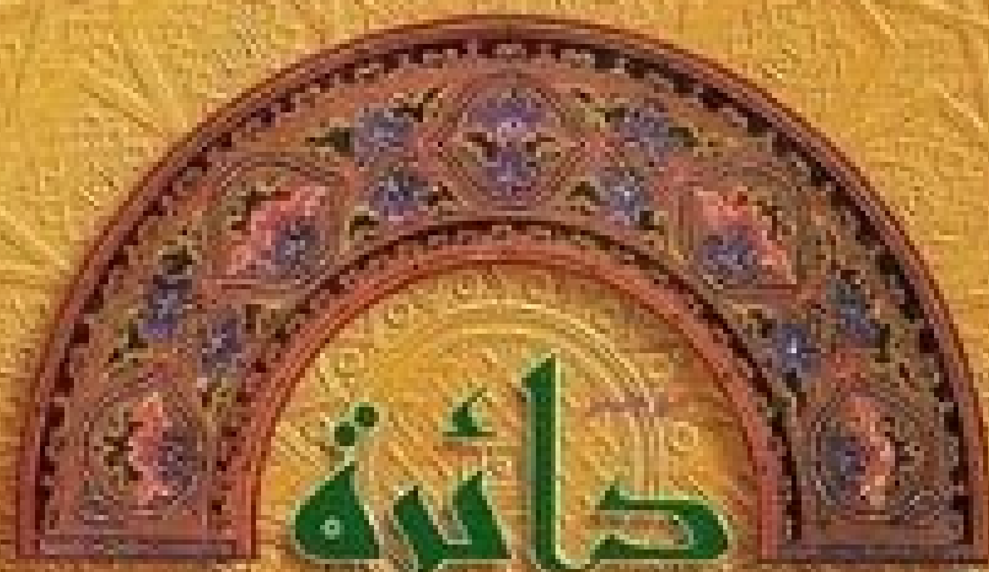


دائرة المعارف الإسلامية



مركز
الشارقة
للإبداع
الفكري



موجز

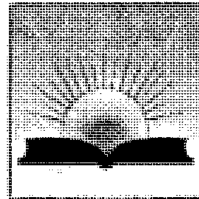
دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الأول

الآثار العلوية - أبو بكر

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة دائرة المعارف الإسلامية

بقلم: فضلية الإمام الأكبر الدكتور محمد سيد طنطاوى

شيخ الأزهر الشريف

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ومن والاه.

وبعـــــــــد: فعلـى رأس الفضـائل التى أمـر الإسـلام أتباعـه بالتـحلى بهـا وبالحرص عليها وبالاستزادة منها: فضيلة العلم، لأنه الفضيلة التى ميز الله - تعالى - بهـا آدم - عليـه السـلام - على الملائكة، حـيث أعطاه عـلمـا لم يعطه لهم، وأمـرهم بالسجود له.

قال - تعالى - : «وعلم آدم الأسـماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقـال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سـبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئـهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسـمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون».

وقد بين لنا القرآن الكريم أن أكثر الناس خـوفا من الله، إنما هم العلماء الراسـخون فى العلم، فقال - سبحانه - : «إنما يخشى الله من عباده العلماء».

كما نفى - سبـحانه - المساواة بين العلماء وبين غيرهم فـقال: «هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولو الألباب».

وصرح - سبحانه - بأن الأمثال التى يضربهـا للناس لا يفهمها إلا أصحاب العلم فقال: «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون».

وأمر ـ عز وجل ـ نبيه محمدا ـ ﷺ ـ أن يسأله المزيد من كل علم نافع فقال: «فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه، وقل رب زدنى علما».

ولقد تكاثرت الأحاديث النبوية الشريفة، التى تحض على الاستزادة من العلم النافع، ومن ذلك قوله ـ ﷺ ـ : «من سلك طريقا يبتغى فيه علما، سهل الله له طريقا إلى الجنة، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، إنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر».

ونحن الآن فى عصر لا تتنافس فيه الأمم بضخامة أجسامها، ولا بسعة أراضيها، ولا بكثرة أفرادها، وإنما نحن فى عصر تتنافس فيه الأمم بسعة العلم، وبرجاحة العقول والأفكار..

نحن الآن فى عصر العلم والفكر، عصر الكتاب والمعهد والمعمل والجامعة، عصر المخترعات والمبتكرات والمعرفة والثقافة والرقى الفكرى بكل صوره، وبشتى ألوانه.

عصر البحث والدرس والاطلاع على ما فى هذا الكون من أسرار، تزيد العقلاء إيمانا على إيمانهم، وتجعلهم يخلصون العبادة لخالقهم – عز وجل.

وما من أمة تستطيع أن تشارك فى الأمور الدولية، أو تساير ركب الحياة العالمى، إلا إذا كان لها نصيب موفور من الثقافة والعلم بكل فروعه ومجالاته. وماقامت عظمة الدولة الاسلامية إلا على أركان راسخة من العلم النافع، ومن الفكر الناضج، ومن الثقافة الواسعة.

ولقد زخرت دور الكتب والحكمة بروائع مما أنتجه العقل من كتب قيمة، ومن معارف سديدة، ومن علوم رائعة، سواء أكانت هذه الروائع من إنتاج العقول الإسلامية والعربية، أم من ترجمتها وهضمها، أم من تهذيب تلك الروائع وترتيبها.

وخيـر طريق للاستزادة مـن العلم النافع الذى عن طريقه ترقى الأمم وتتـقدم، وتأخذ مكانهـا من بين مصـاف الأمم الناهضة: نشر دائـرة المعارف الإسلامـية، التى تناولت جوانب متعددة عن الحضارة الإسلامية فى شتى أدوار تاريخها.

إن دائرة المعـارف الإسلاميـة التى قامت الـهيئـة المصرية العـامة للكـتاب بنشرها، بالتعاون مع مركز الشـارقة للإبداع الفكرى، تعد على رأس المشروعات العلمية الضخمة التى تهدى العقول إلى كنوز من المعارف الجليلة.

لقد اشـتملت دائرة المعـارف الإسلاميـة على معلومـات وافية عن الأنبـياء عليهم الصلاة والسلام - وعن أصحاب رسول الله ﷺ، وعن الزعماء والمصلحين الذين سخّروا علمهم وقوتهم لخدمة أمتهم ولخدمة الحق والفضائل، كما اشتملت على ألوان كثيرة من العلوم الطبية والهندسيـة والزراعية والصناعية والفلسفية والدينية والقانونية والفنية والتاريخية والجغرافية، وعلى غير ذلك من معارف يصعب حصرها.

وإن الوفاء لمن يسّر العلم لطالبيه، ليقتضـى منا أن نشكر الهيئة المصرية العامة للكتاب ومركز الشارقـة للإبداع الفكرى على هذا الجهد الرائع الذى بُذل من أجل نشر دائرة المعارف الإسلاميـة بتلك الصورة الجميلة، وأن نشكر كل من تعاون مـعهما فى إصدار هذا العـمل الضخم النافع، من علمـاء وكتاب ومـترجمين ومفـكرين وندعو الله تعالى للجميع بدوام السداد والتوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

شيخ الأزهر الشريف

د. محمد سيد طنطاوى

٢٢ من رمضان سنة ١٤١٨هـ الموافق ٢٠ يناير سنة ١٩٩٨

على سبيل التقديم

سمو الدكتور الشيخ سلطان بن محمد القاسمى

إن ما تحـقق بإنجاز هذا العـمل الموسوعى الإسلامى الكبـير كـان حُلماً طالما راود الجمـيع منذ عدة عـقود.. وإنه اليوم باسـتكمال هذه الترجـمة لأول مـرة فى التاريخ الحديث والمعـاصر، يقدم هذا المشـروع الجليل أسمى وأجل الواجبـات ويؤدى رسالة العلماء فى الأخذ بيد الأجيال فى هذا الزمان الذى بتنا فيه أحوج ما نكون إلى مثل هذه الأعـمال التـى تتناول أمور ديـننا الإسلامى الحـنيف الذى شكل الأسـاس لحضـارة إسلامية عربيـة كان لها الدور المشهود فى الإسهام فى رفعـة المجتمع الإنسانى.. هذا العمل الضـخم نعلم يقيناً أنه فى أصله استـغرق إنجازه عشرات السنين منذ أوائل هذا القرن وحتى الآن.

ولا شك فهـو عمل متـفرد يعتـبر من أضـخم الدوائر فى المعـرفة الإسلامـية على مستوى العالم، ومن ثـمَّ فإن التصدى لترجمتـه يعتبر عملاً ضـخماً على أى مستوى.. ومن ثـمَّ فهنيئاً لعالمنا العربى والإسـلامى هذا الإنجاز الذى نسأل الله أن يتقبله كعلم ينتفع به.

إن الواجب الذى أملته علينا عقـيدتنا الإسلامية السمحاء والالتـزام لخدمة الإسلام والمسلمين كان دافـعنا للمساهمة فى إنجـاز هذا العمل الموسوعى الضخم لما فيـه خير هذه الأمة.

ويسعـدنا أن يأتى هذا العمل باكـورة إنتاج مـركز الشارقـة للإبداع الفكرى الذى يهدف إلى نشر وتوزيع الأعمال الفكرية والإبداعية الكبرى، وكذلك الموسوعات ودوائر

المعارف وأمهات الكتب التى من شأنها أن تخلق مناخًا ثقافيًا متجددًا ومفعمًا بالحيوية ليستعيد المجد الثقافى للأمة العربية والإسلامية ويتيح الفرصة أمام جماهير القراء والباحثين والدارسين للوقوف على ثمار المعرفة الإنسانية فى أعظم تجلياتها، خاصة ماأنتجته القريحة العربية قديمًا وحديثًا من أعمال فكرية وإبداعية تمثل خلاصة ضمير الأمة ومخزونها الثقافى.

الشكر الجزيل لكل من ساهم فى إنجاز هذا العمل الجليل، ونعدكم إن شاء الله أن تتواصل جهودنا فى إنجاز أعمال مماثلة أخرى.

وبالله التوفيق ، ، ،

د. سلطان بن محمد القاسمى

هذه الموسوعة :

د. سمير سرحان

رئيس هيئة الكتاب والمشرف العام على الدائرة

يمثل هذا المشروع ثمرة من ثمار التعاون الثقافى العربى، من أجل إحياء تراث حضارتنا العربية الإسلامية، والتعرف على جذورها فى مختلف جوانبها الدينية والثقافية والاجتماعية والحضارية والتاريخية.

ولقد ظل مشروع ترجمة دائرة المعارف الإسلامية حلماً يراود المهتمين بالتراث الإسلامى، وكل من اطلع على هذا العمل العملاق فى لغته الأصلية أو اللغات التى ترجم إليها منذ صدوره فى مطلع القرن العشرين، ومع توالى طبعاته المختلفة التى بدأ إعداد آخرها فى الثمانينيات.

فهذه الموسوعة هى نتاج عمل صفوة علماء الشرق والغرب المهتمين بالدراسات الإسلامية والذين عكفوا على دراسة الحضارة العربية الإسلامية وعناصرها المختلفة التى استمدت جذورها من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.

وكان هدفهم من إخراجها أن يتناولوا بالبحث مختلف جوانبها ومقوماتها الدينية والفلسفية والعلمية والأدبية والفنية فلم تقتصر على مجرد التعريف الموجز بالمواد والموضوعات التى تتناولها، وإنما عالجت الكثير منها معالجة علمية وافية (مثل مادة «اسم الجلالة» والقرآن الكريم والرسول محمد صلى الله عليه وسلم والعمارة وغيرها).. فكانت أشبه بالبحوث المركزة.

ولأول مرة يتحقق مثل هذا الشمول المعرفى فى دائرة إسلامية واحدة فكل جزء منها يحوى عشرات المواد عن الأنبياء والرسل والصحابة والخلفاء والعلماء والدول والفرق والمذاهب والتفاسير والاجتهادات فى سائر المجالات العقيدية والفكرية والعلمية ومنها الفلك والطب والفلسفة والرياضيات والعمارة وأوجه الخلافات والاتفاقات وتاريخ انتشار الإسلام والحكومات المتعاقبة والتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمعرفية بصفة عامة.

وتتزاوج فى هذه الدائرة النظرة الموضوعية والعلمية للتاريخ الإسلامى ويمتزج الاجتهاد بين علماء الغرب أو المستشرقين وعلماء الشرق من المسلمين على حد سواء، فلم تكتف ترجمة هذه الموسوعة بنقل النص الأجنبى، بل أضافت إليه الشروح والتعليقات المناسبة فى النقاط التى يخشى فيها من الالتباس أو يختلف فيها الرأى أو تتعدد فيها الرؤى.

ويرجع تاريخ المحاولة الأولى لترجمة دائرة المعارف الإسلامية إلى ثلاثينيات هذا القرن، ففى عام ١٩٣٣ اجتمعت كلمة نخبة من الباحثين الشباب (وهم الأستاذ إبراهيم زكى خورشيد والأستاذ أحمد الشنتناوى والدكتور عبدالحميد يونس والأستاذ محمد ثابت الفندى) على الاضطلاع بهذا المشروع الضخم رغم الصعوبات والعقبات الجمة التى صادفتهم فعكفوا على ترجمة مواد الموسوعة وأنجزوا جزءًا كبيرًا منها حتى وصلوا إلى بداية حرف العين ولكن لم يقدر لهذه المحاولة الاستمرار.

وفى عام ١٩٦٩م أعادوا المحاولة من جديد وبدءوا إخراج طبعة ثانية من المواد المترجمة مضافاً إليها المواد المستحدثة فى الطبعة الثانية من الموسوعة الأصلية التى صدرت عن دار بريل الهولندية، ولكن للأسف الشديد لم يقدر لهذه المحاولة الاكتمال

فتوقفت بعد صدور ستة عشر مـجلدًا، وقد اشترك فى ترجمة هذه الطبعة آخرون مع هؤلاء الأساتذة الأجلاء وتمت خلالها ترجمة مواد الموسوعة فى طبعتها الثانية الموسعة من حرف الألف إلى بداية حرف الخاء.

ورغم اشـتداد المطالبـة باسـتكمال ترجـمة هذا العـمل الموسـوعى العمـلاق، لكن ضخـامة هذه الموسوعـة وتعدد مجـالاتها التى لم تترك جـانباً من جوانب الحـضارة الإسلاميـة وتاريخها، وقفت حائلاً دون ذلك، ومما زاد من صعـوبة الأمر رحيل رواد ذلك المشروع والكثـير ممن شـاركوا فى ترجمـته، فمن البـدهى أن ترجمـة هذا العمل تحتاج إلى مـترجم خاص ليس مُلمًا فقط باللغة الإنجليـزية والعربية وثقافتـهما ولكن يجب أن يكون متشبعًا بالثقافة العربية الإسلامية ومطلعاً على تراثها وعلى دقائقها.

ومما زاد الأمر صـعوبة صدور طبـعة جديدة فى مطلع الثـمانينيات ضـاعفت من حجم الموسوعة، فـيكفى أن نعرف أن هذه الطبعة عند تمامها سـوف تتألف من عشرة مجلدات يحتوى كل مـجلد منها على ما يقرب من مليون ونصف كلمـة تقريباً، أى أنها سوف تحتوى عـلى خمسة عشر مليـون كلمة وأن إعداد هذه الطبعة سوف يسـتغرق نحو عشرين عاماً تقريباً.

وفى منتصف التـسعينـيات وبمبادرة كريـمة من سمـو الشيخ سلطان بن محـمد القاسمى عضو المجلس الأعلى لدولة الإمارات العربية المتحدة حاكم الشارقة وبالتعاون بين الهيئة المصرية العامة للكتاب ودائرة الثقافة والإعلام بحكومة الشارقة بدأ التفكير الجدى فى استكمال مشروع ترجمة دائرة المعـارف الإسلامية بعد حرف العين انتهاء بحرف اليـاء فكانت هذه الموسوعة الـتى تصدر فى «٣٢ جزءًا» مـرتبة ترتيبـاً أبجدياً ومزودة بالكشـافات التحليليـة للإعلام والأماكن والوقـائع والأحداث التاريخـية لكى يتيسر على القارىء الوصول إلى المعلومة المطلوبة فى أى جزء منها.

وقد تضافرت على تحقيق هذه الغاية كوكبة من كبار العلماء والمترجمين المتخصصين وموضح قرين كل مادة اسم مترجمها علاوة على كاتبها الأصلى وكان رائدهم فى إخراج هذا العمل إلى النور، الإخلاص فى خدمة العقيدة والتراث الإسلامى الذى أضاء وجه العالم يوماً.

ونود الإشارة إلى أن لجنة التحرير التى تستكمل هذا العمل قامت بإضافة بعض التعليقات، وتحديث بعض المعلومات، بالإضافة إلى توحيد أرقام الآيات القرآنية طبقاً لطبعة المصحف الشريف «إصدار الأزهر».

فنسأل الله العلى القدير أن يلقى هذا العمل القبول والإقبال من العلماء والباحثين المتخصصين والدارسين والمحبين للاطلاع على تراث أمتنا المجيدة فى أنحاء العالم العربى والإسلامى كافة.

وعلى الله قصد السبيل ،،،

د. سمير سرحان

مقدمة الناشر:

أدى الاهتمـام المتزايد بالإسلام والحـضارة الإسلامـية، فى الأوساط الغـربية منذ أواسط القرن الماضى حتى الآن، إلى إيجاد ضرورة مُلحة لخروج عمل موسوعى كبير عن الإسـلام. ولأول مرة فـى تاريخ الاستـشـراق فى الغـرب، يتوفـر فـريق كـبيـر متخـصص من المستشرقين الدوليين، عـلى القيام بمشروع موسـوعى ضخم هو الذى أسفر بعد جهد جهيد عن «دائرة المعارف الإسلامية» التي نشرت ما بين عامى ١٩١٣ و١٩٣٦ فى طبعات ثلاث بـالإنجليزية والألمانية والفرنسـية. وما تزال دائرة المعارف الإسلامية حتى يومنا هذا، العمل الموسوعى الوحيد المكتمل عن الإسلام.

وبسبب النجـاح الهائل الذى صادفتـه هذه الطبعة الأولى باللغات الثـلاث المذكورة فقد نفدت فى وقت قصير جدًا، وأصبحت «دائرة المعارف الإسلامية» عملة نادرة لا توجد إلا فى مكتـبات هواة جمع الكتب الثمـينة، مما دفع ناشرها الأصلى وهو إى جى بريل فى لايدن بهولنـدا (وهو مركز عالمى مـن مراكز الاستـشراق) إلى إصدار طبـعة جديدة صدر الجزء الأول منها عام ١٩٦٠ واكتملت أجزاؤها عام ١٩٨٧.

وتعتبر «دائرة المعارف الإسلامية» ذخيرة حقيقية للمعارف الإسلامية تحتوى على أكثر من تسـع آلاف مادة مرتبة ترتيبًـا أبجديًا، تتراوح فى الطول ما بـين خمسين إلى خمسين ألف كلمة للمادة الواحدة حسب أهميتها فى سياق الحضارة الإسلامية! وتمثل هذه المواد ـ فى مجـموعـها تغطية شـاملة لكل جوانب الحـضارة الإسلامـية بدءًا من أصول الدين الحنيف ومرورًا بالأدب الإسـلامى وتراجم حياة الشخصيـات الإسلامية الكبرى كما كتبها أشهر المستشرقين فى القرن العشرين.

وفى الطبعة العربية التى لم تكتـمل حتى الآن ـ فلم يُنشر منها إلاّ ١٦ جزءًا تغطى الحروف من الألـف إلى الحاء. A.H ، وساهم عـدد من علماء مـصر، سـواء كانوا من علماء الأزهر الشريف، أو من أسـاتذة دار العلوم، أو الجامعات المصـرية بنصيب وافر فى مراجعة الترجمة والتعليق على بعض الفقرات، وتصحيح بعض المفاهيم، أو التكملة أو درء مطعن حتى أصبحت النسخة العربية من عدة وجوه أكثر اكتمالاً من الأصل.

أما الأجـزاء الباقيـة فى الموسوعة، وهى التى تغـطى الحروف من هـ إلى ياء H.Z فتتوافر الآن مـجموعة ممتازة من الأساتذة والمترجمين والمراجـعين على إتمامها، حتى تصدر الموسوعة كاملة بإذن الله تعالى خدمـة للإسلام، والحضارة الإسلامية، وإثباتًا لهذا التراث العظيم على مر الأجيال القادمة.

وكان لسمو الشـيخ الدكتور سلطان بن محمد القـاسمى ـ وهو الذى يرعى نهضة ثقافية كبرى فى إمارة الشارقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ـ أعظم الفضل فى بعث مشـروع دائرة المعارف الإسـلامية، ليـخرج كبـاكورة إنتاج «مـركز الشـارقة للإبداع الفكرى» عمـلاً ضخمًا مكتـملاً، يعتمد فى أجـزائه الأولى حتى حرف الحاء عـلى جهد الأسـاتذة الأفاضل الذين ترجـموا، وحـرروا، وراجعـوا هذه الأجزاء كـما يعـتمـد فى استكمال الموسوعة الكبرى على فريق من الباحثين والمترجمين والمراجعين، من العلماء وأهل الثقة، الذين يبـذلون الآن جهدًا فوق الطاقة حـتى تصبح الموسوعة عملاً ضـخمًا مكتملاً أمام جماهير القراء والباحثين.

وقـد آثرنا فى الأجـزاء الأولى أن نركـز فـقط عـلى المواد ذات الأهمـيـة الكبـرى والأساسـية، وحذفنا المواد التى تبـدو غير ذات أهميـة فى الوقت الحالى: مثل أسـماء بعض الشعراء، أو الشخصيات، أو الأماكن التى لا تمثل أهمـية خاصة بالنسبة لمسيرة الحضارة الإسلامية، ومن هنا كان وصف «موجز» مـصاحبًا لهذه الطبعة الجديدة من هذا العمل الكبـير، ولا يسعنا إلا أن نتقـدم بالشكر إلى دار الشعب، ورئيسـهـا الأستاذ جمال زكى على المعاونة فى إصدار هذه الأجزاء الأولى.

كمـا نتقدم بالشكر العـميق والامتـنان بلا حدود لحضـرة صاحب السمـو الشيخ الدكتـور سلطان بن مـحمد الـقاسمى حـاكم الشارقـة راعى الثقـافة وصـاحب فكرة مشروع «مركز الشارقة للإبداع الفكرى» الذى نتمنى أن ينمو ليصبح مركزًا للإشعاع الثقافى والإبداعى والفكرى، فى جميع أنحاء الـعالم العربى، على تصديه لهذا المشروع الجليل (كباكورة إنتاج المركز).

مركز الشارقة للإبداع الفكرى

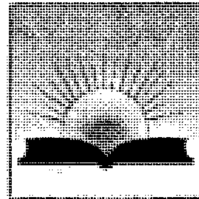
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الأول

الآثار العلوية - أبو بكر

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري


أ

الآثار العلوية

هو العنوان الذى اتخذه العرب للدلالة على الرصد الجوى عند أرسطو، وثيوفرسطس.

١ - ذكر الكندى فى مؤلفه: «رسالة فى كميَّة كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة» رسالة عنوانها: «كتاب أحداث الجو والأرض» ووضعها فى الطبقة الرابعة من كتب الطبيعيات (انظر M. Guidi & R. Walzer : *Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele, Studi su al-Kindi* جـ١ فى *Atti della R. Acad. dei Lincei, Mem. della classe di scienze morali* جـ٦، ص٦ سنة ١٩٣٧).

وهذا التصنيف لكتب الطبيعيات أورده اليعقوبى (جـ١، ص١٤٩) فذكر كتابا: «فى الشرائع وهو كتاب المنطق فى الآثار العلوية» (انظر Klamroth : *Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei Al-Yaqubi* فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells.*، جـ٤١، سنة ١٨٨٧، ص٤١٥-٤٤٢). وقد ورد ذكر العنوان «الآثار العلوية» فى كتاب الفهرست (ص٢٥١) وفى ابن أبى أصيبعة (ص٥٨)؛ وفى مصنف جابر «كتاب البحث» تندرج الآثار العلوية تحت الكتب الوسطى، أى كتب الطبيعيات (انظر P. Kraus : *Jâbir. b. Hayyan* جـ١، ص٣٢٢ وما بعدها؛ *Mém. de l'Institut d'Egypte* عدد ٤٥، سنة ١٩٤٢).

وأول محاولة بذلت لتجعل علوم الطبيعة والحياة عند أرسطو فى متناول قراء العربية تتمثل فى الشروح التى ترجمها إلى العربية يوحنا (يحيى) بن البطريق المَلَكَانىّ مولى الخليفة المأمون؛ وانتهت إلينا ترجمته للآثار العلوية فى مخطوطين أحدهما محفوظ فى استانبول (مكتبة يكي جامع، رقم ١١٧٩)، والآخر فى رومة (مكتبة الڤاتيكان، الكتب العبرية رقم ٣٧٨)، وترجم جيرار القرمونى الكتب الثلاثة الأولى لابن البطريق إلى اللغة اللاتينية (انظر Lacombe : *Aristoteles latinus* جـ١، ص٥٦). وقد دلنا فوبز (Fobes؛ انظر: *Classical Phi-*

lology، جـــــــ١٠، ســـــنـــــة ١٩١٥، ص٢٩٧-٣١٤) عـلـى ثـلاث نـســـخ بالعـربية واللاتينـية من الكتـاب الرابع وهو رســالة فى الكـيـميـاء، وأحـد هذه المتـــون، وهو الذى ورد فى فـــهـــرس المخطوطات المحفوظة فى المكتـبة الأهلية (الكتـب اللاتينـيــة رقم ٦٣٢٥) تمـثله نسـخــة عـمـدتهـا أثـر من صنع ابن البطريق.

وذكر الفـهرست (ص٢٦٥) من بين مصنفـات أبى الخير الحـسن بن سُوار (ولد سنة ٣٣١هـ = ٩٤٢م) تـرجـمـة لمصنف اسـمه «كـتـاب الآثار العلوية»، ولكننـا، والحق يقـال، لا نســتطيع أن نقطع بأن عنوان هذا المصنف يشير إلى رسالة أرسطو فى الآثار العلوية (وانظر مـا ذكــره ابن أبى أصـيـبــعـة جـ١، ص٣٢٣، عن رسالة أخـرى لابن سوار فى الآثار العلوية).

والشرح الكبير لأوليمپو دورس على متن أرسطو قد ترجمه، فيما يقول كتاب الفهرست (ص٢٥١) أبو بـشر مَتّى بن يونس المتـوفى سنة ٣٢٨هـ (٩٤٠م)، كما ترجم يحـيى بن عَدِىّ المتوفى سنة ٣٦٣هـ (٩٧٣م) شـــــرح الإسكـندر الأفـروديسى على هـذا المتن. ولم تصل إلينا أية ترجـمة من هاتين التـرجمـتين (وانظر عن شرح الفارابى: ابن القفطى، ص٢٧٩؛ وابن أبى أصـيـبـعـة، جـ١، ص١٣٨). وتـؤلـف الآثـار الـعـلـويـة والجغرافيـا جزءًا من الفن الخامس من كـتاب الشـفاء لابـن سينا. وقـد ترجم هورتن وڤـايدمان من ذلك الجـزء كلام ابن سـينا عن هالة القمـر وقوس قـزح (Horten & Wiedmann: *Meteorologische, Zeitschr.* عــدد ٣٠، ســـنـة ١٩١٣، ص٥٣٣-٥٤٤). وأورد ابن ســينا فى كـتابه : «النجــاة» (طـبعـة القـاهـرة سنة ١٩٣٨، ص١٥٢-١٥٧) خـلاصة مــا أورده بالتــفـصـيـل فى كـتــاب «الشـفـاء»، أما شـروح ابن رشـد على الآثار العلوية فبين أيدينا مخـتصر المتن العـربى منها (طبـعـة حيـدر آباد سنة ١٣٦٥هـ).

وقـــد كـان للأفكـار التى بسطهـــا أرسطو فى الآثار العلوية، وخـاصة مـا ورد فى الكتــاب الـرابع، شـأن هام فى تاريخ الأفكار الإسلامية عن الطبيعيات،

وفى بداية القرن الثالث الهجرى انتقد المتكلم المعتزلى النَظّام ما أفاض فيه الدهرية من مذهب فى «القوى الغريزية» إذ عدّ ذلك منهم اعتسافا، لأنهم إنما اعتمدوا هنا على حاسة اللمس أو(اللمس الملسمة τὸ ἁπτικόν) وكان النظام يعرف النظرية الرئيسية فى البخار (بخار أرضى، وبخار مائى = ἀναθυμίασις, ἀτμίς) كما أنه بسط رأيا فى ملوحة البحر (انظر الشذرات من كتاباته التى ذكرها الجاحظ فى كتاب الحيوان جـ٥). ومن الواضح أن نظرية العناصر فى مذهب جابر تعتمد على أقوال أرسطو. (انظر Kraus: الكتاب المذكور، ص١٦٣ وما بعدها). وفى مأثورات العرب عن الآثار العلوية، من ابن البَطْريق حتى ابن رشد، فُسر المذهب الذى أشار إليه أرسطو (٣٣٩أ، ص٢٠) إشارة غامضة عن تأثير الأفلاك على عالم ما تحت القمر، بما يتمشى مع النظرية التنجيمية التى بسطت فى كتاب كنز الاسكندر على سبيل المثال، وهو الكتاب الذى ذكر رسكا متنه العربى (Ruska: *Tabula Smaragdina* ص٨٠). وبناء على هذه النظرية فإن العالم السفلى يتأثر بالعالم العلوي، وإن الأجسام الجزئية فى العالم السفلى خاضعة لأجرام العالم العلوي، لأن الجو متصل بخارج الأجسام جميعا وكذلك بالدوائر الفلكية. وفى كتاب «سر الخليقة»، الذى هو كتاب من كتب الرهبان ينسب إلى بليناس (أبو لينوس الطياني؛ انظر Kraus، كتابه المذكور، ص١٤٧، تعليق ٢) صوِّرت نظرية تأثير الأرض على أنها رأى فى خلق العالم يقول بأن التطور المستمر للمعدن والنبات والحيوان يرجع إلى السرعة المطردة فى حركة الكرة الأرضية. وهذه الفكرة ظاهرة أيضا فى شرح ابن البطريق للآثار العلوية (جـ١، أ) حيث يقول إن حركة الأشياء التي تديرها الأجرام السماوية) تلك الأشياء المتعلقة بالأرض على نحو النبات وخلق الحيوان والمعادن وتولدها... الخ تحصل من تأثير الأجرام السماوية، وذلك بالنظر إلى تحول الأشياء وتحركها، وبسط هذه النظرية أيضا إخوان الصفاء فى

الفصل الذى عقدوه على «الآثار العلوية» (الرسائل، جـ٢، ص٥٤ وما بعدها)، وقد نسبها على بن ربَّن الطبرى صراحة إلى أرسطو، وذلك فى كتابه «فردوس الحكمة» (ص٢١، وانظر أيضا ابن رشد: الآثار العلوية، ص٦).

٢ - الآثار العلوية لثيوفرسطس (Περὶ μεταρσίων) وأصلها اليونانى مفقود، وقد ترجم جزءًا منها فقيه اللغة المشهور أبو الحسن بن بهلول الطرْهانى (وهذا هو الرسم الذى يجب أن يرسم به هذا اللقب كما جاء فى ابن أبى أصيبعة، جـ١، ص١٠٩، وانظر Bergstrâsser: *Neue meteorologische Fragmente des Theophrast* فى *Sitzungber. der Heidelb. Akad. der Wiss. phil.-hist. Kt.* سنة ١٩١٨، عدد ٩)، وقد انتهى إلينا النص السريانى الذى ترجمه بار بهلول (انظر Drossaart Lulofs *The Syriac translation of Theophrastus's Meteorology* فى *Autour d'Aristotle, Recueil d'études offert à A. Mansion* لوفان سنة ١٩٥٥، ص٤٣٣-٤٤٩).

د . مصطفى حلمى [لوين B. Lewin]

الآخر

من أسماء الله الحسنى - وآخر چهار شنبه هو يوم الأربعاء الأخير من شهر صفر. ويحتفل المسلمون فى الهند بهذا اليوم لأن النبى إبان مرضه الأخير خفت آلامه فيه بعض الشىء على ما يقال. ومع ذلك فالهنود من الشيعة يتشاءمون به ويطلقون عليه «چهار شنبه سور» ومعناها يوم الأربعاء الذى تصدر فيه آخر نفخة فى الصور يوم الحشر. ومن أجل هذا اليوم تخبز الفطائر وتقرأ الفاتحة عليها عدة مرات للنبى، وثم عادة أخرى هى شرب التسليمات السبع أى الآيات القرآنية السبع (الآية ٥٨ من سورة يس؛ الآية ٧٧ من سورة الصافات؛ الآية ١٠٩ من سورة الصافات، الآية ١٢٠ من الصافات، الآية ١٣٠ من الصافات الآية ٧٣ من سورة الزمر، الآية ٥ من سورة القدر). ويكتب هذه الآيات «مُلا» على ورق الموز أو المانجو أو على صحيفة من الورق ثم تغسل الكتابة ولما يجف المداد، فمن يشرب من الماء الذى غسلت به يتحقق له هدوء

البال والسعادة (انظر Herklots: *On the customs of the Mosulmans of India* ص٢٣٠، وما بعدها؛ Sell : *The faith of Islam* الطبعة الثانية ، ص ٣١٢ ؛ Carcin de Tassy: *L'islamisme d'après le Coran*. الطبعة الثالثة، ص٣٣٤ وما بعدها).

+ **الآخرة** «مؤنث آخر» مصطلح استعمل من قبل فى القرآن للدلالة على الحياة المقبلة، وهى «الدار الآخرة» على الصحيح فى قول المفسرين، ويقابلها «الدار الدنيا» أو «الحياة الدنيا»، والمعاد مرادف للآخرة. وهذه المقابلة نفسها تتمثل فى المصطلحين «دار البقاء» و«دار الفناء» وفى الأصلين عجل وأجل. والآخرة تدل على حال السعادة أو الشقاء فى الحياة الآخرة، يقابلها نصيب الإنسان فى هذه الحياة الدنيا وخاصة فى ملذاتها. وتشتق من هذه المعانى تعريفات كلامية وفلسفية أمعن فى الاصطلاح مثل كيفية البعث وهل يكون بالجسد أو بغير الجسد، فإذا أنكر البعث بالجسد فهل يكون بالروح؟

المصادر :

(١) Lane :*Lexicon*.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، لناشره A. Sprenger، مادة «آخرة».

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين، الكتاب ٤٠ وفى مواضع أخرى.

(٤) فخر الدين الرازى: المحصّل، الركن ٣، قسم ٢.

خورشيد [تريتن A.S. Tritton]

آدم (عليه السلام)

أبو البشر؛ وقد جاء فى القرآن أن الله لما خلق ما فى الأرض وما فى السموات قال للملائكة: «... إنى جاعل فى الأرض خليفة. قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدّس لك»، ثم علّم آدم الأسماء كلها، وكان الملائكة يجهلونها فأنبأهم آدم بها (سورة البقرة، الآيات ٣٠-٣٣)؛ ثم أمر الله الملائكة أن

يسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وقال إنه أخير منه فقد خلقه الله من نار وخلق آدم من طين (سورة البقرة، آية ٣٤؛ سورة الأعراف، الآيتان ١١، ١٢؛ سورة الحجر الآيات ٢٦-٣٣؛ سورة الإسراء، الآية ٦١؛ سورة الكهف، الآية ٥٠؛ سورة طه، الآية ١١٦)، وقد جاء في الآية السابعة والعشرين من سورة الحجر: «وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون». وطرد إبليس من الجنة (سورة الأعراف، الآية ١٣؛ سورة الإسراء، الآية ٦٣)، حيث أسكن آدم وزوجه يعيشان فى نعيم وأمرا بألا يقربا «هذه الشجرة» (سورة البقرة، الآية ٣٥؛ سورة الأعراف، الآية ١٩؛ سورة طه، الآية ١٦ وما بعدها). ثم أعقب ذلك زلّة بنى الإنسان: «فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه...» (سورة البقرة الآية ٣٦)؛ «فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ورى عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكَين أو تكونا من الخالدين»؛ فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة...» (سورة الأعراف، الآية ٢٢؛ سورة طه، الآية ١٢١)، ثم قال الله تعالي: «اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو»؛ ثم سأل آدم ربه الصفح والمغفرة فتاب عليه (سورة البقرة) الآيتان ٣٦، ٣٧؛ سورة الأعراف، الآيات ٢٢-٢٤؛ سورة طه، الآيتان ١٢٢، ١٢٣). وقد جاء فى القرآن أيضا أنه كان بين الله وآدم عهد من قبل، ولكن آدم نسيه (سورة طه، الآية ١١٥)، فقال الله: «ألم أعهد إليكم يا بنى آدم ألا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين» (سورة يس، الآية ٦٠). وكذلك ورد فى القرآن: «إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين» (سورة آل عمران، الآية ٣٣)؛ و«إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (سورة آل عمران، الآية ٥٩).

ونحن نجد العناصر غير الواردة فى التوراة من قصة آدم ماثلة فى الروايات اليهودية، بل فى الروايات المسيحية فى بعض الحالات. ونحن نعرف حديث الله تعالى مع الملائكة قبل خلق آدم

ورجحان آدم عليهم لعلمه بالأسماء، مجموعة برشيت ربًا (جـ١٧، ص٤) ومجموعة بمدبر ربًا (جـ١٩، ص٣) ومجموعة پسقتا (طبعة S.. Butler، ص٣٤أ)؛ و Kautzch: Vita Adami: Pseude-pigrapher، ص٥١٣. وفى الكتابات اليهودية أن السجود (προσκύνησις) لم يكن بأمر من الله، بل أراد الملائكة أن يشرّفوا آدم كما شرفه الله، فحال بينهم وبين ذلك أن الله جعل آدم ينام (مجموعة برشيت ربًا، ٨، ١٠، پرقى ربًا إليعزر فصل ١٩). على أن أثناسيوس (*Quaestio X ad Antiochum*) يشير إلى فكرة أن الشيطان زل لأنه رفض أن يسجد (προσκυνῆσαι) لآدم، ولكنه ينكرها. وجاء فى كتاب *Vita Adami* (الموضع المذكور) أن الملك ميكائيل سجد لآدم ودعا سائر الملائكة أن يحذوا حذوه، ويفهم من الكتاب ضمنا لا نصا أن الله أقر ذلك. وفى الكتاب النصرانى السرياني: مغارة الكنوز أن الله سوّد آدم على جميع المخلوقات وأن الملائكة عبدوه إلا إبليس الحسود ومن ثم طرد من الجنة. وقد ورد ذكر العهد الذى كان بين الله وبين آدم فى كتاب سنهدرين (ص٣٨ب) وفى كتاب أغسطين (*De civitate dei*، جـ١٦، ص٢٧) وفى كتاب ندم آدم: عروبين (ص١٨ب)؛ وفى كتاب عبودا زارا (ص١٨) وفى كتاب *Vita Adami* (ص٥١٢).

وكانت الروايات والقصص التى نشأت بعد القرآن عن آدم تنمو، وقد انعكس فيها أيضا الأثر اليهودى والمسيحى إلى حد كبير. ونحن نجدها ماثلة على الأغلب فى مجموعات القصص، وفى كتب التاريخ العام، وفى بعض كتب التفاسير.

وقد روى أن الله مهد لخلق آدم بأن بعث جبريل ثم ميكائيل إلى الأرض ليأخذ منها قبضة من طين فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئا، فبعث الله إليها ملك الموت فانتزع قبضة من طينها الأحمر والأبيض والأسود، ولذلك اختلفت ألوان البشر. وسمى آدم بهذا الاسم لأنه أخذ من أديم الأرض. ثم عجنت القبضة من التراب حتى صارت طينا لازبا ثم تركت حتى غدت صلصالا.

ثم أراد الله أن ينفخ فيه الروح فأمرها فدخلت فى فيه ثم فى دماغه ثم نزلت فى عينيه، ثم نزلت فى أنفه، ثم انتشرت الروح فى سائر جسمه كله فصار لحماً ودماً وعظاماً وعروقاً وعصباً. وفى رواية عن النبى [صلى الله عليه وسلم] أن الله خلق رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة، وصدره وظهره من بيت المقدس وفخذيه من أرض اليمن... إلخ (الطبرى. جـ١، ص٨٧ وما بعدها؛ الطبرى: التفسير، جـ١، ص١٥٩؛ المسعودى: مروج الذهب، جـ١، ص٥١-٥٣؛ الكسائى، ص٢٣-٢٧؛ الثعلبى، ص١٧).

وفى الرواية اليهودية أن الطين الذى خلق منه جسد آدم قد أخذ من مكان المعبد أو من العالم كله بألوان مختلفة، ثم صور أولا جسدا بلا روح «كوليم» (تركوم يروشلمى لسفر التكوين، الإصحاح الثانى، فقرة ٧؛ كتاب سنهدرين، ص٣٨أ؛ يرقى ربًّا إليعزر، فصل ١١). ونجد رواية نصرانية من هذا القبيل عند كيپريان وأغسطين. وتحدثت الرواية الإسلامية بحسن صورة هذا الجسد وطول قامته. (انظر الثعلبى، ص٢٢؛ سورة التين؛ الآية ٤) وكذلك الرواية اليهودية (برشيت ربا، جـ٨، ص١؛ جـ١٢، ص٦؛ سنهدرين، ص٣٨ وما بعدها) والكتب النصرانية (مغارة الكنوز، طبعة بزولد Bezold، ص١٢).

والكتب اليهودية تتبع قصة التوراة التى جاء فيها أن الحية هى التى أغوت الإنسان؛ وجاء فى كتاب (Kautzsch) *Vita Adami* ص٥٢١، أن الشيطان تحدث بلسان الحية، وهذه هى الرواية النصرانية (*Cave of Tr.*، ص٢٢؛ Augustine: *De civitate Dei* جـ١٤، ص١١؛ ابن العبرى: تأريخ مختصر الدول، ص٧). ولا يتحدث القرآن إلا عن الشيطان فيقول إنه هو الذى أغوى آدم، على حين أدخلت الرواية الإسلامية الحية فى ذلك أيضاً؛ وتتحدث الحية بأمر إبليس (الطبرى: التفسير. جـ٨، ص١٠٧) أو أن الحية قد حملت إبليس فى فمها أو فى بطنها (الطبرى، ص١٠٤-١٠٦). ويظهر

الطاووس فى قصص الكسائى (ص٣٦-٣٩) وقصص الثعلبى (ص٢٠)، فقد حاول إبليس أن يدخل الجنة ليغوى آدم فمنعه الله، وهنالك لقى إبليس الطاووس سيد طيور الجنة وقال له إن كل الخلائق يبيدون، ولكنه يستطيع أن يدلّه على شجرة الخلد، وأخبر الطاووس الحية بذلك، وسعت الحية إلى إبليس فاندفع داخلا فى فيها، فاستطاع دخول الجنة، وتحدث بلسانها إلى آدم وحواء، وعندئذ أكلت حواء من الشجرة. وغلب على الرواية اليهودية أن الثمرة المحرمة كانت هى العنب أو التين أو الحنطة (بركوت، ص٤٠أ؛ مجموعة برشيت ربّا، جـ١٥، ص٧)، ونجد مثل هذه الفكرة وغيرها فى الرواية الإسلامية (الطبري: التفسير، جـ١، ص١٨٣ وما بعدها؛ وغير ذلك من تفاسير القرآن: سورة البقرة، الآية ٣٦؛ الثعلبى).

وهبط آدم إلى الأرض كما أمر، ومن ثم ذهبوا إلى أن الجنة فى السماء. ويقول الطبرى إن الرواية تجعل الهند مكاناً لهبوط آدم، ولا يدفع صحة ذلك علماء الإسلام وأهل التوراة والإنجيل.

على أن أشيع الروايات هى أنه هبط إلى سرنديب، وحوّاء إلى جدة، وإبليس إلى بيسان (أو ميسان أو الأبلّة) والحية إلى إصفهان (أو إلى البرية)؛ والتقى آدم وحواء فى المزدلفة وعرفة (الطبري، جـ١، ص١٢١؛ المسعودي، جـ١، ص٦٠؛ اليعقوبي، جـ١، ص٣؛ الثعلبي، ص٢١). ويجب أن نفهم هذا مرتبطاً بفكرة أن آدم، فى قول رواية من الروايات، هو الذى أنشأ الأعياد اليهودية (عبودا زارا، ص١٨)، وأدى مناسك الحج وأن الحجر الأسود نزل إليه من السماء، ومن ثم بنى الكعبة (الطبري، جـ١، ص١٢٢؛ اليعقوبي، جـ١، ص٣؛ الثعلبي، ص٢٣)، وتعلم أيضاً، هو وحواء، كيف يستخدمان النار والزراعة والحرف اليدوية، وذلك فى قول رواية إسرائيلية الأصل (حمزة الإصفهاني، طبعة Gottwald، برلين، ١٣٤٠، ص٥٧؛ الطبري، جـ١، ص١٢٣، ١٢٦ وما بعدها؛ الثعلبي، ص٢٣-٢٥)، بل لقد ذهب الثعلبى إلى أنه سك الدراهم والدنانير لأنها كانت من مستلزمات الحياة المألوفة. ويقال فى تتمة تعلمه الأسماء أنه تعلم كل

الأسماء والتحيات والصيغ الدينية (الطبري، جـ١، ص٩٣ وما بعدها؛ اليعقوبي، ص٣). والمفروض أن آدم كان يتحدث بالآرامية (سنهدرين، ص٣٨ب؛ ابن العبري: تاريخ السريان، ص٥). ويروى الحلبى (السيرة الحلبية، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ، جـ١، ص٢٠) أن آدم كان يتحدث بالعربية فى الجنة، ولكنه تحدث بالسريانية على الأرض، وكان يكتب بيده اثنى عشر قلماً معروفاً. ويقول الكسائى (ص٢٨) إنه كان يتحدث بسبعمائة لغة وأفضلها العربية. وكان أيضاً يكتب الكتب (الدينوري، ص٨).

ولما بنى آدم بحواء أعقبا أولادا أولهم قابيل وَهابيل وولدت حواء مع كل منهما توأمة له، وزوج آدم كلا منهما لتوأمة الآخر، ولذلك حسد قابيل هابيل وقتله. وكان شيث الذى ولد بلا أخت محبباً إلى قلب آدم ووصيه. وأعقب آدم أولاداً كثيرين غير هؤلاء سمى أحدهم عبدالمغيث؛ ويقول الثعلبى إن آدم لم يمت حتى رأى من ولده وولد ولده أربعين ألفاً. ويذكر الحلبى خمس آلهة للعرب كانوا من أولاد آدم؛ وقد صنع إبليس أصناماً على صورهم عبدتها الأجيال التى جاءت بعد ذلك (الطبري، جـ١، ص١٤٩ وما بعدها، ١٦٠ وما بعدها؛ المسعودى جـ١، ص٦٢؛ اليعقوبي، ص٤؛ الثعلبي، ص٢٧؛ الحلبي: السيرة، جـ١، ص١٢).

ومسح الله ظهر آدم فظهرت أمامه ذريته جميعا ومن بينهم داود. ولما سمع آدم أن داود لن يعيش إلا عمراً قصيراً وهب له آدم من عمره أربعين سنة (٥٠ أو ٧٠ سنة) ومن ثم لم يستوف آدم أجله الذ كان قد كتب عليه (الطبري، جـ١، ص١٥٦؛ ابن سعد، جـ١، قسم ١، ص٧؛ الثعلبي، ص٢٦). ويرد مثل هذا فى الرواية اليهودية (مجموعة بمدبر ربًا، جـ١٦، ص١٢؛ يلقط شمعوني، الفصل ٤١؛ پرقى ربا إليعزر، فصل ١٩)؛ وثمة فكرة تتصل بذلك وهى الرواية النصرانية التى تقول إن كل شيء قد خلق فى تلك اللحظة نفسها (ابن العبري: تأريخ مختصر الدول، ص٧).

وقد خلق آدم يوم الجمعة السادس من نيسان فى السنة الأولى. وطرد من الجنة فى اليوم نفسه، وتوفى يوم الجمعة فى الساعة التى كان فيها خلقه (الطبري، جـ١، ص١٥٥ وما بعدها؛ المسعودى جـ١، ص٦٠، ٦٩؛ اليعقوبي، جـ١، ص٤) ودفن، هو وحواء، فى مغارة هى مغارة الكنوز عند سفح أبى قبيس بالقرب من مكة (الطبري، جـ١، ص١٦٣؛ اليعقوبي، ص٤). ويروى الثعلبى (ص٣٠) أن جثمان آدم حمل بعد الطوفان إلى بيت المقدس، متبعاً فى ذلك رواية نصرانية تقول إنه حمل من فلك نوح إلى الجُلجُلَة (جلجثة) قلب الأرض (مغارة الكنوز، ص٣٨-٤٢، ٨٤، ١١٢، ١٤٨) حيث يقوم «معبد آدم» في كنيسة القبر المقدس (انظر Roscher W.H.: *Omphalosgedanke Der.* ليپسك سنة ١٩١٨؛ Wifstrand E.: *Kon- stantin Kirche heiligen Goteborg* سنة ١٩٥٢، ص٣٠ وما بعدها).

ولم يكن آدم أول البشر فحسب، بل كان أيضاً أول النبيين. ومن ثم أصبح مكانه متأثراً بالمنحى الإسلامى فى التفكير. وكما أن عيسى هو آدم الثانى فى النصرانية، فقد عقدت فى الإسلام صلة بين آدم ومحمد، فآدم هو أول الرسل ومحمد هو خاتم الرسل. وفى مذهب السبعية فإن آدم هو أول الناطقين السبعة، ويقول بعضهم إنه كان يوجد من قبله أناس وناطقون، وكان شيث هو وصيه؛ وهم يميزون بين «آدم الكّلى» الذى هو «العقل» يبدأ منه الفيض، و«آدم الجزئي» وهو أول إنسان فى وقت الاستتار. وكان آدم هذا هو آدم المثالي الذى سجد له الملائكة لأنه كان ربانياً، إذ حلت فيه روح الله، وكان ذلك يسمى أحياناً «الحلول» الذى تتصل حلقاته بفعل «التناسخ». وقد جعل هذا الإنسان المثالي الربانى هو «الإنسان الكامل» عند الهيلينية، وكان هو نفسه الذى عرفه الحلاج باسم «الناسوت». ولما كان محمد قد أصبح قطب الخلق، وهى فكرة أكدتها الصوفية بخاصة، فإن «حقيقته» أو «نوره» هو الذى تجلى فى آدم؛ وقد خلقت المخلوقات جميعاً من أجل محمد، كما خلق آدم وذريته من نوره (المسعودي، جـ١، ص٥٦؛ السيرة الحلبية، ص٢٣، الثعلبى، ص١٦).

المصادر :

(١) الكسائى: قصص الأنبياء، ليدن سنة ١٩٢٣.

(٢) الثعلبى: العرائس، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

(٣) Wensinck: *Handbuch*، مادة آدم.

(٤) البغدادى: الفرق بين الفرق، القاهرة سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ص٢٨٠، ٣٣٢.

(٥) R. A. Nicholson: *The Mathnawi of Jalâl ud-Din Rûmi* جـ٨، الفهرس ١١.

(٦) B. Lewis: *The Origins of Isma'ilism* كمبردج سنة ١٩٤٠، ص٤٨.

(٧) R. Strothmann : *Gnosis-Texte der Ismailiten* كوتنكن سنة ١٩٤٣، ص٩، ١٩، ٤٧، ١٠٠، ١١٧، ١٢٩، ١٦٢.

(٨) مجلة *Zeitchr. der Deutsch. Morgenl. Gesells* جـ١٥، ص٣١؛ جـ٢٤، ص٢٨٤، وما بعدها؛ جـ٢٥، ص٥٩ وما بعدها.

(٩) *Revue de l'histoire des Religions*، جـ٥، ص٣٧٣-٣٧٩.

(١٠) T. Andrae: *Die Person Muhammeds*، ستوكهلم سنة ١٩١٧، ص٣١٣ وما بعدها.

(١١) L. Massignon: *Al-Hallaj*، باريس سنة ١٩٢٢، الفهرس مادة آدم.

(١٢) R. A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*، كمبردج سنة ١٩٢١، مادة آدم.

(١٣) Décourdemanche: *La légende d'Adam* فى *Revue de l'histoire des Religions*: سنة ١٨٨٢.

(١٤) M. Grünbaum: *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*، ليدن سنة ١٨٩٣، ص٥٤-٧٩.

(١٥) L. Ginzberg: *The Legends of the Jews* فيلادلفيا سنة ١٩٠٩، جـ١، ص٤٧-١٠٢.

(١٦) H. Speyer: *Die Biblischen Erzähhmgen im Qoran*، كرافنهاينشن سنة ١٩٣١، ص٤١-٨٣.

خورشيد [بيدرسن J. Pedersen]

آذر / أو آدر

اسم الشــهــر التــاسع من التــقــويم الفــارسى، واسم اليوم التــاسع من كل شهـر فارسى فى الوقت نفـسه، ولذلك يفرقـون بين آذر ماه (شـهـر آذر) وآذر روز (يوم آذر).

[E. Mahler مالر]

آذربيجان★

(آذربايجان) آزربايجان وأذربيجان: (١) كـورة فارسـيـة. (٢) جـمـهـورية سوڤييتية اشتراكية.

(١) هى الكورة الفـارسـية الكبـرى المعروفـة فى الفارسيـة الوسطى باسـم «آتُرْ پاتاكان»، وفي الفـارسية الحـديثة المتـقدمـة «آذر باذكـان» و«آذر بايكان» وتعـــرف فى الوقـت الحـــالى بــاسم «آذربايجـــان»، وفى اليــونانيـــة باسم Aτροπατήνη، وفـــى اليــونــانـــيــة البوزنطية Aδραβιγάνων،وفى الأرمينية باسم «أتراباتكان» وفى السريانية باسم «آذُرْ بايغـان». وقـد نسـبت الكورة إلى القـائد أتروپاتـيس (أى الذى تحـمـيـه النار) الذى أعلن استـقلاله (٣٢٨ ق.م)

★اصبحت جمهورية بعد انـهيار الاتحاد السوڤيتي ويبلغ عـدد السكان ٧,٦٨٤,٠٠٠ نفس بكثـافـة : ٢٣٠ فى الميل المربع . المـناطق الحـضرية : ٥٤ الجـمـاعـات العـرقـيـة : الآذاريون ٨٣٪، الروسي ٦٪ الأرمن ٦٪. اللغات: اللغـة الآذارية : ٨٢٪ ، الروسيـة : ٧٪ الارمنية ٥٪. الدين : الإسلام هو الدين السائد . العاصمة : باكو التطور السـيـاسى : فى مـرحلة الانتـقـال كـان رئيس الدولة هو حـيـدر عليـيف Geidar A. Aliyev الذى شغل منصـبه اعتـبارا من ٣ يونيو ١٩٩٣ وفى الفـترة نفسها كان رئيس الوزراء هو سورات حسينوف Surat Huseynov وكانـت أذربيجان قـد أدمجت فـي الاتحاد السـوڤيـتى فى ٣٠ ديسـمبـر سنة ١٩٢٢، وأصبـحت جمهورية لها وضـعها الدستورى سنة ١٩٣٦، وأعلنت أذربيـجان استـقلالهـا فى ٣٠ اغسطس سنة ١٩٩١ وأصبحت بالفعل مستـقلة بعد تحطم الاتحاد السوڤيتى وتفككه فى ٢٦ ديسمبر سنة ١٩٩١ . وفى سنة ١٩٩٢ زادت حـدة الحـرب بين الآذاريين المسلـمين والأرمن المسيـحيين واسـتمرت هذه الحـروب فى سنة ١٩٩٣ و ١٩٩٤ ، وكان محور الصراع هو ادعاء كل من الطرفين تبـعـيـة نجـورنو كـاراباخ Nogorno Karabakh له. وأعلن وقف إطلاق النار بين الطرفين المتقـابلين فى مايو ١٩٩٤ .

وفى ٩١ مـــايو ١٩٩٢ طرد المجلس الـوطنى National Council الرئيس الشـيـوعى موتـيبـوث Mutabibov وأصـبح أبو الفيض الشـيـبـاى Alulfez Elchibay أول رئيس وطنى منتـخب فى ٧ يونيو ١٩٩٢ لكنه ازيح من منـصبـه بواسطة مـيليـشـيان سـورات حسينوف منصب رئيس الوزراء وأصـبح جيداد علييف رئيـسـا للدولة. العـملة : مـانات Manuat ,mوالمانات الواحد يساوى ١٠ روبلات Rubles.

[د. عبد الرحمن الشيخ]

أيام غزوة الإسكندر، وبذلك حفظ مملكته (ميديا الصغرى: إسترابون، جـ١١، ص١٣، ١) التى كانت قائمة فى الركن الشمالى الغربى من القطر الذى عرف من بعد بفارس (انظر ابن المقفع فيما أورده ياقوت، جـ١، ص١٧٢؛ المقدسى، ص٣٧٥: آذرباذ بن بيوراسْف). وازدهرت دولة أتروپاتيس تحت حكم الأشكانيين وأصهرت للبيت المالك. وتوفى آخر سليل لبيت أتروپاتيس، كابوس يوليوس أرتوَزَدْ، فى رومة سنة ٣٨م حين كانت المملكة قد ضمت بالفعل إلى ملك الأشكانيين (انظر عن تاريخها القديم: Pauly - Wis-sowa مادة *Atropatene*). وكان يحكم آذربيجان فى عهد الساسانيين مَرْزُبان، وحوالى نهاية هذا العهد كانت تتبع بيت فَرخ هُرْمزد (انظر Marquart: *Eranshahr* ص ١٠٨ - ١١٤). وكانت قصبة آذربيجان فى شيز (أو «كنزك») التى هى عين أطلال «ليْلان» (جنوبى شرق بحيرة أرْمية)، وكان يقوم فيها معبد للنار مشهور كان يزوره ملوك عند اعتلائهم العرش. وقد نقلت النار من بعد إلى قلعة أشكانية أكثر مناعة هى Θηβαρμαϊς Βιθαρμαις (وهى الآن تخت سليمان).

والفتح العربى لآذربيجان يرد بروايات مختلفة فى حوادث السنوات من ١٨ - ٢٢هـ (٦٣٩ - ٦٤٣م)، فيقال إن حُذيفَة بن اليمان فتح آذربيجان فى قدومه من نهاوند أيام الخليفة عمر. وقدمت حملات أخرى من شهرزور، وعقد حذيفة صلحاً مع المرزبان الذى كانت قصبته أردبيل، على أن يؤدى المرزبان ثمانمائة ألف درهم، ووعد العرب بألا يسبوا أحدا من أهلها، وأن يحترموا معابد النار والشعائر التى تقام فيها، وأن يحموا السكان من كرد (بدو) بلاشكان [البلاشجان] وسبلان، وشاتروزان [مياه روذان].

وكان أهل آذربيجان (وهم من أصل إيرانى) يتحدثون بجملة لهجات (المقدسى، ص٣٧٥: سبعين لهجة قرب أردبيل). وكان شيوخ العرب ينزلون نواحى شتى: روّاد الأزدى فى إقليم تبريز؛ وبعيث الربيعة فى مَرَنْد؛ ومُر ابن على الرُدينى جنوبى بحيرة أرْمية... إلخ، ثم اندمجوا شيئاً فشيئاً فى الأهالى

الوطنيين حتى لقد عُد بنو رواد حوالى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كرداً من الأكراد (انظر ما فصله سيد ب كسروى: پادشاهان كمُ نام، جـ١ ـ ٣، طهران، سنة ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩م).

وتراخت قبضة الخلافة على آذربيجان بعد فتنة بابك، وكان آخر من وليها من الحكام ذوى الهمة العالية (٢٧٦ ـ ٣١٧هـ= ٨٨٩ ـ ٩٢٩م) بنو الساج، الذين أنهوا حكمهم هم أنفسهم بالفتنة، فلما دالت دولتهم ظهرت أسر حاكمة وطنية فى آذربيجان، وبعد انقضاء عهد ديسم الخارجى (نصف عربى ونصف كردى) فتحت آذربيجان على يد مرزبان بن محمد الديلمى الذى كان يدين بمذهب الباطنية، وقد خلف بنو رواد (انظر هذه المادة؛ ٣٧٣ ـ ٤٦٣هـ = ٩٨٣ ـ ١٠٧٠م) الديلمية.

وفى مستهل القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) احتل الغز فى ظل السلاجقة آذربيجان، فعلوا ذلك فى جماعات صغيرة أولا، ثم فى جماعات كبيرة. ومن ثم أصبح السكان الإيرانيون لآذربيجان وما تاخمها من أجزاء ما وراء القوقاز مشايعين للترك. وفى سنة ٥٣١هـ (١١٣٦م) كانت آذربيجان من نصيب الأتابك إيلدكز (انظر هذه المادة:وخير من ذلك أن يقال ألد كوز)، وقد حكمت سلالته بالتنافس مع الأحمديلية حتى الغزوة القصيرة الأمد التى نمت على يد جلال الدين خوارزمشاه (ما بين سنتى ٦٢٢ ـ ٦٢٨هـ (١٢٢٥ ـ ١٢٣١م)، الذى جاء المغول فى أعقابه. وبقدوم الإيلخان هولاكو سنة ٦٥٤هـ (١٢٥٦م) أصبحت آذربيجان قلب إمبراطورية عظيمة تمتد من نهر جيحون حتى الشام. واتخذ الروم مقرهم أول الأمر فى مراغة، ثم فى تبريز التى غدت مركزاً عظيماً للتجارة والحياة الثقافية. ودالت دولة المغول وخلفائهم الجلائريين فى آذربيجان فاحتلها التركمان فى عودتهم من الغرب (القره قيونلى والآق قبونلى، وكانت قصبتهم تبريز (٧٨٠ ـ ٩٠٨هـ= ١٣٧٨ ـ ١٥٠٢م).

ولما انقضت سنة ٩٠٧هـ (١٥٠٢م) أصبحت آذربيجان أهم معاقل الصفويين ومحشد صفوفهم، وكانوا هم أنفسهم من أهل أردبيل يتحدثون فى الأصل لهجة إيرانية محلية. وكان العثمانيون فى هذه الأثناء، أى ما بين سنتى ١٥١٤ و ١٦٠٣م، يحتلون تبريز كثيرا هى وغيرها من أجزاء الولاية، واستعاد الشاه عباس سيطرة الفرس، بيد أن العثمانيين عادوا، أثناء الفتح الأفغانى (١١٣٥ ـ ١١٤٢هـ = ١٧٢٢ ـ ١٧٢٨م) إلى احتلال آذربيجان وغيرها من ولايات فارس الغربية، حتى طردهم نادر شاه.

وفى مستهل حكم كريم خان زند، انتقض آزاد خان الأفغانى فى آذربيجان، واستطاع الكرد الدُّمْبلى أصحاب خوى وغيرهم من زعماء القبائل أن يسودوها على شتى أنحاء آذربيجان.

ولما بزغ نجم القاجار أصبحت آذربيجان المقر المأثور لأولياء العهد، وفى الشمال استقر الحد النهائى بينها وبين روسيا (بمحاذاة نهر الرّس) سنة ١٨٢٨م(معاهدة تركمان چاى). ولم يتحدد الحد الغربى بينها وبين تركية إلا سنة ١٩١٤م، وتنازلت فارس لتركية فى عهد رضا شاه عن منطقة صغيرة شمالى جبل أرارات.

وكان لممثلى آذربيجان شأن فعال فى الثورة الفارسية بعد سنة ١٩٠٥م. وفى الثالث من أبريل سنة ١٩٠٨م قدم الجنود الروس إلى آذربيجان، بالاتفاق مع بريطانيا العظمى،، لحماية الجاليات الأجنبية فى تبريز، ولكنهم أطالوا إقامتهم فيها متذرعين بأعذار شتى، وقاتلوا الترك ما بين عامى ١٩١٤، ١٩١٧م قتالا تراوحت نتائجه، ثم جلوا عن آذربيجان بعد وقوع الثورة الروسية سنة ١٩١٧م، ووصل الترك فى الثامن من يونية وأقاموا فى تبريز حكومة مشايعة لهم. وبدت حوالى ذلك الوقت الآثار الأولى للوعى الآذربيجانى، واستعيدت السيطرة الفارسية فى ٥

سبتمبر سنة ١٩٢١م على يد الرجل الذى أصبح من بعد الشاه رضا، وقد احتلت القوات السوفيتية الولايات الشمالية بما فيها آذربيجان بعد حوادث سنة ١٩٤١م. وقامت حركة تدعو إلى استقلال آذربيجان الذاتى فى نطاق الدولة الفارسية متذرعة فى دعوتها بالاحتلال الروسى. وما إن استهل شهر مايو سنة ١٩٤٦م حتى كان الروس قد انسحبوا من آذربيجان، وقد تم ذلك فى هذا التاريخ بدلا من مارس سنة ١٩٤٦م كما اتفق أولا، وأثار هذا التأجيل مناقشة كبيرة فى الأمم المتحدة أدت إلى أول فرقة رسمية وقعت بين الحلفاء، واعترف رئيس الوزراء قوام، عقب انسحاب السوفييت، بالاستقلال الذاتى الإقليمى لآذربيجان، وذلك فى اتفاق وقع فى ١٣ يونيه سنة ١٩٤٦، وتقررت بمقتضاه حقوق الحكم الذاتى المحلى لآذربيجان وأن يستخدم أهلها اللهجة التركية المحلية. على أن الجنود الفارسية سارت فى ٥ نوفمبر إلى آذربيجان ودخلتها، وأعيدت الأمور فيها إلى حالة ما قبل الحرب.

جغرافيتها: إن قائمة بلدان آذربيجان ونواحيها التى أوردها ابن خرُداذْبه (ص ١١٩) مهمة فى معرفة تكوين الكورة بعيد الفتح العربى، وربما فى عهد الساسانيين: ١ - مراغة ٢ - ميانْج ٣ - أَرْدَبيل - ٤ - سيسَر (= سنة) ٥ - بَرْزَة (ساقّز؟) ٦ - سابُرخاسْت ٧ - تبريز ٨ - مَرَند ٩ - خوىّ ١٠ - كولْسَرَه ١١ - موقان - ١٢ - بَرْزَنْد ١٣ - جَنْزَة (كنزك) ١٤ - جابَرْوان - ١٥ - نريز ١٦ - أُرمْيَة ١٧ - سلْماس ١٨ - شيز ١٩ - رُسْتاق السَلَق ٢٠ - رستاق سنُد بايا (سندپايا) ٢١ - البَذّ ٢٢ - أُرْم ٢٣ - بلْوان كَرَج (= قرجه داغ؟) ٢٤ - رستاق سَراه (سَراب) ٢٥ - دَسْكياوَرْ (؟) ٢٦ - رستاق ماى بَهرْجَ. والبلدان التى تحمل الأرقام: ٤، ٥، ٦، ١٣، ١٤، ١٥، ١٨، ١٩ ٢٦ تقوم إلى الجنوب من بحيرة أرمية (فى اتجاه دينَوَر)؛ والبلدان التى تحمل الأرقام: ٧، ٨، ٩، ١٦، ١٧ تقوم فى الركن الشمالى الغربى من آذربيجان؛ وتقوم البلدان

التى تحمل الأرقام: ١، ٢، ٣، ١٠، ١١، ١٢، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤ إلى الشرق من خط زوال تبريز. أما البلدان اللذان يحملان رقمى ٢٠، ٢٥ فلا يمكن تحديد موقعهما. وكان البلد الذى يحمل رقم ٢٦ هو الحد الجنوبى: «حارس ميديا» (وربما كان فى الوقت الحالى هو سُنْقُر)، وكان الحد فى الشرق يمر بين ميانة وزَنْجان ؛ ويذكر ابن خرداذبه فى الشمال الشرقى: «وَرْثان» (وهى الآن ألتن على الضفة الجنوبية لنهر الرّس) على اعتبار أنها: «آخر عمل آذربيجان». ومن ثم فإن أرض هذه الكورة تطابق مطابقة وثيقة رقعتها الحالية؛ على أن آذربيجان كانت فى الغالب تخضع لحكم واحد هى وجارتاها أرمينية وأرَان (انظر المقدسى، ص٣٧٤: «إقليم الرحاب» وهو يشمل الكور الثلاث)، ومن ثم تعرضت حدودها الإدارية لتغيرات موقوتة، وخاصة فى الأزمنة المتأخرة. وفى المقدسى تعد خوىّ، وأرمية، بل: داخَرَّقان (جنوبى تبريز) من بلدان أرمينية. ويقول ياقوت إن حد آذربيجان من بَرْذعة (بَرَّتاف). وفى كتاب «نزهة القلوب» (٧٣٠هـ = ١٣٤٠م، ص٨٩) ذكرت نخچوان [نقجوان] وأردوباد على الضفة اليسرى لنهر الرَّس، فى عمل آذربيجان.

ومن أخص خصائص آذربيجان قنن الجبال الشاهقة التى ترتفع فى أنحاء مختلفة من الإقليم هى وسلاسل الجبال التى تصل هذه القنن بعضها ببعض وهى: جبل سوَلان [سَبَلان] غربى أردبيل (ارتفاعه ١٥,٧٩٢ قدماً) وجبل سَهَند جنوبى تبريز (ارتفاعه ١٢,٠٠٠قدم)، وجبل أرارات الأصغر (١٢,٨٤٠ قدماً) الذى تمتد جنوبيه سلسلة الجبال الطويلة التى تكون الحد بين تركية والعراق، والتى ترصع القنن الشاهقة جزءها الجنوبى، والأجزاء الوسطى من آذربيجان مكونة من سهول واسعة (تبريز، مرند، سلماس) وهضاب مرتفعة تخطها خوانق عميقة.

وتنتمى أرض آذربيجان إلى أحواض بحر قزوين، وبحيرة أرمية، ونهر

دجلة. ويجرى صوب بحر الخزر: (١) روافد سفيدرود ومنابعها على الوجه الجنوبى الشرقى لجبل سَهند؛ (٢) الروافد الجنوبية لنهر الرَس (نهر أردبيل وقره صو؛ وأنهار قرجه داغ؛ ونهر خوى ونهر ماكو، زنكى چاى). وبحيرة أرمية الداخلية (انظر مادة «أرمية») مصرف مياه مساحة قدرها ٥٢,٥٠٠ متر (أنهار مراغة وصوفى چاى وغيرهما؛ نهر تبريز، آجى چاى؛ وأنهار سلماس وأرمية العديدة؛ والأنهار الهامة فى النواحى الكردية: جغاتو، ططاوو، وكادر). وينبع نهر الزاب الأصغر من الجانب الفارسى لسلسلة الجبال الممتدة على الحدود وينبثق متخللا ثغرة اللان إلى سهول شمالى العراق ليلتقى بنهر دجلة.

ويعيش أهل آذربيجان فى القرى بصفة خاصة، وأهم مدن آذربيجان: تبريز (عدد سكانها ٢٨٠,٠٠٠ نسمة)، وأردبيل (٦٣,٠٠٠ نسمة)، وأرمية. وخوىّ (٤٩,٠٠٠ نسمة) ومراغة (٣٥,٠٠ نسمة). ونجد السكان شبه المتبدين فى سهب موغان (وعند الترك شاه سوان) وفى النواحى الكردية بمحاذاة الحد التركى وفى جنوب بحيرة أرمية. وتتحدث الغالبية العظمى من الأهالى باللهجة المحلية المعروفة باسم «التركية الآذربيجانية». والسمات المميزة لهذه اللهجة هى التنغيمات الفارسية ومجافاة تآلف الحركات، مما يدل على أن الأهالى المستتركين ينتمون إلى أصل غير تركى. وبقايا اللهجات الإيرانية القديمة (آذرى) ماثلة فى كلام جماعات صغيرة من الناس فى قرجة داغ بالقرب من سهند، وبالقرب من جُلفْه.. الخ، ونجد الأرمن والأشوريين («آيسور») فى النواحى التى إلى الغرب من بحيرة أرمية. ويتحدث باللهجة الكردية على طول الحد الغربى وفى النواحى الجنوبية إلى الغرب من نهر ططاوو.

المصادر:

(١) Eranshahr: J. Maequart، سنة ١٩٠١، ص ١٠٨ - ١١٤ .

(٢) Iran im Mittelalter: P. Schwarz، جـ٨، السنوات ١٩٣٢-١٩٣٤، ص ٩٥٩-١٦٠٠) (وهو زبدة مفصلة أعظم التفصيل لكتب جغرافيى العرب).

(٣) Le Strange، ص ١٥٩ ومـا بعدها،.

(٤) Byz- Roman and : V. Minorsky antine campaigns in Atropatene، فى نشرة BSOAS سنة ١٩٤٤، ص ٢٤٥ ـ ٢٦٥(انظر E. Honigmann فى Byzontion، سنة ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٣)،

(٥) وانظر قائمة الولاة العرب فى Chronologie der orabiechen :R. Vasmer Statthalter von Armenlen ete. (٧٥٠ ـ ٨٨٧)، ڤينا سنة ١٩٣١.

(٦) Erdkunde : Ritter، جـ٩، ص ٧٦٣ ـ ١٠٤٨.

(٧) Map of : Khanikoff & Kiepert Aderbaijon فى Zeitschr. f. Allgem. Erd.، سنة١٨٦٢.

(٨) Mission Scien- : J. de Morgan tifrque، جـ١، ص٢٩٠ ـ ٣٥٨.

(٩) فرهنك جغرافيائى ى إيران، جـ٤، سنة ١٩٥١ (قوائم بالقرى وخرائط).

(١٠) E'Azerbeigian :A. Monaco Persiano geogr. italiana، سنة ١٩٢٨.

(١١) وانظر مواد: أردبيل، وبرزند، وكنزة، وخوى، ومراغة، ومرند، وموقان، ونريز، وسلماس، وساوج بلاق (مهاباد)، وشيز، وسيسر، وسلدوز، وتبريز، وأرمية، وأشنو.

خورشيد [مينورسكى V. Minorsky]

٢ ـ أزربيجان: جمهورية سوڤيتية اشتراكية فى الجزء الشرقى مما وراء القوقاز، بين الفروع الجنوبية الشرقية للقوقاز، وساحل بحر الخزر، ونهر الرَس (وهو النهر الفاصل بينها وبين الكورة الفارسية المعروفة بالاسم

نفســـه). وهى تتـاخم فى الشـــمـال الشرقى جـمهورية داغستان المسـتقلة استـقلالا ذاتيـاً (جزء مـن الجمهـورية الروسـيـة الاشـتـراكـيـة الفـدراليـة السوفيتية)، وتتاخم فى الشمال الغربى جمهورية جورجيـا (الكرج) السوفيتية الاشتراكيـة (بمحاذاة ألزن) وتتاخم فى الغرب الجمهورية الأرمينيـة السوفيتية الاشتراكية على طول الخط المار شرقى بحيـرة سوان = كـوكچـه. وجمـهورية نخـچـوان فى الجنـوب الغـربى، (وهى جمهورية سـوفيتية اشتراكيـة مستقلة استـقلالاً ذاتيـاً تنحصـر بين الأراضى الأرمـينيـة) هى جـزء من جـمـهـورية آذربيجان، على حين أن هضاب قره باخ (قـره باغ) التى تضم عدداً كـبيـراً من السكان الأرمن، تكون منطـقة مـستـقلة استـقلالاً ذاتيـاً (أوبلاست Oblast) فى نطاق آذربيجان.

وتطابق رقعـة جمهورية آذربيـجان تاريخـيـاً ألبـانيـا عند قـدامى الكتـاب (إسـترابون، جـ١١، ص٤؛ بـطلميـوس جـ٥، ص١١)، وألْـوَنْقَـع عنـد الأرمن، وأران عند العـــرب (انظر مـادة أران»). وكان الجـزء من هذه الجمهورية الممـتد شـمالى نهـر الكُرّ يكوَن مملكة شَـرْوان (شِرَوان من بعد).

ولما انـهـــار الجــــيش الـروسى الإمـبراطورى احـتل الخلفاء باكـو على سبـيل الوقاية (الجـنرال دسترفـيل من ١٧ أغـسطس إلى ١٤ سـبـتمـبـر سنة ١٩١٨م) لصالح روسيا. واحتل الجنود الترك باكـو بقيـادة نورى باشا فى ١٥ سبـتمبـر سنة ١٩١٨م، وأعادوا تنظيم الولاية السابقة باسم آزربيجان، وفسر ذلك فـقـيل إن السبـب فيـه هو تشـابه سكانها الذين يتكلمون التـركية بسكان الكورة الفـارسـيـة آذربيـجـان الذين يتحـدثون بالتركـية... ولما عـاد الخلفاء إلى احـتـلال باكـو (١٧ أكـتـوبر سنة ١٩١٨م) بعـد هدنة «مدروس» اعـترف الجنرال طومســون (٢٨ ديسمـبر سنة ١٩١٨م) بحكومـة حزب المسـاواة التى كانـت قائمـة وقتئـذ على اعـتبار أنـها السلطة المحـليـة الوحـيـدة. وانسـحب

الخلفاء فأعلن النظام السوفيتى فى باكو فى ٢٨ أبريل سنة ١٩٢٠م ولم تحدث مقاومة مسلحة لذلك، وأصبحت آزربيجان جمهورية من الجمهوريات الثلاث المكونة لما وراء القوقاز الفدرالية. وانتهى هذا الاتحاد الفدرالى فى ٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦م، ودخلت آزربيجان فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية باعتبارها جمهورية من جمهوريات الاتحاد الست عشرة.

وتبلغ مساحة جمهورية آزربيجان الحالية: ٨٧,٧٠٠ كيلو متر مربع، وعدد سكانها ٣,٢ مليوناً من الأنفس يعيش ٢٨٪ منهم فى المدن. وأغلبية السكان الوطنيين من الترك المحليين بنسبة ثلاثة أخماس، أما الأرمن فنسبتهم ١٢٪، والروس ١٠٪ من مجموع السكان. وقصبة الجمهورية باكو ويبلغ عدد سكانها ٨٠٩,٠٠٠ نسمة، وكنجه؛ وكانت فيما سبق تعرف بأليساوتبول وكيروفآباد، وتعدادها ٩٩,٠٠٠ نسمة.

ومن البلدان الكبرى فى آزربيجان: شماخى وقوبة، وساليان، ونوخى، ومِنْكِجورَ... إلخ.

المصادر :

(١) *Bolshaye Sovietskaye Entsik.*: سنة ١٩٥١.

(٢) *Chamber's Encyclopaedia*، سنة ١٩٥٠.

(٣) C.Dunsterville :L. *The Adventures of Dunsterforce* لندن سنة ١٩٢٠.

خورشيد [مينورسكى V. Minorsky]

آسية

هو الاسم الذى أطلقه المفسرون على زوجة فرعون، وقد ورد ذكرها فى القرآن مرتين (سورة القصص، آية ٩؛ سورة التحريم، آية ١١). ولها نفس الشأن الذى لابنة فرعون فى التوراة، ولذلك فمن الواضح أن يكون هناك

بعض الالتباس، ففى سورة التحريم (الآية ١١) قالت امرأة فرعون: «رب ابن لى عندك بيتاً فى الجنة ونجنى من فرعون وعمله ونجنى من القوم الظالمين». ويتصل بهذه الآية ما يروى من أن آسية قاست كثيراً من العذاب على يد فرعون فى سبيل دينها، وكانت إسرائيلية، وأمر بها آخر الأمر أن تطرح على صخرة، فدعت ربها فقبض روحها إليه ولم يسقط على الصخرة إلا بدنها. ويروى أيضاً أن فرعون أمر بها أن تقتل على الأوتاد وأخذ يعذبها حتى ماتت، إلا أن موسى دعا ربه أن يخفف عنها من العذاب، فلم يجد بعد ذلك للعذاب ألماً. ويفسر هوروفتز اسم آسية بأنه تحريف «آسنات» اسم زوجة يوسف فى سفر التكوين (الإصحاح ٤٩، فقرة ٤٥).

المصادر :

(١) تفاسير القرآن لسورة القصص، آية ١٠، سورة التحريم، آية ١١؛ وخاصة الطبرى: التفسير، طبعة القاهرة سنة ١٣٢١، جـ٢٠، ص١٩ ـ ٢١؛ جـ٢٨، ص٩٨.

(٢) الطبرى: التاريخ، طبعة ده غوى، جـ١، ص ٤٤٤، ٤٤٨ ـ ٤٥٠.

(٣) ابن الأثير: طبعة تورنبرغ، جـ١، ص١١٩، ١٢١، ١٣٠.

(٤) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة عام ١٢٩٢هـ، ص ١٤٦ ـ ١٥٠، ١٦٤.

(٥) الكسائى: طبعة Eisenberg، ص١٩٩ وما بعدها.

(٦) Grünbaum : *Neue Beitrôge zur Semitischen Sagenkunde* طبعة سنة ١٨٨٩، ص١٥٥، ١٥٩.

(٧) Weil : *Biblisehe Legenden der Muselmanner* ص ٣٨.

(٨) J. Horoitz : *Koranische Untersuchungen* سنة ١٩٢٦، ص ٨٦.

(٩) H. Speyer : *Die Biblischen Erzahlungen in Quran*، ص ٢٨١.

[A. J. Wensinck فنسنك]

تعليق على مادة «آسية»

يختلف نظر المستشرقين ونظر علماء المسلمين للتوراة، فالمستشرقون يرون أن التوراة هى الكتاب الذى دون حوادث بنى إسرائيل وقت وقوعها، فهو المترجم الصادق عن أخبارهم فما خالفه من الكتب الأخرى فى ذكر هذه الحوادث يكون الغلط واقعاً منه لا من التوراة.

ويرى علماء المسلمين أن التوراة قد انتابتها وانتابت بنى إسرائيل من الحوادث ما أدى إلى ضياعها وتحريفها، فقد ارتد بنو إسرائيل ورجعوا إلى عبادة الأوثان، وكانوا يؤمنون تارة ويرتدون أخرى ويسقطون فى الوثنية، وكان يسلط عليهم من الملوك من يبيدهم كبختنصر.

أما التوراة فكانت منها نسخة واحدة كتبها موسى ووضعها فى التابوت وأمر بنى إسرائيل بحفظها وإخراجها من محلها كل سبع سنين، وبنو إسرائيل إذا سقطوا فى الوثنية لا يحفلون بالتوراة ولا يعنون بحفظها حتى أن يوشيا بن آمون لما تولى الحكم على بنى إسرائيل وهجر عبادة الأوثان بحث عن التوراة فلم يظفر بها حتى مضى على حكمه ثمان عشرة سنة فجاءه كاهن يقال له حلقيا وقال له: إننى قد وجدت سفر أرميا فى بيت الرب، وكل ذلك يقطع سندها إلى موسى ويجعلها من أخبار الآحاد لا من المتواتر ويجعلها عرضة للضياع والتحريف والتغيير. لذلك إذا تعارض خبرها مع القرآن جعلوا القرآن حاكماً عليها لأنه كلام الله المنزل على نبيه محمد ليرد الناس إلى أمرهم الأول ويجمعهم على عبادة الله ويحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون. فاذا رأى المستشرقون أن التوراة تذكر أن من التقط موسى ابنة فرعون والقرآن ينسبه إلى آل فرعون ويرى أن زوجة فرعون تشفعت فيه وقالت قرة عين لى ولك لا تقتلوه قالوا التباس من القرآن. أما علماء المسلمين فيرون أن القول ما

قال القرآن، وأنه حرر الوقائع بعد تغييرها وتبديلها لما قدموه من الأدلة. وهم يستندون فى الحوادث التى سردناها إلى التوراة، راجع سفر الملوك الثانى وسفر أخبار الأيام الثانى.

محمد عرفة

آكادير إغر

[آكادير]: بلدة مراكشية مشرفة على المحيط الأطلسى، عند ملتقى جبال أطلس العليا بسهل السوس. وتقوم البلدة على الطرف الشمالى لجون كبير عند سفح تل ارتفاعه ما بين ٨٠٠ و ٩٠٠ قدم تعلوه قلعة. ويبلغ عدد سكانها ٣٠١١١ نسمة، منهم ١٥١٨ يهودياً و ٦٠٦٢ من الأوربيين (تعداد سنة ١٩٥٢).

وليس من الواضح هل كانت تقوم هناك محلة قبل وصول البرتغاليين، ومع ذلك فإننا نجد رسالة تاريخها ٦ يولية سنة ١٥١٠ تتحدث عن «آكادير الأربعاء» فى هذا المكان (Sources inedites de l'Histoire du du Maroc, Portugal جـ١ ،١، ٢٤٣)، وكانت هذه الرسالة قد أرسلها أهل ماسة الي الملك عمانوئيل الأول ملك البرتغال. ويوحى هذا بأن مكاناً اسمه «آكادير» كان يوجد هناك وبالقرب منه سوق متنقلة تعقد كل أربعاء، ومهما يكن من شئ فإن ذلك المكان لم تكن له أهمية كبيرة. ويذكر محمد بن الحسن الوزّان الزياتى المعروف بليو الإفريقى هذه المحلة باسم كارتكوسم («رأس كسمية» نسبة إلى قبيلة بربرية كانت تعيش بالقرب من البلدة).

وفى النصف الثانى من عام ١٥٠٥ أقام نبيل برتغالى يدعى جآو لوپيز ده سكويره Jao Lopes de Sequeirs قلعة من الخشب هناك، ولعل غرضه من ذلك كان حماية أسطول للصيد، أو لعله فعل ذلك أيضاً بموافقة ملكه لعرقلة الأسپانيين فى جزائر الكنار من تحقيق أطماعهم فى الساحل الجنوبى لمراكش وكانت القلعة تقوم بالقرب من نبع

عند سفح تل يسيطر على الطريق العام. ومازال هذا الموقع يحمل اسم فونْتى، وإن كان يبدو أن اسمه الرسمى كان من أول الأمر هو سانتا كروز دل كابو ده أكور بسبب قربه من رأس «غر». وقد اشترى ملك البرتغال هذه القلعة فى ٢٥ يناير سنة ١٥١٣.

وأدى استقرار البرتغاليين فى سانتاكروز إلى رد فعل عنيف بين قبائل البربر فى السوس. وكان أتباع الطريقة الجزولية، وهى الطريقة التى كانت قد مكنت لنفسها فى السوس قبل ذلك بخمسين عاماً، قادرين على استغلال هذا العداء لإعلان الجهاد، وكان بعضهم يحبذون قيام دولة السعديين (بنى سعد) وهى أسرة من الشرفاء قدمت من دَرْعَة، ونودى بشيخ هذه الأسرة محمد قائداً للجهاد حوالى سنة ١٥١٠، وقد لقب محمد هذا من بعد بالقائم بأمر الله.

ومن هذا التاريخ تعرضت القلعة البرتغالية لحصار عسكرى اقتصادى متقطع وإن كان مرهقاً، كما تعرضت لهجمات تزايدت فى الشدة بتزايد سلطان السعديين. وفى سبتمبر سنة ١٥٤٠ استولى سلطان السوس السعدى محمد الشيخ بن القائم بأمر الله. على التل الذى يتحكم فى سانتا كروز وحشد عليه مدفعية قوية. وبدأ الحصار فى ١٦ فبراير سنة ١٥٤١ وانتهى فى ١٢ مارس بتسليم المحافظ د. جوتِّير ده مونروى D. Guttere de Monroy ومن بقى على قيد الحياة من رجال الحامية. ويمكن أن نجد وصفاً مستفيضاً شائقاً حياً لهذه الأحداث فى «تاريخ سانتا كروز» وهو بقلم واحد من هؤلاء المحاصَرين دوّن فيه خبر مغامراته بعد أن قضى فى الأسر خمس سنوات بتارودانت وغيرها من البلدان.

وظلت سانتا كروز آكادير مهجورة عدة سنوات حتى أقام السلطان السعدى عبد الله الغالب بالله (١٥٥٧ - ١٥٧٤) قلعة على قمة تل آكادير ليحمى المرسى من أساطيل النصاري. وأصبحت آكادير منذ ذلك الوقت من الأماكن التى يزورها التجار الأوربيون بانتظام وخاصة لحمل أوساق من السكر إلى السفن (انظر *Sources iné-dites de l'Histoire du Maroc. lére série,*

(*France*) جـ ٣، ص ٣٦١) واحتفظت آكادير بشأنها بوصفها ثغراً تجارياً حتى إنشاء البلدة الإسلامية مغادور، «الصُوَيْرَة»، سنة ١٧٧٣. ومن يومها أصبح ثغر آكادير قليل الاستعمال.

وقد اكتسبت محلة آكادير شهرة موقوتة سنة ١٩١١ حين ألقت سفينة المدفعية الألمانية «پانتر» مراسيها فى مسالكها لتأييد المطالب الألمانية هناك وقتما كان طابور الجنرال موانييه قد احتل فاس وشيكا (أول يولية سنة ١٩١١). ولما أبرم اتفاق الحماية احتل الجنود الفرنسيون آكادير سنة ١٩١٣، وكان عدد سكانها آنئذ أقل من ألف نسمة.

وأخذت البلدة منذ ذلك الوقت تتطور تطوراً عظيماً، فقد أصبحت أهم بلدة فى الأقاليم الإدارية لمراكش التى تشمل ما يقرب من ٧٠٠,٠٠٠ نسمة: ومعظم السبب فى هذا التطور يرجع إلى نهضة الزراعة ومصايد الأسماك فيها وإلى استغلال ثروتها المعدنية. وقد حدث توسع حديثاً فى ثغر آكادير الذى أنشئ سنة ١٩١٤.

المصادر :

(١) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبعة *Schefer*، جـ ١، ص ١٧٦ (Guarguessem).

(٢) *Chronique de Santa Cruz du Cap de Gué (Agadir)* طبعة وترجمة P. de Cenival، باريس سنة ١٩٣٤.

(٣) Marmol : *L'Afrique*، ترجمة Perrot d'Ablancourt، باريس ١٦٦٧، جـ ٢، ص٣٤ ـ ٣٩.

(٤) J. Figanier : *Historia de Santa Cruz de Cabo de Gue (Agadir) 1505-1541* لشبونة سنة ١٩٤٥ (انظر. *Hesp*، سنة ١٩٤٦، ص٩٣ وما بعدها) وهذه المصادر تتناول بصفة خاصة العهد البرتغالى.

(٥) H. de Castries: *Une description du Maroc sous le régne de Moulay Ahmed El-Mansour (1596)*، باريس سنة ١٩٠٩، ص١١٠.

(٦) Ch. de Foucauld: *Reconnaissance au Maroc*، الطبعة الجديدة، باريس سنة ١٩٣٤، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٧) J. Erekmann : *Le Maroc Moderne*، باريس سنة ١٨٨٥، ص٥٠ ـ ٥١ (وبه خريطة).

(٨) Castellanos: *Historia de Marruecos*، طنجة سنة ١٨٩٨، ص٢٠٣ ـ ٢١٧.

(٩) Budge Meakin : *The Land of the Moors* ، لندن سنة ١٩٠١ ، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٢.

(١٠) H. Hauser: *Histoire diplomatique de l'Europe (1871-1914)*، باريس سنة ١٩٢٩، مجلد ٢، الجزء السادس، فصل ٣.

(١١) P. Renouvin: *La crise d'Agadir*

(١٢) P. Gruffaz: *Laportd'Agadir* فى *Bull. Ec. et Soc. du Maroc*، سنة ١٩٥١، ص ٢٩٧ ـ ٣٠١.

(١٣) G. Guide: Agadir فى Les Cahiers d'Outremer، سنة ١٩٢٥.

خورشيد [له تورنو R. Le Tourneau]

آل

الآل الأسرة أو بمعنى أوسع الأقارب وتوجد شواهد من العهد الإسلامى على أن قريشاً كانوا فى الجاهلية يسمون أنفسهم آل أو أهل الله (انظر مركوليوث: Mohammed ص١٩) لأنهم كانوا يحرسون الكعبة وما فيها من آثار مقدسة، واتسع مدلول هذا اللفظ فى الإسلام فى عبارة آل النبى وبخاصة فى الصلاة المنسوبة إلى محمد (اللهم صل على محمد وعلى آله) وعلى مثال هذا التحديد لفكرة «آل البيت» فإن الشيعة يقصرون عبارة آل النبى على نسل عليّ وفاطمة، ويفضل إطلاق «العترة» على هذا الفرع الأقرب إلى النبى. والذين ينأون عن أهواء الشيعة يجعلون كلمة آل النبى تشمل فى مدلولها الواسع بنى هاشم. ويجعل غيرهم زوجات النبى وأقاربه بوجه عام من آل النبى.

وأصرح إنكار لمزاعم الشيعة قد تضمنه ذلك التفسير الذى يقول إن عبارة آل النبى تشمل جميع الصالحين

دون اعتبار للقرابة، أو جميع المسلمين أى الأمة الإسلامية بتمامها.

وقد كتب ابن خالويه المتوفى عام ٣١٤هـ (٩٢٦ - ٩٢٧م) كتاباً سماه «كتاب الآل» (رواه البحرانى فى منار الهدي، طبعة بومباي، ١٣٢٠هـ، ص٢٠٠) قسم فيه آل النبى إلى ٢٥ طبقة (Flügel: *Die Grammatisc Schulen der Araber* ص٢٣١) والراجح أن المتكلم الشيعى الريان بن الصلت القمى أراد أن يدفع قول السنيين إن الآل تشمل الأمة جميعها فجمع فى رسالة جميع أقوال الإمام الرضا فى الاختلاف بين الآل والأمة (الطوسي، فهرس كتب الشيعة، رقم ٢٩٤). وانظر ما ذكره كولدسيهر فى هذا الموضوع فى *Zeitschr. d. Deutsch. morgenl, Gesel.* جـ ١٠٠، ١١٤، ١١٧.

[كولد سيهر Goldziher]

+ والآل: العشيرة، وهى جماعة يربطها النسب، بين الأهل أو العائلة وبين القبيلة (الحىّ والقبيلة) وبذلك تكون الآل مرادفة للعشيرة. وقد وردت بهذا المعنى فى القرآن (سورة آل عمران). وآل النبى هم سلالة هاشم والمطلب. ولما قصر الشيعة ذلك على أقرب أقربائه وسلالته توسع السنية فى مدلول العبارة حتى جعلوها تشمل جميع أتباعه (*Lexicon : Lane*، مادة آل). وأصبح المصطلح من بعد يدل على أسرة الحاكم، مثال ذلك «آل عثمان» أى الدولة العثمانية، و«آل بوسعيد» أى حكام عُمان وزنجبار؛ و«آل فيصل آل سعود» وهو اللقب الرسمى للدولة العربية السعودية.

خورشيد [هيئة التحرير]

الآمدى

«الآمدى» على بن أبى على بن محمد التَغلبى سَيف الدين: متكلم عربى ولد فى آمد سنة ٥٥١هـ (١١٥٦ - ١١٥٧م)، كان فى أول أمره حنبلياً، ودخل بعد ذلك فى صفوف الشافعية وهو ببغداد، وانخرط فى دراسة للفلسفة أتمها فى الشام، ثم غدا مدرساً

بمدرسة القرافة الصغرى الملاصقة لضريح الشافعى فى القاهرة، ثم أصبح سنة ٥٩٢هـ (١١٩٥ ـ ١١٩٦م) أستاذاً بالجامع الظاهرى ونبه صيته بفضل ملكاته الذهنية ومعرفته بالعلوم العقلية، ولكنه اتهم لذلك بالزندقة فاضطر إلى الفرار إلى حماة ووضع نفسه فى خدمة الملك المنصور الأيوبى سنة ٦١٥هـ (١٢١٨ ـ ١٢١٩م)، فلما توفى المنصور دعاه الملك المعظم إلى دمشق وبوأه كرسى الأستاذية فى المدرسة العزيزية سنة ٦١٧هـ (١٢٢٠ ـ ١٢٢١م)، وصرفه الملك الأشرف عن هذا الكرسى سنة ٦٢٩هـ (١٢٢٩م) لأنه درّس الفلسفة. وتوفى بدمشق فى صفر سنة ٦٣١هـ (نوفمبر سنة ١٢٣٣م).

وتدخل كتبه العديدة فى باب الكلام: («أبكار الأفكار» وهو مخطوط فى الرد على الفلاسفة، والمعتزلة، والصابئة والمانوية)؛ («إحكام الحكّام فى أصول الأحكام»، أهداه إلى المعظّم، القاهرة ١٣٤٧هـ، وقد لخص فى «منتهى السؤل»، القاهرة طبعة غير مؤرخة)؛ («الجدل» وهو مخطوط)؛ (وفى الفلسفة: «دقائق الحقائق فى المنطق» وهو مخطوط؛) «كشف التمويهات»، وهو مخطوط، وقد أهداه إلى المنصور وقصد به ابن سينا).

المصادر:

(١) السبكي: طبقات الشافعية، جـ٥، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) ابن خلّكان، القاهرة ١٩٤٨، جـ٢، ص ٤٥٥، رقم ٤٠٥.

(٣) ابن أبى أصيبعة، جـ٢، ص ١٧٤.

(٤) ابن القفطي: ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٥) النُعيّمي: الدارس، دمشق سنة ١٩٤٨ ـ ١٩٥١، جـ١، ص ٣٦٢، ٣٨٩، ٣٩٣؛ جـ٢، ص٤، ١٢٩.

(٦) Brockelmann: *Gesch. der Arab. Litt.*، جـ١، ص٣٩٣/ ٤٩٤، قسم١، ص٦٧٨.

(٧) مجلة المشرق، سنة ١٩٥٤، ص١٦٩ ـ ١٨١..

خورشيد [سوردل D. Sourdel]

«الآمدى» محمد بن محمد أبو حامد ركن الدين السمرقندي: فقيه حنفى وصوفى توفى ببخارى فى التاسع من جمادى الآخرة عام ٦١٥هـ (سبتمبر ١٢١٨م). وقد برّز بصفة خاصة فى الجدل، ووضع فيه بابا يعرف عند الفرس باسم «جُست» أى البحث. وأهم تصانيفه فى الجدل: «كتاب الإرشاد» (انظر H. Derenbourg: *Les mss. arabes de l'Escorial*، رقم ٦٥٠، ٢) ورسالته المسماة «الطريقة العميدية فى الخلاف والجدل» المحفوظة بدار الكتب المصرية فى القاهرة (انظر فهرس الكتب العربية بالدار، جـ٤، ص٧٩).

أما أهم مصنفاته بالنسبة لنا فهى مؤلفه الصوفى «كتاب مرآة (حياة) المعانى فى إدراك العالم الإنساني» ويتناول افتقار العالم الأصغر إلى العالم الأكبر، وهو اقتباس من ترجمة فارسية للكتاب الهندى «أمرته كند» لباهوچرا (؟) الناسك البرهمى (انظر de Guignes: *Mém. de i'académie des inscriptions* جـ٢٦، ص ٧٩١؛ Gildmeister: *Scriptor. or. de rebus indicis* ص١١٥؛ W. Pertsch. فى *Festgruss an Roth*، سنة ١٨٩٣م، ص٢٠٨ ـ ٢١٢) وقد أصدر ابن عربى نسخة جديدة من هذا الكتاب بعد أن صححها على الأصل مستعيناً بأحد النساك (انظر مخطوطات هذا الكتاب فى Brockelmann: *G. A. L.*، ص ٤٤٦، رقم١٠٠).

ونقول أخيراً إن بين أيدينا أيضاً رسالة فلسفية فى الطلسمات للمترجم له عنوانها «حوض الحياة» وهى محفوظة بباريس «انظر de Slane: *Catalogue des mss. ar. de la bibliothéque nationale* رقم ٧٧٣، ٢).

المصادر:

(١) ابن خلكان، بولاق ١٢٩٩هـ، جـ١، ص٦٠٤، رقم ٥٧٥.

(٢) ابن قطلوبغا: تاج التراجم فى طبقات الحنفية، طبعة فلوكل رقم ١٧١.

(٣) Brockelmann: *Gesch d. arab. Litter.*

[بروكلمان Brockelmann]

الآمر بأحكام الله

* «الآمِـر» بأحكـام اللـه أبـو على المنصور: الخليفة الفاطمى العاشر، ولد فى ١٣ محرم سنة ٤٩٠ (٣١ ديسمبر سنة ١٠٩٦) ونادى به خليفة وهو بعد طفل فى الخامسة الوزير الأفضل عقب وفاة والده المستعلى فى الرابع عشر من صفر سنة ٤٩٥ (٨ ديسمبر السنة ١١٠١). وظلت مقاليد الحكم فى العشرين سنة التالية فى يد الأفضل. وفى سنة ٥١٥هـ (١١٢١م) اغتيل الأفضل على يد الرسل النزارية، واتهم الخليفة بالتآمر على حياته. وأقيم المأمون بن البطائحى. وزيراً، ولكنه سجن هو الآخر فى ٤ رمضان سنة ٥١٩هـ (١١٢٥م) وأعدم بعد ذلك بثلاث سنوات. ولم يستوزر بدله أى وزير، ولكن كبير عمال الخراج أبو نجاح بن كنّاء النصرانى أخذ يمارس نفوذاً كبيراً حتى اعتقل وأعدم سنة ٥٢٣هـ (١١٢٩ - ١١٣٠م).

وفى وزارة الأفضل بذلت بعض الجهود فى محاربة الصليبيين، وأنفذت عدة حملات بقيادة سعد الدولة الطواشى (٤٩٥هـ = ١١٠١م)؛ وشرف المعالى بن الأفضل (٤٩٦هـ = ١١٠٢م)؛ وتاج الأعجم وابن قادوس (٤٩٧هـ = ١١٠٣م)؛ وجمال الملك (٤٩٨هـ = ١١٠٤م)؛ وسناء الملك الحسين، وهو ابن آخر من أبناء الأفضل (٤٩٩هـ = ١١٠٥م)؛ ثم بقيادة الأعزّ (٥٠٥هـ = ١١١٢م)؛ ومسعود (٥٠٦هـ = ١١١٣م) (وكانت القاعدة الرئيسية فى فلسطين هى عسقلان). ومع ذلك فقد وقع الجزء الأكبر من فلسطين وساحل الشام فى يد الصليبيين: طرسوس سنة ٤٩٥هـ (١١٠٢م)؛ وعكا سنة ٤٩٧هـ (١١٠٣م)، وطرابلس سنة ٥٠٢هـ (١١٠٩م)، وصيداء سنة ٥٠٤هـ (١١١١م)، وصور سنة ٥١٨هـ (١١٢٤م). وقد غزا بلدوين ملك بيت المقدس مصر نفسها سنة ٥١١هـ (١١١٧م) واحتل الفرما وبلغ تنِّيس، على أنه لم يجد بدا من الارتداد لمرضه وتوفى فى الطريق.

ومن الحوادث البارزة فى ذلك العهد غزوة اللواتة سنة ٥١٧هـ (١١٢٣م)

فـــقـــد بلـغ هؤلاء الإسكندريـة، ولكن المأمون ردهم على أعقابهم.

وأدى انقسام النزارية فى عهد الآمر إلى تهـديد مصـر، وهو ذلك الانقســام الذى أفقد الفاطميين تأييد الفريق الأكبر من الإسـمـاعيليـة المشـتـتين. واضطر المأمون إلى اتخاذ إجراءات أمن مستعيناً بالشرطة ليـمنع تسلل عمــالهم، وقامت مظاهرة كـبيـرة فى القاهرة فى شـوال سنة ٥١٦هـ (١١٢٢م) لإعـلان بطلان مطالب النزارية وأحقـية فرع المسـتعلى فى ولاية الخلافة. وصـدرت وثيقة فى هذه المناسـبـة بقـيت بـعنوان «الهـداية الآمـــريّـة» (طبـــعـــة A.A.A. Fayzee، أوكسفورد سنة ١٩٣٨).

وفــى سنــة ٥٢٤هـ (١١٣٠م) ولـد للآمـر وريـث اسـمـه الطـيّب، على أن مصـيره يغشـاه الغمـوض. وفى اليوم الثـانى من ذى الـقـعـدة سنة ٥٢٤ (٨ أكتـوبر ١١٣٠) اغتال النزارية الخليـفة وأعقب ذلك عهد انقلاب فى الحكم.

المصادر:

(١) ابن مُيَسَّر: أخبار مصر، طبعة Massé ص٤٢ ـ ٤٣، ٥٦ ـ ٧٤ (وبـــعـــض الفقـرات المفقـودة فى المخطوط الناقص قد بقيت فى الفصل الذى كتبه النويرى عن الفاطميين).

(٢) ابن الأثير، الفهرس .

(٣) ابن خلكان، الـرقـمــان ٧٥٣، ٢٨٠ (ترجمة ده سلان، جـ٣، ص٤٥٥).

(٤) أبو الفـداء، طـبـعـة Reiske-Adler، الفهرس .

(٥) ابن خلدون: العـبر، جـ٤، ص٦٨ ـ ٧١ .

(٦) ابن تغـرى بردى، جـ٢، ص٣٢٦ ـ ٣٩١، وفى مواضع مختلفة .

(٧) ابن دقماق: الانتصار، الفهرس.

(٨) المقـريزي: الخطط، جـ١، ص٤٦٨ ـ ٤٩٣؛ جـ٢ ص١٨١، ٢٨٩ ومـــا بعدها.

(٩) السيوطي: حـسن المحاضرة، جـ٢، ص١٦، وما بعدها.

(١٠) H.C. Kay: *Yaman. its early mediaevai history by Najm ai-Din 'Omârah*

Al-Hakami، الفهرس .

(١١) Rochricht: *Gesch. d. Konigreiches*، فى مواضع مختلفة.

(١٢) R. Grousset: *Histoire Jerusalem des Croisades* جـ١، فى مواضع مختلفة، وخاصة ص٢١٨ ـ ٢٨٤، ٥٩٧ ـ ٦١٨.

(١٣) E. Wüstenfeld: *Gesch. der Fatimiden-Chalifen* ص٢٨٠ وما بعدها.

(١٤) Stanley Lane-Poole: *A hist. of Egypt*، الفهرس .

(١٥) B. Lewis في: *History or the Crusades*، فيلادلفيا سنة ١٩٥٦، جـ١، ص١١٨-١١٩ .

(١٦) S.M. Stern: *The Epistle of the Fatimid Caliph Al-Amir (Al-Hidaya Al-Amirivya)* فى *J.R.A.S.* سنة ١٩٥٠، ص٢٠ ـ ٣١ .

(١٧) الكاتب نفسه: *The succession to the Fatimid Caliph Al-Amir*، أوربانز سنة ١٩٥١، ص١٩٣ وما بعدها .

(١٨) انظر مصادر مادتى «الأفضل» و«المأمون بن البطائحى».

خورشيد [شتيرن *S.M. Stern*]

آمنة

أم محمد، وكان أبوها وهب بن عبد مناف من زهرة، عشيرة من قبيلة قريش، وأمها بَرّة بنت عبدالعُزَّى، من عشيرة بنى عبدالدار.

ويقال إنها كانت فى حجر عمها وُهَيب بن عبدمناف. وفى اليوم الذى زوجها فيه من عبدالله بن عبدالمطلب زوج كذلك ابنته هالة من عبدالمطلب (ابن سعد، جـ١، ق١، ص٥٨)، وإذا صح هذا فقد يكون مثالا لعادة من عادات الزواج التى أهملت.

والظاهر أن آمنة أقامت مع أسرتها، وكان يختلف إليها هناك عبدالله، الذى توفى قبل ميلاد محمد فى القول السائر.

وكان محمد يعيش فى كنف آمنة طيلة حياتها، وعلى هذا فمن المفروض أنه عاش مع أسرة أمه (إلا حين أرسل للرضاع فى قبيلة بدوية).

ويقال إن أمه آمنة توفيت بالأبواء بين مكة والمدينة فى عودتها من زيارة أقارب لمحمد هناك، وكان محمد عندها

فى السادسة من عمره.

وهذه الزيارة - وإن بدت غامضة - غير أننا لا نملك أسبابا قوية لدحض تفصيلاتها، وهذا لا يعنى التسليم بالقصص المتصل بحملها، كزعمها حين قالت إنها رأت نورا خرج منها أضاء قصور بُصرى بالشام.

المصادر:

(١) ابن هشام، ص٧٠، ١٠٠-١٠٢، ١٠٧.

(٢) ابن سعد، جـ١، ق١، ص٦٠، ٧٣.

(٣) الطبري، جـ١، ص٩٨٠، ١٠٧٨-١٠٨١.

(٤) Annali :Caetani جـ١، ص١١٩، ١٥٠، ١٥٦.

الأبيارى [مونكومرى وات W. Montgomery]

تعليق على مادة «آمنة»

إنا لا نأبى على كاتب سيرة أن يستنبط ما شاء، بعد أن يعرض الوقائع كلها بين يديه جملة لا يستثنى، حتى يكون أقرب إلى الصواب فى حكمه. أما أن يغيب شيئا ويكشف عن شيء فتلك ليست حلية الحريص على الحقيقة ولا يفعلها إلا مغرض.

وسيرة آمنة من الجلاء بمكان، اختلف فى بعضها المؤرخون، وذلك هو كنه التاريخ قبل أن تضبطه الكتابة، وحين كان رواية. ولكن استخلاص الصحيح من بين هذه الخلافات ليس بالعسير.

فزواج عبدالله من آمنة، كما رواه ابن سعد عن الواقدى بتلك الرواية التى جعلها كاتب المادة عمدته، رواه غير ابن سعد ممن هو أسبق منه وجودا، وهو ابن هشام عن ابن إسحاق.

يقول ابن هشام: «فخرج به عبدالمطلب - يعنى عبدالله ابنه - حتى أتى به وهب بن عبدمناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤىّ بن غالب بن فهر، وهو يومئذ سيد بنى زهرة نسبا وشرفا، فزوجه ابنته آمنة بنت وهب، وهى يومئذ أفضل امرأة فى قريش نسبا وموضعا» (السيرة، ج١، ص١٦٤-١٦٥ طبعة الحلبى).

ولم يشر ابن هشام إلى الرواية الأخرى التى انفرد بها ابن سعد. وعن هاتين الروايتين: رواية ابن هشام ورواية ابن سعد، كان نقل المؤرخين من

بعدهما، غير أنا نلاحظ أن هؤلاء المؤرخين اللاحقين، مثل الطبرى، يبدءون بما رواه ابن هشام ويثنون بما رواه ابن سعد، على الرغم من تغليط ابن سعد للرواية الأولي، كما نجد منهم من يشكك فيها مثل الزرقانى فى كتابه «شرح المواهب ١: ١٠٣» حيث يقول بعد أن ساق الرواية الأولي، أى رواية ابن هشام: «وقيل كانت فى حجر عمها وهيب، وهو المزوج لها. قاله ابن إسحاق فى رواية».

ويأبى كاتب المادة إلا أن يجعل من هذه الأيام الثلاثة التى أقامها عبدالله مع أسرة زوجته حين بنى بها إقامة دائمة، وما يعنينا أكانت هذه أم كانت غيرها، ولكن الذى يعنينا هو التأريخ الحق. يقول ابن سعد: «لما تزوج عبدالله بن عبدالمطلب آمنة بنت وهب أقام عندها ثلاثا. وكانت تلك السنة عندهم إذا دخل الرجل على امرأته فى أهلها» (الطبقات، ج١، ص٩٥ طبعة بيروت).

ثم يأبى كاتب المادة إلا أن يغفل رعاية جد محمد له، وما كان عبدالمطلب بعيدا عن حفيده، يقول ابن هشام: «وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أمه آمنة بنت وهب وجده عبدالمطلب ابن هاشم فى كلاءة الله وحفظه».

وأغرب من هذين تشكك كاتب المادة فى زيارة آمنة لأخوال أبى محمد بالمدينة، إذ كانت أم عبدالمطلب هى سلمى بنت عمرو النجارية. ومن قبل أن تنزل بهم آمنة بابنها محمد نزل بهم عبدالله أبو محمد، وأقام عندهم مريضا مدة، ومات بين أيديهم، ودفن فى دار التابع، من بنى عدى بن النجار. فهل يعد غريبا بعد هذا أن تصحب الأم الوفية لزوجها ابنها لتزيره قبر أبيه؟

يقول ابن سعد (الطبقات ج١، ص١١٦-١١٧): «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أمه آمنة بنت وهب، فلما بلغ ست سنين خرجت به إلى أخواله بنى عدى بن النجار - يعنى أخوال جده - بالمدينة تزورهم به: فأقامت عندهم شهرا. فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر أمورا كانت فى مقامه ذلك: لما نظر إلى أطم بنى عدى بن النجار عرفه وقال: كنت ألاعب أنيسة، جارية من الأنصار، على هذا

الأطم، وكنت مع غلمان من أخوالي نطير طائرا كان يقع عليه».

ثم يقول ابن سعد: «ونظر إلى الدار فقال: هاهنا نزلت بي أمي، وفي هذه الدار قبر أبي عبدالله بن عبدالمطلب».

ثم يقول ابن سعد: «ثم رجعت به أمه إلى مكة، فلما كانوا بالأبواء توفيت آمنة بنت وهب، فقبرها هناك».

ويقول ابن سعد رادًا على من يزعم أن قبر آمنة بمكة: «هذا غلط. ليس قبرها بمكة، وقبرها بالأبواء».

اللهم إن هذا جرأة على الحق يأتيها كاتب المادة، فهذا إجماع من المؤرخين، وهذا سبب قوى واضح دافع إلى تلك الزيارة، ثم هذه شهادة الصادق الأمين بما ورد على لسانه تؤيد ما كان.

ولكن كاتب المادة أراد أن يتخذ من شكه هنا تكأة للدخول فى شك أعظم حين يجرح ما جاء على لسان آمنة من حملها وولادتها، لاسيما حديث ذلك النور.

يقول ابن إسحاق (السيرة ج١، ص١٧٥): «إن نفرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا له: يا رسول الله، أخبرنا عن نفسك. قال: نعم، أنا دعوة أبى إبراهيم، وبشرى أخي عيسي، ورأت أمي حين حملت بى أنه خرج منها نور أضاء لها قصور الشام».

ويرويه ابن سعد مسندا إلى أبى أمامة الباهلى (الطبقات ١: ١٠٢، طبعة بيروت) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأت أمى كأنه خرج منها نور أضاءت منه قصور بصرى».

ويقول السهيلى فى كتابه «الروض الأنف»: «وتأويل هذا النور ما فتح الله عليه – يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم – من تلك البلاد».

وكما لا نكبر ما وقع لمريم كذلك لا نكبر ما وقع لآمنة مادمنا نؤمن بالنبوة والنبوات، وما كان ما وقع لآمنة وجاء على لسانها غير إرهاص بمولد ذلك النبى العظيم الذى امتد نور هديه إلى ما وراء بصرى شرقا وغربا وشمالا وجنوبا. والأمر على التشبيه، وتزكّيه رواية ابن سعد.

إبراهيم الأبيارى

آمين

(ع) بمعنى : اللهم استجب (انظر

Goldziher: *Arabische Amen-Formeln* فى *Rivista degli studi rientali*، جـ١).

آيا صوفيا

أكبر مسجد فى الفسطنطينية (إستانبول)، وكان فى وقت من الأوقات طليعة كنائس العواصم فى الشرق المسيحي. وقد عرفت بعامة حتى سنة ١٤٥٣ باسم «آمكالى إكّليزيا» Ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία وكانت تسمى حوالى سنة ٤٠٠م: صوفا Σοφία من غير الأداة)، كما كانت تسمى منذ القرن الخامس الميلادى «آكياصوفيا» Ἡ Ἁγία Σοφία وجاءت أحدث الأبحاث بأن آياصوفيا الأصلية لم يشيدها قسطنطين الأكبر وإنما شيدها ابنه قسطنطيوس، بناء على رغبة أبيه، بعد انتصار الأخير على صهره لكينيوس. وقد بنيت آنذاك على هيئة بازيليكا ودشنت فى الخامس من فبراير سنة ٣٦٠م (A. M. Schneider: Die varjustinia-nische Sophienkirche فى Bysantinische Zeitschrift، سنة ١٩٣٦، ص٣٦). وقد تعرضت هذه «الكنيسة العظيمة» لتغيرات كثيرة شتى، فقد نكبت بحرائق وزلازل خربتها (أتت النيران على أول بازيليكا مسقوفة بالخشب فى العشرين من يونية سنة ٤٠٤ فى حادث طرد الأسقف يوحنا كريسوستوم)؛ وأعيد افتتاحها فى الثامن من أكتوبر سنة ٤١٥، وظلت سليمة من الدمار نيفا وقرنا من الزمان حتى إذا كانت ليلة اليوم الثالث عشر من يناير سنة ٥٣٢ أتت عليها النيران مرة أخرى (وكذلك كان مصير الجزء الأكبر من المدينة بما فيها المحفوظات الإمبراطورية).

وأصدر الإمبراطور يوستنيانوس قراره بإعادة بناء الكنيسة بحيث لا يضارعها فى الفخامة بناء أقيم من قبل قط. وكان من قبل قد أمر بأن تحمل إلى قاعدة إمبراطوريته كل المواد النفيسة من الآثار القديمة القائمة فى ولاياته (حيث كانت التحف الفنية الوثنية قد أهملت عمدا حتى أتى عليها التلف)، واستخدمت هذه المواد على نطاق واسع، بعد الحريق، لإعادة بناء آياصوفيا؛ وعهد بهذا العمل إلى مهندسين من أعظم المهندسين على مدار العصور، هما: أثناسيوس الترالسىّ

وإيزيدورس الملطى؛ وإذ أمر الإمبراطور بأن البناء الجديد يجب أن يكون آمنا من الحريق والزلازل، فقد استقر رأيهما على أن تكون خطة البناء قائمة على القباب والأقبية الصغيرة. وافتتح هذا البناء الباذخ فى السابع والعشرين من ديسمبر سنة ٥٣٧ فى حفل بالغ الفخامة حتى أن يوستنيانوس الفخور قد صاح قائلا: «يا سليمان، لقد تفوقت عليك!». على أنه حدث فى عهد هذا الإمبراطور نفسه أن انهار الجزء الشرقى من القبة بفعل زلزال (فى السابع من مايو سنة ٥٥٨)، ودمرت مقرأة الكنيسة والهيكل والمذبح. لقد كانت القبة قد خططت بحيث تكون شديدة التفلطح، أما بعدُ فقد رفعت أكثر من عشرين قدما على حين قويت دعائم العمد الكبيرة حتى أصبحت الكنيسة مهيّأة لافتتاحها من جديد فى الرابع والعشرين من ديسمبر سنة ٥٦٢. وموقع الكنيسة مما تحسد عليه، ففى جنوبها يقوم الأغسطيوم المشيد للاحتفالات القومية، وبه تمثال ليوستنيانوس على هيئة فارس؛ وإلى الشمال (فى الصميم من رحاب أسوار السراى اليوم) بيع البلاط، وأديرة جليلة وقصور رجال البلاط؛ وإلى الشرق، أى تجاه البحر، يقوم القصر الإمبراطورى.

ويتمثل غربها للزائر فى فناء رئيسى تكتنفه دهاليز مكشوفة. ومن هنا تؤدى عدة أبواب (ربما أربعة أبواب أو خمسة) إلى بهو خارجى مقفل لايزال يتبع الفناء، ومنه تؤدى خمسة أبواب إلى بهو داخلى، ثم بابان فى كل من الطرفين الشمالى والجنوبى، وتتشعب ممرات أخرى وتؤدى تسع فتحات مستطيلة من الداخل إلى قلب الكنيسة، والفتحة الوسطى منها قد زخرفت فى تأنق وإبداع وجرى استخدامها باباً للملك.

والأرض التى تشغلها الكنيسة مربعة الشكل تقريبا يبلغ طولها من الداخل حوالى ٧٥ مترا مع استثناء المحراب الأكبر فى الجناح الشرقى، وعرضها حوالى ٧٠ مترا. وقد صورت أرضية الكنيسة على هيئة الصليب تعلوها قبة معلقة نصف كرية تقريباً ترتفع ٥٦ متراً. ولما كانت الجدران

الخارجية لا تستطيع وحدها حمل القبة، لذلك لم يكن بد من تقويتها بأربعة عمد، ودعمت هذه العمد أيضاً بعقود صغيرة وما يشاكلها من عمد لا غنى عنها فى قيام البناء. وعلى الجانبين الشرقى والغربى من القبة غرفتان واسعتان تشبه هيئة كل منهما نصف الدائرة ويتوج كلا منهما ثلاث من أشباه القباب. وكان من أهم الأمور فى تشكيل داخل الكنيسة خطة الطابقين اللذين تتكون منهما جميع الغرف الجانبية المجاورة للصحن الأكبر، إذ كان الطابق الأعلى يخصص للنساء جريا على السنة المرعية فى الكنائس البوزنطية.

ويبلغ عدد الأعمدة التى تحمل ثقل البناء ١٠٧: ٤٠ عمودا سفليا و٦٧ عموداً علوياً، وأغلبها قطعة واحدة من المرمر الملون، وبعضها من الحجر السماقى الأحمر.

وكان الزائر لهذه الكنيسة فى العصور الوسطى يروعه أشد الروعة ذلك الزخرف الباذخ، فمن مرمر وافر بالغ الوفرة منتشر فى جميع الأرجاء، إلى صور للمسيح والعذراء والأنبياء والرسل وغيرهم من القديسين تغمر الحوائط ببحر من الألوان، ناهيك بصورة إسرافيل العظيم تتمثل فى المثلثات الكرية للقبة الكبرى، كما أن الفسيفساء الذهبية التى تغطى القبة والحوائط تكسبها بهاءً لم تر العيون مثله من قبل قط. والراجح أن زخارف الفسيفساء لم تكن قد اكتملت حتى السنوات الأخيرة من عهد يوستنيانوس، وكذلك فى عهد يوستنيوس الثانى.

وكانت الجدران الأولى والقبو فى الكنيسة الأصلية مشيدة كلها بالآجر؛ وكان الهيكل أو الحرم (بيما: Βῆμα) يقوم إلى الشرق من قلب الكنيسة ويفصله عنه حاجز ذو أبواب كثيرة الارتفاع مزينة بصور ونقوش مخرمة لعمد. وكان هذا الهيكل يشمل المذبح والمقصورة ويؤدى إلى المحراب الأكبر. وكان عدد القساوسة فى أيام يوستنيانوس ٤٢٥ قسيساً (ومن المسلم به أنهم كانو يخدمون أيضا ثلاث كنائس أخرى)، وعدد البوابين مائة بواب. وقدّر عدد موظفى هذه الكنيسة قبيل انهيار الإمبراطورية البوزنطية بثمانمائة موظف.

وحـدثت أولى الإصلاحـات الكبـرى فى آياصـوفيـا على عـهـد الإمبـراطور بازيل الثاني. فقد تـداعى جزء من القبة أثناء الزلزال الذى وقع فى ٢٦ أكـتوبر سنة ٩٨٦، فأمر الإمبراطور بإصلاحه. (والراجح أن الركائز المحلّقـة الفجة فى الواجهـة الغربية ترجع إلى هذا العـهد؛ انظر A. M. Schneider: *Die Grabungen in Westhof der Sophienkirche* برلـين سنـة ١٩٤١، ص٣٢ وما بعـدها)؛ وفى سنة ١٢٠٤ حل بالكنيـسة دمار شـديد أثناء نهب اللاتين للقسـطنطينية، فقـد أعملوا فيها السلب فى قـسوة وجور حتى لقد استخدموا الملابس والأوانى المقدسة فى تنظيف جياد الغزاة وإطعامها. ومع ذلك فقـد أصبـحت آيا صوفـيا أهم كنيـسة للدولة الجـديدة وأهم مكان يتـوج فيـه ملوكها. وكانت أوسع تغـييرات اتخذت بعد فى أيام البوزنطيين هى التى حدثت فى القـرن الرابع عشـر. فـفى النصف الأول من هذا القرن دعمت الجدران من جمـيع الجهات، ودعم الجـناح الشرقى خـاصـة بركـائز عـاليـة عـريضـة من الخـارج.

وليس بين أيدينا أية رواية إسلامـية فى وصف آيا صـوفيـا من الداخل أيام البـــوزنطـيين. وأول مـــسلم ذكـــر الكاتدرائيـة بالتـفـصيل هو أحـمـد بن رسته (ص١٢٤ وما بعـدها؛ ترجمة G. Wiet، القـــاهـرة سنة ١٩٥٥، ص١٣٩ ومـا بعـدها)، وقـد عـاش ابن رسـتـه حـــوالى سـنة ٢٩٠هـ (٩٠٢-٩٠٣م)، ولكنه يسـتـقى وصـفـه من هارون بن يحيى الذى كان أسيرا فى القسطنطينية ردحـــا من الزمن فى القـــرن التـــاسع الميـــلادي. والحق إن هارون لـم يصف البناء الذى أسـمـاه الكـنيـسـة العظمى (مكالـى إكليـــزيا)، بل وصف مـــركب الإمـبـراطور البـوزنطـى فى ذهابه إلى الكنيسة يوم عـيد وصفا تفصيليـا حيا، وقد اقتيـد أسرى الحرب المسلمون إلى الكنيـــسـة (وربما كـان المقـصـود بذلك حـرمـهـا) وهناك حـيـوا الإمـبـراطور هاتفـين: «أطال الله بـقـــاء الملـك سنين كثيرة» (الكتاب المذكور ص١٢٥). ومن التفـصيلات التى ذكـرها أمر له أهمـية خـــاصــة: وهو قـــوله أنه كـــان وراء «المجلس» (والمظنـون أنه يقـصـد بذلك المقاعد) أربعة وعشرون باباً صغاراً كل

باب شبر فى شبر تنفتح فى البوابة الغربية (ولم تذكر هذه التفصيلات فى أى مصدر آخر). وكان أحد هذه الأبواب الصغار ينفتح وينغلق من تلقاء نفسه فى نهاية كل أربع وعشرين ساعة. ولما اضمحلت الخلافة أخذ المسلمون بعد ابن رسته يمسكون شيئا فشيئا عن الكلام عن القسطنطينية القاصية. وإنما حدث بعد ذلك بأربعة قرون عقب استيلاء القبائل التركية على آسية الصغرى أن ذكر شمس الدين الدمشقى (طبعة Frahn & Mehren، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٦٥، ص٢٢٧) آياصوفيا فى سطور قليلة، على أنه يعتمد فيما رواه على كتاب ورّاق اسمه أحمد كان يسبقه فى الزمن بقليل (انظر المصدر المذكور، جـ٨). وأهم ما رواه هو أن الكنيسة كانت تأوى ملكاً وأن مأواه كان يحيط به «درابزين»، والمفروض أنه يشير بذلك إلى منطقة المذبح والمقرأة جميعاً بما فى ذلك الحاجز نفسه ذى الأبواب المزين بالإيقونات.

وجاء بعد ذلك بعشرات قليلة من السنين محمد ابن بطوطة (طبعة Defrémery & Sanguinetti، جـ٢، ٤٣٤) فكان أول من نسب بناء آيا صوفيا لآصف ابن برخيا المظنون أنه كان ابن خالة الملك سليمان. وأهم ميزة لابن بطوطة وصفه المفصل لفناء الكنيسة؛ وهو يؤكد أنه لم يسمح له بدخول الكنيسة نفسها، وربما كان السبب فى ذلك أنه أبى أن يخضع للأمر (الذى ذكره) بأن يركع للصليب الذى بمدخلها.

ولما فتح الترك القسطنطينية فى التاسع والعشرين من مايو سنة ١٤٥٣ فر السكان العزل زرافات إلى الكنيسة معتقدين اعتقاداً راسخاً بأن ملكاً سوف يظهر فى السماء ويرد الظافرين على أعقابهم إلى غير رجعة، ويعود بهم إلى وطنهم الآسيوى بمجرد أن يبلغوا فى تقدمهم عمود قسطنطين الأكبر. ومع ذلك فقد تقدم الترك وحطموا أبواب بيت الله وجروا السكان المروعين رجالا ونساء إلى قيود الأسر والعبودية. على أن شهود العيان لم يذكروا لنا وقوع أى مجزرة فى ذلك المكان المقدس كما

جرى القول بذلك كثيراً. ودخل الفاتح الكنيسة بعد هذا المشهد الوحشى من مشاهد النهب والسلب، لا على صهوة جواده كما جرى القول، ودعا مؤذنه إلى الصلاة هاتفاً بالشهادة، وخر ساجداً هو وأتباعه أمام الله الواحد الأحد، وهكذا آل المعبد الذى أقامه قسطنطيوس ويوستنيانوس للإسلام.

وحدثت تغييرات كبيرة جداً فى داخل الكنيسة تمشياً مع قواعد الدين المظفر. فقد اختفت الفسيفساء التى كانت تزين الحوائط والأقبية والتى بدت فى عيون مبدعيها من الإغريق أنها صورت لتبقى أبد الدهر، اختفت تحت طلاء من الجير فى لون الرماد (لاشك أن الفسيفساء منذ وصفها أوليا چلبى فى كتابه سياحتنامه، جـ١، لم يبق ظاهراً منها للمشاهدين فى أيامه، أى فى القرن السابع عشر، إلا القليل)، وحطموا الحاجز ذا الإيقونات الذى كان يفصل بين القسس وعامة الناس، ونزعوا الزخارف الثمينة التى كانت تزين الجناح الشرقى (الحرم = البيما).

ولما كانت الكنائس البوزنطية القديمة تتجه صوب بيت المقدس، وكان المسلمون يولون وجوههم شطر مكة، فإن الترك منذ الفتح لم يتوجهوا بالدقة نحو الجناح الشرقى للمسجد بل انحرفوا قليلا ناحية الجنوب، وكان الخطيب منذ أيام محمد الثانى يرتقى المنبر متقلداً سيفاً خشبياً أيام الجمع وعصر كل يوم من رمضان وفى العيدين (عيد الفطر وعيد الأضحى؛ انظر.. Juynboll: Handbuch des Islam. Gesetzes، ص٨٤، ٨٧)، وكان يقام دائماً علم على كل جانب من جانبى المنبر، ونحن نعلم، زيادة على ذلك، أن محمدا الثانى قد أقام الركائز الضخمة تدعيماً للجدار الجنوبى حيث أقام أيضاً أول مئذنة من تلك المآذن السامقة الرفيعة. وبنى سليم الثانى الركيزتين القائمتين فى الشمال والمئذنة الثانية فى الركن الشمالى الشرقي، وابنه مراد الثالث هو الذى بنى المئذنتين الأخريين.

وقد قام السلطان مراد الثالث بإصلاحات شاملة فى المسجد، وكان المقصود بذلك أولا إصلاح العيوب

اليسيرة التى ظهرت بمرور الزمن، على أنه أسهم أيضاً إسهاماً كبيراً فى زخرفة الغرفة العاطلة من الزينة؛ فقد وضع الوعائين الضخمين من المرمر فى الداخل قرب المدخل الرئيسى، وكان كل منهما يسع ١٢٥٠ لترا، وأهدى المسجد أيضاً المصطبتين الكبيرتين اللتين كانت يمناهما مخصصة لتلاوة القرآن معظم النهار، أما الثانية فقد خصصت لأئمة الصلاة. ثم عمد إلى الصليب الذى كان يتوج القبة فوضع مكانه هلالا قطره خمسون ذراعاً وأنفق فى تذهيبه مالا طائلا، حتى أصبح الرعايا المسلمون للباب العالى يستطيعون أن يروا رمز دينهم على مسافة بعيدة من فوق قمة الأوليمپ ببثينيا.

وفى النصف الثانى من القرن السادس عشر شرع فى تحويل فناء الكنيسة القائم إلى الجنوب من المسجد مباشرة إلى أضرحة لسلاطين الترك، وأقدمها ضريح السلطان سليم الثاني، وهناك أيضاً دفن ابنه مراد الثالث وحفيده محمد الثالث وإخوة محمد الثالث التسعة عشر الذين قتلهم هذا السلطان بعد اعتلائه العرش. وبعد ذلك بعقود قليلة من السنين توفى السلطان المخلوع مصطفى الأول فجأة فلم يجد الترك فى الحال قبراً مناسباً لدفنه، فعمدوا إلى مكان التعميد القديم على الجانب الجنوبى من الدهليز الذى كانوا يستعملونه مخزنا للزيت منذ الفتح فهيأوه لهذا الغرض. وكذلك دفن فى هذه المقبرة من بعد السلطان إبراهيم ابن أخى السلطان مصطفى الأول. ومن يومها حفظت مخازن الزيت الكبرى فى الردهة والفناء القائمين فى الجانب الشمالى من مكان التعميد.

وأمر السلطان مراد الرابع (١٦٢٣-١٦٤٠)، الذى شهد عهده إلى حد ما انتعاشاً عاماً، بتزيين الحوائط العاطلة تزييناً مشهوداً على يد الخطاط العظيم «بچاقجى زاده مصطفى شلبى» فكتب هذا الخطاط عليها شواهد من القرآن بحروف كبيرة من الذهب، وبلغ طول بعض هذه الحروف، مثل حرف الألف، مبلغاً كبيراً ارتفع إلى عشر أذرع. على أن هذه الآيات الجميلة التصوير التى تتشابك فى كثير من

الأحيان قد حدت من كبرها أسماء الخلفاء الأربعة الراشدين التى نقشت فى وضوح وجزالة (نقشها الخطاط تكنجى زاده إبراهيم أفندي، انظر حديقة الجوامع، جـ١، ص٤). وهناك منبر رائع يرجع تاريخه إلى تلك الأيام، ومن المعروف أيضاً أن أحمد الثالث هو الذى أقام لجلوس السلطان «المقصورة» فى الجانب الشمالى من المحراب الرئيسي، وأضاف محمود الأول (١٧٣٠-١٧٥٤) شرفة السلطان الكبيرة المكشوفة بالطابق الأول فى الرواق، كما أقام نافورة فائقة الحسن ومدرسة (وكلتاهما فى الفناء على الجانب الجنوبى)، وقاعة كبيرة للطعام (عمارت) إلى الشمال، وأهم من ذلك كله المكتبة الثمينة التى أقامها فى المسجد نفسه، وإن كان ثمة شاهد لاشك فيه على أن هذه المكتبة شيدت فوق أساس قديم كان قائماً فى المسجد من قبل. وكل هذه المنشآت تعد جزءاً لا يتجزأ من بيوت الله فى المشرق.

ونحن نلمس منذ أيام مراد الرابع فاتح بغداد، إهمالا محسوساً فى صيانة المسجد اقترن بالاضمحلال العام الذى حل بالإمبراطورية العثمانية. وقد عهد السلطان عبدالمجيد سنة ١٨٤٧ إلى إخوان فوسّاتى المهندسين المعماريين الايطاليين بتجديد البناء تحاشيا لانهيار بعض أجزائه المهددة بالسقوط وإكساباً للبناء كله رونقاً أكثر جلالا. واستغرق العمل سنتين، وأبقى الطلاء الجيرى على الأماكن التى تصور الإنسان فحسب، أما فيما عدا ذلك فقد كشف عن الحوائط فتجلت واستردت بهاءها القديم. ويرجع إلى تلك الأيام الطلاء المخطط بالأحمر والأصفر على الحائط الخارجي. والطريقة التى عبر بها هذا السلطان عن إكباره لمآثر أجداده جديرة بالتسجيل، ذلك أنه أصلح جميع المآذن فيما عدا مئذنة محمد الثانى الذى وجه إلى الإمبراطورية البوزنطية الضربة الحاسمة القاضية. على أن المهندسين المعماريين الإيطاليين قد سمح لهم آخر الأمر بتعليتها حتى تصبح فى ارتفاع أخواتها. أما اللوحات المستديرة الثمانى التى نقشها الخطاط مصطفى عزت أفندى فقد أقيمت فى آيا صوفيا على عهد السلطان عبدالمجيد.

ومن حسن التوفيق حقاً أن المسجد

لم يصب بـأذى من جـراء الـزلازل منذ القرن العـاشر، ويجب أن نسلم أن ذلك يرجع بصـفـة عامـة إلى الركـائز التى أقـامـهـا أواخـر الأباطرة الـبـوزنطيين والتـرك من بعـدهم مدعـمين الجـوانب الأربعـة من جدران ذلك البناء الضـخم (المقام فى أرض معـرضة للزلازل) مما جـعله يخـدم الناس مـدة أطول من أى بناء آخـر شـيـد فى أوروبـا. على أن العواصف التى تهـب من البلقان أو من البـحـر كـانت تعـرض المسـجـد لخطر يتزايد شأنه.

وفى صـيف عـام ١٩٠٦ أمـر وزير المعارف بإجـراء إصلاحـات شاملة فى بناء المكتـبة التى كان يـتناوب الإشراف عليها خمـسة «خوجات» لكل منهم يوم من أيام الأسبوع.

وكان منظر المسجد بهـيجاً فى شهر رمضـان إذ يجتمع الأمراء ورجال الدولة فى صلاة العـصر. أما صـلاة التراويح التى تقـام بعد المغـرب بساعـة ونصف السـاعة فكان الاحـتفال بهـا دون ذلك. وكانت القبة تضـاء بمصابيح لا تحصى منتظمـة فى دائرة. ويظهر المسـجد فى أبهى حلة ليلة الـسابع والعـشـرين من رمضـان، وهى ليلة القدر (بالتركية: قدر كـيجـه سي) التى أنزل فـيـها القـرآن. وكـثـيـراً مـا كـان السـلاطين الأولون يشـتـركون فى هـذا الاحتـفـال، ولكن السلطان عـبـدالحمـيـد كان لا يشـرف بحـضـوره المسـجـد (إذا شـرفـه على الإطلاق) إلا فى ليلة النصف من شـهر رمضـان، فيـركب قارباً ليـتبـرك بآثار النبى بقلعـة أسلافه القـدامى فى زيارة قصيرة (يوم زيارت خرقهْ سعادت).

وحدث بعـد الفتح مـباشرة أن عـمد التـرك إلى القصص الـكثيـرة التى نمت حول أصل الكنيسـة وفضلها فى الأيام الأخيرة من حكم البـوزنطيين وألبسوها ثوباً إسـلامـياً. فـمـا إن دخل مـحـمـد الفـاتـح القسطنطينيـة دخول المظفرين حتى أمـر أحمد بـن أحمد الجـيلانى أن يكتب باللغة الفارسية تاريخاً لآياصوفيا (مكتـبـة آباصوفـيـا، رقم ٣٠٢٥) على نسق تاريـخ رومي. وقـد تـرجم تاريخ أحمد هذا إلى التركية نعمت الله المتوفى سـنـة ٩٦٩هـ (١٥٦١-١٥٦٢م). ويقـول كـاتب چلبـى (طبـعـة فلو كل،

جـ٢، ص١١٦) إن علـى بن مـحـــمـــد القوشجى وهو من علماء الفلك والهيئة، وضع كـتــاباً آخـر بالفـارسـيـة فى الموضــوع نفسـه. على أننا لا نسـتطيع فـيـما يظهـر أن نتـحـقق بعـد من هذا الكتـاب. وهناك نسخـة أخرى تاريخـها سنة ٨٨٨هـ (١٤٨٣-١٤٨٤م) كتـبها مـصنف آخر، وهـى موجـودة الآن فى مـتـحف الدولة ببـرلين *Staatsbibliothek Berlin*، ذيلا لتـاريخ عثمـانى («تواريخ قـسطنطينيـة» [*Kat. Dresden*: Fleischer، رقـم ١١٣؛ Pertsch: *Türkische Hss. zu Berlin*، رقم ٢٣١] الذى كـتب بعـد ذلك بثـلاث سنين) وهى أكـثـر طرافـة وإن كـانت فـيـمـا عـدا ذلك تجـرى فى هذا المجرى من حـيث الفكر والمصـادر. وقد جـاء فى كتـاب «تواريخ قسطنطينيـة» قصة تقول إن آصفـية زوجة قسطنطين بن عـلانيـة الأكبـر، وكـانت ذات ثروة طائلة، قـد توفـيـت فى ريق شـبـابهـا وأمرت فى وصـيتـها الأخـيرة بإقـامة كنيسـة تفوق فى الارتفاع جمـيع أبنية الدنيا. ويقال إن مهندساً معمارياً حضر لهذا الغرض من فـرنكستان. وروى أنه بدأ بأن أمعن الحفـر حتى بلغ عمق ٤٠ ذراعاً ليصل إلى الماء. فلما أتم البناء كله فيما عدا القبة فر فيما يقال. وظل البناء على حاله لا يمس عشر سنين حتى عاد وأقـام القـبة. ويروى أيضـا أن المعـدن الخـاص الـذى لم يكن يعـرفـه إلا الـ «ديوات» (وهو فـى الواقع «مـــرمـــر معدنى») قـد جلب من عدة بلاد. ويقال إن «المعـدن» الذى صنعت منه الأعمـدة الأربعة المرقشة (صـوماقي؛ والحق إنها كـانت قـد صنعت بطبـيعـة الحـال من أصلد أنواع المرمـر) قـد جلب من جـبل قاف، أما الأبواب الكبيـرة فقد زعم أنها صنعت من ألواح الخـشب فى سـفـينة نوح، وكان سلـيمان قـد استـخدم هذه الألواح من قـبل فـى إقـامـة مـبـانيـه بأورشليـم وكـيـــزيكوس (أيديـنجق)، ويقـال إن نفقـات بناء الكنيـسـة بلغت ٣٦٠٠٠٠ قضيب من الذهب، قـيمة كل قـضـيب ٣٦٠٠٠٠ فلوري. ويقـال إنه حدث فى أيام حـفيد قسطنطين الأكـبر: الإمبراطور هرقل (وكـان من معاصرى النبى محمـد ومن المؤمنين به فى السر) أن سـقـطت القـبـــة فلم يلـبث هذا الإمـبراطـور التقى أن أعـاد إقـامـتهـا. وترجع «تـواريخ قـسطنطيـنيـة وآيا

صـوفيـا» لعلىّ العربى إليـاس إلى أيام السلطان سليمان الأكبر، وعلىّ هذا كان وقتـذاك فى خدمة الصـدر الأعظم علىّ البـدين المتـوفى فى ٢٨ يونيـة سنة ١٥٦٥، كمـا كان مـدرساً (Flügel: *Kat. der Kais. Hofbibl. Vienna* جـ٣، ص٩٧). وأقـدم نسخ هذا الكـتـاب ترد إلى سنة ٩٧٠هـ (١٥٦٢ - ١٥٦٣م). وقـد زاد علىّ العربى بعـد ذلك بسنتين قليلا من التـفصـيلات القليلة الشـأن على كتـابه وأظهـره بعنوان مـخـتلف هو «تواريخ بنايه آيا صـوفـيـا» (المكتـبـة الأهليـة بباريس» ملحق المخطوطات التركية رقم ١٥٤٦، «تواريخ قـسـطنطيـنيـة وآيا صـوفيـا وبعض حـقـائق» فى Pertsch: *Catalogue of the Turkish manuscripts of the kgl. Bibl. Berlin*، رقم ٢٣٢؛ ولـدى Fourmont مخطـوط آخر: Cat. cod. man. Bibl. Reg.، ص٣١٩، رقـم ١٤٧، ١). وفى رواية هذا الكتاب أن آياصوفـيا قد بنيت فى عهد الإمبراطور «أوستونيانو» بناها المـهندس المعـمـارى «إكنادوس» (هكذا جـاء أيضا فى مـحـمد عـاشق). وصفـوة القول أن صاحـب هذا التاريخ جـدير بمزيد من الحـمد، فـهـو يزودنا أيضاً بتـفصيلات أكـثر بكثيـر مما فعله مـؤرخ القرن الخـامس عشـر، ذلك أنه يورد روايات مختلفة. ومن ثم وجب أن يعد خيـر مصدر تركى عن تاريخ أعظم مساجدهم، وإن كان فى نظرنا لا يعتمد عليه قط.

وتخـتلف مـادة القـصص التى ظلت تحاك حـول آيا صوفـيا من عـصر إلى عـصـر. والظاهر أنهـا بلغت أسـمى مـراتبهـا الروحـية فى الـقرن السـابع عشر، ذلك أن الـترك بصفة عامـة كانوا فى هذا العهد يظهـرون بمظهر يدل على أنهم كـانوا من أكـثـر الناس احتـقـاراً لأمور الدنيا. وفى ذلك العهد كان يشار إلى المكان الذى كـان أبـطال العـرب فى القـرن الأول الهـجـرى يـصلون فـيـه بمناسبة حصـارهم للقسطنطينية، وإلى المكان الكائن فى وسط صحن الكنـيسة حيث كان الخضر فيما يقال يشرف منه على بنائهـا. وكـان يشـار فى الدهليـز الجنوبى إلى صخرة مجوفة على اعتبار أنها مهد المسيح. وهناك قصة كان المرء لايزال يستـمع إليهـا من أفواه الفقـهاء الشـبـان فى سنين مـتـأخـرة عن ذلك

كثيرا، وتذكر هذه القصة حسينا التبريزى والطريقة التى حصل بها فيما يظن على منصب الأستاذية فى المسجد، ومؤداها أن السلطان الصوفى محمدا الثانى بسط له راحة يده (آيا) ليقبلها بدلا من ظهرها، وهنالك بادر حسين بالتماس تعيينه مديراً لآياصوفيا. واشتهرت «العمد الرطبة» (ياش ديرك) و«النافذة الباردة» (صؤوق پنجره) قرب القبلة شهرة عظيمة بوصفها مزارات وكانت تحدث عندها فى رحاب الجدران المقدسة خوارق عجيبة أيام عبدالحميد الثاني. وكانت هذه النافذة هى المكان الذى فسر فيه القرآن لأول مرة الشيخ آق شمس الدين الذى كان لكلماته وقع مثير فى نفوس الناس فى أيامهم ومن بينهم محمد الفاتح نفسه. وكان الاعتقاد سائدا إلى عهد قريب بأن البركات التى تحملها النسمات الرطيبة التى تتخلل هذه النافذة الباردة كان لها أثر مبارك يساعد على الغوص فى علوم الدين.

وفي سنة ١٩٣٤ أمر الرئيس كمال أتاتورك بأن يبطل استخدام آيا صوفيا بيتاً لعبادة المسلمين وجعلها متحفاً تشرف عليه مصلحة. ومن ثم أزيل الطلاء الجيرى الذى كان يغطى صور الأشخاص فى الفسيفساء، فتجلت سنة ١٩٣٦ الصور التالية فيما تجلى من أشياء: صورة جميلة للعذراء جالسة على العرش ومعها طفلها يحف بها؛ الإمبراطور قسطنطين (ومعه نموذج للبلدة التى أنشأها) والأمبراطور يوستنيانوس (ومعه نموذج لكنيسة آياصوفيا)، وتقوم هذه الصورة فوق باب الدهليز الجنوبي؛ وصورة أخرى فوق الباب الرئيسى المؤدى من الدهليز إلى الكنيسة (باب الإمبراطور القديم) تمثل المسيح جالساً على العرش وقد ركع عند قدميه متعبداً إمبراطور (ليو السادس؟ أو بازيل الأول وهو أمر أقرب احتمالا؛ انظر M. A. Schneider فى *Oriens Christianus*، سنة ١٩٣٥، ص٧٥ – ٧٩) ونذكر أخيراً صورة للعذراء فى حنية المحراب.

المصادر:

(١) أوثق المصادر البوزنطية فى عهد يوستنيانوس هى كتب -Agathias, Proco

.pius, Paulus, Silentiarius

(٢) ومن المصادر الأكثر حداثة من ذلك نذكر أولا وقبل كل شيء Pierre Gilles: *De Topographia Constantinopoleos*، الكتاب ٤، ليون سنة ١٥٦١، وقد طبع بعد ذلك مراراً.

(٣) الكاتب نفسه : *De Bosphoro Thracio libri tres*، ليون سنة ١٥٦١، وقد طبع بعد ذلك مراراً.

(٤) Charles du Fresne, sieur du Cange: *Historia Byzantina*، باريس سنة ١٦٨٠.

(٥) J. von Hammer: *Constantinopolis und Bosporus*، جـ١، بست سنة ١٨٢٢.

(٦) C. Fossati: *Aya Sophia of Constantinople as recentiy restored*، لندن سنة ١٨٥٢.

(٧) W. Salzen berg: *Altchristliche Baudenkmâler von Konstantionpel* برلين سنة ١٨٥٤.

(٨) Auguste Choisy: *L'art de bâtir chez les Byzantins*، باريس ١٨٨٣.

(٩) P. Richter: *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte*، وهو عدد خاص من *Quellenschriften für Kunstgeschichte & Kunsttechnik Mittelalters*، ڤيينا سنة ١٨٩٧، بقلم Eitelberger von Edelberg & Igi

(١٠) W. R. Lethaby and Har Swainson: *The Church of Sancta Sophia, Constantinople, a study in building*، لندن ونيويورك سنة ١٨٩٤.

(١١) Heinr. Holtzinger: *Die Sophienkirche und verwandte Bauten der byzantinischen Architektur* في *Die Baukunst* ويحررها R. Bormann & R. Graul، رقم ١٠، برلين وشتوتكارت سنة ١٨٩٨.

(١٢) Alfons Maria Schnieider: *Die Hagia Sophia zu Konstantinopel* برلين من غير تاريخ (١٩٣٨).

(١٣) رواية تركية تمدنا بالنقوش وبوصف للمبانى الإضافية التى أقيمت فى العهود التركية: حافظ حسين: حديقة الجوامع، إستانبول سنة ١٢٨١هـ ١٨٦٤، جـ١، ص٣-٨.

(١٤) وثمة مصادر أخرى وردت فى

إسلام أنسيكلوپيديا سي، جـ٢، ص٤٧-٥٥ (عارف مفيد مانسل).

(١٥) أما عن وصف هارون بن يحيى فانظر: م. عز الدين: *Un prisonnier arabe à Byzance...* فى *Revue des études islamiques*، سنة ١٩٤١ - ١٩٤٦، ص٤١ وما بعدها حيث ذكرت الدراسات التى تمت قبل ذلك.

(١٨) أما عن القصص الإسلامية فانظر F. Taue: *Notice sur les versions persanes de la légende de l'edification d'Aya Sofya* فى *Mélanges Fuad Koprulu*، إستانبول سنة ١٩٥٣، ص٤٨٧ وما بعدها.

(١٩) الكاتب نفسه: *les versions persanes de la légende sur la construction d'Aya Sofya* فى *Byzantinoslavica* المجلد ١٥، جـ١، سنة ١٩٥٤، ص١-٢٠.

وتقوم غير بعيد من آياصوفيا العظمى آياصوفيا الصغرى (كوچوك آياصوفيا) بالقرب من ميدان جندى، بناها يوستنيانوس وأهديت من قبل إلى القديسين سركيوس وباخوس. وهى تقوم على قاعدة مثمنة الشكل تمتد منها أربعة محاريب تعلوها قبة. وقد حول رئيس حريم (قيزلر آغاسى) السلطان محمد الفاتح هذه الكنيسة إلى مسجد، ومن يومها أعدت أكمل إعداد للعبادة الإسلامية وتدريس العلوم الإسلامية. وتعلو الصفّة خمس قباب مفلطحة بناهر الترك.

[سوسهايم وتيشنر K. Süssheim-Fr. Taeschner]

الآيــة

والجمع آيات: العلامة، الدالة، المعجزة، الطائفة من القرآن. والعلامة أو الدّالة هو المعنى الأصلي. وبهذا المعنى نجدها فى الشعر الجاهلى (الجمع: آى، وآيات، وجمع الجمع آياء؛ انظر Nol-deke's Belegworterbüch، هذه المادة) حيث ترد مرادفة للعبرية «أوث» والآرامية «آثا»؛ وترد الكلمة السريانية «آثا» والجمع «أوثوث» بالحروف اللخيشية[1] (٤، ١١) للدلالة على

---

(١) اللخيشية نسبة إلي «لخيش» بلدة بفلسطين وردت في أكثر من موضع بالتوراة (انظر مثلا: سفر أرميا، الإصحاح ٣٤، الآية٧) والمقصود حروف الأبجدية العبرية القديمة.

المنارات التى كانت تستخدم للإشارة. والمعنى الأصلى المذكور ورد فى القرآن حيث جعل التابوت آية ملك طالوت (سورة البقرة، الآية ٢٤٨)، وحيث جعل الشمس والقمر آيتين للنهار والليل (سورة الإسراء، الآية ١٢)؛ وعجائب الطبيعة هى أيضاً آيات على وجود الله وقدرته (سورة الروم، الآية ٢٠ وما بعدها؛ سورة يوسف، الآية ١٠٥ إلخ...)، ثم إن هذه العجائب هى الأخرى دلائل يجب أن يتعظ بها الناس (سورة البقرة، الآيتان ١٦٤، ٢٦٦؛ سورة الشعراء، الآية ٦٧... إلخ). وعلى الرسل الذين يرسلهم الله أن يجيئوا للناس بهذه البينات على قدرة الله وحكمته وقضائه التى تتجلى فى الطبيعة أو فى الأخبار وأن ينذرهم بالعقاب على تكذيبهم لآيات الله البينة (سورة البقرة، الآية ٦١؛ سورة يونس، الآية ٧٣؛ سورة النمل، الآية ٨١؛ سورة الأعراف، الآية ١٨٢). والانتقال من المعجب إلى المعجز خطوة يسيرة (سورة الزخرف، الآية ٤٧؛ سورة آل عمران، الآية ٤٩؛ سورة الرعد، الآية ٣٨؛ سورة الشعراء، الآية ١٥٤)، وبخطوة أخرى يمكن أن تسمى تلك الأخبار التى تتحدث عن هذه الدلائل على قدرة الله آيات (سورة البقرة، الآية ٢٥٢؛ سورة يوسف، الآية ٧؛ سورة الحجر، الآية ٧٥؛ سورة سبأ، الآية ١٩؛ سورة المائدة، الآية ٧٥) وبخطوة أخيرة تصبح كل طائفة من القرآن تتضمن خبراً من هذه الأخبار آية (سورة الأنعام، الآية ١٢٤، سورة القصص، الآية ٨٧؛ سورة آل عمران. الآية ١٠٨.... إلخ).

والآية وجمعها آى وآيات، فيما أثر من ضبط القرآن، هى دائماً الفقرة. وثمة خلاف كبير حول رؤوس الآى، وعددها، وفضائل بعض الآيات مثل آية الكرسى (سورة البقرة، الآية ٢٥٥)، وآية النور (سورة النور، الآية ٣٥) والآيات الأخيرة من سورة البقرة... إلخ، وهى آيات تفيض على تاليها بطرق معينة بركات خاصة. وهذه المعانى المختلفة للآية، فيما عدا المعنى الأخير، تتفق اتفاقاً وثيقاً مع الاستعمال اليهودى والنصرانى حيث ينصرف الاستعمال الدينى الخاص بالكلمة إلى

الآيات التــى تثـبـت وجــود اللــه والتى تقترن بعمل الأنبياء وتؤكده.

المصادر:

(١) القرطبى: الجامع فى أحكام القرآن، جـ١، ص٥٧ وما بعدها.

(٢) ابن منظور: لســان العرب، جـ١٨، ص٦٦ وما بعدها.

(٣) الســيــوطى: الإتقان، الــفصــول ١، ١٩، ٢٨، ٥٤، ٥٧، ٥٨.

(٤) Fleischer: *Kleinere Schriften*، جـ١، ص٦١٩، رقم ٢.

(٥) Jeffery: *Foreign Vocabulary of the Kur'ân* ص٧٢، ٧٣.

(٦) A. Spirtaler: *Die Verszahlung des Qorans* سنة ١٩٣٥.

(٧) C. A. Keller: *Das Wort Oth als Offenbarungszeichen Gottes*، سنة ١٩٤٦.

(٨) R. Bell: *Introduction to the Quran*، ص١٥٣-١٥٤.

الأبيارى [جفرى A. Jeffery]

الإبـا ضيـة

ويسمون عادة أباضيــة بفتح الـهمزة فى شمالى إفريقيــة، وهم أتباع عبدالله بن إبــاض وسنـضـــيف هـنا بـعض الزيادات عـلى مـــا كــتــب فى مـــادة «الأباضــية» (ص٤٣) وخــاصــة فــيمــا يتعلق بأباضية شمــالى إفريقية: حدثت أول فتنة للإباضيــة فى الأعوام الأخيرة من حكم مروان الثــانى بزعامة عــبدالله بن يحــيى طالب الحــق وأبى حــمـــزة (١٢٩هـ - ٧٤٧م). واستجلـب عبدالله ولاء أهل حــضــرموت ثم غــزا صنعــاء وأنفـذ عبـدالله إلى مكة فــهـزم واليهــا الأمــوى فى «قُد يد» وأخـضـع «المدينة» لسلطانه؛ ولكن مــروان أرسل فى العام التالى (١٣٠هـ = ٧٤٧م) عــبدالملك بن عطيــة لملاقاته فــاضطر أبو حمــزة إلى الفرار عند وادى القرى والــتجأ إلى مكة حيث تبعه عبدالملك وأسره ثم قتله هناك بعد مقاومة عنيفة. وبعد ذلك بقليل لقى الخليفة الإباضــى عبـدالله بن يحيى مثل

ما لقى أبو حمزة. ويذكر الشهرستانى (طبعة كيورتن Cureton ص ١٠٠) أن عبدالله بن إباض اشترك فى هذه الفتنة أيضاً. ولكن يظهر أن هذه الرواية غير صحيحة، لأن ابن إباض، فى روايات أخرى موثوق بها أكثر من هذه، توفى فى حكم عبدالملك أى قبل ذلك بنصف قرن تقريباً. وقد أخضع القائد العباسى خازم بن خزيمة فتنة أخرى شبت فى عمان تحت زعامة الجُلندى عام ١٣٤هـ (٧٥١ - ٧٥٢م).

وقد انتشرت الإباضية فى الوقت نفسه فى شمالى إفريقية (وللاطلاع على تقلبات هذه الحركة هناك انظر مادة «الأباضية»).

وفى بلاد العرب، وجدت هذه الحركة فى عمان القاصية تربة خصبة، حتى أصبحت بتوالى الزمن المذهب السائد هناك ثم انتقلت بعد ذلك إلى بر الزنج (زنجبار).

والإباضية تكوّن إلى جانب مذهبى السنة والشيعة جماعة قائمة بذاتها فى الإسلام، لها عقائدها وشرائعها التى تتفق بوجه عام مع السنة ولا تختلف معها إلا فى مسائل معينة. وهم أيضاً يعترفون بالقرآن والحديث مصدراً للعلوم الدينية، ولكنهم يقولون «بالرأي» بدلا من الإجماع والقياس. ومن هذه المسائل يتضح أصلهم الخارجى كما يتضح من رأيهم فى الإمامة الذى يختلفون فيه عن الأزارقة بعض الاختلاف. ولا نستطيع هنا أن ندخل فى تفصيلات فكرتهم عن «الولاية» و«البراءة» و«الوقوف»، وخاصة أنهم مختلفون فيها. ويذكر الشهرستانى والبغدادي... إلخ. أن الإباضية الأولين قد انقسموا على أنفسهم ثلاث فرق أو أربع وهى الحفصية والحارثية واليزيدية وأصحاب طاعة لا يراد بها الله. وتاريخ هذه الجماعة المتأخر - وخصوصاً فى شمالى إفريقية - يحدثنا عن ظهور اختلافات أخرى فى الرأى. ونجد فى الفهرست ص١٨٢ وما بعدها عدة مصنفات دينية لزعمائهم، وقد ذكر الكثير منها فى مصادر مادة «الأباضية». وأهم مصادر هذه الطائفة

هو الذى أذاعه سخاو (وهو: «كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة» فى: *Mitteil. des Semin. für orient. Sprachen*، القسم ٢، جـ١ ص١ وما بعدها؛ جـ٢ ص٤٧ وما بعدها).

المصادر :

(١) المبرد: الكامل (طبعة Wright) ص٦١٥.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل (طبعة Cureton) ص١٠٠ وما بعدها.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٨٢ وما بعدها، ص٢٦٣.

(٤) ابن حزم: الفصل، جـ٤، ص١٨٩.

(٥) Wellhausen: *Die religiospolitische Oppositionsparteien etc.* ص٥٢ وما بعدها.

(٦) Dr. Sachau: *Muhammedanisc hes Erbrecht nach der Lehre der ibaditischen Araber, Sitzungsberichte Berl. Akad.* ١٨٩٤، وقد اعتمد فيه على مختصر البسيوى المطبوع فى زنجبار سنة ١٨٨٦. أما بقية المصادر فمذكورة فى سياق المادة. وانظر أيضاً Becker فى كتابه *Der Islam*، جـ٢، ص٤ تعليق١.

[ده موتيلنسكى *A. De Motylinski*]

الأباضية

يطلق هذا الاسم فى شمالى إفريقية على فرع من الخوارج الذين خرجوا على عليّ عندما قبل التحكيم مع معاوية. وقد دخل مذهب الخوارج إلى المغرب فى النصف الأول من القرن الهجرى الثانى فى صورة الإباضية والصفرية، وانتشر بسرعة بين البربر حتى أصبح المذهب القومى لهم، اتخذوه ذريعة لنضالهم مع أهل السنة من العرب؛ ولعب أباضية طرابلس وإفريقية تحت زعامة إماميهما الكبيرين «أبى الخطاب وأبى حاتم» الدور المهم فى فتنة البربر فى القرن الثانى الهجرى التى كادت تجرد الخلافة من إفريقية.

ولقد حكمت أسرة أباضية هى الأسرة الرستمية فى تاهرت (تاكدمت) أكثر من ١٣٠ عاماً، ولم يزل حكمها إلا حين أسس الفاطميون دولتهم فى المغرب. وبعد أن خرب أبو عبدالله الشيعى تاهرت سنة ٢٩٦هـ

(٩٠٨-٩٠٩م) تفرق شمل الأباضية فى صحراء تونس والجزائر وفى جربة. وهم لايزالون فى هذه الأيام يعيشون جماعات متماسكة فى ورجلة ومزاب وجبل نفوسة وفى جزيرة جربة. ولهم مصنفات دينية وتاريخية هامة. وجماعاتهم الدائمة الاتصال بعضها ببعض تحرص حرصاً شديداً على حماسها المتأجج. ولهم كذلك صلات ليست بالقليلة مع الإباضيين فى عمان وزنجبار. ولقد انقسم الأباضية الإفريقيون ثلاث فرق سياسية ودينية على السواء وهي: النكارية والخلفية والنفاثية. والنكارية الذين كان لهم شأن فى تاريخ الفتن الإفريقية لاتزال تمثلهم حتى الآن جماعات صغيرة فى جربة وزواغة (طرابلس).

ومن الطبيعى أن يعارض الأباضية بشدة فى اتهام أهل السنة لهم بالمروق. وهم يزعمون أنهم هم وحدهم الذين حافظوا على تعاليم الإسلام الحقة. ويقولون إن فرقتهم وحدها هى الفرقة الناجية من بين الفرق الثلاث والسبعين التى انقسم المسلمون إليها. وقد نشأ الخوارج كما قدمنا عندما اختلفوا مع علىّ فى أمر التحكيم، وهم دون أن يجادلوا فى شرعية حكم الخلفاء الأربعة الراشدين كما يفعل الشيعة، يصرون على أن القدوة الحسنة بعد النبى كانت فى أبى بكر وعمر، أما عثمان فلم يقتف آثارهما. والأباضية يشيرون فى كتبهم بعناية إلى ما أسموه «بدع عثمان».

ويجب على المسلمين إقامة الإمامة عندما يتوافر لديهم القدرة والعلم. وليس من الضرورى أن يكون الإمام قرشياً بل يكتفى أن يكون فاضلا ورعاً وأن يحكم طبقاً لأوامر القرآن والسنة، فإذا ابتعد عنهما وجب خلعه. والقرآن كلام الله هو الذى خلقه. ولن يُرى الله فى الجنة. والثواب والعقاب فى الحياة الأخرى أبديان. والنار كالجنة لا يعتورها الفناء. والله يغتفر الصغائر، أما الكبائر فلا تمحوها إلا التوبة. ومن واجب كل مسلم أن يعمل المعروف وينهى عن المنكر ما استطاع إلى ذلك سبيلا. وفرض حق على المسلمين الاعتراف بوحدتهم والتعبير عن هذه

الوحدة بالقول والعمل. ولكن الفرد الذى يخرج على شرائع الدين حق عليه الحرمان من صداقة إخوانه فى الدين ويجب أن يعامل معاملة العدو إلى أن يقوم بفروض التوبة. كما أن هناك نوعاً من الحرمان له نتائج دينية ومدنية خطيرة.

وأباضية الجزائر يتشددون كثيراً فى الأمور الخلقية خصوصاً فى قصور مزاب حيث لا يستطيعون الفرار من رقابة «الطلبة». أما فى مدن التل الجزائرى حيث يجتمعون بقصد التجارة فلا يتفق عملهم مع النظريات دائماً. ويجب أن نعترف بوجه عام أنهم يتمسكون بعقائدهم تمسكاً شديداً. وهم لا يختلطون بالمسلمين من أهل السنة إلا لضرورات تجارتهم النافقة. وقلما يصاهرون أهل السنة لأن مثل هذا الزواج مما تبرأ منه الجماعة.

وهذا النقاء سواء أكان عن إخلاص أم تظاهر يجعل منهم كتلة متجانسة متآلفة متمايزة تمام التمايز بسلوكها وأخلاقها وميولها بين أهل السنة من العرب والبربر فى شمالى إفريقية.

المصادر:

(١) R. Basset: *La Zenata du Mzab, de Ouargla et de l'Oued Rir.*

(٢) R. Basset: *Les Sanctuaires du Djebel Nefousa.*

(٣) A. de Motylinski: *Les Livres de la Secte Abadhite.*

(٤) A. de Motylinski: *L'Aqida des Abadhites* (مجموعة الأبحاث والنصوص التى نشرت فى مؤتمر المستشرقين الرابع عشر، ص٤٠٩ وما بعدها).

[ده موتيلنسكى A. De Motylinski]

أبجد أو «أبوجد»

أول الألفاظ الثمانية التى اعتاد العرب أن يدلوا بها على حروفهم الهجائية لتذكّرهم بها، وهذه الألفاظ الثمانية ينطق بها فى العادة كما يلى: أبجد، هَوّز، حُطي، كَلَمَن، سَعفَص، قرشَتَ، ثخَذ، ضظَغ. ويرتب مسلمو المغرب الألفاظ الأربعة الأخيرة كالآتى:

صَعفَض، قَرَسَت، ثَخَذ، ظغَش.

ويطـابق تـرتيـب الحـــــروف فى المجـمـوعـة العـربيـة - ونقـصـد هنا الحـروف السـاكنة فـقط - مـثـيله فى اللغتين العبـرية والآرامية. وهذا التطابق - مضافـا إليه البراهين التى تسـتخرج من فن الـكتـابـات القـديمـة - يؤيد أن العرب انتهت إليهم أحرفهم الهجائية عن طريق النبطيين. ولقد وضـعت الأحرف الستـة التى تختص بها العربيـة وحدها فى آخر هذه المجموعة. وترتيب حروف هذه الألفـاظ الثـمـانيـة - التى جـعلت للتذكير فقط والتـى لا معنى لها البتة - يماثل ما فى العبرية والآرامية أيضاً من حـيث استـعمـال الحـروف للدلالة على الأرقـام: فـالحـروف مـن الهـمـزة إلى القاف تدل على الأرقام من ١ إلى ١٠٠، وتدل التسـعة الأخيـرة على الأرقام من ٢٠٠ إلى ١٠٠٠.

وإلى جانب هذا الترتيب القديم الذى يعود بنا إلى أصل الأبجدية العربية نشأ فى عـصـر مـتـقـدم التـرتيب الآخـر المستعمل الآن. ولقـد انبعث هذا الترتيب من وضع الحـروف المتـشـابـهـة فى الرسم، الواحد بعد الآخـر، مثال ذلك أن حرف الباء يأتى بعده التاء والثاء... إلخ إلا الهاء والواو والياء فـإنها توضع فى الآخر. وقـد احتفظت الأبجدية المغـربية بهـذا التـــرتيب إلى الآن وهو: أ. ب. ت. ث. ج. ح. خ. د. ذ. ر. ز. ط. ظ. ك. ل. م. ن. ص. ض. ع. غ. ف. ق. س. ش. هـ. و. ي.

والتــرتـيب الســائد فـى الشـــرق الإسـلامـى الذى أخـذه علمـــاء أوروبا والذى لا يفهم سره البتة، لحـقه التغيير أيضـا لأنه من المســتـحـيل أن نعـرف القاعدة العامة التـى اتخذت أساسا لهذا التــــرتـيب، ولـكنـه من المـلاحظ أن للاعتـبارات الصـوتية بعض الأثر فـيه. وإلى جـانب هذين الترتـيبين الشـائعين وُفق بعض العلمـاء إلى ترتيب حـروف الهجاء على نحو آخر يعتمد على أساس صوتى فسيولوجى بحيث أن الأصوات التى يجهر بها من أقصى الحلق توضع فى الأول والأصوات التى نـطق بها من الجـزء الأمـــامى من الفم أى الشــفـاه توضع فى الآخر.

وهذا هو التـرتيب الذى اتبعـه الخليل

فى مؤلفه «كتاب العين»: ع. ح. هـ. خ. غ.
ق. ك. ج. ش. ص. ض.س.ز.ط. د. ت.
ظ.ذ.ث. ر. ل. ن. ف. ب. م. و. أ. ى.

وقد اتبع الأزهرى فى كتابه «التهذيب» وابن سيده فى كتابه «المحكم» هذا الترتيب نفسه. وليس من شك فى أن أصل الأبجدية العربية هو الحروف العبرية آرامية، ولكن العرب كانوا يجهلون اللغات السامية الأخرى جهلا تاما، وكانوا من جهة أخرى يعتزون بعصبيتهم ويفاخرون بأنسابهم، لذلك لجأوا إلى تفسيرات أخرى يؤولون بها منشأ تلك الكلمات الثمان «أبجد.. الخ»، وهى تفسيرات تناقلوها عن طريق الرواية، وكل ما ذهبوا إليه فى هذا الموضوع خرافى على طرافته. وتذكر إحدى الروايات أن ستة من ملوك مَدْيَن رتبوا الحروف الهجائية العربية على أسمائهم، وتذكر رواية أخرى أن الأسماء الستة الأولى هى أسماء مردة وشياطين، وأخيراً تذكر رواية ثالثة أن هذه الأسماء ما هى إلا أسماء أيام الأسبوع.

وقد أشار سلفستر دى ساسى Silvestre de Sacy إلى أن كل هذه الروايات لا تذكر إلا الكلمات الست الأولى، وأن يوم الجمعة مثلا ليس ثخذا بل عُروبة، ولكن لا يصح أن نعتمد علمياً على هذه الروايات الغامضة فنقول إن الأبجدية العربية لم تكن تشتمل فى الأصل إلا على اثنين وعشرين حرفاً (انظر ما كتبه سلفستر دى ساسى فى كتابه النحو العربى Grammaire Arabe الطبعة الثانية، جـ١، الفصل التاسع) ومع ذلك فإننا نجد بين العرب أنفسهم نحاة ذوى بصيرة نافذة كالمبرد والسيرافى لم يقتنعوا بهذه التفسيرات الخرافية للأبجدية وأعلنوا فى صراحة أن هذه الكلمات لابد أن تكون من أصل أجنبى.

وقد استعمل المتصوفة منذ القدم حروف «أبجد... الخ» كتعاويذ وطلسَّمات سحرية اعتمادا على ما لهذه الحروف من قيم عددية. وطبقا لهذا المذهب يطابق كل حرف من الحروف التى تبدأ بالألف وتنتهى بالغين اسما من أسماء الله وبعض القوى الطبيعية الأخرى. وعلى أساس هذه الصلة المشتركة بين الرقم والحرف من جهة

وبين الرموز التى يدلان عليهـا من جهة أخرى قام مذهب صـوفى عملى بأكمله. فمـثلا فى الصيغ الافتـتاحية للتـعاويذ تضاف قيم الحروف بعـضـها إلى بعض والحـاصل الذى ينتـج منهـا يوجـدون علاقة بينه وبـين عالم الجن. ونجد هذا الاسـتـعمال نفسـه فى القرون الوسطى عند اليهود فى تفسيرهم الصوفى للعهد القديم (Cabala).

المصادر:

(١) تاج العروس، انظر مادة «بجد».

(٢) الفـهرست (طبـعـة فلوكل Flügel) جـ١، ص٤-٥.

(٣) Hughes : *Dict. of Islam*، انظر مـادة «دعوة».

(٤) Lane: *Arab. Engl. Lex.* انظر مــادة «أبجد».

(٥) Cantor: *Vorl. über Gesch. d. Math.* (الطبعة الثالثة، جـ١، ص٧٠٩).

[ڤايل Weil]

+ وأبُجد أو أبَجَد أو أبـوجد، هو أحد المصطلحات الثمانيـة المعينة على التذكر التى انقـسمت إليـهـا الأحرف السـاكنة الثـمانيـة والعشـرين التى تتألف منهـا حروف الهجاء العـربية. وقد رتبت هذه المجموعات بأكـملها من الحروف المعينة على التـذكر فى المشـرق، كما ضـبطت، بصفـة عامـة، على النحو التـالي: أبجَد، هَوَّز، حُطِّى، كَلَمَن، سَـعـفَص، قَـرشَت، ثَخَـذ، ضَظَغ. أما فى المغـرب (شمـالى إفريقيـة وشبه الجزيرة الأيبيـرية) فقد رتبت المـجـمـوعـات ٥، ٦، ٨ ترتيـبـا مـختلـفا عن ذلك فـأصـبحت الـقائمـة الكاملة كـمـا يلـي: أبجـد، هوز، حطي، كلمن، صـعفض، قرست، ثخـذ، ظغش. وتحـتفظ المجـموعـات الست الأولى من السـلاسل المشـرقـية احـتـفـاظا أمـينا بترتيب أحرف الهجاء الفينيقية. وتتألف المجـمـوعتـان الأخـريان المكملتـان من الحروف الساكنة التى تختص بها اللغة العربية، ومن ثم سميت «الروادف».

وهذا الترتيب لحروف الهجاء ليست له من الناحية العمليـة إلا ناحية واحدة هامـــة، وهى أن العـــرب كـانوا، مـــثل الإغـريق، يجـعلون لكل حـرف قـيـمـة عددية تناسب مـوضعه. ولذلك قـسمت الحـروف الثـمانيـة والعـشـرون ثلاث متتـاليات عددية كل منها تسـعة حدود:

الآحـاد (١-٩) العـــشـرات (١٠-٩٠) المئات (١٠٠-٩٠٠) و«الألف»: وطبيعى أن تختلف القيمة العددية لكل حرف من حـروف المجـمـوعـات رقم ٥ ورقم ٦، ورقم ٨ فى الطريقة المشرقـية عنها فى الطريقة المغربية.

وقد كان استعـمال الحروف العربية للدلالة علـى قـيم عـددية مـــحـــدوداً دائما وشـــاذا، ذلك أن الأرقام الحقيـقية حـلـت مـــحـلهـــا. ومـــع ذلـك فـــقـد استـعملت هـذه الحـروف فى الأحـوال التـاليـة (١) فى الأسطرلابات. (٢) فى التـأريخ بالحـــروف الأبجـدية، ويغلب أن يكـون ذلك بالـنظم، (سـواء بالنقش أو بغـيـر ذلك) بصـيغـة تتـمـشى مع الطريقة المسماة باسم «الجُمَّل» (٣) فى عـــمليـــات الكهـــانة وكـــتـــابـة بعض الطلســمات (ضـرب من بدوح = ٢، ٤، ٦، ٨) بل إن «الطلـبـة» فى شـــمـــالى إفريقية يستعملون فى يومنا هذا القيمة العـددية للحـروف لأداء بعض أعـمـال السـحـر طبـقـا للطـــريقـة المسـمـاة «أيَقَش» (١: ١٠: ١٠٠: ١٠٠٠)، ويسمى الـعارف بأسرار هذه الطـريقة فى لغة العامـة «يقّاش». (٤) فى ترقيم الصـفحـات عمـلا بالسنة الحديثـة فى وضـع مـقـدمات وقـوائم بالمحـتـويات، فتستخدم تلك الحـروف حيث نستخدم نحن الحروف الرومانية.

والترتيب الأبجدى للحـروف العربية لا يـدل فــى الـواقــع عـلى شىء مـــا، ســـواء من حـيـث الأداء بالصــــوت أو الأداء بالرسم. والحق إن هـذا التـرتيب عـريق فى الـقـدم. فـقـد ظهـــر ترتيب الحروف الاثنين والعـشرين الأولى من قبل فى اللوحة الـتى كشفت عند «رأس شـمرة» وهى تزودنا بقـائمة بالرمـوز المســمـارية التى كـانت تـتـألف منــهـا أبجـديـة قوم أوكريت فى القرن الرابع عـشر قـبل الميـلاد (Ch. Virolleaud: *L'Abécédaire de Ras Shamara* فــــى GLECS سنة ١٩٥٠، ص٥٧)، ومـن ثم فـإن الأصل الكنعـانـى لهـذا التـرتيب محقق. على أنه قـد بقى فضلا عن ذلك فى الأبجدية العبرية والآرامية: ولا شك فى أن العـــرب قـــد أخـــذوه هو وهذه الأبجـديـة، ومع ذلك فـإنهم، لجـــهلهم باللغـات السـامـيـة الأخـرى وامـتـلاء

جـوانحهـم بالأهواء الناشـئة من شـدة وعيـهم بأنفسـهم وعـزتهم القوميـة، قد التمـسوا تفسـيرات أخـرى لمصطلحات الأبجد المعينة على التذكر التى اسلمتها لهم الروايات وعز عليهم فهمها. وكل ما حـملـوا على قـوله فى هـذا الموضــوع طريف ولكنه يدخل فى باب الأســاطير. فـفى رواية أن سـتـة من ملوك مـدين رتبوا الحـروف العربية على أسـمائهم، وفى رواية أخرى أن المجمـوعات الست الأولى من هذه الحـــروف هى أسـمـاء سـتة شـياطين. وفـى رواية ثالثة أنهـا أسـمــاء أيام الأسـبــوع. وقـد لاحظ سلڤـستر ده سـاسى Sylvestre de Sacy أن المصطلحـات السـتـة الأول هى التى اســتــعــملت دون ســواهـا فى هذه الروايات، وأن يوم الجـمـعـة مثـلا قـد سـمى «ثخذ» وليس «عـروبة». ولكن لا يجــوز لنـا أن نخلص مـن مــثل هذه الروايات الغامـضة بأن حروف الهـجاء العــربيـة لم تكن فـى الأصل إلا اثنين وعشرين حرفا (J. A. Sylvestre de Sacy: *Grammaire Arabe* الطبعة الـثانية، جـ٢، فقرة ٩). والحق أنه كان من بين العرب أنفســهم نحويون أكثـر بصراً من ذلك، مثل المُبَرد والسيـرافى، لم يقتنعوا بهذه التـفاسـير الأسطورية للأبجـد، وأعلنوا فى صــراحة أن هــذه العبـارات المعـينة على التذكر من أصل أجنبي.

على أن ثمة تفصيـلا من التفصيلات التى أوردتها تلـك الإشارات الأسطورية يسـتوقف النظر، فـقد ذكـر أن ملكا من ملوك مدين الستة كان «رئيسهم»، وهذا الملك هو كـلمن، وربما يرتبـط اسـمـــه بالكلمة اللاتينية elementum .

وانظر فيـما يتصل بالتـرتيب الآخر لحـروف الهجـاء الذى يقوم إلى جـانب هذا التريب الذى شــاع استعمـاله: مادة «حروف الهجاء».

ولا بأس من أن نزيد بـأن الصـفـة «بوجادى» لاتزال مستـعملة فى شمالى إفريقية بمعنى «المبتدئ» أى الذى لايزال فى المـرحلـة الأولى (انـظر المـصطـلح التـركـى «أبجـد خـوان» والإنكليـزى . "Abcedarian" والألمانى "Abcschüller".

المصادر:

(١) Lexicon: Lane ، مادة أبجد.

(٢) دائرة المعارف التركية. مادة أبجد.

(٣) الفهرست ص ٤ ـ ٥.

(٤) Cantor: *Vorl. über Gesch d. Math.*، الطبعة الثانية، جـ ١، ص ٧٠٩.

(٥) Th Noldeke: *Die semitischen Buchstabennamen* في Beitrage zur semit. Sprachwiss سنة ١٩٠٤، ١٢٤.

(٦) H. Bauer: *Wie ist die Reihenfolge der Buschstaben im Alphabet zustande* في ZDMG سنة ١٩١٣، ٥٠١.

(٧) G.S. Colin: *De l'origine greqque des "chiffres de Fes" et de nos chiffres arabes"* في Joun. As. سنة ١٩٣٣، ١٩٣.

(٨) J. Fevrier: *Histoire de l'eciture* سنة ١٩٤٨، ص ٢٢٢.

(٩) D. Diringer: *The Alphabet* سنة ١٩٤٨، ص ٢٢٢.

(١٠) M.G. de Slane: *Les Prolegomines* جـ ١، ص ٢٤١ ـ ٢٥٣.

(١١) E. Westermarck: *Ritual and Belief in Morocco* جـ ١، ص ١٤٤.

(١٢) E. Doutte: *Magie et religion dans l'Afique de Nors* ص ١٧٢ ـ ١٩٥.

خورشيد [فايل وكولان G. Weil-G]

أبخــاز

١ ـ تحقيقا للأغراض العملية جميعا يشمل المصطلح «أبخاز» أو «أفخاز» فى المصادر الإسـلامية الأولى بلاد الكُرْج والكَرْج، أى چورجـيـا والجـورجـيـن (الأصح: جُرْزان). والسـبب فى ذلك أن أسـرة حـاكمـة خـرجـت من أبخـازيا وحكمت بلاد الـكرج فى صـدر العـهـد العبـاسى، وقد فرق المسـعودى (جـ٢، ص٦٤، ٦٥) بين الأسـرة الأبخـازية والحكام الكـرج على نهـر الـكُر الأعلى. ومن الجائز أن القـوم الذين أطلق عليهم حقا الأبخاز هم الذين إنما أشارت إليهم

(*) أفخازيا ضمن جورجيا التي أصبحت جمهورية بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، ويبلغ عدد سكان جورجيا ٥,٦٨١,٠٠٠ نفس. الكثافة : ٢١١ فى الميل المربع. المناطق الحضرية ٥٦٪. الأعراق: جورجيون ٧٠٪ الأرمن ٨٪ الروس ٦٪. وتبلغ نسبة المسلمون ١١٪. اللغة: البلغارية (رسمية)، الروسية. الحكم: جمهورى. وكان الرئيس: إدوارد شيفرنادزه Edward Shevarnadze قد شغل منصبه فى ٦ نوفمبر ,١٩٩٢ اعتنقت المنطقة المسيحية في القرن الرابع الميلادى وفتحها العرب فى القرن الثامن الميلادى، وقد توسعت چورجيا لتمتد من البحر الأسود إلى بحر قزوين ولتشمل جزءا من أرمينيا وفارس قبل وقوعها فى يد المغول والأتراك. وتم إلحاقها بروسيا سنة ١٨٠١ مما أدى إلى حرب مع =

الرواية التى استشهد بها ابن رسته دون سواها (ص١٣٩) باسم لوغر وتقروا: أوغز (انظر *Streifzuge:* Marquart)، ص ١٦٤ ـ ١٧٦؛ حدود العالم، ص ٤٥٦). ووضع ابن رسته على التخصيص منازل هؤلاء القوم فى نهاية أملاك الخزَر.

٢ـ والأبخاز أمة صغيرة فى غربى القوقاز على البحر الأسود تطلق على نفسها اسم «أبس ـ وآ»، وهى تشغل المنطقة بين سلسلة جبال القوقاز الرئيسية والبحر، وبين نهر «پسو» (شمال كاكَرى) ومصب نهر إنكور فى الجنوب. ومنذ القرن السابع عشر، وربما قبل ذلك، عبر فريق من هذه القبيلة الحافة الكبرى للجبال واستقر على الروافد الجنوبية لنهر قوبان.

وقد ذكر الأبخاز فى الأزمان القديمة، ذكرهم آريان باسم «أبسكَوى» وبلنياس باسم «أبسكى (انظر Contarini، ١٤٧٥م، *Ayocasia*: أبيزى فى الروسية القديمة، وأبازه فى التركية) ويروى پروكوپيوس (القرن الخامس الميلادى) أنهم كانوا تحت سلطان اللاز. وفى تلك الأيام كان العبيد (الخصيان) يجلبون إلى أبخازيا من القسطنطينية، وأخضع يوستنيانوس أبخازيا فدخل الأبخاز فى المسيحية، وتقول الحوليات الكرجية (انظر Brosset : *Histoire de la Géorgie*، جـ١، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٣) إن القائد العربى مروان قرو (مروان الأصم) احتل ممرى دَرْيال ودَرْبَند وغزا أبخازيا حيث فر الملكان الكرجيان: «مير» و «ارجيل»، وخرّب تسخوم (سوخوم). وقد تحالف عليه مرض الزحار والفيضانات مقترنة بهجمات الكرج والأبخاز، فأنزلت بجيشه خسائر عظيمة وحملته على الارتداد. على أن تاريخ الحوليات الكرجية بعيد جدا عن

= فارس من ١٨٠٤ إلى ١٨١٣م، وفى ١٩٢٢م أصبحت جزءا من الاتحاد السوفيتى السابق وأصبحت جمهورية دستورية داخل هذا الاتحاد سنة ١٩٣٦م.

وفى سنة ١٩٨٩م تدخل الجيش الروسى لقمع حركة وطنية قوية فى چورچيا. وتم إعلان چورچيا دولة مستقلة فى ٩ إبريل سنة ١٩٩١م وتحقق استقلالها بالفعل بعد انهيار الاتحاد السوفيتى فى ٢٦ ديسمبر سنة ١٩٩١م.

د. عبدالرحمن الشيخ

الدقة، والظاهر أن المقصود بمروان قرو هو محمد بن مروان الأموى أو ابنه مروان بن محمد، ويشير هذا إلى الجزء الأول من القرن الثامن الميلادى (انظر البلاذرى، ص٢٠٥، ٢٠٧ - ٢٠٩).

وحوالى سنة ٨٠٠م نال الأبخاز استقلالهم بمعاونة الخَزَر. وقد تزوج الأمير (إرستثاوى) ليون الثانى سليل الأسرة الحاكمة المحلية الخارجة من أنجاباد، أميرة من الخزر، واتخذ لقب الملك ونقل قصبة ملكه إلى كوتايس. ويقال إن الأبخاز كانوا يؤدون الجزية للعرب فى عهد والى تفليس إسحاق بن إسماعيل (حوالى ٨٣٠ - ٨٥٣م). وكانت الفترة ما بين سنتى ٨٥٠ ، ٩٥٠م أزهر العصور التى مرت بمملكة أبخازيا، إذ حكم ملوكها أبخازيا ومنغوليا (إكريسى) وإيمريتيا وكارتليا، كما كانوا يتدخلون فى أمور أرمينية. وظلت الكرجية منذ ذلك العهد لغة الطبقات المتعلمة فى أبخازيا. وفى سنة ٩٧٨هـ احتل بكراط البكراطى الكرجى ابن الأميرة الأبخازية كوراندخت العرش الأبخازى، وما وافت سنة ١٠١٠م حتى كان قد وحد الأراضى الكرجية جميعا. وظل العرب يسمون المملكة الكرجية بالمملكة الأبخازية حتى القرن الثالث عشر الميلادى بل بعد ذلك فى بعض الأحيان على الرغم من أن بكراط كان يدين بنجاحه الأول للحقوق الوراثية التى تتمتع بها أمه، وعلى الرغم من أنه حتى فى اللقب الذى اتخذه متأخرا قد جعل رتبة «ملك أبخازيا» فى المحل الأول.

وحوالى سنة ٣٢٥م أقطع بيت شَرْوَاشدزه (وفى الروسية شَرْوَشدزه بكسر الشين الأولى، ويقال إنه انحدر من بيت الشيروان شاهية أبخازيا. وفى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى تقريبا (فى عهد الملك بكراط السادس) ثبت سلالة هذا البيت فى مناصبهم أمراء على البلاد. وجاء فى رسالة بعث بها إمبراطور طرابزون (أطْرَابَزَنْدة) سنة ١٤٥٩م أن أمراء أبخازيا كانوا يمتلكون جيشا عدته ٣٠,٠٠٠ مقاتل.

وبعد استقرار العثمانيين فى الشاطئ الشرقى للبحر الأسود، خضع الأبخاز لنفوذ تركية «والإسلام» ولو أن

المسيحية لم تنتزع من بلادهم إلا ببطء. ويقول الأب الدومنيكي يوحنا اللُّكى إن الأبخاز كانوا يعدون حتى فى زمنه (١٦٣٧م) مسيحيين، ولو أن الشعائر المسيحية لم تعد تراعى بينهم، وأصبحت بلادهم منذ انفصالها عن بلاد الكرج فى ولاية جاثليقها فى بيتزوند (ذكر هذا الجاثليق فى عهد متقدم يرجع إلى القرن الثالث عشر الميلادى). ويقال إن أطلال ثمان كنائس كبيرة ومائة كنيسة صغيرة بما فيها البيع لا تزال قائمة فى أبخازيا حتى اليوم. ولم يعتنق بيت شرواشدزه الإسلام إلا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر الميلادى حين اعترف الأميرليون بالسيادة التركية، ومنح نظير ذلك قلعة سوخوم التى كان الأبخاز قد حاصروها قبل ذلك ما بين سنتى ١٧٢٥ ـ ١٧٢٨م تقريبا. وتنقسم أبخازيا ثلاثة أقسام سياسية:

(١) أبخازيا الأصلية على الشاطئ الممتد من كاكرى إلى كالدزكه ويحكمها بيت شرواشدزه المذكور.

(٢) هضاب تزيبلده، وليس لها أية حكومة مركزية.

(٣) إقليم سامُرزْ كان على الشاطئ الممتد من كالدزكه حتى نهر إنكور، ويحكمه فرع من بيت شرواشدزه (وقد اتحد هذا الإقليم من بعد هو ومنغوليا).

ولما انضمت بلاد الكرج إلى الروسيا سنة ١٨٠١م، اضطر الأبخاز أيضا إلى الدخول فى علاقات مع جارتهم القوية، وقام بأول محاولة فى هذا السبيل الأمير كلش بك سنة ١٨٠٣م، وسرعان ما عدل عنها. ولما اغتيل أمير البلاد سنة ١٨٠٨م ازداد ابنه صفر بك تقربا من روسيا واستعان بها على أخيه أرسلان بك قاتل أبيه. وفى سنة ١٨١٠م استولى الروس على سوخوم. وكان صفر بك قد ارتد إلى المسيحية وتسمى بجورج فأقيم أميرا على البلاد، ومن يومها احتلت سوخوم حامية روسية، واقتضى الأمر الاستعانة بالقوة الروسية المسلحة لتولية الإمارة ابنى صفر بك: ديمتريوس (سنة ١٨٢١م) وميخائيل (سنة ١٨٢٢م بعد أن سم أخاه الأكبر). واقتصر حكمهما على ما

جاور سوخوم التى كانت حاميتها لا تستطيع الاتصال بمركز قيادتها إلا بالبحر، وتدعم مركز روسيا بطبيعة الحال بعد ضم الساحل كله الممتد من انابه إلى بوتى (معاهدة أدرنة سنة ١٨٢٩م) ومع ذلك يقال إن الجزء الشمالى الغربى من أبخازيا فحسب، أى إقليم بزبيب، هو الذى كان قد بقى حتى فى ١٨٣٥م ملكا للأمير ميخائيل، وظلت الأجزاء الأخرى فى حكم أعمامه المسلمين، واستعان ميخائيل بعد ذلك بروسيا فنجح فى دعم سلطانه حتى أوشك أن يصبح حاكما مطلقا، ولكنه هو أيضا كان يحيط نفسه ببطانة من الترك على الرغم من نصرانيته.

وأخضعت روسيا القوقاز الغربية إخضاعا تاما سنة ١٨٦٤م فدال ملك بيت شرواشدزه وغيره من الأمراء الوطنيين. وفى نوفمبر سنة ١٨٦٤م اضطر الأمير ميخائيل إلى النزول عن حقوقه ومغادرة البلاد، وضمت أبخازيا إلى الإمبراطورية الروسية على اعتبار أنها ولاية (أو تديل) سوخوم الخاصة وقسمت ثلاث نواح (أو كروك): بتزوند، وأوجمجيرى، وتزيبلده. وفى سنة ١٨٦٦م حاول الحاكم الجديد أن يجمع معلومات عن الأحوال الاقتصادية للأبخاز للاستفادة بها فى سن الضرائب، فأدى ذلك إلى قيام فتنة حملت بعد ذلك فريقا كبيرا من الأبخاز على الهجرة إلى تركية وقد قدر عدد سكان أبخازيا فى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر الميلادى بحوالى تسعين ألف نفس، كما قدر عدد الانجار بما فيهم أولئك الذين يعيشون فى الشمال خارج أبخازيا بمائة وثمانية وعشرين ألف نفس. وانخفض عدد سكان أبخازيا بعد سنة ١٨٦٦م إلى حوالى خمسة وستين ألف نسمة، ولم تعد ناحية تزيبلده التى أقفرت من السكان أو كادت ناحية وضعت تحت إشراف «ناظر محلة» (بوبجتل ناسلنيه). وأصبحت أبخازيا بأسرها بعد ذلك جزءا من حكومة كوتايس باسم ناحية (أو كروك) «سوخوم قلعه». وعاد عدد السكان إلى النقصان بفعل الهجرة،

وخاصة بعد أن اشتركت فى تمرد قبائل الجبال الذى أثاره نزول الجنود التركية إلى البر (سنة ١٨٧٧م). وفى سنة ١٨٨١م قدر عدد الأبخاز بعشرين ألف نسمة فحسب. وليس فى متناول أيدينا أية إحصائيات عن الأبخاز فى تركية.

أبخازيا السوڤيتية: أعلن الحكم السوڤيتى فترة قصيرة سنة ١٩١٨م، ثم استتب له الأمر سنة ١٩٢١م. وأصبحت أبخازيا بوصفها جمهورية مستقلة استقلالا ذاتيا جزءا من الجمهورية الجورجية [الكرجية] السوڤيتية الاشتراكية وتأيد دستورها الخاص سنة ١٩٣٧م. وعدد سكان جمهورية أبخازيا السوڤيتية الاشتراكية المستقلة استقلالا ذاتيا ٣٠٣٠٠٠ نسمة ولكن الأبخاز فيهم ليسوا إلا أقلية. وقد بلغ مجموع عدد السكان الأبخاز فى الاتحاد السوڤيتى سنة ١٩٣٩م: ٥٩,٠٠٠ نسمة (وظاهر أنه يدخل فى ذلك سكان الجاليات الشمالية فى بلاد الجركس) وعدد سكان القصبة سوخوم ٤٤٠٠٠ نفس. وقد اكتسبت أراضى هذه الجمهورية أهمية كبيرة فى زراعة محاصيل مادون خط الاستواء، واستغلت القوى المائية فيها استغلالا كبيرا (بلغ عدد المحطات الكهربائية سنة ١٩٣٥م خمسا وأربعين محطة).

ونهضت الآداب الأبخازية نهضة كبيرة منذ ابتدعت أبجدية أبخازية على يد المتخصص النابه فى لغات القوقاز الجنرال البارون أوسلر P. K. Uslar سنة ١٨٦٤م، وحين صنف قسيس وضابطان من الأبخاز كتابا فى التاريخ الإنجيلى. ففى سنة ١٩١٠م نشر مؤسس الأدب الجديد ديمترى كوليا المولود سنة ١٨٧٤م كتابا فى القصائد الشعبية. وتأثر خطاه كتاب نثر (مثل ج. د. كَوليا، وباباسكيرى) وشعراء (مثل كوكَونيا [١٩٠٣ ـ ١٩٢٩م] و: ل. كڤيتسينيا) وغيرهم. وقد جمع الأدب الشعبى الأبخازى ووضعت كتب مدرسية (چعوچعوا وغيره).

ولغة الأبخاز المؤلفة من عناصر لغوية مختلفة: تنتسب إلى نفس النوع الذى منه لغة الچركس: ولها حرفان صائتان أصليان وخمسة وستون حرفا ساكنا فى لهجة بزيب الشمالية فى مقابل سبعة

وخمسين حرفا ساكنا فى لهجة أثرو الجنوبية. وقد اتخذت اللهجة الأخيرة لغة فصحى، وهى تكتب الآن بالأبجدية الجورجية التى استكملت بما يناسب ذلك.

المصادر:

(١) M.F. Brosset: *Hist. de la Georgie:*

(٢) J. Marquart: *und* *Qsteuropaische* *ostasiatiche Streifziige*، ليبسك سنة ١٩٠٣م.

(٣) والكتاب الروسى العمدة حتى سنة ١٨٢٦م هو N. Dubrovin: *History of the War of Russian Rule in Caucasia*، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧١م، وقد استعرض كاتب لم يذكر اسمه كتاب دوبروڤين استعراضا جيدا فى *Sbornik Swed. o Kawkazkikh gortsakh* الجزء السادس، تفليس سنة ١٨٧٢م.

(٤) P. Zubow : *Kartina kakazshago Kraya* سانت بطرسبرغ، سنة ١٨٣٤ ـ ١٨٣٥م.

(٥) A. Dirr : *Einführung in das Studium der Kaukas. Sprachen* ١٩٤٠م.

(٦) G. Deeters : *Der abchasische Sprachen* فى *N G W Gott*، سنة ١٩٣١م، جـ٣/٢، ص٢٨٩ ـ ٣٠٣.

(٧) باللغة الروسية: N. Y. arr : *Abkhaskiy Slova* والكتب الحديثة التى كتبها سرديوجنكو وتوبيل فى اللهجات الأبخازية الشمالية (١٩٤٧ ـ ١٩٤٩)

خورشيد [بارتولد ومينورسكى W. Barthold . Minorsky]

أبد

الزمان «بمعنى مطلق وهو مرادف للدهر وقد ناقش المسلمون حين كانوا واقعين تحت تأثير الفلسفة اليونانية أفتهارتوس ἄφθαρτος. أى غير القابل للفساد والقديم الذى ليس له بعد، فى مقابل المصطلح اليونانى أكنيتوس ἀγένητος أى الذى لم يكن والقديم الذى له قبل (ويستعمل ابن رشد، طبعة Bouyges، الفهرس الأزلية مرادفة لما لا يفسد). وبخصوص المسألة التى نحن بصددها وهى مسألة قدم العالم، فإن الفلاسفة المسلمين قد أضافوا إلى القول الأرسطوطاليسى المأثور بأن الأزل والأبد يتداخلان، قولهم بأن ماله بداية يجب أن تكون له نهاية،

وأن ماليست له بداية لا يمكن أن تكون له نهاية. وبناء على هذه النظرية يصبح كل من الزمان والحركة والعالم بأسره قديما على المعنيين. ومن بين المتكلمين الذين أجمعوا على أن العالم مخلوق فى زمان انفرد أبو الهذيل وحده، وهو من متقدمى المعتزلة، بالأخذ بالقول المأثور عن أرسطوطاليس الذى سبقت الإشارة إليه (فهو قد اصطنع نظرية: «أن لما يقدر الله تعالى عليه آخراً ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلا ولا على خلق ذرة فما فوقها، ولا على إحياء بعوضة ميتة ولا على تحريك ورقة...». انظر الخياط : الانتصار، طبع نيبرج، ص ٨ وما بعدها، ابن حزم، جـ ٤ ، ص ١٩٢ ـ ١٩٣). وينقض المتكلمون قول أرسطو هذا بحجة أنه لو كان العالم ليس له بداية فإن اللحظة الحاضرة يكون قد انقضى عليها زمان غير متناه، وهذا مستحيل (انظر مادة «قدم»). وليس فى المستقبل استحالة من هذا الضرب لأنه لن يكون فى المستقبل لامتناه ينقضى. وفضلا عن ذلك فإن سلسلة الذوات تحتاج إلى أول وليس إلى آخر، وأن الإنسان قد يحس اعتذارا من الذنب مستمرا ولو أن اعتذاره لابد له من بداية(١) (المقدسي: لبدء والتاريخ، طبعة، Huart، جـ١، ص ١٢٥، جـ٢، ص ٣٣) ومن ثم انتهى المتكلمون إلى أنه ليس هناك دليل عقلى على قدم العالم أو حدوثه. وورد فى القرآن عن يوم القيامة(سورة الزمر، الآية ٦٧): «وما قدروا الله حق قدره، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه

---

(١) نص عبارة كتاب البدء والتاريخ «ومن الفرق بين المستقبل والمستدبر انه يجوز وجود مالا يزال يتحرك ولا يجوز وجود ما لم يزل يتحرك، كما أنه يجوز وجود من لا يزال يعتذر من ذنب ولايجوز وجود من لم يزل معتذرا، لان الاعتذارات لابد لها من أول وقد يجوز ان يكون لا آخر له. ومن هنا التزم بعض الموحدين بأن الحوادث لها آخر، آخر العلة الحدث، وان زعم ان هذا العالم وما فيه من فعل الطبائع وما اوجبته ذواتها فالطبائع مركبة من البسائط، والتركيب عرض وهو دلالة الحدث، فالطبائع اذن محدثة ثم هى جماد وموات كالحجر والشجر، ثم هى مسخرة مقهورة بدلالة ان من شأنها التنافر والتضاد، فلما رأيناها متواطئة متوافقة علمنا بانها بقهر قاهر وضبط ضابط.

سبحانه وتعالى عما يشركون ». وأصبح الرأى الذى عليه أهل السنة أن فناء الذى لن يكون كما نعلم من الوحى) جائز لأنه شيء فى قدرة الله (البغدادى الفرق بين الفروق، ص ٣١٩). فالدنيا ستفنى أما الجنة والنار فلا تفنيان.

المصادر:

(١) عولجت هذه المسألة بالتفصيل فى الغزالى: تهافت الفلاسفة، الفصل الثاني، طبعة Bouyges، ص٨٠ وما بعدها.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، طبعة Bouyges، ص١١٨ وما بعدها، ترجمة، S. van den Bergh، ص٦٩ وما بعدها مع تعليقات.

(٣) S. Pines فى *Bgitrage zur islamis-chen Atomenlehre*، ١٥، تعليق١.

د. مصطفى حلمى [س. ڤان دن برغ S. van den Bergh]

إبراهيم (عليه السلام)

هو أبراهام المذكور فى التوراة: وقد ورد فى القرآن (سورة الأنعام، آية ٧٤) أنه ابن «آزر»، وهذا الاسم مشتق فيما يظهر من اسم خادمه «إليعازر»[١] (انظر S. Fraenkel: *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesell.* عدد ٥٦، ص٧٢). وأسماء آباء ابراهام كما وردت فى التوراة هي: تارخ بن ناحور بن ساروغ بن أرغو بن فالغ بن عامر بن شالخ بن قينان بن أرفخشذ بن سام بن نوح، ذكرها الثعلبى، (قصص الأنبياء، ص٤٤) وابن الأثير (جـ١، ص ٦٧)،

---

(١) قد يفهم من ذلك أن القرآن الكريم يختلف مع التوراة فى اسم أبى إبراهيم، ومظهر هذا الخلاف فى نظر كاتب المقال أن القرآن الكريم قد جعل خادم إبراهيم (اليعاذر) أبا له (آزر)، فى حين تذكر التوراة أن اسمه تارخ. وهذا الخلاف ظاهرى فى الواقع: أولا - أن العرب قد تسمى العم والجد «أبا» (وهذا الاستعمال معروف فى القرآن الكريم نفسه، كما قال تعالى حكاية عن أولاد يعقوب إذ قالوا لابيهم: «نعبد الهك واله آبائك إبراهيم وإسماعيل واسحق». فسمى إبراهيم أبا ليعقوب وهو جد له، وسمى إسماعيل أبا ليعقوب وهو عم له، فليس يبعد أن يكون آزر هنا أبا بمعنى الجد أو العم. ثانيا - يجوز أن يكون تارخ اسما له وآزر لقبا ويكون القرآن قد ذكره بلقبه اشارة إلى الرسوخ فى العلم به وبقصته. ثالثا - يجوز أن يكون آزر قد ذكر للذم وهو وصف أجرى مجرى العلم ومعناه فى اللغة العبرية على ما يقول بعض العلماء «المخطئ» فيكون قد ذكر للذم والتحقير. ويقرب من هذا جعله اسما للخادم كما فى التوراة، ولعله يطلق فى لغتهم على الخادم اطلاق الأوصاف لا اطلاق الاعلام، فكأنه يقول الحقير بسبب خدمته للأصنام.

يوسف الدجوى

وتتفق هذه تماماً مع ما ورد فى الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين الآيات ١٠-٢١، وسفر الأيام الأول، الإصحاح الأول، الآيات ١٢-٢٧، ويظهر أن «قينان» وحده أضيف إلى هذا النسب وفقاً لرواية سفر التكوين، الإصحاح الخامس، الآية ١٢. ولد بعد الطوفان بثلاث وستين ومائتين وألف سنة، أو بعد خلق العالم بسبع وثلاثين وثلثمائة وثلاثة آلاف سنة (الثعلبى: كتابه المذكور). وبمقارنة التواريخ الواردة فى سفر التكوين، الإصحاح الخامس الآيات ٣-١٠، والإصحاح الحادى عشر، الآيات ١٠-٢٥، يتضح أن أبراهام ولد بعد نوح بإحدى وتسعين ومائتى سنة، أو بعد خلق العالم بثمانى عشرة وتسعمائة وألف سنة. وسرعان ما عمل على تحقيق رسالته بإعلانه الجهاد على الملك نمروذ. وقد اضطرت أمه عُوشاء أن تلجأ إلى كهف بالقرب من كوثى، وهناك رأى أبراهام نور الحياة للمرة الأولى، (الثعلبى كتابه السابق؛ الطبرى، جـ١ ص٢٥٦؛ الزمخشرى، جـ١، ص١٧٢؛ البيضاوى جـ١، ص١٣٣؛ ابن الأثير، جـ١، ص٩٦؛ ياقوت، مادة «كوثى»؛ البكرى، ص ٤٨٥؛ المقدسى، ص٨٦؛ بابا باثرا، ص ٩١أ: ابن ميمون: دلالة الحائرين، الفصل ٢٩). وقد دفعت الأحلام المزعجة الملك نمروذ إلى مراقبة الحوامل وقتل الذكور من مواليدهن. وزار عمّاله أم إبراهيم للكشف عليها قبل أن يأتيها المخاض، وجسوا جانبها الأيمن فاختفى الجنين فى الجانب الأيسر. وجسوا الأيسر فاختفى الجنين فى الجانب الأيمن. فانصرفوا دون أن يظفروا بطائل (الكسائى، ص١١٥ - ١٢٠).

والقصة التى وردت فى «سفر هياشار» (فصل نوح) والتى أمر فيها تارخ بذبح ولده أبراهام، فأحَل محله ابن خادمته، نجد أصولها فى الروايات الإسلامية. ولقد هدته تجربة فى صباه، (كتاب النذور «تلمود نداريم» فصل ٢٢) إلى معرفة الله، وجاء القرآن بمثل ذلك أيضاً (سورة الأنعام الآيات ٧٥-٧٩) ولما ترك الغار ميمماً شطر بيت أبيه جن عليه الليل فرأى كوكباً: «قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب

الآفلين * فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برىء مما تشركون * إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين». ونجد هذه القصص كذلك فى الكتاب العبرى «غصن الأدب» (شبط موسر، أزمير سنة ١٧٢٩، ص١٠٩-١١١) وفى «سفر هيّاشار» (فصل نوح). ومن بين القصص المختلفة (الثعلبى، ص٤٥-٤٧؛ الكسائى، ص١٢٥-١٤٠) التى تصف نضال إبراهيم مع نمروذ والتى أخذت مكانها فى الآداب العبرية المتأخرة (Jellinek: Béth Hammidr، جـ١، ص٢٥-٣٤؛ سفر هياشار، فصل نوح، سفر إلياهو زوطا، فصل ٢٥؛ المعلم إليعاذر: فصل ٣٢) نذكر هنا القصة الآتية المستمدة من القرآن الكريم (سورة الأنبياء، الآيات ٥٩-٦٧) ومن سفر التكوين الكبير (فصل ٣٨) وهى: خرج قوم إبراهيم ذات يوم من المدينة لتقديم القرابين لآلهتهم، وتمارض إبراهيم فبقى فى المدينة، ثم حمل فأساً وذهب إلى معبد الآلهة حيث كانت الموائد محملة بالأطعمة، وقال يخاطب هذه الأوثان: مالكم لا تأكلون؟ ثم حطم يد وثن وقدم آخر ورأس ثالث، وترك الفأس فى يد كبيرهم ووضع أمامه عدة صحاف من الطعام؛ ولما عاد قومه ورأوا ما حل بآلهتهم اتهموه: «قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون * فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون * ثم نكسوا على رءوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون * قال أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم * أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون».

فألقوه فى النار ولكنه خرج منها سالماً بعد أن ظل فيها ثلاثة أيام أو سبعة (انظر الثعلبى والكسائى فى المواضع المذكورة) ودُحر نمروذ بينما سار إبراهيم وأتباعه إلى فلسطين وسمى منذ ذلك الحين «خليل الله» (الكسائى والثعلبى، يتبعان فى ذلك «أشعيا» ٤١، ٨؛ وكتاب السبت ١٣٧؛ وكتاب الهدايا، ٥٣) ولما كان فى مصر

أخذت زوجته الجميلة «سارة» إلى قصر فرعون (سفر التكوين، الإصحاح ١٢، الآية ١٠-٢٠؛ الثعلبى، ص٤٤؛ الطبرى، جـ١، ص٢٢٥، ابن الأثير، جـ١، ص٧٢) فادعت أنه أخوها حتى لا يقتل بسببها، ولم تكن فى ذلك كاذبة لأنها أخته فى الدين. وما أن حاول فرعون مسها حتى شلت يده ولكنها برئت بعد أن أخلى سبيلها. وقد احتفر إبراهيم بئراً عذبة فى مدينة «سبع» بفلسطين، ولما ضاق ذرعاً بالسكان اضطر إلى الهجرة من تلك المدينة فجفت البئر بعد رحيله (سفر التكوين، الإصحاح ٢١، الآيات ٢٥-٣٠؛ والثعلبى وابن الأثير فى المواضع المذكورة) فخف السكان فى أثره يرجون عودته ولكنه أبى ثم منحهم سبع نعاج (سفر التكوين، الإصحاح ١٦، الآية ٣٠) توضع عند البئر فلا يلبث الماء أن يفيض من جديد. وشربت امرأة حائض من هذه البئر فغاض ماؤها مرة أخرى. ولما بلغ العشرين بعد المائة اختتن (الثعلبى، ص٥٩). وتوفى فى الخامسة والسبعين بعد المائة ودفن فى مقبرة الأسرة فى حبرون.

وسوف يجلس إبراهيم عن يسار الله يوم الدين ويقود المتقين إلى الجنة (الثعلبى، ص٦٠؛ سفر التكوين الكبير، فصل ٤٨).

المصادر:

(١) الثعلبى: قصص الأنبياء، طبعة القاهرة سنة ١٣١٢هـ، ص٤٣-٤٧، ٥٩-٦٠.

(٢) الكسائى: قصص الأنبياء، ص١٢٨-١٤٥، ١٥٣.

(٣) الطبرى: جـ١، ص٢٢٠-٢٢٥.

(٤) ابن الأثير، جـ١، ص٦٧-٩٨.

(٥) Weil: *Biblische Legenden der Musselman* ص ٧٨-٧٩.

(٦) Grunbaum: *Beitrage* ص ١٢٢-١٣٠.

(٧) Eisenberg: *Abraham in der Arab, Legende* طبعة ١٩١٢.

(٨) Weiss: *Leben Abrahams*، برلين سنة ١٩١٣ (فى هذا الكتاب قطعة مقتطفة من كتاب الكسائى، ويظهر أن

المقتطف يرجع إلى عصر متأخر وهو يختلف فى كثير من نواحيه عن الأصل).

[ج. أيزنبرغ J. Eisenberg]

كان شپرنكر (Sprenger: Leben und Lehre des Mohammad، جـ٢، ص٢٧٦ وما بعدها) أول من لاحظ أن شخصية إبراهيم كما فى القرآن مرت بأطوار قبل أن تصبح فى نهاية الأمر مؤسسة للكعبة. وجاء سنوك هرجرونى (Het Mekkaansche Feest، ص٢٠ وما بعدها) بعد ذلك بزمن فتوسع فى بسط هذه الدعوى فقال: إن إبراهيم فى أقدم ما نزل من الوحى (الذاريات آية ٢٤ وما بعدها، الحجر، آية ٥ وما بعدها؛ الصافات، آية ٨١ وما بعدها؛ الأنعام، آية ٧٤ وما بعدها؛ هود، آية ٧٢ وما بعدها؛ مريم، آية ٤٢ وما بعدها، الأنبياء، آية ٥٢ وما بعدها؛ العنكبوت، آية ١٥ وما بعدها) هو رسول من الله أنذر قومه كما تنذر الرسل، ولم تُذكر لإسماعيل صلة به، وإلى جانب هذا يشار إلى أن الله لم يرسل من قبل إلى العرب نذيراً (السجدة، آية ٢؛ سبأ، آية ٤٣، يس، آية ٥) ولم يُذكر قط أن إبراهيم هو واضع البيت ولا أنه أول المسلمين.

أما السور المدنية فالأمر فيها على غير ذلك، فإبراهيم يُدعى حنيفا مسلماً، وهو واضع ملة إبراهيم، رفع مع إسماعيل قواعد بيتها المحرم - الكعبة - (البقرة، آية ١١٨ وما بعدها؛ آل عمران، آية ٦٠، ٨٤... الخ). وسر هذا الاختلاف أن محمداً كان قد اعتمد على اليهود فى مكة فما لبثوا أن اتخذوا حياله خطة عداء، فلم يكن له بد من أن يلتمس غيرهم ناصراً؛ هناك هداه ذكاء مسدد إلى شأن جديد لأبى العرب - إبراهيم، وبذلك استطاع أن يخلص من يهودية عصره ليصل حبله بيهودية إبراهيم تلك اليهودية التى كانت ممهدة للإسلام. ولما أخذت مكة تشغل جل تفكير الرسول أصبح إبراهيم أيضاً المشيد لبيت هذه المدينة المقدس.

[ڤنسنك A. J. Wensinck]

تعليق على مادة «إبراهيم»

لم يقل واحد من المؤرخين سواء أكانوا مسلمين أم غيرهم إن النبى صلى

الله عليه وسلم استعان فى نشر دعوته باليهود بل قالوا إنهم كانوا من أشد المعارضين له والمؤلبين عليه فى مكة والمدينة معاً. وقد ورد ذلك فى القرآن نفسه فقال تعالى: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى».

ولم يكن عرب الجاهلية يمنحون كل ما عليه طابع يهودى أى اعتبار، بل الذى ورد أنهم كانوا يكرهون جوارهم ويقاتلونهم ليجلوهم عن مواطنهم التى اختاروها داراً لهجرتهم.

وليس القرآن الكريم أول من قال إن جد العرب الإسماعيلية أو العدنانية إبراهيم، ولكن التوراة سبقت إلى ذلك إذ قالت إن إبراهيم أسكن سريته هاجر وابنها إسماعيل بلاد العرب فنشأ منهم العرب الإسماعيلية.

ولم يعتز الإسلام قط بالانتساب إلى يهودية إبراهيم، ولكنه نازع اليهود عقيدتهم فى يهوديته فقال تعالى: «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً» ٦٨ آل عمران. وقال: «قل يا أهل الكتاب لم تحاجُّون فى إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون».

وما كان الإسلام فى عهد من عهوده بحاجة إلى ممهد من اليهودية، لأن مذهب القرآن أن الإسلام كان الدين الأقدم الذى أوحاه الله للبشرية فحرفه رؤساء الأديان وأخرجوه عن صراطه، فكان الله يرسل المرسلين لتخليصه مما أدخل إليه حتى أرسل به محمداً صلى الله عليه وسلم فى آخر الزمان، فقال: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا، والذى أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه، كبر على المشركين ما تدعوهم إليه، الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب. وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم، ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم، وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب. فلذلك فادع (أى إلى الاتفاق على هذا الأصل المشترك بين جميع الأديان توحيداً لها) واستقم كما أمرت ولا تتبع

أهواءهم. وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب (تحقيقاً لوحدة الأديان)، وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا، ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم (أى لا محاجة ولا خصومة)، الله يجمع بيننا (على هذا الأصل الحق رفعا للخلاف من بين البشر) وإليه المصير». وهذه الآيات فى سورة الشورى المكية.

فالقرآن كما ترى يرتفع بالدين إلى أصله الأول على عهد نوح لا إبراهيم، ويصرح بأن إبراهيم تلا نوحاً فى القيام على هذا الأصل فهو تابع لا متبوع.

فإذا كان القرآن يصرح باتباع ملة إبراهيم فليس ذلك باعتبار أنه أول من أُرسل بالإسلام، ولكن باعتبار أنه أبو فريق كبير من العرب تشويقاً لهم إلى اتباعه.

أما الكعبة فلم تكن هيكلا عجيب الصنع كالكرنك أو أنس الوجود، بعيدة الغور فى الفن والزخرف حتى تتنازعها الأمم، ولكنها كانت بناء ساذجاً مربعاً، والعرب تسمى كل بناء مربع بالكعبة، من الطراز الذى يبنيه الناس بأنفسهم وإن لم يكونوا بنائين ليجعلوه مصلى، فهل يستبعد على إبراهيم، وكان نبياً بإجماع الأمم، أن يبتنى له ولابنه بناءً من هذا الطراز يصليان فيه؟

وإذا ثبت أن إبراهيم أوصل ابنه إلى تلك البقعة من بلاد العرب، وقد ثبت بنص التوراة ذلك، فيكون من المتعين أن يتخذ له فيه بنية ساذجة يجعلها متعبداً له على مثال الصوامع. ولم ينازع أحد إلى اليوم إبراهيم فى أنه بانى ذلك المصلى حتى يصح أن يقال إن محمداً نسبه إليه تعظيماً لشأنه. ولم تختص الكعبة وحدها بأنها بيت الله فكل المساجد بيوت لله عند المسلمين، وإنما عظمت الكعبة لأنها أول بيت لله وضع للناس ببكة.

ومما يدل على أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يتخذ بناء الكعبة أساساً من أسس دعوته أنه أمر أصحابه أن يولوا وجوههم فى صلاتهم بيت المقدس طوال مقامه بمكة.

ومما يثبت أن النبى لم يجعل معتمده فى الدعوة إلى الإسلام أنه دين إبراهيم ما يقوله شپرنكر وشنوك هرجرونى

نفساهما أنه لم يصرح بذلك إلا فى المدينة. فلو كان ما ادعياه صحيحاً لكان أولى بذلك أن يكون وهو بمكة بين قبائل كلها تعتزى إلى إبراهيم. أما وقد انتقل إلى المدينة وجميع أهلها من قبائل اليمن الذين لا ينتسبون إلى إبراهيم فلم يكن من ضروب الخلابة، لو كان محمد يعتمد عليها، أن يتذرع بهذا الموضوع لأنه ليس موضعه.

أما الأصل الذى اعتمد عليه الإسلام وجعله أساس دعوته فإنه دين أول المرسلين كما رأيت رامياً بذلك إلى رفع الخلافات من بين البشر ليقوموا على الوحدة معتمدين على العقل والعلم، وليستهدوا فى عقائدهم وشرائعهم على ما أقامه الله من أعلام الحق فى الكون نفسه لا على ما فى سيرة هذا أو ذاك من المرسلين، معلناً إياهم أن كل إنسان مأخوذ بسيرته الشخصية، فقال تعالى: «أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت، إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون. تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم، ولا تسألون عما كانوا يعملون».

يتبين مما مر أن معتمد الإسلام لم يكن الاعتزاء إلى شخص معين أو قبيلة أو شعب، بل كان معتمده الحقائق الوجودية دون سواها. فقد قرر وحدة البشرية على اختلاف أصولها وبيئاتها وألوانها فقال تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم». ثم قرر أن هذه البشرية الموحدة يجب أن يكون دينها واحداً هو الدين الأقدم الذى أوحاه إلى أبى البشرية الثانى وهو نوح كما رأيت.

فهذا الدين يقوم على أصل طبيعى لا يختلف فيه البشر وهى الفطرة الإنسانية، وعلى أساسى العقل والعلم وهما ينبوع كل الترقيات الصورية والمعنوية، ولا ملتحد للإنسانية غيرهما فى أى مجال من مجالات نشاطها النفسى والعقلى إلى يوم القيامة.

محمد فريد وجدى

تعليق آخر على مادة «إبراهيم»

١ - الذى يعزوه كل من هرجرونى

وڤنسنك - ومن على شاكلتها - أن يقولوا إن الإسلام فى مكة غير الإسلام فى المدينة بالنسبة لإبراهيم عليه السلام.

فإن إبراهيم فى مكة أو فى القرآن المكى لم تكن له صلة بالعرب فليس أبا لهم، ولم يكن بانى البيت، ولا صلة له بإسماعيل ولا بالعرب.

٢ - إن النبى لما جاء إلى المدينة كان يحمل أكبر الآمال فى أن يؤمن به اليهود ويظاهروه على أمره فلما أخلفوه ما أمّله وكذّبوه أراد أن يتصل بهم عن طريق إبراهيم، وعبر عن ذلك «يهودية إبراهيم» وهم فى ذلك كله على ضلال مبين.

(أما عن الأول) فقد أخطأ خطأ ظاهراً. فإنى ألاحظ أن المستشرق ڤنسنك يقول: لم تذكر فى السور المكية أية صلة لإسماعيل بإبراهيم، وذلك ترويجاً لفكرته التى يريد أن يصل إليها وهى: أن محمداً ظل بعيداً عن صلة العرب بإبراهيم وإسماعيل إلى أن هاجر إلى المدينة، فبدت له فكرة هى أن يصل حبل العرب الذين هو منهم باليهود عن طريق إسماعيل وإبراهيم، مع أنه لا صلة بينهم وبين إبراهيم وإسماعيل. وهذه الفكرة تهدم التوراة قبل أن تهدم القرآن، لأنها ذكرت صلة إبراهيم بإسماعيل وأنه جدّ عدة قبائل فى بلاد العرب. وحين عد السور المكية عمد إلى التى يذكر فيها إبراهيم مجرداً عن الصلة بإسماعيل والعرب؛ لذلك تخطى سورة إبراهيم وهى مكية وقد شهدت بعكس ما يقول، وآياتها شاهدة بأن إبراهيم وإسماعيل بنيا البيت، وأنهما كانا يدعوان الله تعالى بالهداية وأن يجنبه وبنيه عبادة الأصنام. وإبراهيم يذكر أنه أسكن من ذريته بواد غير ذى زرع عند بيت الله المحرم، ويدعو الله أن يرزقهم من الثمرات، ويحمد الله أن وهب له إسماعيل وإسحق. واقرءوا قوله تعالى فى سورة إبراهيم:

«وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام (٣٥) رب إنهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعنى فإنه منى ومن عصانى فإنك غفور رحيم (٣٦) ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون (٣٧) ربنا

إنك تعلم ما نخفى وما نعلن وما يخفى على الله من شىء فى الأرض ولا فى السماء (٣٨) الحمدلله الذى وهب لى على الكبر إسماعيل وإسحق إن ربى لسميع الدعاء (٣٩) رب اجعلنى مقيم الصلاة ومن ذريتى ربنا وتقبل دعاء (٤٠) ربنا اغفر لى ولوالدى وللمؤمنين يوم يقوم الحساب(٤١).

ولا يمكن أن يمر بخاطرى أنه لم يعرف هذه الآيات ولم يلتفت إليها، بل أكبر اعتقادى أنه تخطاها عمداً غاضا النظر عما تقضى به الأمانة فى سبيل تأييد نظريته.

(وأما عن الأمر الثانى) فإن النبى ما أمل أن يعتز باليهود، ولكن لما كانوا أهل توحيد ويجانبون الأصنام ويعادون أهلها، والنبى له ذكر عندهم فى كتبهم لم تزل آثاره إلى اليوم ناطقة تنادى عليهم بأنهم يكتمون ما أنزل الله – كان يتوقع أن يؤمنوا فلما جحدوا كانوا عنده بمثابة غيرهم فقط. ومعلوم أن القرآن يرفض أن يكون إبراهيم يهودياً لأن اليهود هم أبناء إسرائيل، وإسرائيل إنما هو ولد إسحق، وغريب أن يكون المتقدم معزوا وتابعا لولد ولده الذى لم يره ولم يعاصره (ما كان إبراهيم يهوديا) سورة آل عمران.

بقى أمر ثالث يعزوه هؤلاء المستشرقون : وهو أنهم ينكرون أن يكون إبراهيم أو إسماعيل رسولا إلى العرب مستندين إلى قوله تعالى (لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك) وأشباهها إذ لو كان إبراهيم قد دعا العرب إلى دينه أو إسماعيل قد دعا العرب إلى دين إبراهيم لما صح ذلك القول .

والجواب على هذا : أن المفسرين يقولون إن معنى ذلك أن الموجودين من هؤلاء القوم لم يباشرهم رسول يبلغهم دين الله ويهديهم إلى الدين الحق ـ فلا تناقض ـ لأن تبليغ إسماعيل أو إبراهيم إنما كان لآبائهم :

أما أنا فأجيب بأن العرب كان دين كثير منهم عبادة الأوثان وكانت لهم قرابين يقدمونها إليها، وقدسيبوا السوائب وبحروا البحائر ووصلوا الوصيلة، وسنوا لهم قواعد ما أنزل الله بها من سلطان . فجاء محمد لينذر هؤلاء القوم الذين يدعون أنهم على دين، وأن الله قد أمرهم بماهم عليه، مع

أن الله ما أرسل إليـهم نذيراً شرع لهم هذه الشـرائع البـاطلة، لأنهم كـانوا إذا ظلموا أنفـسهم بشرائعهم البـاطلة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها . وقد ناقشهم الله فى ذلك ورد عليهم فى غير مـوضـع من القرآن كـقـوله (إن الله لا يأمـر بالفـحـشـاء أتقـولـون على الله مالاتعلمون) ففى سـورة الصافات بعد أن ذكـر دعـاوى الوثنـيين بقـولـه (فاستفـتهم ألربك البنات ولهم البنون . أما خلقنا الملائـكة إناثاً وهم شاهدون . ألا إنهم من إفـكهم ليـقـولـون. ولد الله وإنهم لـكاذبون. اصطـفى البنـات على البنين . مـالكم كـيف تحكمـون أفـلا تذكـرون) ففى هذه الآيات من الإنبـاء عن السـخط العـظيم والإنكار الفـظيع لأقاويلهم والتضعيف لعقولهم واتهامهم مع الاستـهزاء بهم . وفى قـوله (فأتوا بكتـابكم) أى الناطق بصـحـة دعـواكم والأمر فـيه للتـعجيـز وإضافـة الكتاب إليهم للتهكم .

وفى قـوله (أم لكم سلطان مـبين) إضراب إنتـقالى من توبيخـهم بما ذكر بتكليـفـهم مـالا يدخـل تحت الوجـود أصلا، أى بل : ألكم حجة واضحة نزلت من السـمـاء بأن الملائكـة بناته تعـالى ضرورة أن الحكم بذلك لابد له من سند حسى أو عـقلى، وحيـث انتفى كـلاهما فـلا بد من سند نـقلى وهو لا يوجـد عندهم .

فالمعنى فى هذه الآيات مثله فى قوله تعـالى فى سـورة الأحـقـاف (أرأيتم مـاتـدعـون من دون الله أرونـى مـاذا خلقـوا من الأرض أم لـهم شـرك فى السـمـوات إيتـونى بكتـاب) تبكيت لهم بتعـجيزهم عن الإتيـان بسند نقلى بعد تبكيـتهم بالتـعجـيز عن الإتيـان بسند عقلى، فـهو من جملة القـول أى إيتونى بكتاب إلـهى كان (من قبل هـذا) الكتاب أى القـرآن الناطق بـالتـوحـيـد وإبطال الشرك دال على صـحة دينكم (أو أثارة من علم) أى بقـية من علم بقـيت عندكم من علوم الأولين شاهدة باسـتحقـاقهم العـبـادة، وهكذا كـل آية وردت فى المعنى.

وتدل العبارة التى نقلها «فنسنك عن «هرجـرونى) بفحـواها على أن إبراهيم لم يذكـر بأنه حـنيف إلا فى السـور المدنية. فـهو خطأ أيضـاً، لأنه ذكر بأنه

كان حنيفاً فى سورة الأنعام مرتين وفى سورة النحل كذلك وهما مكيتان.

سورة الأنعام، مكية: «إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين»(٩٧) وقوله تعالى: «قل إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين»(١٦١).

سورة النحل، مكية: «إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين»(١٢٠) «شاكراً لأنعمه اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم»(١٢١) «وآتيناه فى الدنيا حسنة وإنه فى الآخرة لمن الصالحين»(١٢٢) ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين»(١٢٣).

من ذلك يتبين القارىء المنصف فساد ما يقوله المستشرقون غير المنصفين.

[عبدالوهاب النجار]

إبراهيم (ابن الأغلب)

ابن الأغلب (١٨٤ - ١٩٦هـ - ٨٠٠ - ٨١٢م): هو مؤسس دولة الأغالبة التى كانت شبه مستقلة، وهو ابن الأغلب بن سالم بن عقال التميمى، من مرو الروذ، حكم أبوه إفريقية بعد رحيل ابن الأشعث عام ١٤٨هـ، وقُتل ذلك بسنتين فى فتنة الحسن بن حرب (١٥٠هـ) وفى عام ١٧٩هـ (٧٩٥م) وُلّى ابنه إبراهيم على الزاب.

وأثارت أخطاء الوالى ابن مقاتل الناس فطردوه آخر الأمر (١٨٣هـ = ٧٩٩م) فأتى إبراهيم لنجدته. وبعد أن أعيد النظام إلى نصابه تمكن إبراهيم بمهارته من التقرب إلى الخليفة هارون الرشيد حتى أصبح الخليفة لا يستطيع الاستغناء عنه، فترك له حكم إفريقية عملا بنصيحة «هَرْثَمة»على أن يكون عليها أربعون ألف دينار، بينما أعفيت مصر من مبلغ المائة ألف دينار التى كانت تؤديها سنوياً لإفريقية، وكان ذلك التغيير فى اليوم الثانى عشر من

جمادى الآخرة عام ١٨٤هـ (٩ يولية ٨٠٠م) وحذت إفريقية حذو المغرب والأندلس فى الانفصال عن الدولة العباسية، وسرعان ما تبعتهما مصر. وبدأ الأمير الجديد فى تشييد قصبه جديدة هى «العباسية» لتحل محل القيروان.

وبعد ذلك بعام استقبل إبراهيم سفراء شارلمان (٨٠١م) الذين رجعوا من إفريقية محملين بعدد من التحف الأثرية. ومن المفروض أن هذا لم يكن الغرض الوحيد من الرحلة، إذ يغلب على الظن أن شارلمان كان يبحث عن حليف ضد الأمويين فى الأندلس. وقد أخمد إبراهيم عام ١٨٦هـ (٨٠٢م) فتنة حمديس الفيسى فى تونس وفى عام ١٨٩هـ (٨٠٥م) شبت فتنة أخرى فى طرابلس، طرد السكان أثناءها الوالى الأغلبى سفيان بن المَضاء، وما كادت هذه الفتنةتسكن بالعفو العام سنة ١٩٤هـ (٨٠٩م) حتى شبت نيران فتنة أخطر منها فى إفريقية على رأسها عمران بن مجالد الربيع (عند الذهبى «مَخْلَد» بدلا من مجالد. انظر فانيان Fagnan: الكامل لابن الأثير. ص ١٥٨، تعليق رقم ١، ص١٧٣) وقريش بن التونسى.وحوصر إبراهيم سنة كاملة فى العباسية واشترى الخليفة الثوار بالمال فاعتكف عمران فى الزاب حيث عاش هناك فى هدوء حتى مات إبراهيم. وغدت طرابلس مسرحاً جديداً لفتنة أخرى (١٩٦هـ = ٨١١م) نُهبت أثناءها على يد هوارة الخوارج، فأنفذ الوالى ابنه عبدالله على رأس جيش. ونجح عبدالله أول الأمر فى محاربة الخوارج القادمين من تاهرت (تاقدمت) يقودهم إمامهم عبدالوهاب ابن عبدالرحمن بن رستم، وحاصر هؤلاء المدينة ولم يبدأ القتال إلا عند ورود الأخبار بوفاة إبراهيم بمدينة القيروان فى الحادى والعشرين من شوال عام ١٩٦هـ (٥ يوليه ٨١٢م). وكان عبدالله حريصاً على أن يخلف أباه إبراهيم فى الحكم، فتهادن مع

عبدالوهاب ونزل له عن ولاية طرابلس ما عدا مدينة طرابلس، كما نزل له عن منطقتى قسطيلية وجربه.

المصادر :

(١) البلاذرى: فتوح البلدان (طبعة دى غويه De Goeje) ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢) كتاب العيون: لمؤلف غير معروف(نشره De Goeje' و Jong فى *(Fragmenta Historicorum Arabicorum* ص ٣٠٢ وما بعدها.

(٣) ابن الأثير: الكامل (طبعة تورنبرغ) جـ٦؛ ص ٩٦، ١٠٦ ـ ١٠٨، ١١٣، ١٣٢، ١٦٣، ١٨٧ وما بعدها.

(٤) ابن عذارى: تاريخ إفريقية والأندلس (طبعة دوزى Dazy) جـ١، ص ٨١ ـ ٨٤، ٨٦؛ ترجمة Fagnan، جـ١ ص ١٠٨ ـ ١١٦.

(٥) أبو المحاسن: النجوم، جـ١، ص ٤٨٨، ٥١١، ٥٢٨.

(٦) ابن خلدون: كتاب العبر، جـ٦، ص ١١٣.

(٧) ابن خلدون: تاريخ البربر (ترجمة De Slane، جـ١، ص ٢٢٥).

(٨) ابن خلدون: تاريخ إفريقية وصقلية (ترجمة وطبع Desvergers)، باريس ١٨٤١) ص ٣١، ٣٣ ـ ٣٦ من الأصل؛ ص٨١، ٨٣، ٩٤ من الترجمة.

(٩) انظر النويرى فى الذيل الذى ألحق بآخر الجزء الأول من الترجمة الفرنسية لكتاب ابن خلدون عن البربر، ص ٣٩٧ ـ ٤٠٣.

(١٠) أبو زكريا يحيى بن أبى بكر: السيرة وأخبار الأئمة (ترجمه بالفرنسية Masqueray فى الجزائر سنة ١٨٧٠م، *Chronique*) ص ١٢١؛ ١٢٦ من الترجمة.

(١١) الشَمّاخى: كتاب السيَر (طبع فى القاهرة طبعة غير مؤرخة) ص ١٥٩ ـ ٢٤١.

(١٢) ابن أبى دينار: المؤنس (تونس، سنة ١٢٨٦هـ) ص ٤٧.

(١٣) Fagnan: *Annales du Moghreb et de l'Espagne* (ترجـمـة) ص ١٤٩، ١٥٦ ـ ١٦٠، ١٦٢، ١٦٧ ومـا بعـدها، ص ١٧٣، ١٧٥ وما بعدها.

(١٤) Eginhard : *Annales Francorum, ad ann. 801*.

(١٥) Reinaud : *Invasions des sarrazins en France* (طبـعـة باريس سنة ١٨٣٦م) ص ١٧٧.

(١٦) Fournel : *Les Berbéres* جـ١، ص ٤٠٧، ٤١١ ـ ٤١٥، ٤٤٠ ـ ٤٥٣، ٤٥٨ ـ ٤٦٠، ٤٦٧ ـ ٤٧٠.

[رينيه باسيه René Basset]

إبراهيم باشا

أكـبر أبناء مـحمـد على؛ كان قـائداً عظيماً وواليـاً على مصر. وهو يوصف في كثـير من الأحيـان بأنه ابن محـمد علي بالتبني. وقـد كانت «أمينة» قـريبة متبنية والي (چوربچي) قولة من أعمال مقـدونية، امـرأة مطلقة بلا شك عـندما تزوجهـا محمـد على سنة ١٧٨٧م، ولا يمكن إنكار أن محمداً علياً كان يؤثر في الثـامن والعشـرين من سـبتـمبـر سنة ١٨١٦م، ولامـراء أيضـاً في أنه كـانت بين إبراهيم وطوسـون منافـسـة (انظر Mengin جـ٢، ص٨١ ومـا بـعـدها). علي أن سنة مولده لا شك فيها، وغالب المصادر علي أنهـا سنة ١٧٨٩م. وتذكر أحياناً سنة ١٧٨٦م أيضاً. ولا نجد في المصادر القديمة مثـل الجبرتي وما نكن أية إشـارة إلي أنه لم يكن الابن الحقيقي لمحـمـد علي. ويصـفـه الجـبـرتي سنة ١٢٢٨هـ (١٨١٣م) فيقول إنه شاب لما يبلغ العـشـرين (انظر في هذا الشـأن: Gouin، ص١٥١ وما بعدها؛ كلوت بك جـ١، ص٨٣؛ Murray، ص٦ ومـا بعدها).

وقـد لعب إبراهيم باشـا دوراً هامـاً فى تاريخ مصر أيام مـحمد على، وكان يلقب بيـد مـحمـد على الحـربيـة. وفى الحق إن النجاح السـياسى الذى أحرزه محمد على لم يكن ليتحقق دون الأعمال الحربية التى قام بها إبراهيم.

ولما توطد مركز محمد على فى مصر نوعاً ما أرسل فى طلب ولديه إبراهيم وطوسون عام ١٨٠٥م، كما أرسل فى طلب زوجه وأولاده الصغار، وهم إسماعيل وشقيقتاه، عام ١٨٠٩م. ولقد أرسل محمد على ولده إبراهيم مع قپودان باشا إلى الآستانة عام ١٨٠٦م رهينة للجزية التى وعد بها، وبعد أن غادر الأسطول الإنجليزى الإسكندرية عام ١٨٠٧م رده الباب العالى إلى أبيه، وأصبح إبراهيم دفتر دارا عام ١٨١٠م. وبعد مذبحة المماليك الكبرى (١٨١١) أرسله أبوه إلى الصعيد لجمع الضرائب، فطرد فلول المماليك من القطر كما أخضع البدو وأعاد النظام والأمن إلى البلاد. على أنه بلاشك قد استعمل فى كثير من الأحيان وسائل العنف فى جمع الضرائب، وقد أعطانا الجبرتى فى ختام وصفه لحوادث عام ١٢٢٨هـ (١٨١٣م) صورة مروعة لتلك الوسائل. وظل إبراهيم يدير شئون الوجه القبلى حتى بداية عام ١٨١٦، وفى هذه الأثناء أنعم عليه الباب العالى بلقب باشا اعترافاً بخدمات والده (Mengin، جـ٢، ص٤٨). وفى عام ١٨١٦م أرسله أبوه إلى بلاد العرب لتصفية الحساب مع الوهابيين، وكان أخوه طوسون موفقاً فى قتالهم من ١٨١١-١٨١٣م، ثم محمد على من ١٨١٣-١٨١٥م. ونالوا بغيتهم بعد قتال عنيف دام ثلاث سنوات، فخربت الدرْعيَّة قصبة الوهابين، وحمل عبدالله بن السعود وأقاربه أسرى إلى مصر. وعاد إبراهيم إلى القاهرة فى ديسمبر ١٨١٩م عودة الظافر المنتصر؛ وبعد ذلك بقليل ولاه السلطان على جدة. وفى أثناء ذلك كان محمد على قد ناط بابنه الثالث إسماعيل فتح بلاد السودان، وكان غرضه من هذه الحملة الكشف عن مناطق الذهب المعروفة قديماً وجلب الرقيق الذى أصبح من بعد عدة الجيش الجديد. ولقد أنفذ إبراهيم إلى السودان مع إمدادات حربية ليعاون أخاه. والظاهر أنه ذهب إلى هناك وفى جعبته مشاريع تنطوى على مغامرة كبيرة (انظر Vaulabelle ج٢، ص٢٣١) ولكن انتابته دوسنطاريا شديدة فاضطرته إلى التعجيل بالأوبة إلى القاهرة فى أوائل عام ١٨٢٢م. وفى الأعوام التالية

اشترك إبراهيم فى تدريب الجند الجدد (نظام جديد) الذى وكل أمره إلى الكولونيل سيف الفرنسى. وكان إبراهيم تلميذاً نجيباً لذلك المدرب الأوروبى الذى عرف فيما بعد باسم سليمان باشا، وأصبح ساعده الأيمن فى غزواته اللاحقة.

وعند ما كلف محمد على بغزو المورة بمقتضى فرمان سلطانى صدر بتاريخ ١٦ يناير عام ١٨٢٤، أنفذ ابنه إبراهيم باشا إلى هناك فى آخر شهر يولية من العام نفسه على رأس جيش قوى مدرب على الأساليب الأوروبية ومزود بمعدات حربية وافرة. واستولى على ناڤارين ودخل تريپولتزه فصارت شبه الجزيرة فعلا تحت سلطانه. وأمضى شهور فبراير ومارس وأبريل من عام ١٨٢٦ فى حصار ميسيلونغى والاستيلاء عليها. ورفض الباب العالى ومحمد على وساطة الدول العظمى فحدثت واقعة ناڤارين البحرية فى أكتوبر عام ١٨٢٧، وفيها دمرت أساطيل الحلفاء (إنكلترة وفرنسا والروسيا) الجزء الأكبر من الأسطول المصرى التركى. وأرغم أمير البحر الإنكليزى كودرنكتون، بظهوره فى مياه الإسكندرية محمداً عليا على استدعاء ولده وجيوشه المصرية فوصل إلى الإسكندرية فى اليوم العاشر من أكتوبر عام ١٨٢٨. وفى عام ١٨٣١م ندب محمد على ولده إبراهيم باشا لقيادة الحملة الموجهة إلى الشام فوصل بجنده إلى فلسطين فى أول نوفمبر، واستولى على عكا فى السابع والعشرين من مايو عام ١٨٣٢ بعد حصار دام ستة أشهر وذلك بعد انتصاره على والى طرابلس وحلب فى سهل الزراعة جنوبى حمص. وقد تمكن إبراهيم باشا من التوغل فى الشام وآسية الصغرى بفضل انتصاراته عند حمص على طلائع الجيش التركى التى كان يقودها محمد باشا والى حلب فى (٨-٩ يولية)، وفى ممر بيلان عند إسكندرونة على الجيش التركى الرئيسى الذى كان يقوده حسين باشا فى ٢٩ يولية، وفى قونيه على الجيش التركى الذى كان يقوده رشيد باشا فى ٢١ ديسمبر، وتشهد هذه الانتصارات

بتفوق الجيش المصرى، ومواهب إبراهيم فى القيادة، وحنكته السياسية التى نجحت فى توحيد صفوف الشآميين تحت راية واحدة بحجة تحريرهم من النير التركى، واكتساب الأمير بشير اللبنانى صاحب النفوذ الواسع. وتقدم إبراهيم حتى بلغ كوتاهية وهناك فى ٣ مايو عام ١٨٣٣ عقدت معاهدة بين الباب العالى ومحمد على نزل له فيها عن الشام وأذنة، ولم يكن إبرام هذه المعاهدة بمنجاة من ضغط الدول الأوروبية، ومنح السلطان إبراهيم باشا لقب **محصل** أذنة. وقد وكل إليه أبوه إدارة الولايات الجديدة، ولم يكن ذلك بالأمر الهين لاختلاف طبائع السكان. ومع أن هؤلاء كانوا مجمعين على النفور من الحكم التركى، فإن النظام الصارم الذى أدخله إبراهيم لم يرقهم أيضاً، وكانت النتيجة أن شبت الفتن فى كل مكان، ولكن إبراهيم نجح بعض النجاح فى قمع تلك الفتن مستعيناً فى ذلك بمصادرة السلاح فى جميع أنحاء البلاد، ونتج عن تجنيد السكان أن هاجر العدد الكبير منهم إلى آسية الصغرى وبلاد ما بين النهرين، كما أدى الاستيلاء على الدواب للأغراض الحربية إلى اضمحلال الزراعة والتجارة. ومع أن النظام كان يسود البلاد فإن التذمر كان عظيماً جداً.

ولما استأنفت تركية الحرب عام ١٨٣٩ نال إبراهيم نصراً حاسماً على الجيش التركى الذى كان يقوده حافظ باشا عند نصيبين غربى (بيره جك) وانحاز فوزى باشا بالأسطول التركى إلى محمد على ولكن الموقف تغير لتدخل الدول الأوربية التى أدت مفاوضاتها إلى إبرام معاهدة لندن فى الخامس عشر من يولية عام ١٨٤٠ (ويسمى هذا بالحلف الرباعى) وكان محمد على يأمل فى الحصول على مساعدة الفرنسيين له فرفض إخلاء الشام حتى عكا، كما رفض الاكتفاء بولاية مصر وجعلها وراثية يتولاها أبناؤه من بعده. ولكن فرنسا لم تمد له يداً، وضربت أساطيل الحلفاء نطاقا حول شواطئ الشام ومصر. وكان إبراهيم فى موقف حرج بين جيوش الحلفاء النازلة إلى البر وبين أهالى لبنان المعادين الذين أثيروا عليه. وبعد أن استولى نابير Napier أمير البحر الإنجليزى على عكا وبعد مفاوضاته مع

مـــحـــمـــد على فى الإسكـندرية، أرغم محمد على على قبول النزول عن الشام فى ٢٢ نوفـمـــبـر عــام ١٨٤٠. وغــادر إبراهيم باشا دمشق مع جـيوشه فى ٢٩ ديسمبر ورجع إلى مـصر عن طريق غزة مرســلا شطراً من الجيش إلى مـصر عن طريق العقبة تحت قيادة سليمان باشا.

وإنصرف إبراهيم بـاشا فى السنوات التاليـة إلى شئون مـصر الإدارية، فكانت عنايته وخبـرته بالزراعة جديرتين بالثناء. وقـــد تردد علـى أوروبا عـــدة مـــرات، واستشـفى بمياه بعض بلدانها، واسـتقبل هناك بحـفاوة وتـرحاب. وفى أوائل عــام ١٨٤٨م كـان إبراهيم بـاشــا فى مــالطة عندما ألجأته ظروف والده إلى العودة إلى مصر. وفى يونية من العـام نفسه أصبح الحاكم الحـقيـقى للبلاد، وفى سبـتمـبر منحه السلطان رسمـياً فى الآستانة ولاية مــصر وتوفى إبراهيم فى التــاسع عشــر من نوفمـبر عــام ١٨٤٨ بالغاً من العـمر سـتين عـامـاً ودفـن فى مـدافن الأسـرة بالقـرب من الإمام الشـافعى. وعـاش من أبنائه بعـد وفـــاته أحـمـد (المولود عــام ١٨٢٥) وإسماعيل الذى أصبـح فيما بعد خــديو مـــصـــــر (ولد عـــام ١٨٢٧م) ومصطفى (ولد عام ١٨٣٢م).

وتوجـد لإبراهيـم باشــا صـورة فى كتـاب Cadalvéne et Barrault : *Hist, de la guerre de Méheméd - Ali contre la Porte Ottomane*، كـمـــا تـوجـد أوصـــاف لشخصيـته فى كتاب كلوت بك، جـ ١، ص ٣٣ ومـا بعدهـا؛ وكـتـــاب Paton: *A History of the Egyptian Revolution* ج٢، ص ٥٥ .

المصـادر:

(١)الجبـرتى: عجـائب الآثار فى تراجم الأخــبـار، طبــعـــة بولاق ١٢٩٠هـ، وطبعـات أخرى، وترجمـته بالفرنسـية جـ٨، جـ٩، طـبـعـــة القـــاهرة ١٨٩٦ (وأخباره تمتد إلى سنة ١٨٢٠م).

(٢) على باشا مبارك: الخطط التوفيقية، جـ١ ص٦٥-٧٧.

(٣) ميخـائيل شاروبيم بك: الكافى فى تاريخ مـصر القـديم والحـديث، طبعـة بولاق ١٣١٨هـ، جـ٤.

(٤) Félix Mengin: *Histoire de l'Egypte sous le Gouvernement de Mohammed Aly ou récit des évnements politiques et militaires qui ont eu lien depuis le départ des Français jusqu'en I823* وهو فى مجلدين (باريس عام ١٨٢٣).

(٥) الكاتب نفسه: *Histoire sommaire de l'Egypte sous le Gouvernemnt de Mo-*

hammed Aly (عن الحـــوادث التـى بين سنتى ١٨٢٣-١٨٣٨) باريس ١٨٣٩.

(٦) A. de Vaulabelle: Histoire Moderne de l'Egypte (مـــن ١٨٠١ - ١٨٣٤)= Histoire scientifique et militaire de l'Expédition Française en Egypte، جـ٩، جـ١٠ باريس ١٨٣٠-١٨٣٦.

(٧) de Cadalvène et E. Barrault: Histoire de la Guerre de Méhémed-Ali contre la Porte Ottomane (١٨٣١ - ١٨٣٣) باريس ١٨٣٧.

(٨) ولنـفس الكاتـبين: Deux Années de l'histoire d'Orient (١٨٣٩-١٨٤٠) باريس ١٨٤٠.

(٩) F. Perrier: La Syrie sous le Gouvernement de Méhémed-Ali jusqu'en 1840 باريس ١٨٤٢.

(١٠) Clot Bey: Aperçu général sur l'Egypte فى جزئين، باريس ١٨٤٠.

(١١) Edouard Gouin: L'Egypte au XIX siècle. Histoire Milit. et Polit., anecdotique et pittoresque de Mehéméd-Ali, Ibrahim Pacha, Soliman Pacha، بـاريـــس ١٨٤٧.

(١٢) Marcel: Egypte Moderne، باريس ١٨٤٨، ص١-٤٢.

(١٣) Paul Mouriez: Histoire de Méhémet Ali, vice-roi d'Egypte، فى أربـعـــــة أجزاء، باريس ١٨٥٥-١٨٥٨.

(١٤) Ch. Aug. Murray: A short memoir of Mohammed Ali، لندن ١٨٩٨.

(١٥) A. A. Paton: A History of the Egyptian Revolution from the Period of the Mamelukes to the Death of Muhammed Ali فى جـــزئين: لندن ١٨٦٣، جـ٢، ص١٠-٣٠٨.

(١٦) G. Rosen: Geschichte Der Türkei von dem Sieg der Reformim Jahre 1826 bis zum Pariser Traktat vom Jahre 1865 فى مجلدين، ليبسك ١٨٦٦-١٨٦٧.

(١٧) انظر مـقـال P. Ravaisse فـــى La Grande Encyclopédie عن إبراهيم باشـا، جـ٢٠، ص٥٢٠.

(١٨) W. Alison Phillips: Mehemet Ali (= فصل ١٧، مجلـد ١٠، من كتاب The Cambridge Modern History) كـمـبـردج ١٩٠٧ وذكـر فيـه مـصـادر أخـرى عن إبراهيم باشا.

(١٩) A. Hasenclever: Die orientalische Frage in den Jahren 1838-1841. Ursprung des Meerengenvertrages vom 13.

إبراهيم بـك

من أبرز أمـراء المماليك الأواخـر فى مصـر. كان رقيـقاً چركسـياً، جلب إلى مصر فاشتراه محمد أبو الذهب المملوك المقـرب إلى على بك الكبـيـر . وأعـتقـه سـيده، وزوجـه أخـته (انظـر ما قـاله الجـبرتى فى حـوادث ٤ ربـيع الثـانى عـــام ١٢١٦). وفى عـــام ١١٨٢هـ (١٧٦٧-١٧٦٨م) عُين إبراهـيم أحـــد البكوات الأربعـة والعشرين، وأقـيم فى عـام ١١٨٦هـ أميـراً للحج وقاد قـافلة الحـجـاج المصـريين إلى مكة. ولما عـاد منها، كان النضـال القائم بين محمد أبى الذهب وعلى بك الكبـير قد انتـهى بفوز على بك. ولا شك أن نفـوذ إبراهيم قـد ازداد زيادة كـبـيـرة خـلال السنوات القلائل التى قام فيها بالحكم صهره أبو الذهب. وفـى عـــام ١١٨٧هـ أصـــبح إبراهيم دفـتـرداراً وبـقى فى القـاهرة شيخاً للبلد أثناء حملة محمد أبى الذهب على الشام سنة ١١٨٩هـ، ولما مات أبو الذهب فى عكا، ورث إبراهيم، بصـفتـه أقرب أقـربائه، ثروته العظيمـة ونفوذه الكبير. واقتـسم إبراهيم حكم مصر مع مراد بك، وهو أمير آخـر من بيت محمد أبى الذهب انتـخبتـه الجنود قائـداً لها، فـصار إبراهيم شـيـخاً لـلبلد (عمـدة القاهرة) يـقوم بالشئـون الإدارية، على حين كـان مــراد يقـوم على شــئـون الجـيش. ويدل عدد مماليكهـما على مـا كان للاثنين من مركـز غلاب. وقد ذكر «ڤـولنى» Volney الذى كان فى مـصر عـام ١٧٨٣م أن إبراهيم بك كـان يملك سـتمـائة مملوك، وكـان مـراد بك يملك أربعمـائة مملوك، على حين أن غيـرهما من البكوات كـان يملك ما بين خـمسين مملوكـا ومـائتى مملوك، وكـان مـعظم الفضل فى بقائهما مشتركين فى الحكم راجـعـا فى الحق إلى تـسـامح إبراهيم وحبه للمسالمة. والراجح أنه كان يعامل مـراد بك المتهـور فى حذر حـتى أنه لم تنشـأ بينهـمـا خـلافات خطيـرة إلا فى سـنــتـى ١١٩٨، و١١٩٩هـــ. وظـل حكمهـما المشـترك قـائما حتـى مجىء الحـملة الفـرنـسـيـة إلى مـصـر عـام ١٢١٣هـ (١٧٩٨م)، ولو أنه قـد تخلل حكمهـما فـترتان انقطع فـيهـما، وذلك لوصول إسـماعيل بك أقـوى أمراء بيت على بك نفوذاً إلى الحكم، الفترة الأولى

عام ١١٩١هـ، ولم يستطع أن يمكث فى الحكم غير ستة شهور، والفترة الثانية عام ١٢٠١هـ (١٧٨٦م) عندما عين شيخاً للبلد للمرة الثانية على يد قبودان باشا حسن التركى. ولقد كان الغرض من حملة حسن على مصر تقوية نفوذ الباب العالى، ذلك النفوذ الذى كان قد تضاءل إلى أدنى حد منذ أيام إبراهيم كتخدا وخصوصا إبان حكم على بك، ولكن لم يتحقق الغرض من هذه الحملة، واضطر إبراهيم ومراد، بعد أن رأى فيهما حسن باشا أكبر الآثمين، إلى ترك القاهرة، ومع ذلك فلم يجسرا على مقاومة رسول الباب العالى صراحة، إلا أن حسن باشا اضطر فى آخر الأمر إلى ترك مقاليد حكم مصر فى أيدى المماليك، بل لقد استطاع إسماعيل بك أن يسترد منصب شيخ البلد بعد انسحاب حسن باشا، ذلك الانسحاب الذى عجل به تعقد أمور السياسة بين تركية وروسيا. ولم يستطع إبراهيم ومراد العودة إلى القاهرة إلا بعد أن اجتاح الطاعون إسماعيل وغيره من الأمراء عام ١٢٠٦هـ وعفا عنهما الباب العالى فاقتسما من جديد حكم البلاد.

وفى أثناء تقدم الفرنسيين عام ١٢١٣هـ (١٧٩٨م) انتظر إبراهيم على الشاطىء الشرقى للنيل، بين شبرا وبولاق، نتيجة وقعة الأهرام، وأمر بإحراق السفن المصرية الراسية ببولاق حتى يصعب على الجيش الفرنسى عبور النيل. وبعد وقعتى الخانقاه والصالحية، تمكن إبراهيم من الهرب إلى الشام بحاشيته ومتاعه ومكث فى غزة ثم انسحب منها إلى الشمال الشرقى أثناء حملة نابليون على فلسطين.

وعاد إبراهيم إلى مصر مع جيش يوسف باشا الصدر الأعظم، ودخل القاهرة (فبراير عام ١٨٠٠) أثناء واقعة عين شمس صحبة نصوح باشا الذى كان الباب العالى قد أقامه والياً على مصر؛ ثم ترك إبراهيم المدينة ثانية مع الجيش التركى، عندما استطاع الفرنسيون الثبات فيها، ورفض التقرب بحال إلى الفرنسيين بينما هادنهم مراد بك فحصل بذلك على حكم مصر العليا. وتوفى الأخير بعد ذلك بقليل بالطاعون فى أبريل عام ١٨٠١.

ولما جلت الجيوش الفرنسية عن المدينة نهائياً فى يونية عام ١٨٠١ عين الصدر الأعظم إبراهيم بك مرة أخرى شيخاً، ولكن سرعان ما ألقى به فى السجن مع سائر أمراء المماليك فى ٢٠ أكتوبر عام ١٨٠١ بأمر الباب العالى الذى رأى الفرصة سانحة للتخلص من نفوذ المماليك. وأفلح الإنكليز فى إخلاء سبيل المماليك المسجونين، فاستطاع إبراهيم الوصول إلى مصر العليا، ومن هناك أمكنه فى السنوات القليلة التالية أن يتفاوض مراراً مع وإلى مصر التركى خسرو باشا. ولما طرد خسرو من مصر وقُتل طاهر باشا رئيس الألبانيين، الذى كان قد حلَ محل (قائمقام) خسرو باشا، استدعى محمد على إبراهيم بك إلى القاهرة فى أبريل عام ١٨٠٣ ووكل إليه منصب شيخ البلد كى يمنع أحمد باشا الذى عين والياً على جدة وكان مارا بمصر، من تثبيت قدمه فيها. ولم يكن نفوذ إبراهيم المسن فى الواقع عظيما، ولا شك أنه لاحظ أنه كان آلة فى يد محمد على. وعلى أى حال فقد أخذ شك إبراهيم فيه يزداد منذ ذلك العهد. والراجح أنه فطن إلى سياسة محمد على الذى كان يرمى إلى استغلال المماليك عند الحاجة، كما كان يحرص على ألا تزداد قوتهم وأن يبذر بينهم بذور الشقاق. ولقد حاول محمد على أن يضرب إبراهيم، وعثمان البرديسى خليفة مراد، الضربة القاضية فى ١٣ مارس عام ١٨٠٤، إلا أنه فشل من حيث أن الاثنين تخلصا من السجن وهربا. ولم يعد إبراهيم بعد ذلك إلى القاهرة. وفى أثناء مذبحة المماليك فى ١٨-١٩ أغسطس عام ١٨٠٥ كان إبراهيم فى طرة مع ولده مرزوق وهناك كبد جند محمد على خسائر فادحة. وفشلت محاولته فى توحيد صفوف المماليك ليواجهوا محمدا عليا مجتمعين، لما كان بينهم من الشقاق ولمهارة محمد على فى أن يكتسب بعض ذوى النفوذ من المماليك إلى جانبه بمداهنتهم ومنحهم مناصب الشرف. ولقد رفض إبراهيم محاولة محمد على الصلح فى عام ١٨٠٩م محتجا بكثرة ما سفك بينهما من دماء. واستطاع المماليك بفضل مجهود إبراهيم أن يكونوا قوة (١٨١٠م) لم يجسر محمد على على مواجهتها صراحة، ولكنه

استطاع بالخدعة أن يجتذب أكثرهم إلى القاهرة، فغمرهم بعطاياه وبذلك اطمأنوا إليه. وهكذا وقعوا فى الأحبولة التى نصبها لهم فذبحوا فى القلعة فى أول مارس عام ١٨١١. ولم يصدق إبراهيم وعدد قليل غيره وعود محمد على، فبقى إبراهيم على حدود مصر الجنوبية وبذلك نجا. وأمضى سنواته الأخيرة مع بقية المماليك فى دنقلة «بلاد العبيد يزرعون الدخن ويتقوتون منه، وملابسهم القمصان التى يلبسها الجلابة فى بلادهم إلى أن وردت الأخبار بموته فى شهر ربيع الأول من السنة [١٢٣١هـ]» (انظر الجبرتى).

وفى عام ١٨١١م استطاعت امرأته التى كانت تبحث عن رفات ولدها مرزوق لتدفنه أن تحصل من محمد على على الإذن بإحضار رفات زوجها إبراهيم إلى القاهرة فوصل جثمانه فى رمضان عام ١٢٣٢.

المصادر:

(١) أهم مصادر هذا الموضوع تاريخ الجبرتى المسمى عجائب الآثار فى التراجم والأخبار (بولاق ١٢٩٧هـ وتوجد عدة طبعات له؛ وترجم إلى الفرنسية بعنوان Merveilles bio-graphiques et historiques فى تسعة مجلدات، القاهرة ١٨٨٨ - ١٨٩٦) وقد ذكر إبراهيم مرارا فى هذا الكتاب فى الحوادث التى وقعت منذ سنتى ١١٩٠ - ١٢٣١هـ. وتأتى ترجمة حياته بعد حوادث سنة ١٢٣١هـ.

(٢) C. F. Volney: *Vayage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784 et 1785* (باريس ١٧٨٦ وتوجد منه عدة طبعات) من الفصل السادس إلى الفصل التاسع.

(٣) *Histoire scientifique et militaire de l'Expédition française en Egypte* فى عشرة مجلدات (باريس ١٨٣٠-١٨٣٦).

(٤) A. A. Paton: *A History of Egypt Rev-olution from the period of the Mamelukes to the death of Mohammed Ali* فى مجلدين (لندن ١٧٦٣-١٨٧٠).

(٥) مقال P. Ravaisse فى.. *La Grande Encyclopédie* عن «إبراهيم بك»، المجلد العشرون، ص٥١٩.

[پ. كاله P. Kahle]

إبراهيم الموصلى

هو إبراهيم بن ماهان ابن بهمان ويعرف أيضا بالنديم الموصلى، من أشهر موسيقيى العرب، فارسى الأصل، ولد بالكوفة عام ١٢٥هـ (٧٤٢م) وتوفى ببغداد عام ١٨٨هـ (٨٠٤م). درس الموسيقا على أساتذة من الفرس وأظهر براعة فائقة فى الغناء والعزف على العود. وكان له مقام عظيم فى البلاط العباسى أيام المهدى والهادى وبخاصة فى عهد الرشيد. وقد نسج ابنه إسحاق على منواله وكان على جانب عظيم من العلم والتهذيب كما كان موسيقيا بارعا وملحنا قديرا، لعب دورا هاما فى البلاط العباسى إبان حكم الرشيد والمأمون والمعتصم. وتروى بعض قصص عجيبة عن مهارة إبراهيم فى الغناء (الأغانى، جـ٥، ص٤١، س١-١٥)، وتذكر عنه قصتان ذائعتان، إحداهما قصة صعوده فى زنبيل إلى بيت فيه قيان (الأغانى، جـ٥، ص٤١ وما بعدها؛ الغزولى: مطالع البدور، جـ١، ص٢٤٣ وما بعدها؛ ابن بدرون، طبعة دوزى، ص٢٧٢ وما بعدها؛ ألف ليلة وليلة، [والفقرتان الأخيرتان تتعلقان بإسحاق] والقصة الأخرى هى زيارة إبليس له وتعليمه لحنا عجيبا (الأغانى، جـ٥، ص٣٦ وما بعدها؛ الغزولى، جـ١، ص٢٤١ وما بعدها؛ ألف ليلة وليلة «تتعلق بإسحاق»).

المصادر:

(١) ابن خلكان (ترجمة de Slane) جـ١، ص٣٠ وما بعدها.

(٢) الأغاني، جـ٥، ص ٢ - ٤٩، ٥٢ - ١٣١.

(٣) الفهرست، ص١٤٠ - ١٤٢.

(٤) Barbier de Meynard: انظر مقاله عن إبراهيم بن المهدى فى المجلة الآسيوية سنة ١٨٦٩، ص٢٠١ - ٣٤٢.

(٥) Von Kremer: *Culturgesch. des Orients.* جـ٢، ص٧١ وما بعدها.

(٦) Ahlwardt: *Abu Nowas*، ص١٣ - ١٤.

(٧) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt* جـ١، ص٧٨.

[توری C. C. Torre]

أبرهة

هو أبراهام فى اللغة الإثيوبية، الملقب بالأشرم، وهو حاكم إثيوبى لليمن حوالى منتصف القرن السادس الميلادى. كان أبرهة فى الأصل - كما روى پروكوپيوس Procoppius. عبدا لرجل رومانى من أدوليس Adulis، قام على رأس ثورة ضد ملك إثيوبيا [الحبشة] «إله أصبحة»(١)، وأسر حاكم اليمن وقتئذ إسمفايوس Esimiphaeus (أو سُميفع كما ورد فى نقوش «حصن الغراب»)، وهزم الجيش الذى أنفذ لمحاربته مرارا، وبعد موت الملك خضع لخلفه وأدى له الجزية فاعترف به والياً من قبله. وتعد سنة ٥٣١م مبدأ حكمه، وكان إسمفايس لا يزال وقتذاك حاكما، وتتفق القصص العربية فى صورها المختلفة مع ما ذكره پروكوپيوس عن أبرهة من أنه حارب قائداً اسمه «أرياط» أنفذه إليه ملك إثيوبيا، ثم تصالح مع هذا الملك آخر الأمر، ومن ثم فإن من الخطأ البين أن يكون الملك الإثيوبى - كما ذكر فى أعمال القديس أريثاس Arethas - قد نصب ذلك النصرانى الورع أمبراميوس Am-bramios نائبا له على بلاد اليمن فى وقت مبكر يرجع إلى عام ٥٢٥م (عقب فتحها مباشرة)، ولقد أمدتنا الصدفة أخيرا بتفصيلات وافية عن أبرهة بفضل «نقوش السد» [سد مأرب] Damm-Inschrift التى كشفها كليزر E. Glaser ونشرها. ويُطلق أبرهة على نفسه فى تلك النقوش: «الأمير التابع لملك الحبشة، ملك سبأ وريدان وحضر موت ويمنات(٢) وعرب النجاد وعرب السهول». وكان أهم حادث فى حكمه - كما تذكر تلك النقوش - هو مجىء بعض الوفود إلى سد مأرب عام ٦٥٧م

---

(١) يسمى هذا الملك «اصحمة» فى الروايات العربية.

(٢) «يمنات» أى جميع بلاد اليمن على اختلاف بقاعها واصقاعها كما يقال الآن فى بلاد الشامات للدلالة على ما يماثل ذلك فى سورية أى بلاد الشام. على أن صيغة الجمع العربى لبلاد اليمن على «يمنات» لم نطلع عليها فى كتاب ولا فى شعر ولكن الأثر المنقوش يدل على استعمال هذه الصيغة فى اللغة الحبشية، وهو بالطبع منقول من صيغة كانت مستعملة فى قديم الزمان فى جنوب الجزيرة ثم سقط استعمالها فدخلت فى حيز النسيان.

أحمد زكى «باشا»

(وفقا للتقدير الشائع عام ٥٤٢م. ووفقا لتقدير كليزر يحتمل أن يكون عام ٥٣٩م) ومن بينها وفود الدولتين المتنافستين بوزنطة وفارس. ولما نشبت الحرب الكبرى بين هاتين الدولتين المتنافستين عام ٥٤٠م لم يشترك أبرهة فيها بادئ الأمر رغم ما بذله إمبراطور بوزنطة من جهد فى كسبه إلى جانبه. ولم يقتنع أبرهة بذلك إلا متأخرا فاكتفى بالقيام بهجمة على الفرس، إلا أنه سرعان ما تخلى عن ذلك كما يقول پروكوپيوس. ونستطيع أن نجد صلة بين هذه الحرب التى لا يمكن أن تكون قد وقعت قبل عام ٥٧٠م وبين تلك القصص العربية التى تعتمد على القرآن (سورة الفيل) وتشير إلى حملة أبرهة الفاشلة على مكة والكعبة. وإلى جانب هذا النسيج من القصص المعتمد على القرآن، رواية ضعيفة مؤداها أن وباء الجدرى كان قد انتشر فى ذلك الوقت، ويمكن الافتراض بأن هذا الوباء كان سببا فى تقهقر أبرهة أو على الأقل كان ذريعة له إلى العدول عن تلك الغزوة الشاقة. وعام هذا الحادث الذى يعرف «بعام الفيل» نسبة إلى الفيلة التى استخدمها أبرهة هو عام ٥٧٠م كما تقول المصادر المتأخرة، ويعد هذا العام فى القول الشائع عام مولد النبى، إلا أن نولدكه Nöldeke قد اعترض بحق على ما تقدم: لأننا لو قبلنا ذلك لما كانت هناك بين حملة أبرهة على مكة وغزو الفرس لبلاد العرب الجنوبية عام ٥٧٠م فسحة من الوقت يحكم فيها أبرهة وأولاده. وقد ذهب ڤلهوزن Wellhausen إلى أن ما يروى عن حملة «تُبَّع» على المدينة لم يكن فى الواقع إلا مرحلة أولى من مراحل حملة أبرهة المشار إليها. وتؤيد النقوش التى تقدم ذكرها والتى تبتدئ بصلاة للثالوث ما قاله مؤرخو اليونان وما ورد فى القصص العربية من أن أبرهة كان نصرانيا. وكنيسة مأرب التى ذكر تدشينها فى تلك النقوش كانت تضارع الكنيسة التى شيدها أبرهة فى صنعاء، تلك الكنيسة التى لابد أنها كانت بناء لا نظير له كما يقول العرب.

المصادر:

(١) الطبري، جـ١، ص٩٣٠-٩٤٥.

(٢) ابن هشام (طبعة ڤستنفلد) جـ١، ص ٢٨ - ٤١.

(٣) الأغانى، جـ١٦، ص٧٢.
(٤) Wüstenfeld: *Die Chroniken der stadt Mekke*، جـ١، ص٨٨ وما بعدها.
(٥) Procopius: *De bello Pers*، جـ١، ص٢٠.
(٦) Nöldeke: *Gesch. de. Perser u. Araber sur Zeit der Sassaniden*، ليدن سنة ١٨٧٩، ص٢٠٠-٢٠٥.
(٧) Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten، جـ٤، ص٧ وما بعدها..
(٨) Mordtmann فى مجلة *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl. Gesellsch.*، المجلد ٣٥، ص٦٩٨.
(٩) Glaser فى مجلة *Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch.* سنة ١٨٩٧، ص٣٦٠-٤٨٨.
(١٠) Winkler فى مجلة *Orient. Literaturzeitung* جـ١، ص٢١ وما بعدها.
(١١) Praetorius فى مجلة *Zeitschr. der Deutsch. Morgem. Gesellsch.* المجلد ٥٣، العدد الأول، ص٢ وما بعدها.
(١٢) Muir: *The life of Mahomet* (الطبعة الأولى)، جـ١، ص٢٦٢ وما بعدها.
(١٣) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme* جـ١، ص١٣٨-١٤٥.
(١٤) Caetani: *Annali dell'Islam*، جـ١، ص١٤٣-١٤٨.

[بول F. Buhl]

+ أبرهة : ملك نصرانى على بلاد العرب الجنوبية فى القرن السادس الميلادى. وترجع شهرته فى الكتب الإسلامية إلى الرواية التى تقول إنه قاد حملة يمنية على مكة (أشير إليها فى القرآن، سورة الفيل) فى العام الذى ولد فيه النبى حوالى سنة ٥٧٠م. وتفصيلات حياة أبرهة كما رواها المؤرخون المسلمون قوامها قصص ترد فى أصلها إلى الأدب الشعبى ألصقت من غير مراجعة بشخصية عظيمة. وإذا شئنا معلومات وثيقة وجب أن نرجع إلى پروكوپيوس و إلى النقوش الحميرية.

يقول پروكوپيوس إن الملك هلستياوس ملك الحبشة (إلئصحة فى النقش، إستانبول ٧٦٠٨ مكرر) غزا بلاد العرب الجنوبية بعد عام ٥٣١م

بسنوات قلائل، وقتل ملكها وأقام عليها حاكما ألعوبة في يده اسمه إسمفايوس (سميفع في النقوش) ثم عاد إلى الحبشة. وحدث من بعد أن أولئك الأحباش الفارين من جيشة الذين بقوا في بلاد العرب الجنوبية قد انتقضوا على إسمفايوس ونصبوا على العرش أبرهة الذى كان في أصله مولى لتاجر رومى (بوزنطى) من أدوليس. وأنفذ هلستياوس حملتين على العصاة باءتا بالخيبة، واحتفظ أبرهة بالعرش.

وحاول يوستنيانوس مرات أن يغرى أبرهة بالهجوم على الفرس، فلم يفز منه بطائل، ذلك أنه إنما سار بعض الطريق شمالا ثم ارتد. وظل أبرهة يرفض أداء الجزية للحبشة طيلة حياة هلستياوس، ولكنه رضى بأن يؤديها لخلفه. ومصدرنا العمدة في النقوش هو نقش أبرهة الطويل على سد مأرب (Corpus inscr. sem جـ٤، ص٥٤١). ويسجل هذا النقش: إخماد فتنة أيدها ابن للملك المخلوع إسمفايوس سنة ٦٥٧ من التاريخ السبئى (بين سنتى ٦٤٠ و٦٥٠م)؛ وإصلاحات للسد أجريت في أخريات هذه السنة؛ واستقبال بعثات سياسية من الحبشة وبوزنطة، وفارس، والحيرة، ومن قبل الحارث بن جبلة شيخ العرب؛ وإتمام إصلاحات السد في السنة التى تليها. وثمة نص آخر (Ryckmans)، ص٥٠٦، انظر La Muséon، سنة ١٩٥٣، ص٢٧٥-٢٨٤) اكتشف في «مريغان» شرقى الوادى الأعلى «تثلث»، يسجل هزيمة ألحقها أبرهة بقبيلة مَعَدّ منَ عرب الشمال سنة ٦٦٢ من التأريخ السبئي. ويبدأ نص مأرب كما يلي: «بفضل قدرة الله وكرمه ورحمته ومسيحه والروح القدس (رح قدس)». ولعل مما يدل على التفريق الطائفى أن إسمفايوس الذى كان بلا شك من القائلين بالطبيعة الواحدة مثل مولاه الحبشى، قد استعمل صيغة أخرى غير هذه: «باسم الله وابنه المسيح الظافر والروح القدس (نفس قدس)» ، ومن الجائز أن أبرهة كانت له ميول نسطورية. واللقب الذى اتخذه أبرهة مطابق للقب أسلافه المباشرين وهو: «ملك سبأ وريدان وحضرموت ويمنات وعرب النجاد وعرب السهول»، ولكنه يلقب نفسه في

نص مأرب بلقب آخر إلى جانب ذلك وهو «عزلى ملكن أكعزين»، ولا نجد كلمة عزلى فى غير هذا النص، ولم يهتد أحد بعد إلى تفسير مرض لهذه العبارة. وقول كونتى روستينى Conti-Rossini بأن معناها هو: «الملك الشجاع من (قبيلة) أكعزى» بعيد الاحتمال من حيث الإعراب، كما أن تفسير كليزر Glazer بأن العبارة تدل على «نائب الملك الحبشى» لا تتمشى مع الفقرة التالية من النص التى تتحدث عن أبرهة وهو يستقبل بعثة سياسية حبشية بلا تفريق فى المعاملة بينها وبين بعثة بوزنطة وبعثة فارس. أما اقتراح ريكمانز بأن تقرأ العبارة «عتلى ملكن» ومعناها «عظمة الملك» بدلا من عزلى ملكن فجدير بالنظر. ومن هنا فصاعداً تلتزم المصادر الوثيقة الصمت فلا نجد بعد إلا القصة الواردة فى المصادر الإسلامية، والراجح أنها تدخل فى باب الأساطير، وهى تقول إن الباعث على الحملة على مكة كان هو غيرة أبرهة من معبد مكة ومحاولته أن يستبدل به كنيسة فى صنعاء فتصبح كعبة بلاد العرب جميعا. وإذا كان أبرهة قد شن حقا مثل هذه الحملة (لم يشر القرآن إلى اسم قائدها) فإننا نجد لأغراضه منها تفسيرا أقرب من ذلك إلى الاحتمال، وهو أن تقربه من الحبشة فى عهد خليفة هلسثياوس قد حمله على اصطناع سياسة حيال فارس أشد عدوانا، وأن تلك الحملة كانت المرحلة الأولى من مراحل هجوم مدبر على أملاك فارس. على أن الحملة ثبت فشلها، وكل ما كان لها من أثر هو أنها حملت الفرس على القيام بغزوتهم التى تمت بعد ذلك بسنوات قلائل بقيادة وَهْرز وانتهت بتخريب مملكة بلاد العرب الجنوبية القديمة. ويؤكد كتاب Martyrium Arethae أن الذى نصب أبرهة على العرش هو الملك الحبشى إليسباس (والشائع أنه هو هلسثياوس عند پروكوپيوس) بعيد وفاة ذى نواس. وثمة مصادر كنسية أخرى، مثل كتاب Leges Homeritarum المنسوب إلى أسقف ظفار، تذكر مثل هذه الأخبار.

وهذه الرواية للحوادث التى تتضارب فى أساسها مع كل من پروكوپيوس والنقوش، يجب أن نعدها

مصدرا غير تاريخي مبعثه التباس في الأسماء أو تزييف اتخذ بغرض المناظرة.

المصادر:

(١) الطبري، جـ١، ص٩٣٠-٩٤٥.

(٢) ابن هشام، جـ١، ص٢٨-٤١.

(٣) الأغاني، جـ١٦، ص٧٢.

(٤) لبيد، ٤٠، ١٩.

(٥) قيس بن الخطيم (طبعة كوڤالسكي)، ١٤، ١٥.

(٦) Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme، جـ١، ص١٣٨-١٤٥.

(٧) Th. Nöldeke: Gesch. d. Perser u. Araber zur Zeit d. Sassaniden، ص٢٠٠-٢٠٥.

(٨) Procopius: De bello Persico، جـ١، ص٢٠.

(٩) E. Glazer: Mitt. d. vorderas. Gesch. سنة ١٨٩٧، ص٣٦٠-٤٨٨.

(١٠) J. Ryckmans: L'institution monarchique en Arabie mérideonale avant l'Islam ص٢٣٩-٢٤٥، ٣٢٠-٣٢٥.

(١١) الكاتب نفسه: Le Muséon، سنة ١٩٥٣، ص٣٣٩-٣٤٢.

(١٢) C. Conti-Rossini: Storia d'Etiopea، ص١٨٦-١٩٥.

(١٣) A. F. L. Beeston: Notes on the Mureighan inscription في BSOAS، جـ١٥، لوحة ٢.

خورشيد [بيستون A. F. L. Beeston]

إبليس

هو اسم الشيطان، والراجح أن هذه الكلمة تحريف للكلمة اليونانية ديابلس διάβολος، ويشتقها فقهاء اللغة العرب من الأصل بلس: «لأنه أبلس من رحمة الله»، وقد سمي أيضا «الشيطان»، و«عدو الله» أو «العدو». على أن الشيطان ليس اسم علم، ويرد في القرآن غالبا عند الكلام عن بدء الخلق (سورة البقرة الآية ٣٢؛ سورة الأعراف الآية ١٠؛ سورة الحجر، الآية ٣١ وما بعدها؛ سورة بني إسرائيل، الآية ٦٣؛ سورة الكهف، الآية ٤٨؛ سورة طه، الآية ١١٥؛ سورة ص، الآية

٧٤ و ما بعدها[١])، متمردا على خلق آدم ومغويا لحواء فى الجنة. ذلك أنه بعد أن خلق الله آدم من طين، ونفخ فيه من روحه أمر الملائكة أن يسجدوا له، فسجدوا إلا إبليس، إذ استكبر، وهو المخلوق من نار، أن يسجد لآدم الذى خلق من طين؛ ولذلك طرد ولعن، ولكنه توسل أن يمهل فلا ينال جزاءه إلا يوم الحساب فأجيب إلى ذلك كما جعل له سلطان يغوى به كل من لا يصدق فى إيمابه بالله من عباده. ولما كان آدم وحواء فى الجنة أغواهما إبليس فأكلا من ثمرة الشجرة. وقد جمع النبى (عليه السلام) فى هذا المقام بين قصتين مستقلتين: قصة خلق آدم، وقصة غواية حواء فى الجنة. ومن الملاحظ أن الشيطان يعرف دائما بإبليس فى قصة الخلق؛ على أنه فى قصة الجنة يعرف على الأقل بالشيطان حين لا يشار إليه بضمير. وتستند قصة إبليس إلى الروايات النصرانية، ففى الفصل الخامس عشر من «حياة آدم وحواء» (Apokryphen :Kautzsch) يروى أن ميكائيل أمر الملائكة بأن يعبدوا آدم، فاعترض إبليس بأن آدم أقل منهم شأنا وأحدث سنا، وأبى ذلك هو وقومه فأنزلوا إلى الأرض. وقد جاء فى كتاب «Schatzhohle[٢]» (طبعة Bezold ص١٥ وما بعدها من النص السريانى العربى) أن الله جعل لآدم سلطانا على جميع المخلوقات. ولهذا وقّره الملائكة إلا إبليس الذى ركبته الغيرة وقال: يجب أن يعبدنى أنا الذى خُلقت من نور وهواء، أما هو فقد خلق من طين، فطرد من الجنة هو وقومه، وعرف من ثم بالشيطان.

وقد نمقت الروايات الإسلامية الوصف الذى وصف به فى القرآن وزادت عليه خلالا شتى، بعضها معروف مشهور، وصادفت فى ذلك صعوبة كان عليها أولا أن تجد لها حلا، وهى أن القرآن عد إبليس من الجن كما عده أيضا من الملائكة، وكلا النوعين صنفان مختلفان من المخلوقات.

(١) يختلف عدد الآيات هنا عما فى المصحف المصرى الرسمى فآية البقرة ٣٣، والأعراف ١١وآيات الحجر من ٢٨ والإسراء من ٦١ وآية الكهف ٥٠، وطه ١٢٠، وص٧١.

(٢) معنى هذه الكلمة الألمانية «مخبأ الكنز».
(الخولى)

ويقـول الزمخـشـرى: إن إبلـيس ليس إلا «جنيـا» وإن الملَك فى الـقـرآن يطلق على الصنفين (الكشـاف) تفسـير الآية ١١٥ من سورة طه)؛ ولكن قـيل أيضا: إن إبليـس كـان مـن رؤسـاء المـلائكة. ويذهب آخرون إلى أن الجن كانت قبيلة من الملائكـة، وإنما سـمـوا الجن لأنهم خـزّان الجنة (الطبرى، التـاريخ، جـ١، ص٨٠)، وقـد خلق هؤلاء الجن من نار السمـوم (سورة الحجـر، الآية ٢٧) أما الملائكة فـقـد خلقت من نور (الطبـرى: المصـدر المذكور، ص٨١). وكـان الجن يسكنون أول الأمـر الأرض فـأفسـدوا فـيهـا وسفكوا الدمـاء وقـتل بعضـهـم بعـضا، فـبـعث الله إليـهم إبليس، الذى كـان يعـرف آنئـذ باسم عـزازيل أو الحـارث، فى جند من الملائكة فـقـاتلهم إبليس ومن معه حـتى ألحقهم بأطراف الجبال. على أن روايات أخرى تقول: إن إبليس كـان من الجن سكان الأرض، ثم سبـاه الملائكة الذين أرسلهم الله لقـتال الجن العصاة وردوه إلى السـماء، وكان صـغـيـرا (المصـدر المذكـور، ص٨٤). وسمى إبليس أيضا حكَما قبل عصيانه، ذلك أن الله جعله قـاضيا بين الجن فلم يزل يقـضى بينهم ألـف سنة، ثم دخله الكبر فألقى بـذور الشقاق والاضطراب بين الجن، وظلوا على الشقاق ألف سنة أخـــرى، فـــبـــعــث الله عنـد ذلك نارا أحرقتهم. ولكن إبليس لاذ بالسماء وظل عبدا مطيعـا لله حتى خلق آدم (المصدر نفـسـه، ص٨٥؛ المـسـعـودى: مـروج الذهب، جـ١، ص٥٠ وما بعدها).

على أن ثـمـــة روايات أخـــرى فى اسـتكبـــار إبليس؛ فـيـروى الطبـرى (المصــدر المذكـور، ص٨٣) أنه أحس بالكبر وبفضله على سائر الملائكة فقال الله له: «إنى جاعل فى الأرض خليـفة» (ســورة البـقـرة، الآيـة ٢٨)؛ ويزيد الطبـــرى أن إبليس كــان مــن أشـراف المـلائكـة يحـكم الجـن سكـان الأرض، وكان له سلطان سـماء الدنيا، ثم عـصـا ربه فسماه شيطانا رجيما.

وقد جاء فى مناقشـة الحديث لقصة الجنة كيف احتـال إبليس ليدخل الجنة. والقـول الشائع فـيـه، وهو قول نجـده أيضا عند كتاب النصـارى، أنه استعان على ذلك بالحية. وذكرت بعض المراجع أنه احتال على جمـيع الحيوانات فخاب سعـيه؛ وتقـول مراجع أخـرى: إنه بدأ

بالطاووس الذى كان رآه مرة على أبواب الجنة، ووعده بأن يذكر له ثلاث كلمات تعصمه من الموت إذا سمح له بالدخول؛ ولكن الطاووس أبى وروى ما وقع له للحية. وأباحت الحية لإبليس أن يجلس بين فكيها (وفى رواية آخرين فى بطنها) ودخلت به الجنة. وكان إبليس وثيق الصلة بحواء؛ وراح عندئذ يتحدث إليها من فم الحية، وأنبأها بثمرة الشجرة التى تضمن لها الخلود فيما رواه له ملك من الملائكة. فلما مضت حواء إلى الشجرة ظهر لها إبليس فى صورة ملك. ويقول آخرون: إنه قدم لها ثمرة الشجرة بنفسه، فكان ما كان مما هو معروف مشهور، وطرد إبليس وآدم وحواء من الجنة وحلت عليهم اللعنة (يجعل القرآن طرد إبليس بعد قصة الخلق)، وكتب على الحية أن تزحف على بطنها بعد أن كانت دابة جميلة من ذوات الأربع، وكذلك أنظر إبليس إلى يوم يبعثون، وكتب عليه أن يعيش بين الخرائب والقبور وأماكن القاذورات، وأصبح طعامه من اللحم الذى يتقرب به إلى الأصنام، وشرابه الخمر، ولهوه الموسيقى والرقص والشعر، وزاد عدد أعقابه على بنى آدم سبعة أضعاف.

ويلقى إبليس يوم الحساب فى نار جهنم هو وجنوده والغاوون، «فكبكبوا فيها هم والغاوون [أى الآلهة وعبدتهم]. وجنود إبليس أجمعون» (سورة الشعراء، الآية ٩٤ وما بعدها)؛ وعبارة القرآن هنا تذكرنا بإنجيل متى (الإصحاح الخامس والعشرون، الآية ٤١): «ثم يقول أيضا للذين عن اليسار اذهبوا عنى ياملاعين إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته».

ولكن إبليس فى الوقت نفسه يحتال على الناس بحيل كثيرة ويضلهم إلا المؤمنين (سورة سبأ، الآية ١٩). وما الهاتف الذى يتردد فى الأدب العربى إلا صوت إبليس فى كثير من الأحوال؛ مثال ذلك: ما قيل من أنه هتف بعلى يحذره من تغسيل النبى؛ ثم هتف به هاتف آخر رده إلى الصواب (الثعلبى: قصص الأنبياء، ص٤٤).

وقد أتاح الله ليوحنا المعمدان مرة أن يلقى إبليس، وسأل يوحنا إبليس متى يتمكن من بنى آدم فأجابه: «حين يأكلون ويشربون حتى يمتلئوا»، ومن ثم صح عزم يوحنا على ألا يبلغ فى طعامه أو شرابه هذا المبلغ.

وقيل فى تكاثر إبليس: إنه يبيض بيضتين كلما غشيه السرور إذ يعصى بنو آدم ربهم، وتخرج صغاره من هذا البيض. وقيل أيضا: إنه رزق عضو الذكر وعضو الأنثى، وإنه ينكح نفسه.

المصادر:

علاوة على المراجع المذكورة فى صلب المادة:

(١) تفاسير القرآن للآيات التى استشهد بها.

(٢) Weil: Biblische Legenden der Muselmanner، ص١٢ وما بعدها.

(٣) Grünbaum: Neue Beitrage zur Semitischen Sagenkunde، ص٦٠ وما بعدها.

(٤) الديار بكرى: الخميس، القاهرة ١٢٨٣هـ، جـ١، ص٣١ وما بعدها.

(٥) البخارى: صحيح، باب «صفة إبليس وجنوده».

خورشيد [A. J. Wensinck فنسنك]

تعليق على مادة «إبليس»

- ١ -

تحميل القرآن ما ليس فيه

قال الكاتب: «ويرد - أى إبليس - فى القرآن غالبا عند الكلام على بدء الخلق... متمردا على خلق آدم، ومغويا لحواء فى الجنة» ثم عاد فزاد ذلك تفصيلا بمثل قوله: «وكان إبليس وثيق الصلة بحواء، وراح عندئذ يتحدث إليها من فم الحية، وأنبأها بثمرة الشجرة... فلما مضت حواء إلى الشجرة ظهر لها إبليس فى صورة ملك، ويقول آخرون إنه قدم لها ثمرة الشجرة بنفسه.. الخ».

وردُّ اللاحق من هذا القول على السابق يفهم منه تحميل القرآن ما ليس فيه من أمر حواء فى قصة الخلق وما تفصل أوصافه مصادر أخرى غير إسلامية، أو مصادر إسلامية لا يلزم القرآن شيء مما فيها؛ وأقل ما فى كلام الكاتب وهو تقريره: أن إبليس يرد فى القرآن مغويا لحواء، ليس مما يتحمله القرآن، حتى مع قطع النظر عن كل التفصيلات الأخرى لهذا الإغواء.

وبيان ذلك أن الآيات التى استشهد بها الكاتب، وعين أرقامها فى سورها، لم يذكر فيها اسم حواء مطلقا، كما لم يذكر فى غيرها من آيات القرآن هذا الاسم، وإنما ذكرت زوج آدم. وبعد هذا

لم يرد فى الحديث عن إغـواء الشيطان، فى هذه الآيات، أن الإغـواء كـان لزوج آدم وحدها، بل كـان الإغواء - حسبـما ورد فى القرآن - إما لآدم وزوجه، وإما لآدم نفـسـه؛ وهكذا نجـد فى الآيات: فأزلهما الشيطان عنهـا، فأخرجهما مما كانا فـيه. و: فوسـوس لهمـا الشيطان، ليـبدى لهـمـا مـا وورى عنهـمـا من سـوآتهمـا، وقال مـا نهاكـما ربكمـا... وقـاسمـهـما إنى لكمـا لمن الناصـحين، فدلاهما بغرور، فلمـا ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما... الآيات، فإغواء الشيطان، كما هو صريح هذه الآيات، لهـما؛ لا لحواء وحـدها ولا لحواء أولا.

وقد تذكر الوسوسة لآدم وحده كما فى سورة طه: فوسـوس إليه الشيطان، قال يا آدم هل أدلك على شـجرة الخلد.. الآية؛ وهكذا نرى بـحق ألا يضـاف إلى القرآن شـيء من إجـمال أو تفـصيل عن حواء وإخراجها آدم من الجنة، و... و... مما يقـال به عن رأى القـرآن فى المرأة؛ كـمـا لا يضـاف إلـى القـرآن شيء من إجمـال أو تفصيل عـن بقية الأسـاطير المتصلة بهـذه القصة، كـالذى كتب على الحـيـة أن تزحف على بطنهـا، بعـد أن كانت دابة جميلة من ذوات الأربع.

ومهما تكن تلك الأساطير قد وجدت مكانا، بل مـكانا فـسـيحـا، فى كـتب التفسير الإسـلامية، فليس يسوغ لعالم يبحث أن يورد الآيات التى عدها الكاتب من سورة البقـرة، والأعراف، والحجر، والإسراء، والكهف، وطه، وص، شواهد على إغواء إبليس لحواء؛ ثم يورد مـعها بعـد ذلك مـا ذكـره من تفـاصـيل هذا الإغواء المزعوم.

- ٢ -

فساد المنهج بالغرض

قال الكاتب: «وقد جمع النبى فى هذا المقـام بين قـصـتين: قـصـة خلق آدم، وقصة غواية حواء فى الجنة»، وواضح مـا فى هذا التـعـبيـر من أن الأمـر من صنع النبى؛ وهو مـا نرى التعـرض له هنا مما لا يجـيـزه البـحـث العلمى ولا يحتمله منهج التـفكير والتناول السليم، دون نظر مـا إلى أى اعـتبـار ديني، أو شـعور تعـصـبى؛ فكمـا أنا لا نريد من الكاتب أن يقـرر عقيـدة الإسلام فى أن هذا القرآن موحى من الله، كذلك لا نقبل

منه أن يتعرض لغير عقيدة المسلمين فى أن القرآن ليس وحيا إلهيا؛ لأن المقام ليس مقام الحديث عن العقائد، لكنه مقام التقرير الدراسى لحقائق فى الثقافة الإسلامية بعامة، أو فى تعبير القرآن بخاصة، وهى تورد دون إشارة ما إلى العقيدة فى القرآن موافقة للإسلام أو مخالفة له، بأن يقول: وهذا جمع بين قصتين، أو يقول: وقد جمع - بالبناء للمجهول - فى هذا بين قصتين... أو ما يماثل ذلك فيؤدى الملاحظة التى لاحظها، دون تعرض لعقيدته هو ضد هذا القرآن، أو عقيدة غيره فى جانب القرآن.

وهذه الظاهرة - من حيث المنهج الصحيح - آفة القوم فى تناولهم؛ وقد علق عليها غير مرة فى ترجمة هذه الدائرة؛ ولا أعرض لها هنا إلا من الناحية المنهجية المحضة، تنزيها للبحث حين يبحثون هم، وللتعليق حين نعلق نحن على الصبغة الاعتقادية، والاندفاع المتعصب؛ وتطهيرا له من الغمز واللمز، مهما يكن قد وقع من المحظور فى تناولهم هم، أو كان تناولهم هذا كله ليس إلا خدمة لمثل هذه الأغراض...

ووفاء بعذر خير من عذر بغدر؛ كما قال الأولون عندنا، وكما نرجو أن ننهج نهجهم.

- ٣ -

إفساد الصلة بين الأديان

قال الكاتب: «تستند قصة إبليس إلى الروايات النصرانية»: كما قال أيضاً: «عبارة القرآن هنا تذكرنا بإنجيل متى (الإصحاح الخامس والعشرين، الآية ٤١)... ورد اللاحق من عبارته إلى السابق منها، يشعر بأنه يؤكد بها ما يريد تقريره من استناد قصة إبليس فى القرآن إلى الرواية النصرانية.

وهذه كذلك هى خلتهم فى الحرص على تقرير الأخذ، والاستناد، والتأثر، وما أشبه... ونسألهم باسم منهج البحث والدرس السليم: فيم هذا الاستناد إلى الروايات النصرانية؟! والمسألة معروفة فى غير دين من الأديان؛ قد تحدث عن إبليس والشياطين؛ وفى هذه الأديان ما هو أسبق من النصرانية وأقدم، فبأى حجة يقرر هذا الاستناد إلى الروايات النصرانية بخاصة!!

وإلى جانب ذلك كله، هذا الاتصال بين الأديان، وتتابعها فى تقرير حقائق واحدة، وهو ما يكرره القرآن مرارا، ويقرر به وحدة التدين، وتصديقه لما بين يديه؛ فلم لا تكون هذه من الأشياء المشتركة بين الأديان المتواصلة، التى صدرت عن أصل واحد، لغاية واحدة!! ولمَ نفسد هذه الصلة بين الأديان بالحرص على تقرير أصالة واحد منها، وأخذ الثانى عنه، أو استناده إليه، أو تأثره به!! إن هذا الإفساد للصلة بين الأديان ليس من المنهج الاجتماعى الصحيح، ولا هو من خير البشرية فى شىء!! ولا موضع للحرص الخاص عليه إلا بقدر ما يخدم الرغبة السيئة فى التفريق، وإشاعة البغضاء التى هى شر كلها.

وفى هذا اللفت كفاية لما فى صنيع القوم، من الدخل المنهجى، والقصد من الدراسة إلى ما ليس من الخير، ولا من المصلحة فى شىء ؛ وليست بنا حاجة ما إلى إثارة شىء من الجدل الديني، والتعصب المذهبى لأنه ليس من العلم فى شىء ولا من خير الناس فى شىء.

– ٤ –

ضيق النظرة

نقل الكاتب لقاء يوحنا المعمدان لإبليس وسؤاله إياه، متى يتمكن من بنى آدم، وإجابته إياه، بأن ذلك حين يأكلون ويشربون.

وهو استرسال من الكاتب فيما قصد إليه من الاستناد إلى الروايات النصرانية، والتذكير بإنجيل متى... إلخ مما أشرنا إليه فى الفقرة السابقة؛ وأريد لأبين أن هذا الاتجاه قد ضيق نظرة الكاتب، ولم يدعه يرجع إلى الثقافة الإسلامية نفسها عن مثل هذه المعانى التى عنى بها فى المادة؛ ولو قد اتسع نظره فى تلك الثقافة الإسلامية، التى يكتب دائرة معارفها، لوجد فيها من الغرض لهذا المعنى ما هو أعمق نظرا، وأسلم تناولا من مقابلة إبليس وسؤاله، وإجابته الخيالية، فهذا الحكيم الترمذى يخرج هذا المعنى فى آفة الأكل والشرب، وتمكن إبليس بواسطتها من الإنسان؛ فنجد لإخراجه صورة حكمية أفضل من هذا الحوار المصطنع مع إبليس، إذ يقول الترمذى: «... وذلك أن

العـدو لما غره ـ أى آدم ـ حـتي أكل من الشـجرة وجـد السبـيل إلى معـدته بتلك الأكلة، التى أطاعـه فـيهـا، فجـعله مـسـتـقره».. (رسـالة حقـيقـة الآدميـة ص٥١)، وفى الكلام بقـية صـالحة فى تفـسـيـر نجـاسـة مـا يخـرج من هذا المسـتـقر... إلخ، ولو اتـسع نظر الكاتب لاسـتـغـنى عن مـقـابـلة إبلـيس ومحـادثته بهـذا التخـريج الطيب، الذى يربط المسـألة بفـعله إبلـيس الأولى، وإغرائه لآدم.

ـ ٥ ـ

قرب التناول

كـتب هذه المـادة رجل من وجـوه القوم وأساطينهم فتناولها تناولا قريباً، أورد فيـه أساطيـر متـعددة، عن قـصة الإغـراء، وعن بيض إبليس الذى تخـرج منه صـغاره؛ وكـان المرجـو أن يتناول الفكرة عن إبليس فى حـيـاة الإنسانيـة وتدينهـا، وكيف جـاءت هذه الفكرة فى القـرآن الكريم والثـقـافـة الإسلامـيـة، فـيخـدم بذلك التـاريخ الثـقافى العـام، وتاريخ الثقـافة الإسلاميـة الخاص، بما يليق أن يصدر عن مثله من الباحثين.

وربما كانت الأغراض الخـاصة التى أشـرنا إليـهـا هى التى تـصـرفـه وتصرف مثله عن هذا التـناول العميق المجـدى... ولكنا رغم كل شىء نستـمع وننصت.. ونشـعر فى الوقت نفـسه بما ينبغى أن يـكـون عليه البحـث القيم فى تلك الثقافة الإسـلامية، ونرجو أن يتم لها مع الأيام.

[أمين الخولى]

ابن الأبـار

أبو عبـدالله محمد بن عـبدالله بن أبى بكر بن عبدالله بن عبـدالرحمن بن أحمد ابن أبى بكر القُـضَـاعى، ويعـرف بابن الأبار: مؤرخ ومـحدث، وأديب وشـاعر عربى، سليل قضاعة الذين نزلوا «أُنْدَة» أرض أجـــدادهم بالأنـدلس؛ ولـد فى بَلَنْسـيَة فى ربـيع الثانى عـام ٥٩٥هـ (فـبـراير ١١٩٩م). وتلقى العـلم على أبى عـبـدالله بن نوح، وأبى جـعـفـر الحصّار، وأبى الخطاب بن واجب، وأبى الحـسن بن خـيرَة، وأبى سليـمـان بن حَوْط، وأبى عبدالله محمد بن عبدالعزيز ابن سعادة وغيرهم.

وظل أكثر من عشرين عاماً على اتصال وثيق بأبى الربيع بن سالم أعظم محدثى الأندلس، وهو الذى حبب إليه إتمام كتاب «الصلّة» لابن بَشْكُوال. وكان كذلك كاتب سر والى بلنسية أبى عبدالله محمد بن أبى حَفْص بن عبدالمؤمن بن على، ثم كاتب سر ابنه أبى زَيْد، ثم أخيراً كاتب سر زَيّان بن مَرْدَنيش. ولما حاصر ملك أرغونة «دون جايم» Don Jayme مدينة بلنسية فى رمضان عام ٦٣٥هـ (إبريل - مايو ١٢٣٨م) أوفد ابن الأبار فى مهمة سياسية إلى سلطان تونس أبى زكريا يحيى بن عبدالواحد بن أبى حفص ليقدم إليه وثيقة يعترف فيها سكان بلنسية وأميرها بسيادة الدولة الحفصية، فلقى السلطان فى ٤ من المحرم عام ٦٣٦هـ (١٧ أغسطس ١٢٣٨م) وأنشده قصيدة سينية يلتمس فيها مساعدته للمسلمين فى الأندلس. ثم رجع إلى بلنسية، ولكنه سرعان ما غادرها مع جميع أفراد أسرته إلى تونس قبل سقوط بلنسية فى أيدى المسيحيين، أو بعده بأيام قلائل، وذلك فى صفر ٦٣٦هـ (سبتمبر - أكتوبر ١٢٣٨م). ويذكر ابن خلدون أنه ذهب تواً إلى تونس، بينما يؤكد الغُبْرِينى أنه ذهب أولاً إلى «بجَاية» حيث اشتغل بالتدريس مدة من الزمن. ولقد أحسن سلطان تونس استقباله، وأصبح كاتب سره، وناط به رسم طغرائه وألقابه فى أعلى الرسائل والمنشورات السلطانية وتحت البسملة. ولم يلبث أن عُزل من هذا المنصب وأسند إلى أبى العباس الغَسّانى، وكان لا يشق له غبار فى كتابة الخطوط المشرقية التى كان السلطان يفضلها على الخط المغربى. وترك ذلك فى نفس ابن الأبار أثراً عميقاً، ولكنه ظل بالرغم من التحذير المتكرر يضع الطغراء السلطانى على الوثائق التى كان يكتبها. واعتكف فى داره وألف كتابه المسمى «إعْتاب الكُتّاب» وأهداه إلى السلطان، فعفا عنه وأعاده إلى منصبه. ويرجع الفضل فى عودته إلى وساطة المستنصر بخاصة لدى أبيه السلطان. ولما مات أبو زكريا

وخلفه ابـنه المستنصـر، قرَّب ابن الأبار واسـتـمع لنصـحـــه، ولكنه أغـضـبـه وحـاشيـته بسلوكـه حتى اضطر آخـر الأمر إلى تعذيبـه. ووُجد بين ما صودر من مصنفاته قصيدة فى هجاء السلطان أغضبته غضـباً شديداً فأمر به أن يقتل طعناً بالحراب.

ومات ابن الأبار فى صبيحة الثلاثاء ٢٠ من المحـــــرم ٦٥٨هـــ (٦ ينـاير ١٢٦٠م)، وفى اليـــوم التـالـى أحـرق رفاتـه ومصنفـاته وأشعاره وإجـازاته العلمية فى مـحرقة واحدة. وصنف ابن الأبار ـ وهو الملقب «بالـفأر» لأسـبـاب مـجـهـــولة ـ عـدة كـتب فـى التـاريخ والحديث والأدب والشعـر، لم يبق منها إلا المصنفات الآتية:

١ ـ كتاب الـتكملة لكتاب الصلة، (طـبـــــعـــــــة كـــــــودرCoderal، مجريط١٨٨٩م).

٢ ـ المعـجم فى أصـحـاب القـاضـى الإمام أبى على الصدَفى (طبـعة كودرا، مجريط ١٨٨٦م)

٣ ـ كـتـاب الحلَّة الـسـيـراء (طبع بعـــضــــه دوزى فــى ليـــدن ١٨٤٧ ـ ١٨٥١م، كـمـا نـشـر بعـضــه مـــيلز فـــى *Beitr.Zur Gesch.der westl. Ara-ber*ميونخ ١٨٦٦ ـ ١٨٨٧م).

٤ ـ تحـــفـة القـــادم (Casiri: *Bibl. Arab.-Hsp.*جـــ ١، رقـــم ٣٥٤، ٢؛ Der-enbourg: *Les Manuscrits arab. de l'Es-curial*، رقم ٣٥٦، ٢).

٥ ـ إعتـاب الكتّاب (Casiri: فهـرسة المذكور، رقم ١٧٢٦).

المصادر:

(١) الغُبْـرينى: عنوان الدراية فـيمن عـرف من العلمـاء فـى المائة السـابعـة ببجَاية، الجزائر ١٣٢٨هـ، ص ١٨٣.

(٢) ابن شـــاكـر الكـتـبى: فـــوات الوفـيـات، بولاق ١٢٩٩هـ، جـ ٢، ص ٢٢٦.

(٣) المَقَّـــرى: نفح الطيب، القـــاهرة ١٣٠٢ هـ، جـ ١، ص ٦٣١.

(٤) الزَرْكَـــشى: تاريـخ الدولتـــين

الموحِّدية والحَفْصيَّة، ترجمة فانيان Fag-nan، ص ٣٦، ٣٨، ٤٨.

(٥) ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبـر فى تاريخ العرب والعجم والبـربر، ترجـمـة ده سـلان de Slane، جـ٢، ص ٣٠٧، ٣٤٧ ـ ٣٥٠.

(٦) Wustenfeld : *Geschichtschr. der Araber*ص ١٢٨، رقم ٣٤٤.

(٧) Dozy : *Scriptorum arab. loci de Abbadides*جـ ٢، ص ٤٦.

(٨) Pons Boigues : *Ensayo bio- bibliografio* ص ٤٠٩.

(٩) Codera : *Bibliotheca Arabigo- Hispana*، جـ ٤ (مـقـدمـتـه«للمـعـجم» و«التكملة»).

(١٠) von Schack: *Poesie und unst de Araber*جـ ١، ص ١٤٢ وما بعدها.

(١١) Brockelman: *Gesch. der arab. Litt.*جـ ١، ص ٣٤٠ وما بعدها.

(١٢) Huart : *Litterature arabe* ص٢٠٤.

[محمد بن شنب]

ابن أبى أصيبعة

مُـوَفَّق الدين أبو العبـاس أحمـد بن القـاسم السـعـدى الخَـزْرَجى: طبـيب ومصنف فى السـير، ولد بدمـشق عام ٦٠٠ هـ (١٢٠٣م) وتعلم الطب فـيهـا، ثم فى القاهرة بالبيمارستان الناصرى؛ ونخص بالذكر من أساتذته ابن البيطار [انظر هذه المادة] العالم بالنبات.

وفى عـام ٦٣٤هـ (١٢٣٦م) شـغل مـوفـق الدين منـصـبًـا فـى أحـد بيمارستانات القاهرة، ولكنه استبدل به فى العام التالى منصب طبيب الأمير عز الدين أيْدُمُر فى صَـرْخَد، ومات فى هذه المدينة عام ٦٦٨هـ (١٢٧٠م).

وأهم مـصنفات ابن أبـى أصيـبعـة كـتـابه فى تراجم الحكمـاء والأطبـاء المشـهـورين، الذى صنـفـه للوزير أبى الحسن بن غَزَّال السامرى باسم «عيون الأنبـاء فى طبقـات الأطباء» وقد نـشره فى القاهـرة عام ١٢٩٩هـ \ ١٨٨٢٠م) مـيلرMiiiller ونشـرت مـقـدمـة له فى كونكز برغ ١٨٨٤م.

المصادر:

(١) Leclerc: *Histoire de la Medecine Arabe*جـ ٢، ص ١٨٧ وما بعدها.

(٢) A. Müller: *über Ibn Abi Oçaibi'a und seine Geschichte der Arzte* فى أبحاث مؤتمر المستشرقين الدولى السادس المجتمع بليدن، جـ ٢، ص ٢٥٩ وما بعدها: وهناك مقالات أخرى: انظر المصادر التى ذكرها بروكلمان فى كتابه .Geschichte etc، جـ١: ص ٣٢٦.

تعليق على مادة «ابن أبى أصيبعة»

إن ترجمة حياة ابن أبى أصيبعة لا تعرف إلا من إشاراته القصيرة الواردة فى كتابه العظيم «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»: كان جده خليفة ابن يونس الخزرجى فى عام ٥٦٢هـ من أتباع صلاح الدين عندما كان هذا البطل أميرًا وقائدًا فى خدمة عمه شيركوه. وولد ابنه الأكبر سديد الدين القاسم فى القاهرة عام ٥٧٥هـ، وولد ابنه الأصغر رشيد الدين على فى حلب عام ٥٧٩هـ وأصبح الاثنان من الأطباء المبرزين.

وكانت دراسة الطب مزدهرة بنوع خاص فى مصر والشام، حيث أسس حكام قادرون (أمثال نور الدين بن زنكى وصلاح الدين) البيمارستانات فى دمشق والقاهرة، وشجعوا دراسة الطب ورجاله بكل الوسائل المكنة.وكان من بين العلماء الأعلام الذين وفدوا من بغداد إلى دمشق والقاهرة «عبداللطيف بن يوسف» الذى أصبح صديقًا حميمًا لخليفة بن يونس الخزرجى والذى درس لولديه اللذين كانا يطلبان العلم كذلك على الفيلسوف الطبيب اليهودى موسى بن ميمون. وقد درس القاسم «الكحالة» على أبى حجاج يوسف السبتى فى البيمارستان الناصرى بالقاهرة وأصبح كحالاً شهيرًا. وفى عام ٦٠٦هـ أبرأ الملك العادل سيف الدين من رمد شديد: والتحق منذ ذلك الحين ببلاط سلاطين الشام، وعين ناظرًا للكحالين: وتوفى فى دمشق عام ٦٤٩هـ. وكان ابنه أحمد ـ الذى ولد فى حدود عام ٥٩٥هـ فى القاهرة، والذى لقب باسم جده «ابن أبى أصيبعة» ـ شابًا موهوبًا

درس فيما بعد دراسة عملية وعلمية قيمة فى البيمارستان النورى، وتلقى الطب على رضى الدين الرحبى، وشمس الدين الكُلِّى (سمى كذلك لأنه كان يحفظ كُلِّيات قانون ابن سينا عن ظهر قلب)، وابن البيطار مؤلف جامع المفردات، وخاصة مهذب الدين عبدالرحيم بن على الدخوار (توفى عام ٦٢٨هـ) الذى أنشأ مدرسة ممتازة من الأطباء وكان له فضل عظيم على دراسة الطب فى عصره. وكان زميله فى البيمارستان الطبيب اليهودى عمران ابن صدقة الذى كانت لديه مكتبة غنية بالكتب الطبية. وكانت سنو دراسة ابن أبى أصيبعة على هذين الأستاذين محببة إلى نفسه، ومن المحتمل أنه استغل إلى حد كبير كتب ابن صدقة فى تأليف تاريخه. وكان ابن أبى أصيبعة يقوم حينًا من الزمن بالكحالة فى البيمارستان الناصرى بالقاهرة حيث استفاد من دروس السديد بن أبى البيان الإسرائيلى، الطبيب والعالم بالأقراباذين، وهو مؤلف كتاب الأقراباذين المعروف: «الدستور البيمارستانى». وعلى هذا النحو استطاع ابن أبى أصيبعة أن يحذق الطب من ناحيته العملية، كما كان فى الوقت نفسه يكتب تاريخه المعروف عن الأطباء. وتمت أول نسخة من هذا الكتاب فى حدود عام ٦٤٠هـ، ومنذ ذلك الحين أضاف المؤلف عدة زيادات وصلت بالتراجم إلى عام ٦٦٧هـ أى قبل وفاة المؤلف بعام واحد، ولهذا السبب تختلف النسخ المخطوطة الموجودة فيما بينها اختلافاً بينًا. ولم يكن ابن أبى أصيبعة كاتبًا مجيدًا، كما ينقص كتابه فى بعض الأحيان الإصابة فى النقد، وقد جعلت كثرة ما أورده من الشعر ـ ومعظمه ردىء ـ دراسة هذا الكتاب من الصعوبة بمكان. على أن لابن أبى أصيبعة فضلاً عظيمًا بما جمعه من أخبار فاق فيها غيره فى التاريخ الطبى والعلمى للقرون الوسطى فى الشرق (ولا يستثنى من ذلك ابن النديم وابن القفطى). وقد أمدنا فوق ذلك بشىء عن الطب الهندى واليونانى لم يكن ليصل إلينا بدونه، كما أمدنا بتفاصيل وافية عن الحياة الاجتماعية والعلمية فى العالم الإسلامى. لذلك أصبح كتابه مصدرًا عظيم الأهمية

مكملاً لما كتبه عظماء المؤرخين المسلمين فى التواريخ العامة. ويحتوى كتابه على نبذ كثيرة أخذت من كتب أخرى فقدت منذ أمد بعيد، مثال ذلك: نبذ من كتب جالينوس الطبيب اليونانى المشهور، وحنين النصرانى وابنه إسحاق، وعبيد الله بن جبرائيل بن بختيشوع. ومن المسلمين ابن جلجل، والمبشر بن فاتك، والدخوار وكثيرون غيرهم.

ومن الواضح أن ابن أبى أصيبعة قد ترجم لأطبائه تراجم دقيقة، وأن ما أثبته من الكتب بلغ من الثقة حدًا كبيرًا. وهذه الكتب الوفيرة التى أثبتها فى آخر كل ترجمة من الأربعمائة ترجمة التى كتبها عن رجال الطب فى العصر الإسلامى تعطينا فكرة صحيحة عن هذا الإنتاج العلمى العظيم لكثير من هؤلاء العلماء وما وصلوا إليه فى بعض الأحيان من المعرفة الشاملة العجيبة. وقد اعتمد الكتابان الموثوق بهما اللذان كتبا عن الطب الإسلامى باللغات الأوروبية، وهما كتاب ڤستنفلد Wustenfeld بالألمانية، وكتاب لكلرك Leclerc بالفرنسية، كل الاعتماد على مصنف ابن أبى أصيبعة «عيون الأنباء». وقدبدأ بترجمة هذا المصنف مع التعليق عليه كثير من العلماء (ريسكه Reiske وسنكوينتى Sanguinetti، وحامد والى أفندى) ولكنهم لم يسيروا فى الترجمة إلا بضع صفحات، مع أن الأطباء والمؤرخين الذين يكتبون فى التاريخ العام عن الشرق فى أشد الحاجة إلى مثل هذه الترجمة.

ونستدل من أقوال ابن أبى أصيبعة نفسه أنه ألف ثلاثة كتب أخرى، ولكنها لم تصل إلى أيدينا، وهى «كتاب حكايات الأطباء فى علاجات الأدواء»و«كتاب إصابات المنجمين» و«كتاب التجارب والفوائد»، ولابد أنها كانت سجلاً طريفًا لأقاصيص طبية ومشاهدات مهمة له ولأساتذته فى البيمارستان. أما كتابه الثالث «كتاب التجارب والفوائد» فإنه لم يتم.

مصادر أخرى:

(١) حاجى خليفة: طبعة فلوكَل، جـ ٤، ص ١٣٣، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٢) أحمد عيسى بك: تاريخ البيمارستانات، القاهرة ١٩٢٨م.

(٣) Reiskii et Fabri : *Opuscula nned-ica*، هال (بألمانيا) ١٧٧٦م، ص ٤١ ـ ٦٣.

(٤) De Sacy : *Relation de l'Egypte par Abd al Latif*، باريس ١٨١٠م، ص ٤٧٨.

(٥) Pusey، انظر تعليقاته فى *Ca-talogus Bodleianus*، جـ٢، ص ١٢٦.

(٦) Sanguinetti : *Journ. Asiatique* المجموعة الثالثة، المجلد الخامس، ص٢٣٢ وما بعدها.

(٧) A. Müller: Uber Text und *Sprachgebrauch von Ibn Abi Usaibia' Geschichte der Aerzie* فى Sitzungsber *der Kgl. Bayer. Akad. d. Wissensch. Phil. hist. Kl. 1884 H.V.* ميونخ ١٨٨٥م، ص٨٥٣ ـ ٩٧٨.

(٨) حامد والى: Drei Kapitel aus der *Aerztegeschicte des Ibn Abi Osaibi' a In-aug Diss.* برلين ١٩١٠م.

(٩) J. Hirschberg: *Geschichte der Augenheilkunde im Mittelalter*، ليپسك ١٩٠٥م.

(١٠) E.G. Browne: Arabian Med-icine، كمبردج سنة ١٩٢١م.

(١١) Max Meyerhof: Science and Medicine فى كتاب Legacy of Islam، أكسفورد ١٩٣١م، ص٣٤٣ وما بعدها.

[ماكس ميرهوف Max Meyerhof]

ابن الأثير

يطلق هذا الاسم على إخوة من جزيرة ابن عمر يعدون من أشهر علماء العرب ومؤلفيهم.

(١) أكبرهم مجد الدين أبوالسعود السعادات المبارك ابن محمد، ولد عام ٥٤٤هـ (١١٤٩م) وتوفى بالموصل عام ٦٠٦هـ (١٣١٠م) (انظر ابن الأثير: الكامل، جـ٢١، ص١٩٠)؛ وانصرف بخاصة إلى القرآن الكريم والحديث والنحو. وقد ذكر ابن خلكان مؤلفاته فى الوفيات (طبعة ڤستنفلد رقم ٥٢٤؛ وطبعة بولاق، ١٢٩٩هـ، ص٥٥٧ ـ ٥٥٨)، وياقوت فى إرشاد

الأريب، (طبعة مركوليوث، جـ٦، ص٢٣٨ وما بعدها). وبروكلمان (Brockelmann: Gesch، جـ١، ص٣٥٧) أما فيما يتصل بتاريخ حياته، فقد درس النحو على يد ابن الدهان فى الموصل، والحديث فى بغداد، ثم اتصل بخدمة الأمير «قيماز» الذى كان يحكم البلاد مدة طويلة من قبل سيف الدين غازى، وتولى ديوان رسائل خليفتى غازى «مسعود ابن مودود و«نور الدين أرسلان شاه» . على أن أخاه يحدثنا بأنه تردد فى قبول هذا المنصب الرفيع ولم يقبله إلا نزولا على إرادة نور الدين؛ ثم عرض له مرض كف يديه ورجليه، ويقول ابن خلكان: إنه ألف معظم كتبه، إن لم يكن كلها، وهو على هذه الحال. وجعل من منزله رباطا للمتصوفة.

(٢) وولد الأخ الثانى «عز الدين أبو الحسن على بن محمد» عام ٥٥٥هـ (١١٦٠م) فى الجزيرة، وتوفى فى الموصل عام ٦٣٠هـ (١٢٣٤م) وهو صاحب الكتاب المشهور «الكامل فى التاريخ» الذى يستشهد به كثيرا فى هذه الدائرة، وصنف كذلك تاريخا لأتابكة الموصل (نشر فى Recueil des Historiens arabes de Croisades جـ٢)، كما صنف معجما مرتبا على حروف الهجاء عن الصحابة، عنوانه «أسد الغابة فى معرفة الصحابة، (طبعة القاهرة، ١٢٥٨هـ) ولخص كتاب الأنساب للسمعانى بعنوان «اللباب»، وجاء السيوطى بدوره فوضع مختصرا لهذا الكتاب عنوانه: «لب اللباب» (طبعة Veth. Lugd. Bat.، عام ١٨٤٠م). وأهم مؤلفاته جميعا كتابه فى التاريخ الذى انتهى بحوادث عام ٦٢٨هـ؛ وهو مصنف له قيمة عظيمة (فيما يختص بالجزء الأول منه. انظر Brockelmann: Das Verhaltnis von Ibn-el-Atirs Kâmil fit tarikhzu Tabaris Ahbâr errusul wal-mulûk).

وتلقى عز الدين العلم فى الموصل وفى بغداد، كما رحل إلى بلاد الشام، ووقف بقية حياته على العلم الذى انقطع له. (انظر ابن خلكان: وفيات، طبعة فستنفلد Wüstenfeld، رقم ٤٣٣؛

Brockelmann: Geschichte ، جـ١، ص٣٤٥ وقد ذكر كتبا أخرى).

(٣) وولد الأخ الثالث «ضياء الدين أبو الفتح نصر الله» عام ٥٥٨هـ (١١٦٣م) فى الجزيرة، وتوفى عام ٦٣٧هـ (١٢٣٩م) ببغداد. وترجع شهرته على الأخص إلى أنه كان من أصحاب الأساليب. أما كتابه فى البلاغة «المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر» (طبعة بولاق ١٢٨٢هـ) فيعد من أهم المراجع فى العالم الإسلامى؛ وقد ذكر مؤلفاته الأخرى ابن خلكان وبروكلمان (Bockelmann، Gesch.، جـ١، ص٢٩٧). وهو على خلاف أخيه المؤرخ، عاش عيشة كلها نشاط وحركة؛ قدمه القاضى الفاضل إلى صلاح الدين، واتصل بخدمته عام ٥٨٧هـ وسرعان ما أصبح وزير الملك الأفضل بن صلاح الدين؛ ولما انتزعت دمشق من الملك الأفضل فرّ ضياء الدين بكل مشقة إلى مصر فى صندوق مقفل. وظل مختفيا حتى استقر الملك الأفضل فى سميساط التى عوض بها عن ملكه السابق. ولكن ضياء الدين لم يمكث بها سوى مدة قصيرة، ثم اتصل بخدمة صاحب حلب عام ٦٠٧هـ (١٢١٠م)، ولم يطل مقامه هناك فغادرها سعيا وراء حظه إلى الموصل؛ ثم إربل فسنجار. وفى عام ٦١٨هـ (١٢٢١م) كتب الإنشاء لصاحب الموصل ناصر الدين محمود. وتوفى أثناء إحدى رحلاته لبغداد. أما ولده شرف الدين محمد، فقد كان أيضا مؤلفا، توفى فى ريعان شبابه عام ٦٢٢هـ (١٢٢٥م).

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفيات: طبعة ڤستنفلد Wüstenfeld، رقم ٧٣٤.

(٢) Brockelmann كتابه المذكور.

(٣) انظر كولدسيهر Goldziher ومركوليوث Margoliouht فى المصادر التى ذكرها بروكلمان Brockelmann.

وهناك مؤلفون آخرون يكنون بابن الأثير كعماد الدين أبى الفداء إسماعيل المتوفى عام ٦٩٩هـ (انظر Brockelmann، كتابه المذكور، جـ١، ص٣٤١؛ ويذكر كولدسيهر Goldziher مؤلفا آخر

فـــى Abhandlungen zur arab. Philologie جـ١، ص٧١).

تعليق على مادة «ابن الأثير» (٢)

أخـذ ابن الأثيـر العـلم عن شـيـوخ عـصـره بالجـزيرة والعـراق والشـام، فسمع بالموصل من خطيبها أبى الفضل عـبدالله بن أحـمـد الطوسى، وسـمـع ببغداد من أبى القاسم يعيش بن صدقة الفقيه الشافـعى و أبى أحمد عبدالوهاب بن على الصـوفى، وسمع بدمـشق من زين الأمناء وغيره.

وعاش ابـن الأثير منقطعـا إلى العلم تحـصيـلا وتدريسـا وتصنيفـا، وربما استـسـفره صـاحب الموصل فى بعض الشـئون السـيـاسـية لدى أولى الأمـر ببغداد، كمـا يؤخذ من قول ابن خلكان: «وقدم بغـداد مرارا حاجـا ورسولا من صاحب الموصل».

وقد روى عن ابن الأثيـر غيـر واحد من جلة العلمـاء. فـابن خلكان يصـرح بأنه عند ما لقيـه فى صباه بحلب لازمه وتردد عليـه، ويقـول فى ترجـمتـه أبو محـمد التـستـرى: «وذكر شيـخنا ابن الأثيـر فى تاريخـه...» وممن روى عنه أيضـا الشـرف بن عـسـاكـر وسنقـر القضـاعى اللذان يقول فـيهمـا صاحب «طبقات الشـافعية الكبـرى»، «إنهما من أشياخ أشياخه».

* * *

لا شك أن كتـاب «الكامل» الذى يقع فى اثنى عشر جـزءا أجل تصانيف ابن الأثير وأشهرها. وكـان جل اعتماده فى الأجـزاء السـبـعة الأولـى منه على أبى جعـفر الطبـرى، وقد اخـتصر الـطبرى فحذف الأسانيد وترك الإسهاب واكتفى بالرواية الواحدة، علـى أن ذلك لم يمنعه من أن يستـمد من مصادر أخـرى كابن الكلبى والمبرد والبلاذرى والمسعودى ما ترك الطبـرى عن قصد أو غـير قـصد، وذلك مـثل أيام الـعـرب قـبل الإسـلام والوقـائع بين قـيس وتغلب فى القـرن الأول الهـجـرى، وغـزو العـرب السند، إلخ.

وأما بقـية أجزاء الكـتاب فقـد انتفع ابن الأثيـر فى تأليـفـهـا بكل المصـادر العــربيــة التى وصلت إلى يـده، لذلك يعتبر كتابه بحق خلاصة وافية لما كتب

المسلمون فى تاريخهم السياسى حتى سنة ٦٢٨هـ.

وبعد: فابن الأثير مؤرخ يمتاز بشدة التثبت فيما ينقل، بل قد يسمو أحيانا إلى نقد المصادر التى يستمد منها، وله استدراكات وجيهة على الطبرى والشهرستانى وغيرهما من العلماء والمؤرخين الذين نقل عنهم.

(انظر «وفيات الأعيان» لابن خلكان جـ١، ص٢٠٨، ٤٩٤-٤٩٥ طبع بولاق سنة ١٢٨٥هـ؛ وكتاب «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكى جـ٥، ص١٢٧ طبع مصر سنة ١٣٢٧هـ؛ و«الكامل» لابن الأثير جـ١، ص١٢٧ و١٣١ طبع بولاق سنة ١٢٩٠هـ).

Von C. Brockelmann: *Das Varhaltnis von Ibn El-Atirs Kâmil Fit Tarich zu Tabaris Ahbâr Errusul Wal Muluk. Strassburg, 1890.*

عبدالحميد العبادى

ابن الأحنف أبو الفضل العباس

شاعر من شعراء بلاط هارون الرشيد، أجداده عرب من قبيلة حنيفة باليمامة، كانوا استقروا فى خراسان، ومع ذلك فإن الدماء الفارسية كانت تغلب عليه. وهو خال إبراهيم الصولى. ولقد صحب الرشيد فى حملاته على خراسان وأرمينية. ولما توفى حوالى عام ١٩٢هـ (٨٠٨م) عهد إلى المأمون بالصلاة عليه. ولكن المسعودى يعطينا رواية أخرى عن خاتمة هذا الرجل؛ كما تذكر بعض الروايات أنه عاش بعد وفاة الرشيد.

وكل شعره فى الغزل والنسيب، أما أسلوبه فيميل إلى الصناعة والبعد عن الطبيعة. ولقد بزه معاصره أبو نواس وأطفأ شهرته، ولكنه مع ذلك كان يفوق أبا نواس فى شخصيته وسلامة ذوقه، وطُبع ديوانه مع ديوان ابن مطروح (الآستانة ١٨٨٨م) وبه ترجمة للشاعرين اعتمد فيها على ابن خلكان.

المصادر:

(١) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد Wüstenfeld رقم ٣١٩.

(٢) الأغانى، جـ٨، ص١٥ وما بعدها.

(٣) ابن قتيبة: كتاب الشعر، طبعة ده غويه de Goeje، ص٣٦٣، ٥١٨، ٥٢٥-٥٢٧.

(٤) المسعودى: مروج الذهب، الفصل ١١٧.

(٥) Brockelmann: Geschichte etc. جـ١، ص٧٤ وما بعدها، ص٥١٤.

[ت. هـ. ڤاير T. H. Weir]

تعليق على مادة «ابن الأحنف»

أوجز الكاتب فى تحليل شعر ابن الأحنف ونقده؛ ومن المهم أن نضيف إلى كلامه هاتين الخصيصتين:

الأولى - وقوف ابن الأحنف عند غزل المؤنث فى عصر أبى نواس حين كان النسيب يفيض بالكلام عن الغلمان، حتى ليصعب أن نجد شاعرا خلا شعره من غزل المذكر.

الثانية - قصر الهوى على محبوبة واحدة هى «فوز» فى عصر كان الهوى فيه من عبث النفس والقول، وكان الشعراء يغرمون بالطواف العابث فى رياض الجمال.

أما الناحية التى غلبت على شعره فهى الإشادة بفضل الكتمان، وكنت أنتظر أن يقول القدماء «كتمان ابن الأحنف» كما قالوا «خيال البحترى» لإكثاره من الحديث عن الطيف.

وشعر ابن الأحنف فى الكتمان كثير جداً، وهو يفتن فيه افتنانا عجيبا، وإليك هذين البيتين:

قد سَحَّب الناس أذيال الظنون بنا
وفـرَّق الناس فينا قولهم فرقا

فجاهل قد رمى بالظن غيركمو
وصادق ليس يدرى أنه صدقا

وفى شرح شواهد ابن عقيل للعدوى (ص٢٢ طبع الحلبى) أن ابن الأحنف مات هو وإبراهيم الموصلى والكسائى النحوى فى يوم واحد، فرفع ذلك إلى الرشيد فأمر المأمون أن يصلى عليهم فصفوا بين يديه فقال: من هذا الأول؟: قالوا: إبراهيم الموصلى. فقال: أخروه، وقدموا العباس بن الأحنف: فقدم فصلى عليه. فلما فرغ وانصرف دنا منه هاشم بن عبدالله بن مالك الخزاعى فقال: يا سيدى! كيف آثرت العباس بن الأحنف بالتقدمة على من حضر؟ فأنشد المأمون:

وسعى بها ناس فقالوا إنها
لهى التى تشقى بها وتكابد
فجحدتهم ليكون ظنك غيرهم
إنى ليعجبنى المحب الجاحد

وإن صحت هذه الرواية كان ذلك دليلا على أن القدماء تنبهوا إلى فضل كلامه فى الكتمان.

وكان لشعر ابن الأحنف ذكر عند علماء البلاغة حين يتكلمون عن الرقة والجزالة، واختار له أبو الهلال العسكرى ثلاثة أبيات (انظر الصناعتين، ص٤٤، طبع الآستانة).

ويمكن أن يقال إنه فى العصر العباسى كعمر بن أبى ربيعة فى العصر الأموى، فكلاهما قصر شعره على النسيب وتنزه عن المدح والهجاء. والفرق بينهما أن ابن أبى ربيعة عابث، أما ابن الأحنف فكان من المتيمين.

وفى زهر الآداب كلمة نفيسة فى وصف شمائل ابن الأحنف (يجدها القارئ فى ص٨٥، ٨٦، جـ٤).

زكى مبارك

+ وابن الأحنف، عباس أبو الفضل شاعر غزل من شعراء العراق توفى فيما يظهر بعد عام ١٩٣هـ (٨٠٨م) وتنتسب أسرته إلى عشيرة حنيفة العربية، من كورة البصرة، ولكنها نزحت إلى خراسان. ومع ذلك فإن أباه عاد إلى البصرة فيما يبدو، وهناك توفى على ما يقال سنة ١٥٠هـ (٧٦٧م؛ انظر الخطيب البغدادى، ص١٣٣).

ولد العباس حوالى ١٣٣هـ (٧٥٠م) ونشأ فى بغداد (ولابد أن يكون هذا هو معنى الفقرة التى أوردها ابن قتيبة، ص٥٢٥، وكلمات الصولى التى استشهد بها الخطيب، ص١٢٨، وكلمات الأخفش التى رددها الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٣٥٣). ونحن لا نعلم شيئا عن أيام مراهقته ولا عن دراساته. ولا شك فى أنه بدأ يقرض الشعر فى سن مبكرة جدا، وشاهد ذلك حديث بشّار (المتوفى سنة ١٦٧هـ=٧٨٣م) عن أول ما قال من الشعر ونعته إياه بالفتى أو الغلام (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٣٥٥ وما بعدها؛ الخطيب، ص١٣٠). وكل ما نعلمه عن تفصيلات حياته يظهره فى ثوب المقرب إلى الخليفة هارون الرشيد، على أن

الرشيد لم يتخذه مداحا له بقدر ما اتخذه نديما يسامره فى ساعات فراغه. ومن الثابت فيما يبدو أن الشاعر صحب الرشيد فى حملاته على خراسان وأرمينية، ولكن الحنين إلى الوطن غلبه فأذن الخليفة له بالعودة إلى بغداد (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٣٧٢). وكانت للعباس أيضا صلة بكبار عمال الدولة من البرامكة، وخاصة يحيى بن جعفر (الأغانى الطبعة الثالثة، جـ٥، ص١٦٨، ٢٤١). ونستطيع أن نذهب إلى أن بعض السيدات من حريم الخليفة كن يستحسن كثيرا أشعار ابن الأحنف مثل أم جعفر التى أجزلت له العطاء (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٣٦٩). وقد رفع من مكانته رضى أصحاب السلطان عليه، وشاهد ذلك أن ابن أخته إبراهيم الصولى المتوفى سنة ٢٤٣هـ (٨٥٧م) وهو شاعر أيضا، كان كاتبا (انظر عنه المسعودى: المروج، جـ٧، ص٢٣٧-٢٤٥؛ الخطيب، ص١٢٩؛ ويلاحظ أن إبراهيم كان عم أبى بكر الصولى المشهور . ولم يصل إلينا شىء تقريبا عن صلات ابن الأحنف الأدبية. والظاهر أنه كان على صلة سيئة بمُسلم بن الوليد (الخطيب، ص١٢٨) وأبى هذيْل العلاف المعتزلى (الأغانى، جـ٥، ص٣٥٤).

وتروى روايات مختلفة فى وفاته، فقيل إنه توفى سنة ١٨٨هـ (٨٠٣م؛ الأغانى جـ٥، ص٢٥٤) وكرر الخطيب (ص١٣٣) رواية الأغانى؛ وقيل أيضا سنة ١٩٢هـ (٨٠٧م؛ الخطيب، ص١٣٣، وياقوت، جـ٤، ص٢٨٣)؛ وقيل أن وفاته وقعت بعد عام ١٩٣هـ (٨٠٨م) كما فى رواية صديق له يقال إنه لقيه فى بغداد بعد وفاة الرشيد التى حدثت فى السنة نفسها (الخطيب، ص١٣٣؛ ابن خلكان). ويحتمل أن سنه كانت وقتذاك حوالى الستين. ويقال إنه توفى وهو فى طريقه إلى الحج ودفن بالبصرة (الخطيب، ص١٣٢-١٣٣؛ المسعودى، جـ٧، ص٢٤٧).

وقد جمعت آثار ابن الأحنف بعد وفاته على يد «زُنْبُور، ثم جمع أبو بكر الصولى المختار منها (الفهرست، ص١٦٣، ١٥١)، وترجم الصولى لابن الأحنف أيضا (المصدر المذكور،

ص١٥١) ترجمة استخدمها بإفاضة أبو الفرج الإصفهانى فى ما كتبه من أخبار ابن الأحنف. وليست بين أيدينا معلومات عن الروايات فى شعره التى انتشرت فى خراسان فى حياة عبيد الله بن طاهر المتوفى سنة ٣٠٠هـ (٩١٢م؛ انظر الأغانى، جـ٨، ص٣٥٣) ولا يستطيع المرء أن يستبعد الفرض الذى يذهب إلى أن أبياتا لشعراء مجهولين قد ضمت إلى هذه الروايات عن خطأ. (انظر التفصيل الذى ذكره المرْزبانى، ص٢٩٢). ومهما يكن من شىء فإن ياقوت (جـ٤، ص٢٨٤) يشير إلى أن مخطوطات عصره كانت متضاربة. وآثار ابن الأحنف محفوظة فى مخطوطين اثنين من المختار الذى صنعه الصولى. وقد اعتمدت طبعة استانبول التى تشوبها المآخذ على مخطوط ثالث لعله مفقود (طبعة إستانبول سنة ١٢٩٨هـ=١٨٨٠م، وقد صدرت صورة منها طبق الأصل فى القاهرة -بغداد سنة ١٣٦٧هـ=١٩٤٧، انظر Diwan d'al Abbâs b. al-Ahnaf : A Khursaji رسالة قدمت إلى كلية الآداب، باريس سنة ١٩٥٣). والمجموعة الموجودة من شعره قطع قصيرة فى معظمها، وربما كان بعضها مجرد مقتطفات من قصائد طويلة.

وكان العباس بن الأحنف - كما أجمع كتاب سيرته المسلمون - لا يقول الشعر إلا فى غرض واحد هو الغزل (وانظر مثلا ابن قتيبة، ص٥٢٥؛ الفهرست، ص١٣٢؛ الأغاني، الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٣٥٢). ويؤيد ذلك القطع التى بقيت بين أيدينا من شعره. فهو يظهر فيها ناسجا على منوال شعراء الحجاز أى عمر بن أبى ربيعة بعامة، وجميل والأحوص والعرجى بخاصة، وهم الذين كانت نزعات مدرستهم قد بدأت تستقر فى آثارهم وتتخذ قالبا مقررا. وعاد يظهر فى أشعار ابن الأحنف ذلك النهج النفسى للمحب الخاضع، بل بدت أيضا تلك الشخصيات المتوهمة للرقيب والواشي. وقد صورت المرأة التى يشيد بها فى صورة وقفت عند نمط معين، حتى إننا لنعجز عن القول: هل يعمد الشاعر إلى مجرد الجمع بين قوالب جامدة أم هو ينبعث من تجربة حقيقية. وليست كل

أشعاره مع ذلك تعبيرا عن الحب المثالى، إذ نحن نجد فيها (الديوان، طبعة استانبول، ص١٤٨-١٥٠) عربدة مع قيان. وعلى كل فإن شعر ابن الأحنف على طرفى نقيض مع شعر أبى نواس الذى يشيع فيه التمجيد الشهوانى لمحبوبه. وفن العباس يغلب عليه التقليد وإلهامه يبعث الملالة فى النفس. على أنه يتحاشى فى أسلوبه المحسنات البلاغية التى لا غناء فيها، ولغته تشبه لغة أبى نواس فى بساطتها وتدفقها مع البعد عن الابتذال والإسفاف.

ولا يمكن أن ننسب رواج شعر العباس من أول الأمر إلى مجرد وجود أثر هلينى فيه أو إلى توقير لسنة عربية قديمة فحسب، بل يجب أن نضع فى الاعتبار أيضا المجتمع الذى عاش فيه الشاعر، ذلك أن أشعار العباس قد تردد فيها نزوع الرشيد إلى الفنون وذوق نساء البلاط فكانت بذلك مادة مهيئة للملحنين والمغنين مثل إبراهيم الموصلى (انظر الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٦، ص١٨٢؛ جـ٨، ص٣٦١، ٣٥٤-٣٥٦).

على أن الرضا عليها من قبل أدباء كالجاحظ وابن قتيبة والمسعودى، ومحب للموسيقى مثل الخليفة الواثق، ورجل من الظرفاء مثل أبى بكر الصولى، ثم رجل صارم الخلق مثل سلمة بن عاصم (انظر ابن قتيبة: الشعر، ص٥٢٥ وما بعدها، وخاصة الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٣٥٤ ومابعدها) ليدل على أن هذه الآثار الشعرية كان من الممكن أن يستحسنها جمهور له أذواق شتى.

ومن العسير أن نحدد مكانة العباس بن الأحنف فى تاريخ الشعر العربى. وإذا كانت الأندلس الإسلامية قد قدرت هذا الشاعر المشرقى (انظر ابن حزم: طوق الحمامة، طبعة Bercher، ص٢٨٥؛ Péres: La Poesie and alouse en arabe clas-sique au Xle siècle ص٥٤، ٤١١) فإن المرء قد يجد فيه شاعرا من الشعراء الذين أثروا فى شعر الغزل الذى كانت تقدره هذه البلاد تقديرا عظيما. ومن ثم يكون شأنه فى تطور هذا الضرب من الشعر على أعظم جانب من الأهمية. وقد حاول نقاد من المشارقة حديثا مثل

فريد رفاعى والبهبيتى أن يكشفوا عما يمكن أن يبقى له قيمة خالدة فى شعر العباس. وقد وضع هل Hell وتورى Torrey فى دراستين ثاقبتين الشاعر فى بيئته ولاحظا أثره فى الأدب العربى.

المصادر:

(١) ابن قتيبة: الشعر، طبعة ده غويه: ص٥٢٥ ـ ٥٢٧ .

(٢) المسعودى: المروج، جـ٧، ص١٤٥ ـ ١٤٨ .

(٣) الأغانى، الطبعة الثالثة، فى مواضع مختلفة، جـ٨، ص٣٥٢ ـ ٣٧٢

(٤) المرزبانى: الموشح، ص٢٩٠ ـ ٢٩٣ .

(٥) الفهرست، ص١٣٢، ١٥١، ١٦٣ .

(٦) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ١٢، ص١٢٧ ـ ١٣٣ .

(٧) ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٤، ص٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

(٨) ابن خلكان، رقم ٣١٩ (ناقلاً عن الخطيب والمسعودى).

(٩) فريد رفاعى: عصر المأمون، جـ٢، ص٣٩٣ ـ ٣٩٩ .

(١٠) البهبيتى: تاريخ الشعر العربى القاهرة سنة ١٩٥٠م، ص٤٠١ ـ ٤٠٦.

(١١) J. Hell: *Al-Abbüs i. Al-Ahmaf der Minnsanger am Hofe Harun Al-Rashids* فى *Islamica*، سنة ١٩٢٦م، ص٢٧١ ـ ٣٠٧.

(١٢) C. C. Torrey: *The history of Al-Abbas b. Al-Ahnaf and his fortunate verses* فى *A. D. S.* سنة ١٨٩٤م. ص٤٣ ـ ٧٠.

(١٣) Brockelmann: *Gesch der Arab. Litt.* جـ١، ص٧٤، قسم١، ص١١٤.

خورشيد [بلاشير R. Blachére]

ابن إسحاق

أبو عبدالله محمد: مؤلف عربى وثْبَت فى الحديث. وهو حفيد يسار الذى أسر عام ١٢هـ (٦٣٣م) فى الكنيسة بعين التَمْر بالعراق ثم جلب إلى المدينة وأصبح من موالى قبيلة عبدالله بن قيس، وهناك شبَّ محمد؛ وقد انصرف إلى جمع الأخبار والقصص المتعلقة بسيرة النبى [ﷺ]. وسرعان ما اصطدم بأئمة الحديث أصحاب الرأى السائد فى المدينة، وعلى الأخص بمالك بن أنس الذى اتهمه بالتشيع وانتحال الكثير من القصص والأشعار التى أذاعها. لهذا ترك ابن إسحاق وطنه وذهب إلى مصر أولاً ثم إلى العراق، وأغراه الخليفة المنصور بالقدوم إلى بغداد حيث توفى عام ١٥٠هـ (٧٦٧م) أو ١٥١ أو ١٥٢هـ كما تقول بعض الروايات. ويظهر أنه دوّن سيرة النبى [ﷺ] فى كتابين: أولهما «كتاب المبتدأ» انظر الفهرست أو «مبتدأ الخلق» (انظر ابن عَدى فى ابن هشام، طبعة فستنفلد جـ٢، ص٨ من المقدمة ف١، ص٢٣) أو «كتاب المبدأ وقصص الأنبياء» (الحلبى، السيرة، جـ٢، ص٢٣٥) وهو تاريخ النبى [ﷺ] حتى الهجرة. وثانيهما كتاب «المغازى»، ويظهر أن هذا الكتاب ـ الذى هو أهم مؤلفاته ـ قد قلّل منذ القدم من شأن مؤلفه «كتاب الخلفاء» وقد ظن «كاراباسك Karabacek» أنه عثر على ورقة من النص الأصلى لسيرة النبى [ﷺ] بين مجموعة البردى الخاصة بالأرشيدوق «راينر» Rainer (انظر Füher durch die Sammlung رقم ٦٦٥).

ومن جهة أخرى فإن كتاب المغازى الذى ينسب إلى ابن إسحاق والمحفوظ فى مكتبة «مدرسة كوپريلى» باستانبول (دفتر، رقم ١١٤٠) قد تبين أنه نسخة من كتاب ابن هشام (انظر Horovitz فى Mitt. des Sem. für. orient. Sprachen جـ١٠، Westas Stud. ص١٤) ويظهر أن الماوردى كان يعتمد على الأصل، فهو يروى عن المغازى فى

كتابه «الأحكام السلطانية» (طبعة إنكر Enger، ص٦٥، س١١ وما بعده، ص٦٥ ـ ٦٦، ٦٧ ـ ٦٨، ٦٩) قصصاً توجد فى كتاب ابن هشام، ولكن فى صورة مقتضبة. ولا يزال كتاب المغازى باقياً حتى اليوم فى الفقرات المسهبة التى أوردها الطبرى، ولكنه لا يوجد فى صورة قائمة بذاتها إلا فى اقتباس ابن هشام [انظر هذه المادة] الذى عرف كتاب المغازى عن طريق تلميذ مباشر لابن إسحاق هو زياد بن عبدالله البكّائى الكوفى. فقد جمع ابن هشام كتابى ابن إسحاق واختصرهما كثيراً فى مواضع معينة، واستخلص منهما «كتاب سيرة رسول الله [ﷺ]، وأخرج الكتاب فى صورته الحالية فى القرن الرابع الهجرى للوزير المغربى وشرحه السهيلى المتوفى عام ٥٠٨هـ (١١١٤م) كما شرحه شرحاً سطحياً جدا أبى ذر مصعب بن محمد بن مسعود المراكشى المتوفى عام ٦٠٤هـ (١٢٠٧م) بمدينة فاس.

المصادر :

(١) ابن قتيبة: كتاب المعارف، طبعة ڤستنفلد Wüstenfeld، ص ٢٤٧.

(٢) الطبرى: ذيل المذيل، فى حوادث سنة ١٥٠هـ، جـ٣، ٤،، ص ٢٥١٢.

(٣) ابن خلكان: طبعة ڤستنفلد، رقم ٦٢٣، طبعة القاهرة ١٢٩٩هـ، جـ١، ص٦١١.

(٤) ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٦، ص ٣٩٩ ـ ٤٠١.

(٥) Sprenger فى *Zeit schr: d. Deutsch Morg Ges*، جـ١٤، ص٢٨٨ ـ ٢٩٠.

(٦) الكاتب نفسه فى *Leben Mi-hamuneds*، جـ٣، ص ٧٠.

(٧) Noldeke: *Geschichte ds Qorans* ص١٤ Wellhausen : *Mohammed in Me-dina*، ص ١١.

(٩) Ranke: *Weltgesohiohie*، المجلد الثانى، ص ٢٥٢.

(١٠) Wüstenfeld : his- Geschic chreiber der Araber رقم ٢٨.

(١١) M. Hartmann : Der islamische Orient جـ١، ص ٣٢ وما بعدها.

(١٢) A. Fischer : Biographien uon Gewahrsmannern des Ibn Ishaq, haupt-sachlich aus ad Dahabi ليدن ١٨٩٠م، انظر Zeitschr. d. Deutsch. Morg، جـ٤٦. ص ١٤٨ وما بعدها.

(١٣) Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet uon Abd al-Malik Ibn Hischam طبعة فستنفلد F. Wüstenfeld، كوتنكن ١٨٥٨ - ١٨٦٠م، وأعيد طبعها في ليبسك، ١٨٩٩م، وأعيد طبع السيرة في بولاق ١٢٩٥هـ وعلى هامش «زاد المعاد» لابن قيم الجوزية، القاهرة ١٣٢٤هـ.

(١٤) P. Bronnle : Die Commentat- oren des Ibn Ishaq und ihre Scholien، وهى رسالة جامعية، هال ١٨٩٥م.

(١٥) Die Kommentare des Suhaili und des Abu dau dan zu den Uhud-Gedichien in der Sira des Ibn Hisham (ed. Wüst. I, G11 -638) nach den Hdss. en Berlin, Strassburg. Paris und Leipzig نشرها A. Schaade رسالة جامعية، ليبسك ١٩٠٨م (Leipz. Sem. Stud. III, a).

(١٦) Commentary on Ibn Hischam's Biography of Muhammed to Abu Dzarr's in Berlin Constantinople and The Escori-al نشره Paul Bronnle في Monumenis of Arabin Philology جـ١، ص٢، القاهرة ١٩١١م.

[C. Brovkelmann بروكلمان]

ابن إياس

(«أياس» فيَ اللهجة العامية) محمد ابن أحمد: أهم مؤرخ إخبارى عربى لعصر اضمحلال دولة المماليك، ولد عام ٨٥٢هـ (١٤٤٨م) ويظهر أنه توفى بالغاً من العمر ثمانين عاماً تقريباً، لأن تاريخه ينتهي بحوادث عام ٩٢٨هـ؛ أسرته من أصل تركى: وكان جده لأبيه

«إياس الفخرى» مملوكا تركيا يكنى باسم سيده «من جُنَيْد» بيع إلى السلطان الظاهر برقوق وألحق بمماليكه، ووصل إلى رتبة «داوادار» ثان. وقد بلغ جده لأمه رتبة أكبر فى سلم الوظائف الرسمية: فقد كان «أزدمر الخازندار» أحد الأرقاء الذين بيعوا فى مصر. وشغل آخر الأمر أرفع المناصب فى القاهرة إبان حكم السلطان حسن والسلطان الأشرف شعبان، ثم ولى طرابلس وحلب ودمشق على التوالى. وكان والد ابن إياس فى القاهرة من «أولاد الناس» وهم نوع من «الرديف» عليهم القيام بالخدمة العسكرية عندما يأمر السلطان، ويعطون نظير ذلك قطائع من الأرض أو مبلغ ألف دينار أو راتبا سنويا (ألف درهم إبان حكم قايتباى) [انظر ابن إياس، طبعة بولاق، جـ٢، ص١٩٥وفى مواضع مختلفة]. وكان أحمد بن إياس رجلا بارزا يتصل بكثير من الأمراء وأصحاب المناصب الرفيعة بالنسب أو بالمصاهرة. وأعقب أحمد بن إياس خمسة وعشرين ولدا، عاش منهم بعد وفاته ثلاثة ذكور وثلاث إناث، من بينهم مؤرخنا الذى نترجم له، وأخوه الذى كان رئيسا للمدفعية «زردكاش».

وأهم مؤلفات ابن إياس تاريخه الإخبارى المفصل عن مصر، وعنوانه «بدائع الزهور فى وقائع الدهور»، وهو الوحيد من كتبه الجدير بأن تبقى له قيمة على الأيام، لأنه يتناول باختصار تاريخ مصر القديم إلى نهاية عصر الأيوبيين، ولكن المؤلف لم يتحرّ - فى الغالب - التحقيق فيما كتبه عن عصر المماليك حتى عهد قايتباى، بيد أنه توخى الإسهاب فى روايته للحوادث التى تبدأ باعتلاء قايتباى عرش السلطنة المصرية، وذكر تراجم كبار رجال الدولة، ووضع ثبتا شهريا بالوفيات. وإذا تعمقنا فى دراسة هذا الكتاب واجهتنا مسألة: هى أن هذا الكتاب قد بقى فى نسختين على ما يظهر، المختصرة، وهى يوميات المؤلف كما هو واضح، لأن الحوادث التى وقعت عام ٩٢١هـ مثلا - كما يؤخذ من النص - دونت بأكملها فى أول المحرم عام ٩٢٢.

وثمــة دليـل آخـر هــو أن النســـخــة المختصرة كتـبت باللهجة الدارجة بينما النص المسهب للنسـخة المطولة الموجود بمخطوط بلندن مـصقول مــهذب (انظر مــقــال ڤولرز Vollers المســتـفيض فى Revue d'Egypte جـــــ٣، ص٥٥١). زد علــى ذلك أن وصف الحــــوادث الــتى وقعت بــين عامى ٩٢٢ و٩٢٨هـ أكـثر إسـهـابا منه فى أجزاء الكتاب المتقـدمة، وقـد يكون هذا الوصف المسهب جـزءا من النســخة المطولة إذا كـان ابن إياس هو الذى ألفه حقيقة.

ومن العـــجـيب أن الكـلام عن حكم السلـطان الغـــورى من ٩٠٦-٩١٢هـ (مــخطوط باريس) ومن ٩١٣-٩٢١هـ (مـخطوط پتـروغراد)[1]. لا يوجـد فى النسخ الأخـرى (ومن ثـم لم يثـبت فى طبعة القاهرة). وهذا ما دفع ڤولرز Vollers فى مـقــاله المشـــار إليـه آنفـا إلى اسـتنتاج أن هذا الجــزء من التــاريخ لم يكن لابن إياس، ولكن من المحقق أن هذا الجزء بالذات من نتــاج قلم هذا المؤرخ،

(١) ظهـر إلى الضـياء فى مـجلد ضـخم، تولت نشـره جـمعيـة المستـشـرقين الألمانيـة Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft وعنـى باخــراجـــه الأسـتاذ پاول كـاله Paul Kahle الأسـتـاذ بجامـعة بون، بمعـاونة الأسـتاذ مـحـمد مـصطفى مـدرس العربيـة بها، والأسـتـاذ سوبرنهايـم، فى مجلد فى خمسمائة صفحة من القطع الكبير (استانبول سنة ١٩٣١). وصـدره الأسـتـاذ كاله بمقـدمة بالألمانيـة قـارن فيـها الـنصوص المخـتلفـة التى وصلتنا من مؤلف ابن إياس.
يتناول ابن ايـاس فى هذا المجلد عـصـــر السلطان الغـورى منذ بدايتـه، باسـهاب وافـاضـة، ويدون حـوادثه شهـرا فـشهـرا، ويومـا فيـومـا تقريبـا، ويتـحدث عن كـل ما يتـعلق بالسـيـاسة والحـرب والبـلاط والحكومـة والأمن والقـضـاء والوظائف والشئـون المالية والاقـتصـادية، ويتتـبع بالأخص علائق البـلاط القاهرى بالبـلاط العثمـانى. ويبدو جليا من روايتـه أن بلاط القاهرة، كان يشـعر بأن خطر الفتـح التركى لمصر غـدا قريب الانقـضاض. ويصانع بلاط قسـطنطينية ما استطاع سـبيلا إلى ذلك (ص٢٨٩) وكان سلطان الترك سليم الأول من جـانبـه يخـادع سلطان مـصـر ويهـاديه ويراسله (ص٢٠٠ و٣٨٤) على أن بلاط القـاهرة لم يخـدع ولم يطـمــئن. بل كـــان الغـــورى دائـب الأهبـــة والاسـتـعـداد، ولكن الانحـلال كان يسـود شئـون مـصر يومـئذ، وكـانت الثورات الداخليـة تفت فى نظمها وأهبـتها، وكان الفساد يقـضم أسس نظمها العـامـة سـواء فى الادارة أو القـضـاء (ص٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٤). ويتـــحــدث ابن إيـاس عن مقـدمات الفتح، ويذكر كـيف أن أميرا مـصريا نقم على السلـطان وفـر إلى القـسطنطيـنيـة ونقل إلى سليم الأول أخـبار مـصر واحـوالها. وأطلعـه على قواتهـا وأسرار دفاعهـا، وحدثه عمـا يسودها من الاضطراب والضعف. ثم يقول: فعندئذ طمعت آمال ابن عثـمان أن يملك مصر، والله تعـالى غالب على أمـره» مما يدل بأن المجتـمع القاهرى كـان يشعـر بدنو النكبة وانقضاضها (ص٤٧١، ٤٧٣).

محمد عبدالله عنان

والدليل على ذلك أنه كان شاهد عيان للحوادث التى رواها. مثال ذلك ما يذكره من مشاهداته لأحد المواكب أو تأثره شخصيا بالحوادث (سرقات المماليك). وهناك دليل آخر: هو وصفه الدقيق لشئون عائلته عند وفاة والده، وذكره لأخيه من حين إلى آخر.

وتاريخ ابن إياس الإخبارى سرد لأعمال حكام عصره، كما أنه وصف للحوادث الأخرى. ولا يمكن أن ينكر أن ابن إياس كان على شىء من القدرة فى النقد، ولو أنه كان فى كثير من الأحيان يقسو فى أحكامه، بيد أنه كان يحس أن فساد الإدارة المالية فسادا تاما وإهمال المدفعية - وكثيرا ما ندد به - قد كانا السبب فى اضمحلال الدولة، ولكنه كان ظالما فى إلقاء جميع التبعة من سوء الحالة المالية على السلطان الغورى. وترجع قيمة هذا الكتاب العظيمة أيضا إلى أنه فى بعض أجزائه يعد المرجع العربى الوحيد الذى يتناول الكلام عن بداية القرن العاشر.

أما كتبه الأخرى فأقل أهمية، وهى:

(١) نَشْق الأزهار فى عجائب الأقطار، وهو كتاب فى خلق الكون، مع الإشارة إلى مصر بخاصة، وكثيرا ما استعمله علماء أوروبا فى القرن التاسع عشر واستشهدوا به فى كثير من الأحيان.

(٢) مرج الزهور فى وقائع الدهور، وهو تاريخ ذائع عن الرسل والأنبياء قليل الأهمية، وربما كان لغير المؤلف.

(٣) نزهة الأمم فى العجائب والحكم، وهو فى التاريخ أيضا لا يعرفه إلا القليلون، ولا يوجد إلا فى مخطوط واحد بالآستانة.

المصادر:

(١) تاريخ ابن إياس، طبع بالقاهرة عام ١٣٠١-١٣٠٦هـ، وبالمطبعة الأميرية ببولاق عام ١٣١١-١٣١٢هـ.

(٢) Brockelmann: Geschichte d. arab. Lit.، جـ٢، ص٢٩٥.

(٣) انظر مقال Vollers المشار إليه أعلاه.

[سوبر نهايم M. Sobernheim]

ابن بطوطة

(بطوطة) محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم أبو عبدالله اللواتى الطنجي: رحالة ومصنف عربي، ولد فى ١٤ رجب عام ٧٠٣هـ (٢٤ فبراير ١٣٠٤) فى طنجة. بدأ بالحج إلى مكة عام ٧٢٥هـ (١٣٢٥م) عن طريق شمالى إفريقية فمصر العليا فالبحر الأحمر. ولم يستطع أن يجد هناك وسيلة آمنة لعبور البحر فعاد أدراجه ووصل إلى غايته عن طريق الشام وفلسطين، ومن مكة اخترق العراق، ثم زار بلاد العجم، كما زار الموصل وديار بكر، وزار مكة للمرة الثانية وقضى فيها عامى ٧٢٩ و٧٣٠هـ. وذهبت به رحلة ثالثة إلى جنوبى بلاد العرب فإفريقية الشرقية وعاد منها إلى الخليج الفارسى، ومن هرمز رجع إلى مكة ثم عاد إلى آسية الصغرى وبلاد القريم عن طريق مصر والشام؛ وزار القسطنطينية فى حاشية الأميرة اليونانية زوجة السلطان محمد أوزْبك. ومن القلجا اخترق خوارزم وبخارى وأفغانستان فى طريقه إلى الهند، وولى القضاء فى دهلي، واشترك بعد عامين فى بعثة سياسية إلى الصين، ولكنه لم يصل إلا إلى جزائر ذيبة المهل Maldives[1] حيث ولى القضاء مدة عام ونصف عام؛ وذهب من هناك إلى الصين عن طريق جزيرة سيلان والبنْغال والهند الأقصي، وليس من المحقق أنه تجاوز زيتون Zaitun وكانتون Canton. ثم رجع إلى بلاد العرب عن طريق جزيرة سومطرة (انظر Snouck Hurgronje: Arabie en Oost-Indie، ليدن ١٩٠٧، ص٧ وما بعدها؛ وهناك ترجمة فرنسية فى Revue de l'Hist. des Rél.، سنة ١٩٠٨، جـ٥٧، ص٦٢ وما بعدها) ونزل إلى البر فى المحرم ٧٤٨هـ عند ظفار. وبعد رحلة فى بلاد العجم والشام وما بين النهرين قام من مصر إلى مكة لأداء فريضة الحج للمرة الرابعة، ثم عاد

---

(١) وهى جزائر ذيبة المهل (بكسر الذال وفتح الميم والهاء) وقد جرى الافرنج على الاصطلاح الآرى وهو: مهل ذيبة، وحرف الهاء غير منطوق عندهم فقال مل ذيبة ثم انتهوا إلى Maldives وجاء المترجمون فى هذه الأيام فنقلوا عنهم بغير علم ولا روية فقالوا «ملديف» خطأ. وأهلها - وقد رأيتهم - لا يزالون يقولون مهل ذيبة «ذيبة المهل».

أحمد زكى (باشا)

فاختـرق شمالى إفريقـية، ودخل مدينة فاس فـى شعبـان عام ٧٥٠، وبـعد أن مكث فيها مدة طويلة ذهب إلى غرناطة. وقادته رحلته الأخيرة الطويلة إلى بلاد السودان بإفريقـية عام ٧٥٣-٧٥٤هـ فزار تمبكتو ومالى ثم رجع إلى مراكش عن طريق واحـتى غـات وتوات؛ وهناك أملى أخبار رحلته على العـالم محمد بن مـحمـد بن جُزَى (أنظر de Slane فـى المجلة الأسـيـوية، سنة ١٨٤٣، جـ ١، ص ٢٤٤ وما بعدها) فكتـبها ابن جزى فى أسلوب أدبى تأثر فيه كـثيراً بكتاب ابن جـبير، ومـات ابن جـزى عام ٧٥٧ هـ (١٣٥٦م) بعد الفراغ من عمله بمدة وجيزة. ويوجد بعض هذه النسخة التى خطهـا ابن جـزى بيـده ببـاريس (أنظر رقم ٩٠٧ فى ملحق فـهـرست المكتـبـة الأهلية بباريس. وتوفى ابن بطوطة عام ٧٧٩ هـ (١٣٧٧م) فى مـراكش. ولقـد نشر دفـرمرى Defrémery وسـانكونتى Sanguinetti مصنفة «تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعـجائب الأسفار» فى أربعـــة مـــجلدات، بـاريس سـنة ١٨٥٣-١٨٥٩، وظهرت الطبعـة الثالثة منه عـام ١٨٩٣، وطبع بالقـاهرة عـام ١٢٨٧-١٢٨٨. ١٣٢٢هـ ونجـد

مصـادر أخـرى عـن ابن بطـوطة فى Die Reise des Arabers Ibn :H. von Mzik Batuta durch Indien und China (XIV Bibl. dankwürdiger Reisen فـى Jahrh) المجلد الخامس، هامبورغ ١٩١١.

[بروكلمان C. Brockelmann]

تعليق على مادة «ابن بطوطة»

(١) لازال لفيف المشتـغلين بالشرق محـتاجا إلى ترجـمة أو فى لحـياة ابن بطوطة. ومع أن الأستاذ (H. A. R. Gibb) قد سـد بعض هذه الحـاجة فى المقـدمة التى صـدر بها كـتـاب المختـارات التى نقلها حديثـا إلى الإنجليزية من رحلات ابن بطـوطة (Ibn Batuta, Rout- :Gibb. ledge, London, 1929) فـإن المهـتـمين بعـصر هذا الرحـالة النابه متـشوقـون لرؤية الطبعة الكاملة لكتاب تحفة النظار الذى أزمع الأستاذ إخراجها فى سلسلة (Hakluyt Society) ليسـتوفـوا ما لم يكن من المستطاع كتـابته عن ابن بطوطة فى حيز المقدمة المذكورة.

ويتـبـين من هذه المقـدمـة وسـائر الكتاب: متنه وحـواشيه، أن ابن بطوطة توفى سـنة ٧٧٠هـ (١٣٦٨-١٣٦٩م)، وأن اسمـه موجـود حتى الآن بمراكش،

وأن بمدينة الإسكندرية، التى زارها ابن بطوطة، فى أول سفرة لـه، طريقا سمى باسمه. ثم إنه لما كان ابن بطوطة لواتيا أولا، طنجيـا ثانيا، فـإن موطنه الأصلى بلاد برقـــة، قـرب الحـــدود المصـــرية الغربية، حيث كانت مساكن قبيلة لواته، إبان ظهورها بكـتب التاريخ (Blochet: Hist. d'Egypte, p.145 N. 3).

ولقد أنجـبت أسرة ابن بطـوطة عدة قضاة، منهم الرحالة نفسه، وابن عم له، كـان قاضـيا بمدينة أندة، بين إشـبيليـة ومالقـة، بالأندلس الإسلاميـة (ياقوت: مـعـجم البلدان، طبـعـة ليـبـزج، جـ٢ ص٨٢٥). فابن بطوطة إذن وليـد أسرة عريقة فـى الاشتغال بالعلوم الشـرعية، أى الدينيـة، وهو - على حـد التعـبيـر الأوروبى - من أبناء الـطبـقـة الدينيـة العليا، فى المجتمع الإسلامى فى القرون الوسـطى. ولذا فــــالراجـح أنه درس العلوم الدينية، وتفقه فيها، ويضاف إلى هذا أنه تعلـم الأدب، ومـارس الشـعـر، ودرس اللغـة الفـارسيـة، وشـواهد كل ذلك فى بطن كتابه.

وفى سن الحادية والعشـرين سافر ابن بطوطة وحده من طنجة، ثانى رجب ٧٢٥هـ (١٤ يـونيــــة ١٣٢٥م) لأداء فـريضــة الحج، فـاتخـذ طريق الحــاج المعـتـاد من بلاد المغـرب ولحق بقـافلة غـرضهـا الحج مثـله. ويظهر أن علمـه وتدينه جـذبا إليه قـلوب أفراد القـافلة، فعينوه قاضيا عليهم قبيل مسيرهم من تونس.

زار ابن بطوطة قـاضى الإسكندرية عند وصـولها، ونزل ضـيـفا على أحـد علمـائهـا، المسـمى بـرهان الدين، ثلاثة أيام، من مدة إقامـته هناك. ولقد توسم فيه برهان الدين حب التجوال، وأوصاه إذا ذهب إلى الهند، أو الـسند، أو الصين أن يزور أفراداً سـماهم له. ويـظهر أن أطراف هذا الحديث المبـروك حركت فى قلب الشاب ابن بطوطة عزما على زيارة جميع البلاد الإسـلامية، وأن هذا العزم قوى فى نفسـه، بعد تجـاريبه أثناء هذا السفـر إلى مكة، ذلك أنه زار فى طريقه إلى القـاهرة أحـد الأوليـاء الصـالحين، وكان مقـيما بقرية قبـالة بلدة فوة على النيل، فـرأى فى منامـه - وهو عنده - أنه زار مكة واليـمن والهند على جناحى طائر أخضـر. وقد قص رحـالة المستقبل رؤياه على الشيخ، ففسرها بأنه سيزور مكة واليــمن والعــراق وبلاد التــرك والهنـد. ومما قـوى عــزم ابن بـطوطة

أيضا أنه لم يستطع الذهاب إلى مكة عن طريق عيذاب المصرية، فاضطر إلى السفر إلى مكة مع الركب الدمشقى. وحدث أنه وصل دمشق قبل قيام الركب بشهور، فصرف وقته فى زيارة الشام جميعها، حتى حدود آسيا الصغرى، وذاق حلاوة السفر والتجوال، لغير غرض سوى الاستطلاع والاستمتاع.

ليس بغريب إذن أن يغرم ابن بطوطة بالتجوال والترحال بعد ما سمع من عالم الإسكندرية وشيخ فوة ماسمع، وبعد ما رأى من أرض الشام مارأى. وأن يزيد هذا الغرام كلما زاد هو فى أسفاره، سيما وأن مركزه الدينى سهَّل عليه كثيرا من عثرات التنقل ووعثاء السفر، لأنه كان موضع التجلة والاحترام، فى معظم الأمكنة التى حل بها.

ويتجلى حب الاستطلاع الذى حمل ابن بطوطة إلى الأماكن النائية كالهند والصين، فيما ورد فى كتابه عن هذين البلدين، كما يتجلى أيضا اهتمامه برجال الدين وأمور الدين فى كل صحيفة من كتابه. وهذا كله يميز كتاب: «تحفة النظار» عن كتب الرحلات، فإنه ليس كتابا وصفيا للبلاد والجبال والأنهار التى رآها ابن بطوطة. بل هو عبارة عن نسخة من الصور التى ارتسمت فى ذهن الرحالة عن الأشخاص والناس الذين ألقت بهم الصدف فى طريقة. فهو صفحة من التاريخ الاجتماعى الإسلامى، أكثر منه كتابا فى تقويم البلدان والجغرافيا.

محمد مصطفى زيادة

ابن البيطار

أبو محمد عبدالله بن أحمد ضياء الدين بن البيطار المالقى: عالم النبات والأعشَاب المشهور؛ والراجح أنه ينتسب إلى أسرة ابن البيطار فى مالقَة (انظر ابن الأبار: المعجم، رقم ٣٥، ١٦٥، ٢٤١). ولد فى الربع الأخير من القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ونخص بالذكر من شيوخه

فى علم النبات أبا العباس النباتى الذى كان يجمع النباتات من أرباض إشبيلية؛ ولما بلغ ابن البيطار العشرين من عمره تقريبا جاب شمالى إفريقية ومَرَاكش والجزائر وتونس لدراسة النبات، وعندما بلغ مصر، وكان على عرشها الملك الكامل الأيوبى، التحق بخدمته فأقامه «رئيساً على سائر العَشابين»، ولما توفى الكامل استبقاه فى خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذى كان يقيم فى دمشق، وبدأ ابن البيطار من دمشق يدرس النباتات فى الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيباً عشّاباً، وكتب مؤلفيه اللذين اشتهر بهما، وهما: ثمرة دراساته العلمية والعملية: أولهما «كتاب الجامع فى الأدوية والمُفردات» (هكذا يقول ابن أبى أصيبعة فى كتابه، الجزء الثانى، ص١٣٣) طبع عام ١٢٩١هـ بعنوان «كتاب الجامع لمُفردات الأدوية والأغذية» وهو مجموعة من العلاجات البسيطة المستمدة من المعدن والنبات والحيوان، جمعت من مؤلفات الأغارقة والعرب ومن تجاريب المؤلف الخاصة، وهو مرتب على حروف المعجم؛ وثانيهما «كتاب المُغنى فى الأدوية المُفَردة» فى العقاقير، تناول فيه علاج الأعضاء عضواً عضواً بطريقة مختصرة كى ينتفع به الأطباء، وكان ابن أبى أصيبعة تلميذاً لابن البيطار صحبه فى رحلاته للكشف عن النباتات فى أرباض دمشق، ولكنه لم يعطنا معلومات وافية عن أستاذه. توفى ابن البيطار عام ٦٤٦هـ (١٢٤٨م) فى دمشق. ولقد ترجم أول الكتابين سونتهايمر J. V. Sontheimer ترجمة غير موفقة، أما الترجمة التى نشرها لكليرك Leclere فى Notices et Extraails مجلد ٢٣، جـ١، والمجلد ٢٥، جـ١ (١٨٧٧ - ١٨٨٣) فيمكننا الاعتماد عليها.

المصادر :

(١) ابن أبى أصيبعة: طبعة ميلر، جـ٢، ص١٣٣.

(٢) Wüstenfeld : *Gesch. d. Arab Ar-* *zle* رقم ٢٣١.

(٣) Analecta Medice : Fr. R. Dietz Elenchus ma- etc. المجلد الأول، جـ١، leriae medicae ibn Beitharis etc (ليبسك ١٨٣٣م).

(٤) Etudes Historiques et :Leclerc Philologiques sur Ebn Beithar المجلة الآسيوية، السلسلة الخامسة، مجلد ١٩ (١٨٦٢م) ص ٤٣٣ - ٤٦١.

(٥) الكاتب نفسه: Hist. de la Méde- cine Arabe جـ٢، ص ٢٢٥، باريس ١٨٧٦م.

(٦) الكاتب نفسه: Traité des Simples par Ibn el-Beithar في Notices et Extraits (تقدم ذكره).

(٧) Grosse Zu- : J. V. Sontheimer sammenstellung über die Krafte der bek. einf Heilmittel، طبع في شتوتكارت ١٨٧٠ - ١٨٧٢م.

(٨) Gesch. d. Botanik : Meyer، جـ٣، ص ٢٢٧ - ٢٣٤.

(٩) Deutsch. Mor- Zeitschr. :Dozy genl، جـ ٢٨، ص ١٨٣.

(١٠) Les Plantes : E. Sickenberger Egyptiennes d' Ibn al-Baitar، في مجلة المجمع العلمي المصرى، السلسلة الثانية، رقم ١٠، ١٨٩٠.

(١١) Gesch. d. ar. :Brockclmann Litt، جـ١، ص ٤٩٢؛ انظر جـ٢، ص ٧٠٥.

[رُسكا T. Ruska]

ابن تيمية

تقى الدين أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام عبد الله بن محمد ابن تيمية الحَرَّانى: متكلم وفقيه عربى، ولد فى يوم الاثنين ١٠ ربيع الأول ٦٦١ (١٢ يناير ١٢٦٣) فى حَرَّان بالقرب من دمشق. وقد فرّ أبوه من جور التتار، ولجأ بأسرته إلى دمشق فى منتصف عام ٦٦٧هـ (١٢٦٨م). وعكف أحمد الحدث فى قصبة بلاد الشام على دراسة العلوم الإسلامية، وحضر على والده، كما حضر على زين الدين أحمد ابن

عبدالدايم المقدسى، ونجم[1] الدين بن عساكر زينب بنت مكى وغيرهم.

وأتم دراسته ولما يبلغ العشرين من عمره، ولما توفى والده عام ٦٨١هـ (١٢٨٢م) خلفه فى تدريس الفقه الحنبلى، وكان يفسر القرآن على كرسى من حفظه يوم الجمعة من كل أسبوع، وبرع فى علوم القرآن والحديث والفقه والكلام وغير ذلك. ولقد دافع عن سنن السلف الصالح من المسلمين بأدلة لم يسبق إليها، مع أنها مستقاة من القرآن والحديث، ولكن حريته فى الجدل والمناظرة جلبت عليه عداوة الكثيرين من علماء المذاهب الثلاثة الأخرى؛ وحج إلى مكة عام ٦٩١هـ (١٢٩٢م). ولما كان فى القاهرة فى ربيع الأول عام ٦٩٩هـ (١٢٩٩م) أو ٦٩٨هـ أفتى فى مسألة جاءته من حماة عن صفات الله بما ألَّب عليه علماء الشافعية وأغضب الرأى العام، فكان جزاؤه الحرمان من منصب التدريس، ومع ذلك فقد عهد إليه فى العام نفسه الحض على جهاد التتار، ولهذا السبب شخص فى العام التالى إلى القاهرة، وشهد بصفته هذه وقعة شَقْحَب التى انتصر فيها المسلمون على التتار بالقرب من دمشق، وقاتل ابن تيمية عام ٧٠٤هـ (١٣٠٥م) الكَسْرَوانيين فى بلاد الشام بما فيهم الإسماعيلية والنصيرية والحاكمية الذين كانوا يعتقدون بعصمة على بن أبى طالب ويرمون الصحابة بالكفر، والذين كانوا لا يقيمون الصلاة ولا يصومون، والذين كانوا يأكلون لحم الخنزير إلخ (مرعى: كواكب، ص١٥٥) ثم ذهب عام ٧٠٥هـ (١٣٠٦-١٣٠٧م) إلى القاهرة صحبة قاضى الشافعية، وشهد فيها خمس مرات مجالس القضاة والأعيان بقاعة الحضرة السلطانية - وهناك اتهمه القاضى بالقول بالتجسيم، فحكم عليه بأن يلقى هو وأخواه فى الجب بقلعة الجبل، وبقى فيه سنة ونصف سنة؛ وفى شوال عام ٧٠٨هـ (١٣٠٨م) نوقش فى مسألة كتبها فى الرد على مذهب «الاتحادية» إلا أن الحجج التى جاء بها لم تلبث أن جردت خصومه من أسلحتهم، وصدر

(١) مجد الدين بن عساكر، فى الفوات، جـ١، ص٤٤، طبعة القاهرة عام ١٢٨٣هـ

الأمر بترحيله على البريد إلى دمشق ثم حمل على العودة إلى القاهرة بعد مرحلة، وسجن بحبس القضاة لأسباب سياسية سنة ونصف سنة علّم أثناءها أهل الحبس أمور الدين. وأخلى سبيله أياما قلائل ثم اعتقل فى برج بالإسكندرية ثمانية أشهر، ثم عاد إلى القاهرة حيث حصل على وظيفة مدرس فى مدرسة أسسها السلطان الناصر، مع أنه امتنع عن إفتاء هذا السلطان بما يجيز له الانتقام من أعدائه..

وفى ذى القعدة سنة ٧١٢هـ (فبراير ١٣١٣م) خُوّل صحبة الجيش القاصد إلى بلاد الشام، وبعد أن توجه فى طريقه إلى بيت المقدس دخل دمشق ثانية بعد غيبته عنها سبع سنين وسبع جُمع واستأنف حينئذ التدريس إلا أنه منع فى جمادى الآخرة ٨١٧ (أغسطس ١٣١٨) بكتاب السلطان من أن يفتى فى مسألة الحلف بالطلاق (أن يحلف شخص بالطلاق من زوجته وأن يعلق ذلك بحدوث شىء أو عدم حدوثه) وهى مسألة أباح لنفسه فيها حلولا عدة لا يقبلها فقهاء المذاهب الثلاثة الأخرى (ابن الوردى: تأريخ، جـ٢،ص٢٦٧) الذين يقولون بأن الذى يوقع هذا الحلف معرض للعقاب مع إلزامه بالوفاء بعقده.

ولم يخضع ابن تيمية لهذا الأمر فحكم عليه بالسجن فى قلعة دمشق، وذلك فى رجب عام ٧٢٠ (أغسطس ١٣٢٠) وأفرج عنه بعد خمسة أشهر وثمانية عشر يوما بأمر السلطان، ولكنه عاد إلى سابق عهده، حتى ظفر له أعداؤه بفتواه فى مسألة شد الرحال إلى قبور الأنبياء والصالحين التى أصدرها عام ٧١٠هـ (١٣١٠م). وصدر فى شعبان عام ٧٢٦ (يولية ١٣٢٦) مرسوم السلطان باعتقاله فى قلعة دمشق، فأخليت له قاعة كان يخدمه فيها أخوه، وفيها أقبل على تفسير القرآن وكتابة الرسائل للرد على المخالفين، وصنف مجلدات عديدة فى المسألة التى حبس بسببها، ولما اتصل بأعدائه خبر هذه المصنفات جرّد من كتبه وأوراقه ومداده، وكان هذا الحادث ضربة حاطمة نزلت به. ومع أنه كان يطلب السلوى فى الصلاة وتلاوة القرآن إلا أنه مرض عشرين يوما،

وتوفى ليلة الاثنين عشرين ذى القعدة سنة ٧٢٨ (٢٦-٢٧ سبتمبر ١٣٢٨).

وكان أهل دمشق يجلونه ويعظّمون من قدره فاحتفلوا بجنازته احتفالا رائعاً، وقدر عدد من حضر دفنه فى مقابر الصوفية بمائتى ألف رجل وخمسة عشر ألف امرأة. ولقد كتب ابن الوردى مرثية له.

وكان ابن تيمية من الحنابلة إلا أنه لم يتبع تعاليم هذا المذهب من غير تبصر أو روية، بل كان يعد نفسه «مجتهداً» فى المذهب. ويعطينا مرعى كاتب سيرته (الكواكب) عدة مسائل لم يأخذ فيها ابن تيمية «بالتقليد» بل ولا «بالإجماع».

وهو يصرح بأنه يتبع القرآن والحديث بظاهر لفظهما فى جل مؤلفاته، ولكنه كان فى الوقت نفسه لا يرى من الخطأ أن يستعين بالقياس فى مناظراته، وعلى الأخص فى مجموعة الرسائل الكبرى (جـ١، ص٢٠٧) وقد خصص رسالة قائمة بذاتها لهذا الأسلوب من التدليل (كتابه المذكور جـ٢، ص٢١٧).

وكان ابن تيمية عدوا لدودا للبدع، فقد هاجم التضرع للأولياء وزيارة القبور، ألم يقل الرسول: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدى هذا»؟ (الكتاب المذكور، جـ٢، ص٩٣). وحتى الرحلة التى يقصد منها زيارة قبر النبى فقط فهى معصية (ابن حجر الهيتمى: الفتاوى، ص٨٧) ومن جهة أخرى فإنه لم يحرم زيارة قبر المسلم، متبعا فى ذلك رأى الشعبى، وإبراهيم النخعى، إلا إذا كانت هذه الزيارة تقام فى يوم معين وتحتاج لرحلة خاصة. وبهذا التحديد كان يعتبر تلك الزيارة واجبا تقليديا (صفى الدين الحنفى: القول الجلى، ص١١٩ وما بعدها).

وكان ابن تيمية مسرفا فى القول بالتجسيد ومن ثم كان يفسر كل الآيات والأحاديث التى تشير إلى اللّه بظاهر اللفظ، وقد تشبع بهذه العقيدة إلى درجة أن ابن بطوطة يروى عنه أنه قال من منبر جامع دمشق: «إن اللّه ينزل إلى سماء الدنيا كنزولى هذا» ثم نزل درجة من درج المنبر (انظر على

الأخص، مجموعة الرسائل الكبرى جـ١، ص٣٨٧ وما بعدها).

وقد هاجم ابن تيمية بقلمه ولسانه كل الفرق الإسلامية كالخوارج والمرجئة والرافضة والقدرية والمعتزلة والجهمية والكرامية والأشعرية وغيرها (رسالة الفرقان ومجموعة الرسائل الكبرى، جـ١، ص٢) وقال إن عقائد الأشعرى ما هى إلا مزيج من آراء الجهمية والنجارية والضرارية وغيرها، وكان يعارض بنوع خاص تفسير القدر، وأسماء اللّه الحسنى والأحكام، وإنفاذ الوعيد إلى غير ذلك (الكتاب المذكور، جـ١، ص٧٧، ص٤٤٥ وما بعدها).

وكان يخالف أئمة الفقهاء فى مسائل كثيرة، مثال ذلك:

١ - كان يرفض العمل بالتحليل الذى تستطيع به امرأة طلقت طلاقا بائنا أن تتزوج مرة أخرى من زوجها بعد أن يعقد لها على رجل آخر «محلل» على أن يطلقها هذا الرجل بعد ذلك مباشرة.

٢ - هجر المرأة أثناء الطمث باطل.

٣ - المكوس التى لم يرد بها نص فى القرآن مقبولة والذى يدفعها يعفى من الزكاة.

٤ - ليس من الزندقة أو المروق أن ترى رأيا مخالفا للإجماع.

وطعن كذلك على الرجال الذين يعدّون حجة فى الإسلام، وهاجم الغزالى بشدة. كما هاجم محيى الدين بن عربى وعمر بن الفارض والصوفية بوجه عام. أما فيما يختص بالأول فقد طعن فى آرائه الفلسفية التى ضمنها كتابيه: «المنقذ من الضلال»، و«إحياء علوم الدين» الذى يحوى عدداً كبيراً من الأحاديث غير الموثوق بها، فقال: «المتكلمون والصوفية فى واد واحد»، وحارب فى حماسة بالغة الفلسفة اليونانية ومنتحليها من المسلمين، وعلى الأخص ابن سينا وابن سبعين: ألا تؤدى الفلسفة إلى الكفر؟ ألم تكن فى الأغلب مصدر الفرق المختلفة التى نشأت فى صدر الإسلام؟

ولما كان الإسلام قد جاء ليحل محل اليهودية والمسيحية، فمن الطبيعى أن

يدعو ابن تيمية إلى مهاجمتهما، فبعد أن اتهم اليهود والنصارى بتغيير معنى بعض الكلمات فى كتبهم المقدسة (انظر مؤلفاته المذكورة فيما بعد، رقم ٣٥، ٤٠، ٤٣، ٤٥) كتب رسائل يعارض فيها صيانة معابد اليهود أو بناءها، وعلى الأخص الكنائس (انظر كتابه رقم ٤٦).

ولم يتفق علماء المسلمين فى سُنية ابن تيمية؛ ومن بين الذين يرمونه بالزندقة - على أقل تقدير - ابن بطوطة، وابن حجر الهيتمى وتقى الدين السبكى، وابنه عبدالوهاب، وعز الدين بن جماعة وأبو حيان الظاهرى الأندلسى وغيرهم، ومع ذلك فربما كان عدد الذين يمدحونه أكثر من عدد الذين يذمونه، فمن بين الذين يمتدحونه: تلميذه ابن قيّم الجوزية، والذهبى وابن قدامة، والصرصرى الصوفى، وابن الوردى وإبراهيم الكورانى، وعلى القارى الهروى، ومحمود الآلوسى، وغيرهم.

ولايزال الخلاف فى ابن تيمية باقيا إلى يومنا هذا، فلم يرحمه يوسف النبهانى فى كتابه «شواهد الحق فى الاستغاثة بسيد الخلق» (طبعة القاهرة ١٣٢٣هـ) وردّ على هذا الكتاب أبو المعالى الشافعى السلامى فى كتابه «غايات الأمانى فى الرد على النبهانى» (طبعة القاهرة ١٣٢٥؟).

ونحن نعلم أن مؤسس الوهابية اتصل بعلماء دمشق الحنابلة، فمن الطبيعى أن يكون قد استفاد من مؤلفاتهم، وعلى الأخص من تعاليم ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، وأصول هذا المذهب الجديد هى التى كان يحارب من أجلها ابن تيمية المتكلم الحنبلى العظيم طيلة حياته.

وانتهى إلينا من بين آثاره الخمسمائة التى يقال إنه صنفها:

١ - رسالة الفرقان بين الحق والباطل.

٢ - معارج الوصول، وهو تفنيد لقول الفلاسفة والقرامطة الذين يذهبون إلى أن الأنبياء قد يكذبون فى بعض الأحيان.

٣ – التبيان فى نزول القرآن.

٤ – الوصــيــة فــى الدين والدنيــا (ويطلق عليه «الوصية الصغرى»).

٥ – رسالة فى النيَّة فى العبادات.

٦ – رسالة العـرش هل هو كُرِّى أم لا؟.

٧ – الوصية الكبرى.

٨ – الإرادة والأمر.

٩ – العقيدة الواسطية.

١٠ – المناظرة فى العقيدة الواسطية.

١١ – العقيدة الحموية الكبرى.

١٢ – رسالة فى الاستغاثة.

١٣ – الإكليل فى المتشابه والتأويل.

١٤ – رسالة الحلال.

١٥ – رسالة فى زيارة بيت المقدس.

١٦ – رسالة فى مراتب الإرادة.

١٧ – رسالة فى القضاء والقدر.

١٨ – رسالة فى الاحتجاج بالقدر.

١٩ – رسالة فى درجات اليقين.

٢٠ – كتاب بيان الهدى من الضلال فى أمر الهلال.

٢١ – رسالة فى سنة الجمعة.

٢٢ – تفسير المعوذتين.

٢٣ – رسالة فى العقود المحرمة.

٢٤ – رسالة فى معنى القياس.

٢٥ – رسالة فى السماع والرقص.

٢٦ – رسالة فى الكلام على الفطرة.

٢٧ – رســالــة فى الأجــوبــة عن أحاديث القُصّاص.

٢٨ – رسـالة فى رفع الحنفى يديه فى الصلاة.

٢٩ – كـتـاب مـناسك الحج. و هذه الأبحاث الصغيرة جمـعت فى مجموعة عنوانهـا «مجمـوعة الرسـائـل الكبرى»، طبعة القاهرة ١٣٢٢هـ.

٣٠ – الفـرقان بين أولـياء الرحـمن وأوليــاء الشـيطان (القــاهرة ١٣١٠، ١٣٢٢هـ).

٣١ – الواسـطة بـين الخلـق والحق (القاهرة ١٣١٨هـ).

٣٢ – رفع الملام عن الأئمـة الأعلام (القاهرة ١٣١٨، ١٣٢٣هـ).

٣٣ - كتاب التوسل والوسيلة (القاهرة ١٣٢٧).

٣٤ - كتاب جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن (انظر *Revue Afrio.*، سنة ١٩٠٦، ص٢٦٧) القاهرة ١٣٢٢هـ.

٣٥ - الجواب الصحيح لمن بَدّل دين المسيح، وهو فى الرد على رسالة بولس أسقف صيداء وأنطاكية، وفيها هاجم المسيحية ورفع من شأن الإسلام. القاهرة ١٣٢٢هـ (P. de Jong: *Een Arab. Hands-chrift, behelzende Verslagen en bestrij-ding van het Christendom* فى *Mededeel-ingen der Kon. Akad, van Wetenschappen afd. Letterkunde* السلسلة الثانية، المجلد الثامن، ١٨٧٨، ص٢١٨-٢١٩؛ ٢٣٢-٢٣٣؛ *Revue Afric.* ١٩٠٦، ص٢٨٣).

٣٦ - الرسالة البعلبكية (القاهرة ١٣٢٨هـ).

٣٧ - الجوامع فى السياسية الإلهية والآيات النبوية (بومباى ١٣٠٦هـ).

٣٨ - تفسير سورة النور (طبع على هامش جامع البيان فى تفسير القرآن، وطبع طبعة حجرية فى دهلى ١٢٩٦هـ).

٣٩ - كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول (حيدر آباد ١٣٢٢هـ).

٤٠ - تخجيل أهل الإنجيل وهو رد على النصرانية، فهرس مكتبة بودليانا جـ٢، ص٤٥، واستعان به ماراتشى Maracci فى بحثه التمهيدى لكتابه *Refutatio Alcorani*.

٤١ - المسألة النصيرية، وهى فتوى ضد النصيرية الذين كانوا يقطنون جبال الشام، ترجمها Guyard فى المجلة الأسيوية، السلسلة السادسة سنة ١٨٧١، جـ١٨، ص١٥٨؛ و*Salsbury*: *Journ. Amer. Or. Soc.* جـ٢، عام ١٨٥١، ص٢٥٧؛ القاهرة ١٣٢٣.

٤٢ - العقيدة التَدْمُرِيَّة (برلين رقم ١٩٩٥).

٤٣ - اقتضاء الصراط المستقيم ومجانبة أصحاب الجحيم. وهو فى الرد على اليهود والنصارى (برلين رقم ٢٠٨٤).

٤٤ – جواب عن «لو» (طبع على هامش كتاب السيوطى «الأشباه والنظائر»، حيدر آباد ١٣١٧هـ، جـ٣، ص٣١٠).

٤٥ – كتاب الرد على النصارى (فهرس المتحف البريطانى، الفهرس رقم ٨٦٥، ١).

٤٦ – مسألة الكنائس (المكتبة الأهلية، رقم ٢٩٦٢، ٢).

٤٧ – الكلام على حقيقة الإسلام والإيمان (برلين رقم ٢٠٨٩).

٤٨ – العقيدة المراكشية (برلين رقم ٢٨٠٩).

٤٩ – مسألة العُلُوّ، وهى مسألة «العلو» فى التحدث عن الله (برلين رقم ٢٣١١، مكتبة كوتا رقم ٨٣، ٣؛ ميونخ رقم ٨٨٥، ٥).

٥٠ – نقد تأسيس الجهمية (ليدن رقم ٢٠٢١).

٥١ – رسالة فى سجود القرآن (برلين رقم ٣٥٧٠).

٥٢ – رسالة فى سجود السهو (برلين رقم ٣٥٧٣).

٥٣ – رسالة فى أوقات النهى والنزاع فى ذوات الأسباب وغيرها (برلين رقم ٣٥٧٤).

٥٤ – كتاب فى أصول الفقه (برلين رقم ٥٤٩٢).

٥٥ – كتاب الفرق المبين بين الطلاق واليمين (ليدن رقم ١٨٣٤).

٥٦ – مسألة الحلف بالطلاق (فهرس دار الكتب المصرية، جـ٧، ص٥٦٥).

٥٧ – الفتاوى (برلين رقم ٤٨١٧-٤٨١٨).

٥٨ – كتاب السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية (فهرس المكتبة الأهلية بباريس رقم ٢٤٤٣-٢٤٤٤).

٥٩ – جوامع الكَلِم الطيب فى الأدعية والأذكار (فهرس دار الكتب المصرية، جـ٧، ص٢٢٨؛ آيا صوفيا، رقم ٥٨٣).

٦٠ – رسالة العبودية.

٦١ – رسالة تنوع العبادات.

٦٢ - رســــالة زيارة الـقــبـــور والاستنجاد بالمقبور.

٦٣ - رسالة المظالم المشتركة.

٦٤ - الحسـبة فى الإسـلام (طبعت آثاره مـن رقم ٥٩ إلى ٦٣ مـع رقم ٢، ٣١، ٣٢، ٤١ بالقـاهرة عـام ١٣٢٣هـ فى «مجـموعـة الرسائل» ص١-٢٢٢، ١-٩٢).

المصادر :

غير ماذكر فى صلب المادة انظر:

(١) الذهبى: تـذكـرة الحـفــاظ، طبع بحيـدر آباد طبعـة غير مـؤرخة، جـ٤، ص٢٢٨.

(٢) ابن شاكـر الكتبى: الـفوات، بولاق ١٢٩٩هـ، جـ١، ص٣٥ (والتـرجـمـة الواردة فى هذا الكـتـاب مـأخـوذة من كتاب «تذكرة الحفـاظ» لابن عبدالهادى جـ١، ص٤٢).

(٣) السـبكى: الطـبـقـات، القــاهرة ١٣٢٤هـ، جـ٥، ص١٨١-٢١٢.

(٤) ابن الـوردى: تأريخ، الـقـــاهرة ١٢٨٥هـ، جـ٢، ص٢٥٤، ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٩، ٢٨٤-٢٨٩.

(٥) ابن حـجـر الهـيـتـمى: الفـتـاوى الحديثة، القـاهرة ١٣٠٧هـ، ص٨٦ وما بعدها.

(٦) السيوطى: طـبقات الحُفّاظ، جـ٢١، ص٧.

(٧) الآلوسى: جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين، وعلى هامـشه «القول الجلى فى ترجمـة الشيخ تقى الدين بن تيمـية الحنبلى» لصـفى الـدين الحنفى، بولاق ١٢٩٨هـ.

(٨) محمـد بن أبى بكر بن ناصر الدين الشـافعى: الرد الوافـر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر.

(٩) مرعى بن يوسف الكرمى: الكواكب الدرية فى مناقب ابن تيمية.... إلخ، طبع فى مجموعة بالقاهرة ١٣٢٩هـ.

(١٠) ابن بطوطة، طبـعة باريس، جـ١، ص٢١٥-٢١٨.

(١١) Wüstenfeld: *Die Geschichtschreiber der Araber* قسم ١٩٧، رقم ٣٩٣.

(١٢) Goldziher: *Die Zâhiriten*، ليبسك سنة ١٨٨٤، ص١٨٨-١٩٢.

(١٣) الكاتب نفسه فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*، المجلد ٥٢، ص١٥٦-١٥٧؛ المجلد ٦٢، ص٢٥ وما بعدها.

(١٤) الكاتب نفسه: *Vorlesungen über den Islam* انظر فهرس الكتاب.

(١٥) Schreiner فى *Zeitschr d. Deutsch.Morg. Ges*، المجلد ٦٢، ص٥٤٠ وما بعدها؛ المجلد ٥٣، ص٥١ وما بعدها؛ وفى *Rev. des Etudes Juives*، المجلد ٣١، سنة ١٨٩٦هـ، ص٢١٤ وما بعدها.

(١٦) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology etc.* ص٢٧٠-٢٧٨؛ ٢٨٣-٢٨٥.

(١٧) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litt.* جـ٢، ص١٠٠-١٠٥.

(١٨) Huart: *Hist. de la Litt. Arabe*، ص٣٣٤ وما بعدها.

[محمد بن شنب]

ابن الجوزى

عبدالرحمن بن على بن محمد أبو الفرج (أبو الفضائل) جمال الدين: مؤلف عربى، وفقيه حنبلى، وواعظ وكاتب فى التاريخ العام، ولد عام ٥١٠هـ (١١١٦م) فى بغداد واستقر بها بعد أن قام بعدة رحلات فى سبيل التحصيل، وتوفى عام ٥٩٧هـ (١٢٠٠م). وأدى به إخلاصه المتأجج لمذهبه إلى أن ينقد الحديث نقداً مراً، ولقد أعد نسخة من كتاب الغزالى «الإحياء» نقّاها من كل الأحاديث الضعيفة. وتناولت مصنفاته جميع علوم عصره، وكان له أعظم الأثر فى الوعظ والإرشاد (انظر ابن جبير، الطبعة الثانية، ص٢٢٠ وما بعدها). وثمة توصية بأن يستفاد بكتبه التهذيبية فى القراءة العامة، بل إن السبكى يوصى بذلك أيضا فى كتابه «معيد النعم» (ص١٦٣، س٧) ويزودنا بروكلمان Brockelmann فى كتابه Gesch. جـ١، ص٥٠٢ وما بعدها بقائمة بمصنفات ابن الجوزى. أما كتابه فى

التـــاريخ «المُنْتَظَم ومُلْتَقَط المُلْتَزَم» وهو أهم مؤلفاته، فهناك عدة مخطوطات منه عرفت لنا بعد: المخطوط الموجود بالمكتبة الأهلية بـباريس (Blochet: *Catal. de la coll.. Sehefer*) رقم ٥٩٠٩؛ فى المتـحف البريطانى (انظر الإضافات رقم ٧٣٢٠؛ وانـظـر S. Amedroz، مجلة الجـمعـية الأسيـوية الملكية، سنة ١٩٠٦، ص٨٥١ ومـا بعـدها، سنة ١٩٠٧، ص١٩ ومـا بعـدها، وانظر أيضـا نـفس المجلة سنة ١٩٠٤، ص٢٧٣ ومـا بعدهـا)، حبـيب الزيات: خـزائن الكتب فى دمـشق إلخ، ص٧٨، رقم ٦٢؛ وعـن مـــخطـوطات استـانبول، (انظر Horovitz: *Mitt. Sem. Or. Spr.* جـ١٠، ص٦).

وقـد عــرفنا من آثاره بعـــد الكتب الآتية أيضـا:

(١) كـشف النقـــاب عن الأســمــاء والألقاب، مــخطوط بليدن، ١٤٨٧؛ انظر *Barbier de Meynard* المجلة الآســيوية، سنة ١٩٠٧، ص١٧٣ وما بعدها.

(٢) أعـمــار الأعيـان، انظر دمـشق، الزيات، ص٣١، رقم ٢٨، ٤؛ انظر *Hor-ovitz*: المصدر المذكور، جـ١٠، ص٤٣.

(٣) مخـتـصـر عجـالة المنتظر، شرح حال الخـضـر، دمـشق، الزيات، ص٣٣، رقم ٦٣، ١.

(٤) درأ اللوم والضـيم فى صـيـام يوم الغيم، دمشق، الزيات، ص٤٥، رقم ٣٧، ٣.

(٥) المحـتنى من المحتـبى (من رقم ٣٢ فى بروكلمـــان؟)، دمـشق، الزيات، ص٣٧، رقم ١٢٤، ٢.

(٦) مثير الغرام الساكن فى فضائل البـــقـاع والأمـــاكن، دمـــشق، الزيات، ص٨٢، رقم ٤٦.

(٧) دَرْياق الـذنوب (هكـذا تقـــرأ) وكـشف الران (هكذا تقـرأ) عن القلوب (انظـر C. Crispo Moncada: *I Codd. ar. Nuovo fonda della Bibl. Vatic.* رقـــــم ١٣٠٩).

(٨) المجـالس، انظر Vollers: *Katal der slam. Hdss zu Leipzig*، رقم ١٦٦.

(٩) نُكَت المجـــالـس فى الـوعظ، الفهرس السابق، رقم ١٦٧.

(١٠) تذكرة الإيّقاظ، لخصـها كاتب مـجهـول منَ كتـابه تبـصرة الوعـاظ، دمشق، الزيات، ص٨٢، رقم ٦٣.

المصادر:

(١) ابن خلكان، طبعة بولاق، رقم ٣٤٣.

(٢) السيوطى: *De Interpretibus Korani* ص١٧، رقم ٥.

(٣) *Liber classium virorum auctore Dohabio* طبعة ڤستنفلد، جـ٣، ص٤٥، رقم ٢.

(٤) Wüstenfeld: *Geschichtschreiber* ص٢٨٧.

[بروكلمان C. Brockelmann]

ابن الجوزى

سبطْ شمس الدين أبى المظفر يوسف بن قيز أوغلى: حفيد صاحب الترجمة السابقة من جهة أمه. كان أبوه قيزأوغلى مملوكا تركيا للوزير ابن هُبَيْرَة الذى أعتقه فيما بعد. ولد يوسف عام ٥٨٢هـ (١١٨٦م) فى بغداد، وكفله جده، ودرس فى مسقط رأسه، وشرع فى الرحلة عام ٦٠٠هـ وأصبح آخر الأمر مدرسا وواعظا فى دمشق، وتوفى عام ٦٥٤هـ (١٢٥٧م). وقد ألف كتابا فى التاريخ العام من عدة مجلدات (لم يطبع بعد) عنوانه «مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان». وقد نشر J. R. Jewett فى شيكاغو عام ١٩٠٧ جزءه الأخير الذى بدأ بحوادث عام ٤٩٥هـ إلى ٦٥٤هـ، كما نشرت قبل ذلك بعض فقرات هذا الكتاب من حوادث ٤٥٠هـ إلى عام ٥٣٢هـ فى *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux* المجلد الثالث ص٦٥ وما بعدها.

المصادر:

(١) Brochelmann: *Geschichte etc.,* جـ١، ص٣٤٧.

ابن الحاجب

جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس: نحوى عربى، وهو ابن حاجب كردى للأمير عز الدين موسك الصلاحى، ولد فى إسنا بصعيد مصر فى الأيام الأخيرة

من عــام ٥٧٠هـ (١١٧٥م)، وحـفظ القــرآن فـى القــاهرة ودرس الـعلوم المتصلة به كالفـقه وأصوله على مذهب الإمـام مـالك، وكـذلك درس النحـو والأدب. وأهم شيوخـه الإمام الشاطبى والفقيه أبو منصـور الإبيارى وغيرهما. ورحل إلى دمـشق وقـضـى بهـا مـدة طويلـة يلقى دروسـه على الـناس فى الزاوية المالكية بالجامع الأمـوى الكبير، وعـاد إلـى القــاهرة ثم ذهـب إلى الإسكندرية، ومـات بها فى ٢٦ شـوال ٦٤٦ (١١ فبراير ١٢٤٩).

وكـتب ابن الحـاجب فى الفـقـه والعروض، ومع ذلك فقد اشتهر بالنحو بوجـه خـاص، وهو فى هذا الميـدان يختلف من عدة وجوه عن أسـلافه، كما كان أول فـقيه جـمع بين عقـائد المالكية فى مصـر وعقـائد المالكية فـى المغرب؛ ومؤلفـاته النثرية واضـحة الأسلوب لا تحتاج إلى تفسير. وله المصنفات الآتية:

(١) الكافيـة: وهو كتـيب فى النحو العـربى (رومة ١٥٩١؛ كـاونپـور سنة ١٨٨٨، ١٨٩١، قـازان سـنة ١٨٨٩؛ طشـقـند سـنة ١٣١١هـ، ١٣١٢؛ الآسـتانة ١٣٠٥هـ؛ وطـبع عدة مـرات بالقاهرة، وشرح بالآستانة).

(٢) الشافية: وهو بـحث صغير فى الصـرف (طبع ١٨٠٥م، الآسـتـانة ١٨٥٠؛ كاونپـور ١٨٨٥؛ ونشـر بـول F. Buhl مقـتطفات منه مع تعليـقات فى *den) Sproglige of historiske Bidrag til arab. Gramm. med udv. Tekststykker of Ibn al-Hâgibs as-Shafija*، ليـپـسك سنة ١٨٧٨).

(٣) المقصـد الجليل فى علم الخليل، وهو منظومـة مـن بحـر البـسـيط فى العـروض (ليـدن، الفـهـرس، الطبـعـة الثانيـة، رقم ٢٧٣؛ برلين .Verz، رقـم ٧١٢٦؛ فـهـرس مكـتـبـة بودليـانا للمخطوطات العبرية جـ١، رقم ٣٦، ٢، والمخطوطات العـربيـة رقم ١٢٦٧، ٢، وطبعه مع ترجمة له فريتاغ Freytag فى *Darstell. der arab. Verskunst*، بون سـنة ١٨٣٠م، ص٣٣٤-٣٧١).

(٤) الأمالى: وهى فصول عن القرآن والمتنبى إلخ... (برلين رقم ٦٦١٣؛ ڤـينا Flügel: *Die arab. Hss.*، رقـم ٣٨٦؛ باريس، المكتـبـة الأهليـة رقم ٤٣٩٢،

٣-٦؛ فهرس دار الكتب المصرية جـ٤، ص٢٤).

(٥) القصيدة الموشحة بالأسماء المؤنثة، طبعها هافنر Haffner وشيخو في Dix anciens traités de philol. arabe بيروت ١٩٠٨، ص١٥٧.

(٦) رسالة فى العُشْر: وهو بحث صغير فى استعمال كلمة «عشر» مع الصفتين «أول» و«آخر» (برلين، رقم ٦٨٩٤).

(٧) منتهى السؤال والأمل فى علميْ الأصول والجدل، وهو كتيب فى أصول فقه مالك (مخطوط، انظر بروكلمان: كتابه المذكور).

(٨) مختصر المنتهى، ويعرف بالمختصر الأصولى، وهو موجز للكتاب السابق (طبعة بولاق سنة ١٣١٦-١٣١٩هـ) مع شرح لعضد الدين الإيجى وحواش للتفتازانى والجرجانى، وعلق على حاشية الجرجانى الحسن الهروى.

(٩) مختصر فى الفروع أو جامع الأمهات، ويعرف بالمختصر الفرعى، وهو موجز فى الفقه المالكى مع التوضيح، وقد قلد هذا الكتاب بعد ذلك سيدى خليل (مكتبة وزارة الهند، فهرس Loth، رقم ٢٩٨؛ المتحف البريطانى، Cat. Cod. Or.، جـ٢، رقم ٢٢٦، فهرس دار الكتب المصرية، جـ٣، ص١٥٩، فهرس فانيان Fagnan، الجزائر، رقم ١٠٧٤-١٠٧٦).

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفيات، القاهرة سنة ١٣١٠هـ، جـ١، رقم ٣١٤.

(٢) السيوطى: حسن المحاضرة، القاهرة سنة ١٣٢١هـ، جـ١، ص١٢٥.

(٣) بغية الوعاة، القاهرة ١٣٢٦هـ، ص٣٢٣.

(٤) ابن فرحون: الديباج، فاس ١٣١٦هـ، ص٣٧٢.

(٥) ابن خلدون: المقدمة، ترجمة ده سلان، جـ٣، ص٢٠ وما بعدها.

(٦) Buhhl: كتابه المذكور، ص٢٧-٢٩.

(٧) Brockelmann: *Gesch. d. arab. a Litt.*، جـ١ ص٣٠٢-٣٠٦، ٥٢٥، جـ٢، ص٦٩٧.

(٨) Huart: Lit. arab.، ص١٧٢.

(٩) محـمد ابن شنب Etudes sur les personnes ment. dansl'Idjaza du Cheikh Abd El-Qadir al-Fasi، باريس ١٩٠٧، رقم ١٩١.

(١٠) Morand: Le droit musulman algérien (rite Malékite,) Les origines الجزائر سنة ١٩١٣، ص٩ وما بعدها.

[محمد بن شنب]

ابن حجر العسقلانى

أحمد بن على بن محمد بن محمد بن على بن أحمد شهاب الدين أبو الفضل الكنانى العسقلانى المصرى القاهرى: حجة مشهور فى الحديث، ومؤرخ وفقيه شافعى، ولد فى الثانى عشر من شعبان عام ٧٧٣ (١٨ فبراير عام ١٣٧٢) فى مصر القديمة، وفقد والديه فى سن مبكرة جدا، وكان أبوه نور الدين عالما مبرزا يصدر الفتاوى ويقوم بالتدريس؛ ونشأ ابن حجر فى كنف زكى الدين الخروبى، وهو من كبار التجار. وما بلغ التاسعة حتى كان قد حفظ القرآن، وسرعان ما أجاد بسائط الفقه والنحو، ودرس مدة طويلة من الزمن على أعظم علماء عصره، مثال ذلك أنه درس الحديث والفقه على البلقينى ، وابن الملقن المتوفى عام ٧٠٤هـ، وعز الدين بن جماعة؛ والقراءات على التنوخى؛ واللغة وفقهها على محب الدين بن هشام المتوفى عام ٧٩٩هـ، والفيروز آبادى. ولما كان ابن حجر يميل إلى الحديث فقد وقف حياته على دراسته منذ عام ٧٩٣هـ (أوائل ديسمبر ١٣٩٠)، ولذلك قام بعدة رحلات فى مصر والشام والحجاز واليمن كانت سببا فى اتصاله بكثير من الفقهاء والأدباء. ودرس الحديث عشر سنوات متصلة على زين الدين العراقى المتوفى عام ٨٠٦هـ، وقد أذن له معظم شيوخه فى إصدار الفتاوى والقيام بالتدريس. ورفض منصبا قضائيا عرض عليه عدة مرات، ولكنه قبل أخيرا بعد رجاء صديقه قاضى القضاة «جمال الدين البلقينى» أن يكون نائبا له؛ وفى المحرم عام ٨٢٧ (ديسمبر

١٤٢٣) عين قاضيا للقضاة. وظل فى هذا المنصب حوالى إحدى وعشرين سنة، وصرف عنه فى خلال هذه المدة مرات وأعيد إليه مرات. وكان فى أثناء ذلك يقوم بالتدريس فى عدة مساجد ومدارس (ذكر السخاوى عشرة منها) وحاضر فى التفسير والحديث والفقه، وكانت دروس ابن حجر الملقب بـ «حافظ عصره» يحضرها بشغف العلماء المتخصصون أنفسهم؛ وكان كذلك مفتى دار العدل وشيخا للبيبرسية، وكان خطيبا فى الأزهر ثم فى جامع عمرو، ثم عين أمينا لمكتبة القبة المحمودية.

وأجاد ابن حجر فى فنى النثر والشعر، وأظهر نشاطا كبيرا فى التأليف. وكانت كتبه، التى كان عدد منها عظيم الأهمية فى دراسة الإسلام، كثيرا ما يتهافت الناس عليها حتى فى حياته، وخاصة شرحه المسمى «فتح البارى فى شرح البخارى» (بولاق ١٣٠٠-١٣٠١هـ) الذى بيع بثلثمائة دينار. ونذكر من كتبه التى تزيد على المائة والخمسين ما يأتى:

(١) الإصابة فى تمييز الصحابة (طبعة شپرنكر Sprenger وغيره؛ كلكتة سنة ١٨٥٦-١٨٧٣؛ القاهرة سنة ١٣٢٣-١٣٢٥هـ).

(٢) تهذيب التهذيب (طبعة حيدر آباد ١٣٢٥-١٣٢٧هـ).

(٣) تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة (طبعة حيدر آباد ١٣٢٤هـ).

(٤) القول المسدد فى الذب عن المسند للإمام أحمد (طبعة حيدر آباد ١٣١٩هـ).

(٥) بلوغ المرام من أدلة الأحكام فى علم الحديث (القاهرة ١٣٣٠هـ).

(٦) نخبة الفكر فى مصطلح أهل الأثر، ونزهة النظر فى توضيح نخبة الفكر (طبعة ليس Lees وغيره، انظر المكتبة الهندية، السلسلة الجديدة رقم ٣٧، كلكتة ١٨٦٢م).

(٧) الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة.

(٨) إنباء الغمر بأنباء العمر.

(٩) رفع الإصر عن قضاة مصر (وتوجد هذه الكتب الثلاثة المخطوطة

فى بروكلمـان؛ ونشر R. Guest تراجـم مخـتارة من كتاب بـروكلمان فى ملحق كـتـابى «الولاة» و«القـضـاة» للكندى، (سلسلة كب التـذكارية، المجلد التـاسع عشر).

(١٠) طوالع التـأسيـس فى معـالى ابن إدريس.

(١١) ديوانه (وقـد طـبع رقم ١٠، ١١ معا فى بولاق ١٣٠١هـ).

(١٣) غبطة الناظر فى ترجمة الشيخ عبـدالقادر (طبعة دنيـسون روس E. D. Ross، كلـكتـة ١٩٠٣) - وتـوجـد تفصـيلات أخرى عن هـذه المؤلفات فى كتاب بروكلمان المعـروف الذى ذكر فيه عدة مؤلفات أخرى؛ (انظر كذلك لندبرغ Landberg: فهـرس المخطوطات العـربية، رقم ٣١، ٣٢، ٥٣، ٦٧، ٨٨، ٩٨، ١٠٦، ٢٢٨، ٢٧٩، ٣١٩؛ وانظر هـوتسـمـا Houtsma: *Cat. d'une Coll...*، رقم ٧٦٣؛ ٧٦٤(؟)، ٧٨٣، ٢، ١٠٢٦،(؟)؛ انـظـر فـهرس ڤـولرز Vollers للمـخطوطات الإسـلامـية، ليـپسك؛ وانظر القـائمـة الموجودة فى ترجمة التهذيب).

وتوفى ابن حـجر حوالى نـهاية ذى الحـجـة عـام ٨٥٢ (فـبـراير ١٤٤٩)؛ وكتب تلميذه السخاوى ترجمة وافية له عنوانهـا «الجواهـر والدرر فى ترجمـة شيخ الإسلام ابن حجر».

المصادر:

(١) السخاوى: الضوء اللامع، مخطوط بليدن (انظـر الفهرس، الطبـعة الثـانية، جـ٢، ص ١١٧ ومـا بعـدها) ص ٣٨٩ وما بعدها .

(٢) السـخاوى: ذيل على رفع الإصـر، مخطوط بليـدن (انظر الفهرس، الطبـعة الثانية، جـ٢، ص ١٩٠ وما بعدها) رقم ٢٩ أ - ٣٣ ب.

(٣) انظر التـرجمـة الموجودة فى آخـر «تهذيب التـهذيب» ، جـ١٢، حـيدر آباد ١٣٢٧هـ .

(٤) ابن إيـاس: بدائـع الزهـور، بولاق ١٣١١هـ ، جـ٢، ص ٧، ٩، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٨، ٢٩، ٣٢، وما بعدها.

(٥) Quatremére: *Notice sur Ahmed- Ebn- Hadjar- Askelani* فى *Hist. des Sultans Mamlouks*، المجلد الأول، جـ٢ ص ٢٠٩ - ٢١٩.

(٦) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt.*، جـ٦، ص ٦٧ وما بعدها، وفى هذا الكتاب ذكر لمصادر أخرى.

[أرندنك C. Van Arendonk]

وانظر عن مخطوطات كتاب ابن حجر العسقلانى «إنباء الغُمْر» : O. Spies: *Beitrage z. arab. Littera tur-geschichte* فى Abh. K. M. جـ١٩، ص٣ (ليبسك سنة ١٩٣٢) ص ٨٥ ـ ٨٧.

ونذكر أيضاً من كتبه المطبوعة: «لسان الميزان» (وهو اقتباس من الميزان للذَهَبى) ، حيدر آباد سنة ١٣٢٩ ـ ١٣٣١ ؛ «الدُرَر الكامنة فى أعيان المئة الثامنة» ، حيدر آباد سنة ١٣٤٨ ـ ١٣٥٠هـ ؛ «كتاب طبقات المُدَلَّسين المسمى تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس»، القاهرة سنة ١٣٢٢هـ؛ «الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية» (ترجمة الليث بن سعد) بولاق سنة ١٣٠١هـ.

المصادر:

(١) السخاوى: التبر المسبوك فى ذيل السلوك، بولاق سنة ١٨٩٦، ص٢٣٠ وما بعدها.

(٢) على مبارك: الخطط الجديدة، جـ٦، (بولاق سنة ١٣٠٥هـ) ص٣٧-٣٩.

(٣) السيوطى: نظم العقيان فى أعيان الأعيان، طبعة فيليب حتى، نيويورك سنة ١٩٢٧، ص٤٥-٥٣.

(٤) ابن العماد: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، القاهرة سنة ١٣٥٠-١٣٥١هـ، جـ٧، ص٢٧٠-٢٧٣.

(٥) الترجمة التى فى الدرر الكامنة، جـ٤، ص٤٩٢ وما بعدها.

(٦) V. Rosen: *Notiz über eine merkwürdige arabische Handschrift, betitelt Fihrist Marwiyât Shaikhinâ Ibn Hadjar* فى *Bulletin de l'Academie impér. des Sciences de St. Pétersbourg* جـ٢٦ (سنة ١٨٨٠) العمود ١٨ ب - ٢٦ب.

(٧) مصنفات شيخ الإسلام ابن حجر، مخطوط فى ليدن ١٨٥٠ (٦ ورقات فقط من القطع الصغير).

(٨) سركيس: معجم المطبوعات، القاهرة سنة ١٣٤٦هـ، العمود ٧٧-٨١.

[أرندنك C. V. Arendonk]

ابن حزم

أبو محمد على بن أحمد بن سعيد ابن حزم: عالم عربى أندلسى متفنن فى علوم جمة، وهو فقيه مشهور ومؤرخ وشاعر مبرز. ولد فى آخر يوم من رمضان عام ٣٨٤ (٧ نوفمبر ٩٩٤) بقرطبة، وأصل آبائه من قرية «منت ليشم[1] (ويقال متليجم، وفى رواية إرشاد الأريب، جـ٥، فى أسفل ص٨٧ أنها على مسيرة نصف فرسخ من أونبة (Huelva) على مصب نهر أديال) فى كورة «لبلة»، وكان جده الأعلى نصرانيا اعتنق الإسلام، ويتصل نسب أبيه الذى ارتقى إلى مرتبة الوزارة للحاجب المنصور محمد بن محمد أبى عامر وابنه المظفر، بمولى فارسى ليزيد ابن أبى سفيان. ولما كان ابن حزم ابن عامل من كبار عمال الدولة فمن الطبيعى أن ينال قسطا طيبا من التعليم، ولم يمنع وسط البلاط الذى قضى فيه شبابه عقله الوثاب من السعى للتكمل بمختلف العلوم، ويذكر ابن حزم (فى كتابه «طوق الحمامة»، ص١١٠، س٥؛ ص١١٨، س١٣ وما بعده) أن شيخه فى مختلف العلوم هو عبدالرحمن ابن أبى يزيد الأزدى الذى غادر الأندلس إبان حروب الطوائف (انظر ابن بشكوال؛ رقم ٧٥٣). ودرس ابن حزم قبل عام ٤٠٠هـ على أحمد بن الجسور المتوفى عام ٤٠١هـ (ابن بشكوال، رقم ٣٧؛ طوق، ص١٣٦، س٢٢؛ ص١٤٤، س٩) ونجده يدرس الحديث بقرطبة إبان الاضطرابات السياسية (طوق، ص١٢٧، س١٦ وما بعده).

ولقد أثرت الثورة التى أطاحت بالأسرة العامرية (Dozy: *Hist. des Musulmanns d'Esp.*، جـ٣، ص٢٧١ وما بعدها) تأثيراً كبيراً فى ظروف الأب والابن، وقاسى الاثنان - وخاصة بعد أن أعيد هشام الثانى إلى العرش فى ذى الحجة عام ٤٠٠هـ (يولية ١٠١٠) - كثيرا من المحن، وتوفى والده حوالى نهاية ذى القعدة عام ٤٠٢. وفى المحرم عام ٤٠٤ غادر ابن حزم قرطبة التى كانت قد مزقتها الحروب الأهلية، والتى خرب البربر فيها قصر أسرته البديع

(١) فى معجم البلدان: مُنْتِلِجَم.

ببلاط مغيث (طوق، ص١٠٤، ص٨٧، أسفل ص٨٨) واختار «المَريَّة» لإقامته، ويظهر أنه استطاع أن يعيش هناك فى شىء من الهدوء إلى أن خَلع على بن حمود، بالاتفاق مع خيران صاحب المرية، الأميرَ سليمان الأموى فى المحرم عام ٤٠٧.

وخامرت خيران الريبة فى أن ابن حزم يتآمر لصالح الأمويين فسجنه هو وصديقه أحمد بن إسحاق بضعة أشهر ثم نفاهما. وذهب الصديقان إلى «حصن القصر» فتلقاهما حاكمه بالترحاب، ولما علما بأنه قد نودى بعبد الرحمن الرابع المرتضى خليفة فى مدينة بلنسية، تركا مضيفهما بعد أشهر قلائل وذهبا إلى هذه المدينة بطريق البحر، وهناك لقى ابن حزم أصدقاء آخرين (طوق، ص١١٠ وما بعدها). واشترك ابن حزم فى الحرب أمام غرناطة صحبة جيش المرتضى وكان وزيرا له، فأسره العدو، ولكنه أطلق سراحة بعد مدة وجيزة (Cat. Cod. Arab. ليدن، جـ١، ص٢٧٣) ورجع إلى قرطبة فى شوال عام ٤٠٩، بعد أن غاب عنها ست سنوات، إبان حكم الخليفة القاسم بن حمود (طوق، ص١٠٤، س٢٢؛ ص١١٢، س٢). واستوزر الخليفة النابه العقل عبدُالرحمن الخامس المستظهر، صديقَه ابن حزم، عندما بويع بالخلافة فى رمضان عام ٤١٤ (ديسمبر ١٠٢٣) عقب خلع الخليفة ابن حمود، ولكنهما لم يستمتعا بالحكم طويلا، لأن عبدالرحمن قتل بعد ذلك بسبعة أسابيع فى ذى القعدة عام ٤١٤ (يناير ١٠٢٤) ورأى ابن حزم نفسه مرة أخرى بين جدران السجن. ولا يمكننا أن نقدر بالضبط المدة التى قضاها ابن حزم فى السجن، ومع ذلك فمن المؤكد أنه كان يعيش فى شاطبة حوالى عام ٤١٨هـ (١٠٢٧م). ويروى ياقوت عن الجَيّانى أنه وزر ثانية لهشام المعْتَدّ. ولا نعرف إلا النزر اليسير عن بقية حياته، فقد اعتزل ابن حزم أمور السياسة لكى يتفرغ بكليته للعلم والتأليف ونشر آرائه والدفاع عنها.

ومن أوائل تصانيفه كتابه «طوق الحمامة فى الألفة والألاف» (نشره

D. K. Pétrof، ليدن ١٩١٤؛ انظر بحث كولدسيهر فى مجلة *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، المجلد ٦٩، ص١٩٢ وما بعدها) الذى كشف عنه دوزى Dozy من قبل، والذى ألفه ابن حزم فى شاطبة (الطوق، ص١، س٨) حوالى عام ٤١٨هـ (طوق، ص٧٩ وما بعدها) قبل وفاة خَيْران عام ٤١٩هـ؛ وقد يشير اعتداء أبى الجيش مجاهد على خيران إلى أن هذا الكتاب تم بعد ما وقع بينهما من خلاف فى ربيع الثانى عام ٤١٧ (انظر ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ٩، ص١٩٥)؛ ويؤخذ من وفاة الحكم بن المنذر عام ٤٢٠هـ (كما يقول ابن بشكوال، رقم ٣٣٢) أن هناك تاريخا آخر لانتهاء ابن حزم من مؤلفه هذا (طوق، ص٤٢، س٧). ويبدو ابن حزم دقيق الملاحظة بارع الأسلوب شائق الشاعرية فى هذا المؤلف الذى تناول فيه العشق وألوانه المختلفة، وأوضح أفكاره النفسية بأقاصيص استمدها من تجاريبه الخاصة وتجاريب معاصريه وشواهد استقاها من شعره. ولا يكشف هذا الكتاب عن شخصية ابن حزم فحسب، بل يعطينا أيضا صورة شائقة لناحية من نواحى الحياة فى عصره لا يعرف عنها إلا القليل.

والراجح أن يكون ابن حزم قد كتب فى ذلك العصر أيضا رسالته المسماة «رسالة فى فضل الأندلس» وأهداها إلى صديقه أبى بكر محمد بن إسحاق (الذهبى، رقم ٥٩) وهى مذكورة فى المقرى (طبعة دوزى وغيره، جـ٢، ص١٠٩، س١٨، ص١٢١؛ وطبعة بولاق ١٢٧٩هـ، جـ٢، ص٧٦٧، س٨ وما بعده). وقد ألف هذه الرسالة نزولا على رغبة حاكم قلعة البونت (المقرى، جـ٢، ص١١٠، ابن الأبار: التكملة، رقم ٤٣٢) وهو يزودنا فى هذه الرسالة بلمحة طريفة عن أهم تصانيف مسلمى الأندلس المتقدمين. ولايزال باقيا من مؤلفاته فى التاريخ: «نقط العروس فى تواريخ الخلفاء» (طبعه مع ترجمة إسبانية تسيبولد G. F. Seybold فى مجلة *Rev. del Centro de Estudios historicos de Granaday su Reino*، جـ١، ص١٦٠ وما بعدها، ص٢٣٧ وما بعدها، غرناطة سنة ١٩١١)؛ وكتاب «جمهرة الأنساب» أو «أنساب العرب»

الذى ألفه حوالى عام ٤٥٠هـ (انظر Codera: *Mision historica en la Argelia y Tùnez*، مجريط سنة ١٨٩٢، ص٢٤ وما بعدها، ص٨٣؛ ويوجد هذا الكتاب مخطوطاً بتونس، مسجد الزيتونة، رقم ٥٠١٤؛ وتوجد نسخة من هذا المخطوط بمجريط، *Real Acad. de la Hist.*، *Codera*، كتابه المذكور، ص١٦٥؛ وباريس، المكتبة الأهلية: Blochet: *Cat. de la Coll... Schefer*، رقم ٥٨٢٩؛ ويوجد مشتملا على سيرة النبى، برلين، Verz، رقم ٥٩١٠) ولهذا الكتاب قيمة كبيرة، ويستشهد به ابن خلدون كثيرا (العبر، طبعة سنة ١٢٨٤هـ، جـ٦، ص٨، ص٨٩ وما بعدها، ص٩٧، وفى مواضع أخرى) عند كلامه على أنساب العرب والبربر فى المغرب والأندلس. وقد اتخذه كودرا Codera مصدرا له فى أبحاثه عن الحموديين والتجيبيين (وهذان البحثان يوجدان أيضا فى *Estudios criticos de Historia arab. espanola*، سرقسطة سنة ١٩٠٣، ص٣٠١ وما بعدها) وعن الأمويين (الكتاب السابق، ص٢٩ وما بعدها، ص٤١ وما بعدها، ص١٤٧ وما بعدها، ص٨٥ وما بعدها، وفى مواضع أخرى).

ولكن ابن حزم كان كثير التأليف بصفة خاصة فى علمى الحديث والكلام. وقد كان فى أول أمره شافعيا متحمسا لمذهبه، ثم تحول إلى الظاهرية وأصبح ظاهريا متحمسا، وعندما ألف «رسالة فى فضل الأندلس» التى تقدم ذكرها (المقرى، جـ٢، ص١٢٠، س٩) كان هذا التحول قد تم فيما يظهر. ومن المحتمل أن تعاليم أستاذه أبى الخيَار (هكذا يجب أن يقرأ فى طوق الحمامة، ص٩٨، س١٠) وهو مسعود بن سليمان بن مفلت الذى كان ظاهريا (ابن بشكوال، رقم ١٢٣٨؛ الذهبى، رقم ١٣٦١) كان لها تأثير عليه. [فيما يختص بمعاصرى ابن حزم من الظاهرية، انظر ابن بشكوال، رقم ١١٩٥، ١١٩٦]، وقد دافع بشدة عن رأيه الذى يبطل فيه أية عوامل فى القياس الفقهى لا تستند على القرآن والحديث[1] فى رسالته المسماة «إبطال القياس والرأى والاستحسان

(١) هذا الكلام يوهم أن فى علماء الإسلام من يعتمد على قياس فقهى لا يستند إلى الكتاب والسنة، ولا يعرف فقيه واحد يقول بقياس يخالف هذين الأصلين

(محمد فريد وجدى)

والتقليد والتعليل» (مخطوط بمكتبه كوتا، .Pertsch: Verz رقم ٤٦٠) وكان كولدسيهر (Die Záhiriten ليپسك سنة ١٨٨٤) أول من درس هذه الرسالة دراسة مفصلة. وإذا كان لنا أن نحكم على الكتاب من عنوانه فإن ابن حزم يكون قد عالج مثل هذه الموضوعات (انظر الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٣، ص٧٦) فى مصنفه «كتاب الإحكام فى (لـ) أصول الأحكام» مخطوط، فهرس الكتبخانة المصرية سنة ١٣٠٥هـ، جـ٢، ص٢٣٦)؛ وله رسالة صغيرة فى «مسائل أصول الفقه» طبعت بالقاهرة (كما ورد فى فهرس مكتبة المنار عام ١٣٣٢هـ) مع تعليقات لابن الأمير الصنعانى والقاسمى، ولقد ألف ابن حزم على مذهب أهل الظاهر كتاب «المحلى بالآثار فى شرح المجلى بالاقتصار (بالاختصار)»، ويظهر أن هذا الكتاب يوجد كاملا فى المجلدات العديدة الموجودة منه بالكتبخانة المصرية (الفهرس، جـ٣، ص٢٩٧ - ٢٩٨) وتوجد منه أجزاء متفرقة بليدن (لندبرغ الفهرس، رقم ٦٦٤) وبالآستانة (آيا صوفيا، رقم ١٢٥٩، ١٢٦٠)، وألف فى نفس هذا الموضوع كتابه «الإيصال إلى فهم الخصال» (الفصل، جـ١، ص١١٤، س٧ وما بعده) ويوجد هذا المصنف فى كتاب «المختصر» لابنه أبى رافع (فهرس الكتبخانة المصرية، جـ٣، ص٢٩٧، س١٣ وما بعده).

والناحية المبتكرة عند ابن حزم هى تطبيقه لأصول الظاهرية على العقائد، وفى هذه المسألة أيضا لم يأخذ إلا بظاهر لفظ القرآن والأحاديث الصحيحة. ولقد نقد من وجهة نظره الفرق الإسلامية المختلفة نقدا شديدا فى كتابه المشهور «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» (طبع بالقاهرة سنة ١٣١٧-١٣٢١هـ)، وهاجم بعنف الأشاعرة وخاصة رأيهم فى صفات الله. أما فيما يتعلق بالعبارات التجسيدية الواردة فى القرآن فقد اضطر ابن حزم إلى الخروج على طريقته الأصلية بأن وفق بين هذه التعابير والتفسير الروحى للقرآن. ومازالت آراء ابن حزم فى الصلة

المتبادلة بين العقائد والفلسفة فى حاجة إلى الدراسة. ولقد عرض كولدسيهر لأهم هذه المسائل، كما عرض لها هورتن (انظر المصادر) فيما اقتطف من نبذ؛ وكان لمبادئ ابن حزم أثر فى المسائل الخلقية (انظر كولدسيهر، كتابه المذكور، ص٦٢-١٦٣) كما كان ابن حزم يمثل أهل التوحيد الذين أنكروا التوسل بالأولياء ومذاهب الصوفية وأصحاب التنجيم (انظر شرينر Schreiner: *Beitr*) ونقد ابن حزم أيضا العقائد غير الإسلامية كاليهودية والنصرانية، وحاول أن يجد تناقضا وتعارضا فى كتبهم ليبرر اتهامهم بتحريف النصوص، وذلك فى كتابه المذكور الذى كان كولدسيهر أول من كشف عنه (Goldziher: *Jeschurun* *zeitschr, für die Wiss. Judenthums* جـ٨، سنة ١٨٧٢، ص٧٦ وما بعدها؛ وفى *Zeitschr. Deutsch. Morg. Gesellsch.*، جـ٣٢، سنة ١٨٧٨، ص٣٦٣ وما بعدها؛ *Schreiner*، فى نفس المجلة، جـ٤٢، ص٦١٢ وما بعدها) وبيّن إسرائيل فردليندر *Friedlaender* فى إسهاب (*Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa'n Nihal* فى *Orient. Stud. The. Noldeke gewidmet* جـ١، ص٢٦٧ وما بعدها)، مقتصا فى ذلك أثر كولدسيهر: أن الترتيب المنطقى لهذا الكتاب الذى كثيرا ما يطلق عليه مؤلفه «الديوان» (الفصل، جـ١، ص١٠٧، س١١؛ جـ٤، ص١٧٨، س١٦؛ جـ٥، ص٧٩، س١٨) مضطرب إلى حد ما بسبب إدماج رسائل مستقلة فيه. والأصول المخطوطة لهذا الكتاب تدل بما ورد فيها من تورايخ مختلفة تمام الاختلاف على أن هناك - كما يقول فريدليندر - نسختين منه. أما تلك الرسائل المندمجة فهى: أ -من جـ١، ص١١٦ إلى جـ٢، ص٩١ من النسخة المطبوعة، وهى فيما هو ظاهر عين «كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم منها مما لا يحتمل التأويل». ب - جـ٤، من ص١٧٨ إلى ٢٢٧، وهى تضم رسالة «النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع والفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة»، وقد ترجم منها فريدلندر وفسر بإسهاب

الفصل الخاص بالشيعة معتمدا على المخطوطات المختلفة (جـ٤، ص١٧٨ - ١٨٨) وكتب إلمامة عن آراء المخالفين لأهل السنة (جـ٢، ص١١١ - ١١٧) وخصص فصلين للكلام عن مذاهب الشيعة مع إضافة تعليقات إيضاحية نيوهاڤن The Heterodoxies of the Shiites) ١٩٠٩ نقلا عن Journ. of the Amer. Or-tent. Soc.، جـ٢٧، جـ٢٩، وانظر نفس هذه المجلة عن مخطوطات هذا الكتاب [انظر Zeischr. d. Deutsch. Morgenl. Ge-sells. جـ٦٦، ص١٦٦] ونسخه). جـ - وقد يكون من هذه الرسائل المدمجة «الإمامة والمفاضلة» (من ص٨٧ إلى ١٧٨ من الجزء الرابع) وهى التى قارن فردليندر اسمها باسم الرسالة التى ذكرها ياقوت عن ابن حيان، وهى «الإمامة والسياسة فى قسم سير الخلفاء ومراتبها والواجب منها». وربما كانت رسالة ابن حزم المسماة «فى المفاضلة بين الصحابة» (مخطوط فى دمشق، حبيب الزيات: خزائن الكتب فى دمشق وضواحيها، ص٨٢؛ س٤) هى نفس الرسالة المذكورة آنفا. وتوجد قطعة من رسالته «النبذة الكافية فى أصول أحكام الدين» ضمن مخطوط ببرلين رقم ٥٣٧١.

وكتب ابن حزم فى المنطق كتاب «التقريب فى حدود المنطق» وهو لم يصل إلينا، وقد نعرف بعض الشىء عن موضوع هذا الكتاب إذا كان ما ذكره فى «الفصل» بعنوان مخالف بعض المخالفة (جـ١، ص٤، س١٠؛ جـ٣، ص٩٠؛ جـ٥، ص٢٠، س٢؛ جـ٥ أسفل ص٧٠) يشير إلى نفس هذا الكتاب. وربما كان هذا الكتاب هو نفس الرسالة التى صنفها فى «علم الكلام»، وهو كتابه الوحيد (وربما كان أول مصنفاته؟) الذى أشار إليه فى رسالته فى «فصل الأندلس» دون أن يذكر له اسما تواضعاً منه. ومع ذلك فإن مصنفاته فى علم المنطق - وكان قد تلقاه على محمد بن الحسن المذحجى (ابن خلكان، الذهبى؛ ابن الأبار: التكملة، رقم ٤١١) الذى أثنى ابن حزم على تصانيفه الفلسفية - لم تحز القبول، وينسب إليه أنه أخطأ لأنه ناقض أرسطو مناقضة من لم يفهم غرضه مع تقديره العظيم له (Die Zâhiriten

ص١٥٧) ونأى عن النهج المألوف لهذا العلم، ونلاحظ بمناسبة كلامنا عن منطقه أنه جعل للتجربة بالحواس قيمة كبرى.

وقد خص ابن حزم مصنفه «كتاب الناسخ والمنسوخ» (مطبوع بالقاهرة على هامش كتاب «تفسير الجلالين» سنة ١٢٩٧هـ، ١٣٠٨هـ) بدراسة القرآن والحديث، كما درسهما فى مصنفات أخرى الراجح أنها فُقدت. ونذكر أيضا من بين تصانيفه فى الجدل قصيدته فى الهجاء (أبو بكر بن خَيْر: الفهرس، طبعة كودرا وربيرا، جـ١، ص٤٠٩-٤١٠) وقد ذكرها السبكى فى كتابه «طبقات الشافعية» (جـ٢، ص١٨٤-١٨٩) وهى التى رد فيها على قصيدة هجائية لنقفور فوقاس الثانى إمبراطور بوزنطة (السبكى؛ كتابه المذكور، جـ٢، ص١٧٨ وما بعدها؛ Flügel: *Die Arab... Hss... der Hofbibl. zu Wien* جـ١، ص ٤٤٩وما بعدها)، وكانت ثمرة سنى نضوجه وخلاصة تجاربيه القاسية رسالته الأخلاقية المسماة « كتاب الأخلاق والسير فى مداواة النفوس » (طبع فى القاهرة طبعة غير مؤرخة) وهى فى الورع والحض على التقوى، جعل فيها النبى مثلا أعلى للخلق (Goldziher: *Vorlsungen*، ص ٣٠) . ولقد ناقش هذه الرسالة وترجمها إلى الإسبانية ميكويل أسين Miguel. Asin: *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral pràctica por Aben Hazam de Cordoba.*، مجريط ١٩١٦).

ولما كان ابن حزم ميالا بطبعه إلى الجدل (طوق، ص ٤٣ ، س ٨) فقد هاجم اليهود والنصارى والمسلمين على اختلاف مذاهبهم، وكان كذلك خصماً عنيداً، قال فيه ابن حيان : « يصك معارضه صك الجندل»، وكان ينهال بالتحقير على رجال كان السواد الأعظم من المسلمين يوقرونهم أعظم توقير كالأشعرى وأبى حنيفة ومالك . ومن الأقوال الشائعة أن قلم ابن حزم كان فى مضاء سيف الحجاج، ولكنه كان يتوخى إنصاف خصومه دائما. ولم يكن من طبعه أن يتعمد اختلاق التهم الواهية يرميهم بها . وقد صرح فى

رسالته الأخلاقية أن حدته كانت ترجع إلى مرض كان يلازمه . وإنما نجح ابن حزم - إلى حد ما - فى نشر آرائه، مدة من الزمن، فقد وجد نصيرا فى شخص أحمد بن رشيق (الضبى رقم ٤٠٠) وإلى ميورقة من قبل مجاهد، وكان هذا الرجل شغوفاً بالأدب وعلوم الدين، احتمى به ابن حزم عندما اتهمه فقهاء قرطبة وغيرهم بمعارضة المذهب المالكى (Dozy: Notices ص ١٩٠ وما بعدها) واستطاع فى ظل هذا الوالى أن يكتسب أنصارا له بهذه الجزيرة وذلك بين عامى ٤٣٠ و٤٤٠هـ (ابن الأبّار: التكملة، رقم ١٤٦٧ ورقم ٢٠٢٧؛ ابن بشكوال، رقم ٩٠٣). ولقد تجادل فى حضرة ابن رشيق المتوفى بعيد عام ٤٤٠هـ مع الفقيه المشهور أبى الوليد سليمان الباجى الذى كان قد عاد من المشرق حوالى عام ٤٤٠هـ، وكان هذا الخصم نفسه الذى استدعاه فقيه من ميورقة هو الذى أجبر ابن حزم آخر الأمر على مغادرة الجزيرة (ابن الأبار، كتابه المذكور، رقم ٤٤٢، Codera: *Estudios Criticos etc.* ص٢٦٤-٢٦٩). وقد أحنق ابن حزم فقهاء عصره لتعريضه بأئمة أهل السنة، والراجح أنه كان موضع الحسد من بعضهم لغزارة علمه، فنهوا عوامهم عن الإصغاء إلى أخطاء مذهبه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، وطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم. وكان مما يزيد فى التخوف منه تشيعه لبنى أمية. ولقد أدت دسائس هؤلاء الفقهاء المستمرة بابن حزم إلى أن يعتكف بضيعة أسرته فى منت ليشم، وأحرقت مؤلفاته جهرة فى إشبيلية، فندد بهذا التصرف الأحمق فى قصائد لاذعة. وواصل ابن حزم فى عزلته الدرس والتأليف، وروى ابنه أبو رافع أن مصنفاته بلغت الأربعمائة، وأن عدد أوراقها بلغ الثمانين ألفا «ولم تَعْدُ أكثرها عتبة باديته» (انظر ابن حيان). وكانت تتردد عليه زمرة صغيرة من أصاغر الطلبة الذين لم يخشوا فيه ملامة الفقهاء، من بينهم المؤرخ الحميدى. وتوفى ابن حزم فى قريته فى الثامن والعشرين من شعبان عام ٤٥٦هـ (١٥ أغسطس ١٠٦٤). وروى أن المنصور الموحدى قال على قبره مرة: «كل العلماء عيال على ابن حزم» (المقرى، جـ٢، ص١٦٠، س١٢).

ومن أبنائه العالم المصنف أبو رافع الفضل المتوفى عام ٤٧٩هـ (ابن بشكوال، رقم ٩٩٤) وأبو أسامة يعقوب (الكتاب المذكور، رقم ١٤٠٧) وأبو سليمان المُصْعب (ابن الأبار: التكملة، رقم ١٠٩٧) وقد أذاعوا علم والدهم.

وهوجمت تعاليم ابن حزم فى مؤلفات عدة وخاصة بعد وفاته، ولما عاد القاضى ابن العربى من المشرق حوالى نهاية القرن الخامس (الذهبى: تذكرة، جـ٢، ص٩٠ وما بعدها) وجد الزندقة متفشية فى المغرب، فكتب فى محاربتها كتاب «القَوَاصم والعوَاصم»، الذى يستشهد به الذهبى، كما كتب غير ذلك من الرسائل (تذكرة، جـ٢، ص٣٢٣ وما بعدها)، ولقد شد أزره حوالى هذا الوقت محمد بن حيدرة (الذهبى: كتابه السابق، جـ٤، ص٥٢). وعبدالله بن طلحة (ابن الأبار، كتابه المذكور، رقم ١٣٣٠؛ المقرى جـ١، ص٩٠٥، س ٨).وبعد ذلك بقرن تقريباً تصدى الفقيهان المالكيان عبدالحق بن عبدالله (ابن الأبار، كتابه المذكور، رقم ١٨١٢) وابن زرقون (الكتاب المذكور، رقم ٩٦٧) للرد عل ابن حزم، فكتب ابن زَرْقون «كتاب المُعَلَّى» ردا على «كتاب المُحَلَىًّ». وانبرى من جهة أخرى ابن الرومية النباتى - وكان من تلاميذ ابن زرقون - للانتصار لابن حزم وتعصب له. وجاء الصوفى المشهور ابن عربى ونشر مؤلفاته: وكتب مختصرا لـ «كتاب المحلى» يسمى أيضا باسم «المُعَلىًّ».

المصادر:

غير ما ذكرناه من المصادر انظر:

(١) ياقوت: إرشاد الأريب (مجموعة الكتب التذكارية، مجلد ٦) جـ٥، ص٨٦ وما بعدها.

(٢) ابن خلكان، طبعة فستنفلد، رقم ٥٩.

(٣) ابن القفْطى: تاريخ الحكماء، طبعة ليبير، ص٢٣٢-٢٣٣.

(٤) ابن بَشْكُوال: الصلة، رقم ٨٨٨، ورقم ٤٠.

(٥) الضَبى: بغية المُلْتمَس، ورقم ١٢٠٤، ورقم ٤١٢.

(٦) عبدالواحد المراكشى: المُعْجِب، طبعة دوزى الثانية، انظر الفهرس.

(٧) ابن خاقان: مطمح، الآستانة سنة ١٣٠٣هـ، ص٥٥ - ٥٦.

(٨) الذهبى: تذكرة الحُفّاظ، طبعة حيدر آباد، جـ٣، ص٣٤١ وما بعدها.

(٩) المقَرّى، طبعة دوزى وآخرين، جـ١، ص٥١١ (وطبعة بولاق، جـ١، ص٣٦٤ وما بعدها) وانظر الفهرس.

(١٠) ابن خلدون: المقدمة، طبعة باريس، جـ٣، ص٤.

(١١) Dozy: *Script. arab. de Abbadidis loci* جـ٢، ص٧٥، ١٣٠ وما بعدها (النويرى).

(١٢) الكاتب نفسه، مقدمته لكتاب البيان المُغْرب، ص٦٤ وما بعدها.

(١٣) الكاتب نفسه: *Hist. des Musulmans d'Espagne*، المقدمة.

(١٤) Goldziher: *Die Zâhuriten*، ص١٠٩-١٨٦، وفى مواضع مختلفة.

(١٥) الكاتب نفسه، مقال عن «ابن حزم» فى دائرة معارف هيستنكس عن الدين والأخلاق.

(١٦) Schrciner: *Beitr. Z. Gesch. der theot. Bewegungen im Islam* ص٣ وما بعدها.

(١٧) Macdonald: *Development of Muslim Theology*، ص٢٠٩ وما بعدها، ص٢٤٥ وما بعدها.

(١٨) Brockelmann: *Gesch. d. ar. Litt.* جـ١، ص٣٩٩-٤٠٠ (وانظر ص٥٢٥، جـ٢، ص٧٠١) ص٤١٩.

(١٩) Pons Boigues: *Ensayo bio-bibliografico*، رقم ١٠٣، ص١٣٠ وما بعدها.

(٢٠) Friendlaender: *The Heterodoxies* المقدمة.

(٢١) Horten: *Die philos. Systeme der spekul. Theologen*، ص٥٦٤ وما بعدها (العناوين التى أخذها مؤلف هذا الكتاب عن كتاب الفِصَل ليست كلها صحيحة).

(٢٢) Pétrof، طوق الحمامة، مقدمته، ص٧ وما بعدها، وانظر أيضا المصادر التى أوردها فى ص٩ من المقدمة.

[أرندنك C. van Arendonk]

لقد درس أسين پالاثيوس Asin Palacios دراسة مستفيضة ابن حزم، ومكانته فى عصره، وتطوره، ومبادئه الكلامية والفلسفية، ومؤلفاته، ومذهبه، وذلك فى المجلد الأول من تحليله لكتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل وترجمته لجزء منه *Abenhàzam de Cordoba y su Histori a critica de las ideas religiosas*، الذى كان قد ظهر منه حتى سنة ١٩٣٥، خمسة مجلدات، مدريد سنة ١٩٢٧-١٩٣٢؛ وانظر الكاتب نفسه: *El Cordobes Abenhàzam, primer historiador de las ideas religiosas, Disourso de recepcion en la Academia de la historia* مدريد سنة ١٩٢٤؛ *La indiferencia religiosa en la Espana musulmana*، وهى ترجمة إسبانية لكتاب الفصل، جـ٥، ص١١٩-١٢٤ فى *Cultura Espanola*، سنة ١٩٠٧). وقد ترجم فصل ٢ من «كتاب الفصل» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ، جـ٥، ١٣٦-١٤٠) بقلم E. Bergdolt: *Ibn Hazms Abhandlung üuber die Farben*، *Zeitschrift für Semitistik*، جـ٩، سنة ١٩٣٣، ص١٣٩-١٤٦). وظهرت طبعة أخرى من كتاب الفصل فى القاهرة سنة ١٩٢٩.

وقد قام نيكل A.R. Nykl بترجمة رسالته طوق الحمامة إلى الإنكليزية *A book containing the Risala known as the Dove's Neckring about Love and Lovers*، باريس ١٩٣١) ويناقش نيكل فى الفصل الثالث من ترجمته المؤلف ويؤرخ رسالته بعام ١٠٢٢م (٤١٢-٤١٣هـ؛ ص٦٧ وما بعدها؛ انظر Asin Palacios: *Abenhâzam*، جـ١، ص٧٧ وما بعدها، تعليق ٩٢). وترجم رسالته طوق الحمامة إلى الروسية سالير Sallier: (Ibn Hazm: *Ozherelje Golubki perewod s arabskogo M. A. Salje (Sallier) pod redakciej I. Ju Krackowskogo*، موسكو سنة ١٩٣٣). وثمة أبحاث أخرى فى نقد النص فى رسالة ابن حزم علاوة على كتاب كولدسيهر

المذكـــور فى هذه المـادة وهى: Brock-elmann فى .Lit. Zentralbl، سنة ١٩١٥، عمـود ١٢٧٦؛ وفى بحـثه Beitrâge zur Kritik u. Erklârung von Ibn Hazm's Touq al-Hamama فـــى Islamica جـ٥، سنـة ١٩٣٢، ص٤٦٢-٤٧٤ حـيث ذكـرت مصادر للشـواهد المأخوذة من مصنف ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشـتـاقـين، دمـشق سـنة ١٣٤٩هـ؛ ومقال مـارسيه :G. Marcais Observa-tions sur le texte du «Tawq al-Hamama» فى Mémorial Henri Basset، باريس سنة ١٩٢٨، جـ٢، ص٥٩-٨٨؛ تعليـقـات نيكل على ترجـمـتـه لطوق الحـمامـة، ص٢٢٢ وما بعدها. وقـد صدرت أيضا طبعـة لطوق الحمامـة فـى دمشق سنة ١٣٤٩هـ. وانظـر أيضا :E. Wiedmann *Beitrâge zue Gesch. der Naturwissenschaften XLII Zwei naturwissenschaftliche Stellen aus dem Werk von Ibn Hazm über die Liebe, über das Sehen und den Magneten* فى S. B. P. M. S. Erlg. جـ٤٧، سـنـة ١٩١٥، ص٩٣-٩٧.

وثمـة مخطوطان آخـران من كتـابه «جمـهرة النسب» «انظر ما سـبق بيانه فى هذه المادة) مـحفوظان فى بانـكپور ورامپـور (Cat. of the Arabic and Persian MSS in the Or. Public Library at Ban-kipore جـ١٥، ص١٩٥-١٩٧، رقـم ١١٠١). وقد نشر خُدَابُخَش مـقتطفات من مخطوط بانـكپور بعنوان Contribu-tions to the History of Islamic Civiliza-tion، كلكتـة سنة ١٩٠٥، ص١-٣٥ من المقـدمة، الطبـعـة الثانيـة، سنة ١٩٢٩، ص٣١٩-٣٥٦.

أمـا رسـالتـه الأخلاقـيـة المسـمـاة «الأخـلاق والسيَر فى مداواة النفـوس» التى نجـد نصـهـا منشـوراً فى ثلاث طبقات مـختلفة (انظر سركـيس: معجم المطبـوعـات، القـاهرة ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م، عمـود ٨٦) فقـد درسه أسين پالاثيـوس Asin Palacios وترجمـه إلى الإسـبانيـة (Los caracteres y la conducta de moral practica por Abenházam de Cor-doba مدريد سنة ١٩١٦؛ وانظر الكاتب نفسه: Abenházam، جـ١، ص٢٣٢ وما بعدها؛ الكاتب نفسـه فى Al-Andalus، جـ٢، سـنة ١٩٣٤، ص١٨؛ الـكـاتـب نفسـه: La moral gnomica de Abenházam فـــى Cultura Espanola سـنـة ١٩٠٩). وانظـر عــن هـــذه الرسـالة أيضــا

A. R. Nykel: *Ibn Hazm's Treatise on Ethics* A. J. S. L.، جـ ٤٠، سنة ١٩٢٣-١٩٢٤، ص٣٠-٣٦.

وقد بدأت مكتبة الخانجى فى القاهرة بطبع نسخة من مصنفة «كتاب الإحكام فى أصول الأحكام» والظاهر أنه لم يكمل طبعها بعد[1] .

أما رسالته «مسائل أصول الفقه» (انظر ما سبق بيانه) فتتضمن سلسلة من الفصول فى أصول الفقه اختارها محمد بن إسماعيل الأمير الصنعانى من مقدمة ابن حزم لكتابه «المُحلّى» وتناولها بالشرح. وهذه الرسالة موجودة أيضا فى «مجموع رسائل فى أصول التفسير وأصول الفقه» التى طبعها جمال الدين القاسمى، دمشق سنة ١٣٣١هـ، ص٢٧-٥٢، وموجودة كذلك فى «مجموعة الرسائل المنيرية»، القاهرة سنة ١٣٤٣-١٣٤٦هـ، جـ١، ص٧٧-٩٩.

وأما مصنفه «كتاب المُحلّى» (انظر ما أسلفنا بيانه) فيطبع فى القاهرة منذ سنة ١٩٣٥[2]؛ انظر عن هذا الكتاب Asin: Abenházam، جـ١، ص٢٦١ وما بعدها.

ومن الواضح أن «كتاب الناسخ والمنسوخ» الذى طبع على هامش بعض النسخ من تفسير الجلالين (انظر ما أسلفنا بيانه) من تأليف ابى عبدالله محمد بن حزم.

ويمكن أن نضيف إلى آثار ابن حزم التى بقيت: مجموعة من ستة عشر مقالا تختلف طولا وقصرا اختلافا شديدا، وقد اكتشفها ريتر H. Ritter فى المخطوط العربى رقم ٢٧٠٤ من مكتبة مسجد الفاتح باستانبول. ونجد وصفا مسهبا لهذه المقالات التى يضم بعضها إجابات وردودا فى بحث آسين بالاثيوس وعنوانه *Un codice inexplorado del Cordobés Ibn Hazm* المنشور فى Al-Andalus، جـ٢، سنة ١٩٣٤، ص١-٥٦. أما رسالة «الدرة فى تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده» الداخلة فى هذه الرسائل (رقم ٤) فقد تكون هى عين «رسالة الدُرّة» التى ردّ عليها من بعد القاضى ابن

---

(١) تم طبعها.

(٢) تم طبعه.

العـربى الإشبـيلى (انظر Asin Pa-lacios Abenhâzam، جـ١، ص ٢٠٣، وما بعده) برسالة الغُرَّة.

وقد بقيت لنا أيضا رسالة الإجماع» (انظر فـهـرس بانـكپـور، جـ١٤، رقم ١٨٩٢؛ حاجى خـليفة، كـشف الظنون، طبـعـة فلوكـل، جـ٥، ص ٤٨٥، رقم ١١٧٤٧؛ J.A. السلسلة الرابعة، جـ١٨، سنة ١٨٥١م، ص ٥٠٠ وما بعدها).

المصادر:

(١) صـاعـد بن أحـمـد الأندلسى: طبقات الأمم، طبعة شيخو، بيروت سنة ١٩١٢م، ص ٧٥ - ٧٧.

(٢) ابن العربى الإشبيلى: العَوَاصم من القَـوَاصم، الجـزائر سنة ١٣٤٦هـ، جـ١، ص٨٥؛ جـ٥، ص ٦٧٧ ومـا بعدها.

(٣) الـنُّوَيَـرى: *Historia de los Musulmanes de Espana y Africa por en-Nuguairi Texto arabe y trad. espanola por M. Gaspar Re-miro*، جـ١، غـرناطة سـنة ١٩١٧م، المتن، ص ٩٥ وما بعـدها؛ الترجـمة ص ٩٤ وما بعدها.

(٤) اليـافعي: مـرآة الجنان وعبـرة اليـقـظان، حـيـدر آباد سـنة (١٣٣٧-١٣٤٠)هـ، جـ٣، ص ٧٩ -٨١.

(٥) *Le pretese con-: Ing. di Matteo tradizzrioni della S. Scri-tura wcondo Ibin Hazm*، رومة سنة ١٩٢٣م.

(٦) *Historia: A. Gonzalez Pa-lencia, de la literatura arébigo es-panola* برشـلونة سـنة ١٩٢٨م، ص ١٤٠-١٥٧، فى مواضع مختلفة.

(٧) *Historie de Musulmans: R. Dozy d'Espagne*، طبـعـة جـديدة مراجعة بمعرفـة، ليڤي پروڤنسال، ليدن سـنة ١٩٣٢م، جـ٢، ص ٢٣٦-٣٣٢، وفي مواضع مختلفة.

خـورشيـد [أرندنك *C. Van Aren-*

.[domk

ابن الخطيب

ذو الوزارتين: وزارة القلم ووزارة السيف (Supplement : Dozy)، هو لسان الدين أو عبدالله محمد بن عبدالله بن سعيد بن عبدالله بن سعيد ابن على بن أحمد السلْمانى (نسبة إلى حى من مُرَاد من عرب اليمن يدعى سليمان، وفيه تورية بسلمان الفارسى). وهو من أسرة هاجرت من الشام إلى الأندلس: إلى قُرْطُبَة فطُليطلة فلوشة فغرنَاطة، وكانت تعرف من قبل، «ببتى وزير» ثم أطلق عليها «بتى الخطيب» نسبة إلى سعيد الخطيب جده الأعلى، ولذلك يعرف محمد صاحب الترجمة عادة باسم لسان الدين بن الخطيب، أو ابن الخطيب السلمانى وحسب. ولد فى الخامس والعشرين من رجب عام ٧١٣هـ (١٥ نوفمبر ١٣١٣م) ببلدة لوشة (وكانت تسمى قديماً إليولا لاوس Ilipula Laus جنوبى غرناطة، على نهر شنِيل، على الحافة الغربية لبسيط المرج) وقضى شبابه فى غرناطة، وكان أبوه قد انتقل إليها عاملاً من عمال بلاط بنى نصر وهناك حضر دروساً عدة على أكابر الشيوخ، ونبغ فى التحصيل نبوغاً جعله أعظم الكتاب والشعراء ورجال الدولة وخاتمهم فى غرناطة إن لم يكن فى الأندلس كلها. واستشهد أبوه فى وقعة طريف فى ٧ جمادى الأولى عام ٧٤١هـ (٢٩ أكتوبر ١٣٤٠م) فالتحق محمد بخدمة الوزير العالم أبى الحسن على بن الجَيّاب وتلقى العلم عليه، ولما توفى ابن الجَيّاب بالطاعون فى الثالث والعشرين من شوال عام ٧٤٩هـ (١٤ يناير ١٣٤٩م؛ انظر ترجمته فى المَقرى، طبعة القاهرة ١٣٠٢هـ، جـ٣، ص٢٢٢ ـ ٢٤٠؛ جـ٤، ص٥٥) استوزره السلطان أبو الحجاج يوسف الأول (١٣٣٣ ـ ١٣٥٤م). وبعد أن قتل هذا السلطان وزر لابنه وخليفته

محمد الخامس (١٣٥٤ ـ ١٣٥٩هـ). ولما خلع محمد الخامس عام ١٣٦٠م سجن ابن الخطيب فى غرناطة، ثم نفى مع السلطان المخلوع إلى مراكش، واعتكف هناك فى سَلاً حتى عام ١٣٦٢م. وأعاد المرينيون فى نفس هذا العام السلطان محمداً الخامس إلى العرش (١٣٩١م) فرجع ابن الخطيب إلى غَرْناطة ووزر له ثانية، وعاش هناك فى سلام. وفر ابن الخطيب هارباً من دسائس أعدائه الخطيرة عام ١٣٧١م من جبل طارق إلى سَبْتَة فتِلْمِسَان حيث ذهب إلى السلطان عبدالعزيز أبى السعيد (١٣٦٦ ـ ١٣٧٢م؛ وقد أخطأ ميلر Müller فى كتابه Der Islam etc. جـ٢، ص٦٦٩ وما بعدها، إذ جعل من عبدالعزيز أبى السعيد شخصين مختلفين: هما عبدالعزيز وأبوسعيد).

واتهم بالزندقة فى غَرْناطة وطلب إبعاده فامتنع عن ذلك عبدالعزيز وابنه وخليفته محمد الثالث السعيد (١٣٧٢ ـ ١٣٧٤م) أما أبو العباس المستنصر المطالب بالعرش فقد شرع فى التخلى عنه. وبينما كان تلميذه وخلفه فى وزارة غرناطة أبو عبدالله (عبيدالله، فى بروكلمان، جـ٢، ص٢٥٩) محمد بن زُمْرُك (المَقّرى، جـ٤، ص٢٧٤ ـ ٣٢٢) ينظر قضية أستاذه فى فاس، اقتحم جماعة من السفًاحين سجن ابن الخطيب وخنقوه ليلاً، وكان قد استأجرهم لقتله سليمان بن داود نائب الوزير محمد بن عثمان مدفوعاً إلى ذلك بحقد شخصى. ولقد أثار هذا الحادث سخط الناس الشديد فى صباح الغد.

ولم يبق من كتبه التى تناهز الستين ـ ومعظمها فى التاريخ والجغرافيا والشعر والأدب والتصوف والفلسفة والطب ـ إلا ثلثها تقريباً (انظر عن مصنفاته خاصة Pons Boigues: Ensayo biobibliogr afica رقم

٢٩٤، ص٣٣٤ـ ٣٤٧، وBrockelmann: Gesch. der ar. Litt.، جـــ٢، ص٢٦٠ ـ ٢٦٣، والمراجع الواردة فـيهمـا): وأهم تلك المصنفات كـتابه المطول فى تاريخ غَـرْناطة المسـمى «الإحـاطة فى تاريخ غَرْناطة» ومـعظمه فى تراجم الـعلماء، ولا نزال فى حاجـة إلى نسخة علمـية منه معـتمدة على المخطوطات المخـتلفة لهذا الكتاب والفقرات المبعثرة منه، كما أننا فى حـاجـة إلـى ترجـمـة له. أمـا مـخـتـصـر هذا الـكتـاب الذى صـدر بالقاهرة منه جزءان عام ١٣١٩هـ (لم يطبع الجـزء الثالث بعـد) فهـو ناقص إلى حد كبير، ولا يوثق به فيما يختص بالأعلام الأندلسـية (انظر فـيما يـتعلق بمخطوطات هذا الكتــاب Cat. Cad. Arab Bibl. Acad. Lugd-Bat.، جـ٢، الطبعة الثــانيـــة سـنة ١٩٠٧م، رقم ١٠٠١، ١٠٠٢، ص ١٠٣، ١٠٤). كــذلك نحن فى حاجـة إلى طبعة عـلمية وترجـمة لكتابيه فى التاريخ اللذين أورد غزيرى Casiri منهـــمـــا بـعض الفـــقـــرات (Bibiotgeca، جــــ٢، ص ١١٧ ـ ٢٤٦، ٢٤٦ ـ ٣١٩) وهمـا «الحُلَل المَرْقُومـة» و «اللَـمْــحـــة البَـــدْرية فى الـدولة النصـرية»، ولقد أشـار بروكلمـان إلى طبعة لهذا الكتاب الأخير ظهرت بتونس عـام ١٣١٥هـ، وهذه الطـبـعـة غـيـر مـعـروفـة لكـاتب هذه المادة، ولابد أن بروكلمـان قـد خلط بـين هذا الكتـاب وكـتـــاب «رقَمْ الحُلَل فـى نَظْم الدول» الذى طبـع بتـــونس عـــام ١٣١٦هـ. ويذكـر درنبـورغ وغـزيرى (غـزيرى جـ١، ص١٣٦ نهــر ب) وبروكلمـــان (ص ٢٦٢) أن كـتـاب «خـطْرَة الطَيْف فى رحلة الشتاء والصيف» هو وصـف لرحلته فى إفـريقية، بينما تبـين طبعة مـــيلر (Beitrage جـ١، ص ١٤ ـ ٤١) أنه وصف لرحلة قـام بهـا الأميـر أبو الحجاج فى النواحى الشرقية لغرناطة. ولقـد نشر مـيلر وترجم عـام ١٨٦٣م رسـالة «(المقـالة) مقنعـة السـائل عن

المرض الهـائل» فى الطاعون الذى تفشّى عام ٧٤٩هـ (١٣٤٨ - ١٣٤٩م) فى (Sitzungsber der Bayr. Akad. der Wissenschafien) ويسمى هذا الكتاب عند بون بويج Pons Boigues وغزيرى Casiri وبروكلمان باسم «منفعة السائل»، ونشر ميلر عام ١٨٦٦م كتاب «معيار الاختيار فى ذكر المعاهد والديار» كاملا (Beitrage، جـ١ ص ٤٥ - ١٠٠) وطبع مرة أخرى بفاس عام ١٣٢٥هـ.

ونشر ماريانو جسيار رميرو Mariano Caspar Remiro عام ١٩١٢م (فى مجلته الدورية و Red. del, Centro. de Eetudios ltis or. de Granada su Reino، جـ٢ وما بعدها) جملة نصوص مع ترجمة لها من مجموعة الوثائق السياسية الكبيرة ذات الأسلوب المنمق المسماة «رَيْحانة الكتاب، ونجعة المنتاب». ونشر ميلر (فى Beitrage جـ١، ص١ - ١٣) كتاب «مفاخرة (مُفاضلة) مالقة وسَلاَ». وذكر حبيب الزيات فى خزائن الكتب فى دمشق وضواحيها ص٥٣ كتاب «روضة التعريف بالحسب الشريف للسان الدين بن الخطيب». ويحتوى المخطوط رقم ٤٢١ المحفوظ بمكتبة ميونخ على قصيدة له؛ وتحتوى المخطوطات المحفوظة بمكتبة ميونخ برقم ٩٩١ وما بعده على عدة نسخ من هذه القصيدة قام بها ميلر Müller: أما كتاب «الحلل المَوْشيَّة فى ذكر الأخبار المَراكُشية» المطبوع فى تونس عام ١٣٢٩هـ طبعة غير مرضية فقد نسب خطأ إلى صاحب هذه الترجمة (انظر مقالتى وملاحظاتى عن هذا الموضوع فى مجلة Rev. del Centro etc. جـ٤، ١٣٧ - ١٣٨) ويوجد بأول هذا الكتاب أربع عشرة صفحة مشوهة فى ترجمة لابن الخطيب استقيت من المقرى وابن خلدون.

[تسيبولد C.E. Seybold]

من قبيلة من كندة: وكان جدهما خالد - المعروف بخلدون (ومن هنا جاء اسم «ابن خلدون» الذى عرف به أفراد هذه الأسرة جميعا) - أول من هاجر من اليمن إلى الأندلس فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى).

ولقد تقلب أحفاده فى مختلف المناصب الإدارية الهامة بالأندلس، بعضهم فى قرمونة، وبعضهم فى إشبيلية. ولما سقطت دولة الموحدين بالأندلس وأخذ النصارى يمضون فى غزو تلك البلاد، هاجر أفراد هذه الأسرة إلى سبتة، واستقر الحسن أبو جد الأخوين عبدالرحمن ويحيى فى بلدة بونة، وكان قد استدعاه أبو زكريا الحفصى. وقد غمر أمراء الدولة الحفصية ورؤساؤها الحسن وابنه أبا بكر محمدا بفضلهم. وكان الحسن يلقب بعامل الأشغال، وقد توفى بالسجن مشنوقا، وتمكن ابنه محمد من الارتقاء أيضا إلى عدة مناصب هامة فى بلاط الحفصيين. إلا أن ابن محمد هذا، وكان يسمى محمدا أيضا، زهد فى المنصب فبقى فى تونس وانصرف بكليته إلى الدرس والتعبد، وتوفى بالطاعون عام ٧٥٠هـ (١٣٤٩م) عن ثلاثة ذكور أكبرهم محمد، ولم يكن له أى شأن فى السياسة والأدب. أما أخواه فقد اشتهرا بالسياسة والأدب، وهما موضوع مادتنا هذه:

١ - عبدالرحمن (أبو زيد) ويلقب بولى الدين، ولد بتونس فى أول رمضان عام ٧٣٢هـ (٢٧مايو ١٣٣٢). وتوفى بالقاهرة فى الخامس والعشرين من رمضان عام ٨٠٨هـ (١٩ مارس ١٤٠٦). وبعد أن حفظ القرآن قرأ على والده وعلى أكابر علماء تونس، ودرس فى شغف النحو واللغة والفقه والحديث، وكذلك الشعر. ولما احتل أبو الحسن المرينى عام ٧٤٨هـ (١٣٤٧م) تونس، حضر عبدالرحمن على العلماء المغاربة الذين قدموا مع هذا الأمير. وأتم دروسه فى المنطق والفلسفة والتوحيد والشريعة وغير ذلك من العلوم العربية، ولقد ساعدته الصلات التى وثقها منذ ذلك العهد بالعلماء والرجال المبرزين فى البلاط المرينى على أن يشغل فيما بعد المناصب

الرفيعة فى ذلك البلاط بفاس. وأقيم ولما يبلغ الواحدة والعشرين من عمره كاتب علامة سلطان تونس، ولكن سرعان ما ترك هذا المنصب عندما شبت الفتن والاضطرابات فى هذه العاصمة، ولجأ إلى بسكرة عند ابن مزنى صاحب الزاب. ولما استولى أبو عنان فارس المرينى على تلمسان وجميع البلاد التى تمتد شرقا حتى بجاية، التحق عبدالرحمن بخدمته، وعمل تحت إمرة أحد القواد المرينيين فى إحدى الحملات، واستدعاه السلطان إلى فاس عام ٧٥٥هـ (١٣٥٤م) تلبية لرجاء علماء هذه المدينة فذهب إليها وأصبح كاتب سر أبى عنان، وواصل دراسته على أفاضل شيوخ عصره، وغضب عليه السلطان عام ٧٥٧هـ (١٣٥٦م) وزج به فى السجن مرتين، وظل فيه فى المرة الثانية حتى وفاة أبى عنان عام ٧٥٩هـ (١٣٥٨م). واستخدمه السلطان الجديد أبو سالم كاتبا لسره عام ٧٦٠هـ ثم عينه فيما بعد قاضيا للقضاة. وبعد مقتل أبى سالم الفظيع غضب عليه الوزير القبيح الصيت عمر بن عبدالله، ولكنه حصل منه على الإذن بالرحيل إلى غرناطة (٧٦٣ - ٧٦٤هـ=١٣٦١-١٣٦٢م) ولحق ببلاط بنى الأحمر حيث اتصل بالوزير المعروف ابن الخطيب اتصال ود وصداقة. وبعد مضى عامين فتر ما بينهما من ود، فرحل ابن خلدون إلى بجاية بدعوة أميرها أبى عبدالله الحفصى الذى اتخذه حاجبا، وتولى فى نفس الوقت منصب الخطيب، كما تولى منصب التدريس عام ٧٦٦هـ (١٣٦٤م). ولما سقطت بجاية فى العام التالى فى يد أمير قسنطينة، التجأ عبد الرحمن إلى بسكرة، وسرعان ما تراسل مع أبى حمو الثانى أمير تلمسان من بنى عبدالواد. وبعث إليه - كما حدثنا هو نفسه - أخاه يحيى ليكون حاجبه، وقام هو بدعوة القبائل العربية المختلفة إلى نصرة أبى حمو، كما مكنه من محالفة سلطان تونس أبى إسحاق وولده وخلفه خالد. ثم وفد بنفسه إلى تلمسان، ولكنه سرعان ما تخلى عن أبى حمو الثانى التعس عندما طرده السلطان عبدالعزيز المرينى من عاصمة ملكه، وما لبث أن التحق بخدمة هذا السلطان، واستقر ابن خلدون فى

بسكرة آمنا يواصل مناصرة عبدالعزيز على أبى حمو حينما كانت تجتاح المغرب الفتن وتمزقه الحروب، ولم يذهب إلى فاس حتى عام ٧٧٤هـ (١٣٧٢م) ومنها رحل عام ٧٧٦هـ (١٣٧٤م) إلى غرناطة، ولكن سلطان تلك المدينة نفاه إلى هنين - وهى مرسى تلمسان - بتحريض المرينيين. ووجد فى تلمسان للمرة الثانية صدرا رحبا لدى أبى حمو، ولكنه صمم حينئذ على أن يترك صداقة الأمراء، واعتكف فى قلعة ابن سلامة (توغزوت) حيث بدأ يصنف كتابه العظيم فى التاريخ، ومكث بها حتى عام ٧٨٠هـ (١٣٧٨م) ثم ذهب إلى تونس للاطلاع على كتب عدة كان محتاجاً إليها فى كتابة تاريخه. وفى عام ٧٨٤هـ خرج يقصد الحج إلى مكة، ولكنه توقف فى رحلته عند الإسكندرية والقاهرة حيث ألقى دروساً فى الجامع الأزهر، ثم فى المدرسة القمحية [بجوار جامع عمرو] وبعد ذلك عينه السلطان الظاهر برقوق عام ٧٨٦هـ (١٣٨٤م) قاضيا لقضاة المالكية. ولما غرقت أسرته وأمواله مال إلى الزهد، وخرج إلى بيت الله حاجا عام ٧٨٩هـ (١٣٨٧م). وولى ثانية عام ٨٠١هـ (١٣٩٩م) منصب قاضى قضاة القاهرة، وتخلى عنه مدة قصيرة ثم استعاده. وفى عام ٨٠٣هـ (١٤٠١م) صحب السلطان الناصر إلى دمشق مع بقية القضاة فى حملته على تيمورلنك. ولما عاد إلى القاهرة شغل منصب القضاء مرة أخرى، وظل فيه إلى أن توفى، ويتخلل ذلك فترات انقطاع عدة.

ومما تقدم نرى أن عبدالرحمن ربما يكون قد أظهر كفاية سياسية فائقة فى إدارة المناصب الهامة التى تولاها، كما أنه لم يتردد قط فى التخلى عن أحد أرباب نعمته والالتحاق بخدمة آخر، وقد يكون هذا فى كثير من الأحيان خصما للأول. وقد رأينا كذلك أنه لعب دوراً خطيراً فى الشئون السياسية لشمالى إفريقية والأندلس، كما لاحت له فرص نادرة للحكم الصادق على حوادث ذلك العصر. ومؤلفه «كتاب العبر...» (طبع بالقاهرة ١٨٢٤هـ فى سبعة مجلدات) يعتبر بالرغم من تفاوت أجزائه فى القيمة مصدراً هاماً عن ذلك

العصر؛ وإذا كانت بعض أجزاء هذه الموسوعة التاريخية تشعر القارئ بالنقص فى بسط الحقائق وفى قيمة الوثائق التاريخية فإن البعض الآخر – مع ضعف أسلوبه إلى حد ما – يضيف إلى التاريخ وثائق ذات قيمة كبرى. أما مؤلفه فى «تاريخ البربر» فسيظل دائما مصدرا عظيم القيمة عن كل ما يتعلق بحياة القبائل العربية والبربرية بالمغرب وتاريخ هذه البلاد فى العصور الوسطى، فهو ثمرة خمسين عاما (النصف الأخير من القرن الرابع عشر الميلادى) قضاها المؤلف فى مشاهدة الحوادث عن كثب، وفى دراسة دائبة واسعة لكتب التاريخ الإخبارى ووثائق عصره السياسية والرسمية. أما «مقدمة» ابن خلدون التى تتناول الكلام «على كل فروع المعرفة والحضارة العربية، فستظل بلاشك أعظم مؤلفات ذلك العصر وأهمها من جهة العمق فى التفكير، والوضوح فى عرض المعلومات والإصابة فى الحكم، ويظهر أنه لم يفقها كتاب ما لأى مؤلف إسلامى.

وللاستزادة من أخبار عبدالرحمن انظر ترجمته التى كتبها لنفسه والتى نشرها وأتمها ده سلان De Slane فى المجلة الأسيوية الباريسية عام ١٨٤٤م، وقد أعيد طبعها فى الجزء الأول من كتاب «تاريخ البربر» وفى الجزء الأول من ترجمة المقدمة (باريس ١٨٦٣)، وانظر بروكلمان (.Gesch. d. ar. Litt جـ٢، ص٢٤٢-٢٤٥) فيما يختص بمؤلفات ابن خلدون.

٢ – يحيى (أبوزكريا)، ولد بتونس حوالى عام ٧٣٤هـ (١٣٣٣م) وتوفى بتلمسان فى رمضان عام ٧٨٠هـ (نوفمبر - ديسمبر ١٣٧٨). وقد درس بمسقط رأسه كأخيه – والراجح أن يكون ذلك بصحبته - دراسة لا يعتورها كلل أو فتور، وكان على اتصال وثيق بمشاهير العلماء فى عصره بقصبة بنى حفص. ونستدل من مؤلفه الذى سنذكره فيما بعد أنه كان ذا ميل خاص للشعر والأدب، ولا نعرف عن شخصه إلا القليل، لأن المعلومات التى وصلت إلينا عنه مبعثرة هنا وهناك فى كتب التاريخ، وخاصة فى السيرة

التى كتبها أخوه عبدالرحمن عن نفسه، وفى الجزء الخاص بتاريخ البربر من «كتاب العبر». وقد وردت فى هذا الكتاب صورة مفصلة عن مقتل يحيى فى تلمسان، كما سرد يحيى تفصيلات قليلة عن حياته فى كتابه «بغية الرواد».

ولم تبدأ حياته السياسية إلا عام ٧٥٧هـ (١٣٥٦م) إذ كان مع أخيه (الذى سجن بعد ذلك بقليل) فى حاشية أبى سالم سلطان فاس عندما بعث هذا السلطان بأميريه الحفصين السجينين من تلمسان إلى بجاية، ولقد صحب نيابة عن أخيه هذين الأميرين وعمل حاجبا لأحدهما وهو الأمير أبو عبدالله. ولما أخفق هذا الأمير فى استرداد بجاية بالرغم من حصاره الطويل لها، أرسل يحيى إلى أبى حمو الثانى أمير تلمسان يسأله المعونة والمساعدة عام ٧٦٤هـ (١٣٦٢م) فقوبل يحيى بالترحاب فى تلمسان ومنح سؤله، وبعد أن حضر فى تلك المدينة الاحتفال بالمولد النبوى ونظم قصيدة بهذه المناسبة، عاد أدراجه إلى مولاه، وصحبه إلى بلاط بنى عبدالواد فى الثامن من جمادى الآخرة (٢٦ مارس ١٣٦٣). وعاد الاثنان إلى بجاية برفقة كتائب من الجند أمدهما بها أبو حمو.

واستولى أمير قسنطينة الحفصى على بجاية، فاعتقل يحيى عام ٧٦٧هـ (١٣٦٥-١٣٦٦م) وزج به فى السجن بمدينة «بونة» وصادر أملاكه، ولكنه سرعان ما فر من سجنه وذهب إلى بسكرة ولحق بابن مزنى وبأخيه عبدالرحمن، والراجح أنه زار قبر عقبة، كما يؤخذ من وصفه له فى كتابه «بغية الرواد»، أثناء إقامته فى هذه المدينة. وعاد من بسكرة عام ٧٦٩هـ (١٣٦٧م) للحاق بأبى حمو فى تلمسان تلبية لدعوة هذا الأمير، فوصل إليها فى رجب عام ٧٦٩ فبراير (١٣٦٨م) واتخذه أبو حمو كاتبا للإنشاء. ولما علم أن المرينيين يهددون تلمسان تناسى المعاملة الطيبة التى لقيها من أبى حمو، ولم يتردد فى هجره عام ٧٧٢هـ (١٣٧١م) والتحق بخدمة السلطان المرينى عبدالعزيز، ثم بخدمة خلفه محمد السعيد. ولم يرجع يحيى إلى تلمسان إلا بعد أن استولى السلطان أبو

العباس على «فاس الجديد» عام ٧٧٥هـ (١٣٧٣م) وهناك رحب بـه أبو حـمـو وأقــامـه ثانيــة على ديوان الإنشــاء. وسرعان مـا استعاد ثقـة الأمير، ولكنه أثار بذلك حـسـد رجـال البـلاط وعلى الأخص أكبـر أبناء أبى حـمـو وخلفـه المنتظر أبى تاشـفين الثانى، فـاستـأجر أبو تاشفين هذا بعض الأشـقياء وهاجم مـعهم يحـيى وقـتله حين خروجـه من القـصر ليلا فـى رمضان عـام ٧٨٠هـ (١٣٧٨م) ولما علم أبو حمو أن ابنه كان المحـرض على اقـتـراف هذا الجـرم، لم يجد الشجـاعة الكافية للاقـتصاص من القتلة.

هكذا كانت حـياة يحيى السيـاسية، أقـصـر من حـيـاة أخـيـه وأقل خطرا، ولكنها مع ذلـك أتاحت له فرصة كـتابة مؤلف غزير المادة فى التاريخ هو «بغية الـرواد فى ذكـــــر المـلوك مـن بنـى عـبدالواد»؛ وكـثـيرا مـا اعـتـمد عليـه بروســلار Brosselard وبارجـس Bargès فى كتابة تـاريخهما عن تلمـسان. ولقد نشـر كـاتب هذه المـادة النص العـربى وترجـمتـه الفـرنسيـة بعنوان *Hist. des Beni Abd El-Wad, rois de Tlemcen*، (مـن ثلاثة أجــزاء فى مـجلديـن، الجـزائر، السنوات ١٩٠٤، ١٩١١، ١٩١٣) وهذا التـاريخ المتعلق بسلطنة تلـمسان مـهم بصفة خاصة فى معرفة حكم أبى حمو الثـانى، ذلك الحكم الـطويل المزدهر من بعض نواحـــيـه، وقـد كـــان صـــاحب التـرجمـة كاتب سـره ومـوضـع ثقتـه، فاستطاع بحكم منصبه هذا أن يطلع من غـير شك على الوثائـق السيـاسيـة بل يذكر بعضها كاملا فى مصنفه. ومع أن يحـيى لم يتناول فى كـتابه مـوضوعـا متشـعبا كمـوضوع أخيه عبـدالرحمن، ولم يظهر سـموا فى التفكيـر ولا براعة فى النقد مـثل ما فعل أخوه فى كـتابه، إلا أنه بزه فى الناحية الأدبية الخالصة، فقـد أظهر يحـيى فى مؤلفـه هذا بعض الملكات الأدبيـة والشـعـرية، كمـا كـان أسلوبه الرشـيـق فى غـالب الأحـيـان موسيقيا، وكـان يحلى كتابته بمقتطفات من أقـوال فحول العـرب القدمـاء. ولم يكن كـــتـابه مـــجـرد إلمام بالتـــاريخ السـيـــاسى لسلطنة المـغـرب الأوسط فحـسب، بل أورد فيه كـذلك كثـيرا من قصـائد شعراء البلاد الذين عـاصروه،

كما أورد معلومات وافية عن علماء عصره وعن مجالس الشعر ببلاط تلمسان، وليس من السهل الوقوف على مثل هذه المعلومات فى كتاب آخر، وهو يعطينا لمحة صادقة عن الحياة العقلية فى عاصمة بنى عبدالواد فى القرن الرابع عشر الميلادى.

المصادر:

غير ما ذكر من المصادر فى صلب المادة انظر Bargès: *Complément de l'histoire des Beni Zeiyan*، باريس ١٨٨٧، ص٢٠٥.

[Alfred Bel الفرد بل]

مصادر أخرى:

(١) S. van den Bergh: *Umriss der Muhammedanischen Wissenschaften nach Ibn Khaldun*، رسالة مقدمة لجامعة فرايبورغ سنة ١٩١٢، ليدن ١٩١٢.

(٢) Taha Hussein: *Etude analitique et critique de la philasophie Sociale d'Ibn Khaldoun*، باريس (رسالة جامعية) سنة ١٩١٧.

(٣) G. Bouthoul: *Ibn Khaldoun, Sa philosophie Sociale*، باريس سنة ١٩٣٠.

(٤) N. Schmidt: *Ibn Khaldoun historian, sociologist and philosopher*، نيويورك سنة ١٩٣٢.

(٥) Kamil Ayad: *Die Geschichts-und Gesellschaftlehre Ibn Khalduns*: شتوتكارت - برلين سنة ١٩٣٠ (*Geschichts-und Gesellschaftlehre*، طبعة *Kurt Breysig*، جـ٢).

(٦) E. Rosenthal: *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*، ميونخ وبرلين سنة ١٩٣٢ (*Hist. Zeitschrift*، جـ٢٥).

(٧) Sobhi Mahmassani: *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Essai historique, analytique et critique*، ليون سنة ١٩٣٢.

(٨) H. A. R. Gibb: *The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory* فى B. S. O. S. جـ٧ (سنة ١٩٣٣) ص٢٣-٣١.

(٩) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكرى، القاهرة سنة ١٣٥٢هـ (١٩٣٣م).

[C. Van Arendonk أرندنك]

ابن خلكان

أحمد بن محمد بن إبراهيم، شمس الدين أبو العباس، البرمكى الإربلى الشافعى: مؤلف عربى، ولد فى الحادى عشر من ربيع الثانى عام ٦٠٨ (٢٣ سبتمبر ١٢١١) ببلدة إربل. وبدأ دراسته عام ٦٢٦هـ على الجواليقى وابن شداد فى حلب، ثم درس فى دمشق، وذهب إلى القاهرة عام ٦٣٦هـ (١٢٣٨م) وأصبح نائب قاضى القضاة يوسف بن الحسن السنجارى، ثم شخص إلى دمشق قاضيا لقضاتها عام ٦٥٩هـ (١٢٦١م)، ولكنه صرف عن منصبه الذى أصبح شغله بعد خمس سنوات موقوفا على الشافعية ثم ألغى بعد ذلك بعشر سنوات. وبعد أن اشتغل بالتدريس سبعة أعوام فى المدرسة الفخرية بالقاهرة رد إلى منصبه السابق، ثم عزل منه للمرة الثانية فى المحرم عام ٦٨٠ (مايو ١٢٨١). وتوفى يوم السبت ١٦ رجب ٦٨١ (٢١ أكتوبر ١٢٨٢) وكان مدرسا بالمدرسة الأمينية.

وبدأ ابن خلكان فى كتابة مصنفه الكبير «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» بالقاهرة عام ٦٥٤هـ (١٢٩٦م) ولكنه اضطر إلى الانقطاع عن المضى فيه أثناء ولايته للقضاء فى دمشق، وأتمه فى الثانى عشر من جمادى الآخرة عام ٦٧٢ (٤يناير ١٢٧٤) وتوجد نسخة منه بخط ابن خلكان فى المتحف البريطانى (انظر الفهرس رقم ١٥٠٥؛ الملحق رقم ٦٠٧؛ وانظر Cureton: مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، جـ٦، سنة ١٨٤١، ص٢٢٥؛ ڤستنفلد: Gott. Gel. Anz. سنة، ١٨٤١، ص٢٨٦). ولما كانت مصنفات أسلافه قد فقد معظمها (Wüstenfeld: Uber die quellen des Werkes Ibn Challikani Vitae illustrium hominum كوتنكن سنة ١٨٣٧) فإن كتابه يعد من أهم المصادر فى التراجم والتاريخ الأدبى، وقد نشره ڤستنفلد فى كوتنكن من عام ١٨٣٥ إلى ١٨٤٣ بعنوان Ibn Challikani Vitae il-lustrium virorum nunc primum arab.؛ ونشره ده سلان de Slane بباريس من عام ١٨٣٨ إلى ١٨٤٢ بعنوان Vies des hommes illustres de l'slamisme en Arabe

(حتى رقم ٦٧٨ فقط). وطبع ببولاق عام ١٢٧٥، ١٢٩٩هـ، وبالقاهرة عام ١٣١٠هـ، وطبع طبعة حجرية فى طهران عام ١٢٨٤هـ، وترجم إلى التركية فى استانبول ١٢٨٠هـ؛ وترجمه إلى الفرنسية ده سلان M. G. de Slane فى أربعة مجلدات، باريس، لندن من سنة ١٨٤٣ إلى ١٨٧١.

والراجح أن يكون أخوه محمد بهاء الدين الذى توفى عام ٦٨٣هـ (١٢٨٤م) شاغلا منصب قاضى بعلبك، هو مصنف «التاريخ الأكبر فى طبقات العلماء وأخبارهم» (انظر Bib. Bod-leianae Godd. Mss. Orient. Catalogus رقم ٧٤٧؛ فستنفلد، كتابه المذكور، رقم ٣٥٩).

المصادر :

(١) برزالى (وقد اعتمد على أقوال ابن خلكان نفسه) فى كتاب الغخانى عن تاريخ كجرات، طبعة روس Ross، ص١٨٤.

(٢) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، جـ٥، ص١٤.

(٣) السيوطى: حسن المحاضرة، جـ١، ص٣٢٠.

(٤) Quatremère: Mamlouks، المجلد الأول جـ٢، ص١٨٠ وما بعدها.

(٥) الكاتب نفسه فى المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة جـ٣، ص٤٦٧.

(٦) Wüstenfeld : Geschichtschreiber، ص٣٥٨.

(٧) Brockelmann: Gesch. der Arab. Litt.، جـ١، ص٣٢٦-٣٢٨.

[بروكلمان Brockelmann]

ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، المعروف عند الغربيين فى القرون الوسطى باسم أفَرّويس Averroès؛ ولد بقرطبة عام ٥٢٠هـ (١١٢٦م). وكان جده قاضى قرطبة، وقد خلف عدة مؤلفات قيمة؛ وكذلك كان أبوه قاضيا. ودرس ابن رشد فى مسقط رأسه الفقه والطب، ومن شيوخه أبو جعفر هارون، وهو من مدينة

تُرجْيلة Truxillo بالأندلس. وقد كان ابن رشـــد عـام ٥٤٨هـ (١١٥٣م) بمـدينة مـراكش، والراجح أن ابـن الطفـيل قـد رغبّه فى الرحلة إليـها. وهناك قدمه هذا الفـيلسـوف إلى أبـى يعـقـوب يوسف الموحدى فـشمله برعايتـه. وثمة وصف لهـــذا اللقـــاء (المراكـــشى: المعُجِب فى تلخـيص أخبـار المغـرب، طبعـه دوزى ص١٧٤-١٧٥) لايزال باقـــيـا حـــتى اليوم، فـقد سأل الخليفـة ابن رشد عن رأى الفلاسـفة فى السـماء (الكون) هل هى جوهر قديم أم حادث، فـامتلأ رعبا ولم يحر جـوابا، فهش له الخليـفة وبدأ يناقش هذه المسألة بنفـسه ويبسط آراء العلماء على اختـلافهم فى تثبت ودراية واسعتين يندر وجودهمـا عند أمثاله من الأمراء؛ وصرفه الخليـفة بعد أن أجازه. وأشـار عليـه ابن الطفيل بـشرح كـتب أرسطو وقال له إن أمير المـؤمنين كثيرا ما شكا من غموض فلاسفة الإغريق، أو قل من الترجـمات التى كانت مـوجودة فى ذلك الحين، وأنـه ينبـغى علـيـه أن يضطلع بشرحها.

ولقد ولى ابن رشد القضاء بإشبيلية عام ٥٦٥هـ، ثم ولى القـضاء بقـرطبة عام ٥٦٧هـ، ورغم اشتـغاله بما تتطلبه تلك المناصب من أعـباء فقـد صنف أهم كتبه فى ذلك العهد، ونجده عام ٥٧٨هـ فى مـراكش، وكان قـد استـدعاه إليـها يوسف ليكون طبـيبه الخـاص بدلا من ابن الطفيل الذى كان قد طعن فى السن، وبعـثه الخليـفـة بعـد ذلك إلى قرطبـة قاضيا لقضاتها.

وكـان ابـن رشـد مـوضع رعـــاية يعقوب المنصور خليفة يوسف فى بداية حكمه، ولكنـه فقد رضـاه بعد ذلك لأن المتكلمين كـانوا قد عـارضوا مصنـفاته واتهموه بضروب مـختلفة من الزندقة، وحـــــو كم من أجـل ذلك، ونفـى إلى أليـســانة بالـقـرب من قـرطبـة. وأمـر الخليفـة فى الوقت نفسه بإحراق كـتبه فى الفلســفة مـا عـدا الطب والحســاب والمواقـــيت (حـــوالى عـــام ١١٩٥م). ويلاحظ دنـكان مكدونـلد Duncan Mac-donald أن أوامر الخليفـة الموحدى، الذى كان حـتى ذلك الحين نصيرا للفلسـفة، لابد أن تكون قد صدرت إرضاء لمسلمى الأندلس الذين كانوا أكثر تمسكا بالسنة من البربر. والواقع أن الخليـفة كان فى

ذلك الوقت مــشـغـولا بالجـــهـاد مع النصارى فى الأندلس، وما إن رجع إلى مـراكش حتى ألغى أوامـره وقرب إليـه ابن رشد ثـانية (D. Macdonald : De- velopment of Muslim Theology نيويورك سنة ١٩٠٣، ص٢٥٥).

ولما عـاد ابن رشــد إلى مـراكش لم يستمـتع طويلا بحظوته لدى الخليفة إذ توفى فى التـاسع من صفـر عام ٥٩٥ (١٠ ديسمبر ١١٩٨م) ودفن بقرب تلك المدينة خارج باب تاغزوت.

وقـد فـقـد الجـزء الأكـبـر من المتن العربى لمؤلفات ابن رشد إلا القليل، وقد بقى لنا بالعربية كتابه «تهافت التهافت» وهو رد على كـتـاب الغزالى المـشـهـور «تهافت الفلاسـفة» (انظر بحث Miguel Asin Palacios فى مـعنى كلمة «تهـافت» فى كـتـب الغـزالى وابن رشـــد: المجلة الإفـريقـية، العـددين ٢٦١، ٢٦٢ عـام ١٩٠٦، ص٢٠٢ بـنوع خـــــاص) وشروحـه الوسطى على كتابى الشـعـر والخطابة لأرسطو (نشـرها وطبـعـهـا لاينيـــو Lasinio) ورســالة فــى المنطق ملحقة بشرحـيه على الكتابين السابقين، وتعـلـيـق عـلـى بعــــض قطـع مـــــن شــــرح الإسكندر الأفــروديســى على كتاب «ما بعـد الطبيعة» لأرسطو، (انظر J. Freudenthal: وS. Fraenkel، بحـثـهـما المذكـور فى المصادر) والشــرح الأكبـر على «ما بعد الطبيـعة» وتوجد فى ليدن (Cat. Cod. Orient، رقـــــــم ٢٨٢١). وشـروح صـغيـرة على جـوامع كـتب أرسطاليس، بمجــريط (انظر Guillén Robles: Catálogo., Bibl. Nacion، رقــم ٣٧؛ وانظر H. Derenbourg: Notes sur les manus. ar. de رقم ٣٧ فــى Homenaje à D. Franc. Codera Madrid ص٥٧٧ ومــا بعـدها). وهى: الطبـيـعـيات، السـمـاء والعالم، الكون والفـساد، الآثار العلوية، النفس، وبعض مسائل فيما بعد الطبيعة (انظر أيضـا H. Derenbourg: Le com- mentaire Arabe d'Averroés sur quelques petits écrits physiques d'Aristote فـى Ar- chiv für Gesch. der Philosophie جــ١٨، سنة ١٩٠٥، ص٢٥٠) ورســـالتـــان طريفتان عن الصلة بين الدين والفلسفة درسهـما ليـون غوتيـيه Léon Gauthier ومـيـكويل أسين Miguel Asin، تســمى إحداهما «فصل المقال فيما بين الشريعة

والحكمة من الاتصال» والأخرى «كتاب مناهج الأدلة فى علم الأصول»، وقد نشر ميلر J. Müller هاتين الرسالتين وترجمهما إلى الألمانية (انظر المصادر) ونشرا بالقاهرة معا بعنوان «كتاب فلسفة ابن رشد» (١٣١٣، ١٣٢٨هـ). وبقيت أيضا بعض مصنفاته مكتوبا نصها العربى بحروف عبرية: مختصر فى المنطق، الشرح الأوسط لكتب «الكون والفساد» و«الآثار العلوية» و«النفس»، وشرحه «للطبيعيات الصغرى» (المكتبة الأهلية بباريس، رقم ٣٠٣ و٣١٧) وشروحه على «السماء والعالم» و«الكون والفساد» والآثار العلوية بمكتبة بودليانا (Uri، ص٨٦، الفهرس العبرى؛ انظر رينان: ابن رشد، الطبعة الثالثة، ص٨٣).

وشروح ابن رشد لكتب أرسطو التى اشتهر أمرها على ثلاثة أنواع، أو قل إنه شرح كل كتاب من كتب أرسطو شروحا ثلاثة: فثمة شرح أكبر، وشرح أوسط، وشرح أصغر. وهذا التأليف الثلاثى يتمشى مع مراحل التعليم الثلاث المعروفة فى الجامعات الإسلامية، فالشرح الأصغر يدرس فى العام الأول، والأوسط فى العام الثانى، والأكبر فى العام الثالث؛ وكانت العقائد تدرس على هذا النحو أيضا.

رأينا فيما تقدم ما بقى من كتبه بالعربية، ونذكر الآن ما بقى منها باللاتينية والعبرية: شروحه الثلاثة على «الأنالوطيقا الثانية» و«الطبيعيات» و«السماء والعالم» و«النفس» و«ما بعد الطبيعة» وقد فقدت شروحه الكبرى على كتب أرسطو الأخرى، كما فقدت كل شروحه على كتاب «الحيوان».

وكتب ابن رشد أيضا شرحا لجمهورية أفلاطون، ونقد منطق الفارابى وطريقته فى فهم أرسطو، كما ناقش بعض أنظار ابن سينا، وعلق على عقيدة المهدى ابن تومرت. وصنف كتباً مختلفة فى الفقه (كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ) والفلك والطب. وكان لكتابه فى الطب المسمى «الكُلِّيات» - الذى حرف فى الترجمات اللاتينية باسم Colliget - بعض الشأن فى العصور الوسطى، بيد أنه لم يكن يضارع بأية

حال ما كان لكتاب ابن سينا المسمى «القانون»، (يوجد «كتاب الكليات» مخطوطا بغرناطة، انظر دوزى فى Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesell.، جـ ٣٦، سنة ١٨٨٢م، ص٣٤٣؛ وبسانت بطرسبرغ، انظر فهرس دورن، رقم ١٢٤، والراجح أنه يوجد أيضا بمجريط، انظر فهرس Robles، رقم ١٣٢، وانظر Notes :H. Derenbourg etc.، رقم ١٣٢، وفى Homenaje، ص٥٨٧ وما بعدها).

ولا يمكننا أن نعد فلسفة ابن رشد فلسفة مبتكرة (انظر فى هذا الحكم: رينان فى كتابه عن ابن رشد ومدرسته، الطبعة الثالثة، ص٨٨) لأنها فلسفة تلك المدرسة التى نحا أفرادها منحى اليونان وعرفوا «بالفلاسفة» والتى أخذ بها من قبله الكندى والفارابى وابن سينا فى المشرق، وابن باجة فى المغرب. ولا شك أنه خالف هؤلاء الفلاسفة العظام الذين سبقوه فى عدة مسائل، إلا أن تلك المسائل كانت فى الدرجة الثانية من الأهمية. ويمكننا أن نقول بصفة عامة إن ابن رشد قد اتبع مذهب أولئك الفلاسفة وطريقهم فى التفلسف.

وعلى هذا فإن شهرة ابن رشد ترجع فى الأغلب إلى عمقه فى التحليل وقدرته فى الشرح، وهما صفتان يصعب علينا اليوم أن نقدرهما حق التقدير لاختلاف طرائق تفكيرنا ومناهجنا العلمية، مع أن هاتين الصفتين كانتا موضع تقدير علماء القرون الوسطى، وخاصة الأوساط اليهودية والنصرانية. وكان الإعجاب بشروحه عظيما حتى بين رجال الدين الذين كانوا يرون فى مذهبه خطرا يهدد العقيدة.

وقد هاجم المتكلمون فى الشرق الإسلامى الفلاسفة فى عنف، وكان كتاب «تهافت الفلاسفة» الذى نقد الغزالى فيه الفارابى وابن سينا على الخصوص أهم أثر لهذا النزاع. أما فى الغرب فقد هاجمهم أولا متكلمو الأندلس من المسلمين، ثم علماء اللاهوت من النصارى عندما ترجمت لهم شروح ابن رشد. وحرم أساقفة باريس وأكسفورد وكانتربرى فى القرن الثالث عشر الميلادى قراءة مصنفات ابن رشد لنفس الأسباب التى حدت بفقهاء الأندلس السنيين إلى تحريم قراءتها. وأهم ما فى مذهب ابن رشد من المسائل

التى اتهم من أجلهـا بالزندقة مـا يأتى: قـدم العالم، وعلم اللـه وعنايته، وكليـة النفس والعـقل، والبعث. وقـد يكون من اليسـير أن تظهـر زندقة ابن رشــد فى هذه المسـائل المختلفـة، على أنه لم ينكر العقيدة ولكنه فسـرها على وجه جعلها تتمشى مع الفلسفة.

ففى مسـألة قدم العالم لم ينكر ابن رشـد أنه مخلوق، ولكنه جـاء برأى فى الخلق خــالف فــيــه المتكلمـين بعض المخـالفة. فـالخلق عنده لم يـكن دفعـة واحدة، أى مسبـوقا بالعدم. ولكنه خلق مـتـجــدد آنا بعـد آن به يدوم الـعــالم ويتغير؛ وبمعنى آخـر: هناك قوة خالقة تفعل باسـتمرار فى هذا العـالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته. والأجرام السماوية على وجه خـاص لا توجد إلا بالحـركة، وهذه الحركـة تأتيها من القوة المحـركة التى تؤثر فيها مـنذ الأزل؛ فالعالم قديم ولكنه معلول لعلة خالقه ومحركه، والله وحده قديم لا علة له.

أما فـيمـا يختص بعلم اللـه فإن ابن رشد يأخـذ بذلك الأصل الموضوع الذى قـالت به الفـلاسفـة من قـبل وهو «أن المبـدأ الأول لا يعـقل إلا ذاته»، ولابد أن يكون الأمر كذلك عند هؤلاء الفـلاسفة، حتى يحتفظ المبدأ الأول بوحدانيته، لأنه إذا عقل كـثرة الموجودات صار مـتكثرا فى ذاتـه. وإذا دقــقنا الـنظر فـى هذا الأصل فــإن الموجــود الأول يجب ألا يعـدو حـدود ذاته لأنه لا يعـقل غـيـر مـاهيتـه، ويتـرتب على هذا أن تصـبح العناية أمرا مسـتحيلا. وذلك هو المأزق الذى كان يجـتهد المتكلمون أن يدفـعوا الفلاسفة إليه.

ولكن مـذهب ابن رشـد كـان أكثـر مرونـة مما يظن، لأنه يذهب إلى أن الله يعـقل جمـيع الأشيـاء فى ذاته، وهو لا يعـقلهـا علـى وجـه كلى أو على وجـه جزئئ كـما نعـقلها نحن، ولكنه يعـقلها على وجه أسمى يدق عن إدراكنا . فعلم الله لا يمكـن أن يكون كـعلم الإنـســان، لأنه لو كان كـذلك لكان لله شـركاء فى علمــه ولما كان إلها واحـدا. زد على ذلك أن علم الله لا يستمد من الموجودات كما هى الحـال عند الإنسـان، فـهـو علم لم تسببه الموجودات بل هو على عكس ذلك علة كل الموجـودات. فليس من الصواب

إذا أن نقول كما قال المتكلمون إن مذهب ابن رشد ينكر العناية الإلهية.

أما فيما يتعلق بمسألة النفس فقد اتهم ابن رشد بأنه يذهب إلى أن النفوس الفردية تندمج فى النفس الكلية بعد الموت، وأنه ينكر على هذا النحو خلود كل نفس إنسانية على انفرادها، وليس هذا من الحق فى شىء، إذ أنه يجب أن نميز فى مذهب ابن رشد - كما فى مذاهب غيره من الفلاسفة - بين «النفس» و«العقل»؛ فالعقل مجرد غاية التجريد مخلص عن المادة، ولا يكون بالفعل إلا إذا اتصل بالعقل الكلى أو العقل الفعال؛ وما نسميه عقلا عند الإنسان ليس إلا قوة أو استعدادا لقبول المعقولات الصادرة عن العقل الفعال، وتسمى هذه القوة «العقل المنفعل»، وهى ليست موجودة بالفعل وإنما يجب أن تخرج إلى الفعل وأن تصير «عقلا مستفادا»، فهى إذا تتصل بالعقل الفعال الذى هو محل المعقولات الأزلية الأبدية، واتصالها بهذا العقل الفعال تصير بدورها أبدية.

وليس الأمر كذلك فى النفس، لأن النفس عند هؤلاء الفلاسفة هى القوة المحركة التى تحيى الأجسام الطبيعية الآلية [العضوية] وتغذيها وتنميها؛ هى نوع من القوة يحيى المادة، وليس مخلصا من غواشيها كخلوص العقل، بل هو عكس ذلك شديد الاختلاط بها، حتى إن النفس قد تكون متكونة مما يشبه المادة أو من مادة لطيفة بالغة اللطف. وهذه النفوس الإنسانية «صور» للأجسام، وهى لذلك لا تتقوم بها بل تبقى بعدها وتستطيع أن تحيا منفردة بعد فناء الأجسام.

وليس هذا البقاء عند ابن رشد إلا مجرد إمكان فحسب، فهو لا يعتقد أن الأدلة الفلسفية البحتة تستطيع أن تعطينا برهانا قاطعا على خلود النفس إذا تصورناها على هذا النحو. وحل هذه المسألة متروك إلى الوحى (تهافت التهافت، ص١٣٧).

وقد اتهم المتكلمون فيلسوفنا أيضا بأنه أنكر بعث الأجسام مع أن مذهبه فى هذه المسألة أقرب إلى التمشى مع العقيدة منه إلى إنكارها. فهو يقول إن

أجسـامنا فى الحيـاة الأخرى لن تكون عين الأجسـام التى لنا فى هذه الحـياة، ذلك لأن الجـسم الذى يفنى لا يبـعث بعينه وإنما يبعث شىء يشبهه. والحياة الأخـرى عند ابن رشـد ستكـون أكثـر كمـالا من الحياة الدنيـا، وعلى هذا فإن أجـسـامنا فى الحـياة الأخـرى سـوف تكون أكثـر كمالا منها فى هذه الحـياة. على أن ابن رشـد لا يقر تلك الأسـاطير والتـصـورات التى تصاغ عـن الحيـاة الأخرى.

ولما كان أهـل السنة قد هاجـموا هذا الفـيلسوف أكـثر من الفـلاسفـة الذين تقدموه، فقد حدد تحديدا أدق من هؤلاء الصلة بين الحكمـة والشـريعـة، وبسط مـذهبه فى هذه المسـألة فى الرسـالتين اللتين سبق ذكرهما وهما «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة».

وأول مـبادئـه فى هذه الصلة هو أن الحكمة ينبغى أن تتـمشى مع الشريعة، وقـد أخذ بهـذا المبدأ جمـيع فـلاسفـة الإسـلام. ويمكننـا أن نقـول إن هناك حـقيـقتين أو بديهـيتين همـا الحقـيقـة الفلسفـية والحقـيقة الـدينية. ويجب أن تتـفقـا معـا. فـالفلاسـفـة أنبيـاء على أسلوبهم يتـوجـهـون بتعـاليـمـهم إلى العلمـاء خـاصـة. ويجب ألا تتـعـارض تعاليمـهم مع تعاليم الأنبياء الحقـيقيين الذين أرسلوا إلى جـمهـور الناس بنوع خاص. وعلى تعاليم الفلاسفة أن تؤدى الحقـيقـة الدينية عينهـا ولكن فى ثوب أكثر كمالا وأقل مادية.

ويجب أن نفرق فى الدين بين المعنى الحـرفى والمعنـى الذى يحـتـاج إلى التأويل. فإذا بدا لنـا أن فى القرآن نصـا يتعـارض والنتائج الفلسفيـة فعلينا أن نعـتـقـد أن هذا النـص له مـعنى آخـر يخالف المعنى الحرفى، وعلينا أن نبحث عنه. وواجب العامة أن يتمسكوا بالمعنى الحرفى، أمـا العلماء فـشأنهم الـتأويل. وعلى الـعـامـة من النـاس أن يقـبلوا القـصص والرمـوز كمـا ينص علـيهـا الوحى. أما الفلاسـفة فلهم الحق فى أن يستخلصوا المعانى العميقة المجردة التى تنطوى عليـهـا تـلك النصـوص. ويجب على العلمـاء أن يأخـذوا أنفسـهم بألا يذيعوا تأويلاتهم فى العامة.

وقد بين ابن رشد كيف ينبغي أن يعلم الدين تبعا لمدارك الناس، فقسم الناس تبعا لمواهبهم العقلية إلى ثلاث طبقات: الأولى - وهى أوسع الطبقات - تتألف من هؤلاء الذين يوعظون بكلام الله فيؤمنون، وهم لا يستجيبون إلا للخطابيات؛ والثانية تتألف من أولئك الذين يتم اعتقادهم بعد البرهان، ذلك البرهان الذى يعتمد على مقدمات سبق أن اعتقدوا بها وليست موضع نقد عندهم؛ والثالثة - وهى أقل الطبقات - تتألف من أولئك الذين لا يعتقدون إلا بعد أدلة تستند إلى مقدمات يقينية وثيقة.

وهذا الأسلوب فى تعليم الدين وفقا لمدارك الناس يدل على أن ابن رشد كان عالما نفسيا خبيرا، ولكن قد يستهدف صاحب هذا الأسلوب إلى الاتهام بالغرض، ومن ثم نفهم لماذا أثار هذا الأسلوب شكوك رجال الدين.

ولسنا نعتقد بعد هذا كله أن ابن رشد كان مارقا على الدين حاول أن يحتمى من هجمات أهل السنة بما ذهب إليه من تأويلات تتفاوت قوة وضعفا، بل نعتقد أنه كان ينزع - مثل كثير من علماء المشرق - إلى التوفيق بين المذاهب المتضاربة، قائلا بإخلاص إن الحقيقة الواحدة يمكن أن يتصورها الإنسان بصور مختلفة، ووصل بفضل مقدرته الفلسفية العظيمة إلى التقريب بين المذاهب التى تبدو واضحة التنافر لدى العقول القليلة المرونة.

وقد نقل شروح ابن رشد إلى العبرية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر يعقوب الأنطولى (١٢٣٢م) وهو من مدينة نابلى، وموسى بن تبون[١] (١٢٦٠م) وهو من مدينة لونيل، وقلونيموس[٢] (١٣١٤م)، وشموئيل بن تبون[٣]، ويهودا بن سليمان كوهين

---

(١) كان موسى وشموئيل من أسرة تبون المشهورة التى انجبت عددا غير قليل من علماء اليهود وفلاسفتها فى القرن الثانى والثالث عشر للميلاد، استوطنت جنوب فرنسا بعد أن هاجرت من الأندلس من جراء اضطهاد دولة الموحدين لليهود.

(٢) هو قلونيموس بن قلونيموس بنماير الذى عرف عند الافرنج باسم Macstro Calo ولد سنة ١٢٨٠ وتوفى سنة ١٣٢٨ للميلاد.

(٣) اشتهر شموئيل بن تبون بترجمته لكتاب «دلالة الحائرين» للفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون من العربية إلى العبرية، وكان ظهور الترجمة العبرية حادثا عظيما فى الحياة العقلية عند اليهود في الغرب والشرق.

(١٢٤٧م) وهو من مدينة طُلَيطُلة، وشم طوب بن يوسف بن فلقرى. وقـد شرح ليون بن جـرشون[٤] كتب ابـن رشد، كما شـرح ابن رشد كتب أرسطو. وفى العـالم المسيـحى بدأ كل من مـيخـائيل سكوت وهرمان – وكانا يتصلان ببيت هوهنشـتـاوفن – بنقل مـصنفـات ابن رشـد من العـربيـة إلى اللاتينيـة عـام ١٢٣٠، ١٢٤٠م. وحوالى نهـاية القرن الخـامس عشـر أصلح كل من نيفـوس وزيمارا الترجـمات القـديمة. وقد ترجم كتب ابن رشـد ترجمة جـديدة معتـمدة على النص العـبـرى: يعـقـوب منتـينو الـطـرطـوشـى، وأبـراهـام ده بـالـمـز، وجـيـوڤـانى فـرنشـسـكو بورانا من ڤـيـرونا. وكـان نيـفـوس (١٤٩٥-١٤٩٧م) ويونتاس (١٥٥٣م) أفضل من ترجم ابن رشد.

المصادر:

(١) ابن رشـد: تهافت التـهافت، القاهرة ١٣٠٣.

(٢) انطون فرح: ابن رشـد وفلسفـته، الإسكندرية ١٩٠٣.

(٣) M. J. Müller: *Philosophie und Theologie von Averroes*، النـص العـــربى، ميونخ ١٨٥٩؛ الترجمة الألمانية، ميونخ سنة ١٨٧٥.

(٤) Lasinio: *Il comento medio di Averroe alla Poetica di Aristotele*، النصـــان العـربى والعبـرى؛ الترجـمة الإيطاليـة، پيزا سنة ١٨٧٢.

(٥) الكاتب نفـســه: *Il Testo arabo del Commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotele*، فلـورنســة سـنة ١٨٧٥-١٨٧٨.

(٦) S. Fraenkel. J. Freudenthal: *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur metaphysik des Aristoteles* فى مجلة *Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin* ١٨٨٤.

(٧) كـتاب فلسـفـة ابن رشد، القـاهرة ١٣١٣هـ.

(٨) M. Horten: *Die Metaphysik des Averroes*، ترجمة، فى مجلة *Abhandl. Z.*

---

(٤) هو ليون بن جـرشون المعروف عند الأسـبان باسم Leon de Bagnols وعند بقية الإفرنج باسم Magister Leo Hebracus ولـد سـنـة ١٢٨٨ وتـوفـى سـنـة ١٣٤٤.

إسرائيل والفنسون

Philosophie u ihrer Gesch. العـــدد ٣٦، هال سنة ١٩١٢.

(٩) الكاتب نفسه: *die Hauptiehren des Averroes dach seine Sohrift, die Widerlegung des Gazali*، بون سنة ١٩١٣.

(١٠) Léon Gauthier: *La Théorie d'Ibn Rochd sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie* باريس ١٩٠٩.

(١١) Miguel Asin y Palacios: *Il Averroismo teològico de Santo Tomâs de Aquino* فـــى *Homenaje à D. Francisco Codera*، ص٢١٧ وما بعدها.

(١٢) M. Worms: *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bie den mittel alterlichen arabischen Philosophen etc.* (ذيـــل *Abhandl. des Ibn Roshd über das Problem der Weltschopfgung*) فـــى *Beitrage z. Gech. d. Philos. d. Mittelalters*، المجلد ٣، جـ٤، طبـــعة *Baeumker, von Hertling*، مونستر، سنة ١٩٠٠.

(١٣) Renan: *Averroès et l'Averroisme* الطبعة الثالثة، باريس سنة ١٨٦٦.

(١٤) Munk: *Mélanges de philosophie arabe et juive*، باريس سنة ١٨٥٩.

(١٥) انظر للكاتب نفســه مقالة عن ابن رشـــد فى Frank: *Dictionnaire des Sciences philosophique*.

(١٦) A. F. Mehren: *Etudes sur la philosophie d'Averroès, concernant ses rapports avec celle d'Avicenne et de Gazali* فى مجلة Muséon، جـ٧.

(١٧) Forget: *La philosophie arabe et la philos. scholastiqus* بروكــــــسل ســـنة ١٨١٥.

(١٨) T. J. de Boer: *Die Wi*dersprüche d. Philos. u. ihr. Aus*gleich durch Ibn Roschd*، ستراسبورغ سنة ١٨٩٤.

(١٩) الكاتب نفسـه: The History of Philosophy in Islam، لندن ١٩٠٣.

(٢٠) D. Maconald: Development of Muslim Theology نيويورك سنة ١٩٠٣، ص٢٥٥ وما بعدها.

(٢١) Goldziher: Die islam u. jüd. Philos، فى مجلة Die Kultur der Gegenwart المجلد الأول، جـ٥ ص٦٤ وما بعدها.

(٢٢) Brockelmann: Gesch. d. Ar. Litt.، جـ١، ص٤٦١ ومـــا بعــدهــا، وبه ثبت يكتب ابن رشد.

(٢٣) Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie، جـ٢، فصل ٢٥.

[كارا ده ڤو B. Carra de Vaux]

تعليق على مادة «ابن رشد»

فلسفـة ابن رشد غنية جـداً، يصعب على الناظر جـمع عناصـرها فى مقـال واحـد، ولكنا نستطيع أن نرجـعهـا إلى مسألتين أساسيتين:

المســألة الأولى مــســألة تركـيبـيـة انتقائية جمع فـيها أبو الوليد بين الدين والفلسـفة. وقـد تم له هذا الغـرض فى كتـاب «فصل المـقال فيـما بين الحكـمة والشـــريعـة من الاتـصـــال» وكـــتـــاب «الكشف عـن مناهج الأدلة فى عـــقـــائد الملة». ولعل مـقالته: فى أن مــا يعتـقده المشاءون وما يعتـقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى، تشتمل عـلى هذا الغرض أيضـا. وقـد اسـتطاع أن يجــمع بين الحكمـة والشريعة كما ذكر البارون (كاراً - دو - ڤو) بواسطـة التأويل، وهذا ما فـعله أيضا فى الجمع بين الأدلة المتناقضة فى مسألتى القضاء والقدر والجور والعدل. فلم يتـبع فيـهما طـريقة الأشعـرية ولا طريقـة المعتـزلة، بل طريقـة متـوسطة، تشـتـمـل على مـحـاسن الطـريقـتين، وتتجنب مساوئهما، وقد سبقه الفارابى إلى هذه الطريقـة فى «الجـمع بين رأيى الحكيمين أفـلاطون وأرسطو». قال ابن رشـــد فى «الكشف عن مـناهج الأدلة» عند البحث فى القـضـاء والقدر: «الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتـقادين وإنما قصـده الجمع بينهـما على التـــوسط الذى هـو الحق فى هذه المسألة. وذلك أن الله تبـارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد، لكن لما كان الاكـتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من الخارج وزوال العـوائق عنها كـانت الأفـعال المنسـوبة إلينا تتم بالأمـرين جميـعا» أى بالإرادة

وموافقة الأفعال الخارجية لها. وما أتينا بهذا المثال إلا لنبين أن فلسفة ابن رشد التركيبية فلسفة بسيطة لم تتغلب على المشاكل إلا بالإعراض عنها.

أما المسألة الثانية فهى تحليلية انتقادية تجدها فى شرحه لكتب أرسطو وانتقاده لمن تقدمه من الشارحين ورده على المتكلمين والغزالى وابن سينا. وقد ذكر البارون (كارا - دو - فو) فى مقاله طريقة ابن رشد الانتقادية ونظن أن هذا القسم الانتقادى هو الصفة الأساسية التى تمتاز بها فلسفة ابن رشد على غيرها. فهو يبين فى انتقاده مراتب الأقاويل فى التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان، ولذلك يذكر فى انتقاده كلام خصومه فيناقشه ويفنده ثم يبين أنه سفسطائى أو خطابى أو جدلى ويعين درجته فى مراتب الجدل: لأن القول الصحيح لا يجوز أن يكون خطابيا ولا جدليا، بل يجب أن يكون برهانيا منطقيا.

وقد ساقته هذه الطريقة الانتقادية إلى مسائل مختلفة منها:

١ - مسألة إثبات الخالق: ذكر ابن رشد فى انتقاد طريقة الأشعرية أنها انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه. ففريق منهم اعتمد على ثلاث مقدمات هى بمنزلة الأصول لما يرومون استنتاجه: الأولى أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث. وقد رد ابن رشد على هذه المقدمات الثلاث وبين أن الطريقة الشرعية التى دعا الشرع فيها إلى الإقرار بوجود الله تنحصر فى أمرين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، وسمى هذا الدليل بدليل العناية. والطريقة الثانية مبنية على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل، وسمى هذا الدليل بدليل الاختراع.

٢ - مسألة حدوث الصور: لقد لام ابن رشد ابن سينا لإذعانه لبعض

مقدمات المتكلمين وتقسيمه الوجود إلى ممكن وواجب، وقوله إن الصورة لا تتولد فى المادة من صورة مادية قبلها، بل يحدثها فيها واهب الصور، وهو عقل مفارق. فمما قاله إن ابن سينا جعل الموجود مركبا من موجودين متباينين هما: الصورة والمادة. ولذلك فهو يرى أن الوالد بالذات للشخص هو شخص مثله، وهذا معنى قول أرسطو أن الإنسان إنما يلده إنسان، وأن الصورة المادية متولدة بالضرورة من صورة مادية ثانية هى فى هيولى، وكأنه اجتمعت فيها الضرورة من وجهين: أحدهما من حيث هى موجودة، والثانى من حيث هى هيولى.

٣ - مسألة العقل: إن نظرية ابن رشد فى العقل تختلف عن نظرية ابن سينا، وقد توصل إليها بانتقاد شرح الإسكندر الأفروديسى لآراء أرسطو. فمن المعلوم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو إياها. فإذا كانت الصورة العقلية أزلية أبدية كان العقل أيضا أبديا. ولكن الإسكندر الأفروديسى قد أخطأ فى جعل العقل الهيولانى معرضا للكون والفساد فامتنع عليه إيضاح حصول المعقولات فيه. ولذلك وجب أن يكون الجوهر العاقل واحدا عند جميع الناس، لا يولد، ولا يفسد. أما الذى يفسد ويفنى فهو هذا العقل المنفعل الذى يقبل ما يفيض عليه من العقل الفاعل.

وقصارى القول أن طريقة ابن رشد الانتقادية قد أوصلته إلى جملة من المسائل الفلسفية العميقة، وهى تمتاز على فلسفته الانتقائية التركيبية، ولولاها لما خلد اسمه فى تاريخ الفلسفة ولا كان له هذا الأثر العظيم فى فلسفة القرون الوسطى.

مصادر أخرى:

(١) تلخيص كتاب المقولات لابن رشد

Talkhiç Kitab al Maqoulat, :Averroés *publié par Maurice Bouyges. S. I. Beyrouth, Imp. Catholique, 1932.*

(٢) تهافت خوجه زاده، طبع فى القاهرة مع تهافت الغزالى، وتهافت التهافت.

(٣) الرد على فلسفة ابن رشد للشيخ تقى الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، القاهرة عام ١٩١٠ (طبع فى كتاب فلسفة القاضى ابن رشد).

(٤) Doncoeur: La réligion et les maitres de l'averroisme, Revue des Sciences philosophiques et Théologiques 1911.

(٥) Mandonnet: Siger de Babant et l'Averroisme latin au XIII Siècle, Fribourg (Suisse) 1889, 26 édition.

(٦) Montagne: Les rapports entre la foi et la raison Chez Averroés et St. Thomas. Rev., Thom, 1911.

جميل صليبا

ابن الرشيد

لقب شيوخ مشايخ الوهابيين بجبل شَمَّر بنجد، وقد أسس هذه الأسرة:

(١) عبدالله على بن الرشيد (١٢٥٠ - ١٢٦٣هـ = ١٨٣٥ - ١٨٤٨م): وهو من عشيرة جعفر من قبيلة العَبْدَة، من عرب شَمَّر ؛ استولى عبدالله عام ١٨٣٥ على بلدة حائل وخلع الشيخ صالحا من أسرة ابن على التى كانت تحكم حتى ذلك الحين جبل شمر من قبل أمراء الوهابيين بالدرعية والرياض. واعترف به فيصل أمير الرياض، وتقول الرواية إن عرش هذا الأمير توطد بفضل ابن الرشيد، ونجح عبدالله بمساعدة أخيه عُبَيْد فى بسط سلطانه على جبل شمر وما حوله. وفى عام ١٨٣٨م، أى فى نفس الوقت الذى خلع فيه فيصل أمير الرياض وحل محله خالد (انظر مادة «ابن سعود» رقم ٨ و٩)، احتل خورشيد باشا أيضا جبل شمر، ونفى عبدالله ثم استعاد حكمه بعد رحيل الجنود المصرية ١٨٤١م. وبعد وفاته خلفه ولده.

(٢) طَلاَل بن عبدالله: ١٢٦٣ - ١٢٨٣هـ (١٨٤٨ - ١٨٦٨م) أخضع الجَوْف (دوْمة) وخيبر وتيما وجزءا من القصيم، واستطاع أن يكبح جماح العرب النهابين، كما استطاع بفضل سياسته الحكيمة أن ينشر السلام والرخاء فى الولاية التى كان يحكمها.

وانحصرت صلات التبعية التى كانت تربطه بالرياض والتى أخذت تضعف منذ عهد الأمير عبدالله نفسه، فى معونة حربية يقدمها لماما، كما أصبحت الجزية التى كان يؤديها عن جبل شمر إلى الأمراء السعوديين عبارة عن هدايا من الخيل يقدمها فى غير انتظام. وأنشأ طلال علاقات مع مصر والباب العالى وفارس، واستطاع أن يزور ولايته إبان حكمه كل من پالجريف Palgrave (١٨٦٢م - ١٨٦٣م) وكوارمانى Guar-mani (١٨٦٤م) وانتحر طلال كما يقول هوبر Huber فى صفر عام ١٢٨٣ (يونية - يولية ١٨٦٦) أو فى ١٧ ذى القعدة ١٢٨٤ (١١ مارس ١٨٦٨) كما يقول يوتنك Euting.

(٣) متْعَب (١٨٦٨)، هو أخو طلال وخلفه فى الحكم، وقد اغتاله بندر وبدر، ابنا أخيه طلال فى الثانى من ربيع الثانى ١٢٨٥ (٢٣ يولية ١٨٦٨) كما يروى يوتنك، أو فى العشرين من رمضان ١٢٨٥ (٤ يناير ١٨٦٩) كما يقول هوبر.

(٤) بنْدَرَ المغتصب: ١٢٨٦ - ١٢٨٩هـ (١٨٦٨ - ١٨٧٢م) هو الذى اغتصب الولاية بعد متْعَب، وقد خلعه وإخوته وأبناء إخوته عمه محمد.

(٥) محمد بن عبدالله بن الرشيد: (١٨٦٩ - ١٨٩٧م) يعد، بعد أخيه طلال، أقوى من حكم هذه البلاد من أسرة ابن الرشيد. سار على سياسة سلفه العظيم، فعكف على تنمية موارد بلاده، ووطد النظام ونشر الأمن بفضل إرادته وحزمه وعدله. ولما كان الباب العالى يؤيده فإنه لم يكتف بالاستقلال عن أمراء الرياض فحسب بل احتل الرياض ذاتها عام ١٨٩١م، ووحَّد إمارتى نجد المتنافستين تحت سلطانه. وقد زار جبل شمر أثناء حكمه كثير من رحالة الأوروبيين أمثال داوتى Doughty وبلنت Blunt وزوجه آن بلنت، وهوبر، ويوتنك، والبارون نولده Nolde. وتوفى محمد فى منتصف شهر ديسمبر ١٨٩٧ ولم يعقب ولدا، وترك الإمارة لابن أخيه.

(٦) عبدالعزيز بن متْعَب: (١٣١٥ - ١٣٢٤هـ = ١٨٩٧ - ١٩٠٦م) خلف عمه محمدا، وسرعان ما دب الخلاف بينه وبين الشيخ مبارك صاحب الكُوَيتْ

وحامى أمراء الرياض الذين خلعهم محمد بن عبدالله، فشبت معركة حامية فى الطرفية عام ١٣١٨هـ (١٩٠١م)، قاتل فيها عبدالرحمن بن فيصل والشيخ سعدون أمير المنتفق إلى جانب الشيخ مبارك. واستولى عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعودى على مدينة الرياض عام ١٩٠٢م، واحتمى بها من هجمات خصمه عبدالعزيز بن متعب. واضطر عبدالعزيز فى نهاية الأمر أن يستنجد بالترك عام ١٣٢٢هـ وسقط قتيلا فى معركة ليلية فاجأه بها عدوه فى الثامن عشر من صفر عام ١٣٢٤ (١٣ أبريل عام ١٩٠٦) فخلفه ولده.

(٧) متعب بن عبدالعزيز، قتله سلطان بن حمود فى ذى القعدة عام ١٣٢٤ (ديسمبر ١٩٠٦ - يناير ١٩٠٧)، وفى رواية أخرى فى شعبان عام ١٣٢٤.

(٨) سلطان بن حَمود، هو حفيد عبيد أصغر إخوة عبدالله (انظر رقم «١» فى هذه المادة) وبعد أن حكم عدة أشهر خلعه أخوه سعود بن حمود فى أوائل عام ١٣٢٦هـ (فبراير عام ١٩٠٨).

(٩) سعود بن حمود: أخو صاحب الترجمة السابقة، سرعان ما قتله حمود بن سبحان، وأجلس مكانه على العرش الابن الوحيد الذى ظل على قيد الحياة من أبناء عبدالعزيز (انظر رقم ٦).

(١٠) سعود، تولى الحكم فى السابع عشر من شعبان عام ١٣٢٦ (١٤ سبتمبر عام ١٩٠٨) وظل يحكم فى جبل شمر مؤيدا من الجميع.

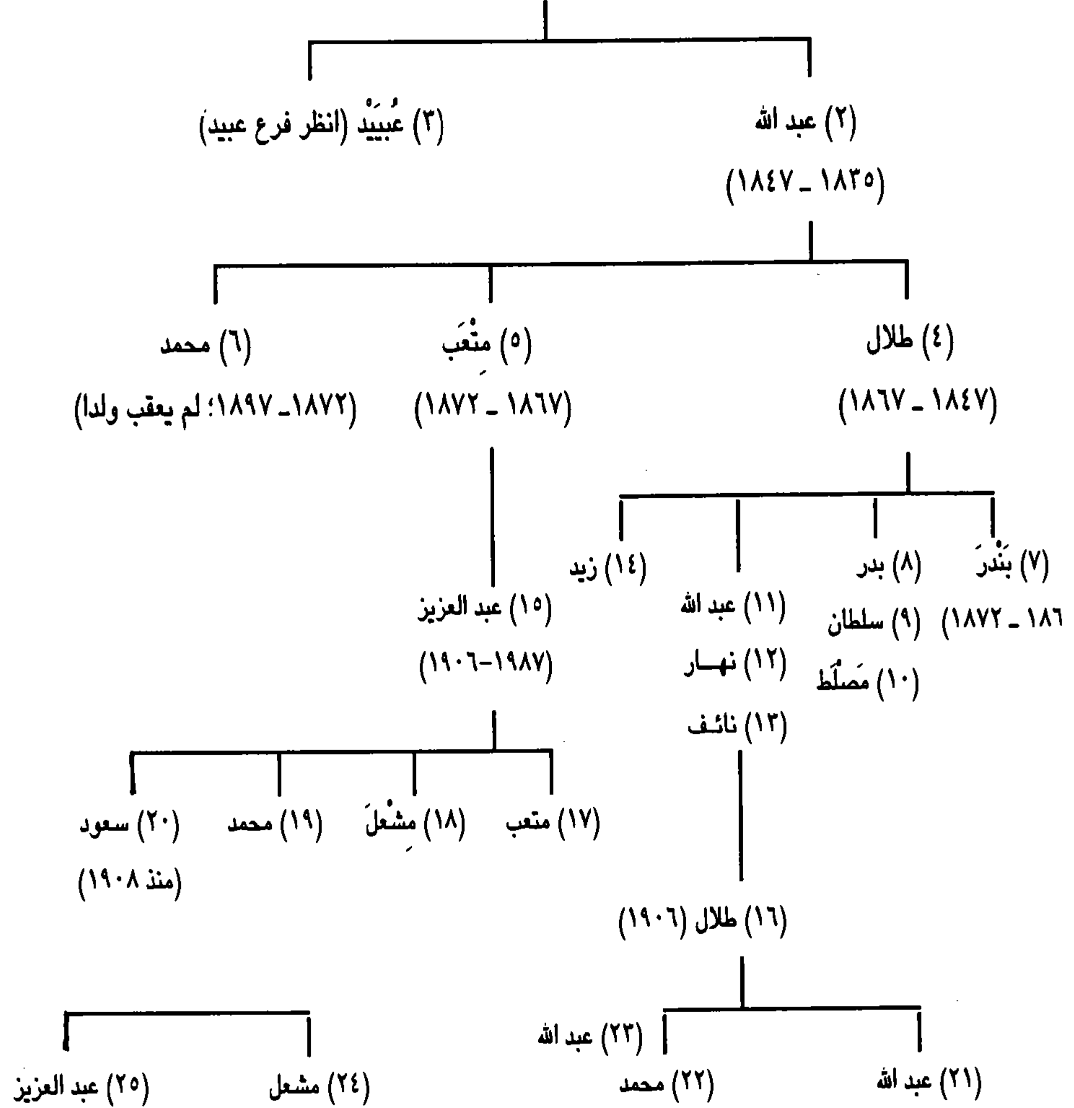
المصادر:

مصادر هذه المادة كتب الرحلات التى ذكرت فى مادة «ابن سعود» وخاصة كتب والن Wallin وپالكريف، وكوارماني، وداوتى، وليدى بلنت، وهوبر، ويوتنك، ونولده، والصحافة التركية، والعربية، والإنكليزية الهندية والمعلومات التى أوردتها الآنسة بل Bell ومادك J. A. Madik .

[مورتمان J. H. Mordtmann]

(أ) فرع عبد الله

شجرة نسب آل الرشيد

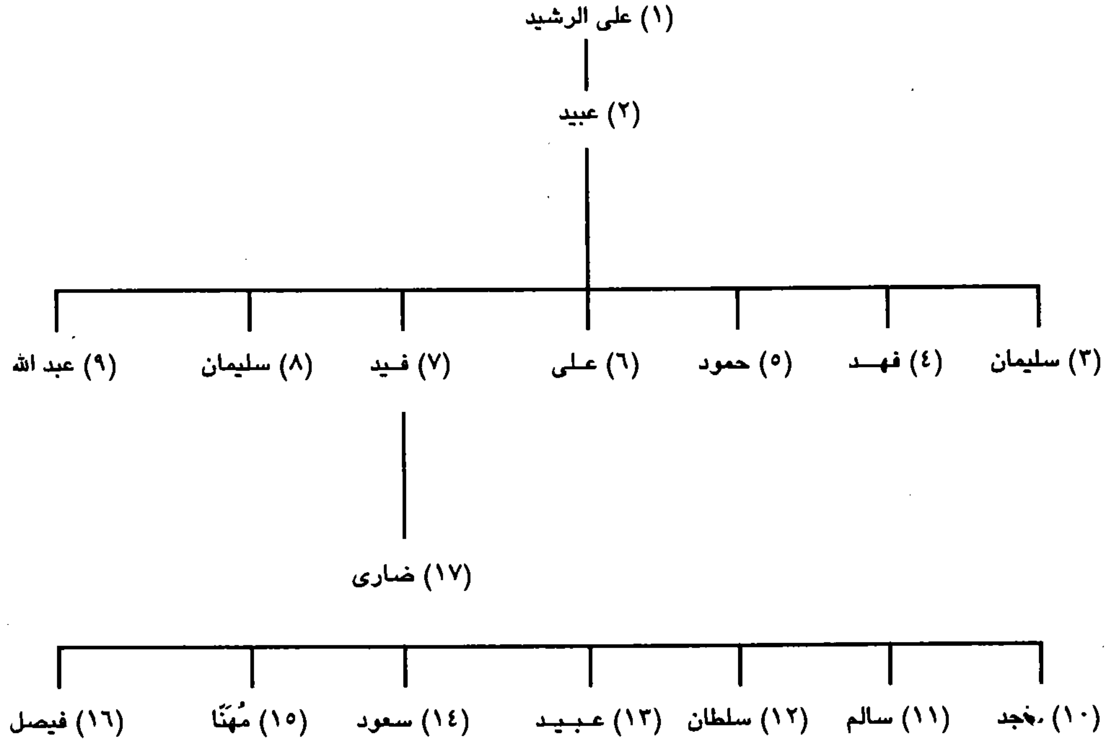


ملاحظات :

عن رقم «١» انظر هوبر Huber: Journal etc. ص١٥١. وعن نورة أخت عبدالله رقم «٢» وعبيد رقم «٣»، انظر Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.، وZehme، ص٢٤٠؛ وداوتي Doughty جـ٢، ص٢٥. أما جبر الذى ذكر بلنت Blunt، جـ١، ص١٩٦، أنه أخو عبدالله وعبيد فهو كما يذكر داوتي، جـ٢، ص١٦، من أسرة ابن على التى خلعها عبدالله. وقد بلغ رقم «٤» سن الأربعين عام ١٨٦٤ كما يذكر كوارماني Guar-mani، ص٩٦ وكان له تسعة أبناء. ويذكر پالكريف Palgrave، جـ٢، ص١٢٨ و٢٠٤، أنه كان فى العشرين أو الخامسة والعشرين عند وفاة أبيه عام ١٨٤٤ أو ١٨٤٥. وقد بلغ رقم «٥» الخامسة والثلاثين من عمره عام ١٨٦٩، كما يذكر هوبر، ص١٥٠. وبلغ رقم «٦» الأربعين من عمره عام ١٨٧٧، انظر داوتي، جـ١، ص٥٩٣؛ ويذكر بلنت، جـ١، ص٢٧١ أنه بلغ الخامسة والأربعين من عمره عام ١٨٧٩، وهو يتفق فى ذلك مع يوتنك Euting جـ١، ص١٧٥؛ ومع ذلك فإن نلده Nolde ص٨٣، يذكر أنه بلغ الثالثة والخمسين من عمره عام ١٨٩٢. وعن رقم «٧» انظر كوارماني، ص٨٧، ١٩٥؛ ويذكر بلنت، جـ١، ص١٩٥ أنه كان يبلغ العشرين عند وفاته (وانظر يوتنك، جـ١، ص١٨٠)، ويذكر هوبر، ص١٥١، أنه كان يبلغ الثلاثين عاما، ويذكر كل من داوتي جـ٢، ص٢٦، وبلنت، جـ٢، ص٢٧٠، ابنا له؛ ولكن الآنسة بل Bell تذكر أنه لم يعقب ولدا. وعن رقم «٨» انظر پالكريف، جـ١، ص١٣٥، وقد خلط بينه وبين بندر رقم «٧»، وهو يذكر أنه بلغ الثانية عشرة عام ١٨٦٢، ويذكر هوبر، ص١٥١، أنه كان يبلغ الخامسة والعشرين من عمره عام ١٨٧٢. وعن رقم «١١» انظر پالكريف جـ١، ص١٣٥، وقد ذكر أن سنه كانت تتراوح بين الخامسة والسادسة عام ١٨٦٢؛ ويذكر هوبر، ص١٥٠، أنه بلغ الثامنة عشرة عام ١٨٧٦. ويذكر بلنت، جـ١، ص٢٧١ أن رقم «١٣» ولد عام ١٨٦١؛ ويذكر هوبر أنه توفى فى العشرين من عمره عام ١٢٩٨هـ (١٨٨١ - ١٨٨٢)،

وانظر بلنت، جـ١، ص٢٠٠؛ ويوتنك، جـ١، ص١٦٩. رقم «١٤» توفى عام ١٨٧١، انظر هوبر. ولقد أورد هوبر ثبتا كاملا بأسماء أبناء طلال (من رقم «٧» إلى رقم «١٤»)، وقد قتلهم جميعا - ما عدا نائفاً وزيداً - عمهم محمد عندما ولى الإمارة عام ١٨٧٢. رقم «١٥» كان يتراوح عمره بين السادسة عشرة والسابعة عشرة عام ١٨٨٣ كما يذكر كل من يوتنك، جـ١، ص١٧٠، ١٧٦، وهوبر، ص١٥٠. وذكرت الآنسة بل أن طلالا (رقم «١٦») ومشعلا (رقم «١٨») ومحمدا (رقم «١٩») ومتعبا (رقم «١٧») قد قتلهم جميعا سلطان بن حمود عام ١٩٠٧. رقم «٢٠» بلغ الحادية عشرة من عمره عام ١٩٠٨ كما يذكر دوجلاس كاروثرز Douglas Carreuthers

(ب) فرع عبيد



ملاحظات:

يقول پالكريف، جـ١، ص١٢٨ إن رقم «٢» لم تكن سنه أقل من الخمسين عاما فى سنة ١٨٤٤ أو ١٨٤٥ (انظر يوتنك، جـ١، ص١٦٨)؛ وتوفى فى السابع عشر من ذى القعدة عام ١٢٨٦ (١٨ فبراير ١٨٧٠) كما يقول هوبر، ص١٥٠؛ أو فى عام ١٨٧١هـ كما يقول بلنت، جـ١، ص١٩٤، ١٩٦. وانظر داوتى، جـ٢، ص١٨. وقد أورد هوبر، ص١٥٠، ثبتا بأسماء أبناء عبيد (من رقم «٣» إلى رقم «٩»). توفي رقم «٣» فى سن الثانية والعشرين على ما يظهر، قبل عام ١٨٧٧ كما يقول هوبر. رقم «٤» كان معتوها، وكثيرا ما ذكره داوتى ويوتنك؛ ويقول هوبر إنه كان يبلغ الثامنة والثلاثين من عمره عام ١٨٨٣. رقم «٥» ذكره پالكريف (جـ١، ص٦٤ وما بعدها) وداوتى، وبلنت، وهوبر، ويوتنك، ويقول نولده، ص٥٠، إن أولاده كانوا ثمانية (انظر داوتى، جـ٢، ص١٨ ويوتنك، جـ١، ص١٨٨). وتوفى رقم «٦» قبل عام ١٨٨٣ كما يقول هوبر. رقم «٧» بلغ من العمر سبعة عشر عاما سنة ١٨٧٧ كما يروى داوتى، جـ٢، ص٢٩؛ وذكر هوبر أنه بلغ الثامنة والعشرين عام ١٨٨٣. رقم «٨» ذكره داوتى، جـ٢، ص٢٩. وذكر هوبر أنه توفى عام ١٨٨٢. رقم «٩» بلغ الحادية والعشرين من عمره عام ١٨٨٣، انظر هوبر، وداوتى. وقد أحصى هوبر، ص١٥١، أبناء حمود (من رقم «١٠» إلى «١٥»). رقم «١٠» كان يافعا فى الخامسة عشرة من عمره عام ١٨٧٧ كما يذكر داوتى، جـ١، ص٦١٣، وكثيرا ما ذكره داوتى وبلنت وهوبر ويوتنك. عن رقم «١١» انظر هوبر، ص١٤٩. عن رقم «١٣» انظر هوبر، ص١٦٦. رقم «١٦» يذكر داوتى أنه طفل وأنه معتقل بالرياض (عام ١٩١٤) مع ابن عمه ضارى (رقم «١٧»). وفيصل وابن عمه هما الوحيدان اللذان بقيا على قيد الحياة من فرع عبيد بن على الرشيد كما تقول الآنسة بل.

ابن رشيق

أبو على الحسن بن رشيق الأزدى، ربما كان أبوه مملوكا روميا من موالى

الأزد. ولد فى المُـحَمَّدية (المسيَلَة) من أعمال الجزائر حوالى عام ٣٨٥هـ (٩٩٥م) أو ٣٩٠هـ (١٠٠٠م) ودرس أولا فى مسقط رأسه حيث تعلم الصياغة وهى صناعة أبيه، ثم رحل إلى القَيْرَوَان عام ٤٠٦هـ (١٠١٥-١٠١٦م) فاتخذه المعز الخليفة الفاطمى شاعر البلاط. وجلب عليه هذا المنصب عداوة معاصره أبى عبدالله محمد بن أبى سعيد بن أحمد المعروف بابن شرف القيروانى الذى كان كذلك شاعرا أديبا. وأدت مشاحناتهما إلى نشر عدة آثار لهما، وانتهت آخر الأمر بهجرة ابن شرف إلى صقلية. ولما نهب العرب مدينة القيروان عام ٤٤٩هـ (١٠٥٧م) هرب المعز وبصحبته شاعره المحبوب إلى المَهْديَّة حيث توفى الخليفة عام ٤٥٣هـ (١٠٦١م). وذهب ابن رشيق فى هذا العام نفسه إلى مازَرْ بصقلية وتوفى بها ليلة السبت غرة ذى القعدة عام ٤٥٦هـ (١٥-١٦ أكتوبر ١٠٦٤) أو ٤٦٣هـ (١٠٧٠-١٠٧١م) فى روايات أخرى.

وكان ابن رشيق مؤرخا وشاعرا وفقيها لغويا؛ ومن شيوخه الأديب أبو محمد عبدالكريم بن إبراهيم النَّهشْلَىّ، والنحوى أبو عبدالله محمد بن جعفر القزاز وغيرهما. وله من التصانيف ما يأتى:

(١) العمدة فى صناعة الشعر ونقده، قال عنه ابن خلدون (المقدمة، ترجمة ده سلان، جـ٣، ص٣٨٠) إنه خير ما كتب فى هذا الباب، وقد نشر الجزء الأول منه فقط فى تونس حوالى عام ١٢٨٥هـ، وفى القاهرة عام ١٣٢٥هـ.

(٢) قُراضة الذهب فى نقد أشعار العرب، وهى رسالة إلى أبى الحسن على بن أبى القاسم اللواتى تبحث فى سرقات الشعراء (باريس، المكتبة الأهلية، رقم ٣٣١٧، جـ٧).

(٣) قطعة من ديوانه (Derenbourg: Les Mss. arab. de l'Esc. رقم ٤٦٧).

المصادر:

(١) انظر المصادر المذكورة فى كتاب «العمدة» القاهرة ١٣٢٥هـ.

(٢) ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٣، ص٧٠.

(٣) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة سنة ١٣٢٦هـ، ص٢٢٠.
(٤) ابن خلكان، وفيات، القاهرة سنة ١٣١٠هـ، جـ١، ص١٣٣.
(٥) حسن حسنى عبدالوهاب: بساط العقيق فى حضارة القيروان وشاعرها ابن رشيق، تونس سنة ١٣٣٠هـ ص٥٦-٩٠.
(٦) Amari: Bibl;. Ar. Sic.، النص العربى، ص٦٤٤ (أخذ عن الذهبى: مختصر كتاب إنباه الرواة على أنباه النحاة) ص٦٤٩؛ (أخذ عن العمرى: مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار).
(٧) de Sacy: Anthologie gramm. ص٤٤٢.
(٨) Wüstenfeld: Die Geschichtschreiber der Araber، ص٧٠، رقم ٢١٠.
(٩) Brockelmann: Gesch. d. arab. Litt. جـ١، ص٣٠٧.

[محمد بن شنب]

ابن الرومى

على بن العباس بن جُرَيْج: شاعر عربى، ولد فى بغداد عام ٢٢١هـ (٨٣٦م). ونستدل من كنيته ومن اسم جده أنه ينتسب إلى بلاد البوزنطيين (الروم). وكانت مواهبه الشعرية سببا فى شهرته؛ وجر عليه هجاؤه عداوة الكثيرين وعلى الأخص وزير المعتضد، القاسم بن عبدالله حفيد سليمان بن وهب. ويقال إن هذا الوزير تخلص من ابن الرومى بأن دس له السم عام ٢٨٣هـ (٨٩٦م)، ولسنا نعرف تاريخ وفاته على التحقيق لأنه يذكر لوفاته كذلك عاما ٢٨٤هـ و٢٧٦هـ. وقد خلف ديوانا كبيرا جمعه ورتبه الصولى.

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفيات، طبعة فستنفلد، رقم ٤٧٤.
(٢) العباسى: معاهد التنصيص، ص ٥١-٥٧، وانظر فيما يختص بسجنه: بهاء الدين العاملى. الكشكول، ص٥٨.
(٣) عباس محمود العقاد: ابن الرومى، القاهرة ١٩٣١.
(٤) Brockelmann: Geschichte etc. جـ١، ص٧٩-٨٠.

تعليق على تاريخ وفاة ابن الرومى

يقول ابن خلكان فى تاريخ وفاة ابن الرومى: «توفى يوم الأربعاء لليلتين بقيتا من جمادى الأولى سنة ثلاث وثمانين ومائتين، وقيل ست وسبعين ومائتين، ودفن فى مقبرة باب البستان» فأى هذه التواريخ هو الأصح؟ إن الذين جاءوا بعد ابن خلكان تابعوه فى هذا الشك الذى لا مسوغ له اعتمادا على روايته بغير بحث، لأن ابن الرومى أثبت لنا أنه بلغ الستين وعاش إلى ما بعد سنة ثمانين، إذ يقول:

طربت ولم تطرب على حين مطرب
وكيف التصابى بابن ستين أشيب

فهو لم يمت فى سنة ست وسبعين على التحقيق. ولو راجع ابن خلكان كتاب مروج الذهب للمسعودى لعرف منه أن ابن الرومى كان حيا بعد ست وسبعين، فلا محل للقول بموته فى تلك السنة. فمن المحقق إذن أن ابنَ الرومى تجاوز سنة ست وسبعين، ولم يبق لنا إلا أن نبحث فى السنتين الأخريين، أى سنتى ثلاث وأربع وثمانين. فعندنا تاريخ اليوم والشهر من أولاهما وليس عندنا مثل ذلك من الثانية، وهذا مما يرجح وفاته فى سنة ثلاث وثمانين دون أربع وثمانين. ويقوى هذا الترجيح أن مضاهاة التواريخ تثبت لنا أن جمادى الأخرى من سنة ثلاث وثمانين بدأت يوم جمعة فيكون يوم الأربعاء قد جاء لليلتين بقيتا من جمادى الأولى فى تلك السنة كما جاء فى تاريخ الوفاة. وقد ضاهينا هذا اليوم على التاريخ الإفرنجى فوجدناه يوافق الرابع عشر من شهر يونيو، أى يوافق إبان الصيف فى العراق، وابن الرومى مات فى الصيف كما يؤخذ من قول الناجم إنه دخل عليه فى مرضه الذى مات فيه وبين يديه ماء مثلج، فيجوز لنا على هذا أن نجزم بأن أصح التواريخ هو التاريخ الأول، وهو «يوم الأربعاء لليلتين بقيتا من جمادى الأولى سنة ثلاث وثمانين».

والأقوال مجمعة على موت ابن الرومى بالسم، وأن الذى سمه هو القاسم بن عبيد الله أو أبوه، ولكن الروايات فى هذا الخبر لا تخلو من ضعف واضطراب. فالرواية التى أوردها ابن خلكان تقول: «إن الوزير أبا

الحسين القاسم بن عبيد الله بن سليمان ابن وهب وزير الإمام المعتضد كان يخاف من هجوه وفلتات لسانه بالفحش، فدس عليه ابن فراش فأطعمه خشكنانجة مسمومة وهو فى مجلسه، فلما أكلها أحس بالسم فقام فقال له الوزير: إلى أين تذهب؟ فقال: إلى الموضع الذى بعثتنى إليه، فقال له: سلم على والدى. فقال له: ما طريقى على النار..».

وضعف هذه الرواية ظاهر، لأن عبيدالله بن سليمان مات فى سنة ثمان وثمانين، أى بعد آخر تاريخ فُرض لموت ابن الرومى بأربع سنوات فكان حيا عند وفاة الشاعر، ولا معنى لأن يقول له القاسم: سلم على والدى، ووالده بقيد الحياة.

بين هذه الشبهات المتضاربة شبهة تعرض للذهن ولا يجوز إغفالها فى هذا المقام وهى تبيحنا أن نسأل: ألا يحتمل أن يكون حديث السم كله خرافة مخترعة لا أصل لها، وأن ابن الرومى مات ميتة تشتبه أعراضها بأعراض التسمم المعروفة فى زمانه؟ فمن كلام الناجم الذى زاره فى مرض وفاته نعلم أنه كان يشكو من إلحاح البول وأنه كان أعد ماء مثلوجا، والظمأ وإلحاح البول عرضان من أعراض «مرض السكر» وهو مرض يحدث لصاحبه التسمم ولاسيما بعد أكل الحلوى والإفراط فيها، وابن الرومى لم تكن تنقصه أسباب الإصابة به لأنه كان منهوما بالحلوى والأطعمة الثقيلة مستسلما للشهوات مسرفا فى الشراب مع ضعف أعصابه واعتلال جسمه، فمن الجائز أنه أصيب به فاشتد عليه فى شيخوخته وفصده الطبيب كما جاء فى رواية «زهر الآداب» فأودى ذلك بحياته.

عباس محمود العقاد

ابن زيدون

أبو الوليد أحمد بن عبدالله بن أحمد ابن غالب بن زيدون: أحد مشاهير الشعراء المسلمين فى الأندلس، ووزير أمراء إشبيلية، ينتسب إلى أسرة عريقة من قبيلة مَخْزوم. ولد بقرطبة عام ٣٩٤هـ (١٠٠٣م) وتوفى أبوه وهو

بعد يافع لم يبلغ الحلم، ولكن أوصياءه أحضروا له أفضل الشيوخ والمؤدبين، وسرعان ما بز زملاءه التلاميذ. ولما بلغ العشرين من عمره نظم قصائد كانت سببا فى ذيوع صيته.

وانغمس شاعرنا فى شئون بلاده السياسية أثناء الحرب الأهلية التى أثارها المطالبون بالعرش من الأمويين، والمحاولات التى قام بها أهل قرطبة لإجلاء حكام البربر عن مدينتهم؛ ولقد أغراه بالاشتراك فى هذه الفتن نسبه ومكانة أسرته بعامة، وأطماحه خاصة؛ ولذلك نجده فى حاشية أبى الحزم بن جهور زعيم أمراء قرطبة بعد انسحاب البربر.

ولقد أدى به حبه العنيف للشاعرة ولادة التى كانت من الأميرات، إلى الاصطدام بمنافس قوى هو ابن عَبدُوس وزير أبى الحزم بن جهور مما دعا ابن زيدون إلى نظم القصائد يتحدى فيها غريمه، كما تهكم عليه فى رسالته المشهورة، حتى اتهمه ابن عبدوس بالتآمر على إرجاع الأمويين، فزج به فى السجن، وهناك أرسل الشعر الرقيق إلى ولادة وكتب إلى أصدقائه يستعطفهم فى حرارة ويدافع عن نفسه، إلى أن نجح أحدهم، وهو أبو الوليد بن أبى الحزم، فى إطلاق سراحه؛ بيد أن ولادة كانت قد هجرته آخر الأمر ومالت إلى ابن عبدوس.

وتوارى عن الناس برغمه مدة من الزمن كان أثناءها يسرف فى لوم عشيقته، ثم رجع إلى قرطبة عند وفاة أبى الحزم بن جهور، وحاول أن يصل حبله بابنه وخليفته أبى الوليد؛ وسفر له لدى الأمراء المسلمين المجاورين لقرطبة، ولكن طموحه كان سببا فى سقوطه. وغضب عليه مرة ثانية لسبب مجهول، وأرغم على الفرار إلى قرطبة، وعاش فى دانِيَة وبَطَلْيوَسْ وإشبيلية على التعاقب.

وكانت شهرته فى الشعر ومواهبه الأدبية ومعرفته بأحوال المسلمين فى الأندلس التى اكتسبها فى سفارته لأبى الوليد، سببا فى حظوته عند أمير إشبيلية المعتضد، فكان كاتب سر هذا الأمير فحسب أول الأمر، ثم أصبح بعد ذلك كبير وزرائه. ولما توفى المعتضد

استبقاه ابنه وخليفته المعتمد فى منصبه، واستعان به على غزو قرطبة التى أصبحت بعد عاصمة ملكه.

بيد أن شهرة ابن زيدون أثارت عليه حسد الكثيرين من رجال البلاط وعلى رأسهم الشاعر ابن عمار صفى المعتمد؛ ولما ثار الناس على اليهود فى إشبيلية، انتهز المتآمرون هذه الفرصة وعملوا على إرسال ابن زيدون إلى تلك المدينة لإعادة الأمن إلى نصابه؛ فخرج الشاعر مشيعا بحسرة أهل قرطبة الذين كانوا يفخرون بانتسابه إلى مدينتهم، ولحقت به أسرته بعد ذلك مباشرة، ولكن الحمى انتابت ابن زيدون، وكان قد طعن فى السن، فعجلت بموته فى الخامس عشر من رجب عام ٤٦٣هـ (١٧-١٨ أبريل ١٠٧١) ودفن فى إشبيلية. ولما بلغ خبر وفاته مدينة قرطبة عم الحزن أهلها جميعا وشملهم الحداد.

ولم يكن ابن زيدون شاعرا فحلا فحسب بل كان أيضا من المبرزين فى فن الترسل، وإلى ذلك ترجع شهرته فى تاريخ الأدب العربى بنوع خاص.

ولم تطبع رسائله كلها، وأهم ما عرف منها:

(١) رسالته إلى ابن عبدوس، وهى مفيدة من الوجهة اللغوية، ذلك لأنها حافلة بإشارات ووقائع لا نستطيع معرفتها إلا عن طريقها، وعن طريق الشرح الذى كتبه ابن نُبَاتَة المتوفى عام ٧٦٨هـ (١٣٦٤م) بعنوان «سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون» (بولاق سنة ١٢٧٨هـ، الإسكندرية سنة ١٢٩٠هـ، القاهرة سنة ١٣٠٥هـ). وقد نشر ريسكه Reiske هذه الرسالة مع ترجمة لاتينية، ليپسك سنة ١٧٥٥م.

(٢) رسالته التى لا تقل أهمية عن السابقة، كتبها لابن جَهْوَر ونشرها بستورن Besthorn مع ترجمة لاتينية، كوپنهاغن سنة ١٨٨٩م.

وأورد مقتطفات من شعر ابن زيدون كل من ڤيچرز Weijers (Orientalia، المجلد ١، ص٣٨٤ وما بعدها، ليدن سنة ١٨٣١) وده ساسى de Sacy (المجلة الأسيوية جـ١٢، ص٥٠٨ وما بعدها) والمقرى

(Analectes). وتوجد قطع مخطوطة لابن زيدون وترجمة له فى مخطوط لابن بسام (باريس، المكتبة الأهلية، رقم ٣٣٢٢) وآخر لعماد الدين الإصفهانى (المكتبة نفسها، رقم ٣٣٣٠).

أما فيما يختص بالمصادر فانظر أيضا بروكلمان: Gesch. d. arab. Litt.، جـ١، ص٢٧٤ وما بعدها.

[كور A. Cour.]

ابن سعود

لقب أمراء الوهابيين فى الدَّرْعيَّة والرياض. كان محمد ابن سعود، مؤسس هذه الأسرة، من عشيرة مقرن من قبيلة مسالخ من ولد على من عرب عنزة. وكان أبوه سعود حاكما على الدرعية، وقد توفى فى العقد الرابع من القرن الحادى عشر الهجرى، أى بين عامى ١١٤١، ١١٥٠، (١٧٢٧-١٧٣٧م). وإذا تتبعنا نسب ابن سعود، نجد أنه أعقب ثلاثة أبناء علاوة على محمد، وهم: ثُنَيّان ومُشارى وفَرْحان. وقد ظل سلطان الوهابيين فى الدرعية ثم فى الرياض فى فرع محمد بن سعود إلى وقتنا هذا. ولقد نشأ فى فرعى ابن ثنيان وابن مشارى اثنان اغتصبا العرش (انظر رقم ٧ ورقم ١٠) ولكنهما لم يحتلا مكانا بارزا فى تاريخ هذه الأسرة؛ أما فرحان وسلالته فلا نعرفهم إلا من قوائم الأنساب.

ويمكننا أن نقسم تاريخ المملكة الوهابية فى الدرعية والرياض إلى ثلاثة عهود: الأول، ويبدأ بتأسيس تلك المملكة إلى غزو المصريين لها عام ١٨٢٠م، وكانت الدرعية هى العاصمة؛ ويبدأ الثانى من استعادة الأسرة لملكها بفضل تركى وفيصل وينتهى بغزوة ابن الرشيد صاحب حائل (١٨٢٠-١٨٩٦م) وكانت الرياض هى العاصمة؛ ويبدأ العهد الثالث باسترداد ابن السعود عام ١٩٠٢ للرياض من أيدى آل الرشيد.

١ - محمد بن سعود ١٧٣٥؟-١٧٦٢م: حوالى عام ١٧٤٠م. كان محمد بن عبدالوهاب

مـؤسس المذهب الوهـابى قـد طرد من العَيْنيَّة حـيث نشط فى إذاعـة مـذهبـه، والتجأ إلى صـديقه محمـد ابن سعود، وتعاون الاثنان على نشر المذهب الجديد باللسـان والسيف. وبدآ يشنان الغـارة على البـلاد المجـاورة ومناطـق البـدو القـريبـة عـام ١١٥٩هـ (يبـدأ فى ٢٤ يناير ١٧٤٦) وسرعان ما أدى ذلك إلى تدخل بعض الجيران الأقوياء أمثال بنى خـالد أصـحاب الأحـسـاء وآل المَكْرَمى أصحاب نجران، ولكنهم عجزوا مع ذلك عن إيقـاف تقـدم الـوهابيين. وكـان أشراف مكة يتـهمون حـجاج الوهابيين بالمروق، وكـانوا يمنعـونهم لـذلك من زيارة الأماكن المقـدسة. وكـانت تقارير الأشراف فى هـذا الشأن، تلك التـقارير التى بعـثوا بهـا إلى البـاب العالى عـام ١١٦٢هـ (ويبـدأ فى ٢٥ ديسـمـبـر ٤٨-١٧٤٩) أول مـا وصل الـحكومـة العثمانيـة من أخبار هذا المذهب الجديد، وتوفى محمد ابـن سعود عام ١١٧٩هـ (١٧٦٥-١٧٦٦م) بعد أن حكـم حوالى ثلاثين عاما.

٢ - عبدالعزيز بن مـحمد بن سعود (١١٧٩-١٢١٨هـ = ١٧٦٦-١٨٠٣): قضى الثـلاثين السنة الأولى من حكمه فى قتال مـستمر مع القـبائل المجاورة، أى مع بنى خـالد وآل المكرمى والمُنْتَفِق. وفى عـام ١٧٩٥م اقـتـحم الوهابيـون الأحساء ووقطَيـفاً وبهذا ثبتـت أقدامهم على شـاطئ الخليج الفـارسـى. ولقـد فشلت تماما تلك الحـملات المتكررة التى قام بها ولاة البَصْرَة وبـغداد من الترك مع حلفائهم من آل المنتفق (حملة الشيخ ثوينى آل المنتـفق عام ١٧٩٧م، وحـملة كخيا على باشا عام ١٧٩٨م) فى إجلاء الوهابيين عـن الأحـسـاء. وانتـهت هذه الحملات بتهادن عبدالعزيز ووالى بغداد مدة ست سنوات. ومنح سرور، شريف مكة، عـام ١١٨٦هـ (١٧٧٢-١٧٧٣م) الحـجـاج الوهابيين الحـق فى زيارة الأماكن المقدسة نظيـر ضريبة يؤدونها، ولكن الشـريف غـالب، خليـفة سـرور اسـترد منهم هذا الحق عـام ١٢٠٢هـ، وقام بعدة حـملات عام ١٧٩٠ و١٧٩٥ و١٧٩٨ لصـد الوهابيين عـن غـزو الحجـاز، ولكنه اضطر إلى عقـد الصلح

معهم عام ١٧٩٨م، بعد أن فشل فى تلك الحملات، وسمح لهم بالحج وتعهد له الوهابيون نظير ذلك ألا يغيروا مرة أخرى على مناطق نفوذ الأشراف.

ولكن صلات الوهابيين الودية ببغداد والأشراف لم يطل أمدها، فداهم سعود بن عبدالعزيز مدينة كَرْبَلاء فى ١٨ ذى الحجة عام ١٢١٦ (٢١ أبريل ١٨٠٣) للانتقام من قبيلة خزَاعِل الشيعية لاعتدائها على قافلة وهابية، وخرب أماكن الشيعة المقدسة وذبَّح معظم السكان. وفى عامى ١٢١٤-١٢١٥هـ (أبريل ١٨٠٠-١٨٠١) حج سعود إلى بيت الله، وانضمت إليه فى نفس هذا الوقت قبائل عَسِر وتهَامة، كما انضمت إليه قبيلة بنى حَرْب وكانت خاضعة للشريف غالب، فأدى ذلك إلى الجهر بالخصومة بينهما، واكتسح الوهابيون فى ٢٥ شوال ١٢١٧ (١٨ فبراير ١٨٠٣) مدينة الطائف، ودخل سعود مكة فى الثامن من المحرم عام ١٢١٨ (٢٠ أبريل ١٨٠٣) دخول الظافر المنتصر؛ فلما رجع سعود، طرد الشريف غالب الحامية الوهابية من مكة فى ٢٢ ربيع الأول سنة ١٢١٨ (١١ يولية ١٨٠٣)، ولكنه مع ذلك أرغم على أن ينزل للوهابيين عن امتيازات أخرى.

وبدأ الوهابيون حوالى عام ١٨٠٠ فى بسط نفوذهم على شاطئ الخليج الفارسى، وتمكنوا فى الأعوام القليلة التالية من إخضاع البحرين وقبائل عمان وخاصة قبائل الجواسمى فى رأس الخيمة.

وفى ١٨ رجب عام ١٢١٨ (٤ نوفمبر ١٨٠٣) قتل رجل شيعى من العماديَّة عبدالعزيز فى جامع الدرعية.

٣ - سعود بن عبدالعزيز (١٢١٨-١٢٢٩هـ = ١٨٠٣-١٨١٤م): قام سعود بعدة حملات صغيرة على بغداد وعمان ثم عزم على أن يتخلص من حكم الشريف غالب، فاحتل المدينة عام ١٢٢٠هـ (١٧٠٥م) واحتل مكة فى ذى القعدة من السنة نفسها (يناير ١٨٠٥)، وأراد الشريف غالب أن

يحافظ على ما بقى له من نفوذ فخضع تمام الخضوع للوهابيين، وانتشر بذلك المذهب الوهابى فى الحجاز. ولقد رفض الوهابيون السماح لقوافل المحمل الذى أعدته الحكومة التركية بدخول الأراضى المقدسة، وأبطل سعود الخطبة للسطان. وقال فى رسالة رسمية إنه ليس على والى دمشق أن يعتنق المذهب الوهابى فحسب، بل على السلطان نفسه أن يفعل ذلك أيضا؛ ولما رفض صاحب دمشق رفضا باتا أن يذعن لمشيئته، أجابه سعود بسلب حوران فى يولية عام ١٨١٠. ونظم سعود القرصنة التى كانت تقوم بها القبائل القاطنة على الخليج الفارسى إلى حد حمل الحكومة الهندية عام ١٨٠٩م على إعداد حملة كبيرة اقتحمت رأس الخيمة فى ١٣ نوفمبر من السنة نفسها، وقضت على أسطول القرصان.

ولما عجز الباب العالى عن صد هجمات الوهابيين على ممتلكاته، ناط بمحمد على باشا والى مصر غزو الحجاز.

وفى أواخر أكتوبر أو أوائل نوفمبر عام ١٨١١ بدأت الحملة المصرية الأولى بقيادة طوسون باشا غزو ينبع البحر وينبع البر من جديد، ومع ذلك فقد هزم عبدالله وفيصل، ابنا سعود، طوسون باشا فى ممر الجديدة الضيق أثناء تقدمه نحو المدينة فى ٧ ذى القعدة عام ١٢٢٦ (٢٣ نوفمبر ١٨١١)، وأرغم على التقهقر إلى ينبع؛ ولم يتابع حركاته الحربية إلا متأخرا فى خريف عام ١٨١٢م، فنجح هذه المرة بعض النجاح، وسلمت له المدينة فى نوفمبر، ومكة فى أواخر يناير عام ١٨١٣، واقتحم الطائف بعد ذلك بأيام قلائل، بيد أن الوهابيين نجحوا فى صد تقدم المصريين إلى تربة صيف عام ١٨١٣م. وفى أواخر أغسطس نزل محمد على بنفسه إلى البر فى جدة، وحاول سعود عبثا أن يتفاوض معه فى الصلح؛ وقام طوسون باشا بحملة ثانية على تربة فى أواخر عام ١٨١٣م لم يكن نصيبها خيرا من سابقتها. وانتهت حملات المصريين هناك فى أوائل عام ١٨١٥؛ ولقد توفى سعود حوالى هذا الوقت،

أى فى ٨ جمادى الأولى عام ١٢٢٩ (٢٧ أبريل عام ١٨١٤) فى الدرعية بالغا من العمر ٦٨ عاما.

٤ - عبدالله بن سعود، ١٢٢٩-١٢٣٣هـ (٢٧ أبريل ١٨١٤-٩سبتمبر ١٨١٨): استأنف محمد على سيره نحو تربة فى أوائل عام ١٨١٥، فهزم الوهابيين هناك فى ١٥ يناير واحتل هذه البلدة، ثم أغار على العسير، وعاد إلى مكة عن طريق قُنْفُدة. وسار طوسون باشا فى مارس إلى نجد عن طريق الحَنَّاكيَّة، واحتل بلدة الرس المنيعة، وهناك أحاط به عبدالله بن سعود بقوات تفوق القوات المصرية، فتهادن الطرفان، وبدأت مفاوضات الصلح، واستمرت حتى عام ١٨١٦م دون الوصول إلى نتيجة. وفى سبتمبر عام ١٨١٦ تولى إبراهيم باشا بن محمد على قيادة الجيوش المصرية فى بلاد العرب بعد وفاة أخيه طوسون، وقام إبراهيم بعدة حروب لقى فيها كثيرا من الصعاب والقتال المرير، ثم وصل بجيشه بعد ثمانية عشر شهرا إلى أبواب الدرعية (هزيمة عبدالله عند ماوية فى ٢ مايو ١٨١٧-احتلال الرس فى ٢١أكتوبر ١٨١٧ بعد حصار دام ثلاثة أشهر - الاستيلاء على ضرمة فى مارس ١٨١٨) ودام حصار الدرعية - وكان يحميها عبدالله وأقاربه - من أوائل أبريل إلى أوائل سبتمبر عام ١٨١٨، وسقطت فى يد إبراهيم فى ٦ سبتمبر. وقاوم عبدالله مدة ثلاثة أيام فى قصر الدرعية، ثم سلم نفسه فى التاسع من سبتمبر لإبراهيم الذى أرسله وأسرته وأحفاد محمد ابن عبدالوهاب إلى القاهرة. وقد بعث محمد على بعبد الله مع كاتب سره وخازنداره إلى الآستانة حيث شنقوا جميعا فى ١٧ ديسمبر ١٨١٨.

٥ - وترك إبراهيم باشا نجدا فى النصف الأول من عام ١٨١٩م فتمكن مشارى بن سعود، أخو عبدالله الذى قتل، من تثبيت أقدامه فى الدرعية، وبعد أمد قصير اعتقله حسين بك، وكان قد بعثه محمد على لقتاله، فأرسل إلى مصر، ولكنه توفى فى الطريق. ويقول

رشيد الحنبلى فى تاريخه الإخبارى إنه حكم من ١٢٣٣ إلى ١٢٣٥هـ (١٨١٨ - ١٨٢٠م).

٦ - تركى بن عبدالله بن محمد بن سعود (١٢٣٥-١٢٤٩هـ = ١٨٢٠-١٨٣٤م) فر إلى صدير أثناء الحملة المصرية، وحاول أن يثبت أقدامه فى الرياض بعد وفاة مشارى بن سعود (رقم ٥) ولكن المصريين طردوه. على أنه نجح عام ١٨٢٢م فى مفاجأة الحامية المصرية الضعيفة فى الرياض. وبعد أن دار القتال سجالا بينه وبين ولاة الحجاز مدة من الزمن، وافق أخيرا عل أداء الجزية لمحمد على، وفى عام ١٨٣٠م استولى على الأحساء التى كان الأتراك قد احتلوها عام ١٨١م، وأخضع البحرين فأصبحت الرياض قصبة المملكة الوهابية الجديدة بدل الدرعية التى خربت. وفى عام ١٢٤٩هـ (١٨٣٤م) قتله.

٧ - مُشارى بن عبدالرحمن بن مشارى ابن حسن بن مشارى بن سعود: هوجم فى الهفوف بعد أربعين يوما من حكمه وقتله فيصل بن تركى صاحب الترجمة السابقة.

٨ - فيصل بن تركى: حكم أول مرة من ١٢٤٩هـ إلى ١٢٥٥ (١٨٣٤-١٨٣٨م) وفى عام ١٨٣٧م قام خالد بن سعود (رقم ٣) فى وجهه بمساعدة المصريين فاستولى على الدرعية، وانتصر على فيصل فى الرياض، ولكن خورشيد باشا قائد الجيوش المصرية هزم فيصلا مرة ثانية فى ٢٥ رمضان عام ١٢٥٤ (١٠ ديسمبر ١٨٣٨) فى الدلم وأسره وأرسله إلى مصر.

٩ - خالد بن سعود (١٢٥٥-١٢٥٧هـ =١٨٣٩-١٨٤١). انسحبت الجنود المصرية عام ١٨٤٠م فطرد عبدالله بن ثنيان خالدا من الرياض فى ديسمبر عام ١٨٤١ فاعتكف فى جدة، وتوفى بها عام ١٨٦١م.

١٠ - عبدالله بن ثنيان بن إبراهيم بن ثنيان ابن سعود (١٢٥٧-١٢٥٩هـ = أوائل عام ١٨٤٢ - أوائل عام

١٨٤٣م). حكم عاما واحدا ثم حاصره فيصل (رقم ٨) في الرياض، وكان قد استعاد حريته عام ١٨٤١، وسجنه وتوفى فى محبسه.

١١ - فيصل بن تركى: (حكمه الثانى من ١٢٥٩ - ١٢٨٢هـ = أوائل عام ١٨٤٣ - أوائل ديسمبر ١٧٦٥): استطاع بفضل سياسته السلمية الحكيمة أن يثبت حكم أسرته فى نجد. فقد حالف أسرة ابن الرشيد (انظر هذه المادة) التى كانت قد أخذت تبسط نفوذها على جبل شمر؛ ووثق علاقاته بمصر والسلطان. وزار البلاد فى عهده پالكريف Palgrave عام ١٧٦٢ - ١٨٦٣م وپلى Pelly عام ١٨٦٥، وتوفى فيصل بالطاعون فى الثالث عشر من رجب عام ١٢٨٢ (٢ ديسمبر ١٧٦٥).

١٢ - عبدالله بن فيصل بن تركى (حكمه الأول من ١٢٨٢ - ١٢٨٧هـ = أوائل ديسمبر ١٨٦٥ - أوائل عام ١٨٧١): خلعه إخوته عام ١٢٨٧هـ.

١٣ - سعود بن فيصل بن تركى: (١٢٨٧ - ١٢٩١هـ = ١٨٧١ - ١٨٧٤م) حدث فى أوائل عهده أن استعان عبدالله، الأمير المخلوع، بالأتراك، فاحتلوا الأحساء كما احتلوا قطيفا واستبقوهما رغم محاولات سعود المتكررة لاستعادتهما.

١٤ - عبدالله بن فيصل بن تركى (حكمه الثانى من ١٢٩١ - ١٣٠١هـ = ١٨٧٤ - ١٨٨٤م): استعاد عرشه بعد وفاة سعود، وظل محتفظا به علي الرغم من أخيه محمد وأبناء سعود الذين كانوا ينازعونه فيه. وفى عام ١٨٨٣م اشتبك فى حرب مع محمد بن الرشيد صاحب حائل. وفى أوائل ١٨٨٤م خلعه أبناء أخيه (أبناء سعود).

١٥ - محمد بن سعود: تولى العرش مدة قصيرة، وخلفه عمه.

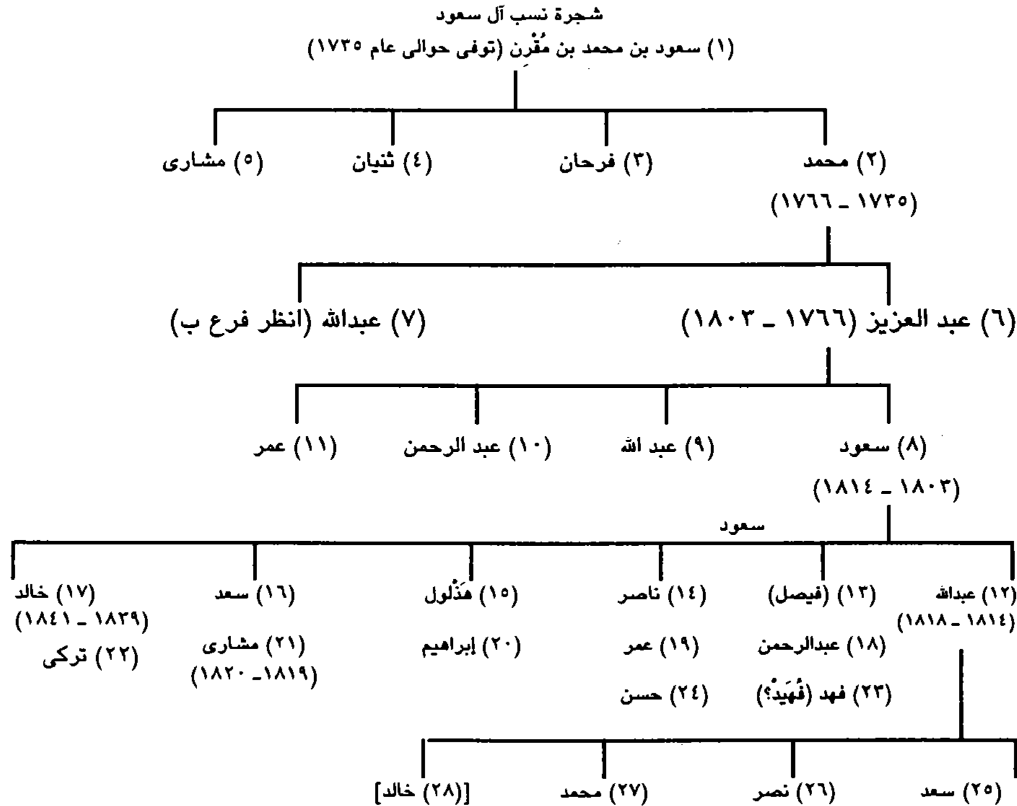
١٦ - عبدالرحمن بن فيصل بن تركى (؟ - ١٨٨٦؟م) خلعه محمد بن الرشيد وأجلس على العرش.

١٧ - عبدالله بن فيصل (حكمه الثالث من ١٨٨٧؟ - ١٨٨٨؟م). والراجح أن يكون قد توفى عام ١٨٨٨، وبموته أصبحت الرياض تابعة لحائل على الرغم من محاولات عبدالرحمن المتكررة لاستعادة العرش. وفى عام ١٨٩١ غزا محمد بن الرشيد الرياض، وفى عام ١٨٩٢ أجلس على العرش.

١٨ - محمدا: الابن الثالث لفيصل

أمير الرياض. ويظهر أن الرياض كان يحكمها حكام من قبل الرشيد منذ توفى محمد فى تاريخ غير معلوم.

١٩ - عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن فيصل (حكم منذ بداية عام ١٩٠٢م): تمكن بمساعدة الشيخ مبارك صاحب الكويت - وكان قد احتمى به أبوه - من استعادة الرياض فى مارس عام ١٩٠٢ بانقلاب سياسى، ونجح فى استبقائها على الرغم من آل ابن الرشيد أصحاب حائل الذين لجأوا أخيرا إلى طلب المعونة من الأتراك. ومع ذلك فقد وفق إلى أن يعيد إلى مملكة الرياض ما كان لها من سيادة، وساعده على ذلك انتشار الفوضى فى حائل، والتفاف الشعب حول بيت سعود.



ملاحظات:

رقم ٦: توفى عبد العزيز عن ٨٢ عاما سنة ١٨٠٣م (انظر منغن Mengin، جـ٢ ص٤٦٧، وانظر سكوت وارنك S. Waring، ص١٧٧ من الترجمة الفرنسية؛ رقم ٨: عاش سعود ٦٨ عاما، وتوفى عام ١٨١٤ كما يقول منغن، جـ٢، ص٢٠، وقال كل من روسو Rousseau وبوركارت Burckhardt إن عمره كان يتراوح بين ٤٥ و٥٠ عاما فقط. رقم ٩: فاوض عبدالله فى عقد هدنة الرس عام ١٨١٥م (انظر منغن جـ٢، ص٤٢ وما بعدها) وقد قتل ابنه سعود عام ١٨١٨م وذلك بعد الاستيلاء على الدرعية (انظر منغن، جـ٢: ص١٣١، وشانيزاده، جـ٢، ٣٨٣). رقم ١٠: رحل عبدالرحمن إلى مصر عام ١٨١٨م، رقم ١١: رحل عمر وأولاده إلى القاهرة عام ١٨١٨م، وفى رواية أخرى عام ١٨٢٠م. رقم ١٢: توجد صورة لعبد الله فى الأطلس الملحق بكتاب منغن. رقم ١٣: قتل فيصل أثناء حصار الدرعية)منغن، جـ٢، ص١٢٩). رقم ١٤: لقى ناصر حتفه أثناء غارة على مسقط (بوركارت، جـ٢، ص١٢٢)، رقم ١٦: سعد، ورقم ١٧: خالد، ورقم ٢٣: فهد، ورقم ٢٤: حسن، رحلوا جميعا إلى مصر عام ١٨١٨م. رقم ٢٢: شن تركى بعض الغارات الصغيرة على العراق وسورية (بوركارت، جـ٢، ص١٢٢). رقم ٢٥: دافع سعد عام ١٨١٨ عن أحد حصون الدرعية، رحل وأخواه نصر ومحمد بعد ذلك إلى القاهرة (منغن، جـ٢، ص١٣٠، ١٣٣، ١٥٨). رقم ٢٨: خالد، لم يذكره إلا أيوب صبرى، ص٢٦٦، والراجح أنه خلط بينه وبين رقم ١٧.

(٥) شاليزاده: تأريخ، ١ – ٤ وفى مواضع أخرى.

(٦) جودت: تأريخ، ١، ٥، ٧–١٢ وفى مواضع أخرى.

(٧) عاصم: تأريخ، فى مواضع مختلفة.

(٨) أيوب صبرى: تأريخ وهابيبان، إستانبول ١٢٩٦هـ.

(٩) Ed. Scott Waring: *A tour to Sheeraz*، لندن سنة ١٨٠٧، فصل ٣١.

(١٠) J. L. Rousseau: *Descriptian du Pachalik de Bagdad*، باريس سنة ١٨٠٩.

(١١) الكاتب نفسه: Notice sur *la secle des Wahabis* فى *Fundgrubendes Orients*، جـ٢، ص١٩١–١٩٨.

(١٢) Corancez: *Histoire des Wahabis depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809*، باريس سنة ١٨١٠.

(١٣) Rousseau: *Memoire sur les trois plus fameuses sectes du musulmanisme*، باريس سنة ١٨١٨.

(١٤) Sadlier: *The Dairy of a journey across Arabia during the year 1819*، بومباى سنة ١٨٦٦.

(١٥) John Lewis Burkhardt: Notes on the Bedouins and Wahabys، لندن سنة ١٨٣١.

(١٦) Felix Mengin: *Histoire de l'Egypte sous le Gouvernement de Mohammed-Aly*، باريس سنة ١٨٢٣.

(١٧) Jules Planat: Histoire de la régénération de l'Egypte، باريس سنة ١٨٣٠.

(١٨) Jomard: *Etudes géographiques et historiques sur l'Arabie*، باريس سنة ١٨٣٩.

ملاحظات:

رقم ٢: ورد ذكر عبدالله فى منغن، جـ٢، ص٤٨٢، قبل عام ١٧٧٨م، وفى كورانسيه Corancez، ص٤٦ قبل عام ١٨٠٣م. رقم ٣: كان لتركى أخوان هما إبراهيم ومحمد (انظر بلنت Blunt، الطبعة الإنكليزية جـ٢، ص٢٦٩). رقم ٥: عبدالله (انظر بلنت، الأصل الإنكليزى جـ٢، ٢٦٦). رقم ٦: كان جلوى على قيد الحياة عام ١٨٧٧ (انظر داوتى Doughty، جـ٢، ص٤٢٨) وأعقب خمسة أبناء: فهد ومحمد وسعود ومساعد وعبدالمحسن. رقم ٩: بلغ محمد - كما يقول نولده Nolde، ص٨٩- الأربعين حوالى عام ١٨٩٢، ولا يتفق هذا مع رواية كل من پالكريف Palgrave، الأصل الإنكليزى، جـ١، ص١٦٩-١٧٠، وداوتى، جـ٢، ص٤٣٠، وهوبر Huber: Journal etc.، ص١٦٢. رقم ١٠: كانت تتراوح سن عبدالرحمن بين عشر سنوات واثنتى عشرة سنة فى عام ١٨٦٣ (انظر پالكريف، الأصل الإنكليزى جـ٢، ص٧٥، وبلنت، الأصل الإنجليزى جـ٢، ص٢٦٧).

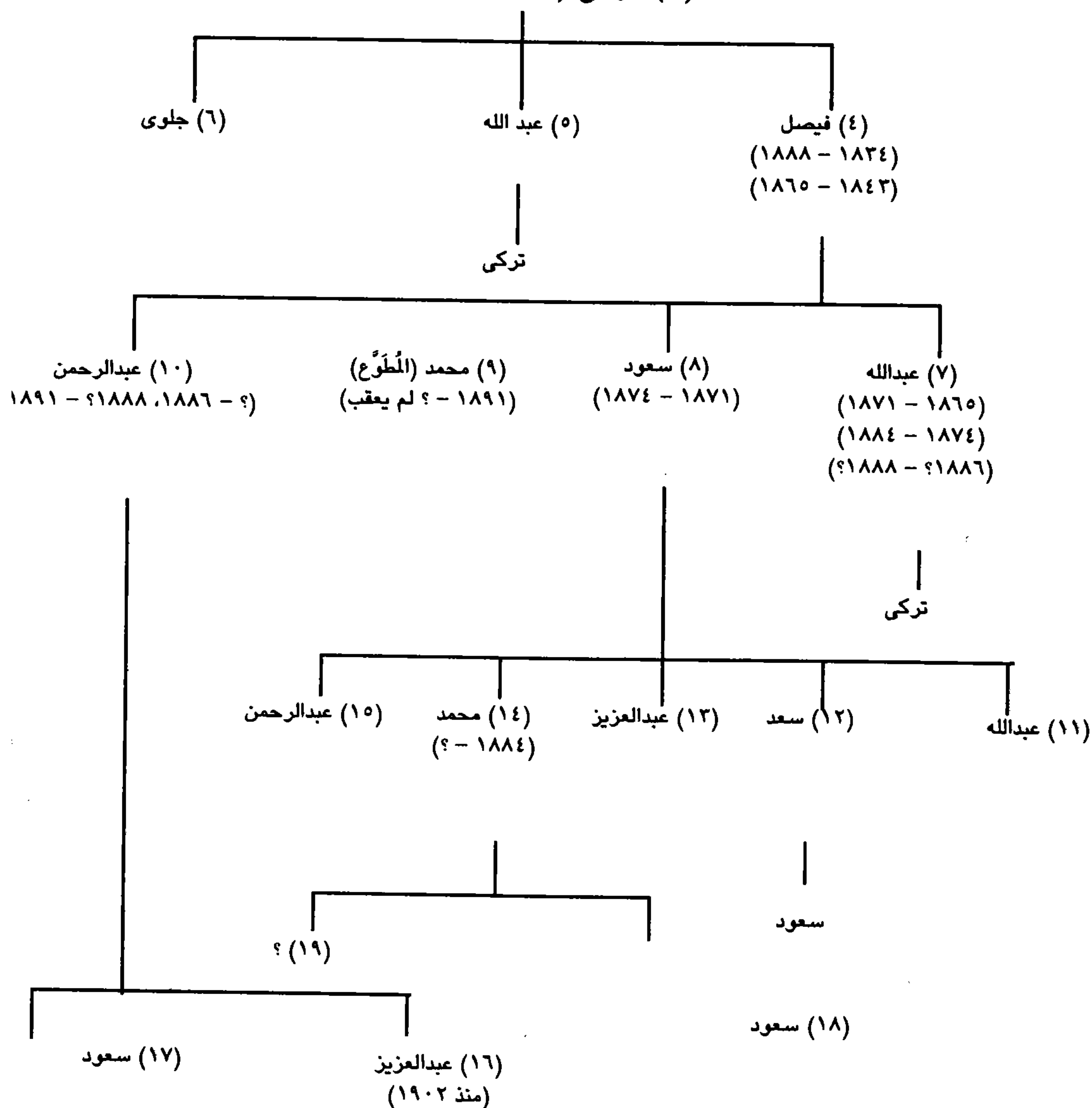
المصادر:

(١) رشيد بن على الحنبلى: منير الوجد فى معرفة آنساب ملوك نجد (وهو فى أنساب آل سعود وبه فذلكة عن تاريخهم حتى عام ١٢٩١هـ، مخطوط فى حيازة المؤلف).

(٢) عثمان بن عبدالله ابن بشر: عنوان المجد فى تاريخ نجد، بغداد ١٣٢٨هـ.

(٣) أحمد بن زينى رحلان: الفتوحات الإسلامية، مكة عام ١٣٠٢هـ، جـ٢، ص٢٠٢-٢٠٩.

(٤) محمد البتنونى: الرحلة الحجازية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٢٩هـ، ص٨٧ وما بعدها.


(١) محمد بن سعود (= رقم٢، فرع أ)
(٢) عبدالله (= رقم٧، فرع أ)
(٣) تركى (١٨٢٠ - ١٨٣٤)
(٤) فيصل
(١٨٣٤ - ١٨٨٨)
(١٨٤٣ - ١٨٦٥)
(٥) عبد الله
(٦) جلوى
تركى
(٧) عبدالله
(١٨٦٥ - ١٨٧١)
(١٨٧٤ - ١٨٨٤)
(١٨٨٦؟ - ١٨٨٨؟)
(٨) سعود
(١٨٧١ - ١٨٧٤)
(٩) محمد (المُطَوَّع)
(١٨٩١ - ؟ لم يعقب)
(١٠) عبدالرحمن
(؟ - ١٨٨٦، ١٨٨٨؟ - ١٨٩١
تركى
(١١) عبدالله
(١٢) سعد
(١٣) عبدالعزيز
(١٤) محمد
(١٨٨٤ - ؟)
(١٥) عبدالرحمن
سعود
(١٩) ؟
(١٨) سعود
(١٦) عبدالعزيز
(منذ ١٩٠٢)
(١٧) سعود

(١٩) W. J. Bankes: *Narrative of the life and Adventures of Giovanni Finati.... who made the Campaigns against the Wahabees* لندن سنة ١٨٣٠.

(٢٠) Harford Jones Brydges: *A Brief History of the Wahabys = An Account of his Majesty's Mission to the Court of Persia in the years 1801-1811* جـ٢، لندن سنة ١٨٣٤.

(٢١) G. A. Wallin فى *Journal of the Geogr. Soc.* مجلد ٢٠ (سنة ١٨٥١) ص٢٩٣ - ٣٢٩؛ جـ٢٤، (سنة ١٨٥٤) ص١١٥-٢٠٧.

(٢٢) *Zeitschr. d Deutsch.* Morg. Ges جـ١١، ص٤٢٧ - ٤٤٣ (= جودت: تايخ، جـ٩، ص٣٦٢-٣٧١ وجـ١٧، ص٢١٤-٢٢٦).

(٢٣) Selections from the Records of the Bombay Government رقم ٣٤، السلاسل الجديدة، بومباى سنة ١٨٥٦.

(٢٤) William Gifford Palgrave: *Narrative of a Rear's Journey through Central and Eastern Arabia.* لندن سنة ١٨٦٥.

(٢٥) Carlo Guarmani: *Itineraires de Jérusalem an Neged septentrional (Bulletin de la Soc. de Géogr. de Paris)* السلسلة الخامسة، جـ١٠.

(٢٦) Pelly فى *Joun. Geogr.* Soc. المجلد ٣٥ (سنة ١٨٦٥) ص١٦٩-١٩١ (رحلة پلى Pelly).

(٢٧) Lady Anne Blunt: *A Pilgrimage to Nejd*، لندن سنة ١٨٨١.

(٢٨) Snouck Hurgronje: *Mekka* جـ١، لاهاى سنة ١٨٨٨، ص١٣٨ وما بعدها.

(٢٩) Ch. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta* لندن سنة ١٨٨٨.

(٣٠) Ch. Huber: *Journal d'un Voyage en Arabie* سنة (١٨٨٣ - ١٨٨٤) باريس سنة ١٨٩١.

(٣١) J. Euting: *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien* لندن سنة ١٨٩٦-١٩١٤.

(٣٢) V. Nolde: *Reise nach Innerabien, Kurdistan und Armenien 1892* برنشفيك سنة ١٨٩٥.

(٣٣) مصنفات G. Ritter: *Erdkunde, Arabien*، جـ٢، ص٤٧١-٥٢٠.

(٣٤) D'Avrile: *L'Arabie contemporaine* (باريس سنة ١٨٦٨) الجزء الأول.

(٣٥) A. Zehme: *Arabien und die Araber zeit hundert Jahren* هال سنة ١٨٧٥.

(٣٦) Dozy: *Essai sur l'hist. de L'Islamisme* ص٤١٠ وما بعدها.

(٣٧) Hartmann: *Die Welt des Islams* جـ ٢، ص٢٤-٥٤، وقد اتخذ كثير من الكتاب تاريخ الوهابيين موضوعا لبعض قصصهم.

(٣٨) Pope: Anastasius; or Memoirs of a Greek، كتبت فى نهاية القرن الثامن عشر، لندن سنة ١٨١٩، فى ثلاثة مجلدات.

(٣٩) Le récit de Fatalla Sayeghir جـ ٤ فى Lamartine: Voyage en Orient، سنة ١٨٣٢ - ١٨٣٣ (انظر المجلة الآسيوية، السلسلة السادسة) جـ١٨ وما بعدها.

(٤٠) C. von. Vincenti: Die Tempelstürmer Hocharbiens، برلين سنة ١٨٧٣.

[مورتمان J. H. Mordtmann]

ابن سينا

أبو على الحسين بن عبد الله (باللاتينية: أفيسنا، وهى مأخوذة عن العبرية أڤن سينا): كان يعد طوال عدة قرون - ولايزال يعد فى بعض بلاد الشرق الإسلامى - إمام العلوم كلها «الشيخ الرئيس»، أما سيرته التى وردت فى كتاب ابن أبى أصيبعة (طبعة ميلر، جـ٢، ص ٢ وما بعدها) فقد كتبها تلميذه أبو عبيد الجوزجانى كما أملاها الرئيس بنفسه. وتقول هذه الترجمة إنه ولد عام ٣٧٠ هـ (٩٨٠م) بأفشنة بالقرب من بخارى. وكان أبوه من أهل بلخ، انتقل إلى بخارى وتولى العمل بقلعة خرميثن، وتزوج امرأة من أفشنة. وبعد أن رزق منها بابنيه، استقر ببخارى وفيّها تلقى ابناه العلم، وحفظ ابن سينا القرآن ودرس الأدب على مؤدب حتى بلغ العاشرة. وقد دعاه دعاة الإسماعيلية الذين كانوا يترددون على دار أبيه إلى الأخذ بعلومهم، إلا أن أنظارهم عن النفس والعقل لم تترك فى نفسه أثرا بليغا أول الأمر. وبعد أن درس الفقه، أخذ المنطق والهندسة وعلم النجوم عن أبى عبد الله الناتلى، ولما كان التلميذ قد نما جسمه ونضج عقله فى سن مبكرة، فقد بذ أستاذه ودرس وحده الطبيعيات والإلهيات والطب. وسرعان ما مكنته ممارسته للطب من فهم هذه الصناعة فهما جيدا، بيد أنه لم يستطع فهم الإلهيات إلا بعد قراءة مصنف للفارابى. وقد حددت هذه القراءة تكوينه الفلسفى، ذلك لأن أنظار الفارابى فى المنطق والإلهيات التى يرجع أصلها إلى شروح فلاسفة الأفلاطونية الجديدة، وتعليقاتهم على كتب أرسطو، هى التى حددت وجهة تفكيره الفلسفى. وكانت سنه إذ ذاك تتراوح بين السادسة عشرة والسابعة عشرة. وفى هذه الأثناء أتاحت الفرصة السعيدة لهذا الشاب النابه معالجة سلطان بخارى نوح بن منصور، وتمكن بذلك من دخول دار كتبه. ولما كان سريع الفهم قوى الذاكرة إلى حد عجيب، فقد استطاع فى قليل من الزمن أن يحصل من العلم ما جعله قادرا على إبراز معارف عصره فى صورة علمية. وبدأ يصنف الكتب فى سن الواحدة والعشرين، وأسلوبه بالجملة واضح مفهوم.

وتوفى أبوه وهو فى الثانية والعشرين من عمره، فاضطربت حياته غاية الاضطراب، وكثر فيها الجد واللهو، كما كثر فيها الإخفاق أيضا. وكتب أهم تصانيفه فى أويقات الهدوء التى كان يغتنمها فى بلاط جرجان والرى وهمذان وإصفهان، نذكر منها بنوع خاص دائرة معارفه الفلسفية، «كتاب الشفاء» (طهران سنة ١٣٠٣هـ) ومصنفه الهام فى الطب «القانون فى الطب» طهران سنة ١٢٧٤ه، بولاق سنة ١٢٩٤هـ)، وكتب أثناء أسفاره مختصرات لكتبه الكبرى، كما كتب عدة رسائل فى موضوعات متنوعة. واشتغل بالعلم حينا وبالسياسة حينا آخر، إلا أن نجاحه فى هذا الميدان الأخير كان ضئيلا. وترجع مكانته إلى أنه كان كاتبا موسوعيا دون العلوم للأجيال اللاحقة. وقضى فيلسوفنا أيامه الأخيرة فى كنف علاء الدولة بإصفهان، ومرض ابن سينا فى الطريق أثناء الحملة التى قام بها علاء الدولة على همذان عام ٤٢٨هـ (١٠٣٧م) وتوفى بهمذان، ويوجد قبره بها إلى الآن. وقد أكثر الناس من قراءة تواليفه ومن شرحها، كما نقل الكثير منها إلى اللغات الأوربية. وتراه العامة فى المشرق كساحر هاملن Hamlen الذى جذب الجرذان بمزماره.

ولا نستطيع أن نفصل القول هنا فى آراء ابن سينا التى لا يزال يرجع إليها فى الاوساط الدينية والفلسفية والطبية فى الشرق إلى اليوم رغم ما وجهه الغزالى إلى بعض أجزائها من المطاعن، ولكنا نكتفى هنا باجمالها والإشارة إلى مميزاتها.

فهو يتبع الفارابى إلى حد بعيد فى المنطق وفى نظرية المعرفة، وكذلك الحال فى مسألة «الكليات» التى تتصل بالإلهيات والمنطق معا، فالكلى يوجد مستقلا عن وجود الأشخاص المتكثرة «كصورة معقولة بالذات» فى عقل الله وعقول الملائكة (العقول الفلكية) وتفيض هذه الكليات عن عقل الله وتتصل بتوسط العقول المفارقة بالأشخاص من جهة وبالعقل الإنسانى من جهة أخرى، وهو العقل الذى ترد فيه الكثرة إلى تصور كلي. وكان ابن سينا أميل إلى اعتبار هذا التصور

صادرا عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى، وهو فى هذه النظرة أقرب إلى الأفلاطونية الجديدة منه إلى المشائية.

ومع أن ابن سينا يسهب فى كلامه عن المنطق إلا أنه لايعده إلا مدخلا للفلسفة. أما الفلسفة الحقة فهى إما نظرية وإما عملية، وتشمل الأولى الطبيعيات والرياضيات والإلهيات وفروعها، وتشمل الثانية الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة. ولم يعن ابن سينا إلا عناية قليلة بالفلسفة العملية، وهو فى تصنيفه للعلوم الفلسفية الذى راعى فيه وضع الطبيعيات أولا ثم الرياضيات ثم الإلهيات، ينظر إلى تجرد موضوعاتها عن المادة شيئا فشيئا. ولا ريب أن الإلهيات تعرف بأنها علم الموجود المطلق، والموجود المجرد مطلوب فيها وليس موضوعا لها، ولكن هذا المطلوب يصبح موضوعها الأساسى عند التعمق فى البحث.

ومع أن طبيعيات ابن سينا تأخذ فى جملتها بالسنة الأرسطاطاليسية إلا أننا نجد فيها أيضا أثرا للأفلاطونية الجديدة. ويظهر هذا الأثر بنوع خاص فى نظريته القائلة بأن الأحداث الأرضية تتأثر بالأجرام السماوية لا عن طريق الحرارة المنبعثة منها، وإنما عن طريق ما تشعه من الضوء. ويجب أن نعد آراءه عن العقل من الأفلاطونية الجديدة أيضا، تلك الآراء التى أدت فى غير ذلك إلى تطورات دقيقة فى علم النفس.

وقد كان أثر ابن سينا كبيرا فى الطب بنوع خاص، وظل هذا الأثر فى الغرب إلى القرن السابع عشر، أما فى الشرق فأثره باق إلى الآن. فهو جالينوس العرب. ومازلنا فى حاجة إلى البحث عن مقدار ما أضافه ابن سينا إلى هذا العلم من نتائج مشاهداته الخاصة. على أننا نرى، من الوجهة النظرية على الأقل، أنه كان يحل التجربة المحل الأكبر، ويدرس الحالات المختلفة التى يظهر فيها أثر العلاج الناجح.

ونجد فى شرح ابن سينا لإلهيات أرسطو (ولنترك رياضياته التى لا نعرف عنها إلا القليل) إلى جانب العناصر المستمدة من الأفلاطونية

الجديدة محاولة ترمى إلى التوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية. وإثنينية الروح والمادة (الفعل والقوة) والله والعالم أوضح عند ابن سينا مما هى عند الفارابى، كما أنه عرض مسألة خلود النفوس الفردية على وجه أدق. وهو يعرف المادة بأنها إمكان الوجود، وليس الخلق إلا نوال الوجود وتحققه بالفعل بعد أن كان بالقوة، وليست الماهية والوجود شيئا واحدا إلا فى الله، أما فيما هو خارج عنه فالوجود عارض على ماهيته. ويسمى نوال هذا الوجود بلغة الإلهيات «خلقا» وهذا الخلق قديم. والله الذى هو واجب الوجود وواحد لاكثرة فيه من أى جهة من جهاته علة ضرورية من شأنها أن تفعل منذ القدم، ومعلولها الذى هو العالم يكون على هذا قديما كذلك. وهذا العالم ممكن فى نفسه (حادث) ضرورى بعلته. ويفرق ابن سينا بين حدوث هذا العالم الذى هو ممكن وضرورى فى آن واحد، وبين حدوث جميع الكائنات الأرضية التى لاتدوم إلا حينا من الزمن، ذلك لأن الإمكان محصور فيما دون فلك القمر. ولقد قادته بنوع خاص آراؤه عن النفس من الوجهة الإلهية إلى أنظار صوفية، بعضها فى قالب شعرى. وكما اضطره مرة خطر داهم إلى الفرار من وجه أعدائه متنكرا فى زى الصوفية، كذلك يحتمل أن تكون قد ألجأته الضرورة فى ساعات انقباضه إلى الكتابة بروح صوفية، وإذن فتصوفه شىء عارض يتوج بناء مذهبه، ولكنه لا يدعمه أو يقومه.

المصادر:

(١) توجد مصنفات ابن سينا وغيرها من المصنفات القديمة فى Brockelmann: Gesch d. ar. Litt، جـ١، ص ٤٥٢ وما بعدها.

(٢) ويوجد له من الكتب المطبوعة أيضا: قصيدته عن النفس، طبعت ضمن «الكشكول» للعاملى، وطبعت كذلك مع شرح المناوى بالقاهرة عام ١٣١٨هـ، وطبعها أيضا كاراده ڤو مع ترجمة فرنسية وشرح لرجل مجهول، المجلة الأسيوية، يولية - أغسطس سنة ١٨٩٩ .

(٣) مبحث عن القوة النفسانية، طبعة فان ديك Van Dyck، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ.

(٤) منطق المشـرقـيـين، والقـصـيـدة المزدوجة فى المنطـق، القاهرة سنة ١٩١٠ .

(٥) كتاب النجاة.

(٦) تسـع رسـائل فـى الحكمـة والطبيعيات، الآستانة سنة ١٢٩٨ هـ .

(٧) كـتـاب السـيـاسـة، نشـره لويس معلـوف ضمن *Traites inédits d'anciens philosophes Arabes* الطبـعـة، الثـانيـة، بيـروت سنة ١٩١١، ص ١ـ١٨، ونـشـرت فى مـجـلة «المشرق» ، جـ٩، سنة ١٩٠٦، ص ٩٧٦ وما بعدها .

(٨) شـرح قسم الإلهـيات من إشـارات ابن سـينا، شـرحـه نصـيـر الدين الطوسى وفخر الدين الرازى.

(٩) رسـالة حى بن يقظان، بالعـبـرية، طبعها كوفمان D. Kaufmann ، سنة ١٨٨٧ .

(١٠) وقـد نشـر بالألمانية هـوشبرغ J. Hirschberg. وليـبـيرت J. Lippert قسـما من كـتاب القـانون عن طب العيون بعنوان *Die Augenheilkunde des Ibn Sina* ليبـسك سنة ١٩٠٢ .

(١١) Bar. Carra de Vaux: *Avicenne* باريس سنة ١٩٠٠ (انـظر عن هذا الكتاب باسـيه R. Basset: *Revue de l'hist. des Religions* ، يولـيـه ـ أغسطس سنة ١٩٠٢) .

(١٢) وانظر لكارا ده ڤـو أيضـا مقـاله عن ابن سـينـا فى دائرة المعـارف الدينيـة والأخـلاقيـة التى نشـرها هيسـتنجر Hastings، جـ٢، إدنبرة سنة ١٩٠٩، ص ٢٧٢ وما بعدها.

(١٣) J. J. de Boer : *Cesch der philosophie im Lslam* شـتـوتكارت سنة ١٩٠١ ، ص ١١٩ وما بـعدها (التـرجـمـة الإنكليـزية، لندن سنة ١٩٠٣، ص ١٣١ وما بعدها).

(١٤) Goldziher: *Die islamische und die jüdische Philosophie* (فى Hinneberg : *Die Kultur der Gegerwart* ، جـ١، ٥) .

(١٥) Wiedemann: *Ibn Sinas Anschauung vom Sehvorgang* (فـى *Arch.f.d. Gesch. d. Naturwiss.u.d. Technik* جـ٤، ص ٢٣٩ ومـا بعدها، ليبسك سنة ١٩١٢).

(١٦) Avicenna's Lehre Vom: M, Horten Meteorol Zeitschr(فى) Regenbogen سنة ١٩١٣، ص ٥٣٤ وما بعدها).

(١٧) Uber Avicennas Opus : M. Winter egregium de Anima ميونخ سنة ١٩٠٣ .

(١٨) وقد نقل هورتن M. Horten إلى اللغة الألمانية إلهيات الشفاء مع شرح بعنوان Die Metapyhsic Avicennas ، هال وغيرها سنة ١٩٠٧-١٩٠٩ .

(١٩) Avicennas Bearbitung : S. Sauter der Aristotelischen Metaphysik فريبورغ سنة ١٩١٢ .

(٢٠) وعن شعر ابن سينا الفارسى انظر Literary History of Persia : *Browne* جـ٢، ص ١٠٦-١١١ .

(٢١) وعن ابن سينا بوصفه شخصية أسطورية، انظر مقال باسيه R. Basset المتقدم ذكره.

[ده بور T.J. De Boer]

تعليق على مادة «ابن سينا»

إن ما يعرف الآن عن حياة ابن سينا لم يعد مقصورا على ما أورده ابن أبى أصيبعة ومن نحا نحوه (كالقفطى وابن خلكان) فى إثبات الترجمة المعروفة التى كتبها بالعربية أبو عبيد عبد الواحد الجوزجانى عن أستاذه ابن سينا، ذلك لأنه إلى جانب هذه الترجمة العربية التى لم ينشر بعد نصها الكامل كما ورد فى مخطوطين: أحدهما لظهير الدين البيهقى عنوانه «تاريخ حكماء الإسلام» والآخر لشمس الدين محمد بن محمد الشهرزورى عنوانه «روضة الأفراح ونزهة الأرواح» - توجد ترجمة أخرى كتبها بالفارسية أحمد بن عمر بن على المعروف بالنظامى العروضى السمرقندى فى مصنفه «چهار مقاله» أى أربع مقالات (انظر القصص: ١٤، ١٥، ٢١، ٢٤، ٢٦، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٨) الذى نشره بالانجليزية إدوارد براون عام ١٩٢١ (وانظر المجلة الأسيوية، يولية وأكتوبر سنة ١٨٩٩) وتلقى هذه الترجمة الفارسية - مضافا إليها الزيادات الواردة فى المخطوطين

المذكورين، وكذلك ماجاء عن فيلسوفنا فى كتاب الكامل لابن الأثير وتاريخ الأولياءلفريد الدين العطار وكشف الظنون لحاجى خليفة - ضوءا جديدا على ما خفى من جوانب حياة الرئيس، وخاصة على تواريخ أسفاره وكتبه، وذكر شيوخه وتلاميذه والأعلام الذين اتصل بهم مما لا يعرف من الترجمة المتداولة التى اعتمد عليها ده بور.

ولد ابن سينا بأفشنة عام ٣٧٠ هـ وانتقل مع أسرته إلى بخارى عام ٣٧٥هـ، وأتم دراسة اللغة والأدب وهو فى سن العاشرة على رجل لم تذكره الرواية المعروفة ، ويحتمل أن يكون هذا الرجل هو أبا بكر أحمد بن محمد البرقى الخوارزمى (حاجى خليفة، جـ٣، ص ٣٧٦). وتذهب الترجمة المعروفة إلى أنه درس الطب بمفرده، ويروى من جهة أخرى أنه تلقاه على أبى سهل المسيحى وأبى منصور الحسن بن نوح القمرى.

وانتقل من بخارى إلى كركانج عام ٣٩٢هـ إثر سقوط عرش السامانيين بين يدى أمير غزنة السلطان محمود بن سبكتكين وخرج من كركانج إلى جرجان عام ٤٠٣ فارا من وجه سلطان غزنة أيضا (السمرقندى القصة ٣٦)، ويحتمل أن تكون قصة لقائه لأبى سعيد بن أبى الخير شيخ متصوفة ذلك العصر التى ذكرها فريد الدين العطار قد وقعت فى نفس هذا العام، ونجده فى عام ٤٠٦هـ بالرى ثم بهمذان حيث ولى الوزارة مرتين ولاشك فى أنه ترك الوزارة قبل عام ٤١١ هـ لأننا نجد فى أخبار هذا العام عند ابن الأثير ذكرا لوزير آخر. وبقى بعد وزارته مضطهدا من أمير همذان الجديد ووزيره تاج الملك: فبثت حوله العيون، وسجن بعض الزمن، وظل زمنا مختبئا حتى فاز بالفرار إلى أصفهان عام ٤١٤هـ. ولاشك فى أن رسائله الرمزية التى صنفها فى فترة اضطهاده وفراره لاتصور نزعة صوفية - كما يرى مهرن Menhren - بقدر ما تصور أزمته النفسية ولم تقتصر حياته السياسية على الوزارة والنضال فى سبيلها بهمذان، ذلك لأنه عاش طوال حياته يبغض أمراء غزنة رغم ما بذلوه فى اجتذابه إليهم (انظر قصة فراره من كركانج، السمرقندى، القصة ٣٦) واشترك إذ كان بأصفهان فى بعض

المؤامرات السياسية ضدهم (البيهقى، ص ٣٧، الشهرزورى، ص ٢٢٩) وربما كان سبب ذلك ما وقع منهم آنئذ من اضطهاد للفلاسفة والنجوميين والمعتزلة (ابن الأثير، جـ٩، أخبار سنة ٤٢٠). على أنه عاش نديما لأمير أصفهان علاء الدولة بن كاكويه الذى اتهم بالزندقة لملازمة ابن سينا له (ابن الأثير، جـ٩، أخبار ٤٢٨) إلى أن توفى عام ٤٢٨هـ. ويروى ابن خلكان روايات مختلفة عن موضع وفاته، كما ذهب بعض أوربيى العصور الوسطى إلى أنه توفى بالأندلس بدسيسة من ابن رشد (Vossius Die Philos Secrets، ف١٤، ص ١١٣)، والواقع أن قبره لايزال يزار بهمذان إلى الآن.

ولقد اتصل بكثير من علماء عصره كابن مسكويه وأبى الريحان البيرونى وأبى القاسم الكرمانى والطبيب أبى الفرج بن طيب بن الجاثليق وأبى نصر العراق وأبى الخير بن الخمار وغيرهم. وذكر السمرقندى من تلاميذه: الجوزجانى، وأبا الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجانى وأبا منصور بن زيلا (زيله؟) والأمير أبا كاليجار وسليمان الدمشقى، ويضيف البيهقى أبا عبد الله المعصومى (المعصرى خطأ) وكان يقول ابن سينا عنه: «هو منى بمنزلة أرسطو من أفلاطون»، وينفرد ابن أبى أصيبعة بذكر أبى القاسم عبد الرحمن النيسابورى والسيد عبد الله بن يوسف شرف الدين الإيلاقى:

ولقد ألم ابن سينا بكل معارف عصره إلماما عجيبا، حتى فتن الأجيال اللاحقة التى خلقت منه شخصا أسطوريا هائلا. ويوجد فى الأدب التركى كتاب بأكمله عن هذه الشخصية الأسطورية (R. Basset: *Rev de l'hist des Religions* سنة ١٩٠٣). نظم ابن سينا بالعربية، كما كان من أوائل من نظموا الرباعيات بالفارسية. وبرز بصفة خاصة فى الطب، وكان الأمراء يتهافتون عليه لطبه. ولقد حدثنا ده بور عن أثر القانون فى الشرق والغرب، ومما يدل على سعة انتشاره بين الغربين أنه طبع باللاتينية ست عشرة مرة فى السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن الخامس عشر، أعيد طبعه

عشرين مرة فى القرن السادس عشر. وهذا الإحصاء لايشمل إلا الطبعات الكاملة للقانون، أما الطبعات التى تقتصر على قسم أو أكثر فلا حصر لها، وظل يدرس فى أوروبا إلى عهد قريب، إذ كان من أهم مراجع جامعة مونبليه حتى العقد الثالث من القرن التاسع عشر (Le Bon : *Civil des Arabes*، ص٥٢٨) وعنى بدراسة طب ابن سينا أخيرا ده كوننج De Koning وليبيرت Lippert وهرشبرغ Hirschberg وغيرهم. أما الفلسفة فهى ميدان انتصاره الخالد، فقد حلت كتبه فيها محل كتب أرسطو عند فلاسفة الأجيال اللاحقة، قال ابن خلدون: وتجد الماهر منهم عاكفا على كتاب الشفاء والإشارات ،والنجاة» (المقدمة، طبعة باريس، جـ٣، ص ١١٧). بدأ بتأليف الشفاء إبان وزارته، وأتمه عام ٤١٨هـ، وكتب النجاة فى هذا العام نفسه وهو فى طريقه إلى الحرب مع علاء الدولة، ويؤخذ من رواية لحاجى خليفة (جـ٦، ص ٣٠٣ وما بعدها) أن الجوزجانى أتم هذا الكتاب، وكتب الإشارات بعد عام ٤٢٠، ويجدر بنا أن نقف قليلا عند آرائه فى النفس والإلهيات.

يرتب ابن سينا النفوس ترتيبا تصاعديا. فيتحدث أولا عن النفس النباتية ثم الحيوانية ثم الناطقة، وهو يدرس النفس الناطقة من جهات مختلفة. وليس فى كلامه عن الحواس شىء جديد غير وصفه الفسيولوجى لمراكز الحواس من المخ وانتقال الصور المحسة فى الجهاز العصبى على أحسن ماكان يسمح به علم الحياة فى عصره. وأثر جالينوس فى هذه الناحية ظاهر، أما آراؤه فى العقل فهى تخالف آراء سلفيه الكندى والفارابى بعض المخالفة. نظر إلى العقل على أنه قوة تستكمل بالمعقولات شيئا فشيئا، فالعقل «هيولانى» فى بادىء الأمر خال من كل معقول، ثم يصير «بالملكة» إذا استكمل بالمعقولات الأولى، ثم «بالفعل» إذا حصل شيئا من العلوم الكسبية. ثم مستفادا إذا كانت تلك العلوم الكسبية حاضرة فيه بالفعل وهو يطالعها بالفعل. والعقل يكتسب العلم بالفكر والحدس. والفكر (Pensée discursive) حركة للنفس الناطقة تبحث بها عن الحدود الوسطى لمطلوب ما حتى إذا ظفرت بها رتبتها فى مقدمات قياسية،

أما الحدس (Intuition) فهو ظفر بالمطالب وحدودها الوسطى دفعة واحدة. ومن الناس من يكون من أصحاب الفكر وحده، ومنهم من يحدس إلى جانب الفكر، ومنهم من يكون علمه كله حدسا وهؤلاء هم الأنبياء، ويسمى العقل حينئذ عقلا «قدسيا» وهكذا يجعل ابن سينا علم الأنبياء أرفع علم على خلاف الفارابى الذى يرى علم الفلاسفة أوثق وأبعد عن الخيال والرمز.

ولاشك فى أن أرسطو كان يذهب إلى أن المعقولات مستمدة من المحسوسات، وقد أشار ابن سينا فى كتابه «التعليقات على كتاب النفس لأرسطو» (مخطوط بالقاهرة، ص ٦٩ـ٧٠) إلى هذا الرأى، ولكنه نبه إلى أن للمشرقيين رأيا مخالفا. ونجد رأى المشرقيين هذا مبسوطا فى كل كتبه الأخرى، وهو رأى يدفع بعلم النفس إلى مجاهل الإلهيات، ولكنه يجعل المعرفة العقلية وثيقة مطابقة للماهيات الأزلية التى لا تتغير، ذلك لأنه يذهب إلى أن المعقولات تفيض عن عقل خارج عنا أزلى أبدى انتهت إليه صور الماهيات من مبدع الكل، ذلك العقل هو «العقل الفعال»، وليس البدن وحواسه إلا وسائل تهيئ العقل الإنسانى لقبول فيض العقل الفعال. فالمحسوسات شأنها عند ابن سينا ثانوى فى المعرفة العقلية (الشفاء، النفس، م٥، ف٢، ص ٢٥٢، ف٥، س ٣٥٦، النجاة، ٢٩٧ـ٢٩٩).

وقد كانت براهين القدماء على لا مادية النفس ومباينتها للجسم منطقية، أما ابن سينا فقد كان أول من لجأ إلى التجربة النفسية، قال: لنتصور إنسانا خلق محجوب البصر لايرى من إهابه شيئا، متباعد الأطراف لايلمس جزء من جمسه جزءا آخر، يهوى فى خلاء لا يصدمه فيه قوام الهواء حتى لايحس ولايسمع، أليس يغفل مثل هذا الإنسان عن جملة بدنه؟ أليس يشعر بشىء واحد فقط هو ثبوت إنيته (نفسه)؟ فالنفس إذن موجودة وجودا غير بدنى. ونحن نجد مثل هذا البرهان عند ديكارت مما جعل بعض الباحثين - أمثال : فالوا Valois وفورلانى Fourlani - يذهبون إلى إمكان اطلاع ديكارت

على آراء الفيلسوف الإسلامى، وقد أثبت فورلانى (فى مقالة Avicenna Il Cogito ergo Islamicas um di Certesio المجلد٣، ص ٥٣-٧٢، ليبسك ١٩٢٧) أن النصين الواردين فى الشفاء عن هذا الموضوع (الشفاء، النفس، م١، ف١، م٥، ف٧) كان قد نقلهما إلى اللاتينية الفيلسوف غليوم أوفرنى.

أما إلهياته فموضوعها البحث فى «الوجود المطلق»». ويبدأ ابن سينا إلهياته بتحديد صلة «الوجود»بماهيات الأشياء، فيرى أن هناك من الأشياء مالا يؤخذ فى حده معنى الوجود، كالمثلث مثلا فإنا نتمثله خطا وسطحا ولا نتمثله موجودا، مثل هذا الشىء وجوده زائد على ماهيته عارض عليها، وهو يحتاج فى وجوده إلى علة. ولما كانت العلل لايمكن أن تتداعى إلى غير نهاية لامتناع الدور والتسلسل فلابد من الانتهاء إلى علة أولى بالإطلاق ماهيتها عين وجودها، وهذه العلة لا نستطيع أن نتمثلها معدومة، لأن مهايتها الوجود نفسه، ولأنها مبدأ كل موجود. هكذا يؤدى التمييز بين ماهية الشىء ووجوده إلى التمييز بين «الممكن» و«الواجب»، إذ الممكن ما يستوى وجوده وعدمه، والواجب هو الضرورى الوجود الذى يترتب على عدمه عدم كل موجود، ويقابلهما العالم والله على الترتيب.

ولقد كان العالم عند أرسطو قديما قدم الله، ومثل هذه الأثنينية لاتتفق مع نزعة المسلم إلى التوحيد، لذلك لما اضطر ابن سينا إلى القول بقدم العالم حتى يجعل أفعال الله قديمة مثله، رأى أن يجعل الله متقدما على أفعاله القديمة «بالذات» بالزمان، والزمان نفسه – مع أنه قديم – مخلوق أيضا تقدمه الواجب بالذات لا بزمان آخر.

وقد فاض العالم عن الله بمحض إرادته لا عن حاجة إلى ذلك. فكان عنه أولا العقل الأول الذى هو ممكن فى ذاته واجب بعلته. وهذان الاعتباران فى العقل الأول هما بدء حدوث الكثرة فى الوجود، وفاض عن العقل الأول بعقله لعلته الواجبة عقل ثان» وبعقله لذاته الواجبة بعلتها نفس الفلك الأول، وبعقله لذاته الممكنة جرم هذا الفلك. وهكذا تستمر الموجودات فى التكاثر فيصدر عن كل عقل عقل آخر ونفس فلكية

وجرم سماوى حتى ينتهى الصدور إلى العقل العاشر وهو «الفعال» فى عالمنا هذا. وهو على عكس أرسطو يرى أن العقل الأول ـ لا الله ـ هو المحرك الأول.

وإله أرسطو لايعقل إلا ذاته وهو مشغول بها عما عداها. أما إله ابن سينا فليس يعقل ذاته فقط بل يعقل الماهية الكلية كما يدرك الجزئيات ولكن من حيث هى كلية فلا يعزب عنه مثقال ذرة. ويرجع إداركه للجزئيات إلى علمه بعللها ومباديها كما يرجع إدراك النجومى بكل كسوف جزئى إلى علمه بالحركات السماوية علما كليا.

وتحيط عناية الله بكل شىء، ويعرف ابن سينا العناية فيقول: «هى إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام. فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل». فإذا كان الله خيرا محضا وأبدع الموجودات على ما يقتضيه الخير فمن اين جاء الشر فى هذا العالم؟ يختم ابن سينا إلهياته بنظرية فى التفاؤل تقرب من نظرية ليبنتز Leibniz الفيلسوف الألمانى فهو يرى أن الشر إنما يلحق الأشياء التى فى طباعها استعداد للتغير والتبدل، فالشر إذن يلازم القوة وبالحرى «المادة»، على أن المادة التى هى مصدر الشر طفيفة محدودة لأنها هى هذه المادة العنصرية الموجودة دون فلك القمر. ولايقف تفاؤل ابن سينا عند حصره الشر فى المادة العنصرية دون الفلكيه بل يحصره فى الأشخاص دون الأنواع، ويذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إن الأشخاص لا يصيبهم الشر دائما بل أحيانا. فالمادة علة الشر، والشر محدود محصور، والله لم يقض به إلا بالعرض» إذ أنه أراد الخير إرادة أولية، ولم يعبأ بما قد تؤدى إليه المادة من شر مادام الخير موجودا. فتفاؤل ابن سينا يقول إن عالمنا يغلب خيره على شره، فهو إذن «أفضل العوالم الممكنة» كما يقول ليبنتز.

مصادر أخرى:

(١) Chauvin: *Avicenna:* مجلة *Muséon* *Serie. Nouv.* جـ٤، ص ٧٧ـ٩٠ .

(٢) Dj. Saliba: *Etudes sur la Metaphysique: d'Avicenne.* باريس سنة ١٩٢٦ .

(٣) E. Gilson فى Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen-dge مجلد١، ص ٣٥ـ٤٤، وانظر له أيضـا المجلد٢، ص ٣٥ـ٤٤، ولا سيما ص ٨٩ إلى ١٥١، وانظر له كذلك المجلد٣، ص ٣٨ـ٧٤ .

(٤) R. Gosselin: De Enté et Esseniia، ص٥١ـ٨٥ ، ومواضع أخرى.

(٥) Th. Arnold Legacy of Islam ١٩٣٢، انظر فصلى الطب والفلسفة .

(٦) Fourlani انظر مـقاله عن ابن سـينا وذيكـارت فس مـــجـلة Islamica ليبسك سنة ١٩٢٧، المجلد٣، جـ١، ص ٥٣ـ٧٢ .

(٧) Wolfson: Crecas' Critique of Aristotle، كــامــبــوردبج سنة ١٩٢٩، ص ١٠١ـ١١٠، ص ٤٨٦ـ٤٨٧، ص ٦٨٢ـ٦٨٦ وغير ذلك.

ابن طفيل

فيلسوف مغـربى مشهور، وهو أبو بكر محـمد بن عبـد الملك بن محـمد بن محمد بن طُفْيل القَيسْى: من قبيلة قيس المعروفة. وكـان يسمى كذلك الأندلسى والقـرطبى أو الإشـبـيلى، وأطلق عليـه علمـاء النصـارى فى القـرون الوسطى «أبو باسر» *Abubacer* وهو تحريف لأبى بكر، والـراجح أن ابن طفـــيـل ولد فى العـقد الأول من القـرن الثـانى عشـر الميـلادى فى وادى اش على مـســيـرة أربعـين ميـلا شـمالـى غرب غـرناطة، ولانعرف شـيئـا عن أسرته أو تعليـمه وليس من الصـواب أن نقول، كمـا قال بعض المؤلفين، إنه كان تلمـيذ ابن باجة لأنه يقرر فى مقدمة قصته الفلسفية أنه لم يتـعـرف إلى هذا الفيـسلوف، وقـد مارس ابن طفيل فى أول أمره الطب فى غرناطة، ثم أصبـح كاتب سر والى هذا الإقليـم، وفى عـــام ٥٤٩هـ (١١٥٤م) أصبح كـاتب سر والى سـبتـة وطنجة، وهو ولد عـــبـد المؤمن مــؤسس دولة الموحـــديـن، ثم أصـــبح أخـــيـــرا (٥٥٨ـ٥٨٠هـــــ = ١١٦٣ـ١١٨٤م) طبـيب السلطان الموحـدى أبى يعقـوب يوسف، ويقـال إنه وزر لهـذا السلطان أيضـا، ويرى ليون كـوتييه *Léon Gauthier* أنه من المشكوك فيه أن ابن طفيل نال لقب

الـوزارة، إذ لم يـرد ذلـك إلا فى نـص واحـــد، أضـف إلى ذلك أن البـطرْوجى وهو أحـد تلاميذه، لـم يقرن اسـمه إلا بلفظ القاضى فقط (*Thofail Ibn: L. Gauthier* ص٦). ومهـما يكن من شــىء فإن ابن طفيل كان دائما ذا تأثيـر كبير على هذا السلطان. وقـد استـغل هذا التأثيـر فى اجتـذاب العلماء إلـى البلاط، مثـال ذلك أنه قدم الشـاب ابن رشد إلى السلطان. وقـــد وصف المؤرخ عـــبـــد الواحـــد المراكشى (للمـعجب، طبـعة دوزى، ص ١٧٥،١٧٤، ترجمة فـانيان Fagnan، ص ٢٠١ـ٢١٠) هذه المقـابلة اعـتـمـاداً على رواية ابن رشد نفســه، تلك المقابلة التى أظهر فيـها أمير المؤمنيـن دراية واسعة بالمسائل الفلسفية. كما أن ابن طفيل هو الذى حبب إلى ابن رشد ـ تلبـية لرغبة الخليفة ـ شــرح كتب أرسطو، ذكر ذلك أبو بكر بندود تلـميـذ ابن طفـيل، وهو يقـول أيضـا: «وكـان أميـر المؤمنين أبو يعـقـوب شـديد الشـغف به والحب له، وبلغنى أنه كان يقيم فى القـــصر عنده أياما ليلا ونهارا لا يظهر».

ولما طعن فـيلســوفنا فى السن، حل ابن رشد محله فى الطبـابة للخليفة عام ٥٧٨هـ ومع ذلك فـقـد ظل ابن طفـيل محـتفظا بمحـبة الخليـفة أبى يعـقوب. وبعـد وفاة هذا الخليـفة عـام ٥٨٠هـ احـتــفظ بصـداقـة ولـده أبى يوسف يعقوب. وتوفى ابـن طفيل عام ٥٨١هـ (١١٨٥ـ١١٨٦م) بمراكش، وحـــضـــر الخليفة بنفسه جنازته.

وابن طفـــيل هو مـــؤلف القـصـــة الفلسفية المعروفة «حى بن يقظان» التى تعد من أعجب كـتب العصور الوسطى، وسنفـصل الكلام عنها فـيمـا بعد. ولا نعرف له غير هذه القصة إلا القليل. فقد كـتب رسالتـين فى الطب، وكـانت بينه وبين ابن رشد رسائل حـول كتاب ابن رشد «الكليات».

ويظهـــر أنه كـان لابن طفـــيل آراء مـبتكرة فـى علم الفلك، كمـا يفـهم من أقوال البطروجى المـنجم ومن كلام ابن رشد فى شــروحه الوسطى على كـتاب ما بعد الطبيـعة لأرسطو (الكتاب الثانى عـشر). وحـاول البطروجى أن يجـرح نظرية بطليموس الخـاصة بفلك التدوير *Epicycle* وبالفلك الخارج المركـز، ويقول فى مـقدمـته إنه يتـبع فى ذلك آراء ابن طفيل.

وقصة «حى بن يقظان» الفلسفية التى نشرها بوكوك *Pococke* بعنوان *Philosophus Autodidactues*، تعرف أيضا باسم «أسرار الحكمة الإشراقية». وليست هذه الفلسفةفى حقيقتها سوى فلسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى أشد صورها صوفية (انظر مادة «الإشراقيون»). وقد عرض ابن طفيل فى كثير من المهارة هذه الفسلفة على مراحل متدرجة متخذا لذلك إنسانا قصصيا موهوبا قادرا على التفكير وجد منذ طفولته فى جزيرة مقفرة. وهناك استطاع بقوة عقله فقط أن يميط اللثام عن الفسلفة، وأسس لنفسه مذهب الأفلاطونية الجديدية فى صورته الإسلامية. وسمى ابن طفيل هذا الإنسان، وهو رمز للعقل، «حى بن يقظان» أى ابن الله، وتظهر فى نهاية هذه القصة شخصيتان هما: سلامان وأسال، لهما أيضا شأن رمزى فى هذه القصة.

وقد ظهرت فى المصنفات الفلسفية من قبل أسماء «حى» و«سلامان» و«أبسال» «أو أسال» اذ كتب ابن سينا قصته المرموزة «حى بن يقظان» وهى القصة التى نالت شهرة كبيرة فى العصور الوسطى والتى قلده فيها ابن عزرا وينسب الجوزجانى إلى ابن سينا فيما أحصى له من كتب رسالة عن قصة سلامان وأبسال. وقد أثبت لصبر الدين الطوسى رواية لهذه القصة، كما جعلها الشاعر الفارسى المعروف «جامى» موضوعا لإحدى منظوماته المشهورة. ويختلف شأن سلامان وأبسال فى هذه المؤلفات المختلفة، ولكنه دائما رمزى، وهو يمثل بصفة عامة العقل فى نضاله مع العالم المادى. وسلامان فى آشعار جامى أمير يافع، أما أبسال فهى ظئره التى تصبح معشوقته فيما بعد. وأبسال أيضا امرأة فى إحدى القصص التى ذكرها نصير الدين الطوسى، كما أن سلامان وأبسال شقيقان فى قصة أخرى له، وهما عند ابن طفيل ملك ووزير، ويقال إن حنين بن إسحق قد نقل إحدى هذه القصص عن اليونانية. ومع ذلك فإن من المرجح كثيرا أن هذه

القـــصص كلهـــا تـــرجـــع إلى أصل إسكندرى[١].

ونحن نلخص فـيمـا يلى قصـة ابن طفيل: بدأ المؤلف كـتابه بمقـدمة أعطانا فيـها إلمامـة طريفة عن تاريخ الفلسـفة الإسلامية. وهو يمـتدح فى هذه المقدمة أسلافه من الفلاسفة وخاصة ابن سينا وابن باجة والغزالى. ثم يبين أن غرض الفلسفة ـ كـما يرى متصوفـة العصور الوسطى ـ هـو الوصـول إلى الاتحـاد بالله، أعنى الوصـول إلـى حـالة من البهـجة والمكاشـفة لايعـرف المرء فيـها الحقـيقـة بطريق القياس العـقلى، وإنما يعرفها بالحـدس. ثم يأخذ بعد ذلك فى سرد قـصتـه: ولد ولد من غيـر أب فى جـزيرة مـقفـرة، أو قل إن أمـيـرة من أمـيرات الجـزائر المجـاورة ألقت به فى اليم فـحـمله التيـار إلى هذه الجـزيرة، وهنا يناقش المؤلف بالتـفصـيل النظرية القـائلة بامكان التـولد الذاتى عن طريق تخمـر الطين فى درجة حرارة معـتدلة. ثم تولت ظبيـة إطعام الطفل وأصـبحت أول معلميه، ولما شب الطفل قليلا لاحظ أنه عارى الجسد أعزل من السلاح على خلاف ما كان يلقـاه من حيوان، فغطى جسـده بأوراق الشجر وتسلح بعـصا، وأدرك منذ تلك اللحظة فـضل يديه، ولما أصبح صيادا تقدمت أسـاليبه الصناعية فاستعاض عن أوراق الشجر بلباس من جلد نسـر. ولما أسنت الظبية الـتى ربته وأصابها المرض أهمه ذلك، وأخذ يبحث عن سبب مالحقهـا من آفة. وشرع لهذا فى دراسة نفسـه حتى تنبه إلى ما عنده من حواس. وظن أن الآفـة قد تكون فى صـــدر الظبـيـــة، فـرأى أن يـشق بين أضلاعـها بحجر حـاد، وعرف من هذه التجربة القلب والرئتين. كما أعطته أول

---

(١) تشبه قصـة حى بن يقظان فى جوهرها كتاب بيمندريس (أى راعى النـاس) المنسوب إلى هرمس وهو محاورة امتزج فيها المذهب الافلاطونى باعتقادات قدماء المصـريين، دارت بـين العـقل الالهى الذى يـتـمـثل فى صـورة شـبح بهى المنظر وبـين تلمـيـذه هرمس اله الحكمـة، وتناولت الكلام فى ذات الاله وكـيـفيـة الخلق وفيض الاشراق الالهى على الانسـان. وقد عرف العرب هذا الكتاب واشار إليه القفطى فى تاريخ الحكماء.

والغاية التى رمى اليها ابن طفيل من كتابه حى بن يقظان هى شـرح بعض المسائل الفلسـفيـة فى اسلوب قـصـصى كـالكلام فى اللـه، وصـدور الكون، ونظرية المعرفة، والفلسـفة الطبيعية وغـير ذلك من المسائل التى نهج فيها ابن طفيل نهج من تقدمه من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا. وقد انتهى الى تقرير التوفيق بين الفلسفـة والدين وان العقل والوحى سبـيلان للمعـرفة الصحـيحة. غيـر ان الفلسفة ينبغى ان يتـرك أمرها إلى الخاصـة دون العامة من الناس، وقـد رمز الى ذلك فى قصتـه بعجز الملك سـلامان عن فهم مـا وصل اليه حى بن يقظان عن طريق العقل وان كان قد ادركه عن طريق الدين.

عباس محمود

فكرة عن شيء خفي قد فارق الجسد. وهو الذي يكون الذات أكثر من الجسد. ولما بدأ الفساد يدب في جسد الظبية، عرف حي من الغربان كيف يواريه التراب.

واكتشف «حي » النار صدفة، إذ انقدحت نار في أجمة من احتكاك أغصانها، فأتى بقبس منها إلى مأواه وعمل على إبقائه مشتعلا. وقد جعله هذا الكشف يفكر في أمر هذه النار وفي الحرارة الحيوانية التي أحس بها في الأحياء، فأخذ في تشريح حيوانات أخرى. ولم يقف تفتنه عند هذا الحد، بل اكتسى بجلود الحيوانات وتعلم غزل الصوف والقنب وصنع الإبر، واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف، واستعان بجوارح الطير في الصيد له، وانتفع ببيض الدواجن وصياصي البقر. إلخ. وهذا الجزء من القصة دائرة معارف شائقة للغاية مرتبة ترتيبا يشهد لمؤلفها بالبراعة والحذق.

وتطورت معارف حي بن يقظان حتى أصبحت فلسفة. فبعد أن درس النبات والمعادن وخواصها ووظائف أعضاء الحيوان أخذ يصنفها في أجناس وأنواع، فقسم الأجسام إلى خفيفة وثقيلة، وعاد إلى درس الروح الحيواني الذي رآه في القلب، ثم توصل إلى فكرة النفس الحيوانية والنفس النباتية، وقد بدت له الأجسام صورا تصدر عنها أفعال، فأخذ يبحث عن عناصرها الأولية حتى اهتدى إلى العناصر الأربعة.

ولما فحص في الطين توصل إلى فكرة الهيولى وتراءت له الأجسام على أنها هيولى في صور مختلفة. وشاهد تبخر الماء فتنبه إلى فكرة تحول الصور بعضها إلى بعض، وعرف أن كل مايوجد لابد له من علة فاعلة. وهكذا ارتقى إلى فكرة فاعل لهذه الصور بوجه عام. وقد بحث عنه أولا في الطبيعة ولكنه وجد أن جميع مافيها عرضة للتحول والفساد، فاتجه بنظره حينئذ إلى الأجرام السماوية.

وانتهى حي إلى هذا النظر على «رأس أربعة أسابيع من منشئه» أي عندما بلغ ثمانية وعشرين عاما من عمره. وبدأ منذ ذلك الحين يتأمل السماء. وتساءل: أهي ممتدة إلى غير

نهاية؟ ولكنه عرف بطلان هذا الرأى فتصورها كروية. ولاحظ ضرورة وجود أفلاك خاصة بالقمر وغيره من الكواكب، وتخيل السماء حيوانا كبيرا، كما أدرك وجوب اعتبار فاعل الكل غير جسم، واعتبار محرك هذا العالم خارجا عنه إذا كان قديما. ثم أخذ يمعن النظر فى فكرة الله، فتوصل إلى استنتاج صفاته من النظر فى صفات الكائنات الطبيعية. فالله - كما بدا له - قادر عاقل عليم رحيم .. إلخ. ولما عاد إلى تأمل نفسه انتهى إلى أنها غير فانية، واستنتج من ذلك أن لذته لابد أن تكون فى مشاهدته للموجود الكامل. والوصول إلى هذه اللذة لا يتأتى إلا بمحاكاة الجواهر السماوية، أى بأن يأخذ نفسه بالرياضة والمجاهدة. وعند ذلك انقطع حى إلى حياة كلها تأمل حتى بلغ «رأس سبعة أسابيع من منشئه» أى تسعة وأربعين عاما.

وعند ذلك هبط «أسال» من جزيرة مجاورة، وهو رجل شديد الإيمان بدين منزل. وما إن تفاهم الرجلان، حى وأسال، حتى أدركا أن ذلك الدين إن هو إلا عين العقيدة الفلسفية التى انتهى إليها حى. ووجد أسال فى تلك الفسلفة التى تعلمها على هذا الرجل الناسك، تفسيرا ساميا لدينه وللأديان المنزلة بوجه عام، وتمكن أخيرا من إقناع حى باصطحابه إلى الجزيرة المجاورة ليبسط فلسفته لملكها «سلامان» الذى كان أسال وزيره وخليصه. ولكن فلسفته لم تفهم هناك رغم ما بذله من جهود ذهبت أدراج الرياح. فرجع حى وأسال إلى الجزيرة المقفرة ووهبا حياتهما للتأمل الخالص، بينما ظل الناس يعيشون بالرموز والصور الخيالية.

وهكذا تحدد هذه الأسطورة العجيبة فى وضوح موقف الفلسفة الصوفية من الدين.

وقد كلف المسلمون كلفا شديدا بهذه القصة، ونقلت إلى لغات عدة، كما نقلها إلى العبرية وشرحها موسى النَّرْبُونى عام ١٣٤٩، وقد امتدحها الفيلسوف ليبنتز، وكان قد قرأ طبعة پوكوك Pococke لهذه القصة.

المصادر :

(١) *Philosphus autodidactus sive Epistola Abi Jaa far ebn To-phail de Hon Ebn yakidhan*، طبعـها Pococke الطبـعـة الأولى سنة ١٦٧١، وطبعت طبـعة ثانية فى أكسـفورد سنة ١٧٠٠، وطبـعت بالقـاهرة والآسـتـانة سنة ١٢٩٩هـ.

(٢) Leon Gauthiei : *Hayy ben yaqdhan, toman*.

(٣) الكاتب نفـسه: *Ibn Thoi Fail, sa vie, ses oeuvres* بـاريس سـنـة ١٩٠٩.

(٤) Duncan Macdonald : *De-velopment of Muslim Theology* سنة ١٩٠٣، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٦.

(٦) T.J. de Bor : *The History of Phil osophy in Islam* لندن سـنة ١٩٠٣.

(٨) Firedriich Uberweg : *Grun-driss der Gesshichte der Phi-losophie Max Heinze*، طبعة، جـ ٢.

(٩) وانظر فـيـما يخـتص بقـصص سـلامـان وأبسـال، جـامي: سـلامـان وأبسـال، وقد ترجـمـه إلى الفـرنسيـة Aug. Brieteux باريس سنة ١٩١١، ص ٤٧ ومابعدها.

(١٠) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litt.* جـ١، ص ٤٦٠، جـ٢، ص ٧٠٤.

[B. Carra de Vaux كارادا ڤو]

ابن عبدالحكم

عبدالرحمن بن عـبدالله بن عبدالحكم ابن أعْـين أبو القاسـم: أقـدم من وصلت إلينا مـؤلفـاتـه من مـؤرخى مـصـر الإسـلاميـة؛ انحدر من أسـرة مصـرية نبـيلة، وكان أبوه عـبـدالله المتوفى عـام ٢١٤هـ (٨٣٠م) ضليـعـاً فى الحـديث والفقه، وقـد ألف فيهما الـكتب الكثيرة، وانتهت إليه رئاسـة الطائفة المالكية فى مصر، كما كان يشترك مع القاضى فى تزكية الشـهود وتجريحهم. وكان أبناؤه الأربعة من مـشاهير الرجال: فـقد كان محمد فـقيهاً وكاتباً مـعروفاً، خلف أباه

فى رئاسة المالكية بمصر، واشتهر عبدالحكم وسعد (أولهما بصفة خاصة) بسعة العلم، كما اشتهر عبدالرحمن. وقاست هذه الأسرة كثيراً من الاضطهاد فى عهد الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ= ٨٤٢ - ٨٤٧م) لأنها رفضت الأخذ بمذهب خلق القرآن. وقد نبذهم الناس بعد ذلك لما ثبت عليهم من اختلاس (الكندى طبعة كست Guest، ص٤٦٢ وما بعدها، ص٤٧٣).

وتوفى عبدالرحمن (المعروف عامة بابن عبدالحكم) فى الفسطاط عام ٢٥٧هـ (٨٧١م) وكان كثير العناية بدراسة الحديث، وجمع كثيراً من الأحاديث التى تستند إلى رواية أهم المحدثين من المصريين، وكان أبوه واحداً منهم. وأهم تصانيفه: «فتوح مصر والمغرب»، وهو كتاب فى سبعة أجزاء:

١ - مصر وتاريخها القديم.

٢ - الفتح الإسلامى.

٣ - خطط الفسطاط والجيزة وأخائذ الإسكندرية.

٤ - نظام مصر وإدارتها فى عهد عمرو بن العاص وامتداد الفتح الإسلامى جنوبى مصر وغربها.

٥ - فتح شمالى إفريقية بعد وفاة عمرو وغزو الأندلس.

٦ - قضاة مصر حتى عام ٢٤٦هـ (٧٦٠م).

٧ - الأحاديث المصرية المستقاة من الصحابة الذين وفدوا على مصر.

وتدلنا طريقة تصنيف هذا الكتاب كله على أن مصنفه كان بارعاً فى جمع الأخبار، ولكنه لم يهتم بنقدها. وقد عنى عناية خاصة بعصر الصحابة والتابعين، ولذلك نجده يسهب فى كلامه عن المتقدمين من القضاة، بينما يوجز فى الكلام عنهم كلما قاربوا عصره، كذلك نجده فى كلامه الهام عن الخطط يجمع كل ما يصل إليه من الأخبار، على حين أنه أحل الروايات الموثوق بها محلاً ثانوياً.

وقد استفاد مؤرخو مصر المتقدمون إلى حد بعيد من كتاب ابن عبدالحكم، واعتمدت عليه المؤلفات المتأخرة كذلك،

فـأكـثـر كـتـاب «حـسن المحـاضـرة» للسـيـوطى مـأخـوذ من كـتـاب ابن عبدالحكم، كما أخـذ منه المقريزى كثيراً من فصول كتابه. ولكن ما نقلاه لم يكن فى روعـة كارم ابن عبـدالحكم نفـسه. ونقل ياقـوت كذلك معظم مـا كتـبه فى وصف مصـر عن هذا الكتـاب بالحرف (انظر مـقدمـة كـتاب «فـتـوح مصـر» سلسـلة كب التـذكـارية، لنـدن سنة ١٩١٤م).

وهناك مخـطوطات عدة لهذا الـكتاب فى المـتـحـف البـريطانى وبـاريس (نسـخـتـان منه) ولـيـدن (قطع منه). وترجم بعض أجزاء هذا الكتاب كل من: إيفـالد Ewald (*Zeitschr für die kunde des Morgent.* المجلد٣، جـ٣، سنة ١٨٤٠م، ص٣١٦ ـ ٣٥٢) وده ســلان de Slane وكارل Karle وجونس Jones ولافوينت La Fucnte وتـورى Torrey (and Bibl. Semit. Studies، نيـويورك، ص٢٧٩ ـ ٣٣٠). وطبع الجـزء الأول منه ماسـيه II. Massé بالقاهرة عام ١٩١٤م، (وانظر أيضـاً بروكلمـان *Gesch. d. arab. Litt.* جـ١، ص١٤٨؛ جـ٢، ص٦٩٢).

المصادر:

(١) ابن خلكان: طبـعـة فـسـتنفلد، رقم ٣٢٢، ٥٨٢ (ترجـمـة ده سـلان، جـ٢، ص١٤، ٥٩٨).

(٢) حُـسن المحـاضـرة (طبـعـة حجرية) جـ١، ص١٣٤، ١٣٦، ٢٠٦.

(٣) أبو المحاسن، جـ١، ص٦٢٩.

(٤) Wüstenfeld: *Geschichischreiber*، رقم ٦٣.

(٥) Dozy: *Revherches* (الطبـعـة الثالثة) ص٣٦ ـ ٣٧.

(٦) الكندى (طبـعـة روفون كـست Rhovon Guest) المقدمة. ص٢٢ ـ ٢٣.

(٧) Brockelmann: *Gesch. der. Ar. Litt* جـ١، ص١٤٨، جـ٢، ص٦٩٢.

[توری C. C. Torrey]

تعليق عـلى كـتـاب «فـتـوح مـصـر والمغرب»

طبع الجـزء الخاص بمصر «مـجلس المعارف الفرنسـاوى الخاص بالعاديات الشرقية» بإشراف المسيو هنرى ماسيه *Henri Massé* عام ١٩١٤م، وقد استعان

الناشر بمخطوطات هذا الكتاب الأربعة الموجودة بمكتبة المتحف البريطانى بلندن رقم ٥٢٠ والمكتبة الأهلية بباريس رقم ١٦٨٦، ١٦٨٧، ومكتبة المعهد العلمى بليون رقم ٩٦٢ وهذا المخطوط الأخير ناقص خال من أسماء الرواة الذين روى عنهم المؤلف وقد جاء تورى *Charles C. Torrey* فنشر كتاب «فتوح مصر» بمدينة ليدن عام ١٩٢٠م وأودعه ما نشره هنرى ماسيه فى كتاب فتوح مصر الذى نشره عام ١٩١٤م. وقد صدر تورى كتاب فتوح مصر بمقدمة تقع فى ٢٤ صفحة. ثم نشر أخبار مصر قبل الفتح فى ٤٤ صفحة وأخبار الفتح من صفحة ٤٥ إلى صفحة ١٨٣ (وهو نفس ما نشره هنرى ماسيه) ثم زاد عليه أخبار فتح إفريقية (صفحة ١٨٢ ـ ٢٢٥) وفتح الأندلس (ص٢٠٤ ـ ٢٢٥) وختم هذا الكتاب بما كتبه ابن عبدالحكم عن قضاة مصر ويقع بين صفحتى ١٢٦ ـ ٣١٩.

وقد روى عن ابن عبدالحكم من جاء بعده من مؤرخى مصر الإسلامية نخص بالذكر منهم الكنْدى المتوفى سنة ٣٥٠هـ وابن زُولاق المتوفى سنة ٣٥٧هـ والقُضَاعى المتوفى سنة ٤٥٤ وابن دُقْماق المتوفى سنة ٨٠٩هـ والمقريزى المتوفى سنة ٨٤٥هـ وأبا المحاسن المتوفى سنة ٨٧٤هـ والسيوطى المتوفى سنة ٩١٠هـ وابن إياس المتوفى سنة ٩٣٠هـ حتى أصبحوا عالة عليه يأخذون عنه من غير نقد أو تعليق.

حسن إبراهيم حسن

ابن (الـ) العربى

أبو بكر محمد بن على محيى الدين، الحاتمى الطائى (من نسل حاتم الطائى) الأندلسى: متصوف مشهور من أنصار مذهب وحدة الوجود، أطلق عليه أتباعه «الشيخ الأكبر» وكان يعرف فى الأندلس باسم «ابن سراقة» أما فى المشرق فكان يعرف بابن عربى من غير أداة التعريف تمييزا له عن القاضى أبى بكر بن العربى. ولد فى السابع عشر من رمضان عام ٥٦٠ هـ (٢٨ يولية

١١٦٥) بمُرْسِية ورحل عـام ٥٦٨هـ (١١٧٢-١١٧٣م) إلى إشبيلية واستقر بها حوالى ثلاثين عاما متوالية. ودرس الحديث والفقه فى هذه المدينة ثم فى سبتة، وزار تونس عام ٥٩٠هـ (١١٩٤م) . وفى عام ٥٩٨هـ (١٢٠١-١٢٠٢م) نزح إلى المشرق ولم يعد منه إلى وطنه، ووصل إلى مكة فى نفس هذا العام، وقضى اثنى عشر يوما من عام ٦٠١ هـ فى مدينة بغداد التى زارها كذلك عام ٦٠٨هـ (١٢١١-١٢١٢م) ثم قفل راجعا إلى مكة بعد ذلك بثلاثة أعوام (٦١١هـ = ١٢١٤-١٢١٥م) ومكث فيها عدة أشهر، ولكننا نجده بمدينة حلب فى بداية العام التالى. ثم زار المَوْصل وآسية الصغرى. وكانت شهرته تسبقه إلى كل مكان يحل فيه: فيجرى عليه ذوو اليسار معاشا كبيرا كان يصرفه فى أعمال البر، وفى أثناء إقامته بآسية الصغرى أهداه أميرها النصرانى بيتا، لم يقبله إلا ليهبه لأحد السائلين. واستقرأخيرا بدمشق، وتوفى بها فى ربيع الثانى عام ٦٣٨ اكتوبر ١٢٤٠ ودفن بسفح جبل قاسيُون، ودفن فى هذا المكان ابناه بعد ذلك.

أما فيما يختص بأصول الفقه، فقد كان ابن عربى فيما يظهر من أنصار مواطنه ابن حزم ومذهبه الظاهرى (انظر مادة «ابن حزم»، وانظر Die Zâhuuen: Goldziher ص ١٨٥ وما بعدها) ولكنه أبطل «التقليد». أما فيما يختص بالعقائد الدينية فقد كان «باطنا». وابن عربى مع قيامه بفرائض الإسلام وتمسكه بعقائده، كان رائده الوحيد هو ذلك النور الباطنى الذى أفاضه الله عليه على ماكان يعتقد. وذهب بن عربى إلى أن الوجود كله واحد، وأنه ليس إلا مظهرا للذات الإلهية. وعلى ذلك فالأديان المختلفة كانت فى نظره متكافئة. ورغم أنه رأى النبى الأكرم، وعرف اسم الله الأعظم، وعرف الكيمياء بالمكاشفة لا بالتحصيل. واتهمه الناس بالزندقة، وحاولوا اغتياله فى مصر.

أما أهم تصانيفه وهو «الفتوحات المكية» الذى اختصره فيما بعد الشَعْرانى المتوفى عام ٩٧٣هـ فهو يجمع شتات العلوم الصوفية فى خمسمائة وستين بابا، وقد أعطانا فى الباب التاسع والخمسين بعد

الخمسمائة خلاصة للكتاب كله. ولما طلب ابن عربى إلى معاصره ابن الفارض المتوفى عام ٦٣٢ هـ أن يكتب شرحا على «تائيته» أجاب هذا بأنه لايعرف لها شرحا أفضل من كتاب الفتوحات نفسه، وقد كلف كثير من مشاهير الرجال بهذا الكتاب، وطبع ببولاق عام ١٢٧٤هـ والقاهرة ١٣٢٩هـ ، ويلى هذا الكتاب أهمية مصنفه «فصوص الحكم» الذى فرغ من تأليفه فى دمشق فى أوائل عام ٦٢٧ هـ (آخر عام ١٢٢٦م). وقد طبع مع شرح باللغة التركية فى بولاق عام ١٢٥٢هـ، كما طبع طبعة حجرية مع شرح عبد الرزاق القاشانى بالقاهرة عامى ١٣٠٩، ١٣٢١ هـ.

وتعرف ابن عربى أثناء إقامته بمكة عام ٥٩٨هـ (١٢٠١-١٢٠٢م) بامرأة عالمة من تلك المدينة. ولما عاد إلى مكة عام ٦١١هـ (١٢١٤-١٢١٥م) نظم مجموعة صغيرة من الأشعار الغزلية، أشاد فيها بعلم هذه المرأة وجمالها الفتان وما كان بينه وبينها من حب. وفى العام التالى رأى أنه من المفيد أن يتبع أشعاره بشرح صوفى. وقد نشر هذه الأشعار وشرحها وترجمها إلى اللغة الإنكليزية نيكلسون R.A. Nichol-son: The Tarjuman al-Ashwâq Collection of Mystica Odes. Or. Transl, Fund. السلسلة الجديدة، المجلد ٢٠، لندن عام ١٩١١) وهذه الأشعار هى الأثر الوحيد الذى نشر لابن عربى فى أوروبا، إذا استثنينا قاموسا فى اصطلاحات الصوفية (نشر فى ذيل كتاب «التعريفات» للجرجانى، طبعة فولكل Flügel عام ١٨٤٥) ورسالة مختصرة عنوانها «كتاب الأجوبة» تنسب إليه فى مخطوط بكلاسكو. وقد نشرت الترجمة الإنكليزية لهذه الرسالة فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية عام ١٩٠١ .

ونشر له إلى جانب ذلك كتاب «محاضرة الأبرار» وهو فى الأدب والتاريخ (القاهرة عام ١٢٨٢، ١٣٠٥هـ، وديوان فى الأشعار الصوفيه بولاق عام ١٢٧١هـ، بومباى عام ١٨٩٠م) وتفسير للقرآن (بولاق عام ١٢٨٧ ، القاهرة ١٣١٧هـ) و«كتاب الأخلاق» طبع فى القاهرة طبعة غير مؤرخة (محاسن أخلاق؟ وهو ترجمة تركية لأحمد مختار، إستانبول ١٣١٤هـ) وكتاب «الأمر

المحكم «نشـر بإستـانبـول مع ترجمـة تركـية عـام ١٣١٥هـ، وكتـاب «تحفـة السَفَـرْة إلى حضرة البَرَرَة» (الآسـتانة عـام ١٣٠٠هـ) ونـشـرت التـرجـمـة التـركـيـة باستـانبـول عـام ١٣٠٣هـ، وكـتاب «مـجـمـوع الرسائل الإلـهيـة» (القاهرة عام ١٣٢٥هـ) وكتاب «مواقع النجوم ومطالع أهـلة الأسرار والعلوم» (القاهرة عـام ١٣٢٥هـ). ويبلغ ما بقى لنا من تواليـفه مـائة وخمـسين كتـابا، ويظهر أن هذا العـدد ليس إلا نصف ما ألفه ابن العربى فى الواقع.

ولقـد هاجت مـؤلفـات ابن العـربى الفقهاء فاتهـموه بنشر مذاهب الزنادقة كـمذهب «الحلـول» ومذهب «الاتحـاد» ومع ذلك فـقـد تشـيع له الكـثـيـرون ودافعـوا عن آرائه فى حمـاسة. فبـينما كـان يرمـيـه بالزندقـة ابن تيـمـيـة والتفتازانى وإبراهيم بن عـمر البقاعى، انتـصـر له عـبـد الرزاق القـاشـانى والفـيروزآبادى (انظـر حبـيب الزيات، خزائن الـكتب فى دمشق وضـواحيـها ص ٥٠، رقم ٢،٢٠) والسيوطى.

المصادر:

(١) سـبط بن الجَـوْزى: المرآة (طبـعـة جوت Jewett) ص ٤٨٧ .

(٢) الشَـعْـرانى: اليواقـيت والجـواهر، القاهرة عام ١٣٠٦هـ، ص٦ـ١٤ .

(٣) المَقَّرى، طبعة دوزى الخ، جـ١، ص ٥٦٧ـ٥٨٣ .

(٤) خاتمة الفتوحات، طبعة بولاق سنة ١٢٧٤هـ، جـ٤ .

(٥) حاجى خليفة، الفهرست، جـ٧، ص ١١٧١ .

(٦) Hammer Purgstall : *Litteraturgeschichte d. Araber*، جـ٧ ص ٤٢٢ ومـا بعدها.

(٧) von Kremer: *Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams* ، ص ١٠٢ وما بعدها .

(٨) R.A. Nicholson: *The Lives of Umar Ibnu'l-Farid and Ibnu'l-Arabi* فـى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، عام ١٩٠٦، ص ١٩٧ وما بعدها .

(٩) الكاتب نفسه: *A Literary history of the Arabs*، ص ٣٩٩ وما بعدها

(١٠) وله أيضـــا *The Tarjuman al-Ashwaq*، لندن عام ١٩١١ .

(١١) وله كذلك : The Mystics of Islam ، لندن عام ١٩١٤، انظر الفهرست.

(١٢) M. Shreiner: *Beitr. z. Gesch. d. theol. Bewegungen in Islam* فـى *Zeitsch. d. Deutsch Mor. Gesell.* المجلد ٥٢، ص ٥١٦ـ٥٢٥ (وانـظر ص ٥٢ ومـا بعـدها من المقـالة نفسها وهى منفصلة)

(١٣) Asin Palacios: *La Psicologia segun Mohidin Aben Arabi* فى أعـمـال مؤتمر المستشرقين السادس عشر، الجـزائر عـام ١٩٠٥، جـ٣، ص٧٩ـ١٥٠ .

(١٤) Goldziher: *Vorlesungen* ، ص ١٧١ وما بعدها. وانظر الفهرس .

(١٥) Macdonald : *Muslim Theology* ، ص٢٦١ وما بعدها.

(١٦) Brockelmann: *Gesch. etc.* ، جـ١، ص٤٤١ ومـا بعـدها، وانـظر المصادر المذكورة فى هذا الكتاب.

[فاير T.H. Weir]

تعليق على مادة ابن (الـ) عربى

قد أثـار مذهب ابن العـربى اختـلافا كبيرا فى آراء المسلمين فى عقيدته وكثر محبوه والمعجبون به كـما كثر الناقمون عليـه ووصـفت عـقـيـدته بـأعظم المتناقضات فسماه قوم قطب الله ووليه والعارف بـالله كمـا نعته آخـرون بأنه أكـبر زنـديق وأدنأ مشـرك. وكـان من أشـهـر المعـجـبـين به مـجـد الدين الفيروزآبادى الذى كتب كتابا يدافع فيه عنه ردا على رضـى الدين بن الخـيـاط الذى كتـب عن عقيـدته ورماه بالـكفر. ومنهم سراج الدين المخزومى الذى ألف كتـابا سمـاه «كشف الغطاء عـن أسرار مـحيى الدين» وكـمـال الدين الزملكانى وقطب الدين الحـمـوى وصـلاح الدين الصـفـدى وشـهـاب الدين عـمـر السـهـروردى ومـؤيد الدين الخـجندى وكـمـال الدين الكاشى وفـخـر الدين الرازى ومحـمد المغـربى أستـاذ الجلال السـيـوطى وبدر الدين بن جـمـاعـة وسـراج الدين البلقـينى وتـقى الدين السبكى والجلال السيوطى الذى ألف كتابا فى الدفاع عنه سماه (تنبيه الغبى

فى تبرئة ابن العربى) وابن كمال باشا وعبد الرازق القاشانى وغيرهم. وكان من أشهر الناقمين عليه ابن الخياط الآنف الذكر والحافظ الذهبى. ومن ألد أعدائه وأعداء الصوفية على الإطلاق ابن تيمية وابن إياس صاحب تاريخ مصر والتفتازانى وعلى القارى والإمام جمال الدين محمد بن نور الدين الذى ذكره فى كتابه «كشف الظلمة عن هذه الأمة» وكثيرون غيرهم.

أما مذهبه فوحدة الوجود pantheism وليس من الإسلام فى قليل أو كثير لأنه يرى أن الوجود حقيقة واحدة ويعد التعدد والكثرة أمرا قضت به الحواس الظاهرة والعقل الإنسانى القاصر عن أن يدرك الوحدة الذاتية للأشياء أو يدرك المجموع كمجموع. ويتلخص مذهبه فى عبارته القصيرة الواردة فى الفتوحات (جـ٢، ص ٦٠٤) وهى «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها» فانه يقرر فيها وجود الأشياء ووجود خالق لها كما يقرر الوحدة الذاتية أو العينية للاثنين. الخالق والمخلوق، وفى البيتين الآتيين الواردين فى الفصوص (١٣٩) إشارة إلى هذا المعنى وهما:

يا خالق الأشياء فى نفسه
أنت لما تخلقه جامع
تخلق مالاينتهى كونه
فيك فانك الضيق الواسع

فلا فرق فى نظره بين الواحد والكثير أو الحق والخلق إلا بالاعتبار والنظر العقلى ـ أما العارف فيدرك بطريق الذوق وحدتها ـ وعلى هذا فمذهبه واحدى Monistic لا ثنوى Du-atistic إلا إذا اعتبرنا الثنوية فى الصفات لاغير لأنه كثيرا ما يصف الحقيقة الوجودية الواحدة بالمتقابلات أمثال الحق والخلق والباطن والظاهر والأول والآخر والمشبه والمنزه وأمثال ذلك: أما الحقيقة فى ذاتها فواحدة لاتقبل كثرة ما. ويظهر أن مذهبه هذا مستند إلى مذهب الأشاعرة فى الجوهر والأعراض، فالذات الإلهية أو العين الواحدة التى هى أصل كل شىء تقابل الجوهر عند الأشاعرة، والمجالى المختلفة التى تظهر فيها هذه الذات تقابل الأعراض والأحوال عندهم. واختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها عند الأشاعرة يقابل ما يسميه ابن العربى «بالخلق الجديد»

وهو ظهور الذات الإلهية فى صور الموجودات المختلفة فى كل لحظة فى ثوب جديد، والفرق بين مذهبه ومذهبهم ينحصر فى أن ما يسميه الأشاعرة جوهرا يسميه ابن العربى ذاتا إلهية وحقيقة مطلقة وحقا وباطنا، وما يسمونه أعراضا وأحوالا يسميه هو الخلق والعالم الظاهرى وعالم الحس وغير ذلك.

ولا يحاول ابن العربى أن يقيم الدليل على وجود الحق ولا على وحدة الحق والخلق. أما وجود الحق فغنى فى نظره عن البرهان لأن الحق ظاهر بصور جميع الموجودات ولاشىء أظهر من الوجود ولاأعرف منه. وأما وحدته مع الحق فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقى، بل طريق إدراكها الذوق لاغير، لذلك لايبالغ ابن العربى فى إظهار عجز العقل عن إدراك الحقائق، ويصف لنا القلب وأسراره والذوق وإدراكه، وهذا الجزء من فلسفته يشرح نظرياته فى المعرفة وفى ماهية النفس.

وقد أداه قوله بوحدة الوجود إلى قوله بوحدة الأديان لافرق بين سماويها وغير سماويها إذ الكل يعبدون الإله الواحد المتجلى فى صورهم وصور جميع المعبودات، والغاية الحقيقية من عبادة العبد لربه هى التحقق من وحدته الذاتية معه، وإنما الباطل من العبادة أن يقصر العبد ربه على مجلى واحد دون غيره ويسميه إلها.

ولم تمنع هذه العقيدة ابن العربى - كما لم تمنع اسبنوزا من بعده - من أن يشعر شعورا دينيا عميقا إزاء تلك الحقيقة الكلية الشاملة للكون وجميع مافيه، ولكنه شعور من يوقن بافتقاره إلى ربه افتقار ممكن الوجود إلى واجب الوجود وافتقار الصورة إلى الهيولى المقومة لها، فهو وإن اعتبر الحق والخلق شيئا واحدا لايزال يعشق ذلك الحق ويعبده لاعبادة توسل وتضرع بل عبادة يتحقق فيها من تلك الوحدة الذاتية التى بينه وبين الحق، فهى بمعنى من معانيها عبادة الضعيف للقوى والفقير للغنى، وهذا النوع من العاطفة الدينية يميز ابن العربى وأمثاله عن غيرهم من اتباع مذهب وحدة

الوجود الذين تقرب عقيدتهم من المادية المحضــة. هكذا غير ابــن العربى عقــيدة التوحيـد الإسلامى من لا إله إلا الله ولا مــعـبـود بحق إلا الــله، إلى مـذهب فى وحدة الوجود يقرر أن ليس فى الوجود على الحـيقـقـة إلا الله ولا مـعبـود فى الواقع غير الله.

هذان عنصــران من الـعناصــر التى يتألف منها مـذهبه. وهناك عنصر ثالث يظهر تأثره فيه بالفلســفة الأفلاطونية الجديدة بوجه خاص وذلك فيما يسميه «يالتجليـات» ولكن من الخطأ القول بأن التـجليات التى يتكـلم عنها ابن العـربى هى الفيوضات التى يتكلم عنها أفلوطين ـ فانه بالرغم من أنــه يذكر الطفل الأول والنفس الكلية والطبيـعة والجسم الكلى وغيرها من الألفاظ التى يطلقها أفلوطين على فـيـوضاته لايعنى بـها هو ســوى أسماء مختلفه لمسمى واحد هو الحقيقة الوجـودية المطلـقـة الآنفـة الذكـر. ولا يعـتبـرها أسـماء لموجـودات مـختلفـة متمـايزة كـمــا يفـعل أفلوطين، أى أن التجليات عنده مسائل اعتباريه محضة، فاذا اعتبرنا الواحد مجردا عن العلاقات والنسب وعن كل ما من شــأنه أن يحده أو يقــيــده قلنا إنه تجلــى فى صــورة الأحدية أو فــى العماء، وإذا نظرنــا اليه من حيث عــلاقته بمــا هو ممكن الوجود من الكائنات قـلنا إنه تجلى فى مــرتبـة الألوهية أو مرتبة الوحداينة أو فى مقام الجمع أو مــرتبة الأعـيان الثـابتة. وإذا نظرنا إليــه من حيـث كونه عـقلا كليـا يحتوى جمــيع صور الموجودات قلنا إنه تجلى فى صورة العقل الأول فى الاسم البــاطل أو فى الغـيب أو فــى صــورة حـقيـقة الحـقائق. وإذا نظرنا إليــه من حيث أنه مبـدأ الحياة فى الكون قلنا إنه تجلى فى صــورة النفس الكليــة، أو من حيث ظهوره بالفعل فى صورة الكائنات قلنــا إنه تجلى فــى صـــور أعـــيـــان الموجـــودات أو الجــسم الكـلى أو فى الاسم الظاهر، أو من حيث كونه جوهرا يتقبل جـميع صور الكون قلنا إنه تجلى فى صــورة الهيـولى أو [illegible] الأولى أو للكتــاب المسطور وهكذا بهـذه الطريقــة يشـــرح ابن العـــربى مـــا يســـمـــيـــه «بالتجليات» ويضعهــا موضع فيوضات أفلوطين مــؤولا هــذه الفـيـوضــات بما يلائم مــذهبــه الخـــاص واضـــعـــا

اصطلاحات جديدة لها مستمدة من القرآن أو غيره زائدا عليها عناصر جديدة من فلسفة أنباذ قليس وأفلاطون وأرسطو وغيرهم.

فالتشابه إذن بين مذهبه ومذهب أفلوطين صورى أكثر منه حقيقى وهو أقرب إلى المذهب العقلى المطلق Absolute idealism الذى يعتنقه هيجل. ومع هذا فلا ينبغى أن نفهم من لفظة الفيض ولفظة الواحد والكثرة وما أشبهها من الألفاظ التى يستعملها ابن العربى أى معنى يفسد مفهوم الوحدة فى الواحد أو يكثر وجوده أو يجعل أى وجود غيره وجودا ذاتيا مستقلا، فان الوجود فى نظره حركة مستديرة تنتهى إلى حيث تبتدئ، أما الوجود فى المذهب الأفلاطونى الجديد فحركة فى خط مستقيم لايلحق آخره بأوله.

ولابن العربى نظرية خاصة فى الكلمة Logos يمكن أن يقال إنها أول نظرية من نوعها فى الاسلام وعنها أخذ كل من أتى بعده من الفلاسفة والمتصوفين الإسلاميين الذين خاضوا فى هذا الموضوع وخاصة عبد الكريم الجيلى فى كتابه «الإنسان الكامل»

وتوجد عناصر هذه النظرية مشتتة فى كثير من مؤلفاته ولكنها فى جملتها تكون موضوع كتابى الفصوص والتدبيرات الإلهية، وهو يبحث فى الكلمة من ثلاث نواح: الناحية الميتافيزيقية وفيها يستعمل الكلمة كمرادف للعقل الأول أو العقل الكلى ويسميها حقيقة الحقائق، ورأيه فى هذا أقرب إلى رأى الرواقيين فى العقل الكلى المنبث فى جميع أنحاء الكون: أى أنه يقصد بها العقل الإلهى الذى هو مبدأ الحياة والوجود فى الكون. ثانيا: الناحية الصوفية، وهنا يسمى ابن العربى الكلمة بالقطب وبروح الخاتم وبالحقيقة المحمدية ويقصد بها المنبع الذى يستمد منه كل علم إلهى وكل وحى وإلهام وعلم باطن ولايعنى بالحقيقة المحمدية محمدا الرسول بل الكلمة الكلية الجامعة الظاهرة بصور الأنبياء من لدن آدم، أو الواسطة فى نقل العلم الإلهى إلى قلوب الكِلَم (جمع كلمة ويقصدون بها الأنبياء والأولياء وأفراد الإنسان الكامل) بحسب ما فيها من الاستعدادات وما جبلت عليه أعيانها

وبحسب الأسماء الإلهية التى تؤثر فيها. ثالثا: الناحية الإنسانية، وفيها يبحث ابن العربى عن الكلمة ممثلة صورة الإنسان الكامل، وهو يعنى بالإنسان الكامل الإنسان الذى تحقق فيه الوجود بكل معانيه، ولذلك يصفه بأنه الكون الجامع والعالم الصغير الذى تتجلى فيه الجمعية الإلهية التى استحق من أجلها أن يسمى خليفة الله وصورته وروح العالم وعلته. وهذا الإنسان الكامل بالنسبة لحقيقة الحقائق بمثابة الظاهر من الباطن، فلا يتجلى الله فى كامل صفاته إلا فيه ولا يعرفه حق معرفته إلا هو. و«الإنسان الكامل» اسم عام يطلق على كل الأناسى الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معانى الوجود وأخص هؤلاء الأنبياء والأولياء.

وعلى هذا «فالكلمة» فى نظرية ابن العربى هى العقل الالهى السارى فى جميع الكون أو العالم العقلى الشامل لجميع الأعيان الثابتة للوجودات فهى لهذا مبدأ الحياة والتدبير، ومبدأ المعرفة الحقيقية والعلم الباطن، أو هى تجلى الواحد الحق فى ثلاث صور: صورة حقيقة الحقائق وصورة الحقيقة المحمدية وصورة الإنسان الكامل والكل فى نهاية مذهبه واحد.

المصادر:

(١) المناوى: أخبار الصوفية.

(٢) الشعرانى: طبقات الصوفية.

(٣) فريد الدين العطار: تذكرة الاولياء.

(٤) جامى: نفحات الأنس.

(٥) Asin Palacios فى *Aben Masarra* وفى *Islam and the Divine Comedy.*

(٦) Nicholson: *Studies in a Islamic Mysticism* ص ١٤٩ـ١٦١ .

(٧) وانظر له أيضا: *Idea of Personality in Sufism* ، وهى ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة لندن عام ١٩٢٨ .

(٨) وله كذلك *The lives of Umar ibnu'l-Farid and ibnu'l-Arabi* ، مجلة الجمعية الملكية الأسيوية، أكتوبر ١٩٠٦ .

(٩) وانظر المقدمة التى صدر بها Nyberg الكتب الثلاثة التى نشرها لابن العربى بعنوان *Kliener Schrif-ten des Ibnu'l-Arabi* ، ١٩١٩ .

(١٠) الدكتور أبو العلا عفيفى: من أين استقى محيى الدين بن العربى فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب، بالجامعة المصرية المجلد١، جـ١، مايو ١٩٣٣ .

ابن عساكر

اسم عدد من مؤلفى العرب أشهرهم:

١ ــ مؤرخ دمشق، على بن الحسن بن هبَة الله أبو القاسم ثقَة الدين الشافَعى: ولد بدمشق فى المَحرم عام ٤٩٩ (سبتمبر ١١٠٥) ودرس ببغداد ثم بأمهات مدن فارس، وأصبح مدرسا بالمدرسة النوريَّة بمسقط رأسه، وتوفى فى ١١ رجب عام ٥٧١ هـ (٢٥ يناير ١١٧٦) وقد جمع فى أهم تصانيفه وهو «تاريخ دمشق» كل تراجم الرجال الذين لهم صلة بمدينة دمشق، كما فعل الخطيب البغدادى فى مؤلفه «تاريخ بغداد». ولم يبق من «تاريخ دمشق» الذى بلغت أجزاؤه الثمانين والذى طبع منه الجزءان الأول والثانى بدمشق عامى ١٣٢٩و١٣٣٠هـ إلا بعض أجزاء غير التى ذكرها بروكلمان (Gesch. d. Ar. Litt جـ١، ص ٣٣١) فقد بقى بعضها بستراسبورغ (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.، المجلد ٤٠، ص ٣١٠) وإستانبول (داماد إبراهيم باشا، رقم ٨٧٢ـ٨٨٢، عاطف أفندى، رقم ١٨١٠ـ١٨١٩) والقاهرة (فهرست الكتبخانة المصرية جـ٥، ص٢٥) ودمشق حبيب) الزيات: خزائن الكتب فى دمشق وضواحيها، ص ٧٥ وما بعدها، انظر هوروفتز Horovitz فى Mitt. d. Sem. f. or. spr جـ١٠، ص ٥٠ وما بعدها) وتونس (جامع الزيتونة، أنظر Houdas-Basset رقم ٦٥)، ويضاف إلى هذا ما اقتطفه من هذا الكتاب إسماعيل بن محمد الجرّاح العَجْلونى المتوفى عام ١١٦٢هـ (١٧٤٩م) ويوجد هذا المقتطف مخطوطا بتوبنكن (Verzeichnis :Seybold، رقم٦؛ انظر Histoire de Damas :Sauvaire، فى المجلة الأسيوية عام ١٨٩٤ـ١٨٩٦). وله غير كتبه الأخرى التى ذكرها بروكلمان (الكتاب المذكور): كتاب «المعجم» وهو نبذ عن مشاهير الرجال وخاصة الشافعية، ولهذا المقتطف ذيل هو «كتاب

الوَهْم» لمحمد بن عبد الواحد المقدسى المتوفى عام ٦٤٣هـ (١٢٤٥م) ويوجد هذا الذيل بمكتبة المتحف البريطانى (فهرس الكتب الشرقية رقم ٧٧٣٥، انظر Descriptive List of the Arab. Mss. Acquired by the Trustees since 1894 لندن عام ١٩١٢، ص ٥٥). وبقى له أيضا قطع من كتابه «الأمالى» بدمشق (الزيات، الكتاب المذكور، ص ٢٩ ، رقم ٥).

المصادر:

(١) ياقوت: إرشاد الأريب، طبعة مركوليوث جـ٥، ص ١٣٩ـ١٤٦ .

(٢) ابن خلكان، طبعة بولاق عام ١٢٩٩هـ، رقم ٤١٤ .

(٣) السُبْكى: طبقات الشافعية الكبرى، جـ٤، ص ٢٧٣ـ٢٧٧ .

(٤) *Liber classium virorum, auct. Da-habio* ، طبعة فستنفلد، كوتنكن ١٨٣٣ـ١٨٣٤، جـ١٤ ص١٦ .

(٥) Wustenfeld : *Die Geschtschreiber der Araber* رقم ٢٦٧ .

٢ ـ ابنه القاسم: ولد عام ٥٢٧ هـ (١١٣٢م) وتوفى عام ٦٠٠هـ (١٢٠٣م) وصنف كتبا مختلفة، منها «الجامع المُستقصَى فى فضائل المسجد الأقصى» وهو أحد المصدرين الهامين اللذين استقى منهما ابن الفِرْكاح كتابه باعث النفوس، (انظر السبكى، طبقات الشافعية، جـ٥، ص ١٤٨).

[C. Brockelmann (بروكلمان)]

ابن قتيبة

أبو عبد الله محمد[١] بن مسلم (ويسمى فى كثير من الأحوال القُتَيْبى أو القتبى) الكوفى (نسبة إلى مسقط رأسه) المَرْوَزى (نسبة إلى مسقط رأس أبيه) الدَيَنَورى: مؤلف عربى، ولد عام ٢١٣هـ (٨٢٨م) بالكوفة، وكان قاضيا لمدينة دينور بإقليم الجبل ردحا من الزمن، ثم اشتغل بالتدريس فى بغداد، وتوفى بها فى رجب عام ٢٧٦ = نوفمبر ٨٨٩ (أو ٢٧٠هـ ـ ٢٧١ فى روايات أخرى). ويعد ابن قتيبة فى

(١) أبو محمد عبد الله، فى فهرست ابن النديم، القاهرة عام ١٣٤٨هـ ص ١١٥؛ وابن خلكان: وفيات، عام ١٣١٠هـ جـ١، ص ٢٥١ .

كتب الأدب إمام مدرسة بغداد النحوية التى خلطت بين مذهبى البصرة والكوفة، والواقع أن مصنفات ابن قتيبة كمصنفات معاصريه أبى حنيفة الدينورى والجاحظ تناولت جميع معارف عصره، وقد حاول أن يجعل اللغة والشعر، وخاصة ما جمعه منهما نحويو الكوفة، وكذلك الأخبار، فى متناول الذين يعملون فى الحياة العامة ويرغبون فى التعلم وخاصة «الكتّاب» الذين بدأ يكون لهم شأن فى تصريف أمور الدولة فى ذلك الوقت، ولكنه اشترك كذلك فى مناقشات عصره الكلامية ودافع عن القرآن والحديث ضد نزعة الشك الفلسفى، ومع ذلك فقد اتهم بالزندقة، واضطر إلى أن يصنف كتابا فى الرد على المشبهة كى يدرأ عن نفسه تهمة الانتساب إليهم. وأهم تصانيفه اللغوية «كتاب أدب الكاتب» (طبعة كرونيرت Grunert ليدن عام ١٩٠٠، وطبع فى القاهرة عام ١٣٠٠هـ) و«وكتاب معانى الشعر» فى اثنى عشر مجلدا، والراجح أنه عين كتاب «أبيات المعانى» (موجود بمكتبة آياصوفيا، رقم ٤٠٥٠). وقد استشهد ابن قتيبة فى كتاب أدب الكاتب، (ص٧١، س٥)، بمصنفه «غريب الحديث» (يوجد منه الجزآن الأول والثالث، دمشق، حبيب الزيات: خزائن الكتب... ص ٦٢، رقم ٣٤ـ٣٥) وله نظير لهذا الكتاب هو «غريب القرآن» (دمشق، حبيب الزيات: خزائن الكتب.. ص ٦٢، رقم ٣٣ الموجود منه إلى نهاية سورة الشعراء). وأهم تصانيفه «كتاب عيون الأخبار» وهو أنموذج للمصنفات الأدبية فى عصره، كثيرا ما نسج الكتاب على منواله، وهو فى عشرة أجزاء، نشر الأجزاء الأربعة الأولى منه بروكلمان[1] (برلين، عام ١٩٠٠، ستراسبورغ عام ١٩٠٣ـ١٩٠٨)، وتعد الكتب الآتية ـ كما يؤخذ من كتاب «العيون» ص ٤٢، س ٣ـ مكملة لهذا الكتاب وهى: ١ ـ كتاب الشراب (طبعة كى Guy فى مجلة المقْتَبَس، جـ٢، دمشق ١٣٢٥ هـ= ١٩٠٧م، ص ٢٣٤ـ٢٤٨، ص ٣٨٧ـ٣٩٢، ص ٥٢٩ـ٥٣٥). ٢ ـ كتاب المعارف (طبعة ڤستنفلد، كونتكن

(١) نشرت دار الكتب المصرية هذا الكتاب كاملا فى أربعة مجلدات سنة ١٣٤٣هـ=١٩٢٥م.

عـــام ١٨٥٠، القـــاهرة ١٣٠٠هــ) ٣ ـ كتاب الشعر (طبـعة ده غويه، ليدن عام ١٩٠٤، وطــبع بالقاهرة طبعة ناقصة. ٤ ـ كتاب تأويل الرؤيا، ولم يصل إلينا، وقد بقى من رسائل ابن قتيبة الصغيرة فى اللغة «كتــاب الرَحْل والمَنْزل» (طبعة شــيخــو فى Dix anciens Traités de Philologie Arabe بيـروت عـام ١٩٠٨، ص ١٢١ـ١٤٠)، وأهم مصنفاته فى العلوم الدينية: «كتاب تأويـل مختلف الحديث» (طبع بالقـاهـرة عـام ١٣٢٦هــ وانظر كولدسيهر: Muh. Stud جـ٢، ص ١٣٦، هوتسما .De Strijd etc ص ١٣) و«كتاب مُشْكِل القرآن» (مـخطوط بليـدن انظر فهرسَ المخطوطات العربية، رقم ١٦٥٠ ويوجد مـخطوط منه باستانبول مكتـبة كوبريلى، رقم ١٢١). وله أيضا فى هذا الباب: «كتــاب المسائل والجوابات» وهو فى الحـديث (مخطوط فى مكتـبة كـوتا Cotha، انـظـر Persch ،etc ،Verz. رقـم ٦٣٦) و«كـتاب الإمـامـة والسـياسـة» (طبع بالقـاهرة عـام ١٣٢٢ـ١٣٢٧هـ) وهذا الكتاب ينسب إلى ابن قتـيبة، بيد أن ده غـويه de Goeje (فى Riv. Stud. Or جـ١، ص ٤١٥ـ٤٢١) يرجح أن هذا المصنف كتبه فى حياة ابن قتيبة رجل مصرى أو مغربى.

المصادر:

(١) كتاب الفهرست، ص ٧٧ .

(٢) ابن الأنبـــارى: نزهة الألبـــاء، ص ٢٧٢ـ٢٧٤ .

(٣) ابن خلكان، طبعة بولاق ١٢٩٩هــ رقم ٣٠٤ .

(٤) السـمعـانى: كـتاب الأنســاب، ص ٤٤٣ .

(٥) الذهـبى، فى كــــــرونرت، Grunert الكتاب المذكور، جـ٧، رقم ١ .

(٦) السيوطى: بغية الوعاة ص ٢٩١ .

(٧) Flugel : *Die Gramm. Schullen* ص ١٨٧ـ١٩٢ .

(٨) Wustenfeld : *Geschichtschreiber* رقم ٧٣ .

(٩) Brockelmann : *Gesch. etc.* جـ١، ص ١٢٠ وما بعدها.

[C. Brockelmann (بروكلمان]

ابن قزمان

اشـتهـر باسم أبى بكر بـن قزمـان (ابن خلدون، جـــ١، ص ٥٢٤، المقَّـرى،

الفهرس، المحبى: خلاصة الأثر، جـ١، ص ١٠٨، وفى هذا الكتاب يذكر باسم «أبى بكر قزمان المغرسانى» والصواب «ابن قزمان المغربى أو القرطبى»). ويذكر باسم الوزير الأجل أبى بكر محمد بن عبد الملك بن قزمان فى النسخة الوحيدة الموجودة من ديوانه بسنت بطرسبرغ التى نشرها كونزبرغ Gunzberg ببرلين عام ١٨٩٦، كما ذكر بهذا الاسم أيضا فى كتاب قلائد العقيان لابن خاقان (ص١٨٧ وفى كتاب ابن بسام الذى أضاف إليه أيضا لقب «الوزير الكاتب»، وورد اسمه بصورة أدق فى كتاب «تحفة القادم» لابن الأبار (غزيرى Casiri ، جـ١، ص ٩٦ب) وفى كتاب «الإحاطة» لابن الخطيب (غزيرى، جـ٢، ص ٧٧ب) إذ سمياه أبا بكر بن عيسى ابن عبد الملك بن قزمان.

توفى ابن قزمان عام ٥٥٥هـ = ١١٦٠م (انظر كتاب الإحاطة، وهو مخطوط بتونس) أو إذا توخينا الدقة فى آخر ليلة من عام ٥٥٥هـ (٣٠ ديسمبر ١١٦٠). وتدل الفقرة الواردة فى Catalogus Lugduno Batav ، جـ٢، ص ٢٠٨، وهى: «خدم فى أول عمره المنعوت بالمتوكل» (ابن خاقان) على أنه كان فى حداثته فى خدمة المتوكل آخر أمراء بنى الأفطس فى بطليوس وهو الأمير الذى ثل عرشه المرابطون عام ٤٨٨هـ (١٠٩٤ـ١٠٩٥م). وقد خرج ابن قزمان من بلده قرطبة بقصد الرحلة فجاب بلاد الأندلس وخاصة إشبيلية وغرناطة حيث لقى الفقيهة الشاعرة نزهون (المقرى. جـ٢، ص ٦٣٦)، وقد دحض دوزى فى رسالة له بعثها إلى روزن Rosen عام ١٨٨١ (نشرها كونزبرغ فى مقدمته) ذلك الاعتراض الذى أثاره روزن بغير حق (انظر Notices Sommaires ص ٢٤٢، تعليق٢) على تلقيب ابن قزمان بالوزير، والذى شاركه فيه بروكلمان (Gesck جـ٢، ٢٧٢، تعليق٢). وقد نظم ابن قزمان كثيرا من «الموشحات» الشعبية (انظر هارتمان فى Mowashah، الفهرس) كما أصبح فوق ذلك إمام فن آخر من الشعر لم يلتزم فيه قدر المشطورات وهو «الزجل» (انظر دوزى، الملحق) بل التزم المقطع، وتدخل فيه جميع البحور، وبعد أن كان

الزجل فيما مضى مقطوعات مرتجلة قصيرة. ارتفع به ابن قزمان إلى مرتبة أعلى، فجعله منظومات طويلة أشبه بالقصائد، ولم ينشر كونزبرغ المتوفى فى ٢٨ ديسمبر ١٩١٠ أى بحث علمى عن الشاعر وآثاره كما سبق أن وعد عندما نشر ديوان ابن قزمان عام ١٨٩٦ .

ونشر كودرا Kodera بعض ملاحظات عن الاسم «قزمان» رأى فيها أنه أقرب إلى العربية منه إلى الاسم القوطى الأسبانى «كزمان» Gusman (انظر بحثه فى Discursos leidos ante la Real Academia Espanola عام ١٩١٠، بعنوان Importancia de las fuents arabes para conocer el estado del vocabolario en las lenguas 6 dialectos espanoles desde el siglo VIII al XII ص ١٣، ٤٣)، ويجدر بنا أن نذكر هنا بحث خوليان ريبيرا Julian Ribera وخاصة ما يتعلق منه بديوان ابن قزمان، وهو البحث الذى نشره فى المجلة نفسها عام ١٩١٢، وانتصر فيه لنظريته الجديدة التى تناقض الرأى السائد بين علماء الدراسات العربية واللاتينية، ومؤداها (ص٥٠): «إن مفتاح تفسير أوزان الشعر فى مختلف مذاهب الشعر الغنائى للعالم المتمدين فى العصور الوسطى هو الشعر الغنائى الأندلسى الذى منه ديوان ابن قزمان»، ونجد فى نفس المجلة (ص٢٥، تعليق٢) إشارة إلى مشروع بحث يقوم به خوليان ريبيرا بالاشتراك مع ميننذز بيدال Pidel Menéndez فى اللهجة الأسبانية وذلك اعتمادا على الكلمات والجمل الأسبانية الواردة فى التسع والأربعين ومائة منظومة التى وصلت إلينا فى ذلك الديوان. ومازال علماء الدراسات العربية واللاتينية أكثر اهتماما بمن يقوم بدراسة أزجال ابن قزمان التى تزداد أهميتها دراسة تفصيلية. والحاجة ماسة إلى نشر طبعة علمية لديوان ابن قزمان مع ترجمته والتعليق عليه، كذلك نحن فى حاجة إلى جمع ونشر تراجم ابن قزمان التى وردت فى مصنفات ابن بسام وابن الأبار وابن الخطيب المخطوطة المبعثرة هنا وهناك.

المصادر:

غير المصادر المذكورة فى صلب المادة انظر.

(١)البستاني: دائرة المعارف (عام ١٨٧٦م) جـ١، ص ٦٤٨ ب، وينقل البستاني عن ابن خاقان ولايضيف إلا ملاحظة ختامية وهى أن تاريخى ولادة ووفاة هذا الشاعر غير مذكورين.

(٢) سامى بك: قاموس الأعلام، ص ١٦٥٧ .

(٣)Codera : *Decadencia y desparicion de las Almoravides en Espana*، ص ١٣٤ .

[تسيبولد C.E. Seybold]

ابن قزمان، أبو بكر محمد: مغنى قرطبة المتجول الشهير الذى جمع تسيبولد عنه أخيرا كل المعلومات المتيسرة (عام ١٩١٨) وختمها آملا أن يصبح ديوانه قريبا فى المتناول مطبوعا طبعة علمية مع ترجمته والتعليق عليه. وقد تولى هذه المهمة نيكل A.R. Nykl واستطعنا عن طريق طبعته للديوان هو والتمهيد المنثور الذى قدم به الشاعر له أن نكمل سيرة ابن قزمان وأن تتيسر لنا فكرة واضحة عن فنه الشعرى وعما يمكن أن يكون هناك بوجه عام من صلة بين الشعر الإسلامى فى الأندلس والشعر المسيحى فى پروڤانس.

وإذا بدأنا بحياة ابن قزمان فإنه يجوز لنا أن نقول فى شىء من اليقين إنه ولد ما بين عامى ١٠٧٨و١٠٨٠م. وليس من المرجح كثيرا أن يكون المتوكل آخر ملوك بنى الأفطس فى بطليوس الذى ثل عرشه المرابطون عام ١٠٩٤ـ١٠٩٥ قد استوزر ابن قزمان حقا حتى وإن افترضنا أن لقب الوزير كان إنما يدل آنذاك على الناصح أو المشير، لأن الشاعر لم تكن سنه فى ذلك الوقت لتزيد على ١٤ أو ١٦ عاما. ومع ذلك فانه يتضح من أشعاره أنه هو الذى لقب نفسه بهذا اللقب كما جرت العادة فى تلك الأيام. والحق إن ابن قزمان كان يعيش منذ عام ١٠٩٥ عيشة المغنى المتجول فى عدد من مدن الأندلس (ومهما يكن من شىء فالمقول إنه لم ير البحر قط) ثم يثوب المرة بعد المرة إلى بلده المحبوب قرطبة وإلى أصدقائه. ومع هؤلاء الأصدقاء الذين يذكرهم فى التمهيد لديوانه أو يشيد

بهم قــائلا إنهم من أهل العـلم الواسع ومن نقاد الشعر، كان يحـيا حياة طليقة من كل قـيد بـل حيـاة إباحـية (فـسق ولواط)، وقـد اتهم ابن قـزمـان أيضـا بالزندقـة وقبض عـليه وأهين بل كـان أمره خليقا أن ينتهى به إلى القتل لو لم يقف إلى جانبه القاضى سـير بن محمد (رقم ٤١). وتوحـى بعض الإشـارات التاريخية المتفـرقة فى أشعاره بأنه كان يعـيش عيـشة اللهـو والمتعـة إبان حكم الأمراء المرابطين الثلاثة فى رعاية أسرة بن حـمـدين الـثـرية ولـم يتب إلا فى السـبعـين من عمـره فأقـيم إمامـا فى مـسجـد من المساجـد (رقم ١٤٧) ومع ذلك فـإن أشعـاره لم تخل من تحسـره على قـلة المال والجـوع والبـرد وقلة الملبس وغـيـر ذلك، أو من مـدائح يمدح بهـا الذين يمـدونه بهـذه الضـرورات ويخص بالذكـر رجـلا يـدعى الوشكى كـان يلجـأ إليـه فى أى وقت وهو الذى أهدى إليـه ديوانه (انـظر ص ١٢ من التـمهـيـد، وص٣٤٢)، وسوف تنشـر المعلومـات الأخرى الخـاصـة بسيـرته والواردة فى المخطـوطات التى ذكـرها تسـيبـولد، فى الدوريـة المسـمـاة «الأندلس»، ومع ذلك فقد قـيل ما يكفى لتوضيح أن حياة ابن قزمان تذكرنا من عدة نواح بحياة أبى نواس.

ولم تصل إليـنا أغـانى ابن قـزمـان بأكملها، ذلك أن مـا وصل إلينا منها هو ثلاثة أرباعها تقريبـا فحسب (٧٤ ورقة من الأصل وقدره ٩٨ ورقـة) وهى فى جملتها ١٤٩ قطعة وفقرة. والشاعر فى تمهيده يسمى كتابه فى الأغانى «إصابة الأغراض فى ذكر الأعـراض». وقد كتب التمـهيد باللغـة العربية الفـصحى على حيـن نظمت الأشعـار التى وصلت إلينا باللهجـة العربيـة الدارجة للأندلس وإن كان الشـاعر قد اضطـر أحيانا مـراعاة لوزن الشـعـر أن يسـتـخـدم الصـيغ الفصحى. والديوان بسبب لغته الدارجة ومـا به من كـلمـات لاتينيـة وبربرية منتشـرة هنا وهناك، وكذلك بسـبب عدم حـجيـة النص ونطق ناسخ سـورى به نطقا سطحـيا معتسـفا قد جعل تفـهمه وترجمتـه أمرا تكتنفه مصاعب كـثيرة. غـيـر أن طبـعـة كـونزبرغ Gumzburg (١٨٩٦)، وهى مجرد صورة شـمسية لمخطوطة پتروغراد الوحـيدة بلاترجمة

ولا شرح (مع استثناء الصفحات السبع للتمهيد) لم تلق بالا إلى هذه الصعوبات، وكان نيكل Nykl أول من عالج هذه الصعوبات وحاز فى ذلك نجاحا عظيما. فقد قام باخراج النص العربى للديوان إخراجا متقنا بالحروف اللاتينية، كما ترجم ثلث (٥٠) القطع ترجمة كاملة إلى الأسبانية وقدم ملخصات مختصرة لمحتويات الفقرات التسع والتسعين الأخرى.

إن أهم ظاهرة تسترعى الانتباه فى موضوع هذه الأغانى هى المزاوجة المستمرة تقريبا بين غرضين على الأقل من أغراض الشعر، مثال ذلك أن كثيرا من الأشعار تستهل بالغراميات المعروفة بالتغزل، وهى قريبة الشبه جدا بالنسيب المأثور فى القصيدة العربية القديمة، ثم تنتقل منه إلى الغرض الأصلى وهو مدح الشخصيات المختلفة. ويبلغ عدد قصائد مديح مائة قصيدة تقريبا (أى ثلثى الديوان كله) انصرف ربعها بالتمام إلى مديح الوشكى وابن حمدين صاحب الفضل والجود عليه. وفى هذه الأشعار بطبيعة الحال أيضا فقرات يمدح الشاعر فيها نفسه (مثل رقم ١٥) وهى تجرى على منوال القصائد العربية القديمة، بيد أن أزجاله بالذات (أرقام ٦١، ٦٥، ٧١، ١٣٤) تخرج عن كل المقاييس. ومما يسترعى الانتباه خاصة فى مدحه لأصحاب الجود عليه أنه جرى على الإشادة بكرمهم فى أسلوب عاطفى وبلهجة تكشف عن حب جنسى لاحد له. ولما كانت هذه الصورة الخاصة بالاعتراف بجميل فرد من أفراد الطبقة العليا مرعية أيضا فى جنوبى فرنسا وقتذاك فان هل Hell (انظر المصادر) يرى أن هذه هى الحقيقة الجوهرية فى كل بحث آخر يرمى إلى معرفة الصلة بين الشرق والغرب.

وأشعار الحب بمعناها الصحيح - أو على الأقل ما كان الحب هو الباعث الغالب فيها - قليلة نسبيا عند ابن قزمان (٣٠قطعة) وقد وجه ثلثها إلى نساء والباقى إلى ذكور. وهذه الأشعار بعيدة كل البعد عن تمجيد الحب المثالى، ففى قطعة منها يفضل الحب الفاسق على حب جميل وعروة ابن حزام،

ويشيد الشاعر بالخمر دون سواها فى اثنتى عشرة قصيدة، ولكنه يفصح فى قصيدة واحدة عن رغبته فى أن يدفن فى كرمة بين الكروم مما يذكرنا بأبى محجن (انظر Delectus : Noldeke ص ٢٦). وأفرد عدة قصائد لوصف أيام الأعياد والمحافل، ويتحدث فى قصيدة واحدة فحسب (رقم ١٤٧) عن توبة الشاعر وقد طعن فى السن.

والقالب الذى بنى عليه ابن قزمان أشعاره هو الزجل الشعبى، وهو قالب يخالف عروض الشعر العربى المأثور فى أنه لا يعتمد على قدر المشطورات بل على المقطع مما يفصح عن دراية ببناء المشطورات، وهذه المشطورات التى تتركب من أربعة أسطر إلى اثنى عشر سطرا ذات أوزان مختلفة تختلف باختلاف القصائد، ولكن هذه الأسطر لاتختلف عددا فى القصيدة الواحدة، وتكون على وتيرة واحدة فى كل قصيدة ماعدا المركز (estrifillo أو es-trofilla) وهو ضرب من المشطورات القصيرة (يكون عادة من سطرين، ويكون فى المشطورات الطويلة من ثلاثة أسطر أو أربعة) تستهل به كل الأزجال ويحدد الغرض والوزن والقافية فى كل زجل (وقل أن يكون ذلك فى القوافى الشائعة). وهذه القافية الشائعة (أو القوافى) تلتزم فى نهاية كل مشطورة، أى فى أكثر الرباعيات شيوعا، التى تلتزم فيها التقفية العسيرة: ا.ا.ا.ب، ث، ث، ث.ب، د.د.د.ب... إلخ بل إن التلاعب بالقوافى فى المشطورات الطويلة يكون أكثر تعقيدا. ومعظم أغانى المغنى القرطبى تتكون من خمس إلى تسع من هذه المشطورات.

وكانت لابن قزمان، وهو عمدة شعراء الغزل وأول من رفعه إلى المستوى الأدبى، مكانة مرموقة فى الأدب العربى وشأن فى التاريخ العام للأدب بقدر ما يرى أنصار «النظرية العربية» (وأولهم ريبيرا Ribera ثم نيكل Nykl الآن) من رأى فى أن قصائده تعد مثالا للشعر الغنائى الأندلسى الذى استطاع إما عن طريق الرواية الشفوية، أو عن طريق ماله من سحر عجيب من حيث إيقاعه وموسيقيته (نظام قافيته

وعدد مشطوراته وبنائها) كما يقول أپل Appel (Ztschr. f. rom. Phil.,) سنة ١٩٣٢، ص ٧٨٨) - أن يؤثر فى شعر مقاطعة پروڤنسال القديم، وأن يؤثر عن طريق الشعر البروڤنسالى هذا فى الشعر الأوربى.

المصادر:

غير ماذكر فى صلب المادة:

(١) تعليق W. Mulertt: على كتاب Ribera: Elcancionero de Abencuzman discurso leido en la Real Academia espanols: مدريد سنة ١٩١٢ فى جـ ١٢ (١٩٣٣) ص ١٧٠-١٧٥.

(٢) A. Gonzalez Palencia: *Historia dela literatura arabigo-espanola*، برشلونة - بونس أيرس سنة ١٩٢٨، ص ١٠٥-١١٢، ٣٢٩-٣٣٦ .

(٣) Ign. Krachkovskij: *Polveka ispanskoj ispanskoj aravistiki* فى *Zapiski Kollegii vostokovedov* جـ ٤ (١٩٢٩) ص ١٧-٢٠، ٢٣-٢٥)(بناء على استنتاجات ريبيرا من ديوان ابن قزمان) .

(٤) H.A.R. Gibb فى The Legacy of Islam أكسفورد سنة ١٩٣١، ص ١٨٩-١٩١ (يفترض احتمال تأثير الشعر العربى الأندلسى فى شعر التروبادور، وبعد الزجل الشعبى الذى بقيت له أمثلة قيمة فى ديوان ابن قزمان أو فى الأناشيد الدينية الأسبانية التى نشأت عن الزجل حلقة هذا الاتصال).

(٥) A.R. Nykl : *El Cancionero del sheih, nobilisimo visir, maravilla deel tiempo, Abu Baker ibn Abd-al-Malik Aben Guzma* [Quzman] *Ibn* مدريد سنة ١٩٣٣ .

(٦) بحث G.S. Colin فى Hesperis جـ ١٦ (١٩٣٣) ص ١٦١-١٧٠ (يذكر مصادر جديدة وتصويبات لكتاب نيكل Nykl) .

(٧) تعليق J.Hell على طبعة Nykl فى سنة ١٩٣٥، عمود ٢٣٧-٢٤١، وهو على الرغم من إعجابه بما حقق نيكل من نتائج إلا أنه لايوافق على كل استنتاجاته.

الشنتناوى[فهيم بجركتارڤتش Fehim Baraktarevic]

ابن مسعود

عبدالله، بن غافل بن حبيب ابن شَمْخ ابن فأر بن مخْزوم بن صاهلَة بن كاهل ابن الحارث بن تميم بن سعد بن هُذَيل: من أصحاب النبى ﷺ. كان ينتسب إلى أوضع طبقات أهل مكة، شأن الكثيرين ممن ناصروا النبى ﷺ فى أول الأمر، وكان فى حداثته يرعى غنم عُقْبة بن أبى مُعَيْط، وقد نعته سعد بن أبى وقّاص بعد ذلك فى منافرة بأنه مولى بنى هُذيْل (الطبرى، جـ ١، ص ٢٨١٢) ويعرف عادة بحليف بنى زُهْرة، كما يعرف بذلك أبوه أيضاً. ولم يصل لنا شىء عن أبيه أكثر من ذلك. وقد وصفه النووى (طبعة ڤستنفلد (١) ٣٧٠) بأنه «صحابى ابن صحابية» لأن أخاه عقبة وأمه أم عبْد بنت عبد وُدّ بن سواء كانا من الطبقة الأولى من الصحابة. وتروى قصة دخوله فى الإسلام: عندما لقى النبى محمد ﷺ وأبوبكر عند هجرتهما وكان عبدالله بن مسعود يرعى غنماً، فسألاه قليلاً من اللبن، ولكنه كان مؤمّناً على الغنم فامتنع. هنالك أمسك النبى ﷺ شاة ومسح ضرعها فانتفخ وفاض منه اللبن بغزارة، ثم أعاد النبى ﷺ الضرع بعد ذلك إلى حالته الأولى. ويعدّ عبدالله بحق من أوائل السابقين إلى الإسلام. وكان يحب أن يقال له «سادس ستة» (أعنى سادس من أسلم). وتذكر روايات أخرى أنه اعتنق الإسلام قبل أن يدخل الرسول بيت الأرقم، بل قبل أن يعتنق عمر الإسلام. وقيل إنه أول من جهر بقراءة القرآن فى مكة، ولو أن أصحابه نهوه عن ذلك لأنه لم تكن له عشيرة تذود عنه إذا ما اعتدى عليه، لذلك تلقاه القوم بالإساءة. وهاجر ابن مسعود إلى الحبشة، وتذكر بعض الروايات أنه هاجر إليها مرتين.

وكان يقطن فى المدينة خلف الجامع الكبير. وكثيراً ما كان يتردد هو وأمه على بيت الرسول ﷺ حتى حسبهما الناس من أهل بيت النبى ﷺ، ولكنه لم يكن إلا خادم الرسول ﷺ الأمين «صاحب النعلين والوسادة والطهور». وكان يقلد النبى فى المظاهر، ولكنه كان موضع السخرية لنحافة ساقيه. وقد أرسل شعره الأحمر طويلا، والراجح أن إرساله الشعر وارتداءه اللباس الأبيض والتطيب باستمرار أمور تتصل بالشعائر الدينية، وكان يعنى عناية

خاصة بالصلاة، ولكنه لم يسرف فى الصوم إبقاء على صحته ليقوم بخدمة الدين.

واشترك عبدالله فى كل المشاهد، وقطع فى غزوة بدر رأس أبى جهل وكان قد جرح جرحاً بليغاً، وحمله ظافراً إلى سيده. وهو واحد ممن بشّرهم الرسول بالجنة. ولما رأى أبوبكر إبان حروب الرِّدة أن الأمر يقتضى أن يعد «المدينة» للدفاع كان عبدالله بن مسعود أحد الذين وقع عليهم الاختيار لحماية الجهات الضعيفة من المدينة. وحضر كذلك وقعة اليَرْموك. ومن الطبيعى أن يكون كغيره من أتقياء المدينة غير صالح للحكم. وقد أرسله عمر إلى الكوفة ليقوم على بيت مالها وليعلم الناس أمور دينهم، وكثيراً ما كان يتردد عليه الناس يستقون من علمه الغزير بالقرآن والسنُّة. وقد أسند إليه ٨٤٨ حديثاً، ومن صفاته أنه كان إذا تحدث عن النبى ﷺ ارتعد وتصبب العرق من جبينه واحتاط فى كلامه مخافة أن يقع فى الخطأ. وأخذ الناس عنه تفسيره المتسامح لتحريم الخمر (Goldziher: *Vorlesungen* ص ٦٥: عيون الأخبار، طبعة بروكلمان، ص ٣٧٣، س١٣).

وتختلف الروايات فى خاتمة حياته. ويقال: إن عثمان صرفه عن منصبه بالكوفة فلما بلغ هذا الخبر مسامع الناس أرادوا استبقاءه فقال لهم «إن له علىّ حق الطاعة ولا أحب أن أكون أول من فتح باب الفتن» (انظر Mathew، ١٨، ٧). وهكذا عاد ابن مسعود إلى المدينة، وتوفى بها عام ٣٢ أو ٣٣هـ وقد نيف على الستين، ودفن ليلاً فى بقيع الغَرْقَد. ويقال إن عثمان لما عاده وهو على فراش الموت وسأل عن حاله وطلبه، أجابه الإجابة المأثورة عن أهل التقى من القدماء. واختار الزبير لتنفيذ وصيته، وأبدى رغبته فى أن يدفن فى حُلَّة بمائتى درهم.

وتذكر روايات أخرى أنه توفى بالكوفة، وأن عثمان لم يصرفه هو وسعد بن أبى وقّاص عن منصبيهما عام ٢٦هـ.

واشتهر ابن مسعود بصفة خاصة بأنه محدث وحجة فى القرآن. وجمعت أحاديثه فى مسند أحمد (جـ١،ص٣١٤ـ ٤٦٦).

[فنسنك A.J. Wensink]

ابن مسكويه

أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب: فيلسوف ومؤرخ. أسماه ياقوت مسْكَوَيَه فقط (أى بدون ابن) وزعم أنه كَان مجوسيا اعتنق الإسلام. بيد أن هذا الزعم بعيد الاحتمال، ذلك لأننا نعرف اسم أبيه وجده، وربما كان خطأ ياقوت راجعا إلى أنه أسمى الفيلسوف «مسكويه» بينما هذا الاسم لجده، وقد يكون الجد مجوسيا حقيقة ثم أسلم. ونحن لا نعرف عن حياة صاحب الترجمة إلا القليل: نعرف أنه كان كاتب سر الوزير المهلَّبى وأمين خزانة كتبه، كما نعرف أنه كان بعد ذلك صاحب الحظوة لدى ابن العميد وابنه أبى الفتح اللذين وزرا لعضُد الدولة وصَمْصام الدولة البويهيين. وكان له نفوذ كبير فى مدينة الرى.

ويظهر أنه انصرف بادئ الأمر إلى الفلسفة والطب والكيمياء، وألف كتابا فى التاريخ عنوانه «تجارب الأمم» (نشره كيتانى L. Caetani مصورا كاملا فى مجموعة كب التذكارية، جـ٧، ونشر دى غويه عام ١٨٧١ جزءا منه فى Fragmenta Historicorum Arabicorum جـ٢)(وقد بلغ ابن مسكويه بكتابه إلى حوادث عام ٣٦٩هـ (٩٧٩-٩٨٠م) فقط مع أنه عاش حتى عام ٤٢١هـ (١٠٣٠). وكانت بينه وبين أبى حيّان والهمذانى رسائل أدبية. وقد أورد ابن القفطى (انظر المصادر) أسماء مصنفاته فى الطب، ولكن ابن مسكويه كان يعنى بالأخلاق خاصة، وله فيها عدة مؤلفات منها «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» (طبع فى الآستانة عامى ١٢٩٣، ١٢٩٩هـ، وفى القاهرة عام ١٣٠٧هـ) وله مجموعة من الحكم نقلها عن حكماء فارس والهند والعرب واليونان، اعتمد فى القسم الأول منها على الكتاب الفارسى «جاويدان خرد» (العقل الأزلى) وقد نقله إلى الفارسية محمد بن محمد الأرَّجانى للسطان المغلى جهانكير، وطبعه طبعة حجرية عام ١٣٤٦ هـ منكجى ، وفى عام ١٦٤٠م نشر إليشمان Elichman جزءا من القسم الخاص بحكم اليونان بعنوان Tabula Cebetis، وطبعه طبعة جديدة باسيه Basse بعنوان Le Tableu ds cébés, vers arabs d'ibn Miskaweih etc. ، الجزائر

١٨٩٨، ولقد ذكر لكلرك Leclerc ترجمة إسبانية للوزانو Lozano عام ١٨٩٣ . أما عن الكتاب الفارسى «جاويدان خرد» فانظر Ethé فى Grundriss der Iran. Philologie جـ٢، ص ٣٤٦، وInostranchev فى Zapiski Vost Otd. Imp Arck. Obshch وما بعدها جـ١٨، ص ١٨٠، وانظر أيضا الكاتب ذاته فى Sasanidskie Etiudi ص ٢٢ وما بعدها. وهناك نظرة عامة عن فلسفة ابن مسكويه فى كتاب de Boer تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١٢٨ وما بعدها.

المصادر:

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة انظر:

(١) ابن القفطى: تاريخ الحكماء، طبعة ليبيرت ص ٣٣١ .

(٢) ياقوت: إرشاد ، طبعة مركوليوث، جـ٢، ص ٤٩ وما بعدها.

(٣) Amedroz : *Note on the Historian*، طبعة كيتانى، جـ١ ، ص١٧ وما بعدها .

(٤) Brockelmann: *Gesch d. arab. Litt.* جـ١، ص ٣٤٢ .

ابن المقفع

أبو محمد عبد الله، وكان يكنى قبل إسلامه أبا عمرو: مؤلف عربى من أصل فارسى، وكان اسمه فى الأصل رُوْزبه بن دادُويه، وأبوه من مدينة جور (فيروز آباد، هكذا يصحح اسم المدينة فى الفهرست ، جـ١، ص ١١٨) إحدى مدن فارس، وقد وكل إليه الحجاج بن يوسف جباية الخراج فى العراق وفارس، واتهم باحتجاز شىء من مال السلطان فضرب ضربا مبرحا فتقفعت يده ومن ثم جاء لقبه. والتحق ولده المترجم له بخدمة عيسى بن على عم الخليفتين أبى العباس السفاح والمنصور، وقد تحول عن المزدكية إلى الإسلام بين يدى مولاه. ولما كلفه الخليفة المنصور أن يحرر ميثاق الهدنة بينه وبين عمه عبد الله، اتهم بتحوير بعض الألفاظ على وجه لم يرض الخليفة، فأراد أن ينتقم منه فكتب سرا إلى سفيان بن معاوية المهلبى عامله على البصرة أن يقتله لذنبه، فقطعت ساقاه وألقيت الواحدة بعد الأخرى فى النار. وكان الشك يحيط بعقيدة ابن

المقفع، فاتهم بأنه كان يبطن المزدكية، وكان هذا الشك من أسباب هلاكه. وحدث ذلك فى حدود عام ١٣٩هـ (٧٥٧م). ونقل ابن المقفع من الفهلوية إلى العربية كتاب كليلة ودمنة الذى حمله من الهند الطبيب برزويه إبان حكم الملك كسرى الأول أنوشروان (انظر مادة كليلة ودمنة) كما نقل كتاب «خداى نامه» وهو فى سيرة ملوك فارس، وعنوانه بالعربية «سير ملوك العجم»، وكان هذا الكتاب أحد مصادر شاهنامة الفردوسى (توجد منه نبذ كثيرة فى كتاب ابن قتيبة: عيون الأخبار). وصنف بالعربية «كتاب الدرة اليتيمة فى طاعة الملوك» (طبع القاهرة طبعة أولى غير مؤرخة [١٨٩٣؟] ثم طبع عام ١٣٢٦، ١٣٣١هـ) وكتاب «الأدب الصغير» (طبع بالقاهرة عام ١٩١٢، وترجمه إلى الألمانية O. Rescher ، شتوتكارت، سنة ١٩١٥) وهو فى الأخلاق، وله إلى ذلك رسائل صغيرة طبعت فى نفس الوقت الذى طبع فيه كتاب الدرة. ،وصنف أيضا كتاب «الأدب الكبير» نشره أحمد زكى باشا، القاهرة عام ١٣٣٠هـ (١٩١٢م).

المصادر:

(١) الفهرست، جـ١، ص ١١٨ .

(٢) ابن خلكان رقم ١٨٦، ترجمة ده سلان، جـ١، ص ٤٣١ .

(٣) خزانة الأدب، جـ٣، ص ٤٥٩ .

(٤) محمد كرد على: رسائل البلغاء، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٣٣١هـ=١٩١٣م، ص٦ وما بعدها .

(٥) de Sacy: *Calila et Dimna* سنة ١٨١٦م، ص ١٠ وما بعدها.

(٦) Brockelmann: *Grsck der arab. Litt* ، جـ١، ص ١٥١ .

(٧) Th. Nôldeke : *Burzoe's Einleitung* ستراسبورغ سنة ١٩١٢ م.

(٨) Cl. Huart: *Littératurearabe* ، ص ٢١١ .

(٩) المجلة الأسيوية، السلسلة العاشرة، المجلد السابع عشر سنة ١٩١١م، ص ٥٥٤ .

[إيوار Cl. Huart]

ابن منظور

جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مُكَروم الخزرجى الإفريقى: عالم من علماء اللغة، ولد عام ٦٣٠هـ (١٢٣٢م) وهو مصنف المعجم المشهور باسم «لسان العرب». طبع ببولاق عام ١٢٩٩ـ١٣٠٨هـ فى عشرين مجلدا.

المصادر:

Brockelmann، *Gesch. etc*: جـ٢، ص ٢١ .

تعليق على مادة «ابن منظور»

هو محمد بن جلال الدين مكرم بن نجيب الدين أبى الحسن على بن أحمد بن أبى القاسم بن حبقة ابن محمد بن منظور بن معافى بن خمير بن ريام ابن سلطان بن كامل بن قرة بن كامل بن سرحان ابن جابر بن رفاعة بن جابر بن رويفع بن ثابت ابن سكن بن عدى بن حارثة الأنصارى، من بنى مالك.

اشتهر بنسبته إلى جده السابع منظور، إذ عنده يقف أكثر من ترجموا له، ثم يرفعونه بعد ذلك إلى رويفع جده الأعلى. لم يذكر هذه السلسلة متصلة غير ابن منظور نفسه نقلا عن جده الأدنى نجيب الدين فقال فى كتابه لسان العرب «جرب»: «رويفع ابن ثابت هذا هو جدنا الأعلى من الأنصار، كما رأيته بخط جدى نجيب الدين والد المكرم». ثم مضى يذكر النسب على النحو الذى مر بك.

وعلى حين لم يذكر حول هذا النص المكتوب بخط الجد خلاف ما حول الأسماء ذكر السيوطى فى كتابه «البُغْية» شيئا من هذا الخلاف، ويكاد يكون هو الوحيد من بين المترجمين المعتد بهم فى هذا الصدد الذى استطرد فى سرد نسب صاحب هذه الترجمة إلى أن بلغ به جده منظورا، فنجده ينقل «محمد ابن مكرم بن على ــ وقيل رضوان» كما نجده لا يذكر بين «حبقة» و«منظور» محمدا، وقد تكون هذه الأخيرة من سبيل الاختصار، ولكن الأولى تلفت النظر لانفراد السيوطى بها ولخلو نص الجد منها.

ورويفع هذا الذى ينتسب إليه ابن منظور نزل مصر وولاه معاوية

طرابلس، أمره عليها سنة ٤٦هـ، وفى سنة ٤٧ خرج رويفع فغزا إفريقية ثم عاد من سنته.

ويذكر ياقوت فى كتابه «معجم البلدان» فى رسم (جربه) نقلا عن حنش الصنعانى يقول: «غزونا مع رويفع بن ثابت قرية بالمغرب يقال لها: جربه، فقام فينا خطيبا فقال: «أيها الناس لا أقول لكم إلا ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله لنا يوم خيبر، فإنه قام فينا خطيبا فقال: «لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقى ما زرعه غيره». يعنى إتيان النساء الحبالى، ويقول ابن عبد البر فى كتابه «الاستيعاب»: إنه ـ أعنى رويفعا ـ مات ببرقة، وكان يليها من قبل مسلمة بن مخلد.

ويزيد ابن منظور فيما نقله عن جده، «وقبره بها» كما يزيد رواية أخرى عن مكان موته فيقول :«»إنه مات بالشام فيما يقال».

ومحمد هذا، صاحب هذه الترجمة،. يكنى: أبا الفضل، ويلقب «جمال الدين». وقد أجمع المترجمون له على أن مولده كان سنة ٦٣٠هـ.

وقال ابن شاكر الكتبى فى كتابه «فوات الوفيات» (جـ٢، ص ٣٣١): «فى أولها».

وقال السيوطى فى كتابه «البغية» وابن حجر فى كتابه «الدرر الكامنة» (جـ٤، ص ٢٦٢): «فى المحرم». وقال الصفدى فى كتابه «أعيان العصر»: ومولده فى أول سنة ثلاثين وستمائة، ثم زاد فقال نقلا عن شيخه «أسير الدين» قال : ولد المذكور يوم الاثنين الثانى والعشرين من المحرم من السنة المذكورة. وقد اقتصر الصفدى على هذه الرواية الأخيرة فى كتابه «نكت الهميان» ص ٢٧٥، وهذا ما ذكره أيضا ابن تغرى بردى فى كتابه «المنهل الصافى».

وبعد هذا الإجماع على مولد ابن منظور نرى أحمد فارس فى مقدمته على لسان العرب، يذكر أن مولد ابن منظور كان فى المحرم سنة ٦٩٠هـ.

ولم يعرض لمكان مولد ابن منظور غير «الزركلى فى الأعلام» حيث قال: «ولد بمصر وقيل بطرابلس الغرب» وما نراه نقل ما نقل عن مرجع بل نراه قد

اجتهد في الاستنباط فالمراجع لم تذكر شيئا صريحا عن البلد الذى ولد فيه ابن منظور.

غير أن المعتمد من هذه المراجع ـ أعنى «أعيان العصر»، و«النكت» و«الفوات» و«الدرر» و«المنهل الصافى» و«البغية» تقول: «إنه خدم بديوان الإنشاء بمصر وولى قضاء طرابلس الغرب. ولعل هذه العبارة هى التى أوحت بهذا الاستنباط يرى فيها كل رأيه.

ولكنا إذا قرأنا لابن منظور مقدمة كتابه «نثار الأزهار» الذى اختصر فيه كتاب «فصل الخطاب فى مدارك الحواس الخمس لأولى الألباب» لشرف الدين أحمد بن يوسف التيفاشى نجده يقول : وكنت فى أيام الوالد ـ رحمه الله ـ أرى تردد الفضلاء إليه، وتهافت الأدباء عليه، ورأيت الشيخ شرف الدين أحمد بن يوسف بن أحمد التيفاشى العبسى فى جملتهم، وأنا فى سن الطفولة لا أدرى ما يقولونه، ولا أشاركهم فيما يلقونه، غير أنى كنت أسمعه يذكر للوالد كتابا صنفه أفنى فيه عمره، واستغرق دهره، وأنه سماه «فصل الخطاب فى مدارك الحواس الخمس لأولى الألباب» وأنه لم يجمع ما جمعه فيه كتاب... وكنت شديد الشوق إلى الوقوف عليه. وتوفى الوالد ـ رحمه الله ـ فى سنة خمس وأربعين وستمائة، وشغلت عن الكتاب. وتوفى شرف الدين التيفاشى بعده بمدة. فلقد كانت وفاة التيفاشى سنة ٦٥١ . وابن منظور فى هذا الذى أورده يشير إلى مركز أبيه فى مصر، ويشير إلى مدة استقراره بها تلك المدة التى امتدت بعد أن ولى الإنشاء بمصر إلى أن مات.

وفى تلك المدة كان يختلف إليه التيفاشى وغيره. ونحن نعرف أن ابن منظور ولد سنة ٦٣٠هـ، وعرفنا من تصريحه هذا الذى مر بك أن أباه مات سنة ٦٤٥هـ، ومن هنا نفيد أن عمر ابن منظور كان يوم مات أبوه نحوا من خمسة عشر عاما، من هنا نستطيع إن نجد ما يفيد ـ دون قطع ـ أن ميلاد ابن منظور كان بمصر.

والذين يقولون إن مولده كان بطرابلس يذكرون اختلاف أبيه إليها

لولاية قضائها، ولا يجدون ما يدفع أن يكون ميلاد ابن منظور سبق مجيء الأب إلى مصر، فالأمر كما يحتمل الأولى يحتمل الثانية. ولكنا إلى الأولى نميل لهذا الذى ذكره ابن منظور عن طفولته.

وليس عندنا بعد هذا الكثير عن تنشئة ابن منظور، ولكنا نكاد نلمح شيئا فى تلك الكلمة التى قدم بها لكتابه «نثار الأزهار»، فلقد عرفنا بطفولته وأنها كانت طفولة مشغولة بالعلم والتحصيل، وعلى ما كان عليه الأب وكان عليه الجد نشأ ابن منظور، جذبته هذه الحركة العلمية التى صخب بها بيته منذ أن دب. ولقد كان فى هذا البيت قبل ابن منظور جده الأول نجيب الدين والد المكرم، وقد ذكر لنا هذا البيت، وحدثتك أنا حديث الأب أو بعضه وحسبه أنه كان يلقب. جلال الدين.

وبعد هذا الذى ذكره ابن منظور عن تطلعه إلى التحصيل يذكر لنا الذين حدثونا عنه شيوخا له سمع منهم لا يكادون يختلفون فيهم، هم: ابن المقبر ومرتضى بن حاتم، وعبد الرحمن بن الطفيل، ويوسف بن المخيلى، والغريب أن ابن منظور لم يعرض لواحد منهم بتعريف أو إشارة، وهو يستطرد فى ثنايا المواد اللغوية. كما أنه لم يفسح لهم مكانا فى مقدمته التى قدم بها «اللسان»، والتى كانت تتسع لهذا دون غيرها من مقدمات أخرى كثيرة قدم بها كتبا اختصرها.

وابن منظور الذى أهمل شيوخه لم يهمله تلاميذه، فالمؤرخون لابن منظور يذكرون من بينهم السبكى والذهبى.

يقول الصفدى فى «أعيان العصر» و«النكت»: وكتب عنه شيخنا شمس الدين الذهبى. ويزيد السيوطى واحدا آخر فيقول فى «البغية»: وروى عنه السبكى والذهبى. وما من شك فى أن الذهبى أفرد لشيخه ابن منظور مكانا فى تاريخه، أشار إلى ذلك الصفدى فى «أعيان العصر» والسيوطى فى «البغية» وتكاد تكون نُقول المراجع جميعها عن الذهبى، على الرغم من إهمال بعضها الإشارة إلى ذلك. ونقرأ فى هذا الذى خص به الذهبى أستاذه الإنصاف له حين يقول عنه: تفرد فى العوالى وكان عارفا بالنحو واللغة والكتابة.

وبعد هذين التلميذين نجد ذكرا لثالث، هو قطب الدين، ولد ابن منظور هذا، وكان قطب الدين كاتب الإنشاء بمصر. وذكروا له أنه روى عن أبيه شيئا.

والغريب أن ابن تغرى بردى لم يشر إلى ابن منظور فى كتابه «النجوم الزاهرة» عند ذكر وفيات سنة ٧١١هـ، على حين أفرد له ترجمة فى كتابه «المنهل الصافى» وكان كل ما كتبه عنه المقريزى فى «السلوك» ٢:١١٤: «ومات جمال الدين أبو الفضل محمد بن الشيخ جلال الدين المكرم ابن على فى ثالث عشرى المحرم عن بضع وثمانين سنة ودفن بالقرافة وكان من أعيان الفقهاء الشافعية ورؤساء القاهرة وأوائل كتاب الإنشاء ومن رواة الحديث».

وقد دخل علينا المقريزى بهذا القليل الذى رواه عن ابن منظور بجديدين:

أولهما: أنه جعل وفاته فى المحرم وفى ثالث عشره، على حين جعلها من ترجموا لابن منظور جميعا فى شعبان.

وثانى الجديدين: أنه كان شافعيا، وكان هذا يعنى أن يترجم له تاج الدين السبكى فى طبقاته ، وابن منظور أستاذ والده، ولكنا لم نجد لابن منظور ذكرا فى طبقات الشافعية لتاج الدين السبكى.

وما نظن أنه كان للمقريزى مرجع نقل عنه غير الذهبى ثم الصفدى من بعده، لكنا نراه يذكر ما لم يذكراه ومالم يذكره معاصر له وهو ابن حجر.

وتكاد مؤلفات ابن منظور تملى علينا نهجه وتحدد غرضه. يقول الصفدى فى «أعيان العصر»: «واختصر كتبا وكان كثير النسخ ذا خط حسن، وله أدب ونظم ونثر». ويقول أخرى: «وكان فاضلا وعنده تشيع بلا رفض، خدم فى ديوان الإنشاء بالقاهرة وأتى بما يخجل النجوم الزاهرة، وله شعر غاص على معانيه وأبهج به نفس من يعانيه. وكان قادرا على الكتابة لا يمل من مواصلتها ولا يولى عن مناضلتها. لا أعرف فى الأدب وغيره كتابا بطوله إلا وقد اختصره وروق عنقوده واعتصره،

تفرد بهذه الخاصة البديعة، وكانت همته بذلك فى بدر الزمان وشيعة».

ويقول ابن حجر: وكان مغرما باختصار كتب الأدب المطولة والتواريخ، وكان لايمل من ذلك، وينقل الصفدى عن ولده - أى ولد ابن منظور قطب الدين - أن والده - أى ابن منظور - ترك بخطه خمسمائة مجلد.

وإليك ما نقله إلينا المؤرخون من كتب اختصرها ابن منظور:

١ - الأغانى لأبى الفرج على بن الحسن الأصفهانى (٣٥٦هـ) فى عشرين جزءا، اختار منه ابن منظور مختارا وسمى اختياره: «مختار الأغانى فى الأخبار والتهانى» وقد رتبه على حروف الهجاء. على حين لم يراع مؤلفه أبو الفرج فيه ذلك بل رتبه على حسب الأصوات، يملى الصوت الترجمة وتملى الحادثة الواقعة والخبر..

٢ - زهر الآداب وثمر الألباب لأبى إسحاق إبراهيم بن على بن تميم الحصرى القيروانى (٤٥٣م) فى أربعة أجزاء، ولم نقع على اختصار ابن منظور لهذا الكتاب كما لم نقرأ أن إنسانا آخر غير ابن منظور عنى نفسه باختصاره.

٣ - يتيمة الدهر فى شعراء أهل العصر، للثعالبى أبى منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابورى (٤٢٩م) ولقد عنى باليتيمة مؤلفون آخرون أتموا وذيلوا ولكن جهد ابن منظور كان غير جهد هؤلاء، جهد تيسير وتذليل لا جهد إضافة وتكميل.

٤ - نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة «جامع التواريخ» للتنوخى أبى على المحسن بن على (٣٨٤هـ) .

٥ - تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبى القاسم على بن أبى محمد الحسن بن عبد الله (٥٧١هـ) وهو كتاب كبير يقع فى نحو من ٤٨ مجلدا.

٦ - تاريخ بغداد للسمعانى أبى سعد عبد الكريم ابن محمد (٥٦٢هـ) .

٧ - صفوة (صفة) الصفوة لابن الجوزى أبى الفرج عبد الرحمن بن على (٥٩٧هـ).

٨ - مفردات ابن البيطار ضياء الدين عبد الله ابن أحمد المالقى (٦٤٦هـ) وهو كتاب فى الطب جامع لمفردات الأدوية والأغذية. وأنت ترى أن مؤلفه

لم يبعد كثيرا عن عصر ابن منظور بل لقد أدركه ابن منظور.

٩ ـ فصل الخطاب للتيفاشى أحمد بن يوسف (٦٥١هـ) اختصره ابن منظور فى كتاب كبير سماه «سرور النفس بمدراك الحواس الخمس» وجعل الجزء الأول منه فى كتاب سماه «نثار الأزهار فى الليل والنهار وأطايب أوقات الأصائل والأسحار وسائر ما يشتمل عليه من كواكب الفلك الدوار».

١٠ ـ الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ـ يعنى جزيرة الأندلس ـ لابن بسام أبى الحسن على (٣٠٢هـ) وقد اختصر هذا الكتاب ابن منظور وسمى مختصره «لطائف الذخيرة».

١١ ـ الحيوان للجاحظ أبى عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ) ويقال إن ابن منظور اختصره إذ لم يجمع على هذا من ترجموا له.

هذه جملة من الكتب الأدبية والتاريخية التى قام ابن منظور باختصارها وما نظن هذا هو ما اختصره ابن منظور كله، وإلا فأين المجلدات الخمسمائة التى ذكرها ابنه قطب الدين؟

١٢ ـ **لسان العرب** والرجل الذى فعل هذا المجهود الكبير كله فعل شيئا يعدل هذا كله، وهو كتاب «لسان العرب» وتكاد تكون الفكرة التى أملت هذا كله هى الفكرة التى أملت لسان العرب، ونخال الرجل حين دخل إلى صنع لسان العرب دخله بالفكرة نفسها التى دخل بها إلى غيره. ولكنه حين طالعته الفكرة، أعنى فكرة صنع لسان العرب، وجد نفسه بين تيارات أخرى اضطرته إلى تعديل كثير. وهكذا كان نمط ابن منظور فى اللسان نمطه فى غيره: لم يخرج عن النقل من الكتب اللغوية التى اعتمد عليها ثم تبويب ما نقل وعرضه فى صورة ميسرة.

ولكن هذا لم يمض على إطلاقه بل لقد دخل على هذا الإطلاق ما قطعه شيئا، فلقد رأينا ابن منظور فى مادة «جرب» ينقل فى هذه المادة كلاما يتصل بنسبه كما مر بك، وكما زاد ابن منظور فى هذه زاد فى مواضع أخرى غيرها، ولكن النقل كان هو الطابع الغالب.

وما نرى ابن منظور ادعى غير هذا، فهو يقول فى مقدمته على لسان العرب:

«وأنا مع ذلك لا أدعى فيه دعوى فأقول شافهت أو سمعت أو فعلت أو صنعت أو شددت أو رحلت أو نقلت عن العرب العرباء أو حملت فكل هذه الدعاوى لم يترك فيها الأزهرى وابن سيده لقائل مقالا».

ثم يقول : «وليس فى هذا الكتاب فضيلة أمت بها، ولا وسيلة أتمسك بسببها سوى أنى جمعت فيه ما تفرق فى تلك الكتب من العلوم».

ثم يقول أخيرا ليضع نفسه مكانها وليخليها من تبعات: «وما تصرفت فيه بكلام غير ما فيها من النص، فليقيد من ينقل عن كتابى هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة».

ولكنه على هذا ترك لنا كتابا فى اللغة لا يزال هو المرجع الأم، كما لا تزال كتبه التى اختصرها تدل على أصولها وتكاد تغنى عنها .

إبراهيم الأبيارى

ابن النفيس

علاء الدين أبو العلاء على ابن أبى الحزم القرشى الدمشقى (والحرم والقرشى قراءتان خاطئتان): طبيب عربى من أهل القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى)، ونحن إذا استثنينا تاريخ وفاته فإنه لم يسجل من وقائع سيرته إلا القليل النادر، وشاهد ذلك أن ابن أبى أصيبعة، الذى كان من معاصريه، لم يذكر ابن النفيس فى كتابه عن تاريخ الأطباء. ولد ابن النفيس فى دمشق حوالى عام ٦٠٧هـ (١٢١٠م) ودرس بها الطب فى المستشفى الذى أنشأه نور الدين بن زنكى فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) وهو المعروف بالبيمارستان النورى، وكان أول أساتذته هو مهذب الدين عبد الرحيم ابن على المعروف بالدخوار (توفى عام ٦٢٨هـ = ١٢٣٠م) الذى جاء من مدرسة ابن التلميذ التى انتقلت من بغداد إلى الشام وقام بتعليم عدد كبير من التلاميذ. ودرس ابن النفيس إلى جانب الطب، النحو والمنطق والفقه، وأصبح حجة مشهورا فى الفقه الشافعى. وانتقل بعد ذلك إلى القاهرة حيث عين رئيسا لأطباء مصر، والراجح

أنه عمل فى المستشفى الناصرى وقام بتعليم عدد من التلاميذ من أشهرهم ابن القف صاحب كتاب فى الجراحة (انظر مادة الجراح)، ودرس ابن النفيس الفقه فى المدرسة المسرورية بالقاهرة، وكان حجة مبرزا فى اللغة العربية، وموضع التقدير البالغ من معاصره بهاء الدين محمد بن النحاس. وتوفى ابن النفيس بالقاهرة فى الحادى والعشرين من ذى القعدة عام ٦٨٧هـ (١٨ ديسمبر سنة ١٢٨٨م) بالغا من العمر نحو ثمانين عاما (بالسنوات القمرية) وورث بيته ومكتبته للمستشفى المنصورى الذى أنشأه السلطان قلاوون، وكان قد تم بناؤه حديثا (٦٨٣=١٢٨٤م). ونشاط ابن النفيس فى ميدان التأليف على جانب كبير من الأهمية، فقد كان أصلا يشتغل بشرح الكتب وتفسيرها ولكنه كان مستقل الفكر واسع المعرفة جدا، ويقال إنه كتب معظم مصنفاته من ذاكرته دون الرجوع إلى الكتب، -وأكبر مصنفاته الطبية «كتاب الشامل فى الطب» وكان فى ثلثمائة مجلد وقد ظل ناقصا لم يتم ولم يصل إلينا منه شىء. وله كتاب على جانب كبير من الأهمية فى أمراض العين يسمى «كتاب المهذب فى الكحل» وهو محفوظ بالفاتيكان (Arabo رقم ٣٠٧). على أن أكثر كتبه انتشارا هو (الموجز) لقانون ابن سينا وقد اختصره لأغراض عملية، طبع لأول مرة عام ١٨٢٨م. وقد وضعت شروح وحواش عدة لهذا الكتاب على مر القرون، وأقبل الأطباء الهنود على دراسته بشغف حتى عهد قريب، ونذكر أول ما نذكر من شروحه شرحه لمبادئ أبقراط الذى شاع استخدامه فى المشرق، وهو منتشر فى كثير من المخطوطات، وقد طبع فى فارس عام ١٢٩٨هـ (١٨٨١م)، وله شرح لأوبئة أبقراط محفوظ بإستانبول (آيا صوفيا رقم ٣٦٤٢). وهناك مجموعة كاملة من الشروح الموسعة لقانون ابن سينا محفوظة بصفة خاصة فى المتحف البريطانى. ويوجد فى ليدن شرح على كتاب «مسائل فى الطب» لحنين ابن إسحاق انظر هذه المادة، مخطوط رقم ١٢٩٦، وقد بقى من كتب ابن النفيس الدينية كتاب فى سيرة الرسول هو «الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية» وهو محفوظ فى مكتبة القاهرة وكتاب آخر فى أصول الحديث هو «مختصر

فى علم أصول الحديث» وله رسالة فى الكلام تسمى «فاضل ابن ناطق» عارض فيها كتاب ابن سينا «حى بن يقظان» وهى محفوظة فى إستانبول (وقد عرفنا بها H. Ritter). وكتب ابن النفيس فى الفقه شرحا على «التنبيه» للشيرازى والظاهر أنه لم يصل إلينا. ويقال إن ابن النفيس كتب فى الفلسفة شرحا لكتاب «الإشارات» وآخر لكتاب «الهداية فى الحكمة»» لابن سينا ولم يصل إلينا أى منهما.

واكتشف أخيرا طبيب مصرى شاب أن ابن النفيس فى كتابه «شرح تشريح ابن سينا» (وهو مخطوط لم يطبع بعد) وصف الدورة الصغرى أو الدورة الدموية الرئوية وصفا صحيحا يخالف وصف ابن سينا وجالينوس كل المخالفة وذلك قبل أن يكتشفها الأوربيون بثلثمائة سنة تقريبا ونعنى بهم ميكويل سرڤيتو Miguel Serveto (١٥٥٦م) وريالدو كولومبو Realdo Colombo (سنة ١٥٥٩م) ومع ذلك فإن اكتشاف ابن النفيس لم يعرف فى أوربا، ذلك أنه لم يترجم له إلى اللغة اللاتينية إلا شرح واحد من شروحه.

المصادر:

(١) الذهبى: تاريخ الإسلام (مخطوط بالقاهرة تاريخ رقم ٤٢، مجلد ٢٢).

(٢) العمرى: مسالك الأبصار (مخطوط بالقاهرة م تاريخ رقم ٩٩، جـ٧).

(٣) الصفدى: الوافى بالوفيات (مخطوط بالمتحف البريطانى، رقم ٦٥٨٧، ورقة ٢٠ـ٢١).

(٤) السبكى: طبقات الشافعية، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ، جـ٥، ص ١٢٩ .

(٥) Wustenfeld: *Gesch. d. arab Arzta und Naturforscher* كوتنكن سنة ١٨٤٠، ص ١٤٦ .

(٦) L. Leclerec: *Hi st. de la médec. arabe* باريس سنة ١٨٧٦، جـ٢، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩ .

(٧) Brockelmann: G.A.L. جـ١، ص ٤٩٣ .

(٨) G. Sarton: *Introduction to the Hist. of Science* بلتيمور سنة ١٩٣١، جـ٢، ص ١٠٩٩ـ١١٠١ (وبه أسماء مصادر كثيرة.

(٩) مـحيى الديـن التتـاوى: Der Lun-genkreislauf nach el-Koraschi فريبورغ جـ١، رسالة جـامعية سنة ١٩٢٤ (نسخ منها خـمس مخطوطه فقط!).

(١٠) Ibn an-Hafis und seine: M. Mey-erhof Theotie des Lungenkreislaufs Quellen und Studien zz. Gesch. d. Na-turw. u. d. Med., جـ٤، برليـن سنة ١٩٣٣، ص ٣٧-٣٨.

(١١) الكاتب نفسه: Ibn al-Nafis and his Theory of the Lesser Circulation فى Isis ى جـ٢٢، بـروج Brugge سنـة ١٩٣٥.

[ماكس مايرهوف Max Meyerthof]

ابن هشام

عبدالله بن هشام بن أيوب الحِميرى البصرى: نجوى عـربى، ولد بالبصرة، وتوفى فى الفـسطاط بمصر فى الثـالث عشر من ربيع الثـانى عام ٢١٨م (مايو ٨٣٤م). وتذكر روايات أخرى أنه توفى عـام ٢١٣هـ. وصنف عـلاوة على تهذيبه لسيرة النـبى ﷺ التى كتبها ابن إسـحـاق انظر هذه المـادة كـتـاباً فى قـصص الأنبيـاء وملوك عـرب الجنوب أسـماه «كـتاب التـيجـان». (انظر Ahl-wardt: Verzeichnis der arab. Hdss. zu Berlin رقم ٩٧٣٥: Rieu ملحق فـهرس المخطوطات العربية، المـتحف البريطانى، رقم ٥٧٨ ـ ٥٧٩؛ تونـس رقم ٤٩٥٣؛ إسـتانبـول، عـاصم رقم ٦٩١؛ الزيات: خزائن الكتـب فى دمشق، ص ٧٢؛ رقم ١٢: Manuscrils de la cüllec†ion Land-berg رقم ٧١٧).

المصادر :

(١) ابن خلكان: طبعة ڤستنفلد، رقم ٣٩٠ (طبـعة القـاهرة ١٢٩٩هـ، جـ١، ص ٣٦٥).

(٢) السـيـوطى: بُغْيَـة الوُعـاة، ص ٣١٥.

(٣) Wusténgeld : *Geschichtschreiber der Araber* رقم ٤٨.

(٤) M. Lidzbarski : *De Propheticis quae dicuntur legendis arabicis*، ليبسك ١٨٩٣، ص٥ وما بعدها.

(٥) M. Lidzbarski بحثه فى Zeitschr F. Assyrioligie، جـ٨: ص ٢٧١ وما بعدها.

[بروكلمان Brockelmann]

ابن الهيثم

أبو على الحسن بن الحسن (أو الحسين) بن الهثيم، ويعرف عادة فى مصنفات الغربيين فى العصور الوسطى باسم ألهازن Alhazen كان من أهم علماء العرب فى الرياضيات والطبيعيات وكانت له إلى ذلك مشاركة فى الطب وفى علوم الأوائل الأخرى وخاصة فى فلسفة أرسطو. ولد حوالى عام ٣٥٤هـ (٩٦٥م) بالبصرة، ومن ثم أطلق عليه فى بعض الأحيان أبو على البصرى. وقد نزح إلى مصر فى كهولته حيث التحق بخدمة الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله، وقد عرض على الخليفة مشروعات ينظم به جريان النيل، ولكنه سرعان ما اضطر إلى التخلى عن هذا المشروع. وبعد وفاة الحاك، كان ابن الهيثم يعيش من نسخ مصنفات الرياضيات حوالى نهاية عام ٤٣٠هـ (١٠٣٩م) أو بعد ذلك بقليل كما تقول المصادر. وذكر له ابن أبى أصيبعة ما يقرب من مائتى كتاب ورسالة فى الرياضيات والفلك والطبيعيات والفلسفة والطب. ونحيل القارىء الذى يريد معرفتها إلى المصادر المذكورة بعد وخاصة (إلى جانب ابن أبى أصيبعة) فوپكه E. Woeocke، و،فيدمان E. Wieman. وأهم تصنايفه فى الطبيعيات (كتاب المناظر) وقد نشر رسنر F. Risner ترجماته اللاتينية عام ١٥٧٢ فى مدينة بال مع رسالة فى الشفق بعنوان

Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem nunc primum editi. Eiusdem liber de crepusculis et nubium ascensionigus etc. وكان قد نقل هذه الرسالة الأخيرة إلى اللاتينية جيرار القرمونى Gérard de Cremone وليس من المؤكد أنه نقل أيضا كتاب المناظر وإن كان ذلك محتملا. وكان لكتاب المناظر أثر بالغ فى معارف الغربيين لهذا العلم فى العصور الوسطى من روجر بيكون Roger Bacon حتى كبلر Kepler. وقد بقى لنا شرح مستفيض على كتاب المناظر كتبه كمال الدين أبو الحسن الفارسى المتوفى فى حدود عام ١٣٢٠م (فيما يختص بكتاب المناظر وشرح كمال الدين عليه، انظر أبحاث فيدمان. E. Wiedmann المذكورة فى المصادر).

ونذكر من مصنفات ابن الهيثم التى طبع بعضها بالعربية ولايوجد بعضها الآخر إلا مترجما ـ الكتب الآتية زيادة على ما ذكرته المصادر.

(١) «فى كيفيات الأظلال». نشر له فيدمان Wiedmann ترجمة ألمانية مختصرة فى Beitrage z. Sitzungsberichite جـ١٣ Gesch. d. Na- turwissensch der Phys-mediz. Sozietat in Erlangen جـ ٣٩، عام ١٩٠٧، ص ٢٢٦ وما بعدها).

(٢) «فى المرايا المحرقة بالقطوع» ، نشره بالألمانية هيبرغ Heiberg وفيدمان فى Biblioth mathem السلسة الثالثة، المجلد العاشر سنة ١٩١٠، ص ٢٠١ ـ ٢٣٧ .

(٣) «فى المرايا المحرقة بالدوائر»، نقله إلى الألمانية فيدمان فى السلسلة نفسها، ص ٢٩٣ـ٣٠٧ .

(٤) «فى مساحة المجسم المكافئ»، ترجمه وشرحه سوتر H. Suter فى السلسلة نفسها، المجلد الثانى عشر سنة ١٩١٢، ص ٢٨٩ـ٣٣٢ .

(٥) وقد نشر فيدمان فقرات من رسائله: «فى المكان» و«فى مسألة عددية» و«فى شكل بنى موسى» و«فى أصول المساحة» مترجمة إلى الألمانية فى Bietrage z. Gesch. d. المجلد السابع عشر Sitzungsberichte der Naturwissensch Phy-mediz. Sozietat in Erlangen (مجلد ٤١، سنة ١٩٠٩، ص ١ـ٢٥).

المصادر:

(١) ابن أبى أصيبعة، طبعة ميلر، جـ٢، ص ٩٠ـ٩٨ .

(٢) ابن القفطى، طبعة ليپيرت ص ١٦٥ـ١٦٨ .

(٣) E. Wiedemann: *Ibn al-Haitham, ein arabischer Celehrter.*

(٤) E. Wiedemann.: *Zu Ibn al-Haithams optik*

(٥) Woepcke: *L'algébre d'Omar Alkhayyam* باريس عام ١٨٥١، ص ٧٣ ـ ٧٦ .

(٦) Steinschneider: *Notice sur un ouvrage astronomique inedit d'Ibn Haitham* فى *Bolletino di biblioge. delle scienze mat. e fis* جـ١٤، سنة ١٨٨١، ص ٧٢١ وما بعدها، جـ ١٦، سنة ١٨٨٣، ص ٥٠٥ وما بعدها.

(٧) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt.* جـ١، ص ٤٦٩ .

(٨) Suter: *Abhandl. z. Gesch . d. mathem Wissensch* ، جـ١٠، ص ٩١ـ٩٥، جـ ١٤،ص ١٦٩ـ ١٧٠ .

[H. Suter سوتر]

أبـهـا

قصبة الإقليم السعودى عسير الذى يقع فى وادى أبـهـا (على خط عرض ١٨ْو١٣َ تقريبا شمالا، وخط طول ٤٢ْو٣٠َ شرقا) وعلى ارتفاع ٢٢٠٠ متر تقريبا. وربما كان يقطنه عشرة آلاف نسمة جلهم شافعية يعيشون فى عدة قرى تنمو سويا وإن كانت كل قرية تحتفظ باسمها المتميز عن الأخرى، وأكبر هذه القرى هى «مناظر» ويقال أحيانا إن هذا الاسم هو التسمية القديمة للمكان. وغفل الهمذانى (جـ١، ص ١١٨) عن ذكر مناظر، ولكنه يذكر أبها باعتبارها منزلا لقبيلة كانت تعرف بعسير. وينتسب بنو مُغَيْد، الغالبون على أبها الحديثة، إلى عسير.

أما الجماعات الأخرى فهى : «القزا» وربما كانت أكبرها، و«مقابل» وهى ترتبط بالجماعة الكبرى بجسر من الحجر فوق وادى أبها، و«نعمان» و«الربوع»، و«النصب» حيث يقوم المسجد الجامع، و«الخشع» و«المفتاحة»، ومحور الحياة الحضرية رحبة واسعة

مكشوفة، حيث تقام سوق كل ثلاثاء، هى والقلعة الحجرية الملاصقة لها «شدا» وهى مركز الإدارة الإقليمية. ومعظم الدور لها أسوار من الطين ذات طنف متعددة من الحجر المسطح تحميها من التآكل بفعل المياه. ويبلغ مقدار ما يسقط عليها من مطر حوالى ٣٠ سنتيمترا فى السنة تقريبا يضاف إليه ما يروى بالعديد من العيون فتنمو بفضل ذلك الحبوب والفاكهة والخضروات فى قطع من الأرض على شرفات. وتتوج القلاع التركية المرتفعات التى تلتف بالبلدة. وقد رممت قلعتان منها يستخدمهما الآن الجيش السعودى، وهما ««ذرة» أعلى المدينة بمائة وخمسة وعشرين مترا إلى جنوب الجنوب الشرقى، و«شمسان» إلى الشمال. وتربط طرق السيارات بين أبها ومكة مسافة ٨٤٠ كيلو مترا تقريبا إلى الشمال مارة بـ«بيشة» و«الظهران» و«نجران» إلى الجنوب والجنوب الشرقى، ووسائل النقل تقتصر على الدواب لهبوط المنحدر الوعر إلى ثغرى البحر الأحمر «القنفذه» و«جيزان».

ولا نعرف إلا القليل عن تاريخ أبها حتى الوقت الذى طغى فيه المذهب الوهابى عابرا الجبال حوالى سنة ١٢١٥هـ (١٨٠٠م)، وقد جلبت الحملات التركية المصرية جيشا يضم عدة أوروبيين إلى مناظر، فاحتلها حوالى شهر فى سنة ١٢٥٠هـ الموافقة سنة ١٨٣٤م (ويذكر تامسييه Tamisier قرية بالقرب منها تدعى «أفا»)، ثم حكم آل عايض، شيوخ قبيلة مغيد، من القصبة أبها، ونالوا بعد البركة من الوهابيين الذين بعثوا إلى الحياة مرة أخرى تحت إمرة فيصل بن تركى. وفى سنة ١٢٨٧هـ (١٨٧١م) كان الترك مشغولين فى احتلال اليمن مرة أخرى، وهنالك هاجمهم محمد بن عايض فى المنخفضات، لكنهم لم يلبثوا أن قهروه واحتلوا أبها وقتلوه، وأصبحت هذه البلدة مركز قضاء فى ولاية اليمن وظلت تابعة للترك حتى بعد هدنة سنة ١٩١٨، فيما عدا عدة أشهر سنة ١٣٢٨-١٣٢٩هـ (١٩١٠-١٩١١م) حين انتزعها أدارسة (انظر هذه المادة) صبيا من سليمان شفيق الوالى التركى. وأنفذت حملة لنجدتها بقيادة شريف

مكة حسين وصلت فى جمادى الآخرة سنة ١٣٢٩هـ (يونية سنة ١٩١١) لتجد أبها فى يد سليمان مرة أخرى.

ولما انسحب الأتراك عاد آل عايض إلى حكمها منفردين، ولكن سلطانهم لم يلبث أن تحداه المتحدون فى شخص محمد الإدريسى أولا، ثم فى شخص السعوديين الذين أدت الحملتان اللتان شنوهما إلى كسر شوكة آل عايض (كانت الحملة الأولى سنة ١٣٣٩ هـ = ١٩٢١م، وكانت الحملة الثانية سنة ١٣٤٠ـ ١٣٤١هـ = ١٩٢٢م بقيادة فيصل بن عبد العزيز). ومن يومها أصبحت أبها مقر حكم وال سعودى، وزاد شأنها بحصول السعوديين على أراض إدريسية سنة ١٣٤٥ هـ (١٩٢٦م). وكانت القوة التى قادها سعود بن عبد العزيز فى حرب اليمن سنة ١٣٥٥هـ (١٩٣٤م) تتخذ أبها قاعدة لها. ووجد فيلبى Philby هذا المكان بعد ذلك بسنتين ما يزال يعانى من التخريب الذى سبق أن أصابه حين كان الاضطراب يسوده، ولكن الرخاء يعود إلى ربوعه الآن فى ظل الحكم الذى يستند إلى الأمن والسلام.

خورشيد [مويلر H.C.Mueller]

أبو الأسود الدؤلى

أو الديلى فى لغة أهل المغرب، نسبة إلى دئل بن بكر، وهى عشيرة من بنى كنانة): مولى على. واسمه: ظالم بن عمرو ونسبه غير محقق، وأمه من عشيرة عبد الدار بن قصى القرشية، والراجح أنه ولد قبل الهجرة ببضع سنين، وقد شخص إلى البصرة فى خلافة عمر، وعاش أول الأمر بين أفراد قبيلته، ثم بين بنى هذيل، كما عاش روحا من الزمن أيضا بين بنى قشير أهل زوجه المحبوبة، على أن ميوله الشيعية وعناده وبخله نفرت قلوب جيرانه منه. ومن المشكوك فيه أن يكون أبو الأسود قد تولى أى منصب فى عهد عمر أو عهد عثمان: ،وبرز شأنه فى خلافة على ويقال إنه اشترك فى المفاوضات الخائبة مع عائشة عقب وقعة الجمل، كما حارب فى صفين مع على، وعمل فى البصرة قاضيا أو كاتبا لواليها عبد الله بن عباس، بل يقال إنه تولى أمر جنود فى الحروب التى شنت على الخوارج. ولما أخذ نجم على فى الأفول، وراح عبد الله بن عباس - فى رواية المدائنى - يدبر أمر الرحيل عن

البصرة حاملا معه أموالها، أراد أبو الأسود أن يوقفه عن فعل ذلك وأبلغ الأمر إلى على فأقامه واليا على البصرة. وتولى أبو الأسود هذا المنصب مدة قصيرة، إن كان قد تولاه على الإطلاق. ولما قتل على نظم قصيدة (رقم ٥٩ فى ترقيم ريشر Rescher) ألقى فيها مسئولية قتله على عاتق الأمويين. ولكن ميوله هذه لم يكن لها صدى لأن الشيعة كانوا أقلية فى البصرة (الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١١، ص ١٢١). ولم يدرك أبو الأسود أنه فقد كل سلطان، وكان له ما يبرر شكواه من ممثل معاوية عبد الله ابن عامر الذى كانت تربطه به من قبل علاقات طيبة (القصيدتان ٢٣، ٤٦) وقد حاول من غير طائل أن ينال رضا نائب الخليفة زياد بن أبيه. وقد كانت العلاقات بينهما قد توترت بالفعل فى خلافة على، حين كان زياد يلى أمر ديوان الخراج (الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١١، ص ١١٩). وتحسر على مقتل الحسين سنة ٦١هـ (٦٨٠م)، القصيدة رقم ٦١) ونادى بالثأر (قصيدة رقم ٦٢). وآخر واقعة ذكرها فى شعره هى شكواه إلى أمير المؤمنين ابن الزبير من ممثله فى البصرة حوالى سنة ٦٧هـ (٦٨٦م، ابن سعد جـ٥، ص ١٩).

وتوفى أبو الأسود، فى رواية المدائنى، بالبصرة فى الطاعون الجارف الذى حدث عام ٦٩هـ (٦٨٨م).

وتوجد مجموعة من أشعاره جمعها السكرى، ولكن لم ينشر إلا جزء منها. وهذه الأشعار ضعيفة لغة وأسلوبا، قليلة الشأن من الناحية الفنية والتاريخية، ويتناول معظمها أمورا صغيرة مما يجرى فى الحياة اليومية، ومن الواضح أن بعض أشعاره موضوع. ويصدق هذا على القول الشائع الذى اخترعه بعض فقهاء لغة المذهب البصرى، وهو أن أبا الأسود أول من وضع قواعد النحو العربى وابتدع ضبط القرآن.

المصادر:

(١) Brockelmann ، جـ١، ص ٣٧، قسم١، ص ٧٢ .

(٢) O. Rescher : *Abriss* ، جـ١، ص ١٣١-١٣٣ .

(٣) Noldeke . Th فـى d. Zeitsch : deutsch. Morgenl. Gesells. ، سنـة ١٨٦٤، ص ٢٣٢ ـ ٢٤٠ .

(٤) O. Rescher: فى viener Zeitscher Fur Die Kunde De Morgenlandes، سنة ١٩١٣، ص ٣٧٥ ـ ٣٩٧ .

(٥) ابن سعد، جـ٧، ص ١، ٧٠ .

(٦) ابن قتيبة: الشعر، ص ٣٥٧ .

(٧) ابن قتيبة: المعارف، ص ٢٢٢ .

(٨) الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١١، ص ١٠٥ـ١٢٤ .

(٩) السيرافى: أخبار، ص ١٣ـ٢٢ .

(١٠) J. W. Fuck : Arabiya ،٦ .

خورشيد [فوك J. W. Fuck]

ابو البركات

هبـة الله بن مَلْكا البـغـدادى البلدى: فيلسوف وطبـيب، لقب بأوحد الزمان، ولد فى ضيـعة اسمها «بلد» مـن ناحية الموصل حوالى سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧م) على أكثر تقدير.

كـان أبو البـركـات يهـودى الأصل، تتلمـذ على أبى الحسن سـعيد بـن هبة الله، وأصـبح طبيـبـا مشـهورا مـارس صنعتـه فى خدمـة خلفاء بغـداد، حيث كـان يقـيم، وفى خـدمـة السـلاطين السـلاجـقـة. وتكشف الحكـايات التى رواها من ترجموا له (ابن أبى أصـيبعة وابن القـفطى، والبـيهـقى) عن المتـاعب التى كان يلاقيها فى كـثير من الأحيان فى صـلاته بأوليـاء نعمـتـه المختلفـين ورجال بـلاطهم فلما تقـدمت به السن اعـتنق الإسلام، دفـعه إلى ذلك، فـيمـا روته الأقاويل المختلفة التى ساقها كتاب سـيرته، كـرامتـه التى امـتهنت، أو مـا داخله من خـوف نشـأ من وفاة زوجـة السلطان محمود التى كان قد طببها، أو من أسـره بعد هزيمـة جـيش الخليفـة المسترشد على يد السلطان مسعود، مما جعل حياته مهددة.،

وكف بصـر أبو البـركـات فى آخـر حـياته، وتوفى فى بغـداد سنة ٥٦٠هـ (١١٦٤ ـ ١١٦٥م) فيمـا يظهر. وكان الطبيب النصرانى «ابن التلمـيذ» منافسا له، ومن بيـن تلامـيـذه إسـحـاق بن

إبراهيم بن عزرا الذى كان إلى ذلك صديقا له مدحه بقصيدة باللغة العبرية.

وأهم مؤلف لأبى البركات هو «كتاب المعتبر» الذى يتناول المنطق والطبيعيات (بما فى ذلك علم النفس) والإلهيات، وقد طبعه فى حيدر آباد شريف الدين التكاى سنة ١٣٥٨ (١٩٣٩م).

وكتب باللغة العربية تفسيرا مفصلا لسفر الجامعة له شأن كبير من الناحية الفلسفية. و،لم يطبع من هذا التفسير إلا النزر اليسير. ومن الرسائل الصغيرة التى تنسب إليه :« رسالة فى سبب ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا» (ابن أبى أصيبعة، جـ١، ص ٢٨٠) ترجمها فايدمان (Wiedmann فى Eders Zahrbuch Fur Photographie سنة ١٩٠٩، ص ٤٩ـ٥٤) وقد نسبت هذه الرسالة الى ابن سينا بعنوان يختلف قليلا عن هذا العنوان «رؤيا الكواكب بالليل لا بالنهار» (انظر الأب ج، شحاته قنواتى: Essai de Bibliographie Aviceniemne رقم ١٦٢).

وفى المعتبر الذى ينهج فى جزء كبير منه نهج كتاب الشفاء لابن سينا، يأخذ أبو البركات أحيانا بقضايا من هذا الكتاب وينقلها حرفيا، ولكنه يجرح فى الوقت نفسه قضايا غيرها فى غاية الأهمية: وهو إذ يعارض ابن سينا، يتفق كثيرا، فى ميدان الطبيعيات، مع المأثور الذى يحمل فى البلاد الإسلامية اسم المذهب الأفلاطونى، وهو المأثور الذى اتبعه أبو بكر الرازى. ومذهبه فى علم النفس، من بعض جوانبه، أوثق صلة بعلم النفس الأفلاطونى الحديث من كتاب الشفاء، أو قل إن وثاقة هذه الصلة به أظهر وأبين. على أن منهج أبى البركات فى الفلسفة لا يتمشى فى يسر مع سلطان التقليد، ويتجلى هذا فى عنوان الكتاب «كتاب الاعتبار» ذلك أن مفهومه فى مصطلح أبى البركات شىء يقرب من هذا: «الكتاب الذى يتناول ما يقرره التأمل الشخصى». والواقع أن هذا المنهج يتميز قبل كل شىء بالركون إلى الحقائق الواضحة فى ذاتها، أى اليقينيات الأولية، التى تدحض القضايا المكتسبة للفلسفة التى

كانت سائدة فى ذلك العهد. ويرفض أبو البركات أن يفرق بين اليقينيات القائمة على العقل التى يسلم المشاؤون بصحتها والقضايا المعتمدة على الوهم التى ينكرها هؤلاء.

وهذا المنهج. بالأخص، هو الذى يؤدى بأبى البركات إلى القول بوجود حيز ذى ثلاثة مقادير مخالفا بذلك أشياع المذهب الأرسطى. وهو يتفق مع يوحنا النحوى John Philoponus فى دحض القضية التى تنكر إمكان الحركة فى الخلاء. وقد بين بطلان براهين المشائين التى تقول بعكس ذلك، ثم اثبت لا نهائية المكان باستحالة أن يتصور الإنسان مكانا محدودا.

وكذلك فإن لجوء أبى البركات إلى العلم الأولى للعقل الإنسانى هو الذى أتاح له أن يوضح مشكلة الزمان، وحلها الصحيح، فى نظره، أدخل فى الميتافيزيقا منه فى الطبيعيات، ومن ثم فقد بين أن إدراك الزمان، والوجود، والذات أسبق فى النفس من إدراك أى شىء آخر، وأن مفهوم الوجود ومفهوم الزمان يرتبطان ارتباطا وثيقا. والزمان، بحسب تعريفه، هو مقدار الوجود، لا مقدار الحركة كما يقول المشاؤون، وهو لا يسلم بما يقول به ابن سينا وغيره من الفلاسفة من اختلاف المراتب الزمانية، وتفاوت الزمان، الدهر، السرمد، فالزمان فى رأيه يتعلق بوجود الخالق كما هو يتعلق بوجود المخلوق.

وهو يوحد بين المادة الأولى والجسم من حيث هو جسم دون نظر إلى أى مميز آخر، ذلك أن الجسمية هى امتداد يمكن قياسه، وفى رأيه أن الأرض هى دون سواها من العناصر الأربعة، مكونة من جزيئات لا تتجزأ لصلابتها.

وعندما يعرض أبو البركات لحركة المقذوفات فإنه يأخذ فى شىء من التعديل بنظرية ابن سينا ويهتدى آخر الأمر بآراء يوحنا النحوى فيما يظهر، فيقول بأن علة هذه الحركة «ميل قسرى» أى قوة (أسماها العلماء اللاتين من بعد: Impetus) يمد بها القاذف المقذوف. وهو يعلل سرعة وقوع الأجسام الثقيلة بأن مبدأ «الميل الطبيعى» (وهو اصطلاح فلسفى شائع) الموجود فيها يمدها بميول متتالية. ومتن

كتاب المعتبر الذى يعالج هذا الموضوع هو الأول من نوعه، فيما نعلم الآن، الذى يجد المرء بين دفتيه القانون الأساسى للديناميكا الحديثة، وهو أن القوة الثابتة تولد حركة ذات سرعة.

والمذهب النفسى بخاصة، عند أبى البركات، هو الذى يوضح بأجلى بيان ما للركون إلى البديهيات من شأن فى فلسفته. فالواقع أن نقطة الانطلاق فى هذا المذهب هى وعى الإنسان بنفسه، وهذا الوعى موسوم بسمة اليقين، سابق لكل معرفة أخرى، ويكون هذا الوعى كائنا فيه وإن لم يشعر بالأشياء الحسية. وقد أفاد ابن سينا من هذه المعطيات الأولية التى وجد صعوبة كبيرة فى أن يكمل بها مذهبه فى النفس الذى يحمل طابع المشائين، أما أبو البركات فقد قادته هذه المعطيات إلى حقائق نفسية أخرى ثابتة وثيقة بحكم بديهيتها. مثال ذلك أن شعور الإنسان المحقق بأنه واحد وأنه هو نفسه، حين يرى ويسمع ويفكر ويتذكر أو يرغب أو يؤدى أى فعل نفسى آخر، كاف، فى رأى أبى البركات، لدحض النظريات المختلفة التى تقول بتعدد ملكات النفس.

وثمة مثال آخر هو أن اليقين الذى يتأتى للمرء أثناء البصر إذ يدرك أن ما رأى هو نفس الذى أدركه، وأن هذا الشىء قائم فى نفس المكان الذى يقوم حقا فيه، وليس صورة موجودة فى المخ كما تذهب بعض المذاهب، هذا اليقين يثبت فى ذاته صحة الانطباعات التى يحققها، ومن هنا فإن المذهب النفسى الذى بين أيدينا يقوم، فى جزء منه، على مجموعة من البديهيات، تغلب عليها إلى حد ما فكرة الشعور (والشعور مصطلح يصطنعه ابن سينا لمدلول مشابه). وهو ينكر التفرقة التى يقررها المذهب الأرسطى بين العقل والنفس، والحق إن النفس، فى قول أبى البركات ، هى التى تقوم بما يسمونه «التعقلات»، إذ ينقد أبو البركات هذه النظرة. وكذلك هو ينكر وجود العقل الفعال الذى يقول به المشاؤون.

ولعل بعض الآثار الأفلاطونية والأفلوطينية تظهر فى تعريف أبى البركات للنفس بأنها جوهر لا جسدى يفعل فى الجسد وبالجسد، وهذه الآثار

توائم حقا حدسه الشخصى. ويأخذ أبو البركات هذه اللاجسدية بمعنى ضيق جدا لم يكن شائعا على الإطلاق، مثال ذلك نظريته فى الذاكرة، فالنفوس الإنسانية عنده علتها النفوس الفلكية، وهى تعود بعد الموت إلى عللها.

ومعرفة الله، وهى علة العلل، تأتى فى نهاية معرفة الموجودات ومعرفة الوجود، ونحن ندركه بشعورنا الأولى الذى يقسم الوجود إلى واجب وممكن، على أن الحكمة التى تتجلى فى نظام الطبيعة تثبت وجود خالق. زد على ذلك كله أن هناك اتصالات مباشرة بين الله والإنسان. ويتمشى أبو البركات فى هذه النقطة مع ما أثر عن ابن سينا فلا يقبل القول بأن الحركة برهان على وجود الله.

وهو يرى أن صفات الله الذاتية تتعلق بماهيته تعلق مساواة الزوايا الثلاث فى كل مثلث لزاويتين قائمتين بماهية المثلث.

وفى رأيه أن من الممكن أن يكون علم الله متعددا، وهذا يصدق على معرفة الجزئيات. وأراد أن يدحض الحجج المخالفة لذلك فلجأ إلى مذهبه فى النفس الذى يثبت أن صور الأشياء المدركة المختزنة فى النفوس الإنسانية غير مادية مثل الكائن الذى أدركها. وبهذا يبدو العلم الإلهى شبيها إلى حد ما بالعلم الإنسانى.

وينكر أبو البركات مذهب الفيض الذى يقول به الفلاسفة، ويرى أن الأشياء خلقت بسلسلة من الارادات الإلهية، أزلية أو محدثة، أول هذه الإرادات، وهى صفة لذات الله، خلقت أول موجود، أى أعلى طبقة من الملائكة فى المصطلح الدينى.

والنزعة الشخصانية فى تصور أبى البركات لله تقربه إلى حد ما من مذاهب علم الكلام. ومهما يكن من شىء فإن هذا لا يبرر بالضرورة الانتهاء إلى القول بأن علم الكلام قد أثر فى تفكيره.

أما فيما يخص مسألة قدم العالم فإن أبا البركات قد تعرض لنظريات من يقولون به ونظريات من ينكرونه، ولا يذكر صراحة ما انتهى إليه من نتائج، وإن كان يلمح إلى أن من فهم عرضه لهذه المسألة لن يعجزه أن يجد الجواب الصحيح. وصفوة القول أن

الحل الصحيح الذى ارتآه أبوالبركات فيما يظهر هو الحل الذى يقول بقدم العالم.

وقد استعان بحجية أبى البركات عالم يهودى من العراق اسمه صموئيل بن إليا فى مناظرته لابن ميمون، وكان من بين أشياعه المسلمين علاء الدولة فرامرزبن على أمير يزد الذى دافع عن أبى البركات وعن أقواله فى كتاب عنوانه «مهجة التوحيد» وفى مناظرة له مع عمر الخيام (انظر البيهقى تتمة صوان الحكمة: طبعة شفيع، ص ١١٠ـ١١١). ويظهر أن أثر أبى البركات فى شخصية فخر الدين الرازى الفذة كان جازما و يتجلى بخاصة فى «المباحث المشرقية» وهو من كتب فخر الدين العمدة، وكان له شأن تاريخى عظيم. والحق إن الملاحظة التى أبداها محمد بن سليمان التنكبونى، وهو مؤلف فارسى من أعيان القرن التاسع عشر، بقوله ما يفيد أن مأثور ابن سينا أوشك أن ينهار تحت ضربات أبى البركات وفخر الدين قبل أن يحييه نصير الدين الطوسى (قصص العلماء، طبعة حجرية، سنة ١٣٠٤هـ، ص٢٧٨) هى ملاحظة تشير إلى أزمة فى التفكير الإسلامى أحدثها أبو البركات وظلت ذكراها حية فى أذهان الدارسين الإيرانيين لابن سينا.

المصادر:

(١) ابن القفطى، طبعة ليپيرت، ص ٣٤٣ـ٣٤٦ .

(٢) ابن أبى أصيبعة، طبعة ميلر Müller جـ١، ص ٢٧٨ـ٢٨٠ .

(٣) البيهقى: تتمة صوان الحكمة، طبعة شفيع، ص ١٥٠ـ١٥٣ .

(٤) *S. Poznanski* فى *Zeitschrift für hebräische Bibliograhie*، سنة ١٩١٣، ص ٣٣ـ٣٦ (وقد نشر الكاتب بعض صفحات من تفسير سفر الجامعة) .

(٥) شرف الدين فى ترجمة تركية كاملة لإلهيات المعتبر مع مقدمة، إستانبول سنة ١٩٣٢ .

(٦) دراسة سليمان الندوى عن أبى البركات فى نهاية المجلد الثالث من طبعة المعتبر ص ٢٣٠ـ٢٥٢ .

(٧) S. Pines : *Beitrâge zur islamisxhen Atomlehre*، برلين سنة ١٩٣٦، ص ٨٢ـ٨٣ (وقد نقل هذا البحث إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده بعنوان «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، القاهرة، مكتبة النهضة سنة ١٩٤٦).

(٨) الكاتب نفسه: Etudes sur Awhad al-Zamdan Abu'l-Barakat Al Baghdadi في Revue des Etudes Juives ، جـ١٠٣، سنة ١٩٣٨، ص ٤ـ٦٤، جـ١٠٤، سنج ١٩٣٨، ص١ـ٣٣ .

(٩) الكاتب نفسه: Nouvelles Etudes sur Abu'l Barakât Al Baghdâdi في Re-vue des Etudes Juires سنة ١٩٥٣ .

الأب قنواتى [بينيس S. Pines]

‹أبو بكر› أول خليفة

١ ـ اسمه، وأسرته ، وحياته الأولى:

ولد أبو بكر على الأرجح بعد سنة ٥٧٠م بقليل، فلقد قيل عنه إنه كان يصغر عن محمد (ص) بأعوام ثلاثة، وأبوه أبو قحافة (عثمان) بن عامر، من عشيرة من تيم من قبيلة قريش، وكان لهذا يعرف أحيانا بابن أبى قحافة، وكانت أمه أم الخير (سلمى) بنت صخر من عشيرته نفسها.

وكما عرف بأبى بكر عرف بعبد الله وعتيق (العبد المعُتْق)، غير أن الصلة بين هذه الأسماء بعضها إلى بعض ودلالتها الأولى غير بينة. وإلى محمد (ص) فيما يبدو بعزى تلقيبه بعتيق، لقوله إنه عتيق من النار. ولقد عرف بعد بالصديق، أى الذى لا يقول إلا الصدق، المستقيم ، أو الذى لا يعتد إلا بالحق، وهذا المعنى الأخير مستمد من الخبر القائل بأنه هو وحده صدق لتوه قصة محمد عن الإسراء به ليلا. ولقد تزوج فى حياته أربع زوجات: (١) قتيلة بنت عبد العزى، من عامر العشيرة المكية، وهى التى ولدت له عبدالله وأسماء (التى تزوجت الزبير ابن العوام). (٢) أم رومان بنت عامر من قبيلة كنانة، وهى

التى ولدت له عبد الرحمن «وكان اسمه أصلا عبد الكعبة أو عبد العزى) وعائشة.(٣) أسماء بنت عميس من قبيلة خثعم وهى التى ولدت له محمدا. (٤) حبيبة بنت خارجة، من عشيرة الحارث بن الخزرج المدنية، وهى التى ولدت له أم كلثوم، وكانت ولادتها بعد وفاة أبيها.

والزيجتان الأخيرتان كانتا بعد أن تقدمت به السن، وكانتا دون شك لأسباب سياسية، فلقد كانت أسماء بنت عميس أرملة لجعفر بن أبى طالب الذى قتل فى السنة الثانية من الهجرة (٦٢٩م) والزيجتان الأوليان كانتا على الأرجح فى وقت واحد إذ أن عبد الرحمن كان أكبر أبنائه. وكانت أم رومان هى الوحيدة التى صحبته فى هجرته إلى المدينة.

ولا يعرف إلا القليل عن حياة أبى بكر قبل إسلامه، فلقد كان تاجرا تقدر تجارته بأربعين ألف درهم مما يدل (فى قول Lammens : *La Mecque à la Veille de l'Higire*، بيروت سنة ١٩٢٤، ص ٢٢٦ـ٢٢٨) على أن تجارته كانت غير ذات أهمية نسبيا. ولم يذكر أنه سافر إلى الشام أو إلى أى مكان آخر، ولكنه كان من الحذاق بأنساب القبائل العربية.

٢ ـ منذ إسلامه إلى موت محمد (ص):

كان أبو بكر يعد صديقا لمحمد من قبل نبوته ومن قبل إسلام أبى بكر نفسه. وتقول بعض الأخبار إنه كان أول مسلم ذكر بعد محمد (ابن سعد جـ٣، قسم١، ص ١٢١، الطبرى، جـ١، ص ١١٦٥ـ١١٦٧) غير أن هذا قد يكون مرده فى يسر إلى أثر مكانته فيما بعد. إذ أن هذه الدعوى نفسها قيلت عن على وزيد بن حارثة. وشبيه بهذا ما ذكر من أن أبا بكر كان إليه إسلام عثمان ابن عفان والزبير وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبى وقاص وطلحة بن عبيد الله، وهذا مشكوك فيه لأن هؤلاء الخمسة هم وعلى كانت إليهم الشورى، أى مجلس اختيار خلف لعمر. والشىء المؤكد أنه قبل الهجرة بقليل كان أبو بكر أبرز عضو بين جماعة المسلمين بعد النبى محمد.

ولقد بقى بمكة حين هاجرت كثرة من المسلمين إلى الحبشة، وكانت هذه مسألة غامضة، فلقد كان يظن أن المهاجرين كانوا يعارضون سياسة فريق من المسلمين كان يتزعمهم أبو بكر. وعلى أية حال فالخبر المأثور هو أن المهاجرين رحلوا فرارا من الاضطهاد، وقد تكون عشيرة أبى بكر من تيم التى كانت تنتمى إلى تلك الجماعة المعروفة بحلف الفضول، شأنها شأن العشائر الأخرى لم تكن تضطهد من أسلم من أفرادها. وعلى أية حال فإنه ليبدو أنها كانت تعوزها أيضا الإرادة أو القوة للدفاع عنهم، ذلك أنها سمحت لأبى بكر وتابع له من عشيرته هو طلحة بأن يدخلا معا في ذمة رجل من عشيرة مكية من أسد. وفى وقت متأخر عن ذلك ترك أبو بكر مكة، وإنما عاد إليها لتسلمه الأمان (الجوار من أبى الدغنة) رئيس جماعة من البدو الرحل كانوا على حلف مع قريش. وكان أبو بكر يشترى الأرقاء ويطلق سراحهم، نخص بالذكرمنهم عامر بن فهيرة وبلال اللذين أوذيا فى أبدانهما. وشراء من أسلم من الأرقاء، وإن دل على إخلاص أبى بكر للدعوة، لا يبرر التبرير كله نقصان ثروته إلى ٥٠٠٠ درهم عند الهجرة. والقول بأنه كان ثمة ضغط اقتصادى مارسه كبار تجارمكة أمر مشكوك فيه.

ولقد اختاره محمد (ص) ليصحبه فى هجرته إلى المدينة، وهى حادثة أشار إليها القرآن (سورة التوبة، الآية ٤٠) وسرعان ما تبعته أسرته وكانوا فيما يظن أم رومان وعائشة وأسماء، وربما عبد الله. وعلى أية حال فلقد بقى أبو قحافة فى مكة وحارب عبد الرحمن بن أبى بكر المسلمين فى بدر وأحد ثم أسلم قبل فتح مكة. وفى المدينة وجد أبو بكر منزلا فى حى السنح. وغدا مركزه الخاص فى الجماعة ملحوظا بزواج النبى من ابنته عائشة. وكان شريكا فى جميع الحملات التى قادها محمد (ص)، وكان دوما إلى جانبه على استعداد لأن يساعده بالنصيحة والرأى.

وفى اللحظات الدقيقة كان ثابتا كالصخرةولم يفقد قلبه، ويظهر أنه كان

ثمة توافق مشهود بين القائد وتابعه، ذلك أنه عندما ناقش آخرون (ومنهم عمر الذى كان لا ينفصل عن أبى بكر) محمدا قراره الأخذ بالسلم فى الحديبية والعدول عن حصار الطائف،بذل له أبو بكر كل ما يملك من عون قلبى عن طيب خاطر، وكان أول من عرف الغرض الحقيق للحملة التى غزت مكة سنة ٨هـ (٦٣٠م) ، وبعبارة أخرى فلقد كان الناصح الأول لمحمد، ولم تكن له قط إمارة حربية مفردة غير إمارته لجماعة صغيرة كانت فرقة من حملة أكبر فى سنة ٦هـ ـ٦٢٧م) ثم إمارته لبعثة أقل عددا ضد قبيلة هوزان سنة ٧هـ (٦٢٨م). وفى سنة ٨هـ (٦٢٩م) عمل هو وعمر تحت قيادة أبى عبيدة، ومن الراجح أن هذا كان لتذليل عقبات سياسية. وكان فى تعيينه لقيادة الحج فى السنة التاسعة بعد الهجرة، وفى إمامته لجمهور المصلين فى المدينة أثناء مرض النبى الأخير وغير ذلك من دلائل على مكانة أبى بكر، كان هذا كله يشير إلى أنه هو من سيخلف النبى.

٣ ـ خلافته: ١١ـ١٣هـ (٦٣٢ـ٦٣٤م).

كان يوم موت محمد(ص) (١٣ من شهر ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة =٨ يونيه سنة ٦٣٢م) يوما حرجا للدولة الإسلامية الفتية، فقد اجتمع الأنصار لاختيار قائد من بين أنفسهم، غير أن عمر وآخرين أقنعوهم بقبول أبى بكر، وتلقب بخليفة رسول الله، وبعد وقت قصير انتقل إلى منزل وسط المدينة.

وخلافته التى جاوزت السنتين بقليل شغل معظمها بشئون الردة، وهذه الظاهرة كما يدل الاسم الذى سماها به مؤرخو العرب، كانت تعد فى نظرهم حركة تقوم أساسا على الدين، غير أن العلماء المحدثين من الأوربيين لاسيما فلهوزن (Skizzen und Vorarbeiten: Wellhausen، جـ٦، برلين سنة ١٨٩٩، ص ٧ـ٣٧) وكايتانى (Annali :Caetani del'Islam،جـ٢، ص ٥٤٩ـ٨٣١) قد دللا على أنها كانت فى جوهرها حركة سياسية، والأكثر رجحانا أنها كانت قد أصبحت مركزا لنظام اجتماعى سياسى كان الدين جزءا له كيانه الذاتى فيه، وعلى توالى الأيام كان حتما أن تكون

وجهة أى خروج على هذا النظام دينية. وكانت ثمة مراكز ستة رئيسية لهذا الخروج، كان القائد فى أربعة منها له مسلك دينى، وكان كثيرا ما يسمى المتنبئ: الأسود العنسى فى اليمن، ومسيلمة فى قبيلة حنيفة فى اليمامة، وطليحة فى قبيلتى أسد وغطفان، والمتنبئة سجاح فى قبيلة تميم. وكان مظهر الردة فى كل مركز يختلف باختلاف الأحوال البيئية، وكان ينطوى على الامتناع عن إرسال الضرائب إلى المدينة وعن طاعة العمال المرسلين من المدينة. وقد ابتدأت الردة فى اليمن قبل موت محمد (ص)، وحين تسلم أبو بكر زمام الأمور كان قد ظهر مكان الأسود قيس بن (هبيرة بن عبد يغوث) المكشوح.

وكان يحتمل أن ثمة حركة فى أمكنة أخرى ضد حكم المدينة ما لبثت بعد موت محمد أن أصبحت ثورة علنية. وفى أثناء تغيب الجيش الإسلامى الرئيسى فى الشام تحت قيادة أسامة بن زيد حاولت بعض القبائل المجاورة أن تباغت المدينة، ولكنها هزمت أخيرا عند ذى القصة. وبعد رجوع حملة الشام أنفذ جيش كبير بقيادة خالد بن الوليد لحرب العصاة فهزم طليحة أولا فى معركة بزاخة وردت أرضه إلى حظيرة الإسلام. ثم سرعان ما تخلت تميم بعد ذلك عن سجاح وخضعت لأبى بكر، وكانت أشهر معارك الردة معركة اليمامة عند عقرباء (حوالى ربيع الأول فى السنة الثانية عشرة للهجرة = مايو ٦٣٣) وكانت تسمى حديقة الموت لكثرة من قتل فيها من كلا الجانبين، ثم ما لبث مسيلمة، وهو أعظم مناهض للمسلمين خطرا، أن هزم وقتل وعاد وسط الجزيرة العربية إلى حكم المسلمين، واختير قادة ثانويون ليكونوا مددا لعمليات فى البحرين واليمن (بما فيها مهرة) على حين أعاد خالد الأمن إلى اليمامة قبل تحركه إلى العراق، وقضى على الردة فى اليمن وحضرموت على يدى قائد آخر هو المهاجر بن أبى أمية. ولقد أبدى أبو بكر فى معاملته للقادة المأسورين كثيرا من الصفح وأصبح كثير منهم مناصرين نشطين لقضية الإسلام. والخبر المأثور هو أن الردة أخمدت قبل نهاية السنة

الحادية عشرة بعد الهجرة (مارس ٦٣٣م) غير أن كايتانى يرى أن الأحداث تحتاج إلى فسحة أطول وأنه من المحتمل أن تكون قد امتدت إلى سنة ١٣هـ (٦٣٤م).

وإن اتساع حملات النبى محمد على الطريق إلى الشام ليدل على أنه كان قد أدرك ضرورة الفتوح إذا أريد للإسلام أن يستتب بين القبائل العربية. وكان أبو بكر مدركا لهذا المبدأ الاستراتيجي. وفى الأيام الأولى من خلافته لم يسكت على تهديد العصاة فى الجزيرة العربية، وأصر تنفيذا لخطة محمد (ص) على إرسال جيش كبير تحت قيادة أسامة إلى الشام، وما إن زال خطر مسيلمة فى وسط الجزيرة العربية، حتى بادر أبو بكر دون إبطاء إلى إنفاذ خالد إلى العراق، وهكذا بدئ بإرشاد أبى بكر عصر الفتوح الكبرى. ولقد راجع العلماء الأوربيون الأخبار المأثورة عن الفتوح وتسلسلها التاريخى مراجعة جوهرية وصححوها بنقدهم لمصادرها Wellhausen: كتابه المذكور ص ٣٧ـ١١٢، Goege De: *Memoire sur la conguête de syrie* الطبعة الثانية، ليدن سنة ١٩٠٠، Palestina: N.A. Miednikoff سانت بطرسبرغ، سنة ١٨٩٧ـ١٩٠٧، بالروسية Caetani : *Annali*، ٢،٢) وعند وفاة أبى بكر كانت الحال تبدو كما يلى: خالد منضما الى قوة من بنى بكر بن وائل تحت قيادة المثنى بن حارثة يتقدم غانما فى العراق مهددا الحيرة التى دفعت ٦٠،٠٠٠ درهم لتترك وشأنها، وعلى حين بقى المثنى فى تلك الجبهة خرج خالد فى مسيرة مشهورة إلى دمشق وانضم إلى ثلاث كتائب تحت قيادة يزيد بن أبى سفيان، وشرحبيل بن حسنة، وعمرو بن العاص كانت تلاقى نجاحا فى فلسطين، غير أنها كانت آنئذ تتقهقر أمام جيش بوزنطى يفوقها، فرد جيش المسلمين الموحد العدو عند أجنادين (من الراجح أن تكون محرفة عن الجنابتين) بين بيت المقدس وغزة فى نهاية جمادى الأولى) يولية سنة ٦٣٤م) وهكذا بدأ أبو بكر التوسع فى الإمبراطورية الفارسية، غير أنه ظل يصرف جل عنايته إلى الشام، وعلى أية حال فإننا

لا نستطيع أن نحدد المرحلة التى اتخذ فيها القرار بعدم الاقتصار على الإغارة على هذه البلاد بل تجاوز ذلك إلى فتحها.

ومات أبو بكر فى الثانى والعشرين من جمادى الآخر سنة ١٣هـ(٢٣ أغسطس سنة ٦٣٤) ودفن إلى جانب النبى محمد (ص). وإن بساطته العظيمة فى حياته مع تعففه عن كل ثراء وأبهه وتظاهر أصبح بعد حديثا يروى، ومع ذلك فلقد كان لهذا دون شك أصل من الحقيقة. أما التأكيد بأنه هو الذى بدأ فى جمع القرآن فلقد أصبح الآن مجانبا للصواب إذ أن الرأى الغالب يرد ذلك إلى عمر.

المصادر:

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة:

(١) ابن هشام، فى مواضع مختلفة.

(٢) الواقدى، (ترجمة ڤلها وزن، برلين سنة ١٨٨٢) فى مواضع مختلفة.

(٣) ابن سعد، جـ٣، قسم١، ص ١١٩-١٥٢، ٢٠٢.

(٤) الطبرى، جـ١، ص ١٨١٦-٢١٤٤ (عن خلافته).

(٥) البلاذرى: فتوح البلدان، ص ٩٦، ٩٨، ١٠٢، ٤٥٠.

(٦) المسعودى: مروج الذهب، جـ٤، ص ١٧٣-١٩٠.

(٧) ابن حجر الإصابة، جـ٢، ص ٨٢٨-٨٣٥، ٨٣٩.

(٨) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٣، ص ٢٠٥-٢٢٤.

(٩) N. Abbott: *Aishah the beloved of Mohammed*، شيكاغو، سنة ١٩٤٢، انظر الفهرس.

(١٠) W. Montgomery Watt: *Mohammed at Mekka* أوكسفورد سنة ١٩٥٣، انظر الفهرس.

(١١) C. Becker: *The Expansion of the Saracens, Cambridge Medieval History* سنة ١٩١٢، جـ٢، ص ٣٢٩-١١ = Islam Studien (ليبسك سنة ١٩٢٤، جـ١، ص ٦٦-٨٢).

الأبيارى [مونكومرى وات W. Montgomery Watt]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٧٨٧/ ١٩٩٥

I.S.B.N 977- 01- 4579-3

موجز

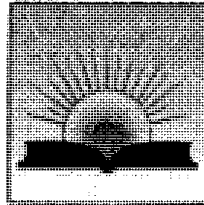
دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثانى

أبو بكرة - إرم ذات العماد

الطبعة الأولى

(١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م)



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســيت، ر. هارتمــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكــي خــورشــيد

أحــمــد الشــنتناوى

د. عبدالحمــيد يونــس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطــان بن محــمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

أبوبكرة

(أى صاحب البكرة) هي الكنية التي عرف بها عامة صاحب رسول الله ﷺ نُفَيْع بن مَسْروح، وهو حبشي كان مولي لثقيف الطائف، ولما حاصر النبي هذه المدينة سنة ٨هـ (٦٣٠م) انضم إلي المسلمين إذ تدلى ببكرة من الحصن فأعتقه النبي ﷺ.

وأقام أبو بكرة من بعد في اليمن وشارك في تأسيس البصرة حيث أقام حتي أدركته منيته بها سنة ٥١ أو ٥٢هـ (٦٧١-٦٧٢م). ويقال انه قد جلده عمر لأنه شهد علي المغيرة بن شُعْبَة عندما اتهم بالزنا، ومن ثم لم يشارك في السياسة بنصيب واعتزل أثناء وقعة الجمل. وقد صرف همه إلي زرع الضياع التي أعطاها له عمر وإلي رواية الحديث، وقد كان في قول أهل العلم حجة فيه.

ويقول من ترجموا له إن أمه هي «سُمَيَّة» ومن ثم عدّ أخا لزياد بن أبيه من ناحية أمه، علي أنه خاصم زيادا عندما انضم إلى حزب معاوية.

وقد خلف أبو بكرة ذرية وافرة العدد، منها سبعة أبناء هم: عبد الله، وعبيد الله، وعبدالرحمن، وعبدالعزيز، ومسلم، وروّاد، ويزيد،وعُتْبَة والذين كان لهم نصيب في رواية الحديث. وقد أثر هؤلاء الأبناء من استغلالهم للحمامات العامة وشملهم زياد برعايته فأصبحت لهم مكانة بين الطبقة الوسطي في البصرة أو قل بين طبقة الوجهاء، ووضعوا لأنفسهم نسبا زاعمين أن أبا بكرة كان ابن الحارث ابن كَلَدَة «حكيم العرب» فلما ولي المهدي الخلافة لم يعترف بهذا النسب وردّهم إلي وضعهم بين موالي النبي ﷺ (ابن الطقطقى: الفخرى، طبعة درنبورغ، ص٢٤٥، المقدسى: البدء والتاريخ، طبعة إيوار، جـ٦، ص٩٤- ٩٥ .I Goidziher Muh. Stud، جـ١،ص١٣٧ وما بعدها). وكان القاضي أبو بكرة بكار بن قتيبة من سلالة هذه الأسرة (١٨٢-٢٧٠هـ= ٧٩٨-٨٨٤م، وانظر ابن خلكان رقم ١١٥).

المصادر:

(١) ابن قتيبة: المعارف، القاهرة سنة ١٣٥٣، ص ١٢٥ـ١٢٦ .

(٢) ابن سعد: الطبقات، جـ٧، قسم١، ص ٨ـ٩، ١٣٨، ١٣٩ .

(٣) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٣٤٣ وما بعدها.

(٤) الطبري: جـ١، ص ٩، ٢٥ وما بعدها. جـ٣، ص ٤٧٧ وما بعدها.

(٥) ابن الفقيه، ص ١٨٨ .

(٦) الأغاني، الطبعة الأولى، جـ٢، ص ٤٨، جـ٧، ص ١٤١، جـ١١، ص١٠٠، جـ١٤، ص ٦٩ .

(٧) النووى: تهذيب، ص ٣٧٨ـ٣٧٩، ٦٧٧ـ٦٧٨ .

(٨) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ١، ص، ٣٨،، ١٥١،، جـ٢، ص ٢١٥ .

(٩) ابن حجر: الإصابة، رقم ٨٧٩٤ .

(١٠) ياقوت، جـ١، ص ٦٣٨ـ٦٤٤ ، وفى مواضع مختلفة.

خورشيد[هوتسما وپلا Houtsma – Pellat]

أبو تمام

حبيب بن أوس: شاعر عربى من أصحاب المجاميع الشعرية، يذكر ابنه تمام أنه ولد عام ١٨٨هـ (٨٠٤م) ، وفى قول عن أبى تمام نفسه أنه ولد عام ١٩٠هـ=٨٠٦م (انظر كتاب أخبار أبى تمام ، ص ٢٧٢ـ٢٧٣) فى بلدة «جاسم» بين دمشق وطبرية. ويروى ابنه أنه توفى سنة ٢٣١هـ (٨٤٥م) ، وفى رواية آخرين أن وفاته كانت فى الثانى من المحرم سنة ٢٣٢هـ (٢٩ أغسطس سنة ٨٤٦م، انظر الكتاب المذكور). وشاعرنا أبوه نصرانى اسمه «ثاذوس» (ثديوس، ثيودوسيوس؟) كان خمارا بدمشق، وغير ابنه اسم ابيه فجعله «أوس» (كتاب أخبار أبى تمام، ص ٢٤٦)، ولفق لنفسه نسبة تصله بقبيلة طيئ، وسخر شعراء به من أجل هذه النسبة وقالوا فى هجائه أبياتا (أخبار أبى تمام، ص ٢٣٥ـ٢٣٨). على أن هذه النسبة حازت فيما يظهر القبول من بعد، ومن ثم كان يقال لأبى تمام فى كثير من الأحيان: الطائى أو الطائى الكبير. وقضى شبابه مساعدا لنساج

فى دمـشق (ابن عـسـاكـر، جـ٤، ص ١٩)، ثم شـخص إلى مصر وأخذ يقتات من سقى الـناس بالمسجد الجـامع، على أنه آنس أيضـا فرصـة لدراسة الشـعر العـربى وقـواعـده. ومن العـسـيـر أن نستـعيد بدقـة التواريخ التى مـرت بها مـراحل حـيـاته، وهذا يصـدق على كل حال حتى تثـبت الوقائع التى ذكرت فى شـعره وسـير الرجـال الذين مدحـهم ثباتا لا بلبـلة فيه، وقـد جاء فى رواية أنه نظم مـدائحـه الأولى بدمـشق فى محـمد بن الجهم أخى الشـاعر على بن الجهم (الموشح ص ٣٢٤). على أن هذه الرواية يتـعـذر الأخذ بصـحـتهـا، لأن محمـدا هذا لم يقمه المعتـصم واليا على دمشق إلا سنة ٢٢٥هـ فـحسب (خليل مـردم بك فى مقـدمتـه لديوان على بن الجهـم، ص ٤) ويقول الشـاعر نفـسه (كـتاب أخـبـار أبى تمام، ص ١٢١) إن أول شـعـر قاله كـان بمصـر فى مـدح صـاحب الخـراج عـيـاش بن لهـيـعـة (البديعى، ص ١٨١). ولكن عياشا خيب ظنه فرد له الصاع، كما جرت الحال فى كثـير من الأحوال، بقصـائد فى هجائه (البـديعـى، ص ١٧٤ ومـا بعـدها).

ويروى الكـندى فى كـتـابه عن ولاة مصر وقـضـائها (Governors and Judges of Egypt، طبعـة غست Guest ص ١٨١، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧) بعض أبيـات لأبى تمام تشير إلى حوادث وقعت فى مصر بين سنتى ٢١١ـ٢١٤هـ .

وعاد أبو تمام من مـصـر إلى الشام، وإلى هذا الوقت تـرجع فـيـمـا يـظهـر قصائد المدح والهجاء التى قالها فى أبى المغيث مـوسى بن إبراهيم الرافقى. ولما عـاد المأمـون من حـملتـه على الروم (٢١٥ـ٢١٨هـ) سـعى إليـه أبو تمام مرتديا زى البدو الذى كان يؤثره طوال حيـاته، وقدم إليه قـصيـدة، إلا أنها لم ترق للخليـفة لأنه وجد أنه ممـا يخالف طبيعة الأشياء أن يقول بدوى شعرا فى حـياة الحـضـر (أبو هلال العـسكرى، ديوان المعـانى، جـ٢، ص ١٢٠). وربما كـان هذا الوقت هـو الذى اتصل فـيـه البحـترى الشـاب بشاعرنـا فى حمص (أخـبـار أبـى تمام. ص ٦٦، وانظر ص ١٠٥).

،وبلغ أبو تمام مرتبة الشهرة أول ما بلغ وأصـبح مـعـروفـا بين الناس فى

خلافة المعتصم، ولما دمرت عمورية سنة ٢٢٣هـ (٨٣٨م) بعث به قاضى القضاة أحمد بن أبى دؤاد المعتزلى إلى سر من رأى ليمثل بين يدى الخليفة. وتذكر الخليفة صوت الشاعر الأجش، وكان قد سمعه بالمصيصة، فلم يسمح له بالمثول فى حضرته إلا بعد أن استوثق أنه قد صحب معه راويا حسن النشيد (أخبار أبى تمام ، ص ١٤٣ـ١٤٤)، وهنالك أخذ أبو تمام يتبوأ مكانته كأشهر مداح فى عصره. ولم تقف قصائده عند مدح الخليفة بل تجاوزت ذلك إلى مدح أكابر أعيان زمنه، ومن بين هؤلاء أحمد بن أبى دؤاد، وإن كان أغضبه إلى حين بقصيدة كال فيها المديح لعرب الجنوب الذين تنتسب إليهم قبيلةطيئ وانتقص من قدر عرب الشمال الذين كان قاضى القضاة يربط نسبه بهم. ولم يكن بد من أن يقول الشاعر قصيدة أخرى فى مولاه يعتذر بها عن هذه السقطة حتى يرده إلى سابق عطفه (أخبار أبى تمام، ص ١٤٧ وما بعدها) وثمة شخصيات أخرى مدحها أبو تمام نذكر منها على سبيل المثال: القائد أبا سعيد محمد بن يوسف المروزى الذى كان أبلى بلاء حسنا فى حرب الروم وفى الحملات التى شنت على بابك الخرمى، وابنه يوسف الذى قتله الأرمن سنة ٢٣٧هـ وهو يلى أمر أرمينية، وأبادلف القاسم العجلى المتوفى سنة ٢٢٥، وإسحق بن إبراهيم المصعبى صاحب جسر(أى صاحب الشرطة) بغداد من سنة ٢٠٧ إلى سنة ٢٣٥هـ وكان الحسن بن وهب كاتب الوزير محمد بن عبد الله الزيات من المعجبين بأبى تمام خاصة.

وارتحل أبو تمام عدة مرات ليزور ولاة الأقاليم أمثال والى الجبل محمد بن الهيثم (أخبار أبى تمام، ص١٨٨)، وخالد بن يزيد والى أرمينية فى خلافة الواثق المتوفى سنة ٢٣٠هـ (أخبار أبى تمام ص ١٨٨ وما بعدها) وغيرهما. وكان شخوصه إلى عبد الله بن طاهر فى نيسابور أشهر رحلاته، على أنه لم ينل من عبد الله ما كان يرجوه من عطاء كما أن الجو البارد لم يلائمه فأسرع بالعودة أدراجه، ولكن الثلج احتجزه فى همذان فاستغل الوقت المتاح له وصنف أشهر دواوينه «الحماسة»

مستعينا بمكتبة أبى الوفا بن سلمة، وقد عنى الحسن بن وهب بأبى تمام قبل وفاة الشاعر بنحو سنتين فولاه بريد الموصل. ويظن أن الفيلسوف الكندى تنبأ له بالموت المبكر من شدة الفكر (ومن الواضح أن ابن خلكان قد نقل عن الصولى، ومع ذلك فإن الفقرة المناسبة قد سقطت، وانظر أخبار أبى تمام، ص ٢٣١ـ٢٣٢)، وفى الموصل أدركت المنية أبا تمام. وقد بنى أبو نهشل بن حميد، أخو محمد الذى هلك سنة ٢١٤هـ فى الحملة على بابك، قبة على قبر أبى تمام زارها ابن خلكان. وكان أبو تمام أسمر طوالا يرتدى زى الأعراب حلو الكلام فصيحا، منكر الصوت جدا ، يعانى حبسة قليلة فى لسانه ولذلك فإن شعره كان ينشده راويه صالح (أخبار أبى تمام، ص ٢١٠).

وتتناول قصائد أبى تمام الحوادث التاريخية الهامة مثل فتح عمورية ، والحملة على بابك وقتله سنة ٢٢٣هـ (٨٣٧ ـ ٨٣٨م) وقتل الإفشين سنة ٢٢٦هـ (٨٤٠م) الذى كان الشاعر نفسه مدحه من قبل، وغير ذلك . وتكمل القصائد فى نواح معينة رواية المؤرخين (انظر الطبرى The reign of al-Mu'tasim، ترجمة وتعليق مارتن E. Martin نيوهافن سنة ١٩٥١، الفهرس ؛ M. Canard: Les allusions a la guerre byzantine chez les Poétes Abû Tammam et Buhturi فى A.A. Vàssiliev: Byzance et les Arabes جـ ١ La Dynastie d'Amorium، بروكسل ، سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٩٧ ـ ٤٠٣).

وقد اختلفت الآراء فى القيمة الجمالية لشعر أبى تمام حتى فى حياته؛ قال الشاعر دعْبِل ، الذى كان يُخشى من سلاطة لسانه ، إن شعر أبى تمام ثلثه سرقة، وثلثه غث ، وثلثه صالح (اخبار أبى تمام، ص ٢٤٤) ؛ وقال تلميذه البحترى الذى كان يقدره أعظم التقدير ، إن جيد شعر أبى تمام خير من جيده، ورديء البحترى خير من رديئه (أخبار أبى تمام ، ص ٦٧)؛ وكان الشاعر على بن الجهم المتوفى سنة ٢٤٩هـ (أخبار أبى تمام ، ص ٦١ ـ ٦٢) صديقاً لأبى تمام معجباً به.

وإلى هذا الشاعر ترجع الرواية التى تنبئنا بحضور أبى تمام لأول مرة اجتماع الشعراء فى القبة المعروفة بهم من جامع بغداد (تاريخ بغداد، حـ ٨، ص ٢٤٩ نقلا عن المعافى بن زكريا ؛ ديوان على بن الجهم، المقدمة، ص ٦ - ٧).

وبعد موت أبى تمام بزمن طويل كتبت المقالات فى مدحه والقدح فيه؛ ونوقشت فى هذه المقالات سرقاته الأدبية أيضاً ؛ من ذلك أن أبا العباس أحمد بن عبيد الله القُطْرَبُّلى عابه (كتاب الموازنة، ص ٥٦)، ومدحه أبو بكر محمد الصولى الذى يعد كتابه أخبار أبى تمام بلا شك أقدم المصادر عن حياته وأكثرها تفصيلا. ويجب أن نضيف إلى المدافعين عنه : المرزوقى المتوفى سنة ٤٢١هـ الذى صنف «كتاب الانتصار من ظلمة أبى تمام» (انظر Oriens سنة ١٩٤٩، ص ٢٦٨)؛ والقاضى أبا الحسن على الجرجانى فى كتابه «الوساطة بين المتنبى وخصومه» (صيداء سنة ١٣٣١، ص ٥٨ وما بعدها)؛ والآمدى المتوفى سنة ٣٨١ هـ فى كتابه «الموازنة بين الطائيين أبى تمام والبحترى» (إستانبول سنة ١٢٨٧هـ ؛ الترجمة التركية بقلم محمد ولد، إستانبول سنة ١٣١١هـ) يزن محاسنه ومعايبه ؛ أما المرزبانى المتوفى سنة ٣٨٤ فإنه يجنح إلى إبراز معايبه فى كتابه «الموشح» (القاهرة سنة ١٣٤٣هـ، ص ٣٠٣، ٣٢٩)؛ ويدفع الشريف المرتضى فى كتابه «الشهاب فى الشيب والشباب» (إستانبول سنة ١٣٠٣ هـ) المآخذ التى أخذها عليه الآمدى. ويستطيع القارئ الحديث أن يتتبع نقد القدماء.

وفى قصائد أبى تمام ترد الأخيلة البارعة التى قررت شهرته جنباً إلى جنب مع كثير مما لا ترتاح له النفس ؛ وله ولع بالألفاظ الغريبة بل وبالتراكيب المفتعلة، المضنية فى كثير من الأحيان التى عانى فى شرحها الراسخون فى العربية. وترهق قارئه تجسيدات غير موفقة لأفكار مجردة واستعارات متكلفة متصيدة غير مقنعة تتوالى عليه كثيرا فى عدة أبيات متصلة حتى يقع على صورة شعرية بارعة. أضف إلى

ذلك نزوع من الشاعر مؤسف إلى الجناس والجمع بين المتناقضات فى تبرير محكم (عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ، طبعة Ritter، ص ١٥).

و قد جمع الصولى ديوان أبى تمام مرتباً على أحرف الهجاء ، وجمعه على ابن حمزة الإصفهانى حسب الموضوعات ، وكذلك نقله إلينا السكرى (Oriens سنة ١٩٤٩ ، ص ٢٦٨) وغيره. ونشر فى طبعات غير جيدة فى القاهرة سنة ١٢٩٩هـ ؛ وفى بيروت سنة ١٨٨٩ ، ١٩٠٥ ، ١٩٢٣، ١٩٣٤. ونشر ماركوليوث فهرساً له فى J.R.A.S. سنة ١٩٠٥ ، ٧٦٣ ـ ٧٨٢. ولم تطبع بعد الشروح العديدة التى لا غنى عنها بحال لفهم شعره ، وهى الشروح التى كتبها الصولى ، والمرزوقى ، والتبريزى وابن المستوفى (أخبار أبى تمام ، المقدمة ، ص٨؛ H. Ritter: Philolgika، جـ١٣ فى Oriens سنة ١٩٤٩ ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩؛ حاجى خليفة تحت ديوان أبى تمام ، وإسماعيل باشا : إيضاح المكنون فى ذيل على كشف الظنون ، جـ١ ، إستانبول ، سنة ١٩٤٥ ، ص ٤٢٢). [ويطبع الآن فى القاهرة شرح التبريزى ، جـ١ ، سنة ١٩٥٢).

ولأبى تمام بالإضافة إلى ديوانه مجاميع شعرية أخرى ، أشهرها مجموع من «المقطعات» لشعراء أقل من ذلك صيتاً ، جمعه وقت أن كان محتجزاً فى همذان ، وهو ديوان الحماسة ، نشره مع شرح التبريزى فريتاغ (G. Freytag: *Hamasae Carmina cum Tebrisii Scholiis* بون سنة ١٨٢٨ ، الترجمة اللاتينية ١٨٤٧ ـ ١٨٥١م) وقد أعيد طبعه بجميع أخطائه فى بولاق سنة ١٢٨٤ ، وفى القاهرة سنة ١٩٣٨؛ وانظر فيما يتعلق بشروحه العديدة بروكلمان (كتابه المعروف ، جـ١ ، ص ١٣٤ وما بعدها) ؛ وريتر (H. Ritter: *Philologika*، جـ٣ فى Oriens، سنة ١٩٤٩، ص ٢٤٦ ـ ٢٦١) ؛ وحاجى خليفة (كشف الظنون ، مادة حماسة) ؛ وإسماعيل باشا (إيضاح المكنون ، جـ١، ص ٤٢٢). ولا يزال مخطوطاً من مجاميع الشعر الأخرى التى جمعها أبو تمام: «الحماسة

الصغرى » أو «الوحشيات» (انظر Oriens، سنة ١٩٤٩ ، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢) وهى لا تنطبق على أية اختيارات ذكرها الآمدى ؛ «اختيار الشعراء الفحول» وهو فى مشهد (انظر مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ، جـ ٢٤ ، ص ٢٧٤). ونحن لا نعرف من المجاميع الأخرى إلا أسماءها: «الاختيارات من شعر الشعراء ومدح الخلفاء وأخذ جوائزهم » (الفهرست ، ص ١٦٥؛ معاهد التنصيص ، ص ١٨)؛ «الاختيارات من أشعار القبائل» (الفهرست) = «الاختيار القبائلى الأكبر» و «الاخيار القبائلى» (الموازنة ، ص ٤٣) ؛ «اختيار المقطعات» ويبدأ بالغزل (انظر المصدرالمذكور)؛ «الاختيار من أشعار المحدثين» (المصدر المذكور)؛ وكذلك يستقى منه «نقائض جرير والأخطل » طبعة صَلحانى ، بيروت سنة ١٩٢٢.

المصادر :

(١) أبو بكر محمد بن يحيى الصولى : أخبار أبى تمام ، طبعة خليل محمود عساكر ، ومحمد عبده عزام، ونظير الإسلام الهندى ، القاهرة سنة ١٩٣٧.

(٢) نظير الاسلام: Die Akhbar über abû Tammûm uon as - Suli، رسالة علمية قدمت لجامعة برسلاو سنة ١٩٤٠.

(٣) الأغانى، جـ١٥ ، ص ١٠٠ ـ ١٠٨ .

(٤) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد ، جـ٨ ، ص ٢٤٨ ـ ٢٦٣ .

(٥) ابن عساكر : التاريخ الكبير (بدران) ، جـ٤، ص ١٨ ـ ٢٦ .

(٦) ابن الأنبارى : نزهة الألباء، ص ٢١٣ ـ ٢١٦.

(٧) ابن نباته: سرح العيون، القاهرة، مطبعة على صبيح، ص ٢٠٥ ـ ٢١٠.

(٨) العباسى : معاهد التنصيص ، القاهرة ، ص ١٨ ـ ٢٠.

(٩) ابن خلكان ، رقم ١٤٦.

(١٠) يوسف البديعى : هبة الأيام فيما يتعلق بأبى تمام ، القاهرة سنة ١٩٣٤.

(١١) عبد القاهر البغدادى : خزانة الأدب، سنة ١٣٤٧هـ ، جـ١، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

(١٢) Brockelmann، جـ١ ، ص ١٢ ، ٨٣ - ٨٥ ، قسم١ ، ص ٣٩ - ٤٠، ١٣٤ - ١٣٧، ٩٤٠، قسم ٣ ، ص ١١٩٤.

(١٣) O. Rescher: *Abriss*، شتوتكارت سنة ١٩٣٣ ، جـ٢ ، ص ١٠٣ - ١٨١.

خورشيد [ريتر H. Ritter]

أبو جهل

هو أبو الحكم عمرو بن هشام بن المُغيرة، من بنى مخزوم من قريش. وكان يكنى أيضاً بابن الحنْظليَّة نسبة إلى أمه أسماء بنت مُخربَّة، وكان مولده حوالى سنة ٥٧٠م أو بعدها بقليل. وكان هو ومحمد (صلعم) معاً فتيين فى وليمة فى بيت عبد الله بن جُدْعان. وقد أسلمت أمه وعاشت إلى ما بعد سنة ١٣هـ (٦٣٥م). وقبل الهجرة بسنين قليلة كان أبو جهل فيما يبدو قد خلف الوليد ابن المغيرة على زعامة بنى مخزوم، وكذلك فصائل العشائر المنضمة إلى مخزوم. وكان أقل من الوليد ميلا إلى مسالمة النبى، إذ كانت تجارته فى مكة قد أوذيت أكثر مما أوذيت تجارة سلفه. وقد يكون أعظم مسئول عن القطيعة بين هاشم والمطلب، وكانت نهاية القطيعة فشلا لسياسته.

وعلى أية حال فقد حقق نجاحاً كبيراً هو وعُقْبة ابن أبى مُعَيْط حين حملا أبا لهب رئيس بنى هاشم بعد وفاة أبى طالب على أن يكف عن حماية محمد. وقبيل الهجرة أوشك أن يدبر لقتل النبى (صلعم)، ويجعل طلب الثأر مستحيلاً حين أشرك من كل قبيلة رجلاً. ونظراً لعداوته للنبى خلال السنين الأخيرة من العهد الملكى عُزى إليه كثير من أعمال الاضطهاد للمسلمين. والراجح ألا يكون هذا كله قد وقع حقاً (انظر سورة الإسراء، الآية ٦٠؛ سورة الدخان الآية ٤٤؛ سورة العلق، الآية:٩ وتفسيراتها) وكان هو

وأخـوه الحـارث بن هشـام قد حـمـلا نسيبهما عـياش بن ربيعة على الرجوع من المدينة واحـتجزاه بمكـة (وربما كان ذلك قسراً). وكان نفـوذ أبى جهل يقوم على مكانتـه التجـارية والمالية. وكـانت سرية حمزة إلى سيف البحر فى السنة الأولى من الهـجـرة (٦٢٣م) قد مـرت قريباً من قافلة كبـيرة يقودها أبو جهل. وفى السنة الثانيـة من الهجرة (٦٢٤م) حـين انتـهـى إلى مكة أن قـافلة أبى سـفيـان العائدة من الشـام قد هم بهـا المسلمون خـرج أبو جهل فى ألف رجل لتخليـصهـا، وهلك أبو جهل فى وقـعة بدر. ولقـد سـعى أبو جـهل فى حـرب المسلمـين حتى بـعد أن علم أن القـافلة نجت. ولعل ذلك كـان طمـعاً فى كـسب مجد حربى إذ كانت القيادة لأبى سفيان إذا حـضـر. وبعـد مـوت أبى جـهل كان زعـمـاء جـماعات الـعـشائر المنضـمة إلى مـخـزوم: صفـوان بن أمـيَّة (جُـمح)، وسـهيل بـن عمـرو (عـامـر)، وأخـيـراً عكـرمـة بن أبى جهل.

المصادر:

(١) ابن هشـام والواقـدى والطبـرى، انظر فهارس هذه الكتب.

(٢) ابن معـد: الطبقـات، جـ٣، قسم ١، ص ١٩٤؛ جـ٣، قـسم ٢، ص٥٥؛ جـ٨، ص ١٩٣، ص ٢٢٠.

(٣) اليعقوبى، جـ٢، ٢٧.

(٤) Caetani: *Annali*، جـ١، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٠٩، ٤٧٨، ٤٩١... إلخ.

(٥) Montagomery Watt: *Muhammad at Mekka*، انظر الفهرس.

(٦) الأزرقى، طبعة ڤستنفلد، ص ٤٥٥، ٤٦٩.

الأبيارى [مونكومرى وات W. Montgomery Watt]

أبو حنيفة النعمان

ابن ثابت : متكلم وفـقيه، وهو رأس المدرسـة الحنفـيـة، مـات سنة ١٥٠هـ (٧٦٧م) عن سـبـعيـن عامـا. لذا فـإن مـولـده كـان حـوالى سـنة ٨٠ هـ (٦٩٩م).

ويقال إن جده زوطى كان عبدا جلب من كابل إلى الكوفة، وأطلق سراحه واحد من قبيلة عربية من تيم الله بن ثعلبة. وغدا هو وأحفاده على هذا من موالى تلك القبيلة. وكان أبو حنيفة يلقب أحيانا التيمى. ولا يعرف عن حياته إلا القليل جدا، فلا نعرف غير أنه عاش فى الكوفة خزازا يبيع الخز، ومن المؤكد أنه حضر مجالس الدرس لحماد ابن سليمان المتوفى سنة ١٢٠هـ الذى كان يدرّس الفقه الدينى فى الكوفة، وربما حضر بمكة فى ذهابه للحج مجالس عطاء بن أبى رباح المتوفى سنة ١١٤ هـ أو ١١٥هـ ويجب أن نتداول بحذر الأثبات الطويلة التى دونها من ترجموا له بآخرة عن الثقات الذين يقدر أنه سمع عنهم الأحاديث. وبعد موت حماد أصبح أبو حنيفة عمدة الثقات فى مسائل الفقه بالكوفة والممثل الرئيسى لمدرسة الكوفة الفقهية. وقد جمع حوله عددا كبيرا من خاصة المريدين الذين لقنهم مذهبه. ولم يل القضاء أبدا. ومات فى السجن ببغداد حيث دفن.

وفى سنة ٤٥٩هـ (١٠٦٦م) بنيت على قبره قبة. ولايزال الحى الذى حول الضريح يسمى الأعظمية، وكان الإمام الأعظم هو اللقب الشائع لأبى حنيفة.

وقد سيقت قصة سيرته على أن الخليفة العباسى المنصور أشخصه إلى عاصمته الجديدة التى بناها وأراد أن يوليه قضاءها وأنه سجنه لإبائه الصريح. وثمة رواية أخرى تقول إن الوالى الأموى يزيد بن عمر بن هبيرة الذى كان عاملا لمروان الثانى عرض عليه من قبل قضاء الكوفة وضربه بالسياط مرة ومرة ليقبل، ولكن دون جدوى. وهذه وشبيهاتها من قصص قصد بها إلقاء ضوء على نهاية أبى حنيفة فى السجن، وأن الإمام يجب ألا يكون قاضيا، وإن بدا هذا غريبا فى نظر الأجيال المتأخرة. والصحيح - فيما يرجح - أنه قد يكون ورط نفسه بتلميحات ليس فيها احتراس وقت فتنة العلويين: النفس الزكية وأخيه إبراهيم سنة ١٤٥هـ فأشخص إلى بغداد

وسجن هناك (الخطيب البغدادى جـ ١٢، ص ٣٢٩).

وأبو حنيفة نفسه لم يضع تصنيفا ما فى الفقه، ولكنه ناقش تلاميذه آراءه وأملاها عليهم. وبعض مصنفات تلاميذه هؤلاء هى من ثم الأصول المعتمدة للمذهب الحنفى، وخاصة كتاب: «اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى»، و«الرد على سير الأوزاعى» لأبى يوسف، و«الحجج»، وشرح موطأ مالك للشيبانى، (والإسناد المعول عليه: الشيبانى، عن أبى يوسف، عن أبى حنيفة، الذى تردد فى كثير من أعمال الشيبانى دالا على أنه يمثل وحدة الصلة العامة بين التلميذ وشيخه، ليس يعنى شيئا فى هذا الخصوص) إذ أن القول بأن أبا حنيفة تلقى عن حماد يرجع أساسا إلى آثار أبى يوسف وآثار الشيبانى، وإن الموازنة بين خلف أبى حنيفة وبين سلفه تمكننا من أن نقدر ما حققه فى تطوير الفكر الإسلامى فقها وعقيدة.

والفكر الفقهى لأبى حنيفة أرقى كثيرا من هذا الذى كان لمعاصره ابن أبى ليلى (المتوفى سنة ١٤٨هـ) الذى كان يلى قضاء الكوفة فى زمانه.

أما عنه وعن التفكير الفقهى المعاصر فى الكوفة بصفة عامة فإن أبا حنيفة كان له فيما يظهر شأن الواضع لأسس النظرية التى حققت تقدما كبيرا فى الفكر الفقهى الاصطلاحى. وبعده عن القضاء جعله أقل تقيدا من ابن أبى ليلى بمقتضيات التطبيق، كما كان فى الوقت نفسه أقل تثبتا لبعده عن الاسترشاد بما يفيده من يمارس القضاء. ومذهب أبى حنيفة بصفة عامة مذهب متكامل متسق من حيث منهجه، وفيه الكثير جدا من الأفكار الفقهية الجديدة الصريحة حتى إن جزءا كبيرا منها قد وجدت فيه مآخذ أنكرها تلامذته، ولا يتميز فكره الفقهى بأنه كان أوسع أفقا فى أساسه من فكر معاصريه الأكبرمنه سنا، وأكثر أخذا به من فكرهم فحسب ، بل كان أيضا أرقى اصطلاحا فى إحكامه وتحوطه ولطف نظرته.

والطابع الغالب على الفكر الفقهى بصفة عامة عند أبى حنيفة هو الإنعام

فى التعقل. مما يجعل هذا التفكير يشوبه فى كثير من الأحيان شىء من الأناة والتأرجح مع قلة عناية بالتطبيق. وقد اعتمد أبو حنيفة على الرأى والقياس، ولم يجاوز فى ذلك الحد المألوف عند مدارس الفقه الأخرى فى زمانه، وقد جرى على نهج ممثلى المذاهب الأخرى، كآراء أهل المدينة، فكان مثلهم قليل الميل إلى العدول عن مذهب السلف بالنسبة لأحاديث الآحاد، وهى الأحاديث التى بدأت تشيع فى الفقه الإسلامى فى حياة أبى حنيفة فى النصف الأول من القرن الثانى للهجرة.

ولما أصبحت هذه الأحاديث من المسلمات لدى المعنيين بالتحديث بفضل ما جاء به الشافعى بعد ذلك بجيلين اتخذ أبو حنيفة لأسباب وقعت اتفاقا كبشا للفداء على اعتبار أنه يعارض الأحاديث النبوية، كما اتخذ كذلك كبشا للفداء لقوله بالرأى فى المذاهب الفقهية القديمة، ولكثير من الأقوال التى نسبت إليه وصادفت هوى من نفوس الناس الذين جاءوا من بعده.

وكان الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣هـ (١٠٧١م) هو لسان تلك النزعة المعادية لأبى حنيفة. وكان مما نُقد أيضا الحيل الفقهية التى نماها أبو حنيفة فى المسلك المألوف حين تدليله الفقهى الاصطلاحى. ولكن هذه الحيل أصبحت بعد من خصائص شهرته (انظر Schacht فى Isl ، سنة ١٩٢٦، ص ٢٢١ وما بعدها).

وقد كان لأبى حنيفة من حيث هو متكلم أيضا أثر كبير، فهو أصل مأثور عام من الفقه العقائدى. يعنى عناية خاصة بأفكار جماعة المسلمين والمبدأ الذى يوحدها وهو السنة، وبجمهور المؤمنين الذين يتبعون طريقا وسطا ويتجنبون التطرف، ويعتمد على الكتاب أكثر من اعتماده على البراهين العقلية، وهذا المأثور يمثله كتاب «العالم والمتعلم» الذى ينسب خطأ إلى أبى حنيفة، و«الفقه الأبسط» الذى نشأ بين تلامذة أبى حنيفة ثم فى أعمال المتكلمين الحنفيين بعد ذلك، بما فيها أقوال الطهاوى المتوفى سنة ٣٢١هـ

(٩٣٣م) ، وتعاليم أبى الليث السمرقندى المتوفى سنة ٣٨٣هـ (٩٩٣م)، التى كانت دائما كثيرة الشيوع فى الملايو وإندونيسيا وفى الأراضى التى تدين بمذهب الشافعية فى الفقه لا تتحول عنها .

وهذا المأثور العقائدى نما من أصل عام أساسه الحركة الكلامية للمرجئة التى كان أبو حنيفة نفسه ينتمى إليها. والوثيقة الوحيدة الموثوق بها التى نملكها لأبى حنيفة هى فى الحق رسالته إلى عثمان البتى التى ينافح فيها عن آرائه الإرجائية بأسلوب مهذب (طبعت هذه الرسالة هى «والعالم والمتعلم» و«الفقه الأبسط» فى القاهرة سنة ١٣٦٨=١٩٤٩م) ومن أسماء الكتب الأخرى التى نسبت إلى أبى حنيفة «الفقه الأكبر» الذى بين ڤنسنك أن الكتاب المعروف بالفقه الأكبر (١) هو دون سواه الذى ينطبق عليه، وهذا الكتاب يوجد مطويا فى شرح نسب خطأ إلى الماتريدى (طبع تحت رقم (١) فى مجموعة شروح الفقه الأكبر، حيدر آباد سنة ١٣٢١هـ) ويحتوى المتن نفسه على عشر مواد فى العقيدة تلم بموقف أهل السنة من الخوارج والقدرية والشيعة والجهمية ولم ترد فيها آراء ضد المرجئة ولاضد المعتزلة ، وهذا يدل على أن المؤلف كان من المرجئة وأنه عاش قبل ظهور المعتزلة. وجميع نظريات الفقه الأكبر (١) قد وردت أيضا فى الفقه الأبسط إلا واحدة، والفقه الأبسط يحتوى على أقوال لأبى حنيفة فى مسائل الكلام ردا على أسئلة وجهها إليه تلميذه أبو مطيع البلخى المتوفى سنة ١٨٣هـ (٧٩٩م). ومن ثم فإن محتويات الفقه الأكبر (١) هى آراء موثوق فى نسبتها إلى أبى حنيفة، على أنه ليس ثمة ما يصح دليلا على أنه قد ألف حقا المتن المختصر، غير أن الكتاب المعروف بالفقه الأكبر (٢) و«وصية أبى حنيفة» ليسا لأبى حنيفة، ولم يستوثق بعد من صحة نسبة عدد من الرسائل الأخرى المنسوبة إلى أبى حنيفة، ومن ثم فهى على الأقل مشكوك فيها. والوصية الموجهة إلى تلميذه

يوسف بن خالد السمتى تمثل آداب رجال البلاط الإيرانى، ولا يمكن تصور أنها من عمل متخصص فى الفقه الإسلامى.

وقد أراد أعداء أبى حنيفة المتأخرون أن ينتقصوا من قدره فلم يكتفوا بأن رموه بالآراء المسرفة المستقاة من أقوال المرجئة، بل تجاوزوا ذلك فرموه بجميع أصناف المبادئ المارقة التى لا يمكن أن يكون قد اعتنقها. مثال ذلك أنهم نسبوا إليه القول بأن النار ليست خالدة، وهو قول من أقوال الجهمية التى عارضها أبو حنيفة صراحة فى الفقه الأكبر، كما نسبوا إليه أنه قال إن الخروج على الحكومة ليس فيه ما ينافى الشرع، وهو مذهب يخالف مخالفة مباشرة ميول أبى حنيفة كما يتبين ذلك من «العالم والمتعلم»، بل لقد رمى بأنه من المرجئة الذين يؤمنون بالسيف (وهو أمر مخالف لشيمته) وربما كان هذا الاستنتاج اعتمد فيه على رأيه أيام فتنة النفس الزكية.

وقد برز من أعقابه فى الفقه ابنه حماد وحفيده إسماعيل قاضى البصرة والرقة المتوفى سنة ٢١٢هـ (٨٢٧م) ونذكر من تلاميذه الأكثر أهمية زفر بن الهذيل المتوفى سنة ١٥٨هـ (٧٧٥م) وداود الطائى المتوفى سنة ١٦٥هـ (٧٨١ ـ ٧٨٢م) وأبا يوسف وأبا مطيع البلخى (انظر ما سبق)، والشيبانى وأسد بن عمرو المتوفى سنة ١٩٠هـ (٨٠٦م) وحسن بن زياد اللؤلئى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ (٨١٩ـ٨٢٠م). وكان يقدره أعظم التقدير من بين المحدثين عبد الله بن المبارك المتوفى سنة ١٨١هـ (٧٩٧م).

وبازدياد سلطان الأحاديث جمع أتباعه ابتداء من يوسف بن أبى يوسف أحاديث الرسول التى استشهد بها أبو حنيفة فى تدليله الفقهى، وحين أخذت الأخبار الموضوعة فى الشيوع، وهو مظهر خاص من المظاهر التى شابت الفقه الإسلامى، زاد أيضا عدد الأحاديث الموضوعة إلى أن قام أبو

المؤيد محمد بن محمود الخوارزمى المتوفى سنة ٦٥٥هـ (١٢٥٧م) بجمع خمس عشرة رواية مختلفة من الأحاديث التى رواها أبو حنيفة فى كتاب واحد، هو «جامع مسانيد أبى حنيفة» (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٣٢هـ)، وما نزال قادرين على أن نميز هذه الروايات المختلفة ونقارن بينها، ولكن ليس بينها واحدة تصح نسبتها إلى أبى حنيفة.

المصادر:

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٢) الفهرس، ص ٢٠١ .

(٣) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ٨، ص ٣٢٣-٤٥٤ .

(٤) أبو المؤيد الموفق بن أحمد المكى ومحمد بن محمد القدرى: مناقب الإمام الأعظم، حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ

(٥) ابن خلكان، رقم ٧٣٦ (ترجمة ده سلان، جـ٣، ص ٥٥٥ وما بعدها).

(٦) الذهبى: تذكرة الحفاظ جـ١، ص ١٥٨ وما بعدها .

(٧) أحمد أمين: ضحى الاسلام، جـ٢، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٨) محمد أبو زهرة: أبو حنيفة، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٩) I. Goldziher : *Zâhiriten* جـ٣، ص ١٢ وما بعدها.

(١٠) A. J. Wensinck: *Muslim Creed* الفهرس.

(١١) H. S. Sibay فى I.A.، جـ٤، ص ٢٠ وما بعدها.

(١٢) J. Schacht : *Origins of Muhammedan Jurisprudence* الفهرس.

(١٣) Brockelmann ، جـ١، ص ١٧٦، قسم ١، ص ٢٨٤ وما بعدها (وفيه أخطاء كثيرة)

الأبيارى [شاخت J. Schacht]

أبو حيان

على بن محمد بن العباس التوحيدى (سمى بذلك نسبة لأحد أجداده الذى كان يبيع نوعا من التمر يسمى «التوحيد»، أو لأنه كان من القائلين بالتوحيد فى الله): فقيه وفيلسوف ومتصوف وصاحب مصنفات مختلفة، عاش فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). ولم يصل إلينا إلا القليل عن سيرته، ولكننا نستدل من الوثائق التى ذكرها ياقوت، أنه كان على قيد الحياة فى رجب عام ٤٠٠هـ (فبراير ١٠١٠م) وأنه توفى بالغا من العمر أكثر من ثمانين عاما. واختلفت الروايات فى موطنه، يذكر بعضها «نيسابور» وبعضها «شيراز» والبعض الآخر «واسط». وقد صرف الجزء الأكبر من حياته فى بغداد حيث درس النحو على أبى سعيد السيرافى، وعلى بن عيسى الرمانى، كما درس الفقه الشافعى على أبى حامد المروروذى، وأبى بكر الشافعى؛ وحضر فى وقت متأخر من حياته دروس الفلسفة التى كان يلقيها يحيى ابن عدى، وأبو سليمان محمد بن طاهر المنطقى وغيرهما فى أوقات مختلفة بين عامى ٣٦١ و٣٩١هـ (٩٧١-١٠٠١م).

ونفاه المهلبى المتوفى عام ٣٥٢هـ (٩٦٣م) من بغداد (وكان يتعيش فيها من العمل نساخا) لزندقته فى آرائه التى أوردها فى مصنفات له فقدت الآن. وطلب أول الأمر معونة ابن العميد فى خراسان، وتقدم إليه برسالة محكمة الصنعة أذاعها بعد ذلك على أنها مثال من أمثلة الفصاحة. وعاش أبو حيان من عام ٣٦٧ إلى عام ٣٧٠هـ (٩٧٧-٩٨٠) فى بلاط ابن عباد بمدينة الرى، ولكنه لم ينل منه أى نوال لرفضه أن يكون ناسخا لكتبه. وقد ثار لنفسه بعد ذلك من هذين الوزيرين بمهاجمتهما فى رسالة تناولت مثالبهما، كما هجاهما فى كتابه «الإمتاع». ويظهر أنه كان أكثر توفيقا مع وزيرى صمصام الدولة: ابن سعدان المتوفى عام ٣٧٥هـ (٩٨٥-٩٨٦م) وعبدالله بن العريض الشيرازى. وصرف الجزء الأخير من حياته فى بغداد مرة أخرى حيث كان يعيش فى فقر. وفى أواخر أيامه أحرق مكتبته واعتذر عن هذا

العمل بإعراض أهل بغداد عنه مع أنه عاش بينهم عشرين عاما، وقد ذكر فى مقدمة رسالته «الصديق والصداقة» أنه كان منبوذا من الجميع فى تلك العاصمة.

وقد زودنا ياقوت فى معجم الأدباء (مخطوط بالآستانة) بالثبت الآتى لمصنفات أبى حيان:

(١) «الصديق والصداقة» (الآستانة عام ١٣٠١هـ) ولهذا المصنف ذيل فى العلوم.

(٢) رد على شرح ابن جنى على المتنبى.

(٣) «الإمتاع والمؤانسة» وقد ذكر القفطى فقرة عنه، فى ص٢٨٣، كان أول من نبه الأذهان إليها فلوكل Flugel فى Zeitschr. d. Deulsch. Morgnl. Gesell. جـ١٢، ص٢٠؛ كما ذكره ابن العربى فى «المسامرات» جـ١، ص١٨٨؛ والغزولى فى «مطالع البدور» جـ٢، ص٦٢. وقد يكون ذكره فى ص١١٧، ويورد ياقوت مقتطفات عدة منه فى مصنفه معجم الأدباء.

(٤) «الإشارات الإلهية» وهناك موجز مخطوط من هذا المصنف (انظر Ahlwardt: Verz. d. arab. Handschr. d. koenigl. Bibl. zu Berlin، رقم ٢٨١٨).

(٥) «الزلفة».

(٦) «المقابسة»، وهذا المصنف طبع فى بومباى فى تاريخ مجهول بعنوان «المقابسات» أو «المقايسات» (انظر أيضا Catal. cod. or. bibl. a lugduno Batavae، الطبعة الأولى، جـ٣، ص٣١٤-٣١٥).

(٧) «رياض العارفين».

(٨) «تقريط الجاحظ» وقد أخذ منه ياقوت فقرة طويلة فى ترجمته لأحمد الدينورى.

(٩) «ذم الوزيرين» [ابن العميد وابن عباد] ويظهر أن هذا المصنف محفوظ بالآستانة، لأن مطبعة الجوائب وعدت بنشره. وقد أخذ ياقوت فقرة طويلة منه فى ترجمته لابن عباد.

(١٠) «الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى».

(١١) «رسالة فى ضلّات الفقهاء».

(١٢) «الرسالة البغدادية».

(١٣) «رسالة فى أخبار الصوفية».

(١٤) «الرسالة الصوفية».

(١٥) «الرسالة فى الحنين إلى الأوطان».

(١٦) «كتاب البصائر والذخائر»، وقد ذكر السبكى مقتطفا منه فى ترجمته له. وهنا نسخة أو عدة نسخ من هذا المصنف فى مكتبة الفاتح بالأستانة من رقم ٣٦٩٥ إلى ٣٦٩٩.

(١٧) «المحاضرات والمناظرات» وقد ذكره ياقوت فى ترجمته لأبى حيان. وربما كان هذا نفس المصنف الذى أخذ منه ابن عربى (كتابه المذكور آنفا، جـ٢، ص٧٧) نص الرسائل التى تبودلت بين أبى بكر وعلى كما أخذ عنه ابن العبرى (طبعة پوكوك Pococke. ص٣٣٠) الفقرة التى كتبها ابن حيان عن إخوان الصفاء.

وقد ورد ذكر «أخبار القدماء وذخائر الحكماء» لابن حيان فى كتاب «غرر الخصائص» المطبوع بالقاهرة عام ١٢٨٤هـ ص٧٤٤، كما ذكر المجلد الثالث من «التذكرة التوحيدية» فى ص٧٦. وليس من المؤكد أن هذين المصنفين ينطبقان على أى من المصنفات المذكورة فى الثبت السابق.

وأبو حيان - كابن الراوندى وأبى العلاء - يعد من زنادقة الإسلام وخاصة أنه قد عرض آراءه فى الحقيقة عرضا أغمض، بل هو من ثم أكثر دهاء (مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٥. ص٨٠).. بيد أن مصنفاته التى وصلت إلينا لا تكاد تبرر هذا الرأى، ولو أن اسم الكتاب العاشر يوحى بالزندقة التى أودت بحياة الحلاج. أما كتابه الصوفى الذى أوردناه برقم ٤ فإنه يحتوى على دعوات ومواعظ ورسائل تهذيبية مع إشارات قليلة إلى المصطلحات الصوفية.

والكتاب السادس مجموعة للمجادلات الفلسفية المختلفة التى يقول أبو حيان إنه حضرها بنفسه؛ وكان أهم من اشترك فى هذه المجادلات أبو سليمان المنطقى، على أنه قد حضرها معه بعض الشخصيات البارزة، أمثال أبى الحسن الصابى، وأبى بكر الخوارزمى، وأبى الحسن الحرانى،

ويحيى بن عدى. والمنطق والإلهيات أهم ما دار حوله الجدل. وأبو حيان يقلد فى كتابه رقم ١ (كما فعل فى غيره) أسلوب الجاحظ السلس المطبوع، على أنه لم يضف إلا القليل على ما جمعه فيه من النوادر والشواهد. واشتهر كتابه رقم ٩ بأنه كتاب مشئوم: وربما كانت السمعة السيئة التى ألصقها بأبى حيان هى السبب فى عدم ذكر اسمه بين الحكماء أو المتصوفة مع أنه منهم.

المصادر:

(١) النووى، طبعة ڤستنفلد، ص٧٩٧.

(٢) السبكى: طبقات الشافعية، القاهرة، جـ٤، ص٢، ٣.

(٣) ياقوت: معجم الأدباء، مكتبة كوپريلى زاده.

(٤) الصفدى، مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، سنة ١٩٠٥، ص٨٠.

(٥) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٧٠٧.

(٦) Nauwerk: *Tuhfat ikhwan al-Safa* فى *Notiz über das arab Buch*: تحفة إخوان الصفاء، برلين سنة ١٨٣٧.

[مركوليوث D. S. Margoliouth]

+ أبو حيان التوحيدى على بن محمد بن العباس (والراجح أنه لقب بالتوحيدى نسبة إلى نوع من التمر يعرف بهذا الاسم): أديب وفيلسوف من أعيان القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، وفى مسقط رأسه روايات فيقال إنه ولد فى نيسابور ويقال فى شيراز، ويقال فى واسط، ويقال فى بغداد، ولاشك أن ذلك كان ما بين سنتى ٣١٠ و٣٢٠هـ (٩٢٢-٩٣٢م).

وفى بغداد درس أبو حيان النحو على السيرافى والرمانى، والفقه الشافعى على أبى حامد المرو الروذى وأبى بكر الشاشى، كما أنه كان يحضر مجالس شيوخ الصوفية؛ وكان يحترف مهنة النسخ ويتكسب منها.

ويقال فى فقرة مشكوك فيها (انظر السبكى والصفدى والذهبى وابن حجر) أن الوزير المهلبى المتوفى سنة ٣٥٢هـ (٩٦٣م) قد اضطهده لما قال به من آراء تتسم بالزندقة. وكان أبو حيان فى مكة سنة ٣٥٣هـ (٩٦٤م؛ انظر الإمتاع والمؤانسة، جـ٢، ص٧٩؛ كتاب البصائر، مخطوط فى كمبردج، ورقة

رقم ١٦٧ ٧)، وفي الرى سنة ٣٥٨ (٩٧١؛ ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٢، ص٢٩٢ فى بلاط أبى الفضل بن العميد؟ المتوفى سنة ٣٦٠هـ = ٩٧٠م). ونتبين من كتابه «المقابسات» (ص١٥٦) أنه حضر سنة ٣٦١هـ (٩٧١م) مجالس الفيلسوف يحيى بن عدى فى بغداد. وفى الرى جرب حظه مع الوزير أبى الفتح ابن العميد المتوفى سنة ٣٦٦هـ (٩٧٦م) ووجه إليه رسالة محكمة الصنعة. ونستدل من مشاعر السخط التى أحس بها حيال هذا الوزير على أنه لم ينل منه الكثير. واستخدمه ابن عباد نساخا منذ سنة ٣٦٧هـ (٩٧٧م)، ولكنه لم يصب شيئا من النجاح قط فى هذه المرة أيضا، ولا شك أن معظم السبب فى هذا الإخفاق يرجع إلى شكاسة خلقه وشعور يخامره بالاستعلاء (مثال ذلك أنه أبى أن يضيع وقته فى نسخ مجموعة رسائل مولاه الضخمة) وأخيرا استغنى عن خدماته. وأحس أبو حيان بأنه قد أسيئت معاملته فانتقم لنفسه برسالة رسم فيها بقلمه صورة هزلية بارعة لكل من أبى الفتح ابن العميد وابن عباد (ذم، أو مثالب أو أخلاق، الوزيرين، وقد أورد ياقوت مقتطفات وافية منها، جـ١، ص٢٨١؛ جـ٢، ص٤٤ وما بعدها، ٢٨٢ وما بعدها، ٣١٧ وما بعدها؛ جـ٥، ص٣٥٩ وما بعدها، ٣٩٢ وما بعدها، ٤٠٦).

وكانت المدة ما بين سنتى ٣٥٠ و٣٦٥هـ (٩٦١-٩٧٥م) هى التى صنف فيها مجموعته فى الأدب المسماة «بصائر القدماء» أو «البصائر والذخائر»... إلخ فى عشرة مجلدات (المجلدات من ١-٤ فى مكتبة مسجد الفاتح ب إستانبول، الأرقام ٢٢٩٥-٢٢٩٩؛ والمجلدان الأول والثانى فى كمبردج رقم ١٣٤، وفى جار الله، إستانبول؛ وفى مانشستر رقم ٧٦٧؛ وثمة مجلدات لم يتحقق منها فى مكتبه عموميه: إستانبول، رامپور، جـ١، ص٣٣٠، أمبروزيانا؟).

والراجح أنه وجه فى الرى إلى مسكويه المسائل التى أجاب عنها مسكويه فى رسالته «الحوامل والشوامل». ولما عاد أبو حيان إلى

بغداد فى نهاية عام ٣٧٠هـ (٩٨٠م) أوصى به زيد بن رفاعة وأبو الوفا البوزجانى المحاسب خيرا لدى ابن سعدان (كنى بذلك نسبة إلى منصبه وهو مفتش الجيش: العارض»؛ انظر الروذراورى: ذيل تجارب الأمم، ومن ثم جاء اللبس الذى وقع فيه ابن القفطى والمؤلفون المحدثون). وقد بدأ أبو حيان يكتب لابن سعدان كتاب الصديق والصداقة الذى لم يتم مع ذلك إلا بعد ثلاثين سنة. وكان يؤم بانتظام فى هذا العهد مجالس (مجالس حضرها سنة ٣٧١هـ = ٩٨١م، وانظر المقابسات، ص٢٤٦، ٢٨٦) الرجل الذى أثر فيه أعظم الأثر ونعنى به أبا سليمان المنطقى؛ وقد كان أبو سليمان هو ملهمه الأكبر وخاصة فى المسائل الفلسفية بل فى كل موضوع آخر يمكن تصوره.

وقد ظل أبو حيان من حاشية الوزير الملازمين يحضر استقبالاته المسائية حيث كان عليه أن يجيب الوزير عن مسائل مختلفة أشد الخلاف من لغوية إلى أدبية إلى فلسفية إلى ثرثرة تدور فى البلاط وأسمار فى الأدب. (وكان أبو حيان فى كثير جدا من الأحيان يردد فى هذه المسائل آراء أبى سليمان الذى كان يعيش فى عزلة ولا يغشى هذه المجالس).

وقد نزل أبو حيان على رجاء أبى الوفاء المحاسب فجمع لإمتاع أبى الوفاء سجلا بسبعة وثلاثين مجلسا من هذه المجالس سماه «الإمتاع والمؤانسة» (طبعة أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة سنة ١٩٣٩-١٩٤٤).

وفى سنة ٣٧٥هـ (٩٨٥-٩٨٦م) سقط ابن سعدان وقتل، وبدا أن ابن حيان بقى بلا مولى ولا راع (كتب لأبى القاسم المدلجى وزير صمصام الدولة بشيراز سنة ٣٨٢-٣٨٣هـ= ٩٩٢-٩٩٣م كتاب المحاضرات والمناظرات، وقد ذكر ياقوت فى إرشاد الأريب شواهد منه، جـ١، ص١٥؛ جـ٣، ص٨٧؛ جـ٥، ص٣٨٢، ٤٠٥؛ جـ٦، ص٤٦٦).

ولا نعرف عن خريف حياة أبى حيان إلا القليل، وقد كان فيما يظهر يعيش فى فاقة . وفى هذه السنين المتأخرة صنف «المقابسات» (بومباى سنة ١٣٠٦هـ؛ القاهرة سنة ١٩٢٩،

وكلتا الطبعتين حافلتان بالأخطاء)، وهى مجموعة من مائة حديث وستة فى موضوعات فلسفية مختلفة؛ والمتحدث الأول هنا هو أبو سليمان أيضا، ولكنه يظهر فيها أيضا سائر أعضاء الحلقة الفلسفية ببغداد.

والمقابسات والإمتاع والمؤانسة كنزان من كنوز المعرفة عن الحياة العقلية المعاصرة، ولا شك فى أنهما سوف يثبتان قيمتهما التى لا غنى عنها فى تكوين صورة لمذاهب فلاسفة بغداد.

وفى آخر أيام أبى حيان عمد إلى كتبه فأحرقها مبررا ذلك بالإهمال الذى كتب عليه أن يعيش رازحا تحت أثقاله عشرين سنة.

وقد اشتكى مثل هذه الشكوى فى مقدمة رسالته «الصديق والصداقة» (طبعت هى ورسالة صغيرة أخرى فى فائدة العلم بإستانبول سنة ١٣٠١هـ) التى أتمها سنة ٤٠٠هـ (١٠٠٩م).

ويزعم دليل لقرافة شيراز (شد الإزار عن حط الأوزار، ص١٧) أن قبر أبى حيان التوحيدى (ويجعل هذا الدليل اسمه مع ذلك أحمد بن العباس) يشاهد فى شيراز ويحدد وفاته بسنة ٤١٤هـ (١٠٢٣م).

و،قد كان أبو حيان من أصحاب الأساليب فى العربية، يعجب بالجاحظ أشد الإعجاب حتى إنه كتب فى مدحه رسالة خاصة هى «تقريظ الجاحظ» (روى منها ياقوت شواهد فى جـ١، ص ١٢٤، جـ٣، ص ٨٦، جـ٤، ص٥٨، ٦٩، ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، جـ٣، ص ٢٨٢). ورغبة أبى حيان فى تقليد هذا العلم من أعلام النثر العربى واضحة جلية.

وتتجلى عبقرية أبى حيان بأجلى بيان فى تلك الفقرات من كتبه التى يرسم فيها الشخصيات. أما عن عقائده فإنه لم يكن له فيما يبدو أى مذهب أصيل، أذ لا يخفى تأثره بمذهب أبى سليمان الأفلاطونى المحدث الذى كان يشترك فيه مع معظم فلاسفة بغداد المعاصرين الآخرين. وقد أظهر أبو حيان مثل غيره من أفراد هذه الحلقة، اهتماما بالتصوف، ولكن هذا الاهتمام لم يبلغ حدا يجعلنا نسلكه فى عداد الصوفية بحق. ويضم كتابه «الإشارات

الإلهية» (طبعة عبد الرحمن بدوى، القاهرة سنة ١٩٥١) «دعوات وعظات وإشارات عارضة فحسب لمصطلحات الصوفية». «وقد قرن أبو حيان بابن الراوندى والمعرى على اعتبار أنهم من زنادقة الإسلام (Jour. Roy. As. Soc ، سنة ١٩٠٥، ص ٨٠) ولكن كتبه التى بقيت لا تكاد تبرر هذا القول» (انظر: D.S. Margoliouth : فى المادة الأولى السابقة لهذه عن صاحب الترجمة).

المصادر:

(١) ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٥، ص ٣٨٠وما بعدها.

(٢) ابن خلكان، رقم ٧٠٧ .

(٣) السبكى، جـ٤، ص ٢ .

(٤) الصفدى: الوافى فى .Journ. Roy As. Soc ، سنة ١٩٠٥، ص ٨٠ وما بعدها.

(٥) الذهبى: الميزان، جـ٣، ص٣٥٢.

(٦) ابن حجر: لسان الميزان، جـ٤، ص٣٦٩.

(٧) السيوطى: البغية، ص ٣٤٨.

(٨) Brockelmann، جـ١، ص٢٨٣، قسم١، ص٤٣٥.

(٩) محمد بن عبدالوهاب القزوينى: شرح حال أبى سليمان منطقى سجستانى، شالون على السون، سنة ١٩٣٣، ص٣٢ وما بعدها (وأيضا فى «بيست مقاله، طهران سنة ١٩٣٥).

(١٠) عبدالرزاق محيى الدين: أبو حيان التوحيدى (بالعربية)، القاهرة سنة ١٩٤٩.

(١١) I. Keilani: *Abu Hayyan al Ta-whidi* (بالفرنسية)، بيروت سنة ١٩٥٠.

(١٢) وقد طبع F. Rosenthal رسالة أبى حيان الصغيرة فى الكتابة فى Ars. Islamica، سنة ١٩٤٨، ص١ وما بعدها.

(١٣) وثمة ثلاث رسائل: («رسالة الإمامة» التى استشهد بها ابن العربى فى المسامرات، جـ٢، ص٧٧، وابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة، جـ٢،

ص٣٩٢ وما بعدها.... إلخ. وهى تحتوى على خطاب مزعوم من أبى بكر إلى على، ولكن يشك فى أن أبا حيان نفسه هو الذى وضعه؛ و«رسالة الحياة» وهى تنظر للحياة نظرة فلسفية؛ والرسالة التى ذكرناها آنفا فى الكتابة) نشرها كيلانى بعنوان «ثلاث رسائل» دمشق سنة ١٩٥٢.

(١٣) وثمة مقتطف من رسالة الزلفة فى الروذراورى ص٧٥.

خورشيد [شتيرن .S. M. Stern]

أبو ذر الغفارى

من صحابة النبى، اسمه الشائع جندب بن جنادة، وإن كانت تذكر له أسماء أخرى. ويقال إنه كان يعبد إلها واحدا قبل أن يسلم. فلما بلغته أنباء محمد أرسل أخاه إلى مكة ليتحرى الأمر، ولكنه لم يرض عما جاء به أخوه فشخص إليها بنفسه.

وجاء فى رواية أنه لقى محمدا مع أبى بكر فى الكعبة، وتقول رواية أخرى أن على بن أبى طالب أخذه سرا إلى النبى، فآمن به لتوه، ومن عجب ما زعم من أنه كان خامس (بل رابع) من آمن.

وردّ أبو ذر إلى بلده حيث أقام حتى مضى إلى المدينة بعد وقعة الخندق سنة ٥هـ (٦٢٧م). وعاش من بعد فى الشام إلى حين استدعاه عثمان لشكوى فيه من معاوية.

واعتكف أبو ذر، أو قل أشخص إلى الرَبَذَة حيث توفى سنة ٣٢هـ (٦٥٢ – ٦٥٣) أو سنة ٣١هـ.

وقد اشتهر أبو ذر بالتواضع والزهد حتى ليقال إنه كان يشبه فى ذلك المسيح. كان شديد التقوى شغوفا بالعلم، ويقال إنه كان يسامى أبا مسعود فى تفقهه فى الدين. وقد نسب إليه ٢٨١ حديثا ذكر البخارى ومسلم منها ٣١ حديثا،

المصادر:

(١) ابن قتيبة: كتاب المعارف، طبعة ڤستنفلد، ص١٣٠.

(٢) اليعقوبى، جـ٢، ص١٣٨.

(٣) المسعودى: مروج الذهب، جـ٤، ص٢٦٨-٢٧٤.

(٤) ابن عبدالبر: الاستيعاب، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٣٦هـ ص٨٢، ٦٤٥.

(٥) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٥، ص٨٦-١٨٨.

(٦) النووى: تهذيب الأسماء، طبعة ڤستنفلد، ص٧١٤.

(٧) الذهبى: تذكرة الحفاظ، جـ١، ص١٧.

(٨) ابن حجر: الإصابة، القاهرة سنة ١٣٥٨هـ = ١٩٣٩م، جـ٤، ص٦٣ وما بعدها.

(٩) تهذيب التهذيب، جـ١٢، ص ٩٠

(١٠) Wensinck: Handbook، V (أضف ابن سعد، جـ٢، قسم ٢، ص١١٢).

(١١) A. Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammad، جـ١، ص٤٥٤ وما بعدها.

خورشيد [روبسون J. Robson]

أبو ذؤيب الهذلى

خويلد بن خالد: شاعر عربى معاصر للنبى أصغر منه سنا، تظهره الرواية مرتحلا لزيارة النبى، ولكنه بلغ المدينة عقب وفاة النبى فى صبيحة اليوم نفسه.

وهناك ما يبرر القول بأنه هاجر إلى مصر فى عهد عمر، ومن مصر انضم إلى حملة ابن أبى السرح على إفريقية سنة ٢٦هـ (٦٤٧م). وتوفى فى طريقه إلى المدينة وكان قد صحب عبدالله بن الزبير الذى ناط به ابن أبى السرح أن يبلغ الخليفة عثمان بما حققته جيوشه من انتصارات، والراجح أن ذلك كان سنة ٢٨هـ (٦٤٩م).

والحادث الوحيد الآخر المعروف فى سيرته تضمنه الخبر بأنه فقد فى مصر خمسة من بنيه بالطاعون فى عام واحد، والراجح أن هذا الخبر صحيح من حيث الواقع، وإن كان من الجائز أنه نسج من واقع الأبيات التى استهل بها قصيدته الأولى.

وقد رأى فيه نقاد العرب أشعر قبيلته هذيل، وهو حكم لا يتوانى القارئ الحديث فى الأخذ به بلا تردد، فقد بز شعراء الجاهلية فى تشدده فى حبك قصائده، وهو بعنايته ببناء

قصائده قد أبقى على نزعة لسناها من قبل فى أشعار ساعدة بن جُؤَيَّة وهو شاعر هذلى أكبر منه كان أبو ذؤيب راوية له. وكلا الشاعرين يشتركان فى وصف عسل الأبكار من النحل وجامعه وما يخامرهما من متعة الوصف الوثيق الدقيق للنحل وعمل الجامع للعسل، وهو موضوع ليس شائعا حقا بين الشعراء الهذليين الآخرين. وكذلك نجد التناول الخاص لتراكم السحاب وهطول المطر الذى يعقبه من خصائص ساعدة وراويه أيضا.

ونتبين بوضوح فيما نظمه أبو الهذيل من شعر فى الحب تنويها بذلك الشىء الذى نما حتى أصبح أسلوبا لمدرسة المدينة. وثمة سمة أخرى بدا أنها ترهص بالتطورات المستقبلية، ألا وهى الطريقة التى جنح بها أبو ذؤيب إلى الإفاضة فى النسيب حتى يشمل القصيدة كلها (انظر القصيدتين رقم٢، رقم ١١، حيث نجد الموضوعات الأخرى قد انطوت حقا فى ثنايا النسيب).

وقد كلف أبو ذؤيب، كأستاذه ساعدة، بوصف الأسلحة ومشاهد الصيد، وتفوق فى ذلك، ولكنه كان قصير الباع فى وصف الخيل، وهو أمر لاحظه الأصمعى من قبل.

ونصف شعره تقريبا الذى بقى لنا يدخل فى باب المراثى، التى يخلق فيها، ما يلازم عقدته النفسية حيال تقلبات القدر من حزن رقيق، الجو العاطفى المناسب. وتفصح رائعته التى يرثى فيها بنيه الخمسة (القصيدة رقم ١) عن وحدة فى الخاطر والفكرة لا يساميها شعر آخر من الشعر القديم، فقد ذكر فى هذه القصيدة موضوع القدر الذى لا مهرب منه وربط هذا الموضوع بالمناسبة التى قيلت فيها القصيدة ثم مثل ذلك بمشاهد ثلاثة تعصر القلوب، ثم أجمل الموضوع مرة أخرى فى البيت الأخير من القصيدة.

المصادر:

(١) بروكلمان، جـ١، ص٣٦-٣٧، قسم ١، ص٧١.

(٢) ابن قتيبة: الشعر، ص٤١٢-٤١٦.

(٣) ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٤، ص١٨٥-١٨٨.

(٤) الأغانى، جـ٦، ص٥٨-٦٩.

(٥) J. Hell: *Der Diwan des Abu Du'aib*، هانوڤر سنة ١٩٢٦.

(٥) E. Braünlich: *Abu Du'aib Studien* فى Isl. سنة ١٩٢٩، ص١-٢٣.

(٦) الكاتب نفسه: *Versuch einer literar-geschichtlichen Betrachtungsioeise Altu-rabischer Poesien* فى Isl، سنة ١٩٣٧، ص٢٠١-٢٦٩.

خورشيد [كرونيباوم G. E. Grunebaum]

أبو زيد

بطل إحدى القصص أو قل مجموعة من القصص التى تتحدث عن بطولة بنى هلال ومخاطراتهم، وقد ترك هؤلاء العرب الرحل الجزيرة العربية خرابا من جراء ما اقترفوه من النهب والسلب أيام العباسيين. وانتصر الفاطميون فى مصر عليهم وعلى حلفائهم القرامطة وأسكنوهم أول الأمر مصر العليا، ثم أجلوهم إلى إفريقية، ووعدوهم حكم هذا الإقليم لو نجحوا فى إخضاع بنى جير الذين كانوا بادئ الأمر عمال الفاطميين على إفريقية ثم استقلوا بحكمها بعد ذلك. وكانت هذه الغزوة الثانية لإفريقية التى وقعت فى القرن الحادى عشر الميلادى هى التى أوحت إلى شعراء الهلالية بالأغانى والقُصّاص، التى حفظ لنا ابن خلدون بعضها والتى لا يزال بعضها الآخر ماثلا فى أذهان سكان إفريقية. وقد تناول القصاص فيما بعد هذه الأغانى ونسجوا منها قصصا عديدة. وقد كتب آلوارت Ahlwardt ملخصا قيما لهذه القصص فى فهرس المخطوطات العربية المحفوظة ببرلين (Verz. d. ar. Handschr. d. Konigl Bibl. zu Berlin جـ٨، ص١٥٥-٤٦٢).

ولا نعرف على وجه التحقيق أسماء كتابها ولا الوقت الذى كتبت فيه، ولم تعطنا المصنفات القديمة المذكورة فى (Bibliographie arabe جـ٣، ص١٢٨-١٢٩) شيئا ذا بال عن هذه المجموعة القصصية، لأن باسيه (Basset: Bull. de corresp. afric. جـ٣، ص٣٦-١٤٨) وهارتمان (Hartmann: Zeilschr. f. afrik. u. ocean Spr. d. deutsch. Kolonien سنة

١٨٩٨، ص٢٨٩=٣١٥) كـانا أول من بحثها بحثا علميا. وكتب بعد ذلك بل A. Bel كتابا قيما فى هذا الموضوع عنوانه La Djâzya (انظر: بصفة خاصة المجلة الأسيوية السلسلة التـاسعة، المجلد ١٩، ص٢٨٩-٣٢٥).

المصادر:

يضـاف إلى المصـادر المذكـورة فى صلب المادة:

(١) A. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages Arabes*، جـ٣، ص١٢٨ ومـا بعدها.

(٢) وقـد ذكـر مـعظم الطبـعـات الشرقية لهذه القصص كل من إيلس Ellis فى Catalogue of Arabic books in the British Museum، جـ١، ص٦٣٧ ومـا بعـدها، وهارتمان Hartmann (كتابه المذكور).

[شوفان C. Chauvin]

+ أبـو زيد: بـطل أسـطورى لـبنـى هلال. وقد جعلته سلسلة القصص التى تتناول بنى هلال ابنـا لرزق أميـر بلاد السرو وخضـراء ابنة شريف مكة. كان أسود البـشرة واسمـه الأصلى بركات.

وخـاض أبو زيد عـدة مـغـامـرات فى جزيرة الـعرب، ثم نزح هو وقـومه إلى المغرب. وهناك قـتل غيلة على يد البطل الآخر لمجمـوعة القصص وهو دياب، ثم أخذ بثأره بقتل دياب.

ولم نجد بعـد شواهد موثقـة تفصل فى مسـألة: هل كان أبو زيد شخصـية تاريخية أم لا.

أبو سعيد

سلطان مـيرز ابن محـمد بن مـيران شاه بن تيمـور بك: سلطان مغولى ولد عـام ٨٣٠هـ (١٤٢٧م) وقـتل عـام ٨٧٣هـ (١٤٦٩م)، ولما حـضـرت أباه الوفـاة، أوصى بابنه مـيـرزا ألغ بك شاهرخ، وكان قد حضر لزيارته. وشب الصبى فى رعـاية الأمير العـالم بالفلك واكتسب رضاه بجـده ودماثة أخـلاقه وشغفـه بتحصيل العلم. وقد أفاد فـيما بعد من الدروس التى تلقاها فى حداثته، فلم يصبح أقوى ملوك عصره وأقدرهم فحسب، بل كان أيضا على خلال جعلت أبا الفـضل عـلامى يـقـول عنه إنه ظل

بالرغم من أبهة الملك حذرا فى القول والعمل صريحا، كما ظل عاملا بإرشاد أهل التقوى والورع، ويروى أنه كان جميل الصورة يتميز عن المغول بلحيته الكثة. وظهرت براعته وتفننه فى الأمور الحربية فى حملته التى كان يقصد بها الاستيلاء على سمرقند عام ٨٥٥هـ (١٤٥١م) وفى نضاله مع خانات الجغتاى.

وإذا أخذنا بقول عبدالرزاق السمرقندى، وهو الحجة فى هذا الموضوع، فإن أبا سعيد يكون قد رسم خطة الاستيلاء على العرش أثناء مكثه فى بلاط ألغ بك. ولما بلغ الخامسة والعشرين من عمره (٨٥٣هـ=١٤٤٩م) استغل القتال بين ألغ بك وابنه عبداللطيف، وحاول بمساعدة قبيلة أرغون التركمانية أن ينتزع سمرقند من عبدالعزيز وهو ابن آخر من أبناء ألغ بك. ولكنه اضطر إلى التقهقر عندما طلب عبدالعزيز معونة والده. وفى العام التالى (٨٥٤هـ) قتل عبداللطيف فى سمرقند بعد أن ذبح والده ونودى بأبى سعيد سلطانا فى بخارى. ولما هزمه خصمه عبدالله أرغم عل الفرار إلى الشمال فاحتل يسى (تركستان الآن) حيث حاصره عبدالله دون أن يظفر بطائل. وفى عام ٨٥٥هـ (١٤٥١م) نجح بمساعدة أبى الخير سلطان الأوزبك فى غزو ما وراء النهر. واستولى بعد ذلك عام ٨٦١هـ (وبصفة نهائية عام ٨٦٣هـ) على إقليم خراسان وجعل هراة قصبة ملكه.

[بارتولد W. Barthold]

وفى عام ٨٥٥هـ، أى حين وصفه حيدر ميرزا دوغلات بأنه پادشاه ما وراء النهر، لقى من إسن بغا خان چغتاى مقاومة شديدة تجددت بعد تشتيت جيش الخان. وقد أدى ذلك إلى حادثة تاريخية هامة، لأن أبا سعيد اتجهت مطامعه إلى العراق، ولكن هجمات إسن بغاخان حالت بينه وبين ذلك، فبحث عن وسيلة يتحاشى بها تلك الهجمات. وكان يونس الأخ الأكبر لإسن بغا يعيش فى شيراز مجهولا متفرغا للدراسات التى كلف بها، فاستدعاه أبو سعيد وعقد معه اتفاقا أعاد بمقتضاه الصلات القديمة بين

ميرزاوات الأسرة التيمورية وخانات المغول، ومنحت رآسة المغول ليونس خان على أن يكون تابعا لأبى سعيد.

ووصف حيدر ميرزا دوغلات هذه الحوادث وصفا نابضا جياشا بالحياة، ومنذ ذلك الحين توطدت أواصر الصداقة بين الرجلين، وازدادت هذه الرابطة قوة بعد ذلك بزواج ثلاثة من أبناء ميرزا بثلاث من بنات خان. وقد زود أبو سعيد يونس خان بالمال وبالوسائل الأخرى ليخضع أخاه ويخلصه منه.

وعمل أبو سعيد منذ استيلائه على سمرقند عام ٨٥٥هـ على توسيع أملاكه حتى أصبحت تضم ما وراء النهر وخراسان وبذخشان وكابل وقندهار وحدود هندستان والعراق. ومنذ ابتدأ فى تقوية سلطانه تغلب على أبناء عمه من بيت شاهرخ، وناهضه بعد ذلك سلطان تيمورى آخر يدعى حسين ميرزا بايقرا. وتوفى أبو سعد أثناء تدخله فى منازعات التركمان.

ففى عام ٨٧١هـ (١٤٦٦-١٤٦٧م) قُتل جهانشاه زعيم طائفة التركمان المسماة القطيع الأسود فى حربه مع أوزون حسن زعيم القطيع الأبيض فطلب ولده من أبى سعيد أن يمده بمعونته ليثأر لأبيه. فسار أبو سعيد عام ٨٧٢هـ قاصدا قرا باغ التى كانت المقر الصيفى المأثور لأوزون حسن، وفى طريقه إلى هذه المدينة خوطب فى أمر الصلح مرارا، ولكنه لم يحفل بذلك، واستمر فى سيره إلى أن وصل أرضا يعرفها أوزون حسن معرفة سهلت عليه قطع المؤونة عن جيش أبى سعيد، فأصابته المجاعة وفر الجنود طلبا للنجاة بأنفسهم، كما فر أبو سعيد نفسه فى نفر من أتباعه، فأسره أبناء أوزون حسن وحملوه إلى معسكر التركمان. ولم يكن أوزون حسن يميل إلى قتل أبى سعيد لولا أن عارضه فى ذلك بعض قواده، ويقولون إن ثلاثة أسباب أدت إلى قتله، الأول: الرغبة فى إقصائه عن طريق ياد كار محمد شاه رخ الذى كان يطمح إلى حكم بلاد أبيه، وكان يقره على ذلك أوزون حسن. الثانى: وجود ثأر بينه وبين ياد كار لأنه قتل فى هراة عام ٨٩١هـ (١٤١٧م) جوهر شاه بيكم أرملة

شاهرخ لشكه فى خيانتها، ولذلك أصبح قتل هذا الرجل على يد حفيدها أمرا تجيزه الشريعة. الثالث: عدم اكتراثه برغبة أخيه فى الدين أوزون حسن فى الصلح. وهذا أيضا يخالف الشرع الإسلامي. وبذلك انتقل العرش إلى يادكار، وكان حدثا فى السادسة عشرة من عمره، فى ٢٢ رجب عام ٨٧٣ (٤ فبراير ١٤٦٩)، وقتل أبو سعيد بعد ذلك بثلاثة أيام بالغا من العمر ثلاثة وأربعين عاما.

وفى كتاب «بابر نامة» إشارات عديدة عن أبى سعيد ومغامراته، وأسماء أمرائه وعلماء عصره. وفيها أيضا رواية تقول إنه طرد من هراة مير على شيرنوائى الهروى. كما أنها تصف عدة رسوم قام بها أبو سعيد تخليدا لمغامراته الحربية فى قصر بمدينة هراة بناه بابر ميرزا قلندر. وقد استقبلت خديجة أغا أرملة أبى سعيد عام ٩١٢هـ (١٥٠٦م) بابر نفسه فى هذا القصر، ويتحدث معظم المؤرخين عن دور من أدوار حكمه، ويشيرون بصفة خاصة إلى الاحتفالات الفخمة التى أقامها بمناسبة ختان أولاده. وكان أبو سعيد خير سلف لأولئك الرجال الممتازين الذين تولوا العرش من هذه الأسرة أمثال بابر وأكبر وشاهجهان، وذلك لجليل أعماله ونشاطه ورجاحة عقله.

وقد تزوج أبو سعيد ثلاث نساء من سيدات الطبقة الرفيعة، أولاهن وأكثرهن احتراما ابنة أوردو بغا ترخان، وهى تنتسب إلى أعرق الأسر النبيلة فى ذلك الإقليم. وقد ذكر بابر عددا من أفذاذ أسرتها كانوا يتشبهون بالملوك، وكان لهم شأن عظيم فى أول عهده. وأعقب منها أحمد ميرزا ومحمود ميرزا. وكانت زوجته الثانية ابنة شاه سلطان محمد بدخشى، وهو السلطان المهذب المثقف الذى زعم أنه سليل الإسكندر المقدونى. وقال عنه حيدر ميرزا دوغلات وخواندمير إنه والد ست بنات، وأشار إلى أخبار زواجهن. أما زوجته الثالثة فهى ابنة مولاه السابق ميرزا ألغ بك. وله زوجة أخرى من أصل وضيع اسمها خديجة أغا، وهى أم إحدى بناته التى تزوجها فيما بعد

السلطان حسين بايقرا ورفعها إلى مرتبة بيكم. وهى التى كان لدسائسها الأثر السيئ فى حياة أبنائه.

وخلف أبو سعيد أحد عشر ولدا، اشتهر منهم أحمد، ومحمود، وعمر شيخ (والد السلطان بابر) وألغ بك كابلى؛ وكان له ما لا يقل عن تسع بنات أسمت ستا منهن كلبدن بيكم. وأسمى ثلاثا غيرهن بابر، وقد زرنه فى هندوستان، والاحترام الذى أبداه بالقول والفعل هذان الحفيدان لبنات أبى سعيد يعطينا فكرة عن التقدير العظيم الذى كان يكنه أحفاده لعميد أسرتهم.

المصادر:

(١) عبدالرزاق السمرقندى: مطلع السعدين.

(٢) حيدر ميرزا دوغلات: تأريخ رشيدى.

(٣) خوندمير: حبيب السير.

(٤) أبو الفضل علامى: أكبر نامه.

(٥) كلبدن بيكم همايوننامه.

[بفردج A. S. Beveridge]

+ أبو سعيد بن محمد بن ميرانشاه ابن تيمور: سلطان من الأسرة التيمورية، وفى سنة ٨٥٣هـ (١٤٤٩م) استغل أبو سعيد، وهو فى الخامسة والعشرين من عمره، موقف ألغ بك الحرج، وكان يعيش فى بلاطه، وحاول أن يجرب حظه فى ما وراء النهر. وانتهى بالخيبة حصار لسمرقند سنة ١٤٤٩م، وكذلك لم تفلح فتنة قامت فى بخارى فى مايو سنة ١٤٥٠م.

ولم يمض وقت طويل حتى استولى على بسى (التركستان) وصمد فيها لهجمات جنود عبد الله بن إبراهيم سلطان بن شاهرخ. وفى جمادى الأولى سنة ٨٥٥ (يونية سنة ١٤٥١) طرد عبدالله هذا من سمرقند بمعونة أبى الخيرخان الأوزبك. وفى ربيع سنة ٨٥٨هـ (١٤٥٤م) عبر أبو سعيد نهر جيحون واستولى على بلخ. وفتح أبو القاسم بابر والى خراسان ما وراء النهر وحاصر سمرقند (أكتوبر – نوفمبر) حيث كانت المقاومة فيها قد نظمها عبيد الله أحرار الشيخ النقشبندى، ويقال إن هذا الشيخ هو

الذى منع أبا سعيد من هجر قصبة ملكه. وعقد الصلح، واحتفظ أبو سعيد بمقتضاه بالضفة اليمنى لنهر جيحون، وظلت العلاقات بين الأميرين ودية حتى وفاة بابر فى ربيع الثانى سنة ٨٦١هـ (مارس سنة ١٤٥٧).

وهنالك حاول أبو سعيد أن يفتح هراة حيث كان إبراهيم بن علاء الدولة ابن بايسغر قد نجح فى جعل الناس يبايعونه على إمارتها. ومن معالم هذا الحصار (يولية - أغسطس سنة ١٤٥٧م) قتل كوهر شاد التى اتهمت بأنها كانت تتجسس لصالح إبراهيم، وقد انتهى هذا الحصار بلا نتيجة، وهزم إبراهيم على يد جهان شاه القره قويونلى، فسعى إلى التحالف مع أبى سعيد فى بداية عام ٨٦٢هـ (شتاء عام ١٤٥٧-١٤٥٨م) وعقدت بينهما معاهدة دفاعية.. وفى نهاية يونية سنة ١٤٥٨ احتل جهانشاه هراة؛ وكان أبو سعيد قد وقف بعساكره على نهر مرغاب ليرقب مجرى الحوادث، فاستغل الشدائد التى كان يواجهها جهانشاه واستولى على هذه المدينة بلا قتال فى نوفمبر سنة ١٤٥٨، وبذلك أصبح سيدا على خراسان التى كان يطمع فيها دائما، وفى جمادى الأولى سنة ٨٦٣هـ (مارس سنة ١٤٥٩) هُزم الأمراء التيموريون الثلاثة: علاء الدولة وإبراهيم بن علاء الدولة وسلطان سنجر فى سرخس.

وقضى عام ١٤٥٩ فى تطهير خراسان، وفى سنة ١٤٦٠ استولى أبو سعيد على مازندران، وفى أعقابه جاء الأمير خليل من سجستان (سيستان) وحاصر هراة (صيف عام ١٤٦٠)، ولما عاد الهدوء إلى سجستان (خريف سنة ١٤٦٠) اضطر أبو سعيد إلى التصدى لفتنة فى ما وراء النهر (شتاء سنة ١٤٦٠). واستغل سلطان حسين هذه الفرصة ليعود إلى احتلال مازندران ويضرب الحصار على هراة (سبتمبر سنة ١٤٦١) ولكن أبا سعيد استرد مازندران فى السنة نفسها.

وامتد سلطان أبى سعيد من حيث النظر إلى ما وراء النهر وتركستان (تخوم كاشغر ودشت قبچاق) وكابلستان، وزابلستان، وخراسان،

ومازندران. والحق إنه كان أعجز من أن يصد غارات الأوزبك إلى الجنوب من نهر سيحون. وفى سنة ١٤٥٤-١٤٥٥م كان أويس بن محمد ابن بيقرا التيمورى قد ظهر فى أُترار بمعاونة أبى الخير الأوزبكى وأنزل هزيمة حاطمة بأبى سعيد. وفى سنة ٨٦٥هـ (١٤٦١م) التجأ إلى شاهر خية (تاشكنت) بعد أن خرّب ما وراء النهر. وحاصر أبو سعيد هذا المعقل عشرة أشهر (نوفمبر ١٤٦٢ - سبتمبر سنة ١٤٦٣). وكان الأوزبك يشنون الغارات على ما وراء النهر كل سنة. وفى عام ٨٦٨هـ (١٤٦٤م) عمد سلطان حسين، الذى كان قد التجأ إلى ما وراء النهر، إلى اجتياح خراسان من أبيورد ومشهد حتى «تون» دون أن يقتص من أهلها.

وكان أبو سعيد أكثر توفيقا فى الشمال الشرقى، وقد نجح فى درء خطر المغول عن تخومه، واستطاع خلال حكمه بسمرقند أن يرد هجمتين شنهما الخان المغولى إسن بغا. وفى سنة ١٤٥٦ اعترف بيونس، الأخ الأكبر لإسن بغا، وأعانه فى عدة مناسبات على التمكين لنفسه فى الجزء الغربى من مغولستان. وفى سنة ٨٦٨هـ (١٤٦٤م) التجأ يونس مرة أخرى إلى أبى سعيد، فأعاره جنودا من عنده.

وقد بولغ فى تقدير صفات أبى سعيد الشخصية وإن كانت حقيقية فى جوهرها، ذلك أن عهده لم يكشف عن اتجاهات بارزة كل البروز. وكانت الغلبة فى طبقة الأشراف من حاشيته لعشيرة أرغون التى دعمت مركز أبى سعيد من أول الأمر، ونال زعماؤها المناصب والنعم. وقد جرى أبو سعيد فى كثير من الأحوال على سنة أسلافه فأقطع أبناءه القطائع (سيورغال) فأصاب سلطان محمود مازندران، وعمر شيخ فرغانة وهكذا، وأصاب الأشراف المحليون سجستان (سيستان) كما أصاب آخرون من أكابر الأعيان إقطاعات سواء كانوا من الترك أو من التاجيك من أهل الدين أو من غيرهم.

وقد أبرز بارتولد ما كان لخواجه أحرار من شأن هام فى عهد أبى سعيد، وكان لهذا الرجل سلطان لا ينازع فى

سمرقند، كما كان شيخ مشايخ الدين فى ما وراء النهر. ولم يستقر الرأى على إنفاذ الحملة الكبرى إلى الغرب سنة ١٤٦٨ إلا بعد الاستماع إلى ما أبداه من رأى وجيه هذا الشيخ الذى أعلن أبو سعيد أنه مريد من مريديه.

ومن السمات الجوهرية الأخرى التى كانت تتسم بها إيران فى القرن الخامس عشر الميلادى اهتمام أبى سعيد بالزراعة، والظاهر أن هذا السلطان أولاها عنايته الشخصية، وقد اتخذ تدابير كثيرة لمساعدة الفلاحين. ففى سنة ٨٦٠هـ (١٤٦٥م) نزل على رجاء خواجه أحرار، فأمر بألا يجمع أكثر من ثلث الخراج بأية حال قبل المحصول، وكان الخراج فى العادة يؤدى على ثلاثة أقساط. وألغيت «التمغا» أو أنقص مقدارها فى سمرقند وبخارى وهراة. وفى سنة ٨٨٠هـ (١٤٦٦م) أقبل ربيع بارد فتنازل أبو سعيد عن الضريبة المفروضة على أشجار الفاكهة.

وكان أبو سعيد قد أنشأ سد كلستان (بالقرب من مشهد) لرى أراضى الخاصة. ومن أجلّ الرجال المقتدرين الذين تولوا منصب الوزارة قطب الدين طاوس السمنانى الذى كان متخصصا فى الشئون الزراعية، وهو الذى احتفر قناة «جرى سلطانى» شمالى هراة.

ولا يعرف إلا القليل عن حالة العناصر البدوية من السكان. ففى سنة ٨٧٠هـ (١٤٦٥- ١٤٦٦م) أسكن أبو سعيد فى خراسان خمسة عشر ألف أسرة من البدو كانت قد فرت من تخوم القرة قويونلى، ومع ذلك فإن الإمبراطورية التيمورية ظلت فقيرة فى العنصر البدوى بالنسبة لجيرانها فى الغرب، وهذه الحقيقة تبرر القصور فى حملاتها الحربية.

حملة سنة ١٤٦٨م: راود أبا سعيد الأمل فى أن يستعيد من التركمان بعد وفاة شاهرخ الأرض التى فقدها، فمضى لمعاونة حسن على جهانشاه القره قوينلى على الآق قويونلى الذين كانوا الحلفاء التقليديين للتيموريين. ورشح الولاة للمدن الهامة التى سوف تفتح. على أن إمبراطورية أبى سعيد

كانت فى حالة سلام نسبى، كما أن الحملة التى دبرت على عجل كانت سيئة الإعداد من الناحية العسكرية. وخرج أبو سعيد على رأس الفرسان دون أن ينتظر آلاف العربات التى كانت مسخرة فى خراسان ومازندران لنقل لوازم الجيش. وهاجم الفارون من الجيش المشاة الخراسانيين فى المؤخرة. ولما بلغ نبأ هلاك أبى سعيد هراة لم يكن العساكر الذين جندوا فى هندوستان (أى أفغانستان) قد نظموا بعد. وبالرغم من هذا النقص فى الاستعداد فإن أبا سعيد قد ارتكب خطأ آخر هو أنه توغل توغلا كبيرا فى آذربيجان بعد أن دهمه الشتاء، فأحيط به وأسره أوزون حسن بالقرب من موغان. ولم يمض على ذلك أيام قلائل حتى أمر به يادكار محمد التيمورى من أتباع أوزون حسن أن يقتل (فبراير سنة ١٤٦٩) ليثأر لمقتل جدته كوهر شاد.

المصادر:

مراجع:

(١) المصدر الأكبر هو «مطلع السعدين» لعبدالرزاق السمرقندى، (طبعة محمد شفيع، لاهور سنة ١٩٤١-١٩٤٩).

(٢) الملحق لهذا الكتاب المطبوع مع روضة الصفا، وحبيب السير، ومعز الأنساب، وبابر نامة، طبعة وترجمة بفردج Beveridge.

(٣) الإسفزارى: روضة الجنات فى تاريخ هراة (انظر Barbier de Meynard فى Jour. As. ١٨٦٢، ١١)؛ السياسة المغولية.

(٤) تاريخ رشيدى، طبعة إلياس Eli-as: وترجمة روس E. D. Rose.

(٥) التراجم: سيف الدين حاجى: آثار الوزراء،مخطوط.

(٦) خواندمير: دستور الوزراء، طبعة طهران سنة ١٣١٧هـ.

(٧) المجاميع النقشبندية: كاشفى: رشحات عين الحياة، فى طبعتين: تاشكنت ولكنهؤ.

(٨) أبيوردى: روضة السالكين، مخطوط.

(٩) وثائق: انظر مجموعات الإنشاء (مخطوطات، وخاصة المكتبة الأهلية، باريس، الملحق الفارسى، ١٨١٥).

(١٠) أ. ن. قورات: طوپ قاپى سرايى موزه سى أرشيفنده كى يارلق وبيتيكلر، إستانبول سنة ١٩٤٠ (رسالة واحدة).

(١١) فريدون بك: منشآت.

دراسات: فى غيبة الرسائل الخاصة بهذا العهد فإنه لا مناص لنا من الإفادة من الكتب التى تتناول مسائل أو عهودا تتصل بها. انظر بصفة خاصة:

(١٢) V. V. Barthold: Ulug Beg i iego vremja سنة ١٩١٨ (الترجمة الألمانية بقلم Hinz: *Ulug Beg und seine Zeit*، سنة ١٩٣٥).

(١٣) Mir Ali Shir i politicheskaja Zisn (ترجمة Hinz: Herat unter Hussain Baiqara).

(١٤) مقالات Yakubovskij و Malcha-nov و Belenitskij وغيرهم فى المجموعتين الآتيتين: Rodonachal'nik uzbeks-koj literatury، تاشكنت سنة ١٩٤٠ و Ali Shir Navoj Sbornik، تاشكنت سنة ١٩٤٦.

(١٥) Belenitskij: *K istorir feo-dal'nago Srednej Azu pri Timurdakh* فى Istorik Marksist *zemlevladenija* سنة ١٩٤١-١٩٤٤.

(١٦) كتب I. P. Petrushevskij.

(١٧) H. Hinz: *hans Aufstieg zum Nationalstaat*، سنة ١٩٣٦.

(١٨) وانظر عن البعثة الروسية إلى هراة سنة ١٤٦٤م: Z. V. O.، جـ١، ص٣٠ وما بعدها.

(١٩) Browne، جـ٣.

(٢٠) Grousset: *Empire des Steppes*.

(٢١) Bouvat: *Essai sur la civilisa-tion timouride* فى *Jour. As.* سنة ١٩٢٦.

(٢٢) L'Empire mongol (المرحلة الثانية) باريس سنة ١٩٢٧، وهذان المصدران الأخيران يمكن غض الطرف عنهما.

خورشيد [أوبان J. Aubin]

أبو سفيان

(أو أبو حنظلة) صخر بن حرب بن أمية: قرشى من بنى عبد مناف، وزعيم الحزب الذى عادى النبى من أشراف مكة. ويؤخذ من تاريخ وفاته الذى تذكره الرواية المألوفة (انظر ما سيأتى

بعد) أنه كان يكبر النبى بسنوات قلائل، بينما تذكر روايات أخرى أنه كان يكبره بعشر سنوات، وكان أبو سفيان تاجرا ثريا من الأشراف، قاد قافلة مكة الكبيرة عدة مرات، وقد وقف موقفا عدائيا حيال ما جاء به النبى، شأن الكثيرين من كبار تجار تلك المدينة، ذلك أن الدعوة التى جاء بها النبى كانت تمسه شخصيا من جهة زواج ابنته أم حبيبة من أحد أتباع النبى وفرارها وإياه إلى بلاد الحبشة. وقد أثار الحرب فى غزوة بدر على غير رغبة منه، تلك الغزوة التى كانت وخيمة العاقبة عليه، فقد لبى الجيش نداءه اليائس، ولم يشأ أن يعود أدراجه دون أن ينال من العدو، مع أنه أمر بذلك بعد أن أمن أبو سفيان على قافلته التى كان يقودها. وقد لقى حنظلة - ابن أبى سفيان البكر - حتفه فى هذه الغزوة، كما أسر عمرو وهو ابن آخر له، ولكنه افتدى فيما بعد بأسير من أنصار النبى خرج حاجا فاعتقله أبو سفيان. وبعد وقعة بدر تزعم أبو سفيان أهل مكة، ولا نستطيع أن نتبين بحال ما كان من أمر قسمه بالثأر بعد هزيمة بدر وقيامه بغزوته الفريدة برا بقسمه (غزوة سويق)، وبعثت غزوة أحد شيئا من الرضا فى نفس ونفوس أهل مكة، ولكنه لم يعرف كيف يستغل هذا النصر وأضاع فرصة إخضاع خصمه الخطير. ويحيط الغموض أيضا بالرواية التى تذهب إلى أن أبا سفيان لم يحضر الاجتماع الذى اتفق المشركون بعد غزوة أحد على عقده فى العام التالى قرب بدر، وكذلك نشك كثيرا فيما يروى من أن النبى أرسل بعد مقتل خبيب وزيد رجالا إلى مكة للفتك بأبى سفيان. وفى غزوة الخندق عام ٥هـ (٦٢٧م) قاد أبو سفيان جناحا من الجيش الكبير الذى كان يزحف على المدينة، ولما استمر حصار المدينة مدة من الزمن دون أية فائدة، أمر أبو سفيان جيشه بالارتداد عنها، وسرعان ما تشتت ذلك الجيش الكبير. وكان أبو سفيان منذ بداية الأمر يشترك فى الحملات الحربية على غير رغبة منه، ولكنه أخذ يقلع شيئا فشيئا عن فكرة الاستمرار فى النضال مع عدوه القوى بعد خيبته فى هذا الحصار. واعتزل أبو سفيان الحرب تماما أثناء غزوة النبى التى انتهت بصلح الحديبية، لأن الحزب الذى كان

يناصر الحرب ظل نافذ الكلمة فى مكة، ولما نقض هذا الصلح بسبب النزاع الذى قام بين قبيلتى بكر وخزاعة، خشى أبو سفيان عاقبة ذلك على مكة، فخرج إلى المدينة ليدبر الأمر، ويقول ابن هشام وغيره إن ابنته أم حبيبة، التى كانت قد تزوجت من النبى وقتئذ، أساءت معاملة أبيها إلى حد بعيد، كما أساء معاملته النبى نفسه، على أن التفاهم بين محمد وحميه كان فى واقع الأمر كبير النفع للأول، ولذلك فلابد أن النبى قد تلقى أبا سفيان على غير ما تذكر الروايات وتفاوض معه فى أمر تسليم مكة. ويتفق هذا مع ما صرح به النبى عندما بدأ يغزو مكة. من أن كل من يحتمى بدار أبى سفيان فهو آمن، وقد عيرت أبا سفيان زوجته هند لتخاذله، وذهبت غضبتها أدراج الرياح، كما خابت المقاومة الحربية التى نظمتها تلك الشرذمة الضئيلة التى أصرت على الخصومة والعناد، وعرف محمد بفضل معاملته الحسنة لأبى سفيان إلى أى حد يدين هو لهذا الرجل الذى عمل بالحيلة على تسليم مكة. وصحب أبو سفيان النبى فى غزوته لقبيلة هوازن، ويحتمل أنه لما ساءت الأمور لحظة فى وقعة حنين، أمل أبو سفيان أن يتخلص من النبى، ولكنه لم يتعلق البتة بأهداب هذا الأمل، وأعطى أبو سفيان عقب النصر - إرضاء له - نصيبا وافرا من الغنائم فرضى بهذا كل الرضا، وفقد إحدى عينيه أثناء حصار الطائف، وكانت إحدى بناته تعيش داخل أسوارها، ويذكر الطبرى (جـ١، ص٢١٠١) أنه فقد عينه أثناء وقعة اليرموك، وولاه أبو بكر حكم نجران والحجاز (هكذا يقول البلاذرى، طبعة ده غويه، جـ٧؛ قارن ابن حجر، الإصابة، جـ٢، ص٤٧٧، وفيه معارضة للرواية التى تقول إن النبى ولاه نجران)، ولا قيمة لمعظم الروايات الأخرى التى تتحدث عن أبى سفيان فيما بقى من أمور، لأن التحزب فيها ضد الأمويين واضح كل الوضوح. ولذلك يشك كثيرا فى رواية الطبرى (جـ١، ص١٨٢٧ وما بعدها) التى تقول إن أبا سفيان عارض فى استخلاف أبى بكر وأن عليا لامه على ذلك، والقصة التى تنسب إلى أبى بكر من أنه أغلظ فى القول إلى أبى سفيان وأنه وجه كلاما إلى أبيه الذى بهت لهذا الموقف، لامراء أنها وليدة روح العداء للأمويين. وتظهر هذه الروح أكثر

وضـوحا فى الرواية التى تقـول إن أبا سفيان كان يفرح كلـما نال العدو شيئا من المسلمـــين فى وقـعـة الـيـرمـوك. وبطبـيعـة الحـال، توجد قـصة أخـرى تقـــول إنه كـــان يدعـــو الله لنصــــرة المسلمـين. وذكـر فى عدة مـواضع أنه اشترك فى هذه الوقعة (البلاذرى، طبعة ده غـويه، ص١٣٥) وروى ســـيف أنه كـان «قـاصا» فـيـهـا (الطبـرى جـ١، ص٢٠٩٥). ولكن هذه الرواية تسترعى النظـر، لأن سنه كـــانـت إذ ذاك نحـــو سبعين عامـا. وتقول الرواية الغالبة إنه توفى فى الثـامنة والثمـانين من عمـره عام ٥٣١هـ (٦٥١ - ٦٥٢م)، فى حين تقول روايات أخـرى إنه توفى عام ٣٢ أو ٣٣ أو ٣٤هـ (٦٥٢-٦٥٥م). ويمثل أبو سفـيان تمثـيلا قـويا تلك السيـاسة التى انتـهـجـها أهل مـكة والتى لم تقم على مـبدأ ولم تصطبغ بصـبغـة، وهى السـياسـة التى لا شك فى أنهم عرفـوا بها كـيف يفيدون فـيما بعـد مما أخذوه من النبى من امتيازات.

المصادر:

(١) الطبرى، انظر الفهرس.

(٢) ابن هشام، طبـعة ڤسـتنفلد، جـ١، ص٤٦٣ وما بعـدها، ٥٤٣ وما بعـدها، ٥٨٣، ٦٦٦، ٧٥٣، ٨٠٧، ٩٩٣.

(٣) ابن سعد، جـ٨، ص٧٠.

(٤) البلاذرى، طبعة ده غويه، ص٥٦، ١٣٥.

(٥) ابن حجـر: الإصابة جـ٢، ص٤٧٧ وما بعدها.

(٦) النووى، طبعة ڤستنفلد، ص٧٢٦.

(٧) المسـعـودى: مروج الذهب، طـبعـة باريس، جـ٤، ص١٧٩ وما بعدها.

[بول Fr. Buhl]

+ أبو سفيان بن حـرب بن أمية من عشيرة عبد شمس القرشية، تاجر بارز ومـالى كـبـير مـن أهل مكة، ويجب أن يمـــيـــز بينه وبـين ابن عم النـبى أبى سفيان بن الحارث بن عبدالمطلب.

واسم أبى ســفـيان صـخـر، ويكنى أحيانا أبا حنظلة، وكـان عبد شمس فى وقت من الأوقـات عضـوا فى الجمـاعة السياسـية المعروفة بالمطيـبين (وتشمل عـشيـرة هاشم)، ولكنه خـرج من هذه الجمـاعة حـوالى الوقت الذى ظهر فـيه النبى، وتـعـاون فى بعض الأمـــور مع

الجماعة المنافسة لها من مخزوم وجمح وسهم وغيرها.

وانضم أبو سفيان، وهو زعيم عبد شمس، إلى المناهضين للنبى فى السنوات السابقة للهجرة، ولكن مناهضته له لم تكن فى عنف مناهضة أبى جهل.

وقد قاد أبو سفيان شخصيا قوافل التجارة فى عدة مناسبات، وخاصة سنة ٢هـ (٦٢٤م) حين تعرض النبى لقافلة من ألف جمل كان يقودها أبو سفيان فى عودتها من الشام. واستجاب المكيون لاستنجاده فأمدوه بنحو من ألف رجل على رأسهم أبو جهل. وخدع أبو سفيان المسلمين بقيادته البارعة الفعالة، ولكن أبا جهل كان تواقا إلى القتال فجلب على المكيين النكبة التى حلت بهم فى بدر. وفقد أبو سفيان فى هذا اليوم ابنه حنظلة وأسر ابنه عمرو ثم أطلق سراحه فيما بعد، أما زوجه هند فقد فقدت أباها عتبة.

والظاهر أن أبا سفيان قد وكل إليه إعداد العدة للأخذ بثأر بدر، وتولى قيادة الجيش الكبير الذى سير إلى المدينة سنة ٣هـ (٦٢٥م) والراجح أن ذلك بحكم أنه ورث «القيادة». وقد أدرك أن عاقبة وقعة أحد المقبلة سوف لا تكون مرضية لقريش، ولكنه منع من أن يهاجم المحلة الرئيسية للمدينة، منعه صفوان بن أمية (أو جمح) وربما كان مدفوعا إلى ذلك بالغيرة. وقد نظم أبو سفيان أيضا الحلف الكبير الذى حاصر المدينة سنة ٥هـ (٦٢٧م) ولربما فت فى عضده عندما ثبت أن هذا الجهد منه قد باء بالخذلان، أو قل إن المناوأة لمحمد فى مكة كان قد وقع أمر توجيهها على أقل تقدير فى يد زعماء الجماعة المنافسة لجماعة أبى سفيان، وهم صفوان بن أمية، وسهل بن عمرو، وعكرمة بن أبى جهل. ولم يرد ذكر لأبى سفيان فيما يتصل بصلح الحديبية، فلما خرج أحلاف قريش سنة ٨هـ (٦٣٠م) على هذا الصلح جهرة، شخص أبو جهل إلى المدينة للتفاوض. أما ما حدث له هناك فأمر غير واضح، على أن من الجائز أنه وصل إلى بعض التفاهم مع النبى، وربما كان زواج النبى من ابنته أم حبيبة قد ألان قلبه، وإن كانت قد قضت فى الحبشة وهى مسلمة نحوا من خمسة عشر عاما.

ومما لا جدال فيه أن محمدا سار لفتح مكة بعد ذلك فخرج إليه أبو سفيان وحكيم بن حزام وخضعا له (وكان أبو سفيان وقتذاك قد غدا مسلما فيما يظهر)، وأمن كل من دخل بيت أبى سفيان. ومن ثم فإن أبا سفيان قد فعل الكثير فى سبيل تسليم مكة بلا قتال، وشهد غزوة حنين وحصار الطائف، ويقال إنه فقد فى هذا الحصار إحدى عينيه. وكان سائر المكيين خليقين بأن يدركوا أن هوازن وثقيف تقفان من مكة موقف عداء كما تقفان من النبى. والظاهر أن أبا سفيان قد نال هو وحكيم بصفة خاصة نصيبا كبيرا من الغنائم عند توزيعها اعترافا بخدماتهما. ولما خضعت الطائف التى كانت تربطه بها صلات تجارية وعائلية ساعد أبو سفيان على تحطيم صنم اللات.

وولى أبو سفيان على نجران، وربما على الحجاز أيضا، أما مسألة من ولاه: أهو محمد أم أبو بكر ففيها خلاف. وإذا صح أنه كان فى مكة عند وفاة النبى وتكلم ضد أبى بكر فإنه لا يمكن أن يكون متوليا أمر نجران وقتذاك. ولكن هذا القول المنسوب إليه - مثل كثير من الروايات الأخرى عن أبى سفيان - تدخل فى باب الدعوة المناهضة للأمويين، وقد شهد أبو سفيان معركة اليرموك، ولكن نصيبه فيها قد لا يزيد إلا قليلا عن حض الرجال الذين هم دونه فى السن على القتال، ذلك أنه كان قد بلغ عندئذ حوالى سبعين عاما.

ويقال إن أبا سفيان توفى فى حدود عام ٣٢هـ (٦٥٣م) بالغا من العمر ثمانية وثمانين عاما.

أما أبناؤه فقد توفى يزيد وهو قائد مسلم فى فلسطين حوالى عام ١٨هـ (٦٣٩م)، وكان معاوية أول الخلفاء الأمويين.

المصادر:

(١) ابن هشام والواقدى وابن سعد والطبرى، انظر فهارس هذه الكتب.

(٢) ابن حجر: الإصابة فى تمييز الصحابة، جـ٢، ص٤٧٧-٤٨٠.

(٣) ابن الأثير: أسد الغابة فى معرفة الصحابة، جـ٣، ص١٢-١٣؛ جـ٥، ص٣١٦.

(٤) Caetani: *Annali* جـ١، فصل ٢.

خورشيد [مونتجمرى وات Montgomery watt]

أبو الصلت أمية

ابن عبدالعزيز بن أبى الصلت الأندلسى: ولد سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٧) بدانية من شرق الأندلس، ودرس على القاضى الوقشى فورث عنه علمه الموسوعى. ونجد أبا الصلت حوالى سنة ٤٨٩هـ (١٠٩٦م) فى الإسكندرية والقاهرة، حيث مضى فى دراساته. وقد سجنه الوزير الأفضل لأنه حاول أن يرفع سفينة غارقة فخاب مسعاه. ونفى من مصر فشخص إلى المهدية سنة ٥٠٥هـ (١١١١-١١١٢م) حيث أحسن لقاءه الأميران الزديان يحيى بن تميم وولده على ابن يحيى، وظل فى المهدية مشرفا مكرما حتى أدركته المنية فى غرة المحرم سنة ٥٢٩ (١١٥٤م؛ وتذكر تواريخ أخرى لوفاته).

ونذكر من مصنفاته العديدة ما يأتى:

(١) «تقويم الذهن»، وهو رسالة صغيرة فى المنطق الأرسطى نشرها وترجمها إلى الإسپانية A. Gonzalez Palencia مدريد سنة ١٩١٥ (مع مقدمة فى الترجمة لأبى الصلت).

(٢) «رسالة فى العمل بالأسطرلاب»، وقد نشر ملاس M. Millas فى .Assaig تحليلا موجزا لهذه الرسالة وقائمة بفصولها.

(٣) أجوبة عن مسائل علمية تتعلق بمشاكل مختلفة فى الطبيعيات وخلق الكون والرياضيات؛ وثمة موجز لها فى المصدر السابق.

(٤) موجز فى علم الفلك وضعه للوزير المصرى الأفضل، وهذا الموجز فى رأى معاصريه كتيب ليست له قيمة تعليمية ولا هو مفيد للمدرسين.

(٥) «الأدوية المفردة» وقد ترجمه إلى اللاتينية الطبيب المشهور أرنالدو ده ڤيلانوڤا Arnaldo de Vilanova وترجمه إلى العبرية يهوذا ناتان.

(٦) «الرسائل المصرية» وقد أهداها إلى أبى طاهر يحيى بن تميم، وهى ترسم صورا حية لأمور مصر وعاداتها، نشرها عبدالسلام هارون بعنوان «نوادر المخطوطات» القاهرة.

(٧) «رسالة الموسيقى» وقد فقد أصلها العربى وبقيت ترجمة عبرية

منها لمترجم مجهول، محفوظة فى باريس (المكتبة الأهلية، المخطوط العبرى رقم ١٠٣٦).

المصادر :

(١) ابن القفطى، رقم ٨٠.

(٢) ابن أبى أصيبعة، جـ٢، ص٥٢ وما بعدها.

(٣) ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٢، ص٣٦١.

(٤) ابن خلكان: وفيات، ص١٠١.

(٥) المقرى: نفح الطيب = Analectes، جـ١١، ص٥٣٠ وما بعدها، جـ٢، ص٢١٨-٢١٩.

(٦) Brockelmann، جـ١، ص٦٤١، قسم ١، ص٨٨٩.

(٧) Suter، ص١١٥.

(٨) Steinschneider: *Die Hebreische Ubersetzungen*، ص٧٣٥، ٨٨٥.

(٩) L. Leclerc: Médicine Arabe، جـ٢، ص٧٤-٧٥.

(١٠) J. M. Millas Vallicrosa: *Assaig d'Historia de les idees fisiques i matematiques a la Cataunya medieval*، جـ١، ص٧٥-٨١ .

(١١) G. Sarton: Introduction to the Hist. of Sciénce، جـ١، ص٢٣٠.

[ملاس J. M. Millas]

وقد كتب أبو الصلت أيضا للحسن بن على ابن يحيى كتابا فى التاريخ هو تكملة لتاريخ إفريقية لابن الرقيق بلغ فيه بالحوادث سنة ٥١٧هـ (١١٢٣م). وتوجد مقتطفات منه فى ابن عذارى: البيان المغرب، جـ١، ص٢٧٤ وما بعدها، ٢٩٢ وما بعدها؛ وفى التجانى: الرحلة، تونس سنة ١٩٢٧، ص٥١ وما بعدها (= Jour. As.، سنة ١٨٥٢، جـ٢، ص١٣١) ص٩٠ (= المجلة نفسها، ص١٧٦) ص٢٣٧ (= المجلة نفسها، سنة ١٨٥٣، ص٣٧٥ وما بعدها)؛ وفى: ابن الخطيب) Centenario di Michele Amari، جـ١، ص٤٥٥-٤٥٩).

خورشيد [شتيرن S. M. Stern]

أبو طالب

ابن عبد المطلب بن هاشم بن فاطمة بنت عمرو (من مخزوم) وأخو أبى النبى صلى الله عليه وسلم الشقيق،واسمه عبد مناف، ويقال إنه ورث عن أبيه «السقاية» و«الرفادة»، على أن أخاه الزبير كان زعيم بنى هاشم فى حلف الفضول وفى حرب الفجار.

ووقع أبو طالب فى الدين، وأراد أن يواجه هذا الدين فاضطر إلى النزول عن السقاية والرفادة للعباس.

ومهما يكن من شىء فالظاهر أنه ظل زعيما لعشيرة بنى هاشم، وقد سمى حيهم فى مكة بشعب أبى طالب.وكفل أبو طالب محمدا عندما توفى عبد المطلب، ويقال إنه كان يصحبه فى قوافله التجارية إلى الشام. وظل يبسط حمايته على محمد بعد رسالته حتى حين قاطعت معظم عشائر قريش الأخرى بنى هاشم وبنى عبدالمطلب، والمظنون أن ثمة أسبابًا اقتصادية أخرى حملتهم على ذلك.

وتوفى أبو طالب بعيد انتهاء هذه المقاطعة سنة ٦١٩م، والراجح أن أخاه أبا لهب هو الذى خلفه. ومن أبنائه من فاطمة بنت أسد بن هاشم أسلم علىّ (ويقال إن محمدا هو الذى كفله) وجعفر، أما طالب فقد حارب فى بدر مع أعداء النبى. ومع أن أبا طالب كان يبسط حمايته على محمد فإنه لم يسلم، على أن هذا الأمر كان محل جدل كبير وموضوع روايات مختلفة تتصل بتلك المسألة الشرعية الخاصة بمصير أولئك الذين عاشوا قبل رسالة النبى [ﷺ].

المصادر:

(١) ابن هشام، ص ١١٤-١١٧، ١٦٧ - ١٧٧.

(٢) ابن سعد: الطبقات جـ١، قسم١، ص٧٥- ٧٩، ١٣٤-١٣٥، ١٣٩-١٤١.

(٣) الطبرى جـ١، ص١١٢٣ - ١١٢٦، ١١٧٣-١١٨٥، ١١٩٨، ١١٩٩.

(٤) ابن حجر: الإصابة، جـ٤، ص١١٢-١١٩.

(٥) Noldeke :*Th.* فــى *zeitschr.* *der* Deutsch. Norg Gesells سنة ١٨٩٨، ص٢٧-٢٨.

(٦) Goliziher : جـ٢، ص١٠٧.

(٧) Caetani : *Annali*، جـــ١، ص ١٥٨، ٢٩٨، ٣٠٧ وما بعدها.

(٨) For Buhl. : *Das Leben Muhammads* ، ص ١١٥ - ١١٨.

(٩) Montegomery Watt: *Muhammed* Mecca، الفهرس.

خورشيد [مونتجمرى وات W. Montegomery Watt]

أبو الطيب المتنبى

المتنبى لقب عرف به الشــاعر العربى أبو الطيب أحــمد بن الحــسين الجــعفى (ابن خلكــان: وفــيــات، القـــاهرة سنة ١٣١٠هـــ، جـــ١، ص٣٦؛ وفـــى هــذا الكتاب سلـسلتا نسب للمتـنـبى لا تتفق إحداهما مع الأخرى، تــرفعانه إلى جده الأعلى). ولـد بالكوفـــة عـــام ٣٠٣هـ (٩١٥م) فى حى كندة، ومــن ثم كــانت نسبــة الكندى التى يعــرف بها أحــيانا. وقد زعمت أسرته التى كانت تعيش فى أرق حــال أنهــا تنتــمى إلى عــشــيــرة «جعف» اليــمانية. وكان شــاعرنا يؤمن طوال حيــاته بتفــوق عرب الجنوب على عرب الشــمال. (الواحــدى: شرح ديوان المتنبى، طبــعــة ديتــرتشى Deitrici، ص٤٨-٤٩، اليــازجى: العــرف الطيب، ص٢٩). وتلقى المتنبى دروســه الأولى فى مســقط رأسه، وســرعان ما امــتاز بذكائه الوقــاد وحافظته العــجيبة، كــما ظهرت مــوهبته الشعــرية مبكرة، ووقع حينذاك تحت تأثير الشيعة، وربما تحت تأثيــر الزيدية منهــم، (عــبــد الــقــادر البـــغـــدادى: خـــزانة، جـــ١، ص٣٨٢، س١٢) فــأثر هذا فى تطور فلســفــتــه (سنعــود إلى هذا الموضوع فــيما بــعد) كما ساعــدت الظروف أيضا على سرعة تطور عــقيــدته الدينيــة. وليس من شك فى أن أبا الطيب المتنــبى فر فى أواخــر عام ٣١٢هـ (٩٢٤م) من وجه القرامطة الذين استولوا على الكوفة وأعملوا فيها النهب، وعــاش مع أسرته مــدة عامــين (الســمــعــانى: الأنســاب، ص٥٠٦ب، س٢٤؛ البــديعى: الصــبح المنبى، جـ١، ص٦) فى ســمــاوة وهى الإقليم الواقع

بين سواد الكوفة فى الشرق وتدمر فى الغرب.

ولقد هـذب دعاة القرامطـة من شأن بنى كلب الذين كـانوا يعيشـون عيشة البـدو فى فـيافى تلك الـصحـراء. ومن المحتمل أن يكون هذا الشـاعر الشاب قد اتصل فـى ذلك الوقت ببـعض هؤلاء الزنادقة. إلا أنه ليس من المرجح كـثيرا أن يكون هذا الاتصـال الأول قـد ترك أثرا حـاسمـا فى حـياته لحـداثة سنه. ومن المحـقق من جهـة أخري أن إقـامة أبي الطيب بين هؤلاء البدو قد أكسبته معرفة عـميقة باللغة العربيـة فاخر بها جد الفخر من بعد.

ويظهـر أن أبا الطيب صـمم على أن يقف مـواهبـه كلهـا عـلى الشـعـر عند رجـوعـه إلى الكوفـة فـى أوائل عـام ٣١٥هـ (٩٢٧م). وكان فى ذلك الوقت شديـد الإعجاب بأبـى تمام والبحـترى وهما شاعرا المدح العظيمان اللذان ظهرا فى القرن السـابق. إذ رأى، شأن هذين الشاعرين وشأن الكثـير من معاصريه، أن الشعر وسيلة محـققة للحصول على الثـروة والسلطان، ولهـذا سـرعان مـا تقرب إلى أبـى الفضل الكوفى ومـدحه بقصيدة قصيرة (الواحدى ص١٧-٢١؛ اليـازجى، ص١٠-١١) ويلـوح لنا أن هذا الرجل قد أثر تأثيرا كبيرا فى تطور عـقيـدة المتنبى وفلسفـته (أنظر خـزانة الأدب، جـ١، ص٣٨٢) ذلك لأنـه كـان فـيمـا يظهر من الذين اعـتنقوا مـذهب القرامطة أو قل إنه كـان على أى حال لا أدريًا صميمًا، نلمح ذلك من المدائح التى كـان يسره أن توجـه إليـه، وقد جـعله اتصالـه بمولاه - بعد أن هيـأته البيـئة الشـيـعيـة التى قـضى فـيـها صـبـاه والصـلات التـى كـانـت بينه وبـين القرامـطة فى السمـاوة - ينبذ العـقائد الدينية التـى كان يرى أنها أداة روحـية للظلم. واعـتنق المتنبى فـى ذلك الوقت فلسفة رواقية متشائمة ظهر صداها فى شعـره: فالحياة عنده غـواية يذهب بها الموت (الـواحـدى، ص٣٩، الأبيـات ٨-١٣؛ اليـازجـى ص٩٧,٢٣) ولا يسودها إلا الحماقـة والشر (الواحدى، ص١٦١، الأبيـات ٥-١٠؛ اليـازجى، ص٩٧). كـمـا كـان يرى أن الأعـاجم الغـلاظ الجبـناء قد غلبـوا العـرب على أمرهم، وهؤلاء كـانوا فى نظره يمثلون

جنسا متفوقا (الواحدى، ص١٤٨، الأبيات ١-٥، ص١٦٠، الأبيات، ٢-٦، اليازجى، ص٨٧، ٩٦). وبازدياد معرفة أبى الطيب بهذه الحياة التى كان يزهد فيها، نما شعوره سريعا بموهبته، فازداد غروره إلى درجة لا تكاد تتصور (الواحدى، ص٦٠؛ اليازجى، ص٣٤). وقد دفعته عصبيته العربية، شأن جميع أعداء الشعوبية، إلى مهاجمة الأعاجم المغتصبين (الواحدى ص٥٨، البيتين ٣٠-٣١؛ اليازجى ص٣٢). ولذلك نستطيع أن نعرف من التناقض الذى لم يكد يبرأ منه لماذا كان يطمع طوال حياته فى الثروة والسلطان اللذين كان يحتقرهما من أعماق نفسه، مع أنه كان يتميز عن بقية معاصريه بخلقه المتشدد وصرامته (البديعى: كتابه السابق، ص٧٨-٨١).

ونجد أبا الطيب يقصر تفكيره أول الأمر على غزو العالم بمواهبه الشعرية، ولذلك رأى أن يبعث عن ميدان أوسع لنشاطه؛ فترك الكوفة حوالى نهاية عام ٣١٦هـ (٩٢٨م)، والراجح أن هذا الرحيل كان نتيجة لنهب القرامطة هذه المدينة مرة أخرى. ومن الطبيعى أن تجتذبه بغداد (البديعى، كتابه السابق، جـ١، ص٨٢-٨٣) فيمدح فيها مواطنه محمد بن عبيد الله العلوى (الواحدى، ص٦-٧؛ اليازجى، ص٣-٤) ثم يرتحل منها إلى الشام، فيعيش فيها عامين عيشة الشعراء الجوالين فى ذلك العصر (Mez: *Renaissance des Islams*، ص٣٥٦). ولكنا لا نستطيع أن نتتبع تجوال الشاعر لأن ديوانه، وهو مرجعنا الوحيد، لم يرتب ترتيبًا زمنيًا مقنعًا. وقد مدح فى بعض قصائد هذه الفترة من حياته شيوخ البدو فى إقليم مَنْبِج (انظر هذه المادة الواحدى، ص٢٤-٢٥، ٣٨-٣٩، ٦٦-٦٧؛ اليازجى، ص١٢-١٣، ٢٢-٢٣، ٢٨-٢٩) كما مدح بقصائد أخرى رجال الأدب فى طرابلس (الواحدى، ص٨٨-٨٩، اليازجى ص١٩-٢٠) واللاذقية (الواحدى ص١١٦-١٣٥؛ اليازجى، ص٦٦-٧٨) وشعر هذه المرحلة من حياة المتنبى متوسط القيمة تظهر فيه العجلة، ولكنا مع ذلك نلمح فى ثناياه آثار موهبته الحقة. فإذا استثنينا مرثية له وبعض مقطوعات ارتجالية فإن

جميع قصائد هذه الفترة تمثل الذين يتأثرون الشعر القديم، كما يغلب عليها أثر أبى تمام والبحترى.

وبرم أبو الطيب بهذا الطور من أطوار التجربة لأنه لم يلق من يقدر مواهبه، فأخذ يتطلع إلى تحقيق أحلامه فى السيادة بالقوة (الواحدى، ص١٣٨، الأبيات من ٣-٧؛ اليازجى، ص٧٩). وعزف آخر الأمر عن ذلك المديح الذى كان يؤجر عليه، وعاد إلى اللاذقية ثم بدأ دعوة ثورية أسىء فهم كنهها مدة طويلة من الزمن، فكتاب المشرق يقولون (البديعى، الكتاب السابق، جـ١، ص ٢٥-٣٠؛ ابن الأنبارى: نزهة الألباء، ص٣٦٩) إن أبا الطيب ادعى النبوة فى السماوة، وأسرته جنود الإخشيد من ثم لقب بالمتنبى. وانتصر كراتشكوفسكى Kraschkowsky فى كتابه عن المتنبى وأبى العلاء (طبعة سانت بطرسبرج عام ١٩٠٩، ص٩-١١) لهذه الروايات من غير أن يلقى نظرة شاملة على الإشارات الواضحة فى ديوانه؛ ففى هذا الديوان أشعار تقطع بقيام المتنبى بهذه الثورة (الواحدى، ص٤٩-٥٨-٨٦؛ اليازجى ص٢٨-٣٣،٥٠) إلا أنها كانت بلاشك مثل غيرها من ثورات ذلك العهد سياسية ودينية معًا، وقد بدأت فى اللاذقية ثم امتدت إلى الحدود الغربية للسماوة حيث يسكن بنو كلب المتأهبون دائما للتمرد. وقد استغل أبو الطيب مبادئ القرامطة دون أن يؤمن بمذهبهم، ولم تجد هذه المبادئ أذنًا صاغية كل الإصغاء إلا بين أولئك البدو الرحل (الواحدى. ص٥٧، البيتين ٢٢-٢٣؛ اليازجى، ص ٣٢، وبهذا الكتاب إشارة إلى مذبحة الحُجّاج الذين قتلهم أبوطاهر القرمطى عام ٣١٧هـ ٩٣٠م)، وربما سببت أقوال الثائر الغامضة ومبادئه التى تقوم على انتهاز الفرص وتصوره للإمامة على الأسس القرمطية بعض الالتباس فى فهم دعوته، ذلك لأن كل ثائر فى ذلك الوقت كان يعتبر قرمطيًا، وهزم المتنبى والبدو الذين كانوا معه بعد أن نجح بعض النجاح فى أول الأمر، ثم أسر وحبس فى حمص حوالى نهاية عام ٣٢٢هـ (٩٢٣م). وبعد أن حوكم وسجن سنتين (انظر ديوانه. مخطوط بباريس، رقم ٣٠٩٢، ورقة ١٦أ) أطلق سراحه

على أن يرجع عن غيه. ولم يكتسب من هذه المغامرات إلا لقب «المتنبى» كما اقتنع بأن الشعر وحده هو الذى يقوده إلى تحقيق أحلامه الواسعة.

وتمتاز القصائد التى نظمها أبوالطيب قبيل هذه الثورة وفى أثنائها بتدفق الشاعرية، والحرية التى كان يعالج بها قوالب الشعر، وبقوة الأسلوب الذى ظهرت فيه شخصية الشاعر أكثر من ذى قبل.

وما إن رجع المتنبى إلى احتراف المديح حتى عاد بطبيعة الحال إلى استئناف حياة التجوال (بداية عام ٣٢٥هـ=٩٣٧م). فعاش عيشة غير مستقرة عدة سنوات، وقنع بمدح أهل أنطاكية ودمشق وحلب وغيرها وبعض صغار العمال فى هذه المدن الذين كانوا يقترون عليه فى العطاء كل التقتير (الواحدى ٥١-١٣١ ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٥، ص٢٠٣) وذاع صيته شيئا فشيئا حتى أصبح فى أوائل عام ٣٢٨هـ (٩٣٩م) شاعر الأمير بدر الخرَشَانى الذى ذكره فى ديوانه باسم بدر بن عمّار، وكان واليًا على دمشق من قبل أمير الأمراء السابق ابن رائق الذى كان قد احتل الشام وشيكًا.

ولما كان بدر من أصل عربى فقد اعتبره المتنبى مولاه الذى كان ينتظره منذ أمد بعيد؛ والمدائح التى مدح بها الأمير والقصائد العارضة التى وجهها إليه فى بعض المناسبات تفصح عن صادق الإعجاب به. وتمتاز بالإلهام الشعرى الرفيع (الواحدى، ص٢٠٦ - ٢٤٥؛ اليازجى، ص ١٣٢ - ١٦٣)، وتؤلف هذه المقطوعات مع التى سبقتها بعد رجوعه إلى عالم الأدب مانستطيع أن نطلق عليه ا لمرحلة الثالثة من حياة المتنبى الشعرية؛ وقد نظم المتنبى المطولات فى هذه المرحلة، هذا إذا استثنينا مقطوعة فى الصيد تأثر فيها الشاعر أبا نواس (الواحدى ص٢٠١ - ٢٠٢؛ اليازجى ص١٢٨-١٢٩) وعددًا من القطع ارتجلها الشاعر وليست لها أهمية خاصة. وقد يبدو أن المتنبى عاد فى هذه المرحلة إلى مرحلته الشعرية الأولى، إذ كانت أشعاره فى هذه المرحلة لا تدل على تقدم يذكر فى القصيدة من حيث «قالبها».

ولم تدم صـــداقــة المتنبــى لبــدر إلا حوالى عام ونصف العام، فلما وجد أنه لم يعـد آمنا عـلى نفســه من دســائس منافسيه وحساده (الواحدى، ص ٢٥٣، الأبيـات ١٣-١٦؛ اليـازجى، ص ١٦٩) التجـأ إلى بادية الشــام (الواحدى، ص ٢٥١-٢٥٢؛ ص ١٦٨- ١٦٩) وهنــاك تملكته فكرة الثورة من جديد (الواحدى ص٢٥٣ - ٢٥٤؛ اليازجى، ص ١٧٠ - ١٧١). ،من حـسن الطالع أن نزوح بدر إلى العـراق قـد مكـنه من الخـروج من مخبئه ومـعاودة التكسب بالمديح، فمدح عـدة أشـــخــاص ليـســوا بذوى خطر (الواحـــدى، ص ١٠٧-١٠٨، ٢٨٤-٣٤٨؛ اليــازجى ص ٦٠-٦١، ١٩٤ - ٢٤١) ثم نجح آخـر الأمـر فى توطيـد مـركـزه فى بلاط الحـمـدانيـين بحلب عندما أصـبح الشاعـر الرسمى للأمـير سـيف الدولة وكان ذلك فى أوائل عـام ٣٣٧هـ (٩٤٨م).

وإذا نظرنا إلى أشـعاره من الناحـية الأدبية فى هذه الفترة التى تبتدئ على التـقــريب من منتـصـف عـام ٣٢٩هـ (٩٤٠م) وهو تاريخ الوحـشة مع بدر، وتنتهى فى أوائل عام ٣٣٧هـ (٩٤٨م) فإننا نجـدها تكوّن المرحلة الرابعة التى ظل يلتزم أسلوبها حـتى وفاته. ويمتاز شـعره فـيهـا بالتوفـيق بين التـقاليـد الشـعـرية القـديمــة التى درج عليــهــا المحدثون وبين القالب الشـعرى المتحرر الذى اتخـذه المتنبـى فى مـرحلة ثورته، ومع أنه لم ينبذ قـالب القصيـدة القديم فقد اقتصد إلى أقصى حد فى مقدماتها الغزلية، وكان أحيانا يستبدل بها مقدمة فلسفية غنائية يبث فيها أحلامه وشفاءه من الأوهام وسخطه.

وقـد مـكث أبو الطيب تـسع سنوات مع سيف الدولة، وكان مـتعلقًا به تعلقًا شديدًا، إذ رأى أنه قد تمثلت فيه صفات الزعيم العـربى الكامل، فقد كان عظيـما شـجاعًا مـسـماحًا، وقـابل ذلك سـيف الدولة بأن قدر شاعره وغـمره بالهبات ولم يسئ إليه قط. وصحـبه المتنبى فى غـزواته حـتى إذا رجع إلى حـلب تغنى الشـاعـر بمغـامـرات مـولاه مع الروم والبـدو. وكـــان المتنبى فى الفـــتــرات القـصيـرة التى تتـخلل غزوات سـيف الدولة الحمدانى يشترك فى لهو البلاط

بحلب ويتــوفـر على الانتــاج، وينظم المدائح فى كل مناسبـة تلوح (الواحدى، ص٥٢٢-٥٣٧، اليــازجى ص ٣٧٦-٣٩٥) ويرثى أقرباء سيف الدولة الذين يتوفاهم الله (الواحدى، ص ٣٨٨-٣٨٩، ٤٠٨-٤٠٩، ٥٧٧ - ٥٧٨؛ اليــازجى، ص ٢٧١-٢٧٢، ٢٨٦- ٢٨٧، ٤٢٧-٤٢٨). وقد كان من شأن أخلاقه الشرسة وشهرته الواسعة أن ألبت عليه أعـداء ألداء. وفى الحق لقـد حاول نفـر من أصدقائه كالببغاء الشاعرأن يدافعوا عنه، بيـد أن حماسـتهم لم تجـد شيـئا أمام عـداوة فريق من الخـصوم الألداء يتـزعمهم الـشاعر المعـروف أبو فراس ولم يحـفل سـيف الدولة بادئ الأمــر بحمـلات أولئك الخصوم على شـاعره. ولما ضـاق صـدره وتخلى عن حـمـاية المتنـبى لم يســتطع هذا أن يأمـن على حيـاته، ففر خـفية مـن حلب مع أسرته والتـجـأ إلى دمـشق فى نهــاية عـام ٣٤٦هـ (٩٥٧م).

ويتفق نقاد الشرق بصـفة عامة على أن المتنبى قد بلغ الذروة بقـصائده التى نظمـها أثناء إقـامـته مع سـيف الدولة، ومع أن فى هذا القول شيـئا من البالغة، فالمحقق أن الشاعـر فى هذا العهد الذى يعتـبر بمثـابة الاستـمرار فى مرحـلته الشعرية الرابعة، قـد كشف عن امتلاكه ناصية الشعـر، وهو ما بلغ إليه فنه فى تلك المرحلة. وكان المـتنبى أقدر من أبى فراس، الـذى كان كثـيرا مـا يوازن به، على وصف انتــصـارات سـيف الدولة على الروم؛ ولو أن شعره كـان ينقصه حقا سـحر شـعر أبى فراس، إلا أنه كان أكثر منه شمولا وأقرب إلى الملاحم.

وانتــقل أبو الطيب من دمــشق إلى الفــسطاط بمـصـر، واتـصل بكافــور الإخـشـيـدى، وحـيـاة المتـنبى فى هذا الوقت تكشف لـنا عن الضـرورات التى كـان يخضـع لهـا شـعراء القـرن الرابع الهجرى (العـاشر الميلادى). ذلك أن أبا الطيب، وقد حُرم من الاستقلال المعنوى والمادى، لم يجـد مـناصًا من أن يمـدح مولى لم يكن يحمل له فى قـرارة نفسه إلا الاحـتقـار. ومدائحـه فى هذا الرجل تظهرنا بجـلاء على أسفه لفقـدان رضا سيف الدولة، وهى قصائد متكلفة بعض الشىء، فيها مـا يمس كافورا (البديعى:

الكتاب المذكور، جـ١ ص ١٢٥-١٢٦)، وربما كان الشاعر قد رأى أن يعلى من قدر كافور، لا لشىء إلا أن هذا وعده بولاية صيداء (البديعى، جـ١، ١١٥) فلما لم تتحقق وعوده حاول أن ينال الحظوة عند قائد إخشيدى آخر هو أبو شجاع فاتك (البديعى، جـ١، ص ١٣١-١٣٢) ولكن أبا شجاع توفى عام ٣٥٠هـ (٩٦٠م) ولما تزل العلاقات متوترة بين المتنبى وكافور، ولذلك صمم أبو الطيب مرة أخرى على الفرار، وفى يوم عيد الأضحى من هذا العام ترك الفسطاط خفية بعد أن كتب هجاء فى كافور وعبر جزيرة العرب بعد أن قاسى المحن والأهوال (البديعى، جـ١، ص ١٣٩-١٤٠) فوصل إلى العراق وأمضى مدة من الزمن فى الكوفة، ثم استقر فى بغداد. وربما كان قد فكر فى أن يتصل بالمهلبى الوزير البويهى المعروف الذى جمع حوله حاشية ممتازة، ولكنه انصرف عن ذلك للعداء الذى أظهره له الشعراء والعلماء المقربون من هذا الوزير أمثال ابن الحجاج وأبى الفرج الأصفهانى صاحب «كتاب الأغانى». وألقى المتنبى هنا ـ كما بدأ يفعل وهو فى مصر من قبل (ابن الفرضى: تاريخ الأندلس، رقم ٤٥٣) - دروسا على زمرة من الصحاب، شرح لهم فيها أشعاره إلى ذلك الحين (الذهبى: تاريخ الإسلام، باريس رقم ١٥٨١، ورقة رقم ١٢٦٥) فقضى عام ٣٥٣هـ (٩٦٤م) على هذا النحو، وربما زار الشاعر الكوفة حوالى هذا العام (انظر *Vita di al-Mutnabi*:F. Gabrieli ص ٦٠، تعليق٤(. ومهما يكن من شىء فإن المتنبى نزح عن العراق عام ٣٥٤هـ (٩٦٥م) وذهب عن طريق الأهواز إلى أرَّجان من أعمال خوزستان وهناك نال رضا الوزير البويهى ابن العميد وخصه ببعض مدائحه (الواحدى، ص٧٤٠ - ٧٤١؛ اليازجى، ص ٥٦٤ - ٥٦٥) ثم ترك ابن العميد وذهب إلى شيراز بفارس واتصل هناك بالسلطان البويهى عضد الدولة الذى رغب فى أن يكون المتنبى من رجال بلاطه. وبعد أن امتدحه الشاعر بعدة قصائد تعتبر من غرر أشعاره ترك شيراز لأسباب غير واضحة، وربما لم يكن لهذا الرحيل من سبب سوى حنينه إلى وطنه (الواحدى، ص ٧٦٦، الأبيات ١-٣؛ اليازجى، ص

٥٨٩). ورجع أبو الطيب من بلاد الفرس إلى بغداد على مراحل قصيرة، وفى الطريق هاجمه البدو والنهابون قرب دير العاقول فى آخر رمضان عام ٣٥٤هـ (أغسطس ٩٥٥م) فقتل كما قتل ابنه فى عراكه معهم، فتناثر متاعه جميعًا وفى مخطوطات ديوانه التى خطها بنفسه (البديعى، جـ١، ص ٢٢٧-٢٣٩).

وقد كان المتنبى محاطاً، حتى فى حياته، بالمعجبين المتحمسين الذين دافعوا عن أشعاره بجملتها من هجمات الحاسدين الذين لم يكونوا أقل حماسة منهم فى الحط من شأنه. ومعظم هؤلاء نقدوا شعره فحسب لأنهم لم يكونوا راضين عن أخلاقه، ولذلك لا يمتاز نقدهم بالإنصاف، وإنما يعبر فقط عن رأى فريق من الناس. فلما توفى المتنبى نشأت طبقة ثالثة تعجب بشعره كانت أنفذ بصيرة من الأولى وأكثر حذرا من الوقوع فى التحيز والمبالغة من الثانية. (الجرجانى: الوساطة، ص١١-١٢، ٤٥-٤٦). وسادت آراء هذه الطبقة الجديدة، فلما ذهب جميع معاصرى المتنبى ظل جمهور المتأدبين يناصر مناصرة تامة شاعر سيف الدولة، يستثنى من ذلك العسكرى وابن خلدون. ومنذ القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) أصبح اسم المتنبى مرادفا للشاعر العظيم، وقد أثر على الشعر العربى تأثيرا كبيرا لا مثيل له. وأصبح ديوان المتنبى طوال العصور الوسطى والعصر الحاضر فى متناول الدارسين والأدباء من فارس إلى الأندلس بفضل كتّاب انساقوا فى الغالب إلى شرح ديوانه بدافع العاطفة لا بدافع العقل، نخص منهم بالذكر ابن جنى وبعده أبا العلاء والواحدى والتبريزى والعكبرى وابن سيده. ولا يتسع المجال هنا للإبانة عن أثر المتنبى فى الشعر الذى جاء بعده، ويكفى أن نشير إلى أن كل شعراء المديح من العرب قد تأثروا المتنبى بطرق شتى. ولا يزال الناس يقبلون على قراءة شعره إلى يومنا هذا فى شمال إفريقية، كما أن المتأدبين فى مصر والشام ينزلونه منزلة عليا، وقد خصه كثير من النقاد بالأبحاث التى تطفح بالثناء عليه. ويظهر أن أبا الطيب يجتذب الناس فى

مصر - على الأقل - بفلسفته الجريئة وحماسته للعصبية العربية، كما يجتذبهم بخصائصه الأدبية البحتة.

المصادر :

كتبت للمتنبى فى الشرق عدة ترجمات، المبتكر القيم منها خمس هى:

(١) عبد الله الإصفهانى: إيضاح المشكل لشعر المتنبى، فى «خزانة الأدب» لعبد القادر البغدادى (القاهرة سنة ١٢٩٩هـ) جـ١، ص٣٨٢-٣٨٩.

(٢) الثعالبى: يتيمة الدهر (دمشق عام ١٣٠٤هـ) جـ١، ص٧٨-١٦٢، وفى مواضع أخرى.

(٣) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد (باريس، فهرس المخطوطات، رقم ٢١٢٩، ورقة رقم ١٠٥-١٠٦) وقد أثبت ما ورد عن المتنبى فى هذا الكتاب كل من ابن الأنبارى فى كتابه «نزهة الألباء» (القاهرة سنة ١٢٩٤هـ) ص ٣٦٦ - ٣٧٤، والسمعانى فى كتابه «الأنساب» (ليدن سنة ١٩١٢هـ) الورقة رقم ٥٠٦أ [وقد طبع كتاب تاريخ بغداد للبغدادى بمطبعة السعادة، القاهرة سنة ١٣٤٩هـ = ١٩٣١م].

(٤) ابن خلكان: الوفيات، (القاهرة سنة ١٣١٠هـ) جـ١، ص ٣٦-٣٨.

(٥) البديعى: الصبح المنبى عن حيثيات المتنبى (على هامش شرح العكبرى) على «ديوان» المتنبى، القاهرة سنة ١٣٠٨هـ) جـ١، ص٥-٢٤٥.

وقد درس أشعار المتنبى فى الشرق غير شراحه كثيرون منهم.

(٦) أبو الحسن الجرجانى: الوساطة بين المتنبى وخصومه (صيدا سنة ١٣٣٦هـ).

(٧) الثعالبى، كتابه المذكور.

(٨) ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر (بولاق سنة ١٢٨٢هـ).

(٩) وقد أورد حاجى خليفة ثبتا بشراحه فى كتابه «كشف الظنون»، جـ٣، ص ٣٠٦-٣١٢، غير أن هذا الثبت ناقص. وأهم شراحه.

(١٠) الواحدى: *Mutanabbii carmina cum commentario Wahidii* (طبعة ديتريتشى Dieterici برلين سنة ١٨٦١).

(١١) العُكْبرى: التبيان فى شرح الديوان (القاهرة سنة ١٣٠٨).

(١٢) ناصيف اليازجى: العرف الطيب فى شرح ديوان أبى الطيب (بيروت سنة ١٣٠٥). - وقد درس المستشرقون كثيرًا من شعر المتنبى عمومًا وتفصيلا، وسنذكر هنا الدراسات العامة فقط.

(١٣) Bohlen: *Commentatio de Motanabbi*: (بون سنة ١٨٢٤).

(١٤) Hammer Purgstall: *Motanabbi*, der grösste arabiche Dichter (ڤينا سنة ١٨٢٤).

(١٥) Brockelmann: G. A. L.، جـ١، ص ٨٧-٨٨.

(١٦) Nicholson: *A Literary History of the Arabs* (لندن سنة ١٩٢٣) ص ٣٠٤-٣١٣.

(١٧) F. Gabrieli: *La Vita di al-Mutanabbi R. S. O.*) جـ١١) ص ٢٧-٤٢.

(١٨) الكاتب نفسه: *Studi sulla poesia di al-Mutanabbi (Rendic. della Acad) ... dei Lincei* سنة ١٩٢٧.

(١٩) الكاتب نفسه: *La Poesia di al-Mutanabbi (Giornale della Soc. asiat. italiana* سنة ١٩٢٩ جـ٢، ١.

(٢٠) R. Blachère: *Le Poète arabe al-Motanabbi et l'Occident musulamann* ،*E.J.* سنة ١٩٢٩) ص ١٢٧ وما بعدها.

(٢١) الكاتب نفسه: *Motanabbi.*

[بلاشير R. Blachere]

أبو العباس

السفاح: أول خلفاء الدولة العباسية، اسمه الحقيقى عبد الله، وللتفريق بينه وبين أخيه أبى جعفر عبد الله المنصور الذى ولى الخلافة أطلقوا عليه عادة اسم «أبو العباس»، وكان أبوه محمد بن على الحفيد الأدنى لعم النبى، وكانت أمه تدعى رَيْطَة بنت عُبيد الله بن عبدالله. وقد رأى العباسيون أنهم أحق بالخلافة من الأمويين لقرابتهم من النبى، ولهذا أخذ العباسيون منذ بداية الأمر يتآمرون على الأسرة الحاكمة. وكان هذا شأن محمد والد السفاح بنوع خاص، وقد تابع أولاده هذه الخطة من

بعده، وأولهم إبراهيم ثم أبو العباس فأبو جعفر. وتذكر الرواية الشائعة أن أبا جعفر كان أسن من أخيه أبى العباس، ولكنه تنازل لأخيه عن حقوقه، وفى رمضان عام ١٢٩ (يونية ٧٤٧) نشرت الراية السوداء، شعار العباسيين، فى خراسان، وهزمت جنود بنى أمية وسقطت الكوفة ونادى أبو العباس بنفسه خليفة فى بغداد عام ١٣٢هـ (٧٤٩م)، وأصبحت تلك المدينة المقر المؤقت للأسرة الحاكمة الجديدة، وهزم مروان الثانى آخر خلفاء بنى أمية هزيمة منكرة على نهر الزاب الأعلى فى جمادى الآخرة عام ١٣٢ (يناير ٧٥٠) وقتل بعد ذلك بقليل. وكان شغل العباسيين الشاغل حماية العرش من أى خطر من جانب الأمويين، فاتخذ الخليفة الجديد لذلك أشد التدابير وأفظعها،وتخلص الخليفة وعماه عبدالله وداود بالقوة والحيلة من سلالة الأسرة الحاكمة السابقة. وقد لقب أبو العباس نفسه فى خطبة له من فوق منبر المسجد الجامع بالكوفة بـ «السفاح» وعمل بإخلاص كل ما فى وسعه لكى يكون أهلا لهذا اللقب المروع. ولم يكن الأمويون وحدهم فريسة هذا الظمأ لسفك الدماء، بل كان أمام الخليفة الجديدة عدة صعاب أخرى، ولكن نصيب المعارضة فى جميع الحالات كان هو البطش فى أفظع أشكاله. ولم يكن أمام أبى العباس فى غير ذلك من الأمور الوقت الكافى لترقية شئون مملكته فترك هذا للخليفة المنصور الذى يظهر أنه كان له شأن هام حاكمًا ومشيرًا إبان خلافه أخيه، وتوفى السفاح فى ذى الحجة عام ١٣٦ (يونية ٧٥٤) بالأنبار على نهر الفرات، وكان عمره حوالى الثلاثين ربيعًا، وتقول الرواية الشائعة إنه أوصى بالخلافة لأخيه.

المصادر:

(١) الطبرى، انظر الفهرس.

(٢) ابن الأثير. طبعة تورنبرغ، جـ٥، ص٨٦ وما بعدها.

(٣) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ٢، ص ٤١٧ وما بعدها.

(٤) Weil: *Gesch. d. Chalifen* جـ٢، ص١ وما بعدها.

(٥) A.Müller : *Der Islam im mor- gen. und Abendland*، جـــــ١، ص٤٥٤ ومابعدها.

(٦) Nôldeke: *Orientalische Skizzen*، ص ١١٣ وما بعدها.

(٧) Muir: *The caliphate. its rise. de- cline. and fall* الطبعة الثالثة، ص٤٢٦ وما بعدها.

(٨) Wellhausen : *Das arab. Reich und Sein Sturz* ص ٣٣٨ وما بعدها.

[K. V. Zetterstéen تستر شتين]

+ **أبو العباس السفاح**، عبد الله ابن محـمد بن على بن عبد الله بن العـباس: أول خليفة عبـاسى؛ ولقب السفاح يعنى المتعطش لسـفك الدماء أو الكثيـر البذل. وفى صـفر سنة ١٣٢هـ (سـبتـمبـر - أكتـوبر سـنة ٧٤٩م) لاذ هو وسـائر أفراد البـيت العبـاسى بالكوفـة بعد أن احتلها الحسن بن قحطبة بقليل، ونودى به خليـفة بالمسـجـد الجامع فى الثـانى عشـر من ربيع الآخـرة (٢٨ نوفمـبر) وعندها ألقى خطبته المشهورة.

وكـان أول عـمل لأبى العـبـاس هو قـضاؤه علـى الأمويين جـملة؛ وكـانت جيوش العباسيين بقيادة عمه عبدالله بن على قد حـققت نصرًا كـاملا عند الزاب الأعلى فى جمادى الثـانية سنة ١٣٢هـ (يونية سنة ٦٥٠) واندفـعوا يتعقـبون مـروان الثـانى فـى العـراق والشـام وفلسطين. وحين قتل مروان بمصر فى ذى الحجة سنة ١٣٢هـ (أغسطس سنة ٧٥٠) أصـبحـت المعركـة الكبـرى فى حكم الانتهـاء. وسرعان مـا قضى على المقاومـة المعزولة التـى كان يبديـها ابن هُبَيَرة فى واسط، على حين قمعت الفتن التى نشـبت فى العـراق والـشـام فى بطش شـديد، فقـد أطلق الغـزاة العنان لثـورات انتقـامـهم، وكان أولهـا خطرا الحـادث الجلل الذى كان على نهـر أبى فُطْرُس حيث قتل عـبد الله بن علىّ نحوًا من ثمانين من زعمـاء بنى أمية ونصب الموائد على جـثثـهم، ثم قـذف بها بعـد ذلك إلى الكلاب لـتنهـشـهـا. وحـدثت مـشـاهد من هذا القـبـيل فى الكوفـة والبصرة وفى الحجـاز، هذا إلى ما كان من انتـهـاك قـبـور الخلفـاء الأمـويين. وكـذلك بـطش بالعلويين سنة ١٣٣هـ

(٧٥٠-٧٥١م) حين سخطوا إذ رأوا أنفسهم بعد أن أيدوا قضية الثورة قد حرموا ثمرتها، وأخمد والى خراسان أبو مسلم فتنة باسم العلويين فى بخارى.

وبهذا الأسلوب استؤصلت شأفة عناصر المقاومة الرئيسية بعد تولى العباسيين للخلافة، ونعنى بها الأمويين وكذلك خصوم العلويين السابقين. على أن العباسيين أرادوا أن يذهبوا إلى مدى أبعد من ذلك، فيستأصلوا شأفة قادتهم هم سياسيين وحربيين ممن بلغوا فى السلطة شأنًا عظيمًا وأخذ عليهم التمرد سواء بالحق أو بالباطل. وبالتآمر مع أبى مسلم أقصى أبو سَلَمَة وسليمان ابن كثير. وبعد هذا جاء دور أبى مسلم، وقد فشلت أولى المحاولات ضده، وكانت تتصل بتمرد زياد بن صالح فيما وراء النهر سنة ١٣٥هـ (٧٥٢-٧٥٣)؛ وكانت الثانية بعد وفاة أبى العباس مباشرة، دبرها موفقًا خلفه الخليفة المنصور.

ومات أبو العباس فى الأنبار، وكان اتخذها مقرًا له فى ذى الحجة سنة ١٣٦هـ (يونية سنة ٧٥٤م). ومن العسير أن نصدر حكمًا على شخصيته، ذلك أننا لا نعرف على وجه اليقين نصيبه الشخصى فى الحوادث التى وقعت مدة خلافته القصيرة. ولكن المحقق أنه خلال حكمه لم تنتقل الحركة العباسية من طور الثورة إلى طور الشرعية فحسب بل هى قد مكنت لنفسها أيضا، كما ظهرت أولى الدلائل على ذلك السلطان السياسى والاقتصادى الذى دعمته خلافة المنصور.

المصادر:

(١) الدينورى: الأخبار الطوال، طبعة Guirgass.

(٢) اليعقوبى، الفهرس.

(٣) الطبرى، الفهرس.

(٤) المسعودى: المروج، الفهرس.

(٥) Th. Noldeke: *Orientalische Skizzen*، ص١١٨ - ١٢١.

(٦) J. Wellhausen: *Das arabische Reich* ص ٣٣٨ - ٣٥٢.

(٧) وانظر عن لقبه «السفَّاح» H. F. Amedroz: On the Meaning of the Laqab

Al Saffâin فى J. R. A. S. ١٩٠٧، ص ٦٦٠-٦٦٣.

(٨) وانظر عن ابن هـبـيـرة S. Mos-cati :Il "tradimento" diwasit فى Muséon سنة ١٩٥١، ص ١٧٧ - ١٨٦.

(٩) وانظر عن مـذبحـة الأمـويين الكاتب نفـسه: *Le Massacre des Umayy-ades* فـى *Archiv. Orinentalni* سـنـة ١٩٥٠، ص ٨٨ - ١١٥.

(١٠) وانظر عن أبى مـسلم: الكاتب نفـسه: *Studi su Abu Muslim Rendiconti dellu Reale c Accad. dei Lincei, Ci. di sc, mor., stor., e filot* سنة ١٩٤٩، ص ٣٢٣ - ٣٣٥، ٤٧٤ - ٤٩٥؛ سـنـة ١٩٥٠، ص ٨٩ - ١٠٥. وانظـر مـادة «أبو مسلم».

خورشيد [موسكاتى S. Moscati]

أبو العتاهية

أحـد فحـول الشـعراء فـى العصـر العباسى: وهو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بـن سويد بن كيـسان، وكنيـته أبو العتاهـية. ولد عام ١٣٠هـ (٧٤٨م) فى عـين التـمر، وهى قـرية صـغيـرة بالقرب من الأنبار (تذكر روايات أخرى أنها بجوار المدينة) وينتسب آباؤه لقبيلة عنزة الـبـدوية، وكـان أبوه القـاسم حـجاماً، وكـان له ولأخـيه زيد دكـان صغيـر لبيع الفخار بالكـوفة، ويقال إن الناس الذين كانوا يتـرددون عليه كانوا يكتبون على كسر الخزف الأشعار التى ينشدها. ورحل أبو العتـاهية إلى بغداد، عندما بدأ يشتهر بالشعر، صحبه المغنى إبراهيم الموصلى، الذى ذاع صـيتـه من بعـد. ولـكنه لم يسـتطـع بادئ الأمـر التـبريز فـيهـا، فاضطر الى الاعـتكاف بالحـيرة المتـواضعـة فتـرة من الزمن. واشـتهـر هناك بالشـعر حـتى وصلت شـهرته إلى مـسـامع الخليـفة المهـدى فـاسـتـدعاه ثانـية إلى بغـداد. ولكن أبا العتاهية لم يسـتمتع طويلا بحظوة هذا الخليـفـة، لأنه لم يكـن فطنا، إذ وصـف فى أشعاره جارية للمـهدى تدعى عتبة. فـأغضب ذلـك الخليفـة كـثيرا، وأمـر بسجنه، ولكن سرعـان ما أطلق سراحه واتصل وده ثانية بـالخليفة، وأصـبحت له مكانة رفيعـة عند المهدى وخلفائه من

بعده. ولما كان أبو العتاهية يطوى بين جوانحه منذ حداثته نزعة قوية إلى التقشف، فقد مج حياة العبث بالبلاط العباسى. وما إن اعتلى هارون العرش، حتى هم أبو العتاهية أن يهجر الشعر، ولكن هارون الرشيد استبد به وأجبره على التخلى عن هذا الرأى بزجه فى السجن مرة أخرى. وتختلف الروايات فى عام وفاته. وتذكر الرواية التى تعزى إلى ابنه محمد. أنه توفى عام ٢١٠هـ(٨٢٥م) وتذكر روايات أخرى أنه توفى عام ٢١١هـ(٨٢٦م) أو عام ٢١٣هـ(٨٢٨م).

وقد وصفه معاصروه بأنه كان حر الفكر لأنه أنكر البعث. وقد حاول أبو العتاهية أن يجد حلا لمعضلة الإثنينية، فقال إن الله خلق جوهرين متضادين منهما انبثق كل شئ وإليهما يرد كل شئ.

ولم تصل إلينا جميع أشعار أبى العتاهية، ويمتاز شعره ببساطة الأسلوب ونسق واضح من المعانى.

وكان يزدرى كل الازدراء فخامة الشعر البدوى القديم التى انحطت بتغير الأحوال وأصبحت مجرد صناعة تقليدية. وكان يرغب فى نظم شعر يفهمه الناس، لذلك كان أهم مايحفل به فى قصائده المعانى التى كان يقصدها وتحتوى معظم قصائده على حكم وعظات ليست بينها رابطة قوية. وجل تلك القصائد التى وصلتنا فى «الزهديات» وأهم ما تمتاز به التشاؤم الواضح. فالزهد عنده يبرره فناء مافى هذه الدنيا، فهو يرى أن العالم سلسلة من الألم متصلة الحلقات، والصفاء فيه ممتزج بالأكدار أينما كان، ولا رجاء فى السعادة إلا لمن حمل بين جنبيه نفساً قنوعة.

وبالرغم من هذه النظرة السوداء إلى الحياة، فإننا لانجد فى فلسفة أبى العتاهية أثرا لذلك العويل المتخنث، فهو فيها قوى حازم ولولم يكن جذلان مغتبطا، وهو يحمل أثقال الحياة لأنه مجبر على حملها.

أمـا الجزء الثـانى وهو الأصغـر مما وصل إلينا من آثاره فـإنه ينقـسم إلى سـتـة أقـسـام: (١) المـدح، وهو قطع مـتناثرة مـعـظمـهـا فى مـدح المهـدى والهـادى وهارون والمأمون. (٢) شـعـر المناسبات، وفـيه معاتبات جمـيلة ذكية. (٣) الهـجاء. (٤) الرثـاء. (٥) قصـائد مرتجلة.(٦) حكم وعظات.

وأبو العتاهية أول شاعر فلسفى فى الأدب العربى، وهو ينفرد بالحرية التى عالج بها القوالب الشـعرية، وقد طبعت الجمـعية اليـسوعيـة ببيروت أشـعاره طبعة جـيدة بعنوان «الأنوار الزاهية فى ديوان أبى العتاهية» بيروت ١٨٨٧م.

المصادر:

(١) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٩١.

(٢) الأغانى، جـ٣، ص ١٢٦ـ ١٨٢.

(٣) A.V. Kremer: *Culturgesh des Orients unter d. Chalifen.* جـــــ ٢، ص ٣٧٢.

(٤) Brockelmann: *Gesch d arab litter* جـ١، ص٧٨.

[أويسترب J. Oestrup]

+ **أبو العتـاهية** (والمعنـى هو أبو التعته) أبو إسحق إسـماعيل بن القاسم ابن سويد بن كيسـان: شاعر عربى ولد بالكوفة أو فى عين التمر سنة ١٣٠هـ (٧٤٨م) وتـوفـى سـنـة ٢١٠هـ (٨٢٥م) أوسنة ٢١١هـ (٨٢٦)، وكانت أسرته من موالى قبيلة «عنزة» جيلين أو ثلاثه أجـيال، وكـانت تشتـغل بأعمـال وضيعة. كان أبوه حجاما، وكان الشاعر نفسه يبيع الجـرار فى الطرقات. وكانت نظرته إلى الحـيـاة نظرة مـريرة بحكم ضعـة مكانته الاجـتمـاعية، وقـد أطلق العنان فى شعره المتأخر لكراهية الطبقة الحـاكمـة والأغنيـاء، واشـتـهـر ببـخله ووضاعته حتى آخر حياته، ولكنه رزق - كبشار بن برد - موهـبة الشعر ورجا أن يجـد فـيـهـا باباً إلى حـيـاة أوسع وأفسح. وعزّ عليه، وهو الفقير، أن يجد وقتا ينفقه فى حضور مجالس فقه اللغة وشعـر القدمـاء، ولهذا، بلاشك، يـعزى السـبب فى جـدّة أسلوبه وتحـرره من التقاليد. وقد انضم وهو شاب إلى زمرة الشعراء الخلعاء الذين التفوا حول والبة

ابن الحباب واشتهر بأشعاره فى الغزل والخمر. وقد عاب النقاد المتأخرون شعره فى هذا الباب ورموه بالضعف والمشاكلة لطبائع النساء (ابن قتيبة: الشعر، ص ٤٩٧) ولم يبق منه إلا قطع.

وكان أبو العتاهية - مثل الشعراء المطبوعين - يؤثر اللغة البسيطة والأوزان القصيرة، واشتهر أول ما اشتهر بقصيدة فى مدح المهدى نالت رضا المهدى بالرغم من هذه المآخذ التى خرجت بشعره عن خصائص الشعر القديم. وقد ساءت سمعته فى بغداد بما قاله من قصائد غزلية فى عتبة جارية ريَطة ابنة عم المهدى وكانت ترجو أن تلفت نظر الخليفة إليها ولكنها لم تكن تروم أن يدفع بها إلى رجل لا يملك شروى نقير. وقد عد الشاعر الخليفة مسؤولا عن خيبته فى نوال عتبة، وبدرت منه أبيات جانب فيها الحذر فجُلد وأقصى إلى الكوفة. فلما توفى المهدى شفى غليله بأبيات يمكن أن تحمل على غير وجهها.

وعاد إلى بغداد فمدح الهادى مدحاً غليظًا ضايق خليفته الرشيد فألقاه فى السجن هو وصديقه إبراهيم الموصلى. ثم عفا عنه الرشيد ونال الحظوة عنده مرة أخرى وأخذ الشاعر يمتعه بقصائده فى الغزل، ثم تنكر للغزل فجأة وانصرف إلى الزهد (حوالى سنة ١٥٧هـ). واستاء هارون أول الأمر من هذا التحول الذى طرأ على الشاعر، ولكنه رضى من بعد مستجيباً إلى التماس الفضل بن الربيع، ولاريب أن بعض هذا الرضا يرجع إلى شهرة الشاعر عند الجماهير. ولنا أن نشك فى القول بأن رعاية الفضل له كانت تتصل بمؤامرته على البرامكة التى شاركت فيها الملكة زبيدة وأن قصائد أبى العتاهية الجديدة فى الزهد كانت توائم أغراضهما. ومهما يكن من شىء فإن أبا العتاهية دأب من يومها على النظم الغزير فى المواعظ القصيرة والطويلة مصوراً أهوال الموت التى تحل بالناس جميعاً وخاصة الأغنياء وذوى السلطان ولامنجاة منها للخليفة نفسه، وقد عادت عليه قصائده فى هذا الباب بالنفع

الجزيل حتى إنه حذر أبا نواس حين بدأ هو أيضـــا ينظم فـى الزهديات من الافتيات على باب قد أنشأ أبو العتاهية لنفسه حقاً مقرراً فيه. (أخبار أبى نواس، القـاهـرة سنة ١٩٢٤،ص٧٠). وقد شك النقاد المتأخرون ، ولهم بعض العذر، فى صدق انصرافه إلى الزهد وخاصة الزاهد الحق أبو العلاء المعرى الذى أشار إليه بقوله: ذلك الفتى الأريب (ابن فضل الله: مسالك الأبصار، جـ١٥، مخطوط بالمتحف البريطانى رقم ٥٧٥، ورقة ١٣٦).

وثمة تهمة أكثر تواتراً من ذلك وجهت إلى أبى العتاهية. وهى تهمة الزندقة التى كانت سلاحاً أثيرا لدى أهل هذا العصر. وقد رأى كولدسيهر أننا يجب أن نلتمس سببا من أسباب سجنه مرات فى النزعة المخالفة لمذهب أهل السنة التى كانت تظهر فى بعض قصائده أحياناً. ولم يتلق أبو العتاهية دورساً فى الدين ولذلك يظهر أنه تأثر بذلك التراث المعدل من العقائد المانوية الذى كان مايزال شائعاً فى العراق، وهو الذى كان السبب فى قيام الفتن فى هذا العالم لقوله بوجود جوهرين هما الخير والشر وإن كان أبو العتاهية قد رأى أنهما كلاهما من خلق الله. وقد يكون فى بعض أبياته أيضا مثل:

إذا أردت شريف الناس كلهم

فانظر إلى ملك فى زى مسكين.

وله بوادر هوى خفى مع موسى الكاظم ومع دعوة أئمة الشيعة التى كانت لاتزال قوية فى الكوفة.

ويرجع نجاح أبى العتاهية العجيب فى ميدان الشعر إلى بساطة لغته وتدفقها وبعدها عن الصنعة مما يميزه عن بعض معاصريه الذين عرفوا بالصنعة المتكلفة، كما أنه كان يعبر عن مشاعر الناس بشعر يفهمه الناس. وكان من حسن حظه أيضاً تلك الصداقة التى انعقدت بينه وبين إبراهيم الموصلى فأتاح له ذلك أن يلحن الكثير من قصائده أعظم موسيقى فى عصره. وكان هو ومعاصره الأصغر منه أبان ابن عبد الحميد أول من نظما من

المزدوج، وكان أبو العتاهية فى قول المعرى (الفصول والغايات،جـ١، ص ١٣١) أول من استحدث وزن«المضارع» كما استخدم أيضاً وزناً يتألف من ثمانية مقاطع طويلة.

ولم يجمع ديوان أبى العتاهية لغزارة إنتاجه الضخم؛ وقد جمع «الزهديات» دارس أندلسى هو ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣هـ (١٠٧١م).

المصادر:

(١) ابن خلكان: الوفيات، رقم ٩١.

(٢) الأغانى، الطبعة الثانية، جـ٣، ص١٢٦ ـ ١٨٣؛ الطبعة الثالثة، جـ٤، ص١ـ١١٢.

(٣) وانظر أيضاً Guidi *Tables:* بخصوص الإشارات الأخرى إلى أبى العتاهية.

(٤) تاريخ بغداد، جـ٦، ٢٥٠ـ ٢٦٠.

(٥) Goldziher: *Trans IX. Congress of* Orientalists ص١١٣وما بعدها.

(٦) G. vadja فى *Rivista degli studi Orientali* سنة ١٩٣٧،ص ٢١٥ وما بعدها، ٢٢٥ وما بعدها.

(٧) Brockelmann، جـ١،ص٧٦، قسم١،ص١١٩.

(٨) وقد نشرت طبعتان تقتصران على أجزاء من الديوان فى بيروت سنتى ١٨٨٧، ١٩٠٩م.

(٩) انظر أيضاً «مجموعة» طبعة ف.أ. البستانى، بيروت سنة ١٩٢٧م.

(١٠) الزهديات ترجمة رشر O. Rescher شتوتجارت سنة ١٩٢٨.

خورشيد [كويليوم A.Guillaume]

أبو العلاء المعرى

أحمد بن عبد الله بن سليمان المعِّرى: الشاعر الإسلامى المشهور، ولد عام ٣٦٣هـ(٩٧٩م) فى معرة النعمان، وهى بليدة فى شمالى الشام بين حلب وحمص، وينتسب إلى أسرة عربية محترمة تزعم أنها انحدرت من قبيلة تنوخ التى استقرت منذ القدم فى هذا الإقليم، وقد ولى جده القضاء، ويظهر أن أباه كان على شئ من العلم. ولم يكد

أبو العلاء يبلغ الرابعة من عمره حتى أصابه الجدرى فأفقده عينيه أو كاد، ويحق لنا أن ندهش من حافظته العجيبة التى مكنته، رغم ذلك النقص الخلقى، من أن يظهر فى آثاره هذا التنوع وتلك الدراية الواسعة بالعلوم التى قلما فاقه فيها أحد. وقضى شبابه فى عصر مضطرب. فقد كان الحمدانيون يحكمون شمالى الشام فى ذلك العهد حكماً مزعزعاً لوقوعهم بين الفاطميين الذين كانوا يتقدمون من الجنوب، وبين الروم الذين يتقدمون من الشمال. ومع ذلك لم تكن هذه الظروف غير ملائمة على الإطلاق. للأدب. ومع أن عصر سيف الدولة الزاهر كان قد انقضى، فإن النهضة التى بدأها ذلك الأمير لم تكن قد فقدت قوتها بعد. وكانت شهرة الشام الأدبية عظيمة فى ذلك الوقت، كما نتبين من الثعالبى الذى عاصر أبا العلاء (انظر مقدمة مركوليوث، «رسائل أبى العلاء» ص١٦). ودرس أبو العلاء فى حلب وطرابلس وأنطاكية على تلاميذ النحوى ابن خالُويه وغيرهم من علماء الشام.

ويظهر أنه كان يتجه بدراساته إلى احتراف المديح كالمتنبى مثلا، وقد وصلت إلينا بعض مدائحه فى سيف الدولة الحمدانى، وعلى أيه حال فإن المعرى سرعان ماترك حرفة مرجوة النجاح لأنها كانت خليقة بأن تعرّض كبرياءه وطبيعته الحساسة للمهانة التى لاتحتمل، فقد قال فى مقدمة سقط الزند: «لم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد ولامدحت طلباً للثواب».

وكان يعيش عند عودته إلى المعرّة من معاش سنوى قدره ثلاثون ديناراً تدفع له من مال محبوس، ومن المحتمل أنه كان يعيش كذلك من الأجور التى كان يدفعها بعض الطلاب الذين اجتذبتهم شهرته الفائقة، ويدل على ما كان له فى مسقط رأسه من مكانة انتخاب مواطنيه له للرد على رسالة وجهها إليهم السياسى والمؤلف المعروف أبو القاسم بن على المغربى. وظل أبو العلاء فى المعرة حتى عام ٤٠١هـ(١٠١٠م) حتى استقر رأيه، لأسباب مجهولة، على أن يعيش فى

بغداد، وليس من العجيب إذاً أن يشعر فى شرخ حياته بقيود الحياة الريفية وينزع إلى ميدان أوسع تقدر فيه مواهبه، ولذلك ذهب إلى قصبة البلاد، ولكنه قفل راجعاً بعد عام وسبعة أشهر إلى موطنه. ويقول أبو العلاء نفسه إن مرض أمه وحاجته إلى المال هما السببان اللذان دفعاه إلى العودة . ولكن يظهر أن السبب الأخير بعيد الاحتمال، فقد كان له أصدقاء ذوو نفوذ يستطيعون أن يمدوا له يد المعونة إذا احتاج الأمر إلى ذلك.

وقد أفسدت فى نفس الوقت بعض الحوادث النابية استقباله الرائع الذى بلغ حد التملق. أضف إلى ذلك أن رفض الشاعر التكسب بالشعر وقف حائلا بينه وبين تحقيقه أطماعه، كما أن إهانة المرتضى، أخى الشاعر المعروف الشريف الرضى، لأبى العلاء دفعته آخر الأمر إلى مغادرة المدينة (مركوليوث «رسائل أبى العلاء»، ص٢٧ ومابعدها). وتدل زيارته لبغداد على مرحلة دقيقة فى حياة الشاعر. وكان أبو العلاء إلى ذلك الوقت قد عرف بأنه عالم متبحر وشاعر مطبوع متأثر بأسلوب المتنبى الذى كان متحمساً فى الإعجاب به ولم تظهر موهبته الفريدة إلا فى آثاره المتأخرة التى كتبها بعد عودته إلى المعرة:«اللزوميات» و«رسالة الغفران». ولا نستطيع أن نشك أنه استوعب فى بغداد كثيراً من الآراء والتأملات الخارجة على مذهب أهل السنة التى يتميز بها هذان الكتابان. أما مايؤكده البعض من أنه حضر دروس أئمة العلماء فى عصره فهو مخالف لما قاله هو نفسه فى خطاب أرسله إلى عمه يخبره فيه أنه وصل إلى المعرة قادماً من بغداد، وأنه منذ بلغ العشرين من عمره لم يفكر فى أن يأخذ العلم على واحد من أهل العراق أو الشام، وماكاد يصل إلى بلده حتى بلغه نعى والدته؛ وقد أثر فيه هذا الحادث تأثيراً بليغاً وشجعه على تنفيذ عزمه على اعتزال الناس. ويقال إنه عاش منذ ذلك الحين فى كهف أخذ نفسه فيه بالتقشف: لايأكل لحم الحيوان بل لايتناول البيض واللبن،

ويشير اللقب الذى كان يطلق عليه أحياناً وهو «رهين المحبسين» إلى عزلته وعماه ، ومع ذلك فإنه لم يمكّن قط من أن يعيش عيشة النُسّاك، وقد وجد أبو العلاء فى المعرة ما فاته فى بغداد من الشهرة والمال. ووفد عليه الطلاب من الجهات البعيدة ليقرأوا عليه. وتدل الرسائل التى نشرها مركوليوث على أنه كان كثير التراسل مع العلماء الذين كانوا تواقين إلى الإفادة من علمه ويذكر الرحالة والشاعر الفارسى ناصر خسرو الذى زار المعرة عام ٤٣٩هـ (١٠٤٧م) أى قبل وفاة أبى العلاء بأحد عشر عاماً، أنه كانت له سلطة مطلقة فى المدينة، كما كان له مال وفير وزعه على الفقراء. على حين عاش هو عيشة الشظف كأنما هو ولى من الأولياء. وأمضى أبو العلاء حوالى أربعين عاماً فى عزلة ولكنه لم يخلد فيها إلى الكسل، نعرف ذلك من قائمة مصنفاته الكثيرة التى ألف معظمها خلال هذه المدة، وتوفى أبو العلاء عام ٤٤٩هـ (١٠٥٨م).

وهو يدين بشهرته فى المشرق إلى مجموعة أشعاره الأولى المسماة بـ«سقَط الزَنْد» وتوجد منها عدة مخطوطات بالمكتبات الأوروبية. وقد طبعت هذه المجموعة فى أول الأمر ببولاق عام ١٨٦٩م، ثم فى بيروت عام ١٨٨٤م. واتخذها ريو C. Rieu موضوع رسالة له *De Abul Alae vita et carminbus*) بون، سنة ١٨٤٣م). وأهم الشروح المعروف هو شرح أبى العلاء نفسه المعروفة بـ «ضوء السقط» وشرح تلميذه التبريزى. ومعظم أشعار سقط الزند نظمها أبو العلاء قبل رحلته إلى بغداد، وتشمل هذه المجموعة أيضا بعض قصائد نظمها فى تاريخ متأخر عن ذلك. وهى تحتوى على مدائح ومراث ومقطوعات نظمت فى مناسبات مختلفة وغير ذلك، وخص جزءا منها «الدرعيات» ولم يكن أثر المتنبى ظاهرا فى الأسلوب الذى توخى فيه الصنعة البلاغية فحسب، بل فى تلك الحرية التى تجاهل فيها القواعد المأثورة. ومع أن الشاعر تند منه فى بعض الأحيان بوادر

عـدم الاحتـرام عند تعرضـه للمسـائل الدينية، إلا أننا لانجد فى هذا الكتاب أثراً للآراء الشـديدة المروق التى يُعرف بهـا عادة أما مجموعة أشعاره الثانية «لزوم مـالايلزم» فإنـها تتـميز بهـذه الآراء. وتعـرف هذه المجـمـوعـة عـادة باسم «اللزوميات».

واللزوميات اسم يشير إلى الصعوبة الفنيـة التى التزمـها فى القـافيـة. ولقد بحث كريمرVon. Kremer هذه المجموعة بحثاً تفـصيلياً فى (*Sitzungsber. d. phil. hist. Classe d. Kias. Akad d. Wessensch.* جـ١١٧، القـسم السـادس، فـينا سنة ١٨٨٩م)، وقـد طبع كـذلك النص مع ترجـمـة لبـعض مـقطوعـات هذه المجموعة.(فى *Zeitschr. d. Deutsch. Mor- genl Gesellch* جـ٢٩ـ٣٨,٣١). وربمـا كان رأى كريـمر فى هذه المجموعـة فيه شىء من المبالغة. ولكن يجب أن نعترف بأن أبا العلاء قد ظهر فى هذه المجموعة بمظهـر المفكر الجـرىء المبتكر إلى حـد عـجـيب، كـمـا أثبت أنه رجل الأخـلاق السـاميـة. ولم يقنع أبو العلاء بإظهـار النقائص الاجـتمـاعية والسـياسـية فى جرأة، بل جـعل الحيـاة الإنسانيـة كلها موضوعاً لبحـثه، وأخذ يتأمل فى أعمق معضلاتهـا، وقد لاننصف أبا العلاء إذا قارناه بأبى العـتاهية الذى يشبـهه من بعض الوجوه شبهاً ظاهراً. وقد تخلص أبو العـلاء فى اللـزومـيـات من قـيـود العقـيدة التى كانت تقـيد سلفه، وسـما بنفسه إلى مسـتوى أعلى. ولأبى العلاء مؤلف آخر مشهور هو «رسالة الغفران» توجـد منه مـخطـوطات فى الأسـتـانة وكـمبـردج. وقـد وصف هذه الرسـالة كريمر Kremer وترجم جزءا منها (فى مـجلة الجمـعيـة الملكية الآسـيوية عـام ١٩٠٠م، ص ٦٣٧ - ٧٢٠، عـــام ١٩٠٢م، ص٧٥-١٠١، ٣٣٧-٤٦٢، ٨١٣- ٨٤٧). وهى رسـالة كـتـبـهـا بأسلوب منمق وأهـداها إلى رجل يدعى على بن منصـور الحلبى، وقـد عـرض المؤلف الشعراء الزنادقة الذين غُفر لهم، ومن هنا اشـتق اسـم الرسـالة، والذين رفعـوا إلى الجنة، وهى مشهـد حوادث القصـة، على اعتبـار أنهم الشخصـيات

الأولى فيما يمكن أن نسـميه «الكوميديا الإلهـية» *Divina Commedia* أوهى فـى الحقيـقة قصة جـريئة خلط فيـها الجد بالهزل وسخر فيها من العقائد والأفكار الإسلامية التى تتـعلق بالحياة الأخرى، وهى تحـتوى إلى جـانب هذا على قـدر كبير من المعارف المتنوعة، وعلى حديث عن الزنادقة بنوع خاص، مع شواهد من أشعارهم وأنظار فى طبيعـة معتقداتهم. ونشر وترجم مركـوليوث مكاتبات أبى العلاء وعلق عليها تعليقـات قيمة، وكتب سـيـرة مسـهـبـة له (أكسـفـورد سنة ١٨٩٨م) ولم يبق إلا القليل من مؤلفاته الأخرى التى تبلغ حوالى الستين مؤلفاً.

وقد حـدث جدل طويل حول عقـيدة أبى العلاء فى حياته، وهو وإن لم يعدم من يدافع عنه، فـقد عـده الكثيـرون من مـعـاصـريه زنديقًا، وشـاعت عنه هذه الصفـة منذ ذلك الوقت. والشواهد على ذلك من مصنفـاته غامـضة متناقـضة، ويقال إنه صنف كتاباً عنوانه «الفصول والغايات» قلد فيه القـرآن (كولدتسيهر *Muhamm. Studien* جـ٢،ص٤٠٢)ولكنه هاجم بشـدة ابن الـراوندى فى رسـالة الغفران، لأنه قام بنفـس هذا العمل، كما أنه أخذ بـعقيـدة أهل السنة فى إعـجاز القرآن. وهو وإن بدا أنه تحدث فى بعض شعره فى اللزوميات كما يتحدث المسلم الورع، وقد فـسر هذا على عـدة وجوه، ولكن أعـجبـهـا الفرض الذى يقـول إن أفكاره كانت مقيدة بصعوبة القافية التى التزمـها فى أشعـاره ، وليس أمامنا إلا القول بأنه كان فى أعماقه متشككاً قوى الشك، وأن معظم أقـواله البارزة تتـجه هذا الاتجـاه، والراجح أن الفقـرات التى تدل على إيمـانه، كـان يقـصد بهـا ذر الرماد فى أعين الـنقاد، أو ربما كان فى بعض الأحـيان يضـع شكوكه مـوضع الشك، ولم ير بأسا فى أن يكون لقوسه وتران. والذى يقرأ له يذكر لوسيان Lu-cian كما يذكر لوكريتوس lucretus وكان أبو العلاء يؤمن بالتـوحيد بيـد أن إلهه ليس إلاقدرا غـير مـشخص،كـما أنه لم يأخذ بنظرية الوحى الإلهى، فالدين عنده من صنع العقل الإنسانى ونتيجة للتربية والعـادة. وكان الشـاعـر يهاجم مـراراً

وتكراراً أولئك الذين يستغلون استعداد العامة لتصديق الخرافات بقصد اكتساب السلطة والمال، ولم يقبل أية صورة من صورالحياة الأخرى، وكان ينظر إلى الفناء على أنه خلاص سعيد من الحياة الفانية وقد حمله تشاؤمه الشديد على الاعتقاد بأن الإثم كل الإثم إنما هو إنجاب الأبناء وتعريضهم لجميع ألوان الشقاء التى يتعرض لها كل حى. ولم تكن فلسفة أبى العلاء سلبية كلها، فقد كان يؤثر الورع والاستقامة على الصوم والصلاة وقد وصف ذلك بقوله إن الرجل الصحيح الإيمان هو الذى يحارب الشر متمنطقا بحزام الزهد، لابساً لباسه الذى يشبه لباس الأسد.

ويجب على كل شخص أن يتبع ما يلهمه إياه العقل والوجدان، وهما خير هاد إلى الحقيقة .والراجح أن يكون قد تأثر فى اعتقاده بتحريم ذبح الحيوان لأكله أو تعذيبه وفى غير ذلك من الآراء المشابهة، بالفلسفة الهندية، وهو يقول إنه أصبح نباتيا فى الثلاثين من عمره، أى قبل رحيله إلى بغداد، مدفوعا فى ذلك إلى حدما بدافع الاقتصاد (مجلة الجمعية الآسيوية الملكية، سنة ١٩٠٢م ص ٣١٩_ ٣٢٠) ولقد امتنع عن الإجابة عن هذا السؤال: على أى أساس من الإنصاف أن نصمه بالنفاق، ولو أن هناك شواهد متعددة تدل على أنه كان يعتبر نفسه حرا فى اصطناع النفاق فى أى مسألة تتصل بالدين إذا تراءى له أن يفعل ذلك.

المصادر:

انظر غير المصادر المذكورة فى صلب المادة:

Brokelmann : *Gesch. d. arab. Litter.* جـ١،ص٢٥٥.

[نيكلسون Nicholson]

أبو الفتوح الرازى

مفسر فارسى للقرآن الكريم، عاش بين سنتى ٤٨٠و٥٢٥هـ (١٠٨٧_١١٣١م) على وجه التخمين. ومن تلاميذه المتكلمان الشيعيان المشهوران: ابن شَهْراسوب، وابن

باكويه الذى يصفه فيقول إنه عالم وواعظ ومفسر للقرآن الكريم ورجل تقى. ويروى الشُستْرى (مجالس المؤمنين) أنه كان معاصرا للزمخشرى الذى كان يستشهد به باعتباره شيخه، وقد يعلل هذا نزوع تفسيره نزعة الاعتزال. وقد أثبت محمد القزوينى أن تفسير الرازى لايمكن أن يرجع إلى ما قبل سنة ٥١٠هـ (١١١٦م).

ويزعم أبو الفتوح أنه كان حفيدا للصحابى نافع بن بُدَيْل: وكتابه «روض الجنَان ورَوْح الجَنان» (طبعة طهران سنة ١٩٠٥م فى مجلدين، وطبعة سنة ١٩٣٧م فى مجلدين، وطبعة سنة ١٩٣٧م فى ثلاثة مجلدات) من أقدم التفاسير الشيعية التى كتبت بالفارسية إن لم يكن أقدمها. وقد صرح فى مقدمته بأنه فضل كتابته بهذه اللغة لأن من يعرفون العربية كانوا أقلية. والتفسير الذى صدره بمقدمة فى علم التفسير، يتناول النحو والبلاغة والأحكام الفقهية والشرعية والروايات الخاصة بأسباب نزول الآيات، ويمكن أن نلمس فى ذلك أثر تفسير الطبرى.والنزعة الشيعية فيه أخفت من نزعة التفاسير الفارسية المتأخرة.

ويقال إن أبا الفتوح كتب أيضا شرحا على «شهاب الأخبار لمحمد بن سلامة القضاعى» (انظر بروكلمان، جـ١، ص٣٤٣).

المصادر:

(١) Storey قسم١، رقم٦.

(٢) H. Massé فى *Mélanges W.Marçais*، باريس سنة ١٩٥٠م، ص ٢٤٣ وما بعدها.

خورشيد [ماسيه H.Massé]

أبو فراس الحمدانى

شاعر عربى، ولد عام ٣٢٠هـ (٩٣٢م)وهو ابن عم سيف الدولة أمير حمص المعروف برعايته للآداب. وكان أبو فراس واليًا من قبل هذا الأمير على

مَنْبج. وقد أمضى حياته، شأن سيف الدولة، فى المنازعات التى قامت على الحدود مع الروم فى آسيا الصغرى. وفى عام ٣٤٨هـ (٩٥٩م) سقط أسيرًا فى أيديهم وأخذ إلى الخَرْشَنَة على الفرات، ثم نجح فى الفرار، والمرجح أنه استطاع ذلك بعد أن قفز قفزة جريئة من محبسه. واعتقل للمرة الثانية عام ٣٥١هـ (٩٦٢م) وسيق إلى القسطنطينية وسجن فيها عدة أعوام. ونظم فى تلك المدة مراثى مؤثرة رثى بها أفراد أسرته، ومن بينها مرثيته المشهورة فى أمه التى ترجمها آلوارت (Ahlwardt فى-*Uber Poesie und Poetik, der Ara-ber* ص٤٤). وبعد عام من خلاصه من السجن، توفى سيف الدولة، فحاول أبو فراس أن ينصب نفسه أميرا على حمص، بيد أن الجنود التى أنفذها ابن سيف الدولة هزمته، وسقط فى ميدان القتال عام ٣٥٧هـ (٩٦٨م).

وتمتاز أشعاره بطابع شخصيته القوى الواضح، وهى إلى حد ما يوميات عن مغامراته ولو أنها لا تختلف فى أسلوبها عن أشعار معاصريه، وإن كنا لا نجد فيها ما نجد فى شعر المتنبى من مبالغة وإطناب. وجمع ديوانه ابن خالَوَيْه المتوفى عام ٣٧٠ هـ (٩٨٠م). وطبع فى بيروت عام ١٨٧٣م، كما طبع مع شروح بقلم نخلة قَلّفَاط فى نفس هذه المدينة عام١٩٠٠م، وقد ترجم بعض أشعاره إلى الألمانية روكرت(Ruckert فى Lagarde : *Symmikta* ص٢٠٦ـ٢٠٨، وانظر أيضا R. Dvorak: *Der* arab *Dichter Abu Firas und seine Poesie* فى أبحاث مؤتمر المستشرقين الدولى العاشر، جـ٣، ص٦٩ـ٨٣ الكاتب نفسه: *Abu Firas ein arab. Dichter und Held,mit Thalabi Auswahl seiner Poesie Text und* Ubersetz ung *mitgeteilt* فى ليدن ١٨٩٥م، انظر أيضا فلهوزن Wellhausen فى *Gotting. Gelehrt. Anzeig* سنة ١٨٩٦م، ص١٧٣ـ١٧٦).

المصادر:

(١) الثعالبى : يتيمة الدهر، جـ٢، ص٢٢ـ٦٢.

(٢) Culturgesch. des: A. Von Kremer Orients unter d. Chalifen ج٢، ص٣٨١-٣٨٦.

(٣) Gesh d. arab : Brockelmann Litt ج١، ص٨٩.

[بروكلمان Brockelmann]

+ أبو فراس الحمدانى: كنيته الحارث بن أبى العلاء سعيد بن حمدان التغلبى: شاعر عربى ولد سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢م) بالعراق فيما يرجح. وقد قتل سعيدا الذى كان شاعرا أيضا ابن أخيه ناصر الدولة حسن فى محاولة احتلال الموصل سنة٣٢٣ هـ (٩٣٥م).وانتقلت أم أبى فراس، وكانت أم ولد رومية، بصحبة ابنها إلى حلب بعد أن فتحها ابن عم الشاعرسيف الدولة سنة ٣٣٣هـ (٩٤٤م) وفيها نشئ تحت رعاية سيف الدولة، وتزوج سيف الدولة من أخته أيضا. وفى سنة ٣٣٦هـ (٩٤٧-٩٤٨م) أقيم واليا على مَنْبج (ثم على حرّان من بعد) حيث أبلى البلاء الحسن، بالرغم من شبابه، فى المنازعات التى دارت مع القبائل النزارية بديار مضر وبادية الشام. وكذلك صحب كثيرا سيف الدولة فى حملاته على الروم (البوزنطيين) ووقع فى الأسر سنة ٣٤٨ هـ (٩٥١م) ولكنه أفلح فى الفرار من محبسه فى خَرْشَنَة بالقفز بجواده إلى الفرات. وفى سنة ٣٥١هـ (٩٦٢م) أسر مرة أخرى فى منبج أثناء حملات الروم التى كانوا يمهدون بها لحصار حلب وحمل إلى القسطنطينية وظل فيها بالرغم من توسلاته لسيف الدولة حتى تم تبادل الأسرى سنة ٣٥٥ هـ (٩٦٦م). وهنالك أقيم واليا على حمص. وقد حاول أبو فراس بعد سنة من وفاة سيف الدولة أن ينتقض على ابن سيف الدولة وخليفته (وهو فى الوقت نفسه ابن عمه) أبى المعالى، ولكنه هزم وأسر وقتل، قتله قائد أبى المعالى، قَرْغَوَيه فى الثانى من جمادى الأولى سنة ٣٥٧هـ (٤ أبريل سنة ٩٦٨م).

ويرجع الكثير من شهرة أبى فراس إلى صفاته الشخصية، فقد كان أنيق

المظهر من بيت نبيل شجاعا كريما يمتدحه معاصروه فيقولون إنه كان سباقا إلى كل مكرمة (ولو أنه كان أيضا أنانيا طموحا إلى حد التهور)، وكان يعيش مثالا للفروسية العربية التى عبر عنها فى شعره. والراجح أن هذه الفكرة التى ينطوى عليها القول الشائع الذى أطلقه ابن عبّاد «بدىء الشعر بملك (يعنى امرأ القيس) وختم بملك (يعنى أبا فراس)».

وآثاره الأولى قصائد على النهج القديم انصرف بها إلى مدح نبل أسرته وحسن بلائه فى القتال (وخاصة رائيته التى من ٢٢٥ بيتا، وهى تروى تاريخ البيت الحمدانى) أو الإشادة بنفسه، وقطع غزلية قصيرة فى موضوع الحب أو الصداقة على النهج العراقى. والأولى مشهورة بصدقها واستقامة غرضها وجيشانها الطبيعى بالحياة إذا قيست بما خصَّ به المتنبى منافسه الأكبر فى بلاط سيف الدولة من مجازات محكمة، والثانية معاتبات رشيقةمتكلفة ليس فيها ابتكار. وجدير بالذكر أيضا قصائد أبى فراس الشيعية السافرة يسخر بها من العباسيين. والحق أن قصائده التى قالها فى محبسه المعروفة بالروميات هى التى تقوم عليها شهرته بشكل أخص. وفى هذه القصائد يعبر أبو فراس تعبيرا مؤثرا بليغا عن حنين الأسيرإلى وطنه وأصدقائه ويمتزج هذا التعبير بشئ غير قليل من مدح النفس ومعاتبة سيف الدولة على تأخره فى افتدائه وشكاوى مرة من إهمال شأنه.

وبعد وفاته جمع ديوانه وشرحه بالاعتماد على الشاعر نفسه فى الكثير شيخه وصديقه ابن خالويه المتوفى سنة ٣٧٠هـ (٩٨٠م). على أن مخطوطات الديوان يختلف بعضها عن بعض اختلافا كبيرا فى المتن وفى الترتيب مما يحملنا على القول بأن نسخا أخرى كانت بلا شك متداولة ومنها على الراجح نسخة البَبَّغَاء المتوفى سنة ٣٩٨هـ (١٠٠٨م، انظر التنوخى، المصادر). وجميع الطبعات القديمة المعيبة (بيروت سنة ١٨٧٣، ١٩٠٠، ١٩١٠م) قد أبطلتها الطبعة النقدية التى

قام بها سامى الدَهان (فى ثلاثة مجلدات، بيروت سنة ١٩٤٤م) وزودها بمصادر وافية.

المصادر:

(١) التنوخى: نشْوار المحاضرة، جـ١، لندن سَنة ١٩٢١م، ص١١٠-١١٢.

(٢) الثعالبى: يتيمة الدهر، جـ١، ص٢٢-٦٢ (القاهرة، جـ١، ص٢٧-٧١).

(٣) وانظر أيضا الطبعة المزودة بترجمة ومقدمة التى قام بها *Abu Firas,ein arab. Dichter und*:R.Dvorak *Held* ليدن سنة ١٨٩٥م.

(٤) ابن خلكان: الوفيات، رقم ١٤٦.

(٥) Brockelmann جـ١، ص٨٨، قسم١، ص ١٤٢-١٤٤.

(٦) M. Canard *Sayfa-Daula (recueil: de textes* الجزائر -باريس سنة ١٩٣٤م، الفهرس.

(٧) الكاتب نفسه: *Hist. de la Dy-nastie des Hamânides* جـ١، الجزائر سنة ١٩٥١م، ص ٣٧٩، ٣٩٥، ٥٩٦ وما بعدها، ٦٦٩، ٧٦٣، ٧٧٢، ٧٩٦، ٨١٠، ٨٢٤.

(٨) H. Ritter فى *Oriens*، سنة ١٩٤٨م، ص ٣٧٧-٣٨٥.

خورشيد [جب H. A.R. Gibb]

أبوالفرج الإصفهانى

على بن الحسين بن محمد بن أحمد القرشى الإصبهانى (أو الإصفهانى): مؤرخ عربى من نسل الأمويين، ولد فى إصفهان عام ٢٨٤هـ (٨٩٧م)، درس فى بغداد ثم عاش عيشة الأديب، الجوال، وحظى برعاية سيف الدولة، ثم إسماعيل بن عباد والمهلبى وهما من وزراء بنى بويه، كما نال رعاية الأمويين في الأندلس، مع أنه لم يسع إلى ذلك شخصيا.

وتوفى أبو الفرج فى الرابع عشر من ذى الحجة عام ٣٥٦هـ (٢١ نوفمبر عام ٩٦٧م).

وأهم تصانيفه، ولم يصل إلينا غيره، مصنفه المشهور «كتاب الأغانى» جمع فيه الأغانى التى كانت شائعة فى عصره مع ذكر شيء عن ناظميها وأنسابهم التى كانت تبدو له ذات قيمة وكان قد جمع قبل هذا المصنف مجموعة أكبر من الأغانى ذكر ألحانها من غير أن يعلق عليها. وقد بدأ أبو الفرج كتاب الأغانى بذكر المائة الصوت التى دوّنها بأمر هارون الرشيد: إبراهيم الموصلى (انظر Frank DyerChester فى مجلة الجمعية الأمريكية للدراسات الشرقية، جـ١٦، ص٢٢١، ٢٧٤) وإسماعيل بن جامع، وفليح بن العوراء وهم أشهر المغنين فى عهد الرشيد والتى غناها إسحاق بن ابراهيم فى عهد الخليفة الواثق. ويلى ذلك منتخبات من الأغانى خاصة بالذكر منها أغانى الخلفاء وأبنائهم. كما ذكر مع كل صوت لحنه كما غناه إسحاق بن إبراهيم الموصلى. وأضاف إلى ذلك إشارات مستفيضة عن الشعراء والملحنين والمغنين ذكوراً وإناثاً. ولم يلزم أبو الفرج فى هذا الكتاب نظاماً معيناً، ومع ذلك فإنه لايعتبر أهم مرجع للتاريخ الأدبى إلى القرن الثالث الهجرى فحسب، بل يعتبر أيضا أهم مصدر لتاريخ الحضارة. وطبع هذا الكتاب فى عشرين مجلداً ببولاق عام ١٢٨٥هـ، كما ظهرت طبعة أخرى له بالقاهرة عام ١٩٠٥ -١٩٠٦م فى ٢١ مجلدا. وقد ملأ فلهاوزن Wellhausen الفراغ الذى كان فى المجلد الرابع عشر من المخطوط المحفوظ بميونخ برقم ٤٧٠. (*Zeitschr, d. Deutsch. Morg. Ges* جـ١، ص ١٤٥-١٥١) ونقل برونو Brunnow قطعا من مخطوطات وضمها إلى الجزء الواحد والعشرين من كتاب الأغانى الذى طبع فى ليدن عام ١٨٨٨م. ونشر كويدى Guidi فهرساً عاما لهذا الكتاب بعنوان؛ *Tables; Alph betiques du Kitab hl'Agani* ليدن ١٨٩٥ - ١٩٠٠م، وظهرت القطع التى أضافها برونو والفهرس الذى وضعه كويدى في طبعة القاهرة ولم تتعد طبعة كوسكارتن Kos-egarten المجلد الأول الذى ظهر بعنوان *Alii Ispahanesis liber Contienarum mag-*

nus جريفسفالد سنة ١٨٤٠م. ومن بين النسخ الحديثة المنقحة لهذا الكتاب نسخة صاحب «لسان العرب» محمد بن المكرم الأنصارى المتوفى عام ٧١١هـ (١٣١١م) ولها أهمية خاصة لأنها تكمل المعلومات التاريخية والأدبية التى استقاها من مصادر أخرى (انظر *Die arab Handschr.. zu Gotha*، رقم ٢١٢٦، *Supplement: Rieu*، رقم ١٢٨٠).

المصادر:

(١) Wüstenfeld: *Die Geschichts-chreiber der Arabaer.* رقم ١٣٢.

(٢) Brockelmann *Litt.* *Gesch d. arab.:* جـ١، ص ١٤٦.

[بروكلمان Brockelmann]

+ **أبو الفرج الإصبهانى** (أو الإصفهانى) على بن الحسن بن محمد ابن أحمد القرشى؛ مؤرخ عربى وأديب وشاعر، ولد سنة ٢٨٤هـ (٨٩٧م) فى إصفهان من أعمال فارس، وإليها كانت نسبته، إلا أنه من أصل عربى قح من قريش، وعلى التدقيق فهو مروانى أموى، وكان مع هذا شيعيا؛ درس فى بغداد حيث قضى معظم حياته فى ظل البويهيين وخاصة الوزير المهلبى. وقد لقى أحفل ترحيب فى حلب ببلاط الأمير سيف الدولة الحمدانى. وكانت وفاته ببغداد فى الرابع عشر من ذى الحجة سنة ٣٥٦هـ (٢٠ نوفمبر ٩٦٧م). وأجل كتبه شأنا كتاب الأغانى، وقد قضى فى تصنيفه - حسب قوله - خمسين عاما. وفى هذا الكتاب جمع أبو الفرج الأغانى التى اختارها بأمر من الرشيد (الموسيقيون المشهورون إبراهيم الموصلى وإسماعيل بن جامع وفليح بن أبى العوراء، وراجعها من بعدهم إسحاق بن إبراهيم الموصلى) وأضاف أبو الفرج أغانى آخرين مثل معبد وابن سريج وخلفاء وذراريهم. وقد بين لكل أغنية لحنها، وإن كان هذا هو أقل ما اشتمل عليه الكتاب. فلقد أضاف معلومات وفيرة عن الشعراء الذين نظموا هذه الأغانى وساق تفصيلا عن حياتهم واستشهد بكثير من أبياتهم، كما تكلم عن الملحنين وألحانهم. هذا إلى ما زودنا به من تفصيلات كثيرة عن القبائل

العربية القديمة وأيامها وحياتها الاجتماعية وحياة البلاط فى عهد الأمويين، وحال المجتمع أيام الخلفاء العباسيين وخاصة هارون الرشيد، وما كانت عليه بيئة الموسيقيين والمغنين.

وصفوة القول فإن «الأغانى» يعرض لنا الحضارة العربية جمعاء من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) هذا إلى ما أسداه إلينا صاحب الأغانى من فضل آخر بانتهاجه سنة الكتاب العرب واستشهاده بفقرات طويلة لكّتاب قدامى لم تصلنا مؤلفاتهم ومن ثم فإن كتابه مرجع أيضا لتطور الأسلوب العربى.

ولقد ظهرت الطبعة الأولى من الأغانى فى بولاق سنة ١٢٨٥هـ (١٨٦٨م-١٨٦٩م) فى عشرين مجلدا، يضاف إليها حتما مجلد آخر هو المجلد الحادى والعشرون الذى نشره برونو . *The twenty-first volume of:* R. Brunnow *the Kitab-al-Aghani*، ليدن سنة ١٨٨٨م) وعما قيل من أن هناك ثغرة انظر فلهاوزن (J. Wellhausen فى Zeitschr *Deutsch. Morgenl. Gesells.* سنة ١٨٩٦م، ص ١٤٥-١٥١؛ *Tables*: Gui-di، ليدن سنة ١٨٩٥-١٩٠٠م) وظهرت طبعة ثانية على غرار الطبعة الأولى ومعها المجلد الحادى والعشرون وفهارس كويدى، القاهرة ١٣٢٣هـ (١٩٠٥-١٩٠٦م؛ وانظر أيضا محمد محمود الشنقيطى: تصحيح، القاهرة ١٣٣٤هـ= ١٩١٦م) وثمة طبعة ثانية أكثر صحة من هاتين الطبعتين بدىء بها فى القاهرة سنة ١٩٢٧م.

وهناك مصنف آخر لأبى الفرج إنتهى إلينا، وهو «مقاتل» الطالبيين وأخبارهم»، وهو كتاب فى التاريخ كتب سنة (٣١٣هـ = ٩٢٣م)، وينتظم تراجم لأحفاد أبى طالب ابتداء من جعفر بن أبى طالب إلى الحفيد المتم السبعين، (توفى زمان المقتدر ٢٩٥هـ - ٣٢٠هـ=٩٠٨م-٩٣٢م) الذين لقوا حتفهم لأسباب سياسية وكذلك الذين أدركتهم المنية وهم فى السجن أو مستترون.

وهذا الكتاب طبع على الحجر بطهران سنة ١٣٠٧هـ، وصف حروفا فى النجف سنة ١٣٥٣هـ وطبعة بومباى سنة ١٣١١هـ على هامش كتاب فخر الدين النجفى «منتخب فى المراثى والخطب» لا تشمل غير النصف الأول من هذا الكتاب فحسب.

ومن بين التصانيف التى فقدت والتى يجب أن نذكرها كتبا فى الأنساب، وكتاب أيام العرب الذى ذكر فيه سبعمائة وألف يوم من هذه الأيام. وكذلك جمع أبو الفرج دواوين أبى تمام والبحترى وأبى نواس.

المصادر:

(١) ابن خلكان: الوفيات، رقم ٣٥١.

(٢) ياقوت: إرشاد الأريب، ج٥، ص ١٤٩ - ١٦٨.

(٣) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ١١، ص ٣٩٨-٤٠٠.

(٤) Brockelmann، جـ١، ص ١٤٦؛ قسم١، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٥) وثمة ترجمة لحياته جيدة فيها شواهد من شعره وتشمل معلومات عن كتاب الأغانى وردت فى مقدمة الطبعة الثانية لهذا الكتاب، جـ١، ص ١٥ - ٣٧ (والمعلومات الخاصة بالمذهب تقتضى التصحيح).

(٦) وانظر عن مخطوطات الأغانى H. Ritter فى *Oriens* سنة ١٩٤٩م، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٧) وانظر عن المنمنمات التى تمثل مشاهد منه D. S. Rice فى *Burlington Magazine* سنة ١٩٥٣م، ص ١٢٨ وما بعدها.

الأبيارى [نالينو M. Nallino]

أبو قير

(بو قير) اسم عدة أماكن فى مصر:

١ - فرضة مصرية صغيرة على شاطىء البحر المتوسط، عدد سكانها ١١٦٨ نسمة، وقد سمى باسمها الخليج والجزيرة (وتسمى كذلك جزيرة نلسن) والبحيرة القريبة منها (انظر رقم٤). وتبعد أبو قير ثلاثة وعشرين كيلو مترا شرقى الإسكندرية على طريق رشيد الحديدى وهى من ضواحى الإسكندرية وتابعة لها من الوجهة الإدارية، وكانت

فيما سبق تابعة لدمنهور عاصمة مديرية البحيرة، ولم يرد ذكر أبو قير - التى قد تكون عين مدينة بوكيرس Bu-kiris القديمة - فى مصنفات جغرافى العرب القدماء، ومع ذلك فإن أبا الفداء والقلقشندى عرفا بحيرة «أبو قير» التى سميت باسم الفرضة. أما تاريخها فى العصور الوسطى فلا نعرف عنه الا غارة الفرنجة عليها عام ٧٦٤هـ (١٣٦٢-١٣٦٣م). وقد اشتهرت أبو قير عقب الوقعة البحرية الكبرى المسماة باسمها والتى نشبت فى خليج أبو قير فى أول أغسطس عام ١٧٩٨م. ولقد دمر الإنكليز فى هذه الوقعة بقيادة نلسن الأسطول الفرنسى الذى كان يحمى حملة بونابرت على مصر. وبعد ذلك بعام انتصر بونابرت بالقرب من أبى قير على الترك الذين نزلوا إليها فى الخامس والعشرين من يوليه عام ١٧٩٩م. ،أخيرًا نزلت الحملة الإنكليزية بالقرب من هذه الفرضة فى ٨ مارس عام ١٨٠٣م وقضت نهائيًا على حكم الفرنسيين لمصر.

المصادر:

(١) على مبارك: الخطط الجديدة، جـ١٠، ص١٣ وما بعدها.

(٢) الجبرتى: عجائب الآثار، القاهرة سنة ١٢٩٧هـ، جـ٣، ص١ وما بعدها، الطبعة الفرنسية لهذا الكتاب ، القاهرة- باريس،، ص ٨٠ - ٩٤.

(٣) *Diction, gèogr. de L'Egypte* عام ١٨٩٨، ص. ٢٤.

(٤) A. Berthier: *Relations des Cam-pagnes du general Bonaparte en Egypte et en Syrie.*

(٥) Sir R.T. Wilson: *History of the British expedition to Egypt.*

(٦) وللاستزادة من المصادر انظر Kircheisen: *Bibliographie Napoleons* ص ٥٠ وما بعدها.

٢ - بليدة صغيرة فى مصر السفلى تابعة لسرنباى من أعمال رشيد فى مديرية البحيرة (انظر Diction etc و،المصادر المذكورة فى رقم ١).

٣ - مكان صغير فى مصر العليا تابع لمدينة أرمنت من أعمال الأقصر فى مديرية قنا (انظر المصادر المذكورة سالفا).

٤ - كانت توجد فيما مضى بحيرة كبيرة بهذا الاسم مساحتها ثلاثون ألف فدان خلف مدينة أبو قير (انظر رقم ١). وكانت هذه البحيرة فى أيام الحملة الفرنسية (كانت تسمى فى ذلك العهد بـ١ «النمعدية» أيضا) لاتزال متصلة بالبحر. وربما كانت المياه فى بعض العصور تخترق السهل الضيق الممتد جهة الشرق والذى يفصل الآن هذه البحيرة عن بحيرة أدكو. وتحد هذه البحيرة من جهة الغرب بلسان خصب كان يخترقه خليج الإسكندرية. وهو ترعة المحمودية الآن. وتقع بحيرة مريوط إلى الغرب، وهى البحيرة التى جفت فى العصور الوسطى، وغمرها الإنكليز بالمياه ثانية أثناء حصارهم للإسكندرية عام ١٨٠١م. وقد تسربت مياه أبى قير وقتذاك إلى الأراضى الخصبة، ثم قطعت صلة البحيرة بالبحر وجففتها عام ١٨٨٨م شركة إنجليزية. وهى الآن أرض زراعية ذات محصول.

وتذكر المصادر العربية أن بحيرتى أبو قير وإدكو كانتا أرضا خصبة أيام الفراعنة، كما كان جزء منهما أرضا زراعية فى عهد الخلفاء. وتذهب الأسطورة فيما يختص بأصل هاتين البحيرتين، إلى أن امرأة أحد الفراعنة، وكانت تملك هذه الأراضى. طلبت فجأة العشور على الكروم التى زرعت فيها، فلما عجز الفلاحون عن دفع ما عليهم أمرت بغمرها بالمياه.. بيد أن القول الشائع على الألسنة هو أن هاتين البحيرتين قد نشأتا من قلة العناية بالقنوات وتحويل مصب النيل وشدة المد والجزر فى فصل الربيع، ويقال إن البحر طغى فى مثل هذا الفصل على هذه الأرض عام ٧٢٠هـ (١٣٢٠م).

المصادر :

(١) على مبارك: كتابه المذكور.

(٢) القلقشندى ترجمة ڤستنفلد، ص ٢٩، ٩٩.

(٣) أبو المحـــاسن، طبـــعـــة Juynd وMatth، جـ١، ص ٥٠.

(٤) Expedition de Etat, moderne L'Egypte جـ٢، ١، ص ٩١٢، ٤٨٣ وما بعدها، جـ٢ ب، ص ٨٢.

(٥) W. Will- Egyptian irrigation: cocks الطبـعة الـثانيـة، ص ٢٤٥، وفى مواضع مختلفة.

٥ - أبو قير أو بوقـيران: اسم جبل خرافى (أو مكان فوق جـبل) فى مصر تجتمع عليـه الطيور كل عام ويضع كل واحـد رأســه فى شق الصـخـر إلى أن يموت أحدها ويظل معلقا، ويذكر ياقوت وغيره أن الطيـور التى تجتمع على هذا الجبـل كانت تسـمى بوقيـر، كمـا كان الجبل يســمى «جبل الطيـر». ويقع هذا الجبل بالقرب من أنصنا فى مصر العليا.

المصادر:

(١) أبو المحـاسن: كـتـابه المذكـور، جـ١، ص ٤٥.

(٢) ياقوت: المعجم، جـ٢١، ص ٣١.

(٣) القزوينى، طبعة فستنفلد، جـ١، ص ١٦٨.

(٤) المكتبة الجغرافيـة العربية، طبعة ده جوية، جـ٧.

[بيكر C.H. Beker]

+ **أبو قير، أو بوقير:** بلدة صغيرة على ساحل البحـر المتوسط، وعلى بعد ١٥ ميلا شرقى الإسكندرية، وتقوم على خط حديدى يربط الإسكندرية برشـيد، وأقـدم مؤرخ عـربى وصف مـوقع أبى قير هو الإدريسى. على أن ثمة نصوصا عـربية عن مـصر القـديمة تشـير قـبل الإدريسى إلى تشييد منار هناك، وكذلك يذكر الرحـالة الأوربيون على التحـقيق أبراجا فى هذا الطـريق كانت تستـخدم معالم لسالكيه. ويتحدث يوتيخيوس عن مـرور أسطول الخلاص إلـى أبى قيـر، وهو الأسطـول الذى اســتـــدعى من طرسوس ليحمى مصـر من الفاطميين. ويروى على مـبارك رواية لم يسـتوثق من سنـدها تقـــول إن القـــرصـــان الأوروبيين أغاروا على أبى قير فى ٢٧ شـــعـــبـــان سنة ٧٦٤هـ (١١ يونيـــه ١٣٦٣م) وحملوا مـعهم حوالى سـتين شخـصا من السكان ودللوا علـيهم فى

صيداء. وكانت فترة الحملة التى شنها بونابرت على مصر هى التى جعلت قير مشهورة، وذلك نتيجة لانتصار نلسون البحرى فى غرة أغسطس سنة ١٧٩٨م، والقضاء على الجيش التركى فى ٢٥ يولية سنة ١٧٩٩م. وفى أبى قير نزل إلى البر فى ٨ مارس سنة ١٨٠١م الجيش الإنكليزى الذى قدر له أن ينهى الاحتلال الفرنسى. وأخيرا غدت أبو قير مرة أخرى قاعدة للإنكليز فى مارس سنة ١٨٠٧.م وكان فى أبى قير وقتذاك مرسى جيد ومأوى مأمون، أما القرية نفسها فكانت بائسة.

وقد اعتقد أميلينو Amelineau خطأ أنه عثر على اسم أبو قير فى أخبار القديسين اليعاقبة، ذلك أن الإشارة فى هذه الأخبار تتصرف إلى كنيسة فى مصر القديمة كرست للأب كيروس.

وقد درس إتيين كومب Etienne Combe بالتفصيل مشكلة طريق الإسكندرية - رشيد كما درس البحيرات التى على طول الساحل وأمدنا بمصادر حافلة من الكتاب العرب والرحالة الأوربيين. وفى كتاب كومب الصيغ المختلفة التى ترسم بها أبو قير ووصف ممل لرحلة تقتضى المرء بعض المشقة، إذ لا مناص له من أن يقطع منطقة رملية لازرع فيها ولا ناس، يتناثر فيها هنا وهناك عدد قليل من أشجار النخيل يخفف من هذه الصورة الموحشة. والبحيرات الثلاث هى من الغرب إلى الشرق: مريوط وأبو قير وأتكو. والوصف الوحيد لبحيرة أبى قير ورد فى كتاب «صبح الأعشى» مفصلا بعض التفصيل، على أنه يشير إلى رخاء منطقة أبى قير على اعتبار أن ذلك من أخبار الماضى. وكان بعض الطيور يعيش على شواطىء البحيرة التى كانت مياهها تكتظ بالسمك. وكان سمك «البورى» الذى يصاد هناك من موارد الغذاء التى كان يعيش عليها أهل الإسكندرية، وكانت تقوم على شواطىء البحيرة بعض الملاحات الكبيرة يصدر إنتاجها إلى أوربا.

وكان ثمة رصيف متين يفصل بحيرة أبو قير عن بحيرة مريوط، وكان

يدعم فى كثير من الأحيان. وشقت بمحاذة هذا الرصيف قناة المحمودية ومد الخط الحديدى من القاهرة إلى الإسكندرية.

ومنذ سنة ١٨٨٧م جففت بحيرة أبى قير وزرعت أرضها.

المصادر:

(١) ابن عبدالحكم، طبعة Torrey، ص ٤٠.

(٢) Eutychius، جـ٢، س ٨١.

(٣) المقريزى آلخطط، *Mèmoires* pub- *liès par les membres de l'Inst. France. d'Archèologie Orientale du Caire* جـ٤٦، ص ٨٢.

(٤) *Synaxaire Patrologia orientalis* جـ٣، ص ٤٠٤.

(٥) Amèlineau *:Geographi*، ص٦، ٥٧٩، ٥٨١.

(٦) U. Monneret de Villard فى *Bul- letin dd la societe de geographie, d. Egypte* جـ١٣، ص ٧٤، ٧٦.

(٧) E. Combe :Alexandire musul- فى Bulletin de la sociètè de mane gèographie d'Egypte جـ١٥، ص ٢٠١، ٢٣٨؛ ج١٦، ص ١١١ – ١٧١، ٢٦٩ – ٢٩٢.

(٨) Dehèrain :*L'Egypte turque, Hist. de la nation ègyptienne* جـ٥، ص ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨١ – ٢٨٥، ٤٣٣؛ ٤٤٠، ٤٤٥، ٥١٨ – ٥١٩، لوحة ١١.

(٩) Les campagnes navales de: Du- rand-Viel Mohammed Aly جـ١، ص٤٩، ٦٣، ٦٥، لوحة ١٠، ١١، ١٣، ١٤.

وثمة أماكن أخرى فى مصر تحمل اسم أبى قير وليس لها أهمية.

على أن مما يجدر ذكره خانق بوقير (بوقيران – بوقيرات) فى جبل الطير بمصر الوسطى شمالى المنيا. ويربط كتاب العرب هذا المكان بأسطورة عجيبة، ذلك أن هذا الجبل كانت تلتقى فيه فى يوم معلوم من كل عام طيور تسمى بوقير. وتضع هذه الطيور رؤوسها فى شق الجبل فيطبق على واحد منها، ويظل هذا الطائر معلقاً ويموت هناك.

المصادر:

(١) *Matèriaux: J. Maspero & Wiet pour servir a la gèogeraphie d'Egypte* فى *Mèmoires publies par les membres de l'Institut France. d'Archeologie Orientale du Caire*، جـ٣٦ ص ٦٤ – ٦٦.

خورشيد [فيت، G. Wiet].

أبو لهب

كنيـة أطلقهـا القرآن الكريم (سـورة المسد، اية ١) والمسلمون بصـفة خاصة على عم من أعمام النبى وخصم من ألد خصومه،واسمه الحقيقى عبد العزى ابن عـبدالمـطلب، وهو اسم اسـتكرهه النبى [ﷺ] للوثنية الظاهرة فيه. وقد ظل هذا الرجل حـتى وفـاته من أشـد خصـوم النبى [ﷺ] فى مكة، ويمكننا أن نفسر هذه الخصومة التى تخالف أشد المخالفة الصلات العصبية التى تربط الأسرة عند العرب بأن زوجته أم جـميل بنت حرب بن أميـة كانت أخت أبى سـفيان، أكـبر زعيم من خصوم النبى [ﷺ] فى هذه المدينة حـتى عام ٨ هـ. وعلى أية حـال فقد أظهرت هذه المرأة كل صنوف العداء نحـو النبى [ﷺ] ، وأثارت عليه حقد زوجـها، لأننا نجـد فى سورة المسـد – علاوة على العقاب الذى سيناله أبو لهب – إشارة إلى مـا ستلاقـيه فى النار من عـذاب وهوان. وسورة المسـد هى كمـا يأتى:

«تبت يدا أبى لهب وتب(×) مـا أغنى عنه مـاله وما كـسب(×) سيـصلى ناراً ذات لهب(×) وامرأته حمالة الحطب(×) فى جيدها حبل مـن مسد(×)». ويتضح من سيـاق هذه السورة أن مـعنى الآية الرابعـة هو أن هذه المرأة سـتجـمع فى جـهنم الحطب الذى سـيوقـد تلك النار (البيضـاوى، فى تـفسير هذه الآية(١) وليس مـعناهـا أنهـا كـانت تجـمع فى حياتها الحطب، أو بعبارة أخرى الحسك، وتنثره فى طريق النبى [ﷺ] كما يقول

(١) الذي في البـيضـاوي مـعني هذه الآية هو أنها سـتحمل الحطب جـهنم فقط، أمـا أنها حـملتـه في حـيـاتهـا ونثـرته في طريق النبي[ﷺ] فقد ذكره علي سبيل التعليل لا علي أنه وجـه في تفـسـيـر الآية كـمـا بدا الكاتب المادة.

بعض المفسرين (انظر على وجه المثال: الطبرب، جـ٢، ص ١٩٢؛ البيضاوى الموضع نفسه) ولا أنها كانت كثيراً ما تهين النبى [ﷺ] وتعيره بفقره.

ويذهب كثير من محدثى العرب، اعتماداً على رواية ابن عباس، إلى أن سبب نزول هذه السورة العدائية التى تتنبأ بعذاب أبى لهب هو أن النبى [ﷺ] بعد أن نزلت الآية ٢١٤ من سورة الشعراء «وأنذر عشيرتك الأقربين» نادى وهو على «الصفا» (فى روايات أخرى «منى«) قومه بمكة قائلا: «أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلا بسفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم صدقتمونى؟» قالوا: نعم، قال: «فإنى نذير لكم بين يدى عذاب شديد» فاقترب منه أبو لهب وقال: «تبًا لك! ألهذا دعوتنا؟» فنزلت سورة المسد «تبت يدا..». ولا تختلف رواية ابن إسحاق عن عباد اختلافا كبيرا عن هذه الرواية. ويروى ابن إسحاق رواية أخرى نقلها عنه ابن هشام، هى أن أبا لهب فاه بعبارة فيها احتقار للنبى [ﷺ] فى مناسبة أخرى، وكان ذلك بحضور هند بنت عتبة، جاء فيها من ألفاظ السباب «تبا». على أنه لاشك فى أن يكون قد سبق ذلك جملة مواقف عدائية أساء فيها أبو لهب إلى النبى [ﷺ] مما جعل محمداً [ﷺ] يسخط على عمه مثل هذا السخط الشديد الذى لاشفقة فيه، مع أن أبا لهب كثيرا ما وقف فى صف أخيه أبى طالب عندما عادى أبو طالب أهل مكة فى ظرف سابق، وبذلك يكون قد وقف فى صف النبى [ﷺ] بطريق غير مباشر (ابن هشام، ص ٢٤٤) وتعتبر هذه السورة مكية (وتب فعل ماض يدل على المستقبل، انظر شرح البيضاوى على سورة المسد) بل ويعتبرها نولدكه Noldeke من أقدم السور المكية. ولكن نص الآية الثانية «ما أغنى عنه ماله وما كسب» - شأن القرآن فيما يماثل هذه العبارة - يدل على حدث وقع من قبل (انظر سورة الأعراف آية ٤٦؛ الحجر، آية ٨٤؛ الشعراء، ٢٠٧، وفى آيات أخرى) ولو أنه عنى المستقبل لا ستعمل «يغنى» كما هو المعتاد دائماً، أضف إلى ذلك أن استعمال «ما أغنى»

للدلالة على المستقبل لا مثيل له فى القرآن، وإذن فهذه الآية تفصح عن نشوة الانتصار بهلاك أبى لهب الذى حدث قبل نزولها (انظر وفاته فيما بعد) وتدل على أنها نزلت بعدوقعة بدر بقليل من الزمن. ولم يشهد أبو لهب هذه الوقعة بنفسه إما لأنه كان مريضاً كما تقول بعض الروايات، وإما لأنه تشاءم من رؤيا سيئة رأتها عاتكة كما تقول روايات أخرى، وأرسل بدلا منه عاصى بن هشام الذى كان أبو لهب قد ربح جميع أمواله فى الميسر فاستبعده نظير دينه. وقد فاخر الشاعر الفضل بن العباس اللهبى بن حفيد أبى لهب بهذا الحادث الأخير فى شعر له (انظر الأغانى، جـ١٥، ص٧). ولما بلغت أخبار هذه الوقعة السيئة مسامع أبى لهب، ثار غضباً على مبلغها إياه وعلى زوجه، وتوفى بعد ذلك بقليل من الزمن (بسبعة أيام كما يروى ابن هشام) بالعدسة. ومما أروى غضب المسلمين أن أبناءه لم يجرءوا على القرب من جثمانه بعد هلاكه، وتركوه حتى أنتن، ولما أمروا بأن يدفنوه لم يحتفل الناس بجنازه الاحتفال اللائق (ابن اسحاق فى الأغانى جـ٤، ص٣٣: تفسير البيضاوى، المسد، آية ٢) وجاء فى رواية فردة أنه توفى بعد ذلك بمدة طويلة، أى حوالى عام ٨ هجرية، لأنه كان قد وعد آخر كهان الإلهة عزى - قبل وفاته- بأنه سيرعى حمى هذه الإلهة، وليست هذه الرواية جديرة بالاعتبار: أولاً لأن أبا لهب لم يذكر قط فى غير هذه الرواية بعد عام ٢ هـ (٦٢٣-٦٢٤م) ثانياً لأن ابن سعد يذكر فى حديث يرفعه إلى ابن عباس أنه عند فتح مكة عام ٨ هـ (٦٢٩-٦٣٠م) قبل النبى [ﷺ] إسلام ابنى أبى لهب: عتبة ومعتب، اللذين حاربا فى صفه فى غزوة حنين. فليس هناك إذن موضع للقول بأن أباهما كان لايزال حياً فى ذلك الوقت أو قبله بقليل.

ويوصف أبو لهب بأنه رجل عظيم الجثة غليظها، سريع الغضب، جمع ثروة طائلة ليدفع بها عادية الأيام كما يقال (القرآن الكريم ، سورة المسد، آية ٢). وكان ابنه عتبة قد تزوج قبل

الإسلام بابنة للنبى[ﷺ] . ولكنه طلقها واعتنق النصرانية لما بعث محمد[ﷺ] . وقد لعنه النبى[ﷺ] ، ولذلك يقال إن سبعاً أو ضبعاً افترسه وهو فى طريقه إلى بلاد الشام. ولكن لا تتفق هذه الرواية مع ما قبل عن أمر إسلامه عام ٨ هـ (انظر ما تقدم) ولامع الرواية التى تقول إنه توفى بعد ذلك بمدة طويلة عام ٨٠ هـ (٦٩٩-٧٠٠م) ومن المحتمل أن يكون هناك خلط بين عتبة وابن آخر لأبى لهب. وكان الشاعر الفضل بن العباس ابن عتبة اللهبى حفيداً لعتبة المذكور (الأغانى، جـ١٥، ص٢-١١).

المصادر:

(١) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، جـ١، ص٦٩، ٢٣١ وما بعدها، ٢٤٤، ٤٣٠، ٤٦١.

(٢) الطبرى، جـ١، ص ١٧٠ ١٢٠٤ وما بعدها، ١٣٢٩، جـ٣، ص ٢٣٤٣.

(٣) الواقدى: كتاب المغازى (ڤلهوزن) ص ٤٢، ٣٥١.

(٤) البيضاوى: تفسيره لسورة المسد.

(٥) الطبرى: التفسير، جـ٣٠، ص ١٩١ وما بعدها.

(٦) البغوى (تفسير) والبخارى والواحدى فى Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammed,* جـ١، ص ٥٢٦.

(٧) Noldeke: *Gesch, des Qorans*، ص ٧٢.

[بارث J. Barth]

أبو مدين

شعيب بن الحسين الأندلسى: صوفى أندلسى مشهور، ولد فى قطنيانة إحدى قرى إشبيلية، وتوفى عام ٥٩٤ هـ (١١٩٧ - ١١٩٨م) ودفن بالعباد بالقرب من تلمسان، وهو من أسرة مغمورة وكان أبواه فقيرين، بدأ أبومدين منذ حداثته بحفظ القرآن الكريم فى بلده جرياً على مألوف القوم السائر، ثم تعلم صناعة النسج، ولما أحس من نفسه الميل نحو الدرس أقبل عليه بحماسة زائدة، فنزح عن وطنه إلى فاس

ليأخذ عن علماء من المغاربة جذبته إليهم شهرتهم.

ولانعرف الزمن الذى انتقل فيه أبو مدين إلى فاس، ويحتمل أن يكون ذلك قد حدث فى أخريات دولة المرابطين، أو فى بداية الموحدين، وإذا جاز لنا أن نحكم من العلوم التى كانت تدرس حينذاك فى جامعات فاس، ومن أبرزها علم الحديث، فإنا نستطيع القول بأن المغرب كان وقتئذ تحت سلطان الموحدين.

ويظهرنا كتاب التراجم من العرب على أن أبا مدين كان متفنناً فى علوم الإسلام المختلفة، نقليها وعقليها. ونرى مما تقدم أن أبا مدين كان بفاس فى الوقت الذى انبعثت فيه مذاهب الموحدين فى بلاد المغرب، ونهضت فيه العلوم الكلامية والفقهية بتأثير تلك المذاهب، ولكن يظهر أن الطالب الأندلسى الحدث لم يبد أى ميل نحو هذه الأنظار الجديدة، لأن ذوقه وجهه إلى التصوف بصفة خاصة، وهداه إلى سلوك هذا الطريق الشيخ أبو يعزى الذى بلغ به إلى مرتبة الوصفى الكامل بالصيام والصلاة وأقصى ضروب التقشف. ولم يجد أبو مدين - لفقره المدقع - أية صعوبة فى قطع علائقه وملذاته الزائلة، فتنقل متدرجاً فى كل مراتب الصوفية حتى بلغ مرتبة «القطب» و«الغوث».

وبعد أن مكث عدة أعوام بفاس انتقل الصوفى الشاب إلى مكة حيث لقى - كما يقال - الولى الكبير عبدالقادر الجيلانى فارتبط به بصلات الود، وأتم بإرشاده علومه الصوفية.

ولما عاد أبو مدين من المشرق انصرف إلى تعليم الصوفية فى بلاد المغرب. فاستقر فى بجاية ناسكاً نسكاً شديداً، وسرعان ما اشتهر بولايته وعلمه، وهرع إليه الناس من أقصى البلاد يسألونه ويأخذون عنه. وكان له قبل نزوحه من فاس كرامات، وأظهر مثلها أثناء رحلته فى المشرق وبعد عودته إلى بجاية.

وكانت تعاليم أبى مدين الصوفية التى قام بنشرها فى بجاية تخالف مذاهب فقهاء الموحدين فى تلك المدينة،

فقلق هؤلاء من شهرته التى أخذت تذيع يوماً بعد يوم، ومن مريديه الذين تزايد عددهم، فبيتوا النية على اغتياله. ولما علم السلطان الموحدى أبو يوسف يعقوب المنصور بأمر هذا العالم الزاهد طلب إلى عامله بجاية أن يبعث به إلى مراكش ليتولى نقاشه بنفسه، فصدع أبو مدين بأمر السلطان عن طيب خاطر، وخرج فى ركب من مريديه يطلب عاصمة الموحدين بعد أن ودع تلاميذه، ولكن عاجلته المنية وهو فى رحلته هذه على شاطئ نهر إسر، على بعد فراسخ معدودات من مدينة تلمسان، ودفن - كما أوصى - بربـاط العباد، قرب تلمسان، ولايزال قبره بالعباد إلى الآن يزوره الناس من كل حدب وصوب.

ويمكن أن نلخص تعاليم أبى مدين كلها فى هذا البيت الذى كان يردده دائماً كما يقول يحيى ابن خلدون:

«الله قل وذر الوجود وما حوى

إن كنت مرتداً بصدق مراد».

وقد وصل أبو مدين بالتزامه الشديد بهذا المبدأ إلى أقصى مراتب الصوفية فتجردت نفسه التجرد كله، واتحد بالله - الذى كان يحده إلى آخر نسمة من حياته بقوله: «الله الحق» - اتحاداً تاماً. وآثار أبى مدين التى كتبها عبارة عن قليل من الأشعار الدينية الصوفية و«وصية» و«عقيدة» (انظر فهرس المخطوطات العربية للمكتبة الأهلية بباريس، رقم: ١٢٣٠، ١٠؛ ٣٤١٠؛ ٤٥٨٥، ورقة ١٥. وكذلك فهرس مخطوطات المكتبة الأهلية بالجزائر، رقم ٣٧٦، ورقة ٣٩؛ ٥٩٩، ورقة ٣، ٩٣٨، ورقة ١-٩؛ ١٨٥٩؛ ورقة ٧٣). وقد دفن أبو مدين مشيعاً بجموع حاشدة من أهل تلمسان، وكان جنازه فرصة ليظهر أهل تلك المدينة فيها تقديرهم الكبير للصوفى. وصار أبو مدين منذ ذلك ولى تلمسان وحاميها، وازدهرت هذه المدينة ببركاته، كما نمت مدينة العباد حول قبره. وبنيت قبة أبى مدين بعد وفاته بقليل من الزمن بأمر السلطان

الموحدى محمد الناصر. وأخذ بعده كثير من الأمراء والملوك الذين حكموا تلمسان يضيفون الشىء الكثير إلى زخارف قبره المبارك. وقد بنى السلاطين المرينيون أصحاب تلمسان فى القرن الرابع عشر الميلادى إلى جانب قبره كثيراً من المنشآت الفخمة التى لايزال بعضها باقياً إلى اليوم نذكر منها بصفة خاصة الجامع والمدرسة.

المصادر:

(١) ابن أبى زرع: القرطاس، طبعة فاس ١٣٠٣هـ، ص ١٩٤؛ ترجمة بوميبه Beaumier ص ٣٨٥-٣٨٦.

(٢) أحمد الغبرينى: عنوان الدراية؛ Cherbonneau: *Notices et extraits du Eu-nouan ed-diraià* باريس سنة ١٨٦٠م، ص ٤.

(٣) يحيى بن خلدون: بغية الرواد Bel) *Hist .des Beni Abdel-Wad. rois de: Tlemcen*، الجزائر سنة ١٩٠٤م) الأصل ص٢٣- ٢٥؛ الترجمة، ص ٨٠-٨٣.

(٤) أحمد بابا: نيل الابتهاج، فاس ١٣١٧هـ، ص ١٠٧- ١١٢.

(٥) محمد بن مريم: كتاب البستان، وانظر Revue africaine Delpech فى رقم ١٦٤، ص ١٣٥.

(٦) المقرى، ليدن سنة ١٨٥٥م، جـ١، ٨٢٩، ٨٨٤.

[A. Bel بل]

+ أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسى، هو الصوفى الأندلسى الشهير، ولد حوالى سنة ٥٢٠ هـ (١١٦م) فى قطنيانة، وهى بلدة صغيرة على مسيرة ٣٠ كيلو مترا تقريباً شمالى الشمالى الشرقى لإشبيلية، ونشأ فى عائلة متواضعة جداً، وتعلم صنعة النسج، ولكنه درس القرآن مدفوعاً بنزوعه الشديد إلى العلم، وما إن تيسر له الأمر حتى شخص إلى المغرب لإتمام تعليمه، وفى فاس تتلمذ على أئمة من الشيوخ ترجع شهرتهم إلى تقواهم وتقشفهم أكثر من رجوعها إلى تفقههم

فى علوم الدين، مثل أبى يعزى الهزميرى، وعلى بن حرزهم، والدقاق. والدقاق هو الذى خلع عليه الخرقة التى تشهد على أنه سلك طريق الصوفية. ولكن مرشده الحق إلى سلوك الطريق هو أبو يعزى، وبإذن شيخه هذا رحل إلى المشرق، وهناك وفق إلى استيعاب ما أثر من الغزالى وكبار الصوفية.

وربما يكون قد لقى فى مكة عبدالقادر الجيلانى المتوفى سنة ٥٦١هـ (١١٦٦م)؛ ثم عاد إلى المغرب واستقر فى بجاية حيث عرف بتعليمه وحياته المثالية. وبلغت شهرته مسامع السلطان أبى يوسف يعقوب المنصور من بنى مؤمن، وخشى السلطان على ما يظهر من سلطانه الدين الخارج على مذهب الموحدين فدعاه إلى بلاطه. فلما أصبح على مرأى البصر من تلمسان أقعده المرض وتوفى سنة ٥٩٤هـ (١١٩٧م) ودفن حسب وصيته الصريحة فى العباد وهى قرية على مشارف تلمسان كان يؤمها النساك كثيرا فيما يظهر، ثم أصبحت بعد دفنه فيها مكاناً له بركته الخاصة.

وإذا كانت المكانة التى يشغلها أبو مدين فى الإسلام بالمغرب عظيمة الأهمية، فإن هذا لا يرجع فى حقيقة الأمر إلى مؤلفاته، إذ لم يؤثر عنه إلا بعض قصائد فى التصوف، ووصبة وعقيدة (انظر A. Bel)؛ وإنما استحق مرتبة «القطب» و«الغوث» و«الولى» على ما نقله عنه مريدوه وما ينسب إليه من حكم، وتشيد حكمه بكمال حياة التقشف، والزهد فى خيرات الدنيا، والتواضع، والتوكل المطلق على الله. وقد جرى أبو مدين على القول: «لاينفع مع الكبر عمل ولايضر مع التواضع بطالة» وكثيراً ما كان يردد هذا البيت:

الله قد وذر الوجود وما حوى

إن كنت مرتداً بصدق مراد

والحق إنه ليس لمذهبه فى التصوف أصالة؛ وإنما يمكن تعليل نجاح هذا المذهب وسلطانه الممتد على الزمن

باستطاعته التوفيق بين نزعات مختلفة وبطبيعة المجتمع الذى تلقاه. ويقول برنشفك R. Brunschvig: «إن فضله الكبير ونجاحه العظيم يرجعان إلى أنه استطاع أن يوائم مواءمة موفقة بين شتى المؤثرات التى تأثر بها على نحو يفهمه مستمعوه. والتصوف المعتدل الذى أدخله الغزالى قبله بقرن فى الإسلام على مذهب أهل السنة من أجل نخبة من الخاصة. أصبح بعد بفضل أبى مدين يوافق عقلية المؤمن فى شمال إفريقية سواء كان من العامة أو من الخاصة. لقد أمدنا أبو مدين بغير معقب بمفتاح التصوف فى شمالى إفريقية».

وتنسب إليه كتب المناقب كرامات، وقد اتخذته تلمسان حيث توفى، ولياً لها. وأصبح ضريحه مركزاً لعمارة جامعة (مسجد العباد سنة ٧٣٧هـ = ١٣٣٩م؛ ومدرسة سنة ٧٤٧هـ= ١٣٤٧م، وقصر صغير، وحمام) أنشأ معظمها سلطان فاس أبو الحسن المرينى صاحب تلمسان، ولايزال هذا الضريح يؤمه بالزيارة كثيراً أهل الريف من إقليم وهران وشرقى مراكش.

المصادر:

(١) ابن مريم: البستان، طبعة بن شنب، الجزائر سنة ١٣٢٦هـ (١٩٠٨م) وترجمه Provenzali إلى الفرنسية، الجزائر سنة ١٩١٠، ص ١١٥ وما بعدها.

(٢) الغبرينى: عنوان الدراية، طبعة ابن شنب، الجزائر سنة ١٩١٠م.

(٣) ابن خلدون (يحى): تاريخ بن عبدالواد، ترجمة A. Abel بعنوان *Hist. des B. 'Abd el-Wad.* الجزائر سنة ١٩٠٤م، جـ١، ص ٨٠-٨٣.

(٤) أحمد بابا: نيل الابتهاج، فاس سنة ١٩١٧م، ص١٠٧-١١٢.

(٥) J.J.J. Barges: *Vie du célébre* marabout: *Sidi Abu Medien*، باريس سنة ١٨٨٤م.

الأب قنواتى [مارسيه، G. Marçais].

أبو نصر الفارابى

أعظم فلاسفة الإسلام قبل ابن سينا، وهو تركى المنتسب، واسمه محمد بن محمد بن طَرْخان أبو نصر الفارابى. ولد فى وَسيج وهى محلة صغيرة منيعة فى إقليم فاراب (أطرار) فيما وراء النهر. ويقال إن أباه كان قائداً، وانتقل هو إلى بغداد يدرس على الطبيب النصرانى يوحنا بن حَيْلان، وتعلم صحبة أبى بشر متّى النصرانى النسطورى الذى اشتهر بترجمته للكتب اليونانية، ثم التحق ببلاط سيف الدولة الحمدانى صاحب حلب، وعاش فى كنفه عيشة المتصوفة، واصطحبه هذا الأمير فى فتحه مدينة دمشق، وتوفى أبو نصر بها عام ٣٣٩هـ (٩٥٠م) بالغاً من العمر ثمانين عاماً.

واشتهر أبو نصر بصفة خاصة بشروحه على مؤلفات أرسطو، وقد أكسبته هذه الشروح لقب «المعلم الثانى»، وأرسطوطاليس هو المعلم الأول؛ فشرح كتب «المقولات» و«العبارة» و«القياس» و«البرهان» و«الجدل» و«المغالطة» و«الخطابة» و«الشعر»، أى أنه شرح جميع الكتب التى يتألف منها المنطق بأوسع معانيه. وقدم لهذه المجموعة المنطقية بشرح لكتاب «الإيساغوجى» لفرفوريوس.

أما فى الأخلاق فقد شرح كتاب أرسطو فى «الأخلاق إلى نيقوماخوس». وشرح فى علم النفس «كتاب النفس» للإسكندر الأفروديسى. وشرح فى باب العلم «طبيعيات أرسطو» وكتابيه فى «الآثار العلوية» و«السماء والعالم» وكتاب «المَجَسْطِى» لبطلميوس.

ولم تقتصر مؤلفات الفارابى بأية حال على شروح كتب اليونان بل له كثير من الكتب الأصيلة الخاصة. فله فى علم النفس والإلهيات رسائل فى «العقل والمعقول» و«النفس» و«قوى النفس» و«الواحد والوحدة» و«الجوهر» و«الزمان» و«الخلاء» و«المكان» و«المقاييس».

وقد دعا الفارابى إلى رأى يبدو اليوم عجيباً شاذاً تبرره نزعة فلاسفة المشرق إلى توحيد المذاهب المختلفة. ذلك

هو أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة أو على الأقل ينبغى ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها وهما أرسطو وأفلاطون. فمذهباهما يجب ألا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين. وكتب الفارابى فى هذا المعنى عدة رسائل: «كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس» و«أغراض أفلاطون وأرسطو» و«كتاب التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس»، ويجب أن نلاحظ أن فيلسوفنا كان يعتقد بصحة نسبة كتاب «أثولوجيا» إلى أرسطوطاليس، وهو كتاب منحول، فى الأفلاطونية الجديدة، كتب على نهج تاسوعات أفلوطين. وقد أدى هذا الخطأ إلى أن يكون أبو نصر فكرة خاطئة إلى حد بعيد عن مذهب المشّائين.

وقد نشر ديتريتشى Dieterici تسع رسائل صغيرة للفارابى أهمها «رسالة فصوص الحكم» وهى تشتمل على أنظار كثيرة كتبت فى إيجاز، وكانت كثيرة الذيوع عند المشارقة. ولها شرح كتبه إسماعيل الحسينى الفارابى أحد كتاب القرن الخامس عشر الميلادى. وقد طبع هذا الشرح بالمطبعة العامرة عام ١٢٩١هـ وجعله هورتن M. Horten موضوعاً لدراسته. ونشر ديتريتشى للفارابى غير تلك الرسائل «رسالة آراء أهل المدينة الفاضلة» وهو كتاب هام يقع فى أربعة وثلاثين فصلاً تأثر فيه فيلسوفنا الإسلامى بأفلاطون، وبين فيه كيف يتصور نظام المدينة الفاضلة: فهذه المدينة يتولى أمرها الحكماء، وغايتها محاكاة الكمال الذى فى المدينة السماوية، وإعداد أهلها للحصول على السعادة الأخروية. وليس لهذه النظرية إلا نفع عملى قليل ولكن لها بعض الأهمية فى موضوع الإلهيات.

وكان غرض الفارابى، شأن غيره من فلاسفة مدرسته، أن يحيط بجميع العلوم. ويظهر أنه كان عالماً بالرياضيات بارعاً وطبيباً لا بأس به. وكتب كذلك فى العلوم الخفية، كما كان إلى جانب هذا موسيقياً متفنناً ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقا

الشــــرقـيــــة، وكــان يوقع عـلى المزهر ويؤلف الألحـــان. وقد أثارت عـبقريـته إعجاب سيف الدولة، ولا يزال دراويش المولوية يحـفظون أغـانى قديمـة تنسب إليه.

ومــذهب أبى نصـــر مذهب المدرســة التى عرفت فى الإسلام بـ «الفـلاسفة» أى مــذهب الأفــلاطونـيــة الجـديدة فى صــورته الإسلامـية. وهذا المذهب كـان الكندى قد بدأ يعبّده من قبل، ووصل به ابن سينا فى مصنفاته إلى أكمل صورة من بعـد. ومن المرجح أن الفـارابى قـد خـالف الـكندى وابن سـينـا فى بعض المسائل، ولكن من العســير أن نحددها. ويجب أن نقف مـوقف التـحـفظ إن لم يكن مـوقف الشك عند بسط تفـاصـيل مذهبه. فمؤلفاته لم تـصل إلينا جميعها وإنما وصل إلينا جانب ضـئيل منها. ثم إن أسلوبه غامض بعض الشىء، فكثـير من رســائله التى بين أيدينا عـبـارة عن حكم مـقتـضبـة غاية الاقـتضــاب يتلو بعضها بعـضاً فى غير ترتيب. زد على ذلك أننا لا نسـتطيع أن نـأمن التناقض فى مصنفات كثيرة يظهر فيها مرة بعد أخرى أثر أرسطو وأفلاطون وأفلوطين. بل لا يمكن أن تخلو من بعض التناقض أيضاً تلك الفكرة الأســاسية فى مـذهبه التى تنحـو إلى الـتـوفـيق بين أرسطو وأفلاطون من جهـة، وبين هذه الفلسفة الناجمة عن التوفيق والعقيدة الإسلامية من جهة أخرى.

وقد اعتقد ده بور M.T.J. de Boer أنه يســتطيع أن يدل على مـواطن الخــلاف البيِّن بين أبى نصــر وغيره من أعـضـاء مـدرسة «الفـلاسفـة» وخاصــة الرازى المشــهور الذى عـاصره. وهذا الخــلاف على مـا يرى ده بـور ينحـصـر فى أن مـذهب أبى نصر يعـتمـد على القيـاس والنظـر ويقـــوم بأكـمله على المنطق الخـالص، بينما تعـتمـد فلسفـة الرازى على التجـربة والاستقراء وتتـجه دائماً نحـو الأمور المادية المـشخَّصـــة. ولست أعتقد أن هناك حقيقة مذهبين مختلفين، لأن مذهبيهمـا شقان أو مظهران لمذهب واحـد أعم منهـما: فـقـد تناول الرازى الجـوانب المادية المشــخصـة من المذهب لأنه كان طبيباً وطبيعـياً مشهوراً، بينما تناول الفــارابى الجـوانب المجـردة منه

لأنه كان أميل إلى المنطق والرياضيات والأنظار الصوفية. ونجد هذين الشقين ملتئمين فى فلسفة ابن سينا.

على أننى بينتُ فرقاً بين أبى نصر وابن سينا فى موقف التصوف من مذهبيهما. فالتصوف لايظهر فى مذهب ابن سينا إلا فى آخره تاجاً يتوِّجه، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهبه، وقد عالجه بمهارة فائقة على أنه فصل من فصول فلسفته التى كان عليه أن يبسطها من وجهة موضوعية بحتة. والأمر على نقيض ذلك عند الفارابى، فالتصوف يتخلل جميع مذهبه، وعبارات المتصوفة شائعة تقريباً فى كل أقواله، وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وإنما هو حالة ذاتية. وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية فى جعل مذهبه غامضاً بعض الشىء.

ومن المعروف أن ابن سينا أكثر وضوحاً وأسد منهجاً وأقوم نظاماً من الفارابى، وقد بلغت الفلسفة الإسلامية بمصنفاته إلى أكمل صورها؛ نلمس هذا التباين فى وضوح الفكرة عند تعرضهما لمسألة هامة هى مسألة خلود كل نفس على انفرادها. فالإنسان على الحقيقة هو النفس الناطقة أو «العقل» الذى يشرف عليه عالم الروح والمعانى أى «العقل الفعال» وذلك العقل هو ما يبقى من الإنسان بعد موته ولكن هل يبقى متحداً بالعقل الفعال؟ أم يظل مستقلاً بذاته حافظاً لمشخصاته؟ كتب أبو نصر بعض فقرات على وجه يجعلنا نعتقد بأنه كان من أنصار الرأى الأول، ومع ذلك فلا سبيل إلى الشك فى أنه كان يعتقد بخلود كل نفس على انفرادها، فهناك فى كتابه «المدينة الفاضلة» فقرة يبين فيها أن النفوس الخيرة تصل إلى المدينة السماوية، وأن كل واحدة منها تذوق من اللذة ما يعدل عدد النفوس كلها. وقد زعم ابن طُفَيْل أيضاً - وكان لا يميل إلى أبى نصر على ما يظهر - أن فيلسوفنا كان متشككاً فى خلود كل نفس على انفرادها (S. Munk: مقاله عن الفارابى فى *Dictionnaire (des Sciences philosophiques)* وهذا الاتهام يجب أن يعزى سره إلى بعض فقرات كتبها الفارابى على وجه ناقص غامض.

وقد أشار ده بور أيضاً إلى فارق آخر بين الفارابى وغيره من فلاسفة مدرسته، وهو أن ابن سينا لم يجعل المادة صادرة عن الله كما جعلها الفارابى. ويقول هذا الكاتب إن الفارابى تصور المادة على أنها فائضة عن الله بتنقلها فى أوساط روحية مختلفة. ولست أعتقد أن هذا الرأى صائب، ذلك لأن الفارابى فى رسالته المسماة مبادئ الموجودات، التى بقيت لنا ترجمتها العبرية بقلم موسى بن نبون (התחלות הנמצאות) طبعة فبليپوڤسكى Philoppowski فى الكتاب السنوى ספר האסיף، ليپسك سنة ١٩٤٨م) يذكر سلسلة المبادئ على وجه يجعلها أشبه شىء بالفيض: إذ يفيض عن الله العقل الأول أو العلة الأولى، ويفيض عن هذه عقول الأفلاك على ترتيبها وآخرها العقل الفعال. ويتلو ذلك النفس الكلية ثم الصورة ثم المادة آخر الأمر. تتمشى إلهيات ابن سينا مع هذا الترتيب.

والمادة التى نتحدث عنها هنا هى جوهر العالم الذى يحمل إمكانه. فالعالم يبدأ وجوده من هذه المادة وليس يخرج مباشرة من العدم الصرف. والأفلاك السماوية التى تستمد حياتها من نفوسها إنما قد حركها المحرك الأول، وليس هذا المحرك هو الله نفسه ولكنه العقل الأول الصادر عنه.

وحاول الفارابى التوفيق بين أرسطوطاليس وأفلاطون فى مسألة قدم العالم. ففى رسالته المسماة «الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس» زعم أن أرسطو لم يعتقد بقدم العالم: فالخالق أبدع العالم دفعة واحدة فى غير زمن، ثم حركه المحرك الأول فنشأ «الزمان» عن حركة الأفلاك. وبعبارة أخرى يكون الزمان متأخراً بالذات عن وجود العالم بالفعل. ومع هذا فإن فلاسفة هذه المدرسة قد ذهبوا إلى أن اللاتناهى من جهة الماضى أمر ممكن: فوفقاً لابن سينا لا يمكن أن يوجد فى آن واحد (بالفعل) عدد لايتناهى، ولكن يمكن أن يوجد عدد لا يتناهى إذا لم تكن أجزاؤه موجودة معاً بالفعل فى آن واحد. فيمكن أن يقال إن

الأفلاك السماوية قد تحركت حركات غير متناهية فى عددها فى الماضى، وعلى هذا فالزمان قديم. ولكن يجابه هذا الرأى مشكلة، وهى أن نفوس الأشخاص الذين انقضت حياتهم لاتزال باقية بالفعل لأنها غير فانية، وعلى هذا يكون هناك عدد لايتناهى من الأنفس موجود بالفعل فى آن واحد. والفارابى فى رسالته «المدينة الفاضلة» يتحدث مع ذلك عن النفوس فى العالم الآخر كما لو كان عددها متناهياً. ولا يمكننا على وجه التحقيق أن نقول إن هؤلاء الفلاسفة لايتناقضون أحياناً. وهم يشرحون بثقة متساوية مذاهب فلاسفة كثيراً ما تتعارض فيما بينها فيحدث عن ذلك بالضرورة بعض القلق وعدم التثبت فى مذاهبهم الخاصة.

المصادر:

(١) H. Morten: *Das Buch der Ringsteine Farabis mit dem Kommentar des Emir Ismail el Hoseini el-Farani übersetzt und erlautert (Beitrage zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters* جـ٥) مونشتر سنة ١٩٠٦م، وفى هذا المقال ترجمة للفارابى، ص١٨ ـ ٢٨.

(٢) M. Steinschneider : *Al-Farabi des arabischen philosophen Leben und schriften (Mémoires d'Acad. Impériale des Sciences de St. Pétersbourg* جـ١٣، رقم٤) سانت بطرسبرغ سنة ١٨٦٩م.

(٣) Dieterici : *Alfarabis Philosophische Abhandlungen*، (ليدن سنة ١٨٩٠م، وفى هذا الكتاب تسع رسائل صغيرة للفارابى).

(٤) Dieterici : *Alfarabis Abhandlung. der Musterstaat* (ليدن سنة ١٨٩٥م، وفى هذا الكتاب النص العربى).

(٥) Bronnle: *Die Staatsleitung*، (ليدن سنة ١٩٠٤م).

(٦) T.J. de Boer: *Gesch. der Philosophie im Islam*، (شتوتكارت سنة ١٩٠١م، النسخة الإنكليزية، لندن سنة ١٩٠٣م) انظر الفهرس.

(٧) Carra de Vaux: *Avicenne*، باريس سنة ١٩٠٠م، ص٩١ ـ ١١٦.

(٨) M. Worms: *die Lehre von der Anfangslosingkeit der Welt* فـى *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* جـ٣، (مونشتر سنة ١٩٠٠م).

(٩) Brockelmann: *Gesch d. arab. Litt.* جـ١ ص٢١٠ ـ ٢١٣؛ ولمعـرفـة التـرجمات العبـرية يمكـن الرجـوع إلـى مـادة الفـارابـى فـى *The Jewish Encyclopedia* جـ١، نيـويورك سـنة ١٩٠١م، ص٣٧٤ ـ ٣٧٥.

[B. Carra de Vaux كارا ده ڤو]

أبو نواس

الحسن بن هانئ الحكمى: أحد فحول شعـراء العرب. ولد بالأهواز عام ١٣٠هـ (٧٤٧م) أو كما تقـول مصادر أخـرى عـام ١٤٥هـ (٧٦٢م). وكـانت أمه جُلَبَّان تغسل الصوف، وكان يرى فى نفسه أنه أقـرب إلى الفرس منه إلى العـرب. وقـد أمـضى سنى شـبابه بالبصـرة والكوفـة حـيث درس على اللغـويين أبى زيد وأبى عـبيـدة وعلى الراوية خلف الأحمر. ويظهر أن الشاعر والبة بن الحُباب الأسدى الذى اتصل به أبو نواس اتـصـالاً مـزرياً (انـظر عن فحش الأول بالغلمان ابن رشيق: العمدة ص٤٣؛ كمـا يوجد حـوار شعـرى بينه وبين أبى نواس فى ديوان الأخير طبعة آصف، ص٣١ ـ ٣٢) كان له تأثير كبير على شـاعـرنا، ولو أن هذا التـأثير قـد أفسد خلقه. ويقال إنه أتم تحصيله للغة بانتجاعه الصحـراء عاماً: وأمضى سنى رجولته فى بغداد وقربه هارون الرشيد والأمين، أمـا المأمون فـقد غضـب عليه، ويقـال إن هذا الخليـفة حـرم عليـه أن يقـول الشـعـر فـى الخـمـريات (زهر الآداب، جـ٢، ص١٢ ـ ١٣) وكـان للغلمان ـ إلى جانب الخمر ـ شأن كبير فى حيـاة أبى نواس. على أنه عزف فى شيخـوخته عن ملاذ الدنيـا وقصر فنه على الزهد. ويقال إن عـدم انقطاعه عن الهجاء قد أودى آخـر الأمر بحياته، ذلك لأن بنى نَوْبَخْت ـ وهى أسرة معروفة ـ قد نكلوا به تنكيلاً ذهب بحيـاته انتقاماً منه لهـجـاء قـاله فـيـهم. وتـخـتـلف الروايات فى ذكر عام وفاته فـتذكر عام

١٩٠هـ (٨٠٦م) و١٩٥هـ (٨١٠م) و١٩٦هـ (٨١١م) و١٩٨هـ (٨١٣م) و١٩٩هـ (٨١٤م).

وأهم ما فى شعره خمرياته التى حاول فيها أن يضارع الوليد بن يزيد، أوعدى بن زيد - بطريق غير مباشر - ذلك أنه اتخذهما مثالاً له. وقد حذا بنوع خاص حذو معاصره الحسين بن الضحّاك الباهلى الذى لاشك أننا لا نستطيع أن نجد بينه وبين شاعرنا فوارق روحية واضحة. ويقال إنه انتهب لنفسه بيتاً من أشعار الحسين لنفس الأسباب التى دفعت الفرزدق إلى أن ينتهب لنفسه بيتاً من أشعار ابن ميّادة (زهر الآداب جـ٢، ص١٦) ولقد نزع المغنون المتأخرون من أرباب الشوارع إلى إضافة جميع أشعار الخمر والغلمان إلى أبى نواس (الديوان، مخطوط بفينا، ورقة ١٦٢أ) ومدائحه التى تبدو فيها الصنعة بوضوح قليلة القيمة بعكس مراثيه التى نجد فيها عاطفة عميقة وحزناً مؤثراً يجعلنا نغتفر بعض ما فيها من نقائص كالتكلف فى اللغة والمبالغة المعهودة فى الشرق. وفى أشعاره الغزلية من العاطفة والشاعرية الصادقة بقدر ما فيها من الإباحية والتبذل. أما هجاؤه فعنيف جاف فى بعض الأحايين، يظهر فيه الذكاء الحاد ولكنه من نوع وضيع فى كثير من الأحيان. ويمكن أن نلاحظ الظاهرة الأخيرة فى مجونياته. بيد أن شعره فى العتاب يظهرنا من جديد على نزعة من نزعات الجد (A. von Kremer: *Culturgesch. des Orients unter den chalifen* جـ٢، ص٣٧١) ويجب أن نذكر إلى جانب زهدياته أشعاره فى الصيد التى تبدو مبتكرة عند النظرة الأولى، ولكن لابد أن له فى هذا الضرب من الشعر أسلافاً نسج على منوالهم ولم تصلنا أخبارهم، حتى ولو تجاهلنا وصفه لحيوانات البادية التى كثيراً ما ترد فى قصائد القدماء. أما أشعاره التى تنبأ فيها على أسلوب رمزى والتى نظمها مع الرقاشى مداح البرامكة (الأغانى، جـ١٥، ص٣٥) على أسلوب عَقب الليثى، ونسباها إلى أبى يس الحَاسب وهو شخصية تمثل البلاهة، والتى اعتبرت فيما بعد من نظم الأخير (الجاحظ، البيان والتبيين، جـ٢، ص٧

وما بعدها) فلم تدمج فى الديوان. وقد جمع هذا الديوان كثيرون منهم الصولى المتوفى عام ٣٣٥هـ (٩٤٦م) جمعه فى عشرة فصول؛ وحمزة بن الحسن الإصفهانى (فى خزانة الأدب، جـ١، ص١٦٨، يرد اسمه على هذا النحو: على بن حمزة الإصبهانى، والراجح أن يكون فى ذلك خلط بينه وبين جامع ديوانى أبى تمام والبحترى). ونسخة هذا الأخير أكثر سعة وأقل تحقيقاً، وقد هاجمها المهلهل ابن يموت بن مُزَرِّد الذى كان على قيد الحياة حوالى عام ٣٣٢هـ (٩٤٣م) برسالة عنوانها «سرقات أبى نواس» (درنبورغ، فهرس الإسكوريال، جـ٢، رقم ٧٧٢). ونشر آلوارت Ahlwardt الجزء الأول فقط من ديوان أبى نواس (*Die Weinliedr*، كريسفالد سنة ١٨٦١م). وطبع طبعة حجرية بالقاهرة عام ١٢٧٧هـ، وطبع فى بيروت عام ١٣٠١هـ (أهى كاملة؟؛ إذ ليس بين يدى إلا الباب الأول وهو باب المدائح، وقد طبع فى مكان مجهول بمطبعة جمعية الفنون عام ١٣٠١هـ). وطبعه محمود أفندى واصف على نفقة إسكندر آصف مع بعض تعليقات وشروح للثانى بالقاهرة عامى ١٨٩٨ و١٩٠٥م. وترجمه إلى الألمانية ڤون كريمر (Von Kremer) بعنوان: *Diwan des Abu Nowas des grossten lyrischen Dichters der Araber* ڤينا ١٨٨٥م).

المصادر :

(١) الأغانى، جـ١٦، ص١٤٨ ـ ١٥١؛ جـ١٨، ص٢ ـ ٢٩.

(٢) ابن الأنبارى، ص٩٩ ـ ١١٣ (٣) ابن خلكان (طبعة ڤستنفلد) رقم ١٦٣.

(٤) Th. Noldeke: *Orient und Occident*، جـ١، ص٣٦٧ وما بعدها.

(٥) A. von Kremer: *Culturgesch. des Orients unter d. Chalifen*، جـ٢، ص ٣٦٩ وما بعدها.

(٦) A. Wunsche فى *Nord und Süd*، سنة ١٨٩١م، ص١٨٢ ـ ١٩٧

(٧) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt.*، جـ١، ص١٥.

[بروكلمان Brockelmann]

+ **أبو نُوَاس الحسن بن هانئ الحَكَمى**: أعظم شعراء العرب شهرة عصر العباسيين؛ وكان مولده بالأهواز فيما بين سنتى ١٣٠ ـ ١٤٥هـ (٧٤٧ ـ ٧٦٢م)، ومات ببغداد فيما بين سنتى ١٩٨ ـ ٢٠٠هـ (٨١٣ ـ ٨١٥م؛ وهكذا يقول حمزة الإصفهانى، مخطوط، مكتبة فاتح، رقم ٣٧٧٣؛ ورقة ٦ ظهر). وإذ كان ديوانه يحتوى مرثية للأمين المتوفى سنة ١٩٨هـ (٨٧٣م) فجعل وفاته فى تواريخ أسبق من ذلك أمر بعيد الاحتمال. وينتمى أبوه إلى جيش مروان الثانى آخر الأمويين، وكان مولى للجَراح بن عبدالله الحكمى الذى انحدر من سعد بن العشيرة القبيلة العربية الجنوبية، ومن هنا نسبة أبى نواس وكراهيته للعرب الشماليين. وكانت أمه جُلُبّان (كُلْبان) فارسية.

وحين كان جد صغير رحل إلى البصرة ثم إلى الكوفة بآخرة. وكان أستاذه الأول والبة بن الحُبَاب الذى يقال إنه كان على صلة غرامية به. وبعد موت والبة (انظر المرثية التى قيلت فيه، الديوان، القاهرة سنة ١٨٩٨م، ص١٣٢) أصبح تلميذاً للشاعر والراوية خلف الأحمر. وأفاد معرفة بالقرآن الكريم والحديث، ودرس على النحاة أبى عبيدة وأبى زيد وغيرهما، ويقال أيضاً إنه أمضى، وفق التقليد القديم، بعض الوقت بين البدو كى ينمى معرفته باللغة.

وحين انتهى أبو نواس من التحصيل جاء بغداد ليحظى بحظوة الخليفة بمدائحه؛ وهو وإن حظى بالقليل فى بلاطه، غير أنه نال حظوة أحسن عند البرامكة. وبعد نكبة البرامكة اضطر إلى الهرب إلى مصر حيث نظم مدائح لرئيس ديوان الخراج الخطيب بن عبدالحميد. وعلى أية حال فسرعان ما أصبح قادراً على العودة إلى بغداد الحبيبة إليه حيث أمضى عندئذ أشرق سنى عمره نديماً للأمين، حتى مع منع الأمين له مرة من شرب النبيذ وسجنه له لهذا.

وثمة روايات مختلفة حول موته؛ تقول رواية إنه مات فى السجن، إذ كان قد أرسل إليه بسبب بيت جدف فيه؛ وتقول أخرى فى منزل امرأة صاحبة حان؛ وتقول ثالثة فى بيت أسرة

نَوْبَخْت الشيعية المتضلعة. وقد اتصل بهذه الأسرة، لاسيما بإسماعيل بن أبى سهل النوبختى، بصداقة وثيقة، غير أن هذه الصداقة لم تمنعه من أن ينظم فيه هجاء جارحاً (الديوان، ص١٧١). وعلى هذا فالتأكيد بأن النوبختيين قتلوه مجرد فرية فيما يرجح، وخاصة أن هذه الأسرة عنَّت نفسها حتى بآخرة بجمع أشعار أبى نواس وأفاد حمزة الإصفهانى بالأخبار المأخوذة عنهم (انظر مخطوط مكتبة فاتح، رقم ٣٧٧٣، ورقة ٣ وجه).

ونقَّاد الأدب العربى أنفسهم يعدّون أبا نواس ممثل شعراء المدرسة الحديثة (المحدثين): «كما كان امرؤ القيس عند القدامى كان أبو نواس عند المعاصرين» (مكتبة فاتح رقم ٣٧٧٣، ورقة ٧ظهر)؛ وليس على الأكثر غير بشّار بن بُرْد من يمكن أن يباريه. ومع أن مدائح أبى نواس بقيت بعامة تستخدم القالب التقليدى (انظر مثلاً: الديوان، ص٧٧، المديحة المعروفة باسم «المنهوكة» التى قيلت فى الفضل بن الربيع والتى خصها ابن جنِّى بشرح مستفيض) فإن القوالب القديمة، لاسيما قوالب النسيب، اتخذت على خلاف ذلك، هدفاً لسخريته، واستهل مرة دون تمهيد:

«لا أندب الربع قفراً غير مأنوس...» (مكتبة الفاتح، رقم ٣٧٧٥، الورقة ١٢ ظهر) وبدلاً من بكائه المكان السالف العامر بالمحبوب فإنه يبكى الحانات لدثورها ويندب غيبة الندماء نأيا وشتاتا (انظر أيضاً القصيدة التى ترجمها H. Ritter فى *Orientalia*، جـ١، إستانبول سنة ١٩٣٢م).

وكان أبو نواس أجود ما يكون فى تغنيه بالخمر واللواط، ولم يكن قادراً فحسب على أن يتغنى بمباهج كل فى جرس متجدد دوماً، بل صور كذلك مغامراته فى ذلك الميدان فى واقعية ساخرة، كما لم يتورع عن سخريته بنفسه كما فعل فى وصف اللطمات التى تلقاها من أيدى الشبان الذين كان يسكرهم ليعبث بهم (انظر مثلا: مكتبة فاتح، رقم ٣٧٧٥، ورقة ٢١). ومثل هذا سخرية مراثيه التى نظمها فى رثاء بدنه الذى هده المرض (الديوان، ص١٣١). وأقر أبو نواس بخطيئاته فى

صراحة ملحوظة، وكثيراً أيضاً ما دعا قرناءه لأن يندموا ندمه، وطلب من هؤلاء الذين يلومونه أن يتركوه وشأنه، إذ إن لومهم لا يغريه إلا بالمزيد، كما اعتزم ألا يصلح مناهجه حتى اللحد. وكان يباهى بأنه لم يترك شيئاً مما يغضب الرب إلا الشرك (الديوان، ص٢٨١) وسخر بجميع نظم الإسلام. ولم تكن أشعاره ضد الإسلام مستمدة على أية حال من أسس عقلية، ولكنها كانت عن حبه للمتعة التى كانت أحكام الإسلام سداً دونها. وأخيراً عقد آماله بمغفرة الإله وعدّ نفسه كذلك أقل شأناً من أن يؤاخذه الله بأعماله (مكتبة الفاتح، رقم ٣٧٧٥ الورقة ١٦). وقصائده فى الزهد لا تغنى فى البرهنة على أنه تاب فى شيخوخته، وقد تكون نظمت فى أحوال عارضة، أو كانت قصائد مناسبات ترجع إلى دوافع خاصة، وإلا فثمة أيضاً متناقضات صريحة فى الديوان، ولاينبغى أن تتخذ أدلة على تغير الرأى أو مجانبة الفجور، فأبو نواس كان أكثر اهتماماً بالصورة اللامحة لأفكاره منه بالقنوع بالفكرة نفسها.

وقصائد حب النساء قليلة إذا قيست بتلك التى فى عشق الغلمان، وقيل إن أبا نواس لم يقع غير مرة واحدة فى حب فتاة مولاة تسمى جَنان. ولقد صح أن حمزة الإصبهانى أنكر هذه فى إصرار وساق ثبتاً طويلاً لنساء ادعى أن أبا نواس كان يحبهن (مكتبة الفاتح، رقم ٣٧٧٤، ورقة رقم ٧٦ وجه)، غير أن هذه لم تكن غير أسماء أخذت من قصائده وقد تكون كذلك وهمية.

وديوان أبى نواس ينتظم، للمرة الأولى فى تاريخ الأدب العربى، باباً خاصاً يحتوى على طَرْدِيّات، وأكثر ما تصف كلاب الصيد والصقور والخيل، وكذلك أيضاً أنواعاً مختلفة من الصيد، وهى ملحوظة لغناها بمفرداتها اللغوية. وكان لأبى نواس نماذج لهذا الضرب من وصف الحيوانات فى الشعر البدوى القديم، غير أنه اصطنع لها فيما يظهر ضرباً مستقلاً أبعد ابن المُعْتَز فى تنميته بعد ذلك.

ولغة أبى نواس وإن كان قد استخدم فيها عبارات معاصرة دارجة، فهى فى الجملة سليمة. والأخطاء التى

زل فيها كانت شائعة من قبل بين أسلافه. (انظر J.Fuck: *Arabiya* ص ٥١ وما بعدها). وفى بعض مجموعات من قصائده كلمات أعجمية تتكرر كثيراً جداً (انظر مثلاً «دشت بيابان، الفاتح رقم ٣٧٧٥ ورقة ٢٩، ففيها تركيب كامل لمضاف ومضاف إليه) وفى الجملة فقد أثرت الحضارة الفارسية تأثيراً ملحوظاً فى شعره (انظر Gabrieli فى *Oriente Moderno*، سنة ١٩٥٣م، ص٢٨٣) وكثيراً ما نجده يشير إلى أبطال من التاريخ الفارسى، غير أن هذه لا تحمل فى الحق دلالة خاصة إذ كان العرب القدامى لهم هم الآخرون ذكر، ومن الصعب أن يسمى أبو نواس شاعراً شعوبياً، فآثاره لايستشف منها غير العناصر الثقافية للعصر العباسى التى انتشر فيها شيئاً فشيئاً أثر الطابع الإيرانى.

وكانت صورة أبى نواس فى خيال العالم العربى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتلك التى كانت لهارون الرشيد الذى يمثل بدوره أبهة الخلافة. وعلى هذا دخل فى ألف ليلة وليلة ولايزال إلى اليوم الشخصية المحببة فى القصص الشعبى حيث يقوم فى الأكثر مقام مضحك البلاط (انظر A. Schaade: *Zur Herkunft der Urform einiger Abu Nuwâs Geschichten in 1001 Nacht* فى *Zeitschr. der Deutsch, Morgenl. Gesells.*، سنة ١٩٣٤م، ص ٢٥٩وما بعدها؛ الكاتب نفسه: *Weiteres zu Abû Nuwâs in 1001 Nacht* فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells*، سنة ١٩٣٦م، ص٦٠٢ وما بعدها؛ W. H. Ingrams: *Abû Nuwâs in Life and Legend* ، لندن سنة ١٩٣٣م، انظر Schaade : فى *Orientalische Literaturzeitung*، سنة ١٩٣٥م، ص٥٢٥ ـ ٥٢٧).

ولم يقم أبو نواس نفسه بجمع أشعاره، وعلى هذا ضاع الكثير منها من ناحية، وعلى الأخص قصائده التى كتبت فى مصر فإنها بقيت غير معروفة فى العراق (انظر مخطوط مكتبة الفاتح رقم ٣٧٧٣، ورقة رقم ٤ ظهر)؛ ومن ناحية أخرى فقد عزى إليه باطلاً كثير من الأشعار ولاسيما فى الخمر وفى

اللواط. وديوانه موجود بتنقيحات عدة والتنقيحان الأكثر شهرة من هذه التنقيحات تعزيان إلى الصولى وحمزة الإصبهانى (انظر عن الأخير: E. Mitt-woch فى *Mitteilungen des Sem. für orien-tal. Sprachen, Westasiat Studien*، سنة ١٩٠٩م، ص١٥٦ وما بعدها) وعلى حين هدف الصولى إلى استبعاد الأشعار المزيفة كلها ورتب القصائد ضمن الأبواب القائمة بذاتها على نظام هجائى لايختلف، فإن حمزة كان أقل بصراً بالنقد حتى أن المرء لايستطيع أن يعرف أبداً إذا ما كانت القصيدة المشكوك فيها سوف لا يتضح آخر الأمر أنها صحيحة.

وعلى هذا فإن ما جمع يكبر عن مجموع الصولى بما يقرب من ثلاث مرات، ويضم نحواً من ١٥٠٠ قصيدة فى ١٣٠٠٠ بيت. هذا إلى ما أضافه إلى كثير من الأبيات من أخبار نفتقدها عند الصولى، كمّا أضاف إلى بعض الأبواب شرحاً؛ كما ضمنها أيضاً مجموعة ما يسمى رسالة الشآمى فى سرقات أبى نواس، وجّهت إليه من مُهَلْهل بن يَمُوت.

واعتمدت طبعة آلوارت فى الخمريات تنقيحات الصولى، على حين أن طبعة القاهرة سنة ١٨٩٨م اتخذت أساسها حمزة. ونحن اليوم نملك لكلا التنقيحين مخطوطات، لاسيما فى إستانبول، أحسن من تلك التى كانت متاحة فى ذلك العهد لهذه الطبعات.

المصادر :

(١) الطبعات: W. Ahlwardt: *Diwan d. Abû Nuwâs, I, Die Wienlieder*، كريسفالد سنة ١٨٦١م؛ وقد طبعت على الحجر فى القاهرة سنة ١٢٧٧هـ؛ وطبعت فى بيروت سنة ١٣٠١هـ؛ وطبعة إسكندر آصف، القاهرة سنة ١٨٩٨م، ١٩٠٥م؛ وطبعة محمود كامل فريد، القاهرة سنة ١٩٣٢م؛ وطبعة النَّبْهانى، القاهرة سنة ١٣٢٢ - ١٣٢٣هـ؛ وطبعة ا. ع. الغزالى، القاهرة سنة ١٩٥٣م.

(٢) حديقة الإيناس فى شعر أبى نواس، بومباى سنة ١٣١٢هـ.

(٣) منصور عبد المتعالى: الفكاهة والائتناس فى مجون أبى نواس، القاهرة سنة ١٣١٦هـ.

(٤) الترجمات: A. von Kremer: *Diwan des Abû Nowâs, des grossten lyrischen Dichter der Araber*، ڤـيـنـا سنة ١٨٥٥م.

(٥) مصادر فى سيرتـه: ابن قتيبة: كتاب الشعر، ص٥٠١ ـ ٥٥٢.

(٦) ابن المعتـز: طبقات الشـعـراء المحدثين، سلسلة كب التذكارية، ص٨٧ ـ ٩٩.

(٧) المرزبانى: الموشح، القاهرة سنة ١٢٩٤هـ، ص٢٦٣ ـ ٢٨٩.

(٨) ابن الأنبـارى: نزهـة الألبّاء، ص٩٦ ـ ١٠٣

(٩) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ٧، ٤٣٦ ـ ٤٤٩.

(١٠) ابن خلكان، رقم ١٦٩.

(١١) كـتـاب مـحـدثون كـتـبـوا عنه: بـروكلمـان، جـ١، ص٧٤ ـ ٧٦، قـسم ١، ص١١٤ ـ ١١٨، ٩٤٠؛ جـ٣، ص١١٩٣.

(١٢) الكاتب نفـسـه، المادة الأولى التى كـتـبـهـا عن أبـى نواس فى هذه الدائرة.

(١٣) H. Ritter فى I.A.

(١٤) ابن منظور: أخبار أبى نواس، تاريخه، نوادره، شعره، مجونه، القاهرة سنة ١٩٢٤م.

(١٥) أبو العـبـاس مـصطفى عـمّار: أبو نواس، حـيـاتـه وشـعـره، طبـعـة القاهرة، غير مؤرخه.

(١٦) عمر فـروخ: أبو نواس شاعر هارون الرشـيد ومحـمد الأمـين، جـ١، دراسة ونقد، بيروت سنة ١٩٣٢م.

(١٧) عـبـد الرحـمـن صـدقى: أبو نواس، القاهرة سنة ١٩٤٢.

(١٨) V. Rosen: *Ob Abu Nuwas i ego poesii* فـى *Pamiati Akademika V. R. Rozena* مـوسكو لينـينغـراد، سنة ١٩٤٧م، ص٥٧ ـ ٧١.

(١٩) F Gabrieli: *Abû Nwuâs Poeta Abbaside* فـى *Oriente Moderna*، سنـة ١٩٥٣م، ص٢٧٩ ـ ٢٩٦.

الأبيارى [ڤاجنر Ewald Wagner]

أبو الهذيل

محمد بن الهُذَيْل العَبْدى العَّلاف: من أهم شيوخ المعتزلة، ولد عام ١٣٥هـ (٧٥٢ ـ ٧٥٣م) وأصله من البصرة، وكان مولى لقبيلة عبد القيس، رحل إلى بغداد، ودرس فيها على أحد تلاميذ واصل بن عطاء. واشتهر كثيراً بحسن الجدل والمناظرة. ويروى المسعودى (المروج، باريس، جـ٨، ص٣٠١) أنه لما عاد إلى بغداد عام ٢٠٤هـ استدعاه المأمون إلى بلاطه، كما استدعى النَّظَّام وهو أحد المعتزلة المشهورين، ليناظرا أنصار مذهبهما أو خصومه. وذكر الشهرستانى (طبعة كيورتن، ص١٤١) مناظرات أخرى جرت بينه وبين هشام ابن الحكم الذى كان يأخذ ببعض آراء المشبهة فى مسألة «الله».

وكثيراً ما يذكر أن أبا الهذيل توفى عام ٢٣٥هـ (٨٤٩ ـ ٨٥٠م) وهذا مما يجعلنا نقول إنه عاش مائة عام هجرى. مع أن أبا المحاسن (طبعة كوينبول وغيره، جـ١، ص٧١١) اعتمد على رواية للذهبى فذكر أن وفاة هذا المتكلم كانت فى ذلك التاريخ، إلا أنه تعرض فى موضع آخر فى شىء من التفصيل لأبى الهذيل (الكتاب المذكور ص٦٧١) فقرر أنه توفى عام ٢٢٦هـ (٤٨٠ ـ ٤٨١م)، ويظهر أنه ينبغى أن نرجح القول الأخير.

ولم تصل إلينا مصنفات أبى الهذيل، ولكننا نعرف طرفاً من آرائه مما ذكره الشهرستانى والإيجى. ويقرر الشهرستانى أنه خالف تعاليم المعتزلة فى عشر مسائل، تتصل بالإلهيات والاستطاعة والأخلاق.

ففى الإلهيات أثبت أبو الهذيل لله صفات مخالفاً بذلك رأى المعتزلة الذين أنكروها، ولكنه جعلها عين ذات الله: فالله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته إلخ... وعلى هذا فإن الصفات تكون من لوازم الذات الإلهية. ويشبهها الشهرستانى بالأقانيم المعروفة فى لاهوت النصارى، وهو تشبيه يعسر علينا فهمه، اللهم إلا إذا تذكرنا الطريقة التى جرت عليها الأدرية فى تشخيص الصفات. أما فيما يختص بمسألة إرادة الله فقد فرق أبو الهذيل بين الإرادة والشىء المراد، وفرق فوق

ذلك بين الإرادة الخالقة والإرادة المُشَرِّعة. فإرادة الخلق هى الخلق فى ذاته، وهذه الإرادة التى تتميز عن الشىء المخلوق ليست فى مكان. وكان أبو الهذيل أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المعتزلة لتوهم. وذهب فى تقسيم «كلام» البارى عين ما ذهب إليه فى تقسيم الإرادة: فكلمة الخلق يعبر عنها بقول «كن» وهى عين الخلق وليس لها مكان تحل فيه، والكلمة المشرعة التى تشتمل على السنن والنواهى والوحى تحل فى محل حلولاً بالعَرَض.

أما فى مسألة القدر فقد اعتقد أبوالهذيل بطبيعة الحال بالإرادة الحرة، شأن المعتزلة جميعاً، ولكنه خالفهم فقط فى أن أفعال الإنسان فى الآخرة كلها جبرية. فالحركات فى الآخرة كلها ضرورية خلقها الله. إذ لو لم تكن كذلك لاحتاج الأمر إلى التكليف. وفوق ذلك فإن هذا المتكلم ذهب إلى أن الحركات فى العالم الآخر سوف تنقطع وأن العباد سيصيرون إلى سكون دائم، يرى البعض فيه لذة لهم ويرى البعض الآخر فيه آلاماً. وهذا الرأى لايقوم على أساس دينى وإنما يستند إلى أصل منطقى، وهو أن أبا الهذيل لم ير أنه يمكن أن تكون هناك حركة بدون بداية أو نهاية. أما فيما يتعلق بفترة الحياة فقد ذهب إلى مذهب معتدل فى القضاء والقدر: فالإنسان لا يموت إلا إذا حان أجله ولو كان موته نتيجة حادث مفاجئ.

أما فى الأخلاق فقد تعرض أبوالهذيل لبحث المسألة الناجمة عن مسئولية الإنسان الخلقية ومعرفة اللحظة التى يوجد فيها الفعل، فهو لا يعترف إلا بالفعل التام الحدوث، فحال «يفعل» عنده غير حال «فعل». هذا فيما يتعلق بأفعال الجوارح، والأمر كذلك فى أفعال القلوب: فالرغبة أو الإرادة لا توجد تامة مادامت تنقص الجوارح القدرة على تنفيذها. وهناك فكرة أخلاقية أخرى يمكننا أن نسميها بالقانون الطبيعى، فهذا المتكلم يذهب إلى أن الإنسان القادر على التفكير الذى عاش قبل نزول الوحى تجب عليه معرفة الله وبعض الشىء عن المسائل الخلقية، وذلك بالدليل النظرى، فإذا

أخفق فى الوصول إلى هذه المعرفة استوجب العقوبة أبداً. والمعتزلة يشاركونه إلى حد كبير هذا الرأى.

المصادر:

(١) الشهرستانى، طبعة كيورتن، ص٣٤ ـ ٣٧ (Haarbrucker، جـ١، ص٤٨ ـ ٥٣).

(٢) H. Steiner: *Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam*، ليپسك سنة ١٨٦٥م.

(٣) de Boer: *The History of philosophy in Islam* لندن سنة ١٩٠٣م.

(٤) Carra de Vaux: *Avicenne* باريس سنة ١٩٠٠م.

(٥) *Statio quinta et sexta appendix, libri Mevakif, auctore Adhod ed-Din el-Igi*، ليپسك سنة ١٨٤٨م.

(٦) كتاب المواقف، الأستانة ١٢٣٩هـ .

(٧) T. W. Arnold: *al-Mu'tazilah* ليپسك سنة ١٩٠٢م.

[كارا ده ڤو Carra de Vaux]

+ **أبو الهذيل العلّاف، محمد بن الهذيل بن عبيدالله بن مَكحول،** ونسبته العَبْدى لأنه كان مولى لعبد القيس: أول متكلم معتزلى، ولد فى البصرة حيث كان يقيم فى حى العلافين، ومن هنا نسب إليهم: وتاريخ مولده مشكوك فيه؛ فيقال إنه سنة ١٣٥هـ (٧٥٢ ـ ٧٥٣م) أو سنة ١٣٤هـ (٧٥١ ـ ٧٥٢م) بل يقال سنة ١٣١هـ (٧٤٨ ـ ٧٤٩م).

وفى سنة ٢٠٣هـ (٨١٨ ـ ٨١٩م) أقام ببغداد، وتوفى فى سن عالية بسامراء سنة ٢٢٦هـ (٨٤٠ ـ ٨٤١م)؛ وتذهب رواية إلى أن وفاته كانت فى أيام الواثق (٢٢٧ ـ ٢٣٢هـ= ٨٤٢ ـ ٨٤٧م) وتذهب أخرى إلى أنها كانت سنة ٢٣٥هـ (٨٤٩ ـ ٨٥٠م) فى أيام المتوكّل. وقد كان تلميذاً غير مباشر لواصل بن عطاء، إذ درس علىٰ صاحب لواصل هو عثمان الطويل، وكان إلى ذلك أديباً مثل واصل. وقد أشادوا خاصة بعلمه الواسع بالشعر؛ ورويت عنه بعض الأحاديث.

وكـان عـلم الكلام الـذى ورثه عن مدرسـة واصل لايزال بعدُ أولـيًّا، يقوم فى جوهره على الجدل ومن ثم فإن هذا العلم عارض بطريقة غير منهـجية فيما يظهـر: حَشَوية العـامـة مـن المسلمـين والمحـدِّثين، ومـذهب الجبـر الذى كـان يؤيده الأمـويون لأسـباب سـيـاسيـة، وتأليـه على الذى كان يدعـو إليه غـلاة الشـيعـة. ومـضى أبو الهـذيل فى هذا الجدل، وكان فى الوقـت نفسه أول من خاض المناظرات التى قامت فى عصره، وكان مـستـعداً لذلـك استعـداداً فائـقاً بفضل عـقله الفلسفى ورجاحـة تفكيره وفصاحتـه، حتى لقد أصبح المدافع عن الإسـلام ضـد الأديان الأخـرى وضـد التيارات الفكرية الكبيرة للعصر السابق له، ألا وهى الثنوية، الـتى كان يمـثلهـا الزرادشـتـيـة؛ والمانوية؛ وغـيـرهم من الغنوصيـة؛ والفلاسفة الذين اسـتوحوا الإغـريق؛ والدهرية الذين كـان يمـثلهم بخـاصة أنصـار العلوم الطبيـعيـة؛ ثم أخـيراً المسلمـين المتزايدى العـدد الذين تأثروا بـهـذه الأفكار الدخـيـلة: وهم الشـعـراء الذين كانوا يـبطنون المانوية مثل صـالح ابن عبدالقدوس، والمتكلمون المحدثون الذين كانوا قـد اعتنقوا بعض المذاهب الغنوصية والفلسفية، وغيرهم.

والظاهر أن أبا الـهـذيل لم يبـدأ فى دراسـة الفلسـفـة إلا عندمـا أدرك سن النضـوج، ففى حـجه (ولا يعرف مـتى حج) لقى بمكة المتكلم الشيعى هشام بن الحكم وناقشه فى آرائـه الحشوية التى يبدو فـيها أثر الغنوصيـة. وعندئذ فقط بدأ يدرس كتب الدهرية.

وقـد لاحظ المؤرخـون المتـأخـرون بعض وجـوه الشـبـه بين مـذهبـه فى صفـات الله وفلسفة أمـبادقليس المزيَّف التى وضـعها الأفـلاطونيون المحـدثون والفلاسفة الطبيـعيون فى أواخر الزمن القديم. والواقع أن مـصادره الفلسفـية كانـت من ذلك النوع الذى تمثله بصفـة عـامة أرسطيّة القـرون الوسطى. وقـد اجـتذبه هؤلاء الفـلاسفـة كمـا نقّروه، وكـان وهو يدافـعـهم قـد اصـطنع مناهجـهم وطريقـتـهم فـى النظر إلى المسـائل. كـان مفكـراً فطرياً لا سلطان لتقليـد عليه فـعرض للمسـائل النظرية بإقـدام جـعله لايتـردد حـتى فى بحث المحال، وهذا هو السر فى كل ما يتصف

به مذهبه الكلامى من عدم النضوج والافتقار إلى التوازن، وما تتميز به أيضاً محاولاته من جدة. فقد كان أول من أثار كثيراً من المسائل الأساسية التى كان على جميع المعتزلة المتأخرين أن يكابدوها.

وقد بلغت وحدانية الله وروحانيته وتنزهه فى مذهب أبى الهذيل الكلامى أقصى درجة من التجريد، فالله واحد لايشبه بأى وجه مخلوقاته، وهو ليس بجسم (بخلاف قول هشام بن الحكم) وليست له هيئة ولا صورة ولا حد. والله عالم بعلم، قادر بقدرة، حى بحياة، قديم بقدم، بصير ببصر... إلخ (بخلاف الشيعة الذين يقولون إن الله هو العلم إلخ)، ولكن علمه وقدرته.. إلخ هى ذاته (بخلاف المذهب الكلامى الذى عليه الناس والذى يقول إن الصفات الإلهية أشياء خارجة عن الذات)، وهذه صيغ قصد بها التوفيق لم ترض عنها الأجيال المتأخرة.

والله موجود فى كل مكان بمعنى أنه يدبر كل شىء وتدبيره نافذ فى كل مكان، وهو لا يرى، وسيراه المؤمنون بقلوبهم فى العالم الآخر. وعلم الله لانهاية له فيما يخص علمه ذاته، أما علمه بخلقه فمحدود بحدود خلقه وخلقه له كلٌ ينتهى إليه، (وإذا لم يكن ينتهى لما كان له كل)، وينطبق هذا على القدرة الإلهية. وقد جهد أبو الهذيل فى أن يوفق بين قول القرآن بالخلق من العدم ومذهب أرسطو فى الكون الذى يقول إن العالم بعد أن حركه الله قديم لأن الحركة قديمة قدم المحرك الأول نفسه. ومع تسليمه بأن الحركة هى مبدأ الكون فإنه يصرح بأن الكون خلق على نحو ما بيّن القرآن، ومن ثم فإن الحركة أيضاً ستبلغ نهايتها وتنقطع، وهذه النهاية جعلها الله فى العالم الآخر بعد اليوم الآخر، وإذ تنقطع الحركة تصير الجنة والنار إلى سكون دائم خمودا، وتجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة وتجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار. وهذا المذهب العجيب الذى تقول الرواية إن أبا الهذيل نفسه أنكره، قد أجمع على رفضه كل المتكلمين المسلمين معتزلة وغير معتزلة، ولم تخف عليهم العواقب الخطيرة التى تترتب على أقواله فى علم الله الكلى

وقدرته الكليـة. وفيما يخص أفـعال الله فـإن أبا الهذيل يـقول إن الله قـادر على الشر والجور ولكنه لا يفعلهـما لرحمته وحكمـتـه. والله يسع أفـعـال الإنسـان الشـريرة ولـكن ليس هو فـاعلهـا. فـالإنسـان قـادر على اقتـرافـهـا وهو مسؤول عنها، بل هو مسؤول أيضاً عن عـواقب أفـعاله التـى تحدث على غـيـر إرادته. (نظريـة التـولد التى كـان أبو الهـذيـل أول من قـال بهـا). فـالكائن المسؤول هو الإنسان على إطلاقه روحاً وجسداً.

وأبو الهـذيل هو الذى استـحدث فى أنظار المعتزلة فكرة «أعـراض» الأجسام وفكرة الجوهر؛ وهاتان الـفكرتان اللتان كـان لهـمـا فـى الأصل مـدلول مـادى خالص قـد جعلهمـا أبو الهذيل أسـاسـاً لعـلم الكـلام الحق وعلـم الكون وعـلـم الإنسـان *Anthropologie* وعلم الأخـلاق. وهذا أكثـر ما استـحدث أصـالة وأشده خطـورة، إذ هو الذى صـبـغ المـذهب المعتـزلى بصبغتـه الميكانيكية، فالحـياة والنفس والروح والحواس الخمس كلها أعـراض، ومن ثم فـهى لا تدوم، بل إن الروح نفسها لا تـدوم. وأفعال الإنسـان يمكن أن تقسم إلى حالين وكلا الحالين حركة، وقـال بتقديم الأولى فيـفعل بها فى الحال الأولى وإن لم يوجد الفعل إلا فى الحـال الثانيـة، فحال «يـفعل» غـيـر حال «فعلت»، فالعـبرة إذن بالفعل الذى يحـدث. والفـعل الإلهى يفـسـر بمذهب الأعراض: فكل فـعله فى العالم هو خلق سلسلة لا تنتـهى من أعـراض تحل فى الأجـسـام. على أن بعض الأعـراض ليـست فى مكـان ولا فى جـسـد مـثل الزمـان والإرادة الإلهيـة. وهذه الإرادة هى عين كلمـة «كن» التى تتعلق بالخلق الأبدى، وهى تتـمـيـز عن «المُراد» وعن «الأمـر» الإلهى الذى يستطيع الإنسـان أن يطيـعـه أو يخـالفـه (على حـين أن سلطان كـلمـة الخلق «كن» مـطلق: «كن فـيكون» سـورة البـقـرة، الآية ١١٧). وأولئك الذيـن لم يعـرفـوا مـا نزل به القرآن وعـملوا عملاً صـالحاً أوصـى به القـرآن فقد أطاعـوا الله دون أن تنعـقد نيتهم على ذلك (المذهب القائل «طاعة لا يراد الله بها» وقد نسب فى غير ذلك من مصـادر إلى الخوارج).

والقرآن عرضٌ خلقه الله، ومن حيث أنه مكتوب يتلى أو يحفظ فهو موجود فى أماكن مختلفة فى وقت واحد.

وفى مسألة «المنزلة بين المنزلتين» فإن أبا الهذيل قد اتخذ موقفاً يتفق والحالة السياسية فى عصره، فلم ينكر أحداً من المقاتلين فى صف على ولكنه فضَّل عليا على عثمان. وقد نال الحظوة لدى المأمون فدعاه إلى بلاطه ليشارك فى المناظرات الكلامية.

أما مؤلفات أبى الهذيل فقد ضاعت كلها.

وكان لأبى الهذيل أثناء حياته الطويلة سلطان عظيم فى تطور علم الكلام، وقد جمع حوله عدداً كبيراً من المريدين من مختلف الأجيال، أشهرهم النظّام وإن كان قد تشاحن مع شيخه لسبب أنظاره الهدامة فى الجوهر الفرد. وأدانه أبو الهذيل وكتب عدة رسائل فى حقه. ونذكر من مريدى أبى الهذيل أيضاً يحيى بن بشر الأرجانى والشحّام وغيرهما. وظلت مدرسته قائمة مدة طويلة، بل إن الجُبّائى قد اعترف بعدُ بفضل مذهب أبى الهذيل فى علم الكلام بالرغم من المسائل العديدة التى كان يختلف فيها معه.

ومن المؤسف أن مذهب أبى الهذيل فى الكلام قد تعرض لحقد مرتد عن الاعتزال هو ابن الراوَنْدى المشهور الذى شوه هذا المذهب فى كتابه «فضيحة المعتزلة»، وذلك بنقده فى كثير من الأحيان نقداً رخيصاً غاية الرخص. وقد نقل هذا التشويه على علاته البغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق»، كما نجده يتردد كثيراً فى المختصرات التى كتبت عن المعتزلة. ونحن لا نستطيع أن نكشف القناع عن فعلة ابن الراوندى وأن نخرج بفكرة دقيقة عن المقاصد الحقيقية لمذهب أبى الهذيل إلا إذا استعنّا بكتاب «الانتصار» الذى ألفه الخيّاط وسل فيه سيف النقد الصارم على ابن الراوندى وقد نقل الأشعرى فى «مقالات الإسلاميين» أقواله فى حيدة جديرة بالإعجاب وفقاً للمأثور من مذهب المعتزلة. أما الشهرستانى فقد أقام عرضه على المأثور المتأخر لمذهب المعتزلة، معتمداً فيما يظهر على الكَعْبى خاصة.

المصادر:

(١) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ٣، ص٣٦٦ ـ ٣٧٠.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، الفهرس.

(٣) ابن خلكان، رقم ٦١٧.

(٤) ابن المرتضى (T.W. Arnold: *The Mu'tazila*)، الفهرس

(٥) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، القاهرة سنة ١٣٢٦هـ، ص٥٣ ـ ٥٥.

(٦) الخيّاط: الانتصار، طبعة نيبرج، الفهرس.

(٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، طبعة ريتر Ritter، الفهرس.

(٨) البغدادى: الفرق بين الفرق، الفهرس.

(٩) ابن حَزْم: الفصَل، جـ٢، ص١٩٣، ٤٨٧؛ جـ٤، ص٨٣ وما بعدها، ١٩٢ وما بعدها إلخ.

(١٠) المُطَهّر المقدسى: البدء والتاريخ، طبعة إيوار Huart، فهرس الترجمة.

(١١) الشهرستانى: كتاب المِلَل والنحَل، طبعة كيورتن، ص٣٤ ـ ٣٧.

(١٢) صاعد الأندلسى: طبقات الأمم، طبعة شيخو، بيروت سنة ١٩١٢م، ص٢١.

(١٣) المقريزى: الخطط، جـ٢، ص٣٤٦.

(١٤) S. Pines: *Beirtrâge zur islamischen Atomlehre*، برلين سنة ١٩٣٦م [وقد ترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة بعنوان: «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، القاهرة سنة ١٩٤٦م].

(١٥) A. S. Tritton: *Muslim Theology*، لندن سنة ١٩٤٧م.

(١٦) L. Garder et M. M. Anawati: *Introduction â la théologie Musulmane*، باريس سنة ١٩٤٨م [وقد ترجمه إلى العربية الدكتور فريد جبر والشيخ الدكتور صبحى صالح بعنوان «فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية»،

بيـروت، دار العلم للـمـلايين، فى ثلاثة أجزاء، سنة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٩م).

(١٧) ا.ن. نادر: فلسـفـة المعـتـزلة، الإسكندرية سنة ١٩٥٠ ـ ١٩٥١م.

الأب قنوانى [نيبرج H.S. Nyberg]

أبو هريرة

من عشيـرة سُلَيمْ بن فَهْم، من قبيلة أزْد إحدى قبـائل العرب الجنوبية، وهو أحد صحابة الرسول المتحمسين لإذاعة أقـواله وأفعـاله، ويعرف عـادة بكنيتـه «أبى هُرَيْرَة»، وقـد وصلت إلينا جمـيع الروايات المتعـلقة باسمـه الحقـيقى فى الجاهليـة والإسلام وهى تخـتلف فيـما بينهـا اخـتـلافـاً شـديـداً. فـفى أوثق الروايات يتردد اسـمه بين عبـدالرحمن بن صــخــر (انظر النَوَوى، طبــعــة فـسـتنفلد، ص٧٧٠) وعُمَيْر بن عـامـر (ابن دريد: كتـاب الاشتـقاق ص٢٩٥): ويقال إنه كنى بأبـى هريرة لحدبه على الهـررة. وقـد قـدم إلى المـدينة فى أيام غزوة خيبـر عام ٧هـ (٦٢٩م) فاتصل بالنبىﷺ ولـزمـه منذ ذاك، ويقـال إنه كان يعيش أول أمـره من عمل يده. وقد شـجـعتـه مـلازمـتـه للنبىﷺ على أن يروى عنه بعد وفاته من الأحاديث أكثر مما رواه غـيـره من الصحـابة. وتقـدر الأحاديث التى تضـاف إليه بخمسـمائة وثلاثة آلاف حـديث، لاريب أن عــدداً كبيراً منهـا قد نُحل له. ونجد بين الذين رووا عن أبى هريرة كـثـيـراً من أكـابر الإسـلام فى عهـده الأول. وقد اخـتلق الناس قـصة تبرر اعـتقـادهم بعصـمة ذاكــرته عن الوقــوع فى الخطـأ، تلك الذاكرة التى اسـتطاع أن يستـوعب بها عـدداً عظيمـاً من الأحـاديث، فقـالوا إن النبىﷺ لـفـه بيــده فى بردة بـسطت بينهمـا أثناء حديثهمـا وبذلك ضمن أبو هريرة لنفسه ذاكرة تحفظ كل ما سمع؛ وتروى هذه القـصـة أيضـاً دليـلاً على صداقته الوثيقة للنبىﷺ. وقد استعمله عمر على الـبحرين اعترافـاً منه بفضله فى إذاعـة الأحـاديث. ولما عـزل من هذا المنصب وأراده الخليفة على العمل ثانية، أبى وآثر أن يعيش فى المدينة كما يعيش عامـة الناس. ومن المستـبعـد أن مروان الذى كان يقدره من نواح عـدة استعمل هذا الشـــيخ علـى المدينة. وتـوفى أبو

هريرة عام ٥٧ أو ٥٨هـ (٦٧٦ ـ ٦٧٨م) بالغاً من العمر ٧٨ عاماً.

وتظهرنا طريقة روايته للأحاديث التى ضمنها أقل الأشياء شأناً بأسلوب مؤثر على ما امتاز به من روح المزاح، الأمر الذى كان سببا فى ظهور كثيرا من القصص (ابن قتيبة، طبعة ڤستنفلد، ص١٤٢). ويظهر أن علمه الواسع بالأحاديث التى كانت تحضره دائماً (تشغل الأحاديث التى رواها أبو هريرة أكثر من ٢١٣ صحيفة فى «مسند» ابن حنبل: جـ٢، ص٢٢٨ ـ ٥٤١) قد أثار الشك فى نفوس الذين أخذوا عنه مباشرة، والذين لم يترددوا فى التعبير عن شكوكهم بأسلوب ساخر (انظر أيضاً البخارى: فضائل الأصحاب، رقم ١١). وقد اضطر أحياناً إلى أن يدفع عن نفسه تقوّل الناس. وقد وصفه شپرنكر بأنه «المتطرف فى الاختلاق ورعاً[1]». ويجب أن نلاحظ أيضاً أن كثيراً من الأحاديث التى تنسبها الروايات إليه إنما قد نحلت له فى عصر متأخر.

---

(١) يريد أنه كان يختلق الأحاديث بدافع الورع لا بدافع الكذب.

المصادر:

(١) مسلم: صحيح، جـ٥، ص٢٠٢ (ليس فى كتابى البخارى والترمذى شىء خاص عن فضائل أبى هريرة).

(٢) ابن الأثير: أسد الغابة جـ٥، ص٣١٥.

(٣) Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، جـ٣، ص٨٣.

(٤) Golziher: *Abh. zur arab. Philol.*، جـ١، ص٤٩.

(٥) الكاتب نفسه فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesells* المجلد ٥٠، ص٤٨٧.

(٦) D.S. Margoliouth: *Mohammed* ص ٣٥٢.

[كولدتسيهر Goldziher]

+ أبو هريرة الدوْسى اليمانى: صحابى كان اسمه عبد شمس فلما أسلم سمى عبد الرحمن؛ وقد اجتمع فى اسمه عدة أقوال؛ وكُنى أبا هريرة لأنه كان يلعب بهرة صغيرة وهو يرعى غنم أهله. ولما قدم المدينة كان النبى (صلى

الله عليه وسلم) فى غزوة خيبر سنة ٦هـ (٦٢٩م).

وأسلم أبو هريرة ولزم النبىﷺ على شبع بطنه، وكان من الفقراء الذين لقبوا بأهل الصُفَّة. وكان بارًا بأمه، وقد أقنعها بالإسلام. وأقامه عمر - رضى الله عنه - والياً على البحرين ولكنه أقاله واستصفى مالاً كثيراً كان فى حوزته، ثم دعاه عمر إلى استئناف عمله فأبى.

ويقال إن مروان أقامه نائباً له عندما غاب عن المدينة، على أن ثمة رواية أخرى تزعم أن معاوية هو الذى أنابه.

وقد اشتهر أبوهريرة بالتقوى وحب المزاح. ويقال إنه توفى سنة ٥٧ أو ٥٨ أو ٥٩هـ، فإذا صدق أنه صلى على عائشة عند وفاتها سنة ٥٨هـ لوجب أن تكون وفاته سنة ٥٨هـ (٦٧٨م) أوسنة ٥٩هـ وقد بلغ الثامنة والسبعين.

وأسلم أبو هريرة قبل وفاة النبىﷺ بأقل من أربع سنوات، ومع ذلك فإنه أكثر من الحديث عن النبىﷺ حتى لقد قدرت الأحاديث التى رواها بخمسمائة وثلاثة آلاف حديث. وقد شمل مسند أحمد بن حنبل ٢١٣ صحيفة من الأحاديث التى رواها (المسند، جـ ٢، ص ٢٢٨ - ٥٤١). وروى الحديث عن أبى هريرة ٨٠٠ محدث أو أكثر.

وثمة رواية - تروى باختلافات يسيرة - وتفسر كيف كان أبوهريرة يكثر الحديث عن رسول اللهﷺ: يقول أبوهريرة إن الآخرين كان يشغلهم القيام على أموالهم، أما هو فقد لزم النبى ﷺوسمع منه أكثر مما سمعوا، وإن النبىﷺ قال له أن يبسط رداءه فبسطه ثم قال له أن يضمه إلى صدره فضمه فما نسى حديثاً بعد.

وقد اضطر أبوهريرة إلى الدفاع عن نفسه حيال الشكوك التى ساورت الناس حول الأحاديث التى رواها. ومن المستحيل أن نتثبت: هل وقع هذا الأمر فعلا أم أنه اخترع للتغلب على الشكوك التى ساورت الناس من بعد فى الأحاديث التى رواها. والأحاديث المنسوبة إليه فيها مادة لا يمكن أن تكون صحيحة، ولكن يصعب علينا أن نقر ما نعته به شپرنكر بقوله: إنه

المنافق الورع من الطراز الأول، لأن الأحاديث التى رفعت إليه ليست كلها بالضرورة من روايته؛ فقد لا يكون أبوهريرة أكثر من سند موات نسبت إليه أحاديث وضعت فى زمن متأخر عنه. والمظنون أن أبا هريرة روى أخباراً كثيرة عن النبىﷺ، على أن الصحيح منها قد يكون عدداً صغيراً من ذلك الحشد الهائل من الأحاديث التى رفعت إليه.

وقد ظهر كثير من الأحاديث التى رويت عنه فى صحيحى البخارى ومسلم.

المصادر:

(١) ابن قتيبة: المعارف، ص ١٤١.

(٢) الكاتب نفسه: عيون الأخبار، جـ ١، ص ٥٣.

(٣) الدولابى: الكنى والأسماء، حيدر آباد سنة ١٣٢٢-١٣٢٣هـ، جـ ١، ص ٦١.

(٤) ابن عبدالبر: الاستيعاب، حيدر آباد سنة ١٣٣٦هـ، ص ٦٩٧.

(٥) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ ٥، ص ٣١٥-٣١٧.

(٦) النووى: تهذيب الأسماء، طبعة فستنفلد، ص ٧٦٠.

(٧) الذهبى: تذكرة الحفاظ، جـ ١، ص ٣١-٣٥.

(٨) ابن حجر: الإصابة، القاهرة سنة ١٣٥٨هـ = ١٩٣٩، جـ٤، ص ٢٠٠-٢٠٨.

(٩) تهذيب التهذيب، جـ ١٢، ص ٢٦٢-٢٦٧.

(١٠) *Handbook:* Wen sinck ص ٧.

(١١) A Sprenger : *Das Leben und dis Lehre des Muhammed*، جـ ٣، ص ٨٣-٩٥.

(١٢) D. S. Margoliouth : *Mohammed* ص٣٥٢.

(١٣) *Zeitschr, der Deutsch. Morgenl. Ceslls.*، سنة ١٨٩٥م، ٤٨٧.

(١٤) أما «الصحيفة» المنسوبة إلى همام بن منبه والتى تشمل أحاديث منقولة عن شيخه أبى هريرة فقد نشرها م. حميد الله فى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق، سنة ١٩٥٣م، ص ٩٦ ومابعدها.

خورشيد [روبسون J. Robson]

أبو يزيد البسطامى

(بايزيد) طَيفْور بن عيسى بن سروشان البسطْامى: من أشهر الصوفية المسلمين، قضى حياته فى بِسْطام من أعمال قومس فيما عدا فَترات قصيرة اضطر فيها إلى العيش بعيدًا عن بلده لعداوة المتكلمين من أهل السنَّة له؛ وتوفى فى بسطام سنة ٢٦١هـ (٨٧٤م) أو سنة ٢٦٤هـ (٨٧٧- ٨٧٨م)، وقد ذاع أن ألْجايتو محمد خدُابَنْدَة الإخشيدى بنى ضريحا فوق قبره سنة ٧١٣هـ (١٣١٣م).

ولم يكتب أبو يزيد شيئًا، على أنه قد انتهى إلينا نحو خمسمائة قول من أقواله، بعضها جرئ كل الجرأة يستشف منه أن الصوفى بلغ بالمجاهدة حالة الفناء فى الله فأصبح «عين الجمع». وقد جمع هذه الأقوال ورواها أهل حضرته وزواره وخاصة مريده وتابعه أبو موسى (الأول) عيسى بن آدم أكبر أبناء أخيه آدم، وقد تلقى عنه الصوفى البغدادى الشهير الجنيد أقوالا من هذا القبيل باللغة الفارسية وترجمها إلى العربية (كتاب النور، ص ١٠٨، ١٠٩، ١٢٢).

وأهم من أخذ عن أبى موسى هو ابنه موسى بن عيسى الملقب «عَمّى» وعنه نقل مأثوره طيفورٌ الأصغر بن عيسى الذى لانتبين بوضوح موضعه من شجرة نسب الأسرة، وغيره من الرواة.

ويجب أن نذكر بخاصة من بين زوار أبى يزيد الذين دونوا أقواله أبا موسى (الثانى) الدبَيلى، وهو من دبيل بأرمينية (انظر كتاب النور، ص٥٥) وأبا إسحق إبراهيم الهروى المعروف بـ«إستنبه» وهو تلميذ إبراهيم بن أدهم (حلية الأولياء، ج١٠، ص ٤٣- ٤٤)، والصوفى المشهور أحمد بن خدرويه الذى زاره فى الحج. وكان أبو يزيد صديقًا لذى النون المصرى، وقد كتب الجنيد شرحًا لأقواله بقيت أجزاء منه فى كتاب «اللمع» للسراج.

وأكمل مصدر لحياة أبى يزيد وأقواله هو «كتاب النور فى كلمات أبى يزيد طيفور» لأبى الفضل محمد بن على بن أحمد بن الحسين بن سهل السهلجى البسطامى المولود سنة ٣٨٩هـ (٩٩٨ - ٨٩٩م) والمتوفى سنة

٤٧٦هـ (١٠٨٤؛ وقد نشر هذا الكتاب فى طبعة غير موفقه كل التوفيق عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية، القاهرة سنة ١٩٤٩م، جـ١)، ومن أهم أسانيد السهلجى: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الشيرازى بن بابويه الكاتب المشهور لسيرة الحلاج الذى توفى سنة ٤٤٢هـ (١٠٥٠م) والذى لقيه السهلجى سنة ٤١٩ أو ٤١٦هـ (كتاب النور، ص ١٣٨)؛ وشيخ المشايخ أبوعبد الله محمد بن على الداستانى (الهجويرى: كشف المحجوب، الفصل١٢)، أما كتاب «القصد إلى الله» المنحول للجنيد فيشمل تنميقًا لقصة «معراج» أبى يزيد (R.A. Nicholson: *An Early Arabic Uersion Of the Miâraj of Abu Yazid al- Bistam*. فى *Islamica* سنة ١٩٢٦م، ص ٤٠٢ـ ٤١٥).

وكان شيخ أبى يزيد فى التصوف صوفيًا جاهلا باللغة العربية اسمه أبو على السندى، لم يجد أبو يزيد بدًا من أن يلقنه من آيات القرآن ما يقيم به فرضه، وجازاه السندى على ذلك بإرشاده إلى التوحيد، ولانستبعد كل الاستبعاد أن تكون بعض مؤثرات هندية قد أثرت فى أبى يزيد عن طريق شيخه هذا.

وقد كان أبو يزيد ـ على خلاف المتصوفين المتأخرين أبى إسحق الكازرونى وأبى سعيد بن أبى الخير ـ منطويًا على نفسه كل الانطواء، فلم يقم مثلهم بخدمة الفقراء، ولكنه كان مستعدًا لأن يخلص الناس من النار بأن يتحمل من أجلهم العذاب، بل لقد مضى إلى حد أن يجد من الأقوال ما ينقد عذاب جهنم الذى أعد لمن حلت بهم النقمة وهم ليسوا آخر الأمر إلا قبضة من تراب.

وكان شعوره بجلال الله يملأ شعاب نفسه مقترنًا بشعور من الخشوع والخشية لله حتى ليحس فى حضرته بأنه زنديق يكاد يهم بإلقاء زنار المجوس، وكان شوقه ينصرف إلى مجاهدة نفسه مجاهدة دائبة (أو على حد تعبيره «أنا حداد نفسى) حتى يحررها من جميع الحجب التى تحول بينه وبين الوصول إلى الله. وهو يصف هذه المجاهدة وصفًا ممتعًا جدًا

يكشف فيه عن نفسه بأقوال فيها تشبيهات غاية فى العظمة؛ فالدنيا، والزهد، والعبادات، والكرامات، والذكر، بل المقامات، ليست فى نظره غير حجب تحجبه عن الله، وحين خرج آخر الأمر من إنسيته بالفناء كما تنسلخ الحية من جلدها، بلغ المقام المطلوب وعبر عن هذا التغير فى وعيه بنفسه بتلك الشطحات المشهورة التى أثارت ثائرة معاصريه وصدمت مشاعرهم:

«سبحانى ما أعظم شأنى»

«طاعتك يارب أعظم من طاعتى لك»

«أنا العرش والكرسى»

«أنا اللوح المحفوظ»

«كنت أطوف حول البيت أطلبه فلما وصلت إليه وجدت البيت يطوف حولى»

وفى تفكره حلق بقفزات فى العالم العلوى غير المحسوس، فأخذ عليه أنه ادعى أنه عرج به إلى السماء كما هى الحال فى معراج النبى ﷺ. وقد زينه الله أثناء هذه القفزات بوحدانيته، وألبسه إنّيته، ولكنه أمسك عن أن يظهر للناس وهو على هذه الحال؛ أو انه طار بجناحى الديمومية فى فضاء اللاكيفية، ونزل على أرض الأزلية ورأى شجرة الأحدية فتحقق أن هذا كله كان وهما أو أن نفسه كانت كل ذلك.. إلخ. وقد واجه فى كل هذه الأقوال على ما يظهر المشكلة القصوى فى كل تصوف.

وثمة أسطورة متأخرة فى الزمن تجعله يحل فى يسر ألغازًا طرحت عليه فى دير للنصارى مما حدا بجميع سكان الدير إلى الدخول فى الإسلام:

المصادر:

(١) السراج: اللمع، طبعة نيكلسون، ص ٣٨٠ـ٣٩٣، والفهارس.

(٢) السُّلَمى: طبقات الصوفية، القاهرة سنة ١٩٥٣م، ص٦٧ـ ٧٤.

(٣) أنصارى هروى: طبقات الصوفية، مخطوط نافذ باشا، رقم ٤٢٥،ص١٣٨ـ١٤١ب.

(٤) جامى: نفحات الأنس، طبعة Nassau Lees، ص٦٢ وما بعدها.

(٥) أبو نعيم: حلية الأولياء، جـ١٠، ص ٣٣ ـ٤٢.

(٦)القشيرى: الرسالة، القاهرة سنة ١٣١٨م، ص ١٦-١٧.

(٧) الهجويرى: كشف المحجوب، الفصل١١، رقم ١٢

(٨) عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية، ١، ، أبو زيد البسامى، القاهرة سنة ١٩٤٩م، ويشمل كتاب النور للسهلجى وما يقابله من نصوص فى مرآة الزمان لبسط بن الجوزى، ونفحات الأنس لجامى، وطبقات السلمى، والأسطورة الخاصة بالرهبان. (وقد تناول هذه الأسطورة A. A. J. Arbery: *Bistami Legend Society.* فى *Royal Asiatic* سنة١٩٣٨م، ص٨٩ـ١٩١؛ وهذه الأسطورة توجد أيضًا فى مخطوط أيوب مهرشاه سلطان، ص ٢٠٢، ٤٤٣؛ وفاتح رقم ٥٣٣٤؛ وفاتح بالعربية رقم ٥٣٨١).

(٩) روزبهان بقلى: شرح الشطحيات، مخطوط شهيد عالى بشا، رقم ١٣٤٢، ص١٤ب ـ ٢٦ب.

(١٠) ابن الجوزى: تلبيس إبليس، ص٣٦٤ وما بعدها.

(١١)العطار: تذكرة الأولياء، طبعة نيكلسون ص١٣٤ وما بعدها.

(١٢) ابن خلكان، طبعة بولاق سنة ١٢٧٥هـ، جـ١، ص٣٣٩.

(١٣) نور الله الششترى: مجالس المؤمنين، مجلس٦.

(١٤) الخوانسارى: روضات الجنات، ص ٣٣٨ـ ٣٤١.

(١٥) R. A. Nicholson: *Journal of the Royal Asiatic Society* فى سنة ١٩٠٦م، ص٣٢٥وما بعدها.

(١٦)Massignon: *Essai Mystique musulmane* پاريس سنة ١٩٢٢م، ص٢٤٣ـ ٢٥٦.

(١٧) وتوجد صورة لقبره فى صنيع الدولة محمد حسن خان: مطلع الشمس، طهران سنة ١٣٠١هـ، جـ١، ص٦٩ـ٧٠.

(١٨) E. Diez : *Die Kunst der islamischen Vôlker* برلين سنة ١٩١٧م، ص٦٩ .

الأب قنواتى [ريتر H.Ritter]

أتاتورك

(مصطفى كمال) : مؤسس الجمهورية التركية وأول رؤسائها، ولد فى سلانيك سنة ١٨٨١م، وتوفى باستانبول فى العاشر من نوفمبر سنة ١٩٣٨م. وفقد مصطفى أباه وهو بعد صغير جداً، فأشرفت على أمر تعليمه أمه زبيدة هانم؛ وقد دخل المدرسة التجهيزية العسكرية بسلانيك، فأضاف أحد أساتذته اللقب «كمال» إلى اسمه. وفى سنة ١٨٩٥م دخل المدرسة العسكرية بمناستر، ثم التحق بمثيلتها فى استانبول سنة ١٨٩٩م، حيث بدأ يهتم بالحياة السياسية ويلعب دوراً فعالاً فى حركات المعارضة السرية التى أوجدها استبداد السلطان عبدالحميد. وحصل على إجازة الأكاديمية الحربية باستانبول سنة ١٩٠٥م فأرسل إلى دمشق برتبة نقيب حيث أقام جماعة «وطن وحريت» أى الوطن والحرية. ولما عاد من سلانيك لم يسهم فى نشاط حركة الاتحاد والترقى إلا من بعيد. واشترك فى الدفاع عن طرابلس عندما غزاها الإيطاليون سنة ١٩١١-١٩١٢م؛ وعين ملحقاً عسكرياً ببلغاريا، وأبلى فى الحرب العظمى الأولى بلاءً حسناً فى معارك الدردنيل (سنة ١٩١٥م) وكذلك فى القتال الذى دار وهو قائد جيش فى القوقاز سنة ١٩١٦م، وفى فلسطين سنة ١٩١٧م، وزار ألمانيا زيارة قصيرة ثم عاد إلى قيادة الجيش السابع فى فلسطين الذى انسحب به إلى المنطقة التى تقع شمالى حلب حيث كان وقت هدنة مدروس (٣٠ أكتوبر سنة ١٩١٨م). ولم يوافق مصطفى كمال على الشروط الهمجية التى فرضتها هذه الهدنة واصطدم بالسلطان محمد السادس. واستدعى إلى استانبول حيث وضعت مشاعره الوطنية على محك الاختبار الشديد، ثم عين مفتشاً للجيش المرابط شمالى أرضروم (أرزن الروم) فى ٣٠ أبريل سنة ١٩١٩م. وفى التاسع عشر من مايو أرسى فى صامصون وقد استقر عزمه على القتال فى سبيل الاستقلال التام لتركية الذى كانت تهدده مؤامرات الحلفاء بالاعتماد على الجنود الذين ظلوا مخلصين له. وفى ٢٢ يونية أصدر منشوراً من أماسية يدين به

حكومة السلطان والصدر الأعظم داماد فريد باشا. وأعلن فى المؤتمرين اللذين عقدهما فى أرضروم (٢٣ يولية) وفى سيواس (٤ سبتمبر) المطالبة باستقلال تركية ووحدتها. واستطاع أن يكتسب لقضيته عدداً من الشخصيات السياسية والعسكرية، فعقد أول اجتماع للمجلس الوطنى الكبير (بُويُوك ملّتْ مجلسى) فى أنقرة، فانتخبه هذا المجلس رئيساً للجمهورية، وبدأ الصراع مع حكومة استانبول ومع الحلفاء، وخاصة اليونانيين (١٩٢٠ ـ ١٩٢٢م). وكان لدوره الحاسم فى الحملات التى شنت على اليونانيين الفضل فى منحه لقب غازى بمعرفة هذا المجلس.

وقد أقرت هدنة مدانية التى عقدت فى ١١ أكتوبر سنة ١٩٢٢م انتصار مصطفى كمال، وفى أول نوفمبر سنة ١٩٢٢م صوت المجلس الوطنى على إلغاء السلطنة. وأعطى مؤتمر لوزان (نوفمبر سنة ١٩٢٢م ـ يولية سنة ١٩٢٣م) الاستقلال التام لتركية كما عين حدودها الوطنية. وأعلن المجلس الوطنى الثانى فى ٢٩ أكتوبر سنة ١٩٢٣م الجمهورية، وكانت أغلبية أعضاء هذا المجلس من حزب الشعب (خلق فرقه سى) الذى أسسه مصطفى كمال (أصبح من بعد حزب الشعب الجمهورى: جمهوريت خلق پارتيسى)؛ وانتخب هو رئيساً للجمهورية، وهو منصب كان يعاد انتخابه لتوليه حتى وفاته، وعين عصمت باشا (عصمت إينونو) رئيساً للوزراء وأصبحت أنقرة عاصمة تركية. وصوت على إلغاء الخلافة فى الثالث من مارس سنة ١٩٢٤م.

وقد تميزت السنوات الأولى للجمهورية التركية بتصميم مصطفى كمال العارم على صبغ البلاد بالصبغة الحديثة، وتحريرها من الوصاية الاقتصادية الأجنبية ووسمها بالسمة الدنيوية. واعتمد مصطفى على حزب واحد مخلص له كل الإخلاص ففرض دستوراً وضع فى الواقع كل السلطات فى يد رئيس الجمهورية (٣٠ أبريل سنة ١٩٢٤م). وصبغ البلاد بالصبغة الدنيوية ـ بإبطال المحاكم الشرعية ومدارس القرآن وطرق الدراويش،

وتحريم لبس الطربوش، وإلغاء تلك المادة من الدستور التى تعلن أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام - قد اقترن بفتن محلية (كردستان وإقليم إزمير) وردود فعل فى بعض الدوائر السياسية، ولكن هذه الحركات سرعان ما أخمدت. ومضى صبغ البلاد بالصبغة الحديثة يسير جنباً إلى جنب مع صبغها بالصبغة التركية، وذلك بتأميم الشركات الأجنبية وتنشيط الزراعة والصناعة، وإنشاء المصارف الوطنية، وتطوير وسائل المواصلات، وإصلاح الحروف الهجائية، ومنح المرأة حق التصويت وسن مجموعة من القوانين المدنية والجنائية والتجارية الجديدة. وكانت قرارات مصطفى كمال يصدق عليها المجلس الوطنى بلامعارضة، فينشرها فى أرجاء البلاد الممثلون المحليون لحزب الشعب وبيوت الشعب (خلق أولرى). وقد حرك ذلك الأمة بأسرها وتشبعت بالأفكار الجديدة. ثم صدر قانون فى نوفمبر سنة ١٩٣٤م يطلب من جميع المواطنين أن يستعملوا ألقاب أسرهم؛ وأطلق المجلس الوطنى لقب «أتاتورك» على مصطفى كمال.

وفى ميدان السياسة الخارجية أظهر مصطفى كمال ميله إلى الإسلام، وإن كان قد عقد العزم على الدفاع عن استقلال البلاد؛ وعقد معاهدات صداقة أوتحالف مع الدول المجاورة والدول الكبرى. وأبرم اتفاقاً مع اليونان ورومانيا ويوغوسلافيا (اتفاق البلقان الودى) فى ٩ فبراير سنة ١٩٣٤م. وقد امتد هذا الاتفاق شرقاً بفضل اتفاق سعد آباد (بين تركية والعراق وإيران وأفغانستان فى يولية سنة ١٩٣٧م).

وتوفى مصطفى كمال فى ١٠ نوفمبر سنة ١٩٣٨م فى استانبول، وحزنت عليه الأمة بأسرها، فقد رأت فيه محرر البلاد ومجدد شبابها. وأقيم له ضريح مؤقت فى متحف السلالات البشرية بأنقره. وفى ١٠ نوفمبر سنة ١٩٥٣م نقلت رفاته فى احتفال مهيب إلى الضريح الرحيب الذى أقيم تكريماً له فى قصبة البلاد.

وكان مصطفى كمال رجلاً لا يحب بطبيعته أنصاف الحلول، يضيق

بالمعارضة ولا يعرف هوادة فى فرض مطالبه على نفسه وعلى الناس؛ وكان هدفه الوحيد تجديد بلاده والنهوض بها إلى مراقى العظمة. وكان يعارض السلطنة والإسلام فسعى دون رحمة إلى قمعهما لأنه كان يرى أنهما مسؤولان عن اضمحلال الإمبراطورية العثمانية. وقد أدى به حبه المشتعل لبلاده إلى الاشتداد فى معاملة الأقليات التى استقرت فى تركية طويلاً ومعاملة وجوه الأتراك الذين كانت جريرتهم أنهم لم يستجيبوا لكل أفكاره السياسية. على أن أتاتورك قد وسم نظام الحكم التركى الجديد بالطابع العميق لشخصيته. وما من مجال لخلفائه لأن يعاودوا النظر فى عمله اللهم إلا فى مسألة الدين وصبغ النظام بالصبغة الديموقراطية.

المصادر :

(١) يجد القارئ ثبتاً كاملاً بالمصادر التى تتناول أتاتورك فى إسلام أنسيكلوپيدياسى، جـ١، عدد١٠، استانبول سنة ١٩٤٩م.

(٢) وثمة مراجع زيادة على ذلك: أتاتورك: نطق (١٩١٩ ـ ١٩٢٧م) مجلد ١، ٢، استانبول سنة ١٩٣٤م؛ وثمة ترجمة إنكليزية لحديث أدلى به الغازى مصطفى كمال، ليپسك سنة ١٩٢٩م.

(٣) أتاتوركك صويله وديمچلرى (١٩١٩ ـ ١٩٣٨م) استانبول سنة ١٩٤٥.

(٤) برهان جاهد: غازى مصطفى كمال، استانبول سنة ١٩٣٠م.

(٥) ضياء شاكر: أتاتوركك حياتى، إستانبول سنة ١٩٣٨م.

(٦) يعقوب قدرى قره عثمان أوغلى: أتاتورك، استانبول سنة ١٩٤٦م.

(٧) J. Deny : *Souvenirs du Gazi Moustafa Kemal Pacha* فى *Revue des études Islamiques*، سنة ١٩٢٧م، جـ١ ص١١٩ ـ ١٣٦؛ جـ٢، ص١٤٥ ـ ٢٢٢.

(٨) P. Gentizon: *Moustafa Kemal ou l'Orient en marche*، پاريس سنة ١٩٢٩م.

(٩) Mustapha Kemal :H.E. Worthmam of Turkey، نيويورك وبوسطن سنة ١٩٣٠م.

(١٠) The Grey Wolf, :H. Armstrong Mustafa Kemal. An Intimate study of a dictator، لندن سنة ١٩٣٢م؛ نيويورك سنة ١٩٣٣م.

(١١) Kemal Atatûrk :H. Melzig، فرانكفورت على الماين سنة ١٩٣٧م.

(١٢) أنور ضيا قارال: تورك إنقلابنك ماهيتى وأونمى، استانبول سنة ١٩٣٧م.

(١٣) جوتهارد باشكه ونيازى رجب آقصو: تورك إنقلابى تاريخى قرونولوزيسى، مجلد ١ ـ ٢، استانبول سنة ١٩٣٩ ـ ١٩٤١م.

(١٤) ويجب أن نضيف إلى المصادر المستفيضة الواردة فى إسلام أنسيكلوپيدياسى، جـ١، عدد ١٠، ص٨٠٠ ـ ٨٠٠٤: تاريخ وثيقة لرى، السلسلة الجديدة، جـ١ عدد ١.

(١٥) أغسطس سنة ١٩٥٥م، ص١ ـ ١٥.

(١٦) حرب تاريخى وثيقة لرى دركيسى، الأرقام ١ ـ ١٠، سبتمبر سنة ١٩٥٢م ـ ديسمبر سنة ١٩٥٤م.

(١٧) *Belleten*، مجلد ٢٠، رقم ٨٠، أكتوبر سنة ١٩٥٦م.

خورشيد [مانتران R-Mantran]

الاثنا عشرية

(من اثنى عشر): اسم يطلق فى مقابل «السبعية» [وهم أتباع الأئمة السبعة] على الشيعة الذين يقولون بوجود سلسلة من اثنى عشر إماماً، كما يقولون إن الإمامة قد انتقلت من على الرضا إلى ولده محمد التقى، ثم إلى ابنه على النقى، ثم إلى ابنه الحسن العسكرى الزكى، وأخيراً إلى محمد المهدى، الذى استتر وسوف يظهر فى آخر الزمان معلناً قيام الساعة فيملأ الأرض عدلاً. وترتيب الأئمة الاثنى عشر كما يلى : (١) على المرتضى، (٢) الحسن المُجْتَبى، (٣) الحسين الشهيد، (٤) على زين العابدين السَجّاد، (٥) محمد الباقر، (٦) جعفر الصادق، (٧) موسى الكاظم، (٨) على الرضا،

(٩) محمد التقى. (١٠) على النقى، (١١) الحسن العسكرى الزكى، (١٢) محمد المهدى الحجة.

وهذا هو ترتيب الأئمة الذين استقر عليهم الرأى منذ القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) بيد أن هذه الفرقة لم تكن على الدوام متفقة فيما بينها، فلقد كانت فى وقت من الأوقات منقسمة إلى ما لا يقل عن إحدى عشرة فرقة ليس لها أسماء خاصة بها، بل كانت تتميز إحداها عن الأخرى بما يلى: الأولى قالت إن الحسن العسكرى لم يمت ولكنه غائب فقط؛ والثانية قالت إن الحسن قد مات ولا ولد له ولكنه يجيء بعد الموت؛ والثالثة قالت إن الحسن قد مات وأوصى إلى جعفر أخيه؛ والرابعة قالت إن الحسن قد مات دون أن يترك وارثاً له فى الإمامة؛ والخامسة قالت إن محمد بن على هو الإمام؛ والسادسة قالت إن للحسن ابناً ولد قبل وفاة أبيه بسنتين واسمه محمد؛ والسابعة قالت إن للحسن ابناً ولكنه ولد بعد موت أبيه بثمانية أشهر؛ والثامنة قالت بصحة وفاة الحسن من غير أن يعقب نسلاً، وألا إمام بعده على أهل الأرض لمعاصيهم؛ والتاسعة قالت إن الحسن قد ولد له ابن ولكنه غير معروف ؛ والعاشرة قالت إن الحسن قد مات ولا بد للناس من إمام، ولا يعلم أهو من ولد الحسن أم من ولد غيره؛ والحادية عشرة توقفت عند على الرضا، وهى تنتظر الحجة (الإمام الأخير)، ومن ثم سميت الواقفية أعنى أولئك الذين توقفوا عن الحكم فى موت الإمام. وكان يطلق عليهم أول الأمر القَطْعيّة (قطيَعية) وهؤلاء ـ على عكس الواقفية ـ قطعوا بوفاة الإمام، أو ـ كما يقول البعض ـ إنهم توقفوا فى سلسلة الأئمة عند موسى الكاظم ولد جعفر لكى يجعلوا الإمامة فى أنساله فقط. وهناك غير أولئك وهؤلاء جماعة تقول بإمامة أحمد بعد أبيه موسى من غير الاعتراف بعلى الرضا. ويقال إن محمداً ولد الأخير كان صغير السن عند وفاة أبيه، ولذلك لم يكن فى استطاعته أن يتلقى عنه مناهج الإمامة. ويعترف آخرون بإمامة محمد هذا، ولكنهم اختلفوا فى أى ولديه أحق بالإمامة أهو موسى أم

علـى؟. وبعـــد على نشـــأ نفـس هذا الاختـلاف بين جـعفر والحـسن. ولُقِّب الذين قالوا بإمامة الحسن العسكرى من خـصومـهم بالحمَاريّة لأنهـم وصمـوا الحسن بالجهل. وبعد وفاة الحسن، قال البـعض بإمامـة جعـفر، ويقـال إنه ابن جارية، والحسن فى اعتقادهم لم يخلف ولداً.

والصـفـوية الذين يدعـون أنهم من سـلالة مـوسى الكاظم، جـعلوا مـذهب الشيعة ـ أو مذهب الاثنى عشرية بنوع أدق ـ المذهب الرسمى فى فـارس. وقد أمـر الشاه إسـمـاعـيل الصفـوى بعـد اعتلائه الـعرش عام ٩٠٦هـ (١٥٠٠م) الخطباء فى أذربيجـان أن تكون الخطبة باسم الأئمـة الاثنى عـشـر، كـمـا أمـر المؤذنين أن يضيـفوا إلى الأذان صيـغة الشيعة وهى: «أشـهد أن عليا ولىّ الله». وأمـر الجند أن يقـتلوا كل من يعـارض ذلك.

ولمذهب الاثنى عشرية أهمـية كبرى عند الـفـرس، فلـقـد نظـروا إلى هؤلاء الأئمة كما نظر النصـارى إلى أقانيمهم، وقـالوا إن فى أيديهم مـقـادير العـالم، عليهم حـفظه وهدايته، الخلاص مـعهم والهلاك بدونهم (Gobineau: *Religions et philosophies* ص٦٠). وطاعتهم والتوسل إليـهم أمران واجـبـان، وهناك صلوات خاصة بهم. ويوم الأحـد مقدس عندهم من أجل علىّ وفاطمـة، والساعة الثـانية من كل يوم مـقدسـة من أجل الحـسن، والثالثة من أجل الحـسين، والرابعة من أجل زين الـعـابديـن، وهكذا. وللـذين يزورون قبورهم أجر معلوم.

المصادر:

(١) الفَرْق بين الفِرَق، طبـعة محـمد بدر، ص ٤٧.

(٢) ابن حـزم، انظر Friedlaender : *The Heterodoxies of the Shiites*، انـــظـــر الفهرس

(٣) الشـهـرسـتـانى: الملل، ص١٧، ١٢٨ ترجمة Haarbucker، ص٢٥، ١٩٣.

(٤) أبو المعـالى: بيـان الأديان فى Scheter: *Chrest. pers.*، جـ ١، ص١٦١، وما بعدها، ١٨٤، وما بعدها.

(٥) الديار بكرى: الخـمـيس، جـ ٢، ص٢٨٦ ــ ٢٨٨.

(٦) مطهـــر بن طاهر المقــدسى، (ينسب خطأ للبلخى): كتاء البدء، طبعة وترجمة Huart، جـ ٥، سنة ١٩١٦م، ص١٣٢، وما بعدها.

(٧) ابن بابويه القُمْى: كتاب كمال الدين... إلخ طبع جزء منه فى Moller ،*Beitr z. Mahdilehre des Islam* هيدلبرغ سنة ١٩٠١م.

(٨) على البحرانى: منار الهدى، ص٣١٤، وما بعدها

(٩) خواندمير: حبيب السير، جـ ٤، ص٣، ٣٤.

(١٠) Goldziher : *Vorlesungen*

[إيـوار Cl. Huart]

الاجتهاد

لغةً بذل الوُسع فى طلب المقصود، واصطلاحاً استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له «ظَنّ» بقضية أو حكم فقهى (كشاف اصطلاحات الفنون ص١٩٨؛ لسان العرب، جـ٤، ص١٠٩، س١٩ وما بعده) ويكون ذلك «بالقياس» على القرآن والسنة. وقد استعمل لفظ «الاجتهاد» فى أول الأمر بمعنى «القياس» وخاصة فى «رسائل» الشافعى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٢هـ، ص١٢٧، س٧ وما بعده «باب الإجماع») فهو فى كلامه عن «الاجتهاد» يذكر أولا الآية ١٤٨ من سورة البقرة ثم يدلل على أنها تتضمن وجوب اتباع كل فرد رأيه الخاص فى تعيين موضع القبلة. وإذن فهو فى الحقيقة يستعمل هنا «الاجتهاد» بمعنى «الرأى». والمجتهد هو الذى يبذل وسعه ليحصل له «ظن»، على نقيض «المُقَلِّد» الذى يقول عنه السبكى فى كتابه جمع الجوامع: هو «من يأخذ بمذهب غيره دون دليل»، وورد فى حديث للنبى ﷺ أن للمجتهد أجراً إذا أخطأ وأجرين إذا أصاب (Goldziher فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl Ges.*، جـ٥٣ ص٦٤٩). فالاجتهاد إذن لا يقتضى عدم الوقوع فى الخطأ، ونتيجته دائماً «ظن» ولذلك كان الخطأ محتملاً. ولا يصبح الاجتهاد معصوماً عن الخطأ إلا إذا اتفق عليه المسلمون جميعاً فصار «إجماعاً» (فيما يتعلق بإمكان وقوع المجتهد فى الخطأ. انظر

شرح التفتازانى على «عقائد» النسفى، طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ، ص١٤٥ وما بعدها). ولكن سرعان ما ضاق هذا المعنى الواسع للاجتهاد فأصبح لفظ «الاجتهاد» يدل على معنى خاص هو اجتهاد أولئك الذين لهم الحق فى تقرير أحكام يجب أن يأخذ بها غيرهم. وقد حدث فى هذا الموضوع خلاف بين المتكلمين والفقهاء استدعته طبيعته، ولايزال يوجد إلى اليوم من المتكلمين من يقول إن الإنسان لا يصل بالتقليد إلى إيمان منجّ (انظر مثلاً فضالى: كفاية العوام، فى مواضع مختلفة، وترجمة ماكدونالد فى كتابه *Development of Muslim Theology* ص٣١٥ ـ ٣٥١) ومع ذلك فقد كان الفقهاء جميعاً ـ منذ قرون كثيرة ـ يعتبرون مقلدين وإن تفاوتوا فى درجة التقليد، ذلك لأن المسلمين عندما أخذوا فى عصور متأخرة ينظرون فى نشأة المذاهب الأربعة خصوا بالاجتهاد كله مؤسسى تلك المذاهب وبعض من عاصرهم، فقد كان من حق هؤلاء أن يلتمسوا لكل ما يعرض لهم من مسائل حلا برأيهم الخاص، معتمدين فى ذلك على القرآن

والسنة والقياس والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب إلخ... إذ كان كل منهم مجتهداً «مطلقاً». ثم جاء بعدهم من حذا حذوهم ولكن فى حدود المذهب الذى يقلدونه، فبيَّن هؤلاء «فروع» المسائل كما حدد الأئمة «أصول» الفقه وجمعوا لها «النصوص». وكان مجتهدو المذهب يطلقون كلمة «وجه» على المعنى الذى يفيده ضمناً نص الإمام. ثم جاء بعدهم كذلك من كان أقل شأناً، وهم أولئك الذين كان من حقهم ـ بما لهم من علم بمذاهب المتقدمين ـ أن يفتوا فيما يعرض عليهم من المسائل، وقد أطلق عليهم «المجتهدون بالفتوى»، ومع إن كل مجتهد هو مفت على نحو ما، إلا أن المجتهد بالفتوى ليس إلا مفتياً فقط، على هذا كان أمر الاجتهاد فى الجملة. بيد أنه كان يظهر من حين إلى آخر أفراد يدفعهم الطموح وإنكار الجمود إلى الرجوع للاجتهاد بمعناه الأول، فسوغوا لأنفسهم أن يجتهدوا برأيهم معتمدين على النصوص الأولى، من هؤلاء ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨هـ وهو حنبلى المذهب (Goldziher: *Die Za-*

hiriten، ص١٨٨ ومـــا بعـــدها)، والسيوطى المتوفى عام ٩١١هـ الذى اجتمع له مع صفة الاجتهاد أنه «مجدد» عصره. وقد ذهب السيوطى إلى أنه يجب ألا يخلو زمن من مجتهد واحد على الأقل (Goldziher: *Characteristik ... us Suyuti's*، ص١٩ وما بعدها) كما أنه يجب أن يكون على رأس كل مائة سنة مجدد. وهناك غيرهما كالإمبراطور أكبر، ولكنه كان زنديقاً (Goldziher : *Vorlesungen* ص٣١١). ولا يزال يوجد إلى الآن فى بلاد الإسلام الشيعية مجتهدون بالإطلاق لأنهم يعتبرون دعاة للإمام المحتجب، وبذلك يختلف شأنهم تماماً عن شأن العلماء عند أهل السنة. فأولئك ينقدون أعمال الشاه ويهيمنون عليها، وليس الشاه إلا نائباً للإمام المنتظر وقائماً على أوامره أثناء غيبته. وعلى عكس ذلك شأن علماء أهل السنة الذين يعتبرون خداماً للحكام (Goldziher: *Vorlesungen*، ص٢١٥ – ٢١٨، ٢٢٣، ٢٨٥).

المصادر:

(١) القرافى: شرح تنقيح الفصول فى الأصول، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦هـ، ص١٨ ومابعدها، ويوجد على هامشه شرح أحمد بن قاسم على شرح المحلى على «ورقات» الجوينى، ص١٩٤ وما بعدها.

(٢) Snouck Hurgronje: *Le droit musulmans* فى *Rev. de l'Hist. des Religion* جـ٣٧ فى مواضع مختلفة.

(٣) وانظر استعراض هذا المؤلف أيضاً لكتاب Sachau : *Mohammedanisches Recht* فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*، جـ٥٣ ص١٣٩ وما بعدها.

(٤) Juynboll : Handb. d. Islam. Ges.، ص٣٢ وما بعدها.

[ماكدونالد D. B. Macdonald]

الأجل

غاية الوقت، ويقال أجل لغاية الحياة التى كتبها الله على الأحياء سواء أكانوا أفراداً أم جماعات، وهى غاية لا تستأخر ساعة ولاتستقدم. (سورة الأعراف، الآية ٣٤؛ سورة يونس، الآية ٤٩؛ سورة النحل، الآية ٦١؛ سورة العنكبوت، الآية ٥٣؛ سورة نوح، الآية ١٤). قال الله تعالى: «وما يعمر من

معمر ولا ينقص من عمره إلا فى كتاب» (سورة فاطر، الآية ١١). وآجال الناس لاتنقص بذنوبهم (سورة فاطر، الآية ٤٥؛ سورة الشورى، الآية ١٤) ولو أننا نستطيع أن نستنتج من جهة أخرى مما أنزل من الوحى أن الناس قد يعاقبون بتقصير آجالهم وقد يؤخرون إلى أجل مسمى إذا تابوا (سورة هود، الآية ٣؛ سورة إبراهيم، الآية ١٠). وما أكثر ما يتبع القرآن الأجل بلفظ «مسمى» توكيداً بأنه غاية الحياة التى كتبها الله على وجه لا يقبل التغيير (سورة الزمر، الآية ٤٢؛ سورة المؤمن، الآية ٦٧، وفى آيات أخرى) مثل قوله تعالى «ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم» (سورة الشورى: الآية ١٤). ويطلق الأجل المسمى كذلك على المدة التى كتبت على الظواهر الطبيعية الجارية على منوال ثابت [«ألم تر أن الله يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى إلى أجل مسمى»] (سورة لقمان الآية ٢٩؛ سورة فاطر، الآية ١٣؛ والزمر، الآية ٥). وكثيراً ما يطلق الأجل المسمى كذلك على المدة المكتوبة لبقاء الدنيا (سورة الأنعام، الآية ٢، الآية ٦١؛ سورة فاطر، الآية ٤٥). وبعد انقضاء الأجل المسمى للدنيا يبدأ البعث لايستقدم ساعة ولايستأخر، ويمكننا أن نقول إن المفسرين يميلون إلى حمل «الأجل المسمى» على نهاية الدنيا كلما وجدوا إلى ذلك سبيلا.

وقد أدى ما جاء فى الدين عن الأجل إلى جملة مسائل كانت موضع جدل عنيف بين الفرق الإسلامية، ونشأت حولها عقائد مختلفة وخاصة فيما يتعلق بالمسائل الآتية: هل يدخل انقطاع الحياة فجأة فى حدود ما كتبه الله من أجل؟. وهل الموت بالقتل هو أجل من الآجال التى كتبها الله والتى يعلم بها منذ الأزل؟ (الأمر كذلك عند الأشاعرة وأبى الهذيل العلاف، انظر *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl Gesellsch.* جـ ٣٠، ص٢١) أو إذا كان الله قد قدر لعبد من عباده أجلاً ما فقتل قبل غاية أجله فهل كانت حياته تمتد به حتى أجلها إذا لم يحدث له هذا الحادث المفاجئ؟ وهل القاتل مختار فى فعله ومستقل فيه عن إرادة الله؟ (المعتزلة، وهناك فى «رسائل» الخوارزمى إلمامة بالآراء المختلفة فى الأجل، إستانبول سنة

١٢٩٧هـ، ص١٠٨). ويستطيع أنصار هذا الرأى الأخير أن يدافعوا عن مذهبهم: بأنه إذا جاز رأى مخالفيهم فإنه يكون من التناقض والظلم الثأر من القاتل أو القصاص منه على أى وجه. ويتعرض كذلك أصحاب الفرق فى كلامهم عن الأجل للمسائل الآتية: إلى أى حد يطيل الله الأجل أو يقصره ثواباً على طاعة أو عقاباً على معصية؟ والجواب عن هذه المسألة يستخرج من التوفيق بين الآيات القرآنية التى سبق أن ذكرناها، وهو يرد مسألة الأجل إلى ما دار من جدل حول موضوع «البداء» وهناك وجه آخر من أوجه مسألة الأجل وهو الخاص بموت الجماعات من الأحياء نتيجة للكوارث العامة كالحروب والاضطهادات.

وقد كوّن بحث هذه المسائل منذ ظهور مصنفات فى العقائد عند المسلمين باباً خاصاً فى تلك المصنفات كما فى كتاب الأشعرى «الإبانة فى أصول الديانة». (حيدر آباد سنة ١٣١٠هـ، ص٧٢) وكتاب «المواقف» للإيجى (إستانبول سنة ١٢٦٦هـ، ص٥٢٥) وغيرهما من الكتب. وقد بسط ابن أبى الحديد بالتفصيل الخلاف بين الفرق الإسلامية فى هذا الموضوع فى شرحه على «نهج البلاغة» وهو الكتاب الذى ينسب خطأ إلى على، واقتطف دلدار على الشيعى من هذا الشرح بعض نبذ فى فصل قيم له فى كتابه «عماد الإسلام فى علم الكلام» (طبعة لكهنؤ، سنة ١٣١٩، جـ٢، ص١٤٩ ـ ١٥٣). وقد بحثت الفلسفة الدينية اليهودية هذه المسألة أيضاً من نفس الوجهة التى بحثها المسلمون (انظر D. Kaufmann فى *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl. Gesellsch.*، جـ٤٩، ص٧٣ ـ ٨٤، S. Poznanski فى *Monatsschr. f. Gesch. d. Judent* ، جـ٤٤، ص١٤٢ ـ ١٤٣.

[I. Goldziher كولدتسيهر]

+ **الأجل:** الأمد المحدد لحياة إنسان أو تاريخ وفاته. وقد نوقش هو والرزق على اطراد فى علم الكلام المبكر. والفكرة فى أن تاريخ وفاة الإنسان ثابت ترجع ظناً إلى فكرة سبقت الإسلام. والكلمة «أجل» مستخدمة فى القرآن بطرق مختلفة، مثال ذلك تصور الجنين فى الرحم (سورة

الحج، الآية ٥) والمدة التى كان على موسى أن يخدمها من أجل زوجته (سورة القصص، الآية ٢٨) وتاريخ استحقاق الدين (سورة البقرة، الآية ٢٨٢) وغيرها. وقد وقَّت الله لخلق السموات والأرض والشمس والقمر أجلا (سورة الأحقاف، الآية ٣؛ سورة الزمر، الآية ٥ وما بعدها)، وبهذا يرتبط مجيء اليوم الآخر. وقد استخدمت فى الأكثر خاصة لأمد الوجود الذى قدَّره الله للأمم (سورة المؤمنون، الآية ٤٣ وما بعدها) وللأفراد (سورة المنافقون، الآية ١٠ وما بعدها، سورة الأنعام، الآية ٢). وهذا الأجل لا يقدم ولا يؤخر، وثبوته يفسر لم لا يعاقب الآثمون فى الحال «وما يعمر من معمر ولاينقص من عمره إلا فى كتاب» (سورة فاطر، الآية ١١). والأجل لا ينقص حتى مع ارتكاب الخطيئة (سورة فاطر، الآية ٤٥؛ سورة الشورى، الآية ١٤). على أننا قد نخلص من هذا إلى أن محمدا[١] ﷺ فترض نقص الأجل عقوبة، ولكنه قد يرد إلى طوله الأول مع التوبة (سورة هود، الآية ٣؛ سورة إبراهيم، الآية ١١). وما أكثر ما يؤكد القرآن أن كلمة الأجل هى مدة الحياة التى لا تنقص فيتبعها الله بالوصف «مسمى» (سورة الزمر، الآية ٤٢؛ سورة غافر، الآية ٦٧، إلى غير هذا من الآيات): «ولولا كلمة سبقت من ربك» (سورة الشورى، الآية ١٤). وهذا النعت نفسه يطلق على جريان الظواهر الطبيعية غير المتغير (سورة لقمان، الآية ٢٩؛ سورة فاطر، الآية ١٣؛ سورة الزمر، الآية ٥). وكثيراً ما يوصف أيضاً أجل الدنيا المقضى بهذا الوصف المقرر (سورة الأنعام، الآية ٢، ٦١؛ سورة فاطر، الآية ٤٥). ويلحظ المرء فى تفاسير القرآن الجنوح إلى الإشارة بالأجل المسمى ما أمكن إلى زمن انتهاء الدنيا.

ولوفق ما جاء فى الحديث (البخارى، كتاب القدر، الباب الأول؛ مسلم، كتاب القدر، الباب الثالث، وغير ذلك) فإن الأجل والرزق اثنان من أشياء أربعة مكتوبة على الإنسان حين يكون فى الرحم. وذهب بعض السابقين من المعتزلة فيما يظهر إلى أن الإنسان الذى يموت فى فاجعة لم يبلغ أجله

(١) ما كان أحرى كاتب المادة أن يمضى فى مناقشة نصوص القرآن دون هذا اللمز الذى أقحمه إقحاماً ليس هذامكانه فنخصه بتعليق هنا، هذا وسيجد القارئ فى أكثر من موضع من هذه الدائرة ردوداً مستفيضة على هذه المسألة.

الذى قدره الله له. وقد يكونون قالوا هذا لكراهيتهم أن ينسبوا إثم القتل إلى الله، كما قالوا إن الرزق الذى هو من المتاع المنهوب لا يكون من عند الله. وفى مثل الآية ٦٧ من سورة غافر يمكن أن يفسر الأجل على أنه الزمن الطبيعى، أو كما قالوا: «الزمن سبق فى علم الله أنه قاض نحبه عنده ولو لم يكن قد قتل» (انظر الابانة) على أن هذا الرأى يخالف الشعور المتأصل بأن أجل الموت محدد. وحتى أبوالهذيل يقول إن الإنسان إن لم يقتل فلقد كان حرياً أن يموت على وجه آخر. ويصر النجار على أنه على أية صورة كان الموت فالإنسان يموت عند أجله؛ وقد تتبعه خصوم عقيدة القدر ومعهم الأشعرى. وحاول الكعبى أن يتجنب نسبة الشر إلى الله بالتفرقة بين الموت والقتل. ولم يثر جديد بعد ذلك، وكرر المتكلمون الموضوعات القديمة. وعن «الأجل» يعرض العقائديون للمسائل الآتية: إلى أى مدى يطيل الله الأجل أو ينقصه ثواباً على الطاعة أو عقاباً على المعصية على الولاء؟ والجواب عن هذه المسألة ينتهى بالتوفيق بين الآيات القرآنية المذكورة آنفاً، وهو يرد مسألة الأجل إلى ما دار من جدل حول موضوع «البداء». وثمة وجه من وجوه مسألة الأجل وهو الخاص بفناء مجموعات عظيمة من الأحياء بفعل الكوارث الطبيعية والحروب والاضطهادات وغيرها.

وتعالج الفلسفة الدينية اليهودية المشكلة من وجهة النظر نفسها.

المصادر:

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، طبعة Ritter، ص٢٥٦ وبها مصادر أخرى ص٢٨٥.

(٢) الكاتب نفسه: الإبانة، القاهرة سنة ١٣٤٨هـ، ص٥٩ (حيدر آباد سنة ١٣٢١هـ، ص٧٦؛ ترجمة W. C. Klein، نيوهاڤن سنة ١٩٤٠، ص١١٥ ـ ١١٧. وقد سقط من المتن شىء.

(٣) البغدادى: أصول الدين، إستانبول سنة ١٣٤٦هـ= ١٩٢٨م، ص١٤٢ ـ ١٤٤.

(٤) الغزالى: اقتصاد، قطب ٤، باب ٢، فصل ٢، مسألة.

(٥) الشهرستانى: نهاية الأقدام، طبعة Guillaume، ص٤١٦.

(٦) الإيجى: المواقف، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ، جـ٨، ص١٧٠.

(٧) التفتازانى: شرح العقائد النسفية، القاهرة سنة ١٣٣٥هـ ص١٠٨ (ترجمة E.E. Adler، نيويورك، سنة ١٩٥٠م، ص٩٤).

(٨) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، وقد استشهد به أيضاً دلدار على فى عماد الإسلام فى علم الكلام، لكهنؤ سنة ١٣١٩هـ، جـ٢، ص١٤٩ ـ ١٥٣.

(٩) W.M. Watt: *Free Will and Predestination in early Islam*، لندن سنة ١٩٤٨م، ص١٦ ـ ١٨، ٢٩، ٦٦، ١٠٨، ١٤٦.

(١٠) G. Weil: *Maimonides uber die Lebensdauer*، بازل سنة ١٩٥٣م.

الأبيارى [كولد تسيهر- وات Goldziher- W.M. Watt]

إجماع

إجماع. أحد الأصول الأربعة التى تقوم عليها العقيدة الإسلامية، ويعرف بأنه اتفاق «المجتهدين» (هم الذين لهم الحق بفضل ما أوتوا من علم أن يقرروا حكماً برأيهم: انظر مادة «اجتهاد») من الأمة بعد وفاة الرسول فى كل عصر وفى كل أمر دينى. ولما كان هذا الاتفاق لا يحدث عن طريق هيئة من الهيئات أو مجمع من المجامع بل يحدث بالطبيعة ومن تلقاء ذاته، فإن وجوده فى مسألة من المسائل لايُعرف إلا إذا نظرنا إلى الماضى ورأينا أنه قد حدث بالفعل اتفاق فيها، وعند ذلك يسلم بهذا الاتفاق ويسمى «إجماعاً». وعلى هذا النحو تقررت رويداً رويداً بعض المسائل التى كانت موضع جدل، وتصبح المسألة التى تقرر على هذا النحو جزءاً أساسياً من العقيدة يعد إنكاره كفراً (انظر Goldziher: *Uber igma'* فى *Nachr. K. Ges. Phil. hist. Kl., d. Wiss. Gottingen* سنة ١٩١٦م، ص٨١ وما بعدها) ويصبح كل إجماع كهذا «حجة» فى زمنه وفى الأزمان التالية؛ وقد يكون الاتفاق فى القول فيسمى «إجماع القول»، أو فى العمل فيسمى «إجماع الفعل»، أو فى الصمت الذى يدل على القبول فيسمى «إجماع السكوت» أو «التقرير» (انظر ما يشبه هذا التقسيم فى «سنة» الرسول). ولا يدخل فى الإجماع اتفاق العوام، كما أن رواية صحابى واحد كانت ملزمة

للأجيال اللاحقة، وهذا هو رأى الشافعى فى أول أمره قبل انتقاله إلى مصر، ولكنه رأى لا يقول به أحد الآن.

وقد أخذ المسلمون منذ صدر الإسلام بمبدأ عام فى الإجماع وإن اختلفت صوره: فقد اعتمد فقه مالك بن أنس إلى حد كبير على اتفاق أهل «المدينة»، بلدة النبى، وهذا إجماع محلى. وكثيراً ما كان يعول على إجماع أهل المدينتين الكوفة والبصرة (أهل الأمصار) ومن كان فيهما من حشود الرجال المحنكين الذين اشتركوا فى الفتوحات الإسلامية الأولى؛ وكان إجماع الصحابة بطبيعة الحال أمراً مأخوذاً به عند الأجيال اللاحقة بصفة قطعية. والشافعى وحده هو الذى جعل من هذا المبدأ العام «أصلاً» مقرراً يعتمد عليه إلى جانب الأصول الثلاثة الأخرى. وإذ كان الإجماع لايتعرض للمسائل التى لم تبت فيها الأصول الأخرى فإنه قد أصبح هو الذى يطبع بطابع التوكيد ما يقرره أصل آخر. ويرجع هذا الشأن الذى للإجماع إلى «العصمة» من الوقوع فى الخطأ، وهى ميزة خص الله بها المسلمين. ويقال عادة فى كتب الشافعى: إن كذا وكذا من القرآن الكريم أو السنة هو الأصل المعتمد عليه فى أمر كذا «قبل» الإجماع وينكر الوهابيون اليوم تعميم هذا المبدأ (يتبعون فى ذلك المذهب الظاهرى الذى اندرس الآن) ويقصرون الإجماع على اتفاق الصحابة. وهناك «فرَق» ـ كالشيعة والإباضية ـ لا تدخل بطبيعة الحال فى «إجماع» أهل السنة.

ومنطوق هذا المبدأ الذى قرره الفقهاء هو كما ذكرناه آنفاً؛ ولكن تطبيقه كان فى الحقيقة أوسع من ذلك. والحديث النبوى الذى يعد أساس الإجماع هو: «إن أمتى لاتجتمع على ضلالة»، يضاف إليه الآية ١١٥ من سورة النساء التى يتوعد فيها الله «من يتبع غير سبيل المؤمنين»، والآية ١٤٣ من سورة البقرة «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» (انظر شرح البيضاوى)؛ وعلى هذا فإنه يكون فى مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسننا، لا أن يسلموا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب. وبفضل الإجماع أصبح ما كان فى أول أمره «بدعة» (أى فعلة مخالفة للسنة وبذلك تكون ضلالة) أمراً مقبولاً

نسخ السنة الأولى. فالتوسل بالأولياء مثلاً صار عملياً جزءاً من السنة، وأعجب من هذا أن الاعتقاد بعصمة النبى قد جعل «الإجماع» ينحرف عن نصوص واضحة فى القرآن الكريم(١). فلم يقتصر الإجماع هنا على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب بل غيّر عقائد ثابتة وهامة جداً تغييراً تاماً. وعلى هذا فهو يعد اليوم عند الكثيرين ـ مسلمين وغير مسلمين ـ وسيلة فعالة للإصلاح. فهم يقولون إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا على شريطة أن يكونوا مجمعين. على أن الآراء غير متفقة فيما يمكن أن ينتظر للإجماع، فكولدسيهر (Vorlesungen، ص٩٦) الذى درس تاريخ الإجماع يعتقد أنه يمكن أن يكون له شأن كبير، على خلاف سنوك هركرونى (Snouck Hurgronje: *Politique musulmane de la Hallande* ص ٤٢، ٦٠) الذى يرى أن «الفقه» قد جمد، ولذلك فلا رجاء فى الإجماع.

(١) لعل كاتب المادة يريد أن يقول إن اعتقاد الناس بعصمة النبى [ﷺ] جعلهم يأخذون بحديثه «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة»، مهما كان إجماعهم مخالفاً لنصوص القرآن، الكريم وهو يعجب لإجماع الناس على أمور مخالفة للقرآن الكريم اعتماداً على الاعتقاد بعصمة النبى [ﷺ] فى هذا الحديث الذى يعد أساس الإجماع.

المصادر:

(١) الشافعى: الرسالة، طبعة القاهرة سنة ١٣١٢هـ، ص١٢٥ وما بعدها.

(٢) القرافى: شرح تنقيح الفصول فى الأصول، طبعة القاهرة سنة ١٣٧٦هـ ص١٤٠ وما بعدها، وانظر على هامشه شرح أحمد بن قاسم على شرح المحلى على «ورقات» الجوينى، ص١٥٦ وما بعدها.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، ص٢٣٨ وما بعدها.

(٤) Goldziher: *Zahiriten* ص٤٢ وما بعدها.

(٥) الكاتب نفسه: *Muh. Studien*، جـ٢، ص٨٥، ١٣٩، ٢١٤، ٢٨٤.

(٦) وله أيضاً: *Vorlesungen*، انظر الفهرس.

(٧) Snouck Hurgronje: *Le droit Musulman* فى *Rev. de l'hist. des Religions* المجلد ٣٧، ص١٥ وما بعدها، ص١٧٤ وما بعدها

(٨) Joynbull: *Handb. des Islam. Gesetzes* ص٤٦ ـ ٤٩.

[ماكدونالد D.B. Macdonald]

أُحُـــد

جـبل عـلى نحـو ثلاثة أمـــيـال من شمـالى المدينة، اشـتهر للـمعركـة التى دارت هناك فى السنة الثـالثـة للهجـرة والتى انتـهت بما لا يحب مـحمـد [ﷺ] وهو جزء من سلسلة عظيـمة من التلال التى تمتد من الشـمال إلى الجنوب حيث تنتـشـــر شـرقـاً على الســـهل مكونة مجـموعة مـستقلة من التـلال. والجدر الصخرية المحاطة بنجـد على هيئة مثلث قـائم الزاوية ـ ليـست بذات شناخـيب «رؤوس» كـمـا يقـول ياقـوت ـ والتى «ترتفع وكـأنها أشـبه بكتل من حـديد» (بيرتون) فوق السهل مـقفرة تماماً من الأشجـار والنباتات، وكل مـا هنالك أن صفحـة الجدار الجنوبى تشقهـا مهواة كـان لهـا نصيب حـاسم فى المعـركـة. والأرض المحـيطة صـخـرية مـغطاة بالحصباء، لكن إلى أقصى الجنوب ثمة قليل من حقول القـمح وبساتين يرويها جدول صغـير. غير أن هذه قـد تغمرها فى بعض الأحـيـان عـواصف ممطرة مفاجـئة حتى إن الحجـاج الوافدين من المدينة لا يسـتطيـعـون أن يبلغـوا التل.

والمكيون الذين أخذوا يـعدون للثأر من هزيمـة بدر عسكروا فى حـقول القـمح التى سبق ذكرها قـريباً عند العرض أو الجُرف، وكـانت هذه الحقـول عندهمـا مليئة بالقمح الناضج فأمدت حيواناتهم بالعلف. وقد استكره مـحمد [ﷺ] على ترك المديـنة ليلقـى عـدوه فى الحـقل المكشـوف، وكان هذا عـلى غيـر إرادته وعلى غير ما نصح به الشيوخ، فمضى بلا عـائق إلى مـا وراء معـسكر العـدو وصف عسكـره على سفح التل جـاعلاً ظهورهم إليه، وكان تخطيط العدو لايقل عن ذلك غرابة.

وقد رأى محمـد [ﷺ] أولاً أن حمية أتباعه سوف تحقق له نصراً أشبه بذلك يوم بدر. غـير أن الرمـاة الذين أقامـهم النبى فوق التل آمراً إياهم فى جلاء بأن يحـولوا دون مـهاجـمـة العـدو لجناح الجيـش وبألا يتركـوا مراكزهم، كـانوا غيـر قادرين على أن يضبطوا أنفـسـهم حـين رأوا المعسكر المكى يُغنم فـخفـوا ليروا ما يمكنهم أخـذه، وبنظرة خاطفة رأى خـالد بن الولـيـد فى الحـال مكان الضـعف، وحيـن هاجمـه سـرعان مـا

انقلبت الكفة. وحين انتشرت الشائعة بأن محمداً [ﷺ] سقط قتيلا أخذ المسلمون فى التخاذل، ثم عم الهرب أخيراً. وفى الحق إن محمداً [ﷺ] لم تنله غير جراحات وأن نفراً من أتباعه أفلحوا فى إخفائه فى المهواة. ومن حسن الحظ أن المكيين الذين كانوا أقل تجربة بالشئون العسكرية لم يعرفوا كيف يصلون نصرهم وأخذوا فى الرجوع إلى ديارهم. وبهذا نجا النبى [ﷺ] من أسوأ العواقب، وقدر له أن يحزن لفقد كثيرين من أتباعه من بينهم عمه حمزة الذى أحس حسرة خاصة لفقده. وليس من السهل أن نحصل على فكرة واضحة عن معاملة القتلى، إذ إن النقول تختلف أشد اختلاف. فيقال إن المدينيين أحضروا موتاهم أول الأمر إلى المدينة، غير أن النبى [ﷺ] سرعان ما منع هذا؛ وبعض هذه النقول يسمى قبراً عاماً وضع فيه حفظة القرآن فى الصف الأول، وأما عن الآخرين فقد دفن الشهداء فرادى أو اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة، وبعض المراجع تقول إن المقابر العامة المزعومة لشهداء أحد هى فى الحقيقة لأولئك البدو الذين ماتوا جوعاً فى حكم عمر (الواقدى، ترجمة فلهوزن، ص١٤٣). وعلى أية حال فالأخبار كلها متفقة فى ميلها إلى تمجيد حمزة. ويقال إن النبى [ﷺ] كبّر عليه أولاً، وإن جثث الموتى الآخرين وضعت إلى جانبه واحداً إلى جانب الآخر وصلى عليهم محمد [ﷺ] سبعين مرة، وكان يضمّن اسم حمزة الصلاة على كل جثة جديدة. وكان النبى [ﷺ] يذهب بعد ذلك إلى أحد كل سنة ليزور قبر حمزة والقبور الأخرى، وهكذا فعل الخلفاء الأولون أيضاً، ويقال إن محمداً [ﷺ] أمر النساء فى ندب كل ميت من الأنصار أن يبدأن بندب حمزة، وبهذا غدا أحد من أعظم الأماكن شهرة لحج المسلمين. وبنى مسجد على قبر حمزة؛ وقد ذكره المقدسى، وهو يقع إلى الخلف من بئر قريبة من مقابر الشهداء الآخرين. وثمة وصف مختصر لابن جبير فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) وقد ذكر قبل كل شىء مسجد حمزة إلى الجانب الجنوبى من التل على مسيرة ثلاثة أميال إلى الشمال من المدينة. والمسجد مبنى على مقبرته

والضريح إلى الشمال منه فى مكان مكشوف؛ وتلقاءه تقع مقابر الشهداء الآخرين، وتلقاءهم الكهف الذى أوى إليه النبى [ﷺ] وهوفى الجزء الأسفل من التل. وحول مقابر الشهداء جدار منخفض من التراب الأحمر يعزى إلى حمزة وعنده يطلب الناس البركة. وخير الأوصاف الحديثة هو وصف بوركارت الذى زار المكان سنة ١٨١٤م بعد أن أتى عليه الوهابيون، ومن وصفه يمكن أن ننقل الآتى: «على نحو ميل من المدينة يقوم مبنى من الحجارة والآجر مخرب حيث ثمة صلاة قصيرة تتلى فى ذكر ما فعله محمد [ﷺ] فى هذا المكان حين وضع عليه درعه وخرج لمقاتلة العدو. وإلى بعيد من هذا حجر كبير إليه فيما يقال استند محمد بضع دقائق فى طريقه إلى أحد... وإلى الشرق من هذا الحزن نجد الأرض المؤدية إلى الجبل قاحلة صخرية وبها رابية على منحدرها يقوم مسجد من حوله نحو من اثنى عشر بيتاً مخرباً كانت قبلا دوراً خلوية لمتعة أهل المدينة الأثرياء، وإلى القرب منها صهريج ملأه ماء المطر. والمسجد مبنى مربع صلد، على مساحة صغيرة. وقد أزال الوهابيون قبته، غير أنهم أبقوا على المقبرة. والمسجد يضم مقبرة حمزة ومقابر المبرزين من الرجال الذين قتلوا فى المعركة، أعنى مصعب بن عُمَيْر، وجعفر بن شَمَّاس (غير مذكور فى الأخبار) وعبدالله بن جحش. والمقابر فى ساحة صغيرة مكشوفة، وثمة أكوام من التراب حواليها أحجار قليلة مبعثرة تشبه تلك التى فى البقيع، وإلى جانبها رواق صغير يستخدم مصلى. وغير بعيد، فى الطريق إلى الجبل وعلى قيد مرمى طلقة فحسب، قبة صغيرة تشير إلى المكان الذى فيه رمى محمد [ﷺ] فى المعركة بحجر...

وعلى مسافة قصيرة من هذه القبة التى تدمرت كسائر المبانى الأخرى، ثمة مقابر لاثنى عشر آخرين من أشياع النبى [ﷺ] الذين قتلوا فى المعركة... وكثيراً ما يزور أهل المدينة أحد ضاربين خيامهم فى الدور الخربة حيث يمكثون أياماً قلائل، لاسيما الناقهون من الأمراض، الذين نذروا خلال مرضهم أن يذبحوا شاة إكراماً لحمزة

إن ظفروا بالشفاء. وفى سنة من السنين (فى يوليو كما أعتقد) احتشد السكان هناك حشوداً، وبقوا أياماً ثلاثة، وكأنها أيام عيد الولى. وثمة أسواق منتظمة قائمة هناك، وهذه الزيارة تكون للمدينة ملهاة من ملاهيها الرئيسية العامة». وفى الأزمنة الحديثة يسجل «ويڤل» Wavell أن إنشاء الخط الحديدى إلى المدينة فى سنة ١٩٠٦م أحدث بلبلة بين البدو أدت فيما أدت إليه إلى تنصل بنى على - الذين كان عليهم حماية الحجاج الذين يزورون قبر حمزة - من تحمل أية مسئولية، على حين أنهم لم يضعوا أية عقبات فى طريق الحجاج.

ولقد أباح الوهابيون الذين يحكمون اليوم شمالى الجزيرة العربية، الحج ولكنهم منعوا التوسل بالأماكن المقدسة جميعاً.

المصادر :

(١) الإصطخرى، المكتبة الجغرافية العربية، جـ١، ص١٨.

(٢) المقدسى، المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣، ص٨٢.

(٣) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، ص٧٧ .

(٤) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، ص٥٥٧ وما بعدها.

(٥) الطبرى، طبعة ده غويه، جـ١، ص١٣٩ وما بعدها.

(٦) الواقدى، ترجمة ڤلهوزن، ص١٠١ وما بعدها.

(٧) ابن سعد، طبعة سخاو، جـ٢، قسم١، ص٢٥ وما بعدها، جـ٣، قسم١، ص٤ وما بعدها.

(٨) Burckhardt: *Reisen in Arabien*، ص٥٥٣ وما بعدها،

(٩) Burton: *A Pilgrimage to Mekka* طبعة تذكارية سنة ١٨٩٣م، جـ١، ص٤٢٣ وما بعدها.

(١٠) Wavell: *A. Modern Pilgrim* سنة ١٩٠٨م، ص٦٢ وما بعدها.

(١١) Caetani: *Annali dell'Islam*، جـ١، ص٥٤٠ - ٥٦٦.

الأبيارى [بول Fr. Buhl]

الإحــــرام

مــــصــدر أحْرَم، والأصل «حـــرم»، ومـعناه المنع كــمــا فى لســان العـرب (جـ١٥، ص١١) وضـــده «الإحـــلال». وقد أصبح لفظ الإحرام لفظاً اصطلاحياً للدلالة على الإمساك عن أمر من الأمور بدافع دينى، والممسـك على هذا الوجـه يسمى «مُحْرِم»، فـالصائم مثـلاً يسمى محرماً، على أن لفظ الإحرام لا يستعمل إلا للدلالة على حـالتين: حالة الإمـساك عند العـمرة أو الحج، وحـالة الإمسـاك عند الصلاة. ويمكن اسـتـعمال هذا اللفظ فى معنى ثالث للدلالة على اللباس الذى يرتدى عند أداء الحج أو العمرة.

١ ـ الإحـرام للحج والعـمـرة: ينص الشــرع على أن الحــاج يثاب إذا أحـرم منذ بدء رحلتـه إلـى مكة. ولما كـان هذا الأمر شـاقـاً فقد جرت العـادة ألا يحرم الحاج إلا عند اقـترابه من الحَرَم. ولكن يحدث فى كثير من الأحوال أن الحجاج الذين ينتـقلون على البـواخر يُحْرِمـون بمجـرد وصـولهم إلى جـدة. وقـد بيّن الشــرع بعض المواقـيت الـتى يسـتطيع فيـها الحــاج أن يحرم وهى ذو الحُلَيْفَة للقادمين من المديـنة، والجُحْفَة للقادمين من الشـــام ومـــصـــر، وقَرْن المنازل للقادمين من نجـد، ويَلَمْلَم للقادمين من اليمن، وذات عرْق للقـادمين من العراق. ومن يتـأخر إحـرامه عن هذه المواقـيت وجبت عليه الفدية، ويقال أيضاً للميقات «مَهَلّ» أى الموضـع الـذى يبـدأ فـــيـــه الإهلال، والإهلال هو الـدعـاء «لبـيك، لبيك». وعلى هذا يسـتعمل لفظ الإهلال بمعنى لفظ الإحـرام فـيقـال مثـلاً: أهل بالحج بمـعنى أحـــرم بالحـج، ويوجب الشرع كذلك على القاطنين داخل البقاع التى تحدها المواقيت الإحرام فى ديارهم (التنبـيه، طبـعـة كوينبـول ص٧٢) إذا اعـتزمـوا الحج، أمـا إذا أرادوا العمـرة فيجب عليهم الانتقال إلى حدود «الحلّ» وهم ينتـقلون عادة إلى «التَنْعـيم» التى يسـمـيـهـا المحـدثون خطأ «العـمـرة» للاعتمار فيها.

ولما كان المرء لايستطيع أن يحرم إلا بعـد أن يجـتنـب كل مـا يعـده الشــرع نجســاً، كان عليه قبل الإحـرام أن يقوم بالشـعائر المندوبة كـالغسل وتخـضـيب الأظافـر(١) والتطيب وغـيرها، وتلك

(١) المعروف هو تخضيب اليدين إلى الكوعين للمرأة.

شعائر كانت تتصل قديماً بالصلوات التى يقصد بها طرد الشياطين. وكثيراً ما يقص الشخص شعره ويحف لحيته ويقلم أظافره (Burton: *A Pilgrimage* لندن، سنة ١٨٥٧م، جـ٢، ص١٣٣، ٣٧٧؛ البتنونى، الرحلة الحجازية، الطبعة الثانية، ص١٧٢؛ وانظر عن مغزى قص الشعر ما سيأتى بعد). ثم يرتدى المرء ثوباً خاصاً غير مخيط، ويتكون هذا الثوب من قطعتين: «الإزار» وهو ثوب يستر الجسم من السرة إلى الركبتين؛ و«الرداء» وهو ثوب يرسل على الكتف الأيسر والظهر والصدر ويعقد طرفاه عند الجانب الأيمن، ويسمى الرداء «وشاحاً» لطريقة عقده. وقد ندب الشرع أن يكون لون هذين الثوبين أبيض، ويجوز توشيتهما أيضاً بالخطوط الحمراء (انظر الصورة الموجودة فى كتاب Burton جـ٢، أمام ص٥٨). ونلاحظ أن ثوب الإحرام كان الثوب المقدس عند قدماء الساميين، إذ إن الجزء الأعلى من الثوب الذى كان يرتديه الكاهن الأعظم فى «العهد القديم» كان غير مخيط كما يقول يوسفوس (Josephus: *Antiq.* جـ٢، ٧، س٤) ويرتدى كهنة اليهود الأفود (الصُّدرة) حول الحرقفتين والمعيل حول الكتفين. ونجد لهذا شبيهاً فى الإسلام عند الصلاة وفى تكفين الميت. وكذلك كان العرب فى جاهليتهم عندما يستنبئون كاهنهم يلبسون رداء ومئزراً، كما كان الزهاد المتأخرون يرتدون مثل هذا الثوب (Goldziher فى *Wierner Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*، جـ١٤، ص ١٣٨، ٣٣٨ . Wellhausen: *Reste*، الطبعة الثانية، ص١٢٢): يضاف إلى ذلك أن اللون الأبيض يعد مقدساً فى كثير من الأديان، فكان فى أول الأمر دليلاً على الحداد (انظر Wilken: *Verspreide Geschriften* طبعة *V. Ossenbruggen*، جـ٣، ص٤١٦ ـ ٤٢٢) ثم اتخذ بعد ذلك رمزاً للتقديس، لذلك كان أفود الكهان وأردية الزهاد بيضاء (انظر J. Wensinck: *Some Semitic rites of mourming and religion* فى *Verhandl. der Kon. Akad. van DI Nieuwe Reeks. Westenschappen*، ١٨، رقم ١).

فلباس الإحرام والحالة هذه قديم جداً ولا يرجع أصله إلى الإسلام، زد

على ذلك أن لبس الحذاء محرم كذلك، وأقصى ما يسمح به هو لبس النعل. وهذه أيضاً عادة سامية قديمة: فقد كان اليهود يسيرون فى حدادهم حفاة الأقدام كما كان يفعل كهنتهم. ويجب على المحرم أيضاً ألا يغطى رأسه، وربما كانت هذه عادة من عادات الحزن قبل الإسلام (انظر سفر حزقيال، الإصحاح ٢٤، الآية ١٧).

وليست النساء فى حاجة إلى ارتداء ملابس خاصة، ولكن فى العادة يرتدين ثوباً طويلاً يرسل من الرأس إلى القدمين، بينما يحجبن وجوههن - التى كان يجب أن تسفر[1] - بنوع من النقاب (انظر الرسم الموجود فى كتاب Burton، جـ٢، ص٥٨).

ويصلى المحرم ركعتين ثم ينوى نية الحج. ويمكن أن تكون النية على ثلاثة أوجه لأن الإحرام إما أن يكون:

(أ) للحج أو للعمرة، ويقال له حينئذ «إفراد»:

(ب) للعمرة، ولو أنه يقوم أيضاً بالحج ويقال له «تمتع» (بالعمرة إلى الحج).

(جـ) لكل من العمرة والحج معاً، ويقال له «قِران».

وهناك مؤلفات إسلامية عدة تبحث عن أصل وقيمة هذه الأوجه الثلاثة من النية. وتختلف المذاهب الأربعة فى قدر الثواب الذى يثاب به المرء على كل نية من هذه النيات ولفظ «التمتع» مأخوذ من آية قرآنية (سورة البقرة، الآية ١٩٦ «فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى») ثم أصبح بعد ذلك اصطلاحاً. وقد ذهب سنوك هركرونى (Snouck Hurgronje : *Het Mekkaansche Feest*، ص٨٦ وما بعدها) إلى أن قيود الإحرام قد غدت قاسية فى نظر النبى [ﷺ]، لذلك نجده أثناء مكثه فى مكة قبل الحج يتحلل من هذه القيود، فلما نظر إليه صحابته نظرة عتاب واستفهام نزلت الآية: «وأتموا

---

(١) عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى [ﷺ] قال: «لا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين» وفي رواية قال: سمعت النبى [ﷺ] ينهى النساء فى الإحرام عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب».

(راوه أحمد وأبو داود)

الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولاتحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففديةٌ من صيام أو صدقة أو نسك، فإذا أمِنْتُم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب» (سورة البقرة، الآية ١٩٦). وعلى ذلك فإن ما تراءى للنبى [ﷺ] ومعاصريه أنه إهمال يستوجب التكفير قد غدا فى نظر الأجيال اللاحقة أمراً مباحاً. والحجاج الذين يبلغون مكة قبل الحج بوقت طويل يتخلصون مما حرم عليهم «بالتمتع» فهم يخلعون ملابسهم بالإحرام عقب الانتهاء من العمرة ولكنهم يعودون فيرتدونها عند اقتراب موعد الحج. والتمتع محرم على الذين عندهم هدى للفدية (سورة البقرة، الآية ١٩٩)(١) وكانت العمرة فى الأصل تحدث فى شهر رجب، وتذكر بعض الروايات أن العمرة إبان الحج لم تكن معروفة فى الجاهلية.

وبعد النية تبدأ التلبية التى تردد بقدر المستطاع ولا يفرغ منها إلا بعد حلق الشعر فى العاشر من ذى الحجة. وقد منع الشرع المحرم من جملة أمور: النكاح والتطيب وإراقة الدم والصيد، كما حرم عليه اقتلاع النبات. ونلاحظ بهذه المناسبة أن بعض الأديان السامية يحرم النكاح فى حالات أخرى غير الإحرام، ونخص بالذكر من هذه الأديان ما يقول بالتوحيد. وكان إهمال العناية بالبدن ظاهرة معروفة بين الشعوب السامية فى الأحوال الدينية، وتصور لنا الروايات أن النادبات فى الجاهلية كن قذرات ذوات شعر أشعث (ديوان الخنساء، طبعة شيخو، بيروت سنة ١٨٩٦م، ص٢٨، البيت الرابع).

ويمتنع اليهود مدة حدادهم عن الاستحمام وتقليم الأظافر. ويذكرون أن الحجاج فى الجاهلية وفى عصر النبى كانوا يضمخون شعورهم بالأدهان وقت الإحرام تخفيفاً لوطأة

(١) الذى يفهم من الآية أن التمتع يجوز ويجبر بفدية.

القذارة (صحيح البخارى كتاب الحج، الباب ١٢٦؛ مسلم، مع شرح النووى، القاهرة سنة ١٢٨٣هـ، جـ٣، ص٢٠٥؛ وانظر لسان العرب، جـ٤، ص٣٩١). وفى حديث ذكره ابن ماجه (باب ما يوجب الحج) أن النبى [ﷺ] عند ما سئل من هو الحاج أجاب أنه هو «الأشعث التَفِل. وربما كان مغزى هذه الشعائر بما فيها قص الشعر عند بدء الإحرام هو أن كل ما ينمو فوق الجسم إبان هذه الفترة إنما هو للحج. وكثيراً ما يحدث فى نهاية الإحرام أن يضحى الإنسان بشعره. وقد يكون لسعى المرء أن يغم شخصه على الناس شأن فى هذه الأمور.

وليس على المحرم أن يصوم، ولكن هناك جملة أحاديث يثبت بعضها ذلك وينكره بعضها الآخر، وربما كانت هذه الشعيرة من شعائر الزهد مرتبطة بغيرها من الشعائر فى الأزمان القديمة.

وعند ما ينتقل المحرم من ميقاته إلى مكة يقوم فيها بالطواف والسعى وقد يشرب من ماء زمزم، ويقص شعره إذا كان الإحرام بقصد العمرة فقط؛ إما إذا كان بقصد الحج فلا يقص شعره ولا يحف لحيته إلا فى العاشر من ذى الحجة فى منى بعد أن تنتهى مناسك الحج، ويستطيع الحاج بعد ذلك أن يرتدى لباسه العادى، على أنه قد جرت العادة أن يرتدى ثياباً جديدة (Burckhardt: *Travels*، لندن سنة ١٨٢٩م، جـ٢، ص٦٠). وقد قضى الشرع بطواف آخر بمكة، ولهذا فإن كثيراً من الحجاج لايرتدون لباسهم العادى إلا بعد هذا الطواف، وأخيراً فإن الحاج عندما يترك هذه المدينة المحرمة يقوم بعمرة الوداع، ولهذا فهو يذهب إلى التنعيم ويصلى ركعتين ثم يعود إلى مكة ليقوم بالطواف والسعى، ثم يخلع عنه لباس الإحرام نهائياً.

٢ - الإحرام للصلاة: وهنا أيضاً لا يدخل الإنسان الصلاة إلا إذا كان طاهراً فى ثياب نُصّ عليها، ووقف خلف سُتْرَة. وتستهل الصلاة بالتكبير، ويقال له أيضاً «تكبير الإحرام»؛ وعند ذلك تبدأ الصلاة التى لاتصح إلا مع هذا الإحرام، إذ يجب على الإنسان أن يجتنب كل ما يفسده، أى أن يجتنب كل

فعل أو قول لا تقتضيه الصلاة. ويخص الفقهاء بالذكر من هذه الأفعال التحية وتكلف العطاس والسعال والضحك وكل ما يتصل بالنكاح وأخباث البدن، وكانت هذه الأمور وغيرها تنسب قديماً إلى فعل الشياطين والأرواح. وكثيراً ما يقال إن الملائكة تكون حاضرة إبان هذا الإحرام (انظر تفسير سورة بنى إسرائيل، الآية ٧٨).

وتنتهى الصلاة بتسليمتين أولاهما إلى اليمين والأخرى إلى اليسار. ويقول بعض الفقهاء إن الغرض من التسليمتين: الأولى هو خروج المرء من الصلاة وتحية من معه، أما الأخرى فلتحية من معه فقط. وقد اختلفوا فيمن معه: فقال البعض إنهم الملائكة الذين لبوا تكبيرة الإحرام والذين ينصرفون عند تسليمة الإحلال.

ولما كان المصلى يخاف من الوقوع تحت تأثير الشياطين بعد خروجه من حرمة الصلاة فإنه يدفعها بما يسمى «القُنوت» (انظر: Goldziher فى *Orient. Studien. Theod. Noldeke gewidomet* جـ١، ص٢٢٣ وما بعدها).

المصادر:

(١) كتب الفقه والحديث، باب الحج.

(٢) كتب الفقه، باب الصلاة.

(٣) Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*، الطبعة الثانية، ص١٢٢ وما بعدها.

(٤) Snouck Hurgronje: *Het Mekkaansche Feest* ص٦٨ وما بعدها.

(٥) Juynboll: *Handb. des Islam Gesetzes* ص١٤٣ وما بعدها.

(٦) W. Robertson Smith: *Lectures on the religion of the Semites* الطبعة الثانية، ص٤٨١ وما بعدها.

(٧) رحلة كل من Burckhardt و Burton.

(٨) H. Kazem Zadeh فى *Revue du Monde Musulman* جـ١٩، ص١٩٨ وما بعدها.

(٩) A. J. Wensinck: *Some Semitic Rites of mourning and Religion* فى *Verhandl. der Kon. Akad. van Wetensch* جـ١٨.

(١٠) A. J. Wensinck: *Der Islam* نشره *Becker*، جـ٨، ص٢٢٩ ـ ٢٣٢.

[فنسنك A. J. Wensinck]

أحمـــد

من أسماء النبى محمد [ﷺ]، واسم علم عند المسلمين، وهو ببنيته إما مأخوذ من: محمود وحميد، بمعنى الأكثر أو الأعظم استحقاقاً للحمد؛ وإما من: حامد، وهذه أقلها احتمالا، والمعنى: الأكثر أو الأعظم حمداً لله. على أنه إذا استخدم علما فإنه يكون متميزاً عن غيره من الصيغ الاشتقاقية الأخرى التى تتصل به، بما فى ذلك الاسم محمد. وهو لم يرد إلا عرضاً بين عرب الجاهلية وكان عندهم أقل شيوعاً من محمد. وفى النقوش الصفوية الشمالية العربية لمشارف الشام يبدو أن ثمة أسماء بهذه البنية مختصرات لمركبات من اسم الله مثل «حمد الله». أما أن يصدق هذا على العربية الفصيحة فى الحجاز فموضع شك.

والأساس فى استعمال أحمد عند المسلمين هو القرآن (سورة الصف، الآية ٦) : «وإذ قال عيسى بن مريم يا بنى إسرائيل إنى رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدى من التوراة ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد».

وليس ثمة نظير واضح لهذه الآية فى الإنجيل. ومن ثم قيل إن أحمد هو ترجمة پركلوتوس، أى المشهور. وهى بدورها قد تكون تحريفاً لپَرَكليتوس الوارد فى سفر يوحنا (الإصحاح ١٤، الآية ١٦؛ الإصحاح ١٥، الآية ٢٣ ـ ٢٧). ولكن تاريخ النص وترجمات الإنجيل مضافاً إلى ذلك أن پركلوتوس لم يكن مشهوراً فى اليونانية التى كانت معاصرة، كل هذا يدل على أن ذلك مستحيل، وفى الحق إن المسلمين لم يطلقوا على محمد اللقب المبشر به قبل منتصف القرن الثانى للهجرة (انظر ابن هشام، ص١٥٠، فى روايته عن ابن إسحاق) ولكن المصطلحين المستعملين هما الكلمة الإغريقية پَرَكليتوس، أو ترجمتها الآرامية الصحيحة منَحِّمانا؛ والقول بأنهما واحد لا يعتمد إلا على تشابه الجرس بين الكلمة الآرامية والاسم محمد. والظاهر أن القائلين بهذا هم النصارى الذين أسلموا.

ومع أن المسلمين قد استعملوا الاسم «محمدا» منذ حياة النبى [ﷺ] إلى ما بعد ذلك، وأن صيغ: محمود وحَميد وحُمَيْد، وردت فى القرن الأول الهجرى

أيضاً، فإن استعمـال كلمة «أحمد» علماً بين المسلمين يبدو أنه لم يبدأ إلا حوالى سنة ١٢٥هـ (٧٤٠م) ومن ذلك انتـهى إلى أن كلمة «أحمـد» فى القرآن (سورة الصف، الآية ٦) لا تؤخذ على أنها اسم علم بل على أنهـا صـفـة (ومن ثم قـد تحـتمل هذه الآية إشـارة غـامضـة إلى سفـر يوحنا، الإصحـاح ١٤، الآية ١٢) وأنها لم تفهم على أنها اسم علم إلا بعد ما قيل إن محمداً هو برقليط، وعلى ذلك فإن الإشارات العارضة إلى النبى [ﷺ] بأحمـد فى شعر القرن الأول الهـجرى تؤول على أنهـا من ضـرورات الشعـر، والأحـاديث التى تروى أن اسم الـنبى [ﷺ] هو أحـمـد (ابن سـعـد، جـ١، قسم١، ص٦٤) تقدم تفـسيراً غـير واضح فى جـميع الأحـوال. ولكن تردد المسلمين أصلاً فى استـخدام اسم أحمد نجد له مبرراً كافيـاً فى استعمال الكلمة فى صيغة التفـضيل ولو أنها كانت منذ البداية اسم علم.

المصادر:

(١) A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammed*، جـ١، سـنـة ١٨٦١م، ص١٥٨ وما بعدها.

(٢) *Gesch. des Qor.* جـ١، ص٩، تعليق.

(٣) H. Grimme فى *Zeitchrift Fur Semitistik*، سنة ١٩٢٨م، ص٢٤ وما بعدها.

(٤) E. A. Ficher فى *Ber. Verh. Sachs. Ak. Wiss. Phil. hist. Kt.*، سـنـة ١٩٣٢م، رقم٣.

(٥) M. W. Watt فـى *Muslim World* سنة ١٩٥٣م، ص١١٠ وما بعدها.

الأبيارى [شاخت J. Schacht]

تعليق على مادة «أحمد»

إن التـبشـيـر بالنبى العـربى [ﷺ] سبـقت به كـتب سمـاوية سبـقاً عـاماً وسـبقـاً خاصـاً، وأعنى بالسبق العـام الذى جاء يحمـل الإشارة إليه [ﷺ] ولا يحمل التنويه باسمه.

ومن هذا الشـق الأول مـا جـاء فى التوراة على لسان مـوسى عليه السلام فى وصـيـته مـبـشراً بـعيـسى [عليـه السـلام] ثم بالنـبى العـربى [ﷺ] من بعـده، وذلك حين يقـول موسـى: «جـاء الرب من سـيناء وأشـرق من سـاعيـر واستعلى من فاران».

وفى هذا إشـارة إلى ظـهـور الرسل الثلاثة: مـوسى وعيسى ومحمـد عليهم السـلام، فسـيناء مـوطن موسى عليـه السـلام؛ وسـاعيـر ـ التى هى جـبـال فلسطين ـ حـيـث ظهـر عـيـسى عليـه السلام؛ وفاران ـ التى هى مكة ـ موطن محمد صلى الله عليه وسلم.

وقـد أورد هذا ياقـوت فـى كـتـابه معجم البلـدان فى رسم «فاران» وقال: فاران: كلمـة عبـرانية معـربة، وهى من أسمـاء مكة. وقيل: اسـم لجبالهـا... ثم قـال: ومجىء الرب من سـيناء تكليمـه لموسى علـيـه السـلام، وإشـراقـه من سـاعيـر ـ وهى جـبـال فلسطين ـ هو إنزاله الإنجيل على عيسى عليه السلام، واستعلاؤه من فاران: إنزاله القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم.

وانظر فى ذلك أيضـاً: صفـة جزيرة العرب للهـمدانى، والإعـلام بأعلام بيت الله الحرام للنهروانى.

وتذكر التوراة (الآية الثـانية عشرة، الإصحاح الثامن عشر، السفر الخامس، سفر التثنيـة): «أقيم لهم نبياً من وسط إخوتهم مثلك».

وما نظن هذه الآية تشير إلى عيسى عليه السلام، إذ كـان من بنى إسرائيل، وإنما هى لاشك وصـفت هذا النبى على أنه من إخوتـهم، أى من بنى إسمـاعيل، فنحن نعـلـم أن مـحـمـداً [ﷺ] من ولد إسـماعـيل، وإسمـاعيل أخـو إسحـاق، وإسحاق جد بنى إسرائيل.

ولست أذهب إلى هذا التـأويل غـيـر معتمـد على دليل، بل دليلى من التوراة نفسها، فـهى تبين هؤلاء الإخوة، وذلك حيث تقـول: هؤلاء هم بنو إسمـاعيل... وسكنوا ـ أى بنو إسماعيل ـ من حويلة إلى أشور التى أمام مصـر حينما تجىء نحو أشور أمام جميع إخوته نزل (سفر التكوين، الإصـحـاح ٢٥، الآيات ١٦ ـ ١٨)، وكـذلك حـيث تـقـول: «وتدعـين اسمـه إسماعـيل... وأمام جمـيع إخوته يسكن (سـفر التكوين، الإصـحاح ١٦، الآيتان ١١، ١٢) .

هذا مـا جـاء فى الـتـوراة عن الشق الأول، وإليك مـا جاء فى الإنجـيل عنه، فـقـد جـاء فى رؤيا يوحنـا اللاهوتى (الإصحاح التاسع عشر، الآية ١١): «ثم رأيت السماء مفـتوحة وإذا فرس أبيض

والجـالس عليـه يدعى أميـناً وصادقـاً وبالعدل يحكم ويحارب».

ومن يكون هذا المبشر به بعد عيسى عليـه السـلام، والـذى وصف بالأمـين وبالصادق، غير محمد [ﷺ]؟

وجــــاء كــــذلك فـى رؤيا يوحـنا اللاهوتى (الإصحاح التاسع عشر، الآية ١٥): «ومن فمه يخرج سيف ماض لكى يضرب به الأمم... وهو يدوس معصرة خمر».

ومـا أظـننى إلا على التـأويل الحق حين أقول: إن هذه الآية تحمل إشارتين صريحتين، إحـداهما عن كلام الله الذى أجـرى به تعـالى لسـان محـمـد [ﷺ] وخرج من فمه أقـوى مضاء من السيف فى حجتـه وقطعه؛ وثانيهمـا ما جاء به الإسلام مـن تحريم الخـمر، وما كـانت محرمـة على عهد عيسـى عليه السلام، فلقد روى أنه صير الماء خمراً فى عرس قانا، كـما حكى عنه أنه قال عن الخـمر إنها دمه.

هذا مـا جـاء عن الشق الأول، وهو العام، فى التوراة والإنجيل. وأما ما جاء عن الشق الثانى فـيهما، وهو الذى فـيه تنويه بالاسم، فإليك إجماله:

جاء فى التوراة عن الترجمة العبرية (كـمــبــردج سـنة ١٩٣٤م): «وعن إسماعيل سمـعتك، هأنا باركته وأيمنته بمادمـاد» (سـفـر التكوين، الإصـحـاح السابع عشر، الآية ٢٠).

والمقصود بمادماد: محمد [ﷺ].

يقـول ابن قيم الجـوزية فى كتـابه: جلاء الأفهام (ص١٠٩): وأما قول كثير من المفسرين إن المراد بهـذين الحرفين: جداً جداً، ولكون لفظة «مـاد» قد جاءت مفـردة فى الـتوراة بمعنى: جداً، فـهذا لا يصح، لأجل الـبـاء المتـصلة بهـذا الحرف، فـإنه ليس من الكلام المستـقيم قول القائل: أنا أكـرمك بجداً... وإذا كان هذا الحرف قـد نقل من التـوراة الأزلية وفيها هذا الحـرف موصولاً بالباء، علم أن المراد غيـر ما ذهب إليـه من قال هى بعنى «جـدًّا» إذ لا تأويل يليق بها غـير هذا التفـسير، بدليل ما جـاء فى التوراة فى غير هذا الموضع عن ولد إسـماعيل: إنه يلد اثنى عشر شـريفاً، ومن شريف واحد يكون شخص يسمى بمادماد. فقد صرحت التوراة أن هذين الحرفين اسم علم لشـخص شـريـف مـعـين من ولد إسماعيل، فـبطل قول من قال إنه بمعنى

المصدر للتوكيد، فإن التصريح بكونه اسم عين يناقض من يدعى أنه اسم معنى».

ويقول عياض فى كتابه «الشفاء» (جـ٢، ص٤٣٩): «ومن أسمائه صلى الله عليه وسلم فى الكتب السالفة: ماذ ماذ، ومعناه: طيب طيب».

وقيده البرهان فى كتابه «المقتفى»، وكذا الخفاجى شارح «الشفا»، والقسطلانى فى كتابه «المواهب اللدنية»، والسهيلى فى كتابه «الروض الأنُف».

وظاهر أن الترجمة العربية التى بين أيدينا هى على هذا الوجه الذى استبعده ابن قيم الجوزية، ففيها: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً، اثنى عشر رئيساً يلد، وأجعله أمة كبيرة» (سفر التكوين، الإصحاح ١٧، الآية ٢٠).

وبعد نص التوراة هذا يجىء نص الإنجيل يسوقه ابن هشام فى كتابه «السيرة» (١: ٢٤٨، طبعة الحلبى) ناقلاً عن ابن إسحاق: «وقد كان، فيما بلغنى عما كان وضع عيسى بن مريم فيما جاءه من الله فى الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، مما أثبت يحنس الحوارى لهم، حين نسخ لهم الإنجيل عن عهد عيسى بن مريم عليه السلام، فى رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم أنه قال: من أبغضنى فقد أبغض الرب، ولولا أنى صنعت بحضرتهم صنائع لم يصنعها أحد قبلى ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بطروا وظنوا أنهم يعزوننى - أى يغلبوننى - وأيضاً للرب، ولكن لابد من أن تتم الكلمة التى فى الناموس: أنهم أبغضونى مجاناً - أى باطلاً - فلو قد جاء «المنحمنا» هذا الذى يرسله الله إليكم من عند الرب وروح القدس، هذا الذى من عند الرب خرج، فهو شهيد علىّ وأنتم أيضاً، لأنكم قديماً كنتم معى، فى هذا قلت لكم لكيما لا تشكوا».

والمنحمنا، بالسريانية: محمد: وهو بالرومية: البرقليطس.

وهذا النص الذى ساقه ابن إسحاق نقلاً عن أصل قديم يعزى إلى يحنس الحوارى، يسوقه إلينا النص العربى المترجم عن اليونانية (كمبردج سنة

١٩٣٤م): «الذى يبـغضنى يبـغض أبى أيضاً. لو لم أكن قـدعملت بينهم أعـمالاً لم يعملها أحد غيرى لم تكن لهم خطية. أما الآن فقـد رأوا وأبغضونى أنا وأبى. لكى تتم الكلمـة المكتـوبة فى ناموسـهم إنهم أبغـضونى بلا سـبب. ومتى جـاء المعزى الذى سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحق الذى من عند الأب ينبثق فهو يشـهـد لى (إنجـيل يوحنا، الإصـحـاح الخامس عشر، الآيات ٢٣ ـ ٢٦).

ولقـد جـاءت كلمـة «المعـزى» مـرة أخـرى قـبل هذه فى الإصـحـاح الرابع عشر من إنجـيل يوحنا أيضاً الآية ١٦: «وأنا أطلب من الأب فـيـعطيكم مـعـزياً آخر ليمكث معكم إلى الأبد».

وإن صح أن الأصل فى الموضـعـين واحـد، فــتكون هذه الكلمــة هى مكان «المنحـمنا» السـريانيـة و«البـرقليطس» الرومية.

ويقـول الخفاجى فـى شرح الشـفا، عن «المنـحـــمنا» (٢: ٤٤٠) نـقـــلاً عن البـرهان فى كـتـابه «المقـتـفى»، وكـذا الصفدى فى «التذكرة» وابن سيد الناس فى سيـرته: «وهو بالسريانية: محـمد، وبالروميـة: البرقليطس». على نحـو ما نقل ابن إسحاق.

ويقـــول الـقــسطلانى فـى المواهب اللدنية: «فمعناه بالسريانية: محمد».

ويزيد الزرقـــانى شـــارح المواهب: فمعناه: روح القدس.

وأما عن البـارقليط، فيـقول عـياض (٢:٤٣٨) وهو يذكـر أسـماء الرسـول صلى الله عليه وسلم: وروح الحق، وهو مـعنى البـارقلـيط فى الإنجـيل. وقـال ثعلب: البـارقليط الذى يفـرق بين الحق والبـاطـل. ويقـول الخـفــاجى شــارح الشفاء: والذى عليه أصحاب الإنجيل أن مـعناه: المخلص، وعـبارة الإنجـيل: إنى ذاهب إلى أبى وأبـيكم ليـبـعـث إليكم الفارقليط (ذكر بالباء وبالفاء).

ويقـول الدوانى فـى شـرح هيـاكل النور: هو لفظ عـبرانى، معـناه: الفارق بين الحق والباطل. ويقول السيوطى فى الرياض الأنيـقــة: مـعناه الحـامـد، أو الحماد.

ويقول ابن الأثير فى كتابه «النهاية» «فـرق»: إن اســمــه ـ عليــه الصــلاة والســلام ـ فى الكتب السـالفـة: فـارق ليطا، أى يفرق بين الحق والباطل.

وثمــة حديث يـروى عن ابن عبــاس رضى الله عنه أن [ﷺ] قــال: اسمى فى القرآن مـحمد وفى الإنجيل أحـمد وفى التوراة أحـيد، لأنى أحيـد أمتى عن نار جهنم.

وانظر لـهـذا: الشــفــاء (٢: ٤٤٠) وشـــرح المواهب (٣ : ١٨٨) وتهــذيب الأسـماء واللغات للنووى (١: ٢٢).

ويروى مسلم فى كتاب الفضائل فى الباب الرابع والثلاثين فى أسمائه [ﷺ] (٤ : ١٨٢٨م، طبعـة الحلبى) حـديثـاً يرفع إلى محمد بن جبير ابن مطعم عن أبيه: أن النبى [ﷺ] قال: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحى الذى يمحى بى الكفر، وأنا الحـاشر الذى يحـشـر الناس على عقبى، وأنا العاقب.

والعاقب : الذى ليس بعده نبى.

ويقول ابـن هشام فى سـيرته (١ : ١٦٦، طبعة الحلبى): ويزعمون أن آمنة بنت وهب حين حملت برسول الله [ﷺ] كـانت تحـدث أنهـا أتيت حـين حـملت برسـول الله [ﷺ] فـقـيل لهـا: إنك قـد حملت بسيد هـذه الأمة فإذا ما وقع إلى الأرض فقـولى: أعيذه بالواحـد من شر كل حاسد، ثم سميه محمداً.

ويقول السهـيلى فى كتابه «الروض الأنُف»: وبه ـ أى بمحمـد ـ سمـاه جده عـبـد المطلب، وذلك أنـه لما قـيل له: مـا سمـيت ولدك؟ قـال: محمـد، فقـيل له: كيف سميـته باسم ليس لأحد من آبائك وقومـك؟ فقال: لأنـى أرجو أن يحـمده أهل الأرض كلهم. وذلك لرؤيا كان رآها عبد المطلب.

وينسـبون إلى عـبـد المطلب فى ذلك شـعراً قـاله حين التـمس حـفيـده فلم يجـده، وكـان عندها ابن خـمس سنين، وكانت حليـمة قد رجـعت به لترده إلى أهله، فأضلها فى الناس، فالتـمسته فلم تجده، فأتت عـبدالمطلب فأخبـرته، فقام عند الكعـبة ينشد، بعـد أن التمـسه هو الآخر فلم يجده:

لا هم أد راكبى محمداً
أده إلىّ واصطنع عندى يدا
أنت الذى جعلته لى عضدا
لا يبعد الدهر به فيبعدا
أنت الذى سميته محمدا

وتجد ابن سعد فى كتابه «الطبقات» (١ : ٦١، ٦٤، طبعة مصر) ينقل خبراً يرفعه إلى أبى جعفر محمد بن على، وهو ابن الحنفية، قال: أمرت آمنة، وهى حامل برسول الله [ﷺ]، أن تسميه أحمد.

وينقل ابن سعد أيضاً خبراً مثل هذا يرفعه إلى ابن الحنفية أيضاً (الطبقات ١: ٦٤ ــ ٦٥) أنه سمع على بن أبى طالب يقول: قال رسول الله [ﷺ] سميت أحمد.

ولقد سماه القرآن الكريم «أحمد» فى موضع واحد، حيث جاء على لسان المسيح مبشراً به (ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) (الصف: ٦).

وسماه محمداً فى مواضع أربعة، قال تعالى: (وما محمد إلا رسول) آل عمران: ١٤٤. وقال تعالى: (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) الأحزاب: ٤٠، وقال تعالى: (وآمنوا بما نزل على محمد) محمد: ٢، وقال تعالى: (محمد رسول الله) الفتح: ٢٩.

وثمة سورة من سور القرآن الكريم، وهى السورة السابعة والأربعون، تحمل اسم محمد، ويذكر الإربلى عمر ابن محمد فى كتابه «وسيلة المتعبدين إلى متابعة سيد المرسلين» نقلا عن ابن عباس مائة وثمانين اسماً للرسول [ﷺ].

ويذكر الزرقانى أكثر من أربعمائة.

ويرفعها ابن العربى إلى ألف (شرح المواهب، ٣: ١١٢).

ويعقب الزرقانى: هى أوصاف مدح، فلا تضاد العلمية فيها الوصفية.

ويضيف ابن قيم الجوزية: إن محمداً علم وصفة فى حقه [ﷺ]، وإن كان علماً محضاً فى حق غيره.

ويجلو ابن سعد (الطبقات ١: ٦٦) ذلك بياناً فيذكر حديثاً يرفعه إلى أبى هريرة، قال: قال رسول الله [ﷺ]: يا عباد الله، انظروا كيف يصرف الله عنى شتمهم ولعنهم ــ يعنى قريشاً؛ قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: يشتمون مذمماً ويلعنون مذمماً، وأنا محمد.

ويقول ابن قيم الجوزية (جلاء الأفهام: ١١٣): إن اسم النبى [ﷺ] فى

التــوراة: محـمـد، كمـا هو فى القـرآن: محـمد، وأما المسيـح فإنه سماه أحـمد، كـمـا حكاه الله عنـه فى القـرآن، فـإذن تسـميـته بأحـمـد وقعت مـتأخـرة عن تسمـيته محمـداً فى التوراة، ومتـقدمة على تسميته محـمداً فى القرآن، فوقعت بين التسـميتين مـحفوفة بهـما، وهذان الاسـمـان صـفـتـان فى الحـقـيـقـة، والوصفية فيـهما لا تنافى العلمية، وإن معناهما مقصود.

ومن هذا التمهيد نتبين:

١ ـ أن التبـشير بالنـبى العربى فى الكتب السماوية حقيقة مقررة.

٢ ـ وأن هذا التبشير:

(أ) عـــام، يـحـــمل الـوصف دون التنويه بالموصوف.

(ب) خاص، يجلو الموصوف.

٣ ـ وأن هذا العـام بما يحـمل يتـفق وما كان عليه النبـى العربى، وأنه يمهد لذلك الخاص، ولذا قدمناه.

٤ ـ وأن هذا الخـــاص الذى يـنوه بالموصـــوف لايخـرج فى مـــدلوله عن مسمى محمد وحامد، أى محمد وأحمد.

٥ ـ وأن مـــا ألـقى فى روع آمـنة، يستوى فيه أن يكون الذى طلب إليها أن تسميه به: محمداً أو أحمد. إذ الموصوف بهما لايختلف بينهما.

٦ ـ وأن ما سماه به جده عبد المطلب عن رؤيا كان استـملاءً من هذا الوصف العام وهو الحـمد، وكلا اللفظين محـمد وأحمد مؤد.

٧ ـ وأن ماجاء فى القرآن على لسان عيسى (عليـه السلام) من هذا الوصف العام، وكلا اللفظين أحمـد ومحمد مؤد، لهـذا كـــان لابد من كلمــة عـن مـدلول اللفظين وأدائهمـا، وهو ما سنطالعك به بعد قليل.

والمتقصى لمن تســموا بهذا الاسم أو ذاك، أعنى محمداً أو أحمد، قبل الرسول صلى الله عليه وسـلم، لا يجد منهم إلا قلة، ذكـرهم عيـاض فـى الشـــفاء (٢: ٤١٢) ونقلهم عنه الزرقـانى فى (شرح المواهب ٣: ١٥٨)، وهم:

١ ـ المسـمـون بأحـمـد: أحـمـد بن غُجـيان ــ بغـين مـعـجمـة، على وزن سفيـان ــ وقال عنه: لا أصل له. وقيل: تسمى فى الجاهليـة قبل الإسلام بزمن

طويل ــ وأحـمـد بن ثـمـامـة الطائى، وأحـمد بن دومـان البكيلى، وأحمـد بن زيد بن خراش السكسكى، ومن القبائل: بنو أحمـد، فى همدان؛ وبنو أحـمد، فى بكيل؛ وبنو أحمد، فى طيئ.

وأول من تسـمى بـهـذا الاسم بعـد الإسلام فيـما يقال: أحمـد بن عمرو بن تميم الفراهيدى، أبو الخليل النحوى.

٢ ـ المسـمون بمـحمـد: مـحمـد بن آحيـحة بن الجـلاح الأوسى، محـمد بن مـسلمـة الأنصـارى، مـحـمـد بن براء البكرى، محـمد بن سفيان بـن مجاشع التمـيمى، مـحمد بن حـمران الجـعفى، محمد بن خزاعة السلمى.

ولقد قصـرهم السهيلى ــ أعنى من تسـموا بمحـمد ــ على ثلاثة، وجـعلهم مـغلطاى فى سيـرته ثمـانية، وجـعلهم القسطلانى خمسة عشر.

ولعل الدافع إلى هذه التسمية أو تلك كان التيمن بما يـحمد، وما من شك فى أن هذه الأوصـاف المحـمودة كـان لهـا وجودها فى البيئة العربية على حال ما، وقـد تكون تلك الدلالات التى حـملتهـا الكتب المقدسـة بمعنى هذا الاسم أو ذاك لها هى الأخرى أثرها، وما بعـدت البيئة العـربيـة عن جـيـران لهـا من يهـود ونصـارى. وما يدرينا لـو تقصـينا أن نجـد من تسـموا بـهذين الاسـمـين أو بأسماء قريبة منهما لم يبعدوا كثيراً عن هذا المحـيط المؤله، وإذ كـانت البـيـئـة العربية فى جاهليتـها غارقة فى الوثنية إلى الأذقان لهذا لم تقبل على هذا اللون من التسمية إقبالها على غيره مما يحمل طابع ما دانوا به.

ولقـد ذهب بعـض كـتـاب السـيـرة السابقون إلى أن هذا كان صوناً للاسم من أن يشارك فيه حـتى لا تقع الشبهة، وأن الله منع ذلك بحـكمـتـه. وهذا الذى ذهبوا إليه ــ لو صـح ــ لايقوم دليلاً، إذ حسـبنا أن نجد واحـداً تسمى بـهذا الاسم أو ذاك، فما بالك وهم غير واحد، وقـد يكون ثـم غـيـرهم لم تصـلنا أسماؤهم. ثم إليك ما وعدنا به من كلمة عن مدلول اللفظين وأدائهما:

فـالاسمـان ــ مـحـمد وأحـمـد ــ واقـعـان على المفـعول، وهو المخـتـار، فأحـمد على هذا يعنى أنه [ﷺ] يحـمد أكثر مما يحمد غـيره وأفضل مما يحمد غيره، وذلك أبلغ فى مدحه وأتم معنى.

ولو أريد بأحمد معنى الفاعل لسمى: الحمــاد، وهو الكثير الحـمد، كمــا سمى محمداً، وهو المحمــود كثيراً، فإنه [ﷺ] كــان أكثــر الخلق حــمداً لربه، فلو كــان اسمــه باعتــبار الفــاعل لكان الأولى أن يسمى: حماداً.

ثم إن الاسمين إنما اشتقا من أخلاقه وخصائله المحمودة التى لأجلها استحق أن يســمى محــمداً وأحــمد، فهــو الذى يحمده أهل الدنيا وأهل الآخرة، ويحمده أهل السمــاء والأرض، فلكثرة خـصائله المحمــودة التى تفوت عد العــادين سمى باسمــين من أسمــاء الحمد يقــتضــيان التفــضيل والزيــادة فى القدر والصــفة (جــلاء الأفــهــام ١٠٧ ــ ١٠٨). وينقل القرطبى فى تفسيره (١٨: ٣٨ ــ ٨٤): وأحمــد: اسم نبينا [ﷺ] وهو اسم علم منقــول من صــفــة لا مــن فــعل. فــتلك الصــفــة هى «أفــعل» التى يراد بــهــا التـفضــيل، فـمعنى أحــمــد، أى أحمــد الحامدين لربه.

وأما محمد [ﷺ] فـمنقول من صفة أيضــاً، وهى فى معنى مـحمـود، ولكن فيه معنى المبالغـة والتكرار، فالمحمد هو الذى حمد مرة بعــد مرة. كما أن المكرم من كــرم مرة بعد مــرة، وكذلك المــمدح ونحو ذلك.

ويقول ابن قيم الجوزية: والفرق بين محمد وأحمد من وجهين:

أحدهما: أن محمداً هو المحمود حمداً بعــد حمــد، فهــو دال على كثــرة حمــد الحــامــدين له، وذلك يــســتلزم كــثــرة مــوجبــات الحــمد فــيــه، وأحــمد أفــعل تفضــيل من الحمد، يدل على أن الحــمد الذى يستحقه أفضل مما يستحقه غيره، فمــحمد زيادة حمــد فى الكمية، وأحــمد زيادة فى الكيفــية، فــيحمــد أكثر حــمد وأفضل حمد حمده البشر.

والوجــه الــثــانى: أن مــحـــمــداً هو المحمود حمــداً متكرراً، وأحمد هو الذى حمــده لربه أفضل من حــمد الحــامدين غيره. فــدل أحد الاسمين «مــحمد» على كونه مـحـموداً، ودل الاسم الثانى، وهو «أحمد» على كونه أحمد الحامدين لربه، وهذا هو القــياس. فإن أفــعل التفــضيل والتعجب عند جماعة البصريين لايبنيان إلا من فــعل الفاعل ولايــبنيان من فــعل المفــعــول، بناء على أن أفــعل التــعــجب

والتـفـضـيل إنما يصـاغـان من الفـعل اللازم لا من المتـعـدى، ولهذا يقـدرون نقله من «فعل» بفتح العين وكسرها إلى بناء «فعل» بضم العين.

ونازع فى ذلـك آخـــرون، وقـــالوا: يجوز بناء فـعل التعجب والتفـضيل من فـعل الفاعل ومن الـواقع على المفعـول، تقول العـرب: ما أشـغله بالشىء، وهذا من: شُغـل به، عـلى وزن ســـئـل ــ فـالتعـجب من المشغـول بالشىء لا من الشاغل.

ويقـول ابن قيم الجـوزية فى كتـابه «زاد المعاد»: وأما أحمـد، فهو اسم على زنة أفـعل التفـضيل مـشتق أيضـاً من الحمـد، وقد اختلف الناس فـيه: هل هو بمعنى فاعل أو مفعول:

فقالت طائفـة: هو بمعنى الفاعل، أى حـمـده لله أكـثر مـن حمـد غـيـره له، فمعناه: أحمد الحـامدين لربه. ورجحوا هذا القول بأن قياس أفـعل التفضيل أن يصــاغ من فــعل الفـاعل لامن الـفـعل الواقع على المفـعول، ولهذا لا يقـال: ما أضرب زيدا، ولا زيد أضرب من عمرو، باعـتبـار الضـرب الواقع عليه؛ ولا مـا أشربـه للماء، وآكله للخنزير، لأن أفـعل التفـضيل وفعل الـتعجب إنما يصــاغان من الفعل اللازم.

ومضى بعد ذلك يلخص ما قاله قبل فى «جلاء الأفهام».

وقال عيـاض («الشفاء»، ٢: ٤٠٨ ــ ٤٠٩): فأما اسمه أحمـد، فأفعل، مبالغة فى صفة الحمد، ومحمـد مفعل، مبالغة من كـثرة الحـمـد، فهـو [ﷺ] أجل من حَمـد، بالـبناء الفـاعل ــ وأفـــضل من حُمد، بالبناء للمجهول.

هذا بعض ما قيل عن محـمد وأحمد، اشتقاقاً ومعنى، وهو يؤيد ما قلناه قبل، وأنهـما على مـعنى، إن لم يكن واحـداً، فـــهـو أقـــرب إلى ذلك، لهـــذا لم يكن الخلاف حول التسـمية بهذا أو ذاك مما يخلق قضية.

وبعـد، فلقد تـخلفت التسـمـية بعـد الرسول بهذين الاسمـين، وقد قدمنا أن أول من تسمى بأحـمد هو والد الخليل. وإذا علمنا أن ميلاد الخـليل كان حوالى سنة ١٠٠هـ أدركنا أن هذه التـسـمـيـة كانت مع أواخر القرن الأول الهجرى لم تتخلف عنه كـثيراً. ومـا نظن التسمـية

بمحمد هى الأخرى تخلفت عن ذلك كثيراً، ولقد كان هذا طبيعياً بين بيئة مسلمة أكبرت أن تتسمى باسم الرسول أول الأمر هيبة ثم أقبلت على التسمى به تيمنا، ولعل تلك الهيبة كان معها شيء من الحرج الذى علق فى النفوس لما روى من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فى السوق، فقال رجل: يا أبا القاسم، فالتفت صلى الله عليه وسلم، فقال الرجل: لم أعنك، إنما دعوت فلانا، فقال صلى الله عليه وسلم: سموا باسمى ولا تكنوا بكنيتى.

وحين يستمع المسلمون إلى هذا النهى الجزئى فقد يبعدون ويأخذون أنفسهم بأعم منه تحرجاً، ولعل هذا هو الذى أخذبه الناس أولاً، حتى إذا ما استقامت لهم المعانى أقبلوا يتيمنون باسم الرسول فإذا كثرة أسمائهم من اسمه الشريف.

ولعلى بهذا التعقيب الموجز أكون قد جمعت كل ما يتصل بما أثاره الدكتور شاخت، وتركت بين يدى القارئ كلمة فيها تفصيل وبيان لكل ما أوجز فيه وشك.

إبراهيم الإبيارى

أحمد البدوى

أكبر أولياء مصر، ومحل تقدير أهلها منذ قرون، ويقال إنه من نسل على، انتقل أجداده إلى مدينة فاس حوالى عام ٧٣هـ (٦٩٢م) عندما اضطربت أحوال الجزيرة العربية، وولد أحمد بفاس فى زقاق الحَجَر، والراجح أن ذلك كان عام ٥٩٦هـ (١١٩٩ — ١٢٠٠م) وهو فيما يظهر أصغر سبعة من الأولاد أو ثمانية. وكانت أمه تدعى فاطمة، أما أبوه فلم تذكر الروايات من أمره شيئاً. والمترجم له هو أحمد بن على بن إبراهيم، وتتصل سلسلة نسبه بعلى، بل تمتد إلى معد وعدنان، وله جملة ألقاب فسرت المصادر بعضها وأهملت تفسير بعضها الآخر، فقد لقب «البدوى» لأنه كان يلبس اللثام على عادة بدو إفريقية، (أما عن اللقب ذى اللثامين فانظر ما سيأتى) ولقب أيضاً فى مكة بـ «العطاب» (الفارس المقدام ولم تفهم بعض المصادر هذا اللفظ المغربى) ويظهر أن لقبه «أبا الفتيان» معناه نفس معنى «العطاب» وإن لم تشر المصادر إلى ذلك، ولقب

فى مكة أيضاً بـ «الغضبان» كما قيل له «مهارش الحرب» و «أبو العباس» وربما كان هذا الاسم الأخير محرفاً عن أبى الفتيان. ودعاه الناس لصوفيته بـ «القدسى» و «القطب» و «الصامت» كما دعى فى عصر متأخر بـ «أبى فراج» (انظر ما سيأتى بعد عن مغزى هذا اللقب).

وقد حج بيت الله مع أسرته وهو بعد طفل واستغرقت رحلة الحج أربعة أعوام يجعلها الرواة بين عامى ٦٠٣ و٦٠٧هـ (١٢٠٦ و ١٢١١م)؛ وذكرت الروايات استقبال البدو الحافل لهذه الأسرة، أما مصر فلم تذكر عنها شيئاً. وتوفى أبوه بمكة، ودفن بالقرب من باب المعلاة، ولما شب أحمد امتاز بالفروسية والفتوة ومن ثم لقب بالعطاب وأبى الفتيان. ولاشك أنه حدث له حوالى عام ٦٢٧هـ (١٢٣٠م) ما غير مجرى حياته، فقد قرأ القرآن بالأحرف السبعة، ودرس قليلاً من الفقه الشافعى، وعكف على العبادة ولم يقبل عرضاً قدم له بالزواج، وجاء عن هذا الموضوع فى مخطوط برلين (رقم ١٠١٠٤، ورقة رقم ١٩ ب) ما معناه أنه قد كتب له ألا يتزوج إلا من الحور العين. واعتزل الناس وعاش فى صمت لا يفصح عما يجول فى نفسه إلا بالإشارة، وأصبحت تغشاه حالة «الوله» فى كثير من الأحيان، وتذكر بعض المصادر أن رحلته إلى مكة لم تكن إلا نتيجة رؤيا رآها بينما تذكر مصادر أخرى ثلاث رؤى متعاقبات جعلته يرحل (شوال ٦٣٣ هـ = يونيو ــ يولية ١٢٣٦م) إلى العراق حيث كان أحمد الرفاعى المتوفى عام ٥٧٠هـ (١١٧٤ ــ ١١٧٥م) وعبد القادر الجيلانى المتوفى عام ٥٦١هـ (١١٦٥ ــ ١١٦٦م) موضع تقدير الناس الذين ظلوا جيلين يعدونهما أعظم أولياء الله، فهاجر أحمد مع أخيه الأكبر حسن إلى العراق. وقد غدت الروايات التى تتحدث عنه منذ هذه الهجرة مليئة بالمبالغات قليلة الوضوح. وزار الأخوان غير قبرى القطبين المذكورين قبور غيرهما من الأولياء، نذكر منهم: الحلاج المتوفى عام ٣٠٩هـ (٩٢١ ــ ٩٢٢م) وعدى ابن مسافر الهكارى أبا الفضائل المتوفى عام ٥٥٨هـ (١١٦٢ ــ ١١٦٣م). وقد

أثرت هذه الزيارات فى نفس أحمد، واتجه وجدانه الدينى اتجاهاً جديداً، فقد عرض عليه الرفاعى والجيلانى صاحبا «مفاتيح البلاد» أن يقاسماه إياها، ولكنه أعرض عنهما قائلاً إنه لا يقبل تلك المفاتيح إلا من الفتاح. ثم إنه انتصر على فاطمة بنت برى التى كانت تسلب الرجال أحوالهم ورفض الزواج منها. وقد أورد كتاب «الجواهر» وغيره قصة لقائه لهذه المرأة على وجه أخاذ رائع. وبعد عام (٦٣٤هـ = ١٢٣٦ - ١٢٣٧م) رأى أحمد رؤيا أخرى سافر بعدها إلى طنطا (طندتا) بمصر، حيث بقى بها حتى وفاته، أما أخوه حسن فعاد من العراق إلى مكة. وتلونت حياة أحمد فى طنطا بآخر ألوانها وأروعها، وقد وصفت تلك الحياة على الوجه الآتى: «فصعد إلى سطح غرفته [فى إحدى الدور الخاصة]، وكان طول نهاره وليله قائماً شاخصاً ببصره إلى السماء وقد انقلب سواد عينيه بحمرة تتوقد كالجمر، وكان يمكث الأربعين يوماً وأكثر لايأكل ولايشرب ولاينام». ومن الواضح أن أحوالاً كهذه وغيرها مستعارة من حياة نساك الهند (اليوجا). ولقى فى طنطا وما جاورها أصدقاء كما لقى خصوماً، وقد دفعته حاجته إلى مداواة عينيه إلى أن يتصل بعبد العال الذى كان يافعاً فى ذلك الوقت ثم صار فيما بعد خليفة له. وله كرامات وخوارق ذكرت المصادر الكثير منها بشىء من التفصيل. وقد أخملت شهرة أحمد منذ وصوله طنطا كل من كان فيها من الأولياء، وأبى حسن الإخنائى أن يعترف بأحمد فارتحل عن طنطا؛ وخضع له سليم المغربى فاستطاع بذلك أن يظل فى هذه المدينة، بينما دعا أحمد على حاسده «وجه القمر» فخرب مزاره واعتزله الناس، ويقال إن معاصره الملك الظاهر بيبرس كان يقدره وأنه قبل قدميه. ولما كان تلاميذه قد اعتادوا المكث فوق السطح معه فقد سموا لذلك بـ «السطوحية» أو «أصحاب السطح»، وتصفه الروايات فى ذلك الوقت بأنه كان ضخماً قوياً عريض العظام قمحى اللون (وهو اللون الغالب على سكان شمالى مصر، أما المراكشيون فلونهم فى الغالب أدكن من ذلك) أقنى الأنف عليه شامتان، وتظهر فى وجهه أثر ثلاث نقط من الجدرى

وندبة بين عينيه من طعنة موسى، وكان يلبس بشتا من الصوف الأحمر وعمامة اعتاد ألا يخلعها للغسل حتى تذوب، وقد احتفظ خليفته بطرف من عمامة له واتخذه شعاراً، وأثر عنه أنه كان يقسم بـ «وعزة ربى»، ويظهر أنه قد أحس فى أخريات حياته أنه قد ملك على أهل مصر زمامهم، وهذا ما أفهمه من رواية الشعرانى (جـ١، ص٢٤٧، س٢٤ وما بعدها) عنه أنه قال «سواقىّ تدور على البحر المحيط لو نفد ماء سواقى الدنيا كلها لما نفد ماء سواقىّ». وكان يقوم الليل على تلاوة القرآن كما كان يأتم به إمامان فى الصلاة. أما فيما يتعلق بحاله فقد قيل إن «حضوره أكثر من غيابه». وبعد أن عاش فى طنطا على هذا المنوال إحدى وأربعين سنة توفى فى الثانى عشر من ربيع الأول عام ٦٧٥هـ (٢٤ أغسطس ١٢٧٦م) أى أنه توفى فى اليوم الذى توفى فيه رسول الله [ﷺ]. ويؤخذ من سلوك أحمد البدوى أنه كان من طبقة الدراويش الدنيا الذين هم أشبه شىء بطائفة «اليوجا» فى الهند، كما كانت شخصيته ضئيلة القدر من الوجهتين العقلية والأدبية، وقد وصل إلينا من ثمار عقله ما يأتى:

١ ــ حزب (فهرس مكتبة برلين، جـ٣، ص٤١١، رقم ٣٨٨١).

٢ ــ صلوات، وقد شرحها عبدالرحمن بن مصطفى عيدروس (من عام ١١٣٥ ــ ١١٩٢هـ = ١٧٢٢ ــ ١٧٧٨م) وهو أحد مشاهير الصوفية فى القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) بعنوان «فتح الرحمن» (انظر فهرس الكتبخانة المصرية، ج٧، ص٧٨).

٣ ــ وصايا، وجهها بخاصة إلى عبد العال أول خلفائه. والأقوال والعظات التى وردت فى هذه الوصايا، هى جمل عامة ليس لها إلا طابع شخصى ضئيل، ولهذا فهى تتفق مع الآراء الأساسية للزهاد المسلمين فى جميع عصورهم، بل يشبه بعضها مذاهب غير المسلمين فى الزهد والتصوف. ونحن نشك فى أن تكون هذه الآراء ثمرة من ثمار أحمد الروحية وفى إمكان اتفاقها وذوقه الصوفى. وأول الوصايا ما يحث على التمسك

بالقرآن والسنة، وهو يمتدح قيام الليل تعبداً كثير المدح، ويقول إن ركعة واحدة فى الليل تعدل ألف ركعة فى النهار، وهو ينزل «الذكر» منزلة كبيرة على أن يكون ذلك بالقلب، فإذا لم يكن كذلك كان شقشقة. وأقصى ثمار الذكر «الوجد» ويحصل على هذا الوجه: فى حالة الاتصال بالله يفيض نور إلهى على قلب العابد يقشعر له بدنه، ويغشاه الوجد حينئذ، ويتعلق بالله التعلق كله، والإيمان هو أثمن شىء، وأكثر الناس إيماناً أتقاهم. أما تعاليمه الخلقية وتعاليم أتباعه فيمكن استخلاصها مما ذهبوا إليه من أن طريقتهم تعتمد على القرآن والسنة والحق والطهر والصدق والصبر على المكروه والوفاء بالوعد، وذهبوا كذلك إلى القول: «لاتشمت بمصيبة أحد من خلق الله تعالى، ولاتنطق بغيبة ولا نميمة، ولا تؤذ من يؤذيك، واعف عمن ظلمك، وأعط من حرمك»، ونجد للإنجيل أثراً واضحاً فيما ذهبوا إليه من: «أشفق على اليتيم، واكس العريان وأطعم الجيعان، وأكرم الغريب والضيفان، عسى أن تكون عند الله من المقبولين». وقالوا كذلك: «إياك وحب الدنيا، فإنه يفسد العمل الصالح كما يفسد الخل الزيت». وهم يرون أن الشيخ فى قومه كالنبى فى أمته وقد سموا عامة المتصوفة «القوم» بينما أطلقوا على غيرهم من الناس «الخلق» على أن الاسم الشائع للمتصوفة هو «الفقراء». ولسنا نفهم مغزى قول أحمد: «إن الفقراء كالزيتون، وفيهم الصغير والكبير، ومن لم يكن له زيت فأنا زيته»، وهذا يخالف قول يوحنا المعمدان (الإصحاح ١٥، الآية ٢).

وبعد أن توفى أحمد أصبح عبدالعال الذى لازمه منذ طفولته أربعين عاماً خليفة له، وحمل آثاره وهى «البشت» الأحمر ولثامه وعلمه الأحمر، وابتنى خلوة حول قبره صارت على مر الأيام مسجداً كبيراً. ويظهر أنه كان صارماً مع أتباعه، ورتب «الشعائر» وتوفى عام ٧٣٣هـ (١٣٣٢ ــ ١٣٣٣م).

ويظهر أن الاحتفال بمولد أحمد وتقدير الناس لهذا الولى فى البلاد الأخرى قد تزايد بسرعة وإن لم يخل ذلك من معارضة ومقاومة. فقد كان العلماء فى جملتهم يعادون التصوف

من جهـة، كما كان رجال الدولة يناهضون المتصوفة الذين ينازعونهم السيادة من جهة أخرى، ويفسر لنا هذا ما يروى من أنهم تآمروا مرتين على قتل خليفة البدوى (ابن إياس، ج٢، ص٦١، س١٥ ــ ١٦؛ جـ ٣، ص ٧٨؛ س١٤)، ومن العلماء الذين عادوا أحمد فى بداية أمره والذين أصبحوا فيما بعد من أتباعه: ابن دقيق العيد المتوفى عام ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ ــ ١٣٠٣م) وابن اللبان المتوفى عام ٧٣٩هـ (١٣٣٨ ــ ١٣٣٩م) ويروى أنه حدث فى عهد خليفتيه الأولين اختلاف بين أتباع البدوى. فنحن نقرأ فى حوادث عام ٨٥٠هـ (١٤٤٦ ــ ١٤٤٧م) أنه قد أعيد الاحتفال بمولد أحمد بعد أن أهمل (ابن إياس، جـ٢، ص٣٠، س٥).

وكان السلطان قايتباى من مقدرى أحمد المتحمسين، وقد زار قبره عام ٨٨٨هـ (١٤٨٣م)، ثم وسع مقامه فيما بعد (ابن إياس، جـ٢، ص٢١٧، س٧؛ ص٣٠١، س١٥)، وكان خلفاء البدوى يسيرون فى موكب سلاطين المماليك الدينية جنباً إلى جنب مع كبار علماء الدين فى الدولة. أما فى عهد الحكم العثمانى فيظهر أن الاحتفال بالبدوى قد فقد روعة مظاهره لأنها لم تكن تتفق مع الأنظمة الصارمة التى وضعها الأتراك؛ ولكن هذه النظرة السياسية لم تستطع أن تحول دون تقدير المصريين له، فهو أكبر أولياء مصر ومفرج كل الكروب منذ عهد طويل. ويذكر من كراماته تحريره لأسرى المسلمين من أيدى النصارى ومن ثم سمى «مجيب الأسارى من بلاد النصارى» ويحتفل فى مصر بمولده ما لا يقل عن ثلاث مرات كل عام على الأقل تستلفت تواريخها نظر الباحثين فى تاريخ الأديان، فمن الواضح أن هذه الموالد تجرى وفقاً للتقويم القبطى أو بصفة عامة وفقاً للسنة الشمسية؛ فالمولد الكبير يحدث فى مسرى (أغسطس) والوسيط، ويسمى كذلك مولد «الشرنبلالى» فى برمودة (مارس ــ أبريل) والأصغر، ويسمى أيضاً مولد «الرجبى» أو «لف العمامة» فى أمشير (فبراير). وواضح أن موافقة وفاته عام ٦٧٥هـ لتاريخ مولد النبى [ﷺ] من جهة، وحدوثها فى شهر أغسطس من

السنة الشمسية من جهة أخرى ليستا إلا صدفة، ومن الطبيعى أيضاً أن نتساءل: أليس تاريخ وفاة البدوى هذا مجرد استنتاج؟

ويجب أن نلاحظ أيضاً أن أعياد الربيع والخريف عند عرب الجاهلية هى فيما يرجح أساس تواريخ هذه الموالد. ولعل من المتعذر دحض هذا الفرض كما يقال من أن مولد الرجبى إنما سمى كذلك نسبة إلى رجل مجهول هو الشيخ رجب، وأن المولد الوسيط له أساس تاريخى سابق (على مبارك، ص٥٠، س٢٥ وما بعده). وبينما المولدان الأصغر والوسيط ليسا فى جوهرهما إلا سوقين كبيرين، فإن المولد الكبير — إذا تجاهلنا أهميته التجارية — عبارة عن احتفال دينى سياسى بكل ما فى ذلك من معنى، تقدم فيه النذور وتقام الصلوات والدعوات والأذكار والحضرات وينتهى بركبة (أو ركوب) الخليفة فى جموع أتباعه للطواف فى أرجاء طنطا.

وأتباع البدوى منتشرون فى جميع أرجاء مصر ويعرفون بـ «الأحمدية» وشارتهم العمامة الحمراء. والبيومية والشناوية وأولاد نوح والشعيبية فروع للأحمدية.

ويعتبر أحمد البدوى منذ أمد طويل «قطباً» هو وعبد القادر الجيلانى وأحمد الرفاعى وإبراهيم الدسوقى.

ولايفوتنا أن نذكر من كبار محبيه عبد الوهاب الشعرانى المتوفى عام ٩٣٧هـ (١٥٦٥م) وهو من أسرة مغربية كأحمد البدوى ولكنها استوطنت مصر. وقد لقب الشعرانى نفسه: «الأحمدى» نسبة إلى أحمد البدوى (Vollers. فهرس مكتبة ليپسك، رقم ٣٥٣)، وزار قبره أكثر من مرة، وأدخله فى عداد كبار الصوفية، واتصل به فى رؤاه. وفى إحدى هذه الرؤى وصف أحمد الشعرانى بأنه نور المتصوفة الذى لا يخبو، وأنه أخلص من يعتقد بعقده (*Rev. Africaine* جـ١٤، سنة ١٨٧٠، ٢٩٩م). ومن عجائب الحياة الدينية حقاً أن يتأثر رجل مثل الشعرانى بسحر البدوى مع أن البدوى دونه من الوجهتين العقلية والأدبية.

وبالجملة لا يمكننا إطلاقاً أن نفهم أهمية أحمد من الوجهة التاريخية إذا قصرنا دراستنا على شخصيته وحدها، ولكننا نستطيع ذلك إذا قلنا إنه — باعتباره من المتصوفة والأولياء — قد تركزت فيه شتى رغائب معاصريه وميولهم بل ورغائب الذين سبقوه وجاءوا بعده أيضاً. فقد أدخله الناس فى ميدان الأساطير من مناح عدة. وسبق أن ذكرت أن من المحتمل أن تكون تواريخ موالد أحمد بقية من أعياد الجاهلية. وأنا الآن أميل إلى الاعتقاد بأن النضال الذى ذكرناه بين أحمد البدوى وفاطمة بنت برى والذى لم يفسر بعد، أعمق من أن يكون مقصوراً على ترويض امرأة . وقد لاحظ ماسپيرو Maspero وإيبرز Ebers وكولدسيهر Goldziher أن التوسل بأحمد خالطته عناصر مصرية قديمة. ونضيف إلى ما فى هذا التوسل من مظاهر تنافى الأخلاق لاحظها كولدسيهر. وإنى أميل إلى القول بوجود أثر أسطورى فى القصة التى رواها الشعرانى وغيره عن لثامى أحمد، إذ سأله يوماً تلميذه وخليفته فيما بعد: عبد المجيد، أن يرفع لثامه ليرى وجهه فحذره قائلاً: «كل نظرة برجل» فلما أصر كشف له اللثام الفوقانى فصعق (قارن هذه القصة بالقصة التى تروى عن ابن جلا والتى لم يعرف العرب القدماء معناها ومبناها؛ الطبرى، ج٢، ص٨٦٤، س٢؛ ص٨٦٦، س٩؛ الكامل، طبعة رايت Wright، جـ١، ص١٢٨، س١٨، ص٢١٥، س١٤؛ ابن يعيش، ص٧٣ ، س١٢ ؛ البيضاوى ، جـ١، ص٢٩٩، س٢٥، *Archiv. f. Religionswissensch*، جـ٩، سنة ١٩٠٦م، ص١٧٧، ٨٣).

وكانت الدعوات توجه لأحمد البدوى من جميع نواحى القطر المصرى، ولم تكن الموالد التى تقام له مقصورة على مدينة طنطا بل تعدتها إلى القاهرة فى كثير من الأحيان — عند الأحمدية مثلا، أضف إلى هذا أنها كانت تقام فى القرى الصغيرة أيضاً مثل برمبال (على مبارك، جـ٩، ص٣٧، س٢٤). ويصعب أن نتثبت مما إذا كانت الأضرحة والمقامات التى تنسب إلى السيد البدوى

تمت إليه حقيقة بسبب. فلقد اكتشفتُ ضريحاً ينسب للسيد البدوى بين «ترب الصحابة» بالقرب من أسوان، كما ذكر بورخارت Burckhardt ولياً بنفس الاسم قرب طرابلس بالشام (كتابه عن الشام، ص١٦٦) وهناك ولى آخر بالقرب من غزة (*Muh. Studien : Goldziher* جـ٢، ص ٣٢٨ ؛ *Zeitschr. d. Deutschen* ،*Palastina-Vereins* جـ١١، ص١٥٢، ١٥٨). ويمكننا أن نعتمد إلى حد كبير على الروايات التى ذكرت عن السيد أحمد البدوى مع ما يشوبها من المسحة الأسطورية. وكل الروايات القديمة تتحدث عن أخ له يدعى حسنا عاش معه فى مكة ثم فارقه بعد هجرتهما إلى العراق. ونستطيع أن نستخلص مكانة أحمد فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) من أن المقريزى وابن حجر العسقلانى قد خصا سيرته بفصلين (فهرس مكتبة برلين جـ٣، ص٢١٨، ٣٣٥٠، س٦؛ جـ٩، ص٤٨٣، ١٠١٠١) وكذلك فعل السيوطى (حسن المحاضرة، طبعة القاهرة سنة ١٢٩٩هـ، جـ١، ص ٢٩٩ وما بعدها). أما الكلمة التى خصه بها الشعرانى فى طبقاته فتفيض بتبجيله وتقديره (الطبقات؛ الطبعة الحجرية، القاهرة سنة ١٢٩٩هـ، جـ١، ص٢٤٥ ـ ٢٥١).

وفى عام ١٠٢٨هـ (١٦١٩م) صنف رجل من خدام مقام هذا الولى يدعى عبد الصمد زين الدين كتاب «الجواهر السُنّية (السَنيّة؟) فى الكرامات والنسبة الأحمدية»، وأورد فيه كل ما يستحق الذكر فى هذا الموضوع (انظر المخطوطات الموجودة فى مكتبات كوتا وليپسك وبرلين وپاريس وهذا الكتاب طبع بالقاهرة بالحجر وبالحروف عام ١٣٠٥هـ إلخ ..) ولم يعتمد هذا الكاتب فى مصنفه هذا على الكتب المذكورة فحسب بل أخذ أيضاً عن مصادر مجهولة علاوة على ما أخذه من أمثال أبى السعود الواسطى، وسراج الدين الحنبلى، ومحمد الحنفى، كما أخذ عن «نسبة» يونس (يقول البعض يوسف) ابن عبدالله المسمى بازبك الصوفى، وربما كان أزبك هذا هو صاحب «نسب البدوى» (ورقة

١٢٧) الذى لا يعلم مؤلفه (انظر فهرس الكتبخانة المصرية جـ٥، ص١٦٧). ولقد تكلم عبد الصمد فى أول الكتاب عن حياة أحمد والمصادر التى اعتمد عليها ووصف إكرام خلفائه ومريديه له ثم تحدث عن وفاته وأورد مراثى إخوته وأخواته فيه وعقب على ذلك بكلامه عن مولده وكراماته ووصاياه وأضاف إليها قصائد عديدة قيلت فيه ورتبها على حروف المعجم، وهى لشهاب العلقمى، وشمس البكرى، وعبدالعزيز الدرينى المتوفى حوالى عام ٦٩٠هـ (١٢٩١م) وعبد القادر الدنوشرى وغيرهم، وختم الكتاب بحديثه عن مريديه وعن الكلمات الثمانى التى فاه بها السيد فى أول سنى حياته والتى أصبح بعدها «صماتاً». وهناك كتاب آخر أقل أهمية من كتاب عبد الصمد هو «النصيحة العلوية فى بيان حسن طريقة السادة الأحمدية» (انظر فهرس مكتبة برلين جـ٩، ص٤٨٤، ١٠١٦٤). لمؤلفه على الحلبى المتوفى عام ١٠٤٤هـ (١٦٣٤ ـ ١٦٣٥م). وكان أكبر هم هذا الكاتب أن يمتدح زهد السيد البدوى ويطرى فقراءه. ويوجد غير هذين المصنفين مخطوط آخر (المتحف البريطانى، الملحق، رقم ٦٣٩، ورقة ٢٧ من المخطوط) لمؤلف مجهول يتحدث عن مناقب أحمد (انظر أيضاً، فهرس مكتبة برلين، جـ٩، ص٤٦٦، ١٠٠٦٤، س٧، ورقة ٣).

وآخر كتاب طبع عن أحمد هو «النفحات الأحمدية والجواهر الصمدانية» لمؤلفه حسن رشيد المشهدى الخفاجى (القاهرة، سنة ١٣٢١هـ، ص٣١٦). وكتب كثير من المؤلفين عن أحمد مع غيره من الأقطاب، مثال ذلك ما كتبه محمد بن حسن العجلونى (حوالى عام ٨٩٩هـ = ١٤٩٤م، انظر فهرس مكتبة برلين، جـ١، ٦٠، ١٦٣) وأحمد بن عثمان الشرنوبى (حوالى عام ٩٥٠هـ = ١٥٤٣م، انظر أيضاً الفهرس المشار إليه آنفاً، جـ٣، ص٢٢٦، ٣٣٧١). وهناك قصيدة قصيرة عن أحمد ترجع إلى عام ١١٧٥هـ (فهرس مكتبة برلين. جـ٥، ص٢٩، ٥٤٣٢؛ جـ٧، ص١٩٧، ٨١١٥،

٣). وقد كتب عنه بعض الكتاب المتأخرين مثل على مبارك (جـ١٣، ص٤٨ ــ ٥١) وهؤلاء اعتمدوا كثيراً على الشعرانى وعبد الصمد (انظر E.W. Lane: *Modern Egyptians*؛ Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litter.* جـ١، ص٤٥٠).

[K. Vollers فولرز]

+ **أحمد البدوى**، ويلقب بأبى الفتيان: أشهر ولى عند المسلمين بمصر، وظل هذا شأنه حوالى سبعمائة عام. ويطلق عليه الناس فى كثير من الأحيان لقب «السيد» فحسب. ولقبته أغنية قيلت فى تمجيده (طبعة ليتمان) بشيخ العرب لأنه كان يلبس لثاماً مثل بدو المغرب. وأحمد البدوى الصوفى يلقب بالقطب.

والراجح أن أحمد ولد فى فاس سنة ٥٩٦هـ (١١٩٩ ــ ١٢٠٠م)، ويظهر أنه كان أصغر سبعة أو ثمانية من الأولاد، وكانت أمه تدعى فاطمة، واسم أبيه على (البدرى)، ولم تذكر صنعة أبيه، وكان نسبه يرفع إلى على بن أبى طالب.

وقد مضى أحمد وهو فى شرخ شبابه صحبة أسرته للحج إلى مكة، وبلغوها بعد أربع سنوات من الرحلة، ويقال إن ذلك كان بين سنتى ٦٠٣ ــ ٦٠٧هـ (١٢٠٦ ــ ١٢١١م)، وتوفى أبوه فى مكة، ويروى أن أحمد قد أحسن ركوب الخيل فى مكة حتى غدا فارساً مغواراً، ومن ثم لقب هناك، فى قول الروايات، بالعطاب والغضبان. وقد يكون لقبه «أبو العباس» تحريفاً وقع فى كتابة «أبى الفتيان»، ولعل اللقب أبا الفتيان فيه الكثير من معنى العطاب. ومن الألقاب التى لقب بها من بعد: «الصمات» و «أبو فراج» أى المحرر ويقصد بذلك محرر الأسرى. وحوالى سنة ٦٢٧هـ (١٢٣٠م) كابد أحمد تحولا باطنيا، فقد قرأ القرآن بالقراءات السبع ودرس شيئاً من الفقه الشافعى، وانقطع للعبادة ورفض عرضاً للزواج، واعتزل الناس وأخلد إلى الصمت لايتكلم إلا بالإشارة. وتذهب بعض الروايات إلى أن أحمد رأى سنة ٦٣٣هـ (١٢٣٦م) ثلاث رؤى متعاقبات دعته إلى زيارة العراق، فشخص إليها صحبة

أخيه الأكبر حسن، وزار أحمد وأخوه قبرى الوليين القطبين أحمد الرفاعى وعبد القادر الجيلانى كما زار قبور غيرهما من الأولياء. ويقال إن أحمد استطاع وهو فى العراق أن يروض المرأة الجموح فاطمة بنت برى التى لم تخضع من قبل لرجل، وقد عرضت عليه الزواج فأبى. وصيغ من هذه الحادثة قصة مغرقة فى الخيال والعاطفة بلغة العرب الدارجة، ولعل هذه القصة تعود إلى الأساطير المصرية القديمة. وفى سنة ٦٣٤هـ (١٢٣٦ ـ ١٢٣٧م) رأى أحمد رؤيا أخرى دعته إلى الرحلة إلى طنطا بمصر، وعاد أخوه حسن من العراق إلى مكة. وفى طنطا دخل أحمد فى آخر وأهم فترة فى حياته، وقد وصفت طريقته فى الحياة على النحو الآتى: صعد أحمد فى طنطا إلى سطح دار من الدور الخاصة وظل قائماً بلا حراك محملقاً فى الشمس حتى احمرَّت عيناه وتوقدتا كأنهما جمرتان. وكان يصمت أحياناً فيطيل الصمت وينخرط أحياناً فى صراخ متصل.

وقد وجد الأولياء الذين كان الناس لايزالون يقدسونهم عند وصول أحمد إلى طنطا (أمثال الحسن الإخنائى، وسالم المغربى ووجه القمر) أن أحمد قد أخملهم، ويقال إن معاصره السلطان الظاهر بيبرس المملوكى كان يقدره وأنه قبل قدميه، وقد قدم عليه فتى يدعى عبدالعال عندما كان يبحث عن دواء يداوى به عينيه الموجوعتين، وأصبح هذا الفتى من بعد موضع ثقته وخليفته. ومن ثم كنى السيد البدوى فى الأدب الشعبى بأبى عبد العال. وتوفى أحمد فى الثانى عشر من ربيع الأول سنة ٦٧٥هـ (٢٤ أغسطس سنة ١٢٧٦م).

وقد ألف أحمد البدوى:

١ ـ حزباً.

٢ ـ مجموعة صلوات شرحها عبدالرحمن بن مصطفى العيدروسى بعنوان «فتح الرحمن».

٣ ـ وصايا تتضمن عظات يغلب عليها الطابع العام.

وخلفه بعد مماته عبد العال المتوفى سنة ٧٣٣هـ (١٣٣٢ ـ ١٣٣٣م)، وقد

أقام عبد العال مسجداً فوق قبره. وكان تقدير أحمد وزيارة قبره بطنطا يستنكرهما فى كثير من الأحيان العلماء ذوو الثقافة العالية وغيرهم من خصوم الصوفية. وكان بعض هؤلاء الخصوم ممن عارضوا التصوف بجميع أشكاله، وبعضهم من السياسيين الذين أبوا أن يتحكم الصوفية فى الناس. ونحن نسمع بمقتل خليفة للبدوى فى مناسبتين (ابن إياس، جـ٢، ص٦١؛ جـ٣، ص٧٨). وفى سنة ٨٥٢هـ (١٤٤٨م) حمل العلماء وأهل الورع من السياسيين السلطان الظاهر جقمق على منع الزيارة إلى طنطا، ولكن الحكم الذى أصدره هذا السلطان لم يكن له من الأثر لأن الناس أبوا أن يتخلوا عن عاداتهم القديمة. والظاهر أن السلطان قايتباى كان من المعجبين بهذا الولى (ابن إياس، جـ٢، ص٢١٧، ٣٠١). وقد تضاءلت فى عهد الحكم العثمانى مظاهر الأبهة التى كانت تلازم الاعتقاد فى الولى أحمد، ذلك أنها كانت تتعارض مع الأحكام التركية الشديدة. على أن هذا الاتجاه السياسى لم ينتقص من تقدير المصريين لأحمد.

وتعد طريقة الدراويش الأحمدية التى أسسها هو من أهم الطرق الشعبية فى مصر هى والرفاعية والقادرية والبيومية. وكانت شعارات الأحمدية وعمائمهم حمرا. وللأحمدية فروع عدة مثل البيومية وغيرها.

والمكان الذى يزار فيه أحمد هو مسجد طنطا الذى أقيم فوق قبره؛ ويقول عنه لين (E.W. Lane: *An Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians* سنة ١٨٤٦، جـ١، ص٣٢٨): «والقبر فى أيام المواسم السنوية الكبرى يجتذب من القاهرة ومن غيرها من أنحاء الوجه البحرى الأخرى عدداً من الزوار يكاد يماثل ما يؤم مكة من الحجاج القاصدين من جميع أرجاء العالم الإسلامى». ويذهب كثير من الحجاج القاصدين مكة إلى طنطا أولاً، ومن ثم قيل إن أحمد هو «باب النبى». والموالد الثلاثة الكبرى التى تقام لأحمد هى: ١ ـ مولد فى السابع عشر أو الثامن عشر من يناير. ٢ ـ مولد فى الاعتدال الربيعى أو حوالى ذلك. ٣ ـ بعد مضى شهر تقريباً من

الانقلاب الصيفى حين يزداد النيل زيادة كبيرة وقبل أن تفتح السدود أو القنوات. وهذه الموالد هى كما يقول لين: «أسواق كبيرة وأعياد دينية أيضاً» وتواريخها تحسب بالسنة القبطية، وأغلب الظن أن فى هذه الأعياد والزيارات رواسب من الشعائر المصرية القديمة والمسيحية. وتاريخ المولد الأول يطابق تاريخ عيد الغطاس عند المسيحيين. ويذهب كولدسيهر (Goldziher: *Muh. Stud.*، جـ٢، ص٣٣٨) إلى وجود صلة بين موالد طنطا والمواكب المصرية القديمة لبوباسطس التى وصفها هيرودوت.

ولا تقام الموالد للسيد البدوى فى أماكن أخرى من مصر وفى القاهرة فحسب، بل تقام أيضاً فى القرى الصغيرة (انظر على باشا مبارك: الخطط التوفيقية، جـ٩، ص٣٧). ويُشك بعض الشك فى أن جميع الأضرحة التى تحمل اسم «البدوى» هى لأحمد. ومثل هذه الأضرحة نجدها بالقرب من أسوان، وفى سورية بالقرب من طرابلس (J.L. Burchkardt: *Syria* ص١٦٦) وفى غزة (Goldziher: *Muh. Stud.* جـ٢، ص٣٣٨؛ *Zeitschrift des Deutschen Palastinavereins*؛ جـ١١، ص١٥٢، ١٥٨).

وثمة كثير من الروايات تروى فى مصر عن أحمد البدوى: منها كرامات وهو بقيد الحياة، وكرامات تأتى من قبره؛ وكرامات تجعله يحيى الموتى؛ وكرامات يخص بها أولئك الذى يحيون موالده. وتدل الأغنية التى سجلها ليتمان (انظر المصادر) فى القاهرة عن مبلغ اعتقاد كثير من الناس فيه حتى اليوم. وفى هذه الأغنية تروى كرامات لأحمد لا يكاد يصدقها العقل. ويقال أيضاً إنه بدأ يتكلم من يوم أن ولد، وإنه كان أكولاً لا حد لنهمه، وقد اشتهر خاصة برد الأسرى والمفقودين والأمتعة، ومن ثم لقب، «جايب اليسير» أى جالب الأسير، وإذا نادى مناد عن فقد طفل أو حيوان أو متاع استغاث بأحمد البدوى؛ ويذكر سپور (Spoer فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ge-*

sells.، سنة ١٩١٤م، ص٢٤٣) خبر كرامة لهذا الولى وقعت فى فلسطين.

المصادر:

التراجم:

(١) المقريزى، مخطوط، برلين ٣٣٥٠، رقم ٦.

(٢) ابن حجر العسقلانى، مخطوط برلين ١٠١٠١.

(٣) السيوطى: حسن المحاضرة، القاهرة سنة ١٢٩٩هـ، جـ١، ص ٢٢٩.

(٤) الشعرانى طبقات الصوفية، القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ جـ١، ص٢٤٥ ــ ٢٥١ (وكان الشعرانى من المعجبين بالولى، وقد لقب نفسه بالأحمدى؛ انظر Vollers: *Cat. Leipzig*، رقم ٣٥٣).

(٥) عبد الصمد زين الدين: الجواهر السنية فى الكرامات الأحمدية، وقد طبع مراراً (وهذا المصنف الهام الذى كتب عام ١٠٢٨هـ = ١٦١٩م، يستشهد بكتب أخرى مفقودة علاوة على الكتب التى ذكرنا).

(٦) على الحلبى المتوفى سنة ١٠٤٤هـ = ١٦٣٤ ــ ١٦٣٥م: النصيحة العلوية فى بيان حسن طريقة السادة الأحمدية، مخطوط، برلين ١٠١٠٤.

(٧) حسن راشد المشهدى الخفاجى. النفحات الأحمدية، القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

(٨) قصة سيدى أحمد البدوى وما جرى له مع الثلاثة الأقطاب.

(٩) قصة السيد البدوى مع فاطمة بنت برى وماجرى بينهما من العجائب.

(١٠) قصة السيد البدوى مع فاطمة بنت برى وماجرى لهما من العجائب والغرائب (والمصنفات الثلاثة الأخيرة رسائل صغيرة طبعت فى القاهرة؛ والثانية والثالثة منهما متنهما متماثل إلى حد كبير).

والسيد البدوى يُتناول كثيراً بالجمع بينه وبين أقطاب آخرين مثل.

(١١) محمد بن حسن العجلونى (حوالى عام ٨٩٩هـ = ١٤٩٤م) مخطوط ببرلين رقم ١٦٣.

(١٢) وأحمد بن عثمان الشرنوبى (حوالى عام ٩٥٠هـ = ١٥٤٣م)، مخطوط ببرلين رقم ٣٣٧.

(١٣) وثمة قصيدة قيلت فى أحمد، برلين رقم ٥٤٣٢، ٨١١٥/٣.

(١٤) على مبارك: الخطط الجديدة، جـ١٣، ص ٤٨ ــ ٥١، وجل اعتماده على الشعرانى وعبد الصمد.

(١٥) وقد نشر ليتمان Littmann وترجم: «مديح السيد البدوى وبيان كراماته العظيمة» بعنوان *Ahmed il-Badawi. Ein Leid auf den Agyptichen Natingen heilonal*،ماينز سنة ١٩٥٠م.

(١٦) Brockelmann، جـ١، ص٤٥٠؛ قسم ١، ص٨٠٨.

خورشيد [ڤولرز وليتمان Vollers-Littmann]

أحمد جودت باشا

من علماء الترك البارزين وسياستهم وهو من أسرة لقبت بقطاع الرقاب أصلها من قرن كليسا، ثم استوطنت لو فجه (جنوبى بلونة) منذ أوائل القرن الثامن عشر، وحارب أحد أجداده بطرس الأكبر عند نهر بروث، واشتغل جد آخر بالإفتاء وقد حج أبوه وجده إلى مكة، وولد أحمد جودت عام ١٢٣٨هـ (١٨٢٢ ـ١٨٢٣م) وتعلم مبادىء العلوم الإسلامية فى مسقط رأسه، ولكن سرعان ما اجتذبته الأستانة التى كانت مركز النشاط العقلى عام ١٢٥٥هـ (١٨٣٩ ـ ١٨٤٠م) ودأب على الدرس واستغرق فى علم الكلام، والفلسفة، والأدب العربى، والرياضيات، وطبقات الأرض، وعلم النجوم، كما حذق الفارسية على أيدى الدراويش والشاعر فهمى؛ وبعد أن درس مدة أربعة أعوام فقط ـ وهى فترة عجيبة فى قصرها ـ جاز الامتحان بتفوق، ومنكنه أن يجد لتوه عملا، وأن يتقاضى أجرًا؛ وحصل بعد ذلك بمدة قصيرة على إجازة مكنته من القيام بالتدريس فى أحد مساجد العاصمة التركية، وما إن أتم شرح ديوان صائب حتى استطاع أن يدخل فى سلك التدريس بمصلحة المعارف، كما استطاع أن ينال منصب مدير حلقات البحث فى المدارس المتوسطة العامة.

واشترك مع مولاه فؤاد فى البعثة المشهورة إلى بخارست عام ١٤٤٨م، وبعد عودته كتب هووفؤاد - وكانا فى بروسة - القواعد العثمانية التى تعتبر أساس النحو فى اللغة التركية، وترجمها إلى الألمانية (كلكرن،هلسنكفورث عام ١٨٥٥م)، ثم صحب فؤاد هذا فى رحلة قصيرة إلى مصر. وفى عام ١٢٧٠هـ (١٨٥٣ - ١٨٥٤م)، أى خلال حرب القريم، كلفه السلطان عبدالمجيد كتابة تاريخ عام للأتراك من صلح كوچوق قينارجه إلى القضاء على الإنكشارية (من عام ١٧٧٤ -١٨٢٦م). واستطاع أن يقدم لمولاه فى العام التالى المجلدات الثلاثة الأولى التى كتبها فى عبارة طلية وأسلوب حماسى فكافأه على ذلك بتعيينه مؤرخًا للدولة، كما كافأه على مصنفه الثانى «المعاملات الإسلامية» - الذى ظهر بعد ذلك بعامين بعنوان «النص الثابت» والذى قوبل عند ظهوره بالتهليل والإكبار - بأن عينه عضوًا فى هيئة العلماء التى كانت تقوم فى ذلك الوقت بتنقيح القانون المدنى، كما أقامه ناظرًا على لجنة الأملاك. ولازمه التوفيق فأخذ يتدرج فى المناصب العالية، نخص بالذكر منها منصب الوزارة الذى ضحّى من أجله بلقب مؤرخ الدولة عام ١٢٨١هـ (١٨٦٤ -١٨٦٥م) ومنصب رئيس اللجنة التى كانت وظيفتها تنقيح القانون المدنى (١٢٨٤هـ) تلك اللجنة التى ظهر نشاطها عند توليه رياستها وقد ولى حكم حلب وبروسة ومرعش ويانينا على التعاقب، وأصبح بعد ذلك واليًا على الشام مرتين، ثم ناظرًا للمعارف ثلاث مرات، ثم ناظرًا للحقانية مرتين، والداخلية والتجارة مرة، ثموكيلا للمجلس المخصوص. وخير عمل قام به كان فى أثناء نظارته للمعارف، إذ أدخل الروح العصرية فى المدارس العامة.

وبعد أن اعتزل مناصب الحكومة قضى بقية حياته الطويلة موفور الصحة والنشاط مشغوفا بالقراءة التى كان ينفق فيها جل وقته، حجم التواضع وقد دلتنا مؤلفات أبنائه وبناته على أنه كان أبا مخلصًا وقضى نحبه بعد مرض لم يمهله طويلا فى بيته الريفى فى ببك على شاطئ البسفور فى ليلة الخامس والعشرين من مايو عام ١٨٥٩م.

وله - إلى جانب مصنفه القواعد العثمانية الذى ظل ينشر كاملا وملخصًا فى طبعات منقحة على الدوام - مصنفان لغويان آخران يستحقان الثناء هما «معيار سداد» و «آداب سداد» وهما مقدمتان فى الأسلوب الأدبى. وكان يجيد اللغة العربية والفارسية قراءة وكتابةكاللغة التركية سواء بسواء، كما كان يحذق الفرنسية والبلغارية، وقد بقى القليل من أشعاره وهى تمتاز بالبساطة، وإن كانت أقرب إلى الصناعة منها إلى الشاعرية على الرغم من خلوها من الأخطاء.

وقد أكمل وطبع أثناء نظارته الثانية للحقانية (١٢٩٣ - ١٢٩٤هـ =١٨٧٦-١٨٧٧م) أكبر عمل قضائى فى عصره وهو القانون المدنى التركى.

واشتهر أحمد جودت خاصة بالتأريخ،.ففى أواخر عهد السلطان عبدالعزيز وعند ما لهجت الأفواه جميعًا بالثناء عليه أتحف أحمد جودت الشعب التركى بألمع درة فى عالم المصنفات الشرقية ألا وهى «قصص الأنبياء وتاريخ الخلفاء» وهو مصنف ختمه بمقتل الخليفة عثمان وكل من يحاول فى الوقت الحاضر دراسة الأدب القومى - ولو كان يعيش فى أقصى الأقاليم التركية - عليه أن يبدأ أولا وقبل كل شيء بقراءة هذا الكتاب ولكن المصنف الذى خلد اسمه فى عالم التأليف حقا هو كتابه فى تاريخ تركية المسمى «وقائع دولت عليّه» الذى تناول فيه الحوادث من عام ١١٨٨ - ١٢٤١هـ (١٧٧٤ -١٨٢٥م) ويقع فى اثنى عشر مجلدًا طبعت الطبعة الأولى منه فى الأستانة عام (١٢٧١ - ١٣٠١هـ) وتكرر طبعه فيما بعد، ما ظهرت الطبعة الأخيرة منقحة تنقيحًا سياسيًا.

ولم يعتمد أحمد جودت فى تاريخه على المحفوظات الرسمية فحسب، بل اعتمد أيضًا على مؤرخى الدولة أمثال واصف وأنورى وأديب ونورى وپرتو وعاصم وشانى زاده، كما اعتمد فى بعض المناسبات على المؤرخ العربى الكبير الجبرتى وغيره.

وبالرغم من أنه كان يكتب فى عصر سيطرت فيه فرنسا على نصف القارة

الأوربية فإنه لم يرجع إلى أى مصدر فرنسى سوى مذرات ناپوليون التى كتبها فى سانت هيلانة وأعاد صياغة مصنفات أسلافه، بيد أنه كان مستقلا فى الرأى إلى حد أن سرده للحوادث كان يتسم بطابع عبقريته وعقله الناضج وفى أثناء حكم عبدالمجيد وعبدالعزيز تمكن أحمد من الرجوع إلى المحفوظات الرسمية، ولكن يلوح لنا أنه لميرجع إليها فى تأليفه المجلدات الثلاثة الأخيرة. كما نستطيع أن نقول بصفة عامة إنه رتب الحوادث ترتيبًا زمنيًا، ولو أنه كان من المهارة بحيث لم يمزج الحروب بالحوادث المحلية مزجًا عشوائيا فى سبيل المحافظة على الترتيب الزمنى. ولم يكن أسلوبه مشرقا، بل سار فى المجلدات الخمسة الأولى على طريقة المؤرخين القدماء فكان أسلوبه خطابيًا فخما ثم تنحى عن هذا الأسلوب فجأة فى أوائل المجلد السادس، فتوخى البساطة التى بدأ الكتاب يتوخونها فى هذا العصر. على أننا نستطيع أن نعتمد على هذا المصنف بوجه عام، وكان يذكر فى إلماته السريعة بالقرون الماضية حوادث ليست بذات بال ويجعل منها غزوات موفقة وانتصارات حاسمة فى حين أنه مرّ مر الكرام على هزيمة الترك المنكرة التى كان من نتائجها ضياع المجر بأجمعها من أيديهم ولكننا نستطيع مع ذلك أن نغتفر له مثل هذا التجاهل إذا أخذنا المؤرخ تاكيتوس Tacitusنموذجا ومثالا.

وكان أحمد جودت باشا مقتنعًا تماماالاقتناع بفائدة دراسة التاريخ فى التربية فهو يحذر مواطنيه دائما من فساد الإدارة عند الشرقيين، كما كان يوجه اهتمامه إلى عهود التقدم مهما تضاءلت يستعرضها فى إيجاز بليغ ويجعل منها وسيلة لإنهاض وطنه؛ يظهر هذا بصفة خاصة فى أفكاره القيمة التى وردت كثيرًا فى المجلدات الخمسة الأولى، ولعل أكثر ما كان يضجره هذا الانتقال الفجائى من الركود التام إلى النشاط العجيب الذى كان يتمثل جليًا فى القرون الماضية وليس هناك شخص تأخذه الحماسة لانتصارات العلم أكثر من أحمد جودت باشا كما أنه يفيض وطنية عندما يشيد

بما قامت به تركية من فتوح فى ميدان الحضارة، كالفصل بين السلطات الحربية والمدنية الذى تم فى القرن التاسع عشر، وتركيز الإدارةوإصلاح العملة على يد الدولة. أما فى ميدان السياسة الخارجية فلميكن هناك شئ أكثر تأثيرا فى نفسه من أن يرى تركية تتحالف مع النمسا على روسا، لأن هاتين الدولتين وكلتاهما من الجنس الذى تمتزج فيه الدماء الصقلبية بغيرها، ليس أمامهما سوى الاتفاق بدل التنابذ إذا أرادنا أن تواجها طغيان فكرة الجامعة الصقلبية.

ونذكر أيضًا من مصنفات أحمد جودت باشا بصفة خاصة بيان العنوان، ومعلومات نافعة، وتقويم الأدوار، ثم إتمامه لترجمة ابن خلدون إلى التركية.

المصادر:

(١) جمال الدين وأحمد جودت: عثمانلى تاريخ ومؤرخلرى، الأستانة سنة ١٣٤١هـ.

(٢) إسماعيل حقى: كتَّاب الترك فى القرن الرابع عشر، سنة ١٣٠٨هـ(٣)جورجى زيدان: مشاهير الشرق جـ٢،ص١٥٣ وما بعدها

[سوسهايم K.Sussheim].

١ـ أحمد جودت باشا : من أئمة الكتَّاب ورجال الدولة العثمانيين، ولد فى ٢٨ جمادى الآخرةسنة ١٢٣٧هـ (٢٢ مارس سنة ١٨٢٢م) فى لوفجه (لوفك) بشمالى بلغاريا حيث كان أبوه حاجى إسماعيل أغا عضوًا فى مجلسها الإدارى وكان أقدم جد له معروف قد نبت فى قوقلرى (قرق كليسا)، واستقر فى لوفجه بعد أن اشترك فى حملة نهر بروث سنة.١٧١١م وقد أظهر أحمد فى سن باكرة مقدرة خارقة وجلدا عجيبًا، فلما بلغ سنة ١٨٣٩م سن السابعة عشرة أرسل إلى «مدرسة» فى إستانبول ليمضى فى تعليمه وهناك تابع أحمد مناهج «المدرسة» التقليدية ولم يكتف بدراسة الرياضيات الحديثة بل صرف وقت فراغه أيضًا فى دراسة الفارسية على الشاعر سليمان فهيم وشرع هو نفسه فى نظم الأشعار

بالأسلوب التقليدى ومن فهيم تلقى اسمه الشعرى (مخلص) جودت وأضافه من ثم إلى اسمه.

وحصل أحمد على الإجازة (إجازت) التى تبيح له الالتحاق بالسلك القضائى، ثم تقاضى أول مرتب له ولكنه لم يعين رسميًا فى منصب القاضى إلا سنة ١٢٦٠هـ (١٨٤٤ ـ ١٨٤٥م).وعندما تسنم مصطفى رشيد باشا أريكة الصدارة العظمى سنة١٨٤٦م، وطالب بأن يشغل منصب شيخ الإسلام عالم واسع الأفق مزود بالقدر اللازم من العلم بالشريعة الذى يؤهله لأن يضع على خير وجه مشروعات القوانين والنظم (نظامنامه) التى فكر فى إصدارها، وقع اختياره على جودت ومن يومها إلى حين وفاة رشيد باشا مضت أربع عشرة سنة ظل فيها جودت وثيق الصلة به لقد أقام فى منزله وغدا مؤدبا لأولاده وفى هذه الأثناء تعرف أحمد أيضا بعالى باشا وفؤاد باشا، واضطلع بفضل نفوذ رشيد بمهام سياسية وإدارية وفى أغسطس سنة ١٨٥٠م حصل على أول وظيففة بالمعنى الصحيح إذ أقيم ناظرا لدار المعلمين وعضوا فى مجلس المعارف (مجلس معارف) بوصفه كبير كتاب عصره.

وفى أثناء نظارته لدار المعلمين التى انتهت فيما يبدو فى السنة التالية حقق جودت إصلاحات فى دخول الدار والإنفاق على الطلبة االذين يلتحقون بها وامتحاناتهم. وقد كتب بوصفه كاتب سر مجلس المعارف تقريرا أدى إلى إنشاء «أنجمن دانش» فى يولية سنة ١٨٥١م التى كرس جهده لخدمتها بعد أن صحب فؤاد باشا فى زيارته الرسمية لمصر فى مارس سنة ١٨٥٢م، وبدأ خير كتبه: «تاريخ وقائع دولت عليه» الذى أتم المجلدات الثلاثة الأولى منه أثناء حرب القريم تحت رعاية هذه الجمعية، ولما قدم هذه المجلدات إلى السلطان عبد المجيد رقى إلى رتبة السليمانية وفى فبراير سنة ١٨٥٥م عين مؤرخا للدولة (وقعة نويس) وفى سنة ١٨٥٦م أقيم «ملآ» لغلطة. وفى سنة ١٨٥٧ م نال رتبة بك فى السلك القضائى وفى هذه الأثناء أى وقت

الحرب، عين عضوا فى لجنة ألفت لوضع كتاب عن أحكام الشريعة فى المعاملات التجارية، على أن هذه اللجنة حلت بعد أن نشرت كتاب البيوع فقط.

وفى سنة ١٨٥٧م ألحق بمجلس التنظيمات وتولى الصدارة فى وضع قانون (قانوننامه) جنائى جديد، وشارك بوصفه رئيسا لـ «أراضى سيئة قومسيونى» فى وضع قانون (قانون ننامه) عن الـ «تابو» (وهى ضريبة زراعية).

ولما توفى رشيد باشا سنة ١٨٥٨م اقترح عالى باشا وفؤاد باشا على جودت وجوب تركه سلك العلماء والانتقال إلى سلك الحكومة بقبوله منصب والى ودين على أنه لم يخط هذه الخطوة إلا بعد ذلك بثمانى سنوات أخرى، وإن كان فى هذه الأثناء قد كلف مرتين ببعثتين إداريتين «مندوبا فوق العادة» الأولى فى خريف عام ١٨٦١م إلى إشقودرة، والثانية (صحبة قائد يلى أمر فرقه) فى صيف سنة ١٨٦٥م إلى قوزان فى إقليم طوروس لتهدئة الخواطر فى هذه المناطق بإدخال الإصلاحات المطلوبة. وقد بلغ من نجاحه فى البعثة الأولى أن أرسل فى مارس ١٨٦٣م «مفتشا» إلى البوسنة مع منحه رتبة قضائية هى «قاضى عسكر» الأناضول، وهناك نجح مرة أخرى نجاحا مشهودا فى إعادة النظام وذلك فى الثمانية عشر شهرا التالية. وفى أثناء هذه المدة عين أيضا عضوا فى لجنة إصلاح الجريدة الرسمية «تقويم وقائع » ثم عضوا فى «مجلس والا».

وقد ترك أحمد جودت سلك العلماء فى يناير ١٨٦٦م عندما اعتزل منصب «وقعة نويس»، واستبدل برتبة «العالم» مرتبة الوزارة» وأقيم واليا لولاية حلب طبقا لتشكيلها الجديد بمقتضى قانون «الولايات»، على أنه استدعى إلى قضية البلاد فى فبراير سنة ١٨٦٨م ليلى رئاسة «ديوان أحكام عدلية»، وهو إحدى الهيئتين اللتين حلتا وقتذاك محل «مجلس والا» و «شوراى دولت» ويرجع معظم الفضل فى استحداث المحاكم النظامية إلى الجهود التى بذلها جودت وهو يلى رئاسة الديوان المذكور كما يرجع إلى تلك الجهود انقسام هذا الديوان بمرور

الزمن إلى «محكمة تميز» و «محكمة استئناف» وجعل رئاسته وزارة وقد حدث فى المدة الأولى لتوليه وزارة العدل أن وضع منهجا قضائيا يدرسه القضاة فى الوزارة لزيادة تثقيفهم وتحسين الإجراءات القضائية كما بدأ فى وضع مجموعة قوانين على أساس الفقه الحنبلى تحت رعاية جمعية ألفت لهذا الغرض وقد عمد جودت فى الحصول على الموافقة على وضع هذه المجموعة التى تقوم على الأحكام الإسلامية إلى الاستعانة بفؤاد باشا وشروانى زاده رشدى باشا لمواجهة معارضة عالى باشا الذى كان يؤيد اقتباس القانون المدنى الفرنسى.

وظل جودت باشا (وكان قد منح لقب الباشوية وقتئذ) وزيرا للعدل حتى نهاية أبريل سنة ١٨٧٠م، وما وافى هذا التاريخ حتى كان قد أتم نشر أربعة مجلدات من المجلة على أنه ما إن أتم المجلد الخامس حتى كان قد صرف عن الوزارة ولو أنه أقيم واليا على بروسه، ثم لم يلبث أن صرف عن هذا المنصب أيضا وبقى جودت بعيدا عن الوضائف حتى أغسطس من العام التالى، وهنالك دعى إلى رئاسة الجمعية المشرفة على وضع مجموعة القوانين (المجلة) ومصلحة التنظيمات من «شوراش دولت »وفى غضون هذه الفترة نشر المجلد الخامس من المجلة، كما نشر المجلد السادس الذى لم يكن لجودت فيه يد وكانت المآخذ على هذا المجلد هى السبب الأكبر فى استدعائه، فبادر لتوه إلى استدراك ذلك بإصدار نسخة جديدة، ومن هذا التاريخ حتى نشر المجلدات الأخيرة من المجلة، استمر جودت يشرف على وضع مجموعة القوانين، ولو أنه استخدام أيضا فى مناصب هامة شتى، بعضها فى الولايات. وكان من أهم هذه المناصب تعيينه فى أبريل سنة ١٨٧٣م وزيرا للمعارف، وقد حقق وهو يلى هذه الوزارة إصلاحا فى المدارس الابتدائية للصبيان (صبيان مكتبلرى)، ووضع مناهج للمدارس الرشدية وللمدارس الإعدادية التى كانت بعد فى دور التكوين، وهى خطوات استوجبت تأليف كتب زولية جديدة للتعليم كتب بنفسه ثلاثة منها على أنه حدث بعد تعيين حسين عونى باشا صدرا أعظم ـ وكان

حسـين فيمـا يظهر يتـدبر من قبل فى خلع السلطان عـبـد العـزيز - أن أقـيم جودت والـيا على يانينا فى الثـانى من نوفمبر سنـة ١٨٧٤م لإبعاده عن قصة الدولة على اعـتبـار أنه من المعارضـين المحتملين لهذه الحركة، ولم يرد جودت إلى منصبه الأول إلا فى يونيه من العام التالى عـقب سقوط حسـين عونى وفى نوفمبر سنة ١٨٧٥م عـين للمرة الثانية وزيرا للعـدل وحـقق بذلك نقل المحـاكم التجـارية إلى وزارته وكانت حـتى ذلك الحين تابعة لوزارة التجارة. ولكنه أثار سخط مـحمـود نديم باشا أثناء تـوليه الصـدارة العظمى لـلمـرة الـثـانيـة، بمعـارضـتـه له فى منحـه امـتـيـازات جـمـركـيـة للرأسـمـاليـين الأجـانب فأرسلجـودت أولا فى جولة تفـتيشـية بالروملّى فى مـارس سنة ١٨٧٦م، ثم أقيل من وزارة العـدل وكان على وشك المضى إلى الشـام والـيـا عليـهـا؛ وإذا بمحـمـود نديم يسـقط مـن الصـدارة العظمى ويـدعى جـودت لتـولى وزارة المعارف للمرة الثالثة.

ولم يكن لجـودت أى شـأن فى عـزل السلطان عبادلـعزيز الذى وقع فى آخر مـايو، ولما جلس السلطان عـبدالحـميـد الثـانى علـى العـرش عـاد جـودت فى نوفـمـبـر إلى وزارة العـدل وهنالك اسـتفـحلت الوحشـة بين مدحت باشـا وبينه وتأصلت نتـيجـة لما عدّه مـدحت مـوقـفـا رجـعيـا من جـودت حـيـال الدستـور أثناء المناقـشات التى كـان قد بدأ جودت يسـاهم فيهـا: ومع ذلك فإن مـدحت قـد أبقى جـودت فى منصـبـه طوال توليه الصدارة العظمى، ولم يترك هذا المنصب إلى وزارة الداخلية المنشأة حديـثاً إلا بعد سـقوط مـدحت وحلول ساقزالى أدهم باشـا محله وظل جودت وزيراً للداخلية حتى اقتربت الحرب بين تركـيــة والروسـيـا من النهــاية سنة ١٨٧٧م، وكـان يعـارض تورط البـاب العـالى فـيهـا، وتولى وزارة الأوقـاف الشاهانيـة مدة قصـيرة ثم أقـيم للمرة الثانية والياً على الشام.

وقـضى جـودت فى الشام تـسعـة أشـهـر اكتسب خـلالها مـعرفة خـاصة

بهذه المنطقة وأخمد بشخصه فتنة أخرى فى قوزان. وفى ديسمبر من السنة نفسها حل محله مدحت، واستدعى جودت إلى الآستانة ليلى أمر وزارة أخرى أيضا هى وزارة التجارة، ولما صرف الصدر الأعظم خير الدين باشا عن منصبه فى أكتوبر سنة ١٨٧٩م تولى جودت باشا رئاسة مجلس الوزراء عشرة أيام، ولما تولى الصدارة كوجوك سعيد باشا عين جودت للمرة الرابعة وزيراً للعدل. وكانت هذه المرة بعدُ هى أطول مرة شغل فيها المنصب إذ قضى جودت فيه ثلاث سنوات وقد أحيل مدحت للمحاكمة فى عهد ولايته لهذه الوزارة، وكان أحمد فيما يظهر قد اتهمه من قبل بممالأة النصارى عن خيانة، على أن الظروف جعلته يتنكب طريقه، ذلك أنه كان فيما سبق رئيسا للقوة التى نيط بها القبض على مدحت وإشخاصه إلى الآستانة، وقد اقتضاه ذلك أن يسافر شخصياً إلى أزمير فى شأن هذه المهمة.

وانتهت ولايته الرابعة لوزارة العدل فى نوفمبر سنة ١٨٨٢م بتعيين أحمد وفيق باشا صدراً أعظم ولم يرد إلى منصبه هذا فيليه للمرة الأخيرة إلا فى يونية سنة ١٨٨٦م، وقد شغله هذه المرة أربع سنوات؛ اختير خلالها أيضا عضواً من ثلاثة أعضاء فى المجلس الخاص الذى ألفه السلطان عبدالحميد لمناقشة المشاكل السياسية، كما رأس لحجنة أقيمت لوضع فرمان يشمل شتى التعديلات فى النظم الخاصة بحكم كريت بعد إخماد فتنة سنة ١٩٨٩ م وفى مايو سنة ١٨٩٠م استقال من الوزارة للخلافات التى قامت بينه وبين الصدر الأعظم كامل باشا وفى أثناء السنوات الثلاث عشرة الباقية من حياته - وقد قضى تسعا منها معتكفا - صرف جودت جل اهتمامه إلى التأليف بشتى ضروبه بما فى ذلك كتابة المجلدات الأخيرة من تاريخه وتوفى أحمد فى ٢٥ مايو سنة ١٨٩٥م، بعد مرض قصير فى قصره (يالى) فى ببك.

وقد كشف جودت فى سلوكه وفى أعماله عن مزيج عجيب من التقدمية

والمحافظة فبينما هو ينادى دائماً بزيادة تنوير أفهام المجتمع العثمانى، ويستنكر بشدة أى مظهر من مظاهر الجهل والتعصب وحب الذات بين الطبقة الحاكمة، إذ بنظرته تتأثر فى جوهرها بالتعليم الذى تلقاه فى «المدرسة» ومن ثم نجده فيما كتب أيام صدر حياته ينتقد ما فى معاصريه من وجوه النقص بنغمة مأمولة، على حين يكشف فى خريف حياته عن خيبة أمله فى التنظيمات بلغة مرة فى كثير من الأحيان. وربما بدا لنا أن السبب فى هذا التبدل فى نظرته يرجع فى بعضه على الأقل إلى صدامة مع مدحت الذى كان يجابهه خاصة بالسخرية من عجزه فى اللغة الفرنسية ومن ثم قصوره فى معرفة الفكر الأوربى. ولذلك يظهر أنه كان تحت رحمة الظروف على تفاوت فى شدتها، بل كان فوق ذلك كله واقعاً تحت سيطرة الدور الخسيس الذى لعبه فى محاكمة مدحت، باتخاذه موقفاً رجعياً يتسق تمام الاتساق مع الروح التى كانت تسود نظام الحكم الحميدى،

وكتب التاريخ هى أهم الكتب العديدة،التى ألفها جودت وثمة ثلاثة من تواريخه تستحق الذكر خاصة بصرف النظر عن كتابه «قصص أنبيا وتواريخ خلفا» وهو مصنف تعليمى فى ١٢ مجلداً (يبدأ بآدم وينتهى بالسلطان مراد الثانى) وقد صنفه فى آخر حياته؛ و «قريم وقوقاز تأريخجه سى» (يعتمد فيه جل الاعتماد على «كلبون وخانان» لحليم كراى» وهذه التواريخ هى:(١) تاريخه المعروف عامة باسم «تاريخ جودت» وهو أيضاً فى ١٢ مجلداً تشمل الفترة من سنة ١٧٧٤م إلى سنة ١٨٢٦م(أى من معاهدة كوچوك قينارجه إلى إلغاء الإنكشارية)، وقد مضت ثلاثون سنة بين بدئه فيه وانتهائه منه، تغيرت فى أثنائها نظرته بالتغيرات تالمعاصرة الكبرى التى طرأت على الحياة العثمانية ويتمثل هذا بخاصة فياصطناعه ابتداء من المجلد السادس أسلوباً أبسط وأقل تمسكاً بالتقاليد وقد التزم جودت بخطة الكتاب الأصلية فى معظم الطبعات المختلفة

التى خرجت إلى الناس وهو ماض فى تأليفه مع إدخال تصويبات عليها وإضافة زيادات ولكن الكتاب كله قد تغير تغيراً أساسياً فى طبعنه الأخيرة (ترتيب جديد) التى تمت ما بين سنة ١٨٨٥ م وسنة ١٨٩١ ـ ١٨٩٢ م، فأصبح المجلد الأول كله مقدمة (٢) «تذاكر جودت» وهى مجموعة من المذكرات كتبها عن الحوادث المعاصرة بوصفه مؤرخ الدولة (وقعة نويس)، وسلم معظمها لخلفه لطفى، ولم يبق مما سلمه إلا أربع تذكرات، نشرت فى تاريخ عثمانى (تورك) تاريخى أنجمنى مجموعة سى (الأعداء من ٤٤ ـ ٤٧) وفى يكى مجموعة (جـ ٢، ص ٤٥٤)،. والمذكرات التى استبقاها محفوظة بالخط فى «شهر وانقلاب موزه سى» بإستانبول ، وقد كان عليها اعتماد ابنته فاطمة عليه خانم فى كتابها: «جودت باشا وزمانى» (٣) مصنفه «معروضات» وهو سلسلة طويلة من الملاحظات رفعها إلى السلطان عبدالحميد بناء على طلبه، ويتناول فيها حوادث الفترة من سنة ١٨٣٩م إلى سنة ١٨٧٦م، فى خمسة أجزاء، وقد نشرت الأجزاء الثانى والثالث والرابع فى «تاريخ عثمانى (تورك) تاريخى أنجمنى مجموعة سى» (الأعداد ٧٨ ـ ٨٠ ـ ٨٢، ٨٤، ٨٧ ـ ٨٩، ٩١ ـ ٩٣)، واتضح أن الجزء الأول فقد أما الجزء الخامس فيتحدث عن مصير عبدالعزيز.

وآثار جودت الأدبية الخالصة ترجع إلى الأيام التى قضاها فى «المدرسة» وليس لها إلا شأن قليل. ومعظم الأشعار التى جمعها بناء على رغبة السلطان عبدالحميد فى ديوان (ديوانجه) نظمت فى ذلك الوقت المبكر. وأهم من هذه الآثار ما كتبه فى نحو اللغة التركية: «قواعد عثمانية» (كتب النسخة الأولى منه بالاشتراك مع فؤاد باشا سنة ١٨٥٠م)؛ وله مقدمة لهذا الكتاب كتبها لصبية المدارس الإبتدائية سماها «قواعد تركية» (١٢٩٢هـ = ١٨٧٥م) ومصنفاته الأخرى هى: بلاغت عثمانيه» وهو كتاب فى أوليات

البلاغة ألفه لطلبته فى مدرسة الحقوق؛ «تقويم أدوار» (١٢٨٧هـ = ١٨٧٠ - ١٨٧١م) أثار فيه لأول مرة مسألة إصلاح التقويم؛ إكماله للترجمة التى قام بها پيرى زاده محمد صائب لمقدمة ابن خلدون إلى اللغة التركية، وقد تأثر بها جودت كثيراً فى كتاباته فى التاريخ؛ وكان جودت أيضًا هو الباعث على نشر مجموعة القوانين المعروفة بالدستور ما بين سنتى ١٨٦٢ - ١٨٦٣م؛ وكذلك كانت له الصدارة، كما بينا من قبل، فى وضع «مجلة أحكام عدلية».

المصادر:

(١) إسلام أنسيكلوبيدياسى، مادة جودت باشا بقلم على أولمز أو غلى

(٢) أبو العلا ماردين: مدنى حقوق حبهه سندن أحمد جودت باشا، إستانبول أو نيفرسته سى حقوقه فاكولته سى مجموعه سى، سنة ١٩٤٧

(٣) محمود جواد: معارف أميّه نظارتى تاريخيه تشكيلات وإجراءات، جـ١، ص ٤٧، ٥٢، ١٢٨، ١٣٦ - ١٣٩، ١٤٩، ١٦٣ - ١٧٢

(٤) عثمان إركين: تركيا معارف تاريخى» ص ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩، ٣٧٠ - ٣٧١، ٣٩٠ - ٣٩١

(٥) ابن الأمين محمود كمال عنان: صوك تورك شاعرلرى، ص ٢٣٦ - ٢٤٠

(٦) الكاتب نفسه: عثمانلى دورنده صوك صدر أعظملر، ص ٣٤٥، ٣٥٥، ٣٨٧

(٧) أ. أوزون جارصيلى: مدحت ورشدى باشلرك توقيفلرينه داير وثيقة لر» الفهرس

(٨) م. ز. باك آلين: صوك صدر أعظملر وباشو كيللر، جـ ١ - ٢، الفهرس

(٩) جرجى زيدان: تراجم مشاهير الشرق.

خورشيد [بوون H. Bowen]

أحمد بن طولون

مؤسس الدولة الطولونية وهو أول ولاة مصر والشام الذين لم يكونوا تابعين للخلافة إلا بالاسم، وقد حذا حذوه مؤسسو جميع الدويلات التى قامت على أنقاض الخلافة. وكان أبوه طولون واحداً من الرقيق الذين جلبوا إلى بلاط بغداد عام ٢٠٠هـ (٨١٥ - ٨١٦م). وسرعان ما ارتقى إلى منصب رفيع. ويقال إنه رزق بولده أحمد فى الثالث والعشرين من رمضان عام ٢٢٠هـ (٢٠ سبتمبر سنة ٨٣٥م) أو بعد ذلك التاريخ بقليل. ونال أحمد حظاً وافراً من التعليم الحربى والدينى،وتلقى بعض علومه الدينية فى طرسوس، وقد أتيحت له فرصة التبريز فى سن مبكرة، ونال الحظوة لدى الخليفة المستعين الذى حبس فيما بعد وقام أحمد على حراسته. ولم يشترك أحمد فى اغتيال هذا الخليفة، بل هو على العكس من ذلك قد احتفل بجنازته ثم عاد إلى مواطنيه الترك فى سامراء. وبعد ذلك بقليل أقطعت ديار مصر إلى بايكباك زوج أمه، فاستخلف هذا ابن طولون لينوب عنه فى حكمها، فدخل أحمد الفسطاط فى الثالث والعشرين من رمضان عام ٢٥٤هـ (١٥سبتمبر ٨٦٨)م.

وحاول أحمد قبل كل شئ، أن يجمع إلى القيادة الحربية الإشراف على الأمور المالية التى كانت فى يد ابن المدبر، وهو رجل مهر فى تدبير الشئون المالية، ولكنه أغضب الناس بما فرضه من ضرائب جديدة، فعمد ابن المدبر إلى مناوأة ابن طولون. وتنازع كلاهما السلطة مدة طويلة، بنفسيهما فى مصر وبطريق أتباعهما فى سامراء. وكان أحمد قويا بمواهبه وأعوانه، ومع ذلك فقد ظل يصارع أربع سنوات حتى نجح فى إبعاد ابن المدبر عن مصر، وسرعان ما هيمن أحمد على مالية البلاد وصار من ثم مطلق اليد فى الميزانية وذلك بتدبير أداء جزية منتظمة. وقد أتاحت له الفرصة المواتية قبل ذلك أن يؤلف جيشاً مستعداً لخوض غمار المعارك؛ فقد سمح له الخليفة أن يشترى عدداً عظيماً من الرقيق لإخماد فتنة قامت ببلاد الشام (عهد الخليفة إلى شخص

آخر القيام بهذا الأمر فيما بعد) وأصبح هذا الرقيق عماد جيوشه، واستطاع أن يزيد فى عددهم حتى بلغوا مائة ألف رجل. وتمكن ابن طولون ـ بفضل نظام الجاسوسية الذى وضعه ـ من فضح الدسائس التى كانت تحاك حوله بمصر أو فى بلاط الخليفة قبل أن يستفحل أمرها، وكان لا يتردد فى اصطناع الرشوة أو العنف فى سبيل القضاء عليها. وأصبح نفوذ أحمد بن طولون حوالى نهاية عام ٢٥٨هـ (٨٧١ ـ ٨٧٢م) شيئاً يخشى بأسه فى سامراء، بعد أن ضمت إليه الإسكندرية وبرقة والأقاليم الواقعة على تخوم الديار المصرية.

واستعادت الحكومة المركزية سلطانها من جديد فى نفس ذلك الوقت تقريباً عندما أناب الخليفة المعتمد أخاه الموفق للإشراف على أمور الدولة. وفى الحق أن الموفق لم يشرف إلا على النصف الشرقى من الدولة، بينما ترك النصف الغربى ـ ومنه مصر ـ فى يد المفوض ولد الخليفة، ولكن لما تحرج موقف الموفق فى ثورة الزنج رغب فى أن يستحوذ على خراج مصر، فأنكر عليه ذلك أحمد بن طولون، وفشلت المحاولة التى بذلت لإرغامة على ذلك، للعجز الكبير فى أموال الحكومة المركزية، ولما توفى والى الشام عام ٢٦٤هـ (٨٧٧ ـ ٨٧٨م) احتل أحمد بلاد الشام دون أن يجسر أهلها على معارضته، ففتحت الرملة ودمشق وحمص وحماة وحلب أبوابها أمامه، ولم يدخل عنوة إلا أنطاكية، وقد عكرت عليه نشوة هذا الانتصار فتنة ابنه العباس الذى أنابه عنه فى مصر، فعاد أحمد مسرعاً إلى وادى النيل وقبض ثانية على ناصية الأمور فيه، وهكذا أصبح والياً على الشام ومصر، وقد أشارت إلى ذلك العملة التى سكت منذ عام ٢٦٦هـ (٨٧٩ ـ ٨٨٠م).

وبلغت الخصومة المتأصلة بين أحمد ابن طولون والموفق أقصى حدودها عندما انحاز لؤلؤ قائد الجيوش الطولونية ببلاد الشام إلى الموفق، ولكى يفسد أحمد عليهما هذا الأمر ألح على الخليفة المعتمد ـ الذى كان كالسجين فى يد أخيه الموفق ـ أن يلتجئ إلى مصر، وبادر هو نفسه إلى الشخوص إلى بلاد الشام، ولكن الموفق حال دون

التقائهما فى آخر لحظة، فأخذ أحمد يدافع عن الخليفة السجين، ونادى بسقوط الموفق فى دمشق بعد أن حصل على فتوى أجمع عليها الفقهاء من أنصاره، ومع ذلك لم يفكر فى امتشاق الحسام لفك عقال الخليفة، بل رأى أن يغتنم هذه الفرصة للتخلص من البقية الباقية من سلطان الحكومة المركزية عليه. أما الموفق فقد نصب والياً جديداً على مصر والشام، ولكنه ظل والياً بالاسم فقط، ولم يجسر الموفق كذلك على الاحتكام إلى السيف، واكتفى الاثنان بتبادل السباب من فوق منبريهما كل فى وطنه. وبعد ذلك بقليل مهد الموفق للصلح على أن تظل الحال رسميا على ما هى عليه، وما كادت تبدأ المفاوضات حتى مرض أحمد فى غزوة له بشمال الشام، وتوفى فجأة فى ذى القعدة عام ٢٧٠هـ (مايو ٨٨٤م).

ويرجع توفيق أحمد فى حياته إلى مقدرته وحظه، وإلى الصلات الودية التى أنشأها مع جيرانه. وأراد أحمد أن يحتفظ بسلطانه فعمد منذ بداية أمره إلى تدعيم حكومته بجيش قوى، كان الترك والزنج قوامه؛ ولم يكن من المستطاع الاحتفاظ بهذا الجيش إلا بعد زيادة الموارد المالية، لذلك عنى عناية خاصة بتدبير الإدارة ومالية البلاد، وأوقف أحمد تدفق الأموال إلى بغداد فاستطاع أن يطلق يده فى إنفاق هذه الأموال على مرافق البلاد وبخاصة على العمائر، كما تمكن بطبيعة الحال من أن يظهر بلاطه فى مظهر فخم رائع، وأصبحت الفسطاط مدينة كبيرة فخمة، ونشأ إلى جانبها حى جديد هو القطائع، وأسس جامع ابن طولون وغيره من المنشآت العامة، وعلى هذا الوجه مهد أحمد سبيل النجاح الذى سلكته الأسرة الطولونية رغم مناوأة الحكومة المركزية لها. وتدل جميع مظاهر هذه الأسرة على أنها كانت تنزع فى كل الأمور إلى محاكاة الأنظمة التى أدخلها الفرس فى بغداد وسامراء. وكانت هذه الأسرة فاتحة عهد جديد فى حياة مصر الثقافية.

المصادر:

(١) الطبرى، جـ ٣، ص ١٦٧٠ وما بعدها.

(٢) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ٢، ص ٦١٥ وما بعدها.

(٣) ابن سعيد، طبعة ڤولرز Vollers فى Bezold: *Semitist, Studien*، جـ ١.

(٤) المقريزى، الخطط، جـ ١، ص ٣١٣ وما بعدها؛ جـ ٢، ص ١٧٨ وما بعدها.

(٥) ابن خلدون: العبر، جـ ٤، ص ٢٩٧ وما بعدها.

(٦) أبوالمحاسن طبعة كوينبول وغيره، جـ ٢، ص ١ وما بعدها.

(٧) ابن إياس، جـ ١، ص ٢٧ وما بعدها.

(٨) Marcel: Egypt، فصل ٦ وما بعده.

(٩) Hammer-Purgstall: *Gemaldesaal*.

(١٠) Wüstenfeld: Die Statthalter uon Agypten.

(١١) T. Roorda,: *Abul Abbasi Amedis. Tulonidarum primi uita et res gestae*.

(١٢) A. Muller: *Die Islam im morgen und Abendland* جـ١، ص٥٥٧ وما بعدها.

(١٣) Lane-Poole: *History of Egypt* ص٥٩ وما بعدها.

(١٤) Corbet: *The life and works of Ahmed ibn Tulun* مجلة الجمعية الآسيوية الملكية، سنة ١٨٩١، ص٥٢٧ وما بعدها.

(١٥) C.H. Becker: *Beitrage zur Gesch, Agyptens* جـ٢، ص١٤١ـ١٩٨.

[بكر C.H. Becker]

+ أحمد بن طولون: مؤسس الدولة الطولونية وأول وال مصرى مسلم ضم الشام إليه. وكان بتبعيته الاسمية فحسب للخليفة مثالا للمماليك الأتراك الذين جندوا منذ أيام هارون الرشيد فى الخدمة الخاصة للخليفة وكبار عمال الدولة، وسرعان ما استطاعوا بطموحهم ونزعة التآمر عندهم واستقلالهم، أن يصبحوا السادة الحقيقيين لبلاد الإسلام، ويقال إن والد أحمد كان أرسل مع الخراج من والى بخارى إلى الخليفة المأمون حوالى سنة ٢٠٠هـ (٨١٥-٨١٦م) وارتقى حتى ولى أمر حرس الخليفة الخاص.

ولد أحمد فى رمضان سنة ٢٢٠هـ (سبتمبر سنة ٨٥٥م) وتلقى تدريبه العسكرى فى سامراء ثم درس العلوم الدينية من بعد فى طرسوس. ونال بفضل شجاعته الحظوة لدى الخليفة المستعين الذى اختار عند خلعه سنة ٢٥١هـ (٨٦٦م) أن يمضى إلى منفاه فى حراسة أحمد. ولم يكن لأحمد يد فيما حدث بعد من قتل المستعين، والراجح أن السبب فى ذلك أنه لم يدع إلى المشاركة فى هذا القتل. وأقطع الخليفة المعتز سنة ٢٥٤هـ (٨٦٨م) مصر القائد التركى باكباك الذى تزوج أرملة طولون، وأقيم أحمد نائبا لزوج أمه ودخل الفسطاط فى الثالث والعشرين من رمضان سنة ٢٥٤هـ (١٥ سبتمبر سنة ٨٦٨م).

وانشغل أحمد فى السنوات الأربع التالية بالسعى إلى انتزاع الإشراف على الإدارة من ابن المدبر ناظر المالية القوى البارع الذى ضاق المصريون بابتزازاته التى لا تطاق ومكره وجشعه فكرهوه، واشتجر النزاع بينهما إلى غايته بوساطة عملائهما وأقربائهما بسامراء فى الغالب، وانتهى بإقصاء ابن المدبر. ولما قتل باكباك أقطعت مصر «يرجوخ» الذى كان قد زوج بنتاً من بناته لأحمد بن طولون، وثبت أحمد فى منصبه نائباً للوالى ووكل إليه حكم الإسكندرية وبرقة وغيرهما من نواحى الحدود التى كانت حتى ذلك الحين خارج سلطانه. وأمدت فتنة أماجور والى فلسطين أحمد بفرصة الحصول من الخليفة على تفويض بشراء عدد كبير من المماليك لإخضاع هذا المتمرد. صحيح أن هذه المهمة قد نيطت من بعد بغيره، إلا أن هذا الجيش السليم كان عماد سلطان ابن طولون، فقد أصبح لمصر للمرة الأولى قوة حربية كبيرة مستقلة عن الخلافة. واستطاع أحمد بفضل هداياه الكريمة أن ينال الحظوة لدى رجال البلاط العباسيين، ونجح فى إلغاء أمر أصدره الخليفة باستدعائه. وكان ابن طولون ، وليس خليفة ابن المدبر، هو الذى وجه إليه الخليفة مطالبه بأنصبة مصر فى تزويد خزائن مال الخلافة. ووكل الخليفة أمر القيام على الشئون المالية بمصر والتخوم الشمالية إلى أحمد حتى يستطيع أن ينتفع بهذه

الأنصبة شخصياً بكتمان مقدارها عن أخيه الموفق. وفى سنة ٢٥٨هـ (٨٧٢م) حل جعفر ـ ابن الخليفة، الذى لُقب من بعد بالمفوض ـ محل يردوخ فى إقطاع مصر. وكان المعتمد قد بايع لأخيه الموفق بالخلافة بعد ابنه، وقسّم الإمبراطورية بين هذين الوريثين للعرش، فكان من نصيب الموفق الولايات الشرقية إقطاعا له، وخص المفوض الولايات الغربية، وأقيم للمفوض نائب هو موسى بن بغا التركى ليعاونه فى الحكم. والحق إن الموفق كان يباشر السلطة العليا. على أن الخلافة كانت تتهددها من الشرق الهجمات والحركات الرامية إلى الاستقلال، ومن الجنوب فتنة الزنج التى شغلت جيوش الموفق، وكان الموفق فى الوقت نفسه ـ وهو الرجل الوحيد الذى يستطيع الوقوف فى وجه ابن طولون ـ مهدداً فوق ذلك بالاضطرابات التى طرأت على الحكم وبالمنازعات الداخلية بينه وبين الخليفة من جهة، وبينه وبين قواد الكتائب التركية من جهة أخرى.

كانت هذه هى حال الخلافة فى الوقت الذى اختاره ابن طولون للسعى إلى الاستقلال بعد أن سيطر على الشئون المالية لأملاكه. وقد رأى الموفق ـ القائد الأعلى للحملات التى شنت على الزنج ـ أن طول هذه الحملات وتكاليفها الباهظة تعطيه الحق فى طلب معونة مالية من جميع الولايات التابعة للخلافة، وتسلم الموفق من ابن طولون مبلغاً من المال لم يرضه، فأنفذ جيشه بقيادة موسى بن بغا سنة ٢٦٣هـ (٨٧٧م) لإقصائه عن حكم مصر، ولكن مطالب الجنود والمخاوف التى أثارتها فى النفوس جيوش ابن طولون أدت إلى التخلى عن هذه المحاولة. وهنالك تشجع ابن طولون على احتلال الشام سنة ٢٦٤هـ (٨٧٨م) متذرعاً بالمشاركة فى الجهاد والدفاع عن حدود آسية الصغرى ضد الروم، ولكنه اضطر إلى العودة إلى مصر بعد وقت قصير ليعالج الفتنة التى أثارها ابنه عباس، وكان قد أقامه نائباً له فى حكم مصر.

وبدأ ابن طولون، بعد الحملة الشآمية يضيف اسمه إلى اسمى

الخليفة وجعفر على السكة الذهبية (ويجب أن نلاحظ أن ابن طولون دأب على الاعتراف بالخليفة المعتمد نفسه، وربما كان ذلك لسبب واحد هو أنه كان لا حول له ولا قوة). وفى سنة ٢٦٩هـ (٨٨٢م) دعا أحمد الخليفة إلى أن يلجأ إلى مصر ضيفاً عليه فيها، وأراد بذلك أن يركز السلطة الشرعية كلها فى مصر وأن ينال شرف المنقذ للخليفة الذى أصبح وقتئذ خليفة بالاسم دون الفعل. على أن محاولة المعتمد أحبطت، وأقام الموفق إسحق بن كنداج والياً على مصر والشام. ورد أحمد بن طولون على ذلك بأن أعلن فى مجلس من الفقهاء عقد فى دمشق إسقاط حق الموفق فى أن يلى الخلافة. ولم يكن من الموفق إلا أن أجبر الخليفة بلعن أحمد فى المساجد، وفعل أحمد المثل فى حق الموفق بمساجد مصر والشام. صحيح أن الموفق انتصر آخر الأمر فى إخماد فتنة الزنج، إلا أنه سعى إلى إقرار الحالة الراهنة آملاً أن ينال من أحمد بالرفق والسياسة ما لم ينله بالحرب. ورد أحمد رداً مرضياً على الخطوات الأولى التى بذلها الموفق للتقرب، ولكن المنية أدركته فى ذى القعدة سنة ٢٧٠هـ (مارس سنة ٨٨٤م).

ونجاح أحمد لا يرجع إلى مواهبه، ومهارته، وقوة جيوشه من مماليك الترك والسودان فحسب، بل يرجع أيضاً إلى فتنة الزنج التى حالت بين الموفق وبين التفرغ لمجابهة فعال أحمد العدوانية. وقد وجه ابن طولون إصلاحاته الزراعية والإدارية نحو تشجيع الفلاحين على زراعة أراضيهم فى إقبال وحماسة بالرغم من الضرائب الثقيلة التى كانت لاتزال مفروضة على محاصيلهم، ووضع حداً لابتزازات القائمين على الإدارة المالية سعياً إلى تحقيق المغانم الشخصية. ويرجع السبب الجوهرى فى رخاء مصر تحت حكم ابن طولون إلى أن الجزء الأكبر من موارد الدولة لم تعد تستنزفه الحكومة المركزية فى بغداد ومن ثم استخدمت هذه الموارد فى إنعاش التجارة والصناعة وإقامة حى جديد

شمالى الفسطاط (القطائع) أصبح فى عهد الطولونيين مقر الحكم وأنشئ فيه مسجد ابن طولون الكبير.

المصادر:

(١) البلوى: سيرة أحمد بن طولون، طبعة كرد علي.

(٢) ابن سعيد: المغرب، طبعة زكى محمد حسن وسيدة الكاشف وشوقى ضيف، ونشره Vollers فى *Fragmente ous dem Mughreb*.

(٣) الطبرى، جـ ٢، ص ١٦٧٠ وما بعدها.

(٤) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ ٢، ص ٦١٥ وما بعدها.

(٥) المقريزى: الخطط، جـ ١ ص ٣١٣ وما بعدها .

(٦) أبو المحاسن، طبعة القاهرة، جـ ٣؛ ص ١ وما بعدها.

(٧) ابن إياس، جـ ١ ص ٣٧ وما بعدها.

(٨) Marcel : *Egypte*، الفصل ٦ وما بعده.

(٩) Wüstenfeled : *Statthalter Din von Agypten*، جـ ٣ وما بعده.

(١٠) Carbett : *The Life and Works of Ahmed ibn Tûlûn*, فى *Journ. of the Royal Asiatic Society*، سنة، ١٨٩١، ص ٥٢٧ وما بعدها.

(١١) Lane Poole : *History of Egypt*، ص ٥٩ وما بعدها.

(١٢) C. H. Becker: *Beitrage zur Geschichte Agyptens* ، جـ ٣ ، ص ١٤٩ ـ ١٩٨.

(١٣) Wiet : *Histoire de la Nation Egyptienne*، جـ ٤، الفصل ٣.

(١٤) Zaky M. Hassan: *Les Tulunides*، باريس سنة ١٩٣٧.

خورشيد [زكى محمد حسن Zaky M. Hassan]

أحمد بن محمد بن حنبل

ويعرف بابن حنبل من بنى شيبان: فقيه إسلامى مشهور ولد ببغداد فى ربيع الأول عام ١٦٤هـ (نوفمبر سنة ٧٨٠م)، ودرس أول أمره فى مسقط رأسه حتى عام ١٨٣هـ (٧٩٩م) ثم

رحل بعد ذلك لطلب العلم فقدم العراق ثم الشام فالحجاز وانتهى باليمن؛ وعنى فى هذه الأسفار بدراسة الحديث بنوع خاص. ولما عاد إلى مسقط رأسه حضر دروس الشافعى فى الفقه وأصوله من عام ١٩٥ إلى ١٩٧هـ (٨١٠ ـ ٨١٣م). وقد حددت أقوال أهل الحديث القدامى وجهة تفكيره فى العقيدة والفقه على نحو ثابت لم يتغير. وأتاحت له الفرص بعد ذلك أن يبرهن على ثباته هذا فى عهد الخلفاء المأمون والمعتصم والواثق (٢١٨ ـ ٢٣٤هـ = ٨٣٣ ـ ٨٤٩م) عندما أقرت الدولة «عقائد» المعتزلة وأنزلتها المنزلة الأولى وأخذت بالشدة كل الفقهاء الذين لم يقولوا فى غير تحفظ بمذهب خلق القرآن وكان ابن حنبل أحد هؤلاء الفقهاء الذين أصابتهم المحنة. فقد سيق مكبلاً بالأغلال للمثول بين يدى المأمون بطرسوس، ولكن بلغه فى الطريق نعى هذا الخليفة. وفى عهد خليفته المعتصم احتمل فى صبر بالغ ما ناله من إيذاء وسجن دون أن يتسامح فى شىء من عقائد السلف. ولم تكف الدولة عن إيذاء ابن حنبل إلا فى عهد المتوكل عندما أخذت تعود إلى مذهب أهل السنة، فقد قدَّره هذا الخليفة فى مناسبات مختلفة ودعاه إلى بلاطه وأجرى معاشاً على أسرته دون علم منه وقد جذب علمه وورعه واستمساكه الذى لا يلين بالسنة جمهرة من التلاميذ والمعجبين إليه، وتوفى ابن حنبل ببغداد فى الثانى عشر من ربيع الأول عام ٢٤١هـ (٣١ يولية سنة ٨٥٥ م)، ووصف كتّاب سيرته دفنه وصفاً أسطورياً. وقبره الذى نسج حوله كثير من الخوارق (Goldziher : *Muhomm. Stid*، جـ ١، ص ٢٥٧) وكان يقوم بين «مقابر الشهداء» فى حى الحربية ببغداد، ظل مدة طويلة محل تقديس الناس كأنما هو قبر ولى، فلما خرب فيضان نهر دجلة هذا القبر حوالى آخر القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) تحول تقديس الناس إلى قبر ابنه عبدالله الذى كان يوجد بين مقابر قريش قرب باب التبن ورممه تيمور عام ٦٩٥هـ (١٢٩٥ ـ ١٢٩٦م). ومنذ ذلك الوقت اختلط الأمر بين القبرين وتحولت الشعائر الدينية التى كانت تقام لأحمد إلى ابنه عبدالله (G. le Strange : *Baghad during the Abbaside Caliphate*، ص ١٦٦).

وقد اشتهر من مصنفات أحمد بن حنبل نوع خاص كتابه المسمى «المسند» وهو كتاب جامع فى الأحاديث (طبع بالقاهرة عام ١٣١١هـ فى ستة مجلدات) جمعه ابنه عبدالله من دروسه، وزاد عليه من عنده «زوائد». ويشتمل هذا الكتاب على عدد يتراوح بين ثمانية وعشرين ألفاً وتسعة وعشرين ألفاً من الأحاديث (*Goldziher* فى *Zeitsch. d. Deutsch. Morg. Ges*، جـ١، ص ٤٦٥ ـ ٥٠٦؛ M. Hartmann: *Die Tradenten erster Schicht in Musnad dis Ahmad ibn Hanbal* (فى *Mitteil. des Seminars fur Orient Sprachen zu Berlin*، العام التاسع. جـ ٢، برلين سنة ١٩٠٦م) وزاد أيضاً على مصنف أبيه «كتاب الزهد». وكان كتاب «المسند» ـ الذى صنفت فيه الرسائل الكثيرة الفرعية وأخذت منه المختصرات ـ موضوع دروس فى الدين لا تنقطع. ويذكر فى القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) أن جماعة من أهل التقى أتموا قراءة هذا الكتاب حتى نهايته فى ست وخمسين جلسة عند قبر النبى [ﷺ] فى المدينة (المرادى: سلك الدرر، جـ٤، ص ٦٠). ونشر له غير المسند «كتاب الصلاة وما يلزم فيها» (طبعة حجرية غير مؤرخة فى بومباى؛ وطبعة الخانجى فى القاهرة عام ١٢٢٣هـ). ويستشهد الفقهاء الحنابلة كثيراً برسالة جدلية كتبها فى السجن عنوانها «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن» وقد أنكر فيها أحمد «التأويل» الذى استحدثه المعتزلة؛ كما يستشهدون بكتاب له اسمه «كتاب طاعة الرسول» الذى بين فيه ما ينبغى اتباعه عندما يبدو الحديث متعارضاً مع بعض آيات القرآن. ولقد قرر ابن حنبل عقائده فى مصنفه «كتاب السنة».

ولما كان ابن حنبل قد عنى بتتبع أسانيد الحديث أكثر من العناية بأصول الفقه، فإن بعض الفقهاء ـ كالطبرى مثلاً ـ لم يعتبره حجة فيصلاً فى مسائل الفقه، ومن ثم كان تحامل الحنابلة الشديد على الطبرى (*Kern* فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morg Ges.* ، جـ٥٥، ص ٦٧، وراجع طبعته لكتاب «الاختلاف » ص ١٣ وما بعدها)

والحق إن ابن حنبل لم ينشئ مذهباً خاصاً فى الفقه، ولكنه أفصح عن وجهة نظره فى مسائل فقهية معينة سأله عنها تلاميذه، نذكر منها على سبيل المثال «مسائل صالح» وهى المسائل التى وجهها إليه ابنه صالح، وكذلك أجوبته على مسائل تلميذه حرب (ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، القاهرة سنة ١٣١٧هـ، ص ٢٥١، ٢٩٣ وما بعدها). وقد بلغت فتاواه التى استطاع ابن قيم أن يرجع إليها نحو عشرين سفراً (هدايةالحيارى، القاهرة ١٣٢٣هـ، ص ١٢١)، ورتب بعض تلاميذه فى حياته أنظاره الفقهية، تخص بالذكر منهم أبا يعقوب إسحاق الكوسج الذى كان يرجع إلى ابن حنبل مباشرة كلما أشكل عليه الأمر؛ (الذهبى: تذكرة الحفاظ، جـ٢، ص ١٠٥)؛ ثم يجىء بعد ذلك بقليل أبو بكر الخلال «مؤلف علم أحمد ابن حنبل وجامعه ومرتبه» (الكاتب نفسه، جـ٣، ص ٧) المتوفى فى بغداد عام ٣١١هـ (٩٢٣ ـ ٩٢٤م)، وقد ذكر كتاب أبى بكر هذا ابن قيم الجوزية المتوفى عام ٧٥١هـ (١٣٥٠م) فى كتابه «أعلام الموقعين» (انظر ذيل الطبرى: المعجم الصغير، ص٢٧١) مع أنه لم يقرأ هذا الكتاب فيما يظهر. والتعاليم التى نمت على أساس أنظار ابن حنبل والتى عرفت بالمذهب الحنبلى قد أجمع أهل السنة على أنها أحد المذاهب الأربعة المعترف بها. ولما كان ابن حنبل من «أهل الحديث» فإنه لم يأخذ بـ «الرأى» إلا عند الحاجة الماسة، وهنا أيضاً كان يستخرج الأحكام من النصوص كلما أمكنه ذلك، وقد حمله هذا على شدة العناية بالحديث، وكان فى بعض الأحيان يعتمد على أحاديث ضعيفة فى تكوين أحكامه، ولم يبلغ مذهب من مذاهب أهل السنة فى إنكار «البدع» مبلغ المذهب الحنبلى، ومن ثم اشتط أنصاره فى التمسك بالشعائر الدينية والروابط الاجتماعية وفاقوا أهل المذاهب الأخرى فى التشدد والتعصب. وتتصل عقائد أهل هذا المذهب بعقائد السلف الذين عاشوا قبل الأشعرى، بل لقد اضطر الأشعرى نفسه عند تكوينه مذهبه أن يستند فى مواضع عدة إلى مذهب ابن حنبل، بغية اكتساب المسلمين إلى جانبه، وصرح أيضاً بأنه يتفق

تماماً مع تعاليم ابن حنبل وأنه تجنب كل ما يتعارض ومذهب هذا الإمام (ابن عساكر؛ Spitta : *Zur Gesch. al-As'ari's*، ص ١٣٣، ونجد مجموع عقائد ابن حنبل مختصرة فى كتاب عبدالقادر الجيلى: الغنية لطالبى طريق الحق، مكة سنة ١٣١٤هـ، جـ١، ص ٤٨ ـ ٦٦).

والحنابلة ـ الذين لا يمثلهم الآن إلا نفر قليل من المسلمين ـ كانوا حتى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) أكثر من ذلك انتشاراً فى بلاد الإسلام. وذكر المقدسى أنه رآهم فى اصفهان والرى وشهرزور وغيرها من بلاد فارس، وكانت شعائرهم فى هذه البلاد تتميز بالغلو فى صوره المختلفة، فقد كانوا ـ قبل كل شىء ـ يشيدون بذكرالخليفة معاوية (المقدسى، طبعة ده غويه، ص ٣٦٥، س ١٣؛ ٣٨٤، س ١٤؛ ٣٩٩، س ٦؛ ٤٠٧، س ١٣). وهذا التعلق بذكر الخليفة الأموى قد لا يكون بطبيعة الحال منصرفاً إليه بصفته رجلاً ورعاً ولكن بصفته الخليفة الذى اعترف به أهل السنة. ويمكن أن نفسر على هذا النحو أيضاً تعلق الحنابلة بابنه يزيد (*Zeitsch. d. Deutsch. Morg. Ges*، جـ ٥٣، ص ٦٤٦، التعليق). أما فى الشام وفلسطين فإن المذهب الحنبلى الذى أدخله فيهما عبدالواحد الشيرازى فى القرن الخامس الهجرى (الثانى عشر الميلادى، انظر كتاب: الأنس الجليل، ص ٢٦٣) ظل باقياً حتى القرن التاسع الهجرى (السادس عشر الميلادى؛ انظر *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges* جـ٨، ص ٣٦٤). وقد أحصى مجبر الدين ـ وهو حنبلى توفى عام ٩٢٧هـ (١٥٢١م) ـ فى كتابه الأنس الجليل الذى ذكرناه وشيكاً (ص ٥٩٢ وما بعدها) أشهر حنابلة فلسطين من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجرى (الثالث عشر ـ السادس عشر الميلادى). وكان فى هذه الفترة أيضاً ظهور تقى الدين بن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ = ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) فى بلاد الشام، الذى أحدث ضجة كبرى. فقد استأنف هذا الفقيه النضال فى سبيل المذهب الحنبلى، فأنكر التأويل وحرم البدع كزيارة القبور والتوسل بالأولياء وغير ذلك (انظر Schreiner فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morg Ges.*، جـ ٥٢، ص

٥٤٠ ـ ٥٦٣؛ جـ ٥٣، ص ٥١ ـ ٦٧)، وكان نضاله هذا ضد المذاهب التى سادت طويلاً قبل ذلك. ولكنه خرج بعمله هذا على مقتضيات الإجماع عند أهل السنة فاضطهد، وخسر المذهب الحنبلى بسقوطه خسارة عظمى. وظل يمثل المذاهب الأربعة رسميا ـ ومنها المذهب الحنبلى ـ قضاة فى كل الأمصار الإسلامية حتى قيام الدولة العثمانية؛ فلما امتد سلطان هذه الدولة أصابت المذهب الحنبلى ضربة قاضية، وأخذ هذا المذهب منذ ذلك الوقت يتضاءل شيئاً فشيئاً، ولو أنه كان يعتبر عنصراً هاماً من عناصر مذهب أهل السنة فى البقاع المتفرقة التى ظهر فيها. ويمثل هذا المذهب فى الجامع الأزهر عدد يسير من الشيوخ والطلاب (رواق الحنابلة). وفى عام ١٩٠٦م ـ حين كان عدد شيوخ الأزهر ٣١٢ شيخاً وعدد طلابه ٩٠٦٩ ـ كان يمثل المذهب الحنبلى منهم ثلاثة شيوخ وثمانية وعشرون طالباً. على أن المذهب الحنبلى ظهر فى القرن الثامن عشر الميلادى فى صورة جديدة قوية بظهور الوهابيين الذين نتبين فى مذهبهم أثر تعاليم ابن تيمية.

وفيما يلى أهم شيوخ الحنابلة الذين ظهروا فى العصور المتعاقبة: أبو القاسم عمر الخَرَقى المتوفى عام ٣٣٤هـ (٩٤٥ ـ ٩٤٦م) الذى لا يزال يوجد إلى اليوم مختصره فى الفقه الحنبلى؛ وعبدالعزيز بن جعفر (٢٨٢ ـ ٣٦٣هـ = ٨٩٥، ٨٩٦ ـ ٩٧٣، ٩٧٤م) الذى ظل كتابه «المقنع» قروناً عديدة أساساً للمختصرات والشروح (طبع بعنوان «الروض المرتع فى شرح زاد المستقنع»، دمشق سنة ١٣٠٣هـ؛ انظر مجلة المشرق، جـ٤، ص ٨٧٩)؛ وأبو الوفاء على بن عقيل المتوفى عام ٥١٥هـ (١١٢١ ـ ١١٢٢م) الذى اشتهر بأنه صاحب مدرسة منتجة؛ وعبد القادر الجيلى (٤٧١ ـ ٥٦١هـ = ١٠٧٨ ـ ١١٦٦م) الذى كان صوفياً كبيراً ونصيراً مخلصاً من أنصار ابن حنبل؛ وأبو الفرج بن الجوزى (٥٠٨ ـ ٥٩٧هـ = ١١١٤ ـ ١١١٥ ـ ١٢٠٠م)؛ وعبد الغنى الجماعيلى المتوفى عام ٦٠٠هـ (١٢٠٣ ـ ١٢٠٤م)؛ وموفق الدين بن قدامة المتوفى عام ٦٢٠هـ

(١٢٢٣م) الذى كثيراً ما يتدارس الناس شرحه على مختصر الخرقى المسمى «المغنى»؛ وتقى الدين بن تيمية الذى اشتهر بالجدل والمناظرة، وتلميذه الوفى محمد بن قيم الجوزية المتوفى عام ٧٥١هـ (١٣٥٠ ــ ١٣٥١م) وقد اشتهر كلاهما بصرامة عقائده وبشدة وطأته على من يعتقد غير معتقدهما، ونستطيع أن ندرس مذهب الحنابلة مما طبع أخيراً بالقاهرة من مؤلفات هذين الفقيهين.

وقد نشأ فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) عدد من مشاهير فقهاء الحنابلة فى قرية بُهُوت فى المحلة الكبرى بمصر، نذكر منهم عبد الرحمن البهوتى المتوفى عام ١٠٥١هـ (١٦٤١ ــ ١٦٤٢م) وتلميذه محمد البهوتى المتوفى عام ١٠٨٨هـ (١٦٧٧ ــ ١٦٧٨م). وقد عاش كل منهما بالقاهرة ودرس بها. ويعتمد فى دراسة المذهب الحنبلى بالجامع الأزهر على كتاب «نيل المآرب» (وهو شرح على «دليل الطالب» لمؤلفه مرعى بن يوسف، المترسل المعروف، المتوفى عام ١٠٣٠هـ = ١٦٢١م) الذى صنفه عبد القادر بن عمر الدمشقى المتوفى عام ١١٣٥هـ (١٦٢٥م) وطبع فى بولاق عام ١٢٨٨هـ.

وقد كتب أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب المتوفى عام ٧٩٥هـ (١٣٩٢ ــ ١٣٩٣م) «طبقات الحنابلة» وهو لايزال مخطوطاً (انظر Vollers: *Kat. Leipzig*، رقم ٧٠٨).

وأثبتت فهارس دار الكتب المصرية عدداً وافراً من المصنفات التى ألفت فى الفقه الحنبلى (جـ٣، ص٢٩٣ ــ ٣٠١).

(انظر غير ماذكرنا: W.M. Patton: *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna* (ليدن سنة ١٨٩٧م)، ومقالة عن هذا الكتاب لكولدسيهر فى *Zeitscgr. d. Deutsch. Mor. Ges.*، جـ٢٥، ص١٥٥ ومابعدها، وانظر لكولدسيهر أيضاً مقالة فى المجلة نفسها، جـ٦٢، بعنوان *Zur Gesch. der hanbalit.* Bewegungen؛ Brockelmann *Gesch. d. arab Litter.*، جـ١، ص١٨١ وما بعدها).

[كولدتسيهر Goldziher]

+ **أحمد بن حنبل، «إمام بغداد»**: متكلم وفقيه ومحدث مشهور (١٦٤ ــ ٢٤١هـ = ٧٨٠ ــ ٨٥٥م) ومن أعظم الشخصيات حيوية فى الإسلام؛ وقد أثر ابن حنبل فى التطور التاريخى للإسلام وفى نهضته الحديثة؛ وأسس أحد المذاهب السنية الأربعة الكبرى وهو المذهب الحنبلى، وكان عن طريق تلميذه ابن تيمية الجد الأول للوهابية، وقد أوحى أيضاً إلى حد ما بحركة الإصلاح المحافظة للسلفية.

١ ـ **حياته** : كان أحمد بن حنبل عربياً من بنى شيبان من ربيعة، وكان له دور فعال فى غزو العراق وخراسان، وقد نزحت أسرته، التى كانت تقيم أول الأمر فى البصرة، إلى مَرْو مع جده حنبل بن هلال والى سرخس فى عهد الأمويين وواحد من أوائل دعاة العباسيين.

وولد أحمد فى ربيع الثانى سنة ١٦٤هـ (ديسمبر سنة ٧٨٠م) بعد أشهر قلائل من نزوح أبيه محمد بن حنبل ــ الذى كان منخرطاً فى جيش خراسان ــ إلى بغداد حيث توفى عقب ذلك بثلاث سنين. على أن أحمد ورث ملكاً قليلاً لأسرته أتاح له حياة متواضعة ولكنها تغنيه عن الناس.

وقد درس أحمد فقه اللغة والشريعة والحديث فى بغداد، ثم انصرف منذ عام ١٧٩هـ (٧٩٥م) إلى دراسة الحديث؛ وفى طلبه جد مرتحلا إلى العراق والحجاز واليمن والشام؛ ويجب أن نطرح ما قيل من زيارته لإيران وخراسان بل إلى المغرب الأقصى، لأن ذلك يدخل فى باب الأساطير، وكان أحمد قد زار الكوفة سنة ١٨٣هـ، وأقام فى البصرة أكثر من ذلك، فقد زارها أول مرة سنة ١٨٦هـ، ثم عاد إليها سنة ١٩٠، وسنة ١٩٤هـ، وسنة ٢٠٠هـ وتردد على مكة أكثر، فقد أدى فريضة الحج خمس مرات: سنة ١٨٧، وسنة ١٩١، وسنة ١٩٦، وسنة ١٩٧هـ (وأعقبت حجه فى هذه السنة «مجاورة» فى المدينة) وسنة ١٩٨هـ وقد أعقبتها هذه المرة أيضاً (مجاورة) أخرى دخلت به فى سنة ١٩٩هـ، ومن بعدها زار المحدث عبد الرزاق فى صنعاء (المناقب، ص٢٢ ــ ٢٣؛ الترجمة، ص١٣ ــ ٢٤).

وكانت دراساته للفقه والحديث على عدد كبير من الشيوخ بقيت أسماؤهم (المناقب، ص٣٣ ــ ٣٦؛ الترجمة، ص١٣ ــ ٢٤). وفى بغداد حضر دروس القاضى أبى يوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ (٧٩٨م)، ولم يتأثر أحمد بأبى يوسف تأثراً كبيراً؛ وكذلك درس بانتظام على هشيم بن بشير تلميذ إبراهيم النخعى، وذلك من سنة ١٧٩ إلى سنة ١٨٣هـ (المناقب، ص٥٢؛ البداية، جـ١٠، ص١٨٣ ــ ١٨٤). وكان إمام شيوخه من بعد سفيان بن عيينة المتوفى سنة ١٩٨هـ (٨١٣ ــ ٨١٤م) وهو الحجة الأكبر لمدرسة الحجاز. أما أشهر شيوخه فهما: عبد الرحمن بن مهدى البصرى المتوفى سنة ١٩٨هـ (٨١٣ ــ ٨١٤م)، ووكيع ابن الجراح الكوفى المتوفى سنة ١٩٧هـ (٨١٢ ــ ٨١٣م). على أن تكوين أحمد الفقهى يرجع فوق كل شىء، كما يقول ابن تيمية (منهاج السنة، جـ٤، ص١٤٣) إلى مدرسة الحديث ومدرسة الحجاز؛ ومن ثم لايمكن أن يعد ببساطة ــ كما يقال أحياناً ــ تلميذاً للشافعى الذى عرف أحمد آثاره الفقهية، أو قل عرف على الأقل بعضاً منها، وإن كان لم يلقه فيما يظهر إلا مرة واحدة، وكان ذلك فى بغداد سنة ١٩٥هـ (البداية، جـ١٠، ص٢٥١ ـ ٢٥٥، ٣٢٦ ـ ٣٢٧).

والسياسة التى انتهجها المأمون حوالى نهاية حكمه بتأثير بشر المريسى، وهى تأييد الدولة لمذهب المعتزلة قد أحدثت فى حياة أحمد فترة من المحنة أكسبته من بعد صيتاً مدوياً. وقد أنكر أحمد بشدة القول بخلق القرآن وهو قول يعارض مذهب أهل السنة. فلما سمع المأمون بذلك، وكان فى طرسوس، أمر بأن يشخص إليه أحمد ومعارض آخر هو محمد بن نوح. فكبلا بالأصفاد وحملا إليه، وما إن غادرا الرقة إليه حتى بلغهما نبأ وفاة الخليفة، فأعيدا إلى بغداد، وتوفى ابن نوح فى الرحلة، ولما وصل ابن حنبل قصبة الدولة سجن أولاً فى اليسارية، ثم فى دار عُمارة، ثم سُجن أخيراً فى السجن العام بدرب الموصلى (المناقب، ص٣٠٨ ـ ٣١٧؛ الترجمة، ص٤٠ ـ ٥٦؛ البداية، جـ١٠، ص٢٧٢ ـ ٢٨٠).

وكان المعتصم، الخليفة الجديد، ميالاً إلى الكف عن هذه المحنة، إلا أن القاضى المعتزلى أحمد ابن أبى دؤاد أقنعه، فيما يقال، بأن من الخطر على سلطان الدولة أن تتخلى عن موقف اتخذته بعد رسمياً. ومن ثم استدعى أحمد للمثول بين يدى الخليفة فى رمضان سنة ٢١٩هـ، ولكنه مضى يرفض القول بخلق القرآن رفضاً باتاً، فضرب بشدة ثم سمح له بالعودة إلى داره بعد حبس استمرًّ فى جملته نحوا من سنتين. وعاش أحمد فى عزلة طوال خلافة المعتصم، وامتنع عن إلقاء الدروس فى الحديث، ولما تولى الواثق الخلافة سنة ٢٢٧هـ (٨٤٢م) حاول أحمد أن يستأنف دروسه، ولكنه لم يلبث أن آثر الانقطاع عنها، وإن لم يكن قد منع رسمياً من إلقائها، وذلك خشية أن يتعرض لنقمة القاضى المعتزلى؛ ولذلك ظل على اعتكافه، بل لقد كان يعمد فى بعض الأحيان إلى الاختفاء - كما يقال - فراراً من أعدائه (المناقب، ص٣٤٨ - ٣٤٩).

ولما رد المتوكل لمذهب أهل السنة مكانته السابقة بعد توليه الخلافة سنة ٢٣٢هـ (٨٤٧م) استطاع أحمد أن يستأنف نشاطه فى التدريس، ومع ذلك فإنه لم يظهر فى زمرة المحدثين الذين أقامهم الخليفة سنة ٢٣٤هـ للرد على الجهمية والمعتزلة (المناقب، ص٣٥٦). وقد أدى اختفاء أئمة الشخصيات التى تصدرت فى أيام المحنة إلى تمهيد الطريق لقيام عِشْرَة بين الخليفة وبين الفقيه المستقلَ الرأى، وأقيل أحمد بن دؤاد من منصبة سنة ٢٣٧هـ (٨٥٢م)، بل لقد قيل فى بعض الروايات إن خلفه ابن أكثم قد أوصى به أحمد لدى الخليفة (البداية، جـ١٠، ص٣١٥ - ٣١٦، ٣١٩ - ٣٢٩). وأبدى أحمد تقارباً للبلاط لأول مرة فلم يوفق، وقد ظل تاريخ هذا التقارب وظروفه غامضين (المناقب، ص٣٥٩ - ٣٦٢) ثم دعا المتوكل أحمد إلى البلاط فى سامراء سنة ٢٣٧هـ. والظاهر أن الخليفة كان يريد منه أن يعطى دروساً فى الحديث للأمير الصغير المعتز، ويمكن أيضاً أن نفترض أن الخليفة قد طافت بذهنه فكرة الاستعانة بالفقيه المشهور فى رد مذهب أهل السنة إلى ما كان عليه. وأتاحت هذه الرحلة إلى

سامراء لابن حنبل فرصة الاتصال بشخصيات البلاط دون أن يتعرض لخطر التساهل من جانبه. وتبدى الروايات التى انتهت إلينا أنه قوبل عند وصوله بالترحاب من الحاجب وصيف وأنزل بقصر إيتاخ الفخم وحمّل بالهدايا وقدم إلى المعتز، ولكنه أعفى أخيراً ــ بناء على طلبه ــ من أن يكلف بأية مهمة خاصة بالنسبة لسنه وضعف صحته، وعاد إلى بغداد بعد إقامة قصيرة دون أن يلقى الخليفة (المناقب، ص٣٧٢ ــ ٣٧٨؛ الترجمة، ص٥٨ ـ ٧٥؛ البداية، جـ١٠، ص٣١٤، ٣١٦، ٣٣٧ ـ ٣٤٠).

وتوفى أحمد بن حنبل فى ربيع الأول سنة ٢٤١هـ (يولية سنة ٨٥٥م) فى الخامسة والسبعين بعد مرض قصير، ودفن فى مقابر الشهداء بالقرب من باب حرب. والروايات التى أحاطت بوصف جنازته، وإن كان بعضها يدخل فى باب الأساطير، إلا أنها تعطينا فكرة عن مشاعر الجماهير الصادقة نحوه، وقد كان قبره مشهداً لمظاهرات من الولاء المتأجج مما حمل السلطات المدنية على حراسة مقبرته (المناقب، ص٤٠٩ ــ ٤١٨؛ الترجمة، ص٧٥ ــ ٨٢؛ البداية، جـ١٠، ص٣٤٠ ــ ٣٤٣)؛ وأصبح هذا القبر من أكثر الأماكن فى بغداد احتشاداً بالزائرين. وقد زوده الخليفة المستضىء سنة ٥٧٤هـ (١١٧٨ ــ ١١٧٩م) بنقش يمجد ذلك المحدث المشهور ويصفه بأنه أصدق مدافع عن السنة (البداية، جـ ١٢، ص٣٠٠). ومحا هذا النقش فيضانٌ لدجلة حدث فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى؛ انظر Le Strange: *Baghdad*، ص١٦٦).

وأعقب أحمد من كل من زوجتيه ابناً واحداً: صالحاً وعبدالله، علاوة على ستة أولاد من سراريه لا نعلم عنهم شيئاً غير ذلك (المناقب، ص٢٩٨ ــ ٣٠٦). ويقال إن صالحاً (ولد فى بغداد سنة ٢٠٣هـ = ٨١٨ ــ ٨١٩م، وتوفى وهو قاض لإصفهان سنة ٢٦٦هـ = ٨٧٩ ــ ٨٨٠م) قد نشر جزءاً كبيراً من فقه أبيه (الطبقات، جـ١، ص١٧٣ ــ ١٧٦). وكان عبدالله معنيا بالحديث خاصة، وعن طريقه نشر الجزء الأكبر من آثار أحمد؛ وتوفى عبدالله فى بغداد ودفن بمقبرة قريش، وإلى قبره تحول

تقديس الناس الذى كان منصرفاً إلى قبر أبيه عندما انمحى هذا القبر من بعد (الطبقات، جـ١، ص١٨٠ ــ ١٨٨). وكلا الابنين اللذين كانا متصلين اتصالاً وثيقاً بالحياة العقلية لأبيهما يعدان من أهم منشئى ذلك البنيان المجمع الذى يضم المذهب الحنبلى.

٢ ــ **آثاره** : أشهر آثار أحمد بن حنبل مجموعة الأحاديث المسماة «المسند» (الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٣١١هـ). وكان أحمد يولى هذا الأثر عناية عجيبة، إلا أن ابنه عبدالله هو الذى جمع ورتب ذلك الحشد الحاشد من المادة، وأضاف إليه هو نفسه بعض الزيادات. وروى تلميذ أحمد البغدادى: أبو بكر القطيعى المتوفى سنة ٣٦٨هـ (٩٧٨ ــ ٩٧٩م) المسند برواية عبدالله مع بعض الزيادات. وقد رتبت الأحاديث فى هذه المجموعة الحاشدة بحسب الموضوعات كما فى صحيحى البخارى ومسلم، ولكنها منسوبة إلى أسماء أول من رواها. ومن ثم كانت هذه الأحاديث طائفة من المسانيد الخاصة تراكمت بعضها على بعض، وهى تشمل أحاديث أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى وأئمة الصحابة، وتنتهى بمسانيد الأنصار والمكيين والمدنيين وأهل الكوفة والبصرة والشآميين.

وهذا الترتيب وإن كان يفصح عن جهد عقلى صادق، إلا أنه قد جعل من العسير أن ينتفع به إلا الحفاظ، ومن ثم أعيد هذا الترتيب فى بعض الأحيان، إذ نجد المحدث ابن كثير فى «كتاب فى جامع المسانيد العشرة»، قد رتب بترتيب أسماء الصحابة الأبجدى الأحاديث الواردة فى «مسند» ابن حنبل، وفى الكتب الصحاح الستة، والطبرانى «المعجم»، ومسندى البزار وأبى يعلى الموصلى (الشذرات، جـ٦، ص٢٣١). ويتبع ابن زكنون المتوفى سنة ٨٣٧هـ (١٤٣٣ ــ ١٤٣٤م؛ انظر الشذرات، جـ٧، ص٢٢٢ ــ ٢٢٣) فى مصنفه «كتاب الدرارى» ترتيب كتب صحيح البخارى، ولهذا المصنف ميزة كبيرة هى أنه أدخل ضمن الأحاديث التى يرويها مقتطفات عدة من كتب الحنابلة وخاصة ابن قدامة وابن تيمية وابن القيم. وهذا المصنف الضخم كان

ذخيرة لعدة طبعات من كتب المتون الحنبلية فى الخمسين السنة الأخيرة.

وفى نطاق الحديث يعد أحمد بن حنبل «مجتهداً مستقلاً»، وقد كان قادراً ـــ كما يقول ابن تيمية (المنهاج، جـ٤، ص١٤٣) ـــ على أن «يختار لنفسه» من ذلك الحشد من الأحاديث والأقوال التى تلقاها عن شيوخه. ولايمكن بوجه من الوجوه أن نقول فيه ما قاله الطبرى من أنه محدث فحسب وليس فيه شىء من «الفقيه» الذى يعنى بالأحكام القياسية. ذلك أنه ـــ كما بين ابن عقيل من قبل ـــ «قد خرج عنه [أى من أحمد بن حنبل] اختيارات بناها على الأحاديث بناء لايعرفه أكثرهم، وخرج عنه من دقيق الفقه ماليس نراه لأحد منهم». ويجب ألا يكون «أصحاب الحديث» متعارضين من حيث الأصول تعارضاً شديداً مع «أصحاب الرأى»، وذلك أن من العسير أن نخرج من الأحاديث بمفهوم ما، أو نحل متناقضاتها وخلافاتها، أو نستنبط منها ما يمكن أن يستنبط من أحكام، إلا إذا استعنا فى ذلك بأقل قدر ممكن من الحكم الشخصى.

والرسالتان الأساسيتان اللتان نستطيع بهما أن ندرس موقف أحمد بن حنبل من العقائد هما الرسالة القصيرة المسماة: «رد على الجهمية والزنادقة»، و «كتاب السُنّة» (طبعت الرسالتان معاً فى القاهرة طبعة غير مؤرخة؛ وطبعت رواية أطول لكتاب السنة فى مكة سنة ١٣٤٩هـ). ويشرح ابن حنبل فى الرسالة الأولى ويرد على أقوال جهم ابن صفوان الذى اعتنق آراءه ـــ التى ذاعت ذيوعاً كبيراً فى خراسان ـــ بعض تلاميذ أبى حنيفة وتلاميذ عمرو ابن عبيد. أما فى رسالته «كتاب السنة» فهو يعيد النظر فى بعض المسائل الكلامية التى سبق إثارتها فى رسالة الرد على الجهمية ويحدد بشكل قاطع موقفه هو من جميع مسائل العقيدة الجوهرية (انظر أيضاً الطبقات، جـ١، ص٢٤ ـ ٣٦). ومن كتبه الأخرى فى العقيدة التى انتهت إلينا: «كتاب الصلاة» (القاهرة سنة ١٣٢٣هـ، وسنة ١٣٤٧هـ) فى أهمية صلاة الجماعة وأحكام إقامتها على وجهها، وقد رواه تلميذ من أقدم تلاميذه وهو مهنّا بن يحيى الشامى واختاره من الفهرس

الذى صنفه القاضى أبو الحسين بمراجع فى التراجم (الطبقات، جـ١، ص٣٤٥ ــ ٣٨٠). ويجب أن نلاحظ أن له مخطوطين لم يطبعا هما: «المسند من مسائل أحمد بن حنبل» (انظر بروكلمان قسم ١، ص٣١١) الذى رواه أبو بكر الخلال، ويحتمل أن يكون قطعة من « كتاب الجامع » (انظر ما سيأتى) وهو مهم فى دراسة آراء ابن حنبل السياسية الدينية؛ و«كتاب الأمر» الذى رواه غلام الخلال (مخطوط بالظاهرية).

وفى «كتاب الورع» (القاهرة سنة ١٣٤٠هـ؛ وقد ترجم جزءاً منه G.H. Bosquet et P. Charles-Dominique فى *Hesperis*، سنة ١٩٥٢م، ص٩٧ ــ ١١٢) نجد آراء أحمد فى مسائل يبدو فيها الورع لازماً فى رأيه، وقد نسقت هذه الآراء فى صورة ملاحظات مرتبة ترتيباً إجمالياً، وأضاف إليها راويها أبو بكر المروزى آراء الفقهاء الآخرين فى هذه المسائل نفسها أو فى مسائل تتصل بها مدافعاً عن ذلك فيما يظهر ببيان أن أقوال أحمد فى الشبهات التى تساور أهل التقى وفى حياة الزهد والتعبد، يمكن أن تقارن بأقوال معاصرية إبراهيم بن أدهم، وفضيل بن عياض، أو ذى النون وترجحها. ومما يلاحظ أن هذا الكتاب (انظر Abd al-Jalil *Aspects interieurs de l' Islam*، ص٢٢٨ تعليق ١٩٣) قد أمعن فى الاستشهاد به أبو طالب المكى فى كتابه «قوت القلوب»، كما نقل عنه بعد الغزالى فى كتابه «إحياء علوم الدين».

المسائل: كان أحمد بن حنبل يرجع إليه فى المسائل التى تتصل بالعقائد والأخلاق والفقه على اختلاف أنواعها، ولعله لم يمنع تدوين آرائه منعاً قاطعاً كما تقرر بعض الروايات، وإن كان من المحقق أنه حذر سائله من تدوين آرائه إذ يحتمل فى هذه الحالة أن تحل محل قواعد السلوك التى مرجعها إلى القرآن والسنة. وهو يخالف الشافعى فى أنه لم يسع قط إلى عرضها عرضاً منتظماً على اعتبار أنها داخلة فى مادة المذهب. ويجب أن ننظر إلى الغرض الأساسى من مذهبه على ضوء أنه ردة على تدوين الفقه. أما وقد كان الفقه

الإسلامى فى صورته الأولية شرعة تقوم فى أساسها على الرواية الشفوية تترك فى تفريعاتها العامة مجالاً واسعاً للاختلافات الشخصية، فإن أى تدوين منتظم لهذا الفقه ــ بفرضه مثلاً فى حدود تفكير فقيه بعينه من فقهائه أو تجميده بالتدوين ــ يغير من صفته الذاتية.

وكان تدوين ردوده على المسائل وترتيبها على الأبواب العامة للفقه من عمل ولديه صالح وعبدالله وعمل غيرهما من تلاميذ ابن حنبل الذين نذكرهم فيما يلى: ١ ــ إسحاق بن منصور الكوسج المتوفى سنة ٢٥١هـ (٨٦٥ ـ ٨٦٦، الطبرى، جـ١، ص١٣٣ ـ ١٣٥)؛ ٢ ـ أبا بكر الأثرم المتوفى سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣ ـ ٨٧٤م) أو سنة ٢٧٣هـ (٨٨٦ ـ ٨٨٧م؛ جـ١، ص٦٦ ـ ٧٤)؛ ٣ ـ حنبل بن إسحاق المتوفى سنة ٢٧٣هـ (جـ١، ص١٤٣ ـ ١٤٥)؛ ٤ ـ عبد الملك الميمونى المتوفى سنة ٢٧٤هـ (٨٨٧ ـ ٨٨٨م؛ جـ١، ص٢١٢ ـ ٢١٦)؛ ٥ ــ أبا بكر المروذى المتوفى سنة ٢٧٥هـ (٨٨٨ ـ ٨٨٩؛ جـ١، ص٥٦ ـ ٦٣)؛ ٦ ـ أبا داود (جـ١، ص١٥٦ ـ ١٦٣، طبع بالقاهرة سنة ١٣٥٣هـ السجستانى المتوفى سنة ٢٧٥هـ، جـ١ ص ١٥٦ ـ ١٦٣، طبع بالقاهرة سنة ١٣٥٣هـ = ١٩٣٤م)؛ ٧ ـ حربا الكرمانى المتوفى سنة ٢٨٠هـ (٨٧٣ ـ ٨٧٤م؛ جـ١، ص١٤٥ ـ ١٤٦)؛ ٨ ـ إبراهيم ابن إسحاق الحربى المتوفى سنة ٢٨٥هـ (٨٩٨ ـ ٨٩٩م؛ جـ١، ص٨٦ ـ ٩٣). وثمة مجموعات أخرى أيضاً؛ ثم إن طبقات ابن أبى يعلى تشمل إجابات رد بها ابن حنبل على عدة زوار له.

وهذه المواد المتفرقة جمعها فى «كتاب الجامع لعلوم الإمام أحمد» تلميذ لأبى بكر المروذى هو المحدث أبو بكر الخلال المتوفى سنة ٣١١هـ (٩٢٣ ـ ٩٢٤م) الذى كان يدرس ببغداد فى مسجد المهدى (الطبرى، جـ٢، ص١٢ ـ ١٥؛ تاريخ بغداد، جـ٥، ص١١٢ ـ ١١٣). وقد أحسن ابن تيمية تقدير ما كان للخلال من شأن، إذ قال (كتاب الإيمان، ص١٥٨) إن مصنفه «كتاب السنة» هو أوفى مرجع ممكن لمعرفة «الأصول الدينية» عند أحمد بن حنبل،

كما أن مصنفه «كتاب فى العلم» هو أقيم خزانة يرجع إليها فى دراسة «الأصول الفقهية» عند أحمد. وهذه المصنفات هى بلا شك فروع لكتاب الجامع أو تناول جديد له. ويقول ابن قيم الجوزية (أعلام الموقعين، القاهرة، جـ١، ص٣١) إن «كتاب الجامع» يقع فى عشرين مجلداً. وهذا الكتاب، فيما نعلم الآن، مفقود إلا قطعة منه أشرنا إليها آنفاً. على أنه تغلغل فى حصيلة ابن تيمية وابن قيم، ومن ثم فإن دراسة هذين الكاتبين تعوضنا بعض التعويض عن فقده إذ تعيننا هذه الدراسة على تقدير فكر ابن حنبل.

وقد أتم ما صنفه ابن الخلال تلميذه عبد العزيز ابن جعفر المتوفى سنة ٣٦٣هـ (٩٧٣ - ٩٧٤م) الذى اشتهر بغلام الخلال، ولم يرض عبد العزيز فى جميع الأحوال بشروح شيخه لأفكار ابن حنبل، ومع أن مصنفه «زاد المسافر» هو دون «كتاب الجامع» شأناً إلا أنه يشمل طائفة من الزيادات التى يرجع إليها فى كثير من الأحيان. والخلافات التى أبقى عليها هذا «المجموع» فى عرض أفكار ابن حنبل هى التى تفسر لماذا يفرق الحنابلة بين «نص» صاحب المذهب، والروايات المنسوبة إليه، و «التنبيهات» التى أدلى بها، وبين «الأوجاه» فحسب التى ارتآها تلاميذ ابن حنبل.

ويذكر ابن الجوزى له (المناقب، ص١٩١) تفسيراً يعتمد على مائة وعشرين ألف حديث، وغير ذلك من مصنفات فقدت الآن (انظر أيضاً Brockelmann، جـ١، ص١٩٣؛ قسم ١، ص٣٠٩ - ٣١٠).

٣ - مذهبه: عانى المذهب الحنبلى أحياناً من شغب بين بعض أتباعه نشأ من تعصب قليل فى النظرة، كما عانى من إسراف فى الحرفية التزمه أتباع آخرون عن جهل أو تحد. وقد تعرض فى مراحل تاريخه لعدة معارضين أقوياء من أهل المذاهب الأخرى المختلفة الذين تتعارض مبادئهم معه فكان هؤلاء إذا أمسكوا عن تعمد الانتقاص منه، اتحدوا فى مهاجمته أو أحاطوه بستار من الشكوك الماكرة. ولم يحفل مستشرقو الغرب به إلا قليلاً، ولم يكونوا فى حكمهم بأقل من ذلك شدة.

وقد أصبح الرأى المستقر هو أن مذهب ابن حنبل فيه قول بوجود الله مع المغالاة العنيفة فى الاستمساك بالتشبيه؛ وفيه سلفية ممعنة فى المذهبية إلى حد لا يمكن أن يتيح لها البقاء، وروح من التعصب مشتعل بالهياج العصبى، وافتقار أصيل إلى التواؤم الاجتماعى، وضرب من العجز المقيم لتقبل النظام المقرر. والدراسة المباشرة لآثاره تدل على أننا يجب ألا نلتمس الأغراض المسيطرة على تعاليمه من هذه الأحكام العامة على مذهبه.

صفات الله: الله عند ابن حنبل هو الله الذى جاء فى القرآن. والاعتقاد بالله هو الاعتقاد بالصفات التى وصف بها نفسه فى كتابه. ومن ثم يجب أن نسلم بأن صفاته: السميع والبصير والمتكلم والقادر والمريد والحكيم وغيرها، هى حق، كما أن الصفات الأخرى جميعاً التى تدخل فى «المتشابه» ــ كالكلام عن يده وعرشه ووجوده فى كل مكان ورؤية المؤمنين له يوم البعث ــ كلها أيضاً حق. وأخذاً بالحديث يجب أن نسلم أيضاً بأن الله سبحانه يتنزل إلى السماء الدنيا فى ثلث الليل الأخير ليستمع إلى دعوات عباده، كما يجب أن نسلم فى الوقت نفسه بظاهر لفظ القرآن (سورة الإخلاص) إذ يقول إن الله أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد؛ (كتاب السنة، ص٣٧؛ كتاب المناقب، ص١٥٥). ومن ثم أنكر ابن حنبل بشدة قول الجهمية بالتعطيل وتأويل القرآن والحديث، كما أنكر فى شدة لاتقل عن ذلك تشبيه المشبهة وسلك معهم فى مناظراته الجهمية رامياً إياهم بأنهم مشبهة بلا وعى منهم.

ويجب ــ فى عقيدة أحمد فى الله ــ أن يؤمن المرء بالله «بلا كيف» ويترك لله فهم أسراره تعالى، ويطرح دقائق علم الكلام فى تناوله للعقائد لأنها تنطوى على الغرور والخطر (كتاب السنة، ص٣٧؛ المناقب، ص١٥٥ ــ ١٥٦). وكان هذا الموقف غاية فى البساطة وغاية فى القوة أيضاً من حيث النظرة القرآنية حتى أن الأشعرى حين تخلى عن مذهب المعتزلة أخذ يسعى، إما عن لطف فى التدبير وإما عن تقبل

صادق النية، إلى الاستظلال براية ابن حنبل قبل أن يرجع إلى عقيدته الأولى فى أمور بعينها، وأخذ تلاميذه على تعاقبهم يتوسعون فى هذا الرجوع فى مسائل الصفات والقرآن وشرعية أقوال المتكلمين فى العقائد.

القرآن: والقرآن هو كلام الله غير مخلوق، وقولك إن القرآن كلام الله ووقوفك عند ذلك رفض لاتخاذ موقف، وهذا يدخلك فى زندقة الواقفية، وهى بحكم ما تثيره من شك إثم أكبر من زندقة أصرح من ذلك هى زندقة الجهمية (كتاب السنة، ص٣٧ ــ ٣٨) ولايفهم من القرآن أنه المعنى المجرد وحسب، بل يفهم منه أيضاً القرآن بحروفه وكلماته وتعابيره وأفكاره، القرآن فى واقعه الحى كله، وهو الذى تحير طبيعته فى ذاته أفهامنا.

اللفظ بالقرآن: من العسير أن نحدد موقف ابن حنبل من هذه المسألة، وتقرر بعض الروايات أنه كان يرى أن اللفظ بالقرآن غير مخلوق. وفى كتاب السنة (ص٣٨) لايزيد ابن حنبل على القول: «ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله فهو جهمى». وهو إذ يذم، من حيث المبدأ، اللفظية اللذين يقولون بأن اللفظ بالقرآن مخلوق، لايتخذ خطوة إيجابية أخرى فى تكوين مذهبه مما حير الحنابلة المتأخرين. ويرى ابن تيمية أن هذه المسألة هى أولى المسائل التى قام من حولها انقسام حق فى الرأى بين القدماء (انظر H. Laoust: *Essoi sur... bn Taymiyya* ص١٧٢)، ويقرر أن ابن حنبل توقف حيالها. ويسوق ابن تيمية نفسه فى رسالته «الواسطية» قاعدة تنطوى على الحذر بدت فى نظره متمشية مع روح المذهب الحنبلى: «إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه فى المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبلغاً مؤدياً».

أصول الفقه عنده: يخالف ابن حنبل الشافعى فى أنه لم يكتب رسالة فى أصول الفقه، ولايمكن أن نسلم بأن الآثار المتأخرة المشهورة لمدرسته، وهى الآثار التى صنفت بإحكام العارف بأصول الصنعة فى جو من المناظرة مع

المذاهب الأخرى، تعبر عن أفكاره تعبيراً دقيقاً. ذلك أن مذهبه هو نفسه، كما نستطيع أن نتبينه من «المسائل»، أكثر أولية من التخريجات المحكمة المتأخرة، ولكنه يتميز بأنه وضع المبادىء الأولى لأصول الفقه فى مذهبه.

القرآن والسنة: يقول مذهب ابن حنبل بأنه يعتمد فوق كل شىء على القرآن مع الأخذ فيه بظاهر اللفظ لا بالتأويل، كما يعتمد على الحديث. ويستفاد من رواية ابن حنبل نفسه (المسند، جـ١، ص٥٦ ــ ٥٧) أنه كان يهدف إلى أن يجمع فى مسنده الأحاديث المشهورة فى زمانه. ومن ثم نجد فى مجموعته هذه، على حد مصطلحه هو، أحاديث ثبتت حجيتها على نحو سليم ومن ثم جاز أن تسمى «صحيحة»، وأحاديث ليس لها نصيب من القبول إلا ظن بحجيتها وما من سبب يقينى يدعو إلى رفضها باعتبارها «ضعيفة»، أو قل «أحاديث صحيحة» و «أحاديث حسنة» إذا أخذنا بالتصنيف الذى قرره الترمذى. وإنما حدث فى وقت متأخر عن ذلك كثيراً، حين بلغ ابن الجوزى بنقد الحديث غاية الصرامة من حيث أصوله، أن وجه اللوم إلى ابن حنبل لقبوله أحاديث موضوعة، وقد نفى عنه هذه التهمة كثير من المحدثين مثل ابن تيمية وابن حجر العسقلانى. والرأى الذى أخذ يسود الآراء فى هذا الشأن هو أنه توجد فى المسند إلى جانب الأحاديث الصحيحة أحاديث حسنة «أو» «غريبة»، ومع ذلك فإن هذه الأحاديث الحسنة أو الغريبة ليس فيها مع التشدد ما لا يمكن قبوله.

فتاوى الصحابة والإجماع: وللقرآن والسنة تتمة تتمثل فى مرجع ثالث يستقى منهما ويكملهما وهو فتاوى الصحابة. والأسباب التى تدعم فى نظر أحمد شرعية هذا المرجع الجديد فى العقائد واضحة، هى أن الصحابة كانوا يعلمون ويدركون ويطبقون أحكام القرآن والسنة على نحو أسلم من الأجيال المتأخرة، وجميع هؤلاء الصحابة أهل للاحترام والتوقير. كما أن النبى [ﷺ] قد نصح المسلمين فى وصيته بأن يسيروا على سنته وعلى سنة الخلفاء الراشدين الذين سيخلفونه

وأن يتجنبوا جميع البدع. وحيثما اختلف الصحابة كان من اليسير التماس الرأى الأصوب بالرجوع إلى القرآن والسنة وإعلاء أحكامهما على كل حكم (المناقب، ص١٦١).

أما من حيث التفضيل فإن أحمد بن حنبل قد بدأ بأبى بكر ثم عمر ثم أصحاب الشورى الذين اختارهم عمر لأن كلا منهم أهل للخلافة وكلا منهم إمام، وهؤلاء هم: عثمان، وعلى، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبى وقاص، ثم من شهدوا بدرا، ثم المهاجرون ثم الأنصار (كتاب السنة، ص٣٨؛ المناقب، ص١٥٩ ــ ١٦١). وهذا المذهب السنى الذى يوفق بين الأقوال المتعارضة يعترف بفضل على وشرعية خلافته، ولكنه يرد أيضاً اعتبار خصومه وأولهم معاوية الذى كان شأنه فى التمكين للإسلام يشيد به الحنابلة دائماً ولا يوجبون بالضرورة إهمال أحكامه.

وأحكام التابعين تستأهل أيضاً أن تدخل فى الاعتبار من حيث هى شاهد على التفسيرات الممدوحة. والإجماع فى مثل هذه المسائل العقائدية يعبر عن انعقاد الرأى على حقيقة تقوم على القرآن والسنة، ولكنه لايكون فى ذاته، بالمعنى الصحيح، مصدراً مستقلاً من مصادر الفقه. فالجماعة قد تقع فى الخطأ كلها إن لم تهتد بنور الوحى الذى أتى به الحديث (انظر *Essai*، ص٢٣٩ ــ ٢٤٢).

وظيفة المفتى: أول واجب يفرض على المفتى هو الالتزام فى أمانة بالتراث الروحى الذى رواه الشيوخ، واجتناب أية نزعة للاستحداث أو الابتداع. ومن ثم ينكر ابن حنبل الرأى، أى التطوع بإبداء رأى شخصى (أبو داود: المسائل ص٢٧٥ ــ ٢٧٧) ولكنه لم يجعل ذلك قاعدة من قواعد السلوك تقتضى الوقوف أمام النصوص موقفاً جامداً بإطلاق يستحيل على المرء أن يقفه؛ ولم يرفض أحمد القياس ولكنه لم يقدر كل التقدير قيمته من حيث هو أداة لتكوين مذهب أو الكشف عن قاعدة كما فعل ابن تيمية وابن القيم من بعد متأثرين بمؤثرات عقلية.

وقد أكثر أحمد من الأخذ بالاستصحاب، وهو طريقة فى التدليل

تقوم على استدامة إثبات الحالة الفقهية مالم تقم ظروف تقتضى تغييرها؛ وكذلك بالذرائع وهى طريقة أخرى فى التدليل، وذلك أن الله إذا كلف العباد أمراً، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب بطلبه، وإذا نهى الناس عن أمر، فكل ما يؤدى إلى الوقوع فيه حرام أيضاً. وفكرة «المصلحة» التى تبيح تحديد الحالة الفقهية أو التوسع فيها تنطبق أيضاً على مذهب أحمد، وإن كان لم يفعل ما فعله ابن تيمية وتلميذه الطوفى من التوسع فى استعمالها وتنظيم هذا الاستعمال.

ولنكرر هنا تشبيها قال به ابن قيم فإنه فيما يبدو يمثل خير تمثيل العناية المزدوجة التى أبداها ابن حنبل بالحديث وبالواقع: إن المفتى كالطبيب، فالطبيب يجب عليه أن يجعل علاجه موائماً لحالة المريض، والمفتى يجب عليه أن يجتهد فى أن يستنبط من مراجع الفقه العلاج الخلقى الذى يجب أن يطبق على حالة بعينها. ومن ثم فإن شيوخ الحنابلة إذ كفوا بإطلاق عن فتح باب الاجتهاد فما ذلك إلا لأنهم رأوا أن استمرار الاجتهاد لا محيص عنه لفهم المبادىء الفقهية وتطبيقها.

الخلافة والعرب: إن آراء ابن حنبل السياسية التى يرد بها أساساً على الخوارج والشيعة (الروافض) تؤكد أولاً وقبل كل شىء شرعية أن تكون الخلافة فى قريش: «والخلافة فى قريش ما بقى من الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها، ولا نقر لغيرهم إلى قيام الساعة» (كتاب السنة، ص٣٥). وقد دافع عن العرب حين كانت الشعوبية محتدمة فى أيامه ولكنه لم يقل بتفوقهم: «ونعرف للعرب حقها وفضلها، وسابقتها، ونحبهم بمحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم. سب العرب نفاق، وبغضهم نفاق» (المصدر السابق، ص٣٨)، نفاق لأن وراء هذا السب أو البغض كان يكمن غرض أخفى من ذلك، هو القضاء على الإسلام بإحياء الإمبراطوريات القديمة أو إعادة صور حضارية أخرى.

وقد اعتمد ابن حنبل على السنة التى سنها أبو بكر وعمر فى قوله بشرعية أن يعهد للخليفة إلى من يخلفه، على أن

أى عهد من هذا القبيل لايكون ناجزاً إلا إذا أعقبته مبايعة يقسم فيها الإمام والممثلون المفوضون للرأى العام على الإخلاص المتبادل احتراماً لكلام الله (*Essai*، ص٢٨٧)، أما رأى ابن حنبل فى واجبات الإمام فيتبع الخطوط العامة للشروح الفقهية، وهو يترك للإمام، فى إطار أحكام القرآن والسنة، حرية واسعة فى أن يتخذ للمصلحة جميع ما يراه ضرورياً للنهوض المادى والأدبى بالمجتمع. وفى هذا تكمن بذرة تلك الفكرة الهامة ألا وهى «السياسة الشرعية» التى أصّلها ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية.

وأعضاء الجماعة يدينون بالطاعة للإمام، فلا يجوز لهم المعارضة فى حكمته «والجهاد ماض، قائم مع الإمام، براً أو فاجراً، ولايبطله جور جائر، ولا عدل عادل. والجمعة والحج والعيدان: مع الأئمة، وإن لم يكونوا بررة عدولاً أتقياء. ودفع الصدقات والأعشار والخراج والفىء، والغنائم: إلى الأمراء، عدلوا فيها أو جاروا» (كتاب السنة، ص٣٥). فإذا سعى الأمير إلى معصية الله وجب أن يواجه فى هذا الشأن بعدم الطاعة، بلا دعوة إلى إثارة فتنة مسلحة لا يمكن تبريرها مادام الإمام يقيم الصلاة فى أوقاتها. على أن كل عضو من أعضاء الجماعة عليه واجب آخر هو أن يأمر، فى حدود علمه وقدرته، بالمعروف وينهى عن المنكر. ومن ثم وجب على الفقهاء، بحكم ولايتهم، أن يحيوا السنة وأن يجعلوا الرأى العام متيقظاً دائماً، ويفرضوا على الإمام اتباع أحكام الدين دون أن يخرجوا عن حدود الطاعة له.

روح الجماعة: تقوم سياسة أحمد على لم شمل الجماعة ووحدة العقيدة، وهو يعارض فكرة الجماعة فى الفتنة، بل لقد ذهب فى مسألة «التكفير» إلى حد اتخاذ موقف سمح فيه شىء من تساهل المرجئة، ذلك أنه يقول بأنه لا ينبغى أن يخرج عن الإسلام أى مسلم يرتكب الذنب إلا إذا استند فى ذلك على حديث يؤخذ بظاهر لفظه (كتاب السنة، ص٣٥ ــ ٣٦)، ولا يذكر فى هذا الخصوص إلا ثلاثة ذنوب تقتضى التكفير وهى: ترك الصلاة، وشرب الخمر، ونشر الآراء المتزندقة التى

تعارض عقائد الإسلام، واقتصر فى ذكر الزنادقة على الجهمية والقدرية. أما عن التكفير بمعناه الصحيح فهو يستعيض عنه بالكف المستمر عن معاشرة الزنادقة فى نطاق الجماعة: «ولا أحب الصلاة خلف أهل البدع، ولا الصلاة على من مات منهم» (كتاب السنة، ص٣٥ ــ ٣٦).

الأخلاق: يسيطر التشدد فى المسائل الخلقية على مذهب ابن حنبل سيطرة تامة، فعنده أن غاية الأفعال هى عبادة الله. وهو يقرر بما يخالف المرجئة أن الإيمان «قول وعمل ونية وتمسك بالسنة» (كتاب السنة، ص٣٤). ومن ثم فالإيمان «يزيد وينقص»، وهو يقتضى ارتباطاً كاملاً من المخلوق حتى أن أى مؤمن لا يستطيع أن يقرر شيئاً إلا على الاستثناء فيستدرك: «إن شاء الله». ونخرج من هذا بأن الإيمان ليس جملة من الشعائر وإنما هو يقتضى مجموعة معقدة من العقائد الخلقية، يقتضى: إخلاصاً تاماً فى عبادة الله، وإنكاراً للدنيا، وتهذيباً للمشاعر، ونزعة إلى الزهد، وشجاعة أدبية تقوم على ترك ما تحب إلى ما تخشى (الفتوة)؛ وخشية لله، وعقلا متشككاً يتجنب الشبهات (المناقب، ص١٩٤ ــ ٢٦٩). ومن ثم فإن عقيدة ابن حنبل ليس فيها شىء من الفيهقة التى تستمسك فى أمور الشرع بالحرفية.

العبادات والمعاملات: ليس المقام هنا مقام التحليل المستفيض للأحكام الأصولية التى تكون «الفروع» عند ابن حنبل فى الميدانين اللذين يندرجان تحت هذه الفروع وهما العبادات والمعاملات أو العادات، ذلك أن العرض المنهجى لها الذى ورد فى المختصر للخرقى لم يزد على نقل آراء فريدة لابن حنبل وترتيب محدود لآرائه. ويصدق هذا على كتاب العمدة لابن قدامه، على قيمته بالنسبة لمن يريد أن يعرف شيئاً عن المذهب الحنبلى فى القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى (انظر Laoust: *Precis de droit d'Ibr Qudama*، دمشق سنة ١٩٥٠م).

ولكن ثمة قاعدة هامة جداً أبرزها ابن تيمية، وهى فيما يبدو لنا تمثل الحنبلية الأولى: مامن شىء يمكن أن

يقال إنه يفرض على الناس واجبات اجتماعية إلا العبادات التى أمر بها الله صراحة، ثم العكس، وهو: ما من شىء حرمه الشرع إلا العبادات التى حرمها الله فى القرآن وفى السنة، وهذا هو المبدأ الذى أجمله ابن تيمية قائلاً قولته «توقيف فى العبادات وعفو فى المعاملات» أى الصرامة المسرفة فى تطبيق العبادات والسماحة الواسعة فى جميع مسائل المعاملات (*Essai*، ص٤٤٤)، ولذلك يجب أن تترك حرية واسعة للطرفين فى وضع شروط العقد وخاصة فيما يتعلق بالإجراءات بحيث لا يمكن إلغاء أية أحكام فيه إلا إذا كانت مخالفة لصريح القرآن والسنة فى الميسر والربا. وقد رد ابن حنبل فى كتاب السنة (ص٣٨) على المحاسبى فى قوله بأن السعى الحر إلى الربح الشريف واجب دينى.

على أنه فى العبادات لم يقل إلا بشرعية ما نص عليه القرآن والسنة وعلى الوجه الذى جاء به هذا النص. ولا يرجع تشدد المذهب الحنبلى إلى روح التعبد والعناية بالتفاصيل التى يسعى هذا المذهب إلى مراعاتها فى أداء الفرائض الدينية، بقدر ما يرجع إلى إنكاره الاعتراف بأية قيمة شرعية لصور العبادة التى استحدثها «اجتهاد» الزهاد والمتصوفة، أو حتى بالأحكام الاعتسافية التى تحكم بها السلطات الإدارية. وهذه النظرة المعادية للبدع (بقايا الوثنية، وما ابتدعته الأجيال المتأخرة، وتسللات الحضارات الدخيلة) قد تجلت بعنف شديد فى البربهارية والوهابية الأولى.

المصادر:

التراجم:

(١) فصل فى كتاب أبى بكر الخلال المتوفى سنة ٣١١هـ (٩٢٣ ــ ٩٢٤م) عن تاريخ المذهب الحنبلى، لم يبق منه إلا صفحات قلائل فى المكتبة الظاهرية بدمشق .

(٢) كتيب أبى بكر البيهقى المتوفى سنة ٤٥٨هـ (١٠٦٥ ــ ١٠٦٦م) وقد استشهد ابن الأثير فى مصنفه البداية، جـ١٠، ص٢٣٤ ــ ٢٤٣، بفقرات كبيرة منه (وثمة ترجمة منسوبة أيضاً للهروى المتوفى سنة ٤٨١هـ الموافقة ١٠٨٧ ــ ١٠٨٨م)؛ وهنالك سيرتان موسعتان هما:

(٣) ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة سنة ١٣٤٩هـ = ١٩٣١م.

(٤) الذهبى: قطعة من تاريخه الكبير، نشرها منفصلة أحمد محمد شاكر: ترجمة الإمام أحمد، القاهرة سنة ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م (أعيد طبعها فى المجلد الأول من المسند). وهاتان الترجمتان تشتملان على وثائق وافرة ترجع إلى ولدى ابن حنبل وتلاميذه الأولين، ومع ذلك فإنه يغلب عليهما المديح وتفتقران إلى ضبط التواريخ.

دراسات:

(٥) W.M. Patton: *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*، ليدن سنة ١٨٩٧م.

(٦) I. Goldziher: *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen* فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells.*، سنة ١٩٠٨، ص١ ـ ٢٨.

(٧) مادة أحمد بن حنبل فى الطبعة الأولى وهى مثبتة قبل هذه المادة الجديدة.

(٨) محمد أبو زهرة: ابن حنبل، القاهرة سنة ١٩٤٩م.

خورشيد [H. Laoust لاوست]

الأخطل

شاعر عربى نصرانى، ولد فى حدود عام ٦٤٠م بالحيرة (الأغانى، جـ٧، ص١٧٠) أو فى صحراء الشام غير بعيد من الرصافة حيث كانت تنزل عشيرته (انظر ديوان الأخطل، طبعة سنة ١٨٩١ ـ ١٨٩٢، ص٨٢، س١؛ الأغانى، جـ١١، ص٥٥ ـ ٦٠)، وهو غياث بن الصلْت بن طارقة، وينتسب إلَى عشيرة بنى جُشَم بن بكر التغلبية (الديوان ص١٧٦، ١٧٨؛ الأغانى، جـ٧، ص١٦٩؛ مجلة المشرق، سنة ١٩٠٤، ص٤٧٩) وهى من أشهر عشائر العرب. وكانت أمه ليلى من قبيلة إياد النصرانية، ولما كان قد اختار لنفسه لقب «الأخطل» فلابد أنه لم ير فيه مايكره. ودعاه خصومه بـ «دَوْبَل» (الديوان ص١) وكنى باسم ابنه الأكبر مالك. وقد عاش ومات نصرانياً لأنه انحدر من قبيلة تغلب النصرانية. وإذا أحوجنا الأمر إلى دليل فحسبنا هجاء جرير له، ولانجد للنصرانية فى ديوانه إلا أثراً ضئيلاً، بل هى لم تمسس قرارة نفسه شأن جميع الأديان بين الأعراب.

وقد ورد فى ديوانه ذكر القديس سرجون والصليب والرهبان والدعوات النصرانية؛ ويقابل هذا بعض العبارات الإسلامية الشائعة التى تدلنا على أثر البيئة الإسلامية فيه (الديوان، ص١، ٧٨، ١١٩، ١٨٤، ٢٠٤؛ ديوانه طبعة سنة ١٩٠٥، ص١٧١، س٦؛ الأغانى جـ٧، ص١٧٣). وكان يظهر بين الناس وفى عنقه صليب من ذهب على عادة النصارى من الأعراب، ويولىّ وجهه شطر المشرق فى صلاته. وكان يتناول القربان المقدس ويقبل بخضوع ماكان يفرضه عليه كاهنه من عقوبات علنية.

ولما دعاه الخليفة إلى الإسلام رفض فى إباء (الديوان ص١٥٤) وهجا خصومه من المسلمين بقوله: «فما الدين حاولتم ولكن دعاكم إلى الدين جوع» (الديوان، ص٣١٥، س١٣) ومع ذلك فلم يكن أكثر مراعاة للتعاليم النصرانية، ذلك أنه طلق امرأته ثم تزوج طالقاً وتلك سنة شائعة عند النصارى من العرب. ولنا أن نتساءل: هل عاشر الأخطل قينة حباه بها ابن زياد؟ (الديوان، ص١٨١، س١٣) يقول ذلك مركوليوث، ولكنه لم يقم الدليل عليه (Margoliouth: *Mohammed*، ص٤٠). وكان الأخطل مسرفاً فى الشراب، وهو أمر لم يتأثر فيه بالأقدمين الذين عرفهم وقلدهم، بل كان يشرب لأن النصارى رأوا فى الخمر مايميزهم عن المسلمين. على أن الأخطل كان يرى هو وكثير من رفاقه من المسلمين (الأغانى، جـ٨، ص١٥؛ جـ٩، ص٨٨، جـ١١، ص٣٩) أن الخمر مصدر للإلهام الشعرى. فكان يختلف فى نفر من بنى هاشم وابن لعثمان (الديوان، ص٢٧، س٦؛ ديوانه المطبوع سنة ١٩٠٥، ص١٧٤) إلى حوانيت الخمر. ويظهر أنه من العسير أن نغتفر له اتصاله بالقيان الفاجرات طوال حياته إن تسامحنا فغفرنا له نسيبه وهو حب عذرى لافحش فيه أصبح من موضوعات الشعر المألوفة (مجلة المشرق، ص٤٧٩). وديوانه عفيف، عدا بعض أبيات واقعية إلى حد بعيد (انظر ديوانه طبعة سنة ١٩٠٥م، ص١٠٥، ١٠٦، ١٠٩، ١١٠، ١٦٥، س١٥). وأى شىء هى إذا قيست بما عرف عن فحش العرب فى الهجاء؟ وحسبنا هجاء جرير

والفرزدق وحميدة الأنصارية، (الأغانى، جـ٨، ص١٣٩ ـ ١٤٠). وكان الأخطل ــ شأن بنى تغلب ــ ممن أخذوا بمذهب الطبيعة الواحدة، ولم يمنعه هذا من أن يكون صديقاً لأسرة ابن سرجون الملكانية ذات النفوذ الواسع.

ولما طلب يزيد بن معاوية إلى كعب ابن جُعَيْل شاعر الأمويين أن يهجو الأنصار، أشار عليه بشاعر حدث من قبيلته هو الأخطل، فوفق الأخطل إلى هجاء مقذع (الديوان، ص١٣٤) كاد يودى بحياته لولا تدخل يزيد. ومنذ ذلك العهد شارك الخليفة مائدته وصحبه إلى مكة، وشرع فى مدح الأمويين: يزيد وعبدالله بن معاوية (انظر شروح ديوانه، ص١٦٧، ١٧٦، وانظر أيضاً ديوانه المطبوع عام ١٩٠٥، ص٦٣ ــ ٧٢؛ ومع ذلك فقد ذكرت فيه وقعة مرج راهط التى وقعت بعد عهد يزيد) وخالد بن يزيد، وكذلك عمالهم: زياد وأبنائه والحجاج وغيرهم. ولما اتخذه عبد الملك شاعراً للدولة الأموية (الأغانى، جـ١٢، ص١٧٢، ١٧٦) أخذ يتغنى بمدح هذا الخليفة وأقربائه: عمر ابن عبد العزيز وابنيه الوليد وسليمان. ثم أشاد بذكر عثمان (الديوان، ص٣٩، س٦: ١٩٢ ـ ١٩٤). وهجا أعداءهم من العلويين وآل الزبير والأنصار (الديوان، ص٥٨ ـ ٦٤، ٧٣ ـ ٧٦، ٩٣ ـ ٩٤، ٢٦٤، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٩ وما بعدها) والقيسية، الذين خاصموا بنى مروان منذ وقعة مرج راهط. فياله من شاعر سياسى يقربه أصحاب السلطان ويخشاه المعارضون!. ولأشعاره فى هذه الناحية قيمة تاريخية عظيمة نجد فيها آثار الجاهلية ونزعات عصره، كما أظهرنا بترفعه واستقلاله على تسامح الأمويين الذين كانوا عرباً قبل أن يكونوا مسلمين. (المشرق، ص٤٧٨، ٤٨٢). وإن الأثر الذى تركه هذا النصرانى يمثل لنا مظهراً من مظاهر عصر الانتقال الذى كانت تمر به الأمة العربية فى ذلك الوقت. وجاء فى ديوانه (طبعة سنة ١٩٠٥، ص١٧٠ ــ ١٧١) أن عبدالله ابن جرير البَجَلى (وليس الجبلى كما فى هذه الطبعة) قد انضم نهائياً إلى الأمويين. وظلت الخصومة بين الأخطل وجرير حية فى تاريخ الأدب. وكان الأول قد تفوق بصفة عامة

على خصمه جرير الذى كان أقل منه إقذاعاً وأكثر لغواً، ونقائضهما موضوع شائع. ويؤلف الأخطل وجرير والفرزدق «الطبقة الأولى» من الشعراء، وهى طبقة متفردة لم يجد نقاد العرب منذ ظهور الإسلام مايقارن بها. ولكن النقاد لايتفقون دائماً فى المفاضلة بين هؤلاء الشعراء، والواقع أن هذا الموضوع كان مثار مناقشات متصلة عند نحاة العصر العباسى (البيهقى: المحاسن، ص٤٥٧). فلو لم يكن الأخطل نصرانياً هاجم الإسلام فى أشعاره لأجمع هؤلاء النحاة على تفضيله. وأسلوب الأخطل جزل رصين يذكرنا بالشعر الجاهلى؛ وشعره فى الهجاء والخمريات لايضارعه فيه أحد. أما فى المدح فقد سمت به شاعريته إلى مرتبة لم يبلغها أضرابه الذين أسفّوا فى المدح. ونجد فى هذا التغلبى أخلاق رجل البلاط، مع أن نظرته للحياة كانت نظرة البدوى الذى يؤثر الظعن على الإقامة فى دمشق (الديوان، ص١٢١، س٦) ونعتقد أن ندرة ما فى أشعاره من الفحش الذى انغمس فيه أضرابه تفصح عن نصرانيته أكثر مما يفصح عنها حديثه. ولهذا استطاع الأخطل أن يقول كما قال نُصَيْب (الأغانى، جـ١، ص١٤٥) إن الفتاة العذراء لاتتحرج من قراءة ديوانه. ويمكننا أن نأخذ عليه ــ كما نأخذ على الشمّاخ والحُطَيْئَة (الأغانى، جـ٨، ص١٠٢) ــ التكلف الظاهر فى بعض قصائده وجمودها والتواءها: فلم يكن الأخطل شاعراً مطبوعاً، بل لم يحرص على أن يكون كذلك. وتعتبر قصيدته فى مدح الأمويين درة أشعاره (الديوان، ص٩٨ ــ ١١٢) نجد فيها ذلك البيت الذى مجد فيه حلم خلفائهم:

شمْسُ العداوة حتى يستقاد لهم

وأعظم الناس أحلاماً إذا قدروا

(الديوان، ص١٠٤، س٨). وإذا كان الأخطل قد قلد القدماء وانتهب أشعارهم، فإنه لم ينتهبها قط بتلك الصفاقة التى عرفت عن الفرزدق؛ وهو يتغنى فى جزء من ديوانه (الديوان، ص١٠٦، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٥، ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ ديوانه المطبوع عام ١٩٠٥، ص١٦٧ ـ ١٦٩؛ وانظر أيضاً أشعار القُطَامى ص٢، ٨، ٩، ١٠، ١٣) بتقلبات حروب قبيلته مع القيسية الذين ناصروهم على كلب بادىء الأمر. واشترك الأخطل فى هذه

الحروب وفقد فيها ابنه، وهو يؤكد لنا أنه أظهر فى تلك الحروب شجاعة نادرة (الديوان، ص٢٧) وكم فى هذا الفخر من مبالغة! فلم يكن الأخطل من رجال الحرب، ذلك أنه فر من النزال الدموى يوم البِشْر وكان هو مثيره بإقذاعه فى الهجاء (القطامى ص٢٣، س٤٠، ٤٣). ولما تخلى عبد الملك بن مروان عن حمايته أنشد:

فإن لاتغيرها قريش بملكها.

يكن عن قريش مُسْتَمَاز ومَزْحَل

(الديوان، ص١١) وهو بيت فيه ثورة لايدانيه إلا البيت الذى أعلن فيه الأخطل أن عبدالله بن سعيد بن العاص التغلبى الخامل الذكر أهل للإمارة، وكان هذا أخا لرجل حاول خلع الخليفة عبد الملك. على أن جرأة الأخطل لم تفقده رضا الخليفة. وكان الوليد الأول (ولم يكن شاعره عدىّ بن الرقاع متحمساً فى إعجابه بالأخطل؛ انظر الأغانى، جـ٨، ص١٧٩، ١٨٤) وإن قل حظه من الثقافة يظهر غيرة على الإسلام (الأغانى، جـ٧، ص٦٩، س٢). وقد احتكم بنو بكر وبنو تغلب إلى الأخطل ـ وكان النزاع قد نشب بينهما منذ وقت طويل (الديوان، طبعة سنة ١٩٠٥م، ص١٦١ ـ ١٦٢) ـ فنطق الأخطل بحكمه فى المسجد.

ولاشك أن الأخطل قد توفى قبل نهاية عهد الوليد بن عبد الملك، بينما يقول ابن عبد ربه (العقد الفريد، جـ١، ص١٥٥، جـ٢، ص٧٠). أن العمر قد امتد به إلى عهد عمر بن عبد العزيز، ولاشك فى أنه خدع فى ذلك بأبيات (الديوان، ص٢٧٧ ـ ٢٧٨) قيلت قبل ولاية عمر. وإذا صح لنا أن نجعل وفاته حوالى عام ٦٤٠م فإن الأخطل يكون قد بلغ عامه السبعين، وتكون حياته الشعرية قد دامت أربعين سنة تقريباً. ولم يذكر له أحفاد.

المصادر:

(١) صالحانى: ديوان الأخطل، بيروت سنة ١٨٩١ ـ ١٨٩٢م.

(٢) صالحانى: ديوان الأخطل، وهو صورة شمسية طبعت عن نسخة مخطوطة بغداد، بيروت سنة ١٩٠٥م.

(٣) صالحانى: مجلة المشرق، سنة ١٩٠٤، ص٤٧٥ وما بعدها.

(٤) الأغانى، مواضع مختلفة لاسيما جـ٧، ص١٦٩ ــ ١٨٨.

(٥) ابن قتيبة: كتاب الشعر، طبعة ده غويه، ص٢٨٦.

(٦) السيوطى: المزهر، جـ٢، ص٢١٧.

(٧) ابن عبد ربه: العقد، جـ٢، ص٥٣.

(٨) H. Lammens: *Le chantre des Omiades* باريس سنة ١٨٩٥م، ص١ ــ ٢٠٨ (مقتطف من المجلة الأسيوية، سنة ١٨٩٥م.

(٩) H. Lammens: *Un poéte arabe chretien a La cour des Omiades de Damas* (مقتطف من مجلة *L'Orient chretien*، سنة ١٩٠٤) .

(١٠) H. Lammens : *Etudes sur Le regne du Calife Mo'awa Ier*، ص٣٩٧ ــ ٤٠٤.

(١١) Wiener: *Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* جـ٥، ص١٦٠ ومابعدها، جـ١٥، ص١ ومابعدها.

[لامنس: H. Lammens]

+ الأخطل: لقب الشاعر العربى غياث بن غَوْث بن الصَلْت الذى توفى فيما يرجح قبل عام ٩٢هـ (٧١٠م). وهو ينتسب إلى قبيلة تغلب الكبيرة التى كانت تنزل شمالى الشام وظلت جميعاً على النصرانية آخذة بمذهب الطبيعة الواحدة. وقد ارتبط من ناحية أمه ليلى بقبيلة نصرانية أخرى هى قبيلة إياد.

ولد الأخطل إما فى الحيرة (انظر الأغانى، الطبعة الأولى، جـ٧، ص١٧٠) وإما بالقرب من الرصافة، ولانعرف تاريخ ولادته على التحقيق، ولعله كان حوالى سنة ٢٠هـ (٦٤٠م)؛ وظل الأخطل على النصرانية طوال حياته، فلم يتأثر بما بذل وجوه بنى أمية من جهود لإدخاله فى الإسلام.

ومع أنه كان يقول بالطبيعة الواحدة للمسيح، إلا أنه احتفظ بعلاقاته الطيبة مع أسرة سَرْجُون الملكانية. وتثبت بعض سمات فى شعره غيرته على مذهبه، بل هى تعبر عن بعض الفخر باستمساكه به (ديوانه، فى مواضع مختلفة). على أن القيم الخلقية التى كان

يؤمن بها لم تكن تختلف اختلافاً بيناً عن قيم المجتمع الذى عاش فيه. فهو قد هجر زوجته وتزوج من امرأة مطلقة. والظاهر أنه كان مدمناً على الشراب ينفق وقته فى الحانات مع قيان مغنيات مستهترات.

وكان الأخطل يتقلب مع الأسر الحاكمة، ففى عهد معاوية غاص فى لجج السياسة، وكان يلزم صحبة يزيد الأول ويثنى عليه فى مدائحه، وكذلك كان شأنه مع غير يزيد من وجوه القوم مثل زياد والحجاج. وفى عهد عبد الملك أصبح فى واقع الأمر الشاعر الرسمى للخليفة (الأغانى، الطبعة الأولى، جـ٧، ص١٧٢ ــ ١٧٦). وظل فى خدمة خلفاء عبد الملك وحمل فى شعره على جميع خصوم الأمويين (انظر الديوان، ص٥٨، ٩٣،٧٣، ٢٠٤، ٢٧٧ ومابعدها) وقد بين لامنس بجلاء القيمة التاريخية لهذا الشعر.

وقد استغرق حياة شاعرنا العملية كلها التهاجى باللفظ بينه وبين معاصره الشاعر جرير. وقد ناصره فى هجائه هذا الفرزدق للخصومة التى كانت قائمة بين هذا الشاعر وجرير، مع أن الفرزدق كان أيضاً تميمياً كجرير. ويكاد يكون من المستحيل أن نفصل بين أخبار هؤلاء الرجال الثلاثة. ومن الواضح أن الأخطل وجريراً قد احتفظا فى هذا المجال بسنة الجاهلية ولم يخرجا عن التعبير عن مشاعر قبيلهما الخاص. وتبين أشعار الأخطل فى هذا الشأن كيف تنبثق الموضوعات البدوية القديمة من ثنايا الستار الدينى الذى يغشاها.

ويبدو أن الأخطل لم ينل من الحظوة فى عهد الوليد الأول مثل ما نال من قبل (انظر الأغانى، جـ٧، ص١٧٩ ومابعدها) والراجح أنه توفى قبيل نهاية خلافة الوليد ولم يعقب.

وقد انتهت إلينا أشعار الأخطل برواية السُكّرى الذى صنفها مستعيناً بالمادة التى جمعها ابن الأعرابى (انظر Brockelmann، قسم ١، ص٩٤؛ الفهرست ص٧٨، ١٥٨). وهذه الرواية ميسورة فى طبعات غير مستوفاة، فنجد طبعة صالحانى لديوان الأخطل (بيروت سنة ١٨٩١ ــ ١٨٩٢م) قد

أكمل بعضها صالحانى نفسه فى طبعته للديوان ببيروت سنة ١٩٠٥م (صورة شمسية من مخطوط بغداد) وكرفينى Griffini فى طبعته للديوان ببيروت سنة ١٩٠٦م (نقلا عن مخطوط اليمن). وأراد الشاعر أبو تمام أن يجىء بمقابل للنقائض بين جرير والفرزدق فجمع فى القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع الميلادى) النقائض بين جرير والأخطل وسماها «نقائض جرير والأخطل» وهى تسوق المنابذات الكلامية بين الغريمين، وثمة مخطوط من مصنفه هذا فى إستانبول.

وأشعار الأخطل مثل أشعار جرير والفرزدق تكمن جذورها فى الحوادث المعاصرة، وهى تصور ثارات عصرهم وخصوماته السياسية، وتتمثل فيها دائماً التقاليد البدوية. ويشمل ديوان الأخطل مدائح فى صورة القصائد وطائفة كبيرة من شعر الحكمة. وتشبه قوالبه الشعرية ومصطلحاته الجامدة ولغته سائر الشعراء المعاصرين إلا فى القليل. ومن المرجح كثيراً (كما قال بشار) إن الصيت الذى ناله الأخطل فى حياته كان مرجعه إلى افتتان عرب ربيعة به لأنهم طربوا إذ وجدوا فيه نصيراً قوياً يقف فى وجه عرب بكر وتميم (انظر المَرْزُبانى: الموشح، ص١٣٨). فلما حدث بعد أن أقامت الأوساط الأدبية فى العراق لها مثالاً فى الشعر، جرى الذوق الغالب على الموازنة بين شعر الأخطل والفرزدق وجرير؛ واستسلم الناس لهذا الذوق فى «التقييم النسبى للمزايا» الذى غلب على العلماء المشارقة فى القرون الوسطى، وقد أصبح هذا اللون من الموازنة النقدية موضوعاً ملحاً للمناظرة استعرضه الهمذانى فى مقاماته التى كتبها فى أواخر القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). ويجوز أنه حدث فى تاريخ متقدم يرجع إلى نهاية القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) أو إلى أوائل القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) أن أظهر نحويو البصرة والكوفة ولغويوهما تفضيلهم للأخطل (انظر أحكام أبى عبيدة، والأصمعى، وحماد الراوية التى ذكرها الأغانىٰ على سبيل المقارنة، جـ٨ من الطبعة الثالثة، ص٨٤، ومابعدها، ٢٩١، ٣٠٥).

والظاهر أن الأخطل لم يحتفظ بمكانته فى الأدب العربى فى نظر الأجيال المتأخرة (مثال ذلك الرأى الذى يجنح إلى الحذر الذى أبداه طه حسين فى كتابه «حديث الأربعاء»، جـ٢، ص٧٧ ومابعدها). وحتى اليوم لم يكن الأخطل موضوع دراسات فى الغرب إلا من حيث سيرته.

المصادر:

(١) الأغانى، الطبعة الأولى، جـ٧، ص١٦٩ ــ ١٨٨ = الأغانى الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٢٨٠ ــ ٣٢٠.

(٢) المرزبانى: الموشح، ص١٣٢ ومابعدها.

(٣) Caussin de Perceval: *Notice sur les poetes Akhtal, Ferazdaq et Djarir* فى *Jour.* As. جـ١٣، ص٢٨٩ ومابعدها؛ جـ١٥، ص٥ ومابعدها.

(٤) Lammens : *Le Chantre des Omiades* فى *Jour. As.*، سنة ١٨٩٤، ص٩٤ ــ ١٧٦، ١٩٣ ــ ٢٤١، ٣٨١ ــ ٤٦٥.

(٥) الكاتب نفسه: *Etudes sur le régne du Calife Omayade Mo'awia* Ier، بيروت، سنة ١٩٠٨م، ص٣٩٧ ـ ٤٠٤.

(٦) I. Krachkowskiy: *Der Wein in al-Akhtal's Gedischter* فى G. Jacob: *Fests-chrift* ص١٤٦ ــ ١٦٤.

(٧) وثمة تفصيلات أخرى فى بروكلمان، جـ١، ص٤٩ ــ ٥٢؛ قسم ١، ص٨٣ ومابعدها.

(٨) C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti*، جـ٦، ص٧٣ ـ ٧٦ (*La Litterature arabe des origines a l'epoque de la dynastie umayyade.*، ترجمة پلا، پاريس سنة ١٩٥٠م، ص١١٥ ــ ١٢٠)

خورشيد [بلاشير R. Blachere]

أخلاق

«أخلاق» جمع خُلُق: والأخلاق هى صفات الإنسان الأدبية، وعلم الأخلاق هو هذه الصفات معروضة على وجه تعليمى.. ونجد كثيرًا من النبذ عن الأخلاق فى عدة فروع مختلفة من كتب الأدب: نجدها عند الشعراء، ونجدها فى

الأمثال والقصص؛ ولاحاجة بنا إلى القول بأننا نجدها فى القرآن وتفاسيره وفى الأحاديث؛ ونجدها كذلك عند الفقهاء الذين تبدو الأخلاق عندهم بحثاً فى حالات الضمير الجزئية[1] ونجدها أخيراً عند المؤرخين ورواة الأخبار الذين يتحدثون عن الأخلاق كلما دعت الظروف إلى ذلك. ولكن علم الأخلاق منفصل عن كل هذا قائم بذاته، وليس مقتطفاً من مختلف المصنفات. هو فى الحقيقة علم يتصل بالمتوارث من الفلسفة اليونانية، سواء أكانت هذه الوراثة شفوية نقلتها المدارس الفلسفية والأديرة فى مصر والشام وفارس، أم كانت مدونة فى الكتب التى وصلت إلينا والتى أحياها المترجمون.

وقد عرف حاجى خليفة علم الأخلاق فقال: «قسم من الحكمة العملية» (حاجى خليفة، طبعة فلوكل جـ١، ص٢٠٠) وهذا التعريف يتضمن التفريق بين الفلسفة العملية والفلسفة النظرية، وهو أمر سبق وجوده عند أفلاطون، ولكن العرب عرفوه بصفة خاصة من المدارس الفلسفية المختلفة التى تناقلت فيما بينها هذا الرأى. وأضاف حاجى خليفة راوياً عن ابن صدر الدين الشروانى المتوفى عام ١٠٣٦هـ (١٦٢٦ - ١٦٢٧م) وهو قاض من أصحاب الوزير نصوح ومؤلف كتاب «الفوائد الخاقانية» أن علم الأخلاق: «هو علم بالفضائل وكيفية اقتنائها لتتجلى النفس بها، وبالرذائل وكيفية توقيها لتتخلى عنها. فموضوعه الأخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث الاتصاف بها» وهذا القول يحد إذن علم الأخلاق فى دراسة منهجية للفضائل والرذائل، وبذلك لايكون علم الأخلاق سوى الفلسفة الخلقية المعروفة عند المشائين.

وهناك اعتراض مبدئى يوجه إلى إمكان تحقق جزء من هذا العلم: ذلك أنه لما كان خلق كل إنسان هو قوام شخصه وذاته، فإنه يبدو أن الخلق مغروز فى طبيعة الإنسان نفسه

(١) حالات الضمير الجزئية ترجمة Casuistique (من Cas أى حالة) ومعناه أن هناك حالات جزئية لا تنطبق عليها المبادىء العامة التى يقررها علم الأخلاق لما تثيره فى الضمير من التردد بين واجبين ظاهريين ومن ثم تحتاج كل حالة منها إلى حكم خاص.

ولايمكن أن يتغيـر. فيمكن إذاً أن يوجد علم يصف هذه الأخـلاق، ولكن لايمكن أن توجد صناعة تغيرها.

ينسب حاجى خليفـة هذا الاعتراض إلى ابن صدر الدين، ونجـده عند كثـير من علماء الأخلاق: عنـد يحيى بن عدى والغزالى ونصير الدين الطوسى مثلاً.

وقـــد دعم ابن صــــدر الديـن هذا الاعتراض بقوله المحكـم: «السيرة تقابل الصورة وهى لاتتغـير». وقد أجاب عن هذا الاعـتراض بأن الأخـلاق بعـضهـا طبيعى والبعض الآخر مكتسب بالعادة؛ فأما الطبـيعى فهو ثابت، وأمـا المكتسب بالعادة فيمكن تغييره. وهذا القول الذى يتفق مع المتوارث من الفلسفة الإغريقية يؤيده الحـديث الشـريف: «بعـثت لأتمم مكارم الأخـلاق». وهذه الشـبهـة والرد عليـها نجـدهما بالتـقريب عند الغـزالى ولكن فى صورة أكثر قوة وتفصيلاً.

ويجب أن لانخـلط علم الأخــلاق ـــ كمـا سبق تعريفـه ـــ بما سمـاه العرب «الأدب». فـالأدب أقل عـمـــقـاً من علم الأخلاق وأكـثر شمـولاً منه؛ لأن معنى هذا اللفظ يتـضمن ثقـافة أدبية حـسنة لاسبيل إلى عـدها بين الفضائل أو على الأقل بين أمهات تلك الفـضـائل. ويتصل بعلم الأخلاق «النصـائح» و «الوصايا» ويندرج تحت هذين الموضــوعين كـثيـر من الأقـوال التى تضـيـفـهـا المؤلفـات العـربية إلـى شخـصيـات هامـة والتى تتضمن مـبادىء خلقية، ولكنـها ليست عــرضــاً لعـلم الأخـلاق عـلى أسلوب منهـجى، وعـلى هذا فـإن هذه الأقـوال يجب أن توضــع إلى جـانب الأمـــثـال والحكم. ولنشـر هنا على سـبيل المثـال إلى وصـايـا نزار المتـوفى عـن أربعـة أولاد، وقد ذكـرها الأصـمـعى (مجـانى الأدب، بيـــروت، سنـة ١٨٩٦م، جـ١، ص٥٣).

ويعنى عـلم الأخــلاق فى جـــوهره بالإنسان عـلى وجه العمـوم، ولكنه مع ذلك توجـد رسائل فى الأخلاق تـتصل بصنـف خـاص مـن الناس، أهمـــهـــا مايتـصل بأخلاق ذوى السلطان، وهذه تدخل فى باب السـيـاسـة التى اعتـبرها العرب كما اعتبرها قدماء الفلاسفة فرعاً من الأخلاق، ولكنه فـرع هام جدير بأن يفـرد له بحـث خـاص. وتوجـد كـذلك

رسـائل فى خلق أهل الورع. ولكن هذه الرســائل لاتـتــصل فى الواقع بـعلم الأخلاق، لأن علم الأخـلاق ــ إذا نظرنا إليـه فى ذاته ــ يـجب أن يتـمـيـز عن التصوف والزهد.

ولسنا نعرف على وجه التـحقيق أى كـتب اليونان فى علم الأخـلاق وصلت إلى العـرب: فـقد روى أن إسـحـاق بن حنـين نقل كــتــاب الأخـــلاق إلى نيـقـومـاخس لمؤلفـه أرسـطو فى اثنى عشـر مجلداً بـعنوان «كتـاب الأخلاق»؛ ولكن كـتاب الأخلاق إلـى نيقومـاخس لايقع إلا فى عشرة مجلدات، فهل لنا أن نفـرض أنه قـد أضيـف إلى الترجـمـة العربـية كتـاب هو «المقالات الكـبار فى الأخـلاق»، أو نقول إن مـاروى عن هذا الكتاب تحريف لرواية أخرى تذهب إلى أن إســحـاق بـن حنين ــ لاحنـين بن إسحـاق ــ قد نقـل شرح فورفـريوس على كتاب الأخلاق إلى نـيقوماخس فى اثنى عشر مجلداً، وهذا العدد نفسه إنما صـار كذلك بإضـافة كـتابى «المقـالات الكبـار فى الأخلاق» أيضـاً ونحن نعلم إلى ذلك أن إســحـاق بن حنين قـد نقل شــروح ثامســطيوس إلى الســريانيـة، وربما كان قـد نقلها إلى العربيـة أيضاً. وقد عـرف الفارابى كتـاب الأخلاق إلى نيقوماخس والمقالات الكبار فى الأخلاق و«المقـالات الصغـار فى الأخـلاق» التى كتـبها أرسطو إلى أوذيـمس. وللفارابى نفسه شرح على بعض هذه الكتب. وقد شرح ابن رشد بعـد ذلك كتاب الأخلاق إلى نيـقـومـاخـس ونقل رجل يدعى ابن الخـمّـار كــتـاباً فى الأخـــلاق، يذهب ڤـنريـش Wenrich إلى أنه عـين كتـاب أرسطو فى الأخـلاق. ولاتوجد فى دور كتبنا الـترجمة العربيـة لكتاب أرسطو. ويروى أن الطبيب أبا الفـرج عبدالله بن الطيب المتـوفى عـام ٤٣٥هـ (١٠٤٣م) شرح كـتاب أرسطو المذكـور؛ وقد بقى لهذا الطبيب مقالة لأرسطو فى الفضيلة ترجمها من السريانية إلى العربية.

أمـا مؤلفـات أفلاطون فى الأخـلاق فـإنها تتـصل بالسـياســة أكـثر منهـا بالأخلاق البحتـة، وحسبنا أن نذكر هنا أن كتـابه «النواميس» قد ترجـمه حنين ابن إسحـاق كمـا نقله يحيـى بن عدى. ولانعــرف من كـــتب فلوطـرخس فى

الأخـلاق غـيـر كـتـاب الرياضــة الذى ترجمـه قسطا بن لوقـا، وقد نسب إلى أفلاطون كتاب فى «أدب الصبيان» نقله أبو عـمرو يوحنا بن يوسف؛ وقـد رأى فنـريش Wenrich : دون أن يسـتند إلى سند قـوى ــ أن يصحـح هذه النسبـة فـيـجعل الـكتاب لـفلوطرخس بدلاً من أفلاطون.

وعــــرف العـــرب من المدرســـة الفيثـاغورسية «المذهّبـات» وهى أشعار تدخل فى باب الحكم، كـما عرفـوا منها حكم الفـيلـسـوف سكندوس Secundus واستـبقى ابن مـسكويه رسالة طـريفة فى الأخلاق عـنوانها «لغز قـابس» وهو كتاب يظهر أنه رواقى (طبعة Elichmann فى ليـدن عام ١٦٤٠م و *René Basset*، الجـزائر سنة ١٨٩٨م). وهناك رسـالة منهجية فى الأخـلاق تغلب عليها النزعة الأفلاطونية هى «معاتبة النفس» (طبعها باردنهـور Bardenhewer: *Hermetis trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum*، بـون سـنـة ١٨٧٣م) تنـسب حـــينا إلى هـرمس الهرامسة المثلث بالحكمة، وينسبها حينا آخر ابن أبى أصيبـعة إلى سقراط وإلى أفـلاطون، كـمـا تنسب فى مـــخطوط بمكتبـة بودليان Bodleian إلى أرسـطو ولكن بعنوان «زجـر النفس» ولانعـرف أصل هذه الرسالة. أما باردنهور فيعتقد أنهـا من تصنيف مـسلم ويقـارنـهـا برسـائل إخوان الصـفـاء، بينما يمـيل شـتـيـنـشـنـيدر (Steinschneider : *Die arabischen Ubersetzungen aus dem Griechischen*، ص٢٣) إلى اعتبـارها مصنفاً يونانياً لنصرانى شرقى.

ولنذكــر إلـى جـانـب «الوصـــايا» المخـتلفـة و «كـتـاب الـتـفـاحـة»، وهو مـحـاورات مـنتـحلة بين أرسـطو عند احتـضاره وتلامـيذه نسج فـيهـا على منوال مـحـاورات فيـدون: رسـالة فى تدبير المنزل كتبـها رجل نصرانى توجد بمكتـبـة الإسكوريال، وكـتـاباً لعلى بن رضوان المتوفى عام ٤٥٣هـ (١٠٦١م) أو ٤٦٠هـ (١٠٦٨م) وهو ضـــرب من التـرجمة الـذاتية أودع فـيه فصـلاً فى الأخـلاق والسـيـاسـة، وقـد نسب هذا الكتاب فيما بعد إلى أرسطو وترجم إلى العـبرية. كـمـا نذكر رسـالة فى الأدب

يقال إن أرسطو كتبها إلى الإسكندر توجد بالمتحف البريطانى (الفهرس، ص٢٠٣) وانظر فيما يختص بهذه الترجمات سواء أكانت حقيقية أم منتحلة (Wenrich : *De auctorum Graecorum uersionibus et commentariis*، ليبسك سنة ١٨٤٢م؛ M. Steinschneider: *Die arabischen Uberstzungen aus dem Griechischen* فى Beihefte zum Centrablatt für Bibliothekswesen، جـ١٢، ليبسك سنة ١٨٩٣م).

والمسلمون الذين كتبوا فى الأخلاق بطريقة منهجية قليلون، والذين اشتهروا منهم إنما اشتهروا جميعاً — على التقريب — بما كتبوه فى غير الأخلاق،وفى هذا مايدفعنا إلى القول بأن الأخلاق باعتبارها علماً مستقلاً قائماً بذاته لم يلق الحظوة عند المسلمين. وهناك ثلاثة عناوين تتكرر عندهم على وجه ظاهر أكثر من غيرها، هى: «كتاب الأخلاق» و «تهذيب الأخلاق» و «مكارم الأخلاق». وقد مر بنا من قبل هذا التعبير الأخير، والكتب التى تذكر بهذا العنوان هى فى العادة كتب فى أخبار الأنبياء وغيرهم تنزع إلى الحض على الفضائل المختلفة وتمجيدها.

وأول أخلاقيى العرب هو ابن المقفع المترجم المشهور لكتاب «كليلة ودمنة» وأهم الأخلاقيين بعده: إخوان الصفاء وابن مسكويه والغزالى ونصير الدين الطوسى صاحب الكتاب المعروف «أخلاق ناصرى»، ونضيف أيضاً كتابى «أخلاق جلالى» و «أخلاق كاشفى» وهما كتابان واسعا الانتشار فى بلاد الشرق (انظر Carra de Vaux: *Gazali*، باريس سنة ١٩٠٢م).

وليس من السهل أن نلخص فى قليل من السطور ماجاء فى هذه الكتب من التعاليم الخلقية، فلنكتف هنا إذن بذكر بعض مايعد الأذهان لدراسة هذا النوع من الكتب.

يترتب على ما لاحظناه سابقاً من أن معظم أخلاقيى الإسلام اشتهروا فى الغالب بمصنفات فى غير الأخلاق، أن تعاليمهم الخلقية إنما هى صورة من طبيعة تفكيرهم وتصنيفهم الشائعة فى باقى مؤلفاتهم، وعلى هذا فإن للمؤلف

الصوفى تعاليم فى الخلق غير تعاليم المؤلف الدينى، ويخالف المؤلف الدينى الفيلسوف، والفيلسوف الشاعر والمؤرخ. ثم إننا إذا عرفنا المدرسة الفلسفية التى ينتسب إليها مؤلف ما، فإن من السهل أن نعرف إذا كانت تعاليمه الخلقية أقرب إلى تعاليم أفلاطون أو تعاليم أرسطو، أو إلى تعاليم أصحاب الحكم والأقوال المأثورة، أو آباء الكنيسة؛ فنحن نجد فى الكتاب المسمى «معاتبة النفس» ـ وقد لا يكون هذا الكتاب من تأليف رجل مسلم — وصفاً للفضائل على أسلوب أفلاطونى، فأمهات الفضائل فيه هى: الحلم والحكمة والشجاعة. ونجد الفضائل عند نصير الدين الطوسى الذى ينتسب إلى مدرسة الفلاسفة مقسمة وموصوفة على نحو ماهى عليه عند المشائين وفلاسفة العصور الوسطى، ولو أن هذا المؤلف أفرد «للعدالة» مكانة هامة وعالجها على نحو أفلاطونى. ونجد عند الغزالى — الذى هاجم الفلاسفة والذى يشبه إلى حد كبير آباء الكنيسة فى طبيعة تفكيرهم دقة فى التحليل وعمقاً فى النظر وحرارة فى العاطفة خالية من التنظيم والترتيب، ولكنها تذكرنا بمجاهدة رجال الدين فى سبيل رياضة النفس. ونجد عند الإبشيهى بنوع خاص محاولة مشكورة فى ربط عدد كبير من الحقائق الجزئية المستمدة من الحوادث التاريخية ربطاً فلسفياً. وهناك صفات مشتركة بين هؤلاء الأخلاقيين جميعاً: فهم ينزلون بعض الفضائل منزلة خاصة كالإيثار والقناعة بما قسم وضبط اللسان والصبر. وهذه الفضائل كثيراً ماتذكر فى كتبهم، وهى تنم عن روح الإسلام بصفة خاصة. وهم يشتركون كذلك فى اعتبار الرذائل أمراضاً نفسية، وفى تشبيه الأخلاق بالطب، ويبلغ هذا التشبيه كماله عند المتصوفة الذين يشبهون الطبيب الروحانى بطبيب الأجساد. وعلى هذا فعلم الأخلاق هو صناعة مداواة الأمراض وحفظ الصحة. وغايته الحصول على السعادة، وتلك غاية رسمها أرسطو وأفلاطون. ونلاحظ كذلك عند هؤلاء المؤلفين نزعة — كنزعات فلاسفة العصور الوسطى — إلى تقسيم الفضائل تقسيماً منهجياً. ويقوم هذا التقسيم على تحليل قوى

النفس، فلكل قـوة فضيلتـها ورذيلتـها، وتعـتبـر الرذيلة حـيناً ضـد الفضـيلة، وحيناً آخر يذهب الأخلاقى إلى أن هناك رذيلتـين إحـداهـمـا نتـيـجـة الإفـراط والأخرى نتيـجة التفريط وهـما طرفان وسطهـمـا الفـضيلـة، وتلك هى نظرية «الوسط بين الطرفين» المعروفة. وهناك فضـائل أخرى غـير مـاتقدم عنى بـها المسلمون: كبهـجة النفس والتسامى فى النظر والكرم وعرفان الجميل والتسامح والرفق والعـفـة. أما الرذائل المـذمومـة فهى: الكذب والحسد والغضب والتهور والكبـرياء. وكثـيـراً ماتفـرد الفصـول الخاصة بالكلام فى الصداقة، ومعاشرة الناس، والواجبـات الخلقية الـتى ينبغى أن تكون عليـها كل طـبقـة من طبقـات الناس.

المصادر:

(١) حـاجى خليفـة، فى كلامـه على الأخلاق.

(٢) ابن أبى الربيـع: كـتـاب سلوك المالك فى تدبيـر الممـالك، القـاهرة سنة ١٢٨٦هـ.

(٣) ابن مـسكويـه فى تهـذيب الأخـلاق، القـاهرة سنـة ١٢٩٨ - ١٢٩٩هـ.

(٤) الماوردى: أدب الدنـيـا والدين، الآستـانة، ١٢٩٩هـ؛ القاهرة ١٣٠٩ - ١٣١٠هـ.

(٥) الغزالى: كتاب أيها الولد.

(٦) الغزالى: كيمياء السعادة، بكلكتة ولكنهـؤ وبومـبـاى، وتـرجـمـه إلى الإنكليزيـة Homes و Albany، نيويورك سنة ١٨٧٣م.

(٧) الكاتب نفسـه: ميـزان العـمل. ترجمة عبـرية، طبعة Godenthal، سنـة ١٨٣٩م.

(٨) نصـير الدين الطوسى: أخـلاق ناصـرى، طبـع فى بومـبـاى، كلـكتـة، لكنهؤ، لاهور وغيرهما.

(٩) جـلال الدين الدَوّانى: أخـلاق جلالى (أو لوامع الإشراق).

(١٠) حسين واعظ كـاشفى: أخلاق محسنى، طبع عدة مرات فى الشرق.

(١١) على بن عـمـر اللـه: أخـلاق علائى، طبعة بولاق سنة ١٢٤٨هـ

(١٢) وانظر Geiger-Kuhn: *Grundr. der. iran. Philol.*، فيما يختص بالمؤلفات الفارسية التى كتبت عن الأخلاق، جـ٢، ص٣٤٨ ـ ٣٤٩، والفهرس، جـ٢، ص٧٢٢، مادة أخلاق.

[كارا ده ڤو Carra de Vaux]

+ الأخلاق (جمع خلق)

(١) عرض للأخلاق فى الإسلام.

(٢) الأخلاق الفلسفية.

(١) عرض للأخلاق فى الإسلام.

١ ــ لم يتخذ علم الأخلاق فى الإسلام صورته إلا تدريجاً، ولم يستقر المأثور الخلقى بعناصره المختلفة فى ثوبه النهائى قبل القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، وهو فى ذلك يخالف ماحدث فى العالم اليونانى، ذلك أن الأخلاق العامة فيه قد هذبها التفكير الفلسفى وأعاد صياغتها من غير أن تقع بينهما فرقة، ومن غير أن يبدو عليها أثر محسوس لأى مذهب دخيل، ومن ثم انتهى الأمر إلى أن أصبحت الفلسفة تعبر عن القيم الأخلاقية التى تحكم حيوات الطبقات المثقفة. أما فى الإسلام فقد ظهرت الأخلاق فى اكتمالها مزاجاً طريفاً، موفقاً بصفة عامة، لتقاليد العرب فى الجاهلية وتعاليم القرآن وعناصر غير عربية ترجع فى جوهرها إلى أصول فارسية ويونانية دخلت فى التكوين الإسلامى العام أو اندمجت فيه. وامتداح «الخلق الحسن» والقيمة المعزوة إليه شائع بين السلفيين والمتصوفة والفلاسفة، وأولئك الكتاب الذين يستهدفون بذل النصائح العملية للحكام وعمال الدولة. غير أن آراءهم فى الكمال الخلقى مستقى من مصادر جد مختلفة، ولو أنهم يحاولون جميعاً أن يوفقوا بين هذه الآراء وبين مثل الإسلام الأساسية (وهى فى ذاتها غير جامدة) منتهجين فى ذلك شتى الطرق. ومن ثم فإن هضم هذه النزعات المختلفة، بل المتعارضة فى بعض الأحيان، وتوحدّها آخر الأمر قد امتد زمناً طويلاً.

٢ ــ ولعل من الخطأ أن نذهب إلى أن ضروب الأخلاق المختلفة التى تبدت فى الأدب على تعاقب العصور من

عصر الشعراء الجاهليين حتى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) تمثل عملية تراكم للأنماط، بمعنى أن كل نمط جديد كان بمجرد ظهوره يحل محل نمط آخر أقدم منه أو ينسخه، بل لقد كان الأمر على العكس من هذا، فقد تعايشت هذه الطبقات مدة طويلة على تفاوت فى ذلك؛ ولما ظهر الإسلام لم تنقرض بحال السنة القبلية لعرب الجاهلية التى تقوم على المعاملات والعادة، وهى السنة التى وصفها كولدتسيهر (I. Goldziher: *Muhammedanische Studien*، جـ ١) وغيره (مثل بشر فارس: B. Fares *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*، باريس سنة ١٩٣٢م). ومنذ أن أصبح الأدب الجاهلى آخر الأمر جزءاً من الآداب العربية الرفيعة لم تنس كل النسيان قط القيم الخلقية التى عبر عنها: وهى العرض ، والحماسة والروح القبلية ، وإكرام الضيف والصبر، والحلم والمروءة ومن البين أن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم قد أحدثت كذلك تغييراً أساسياً فى القيم الخلقية التى أصبحت تقوم على ما أباحه الدين الجديد وعلى خشية الله والخوف من يوم الحساب، فالشفقة والعدل والرحمة والرأفة والسماحة والحلم والإخلاص والأخوة بين المؤمنين من الفضائل الجديدة التى حلت محل الأخلاق القبلية، وقد غدت هذه الفضائل أركان مجتمع أخلاقى أو قل إنها كانت على الأقل البرنامج المرسوم لهذا المجتمع.

واتسع الخلق الدينى القرآنى من بعد وفصّل تفصيلاً ضافياً، فعل ذلك المحدثون فى صورة الأحاديث التى تعتمد صراحة على السنّة أو قل الخلق الكامل للرسول، وأكملوا فى كثير من الأحيان هذا المصدر بأحاديث الصحابة واقتباس مواد من المأثورات الثقافية للديانات القديمة. ولانستطيع أن نقدر ما للحديث من شأن فى تكوين المثل الأخلاقية العامة للجماعة الإسلامية وللمحافظة عليها فى كل العصور وفى جميع الأقطار. زد على ذلك أن الحديث كان أكبر دعامة للهيكل الخلقى للفقه الإسلامى النامى، وهو الذى قامت عليه أركان عملية التوحدّ التى أشرنا إليها

آنفاً. ويمكن أن نقول بصفة عامة إن مجموع الحديث كله هو السفر الذى يضم بين دفتيه أصول الأخلاق الإسلامية من حيث أن الرأى الإسلامى الغالب يقول بأن أداء الواجبات الدينية على وجهها السليم وفهم العقيدة فهما صحيحاً هما جزآن لاينفصلان من الحياة الخلقية. على أننا نجد فى إطار هذا الهيكل الشامل بعض صور خلقية تُدرج على وجه أخص تحت مصطلح الأدب مع أنها تحمل فى هذا النص الدينى القديم مفهوماً خلقياً على التحديد (انظر على سبيل المثال: Wensinck: *Handbook* ، مادة أدب). وثمة مايغرى المرء على الظن بأن إصطناع هذا المصطلح للدلالة على الأخلاق الفارسية الأصل المتباينة البواعث التى أفاض فيها كتّاب القرن الثانى الهجرى (القرن الثامن الميلادى؛ انظر الفقرة ٤ من هذه المادة) هو الذى أدى إلى أن يستبدل بالأدب المصطلح «أخلاق»، وهو مصطلح يظهر فى مختلف الأخبار عند الثناء على مكارم الأخلاق (انظر: Wensinck *Handbook*، ص١١أ، وبشر فارس: مكارم الأخلاق، *Rend. Linc.* سنة ١٩٣٧م، ص٤١٧ = مباحث عربية، القاهرة سنة ١٩٣٩، ص ٢١ ومابعدها) وحديث الرسول الذى اتخذه الكتّاب المتأخرون شاهدا على الأخلاق الإسلامية «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» لم يرد فى كتب الأحاديث الصحاح (بشر فارس: الكتاب المذكور). وتحت هذا العنوان صنفت عدة مجموعات من الأحاديث الخلقية منذ القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)، مثل ابن أبى الدنيا (Brockelmann، جـ١، ص١٦٠) والخرائطى (Brockelmann، قسم ١، ص٢٥٠) والطَّبَرْسى (Brockelmann، جـ١، ص٥١٢؛ قسم ١، ص٧٠٩). والطبرسى هو الكتاب الشيعى المأثور فى هذا الموضوع (انظر أيضاً: بشر فارس، ص٤١١ ــ ٤١٢).

٣ ــ وتهذيب الفكر الأخلاقى وتطويره على أساس الحديث قد مضيا فى طريقهما بفضل الحركتين الدينيتين اللتين بدأتا فى النماء فى نطاق الإسلام السنى فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). فمن جهة نجد فى أوساط المتكلمين أن الصراع بين النزعة

المنكرة للجبـر عند المعتزلة ومـا أعقبـها من إصرار متكلمى المـعتزلة على الحكم الخلقى عـلى الأشـيــاء والمسـؤولـيـة الشخصية قـد أثارا مناقشة واسعة فى هذه الموضوعـات وتحليلاً لهـا، وبفضل هذه الحـركـة المعـتـزليـة الـتى اتصلت بدورهـا بالفـكر الـيــونـانى والكـتب اليــونانيـة المتــأخـرة التـى تدافع عن المسيحيـة، وبفضل ردّ أهل السنة عليها مهـد الطريق لتقبـل الأخلاق الفلسفـية اليونانية وأصـبح ذلك ممكناً. ونجد من جهة أخرى أن حركة الصوفية المناهضة للعقل والموسومة بالزهد قـد استحدثت نمطاً من الأخـلاق الإسلامـية مـختلفـاً بعض الاخـتلاف، واسـتطاع هذا النمط أن يكون له سلطان مـتـزايد حـتى لقـد أوشك آخر الأمر أن يسـيطر على العالم الإسـلامى. وغداً الفـقـر وإذلال النفس والإنكار المطلق للذات هى أرفع القيم فى الحياة عند دعاة الصوفـية. وحسبنا فى هذا المقام أن نذكر إماماً من أئمة الكتاب الصــوفيـة المتقـدمـين وهو المُحاسـبى المتــوفى سنة ٢١٣هــ (٨٥٧م) الذى كـان له أثر حـاسم فى الغـزالى حـين جعل الغـزالى التصوف جـزءاً ثابتاً من الأخلاق الإسـلاميـة فى كتـابه العـمدة «إحـياء علوم الدين» (انظـر M. Smith : An Early Mystic of Baghdad، لندن سـنة ١٩٣٥م و Journ. of the Royal As. soc.، سنة ١٩٣٦ ص٦٥).

٤ ــ لقد كان دخـول الفكر الفارسى الأخلاقى فى التـراث الإسلامى سـابقاً على مـعـرفـة المسلمـين للأخـلاق عند اليـونان. وخـيـر ممثل للفكر الفـارسى المذكـور هـو ابن المقـفع؛ وإذا صـــرفنا النظر عن كـــتـابه «كليلـة ودمنة» الذى يستأهل الذكر فى هذا المقام، فإن معظم هذا الفكر الفـارسى نجـده فى كتـابين ينسـبـان إليـه: «الأدب الكبـيـر» (انظر الترجمة الفـرنسية بقلم C. F. Detsree، بروكـــسل سنـة ١٩٠٢م، نقـــلا عن الترجمة الهـولندية التى قام بها G. van Vloten؛ التـرجمـة الألمانيـة بقلم O. Rescher فى Mitteilungen des Sem. fur oriental. Sprachen, Westasiat. Studien، سـنـة ١٩١٧م) و «الأدب الصغير» (الـترجمة الألمانية بقلم O. Rescher، سنة ١٩١٥م)، وقد شك فى صحـة نسبتهـما إليه وإن كان لم ينكر هذه النسبـة كل من ريختر

G. Richter) في *Isl.*، سنة ١٩٣٠م، ص ٢٧٨) وكابرييلي (Gabrieli في *Rivista degli studi orientali*، سنة ١٩٣٢م، ص٢١٩ ومابعدها). وهذان الكتابان (انظر أيضاً مادة «أردشير بزرجمهر») لايقومان على أى مبدأ فلسفى، بل هما يذكران القارىء بالخطابة اليونانية، فيبذلان النصيحة عن سبل النجاح للحكام وعمال الدولة المدنيين والأشخاص الذين يريدون التقدم فى الحياة. والإشارات الإسلامية الموجودة فى هذا الأدب نادرة وشكلية وإن كانت الصلة بين هذا المأثور والدين تُؤكَّد باطراد. ومن ثم ينظر إلى الإسلام على اعتبار أنه دين دولة يرتبط بالسلطة العليا ارتباط الدين بالسلطة السياسية فى الدولة الفارسية القديمة (انظر: A.Christensen : *L'Iran sous les Sassanides*، الطبعة الثانية، كوبنهاغن، سنة ١٩٤٤م، الفصل الثالث): «الدين والدولة شقيقان». وهذه النصيحة التى تبذل فى أسلوب طلى مؤثر فى النفس تعتمد على اعتبارات انتهازية وعلى الاعتراف بالقوة التى يعرف العاقل كيف يسوسها على الوجه السليم. على أن هذا التراث الأدبى الدخيل الأصل قد طوّع للمثل الإسلامية على تفاوت فى ذلك، ثم دخل آخر الأمر فى الهيكل المقرر للأدب الإسلامى فى كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ (٨٨٩ - ٨٩٠م). وهذا الكتاب - الذى يمكن أن نقول إنه أوفى موجز شامل فى الأخلاق الإسلامية - قد جمع ووحّد إلى حد عجيب ذخيرة القرآن والحديث والجاهلية والفرس فى الأخلاق، واستطاع - باستبعاد العناصر الناشزة من الأخلاق فى الجاهلية وعند الفرس - أن يحدد ويوحد بصفة عملية العناصر التى يتركب منها البناء الأخلاقى السنًّى فى مرحلته السابقة للفلسفة والتصوف. وهناك ضروب من الأدب تتصل بهذا مثل «مرايا الملوك» والحكمة الشعبية التى تتبدى فى الأمثال.

٥ - ولقد استحدثت الأخلاق الفلسفية المستقاة من اليونان أول ما استحدثت على يد الأوساط المحدودة التى انصرفت إلى دراسة الفلسفة. ودرست تفصيلات نموها بين الفلاسفة

المسلمـــين فى القـسم الثـــانى من هذه المادة. وأحدثت الأخـلاق الفلسفية، كـما بُيِّن فى الفقـرات من ٨ إلى ١٠ من هذا القسم، أثراً فى كـتب الأدب، بل إن ثمة أمـرا يزيد عن ذلك فى أهمـيـتـه زيادة كبـيرة، وهو أن الأخلاق الفلسفـية على الصـــورة التى أبرزها بهـــا مـــسكويه وجدت قـبولاً تاماً عند مـتكلم مسـموع الكلمـة كالغـزالى، وبذلك اندمـجت فى التـــراث الديـنى. وقـــد عُرف مـــذهب مـــسكويه أيضـــاً عن طريق آخـــر هو المؤلفات الفارسيـة لكتاب مثل الطوسى والدوّانى. على أن الأخـلاق الصـوفيـة الصـرف أصـبح لهـا بفـضل فـحـول الشـعـراء الفـرس سـلطان ضـخم فى العـالم الإســلامى الشـرقى بما فى ذلك تركية، وهو سلطان كـان يقابله ويدعّمه فى جميع البلاد ما كان للطرق الصوفية من مكانة اجـتـمـاعـيـة عظيـمة الشـأن وتغلغل أعضائها من غـير المتصوفة فى جميع الطبقات.

٦ ــ وقـد كان للتـحـول القـوى عن الصوفية فى أوســاط المسلمين السنيين أثناء القرن الأخير أثر موازٍ له فى الفكر الإسلامى الأخـلاقى، فقد انـتقض على السلبية المطلقـة التى تتسم بها الأخلاق عند المتصـوفة وجنح إلى الاتجـاه نحو أخـلاق فـعـالة عـبـر عنهـا بشىء من التحـفظ زعماء مـن أمثال جـمال الدين الأفغانـى ومحمد عبـده، كما عبـر عنها آخـرون فى أسلوب مـعتـزلى أصـرح. وفى خارج الأوساط الدينية، أثارت هذه النزعـة نفسـها ــ يدعـمهـا ما أحدثـته الفلسفـات الغربية من أثر، وتقتـرن بها التطورات الـداخلية الاجـتـمـاعـيـة والسياسية ـ أنماطاً من النظر الأخلاقى أكثر ثورية، وخاصة عند عالم الاجتماع التركى ضيا كـوك آلپ والشاعر الهندى محـمد إقـبال، على أن مـن الأصوب أن ننظر إلى جميع هؤلاء على اعـتبار أنهم يمـــثلون مـــراحل انتـــقـال فـى الفكر الإسلامى الحديث.

الأب قنواتى [ڤالتزر وجب Walzer- Gibb]

(٢) الأخلاق الفلسفية

١ ــ تعد الأخلاق فى تصنيف فروع الفلسـفة المخـتلفـة هى و «العلم المدنى» Politics و «تدبـيـــر المـنزل» economics جـزءاً من الفلســفـة العـمليـة، ويصف

حنين بن إسحاق فى رسالته عن الترجمات السريانية والعربية كتاب «فى الأخلاق» لجالينوس فيقول إن جالينوس يتناول فيه «الأخلاق» (ἤθη) على اختلافها ودلالاتها وعلاجها (طبعة Bergstrasser، رقم ١١٩؛ وانظر رسائل سنيكا، جـ ٩٥، ص٦٥)، ويكاد الغزالى يستعمل نفس الكلمات إذ يقول (المنقذ من الضلال، ص٩٩) إن الأخلاق فرع من الفلسفة يشمل «حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها». وهذا التعريف نفسه يرد بعد فيما رواه حاجى خليفة فى مادة أخلاق عن ابن صدر الدين الشروانى المتوفى سنة ١٠٣٦هـ (١٦٢٦ ـــ ١٦٢٧م): «هو علم بالفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى النفس بها، وبالرذائل وكيفية توقّيها لتتخلى عنها، فموضوعه الأخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث الاتّصاف بها». والأخلاق من حيث هى مذهب فلسفى لم تجتذب أول الأمر إلا أوساطاً محدودة من أشخاص اهتموا بالفلسفة اليونانية. فلما أكد القائلون بهذه الفلسفة أن الأخلاق الفلسفية لايقصد بها مخالفة الإسلام بل تكملته أو تثبيته أمكن إدماج هذه الأفكار آخر الأمر فى التراث الدينى والاحتفاظ ببعض سلطانها حتى فى القرون المتأخرة.

٢ ـــ سلكت الفلسفة الأخلاقية اليونانية فى بلوغها العرب طرقاً شتى تقاربت فى النهاية، ذلك أن أمهات الكتب التى أثِرَت عن أيام اليونان القديمة وقرئت فى المدارس الفلسفية المتأخرة ـــ مثل جمهورية أفلاطون، وطيماوس، والقوانين ـــ قد عرفت فى نصها الأصلى وشروحها ومختصراتها وعرف «كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس» لأرسطو الذى يضم بين دفتيه أحد عشر مجلداً، من ترجمة إسحاق بن حنين له. وقد اكتشفت المجلدات الثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر من النص العربى المطابقة للمجلدات من ٧ ـــ ١٠، بحسب التقسيم المأثور للكتاب، فى مخطوط مراكشى (انظر A.J. Arberry فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، سنة

١٩٥٥م، ص١ ومابعدها). ويشتمل هذا المخطوط نفسه على موجز لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخس بقلم نيقولاوس الدمشقى (القرن الأول قبل الميلاد). وقد نقل شرح فورفريوس (انظر كتاب الفهرست و J. Bidez: *Vie de Porphyre*، كاند وليپسك سنة ١٩١٣م، ص٥٦ — ٥٨) وأفاد منه فيما يرجع إفادة عظيمة مسكويه فى كتابة الفصول الثالث والرابع والخامس من كتابه «تجارب الأمم» (انظر الفقرة ٧ فيما يلى). وكان العرب يعرفون أيضاً موجزاً يونانياً متأخراً لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخس (موجز السكندريين) ومنه مقتطفات فى مخطوط بمكتبة تيمور باشا، (أخلاق ٢٩٠، رقم ١٦). وقد ترجم هذا الموجز إلى اللاتينية هرمان الجرمانى سنة ١٢٤٣ أو ١٢٤٤م (Aristotles Latinus، جـ٢، كمبردج سنة ١٩٥٥م، ص١٣٠٨). وقد كتب الفارابى شرحاً على مقدمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس أشار إليه الكتاب الأسپان من أعيان القرن الثانى عشر (انظر M. Steinschneider: *Al-Farabi* سانت بطرسبرغ سنة ١٨٦٩م، ص٦٠).

وشرح ابن رشد الأوسط الذى كتب سنة ١١٧٧م محفوظ فى ترجمة لاتينية قام بها هرمان نفسه سنة ١٢٤٠م (انظر *Aristotles Latinus* جـ٢، ص١٣٠٨) وفى ترجمة عبرية ترجع إلى سنة ١٣٢١م قام بها صموئيل ابن يهوذا من أهل مرسيليا (M. Steinschneider: *Die hebr Uber-setzungen* ص٢١٧).

ومن الكتب اليونانية غير المعروفة كثيراً فى التراث الغربى وإن كانت واسعة الانتشار فى العالم العربى رسائل ثلاث لجالينوس:

(١) رسالة: (Περὶ ἠθῶν) «فى الأخلاق» وقد فقد أصلها اليونانى ولم تبق إلا فى ثوبها العربى (الموجز العربى الذى نشره P. Kraus فى مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، مجلد ٥، جـ١، وانظر R. Walzer فى *Classical Quarterly*، سنة ١٩٤٩م، ص٨٢ ومابعدها؛ الكاتب نفسه فى *Harvard Theological Review*، سنة ١٩٥٤م، ص٢٤٣ ومابعدها؛ S.M. Stern فى *Classical Quarterly*، سنة ١٩٥٦م).

(٢) «تعريف المرء عيوبه» (انظر Corpus med. Graec.، جـ٥، ص٤، ١١؛ حنين: رسالة، رقم ١١٨).

(٣) «انتفاع الأخيار بأعدائهم» (فقد أصلها اليونانى وبقيت ترجمة حنين رقم ١٢١). وقد استشهد مسكويه برسالة لثامسطيوس وأخطأ فى ذكر اسمها. وثمة رسالة أخرى منسوبة له بقيت باللغة العربية (نشرها لويس شيخو فى مجلة المشرق، سنة ١٩٢٠م، ص٨٨٧ ــ ٨٨٩، ترجمها M. Bouyges: Arch. de Philosophie سنة ١٩٢٤م، ص١٥ ومابعدها). ولاشك أنه كانت هناك كتب يونانية متأخرة أخرى انتهى إلى العرب بوساطتها الفكر اليونانى الأفلاطونى الأوسط تشوبه مسحة قليلة من الأفكار الأفلاطونية المحدثة. ومن الرسائل الأخرى التى درسها العرب فى الفلسفة الأخلاقية السابقة للأفلاطونية المحدثة رسالة فى «لغز قابس» Pinax the Platonist التى نقلها مسكويه فى كتابه «جاوذان خرد» (طبعة بدوى، ص٢٢٩ ومابعدها؛ وهناك نسخ منفصلة قام بها Elichman، ليدن سنة ١٦٤٠م و Rene Basset، الجزائر سنة ١٨٩٨م) ورسالة بريسون الفيثاغورى المحدث فى تدبير المنزل. (Οἰκονομικός). ولم يبق إلا ترجمتها العربية التى أمعن مسكويه فى الاستشهاد بها (طبعة Plessner، هيدلبرغ سنة ١٩٢٨م)؛ «المذهبات» المنسوبة إلى فيثاغوراس والمقالة المنحولة لأفلاطون فى تأديب الأحداث هما وثيقتان فيثاغوريتان تأثر بهما مسكويه (انظر F. Rosenthal فى Orientalia، سنة ١٩٤١م، ص١٠٤ ومابعدها، ٣٨٣ ومابعدها).

٣ ــ والظاهر أن رسائل الكندى الفلسفية (الفهرست، رقم ١٩٠ ــ ١٩١، ١٩٣ ــ ١٩٦؛ وانظر أيضاً Al-Sarakhsi، Rosentha:Al- جـ٢أ، ص١٠ ــ ١٢، ١٦ ــ ١٧) قد قدرها الكتّاب المسلمون اللاحقون؛ وأفاد مسكويه (التهذيب، ص٧٠ ومابعدها) وابن سينا وغيرهما من رسالته «كتاب دفع الأحزان» (طبعة: H. Ritter-R.Waltzer Studi su Kindi II ، رومة سنة ١٩٣٨م؛ M . Pohlenz فى Gottinger Gelehrte

Anziegen سـنـة ١٩٣٨م، ص٤٠٤ ومابعدها). وربما كان مسكويه (ص٦١) قد نقل شاهداً آخر من كتاب الكندى المفقود «فى الأخلاق» وهذا الكتاب عرفه الغزالى أيضاً (F. Rosenthal فى *Orientalia*، سنة ١٩٤٠م، ص١٨٦ ومابعدها). ولايشذ الكندى (انظر «الحدود» فى الرسائل طبعة أبو ريده، ص١٧٧ ــ ١٧٨ وغير ذلك من مواضع فى رسائله) عن الفلاسفة الرواقيين جالينوس وغيره من الفلاسفة اليونانيين، ذلك أنه اعتمد فى فلسفته الأخلاقية على تقسيم النفس إلى ثلاث نفوس أو قوى: هى النفس الناطقة والنفس الانفعالية والنفس المشتهية، وعلى التحديد الأفلاطونى لأمهات الفضائل وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ويرتبط كل من هذه الفضائل بدوره بعدد من الفضائل الفرعية. ويمكن أن يقارن هذا التقسيم، مع خلاف فى التفصيلات، بالتقسيم الرواقى للفضائل والرذائل أو بكتاب «فى الفضائل والرذائل» المنحول لأرسطو (بروكلمان، قسم ١، ص٨٨٤). وقد اقترن عنده التعريف الأرسطى للفضيلة بأنها وسط بين طرفين بنزعة أفلاطونية (انظر فرفوريوس: (Οἰκονομικός)، الفصل ٣٢، ص٢ و I. Goldziher: معانى النفس، ص٢٠) والراجح ــ فيما يبدو لنا ــ أن مسكويه قد اعتمد فى الفصل الأول من كتابه «تهذيب الأخلاق» على دراسة الكندى للفضائل والرذائل، ولو أن الشواهد الميسورة لنا فى كتبه القليلة الباقية قليلة بشكل واضح. ويمكننا أن نقول بصفة عامة إنه ليس فى فلسفة الكندى العامة المائلة إلى الأفلاطونية أية نزعة متطرفة من الأفلاطونية المحدثة، وتمتزج فى فلسفته هذه العناصر الأفلاطونية والمشائية والرواقية على نحو ليس غريباً عن الرسائل الأخلاقية العامة فى العالم اليونانى المتأخر ومابعده.

٤ ــ وتعتمد رسالة قسطا بن لوقا النصرانى «فى الطبائع» وهى التى تناول فيها أسباب الخلاف بين الناس فى أخلاقهم وطرق حياتهم ورغباتهم الخلقية (طبعة الأب شباط P. Sbath فى *Bulletin de l'Institut Egyptien*، سنة

١٩٤١م) على التـقـسـيم الأفـلاطونى الثلاثى للنفـس كما تعـتمد بعـامة على آراء نجدها عند جالينوس.

٥ ـــ والظـاهر أن رســالة الـكندى «كـتاب الطب الروحـانى» فقـدت، ولكن بحث الرازى الرائع للمـوضـوع نفســه ميسور فى نسـخة نقدية للنص العربى (*Opera Philosophica*، طبـــعــــة Kraus ص١٥ ـــ ١٩٦؛ التـرجـمـة الإنكليـزية التى قام بها A.J. Arberry: *The Spiritual Physick of Rhaze* لنـدن سنـة ١٩٥٠م) وقد كـتب هذا البحث ـــ كمـا ينتظر من هذا المسـلم «الأفـلاطـونى» ـــ بنزعــة أفلاطونية قاطعـة، ولا أثر فيه للعناصر الأرسطيـــة الـتى نجـــدها فى الـكندى ومسكويه. ويجب أن يدرس مع دفـاعه المستقى من سيرته الذاتية عن الأسلوب الفلسفى فى الحـياة (*Opera.*، ص٩٨ ـ ١١١؛ الترجمة الفرنسية التى قام بها P. Kraus فــى *Orientalia* سـنـــة ١٩٣٥م، ص٣٠٠ ومابعدها؛ الترجـمة الإنكليزية التى نـشــــرها Arberry : *Asiatic Review* سنة ١٩٤٩م). على أن تفســير الرازى للفلسفة الأخلاقـية عند اليونان لم يؤثر فى المجرى الرئيسى للأخـلاق الفلسفية فى الإسلام.

٦ ـــ وتعـرض رســالة الفـيلسـوف اليعـقوبى يحـيى بن عدى «فى تـهذيب الأخلاق» صورة أخـرى للفكر اليونانى، وليس فيهـا أية أفكار مسيحية مـتميزة كمـا أنها خلت من أثر أرسطو كـما هى الحال عند الرازى. وتعتمد هذه الرسالة على التـقـسـيـم الثـلاثى الأفـلاطونى للنفس، ولكنها لاترجع على التخصيص الفضـائل الإحدى والعـشرين والرذائل المقـــابلـة لهـا إلى النـفـوس الثـلاث ولا تخضعـها لأمهات الفـضـائل الأربع ومـقـابلاتهـا (التى أثبـتت ضـمنهـا). والراجح أن هذا التـقسـيم يعـتمـد فى النهاية على أصل يونانى مفقود ينتسب للفلسفـة السابقة للأفلاطونيـة المحدثة. أمـا الفـصل الأخـيـر فى هذه الرســالة الخـاص بالكلام علـى الإنســان الكامل الذى يعتمد فى حياته على مطالب نفسه العاقلة ويروض نفسه على أن يحب كل إنســان من البـشـر، فـإنـه يجـمع بين النزعتين الرواقيـة والأفلاطونية المحدثة ولايختلف كثيراً عن أفكار الفارابى.

٧ ــ وأعظم الكتب أثراً فى الفلسـفة الأخـلاقيـة هو كـتاب «تجـارب الأمم» لمسـكويـه المتـــوفـى سنـة ٤٢١هــ (١٠٣٠م؛ وثمـة تحليل لمحـتـوياته فى كـتــاب ده بور، ص٥٠٧ و Donaldson، ص١٢٧ ــ ١٣٣؛ أمــا الـتــرجــمــة الإنكليـزية لهذا الكتاب التـى أعدها A.J. M. Craig فـــهى تحت الطبــع). ويرفض مسكويه رفضاً قاطعاً أن يدخل الشعراء الجـاهليـين فى عـداد المعـلمـين ولكنه لاينكر التـراث الفـارسى فى الأخـلاق، وهو يؤكـد فى عـدة نظـرات تسـتلفت النظر أن الفلسـفة الأخلاقـية اليـونانية تتفق مــع العقائد الأسـاسيـة للإسلام. على أنه يحـاول أن يوائم بين الحقـيقـة التى جاء بها الوحى والحقيـقة الفلسفية على أسـاس من الفكـر العـقلى. ولهـذا السبب لايستطيع مفكر دينى صريح أن يتقبل آراءه إلا إذا مال بهـا ميلاً خاصاً. أمـا الـكتـاب اليــونان القـــلائل الذين يذكـرون بالاسم أو تنقل عنهم شـواهد مطولة، فجـميعهم من القـرون المتأخرة للإمبراطورية الرومانية، وهم جالينوس (انظر الفـقرة ٢ آنفاً)، وبرايـسون (فى التـأديب الصـحـيح لـلصـبـيـان، انظر المصـدر المذكـور) وفـــرفـوريوس فى شـــرحـه كــتــاب الأخـــلاق لأرسطو، وثامسطيوس الذى استشهد به فالتبس اسمــه بسقـراط (انظر F. Rosenthal فى Islamic Culture، ســـنــــة ١٩٤٠م، ص٤٠٣). وترد فــى نص هــذه الكـتب المتأخرة إشارات إلى أرسطو وأفلاطون. ومع أن الـكندى لا يذكـــر بــالاسم إلا مرتين فحسب، فإن مسكويه فيما يرجح مدين للكندى إلى حد كبير (انظر الفقرة ٣ آنفاً). وهو يـنقل فى الفصــول الثالث والرابع والخامس من كـتابه نقلاً أدخل فى النقل الحـرفى ماكـتـبه أفـلاطونى محدث فى شرح بعض أقسام من كتاب الأخلاق إلى نيقـوماخس مما يذكر المرء بالتعاليم الأخلاقيـة للمشائين المتأخرين والشروح البـاقية لكتـاب الأخلاق دون أن تكون هذه الـفـصـول مطـابقـة لأى منهــا. على أنه يبـرز فى الوقت نفـســه العناصر الأفلاطونية فى كتاب الأخلاق مما يجـعل أرسطو أصـرح فى نزعـتـه الأفلاطونية من حقيقته. وقد كان فضل مسكويه على هذه الشروح الموروثة، إن كـان له فـضل على الإطلاق، هو زيادة التنويه بهذه الأنظار الأفلاطونية المحدثة

لهذه الفلسفة الأخلاقية إذا صرفنا النظر عن بيانه لإمكان المواءمة بين الفلسفة اليونانية وبين الإسلام (انظر: R. Walzer: *Some Aspects of Miskawaih's Tahdhib Al Akhlaq* فى *Mélanges Levi della Vida*، رومة سنة ١٩٥٦م).

٨ ــ وقد لاحظ ده بور أثر الأخلاق الفلسفية فى كتب الأدب، واختار لذلك مثلا دالاً هو «كتاب أدب الدنيا والدين» للماوردى المتوفى سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٨م) فقد عرض فيه الماوردى المادة الأخلاقية المأثورة وبعث فيها الحياة وجددها بإدخال مواد من القرون المتأخرة تشمل أفكاراً فى الفلسفة والزهد، وجمع بين هذه الأفكار وبين المواد القديمة على نحو لايلتزم خطة أو منهجاً، ولكنه ساقها مساقاً لايختلف عما انتحاه الغزالى من بعد (انظر الترجمة الألمانية لكتاب بقلم Rescher، سنة ١٩٣٢ ــ ١٩٣٣م).

٩ ــ وقد ذهب الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ (١١١١م) فى طريقة المزج هذه إلى مدى أبعد من ذلك بكثير وأوثق صلة بالجوهر، ذلك أنه استبعد من جهة العناصر الشكلية والسطحية المحضة من عناصر التراث الأدبى، وأقام بيانه من جهة أخرى على أساس متين من التحليل الروحى النافذ الذى نمّاه أئمة الصوفية (انظر القسم ٢، الفقرة ٣ فيما سبق). ومن الواضح أنه رأى فى الوقت نفسه أن كتاب مسكويه معقول فى ذاته مؤيد بالبرهان، ويسلم بأن ماجاء فيه لايتعارض مع الكتاب ولامع السنة. ومن ثم أصبحت الأفكار الفلسفية اليونانية الأصل التى يناقشها مسكويه ويشرحها جزءاً من المذهب التهذيبى المقرر بصفة عامة الذى نجده فى إحياء علوم الدين. ويعتمد الغزالى فى كتاب رياضة النفس ــ وهو الكتاب الثانى من المربع الثالث من الإحياء ــ على تهذيب الأخلاق لمسكويه. وأثر مسكويه واضح أيضاً لايخطئه النظر فى غير ذلك من كتب الغزالى، كما أن مذهبه فى الأخلاق قد اندمج آخر الأمر فى صميم التراث الدينى (انظر: A.J. Wensinck *La Pensee de Ghazali*، پاريس سنة ١٩٤٦م، وخاصة الفصل الثانى؛ .M

Plessner: الكتـــاب المـذكـــور، ڤـيـنـا سنـــــة ١٩٢٥م Ritter: *Al Ghazzali, Das Elixier der Gluckseligeit*، ڤـيـــنـا سنة ١٩٢٥م؛.

١٠ ـــ إلى أى حد نجح الـغزالى فى التأثير على كتب الأخلاق المتأخرة وعلى التـــفكيـر من بعـــده بمزجـه بـين تلك العناصـر؟ لاتزال هذه المســألة تتطلب البـحث. والشــواهد الأدبية تـفيـد لأول وهلة أن تأثيـره ـــ إذا كان له تأثيـر ـــ كان غير مبـاشر، وأن النزعات المختلفة للفكر الأخـلاقى استـمرت تعيش جـنباً إلى جنب. ومضـى كتاب مسكويه يحدث أثره، وخاصة فى المصنفـات الفارسية. فـقـد اقـتـفى نصـيـر الـدين الطوسـى الشيعى الآخـذ بمذهب ابن سينا أثر ابن سينا أو مسكويه عن كـثب، كما يصرح هو نفســه فى القسم الخــاص بالأخلاق من كـتـابه «أخـلاق ناصـرى (تم سنة ٦٣٣هـــ = ١٢٣٣م؛ انظـر Plessner: الكتاب المذكور). وبعـد ذلك بقرنين جاء الدوانى المتوفى سنة ٩٠٧هــ (١٥٠١م) صاحب كتاب «أخلاق جلالى» (الترجمة الإنكليزية وعلـيها تعليـقات قيـمة بقلم W.F.Thompson: *Practical Philosophy of the Muhammadan People*، لندن سـنة ١٨٣٩م؛ وثمـة تحليل مـوجـز للكتـاب بقلم Donaldson ص١٨٤) فتخير مادته الأســاسيــة من كتـاب الطوسى، ولكنه يشير أيضاً إلى الغزالى بوصفه مرجعاً إسلامياً إضافياً.

المصادر:

بالنسبة للقسمين (١)، (٢) من المادة لم يكتب بعد تاريخ شــامل للأخلاق فى الإسلام

(١) D. M Donadson: *Studies in Muslim Ethics*، لندن سـنة ١٩٥٣م وله قيمة لاتقدر.

(٢) وثمة عرض موجز ولكنه موقظ للأذهان فيما كتبه T.J. de Boer فى مادة *Ethics and Morality* عند المسلمـين فى *Hasting: Encyclopaedia of Religion and Ethics* جــ٥، سنة ١٩١٢م.

وثمــة مواد مـتـفرقـة فى عـدد من الكتب. وعــلاوة على المواد التى ذكـرت فى هذه المادة من الدائرة فــإن وجـوهـا مختلفة لموضوع الأخلاق قد تناولها:

(٣) G. Richter : *Studien zur Geschichte der alteren arabischen Fustenspiegel* ليبسك سنة ١٩٣٢م.

(٤) D.B. Macdonald : *The Religious Attitude and life in Islam*، شيكاغـو سنة ١٩٤٦م الخ.

(٥) L. Gardet : *la cite musutlman*پاريس سنة ١٩٥٤م.

الأب قنواتى [ڤالتزر R. Walzer]

إخوان الصفاء

فى النصف الثانـى من القرن الرابع الهـجرى (العـاشر الميـلادى ٣٧٣هـ = ٩٨٣م) ظهرت جمـاعة سياسـية دينية ذات نزعات شيعية متطرفة، وربما كانت إسمـاعيليـة على وجه أصح. وأعـضاء هذه الجماعة التى اتخـذت البصرة مقراً لها كانوا يطلقـون على أنفسهم «إخوان الصـفـاء» لأن غـاية مقـاصـدها كـانت السعـى إلى سعادة نـفوسهم الخـالدة، بتضافـرهم فيما بينهم، وبـغير ذلك من الطرق، وخـاصـة العلوم التى تـطهـر النفس. ولسنا نعرف شيئاً عن نشاطهم السـياسى، أمـا جهـودهم فى التهـذيب النظرى فقد انتجت سلسلة من الرسائل رتبت ترتيـبـاً جـامعـاً لشـتـات العلوم متـمشـيـاً مع الأغراض التـى قامت من أجلها الجـماعة. ويغـلب القول بأن هذه الرسـائل جمـعت ونشـرت فى أواسط القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) تقـريباً. وهى تبـلغ ٥٢ رسالة (تشـمل طبعة بومـباى ٥٢ رسالة وهى فى هذا تتفق مع ماورد فى فـهرس الموضوعات المثـبت فى أولهـا، كـما تتـفق مع آخـر ماورد فى الرسالة» الأولى منها، ولكننا نستدل من الرسائـل الأخيرة من القسـم الرابع منهـا على أن عددها ٥١ رسـالة فقط) ويذكـر من مؤلفيها: أبو سـليمان مـحـمد بـن مُشيـر البُسْتى المشـهـور بالمقدسى، وأبو الحـسن على بن هارون الزَنْجـانى، ومـحـمـد بن أحـمـد النَهْر جـورى، والعـوفى، وزيد بن رفـاعـة. ولانستطـيع أن نعرف الآن شيـئاً أكـثر من هذا، لأن إخـوان الصـفـاء كـانوا يمـيلون إلى التـعبـيـر عمـا يجـول فى نفوسهم بأسلوب غـير صريح. والآراء

التى تضمنتها هذه الرسائل على قدر ما أمكننا تحقيقه، مستمدة من مؤلفات القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. ونزعتهم الفلسفية هى نزعة قدماء مترجمى الحكمة اليونانية والفارسية والهندية وجامعيها الذين يأخذون من كل مذهب بطرف. ويستشهدون فى هذه الرسالة بهرمس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون أكثر من استشهادهم بأرسطو طاليس، ذلك أن أرسطو عندهم أقل مقاماً من هؤلاء فهم يعدونه منطقياً ومؤلفاً لكتاب «أثولوجيا» الأفلوطينى و«كتاب التفاحة». ولانجد فى رسائل إخوان الصفاء أثراً للفلسفة المشَّائية الحقيقية التى بدأت بظهور الكندى. ومن خصائص نزعتهم الفلسفية أنهم لم يأخذوا شيئاً من الكندى، ولو أنهم أخذوا من أحد تلاميذه الذين انحرفوا عن مذهبه، وهو المنجم البهرج أبو معشر المتوفى عام ٢٧٢هـ (٨٨٥م). وليس معنى ذلك أنهم لم يكونوا على دراية بمصنفات الكندى ومدرسته. وتدلنا الترجمة اللاتينية التى كتبت فى القرون الوسطى للرسالة الثالثة عشرة على أنها من تأليف «محمد تلميذ الكندى» (انظر T.J. de Boer: *Zu Kindi und seiner Schule* فى *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*، جـ١٣، سنة ١٨٩٩م، ص١٧٧ ومابعدها).

وقد أخذت هذه الرسائل من كل مذهب فلسفى بطرف. والمحور الذى تدور عليه هو فكرة الأصل السماوى للأنفس وعودتها إلى الله، وقد صدر العالم عن الله، كما يصدر الكلام عن المتكلم أو الضوء عن الشمس؛ ففاض عن وحدة الله بالتدرج: العقل. ومن العقل النفس ثم المادة الأولى، ثم عالم الطبائع، ثم الأجسام، ثم عالم الأفلاك، ثم العناصر، ثم مايتركب منها وهى المعادن والنبات والحيوان. والمادة فى هذا الفيض تبدو أساساً للتشخيص ولكل شر ونقص. وليست النفوس الفردية إلا أجزاء من النفس الكلية، تعود إليها مطهرة بعد الموت، كما ترجع النفس الكلية إلى الله ثانية يوم المعاد. والموت عند إخوان الصفاء يسمى البعث الأصغر، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى بارئها البعث الأكبر.

ويذهب إخوان الصفاء إلى أن الأديان كلها فى جميع العصور وعند جميع الناس يجب أن تتفق وهذه الحكمة. وغرض كل فلسفة وكل دين هو أن تتشبه النفس بالله بقدر مايستطيعه الإنسان. وقد أولوا القرآن تأويلاً رمزياً لكى يتمشى مع هذا التصور الروحى للأديان، كما أولوا بعض القصص غير الدينية تأويلاً رمزياً مثل قصص كتاب «كليلة ودمنة». وقد بين كولدتسيهر كيف أن اسم «إخوان الصفاء» قد أخذ من قصة الحمامة المطوقة التى تذهب إلى أن الحيوانات إذا صفت أخوتها وتبادلت المعونة فيما بينها تستطيع الفكاك من شباك الصياد وغيرها من المخاطر.

وقد كتبت هذه الرسائل الاثنتان والخمسون فى أسلوب مسهب فيه تكرار وحض على الفضيلة. وهذه الرسائل تشبة فى الظاهر موسوعة فى العلوم المختلفة. والجزء الأول من هذه الرسائل يحتوى على أربع عشرة رسالة تعالج مبادىء الرياضيات والمنطق، بينما يعالج الجزء الثانى الذى يحتوى على سبع عشرة رسالة العلوم الطبيعية بما فيها علم النفس. أما الرسائل العشر التى يتضمنها الجزء الثالث فتبحث فيما بعد الطبيعة. وتتناول الرسائل الإحدى عشرة الأخيرة التصوف والتنجيم والسحر. وقد فصل الكلام فى الرسالة الخامسة والأربعين من الجزء الرابع على نظام هذه الجماعة وطبيعة تكوينها.

المصادر:

نذكر علاوة على المصادر التى ذكرها بروكلمان فى كتابه المعروف، جـ١، ص٢١٤، طبعة سنة ١٨٩٨م.

(١) T.J. Boer : *Gesch. der Philosophie im Islam* ص٧٦ ــ ٨٩.

(٢) I. Goldziher : *Uber die Bemnnung der "Ichwan al-Safa" in Der Islam* جـ١، ص٢٢ ــ ٢٦.

(٣) Louis Massignon : *la date de la composition de "Rasail Ikhwan al-safa"*، جـ٤، ص٣٢٤.

[ده بور T.J. De Boer]

إدريـــس [عليه السلام]

اسم نبـى ورد ذكـــره فى القـــرآن مـرتين: «واذكر فى الكتـاب إدريس إنه كان صـديقاً نبياً، ورفـعناه مكاناً علياً» (سـورة مـريم، الآية ٥٦ ومـابعـدها)؛ «وإسمـاعيل وإدريس وذا الكفْل كلٌ من الصابرين» (سـورة الأنبياء، الآية ٨٦) ولم يقـصـد من هذه الآيـات أن تميط اللثام بحال عن هذه الشـخصية، بل إن الاسم نفـسه ظل مـدة طويلة لغـزاً عند المستشرقين حـتى جاء نولدكه فرجـح أنـه هـو «أنـدريـاس» Andereas (*Zeitschr. f. Assyriologie*، جـ١٧، ص٨٤ ومـا بعـدها). وزعـم « هـارتمـان » R. Hartmann (المجلة نفـسـهـا، جـ٢٤، ص٣١٤ ومـابعـدها) أن أندرياس هذا الذى رفع مـكاناً علياً ليـس إلا طاهى الإسكندر، ذلـك الطاهى الذى كـتب له الخلود. ويذهب مؤلفـو المسلمين إلى أن أندرياس هـذا هو أخنوخ المـذكـور فى التـوراة، وهو شـخص كـتب له الخلود أيضـاً كـمـا يذهـب القـصص، أو دخل الجنة حـياً حـسبـمـا تذكـر المصـادر اليهودية.

وما يضيفه كـتاب العرب المذكورون إلى إدريس [عليه السلام] إنما يرجع بنوع خاص إلى مصـادر يهودية مـتأخرة مـنحولة. ولأخنوخ المـذكـور فـى التـوراة ثلاث صـفـات بارزة تتـردد فى الـقـصص الإسلاميـة المصوغة على مثـال قصص اليـهـود (سـفـر الـتكوين، الإصـحـاح الخامس، الآية ٢٣ ــ ٢٤):

وهى: ١ ــ ورعـه، ٢ ــ تعـمـيـره ٣٦٥ سـنـة عـلـى الأرض، وفـى هـذا مـايشـيـر إلى أنه كـان بطلاً من أبطال الأسطورة الشمـسية، ٣ ــ رفـعه إلى السماء. واسم «أخنـوخ» نفسه ــ الذى توحى حروفه مـعنى «المُلهم» ــ قد أثر أيضاً على مـايرجح فى تكوين القصص التى حيكت حوله.

أما فيما يتـعلق بهذه المسألة الأخيرة فـإن إدريس[عليه السلام] يبدو فى المـصنفات الإسلامية ملهـماً بالعلوم والفنون، فقد كان أول من خط بالـقلم وأول من خاط الثـياب وارتـداها، وكان الإنسـان قـبله يرتـدى الجلود. فـهـو إذا «راعى» الخيـاطين وأحد الرعـاة السبـعة الذين يرعون النظام النقـابى. وكان أيضاً أول

من برع فى الطب ونظر فى علم النجوم وحساب السنين والأيام.

أما من جهة الورع، فقد كان أول من امتطى الفرس للجهاد فى سبيل الله ضد أحفاد قابيل المفسدين. ومن جهة النبوة، كان أول من نزل عليه جبريل[عليه السلام] بالوحى. ويروى أن ثلاثين صحيفة أوحيت إليه على هذا النحو. ويمكن الرجوع إلى تاريخ ابن القفطى خاصة (طبعة ليبير ص١ ومابعدها) إذا أردنا أن نتتبع أعماله باعتباره نبياً وملكاً. وسمى إدريس[عليه السلام] لغزارة علمه بما نزل من الوحى قبله، وهو علم توصل إليه بالدرس الكثير، ولكن دراية البيضاوى بفقه اللغة العربية جعلته ينكر اشتقاق إدريس[عليه السلام] من الدرس، ولو أن هذا الاشتقاق ممكن فى أخواتها من اللغات. ولابد أن ورعه قد أثار إعجاب الملائكة، فقد سأل ملك الموت الله أن يزور إدريس، فجاءه على صورة إنسان ودعاه فى الليل إلى مائدته، ولكن إدريس[عليه السلام] أبى، فكرر ملك الموت دعوته تلك مرتين متتاليتين، وفى المرة الثالثة سأله إدريس[عليه السلام] عن شخصه، فلما أجابه طلب إليه إدريس أن يقبض روحه فقُبض ساعة من الزمن، ثم استردها مرة أخرى، ثم طلب إليه كذلك أن يرفعه إلى السماء ليراها ويرى الجنة، فلما بلغ الجنة أبى أن يخرج منها وتعلق بنخلة واعتصم بآيتين من القرآن أولاهما «كل نفس ذائقة الموت»، وقد ذاقه هو من قبل، والثانية «وما هم منها بمخرجَين» ولذلك فقد تشبث هو بالبقاء فى الجنة فأبقاه الله فيها، وسيعود منها إلى الأرض ثانية. وكما يعيش هو وعيسى[عليه السلام] فى السماء خالدين، يعيش الخضر وإلياس[عليه السلام] خالدين فى الأرض.

والذى يجعل إدريس[عليه السلام] فى هذه القصة بطلاً من أبطال الأسطورة الشمسية هو أن روحه قبضت عند مغيب الشمس. ونجد فى رواية أخرى لهذه القصة عدة نواح تشير إلى صلته بالأسطورة الشمسية. ففى ذات يوم — أثناء رحلة له — اشتدت عليه حرارة الشمس، فسأل الله أن يخفف وطأتها رحمة بالذى يطوى كل يوم رحلة قدرها خمسمائة سنة تحت هذه

الحرارة (يعنى ملك الشمس). وسأل إدريس[عليه السلام] هذا الملك أن يؤخر أجله، فحمله هذا الملك نحو مشرق الشمس وأبلغ سؤله ملك الموت، ولم يستطع هذا الملك أن يجيب سؤله، فأطلعه ملك الشمس على يوم موته. ولما فتح ملك الموت ديوانه لم يجد فيه وفاة إدريس، ففسر الملك ذلك بأن وفاة إدريس يجب أن تكون عند شروق الشمس. وقد وجده ملك الشمس ميتاً بالفعل عندئذ. ومع ذلك فإن إدريس خالد لايموت، ومعنى ذلك — لوعبرنا عن الأسطورة الشمسية باللغة الجارية - أن الشمس تموت كل يوم وتحيا، أى أنها خالدة. ومازالت ناحية أخرى من نواحى صلة إدريس بالأسطورة الشمسية ماثلة للأذهان فى تفسير «المكان العلى» الوارد فى الآية ٥٦ من سورة مريم، بأنه ملك الشمس.

ويجعل إدريس أيضاً عين إلياس والخضر. ويقال إن اليونان عرفوه باسم هُرْمُزْ أو كما يقول ابن العبرى (تاريخه، طبعة بوكوك Pocoke، ص٩) هرمس الهرامسة المثلث بالحكمة. وقد وردت معلومات وافية عن هذا الموضوع فى تاريخ ابن القفطى. وتتفق الروايات الإسلامية مع بعض الآيات الواردة فى سفر الرؤيا، فى أن إدريس قد مر بجهنم. أما فيما يختص بصلة الحرانيين بإدريس هرمس فانظر (Chwolsohn: *Die Ssabier und der Ssabismus*، الفهرس).

المصادر:

(١) تفاسير القرآن.

(٢) الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، جـ١، ص١٧٢ ومابعدها.

(٣) اليعقوبى طبعة هوتسما، جـ١، ص٨ ومابعدها، ص١٦٦.

(٤) المسعودى، طبعة باريس، جـ١، ص٧٣.

(٥) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ١، ص٤٤.

(٦) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة عام ١٢٩٠هـ، ص٤٣ ومابعدها.

(٧) الدياربكرى: تأريخ الخميس، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٣هـ، ص٦٦ ومابعدها.

(٨) أبو زيد: كتاب البدء والتاريخ، طبعة إيوار، جـ٣، ص١١ ومابعدها.

(٩) Weil: *Biblische Legenden der Muselmanner*، ص٦٢ ومابعدها.

(١٠) I. Friedlander: *Die Chadhir legende und de Alexanderroman*، ليبسك، ١٩١٣، انظر الفهرس مادتى أخنوخ وإدريس.

(١١) Thorning: بسط مدد التوفيق (*Turk. Bibliothek* طبعة Jacob، مجلد ١١ ص٩٤، ٩٦، ٢٦٨ ومابعدها).

[فنسنك A.J. Wensinck]

تعليق على مادة «إدريس» [عليه السلام]

ورد ذكر أنبياء كثيرين فى القرآن الكريم، ولكن ليس على سبيل الحصر ولا التأريخ، بل على سبيل الوعظ بأحوال الأولين والتنبيه على سنن الله فى الأمم أجمعين. فقد ذكر الله تعالى أنه لم يحرم أمة من رسول فقال «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» وصرح بأنه ذكر بعضاً منهم وأغفل بعضا فقال تعالى: «منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك»، وبين فى أكثر من موطن أن أولئك الأنبياء والرسل كانوا رجالاً كسائر الرجال، وإنما خصّوا بالوحى لتعليم الناس وإرشادهم فقال تعالى: «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم» وقال تعالى «وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق وجعلنا بعضكم لبعض فتنة» وقال فى خاتم رسله محمد صلى الله عليه وسلم «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ أنما إلهكم إله واحد» وقد كافح القرآن كل ميل كان فى الناس لتأليه أنبيائهم أو الغلو فى تنزيههم، وقرر الأصوليون عندنا أن الأنبياء منزهون عن الكبائر دون الصغائر التى تبدر منهم بحكم بشريتهم فيتبعونها بما يمحو أثرها من استغفار أو صلاة أو أية قربة من القربات. كانت التوراة مورداً تستمد منه تواريخ كثير من الأمم التى كانت معاصرة لبنى إسرائيل، ولذلك جاء الكلام عنها مطبوعا بطابع الإسرائيليات وقد سرى إلى مؤرخينا شىء من الإسرائيليات وخاصة فيما يتعلق بتاريخ الأنبياء. وقد نصح نقدتنا بوجوب الحذر الشديد من الثقة المطلقة

بهذه الروايات. ومهما كانت الأحوال فإن القرآن لا يلزمه شىء من هذه الإسرائيليات، ولو نقلها بعض المسلمين فى تفاسيرهم للكتاب، فإن القرآن ذكر النبوة والرسالة وبين أنهما مرتبتان بشريتان لاتقتضيان لمستحقيهما الارتفاع إلى درجة الألوهية ولاتخرجانهم عن دائرة الحالات الإنسانية، حتى قرر أن الأعمال الخارقة للعادة لاتصدر منهم إلا بإذن من الله لهم فهى ليست ذاتيه فيهم.

والمسلم مكلف، إن نظر فى تواريخ الأنبياء. أن يتبع الأسلوب القرآنى من التمحيص والتحقق والبعد عن الظنون إلا مانص الكتاب على أنه معجزة فتلك يعزوها إلى قدرة الله الذى لايعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء.

بعد هذه المقدمة نقول إن المسلم لايهمه أن يعرف من أمر إدريس[عليه السلام] أكثر من أنه كان صديقاً نبياً، وأنه كان من الصابرين، وأن الله رفعه مكاناً علياً كما ذكر عنه فى الكتاب. فأما ماوراء هذا مما ذكره المفسرون من أنه كان سبط شيث وجد أبى نوح عليه السلام، وما ذكره المستشرقون من أن إدريس[عليه السلام] هو أندرياس الذى كان طاهياً للإسكندر، أو أنه أندرياس المذكور فى التوراة، وأنه عمر أكثر من ثلاثمائة سنة فكل هذا لايلزم القرآن منه بشىء، وإن قاله مفسر فإنه يفعل ذلك باسم التاريخ لا باسم القرآن ولا باسم الدين، ولذلك فهو يعقب على مثل هذا بقوله: والله أعلم.

والذى ينظر فى كتب المسلمين يرى هذا الأسلوب ماثلاً فيها فى صورة لايمكن الاشتباه فيها، خذ مثالاً لذلك ماكتبه العلامة البيضاوى فى تفسير آية إدريس، فقد قال فى تفسير قوله تعالى: «ورفعناه مكاناً علياً» يعنى شرف النبوة والزلفى عند الله وقيل الجنة وقيل السماء السادسة والرابعة.

فانظر كيف فسر الكلام الإلهى بما يتبادر إلى الفهم منه لأول وهلة ثم لم يرد أن يوصد الباب فى وجه أصحاب الآراء المختلفة، فذكر أن بعضهم فسر مكاناً عليا بالجنة وبعضهم بالسماء، ولكن لاحظ أنه ذكر هذه الآراء بصيغة

تدل على ضـــعف القـول وأثبـت المعنى الأول بصيغة التحقيق.

يقول كاتب المادة التى نرد عليها من هذه الـدائرة أن لأخنوخ المـذكـــور فى التوراة ثلاث صفـات بارزة توجد أيضاً فى الأقاصيص الإسلامية المصوغة على مثال الأقاصيص اليهودية وهى:

(١) الورع.

(٢) التـعـمـير ثلاثـمائة وخـمـسـاً وستين سنة.

(٣) والرفع إلى السـمـاء، نقـول إن هذا الكلام يشـعـر بأن كـتاب الإسـلام مـشـحـون بالأقـاصـيص التى من هذا النوع والواقع أنه ليس فيه واحدة منها.

محمد فريد وجدى

الإدريسى

أبو عـبدالله مـحـمد بن مـحـمـد بن عـبـدالله بن إدريـس الحـمـودى (انظر الدولة الحـمودية) الحـسنى، المعـروف «بالشـريف» الإدريـسى، لأنه كـان من نسـل النبـى ﷺ ولد عـــام ٤٩٣ هـ (١١٠٠م) بسبته، وتوفى عام ٥٦٠ هـ (١١٦٦م) وهو تاريخ ورد بنوع خاص فى فهـرست الكتب العـربية المحـفوظة بالقاهرة (جـ ٥، ص ١٦٦)، تلقى العلم بقرطبـة، ومن ثم لقب أيضاً بالـقرطبى (انظر المكتبـة الصقلية *Biblioteca Arabo Sicula* ص ٦١٠، والنسـخـة الإيطاليـة *Versions Italiana* ٢، ص ٤٨٧، أمـا «ابن الث [ث] رى»، وهى الكنيـة أو النسبـة التى رواها عـن ابن بشـرون: عـمـاد الدين فى «الخـريدة» فلا نعلم مـعناها) بعد). وبعد أسفار مختلفة، استقر زمنا طويـلا فى بلاط الملك النـورمـــاندى «روجر الثانى» Roger II ـ فى بالرموز ، ولذلك لقب أيضا بالصقلى، وقد أتم فى بالرمو قبيل وفاة هذا الملك (٥٤٨ هـ = ١١٥٤ م) وصـفـه للكرة الأرضـيـة المصنوعة من الفضة فى كـتابه المشـهور باسم «كـتـاب رجـار» أو «الكتـاب الرجـارى» أو «نزهة المشـتـاق فى اختراق الآفـاق»، وهو الكتاب الذى نشر بعـضه مع إحـدى وسـبعـين خـريطة،

والذى ترجمه إلى الفرنسية ترجمة كثيرة الخطأ أمديه جوبير Amédée Jaubert (عام ١٨٣٦ ـ ١٨٤٠ م) وصنف الإدريسى أيضاً لغليوم الأول (١١٥٤ ـ ١١٦٦ م) كتاباً كبيراً في الجغرافية عنوانه «روض الأنس ونزهة النفس» أو «كتاب الممالك والمسالك»، ولم يبق من هذا المصنف إلا مختصر أوغلى على باشا باستانبول (رقم ٦٨٨، وكان أول من أشار إليه منذ سنوات هورفتز J.Horovitz عندما كان ينقب فى مكتبات إستانبول باحثاً عن مخطوطات فى التاريخ) وطبع مختصر بسيط «كتاب رجار» فى رومة حوالى عام ١٩٥٢ م بعنوان «نزهة المشتاق فى ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمدائن والآفاق»، كما نشرت ترجمته اللاتينية الناقصة التى قام بها المارونيان كابرييل سيونيتا Gabriel Sio Jonnes Hesronita عام ١٦١٩ بعنوان *Géographia Nubiensis* (قرأ خطأ ما ورد فى أول كلامه عن منابع النيل فى الإقليم الأول، القسم الرابع: «أرضنا» بدلا من «أرضها» ولا شك فى أن الدراسات العربية فى حاجة ماسة إلى نشر كتاب الإدريسى الذى لم يعد أعظم مصنفات العصور الوسطى فى الجغرافية، مع ترجمته وشرحه، وعمل خرائط هامة له، على أن يعتمد فى ذلك على المخطوطات المعروفة لنا الآن فى مكتبات باريس (مخطوطان) وإستانبول (مخطوط واحد فى آيا صوفيا فقط) لله أما البيانات المختصرة الواردة فى فهارس مكتبات إستانبول الأخرى فإنها لا تشير إلى طبعة رومة عام ١٩٥٢ أو إلى طبعة جوبيرا)! وبتروغراد القاهرة. وإنى لأفكر منذ زمن فى أن أنشر المخطوط الصغير الوحيد المحفوظ بإستانبول والذى توجد لدىّ نسخة شمسية منه.

المصادر:

(١) *Géographie d'Abaulféda* : Reinaud المقدمة العامة ، ص ١١٣ ـ ١٢٢، و٣١٠ ـ ٣١٦.

(٢) Amari: ـ Storia die, Muslmani di Sicilia جـ ٣، ص ٤٥٢ ـ ٤٦٠ و ٦٦٢ ـ ٦٦٨.

(٣) Amari: Biblioteca Arabo-Sicula جـ ١، ص ٢٦ ـ ٢٨؛ جـ ٢، ص ٣٨٧ ـ ٤٨٩.

(٤) Dozy et de Goeje: Description de L'Afrique et del, Espagne، ليدن سنة ١٨٦٦م.

(٥) Saavedra: Espana، ١٨٨٥م.

(٦) L'Itatla descritta nel "Libro del re Ruggero compilato" Edrisi, testo arabo pubblicato con versione e note da Amairie e Schiaparelli رومة سنة ١٨٧٨ ـ ١٨٨٣م.

(٧) Blochet: Contribution a L'etude de la Cartographie chez les Muslmans، بون سنة ١٨٩٨م (Bulletin du) (L'Académie d'Hippone) مع خريطتين بالألوان لشمالى إفريقية للإدريسى.

(٨) Brandel: Om och ur den arabiska geografen Idroisi، أبسالا عام ١٨٩٤م.

(٩) Seybold: Edrisiana I. Triest, Zeitschr, d. Deutsch. Morg. Ges.، جـ ٦٣، عام ١٩٠٩، ص ٥٩١ ـ ٥٩٦.

(١٠) الكاتب نفسه: Analecta Arabo، Centenario Amari italica فى سنة ١٩١٠، جـ ٢، ص ٢١٣ ـ ٢١٥

(١١) Krumbacher: Gesch der byz-antin.Litteratur، ص ٤١١.

(١٢) Lagus: Oriental. Kongress Flo-renz، جـ ١، ص ٣٩٥ ـ ٤٠١.

(١٣) Noldeke : Finnland، دربات عام ١٨٧٣

(١٤) Seippel: Rerum Normannicarum fontes arabici، كرستيانا سنة ١٨٩٣.

(١٥) Grandidier: Madagascar (خريطة الإدريسى).

(١٦) H.V. Mzhik: ptolemaeus und die Karten der arab, Geographen، مع سبع لوحات، ثلاث منها للإدريسى، ڤينا سنة ١٩١٥ (Mitteilungen. der K.K. geogr-Gesell.) ڤينا سنة ١٩١٥، المجلد ٥٨، الجزء الثالث).

(١٧) W.Tomaschek: Hamushalbinse (القرن الثانى عشر). Sitz Ber. d. Wiener

Ber. d. Wiener AK. ص ١١٣، عـــــام ١٨٨٦م.

(١٨) Massignon: Le Maroc، الجزائر ١٩٠٦م.

(١٩) Leclerc: *Histoire de la Mé- decme arabe*، جـــــ ٢، ص ٦٥ ـ ٧٠: «كتاب المفردات».

(٢٠) Wüstenfeld فى *Lüdde's Ztschr. f. ugl. Erdkunde* جـ ١، عـــام ١٨٤٢م، ص ٤١.

(٢١) Lelewel: *Géographie du Moy- en-âge* سنة ١٨٥٢ ـ ١٨٥٧م.

(٢٢) Samy: *Dictionnaire Universel* ص ١٨٢.

[تسيبولد C.F. Seybold]

أدويــة

«أدوية» (ع) جـمع دواء: يقـول ابن سـينا فى كـتابه «القـانون» إن العـرب يقـســمـــون الأدوية إلى «مُفْرَدة» و «مركَّبـة»؛ ويطلقون على الأخيـرة أيضاً الأقراباذين.

وتنقسم الأدوية المركـبة أيضاً تبـعاً لخـواصـها إلى: حـارة وباردة ورطبـة ويابسة، وهذا يطابق أقسام الحرارة فى الجـسم الإنـسـانى. وتنقـسـم الأدوية المفـردة كذلـك إلى أولى وثانيـة، تبعاً لمزاجها الطبـيعى: أهو يتكون من عنصر واحد أو مـن عدة عناصـر. فاللبن مـثلاً يعـد من الأدوية المفــردة الثـانيـة لأنه يتكون من الماء والجبن والدهن. وتعرف آثار التركيب إما بالمران وإما بالمضاهاة. فالدواء الـواحد قد يكون أثـره حاراً فى الجـسـم الإنسـانى وبارداً فى جـســم الأسد والحصان.

ويعـــرف الدواء باعـــتـــبـــار آثاره بالأسماء الآتية: (١) مُلَطِّف (٢) مسخن (٣) محلـل (٤) جالى (٥) مُخَشِّن (٦) مَفَتِّح (٧) مُرْخـى (٨) مـنـضـج (٩) هاضم (١٠) كاسـر الرياح (١١) مقطِّع (١٢)جـــاذب (١٣) لاذع (١٤) مُحَمِّر (١٥)مُحكِّك (١٦) مُقَرع (١٧) مُحرِّ (١٨) أكّال (١٩) مُفَتِّت (٢٠) مُعَفِّن (٢١) كـاو (٢٢) قـاشر (٢٣) مـبـرد (٢٤) مُقَوٍّ (٢٥) رادِع (٢٦) مُغَلِّظ (ضد ملطف) (٢٧) مُفْجِج (٢٨) مخدّر

(٢٩) مُرَطِّب (٣٠)مُنَفِّخٌ (٣١) غَسَّال (٣٢) مُوَسِّخ للقروح (٣٣) مَزَّاق (٣٤) مُمَلِّس (ضد مخشن) (٣٥)مُجَفِّف (٣٦) قابض (٣٧) عاصر (٣٨)مُسَدِّد (٣٩) مُغْرٍ (٤٠) مُدْمِل (٤١) منبت للحم (٤٢) خاتم (٤٣) قاتل (٤٤) سم (٤٥)ترياق (٤٦) باذ زهر (٤٧) مشِلّ (٤٨) مُدِرّ (٤٩) مُعَرِّق.

وتبين الأمثلة الآتية كيف أن هذه المصطلحات محددة، تبدأ تعريفاتها جميعاً بهذه العبارة «هذا دواء خاصيته هى...» مثال ذلك أنهم يقولون فى تعريف المنضج (رقم ٨) «هو دواء خاصيته إنضاج الأخلاط بالحرارة أثناء الهضم، وله كذلك قوة قابضة تقهر الأخلاط وتمنعها بالقوة من التحلل وفى هذا فسادها». ويقولون فى المفجج (رقم ٢٧): «هو الهاضم (رقم ٩) والمنضج (رقم ٨)، وهو دواء خاصيته أن يمنع ببرودته تأثير الحرارة الطبيعية والحرارة الخارجية، ويؤثر فى الأطعمة والأخلاط بحيث يمنع هضم الأولى ونضج الثانية». ويقولون فى تعريف القاتل: «إنه دواء يغير المزاج تغييراً خبيثاً»؛ وفى السم: «إنه يفسد الأخلاط بفعله»؛ وفى الترياق والباذزهر: «إنهما يحفظان على الذهن نشاطه ووضوحه».

وفى بعض الأحيان يضيفون إلى حدود هذه المصطلحات أسماء بعض العقاقير، فمثلاً يضيفون إلى تعريف الملطف: الزوفا والزعتر والبابونج؛ وإلى تعريف المحلل: جندبادستر: وإلى تعريف المخشن: إكليل الملك؛ وإلى تعريف القاتل: الفاربيون والأفيون؛ وإلى تعريف السام: زهر الكشاتبين. وأحياناً تحل كلمة «معروف» محل التعريف كما هى الحال فى لفظ مرطب.

وفى ابن سينا إثنا عشر جدولاً ذكر فيها بإيجاز الحالات التى تنجم عن فعل الأدوية كالتلوين والانتفاخ والبثور والجروح والتقرح، وكالحالات التى تصاب فيها الأعضاء مثل الرأس والعينين وجهاز التنفس والصدر والهضم والإفراز، وكالحالات التى تنجم عنها حمى أو تسمم. ويختم هذا الباب بثبت أبجدى للأدوية المفردة.

وللعـرب مـؤلفـات قـديمـة فى هذا الموضوع ابتدأت منذ أخذوا ينقلون كتب اليـونان الطبيـة، فـلإسحـاق بن حنين المشـهور «كـتاب الأدوية المفـردة» (ابن القـفطى، طبـعـة ليـپـيـر، ص٨، س ٨) ولثابت بن قره الحـرانى كتابان فى هذا الموضوع: (١) كـتـاب فـى أجنـاس ما تنقسـم إليـه الأدويـة (٢) كتـاب فـى أجنـاس ما تـوزن بـه الأدويـة (ابن القـرطبى، ص١١٩)، ولابـن البـيطار (المتوفى عام ٦٤٦هـ = ١٢٤٨م) كتاب عنوانه، جامع مفردات الأدوية والأغذية»، وكـان أول مـا عـرف عـن هذا الكتـاب ترجمـته الألمانيـة غير القـيمـة التى قام بهـا J. v. Sontheimer بعنوان *Grosse Zusammenstellung über die Krafte der bekannten einfachen Heil-und Nahrungsmittil* (شتوتكارت، سنة ١٨٧٠ – ١٨٧٢) ثم نصه العـربى الذى طبع فى بـولاق عام ١٨٧٥. وقد ترجمه أخيراً L. Leclerc الطبـيب الجـهـادى الفـرنسى بعنوان *Traité des Simpels* (باريس سنة ١٨٨٣) مع تعليـقـات وفهـرس. ويعـد جامع ابن البيطار أهم مـصنفات العرب فى هذا الموضوع، لأنه يجـمـع إلى العلم العملى سرد الأسماء، فـهو يحتوى على أكثر من ثلاثة آلاف اسم.

ومصنف شتينشيندر (M. Steinschneider: *Heit mittelname n der Araber* فى *Weiner Zeit. schr f. d. Kunde d. Norg*، جـــ١١) الذى يحتوى على أكثر من ٢٠٤٣ اسما يقوم أيضـاً على أساس دراسـة عميـقة للمصادر.

[ليپير J. Lippert]

+ **أدوية**: جمع دواء، وهو كل مادة يمكن أن تؤثر فى جـسم الإنسان، وكل عقار يستخدم عـلاجاً أو سماً. وقد أخذ علمـاء الأقـرباذين المسلمـون بأفكار اليونـانيين فمـيزوا بين الأدوية المفردة (φ. σύνθετα) والأدويـة المركـبـة (φάρμακα ἁπλᾶ) انـظـر عـن الأدوية المركـبـة مـادة «أقـراباذين». والأدوية بحسـب أصولها تنقـسم إلى: «نباتية» و «حيوانية» و «معدنية».

ويعتمد علم المسلمـين بالصيدلة على معارف اليونانيـين شأنه فى ذلك شأن الطب، وثمـة عنصـر من مأثور الفـرس

يظهر فى تسمية أدويته. ونجد فى كثير من الأحوال أن هذه الأسماء الفارسية للنباتات والعقاقير التى لايزال بعضها مستعملاً (انظر على سبيل المثال «معجم أسماء النبات» لأحمد عيسى بك، القاهرة، سنة ١٩٣٠) قد ترجع إلى أيام مدرسة جنديسابور الطبية المشهورة التى ازدهر فيها العلم اليونانى على أرض فارسية. وقد بدأ هذا العلم يحدث أثراً فعالاً فى المسلمين سنة ١٤٨هـ (٧٦٥م) حين استقدم الخليفة المنصور كبير أطباء بيمارستان جنديسابورجرجيس بن بختيشوع ليطب له. ونقل علم اليونان بالصيدلة عن طريق الترجمات السريانية للكتب العمدة التى ألفها ديسقوريديس، وجالينوس، وآوريباسيوس، وبولس الإيكينى.

وقد كان من شأن الفكرة التى قال بها ديسقوريديس وعبر عنها بجلاء العالم الإيرانى العظيم البيرونى فى كتابه فى الصيدلة الذى ذكرناه بعد ـ وهى أن لكل نبات من حيث النظر، قيمة طبية سواء عرفت هذه القيمة فعلاً أو لم تعرف ـ أن حملت المؤلفين فى الصيدلة على أن يضمنوا كتبهم أوصافاً للنبات لها قيمة خالصة من حيث هذا العلم، مقتبسين فى ذلك من أبى حنيفة الدينورى خاصة. ولذلك لم يكن فى مأثور المسلمين أية تفرقة واضحة بين المادة الطبية ـ أى كتب الأدوية المفردة وما إلى ذلك ـ وبين علم النبات.

ويقول حنين بن إسحق فى رسالته عن فهرس كتب جالينوس (*Uber die syrischen und arabischen Galen - Ubersetzungen (*Bergstrasser) رقم ٥٣) أن المقالات الخمس الأولى من كتاب الأدوية المفردة لجالينوس قد ترجمها إلى السريانية ترجمة غير مرضية يوسف الخورى ثم ترجمها أيوب (أيوب الرهاوى؛ حوالى سنة ٧٦٥ ـ ٨٣٥م)، ثم ترجمها آخر الأمر ترجمة موجزة (؟) حنين نفسه، وأنه قد قام أيضاً بترجمة عربية للمتن. أما الجزء الثانى فقد ترجمه إلى السريانية سرجيس (سرجيس الرشعيناوى المتوفى سنة ٥٣٦؛ وثمة مخطوطة من المتن فى المتحف البريطانى، رقم ١٠٠٤) وصحح الترجمة حنين ونقلها

إلى العربية ابن أخته حبيش (وقد ترجم أيضاً كتاب الأدوية المركبة إلى السريانية بمعرفة حنين، وترجمه إلى العربية حبيش؛ انظر حنين: الرسالة، رقم ٧٩).

أما المختصر وكتاب «إلى أونافيس» لأوريباسيوس فقد نقلهما (إلى العربية؟) حنين الذى ترجم أيضاً، هو وعيسى بن يحيا، إلى السريانية المقالة الأولى من الكناش الكبير *Collectiones* (ذكر ابن أبى أصيبعة الكناش الكبير فى جـ١، ص١٠؟)؛ وهذه الترجمات فقدت، وإن كان الكتاب المتأخرون يستشهدون بها كثيراً.

ويقدر الأطباء المسلمون تقديراً عظيماً «الكناش فى الطب» *Pragmatica* لبولس الإيكينى، ويرجع هؤلاء الأطباء إلى ترجمة (مختصرة؟) لكتبه السبعة صنعها حنين (الكناش فى الطب، الفهرست، ص٢٩٣؛ الكناش الثريا، ابن أبى أصيبعة، جـ١، ص١٠٣). ولم يبق أى مخطوط منها بالعربية، ولكن ثمة شواهد كثيرة منها ترد فى كتب المؤلفين المتأخرين.

ويقول ابن العبرى (فى تاريخه *The Chronography*، ترجمة E.A.W. Budge، أوكسفورد سنة ١٩٣٢، ٥٧) إن أهرن القس كتب مجموعه الطبى باليونانية، وترجم كتابه هذا إلى السريانية وله ترجمة عربية قام بها ماسَرْجِس (ماسرجويه). ويستشهد الكتاب فى الصيدلة كثيراً بكُنَّاش أهرن القس، وكان لمؤلفه صيت كبير فى العلم (الجاحظ: كتاب الحيوان، القاهرة سنة ١٣٥٦، جـ١، ص٢٥٠). وماسرجس (ماسرجويه؛ انظر Steinschneider فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgen. Gesells.*، سنة ٨٩٩، ص٤٢٨ ــ ٤٣٤) الذى هو أول من نقل الكتب الطبية إلى العربية، كان أيضاً مؤلف كتابين: واحد فى الغذاء، والآخر فى العقاقير، ولعلهما هما عين المقالتين اللتين أضيفتا إلى نقوله لأهرن (ابن القفطى، ص٨٠).

ونمت الصيدلة سريعاً فى البلاد الشرقية من العالم الإسلامى بعد أيام حنين، فقد أحصى قرابة مائة كاتب عربى فى المادة الطبية فى فهارس ابن النديم وابن أبى أصيبعة وابن القفطى.

ويمـــــثل نـحـــو ثـلاثين مـن هؤلاء بمخطوطات فـى المكتـبـات الشـرقـيـة والغربية؛ ولم يدرس العلمـاء الغربيون إلا عـــدداً قليـــلاً من هذه الكـتب. ومن المحقق أن هذه النصوص العربية سوف تثبت أهميتها فـيما يختص بتاريخ المتن اليونانى لجالينوس.

وبمرور الزمن دخلت عدة مـئات من أسـمـاء الأدوية المفـردة التى يجـهلهـا اليـونانيـون فى مـادة العـلم الذى نقله اليـونانـيـون إلى تلامـيـذهم العـرب والفرس (وإن شاء القارىء قائمة أولية بهذه الأدوية فلـيرجع إلى L. Leclerc: *Histoire de la médecine arabe*، پـاريـس سنة ١٨٧٦م، جـ٢، ص٢٣٢ ــ ٢٣٣). ولم يكن بد من أن يحـدث خلط شـديد فى مـصطلح الأدوية نتـيـجـة للتـدفق الكبـيـر للأسـماء العـربيـة والإيرانيـة واليونانية والهندية للنباتات والـعقاقير التى شاع اسـتعـمالها من حـيث النظر ومن حيث العمل. وبمـرور الزمن كتبت عدة كتب لـتحديد المدلولات الصـحـيحة لهـذه الأسـمـاء وتصنيف المتـرادفـات. وكـانت النقول عن ديـسقـوريدس التى تمت فى بغداد قليلة الفـائدة من الناحية العملية للقراء، ذلك أن الأسماء اليونانية إنما اقـتصـر على رسـمهـا فى مـعظم الأحوال بالحروف العربية.

وقـد أدخل الـعلمـاء الأندلسـيـون المرادفات العربية على المتن فى منتصف القـرن العاشـر الميلادى. وحـوالى هذا الوقت جـاء المتـرجم العـربى للكناشـة السـريانـيـة التى صنعـهـا يوحنا بن سـرابيـون (ابن أبى أصـيبـعـة، جـ١، ص١٠٩) بالمرادفـات العـربيـة لطائفـة كبيرة من الأسماء اليونانية والسريانية للأدوية المفـردة الواردة فـى الكناشـة. (مخطـوط بآياصـوفـيا، رقم ٣٧١٦ ؛ P. Guigues : *Les noms arabes dans Sérapion* فـى *Journ. As.*، سـنـة١٩٠٥ ـ ١٩٠٦). ومن أهم الكتب الـنـثـرية التى ألفت باللغة الفارسيـة كتاب «الأبنية عن حقائق الأدوية» لأبى منصور موفق بن على الهروى، وهو يشرح فـيه مصطنعاً التـرتيب الأبجـدى الأسـمـاء العـربيـة والفارسية والسـريانية لأربعة وثمانين وخمـسمائة دواء مـفـرد (طـبعـة F.R. Seligmann، ڤينـا سنة ١٨٥٩؛ الترجـمة

الألمانيـة بقلم A.C. Achundow، دورپـات سنة ١٨٩٣).

ومن المحـــقق أن أهـم كـــتـــاب فى مـترادفات الأدوية كتـب فى المشرق هو كـتـاب البـيـرونى (٣٦١ ـــ ٤٤٠هـ = ٩٧٢ ـــ ١٠٤٨م): «الصيدنة فى الطب» (M. Meyerhof: *Das Vorwort, zur Drogenkunde des Beruni, Quellen und Studien zur Gesch. der Naturwiss. und der Med.* جـ٣، برلين سـنة ١٩٣٣؛ الكاتب نفسه فى *Bulletin de l'Institut Egyptien*، سنة ١٩٤٠، ص ١٣٣ ومابعدها، ١٥٧ ومــابعـــدها). وبصـــرف النـظر عن المخطوطين المـوجـودين من التـرجـمـة الفارسية لهذا الكتاب، فقد انتهى الكتاب نفســه إلينا فى مخطوط وحـيد مـشوه ببروســة، على هيئـة مسودة لـلمؤلف، والراجح أنه كتبـها وقد طعن فى السن ولم يتمها هو نفسه قط وهى تشمل فى حالتهـا الناقصة هذه ٧٢٠ مـادة مرتبة حـسـب التـرتيـب الأبجـدى العـــربى المألوف، وتتـناول المفـردات النبــاتيـة والحيوانية والمعـدنية مع ملاحظات عن أسمائها باليونانية والسريانية والهندية والفارسية وغيرها من اللغات الإيرانية، وتعليـقات لغـوية عن مـدلولات أسمـاء النبات ومرادفاتها المسـتعملة فى الشعر العربى، وشواهد وافـرة من كتب الطب والنبات (وكثير منهـا غير معروف لنا) عن صفة العقار وأصله، وأبداله وما إلى ذلك. ولاشك أن هذا الكتــاب يسـتـأهل دراسات أخرى.

وحسبنا أن نذكـر أهم الكتب العديدة التى كــتـــبت عن الـطب فى الشـــرق واحتـوت فصــولاً عن الصيدلـة؛ فكتاب «فردوس الحكمة» لعلى بن ربن الطبرى الذى كتب سنة ٢٣٥هـ (٨٥٠م؛ طبـعة م. ز. صـــديـقى، برليـن سنة ١٩٢٨)؛ يستشهد بتـرجمات حنين وتلاميذه وله قيـمة خاصــة من حيث أنه يقـصد إلى تقـديم الـطـب الـهنـدى أيـضـاً (انظر A. Siggel فـــى *Abh. der Akad. der Wiss. und Lit.*، بـــرلـــيـــن ســـنـــة ١٩٥٠)؛ والموســوعة الـطبيـة الكبـيـرة المسمـاة «الحـــــاوى» لأبى الـرازى (٢٥٠ ـــ ٣١٣هـ = ٨٦٤ ـــ ٩٢٥) حـــــافلـة بأسماء العقـاقير. والفصل المناظر لذلك فى كـتـاب ابن سـينا الضخم: «القـانون

فى الطب» (طبعة بولاق سنة ١٢٩٤هـ) يتناول ثمانمائة دواء. والكتاب العاشر من «ذخيرة خوارزمشاهى» الذى لم يطبع بعد، موسوعة طبية كتبها زين الدين إسماعيل الجرجانى فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) تحتوى على مقالة خاصة فى أسماء العقاقير وفعلها.

وقد كانت أوصاف ديسقوريدس وأبى حنيفة الدينورى على التحقيق غير كافية فى كثير جداً من الحالات لتمييز النبات. ومن ثم فإن عدم وجود المصطلحات الفنية، وهى حاجة أحس بها المسلمون كما أحس بها أهل العلم القدماء، قد رفعت إلى أقصى حد من قيمة تلك الحيلة التى اهتدت إلى رسم أشكال النباتات. وقد استحدث هذا النهج فى الأزمان القديمة العشاب قراطيواس Crateuas من أعيان القرن الأول قبل الميلاد، وقد انتقل بعض مرادفات أعشابه وأشكالها إلى النسخة المهذبة من آثار ديسقوريدس الماثلة فى المدونة المعروفة باسم *Juliana Anica codex* التى دونت سنة ٥١٢م (وقد أدخلت فيها أيضاً مرادفات عربية على يد أناس من المتأخرين). وقد كانت النسخة المزودة بالرسوم لآثار ديسقوريدس التى أهداها الإمبراطور البوزنطى إلى عبد الرحمن الثالث فى قرطبة سنة ٩٤٨م هى التى أوحت بدرس المتن فى الأندلس دراسة جديدة أتت بأطيب الثمرات (وانظر عن المخطوطات المزودة بالرسوم لكتب ديسقوريديس مادة «ديسقوريديس»). وقد أخبرنا ابن أبى أصيبعة (جـ٢، ص٢١٦ ــ ٢١٩) أن أستاذة رشيد الدين المنصور بن الصورى المتوفى سنة ٦٣٩هـ (١٢٤١م) أعد كتاباً فى الأعشاب مزوداً بأشكال مستقاة من النباتات الحية. أما عن الفصل الخاص بالنبات لابن فضل الله فانظر كتاب بشر فارس (B. Farés: *Un Herbier arabe illustré du XIV siécle, Archeologica Orientalia in Memoriam E. Herzfeld* سنة ١٩٥٢، ص٨٤ ومابعدها).

وقد كان سكان شبه الجزيرة الإيبيرية المسلمون ورثة بلاد اشتهرت فى الزمن القديم بثروة نباتية ومعدنية

نافعة فى تحضير الأدوية. على أن العلم بالأدوية فى الأندلس كان فى أول الأمر مجلوباً من المشرق، وكان الطلاب المغربيون يشخصون إلى بغداد ليدرسوا الطب. وقام دافع قوى للدراسات الصيدلية فى الأندلس بفضل النسخة المنقحة لديسقوريديس، ولم تنقطع الإضافات إلى العلم بالأدوية المفردة منذ نهاية القرن العاشر الميلادى (انظر M. Meyerhof: *Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les Musulmans d'Espagne, And.* سنة ١٩٣٥، ص١ — ٤١).

وكان أول من كتب كتباً فى الأدوية المفردة بالأندلس هو عبد الرحمن بن إسحق بن الهيثم، وسليمان بن حسان المعروف بابن جلجل، وقد انضم كلاهما إلى الراهب نقولاس وغيره من الأطباء والنباتيين الذين كانوا يدرسون متن ديسقوريديس. وقد كتب ابن جلجل كتاباً عن الأدوية المفردة التى لم يذكرها ديسقوريديس (مخطوط أوكسفورد، هيد ٣٤، ورقة ١٩٧ — ٢٠١). وتضم الموسوعة الطبية الكبرى «التصريف» لأبى القاسم الزهراوى المتوفى حوالى عام ٤٠٠هـ (١٠٠٩م) فى الكتاب السابع والعشرين منها مقالةً فى الأدوية المفردة ومرادفاتها وأبدالها. ونحن لانعرف عن حياة أبى بكر حامد ابن سمجون إلا أقل القليل، وكل مانعرفه عنه أنه كان طبيباً بارزاً فى أيام الحاجب المنصور المتوفى سنة ٣٩٢هـ (١٠٠٢م). وقد ظهر حديثاً كتابه المشهور فى أقوال الأطباء والفلاسفة القدماء والمحدثين فى الأدوية المفردة (انظر P. Kahle: *Ibn Samagûn und sein Drogenbuch, Documenta islamica inedita* برلين سنة ١٩٥٢، ص٢٥ ومابعدها).

وأشمل الكتب العمدة فى الأدوية المفردة (وعلم النبات) التى أخرجت فى الأندلس هو الكتاب الذى صنفه الغافقى — والراجح أن ذلك كان فى النصف الأول من القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) — والمجلد الأول منه موجود فى مخطوطين مزودين بالأشكال (انظر M. Meyerhof فى *Bulletin de l'Institut Egyptien*، سنة

١٩٤١، ص١٣ ومابعدها؛ وقد اكتشف الكتاب كله فى بلاد طرابلس). وقد صنع نسخة مختصرة منه أبو الفرج ابن العبرى النصرانى (طبعة M. Meyerhof & G.P. Sobhy، القاهرة سنة ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨، ولم تتم بعد). والمنهج والترتيب اللذان اتبعهما ابن سمجون والغافقى فى ذكر المواد هما بعينهما مافعله الإدريسى المتوفى سنة ٥٦٠هـ (١١٦٦م). ففى كتابه فى الأدوية المفردة (يوجد النصف الأول منه فى مخطوط بمكتبة الفاتح، رقم ٣٦١٠ بإستانبول) جاء بمادة مستفيضة من المرادفات بعدة لغات (انظر M. Meyerhof فى *Archiv. fur Gesch. der Math. der Naturwiss. und der Technik.* سنة ١٩٣٠،ص٤٥ وما بعدها، ٢٢٥ وما بعدها؛ الكاتب نفسه فى *Bulletin de l'Institut Egyptien* سنة ١٩٤١، ص٨٩ ومابعدها). أما عن الفصل الذى عقده ابن رشد على الصيدلة فانظر الصورة الشمسية للكتاب الرابع من «الكليات» التى نشرها. البستانى (طنجة سنة ١٩٣٩).

وقد جمع ابن البيطار المتوفى سنة ٦٤٦هـ (١٢٤٨م) فى موسوعته المطولة «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» (وثمة نسخة سيئة من المتن العربى طبعت فى بولاق سنة ١٢٩١هـ؛ الترجمة الفرنسية التى قام بها L. Leclerc: *Notices et Extraits de la Bibliothéque Nationale*، جـ٢٣، ٢٥، ٢٦ سنة ١٨٧٧ ـ ١٨٩٣) كل ماتيسر له من المعلومات، مستشهداً بنحو مائة وخمسين مؤلفاً من ديسقوريديس إلى شيخه هو ـ أبى العباس النباتى ـ الذى ينقل ابن البيطار عن «رحلته» الشىء الكثير. ولاريب فى أن ابن البيطار كان يعرف معظم هذه الكتب رواية عن مراجع فى الطبقة الثانية، وفوق هؤلاء جميعاً الغافقى. ويتناول ابن البيطار فى ٢٣٢٤ مادة حوالى ١٤٠٠ من العقاقير والنباتات المختلفة، منها أربعمائة كانت خافية على اليونانيين.

ويمكن أن نضيف أيضاً إلى هذه الكتب ـ التى كتبت فى المغرب واشتملت على أوصاف للعقاقير وإرشادات عن

استعمالها ــ عدداً آخر من الكتب تضم قوائم بمفردات أدرجت لشرح معنى الأسماء المختلفة للأدوية المفردة والعقاقير المذكورة؛ مثل «شرح أسماء العقار» للمتكلم والفيلسوف والطبيب اليهودى المشهور موسى بن ميمون (١١٣٥ ــ ١٢٠٤م)، وقد نشره مايرهوف بالقاهرة سنة ١٩٤٠م؛ وكتاب «تحفة الأحباب» المجهول المؤلف الذى نشره رينو وكولان (H.P.J. Renaud et G.S. Colin) فى الرباط سنة ١٩٣٤م، وهو يتناول بخاصة الأسماء الشائعة فى مراكش، والراجح أن هذا الكتاب ألف فى القرن الثامن عشر.

المصادر:

(١) M. Meyerhof فى مقدمته لكتاب ابن ميمون: شرح أسماء العقار.

(٢) ومن شاء قائمة بالعقاقير فليرجع إلى M. Steinschneider: *Heil-mittelnamen der Araber* فى *Wiener Zeitschrift. für die Kunde des Morgenlandes*، جـ١١ (٢٠٤٣ مادة).

خورشيد [ليون B. Lewin]

الأذان

اصطلاح معناه المناداة للصلاة فى أوقاتها الخمس وفى يوم الجمعة.

وتقول الرواية الإسلامية إن النبى [ﷺ] تشاور مع صحابته بعد دخوله المدينة مباشرة فى العام الأول أو الثانى للهجرة فى خير الطرق لتنبيه المؤمنين إلى وقت الصلاة، فاقترح بعضهم أن يوقدوا لذلك ناراً أو ينفخوا فى بوق أو يدقوا ناقوساً (مثل قطعة طويلة من الخشب تضرب بقطعة أخرى، وكان يستعمله المسيحيون فى الشرق للتنبيه إلى الصلاة)؛ ولكن واحداً من المسلمين هو عبدالله بن زيد أخبر أنه رأى فى المنام رجلاً يدعو المسلمين إلى الصلاة؛ من سقف المسجد، وامتدح عمر هذه الطريقة فى الدعوة إلى الصلاة. ولما اتفق رأى الجماعة على هذا الأذان أمر النبى باتباعه.

ومن ذلك الوقت أخذ بلال ينادى المؤمنين إلى الصلاة بهذا الأذان الذى

يستعمله العالم الإسلامى إلى وقتنا هذا.

والأذان عند أهل السنة من المسلمين سبع عبارات، السادسة منها تكرار للأولى:

١ ــ الله أكبر.

٢ ــ أشهد أن لا إله إلا الله.

٣ ــ أشهد أن محمداً رسول الله.

٤ ــ حى على الصلاة.

٥ ــ حى على الفلاح.

٦ ــ الله أكبر.

٧ ــ لا إله إلا الله.

وتردد العبارة الأولى أربع مرات متتاليات (المالكية ترددها مرتين) كما تردد كل عبارة من العبارات الأخرى مرتين، ماعدا العبارة الأخيرة وهى «لاإله إلا الله» فينادى بها مرة واحدة فقط. وبعد أن يؤذن بالعبارتين الثانية والثالثة مرتين يرفع الصوت بهما عند المرة الثالثة.

وهذا الترجيع ممدوح فى الشرع. أما الحنفية فتنكره. ويضاف إلى أذان الصبح عبارة «الصلاة خير من النوم» التى تردد مرتين (تثويب) بين العبارتين الخامسة والسادسة، ولكن الحنفية يذكرونها فى الآخر.

ويختلف أذان الشيعة عن أذان أهل السنة فى أنه يزيد على الأخير بعبارة ثامنة هى «حى على خير العمل» التى يؤذن بها بين العبارتين الخامسة والسادسة، وهى العبارة التى كانت على الدوام شعار الشيعة حتى إنه إذا نودى بها من مآذن مدينة من مدن أهل السنة عرف السكان أن الحكومة أصبحت شيعية (انظر سنوك هر كرونى: *Mekka*، جـ١، ص٦٣؛ ده ساسى: *Crestomathie arabe* جـ١، ص٦٠، ١٦٩) والشيعة يرددون العبارة الأخيرة مرتين.

وعلى المسلم إذا سمع الأذان أن يردد عباراته، ولكنه يقول: «لاحول ولاقوة إلا بالله» بدل العبارتين الرابعة والخامسة، كما يقول: «صدقت وبررت» بدل التثويب فى أذان الصبح.

ويتبع الأذان تثويب أوصى به الشرع وحدده، ولايترك هذا التثويب إلا فى صلاة المغرب لقصر المدة بين الأذان والصلاة.

وليس للأذان نغم خاص، بل إن كل مؤذن يستطيع أن ينغمه كما يهوى، ويتخذ له نغماً معروفاً على شرط واحد هو ألا يفسد التنغيم صحة النطق بالألفاظ (قال سنوك هركرونى فى كتابه السابق، جـ٢، ص٨٧: «يسمع المرء فى مكة نغمات مختلفة للأذان فى وقت واحد: فالأذان فيها كتلاوة القرآن فن راق تشتد به عناية الناس»).

ولانجد من الفقهاء من يرفض تنغيم الأذان إلا بين الحنابلة، وينهج الوهابيون هذا النهج؛ والإباضية أيضاً لاينغمون الأذان (انظر عن تنغيم الأذان مادة «غناء»).

وعلى كل مسلم — سواء أكان منفرداً أم مع جماعة — أن يجهر بالأذان عند قيامه للصلاة داخل البيت أو خارجه كما نص على ذلك الشرع (انظر Snouck Hurgronje: *Mekkanische Sprichworter und Redensarten*، ص٨٧ = *Bijdragen tot de taal, land-en volkenk. van ned.-Indié*، المجموعة الخامسة، جـ١، ص٥١٩).

وينادى إلى الصلوات المعروفة الأخرى — كصلاة العيدين والصلاة عند الكسوف والخسوف وغيرها — بعبارة واحدة هى «الصلاة جامعة»، ويقال إن هذه العبارات كانت شائعة فى عهد النبى [ﷺ] (انظر كولدتسيهر *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، جـ٤٩، ص٣١٥).

ونجد فى خطط المقريزى (جـ٢، ص٢٦٩ ومابعدها) معلومات هامة عن التغيرات التى دخلت على عبارات الأذان فى مختلف الأزمنة والأماكن منذ صدر الإسلام.

ولما كان ذكر الشهادة يتردد فى الأذان، فقد جرى المسلمون على أن

يهمسوا بالأذان فى أذن الطفل اليمنى عند ولادته وفى آذان الناس الذين يقال إن الجن تمسهم (انظر سنوك هر كرونى: كتابه السابق، جـ٢، ص١٣٨).

ويسبق الصلاة فى المسجد مباشرة نداء ثان هو «الإقامة» وهو يتضمن نفس عبارات الأذان.

المصادر:

(١) البخارى: صحيح، كتاب الأذان، ترجمة Houdas و Marçais الفرنسية، جـ١، ص٢٠٩ ومابعدها.

(٢) A. N. Mattews : *Mishcat-ul-Masabih*، جـ١، ص١٤١ ومابعدها.

(٣) Juynboll: *Handleiting*، ص٦٥.

(٤) d'Ohsson : *Tableau general de l'Empire Othoman*، جـ١، ص١٧٥ ومابعدها.

(٥) I. Guidi: *Sommario del dirtto malechita di Khalil Ibn Ishaq*، جـ١، ص٥٠ ومابعدها.

(٦) H. Laoust: *Le Précis de droit d'Ibn Qudama*، ص١٨.

(٧) A. Querry : *Droit musulman*، جـ١، ص٦٦ ومابعدها.

[Th. W. Tuynboll كوينبول]

الأردن*

بالعبرية «ها»يردين»، ووردت فى الترجمة اليونانية السبعينية للتوراة، وفى «يوسفوس» Josephus (جـ ٧٠) وفى «پلينــاس»Pliny إلـخ باسم ايارْدانوس واشتقاق هذا اللفظ غامض وذهب البعض إلى أنه مستعار (إيازانواس اسم نهر فى إقريطش) وقد سمى هذا النهر بعد الحروب الصليبية بـ «الشريعة الكبيرة» (الشريعة: مورد

(*) تبلغ مساحة الأردن حوالى ٥٠٠ر٣٧ ميل مربع وهي في موقع متوسط من بلدان الشرق الأوسط وعاصمتها عمان وقد برزت باسمها الراهن «المملكة الأردنية الهاشمية» منذ عام ١٩٤٧، ويتولى عرشها حاليا الملك حسين تبعا لنظام الحكم الوراثى فى أسرة الملك عبدالله بن الحسين فى الذكور من أولاد الظهور.

المحرر

الشاربة) ولا يزال هذا الاسم هو الغالب بين البدو.

١ - يتألف الأردن من اجتماع ثلاثة جداول هى: الحصبانى ونهر بانياس، وبعد تلاقيها بقليل يصل نهر الأردن إلى ناحية الحولة ويجرى فى بحرة الخيط (يقول دالمان Dalaman إن بحرة الحولة ليست إلا مستنقعاً فى الشمال ينبت فيه البردى) ويهبط وادى نهر الأردن بعد ذلك هبوطاً شديداً نحو الجنوب حتى يجرى فى بحيرة طبرية التى ينخفض سطحها عن مستوى البحر المتوسط نحو ٨٦٢ قدماً. ويعرف الوادى بعد ذلك باسم «الغور» ابتداء من الطرف الجنوبى لبحيرة طبرية حتى مرتفع يقع على مسيرة ثلاث ساعات من جنوبى البحر الميت. وهنا يمتاز النهر بصفات تخالف صفات نصفه الأعلى. فهو يجرى فى سهل من الغرين الأبيض البراق كثير المنعطفات يبدو للناظر من عل أنه شريط أخضر ملتو، ذلك لأن ضفاف النهر تكسوها النباتات الكثيفة التى تحجب مجراه. والسهل فيما عدا ذلك خلو من النبات، وتوجد عدة واحات كثيرة الخصب (حدائق الأردن، انظر الطبرى جـ ١، ص ١٢٣٢. وانظر مادة «ريحا») عند سفح التلال التى على الشاطئ الغربى للنهر. ويصب الأردن فى البحر الميت (بحر لوط) الذى ينخفض عن سطح البحر نحو١٢٩٢ قدماً، وتبلغ أعمق نقطة فيه ٢٦٠٠ قدم. وليس لهذا البحر أى مخرج فى جنوبه أو غربه، ولم يكن له شئ من هذا فى كل العصور. وتتبخر المياه التى يصبها فيه نهر الأردن ومقدارها ١٣٠٠ مليون جالون يومياً بفعل الحرارة القائظة، ولذلك فإن منسوب مياه هذا البحر باق على حاله رغم التغيرات الفصلية الطفيفة، ومن ثم فإن الحياة مستحيلة فى هذا البحر بسبب بقاء الأملاح والمعادن الذائبة فيه على حالها

مع تبخر المياه. ويسمى المنخفض الواقع جنوبى البحر الميت «العربة» وترتفع الأرض هنا كثيراً، ولكنها تنحدر ثانية إلى مستوى خليج العقبة.

ونذكر هنا فروع نهر الأردن: فهو بعيد خروجه من بحيرة طبرية يلتقى عن شماله بالجدول الهام «الشريعة الصغيرة» أو شريعة المناضرة الذى كان يسمى قديماً اليرموك، ثم يلتقى أبعد من ذلك جنوباً بنهر الزرقاء(كان يعرف قديماً باسم يبق) الذى يصب فى الأردن عند الدامية. ويلتقى عن يمينه بنهر جالوت الذى ينبع من عين جالوت ويمر ببيسان وينتهى بالأردن.

ولا يصلح نهر الأردن للملاحة بسبب تياراته وتعدد منعرجاته وكثرة المناطق الضحلة المياه فيه. على أن جملة من هذه المناطق الضحلة كانت حتى فى العصور القديمة مخاضات تصل بين الأراضى الواقعة شرقيه والأراضى الواقعة إلى الغرب منه. فكانت بذلك تصل بين شاطئ البحر المتوسط ومصر من جهة ودمشق من جهة أخرى. وتوجد إلى الشمال من بحيرة طبرية خمس مخاضات وإلى الجنوب منها أربع وخمسون مخاضة، وهى تكثر إلى أقصى حد قبالة بيسان وتذكر هذه المخاضات فى «العهد القديم» «معبر» أو «معبرة» ولسنا نعرف على سبيل الجزم هل اتخذ بنو إسرائيل المعديات لعبورها أم لا، وعلى كل حال فإن هذا لم يثبت بالنص الغامض الوارد فى سفر صموئيل الثانى (الإصحاح ١٩، الاية ١٩). ومن جهة أخرى فإنه من العسير أن تتصور كيف استطاع بنو إسرائيل فى قتالهم مع الآراميين فى الأراضى التى كانت شرق الأردن أن يعبروا بجنودهم وخيولهم وعرباتهم (سفر الملوك الأول، الإصحاح ٢٢، الآية ٣٥) نهر الأردن عن طريق هذه المخاضات، أما كيف فعلوا ذلك (ترى أبا أرمات؟) فإننا لم نخبر. وقد كان من الممكن إذا اقتضت الضرورة أن يعبروا النهر سباحة (سفر المكابيم الأول، الإصحاح ٩، الآية ٤٨) ولكن السباحة فى هذا النهر تحتاج إلى مهارة وبأس لشدة تياره. ومن المحقق أنه لم تكن هناك جسور فى ذلك الوقت لأنه لم يبدأ فى تشييدها إلا فى عهد الروم: وللمخاضة الواقعة إلى الجنوب بقليل

من إقليم الحولة شهرة خاصة، لأن طريقاً يبدأ منها فيمر بالقنيطرة وينتهى بدمشق. ولا يؤخذ من الخريطة التى وضعها «طومسن» (P. Thomsen فى Z. D. P. V. ، جـ ١٠، ص ٣٣) أنه كان فى هذا المكان طريق رومانى، ولكن كثيراً ما كان يتردد ذكر هذه المخاضة فى العصور الوسطى باسم Vadum Jacobi (نقل الاسم خطأ من سفر التكوين، الإصحاح الثانى والثلاثون، آية ٢٢) وكان لها أهمية استراتيجية كبيرة فى الحروب الصليبية ، فقد هزم عندها نور الدين بلدوين الثالث عام ١١٥٧ م. وابتنى بلدوين الرابع حصناً جنوب المعبر عام ١١٧٨ م. ولكن صلاح الدين أخذه عنوة وخرّبه فى العام التالى. وقد بنى بعد ذلك جسر ذو ثلاث طاقات من كتل كبيرة من حجر البازلت فى موقع هذه المخاضة نفسها (انظر الصورة المبينة فى Z.D.P.V جـ ١٣، ص ٧٤). والمعروف أن هذا الجسر كان موجوداً عام ١٤٥٠م والراجح أنه بنى قبل ذلك بكثير. واسم هذا الجسر وهو «جسر بنات يعقوب» إنما يشير إلى اسم المخاضة اللاتينى Vadum Jacobi، وقد يسترعى هذا الاسم انتباهنا إذا عرفنا أن يعقوب لم تكن له بنات كثيرات.

والراجح أن من أهم الطرق بين دمشق والجهات الواقعة إلى الغرب من نهر الأردن كان دائماً هو ذلك الطريق المار بـ «فيق» (أو أقيق وربما أفق Aphek؛ انظر سفر الملوك الأول، الإصحاح ٢٠، الايتان ٢٦، ٣٠؛ الإصحاح ١٣، الآية ٢٢) إلى الطرف الجنوبى من بحيرة طبرية، حيث كانت توجد مخاضة تعترض نهر الأردن عند خروجه من تلك البحيرة، وتوجد إلى جنوب هذه المخاضة بقليل أطلال قنطرتين من الحجرهما «أم القناطر» و«جسر السد» ولسنا نعرف شيئاً عن تاريخهما، ولكن الراجح أن إحداهما هى القنطرة الواقعة إلى جنوب البحيرة التى أشار إليها المقدسى عند وصفه لبحيرة طبرية والتى قال عنها ياقوت إنها «ذات طاقات كثيرة تزيد على العشرين ». ونحن نجد فى عهد متأخر يرجع إلى

القرن الرابع عشر الميلادى رجلا مثل «ده بالدنسل» W.de. Baldensel يقص علينا أنه عبر نهر الأردن فوق قنطرة فى هذا الموضع (Robinson: *Biblical Researches in Palestine*، الطبعة الثانية، جـ٣). وتوجد على قرب وثيق من التقاء اليرموك بالأردن قنطرة تسمى «جسر المجامع» يبدأ منها طريقان أحدهما إلى مكيس والآخر إلى إربل فى سفح تلال قرن صرطبة. ونجد أيضا إلى الجنوب من ذلك قنطرة أخرى هى جسر الدامية تقوم الآن فوق أرض جافة، لأن الأردن شق له هنا مجرى جديداً، وقد بنى هذه القنطرة السلطان العالى الهمة بيبرس المملوكى عام ١٢٦٦ م كما ابتنى عدة قناطر غيرها فى مواضع أخرى (Rohricht فى *Archives de l'orient latin*، جـ ٢/١ ص ٣٨٢؛ *Clermont Ganneau* فى J.A. السلسلة الثامنة، المجلد ١٠، سنة ١٨٨٧ م، ص ٥١٨). ومن أكثر الجسور استعمالا الجسر الواقع إلى الشمال من أريحا الذى يؤدى إلى وادى نمرين.

وهناك قليل من التفصيلات التى لها بعض الأهمية فى الأوصاف المختصرة التى ذكرها جغرافيو العرب عن نهر الأردن، فقد ذكر المقدسى أن النهر غير صالح للملاحة، وروى ياقوت عن مصدر قديم أن الأردن على بحيرة طبرية كان يسمى الأردن الكبير، بينما كان يسمى فيما بين طبرية والبحر الميت الأردن الصغير، والراجح أن فى هذا القول خلطاً بين الأردن واليرموك. وذكر أيضاً مزارع قصب السكر التى كان يرويها النهر فى كورة الغور، وذكر الدمشقى الينابيع الحارة القريبة من بحيرة طبرية والمجامع حيث يلتقى اليرموك بالأردن، وقد وصف أيضا الظاهرة الغريبة التى تشاهد عند مصب هذا النهر، فالأردن يصب ليلا ونهاراً فى البحر الميت دون أن يكون لهذا البحر منفذ تتسرب المياه منه، ومع ذلك فإن مياه البحر لا تزيد شتاء ولا تنقص صيفا. ويقول ابن خرداذبه (المكتبة الجغرافية العربية جـ ٦، ص ٢١٩) والجغرافيون الذين نحوا منحاه إن الطريق الرئيسى بين دمشق ومصر

يمر بـ «أفيق» إلى الجنوب من بحيرة طبرية ثم حول طبرية إلى بيسان . على أن الطريق كان فى القرن الرابع عشر الميلادى يخترق جزءا من عجلون، إذ يهبط المرء من بيسان إلى وادى الأردن حتى يبلغ المجامع، ثم يمر فوق الجسر ليسير فى الطريق إلى أربد. وابتدأ فى القرن الخامس عشر الميلادى استعمال طريق أجنح من ذلك إلى الشمال يتجه إلى الشرق من العاصمة الجديدة «صفد» عابراً نهر الأردن فوق جسر بنات يعقوب ماراً بـ «نعران» والـ «قنيطرة» إلى دمشق. وظل هذا الطريق هو المألوف، وقد عبد أخيراً بعد أن أصلح الطريق الموصل إلى هذا الجسر والآخذ منه.

٢ ـ كورة الأردن العربية التى تعرف باسم «جند الأردن» هى عين فلسطين الثانية Palestina Secunda المعروفة فى التقسيم القديم لهذه الأقاليم؛ وتشمل هذه الكورة الجليلين ووادى الأردن والجزء الغربى من الأراضى الواقعة إلى الشرق من الأردن. وقد استولى أبو عبيدة بن الجراح عام ١٤هـ (٦٣٥م) على معظم بلاد هذه الكورة. واستولى على بقيتها خالد بن الوليد وعمرو بن العاص. وهناك روايات تذهب إلى أن شرحبيل هو الذى فتح هذه البلاد وقد أخذت كلها بحد السيف عدا طبرية التى سلمت فى ظروف شائنة، والراجح أن ذلك كان سبباً فى جعلها عاصمة بدلاً من «بيت شان» skythopolis ونستطيع أن نعرف حدود هذه الكورة من أسماء البلدان التى ذكرها جغرافيو العرب ومؤرخوهم، فقد ذكر البلاذرى: طبرية وبيسان وقدس وعكا وصور وصفورية، وتوجد فى شرقى الأردن: سوسية وأقيق وجرش وبيت رأس والجولان والسواد (؟) والبلاد كما يذكرها اليعقوبى هى: طبرية وصور وعكا وقدس وبيسان، وفى شرقى الأردن: فحل وجرش وسواد (؟) ويذكر ابن الفقيه : طبرية السامرة (نابلس) وبيسان، وعكا وقدس، وصور وفى شرقى الأردن: فحل وجرش. ويذكرها المقدسى على النحو الآتى: طبرية، وقدس وصور، وفرذية، وعكا، واللجون

وكابل وبيسان، وفى شرقى الأردن: أذرعات». ويوردها الإدريسى على النحو التالى:

طبرية، واللجون، والسامرة (نابلس) وبيسان، وأريحا، وعكا والناصرة، وصور؛ وفى شرقى الأردن: زغار، وعمتا، وهيبس (يابس؟) وجدر، وآبل، وسوسية. وفى رواية ياقوت: طبرية، وبيسان وصفورية، وصور وعكا، وفى شرقى الأردن: بيت رأس، وجدر... إلخ. ويتضح من هذه الروايات المختلفة أن حدود هذه الكورة لم تبق على حال واحدة.

أما فيما يتعلق بخراج كورة الأردن، فقد ذكر مؤلفو العرب الأرقام الآتية (انظر مادة فلسطين»): كان الخراج حوالى نهاية القرن الثامن الميلادى ٩٦ ألف دينار، وفى عهد المأمون ٩٧ ألفاً ويقول ابن خرداذبه وابن الفقيه إنه كان ٣٥٠ ألفاً. ويذكر قدامه أنه كان ١٠٩ آلاف، واليعقوبى أنه كان ١٠٠ ألف، والمقدسى أنه كان ١٧٠ الف دينار (انظر *Z. D. P. V.*، جـ ٧، ص ٢٢٥).

وفى إبان الحروب الصليبية، ألغيت التقسيمات السابقة لهذه الكورة. وأقام خلفاء صلاح الدين بدلها ممالك مختلفة. فكانت أهم ممالك الأردن مملكة «صفد» التى كانت تشمل - علاوة على بلدة عرفت بهذا الاسم نفسه - النواحى الآتية: مرج عيون، واللجون. وجنين، عكا، وصور. وصيدا، أى جميع البلدان التى إلى الغرب من الأردن. ونجد فى كتاب «المثير» الذى صنفه شهاب الدين المقدسى عام ١٣٥١م والذى كثيرًا ما نقل الكتَّاب عنه، تقسيمًا آخر يجعل للغور والأراضى التى إلى الغرب من الأردن أهمية كبرى، وهى حوران وعاصمتها طبرية، ونواحى الغور واليرموك وبيسان.

المصادر:

(١) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ١٩، ١٦١، ١٨٤.

(٢) الإدريسى فى .Z. D. P. V، جـ٨، ص ١٢٠.

(٣) ياقوت: المعجم، جـ ١، ص٢٠٠.

(٤) الدمشقى، طبعة مهرن، ص١٠٧.

(٥) أبو الفداء، طبعة رينو وده سلان، ص ٤٨.

(٦) البلاذرى، طبعة ده غويه ص ١١٥ وما بعدها، ١٢٦، ١٣١.

(٧) الطبرى طبعة ده غويه، جـ ١، ص ٢٠٩٠، ٢١٠٨.

(٨) اليعقوبى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٧ ص ٣٢٧ وما بعدها.

(٩) ابن الفقيه: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٥، ص ١١٦، ٢٢٦.

(١٠) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ١٥٤، ١٨٩.

(١١) الإدريسى فى .Z. D. P.V، جـ٨، ص ١٣٩.

(١٢) ياقوت: المعجم، طبعة فستنفلد، جـ ١، ص ٢٠١.

(١٣) ابن خرداذبه: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٦، ص ٧٨، ٢٤٦.

(١٤) G.A Smith : *Historical* Geog-raphy of the *Holy Land*، لندن سنة ١٩٠٩.

(١٥)Schwobel: Die *Landesnatur Pa-lastinas* جـ ١، سنة ١٩١٤، ص ٤٥، وما بعدها.

(١٦)Robinson : *Bibilical Researches in Palestine*، جـ ٣.

(١٧) Schumacher : *Der Scholan* فى Z. D. P. V جـ ٩، ص ١٦٥ وما بعدها، ٢١٦.

(١٨) الكاتب نفسه: *Der sudliche Ba-san*، المجلة المذكورة، جـ ٢٠، ص ٦٥ وما بعدها.

(١٩) Rohricht : *Geschichte des Ko-nigreiches Jerusalem* ص ٢٨٩، ٣٨٢ وما بعدها، ٣٨٦ وما بعدها.

(٢٠) R. Hartmann : *Die Strasse Von Damaskus nach Kairo* فى .Z. D. M. G جـ٦٤، ص ٦٦٥ وما بعدها.

(٢١) R. Hartmann: *Palestina unter den Arabern*، ص ١٤، ١٦.

[بول Buhl]

أردهان

بلدة فى أقصى الشمال الشرقى لتركية، على خط عرض ٤١ْ ٨َ شمالا، وخط طول ٤٢ْ ٤٢َ شرقاً، وعلى نهر كوروچاى الذى أصبح نهر الكوره (نهر الكُرّ)، وترتفع ١٨٠٠ متر فوق سطح البحر، وكانت أردهان فى وقت من الأوقات قصبة سنجق فى إيالة قارص، وقد قضت معاهدة سان استيفانو سنة ١٨٧٨م بالنزول لروسيا عن البلدة والناحية المحيطة بها هى وقارص: وفى الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٩٢١م نزل عنها مرة أخرى لجورجيا (الكرج)، وظلت من يومها تركية، وهى قصبة قضاء فى ولاية قارص. وقد بلغ عدد سكان البلدة سنة ١٩٤٥م: ٦١٨٢ نفساً، والقضاء ٤٩٦٩٩ نفساً.

المصادر:

(١) حاجى خليفة (كاتب چلبى): جهاننما، ص ٤٠٧.

خورشيد [تيشنر Fr. Taeschner]

آران(*) (ألبانيا)

الاسم العربى لألبانيا القديمة، وتكتب فى كثير من الأحيان الران (بالأرمنية ألو نقع)، ويطلق كتّاب الإغريق المتأخرون أيضًا على هذا القطر اسم أريانيا بدلا من ألبانيا، وعلى أهله

(*) **يبلغ عدد السكان في جمهورية البانيا** المعاصرة ٣،٢٧٤،٠٠٠ نفس

الكثافة: ٣٠٤ في الميل المربع. وتشكل المناطق الحضرية ٣٦٪ من السكان.

التكوين العرقى : الالبان (الجج GEGS فى الشمال والتوسك Tosks فى الجنوب) ٩٠٪ اليونانيون ٨٪.

اللغات الرئيسية: الالبانية واليونانية

الدين : ٧٠٪ مسلمون. اليونان الأورثوذكس ٢٠٪ الأروام الكاثوليك ١٠٪.

الحكومة: ديمقراطية، وتنقسم إلى ٢٦ مديرية (محافظة) وقد ظهرت ألبانيا كدولة مستقلة سنة ١٩١٢م وتم إعلان الجمهورية سنة ١٩٢٠م لكن الملك زوج الأول Zog I حكم فى الفترة من ١٩٢٥م إلى ١٩٣٩م أى حتى الغزو الإيطالى. وقد اعتلى الحزب الشيوعى سدّة الحكم سنة ١٩٤٤م معلنا تحالفه على الاتحاد السوفيتى. ثم كانت هناك فترة قطعية وخصام على الاتحاد التحالف مع الصين التى قدمت عدة ملايين من الدولارات كمساعدة، وقلت هذه المساعدات الصينية بعد سنة ١٩٧٤م، وانقطعت نهائيا سنة ١٩٧٨م عندما هاجمت ألبانيا السياسة الصينية بعد موت ماو **زيدونج** Mao Zedong، وخلال السبعينات من هذا القرن حدثت حركات تطهير (تخلص من العناصر المناوئة) اتسمت بالقوة.

أريانوى بدلا من ألبانوى: ويذهب ماركار(*Eranshahr*: Marquart، ص ١١٧) إلى أن هذين الإسمين هما والإسم العربى المتأخر للقطر يمكن إرجاعها إلى الصيغة الفارسية. وكان هذا القطر فى الأصل يشمل فى عهده القديم ـ الذى عرف فيه باسم ألبانيا ـ نفس المنطقة التى كان يشملها أيام أن عرف باسم أرّان، ذلك أنه كان يمتد من الدرنبد فى الشمال الشرقى إلى تفليس فى الغرب، ويدخل فى ذلك نهر الرّس فى الجنوب والجنوب الغربى (الإصطخرى، طبعة ده غويه، ص ١٩٠).

أما الكتّاب الذين أتوا بعد ذلك فيقولون إن أران لا تشمل إلا الأرض التى «بين شروان وآذربيجان» (هكذا قال ياقوت، جـ ٢، ص ١٣٢، س٥) أو «من ضفة الرس إلى الكُرّ بين هذين النهرين» (هكذا قال حمد الله قزوينى فى «Schefer: سياستنامه، الملحق، ص ٢٢٦). وقد وصف العرب مدينة پتراف Patrav (وتعرف عندهم باسم بَرْذَعة) على نهر تارتار (فى ياقوت، جـ ١، ص ٥٦٠، س ٧: ثرْثُور) غير بعيد مصبه فى نهر الكُرّ، وهى المدينة التى حلت فى القرن السادس الميلادى محل الحاضرة القديمة كعولك (فى بطلميوس: چبلة، وفى پلينياس: كبلكة، وعند العرب: قَبَلَة)، فقالوا إنها قصبة أرّان وأعظم مدينة فى القوقاز بأسرها. وكان سكان ناحية برذعة مازالوا يتكلمون بالأرانع، أى باللغة الألبانية، فى القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى (الإصطخرى، طبعة ده غويه، ص١٩٢، س ٢)، ولم يكن المسلمون قد طردوا بعد النصارى الألبان من ألبانيا إلى غير رجعة، فقد ذكر المقدسى (طبعة ده غويه، ص ٣٧٦س ٦ ـ ٨) أن معظم سكان مدينة شابَران (وهى الأن خرائب على مسيرة حوالى ١٥ ميلا جنوبى شرقى قوبة الحديثة) ومدينة شكى. وتعرف الآن باسم نوخا) من

وتولى الحكم أنور خوجة لأربعة عقود حتى مات فى ١١ أبريل ١٩٨٥م، وقد أتاحت الحكومة بعد موته قدرا أكبر من حرية التعبير، بل وحرية السفر للخارج ابتداء من عام ١٩٩٠م، وعملت الحكومة على تحسين علاقاتها بالعالم الخارجى. وقد أدت انتخابات مارس ١٩٩١م إلى عودة الشيوعيين للحكم مرة أخرى لكن الاضطرابات والاعتراضات التى أعقبت ذلك أدت إلى تكوين حكومة ائتلافية تضم غير الشيوعيين، وفى انتخابات سنة ١٩٩٢م نجح سالى بيريشا Sali Bersha كأول رئيس غير شيوعى منذ الحرب العالمية الثانية.

د. عبدالرحمن الشيخ

المسيحيين. كما أن الكنيسة الألبانية لم تكن قد تنازلت عن المطالبة بالاستقلال عن أمها الكنيسة الأرمنية.

وقد فتحت الران فى عهد عثمان (٦٤٤ ـ ٦٥٦م) على يد سلمان بن ربيعة الباهلى، على أن الخزر انتقموا منها بعد ذلك كثيرا. وترجع أقدم سكة عربية ضربت فى الران إلى سنة ٩٠هـ (٧٠٨ ـ ٧٠٩م) وضم هذا الإقليم هو وأملاك العرب الأخرى فى القوقاز فى ولاية واحدة، وقد جرت الحال بإطلاق اسم أرمينية على هذه الأقاليم الموحدة، لو أن الولاة كانوا يقيمون فى معظم الأحوال فى برذعة بوصفها أكبر مدينة فى أرمينية. وكان بيت الملك الألبانى القديم قد انقرض منذ أمد طويل. والظاهر أن بيت مهر كان الفارسى الذى كان قد قام فى هذه البلاد حوالى نهاية القرن السادس الميلادى واعتنق المسيحية بعد ذلك ببضع عشرات من السنين لم يكن يحكم إلا جزءاً من أرمينية. ففى العهد العربى كانت منطقة نفوذ هؤلاء الأمراء الملقبين باللقب الفارسى إيرانشاه تتميز عن شروان (ويقول العرب أيضًا شَرْوان، وجرى الفرس بعد ذلك على رسمها شاروان) وهى منطقة نفوذ الشروانشاه (أى الأرض التى بين نهر الكُرَ وبحر قزوين)، ويعرف الإير انشاه أيضا بـ «بطريق الران» (اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ٢، ص ٥٦٢). وقد قتل «ورز تردت» آخر أمراء بيت مهركان على يد قريب له يعرف باسم نرسه (نرسى عندالعرب) سنة ٨٢١ ـ ٨٢٢م وحدث فى عهد المعتصم (٨٣٣-٨٤٢م) أن بدد سهل بن سنباط شمل جيش الوالي الأفشين الذى كان قد استولى على الران (اليعقوبى، جـ ٢، ص ٥٧٩؛ البلاذرى، طبعة ده غويه، ص ٢١١). على أن سهلا هذا سرعان ما أدى بعد ذلك خدمة جليلة للحكومة العربية (٢٢٣هـ= ٨٣٧ ـ ٨٣٨م) بتسليمه بابك، وقد كافأه الخليفة على ذلك فثبته فى منصب البطريق (الطبرى، طبعة ده غويه، جـ ٣، ص ١٢٣٢). وجاء فى تاريخ ألبانيا الذى ألفه موسى كلنكتوسعى (انظر الترجمة الروسية لهذا الكتاب بقلم بتكانيان، سانت بطرسبرغ، سنة ١٨٦١م، ص ٢٦٦) أن سهلا قد عين إيرانشاه (بالأرمينية إيرانشاهيك).

ويروى المسعودى (مروج الذهب، جـ ٢، ص ٦٩) أنه حدث فى أيامه أن إيرانشاه محمد بن يزيد أقام نفسه حاكمًا على بلاد شروان بعد وفاة شروانشاه على بن الهيثم، واتخذ لنفسه هذا اللقب. ولما توفى عبدالله ابن هشام أمير الدربند زوج أخت محمد بن يزيد هذا أو زوج ابنته (عبدالله فى نسخة باريس ؛ وفى بعض المخطوطات عبدالملك؛ وجاء فى السكة هشام بن محمد حكم دربند سنة ٣٣٠هـ الموافقة ٩٤١ ـ ٩٤٢م) ضم محمد هذه المدينة إلى أملاكه (مروج الذهب، جـ ٢، ص٥)، وبذلك تكون جميع أجزاء ألبانيا القديمة قد توحدت، ولكن رواية المسعودى هذه لم يؤيدها أى مصدر آخر. فابن حوقل (طبعة ده غويه، ص ٢٥٠، ٢٥٤) يذكر شروانشاه محمد أحمد الأزدى معاصر مرزبان بن محمد والى آذربيجان المتوفى عام ٣٤٦هـ (٩٥٧ ـ ٩٥٨م)، ولكنه لا يذكر هذا الرجل فى أى موضع آخر من كتابه، ثم هو لا يقول إلى أى مدى كانت تمتد ولاية الأزدى غربًا.

وظلت أران فى القرون التالية منفصلة عن شروان سياسيًا، وحكمتها أسرة من بيت كردى هو بنو شدّاد. وكانت قصبتها آنئذ هى كنجة (جنزة، وهى آلآن يليساو تپول الحديثة). أما القصبة القديمة برذعة فقد انتقم منها الروس سنة ٣٣٢هـ (٩٤٣ ـ ٩٤٤م) انتقامًا مروعًا لم تفق من جرائره. ويصف ياقوت برذعة فيقول إنها قرية لاشأن لها، ولما دالت دولة بنى شدّاد القليلة الشأن (لم تذكر حتى فى ابن الأثير) ضمت أرّان مباشرة إلى آذربيجان، ولم يقم فيها منذ ذاك بيت يختص بحكمها. واستترك أهل أران شيئًا فشيئًا منذ عهد السلاجقة، شأنهم فى ذلك شأن أهل آذربيجان وشروان والدربند. وقد جرت الحال منذ العهد المغولى بإطلاق الاسم التركى قره باغ على الجزء الجنوبى منها. وما وافى هذا العهد حتى كان الاسم أران قد غدا من التراث الأدبى فحسب.

ومن شاء معرفة أران بعد ذلك فليرجع إلى مادة جنزة،

المصادر:

(١) A. Manandian : *Beitragae zur albanischen Geschichte* ، ليبسك ١٨٩٧م.

(٢) Marquartdes : *Eranshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaç'i*، برلين سنة ١٩٠١ (*Abh der Kon Ges. Des Wiss Zu Gottingen phil N. F* جـ ٣، رقم٢) ص١١٦ وما بعدها.

(٣) ليبسك سنة ١٩٠٣م، ص ٤٥٧ وما بعدها.

خورشيد [بارتلد W. Barthold]

+ أرّان: الاسم الذى جرى إطلاقه فى العصور الإسلامية على ناحية فيما وراء القوقاز بين نهر الكر ونهر الرس. على أنه استخدم فيما قبل الإسلام للدلالة على شرقى ما وراء النهر بأسره (آذربيجان السوڤيتية الحالية) أى أبالنيا فى مصطلح القدماء (انظر مقال «البانيا» فى Pauly - Wissowa)؛ وما وافى القرن الخامس عشر الميلادى حتى كان الاسم أرّان قد بطل تردده على ألسنة الناس، ذلك أن هذه المنطقة اندمجت فى آذربيجان.

وأصل الاسم أران، وبالكرجية «رانى» وباليونانية «ألبانوى» وبالأرمنية ألو نقع (أى الشعب)، غير معروف (يجد المرء عند الكتاب القدماء الصيغة أريان، وفى المراجع العربية الـ«ران» وكانت الأرض التى بين هذين النهرين تعد قبل سنة ٣٨٧م جزءا من أرمينية يشمل ولايات: أردزخ و«أوتى» و«پعيتكران». ولما قسمت أرمينية بين اليونانيين والساسانيين سنة ٣٨٧م ضمت الولايتان الأوليان إلى ألبانيا. أران) والثالثة إلى بلاد فارس وهذا سبب من أسباب الخلط فى مدلول أران ذلك أن الأرمن إنما يقولون إن أران هى الأرض التي إلى الشمال من نهر الكُر فحسب.

وما وافى القرن السابع الميلادى حتى كان سكان «أران الكبرى» قد اختلطوا بغيرهم اختلاطا تاما حتى كان من المتعذر على المرء أن يتحدث عنهم حديث الشعب المتميز على أن

الإصطخـــرى (ص١٩٢) وابن حـــوقل (ص٣٤٩) يذكران «الرانية» على اعتبار أنها لغـة كان لايزال يتحـدث بها الناس فى مـدينة برذعـة فى القـرن العـاشـر الميلادى.

وقـد اصطـنع العـرب المسـمـيـات الرومانـية الأرمينيـة فتـوسعـوا فيـها وجعلوا شرقى مـا وراء القوقاز بأسره تابعًا لأرمـينـيـة الأولى(ابن خـرداذبه، ص١٢٢؛ البلاذرى، ص١٩٤). ولما ظهر العرب فى هذا القطر وجدوه مقسمًا بين عـدة أمراء صـغار كـان بعضـهم يدين بالولاء للخـزر وخـاصـة بعد سـقـوط الساسـانيين. وقـد تنصرت أران بـفعل أرمينية، وكانت فى عهد الخلافة الأموية خـاضعـة بالاسم لحكم أمـراء أرمينيـة الذين كانوا بدورهـم خاضعـين للعرب. والحق إن أران قد نعمت بقـدر كبير من الاستقلال بحكم أنها كانت على التخوم الإسـلاميـة مـعـرضة لـغارات الخـزر وحكمهم.

والحـملات العـربيـة الأولى بقيـادة سلمان بن ربيعة وحبيب بن مسلمة فى نهاية خلافـة عمر والسنوات الأولى من خـلافة عـثمـان، استطاعت أن تخـضـع بالاسم بـبلقـان، وزوجـتـه وقـبلة، وشمكور، وهى حـواضر أران. ثم قاتل العـرب الخزر والأمـراء المحليـين قتـالا متـصلا (البـلاذرى، ص٢٠٣؛ الطبرى، جـ١، ص٢٨٨٩ـ ٢٨٩١).

واستتب الحكم العربى فى أران بعد الفتنة العربية الأولى فى خلافة معاوية، ولكن الخزر ظلوا يغـيرون على جنوبى جبـال القوقـاز. وفى خلافـة عبـدالملك توحـدت كنيسـة أران المسيـحيـة، التى كانت قد انضمت إلى الكنيـسة اليونانية الأرثوذكسـية، ومع الكـنيسة الأرمـنية بفـضل رجـال الديـن الأرمن وبمعـونة العرب وموافقتهم (انظر J. Muyldermans: *La domination arabe an Arménia*، لوڤـان سنة ١٩٢٧، ص ١٩٩). أمـا عن الولاة الأمويين لأرمـينية بما فيهـا أران فانظر البلاذرى (ص٢٠٥ ـ ٢٠٩). وفى ولاية مسلمة بن عبدالملـك الذى أقامه الخليفة هشـــام سنـة ١٠٧هـ (٧٢٥ ـ ٧٢٦) جلبت إلى أران حامـيات عربية كـبيرة، واتخذت برذعة قاعدة للعمليات الحربية ضـد الخـزر (انظر عن الحـمـلات التى

شنت على الجزر: D. M. Dunlop : *The History of the Jewish Khazars* پرنستون سنة ١٩٥٤، ص ٦٠ ـ ٨٧"؛ F. Gabrieli : *Il Califfato di Hisham*، الإسكندرية سنة ١٩٣٥، ص ٧٤ ـ ٨٤). وحلت الهزيمة الحاطمة بالخزر واستتب حكم العرب تمامًا فى ولاية مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، وذلك من عام ١١٣ إلى عام ١٢٦هـ (٧٣١ ـ ٧٤٤م).

وفى عهد الحكم الأموى والعباسى فى أران ظلت الدول الأرمنية والأرانية تحتفظ بما يشبه الاستقلال فى ظل العرب، فكانت الضرائب تؤدى بالعملة الإسلامية، ونحن نجد سكة باسم أران على الدراهم العباسية فى وقت متقدم يرجع إلى سنة ١٤٥هـ (٧٦٢م). وكانت دار هذه السكة في برذعة أوفى ببلقان. وما وافى عام ٢٠٧هـ (٨٢٢م) حتى وجدنا عملة تحمل اسم مدينة أران، والظاهر أن هذه السكة قد أهملت على ما يظهر بعد عام ٢٢٦هـ (٨٤٠).

وكان العرب يطلقون على الحاكم المحلى من بيت مهران القديم لقب بطريق أران، وقد اغتيل آخر أفراد هذا البيت وهو ورز تردت سنة ٨٢١ أو ٨٢٢م. وحدث بعيد ذلك أن بسط أمير شكى ـ شمالى نهر الكر، ويدعى سهل ابن سنباط ـ سلطانه على أران بأسرها معلنا استقلاله عن الخلافة، وقد عاد الوفاق بينه وبين العرب بتسليمه بابك المتمرد إليهم بعد أن التجأ هذا إليه. وقد رحل هو وابنه وخليفته بعد ذلك إلى سامرا حوالى عام ٨٥٤م عندما نفى والى أرمينية الجديد بغا كثير من الأمراء المحليين، وفى هذه الفترة تدخل أمراء شروان ودربند فى أران، ولكن بنى الساج كانوا هم أقوى الحكام نفوذًا فى أران.

وقد عامل حكام أرمينية من بنى الساج السكان المسيحيين لما وراء القوقاز معاملة قاسية بصفة خاصة فى نهاية القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الميلاديين، ولكن الأسر المحلية ظلت تحكم وخاصة شمالى نهر الكر (ابن حوقل، ص ٣٤٨). وحكم مرزبان بن محمد بن مسافر أران كما حكم أذربيجان من سنة ٩٤١ إلى سنة ٩٥٧م، وكان معظم أمراء أران من أقياله. وفى عهده خرب الروس أرباض برذعة سنة ٩٤٣م. ثم وقعت أران تحت سلطان بنى شداد أصحاب جَنزة

(كنجـــة)، وكـان أقـوى أعـــضـاء هذه الأســرة أبا الأسوار شـارون بن فـضل بن شـداد الذى حكم من عـام ٤٤١ إلى عـام ٤٥٩هـ (١٠٤٩ ـ ١٠٦٧م). وفى سـنـة ٤٦٨هـــ (١٠٧٥م) بـعـث ألـب أرسلان واحـدًا من قواده هو سـوتكين ليــحكم أران خلفـــا لدولة بنى شـــداد واستقـرت القبائل التركيـة وأولها الغز في أران، وأخـذت اللغـة التركـيـة تحل مـحل اللغـات الأخـرى في اسـتـعـمـال الناس.

والظاهر أن بلقان حلت مـحل برذعة فى العصر التركى إذ أصبحت أهم مدن أران، ولكن برذعـة خربها المغـول سنة ١٢٢١م. ثم غـدت جنزة زعـيمـة مـدن أران. وفى عهد المغـول ضمت أران إلى أذربيـجان وأصـبح وال واحد يلي أمـر الولايتين. وازدادت سرعـة صبغ البلاد بالصبغة الإسلامية وبـالصبغة التركية بعـد الغزو المغـولى، وأصبـحت الأرض التى بين النهـرين تسمى قـرة باغ. ولما تمت غزوات تيمور الذى فعل الكثير فى سبـيل البناء وإصلاح القنـوات، لم تعد أران إلا ذكرى فى مخـيلة الناس وغدت أمورها داخلة فى تاريخ أذربيجان.

المصادر:

(١) روى موسى الكلنكتواقى باللغة الأرمنيـة الـتـاريخ الدينى للأرامـــيـين (تفليس، سنة ١٩١٢) .

(٢) وانظر عن محتوياته A.Manadian: *Bäitrage zur albanischen Geschicte*، ليپسك سنة ١٨٩٧، ص ٤٨.

(٣) وانظر عن تاريخها قبل الإسلام J. Marquart: *Eranshahr*، ص١١٧ .

(٤) وانظر عن جـغرافـيتـهـا: G. Le Strange، ص ١٧٦ ـ ١٧٩.

(٥) وحدود العالم، ص٣٩٨-٤٠٦.

(٦) وانظر عن تاريخ أران فى صدر الإسلام P J. Laurent: *L' Armémie entre Byzance et L' Islam*، باريس سنة ١٩١٩م.

(٧) وانظر عن ســـهل بن سنـبـاط: Minorsky: *Caucasica IV* في *Bulletin of the School of Orietal Studies, London Institution* ص٥٠٤ ـ ٥٢٩.

(٨) وانظر عن بنى شداد Minorsky: *Studies in Caucasian History*، لندن سنة ١٩٥٣م.

(٩) ونجد كثيرا من الـتفصيلات عن المسـميـات والمســائل اللغوية فى مـادة أران فى إسلام أنسـيكلوپيدياسي، بقلم زكى وليد طوغان.

خورشيد (فراى R, N. Frye)

الأرقم

وهـو الأرقـم (= أبو عـبـد اللّه) بن عـبـد مناف (ابـن أبى الأرقم) بن أسـد (أبوجُندُب) بن عـبد اللّه: صحـابى من عشيرة مـخزوم، وهى من أغنى عشائر مكة وأكـثرها احـتراماً، وتنتسب أمـه أمـيمـة إلى قبـيلة خُزَاعـة، وقد اعـتنق الإسـلام وهو حـدث، وكـان من أوائل الذين آمنوا؛ ومع أن بنى مخـزوم كانوا من أشد الناس عداوة للرسول [ﷺ] إلا أن ذلك لم يمنع الأرقم من أن يكون من أخلص أنصاره حتى إنه قدّم داره للنبى [ﷺ] أيام مـحنتـه لـيـجـتـمع فـيـهـا المسلمون، وفيها وجد النبى [ﷺ] مكاناً آمناً صـالحـاً لنشـر دعـوته. وفى هذا الوقت أخـذت الجمـاعة الإسـلاميـة فى النمو وانضم إليها رجـال كثيرون منهم حمـزة وعمر. ومـا إن أسلم عمـر حتى ترك النبى [ﷺ] دار الأرقم، ولم تذكـر لنا الروايات على وجـه التحقـيق تاريخ التـجـاء النـبى [ﷺ] إلى هذه الدار ولا مدة مكوثه فيهـا، ولكننا نستطيع القول بأن ذلك كـان بين عـام ٦١٥ وعـام ٦١٧م . ولم يذكر ابن هشام شـيئا عن دار الأرقم ولـكن ذلك لا يـمنـع من أن يكون قـد ألم بقصة هذه الـدار، وكذلك عـرف الطبرى هذه القـصة وأرخ بهـا، ولكنه لم يذكـرهـا قط فى حـديثـه عن سـيرة النبـى [ﷺ]. وقد هاجـر الأرقم مع المهاجـرين وأقام فى المدينة فى دار من حى بنى زُرَيق يعـرف ببيت الأرقم أيضـا. ويقـال إن النبى [ﷺ] هو الذى أقطعه هذه الدار، وقـد آخى النبى أيضا بين الأرقم وأبى طلحـة (زيد). ويظهـر أنه احتفظ، شـأن الكثـيرين من مهاجرى الصحـابة، بحبه واحتـرامه لعشيرته فى مكة، ولما غنم المـؤمنون فى وقـعـة بدر سـيف المرزبان ومــتـاع بنى عـائد المخزومى عرفـه الأرقم وطلبه من النبى [ﷺ] .

وقد شـهـد الأرقم فى المدينة المشاهد الهـامة كلهـا، ولم يكن له فـيـما يظهـر شأن كـبير فى تاريـخ النبى [ﷺ] بعد ذلك. وكان سعد بن أبـى وقاص صديقا حميما له.

ومـهمـا يكن من شئ فـقـد أوصى الأرقم سعداً بالصـلاة عليه عند وفاته. وتوفى الأرقم عام ٥٤ أو ٥٥ هـ (٦٧٤ - ٦٧٥م) بعـد أن نيّف علـى الثـمـانين ورزق بابنه عـثمـان من أمة، وهو جـد أسرة كبيرة عاش فرع منها فى الشام.

وقـد أصبـحت للمـدة التى قضـاها النبـى [ﷺ] فى بيت الأرقم أهـمـيـة

خاصـة فى التأريـخ الإسلامى لمعـرفة ترتيب السابقـين إلى الإسلام لما لهؤلاء السـابقـين من مكانة وفـضـل بين المسلمـين. وأخـذ المؤمنون بعـد ذلك يجلون الأرقم ويعظمون داره القـائمـة على تل الصفا وتعرف عادة بدار الأرقم أو دار الإسـلام، وظلت فى حـوزة أحفـاده الذين جعلوا منهـا داراً للأسرة إلى زمن الخليفة المنصور الذى أجبرهم على أن يبيـعـوها إياه لتـسكن فيـهـا أسـرته. وقد سـكنتهـا مـدة من الزمن الخـيزران أم هارون الرشـيـد، ومن ثم أطلق عليها أيضـا «دار الخيزران». وقد رممت البناية المعروفة بدار الأرقم وأعيد بناؤها مـراراً، نعرف ذلك من الكتـابات المنقـوشـة هناك، ولا يزال الحـجـاج يزورونها إلى الآن.

المصادر:

(١) Sprenger: *Das Leben und die Leher des Mohmmad*.

(٢) Caetani : *Annal dell' Islam*، الفهرس، انظر هذه المادة.

(٣) على بهـجت فى *Bull. de. L'Inst. Egypte.*

السلسلة الخامسة، المجلد الثاني، ص ٦٨، ١١ .

[ركندورف Reckendorf]

+ الأرقم: صحابى قديم للنبى [ﷺ] اشـتـهر بـالأرقم بن أبى الأرقم، وكنى بأبى عـبـد اللّه؛ وكـان اسم أبيه عـبـد مناف، وينتـسب إلى عـشيـرة مخـزوم ذات الجـاه فى مكة. ويُخـتلف فى اسم أمه، والقول الغالب أنها من قبيلة خُزَاعة أما وقـد جعلت وفـاة الأرقم سنة٥٣هـ (٦٧٣م) أوسـنـة ٥٥هـ (٦٧٥م) فـى سن تربو على الثمـانين فلابد أن يكون ولد حوالى عـام ٥٩٤م، وأن يكون قـد آمن وهو جـدّ حـدث لأنه كـان من السابقين إلى الإسلام، وتزعم رواية أنه كـان فى السـابعة حـين أسلم، وتقـول أخرى أنه كان فى الثانية عشرة.

وقد أتيح للأرقـم أن يقدم داره على تل الصفا لتكـون فى خدمة النبى [ﷺ] ولكن الأسـبـاب التى أتـاحت له ذلك لم تذكر وربما كانت قد واتته سنة ٦١٤م. وأصـبحت هذه الدار مـركزاً للجـماعـة الجـديدة حـتى بعـد إسـلام عـمـر بن الخطاب. ويكرر ابـن سـعـد أن دخـول الداخلين فـى الإسـلام وغـيـر ذلك من الأحـداث وقـعت فى دار الأرقم والنبى [ﷺ] ملازم لهـا أو قبل دخـوله فيـها، على أن ابن هشام يسكت عن ذلك،

وهاجـــرالأرقم إلى المدينة مـع النبى [ﷺ]، وشهد بدراً وغـيرها من الوقائع الكبرى ولكنه لم يبـرز فيهـا أى تبريز. وظلت داره ـ التى اشتملت على مـسجد أوقـبّة ـ فى يد الأسرة حـتى اشتـراها منهـا الخليفـة المنصور، ثم انتـقلت إلى الخيزران أم هارون الرشـيد، وأصبحت مشهورة بدار الخيزران.

المصادر:

(١) ابن سـعد، جـ٣، قسم ١، ص ١٧٢ ـ ١٧٤ .

(٢) ابن الأثير: أسـد الغابة، جـ١، ص ٥٩ .

(٣) ابن حـجـر: الإصـــابة، طبـعـة كلكتة سنة ١٨٥٦ ـ ١٨٧٣م، جـ١، ص ٢٠٥ .

(٤) الواقـدى (ترجمـة *J. Wellhausen* بـعـنـوان *Muhammed in Medina* برلين سنة ١٨٨٢م، ص ٦٧).

(٥) F. Wüstenfeled: *Chroniken der Stadt Mekka* ١٨٦١م، جـــ٣، ص ١١٢ ـ ٤٤٠ .

(٦) Caetani : *Annali* جــــ١، ص٢٦١، وبه مصادر أخرى.

خورشيد [مونتجمرى وات W.Montgomery Watt]

إرم ذات العماد

لم ترد فـى القـــرآن الـكريم إلا فى سورة الفجر، الآية الثامنة: «ألم تر كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد. التى لم يخلق مثلها فى البلاد». ويمكن أن تفسر الصلـة بين عــاد وإرَم فــى هذه الآيات على وجوه مخـتلفة كما فـعل المفسرون فى إفـاضة: فإذا اعـتبـرت إرم مقـابلة لعـاد، فإنه من الواضح أن تعـتبـر إرم أيضـاً اسـمـا لنفـس القـوم من الناس. ويمكن والحالة هذه أن يفـهم من العماد معنى قـوائم الخيـام. ويقول مفـسرون آخرون إن العماد إنما تـشير إلى الشأن الرفيع الذى كان لقوم إرم، وهو أسلوب فى توكـيد هذه الرفـعـة؛ أما إذا كـانت الصلة بـين إرم وعـاد صلة إضـــافـة، فـــالراجح أن تكون إرم ذات الـعـمـــاد تعـبـيـــرا جـغـرافـيـا يـدل على مكان الاستـيطان، وهذا هو الرأى السائد بين المسلمـين. عـلـى أن الآراء قـد اخـتلفت اختلافـا كبيرا فى الشرق والغرب فـيما يشير إليه هذا التعبير. ويرى ياقوت أن الرأى الغـالب هو أن ذات العمـاد صفـة لدمشـق ويقال إن جَيْرون بن سـعد بن عاد نزل بهـا وابتنى مدينة تحليها عـمد من الرخام، وقد استغل لوث Loth هذه

الرواية فى تدعيم رأيه القائل بأن اسم إرم لا يتصل إلا بالروايات الآرامية.

على أن المسلمين كثيرا ما يجعلون إرم تشير إلى جنوب بلاد العرب الذى كان قوم عاد ينتسبون إليه أيضا. وكان لعاد ابنان: شدّاد وشدَيد، فلما مات شديد خلص الأمر لشداد وملك المعمورة ودانت له ملوكها. ولما سمع بحديث الجنة ابتنى على مثالها مدينة فى بعض صحارى عدن، وكانت حجارتها من الذهب والفضة وأسوارها محلاة بالحجارة الكريمة... إلخ. ولما أنكر شداد مادعاه إليه النبى هود وعزم على الخروج إلى مدينته، جاءته صرخة من السماء قضت عليه وعلى قومه وهم على مسيرة يوم من إرم، وغارت تلك المدينة فى جوف الرمل.

وفى الرواية التى ذكرها المسعودى (جـ٢، ص ٤٢١) لا ينتهى تاريخ هذه المدينة على هذا الوجه المحزن، فقد رغب شداد فى أن يبتنى ما يماثلها فى موضع مدينة الإسكندرية. فلما أسس الإسكندر الأكبر مدينة الإسكندرية بعد ذلك، وجد فيها آثار بناء عظيم ذى عمد كثيرة من الرخام على أحدها نقش اسم شداد بن عاد بن شداد بن عاد، وأنه شيد هذه المدينة على مثال إرم ذات العماد، ولكن اللّه أهلكه وحذر كل إنسان من القيام بمثل هذا العمل العظيم. ومن اليسير أن نلاحظ أن هذه الرواية قد أخذت من قصة الإسكندر (*Pseudo Callisthenes*، طبعة ميلر، جـ١، ص ٣٣) التى تذهب إلى أنه قد كشف عند تشييده الإسكندرية معبداً فيه مسلات عليها نقش يشير إلى الملك سيسنخيس Sesonkhis الذى حكم المعمورة. يضاف إلى هذا أن التحذير الذى ورد فى النقش الذى يشير إليه المسعودى يتمشى مع قصة الإسكندرية إلى حد بعيد: ومن ثم يجب أن لاننتظر من هذه الرواية أن تدلنا على موقع إرم. على أنه لابد أن نلاحظ كذلك أن الطبرى أيضاً فى تفسيره يذكر ذلك الرأى القائل بأن إرم هى عين الإسكندرية.

وروى أيضا أن رجلا يقال له عبداللّه بن قلابة كان يطلب جملين ندّا منه فوقف صَدفة على مكان تلك المدينة التى ساخت فى الأرض، فحمل إلى معاوية من خرائبها شيئا من المسك والكافور واللؤلؤ، ولكن كل هذه الأشياء استحالت ترابا عند تعرضها للهواء. فاستدعى معاوية كعب الأحبار وسأله عن خبر هذه المدينة فأجاب كعب على

الفور: إنها إرم ذات العـمـاد، يدخلها فى زمـانك رجل صفـتـه كذا؛ وكـانت تلك الصـــفـات تنطـبق كل الانطبـــاق على عبدالله.

ومما تجدر مـلاحظته تلك السـخرية التى لم يستطع المسعـودى إخفاءها عند روايتـه هذه القصـة (المروج، جـ٤، ص ٨٨) ويقول علمـاء الإسلام إن إرم ذات العماد كانت قـرب عدن، أو بين صنعاء وحـضـرمـوت، أو بين حـضـر مـوت وعُمان. ويجب أن نلاحظ أن صيغة إرم من لغة أهـل اليمن، فقـد ذكر الهـمدانى جـبلا وبئـرا يعرفـان بنفس الاسم فى جنوبى بلاد العرب. وهذا الرأى يدفع ما ذهب إليه لوث Loth من وجود صلة بين إرم والآراميين.

وواضـح أنـه ليس لـنا أن نسـلّم بما ذهبت إليـه الرواية الإسـلامـيـة من أن هناك صـلة بين قـــوم إرم (آرم) وإرم ذات العماد.

وتاريخ الكشف عن قـبـر أسرة عـاد بن إرم أورده مـيلر *Sudarabische Studien:* D. H. Müller فـى *Sitz. ber. Akad. Wien* المجلـد ٨٦، ص ١٣٤ ومابعدها).

المصادر:

(١) تفاسير سورة الفجر، الآية ٨.

(٢) المسعودى طبعة باريس، جـ ٢ ص ٤٢١؛ جـ ٣، ص ٢٧١؛ جـ ٤، ص٨٨.

(٣) الطبـــرى، جـ ١ ، ص ٢١٤، ٢٢٠، ٣٣١، ٧٨٤ .

(٤) القـزوينى: آثار البـلاد، طبـعـة ڤستنفلد، ص ٩ ـ ١٠ .

(٥) ياقوت: المعجم، مادة إرم.

(٦) الدياربكرى: خـمـيس، القـاهرة سنة ١٢٨٣، جـ ١ ص ٧٦ .

(٧) الثـــعلبى: قـــصص الأنبـيـــاء، الـقـــاهرة ســنة ١٢٩٠هـ، ص ١٢٥ ـ ١٣٠ .

(٨) الهـمـدانى، طبـعـة مـيلر، انظر الفهرس .

(٩) D. H. Müller: *Die Burgen u. Schlosser:* ص ٤١٨ .

(١٠) Caussin de Perçeval: *Essai sur L'histoier*. جـ١ ، ١٤.

(١١) Sprenger : *Leben* جـــ١، *und lehre Muhammeds*ص٥٠٥ ـ ٥١٨ .

(١٢) Loth فـــى *Zeitschr.d Deutsch. Morg. Ges*ج ٣٥، ص ٦٢٥ ومابعدها.

(١٣) Mlle. Groff: *La Ville d, Iram* الجزائر سنة ١٨٩١م، ص ٥٠ ـ ٦٤ .

[A. J. Wensinck فنسنك]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٧٨٧/ ١٩٩٥

I.S.B.N 977- 01- 4579-3

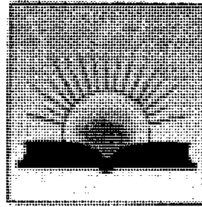
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثالث

إريتريا - أكدرية

الطبعة الأولى

(١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحـــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســـيت، ر. هارتمـــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكـي خـورشيـد

أحـمـد الشـــنتناوى

د. عبدالحمـــيد يونـــس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

إريتريا

مستعمرة إيطالية يمكننا تقسيم سكانها ثلاثة أقسام: قسم من البدو، وقسم من الحضر، وقسم بين بين. وقد تكون فى القبيلة الواحدة طائفة من البدو وأخرى من الحضر وثالثة بين أولئك وهؤلاء. وتذهب رواية يعتقد الرأى الغالب بصحتها إلى أن أول من استوطن هذا الصقع قبائل ثمان وقدت عليه الواحدة بعد الأخرى، ولكننا لا نعرف شيئاً محدداً موثوقاً به عن أصل هذه القبائل أو ترتيب نزوحها، على أنه يتضح من هذه الرواية أن إريتريا كانت آهلة بالسكان دائماً، وأن هؤلاء السكان كانوا عرضة للتحول من البداوة إلى الحضارة، ومن الرعى إلى الزراعة. هذا فى السلم، أما فى الحرب فإن التحول لا يصدر عن نظام أو تدرج وإنما هو أقرب إلى الفوضى والإضطراب اللذين يظلان عدة قرون، وهكذا تقوم بمرور الزمن مراكز جديدة فى أنحاء جديدة تندمج شيئاً فشيئاً فى الجماعات التى يتفاوت نصيبها من الاستقرار.

ومعظم سكان إريتريا فى الوقت الحالى من الجنس الحامى الذى كان يظهر بأوضح مميزاته وخصائصه أيام الحضارة المصرية القديمة فى بقاع متعددة من المنطقة التى تكوّن الآن هذه المستعمرة الإيطالية. بيد أن هذا النقاء الجنسى تأثر كثيراً بالأسباب والدوافع التى أشرنا إليها. ومهما يكن من شئ فإن عدد القبائل الثمان ـ كما تذهب

(*) يبلغ عدد السكان : ٠٠٠ر٢٠٠ر٣ نفس. الكثافة: ٧٠ فى الميل المربع.الأعراق: التجرانيون Tegraus ٥٠٪ التجرى والكوناما Tigre & Kuna-ma ٤٠٪ عفار ٤٪. اللغة: ٧ لغات محلية.الديانة: الغالبية مسلمون وهناك مسيحيون.الحكم: بعد الاستقلال تولى إيسياس أفورقى المولود سنة ١٩٤٥م الحكم فى ٢٤ مايو سنة ١٩٩٣م.

وكانت إريتريا جزءًا من مملكة أكسوم الأثيوبية، ثم أصبحت مستعمرة إيطالية فى الفترة من ١٨٩٠ إلى ١٩٤١م ثم استولت عليها بريطانيا. وبعد فترة من الحكم البريطانى بإشراف الأمم المتحدة عادت إريتريا كجزء من اتحاد فيدرالى مع أثيوبيا سنة ١٩٥٢م وفى ١٩٦٢م أعلنت أثيوبيا ضمها ضماً نهائياً إليها (كمديرية أو ولاية) وأدى هذا إلى ثورات دامية استمرت ٣١ سنة طالب خلالها الإريتريون بالاستقلال. فتم إعلان إريتريا دولة مستقلة فى ٢٤ مايو ١٩٩٣م.

د. عبدالرحمن الشيخ

رواية القدماء - قد رفعه علماؤهم إلى عشر قبائل أو خمس عشرة قبيلة أو أكثر. وما من شك فى أن ثمة فروقاً واضحة فى اللغة والعادات بين سكان إريتريا، سواء أكان هؤلاء السكان قد انحدروا من جد واحد أم لم يكونوا.

والعنصر الغالب هم الأحباش الذين يقطنون الهضبة، وهم عين التكرينه الذين يعيشون فى الجانب الآخر من حدود الدولة الإثيوبية. وأحباش هذه المستعمرة لا يكاد عددهم يبلغ ١١٠٫٠٠٠ نسمة، ولديهم ثقافة تقوم على نظام أبوى حسن. وجميعهم من الرعاة والمزارعين ويكّونون جماعات مستقرة فى القرى يجاور بعضها بعضاً فى العادة، وهى لذلك صغيرة. ويرجع هذا إلى فقر الأقاليم التى يعيشون فيها. ومتوسط عدد كل جماعة من هذه الجماعات حوالى ١٢٥ نسمة. ويقول دانيللى ومارينيللى إنه على الرغم من غلبة القرى الصغيرة والصغيرة جداً على هذا الإقليم فإن بعضها يكثر سكانه، إذا استثنينا المدن التى يعود ازدهارها إلى الاستعمار الإيطالى. وآيمًا كان أمر هذه القرى فليس من المحتمل أن يزيد السكان فى إحداها عن ١٠٠٠ نسمة. وأنت تشاهد ما يشابه هذا فى الولايات الحبشية التى تقع فى حدود مستعمرة إريتريا.

وهناك أيضاً جماعتان من المزارعين المستقرين تعيشان فى القرى، هما الكونامة (يبلغ عددها نيفا وثلاثة عشر ألفا(والداريْه (سكانها ٧٫٠٠٠ نسمة تقريبا). وتقول الروايات إن هاتين الجماعتين تنتسبان إلى الجنس الحامى، وإنهما من أقدم من استوطنوا هذه المستعمرة، وهم يمتزجون بعض الامتزاج بأهل السودان. ومع أن الأحباش من النصارى فإن الداريْه والكونامة وثنيون.

أما باقى سكان إريتريا فمعظمهم من البدو والقبائل التى تعيش بالرعى، كما أن أغلبيتهم تدين بالإسلام، ونخص بالذكر من هؤلاء بنى عامر وهم خليط من أجناس متعددة، وكانوا يعيشون على تربية الماشية، ويقسمون حياتهم بين الجبل والبحر، وهم يتكلمون عادة البضوية، وعددهم حوالى ٤٠ ألف

نسمة. ثم الهَبب وغيرها من القبائل المتحالفة التى تعيش بين بنى عامر والبحر، ويبلغ عددها ٢٤ ألف نسمة. وهم من الرعاة الرحل ويتكلمون بالتكره. ثم قبائل المنسة والمارية والسَبْدرات والتورها والهاسو والدناقل والدهلكى والأنكنه وغيرها. وكل هذه القبائل قديمة أتت فى الأصل من مرتفعات إثيوبية، ولكنها اختلطت بالمصريين واليونان من المستعمرين الذين دخلوا البلاد عن طريق البحر. والبيلانى الذين يقطنون وادى تشرن يكّونون جزءًا هاماً من هذه الأقوام، وهم منقسمون إلى أقباط وكثالكة ومسلمين، ولا يعيشون عيشة البداوة التى تحياها القبائل السالفة.

وتجاور قبائل البت تاكويه (٤٠٠٠ نسمة) والبكينه (١٠٠٠ نسمة) والمنسة: قبيلة البيلانى، أما الأساورتة (٩٠٠٠ نسمة) والمنيفرى (٥٠٠٠ نسمة) والهاسو (١٥٠٠ نسمة) فهى قبائل يدوية ترعى الماشية وتهتم بعض الاهتمام بالزراعة وتدين بالإسلام.

وينتسب سكان إقليم دناقل إلى جنس آفار وعددهم ١٣٠٠٠ نسمة فى الأراضى الإيطالية وأغلب الظن أن يكون هؤلاء السكان قبائل امتزجت بالمستعمرين من اليونان والمصريين، وجلهم من البدو الذين يدينون بالإسلام.

أما الجزائر فليست عامرة بالسكان فى جميع أنحائها، ويبلغ عدد هؤلاء السكان حوالى ٢٥٠٠ نسمة، وقد انحدروا من أصول مختلفة، وهم يعتمدون فى معاشهم على صيد الأسماك واللؤلؤ. ويعيش حوالى ١٠٠٠٠ نسمة من السكان السامى الأصل على شاطئ مَسّاوَة فى قرى متجاورة.

وبلغ سكان عدد مستعمرة إريتريا الإيطالية - وفق تعداد عام ١٩٠٥م - ٢٧٤ر٩٤٤ نسمة ١٧٧ر١٥٢ نسمة من المسلمين و٨٥٣ر١٠٢ نسمة من القبط و٣٦٢ر١٢ من الوثنيين و٢٥٥ر٧ من الكثالكة و٢٩٧ من البروتستانت. ولا تشمل هذه الأرقام السكان البيض ولا جماعات الدناكل الذين يعيشون داخل الحدود التى عينت عام ١٩٠٨م. وإذا أدخلنا هؤلاء فى حسابنا أصبح عدد

السكان جميعاً ٢٨٢ر٠٠٠ نسمة، وليس ٣٠٠ر٠٠٠ نسمة أو أكثر كما ذهبت بعض المراجع غير الرسمية التى صدرت قبل هذا الإحصاء.

ولنذكر فيما يلى الأديان التى تتمثل فى هذه المستعمرة، مراعين فى ذلك أهمية كل دين وعدد أتباعه: (١) الإسلام بمذاهبه الأربعة: الحنفى والشافعى والمالكى والحنبلى، (٢) القبطية، (٣) الكاثوليكية، (٤) الإنجيلية والأرثوذكسية، (٥) اليهودية والبوذية. والإسلام هو أسرع هذه الأديان إلى نفوس الناس وأكثرها انتشاراً.

ويقوم بالحكم فى هذه المستعمرة مأمورون و«مقيمون»»، وقد قسمت المستعمرة لهذا الغرض إلى خمس مأموريات تشمل الجزء الأوسط من هذه البلاد، وخمس مقيميات تشمل الأقاليم الواقعة على الحدود.

أما القضاء فى هذه المستعمرة فمرجعه إلى القانون الجنائى الذى صدر به مرسوم ملكى فى ١٤ مايو عام ١٩٠٨م. وكان كل فرد يعتبر قبل صدور القانون المدنى من رعايا هذه المستعمرة حتى ولو لم يكن إيطالياً أو تابعاً لدولة معترف بها، وسواء أكان ممن ولدوا فيها أم ممن ينتسبون لأجناسها وقبائلها، وكان يعتبر من رعاياها أيضاً كل فرد من أبناء إفريقية وكل واحد من أهالى أمم البحر الأحمر ممن قاموا بواجباتهم نحو الحكومة أو ممن عاشوا فى هذه المستعمرة عامين متصلين. وكذلك كان شأن كل أجنبى لا ينتسب لأمة لها ما للأوروبيين من حضارة. ويقوم بالقضاء بين الأهلين أولا أمراؤهم ثم جماعات الشيوخ والنبلاء، ثم شيوخ الكوَر والقبائل ثم القضاة والمأمورون والمقيمون الذين ينظرون فيما يرفع إليهم من استئناف أحكام القضاة وشيوخ الكوَر والقبائل والأمراء مع استثناء القضايا التى تقع فى اختصاص المحاكم.

وتحاول الحكومة فى هذه المستعمرة أن تزيد من نفوذ الموظفين العاديين مع مراعاة الفروق الدينية والجنسية بين مختلف السكان من غير البيض.

وقد أدخلت القوانين الإيطالية فى هذه المستعمرة مع تعديلها وتغييرها بما

يتـفق وحـالة البـلاد مـن الوجـهـة الاقتصادية والقانونيـة والحياة اليومية والعادات ويـعترف القـانون الإيطالى - فى حدود - بأهم شعائر الناس الدينية. أما مع المـسلمين فـهم يطبقـون الشرع كما ورد فى القرآن وكمـا فسره الفقهاء الذين تعترف بهم كل قـبيلة مع التوفيق بين روح الـشـرع وروح التـشـريع الإيطالى. ويطبـق القـانون الإيطالى فى الأحوال الجنائية كـما يطبق العرف فى الأحـوال المدنية: فى البـيع والحضـانة والعادة وخاصة فيـما يتعلق بالمسلمين لاسـيـمـا فى أحـوال الزواج. ويتـمـتع المسلمون فى هذه البلاد بحرية تامة فى إقامة شعائر الدين.

المصادر :

(١) A. Mulazzani : *Geografia della Colonia Eritrea*، فلورنسة.

(٢) D.Odorizzi : *La Dancalia settentrionale* ، أسمرة سنة ١٩٠٩.

(٣) G.Dainelli and O. Marineli : *Risultati scientifici di un viaggio nella Colonia Eritrea* سنة ١٩١٢.

(٤) A. Baldacci : *La colonie de l'Erythree* ، بروكسـل سـنة ١٩١٠.

(٥) G.Dainelli O. Marinelli and A. Mori : *Bibliografia geografica della Colonia Eritrea* سـنـة ١٨٩١ - ١٩٠٦، فلورنسة سنة ١٩٠٧.

(٦) Ministero degli Affari Esteri : *Raccolta di pubblicazioni coloniali italiane* and and *Racccolta cartografica*، رومة سنة ١٩١١.

[بالداتشى A.Baldacci]

+ إرتيـريا: صـقع يسكنه عـدد لا بأس به من المـسلمـين ، فى شـمـالى شـرق إفريقـيـة مـشرف على الـبحـر الأحـمـر، يرتبط بإثيـوبيـا مـنذ سنة ١٩٥٢م برباط فـيـدرالى، وقـد اندمج اندماجاً تاماً فى الإمبراطورية الإثيوبية منذ سنة ١٩٦٢م.

(١) كوّنت إريتريا بصـفة عامة من الناحية الجغرافية والتاريخية والسلالية جـزءاً من وحدة أكـبـر سنتناولهـا فى مـادة «الحبش». وسنركـز كلامنا بعدُ بصـفـة خـاصـة على تلك الـسـمـات والمظاهر الإسـلامـيـة التى تنفـرد بهـا

إريتريا بمدلولها الضيق. وقد سمى الإيطاليون سنة ١٨٩٠م إريتريا بهذا الاسم (نسبة إلى Mare Erythraeum) تعبيراً عن نمو ممتلكاتهم (بدأ سنة ١٨٦٩م) بشرائهم ثغر أساب على ساحل البحر الأحمر، و«بحر مدر» (أى إقليم البحر) أو «مأرب ملاّش» (أى ما وراء نهر مأرب) الحبشى.

وتشبه إريتريا من الشمال والغرب مثلث الزوايا (وتضم قرابة ٥٠٠٠ر٥٠ ميل مربع من الأراضى المختلفة السمات أشد الاختلاف) على حدود السودان، ويطل شرقيها على البحر الأحمر، ويحد ركنها الجنوبى الشرقى بلاد الصومال الفرنسى حيث يمتد الحد القديم بينها وبين إثيوبيا فى اتجاه شمالى غربى على طول غور دَنقْلىَ ثم يساير خط مأرب ـ بلسه. وتكوين البلاد الطبيعى تميزه الكتلة الجبلية الوسطى المترامية الأطراف (ارتفاعها ما بين ٦٥٠٠ ـ ٨٠٠٠ قدم فوق سطح البحر) التى تمتد جنوباً حتى تدخل فى إثيوبيا وتكتنفها سهول قائظة الحرارة من الشرق والغرب والشمال.

(٢) السكان: باستثناء الجَبرت تعيش الأغلبية الغالبة من المسلمين الإريتريين فى تلك الأقاليم الحارة الشرقية والغربية والشمالية، ويبلغ عددهم حوالى نصف مليون نسمة من مجموع عدد السكان البالغ قرابة ٠٠٠ر١٠٠ر١ نسمة يقبض العنصر المسيحى القائل بالطبيعة الواحدة من بينهم على معظم السلطة السياسية. وعلى حين يتركز النصارى والجبرت فى الهضاب الوسطى المكتظة بالسكان ويتحدثون بالتكرينية فإن الأغلبية الغالبة من المسلمين ـ سواء أكانوا من المقيمين أم من البدو الظاعنين ـ يعيشون فى الأغوار المتناثرة السكان ويتكلمون «التكره» والعربية فى نطاق محدود جداً. وهم سلالة البجة أو غيرها من القبائل الكوشية والمهاجرين اليمنيين الأولين. وبنو عامر هم أكبر حلف قبلى، ويبلغ عددهم حوالى ٠٠٠ر٦٠ شخص و(٣٠٠٠٠) آخرين فى السودان ويشغلون جزءاً كبيراً من غربى إريتريا، ويدينون بالولاء لشيخ أعظم، هو الـ «دكلال» ويعترفون بالزعامة الدينية للأسرة الميرغنية. وفى

التلال الشمالية يكون الهبب والآدتكلس، والآدتمريام حلف بيت أسكده القبلى، ويقيم الآد شيخ مضاربهم بين الهبب والآدتكس، ويزعمون إنهم سلالة أسرة مكية ولكن معظم هذه الذكريات القبلية لا يمكن إثباتها والبيلان (أو البوكوس) فى منطقة كرن قبيلتان كبيرتان (بيت تركه وبيت تكوه). ويعيش الساهو على طول المنحدر وسفوح التلال المؤدية إلى حلف الدناقل القبلى الذى يعيش فى الغور القاحل المترامى الأطراف وراء ساحل البحر الأحمر، وهو من أشد بقاع العالم حرارة وإمحالا. أما سكان ثغر مصوّع (وأركيكو وأساب) فمشاع بين الأجناس وتشمل أفراد قبائل من التلال، ودناقل، وسودانيين وعرباً، وهنوداً وجماعات من أصل تركى، والموحد بينهم هو الإسلام. وكان سكان جزائر دهلك القاحلة القائمة تجاه ساحل مصوع من أوائل أهل شرقى إفريقية للذين دخلوا فى الإسلام، ويكشف كثير من شواهد القبور التى عليها نقوش بالحروف الكوفية عن هذه الصلة الإسلامية القديمة.

(٣) وتاريخ إريتريا متشابك كل التشابك مع تاريخ إثيوبيا وجنوبى جزيرة العرب من ناحية أخرى حتى أصبح من العسير علينا أن نخلص منه بالسمات المتميزة القليلة التى يتسم بها ماضى إريتريا.. وقد استقر مهاجرو جنوبى بلاد العرب على طول ذلك الجزء من الساحل الغربى للبحر الأحمر الذى يعرف الآن بإريتريا. ومن هناك توغلوا بعد فى الداخل وأقاموا مملكة أكسوم التى ترك آثاراً كثيرة جداً فى تربة إريتريا. ثم أصبحت إريتريا من بعد القاعدة التى مدت منها مملكة أكسوم سيادتها على شقة عريضة من ساحل جنوبى غرب جزيرة العرب. وكان هناك أيضاً السبيل الكبير الذى تدفقت منه أسباب الاحتكاك العدائيةوالثقافية بمروة وحضارتها. وأصبحت إريتريا. بحكم كونها الولاية البحرية التقليدية لإثيوبيا ومنفذها الوحيد إلي البحر، مكان، وثوب يشن منه المسلمون هجومهم الذى أدى إلى نشوب صراع استمر قروناً، ويتخذ منه البرتغاليون قاعدة للتحرير من هذه السيطرة العربية. وفى القرن العاشر

الهجرى (السادس عشر الميلادى) كانت مصوَّع وأركيكو القاعدة التي حاول منها الأتراك أن يغزوا الهضبة المسيحية (وهو حادث بقي ماثلاً في لقب «نائب أركيكو» وممثل السلطان العثمانى). قد حارب المصريون مرارا فى القرن التاسع عشر الميلادى ليقيموا لأنفسهم موطئ قدم ثابت فى اريتريا حتى أنزل بهم الإمبراطور يوحنا هزيمة حاسمة بالقرب من كورة سنة ١٨٧٦م وقد شن السير روبرت نابير Sir Robert Napier حملته الناجحة على تيودر (سنة ١٨٧٦ ـ ١٨٦٨م) من خليج زولا، وكون الإيطاليون جاهدين مستعمرتهم من تلك الأجزاء من الولاية البحرية التي كان الإمبراطور منليك الثانى الشوُهَي، علي خلاف سلفه يوحنا التكرى، عاجزاً عن القتال فى سبيلها أو غير راغب فيه. وقد أنفذ الإيطاليون جيوشهم من إريتريا إلي أثيوبيا مرتين فى أربعين عاماً حتى طردوا منها آخر الأمر أثناء الحرب العالمية الثانية ومن سنة ١٩٤١م إلى سنة ١٩٥٢م تولت أمر إرتيريا إدارة بريطانية عسكرية، وهى فترة تجلت أثناءها من أول الأمر الأطماع الإسلامية والمسيحية. وكان ثمة خطة ترمي إلى التخلص من إريتريا بوصفها وحدة سياسية مصطنعة فيدمج غربها الإسلامى فى السودان والوسط المسيحى فى إثيوبيا، غير أن هذه الخطة انهارت آخر الأمر حين قررت هيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٥٠م جعل إرتيريا وحدة فيدرالية مستقلة استقلالاً ذاتياً تحت سيادة التاج الإثيوبى. وهذه التسوية القلقة أدت شيئاً فشيئاً إلى امتصاص إثيوبيا الكامل لإريتريا، ذلك أن أية ضمانات دستورية كان خليقة أن تعجز عن صيانة كيانها الاقتصادى أو السياسي وتتمتع الأقلية الإسلامية الكبيرة بحرية معقولة من التعبير الدينى والسياسى فى الإمبراطورية المسيحية.

(٤) اللغات: التكرينية والتكري كلتاهما خلفتا الإثيوبية السامية (كعريز) ويتحدث بالأولى جبرت الهضاب، أما اللغة الثانية فهى اللسان الأول للمسلمين فى الأغوار الغربية والشرقية وفى التلال الشمالية. وتعرف التكرى فى مديرية كسلا بالسودان باسم «الخاصية». ولم تدرس بعد دراسة مستفيضة الخلافات اللهجية فى

نطاق التكرى. ولاتستطيع التكرى أن تفاخر بأن لها أدباً مكتوباً، كما أن العربية لها مكانة بين المسلمين والتجار تعوز التكرى. وقد كان القرار الذى اتخذته الحكومة الإريترية سنة ١٩٥٢م يجعل التكريتية والعربية اللغتين الرسميتين لإريتريا ـ بالرغم من أن معظم المتحدثين بالتكرى لايعرفون من العربية إلا القليل ، أو قل إنهم لايعرفونها على الإطلاق ـ قراراً أملته السياسة وتحقيق الهيبة، ولم يمله الحكم السليم. واللغتان الرئيسيتان غير الساميتين اللتان يتحدث بهما مسلمو إرتيريا هما البدوية والبلينية.

(٥) الدين : لقد كان الإسلام قوة فى إريتريا الحبشة منذ بعث محمد صلى الله عليه وسلم بعض أتباعه الأولين ملتجئين إلى النجاشى ، وقد حمل الضغط الذى مارسه المسلمون من البحر الأحمر طوال القرون الوسطى، الأحباش على القتال فى سبيل مذهبهم فى النصرانية ، على أن الإسلام فى إريتريا وفى إثيوبيا لم يستطع ـ بالرغم من بلوغ عدد المسلمين فيهما قرابة نصف السكان ـ أن يخترق الدرع الواقى لمذهب القائلين بالطبيعة الواحدة وتغيير كيانه الجوهرى . بل إن الأمر جرى على عكس هذا، ذلك أن الجَبَرْت كانوا قد هضموا كل الهضم النمط الثقافى واللغوى للحياة الحبشية التقليدية حتى أن عقيدتهم بدت مفارقة لكيان الإسلام. ومع ذلك فإن الإسلام لايزال يتقدم بين الأقوام الكوشية والنيلية فى مناطق الأغوار ، ولكنه لايتقدم خطوة بين أهل الهضاب. والدعوة الإسلامية للناس كآفة لها سحر خاص فى جميع تلك الأقاليم التى لم تطبق فيها تطبيقا صادقا الرسالة المتفردة الوطنية لمذهب القائلين بالطبيعة الواحدة المسيحى.

قد رسخت القادرية رسوخاً فى المناطق الساحلية لإريتريا. وخاصة فى مصوغ والأرض المناوحة لساحلها . ولكن أوسع الطرق نفوذاً فى إريتريا هى بلا شك الميرغنية أو الختمية، وقاعدتها فى كسلا ، وهى سائدة فى الأقاليم الغربية ، وخاصة بين بنى عامر والهبب وغيرهما من القبائل الإسلامية . ووفقا للتعداد الإيطالى سنة ١٩٣١م تبلغ نسبة «المذاهب» فى : ٦٥٪ من

المالكية، و ٢٦٪ من الحنفية ، و ٩٪ من الشافعية . ومع أن الشريعة تخضع بصفة عامة للقانون العرفى بين الكثير من القبائل ، فإنها لاتزال سائدة فى المناطق الحضرية ، وقد شجعت الحكومة الدنيوية ، سواء الأوربية أو الإثيوبية ، على نمو القانون المدنى الإسلامى وإقامة محاكم «القضاة».

المصادر :

(١) (Reale Società Geogr. Ital) Africa Orientali بولونيا سنة ١٩٣٦م .

(٢) *British Mil. Administration Races tribes of Iretrea* أسمره سنة ١٩٤٣م .

(٣) Chamber of Commerce : *Guide book of Ethiopia* ، أديس أبابا سنة ١٩٥٤ .

(٤) *Chi é? dell'Eritrea* : أسمرة سنة ١٩٥٢ .

(٥) C. Conti Rossini : *Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea* رومة سنة ١٩١٦ .

(٦) Eritrea فى *Inciclopedia Italiana*.

(٧) *Guida dell' Africa Orientale* ميلانو سنة ١٩٣٨ .

(٨) S.H. Longrigg: *A Short History of Eritera*، أو كسفورد سنة ١٩٤٥ .

(٩) N. Marein: *The Ethiopian Empire-Federation and laws* روتردام سنة ١٩٥٤ .

(١٠) L.M. Nesbitt: *Desert and forest (Exploratian Danaki of the Danaki* مجموعة بنكوين سنة ١٩٥٥ .

(١١) A.Pollera : *Le Popolazioni indigene dell' Eritrea* بولونيا سنة ١٩٣٥ .

(١٢) Rennel of Rodd : *British military administration of occupied territories in Africa, 1941-7* ، لندن سنة ١٩٤٨ .

(١٣) *Tensa'a Eritrea Ityopyawit* (إصلاح إريتريا)، أديس أبابا ١٩٥٢ .

(١٤) G.K.N. Trevaskis: *Eritrea, 1941-1952*، لندن سنة ١٩٦٠ .

(١٥) J.S. Trimingham : *Islam in Ethiopia* ، أو كسفورد سنة ١٩٥٢ .

(١٦) E.Ullendorff : *The Ethiopians*، لندن سنة ١٩٦٠ .

خورشيد [أولندوروف E.Ullendorff]

الأزهر الشريف
«جامع وجامعة»

العصر الفاطمى

كان بمصر قبل الفتح الفاطمى ، ثلاثة مساجد جامعة ، هى جامع عمرو ابن العاص ، الذى أسس سنة ٢١هـ ، وسمى فى عهد ازدهاره «تاج الجوامع» ولما تقادم به العهد ، سمى الجامع العتيق . ويقع شمالى حصن بابليون الذى كانت تقيم فيه حامية الروم وقت الفتح الإسلامى.

ولما أصبحت مصر خاضعة للخلافة العباسية ، بنى واليها الفضل بن صالح فى سنة ١٦٩هـ مسجد العسكر بجوار دار الإمارة ؛ فأصبح هذا المسجد ثانى المساجد الجامعة فى مصر ؛ وظل قائما فى مكانه حتى تخربت مدينة العسكر، ونقل أنقاضها بدر الجمالى ، وزير الخليفة المستنصر بالله الفاطمى ، إلى مدينة القاهرة لتعميرها على أثر الثورة التى أذكى نارها الأتراك.

ولما استقل أحمد بن طولون بولاية مصر فى سنة ٢٦٣ هـ ، بنى مسجده المعروف باسمه على جبل «يشكر» فى الجهة الجنوبية من القاهرة الحالية، والجهة الشمالية من العسكر . ويرجع السبب فى بنائه إلى ضيق مسجد العسكر بالمصلين من أتباع أحمد ابن طولون وجنده ، فضلا عن حرصه على التقرب إلى الله تعالى .

وكانت هذه المساجد الجامعة الثلاثة، تعد رمزا لسيادة الإسلام الروحية فى مصر ، ومنبرا للدين الجديد ؛ فجامع عمرو بن العاص كان يمثل ظهور الإسلام فى مصر ، وانضواء تلك البلاد تحت الحكم العربى . وقد اتخذ مقرا للقضاء ، يجلس به قاضى القضاة يومين كل أسبوع ، ويعقد به ديوان الخراج ، وتتلى فيه المنشورات، ثم غدا بعد قليل مركزا لدراسة الدين الإسلامى واللغة العربية . أما جامع العسكر فإن فى إقامته إلى جانب جامع عمرو ، أكبر دليل على نجاح الدعوة العباسية فى مصر ، وانضمام تلك البلاد إلى حوزة العباسيين . كذلك الحال فيما يتعلق بجامع أحمد بن طولون؛ فنستطيع أن نقول: إن إقامته بمدينة القطائع ترجع

إلى الرغبة فى إظهار سلطان الدولة الطولونية وسيادتها.

ولما أسس جوهر الصقلى مدينة القاهرة فى اليوم السابع عشر من شهر شعبان سنة ٣٥٨هـ، بعد أن استولى على مدينة مصر (الفسطاط)، رأى ألا يفاجئ المسلمين الذين يدينون بمذهب أهل السنة فى مساجدهم بشعائر المذهب الفاطمى، خشية إثارة حفيظة المصريين عليه؛ ومن ثم عول على بناء مسجد يكون رمزاً لسيادة الفاطميين على مصر، فشرع فى بناء الجامع الأزهر فى الرابع والعشرين من جمادى الأولى سنة ٣٥٩هـ (٩٧٠م)، وكمل بناؤه فى التاسع من رمضان سنة ٣٦١هـ (٩٧٢م). وأقيمت فيه صلاة الجمعة لأول مرة فى اليوم السابع من رمضان من هذه السنة.

سمى الجامع الأزهر فى بادئ الأمر بجامع القاهرة، نسبة إلى العاصمة الجديدة التى أنشأها جوهر. وهناك ما يدل على أن هذه التسمية هى التى كانت تغلب عليه طوال العصر الفاطمى؛ ذلك أن معظم مؤرخى هذا العصر، يذكرونه دائماً باسم جامع القاهرة. أما تسميته بالجامع الأزهر، فيظهر أنها أطلقت عليه فى عصر العزيز بالله الفاطمى، بعد إنشاء القصور الفاطمية، التى كان يطلق عليها اسم القصور الزاهرة. وقال آخرون إنما سمى بذلك لما سيكون له من الشأن العظيم، والمكانة الكبرى، بازدهار العلوم فيه. على أنه ليس ببعيد أن يكون الفاطميون الذين ينتسبون إلى فاطمة بنت الرسول [ﷺ] سموه الأزهر، إشادة بذكر جدتهم فاطمة الزهراء. وقد استمر هذا الجامع يعرف بهذين الاسمين حتى عصر المقريزى فى أوائل القرن التاسع الهجرى، ثم تقلص الاسم القديم، وغلب عليه اسم الجامع الأزهر.

لم ينشأ الجامع الأزهر فى بداية الأمر ليكون جامعة أو معهداً للدراسة، بل أنشئ ليكون مسجداً للخلافة الفاطمية، ومركزاً لنشر دعوتها. وقد حرص الفاطميون منذ اتخاذهم مصر مقراً لخلافتهم على تنظيم دعوتهم، وتدعيم وسائل نشرها؛ فعينوا لها رئيساً، يعرف بداعى الدعاة، اشترطوا

فـيه أن يكون عـالمًا بمذاهب أهل البـيت. وكان يعاونه اثنا عشر نقيبا، ونواب فى سـائر البلاد. ومن أهم أعـماله رياسـة الدعوة الإسـماعيليـة؛ وأخذ العـهد على المريدين، إمـا مبـاشـرة وإما بوسـاطة نوابه فى مصر، وفى غـيرها من البلاد التى سـاد فيـهـا المذهب الإسـماعـيلى؛ والإشـراف على محـاضـرات مجـالس الدعـوة فى المكان المخـصص له بقصـر الخليـفة وبالجـامع الأزهر. وكان يقـرأ على الناس مصنفـاته، ويتصل به دعاة الإسـماعـيليـة، ويتلقـون منه الأوامـر، ويقدمـون له ما أعـدوه للمحـاضرة فى أصول المذهب الإسماعيلى.

وكـانت مجـالس داعى الدعاة تفـرد للناس، كل حسب طبقته؛ فكان لآل على مـجلس، وللخـاصـة وشـيـوخ الدولة مجلس، ولمن يتصل بالقصور من الخدم وغيرهم مجلس، وللعامة والوافدين على البلد مـجلس، وللحرم خـواص الخليفـة مـجلس، وللنسـاء فى جـامع القـاهرة، المعروف بالجامع الأزهر، مجلس.

وقـد وجه الخلـيفـة المعـز لدين الله الدعوة الإسماعيلية توجيهاً علمياً؛ فكان يؤلف الرسـائل والمحـاضـرات التى تتـضـمن أصول المذهـب الإسمـاعـيلى وخـصـائصـه، ويبـعث بها إلى قـاضى قـضاته أبى حنيـفة النعـمان المغـربى، فيلقيها على الناس. يحدثنا هذا القاضى فى كـتابه «المجـالس والمسـايرات» بأنه «لما فـتح المعـز لدين الله للمـؤمنين باب رحـمـته، وأقـبل عليـهم بوجـه فـضله ونعمته، أخرج إلىّ كتاباً من علم الباطن، وأمـرنى أن أقـرأه عليـهم فى كل يوم جمـعة فى مجلـس فى قصره المعـمور بطول بقائه؛ فكثر اجتماع الناس، وغص بهم المكان، وخـرج احـتفـالهم عن حـد السـمـاع، ومـلأوا المسـجـد الذى أمـر باجتماعهم فيه».

كـان لأبى حنيفـة النعـمان المغـربى وأبنائه، وهم جمـيعاً من رجال القـضاء والأدب، الفضل الأكبر فى نشـر الثقافة المذهبـيـة، التى تتـصل بـالدعـوة الإسـماعـيلية. وقـد عاصـر أبوحنيفـة النعمان الفاطميين بالمغرب، وكان مالكى المـذهب، ثـم تحـول إلـى المذهـب الإسـمـاعـيلى، وقـدم إلى مـصـر هو وأبناؤه فـى ركب المعـز. ويذكـر ابن خلكان فى كـتابه «وفـيات الأعيـان» أنه

كان من أهل العلم والفقه والدين؛ وله عدة مصنفات منها: كتاب «المجالس والمسايرات»؛ وهو إلى جانب ما ورد فيه عن تاريخ الخلفاء الفاطميين (المهدى والقائم والمنصور والمعز)، يعد من أهم كتب الدعوة الإسماعيلية؛ إذ استمد مؤلفه مادته من الإمام المعز؛ ويتميز بسهولة أسلوبه، وانسجام ألفاظه ومعانيه. ومن كتب أبى حنيفة النعمان فى الفقه الإسماعيلى كتاب «دعائم الإسلام، فى ذكر الحلال والحرام، والقضايا والأحكام». وقد استغل النعمان ميوله المذهبية فى تأليف هذا الكتاب، حتى إننا نراه يضيف إلى قواعد الإسلام الخمس: الولاية، وهى حب أهل البيت، والطهارة.

وكان الخلفاء الفاطميون يكتبون لداعى الدعاة عهداً، يوضحون فيه الخطة التى يجب عليه أن يحتذيها فى عمله.

وكان يعقوب بن كلس، وزير الخليفة العزيز بالله، من أشهر علماء الدعوة الفاطمية؛ وله أثر كبير فى نشاط الحياة العقلية فى مصر.

وبلغ من تفوق يعقوب بن كلس فى دراسة الفقه الفاطمى، أنه ألف فيه عدة كتب، منها كتاب فى الفقه، يتضمن ما سمعه من المعز والعزيز؛ وهو يشمل فقه الإسماعيلية، وكتاب «مختصر الفقه»؛ وهو المعروف بالرسالة الوزيرية. ويحدثنا المقريزى «أن الناس كانوا يفتون بكتابه فى الفقه، كما درس فيه الفقهاء بجامع مصر».

ويرجع إلى الوزير يعقوب بن كلس الفضل فى إسباغ الصفة الجامعية على الأزهر؛ فقد أشار فى سنة ٣٧٨هـ على الخليفة العزيز بتحويله إلى معهد للدراسة، بعد أن كان مقصوراً على إقامة الصلاة، ونشر الدعوة الفاطمية؛ فاستأذنه فى أن يعين بالأزهر بعض الفقهاء للقراءة والدرس، على أن يعقدوا مجالسهم بهذا الجامع فى كل جمعة من بعد الصلاة حتى العصر؛ فرحب العزيز بذلك، ورتب لهؤلاء الفقهاء - وكان عددهم خمسة وثلاثين - أرزاقاً شهرية؛ وأنشأ لهم داراً للسكنى بجوار الأزهر؛ وخلع عليهم فى يوم عيد الفطر؛ كما أجرى عليهم ابن كلس أيضاً، أرزاقاً من ماله الخاص.

ظهـرت فكرة الدراسـة بالجـامع الأزهر فى أواخـر عهـد المعـز لدين الله الفاطمـى؛ ففى صفـر من سنة ٣٦٥هـ (أكتـوبر ٩٧٥م) جلس قاضى القـضـاة أبوالحسن على بن النعـمان المغربى فى الجـامع الأزهر، وأخـذ يشـرح كـتـاب «الاقتـصار» الذى وضعـه أبوه، ويمليه على الناس. ويشمل هذا الكتـاب مسـائل فقـهيـة، استمـدها من أئمة أهل الـبيت؛ فكانت هذه أول حلقـة للدرس بالجـامع الأزهر؛ كما أن أخـاه أبا عبدالله مـحمد ابن النعـمـان جلس فى ربيع الأول من سنة ٣٨٥هـ بقـصـر الخليـفـة لقـراءة علوم أهل البيت. ثم تـوالت حلقات بنى النعـمـان فى الأزهر بعـد ذلك؛ وكـانت دروساً مذهبية.

على أن الجـامع الأزهر بدأ يأخـذ مكانته فى النهوض بالحياة الثقافية، فى مـصر، وبخـاصة مـا يتعلق بالثـقافـة المذهبية، التى تتصل بالدعـوة الفاطمية، منذ عـهد الخليـفة العـزيز بالله، إلى أن بُنى جامع الحاكم بأمر الله؛ فانتقل إليه الفقهاء لإلقاء دروسهم.

كـان نظـام الحلقـة الدراسـيـة هو أسـاس الدراسـة فى الأزهر؛ فـيـجلس الأسـتـاذ ليـقـرأ درسـه فى حلقـة من تلامـيـذه والمسـتـمـعـين إليـه. وتنظم الحلقـات طـبـقـاً للمـواد التى تدرس؛ فيجلس الفقهاء فى المكان المخصص لهم من أروقـة الجـامع، وأمـامـهـم الطلبـة يصغون إليهم.

وتنحـصـر أسـاليب التـدريس فى الأزهر فى الإمـلاء والشرح والمناقـشة؛ فيملى الأسـتـاذ الموضوعات التى أعدها، ويشرح مـا يصعب على الطلبـة فهـمه، ويجـيـز لهم المـناقـشـة. وكـان بعض الأساتذة يقتصرون أحياناً على تدريس كتاب يقرأ منه الطلبة، ويتولى الأساتذة الشرح.

وكان الأستاذ لا يقوم بالتدريس فى الجامع الأزهـر إلا بعد أن يسـتأذن من الخليفة أو من ينوب عنه، حتى يُمنع من ليس أهلاً له. وفى بعض الأحـيان كـان الخلفاء يعـينون أساتذة بالجوامع، كـما فعل الخليفة العـزيز بالله الفاطمى؛ فقد عـين بعض الفـقـهـاء بالجـامع الأزهر، وأجـرى عليـهم الأرزاق. وكـان داعى الدعاة ونقباؤه أسـاتذة معينين من قبل الدولة لتـدريس المذهب الفـاطمى فى

قصــر الخلافـة، وفى الجـامع الأزهر، وغيره من المساجد.

وكـان يدرس بالجــامع الأزهر إلى جـانب المذهب الفـاطمى، العلوم النقليـة والعقلية، وقد جرت العادة على تدريس العلوم النـقليـة، التى عـبـر عـنهـا ابن خلدون بأنها مـختصة بالملة الإســلامية وأهلهـا؛ وتشمل علـم التفـسيـر، وعلم القراءات، وعـلم الحديث، والفقـه، وعلم الكلام، والنـحـو واللغـة. وكــانت هذه العلوم تدرس فى الصـبـاح. أمـا العلوم الأخـرى فكانت تـدرس بعـد العـصـر، فيذكر القلقشندى أن الفقهاء فى الجامع الأزهر كانوا يتحلقون فـيه يوم الجمعة بعــد الصـــلاة، إلى أن تصلى صـــلاة العصر.

ومن أشــهـر العلمـاء الذين درســوا بالأزهر ابـن زولاق؛ وهو الحـــسن بن إبراهيم المتوفـى فى سنة ٣٨٧هـ. وقد ذاعت شهرته لسعة اطلاعه فى التاريخ. وكان صديقاً للمـعز وابنه العزيز؛ لذلك وقع عليه الاختيـار ليقوم بالتدريس فى الجامـع الأزهر. ومن تصانيـفه: كـتاب «فضـائل مصر»؛ وكتاب «قضاة مصر»، الذى جعـله مؤلفه ذيـلاً لكتاب القـضاة لأبى عمر الكندى؛ وكتاب سـيرة محمد ابن طغج الأخـشيـد المسمـاة «العيـون الدعج»، التى نقلها ابن سعـيد فى كتابه «المغرب فى حلى المغرب».

ومن الكتاب والمؤرخـين، الذين كانت لهم صـلات علمـــيـة بالجـامع الأزهر، الأمير المختار عز الملك محمد بن عبدالله المسـبـحى، المتـوفى سنة ٤٢٠هـ؛ وهو مصرى المولد والنشأة؛ وكان من أقطاب مـصر فـى العلم والسـياسـة والإدارة؛ وأخـذ بقسط وافـر من العلوم السـائدة فى مـصـر؛ وشـغف بتـدوين التـاريخ ودراسـة الأدب؛ وبلغ عـدد مـصنفـاته ثلاثين، منهـا: كتابـه «التاريخ الكبـير» المسمى «تاريخ مصر».

ومنهم أيضاً أبـو عبدالله القـضاعى، الذى ولد بمصر فى أواخر القرن الرابع الهجـرى، وتوفى بها فى سنة ٤٥٤هـ. وقد ألف عـدة كتب فى الفقـه والتاريخ، نخص بالذكر منها كتاب: «مناقب الإمام الشافـعى وأخبـاره»، وكتـاباً فى خطط مصـر، سماه «المختـار، فى ذكر الخطط والآثار»، يتـضـمـن تاريخ مـصـر

والقاهرة. وكان هذا الكتاب عونا للمقريزى على كتابه «المواعظ والاعتبار، فى ذكر الخطط والآثار».

ومن العلماء الذين كانت لهم صلات بالجامع الأزهر: أبوعلى محمد بن الحسن بن الهيثم، الذى نشأ بالبصرة، وعنى بدراسة الرياضيات والفلسفة والهندسة، ولم يلبث أن أصبح عالما متقنا لعلوم كثيرة.

وقد ولاه الخليفة الحاكم بأمر الله بعض الدواوين. ولما توفى الخليفة استوطن ابن الهيثم قبة على باب الجامع الأزهر، واشتغل بالتصنيف والنسخ والإفادة. وكان له خط قاعد فى غاية الصحة. ولم يزل على ذلك إلى أن توفى سنة ٤٣٦هـ.

ومن معاهد الدراسة بمصر، التى قامت إلى جانب الجامع الأزهر، دار الحكمة التى أسسها الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى فى سنة ٣٩٥هـ. وقد أطلق عليها هذه التسمية رمزاً إلى الدعاية الشيعية؛ لأن مجالس الدعوة كانت تسمى مجالس الحكمة. وقد زود الحاكم هذه الدار بمكتبة، عرفت باسم دار العلم، حوت الكثير من الكتب فى سائر العلوم والآداب، من فقه ونحو ولغة، وكيمياء وطب، وسمح لجميع الناس بالتردد عليها.

وكان الطلاب يتلقون فى دار الحكمة، إلى جانب فقه الشيعة، كثيراً من علوم اللغة والفلك والطب والرياضة والفلسفة والمنطق. وهكذا اختلفت مناهج التعليم فى هذا المعهد عن مناهج التعليم فى الجامع الأزهر؛ إذ كانت تغلب على مناهج الأزهر الصبغة الدينية.

وصفوة القول إن الحركة العلمية فى مصر، فى العصر الفاطمى، سارت بخطى واسعة نحو التقدم والارتقاء؛ فظهرت بها طائفة من الفقهاء والمؤرخين والعلماء والفلاسفة والأدباء، الذين أسهموا فى النهضة الثقافية، التى تجلت فى هذا العصر، وكان للأزهر الفضل الأكبر فيها.

العصر الأيوبى والعصر المملوكى

قضى صلاح الدين الأيوبى على الدولة الفاطمية فى سنة ٥٦٧هـ (١١٧١م)، وأعاد مصر إلى حظيرة

الخلافة العباسية السنِّية. فكان من الطبيعى ـ وهو فى سبيل قضائه على المذهب الشيعى وإحياء المذهب السنى ـ أن يمنع الخطبة من الجامع الأزهر. وكان صلاح الدين قد قلد قاضى القضاة صدر الدين عبدالملك بن درباس الشافعى وظيفة القضاء، فعمل بمقتضى مذهب الإمام الشافعى؛ وهو أنه لا يجوز إقامة خطبتين للجمعة فى بلد واحد؛ فأبطل إقامة الجمعة بالجامع الأزهر، وأقرها بالجامع الحاكمى، بحجة أنه أوسع رحاباً.

وقد شيد صلاح الدين ـ تحقيقا لسياسته فى القضاء على المذهب الشيعى ـ مجموعة من المدارس السنُّية، ففى سنة ٥٦٦هـ (١١٧٠م) أنشأ ـ وهو وزير للخليفة العاضد الفاطمى ـ المدرسة الناصرية بجوار مسجد عمرو ابن العاص لتدريس الفقه الشافعى. وفى العام نفسه أنشأ على مقربة منها مدرسة لتدريس الفقه المالكى، عرفت بالمدرسة القمحية، نظراً لما كان يغدق على مدرسيها وطلابها من قمح تغله ضيعتها بالفيوم. وفى سنة ٥٧٢هـ (١١٧٦م) أنشأ صلاح الدين المدرسة الصلاحية بجوار مسجد الإمام الشافعى لتدريس فقه الشافعية، والمدرسة السيوفية للفقهاء الحنفية. وتوالى إنشاء المدارس فى مصر والقاهرة على أيدى السلاطين والأمراء الأيوبيين، فأنشأ الملك العادل، أخو صلاح الدين، المدرسة العادلية للفقهاء المالكية، وأقام تقى الدين عمر المدرسة التقوية، المعروفة بمنازل العز؛ وأنشأ القاضى الفاضل المدرسة الفاضلية للشافعية والمالكية. وشيد السلطان الكامل، ابن العادل، مدرسة خصصت لتدريس علوم الحديث؛ وأقام السلطان الصالح نجم الدين أيوب المدرسة الصالحية لتدريس المذاهب السنية الأربعة. وفى هذه المدارس الأيوبية جرى تدريس بعض العلوم المساعدة، مثل النحو والبلاغة وعلم الهيئة، إلى جانب الفقه والحديث والتفسير والقراءات وغيرها من العلوم الشرعية.

وقد نافست هذه المدارس الأيوبية الأزهر منافسة شديدة، واجتذبت إليها العلماء والأساتذة، لوفرة أوقافها، واستئثارها برعاية سلاطين بنى أيوب

وأمرائهم. وكان من أثر ذلك أن مر الأزهر خلال عصر الدولة الأيوبية بمرحلة من الركود، بعد أن كان مركزاً مهماً للعلوم الدينية وغيرها. على أن قطع خطبة الجمعة من الجامع الأزهر لم يبطل صفته الجامعية؛ فقد ظل محتفظاً بصفته معهداً للبحث والدرس. ومن العلماء الذين قصدوه حينذاك عبداللطيف البغدادى، الذى قدم إلى مصر فى سنة ٥٨٩هـ (١١٩٣م) فى عهد السلطان الأيوبى العزيز عثمان بن صلاح الدين، والذى قام بالتدريس فيه بضعة أعوام حتى سنة ٥٩٥هـ (١١٩٨م).

ومن العلماء الذين كان لهم نشاط علمى فى الأزهر فى العصر الأيوبى، الشيخ زكى الدين المنذرى الشافعى، والشيخ شمس الدين الأيكى، والمحدِّث سعد الدين بن الحارثى الحنبلى، والشيخ شهاب الدين السهروردى، والمؤرخ شمس الدين بن خلكان، صاحب كتاب (وفيات الأعيان)، الذى ألقى بعض دروسه فى الجامع الأزهر، عندما زار القاهرة فى سنة ٦٣٧هـ (١٢٣٩م). وتجدر الإشارة إلى أن المصادر التاريخية لم تذكر أن أحداً من سلاطين بنى أيوب عنى بالجامع الأزهر من الناحية المعمارية؛ فلم تتناوله يد الإصلاح والإعمار طيلة حكمهم.

وظل الجامع الأزهر معطلا من إقامة الخطبة حوالى مائة عام، منذ عهد صلاح الدين الأيوبى، وعلى وجه التحديد منذ سنة ٥٦٧هـ (١١٧١م)، حتى تم تجديده وأعيدت الخطبة فيه؛ وذلك فى عهد السلطان المملوكى الظاهر بيبرس البندقدارى فى سنة ٦٦٥هـ (١٢٦٦م). فى تلك السنة رأى الأمير عزالدين أيدمر الحلِّى نائب السلطنة - الذى كان مقيما فى قصره المجاور للجامع الأزهر - أن يتقرب إلى الله بالعمل على تجديد عمارة الأزهر، وإحياء مآثره. وبالإضافة إلى المقصورة التى شيدها الأمير أيدمر الحلى، قام الأمير «بيلبك الخازندار» بإنشاء مقصورة أخرى كبيرة فى الجامع الأزهر، رتب فيها جماعة من الفقهاء لقراءة الفقه على مذهب الإمام الشافعى، ومحدِّثا لشرح الأحاديث النبوية؛ ورتب

به سبعة قراء لقراءة القرآن الكريم، ومدرساً؛ ووقف على ذلك الأوقاف الكثيرة.

وعندما تم تجديد الجامع الأزهر تحدث الأمير أيدمر مع السلطان بيبرس فى إعادة الخطبة إليه. وأقيمت صلاة الجمعة فى الجامع الأزهر فى ١٨ ربيع الأول سنة ٦٦٥هـ (١٧ ديسمبر ١٢٦٦م).

واهتم السلطان الظاهر بيبرس بعمارة الأزهر؛ ولاتزال الزخارف الجصية الدقيقة، التى أجراها باقية تعلو المحراب القديم حتى اليوم، وكذلك الكسوة الخشبية التى كانت تغطى طاقيته بزخارفها. كذلك أقام السلطان بيبرس منبراً لم يبق منه إلا لوحته التذكارية المحفوظة بمتحف الجزائر.

وسرعان ما استرد الأزهر مكانته بوصفه مركزاً مهماً للدراسات الإسلامية وغيرها، وأصبح مقصداً للطلاب الذين توافدوا إليه من سائر أنحاء العالم الإسلامى، وبخاصة عندما أصبحت القاهرة قبلة العلماء والفقهاء والطلاب، بعد أن غزا المغول بلاد المشرق الإسلامى، وبعد أن سقطت بغداد فى أيديهم فى سنة ٦٥٦هـ (١٢٥٨م)، واضمحلت معاهد العلم فى بلاد الأندلس.

وحدث فى العصر المملوكى امتداد مكانى للأزهر بوصفه جامعاً وجامعة؛ وذلك بإنشاء مدرستين فى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى (المدرسة الطيبرسية والمدرسة الأقبغاوية)، ومدرسة ثالثة (المدرسة الجوهرية) فى النصف الأول من القرن التاسع الهجرى. ففى سنة ٧٠٩هـ (١٣٠٩م) انتهى الأمير علاء الدين طيبرس الخازندار، نقيب الجيوش بالديار المصرية فى عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون، من بناء مدرسته التى عرفت بالمدرسة الطيبرسية. وذكر المقريزى فى خططه أن هذه المدرسة كانت من المدارس الملحقة بالجامع الأزهر، وقرر بها الأمير طيبرس درساً للفقهاء الشافعية. وأنشأ بجوارها ميضأة وحوض ماء سبيل ترده الدواب، وتأنق فى رخامها وتذهيب سقوفها.

أما المدرسة الأقبغاوية، التى كانت أيضاً من ملحقات الأزهر، فقد أنشأها فى سنة ٧٤٠هـ (١٣٣٩م) الأمير علاء الدين أقبغا عبدالواحد، مقدم المماليك فى عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون. وذكر المقريزى وابن تغرى بردى وغيرهما أن موضع هذه المدرسة كان داراً للأمير الكبير أيدمر الحلى. وعندما تم بناء المدرسة قرر فيها الأمير أقبغا درساً للشافعية، ودرساً للحنفية، ورتب لها ما يلزمها من المستخدمين. وظلت هذه المدرسة عامرة إلى زمن المقريزى المتوفى فى سنة ٨٤٥هـ (١٤٤٢م)؛ ويشغلها الآن جزء من مكتبة الجامع الأزهر.

وفى سنة ٧٦١هـ (١٣٦٠م) جدد الأمير سعدالدين بشير - بإذن من السلطان الناصر - عمارة الجامع الأزهر، ورتب فيه مصحفاً، وجعل له قارئاً. وقرر فى الجامع الأزهر درساً للطلاب من الحنفية، يجلس مدرسهم لإلقاء الفقه فى المحراب الكبير، ووقف على ذلك كله أوقافاً جليلة.

وفى عصر سلطنة المماليك الجراكسة قام السلطان الظاهر برقوق فى سنة ٧٨٤هـ (١٣٨٢م) بتولية الأمير بهادر، مقدم المماليك السلطانية، نظارة الجامع الأزهر. وأصدر السلطان برقوق مرسوماً يقضى بأن من مات من مجاورى الجامع الأزهر عن غير وارث شرعى، وترك شيئاً، فإنه يأخذه المجاورون بالجامع. ونقش ذلك المرسوم على لوحة من الرخام، وضعت عند الباب الغربى الكبير. ويعد هذا المرسوم ظاهرة مهمة فى تاريخ الأزهر بوصفه جامعة؛ فقد جعل طلبة الأزهر أسرة واحدة، وربط بينهم برباط كرباط النسب.

وفى أيام السلطان سيف الدين جقمق أنشأ الأمير جوهر القنقبائى الجركسى الخازندار سنة ٨٤٤هـ (١٤٤٠م) مدرسته الجوهرية، التى كانت من ملحقات الجامع الأزهر.

وحرص سلاطين المماليك بعد عهد السلطان قايتباى على الاهتمام بالأزهر وعلمائه وطلابه.

وتحتوى كتب التاريخ على تراجم كثير من العلماء الذين كانوا يقومون بالتدريس فى الجامع الأزهر فى العصر

المملوكى، ومنهم ـ على سبيل المثال ـ على بن يوسف بن جرير اللخمى الشطنوفى، شيخ الإقراء بالديار المصرية، المتوفى سنة ٧١٣هـ (١٣١٣م). وقد ذكر السيوطى أنه تصدر للإقراء بالجامع الأزهر، وتكاثر عليه الطلبة. وعندما قدم الرحالة ابن بطوطة إلى مصر سنة ٧٢٦هـ (١٣٢٦م)، زار الجامع الأزهر، وأشار إلى بعض علمائه، ومنهم قوام الدين الكرمانى، وشمس الدين الأصبهانى، الذى كان إمام عصره فى المعقولات؛ وشرف الدين الزواوى المالكى. ومن علماء الأزهر فى العصر المملوكى أيضاً قنبر بن عبدالله السبزوانى، المتوفى فى سنة ٨٠١هـ (١٣٩٩م)، وكان ماهراً فى العلوم العقلية؛ وبدر الدين محمد بن أبى بكر الدمامينى، المتوفى سنة ٨٢٧هـ (١٤٢٤م)، الذى تصدر بالجامع الأزهر لإقراء النحو، مع تفوقه فى النظم والنثر والفقه وغيره.

ويعد القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) العصر الذهبى للأزهر؛ إذ احتل الجامع الأزهر مكانة مرموقة بين مدارس القاهرة وجوامعها، وأصبح المدرسة الأم، أو الجامعة الإسلامية الكبرى، التى لا تنافسها أية جامعة أخرى. وأصبحت أمنية كل عالم من علماء المسلمين أن يحاضر فى الجامع الأزهر. ويتضمن كتاب السخاوى (الضوء اللامع) تراجم مشاهير العلماء الذين قاموا بالتدريس فى الجامع الأزهر فى القرن التاسع الهجرى. ومن المعروف أن العلامة ابن خلدون قدم إلى مصر فى سنة ٧٨٤هـ (١٣٨٢م)، ونال شرف التدريس بالجامع الأزهر. وقد أشار ابن خلدون نفسه إلى ذلك، واتصل ابن خلدون بكثير من العلماء والمؤرخين فى مصر. وأدت اتصالاته بعلماء مصر ومؤرخيها إلى تكوين مدرسة كبيرة للدراسات التاريخية وغيرها. ومن تلاميذ تلك المدرسة المقريزى المتوفى فى سنة ٨٤٥هـ (١٤٤٢م)، وابن حجر العسقلانى، المتوفى فى سنة ٨٥٢هـ (١٤٤٨م)، وأبوالمحاسن بن تغرى بردى، المتوفى فى سنة ٨٧٤هـ (١٤٧٠م)، والسخاوى، المتوفى فى سنة ٩٠١هـ (١٤٩٧م). وجلال الدين

السيوطى، المتوفى فى سنة ٩١١هـ (١٥٠٥م) وغيرهم.

ونظام الدراسة بالأزهر كان يسير تبعاً لنظام الحلقات الدراسية، الذى اشتهر بمصر منذ القرن الثانى للهجرة. وكان الأستاذ يجلس ليقرأ درسه فى حلقة من تلاميذه والمستمعين إليه، وتنظم الحلقات فى الزمان والمكان طبقا للمواد التى تدرس. وكانت مناصب التدريس بالجامع الأزهر، مثل غيرها فى الجوامع والمدارس الكبرى فى العصر المملوكى، من المناصب العلمية والدينية الرفيعة، كما يستدل من نماذج التوقيعات (المراسيم) الصادرة لبعض المدرسين، التى أوردها القلقشندى فى الجزء الحادى عشر من موسوعته (صبح الأعشى فى صناعة الإنشا). وتوضح توقيعات التدريس المسائل العلمية التى كان يمكن للأستاذ تدريسها للطلبة، سواء من الفقه أو الحديث أو التفسير أو اللغة أو النحو أو غير ذلك. كما كانت وظيفة التصدير، أى الجلوس بصدر المجلس للتدريس، من أهم وظائف التدريس بالجامع الأزهر فى العصر المملوكى. وقد أورد القلقشندى فى موسوعته نسخة توقيع بتصدير الشيخ شهاب الدين أحمد الأنصارى، الشهير بالشاب التائب بالجامع الأزهر.

أما الطلاب فقد تمتعوا فى الجامع الأزهر بحرية اختيار المواد التى يدرسونها؛ وكثيراً ما اعتمد هذا الاختيار على مكانة المدرس وشهرته العلمية. ويظل الطالب يحضر دروس أحد المدرسين حتى يأخذ كفايته من العلم، فينتقل إلى مدرس آخر وهكذا. وإذا أتم الطالب دراسته، وتأهل للفتيا والتدريس، أجاز له شيخه ذلك، وكتب له إجازة (شهادة) يذكر فيها اسم الطالب وشيخه ومذهبه وتاريخ الإجازة وغير ذلك من فضائل الطالب ومقدرته العلمية. ويذكر فيها أيضاً ما قرأ على أستاذه من كتب أجاز له أن يقوم بتدريسها. وقد تقتصر الإجازة على الإذن بتدريس مادة معينة، أو مذهب فقهى معين، والإفتاء به. وتتوقف قيمة الإجازة على سمعة الشيخ الذى صدرت عنه، ومكانته العلمية. وأورد القلقشندى فى الجزء الرابع عشر من موسوعته

(صبح الأعشى) نماذج من الإجازات العلمية بالفتيا والتدريس والرواية وغيرها. ويستدل منها على كتب الدراسة التى كانت تدرس فى الجامع الأزهر وغيره من مدارس مصر فى العصر المملوكى، منها: كتب الحديث الستة؛ وهى كتب البخارى ومسلم وأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجة، والمسانيد، وهى مسند أحمد ومسند الشافعى وغيرهما. ومن الكتب أيضاً (عمدة الأحكام) للحافظ عبدالغنى، و(شذور الذهب) للشيخ جمال الدين بن هشام، و(المنهاج فى فقه الإمام الشافعى) لأبى زكريا النووى، وكتاب (الأربعين حديثاً) للشيخ محيى الدين النووى، و(الورقات فى الأصول) لإمام الحرمين، و(اللمحة البدرية فى النحو) للشيخ أثير الدين أبى حيان وغير ذلك من الكتب، مثل (جامع الجوامع)، و(البدر المنير فى تخريج الأحاديث).

وكان للأزهر مكتبة عامرة كبيرة منذ العصر الفاطمى.

وفى العصر المملوكى - ومن المحتمل فى القرن التاسع الهجرى، إن لم يكن قبل ذلك - أصبح لكل رواق كبير من أروقة الأزهر، مثل رواق المغاربة، ورواق الشوام، مكتبة عامرة بالكتب؛ وذلك لتيسير البحث والدرس للمجاورين المنتمين إلى كل رواق. واحتوت خزانة الكتب فى بعض الأروقة على بضعة آلاف مجلد. وقد آلت معظم هذه الكتب إلى الأزهر عن طريق الوقف.

أما المصادر المالية التى كان يعتمد عليها الأزهر بوصفه جامعاً وجامعة، فقد وفر الخلفاء الفاطميون للطلبة بالجامع الأزهر كل ما يعينهم على الدرس والتحصيل، ورتبوا لهم الأرزاق والجرايات وغيرها، وذلك عن طريق الهبات.

وعندما برزت صفة الأزهر الجامعية وكثرت حلقاته الدراسية بتوالى السنين، بدأ الاهتمام بشئون علمائه وطلابه، وكثرت الأعطيات والصلات؛ إذ وقف الفاطميون أراضى زراعية وممتلكات كثيرة، لكى يضمنوا مورداً ثابتاً لعمارة المساجد والجوامع، بما فى ذلك الجامع الأزهر. فقد عدت الدولة الفاطمية نفسها مسئولة عن الأعمال الخيرية العامة والمؤسسات الدينية.

وفى عصر المماليك كثرت أوقاف السلاطين والأمراء على الجامع الأزهر، وأصبحت متحصلات هذه الأوقاف تشكل صفة الموارد المالية الثابتة للإنفاق عليه وعلى علمائه وطلابه. وكان لهذه الأوقاف الفضل الأول فى احتفاظ الجامع الأزهر بشهرته العلمية، وفى استمراره مركزاً للحركة العلمية فى مصر والعالم الإسلامى قروناً طويلة.

العصر الحديث

ظل الأزهر يؤدى رسالته بوصفه جامعاً يؤمه الناس للصلاة، وجامعة لدراسة شتى العلوم الإسلامية. واطمأن المصريون إلى الدروس التى تلقى فى رحابه وحول أعمدته؛ وذلك لما اتسمت به نظم الدراسة من طابع الحرية العلمية.

وكان كثير من المجاورين يطالعون قبل حضورهم إلى حلقة الدرس ما قد يصل إلى أيديهم، أو يقع تحت أبصارهم، مما يمت إلى درسهم بصلة. وكانت العادة أيضاً أن أنجب الطلاب، أو المعيد منهم، يطالع للباقين درس شيخهم حتى يكونوا مستعدين لما سيلقيه عليهم. ولم تكن الدراسة طبقا لخطة محددة، أو منهج موضوع، بل كان الأمر متروكاً للشيخ فى اختيار الكتب التى يدرسها. وكان لهذه الحرية المطلقة، التى تمتع بها الأزهريون فى دراستهم، أثر بالغ فى تكوين علمائهم الأفذاذ.

وكان التعليم بالأزهر، حتى عصر محمد على، على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: يبدأ الطالب فيها بحفظ القرآن، وتعلم القراءة والكتابة. وقد يدرس إلى جانب ذلك شيئاً من حساب المقاييس والموازين؛ فإذا انتهى الناشئ من ذلك، انتقل إلى مرحلة تالية. وغالباً ما يتلقى الناشئ هذه الدراسة الأولية فى أحد المساجد أو الكتاتيب، فى قريته أو حيه، أو فى الجامع الأزهر.

المرحلة الثانية: وفيها يظل الطالب تحت إشراف أستاذه الذى يلقنه دروساً فى القراءة وكتابة الموضوعات الإنشائية التى يتدرج فيها من السهولة إلى الصعوبة، متمشياً فى ذلك مع النمو العقلى للتلميذ. وفى هذه المرحلة يكون التلميذ قد حفظ القرآن الكريم، فامتلأت به نفسه، وتقوم لسانه.

وأظهر ما فى هذا الأسلوب التعليمى أنه لا يبدأ بتعليم القواعد والتعاريف والكليات فى اللغة إلا بعد أن يكون الطالب قد تذوق هذه اللغة وتكون لديه ملكة وذوق.

المرحلة الثالثة: وفيها يدرس الطالب علوم الدين، من فقه وحديث وتفسير وتوحيد وأخلاق وما إليها، كما يدرس علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وغير ذلك من العلوم العربية.

وفى بعض الأحوال كان فريق من الطلاب يدرسون علوم الطبيعة والرياضيات والفلك والهندسة والطب؛ وكان علم الطب يطالعه الطلاب بالأزهر حتى عصر محمد على. وقد كانت لعبدالرحمن الجبرتى المؤرخ عناية بدراسة الطب؛ فقد كتب ملخصاً لتذكرة داود الأنطاكى فى الطب، مازالت مخطوطة فى مكتبة الأزهر حتى الآن.

ولم يكن هناك ما يُلزم طلبة العلم بالاتجاه إلى العلوم الطبيعية والرياضية والطبية وغيرها من العلوم العقلية، فأهمل الطلاب دراستها، إلا من وجدت لديه الرغبة الشخصية، والدافع الذاتى، لدراستها، من أمثال الشيخ أحمد الدمنهورى ١١٩٠هـ، والشيخ حسن الجبرتى ١١٨٨هـ، والشيخ حسن العطار ١٢٥٠هـ، وغيرهم ممن تاقت نفوسهم إلى دراسة هذه العلوم.

ولا جدال فى أن المدة التى سبقت الحملة الفرنسية كانت مرحلة وصل فيها التخلف الثقافى إلى أبشع صوره، ومع ذلك فتاريخ الجبرتى حافل بالإشارات إلى آفاق المعرفة المتنوعة لدى الشيوخ فى تلك الحقبة، على نحو ينفى الصورة الشائعة عن ذلك العصر نفياً تاماً.

وعندما هبطت الحملة الفرنسية أرض مصر، أدرك علماء الأزهر بعد الشقة بينهم وبين الغرب المسيحى، ولهذا وجدنا من نادى بعودة العلوم الوضعية إلى الأزهر، أمثال: عبدالرحمن الجبرتى، وإسماعيل الخشاب، وحسن العطار، ومن بعدهم رفاعة الطهطاوى، تلميذ العطار.

وكان للعطار ولع بقراءة الكتب المترجمة من اللغات الأوروبية، خصوصا فى علمى التاريخ والجغرافيا

حتى اشتهر عنه ذلك. والعطار نفسه يقول فى هذا المنبع من منابع ثقافته: «وقع فى زماننا أن جلبت كتب من بلاد الإفرنج، وترجمت باللغة التركية والعربية، وفيها أعمال كثيرة، وأفعال دقيقة، اطلعنا على بعضها، وقد تتحول تلك الأعمال بواسطة الأصول الهندسية، والعلوم الطبيعية، من القوة إلى الفعل».

فالعطار كان من أوائل من نادوا بتطوير الأزهر فى العصر الحديث لكى يساير التطور العلمى. وقد تولى العطار مشيخة الأزهر فى سنة ١٢٤٦هـ، وظل بها إلى أن توفى فى سنة ١٢٥٠هـ (١٨٣٤م). ويكفيه شرفاً أنه كان أول رائد للحركة الإصلاحية للأزهر؛ وهى الحركة التى اطردت بعد ذلك من عام ١٨٧٢م حتى عام ١٩٦١م.

نظر محمد على فى بداية عهده إلى الأزهر على أنه مؤسسة وطنية لها خطرها، فوضع يده على أوقافه وموارده، ولم يفكر فى إصلاحه وإنهاضه، وآثر أن يصرف كل اهتمامه إلى إنشاء مدارس جديدة، يربى فيها جيلاً من المصريين يدينون بالولاء له، ويكون هو ولى نعمتهم - على نحو ما شاء أن يلقبه المصريون.

واتجهت سياسة محمد على إلى عزل الأزهر عن الحياة العصرية، بدعوى أن الأزهر لا يسمح بتدريس العلوم الحديثة، وأنشأ المدارس الحديثة معزولة عن التراث القومى والثقافة العربية؛ ونجم عن ذلك أن ابتعد الأزهر عن الحياة العامة الجديدة.

ولقد كان الأزهر وحده هو التربة الصالحة لاحتضان المعرفة الحديثة وتطويرها فى شكل ثقافة وطنية. والدليل على ذلك أنه عندما بدأ محمد على نظام المدارس الحديثة، واختار نخبة من طلبة النظام الجديد، وقرر إرسالهم فى بعثة إلى أوروبا، واختار لهم، حرصاً على تقاليد البلاد، فقيهاً يعلمهم الصلاة - كان هذا الأزهرى وحده (الشيخ رفاعة الطهطاوى) هو الذى تمثل الحضارة الغربية، وترك بصماته على الفكر العربى حتى مطلع القرن العشرين. ولقد أدرك رفاعة الطهطاوى خطأ محمد على فى عدم تطوير الأزهر، وكان على حق فى توجيه اللوم إلى محمد على، لأنه أهمل

التعليم بالأزهر، ولم يتناوله بالتطوير الذى يجعله يواكب العصر.

بدأت روح الإصلاح تدب فى الأزهر منذ عام (١٨٧٢م) فى عصر الخديو إسماعيل؛ وكان يتولى مشيخة الأزهر يومئذ الشيخ محمد العباسى المهدى منذ عام (١٨٧١م). وهو أول من جمع بين الإفتاء ومشيخة الأزهر، ونال احترام الخديو إسماعيل، الذى كان يرجع إلى رأيه فى كل ما له علاقة بالشريعة الإسلامية. وقد بدأ على يده إصلاح نظام التعليم بالأزهر، فقد أنشأ نظاما للامتحان لتخريج العلماء والمدرسين فى سنة (١٨٧٢م)، وألّف لهذا الغرض لجنة برياسته من ستة من كبار العلماء، اثنان منهم من الشافعية، وهما: الشيخ خليفة الصفتى، والشيخ أحمد شرف الدين المرصفى؛ واثنان من المالكية وهما: الشيخ أحمد الرفاعى، والشيخ أحمد الجيزاوى، واثنان من الحنفية وهما: الشيخ عبدالرحمن البحراوى، والشيخ عبدالقادر الرافعى. وكانت مهمة هذه اللجنة امتحان المرشحين للعالمية فى مختلف العلوم المقررة، وإعطاء الناجحين منهم إجازة العالمية.

بعد أن توفى الخديو توفيق، وجلس عباس حلمى الثانى على كرسى الخديوية فى عام (١٨٩٢م)، وكان متبرما ضجرا من الإنجليز، اتصل به الشيخ محمد عبده، وكان - بحكم تربيته فى الأزهر - يعرف أهميته الإسلامية العالمية، وكان أدرى الناس بمواطن الخلل فيه، فسعى إلى إصلاحه. وقد قال مرة لصديقه وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا: «إن إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام؛ فإن إصلاحه إصلاح لجميع المسلمين، وفساده فساد لهم، وإن أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم، وإن هذا الإصلاح لا يتم إلا فى زمن طويل، وإنه على الرغم من أن الإصلاح بدأ فى عصر إسماعيل، إلا أنه لم يحصل شىء يذكر حتى الآن، وإنه لا أمل فى خدمة الإسلام عن طريق السياسة دون التربية التى توحد قوى الأمة».

اتصل الإمام محمد عبده بالخديو الجديد، وأراد أن يعرض عليه خطة لإصلاح الأزهر. وكانت خطة الإمام

تتلخص فى إنشاء قانون تمهيدى للإصلاح، يديره مجلس مؤلف من كبار علماء المذاهب الأربعة فى الأزهر (الشافعى والحنفى والمالكى والحنبلى)، ينتخبون انتخابا، على أن ينضم إليهم الإمام هو وصديقه الشيخ عبدالكريم سلمان، على أنهما من قبل الحكومة، ولا دخل لشيخ الأزهر، ولا للمجلس المرتقب في انتخابهما، ولا فى استبدال غيرهما بهما. وكان محمد عبده يحب أن يجرى الإصلاح فى الأزهر باقتناع كبار شيوخه، ورضا أهله، لكى يتم الإصلاح دون معارضة وإثارة للحساسيات التى عطلت الإصلاح بالأزهر زمناً طويلاً.

وكان على رأس الأزهر يومئذ الشيخ محمد الإنبابى، شيخ الأزهر، وكان مريضاً، وقد كثرت شكوى الأزهريين من سوء إدارته لشئون الأزهر، ورفعوا العرائض إلى الخديو، مفعمة بأن شيخهم عاجز عن إدارة شئونه، وغير ذلك من الطعن، وطلبوا تغيير الأوضاع، فعينت الحكومة الشيخ حسونة النواوى وكيلاً للأزهر فى ٧ من جمادى الآخرة سنة ١٣١٢هـ بعد أن أخذت عليه العهد بإقامة النظام الجديد، والاتفاق مع الشيخ محمد عبده على الإصلاح.

وصدر الأمر العالى بتشكيل مجلس إدارة الأزهر فى ٦ من رجب ١٣١٢هـ، وبدأت الهيئة الجديدة تعمل جاهدة فى الإصلاح المرتقب، وأهمل أمر شيخ الأزهر، الشيخ الإنبابى، فسعى العقلاء إليه لإقناعه بالاستقالة، فاستقال، بعد أن ظل متشبثاً بها نحو ستة أشهر من إنشاء مجلس إدارة الأزهر. وكان مجلس إدارة الأزهر بداية عهد جديد. وقد حفلت مدة عضوية الإمام محمد عبده وصديقه عبدالكريم سلمان بإنجازات كثيرة، كان على رأسها وضع أول قانون لمرتبات علماء الأزهر. ثم وضع نظام للتدريس والامتحان بالأزهر، وبيان علوم الوسائل وعلوم المقاصد. وقد عكف الإمام محمد عبده على وضع هذا النظام. وكان مجلس إدارة الأزهر يتكون من الشيخ حسونة النواوى رئيساً، والشيخ سليم البشرى المالكى، والشيخ عبدالرحمن الشربينى الشافعى، والشيخ يوسف الحنبلى. ولم يحضر الشيخ عبدالرحمن الشربينى

لأنه عارض الإصلاح؛ وكان قد استقال قبل شروع المجلس فى عمله، ولم يقبل بعد ذلك عملاً فى إدارة الأزهر إلا بعد إجماع النية على إقصاء الشيخ محمد عبده من مجلس الإدارة، والعودة بالأزهر إلى منهجه القديم. وقد اختاره الخديو لمشيخة الأزهر، وانتصر أنصار القديم، وعملوا على إثارة الشغب بين طلاب الأزهر عندما أشاعوا بينهم أن التطوير الحديث مخالف لأعراف الأزهر، وصوروا العلوم الحديثة التى أدخلها الشيخ محمد عبده إلى الأزهر فى صورة الجناية على الدين. ويذكر بعضهم أن الخديو عباس، الذى شجع الإمام على فكرة تطوير الأزهر، هو الذى عاد فانقلب عليه، وشجع عليه خصومه فى الأزهر. وقال الخديو فى الاحتفال بخلع الكسوة على الشيخ عبدالرحمن الشربينى، شيخ الأزهر الجديد: «إن الجامع الأزهر قد أسس وشيد على أن يكون مدرسة دينية إسلامية.. فلا يشتغل علماؤه وطلبته إلا بتلقى العلوم الدينية النافعة، البعيدة عن زيغ العقائد، وشغب الأفكار، لأنه هو مدرسة دينية قبل كل شىء».

وخرج الشيخ محمد عبده من منصب الإفتاء، ومنصب إدارة الأزهر، وصدرت المراسيم بعد خروجه باختيار شيخين من الحزب المناوئ القديم لأكبر المناصب الدينية فى مصر، وهما منصب الإفتاء، ومنصب مشيخة الأزهر، فعين الشيخ عبدالقادر الرافعى مفتياً للديار المصرية، وعين الشيخ عبدالرحمن الشربينى شيخاً للجامع الأزهر. وقد صرح شيخ الأزهر الجديد برأيه فى إصلاح الأزهر فى حديث نشرته صحيفة «الجوائب المصرية» فقال: «إن غرض السلف من تأسيس الأزهر إقامة بيت لله، يعبد فيه، ويؤخذ فيه شرعه، ويؤخذ الدين كما تركه لنا الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم. وأما الخدمة التى قام بها الأزهر للدين، ولا يزال يؤديها، فهى حفظ الدين لا غير، وما سوى ذلك من أمور الدنيا وعلوم الأعصر فلا علاقة للأزهر به، ولا ينبغى له».

ولاشك أن مجلس إدارة الأزهر قام بإنجازات كثيرة فى أثناء عضوية الشيخ محمد عبده؛ ففضلاً على أنه وضع أول قانون لمرتبات علماء الأزهر،

وضع لائحة جديدة لترتيب درجات المدرسين، وأخرى للنظام الإدارى للأزهر والجامع الأحمدى بطنطا، وأعد مناهج مناسبة للتدريس لطلبة زاوية العميان بالأزهر. وأهم من ذلك أنه وضع قانوناً لتطوير نظام الامتحان بالأزهر؛ وصدر الأمر بذلك فى سنة ١٣١٤هـ، وقد جاء فى الباب الرابع من هذا القانون أن الامتحان ينقسم إلى قسمين: امتحان شهادة الأهلية، وامتحان شهادة العالمية.

فأما امتحان شهادة الأهلية فيكون لمن قضى ثمانى سنوات فأكثر، ودرس ثمانية علوم من العلوم الأزهرية على الأقل. وتؤلف لجنة الامتحان له من ثلاثة من العلماء برئاسة شيخ الأزهر.

وأما امتحان شهادة العالمية فيكون لمن قضى فى الأزهر اثنتى عشرة سنة فأكثر، وتلقى علوم التوحيد والأخلاق والفقه وأصول الفقه والتفسير والحديث والنحو والصرف والمعانى والبيان والبديع والمنطق ومصطلح الحديث والحساب والجبر والعروض والقافية. وتؤلف لجنة الامتحان من ستة من علماء الأزهر، وتكون درجات العالمية ثلاثاً: أولى وثانية وثالثة.

ومن ينجح فى امتحان شهادة الأهلية يكون له الحق فى وظائف الإمامة والخطابة وتدريس الوعظ بالمساجد؛ ومن ينجح فى امتحان شهادة العالمية يكون له الحق فى التدريس بالأزهر وفى الوظائف العالية.

وهذا القانون الذى أصدره مجلس إدارة الأزهر، والذى وضعه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده؛ قد دفع طلاب العلم إلى الاجتهاد، وانتظم تقدمهم لطلب الامتحان، ولم يفضل أحد على أحد. وبذلك بدأ الأزهر يسرع الخطى نحو التطوير.

القانون رقم (١٠) لسنة ١٩١١:

انفرط عقد النظام الذى وضعه الشيخ محمد عبده بخروجه من مجلس إدارة الأزهر، ثم وفاته فى سنة (١٩٠٥م)؛ فجدت بعد ذلك أحداث وفتن، وحاولت الحكومة إنشاء مدرسة للقضاء الشرعى بعيداً عن الأزهر؛ وصدر بها قانون فى سنة ١٩٠٧م. وشعر الأزهريون بأن الحكومة أصبح

لها مدرسة لتخريج معلمى العربية هى دار العلوم، ومدرسة لتخريج القضاة. وخاف القائمون على الأزهر من تقلص ظله، ومن عدم إقبال الناس عليه، حيث لم يبق بعد ذلك للعلماء إلا وظائف الإمامة والخطابة فى المساجد؛ ففكروا فى إعادة تنظيم الأزهر لإدخال مواد أكثر ومناهج أطول، وانتهى الأمر بهم إلى وضع القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١م.

وهذا القانون من أهم قوانين الأزهر؛ حيث تناول الدراسة وجعلها مراحل، وجعل لكل مرحلة نظاما وعلوما، وزاد فى مواد الدراسة، وحدد اختصاص شيخ الأزهر، وأنشأ هيئة تشرف على الأزهر تحت رئاسة شيخه، تسمى (مجلس الأزهر الأعلى)، وأوجد هيئة كبار العلماء؛ وجعل لها نظاماً خاصاً؛ ونص على أن يكون لكل مذهب من المذاهب الأربعة التى تدرس فى الأزهر شيخ، وبكل معهد من المعاهد مجلس إدارة؛ وجعل للموظفين نظاماً فى التعيين والترقية والتأديب والإجازات، وللطلاب شروطاً فى القبول، وحدوداً للعقوبات والمسامحات؛ ونظم الامتحانات والشهادات.

ولعل أهم حسنات هذا النظام الجديد هو إنشاء هيئة كبار العلماء. وكان المقصود من إنشائها أن يتفرغ أعضاؤها لدراسة أمهات الكتب فى العلوم القديمة، فتأخذ فى دراستها بالطريقة القديمة فى التدريس، ولا تتقيد بشىء مما تتقيد به فى النظام الحديث. وقد كلف كل عالم من هذه الهيئة بتدريس العلم الذى يرى أنه أكمل فيه من غيره، على أن يلقى فيه ثلاثة دروس على الأقل فى كل أسبوع، وأن يكون درسه فى وقت يمكن أن يحضر فيه عدد كبير من العلماء، ليعرفوا الطريقة الأزهرية القديمة فى التدريس، بعد أن كاد النظام الحديث ينسيهم لها بما اختصره فيها.

وكان المجلس الأعلى للأزهر برئاسة الشيخ سليم البشرى، شيخ الأزهر.

وقد زاد الإقبال على الأزهر بعد قانون ١٩١١م، وأنشئت معاهد أخرى فى عواصم المديريات، حتى صار عدد الطلاب فى سنة (١٩١٧م) أكثر من

عشرين ألفاً. ويذكر الشيخ محمود أبوالعيون فوائد هذا النظام فيقول: «وهذا القانون لم يخل من الفائدة؛ لأن تعلم التاريخ والجغرافيا والرياضة ومبادئ الطبيعة والكيمياء قرب طلبة الأزهر من تلاميذ المعاهد الأخرى، وغير عقليتهم، ووسع أفقهم؛ وإدخال المطالعة والمحفوظات والإنشاء أوجد من أهل الأزهر عدداً كبيراً من الكتاب والشعراء، ومكن لهم من القدرة على الخطابة والوعظ.

غير أن الأزهر كثرت به الشكوى بعد ذلك من مسألة استهانة المعاهد بالامتحان الشفوى، واعتماد الطلبة على الحفظ والاستظهار، وجدت الحاجة لإدخال بعض التعديلات عليه.

القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠:

وضع هذا القانون الشيخ محمد الأحمدى الظواهرى، الذى تولى مشيخة الأزهر فى أكتوبر سنة ١٩٢٩م، ووكل إليه النظر فى مشروع قانون للجامع الأزهر والمعاهد الدينية، فوضعه؛ وأنشئت بمقتضى هذا القانون الكليات الأزهرية الثلاث، وهى كليات الشريعة، وأصول الدين، واللغة العربية. وقد نص القانون على جواز إنشاء كليات أخرى، وأن التعليم فى الأزهر ينقسم إلى أربعة أقسام: ابتدائى، ومدته أربع سنوات؛ وثانوى، ومدته خمس سنوات؛ وعال، وهو بالكليات الثلاث، ومدته أربع سنوات. وقد توسع الأزهر ـ بناء على هذا القانون ـ فى دراسة العلوم الحديثة كالحساب والهندسة والجبر والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعى والمنطق والتاريخ والجغرافيا والأخلاق والتربية الوطنية.

ومع أن هذا القانون خطا بالأزهر خطوات سريعة نحو النظام الجامعى الحديث، وجه إليه كثير من النقد؛ لأنه قسم الثقافة الإسلامية تقسيماً عجيباً؛ فإن الشريعة لا تستغنى عن الكتاب والسنة، لأنها قائمة عليهما؛ والقرآن وعلومه، والسنة وعلومها، لابد لفقههما من اللغة العربية لساناً وأدباً وتاريخاً، والكتاب والسنة لا يستغنيان عن اللغة العربية لساناً وأدباً، لتوقف فهمهما على معرفة اللغة، وإدراك خصائصها وأسرارها. وبعبارة أخرى فقد فَصلَت الدراسة فى الكليات الجديدة بين علوم

الوسائل التى يحتاج إليها المبتدئ فى الأزهر، وعلوم المقاصد التى يصل إليها بعد تحصيله لعلوم الوسائل.

القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦:

جعل هذا القانون التعليم فى الأزهر أربعة أقسام:

١ ـ القسم الابتدائى، ومدته أربع سنوات، ويدرس فيه الطالب العلوم الدينية واللغوية، وعلوم التاريخ والجغرافيا والرياضيات والصحة والرسم والخط.

٢ ـ القسم الثانوى، ومدته خمس سنوات، ويدرس فيه الطالب العلوم الدينية واللغوية، والمنطق وأدب البحث، والطبيعة والكيمياء والأحياء والتاريخ والجغرافيا.

٣ ـ القسم العالى فى ثلاث كليات، ومدة الدراسة بها أربع سنوات:

(أ) كلية الشريعة، وتدرس بها علوم الشريعة.

(ب) كلية أصول الدين، وتدرس بها علوم القرآن والتفسير والحديث والتوحيد والفلسفة والأخلاق والتاريخ الإسلامى.

(جـ) كلية اللغة العربية، وتدرس بها علوم اللغة العربية والفلسفة والاجتماع.

وتمنح هذه الكليات الثلاث خريجيها الشهادة العالية.

٤ ـ الدراسات العليا للحصول على شهادة العالمية من هذه الكليات الثلاث فى تخصصاتها المختلفة، وهى على درجتين:

(أ) شهادة العالمية مع الإجازة فى التدريس أو القضاء أو الدعوة والإرشاد، وتعادل الماجستير.

(ب) شهادة العالمية مع لقب أستاذ، وهى تؤهل الحاصلين عليها للقيام بالتدريس فى الكليات وفى أقسام التخصص، وتعادل الدكتوراة.

مرحلة التطوير

فى الثانى عشر من المحرم سنة ١٣٨١هـ الموافق الخامس من يوليو سنة ١٩٦١م أصدرت الحكومة القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها؛ وعرف هذا القانون باسم (قانون التطوير). وقد نص فى الباب الأول

منه، وفى مادته الثانية، على أن «الأزهر هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى، التى تقوم على حفظ التراث الإسلامى ودراسته وتجليته ونشره، وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره فى تقدم البشر، ورقى الحضارة، وكفالة الأمن والطمأنينة وراحة النفس لكل الناس فى الدنيا والآخرة؛ كما تهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمى والفكرى للأمة العربية، وإظهار أثر العرب فى تطور الإنسانية وتقدمها؛ وتعمل على رقى الآداب وتقدم العلوم والفنون وخدمة المجتمع والأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية، وتزويد العالم الإسلامى والوطن العربى بالمختصين وأصحاب الرأى فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية والعربية ولغة القرآن، وتخريج علماء عاملين متفقهين فى الدين يجمعون - إلى الإيمان بالله والثقة بالنفس وقوة الروح - كفاية علمية وعملية ومهنية، لتأكيد الصلة بين الدين والحياة، والربط بين العقيدة والسلوك، وتأهيل عالم الدين للمشاركة فى كل أسباب النشاط والإنتاج والريادة والقدوة الطيبة، وعالم الدنيا للمشاركة فى الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة؛ كما تهتم بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية الإسلامية والعربية والأجنبية. ومقره القاهرة؛ ويتبع رياسة الجمهورية».

وفى بقية المواد ينص القانون على أن «شيخ الأزهر هو الإمام الأكبر، وصاحب الرأى فى كل ما يتصل بالشئون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام؛ وله الرياسة والتوجيه فى كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية فى الأزهر وهيئاته، ويرأس المجلس الأعلى للأزهر».

وينص القانون كذلك على أن «يختار شيخ الأزهر من بين هيئة مجمع البحوث الإسلامية، أو ممن تتوافر فيهم الصفات المشروطة فى أعضاء هذه الهيئة؛ ويعين بقرار من رئيس الجمهورية، فإن لم يكن قبل هذا التعيين عضوا فى تلك الهيئة، صار بمقتضى هذا التعيين عضوا فيها».

وكذلك نص القانون على أن يكون للأزهر وكيل يختار بذات الطريقة والنظام والشروط التى يختار بها شيخ الأزهر؛ ويقوم مقامه عند غيابه.

وهيئات الأزهر القائمة هى: المجلس الأعلى للأزهر، ومجمع البحوث الإسلامية، وجامعة الأزهر، والمعاهد الأزهرية.

ويكون للمجلس الأعلى للأزهر - طبقا لهذا القانون، وطبقا للائحة التنفيذية للقانون، الصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥م، فى شئون العلم والتعليم - اختصاص التخطيط، ورسم السياسة العامة لكل ما يحقق الأغراض التى يقوم عليها الأزهر، ويعمل لها، فى خدمة الفكرة الإسلامية الشاملة، ورسم السياسة التعليمية التى تسير عليها جامعة الأزهر، والمعاهد الأزهرية، والأقسام التعليمية، فى كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية والعربية، واقتراح المواد والمقررات التى تدرس لتحقيق أغراض الأزهر، واقتراح إنشاء الكليات والمعاهد الأزهرية، والأقسام التعليمية.

ويكون لمجمع البحوث الإسلامية البحث العميق الواسع فى الفروع المختلفة للدراسات الإسلامية، والعمل على تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب السياسى والمذهبى، وتجليتها فى جوهرها الأصيل الخالص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفى كل بيئة، وتحقيق التراث الإسلامى ونشره، وبيان الرأى فيما يجد من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وحمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومعاونة جامعة الأزهر فى توجيه الدراسات الإسلامية فى مرحلة الدراسات العليا والإشراف عليها والمشاركة فى امتحاناتها، ورسم نظام بعوث الأزهر إلى العالم، والبعوث الوافدة من العالم إليه.

ويكون لجامعة الأزهر اختصاص «بكل ما يتعلق بالتعليم العالى فى الأزهر، وبالبحوث التى تتصل بهذا التعليم أو تترتب عليه، وتقوم على حفظ التراث الإسلامى ودراسته وتجليته ونشره، وتؤدى رسالة الإسلام إلى

الناس، وتعمل على إظهار حقيقته وأثره فى تقدم البشر، وكفالة السعادة لهم فى الدنيا وفى الآخرة. كما تهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمى والفكرى والروحى للأمة العربية، وتعمل على تزويد العالم الإسلامى والوطن العربى بالعلماء العاملين الذين يجمعون إلى الإيمان بالله والثقة بالنفس وقوة الروح والتفقه فى العقيدة والشريعة ولغة القرآن - كفاية علمية وعملية ومهنية، لتأكيد الصلة بين الدين والحياة، والربط بين العقيدة والسلوك، وتأهيل عالم الدين للمشاركة فى كل أنواع النشاط والإنتاج والريادة والقدوة الطيبة، وعالم الدنيا للمشاركة فى الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، فى داخل الجمهورية العربية المتحدة وخارجها، من أبناء الجمهورية وغيرهم؛ كما تعنى بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية الإسلامية والعربية والأجنبية».

وتقوم المعاهد الأزهرية على «تزويد تلاميذها بالقدر الكافى من الثقافة الإسلامية، وإلى جانبها المعارف والخبرات التى يتزود بها نظراؤهم فى المدارس الأخرى المماثلة، ليخرجوا إلى الحياة مزودين بوسائلها؛ وإعدادهم الإعداد الكامل للدخول فى كليات جامعة الأزهر، ولتتهيأ لهم جميعا فرص متكافئة فى مجال العمل والإنتاج، كما تتهيأ لهم الفرص المتكافئة للدخول فى كليات الجامعات المصرية الأخرى، وسائر الكليات ومعاهد التعليم العالى بمصر».

وقد سجلت المذكرة الإيضاحية لمشروع القانون أن الأزهر قام بدور عظيم فى تاريخ العلم والإسلام، ووقف قلعة شامخة فى وجه كل المحاولات الاستعبادية والاستعمارية، وأن التقاليد العلمية فى الأزهر كانت أساساً للنظام الجامعى والتقاليد الجامعية فى كل بلاد الدنيا.

ولما كان العصر الحاضر بحاجة إلى التركيز على مجالات التخطيط للبناء والعمل والإنتاج والنهوض فى الأطر التطبيقية، وجب النظر إلى تخريج مواطنين فى الأزهر يملكون - مع الخبرة - معارف دينية صحيحة،

وعقيدة واعية، سواء منهم المصريون والوافدون على الأزهر للتزود بالعلم فى أروقته ومعاهده. لهذا وجب أن ينهض الأزهر بهذا العبء، على أساس المبادىء الآتية:

أولاً: أن يبقى الأزهر وأن يُدْعمَ، ليظل أكبر جامعة إسلامية، وأقدم جامعة فى الشرق والغرب.

ثانياً: أن يظل ـ كما كان من أكثر من ألف سنة ـ حصناً للدين والعروبة، يرتقى به الإسلام ويتجدد ويتجلى فى جوهره الأصيل، ويتسع نطاق العلم به فى كل مستوى وفى كل بيئة، ويُذَادُ عنه كل ما يشوبه، وكل ما يُرْمىَ به.

ثالثاً: أن يخرج علماء قد حصلوا كل ما يمكن تحصيله من علوم الدين، وتهيئوا بكل ما يمكن من أسباب العلم والخبرة للعمل والإنتاج فى كل مجال من مجالات العمل والإنتاج؛ فلا تكون كل حرفتهم أو كل بضاعتهم هى الدين.

رابعاً: أن تتحطم الحواجز والسدود بينه وبين الجامعات ومعاهد التعليم الأخرى، وتزول الفوارق بين خريجيه وسائر الخريجين فى كل مستوى، وتتكافأ فرصهم جميعا فى مجالات العلم ومجالات العمل.

خامساً: أن يتحقق قدر مشترك من المعرفة والخبرة بين المتعلمين فى جامعة الأزهر والمعاهد الأزهرية وسائر المتعلمين فى الجامعات والمدارس الأخرى ـ مع الحرص على الدراسات الدينية والعربية التى يمتاز بها الأزهر منذ كان ـ لتتحقق لخريجى الأزهر الحديث وحدة فكرية ونفسية بين أبناء الوطن، ويتحقق بهم للوطن وللعالم الإسلامى نوع من الخريجين، مؤهل للقيادة فى كل مجال من المجالات الروحية والعلمية.

سادساً: أن توحد الشهادات الدراسية والجامعية فى كل الجامعات ومعاهد التعليم.

هذه الأسس كلها كانت ـ ومازالت ـ موضوعة فى أيد أمينة قادرة على تحويلها إلى واقع، وإن اختلفت الاجتهادات والتطبيقات فى مدى هذا الأمر الواقع وجدواه، والوصول به إلى نهايته. ولعل فيما أَلِفَه الأزهر

والأزهريون من نوع ما من أنواع العزلة فيما مضى مؤشرا على التزام الأزهر بالمحافظة؛ وهو التزام اضطرته إليه المواقف الدفاعية فيما مضى عبر القرون، ولا نجد له وجهاً وجيهاً فى عصرنا هذا، الذى يعد بحق عصر الإنطلاق.

وأياً كان الأمر فقد أسفر التطبيق منذ صدر القانون فى سنة ١٩٦١م، حتى سنة ١٩٨٣م - عن عدة أمور فى الإطار العلمى التعليمى:

أولاً: فى جامعة الأزهر:

وصل عدد الكليات المفتوحة للدراسة أربعاً وثلاثين كلية:

أربع كليات للشريعة والقانون فى القاهرة وأسيوط وطنطا ودمنهور.

ست كليات لأصول الدين والدعوة الإسلامية؛ كليتان فى القاهرة، وكلية واحدة فى كل من أسيوط وطنطا والمنصورة وشبين الكوم.

ست كليات للغة العربية فى القاهرة وأسيوط والزقازيق والمنصورة وشبين الكوم ودمنهور.

كلية للدراسات الإسلامية والعربية للبنين فى القاهرة.

كلية للبنات فى أسيوط.

ثلاث كليات للدراسات الإسلامية والعربية للبنات فى القاهرة والإسكندرية وسوهاج.

كليتان للتجارة بالقاهرة، إحداهما للبنين والأخرى للبنات.

كليتان للعلوم بالقاهرة، إحداهما للبنين والأخرى للبنات.

كليتان للطب (البشرى) بالقاهرة، احداهما للبنين والأخرى للبنات.

كلية للصيدلة للبنين بالقاهرة.

كلية لطب الأسنان للبنين بالقاهرة.

كلية للدراسات الإنسانية للبنات بالقاهرة.

كلية للزراعة للبنين بالقاهرة.

كلية للهندسة للبنين بالقاهرة.

كلية للغات والترجمة للبنين بالقاهرة.

كلية للتربية للبنين بالقاهرة.

وصدرت قرارات جمهورية بإنشاء كلية للتربية فى شبين الكوم - وأربع

كليــات للـعلوم والطب وطـب الأسنان والصيدلة فى أسيوط، وتتهيأ لافتتاحها بإعداد هـيئة التـدريس والأبنيـة حسب الخطة العلمية للإنشاء.

ومجموع هذه الكليات تسع وثلاثون كلية.

وفى كلـيــات الشـــــريعــــة يكون التـخصص فى الفـقـه المذهبى، والفقـه المقارن، والسـياسة الشرعـية، وأصول الفقه.

وفى كليـات أصـول الدين والدعـوة يكون التـخصص فى الـعلوم القرآنيـة، وعلوم السنـة، والدعـوة الإســلامـيـة، والعقيدة.

وفى كليـات اللـغـة العـربيـة يكون التـخـــصص فى اللغـويات العـــربيـة، وأصــول اللغة، والأدب، والنقـد الأدبى، والبـــلاغـة، والتــاريخ، والحـضــــارة الإسلامية، والصحافة والإعلام.

وفى كليـة الدراســات الإســلامـيـة والعـربية للبنيـن يكون التخـصص فى علوم الفـقـه، وعـلوم الأصـول، وعلوم اللغة العربية. وهذه الكلية مقرها مسجد الجامع الأزهر، وتعد اسـتمراراً لحلقات الدراسة التى عرفها الأزهر منذ إنشائه.

وكليـة البنـات بأسـيـوط، وكليـات الدراسات الإسـلامية والعـربية للبنات، فى كل منها شعبة للدراسات الإسلامية (بفروعـها)، وأخرى للدراسات العـربية (بفروعها). وينتظر أن تنمو كلية البنات بأسـيوط لتـشتـمل على فروع أخـرى، كـالطب والتجـارة والعلوم الأسـاسيـة واللغات وغيرها.

والتخـصص فى كليات التـجارة فى المحاسبة، وإدارة الأعمال، والإحصاء.

وفى كليـات العـلوم، فى الفـيـزياء، والكيـميـاء، والأحيـاء، والجيـولوجيـا، والنبات، وعلم الحيـوان، والرياضيات.. إلخ.

وفى كليـة الزراعـة أقـسـام للعلوم الزراعيـة المرتبطة بالأرض والمحـاصيل والبساتين والإنتاج الزراعى.

وفى كلية الهنـدسة أقســام للهندسة المدنية والعمارة والميكانـيكية والكهربية والألكترونية.. إلخ.

وفى كلية اللغـات والترجمة أقـسام للغـات غيـر العربيـة، مثل الإنـجليـزية،

والفـرنسيـة، والألمانيـة، والأسـبانيـة، والتـركـيـة، والعبـرية، والفـارسـيـة، والأردية، واللغات الأفريقية.

وتضم كلية التربية أقساماً تعليمية فى اللغـة العـربيـة، والدين الإسـلامى، والمواد الاجـتـمـاعـيـــة، والرياضـيـة، والعلمـيـة، بـالإضـافـة إلى الأقـسـام التـــربوية فى الـتـــخطـيط، والإدارة، والمناهج، وتعليم الكبار، وعلم النفس.

ولقد سارت الكليـات الإسلامية على منهج الـكليـات فى الأزهر القــديم، مع إضافات اقتضاها التطوير، لتزويد عالم الدين بالـخـبرة والمعرفـة التى تمكنه من المشاركة فى نهضة المجتمع. أما الكليات التى استـحدثت فإنها تسـير على منهج الكليات المنـاظرة فى الجامعـات المدنية، مع تـحـصـيل قـدر من عـلوم الدين فى الفـقه والتـفسيـر والحديث والتـاريخ، وحفظ قـدر من القرآن الكريم؛ وهذا من شأنه أن يؤهل الطالـب للسلوك الأمثل، والقدوة الطيبة، فى المجـتمع الذى يعمل به.

والإسلام فى أسـاسه لا يفـرق بين علـم الدين وعـلم الدنـيـــا، لأنــه دين اجتـماعى بطبـيعتـه، ينظم حيـاة الدنيا وحياة الآخـرة، ويفرض على كل مسلم أن يتعلم، وأن يبتغى فيما آتاه الله الدار الآخـرة، ولا ينسى نصيـبه من الدنيـا، ويكون مـحسنا كـمـا أحسن الله إليـه. ومن أجل هذا ازداد حرص المؤسـسـات التجـارية والمالية والإدارية والصناعـية وغيـرها فى مصـر وخارج مـصر على الاستفادة من هؤلاء الخريجين.

ثانياً: المعاهد الأزهرية:

كانت هذه المعاهد قبل صدور قانون التطوير تسمى (المعاهد الدينيـة العلمية الإسلامـية)، وكانت تنقسم إلى أقسام ابتـدائيـة وثانوية، ومـدة الدراســة فى الأقســام الابتدائيـة أربع سنوات، وفى الأقـــســام الثـــانوية خـــمس سنوات، والدراســة فى كل منهمـا دراسة عـامة شاملة علوم الدين وعلوم الـحياة الدنيا بقـدر مـقـبـــول وذى جـدوى وفـائدة ملمـوسـة. وكـان الطـلاب يلتـحـقـون بالأقـســام الابتدائيـة من سن الثـانيـة عشـرة، بعد أن يـجتازوا امـتحـاناً فى حفظ القرآن الكريم كله، والكتابة والخط والإملاء والحساب.

فلما صدر القانون سمى الأقسام الابتدائية معاهد إعدادية، والأقسام الثانوية معاهد ثانوية، وأطلق اسم المعاهد (أو المدارس) الابتدائية على الكتاتيب ومدارس تحفيظ القرآن الكريم المنتشرة فى أرجاء مصر، على أن يتولاها الأزهر، ويشرف عليها إشرافاً فنياً، للنهوض بحفظ القرآن الكريم.

وبقيت الدراسة فى المعاهد الأزهرية الإعدادية لمدة أربع سنوات، حتى تم تعديلها إلى ثلاث سنوات، رعاية للمناظرة بينها وبين مدارس وزارة التربية والتعليم. وتدرس هذه المعاهد مواد (الفقه ـ التوحيد ـ التفسير ـ الإنشاء والمطالعة والنصوص ـ النحو والصرف ـ السيرة ـ الخط والإملاء ـ تجويد القرآن الكريم وتسميعه ـ اللغة الأجنبية ـ التاريخ ـ الجغرافيا ـ الرياضيات ـ العلوم العامة والصحة ـ التربية الفنية ـ التربية الرياضية ـ الأشغال اليدوية للبنين ـ العلوم العملية للبنات).

وفى المعاهد الأزهرية الثانوية ظلت مدة الدراسة خمس سنوات حتى تم تخفيضها إلى أربع سنوات، لأن الطلاب مكلفون ـ بالإضافة إلى مقرراتهم الأصلية ـ مقررات مدارس وزارة التربية والتعليم. ومواد الدراسة هى (الفقه ـ التفسير ـ الحديث ـ التوحيد ـ النحو والصرف ـ البلاغة ـ الإنشاء ـ أدب اللغة ـ العروض ـ المطالعة ـ المنطق ـ استذكار القرآن الكريم ـ اللغة الأجنبية ـ المجتمع ـ التاريخ ـ الجغرافية ـ الجيولوجيا ـ الفلسفة ـ الرياضيات ـ الطبيعة ـ الكيمياء ـ علم الأحياء ـ التربية الفنية ـ الدراسات العملية ـ التربية الرياضية).

هذا هو التعليم الثانوى العام؛ وينقسم إلى قسم أدبى وقسم علمى من أول لحظة الالتحاق بالمعهد. ويتشعب القسم العلمى فى السنة الثانية إلى شعبة للعلوم، وأخرى للرياضيات؛ وهو نظام سبقت بتطبيقه إدارة المعاهد الأزهرية.

وإلى جانب هذا التعليم العام يوجد التعليم النوعى فى معاهد لتأهيل المعلمين للمرحلة الأولى، وفى معاهد للقراءات تعد حفظة القرآن لإجادة أدائه،

وتعلم أحكامه، ووجوه القراءات. وتمنح هذه المعاهد شهادات فى التجويد والقراءات والتخصص. وتسمح اللائحة بإنشاء معاهد فنية: تجارية وصناعية وزراعية وغيرها. ولايزال أمر إنشائها قيد البحث، نظرا لما تحتاج إليه هذه المعاهد الفنية من إمكانات خاصة، وتجهيزات ذات مستوى مكلف.

وللفتاة نصيب غير قليل من هذا كله.

وبلغت جملة المعاهد الأزهرية فى مصر - حسب آخر إحصاء - أكثر من ألف ومائتى معهد، يزيد عدد طلابها على ثلثمائة ألف طالب وطالبة.

وهذا بخلاف أكثر من ألفى كتاب فى أنحاء مصر المختلفة.

يستقبل الأزهر كل عام أعداداً وفيرة من الطلاب الوافدين من مختلف أنحاء العالم، على منح وعلى غير منح؛ وهؤلاء يلحقون بالمعاهد السالفة. وقد أنشىء لهم أيضا (معهد البعوث الإسلامية) بالقاهرة من قسمين: إعدادى وثانوى، وتقرر فى عام (١٩٨٣م) إنشاء معهد آخر للبعوث الإسلامية فى مدينة الإسكندرية، لمواجهة التزايد فى عدد هؤلاء الطلاب.

وتقوم مدينة البعوث الإسلامية بإيواء هؤلاء الطلاب ورعايتهم ثقافيا واجتماعيا ورياضيا. وليس من باب المبالغة القول بأن هذه المدينة تعد بمثابة هيئة أمم طلابية لمختلف الجنسيات.

وتقع مدينة البعوث الإسلامية بالقاهرة فى حى العباسية، على مساحة ثلاثين فداناً (١٢٦ ألف متر مربع)، وتضم أربعين عمارة سكنية، عدا المسجد والمكتبة والمستشفى، وقاعات الاستذكار والترفيه، والمغاسل، والملاعب، وغيرها من المرافق.

وتتسع المدينة حالياً لأكثر من أربعة آلاف طالب.

وللمدينة فرع فى الإسكندرية، يشتغل فى النشاط الرياضى والاجتماعى والرحلات.

وهناك معاهد فى خارج مصر، تسير على مناهج معاهد الأزهر، ويمدها الأزهر بالكتب والبرامج، ويشرف على بعضها إشرافاً فنياً، ويدير امتحاناتها، ويمنح المؤهلات

لخريجيها، فى كل من: غزة بفلسطين، والصومال، ونيجيريا، وتشاد، وتنزانيا، وزنجبار.

ثالثاً: مجمع البحوث الإسلامية:

يضم مجمع البحوث الإسلامية عدة أروقة بحثية، وإدارات تنظيمية؛ وتعمل كلها متعاونة فى سبيل الرقى بالبحث العلمى فى الدراسات الإسلامية، وتجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفضول والشوائب، وتجليتها فى جوهرها الأصيل الخالص، وتحقيق التراث ونشره، وتوسيع نطاق العلم بالإسلام والثقافة الإسلامية.

وفى الداخل ينتشر آلاف الوعاظ فى مدن مصر وقراها للوعظ والإرشاد والإعلام الدينى فى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة. وكذلك يعير الأزهر الدول الشقيقة والمؤسسات التعليمية فى الخارج المعلمين والوعاظ، وقد بلغ عددهم - حسب آخر إحصاء - أكثر من أربعة آلاف، تشرف إدارة البعوث الإسلامية بالأزهر على اختيارهم وتأهيلهم، ليؤدوا الواجب عليهم أداءً طيباً، كما تشرف هذه الإدارة على الطلاب الوافدين، وإعداد المناهج الدراسية لهم.

وتشرف إدارة الثقافة الإسلامية بالأزهر على مراجعة المصحف الشريف، والتصريح بطبعه وتداوله، ومراجعة ترجمات معانى القرآن الكريم، وعلى فحص المصنفات الإسلامية، أو التى تتعرض للإسلام، قبل نشرها وتداولها وعرضها، كما تشرف على ترجمة المؤلفات والدراسات الجادة التى تكتب عن الإسلام باللغات الأجنبية، وعلى نشر البحوث العلمية، وبخاصة تلك التى يحققها أعضاء مجمع البحوث الإسلامية.

وقد عنى المجمع بثروة كبيرة من هذه البحوث، ومنها:

(أ) بحوث فى علوم القرآن والسنة:

- القرآن فى التربية الإسلامية، - التفسير بالرأى، - المحكم والمتشابه من القرآن، - القراءات بين حقيقة التوقيف ودعوى الاجتهاد، - جمع القرآن وثبوته بالقطع واليقين، - رسم المصاحف العثمانية، - ذكرى نزول القرآن وتحقيق

فى تاريخـــه، ـ مكانة السنة فـى بيـان الأحكام الإسلامـية، ـ الحـديث وقيمـته العلمية والدينية.

(ب) بحوث فى العقيدة:

ـ العقـيدة الإسـلامية كـما جـاء بها القرآن الـكريم، ـ الدين ضرورة لتـقدم المجتمع، ـ موقف الإســلام من الفلسفة، ـ كيف نكافح الاغتراب والبدعة السيئة، ـ علاقة الإسلام بالأديان الأخرى.

(جـ) بحوث فى مجال التشريع:

ـ الاجتـهاد: مـاضيـه وحاضـره، ـ التلفـيق بين أحكام المذاهـب، ـ الذبائح التى تنحـر فى مـوسم الحج، ـ الهـدى وطرق انتـفاع الفقـراء بلحمـه، ـ الفكر التشريعى الإسلامى واختلافه باختلاف الشـرائع، ـ نشـأة الفـقـه الاجتـهـادى وتطوره، ـ نـظرة إلى العـقـــوبة فى الإسلام، ـ التـجديد والاجتهـاد وما جد من تيـارات فكرية معـاصرة، ـ الاتبـاع والابتـداع فـى مـقـام الاسـتــصـلاح والاستحسـان، ـ الولاية المقيدة للسلطة العامة فى الإسلام.

(د) بحـوث فى مـجـال الاقتـصـاد والمال:

ـ الملكيـة الفردية والملكيـة الخاصة وحدودهما، ـ الموارد المالية فى الإسلام، ـ المعاملات المصرفيـة، ـ طرق استثمار الأموال وموقف الإسلام منها، ـ الزكاة والصـدقـة، ـ الاقـتـصـاد الإسـلامى والاقتـصـاد المعـاصر، ـ نحـو اقتـصاد إسـلامى، ـ التكـامل الاقـتـصـادى فى الإسـلام، ـ الأسس الاقـتـصـادية التى تقوم عليهـا بعض المصارف المصرية، ـ حكم الربا فى نظر الشريعة الإسـلامية، ـ شـركـات التـأمـين من وجـهـة نظر الشريعـة الإسلامـية، ـ حكم الشـريعة الإسلاميـة على شهادات الاسـتـثمار، ـ التأمينات، ـ أهمية الاقتصاد الإسلامى، ـ التكامل الاجتماعى فى الإسلام.

(هـ) بحوث فى العلاقات الدولية:

ـ العـلاقات الدولـية فى الإسـلام، ـ النظرة العـالمية فى الإسـلام، ـ الإسلام والتفرقة العـنصرية، ـ الإسلام ووحدة العرب.

(و) بحوث فى الجهاد:

ـ الشـهـيد فى الإسلام، ـ الإســلام والحرب الـنفسيـة، ـ الجهـاد بالمال فى

نظر الإسلام، ـ العمل الفدائى فى نظر الإسلام، ـ الجهاد والاستشهاد فى سبيل الله والتولى يوم الزحف، ـ الجهاد، ـ إرادة القتال فى الجهاد، ـ الجهاد طريق النصر، ـ الجهاد فى الإسلام.

(ز) بحوث خاصة بفلسطين:

ـ فلسطين وإسرائيل والرد على مزاعم اليهود، ـ الوحدة الإسلامية، ـ بنو إسرائيل قبل الإسلام، ـ العنصرية أساس قيام إسرائيل، ـ محنة حقوق الإنسان فى إسرائيل، ـ الإسلام والمعركة مع إسرائيل، ـ الدين والدولة فى إسرائيل، ـ المسلمون ومشكلة فلسطين، ـ مكانة بيت المقدس فى الإسلام، ـ جوهر القضية الفلسطينية، ـ اليهود من كتابهم المقدس أعداء الحياة الإنسانية، ـ اليهود كما تحدث عنهم القرآن الكريم، ـ الإسراء وفلسطين ودولة اليهود.

(ح) بحوث فى الدعوة الإسلامية:

ـ العرب وانتشار الإسلام، ـ الدعوة الإسلامية إلى غير الملايويين، ـ وظيفة المسجد فى المجتمع المعاصر، ـ الدعوة الإسلامية فى أفريقيا الوثنية، ـ الدعاية المنظمة وأثرها الفعّال، ـ موقف الإسلام والمسلمين فى أوروبا فى ضوء العقيدة، ـ الدعوة الإسلامية وكيف نوجهها، ـ وحدة الثقافة الإسلامية ودور اللغة العربية.

(ط) بحوث فى الحضارة الإسلامية:

ـ فلسفة الحرية فى الإسلام، ـ نظام الحسبة، ـ معالم الفكر الإسلامى فى التفكير الأوروبى الحديث والمعاصر، ـ مقومات الحضارة الإسلامية، ـ أثر الحضارة الإسلامية فى رقى البشرية وسعادتها، ـ القرآن وتجديد المجتمع، ـ موقف الإسلام من الرق فى العصر الحاضر، ـ حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق فى الحضارة الإسلامية وفى حضارة الغرب، ـ تحديد أوائل الشهور القمرية، ـ المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام، ـ حقوق الإنسان فى الإسلام، رعاية الإسلام للقيم والمعانى الإنسانية الحريات والحقوق فى الإسلام ـ الدين الإسلامى دين الإنسانية، ـ الوظيفة الاجتماعية للحقوق فى الإسلام، ـ الإسلام والعلم، ـ كفاية الشريعة الإسلامية فى تثبيت التعامل واستقراره.

(ى) بحوث فى شئون المجتمع والتربية والأسرة والشباب:

ـ تنظيم الأسرة والنسل، ـ مكانة المرأة فى الإسلام، ـ تربية الشباب، ـ شبابنا المثقف أمام الإيمان والتدين، ـ التربية الخلقية للشباب، ـ الدين وحماية الشباب من الانحراف، ـ الإسلام والشباب، ـ التربية الخلقية والاجتماعية فى السنة النبوية، ـ التربية الدينية التى يحتاج إليها العالم المعاصر، ـ ملامح المجتمع المثالى، ـ الإسلام وحل مشكلات المجتمع المعاصر، ـ الموقف التربوى المعاصر، ـ ضرورة تقييد أساليب التربية بأصول الدين.

وعلى رأس هذه الجهود قام الأزهر بعمل عظيم حسبة لله تعالى. وذلك هو طبع المصحف الشريف بقراءة حفص «عن عاصم» طباعة خاصة، تلتزم بالرسم العثمانى، وتحافظ على الوقفات المنضبطة. والشكل الكامل، والسلامة المطبعية. وقد أشرف الأزهر على مصحفه بمعرفة رجال بصراء من أهل العلم والقراءات والخبرة، وصدرت منه حتى الآن ثلاث طبعات فى أحجام متنوعة لإرضاء كافة الرغبات، وزاد ما وزع منها على أنحاء العالم الإسلامى على مئات الألوف. وأنشأ الأزهر مطبعة خاصة لمصحفه هذا، زودها بالأجهزة والمعامل والأدوات والورق الممتاز؛ وكان لتبرعات كثير من أهل الخير فى داخل مصر وخارجها أثر كبير فى المضى بهذا المشروع العظيم.

وعلى قمة هذه الجهود أيضاً ما عرف باسم (تقنين الشريعة)، ونعنى بها صياغة الأحكام والقواعد والمبادىء الفقهية فى صورة مواد قانونية، مع وضع الشروح التفسيرية لها. وقد قام الأزهر بتقنين مذاهب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد بن حنبل، كل على حدة، لتتيسر مناظرتها ومقارنة بعضها ببعض، للأخذ منها بما هو أيسر على الناس. وهذا العمل الكبير تدرسه الآن الهيئة التشريعية فى مصر، ليصدر عنها فى صورة (قوانين) يكون معمولاً بها ـ بإذن الله ـ من تاريخ صدورها، بدلاً من القوانين الوضعية، فى المعاملات التجارية، والعقوبات، والمرافعات، ونظام التقاضى، وغيرها.

أروقة الأزهـر الشريـف

من التقـاليد التى اشتهـر بها الأزهر أنه خصص لكل طائفـة من طلابه رواقا يقيمـون فيه إقامة مجـانية دائمة طوال سنوات دراســتــهم. والرواق جناح أو عدة حجرات أو حجرة واحدة تخصص لإقامـة الطلبة. وكـان للطلبة المصـريين القادمين من خارج القاهرة رواق خاص بهم، وللطلبة الـوافدين من كل قطر من أقطار العالم الإسلامى، رواق يفرد لهم. وكـانـت الأروقـة تنقــسم قــســمــين رئيـسيـين: أروقـة المصريين، وأروقـة الغـرباء، والأخـيـرة هى أهم الأروقـة وأكثرها عدداً وإعداداً.

وإلى جـانب التـقـسـيم الجـغـرافى للأروقة، كـان هناك تقـسيم آخر يـقوم على أساس المذهب الدينى الذى يعـتنقه الطالـب، إذ كـــان بعـض الواقــفـــين يشترطون ألا تـصرف إيرادات الأوقاف المرصودة لرواق معـين إلا للطلبة الذين هم من أتباع مـذهب معـين. فمثـلاً كان رواق المغاربة لا يقبل إلا الطلبة المغاربة، الذين يعتنقون المذهب المالكى.

وكـانت بعض أروقـة الغـرباء تكتظ بالطلبـة القادمـين من بلاد كان السـفر بينهـا وبين مـصـر مُيسراً، كـالشـام وشـمالى أفـريقيـة، مثل رواق الشــوام ورواق المغـاربة، فى حــين كـان عـدد الطلبـة قليلاً نسـبيـاً فى أروقة أخـرى نظراً لقــدومــهم من بلاد نائيـــة جـداً بالنسـبة لوسـائل المواصـلات فى ذلك الوقت؛ وكـان السـفـر شـاقـاً ومكلفـاً للقادمين من بلاد كـالصين، والروسيا، وأفـغانسـتـان، وأندونيـسيـا، والملايو، والفلبين. أما أروقة المصريين فكان عدد طلبتها يختلف كثرة وقلة تبعاً لاختلاف درجـة الوعى الدينى والـعلمى، وتبـعـاً لكثرة الأوقاف المحبوسة عليها، وغزارة الموارد المالية التى تدرها؛ إذ كانت بعض الأروقة تـقدم الجراية فـحسب، ويـقدم بعـضها الآخـر بجانب الجـراية رواتب نقدية فى أول كل شهر هجرى.

وكان لكل رواق رئيس يسمى (شيخ الرواق)، ينتمى إقليمياً إلى طلبة الرواق، وبفضل من كان مدرساً بالأزهر. وكان شيخ الرواق يرعى مصالحهم، وتخاطبه الجهـات المسئـولة فى شئـونهم، سواء

شيخ الأزهر، أو ناظر الأزهر، أو شيوخ المذاهب، كشيخ الشافعية، أو شيخ المالكية. وقد يتصل به مباشرة المسئولون من خارج الأزهر. ومن هنا لطلبة الأروقة شبه حصانة تحول دون مساءلتهم إلا عن طريق شيوخ الأروقة، وكان لأى طالب أن يتصل بشيخ رواقه إذا نزل به ضيم فيذود عنه. وكان لكل رواق أوقاف، يصرف شيخ الرواق ما تغله على طلبة الرواق. وإذا كان للرواق أوقاف متعددة تدر كثيراً، كان له أن يعين جابياً لتحصيل إيرادها، وكاتباً لضبط حسابات الموارد والمصارف، وبواباً لحراسة الرواق، حتى لا يتسلل أحد إلى أمكنة الطلبة. وكان شيخ الرواق يعين غالباً ناظراً على أوقاف رواقه.

وكان لشيخ الرواق وكيل يسمى النقيب، يحتفظ بسجلات للرواق تضم أسماء الطلبة، واسم البلدة التى وفد منها كل طالب، وتاريخ التحاقه بالرواق، والمذهب الذى ينتمى إليه، والدراسات التى يتلقاها، واسم الشيخ الذى يدرس عليه. وكان النقيب يشرف على الجابى والكاتب، ويعد مسئولاً عن مكتبة الرواق والمطبخ وسائر مرافق الرواق.

نذكر هنا ـ منعاً لأى التباس ـ أن هناك فرقاً بين الأروقة بوصفها نظاماً هندسياً معمارياً فى مبنى الجامع، والأروقة من حيث هى مساكن للطلبة. فالأروقة بمعناها الأول هى المكان المحصور بين صفين من البوائك، التى تمثل جزءًا من مبنى الجامع منذ أن بناه جوهر. وكان عددها وقتذاك أحد عشر رواقاً، ولكنها لم تستخدم مساكن للطلبة فى ذلك الوقت المبكر. وهذا هو منشأ الالتباس الذى وقع فيه بعض المؤرخين والباحثين حين ذكروا أن الأروقة، بوصفها مساكن للطلبة، كانت نظاماً قديماً عاصر الأزهر منذ إنشائه، استناداً إلى أن الخليفة العزيز بالله أخذ باقتراح وزيره ابن كلّس تنظيم دراسة علمية بالأزهر تضم ٣٥ فقيهاً ورئيسهم، تجرى عليهم الدولة الرواتب، وتعد لهم داراً لسكناهم. وتدل ملابسات هذا الحادث على أنه كان بعيداً عن الفكرة التى قام عليها نظام

الأروقة بوصفها مساكن لطلبة الأزهر، كما أن هذه الحادثة لم تتكرر فى العصرين الفاطمى والأيوبى، فضلاً على أن الخليفة العزيز لم يأمر بإيوائهم داخل الجامع، بل بنى لهم داراً بجوار الأزهر.

ولم يبدأ استخدام الأروقة مساكن للطلبة إلا فى عصر متأخر هو عصر دولتى المماليك البحرية والشراكسة، ثم شهد العصر العثمانى نشاطاً ملحوظاً فى إنشاء أروقة جديدة. وانكمشت بعد ذلك حركة بناء الأروقة فى عصر محمد على وخلفائه؛ فلم يشيد محمد على سوى رواق السنَّارية لطلبة «سنار» الوافدين من السودان؛ أما رواق الحنفية فقد شرع عباس الأول فى بنائه، وأتمه راتب باشا؛ وأما الرواق العباسى فقد بنى على عهد الخديو عباس حلمى الثانى، واحتفل بافتتاحه فى سنة ١٣١٥هـ (١٨٩٧ ـ ١٨٩٨م).

كانت الأروقة تكفل للطلبة حياة متكاملة فى جوانبها العقلية والروحية والجسمية؛ وكان لكل رواق كبير مكتبة يشرف عليها قيِّم. وكان فى معظم الأروقة أماكن تسمى خلوات، يتعبد فيها الطلبة.

وكان طلبة الأروقة يحرصون على تلاوة ما يتيسر من القرآن الكريم فرادى فى جميع ليالى الأسبوع، وفى ليلة أو أكثر من ليلة كانوا يقرأون القرآن العظيم قراءة جماعية، وفقاً لنظام الرَّبعات. وكانوا يستذكرون دروسهم ليلاً فى ضوء قناديل تستمر موقدة طوال الليل.

وكانت الأروقة تظل مفتوحة طوال شهور السنة، بما فيها العطلة السنوية، وهى أشهر رجب وشعبان ورمضان، فضلاً عن العطلات الموسمية، كعيد الأضحى، والمولد النبوى الشريف. وكان يسمح لمن شاء من الطلبة بالإقامة المتصلة طيلة سنوات دراستهم. وكان يستفيد من هذه الرخصة الطلبة الغرباء والمصريون على السواء. وكان يحول دون عودة الطلبة الغرباء إلى أوطانهم كثرة نفقات السفر، وبعد الشقة، وطول الوقت. أما المصريون فكانوا فريقين: طلبة أقاصى الصعيد، وكانوا لايرجعون عادة إلا بعد انتهاء دراستهم،

فيستقبلهم ذووهم بحفاوة، ويقيمون لهم الولائم. ويتمثل الفريق الثانى فى بعض طلبة الوجه البحرى وأقاليم الصعيد القريبة، وكانوا يقضون العطلة فى القاهرة، يتلون القرآن الكريم فى السهرات الدينية، ويترددون على مكتبات الأروقة، وينسخون الكتب الصغيرة استعداداً للعام الدراسى المقبل.

وكان الطلبة الغرباء يلتحقون بالأزهر فى سن تجاوز العشرين عاما، بعد أن يكونوا قد اكتسبوا قسطا من العلم فى بلادهم، ليستكملوا دراساتهم العليا. وكانوا فى حياتهم الخاصة والعلمية يترفعون عن الصغائر، ويحافظون على كرامتهم، وكانت تربطهم بزملائهم المصريين أواصر المودة. وكان من عادة الطلبة الغرباء أنهم إذا اعتزم أحدهم العودة إلى بلاده بعد إنتهاء دراسته أن يقيم قبيل سفره حفلاً فى رواقه، يدعو إليه طلبة الرواق، وأصدقاءه من طلبة الأروقة الأخرى، وشيوخ الأروقة، وبعض العلماء. وكان الرواق يُضاء بالشموع، ويجتمع فيه المدعوون بعد صلاة العشاء، ويبدأ الحفل بتلاوة آيات من القرآن الكريم، ثم يطاف عليهم بأكواب من الشراب، وأطباق من الحلوى والنقل ثم القهوة. ويلقى بعض زملاء الطالب قصائد وخطبا، يشيدون فيها بغزارة علمه وسمو أخلاقه، ويتمنون له توفيقا فى حياته. ويرد عليهم الطالب بكلمة شكر؛ وينتهى الحفل بتلاوة آيات من القرآن الكريم.

لعل أهم خصيصة من خصائص أروقة الأزهر أنها لم تطبق سياسة التمييز العنصرى على الطلبة الغرباء، ولم تأخذ بنظام الطبقية، فكانت الأروقة تستقبل بنى الإسلام دون تمييز عنصرى أو طبقى أو لونى أو اقتصادى. وكانت سياسة الباب المفتوح، التى أخذت بها الأروقة فى قبول الطلبة، تطبيقا عمليا لمبادىء الإسلام. وقامت الأروقة بدور بارز فى دعم الترابط بين الشعوب الإسلامية فى المشرق والمغرب. وكان لها فى سبيل دعم هذا الترابط وسيلتان: كانت الوسيلة الأولى جبهة شعبية واسعة، تمثلت فى الطلبة الغرباء؛ وكان هؤلاء

يعـودون إلى أوطانهم بعـد انتـهاء دراسـتـهم، يحـملون تقـديرا عـميقـا لأسـاتذتـهم فى الأزهر، ويحـتـفظون بصـداقات لزمـلائهم الطلبة المصـريين، ويكتنزون فى عـقولهم حـصيلة علمـية غزيرة اكـتسـبوها خلال عكوفـهم على الدراسـة فى الأزهـر سنوات طوالا، ثم كـانوا يظفـرون بـتـقـدير عـمـيق من مـواطنيـهم، وسـرعـان مـا يشـغلون المناصب القـيادية فى مـجالات القـضاء والإفتاء والتدريس وغير ذلك من المراكز المرموقة، ويحتـفظون بأجمل الذكريات عن السنوات التى أمـضوها فى أروقـة الأزهر، وعن الأوقـات التى قـضـوها دارسـين فى الحلقـات الدراسـيـة على أيدى العلمـاء. ويـظل الأزهر بأروقـتـه وحلقـاته وعلمـائه الأفذاذ مـقـرونا فى أذهانهم بذكر مصر فى مجال الضيافة، ومـجـال الريادة فى الدراسـات العليـا، الدينيـة واللغوية والأدبيـة. ولا يلبث أن يشـد الـرحـال إلى مـصـر مـواطنون آخـرون، لينهلوا العـلم من مـوطنه فى الأزهر، ويـســيـروا على نهـج من سـبـقـوهم، ثم ينطلقـوا عـائدين إلى أوطانهم، ناشـرين الثقافـة الإسلامـية. وتسيـر عجلة الـزمان، ويتوالـى توافد الطلبة من أرجاء العـالم الإسلامى كافة على الأزهر وأروقته.

أما الوسيلة الأخرى فى دعم الترابط بين الشعـوب الإسلامية فـقد تمثلت فى الصـفـوة الممـتـازة فى المجـتـمـعـات الإسـلاميـة فى المشرق والمغرب، ونعنى بها كـبار علماء المسلمين، وقـد بهرتهم المكانة العلمية التى سما إليها الأزهر فى عـصـر دولتى المماليك البـحـرية والشـراكسة، وفـى العصر الـعثمـانى؛ فـوفدوا إليـه، وبعد أن ينزلوا ضـيوفـاً على بعض كـبـار علمـاء الأزهر، كـانوا ينتـقلون إلى أروقـة الطلبـة الوافـدين، حـيث يـنزل كل عـالم فـى الرواق المخـصص لأبناء إقليمـه. ويسـتأنفـون نشاطهم العلمى؛ فـيتصـدرون الحلقات الدراسية؛ فإذا فرغوا منها انصرفوا إلى الأروقة، عـاكفين على التـأليف العلمى. وعلى هذا النحـو كانـوا يقضـون بقيـة حـيـاتهم فـى الأزهر وأروقـتـه، حـتى يدركهم الموت، أو يعـودوا إلى أوطانهم. ومن أشـهـر هؤلاء ابن خلدون، وشمس الدين الفنارى، والمقرى، والزبيدى، وابن سودة المرى الفاسى.

ويتـــضـــح لنا ـ فى النــهـــاية ـ أن الأروقــة تعد قطعــة من التــاريخ العلمى والاجـتــمــاعى للأزهــر. ويصــعب على الباحث الذى يؤرخ للأزهر أن يتــجاهل دورها فى انفـتــاح الأزهــر على العــالم الإسلامى.

مكتبة الأزهــر الشريـــف

جاء فى كـتاب «أخبار مـصر» لابن ميسر أنه قد أسند إلى داعى الدعاة أبى الفخــر صالح منصب الخطابــة بالجامع الأزهر مع خزانة الكتب وذلك فى أخبار سنة ٥١٧هـــ واسناد الإشــــراف على خــزانــة الكتب إلى داعى الدعـــاة، وهو رئيس دينى بعد قاضى القـضاة، شاهد على قيمتها وأهميتها.

وذكر المقريزى «أن الحاكم أمر بنقل نصف الكتب الـتى كـانت بدار الحكمـة إلى الجامع الأزهر، والباقى إلى مسجده ومـسـجـد المقس». وقد أشــارت «خطط المقـــريـزى» إلى أن عـــدد الكـتب بدار الحكمة بـلغت مائة ألف كـتاب، ولنا أن نستنتج من هذا أن مكتـبة الأزهر كانت تحوى أكثر من خمسين ألف كتاب.

وقد صـارت مكتبــة الأزهر من أشـهر المكتبات فى العالم؛ يعـرفها أهل البصر بالكتب، والباحثون من الشرق والغرب، ويشـيـرون إلى مـا فيـهـا من نفـائس المخطوطات فــى مـؤلفـاتهم عـن الكتب والمكتـبات، مـثل «بروكلمــان» وغيـره. وهى ثانية المكتبـات فى مصر من حيث عدد ما فيـها من الكتب، واحتواؤها على كثير من نوادر المؤلفات والمخطوطات.

وقد كـان من نظم الأزهر فى القديم نظام الأروقــة، وكان لكـل رواق مكتبــة خاصــة يتم الانتفاع بهـا بالطريقة التى يراها أهل الرواق. وكـذلك كـان لبـعض المســاجـد والمدارس القـديمـة التـابعـة للأزهر مكتبات على هذا النحو، كمسجد شيـخون، ومســجد محـمد أبى الدهب، وغيرهما.

وكان فيما تناوله الإمــام محمد عبده من إصلاح الأزهر إنشاء مـكتبة أزهرية عامة، تعيد مجد مكتبته القديمة، وتجمع شــتــات الكتب المتـفـرقــة فى الأروقــة والمساجد، وتحـفظ التراث العلمى الذى خلفه علماء الأزهر وغيرهم فى العصور المتوالية من الضيــاع، ذلك أن كثيراً من

نفائس الكتب التى كانت مودعة بمكتبات الأروقة تسرب إلى أيدى علماء أوروبا عن طريق سماسرة الكتب، فضلاً عن تعرض كثير منها للحشرات والأتربة؛ فتلفت أوراقها، وبليت ومزقت وخرمت وقطعت جلودها، ولم يسلم منها كتاب إلا فى النادر.

وحوالى سنة ١٢٧٠هـ (١٨٥٣م) أمر ديوان عموم الأوقاف بجرد مكتبات المساجد والتكايا وأروقة الأزهر وحاراته، وقيدت جميعها فى سجلين جامعين، خصص أولهما لمكتبات الجامع الأزهر، وثانيهما لمكتبات المساجد والتكايا. وقد بلغ مجموع المجلدات فى ذلك الوقت فى مكتبات أروقة الأزهر وحاراته ١٨٥٦٤ مجلد. فإذا رجعنا الآن إلى هذا السجل التاريخى لا نجد من أثمن الكتب وأنفسها إلا أسماءها.

وتقدم الأستاذ الإمام بفكرة إنشاء المكتبة إلى مجلس إدارة الأزهر، فنالت القبول من أعضائه، وبخاصة المغفور له الشيخ حسونة النواوى، شيخ الجامع الأزهر إذ ذاك؛ وقد وهبها مكتبته الخاصة الشيخ عبدالكريم سلمان، الذى كان عضداً قوياً للأستاذ الإمام فى حركات إصلاح الأزهر. وقد تحققت الفكرة فى أول المحرم سنة ١٣١٤هـ (١٨٩٧م)، بعد أن لاقى صاحبها عناءً عظيماً فى إقناع أهل الأروقة بفائدتها. وعلى الرغم مما بذله من محاولات فى هذا السبيل، فقد امتنع أهل بعض الأروقة عن ضم مكتباتها إلى المكتبة، كرواق الأتراك، ورواق المغاربة. وقد ضُمت مكتبة الصعايدة إلى المكتبة العامة فى سنة ١٩٣٦م، وضمت مكتبة رواق الأحناف فى سنة ١٩٥٦م. وقام المباشرون للتنفيذ بتذليل صعوبات جمة فى ترميم الكتب وإصلاحها وترتيبها، للحالة السيئة التى كانت عليها فى خزائن الأروقة كما أسلفنا، وفى ترتيبها فى أماكنها الجديدة، وتوزيعها على الفنون المكتبية. وقد ضمت هذه المكتبة عدداً من أجود المصاحف خطاً وورقاً، وكتباً فيها من الفوائد وعلوم التجويد ما لايوجد فى سواها، وغير ذلك كثير.

ولم يكتف الأستاذ الإمام فى تكوين المكتبة بما جمع من مكتبات الأروقة، بل دعا العظماء والعلماء، إلى المشاركة فى

فضل تكوينها، فاستجاب لدعوته بعض من علية الناس، ووهبها الشيخ حسونة النواوى، شيخ الجامع الأزهر، مكتبته الخاصة، ووهبها ورثة المرحوم سليمان باشا أباظة مكتبة والدهم، وهذه المكتبة هى أنفس المكتبات الخاصة بالمكتبة الأزهرية.

وتشغل المكتبة الآن ستة مواقع متفرقة داخل الجامع الأزهر، وهى: المدرسة الأقبغاوية، والمدرسة الطيبرسية، والرواق العباسى، ورواق الأتراك، ورواق المغاربة، ورواق الشوام.

وبالمدرسة الأقبغاوية المكتبة العامة بجميع فنونها، وبها أيضاً بعض المكتبات الخاصة، وفى قبتها الخارجية مكتب مدير المكتبة، وبدهليزها إدارة المكتبة وقاعة المطالعة.

وبالمدرسة الطيبرسية طائفة من كتب العلوم التى تدرس غالباً فى الأزهر؛ وكانت تعار للطلاب على هيئة ملازم من الكتاب.

وبالرواق العباسى بعض المكتبات الخاصة، وبعض الفنون التى ضاقت بها المدرسة الأقبغاوية؛ وقد أعدت به قاعة للمطالعة، تتسع لعدد كبير من المطالعين.

وهذه الأماكن جميعها لم تنشأ أصلاً لتكون مكتبات؛ لهذا فهى الآن غير وافية بالغرض الذى تستخدم فيه، ومفتقدة إلى كثير من الجوانب التى يجب توافرها فى أبنية المكتبات.

ولقد تنبه إلى ذلك الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى، حين ولى مشيخة الأزهر فى سنة ١٩٢٨م، فوضع ضمن مشروع مبانى الجامعة الأزهرية مشروع بناء خاص بالمكتبة، تلاحظ فيه الحاجات اللازمة فى بناء المكتبات، وقد ظل هذا المشروع يتعثر فى طريق التنفيذ، حتى رأى الأزهر إقامة هذه المكتبة فى حديقة الخالدين (الدراسة) حيث يجرى العمل فيها الآن.

ومكتبة الأزهر ـ كغيرها من المكتبات العامة ـ تزود روادها، على اختلاف أعمارهم ومستوياتهم، بالمواد العلمية فى جميع فروعها، وإن كان يغلب عليهم أنهم على مستوى خاص من الثقافة، وأن قصدهم منها الرجوع إلى المصادر

النادرة من المخطوطات والمطبوعات، التى تحتويها المكتبة، ويعز عليهم الحصول عليها فى المكتبات الأخرى.

والمكتبة الأزهرية لا تقصر رسالتها على أهل الأزهر من العلماء والطلاب، بل تفتح أبوابها لمحبى الاطلاع، ورواد المعرفة، على اختلاف أجناسهم ودياناتهم ومعاهدهم؛ يطالعون فيها ما يشاءون، ويستعيرون منها ما يشاءون، فى حدود ما تسمح به أنظمة المكتبة، وتتبادل هذه المكتبة مع المكتبات الأخرى المخطوطات النادرة، لنسخها أو تصويرها. ويستعين الناشرون بمخطوطاتها للمقابلة عليها عند النسخ والطبع، وقد قضى بها بعض المستشرقين مدداً طويلة فى المراجعة والتمحيص، وتعد المكتبة الأزهرية بمثابة الأم لمكتبات الكليات والمعاهد فى القاهرة والأقاليم؛ تغذيها بالكتب اللازمة لها فى جميع الفنون، وبخاصة الكتب التى نفدت طباعتها، أو تعسر شراؤها، لندرة وجودها فى المكتبات التجارية، كما أنها تمد لجنة الفتوى بالأزهر، ومجلة الأزهر، ولجان مجمع البحوث الإسلامية بالمراجع اللازمة.

كان عدد الكتب التى بدأت بها المكتبة فى سنة ١٨٩٧م لدى الشروع فى تنظيمها ٧٧٠٣ كتاب. ويبلغ عدد كتبها الآن ٧٩١٢٣ كتاب، تقع فى ١٨٣٦٦٨ مجلد، موزعة على الفنون الآتية:

المصاحف ـ القراءات ـ علوم القرآن ـ التفسير ـ مصطلح الحديث ـ الأصول ـ فقه أبى حنيفة ـ فقه مالك ـ فقه الشافعى ـ فقه ابن حنبل ـ المواريث ـ حكمة التشريع ـ الفقه العام ـ علم الكلام ـ المنطق ـ آداب البحث ـ الفلسفة ـ التصوف ـ آداب وفضائل ـ اللغة ـ الصرف ـ النحو ـ الوضع ـ البلاغة ـ العروض والقوافى ـ الأدب ـ التاريخ ـ تقويم البلدان (الجغرافيا) ـ الأخلاق والتربية والاجتماع ـ القوانين واللوائح ـ الطب ـ الحساب ـ الهندسة ـ الجبر والمقابلة ـ الفلك ـ الهيئة ـ الأدعية والأوراد ـ تعبير الرؤيا ـ الحرف والرمل ـ الفراسة والكف ـ الخط والرسم والإملاء ـ الاقتصاد السياسى ـ التجارة والصناعة ـ مسك الدفاتر ـ الزراعة ـ الطبوغرافيا ـ الكيمياء والطبيعة ـ الفروسية والفنون الحربية

ـ الموسيقى ـ الصور والرسوم ـ النحل الإسلامية ـ الشرائع غير الإسلامية ـ الدوريات ـ الإحصائيات والنشرات والتقارير ـ المعارف العامة ـ اللغات الأجنبية ـ اللغات الشرقية.

هذا عدا ما تضمه مكتبات الأروقة بالأزهر (رواق المغاربة وعدد مجلداته ٣٣٨٦ مجلد ـ ورواق الأتراك وعدد مجلداته ٥٠٥١ مجلد ـ ورواق الشوام وعدد مجلداته ٢١٠٠ مجلد).

وهذه المكتبات بها نوادر من المخطوطات، وبخاصة مكتبة رواق المغاربة.

ظلت المكتبة الأزهرية منذ إنشائها دون فهارس حتى سنة ١٩٤٣م، حين بدأ القائمون على أمر المكتبة وضع فهارس تفصيلية لها، وعانوا فى ذلك كثيراً من الصعاب، حتى صدر الجزء الأول من الفهارس، وهو فهرس أبجدى، يمتاز عن أمثاله من الفهارس باستيفاء البيانات عن موضوعات الكتب، مع ذكر مواليد المؤلفين ووفياتهم. وقد عنى بالمخطوطات عناية خاصة، ولاسيما ما يتعلق منها بالناحيتين العلمية والفنية، وذلك ببيان ما عليها من سماعات وإجازات وتصحيحات، وما فيها من نقوش وزخارف تمثل روح الفن فى العصر الذى تؤرخه.

وقد صدر الفهرس تباعاً فى ستة أجزاء؛ ثم صدر الجزء السابع منه، وهو ملحق للجزأين الثانى والثالث، فى سنة ١٩٦٢م؛ وصدر الجزء الثامن، وهو ملحق للجزء الخامس، فى سنة ١٩٧٨م؛ وتقع هذه الأجزاء فى ٤٦٥٠ صفحة. وقد أهدى هذا الفهرس إلى الجامعات العلمية فى مصر والأقطار العربية وبعض جامعات أوروبا وأمريكا وآسيا، وإلى بعض المبرزين من العلماء فى هذه الأقطار.

ويبلغ عدد المخطوطات بالمكتبة الأزهرية أربعة وثلاثين ألف مخطوط تقريباً، يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الهجرى وما بعده.

ومن نوادر هذه المخطوطات قطعتان من مصحف كتبتا فى سنة ٤٦٥هـ، ومصحف مخطوط كتب سنة ٥٢٨هـ، ومصحف مخطوط كتب فى سنة

٧٤١هـ. أما مخطوطات القرن التاسع وما بعده من المصاحف فهى كثيرة جداً.

ومن نوادر كتب القراءات: الرعاية لتجويد القراءة، وتحقيق لفظ التلاوة - كتب سنة ٥٥٧هـ؛ واللآلئ الفريدة، فى شرح القصيدة «الشاطبية» - كتب سنة ٧٠٦هـ، وشرح الشاطبية للجعبرى - كتب سنة ٧٣٩هـ، وطيبة النشر لابن الجزرى، عليها خطه - كتب فى سنة ٨٤٧هـ.

ومن نوادر كتب التفسير: تفسير غريب القرآن للسجستانى - كتب فى سنة ٥١٤هـ، وتفسير سورة الفاتحة لابن جزى الأندلسى - كتب فى سنة ٦٢٧هـ، والكشاف للزمخشرى - كتب فى سنة ٦٥٤هـ من نسخة المؤلف، والتعريف والإعلام، فيما أبهم فى القرآن من الأسماء والأعلام، للسهيلى - كتب فى سنة ٧٤٣هـ، الجزء الأول من القول الوجيز، فى أحكام الكتاب العزيز، لأبى العباس السمين، بخط المؤلف المتوفى فى سنة ٧٥٦هـ.

ومن نوادر كتب الحديث: غريب الحديث لابن سلام، المتوفى فى سنة ٣١١هـ، والجزء الرابع من مسند أبى عوانة - كتب سنة ٦١٧هـ، والجزء الأول من الإلمام، فى أحاديث الأحكام، لابن دقيق العيد - كتب فى سنة ٧٣١هـ، وتحفة الأشراف، بمعرفة الأطراف، للمزى، المتوفى فى سنة ٧٤٢هـ - كتب فى سنة ٧٢٥هـ، والتوشيح، على الجامع الصحيح، «البخارى» للسيوطى - كتب فى سنة ٩٦٠هـ.

ومن نوادر كتب الفقه: عمدة الطالبين لابن الوزير - كتب فى سنة ٦٠٣هـ بخط المؤلف، وزاد الملوك، لابن المظفر؛ جعله مؤلفه هدية للسلطان قلاوون - كتب فى سنة ٨٦٠هـ، وتفصيل عقد الفرائد، لابن الشحنة، بخط المؤلف فى سنة ٨٩٥هـ، وحاشية الحموى على شرح الأشباه والنظائر، بخط المؤلف فى سنة ١٠٩٧هـ.

ومن نوادر كتب التاريخ: رسوم دار الخلافة، للصابى - كتب فى سنة ٤٥٥هـ، ومعجم ما استعجم، للبكرى، فى تقويم البلدان - كتب فى سنة ٥٩٦هـ؛ والمجمع المؤسس، للمعجم

المفهرس، لابن حجر، بخط المؤلف - فى سنة ٨٢٩هـ، وإنباء الغمر، بأنباء العمر، للحافظ ابن حجر العسقلانى، المتوفى فى سنة ٨٥٢هـ كتب فى سنة ٨٧٩هـ، ومسودة حسن المحاضرة، للسيوطى، بخطه، واقتطاف شقائق النعمان من رياض الوافى بوفيات الأعيان - كتب فى سنة ٩٩٠هـ بخط المؤلف، وأربعة وعشرون جزءًا من تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، وآثار الأول، فى ترتيب الدول، للحسن بن العباس، بخط المؤلف فى سنة ٧٠٩هـ.

ومكتبة الأزهر الآن صورة مشرفة للأزهر بوصفها مكتبة إسلامية كبرى، تستقبل العلماء والباحثين وطلاب العلم والمعرفة من البلاد الإسلامية والعربية ومن بلدان العالم قاطبة.

شيوخ الأزهر

شيخ الإسلام: يطلق هذا اللقب على من تمكن من فقه الإسلام وعلومه. وأقدم من أطلق عليهم هذا اللقب من السلف الصالح كانوا من التابعين، مثل سعيد بن المسيب المخزومى والحسن البصرى والليث بن سعد وسفيان الثورى وعبد الله بن المبارك.

على أن هذا اللقب أصبح يأخذ طريقة نحو الرسمية عندما طلب نظام الملك وزير السلطان ملك شاه فى أصفهان من فخر الدولة وزير الخليفة المقتدى أن يمنح الخليفة الإمام الهروى لقب شيخ الإسلام، وكان ذلك سنة ٤٧٤ هـ، ثم أصبح هذا منصبا رسميا بديلا للمفتى فى الخلافة العثمانية.

وفى مصر كان يتم اختيار شيخ الإسلام بالاختيار والاتفاق بين الشيوخ، ثم يخلع السلطان عليه الحلة إعلانا بتعيينه فى منصب شيخ الأزهر.

منصب شيخ الأزهر: يذكر على باشا مبارك فى كتابه (الخطط التوفيقية) أنه لما كان الأزهر كثير الطلبة والمدرسين كان من اللازم إقامة من يسوس أمورهم، ويفصل فى قضاياهم، ويضبط مرتباتهم، ويقيم شعائرهم، وهو فى الحقيقة شيخ فقهاء القطر بتمامه.

كانت المشيخة أول الأمر للسادة المالكية، ثم للسادة الشافعية، ثم للسادة

الحنفية، ثم انتقلت بين المذاهب الفقهية المختلفة، فلم تعد مشيخة الأزهر مقصورة على مذهب واحد.

وبدأت هذه المشيخة رسميا بإسنادها للشيخ محمد عبد الله الخراشى.

الشيخ الإمام محمد الخراشى

هو الشيخ محمد بن عبد الله الخراشى.. ولد فى بلدة (أبو خراش)، مركز شبراخيت، محافظة البحيرة، فى عام ١٠١٠ هـ (١٦٠١م). كان شيخ المالكية فى عصره، ورعا، تقيا، متقربا إلى الله بالعلم وخدمة الدين. تلقى علومه على يد نخبة من العلماء الأعلام، منهم والده الشيخ جمال الدين عبد الله ابن على الخراشى، والشيخ إبراهيم اللقانى، وغيرهما. درس العلوم المقررة بالأزهر: الدينية واللغوية، والتاريخ والسيرة النبوية، والعلوم النقلية كالمنطق والوضع. مكث عشرات السنين، يتلقى العلم ويلقنه. ومن تلامذته بعض مشايخ الأزهر، كالشيخ عبد الباقى القلينى، والشيخ إبراهيم الفيومى، وغيرهما. عرف بالتواضع، دماثة الخلق، وكرم النفس. وكان زاهدا متقشفا. انتقل إلى رحمة الله فى سنة ١١٠١ هـ (١٦٩٠م).

من آثاره العلمية: رسالة فى البسملة.فتح الجليل (فى الفقه المالكى). الشرح الكبير (فى الفقه أيضا). حاشية على إيساغوجى (فى المنطق).الفرائد السنية فى حل ألفاظ السنوسية (فى التوحيد) الأنوار القدسية (فى التوحيد).

الشيخ الإمام إبراهيم البرماوى

هو الشيخ إبراهيم بن محمد بن شهاب الدين بن خالد البرماوى، نسبة إلى «برما»، من قرى محافظة الغربية. تلقى تعليمه الدينى على شيوخ الأزهر فى الشريعة واللغة قام بالتدريس فى الأزهر، وتتلمذ على يديه كثير من العلماء مثل الشيخ الإمام إبراهيم الفيومى سادس شيوخ الأزهر.

ظل يواصل نشاطه فى التدريس حتى تولى مشيخة الأزهر فى سنة ١١٠١ هـ (١٦٩٠م) انتقل إلى رحمة الله فى سنة ١١٠٦ هـ (١٦٩٤م).

من آثاره العلمية: حاشية على منظومة فى مصطلح الحديث حاشية على شرح ابن قاسم فى الفقه الشافعى حاشية على شرح الرحبية فى المواريث.

الشيخ الإمام محمد النشرتى

هو الشيخ محمد النشرتى. ولد فى قرية «نشرت» بمحافظة الغربية (كفر الشيخ حاليا) تعلم فى الأزهر، وعمل مدرسا به ونبغ فى هذا المجال، وكثر مريدوه فصار زعيما لعلماء المالكية فى عصره. وقد كان هذا سببا فى اتجاه الأنظار إليه لتولى المشيخة بعد الشيخ البرماوى، وكان ذلك علم ١١٠٦ هـ (١٦٩٤م) حرص على حلقة الدرس حتى بعد توليه المشيخة إلى أن لقى ربه كان يهتم بتلاميذه وقد تأثروا به، واستفادوا من علمه، وكان من بينهم تلميذه الشيخ عبد الباقى القلينى، الذى تولى المشيخة من بعده ساعده توليه المشيخة والاستمرار فى التدريس مدة أربعة عشر عاما على أداء رسالته التربوية نحو تلاميذه على خير وجه انتقل إلى رحمة الله عام ١١٢٠ هـ (١٧٠٨م).

الشيخ الإمام عبد الباقى القلينى

هو الشيخ عبد الباقى القلينى، من كبار المالكية نشأ فى قلين بمحافظة كفر الشيخ، وتلقى العلم على كبار علماء الأزهر من أمثال الشيخ البرماوى والشيخ النشرتى بعد أن أتم دراسته أخذ طريقه إلى التدريس فى الأزهر، ونال تقدير تلامذته، وعنى بالمراجع القديمة، فوجه تلاميذه إلى استخراج كنوز معارفها، وكان يعينهم على فهم ما استغلق عليهم منها تولى المشيخة عام ١١٢٠ هـ (١٧٠٨م) انتقل إلى رحمة الله عام ١١٣٢ هـ (١٧١٩م).

الشيخ الإمام محمد شنن

من زعماء الأزهر المرموقين. وقد اشتهر قبل توليه المشيخة - إلى جانب علمه - بالثراء العريض. على أن هذا الثراء لم يشغله عن أداء رسالته العلمية. انتقل إلى رحمة الله عام ١١٣٣هـ (١٧٢١م)

الشيخ الإمام إبراهيم الفيومى

ولد عام ١٦٠٢ هـ (١٦٥٢م)، تلقى علومه بالأزهر، وتتلمذ على الشيخ

الخراشي، وكان معيدا له. يعد الشيخ الفيومي من علماء الحديث والمتبحرين في اللغة؛ تتلمذ عليه الكثير من العلماء الأفذاذ كالشيخ الدمياطي والشيخ الصعيدي. كان عالما ورعا، من كبار علماء المالكية المشهود لهم بالورع والتقوى كرس حياته وجهوده لخدمة العلم والدين، وكان يولي التدريس في الأزهر القسط الأوفى من العناية والاهتمام. تولى المشيخة سنة ١١٣٣هـ (١٧٢١م). انتقل إلى رحمة الله عام ١١٣٧ هـ (١٧٢٥م).

من آثاره العلمية: شرح على العزية في فن الصرف، وهو في مجلدين.

الشيخ الإمام عبد الله الشبراوى

ولد الشيخ عبد الله بن محمد الشبراوى عام ١٠٩١ هـ (١٦٨٠م)، وتلقى تعليمه بالأزهر، فأخذ عن كبار علمائه. ومن أساتذته الأجلاء الشيخان القليني والفيومي. كان من بيت علم وفضل، وعرف بكرم النفس قضى عمره في تحصيل العلم وشتى فنون المعرفة، وكان شغوفا باقتناء الكتب النفيسة مما كان له أثره البارز في تكوين شخصيته العلمية والأدبية، حتى صار من كبار علماء الشافعية في عصره. كانت له اهتمامات أدبية ظهرت في العديد من مصنفاته التي تركها. تولى المشيخة في سنة ١١٣٧ هـ (١٧٢٥م) انتقل إلى رحمة الله عام ١١٧١ هـ (١٧٥٧م).

من آثاره العلمية: مفاتح الألطاف في مدائح الأشراف (ديوان شعر). شرح الصدر في غزوة بدر (تاريخ). عنوان البيان ونسيان الأذهان (في البلاغة). عروس الآداب وفرحة الألباب (في تقويم الأخلاق). نصائح الحكام وتراجم الشعراء مخطوطة.

الشيخ الإمام محمد الحفني

ولد الشيخ محمد بن سالم بن أحمد الحفني «الشافعي» بقرية حفنة - بمحافظة الشرقية - عام ١١٠٠ هـ (١٦٨٩م)، وتلقى تعليمه بالأزهر، وعرف بالعلم والورع. تولى المشيخة عام ١١٧١ هـ (١٧٥٧م). قال عنه الجبرتي: «كان رحمه الله قطب رحى الديار المصرية، ولايتم أمر من أمور الدولة وغيرها إلا باطلاعه وإذنه». انتقل

إلى رحمة الله عام ١١٨١ هـ (١٧٦٧م)

من آثاره العلمية: حاشية على الجامع الصغير للسيوطى (فى الحديث). حاشية على شرح الأشمونى (فى النحو). حاشية على شرح السمرقندى على الرسالة الوضعية العضدية (فى الوضع). رسالة فى التقليد فى الفروع (فى أصول الفقه). الثمرة البهية فى أسماء الصحابة البدرية (فى التاريخ). حاشية على البسط الماردينى للياسمينية (فى الجبر والمقابلة).

الشيخ الإمام عبد الرءوف السجينى

هو الشيخ عبد الرءوف بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد السجينى (الشافعى)، نسبة إلى قرية «سجين»، من قرى محافظة الغربية. ولد عام ١١٥٤ هـ (١٧٤١م) نشأ وتربى فى بيت علم وفضل، فقد أخذ عن عمه الشيخ شمس الدين السجينى العلم فى الأزهر، ثم خلف عمه فى التدريس فى الأزهر. بعد وفاته عرف بالعلم والتقوى والحكمة والحزم. واختير للمشيخة عام ١١٨١هـ (١٧٦٧م). انتقل إلى رحمة الله عام ١١٨٢ هـ (١٧٦٨م)، بعد أن ساس الأزهر مدة قصيرة، سياسة حكيمة.

الشيخ الإمام أحمد الدمنهورى

هو الشيخ أحمد بن عبد المنعم بن يوسف الدمنهورى «الشافعى». ولد عام ١١٠١ هـ (١٦٨٩م) بمدينة دمنهور، عاصمة البحيرة ونسب إليها. تلقى تعليمه فى الأزهر، ودرَّس المذاهب الفقهية الأربعة، ودرس فيها جميعا تولى المشيخة سنة ١١٨٢ هـ (١٧٦٨م) كان عالما جليلا أحاط بجميع العلوم والفنون تقريبا، وألَّف فيها. انتقل إلى رحمة الله سنة ١١٩٠ هـ (١٧٧٨م).

من آثاره العلمية: حلية اللب المصون (فى البلاغة) رسالة عين الحياة فى استنباط المياه (فى الجيولوجيا) القول الصريح فى علم التشريح (فى الطب) القول المفيد لمعانى درة التوحيد (فى التوحيد) عقد الفرائد فيما للمثلث من فوائد (فى الهندسة).الدرة اليتيمة فى الصنعة الكريمة (فى الكيمياء).

الشيخ الإمام أحمد العروسى

ولد الشيخ أحمد بن موسى بن داود العروسى «الشافعى» عام ١١٣٣ هـ (١٧٢١م)، بقرية منية عروس، مركز أشمون، محافظة المنوفية، ونسب إليها تلقى تعليمه على شيوخه الأجلاء فى الأزهر، فدرس التفسير على الشيخ الشبراوى، وأخذ عن حسن الجبرتى العلوم العقلية (الرياضيات والجبر والمقابلة)، كما أخذ التصوف عن السيد مصطفى البكرى، وحذق علوم اللغة والفقه والحديث كان معيدا للشيخ الصعيدى، فاقتبس من علمه الغزير، وأخذ عنه خلق العلماء وجرأتهم وشجاعتهم، واتسم بالتقوى والورع تبوأ منزلة سامية بعلمه وصلاحه وتقواه وتسامحه وانتصاره للحق تولى المشيخة عام ١١٩٢ هـ (١٧٧٨م) احتج على موقف أحمد أغا الوالى عندما أساء إلى أهل الحسينية، وانتهى الأمر بعزل الوالى وتعيين غيره. وحضر الوالى الجديد إلى الأزهر واسترضى المشايخ انتقل إلى رحمة الله عام ١٢٠٨ هـ (١٧٩٣م).

من آثاره العلمية: شرح على نظم التنوير فى إسقاط التدبير (فى التصوف) حاشية على الملوى على السمرقندى (فى البلاغة).

الشيخ الإمام عبد الله الشرقاوى

هو الشيخ عبد اللّه بن حجازى بن إبراهيم الشرقاوى، ولد بقرية الطويلة، من قرى محافظة الشرقية، عام ١١٥٠ هـ (١٧٣٧م) حفظ القرآن الكريم فى قريته، ثم رحل إلى القاهرة، فتلقى تعليمه فى الأزهر على يد أعلام العلماء كالملوى والجوهرى والصعيدى والحفنى والدمنهورى تولى المشيخة عام ١٢٠٨ هـ (١٧٩٣م) فى مرحلة من أهم مراحل التاريخ المصرى، حيث عاصر الثورة ضد الفرنسيين ، وكان فى مقدمة زعماء الشعب، وواحدا من عشرة هم أعضاء مجلس الشورى الذى تقرب به نابليون إلى الشعب المصرى عاش ثورة الشعب المصرى وانتفاضته، وأبلى بلاء حسنا فى حفاظه على الأزهر وحمايته انتقل إلى رحمة اللّه عام ١٢٢٧ هـ (١٨١٢م).

من آثاره العلمية: التحفة البهية فى طبقات الشافعية (تراجم فقهاء الشافعية) فتح المبدى شرح مختصر الزبيدى (فى الحديث) حاشية على كتاب التحرير للشيخ أبى زكريا الأنصارى (فى الفقه الشافعى) الجواهر السنية فى شرح العقائد المشرقية (توحيد) مختصر مغنى اللبيب لابن هشام (فى النحو) تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين (تاريخ).

الشيخ الإمام محمد الشنوانى

هو الشيخ محمد بن على بن منصور الشنوانى. ولد بقرية شنوان، من قرى محافظة المنوفية درس بالأزهر، وعمل بالتدريس، كشأن علمائه، وتتلمذ على كبار العلماء مثل الصعيدى والدردير والبراوى وغيرهم كان متواضعا، بعيدا عن المزاحمة على المناصب. ومع ذلك فقد كان ذا شهرة علمية كبيرة مما دفع بمنصب شيخ الأزهر إليه كان لا يتردد فى إسداء النصيحة إلى الوالى، ولاسيما محمد على باشا، عندما أراد الاستيلاء على الأراضى، رغم أنه كان عزوفا عن الاتصال بالحكام كان من قادة المقاومة الوطنية للحملة الفرنسية تولى المشيخة عام ١٢٢٧ هـ (١٨١٢م) انتقل إلى رحمة الله عام ١٢٣٣ هـ (١٨١٨م).

من آثاره العلمية: الجوهرة (فى التوحيد) حاشية على مختصر البخارى (فى الحديث) حاشية على السمرقندية (فى البلاغة) حاشية على العضدية فى آداب البحث (فى الوضع).

الشيخ الإمام محمد العروسى

هو الشيخ محمد أحمد العروسى الشافعى، ولد بالقاهرة ودرس بالأزهر، كما تلقى العلم على يد أبيه الشيخ أحمد العروسى، وجلس مكانه للتدريس بالأزهر كان محبوبا من الجميع، وعرف باللباقة والمرونة كان يواصل التدريس لطلابه من الصباح حتى المساء، ولعل هذا ما صرفه عن التأليف . ولكنه ترك رجالا تأثروا به ونهجوا نهجه. تولى المشيخة عام ١٢٣٣ هـ (١٨١٨م). انتقل إلى رحمة الله عام ١٢٤٥ هـ (١٨٢٩م).

الشيخ الإمام أحمد الدمهوجى

ينسب إلى دمهوج، وهى قرية من قرى محافظة المنوفية، إلا أنه ولد بالقاهرة عام ١١٧٠ هـ (١٧٥٦م) تلقى تعليمه بالأزهر، ثم تولى التدريس فيه. وكان منقطعا للعلم والعبادة تولى المشيخة عام ١٢٤٥ هـ (١٨٢٩م). كان معروفا بدقته العلمية وترفعه عن مظاهر الحياة وشواغلها. مما جعله يتفرغ كاملا للدرس والعبادة، فكانت حياته علمية دينية خالصة. انتقل إلى رحمة الله عام ١٢٤٦ هـ (١٨٣٠م).

الشيخ الإمام حسن العطار

هو الشيخ حسن بن محمد العطار، من أصل مغربى. ولد بالقاهرة فى عام ١١٨٢ هـ (١٧٦٨م) كان والده عطارا، وكان يستخدم ابنه فى حانوته، وكان الابن شغوفا بالعلم، فتلقى تعليمه بالأزهرخفية فى بادئ الأمر. ولما رأى والده نبوغه وسرعة تفوقه أعانه على الدراسة، فجد فى التحصيل، وتلقى تعليمه على أيدى نخبة من العلماء منهم الشيخان الأمير والصبان وغيرهما. عاصر احتلال الفرنسيين لمصر فأفاد من علماء الحملة، وارتحل إلى الشام وأوربا، واتسعت دائرة معارفه حتى شملت «المنقول والمعقول» فضلا عن إلمامه بالتركية والفرنسية حتى عد نموذجا للعالم الأزهرى المتنوع الثقافات. يعد بحق رائدا من رواد النهضة، حيث تتلمذ على يده جيل من الرواد، كرفاعة الطهطاوى، ومحمد عياد الطنطاوى وغيرهما، وهو صاحب شعار «إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها» بعد رحلاته وعودته، أنشأ جريدة «الوقائع المصرية»، وأشرف على تحريرها تولى مشيخة الأزهر بعد أن ذاع صيته فى ١٢٤٦ هـ (١٨٣٠م)، وظل بها حتى توفاه الله فى عام ١٢٥٠ هـ (١٨٣٤م) ألف فى الشعر والنثر والمنطق والفلك والطب والطبيعة والكيمياء والهندسة وصفه الجبرتى بأنه: «قطب الفضلاء وتاج النبلاء ذو الذكاء المتوقد والفهم المسترشد الناظم الناثر، الآخذ من العلوم العقلية والأدبية بحظ وافر».

من آثاره العلمية: حاشية العطار على التهذيب (فى علم المنطق). حاشية العطار على إيساغوجى (فى علم المنطق). رسالة فى كيفية العمل بالاسطرلاب. ديوان شعر. مقالات فى الطب والجراحة.

الشيخ الإمام حسن القويسنى

هو الشيخ برهان الدين حسن بن درويش بن عبد الله بن مطاوع القويسنى. ولد بقرية قويسنا، محافظة المنوفية، وكان كفيف البصر، ولكنه كان مجدا مثابرا فى تحصيل العلم، حتى قفز إلى الصف الأول من العلماء. كان ورعا زاهدا منقطعا للدرس والعبادة، واختير شيخا للأزهر عقب وفاة الشيخ العطار سنة ١٢٥٠ هـ (١٨٣٤م) حتى لقى ربه سنة ١٢٥٤ هـ (١٨٣٨م). تخرج على يديه كثير من الأعلام، منهم الباجورى والذهبى والطهطاوى وغيرهم.

من آثاره العلمية: رسالة فى المواريث (فقه)؛ شرح على متن السلم (منطق).

الشيخ الإمام أحمد عبد الجواد السفطى

ولد بقرية «سفط»، محافظة بنى سويف، ثم قدم إلى القاهرة، وتلقى تعليمه بالأزهر على يد بعض الأعلام مثل الشيخ الدمهوجي والشيخ الشنوانى. عكف على الدرس والتحصيل، وضرب المثل فى الجد والمثابرة، حتى وصل إلى قمة من القمم العلمية والفقهية. ولى المشيخة سنة ١٢٥٤ هـ (١٨٣٨م). انتقل إلى رحمة الله عام ١٢٦٣ هـ (١٨٤٧م).

الشيخ الإمام إبراهيم الباجورى

ولد الشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجورى فى الباجور، محافظة المنوفية سنة ١١٩٨ هـ (١٧٨٤)م. قدم إلى القاهرة، وتلقى علومه بالأزهر على جماعة من أفاضل العلماء منهم الشيخ الشرقاوى والشيخ القويسنى. تولى التدريس وألف فى عدة فنون، وظل يباشر دروسه حتى بعد توليه المشيخة سنة ١٢٦٣ هـ (١٨٤٧م). كان حريصا على كرامة العلماء، وكان يحضر بعض دروسه حاكم مصر. ولما

تقدمت بـه السن، وهو مضطلع بأعـباء المشـيخـة، عـين هيئـة للقـيـام بأعبـاء المشـيـخـة برياسـة الشـيخ مـصطفى العروسى، وعضوية الشـيخ أحمد كيوة العـدوى المالكى، والـشـيخ إسـمـاعـيل الحلبى الحنفى، والشيخ خليـفة الفشنى الشـافعى، والشـيخ مصطفى الصـاوى الشـافعى. وظلوا قـائمين مـقامه حـتى توفاه الله سنة ١٢٧٧ هـ (١٨٦٠م).

من آثاره العلمـية: حاشـية على متن الجوهرة (فى التـوحيد). حاشـية على المخـتـصـر السنوسى (فـى المنطق). حـاشـيـة على متن الـسـمـرقندية (فى البلاغة). فتح الفتاح على ضوء المصباح (فى الفـقه). فتح الخبـير اللطيف فى التصريف (فى الصرف).

الشيخ الإمام مصطفى محمد العروسى

*ولد الشيخ مـصطفى بن محـمد بن أحـمـد العـروسى عـام ١٢١٣ هـ (١٧٩٨م). تلـقى العلـم على يـد والده شيخ الأزهر، وكـان جده الشيخ أحـمد العروسى شيـخا للأزهر كذلك. عـرف بالعلم والتقـوى والحزم والحرص على النظام، فهابه العلَمـاء، وخاصة الطلاب، فـمـضى فى طريق الإصـلاح، وتحـقق على يده كـثير من الإنجـازات التى تدل على بعد البصر والحكمة. تولى المشيخة عام ١٢٨١ هـ (١٨٦٤م)، ولكنه مالبث أن عزل فى سنة ١٢٨٧ هـ (١٨٧٠م). انتـقل إلى رحـمـة الله عـام ١٢٩٣ هـ (١٨٧٦م).

من آثاره العلمية: شرح على الرسالة القشيرية (فى التصوف). كشف الغمة وتقييد معانى أدعية سيد الأمة. العقود الفرائد فى بيان معانى العقائد.

الشيخ الإمام محمد المهدى العباسى

ولد الشـيخ محـمد بن مـحمد أمـين بن محمد المهدى العباسى بالإسكندرية عام ١٢٤٣ هـ (١٨٢٧م)، فـقرأ بها الـقرآن الكريم، ثم حـضـر إلى القـاهرة، فـأتم حـفظه، وتلقى تـعليـمـه على عـدد من العلماء المشـهـورين منهم الشيخ إبراهيم السقا والشـيخ خليل الرشيدى. تولـى منصب الإفتاء، وهو لا يزال طالبا. تولى المشيـخة إلى جانب منصب الإفتـاء عام ١٢٨٧ هـ (١٨٧٠م). بدأ عـــهـــده فى المشيـخة بتنـظيم شئـون الأزهر، وأعاد لأهل الأزهر حقوقـهم، ثم وضع قانونا

للتدريس فى الأزهر، وقانونا آخر لتنظيم الامتحان. لم يتجاوب مع الثورة العرابية، فعزل من المشيخة عام ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢م)، ثم أعاده الخديو إليها وبقى فيها حتى عام ١٣٠٤ هـ (١٨٨٧م)، ولكنه ما لبث أن اختلف مع الخديو فطلب إعفاءه من منصبه وأجيب إلى طلبه. انتقل إلى رحمة الله عام ١٣١٥ هـ (١٨٩٨م).

من آثاره العلمية: الفتاوى المهدية (فى الفقه)؛ رسالة فى تحقيق ما استتر من تلفيق (فى الفقه). رسالة فى مسألة الحرام (على مذهب الحنفية).

الشيخ الإمام شمس الدين الإنبابى

هو الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن حسن الإنبابى. ولد بالقاهرة سنة ١٢٤٠ هـ (١٨٢٤م)، وحفظ القرآن، وتلقى علومه بالأزهر على يد عدد من العلماء الأجلاء منهم الشيخ الباجورى والشيخ السقا والشيخ البولاقى. تولى التدريس بالأزهر بعد أن أجازه أساتذته، فلفت إليه الأنظار بسعة اطلاعه، وغزارة مادته، وحسن بيانه. انتخب أمينا للفتوى فى عهد الشيخ الإمام مصطفى العروسى، ثم وكيلا عنه فى إدارة الأزهر. تخرج على يديه كثير من الأعلام منهم الشيخ الإمام حسونة النواوى، والببلاوى، والجيزاوى. تولى المشيخة مرتين: الأولى سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢م)، أثناء الثورة العرابية، ولكنه استقال فى العام نفسه. أعيد تعيينه سنة ١٣٠٤ هـ (١٨٨٧م)، وظل بها حتى استقال فى سنة ١٣١٢ هـ (١٨٩٦م)، لأسباب صحية. انتقل إلى رحمة الله فى عام ١٣١٣ هـ (١٨٩٦م).

من آثاره العلمية: تقرير على حاشية العطار على الأزهرية(فى النحو) تقرير على حاشية السجاعى على القطر (فى النحو). تقرير على حاشية الأمير على الشذور (فى النحو). تقرير على حاشية على ابن عقيل (فى النحو). تقرير على شرح الأشمونى (فى النحو) تقرير على حاشية البرماوى (فى الفقه)..

الشيخ الإمام حسونة النواوى

هو الشيخ حسونة بن عبد الله النواوى. ولد فى قرية نواى، مركز ملوى، محافظة المنيا ونسب إليها. تلقى

علومه بالأزهر على أفاضل العلماء، كالشيخ الإنبابى فى العلوم العقلية والشيخ البحرى فى الفقه الحنفى. عين فى مسجد محمد على بالقلعة لتدريس الفقه، وكذلك فى مدرسة دار العلوم، ومدرسة الحقوق. تولى المشيخة عام ١٣١٣هـ (١٨٩٦م)، وبقى بها حتى عام ١٣١٧هـ (١٩٠٠م) حيث تركها، ثم عاد فتولاها مرة أخرى عام ١٣٢٧هـ (١٩٠٩م)، وعاد فتركها فى السنة نفسها. يعد الشيخ حسونة النواوى ثانى اثنين جمعا بين المشيخة والإفتاء، إذ أسند إليه الإفتاء سنة ١٣١٥هـ (١٨٩٨م). وضع قانونا لتنظيم الأزهر اشتمل على ستة أبواب. عارض الحكومة فى تعديل قانون المحاكم الشرعية، وجواز دخول قضاة أهليين إليها. وقد تسبب ذلك فى إبعاده عن منصبه. أنشأ المكتبة الأزهرية والرواق العباسى. فتح المجال للإمام الشيخ محمد عبده لمتابعة تنفيذ قوانين الإصلاح. انتقل إلى رحمة الله تعالى عام ١٣٤٣ هـ (١٩٢٤م). منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية:

سلم المسترشدين فى أحكام الفقه والدين.

الشيخ الإمام عبدالرحمن النواوى

ولد بقرية نواى، سنة ١٢٥٥ هـ (١٨٣٩م). حفظ القرآن الكريم، وارتحل إلى القاهرة، وتلقى علومه بالأزهر ، وتتلمذ على علمائه الأفاضل كالشيخ البحرواى والشيخ السقا والشيخ الإنبابى. بعد أن أتم دراسته اتجه إلى الوظائف العامة خارج الأزهر، ونال ثقة الجميع فى جميع الوظائف التى أسندت إليه، ومنها: ـ

ـ إمامة فتوى مجلس الأحكام عام ١٢٨٠هـ؛ قضاء مديرية الجيزة عام ١٢٩٠هـ؛ قضاء مديرية الغربية عام ١٢٩٦هـ ؛ العمل بالمحكمة الشرعية الكبرى عام ١٣٠٦ هـ؛ الإفتاء بالحقانية عام ١٣١٣ هـ؛ اشتهر بالعلم والعدل والنزاهة، فوقع عليه الاختيار للمشيخة سنة ١٣١٧ هـ (١٩٠٠م)، ولكن مدته لم تطل، إذ عاجلته المنية بعد شهر واحد.

الشيخ الإمام سليم بن أبى فراج البشرى

ولد فى محلة بشر، من قرى محافظة البحيرة، عام ١٢٤٨ هـ (١٨٣٢م). تلقى علومه بالأزهر على يد علمائه الأجلاء كالشيخ الباجورى والشيخ عليش والشيخ الخنانى الذى استخلفه فى قراءة أمهات الكتب مع تلاميذه، فباشر عمله فى التدريس، وذاع صيته، وتخرج على يده كثير من الأزهريين النابهين. بجانب تدريسه للعلوم فى الأزهر كان شيخاً ونقيبا للمالكية وعضوا فى مجلس إدراة الأزهر. ولى المشيخة عام ١٣١٧ هـ (١٩٠٠م) واستقال من المنصب عام ١٣٢٠ هـ (١٩٠٢م)، ثم عين مرة ثانية وفقا لشروطه عام ١٣٢٧ هـ (١٩٠٩م) ، وبقى بالمنصب حتى لقى ربه عام ١٣٣٥٠هـ (١٩١٦م). على الرغم من أعبائه فى المشيخة ونقابة المالكية، لم يترك التدريس والتأليف وقيادة الحركة الإصلاحية. كانت له مواقف تشهد بشجاعته، وبعد نظره وحكمته مما رفع من شأن الأزهر علماء وطلابا.

من آثاره العلمية: حاشية تحفة الطلاب لشرح رسالة الآداب (فى الأدب). حاشية على رسالة الشيخ عليش (فى التوحيد). شرح نهج البردة. الاستئناس فى بيان الأعلام وأسماء الأجناس (فى النحو).

الشيخ الإمام على محمد الببلاوى

ينسب إلى بلده ببلا، بمحافظة أسيوط، حيث ولد سنة ١٢٥١ هـ (١٨٣٥م)، وحفظ القرآن الكريم، ثم سافر إلى القاهرة ليتلقى تعليمه بالأزهر على يد أعلامه مثل الشيخ الإنبانى والشيخ عليش والشيخ الأسيوطى. باشر التدريس بالأزهر والمسجد الحسينى، وعمل بدار الكتب، ووصل إلى نظارتها سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢م)، ثم نحى عنها بعد أحداث الثورة العرابية، حيث كان صديقا لشاعرها البارودى. عين نقيبا للأشراف سنة ١٣١٢ هـ ، وأبلى فى تنظيم نقابة الأشراف أحسن البلاء، وجمع إليها مشيخة المسجد الحسينى. عين شيخا للأزهر بعد استقالة الشيخ البشرى سنة ١٣٢٠ هـ (١٩٠٢م). تجاوب مع الشيخ محمد عبده فى

نظرته الإصلاحية، مع يقينه أن هذا مصدر خطر له من جهة الخديو. ولما اتضح له أن الأمور لا تبدو مواتية قدم استقالته فى سنة ١٣٢٣ هـ (١٩٠٥م)، وانتقل إلى رحمة الله فى السنة نفسها.

من آثاره العلمية: إعجاز القرآن (مقالات نشرها فى روضة المدارس). رسالة فى فضائل ليلة النصف من شعبان.

الشيخ الإمام عبدالرحمن الشربينى

هو الشيخ عبدالرحمن بن محمد بن أحمد الشربينى. تلقى تعليمه بالأزهر، واشتهر بالتعمق فى دراسة المصادر القديمة. أخذ مكانة فى التدريس بالأزهر، وأصبح معروفا بالعكوف على القديم من كتب التراث. كان من أنصار القديم ومناوئا للجديد، ولهذا وقف ضد تيار الإصلاح الذى حمل لواءه الشيخ محمد عبده لجأ إليه الخديو ليقضى على الإصلاح ودعاته بعد أن يئس من الشيوخ السابقين الذين أبوا أن يستجيبوا له. كان الشيخ الشربينى مشفقا على الأزهر من الانغماس فى العلوم الحديثة وإهماله لعلومه الأصلية. تولى المشيخة عام ١٣٢٣ هـ (١٩٠٥م). قدم استقالته عندما أساء الخديو استخدام موقفه ضد الإصلاح عام ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦م). انتقل إلى رحمة الله عام ١٩٢٦م.

من آثاره العلمية: تقرير على حاشية البنانى (فى أصول الفقه). تقرير على حاشية ابن قاسم مع شرح شيخ الإسلام زكريا على البهجة الوردية (فى الفقه). فيض الفتاح على شرح المفتاح (فى البلاغة).

الشيخ الإمام أبو الفضل الجيزاوى

ولد بقرية وراق الحضر. من قرى محافظة الجيزة، سنة ١٢٦٤ هـ (١٨٤٧م) ، وتلقى تعليمه بالأزهر على يد أفاضل العلماء مثل الشيخ عليش، الشيخ العدوى والشيخ الإنبابى وغيرهم. عين عضوا فى إدارة الأزهر فى عهد الشيخ البشرى، ثم وكيلا للأزهر سنة ١٣٢٦ هـ (١٩٠٨م) ، ولم يترك التدريس طوال هذه الفترة. تولى المشيخة سنة ١٣٣٥ هـ (١٩١٧م).

عاصر أحداث الثورة المصرية سنة ١٩١٩ م، وما تلاها من صراع بين الشعب ومستعمريه وحكامه، وقاد مسيرة الأزهر فى خضم تلك الأحداث حتى لقى ربه سنة ١٣٤٦ هـ (١٩٢٧م). استصدر قانونا فى سنة ١٩٢٣ م تقدم به خطوة نحو الإصلاح، يتضمن: ١ ـ خفض كل مرحلة من مراحل التعليم بالأزهر إلى أربع سنوات. ٢ ـ إنشاء أقسام للتخصص فى التفسير والحديث والفقه والأصول والنحو والصرف والبلاغة والأدب والتوحيد والمنطق، والتاريخ والأخلاق. ويلتحق بها من يحصل على العالية . ٣ ـ تأليف لجنة لإصلاح التعليم فى الأزهر انتهت إلى وجوب تدريس العلوم الرياضية التى تدرس بالمدارس المدنية. منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية: الطراز الحديث فى فن مصطلح الحديث. حاشية على شرح العضد فى أصول الفقه. كتاب تحقيقات شريفة.

الشيخ الإمام محمد مصطفى المراغى

ولد بالمراغة، من مراكز سوهاج، سنة ١٢٩٨ هـ (١٨٨١م). حفظ القرآن الكريم، ثم حضر إلى الأزهر فتلقى علومه على كبار علمائه مثل الشيخ محمد عبده، وقد تأثر به وأفاد منه علما ومنهجا فى الإصلاح. اتسم الشيخ المراغى بسعة الأفق، ولم يكن يكتفى بدراسة الكتب، بل جعل يقبل على كل مصادر المعرفة. بعد أن حصل على العالمية سنة ١٩٠٤ م عمل بالقضاء فى السودان، ثم تدرج فى المناصب حتى عين رئيسا للمحكمة الشرعية العليا سنة ١٩٢٣ م ، ثم عين شيخا للأزهر عام ١٩٢٨ م واستقال عام ١٩٢٩م ، ثم عاد إلى المشيخة مرة ثانية عام ١٩٣٥م ، وبقى بها حتى وفاته سنة ١٩٤٥م. كان مولعا بالإصلاح فى كل مجال عمل فيه؛ ففى حقل القضاء شكل لجنة لتنظيم لائحة الأحوال الشخصية برياسته، ولم يتقيد بمذهب أبى حنيفة كما كان المتبع آنذاك، وكان فى هذا متأثراً بنزعة شيخه الأستاذ الإمام محمد عبده. تزعم الدعوة إلى فتح باب

الاجتهاد وتوحيد المذاهب حتى تتوحد الأمة. دارت بينه وبين أغاخان سنة ١٩٣٨ م محادثات بهدف تكوين هيئة للبحث الدينى تستهدف التضامن بين الهيئات التعليمية فى العالم الإسلامى، والعمل على تبسيط قواعد الدين الإسلامى وتعاليمه، ومحاولة التوفيق بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وتأكيد الروابط فيما بينهم. فى مشيخة الأزهر ألف لجانا لدراسة قوانين الأزهر والعمل على إصلاحها، كما شكل لجنة من كبار العلماء تتولى الإفتاء فيما يعرض عليها من أمور المسلمين. عدل فى نظام هيئة كبار العلماء، وأضاف شروطا لاختيار أعضائها وأسماها جماعة العلماء. أنشأ مراقبة للبحوث والثقافة الإسلامية عام ١٩٤٥ م، وتختص بالنشر والترجمة والعلاقات الإسلامية والبعوث الإسلامية والدعاة. منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية: الأولياء والمحجورون. نال بها عضوية هيئة كبار العلماء (فى الفقه). تفسير جزء تبارك. بحث فى وجوب ترجمة معانى القران الكريم. مباحث لغوية وبلاغية.

الشيخ الإمام محمد الأحمدى الظواهرى

ولد بقرية «كفر الظواهرى»، بمحافظة الشرقية سنة ١٢٩٥ هـ (١٨٨٧م)، ونشأ فى بيت علم وصلاح. حصل على العالمية من الدرجة الأولى، ودرس بمعهد طنطا الأحمدى، وذاع صيته من الناحيتين العلمية والصوفية. ألف كتابه (العلم والعلماء)، وفيه دعوة إلى الإصلاح، تلك التى كان يقف لها الشيخ الشربينى بالمرصاد. عين شيخا لمعهد طنطا، وكان متحمسا للإصلاح، وانعكس ذلك على المعهد وطلابه، ثم عين عضوا بالمجلس الأعلى للأزهر. تولى المشيخة عام ١٣٤٨هـ (١٩٢٩م) فأقبل على الإصلاح، وصدر القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠م الذى تضمن إنشاء كلية الشريعة وكلية أصول الدين وكلية اللغة العربية، وتخصص المادة لتخريج مدرسين للكليات، وتخصص المهنة (الدعوة ـ القضاء ـ التدريس). تضمن القانون كذلك تأليف هيئة تسمى

مجلس الأزهر الأعلى، ولها حق النظر فى اللوائح والقوانين برياسة شيخ الأزهر وعضوية الوكيل والمفتى ومشايخ الكليات. انتقل إلى رحمة الله تعالى عام ١٩٤٤م. منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية: العلم والعلماء فى الإصلاح. رسالة الأخلاق الكبرى. السياسة والأزهر (مقالات ومذكرات). الوصايا والآداب. مقادير الأخلاق.

الشيخ الإمام مصطفى عبدالرازق

ولد الشيخ مصطفى بن حسن بن أحمد بن محمد عبدالرازق بقرية «أبو جرج»، من قرى محافظة المنيا، سنة ١٣٠٤ هـ (١٨٨٥م)، وحفظ بها القرآن الكريم، ثم حضر إلى القاهرة حيث تلقى تعليمه بالأزهر على أيدى علمائه الأجلاء ومنهم الأستاذ الإمام محمد عبده. توطدت الروابط بين الإمام محمد عبده وبين والده حسن باشا عبدالرزاق، وكان ذا ثقافة دينية أزهرية، فضلا عن مكانته الاجتماعية والسياسية. تأثر الشيخ مصطفى بالإمام محمد عبده تأثرا كبيرا، ودفعه ذلك إلى الاهتمام بتراث الشيخ جمال الدين الأفغانى أيضاً. نبغ الشيخ مصطفى فى دراسته، ونال شهادة العالمية من الدرجة الأولى. عين للتدريس بمدرسة القضاء الشرعى، ولكن طموحه دفعه إلى الاستزادة من العلم، فارتحل إلى فرنسا ليجمع إلى ثقافته ثقافة الغرب من خلال جامعة السوربون، وأفاد من دراسته فى الفلسفة والآداب. عاد ليتدرج فى الوظائف، سكرتيرا لمجلس الأزهر سنة ١٩١٦م، ثم مفتشا فى المحاكم الشرعية سنة ١٩٢١م، ثم أستاذاً للفلسفة فى كلية الآداب سنة ١٩٢٧م. تقلد منصب وزارة الأوقاف عدة مرات، ثم تقلد المشيخة سنة ١٩٤٥م . صادفته عدة صعاب لدى توليه المشيخة. ومضى الشيخ فى طريقه للإصلاح، واستطاع أن يجمع حوله العلماء. ولكن عاجلته المنية سنة ١٩٤٧م .

من آثاره العلمية: ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد للشيخ محمد عبده بالاشتراك مع الأستاذ ميشيل برنارد. رسائل بالفرنسية عن معنى الإسلام

ومعنى الدين فى الإسلام. التمهيد لتاريخ الفلسفة. فيلسوف العرب والمعلم الثانى. الإمام الشافعى . الإمام محمد عبده. بحث فى حياة البهاء زهير وشعره.

الشيخ الإمام محمد مأمون الشناوى

ولد فى «الزرقا»، من مراكز دمياط حاليا سنة ١٨٧٨م. ولما أتم حفظ القرآن حضر إلى القاهرة وتلقى تعليمه فى الأزهر، ونال إعجاب أساتذته الأعلام، ومنهم الشيخ محمد عبده، والشيخ الإمام أبو الفضل الجيزاوى. نال شهادة العالمية سنة ١٩٠٦م، اشتغل بالتدريس بمعهد الإسكندرية حتى سنة ١٩١٧م. ثم عين قاضيا شرعيا. لما ذاع صيته العلمى والخلقى اختاره المسئولون إماما للسراى الملكية. بعد صدور قانون تنظيم الأزهر سنة ١٩٣٠، عين عميدا لكلية الشريعة، ثم عضوا فى جماعة كبار العلماء سنة ١٩٣٤م، فوكيلا للأزهر مع رياسته للجنة الفتوى سنة ١٩٤٤م. وفى سنة ١٩٤٨م عين شيخا للأزهر. وسع من دائرة البعثات للعالم الإسلامى، وأرسل النوابغ لانجلترا لتعلم اللغة الإنجليزية توطئة لإيفادهم إلى البلاد الإسلامية التى تتخاطب بالإنجليزية. أفسح المجال أمام الوافدين إلى الأزهر مع طلاب البعوث، ويسر لهم الإقامة والدراسة. اختط للمعاهد الدينية خطة تغطى عواصم الأقاليم، حيث افتتح فى عهده خمسة معاهد جديدة. وصل إلى اتفاق مع وزارة المعارف ليكون الدين الإسلامى مادة أساسية بالمدارس، وأن يتولى تدريسها خريجو الأزهر. أسهم فى الحركة الوطنية سنة ١٩١٩م بقلمه ولسانه. انتقل إلى رحمة الله فى سنة ١٩٥٠م. منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

الشيخ الإمام عبد المجيد سليم

ولد سنة ١٨٨٢م فى قرية «ميت شهالة»، من قرى المنوفية، وتلقى تعليمه بالأزهر على يد علمائه الأفاضل، ومنهم الإمام الشيخ محمد عبده. حصل على العالمية من الدرجة الأولى عام ١٩٠٨م. عاصر أحداث وطنه وشارك فيها وشغل الكثير من المناصب الدينية

فى الأزهر والقضاء الشرعى والإفتاء، وكان لآرائه الدينية صدى بعيد فى العالم الإسلامى كافة. أشرف على الدراسات العليا فى الأزهر، ورأس لجنة الفتوى وأسهم فى إصلاح الأزهر. أثر عنه اشتغاله بالتقريب بين المذاهب الإسلامية. وله فى هذا المجال كثير من المراسلات مع علماء البلاد الإسلامية. كان فقيها حرا لا يتقيد بمذهب معين، وإنما يتعمق الأدلة، وهو فى هذا متأثر بأستاذه الإمام محمد عبده. انتقل إلى رحمة الله عام ١٩٥٤م. منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية:

فتاويه، وتبلغ بضعة عشر ألف فتوى. مقالاته وآراؤه ودراساته فى الصحف والمجلات، وبخاصة «رسالة الإسلام».

الشيخ الإمام إبراهيم إبراهيم حمروش

ولد فى قرية «الخوالد»، مركز إيتاى البارود، محافظة البحيرة، سنة ١٨٨٠م، ونشأ بها، فحفظ القرآن الكريم، ثم حضر إلى القاهرة، وتلقى تعليمه بالأزهر. درس على أعلام العلماء كالشيخ محمد عبده والشيخ أبو خطوة والشيخ بخيت وغيرهم. حصل على العالمية من الدرجة الأولى سنة ١٩٠٦م. عمل مدرسا فى الأزهر، ثم قاضيا فى المحاكم الشرعية، ثم شيخا لمعهد أسيوط سنة ١٩٢٨م، ثم شيخا لمعهد الزقازيق، ثم عميدا لكلية اللغة العربية عند إنشائها سنة ١٩٣٢م، ثم شيخا لكلية الشريعة سنة ١٩٤٤م. كان رئيسا للجنة الفتوى، وعضو مجمع اللغة العربية منذ إنشائه سنة ١٩٣٢م. تولى المشيخة فى سبتمبر سنة ١٩٥١م، وأعفى من منصبه فى فبراير سنة ١٩٥٢م، إثر أحد مواقفه الوطنية. انتقل إلى رحمة الله فى نوفمبر ١٩٦٠م. منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية: عوامل نمو اللغة (بحث نال به عضوية جماعة كبار العلماء). فصول ودراسات فى مجلة المجمع اللغوى. مقالات وأبحاث عديدة فى الصحف والمجالات.

الشيخ الإمام محمد الخضر حسين

ولد بمدينة «نفطة» بتونس سنة ١٢٩٣هـ، (١٨٧٦م)، وحفظ القرآن الكريم، ثم التحق بجامعة الزيتونة ١٣٠٧ هـ (١٨٨٩م)، ونال شهادة العالمية سنة ١٣٢١ هـ (١٩٠٣م). تولى التدريس فى الزيتونة، وأنشأ مجلة السعادة العظمى سنة ١٣٢١ هـ ، ثم ولى قضاء بنزرت بتونس عام ١٣٢٤هـ (١٩٠٥م) إلى جانب التدريس والخطابة بمسجدها، ثم استقال وعاد إلى الزيتونة للتدريس بها ثانية. وفى سنة ١٣٢٥ هـ اشترك فى تأسيس «الجمعية الزيتونية». عين مدرسا فى سنة ١٣٢٦ هـ بمدرسة الصادقية، وهى المدرسة الثانوية الوحيدة فى القطر التونسى. كرس قلمه وبيانه لمحاربة الاستعمار، وتنقل بين أقطار عربية وغربية كثيرة حتى استقر به المقام فى القاهرة، حيث حصل على العالمية من الأزهر، وأصبح من علمائه وأساتذته. تجنس بالجنسية المصرية، وشارك فى النشاط العلمى والعملى، وعين رئيسا لتحرير مجلة الأزهر عام ١٣٤٩ هـ (١٩٣١م). عين عضوا بمجمع اللغة العربية منذ إنشائه. فى سنة ١٣٦٦ هـ صدرت مجلة لواء الإسلام فعهد إليه برياسة تحريرها. فى سنة ١٣٧٠ هـ تقدم برسالة (القياس فى اللغة العربية) ونال بها عضوية جماعة كبار العلماء. تولى مشيخة الأزهر فى سنة ١٣٧١هـ (١٩٥٢م)، واستقال لأسباب صحية سنة ١٣٧٣ هـ. انتقل إلى رحمة الله سنة ١٣٧٧ هـ (سنة ١٩٥٨م).

منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر .

من آثاره العلمية:

كتاب القياس فى اللغة العربية.
نقض كتاب «الإسلام وأصول الحكم».
نقض كتاب «فى الشعر الجاهلى».
ديوان «خواطر الحياة».

الشيخ الإمام عبدالرحمن تاج

ولد بأسيوط سنة ١٨٩٦ م، وحفظ القرآن ، ودرس مبادئ العلوم الدينية والعربية، ثم التحق بمعهد الإسكندرية

الـدينى سنة ١٩١٠ م ، ونال شـهـادة العـالميـة سنة ١٩٢٣ م. عيـن مدرسـا بمعـهـد أسيـوط ، ثم نقـل إلى معـهـد القاهرة سنة ١٩٣١ م، ثم عـين مدرسا بـكلية الشريـعة سنة ١٩٣٣ م، ثم عين عـضوا بـلجنة الفـتوى ممثـلا للمـذهب الحنفى. سـافـر فـى بعـثـة الأزهر إلى جامعة السوربون بفـرنسا، وعاد ليعين فى كليـة الشريعـة فى قسم تخـصص القضاء الشرعى، وعضوا بلجنة الفتوى. نال عـضـوية جـماعـة كـبـار العلمـاء برسالته «السـياسة الشرعـية» ثم عمل أستاذا للشريعة الإسلامية بكلية حقوق عين شـمس، واختـير عضـوا فى لجنة الدسـتور، وعـين شـيخـا للأزهر سنة ١٩٥٤م. أخـــذ خـطوة فـى طريـق الإصلاح، فقرر تدريس اللغات الأجنبية، وظل شيخـا للأزهر إلى أن عين وزيرا. فى سنة ١٩٦٣م أصبح عـضوا بمجمع اللغة العـربية. منح وسام الجمـهورية من الطبـقة الأولى عام ١٩٥٥ م. انتقل إلـى رحـمـة اللـه سنة ١٩٧٥م. منح اسمه وسـام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتـفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية:

البـابيـة وعـلاقـاتها بـالإسـلام (بالفـرنـسيـة) رسـالة الـدكـتـوراه. السياسـة الشرعية فى الفـقه الإسلامى (رسالة عضوية كـبار العلماء). الأحوال الشخـصيـة فى الشريعـة الإسلامـية. مذكرة فى الفـقه المقارن. حكم الربا فى الشريعة الإسلامية. شركات التأمين من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.

الشيخ الإمام محمود شلتوت

ولد فى «منية بنى منصـور» ، مركز إيتاى البـارود، محافظة البحـيرة. حفظ القـران الكريم، ثم تلقى تعليمـه بمعـهد الإسكنـدرية، حـيث التـحق بـه سنة ١٩٠٦م، وحـصل على الـعـالميـة سنة ١٩١٨ م. عـمل مـدرسـا بمعـهـد الإسكندرية الدينى سنة ١٩١٩ م، وهى سنة الثورة المصرية ، فجاهد فيها بقلمه ولسانه. لما تولى المشيخة الإمام المراغى نقله إلى القاهرة مدرسا بالقسم العالى، وكـان من أعـوانـه فى الإصـلاح الذى أراده للأزهر. فى عهد الشيخ الظواهرى فصل من عمله، واشـتـغل بالمحاماة سنة ١٩٣١م. مع عودة الشيـخ المراغى أعيد

إلى عمله سنة ١٩٣٥ م مدرسا بكلية الشريعة ، فوكيلا لها. مثل الأزهر فى (مؤتمر القانون الدولى المقارن) بلاهاى سنة ١٩٣٧م. حظيت رسالته «المسئولية المدنية والجنائية فى الشريعة الإسلامية» بالتقدير والإعجاب، واكتسبت الشريعة الإسلامية واللغة العربية على يده شهرة وذيوعا. فى سنة ١٩٤٦ م عين عضوا فى مجمع اللغة العربية. فى سنة ١٩٥٠ م عين مراقبا عاما للثقافة والبحوث الإسلامية بالأزهر ، فنهض بها ووثق صلاتها بالعالم الإسلامى. فى سنة ١٩٥٧ م، عين وكيلا للأزهر، وتولى المشيخة عام ١٩٥٨م. صدر فى عهده قانون تطوير الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ م حيث تكونت جامعة الأزهر بكلياتها العلمية التجريبية الجديدة، بالإضافة إلى كلياتها القديمة. انتقل إلى رحمة الله سنة ١٣٨٣ هـ (١٩٦٣م). منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية : فقه القرآن والسنة. مقارنة المذاهب. منهج القرآن فى بناء المجتمع. القرآن والمرأة. القرآن والقتال. الفتاوى. تنظيم العلاقات الدولية فى الإسلام. الإسلام عقيدة وشريعة. رسالة الأزهر.

الشيخ الإمام حسن مأمون

ولد فى سنة ١٨٩٤م فى بيت علم ودين، فحفظ القرآن، والتحق بالأزهر، وبعد حصوله على الثانوية التحق بمدرسة القضاء الشرعى وتخرج منها سنة ١٩١٨م. عمل بالقضاء الشرعى، وترقى فيه حتى أصبح قاضيا عاما، وذاعت شهرته، فتم تعيينه قاضى قضاة السودان سنة ١٩٤١م ، ثم عاد إلى القضاء الشرعى بمصر سنة ١٩٤٧م، وتدرج فى مناصبه حتى منصب رئيس المحكمة العليا الشرعية سنة ١٩٥٢م. عين مفتيا سنة ١٩٥٥م. وفى سنة ١٩٦٤ م تولى مشيخة الأزهر، وظل فى منصبه حتى ثقل عليه المرض فاستعفى من منصبه فى سبتمبر سنة ١٩٦٩م. منح وسام الجمهورية من الطبقة الأولى عام ١٩٧٠م انتقل إلى رحمة الله عام ١٩٧٣م. منح اسمه وسام العلوم

والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية: الفتاوى. دراسات وأبحاث فقهية. السيرة العطرة. الجهاد فى الإسلام.

الشيخ الإمام الدكتور محمد الفحام

ولد فى الإسكندرية سنة ١٨٩٤م، وحفظ القرآن الكريم، وتلقى تعليمه بمعهد الإسكندرية الأزهرى، وواصل دراسته بالأزهر، ونال شهادة العالمية سنة ١٩٢٢م. عين مدرسا للعلوم الرياضية بمعهد الإسكندرية بجانب العلوم الدينية والشرعية، ثم نقل إلى كلية الشريعة مدرسا للمنطق والبلاغة سنة ١٩٣٥م. سافر فى بعثة إلى فرنسا سنة ١٩٣٦ م، وعاد منها يحمل الدكتوراه من السوربون سنة ١٩٤٦م. عمل مدرسا بكليات جامعة الأزهر، وجامعة الإسكندرية، ثم تولى عمادة كلية اللغة العربية سنة ١٩٥٩م. تولى المشيخة عام ١٩٦٩م. فى عام ١٩٧٢م انتخب عضوا بمجمع اللغة العربية. وفى عام ١٩٧٣م استعفى من المشيخة، فأجيب إلى طلبه. منح وسام الجمهورية من الطبقة الأولى عام ١٩٧٣ م. انتقل إلى رحمة الله عام ١٩٨٠م. منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية: رسالة الموجهات (فى المنطق). سيبويه وآراؤه (فى النحو). المسلمون واسترداد بيت المقدس.

الشيخ الإمام الدكتور عبدالحليم محمود

ولد سنة ١٩١٠م فى قرية «أبو حمد»، مركز بلبيس، بمحافظة الشرقية. حفظ القرآن الكريم، ثم التحق بالأزهر سنة ١٩٢٣ م. حصل على العالمية سنة ١٩٣٢م، ثم سافر إلى فرنسا حيث حصل على الدكتوراه سنة ١٩٤٠م، فى الفلسفة الإسلامية.

بعد عودته عمل مدرسا بكليات الأزهر، ثم عميداً لكلية أصول الدين سنة ١٩٦٤ م. وعضوا ثم أمينا عاما لمجمع البحوث الإسلامية، فنهض به وأعاد تنظيمه. عين وكيلا للأزهر سنة ١٩٧٠ م، فوزيرا للأوقاف وشئون الأزهر، ثم تولى مشيخة الأزهر سنة ١٩٧٣ م. ألف لجنة لتقنين الشريعة

الإسلامية فى صيغة مواد قانونية، ليصدر بها قانون من مجلس الشعب. فى عهده تضاعف عدد المعاهد الابتدائية والإعدادية والثانوية، كما زادت كليات جامعة الأزهر زيادة واضحة . انتقل إلى رحمة الله عام ١٩٧٨م. منح اسمه وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية. التصوف عند ابن سينا. فلسفة ابن طفيل. الإسلام والعقل. التصوف الإسلامى. الحارث بن أسد المحاسبى (رسالة الدكتوراه بالفرنسية). الفلسفة اليونانية (مترجم عن الفرنسية).

الشيخ الإمام الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار

ولد بقرية «السالمية»، مركز فوه، بمحافظة كفر الشيخ، سنة ١٩١٠م. حفظ القران، والتحق بالأزهر، حتى حصل على العالمية سنة ١٩٣٩م. حصل على العالمية مع لقب أستاذ فى العقيدة والفلسفة سنة ١٩٤٥ م. عين مدرسا بكلية أصول الدين سنة ١٩٤٦ م، ثم سافر فى بعثة علمية إلى انجلترا، وحصل على الدكتوراه من جامعة إدنبره. عاد إلى كلية أصول الدين أستاذا، ثم سافر إلى أمريكا مديرا للمركز الإسلامى بواشنطن سنة ١٩٥٥ م، ثم عاد سنة ١٩٥٩م إلى كلية أصول الدين، ثم اختير رئيسا لبعثة الأزهر فى ليبيا سنة ١٩٦٣ م. عين أميناً عاما للمجلس الأعلى للأزهر سنة ١٩٦٨ م، فأمينا عاما لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٠ م. عين وكيلا للأزهر سنة ١٩٧٤م، ثم وزيرا للأوقاف سنة ١٩٧٨م، ثم شيخا للأزهر فى سنة ١٩٧٩م. منح قلادة الجمهورية عام ١٩٨١م. انتقل إلى رحمة الله فى سنة ١٩٨٢م.

من آثاره العلمية: الوجود والخلود فى فلسفة ابن رشد. العقيدة والأخلاق فى الفلسفة اليونانية. العالم بين القدم والحدوث. رسالة عن الحرب والسلام فى الإسلام (بالإنجليزية).

الشيخ الإمام جاد الحق على جاد الحق

ولد بقرية «بطرة»، مركز طلخا، دقهلية سنة ١٩١٧ م. حفظ القران الكريم، وتعلم بكتاب القرية، ثم التحق بالجامع الأحمدى بطنطا سنة ١٩٣٠م.

درس بكلية الشريعة حتى حصل على الشهادة العالية سنة ١٩٤٣م. التحق بتخصص القضاء الشرعي، وحصل على العالمية مع الإجازة فى القضاء الشرعى سنة ١٩٤٥م. عين بعد تخرجه بالمحاكم الشرعية فى يناير ١٩٤٦، وتدرج فى المناصب أمينا للفتوى بدار الإفتاء سنة ١٩٥٢م، فقاضيا فى المحاكم سنة ١٩٥٤م، فرئيس محكمة سنة ١٩٧١م. عمل مفتشا قضائيا بوزارة العدل، وظل يشغل هذا المنصب حتى عين مفتيا للجمهورية سنة ١٩٧٨م. اختير عضوا بمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٨٠م. فى يناير سنة ١٩٨٢ م عين وزيرا للدولة للأوقاف . عين فى مارس سنة ١٩٨٢ شيخاً للأزهر. منح وسام النيل بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر.

من آثاره العلمية: **الأحكام القضائية** التى اشتملت على بحرث واجتهادات فقهية فى التطبيق. البحوث الفقهية والتقارير الفنية فى التفتيش على أعمال القضاة بالمحاكم. الفتاوى : مع مجموعة الفتاوى الصادرة عن دار الإفتاء المصرية منذ سنة ١٨٩٥م.

الشيخ الامام محمد سيد طنطاوى

- ولد بقرية سُليم الشرقية - مركز طما - محافظة سوهاج - فى ٢٨ من أكتوبر سنة ١٩٢٨م.

- تلقى تعليمه الأساسى بقريته، وبعد أن حفظ القرآن الكريم، التحق بمعهد الإسكندرية الدينى سنة ١٩٤٤م، وبعد انتهاء دراسته الثانوية، التحق بكلية أصول الدين وتخرج فيها سنة ١٩٥٨م ثم حصل على تخصص التدريس سنة ١٩٥٩م، ثم على الدكتوراه فى التفسير والحديث بتقدير ممتاز فى ١٩٦٦/٩/٥م.

- عين مدرسا بكلية أصول الدين سنة ١٩٦٨م، ثم عميدا لكلية أصول الدين بأسيوط سنة ١٩٧٦م، ثم عميدا لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين سنة ١٩٨٥م ثم مفتيا لجمهورية مصر العربية فى ١٩٨٦/١٠/٢٨م. ثم عين شيخا للأزهر الشريف فى ٨ من

ذى القعدة سنة ١٤١٦هـ الموافق ٢٧ من مارس سنة ١٩٩٦م.

من مؤلفاته:

ـ «التفسير الوسيط للقرآن الكريم»:

فى خمسة عشر مجلدا ـ وفى أكثر من سبعة آلاف صفحة.

ـ «بنو اسرائيل فى القرآن والسنة»:

ويقع فى مجلدين، وتزيد صفحاته على ألف صفحة وقد طبع عدة طبعات. وقد تناول فى المجلد الأول منه: تاريخ بنى اسرائيل فى مختلف عصورهم ثم تحدث عن منهاج القرآن فى دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام ومظاهر إنصافه لهم، ثم عن مسالك اليهود فى العهد النبوى لكيد الإسلام والمسلمين. ثم عن لقاء السيف بينهم وبين المسلمين ثم عن نعم الله ـ تعالى ـ عليهم وموقفهم الجحودى من هذه النعم.

وفى المجلد الثانى تحدث فضيلته عن: رذائلهم كما صورها القرآن الكريم. ثم عن دعاواهم الباطلة وكيف رد القرآن عليها. ثم عن وعيد الله. تعالى – وعقوباته لهم، ثم عن فلسطين ومراحل الغزو الصهيونى لها.

ـ «معاملات البنوك وأحكامها الشرعية»:

وقد طبع هذا الكتاب حتى الآن ثلاث عشرة طبعة ويقع فى زهاء ثلاثمائة صفحة.

ـ «الدعاء»:

وهو كتاب تناول فيه فضيلته معنى الدعاء ـ آدابه ـ فضله حديث القرآن عنه ـ شروطه ـ فوائده ـ الدعاء والقضاء والقدر – نماذج من الدعاء المستجاب ـ جوامع الدعاء من القرآن والسنة ـ أدعية مأثورة فى أحوال مختلفة ـ خاتمة ورجاء.

ـ السرايا الحربية فى العهد النبوى:

وهو كتاب اهتم به ببيان معنى السرية والغزوة وعدد الغزوات والسرايا.. وأهداف السرايا.

ـ «القصة فى القرآن الكريم»:

وقد صدر منه حتى الآن كتابان: أولهما عن قصة آدم ونوح ـ عليهما السلام ـ وثانيهما عن قصة: هود وصالح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف ـ عليهم السلام.

هذا، ولفضيلته سوى هذه المؤلفات كثير من البحوث والمقالات التى شارك

بها فى المؤتمرات العلمية. وتحت الطبع:
- أدب الحوار فى الإسلام.
- الاجتهاد فى الأحكام الشرعية.
- أحكام الحج والعمرة.
- الحكم الشرعى فى احداث الخليج.
- تنظيم الأسرة ورأى الدين.

المصدر:

كتاب الأزهر الشريف فى عيده الألفى ٣٥٩ ـ ١٤٠٣هـ/ ٩٧٠ ـ ١٩٨٣م إصدار الأزهر الشريف، طبع هيئة الكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.

[د. خلف عبدالعظيم الميرى]

أسامة بن زيد

«أسامة» بن زيد بن حارثة الكلبى الهاشمى محمد: من موالى رسول اللّه، وأمه أمة حبشية تدعى بركة أم أيمن(١) ولد بمكة فى العام الرابع من بعثة الرسول وتذكر الروايات شواهد عن حب النبى له وهو طفل، وقيل إنه لقب «حِبّ رسول الله وابن حبه»(٢) وقد انضم إلى المقاتلين فى طريقهم إلى أحُد، ولكنه عاد قبل الوقعة لصغر سنه ولما سأله النبى عما نسب إلى عائشة (حديث الإفك) ذكرها بالخير، وقد أجرى عليه معاشًا بعد وقعة خيبر(٣). وفى العام الثامن للهجرة أردف النبى وراءه أسامة عند ذهابه إلى مكة ودخل معه الكعبة. وقاتل أسامة بشجاعة وقعة حُنَيْن:

وفى العام الحادى عشر للهجرة بعث النبى أسامة على رأس جيش ليثأر لأبيه زيد الذى قتل فى غزوة مُؤْتَه وبالرغم من الطعن فى حداثة سنه، فقد أصر النبى فى مرضه الأخير على الإسراع فى بعث أسامة ولكن الجيش عاد لما علم بوفاة النبى وكان أسامة من بين الذين اشتركوا فى تجهيز الرسول.

وقد نزل الخليفة الجديد على إرادة النبى فأمر الجيش بالمسير، مع أن القبائل كانت حينذاك ثائرة. ووصل

(١) وهى حاضنة النبى [ﷺ].

(٢) أى حبيب رسول [ﷺ] وابن حبيبه.

(٣) أى جعل له سهماً فى الثمر والقمح من ريع الأرض التى أفاءها الله على رسوله [ﷺ] بخيبر [انظر سيرة ابن هشام ص٧٧١، ٧٧٦ طبعة فستنفلد].

أسامة البَلْقاء من أعمال الشام، وهى التى قتل فيها أبوه وأغار على قرية أُبْنَى (التى تعرف الآن بخان الزيت). وقد بعث انتصار أسامة البشر فى نفوس أهل المدينة بعد أن أحزنتهم حروب الردة، وأصبح لانتصاره من الأهمية مالا يتفق مع قيمته الحقيقية، بل واعتبر فيما بعد فاتحة للحملة التى وجهت لغزو الشام.

وفى العام نفسه ولاه أبو بكر إمرة المدينة بينما كان يحارب فى وقعة ذى القَصَّة(٤)

وفى العام العشرين للهجرة فرض له أربعة آلاف درهم، وهو يساوى نصيب من شهد غزوة بدر، وذلك لحب النبى له ولأبيه.

وبويع عثمان بالخلافة فى بيت فاطمة بنت قيس الفهرية كان له ضلع

(٤)انظر تاريخ الطبرى (جـ ٣، ص ٢٢٥ طبعة مصر).

فى هذا الحادث، وكان يشايع الخليفة الذى وهبه قطعة من الأرض وأرسله إلى البصرة عام ٣٤ هـ ليدرس الموقف السياسى فيها.

وبعد وفاة عثمان أبى أسامة مبايعة علىّ، فهاجمه أنصار علىّ فى المسجد بالمدينة وأساءوا إليه وعاش بعد ذلك فى عزلة فى وادى القرى ثم فى المدينة وتوفى فى الجُرْف حوالى عام ٥٤ هـ ودفن بالمدينة.

ولأسامة مقام بين رواة الحديث ومع أن حياته السياسية لم تكن ذات شأن كبير إلا أنها خلت على ما يظهر - من التجريح ولسنا نعرف شيئًا عن ثروته(٥)

وكان أسامة يشبه أمه، فقد كان أسود أفطس الأنف وتوكيد الروايات لحب النبى له يرجع من ناحية إلى

(٥) ولكن يظهر من مجموع الروايات التى فى ترجمته وفى كتب التاريخ التى يذكر فيها ما نال من غنائم وأعطيات: أنه كان من الاغنياء الموسرين.

الرغبة فى التقليل من شأن بيت علىّ (٦). ومن ناحية أخرى إلى إظهار أن النبى كان ديمقراطيًا حقًا بريئًا من التعصب للون (٧)

المصادر:

(١) ابن سعد، جـ ٤، قسم ١ص ٤٢ ـ ٥١

(٢) البلاذرى، ص ٢٧٣، ٤٥١

(٣) الخزرجى: خلاصة التهذيب، الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٢٢

(٤) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ ١، ص ٦٤

(٥) الطبرى، طبعة دى جويه، جـ ١، ص ٢٩٤٣، ٢٩٥٢، ٣٠٧٢، ٣١٢٤؛ جـ ٣، ص ٢٣٤٤، ٢٤٤٠

(٦) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، ص ٥٦٠، ٧٣٤، ٧٧٦، ٩٧٠، ٩٨٤، ٩٩٩، ١٠٠٨، ١٠١٨

(٧) Caetani: Annali deu'lslom عام ١١ للهجرة، فقرة ٣ ـ ٥، ٩ ـ ١٢، ٧٣، ١٠٦ ـ ١١١، ٢٣ للهجرة، فقرة ١٥٦، رقم ١

(٨) liednikoff palestina، جـ ١، ص ٣٦٣ ـ ٣٨٤ : Muhammed in Medina Wellhausen، ص ٣٣، ٤٣٤، ٤٣٦ (١٠)

---

(٦) هذه أكذوبة سخيفة، فان المسلمين يعرفون فضل على عليه السلام وفضل أهل بيته، وهو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأهل بيته هم زوجه فاطمة عليها السلام، وهى بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وابناه: الحسن والحسين عليهما السلام. وهم أحب الناس إلى الرسول كما هو ثابت فى كل كتب السنة، وفى عقيدة كل مسلم.

(٧) هذه والتى قبلها دسيستان ليشك الناس فى صحة رواية الاحاديث، وليظن القارىء أن هذه الروايات إنما وضعها الراوون لمقاصد فى أنفسهم، ومن الاسف أننا نرى كثيرين من الذين يسمون بأسماء المسلمين يفترون بمثل هذا الكلام، ويذهبون إلى مثل هذه الآراء وإنما الاحاديث روايات صحيحة جاءت عن رواة موثوق بهم بعد أن فحصها أئمة الاسلام الكبار، وعرفوا الراوى الثقة والراوى الذى ليس بثقة فقبلوا ما وثقوا به واطرحوا ما لم يحز عندهم شيئا من الاطمئنان إليه. وقد تواترت الروايات عن أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وكرمه وتواضعه ومساواته بين المسلمين ويكفى فى هذا أن يصفه الله الذى أرسله فى القرآن الكريم بقوله (وانك لعلى خلق عظيم) صلى الله عليه وسلم.

أحمد محمد شاكر

Fatima : Lammens ص ٢٠، ٢٨، ٣١، ٧٢، ١٠٣ـ ١٠٦، ١٤٠

[ڤگا V. Vacca]

أستاذ

كلمة فارسية معناها الرئيس والمعلم ورب الصنعة، وقد انتقلت هذه الكلمة إلى العربية بجمعها أستاذون وأساتذة، وهى تدل أيضاً على الخصى والموسيقى، ودفتر الأستاذ، وهى فى اللغة الحديثة المعلم بصفة خاصة، واستخدمت الصيغة المركبة «أستاذ دار» لقباً لعامل من أكبر عمال سلاطين المماليك . ونحن نصادف أيضاً الصيغ المختصرة: أستى، وأسطى، وأوسطى والجمع أستوات، وأسطوات، وأوسطوات؛ وهى تطلق فى القاهرة على الحوذى.

المصادر:

(١)معاجم *Vullers* و *Lane* و *Dozy*

(٢) *L,arabe Parlato in Egitto: C. A. Nallino* الطبعة الثانية، ميلانو سنة ١٩١٣م، ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .

خورشيد [فنسنك A. J. W]

استخارة

دعاء المرء الذى لم يعتزم أمراً بعد يسأل به الله أن يخير له فى عمل ما، كسفر أو غيره. وهذا اللفظ اشتق من الفعل «خار» وخاصة كما نجده فى قولهم: «اللهم خِرْ لرسولك» (الطبرى، جـ ١، ص ١٨٣٢، س ٦)؛ و «خر له» (ابن سعد، جـ ٢، قسم ٢، ص ٧٣، س ١١؛ ص ٧٥، س ٢).و «خار الله لى» (ابن سعد، جـ ٨، ص ٩٢؛ س ٢٥). ويروى أنهم كانوا يقولون فى الجاهلية: «استَخِر الله فى السماء يخر لك بعلمه فى القضاء» (ابن سعد، جـ ٨، ص ١٧١، س ١٨؛ القالى: الأمالى، جـ ٢ ص ١٠٦) ولكن يصعب علينا أن نسلم بأن مثل هذا القول يرجع إلى هذا العهد.

والاستخارة فى الإسلام عبارة عن صلاة طويلة نوعاً ما تسبقها ركعتان (صلى ركعتى الاستخارة، السبكى: طبقات الشافعية، جـ ٦، ص ١٧٥، س ٦ هامش)، ويورد البخارى نص هذه الصلاة وينسبها إلى النبى (كتاب التوحيد، رقم ١٠، الدعوات رقم ٤٨، طبعة كوينبول *juynboll*، جـ ٤، ص

٢٠٢، ٤٥٠، ابن ماجة، طبعة دهلى عام ١٢٨٢هـ، ص ٩٩ هامش). على أن نقدة الحديث يشكون فى صحة ذلك (مثل ابن حجر الهيتمى. الفتاوى الحديثة، القاهرة سنة ١٣٠٧هـ، ص ٢١٠). ويذكر الترمذى (طبعة بولاق سنة ١٣٩٧ هـ، جـ٢ ص٢٦٦) بدل النص الذى تكلمنا عنه حديثاً قصيراً هو «اللهم خر لى واختر لى» (انظر الذهبى: ميزان الاعتدال، طبعة لكنهو سنة ١٨٨٤، جـ ١، ص ٣١٥، س ٤) ولو أن هذا أيضاً حديث ضعيف. ويذكر النووى الآيات القرآنية التى تقرأ فى الركعتين (النووى: الأذكار، ص ٥٦). ويقول العوفى فى «لب الألباب» (طبعة براون، جـ ١، ص ٢١٠، س ١٢) إن الناس تذهب إلى المسجد لتصلى فيه صلاة الاستخارة (نماز استخاره) ولكن هذا ليس فرضاً. والقاعدة هى أن يتلى دعاء الاستخارة لكل أمر على انفراد قبل أن تنعقد عليه النية، ولا تعمل الاستخارة بالجملة كأن يتلى الدعاء فى الصباح لجميع المسائل التى تتجمع خلال اليوم (العبدرى: المدخل، جـ ٣، ص ٢٤٠). وتدل الروايات التى أسلفنا ذكرها على أن الاستخارة كان معمولا بها فى العبادات الإسلامية منذ أقدم العصور. ويذكر صاحب الأغانى (جـ ١٩، ص٩٢، س ٣ وما بعده) أقدم مثل للاستخارة، وربما كان هذا المثل لا يعتمد على الحديث الذى أشرنا إليه. ويقول الشاعر العجاج فى مدح الحجاج (الديوان، رقم ١٢، ٨٣؛ أراجيز العرب، ص ١٢٠) إنه لم يكن يفعل شيئاً إلا بعد استخارة ربه (إلا ربه استخارا). وعندما ولى عبد الله بن طاهر العراق، كتب إليه أبوه يوصيه بالاستخارة فى جميع أعماله (طيفور، كتاب بغداد، ص ٤٩، س٧، ص٥٢، س٣ والهامش، ص ٥٣، س ٤)، وفى المصنفات العربية شواهد عدة على استعمال المسلم للاستخارة فى كل عمل جليلا كان أو تافهاً، خاصاً كان أو عاماً. وكذلك نجد الفاتحين يستخيرون ربهم قبل خروجهم إلى الحرب، وهم يعتقدون أنهم يكسبون بالاستخارة رضاء ربهم.

وفى الحق أن الاستخارة كانت صورية فى بعض الأحيان، كما استخار معاوية ربه عندما عهد بالخلافة إلى

يزيد من بعده (الأغانى جـ ١٨، ص ٧٢، س ٦). وقد مزق الخليفة سليمان الوثيقة التى تجعل الخلافة من بعده لولده أيوب، عندما أحس بأنه لم يستخر ربه فى هذا العمل (ابن سعد، جـ ٥، ص ٢٤٧،س ٦).

وظل المأمون يستخير ربه شهراً قبل أن يستعمل عبد الله بن طاهر طيفور (ابن سعد ص ٣٤، س٦؛ انظر صلاة الاستخارة التى جهر بها المقتدر عند استخلافه وهى أربع ركعات: عريب، طبعة ده غويه، ص ٢٢، س ١٢). وفى قصة «أنس الوجود وورد فى الأكمام» الواردة فى ألف ليلة وليلة، نجد أم ورد فى الأكمام تصلى ركعتى الاستخارة كى يلهمها الله الخير فى غرام ابنتها (الليلة ٣٧٣، طبعة بولاق، ١٢٧٩هـ، جـ٢، ص ٢٦٩).

وكانوا أحيانا يختارون للطفل الاسم الذى يقول به المستخير فى هذا الأمر (*Mekka* :*Snouck Hurgronje* جـ ٢، ص ١٣٩، س١).

وليس بنا من حاجة إلى أن نذكر أمثلة توضح أن الاستخارة كانت كذلك تدعم المسائل الكلامية التى تثار فى المسائل الدينية الخطيرة (النووى: تهذيب الأسماء، طبعة ڤستنفلد، ص ٢٣٧، س٣). وكثيرا ما يذكر المؤلفون فى مقدمات كتبهم أن الاستخارة كانت المبرر والدافع لهم على نشر هذه المؤلفات (الذهبى : تذكرة الحفاظ، جـ٢، ص ٢٨٨، س١). وهناك قصة - لا تستند بطبيعة الحال إلى أساس تاريخى - تذهب إلى أن عمر بن عبد العزيز لم يسمح بنشر مصنف أهرن بن أعين، وكان محفوظا فى مكتبته، إلا بعد أن أبقاه معلقا مدة أربعين يوماً انتظاراً لنتيجة الاستخارة التى يقوم بها فى مصلاه (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ١٦٣).

وطريقة تأدية الاستخارة كما حددتها العبادات (استخارة شرعية) يصحبها بوجه عام وفى العبادة الحقة جميع أنواع الطرق الأخرى التى لم ينص عليها الحديث كتوقع الإلهام الإلهى فى الرؤيا (أككويماسيس باليونانية) عقب القيام بالصلاة(Snouck Hurgronje:*Mekka* جـ٢، ص ١٦ تعليق

رقم ٤، Doutté *Magie et Religion dans l' Afique du Nord:* ص ٤١٣)، أو تدعيم الاستخارة عن طريق الاقتراع بأن يكتب على جذاذات ما يفيد الإقدام والإحجام ثم يقرع بينها (الطبرسى: مكارم الأخلاق، القاهرة سنة ١٣٠٣، ص ١٠٠). وقد أنكر هذه البدع بشدة رجال الدين من السنيين الغيورين (العبدرى: كتابه المذكور، جـ ٣، ص ٩١ ومابعدها). وهناك أيضاً استخارة بفتح المصحف (الضرب... فى المصحف... وتقديم استخارة، فى ابن بشكوال، ص ٤٣؛ الفرج بعد الشدة، جـ ١ ص ٤٤). ونجد قصة عن هذا الموضوع فى القزوينى (طبعة ڤستنفلد، جـ٢، ص ١١٣، س ١٨ وما بعده). ويستخدم الفرس فى الاستخارة كتبا أخرى غير القرآن (انظر السيوطى: بغية الوعاة، ص ١٠؛ ١٧) مثل ديوان حافظ أو المثنوى لجلال الدين الرومى (انظر فهرس بانكيبور جـ ١، رقم ١٥١). ويحرم الثقات من أهل السنة تحريما باتاً استخدام القرآن فى الاستخارة (الدميرى: كتاب الطير، جـ٢، ص ١١٩، س ٨ ومابعده، طبعة بولاق سنة ١٢٨٤هـ؛ مرتضى: إتحاف السادة المتقين، القاهرة، سنة ١٣١١هـ، جـ ٢، ص ٢٨٥). وقد أدى استعمال القرآن فى الاستخارة إلى أن الناس أخذوا يتفاءلون به، ونجد فى كتاب لين (*Manners and Customs: Lane*، الفصل الحادى عشر، جـ١، ص ٣٢٨) معلومات عن هذه المسألة. وهناك مثل يقول: «ماخاب من استخار ولا ندم من استشار» (ورد على اعتبار أنه حديث فى الطبرانى: معجم صغير، طبعة دهلى، ص ٣٠٤). وصنف أبو عبد الله الزبيرى فى بداية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) «كتاب الاستخارة والاستشارة» (النووى: تهذيب الأسماء ص ٧٤٤،س٣).

المصادر:

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين، بولاق سنة ١٢٨٩هـ، جـ١، ص ١٩٧ .

(٢) مرتضى: إتحاف جـ٣، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٩ .

(٣) وكذلك الأجزاء الخاصة بالاستخارة فى كتب الفقه .

(٤) المجلة الأسيوية، سنة ١٨٦١م، جـ١، ص ٢٠١، تعليق ٢؛ سنة ١٨٦٦م، جـ ١، ص٤٤٧ .

(٥) *Bibliomancy, Divination* :*Phillott* في *Superstitons among the Persians* سنة ١٩٠٦م، *Journ. As. soc of Bengal* جـ٢، ص٣٩٩ ومابعدها.

(٦) *Bulletin de la Société de Giographie d' Oran* ١٩٠٨، جـ ٢٨، عدد رقم ١

[كولدسيهر *J. Goldziher*]

اسحاق [عليه السلام]

واسمه فى التوراة إبساك وذكر التلمود (روش هش شانا، ص١١) أن مولده كان فى عيد الفصح. أما رواية المسلمين فتذهب إلى أنه ولد فى ليلة عاشوراء (الثعلبى ص ٦٠، الكسائى ص ١٥٠) وأن الله وعد به إبراهيم قبل ولادته بعام (وتجد هذه الرواية كذلك فى النسخة المحررة من التكوين، ٤٥). وكان إبراهيم لا يأكل إلا إذا شارك طعامه الفقراء والمساكين. وحبس الضيف عنه خمسة عشر يوماً ـ كما قال الثعلبى (ص ٤٨) أو ثلاثة أيام كما قال الكسائى (ص ١٤٦) ـ ثم جاءه ثلاثة غرباء فجاء لهم بعجل حنيذ وقربه إليهم فأمسكوا أيديهم عنه (انظر سورة هود، الآية الثالثة والسبعين) وقالوا لا نأكل طعاماً إلا بثمن. قال فإن لهذا ثمنا: هو أن تذكروا اسم الله تعالى على أوله وتحمدوه على آخره (الثعلبى، المصدر نفسه، النسخة المحررة من التكوين، ٥٤) فبشروه بإسحاق. وضحكت سارة، لأنها كانت بنت تسعين وإبراهيم ابن مائة وعشرين سنة. فقال إبراهيم: هو لله إذن ذبيح [يرجح أن هذه السمات أصلها فى رواية المدرش (النسخة المحررة من التكوين، ٥٥، تكوين تانخوما، ٤٠)]. ولما بلغ إسحاق السابعة من عمره ذهب إلى السعى. وأمر إبراهيم فى منامه بأن يقدم قربانا إلى الله. فلما أصبح ذبح عجلا وفرق لحمه على الفقراء. وسمع فى الليل صوتا يقول إن الله يريد أن تذبح ابنك فانتبه من نومه مذعوراً و «قال يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك» (الآية الأولى بعد المائة من سورة الصافات) «قال يا أبت افعل ما

تؤمـر سـتـجـدنى إن شـاء الله من الصـابرين» (الآية الثـانيـة بعـد المائة). فأخذ حبلا ومدية وانطلق به إلى الجبل. وقال إسحـاق يا أبت اشدد رباطى حتى لا أضطرب، واكفف عنى ثيـابك حتى لا ينتضح عليهـا دمى وتراه أمى فتحزن، ولا تنظـر إلى وجـهى وأنت تذبـحنى حتى لا تدركك رقة (الكسـائى والثعلبى المذكوران، وهمـا يتفـقان فى روايتهـما مع النسـخة المحـررة من التكوين، ٥٦؛ انظر أيضـا سـفـر هيـاشـار، ووبيـرا وپرقـى لربّا إليـعـزر، ٣٣). يـا أبت عوضك الله عنى خيراً. وإن رأيت أن ترد قميصى إلى أمى فـافعل عسى أن يكون أسلى لهـا عنى. ولا تنظر إلى أولاد من سنى حـتى لا تحـزن. ووضع إبراهيم السكين على قـفاه ولكنهـا انقلبت ثلاث مـرات. ونودى إبراهيـم: «قـد صـدقت الرؤيا» (الآية الخـامسـة بعـد المائة من سورة الصافات). ورأى إبراهـيم كبشاً، قيل إنه الكبش الذى قربه هابيل وذبحه قـربـانا إلى الله (أبوث، ٥، پـرقى لربّا إليـعزر، ٣٢؛ والكسـائى). وشـاع بين الناس أن إسـحـاق كـان لقـيطـا تبناه إبراهيم، فـخلق الله إسـحـاق على شكل إبراهيم حتى كان كل منهما يشبه الآخر تمام الشـبه، ولكن إبـراهيم كان أشـيب (بابا، ٨٧؛ النسـخة المحـررة من سفـر التكوين، ٥٣؛ الكسائى ص ١٥٢).

ولما كـان القـرآن لا يصـرح باسم الذبيح فى الآيـات التى ذكـرناها فـقـد نسب كـثيـر من علماء المسلمـين قصـة الذبح إلى إسـمـاعـيل (الزمـخـشـرى والبيـضـاوى: الطبـرى جـ١، ص ٢٩١؛ ابن الأثيـر، جـ١، ص ٨٨؛ الثـعلبى ص ٥٥ ـ ٥٦؛ الكسـائى ص ١٥٠). ولكن يمكن أن يقال ـ كمـا يقرر الثعلبى ـ إن الصحابة والتابعين من عمر بن الخطاب إلى كعب الأحبـار وكذلك أقدم الروايات لم تخـتلف عـن رواية التـوراة فى هذا الموضوع.

المصادر:

(١) الزمـخشرى، جـ١، ص ٢٤٤.

(٢) البيضـاوى، جـ١، ص ٢٣٣.

(٣) الثعلبى، قصص الأنبـياء، طبعة القاهرة، سنة ١٣١٢هـ، ص ٤٨ ـ ٦٠.

(٤) الكسائى: قـصص الأنبياء، ص ١٣٦ ـ ١٤٠.

(٥) الطبرى، طبعة ليدن، جـ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٩٢.

(٦) ابن الأثير جـ١، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(٧) Grünbaum: *Beitrage*، ص ١١٠ ـ ١٢٠.

(٨) Eisenberg: *Abraham in der arab. Legende* ١٩١٢، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٩) *Hebrew Encyclop.* نيويورك، جـ٥، ص ١٨، مادة Isak.

[أيزنبرج J. Eisenberg]

تعليق على مادة «إسحاق»

(١) جاء فى هذه المادة: إسحاق واسمه فى التوراة (إيساك) وهو تحريف دعا إليه أن الأوروبيين ليس فى لغتهم (حاء) فترجمت هكذا ـ وهى فى الأصل العبرى (يصحق) ومعناها بالعربى (يضحك) واللغة العبرية ليس فيها ضاد فهم يبدلون الضاد المعجمة صادا مهملة كما فى قولهم (أرص) فى (أرض) وبعضهم ينطقها (آرتص) ومعلوم أن القاف والكاف قريبتا المخرج ـ وذلك أن أمه أسمته يصحق لأنها قالت (قد صنع الله لى ضحكا كل من يسمع يضحك لى) ف ٧ ـ ٢١ تكوين ـ والنص العبرى هكذا (وتومر سارا صحوق عسا لى الهوهيم كل هشوييتع يصحق لى) وترجمتها: وقالت سارا ضحكا عمل لى الرب كل سامع يضحك لى.

(٢) أما رواية المسلمين فتذهب إلى أنه ولد ليلة عاشوراء ـ أقول إن هذا كله تخرص ولا يوجد بأيدى أحد ممن ذهب إلى ذلك سند يعول عليه.

(٣) وتجد هذه الرواية كذلك فى تفسير الإصحاح الخامس والأربعين من سفر التكوين. أقول إن الإصحاح المذكور ليس فيه شئ من ذلك وإنما ذكر الوعد لها بالولادة قبل حصول ذلك بعام فى ص ١٨ تكوين.

(٤) وقالوا: لا نأكل طعاماً إلا بثمن، قال: فإن لهذا ثمنا هو أن تذكروا اسم الله تعالى على أوله وتحمدوه على آخره (الثعلبى، نفس المصدر).

أقول إذا كان الثعلبى ذكر ذلك فى هذا الموضع فقد أخطأ؛ لأن سفر التكوين لم يذكر ذلك بل ذكر أنهم أكلوا. وأما القرآن فقد ذكر أنهم لم يأكلوا.

نعم قد قرأت فى كتاب من كتب الأدب العبرى حكاية إبراهيم مع شيخ هرم ضافه إبراهيم وأطعمه ثم طلب منه أن يحمد الله فأبى وقال: لا أعرف الله وأنا أحمد إلهى الذى فى بيتى. فانتهره إبراهيم وطرده ثم ندم على ذلك لأن الرجل له مائة سنة يأكل خير الله ويعبد غيره والله لم يقطع عنه رزقه ولم يطرده أفأطرده لأكلة واحدة أكلها من عندى ـ ولم يكن ذلك فى شأن الملائكة.

(٥) وأمر إبراهيم فى منامه بأن يقدم قربانا إلى الله إلخ. هذه الرواية لا توجد فى القرآن ولا فى التوراة بل الذى فيها أن الله امتحنه فقال: يا إبراهيم فقال: هأنذا. فقال: خذ ابنك وحيدك الذى تحبه إسحق واذهب به إلى أرض الموريا وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذى أقول لك إلخ.

وأما القرآن فقد جاء فيه ـ وبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعى قال يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى إلخ. فلم تكن هناك رؤيا بعد رؤيا.

(٦) ولما كان القرآن لا يصرح فى الآيات التى ذكرناها باسم الذبيح إلخ.

أقول إن التوراة والقرآن متضافران على أن الذبيح إنما هو إسماعيل لا إسحاق.

فنص عبارة التوراة (خذ ابنك وحيدك الذى تحبه إسحاق) والناظر فى هذا الكلام يجده متناقضا لا يستقيم إلا بحذف كلمة إسحاق التى حشرت فى الكلام حشراً فإن الولد الذى أمر إبراهيم بذبحه وصف بأنه وحيده وما كان إسحاق وحيداً لإبراهيم فى يوم من أيام حياته بل الذى أتى عليه وقت كان فيه وحيداً لإبراهيم هو إسماعيل وحده. ولاشك عندى فى أن اليهود حشروا لفظ إسحاق دون أن يتنبهوا إلى أن يحذفوا كلمة (وحيدك). وقد جاء

لفظ وحيدك بدون لفظ إسحاق فى ف ١٦ من ص ٢٢ تكوين ونص عبارته (إنى من أجل أنك فعلت هذا الأمر ولم تمسك ابنك وحيدك) وغرض اليهود من ذلك أن يثبتوا أن أباهم إسحاق هو الذى جاد بحياته ليكون قربانا لله ولم يمانع وهو فى سن الحداثة وميعة الصبا وأنه هو الذى يتبارك به جميع أمم الأرض، مع أن الحقيقة أن الذبيح والعهد كان بإسماعيل وقد صرح بهذا فى إنجيل برنابا.

أما فى القرآن فالعالم بأسلوبه المتأمل فى نسقه لا يجد شكًا فى أن الذبيح إنما هو إسماعيل - اسمعوا ما جاء فى سورة الصافات:

وقال إنى ذاهب إلى ربى سيهدين ٩٩رب هب لى من الصالحين١٠٠ فبشرناه بغلام حليم١٠١ فلما بلغ معه السعى قال يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدنى إن شاء الله من الصابرين١٠٢ فلما أسلما وتله للجبين١٠٣ وناديناه أن يا إبراهيم١٠٤ قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزى المحسنين١٠٥ إن هذا لهو البلاء المبين١٠٦ وفديناه بذبح عظيم١٠٧ وتركنا عليه فى الآخرين١٠٨ سلام على إبراهيم١٠٩ كذلك نجزى المحسنين١١٠ إنه من عبادنا المؤمنين١١١. وهنا تمت قصة الغلام الحليم الذى كان الذبيح. ثم ابتدأت قصة غلام آخر لإبراهيم هو إسحاق فقال: وبشرناه بإسحاق نبيًا من الصالحين١١٢ وباركنا عليه وعلى إسحاق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين١١٣.

ولاشك عندى فى أن الضمير فى قوله «وباركنا عليه» يعود على الغلام الحليم الذى كان ذبيحًا ولا يمكن أن يعود إلى إبراهيم لأن البركة على إبراهيم بركة على إسحاق فيكون ذكر إسحاق عبثًا لا ترضاه أرباب العربية وكذلك يأباه قوله «ومن ذريتهما» فإن ذرية إبراهيم يغنى عن التعرض لذرية إسحاق إذ ذرية إسحاق هم ذرية إبراهيم بلا شك.

عبدالوهاب النجار

إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادى

أبو يعقوب، ولد حنين بن إسحاق: طبيب وفيلسوف اشتهر بصفة خاصة بنقل المؤلفات اليونانية إلى اللغة العربية وخاصة كتب الفلسفة والرياضيات. كان مقربا من الخليفتين المعتمد والمعتضد ومن القاسم بن عبيد الله وزير المعتضد؛ توفى فى بغداد فى ربيع الثانى عام ٢٩٨ أو ٢٩٩ هـ (نوفمبر عام ٩١٠ أو ٩١١م). ونذكر من بين المؤلفات الهامة التى نقلها إلى اللغة العربية ما يأتى:

أصول الهندسة لأقليدس، وأصلحه فيما بعد ثابت بن قُرَّة. وكتاب المعطيات لأقليدس كذلك، وكتاب المجسطى لبطلميوس وقد أصلحه أيضاً ثابت بن قرة، وكتاب الكرة والأسطوانة لأرشميدس، وكتاب الأشكال الكريّة لمنالاس، وكتاب سوفسطس لأفلاطون مع شرح أولمپيودورس [الامقيدورس]. ونقل إسحاق من كتب أرسطو: المقولات، الجدل، العبارة أو التفسير، الخطابة، السماء والعالم، الكون والفساد وجزء من كتاب ما بعد الطبيعة. وقد نشر J.Th. Zenker بعض هذه التراجم بعنوان: *Aristotelis Categoriae cum versione arabica Isaaci Honeini et variis lectionibus textus graeci e versione arab. ductis* (ليپسك سنة ١٨٤٦). ولا نستطيع هنا أن نبين أى هذه الكتب نقل عن السريانية وأيها نقل مباشرة عن اليونانية، بل نحيل ذلك إلى المصادر المذكورة فى نهاية المادة. ولسنا نعرف كذلك على وجه التحقيق إذا كان بعض هذه التراجم قام به إسحاق أو أبوه حنين.

المصادر:

(١) الفهرست، طبعة ميلر، ص ٢٥٨، ٢٩٨.

(٢) ابن خلكان، طبعة القاهرة سنة ١٣١٥هـ، جـ١، ص٦٦، وترجمة ده سلان، جـ١ ص١٨٧.

(٣) ابن أبى أصيبعة، طبعة ميلر، جـ١، ص ٢٠٠.

(٤) Steinschneider : *Die arab Uber-*

setzung n aus d. Griech (Centralblatt f. d. Bibliothekwesen) الملحق رقم ١٢، ليبسك سنة ١٨٩٣؛ *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، جـ٥، ص ١١٦ ـ ١١٩.

(٥) Brockelmann: *Gesch d. arab. Litt.* جـ ١، ص ٢٠٦.

(٦) Suter : *Abhandlungen. z. Gesch d. math. Wissensch*، جـ١٠، ص ٣٩.

[سوتر H. Suter]

إسحاق الموصلى

أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن ماهان «ميمون» بن بهمان: أعظم موسيقيى العصر العباسى الأول، كان ابن موسيقى مشهور ولد فى الرّىّ سنة ١٠٥م، انظر *Brockelmann: Cesch. d. Arab. Litt:* جـ ١، ص ٧٨ ـ ٨٤) من أصل فارسى شريف، وإن كان أبوه قد ولد وتعلم فى الكوفة بين بنى تميم (أو بنى دارم؛ انظر الفهرست)؛ وتلقى إسحاق تعليما فائقا فقد درس الحديث على هشَيْم بن بشير، والقرآن على الكسائى والفرّاء، والأدب على الأصمعى وأبى عبيدة المثنّى ودرس الموسيقى على خاله زَلْزَل وعاتكة بنت شُهْدَة وأبيه. وكان أول من أظل إسحاق بعطفه هارون الرشيد ويحيى بن خالد البرمكى وأولاده. وقد اشترى يحيى لهذا الوسيقى الفاره داراً ومنحه مائة ألف درهم لتأثيثها. ولما ولّى الفضل بن يحيى البرمكى على خراسان سنة ٧٩٤ ـ ٧٩٥ أجازه بألف دينار على بيت قاله إسحاق بهذه المناسبة.

واستمرت عطايا الخلفاء والأشراف تنهال على إسحاق وسرعان ما غدا واسع الثراء كأبيه. على أنه كان كريماً مسماحاً يجود بثروته، وكان الأعرابى الفقيه اللغوى ممن أجرى عليهم إسحاق معاشا. ولما توفى إبراهيم أبوه أصبح الناس يعدونه الموسيقى الأول فى زمانه، وأغدق عليه الخلفاء: الأمين والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل الثناء وآيات التشريف. وقد قال المأمون إنه لولا شهرة إسحاق بالغناء لولاه القضاء. وكان إسحاق فى حفلات

البلاط يقف فى زمرة العلماء والأدباء، ويباح له أن يرتدى اللباس الخاص بالفقهاء. وقال الواثق إنه ما غناه إسحاق قط إلا ظن أنه قد زيد له فى ملكه. ولما توفى هذا الموسيقى العظيم صاح المتوكل: «ذهب صدر عظيم من جمال الملك وبهائه وزينته».

وكان إسحاق، من حيث براعته فى كل فنون الموسيقى، يشغل مكاناً مشهوداً فى حوليات الموسيقى العربية. صحيح أن صوته لم يكن بإجماع الآراء فى حلاوة أصوات معاصريه الآخرين. إلا أن فنه الرفيع كان يكتسح أمامه كل شىء. وقد وضعه أحد النقاد فى مكانة بين ابن سُرَيْج ومعبد . ويقال إنه أول من لجأ إلى «التخنيث». أما فى الضرب على العود فقد كان فريداً فى بابه، ويروى كتاب الأغانى كثيراً من النوادر فى هذا الباب. وكان فى كل ألحانه يبدأ بالنغم الحاد القوى، ومن ثم لقب بالمسوع. وقد جاء فى كتاب الأغانى ثناء على عبقريته: «وكان إسحاق أعلم أهل زمانه بالغناء وأنفذهم فى جميع فنونه وأجودهم صنعة». صحيح أنه لم يكن من العلماء أصحاب النظريات فى الموسيقى مثل الكِنْدى وغيره الذين أفادوا من الترجمات التى صنعت للمؤلفين اليونان، إلا أنه استطاع ـ نظراً وعملا ـ أن يفرغ الموسيقى العربية القديمة التى كان يخشى عليها الضياع، فى منهج محدد، وربما كان صنيعه هذا هو أعظم مأثرة له فى ميدان الفن.

وكان إسحاق إلى ذلك موضع التقدير شاعراً ولغوياً وفقيها ومصنفا، وكذلك ذاع صيته بفضل ألف ليلة وليلة، ويحصى له الفهرست قرابة أربعين كتاباً، معظمها فى الموسيقى والموسيقيين وخاصة «كتاب الأغانى الكبير»، على أن له كتباً أخرى تكشف عن اتساع أفق عنايته، مثل «كتاب أخبار ذى الرِّمَّة» و «كتاب جواهر الكلام» و «كتاب تفضيل الشعراء» و «كتاب مواريث الحكمة»، ويصف الفهرست إسحاق فيقول: «وكان إسحاق راوية للشعر والمآثر.... وكان مع ذلك شاعراً حاذقاً بصناعة الغناء مفننا فى علوم كثيرة».

وكانت مكتبة إسحاق من أعظم المكتبات فى بغداد، غنية خاصة بكتب اللغة. وكان من تلاميذه ابن خُرْداذْبَه وزريّاب وعمرو بن بانة؛ وقد كتب سيرته ابنه حمّاد، وكان هو نفسه محدثاً وصاحب تآليف (الفهرست، ص ١٤٢ ـ ١٤٣).

المصادر:

(١) كتاب الأغانى، طبعة بولاق، ص ٥٢ ـ ١٣١ .

(٢) الفهرست طبعة ليبسك سنة ١٨٧١ ـ ١٨٧٢م، ص ١٤١ ـ ١٤٣ .

(٣) ابن عبد ربّه: العقد الفريد، القاهرة سنة ١٣٠٥هـ، جـ٣، ص١٨٨.

(٤) النويرى: نهاية الأرب جـ ٥، ص ١ ـ ٩ .

(٥) Caussin De Perceval: *notices Anecdotiques Les Principaux Musiciens Arabes* فى *Journ. As* سنة ١٨٧٣م، ص ٥٦٩ .

(٦)Ahlwardt: *Abu Nuwds*، ص ١٣ ـ ١٩ .

(٧) Barbier de Meynard: *Ibrahim, fuls de Mehdi* فى *journ. As.*، سنة ١٨٩٦م، ص ٢٠١ ومابعدها .

(٨) محمد كامل حجاج: الموسيقى الشرقية، القاهرة سة ١٩٢٤م، ص ٢٥ ومابعدها .

(٩) Farmer: *History of Arabian Musics*، لندن سنة ١٩٢٩م، ص ١٢٤ ومابعدها.

(١٠) الكاتب نفسه *Misical Influence: Historial Facts for the Arabuan*، لندن سنة ١٩٣٠م، ص ٢٤٧ ومابعدها، والفهرس.

خورشيد [فارمر *H. G.Farmer*]

إسراء

ورد هذا المصطلح فى القرآن فى سورة الإسراء، الآية الأولى «سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير». ولسنا نعرف إذا كانت هذه

الآية هى فى الأصل من سورة الإسراء أم أنها كانت فى بادئ الأمر من سورة أخرى، وليس بنا من حاجة إلى البحث فيما يمكن أن يكون معناها الحقيقى. ومهما يكن من شىء فإننا نلاحظ أن الروايات فسرت هذه الآية على ثلاثة أوجه فحسب:

١ - تذهب أقدم هذه الروايات، وقد اختفت من التفاسير الحديثة، إلى أن هذه الآية تشير إلى صعود محمد صلى الله عليه وسلم إلى السماء: وأهم ما فى هذه الروايات (البخارى، طبعة القاهرة ١٢٧٨هـ جـ٢، ص ١٨٥ «باب كان النبى تنام عينه ولاينام قلبه» رقم٢؛ مسلم، طبعة بولاق، ١٢٩٠هـ جـ١، ص ٥٩؛ الطبرى: التفسير، الطبعة الأولى جـ ١٥، س٣؛ وانظر *der Islam* جـ٦، ص ١٢، ١٤) هو أنها احتفظت أيضاً بالمعنى البدائى لقصة الصعود التى صورت على أنها بداية لتعاليم النبوة التعبدية (Bevan : *mohammed, s Ascension To Heaven*، ص ٥٦؛ *der Islam* : *Schrieke*، جـ ٢، ص ١ وما بعدها، وهذا القول يفسر عبارة «المسجد الأقصى» بالسماء، وفى الحق إن الرواية القديمة تستعمل فى كثير من الأحيان كلمة «إسراء» مرادفة لكلمة «معراج» (*Der Islam*، جـ ٦، ص ١٤).

٢ - والرواية الثانية، وهى الوحيدة فى جميع التفاسير المتأخرة، تفسر «المسجد الأقصى» ببيت المقدس. وليس هناك سبب بيّن لهذا التفسير. ويظهر أنه أوحت به سياسة الأمويين التى رمت إلى تعظيم بيت المقدس على حساب مكة التى كان يحكمها حينذاك عبد الله بن الزبير (كولدتسيهر *Muh Stud*جـ ٢، ص٥٥ وما بعدها؛ *Der Islam*، ج٦، ص ١٣ ومابعدها). ويبدو أن الطبرى قد رفض الأخذ بهذا التفسير، وهو لايذكره فى تاريخه بل يظهر أنه كان أميل إلى تأييد التفسير الأول (*Der Islam*جـ٦، ص ٢،٥،٦،١٢،١٤، وفى الطبرى: التاريخ، جـ ١، ص ١١٧٥ ومابعدها تجد فقرة يظهر أنها تمثل رأى المؤرخ الذى بناه بعد امتحان الأدلة التى أتيحت له، انظر *Bevan*، كتابه المذكور آنفا، ص ٥٧).

وتتفق الروايتان الأولى والثانية فى تفسير كلمة «عبد» الواردة فى الآية الأولى من سورة الإسراء بمحمد صلى الله عليه وسلم، ويظهر أن هذا صواب (*Der Islam*، جـ٦، ص ١٣، تعليق رقم ٦).

وأقر «الإجماع» هذين التفسيرين، ولما ظهر تفسير الأمويين وفق الإجماع بينه وبينهما بأن أعطى لكلمة «إسراء» مدلولا خاصاً هو «الرحلة الليلية إلى بيت المقدس» وإذ فقد «الصعود» مدلوله الأصلى تغير تاريخه وقالوا بحدوثه فى تاريخ متأخر وأصبح من الممكن الجمع بين القصتين كما فعل ذلك ابن إسحاق فى كتاب السيرة (*Bevan*: كتابه المذكور آنفا ص ٥٤) وهو أقدم كتب السيرة.

وقصة الرحلة الليلية إلى بيت المقدس هى كما يأتى:

كان النبى محمد صلى الله عليه وسلم نائماً ذات ليلة بالقرب من الكعبة بمكة (أو فى بيت أم هانئ، *Der Islam*، جـ٦، ص ١١ وما بعدها) فأيقظه جبريل وأتاه بحيوان ذى جناح يسمى البُرَاق (*Bevan*: المصدر المذكور آنفا، ص ٥٥، ٥٧، ٥٩؛ *Der Islam*، جـ٦، ص ١٢ ومابعدها، وانظر كذلك المصادر المذكورة فى هذه المجلة) ولما اعتلى محمد هذا الحيوان رحل مع جبريل إلى بيت المقدس، وصادفا فى طريقهما عدة قوى مختلفة خيِّرة وشريرة (مشكاة المصابيح، طبعة دهلى سنة ١٢٦٨هـ، ص ٥٢١ ومابعدها؛ البغوى: مصابيح السنة، طبعة القاهرة سنة ١٢٩٤هـ، جـ٢، ص ١٧٩ وفيه تحشيات للتوفيق) وزارا الخليل وبيت لحم (النسائى: السنن، طبعة القاهرة سنة ١٣١٢هـ، جـ١، ص ٧٧ وما بعدها؛ النويرى: المخطوط المحفوظ بليدن، رقم ٢، ص ٩٣، س ٧ - ١٠) وقابلا فى بيت المقدس إبراهيم وموسى وعيسى(عليهم السلام)، وقد وصف البخارى هذه المقابلة (البخارى، طبعة القاهرة سنة ١٢٧٨هـ، جـ٢، ص ١٤٧). وصلى محمد عليه الصلاة والسلام بهؤلاء الأنبياء وهذا يدل على تقدمه على جميع

الأنبياء الذين اجتمعوا هناك. ٣ ـ أما التفسير الثالث للآية الأولى من سورة الإسراء فيعتمد على الآية الثانية والستين من السورة نفسها إذ وردت فيها كلمة الرؤيا بمعنى الإسراء وهذا يتضمن أن الرحلة الليلية لم تكن رحلة حقيقية؛ وإنما كانت رؤيا. ولما وقف محمد صلى اللهّ عليه وسلم بالحِجْر، رأى بيت المقدس. ووصف لقريش ما رآه فلم يصدقوه (البخارى، جـ٢، ص ٢٢١؛ جـ٣، ص ١٠٢؛ مسلم، جـ١، ص ٦٢؛ تفسير الطبرى، جـ١٥، ص ٥، س١٤). ووضعت القصة على نحو يوفق بين التفسيرين الثانى والثالث، وذلك كما يأتى:

سافر محمد صلى اللّه عليه وسلم ليلا إلى بيت المقدس، ثم عاد ووصف فى مكة مارآه فلم تصدقه قريش، بل وأنكر ذلك منه بعض المسلمين. وحاول محمد التدليل على صدق روايته ولكنه نسى التفصيلات، فأراه اللّه بالفعل بيت المقدس (*Der Islam* جـ ٦، ص ١٥ وما بعدها).

وقد تبسطوا فى سرد هذه القصة فى المؤلفات المتأخرة المطولة (A. Muller : *Der Islam in morgen - und Abendland* جـ ١، ص ٨٦ ـ ٨٧). ويقال إن النبى خاطب اللّه فى السماء سبعين ألف مرة مع أن الرحلة كلها تمت على وجه السرعة بحيث إنه لما رجع كان فراشه ما زال دافئاً وكان الكأس الذى قلبه بقدمه عند إسراعه فى الرحيل ما زال ندياً. وقد اختلف علماء المسلمين فيما إذا كان الإسراء حدث فى نوم محمد صلى اللّه عليه وسلم أم فى يقظته وفيما إذا كان أسرى بروحه أم بجسده، ويذهب أهل الُسنة إلى أن الإسراء كان بالجسد إبان يقظته. ويؤيد الطبرى فى تفسيره (جـ ١٥، ص١٣) هذا الرأى تأييداً قاطعاً معتمداً على البراهين الآتية:

١ـ إن لم يكن النبى قد أسرى بجسده، فإن الإسراء لا يعطينا دليلا على نبوته، ولم يكفّر الطبرى من لم يسلم بهذه القصة.

٢- جاء فى القرآن أن الله أسرى بعبده ولم يقل إنه أسرى بروح عبده.

٣ - إذا كان النبى أسرى بروحه فقط لم تكن هناك حاجة إلى البراق لأن الحيوان يحمل الأجسام لا الأرواح (*Bevan*: الكتاب المذكور آنفا، ص ٦٠؛ *Schrieke*: *Der Islam*، جـ ٦، ص ١٣؛ وانظر تفاسير الطبرى والبيضاوى والبغوى). ويفضل المتصوفة والفلاسفة التفسير الرمزى (كولدتسيهر: *Geshichet der Philosphie im Mittélatter, Kultur der Gegenwart* جـ١، ٥ ص ٣١٩).

المصادر:

(١) Bevan : *Muhammed,s Ascension to Heaven* فى *Beihefte zur Zeitschrift fur die altestam Wissenschaft*، جـ ٢٧، ص ٥١ ومابعدها.

(٢) Schrieke: *Die Himmelsreise Muhammed* فى *Der Islam* جـ ٦، ص ١ وما بعدها، وانظر أيضاً المصادر المذكورة فى هذه المجلة الأخيرة.

[*B. Schrieke* شريك]

تعليق على مادة «إسراء»

وضع القرآن قانوناً سامياً لحرية العقل وقال (ولاتَقْفُ ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا» (١).

ويجب على الإنسان أن لا يتبع غير سبيل العلم والعقل، كما يجب عليه أن يجرد نفسه من كل أثر للتقليد المذموم بلسان القرآن والعقل، وأن يكون فى البحث العلمى حر الرأى.

ويجب على العلماء أن يتلقوا البحث العلمى الحر بصدر رحب، فمسألة الإسراء من المسائل التى ارتبكت فيها الأفكار واختلفت الآراء بثلاثة:

(١) أن الإسراء كان بصعود النبى صلى الله عليه وسلم إلى السماء بجسده.

(٢) أن النبى صلى الله عليه وسلم أحاط بروحه الزكية على أسرار من العالم المحجوب، ووصل إلى عالم رفيع

(١) سورة الإسراء.

من العلم فى تلك الليلة وأزيح له النقاب عن كثير من المجهولات.

(٣) أنه كان رؤيا رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أخذ (شريك Schrieke) كاتب هذه المادة خلاصة ما ذكر فى كتب القدماء من المفسرين والمحدثين من غير تأمل أو نظر فى دلائل الآراء والنصوص الواردة فيها لتظهر له الحقيقة، بل إنه لا يخلو من ميل إلى تشويه حقائق الإسلام المضيئة (٢).

أما القول الأول فلا يقره العلم ولا يصدقه العقل، فإن العقل ـ كما يقول القرآن ـ يرى أن الله تعالى أحاط بالوجود وهو محضه الذى هو أقرب إلينا من حبل الوريد، كما أنه أحاط بكل شئ علماً وأحصى كل شىء عدداً وتنزه عن أن يكون فى جهة من الجهات حتى يشار إليه أو يتلقاه أحد فيها والسموات مطويات بيمينه.

(٢) انظر إلى قوله: ويقال أن النبى خاطب الله فى السماء إلى قوله نديا.

والقرآن لا يصرح بأن الإسراء كان بجسده الشريف. إنما ظهر هذا القول لأن عدة من الصحابة رضى الله عنهم لما رأوا فى النبى صلى الله عليه وسلم من الآيات الباهرات من صدقه وأمانته وخلقه العظيم وعلمه بأسرار الأمور خضعوا له غاية الخضوع بدرجة لم يكونوا لشدة إيمانهم به يتأملون فى نبل أقواله المتضمنة للأسرار أو الرموز التى كانت الظروف توجبها أحيانا (٣). روى الطبرى عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: علمت ما فى السماء والأرض وشرح الله صدرى فأفضى إلىّ بأشياء لم يؤذن لى أن أحدثكموها (٤).

وكان صلى الله عليه وسلم يشير إلى بعض الأمور أحياناً حسب استعداد المخاطب لسماعها، ولا يصرح بما هو فوق عقله واستعداده.

أضف إلى ذلك أننا إذا نظرنا إلى

(٣) وبذلك أشير فى كلامه[ﷺ].
(٤) طبرى س ٢٨ ج ٢٧.

ما ورد من طريق الصحابة والمفسرين منسوباً إلى النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه المسألة من جميع نواحيها نجد ما يهدينا إلى أن الإسراء كان بالروح.

روى الطبرى عن محمد بن كعب القرظى عن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال: قلنا يانبى الله، هل رأيت ربك؟ قال: لم أره بعينى ورأيته بفؤادى مرتين ثم تلا «دنا فتدلى» (٥).

وروى أيضاً عن أبى نمر قال: سمعت أنس بن مالك يحدثنا عن ليلة المسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه عرج جبريل برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماء السابعة ثم علا بما لا يعلمه إلا الله حتى جاءا لسدرة المنتهى ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان قاب قوسين أو أدنى (٦).

فإنا نجد أن آية (دنا فتدلى) تفسر فى قول أنس بن مالك بمسألة الإسراء، كما نجد فى قول النبى صلى الله عليه وسلم حين يسأل عن رؤية ربه اتجاهاً لهذه الآية لأنه يتلوها عقيب هذا السؤال إلى مسألة الإسراء ثم نظام هذه الآية فى سورة النجم نجد ضوءاً يهدى إلى الحق وهو قوله تعالى «ما كذب الفؤاد ما رأى» فينسب المرئى وهو انكشاف الحقائق العلمية إلى الفؤاد وبذلك تعرف أن الإسراء كان بالروح وإلا كان ينسب المرئى إلى البصر دون الفؤاد.

على أن فى نفس النصوص المروية عن بعض الصحابة ما يدل بل يصرح بذلك: يقول الطبرى فى روايته إن جبريل شق ما بين نحره صلى الله عليه وسلم حتى فرج عن صدره وجوفه فغسله من ماء زمزم حتى أنقى جوفه ثم أتى بطست من ذهب فيه نور محشو إيماناً وحكمة فحشا به جوفه وصدره ولغاديده ثم أطبقه (٧).

ويروى أيضاً عن أبى هريرة أن جبريل جاء إلى النبى صلى الله عليه

(٥) طبرى ج ٢٧ ص ٢٧.
(٦) طبرى ج ١٥ ص ٢٦.

(٧) طبرى ج ١٥ ص٤.

وسلم ومعه ميكائيل فقال جبريل لميكائيل: ائتنى بطست من ماء كيما أطهر قلبه وأخرج له صدره قال فشق عن بطنه فغسله ثلاث مرات واختلف إليه ميكائيل بثلاث طسات من ماء زمزم فشرح صدره ونزع ما كان فيه من غل وملأه حلماً وعلماً وحكمة وإيماناً ويقيناً وإسلاماً وختم ما بين كتفيه بخاتم النبوة. وفى صحيح البخارى عن صعصعة أن النبى صلى اللّه عليه وسلم قال: أتانى آت فاستخرج قلبى ثم أتيت بطست من الذهب مملوء إيماناً فغسل قلبى ثم حُشى ثم أعيد (٨).

والنظر الدقيق والتأمل الصادق فى هذه النصوص يهدى إلى أن الإسراء كان بروحه، لأن العقل والنقل لا يقرّان بأن الشق من جبرائيل كان لجسمه الشريف ولا يشك فيه عاقل، ثم هل يقر العلم والعقل أن الإيمان والعلم والحكمة والحلم والإسلام واليقين مما توضع فى طست من الذهب ، وهل صفة الغل تغسل بالماء، وهل هذه الأمور التى ذكرت فى ابتداء الإسراء إلا شواهد بأنه كان بالروح؟

وفى رواية الطبرى أيضاً (٩) أن النبى صلى اللّه عليه وسلم مر بعير من أعيار قريش بواد من تلك الأودية فنفرت العير وفيها بعير عليه غرارتان سوداء وزرقاء حتى أتى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم إيلياء فأتى بعد حين بقدح خمر وقدح لبن فأخذ رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قدح اللبن، فقال له جبريل (هديت إلى الفطرة، لو أخذت قدح الخمر لغوت أمتك). وهل يبقى بعد ذلك شك فى أن هذه الأمور تشير إلى إسراء حصل له صلى اللّه عليه وسلم بروحه واتصل بمقام من العلم الرفيع وكان منه قاب قوسين أو أدنى؟

وفى كلام حكماء الإسلام الإلهيين ما يعلل مسألة الإسراء فلسفياً بما لا

(٨) طبرى ج٢ ص ٢٤٥ مطبعة مصر.

(٩) طبرى ج ١٥ ص ٥.

يدع للشك إليه سبيلا. يقول صدر الدين محمد بن إبراهيم الفيلسوف الشيرازى [١٠] فى كتابه (مفاتيح الغيب) فى المفتاح الرابع من مراتب الكشف: قد تكون المكاشفة على سبيل الملامسة، وهى بالاتصال بين النورين. كما قال ابن عباس أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال: رأيت ربى فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها بين ثديىّ فعلمت ما فى السموات ثم تلا «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين». يقول صدر الدين: رآه صلى اللّه عليه وسلم بالتجلى والمكاشفة، ومنبع هذه المكاشفات هو القلب الإنسانى أى نفسه الناطقة المنورة بالعقل العملى المستعمل بحواسه الروحانية. وللنفس فى ذاتها عين وسمع كما أشير إليه: فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور.

وهذه الحواس الروحانية هى أصل هذه الحواس الجسمانية، فإذا ارتفع الحجاب بينها وبين هذه الخارجية يتحد الأصل فيشاهد بهذه الحواس ما يشاهد بها (أى فى المكاشفة بهذا المعنى يرى القلب كما ترى العين). والروح تشاهد جميع ذلك بذاتها، لأن هذه الحقائق يتحد فى مرتبتها عند كونها فى مقام العقل كل الموجودات. وهذه المكاشفة القلبية أعلى مراتب الكشف، ويسمى بالشهود الروحى. فهى بمثابة الشمس المنورة بثمرات مراتب الروح وأراضى الجسد، فهو بذاته أخذ من اللّه العليم الحكيم المعانى الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداد المكاشف، انتهى. وبذلك يستقيم المعنى ونعرف سر قوله تعالى: «ما كذب الفؤاد ما رأى» الوارد فى نظام آيات سورة النجم فى هذا المعنى.

أبو عبد اللّه الزنجانى

---

(١٠) وهو من كبار الحكماء وضعت فى شخصيته وآرائه رسالة.

إسرائيل

اسم جد بنى إسرائيل. ذكر مرة واحدة فى القرآن إلى جانب الاسم الشائع «بنو إسرائيل» للدلالة على قوم إسرائيل. وفى الآية السابعة والثمانين من سورة آل عمران «كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل إلا ماحرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة». ويقول المفسرون إن تحريم ما حرم من الطعام كان نتيجة لبغى بنى إسرائيل. ويقول بعضهم إن جد بنى إسرائيل إنما حرم على نفسه أكل لحوم الإبل وألبانها؛ وقيل كان به عرق النسا يؤرقه بالليل ويتركه بالنهار؛ فنذر إن شفى لم يأكل أحب الطعام إليه، وكان ذلك أحبه إليه. وقيل فعل ذلك للتداوى بإشارة أطبائه، فأمسك عن أكل عرق النسا وامتنع عن أكل كل ما هو عرق.

وكلمة عرق ترجمة لكلمة «كيد» Gid العبرية؛ أما «النسا» فنقل للكلمة العبرية نشه Nashé. ويشير هذا إلى القصة المعروفة التى وردت فى الإصحاح الثانى والثلاثين من سفر التكوين والتى تتحدث عن نقل فخذ يعقوب على يد ملك. ، تفسر هذه القصة: لم لا يأكل بنو إسرائيل عرق النسا حتى اليوم.

وتبقى بعد هذا مسألة هى: كيف أن امتناع يعقوب عن أكل لحوم الإبل وألبانها يصبح فرضاً على بنى إسرائيل. ويقول البعض فى هذا إن نهيا كيعقوب له بطبيعته حق الاجتهاد. ويقول البعض الآخر إن الله أجاز ليعقوب وضع هذه القاعدة.

وكل ما نجده بعد هذا فى القرآن خاصاً ببنى إسرائيل يرد تحت اسم يعقوب. ويظهر أن محمداً كان أول الأمر يعتبر يعقوب ابناً لإبراهيم فعندما زفت البشرى لسارة جاء فى القرآن الكريم «فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب» (الآية ٧١ من سورة هود، سنوك هو كرونى، *Het. Mek-kansche Feast*، ص ٣٢) ويبادر المفسرون إلى إيضاح أن كلمة «وراء» التى وردت فى الآية يجب أن تشير إلى الحفيد وفقاً للاستعمال العربى.

وورد فى القرآن الكريم أن يعقوب لما حضره الموت أوصى بنيه بالتمسك بملة إبراهيم (سورة البقرة، الآية ١٢٦

وما بعدها) ونزل الوحى على يعقوب كباقى آبائه (سورة البقرة، الآية ١٣٠ وما بعدها)

وتحيط الأساطير الإسلامية بأهم ما فى سيرة يعقوب. على أننا لا نعرض هنا إلا للروايات المتعارضة والتى لم ترد فى الكتاب المقدس. وكان يعقوب فى الحقيقة أكبر من أخيه التوأم عيص (عيسو). ولما جاء أوان الوضع اقتتل الغلامان فى بطن أمهما. إذ أراد يعقوب أن يخرج قبل عيص فقال عيص: والله لئن خرجت قبلى لأعترضن فأتأخر فى بطن أمى فأقتلها. فتأخر يعقوب وخرج عيص قبله. ونجد هذه القصة أيضا فى كتب اليهود.

وبعد أن فقد يعقوب البركة التى ينالها الولد البكر فرّ إلى خاله. وكان يختبئ بالنهار خوفاً من عيص، ويسرى فى الليل ومن ثم سمى إسرائيل. ولم تعرف الروايات الإسلامية تغير هذا الاسم إلى Pnuel. أما عن زواجه بأختين فيقال إن موسى كان أول من أبطل ذلك. ولكن يقال أيضا إن يعقوب لم يتزوج راحيل إلا بعد وفاة ليا.

المصادر:

(١) الشروح المختلفة للآيات القرآنية المذكورة سالفاً.

(٢) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، جـ١، ص ٣٥٣ وما بعدها .

(٣) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ١، ص ٢٦ وما بعدها .

(٤) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٢٩٠هـ، ص ٨٨ ومابعدها.

[A.J.Wensinck فنسنك]

تعليق على مادة «إسرائيل»

يجدر بنا أن نبين ما يراه ثقات العلماء فى هذه المسألة، فإن المعلومات التى ذكرها أصحاب الدائرة فيها مشوهة يرد عليها ما ذكروه من الاعتراض.

ذكر النبى [ﷺ] أن ما حرم على بنى إسرائيل من الطيبات كان لظلمهم وبغيهم «وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما» إلى قوله «ذلك جزيناهم ببغيهم»، «فبظلم

من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم».

فغاظ ذلك اليهود فزعموا أن ما حرم عليهم كان محرماً فى القديم على نوح ومن بعده من الأنبياء إلى أن انتهى التحريم إليهم. وغرضهم تكذيب الرسول فى شهادته عليهم بأن ما حرم عليهم حرم لظلمهم وبغيهم. فبيّن اللّه أن كل الأطعمة كانت حلالا لبنى إسرائيل من قبل أن تنزل التوراة إلا ما حرمه إسرائيل على نفسه وهو العرق فتبعه بنوه فى تحريم العروق تأسياً به. أما بقية المطعومات من لحوم الإبل وألبانها مما حرم على بنى إسرائيل فقد كان حلا قبل أن تنزل التوراة ثم حرمت عليهم لظلمهم وبغيهم، وقد أمره اللّه أن يتحاكم معهم فى إثبات ذلك إلى التوراة فقال: قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين.

يجتهد بعض المستشرقين أن يضرب القرآن الكريم بعضه ببعض وأن يجعل بين آياته تنافيا ليصل من ذلك إلى أنه من عند محمد [ﷺ] المحدود علمه لا من عند الإله الذى أحاط بكل شيء علما، ويأبى اللّه إلا أن يقيم بجانب كل دعوى من هذا القبيل ما يفسد دعواهم وينقض طعنهم فيظهر القرآن الكريم مستوياً لا اعوجاج فيه ولا تفاوت، يصدق بعضه بعضاً - ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيراً.

من ذلك ما ذكروه فى هذا الموضع، فهم يرون أن محمدًا [ﷺ] كان يرى أول الأمر أن يعقوب بن إبراهيم، ويستدلون على ذلك بآية «فبشرناها بإسحق ومن وراء إسحق يعقوب» يذهبون إلى أن معني الآية فبشرناها بإسحق ويعقوب ابنين لها من إبراهيم إلا أن يعقوب أصغر من إسحق، ثم رأى بعد ذلك أنه ابن لإسحق وأن إبراهيم جده بدليل الآية ١٢٦ من سورة البقرة «أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون» وإنما ذهبوا إلى أن اعتقاده بنوة يعقوب لإبراهيم كان أول أمره ثم تغير اعتقاده أخيراً لأن الآية التى تدل على أن يعقوب ابن لإبراهيم مكية والآية التى تدل على أنه ابن لإسحاق مدنية، والمكى قبل المدنى.

والذى يرد عليهم ما ذهبوا إليه أن آيات مكية مما جاء بها محمد [ﷺ] أول الأمر تدل على أنه ابن لاسحاق: ورد فى سورة يوسف المكية «إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إنى رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين، قال يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً إن الشيطان للإنسان عدو مبين، وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق إن ربك عليم حكيم»: وورد فى سورة إبراهيم المكية «الحمد لله الذى وهب لى على الكبر إسماعيل وإسحاق إن ربى لسميع الدعاء» ولم يقل إسماعيل وإسحاق ويعقوب.

وورد فى سورة الذاريات المكية أن البشرى كانت بولد واحد «فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشروه بغلام عليم»:

ومن ذلك يعلم أن محمداً صلى اللّه عليه وسلم كان يعتقد أول أمره وآخره فى يعقوب عقيدة واحدة وهى أنه ابن لإسحاق وأن جده إبراهيم كما نطقت بذلك الآيات المكية والمدنية. وأما الآية «فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب» فقد فهموها على وجهها لأن (من وراء إسحاق) خبر مقدم و(يعقوب) مبتدأ مؤخر، وجىء بهذه الجملة فى هذا الموضع ليبين أن إبراهيم سيبقى عقبه فهو سيولد له ويولد لولده. وعن الشعبى أنه قيل له: أهذا ابنك؟ فقال: نعم من الوراء وكان ولد ولده. أما بقية ما ذكروه عن إسرائيل مع أخيه (عيسو) فروايات إسرائيلية نقلها بعض المسلمين فى كتبهم ولسنا نعرض هنا إلا لما كان اعتراضاً على القرآن الكريم أو السنة الثابتة.

محمد عرفة

إسرافيل

اسم ملك من رؤساء الملائكة، والراجح أن اسمه مأخوذ من الاسم العبرى «سرافيم» كما يتضح من الاسمين المختلفين اللذين وردا فى تاج العروس (جـ٧، ص ٣٧٥) وهما «سرافيل» و «سرافين». وتغير الحرف الأخير فى نهاية الاسم أمر ليس خارجاً

عن المألوف، وهـذا الملك هائل الحـجم: فـبـينمـا قدمـاه تصـلان إلى مـا تحت الأرض السـابعـة إذ تبلغ رأسـه عـمـد عرش الرحمن، وله أربعة أجنحة أحدها فى المغـرب والثانى فى المشـرق وواحد يغطى جسده وواحد يتقى به جلال الله، وجـسـمـه مـغطى بالشـعـر والأفـواه والألسنة.

وهو يعتبر الملك الذى يقرأ قضاء الله من اللوح المحفوظ ويبلغه إلى الموكل به من رؤسـاء الملائكة، وهو ينظـر إلى جهنم ثلاث مرات فى النهـار ومثلها فى الليل ويزعج من الأسى ويبكى بكاء مراً حتى لتغمر دموعه الأرض.

وقد سـمى بصاحب الصـور فذلك لأنه يمـسك بالصور فـى فمـه دواماً حـتى يسـتطيع أن ينفخ فـيـه مـتى أمـر الله النفخة التى تبعث الناس من قبورهم.

ويقال أيضاً إن إسرافيل هو أول من يبعث يوم القيامـة ويقف على الصخرة المقـدسـة فى بيت المـقـدس ويـعطى الإشارة التى تعيد الموتى إلى الحياة.

وحـسـبـمـا يروى أن مـوسـيـقـاه ستطرب سكان الجنة.

المصادر :

(١) الكسـائى : عـجـائب الملكوت، مـخطوط بليدن، ورنر رقم ٥٣٨، ورقة ٤ وما بعدها.

(٢) الطبرى ، جـ١، ص ١٢٤٨ وما بعدها، ص ١٢٥٥ .

(٣) الغزالى : الدرة الفاخـرة، طبعة كوتييه، ص ٤٢ .

(٤) M . Wolf: *Muhammed Es-chatologie*، ص ٩، ٤٩.

(٥) Sale: *The Koran, Preliminary Discourse*، ص٤٩.

(٦) Friedlande: *Die Chadhirlegende und der Alexander* ، ١٧١، ٢٠٨ .

(٧) Lane: *Manners and Customs*، لندن سنة ١٨٩٩م .

[ڤنسنك A. J Wensinck]

أسطرلاب

أو اصْطُرلاب (انظـر ضـبـط هذه الكلمـة فى ابن خلكان، طبعـة ڤسـتنفلد رقم ٧٧٩، والطبعة المصرية ص ٧٤٦). وكلمـة أسطرلاب يونانيـة الأصل من

أسـتـــرلابوس، أطلقت علـى عـدة آلات فلكية تنحصر فـى ثلاثة أنواع رئيسية بحسب مـا إذا كانت تمثل مـسقط الكرة السمـاوية على سطح مستو أو مـسقط هذا المسقط على خط مسـتقيم أو الكرة بذاتها بلا أى مسقط ما.

١ ـ والأسطرلاب أول مـــا صنع هو الأسـطـرلاب الـسطـحـى أو المُسَطـح، ويسمى بالعربية كذلك «ذات الصفائح». وهو أداة من المعـدن سهلة الحل يشـبه شكلها صورة قـرص يتراوح قطره من ١٠ سـنتيمترات إلى ٢٠ سـنتيمتراً، وله عروة اسـمهـا الحَبْس تتصل بحلـقة أو عـلاقـة تصلح فى تعـليق الأداة بحـيث تكون رأسية الوضع.

وأبسط أسطرلابـات هذا النوع، وهو الذى كـان عرفـه الإغريق والسـوريون من قبل، يتألف من الأجزاء الآتية:

(أ) الأم، وهى قـرص أو صـفـيحـة مسـتديرة ذات حـافـة تعـرف بالـكُفَّة أو الحَجْرة أو الـطـوق تـعــطـى أداة الأسطرلاب شكـل العلبـة وتحـتــوى الصـفائح البـاقيـة، ويسـمى سطحهـا الدائرى الداخلى (بالوجـه) والخـارجى (بالظهر).

(ب) الأقراص المستـديرة الأخرى أو الصفائح (مفردها صفيحة) يبلغ عددها عادة تسعاً داخل الأم.

(جـ) العـنكبــوت أو الـشبَكة، وهى صفـيحـة موضوعـة فوق أخـواتها فى مكانها من الأم وتكون مـثقبـة على قدر المسـتطاع بحـيـث لا يضـر التـثـقـيب بمتانتها ومتوعـها وعلى وجه يبقى معه فـيهـا ظاهرا رسم منطقـة فلك البـروج ومواقع النجـوم الرئيسـية وأسمـائها. وهذه الشبكة تتألف من شرائط معدنية قطعت فـى شكل فنى تنتـــهى بأطراف عـديدة تشـيـر إلـى مـواضع النجـوم، ويسمى الطرف شَطْبَة أو شظية.

(د) المسطرة أو الـعضَادة التى تدور حول مركز الظهر. ويعدل طولها قطره، ولها ذراعان ينتهـيان بشطبة أو شظية، ولكل منهما لِبنْة مثـقوبة، وتسمى كذلك دفـة أو هدفـــا، وتوضع بحـيـث يمكن لأشـعـة الشـمس أن تـخـتـرق ثقـبى اللبنتين.

(هـ) المحور أو القطب، وهو يخـترق مركـز جميع القطـع ويضمهـا جميـعاً. ورأس المحور فى ظهر الأسطرلاب وفى

طرفه الآخر محبس صغير يمنعه من الانفلات من موضعه يسمى الفرس.

وإلى جانب الصفائح (ب) رسم المسقط الاستريوغرافى فى القطب للمقنطرات أى الدوائر المتوازيات مع الأفق، وللدوائر الرأسية أى دوائر السموت، ولخط الاستواء والدائرة الكسوفية بالنسبة إلى خط معين من خطوط العرض الأرضية. وفى هذا المسقط تكون عين الراصد فى أحد قطبى الكرة، ومستوى المسقط مماسا للقطب المقابل وموازيا لمستوى خط الاستواء.

ولنوع من الأسطرلاب صفيحة تبين بالنسبة لخط معين من خطوط العرض الأرضية مسقط دوائر الوضع. وتلك الأسطرلابات مستعملة فى استخراج حساب النجوم المعبر عنه بـ «التسيير». وهناك أسطرلابات غير هذه تصلح صفيحتها لجميع العروض وتسمى لهذا السبب جامع العروض أو الصفيحة الآفاقية أو الجامعة. ولكن وجوه استعمالها لم تكن تامة الوضوح.

ويسمى الأسطرلاب ـ طبقاً لتقسيم مقنطرات جميع الصفائح (ب) إلى درجتين فدرجتين أو ثلاث درجات فثلاث أو خمس فخمس أو ست فست أو تسع فتسع أو عشر فعشر ـ بالأسطرلاب التام أو النصفى أو الثلاثى أو الخمسى أو السدسى أو التسعى أو العشرى.

وعلى كل حال فإن الأسطرلاب السطحى الشائع الاستعمال ينقسم إلى شمالى وجنوبى تبعاً لما إذا كان مستوى المسقط مماسا للقطب الشمالى أو القطب الجنوبى من الكرة. والأول هو أكثر شيوعاً بطبيعة الحال. وبإضافة علامات أخرى إلى الصفائح وتغيير علامات البروج فى الشبكة، تيسر الحصول على أسطرلابات شمالية وجنوبية معاً سميت ـ وفقا للشكل الوهمى الذى جمعت فيه علامات البروج فى الشبكة ـ بالطبلى نسبة إلى الطبل أو الآسى أو السرطانى أو المسرطن أو الصدفى أو الثورى أو الشقائقى ... الخ. والراجح أن يكون الأسطرلاب الزورقى المنسوب إلى أحمد السجْزى (حوالى عام ٤٠٠ هـ ـ ١٠٠٩م) من أسطرلابات هذا النوع.

وكان الأسطرلاب الكامل يحمل إلى جانب العلامات الأخرى دائرة المعادلة الشمسية. وهناك أسطرلابات مسطحة قائمة على أساس مسقط مخالف للمسقط الأستريوغرافى، ولكن ينبغى اعتبارها من المنشآت النظرية التى لا مجال لها فى ميدان التطبيق العملى. نذكر منها على سبيل المثال الأسطرلاب الذى تخيله أبو الريحان البيرونى وأسماه الأسطرلاب الأسطوانى نسبة إلى مسقطه ونسميه نحن الآن بالأسطرلاب ذى المسقط الجانبى. ومساقط دوائر الكرة فى هذا الأسطرلاب مرسومة على هيئة خطوط مستقيمة ودوائر وقطاعات ناقصة. أما الأسطرلاب المسطح الذى وصفه أبو الريحان البيرونى الآنف الذكر فى كتابه الموسوم بكتاب «الآثار الباقية» (ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩) فالظاهر أنه لا يعدو أن يكون خريطة للنجوم فى مساقطها القطبية المتساوية الأبعاد بعضها عن بعض. أعنى أن يكون قطب الدائرة الكسوفية مركزاً للمسقط، وأن تكون خطوط العرض الموازية لهذه الدائرة دوائر متحدة المركز ومتساوية الأبعاد بعضها عن بعض، وأن تكون دوائر العروض أنصاف أقطار متساوية الأبعاد بعضها عن بعض.

ويعطى الأسطرلاب بالرصد النظرى المستقيم ارتفاع نجم ما، وبالتالى مقدار ما انقضى من ساعات النهار والليل. ويمهد السبيل بعد هذا إلى حل جميع مسائل علم الفلك الكرى دون الالتجاء إلى العمليات الحسابية. ويصلح إلى جانب ما تقدم لأداء العمليات الجيوديزية الخاصة بقياس الأرض مثل حساب بُعد مكان يتعذر الوصول إليه وارتفاع بناء وعمق بئر يكون من الميسور قياس قطرها ... الخ . وبدهى ألا ينتظر الضبط المطلق من أداة بالغة من صغر الحجم مبلغ الأسطرلاب، ولا يمكن بسبب حركة مبادرة الاعتدالين وتناقص ميل الدائرة الكسوفية، أن يكون صالحاً ولا مفيداً إذا انقضت على صنعه سنوات كثيرة وعهد طويل.

وكل علامة من علامات الصفائح (ب) لاتصلح إلا لخط واحد من خطوط العرض الأرضية. ومن ثم يكون لزاما وجود عدد كبير من الصفائح لكى

يتيسر استخدام تلك الأداة لكل خطوط العرض.

ولقد وفق للتغلب على هذه الصعوبة عالم من علماء الأندلس وهو الزرقالة (*Arzachel*) الذى استطاع أن يحول الأسطرلاب من أسطرلاب خاص إلى أسطرلاب عام باستبداله من المسقط القطبى الأستريوغرافى المسقط الأفقى الأستريوغرافى. وبمقتضى هذا التحويل يكون موضع عين الراصد فى نقطتين من نقط الأفق إحداهما شرقية والأخرى غربية، أى فى نقطتى الاعتدالين، ويكون مستوى المسقط هو بعينه مستوى الدائرة الكبرى المارة بنقطتى الانقلابين. ويكون مسقطا نصفى الكرة السماوية متطابقين تمام التطابق بحيث تكفى الدلالة عليهما بعلامة واحدة.

وقد سمى أسطرلاب الزرقالة فى شكله النهائى «العبّادية» نسبة إلى عباد ملك إشبيلية (٤٦١ - ٤٨٤هـ - ١٠٦٨ - ١٠٩١م) فإن هذه الأداة اختصرت فآل أمرها إلى صفيحة واحدة وقطعتين أخريين تتصلان بها. ويرى فى وجه الصفيحة بشكل مسقط أستريوغرافى أفقى، خط الاستواء ومداراته، ودوائر ممراته، كما ترى الدائرة الكسوفية بدوائر عرضها ودوائر طولها. وعلى هذا النمط لا يصلح هذا الأسطرلاب لتعيين أى خط من خطوط العرض الأرضية فحسب، بل يقوم أيضا مقام الشبكة فى الأسطرلابات الأخرى بسبب تراكب مساقط نصفى الكرة السماوية تراكباً تاماً ومطابقتها لإحداثيات الدائرة الكسوفية والنجوم الرئيسية. وفى مركز الوجه المدرج مسطرة مثبتة تسمى بالأفق المائل وهى تقوم بكل ما تقوم به الصفائح (ب) الموجودة فى الأسطرلاب العادى. فإذا أميلت هذه المسطرة كثيراً أو قليلا بالنسبة لخط الاستواء فإنا نحصل على بيان أفق المكان المرئى، ونستطيع حينئذ أن نستنتج من أقسامه بُعد الجرم السماوى عن الأفق شرقاً وغرباً.

وبظهر الصفيحة المفردة الآنفة الذكر توجد العضادة كما توجد العلامات التى فى الأسطرلابات العادية، غير أن الزرقالة أضاف إلى ذلك الأسطرلاب دائرة القمر التى تؤذن بتتبع حركات هذا الجرم التابع للأرض فى مجراه، كما أضاف إليه مربعاً لحساب المثلثات

يبين للباحث على الفور الأظلال المبسوطة والمنكوسة للزوايا المقيسة منسوبة إلى نصف قطر مقسم إلى ١٢ جزءاً. وقد سمى العرب هذا الأسطرلاب البسيط المنقح «بالصفيحة الزرقالية» وهو الذى ذاع فى أوروبا واشتهر باسم Saphaea أى الصفيحة. وهناك صنف آخر من أسطرلاب الزرقالة يعرف بالصفيحة الشكازية أو الشكارية لم يصل إلينا عنه إلى اليوم أى بيان من البيانات الصريحة الواضحة.

٢ ـ الأسطرلاب الخطى ويسمى أيضاً «عصا الطوسى»، نسبة إلى مخترعه المظفر بن المظفر الطوسى المتوفى عام ٦١٠ هـ (١٢١٣ ـ ١٢١٤م) وهو يشبه بهيئته مسطرة الحساب، فإن مسقط الأسطرلاب العادى للكرة المسطحة يقع فيه على خط من خطوط سطحه المستوى بنفسه. فهذه الأداة تمثل إذن خط تقاطع سطح الهاجرة مع سطح مسقط أسطرلاب الكرة المسطحة. وتشير النقط المعلمة على العصا إلى الصعودات المستقيمة والمائلة، كما تشير إلى أقسام الدائرة الكسوفية والمقنطرات.. إلخ. وفى الأسطرلاب خيوط مربوطة بالعصا، وهى تصلح لقياس الزوايا.. وبواسطة هذا الأسطرلاب يتيسر إجراء العمليات المألوف عملها بالأسطرلاب السطحى، ولكن بغير الدقة الملحوظة فى هذا الأخير.

٣ ـ الأسطرلاب الكرى أو الأكرى ويسمى Astrolabio redondo فى تواليف ألفونسو العاشر ملك قشتالة المؤلفة باللغة الأسبانية. وهذا الأسطرلاب يمثل الحركة اليومية للكرة بالنسبة لأفق مكان معلوم دون التجاء إلى المسقط. فهو إذن صالح لقياس ارتفاعات الكواكب عن الأفق وتعيين الزمن، وحل طائفة من مسائل علم الفلك الكرى.

ويتألف هذا الأسطرلاب من القطع الآتية:

(أ) كرة معدنية رسمت فيها الدائرة الكسوفية وخط الاستواء وأفق مكان معين بمقنطراته ودوائر ارتفاعه وكذا أوضاع النجوم الثوابت الرئيسية. وقسمه اليوم إلى ساعات زمنية وانقلابية، وخطوط العرض لأماكن ما من الأرض.

(ب) العنكبوت أو الشبكة وهى نصف كرة معدنية تلامس الكرة تمام الملامسة فى جميع نقطها، وهى مثقبة تثقيباً لا يبقى معه منها سوى الدائرة الكسوفية التى تنزل منها فى منزلة الحافة، ومواضع النجوم الرئيسية ونصف خط الاستواء.

(جـ) صفيحة معدنية ضيقة تنطبق تمام الانطباق على سطح الشبكة، ومثبتة فى القطب الاستوائى بأحد طرفيها، على أن يبقى الطرف الاخر مرتكزاً دائماً على خط الاستواء.

(د) عقرب موضوع عمودياً على الصفيحة المعدنية.

(هـ) محور يخترق الكرة والشبكة والصفيحة المعدنية فى اتجاه القطبين الاستوائيين (١).

المصادر:

(١) L. A. Sédillot : *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes* باريس سنة ١٨٤١م، ص ١٤١ ـ ١٩٤.

(٢) F. Woepcke : *Ueber ein in der Kgl. Bikl .zu Berlin befindliches Arabisches Astrolabium* فى *Abh. der mathem Kl. der Kgl. Akd d. Wissensch zu Berlin*، عام ١٨٥٨م ص ١ ـ ٣١ .

(٣) A, de Schio: *Di due Astrolabi in caratteri Cufici occidentali trovati: in Valdagno*، البندقية سنة ١٨٨٠م، فى هذا المؤلف رسم الأسطرلاب الشمالى وصفيحة الزرقالة وفهرس للأسطرلابات العربية المستعملة فى أوروبا.

(٤) H. Sauvaire et J. de Rey Pail-hade: *Sur une Mère d'Astrolabe Arabe etc.* المجلة الآسيوية، المجموعة التاسعة جـ١، ص٥ - ٧٦ . ١٨٥-٢٣١ .

(٥) Carra de Vaux: *L'Astrolabe linéaire ou bâton d'Et-Tousi* المجلة الأسيوية، المجموعة التاسعة، جـ٥ ص٤٦٤-٥١٦ .

(٦) البيرونى: الآثار الباقية، طبعة سخاو Sachau، ص٣٥٧-٣٦٢ وانظر: M. Florini فى *della Societa Geografica Italiana Bolletino*، المجموعة الثالثة، جـ٤، ص٢٨٧-٢٩٤ .

(١) تفضل بمراجعة هذه المادة الأستاذ محمد مسعود.
اللجنة

(٧) *Libros del saber de Astronomia del rey D. Alfonso X de Castilla*، مجريط ١٨٦٣-١٨٦٧، جـ٢، الأسطرلاب العادى والأسطرلاب الكرّى، جـ٣ صفيحة الزرقالة.

(٨) W. H. Morley: *Description of a planispheric Astrolabe, constructed for shah Sultan Husain Safawi* لندن سنة ١٨٥٦م.

[نالينو C.A. Nallino]

إسلام

هو الاسم الذى يطلقه المسلمون فى كل قطر على عقيدتهم. ومعنى هذه الكلمة الخضوع أو الاستسلام [لله]. وقد وردت فى القرآن الكريم ثمانى مرات كقوله تعالى «إن الدين عند الله الإسلام» (سورة آل عمران، آية ١٧) وقوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً» (سورة المائدة آية٥) وقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام» (سورة الأنعام آية ١٢٥) وسيكون مقالنا هذا مقصوراً على وصف إحصائى لانتشار الدين الإسلامى فى الأقطار المختلفة فى الوقت الحاضر. أما فيما يتعلق بالكلام على عقائد هذا الدين وفرائضه وتطور عقيدته إلخ... فإنا نحيل القارئ إلى مادتى «الله» و «محمد [ﷺ] وغيرهما. وكذلك فى الكلام على سير المسلمين وتاريخهم وجغرافيتهم الخ.. نطلب إلى القارئ الرجوع إلى المواد المختلفة المناسبة لكل مقام.

وقد قدر عدد المسلمين فى العالم تقديرات متباينة، وهى تختلف من ١٧٥ مليوناً إلى ٢٧٠ مليوناً. ولكن هناك جانبا كبيراً من الشك يحيط بكل تقدير، لأن كثيراً من الأقطار التى يكثر فيها المسلمون لم يعمل بها قط إحصاء دينى، ولهذا فإنه يعوزنا فيها الإحصاء الدقيق. وهذا على وجه خاص هو الحال فى البلاد التى كانت منبع الإسلام، وكل تقدير لعدد السكان المسلمين ما هو إلا من قبيل التخمين. ويمكننا أن نعتمد بعض الاعتماد على الإحصائيات التى عملت فى المناطق الواقعة تحت النفوذ الأوربى، فقد ذكر أن عدد سكان عدن والجزر المجاورة لها مثل جزيرة

بريم وسقطرى وغيرهما يبلغ ٥٦٫٠٠٠ نسمة، وعدد سكان جزائر البحرين يبلغ ٨٩٫٠٠٠؛ أما تقدير عدد السكان فى الأجزاء المستقلة من بلاد العرب مثل نجد وحضرموت وغيرهما، الذى يذهب إلى أن عدد سكانها يبلغ ٢٫٥٠٠٫٠٠٠ نسمة حسب تقدير زويمر و ٣٫٥٠٠٫٠٠٠ حسب تقدير هارتمان، وعدد سكان الحجاز واليمن وكانا تحت حكم الترك، ١٫٠٥٠٫٠٠٠ فكلها تقديرات اجتهادية.

على أن العرب ليسوا محصورين فى حدود بلاد العرب وحدها، فمنذ بداية القرن الثالث الميلادى أخذ العرب يهاجرون جماعات متفرقة إلى الشمال، وكان من نتائج هذا أن استقروا تدريجاً فى فلسطين والشام وبلاد الجزيرة ثم استغلوا فيما بعد النزاع الذى نشب بين الروم والفرس، فهاجرت طوائف كثيرة من البدو واستقرت فى المناطق الخصبة الواقعة على حدود بلادهم الأصلية القاحلة؛ وحركة الهجرة هذه بلغت غايتها بانتشار الجنس العربى انتشاراً واسعاً وساعد ذلك فتوحات القرن السابع الميلادى التى انتهت باستيلاء العرب على بعض الولايات البوزنطية الغنية وإخضاع بلاد الفرس بأكملها.

وانتشرت لغة العرب تدريجاً فى معظم بلاد الشام ومصر وشمالى إفريقية، وهذا دليل على تغلغل الدم العربى فى سكان هذه البلاد. واستمر تيار الهجرة، وإن يكن فى غير تواصل، فهاجر كثير من العرب إلى إفريقية عن طريق البحر الأحمر واتجه تيار آخر من تيارات الهجرة نحو الشرق عن طريق المحيط الهندى، ولم يأت منتصف القرن الثامن الميلادى إلا وقد وصل تجار العرب إلى الصين، وكان منهم عدد كبير فى كانتون. وهناك محَلات تجارية للعرب متفرقة فى جزائر الملايو، وقد استقرت جماعات صغيرة من العرب فى عهود تاريخية مختلفة على شواطئ الهند البريطانية، وذهب أفراد منهم إلى معظم جهات العالم الإسلامى، وبخاصة ما كان الوصول إليه منها ميسوراً عن طريق البحر. على أنه لم يحاول قط تقدير جملة هؤلاء العرب الذين يعيشون خارج حدود شبه الجزيرة العربية باعتبارهم طوائف منفصلة عن

السكان المسلمين مع أنهم جزء من هؤلاء السكان.

ولدينا إحصاءات دقيقة لبعض الأقطار الأسيوية الخاضعة للحكم الأوروبى، ففى الهند - حيث يعنى ببيان التنوع فى الاعتقادات الدينية - بلغ عدد المسلمين حسب تعداد عام ١٩١١م: ٢٩٩، ٦٤٧و٦٦ نسمة من مجموع السكان البالغ ٣١٥ مليوناً [1] والمسلمون فى الهند يزدادون بنسبة أكبر من نسبة ازدياد الهندوس، ففى العشر السنوات التى انتهت بعام ١٩٠١م كانت نسبة الزيادة فى الهنود جميعا ٤ر٢٪ فى حين أنها كانت ٩ر٨٪ فى المسلمين منهم، وفى العشر السنوات التى تلتها زاد عدد المسلمين بنسبة ٧ر٦٪ بينما كانت الزيادة فى الهندوس ٥٪ فقط، وربما كانت الدعوة إلى الإسلام بعض السبب فى هذه الزيادة، ولكن يبدو أن العامل الأقوى للزيادة المطردة فى عدد المسلمين هو أن عاداتهم الاجتماعية أشد ملاءمة لكثرة المواليد من عادات الهندوس. فقيود الزواج عندهم أقل، وكثيرا ما تتزوج أراملهم، والانتقال من دين إلى دين نادر، ولكن الذين يتحولون من الإسلام إلى النصرانية فى شمال الهند - وبخاصة فى البنجاب - يعدون بالآلاف(- *The Mohammedan World of to - day* ص ١٧٠، ٩٢٤). وقد تحول عدد من المسلمين الذين يجرى فى عروقهم دم الهندوس إلى الهندوسية متأثرين بدعوة مبشرى آريا سَماج أما فى جزيرة سيلان فبالرغم من الصلات التجارية القوية التى تربط العرب بهذه الجزيرة فإن الإسلام لم ينتشر فيها انتشاراً واسعاً. وفى عام ١٩١٢م بلغ عدد المسلمين ٠٠٠ر٢٨٤ من جملة عدد سكانها البالغ أربعة ملايين، وتعوزنا الإحصاءات الوافية عن شبه جزيرة الملايو والجزر الواقعة هناك، ويقدر زويمر أن عدد سكان ولايات الملايو المتحدة والجماعات التى تقطن المضايق من المسلمين يبلغ ١٥٩ر٦٧٣ بينما يقدر هارتمان ضعف هذا العدد تقريباً. وقد دخل الإسلام إلى مَلَقاً من ناحية الهند وانتشر على طول الطريق

(١) بلغ مجموع المسلمين فى الهند حسب تعداد عام ٧٧،١٩٢١ مليونا (وجهة الإسلام، ص ١٠٩ - ١١١).
اللجنة

التجارى الذاهب إلى جاوة وغيرها من جزر الأرخبيل. وفى عام ١٩٠٥م كان عدد المسلمين فى جزر الهند الهولاندية ٢٥ر٠٤٣ر ٣٥ منهم ٢٩، ٦٠٥،٦٥٣ فى جاوة(١) ويقال إن هذا العدد آخذ فى الازدياد بسرعة نظراً لدخول كثير من الوثنيين من سكان البلاد فى الإسلام. ومن جهة أخرى نجد البعوث التبشيرية المسيحية قد نجحت فى السنوات الأخيرة فى تنصير عدد من مسلمى جاوة، ويقال إن أكثر من ثلثمائة مسلم يتنصرون كل عام وفى سنة ١٩٠٦م كان عدد المسلمين الذين اعتنقوا المسيحية ١٨٠٠٠ (*The Mohammedan World of to - day* ص ٢٣٧). أما فى سومطرة فإن هيئات التبشير تزعم أنها نصرت ٦٥٠٠ وعمّدت ١١٥٠ من المسلمين، وذلك منذ سنة ١٨٦٠م (نفس المصدر، ص ٢٢٢، ٢٢٨).

ولم ينجح الإسلام فى توطيد نفوذه فى سيام، غير أنه انتشر بعض الشىء فى الشمال لاتصال سكانه بأهالى ولايات الملايو، وفى المدن الساحلية أيضا لاتصال سكانها بأهالى أرخبيل الملايو، وليست جملة المسلمين فى سيام بأكثر من ٠٠٠ر٣٠٠ . وفى بعض الجهات الأسيوية الأخرى الخاضعة للحكم الأوروبى نجد أن عدد المسلمين فى الممتلكات الفرنسية بالهند الصينية ٠٠٠ر١٤٦ر١ من عدد السكان البالغ ٠٠٠ر٨٠٠ر١٧ نسمة ، وفى المستعمرات الروسية الأسيوية ـ بما فيها بلاد القوقاز ـ يبلغ عدد المسلمين ٧٠٠ر٩٦٦ر١١ نسمة من جملة عدد السكان البالغ ٠٠٠ر٠٠٠ر٢٥تقريبا. وفى جزائر الفيليبين الخاضعة للحكم الأمريكى يبلغ عدد المسلمين ٢٧٧ر٥٤٧ من جملة السكان البالغة ثمانية ملايين ونصف المليون.

ولكننا إذا انتقلنا إلى الممالك التى تفتقر إلى طرائق الإحصاء الدقيق على المنهج الأوروبى فإنه يخامرنا كثير من الشك فى إحصاءاتها، فقد زعمت بعض هيئات التبشير المسيحية أن عدد المسلمين فى بلاد الفرس لا يتجاوز خمسمائة ألف من عدد السكان البالغ خمسة ملايين؛ أما بلاد الأفغان فيظن

(١) بلغ عدد المسلمين جاوة ٠٠٠ر٠٠٠ر٤٣ (وجهة الإسلام، الترجمة العربية، ص ١٥٤).

أن عدد المسلمين فيها نحو أربعة ملايين.

وكانت أول محاولة جدية لإحصاء المسلمين فى بلاد الصين، تلك المحاولة التى قام بها برومهول Broomhall ودولونى D'Ollone وقد قدر أولهما عدد المسلمين بـ ٨٫٤٢١٫٠٠٠ (*Islam in China*، ص ٢١٥) بينما يذهب الثانى إلى أن عددهم أربعة ملايين فقط (*Rechercher sur les Musulmans Chinois* ص ٤٣٠)، وهذان التقديران يباينان مباينة تامة المبالغة فى التقديرات التى عملت فى القرن التاسع عشر والتى ذهبت إلى أن عدد المسلمين فى الصين كان عشرين أو ثلاثين مليونا، بل ذهبت إلى القول أيضا بأن عددهم كان سبعين مليونا، على أن بعض هيئات التبشير المسيحية تعتبر أن أحدث التقديرات أقل كثيراً من الواقع. ولكن مهما تكن نسبة المسلمين فى الصين إلى عدد سكان البلاد، فمن الراجح أن عددهم كان أكبر بكثير قبل حدوث المذابح التى اضطهد فيها المسلمون فى ثوراتهم الكبيرة اضطهاداً كبيراً، وقد أحصى دولونى هذه الثورات (المصدر السابق ص ٤٣٦) ويقال إن ملايين من المسلمين هلكوا فيها. أما فى بلاد التبت فيقال إن عدد المسلمين فيها ٢٨٫٥٠٠ معظمهم جاءوا من الصين وكشمير، وقليل منهم من تحول عن دينه إلى الإسلام أو تحول أسلافهم عن دينهم إلى الإسلام. ولم يكثر المسلمون فى بلاد اليابان، فقد اعتنق الإسلام فى السنوات الأخيرة نحو مائتى يابانى فى بلاد اليابان نفسها، أما جزيرة فرموزه ففيها ٢٥٫٥٠٠ مسلم.

أما فيما يختص بأقدم الأقطار الإسلامية التى يشملها الحكم العثمانى فى آسية فى الوقت الحاضر[1] - إذا استثنينا منها الجهات المستقلة فى بلاد العرب - فقد عملت تقديرات مختلفة لعدد المسلمين فيها. ويقول هارتمان إن عددهم ١١٫١٩٠٫٠٠٠، أما زويمر فيذهب إلى أن عددهم ١٢٫٢٧٨٫٨٠٠، ولكنا مضطرون إلى اعتبار أن هذه التقديرات تقريبية بحتة لعدم وجود

(١) كان هذا وقت كتابة المادة.

الإحصاءات الدقيقة (A' de la Jonquiére: *Histoire nde LEmpire Ottoman* باريس سنة ١٩١٤، ص ٤٥٧ وما بعدها). وإفريقية هى القارة التى تلى آسية مباشرة فى كثرة السكان المسلمين. ولكننا نفتقر كل الافتقار إلى البيانات التى تخول لنا صدق الحكم فى هذا الموضوع، فإن التقديرات التي عملت عن عدد المسلمين فى إفريقية، بما فى ذلك أحدثها عهداً، تقدر عددهم تقديراً يتراوح بين ٤٢ مليوناً و ٧٦ مليوناً وأدق هذه التقديرات كلها هو تقدير الأستاذ وسترمان D. Westermann الذى أخذ به زويمر، وهو يذهب إلى أن عدد المسلمين فى إفريقية يبلغ ٤٢٫٠٣٩٫٣٤٩ موزعين على الوجه الآتى:

٥٠٠٫٠٠٠ فى بلاد الحبشة [1]

و١٠٫٢٦٩٫٤٤٥ فى مصر [2]

و٢٨٠٫٠٠٠ فى ليبريا، أما بقية أقطار هذه القارة فهى مستعمرات أوروبية ونجد فى معظمها إحصاءً دقيقاً. وعدد المسلمين فى المستعمرات البلجيكية ٦٠٫٠٠٠، وفى المستعمرات الفرنسية ١٥٫٠٨٥٫٠٠٠ وفى المستعمرات الألمانية ١٫٤٨٠٫٠٠٠ وفى المستعمرات البريطانية ١٢٫٥٣٩٫٩٠٤، وفى المستعمرات الإيطالية ١٫٣٦٥٫٠٠٠، وفى المستعمرات البرتغالية ٣٣٠٫٠٠٠، وفى المستعمرات الأسبانية ١٣٠٫٠٠٠ .

وإحصاء المسلمين فى البلاد الإفريقية اجتهادى بالضرورة، إلا أننا مع هذا نستطيع الاعتماد بعض الشىء على تعداد المسلمين فى الممالك التى كل سكانها منهم مثل: مراكش وعدد المسلمين فيها ٣٫١٠٠٫٠٠٠ [3] من جملة عدد السكان البالغ ٣٫٢٢٠٫٠٠٠ [4] وكذلك فى الجهات التى أسلم فيها قسم من السكان بجملته مثل قبيلة الهوسا وقبيلة الفلبه، وما زال الإسلام آخذاً فى الانتشار بين القبائل الوثنية، وفى كل عام يزداد عدد المسلمين بمن يدخل فى دينهم من هؤلاء الوثنيين.

(١) بلغ عددهم سنة ١٩٥٠: ٤٫٥٠٠٫٠٠٠
(٢) بلغ عددهم سنة ١٩٥٠: ١٨٫٩٠٠٫٨٠٠
(٣) بلغ عددهم سنة ١٩٥٠: ٧٫٩٠٠٫٠٠٠ .
(٤) بلغ عددهم سنة ١٩٥٠: ٨٫٤١٠٫٠٠٠ .

أمـا فى أوروبا فـالأمـر على عكس ذلك، لأن نفـوذ الإسلام فـيها آخـذ فى الاضمـحلال. وليس فى الإمكان تـقدير عدد سكان الأندلس فى أزهى عصورها الإسـلامـيـة، على أن عـدد المسلمـين واليـهود معاً بلغ عام ١٤٩٢م ما يربو على مليونين، وعندما طرد فيليب الثالث البقية الباقية من المسلمين عام ١٦٠٩ - ١٦١٥ م كـان عـدد من ترك البـلاد حوالى ٥٠٠ر٠٠٠ (انظر: *The Moriscos of Spain:* H. C Lea ص ٣٥٩، لـنـدن ١٠٩١م).

وفى الوقـت الحـاضـر نجـد أن المسلمين فى أوروبا ينحـصر وجودهم غـالبـاً فى الروسـيـا وفى البلدان التى كانت جـزءاً من أملاك الدولة العثمـانية فى أوائل القـرن التاسـع عشـر. ويبلغ عـدد المسـلمـيـن فى روسـيـا أوروبا حوالى ٣ر٥٠٠ر٠٠٠[1] ولكن لم يكن هناك تعـداد دينـى فى الإمـبـراطورية الروسـيـة منذ ١٨٩٧م ومـعظم هؤلاء المسلمـين من الجنس المغـولى. ولكن الإسلام انتشر إلى حد كبير بين القبائل الفنِّيـة Finnish مـثـل الچرمس Chere-miss والڤُوتياك Votiaks والچـواش Chu-vash. وقـد زاد عـدد الداخليـن فى الإسـلام منذ صـدور مـرسـوم عـام ١٩٠٥م الذى كـفـل حـرية المعـتـقـد. والاحـصاءات الدينيـة الخاصـة بشبـه جـزيرة البلقان تعـوزها الدقة إلى حـد كبير، بل إن التقديرات الرسمية لا تخلو مما يثير الشك الكثير من ناحـية تلفيقها كى تلائـم بعض المصـالح الدينـيـة والعنصرية.

ويقـال إن عدد المسلمـين فى تركيـة أوروبا بلـغ عـام ١٩٠٠م حـوالى ٣ر٢٠٠ر٠٠٠ فى حـين كـتب هارتمان عام ١٩٠٩م أن عـددهم ٣ر٢٩٥ر٠٠٠، وعـددهم فى بلغـاريا ٦٠٣ر٨٧٦ من مـجمـوع السكان البـالغ حوالى أربعـة ملايين ونصف مليون، أمـا فى رومانيا فيـبلغ عدد المسلمـين حوالى ٤٣ر٧٠٠ يعـيـش مـعظمـهم فـى دبروچه. وفى الصـرب عـام ١٩١٠م كـان عـددهم ١٤ر٤٣٥، وفى الجـبـل الأسـود ١٤ر٠٠٠، ويقـال إن مجمـوع مسـلمى ألبـانيـا بلـغ ٢٣ر٤٠٠٠ منـهم

(١)كان ذلك وقت كتابة هذه المادة.

١٢٫٠٠٠ من الغجر و٤٠٫٠٠٠ من الصرب و ٢٦٫٠٠٠ من الألبان. ولا يزال فى بلاد اليونان ٢٤٫٠٠٠ مسلم بينما نقص عددهم فى جزيرة إقريطش إلى ٢٧٫٨٥٢ وكانوا عام ١٩٠٩م حوالي ٢٣٫٤٩٦ مع أنهم كانوا عام ١٨٨١م يزيدون عن ٧٣٫٠٠٠ . وفى البوسنة والهرسك كان بين سكان الصرب الوطنيين ٦١٢٫١٣٧ مسلماً، أما فى أجزاء الإمبراطورية النمساوية الأخرى ففيها غير هؤلاء ١٫٤٥٠ مسلماً.

أما فى البلاد الأوروبية الأخرى - وخاصة فرنسا وبريطانيا العظمى - فكان بها بعض الجماعات الإسلامية الصغيرة مبعثرة هنا وهناك، ومعظم أفرادها من أصل إفريقى أو آسيوى وإقامتهم فى تلك البلاد موقوتة.

وقد زادت الهجرة والنشاط التجارى ٨٫٠٠٠ مسلم إلى عدد السكان فى أمريكا الشمالية و١٦٦٫٠٠٠ فى أمريكا الوسطى والجنوبية، بما فى ذلك جزائر الهند الغربية حيث نجد ١٠٫٤٩٩ مسلماً فى ترنداد و٣٫٠٠٠ فى جاميكا.

أما فى أستراليا فهناك ١٩٥٫٠٠٠ مسلم يعيش معظمهم فى پيرث Perth.

المصادر:

(١) Hubert Jansen: *Verbreitung des Islâms in den verschiedenen Landern der Erde*، برلين سنة ١٨٩٧م وهو أول من حاول أن يعطينا إلمامة إحصائية شاملة عن المسلمين، إلا أن أرقامه مبالغ فيها غالباً، وقد أثبتت الأبحاث الحديثة أن التقدير القريب من الصواب ينقص كثيراً عن الأرقام التى أعطاها.

(٢) Martin Hartmann: *Der Islam Geschichte Glaube - Recht*، ليپسك سنة ١٩٠٩م، وهو يعطينا إحصاءات تفصيلية ولكنه لا يذكر المصادر التى استقى منها.

(٣) ويعطينا S. M Zwemer فى الفصل الثالث من كتابه *Mohmmed or Christ* لندن، سنة ١٩١٦م تعداداً لعدد المسلمين فى العالم مع ذكر المصادر التى أخذ عنها .

(٤) وهناك أبحاث منفصلة عن إحصائيات بعض البلاد الإسلامية:

مثل: (أ) M. Broomhall: *Islam in Ghina* لندن سـنة ,١٩١٠م (ب) *S. Bobrovnik-off*: *Moslems in Russia* فى *The Moslem World* المجلد الأول، لنـدن سنة ١٩١١ .
(جـ) D. Westermann: *Der Islam in West - und Zentr al - Sudan* (Die Welt des Islams)، جـ ١، ص ٨٥ وما بعدها، برلين ١٩١٣ (د) G. Kampffimeyer: *Statistik der Mohammedaner auf der Balkanhalbinsel und in osterreich*، جـــــ ١، ص ٣٢ ـ ٣٣ .

(٥) أما عن إفـريقيـة وآسيـة فانظر *The Mohammedan World of to - day* نيويورك سنة ,١٩٠٦م.

(٦) وتعطـينا كل من الحـكومــتــين البـريطانيـة والهـولندية تفـصـيـلات عن انتـشـــار الإسـلام فى ممتلكاتهــمـا فى النشرات الرسمية التـى تذيعانها كل عشر سنوات *Kaloniaal Verslag, Census of India* .

(٧) والاحصـائيات الدينيـة ترد فى The Statesman's Year Book ، التى تـطبع سنويا فى لندن.

(٨) وفى مجلة العـالم الإسلامى التى تصـدر بالفـرنسـيـة مـقـالات مـدعـمـة بالإحصائيات الخـاصة بعدد المسلمين فى أقطار مختلفة (انظر الفهرس العام الخاص بمجلداتها من ١ ـ ١٦، باريس ١٩١٢م).

[أرنولد T.W. Arnold]

كلمة «إسلام» (١)

أصلها ـ معناها ـ تطوراتها

أ ـ النظريات المختلفة فى صلة المعنى الشرعى لكلمة «إسـلام» بالمعنى اللغوى الأصلى:

١ ـ مقدمة فى تسمية الدين المحمدى بـ «الإسـلام» ـ المعـانى الشـرعيـة أو الدينية ووثاقة الصلة بينها وبين المعانى اللغوية.

٢ ـ جملة آراء الإسلاميين فى المعنى اللغوى الذى يرجع إليـه المعنى الشرعى للفظ « إسلام» على ما ذكره الرازى.

٣ ـ آراء المحدثين فى ذلك مع تعليق على هذه الآراء: جـولدتسيهـر، أرنولد، بابنجـر، سيـد أميـر على، إدوارد سل، كارًا دى فو.

* * *

(١) تفضل الاستاذ الشيخ مـصطفى عبـد الرازق بهذا المقال توفية لمادة «إسلام».

١ ـ الدين الذى جاء به محمد بن عبد الله النبى العربى المولود بمكة سنة ٥٧١م المتوفى بالمدينة سنة ٦٣٢م معروف باسم «الإسلام» منذ عهده الأول.

وقد يسمى السِلْم بكسر السين والسَلْم بفتحها علَى ما ذكره «لسان العرب».

وهذه الأسماء الثلاثة هى ألفاظ عربية المادة والصيغة، فلها عند العرب معان هى حقائق لغوية.

ولما استعملت النصوص المقدسة الإسلامية هذه الألفاظ فى الدلالة على الدين الإسلامى، كان ذلك بالضرورة تصرفاً فى المعنى اللغوى الأصلى.

وقد جرى عرف العلماء على تسمية الألفاظ المستعملة فى معان وضعها لها الشرع بالأسماء الشرعية كالصلاة والزكاة، والحج، وكالإيمان، والكفر وربما خص ما يتعلق بالعقائد مثل الإيمان، والكفر والإسلام، بالأسماء الدينية.

ويذكرون فى كتب أصول الفقه خلافاً فى الأسماء الشرعية نفياً وإثباتاً فى الوقوع على معنى أن ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالصوم، والإيمان، هل خرج به عن وضعهم إلى وضع مستحدث، أم لم يخرج به عن وضعهم، وإنما استعمله استعمالا مجازياً جارياً على أساليبهم؟

قال بالأول القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٤هـ (١٠١٣م)، وقال بالثانى المعتزلة والخوارج والفقهاء.

ويستفاد من هذا البحث الذى فصّله سيف الدين أبو الحسن على الآمدى المتوفى سنة ٥٨٣هـ (١١٨٦م) فى كتاب «الإحكام فى أصول الأحكام» (جـ١، ص ٤٨ ـ ٦١) أن علماء الإسلام يعتبرون المعانى الشرعية متفرعة من المعانى اللغوية وثيقة الصلة بها.

٢ ـ وقد عنى المفسرون، والمتكلمون واللغويون، وغيرهم من الباحثين برد المعنى الشرعى للفظ «إسلام» إلى أصله اللغوى.

وجمع الفخر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ (١٢٠٩م) فى تفسيره جملة المذاهب فى ذلك فقال: «وأما الإسلام ففى معناه فى أصل اللغة ثلاثة أوجه:

الأول ـ أنه عبارة عن الدخول فى الإسلام أى فى الانقياد والمتابعة، قال تعالى «ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم» (سورة٤، النساء مدنية الآية ٩٤) أى لمن صار منقاداً لكم ومتابعاً لكم.

والثانى ـ من أسلم أى دخل فى السلم كقولهم: أسنى، وأقحط. وأصل السلم السلامة.

الثالث ـ قال ابن الأنبارى المتوفى سنة ٣٢٨هـ (٩٣٨هـ): المسلم معناه المخلص لله عبادته، من قولهم: سلم الشئ لفلان خلص له، فالإسلام معناه «إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى» جـ٢، ص ٤٢٣، المطبعة الخيرية عام ١٣٠٨هـ).

٣ ـ أما المحدثون فجمهرة المستشرقين منهم ترى أن اسم «إسلام» يرجع إلى معنى من الطاعة والخضوع غير إرادى، أى التسخير لإرادة قاهرة.

يقول جولدتسيهر:

«إسلام بمعنى خضوع، أى خضوع المؤمن لله. وهذه الكلمة ـ التى هى أوفى من كل كلمة غيرها فى تعيين المنزلة التى جعلها محمد [ﷺ] للمؤمن فى علاقته بمعبوده ـ عليها طابع ظاهر من الشعور بالتبعية لقدرة لاتحيط بها حدود، ويجب على الإنسان أن يستسلم لها متبرئاً من كل حول له وقوة». («عقيدة الإسلام وشريعته»،ص٢).

ويشير إلى مثل ذلك القول «أرنولد» فى الفصل الذى كتبه عن «الإسلام» فى دائرة المعارف الإسلامية.

ولا يختلف ما ذكره «بابنجر» فى الفصل الذى كتبه عن الإسلام فى كتاب «أديان العالم» عن كلام «جولدتسيهر» فى شىء.

وقد تنبه «سيد أمير على» الهندى إلى أن أمثال هؤلاء المستشرقين اعتبروا معنى الانقياد الذى فسر به لفظ «إسلام» انقياداً مطلقاً لإرادة لا حدود لسلطانها ولا كسب لأحد معها، فجاء يبين فى كتابه «روح الإسلام» أن ليس فى استعمال كلمة إسلام لغة أو شرعا ما يدل على معنى الانقياد المطلق والخضوع المتضمن لمعنى الجبر كما يفرضه عادة أكثر الباحثين من علماء الغرب. على أن «سيد أمير على» يقرر

أن المعنى الشرعى «للإسلام» هو الكد فى تحرى الرشد والتماس الفلاح بتزكية النفس، كما يؤخذ من الآيات ١٤ س ٧٢ ـ الجن مكية، ٧ ـ ١٠ س ٩١ ـ الشمس مكية. وذلك يستلزم معنى الطاعة الإرادية ظاهرا وباطناً. «والرشد» هو الهدى والفلاح، وهو الذى يهدى إليه القرآن الكريم من تصديق خبر اللّه وامتثال أمره كما فى كتاب «مفتاح دار السعادة» لابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ (جـ١، ص ٤٠، ٤٢).

وبهذا البيان يتضح مافى كلام (إدواردسل) من التعسف فى تأويل رأى أمير على. (مقال إدوارد سل عن الإسلام فى دائرة المعارف الدينية والخلقية جـ٧).

يرى إدوارد سل أن اعتبار المؤلفين الأوروبيين أن لفظ «إسلام» يعبر عن الإذعان التام لإرادة اللّه فى كل شئون العقائد والأحكام توسع فى فهم معنى اللفظ، إذ هو إنما يدل على معنى أخص من الإذعان المطلق، فهو إنما يدل على الإذعان العملى، ويستشهد بقول «سيد أمير على» إن الإسلام هو تحرى الرشد.

ثم يحاول إدوارد سل أن يجعل جملة ما ورد فى القرآن الكريم من لفظ «إسلام» ومشتقاته مؤدياً معنى الانقياد الظاهر والطاعة بالجوارح.

ويزعم أن المفسرين يبدو أنهم مجمعون على استعمال اللفظ فى معنى آلى، ويقول إن هذا يتفق مع عدم ورود كلمة «إسلام» فى السور الأولى، إذ هى لم ترد إلا ثمانى مرات منها ست فى السور المدنية واثنتان فى السور المكية الأخيرة. ويرجع ذلك إلى أن أركان الدين العملية لم تصر جزءا منه على وجه قاطع حتى كوَّن محمد [ﷺ] دينه فى المدينة. ويخلص من ذلك إلى أن لفظ «إسلام» عندما ينظر إليه من وجهة النظر المحمدية يفقد كثيرا من جماله الروحى الذى تجمع حول فكرة الخضوع التام لإرادة اللّه ويصبح مؤيداً للمبدأ اليهودى القائل بأن المهم ليس هو روح الشريعة، بل المهم هو مراعاة الأداء الصورى لواجبات ظاهرة خاصة.

ودعوى «إدوارد سل» أن كلام سيد أمير على يفيد قصر الإسلام خضوع الجوارح دون خضوع القلب لا يمكن أن

يؤخذ من عبارات سيد أمير على وليس فى كتابيه مايؤيدها.

ومحاولة إدوارد سل أن يجعل جملة ما ورد فى القرآن الكريم من لفظ «إسلام» وما اشتق منه مؤديا معنى الانقياد الظاهر والطاعة بالجوارح فقط، محاولة لا تقوم على أساس، لأن ما ذكر فى القرآن الكريم من لفظ «إسلام» وما اشتق منه مقابلا للإيمان ومخالفا له بحيث يدل الإسلام على العمل الظاهر، والإيمان على التصديق، لايعدو ثلاث آيات على ما ورد فى كتاب «حجج القرآن» لأبى الفضل أحمد بن المظفر الرازى الحنفى (أتم كتابه سنة ٦٣٠هـ = ١٢٣٢م) أو لا يعدو أربعاً كما هو الواقع، إذ ترك صاحب الكتاب ى ٥س ٦٦ التحريم مدنية.

إما إجماع المفسرين على استعمال لفظ «إسلام» فى معنى آلى فغير صحيح كما يتضح لكل مطلع على التفاسير المختلفة للقرآن، وسيأتى ما يؤيد ذلك فيما يلى.

وعدم ورود لفظ «إسلام» فى السور الأولى لايُنتج ما يريد أن يستنتجه المؤلف، فقد وردت فى القرآن صيغة اسم الفاعل من أسلم فى ٣٩ آية المكيات منها ٢٤ والمدنيات ١٥، وبعض هذه المكيات فى سور غير متأخرة كما فى ى ٣٥س ٦٨ ـ القلم مكية وهى السورة الثانية فى ترتيب نزول القرآن على ما نقله صاحب الفهرست عن نعمان بن بشير، وكما فى ى ١٤ س ٧٢ ـ الجن مكية التى ورد فيها الفعل أيضا.

ولكارًا دى ڤو رأى فى معنى كلمة «إسلام» وأصلها يبينه على الوجه الآتى:

كان من يتبع إبراهيم يسمى حنيفاً، ومعناه المائل، لأنهم مالوا عن عبادة الأصنام التى كانت قد فشت فى العالم، أو يسمى المسلم أى الذى يجدد ويصون الشىء سالما، ذلك بأنهم جددوا أو صانوا التوحيد الخالص؛ وتفسير مسلم بأنه المستسلم للّه أو المسلم نفسه للّه أبعد غوراً فى التصوف من أن يكون المعنى الأصلى (كارًا دى ڤو: مفكرو الإسلام، جـ٣، ص ٥٥).

وهذا الرأى غير وجيه من الناحية اللغوية، فإنه ليس فى مادة «إسلام»

ولا صورتها ما يؤيده على مقتضى أصول اللغة وقواعد الاشتقاق، وما علمنا بأن من مدلولات هذه المادة التجديد أو الصون ولا رأينا أن صيغة أفعل تفيد أحد هذين المعنيين.

ب ـ النظرية الراجحة:

١ ـ المعنى اللغوى الذى يمكن أن يعتبر الأصل الأصيل لمعانى مادة «سلم» جميعها وباقى المعانى اللغوية.

٢ ـ المعنى الشرعى للفظ «إسلام» وما اشتق منه ـ نظريات المسلمين فى هذا المعنى الشرعى:

أ ـ رأى من يذهب إلى أن للإسلام معنى شرعياً واحداً هو الإيمان.

ب ـ رأى القائلين بأن للإسلام معنيين شرعيين.

جـ ـ مذهب من يرى أن لفظ «إسلام» له ثلاثة معان شرعية.

٣ ـ أثر الفرق الإسلامية فى هذا الخلاف بل كونه من عملها.

٤ ـ الإشكال الذى يزعمون أنه دعا العلماء الإسلاميين لأن يجعلوا للفظ «إسلام» معانى شرعية مختلفة ـ حل هذا الإشكال:

القرآن يستعمل صيغاً مختلفة من مادة «سلم» فى معانيها اللغوية الحقيقية، ويستعمل بعض هذه الصيغ أيضاً فى معنى شرعى واحد غير متعدد مرتبط بالأصل الأول لمادة «سلم»

٥ ـ الدليل على أن معنى الإسلام الشرعى هو خلوص العقيدة.

٦ ـ ماحدث من التطور فى المعنى الشرعى للفظ «إسلام» ـ آثار المعنى الشرعى الأول فيما جد من التطور.

١ ـ من تأمل فيما ذكره اللغويون من معانى مادة «سلم» على اختلاف ألفاظها وصيغها متحرياً البحث عما يصلح أن يكون أصلا تتفرع عن سائر المعانى، وجد فى كتب اللغة المعتبرة مثل كتاب «الاشتقاق» لابن دريد و«الصحاح» للجوهرى و «المفردات فى غريب القرآن» للراغب الأصفهانى و «لسان العرب» لابن منظور و «المصباح المنير» للفيومى: السلام بكسر السين والسلم بكسر اللام الحجارة الصلبة، سميت بذلك

لسلامتها من الرخاوة، والواحدة سلمة، واستلم فلان الحجر الأسود هو افتعل من السلمة، وأن السلَم بفتحتين شجر عظيم له شوك ورقه القرظ يُدبغ به، واحده سلَمة بفتحتين أيضاً، كأنما سمى بذلك لاعتقادهم أنه سليم من الآفات، ويقال منه سلَمت الجلد بفتح اللام أسلمه بكسرها إذا دبغته بالسلَم.

ولعل هذه المعانى هى التى ينبغى أن تكون الأصل الأول لمادة «سلم» وعنها تفرعت جميع الاستعمالات الأخرى.

ذلك بأن هذه المعانى هى أمور مادية محسوسة قريبة إلى حياة البداوة، فهى أجدر أن تكون أصلا لوضع المعانى المجردة.

وقد ولّد العرب من هذه المعانى معانى أخر وضعية حقيقية قائمة على معنى الخلوص الذى هو ملحوظ فى المعانى الأولى.

وهذه المعانى الحقيقية المولدة هى:

١ ـ معنى الخلوص من الشوائب الظاهرة أو الباطنة. وفى معاجم اللغة أن السلْم بفتح فسكون، والسلَم بفتحتين، والسلْم بكسر فسكون، والسلام والسلامة، تكون بمعنى الخلوص والتعرى من الآفات الظاهرة أو الباطنة.

٢ ـ معنى الصلح والأمان. ويقول اللغويون: إن السلْم والسلْم بكسر السين وفتحها لغتان فى الصلح، يذكّران ويؤنثان كالسلام.

٣ ـ معنى الطاعة والإذعان. فالسلَم بفتحتين على ما فى كتب اللغة، والسلَم بفتح فسكون ، والسلْم بكسر فسكون: الاستسلام والإذعان والطاعة.

ويردّ اللغويون السلام الذى هو من أسماء اللّه والسلام بمعنى التحية والدعاء، إلى معنى الخلوص والسلامة من المكاره، والآفات. ورد السلَم بمعنى السلف إلى هذا المعنى غير عسير.

وفعل أسلم يستعمل فى اللغة على وجهين:

أحدهما: أن يستعمل لازما.

والثانى: أن يستعمل متعدياً.

واللازم يكون بمعنى الدخول فى السلم بمعنى الصلح أو الطاعة. وقد ذكر علماء الصرف أن صيغة أفعل اللازم

تأتى بمعنى الدخول فى شىء كأصبح بمعنى دخل فى الصباح، وأقحط: دخل فى القحط، وأعرق دخل فى العراق. وأما المتعدى فصيغة أفعل فيه للتعدية وهى تصيير الفاعل قبل دخول الهمزة مفعولا، فأسلم الشىء لفلان منقول بالهمزة عن سلم الشىء لفلان خلص له من غير منازع كسلمه له تسليما المنقول بالتضعيف، وحقيقة معناه أخلصه له وجعله له سالماً.

ولفظ «إسلام» مصدر أسلم لازماً كان أو متعدياً، فهو صالح للدلالة على كل ما يدل عليه الفعل من المعانى السالفة.

هذه هى جملة المعانى اللغوية لمادة «سلم» وما تفرع عنها، وقد ورد فى القرآن الكريم استعمال كثير من صيغ هذه المادة فى معانيها اللغوية:

فورد معنى الخلوص والبراءة من الشوائب الظاهرة والباطنة فى الآية ٧١ من السورة ٢ ـ البقرة مدنية، وفى الآية ٨٩ س٢٦ ـ الشعراء مكية، وورد فى غير هاتين الآيتين أيضاً.

وجاء معنى الصلح فى مثل الآية ٣٥ سورة ٤٧ ـ محمد مدنية، والآية ٦١ س٨ ـ الأنفال مدنية.

واستعمل القرآن الكريم بعض صيغ هذه المادة فى معنى الانقياد والخضوع كما فى الآية ٢٦س ٣٧ ـ الصافات مكية.

٢ ـ على أن القرآن الكريم استعمل لفظ «إسلام» وفعله والوصف منه فى معنى شرعى خاص.

وقد اختلفوا فى هذا المعنى الشرعى على مذاهب ثلاثة:

ا ـ قال قائلون إن الإسلام هو الإيمان. والإيمان باتفاق أهل العلم من اللغويين وغيرهم التصديق كما فى لسان العرب، وذهب هذا المذهب الفخر الرازى فى تفسيره عند آية «إن الدين عند الله الإسلام» مستدلا عليه.

ب ـ قال آخرون إن لفظ «إسلام» يطلق فى لسان الشرع على معنيين: أحدهما الإيمان، والثانى معنى أعم من الإيمان وهو الانقياد بالقلب أو بالظاهر.

وقد نقل هذا المذهب النووى فى شرحه على صحيح مسلم، عن الخطابى.

ومن القائلين بأن لفظ «إسلام» يطلق فى لسان الشرع على معنيين من يفسر هذين المعنيين بما فسرهما به الراغب الأصفهانى.

فأحد المعنيين دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان.

والثانى: فوق الإيمان، وهو أن يكون مع الاعتراف باللسان اعتقاد القلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله فى جميع ماقضى وقدّر (المفردات فى غريب القرآن الكريم).

جـ - وقال قائلون إن الإسلام يطلق شرعا على ثلاثة معان. وعلى ذلك جرى الغزالى فى الإحياء، وهذه المعانى الثلاثة هى:

أولا: إطلاق الإسلام بمعنى الاستسلام ظاهراً باللسان والجوارح مع إطلاق الإيمان على التصديق بالقلب فقط، وبذلك يكون الإيمان والإسلام مختلفين.

ثانياً :أن يكون الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، فالإيمان أخص من الإسلام.

ثالثا: أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً، وكذا الإيمان، وعلى هذا فالإسلام والإيمان مترادفان.

٣ - وأثر الفرق الإسلامية ظاهر قوى فى هذا الخلاف المرتبط بمسألة احتدم فيها النزاع بين الفرق، وهى مسألة الكفر بارتكاب الكبيرة. فالأشعرية لا يكفّرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه ما لم يرتكبه مستحلا له غير معتقد تحريمه، خلافا للخوارج القائلين بأن مرتكب الكبائر يكفر ويزول عنه الإيمان، وخلافا للقدرية والمعتزلة القائلين بأنه يخرج من الإيمان ولا يدخل فى الكفر فيكون بين الكفر والإيمان (الإبانه للأشعرى ص ١٠ وشرح الفقه الأكبر لأبى منصور الماتريدى المتوفى سنة ٣٣٣هـ ص ٢ - ٤ طبع الهند) بل إن الفرق جعلت مسألة المعنى الشرعى للإسلام والإيمان من أسس نزاعها صراحة، فالأشعرى يقول فى الإبانة:

«ونقول إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمانا» ص

١٠ . ويقول الطبرسى الشيعى فى تفسيره «مجمع البيان»: «والإسلام والإيمان بمعنى واحد عندنا وعند المعتزلة» جـ١،ص ١٧٥ طبعة فارس سنة ١٣٠٤هـ.

فالخلاف على هذه المسألة إنما هو فى الحقيقة من تمحلات الفرق والتماسها دقائق البحث اندفاعاً وراء جموح النظر، فهو مصطنع اصطناعاً.

٤ ـ ولكنهم يريدون أن يلتمسوا سبباً لهذا الخلاف فى القرآن الكريم نفسه، وعندهم أن منشأه أن علماء الإسلام وجدوا فى آيات القرآن الكريم ما ذكر فيه الإسلام مقابلا للإيمان على وجه يشعر بالتغاير بينهما (ى١٤ س٤٩ ـ الحجرات مدنية، ى٥ س٦٦ ـ التحريم مدنية، ى٣٥ س٣٣ ـ الأحزاب مدنية، ى٦٩ س٤٣ ـ الزخرف مكية) كما وجدوا فى آيات ما يدل على أن الإسلام والإيمان واحد (ى ٨٤س ١٠ ـ يونس مكية، ى٣٥ و٣٦ س٥١ ـ الذاريات مكية، ى ١٧ س ٤٩ ـ الحجرات مدنية). وقد أرادوا التحلل من هذا الإشكال بأن جعلوا للإسلام فى لسان الشرع معانى مختلفة.

على أن الأمر لا يدعو إلى ذلك، فإن القرآن الكريم استعمل من مادة «سلم» صيغاً كثيرة فى معانيها اللغوية كما استعملها العرب، ولكنه استحدث للفظ «إسلام» وما اشتق منه معنى واحداً شرعياً استعمله فى آيات غير قليلة، وهذا المعنى هو التوحيد وإخلاص النفس للّه وحده لا يكون فيها لغيره شريك يعبد ويسمى إلهاً، وهو معنى مولد من المعنى اللغوى الذى هو الخلوص والسلامة، قال ابن دريد فى كتاب الاشتقاق (جـ١، ص ٢٢): «واشتقاق المسلم من قولهم أسلمت للّه أى سلم له ضميرى».

أما سائر استعمالات القرآن الكريم لهذه المادة فاستعمالات لغوية جارية على الأوضاع والاستعمالات العربية الحقيقية، وقد ذكر ما يفيد ذلك الزمخشرى فى الكشاف عند تفسير آية «إن الدين عند اللهّ الإسلام».

٥ ـ والدليل على أن معنى الإسلام الشرعى هو التوحيد وإخلاص الضمير للّه من وجوه:

أحدها: أن القرآن الكريم يقرر أن الدين واحد على لسان جميع الأنبياء

وهو الإيمان بما يجب الإيمان به، وإنما تختلف الشرائع أى الأحكام العملية (ى١٣ س ٤٢ ـ الشورى مكية. يراجع تفسير الطبرى والكَشّاف والرازى والبيضاوى، ى ٩٠ س ٦ ـ الأنعام مكية. يراجع الكشاف، ى ٤٨ س ٥ ـ المائدة مدنية. يراجع الطبرى ويراجع كتاب «مفتاح السعادة» الطبعة الأولى بمصر جـ٢ص ١٢٦، ١٢٧، وكتاب «حجة اللّه البالغة» جـ ١ص ٦٨ ـ ٦٩).

ودين اللّه الواحد الذى لا يدخله النسخ ولا يختلف باختلاف الأنبياء هو فى عرف القرآن الكريم المسمى إسلاماً (ى١٩و٢٠س ٣ ـ آل عمران مدنية. يراجع الكشاف ، وى ٨٤و ٨٥س٣ ـ آل عمران مدنية. يراجع الكشاف أيضا، ى ٣س ٥ ـ المائدة مدنية) وهذه الآية الأخيرة نزلت يوم عرفة فى حجة الوداع، قالوا : ولم يعش النبى بعدها إلا ٨١ ليلة. وهى تدل على أن الدين الذى هو الإسلام هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع التى كملت فى القرآن الكريم. أما الأحكام العملية فهى تختلف باختلاف الأنبياء والأمم، وقد تتغير بتغير المظان، ولم يجمعها القرآن الكريم إلا إجمالا بتبيينه الأصول التى تستمد منها تلك الأحكام ولم تكن كملت عند نزول الآية (ويراجع تفسير البيضاوى لهذه الآية، والموافقات للشاطبى جـ٣، ص٦٢، جـ٤، ص ١١٦، ١١٧).

وقد ثبت بما ذكرناه أن الدين فى عرف القرآن الكريم هو الإيمان بالأصول الدينية التى هى حقائق خالدة لا يدخلها النسخ ولا يختلف فيها الأنبياء، وأن الإسلام هو هذا الدين إذ لا دينْ غيره عند اللّه.

ثانيها: أن صيغة «إسلام» وردت فى القرآن الكريم مضافة وغير مضافة فى ثمانى آيات، ست منها مدنية وآيتان مكيتان، أما المكيتان فهما ى١٢٥س٦ ـ الأنعام مكية و ى س ٣٩ـ الزمر. والآيتان صريحتان فى أن الإسلام فيهما هو الإيمان الخالص الذى موضعه الصدر أى القلب.

أما الآيات المدنية فهى ى ٧س ٦١ ـ الصف. وتفسير «الإسلام» فى هذه الآية بالإيمان تدل عليه الآيات اللاحقة دلالة ظاهرة وى ٧٤ س ٩ ـ التوبة. والإسلام فى هذه الآية مذكور فى

مقابلة الكفر. وقد قوبل الإسلام وما يشتق منه فى القرآن الكريم بالكفر كما فى هذه الآية وى٨٠، س٣ ـ آل عمران مدنية وى٢،س١٥ ـ الحجر مكية، وبالشرك فى آيات عديدة منها ى ٦٧، س ٣ ـ آل عمران وى ١٤، س٦ ـ الأنعام مكية، ثم ى ١٧،س ٤٩ ـ الحجرات مدنية، وهى من الآيات التى ذكرها كتاب «حجج القرآن» فى حجج القائلين بأن الإيمان والإسلام واحد، وى١٩،س٣،ى٨٥،س٣،ى٣س٥ . وقد بين الزمخشرى وغيره من المفكرين فى تفسير هذه الآيات أن الإسلام فيها هو التوحيد وإسلام الوجه لله. وذلك يقتضى أن لفظ «إسلام» لم يرد فى القرآن الكريم إلا مستعملا فى معناه الشرعى مرادفا للإيمان.

ثالثها: أن القرآن الكريم سمى أتباع دين محمد [ﷺ] «الذين آمنوا» فى آيات، منها ى٦٢، س٢ ـ البقرة مدنية، ى ٦٩، س ٥ ـ المائدة مدنية، ى ١٧ س٢ ـ الحج مدنية، كما سماهم «المسلمين» فى آيات، منها ى ٧٨، س٢٢ ـ الحج مدنية، ى ١٠٢ س ٢ مدنية. وفى ذلك إشعار بأن معنى الإيمان والإسلام متفق غير مختلف.

٦ ـ وإذا كان الإسلام فى عرف القرآن الكريم هو القواعد الأصولية التى يجب الإيمان بها والتى جمعها القرآن الكريم كاملة بحيث يعرف الإسلام بأنه هو ما أوحاه الله إلى نبيه محمد [ﷺ] فى القرآن الكريم وأمره بتبيينه للناس كما تشير إليه ى٤٤،س١٦ ـ النحل مكية، فقد تطور استعمال لفظ «الإسلام» إلى ما يشمل الأصول الاعتقادية والفروع العملية، وتطور استعمال لفظ الدين كذلك. فأصبح تعريف الدين عن المسلمين هو: «وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل» وهذا يشمل العقائد والأعمال. (كشاف اصطلاحات الفنون).

ومع هذا التطور فقد بقيت بين المسلمين آثار العرف الشرعى إلى اليوم.

فهم يقسمون الدين إلى فروع وأصول، باعتباره منقسما إلى معرفة هى الأصل وطاعة هى الفرع.

ويقولون إن العقائد يقينية، فلا بد أن تكون ثابتة بطريق دينى يقينى قطعى وهو القرآن الكريم وحده، إذ هو المقطوع به وحده فى الجملة والتفصيل.

أما الأحكام العملية فيكفى فيها الظن (شرح المواقف، جـ١،ص٣٨، الموافقات جـ٤،ص٣). ويقولون إن النسخ لا يكون فى مسائل علم الكلام، وإنما يكون فى مسائل الفقه.

ثم إن الخلاف بين المسلمين فى شئون الأحكام العملية ليس له خطر الخلاف فى الأمور الاعتقادية.

فالآراء المتباينة فى الأولى تسمى مذاهب، وأتباع كل مذهب يعتقدون أن مذهبهم صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيرهم خطأ يحتمل الصواب. بل يرى بعضهم أن الحق يتعدد فى المسائل الاجتهادية باعتبار أن اللهّ لم يكلف الناس إلا بأن يبذلوا جهدهم فى تحرى الصواب فما وصلوا إليه بجهدهم فهو بالنسبة لهم الحق لا يجوز العدول عنه.

ولست تجد شيئاً من ذلك فى أمور العقائد التى يؤدى الاختلاف فيها إلى تفرق الفرق يكفّر بعضها بعضاً، والحق فى مسائل العقائد واحد لا يتعدد وكل ما سواه باطل. أحسن الفروض بالنسبة لصاحبه أن يعذر فينجو من عقاب الأخذ بالباطل. («فصول البدائع، فى أصول الشرائع» للفنارى، جـ ٢، ص ٤١٧، ٤٢٤).

هذا، والأعمال البدنية نفسها لا يكون لها اعتبار فى دين المسلمين بحسب صورها الظاهرة، وإنما هى معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التى هى مصدرها. يراجع كتاب «حجة اللّه البالغة» (جـ ١، ص ٤) وفى القرآن الكريم: «لن ينال اللّه لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم» (ى٣٧س ٢٢ـ الحج مدنية).

ويروى عن النبى حديث هو أحد الأحاديث التى عليها مدار الإسلام، وقال الشافعى وأحمد: إنه يدخل فيه ثلث العلم، وهو من أصح الأحاديث النبوية وأشهرها حتى زعم بعضهم أنه متواتر (شرح القسطلانى على البخارى، جـ١، ص ٥٥) اعترافا بمكانته بين السنن تجده فى فاتحه كتب الحديث المعتبرة كصحيح البخارى وصحيح مسلم.

هذا الحديث هو :«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى».

مصطفى عبد الرازق

أسماء

بنت الخليفة أبى بكر واسم أمها قَتْلة أو قُتَيْلة بنت عبد العُزَّى. وهى الأخت الكبرى لعائشة، ولدت قبل الهجرة بسبع وعشرين سنة، ولقبت بذات النطاقين لأنها لم تجد ما تشدّ به زاد النبى [ﷺ] وأبيها عند الهجرة فشقت نطاقها وشدّت به الزاد. وهى من السابقات إلى الإسلام، تزوجت فى صدر الإسلام الزبير بن العوام وهو أيضا من أوائل من اعتنقوا هذا الدين، وعندما وجد الزبير نفسه فى ضيق شديد اضطرت أسماء إلى أداء أعمال شاقة حقيرة ، على أن زوجها قسا فى معاملتها. ولم تصحبه فى هجرته إلى الحبشة. ولما هاجر النبى [ﷺ] وأبو بكر واختفيا فى الغار ثلاثة أيام كانت أسماء تزودهما بالطعام والشراب كل مساء.

وقد عاشت بعد الهجرة مع أكبر أبنائها عبد اللّه بن الزبير فى قُبَاء بالقرب من المدينة وأصبحت أماً لأول مؤمن ولد بعد الهجرة. وكان لها خمسة أبناء وثلاث بنات. وقد طلقها الزبير من بعد فعاشت مع ابنها عبد اللّه وشاركته ماقاساه من تقلبات الدهر. وعلمت بمقتله (٧٣هـ = ٦٩٢م) وهى فى المائة من عمرها، ومع أنها عميت إلا أنها احتفظت بحضور ذهنها. ولم يسمحوا لها بدفن جثة ابنها المشوهة وماتت بعد هذا الحادث بأيام قلائل.

المصادر :

(١) Sprenger: *des Leben Und Di. Leh-re Des Mohammed*، الفهرست.

[ركندورف Reckendorf]

+ أسماء: ابنة الخليفة أبى بكر من زوجته قُتَيْلَة بنت عبد العُزَّى بن عامر ابن لؤى، وكانت الأخت غير الشقيقة لعائشة ومن أوائل الذين دخلوا فى الإسلام بمكة. ولما خرج النبى [ﷺ] مهاجرا من مكة مع أبى بكر شقّت أسماء نطاقها فجعلت واحدة لسُفْرَته والأخرى عصاما لقرْبته، وهذا هو السبب المأثور لتلقيبها بذَات النطاقين.

وتزوجت أسماء بعد الهجرة الزبير ابن العوام . واشتهر ابنهما عبد اللّه بأنه أول من ولد فى الجماعة الإسلامية بالمدينة. ولدينا عدة حكايات تتحدث عن

تقواها وإنكارها لذاتهـا، ولا يروى عنها أكـثـر من ذلك إلا القليـل عن مـسلكهـا الشـجاع قـبل وفاة ابنهـا عبـد الله بن الزبير وبعـد وفاته. وينسب إليها فـيما يتصل بذلك حديث عن النبى [ﷺ] يذم فـيـه «الكذابيْن» اللـذين يخـرجـان من ثقيف وهما المغيرة بن شـعبة والحجاج ابن يوسف. وتوفيت فـى مكة بعد ذلك سنة ٧٣هـ (٦٩٣م).

المصادر:

(١) L. Caetani : *Ghronographia Islamica* سنة ٧٣ للهجرة، فصل٢٦.

(٢) ابن سـعـد جـ ٨، ص ١٨٢ ـ ١٨٦ .

(٣) ابن حنبل: المسند القـاهرة سنة ١٣١٣هـ، جـ٦، ص ٣٤٤ ـ ٣٥٥ .

خورشيد[جب H. A. R. Gibb]

إسماعيل [عليه السلام]

«إسـماعـيل» بن إبراهيم: ذكر عـدة مـرات فى القـرآن، فقـد جـاء فى الآية ١٣٠ من سـورة البقـرة والآية ٧٨ من سورة آل عمران والآية ١٦١ من سورة النسـاء أن الوحى قـد نزل عليه. وجـاء فى الآية ٥٥ من سـورة مـريم أنه «.... كـان رسـولاً نبـياً وكـان يأمـر أهله بالصـلاة والزكـاة....». وتصـوير إسـمـاعـيل على هذا النحـو يتـفق تمام الاتفـاق مع ما ذكـره محمـد [ﷺ] عن ملة إبراهيم. وقد جاء فى الآية ١٢٧ من سـورة البقـرة أن إسـماعـيل وإبراهيم وإسـحاق مـن آباء يعقـوب، وجـاء فى الآية ١١٩ من سورة البقـرة أن الله عهد إلى إسـماعـيل وإبراهيم تطهـير البـيت الحرام.

ولا تذكـر الروايات شيـئًا البتـة عن رسـالة إسـمـاعـيل أو عن نزول الوحى عليـه، ولـم توضح صلتـه بنـشـر ملة إبراهيم. وجـاء فى الروايات أن إبراهيم أولد هاجـرَ إسماعـيلَ وكان أول بنـيه، وأنه كـان سـبـبًا فى النزاع بين هاجـر وسـارة. وقـد أرادت سـارة أن تشـوه هاجر فثقبت أذنـيها، وأصبح ذلك عادة مـتـبـعـة عند النسـاء. وقـيل أيضًا إن إسمـاعيل وإسـحاق كـانا يتناضلان فى بعض الأحيـان. ثم اشتدت غيـرة سارة فحملت إبراهيم على أن يذهب بهاجر وإسماعيل إلى بلاد العـرب، وكـانوا فى سـفـرهم تقودهم «الـسكينة» أو يقودهم جـبريل

كما جاء فى روايات أخرى (انظر فيما يختص بالسكينة The Novel of the Earth, verh. Kon. Akad, V. Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks جـ١٧، رقم ١، ص٦٠ وما بعدها .

وقد أعان إسماعيل أباه إبراهيم فى بناء البيت الحرام بعد أن حفرا أساسه. فلما أتما بناء البيت الحرام ترك إبراهيمُ هاجرَ وابنها إسماعيلَ فى تلك الأرض القاحلة يقاسيان آلام العطش . وأخذت هاجر تسعى بين الصفا والمروة باحثة عن الماء وسعت مرات متعددة بينهما، وكان ذلك أصلا للسعى. ثم جاء جبريل وقال لها: من أنت؟ [قالت: سرية إبراهيم، تركنى وابنى ها هنا] قال : وإلى من وكلكما؟ [قالت : وكلنا إلى الله تعالى][1]. وكان الطفل إسماعيل قد فرغ صبره وأخذ يدحض الأرض بقدميه أو بإصبعه، فنبعت عين ماء هى زمزم فجعلت هاجر تفحص الأرض بيدها عن الماء وكلما اجتمع منه شيء أخذته فى سقائها، ولو لم تفعل ذلك لكانت زمزم عينا سائحة. ويقال كذلك إن جبريل هو الذى ضرب الأرض بقدمه ففارت عين زمزم .

وكانت قبيلة جُرْهُم تقطن حينذاك بالقرب من البيت الحرام. وبعد أن ماتت هاجر تزوج إسماعيل امرأة من جرهم، وجاء إبراهيم فى غيبة إسماعيل فلم تحسن امرأة إسماعيل لقاءه. ولما جاء إسماعيل أبلغته امرأته كلمات قالها لها إبراهيم ففهم منها إسماعيل أن أباه أراد منه أن يطلقها، فطلقها ثم تزوج امرأة أخرى من جرهم. ثم جاء إبراهيم مرة أخرى وأقر هذا الزواج الجديد.

وتذهب الروايات الإسلامية إلى أن إبراهيم وهاجر دفنا فى الحِجْر ببيت الله الحرام، وهذا تشريف اختص به أكثر الأنبياء لأن النبى [صلى الله عليه وسلم] ينتسب إلى أرض الأنبياء.

وتعرف الروايات الإسلامية تلك القصة التى وردت فى سفر التكوين، الإصحاح ٢٢، غير أن كثيرًا من علماء

(١) ما بين الأقواس المربعة ليس فى الأصل الافرنجى.

الذين يـؤكـدون أن الـذبيح[1] كــــان إسماعيل وليس إســحاق، وهم يدعمون هذا الرأى بأقوال عبـد الله بن عمر وابن عباس والشعبى ومجاهد وغيرهم.

ويروى أيضًا أن عمر بن عبد العزيز سـأل يهـوديًا أسـلم عن هذا الخـلاف، فـأجابه: إن الـذبيح هو إسمـاعـيل وإن اليـهود تعلم ذلك ولكـنهم يحسـدونكم ويدعـون أن الذبيح كـان إسحـاق. هذا ويعتبر إسمــاعيل أبا العرب الذين كانوا فى شمال الجزيرة .

ويذهب علمـاء الأنساب عند العـرب إلى أن العرب ينقسـمون ثلاثة أقسام : العرب البائدة، والعرب العاربة، والعرب المستـعربة. ويقـولون إن إسمــاعيل هو جـد العرب المسـتعـربة وهم يرجعـون بنسـبهم إلى عـدنان. وهناك اختـلافات فى إيـراد سلسـلة النسـب التى تـربط عدنان بإسماعيل، علـى أنها تتفق أحيانًا مع ما ورد فى سفر التكوين، الإصحاح الخامس والعشرين .

المصادر :

(١) تفاسير الآيات القرآنية الواردة فى صلب المادة .

(٢) تاريخ الطبـرى، جـ١، ص٢٧٥ وما بعدها وانظر الفهرس أيضا .

(٣) المسعودى : مروج الذهب، طبعة باريس، جـ١ ص٨٥ - ٨٧ .

(٤) مطهر بن طاهر : البدء والتاريخ، جـ٣ ، طبـعــة باريـس سنة ١٩٠٣م، ص٦٠ - ٦٥ .

(٥) الثعلبى: قصص الأنبـياء، طبعة القــاهرة سنة ١٢٩٠هـ، ص٦٩ ومـــا بعدها، ٨٨-٩٠ .

---

(١) القـول الراجح عن أئمـة الإسلام وعلمـائه أن الذبيح هو إسـماعيل، لأنه هو أول ولد بشـر به إبراهيم وهو أكبر من إسحـق، وقـد أمر إبراهيم بذبح «وحيده» وفى بعض روايات أهل الكتـاب «بكره» وهذا لا يصدق إلا على إسماعيل، لأن إسحق ولد بعـد إسماعيل بأكثر من عـشر سـنين. قال الإمـام الحـافظ ابن كـثيـر فى تفسـيره (جـ٧، ص١٤٦): «وقد ذهب جمـاعة من أهل العلم إلى أن الذبيح هو إسـحق، وحكى ذلك عن طائفة من السلف حـتى نقـل عن بعض الصـحـابة رضـى الله عنهم أيضًا. وليس ذلـك فى كتـاب ولا سنة، ومـا أظن ذلك تلقى إلا عن أحبـار أهل الكتاب. وأخـذ ذلك مسلمًا من غيـر حجة، وهذا كـتاب الله شاهد ومـرشد إلى أنه إسـماعـيل. فإنه ذكـر البشـارة بغلام حليم وذكـر أنه الذبيح، ثم قـال بعـد ذلك (وبشرناه بـإسحق نبـيًا من الصالحين) ولما بـشرت الملائكة إبراهيم بإسـحق قالوا (إنا نبـشـرك بغـلام عليم) وقـال تعالـى (فبـشـرناه بإسـحق ومن وراء إسـحق يـعـقـوب) أي يولد له فى حيـاتهما ولـد يسمى يعقـوب فيكون من ذريتـه عقب ونسل. ولا يجوز بعد هذا أن يؤمر بذبحه وهو صغير، لأن الله تعالى قد وعدهما بأنه سيعقب ويكون له نسل. فكيف يمـكن بعـد هذا أن يؤمـــر بذبحـه صـغـــيرًا؟ وإسـمـاعـيل وصف هاهنا بالحلـيم لأنه مناسب لهـذا المقام. «ا هـ» .

(٦) أبو الفداء، طبعة فليشر، ص١٩٢ .

(٧) ابن قتيبة: المعارف، طبعة ڤستنفلد، ص١٨، ٣٠ .

(٨) *Die Chroniken der Stadt Mekka*، طبعة ڤستنفلد، فى مواضع مختلفة .

(٩) سيرة عنتر، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦هـ، جـ١ ، ص٣٥ - ٣٨ .

(١٠) Weil: *Biblische Legenden der Musulmanner*، طبعة فرانكفورت سنة١٨٤٥م، ص٨٢ - ٩٣ .

(١١) Grunbaum : *Neue Beitrage zur semitischen Sagenkunde*، ليدن سنة ١٨٩٣م، ص١٠٢ - ١١١ .

[ڤنسنك A.J.Wensinck]

الإسماعيلية

فرقة من الشيعة سميت بهذا الاسم لأنها وقفت بسلسلة الأئمة عند إسماعيل، الابن الأكبر لجعفر الصادق الإمام السادس، وقد جعلوا الإمامة بعد جعفر لابنه إسماعيل، وكان جعفر قد استخلف إسماعيل، ولكنه عاد فاستخلف ابنه الثانى موسى لأنه لقى إسماعيل ثملا. ولكن الإسماعيلية لم يسلموا بنزع الإمامة من إسماعيل لأنهم كانوا يرون أن الإمام معصوم، وأن شرب الخمر لايفسد عصمته، وأنه لا يجوز لله أن يأمر بشئ ثم ينسخه على نقيض ما قرر جعفر. وتوفى إسماعيل فى المدينة عام ١٤٣هـ (٧٦٠ -٧٦١م)، أى قبل وفاة أبيه بخمسة أعوام ودفن فى مقبرة بقيع الغَرْقَد .

وأراد جعفر أن يؤكد وفاة ابنه بأقوال شهود عديدين، ولكن أتباع إسماعيل لم يسلموا بموته وزعموا أنه كان حياً بعد وفاة أبيه بخمس سنوات وأنه رئى فى سوق البصرة حيث وضع يده على مُقعد فأبرأه. وقد ترك أبناء إسماعيل المدينة لما لحقهم من الاضطهادات السياسية التى حاقت بالعلويين، فذهب محمد وهو الابن الأكبر إلى إقليم دَمَاوَنْد بالقرب من الرِّى واختفى هناك، واختبأ أبناؤه فى خراسان، وبعد ذلك ذهبوا إلى قَنْدَهَار ثم إلى الهند ومازالوا هناك إلى اليوم، وذهب أخوه على إلى الشام وبلاد المغرب. وكان أبناء إسماعيل يبعثون وهم فى البلاد التى اختبأوا فيها،

بالدعاة إلى العالم الإسلامى ليدعوا الناس إلى مذهب الباطنية الذى ينهض على تأويل القرآن، ومن أشهر دعاتهم ميمون الملقب بالقدّاح الذى أصبح ولده عبد الله رأس فرقة القرامطة. واستعان عبد الله برجل من أغنياء الفرس يعرف بمحمد بن الحسين ويلقب بزيدان. وكان محمد هذا يزعم أنه وجد فى الحكم النجومى انتقال دولة الإسلام إلى دولة الفرس، فحاول نشر دعوة عبد الله الدينية والاجتماعية فى وقت معا بين الفرس (الفهرست، ص ١٦٨؛ *O. Loth*: *morgenlandische Forchungen*، ص ٣٠٧؛ M. Amamari: *storia dei Musulmani di Sicilia*، ص ١١٤).

وفى أواخر القرن الثالث للهجرة أقام عبيد الله بن محمد المهدى ـ الذى بايعه بربر قبيلة كتامة بالإمامة ـ الدولة الفاطمية أو العبيدية فى بلاد المغرب، التى لم تلبث أن انتقلت إلى مصر.

الإسماعيلية فى فارس:

ولد الحسن بن الصبّاح فى الرَّى وتعلم فيها تعاليم الباطنية ثم رحل إلى مصر فى عهد الخليفة المستنصر عام ٤٧١هـ (١٠٧٨ ـ ١٠٧٩م) للتفقه فى هذا المذهب. وبعد أن أقام فى مصر نحو عام ونصف العام أخرج منها فعاد إلى فارس لبيث الدعوة فيها. وتسلل إلى قلعة ألموت خفية فى ٦ رجب عام ٤٨٣هـ (٤ سبتمبر عام ١٠٩٠م) وكان له فيها أتباع عديدون. واتخذ من تلك القلعة معقلا له، وقام هو وأتباعه بعدة غارات على الأماكن المجاورة، واستولى مباغتة على الحصون الموجودة فيها وبنى حصوناً جديدة. ويقال إنه أنشأ هناك حدائق غناء كان الفدائيون يتمتعون فيها بالملاذ التى يتوقعون التنعم بها فى الفردوس. ولكن الأرجح أن جنتهم تلك كانت محض خيال يصوره لهم الحشيش الذى كانوا يدخنونه.

ولما رأى السلطان السلجوقى ملكشاه أن وجود الإسماعيلية فى هذا المعقل كبير الخطر، عهد إلى الأمير أرسلان طاش بمحاربة الحسن بن الصبّاح (٤٨٥هـ = ١٠٩٢م) فحاصر قلعة ألموت ولكنه هزم هزيمة منكرة إذ خرج عليه الإسماعيلية ليلا من القلعة

وفاجأوه بالقتال. وفى هذا العام نفسه حاصر قزل صاريغ، أحد قواد السلطان، قلعة ديره وهى مركز آخر من مراكز الدعوة الإسماعيلية، ولكنه لم يظفر منها بطائل. على أن وفاة السلطان ملكشاه وضعت حداً لتلك المحاولات: وقبل وفاة ملكشاه بأربعين يوماً قتل فدائى يدعى ظاهر أرّانى الوزير نظام الملك. وكان ذلك أول هذه الاغتيالات الخفية التى روعت العالم الإسلامى. وفى عام ٤٩٥ هـ (١١٠٢م) استولى اثنان من أتباع الحسن بن الصباح وهما الرئيس المظفر وكيابُزُرُ كميد على قلعتى كردْ كوه ولمسر (ويذكرها حمد اللّه المَستوفى فى نزهة القلوب، ص ٦١ باسم لنبسر).

وأوفد السلطان محمد، نظام الدين أحمد لمحاربة الإسماعيلية فظل سبع سنوات يخرب ديارهم حول قلعة ألموت، ثم أرسل بعده الأتابك أنوشتكين شير كير وكاد يستولى على قلعة لمسر وقلعة ألموت فى أواخر عام ٥١١هـ (أبريل عام ١١١٨م) ولكن موت السلطان صرفه عن القتال. وسالم سنجر الإسماعيلية خوفاً ورهبة بعد أن رأى خنجراً ألقاه أحد الفدائيين على الأرض أمام عرشه.

ولما توفى الحسن بن الصباح فى ٢٦ ربيع الأول عام ٥١٨هـ (١٢ يونيه سنة ١١٢٤م)، خلفه كيابزر كميد فى الحكم دون أن يعكر صفوه شئ إلى أن توفى فى ٢٦ جمادى الأولى عام ٥٣٢هـ (١١مايو ١١٣٨م). ثم خلفه ولده محمد فى الحكم على نفس المنوال إلى أن توفى عام ٥٥٧هـ (١١٦٢م)، واستحدث ابنه حسن - ويقولون فيه: «على ذكره السلام» - بدعا فى مراسم الإسماعيلية فوضع المنبر قبالة القبلة عام ٥٥٩ هـ (١١٦٤م) وكانت السُّنة تقضى بوضعه على يسار المحراب. وادعى أنه من سلالة نزار ولد المستنصر وأنه لذلك يستحق الإمامة. ويقول أتباعه إنه إمام بالنص، وفى نهاية العام الرابع من حكمه قتله صهره وهو من أسرة بنى بويه فى حصن لمسر. وقد ثار له ولده محمد الثانى إذ قتل أفراد أسرة القاتل، وظل فى الحكم دون منازع تسعة وأربعين عاماً. وبينما نجد محمداً الثانى هذا يسير على نهج أبيه فى الحكم نجد ابنه جلال الدين

حسن الثالث على العكس منه يعلن عند اعتلائه العرش عزمه على إعادة توطيد شرائع الدين الإسلامى القويم، فأمر ببناء المساجد من جديد وأن يقوم الناس بصلاة الجماعة يوم الجمعة، ولهذا سمى «نَوْمُسْلمان» أى المسلم الجديد، وتوفى جلالَ الدين مسموماً كأبيه. وكان علاء الدين محمد الثالث يبلغ من العمر تسع سنوات فقط عند وفاة أبيه. وقد اضطر هذا الابن إلى اعتزال الحياة العامة لحداثة سنه ولفقده جزءا من دمه فى حادث وقع له فى العام الخامس من حكمه، وعاش معتكفا فى قصره إلى أن قتل فى لحظة كان فيها ثملا بتحريض ولده ركن الدين خورشاه وذلك فى آخر ذى القعدة عام ٦٥١هـ (٢١ يناير سنة ١٢٥٤م). وأمر إمبراطور المغول القائد هولاكو بهدم معقل هؤلاء المتعصبين الخطرين عام ٦٥٤ هـ (١٢٥٦م) فحاصر قلعة ميمون (ميمون دز) حيث كان ركن الدين. وقد سلم ركن الدين نفسه فأسر واقتيد إلى بلاط منكو الذى أبى أن يراه، ثم قتل بعد ذلك عند شواطئ نهر سيحون أثناء رجوعه. وسلمت قلعة ألموت، وأما قلعة كرْدكوه فقد ظلت تقاوم ثلاث سنواتَ وانمحت آخر آثار الإسماعيلية فى قوهستان [كوهستان] فى عهد خان المغول أبى سعيد الذى أرسل بعثة لهداية الناس فى قاين. وأخرج كذلك شاه رخ بن تيمور، آخر أتباع تلك الطائفة من هذا الإقليم، ولم يكن موضع شبهة هناك إلا فئة قليلة من الجند والدراويش.

الإسماعيلية فى الشام:

استقر الإسماعيلية فى هذا القطر بُعيد استقرارهم فى جبال الديلم، ووجدوا فى حلب حوالى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى فى أيام الأمير السلجوقى رضوان بن تتش الذى اعتنق مذهبهم على يد طبيب عالم بالنجوم. وكان أول ضحاياهم صهر هذا الأمير، وهو الأمير جناح الدولة حسين صاحب حمص، فقد قتل أثناء سيره لمهاجمة الكونت سنت جيلز St. Gilles ليكرهه على فك حصار حصن الأكراد، قتله وهو يصلى ثلاثة من الفرس تزيوا بلباس الصوفية. ولم ينقض وقت طويل حتى توفى ذلك المنجم فجأة (وربما قتل غيلة). وانتقل سلطانه إلى رفيق له من أصل فارسى أيضا وهو أبو طاهر

ابن الصائغ، وفى عام ٤٩٩هـ (١١٠٦م) خادع الإسماعيلية الفرنجة واستولوا على حصن أفامية «Apamaea»، ولكن سرعان ما عاد الصليبيون إليه. وأدى تطرف الإسماعيلية وغلوهم إلى الإيقاع بهم فذبحوا فى حلب عام ٥٠٧ هـ (١١١٣م) ونجا الداعية إبراهيم فحاول الاستيلاء على شَيْزَر الواقعة على نهر العاصى Orontes عند انصراف النصارى إلى الاحتفال بأحد أعيادهم، وبالرغم من نجاحه فى مفاجأة المدينة فإن سكانها، وكان يقودهم الأمراء من بيت منقذ، استولوا ثانية على «الباشورة» وتسلقوا الأسوار بواسطة الحبال التى أدلاها لهم نساء المدينة اللائى بقين فيها. واستعاد الإسماعيلية شيئا من سلطانهم فى حلب، ومع هذا فإن إيلغازى حال بينهم وبين الاستيلاء على قلعة الشريف. وفى ٢٣ رمضان عام ٥١٥هـ (٥ديسمبر عام ١١٢١م) قتل فدائيو الإسماعيلية الوزير الفاطمى الأفضل بن بدر الجمالى .

وثار أهل ديار بكر على الإسماعيلية وقتلوا الدعاة الذين بعثوا بهم إلى تلك المدينة عام ٥١٨هـ (١١٢٤م)، ولكن استيلاء الإسماعيلية على حصن بانياس وطد مركزهم. ولما أراد طغتكين صاحب دمشق إنقاذ صاحبه بهرام من سوء معاملة أهل دمشق له، ولاه على ذلك الحصن. وثار أهله على بهرام فقاتلهم عام ٥٢٢هـ (١١٢٨م). ثم خلفه إسماعيل الفارسى، ولما ذبّح أتباعه فى دمشق (١٥ رمضان عام ٥٢٣هـ = ١ سبتمبر عام ١١٢٩م) سلم حصن بانياس للصليبيين.

وأراد الإسماعيلية أن يعوضوا هذه الخسارة فاشتروا حصن قدموس من صاحبه سيف الملك بن عمران عام ٥٢٧هـ (١١٣٢م). وقد وجد بنيامين التطيلى بعد ذلك العهد بعشرات قليلة من السنين أن ذلك الحصن كان مقر زعيم هذه الطائفة، الذى استولى بخديعة على حصن مَصْياث (مصياف). وكان للإسماعيلية فى ذلك الوقت ما لايقل عن ستة حصون فى الشام، أو عشرة كما يقول وليم الصورى. وأراد الداوية أن يثأروا لقتل ريموند الأول حاكم طرابلس فأغاروا على الإسماعيلية وأكرهوهم على أداء الجزية.

وكان على رأس الإسماعيلية فى ذلك العهد (منذ عام ١١٦٩م) راشد الدين سنان بن سليمان زعيم الحشاشين الذى جاء من جوار البصرة وتعلم فى قلعة ألموت. وأسرف الإسماعيلية فى إتيان المنكرات فثار عليهم أهل مدينة الباب الواقعة بين مدينتى بُزَاعَة وحلب وأخرجوهم من منازلهم وطاردوهم إلى مكان سحيق (انظر أيضاً: ابن جبير، طبعة رايت وده غوية، ص ٢٤٩ ومابعدها). وفى ١١ ذى القعدة عام ٥٧١هـ (٢٢ مايو ١١٧٦م) نجا صلاح الدين من مكيدة دبَّرها الإسماعيلية لقتله بفضل الزرد الذى كان يحيط بقلنسوته. وأراد أن يثأر منهم بحصاره لمصياث، ولكنه عدل عن ذلك لتعب جيوشه. وربما كان سبب هذا العدول أيضاً اتقاء وعيد الحشاشين.

ويظهر أن صلاح الدين سالَم خصومه لأن المعاهدة التى عقدها مع ريتشارد قلب الأسد شملت بلاد الإسماعيلية أيضاً.

وفى ١٣ ربيع الآخر عام ٥٨٨هـ (٢٩ أبريل عام ١١٩٢م) اعتدى رجلان من الإسماعيلية على كونراد صاحب صور Tyre وقتلوه عند عودته من مأدبة دعاه إليها أحد الأساقفة، وقتلوا أيضا فيما بعد رايموند الابن الأكبر لبوهيمند الرابع أمير أنطاكية بينما كان فى كنيسة أنطرسوس.

وقبل أن يقتل هولاكو ركن الدين خورشاه سيد قلعة ألموت، استكتبه كتاباً لقواده فى حصون الشام يأمرهم فيه بتسليم تلك الحصون إلى المغول. وكان المغول قد حاصروا بالفعل أربعة من تلك الحصون بمجرد ظهورهم فى الشام فى عام ٦٥٨هـ (١٢٦٠م). ولكن سرعان ما استعادها أصحابها عند انتصار قطز سلطان المماليك. وفتح هذه الحصون فتحاً كاملا السلطان بيبرس فيما بين سنة ٦٦٨ وسنة ٦٧١هـ (١٢٧٠ - ١٢٧٣م). ومنذ ذلك التاريخ أقر الإسماعيلية بالخضوع لسلطان مصر ودأبوا على تقديم «حشاشيهم» إلى الولاة الذين يرغبون فى استخدامهم. ويقول ابن بطوطة (طبعة باريس، جـ ١، ص ١٦٦ - ١٦٧) إنهم كانوا فى خدمة الملك الناصر محمد بن قلاوون.

الإسماعيلية فى الهند

يسمونهم فى الهند الخوجة أو المولى، وزعيمهم أغاخان ، ولقبه الرسمى صاحب السمو أغاسير سلطان محمد، وهو رجل مشغوف بالرياضة، محب للأسفار، يحرر مقالات فى مجلة القرن التاسع عشر ومجلة الشرق والغرب وله فى السياسة مقام عظيم. وكان فى سنة ١٩٠٦م رئيساً للوفد الذى أوفده مسلمو الهند إلى نائب الملك. وأغاخان من نسل الأئمة السابقين. ويرد نسبه مباشرة إلى أبى الحسن الذى حكم كرمان فى عهد الأسرة الزندية ثم اعتزل حكمها، واعتكف فى ضيعته «مَحَلات» التى كان يملكها بالقرب من قُمّ. وكان ابن أبى الحسن ـ واسمه شاه خليل الله، ويسمى أيضاً سيد كهكى ـ قد قتل فى يزد عام ١٨١٧ م.

وزوج فتح على شاه ابنته من أغاخان محلاتى ابن شاه خليل الله. ولما ثار عام ١٨٣٨ م اضطر إلى ترك كرمان ولجأ إلى السند وهناك وجد بعض الإسماعيلية النزاريين، وذهب بعد ذلك إلى بومباى وبونا وبنكلور. وسلطان محمد هو ابن أغاخان محلاتى، ورث عن أبيه حبه للرياضة.

انتشار الإسماعيلية فى الوقت الحاضر:

مازال فى الشام عدة آلاف من الإسماعيلية يسكنون قلعة مصياث وقلعة قدموس وغيرهما، وهم وادعون يخلصون الولاء للدولة العثمانية (١). وكانت غارة النصيرية على حصن مصياث سببا فى كتابه المخطوط الذى نشره وترجمه ستانيسلاس كويار Stanislas Guyard: *Fragments relatifs `a la doctrine des Ismaélis* فى *Notices et Extraits*، ج٢٣، ص ١ سنة ١٨٧٤م). ويقطن الإسماعيلية فى فارس ناحية مَحلات بالقرب من قُمّ، وقد ذكرناها من قبل. ويقطنون فى أواسط آسية: بَذَخشْان وخوقند وقره تكين وكذلك فى ناحية بالقرب من بلخ. ويعرف الإسماعيلية فى أفغانستان باسم مُفتْدى. ويوجد منهم عدد كبير فى كافرستان (واديى جلال آباد وكمر) وكذلك فى الولايات العديدة الواقعة فى حوض نهر جيحون الأعلى (سارى

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة.

قل، وخـــان، وياســـيـن). وفى الهـند ٩٩،٤٧٦ نسـمة من الإسـماعيليـة فى أقـاليم أجمـيـر ومـروارة وراجپـوتانا والبنجاب وكشمـير، و٥٢٫٦٥٨ نسـمة فى بومـبـاى وبروده وكـورك (تعـداد الـهنـد سنـة ١٩٠١م، جــ ١، ص ٥٦١ ومـا بـعـدها). وليس جــمـيـع أفـراد الإسـمـاعـيلية من أتبـاع أغاخـان، ومن البوهرا [١] الذين يقطنون كجرات قبيلة الداودية، وهم إسمـاعيلية يـتألف منهم الجانب الأكـبر من السكان (١٣٠٫٠٠٠ نسمـة؛ مجلة العـالم الإسلامى *Rev. du Monde Musulman* جــ ١٠ ص ٤٧٢).

ويكثر عـدد الإسماعيليـة فى عمان، وهم متـفرقون فى جمـيع البلاد. ولهم حى خـاص بهم فى مَطرْح بالقـرب من مَسْقَط.

ويوجـد الإسـمـاعـيـليـة كـذلك فى زنجبـار وفى تنجانيقـا. ويعدون هناك بعـشـرات الألوف، وعـــددهم آخـذ فى الازدياد بكثرة من يدخل فى مذهبهم.

(١) مسلمون يسكنون غرب الهند.

اللجنة

عقيدة الإسماعيلية:

ينكر الإسماعيليـة إنكاراً تاما صفات الله ويقـولون إنه فوق مـتناول العـقل. وإن العـقـل عـاجـز عن إدراك كـنهـه، وتذهب الإسماعـيلية إلى القول بأن الله لم يخلق العالم خلقاً مـباشراً وإنما أبدع العـقل الكلى بعـمل من أعـمـال الإرادة وهو «الأمـر»، وأن العـقل الـكلى مـحل لجـميع الصـفـات الإلهيـة، وهو عندهم الإله ممثـلا فى مظاهره الخارجـية، ولما كانت الصلاة لا يمكن أن تؤدى لكائن لا يدرك فـــهى تؤدى فى رأيــهم لمظهـــره الخـارجى، أى العقل الذى أصـبح بذلك الإله الحقيقى عند الإسماعيلية. وبما أنه ليس فى مـقدور الإنســان أن يصل إلى مـعـرفـة ذات الله، وإنما يعـرف العـقل وحده، لهذا يسمـى الإسـمـاعيلية العقل الحـجـاب أو المحل أو الصـلة أو النفس أو الأول.

وهم يقـولون إن العـقل أبدع النفس الكلية وخاصتها الرئيسية الحياة كما أن العلم خاصة العقل. وإذا كان العقل غير كامل فى علمـه فهو يحـاول بالضرورة

بلوغ الكمال فتحدث عن ذلك حركة مضادة لحركة الصدور (١). ويذهبون أيضاً إلى أن المادة الأولى صدرت عن النفس وأن المثل توجد فى العقل.

ويقول الإسماعيلية أيضاً إن هناك كائنين واجبين هما المكان والزمان وإن اتحاد الوجودات الخمسة فى العقل تحدث عنه حركات الأفلاك والطبائع. وهم يعللون ظهور الإنسان بحاجة النفس الكلية إلى بلوغ العلم الكامل حتى تسمو إلى مرتبة العقل الكلى، وإذا ما بلغت هذه المرتبة تبطل كل حركة، ولبلوغ السعادة يجب على الإنسان تحصيل العلم، ولا يمكن أن يتأتى له ذلك إلا بحلول العقل الكلى فى إنسان هو النبى [ﷺ] وفى الأئمة الذين يخلفونه، والعقل الحالّ يسمى عندهم «ناطقاً» وتسمى النفس الحالّة «أساساً»، والأول هو فى رأيهم النبى [ﷺ] الذى يبلغ الكلام المنزل، أما الثانى فهو الذى يفسره معتمداً على التأويل. وأركان الإسماعيلية الثلاثة الأخيرة هى الإمام والحجة الذى يعهد إليه بالتدليل على صدق رسالة الأساس، ثم الداعى. وهم يقولون إن محمداً هو الناطق وعلياً هو الأساس.

وهناك عدة مراتب للمجتهدين فى مذهب الإسماعيلية (كانت سبعاً ثم أصبحت تسعاً)، وكان الداعى لهذا المذهب يبدأ بأن يسأل المبتدىء فى معضلات الفقه الإسلامى (وتلك هى الطريقة المألوفة عند طائفة الباطنية) ثم يجعله بالتدريج يتفق وإياه على أن هذه المسائل من السهل الإجابة عنها بالتفسير الرمزى وتأويل القرآن. وكان للناتج من حساب القيم العددية لأحرف الهجاء أهمية كبرى عند الإسماعيلية (انظر St.Guyard: *Fragments*، جـ٢؛) فإذا ما اقتنع المبتدىء بقوة حجة الداعى طلب إليه أن يقسم ليخفيّن مايلقن من الأسرار التى سوف يلقنه إياها، ثم يلقنه أن سلامَة النفس تتوقف على طاعة الإمام طاعة عمياء فى أمور الدين والدنيا. ولا تصل أغلبية المجتهدين فى هذا المذهب إلى ما بعد المرتبتين الأولى

(١) الصدور هو فيض الكائنات عن الخالق جل وعلا وعلى هذا تكون الحركة المضادة لحركة الصدور مقصودا بها سمو العقل إلى الخالق.

اللجنة

والثانية من مـراتب التلقين،وقلما يصل الدعاة إلى المرتبة السادسة ويطمح قليل من الأفراد المـمتازين فى الـوصول إلى المرتبة العليا من مراتب التلقين.

والجنة فى معتقد الإسـماعيلية رمز إلى حـالة النفس التـى حـصلـت العلم الكامل، ويرمــز بالجـحـيم إلـى حـالة الجـهـالة، ويقـولون إنه لم يـحكم على نفس قط بالجحـيم الأبدى، ولكن النفس تعود ثانية إلى الأرض بالتناسخ إلى أن تعرف الإمام الموجـود فى العصر الذى عـادت فـيـه إلى الأرض وتأخـذ عنه المعـارف الدينيـة، وليس وجـود الشـر بواجب فى مـعـتـقـدهم، ولكنه سـوف يختفى يـوماً ما عندما تتشـبه الكائنات كلها بالعقل الـكلى شيئاً فشـيئاً. وعلى الرغم مما اشـتهر به الإسـماعيـلية من أنهم سفاكون للدمـاء، تلك الشهرة التى لوثت سـمـعتـهم، فـإنه يجب ألا يدور بخلدنا أن جرائمهم تلك كانت من لوازم عقيدتهم، بل إننا نرى فى ذلك نوعاً من الغلو فى السلطة السياسية المطلقة التى جعلهـا مؤسسو هذا المذهب لأنفـسهم، وقد لاحظ روسو (*Annales des voyages*، جـ ١٤، ص ٢٨٦) أن الإسـمـاعـيليـة الذين عـرفهم كـانوا أناسـاً كرمـاء من ذوى الدمـاثـة لا يخـشـون الأسـفـار نشطين فى ديارهم مستمسكين بدينهم الذى يختلف كـثيرا عن عقـيدة السلف، وهم شجعان إذا دعتهم الملمات مطيعون لزعمائهم.

المصادر:

(١) الفـهـرست، جـ ١، ص ١٨٦ ومابعدها .

(٢) الشهرستانى، طبعة كـيورتن، ص ١٤٥ ومابعدها، ترجمة Haarbucker، جـ ١ ص ٢١٩ ـ ٢٣٠ .

(٣) ابن حـزم: الفصَل جـ ٢، ص ١١٦ .

(٤) L. Friedlander: *The Heterodoxies of the Shiites,*، انظر الفهرس.

(٥) L.Goldziher: *Streitschr des Gazali gegen die Batinijja - Sekte*، ليـدن ١٩١٦ .

(٦) ابن الأثير، طبعـة تورنبرغ، جـ ١٠، ص ٢١٣ ومابعدها .

(٧) المقـريزى: الخـطط، بولاق سنة ١٢٧٠م، جـ ١، ص ٣٩١ ومابعدها.

(٨) ابن خلدون المقدمة طبعة Quatremére، جـ١ ص ٣٦٢ ـ ٣٦٤، ترجمة ده سلان، جـ ١، ص ٤٠٩ ـ ٤١.

(٩) ابن خلدون: العبر، جـ٥، ص ٢٦ .

(١٠) ميرخواند: روضة الصفا، جـ ٤، ص ٦١ ـ ٧١ .

(١١) Schefer: *Ghrestomathie Persane* جـ١، ص ١٧٧ ومابعدها .

(١٢) خواندمير: حبيب السير، جـ٢، الجزء الرابع، ص ٦٩ ـ ٨١ .

(١٣) منجم باشى: جـ ٢، ص ٤٦٨ ومابعدها .

(١٤) C. d, Ohsson: *Histoire des mongols* جـ٣، ص ١٤١ ـ ٢٠٣ .

(١٥) Dozy: *Essai sur l' hist de l'Islamisme* ص ٢٥٧، ومابعدها .

(١٦) A.von Kremer: *Herrschende Ideen*، ص ١٦٦ ومابعدها .

(١٧) E. Blocht: *Le Messianisme et l' hétéodoxie Musulmane* ص ٥٤ ومابعدها .

(١٨) Defrémery: *Nouvelles Recherches sur les Ismaéliens* فى المجلة الأسيوية، المجموعة الخامسة، جـ ٣، ص ٣٧٣ ومابعدها (١٨٥٤) جـ ٥، ص ٥ ومابعدها .

(١٩) *Essai sur l'histoier des Ismaéliens ou Batiniens de La Perse*، المجلة الأسيوية، المجموعة الخامسة، جـ ٨، ص ٣٥٣ ومابعدها (سنة ١٨٥٦)، جـ ١٥، ص ١٣٠ ومابعدها، ١٨٦٠ .

(٢٠) Stanislas Guyard: *Fragments*، وكذلك *Un Grand maitre de l'order des Assassins* فى المجلة الأسيوية، المجموعة السابعة، جـ ٩ ، ٣٢٢ ومابعدها .

(٢١) J.v. Hammer: *Gesch der Assassinen* شتوتكارت ١٨١٨، الترجمة الفرنسية، باريس سنة ١٨٣٣ .

(٢٢) *Revue du Monde Musulman*، جـ ١، ص ٤٨ ومابعدها جـ٢، ص ٣٧١ ومابعدها؛ جـ١٠، ص٤٦٥ ومابعدها، جـ ١٢، ص ٢١٤ ومابعدها، ٤٠٦، ومابعدها، جـ ٢٤، ص ٢٠٢ ومابعدها .

(٢٣) A.Müller: *Der Islam etc:* جـ ١، ص٨٨٨ ـ ٥٩٣، ٥٩٥ ومابعدها، ٦٠٩، ٦٢٧، ٦٣٠، ٦٣٧ ومابعدها، جـ٢، ص ٦١، ٩٨ ـ ١٠٦، ١٥٥،

ومابعدها، ٢٣٠ ومابعدها، ٢٤٦ ومابعدها .

(٢٤) Edw. G Browne: *Literary History of Persia* جـ ١، ص ٣٩١ ومابعدها، جـ ٢، ص ٢٠٤ ومابعدها، وانظر كذلك الفهرس.

[إيوار GL. Huart]

+ **الإسماعيلية:** فرقة إسلامية انشعبت من الشيعة ، وقد انقسمت عدة فروع يختلف بعضها كل عن الآخر فى أقواله، ويشار إليها فى التواريخ التى كتبت فى أزمان مختلفة بأسماء مختلفة، وأقدمها (من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجرى = من القرن التاسع إلى القرن الحادى عشر الميلادى) القرامطة (وهى تسمية مخطئة)؛ والباطنية (من القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى، وما بعده فى كتب العرب)؛ والسبعية؛ والتعليمية؛ والملاحدة (وهى تسمية مسيئة، المصنفات الفارسية، القرن السادس الهجرى = القرن الثانى عشر الميلادى وما بعده)... إلخ. وتسمى الإسماعيلية الآن فى فارس «مريدان آغا خان محلاتى»؛ وفى آسية الوسطى ملآئى أو مولائى؛ وفى الهند: الخوجوات (النزارية)، والبوهرا أو البهرة (المستعلية) إلخ...

١ - تاريخ الحركة: نشأت الإسماعيلية رسمياً فرعاً قائماً بذاته من الشيعة بعد وفاة إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق قبل سنة ١٤٨هـ (٧٦٥م) بوقت غير طويل؛ وقد أبى الإسماعيلية أن يعترفوا بالمستخلف الجديد وهو موسى الكاظم أخو إسماعيل. وإنما نقلوا ولاءهم إلى أبن إسماعيل وخليفته محمد وخلفاء محمد هذا. ولسنا نعرف شيئاً موثوقاً به عن تاريخ هذه الفرقة مدة تقرب من المائة والخمسين عاماً، أى إلى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)، بل إن أسماء الأئمة الذين خلفوا محمد بن إسماعيل وترتيبهم أمر مشكوك فيه. والرواية الفاطمية تذكرهم كما يأتى: عبد الله، وأحمد، وحسين؛ والرواية الفارسية النزارية: أحمد، ومحمد، وأحمد؛ والرواية الهندية النزارية: أحمد، ومحمد ، وعبد الله ؛ والرواية الدرزية:

إسماعيل الثانى، محمد، أحمد، عبد الله، محمد، حسين، وأحمد (أى سبعة بدلا من ثلاثة).

قبل أن يسفر الإسماعيلية على مسرح التاريخ، ظهر فى الوقفة الثانية للقرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) بجنوبى أرض الجزيرة فرقة القرامطة الذين كان يخلط بينهم وبين الإسماعيلية عن قصد أو غير قصد. ولما كان القرامطة قد أثاروا كراهية الأمم الإسلامية لهم بغارات النهب والسلب التى كانوا يشنونها، فإن مثل هذا الخلط قد أضر بقضية الفاطميين. وما تزال أقوال القرامطة الحقة فى الدين وطبيعة علاقاتهم بالأئمة الإسماعيلية غامضة كل الغموض. على أن من الحقائق التى لامراء فيها أن القرامطة كانوا فى مجرى تاريخهم القصير كله يقفون موقف العداء من الإسماعيلية، وكذلك كان الإسماعيلية يعدونهم أعداءهم الألداء.

والقول الجارى هو أن تنظيم القرامطة والإسماعيلية الذين يلتبسون بهم، ينسب إلى عبد الله بن ميمون القدّاح، وتكاد الكتب أو الروايات الإسماعيلية لاتحتفظ له بأية ذكرى. وإنما يعدّه كتاب «زاد المعانى»، المتأخر الذى يرجع إلى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) سليلا لسلمان الفارسى وقرينا لإمامين مستترين من المتقدمين. ولم يصل إلينا كتاب واحد من كتبه حتى إذا افترضنا وجودها، ولا أشير إلى أنها فى المراجع الإسماعيلية المأثورة، وهذا هو ماقاله لى بعض علماء الإسماعيلية. وقد يكون لسكوت هذه الكتب عنه أسباب مختلفة حقا، ولكنها لا تكاد تدعم القول بأنه هو المنشئ الحقيقى للفرقة كما تقول القصة.

ومهما يكن من شئ فإن فرقة الإسماعيلية كانت منظمة تنظيما حسنا بالفعل حوالى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)، ولها جذور راسخة فى فارس واليمن والشام، كما كانت تنتشر بسرعة فى شمالى إفريقية. والحق إن تاريخ المهدى وغيره من الخلفاء الفاطميين معروفة حق المعرفة. وكانت الدعوة الناشطة القوية تباشر خلال القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، وما وافى منتصف

القرن الخامس حتى كانت الإسماعيلية صلبة العود من المحيط الأطلسى إلى الأركان السحيقة من العالم الإسلامى ونعنى بها ما وراء النهر وبذَخْشان والهند، وكانت قوية بصفة خاصة فى فارس: فى ولايات بحر الخزر وآذربيجان، والرّىَ، وقومس، وإصفهان، وفارس وخوزستان، وكرمان، وكردستان، وخراسان؛ وكان فى طبس، وطرُشيز، وقوهسْتان، وغزنة وبذخشان وما وراء النهر مراكز هامة للدعوة.

وقد خرج من فارس أئمة الفلاسفة الإسماعيلية والأصحاب الأصلاء لمذاهبها مثل أبى يعقوب السجستانى المتوفى حوالى سنة ٣٣١هـ (٩٤٢م) وأبى حاتم الرازى المتوفى حوالى ذلك الوقت، وحميد الدين الكرمانى المتوفى حوالى عام ٤١٠هـ (١٠١٩م)، والمؤيد الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧م)؛ ويمكن أن نضيف إلى هذه الطائفة ناصر خسرو والحسن بن الصبَّاح.

وكانت الإسماعيلية تضطهد فى كل مكان باعتبارها حركة سياسية خطيرة، ولكن أسباب تدهورها السريع بعد نجاحها الباهرلا تكمن فى هذا. ذلك أن أخطر ما هز كيانها هو الخلافات التى دبت بين طبقة مشايخ المذهب، بل بين أسر الأئمة أنفسهم. وكانت أول فُرْقة خطيرة هى ما أحدثته الحاكمية أى الدروز الذين لم يصدقوا بوفاة الحاكم سنة ٤١١هـ (١٠٢١م) بل انتظروا رجعته، ولم يكن لهذه الفرقة إلا شأن سياسى محلى. أما الفُرقة الثانية التى أحدثها النزارية فكانت نكبة. ذلك أنه لما توفى المستنصر فى الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٤٨٧ (٢٩ ديسمبر سنة ١٠٩٤) سُلب الأخ الأكبر نزار العرش، إذ انتزعه منه أخوه المستعلى يعاونه أمير الأمراء وكان موقف دوائر الإسماعيلية فى مصر أجنح إلى العداء، ولم يستطع نزار أن يجد سنداً يدعم مركزه فاعتقل وقتل هو وابنه فى السجن بأوامر من أخيه وأثار الخبر غضبا جائحا فى الشام وفى جميع أرجاء المشرق ، وانفصلت أغلبية كبيرة

عن الجماعة واحتفظوا بولائهم للـ «نص» الأول.

وكذلك لم يحرك إسماعيلية مصر، المستعلية، ساكناً عندما انقرض نسل أئمة الفاطمية فى مصر. ذلك أن الآمر اغتيل سنة ٥٢٤ هـ (١١٣٠م؛ وتجعل المصادر الإسماعيلية وفاته سنة ٥٢٦هـ= ١١٣٢م) فاستتر ابنه ووريثه الطفل «الطيب» (يشك المؤرخون كثيراً فى وجوده). ولم يعد الخلفاء الفاطميون الأربعة الأواخر على مصر أئمة ولم يدّعوا هم أنفسهم ذلك، وكانت الخطبة باسم القائم الإمام المنتظر الذى سيظهر فى اليوم الآخر. ولا يزال أتباع السنّة الفاطمية، وهم المستعلية، يعتقدون أن الأئمة ، خلفاء الطيب، يعيشون فى استتار تام بمكان ما، ولسوف يظهرون أنفسهم حين يحين الوقت.

ونقل مركز حكم المستعلية إلى اليمن حيث يحكم الجماعة «الداعى المطلق»، وقد اختفت الإسماعيلية من مصر ومن شمالى إفريقية بسرعة عجيبة؛ وظلت فى اليمن ضئيلة الشأن حوالى خمسمائة عام، ولكن الأمور اختلفت كل الاختلاف فى الهند، ذلك أنه ما وافت بداية القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) حتى كانت الجالية الإسماعيلية هناك قد زادت زيادة عظيمة، وازداد خطرها ازدياداً كبيراً عن الجماعة الأصلية واقتضى الأمر نقل مقر الدعاة إلى الهند. وقد اقترن هذا النقل بفُرقة أخرى نشأت من المنافسات التى دبت بين مشايخ الإسماعيلية، ذلك أنه لما توفى الداعى السادس والعشرون: داود بن عجب شاه سنة ٩٩٩هـ (١٥٩١م) فى أحمد آباد، تبعت أغلبية الإسماعيلية (الداودية) داود بن قطب شاه وعدّوه داعيهم السابع والعشرين، أما الحزب اليمنى فقد استمسك بسليمان بن الحسن (السليمانية). والداعى السليمانى الحالى [1] الذى يقيم فى اليمن هو الداعى الخامس والأربعون (على محسن، والداعى الداودى يقيم فى بومباى) والداعى الواحد والخمسون هو طاهر بن محمد (انظر عن أسماء الدعاة عند الفرعين

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة

A Chronological hist. : Asaf A.A Fyzee *of the Imams and Da' is of the Musta' lian Ismailis* فـى J. B.B. R. A.S، سنة ١٩٢٤، ص ٤٥ ـ ٥٦). وكانت ثمة انشعابات كثيرة أصغر من هذه، ولكنها ليست بذات أهمية. ويجب أن نلاحظ أنه لا توجد خلافات عقائدية بين الداودية والسليمانية.

النزارية: جاء فى الرواية الإسماعيلية التى تنطوى فيما يظهر على عنصر كبير من الحقيقة، أن الهادى ولد نزار قتل هو وأبوه فى السجن. ولكن ابنه الوليد ووريثه المهتدى قد حمله خدم أمناء إلى ألموت فى فارس حيث نشأه الحسن بن الصباح فى خفاء بالغ. ولما مات المهتدى سنة ٥٥٧هـ (١١٦٢م) اعتلى ابنه القاهر بأحكام الله الحسن (تضع النسبة المأثورة للنزارية فى الوقت الحالى بدله أمامين: القاهر والحسن) العرش جهرة، وفى السابع عشر من رمضان سنة ٥٥٩هـ (٨ أغسطس سنة ١١٦٤) أعلن «قيامة القيامات». وقد استن لأتباعه عبادة روحية تنتقص من قيمة «الظاهر» ، وتناسب أولئك الذين نجوا ودخلوا الجنة الروحية. وأغلب الظن أن حالة المؤمنين فى هذه الجنة هى الأصل الحقيقى للأسطورة المشهورة عن الحديقة التى زرعها الحسن الصباح على صخور ألموت المحلة ليقلد بها الجنة ويغوى بها أتباعه.

وتاريخ أربعة آخرين من «خداوندية» ألموت (وهم علاء الدين أو ضياء الدين، وجلال الدين، وعلاء الدين الثانى، وركن الدين خورشاه) معروف إلى حد ما (وخير موجز لهذا التاريخ أورده E.G Browne فى كتابه *Literary History of Persia*، جـ ٢، ص ٤٥٣ ـ ٤٦٠). وكان عدد النزارية فى الشام كبيراً، وكانوا قد لعبوا دوراً هاماً فى حرب الصليبيين فى جانب صلاح الدين بقيادة زعيمهم الموهوب رشيد الدين سنان (٥٥٧ ـ ٥٨٨هـ= ١١٦٢ ـ ١١٩٢م؛ انظر Stan Guyard: *Un Grand Maitre des Assassins* فى *Jour . As*، سنة ١٨٧٧، ص ٣٢٤ ـ ٤٨٩).

وقد أخفى شمس الدين محمد ولد ركن الدين خورشاه بعناية وهو بعد طفل. وكان شمس الدين وخلفاؤه أمام

أمرين: إما أن يعيشوا فى استتار تام أو يظهروا بمظهر مشايخ الصوفية، وهو الأرجح، ذلك أن عدد هؤلاء المشايخ كان كبيرا فى ذلك الوقت. وكان كثير منهم يشغلون مناصب بارزة: ولاة لبعض الأقاليم يتصاهرون مع الملوك الصفوية.. وغير ذلك ومن المؤسف أنه لم تصل إلينا بعد إلا تفصيلات وتواريخ قليلة.

وتذكر بعض المصادر الأئمة الذين خلفوا شمس الدين مباشرة كما يأتى: مؤمن شاه وابنه قاسم شاه، ولكن النسبة الرسمية تغفلهما؛ ثم يليهما: قاسم شاه الثانى، وإسلام شاه الأول، وإسلام شاه الثانى، والمستنصر بالله الثانى، وعبد السلام، وغريب ميرزا، وبو ذرّ على، ومراد على (فى نهاية القرن العاشر الهجرى فيما يرجح = القرن السادس عشر الميلادى)، وذوالفقار على (أوائل القرن الحادى عشر الهجرى = القرن السابع عشر الميلادى)، ونور الدهر على (حوالى سنة ١٠٥٦هـ = ١٦٤٦م)، وخليل الله الأول، وعطاء الله نزار، وسيد على، وحسن بك (= أبو الحسن على) وهو معاصر لنادر، وقاسم على شاه، وسيد حسن على (=باقر على) المتوفى فى أوائل القرن الثالث عشر الهجرى (آخر القرن الثامن عشر الميلادى)؛ وقد خلفه ابنه خليل الله الثانى الذى قتل فى يَزد سنة ١٢٣٢هـ (١٨١٧م). وقد تزوج ابن هذا حسن على شاه ابنة فتح على شاه قاجار وأقيم والياً على كرمان، ولكنه اضطر إلى الهرب إلى الهند سنة ١٢٩٨هـ (١٨٨١م). وعاش خلف هذا الإمام: على شاه فى بومباى وتوفى سنة ١٣٠٣هـ (١٨٨٥م). واشتهر ابنه إمام النزارية: سلطان محمد شاه بين الجمهور بلقب أغاخان.

وقد ترك نزارية الهند، أو الخوجوات الهندوسية واعتنقوا مذهب النزارية حوالى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى). وكتبهم الدينية مؤلفة بالسندية والكجراتية، وهى تتبع إلى حد ما القيم الهندوسية فى الشكل أكثر من اتباعها للفارسية، كما تحتفظ أيضا ببعض المصطلحات الدينية والفلسفية الهندوسية.

٢ ـ التوزيع الحالى للإسماعيلية (١):

يوجد النزارية فى سورية بالقرب

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة.

من حماة؛ وفى فارس: بولايتى خراسان وكرمان؛ وفى أفغانستان: بشمالى جلال آباد وفى بذخشان؛ وفى التركستان الروسية والصينية: بنواحى جيحون الأعلى وفى يارقند وغير ذلك، وفى شمالى الهند: فى جترال، وكلكت، وهونزه وغيرها؛ وفى غربى الهند: فى السند وكجرات وبومباى وغيرها، وتوجد جالياتهم فى جميع أرجاء الهند، وفى إفريقية الشرقية وغير ذلك من الأنحاء. وقد يبلغ مجموع النزارية حوالى ٢٥٠ر٠٠٠ نفس.

ويعيش البوهرا، أو المستعلية الهنود، فى كجرات ووسط الهند وبومباى خاصة. ويبلغ عددهم وفق آخر تعداد للهند: ٢١٢ر٠٠٠ نسمة، وثمة جاليات كثيرة منهم فى إفريقية الشرقية؛ ويبلغ عدد السليمانية منهم مئات قليلة أما الباقى فمن الداودية. ولا يزال فى اليمن آلاف قليلة، من الإسماعيلية وأغلبيتهم من السليمانية.

٣ ـ المذهب:

المعلومات التى اتخذت حتى الآن أساساً لمعرفتنا بمذهب الإسماعيلية ـ وهى التى استقيت من كتب مختلفة كتبها المؤرخون ومن أرّخوا للبدع من أهل السنة ـ تبدو ضئيلة الفائدة إذا هى قورنت بالكتب الإسماعيلية الأصلية الأصلية. فقد بدت الوقائع فيها مختلطة مشوهة محرفة عن قصد أو عن غير قصد حتى إن استخلاص الحقيقة من الزيف يقتضى وقتا طويلا، وخير مانفعل فيما يبدو هو أن نتركها فى الوقت الحاضر، ونسوق هنا أبرز الوقائع المستقاة من الكتب الأصلية ومن السنّة المذهبية.

ونحن لا نعلم شيئاً عن المرحلة الأولية لعقائد الإسماعيلية، شأننا فى ذلك شأن أقدم مرحلة فى مذهب الشيعة، إذ نحن لا نعرف عن هذه المرحلة إلا أقل القليل. ويجوز لنا أن نتصور أن جميع فرق الشيعة المتقدمة كانت لاتختلف إحداها عن الأخرى (بما فى ذلك الفرق السنية أيضا) إلا فى القليل، باستثناء مسألة سلسلة الأئمة، ذلك أن الخصائص العقائدية لهذه الفرق

لم تظهر فى أغلب الظن إلا بعد ذلك. ومن الوقائع المشهورة أن الكتاب العمدة فى فقه الإسماعيلية وهو كتاب «دعائم الإسلام» للقاضى النعمان المتوفى سنة ٣٦٣هـ (٩٧٣م) قريب كل القرب من مذهب الاثنى عشرية حتى إن كثيراً من متكلمى هذا المذهب الأثبات يعدونه من الكتب التى تنتمى إليهم.

ولم يبق الآن من كتب الإسماعيلية السابقة لعهد الفاطميين إلا القليل جداً، وأقدم ما نعرف منها يرجع إلى أوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). ويبدو المذهب فيها، من حيث الظاهر والباطن، نامياً كل النمو مستقراً استقراراً لا بأس به، ومن المستحيل فى الوقت الحاضر أن نتبين من وضع أساسه ومتى كان ذلك. وقد علمنا مما سبق أن القصة الجارية التى تقول بأن المذهب نشأ نتيجة للحقد الشيطانى الذى كان يضمره عبد الله بن ميمون القدّاح، هى قصة بعيدة الاحتمال جداً فيما يظهر. وربما اقتربنا من الحقيقة أكثر إذا ذهبنا إلى أن تكوين المذهب كان تدريجيا وأنه نبع من ذاته. والمدة التى كان المذهب الإسماعيلى فيها ينمو ما بين القرنين الثانى والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين). كانت - إن شئت الدقة - مدة اشتد فيها الاهتمام بالعلم والفلسفة اليونانيين حتى شاع بين الطبقات المثقفة للمسلمين من جميع المذاهب وخاصة بين الشيعة. ولعلنا نذكر أيضا أن فى هذه المدة بالذات وضع أساس المنهج الإسلامى فى العلوم والطب والمبادىء الفلسفية تحت رعاية الخلفاء العباسيين الذين شجعوا نقل كتب العلم اليونانى. ولم يمض إلا وقت قصير حتى وجدنا أن هذه العناصر التى دخلت مذهب الإسماعيلية قد تقبلها بعامة أشد المسلمين تقى، وكذلك كان تقبلها بين مذاهب الصوفية، وعند أئمة علماء الكلام. أما السبب الذى جعل مذهب الإسماعيلية يشتهر كل هذه الشهرة بالمروق والنزعات المناهضة للإسلام فيجب التماسه فى أمرين مختلفين: الأول أن الإسماعيلية إذ بلغوا فى ظل الفاطميين مستوى ثقافياً رفيعاً قد بذلوا محاولات للمواءمة بين مبادىء

الإسلام وأقصى مابلغه العلم فى زمانهم، فسبقوا بذلك الأرجاء الأقل ثقافة من العالم الإسلامى سبقاً أوسع خطى من أن يُلحق. والثانى أن الصراع والمنافسة السياسيين قد حرّفا - عن قصد فى كثير من الأحيان - مذهبهم وأظهراه فى صورة سيئة، كما يتبين لنا من الكتب التى أرَّخت للبدع.

المذهب الرسمى للفاطميين:

وهو يقوم على «ظاهر» وهو الشريعة، وباطن. أما الظاهر فهو صورة من الإسلام محافظة كل المحافظة تشبه من وجوه كثير شعائر الإثنى عشرية، ولكنها تتفق فى بعض المسائل مع مذهب أهل السنة. والاستمساك بالصلاة والصوم وكل ما قضت به الشريعة كان فرضا على الجميع: «لا باطن بلا ظاهر». ومما يستأهل الملاحظة أن كل من أرخوا للبدع قد أغفلوا هذه الناحية من المذهب الإسماعيلى كل الإغفال مؤثرين قصصهم هم.

و«الباطن» الذى كان فرضا على كل إسماعيلى يقوم على تأويل آيات من القرآن، وبعض الأحاديث، وعلى أحكام دينية قصد بها إثبات الأصل الإلهى للإمامة واقتصار حق القيام بها على الفاطميين. ومما يصح أن نشير إليه أن المثال الذى كانت الإسماعيلية تصبو إليه دائماً قوامه تلك الصورة من الدين التى توائم مستوى تعليم المؤمن وعقليته.

مذهب الباطن:

إن الطالب الذى تأثر بالقصص المألوفة التى ترمى المذهب الإسماعيلى الباطنى بالخروج الشديد على الدين والنزعات المناهضة للإسلام خليق بأن يخيب أمله خيبة مرة حين يقرأ أشد كتب الإسماعيلية إيغالا فى الباطن مثل «راحة العقل» لحميد الدين الكرمانى، وبعض «المجالس» الباطنية للمؤيد الشيرازى، و «كنز الولد» لإبراهيم الحامدى و«ذخيرة» على بن محمد بن الوليد، و«زهر المعانى» لعماد الدين إدريس وغيرها من الكتب. وهذه الكتب تثبت إثباتا لايعتوره أى شك أن المبادىء الأساسية فى أرفع مذهب

باطنى كانت هى أركان الإسلام، ونعنى بها الإيمان الذى لايتزعزع بوحدانية اللهّ، وأن محمدا رسول اللّه، وأن القرآن الكريم منزّل... إلخ وما من شك أيضا فى أن مؤلفى هذه الكتب لم يكن لهم غرض سوى تطوير المبادىء الأولية للإسلام وصقلها وجعلها مقبولة جذابة لعقل الإنسان المثقف المتفحص المعقد الذى قطع شوطا طويلا أبعده عن عقلية العرب البسيطة فى القرن السادس الميلادى.

ومذهب الباطن يقوم على ركنين: **الأول** تأويل القرآن الكريم والشريعة الذى برع فيه القاضى النعمان وجعفر بن منصور اليمن. **والثانى**، وهو أهم من الأول بكثير، **الحقائق** أى ذلك المنهج الإسماعيلى فى الفلسفة والعلم الذى يتسق مع الدين ويكشف عما ينطوى عليه باطنه من أسرار.

وهذا المذهب ثمرة مُثلى للعقل الإسلامى فى القرن الرابع أو الخامس الهجرى (العاشر أو الحادى عشر الميلادى) وهو يشبه من عدة وجوه فلسفة الفارابى .

وأبرز عناصر المذهب الإسماعيلى هى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة المستقاة على نحو غير مباشر من تاسوعات أفلوطين، أو من شرّاحه المتقدمين، ولكن من بعض النسخ المتأخرة التى زيفت إلى حد كبير واختلطت بمسائل مختلفة الأجناس. وقد حاولت الإسماعيلية - شأن بعض المذاهب النصرانية واليهودية - أن تجد فى الفلسفة الأفلوطينية حلا يوفق بين فكرة التوحيد واثنينية العالم الظاهر. وكان منهج العلم اليونانى القديم - الذى كان فى مكنة أفلوطين أن يبنى عليه مذهبه - قد تغير تغيراً كبيراً قبيل القرن العاشر، ذلك أن كثيراً من نظرياته كان قد نسى، وظلت كتب يونانية كثيرة مجهولة للمسلمين، كما أن كثيراً من الزيف كان شائعاً. ومن ثم فإن الفلسفة الطبيعية للإسماعيلية، بما فيها من أفكار عن العالم العضوى والعالم غير العضوى، وعلم النفس، وعلم الحياة وما إلى ذلك، كانت تعتمد إلى حد ما على أرسطو، كما يعتمد جزء منها على الفيثاغورية الجديدة وغير

ذلك من الأنظار القديمة. على أننا لا نجد عند الإسماعيلية إشارات إلى هذه الكتب اليونانية الأصلية، وإنما نجد فحسب ذكراً غامضاً لـ «الحكماء اليونانيين»، وهذا الذكر نادر جداً. ونجد عندهم كثيراً من الزيادات أخذوها من العلم المنحط المأثور عن العصور المتأخرة، فى صورة معتقدات أولية تنجيمية وكيماوية ورمزية سحرية، وأنظار عن القوى الخفية والسحرية للأعداد والحروف وما إلى ذلك. والحق إن هذا كله مألوف لكل طالب يدرس ثقافة القرون الوسطى الأولى. ولا نجد فى الإسماعيلية إلا آثاراً باهتة جداً من المانوية، أما المسيحية فيها فنحسها إحساساً أقوى من ذلك. وكتّاب الإسماعيلية يتوخون عامةً الدقة إلى حد مشهود حين يستشهدون بالأسفار المسيحية، مبدين أنهم رجعوا إلى الأسفار الحقيقية، ولم يلجئوا إلى أوهامهم فحسب كما فعل معظم الكتاب من أهل السنة.

ومن يرد أن يكون فكرة أصيلة عن «الحقائق» فإنه يستطيع أن يفيد فائدة كبيرة إذا قرأ بإمعان دائرة المعارف المشهورة «إخوان الصفاء» التى طبعت مراراً وترجم ودرس جزءا منها المرحوم الأستاذ ديتريصى. ويعد المستعلية هذا الأثر تصنيفا جمعه ثانى الأئمة المستترين «أحمد»؛ والشواهد المأخوذة منه شائعة فى كتب الحقائق.

ومن ثم فإن هذا المذهب ـ كما نستطيع أن نتبين ـ ليس فيه من الأصالة أو الأشياء غير المعروفة إلا القليل جداً. والشىء الوحيد الأصيل فيه هو الطريقة التى جمعت بها كل هذا المواد المختلفة الأجناس وأدمجت فى الإسلام. على أن «الحقائق» ـ حتى فى هذا الصدد ـ تشبه شبها كبيرا الأنظار الصوفية التى لاتختلف عنها إلا فى مصطلحاتها وفى أن الصوفية تقبل على سبيل القطع المذهب الأفلوطينى فى الشطح بينما تنكره الإسماعيلية إنكاراً.

ويصح لنا أن نلاحظ أن المستعلية يؤمنون إيماناً راسخاً بأن هذا كله قد كشف عنه أئمتهم، وأنه ما من أحد سوى هؤلاء الأئمة أنفسهم قد أوتى هذا

العلم، بل إن هذا العلم خليق أن يستغلق على أفهام الغير. ونحن نجد حتى البوهرا الآن يقفون عن عمد بمعزل عن العلم الحديث الذى يعدونه زندقة.

هيكل المذهب:

تؤكد «الحقائق» تأكيدا شديدا التوازى بين الكون والإنسان، وهنا تبلغ الحقائق بالتوحيد الإسلامى أقصى مداه، ولاتصف الله (الغيب تعالى) بصفات تعتمد على ما ألفت الحواس، فالواحد أبدع بأمر من مشيئته الأزلية أول (سابق) فيض (مُنْبَعَثٌ)؛ وهو فى مذهب أفلوطين «عقل الكل»؛ وثانى الفيوضات وهو الذى صدر عن السابق هو «نفس الكل» وهى الركن الثالث فى الثالوث الأفلوطينى الأصلى.

وهنا يظهر تطور جديد حدث فيما يظهر نتيجة لجهد بذل فى التوفيق بين هذه الفكرة وبين مذهب بطلميوس، فقد أضيفت «عقول» أخرى قليلة هى عقول متحركة لأفلاك مختلفة أى لأفلاك النجوم الثوابت، وكوكبات منطقة البروج، والكواكب الخمسة، والشمس والقمر، والأخير هو العقل الموكل بالأرض «العقل الفعّال» وهو الخالق الحقيقى للـ «صورة» ويسمى «المبدع الثانى» وإليه نقلت كل التبعات التى وضعها المذهب الأفلاطونى على عاتق «نفس الكل». وللصورة التى تحدث بفعلها فى الهيولى (أولا باليونانية) عالم الظاهر لها أصولها الكاملة التى أبدعت على منوالها .ومن الواضح أن هذا القول نقل لنظرية أفلاطون فى المثل التى فهمت فهما خاطئا، وهو هنا الجسر الذى يصل بين الفلسفة والدين. وإذا كان ثمة أصل كامل للبشر هو الإنسان الكامل، فإنه يجب أن يوجد فى هذا العالم، وبغير ذلك لا يمكن أن يوجد الإنسان. ولكن من يمكن أن يكون هذا الإنسان الكامل إن لم يكن هو المختار خاتم رسل اللّه وخيرهم: رسوله محمد؟ ولما كان الإنسان هو تاج الخلق والإنسان الكامل هو تاج البشرية فإن الرسول هو إذن «عقل الكل»، وأقنوم «نفس الكل» لا يمكن أن يكون إلا «الوصى » أى منفذ وصية النبى [ﷺ] وهو علىّ، والأئمة الموكلون دائما بهذا

العالم هم أقانيم «العقل الأخير». والنفس - من حيث هى صورة الإنسان - تنتمى إلى العالم الروحى الأعلى، ولكنها تخالط «الكون والفساد» وبمشاركتها أقرب جوهر علوى، وهو الإمام، تستطيع النفس أن تصعد وتعود إلى مصدرها الأصلى فتبلغ منتهى الخلاص. والطريق إلى هذه المشاركة هى «العبادة العلمية» أى تحصيل العلم الذى كشف عنه الأئمة وطاعة أوامرهم، ومن هنا القول بأن من يمت دون أن يعرف إمام عصره مات كافراً.

وظل هذا المذهب جامدا فى السنّة التى درج عليها المستعلية، ولكن النزارية عدلوه تعديلا طفيفاً، ولم يشجع الفاطميون الأفكار المتطرفة، وبدا «الإمام» فى مصنفاتهم الأولى صنوا للـ«خليفة» أو يكاد. وقد زعم الفاطميون أنهم نواب مؤسس الدين النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)، أما النزارية فقد تأثروا - فيما يرجح - بالأفكار الصوفية فأبرزوا الحياة الروحية، وانتقصوا من «الظاهر» وجعلوا «نور» الإمامة المبدأ الأسمى. واعتبروا مبدأ الإمامة، أو الهداية الربانية، أزلياً سابقاً على الخلق، ولا يمكن أن يخلو العالم من إمام وإلا هلك فوراً. فالإمام هو أقنوم أمر الله أو كلمته، أو هو «كُنْ» الواردة فى القرآن الكريم. والإمام الأول فى أوائل «دور» محمد هو علىّ، وذريته هم خلفاؤه . والحسن - الذى يعده المستعلية أول إمام - قد استبعد من قائمة الأئمة لأنه كان ينوب عن أخيه. وظل النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) هو «عقل الكل»، ولكن «نفس الكل» قد تأقنمت بالـ «حجة» (كان فى عهد الفاطميين واحد من الإثنى عشر شيخاً أو الأربعة والعشرين شيخاً)، وكان الحجة - بصفة عامة - من أقرباء الإمام الأقربين، وكان فى بعض الأحيان امرأة أو طفلا. وقد أوتى الحجة علماً لدنيًّا خارقاً من علم الإمام، وهو يهدى المؤمنين. ولا توجد فى كتب الإسماعيلية الصحيحة أو سننتهم أية آثار لـ «مراتب فى التلقين» تشبه المراتب التى عند الماسونية، لكل مرتبة منها سرها. ومن الواضح أن الكشف

عن المنهج الباطنى كان، فيما يظهر، لايعتمد إلا على المستوى العلمى والمستوى العقلى. والراجح أن طبقات المشايخ «حدود الدين» كانت تتمشى مع «التلقين» فى أقدم عهود المذاهب فحسب، عندما كان العلم مقصورا على طبقة المشايخ، ثم تغيرت «الحدود» من بعد، أو استبدل بها منهج آخر. وكانت المراتب الرئيسية هى: «المستجيب» أى المُلَقَّن، و «المأذون» أى المُجاز للتدريس، و«الداعى» أى الواعظ، و«الحجة» و«الجزيرة». أما الرقم سبعة فهو من الأرقام الخفية فهناك دورات من سبعة أئمة، وكذلك دورات الأنبياء الكبار لكل سبعة آلاف سنة (آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، ومحمد، ولكل منهم «وصى»، أما السابع«فهو القائم» المنتظر)... إلخ.

والمذهب الفقهى الذى أقامه القاضى النعمان وحفظه المستعلية، لم يطرأ عليه أى تطور آخر. ويختلف تقويم المستعلية عن التقويم الإسلامى العام، بأنه يسبقه بيوم أو يومين، لأن بداية الشهر القمرى فيه تحسب فلكيا، ولا تعتمد على رؤية القمر.

المصادر:

(١) لقد كتب الكثير عن الإسماعيلية، ولكن لم يعتمد منه على المصادر الصحيحة إلا القليل جدا وخير المصادر حتى سنة ١٩٢٢ أوردها L.Massignon: فى *Esquisse d' une bibligraphie Qarmate 1922* فى *Or. Studies presented to Professor E. G. Browne*.

(٢) وثمة ملخص للمعلومات التاريخية فقط فى O'Leary: *A Short History of the Fatimid Kalifate* لندن سنة ١٩٢٣.

وانظر عن كتب الإسماعيلية المشار إليها فى هذه العجالة .

(٣) W. Ivanow: *A Guide to Ismaili Literature*، لندن سنة ١٩٣٣ .

وانظر عن مذهب النزارية.

(٤) W. Ivanow: *An Ismailistic Work by Nasiru'ddin Tusi* فى *Journ of the Royal As. Society* سنة ١٩٣١، ص ٥٢٧ ـ ٥٦٤ .

وانظر عن الفقه الإسماعيلى.

(٥) Asaf A. A. Tyzee : *Ismaili Law of Wills* بومباى سنة ١٩٣٣ .

خورشيد [إيفانوف W. Ivanow]

إشبيلية

«إِشبِيلْيَة» بالإسپانية سِڤيلاً Sevilla، وينسب إليها فيقال الإشبيلى: مدينة كبيرة فى الأندلس يربو عدد سكانها على ١٥٠,٠٠٠نسمة، وهى قصبة الإقليم المعروف بهذا الاسم. وكانت فيما مضى عاصمة مملكة إشبيلية، وهى ترتفع عن سطح البحر حوالى ٤٥ قدمًا وتقع فى واد فسيح الجنبات على الضفة اليسرى لنهر الوادى الكبير الذى يفصلها عن ضاحية طِّرْيَانَة. ومع أن هذه المدينة تبعد عن البحر مسافة ستين ميلا إلا أن لها جميع خصائص الثغور، لأن النهر عندها بطىء التيار ويصل المدّ إلى ما بعدها. Aequoreus omnis للشاعر اللاتينى ومناخها دفىء جاف.

وكان إقليم إشبيلية يشمل فى العهد الإسلامى الحوض الأدنى لنهر الوادى الكبير ويمتد شرقاً إلى جبل الأرك وقادس وغربًا إلى وادى آنا فى إقليم غنى أخصبه النهر الكبير. ومنحدرات جبل الشرف التى تقع فى جوار القصبة مباشرة خصبة تنبت فيها أشجار التين والزيتون المشهورة ثمارها فى جميع أنحاء الأندلس. وما فتىء جغرافيو العرب يشيدون بذكر خصوبة الإقليم وثروته، وكان هذا الإقليم هو الوحيد فى شبه الجزيرة الذى يزرع فيه القطن، كما كانت صادراته من الأهمية بمكان، ومن أهم الحاصلات الأخرى قصب السكر والزعفران. وكان الإقليم مكتظًا بالسكان، ويقول الإدريسى إنه كان به ما لا يقل عن ٨٠٠٠ قرية تعتمد كلها على العاصمة.

واسم إشبيلية مشتق من الاسم القديم إسپالس Hispalis وهو من أصل أيبيرى استبقاه الرومان للمدينة. وبعد أن فتحها يوليوس قيصر عام ٤٥ ق م أصبح لها شأن كبير فى عهد الرومان. وقد أطلق عليها هذا القائد Colonia Julia Romula، وكانت فى عهد الإمبراطورية - هى وقرطبة أو بايتيس Baetis وطالقة Italaic على التعاقب - عاصمة لإقليم

قرطبة Baetica؛ ثم أصبحت بعد ذلك مملكة للوندال عام ٤١١م، كما أصبحت من عام ٤٤١م مقر ملوك القوط الغربيين حتى جاء أثانا كلده Athan-agilde عام ٥٦٧م فنقل مقر حكمه إلى طليطلة. ويقول بعض المؤرخين إن مدينة إشبيلية سقطت فى ربيع عام ٩٤هـ (٧١٢م) بعد وقوع شذونة وقرمونة Carmona فى أيدى المسلمين، إثر حصار دام شهرًا، ولعلها سقطت فى مدة أطول إذا أخذنا بالوصف المفصل للفتح الذى جاء فى «أخبار مجموعة» الذى لا نعرف مؤلفه. والتجأت طائفة من المسيحيين إلى باجة Beja، وأسكن الفاتح موسى بن نصير جماعة من اليهود إشبيلية وترك بها حامية أمرّ عليها عيسى بن عبد الله الطويل المدنى، كما استعمله على المدينة، ثم حاصر ماردة Merida. وفى يوليه من السنة عينها قام مسيحيو إشبيلية بفتنة، يعاونهم فى ذلك إخوانهم من أهل باجة ولَبْلَة Niebla، إلا أن عبد العزيز بن موسى بن نصير نجح فى قمعها واستعاد المدينة نهائيًا وأعمل القتل فى الثوار. ولما قفل موسى راجعًا إلى المشرق أصبح عبد العزيز واليًا على الأندلس واختار إشبيلية حاضرة له وفيها تزوج أرملة لذريق - لا ابنته كما يروى عادة - إكلونه Egilona التى عرفها مؤرخو العرب باسم أيلو أو أم عاصم، وأقام فى كنيسة سنت روفينة وابتنى فى قبالتها مسجدًا، وهناك قتله الجنود فى رجب من عام ٩٧هـ (مارس سنة ٧١٩م) بتحريض الخليفة سليمان.

وبعد وفاة عبد العزيز نقل العرب مقر حكمهم إلى قرطبة، ومع ذلك ظلت إشبيلية من أغنى مدائن الأندلس. والحق إن إشبيلية كانت أقل مدن الأندلس تأثرًا بالفاتحين، وما من شك فى أن أهلها دخلوا الإسلام فى بطء. وكانت المدينة مصطبغة إلى حد كبير بالصبغة الرومانية أو القوطية، وظلت أسماء أعلام هذه المدينة أمدًا طويلا تدل

على هذا الأصل المشترك. وساعد انتشار الإسلام فى شبه الجزيرة على ازدهار التجارة والزراعة، وزادت بذلك أهمية ثغرها إشبيلية.

وعند تقسيم الأندلس مقيميات وإقطاعات وقعت إشبيلية من نصيب جند حمص أنزلهم فيها عام ١٢٥هـ (٧٤٢م) العامل أبو الخَطّار حُسام بن ضِرار الكلبى، كما أنزل فى نفس الوقت جند دمشق مدينة إلبيرة Elvira، وجند الأردن مدينة مالقة Malaga، وأنزل جند قِنَّسْرين مدينة جَيّان Jaen، وجند فلسطين مدينة شَذُونة، وجند مصر مدينة تُدْمِير (مُرْسِية)، ويطلق على إشبيلية أحياناً اسم حمص (ياقوت: معجم البلدان، انظر آخر مادة «حمص»).

ولما استتب الأمر للخلافة الأموية بالأندلس فى عهد عبد الرحمن الداخل ابن معاوية وخلفائه من بعده، نيطت إشبيلية بعماله مثل العامل المقتدر عبد الملك بن عمر. وكانت إشبيلية ـ شأن غيرها من المدائن ـ مشهدًا للفتن فى كثير من الأحيان. وفى عام ١٤٩هـ (٧٦٦م) أخمدت الفتنتان اللتان قام بهما سعيد اليَحْصُبى المَطَرى اللّبْلى وابن الصباح ابن يحيى اليحصبى. وفى عام ١٥٦هـ (٧٧٣م) كان على الخليفة أن يقضى على المحاولة الاستقلالية التى قام بها العامل عبد الغافر ـ أو عبد الغفار ـ اليمنى وحياة بن مُلامِس أو مُلابِس.

وأقام عبد الرحمن الثانى حول المدينة سورًا محصنًا كما شيد فيها مسجدًا جامعًا. وفى عهده استولى القراصنة النرمانديون (المجوس عند العرب) على مدينة إشبيلية للمرة الأولى عام ٢٣٠هـ (٨٤٤م). فقد غزيت المدينة بعد حصار قصير واضطر الخليفة إلى تنظيم جنده لاستعادة المدينة، وحمل الغزاة على الفرار فى الوقعة الفاصلة المعروفة باسم وقعة طَلْيَاطة. وشيد

عبد الرحمن الثانى داراً للصنعة خشية سقوط المدينة ثانية فى أيدى المجوس كما ابتنى مراكب سريعة، ولم يمنع هذا من وجود صلات ودية بينه وبين ملك المجوس، بل لقد أسفر يحيى بن الحكم الغزال إلى بلاط هذا الملك. وفى عهد ولده محمد هاجم النرمانديون الأندلس مرة أخرى عام ٢٤٥هـ (٨٥٩م) ولكن الراجح أن يكون النرمانديون الذين عسكروا عند مصب نهر الوادى الكبير لم يذهبوا إلى إشبيلية بل ذهبوا مباشرة للاستيلاء على الجزيرة الخضراء Al-geciras. ومع ذلك يفترض ابن خلدون والنميرى أن النرمانديين نزلوا إلى إشبيلية فى ذلك الوقت (انظر على الأخص R.Dozy: *Les Normandes en Espagne* فى *Recherches* ص ٢٥٦ ـ ٢٦٣، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٤).

وفى عهد الخليفة عبد الله اضطربت المدينة مدة طويلة من جراء أطماع وتدابير الأسرتين اليمنيتين الكبيرتين: بنى خلدون وبنى حجاج، وكان لهما أملاك واسعة وموال فى جميع أرجاء البلاد، وكانوا يبغضون أسبان إشبيلية الذين دخلوا فى الإسلام، كما كانوا يبغضون خلفاء قرطبة الأمويين. وما إن اعتلى عبد الله العرش حتى ألّب زعيم الأسرة الأول كُرَيْب بن خلدون جميع بلاد الشرف وضم تحت لوائه زعيم بنى حجاج وغيره من زعماء جنوبى الأندلس من العرب والبربر وعاث فى جميع أنحاء إشبيلية بالسيف والنار، ولكنه قضى بعد ذلك عام ٢٧٨هـ (٨٩١م) على المارقين فى إشبيلية، وأحيانًا كان الخليفة يعاونه فى ذلك. وأصبحت السلطة للعرب فى هذه المدينة. ولم ينفذ الخليفة إليهم حملة إلا بعد أربعة أعوام.

وفى عام ٢٨٦هـ (٨٩٩م) تنازعت الأسرتان بعد أن كانتا فى صفاء فانتصر إبراهيم بن الحجاج وقتل كُريبًا، وبعد أن تحالف إبراهيم مع الثائر المشهور عمر بن حفصون خضع آخر الأمر لخليفة قرطبة. بينما كان يستمتع

فى إشبيلية بسلطان لا حد له ووطد حكمه فيها، وكان الشعراء المبرزون والمغنى المعروف قمر زينة بلاطه. وقد بدأ الأمن يستتب فى الأندلس عندما عاد إبراهيم إلى الولاء لبنى أمية. ومرت إشبيلية فى عهد الخليفة العظيم عبد الرحمن الثالث بفترة سلام ورخاء وإن لم تكسف نور قرطبة، كما ظلت على خضوعها للسلطة المركزية.

ولكن أظهر عصور إشبيلية وأهمها من الوجهة السياسية هو العصر الذى تلا سقوط الخلافة الأموية حين أصبحت حاضرة بنى عبّاد المستقلين منذ عام ٤١٤هـ (١٠٢٣م). وكان مؤسس هذه الأسرة، وهو القاضى أبو القاسم محمد الأول، ابنًا للفقيه الأندلسى اللخمى المشهور إسماعيل بن عباد، واستولى على السلطان واعترف فى أول الأمر بسيادة السلطان الحَمُّودى يحيى بن على ولكنه سرعان ما خلع عن كاهله هذه السيادة الاسمية، ولما توفى أبو القاسم عام ٤٣٤هـ (١٠٤٢م) خلفه ابنه أبو عمرو عبّاد المعروف بالمعتضد وحكم سبعة وعشرين عامًا امتازت بأعمال القسوة والغدر، ومد ملكه على حساب الإمارات المتاخمة له غربًا وجنوبًا، ولم يصمد له إلا باديس الزِّيرى ملك غرناطة، وتوفى عام ٤٦١هـ (١٠٦٨م). وقد اشتهر ابنه أبو القاسم محمد الثانى، ولقبه المعتمد، بمواهبه وتذوقه للشعر، وفى عهده أصبحت إشبيلية ملتقى الفحول من علماء عصره، واستولى على قرطبة من بنى جوهر، ولكنه سرعان ما اصطدم بأطماع ملك قشتالة الأذفونش (ألفونسو) الثالث Alfonso فاضطر إلى طلب النجدة من سلطان المرابطين بالمغرب يوسف بن تاشفِين فعبر إليه يوسف فى الثانى عشر من رجب عام ٤٧٩هـ (٢٣ أكتوبر ١٠٨٦م) وانتصر انتصارًا باهرًا فى الزَلاّقة، وما إن عاد المرابطون إلى مراكش حتى عاود المسيحيون الهجوم، فاضطر المعتمد إلى الذهاب إلى سلطان لَمْتُونة يطلب النجدة

مـرة أخـرى فـأعانـه يوسف. ولكن لم يمض وقت طويل حتى اغـتصب مملكته واستولى على ثروته. وفى عام ٤٨٤هـ (١٠٩١م) سـقطت إشبـيليـة وقرطبـة والمرية Almeria ومُرْسِيَة Murcia ودانية Denia فى يد قائده سِير بن أبى بكر بن تاشفيـن، ونهب جنود البربر المدينة من أقـصاها إلى أقـصاها وهدمـوا قصـور بنى عـبّـاد، وأسـر المعـتـمـد ونفى إلى مراكش ومـات فى أغمـات عام ٤٨٨هـ (١٠٩٥م) بعد أن بث أشجانه فى مراث حظيت من المتأدبين بالشـهرة والذيوع، واشتهر بالكرم والشـجاعة والعلم. وقد جمع دوزى جـميع الوثائق التى تـتعلق بإشبيلية فى عهد بنى عبّاد (*Scriptorum Arabum loci de Abbadidis*) فـى ثـلاثـة مـجلدات، ليـدن سنة ١٨٤٦ ـ ١٨٦٣) وحكم القائد المرابطى سِيـر إشبيلية من قِـبل سيـده، وأضحت ـ شـأن جمـيع مـدائن الأندلس ـ تحت حـكم سـلاطين المغـرب. وفى رجب عام ٥٢٦هـ (مـايو ١١٣٢م) غزت قوة من نصارى طليطلة ما جاور إشبـيلية، وقتل فى هذا العراك عامل المدينة عمر بن مكُور.

واغتـبط أهل إشبيلية عندمـا جاءهم خـبـر سـقـوط المرابطين وقـيـام دولة الموحـدين، وحـاصر بَـرّاز بن محـمـد المَسوفى قائد السلطان عبد المؤمن مدينة إشبيلية بعـد أن غزا الجنوب الغربى من شـبه الجـزيرة، واسـتولى عـليهـا فى شـعبـان عـام ٥٤١هـ (يناير ١١٤٧م) وألجأ حامـية المرابطين إلى الفرار. وفى العـام التالى ذهب جـمـاعة من وجـوه إشـبـيليـة لمبـايعـة سـلطان الموحـدين يتـزعمـهم القاضـى أبو بكر بن العـربى الذى توفى فى مدينة فاس أثناء عودته. واستعمل عبدُ المؤمن على المدينة يوسفَ ابن سليـمان الموحـدى، كـما اسـتعـمل عليـهـا عـام ٥٥١هـ (١١٥٦م) ابنه أبا يعقـوب يوسف نزولا على رغبـة أهلها وظل عليـهـا إلـى أن خلف أباه عـام ٥٥٨هـ (١١٦٣م).

وقـد أصبـحت إشـبـيليـة فى عهـده قاعدة لقـوات الموحدين بالأندلس، وبقى

أبو يعقوب هناك من عام ٥٦٨هـ (١١٧٢م) إلى عام ٥٧١هـ (١١٧٥م) ولما غادرها ولىّ عليها أخاه أبا إسحاق إبراهيم مع القائد محمد بن يوسف بن وانُودِين وأمير البحر عبد الله بن جامع. وفى إشبيلية قام أبو يعقوب عام ٥٨٠هـ (١١٨٤م) بإعداد القوة لحملة شنترين Santarem التى لقى فيها حتفه. وأعاد ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ = ١١٨٤ ـ ١١٩٩م) جيش الموحدين إلى إشبيلية ثم رجع إلى مراكش بعد أن استعمل على المدينة الزعيم الحفصى أبا يوسف، واستقدمه أبو يوسف فعاد إلى إشبيلية عام ٥٨٦هـ (١١٩٠م) كى يستعيد شِلْب Silves من أيدى النصارى الذين كانوا قد استولوا عليها عنوة، وبعد أن انتصر أبو يوسف يعقوب انتصارًا مبينًا على الأذفونش الثامن صاحب قشتالة فى الأرك فى ٨ شعبان عام ٥٩١هـ (١٩ يوليه ١١٩٥م) أقام مدة طويلة بإشبيلية، وفى أثناء إقامته هذه سجن الفيلسوف القرطبى المشهور ابن رشد. ولم يعد إلى مراكش إلا قبل وفاته بعام واحد أى عام ٥٩٤هـ (١١٩٨م).

وفى عهد هذين السلطانين كانت إشبيلية تضاهى ما كانت عليه فى أزهى عهود بنى عَبّاد، وكانت فى تلك الفترة أحفل بالسكان من قرطبة. وابتنى فيها سلاطين الموحدين وكبار رجال دولتهم القصور، كما زاد عدد المساجد والحمامات والنزل والأسواق زيادة كبيرة. وشيد فى عهد أبى يعقوب المسجد الكبير الجديد على الموقع الذى قامت عليه بعد ذلك الكنيسة الموجودة إلى الآن والتى شيدت فى القرن الخامس عشر الميلادى. ويقول صاحب روض القرطاس (طبعة تورنبرغ، ص ١٣٨) إن بناء هذا المسجد كان عام ٥٦٧هـ (١١٧٢م) بينما ورد فى كتاب الحُلَل المَوْشِيَّة الذى لا يعرف مؤلفه (طبعة تونس، ص ١٢٠) أنه شيد عام ٥٧٢هـ (١١٧٦ ـ ١١٧٧م). ويروى ابن أبى زرع أن بناء هذا المسجد

استـغرق أحـد عشـر شهـرًا، وهذا أمر بعـيد الاحـتـمال فـيـما يبـدو. ويروى المؤلف نفسه أنه قد بنى فى العام نفسه قنطرة على نهر الوادى الكبير وقصبتان وأسوار وخنادق وأرصفة على شاطىء النهر وجسر معلق. ولم يبق من مسجد الموحـدين الكبيـر بإشبـيلية إلا صـحنه ويعـــرف الآن باسم (Patio de los Na-ranjos ومـعناهـا صـحن أشـجـار البرتقال) مع باب يطلق عليه اسم Puer-ta del Perdon، وأهم مـا بقى منه المئـذنة المشهـورة المعروفة باسم الخـيرالدا Gi-ralda (وسمـيت كذلك لأن عليها شـعاراً دينـيـاً يدور مـع الريح، ولفـظة Girar الإسپـانية معناهـا يدور). وهذه المئذنة مسـاحة قاعـدتها ثلاث وأربعون قـدماً مربعة، وهى بصفـة عامة أقل شأناً من مئذنة جامع حَسّان برباط الفتح ومئذنة جامع الكُتْـبيـين بمراكش اللتين شـيدتا فى الوقت نفسه. وهى مبنية من الآجر، وسـمك جدرانهـا سبع أقـدام تتخللهـا نوافـذ رؤوسهـا على النمطين العـربى والقوطى الغربى. وحولت منارة المسجد التى تقـوم من قاعـدة المئـذنة إلى برج للناقـوس، ويبلغ ارتفاع البـرج ما يربو على ثلاثمائة قدم.

وفى عـام ٦٠٩هـ (١٢١٢م) جـمع خليفـة المنصور - وهو مـحمـد الناصر الموحدى - جيشاً عرمرماً كى يستـعيد الجزء الذى استـولى عليه النصارى من الأندلس، ولكنه انهزم فى الخامس عشر من صفر من السنة نفسها (١٦ يولنيه) عند حصن العُـقاب Las Navas de Tolosa وعاد السلـطان وجنده إلى إشبيـلية فى حالة يرثى لها.

وبعـد ذلك بقليل، فى عـهـد يوسف الثانى المسـتنصر الموحدى، شيـد عامله أبو العـلا عام٦١٧هـ (١٢٢٠م) برجـاً على ضفـة الوادى الكبير لحمـاية النهر وقصـر السلطان (ويسمى الآن ألكازار Alcazar)وقد أعاد بناءه فى القرن الرابع عشـر بِدْرو الطاغـية، واحتـفظ باسـمه العـربى«بـرج الذهب» فـأطلقـوا عليـه

بالإسبـانية Torre del Oro.ومازال قـائما جزؤه الأسـفل المكون من اثنتى عـشرة طبقة بعضهـا فوق بعض تتوجها أبراج أصغرها على القمة.

وبعد بضعة أعوام أصـبحت إشبيلية معقل السلطان إدريس المأمون الموحدى، فلما نزح عنها إلى مراكش عام ٦٢٦هـ (١٢٢٨ـ١٢٢٩م) استـولى على المدينة الثائر مـحمـد بن يوسف بن هُود الذى اسـتـطاع فى آخـــر الأمـــر أن يطرد الموحدين من الأندلس جـملة. واستطاع فرديـناند الثالث ـ بفـضل الحلف الذى عقـده مع محـمد الأول بن الأحـمر أول سـلاطين غـرناطة من بنى نصـر ـ أن يحاصـر إشبيلية عـام ١٢٤٧م حصاراً دام ستة عشـر شهراً، ثم سقطت المدينة فى غـرة شـعـبـان عـام ٦٤٦هـ (١٩نوفمبر١٢٤٨م) أو بعد ذلك بأربعة أيام فى روايـات أخـــرى. وأبقـى على حـيـاة السكان المسلـمـين وسـمح لهم بالهـجـرة إلى إفـريقيـة وإلى الأجـزاء الإسـلاميـة من الأندلس. وفى الأعـوام التاليـة حاول سلاطين الأسـرة المرينية بمراكش استعـادة المدينة من النصـارى، إلا أن مـحـاولاتهم باءت بالفـشل. وفى عام ٦٧٤هـ (١٢٧٥م) خـرّب السلطان أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق إقليمى إشـبيلـية وشـريش Jerez بعـد أن هزم جـيش القـائد دون نونو ده لارا Don Nuno de Lara ولكنه سرعان ما اضطر إلى رفع الحـصار عـن هذه الحاضـرة. وفى حـملته الثـانية على الأندلس عـام ٦٧٦هـ (١٢٧٨م) وصل مـــرة أخـرى إلى أسوار إشبيلية وخرّب إقليم الشرف Al-jarafe ثم واصل غزواته التى وردت بالتـفصـيل فى روض القرطاس حـتى عـــام ٦٨٤هـ (١٢٨٥م) واضطر دون سانخو Don Sancho إلى أن يعقد صلحاً دام حـتى عـــام ٦٩٠هـ (١٢٩٠م) أى إلى عــهد خليـفـة أبى يوسف وابنه أبى يعـقـوب يوسف. ولما هزم أبو الحـسن على ـ وهو من الأسـرة نفـسهـا ـ عند أسوار جـزيرة طريف Tarifa ضـاع كل أمل للمسلمين فى استعادة المدينة.

وليس لدينا من الفراغ ما يسمح لنا بتعداد جميع أعيان المسلمين الذين عاشوا أو ولدوا بمدينة إشبيلية. ونكتفى بذكر الشعراء ابن حمديس وابن هانىء وابن قُزْمان، والمحدث ابن العربى وصاحب السير أبو بكر بن خير.

المصادر :

(١) الإدريسى، طبعة وترجمة دوزى وده غويه ص١٧٨ من الأصل، ص٢١٥ من الترجمة.

(٢) ياقوت: معجم البلدان، طبعة فستنفلد.

(٣) ابن عبد المنعم الحميرى : الروض المعطار، وهو مخطوط لم يطبع بعد، انظر مادة إشبيلية.

(٤) أبو الفدا: تقويم البلدان، طبعة رينو وده سلان، باريس سنة ١٨٤٠، ص١٧٤ ـ ١٧٥

(٥) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر سنة ١٩٢٤، ص ٧٥، ١٣٧، ٢٠٩.

(٦) أخبار مجموعة، مجريط سنة ١٨٦٧، ص١٦ ـ ١٨ من النص، ص٢٨ـ٣٠ من الترجمة.

(٧) ابن العِذارى: البيان المغرب، طبعة دوزى، ترجمة فانيان، المجلد الثانى.

(٨) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ وترجم بعضه فانيان *(Annales du Maghreb et de L'Espagne)*، الجزائر ١٩٠١)، الفهرس.

(٩) المراكشى : المعجب، طبعة دوزى وترجمة فانيان، الفهرس.

(١٠) المَقَّرى : نفح الطيب، طبعة ليدن، جـ١، ص٩٩ .

(١١) ابن أبى زرع : روض القرطاس .

(١٢) ابن خلدون : العبر، طبعة وترجمة ده سلان.

(١٣) Dozy : *Histoire des Musulmans d'Espagne*، المجلد الثانى والرابع .

(١٤) الكاتب نفسه : Recherches sut i'histoire la litterature Arabes d'Espagns باريس ـ ليدن سنة ١٨٨١، جـ١، ص٥٣ ـ ٥٧، ص٣٥٩ـ٢٦٤.

(١٥) F. Codera : D ecadenciay de- saparicion de los Amorauides en Es- pana، سرقسطة سنة ١٨٩٩م، ص١٤، ٢٨٤.

(١٦) Simonet و Lerchundi : Crestomatia Arabigo - esponda، غرناطة سنة ١٨٨١، ص٤٠ـ٤١.

(١٧) Madoz : Diccionario geo- grafico-estatistico - his - torico de Espana المجلد ١٤، مجريط سنة ١٨٤٩، ص٢٠٩ـ٤٣٤.

(١٨) Ortiz de Zuniga : Anales ec- lesiasticos y seculares de la ciudad de seuilla إشبيلية سنة ١٨٩٣ وما بعدها، المجلد السادس.

(١٩) Gestoso y perez : Seuilla mon- umental y artistica إشبيلية سنة ١٨٨٩ـ١٨٩٢في ثلاثة مجلدات.

(٢٠) Rodrigo Caro : Antiguedades y principado de la ilustrisima ciudad de Seuilla ، إشبيلية سنة ١٨٩٦ في مجلدين.

(٢١) Guichot : de Seuilla y pue- blos importantes de su prouincia إشبيلية في سبعة مجلدات .

(٢٢) Rodrigo Amador de los Rios: Inscripciones arabes de Seuilla، مجريط سنة ١٨٧٥.

(٢٣) Contreras : Estudio Descriptiuo de los monumentos arabes de G ra- nada,Seuilla y Cordoba، مجريط سنة ١٨٨٥.

(٢٤) A.f. Calvert : Moorish Remains in Spain لندن سنة ١٩٠٦.

[ليفى پروڤنسال E. Lé vi-Provençal]

الأشعرى أبو الحسن

الأشعرى أبو الحسن على : متكلم مشهور، ولد بالبصرة عام ٢٦٠هـ (٨٧٣ ـ ٨٧٤م) وهو من نسل أبى موسى الأشعرى. وسلسلة نسبه الكاملة هى: على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبى بردة. ظل الأشعرى حتى الأربعين من عمره تلميذاً متحمساً للجُبَّائى المتكلم المعتزلى وفى ذلك العهد انفصل عن أستاذه وسلك طريقه الخاص بعد أن اختلف وإياه فى مسألة «الصلاح والأصلح». على أن سپيتا Spitta يرى أن قصة هذا الخلاف اخترعت لغرض ما، ويرجح أن الأشعرى لما عكف على دراسة الحديث وضح له ما بين رأى المعتزلة وروح الإسلام من تناقض. ومهما يكن من شئ فإن الأشعرى أصبح منذ ذلك الوقت نصيراً لرأى أهل السنة على رأى المعتزلة، وصنّف كثيرا من الكتب أيد فى بعضها رأى أهل السنة وهاجم فى البعض الآخر آراء المعتزلة. ويقول ابن فورك إن مصنفات الأشعرى بلغت حوالى الثلاثمائة مصنف. ويسمى ابن عساكر ثلاثة وتسعين منها، وقد أورد سپيتا هذه المصنفات وعلق عليها فى (Spitta: *Zur Geschichte Abu L'Hasan al - Ashari* ص ٦٣ وما بعدها) ولم يصل إلينا من كتب الأشعرى إلا عدد قليل ذكره بروكلمان فى كتابه (*Geschichte der arab. Litteratur*، ج١، ص ١٩٥)، وقد طبع كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» فى حيدر آباد عام ١٣٢١هـ (١٩٠٣م) مع تذييلات ثلاثة، وطبع منها كذلك عام ١٣٢٣هـ «رسالة فى استحسان الخوض فى الكلام». ويستضعف البعض مذهب الأشعرى من الوجهة الفلسفية (انظر Goldziher: *Beitrage Zur Litteraturgeschichte der Shia. Sitzungsberichte*، ڤينا، المجلد ٧٨، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣)، والأشعرى شافعى المذهب قضى السنوات الأخيرة من حياته فى بغداد وبها توفى عام ٣٢٤هـ (٩٣٥م).

واشتهر الأشعرى بتغلبه على ما كان عليه علماء المسلمين السابقون من كراهة الجدل فى العقائد، وتمكن بفضل هذا الجدل من الانتصار على المعتزلة

وغيرهم من رؤساء الفرق التى كانت تتهم بالمروق.

والأشعرى من ثم هو مؤسس علم الكلام .لأن رجال السنة القلائل الذين سبقوه فى معاناة هذا الأمر كان حظهم من العلم قليلا، وكانت بعض قضاياهم ضعيفة. وصادف رأى الأشعرى قبولا وبخاصة عند الشافعية، والتف حوله طائفة من التلاميذ نبغ منهم كثير من علماء الدين المبرزين الذين نشروا مذهبه وكملوه. وأشهر هؤلاء : الباقلانى وابن فورَك والإسفراايينى والقشَيرى والجوينى (إمام الحرمين) ثم الغزالى. على أن آراء الأشعرى لم تصادف عند غير الشافعية مالقيته عند الشافعية من قبول.

وكان الحنفية يؤثرون رأى الماتُريدى الذى عاصر الأشعرى، وكان يخالفه فى بعض مسائل الفروع. واستمسك الحنابلة بآراء السلف وظلوا خصوماً لمذهب الأشعرى. وعارض هذا المذهب فى بلاد الأندلس ابن حزم وكان علماء الأشعرية يُضطهدون فى عهد طغرل بك أول ملوك السلاجقة بتحريض من الوزير الكُنْدُرى، على أن خلفه نظام الملك لم يلبث أن قضى على هذا الاضطهاد. وازداد مذهب الأشاعرة انتشاراً وقوة بصفة عامة، وكان من أهم العوامل فى ذلك مصنفات الغزالى بوجه خاص، وكان ابن تومرت ، مؤسس دولة الموحدين، عضداً قوياً لمذهب الأشاعرة فى بلاد المغرب. وانتهى الأمر إلى أن أصبح علم الكلام عند الأشعرى يلقن فى مدارس أهل السنة، وسكن صوت المعارضة التى لقيها فى بداية الأمر.

المصادر: (١)

(١) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٤٤٠ .

(٢) الفهرست، طبعة فولكل، جـ١ ص ١٨١ .

(٣) الشهرستانى، طبعة كيورتن، ص ٦٥ .

(١) مصادر أخرى لترجمة أبى الحسن الأشعرى: ابن خلكان طبعة بولاق (جـ ١ ص ٤١١) وطبقات الشافعية لابن السبكى، جـ ٢ ص ٢٤٥ ـ ٣٠١ وتاريخ بغداد للخطيب، جـ ١١ ص٣٤٦ ـ ٣٤٧ وكتاب «تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى»،تأليف الحافظ الكبير ومؤرخ الشام أبى القاسم بن عساكر المتوفى عام ٥٧١هـ . وهذا الكتاب فى مجلد، وصفحاته ٤٣٦ وطبع بدمشق سنة ١٣٤٧هـ وهو من أهم المصادر.

أحمد محمد شاكر

(٤) Spitta: *Zur Geschichte Abu' L Hasan al - Ashari*

(٥) Mehren: *Expose' de la reforme de L' Islamisme etc* فى أعمال مؤتمر المستشرقين الثالث، سانت بطرسبرغ، ص ١٦٧ .

(٦) Schroiner: *Zur Geschichte* des: *Asaritentums* فى أعمال المؤتمر الدولى الثامن للمستشرقين، القسم الأول ص ٧٩ .

(٧) Macdonald: *Development of Muslim Theology etc* ص ١٨٧ وما بعدها.

+ **الأشعرى**، أبو الحسن على بن إسماعيل: متكلم ومؤسس مذهب الكلام السنى الذى ينسب إليه، ويقال إنه ولد سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣ ـ ٨٧٤م) بالبصرة، وكان الثامن من أعقاب الصحابى أبى موسى الأشعرى، ولا نعرف عن حياته إلا القليل. وكان الأشعرى من خيرة تلاميذ الجُبّائى رأس المعتزلة بالبصرة، وربما كان خليقا بأن يخلفه لو لم يترك المعتزلة وينضم إلى أهل السنة. وهذا التحول من جانبه يجعلونه سنة ٣٠٠هـ (٩١٢ ـ ٩١٣م). وفى أخريات حياته انتقل الأشعرى إلى بغداد وتوفى بها سنة ٣٢٤هـ (٩٣٥ ـ ٩٣٦م). وتروى قصة تحول الأشعرى هذا بروايات تختلف كثيرا فى التفصيل. ويقال إنه رأى النبى [ﷺ] فى شهر رمضان ثلاث مرات وإنه أمر أن يستمسك بالسنة القويمة. واعتبر الأشعرى أن هذه الرؤيا قاطعة. ولما كان أهل السنة ينكرون «الكلام» فقد تركه هو أيضا. على أنه أنبئ فى الرؤيا الثالثة بأن يستمسك بالسنة القويمة ولا يترك الكلام. وأيا كانت صحة هذه القصة فإنها تصف فى إيجاز موقف الأشعرى، فهو قد ترك نظريات المعتزلة فى العقائد إلى نظريات خصومهم مثل أحمد بن حنبل الذى أعلن الأشعرى أن يتبعه. ولكنه ينافح عن مبادئه الجديدة على نفس النمط الذى يصطنعه المعتزلة فى التدليل العقلى.

وأهم المسائل التى يعارض الأشعرى فيها المعتزلة:

١ ـ يقول الأشعرى إن لله صفات أزلية مثل العلم والبصر والكلام، وإنه عالم بعلم بصير ببصر متكلم بكلام، وينكر المعتزلة أن لله صفات ويقولون إنه عالم بذاته بصير بذاته متكلم بذاته.

٢ ـ قال المعتزلة إن ما جاء فى القرآن مثل يد الله ووجهه يجب أن تفسر على أنها «لطفه» و «ذاته»... إلخ أما الأشعرى فمع تسليمه بأنه ليس فى ذلك شئ من المفهوم التجسيدى فإنه يرى أن هذه الصفات حقيقة لا نعلم طبيعتها بالدقة. وهو يرى مثل هذا الرأى فى استواء الله على العرش.

٣ـ ويعارض الأشعرى المعتزلة فى مسألة خلق القرآن، ويقرر أن كلام الله، والكلام صفة أزلية، ولذلك فإن القرآن غير مخلوق.

٤ـ ويعارض الأشعرى المعتزلة أيضا فى أن الله لا يمكن أن يُرى بالأبصار لأن فى ذلك تشبيها يقتضى أن يكون له جسم وتحيز، وقال إن رؤية الله فى دار القرار حق وإن كنا لا نعلم كيف يكون ذلك.

٥ـ ويخالف الأشعرى المعتزلة فى توكيدهم حقيقة اختيار الإنسان فى أفعاله، ذلك أنه يصر على القول بأن الله قادر على كل شئ، فكل خير أو شر معلق بمشيئته، وهو يخلق أفعال العباد بأن يخلق فيهم القدرة على فعل أى فعل (ينسب إلى الأشعرى نفسه بصفة عامة مبدأ «الكسب» الذى اختص به الأشعرية فيما بعد ذلك،على أنه لم يكن - فيما يظهر - يؤمن بهذا المبدأ وإن كان على علم به، انظر. Journ. Royal. As. Soc.، سنة ١٩٤٣م، ص ٢٤٦).

٦ـ خالف الأشعرى المعتزلة فى قولهم بالمنزلة بين المنزلتين. وهو أن المسلم مرتكب الكبيرة لا يعد مؤمنا ولا كافرا، وجزم بأنه يظل مؤمنا، وإن كان معرضا للعذاب فى النار.

٧ـ وقد أكد الأشعرى حقيقة ظواهر شتى من علم الآخرة، مثل الحوض والبرزخ والميزان وشفاعة النبى [ﷺ]، أما المعتزلة فقد أنكروها أو أولوها تأويلا عقليا.

ولم يكن الأشعرى أول من استعان بالكلام فى الدفاع عن مذهب أهل السنة، فنحن نجد الحارث بن أسد المحاسبى من بين أولئك الذين سبقوا إلى بذل مثل هذه المحاولات. على أن الأشعرى كان فيما يظهر أول من استعان بالكلام استعانة تقبّلها فريق كبير من أهل السنة، ثم إنه كانت له ميزة أخرى هى

أنه كان على علم وثيق مفصل بآراء المعتزلة (كما يتبين فى كتابه الوصفى: مقالات الإسلاميين، إستانبول سنة ١٩٢٩م، انظر *R. Strothmann* فى *Islam*، جـ ١٩، ص ١٩٣ ــ ٢٤٢). وقد أصبح أتباعه الكثيرون يعرفون بالأشعرية أو «الأشاعرة» وإن كان معظمهم قد اختلف معه فى بعض المسائل.

وإن منهج الأشعرى فى التدليل فى عين القارئ الأوربى لا يختلف للنظرة الأولى عن منهج أتباع أحمد بن حنبل المغالين فى المحافظة،ذلك أن كثيرا من حججه يقوم على تفسير القرآن والحديث (انظر Muslim Greed : A. J. Wensinck، ص١٩١ كمبردج سنة ١٩٣٢م). على أن السبب فى ذلك كان مرجعه إلى أن خصومه أيضا ــ بما فيهم المعتزلة أنفسهم ــ قد استعانوا بحجج من هذا القبيل، وأن الأشعرى كان يعتمد دائما على مخاطبة عواطف المرء لا عقله. ومع ذلك فإن خصومه حين يسلمون بدليل عقلى صرف فإن الأشعرى كان لايتردد فى استخدامه فى دحض أقوالهم. وما إن تقرر جواز مثل هذه الحجج، وفى نظر كثير من المتكلمين على الأقل، حتى استطاع الأشعرية أن ينموا هذا الجانب من منهجه وانتهى الأمر فى القرون المتأخرة بأن أصبح الكلام عقلياً تماماً. على أن هذا كان بعيدا أشد البعد من مزاج الأشعرى نفسه.

المصادر:

(١) اللمع ورسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، طبعة وترجمة R.C.McCarthy، بيروت سنة ١٩٥٣م: *The Theology of AL - Ash'ari*

(٢) الإبانة، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١هـ ... إلخ، القاهرة سنة ١٣٤٨هـ، وترجمة W.G.Klein، نيوهافن سنة ١٩٤٠ (انظر W. Thomson فى *Muslim World*، ج ٣٢، ص ٢٤٢ـ٢٦٠).

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى، دمشق سنة ١٣٤٧هـ (لخصه مكارثى: المصدر المذكور، وA. F.Mehren فى أعمال المؤتمر الدولى الثالث

للمستشرقين، جـ ٢ ص ١٦٧ ـ ٣٣٢).

(٤) W. Spitta: *Zur Geschichte .... Al - Achari* ليبسك سنة ١٨٧٦م.

(٥) Goldziher: *Vorlesungen*، الطبعة الثانية، ص ١١٢ ـ ١٣٢.

(٦) D. B. Macdonald: *Developement of muslim Theology* نيـــويورك سـنة ١٩٠٣.

(٧) A. S.Tritton: *Muslim Theology*، لندن سنة ١٩٤٧م، ص ١٦٦ ـ ١٧٤ وبه مصادر أخرى.

(٨) W. Montgomery Watt: *Free Will and Predestination in Early Islam* لندن سنة ١٩٤٨م، ص ١٣٥ ـ ١٥٠.

(٩) L. Gardet et M. M Anawati: *In- troductionala Thélogie Musulmane* باريس سنة ١٩٤٨، ص ٥٢ ٦٠.

(١٠) J. Schacht: Studia Islamiea، جـ١، ص ٣٣ ومابعدها.

خورشيد.[مونتجمرى وات Montgomery watt]

الأشعرى أبو موسى

ابن قيس صحـابى وقائد حربى، ولد حوالى عام ٦١٤م. وقد غادر أبو موسى اليـمن جنوبى بلاد الـعـرب بحـرا هو وجـملة من إخوته وأفـراد قـبيلتـه (بنى أشـعر) وانضم إلى النبى [ﷺ] بخـيبـر أيام الحـملة المشـهـورة على يهـود هذه الواحـة سنة ٧هـ (٦٢٨م) ليـقـسم له يمين الولاء (ومن ثم فإن المعلومات التى جـاءت بهـا بعض المـصـادر ـ مـثل ابن حجر: التهذيب، جـ٢، ص ١٢٦٥ ـ قائلة بانه كـان واحـدا من المهـاجـرين إلى الحـبـشة، غـيـر صـحيـحـة على أرجح الاحـتـمـالات؛ انظر ابـن عـبـد الـبـر: الاستـيعـاب، حيـدر اباد سنة ١٣١٨هـ ص ٣٩٢، رقم ١٦٢٢؛ ص ٦٧٨ ـ ٦٧٩، رقم ٦٧٨). وفـى سنة ٨ للـهـجـرة (٦٣٠م) شـهد وقـعـة حنين (الطبـرى، جـ١، ص ١٦٦٧). وأوفـد سـنة ١٠هـ (٦٣١ ـ ٦٣٢م) إلى اليمن هو ومعاذ ابن جبل لينشـر دعوة الإسـلام فيهـا، وكان من عـمـال النبى [ﷺ] ثـم أبى بكر فى هذا الإقليم. وولاه عـمر البـصرة عندمـا استـدعى المغيرة بن شـعبة من منصـبه سنة ١٧هـ (٦٣٨م؛ انظر الطبرى، جـ١، ص ٢٥٢٩؛ وانظر أيـضـا ص ٢٣٨٨).

وأقامه عمر واليا على الكوفة سنة ٢٢هـ (٦٤٢ ـ ٦٤٣م) تحقيقا لرغبة أهلها، واستبقاه عليها شهورا قلائل حتى أعاد تولية المغيرة عليها (الطبرى، جـ١، ص ٢٦٧٨) ثم رده إلى البصرة.

ونظم أبو موسى، وهو عامل على البصرة، فتح خوزستان ونهض به ما بين سنتى ١٧ ـ ٢١هـ (٦٣٨ ـ٦٤٢م) ويجب أن يعد فاتح هذه الأقاليم (Caetani: *Annali*، حوادث سنة ١٦، فقرة ٢٦١). وقد وقعت قصبته سوق الأهواز (أو الأهواز فحسب) فى يده فى وقت مبكر يرجع إلى سنة ١٧هـ (٦٣٨م) ولكن الحملة استمرت ولاقت عدة صعاب، ذلك أنه لم يكن بد من إخضاع مدن هذا الإقليم المحصنة واحدة فى إثر واحدة، واقتضى الأمر إعادة الاستيلاء عليها بعد سنة ٢١هـ (٦٤٢م) وهو تاريخ سقوط الحاضرة الثانية لخوزستان وهى تستر (ويقال شستر وششتر). وشهد أبو موسى أيضا فتح الجزيرة. (نهاية ١٨ ـ ٢٠هـ = ٦٣٩ ـ ٦٤١م) موحدا قواته وقوات عياض بن غنم، وكذلك اشترك فى الحملة على الهضبة الإيرانية حيث ذكر أنه شهد وقعة النهروان. وينسب إليه فتح عدة مدائن (الينور، وقم، وقاشان وغيرها).

وثمة حادثة هامة تنبىء بأن التذمر من أبى موسى كان محيقا بالفعل سنة ٢٦هـ (٦٤٦ ـ ٦٤٧: الطبرى، جـ١، ص ٢٨٢٩، حيث ورد ذكر عصيان بين جنوده فى حوادث سنة ٢٩هـ، والحق أن ذلك وقع سنة ٢٦: Caetani: *Annali*، سنة ٢٦، فقرة ٣٨). ولكن أسوأ احتجاج على المساوىء التى اقترفها أبو موسى حمله إلى المدينة وفد من أهل البصرة سنة ٢٩هـ (٦٤٩ ـ ٦٥٠م؛ الطبرى، جـ١، ص ٢٨٣٠)، ومن ثم قرر الخليفة عثمان أن يولى مكانه على البصرة عبد الله بن عامر. ومهما يكن من شئ فإن أبا موسى كان قد اكتسب احترام أهل الكوفة حتى طالبوا بإعادة توليته على الكوفة إذ طردوا واليها سعيد بن العاص سنة ٣٤هـ (٦٥٤ ـ ٦٥٥م؛ الطبرى، جـ١، ص ٢٩٣٠؛ الأغانى الطبعة الأولى، جـ١١، (ص ٣١)، وكان واليا عليها أيام اغتيال عثمان. فلما بويع على أقسم له أبو موسى يمين الولاء باسم الكوفيين (الطبرى،جـ١، ص ٣٠٨٩، المسعودى: مروج الذهب، ص ٢٩٦ وما بعدها)

محتفظا بمنصبه على حين أقصى غيره من ولاة عثمان (اليعقوبى، جـ٢ ص ٢٠٨). ولما نشبت الحرب بين على وعائشة وطلحة والزبير دعا رعاياه أن يلزموا الحياد (الطبرى، جـ١، ص ٣١٣٩؛ الدينورى، ص ١٥٣ وما بعدها.. الخ) ولم يتزحزح عن موقفه هذا على الرغم من الضغط الذى تعرض له. وانتهى ذلك بأن طرده شيعة على من الكوفة فى أول فرصة لاحت لهم (الطبرى، جـ١، ص ٣١٤٥ ـ ٣١٤٩؛ ٣١٥٢ ـ ٣١٥٤) وكتب الخليفة إليه رسالة عزل صيغت فى أشد العبارات قسوة (الطبرى جـ١، ص ٣١٧٣؛ المسعودى: مروج الذهب، جـ٤، ص ٣٠٨؛ وانظر اليعقوبى، جـ٢، ص٢٠)، على أنه أمنه بعد ذلك بأشهر قلائل (نصر بن مزاحم المنقرى: وقعة صفين، طبعة عبدالسلام هارون، القاهرة سنة ١٣٦٥هـ، ص ٥٧٢، الطبرى، جـ١ ص٣٣٣٣).

وقد كان أبو موسى أحد الحكمين اللذين أقيما فى صفين سنة ٣٧هـ (٦٥٧م) ليبتا فى النزاع بين على ومعاوية، أو قل إن شئت الدقة إنه كان الحكم المختار ليمثل عليا الذى أجبره أنصاره على اختيار أحد المحايدين، لوثوقهم التام بأن الحكم سيكون فى صالحهم (انظر عن تفصيلات التحكيم مادة «على بن طالب») وبعد اللقاء الذى تم فى أذرح انسحب أبو موسى إلى مكة، ولكن لما أنفذ معاوية بسر بن أرطاة لاحتلال المدينتين المقدستين سنة ٤٠هـ (٦٦٠م) خشى الأشعرى انتقامه لأنه كان قد عارض فى أذرح مبايعة معاوية بالخلافة، وقد جاء فى بعض المصادر أنه عمد إلى الفرار، فطمأنه بسر (انظر Caetani: *Annali*، سنة ٤٠هـ، فقرة ٨، تعليق ٣ فى شأن الروايات المختلفة عن هذه الحادثة الهامة). ولم يشترك أبوموسى بعد ذلك بنصيب فى السياسة كما يتبين من التردد فى تحديد تاريخ وفاته (جعل سنة ٤١، ٤٢، ٥٠، ٥٢، ٥٣هـ؛ وأرجح التواريخ هو سنة ٤٢هـ).

وقد أثنى الثناء العاطر على تلاوته للقرآن وصلواته، ذلك أنه كان ذا صوت ندى (ابن سعد: الطبقات، جـ٢/ ٢، ص ١٠٦) ولكننا نذكر فوق ذلك كله أن اسمه ظل متصلا بالدراسات القرآنية، لأنه جمع مصحفا بقى محليا بعد جمع مصحف عثمان المعتمد بعامة

(انظر Ch. Pellat: *Milieu Pasrien*، ص٧٣ ومابعدها).

المصادر:

(١) جميع الأخبار والتواريخ الخاصة بصدر الإسلام، وجميع الكتب التى تترجم للأعلام من الأولين تتحدث عن أبى موسى، وقد أشرنا إلى أهمها فى صلب المادة.

(٢) وتوجد شواهد عدة فى Caetani: *Chronographia islamica*، سنة ٤٢، ص ٤٧٩.

(٣) الكاتب نفسه: Annali، لفهارس، وجـ ٧ ـ ١٠، فى مواضع مختلفة.

(٤) ابن أبى حديد: شرح نهج البلاغة، القاهرة سنة ١٣٢٩، جـ٣، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣، جـ٤، ص١٩٩، ٢٣٧.

(٥) وانظر عن فتح خوزستان: J.Wellhausen: *Skizzenund Vorrbeiten*، جـ٦، برلين سنة ١٨٩٩، ص ٩٤ ـ ١١٣.

خورشيد [ڤاكلييرى L.Veccia Vaglieri]

الأشعرية

مذهب كلامى، والأشعرية أتباع أبى الحسن الأشعرى ويقال لهم أيضاً الأشاعرة (ولم يدرس تاريخ هذا المذهب إلا قليلا، ويجب أن نعد بعض الأقوال الواردة فى هذه المادة موقوتة).

التاريخ الظاهر:

اجتذب الأشعرى فى العقدين الأخيرين من حياته، عدداً من التلاميذ وبذلك تأسست مدرسة له. وكان موقف المدرسة الجديدة من العقائد عرضة للهجوم من عدة أوساط، فإذا تجاوزنا المعتزلة، نجد أن طوائف من متكلمى أهل السنة قد هاجموا الأشاعرة. فالحنابلة رأوا أن فى استخدام الأشاعرة للحجج العقلية بدعة مستنكرة. ونجد من جهة أخرى أن الماتُريديَّة الذين كانوا يدافعون عن مذهب السنة بالطرق العقلية، وقد وجدوا أن بعض مواقف الأشاعرة تبدو ممعنة فى المحافظة (انظر النقدات التى وجهها عضو متقدم من فرقة الماتريدية فى «شرح الفقه الأكبر» المنسوب إلى الماتريدى). والواضح أن الأشعرية، رغم هذه المعارضة، غدت المذهب السائد فى

أنحاء الخلافة العباسية التى يتحدث أهلها بالعربية (وربما صدق هذا أيضاً على خوزستان). وكان الأشاعرة بوجه عام على وفاق مع المذهب الشافعى فى الفقه (ولو أن مذهب الأشعرى الخاص فى الشريعة غير واضح)، على حين كان منافسوهم: الماتريدية، قد ثبتوا ـ أوكادوا ـ على الحنفية. وحوالى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) اضطهد الأشعرية على يد سلاطين بنى بويه الذين كانوا يميلون فى عقيدتهم إلى مجموع من أقوال المعتزلة والشيعة، وانقلبت الآية بقدوم السلاجقة، وتلقى الأشاعرة العون الرسمى ـ وخاصة من الوزير الكبير نظام الملك ـ ونظير ذلك بذلوا العون العقلى للخلافة على الفاطميين فى القاهرة. ومن وقتها حتى أوائل القرن الثامن الهجرى ـ فيما يحتمل ـ أصبحت الأشعرية تكاد تكون هى مذهب أهل السنة، وظلت حالها كذلك بوجه من الوجوه حتى الوقت الحالى. ولم يكن للردّة الحنبلية التى كان محورها ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ (١٣٢٧م) إلا سلطان محدود. ومع ذلك فمن أيام الشيخ السنوسى المتوفى سنة ٨٩٥ هـ (١٤٩٠م) تقريباً لم يعد أئمة المتكلمين يعدون أنفسهم منتسبين إلى الأشعرية، إذ كانوا فى الواقع يتخذون ما يرون من أقوال المذاهب على الرغم من أنهم كانوا يبجلون الأشعرى وأعيان مذهبه ويعترفون بهم.

وأئمة الأشعرية هم: الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣هـ (١٠١٣م)، وابن فورَك (أبو بكر محمد بن الحسن) والمتوفى سنة ٤٠٦ هـ (١٠١٥ ـ ١٠١٦م)، والإسفراييني المتوفى سنة ٤١٨هـ (١٠٢٧ ـ ١٠٢٨م)، والبغدادى عبد القاهر بن طاهر المتوفى سنة ٤٢٩هـ (١٠٣٧ ـ ١٠٣٨م)، والسُمْنانى المتوفى سنة ٤٤٤هـ (١٠٥٢م)، وإمام الحرمين الجُوَيْنى المتوفى سنة ٤٧٨هـ (١٠٨٥ ـ ١٠٨٦م)، والغزالى أبو حامد محمد المتوفى سنة ٥٠٥هـ (١١١١م)، ومحمد بن تومَرْت المتوفى حوالى سنة ٥٢٥هـ (١٠٣٠م) والشَهْرَسْتانى المتوفى سنة ٥٤٨هـ (١١٥٣م)، وفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ (١٢١٠م)، والإيجى المتوفى سنة ٧٥٦هـ (١٣٥٥م)، والجُرجانى المتوفى سنة ٨١٦هـ (١٤١٣م).

التطور الداخلى :

لايعرف إلا القليل عن آراء الأشعرية فى نصف القرن التالى لوفاة صاحب المذهب؛ والباقلانى هو الشخص الوحيد الذى بقى كتابه، وهو ميسور لنا، وما وافى زمنه حتى ذاع أن الأشعرية يأخذون ببعض أنظار المعتزلة (وخاصة نظرية أبى هاشم فى «الحال») وأنهم ربما تأثروا بنقدات الماتريدية. وثمة مسألة واحدة كانت مدرسة الأشعرى قد بدأت تختلف فيها عن الأشعرى نفسه، وهذه المسألة هى تفسير صفات التجسيد التى أطلقت على الله، مثل يده ووجهه واستوائه على العرش، ذلك أن الأشعرى كان قد قال فيها إنها يجب ألا تؤخذ بظاهر اللفظ أو بالتأويل بل تؤخذ بـ «لا كيف»، ولكن البغدادى والجوينى أولا «يده» بأنها «قدرته» ووجهة بأنه «ذاته» أو «وجوده»، وكان موقف معظم الأشاعرة المتأخرين مشابهاً لذلك (انظر Montgomery Watt: *Some Muslim Discussions of Anthropomorphism* فى *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*، جـ ١٣، ص ١ - ١٠) زد على ذلك أننا بينما نجد الأشعرى يصر على أن «الكسب» مخلوق فيؤكد بذلك قدرة الله على كل شئ غامطاً مسؤولية الإنسان عن أفعاله، نجد أن الجوينى قد استطاع أن يبين أن مذهب الأشعرية فى ذلك «مذهب وسط».

وحوالى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) طرأ تغيير على المذهب، ذلك أن ابن خلدون (ترجمة ده سلان، جـ ٣، ص ٦١) يتحدث عن الغزالى على أعتبار أنه أول المجددين، ولاشك أن مرجع ذلك إلى حماسته للقياس الأرسطى، ولكننا نجد عند الجوينى من قبل آثار تقدم فى المنهج (انظر Gardet et Anawati: الكتاب المذكور، ص ٧٣ من أسفل). على أن الغزالى هو الذى غاص فى أنظار ابن سينا وغيره من الفلاسفة حتى استطاع مهاجمتهم بأسلوبهم بنجاح ساحق. ولم يسمع عن الفلاسفة زيادة على ذلك إلا القليل، ولكن منطقهم الأرسطى وكثيراً من آرائهم الأفلاطونية الجديدة فيما وراء الطبيعة قد اندمجت منذ ذلك الوقت فى تعاليم الأشعرية. ولم تلبث هذه التعاليم أن صبغت بالصبغة العقلية على محمل سئ، بل إن بعض الآراء -

التى يشك فى سنيتها ـ قد أخذت وشغلت المقدمة الفلسفية فراغاً أكبر وعناية أكثر من النظريات الكلامية الصرف (وخاصة فى الإيجى وشارحه الجرجانى). وختاماً يجوز لنا أن نقول إن المذهب قد اختفى فى وهج من الفلسفة.

المصادر:

(١) انظر أيضاً المصادر عن الأشعرى وغيره من أهل المذهب .

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى، دمشق سنة ١٣٤٧هـ (انظر مادة الأشعرى عن ترجمة هذا الكتاب بمعرفة MacGarthy and Mehren).

(٣) M. Schreiner: *Zur Geschichte des As'aritei tums* فى *Actes du 8e Congr. des Orient* جـ ١ أ، ص ٧٩ ومابعدها .

(٤) Garra de Vaux: *Les Penseurs de L'Islam* باريس سنة ١٩٢٣، جـ ٤، ص ١٣٣ ـ ١٩٤ .

(٥) L. Gardet et M. M Anawati: *Introduction á Théologie Musulmane* باريس سنة ١٩٤٨، وخاصة ص ٥٢ ـ ٧٦ .

خورشيد [مونتجمرى وات W. Montgomery watt]

أصحاب (صحابة)

(ومفرده صاحب)، أو «صحابة» ومفردها صحابى): اصطلاح فى الإسلام أطلق بوجه خاص على صحابة النبى. وكان هذا الاسم يطلق فى أول أيام الإسلام على أولئك الذين اتصلوا بالنبى زمناً ما واشتركوا معه فى غزواته، ثم اتسعت دائرة الصحابة فيما بعد شيئاً فشيئاً، ولم تقتض هذه التسمية وجوب اتصال الصحابى بالنبى اتصالا فعليا. وعد من الصحابة أيضاً المؤمنون الذين لقوا النبى فى حياته ورأوه ولو زمناً قصيراً دون أن يوضع سن هؤلاء موضع الاعتبار (انظر ما ذكره كولدتسيهر *Muh. Studien* جـ٢ و ص ٢٤٠ عن اختلاف الآراء فى هذا التعريف) ويتفق مع هذا التحديد الأخير التعريف الشائع فى كتب الفقه (القسطلانى، جـ ٦، ص ٨٨). ويقال إن آخر صحابة النبى هو عامر بن واثلة الكنانى أبو الطفيل (أسد الغابة، جـ ٣، ص ٩٧؛ جـ٥ ص ٣٣٣) الذى توفى بعد سنة مائة من الهجرة

بزمن قصير. ولابد أنه كان طفلا صغيرا عندما رأى النبى لأنه لم يولد إلا فى العام الذى حدثت فيه غزوة أحد. وكان فى الثامنة من عمره (١) عندما لقى الرسول (*Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* جـ ٢٣، ص ٥٩٥). ويسلك الرواة أيضاً فى سلك الصحابة، المؤمنين من الجن الذين كانوا على صلة بالنبى كما تقول القصة. وللصحابة فى نظر أهل السنة مكانة عالية بين المؤمنين. فإن مالم يذكر فى القرآن من الشريعة يؤخذ عنهم ويعتمد فيه على روايتهم إذ أنهم هم الذين سمعوا قول النبى وشاهدوا أفعاله، وأساس الحديث هو ماثبتت صحته مما نقلوه عن قول النبى أو شاهدوه من أفعاله. والحديث الذى يتصل إسناده إلى الصحابة يسمى «مسنداً» وإذا ثبت عن الصحابى عمل يوافق سنة صحيحة كان عمله شاهداً للسنة القويمة التى يجب على المؤمن اتباعها دائماً، وقد جعلتهم

(١) عبارة أسد الغابة «أدرك من حياة النبى صلى الله عليه وسلم ثمانى سنين» وانظر شرحنا على ألفية السيوطى فى المصطلح (ص ٢١٥ ـ ٢١٨و ٢٢٩) طبعة عيسى الحلبى بمصر.

صلتهم بالنبى وما كان لهم من شأن فى توطيد الإسلام محل تقدير المؤمنين منذ نشأة هذا الدين؛ وسب الصحابة أو احتقارهم جريمة لاتغتفر ويعاقب من يسب الصحابة بالجلد، ومن أصر على سبهم كان جزاؤه القتل. والصحابة طبقات على رأسها الخلفاء الأربعة الراشدون بحسب ترتيب توليهم الخلافة. وإلى جانب الخلفاء الأربعة ستة آخرون من الصحابة أكد لهم النبى وهم أحياء أن مثواهم الجنة «العشرة المبشّر لهم بالجنة» ومن هؤلاء تتألف طبقة خاصة من الصحابة. وهناك طبقات أخرى تتفاوت فى المرتبة بتفاوت نوع الأعمال التى اشتركت فيها مع النبى: فمنهم المهاجرون الذين هاجروا إلى المدينة؛ والأنصار، وهم أهل المدينة الذين بدأ اشتراكهم فى نصرته بعد الهجرة؛ والبدريون الذين شهدوا غزوة بدر. .. إلخ. وقد جمع النووى فى شرحه مسلم (جـ٥، ص ١٦١) (١) الآراء المختلفة المتعلقة بطبقات الصحابة.

(١) هذا رقم طبعة مصر سنة ١٣٨٣هـ ـ وهو يوافق (جـ١٥ ص ١٤٨ ـ ١٩٤٩) من طبعة محمد عبداللطيف بمصر سنة ١٣٤٩هـ

وقد تفرد الشيعة دون أهل السنة بخصومتهم القوية للصحابة، تلك الخصومة التى وصلت بهم إلى حد التعصب المثير للكراهية، ذلك لأن الشيعة يرون أن الخلفاء الأول اغتصبوا حق علىّ وأهل بيته فى الخلافة بموافقة الصحابة. أما أهل السنة فإنهم إذا ذكروا صحابياً أو كتبوا عنه، شفعوا اسمه «بالترضية» أى قالوا: رضى اللّه عنه. وتعنى مصنفات أهل السنة عناية كبرى بذكر فضائل أصحاب النبى أو مناقبهم. وتفرد أكثر كتب الحديث المبوبة فصلا خاصا لذكر المناقب. وقد صنف أيضاً كثير من الكتب التى جمعت أسماء جميع الصحابة مع ذكر سيرهم وبيان الأحاديث المسندة إليهم. وبين هذه المصنفات خلافات كثيرة، وينسب إلى عبد الباقى بن قانع مولى بنى أمية المتوفى فى بغداد عام٣٥١هـ (٩٦٢م) كتاب «معجم الصحابة» (الذهبى: طبقات الحفّاظ، جـ ٣، ص ٩٩) وأهم من كتب فى سير الصحابة هو أبو عبد اللّه بن منده المتوفى عام ٣٩٥هـ (١٠٠٤ ـ ١٠٠٥م)، وأبونُعيم الإصفهانى المتوفى عام ٤٣٥هـ (١٠٣٨ ـ ١٠٣٩م) وأبو عمر ابن عبدالبر النَمرى القرطبى المتوفى عام ٤٦٣هـ (١٠٧٠ ـ ١٠٧١م) وهو صاحب كتاب «الاستيعاب فى معرفة الأصحاب» (طبع فى حيدر آباد عام ١٣١٨هـ فى مجلدين). وقد علق على هذا الكتاب السبكى تعليقات نقدية فى كتابه «طبقات الشافعية» (جـ٦، ص١٣٥)[1]، وأبو موسى محمد بن أبى بكر الإصفهانى المتوفى عام ٥٨١هـ (١١٨٥ ـ ١١٨٦م) وقد جمع عز الدين ابن الأثير الجزرى المتوفى عام ٦٣٠هـ (١٢٣٢ ـ ١٢٣٣م) ما ورد فى كتب المتقدمين وعلق عليه وأكمل ما نقص منه ثم نشره فى كتابه

---

(١) لم يعلق ابن السبكى على كتاب الاستيعاب بشئ، وإنما هو ينقل فى ترجمة الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطى سؤالا من الحافظ على بن محمد اليونينى للحافظ الدمياطى فى ذكر اثنين من الصحابة شهدا بدرا. واحتج اليونينى لذلك بان ابن عبد البر ذكرهما فى الاستيعاب فيمن شهد بدرا ووصف ابن عبد البر بانه (أمام أهل المغرب بل والمشرق أيضا) فاجاب الحافظ الدمياطى بنفى شهودهما غزوة بدر، ثم انتقد كتاب استيعاب باستدراك بعض أوهام وقعت فيه. انظر طبقات الشافعية لابن السبكى (جـ٦ ص ١٢٣ ـ ١٣٨).

أحمد محمد شاكر

الكبير المسمى «أسد الغابة فى معرفة الصحابة» (القاهرة سنة ١٢٨٦هـ فى خمسة مجلدات) يضاف إلى ذلك كتاب الذهبى المسمى «تجريد أسد الغابة» (حيدر آباد، سنة ١٣١٥هـ فى مجلدين أحصى فيهما ٨٨٠٩ صحابى). وهناك مرجع أوفى من كل هذه الكتب هو كتاب أبو الفضل بن حجر العسقلانى المتوفى عام ٨٥٢هـ (١٤٤٨ ـ ١٤٤٩م) واسمه «الإصابة فى تمييز الصحابة» (طبعة كلكتة فى أربعة مجلدات، عام ١٨٥٣ ـ ١٨٩٤؛ وطبع فى مصر فى ثمانية مجلدات عام ١٣٢٣ ـ ١٣٢٥).

[كولدتسيهر Goldziher]

أصحاب الأخدود

جاء ذكرهم فى سورة البروج، الآية الرابعة وما بعدها. ويروى المؤرخون المسلمون فى كلامهم على أصحاب الأخدود أن ذا نُوَاس ملك اليمن كان متعصباً لليهودية غير متسامح مع النصارى، فدعاهم إلى اليهودية وخيّرهم بين ذلك والقتل فاختاروا القتل. فخدّ لهم الأخدود وأحرقهم فيه.

ولهذه القصة ما يؤيد بعضها ويكملها فى المصادر النصرانية، فإنها تقول إنه لما لم يستطع الكوشيون إرسال والٍ من قبلهم إلى اليمن بسبب حلول فصل الشتاء، استولى على السلطة ذو نواس الذى تسميه المصادر بأسماء مختلفة، وكان ذو نواس متحمساً لليهودية فاضطهد النصارى. وحاصر نجران، حتى رذا وقعت فى يده حنث بوعده، وعذب النصارى الذين ظلوا على عقيدتهم بالنار والحديد. على أنه لم يرد فى روايات النصارى ذكر للأخدود. ويقرب من هذه الروايات ما ذكره شمعون من بيت أرشام وكاتب غير معروف فى Boissonade . ووصلت أخبار تلك الحوادث إلى الشام فى ربيع عام ٥٢٤م، وعلى هذا يحتمل أن تكون تلك الحوادث قد حدثت فى أواخر عام ٥٢٣ ميلادية.

وهناك تفسيرات أخرى لهذه القصة، فيقول البعض إن أصحاب الأخدود هم دانيال وأصحابه (الطبرى: تفسير الآية)

ويرى رجحان هذه الرواية كيكر Geiger فى كتابه (*Was hat Mohammed* ص ١٩٢) ولوث Loth فى (*Zeitschr.d. Deutsch Morgenl. Gcsel.*، جـ ٣٥، ص ١٢١). ويقول الثعلبى فى رواية له إن أصحاب الأخدود ثلاثة: ذو نواس فى اليمن، وأنطاخيوس فى الشام، وبختنصر فى فارس).

المصادر :

(١) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، جـ ١، ص ٩٢٥.

(٢) التفاسير المختلفة للآية الرابعة وما بعدها من سورة البروج.

(٣) المسعودى: مروج الذهب، باريس، جـ١ ص ١٢٩ وما بعدها.

(٤) Caussin de Perceval: *Essai sur L'histoire des Arabes*، جـ ١، ص ١٢٨ وما بعدها.

(٥) Noldeke: *Geschichte der Araber und Perser zur Zeitder Sasanide* ليدن سنة ١٨٧٩م، ص ١٨٥ وما بعدها.

(٦) Assemannus: *Bibliotheca orientalis*، جـ١، ص ٣٦٤ وما بعدها.

(٧) Guidi: *La lettera di Simeone vescouo di Bêt-Arsam sopra imartiri ameriti Memorie dell' Accademia dei Lincei* سنة ١٨٨١، ص ٤٧١ وما بعدها).

(٨)Boissonade: *Anecdota graeca* جـ٥، وما بعدها.

(٩) Fell: *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* جـ٣٥، ص ١ وما بعدها.

(١٠) Duval: *Littérature syriaque* ص ١٣٦ وما بعدها.

(١١) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة سنة ١٢٩٧هـ، ص ٤٢١ وما بعدها.

[A. J. Wensicnk فنسنك]

+ **أصحاب الأخدود** مصطلح ورد فى أوائل سورة البروج من القرآن يصعب فهمه؛ ونص الآيات من ٤ ـ ٨ من هذه السورة: «قُتل أصحابُ الأخدود * النارُ ذات الوقود * إذ هم عليها قعود * وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود». ويقول المفسرون والمؤرخون القدامى للقرآن إن الإشارة فى هذه الآيات إلى

اضطهاد النصارى فى نجران على يد ملك جنوب بلاد العرب اليهودى ذى نواس (انظر هذه المادة) ذلك الاضطهاد الذى يُجعل فى سنة ٥٢٣م من حيث هو واقعة تاريخية مقررة. ويقال إن الشهداء النصارى حرّقوا أحياء فى أخدود خُدّ بخاصة لهذا الغرض، وترتبط هذه الآيات أحياناً بالقصة التى ترجع أخيراً إلى «أتون النار المتقدة» الوارد فى سفر دانيال، الإصحاح الثالث.

على أن هذه الآيات يجب أن تفهم بمعنى يتصل بعلم الآخرة كما استبان كرمته Grimme وبيّن هوروفتز على التدقيق؛ فنحن نعرض لمشهد من مشاهد الحساب المأثور فى القرآن. وأصحاب الأخدود كفار مآلهم إلى النار جزاء لهم على ما اقترفوا فى حق المؤمنين (الآية ٧). والاعتراضات التى أثارها آهرنز (K. Ahrens فى *Zeitschr, der Deutsch, Morgenl, Gesells.*، سنة ١٩٣٠، سنة ١٩٣٠، ص ٤٩) وبلاشير (R. Blachére: *Le Coran*، جـ١، ص ١٢٠) على هذه التفاسير ليست حاسمة.

وتبقى بعدُ صعوبة تفسير كلمة «الأخدود» ويذهب موبك A. Morbeg إلى وجود أثر فيه للعبارة العبرية «كى هنّوم» بمعنى النار، وإن كان يتحفظ فى قوله هذا تحفظاً شديداً (*Legenden*، ص ٢١؛ انظر Speyer، ص ٤٢٤). ويقول بل R. Bell: «قد يكون فى مصطلح أصحاب الأخدود إشارة فرعية إلى قتلى قريش فى بدر الذين ألقيت جثثهم فى بئر» (*The Qur'ân*، جـ٢، ص ٦٤٦). وكلا التفسيرين فيه نظر.

المصادر:

(١) تفاسير القرآن لسورة البروج، الآيات من ٤ ـ ٧، وخاصة تفسير الطبرى، القاهرة سنة ١٣٢١هـ، جـ٣٠، ص ٧٢ ـ ٧٥ (انظر Loth فى *Zeitschr, der Deutsch, Morgenl, Gesells,*، سنة ١٨٨١، ص ٦١٠ـ٦٢٢).

(٢) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، ص ٢٤.

(٣) الطبرى: التاريخ، جـ ١، ص ٩٢٢ ـ ٩٢٥.

(٤) Noldeke : *Geschichte der Araber und Perser zur zeit der Sasaniden*، سنة ١٨٧٩، ص ١٨٢ ـ ١٨٧.

(٥) المسعودى: مروج الذهب، جـ ١، ص ١٢٩.

(٦) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة سنة ١٢٩٢هـ من ٣٨٠ـ٣٨٢.

(٧) Caussin de Perceval: *Essai sur L'histoire des Arab* جـ ١، ص ١٢٨.

(٨) *Acta Sanctorum Octobris T. X.*، بروكسل سنة ١٨٦١، ٧٢١ ـ ٧٦٢.

(٩) Fell فى *Zeitschr der Deutsch. Morgenl, Gesells*، سنة ١٨٥، ص ١ ـ ٧٤.

(١٠) I. Guidi: *La Lettera di simeone vescovo di Beth-Arsham sopra martiri omeriti, Raccolta di Scr...*، جـ ١، سنة ١٩٥، ص ١ - ٦٠.

(١١) A. Moberg : *The Book of the Himyarites*، لوند سنة ١٩٢٤، وخاصة ص ٤٣ - ٤٧، ٥٦.

(١٢) الكاتب نفسه: *Ueber einige Christliche Legenden in der islamischen Tradition*، لوند سنة ١٩٣٠، ص ١٨ـ٢١.

(١٣) Duval: *Littérature syriaque* سنة ١٩٠٧، ص ١٣٦ ـ ١٤١.

(١٤) T. Andrae : *Der Ursprung des Islams und das Christentum*، أوپسالا سنة ١٩٢٦، ص ١١-١٣.

(١٥) K. Ahrens: *Christliches im Qoran* فى *Zeitschr. der Deutsch, Morgenl, Gesells*، سنة ١٩٣٠، ص ١٤٨ ـ ١٥٠.

(١٦) J. Horovitz : *Koranische Untersuchungen*، سنة ١٩٢٦، ص ١٢، ٩٢.

(١٧) U. Speyer : *Die biblischen Erzáhlungen un Qoran*، كرافنهاينشن، ص ٤٢٤.

خورشيد [پاريه R. Paret]

أصحاب الرأى

ويقال أيضاً «أهل الرأى»: اسم أطلقه أهل الحديث للانتقاص من قدر خصومهم من فقهاء الشرع. وكان الرأى فى الأصل يدل على القول السديد، ويطلق على ذلك العنصر من التدليل البشرى سواء كان يقوم على

منهج دقيق أو على رأى شخصى أو حكمى وقد استخدمه الفقهاء الأولون لاستنباط أحكام فى مسائل شرعية. على أن «أهل الحديث» الذين قاموا لمعارضة المذاهب القديمة فى الشرع يعدون «الرأى» مخالفاً للشرع. وهم بصفة خاصة يرون أن من الخطأ القول بما جرى أتباع المذاهب القديمة على القول به من إنكار الأحاديث المروية عن النبى بالاعتماد على الرأى. ونتيجة لنجاح هذا الموقف فى أصول الفقه، فإن كل طائفة جنحت إلى وصف من يجعلون للرأى الشخصى فى أية مسألة بذاتها نطاقاً أوسع مما جعلوا بأنهم «أصحاب الرأى»، وأصبح من المستحيل على أولئك الذين يستخدمون «الرأى» أن يتبينوا موقفهم وأن يبرروه بالمقاييس الإسلامية. وما من مذهب قط من المذاهب الشرعية سمى نفسه ـ أو رضى بأن يسمى نفسه ـ «أصحاب الرأى»، والتفرقة بين أهل الحديث وأصحاب الرأى تفرقة صناعية إلى حد كبير. وفى رأى أهل الحديث أن أبا حنيفة ومذهبه ومالكا ومذهبه ينتسبون إلى أصحاب الرأى، وقد سماهم بذلك حقاً الشافعى وابن قتيبة وغيرهما، ولأسباب عارضة أصبح أبو حنيفة ومذهبه الهدف الأول لهجوم أهل الحديث، وأدى هذا إلى قيام رأى خاطئ بأنهم خير من يمثل أصحاب الرأى. وبلغ الأمر إلى حد وضع تحذيرات من الرأى، مع الذكر الصريح فى بعض الأحيان لأبى حنيفة وأتباعه، على لسان الرسول وصحابته وخلفائهم ومن ثم أصبحت هذه التحذيرات من الأحاديث.

المصادر :

(١) الشافعى: كتاب الأم، جـ٧، فى مواضع مختلفة .

(٢) الدارمى: السنن، الفصول التمهيدية .

(٣) ابن قتيبة: المعارف، طبعة فستنفلد ص ٢٤٨ ومابعدها .

(٤) الكاتب نفسه: مختلف الحديث، ص ٦٢ ومابعدها .

(٥) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ١٣، ص ٣٢٣ وما بعدها (حملة على أبى حنيفة) .

(٦) الشهرستانى، ص ١٦١ .

(٧) Sachau فى *Sitzungsber. AK.*

Wien, Phil. Inst. Classe سنة ١٨٧٠، ص ٧١٣ ومابعدها .

(٨) Von Kremer: *Gultur-geschichte* جـ١، ص ٤٩٠ ومابعدها.

(٩)Goldziher: *Zâhiriten* ص ٢ ومابعدها .

(١٠) الكاتب نفسه: *Muh. Studien*، جـ٢، ص٧٤ ومابعدها (ترجمة Bercher *Etudes sur la traition Islamique* ص ٨٨ ومابعدها .

(١١) Santillana: *Instituzioni* ج١،ص ٤٦ ومابعدها .

(١٢) J.Schacht: *Origins of Mu-hammedan Jurisprudence*، ص ٩٨ ومابعدها، وفى مواضع مختلفة .

(١٣) الكاتب نفسه: *Esquisse d'une histoire du droit musulman*، ص ٥٣

خورشيد [شاخت J. Schacht]

أصحاب الكهف

يريد القرآن بهذا الاسم الإشارة إلى الفتية الذين جرت العادة فى الغرب على تسميتهم «نوام أفسوس السبعة». ويقص القرآن الكريم قصتهم فى سورة الكهف (الآية الثامنة ومابعدها) فيقول إن بعض الفتية من مدينة كانت تعبد الأوثان ظلوا وحدهم يعبدون الله مخلصين، وهربوا إلى كهف يطل بابه على ناحية الشمال، وهناك ضرب الله على آذانهم فناموا ومعهم كلبهم «لو إطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعبا»، ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا، ثم بعثهم الله فبعثوا بأحدهم إلى المدينة ليشترى لهم طعاماً. ولا يذكر القرآن الكريم عنهم أكثر من هذا، إلا أنه زيد على ذلك أن عددهم ثلاثة أو خمسة أو سبعة، وأن الغرض من هذه القصة هو تمكين الاعتقاد فى البعث.

على أن المؤرخين والمفسرين ذكروا عن أهل الكهف شيئاً كثيراً. والروايات المختلفة التى أوردها الطبرى (طبعة ده غويه، جـ ١،ص٧٧٥ ومابعدها؛ التفسير، جـ١٥، ص١٢٣ ومابعدها) يتفق أكثرها على القول بأن عددا من الفتية نبذوا عبادة الأوثان واعتنقوا

المسيحية فى مدينة الروم (اليونان أو آسية الصغرى) ثم فروا من تلك المدينة وأووا إلى كهف، وكان معهم كلب عجزوا عن إبعاده، وناموا فى هذا الكهف، ثم جاء الملك الوثنى داقيوس (ويسمى أيضاً داقينوس وداقيانوس) ومعه أتباعه للقبض عليهم، ولكن لم يستطع أى واحد منهم دخول الكهف، فبنى عليهم داقيوس باب الكهف ليموت الفتية جوعاً وعطشاً ونسى الناس أمرهم بعد ذلك. وفى يوم من الأيام بعث أحد الرعاة برجاله وأمرهم بفتح الباب ليتخذ من الكهف حظيرة لغنمه، ولما دخل رجاله الكهف لم يروا أول الأمر الفتية الذين بعثهم الله فى الأجل الذى ضربه ليقظتهم، وعند ما استيقظوا كانوا لايزالون يملؤهم الفزع والرعب من الخطر الذى نجوا منه. فعمدوا إلى الحيطة وبعثوا بأحدهم إلى المدينة ليشترى لهم طعاماً، ولم يعرف بائع الطعام النقود التى دفعها إليه الفتى، فساقه إلى الملك وهناك تبين كل شىء: فقد نام الفتية ثلاثمائة سنة وتسعا، وكانت الوثنية قد انقرضت خلال هذه المدة وحلت النصرانية محلها. وفرح الملك بأصحاب الكهف فرحاً عظيماً لأن بعثهم أيد عقيدة دينية كان البعض يشك فى صحتها، وهى أن الناس يبعثون بالجسد والروح معاً. ولم يكد الفتى يعود إلى الكهف ثانية حتى ضرب الله على آذانهم مرة أخرى، فشيدوا فى ذلك المكان كنيسة.

ولعل فيما ذكرناه الكفاية، غير أننا نريد أن نورد رواية أخرى تنسب إلى وهب بن منبه (الطبرى، طبعة ده غويه جـ ١،ص٨٧٨ ومابعدها: ابن الأثير طبعة تورنبرغ، جـ١، ص ٢٥٤ ومابعدها) وتقول هذه الرواية «إنه جاء حوارى من أصحاب عيسى إلى تلك المدينة وأراد أن يدخلها فقيل له إن على بابها صنماً، لا يدخلها أحد حتى يسجد له، فلم يدخلها وأتى حماماً قريباً من المدينة فكان يعمل فيه، فرأى صاحب الحمام البركة على قدومه، وعلقه الفتية فجعل يخبرهم خبر السماء والأرض وخبر الآخرة حتى آمنوا به وصدقوه. فكان على ذلك حتى جاء ابن الملك بامرأة فدخل بها الحمام فعيره الحوارى فاستحيا، ثم رجع مرة أخرى فعيره فسبه وانتهره، ودخل الحمام ومعه

المرأة فماتا فى الحمام. فقيل للملك: إن الذى بالحمام قتلهما، فطلبه الملك فلم يجده، فقال: من كان يصحبه؟ فذُكر له الفتية فطلبهم فهربوا إلى الكهف مع صاحب لهم وتبعهم كلبهم أيضاً».

ثم تتفق هذه الرواية مع الروايات الأخرى فى بقية القصة. وقد زادت المصادر التى أوردت هذه القصة كثيراً من المعلومات التاريخية والجغرافية غير أن الكثير منها متناقض، وبعضها لم يتيسر تعليله حتى الآن تعليلاً مقبولاً. وسنتكلم الآن على أهم هذه المعلومات فنقول: إن الملك الوثنى الذى اضطهد النصارى كان يسمى داقيوس (٢٤٩-٢٥١). أما الملك النصرانى الذى بعث الفتية فى عهده فهو الملك تيودوسيوس الثانى (٤٠٨-٤٥٠) وهذا لا يتفق مع ماورد فى القرآن من أن أصحاب الكهف لبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً[1]. ولا مع الروايات الأخرى التى تذهب إلى أنهم لبثوا فيه ٣٧٢ عاماً. وهناك أمر آخر عظيم الأهمية هو معرفة المدينة التى حدثت فيها هذه القصة. تقول المصادر الغربية إنها حدثت فى مدينة أفسوس Ephesus وتتفق معها فى هذا بعض المصادر الشرقية أيضاً. على أن العرب يعرفون مدينتين بهذا الاسم: إحداهما المدينة المعروفة، والأخرى مدينة عربسوس القديمة فى كبادوكيا وكانت تسمى أيضاً أبسوس وتسمى اليوم بربوز. فهل كانت مدينة أبسوس هذه هى المسرح الذى وقعت فيه تلك الحوادث الحقيقية أو التى أوحى بها الخيال؟

أما ده غويه فيؤيد هذا الرأى معتمداً على براهين استمدها من الكتب التى تقول بذلك. وفى الحق إن بعض الرحالة قالوا إنهم رأوا فى مدينة أبسوس هذه

---

(١) الذى الاحظه أن عبارة دائرة المعارف الإسلامية كعبارة أكثر المفسرين تعتبر أن قوله تعالى (ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا) خبر عن مدة مكث أهل الكهف فى كهفهم منذ دخلوه إلى أن استيقظوا.

ولكنى أفهم غير ذلك وأقول إن قوله (ولبثوا الخ) معمول لقوله (سيقولون ثلاثة إلخ) فهو من مقول السائلين وليس خبرا من اللّه تعالى ولذا اتبع ذلك القول بقوله (قل اللّه أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل).

وعلى ذلك فالقرآن لم ينص على عدد أهل الكهف ولا على المدة التى مكثوها فيه قبل أن يعثر عليهم - بل أمر اللّه رسوله أن يقول عن عددهم (ربى أعلم بعدتهم) وأن يرد عليهم حين يقولون (ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا) بقوله (اللّه أعلم بما لبثوا) وقد ورد هذا القول عن ابن عباس.

عبدالوهاب النجار

كهفاً كانت به جثث ثلاثة عشر رجلاً قد تيبست (ياقوت: المعجم، جـ ٢، ص ٨٠٦؛ المقدسى، ص ١٠٣؛ ابن خرداذبه، ص١٠٦، ١١٠، البيرونى: الآثار الباقية، طبعة سخاو ص ٢٩٠)، وفوق هذا فقد تضمنت مجموعة النصوص المتعلقة بتاريخ السلاجقة (طبعة هوتسما، جـ ٤، ص ١٥٢) ما ينص صراحة على أن عربسوس هى مدينة «أصحاب الكهف والرقيم». وربما كان اكتشاف هذه الجثث الثلاث عشرة هو الأصل الأول لقصة أهل الكهف ثم حرف الناس أبسوس فيما بعد إلى أفسوس.

وهناك مسألة أخرى هامة أيضاً، هى معرفة معنى «أصحاب الكهف والرقيم» التى وردت فى القرآن. ذهب الكثيرون إلى أن الرقيم هو اسم الكلب، وذهب آخرون إلى أن الرقيم هو اللوح الذى نقشت عليه قصة أصحاب الكهف. أما جغرافيو العرب فيرون أن الرقيم اسم مكان، فابن خرداذبه مثلا يقول إن الكهف الذى كانت فيه الجثث اسمه الرقيم وأن قصة أصحاب الكهف حدثت فى أفسوس. أما المقدسى فيرى أن الثلاثة عشر رجلاً الذين وجدت جثثهم فى الكهف كانوا أصحاب الكهف، ويروى أن الرقيم هى جهة فى شرق الأردن قريبة من عمان، ويقال إن هذه الجهة كانت مسرحاً لحادث شاذ حدث لثلاثة من الرجال. وقد زار الكهف الذى كان فيها كلرمون كانو Clermont Ganneau وهو يرى أن هذه الجهة هى التى جاء ذكرها فى القرآن الكريم.

ولسنا ندرى أى شأن للكلب فى قصة أصحاب الكهف ولا مكان جبل أنخليوس (ويرسم على أشكال مختلفة) وليست المصادر متفقة فى عدد الفتية ولا فى أسمائهم. وقد ظهرت قصة أصحاب الكهف لأول مرة فى الشرق فى كتاب سريانى يرجع تاريخه إلى القرن الخامس، ذكرها ديونيس من تل مهرة، ووردت عند الغربيين فى كتاب تيودوسيوس عن الأرض المقدسة. وأسماء الفتية فى هذه المصادر أسماء يونانية، وليس هناك اتفاق على ما إذا كانت الرواية التى ذكرها ديونيس قد نقلت عن اليونانية أم أنها كتبت بالسريانية من أول الأمر.

وقصة أصحاب الكهف مشهورة ذائعة فى الآداب الشرقية والغربية على حد سواء. راجع فى هذا الصدد كتاب جون كوخ John Koch الذى حاول أن يجعل لهذه القصة أصلا فى الأساطير.

المصادر:

(١) *Dionysli Telmaharensis Ghronici Liber Primus* طبعة تولبرغ، ص ١٦١ ، ١٣١

(٢) Guidi: *Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso* (*Acad. dei Lincei 1884 - 1885*)

(٣) Land: Anecdota Syriaca جـ١، ص ٣٨، جـ٣، ص ٧٨.

(٤) الطبرى، طبعة ده غويه، جـ١، ص ٧٧٥ ومابعدها.

(٥) الطبرى: تفسير القرآن، جـ١٥، ص ١٢٣ ومابعدها.

(٦) ده غويه: المكتبة الجغرافية العربية، فى مواد الرقيم، أبسوس، أفسوس، طرسوس.

(٧) ياقوت: المعجم، فى مواضع مختلفة.

(٨) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ١، ص ٢٥٤ وما بعدها.

(٩) البيرونى: الآثار الباقية، طبعة سخاو، ص ٢٩٠.

(١٠) القزوينى، طبعة فستنفلد، جـ١، ص ١٦١ ومابعدها.

(١١) المقريزى: تاريخ السلاطين المماليك، ترجمة Quatremére، جـ١، ص٢، ١٤٢.

(١٢) Noldeke فى *Gotting Gel . Anzeigen* سنة ١٨٨٦، ص ٤٥٣.

(١٣) de Goeje : *De legende der zeven slapers van Efeze* (*Versl en Meded Akad. Amesterdam, Letterk, 4 Reeks, Deel CIV*) ص ٩ ومابعدها.

(١٤) John Koch : *De Siebenschlaferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung* سنة ١٨٨٣.

(١٥) Theodosius: *De situ terrae sanctae*، طبعة Gildemeister، ص ٢٧.

(١٦) الدميرى: حياة الحيوان، مادة كلب.

(١٧) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة سنة ١٢٩٧، ص ٣٩٤ ومابعدها.

(١٨) Clermont Ganneau: *Etudes a' Archéologie orientale* جـ٣، ص ٢٩٥.

(١٩) W. Tomaschek: *Historisch- to- pographisches vom o beren Euphrat und aus ost - Kappadokien* فى Kiepert- Fests- chrift، برلين سنة ١٨٩٨.

(٢٠) G. le Strange: *Palestine under the Molsems* ص ٢٧٤ ـ ٢٨٦.

(٢١) Brockelmann فى *Mitt. d. Sem. f. Or Sprachen* جـ٤، ص ٢٢٨.

(٢٢) Heller فى *Revue des études Juives* جـ٤٩، ص ١٩٠ ومابعدها.

(٢٣) Huber: *Beitrage zur Sie- benschlaferlegende*، الجزء الثالث، ليبسك سنة ١٩٠٣ ـ ١٩٠٤ .

[فنسنك A. J.Wensinck]

الإصطخرى

أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسى: جغرافى عربى لا نجد ذكراً لسيرته فى أى كتاب، ذلك لأن كتاب تقويم البلدان المنسوب إليه والمعروف بعنوان «المسالك والممالك» ـ وهو المجلد الأول من المكتبة الجغرافية العربية التى نشرها ده غويه ـ لم يقدم له بذكر سيرته. ومع هذا فقد أظهر ده غويه أن كتاب الإصطخرى لم يكن سوى نسخة جديدة لمصنف سابق كتبه أبوزيد البلخى، وهذا بالضبط ما فعله ابن حوقل (انظر هذه المادة) فقد اتخذ من كتاب الإصطخرى أساساً لمصنفه حين عدل عن تصحيح كتاب الإصطخرى الذى لقيه عام ٢٤٠هـ (٩٥١ـ٩٥٢م) وطلب إليه أن يصححه. ومن ثم فإن من المحقق على أقل تقدير أن الإصطخرى قد عاش بلاشك فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). والأصل الذى نشره مولر J. A. Moeller فى تاريخ متقدم يرجع إلى عام ١٨٣٩ لم يكن سوى موجز لهذا الكتاب.

المصادر:

(١) De Goeje : *Die Istakhri-Balkni Frage* فى *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl Gesellsch* جـ ١٥، ص ٤٢ وما بعدها.

الأصمعى

أبو سعيد عبد الملك بن قُرَيْب: لغوى عربى. توفى سنة ٢١٣هـ (٨٢٨م) وثمة تواريخ أخرى عن وفاته فى ياقوت: إرشاد الأريب، والكتاب المتأخرين؛ وتاريخ ميلاده الذى كثيراً ما يعين أنه سنة ١٢٣هـ (٧٤٠م) يقال إنه لم يكن معلوماً له هو نفسه (انظر: إرشاد الأريب، ص ٦، ٨٦) والأصمعى نسبة إلى أصمع أحد أجداده أما عن الباهلى فهى نسبة إلى القبيلة القيسية السيئة السمعة الباهلة، تلك النسبة التى أشار إليها فى شعر هجائى شاعر معاصر (انظر : ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص ١٣٠، والسيرافى، ص ٥٨). وفى خبر أنه جعل نفسه واحداً من نسل بنى أعصر بن سعد بن قيس عيلان (انظر القالى: الأمالى، ص ١، ١٧١).

وهذا العالم ومعاصره أبو عبيدة وأبو زيد الأنصارى كوّنوا ثالوثاً يدين إليه اللغويون المتأخرون بأكثر من يعلمون عن التأليف المعجمى والشعر. وكانوا جميعهم تلاميذ لأبى عمرو بن العلاء زعيم اللغوين بالبصرة. ومن بين تلاميذهم العديدين الجاحظ الأديب، وقد خلف فى مصنفاته مآثر من علمهم. وقد تميز الأصمعى بذاكرة مذهلة، وبعقل ناقد غير معهود. وقد اضطلع عن أستاذه أيضاً بوعى ضابط بالحدود الثابتة للمعرفة اللغوية (انظر نقلا عن أبى عمرو اقتبسه السيوطى: المزهر، جـ ١، ص ٣٢٣). ومنهج تقصى الأخبار عن البدو فى الأمور التى تخص النحو والتأليف المعجمى - الذى يبدو أنه نما فى البصرة بتوجيه أبى عمرو - اضطلع به تلاميذه. وثمة ثبت ساقه ابن النديم فى الفهرست (ص٤٣) بأسماء أساتذة البصرة البدو (انظر المزهر، جـ٢، ص ٤٠١).

وفى البصرة عرف العامة عنايته بالدرس واستطاعوا أن يهدوه إلى حيث يجد شيخاً على علم تام باللغة (انظر المزهر، جـ٢،ص٣٠٧) وتروى الأخبار أيضا عن رحلاته فى البادية يطوف بالبدو ويجمع الشعر من أفواههم، وكان وهو لايزال شاباً يسعى إليه

الطلاب الحريصون على أن يأخذوا عنه، وكان مجلسه واسع الشهرة.

ومن بين فروع اللغة التى نمت من قبل كان التأليف المعجمى هو الذى اجتذب موهبته بنوع خاص، مع أنه كان يقال إن أبا زيد كان يفوقه فى النحو، وأن الخليل يئس منه فى تلقى العروض (انظر ابن جنى: الخصائص، ص ٣٦٧).

وثمة روايات عدة عن الظروف التى جاءت بالأصمعى إلى بغداد وبلاط هارون الرشيد، ففى رواية رواها المرزبانى ونقلها عنه اليافعى (جـ٢، ص٦٦) أنه لقى الخليفة من قبل فى البصرة. وقد استقدمه محمد الأمين وهو ولى للعهد ثم قدمه للخليفة الوزير الفضل بن الربيع (تاريخ بغداد، جـ١٠، ص٤١١) ويقول الجهشيارى (الوزراء، ص(١٨٩)إن الذى قدمه الخليفة هارون الرشيد هو جعفر بن يحيى البرمكى. وقد أغدق البرامكة عليه النعم الجزيلة (انظر ابن المعتز كتابه المذكور، ص ٩٨) على أن هذا لم يمنعه من هجائهم بعد أن حلت النقمة بهم (انظر الجهشيارى، ص ٢٠٦) وقد جعلته صلته الوثيقة بجعفر يخشى على حياته نفسها حين علم بسقوط جعفر سنة ١٨٧هـ (٨٠٣م؛ وانظر الجهشيارى ص ٢٠٦). وفى رأى الأصمعى أن إسحاق بن إبراهيم الموصلى غريمه فى البلاط كان أكثر منه نجاحاً فى الحصول من الخليفة على جوائز عاجلة لقاء زكانته (انظر الأغانى، الطبعة الأولى، جـ٥،ص٧٧؛ الحصرى: زهر الآداب، الطبعة الثانية، ص ١٠١٤؛ إرشاد الأريب، جـ٢، ص٢٠٥). وقد وردت فى العقد الفريد لابن عبد ربه جملة من النوادر والملح التى كان الأصمعى يروّح بها عن الخليفة، والظاهر أن الأصمعى عاد إلى البصرة بعد وفاة الخليفة هارون الرشيد. وجاء فى شاهد منقطع أنه توفى فى مرو (انظر ابن خلكان، رقم ٣٨٩).

وقد شاعت بين تلاميذ الأصمعى وفى أوساط البصرة والكوفة المعنية عدة قصص رواها هو أو رويت عنه ووجدت سبيلها إلى الأخبار الأدبية.

ولاشك أن بعضها فيه ملامح موثوق بها عن شخصيته، ومن ذلك ماروى من أنه أصر على أن يعيش عيشة الفقراء فى أوج حياته العملية على الرغم من أنه كان يملك مالا كثيراً. وقد نأى عما أثر عن الفرس من ترف وآثر الحياة البسيطة التى تنسب فى الروايات لعمر ابن الخطاب والحسن البصرى إذ كانت تمثل له الأسلوب العربى الخالص فى المعيشة (انظر الجاحظ: البلغاء، طبعة الحاجرى، ص ١٨٦). ولاشك أن الأقوال العديدة التى رواها عن عامة البدو رجالا ونساء كان المقصود بها ألا تبين بلاغة هؤلاء القوم البسطاء فحسب بل تبين أيضاً ماتتميز به حياتهم البسيطة من تقوى خالصة. وإن جنوحه إلى الرثاء الوجدانى الجياش بالعواطف - حتى إنه لم يرو فيما يقال شعراً فى الهجاء قط - يتفق مع تمجيده للجنس العربى استجابة لمشاعره الدينية. وفى الأخبار: وهو ينقل فيما حدّث به من أحاديث صحيحة عن الحسن البصرى، ومما يتفق مع روحه التى ذكرناها له، تلك الأحاديث العديدة التى تحدث بها بادئاً بعبارة: سمعت بدوياً يقول فى صلاته. وفى كتب الكتاب المتأخرين تسيطر هذه السمات الشعورية على شخصية الأصمعى، ونحن نجدها فى القصة الخيالية التى قيلت على لسانه فى أحاديث ابن دريد الخيالية (انظر القالى: الأمالى، الطبعة الأولى جـ٢، ص ٧). وفى «محاضرات الأبرار» لابن العربى يحدث فقيه البصرة اللغوى حديث معاصره المصرى الصوفى ذى النون حول لقاءاته مع البدو الفقراء والصبيان الذين كشفوا له عن أسرار الحب الإلهى فى بصيرة عجيبة خارقة (انظر الكتاب المذكور، جـ، ص ٨١، ١٣٣)، ويتفق معاصروه السنيون والكتاب المتأخرون على أنه كان سنياً محافظاً. ويقول إبراهيم الحربى المتوفى سنة ٢٨٥هـ (٨٨٨م) إنه لم يكن بين فقهاء اللغة البصريين من أنصار السنة الصرحاء إلا أربعة، كان أحدهم الأصمعى (انظر تاريخ بغداد، جـ ١٠،ص٤١٨؛ ابن الأنبارى، ص ١٧٠) وتستدل الرواية على تقواه بشاهد هو أنه كان يتجنب

الإثم بالتـزام السكوت المطبق حيـال أى سؤال لغوى يتـضح أنه قد يكون له أى مساس بقـراءة القرآن أو بنص الحديث (وقد أورد كـتاب المزهر، جـ٢،ص٣٢٥ قائمـة بالشواهد على ذلك) وعـلى حين نجـد أن دراسة الـلغة عند أبـى عمـرو وأبى عبيـدة تعتمد علـى دراسة القرآن فـإن الأصمـعى كـان يفرق بين كـونه قـارئا للقـرآن، وكـونه نحـوياً وراوية للشـعر. وقد نسج عـلى منوال شيـخه نافع وقـراء المدينة فـأ حجم أيضـاً عن التـعـرض للتـفـسـيـر (انظر عن هذا الموضـوع *Two Muqaddimas to the Quranic Sciences*، طبعة A. Jeffery، القاهرة سنة ١٩٥٤، ص ١٨٣؛ وانظـر المزهر، جـ٢، ص ٤١٦؛ إرشـاد الأريب، جـ١،ص٢٦). وفى هذه الناحيـة كـان الأصـمـعى يعـارض مـوقف المعـتـزلة والقـدرية الذين كـانوا ـ فى قـوله ـ يفسـرون القرآن برأيـهم كما فـعل أبو عبـيدة فى كتابه «المجـاز» (انظر إرشاد الأريب، جـ٢، ص٣٨٩ج٧؛ص١٦٧).

ومن حـيث رواية الشـعـر كـان الأصمـعى وجيله متأثرين فى الصـميم بالراويتين الـكبـيـرين حـمـاد الراوية وخلَف وكـان الأصمعى يـرى فى جلاء المآخذ المتـصلة بشخـصيتـيهمـا اللتين لايُطمـأن إليـهـا (انظر إرشـاد الأريب، جـ٤، ص١٤٠؛ المـزهر،جـ٢،ص٤٠٦؛ بلاشـير، ص٩٩) وأراد الأصـمـعى أن يجمع فى صورة كاملة مـحددة قصائد فحول الشـعراء الجاهليين فـراح يبحث عن أشـخـاص لهـم العلم الـراسخ بالرواية. وقـد استن فى عـمله منهـجاً نقـدياً ذاع أمـره فى زمـانه وهو يقـوم على العلم الواعى بصـفة شبـه الجزيرة العربـية وبأنسـاب القبائـل، وفوق هذا كله اللغـة والنحو. وقـد روى تلاميـذه عنه هذه الملاحـظات النقـدية فـوجـدت سـبيلهـا إلى كتب الشـراح المتأخـرين. فعلى الأسـاس الذى وضعه الأصـمعى أعد تلامـيذه ابن حـبيب وعلى بن عـبد اللّه الطـوسى ثم السكرى خـر الأمـر الصورة النهائية لدواوين الشعر.

ونستطيع أن نـخرج بفكرة عن ذوق الأصمعى الأدبى من الاثنتين والسبعين قطعـة من شعـر الشـعـراء الجاهليـين وشعراء صدر الإسلام التـى جمعها فى

ديوانه المعروف بالأصمعيات (Ahlwardt: *Sammlungen alter arabischer Dichter*، جـ١، برلين سنة ١٩٠٢). أما بخصوص نقد الشعر فقد استشهد الكتاب المتأخرون بعدة أقوال للأصمعى ففى كراسة تعرف بفحولة الشعراء (طبعة Torrey فى *Zeitschr. der Deutsch Morgenl Gesells*، سنة ١٩١١، ص ٤٨٧ - ٥١٦) جمع تلميذه أبوحاتم السجستانى إجابات أجاب بها شيخه عمن يعد فحلا من الشعراء. وعلى حين نجد الأصمعى يقول إن أبا عمرو لم يسمع عنه قط أنه استشهد بشاعر إسلامى (ابن رشيق: العمدة، جـ١،ص٣) فإن تلميذه يقدر الشعراء الجدد الذين ملكوا ناصية اللغة (انظر على سبيل المثال ابن الجراح: الورقة، ص ٦٠؛ وانظر عن نقد المولَّدين J.Fück: ، ص٢٢).

وتطبيقاً للمواد المعجمية الغنية التى استخدمتها الأساليب المنهجية التى اصطنعها فقهاء اللغة منذ البداية الأولى لهذه الدراسات فى العراق، وهى تصنيف المواد المتشابهة، ألف الأصمعى سلسلة من الرسائل سجل عناوينها كتاب الفهرست (ص٥٥). وفى كتابه «جزيرة العرب» - الذى فقد وإن كان ياقوت قد استشهد به كثيراً فى معجمه - يبدو الأصمعى فى كثير من الأحيان أنه جمع معلومات عن وصف الأرض من مشاهداته هو (انظر على سبيل المثال معجم البلدان،جـ١،ص٥٠٥). أما عن حجم رسائله فإننا نعلم نقلا عن الفهرست وحده أن كتابه «غريب الحديث» كتبه فى مائتى ورقة. على أن عدداً من رسائله قد انتهى إلينا (انظر بروكلمان،جـ١،ص١٠٤؛ قسم١،ص ١٦٤) ويبدو من الواضح أن هذه النماذج من تصانيف الأصمعى المعجمية لاتمثل الصورة الأخيرة لما جمع، وهذا يظهر حين يوازن المرء مثلا بين المادة الهزيلة فى «كتابه النبات والشجر» (طبعة هافنر، بيروت سنة ١٨٩٨) وبين المادة الغنية فى هذا الموضوع التى نقلها أبوحنيفة الدينورى فى «كتاب النبات» عن الأصمعى.

ومن تلاميذ الأصمعى الذى عرف أنه راويته أبو نصر أحمد بن حاتم

الباهلى. ويقال إنه هـو الذى حدث ثعلباً بكتب شـيـخـه (انظر: إرشـاد الأريب، جـ٢،ص١٤٠). ويذكـر أيضـا أنه ممن حدث بكتبـه أبو عبيد القاسم فـقد قسم كـتب الأصـمـعى فـصـولا وزاد عليهـا بعض مـعلومـات ناقـلا عن أبى زيد الأنصـارى ولـغـويى البـصـرة (انظر إرشـاد الأريب،جـ٦، ص١٦). وكـان عـمـدة المـعـجـمـيين المتـأخـرين فى مـعلومـاتهم عن المواد التى جـمـعـهـا الأصـمعى هو «مـعـجم تهذيب اللغـة» للأزهرى. وفى المقـدمـة ذكـر الأزهرى (طبعة Zéttersteen فى M. Oسنة ١٩٢٠، ص١) المصادر الأصلية والفـرعية التى أخذ منها مواده.

المصادر:

(١) السـيـرافى: أخـبـار النحـويين البصـريين *Biographies des grammairiens de l'école de Basra* طبعة كرنكو، باريس ـ بيروت» سنة ١٩٣٦،ص ٥٨ ـ ٦٨ .

(٢) الفهرست، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(٣) الرَبَعى: المـنتـقـى من أخـبـار الأصمعى، طبـعة التنوخى، دمشق سنة ١٩٣٦ .

(٤) تاريخ بغداد، جـ١٠،ص ٤١٠ ـ ٤٢٠ .

(٥) ياقـوت: إرشـاد الأريب، فى مواضع مختلفة .

(٦) الأغانى، الفهارس .

(٧) ابن الأنبارى: النزهة، ص١٥٠ ـ ١٧٢ .

(٨) ابن خلكان، رقم ٣٨٩ .

(٩) اليـافـعى: مـرآة الجنان، جـ٢، ص٦٤ ـ ٧٧) .

(١٠) السـيـوطى: المزهر» الطبـعـة الثانية، فى مواضع مختلفة .

(١١) الكاتب نفسـه: البـغـيـة، ص ٣١٣ .

(١٢) وثمة إشارات كثيرة أخرى فى الكتب العربية .

(١٣) Goldziher: *Muh. Studien* جـ١، ص ١٩٥، ١٩٩،جـ٢،ص١٧١ .

(١٤) Brockelmann، جـ١، ص ١٠٤، قسم ١، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .

(١٥) R.Blachére: *Litt* جـ١، ص ١١٣، ١٤٢، ١٤٩ .

(١٦) G. Pellat: *Le milieu basrien et la formation du Gahiz*، ص ١٣٤ .

الأبيارى [ليون B.Lewin]

+ **الأصمعى** أبوسعيد عبدالملك بن قُرَيب: من أئمة مشاهير علماء اللغة. ولد بالبصرة عام ١٢٢هـ (٧٤٠م) وتوفى عام ٢١٣هـ (٨٢٨م) ونسبته إلى جدّ له يدعى الأصمع، وقد نشأ فى ظروف مضطربة وانكب على التحصيل فى جد ونشاط فى مسقط رأسه، وأفاد من دروس الخليل وأبى عمرو عيسى بن عمر، وأبى عمرو ابن العلاء، وسرعان ما أصبح شيخاً يسمع له الناس فى ذلك البلد، وأنجب من مشاهير التلاميذ أمثال أبى الفضل الرياشى وأبى عبيد وأبى حاتم السجستانى وأبى سعيد السكَّرى، وقد وعت ذاكرته العجيبة جميع فروع المعرفة فى عصره، كما كان متضلعاً فى لغة البدو ولهجاتهم، وعلى دراية تامة بفنون الشعر، أما فى اللغة فكان يفوق معاصريه، فلم يكن يلحق به فى هذا الميدان أحد. ووصلت شهرته إلى أسماع هارون الرشيد فاستدعاه إلى بلاطه ببغداد وجعله مؤدباً للأمين، وهناك تزعّم الحياة العقلية الناشطة التى كان يحياها بلاط الخليفة، وبينما كان موضع الاحترام فى ذلك البلاط، ترك بغداد حاملا ثروته التى جمعها بحسن تدبيره، وأمضى بقية حياته فى مسقط رأسه البصرة.

وبقى لنا من مؤلفات الأصمعى العربية الشىء الكثير، بعضها مخطوط، نذكر منه إلى جانب رسائله المشهورة: «كتاب الفَرَس» و«كتاب الأراجيز» و«كتاب الميسر» وغيرها، وهذه المخطوطات موجودة فى مجموعة بعض الأفراد ببغداد (انظر Haffner : *Texte zur arabischen Lexikographie* ١٩٠٥م، المقدمة ص ٥) وهى لذلك لا يمكن أن تكون موضوع دراسة علمية. والأصمعى يتناول موضوعاته فى شىء من التعسف دون أن يحيط بها تمام الإحاطة، ولكنها مع ذلك يُعتمد عليها،

لأنها خلاصة دراساته، يدلنا على ذلك القصة الشائعة التى تقول: إن الأصمعى كسب فى مناظرة بينه وبين اللغوى المشهور أبى عبيدة جواداً من الوزير الفضل بن الربيع. ومما يبرهن على الشهرة الفائقة التى تمتع بها الأصمعى أننا نرى غالب مصنفى العرب يستقون منه، حتى إننا نستطيع أن نستخرج بعض كتبه مما رووه عنه. وهو لم يقتصر فى مصنفاته على إيراد أبيات منفردة من الشعر العربى القديم على سبيل التمثيل، بل أورد أيضاً دواوين وقصائد برمتها، فإليه يرجع الفضل فى جمع دواوين غالب الشعراء التى وصلت إلينا إلى جانب مجموعته المعروفة بـ «الأصمعيات».

المصادر:

(١) Brockelmann : *Gesch. der Arab. Litt.* جـ ١، ص ١٠٤، والحاشية ص ٥١٤.

(٢) عن رقم ٣ «كتاب الخيل» يجب حذف التعليق (= كوپريلتي ١٣٦٠؟).

(٣) عن رقم ٥ «كتاب الإبل» يجب إضافة: طبعة Haffner فى *Texte zur arab. Lexikogr* ليپسك سنة ١٩٠٥، ص ٦٦ ـ ١٥٧.

(٤) عن رقم ٦ «كتاب الأضداد» ومخطوط ڤينا لا يتضمن إلا جزءًا يمكن إتمامه خصوصاً أن لدينا جزءًا آخر فى سانت بطرسبرغ، والمخطوط بتمامه بالمجموعة الخاصة ببغداد التى سبق أن أشرنا إليها ويمتلك كاتب المادة نسخة منه.

(٥) أما ٨، ٩ فهما نفس الرسالة المعروفة «كتاب النبات والشجر».

(٦) أما رقم ١٠ «كتاب الدارات» فيجب أن نضيف هنا: طبعة Haffner : *Texte zur arabischen Lexikographie*، ليپسك سنة ١٩٠٥، ص ١٥٨ ـ ٢٣٢.

(٧) رقم ١٢ «كتاب الكَرْم والنخل» نشره Haffner فى المشرق، سنة ١٩٠٢، ص ٨٨٢.

(٨) Ahlwardt : *Sammlungen Alter arabischer Dichter, I. El-A'cmaijjat*، برلين ١٩٠٢.

[هافنر A. Haffner]

أصول

جمع أصل. يطلق هذا اللفظ على مصطلحات مختلفة أشهرها تدل على ثلاثة فروع للعلوم الإسلامية، وهى : أصول الدين وأصول الحديث وأصول الفقه. وعلم أصول الدين مرادف لعلم الكلام أما علم أصول الحديث فيقصد به مصطلح الحديث وطرائقه ويسمى علم أصول الفقه غالباً علم الأصول فقط، وهو العلم بمبادئ الفقه الإسلامى

١ ـ ويعرّف علم أصول الفقه فى تصنيف العلوم الإسلامية بأنه العلم بقواعد الفقه الإسلامى باعتبار أنه العلم بالأدلة التى تؤدى إلى تقرير الأحكام الشرعية. والذى يبرر وجود هذا العلم هو أن الإنسان لم يخلق عبثاً (سورة المؤمنين، الآية ١١٥) وأنه لا يترك سدى (سورة القيامة، الآية ٣٦) وإنما تنظم الأحكام الشرعية أعماله جميعاً. على أنه ليس من الميسور أن يوجد حكم خاص لكل عمل شخصى، ولهذا يعتمد على الأدلة فى استنباط الأحكام الشرعية.

وتنقسم هذه الأدلة حسبما انتهى إليه الأمر إلى أربعة أنواع: الكتاب والسنة والإجماع والقياس وفى أصول الفقه لايهمنا كثيراً معرفة المصادر المادية للشريعة الإسلامية بقدر ما يهمنا الوقوف على الأسس الشكلية للعادات الشخصية. وعلى هذا فإن الأصول الأربعة تتضمن الشرط العام للإجماع والقياس إلى جانب المصدرين الماديين وهما الكتاب والسنة اللذان يعتبران من جهة قوتهما الشرعية لا من جهة مادتهما، ولايعترف بمصادر أخرى لاتقل شأناً من الناحية التاريخية عن تلك الأدلة الأربعة.

وتطور هذه المصادر التى اعترف بها وغيرها مما لم يعترف به كان على النحو التالى:

٢ ـ إن أول مصادر الشرع فى الإسلام وأكثرها قيمة هو الكتاب: وليس هناك من شك فى قطعية ثبوته وتنزهه عن الخطأ على الرغم من إمكان

سعى الشيطان لتخليطه [1] (سورة الحج، الآية ٥١؛ انظر Noldeke Schwally:

---

(١) كنا ـ ولا نزال ـ نرى أن أنفس مايقتبس عن الغرب فى الدراسات الشرقية والإسلامية، إنما هو أساليب البحث العلمى، وطرائق النقد الدقيق الحر المنتظم. ولكنا نشهد بين الفينة والفينة، أن تلك الأساليب، وهاتيك الطرائق، تلتوى وتضطرب، بين أيدى رجال من المجلين فيهم، فلا يكاد يصلحها إلا ملحظ دقيق قد جرى عليه المشارقة فى دراستهم لتلك الشئون، التى هم أهلها الأولون، وأولو الرأى فيها، كما سنشهد فى مواضع النظر من هذه المادة.

وكاتب مادة «أصول» فى دائرة المعارف الإسلامية، عالم أقام فى مصر قلب الشرق دهراً يغدو ويروح بين أهل العربية، وأصحاب تأويل القرآن، ودارسى الأدب، فتهيأ له من سبيل العلم بذلك، ماعز على غيره، بل إنه قام فى أقوى معاهد الدراسة الأدبية الحديثة بمصر: قام فى كلية الآداب، يدرس فقه العربية لأبنائها، ويحدث عن سر اللباب من كيانها، وروح الحياة فى وجودها مما لاينكشف إلا لخاصة العارفين بها، الذين افتقدتهم فى الشرق كله فلم تجدهم؛ ومن هنا كان أمل العلم فيه كثيراً، وعتب الحق عليه فى سلامة أساليب التفكير، عتب على وزان ذلك الأمل ومقداره، وإنه لعظيم.

يقول الأستاذ «شاخت» إن المسلمين لم يشكوا فى قطعية ثبوت القرآن، وتنزهه عن الخطأ على الرغم من إمكان سعى الشيطان لتخليطه؛ ويستشهد لذلك بآية ٥١ ـ ٥٢ فى المصحف المكى ـ من سورة الحج، ولا يزيد على ذلك بل يحيل على تاريخ القرآن لنولدكه. فالمسألة عنده تقررت وهو قد اطمأن إليها وساقها نتيجة نقدية مسلمة؛ وآية الحج هى «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى، إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته «فينسخ الله ما يلقى الشيطان، ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم». وليس موضع شهادتها لما يراه الكاتب، إلا ماقد يذكره المفسرون فى سبب نزولها من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أعرض عنه قومه، وشاقوه، وخالفه عشيرته ولم يشايعوه على ما جاء به، تمنى لفرط ضجره من إعراضهم، ولحرصه وتهالكه على إسلامهم أن لا ينزل عليه ماينفرهم لعله يتخذ ذلك طريقاً إلى استمالتهم، واستنزالهم عن غيهم وعنادهم، فاستمر به ماتمناه حتى نزلت عليه سورة النجم وهو فى نادى قومه وذلك التمنى فى نفسه، فأخذ يقرؤها فلما بلغ قوله : «ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان فى أمنيته التى تمناها أى وسوس إليه بما شيعها به فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط إلى أن قال: تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى، وروى الغرانقة؛ ولم يفطن له حتى أدركته العصمة، فتنبه عليه، وقيل نبهه جبريل عليه السلام؛ أو تكلم الشيطان بذلك فأسمعه الناس؛ فلما سجد فى آخرها، سجد معه جميع من فى النادى، وطابت نفوسهم» ـ الزمخشرى جـ٢ كشاف ص ٦٥ ط أميرية. هذا ما قد يقال إنه السبب فى النزول، وقد يروى بما يخالف هذا اللفظ وينتهى فى جملته إلى ما سبق. طبرى جـ ١٧، ص ١٣١ ومابعدها بطرائق مختلفة.

تلك هى القصة، وغاية ما يتعلق به المتعلق فى القول بتخليط الشيطان، قصة قديمة الوجود كما هى قديمة النقد تولاها العلماء بالهدم، منذ عهد محمد بن إسحق فى القرن الثانى الهجرى، إلى عهد الأستاذ الإمام محمد عبده فى القرن الرابع عشر؛ ونالوها بصنوف مختلفة من التوهين الحاطم.

أ ـ فنقدوا سندها نقداً مراً، إذ سئل عنها محمد بن إسحق (١٥٠هـ) فقال: هذا من وضع الزنادقة، وصنف فى ذلك كتاباً (أبو حيان: البحر المحيط جـ٦، ص ٣٨١) وابن إسحق نفسه قد قيل فى الثقة به ما قيل، فكيف بما يعده هذا المصنف من وضع الزنادقة! كما قال البيهقى

Geshichte de Qorans، جـ١ ص ١٠٠)، كـمـا أنه ليس من شك أيضـاً فى أنه

(٤٥٨هـ): هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل، ثم أخذ يتكلم فى أن رواة هذه القصة مطعون فيهم، وقد روى البخارى فى صحيحه أنه صلى الله عليه وسلم قرأ سورة النجم، وسجد فيها المسلمون والمشركون الإنس والجن. وليس فيها حديث الغرانيق (نيسابورى هامش جـ١٧، طبرى، ص ١٠٥) كما قال أبو حيان فى تفسيره ـ الموضع السابق ـ : «وليس فى الصحاح ولافى التصانيف الحديثة شئ مما ذكروه، فوجب إطراحه، ولذلك نزهت كتابى عن ذكره فيه»، وكذلك قال فى توهين سند هذه الرواية القاضى عياض، وأبو بكر ابن العربى وغيرهم، كل هذا الجانب أن المروى فيها مرسل ـ أى سقط من سنده من بعد التابعى، والجمهور يتوقف عن الاحتجاج به ـ وحسبنا ذلك من طرق نقد سند هذه القصة، فالقوم كذلك:

(ب) نقضوا منها من نواحى مختلفة، منها:

١ ـ مناقضتها القرآن من مثل قوله «ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين» الحاقة (٦٩) آية ٤٤ ـ ٤٦، وقوله «وماينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى» النجم (٥٣) آية ٣ ـ ٤ . والعجب أن هذه الآية فى صدر السورة التى يحكى أن التخليط كان فيها. وقوله «قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ» يونس (١٠) آية ١٥، ونحو هذه الآيات ـ أبو حيان والنيسابورى فى الموضعين السابقين، وغيرهما أيضاً.

٢ ـ مناقضتها معقولات تنتهى إلى مسلمات دينية: من منافاة العصمة، وارتفاع الثقة بالوحى وما إلى هذا مما لاأفيض فيه، مؤثراً الانتقال إلى ضرب من نقد المتن هو أمسّ بكاتب المادة، من حيث هو عالم عربى، وفقيه لغوى، وهذا الضرب هو:

٣ ـ نقدها بمناقضة اعتبارات عقلية محضة لاتتوقف على مسلمات دينية، ثم من تلك الاعتبارات ماهو عقلى صرف ومنها ما هو تاريخى ومنها ماهو أدبى. فالعقلى الصرف، أنها ليست إلا خبرًا واحدًا، وخبر الواحد لايعارض الدلائل النقلية والعقلية المتواترة (الفخر الرازى: مفاتيح الغيب، جـ٤،ص ٥٧٢). ثم من الاعتبارات التاريخية ملاحظة أن الرسول [ﷺ] بمكة ـ حيث تروى القصة لم يتمكن من القراءة والصلاة عند الكعبة ولاسيما فى محفل غاص.

ومنها أن معاداة المشركين الرسول [ﷺ] كانت أكبر من أن يغتروا بهذا القدر فيخروا سجدا قبل أن يقفوا على حقيقة الأمر (نيسابورى فى الموضع السابق، الفخر الرازى فى الموضع السابق).

ومن الاعتبارات الأدبية ما يسوقه القاضى عياض بقوله «ووجه ثان، وهو استحالة هذه القصة نظراً وعرفا، وذلك أن الكلام لو كان كما روى لكان بعيد الالتئام، متناقض الاقسام، ممتزج المدح بالذم، متخاذل التأليف والنظم، ولما كان النبى صلى اللهّ عليه وسلم ومن بحضرته من المسلمين وصناديد المشركين ممن لا لا يخفى عليه ذلك، بل هذا لايخفى على أدنى متأمل فكيف بمن رجح حلمه، واتسع فى باب البيان ومعرفة فصيح الكلام علمه» ! (القاضى عياض: الشفاء جـ٢ ص ١٣٠ طبعة الهند) وهذا القول يوضحه النظر فى السياق من سورة النجم وأنه تعييب للآلهة وحط من شأنها «إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباوكم ما أنزل الله بها من سلطان، إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى» (٢٣ النجم) فكيف يقحم قبل هذا قوله «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى»؟! وكيف يوضع هذا وسط ذلك السياق، فيسيغه المشركون، بل يعجبون به ويطربون له، ويسجدون مع النبى [ﷺ] ويشاع إسلامهم جميعاً! وفى المقام بعد ذلك نفى اللّه لشفاعة الملائكة فى قوله «وكم من ملك فى السموات لاتغنى شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن اللّه لمن يشاء ويرضى» (آية ٢٦ النجم) فكيف ترتجى شفاعة أصنامهم حين تنفى شفاعة الملائكة على هذا النحو، وكيف يتلاءم هذ فى المزاج الأدبى لأساطين القول، الذين تحدوا بالقرآن! بل لأى عربى!

وصل إلينا من غير تحريف (انظر المصدر المذكور آنفاً، جـ ١ ص ٢٦١؛ جـ ٢، ص ٩٣) على الرغم من نسيان الرسول لعدة من آيات الكتاب (سورة

ومن الاعتبارات الأدبية التي ينقد بها متن تلك القصة كذلك، ما ساقه الأستاذ الإمام رحمه الله ـ في بحث له قيم ألم فيه بطائفة من نقد القدماء، ورفض القصة، وفسر آية الحج هذه بما يستقيم دون اتصال بالسبب المزعوم في نزولها، والبحث المذكور منشور في المجلد الرابع من مجلة المنار (ص ٨١ ـ ٩٩) وذلك الملحظ الأدبي الناقض لمتن تلك القصة هو: أن العرب لم يرد في نظمها، ولا في خطبها،ولانقل عن أحد بطريق صحيح، أنها وصفت آلهتها بالغرانيق، وليس من معاني الكلمة شئ يلائم صفة الآلهة والأصنام حتى يطلق عليها في القرآن (المنار م ٤ ص ٩٩).

فتلك الاعتبارات الأدبية وحدها، دون نظر إلى شئ وراءها، مما لا يليق أن يهمله من رجح حلمه، واتسع في فقه اللغة علمه؛ حتى يحتج بعدها وبعد غيرها من قوى النقد بآية الحج المذكورة على إمكان سعي الشيطان لتخليط القرآن. وتلك كلها مظاهر النقد في الأسلوب القديم، فكيف بدقة الأساليب الغربية الحديثة!!!

* * *

على أنك إن تهدر ذلك كله؛ وتقبل مع الأستاذ كاتب مادة «أصول» قصة الغرانيق، فلن تجد بذلك، الطريق للاستشهاد بآية الحج ٥٢ على إمكان سعي الشيطان لتخليط القرآن. نعم تكون القصة وحدها شاهداً على وقوع هذا مرة على النحو الذي ترويه، وتكون سبباً للنزول له أثره في تفسير الآية، لكن مع ذلك كله لا تكون شاهداً على هذه الدعوى، في إمكان سعي الشيطان لذلك، لوجوه: ١ ـ أن الآية ـ على أن هذا سبب النزول، وعلى فرض تخليط الشيطان على الأنبياء ـ ليست حديثاً عن تخليط حصل لنبي الإسلام [ﷺ] ولا فيها إشارة إليه؛ وإلى هذا يشير أبو حيان ـ في الموضع السابق ـ إذ يقول «وهذه الآية ليس فيها إسناد شئ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنما تضمنت حالة من كانوا قبله من الرسل والأنبياء، «إذا تمنوا» فليست الآية دليلا ـ في حساب البحث العلمي ـ على تخليط خاص بالقرآن.

ولا يفوتك أن تلاحظ أن الآية تقول «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي» فتعمم، ولكن الكاتب يخص القرآن بإمكان سعي الشيطان لتخليطه، وذلك ما نمسك عن تعليله.

٢ ـ أن معنى الآية ـ مع تسليم هذا السبب وتوجيه تفسيرها بمقتضاه ـ إنما هو أن ما يقع من التخليط الشيطاني مؤقت، لا يلبث أن ينسخه الله، ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم. فهو إمكان مؤقت لا يترك أثراً، فلا يتجه مع هذا الاستدلال بالآية على إمكان التخليط.

وليس بشئ عندي ما قاله البيضاوي ـ أنوار التنزيل جـ ٤، ص ٥٨ ـ ونقله عنه الأستاذ الشيخ محمد عبده في بحثه المشار إليه آنفاً موافقاً له فيه؛ من أن خطر عدم الوثوق بالقرآن لا يندفع بقوله تعالى «فينسخ الله ما يلقى الشيطان» إذ يكون الكلام في الناسخ كالكلام في المنسوخ يجوز «إلقاء الشيطان فيه». وليس هذا القول بشئ بعد قول الله إنه يحكم آياته، وأنه يجعل ذلك فتنة ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض، الآية. وإذا قرر الله أنه يحكم فلا محل للقول في إمكان الإلقاء في الناسخ كما كان الإلقاء في المنسوخ لأن الأول مقصود لحكمة.

٣ ـ أن الذين فاتهم نقد هذه الآية من المفسرين، وكبوا في هذا المقام كالزمخشري والطبري لم يجدوا في هذا غضاضة، بل عدوا المسألة كما ورد في الآيات محنة وابتلاء؛ وقال الزمخشري «وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك» أي يعلموا أن تمكين الشيطان من الإلقاء هو الحق من ربك والحكمة ـ كشاف جـ ٢، ص ٦٥ ـ وما ذلك إلا لأن الآية ـ مع السبب المزيف ـ لا يقبل أن يستنتج منها أكثر مما استنتجه البيضاوي ـ في الموضع السابق ـ إذ يقول «والآية تدل على جواز السهو على الأنبياء، وتطرق الوسوسة إليهم». فليست مع تسليم هذا التخليط كله في سبب النزول المزيف حجة لإمكان سعي الشيطان لتخليط القرآن تخليطاً ينقض على المسلمين القول بقطعية ثبوته؛ ولا لهذا شئ من الأساس، الذي يجعل عالماً يلقيه حجة مسلمة، وقولة مفروغاً منها؛ حرر الله عقولنا من أسر الهوى!

وتمام القول في تفسير الآية وربطها بالسياق، ونقد سائر الرواية فيما نزل من آيات، لأسباب تتصل بهذه القصة وما إلى ذلك، لا محل للقول فيه هنا وإنما يستوفى في مظانه.

أمين الخولي

البقرة الآية ١٠٠، سورة الأعلى، الآية ٦ ومابعدها)(١) ولا يتعارض مع حجة

(١) يقول الكاتب إن النبى [ﷺ] قد نسى عدة آيات من القرآن الكريم وهذا لا يتفق مع دعوى المسلمين أن القرآن الكريم وصل إلينا من غير تحريف، ويستشهد لنسيان الرسول [ﷺ] عدة آيات من القرآن بآية ١٠٠ من سورة البقرة؛ ولعلها ليست إلا آية ١٠٦ فى المصحف المكى،وهى؛ «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها، ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير»؛ كما يحتج لذلك بآية ٦ من سورة الأعلى، وهو ولا شك يريد آيتى ٦، ٧ من هذه السورة وهما «سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى». وهو احتجاج واضح الدخل وإليك إجمال القول فى بيان ضعفه وسوء حاله:

عن الآية الأولى:

١ ـ فى آية «ما ننسخ من آية أو ننسها..» قد فسرت الآية بالمعجزة، وما يؤيد الله به الأنبياء من الدلائل على نبوتهم. وهو من معنى الآية لغة؛ ويقويه جد التقوية ختم الآية بأن الله على كل شئ قدير؛ والتعقيب بأن له مُلك السموات والأرض وأن لا ولى من دونه ولا نصير، ثم القول فى إرادتهم أن يسألوا رسولهم كما سئل موسى من قبل من الآيات والدلائل المؤيدة والمعجزات؛ وهذا الرأى فى تفسيرها هو الذى ارتضاه الأستاذ الإمام وأوضح أوجه تأييده له ـ تفسير المنار جـ ١، ص ٤١٦ وما بعدها؛ وورد فى هذا الموضع تعليق من المرحوم صاحب المنار،أن هذا الرأى قد سبق إليه ابن عربى فى تفسير له. ولا أخال الفقيه اللغوى كاتب مادة «أصول» ألا يجد بمزاجه الأدبى فى العربية قوة هذا الرأى وعذوبته. وعلى هذا التفسير تخرج الآية من موضوع النسيان تماماً. وإن لم يرقه هذا الوجه فى تفسيرها فليقدر على فرض أن المراد من الآية القرآنية، ما يأتى:

٢ ـ أن كلمة «ننسها» فى آية البقرة، فيها أكثر من إحدى عشرة قراءة ـ أبو حيان: البحر المحيط جـ ١، ص ٣٣٤ ـ وفيها عدة معان، فهى بمعنى التأخير، أو بمعنى الترك، أو من النسيان المعروف؛ ـ الطبرى: ١ ـ ٣٧٩ وما بعدها، وكشاف ١ ـ ص ٢٢٩؛ وأبو حيان فى الموضع السابق وغيرهم من المفسرين. وإذا كانت الكلمة تحتمل هذه المعانى فكيف تحكم الكاتب فجعلها للنسيان فقط وطوى كل هذا فى استشهاده واحتجاجه؟! على أنّا لو فرضنا أنها من النسيان فقط. فسنجد:

٣ ـ أنها ليست شاهداً مطلقاً على دعواه أن النبى [ﷺ] نسى آيات، وأخل هذا بصيانة الكتاب عن التحريف؛ لأن الكلام فى إنساء الله إياه، لا فى نسيانه هو؛ وإنساء الله له الآية كعدم، إيحائها، وهو بالنسيان بعد ذلك يؤدى رسالته أما لو أراد الله إبلاغها فنسيها ولم يؤدها فهذا هو المحرف للوحى، وليس هو المذكور فى الآية: إلا أن يتحكم فى اختيار قراءة بعينها ويرفض ما عداها ولو لم تكن من القراءات القوية، على أنه إن يرد ذلك فسنسايره أيضاً فنرى:

٤ ـ أنه على أبعد التنزل والمسايرة، ومع فرض قصر الكلمة فى الآية على «تنسها» بتاء الخطاب وهو أبلغ ما يطمع فيه المستشهد، على هذا كله لاتشهد الآية لا على وقوع النسيان، ولا على الإخلال بصيانة الكتاب عن التحريف.

أما أنها لا تشهد بوقوع النسيان فعلا؛ فلأن الكلام على صورة الشرط ـ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير ... ـ وكل ما تفيده حصول الجواب إن حصل الشرط، لا وقوع الشرط فعلا، فكلمات الشرط تدخل على المستحيل مثل: لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا؛ ولئن أشركت ليحبطن عملك، خطاباً للنبى [ﷺ]. ونظير هذا أن تقول: ما ينصف الأستاذ يصل إلى الحق، تريد وقوع هذا بوقوع ذاك، وليس من معناه وقوع الإنصاف من الأستاذ فعلا، وهذا الملحظ قديم أورده المفسرون ـ بيضاوى جـ١، ص١٧٨ ـ نيسابورى جـ١ : هامش الطبرى ص ٣٦٠ ـ فمعنى الآية: إن تنس تلاف الله نسيانك.

وأما أن الآية لاتشهد بشئ من الإخلال بصيانة الكتاب عن التحريف، فهو أن الله يحدث أنه مراقب الرسول [ﷺ] مشرف على الحال، مبدله بما ينساه خيراً منه،

القرآن القاطعة كذلك أن بعض آياته المتأخرة تنسخ ما قبلها «الناسخ والمنسوخ» (سورة البقرة، الآية ١٠٠، سورة النحل الآية ١٠٣ وما بعدها» Noldeke-Schwally الكتاب المذكور آنفا، جـ ٢، ص ٥٢ ومابعدها) وكان هم المفسرين المتأخرين للتخلص من المتناقضات العديدة الواردة فى القرآن

فهو عالم بنسيانه، مغتفر له إياه، معوض له عما ينسى؛ فالآية على عكس ما يريد الأستاذ شاهدة - بفرض أن هذا تفسيرها وعلى كل هذا التنزل والتسليم - على عناية زائدة بمراقبة التبليغ، وإصلاح شأنه، فكيف جعلها الكاتب شاهد نسيان وتحريف!!!

عن الآية الثانية فى آيتى الأعلى (٦و٧) قد فسر النسيان كذلك بمعنى ترك العمل، فالمعنى أنه لا يترك العمل إلا بما شاء الله ترك العمل به فينسخه - طبرى جـ٣٠، ص ٩٨، وبهذا تخرج الآية من موضوع احتجاج الكاتب؛ وإن أبى إلا قصرها على معنى النسيان، فالاستثناء منه - إلا ما شاء الله - قد فسر بأنه استثناء غير حقيقى، وذلك لأوجه، منها:

١ - أن الاستثناء إنما هو لإظهار قدرة الله، وأن عدم نسيان الرسول [ﷺ] منحة من الله له وتفضل يؤيده به، ولهذا المقام نظائر قرآنية، أريد فيها بيان قدرة الله، وعدم مشيئة الله وقوع الأمر المقدور، المؤثر على مهمة الرسول [ﷺ] وشخصيته، مثل آيتى ٨٦،٨٧ من سورة الإسراء (١٧) «ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك، ثم لا تجد لك به علينا وكيلا، إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيراً» مع القطع بأن الله لم يشأ ذلك؛ ومثل آية ٦٥ من الزمر (٣٩) «ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين». ومحال أن يشرك النبى [ﷺ] - الفخر، جـ٦، ص ٥٢٧، ط بولاق، الأستاذ الإمام: تفسير المنار جـ ١، ص ٤١٩ .

٢ - أن هذا الاستثناء بالمشيئة قد استعمل فى أسلوب القرآن للدلالة على الثبوت والاستمرار فهو استثناء صلة فى الكلام وليس ثم بشئ أريد إخراجه؛ وشواهد هذا الأسلوب القرآنى قوله عن أهل النار «خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد» وقوله فى أهل الجنة «خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ» آيتا ١٠٧ و ١٠٨ من سورة هود (١١). ولعل منه كذلك قوله «قل لا أملك لنفسى نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله» الأعراف (٧) آية ١٨٨، ويقول الطبرى - فى الموضع السابق - وقد عزا هذا الرأى فى الاستثناء إلى بعض أهل العربية - ولعله يريد الفرّاء كما سماه أبو حيان - «قال : وأنت قائل فى الكلام، لأعطينك كل ما سألت إلا ما شئت، وإلا أن أشاء أن أمنعك، والنية أن لا تمنعه ولا تشاء شيئاً، قال: وعلى هذا مجارى الإيمان يستثنى فيها ونية الحالف اللمام».

وأقول هنا - على شئ من الاستطراد: وقد حققت فى درس الأخلاق أن الاستثناء المطلوب فى آيتى ٢٢، ٢٣ من الكهف (١٨): «ولا تقولن لشئ إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء .. إنما معناه التأكيد وتقرير العزم، كما تشهد بذلك أوجه أصولية وأدبية ليس هنا موضع بيانها.

وقد أخذ الزمخشرى المعنى السابق فى تفسير الاستثناء فقال «.... والغرض نفى النسيان رأساً كما يقول الرجل لصاحبه: أن سهيمى فيما أملك إلا فيما شاء الله، ولا يقصد استثناء شئ، وهو من استعمال القلة فى معنى النفى. وإن لم يرتض الطبرى وأبو حيان هذا المعنى، فقد أيده الأستاذ الإمام، بل اقتصر عليه فى تفسير سورة الأعلى، وإليه أميل، وقوته واضحة - أبو حيان: البحر ، جـ٨، ص ٤٥٩ - كشاف جـ٢،ص٥٣٨، تفسير المنار جـ١،ص٤١٩ - تفسير جزء عم، ص ٦٨.

* * *

وهناك أوجه أخرى لاتنقصها القوة، لبيان أن

والتى تصـــور لنا تدرج محـــمـد فى نبوته(١)، إما بما عمدوا إليـه من التوفيق فيـما بينها، وإما بالاعـتراف بأن الآيات المتـأخـرة تنسخ مـا قـبلهـا، وذلك فى

الاستثناء غير حقيقى، كما أن هناك أوجه بيان الاستثناء الحقيقـى دون ترتب محظور على ذلك - راجع المصادر القديمة السابقة، وبخاصة الفخر والكشاف.

على أنى أختصر الطريق، فاقول لكاتب المادة: لتكن الكلمـة من النسيـان بمعنى عدم الذكـر لاغيـره، وليكن استـثناءً حقـيقـياً قصـد به إخراج شئ، فـمع ذلك كله لاشاهد فى آيتى الأعلى على وقوع النسيان من الرسول فعـلا ولا على الإخلال بصـيانة الكـتاب من التـحريف، وبيـانه على نحـو ماأسلـفنا فى آية البـقرة، أن كل مـا ذكـرت إنما هو أن الرسـول [ﷺ] لاينسى إلا بمشـيئـة الله، لا أنه نسى فـعلا، فـإن نسى بعـد ذلك فليس ذلك نقصـاً فيه وليس لنسيـانه أثر ما دام ذلك بمشـيـئة الله، كما دلت آية البـقرة على جواز النسيـان لا قوعه، وعلى أن الله مبدله بما ينساه خيراً منه.

هذا أبعـد ما فـى الآيات على تسليم مـالا يحتـمل التـسليم، فلا مـحل مطلقاً للاحـتجـاج بها علـى وقوع النسـيان وتحريف القـرآن، ثم تلك مواضـع رث القول فيها وبلى قديماً وحديثاً حتى لم تبق صـالحة لأن يمس بها القرآن اليوم باحث باسم العلم

أمين الخولى

(١) يرى الكـاتب أن وقـــوع النسـخ فى القـــرآن يتعارض مع قطعية ثبـوته. وهذا مالا يظهر وجهه، وإذا كان لما تعلق به الكاتب آنفا من التخليـط والنسيان شبه من شبهة فليس يظهر شئ من ذلك فى النسخ، إذ هو - كمـا سنذكر - ليس إلا تدريجـاً فى التشـريع على وفق ناموس الترقى الذى يسود الكون، وليس لمساس النسخ بقطعيـة الثبوت وجـه إلا أن يكون ذلك الذى قيل قـديمًا من لزوم البداء أى ظهور شئ كان خافياً على الله. وتلك شبـهة واهيـة، وقد مل القول فـيهـا كذلك، وواضـح رد القـدماء عـليهـا بأن النسخ لم يكـن إلا اتباعـاً لمصلحـة الخلق لا تغـيـراً لعلـم الله؛ والشـرائع إنما قـصـد بهـا مـصالح الناس الديـنية والدنيـوية، فـتبـدلت الخطابات بحسب تـبدل المصالح كـالطبيب يراعى أحـوال العليل، فراعى الله ذلك فى خلق بمشـيئتـه وإرادته، فخطابه هو الذى يتبدل وعـلمه وإرادته لاتتغير - القـرطبى: الجامع لأحكام القرآن «بتصـرف» جـ٢،ص٦٤؛ والنيسابورى، والفـخر وغـيرهم من المفـسـرين عند تفسـير آية «مـا ننسخ» التى سبق الحديث عنها. على أنه كان يجب على الباحث العصرى العالم أن يقدر أن طوائف من المسلمين المتأخرين قد أنكروا جواز النسخ وفسروا الآيات المقول بنسخـها تفـسيراً لا يتـوقف على القول بالنسخ وفـيه الكثير من الدقة، وهذا الرأى مبسـوط فى كتب التفسير: القرطبى والنيـسابورى فى المواضع السابقة، وغـيرهما من المفسـرين، كما هو مـبسوط فى كـتب الأصول التى اتصل بها كاتب المادة ولابد.

فعلى القول بوقوع النـسخ فعلا فى القرآن الكريم، لا يظهر له تأثير فى قطعية الثـبوت على ما سبق بيانه؛ وعلى القـول بعـدم جـواز النسـخ يسـقط الإيراد من أساسه.

ويشتد تعسف الكاتب فى وصـفه الملاحظة الدقيقة التى فى الآيات المختلف عليها - إما على أنها تدريج وإما على القول بعدم نسخهـا - وصفة ذلك بأنه تناقض كان من هم المفسرين التخلص منه؛ على أنك إن تغتفر له هذا الإطلاق فلن ترى وجهاً علمياً لقوله إن هذه المتناقضات تصـور لنا تدرج النبى [ﷺ] فى نبـوته فـإنها تصـور التدريج حـقاً ولكن أتدريج التشـريع أم تدريج المشرع؟ أما عمل المشـرع فظاهر فى تدرجه ولكن هل ذلك تدرج للنبى؟ [ﷺ] وهل يعتبر تدريج المعلم والمدرب والمروض والطبيب فى العناية بمـن يعلم أو يدرب أو يطيب صدى لتغيـير فى نفسه؟ . لا شك أن ذلك غـير الواقع. وهب - تسـاهلا - أن هـذا المظهـر يحـتـمـل تدرج النبى [ﷺ] وتدرج الشرع فكيف تحكم الكاتب وجـعله مظهر تدرج النبى لا غـير؟ لا نـدرى على أى أسلوب علمى يعـتمـد الكاتب فى ذلك، حتى يقرر أن التبديل يمثل توقى النبى [ﷺ] فى نبوته ولا يمـثل ترقية فى إعداد أمتـه وتلطفه فى تربيتها.

الحالات التى يشتد فيها التناقض بين تلك الآيات. ولم يكن قصد محمد خلق نظام يضبط به حياة أتباعه، أو وضع أصول هذا النظام عليى الأقل[1] بل ظل القانون العربى القديم - الذى تضمن كثيراً من العناصر الدخيلة من رومية إقليمية وبابلية ،ويمنية - يسير في الإسلام سيره الطبيعى، ودخلت عليه بعض التغيرات لتلائم بينه وبين الظروف الإقليمية للبدو وأهل مكة وهى مدينة تجارية، وأهل المدينة وهى مركز زراعى. وكان هم محمد فى التشريع قاصراً على تصحيح بعض المسائل مدفوعاً إلى ذلك باعتبارات دينية. وذلك لأن الأحكام التى تمس الحياة الاجتماعية تقوم أيضاً على أساس دينى. وفى مثل هذه المسائل كانت الحوادث الخارجية هى الدفاع إلى معالجة أكثرها.

ويبلغ عدد الآيات المعروفة باسم الآيات الشرعية ما بين خمسمائة وستمائة آية، بما فيها الآيات الخاصة بالعبادات العامة والأمور الحربية

---

(١) يحكم الكاتب بأنه لم يكن قصد الرسول عليه السلام خلق نظام أو وضع أصول هذا النظام على الأقل إلخ. وهذا الحكم على القصد غريب فى حساب المنطق العلمى، مهما يكن للأستاذ من قدرة على تبين النوايا والمقاصد، وهذا الحكم أشد غرابة حين ترى الواقع الخارجى من حياة الرسول [ﷺ] شاهداً على وضع هذا النظام وتقرير أصوله فقد أخذ من حوله بنظامه ثم بعث بعوثه لتعليم هذا النظام، وولى قضاته ليحكموا به، وسأل بعضهم كيف يعملون فى أخذ الأحكام لما يعرض لهم من أقضية فقالوا نلتمس الحكم فى القرآن، وإلا ففى سنتك وإلا فاجتهاد برأينا. ولا حاجة بنا للاستشهاد على ذلك، فهو أشهر من أن يستشهد له.

ثم ما يذكره الكاتب بعد ذلك من سير العرف السير الطبيعى، وتعديله بما يلائم.. إلخ ليس فى شئ من الشهادة لما ادعاه من عدم القصد إلى وضع نظام .. ولا معنى لإيراده إلا أن يكون الكاتب قد اعتد هذه الحسنة فى متابعة نواميس الاجتماع البشرى وعدم الإعنات بالإصلاح سيئة، ومن رأيه أن التشريع ووضع النظام أو وضع أصول النظام على الأقل لا يكون إلا بقلب أوضاع الحياة للمجتمع المُرد تنظيمه وسلخ الأمة من ماضيها وتجريدها من وراثتها وتقاليدها، وهو مالا معنى للمناقشة فيه.

وإنى لأعرف أن القول بعدم قصد الرسول [ﷺ] إلى وضع نظام... إلخ قد قال به قبل ذلك بعض هؤلاء القوالين من دارسى الإسلاميات، لكن فى غير هذه المناسبة ولغير هذا الشاهد وإن لم يكن أقوى منه هنا. ولن تقصد الإطناب فى ذلك. ولكننا أشير إلى صنيع الكاتب فى تتبع متفرقات الشبه التى عرض بضعة منها فيما لا يجاوز الصفحة وعرضها قلقة فى مكانها تلتمس منزلاً غير مادة أصول الفقه، وحسب القارىء هذه الإشارة لئلا يتبدد عليه البحث.

أمين الخولى

والسياسية. على أن جوانب هامة من التشريع الخاص بالعبادات ـ كشعائر الصلاة مثلا ـ لم ينظمها القرآن وإنما احتُذى فيها حذو النبى [ﷺ] واهتُدى فيها بهداه. كما أن بعض الأحكام التى وضعها محمد [ﷺ] لم ترد فى القرآن، وهى عادة قليلة الأهمية، ولم تطبق تطبيقاً عاماً بالرغم من صدورها عن النبى [ﷺ] (انظر ـ Noldeke Schwally المصدر المذكور آنفاً، جـ١ ،ص ٢٦٠).

ومن أول الأمر لم توضع حجية النبى [ﷺ] فى الإسلام موضع الشك حتى فى الأمور التى لم ينص عليها الكتاب. ولكن فى الوقت نفسه كانت أفعاله تعتبر بشرية بحتة حتى ما مس منها أمور الدين، فكانت بهذا لاتعتبر معصومة عن الخطأ (١). ونقدت هذه الأفعال أكثر من مرة. وكأن الكتاب نفسه يلومه أحياناً على بعض أفعاله (سورة ٦١، الآية ١) .

٣ ـ وبموت النبى [ﷺ] انتهى بالطبع التشريع الذى كان يقوم على التنزيل أو على حُجية النبوة، وكان من الطبيعى أن يحاول الخلفاء الأول السير بالأمة الإسلامية على سنة منشئها مسترشدين فى ذلك برأى كبار صحابة الرسول [ﷺ]. وكانت المبادىء التى استرشدوا بها هى ماورد فى الكتاب وماصح من أحكام الرسول [ﷺ] فيما يرد له ذكر فى الكتاب. ولما حاولوا

---

(١) يقول الكاتب إن أفعال الرسول [ﷺ] التى تمس أمور الدين لا تعتبر معصومة من الخطأ، وهذا القول ـ على إطلاقه ـ غير صحيح، إذ المقرر أن أفعال الرسول عليه السلام، وإذا ما كانت عن وحى لا تحتمل الخطأ مطلقا، وإذا كانت عن اجتهاد ـ والمختار أنه عليه السلام يجتهد فيما لا نص فيه من أمور الدين وغيرها ـ الآمدى: إحكام جـ٤، ص ٢٢٢ وما بعدها ـ فإذ ذاك قد يقع فيها الخطأ وحينئذ تنقد. وأصوليو الحنفية حين يقسمون الوحى إلى ظاهر وباطن، ويريدون بالوحى الباطن اجتهاد الرسول [ﷺ] يقولون: إن الوحى الظاهر لا يحتمل الخطأ، لا ابتداء ولا بقاء، والباطن ـ الاجتهاد ـ يحتمل الخطأ ابتداء لا بقاء ـ صدر الشريعة ابن مسعود: التوضيح فى أصول الفقه جـ٢، ص ١٦ .

على أن الكاتب يناقض نفسه فيما بعد هذا بقليل، حين يقول: «وإذا كان الجانب الأكبر من الفقه ينهض على سنة محمد [ﷺ].. فقد اعتبر المسلمون أن السنة منزهة عن الخطأ» فإن أفعال الرسول عليه السلام من السنة التى يعتبرونها منزهة عن الخطأ كما يقولون. فكيف كانت هنا غير معصومة عن الخطأ عندهم حتى فيما يمس أمور الدين، وكانت هناك معتبرة عندهم منزهة عن الخطأ؟!

أمين الخولى

بسط هذه المبادىء المحدودة نوعاً ما انتهى بهم الأمر إلى التوسع فى تأويلهـا توسعاً خرج بهـا عن معناها الأصلـى، وربما كان سبباً فى ظهور أحاديث جديدة.

وفى الوقت نفـسه لم يكن الخلفـاء ـ باعتـبارهم رؤساء للدولة وخـلفاء للنبى [ﷺ] ـ محرومين من الجهود التشريعية بل ومن تغيـير أحكام النبى [ﷺ] (انظر ماسـبق). وربما صح تاريخـياً ما تـقوله الروايات من أن أبا بكر كان يحتذى حذو النبى [ﷺ] فى هذا الأمر، بينما كان عمر أكثر ميلا إلى التعـديل والتغيير. على أن الصلة بالقانون العرفى ظلت كماهى دون تغـيير، حـتى بعد أن تعـرض لكثيـر من المؤثرات الأجنبية نتيجـة للفتوح العظيمة فى العراق والشام ومصر.

٤ ـ ولما جـاء بنو أميـة وانتقل مـقر الحكم إلى دمـشق، فـقـدت جـمـاعـات المؤمنين فى المديـنة ـ التى كانـت مقـر الحكم قـبل ذلك ـ كـل نفـوذ فـعلى فى أمـور الحكـومـة، فـأخـذوا يـكرسـون أنفسـهم فى حميـة وحماسة لتـصوير المثل الأعـلى لما يجـب أن تكون عليـه الأشياء، وكان ذلك المثل مـبايناً لما كانت عليه فى الواقع.

وكان القـانون العرفى يسـود أقاليم الخلافـة المتعـددة دون منازع، ويتطور جنبـاً إلى جنب مع الـنظام الفـعلى للقضاء. وذلك لأن خلفـاء بنى أمية إلى عهـد عمر بن عـبد العزيز كـانوا بوجه عـام لايميلون كـثيـراً إلى تغـييـر ذلك القانون العرفى وإنشـاء مقاييس تنهض على أسـاس دينى. وقـامت مـبـادىء التشريع الإسلامى لأول مرة فى المدينة ثم فى العـراق والشام. وأولئك الرجـال الصـالحـون الذين عـملوا بادىء الأمـر دون أن تكون لهم خطة مـرسـومـة أو منهج معين، كانت غايتهم تصحيح مادة القوانيـن التى كانت موجـودة عند ذاك، والتـوفـيق بينـهـا وبين مـبـادئ الدين الإسـلامى وسـلكـهـا فى نـظام خـاص،واستـمـدوا آرائهم الدينيـة من الكتاب والحـديث اللذين كانوا يتقـيدون بهـما. وكانـوا يحتجـون أيضاً بـأقوال الصـحـابة وأفـعـالهم (صـحـيـحـهـا ومنحولها) (١) ويعتبرون أنفسـهم خلفاء لأولئك الصـحـابة، وإذا اتفق كـثـرة

(١) أول مـا يلاحظ أن الكاتب فى كـلامـه هنا عن أقوال الصـحابة وأفـعالهم، يضع بيـن قوسين كـلمتى «صحيحها ومنحولها» كما أنه عندما يذكر فيما بعد هذا

الصحابـة على عمل ما، كانت له حُـجية

بقليل سنة محـمد [ﷺ] التى ينهض الجانب الأكـبر من الفـقـه الإسلامى علـيهـا، يتـوخى كـذلك أن يضع بين القوسـين كلمتـى صحيـحهـا وزائفهـا، فهـذا الحرص المريب، لا يقـوم على أسـاس من النظـر العلمى لأنه إن أراد من هذا القول، أن الفقهـاء قد فات فى نقدهم للسنة شئ من المنحول والزائف فجائز عقلا أن يكون ذلك ولا يقول بعصمة الفقهاء أحد، ولكن ليس هكذا يطلق القول، على أن الكاتب لم يبـين قوله هذا حـتى بمثال. وإن أراد من هذه العـبـارة أنهم قـصـدوا إلى المنحـول والزائف فاعـتمدوا عليـه فهذا باطـل لايتهمـهم به أحد، وإن أراد ادعـاءه فليس بهـذه السهـولة يلقى ويكرر!! فـعليـه أن يوضح قوله ويحتج له...

ونعـود بعـد ذلك إلى قـوله عن أقـوال الصـحـابة وأفـعالهم، فـهـو يذكر: إنهـم كانوا يحـتـجون بأقـوال الصحابة وأفعالهم... إلخ وهذا ليس صحيحاً، لأن أقوال الصحابة من حيث هى أقوال الصحابة لايحتج بها وإنما يحتج بها من حيث هى سـنة عن الرسول عليه السلام. والأصوليون فى الأخذ بها قد جروا على دقتهم، ففرقوا الفرق العميق بين عبـارات الأداء لهذه الأقوال، واختلفوا حولهـا، فعندهـم: أن قول الصحـابى: قال رسـول الله [ﷺ] كـذا مما يخـتلف فى أنه عن الـنبى [ﷺ] أولا؛ وقول الصحابى : سـمعت رسول الله يأمر بكذا وينهى عن كذا مما يـختلف فى كونـه حجة، وقـوله: من السنة كذا قـد اختلف فى جـمله على سنة الرسـول ـ الآمدى: إحكام، جـ ٢، ص ١٣٥ ـ ١٣٩ .

ثم مذهب الصـحابى المجتـهد قد اتفـقوا على أنه لا يكون حجة على غيره من الصـحابة المجتهدين ولو كان إماماً أو حاكـماً أو مفتياً، واختلفـوا فى كونه حجة على التابعـين ومن بعدهم من المجـتهدين، والمخـتار أنه ليس بحجة مطلـقاً. ثم بعد القول بأن مذهب الـصحابى ليس حجة واجبة الاتباع، قـد اختلفوا فى أنه يجوز لغيره من المجتـهدين تقليده أولا، والمخـتار امتنـاع ذلك مطلقاً : ـ الآمـــــدى : الأحكـام، جـ٢،ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦، جـــ٤، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

وهذا ابن حزم يضع الصحابة فى رأس من لا يقلد. فيقول بعباراته القوية المعروفة «.. أو وجد، أى الإنسان ـ نفسـه تحكم فيمـا نازعت فيه أحـداً دون رسول الله صلى الله عليـه وسلم من صاحب فمن دونه فـليعلم أن الله تعالى قـد أقسم ـ يريد قوله تعـالى : «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحـكموك فيـما شجر بـينهم ثم لا يجدوا فى أنفســهم حرجاً مما قضـيت» الآية ـ وقوله الحق أنه ليس مؤمنا، وصدق الله تعـالى. وإذا لم يكن مؤمنا فهو كافـر، ولا سبيل إلى قسم ثالـث، وليعلم أن كل من قلد من صـاحب أو تابع أن مالكا وأبـا حنيفـة والشافـعى، وسـفيـان، والأوزاعى، وأحمـد وداود رضى الله عنهم متبرئون منه فى الدنيـا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد» ـ ابن حزم: الأحكام جـ١، ص ٩٩ .

وليس القـول فى أفـعال الصـحـابـة على غيـر هذا التقدير لأقوالهم فلا احتجاج بهذه الأفعال من حيث هى أفعـال صحابة، إلا أن يتعلـق الكاتب فى ذلك بما يذكره المالكية من عمل أهل المدينة كما سيشير إليه بعد، وليس النظر لهذا العـمل من حيث هو عـمل الصحابة خـاصـة، فلا وجه معروف لما ذكر هنا.

أمين الخولى

خاصـة يعتد بها كـما كان للمـبدأ الذى يتفـقون عليـه أثراً كبـيراً فى التـقريب شـيئـاً فشـيئـاً بين الآراء الشخـصيـة والحـجيـة، إذا كان الجـانب الأكبـر من الفقه ينهض على سنة محمـد(صحيحها وزائفها) فقد اعـتبر المسلمون أن السنة منزهة عن الخطأ. ومن الصـعب أن تجد هذا الرأى فى القرآن (سورة آل عمران، الآية ٢٩؛ ســـورة النـســـاء، الآية ٦٢؛ ســــورة الـنحل، الآيـة ٤٦؛ ســــورة

الأحزاب، الآية ٢١؛ سورة النجم، الآية ٣) وإن كان قد نص عليه صراحة فى الحديث. وصيغ الجزء الأكبر من نتائج هذه الأفعال والأقوال فى شكل أحاديث نسبت إلى النبى [ﷺ]. وهذه الزيادة العظيمة فى مادة الحديث، التى جاءت أيضا من مصادر أخرى، أدخلت فى الشريعة الإسلامية عناصر جديدة متعددة، وبخاصة العناصر التى ترجع إلى أصل إسرائيلى. وكان من أثر هذا أن أصبح للفقه الإسلامى بعض خصائص معينة، منها: اعتباره مفسراً وموضحاً للفرائض المجملة التى فرضها الله، وجاءت على لسان الرسول [ﷺ]، وإنكار إمكان التطور أو وضع التشريع بعد وفاة النبى، وهذا يباين التطور التاريخى واعتبار سنة النبى بعد الكتاب مباشرة فى المنزلة، لا فى القوة؛ وتخلصوا من المتناقضات التى ظهرت بالطبع فى الحديث أكثر من ظهورها فى القرآن بنفس الوسيلة التى اتبعوها فى التخلص من المتناقضات التى وردت فى القرآن، وكذلك بواسطة نقد الإسناد ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه (١). أما القانون العرفى الذى أصبح له صبغة

(١) يلاحظ أول الأمر أن الكاتب يحيل على مادة «إسناد»؛ وليس فى هذه المادة شئ عن نقد الإسناد مطلقاً - انظر الترجمة العربية للدائرة مجلد ٣ ص٩٤ لكنما يوجد فى مادة «حديث» مجلد ص ٢٠٠ وما بعدها من النسخة الألمانية كلام عن نقد السند، وتلك ملاحظة ليست كبيرة الأهمية، لكننا أشرنا إليها بيانا للحقيقة ولنوفر على القارئ الرجوع إلى ما أشار إليه الكاتب فى مادة «إسناد».

وبعد فمسألة نقد المتن قد دار حولها القول عند الغربيين؛ وجاز ذلك إلينا، فجرى على أسلات أقلام شرقية ولم يصب ما يلزمه من دقيق الملاحظة، ومن أجل ذلك نرى أن نوسع القول فى تلك المسألة بعض الشئ.

ولعل أسبق من تصدى للإفاضة فى هذا الأميركايتانى Caetani فى كتابه «الحوليات الإسلامية *Annali dell' Islam*» إذ عقد فى الجزء الأول منه فصلا عنوانه «ملاحظات نقدية عن القيمة التاريخية لأقدم ما روى من السنة عن شئون الرسول [ﷺ]»؛ وفيه عرض للسنة سندها ومتنها بما عرض له؛ وكان مما جاء فى نقد المتن قوله فى آخر فقرة (١٥) عمن بعد الصدر الأول من المحدثين ماترجمته «... كل قصد المحدثين ينحصر ويتركز فى واد جدب ممحل من سرد الأشخاص الذين نقلوا المروى؛ ولا يشغل أحد نفسه بنقد العبارة والمتن نفسه». كما يقول في فقرة (١٦) «.. لكن إذا كان الإسناد كامل النظام محتويا أسماء حسنة، استبعد كل اشتباه وسوء ظن» وفى فقرة ١٨ يقول: «سبق أن قلنا إن المحدثين والنقاد المسلمين لايجسرون على الاندفاع فى التحليل النقدى للسنة إلى ماوراء الإسناد، بل يمتنعون عن كل نقد للنص، إذ يرونه احتقارا لمشهورى الصحابة وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامى»، «...إذا كان الإسناد من الصحابى فى النهاية حتى مؤلف المجموع الحديثى (بخارى أو مسلم مثلا) كان الأساس قويا، وصار نص السنة قسما من الوحى

إسلامية تختلف قوة وضعفا، فقد اعتبر ذا أساس قائم بذاته وبخاصة فى المسائل التى لا تثير الريب والشكوك من الوجهة الدينية وتعتبر سنة

الإلهى ولهذا لايناقش، فإن كان الإسناد على غير نظام كان النص تقريبا كذلك، ولا يمكن اعتباره موثوقا به؛ ولذا فأى امتحان له غير مفيد من هذا الارتباك الغريب؛ ومن ذلك الخلط بين الإنسانى ـ يعنى به السند ـ والإلهى ـ يريد به السنة المروية ـ نشأت كل الأغلاط فى السنة الإسلامية»... ثم يطنب فى هذا المقام بما لا يتجاوز هذه المعانى.

وها هو ذا كاتب مادة «أصول» يقول هنا: «ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه»؛ وهو مخفف مما قاله كايتانى آنفا.

ثم جاز هذا المعنى إلى المشرق، فقال الأستاذ أحمد أمين، فى الجزء الثانى من ضحى الإسلام ص ١٣٠ ـ ١٣١، ماهو تسليم بجملة هذه الملاحظة؛ إذ يقول «وفى الحق أن المحدثين عنوا عناية تامة بالنقد الخارجى ـ يريد نقد السند ـ ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلى». ثم يقول «ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً فى النقد الداخلى، فلم يعرضوا لمتن الحديث: هل ينطبق على الواقع أولا؟ مثال ذلك ما رواه الترمذى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «الكمأة» من المن وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة وهى شفاء من السم». فهل اتجهوا فى نقد الحديث إلى امتحان الكمأة؟ وهل فيها مادة تشفى العين؟ أو العجوة وهل فيها ترياق؟» ثم يذكر أن أبا هريرة جرب عصير الكمأة مرة فشفى العين ويقول «ولكن هذا لا يكفى لصحة الحكم، فتجربة جزئية نفع فيها شئ مرة لاتكفى منطقياً لإثبات الشئ فى ثبت الأدوية، إنما الطريقة أن تجرب مراراً، وخير من ذلك أن تحلل لتعرف عناصرها، فإذا لم يكن التحليل فى ذلك العصر ممكنا فلتكن التجربة مع الاستقراء، فكان مثل هذا طريقاً لمعرفة صحة الحديث أو وضعه».

وكل هذا الذى أسلفناه موضع للمناقشة.. فنرى قول كايتانى «.. إذا كان الإسناد كامل النظام استبعد كل اشتباه» وقوله «إذا كان الإسناد من الصحابى حتى مؤلف المجموع السنى كان نص السنة قسما من الوحى الإلهى، ولذا لا يناقش إلخ»، فنرى هذه الأقوال وما يشبهها فى كلامه من تقرير دوران قوة الحديث مع قوة السند وجوداً وعدماً تنقضها قاعدة مشهورة عند علماء أصول الرواية هى قولهم «وأعلم أنه لاتلازم بين الإسناد والمتن إذ قد يصح السند أو يحسن لاستجماع شروطه من الاتصال والعدالة والضبط، دون المتن لشذوذ أو علة، وقد لا يصح السند ويصح المتن من طريق آخر» ـ الأجهورى: حاشيته على شرح البيقونية ص ٢٧،٢٦ وهى قاعدة مشهورة توجد فى المختصرات الصغيرة لمصطلح الحديث، ونقضها لعبارات كايتانى واضح لايعوزه الشرح.

ثم نرى قوله أيضاً «ما من أحد شغل نفسه بنقد النص نفسه»، وقوله «إن المحدثين والنقاد المسلمين لايجسرون على الاندفاع فى التحليل النقدى للسنة إلى ماوراء الإسناد، بل يمتنعون عن كل نقد للنص .. إلخ» فنرى أن أشياء كثيرة من عمل المحدثين تبطل هذا القول، منها.

١ ـ ما أسلفناه من صريح قولهم فى عدم ربط السند بالمتن، وذكر أشياء تؤثر على المتن بعد صحة السند كالشذوذ مثلا. وسنعود إليه بكلمة قريباً.

٢ ـ إعطاؤهم الحديث ألقاباً اصطلاحية من صفات خاصة بالمتن دون السند، كتسميتهم الحديث «بالشاذ» أو«المقلوب» أو «المضطرب» أو «مدرج المتن» أو «المحرف» أو «المصحف» ونحو ذلك من أسماء لا مرد لها إلا اعتبارات فى المروى نفسه تبين فى علم الحديث دراية، ولا نطيل بشرحها.

٣ ـ وضعهم قواعد لنقد المتن، تصل من الحرية العقلية إلى حد بعيد، وتقوم حينا على اعتبارات عقلية صرفة، وحينا على معان أدبية فنية؛ وحينا تعتمد على مقررات شرعية.

الصـالحين أحـيـانا شاهداً له قـيـمتـه كالسنة النبوية.

٥ ــ وكانت طلائع تأملاتهم فى علم الأصول فى أواخـر هذا العصـر أى فى بداية القـرن الثـانى الهجـرى (الثـامن الميـلادى)، وقـد حـرك هذه التـأمـلات ظهور علـم خاص للحديث بجـانب علم الفقـه. وقد أنكر المحدثون على الفقـهاء إدخـالهم عنصـر العـقل الإنسـانى فى

أ) فمن الاعـتبـارات العقلية الجـريئة: أن كل خـبر يناقض صريح العـقل، حيث لا تأويل فـهو باطل ـ على القاريْ وابن حـجر العسـقلانى: شرح نخـبة الفكر ص ١٢٦ ، ,١٢٧ وحسب عشاق الحرية العقـلية الصـحيحة أن من المقررات الإسـلامية إخـضاع نص القران نفـسه للعـقل وقـولهم «ولو تعـارضت آية ودليل عـقلى فـإن الدليل العقلى يكون حـاكما عليهـا» ـ الآمدى: الأحكام، جـ٣، ص٢٢٦ .

ب) ومن المعـانى الـفنيـة التى حكّمـوها فى نقـد السند، اعـتـبارهم ركـاكـة لفظ الحديـث أو ركة مـعناه علامة على وضعه.. إلخ

جـ) ومن الاعتـبارات الدينية التى تقـوم على جعل المقررات الشرعيـة وحدة معقولة متماسكة مـتوافقة، أن عدوا من علامات وضـع الحديث مخالفة القرآن أو السنة المتواترة أو الاجمـاع القطعى.. إلخ ــ النخبة وشـرحها فى الموضـع السابق.

٤ ـ أنهم نقدوا المتون الحـديثية بالفعل نقـداً مطبقاً على الأصول النظرية السابقة التى قرروها. ومن حسن الاتفـاق أن قـد سقـنا لذلك كله أمـثلة من نقـد المتن فى التـعـليـقـة الأولى من تـعليـقنا علـى هذه المادة، وهى الخاصـة بما يروى من سبب نـزول آية ٥٢ من سورة الحج.

أفيقول كايتانى بعد هذا لهؤلاء إنهم لم يجرءوا على الاندفاع فى النقـد إلى ما وراء السند، أو يقـول شاخت إنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للسند.

وأما الأسـتاذ أحـمد أمـين، فقـد أغفل مـايستـحق الملاحظة الهامة من اعتبارات، منها:

١ ـ أن علم الحـديث علـمـان: علم الحـديث دراية، وعلم الحـديث رواية. والأول هو علم أصـول الحـديث، وهو المراد عنـد الإطلاق، وهذا مع عنايـتـه بالـسند، لم يخل من نقـد المتن على نحـو مـا بيناه فى مناقـشـة الغـربيين آنفـاً، والأستـاذ قد ذكر فـى أقسام الحـديث باعتبـار نقد السند، القسم المسمى بالشـاذ، وقد ذكرناه قريبا ووعدنا بكلمة عنه؛ وليس الشاذ إلا ماروى مخالفاً لما رواه الثـقات، فـهو لقـب جاء الحـديث من النظر فى المروى ومـقابلتـه بغيـره، وليس كمـا عده الأستـاذ من مظاهر نقد السند.

ولئن كـان أصحاب علـم الحديث دراية قـد أصابوا من نقـد المتن، ووضعوا قـواعده، فليس عندهـم وحدهم يلتمس نقد المتن، ولا يكتفى فى الحكم على ذلك بعملهم، بل إن ذلك يكثـر عند النظر فى مـحـتـويات الحـديث ومـشـتـمـلات مـتنه، وهذا عـمل العلم الثـانى من علوم الحـديث، وهـو علم الحـديث رواية، الذى يـصـون عن الخطأ فى نقل ما أضـيف إلى النبى (ﷺ) ويبين كيـفية الاقـتداء به فى أفـعـاله، وهذا البحث تتـعـدد ميـادينه فتـتنوع، فتارة تكون فقـهية، وطوراً تكون خلقـية، وآنا تكون اعتقادية، وحينا تكون فى تفسير القرآن، وما إلى ذلك من الدراسات الدينية، وأما الجانب الدنيوى العملى من الحـديث فلنا إليـه رجعـة قريبـة. وعند علمـاء هذه العلوم ـ ولو لم يـعرفـوا باسـم المحـدثيـن ـ يحكم على نصيب المتن من النقد عند المسلمين، فيقال بعد ذلك إنهم عنوا به عناية تامة أو لا.

ولعله بالـنـظر فى ذلك يتـضـح وجـود روح نقـدية قوية ظاهرة للمتن. ففى الفقهاء ترى المالكية مثلا ـ وهم ممن لزموا الحديث واشتهروا بالمحافظة فيه ـ يخالفون فى تقرير الأحكام الـفقهيـة غير قـليل مما يرويه الإمام مالك نـفسه فى الموطـأ، وقد أحصى ابن حـزم من ذلك صفـحات فى كتـابه الأحكام (جـ٢، ص ١٠٠ ـ ١١٤).

التشـريع الذى يجب ألا يعتـمد إلا على الكتاب والحـديث باعتبـاره ممثلا لسنة النبى [ﷺ] وردّ الفـقهـاء على هذا بأن عــقــل الإنســـان (الرأى) لابد مـنه لاستنباط الأحكام الشـرعية، وأورد كل من الفـريقين أحـاديـث يؤيد بهـا رأيه، وكـــان الجـدل مـنذ أول الأمـر يـعني بالشكل أكـثـر من عـنايتـه بالموضـوع وكـثـيرا مـا كان جـدلا حول الألـفاظ لا غيـر. وكان من نـتيـجة هذا، الاعـتراف العـام بـأن الرأى لابد منه فى الفــقــه، وكـانت المذاهب المتـعددة تتـفـاوت فى اعـتـمـادها على نص الحـديث، على أن النتائج كانت واحدة فى كل مكان. ومنذ

وليست تلـك المخالفة إلا لاعـتبارات فـى تمحيص المتن وفحصـه ثم الحنفية الذين أفسحوا المجال للقـياس قد قـرروا فى أصولهم أن الراوى المعـروف بالرواية إذا لم يكن معروفاً بالفقه كأبى هريرة وأنس ، إن وافق مرويه قياساً ما، يقبل، وإن لم يوافق قياساً يردّ، وردّوا بالفعل من الحـديث مـالم يوافق قـيـاسـاً (صـدر الشـريعـة: التوضيح جـ٢، ص ٥ ـ ٦).

ومـثل هذا من الفـحص النقـدى نراه فى العـقـائد والتـفسـيـر والأخلاق ومـا أشـبه ذلك من الدراسـات الدينيـة. على أنه يجب قـبل الحكم على هذا النقـد للمتن فى الأمور الدينية أن يلاحظ ما يأتى:

١ ـ أن نقد الـسند خطوة أولى بطبيـعتهـا، إذ ليس للشهادة قيمة إلا من الثـقه بالشاهد، والرواية والشهادة صنوان، فـإذا ما توافـر مثل عنـاية القوم بنقـد السند، ودقـة مـا اشــتــرطوه فى الراوى من ضــبط ويقظة، وصلاح وبراءة من الهوى، فقـد صارت الحاجة إلى نقد المتن قليلة بطبيعتها.

ولعلنا لا نجـد متناً خليـقاً بالثقـة، إلا وسنده أخلق بذلك، وفيه مخالص مـتعددة من المتن. وهذا هو الحديث الذى ساقـه الأستاذ أحـمد أمين مـثال الحاجـة إلى نقد المتن أو المجال لذلك النـقد: نجد أن فى نقـد سنده إراحة منه ـ رغم وجـوده فى الصحـاح إذ ليس كل ما فـيهـا سليما ـ فـهو مروى عن سعيد ابن زيد، وقـد قالوا فيه: «إنه ضـعـيف»، و« ليس بحجـة يضعفـونه فى الحديث» و«ليس بـالقــوى» (الذهبـى: مــيــزان الاعــتــدال، جـ١،ص٢٧١) على أن مثل هـذا الحديث فى موضـوعه يخرج من باب أوسع من هذا جداً كما سنبينه.

٢ ـ أن مـا يمس الأمور الدينـية لا يرجع فى نقـده إلى أساليب التجربة والتحليل، لأن طبـيعته لا تقبل ذلك ولا تمكن منه، فهـو يمس أموراً غير مادية، وقـد ينتهى إلى غـيـبى وغـيـر منظـور، وإن رجع النقـد فـيـه إلى اعتـبارات نظرية محضـة، فهى غير مـحدودة ولا يقف الخلاف فيـها عند حد، ولا يهون الاتفاق عليـها بل إنها لاتنضبط انضـباط نقد السند والأصـول التى نيط بها، فوجـب لذلك أن يكون نقد المتن ثانوى المركـز، بعد نـقد السند.

وهكذا يهـديك مـا قدمناه: من تفـرق نقـد المتن فى أبحاث متـعددة، وماتقتضـيه طبيعتـه من تأخير إلى أن ليس من اليـسير القـول مع الأستـاذ بأنهم «عنوا عناية تامـة بالنقـد الخـارجى، ولم يعنوا هـذه العناية بالنقـد الداخلى» وأنهم «لم يتوسعوا كثيراً فى النقد الداخلى».

* * *

هذا ما يـقال فى نقد المـتن الخاص بالأمور الديـنية ووراء ذلك باب أوسع منه يجب الـنظر إلى قولـهم فيـه قـبل الاحـتـجـاج لتـركـهم نقـد المتن بحـديث «الكمـأة والعجوة» السابق: ذلك هو أن الأمـور الدنيوية لا تعتبر من مهـام الرسول التى يسوق فـيها بيـاناً، كما يشـهد بذلك حادث أبرْ النخل المعـروف وقوله: ما كـان من أمر دينكم فإلىّ ومـا كان من أمر دنيـاكم فانتم أعلم به، أو كما قال.

النصف الأول من القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) ظهرت ثلاثة ألوان من الفقه فى ثلاثة مراكز: الحجاز والعراق والشام. وكان للأسباب الجغرافية أثر كبير فى انتشارها، وتأثر هذا الانتشار بتطور الحياة والعقيدة فى نواح متماسكة. كما تأثر بالاختلافات الأساسية فى أصول مادة التشريع فى الأقاليم المختلفة. وكانت هذه الاختلافات طليعة لما جاء بعدها من مذاهب مالك وأبى حنيفة والأوزاعى واعتمدت مدرسة الحجاز كثيراً على الحديث. أما مدرسة العراق فكان أكثر اعتمادها على الرأى وفى هذه الأحوال كان للآراء التى يقول بها كثرة العلماء فى المدينة ـ أو الحرمين: مكة والمدينة، أو فى البصرة ـ قيمتها الخاصة.

وظهرت حوالى منتصف القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) أول المطولات التى كتبها البارزون من أتباع هذه المدارس الثلاث وبخاصة مدرستى الحجاز والعراق. وهذه المطولات تيسر لنا الوقوف على اتجاهم العقلى. ويعتمد ما نقرره هنا على نتائج دراسة موطأ مالك، وهو المصنف الوحيد الذى كان موضع دراسة من بين هذه المطولات. وبذل مالك عناية كبرى لتقرير إجماع العلماء من أهل المدينة. وهذا التصور الذى كان يقصد به فى الأصل أن الإجماع هو رأى الغالبية لاغير (كما هو الحال فى علم القراءات الذى استعار هذا الاصطلاح من الفقه، انظر Noldeke - Bergstrasser: *Geschichte*

وهذه الشئون الطبية التى منها حديث هذه الكمأة والعجوة، قد أعلن فيها ابن خلدون رأيا قديماً قويماً حين يقول فى المقدمة بعد ذكره ما كان للعرب الجاهليين من طب «والطب المنقول فى الشرعيات من هذا، وليس من الوحى فى شئ، وإنما هو أمر كان عادياً للعرب، ووقع فى ذكر أحوال النبى صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التى هى عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل، فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات وقد وقع له فى شان تلقيح النخل ما وقع، فقال أنتم أعلم بأمور دنياكم، فلا ينبغى أن يحمل شئ من الطب الذى وقع فى الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك، وصدق العقد الإيمانى فيكون له أثر عظيم فى النفع، وليس ذلك فى الطب المزاجى، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية، كما وقع فى مداواة المبطون بالعسل» (ص٤٣١،ط عبد الرحمن محمد).

فإذا كان الصحيح من الأحاديث لا يفيد علماً مادياً، فلا محل بعد ذلك لطلب التجربة أو التحليل أو الاستقراء لمعرفة صحة مثل حديث الكمأة والعجوة، فوق أنه كما قلنا لا يقوم على سند سليم.

وأن لا محل لإنكار نقدهم المتن، أو إخفائه وراء نقد السند، وأنه من الدقة بحيث لا يطلب فيه ما يطلب فى نقد السند.

أمين الخولى

des Qorans جـ٣، ص ١٣٠ وما بعدها و ص ١٣٥) أصبح هنا يدل على كثرة العلماء كثرة تقرب من الإجماع. وكان مالك فى الوقت نفسه يأخذ بحجية عمل أهل المدينة، وهو ليس بحال من الأحوال عين سنة النبى [ﷺ]. والإجماع وعمل أهل المدينة يرتبطان فى نظره أشد ارتباط. ويمثل لنا كتابه مقدار ماوصلوا إليه فى عهده فى المدينة من صبغ القانون العرفى بالصبغة الإسلامية، كما يبدو ذلك من مقابلة ذلك العصر بما جاء بعده. وقد بلغت هذه الصبغة غايتها الآن.

ولا شك فى أن المصنفات العظيمة التى كتبها الشيبانى كان لها فى العراق أثر يشابه أثر مصنفات مالك فى المدينة.

٦ ـ والشافعى المتوفى عام ٢٠٤هـ (٨٢٠م) هو واضع علم الفقه الإسلامى. وفضله هو أنه بعث اليقظة فى الفكرة الفقهية الإسلامية فأصبحت علماً، وأنه لايبرهن عند الحاجة إلى الدلائل وابتغاء الوصول إلى نتائج عملية فقط، بل يبرهن دائماً ومبدئياً، ويبحث أيضاً شروط الاحتجاج التشريعى وطرقه بوجه عام. وقد خطا بعلم أصول الفقه خطوات هامة اعتمدت على تطور هذا العلم قبل الشافعى. وقد انتهى الشافعى إلى ما انتهى إليه أهل العراق من قبل فى تعريف «السنة» بأنها مصدر للتشريع باعتبارها فعل النبى [ﷺ]، كما عرف الإجماع بأنه الرأى الذى أخذ به كثرة المسلمين، واعتبره مصدراً ثانوياً لإيضاح المسائل التى لايمكن تقريرها من الكتاب وسنة النبى [ﷺ]، وهو يؤيد حجية الإجماع باعتبارات عامة وأحاديث تأمر بالتمسك برأى أمة المسلمين. ولم يكن الشافعى يعلم إلى ذلك الوقت بالحديث الذى ذكر كثيرا فيما بعد وهو «لاتجتمع أمتى على ضلالة». وكان صبغ القانون بالصبغة الإسلامية قد تم بوجه عام قبل مالك، غير أن الشافعى بذل جهداً عظيماً فى تنظيمه. وللوصول إلى ذلك الغرض انصرف الشافعى ـ إلى حد ما ـ عن الطريق المألوف فى التفكير الفقهى.

ولم يكن الشافعى واضع طريقة القياس، غير أنه كان له كبير الأثر فى تنشئته والتوسع فى تطبيقه. وطريقة القياس هى بالضرورة طريقة الرأى،

اصطنعها تحت اسم القياس، لأن الناس كانوا أقل نفورا من هذا الاسم. على أنه من الواضح أنه قد حدّ من استعمال هذه الطريقة، ويظهر أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد. وحاول الشافعى أيضاً وضع قواعد معينة لاستعمال القياس، ولكنه كان قليل التوفيق فى ذلك. ولم يتغلب القياس حتى فى العصور المتأخرة- وبالرغم من التحديدات فى طريقته - على الغموض الذى يجعله مجرداً من القوة القاطعة فى الإقناع. ويظهر أن القياس عند الشافعى مرادف للاجتهاد فى معناه القديم، ذلك المعنى الذى كان يجعل الاجتهاد مرادفاً للرأى أى استعمال الفقيه لعقله. وكان أهل العراق وكذلك أهل الحجاز يستعملون الاستحسان كنوع من أنواع الرأى. والاستحسان عبارة عن الانحراف عن النتيجة التى نتوقعها بحق من القياس،لاعتبارات عقلية أو عملية إلخ.

وقد هاجم الشافعى طريقة الاستحسان فى عنف، لأنها طريقة ذاتية، وقال بصحة القياس وحده. وبهذه الطريقة، صبغ الشافعى علم الأصول بالصبغة الإسلامية فى روية وتبصر.

٧ - إن التطور الذى حدث بعد الشافعى عند المدرسة المعتبرة، انتهى إلى أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس هى الأصول الأربعة للفقه، ويفهم هذا التطور فقط من تتبع تاريخ هذه الأصول، ومن تطورات إضافية مفصلة. من هذه التطورات استقرار الصلات المتبادلة بين الكتاب والسنة، فقد كان الشافعى يرى أن السنة تبين أحكام الكتاب وأن القرآن لا ينسخه إلا القرآن، وأن السنة لاتنسخ إلا بالسنة. وكان البعض، قبل الشافعى وجميع من جاء بعده، يرى أنه من الممكن أن ينسخ الكتاب بالسنة، فكانوا بهذا لايضعون السنة فى منزلة الكتاب فحسب، بل فى منزلة فوقه. على أن النتائج الفقهية العملية لم تكد تتأثر بهذه الاختلافات النظرية. أما الإجماع فكانوا فى العصور المتأخرة لايكتفون فيه برأى كثرة المسلمين، ولكنهم كانوا يطلبون

اتفاق جميع الفقهاء الذين يعيشون فى وقت واحد من عصر ما، وكان هذا الاتفاق ملزماً للأجيال المقبلة. ولكنهم لم يقصدوا من الاجماع أبداً معناه الحرفى. والاجماع بهذا المعنى لم يظل تابعاً للقرآن والسنة فحسب، بل اعتبر مؤيدا لهما نظراً للاعتقاد العام فى تنزهه عن الخطأ، ذلك الاعتقاد الذى نشأ من اعتبارات عامة ومن النص عليه فى الحديث الذى ذكرناه من قبل وتذكر أيضا لتأييد ذلك آيات فى القرآن مثل الآية ٩٨ من سورة آل عمران والآيتين ١١٥،٨٥ من سورة النساء. بل إنهم جعلوا للإجماع ، آخر الأمر، قوة نسخ أحكام الكتاب والسنة، كما حدث مثلا فى مسألة التوسل بالأولياء والاعتقاد فى عصمة الأنبياء.

وهناك أبواب هامة من التشريع الإسلامى تقوم على الإجماع وحده، مثل: الخلافة واعتبار سنة النبى [ﷺ] ملزمة للمسلمين، والأخذ بالقياس إلخ. وجملة القول فى هذا الموضوع إن التشريع الإسلامى كله يستمد سنده من الإجماع المنزه عن الخطأ الذى يضمن صحة التشريع واتفاقه مع المعنى الصحيح المقصود من الكتاب والسنة. وقد فهم الطبرى (٣١٠هـ=٩٢٣م) الإجماع فى جوهره على هذا النحو. وذلك هو رأى أهل السنة بوجه عام، ولكن المالكية وحدهم يعرفون الإجماع بأنه أولا إجماع الصحابة، وثانياً إجماع جيلين من بعدهم يسمونهم التابعين وتابعى التابعين، فهو عندهم إذن كعمل أهل المدينة، موطن السنة الصحيحة. على أن المالكية يجعلون لهذا الإجماع أيضاً نفس القوة التى أعطاها له الآخرون.

وبعض الحنابلة والوهابيين وكذلك الظاهرية الذين سنتكلم عنهم فيما بعد، قصروا الإجماع على اتفاق صحابة النبى [ﷺ]؛ وقد أدى هذا إلى اختلاف عظيم فى العقيدة. أما الأباضية من الخوارج فلا يقرون إلا اتفاق فرقتهم ويطلبون إجماعهم جميعاً. وفى الوقت نفسه كان هناك عدة آراء مختلفة عن الإجماع فى العصر المتقدم. فبعد

الشافعى عارض القياس داود الظاهرى (المتوفى عام ٢٧٠هـ= ٨٨٣م) ومدرسته معارضة قوية، وأنكر القياس والرأى وقال إن الكتاب والسنة يفسران بظاهرهما فقط، ولكن الظاهرية لم يستطيعوا التقدم دون أن يلجؤوا إلى الاستنباط الذى حاولوا أن يجعلوه مفهوماً من النص بالفعل. على أن هذه المدرسة التى عاشت إلى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) لم يكتب لها الاستمرار ونفوذ الأثر، ولا نزال نجد أيضاً بعض خصوم القياس والرأى حتى بين مثل الشافعية البخارى (المتوفى عام ٢٥٦ هـ = ٨٧٠م) والغزالى (المتوفى عام ٥٠٥هـ= ١١١١م) الذى كان يطبق القياس عملياً فى العهد الذى كان متصوفاً فيه على الأقل، ولكنه من الناحية النظرية كان لا يرى أن القياس له ما للكتاب والسنة من قوة (كولدتسيهر: Zâhiriten ص ١٨٢ وما بعدها). على أن القياس قد اعترف به أخيراً دون منازعة وأقره الحنابلة والوهابية والأباضية الخوارج أيضا.

ويستعمل الشافعية وكذلك بعض الأحناف فى الاستصحاب نوعاً آخر من القياس المألوف أكد فى طريقته، وهو يعتبر عند الشافعية قائماً بذاته. وقد اتبع الحنفية المذاهب الأخرى فى إطلاق لفظ القياس على الرأى بمعناه القديم، ولكنهم يتمسكون بالاستحسان على عكس الشافعية. ومازال المالكية يسلمون به، ولكنهم على وجه عام يؤثرون تسميته بالاستصلاح وهو نوع من القياس يقرر ما يعتبر أنه أصلح. ويأخذ الشافعية كذلك بالاستصلاح وينكرون الاستحسان فى شدة مقتفين فى ذلك أثر إمامهم، والواقع أن الطريقتين متماثلتان. وبالنسبة للتعسف الذى أدى فى الغالب إلى طرح نتائج القياس عندما كان يعتبر من الضرورى أو من المرغوب فيه التخلص من قيود النظر، فقد عارض الكثيرون كلا من الطريقتين، ولم ينعقد الإجماع قط على اعتبارهما من أصول الفقه.

وتتفق فرقة الأثنى عشرية من الشيعة (الإمامية) مع أهل السنة فى

اعتبار الكتاب والسنة من أصول الفقه، على أنهم لايقولون بحجية سنة الرسول [ﷺ] فقط وإنما يضيفون إليها أيضاً سنة الأئمة الأثنى عشر الذين تضمن عصمتهم صحة التشريع كما هو الحال فى الإجماع عند أهل السنة.

أما فيما يختص برواية السنة فاللشيعة عدة كتب فى الحديث تختلف اختلافاً جوهرياً عن كتب أهل السنة. وقد انكروا بوجه خاص جميع الأحاديث والتقارير التى ترجع فى حجيتها إلى الخلفاء الثلاثة الأول قبل علىّ، كما رفضوا الأحاديث التى تجعل علياً تاليًا لهؤلاء الخلفاء. ولا يرى الشيعة حاجة إلى أصول أخرى بعد تعليم الإمام. ومع ذلك فإنه يوجد عندهم فى فترة غيبة الإمام الأخير أصلان يقابلان الأصلين الأخيرين عند أهل السنة (أى القياس والإجماع). على أننا نجد فى هذا العهد نفسه أن الإخباريين لايعتمدون إلا حجية الكتاب والسنة وحدهما، ويحاولون إرجاع جميع الأحكام إلى أحاديث الأئمة مع الحد ما أمكن من الاستنباط العقلى، وهم يطلبون فوق ذلك عند تفسير آية من آيات الكتاب حديثاً يتصل بتلك الآية. ومن جهة أخرى نجد أن مدرسة الأصوليين التى كانت تستمتع بشهرة عظيمة لانتشار آرائها انتشاراً كبيراً تقول بأن العقل ركن ثالث من أركان الأصول، ولكنهم كانوا ينازعون فى القياس. والخلاف بينهم وبين أهل السنة خلاف فى التسمية لاغير. أما الأصل الرابع عندهم فهو اتفاق كثرة الفقهاء منذ بدء غيبة الإمام الأخير. وبينما السنة يمكن أن تنسخ السنة بل وتنسخ الكتاب أيضاً فإن هذا الإجماع لايمكن أن ينسخ إلا الأحاديث المطعون فيها. ويعتبر الشيعة فى الوقت نفسه من المصادر الثانوية فى الأصول: الاستصحاب وطريقتى الاستنباط الشبيهتين به المعروفتين بالاشتغال والبراءة، وكذلك اختيار القاضى لرأى من بين عدة آراء ممكنة.

٨ ـ والإجماع قوى الجذور فى

القانون العرفى، معترف به بالفعل رسمياً فى بعض العناصر الهامة للعبادات حتى وإن تعارض هذا الإجماع مع الكتاب والسنة (انظر ما سبق). على أنه يجب ألا نغالى مع هذا، فى تقدير صلاحيته فى تدرج التشريع الإسلامى ورفض الأحكام القديمة وإدماج عناصر جديدة. كما أنه من الراجح أن تدرجه لم يمنع البدع ولم يشجعها، فإن العناصر العديدة الغريبة التى يشتمل عليها التشريع الإسلامى دخلت فيه قبل أن يكون للإجماع ذلك السلطان على الفقه فى جملته.

ومن جهة أخرى فإن الاستحسان والاستصلاح يهيئان إمكان اعتبار القانون العرفى، ولو أن هذا الاعتبار أخذ يقل على مر الزمن. وكانوا يحاولون فى بعض المواضع جعل العرف أصلا خامساً إلى جانب الأصول الأربعة المعترف بها، نجد هذا حتى فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). وكان يعتبر من المندوب إليه على وجه عام ألا تجعل القوانين المأخوذة من الكتاب والسنة متعارضة مع العرف المتبع، وأن يصبغ ذلك العرف بالصبغة الشرعية ما أمكن للتخلص من الوقوع فى الإثم (ist جـ ١٥، ص ٢١٣). على أن الفقه لم يعترف اعترافاً عاماً مباشراً بالعرف ولم يجعل له حتى ولا مقاماً ثانوياً. وما نجده من النقاش فى العرف العام والعرف الخاص وصلتهما بالإجماع وصفتهما التشريعية إنما هو نقاش نظرى. وفى الحالات التى تشير فيها الشريعة إلى العرف أو العادة قلما يقصد بتلك الإشارة العادات الشرعية. ولم يعترف بأن القانون العرفى ملزم حتى فى الحالات التى لم ينص الفقه فيها على حكم ما. فمثلا الرأى السائد فى جزائر الهند الشرقية الهولاندية الخاص بمساواة الشريعة والعادة يبعد بنا تماماً عن تعاليم الفقه، فإنه يكاد يجعل جميع العبادات خاضعة للقانون العرفى، ولكنه لا يجعل له مكاناً أبداً فى طريقته النظرية. وقد بذل الفقهاء المالكية المتأخرون جهداً عظيماً — وبخاصة فقهاء شمالى إفريقية — فى التوفيق بين آرائهم وبين العبادات الجارية وجعلوا هذا مبدأ لا يشذون

عنه. ومهما يكن للقانون العرفى والعناصر الشرعية الدخيلة من شأن وسلطان طبيعى فى العهد المتقدم للتشريع الإسلامى، فقد كان من الصعب جداً أن يتقدم أكثر من ذلك وبخاصة منذ أن وصل الاعتراف النظرى بالأصول إلى شكله النهائى.

٩ــ ولما كان الفقه قد تطور بالفعل فى بسط جميع أركانه الجوهرية قبل قيام نظرية الأصول، فإن العناصر التى كانت سبباً فى نشأته لا يمكن أن تذكر فى وضعها التأريخى الصحيح. على أنه حتى من وجهة نظر تنظيم الدراسات عند المسلمين نجد لهم فى الفقه منذ عهد طويل موقفاً نظرياً بحتاً، فالمجتهد وحده له حق تطبيق الأصول أى حق الاجتهاد فى استنباط الأحكام الشرعية من الأصول. على أن إجماع أهل السنة قد انعقد على أن الاجتهاد قد انقضى أمده منذ عهد طويل. وأن الفقهاء جميعاً لابد لهم من الأخذ بأدنى مراتب التقليد وذلك فإن كثيراً من الفقهاء لا يتعمقون فى دراسة الأصول بل يقنعون بالتعليقات الموجزة التى كتبت من حين لحين والتى تضيفها كتب الفقه إلى المناقشات الخاصة بالأحكام المختلفة. ومع هذا فهناك عدة مصنفات عن الأصول، وهى تكوّن علماً من العلوم النقلية عند المسلمين. وكتب أهل السنة فى الأصول تتناول ــ حسب وجهة نظر المؤلف ــ بين مسائل أخرى الكلام على الكتاب والسنة والإجماع من ناحية صحتها وترتيبها بالنسبة لأغراض الفقه، والقواعد الخاصة بتفسيرها وهى تذكر عادة بالتفصيل، وتتناول الناحية الشكلية والمادة الشرعية، وكذلك الأحكام والتقريب بين المتناقضات الواردة فى الأصول، إما بالتوفيق بينها وإما بنسخ البعض بالبعض الآخر، وطرق استعمال القياس وغير ذلك. وجرت العادة بأن تختم كتب الأصول بالكلام على الاجتهاد والتقليد. وأول كتب الأصول هو رسالة الشافعى وإن كانت لا تتفق والترتيب الذى ذكرناه. ونخص بالذكر من بين المؤلفات المهمة التى صنفت فى العصور المتأخرة والتى شرحت كثيراً ما يلى:

(١) إمام الحرمين الجوينى (المتوفى

عــام ٤٧٨هـ ـــ ١٠٨٥م): كــتــاب الورقات فى أصول الفقه.

(٢) البزدوى (المتـوفى عام ٤٨٢هـ ـــ ١٠٨٩م): كنز الوصول إلى مـعرفة الأصول.

(٣) صدر الشريعـة الثانى (المتوفى عــام ٧٤٧هــ ـــ ١٣٤٦م): التنقـــيح والتوضيح.

(٤) السـبكى (المتوفى عـام ٧٧١هـ ـــ ١٣٦٩م): جمع الجوامع.

(٥) ملاّخسرو (المتوفى عام ٨٨٥هـ ـــ ١٤٨٠م): مـرقـاة الوصـول ومـرآة الأصول.

وأســاس الأصول عند الشـيعـة هو حجـية الإمـام، وهى عندهم كالإجـماع عند أهل الـسنة، ومـا زال الاجـتــهـاد موجوداً عندهم.

المصادر:

أهم مصادر تأريخ الأصول هى:

(١) Goldziher: *Die Zâhiriten*

(٢) Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* المجلد الثانى.

(٣) Bergstrasser: *Isl.* جـــ١٤، ص ٧٦ وما بعدها.

(٤) Macdonald: *Development of Muslim Theology*، ص٦٥ وما بعدها.

(٥) وذكر Juynboll فى *Handleiding*، ص ٣٢ ومـا بعـدها، الطبـعة الثـالثـة، معلومـات مخـتصرة عن الـرأى الشائع مع تعليقات تأريخية.

(٦) وذكـر Santillana فى *Istituzioni*، ص ٢٥ وما بعدها معـلومات أوفى، كما أورد ثبتا بمصادر أخرى.

(٧) أمـا أهـم المصــادر الـعـربيـة عـــن الأصول فقد ذكرها حاجى خليفة، طبــعـة فـلوكل جـ١، رقم ٨٣٥ ومـــا بعدها.

(٨) طاشكبـرى زاده: «مــفـتــاح السعادة»، طبعة حيدر آباد سنة ١٩١٠، جـ٢، ص ٥٣ وما بعدها.

(٩) الكاتب نفـسـه: مـوضـوعـات العلوم، كتـبه بالتركـية وترجمه كـمال الدين، الآســتـــانة ســنة ١٣١٣هـ ص ٦٣٤ وما بعدها.

[يوسف شاخت *Joseph Schacht*]

أضحى

[جمع أضحاة] وهى كالإبل والغنم وذوات القرن التى تنحر فى ضحى يوم الأضحى وهو اليوم العاشر من ذى الحجة، وتعتبر لحومها صدقة توزع على الفقراء، ومع ذلك فإن للمضحى أن يأكل من أضحيته. وصفات الضحية وطريقة نحرها فصّلت بدقة فى كتب الفقه . والقيام بالتضحية فى منى عادة جاهلية أقرها أيضاً الإسلام فى سورة الحج (الآية ٣٤ ــ ٣٧)[1] [ولا شك فى أن الشرع لا يفرض الضحية على أحد إلا إذا اضطره إلى ذلك نذر أو إثم[2]،] وكانت الأنعام التى تساق للهَدْى فى هذا العيد تجعل لها علامة بأن تقلد بالنعال القديمة أو بأن يشرط جلدها[3].

(١) هذا غير صحيح، فإن التضحية فى منى فى أيام الحج (وتسمى الهدى) كانت من شريعة سيدنا ابراهيم عليه السلام، وكذلك شعائر الحج. ثم جاء الإسلام باقرارها ونفى ما زاده المشركون فيها من أعمال الجاهلية الوثنية.

(٢) الإثم هنا هو ما يقع من الحاج من المخالفات للاحرام ويجبر بذبح يسمى (فدية) ولا يسمى ضحية.

(٣) هذا ليس فى الضحية، وإنما هو الهدى الذى يسوقه المحرم بالحج أو العمرة من الحل إلى الحرم. وكان اشعاره بالدم أو تقليده أمارة على أنه مساق ومهدى للبيت الحرام فلا يعتدى عليه.

احمد محمد شاكر

الأضداد

جمع ضد: وهى الكلمات التى يعرفها علماء اللغة العرب بأن لها معنيين أحدهما نقيض أو مضاد للآخر، نحو باع، وهى تدل على البيع والشراء، بل إن كلمة ضد نفسها من الأضداد، ففى مثل «لا ضد له» لا تفيد المخالف، وإنما تفيد المثل؛ والأضداد فى رأى علماء اللغة قسم خاص من «المُشْتَرِك» بفرق واحد هو أن المشترك يتحد فى اللفظ ويختلف فى المعنى بينما الأضداد يباين المعنى الأول فيها المعنى الثانى تمام المباينة. وقد تناول العرب هذه الناحية من اللغة بالدقة والشغف اللذين تناولوا بهما النواحى اللغوية الأخرى وأفردوا لها فصولا فى كتب عامة (مثل السيوطى: المزهر، بولاق، جـ١ ، ص ١٨٦ ـ ١٩٣؛ ابن سيده: المخصص، جـ١٣، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٦) أو خصّوها برسائل قائمة بذاتها. وقد أحصى هذه الرسائل لأول مرة ردسلوب (Redslob : *Die Arabischen Worter Mit. entgegengesetzter Bedeutung*، جوتنجن ١٨٧٣، ص ٧ ـ ٩، ويجب أن

نستبعد اسم الجاحظ من المصادر التى ذكرها ردسلوب).

ونحن إذ عرفنا بعض هذه المصنفات من الشواهد المنقولة منها فإنه قد انتهت إلينا رسائل تحمل اسم «كتاب الأضداد» كتبها الكتّاب الذين سنذكرهم بعد، وقد نشرت أجزاء منها:

(١) قُطْرب المتوفى سنة ٢٠٦هـ (٨٢١ م؛ طبعة H.Kofler: *Islamica* سنة ١٩٣٢ .

(٢) الأصمعى المتوفى سنة ٢١٦ هـ (٨٣١م؛ طبعة A.Haffner: *Drei arabische Quellenwerke uber die Addad* بيروت سنة ١٩١٣، ص ٤٥ ـ ٦١.

(٣) أبا عُبَيْد المتوفى سنة ٢٢٣هـ (٨٣٧م؛ انظر Brockelmann قسم ١، ص ١٦٧) .

(٤) أبا حاتم السجستانى المتوفى حوالى سنة ٢٥٠هـ (٨٦٤م) طبعة هافنر: المصدر المذكور ص ٧١ ـ ١٥٧.

(٥) ابن السكِّيت المتوفى سنة ٢٤٣هـ (٨٥٧م) طبعة هافنر: الكتاب المذكور، ص ١٦٣ ـ ٢٠٩.

(٦) أبا بكر بن الأنبارى المتوفى سنة ٣٢٧ (٩٣٩م) طبعة هوتسما، ليدن سنة ١٨٨١؛ القاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

(٧) أبا الطيب الحلبى المتوفى سنة ٣٨١هـ (٩٩١م؛ انظر بروكلمان، قسم ١، ص ١٩٠) .

(٨) الصغانى المتوفى سنة ٦٥٠ هـ (١٢٥٢م؛ انظر هافنر: كتابه المذكور، ص ٢٢١ ـ ٢٤٨).

ولا يؤخذ بالرأى الذى ظل سائداً منذ عهد بعيد والذى يقول إن اللغة العربية ـ بخلاف جميع اللغات السامية الأخرى ـ تشمل عدداً عظيما من الأضداد، ذلك لأننا إذا استبعدنا جميع الكلمات التى ليست بأضداد حقيقية أو الموضوعة فى غير مواضعها، لا يبقى من الأضداد فى اللغة العربية إلا القليل، وهذا ما دعا المبرّد (مخطوط بليدن رقم ٤٣٧، ص ١٨٠) وابن درستويه الذى نقل عنه السيوطى (جـ١، ص ١٩١) إلى الإسراف فى القول إلى حد إنكار وجود الأضداد فى اللغة العربية إنكاراً تاماً، ومع ذلك فقد أحصى ابن الأنبارى

فى كتابه أربعمائة من الأضداد ولكنه بالرغم من هذه الكثرة أغفل «أنكر» و«ولى» وغيرهما. وأشار «ردسلوب» من قبل بوجوب استبعاد عدد كبير من الأضداد بحجة أن مصنفى العرب توسعوا كثيراً فى فهم كلمة «أضداد» أو جمعوا ـ فى شئ كثير من التصنع أو التكلف ـ عددا كبيراً منها.

ويجب أن نلاحظ:

(١) أن معظم الكلمات التى أوردها كانت معروفة عند العرب، أو شائعة بينهم، بمعنى واحد فقط؛ أما المعنى المخالف فلم يرد إلا فى روايات نادرة، وربما كانت موضع الشك، ولو لم يكن الأمر كذلك لكثر الالتباس فى حديث الناس، على أن ابن الأنبارى قد أنكر فى مقدمة كتابه (ص١) إمكان وقوع أى التباس.

(٢) يجب أن نلاحظ الضد فى المعنى اللغوى الذى تدل عليه الكلمة وهى مفردة ومن الخطأ البين أن نلاحظ المعانى التى تدل عليها الكلمة فى التراكيب المختلفة ويحكم عليها بالضد تبعاً لذلك (ابن الأنبارى: كتابه المذكور، ص ١٦٧ ـ ١٦٨).

(٣) وتخرج من باب الأضداد الحروف مثل إن ومن وأن وأو وما وهل ، ولا قيمة للاستدلال بأن «إن» مثلا معناها إذا الشرطية وما النافية، أو الإمكان والنفى بعبارة أخرى ، وكذلك لا قيمة لما يقال من أن بعض الصيغ الفعلية مثل كان أو يكون تدل على أزمنة مختلفة، أو أن الأعلام مثل إسحاق وأيوب ويعقوب قد تكون لها معان ثانوية أخرى.

(٤) ولا حصر للصيغ التى قد تدخل أحياناً فقط فى باب الأضداد نحو «كأس» التى تفيد الإناء كما تفيد الشراب الذى فيه، ونحو «نحن» التى تفيد المتكلم المفرد والجمع، ونحو جميع صيغ «فاعل» التى ترد أيضاً بمعنى «مفعول» مثل وامق وخائف، وصيغ «فَعيل» التى تفيد أيضاً معنى فاعل مثل أمين ، وصيغ المبالغة التى تتكون من أسماء الفاعل والمفعول للفعل الثلاثى والمزيد ، والثلاثى اللازم الذى يفيد التعدية أحياناً مثل زال وغيرها. وهذه الحالات كلها ليست فى الواقع من الأضداد.

(٥) وكــذلــك ليس من الأضــــداد الكلمات التى تستعـمل فى أحيان معينة اهتزاءً أو تهكماً، مثل يا عاقل للمجنون ، أو تفاؤلا، مـثل يا سالم للـمريض. لأن استعـمال هاتين الاستعـارتين موقوف على اختيار المتكلم.

(٦) ويظهر التعسـف والافتعال على أشدهما آخر الأمر فى إدخال العرب فى باب الأضـداد كلمات مـثل «تَلْعـة» التى مـعنـاها المسـيل من الماء والمـرتفع من الأرض ، لأن الماء يهبط والأرض ترتفع.

ومـعظم الشـواهـد التى أوردها ابن الأنبارى تنطبق عليها واحدة أو أكثر من الملاحظات التى مـرت بنا ، ولذلك يجب ألا تعد من الأضـداد، وهكذا لا يبقى من الأضداد بعد هذا إلا القليل.

وقد حـاول العرب أنفسـهم تفسـير هذه الظواهر، إلا أن تـفـسـيـراً واحـداً يستـحق منا الاهتمـام ، وهو التفسـير الذى يريدنا على أن نرجع لأصل الكلمة الذى يؤخذ الضـدان منه (ابن الأنبارى: كتابه المذكور ، ص٥، س ٢٠ وما بعده؛ المزهر، جـ١، ص ١٩٣).

أما التفسيرات الأخرى فتعلل المعانى الموجـودة بالفـعل، وترى أن الأضـداد عبـارة عن معـان مستـعارة من ناحـية أصول الكلمات بعـضها من بعض (ابن الأنبارى: كـتابه المذكور ، ص ٧؛ المزهر : جـ١ ، ص ١٩٤، س ٤) . أو تحـاول إيجـاد صلة، سـقـيـمة فى كـثـيـر من الأحيان، بين المعانى، فالعرب يقولون ـ مثـلا ـ إن «بعض» تأتى بمعنى كل، لأن كل الشىء مـا هو إلا بعـض من شىء آخـر (ابن الأنبـارى: كـتـابه المذكـور، ص٦).

وقد بذل آبل(C.Abel : *Uber den Gegensinn der Urworte*، ليـپـسك سـنة ١٨٨٤؛ وأعـيد طبع هذا البـحث فـيمـا نشـره بعنوان *Sprachwissenchaftlichen Abhandlungen* ، ليـپـسك سنة ١٨٨٥) محـاولة للوصول إلى تـفسيـر لظاهرة الأضداد اللـغوية بصفـة عامـة مبـتدئاً بنظرة واحـدة فـحـسب. وفى رأيه أن الكلمات التى استخدمها الأولون لم تكن تعابير عن أفكار معيـنة غامضة، ولكنها كـانت أقرب إلى وصف صلة مـتبـادلة بين مـتـضـادين، مـثـال ذلك أن فكرة

«القوى» لا يمكن أن تفهم إلا بمقارنتها بفكرة «الضعيف» ، وكان طرفا التضاد إنما يميز بينهما تدريجا بتغييرات صوتية. ولم يأخذ اللغويون بنظرية آبل، ولكنها وجدت قبولا لدى علماء التحليل النفسى.

وكذلك حاول كوردس (R. Gordis: *Words of mutually opposed meaning* فى *Am. J. Semit Lang*، سنة ١٩٣٨، ص ٢٧٠ ـ ٢٨٠) أن يجد تفسيراً يصدق على جميع الأضداد ، فبدأ بالنظريات الأنثروبولوجية الحديثة، وربط الأضداد بالمحرمات والقوى الطبيعية الخارقة وانتهى فى ذلك إلى القول : «إن الأضداد من جميع النواحى هى فى حديث الناس ليست إلا بقايا من طرائق التفكير عند البدائيين».

والرأى السائد فى علم اللغات بصفة عامة يخالف مثل هذه النظريات، إذ يقول إن الأضداد لا يمكن تفسيرها إلا على ضوء مبدأ واحد، هو أن الكلمات من أصلها لها معنى محدد. ومن ثم فإن فى كل ضد معنى يجب أن يعد أصليا ومعنى يعد فرعيا. ومهمة علم اللغات أن يتتبع فى كل حالة التغير التدريجى للمعنى، ولو أنه يتضح للبادرة الأولى أن الوقائع لا يمكن أن تقوم فى جانب كل ضد. والحق إن لغويى العرب سبق أن سلموا من حيث النظر بهذا المبدأ وهو «الأصل لمعنى واحد» ، أما أن كتبهم لم تسهم فى حل هذه المشكلة إلا بأيسر اليسير على الرغم من وفرة المادة التى بين أيديهم، فمن أسبابه أن تفسير الأضداد لم يكن مسألة علمية بمقدار ما هو مسألة عملية صرف، ذلك أن أول ما كان يعنى به العرب هو أن يعدوا ثبتاً كاملا على قدر الإمكان بجميع كلمات الأضداد التى تستخدم فى الحياة اليومية وفى الأدب. ولذلك نجدهم فى كثير من الأحيان إنما يستهدون بالتوافق الظاهرى، ومن قبيل ذلك أنهم جعلوا من بين الأضداد كلمة.

(١) «مودِ» أى هالك والأصل ودى.

(٢) ومودٍ أى قوىّ شديد، من الأصل أدى.

وقد فسر كيس (F. Giese فى *Untersuchungen über die addâd auf Grund von Stellen aus Altarabischen Dichtern*،

برلين سنة ١٨٩٤) معظم الأضداد الواردة فى الشعر القديم وكيف انتقل معناها الأصلى إلى الضد بتصنيفها فئات شتى من حيث علم المعانى.

(١) الاستعارة: مثل ناء تأتى بمعنى نهض مثقلا بالحمل كما تأتى أيضا بمعنى بعد به، ومثل ناهل التى تقال للعطشان والريان.

(٢) تصاحب المعانى المتضادة بالذهن: مثل «بين» التى تفيد الفراق كما تفيد الوصال وفقاً لحالة الشخص الذى يكون إما مفترقاً وحده عن جماعته أو متصلا بجماعة أخرى، ومثل «جلَل» ومعناها يدحرج، ومن ثم جاءت بمعنى ثقيل، كما تأتى بمعنى يتدحرج فى سرعة. ويرتفع ،ومن ثم جاءت بمعنى حقير وخفيف.

(٣) قصر الفكرة على معنى الإصلاح أو الإفساد على التوالى: مثل رَمّ العظْم بمعنى قوى حين يكون فيه النخاع، وبمعنى ضعف حين يكون العظم رميما.

(٤) المفروض أن الكلمات التى تفيد الانفعال أو اللون يكون معناها الأصلى الثابت «انفعل » سواء أكان هذا الانفعال لشئ حسن أو سيئ مثل «راع» التى تأتى بمعنى خاف أو بمعنى أعجب؛ ومثل «طَرِب» التى تأتى بمعنى حرن أو بمعنى فرح؛ وكذلك رجا وخاف، ومثل «ذفرى» و «بنة» التى تدل على الرائحة الطيبة كما تدل على الرائحة المنتنة. ومن هذا الضرب الكلمات التى تفيد الظن بمعنييه اليقين والشك نحو ظن وحسب وخال (ابن الأنبارى: كتابه المذكور، ص ٨ ومابعدها؛ Landau كتابه المذكور، ص ١٨٩ ومابعدها).

(٥) وكان من أثر الثقافة فى كثير من الأحيان أن تباينت الكلمات التى تدل فى الأصل على معنى واحد مثل باع وشَرَى اللتين كان معناهما الأصلى تبادل.

(٦) المشتق من الأسماء وخاصة فى «فعّل» و «أفعل» وكان معناهما فى الأصل إحداث الحدث بالشئ المراد، ولذلك يمكن استعمالها فى الإيجاب والسلب نحو «فرّع» التى تأتى بمعنى صعد كما تأتى بمعنى انحدر، قارن بينها وبين «شريش سقيل» فى

العبرية. أضف إلى ذلك أن عدم وجود حروف الجر المركبة فى اللغة العربية يؤدى إلى كثير من الالتباس (السيوطى: كتابه المذكور، ص ١٨٩) مثل وَلَى التى تأتى بمعنى أقبل كماتأتى بمعنى أدبر، ومثل سمع التى تأتى بمعنى وقع الكلام فى الأذن، وتأتى بمعنى أجاب، وكذلك وجود كثير من الكلمات المتقاربة فى النطق أو المشتركة فى الأصل مما يحملنا على تفسيرها بمعنيين (Landau: كتابه المذكور، ص ١٨٦ ومابعدها) مثل «أمَم» ـ أو الأصح «أيَم» ـ التى تدل على الأمر العظيم والحقير، ومثل «مأتم» التى تطلق على مجمع النساء فى الحزن أو الفرح، ومثل «زوج» التى تقال للرجل والمرأة.

والأضداد الناجمة عن اختلاف اللهجات مهمة وقد أورد لغويو العرب الشواهد على ذلك مثل «سُدْفَة» وهى الظلمة فى لغة تميم والنور فى لغة قيس، ومثل «وثَب» التى تفيد قعد (بالعبرية «ياشبه») فى لغة حمير ونهض فى لغة العرب عامة وكذلك سامِد وقَرْء.

ويمكن أن نلاحظ وجود ظاهرة الأضداد فى اللغات السامية كلها، ومن ثم فإن رسالة لانداو (E. Landau: *Die gegensinnigen Worter im Alt - und Neu-hebraischen*، برلين سنة ١٨٩٦) كان لها شأن أيضا فى فهم الأضداد فى العربية. وأشمل دراسة وأخضعها لمقاييس النقد فى هذا الموضوع هى دراسة نولدكه (Th. Noldeke: *Worter mit Gegensinn (Addâd)* فى *Neue Beitrage Zur semitishen sprachwissenchaft* ستراسبورغ، سنة ١٩١٠، ص ٦٧ ـ ١٠٨)، فقد درس فيها وفسر من حيث الاشتقاق اللغوى ومن حيث علم المعانى ١٧٧ ضدًا بإبراز التغيرات المتشابهة فى المعنى، ومدخلا فى اعتباره أصول الأضداد فى اللهجات العربية، وفى العبرية وفى الآرامية وفى لغات الحبشة ويصنف نولدكه عدداً كبيراً من التغيرات فى فئات معينة من حيث المعانى، ولكنه أحجم عامداً عن أن يلتمس مبدأ ثابتاً أو ترتيباً معيناً، ويقرر صراحة «أن القواعد الثابتة والعامة فى علم المعانى أقل ظهوراً منها فى علم

الأصوات» وأن «الحقيقة المتنوعة للغة الإنسان تقاوم كل المحاولات التى تبذل لوضعها فى قواعد». وتوجد الأضداد فى جميع اللغات كما يفهم ضمنا من مناقشتنا السالفة للموضوع، وقد لفت كِرمْ من قبل الأنظار إلى ذلك (Jacob Grimm: *Kleinare Aufsaltze*، جـ ٧، ص ٣٦٧) ويمكننا أن نجد أمثلة هامة على ذلك فى نيروب (K. Nyrope: *Das Leben der Worter*؛ ترجمة *R. Vogt*) ونوجه النظر بصفة خاصة إلى ملاحظات واكرنا كل فى فقرة من بحثه (J. Wack-ernagel *Vorlesugen über Syntax:* بازل سنة ١٩٢٨، جـ ٢، ص ٢٣٥)، أما ملاحظاته فى غير هذا من الموضوعات فتهمل

[قايل Weill]

تعليق على مادة الأضداد

الضّدان هما الأمران الوجوديان المتقابلان فى المعنى اللذان لايجتمعان فى وقت واحد لشئ واحد، وقد يتخلفان عنه معاً، كالحلاوة والملوحة والسواد والبياض. والتضاد يبحث عنه فى اللغة من ناحيتين مختلفتين: الأولى ناحية أنه مظهر من مظاهر الكلام فى تأديته الأغراض والمعانى التركيبية. والثانية أنه من مظاهر اللغة نفسها فى تأدية المعانى الأولية للمفردات.

والتضاد بالمعنى الأول يذكر فى مواضع كثيرة من العلوم، فيذكر فى المجاز على أنه علاقة من العلاقات المصححة لاستعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى، ويذكر فى التشبيه على أنه وجه من وجوه الشبه، ويذكر فى البديع على أنه من المحسنات، ويذكر على أنه مادة لذلك كله فى متن اللغة وما يتصل به كالمقدمات اللغوية لعلم الأصول.

وحيثما يذكر التضاد من هذه الناحية لايُتحرّى فيه المعنى الدقيق المتقدم لكلمة الضد بل يتوسع العلماء فى تلمس الضدية وتحقيق معناها على أى اعتبار يسهل أداء الغرض. أما الناحية الثانية فهى التى تحتاج إلى البحث والتمحيص.

وقد بحث العلماء فى التضاد من الناحيتين جميعا وألفوا فى الأضداد كتباً، ولكنهم حين عالجوا ذلك فى

التواليف غلبت عليهم الناحية الأولى فذكروا كثيراً من الأمثلة للأضداد منها ما هو فى المفرد كالقُرْء قالوا إنه للطهر والحيض معاً ومنها ما هو فى الفعل. قالوا: ظن تكون للشك واليقين والرجحان جميعاً. ومنها ما هو فى التراكيب قالوا: تهيبت الطريق وتهيبتنى الطريق بمعنى، وهذا من الأضداد. ومنها ما هو فى المتعلقات مثل رغب عنه ورغب فيه. ومع غلبة الناحية الأولى عليهم لم يفتهم التكلم فى الناحية الثانية ومعالجتها بالبحث والإدلاء فيها بالآراء المختلفة، ما يمنع منها وجود الأضداد بهذا المعنى فى اللغة، وما يجيز.

فإذا جارينا وجهة النظر الأولى لم يكن لنا أن نلاحظ شيئاً على ما ذكروه من الأمثلة المختلفة لأن معنى الضد لا يلزم أن يتحقق فى كل واحد منها تماماً. ويظهر أن شمول البحث فى تلك التواليف العربية للناحيتين معا متلاصقتين متتابعتين إبهم على كاتب المادة وأمثاله فذكر الملاحظات التى ذكرها والتى منها هو جدير بالاعتبار إذا قصرنا البحث على وجهة النظر الثانية.

وإذا نحن اتجهنا بالبحث الوجهة الثانية كان علينا أن نأخذ فيها برأى ركين. وقبل أن نستعجل هذا الرأى بالمنع أو الجواز ينبغى ألا يعزب عنا أن التضاد مناف لطبيعة اللغة وأنه لا يسهل التفاهم بين الناس، فمن الصعب أن نقبل أن المعانى الأولية المتضادة يتفاهم الناس عنها بلفظ واحد. والصعوبة التى تنشأ من التضاد أكبر جداً من التى تنشأ من الاشتراك، وإذا قيل إن القرائن توضح المراد كان هذا تسليما حقا بمنافاة التضاد لطبيعة اللغة لأن الاعتماد على القرائن ليس من طبيعة اللغات فى سذاجتها وإنما هو طور آخر فوق ذلك. ولن نتعجل الرأى بوجود الضد فى اللغة بهذا المعنى أو عدم وجوده - وإن لم نعدم لكل رأى أنصاراً - حتى نستعرض الطوائف التى استخلصناها مما ذكروا من أمثلة الأضداد. وقد وجدناها على كثرتها لا تعدو عشر طوائف:

الطائفة الأولى ـ أمثال : راع أبهج وأخاف، والذفر للطيب والنتن، والصارخ للمغيث والمستغيث، والطرب للحزن والفرح.

وأمثلة هذه الطائفة أكثر من أمثلة ما عداها، ولو أردنا تحقيق الضدية تماماً فى هذه الطائفة لعز علينا درك ذلك لأن المعنى متحقق فى كل من المتعلقين على حد سواء. فكل من المغيث والمستغيث يصرخ، و ليس صراخ أحدهما ضداً لصراخ الآخر بل كل منهما فرد من أفراد الصراخ، ولا يمكن أن يقال إن أفراد المتواطئ تكون أضداداً فإن هذا محال.

وإن جاز لنا أن نعتبر ما فى هذه الطائفة من التضاد لكانت الأوصاف كلها أضداداً، فإن بياض اللبن ضد لبياض الطباشير لأن الطباشير ضد اللبن كالمغيث ضد المستغيث، ولا يمكن أن يجتمع الطباشير واللبن فلا يجتمع بياضاهما فهما ضدان وهذا هراء. بل يعدو الأمر الأوصاف إلى كل التراكيب التقييدية وغير التقييدية لأن كل مركب يفيد معنى لا يمكن أن يجتمع مع معنى يفيده تركيب مغاير قلت المغايرة أو كثرت، وحينئذ نصير إلى أمر عسير إذ لا تكون اللغة كلها إلا أضدادا وإذ لا بحث إلا بحث الأضداد.

الطائفة الثانية ـ أمثال : كأس للإناء وللشراب ملء ذلك الإناء، والسليم للصحيح والملدوغ، والناهل للريان والعطشان، والمفازة لمحل الفوز والصحراء القاحلة محل الهلاك.

وإذا طبقنا بسائط علوم اللغة على أمثلة هذه الطائفة وجدنا المعنى الثانى مجازيا للكلمة والأول هو المعنى الحقيقى ليس غير. ومعنى الضدية لا يتحقق بين الحقيقة والمجاز لأنهما لا يتساويان فى فهمهما من الكلمة وإنما الذى يفهم هو المعنى الحقيقى فقط ولا يفهم المعنى الثانى إلا بقرينة وبالانتقال من المعنى الأول حتما فيفوت معنى الضدية.

ولو جاز لنا أن نعتبر هذه الطائفة من الأضداد لصرنا إلى العنت والإرهاق لأن كل لفظ فى اللغة له استعمالات تجوزية إذ لا بد لكل معنى حقيقى من معنى آخر مجازى له ولو المعنى الذى يلزم عنه فتكون اللغة كلها من الأضداد.

وبهذا يكون صدر الملاحظة الرابعة فى مادة الكاتب باطلا إذ يقول إنها قد تدخل أحياناً فى باب الأضداد وفوق هذا فهذا الصدر متضارب مع عجز هذه الملاحظة ونهايتها، وتكون الملاحظة الخامسة صحيحة ولكنها عين الرابعة لأن الكل من باب الحقيقة والمجاز ما عدا صيغ «فاعل» وأمثالها وتلك سترد فى طائفة أخرى.

الطائفة الثالثة ـ أمثال: وثب عند حمير «قعد» وعند غير حمير «نهض»، سجد عند طيئ «انتصب» وعند غير طيئ «انحنى»، ولق عند بنى عقيل «كتب» وعند قيس «محا» والسدفة عند بنى تميم «الظلمة» وعند قيس «الضوء».

وجلى أن التضاد لا يتحقق إلا إذا اعتبرنا اللغتين معاً، واعتبارهما معا مخل بأصل التضاد، إذ لابد فيه من وضع واحد، وليس ذلك فى اللغتين بل كل منهما بوضع خاص قد يجهله صاحب الوضع الآخر تمام الجهل، ولا يمنع من ذلك أن كلا من اللغتين عربى ولا يمنع منه أيضاً تسمية كل منهما لهجة، فاتصالهما بالعربية وتسمية كل منهما لهجة ثابت مع وجود هذا الجهل بأحد الوضعين وهو محقق لوجود الوضعين فى المعنيين، يدل على ذلك ما تتناقله كتب الأدب أنه خرج رجل من بنى كلاب ـ أو من بنى عامر بن صعصعة ـ إلى ذى جدن، فأطلع إلى سطح والملك عليه، فاختبره فقال له: ثب، فقال: ليعلم الملك أنى سامع مطيع. ثم قفز من السطح فمات، فسأل الملك: ما شأنه؟ فقيل له إن الوثب فى كلام نزار الطمر، فقال الملك: ليست عربيتنا كعربيتهم، من ظَفَّر حَمَّر. (يعنى من وصل ظفار فلينطق بلغة حمير).

فلو كان العربى يعرف هذا المعنى الثانى لجلس فاستجاب للملك ونجا من الموت. وما مثل اعتبارالتضاد من لهجتين إلا كمثل اعتباره بين لغتين مستقلتين لأن المدرك فى الجميع واحد وهو تعدد الوضع المفيد لتعدد المعنى؛ فهل يسوغ لنا أن نقول إن كلمة (رِجْل) من الأضداد لأنها تنطق فى العربية والفرنسية سواء ومعناهما مختلف، فهى فى العربية عضو من أعضاء الإنسان وفى الفرنسية regle المسطرة والقاعدة.

واعتبار وحدة اللغة فى التضاد نص عليه علماء اللغة الذين عالجوا «باب التضاد»، فصاحب «الجمهرة» قال: الشعب الافتراق والشعب الاجتماع وليس من الأضداد وإنما هى لغة لقوم.

الطائفة الرابعة ــ مثال: باع للبيع والشراء وشرى للبيع والشراء، وكتابة لما يقع من الكاتب ولما يقع على المكتوب، ومثل المولى للسيد ولابن العم وللخادم.

ومعنى الضدية لا يكاد يوجد فى شئ من أمثلة هذه الطائفة لأن المصادر والأمور النسبية جميعاً يصح أن تنتسب إلى أى طرف من الطرفين، وإذا كان المعنى النسبى متساوياً بالنسبة إليهما سواء كان اسمه متحداً كالولاء فإنه ارتباط ودّى يكون من السيد لخادمه كما يكون من الخادم لسيده وكما يكون من القريب للقريب ولذا يكون كل منهما مولى، وإذا اختلفت حالة ذلك المعنى النسبى بالنسبة للطرفين كان اسمه حين ينسب إلى واحد منهما غير اسمه حين ينسب إلى الآخر، أما هو فشئ واحد: فباع ليس معناها كما يزعمون بادل التى تجعلها من الطائفة الأولى، وإنما معناها مدّ باعه بالشئ للآخر وهذا العمل نسبة بين المادّ والممدود والممدود له، فكل من المتبادلين يمدّ يده بما فيها ليعطيه للآخر. وحينئذ يكون كل منهما بائعاً، ولما كثر التعامل وترتيب آثار مختلفة على طرفى هذا العمل صار معناه حين ينسب إلى أحدهما غير معناه حين ينسب إلى الآخر، ولهذا جعل لكل منهما اسم خاص، فهو بائع إذا رغب عما فى يده من السلعة ومشتر إذا كان راغباً فيها، ولا يضر جعل القواميس مصدر باع معنى مد يده واويا ومصدرها فى البيع والشراء يائياً، فمصدر رأى بالعين رؤية وهو واوى وبالاعتقاد رأى وفى المنام رؤيا. والولادة حين تنسب إلى الوالد تكون أبوة وإلى المولود تكون بنوة وهى هى العلاقة بين الوالد والمولود لا تتغير، وكذلك الكتابة هى الحالة التى بين الكاتب والمكتوب، ولما كانت نسبتها إليهما على حد سواء لذلك لم تتغير سواء أكانت مصدر الفعل المبنى للفاعل أو مصدر المبنى للمجهول، فمعنى الضدية على كل حال فى شئ من المعانى النسبية لا يتحقق.

الطائفة الخامسة ـ أمثال: أمين للمؤتمِن صاحب الأمانة وللمؤتمَن الذى أودعتَ عنده، ومختار للذى وقع منه الاختيار والذى وقع عليه، وقريع للكريم والمرذول، ومن هذا الباب بالإيجاز جميع الصيغ التى تتوافق منطقاً وتختلف تصريفاً.

ولا جرم أن دعوى التضاد فى هذه الطائفة إنما هو اعتبار للنغمة الصوتية فقط مع تناسى حقيقة الكلمة ومقياسها، فمختار الذى أصله مختيِر بكسر الياء لا يمكن أن يقال إنه مختار الذى أصله مختيَر بفتحها، ومن ثم تكون دعوى التضاد فى هذه الطائفة أشبه بالهذر منها بالحقائق العلمية لأن التضاد إنما يتصل بالمعانى لا بالأنغام.

الطائفة السادسة ـ أمثال: رغب فيه أحبه ورغب عنه كرهه، راغ عليهم أقبل وراغ عنهم أدبر، وانصرف إليهم تفرغ لهم وانصرف عنهم اشتغل بغيرهم.

وجلى ألا تضاد فى شئ من الرغبة أو الروغ أو الانصراف، إنما الضدية بين معنى فى وعن فى الأول وعلى وعن فى الثانى وإلى وعن فى الثالث، وهذه الحروف ألفاظ مختلفة ليست من الضدية التى نبحث عنها فى شئ، فأين اللفظ الذى له معنيان متقابلان؟!

الطائفة السابعة ـ أمثال : نسوا الله فنسيهم، فالأولى الترك غفلة والثانية الترك عمدا، رضى الله عنهم ورضوا عنه فالرضا من الله ليس فعلا قلبيا وهو من الناس غيره من الله على أى حال يتصور.

والتضاد بهذا المعنى عملى محض أى متجه إلى وجهة النظر الأولى وهو مايفيده اللفظ فى التراكيب، والنسيان ليس له إلا معنى واحد، ولم يسم ما حصل من الله تعالى نسياناً إلا حين ذكر فى جوار ما حصل من الناس على طريقة المشاكلة، ولا يمكن أن يكون شئ من هذا وأمثاله فى وجهة النظر الثانية التى نبحثها للأضداد.

الطائفة الثامنة ـ أمثال: إن للإثبات والنفى، وإذ للماضى والمستقبل، وإذا للماضى والمستقبل، وصيغة فاعل لاسم الفاعل واسم المفعول، وصيغة فعيل للفاعل والمفعول، ومثل أرديت الرجل بمعنى أهلكته وارديت الرجل بمعنى

أعنته ورجل مودٍ تام الأداة ورجل مودٍ هالك.

ودعوى التضاد فى هذه الطائفة تهافت لأن معنى اللفظ لا تضاد فيه لأن الأوضاع مختلفة. فما النافية ليست هى ما الموصولة حتى نعقد تضاداً أو غير تضاد بين المعنيين. وأرديت الأولى فعلها ردى والثانية فعلها رداً فيكون المتعدى منها بالهمزة أرداته أى جعلت له رداً ثم تخفف الهمزة فتصير أرديته فتتفق مع الأولى فى النطق ولكل منهما مادة خاصة ووضع خاص، وكذلك مود الأولى من الأداة وأصلها مؤد وإذاً خففت الهمزة صارت مود فتوافق الثانية المأخوذة من ودى بمعنى هلك، فليس ثمة لفظ واحد له معنيان بوضع واحد. والفرق بين هذه الطائفة وبين الطائفة الخامسة اختلاف المادة هنا واتحادها هناك.

الطائفة التاسعة ـ أمثال: خبت النار بمعنى ركدت قالوا وهى فى قوله تعالى: «كلما خبت زدناهم سعيرا» بمعنى التهبت لأن نار جهنم لاتخبو أبدا؛ شاة درعاء مقدمها أبيض ومؤخرها أسود؛ المأتم مجتمع النساء فى الفرح والمأتم مجتمع النساء فى الحزن.

والتضاد فى هذه الطائفة مضحك لأنه لا يتصل بالمعنى ولا يتصل باللفظ فلم يأت واحد منهما بشئ من التضاد، وإنما نشأ التضاد من مجرد تفسير اللفظ وتعبير المعبر فنار جهنم تخبو بالنسبة إلى درجاتها حتما، فالله تعالى يقول: «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب».

والنار التى تشتعل فيها الجلود أشد فى هذا الوقت حماسة منها فى وقت نضج الجلود ضرورة انتهاء المدد الذى يذكيها ويشعلها كما قال تعالى «وقودها الناس والحجارة»؛ والجلود من الناس فهى من الوقود ومتى قل الوقود خبت النار فمجرد تفسير القائل خبت بحميت هو الذى أتى بالتضاد المزعوم؛ وكذلك لو قلنا الشاة الدرعاء ما فيها بياض وسواد كأنها تلبس درعاً لم يبق للتضاد أثر لأن التفسير والعبارة التى خلقت التضاد زالت فزال التضاد بزوالها وإذ نقول المأتم جماعة النساء لم يكن فى المأتم تضاد.

الطائفة العاشرة - أمثال: بعض للبعض والكل، لأن الشئ كل لما هو أقل منه، بعض لما هو أكثر منه، ومثل لم أسئ إليك ولم تسئ إلىّ، فله معنيان نفى الإساءة منهما معاً وإثبات الإساءة منهما معاً.

وهذا هو التعسف بعينه وهو فى كلمة البعض والكل ظاهر، وفى مثل التركيب الثانى يستفاد المعنيان حقيقة ولكن فى وقتين مختلفين وبتأويل الواو على معنيين متباينين فإذا كانت الواو عاطفة كانت الإساءة منتفية منهما معاً، وإذا كانت الواو للحال كانت نافية لحصول الإساءة من الأول فى وقت عدم حصولها من الثانى وتفيد تعريضاً إثبات الإساءة من الأول عند ما حصلت من الثانى، والمعنى على الأول لم يسئ واحد منا لأخيه وعلى الثانى إنى لم أسئ إليك فى الوقت الذى لم تسىء إلىّ فيه وإنما أسأت إليك جزاء ما أسأت إلىّ.

ومسلم جداً أن هذين تركيبان مختلفان وأن تشابها فى الصورة ولا يمت أحدهما إلى الآخر بسبب من أسباب القرابات المعنوية التى ينشأ الضد عنها.

ولو ساغ لامرىء أن يعتبر أمثال هذه الطائفة من التضاد لكانت الألفاظ الدالة على المعانى النسبية كلها من قبيل التضاد، فكل إنسان والد بالنسبة لابنه ومولود بالنسبة لأبيه، والعالم كله مجموعة أجناس وأنواع بعضها فوق بعض ومنسوب بعضها إلى بعض فلا نكاد حينئذ نجد لفظاً ليس من الأضداد.

وبعد هذا الذى قدمنا من استعراض الطوائف المتقدمة نجدنا صائرين فى طريق إنكار وجود الأضداد بالمعنى العلمى البحت المتجرد عن اعتبار التراكيب وملابساتها ولا مفر من ذلك. وقديماً أنكر كثير من العلماء وجود الأضداد بهذا المعنى.

قال فى المزهر للسيوطى فى بحث الأضداد: أنكر ناس هذا المذهب (ص ١٨٦ - جـ١). وقال: قال: آخرون إذا وقع الحرف على معنيين متضادين فالأصل لمعنى واحد ثم تداخل على جهة الاتساع (ص ١٩٣) وقال ابن درستويه أنكر هذا (ص١٩١ - جـ١).وقال: قال

آخر [illegible]ذا وقع الحرف على معنيين متضـ[illegible] فمحال أن العربى أوقعه عليهما [illegible]ساواة بينهما. ولكن أحد المعنيين لحى [illegible]ن العرب والمعنى الآخر لحى غيره ثم سمع بعضهم لغة بعض فأخذ هؤلاء عن هؤلاء وهؤلاء عن هؤلاء.

ومن ثم تسقط الملاحظات التى أبداها كاتب المادة وتصبح فاقدة القيمة العلمية سواء منها ما يقبله كالذى فعله (كيس) وما يرده كالذى فعله (آبل). كذلك تعبير الكاتب عن عمل العرب المجيد فى التضاد العملى بأنه محاولة لتفسير هذه الظواهر يكون غمطا لهذا العمل الذى هو فاخر فى الوجهة التى يتجهها ويكون خلطا من الكاتب لنظرية الضد العملية بالنظرية العلمية وتطبيقاً لأحكام إحداهما على أحكام الأخرى، وذلك غير سديد.

والأضداد الناجمة عن اختلاف اللهجات لا تكون مهمة البتة ولا مفيدة شيئا من ناحية الضدية، وقيمة ما قاله الكاتب فى هذه الناحية تضاءلت إلى لا شئ.

ولا اعتبار لعلاقة كلمة «وثب» العربية فى لهجتها الحميرية وغير الحميرية بكلمة «ياشبه» العبرانية لأن هذه العلاقة إن أفادت شيئا فى تطور اللغات السامية أو العربية فقط فهى تفيده من حيث قرابة وثب فى أى لهجة من لهجتيها واتصالها بكلمة «ياشبه» العبرية، ولا دخل لهذه العلاقة فى التضاد. وكثير من الكلمات الفرنسية يشترك مع الكلمات الإنجليزية فى نشوئهما معاً عن كلمة لاتينية فهل يحقق هذا المعنى شيئاً من الترادف بين كلمة (Composition) الفرنسية وكلمة (Composition) الإنجليزية؟

ويخطئ الكاتب كثيراً حين يظن أن العرب نظروا إلى الأضداد نظراً عملياً فقط، فقد تبين أنهم نظروا كلا النظرين وأدوا إلى كل نظر حقه.

ولم يعن العلماء العرب بحل مشكلة الأضداد لأنه لاتوجد عندهم أضداد حتى تكون لها مشكلة تحل.

وبعد فإن ناساً قد عرضوا للتضاد كما يعرض للمسائل المنطقية يستدل لها بالدليل العقلى فزعموا أن اللغة لا بد أن

يطرقـها الاشـتـراك ومنه التضــاد لأن الألفـاظ مـحـصـورة والمـعـانى غـيـر محصورة، فوجب استعمال اللفظ لأكثر من معنى حتى يتأتى التعبير عن المعانى جمـيعهـا، وفى هذا الخطأ الفاحش لأن البـحث فى اللغـات لا يكون من نواحى سوق الأدلة العقلية البحتة، ثم هم غفلوا عن أننا قد استحدثنا من الأعداد التسعة البسيطة مـا لا يكاد يحصى من الأعداد. ومن ذا الذى يـسـتـطيع أن يقــول إن حـاجـة الإنســان من المـعـانى غـيـر محدودة؟ وفوق هذا كله غفلة كبيرة عن الواقع فقـد أهمل اللسان الـعربى آلاف الصـيغ التى كــانت تنجـم من وضـع الحـروف الهـجـائيـة جـمـيع المواضـع الممكنة فالاستدلال هكذا على أتم فساد.

ثم بعــد فــإن الطوائف الـعـشــر مستفيضة فى اللغات غير العربية، وإننا لنستعرضـها من اللغة الفرنسية:

فـالطائفة الأولى مـثل: Vous mettez vos vêtements، أى تلـبس مــلابـسك، وتقــول هذه الجــملة لمن تراه يـخلع ملابسه ويضعها مثلا فى الحقيبة Vous mettez vos vêtements dans la valise أى تخلعها وتضعهـا فى الحقيبة وذلك لأن (mettez) مـعناها تضـع، ووضـع الملابس على الجسد كوضعها فى الحقيبة.

والطائفة الثـانية مثل: garçon للـولد وللخادم الكبير. ومثل:

Je bois une tasse. J'achéte une tasse

الطائفـة الثالثة ـ قـد مثلنا لهـا أثناء المقال فـإنه لا فرق بيـن لهجتـين وبين لغتين.

الطائفة الرابعـة مثل Cousin فـأنت Cousin لابن عمك وابن عمك Cousin لك، فهى كلفظ المولى سواء بسواء.

الطائفة الخامـسة مثل : Quelle foule sur le trottoir! فمـعنى quelle التعـجب، ويقــال Quelle heure est - il? ومـعنى quelle الاستفهام.

الطائفة الســادسة مثل: Je pars du Caire Je pars pour la France, فكلمة (pars) فى الأول بمعـنى غــادر وفى الثــانى بمعنى توجه وذلـك بمساعدة المتـعلقات (de) فـى الأول و (pour) فى الثـانى ، فهى مثل رغب عنه ورغب فيه.

الطائفة السابعة مثل: Je Pa le وDieu parle فكلام الناس بحرف وصوت وكلام الله تعالى بلا صوت ولا حرف.

الطائفة الثامنة مثل: mal بمعنى مرض مع malle بمعنى حقيبة، فهما وإن توافقا لفظاً لكنهما ليسا من مادة واحدة، والاختلاف فى الكتابة لا قيمة له لأن اللغة لغة قبل أن تكون مكتوبة.

الطائفة التاسعة مثل: Le feu s' éteint فإذا قيل هذا فى جانب جهنم وادعى مفسر أنها هناك بمعنى تلتهب صدق التمثيل.

الطائفة العاشرة مثل: Dites moi où je وDites moi, ou je parle فمعنى الأولى: قل لى أين أتكلم ، ومعنى الثانية: قل لى وألا تقل لى أتكلم وهما معنيان لا يجتمعان، ولكنهما أيضا لا يكونان لتركيب واحد...

وإننا لنتحدى الذين يزعمون أن فى اللغة أضدادا ونباهلهم بجميع كلمات اللغة العربية أن يأتونا بلفظ واحد له معنيان متقابلان بوضع واحد، فإن لم يفعلوا ـ ولن يفعلوا ـ فليس فى اللغة تضاد.

وقبل أن نختتم المقال نجد الحق يدعونا إلى التنبيه إلى ملاحظتين كبيرتين:

الأولى: أن الكاتب ذكر فى صدر المقال أن كلمة الضد نفسها من الأضداد، ففى مثل «لا ضد له» لا تفيد المخالف وإنما تفيد المثل، وكلامه هكذا جار مجرى الكلمات العلمية المسلم بها والجمل التى يطلع عليها الإنسان فيفهم منها معنى قد فرغ منه العلماء.

ولم يذكر كلمة الضد على أنها من باب التضاد إلا ابن الأنبارى ثم عقّب عليها بقوله: وهذا عندى قول شاذ لا يعمل عليه[1] حتى قال: والذى ادعى من موافقة الضد للمثل لم يُقم عليه دليلا تصح به حجته.

فالأمانة العلمية كانت تقضى على الكاتب ألا يسوق كلامه هذا المساق، على أنها فى ذلك التركيب لا تفيد المثل أبدا.

الملاحظة الثانية ـ أننا لا نفتأ نجد غير المسلمين الذين يكتبون عن العرب

(١) هذا نصه ولعلها يعول عليه.

لا يزالون يتوثبون للنيل من الإسلام لأدنى مناسبة.

ونسأل الكاتب: متى بدأ العرب تدوين علوم اللغة؟ ألم يكن ذلك فى الثلث الأول من القرن الأول للإسلام؟ أو لم يكن ذلك حوالى سنة ٢٥ هجرية؟؟ ألم يبدأ بتدوين النحو على بن أبى طالب وهو هو من صدر الإسلام وسمعه وبصره؟

وأيا ما كان الأمر، فالمسائل العلمية يجب أن تكون خالصة لوجه العلم لا غمز فيها ولا تلميز.

عبد الفتاح بدوى

الاعتقاد

التصديق بأن الشئ هو كذلك. وقد يفيد الظن فقط بما يطابق فى الإنكليزية «thinking» وفى الألمانية «glauben» وقد يفيد أيضا الاقتناع التام. وتستعمل هذه الكلمة أيضاً بصفة خاصة للدلالة على قبول العقائد الدينية (*Supplement* :Lane, Dozy) وفى هذا المعنى يرادف الاعتقاد التصديق، أى الاعتقاد الجازم فى صدق الشئ، ويمتاز عن الإيمان بأن البعض يقولون إن الإيمان يشمل «العمل» و«الإقرار»، ويذهب التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ ص ٧) إلى أن الأحكام الشرعية بعضها متعلق بكيفية العمل وتسمى «فرعية وعملية»، والبعض الاخر متعلق بالاعتقاد وتسمى «أصلية واعتقادية» (الباجورى: حاشية على شرح ابن قاسم، القاهرة سنة ١٣٢١هـ جـ١، ص ٢٠؛ حاشية على متن السنوسية، القاهرة سنة ١٢٨٣هـ ص ١١ ـ ١٢؛ *Les prolégomènes théol de Se-* : Luciani *noussi* ص ٤ ومابعدها: كشاف اصطلاحات الفنون مادة حكم) . فالاعتقادات تستعمل غالبا بمعنى العقائد. ولم يكن من السهل تحديد المعنى الدقيق لهذا اللفظ، وقد أورد كشاف اصطلاحات الفنون (*Dict of Techn Terms* ص ٩٥٤) استعمالين له : أولهما وهو الشائع المعروف ومعناه «التصديق الجازم» والثانى وهو قليل الاستعمال ويفيد الاقتناع أو اليقين. والأول حكم عقلى جازم ولكنه يقبل التشكيك، أما الثانى فحكم قطعى أو راجح يقوم على العلم ويخرج الشك والظن. ويسمى أحياناً العلم اليقينى

وهو يخرج الجهل المركب. ويقسم البعض الاعتقاد بمعناه الأول إلى قسمين: أحدهما ما يطابق الحقيقة، والثانى مالا يطابقها.

[ماكدونالد D.B Macdonald]

اعتكاف

اسم يطلق على عادة دينية أهم خصائصها أن يعتزل المؤمن فى مسجد بعيداً عن الناس.

ويعتبرالاعتكاف سنة؛ ويورد بين الأعمال الصالحة التى توصى كتب الفقه بعملها فى العشرة الأيام الأخيرة من شهر رمضان حتى يكون للمؤمن حظ فى بركات ليلة القدر. وتقول الروايات الإسلامية إن النبى [ﷺ] أيضاً جرى على قضاء الثلث الأخير من شهر رمضان صائماً فى المسجد بالمدينة (انظر فيما يختص بليلة القدر: سورة الدخان، الآية ٢، وسورة القدر، الآيات ١ـ٥، وسورة البقرة، الآية ١٨١). ولم يستقر الرأى على تعيين الليلة التى تعتبر ليلة القدر. ويذهب أكثر علماء المسلمين إلى أنها لابد[١] أن تلتمس فى إحدى الليالى العشر الأخيرة من شهر الصوم (وبخاصة إحدى ليالى الوتر الخمسة ٢١،٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩ رمضان). ويذهب آخرون إلى أنه ليس هناك ما يشير إلى أن ليلة القدر هى إحدى ليالى ذلك الشهر، وهذا هو رأى أبى حنيفة.

المصادر:

(١) انظر الأبواب الخاصة بشهر الصوم والاعتكاف فى مجموعة كتب الأحاديث وكتب الفقه.

(٢) الدمشقى: رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة؛ طبعة بولاق، عام ١٣٠٠، ص ٥٠.

(٣) Th. W Juynboll: *Handbuch des islam Gesetzes*، ص ١٢٥ .

[چوينبول Th. W. Juynboll]

الأعراف

جمع عرف، وهو ما ارتفع من الشئ: سور تحدث عنه القرآن فى

---

(١) ليس بين المسلمين من يرى أن ليلة القدر لابد أن تكون فى العشر الأواخر من رمضان كما يقول الكاتب وإنما الذى ورد فى الحديث الشريف أن النبى صلى الله عليه وسلم قال:
التمسوها فى العشر الأواخر من رمضان.

عبد الفتاح بدوى

مشهد من مشاهد الحساب فى الآخرة (سورة الأعراف، الآية ٤٦) يفصل بين أصحاب الجنة وأصحاب النار: «... وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم...» (انظر الآية ٤٨ من هذه السورة: «أصحاب الأعراف»). وتفسير هذه الآية مثار جدل؛ يذهب بل Bell مذهباً مشكوكاً فيه فيقول إن الأعراف هى الإعراف ويترجم الآية بما يأتى: «ويهيمن على الإعراف رجال يعرفون ...»؛ ويذهب أندريا T. Andrae إلى أن «أصحاب الأعراف» هم فيما يرجح أصحاب المراتب العليا فى الجنة: «الذين يستطيعون أن يشرفوا بأنظارهم على الجنة والنار جميعاً». وربما كانت الإشارة فى هذه الآية تنصرف إلى رسل الله خاصة الذين يعودون إلى العمل فى اليوم الآخر للتمييز بين الصالح والطالح.

والتفسير المأثور هو أن «أصحاب الأعراف» هم فاعل الجملة التى جاءت فى آخر الآية ٤٦: «لم يدخلوها» وفى الآية ٤٧ من السورة نفسها. ووفقاً لذلك يكون مقام هؤلاء، إلى حين على كل حال، لا فى الجنة ولا فى النار، وإنما هم فى مقام أو حالة وسط.

ونتيجة لهذا التفسير جعل للأعراف معنى البرزخ .

المصادر:

(١) الطبرى: التفسير، القاهرة سنة ١٣٢١هـ جـ٧، ص ١٢٦ ـ ١٢٩ .

(٢) R. Bell: *The Men of the A'raf* فى مجلة *Muslim World*، سنة ١٩٣٢، ص ٤٣ ـ ٤٨ .

(٣) Tor Andrae: *Der Ursprung des Islams und Christentums*، أبسالا سنة ١٩٢٦، ص ٧٧ وما بعدها.

خورشيد [باريه R.Paret]

الأعشى

أبو بصير ميمون بن قيس البكرى، من قبيلة قيس بن ثعلبة، شاعر مشهور من المخضرمين لقّب الأعشى الأكبر للتمييز بينه وبين سائر الشعراء الذين كانوا يحملون هذا اللقب. وقد لقّب الأعشى لبيت فى معلقته[1] (طبعة *LYALL*، كلكته، عام ١٨٩٤، جـ٥، ص ٢٠). ولسنا نعرف العام الذى ولد فيه، أما وفاته فكانت حوالى عام ٦٢٩ بعد الميلاد. ومع أنه حضر الإسلام وأنشأ قصيدة فى مدح محمد [ﷺ] إلا أنه لم

يدخل فى الدين الجديد. ولا يمكن أن يعد الأعشى نصرانياً صادقاً بالرغم من اعترافه بأنه من القائلين بالطبيعة الواحدة ومن صلاته القوية بالنصرانية، تلك الصلات التى نشأت من تردده على بلاط الحيرة، وبالرغم من صلاته بجيرانه الأدنين أيضاً. يجئ الأعشى بعد امرئ القيس باعتباره الشاعر العربى القديم الذى جاب كثيراً من الآفاق وأفاد من ذلك توسيع مداركه، وكان هذا سبباً فى كثرة إشاراته إلى الحوادث التاريخية وكثرة الألفاظ الدخيلة عنده ولا سيما الفارسية منها، وكانت خمريات الأعشى وعدّى بن زيد نموذجاً للشعراء الذين جاءوا بعدهما وأنشأوا قصائد فى الخمر.

المصادر:

(١) بروكلمان *Gesch .d. arab. Litter* جـ١، ص ٣٧ .

(٢) Geyer: *Zwei Gedichte von al A' sha* طبعة ڤينا سنة ١٩٠٥ .

(٣) H. Thorbecke: *Al - A' sha's Lobgedischt auf Muhamed* فى *Morgenl. Forshungen*

[A. Haffner هافنر]

+ الأعشى ميمون بن قيس: شاعر عربى بارز من قبيلة قيس بن ثعلبة من بكر ابن وائل؛ ولد قبل عام ٥٧٠م فى «دُرْنا» وهى مكان فى واحة مَنْفُوحَة جنوبى الرياض، وتوفى بهذا المكان بعد سنة ٦٢٥م. وكان يعانى، كما يدل لقبه، علّة فى عينيه؛ وقد كفّ بصره تماما وهو بعد فى عنفوان حياته. وخرج الأعشى ساعيا وراء الثروة فى شبابه، وظل سنوات مرتحلا، يشتغل بالتجارة فيما يرجح، وزار فى طريقه الجزيرة العليا والسفلى، والشام، وجنوبى جزيرة العرب والحبشة. فلما كف بصره عاش من صنعته يتكسب بشعر المديح، وعلى ذلك ظل يرتحل، فشخص إلى والى الحيرة إياس بن قبيصة (٦١١م)، وإلى حضرموت ليرى قيس ابن معديكرب (والد الأشعث)، وإلى هَوْذَة بن على أمير جَوّ، وهى من قرى اليمامة. وكان قد حاول من قبل أن يجرب حظه فى شعر المديح فى أيامه الأولى ولكن قصيدته رقم(١) التى أشار فيها بالنصر المثلث

---

(١) هذا البيت هو:

ائن رأيت رجلا اعشى اضر به
ريب المنون ودهر مفند خبل

اللجنة

الذى أحرزه الأسود أمير الحيرة (أخو الملك النعمان) لم تكن موفقة فيما يظهر. وانغمس الشاعر فى السياسة انغماسًا شديدًا، ذلك أنه لما سقط الملك النعمان سنة ٥٠١ أو ٥٠٢م كان البكْريون قد بدأوا غاراتهم على أرض العراق المزروعة بمحاذاة حد الفرات حيث كان الأعشى يقيم فيما يظن مع بنى شيبان بن ثعلبة الأقوياء الذين كانوا يشاركون بنى قيس بن ثعلبة المتبَدِّين المنطقة التى كانوا هم يهاجرون إليها صيفًا، وقد هدد الأعشى بإلحاق الهلاك والدمار بوادى الفرات فى ردّ جرىء على كسرى الثانى الذى كان قد طالب بالرهائن. ويمثل هذا من شجاعة واجه قيس بن مسعود زعيم بنى شيبان حين التجأ قيس إلى البلاط متأثرًا بالهزائم الكبيرة التى نزلت به (قصيدة ٣٤، ٢٦). ومن ثم جاز القول بأن الشاعر قد ساعد على نشوب وقعة ذى قار سنة ٦٠٥م. وإذا كانت الأشعار الشوارد المحزمة رقم٥، والأرقام من ٣٢-٥٠ تشير حقا إلى إياس بن قبيصة، فإن الأعشى يكون أيضا ذا نشاط فى ذلك التغير الذى لم يلبث أن أعاد المنتصرين فى ذى قار إلى الخضوع للنفوذ الفارسى. وقدر الشاعر فى موطنه هو لصالح الأمير الشرعى هرعة الذى كان يدين له بالفضل وسخر من الغاصب الحارث ابن وعلة (الأشعار ٧، ٤، - ٦، ٣٠)، وفى هذه الأثناء كان قد ترك بنى شيبان منحازاً بنى قيس بن ثعلبة، لأنه رأى أن بنى شيبان قد دنسوا شرف قبيلته (الأشعار ٦، ٩). ومن ثم شعر بإساءة شديدة عندما وجه إليه الاتهام فى موطنه بعد ذلك بسنين قليلة وخسر بذلك القضية. والحق أن الأعشى كان مستعداً كل الاستعداد للوصول إلى محل سلمى حتى واجهه خصمه بشويعر اسمه جهنام والتقى الاثنان فى سوق قرب مكة، وهنالك أثار عليه جهنام طائفة من الرعاع أطبقوا عليه بالسياط وكعوب الحراب، ولكنه أخرسه بأشعاره التى أطلق فيها الأعشى لأول مرة شيطانة «مسحل» (١٤، ٣٨، ١٥). وقد أتيحت للأعشى مرة من قبل فرصة التخلص من مأزق خطير بقصيدة ارتجلها ارتجالا (عن السموأل، وتدخل الأعشى من بعد فى العراك الذى نشب بين عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة سواء برضاهما أو بغير رضاهما (١٨، ١٩). وقد دافع عن عيينة وخارجة من بنى فزارة (غطفان، ضد زبان بن سيار وهو زعيم

ذائع الصيت من القبيلة نفسها (٢٧، ٣٧، انظر Orins، ٧، ٣٠٢) والراجح أن ذلك حدث فى أوائل العشرينيات. وقد كان الأعشى نصرانيا كما يتبين من الأشعار ١، ٧، ٣، ٣٢، ٥٤، ٥، ٦٢- ٦٤، ١٣، ٦٩، ٣٤، ١٣.

وقد تعلم الأعشى فى الحيرة حيث كان المأثور من الأساطير والشعر أوسع نطاقاً من مأثور أى قبيلة أخرى بالذات، وأسلوبه بلاغى، وفى بعض الأحيان متكلف (وخاصة فى القصيدة رقم ١)، ويتصل بهذا إثاره لوقع اللفظ وللكلمات الدخيلة (الفارسية) الطنانة، وكذلك حبه للخواتيم المؤثرة فى النفس، ونجده أحيانا يتناول موضوعات القصيدة التقليدية تناول المتحكم الذى لا يبالى. وهو شغوف بضروب مختلفة من التورية، مثال ذلك أنه فى عبارة «حريرة ودع» (٩، ١) يهىء الأذهان لتكرار الموضوع فى قصيدة ٦ باللجوء إلى إدخال الشعار فيها وحسب. وثناؤه على مكة ومدحه زعماء غطفان (٢٠، ٢٧ – ٣٧) اللذان لايحملان أى معنى فيما يظهر إذا تجاوز هذا الغرض، يدلان على تنقلات الأعشى الذى كانت لديه فى الحالين أسباب وجيهة لتحاشى موطنه.

وتفصح الأبيات الأولى من المكان الذى تصادم فيه مع جهنام، وتكشف الأبيات الثانية عن عزمه على المضى فى خصومة زبان الذى أسقطه من مديحه فى زعماء غطفان.

والظاهر أن الأثر المباشر للشاعر قد اقتصر على تلاميذه (النصارى) ومزيفى شعره المجهولين الذين كانوا يعولون على الحصول على رعاية الأشعث. وتشمل آثارهم جل الجزء الثانى من ديوانه (رقم ٥٢ – ٨٢) وإن كان الجزء الأول أيضا يشمل كثيراً من الأشعار المشكوك فى صحة نسبتها إليه.

المصادر:

(١) ديوان الأعشى، طبعة Geyger (سلسة التذكارية، المجموعة الجديدة، جـ٦) لندن سنة ١٩٢٨م.

(٢) بروكلمان، G ٣٧، رقم١، ص٦٥ – ٦٧.

(٣) محمد بن سلام: الطبقات، ص١٨.

(٤) Caskel: *Oriens*، ٧، ص ٣٠٢.

خورشيد [كاسكل W. Caskel].

أعيان

جمع «عين» بمعنى «السيّد»؛ وتستعمل فى كثير من الأحيان بمعنى الشخص البارز فى عهد الخلافة وفى عهد غيرها من النظم الإسلامية (انظر الكتاب المشهور «وفيات الأعيان» لابن خلّكان). ونشأ من استعمال «أعيان» أول الأمر بمدلول يقتصر على أبرز السكان فى مركز من المراكز أو حى من أحياء مدينة أن هذا المصطلح الذى غلب استعماله بالمفرد قد اكتسب فى عهد الحكم العثمانى معنى أكثر تحديداً، فقد أصبح يطلق فى القرن الثامن عشر الميلادى على أولئك الأفراد من الأعيان الذين كانوا يمارسون لأول مرة نفوذاً سياسياً وكان لهم كيان وظيفى. وثمة عامل من عوامل تسنم هؤلاء لهذا النفوذ هو استحداث الباب العالى فى القرن السابع عشر الميلادى لمزارع «المالكانه» الالتزامية أى المزارع التى تؤجر لملتزميها مدى حياتهم، ذلك أن كثيراً من هذه المزارع قد التزم بها مثل هؤلاء الأعيان المحليين الذين لم تقتصر فائدتهم منها على انتعاش حالتهم المالية بل تجاوزت هذه الفائدة إلى حد السيطرة الفعلية على المراكز التى تنتسب إليها هذه المزارع.

وأثناء الحرب بين الروس والعثمانيين سنة ١٧٦٧ ـ ١٧٧٤ كان معظم اعتماد الباب العالى على الأعيان فى جميع أرجاء البلاد فى رصد الاعتمادات للجيش وتزويده بالمجندين.

وقد اعترف بهم رسمياً فى حينه ممثلين مختارين للشعب أمام الحكومة، وزوّدهم ولاة الأقاليم بوثائق عرفت باسم «أعيانلق بيوريلديسى» لقاء أداء رسم هو الـ «أعيانيه» . وقد نقل هذا الاختصاص فى التعيين من الولاة إلى الصدر الأعظم سنة ١٧٧٩، وكان الولاة قد أساءوا استخدام هذا الحق. وتقرر سنة ١٧٨٦ إلغاء نظام الـ «أعيانلق» إلغاء تاماً. فلما شبت الحرب مرة أخرى فى السنة التالية، ألفى الباب العالى نفسه عاجزاً ـ كما حدث من قبل ـ عن الاستغناء عن عون هؤلاء الأعيان المحليين. ومن ثم أحييت «الأعيانلق» فى

حينه. وقد ظهر كثير من الأعيان فى الروملّى والأناضول إبان حكم سليم الثالث ومصطفى الرابع ومحمود الثانى، وكان لهم شأن فى شئون الدولة العثمانية يشبه كل الشبه شأن الديره بكيه ذلك أنهم كانوا يتحدّون الباب العالى مدداً طويلة ويحكمون المراكز التى بسطوا عليها سلطانهم حكما مستقلا فى الواقع، ولو أنهم كانوا فى كثير من الأحيان يزودون الجيش العثمانى بالمجندين فى حالة الحرب. وربما كان أشهر هؤلاء پاسوان أوغلى (وقد كان ابن عين من الأعيان وإن لم يكن هو نفسه من الأعيان بالمعنى الدقيق للفظ) والبيرقدار مصطفى باشا (وكان قد أصبح من الأعيان فى مستهل حياته العملية) وإسماعيل بك السيروزى وكان جل هم السلطان محمود الثانى فى النصف الأول من حكمه منصرفاً إلى فل نفوذ الأعيان وبكوات ديره فى الولايات.

المصادر:

(١) إسلام أنسيكلوبيدياسى، هذه المادة بقلم أ. حقى أوزون جارشيلى.

(٢) Mouradiea d' ohsson: *Tableau de l' Empire Ottoman* جـ٧، ص ٢٨٦ .

(٣) أحمد جودت: تاريخ ، جـ١٠، ص ٨٧، ١١٦ ـ ١١٨، ١٤٧و ١٩١، ١٩٤، ١٩٧، ٢٠٩، ٢١٦ .

(٤) لطفى: تاريخ، جـ ١ ص ١١ ـ ١٢ .

(٥) مصطفى نورى: نتائج الوقوعات، جـ٣، ص ٧٤؛ جـ٤، ص ٣٥ ـ ٣٦ ، ٤٢، ٧١ ـ ٧٢، ٩٨ ـ ٩٩ .

(٦) أحمد راسم: عثمانلى تاريخى، جـ٣، ص ١٠٢٩؛ جـ٤، ص ١٦٦٣ ـ ١٦٦٤، ١٧١٤ .

(٧) عثمان نورى: مجلة أمور بلديّة، جـ١، إستانبول سنة ١٩٢٢، ص١٦٥٤ وما بعدها .

(٨) A.F.Miller : *Moustafa Pasha Bayraktar*.

(٩) *Ottomans - Kaya Imperia v Nachale XIX vxeka* موسكو سنة ١٩٤٧، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٥ .

(١٠) أ. حقى أوزون جارشيلى: عالمدار مصطفى باشا، إستانبول سنة ١٩٤٢، ص ٢ ـ ٧ .

(١١) H.A.R Gibb& H.Bowen: *Islam-ic Society and the West*.أكسفورد سنة ١٩٥٠، جـ ١، الفهرس

خورشيد [بوون H. Bowen]

أغا

ومعناها فى اللغة التركية الشرقية الأخ الأكبر، وعند قبيلة ياقوت «أكا» معناها أب (V. Thomsen: *Inscriptions de l'Orkhon déchifrées* ص٩٨، س ١٧ — ١٨، أكا)

ومنها كيلكر أغاسى ومعناها الجد أو العم، وفى لهجة الچواش معناها الأخت الكبرى. ومعنى أغا فى التركية العثمانية الرئيس أو الشيخ أو السيد، ويحمل هذا اللقب الآن صغار الضباط إلى رتبة نقيب. وكذلك يطلق لقب أغا على خصيان القصر السلطانى. وكان يمنح فيما سبق للضباط العظام. وكان عدد الـ «ركاب أغالرى» — وهم الضباط الذين يسيرون فى ركاب السلطان — ستة وهم: «بستانجى باشى»، ورئيس الإصطبلات، ورئيس الحجاب .. إلخ. وكان أغا قره قولاق — وهو من ضباط الحرس — فى خدمة أغا الإنكشارية، وكان يراقب من برج مرتفع أحياء الآستانة المختلفة، ففى حالة شبوب النار مثلا فى جهة من الجهات يسرع باستطلاع الخبر ثم يبادر بإبلاغه إلى السلطان. وكان أغوات القصر ينقسمون إلى سود يطلق عليهم «قره أغالر» وبيض يطلق عليهم «آق اغالر»، ولا وجود الآن إلا للأغوات السود ويسمى رئيسهم «قيزلر» أغاسى ومعناها «أغا البنات» ويلقب بصاحب السعادة ورتبته تلى الصدر الأعظم، وشيخ الإسلام. وكان رئيس الأغوات البيض يسمى فيما مضى «قپوأغا». أما أغا الإنكشارية «يكى چرى أغاسى» فكان قائد هذا الجيش، وكانت له الأسبقية على جميع الضباط وكذلك على وزراء الدولة. وفى عهد المغول أطلق هذا اللقب أيضاً على أميرات البيت المالك (Quatremére: *Hist. des Mongols*، ص ٣٠٩، ص ٤٠) ويكتب الفرس هذه الكلمة «آقا» وينطقونها عادة «آغا» كما

كـــان يفـعـــــل الأتراك العـثـمـانيـون Seyyid Ali Mohammed :A.L.M Nicalas) dit le Bab بـاريـس ســنـة ١٩٠٥، ص ١٦١، تعليق ١٢٥).

المصادر:

(١) W. Radloff: Versuch eines Worterb. جـ ١، ص ١٣٤ .

(٢) H.Vámbéry: Etymolog Worterb. d. turko - tatar Sprachen، ص٦ .

(٣) Barbier de Meynard: Diction. turc Français، جـ١، ص ٧٤ .

(٤) D,Ohsson: Tableau de l,empire Ottoman جـ٧، ص ١٤ ومابـعدها، ص ٥٤ وما بعدها، ص ٣١٢ ـ ٣٥٣ .

[Cl. Huart إيوار]

+ أغـــا: كلمة اسـتعملت بعـامة فى اللغـة التركـيـة الشـرقيـة بمعنى «الأخ الأكبـر» وهى تقابل فى بعض الأحـيان «إينى» أى «الأخ الأصغر».

ولكن «آكـا» فى لهجـة قبيلـة ياقوت تدل على «الأب» (انظر V. Thomsen: Inscriptions de l,Orkhon Dechifrées، ص ٩٨ «آقـا»)، وفى كيـبل كراغـاسى تدل على الأب والـعم؛ وفى لغـــة الجـــواش بمعنى الأخت الكبـرى. أمـا عند المغـول فقد ظهرت هذه الكلمة من قبل مستعملة لقـبـا من ألقـــاب التـشـريف، وذلك أن أميرات الأسـرة الإمبراطورية كن يلقبن بها (انظر Quatremére: Histoire des Mongols، ٣٩ ـ ٤١).

وأغا فى التـركية العثمـانية «وتنطق عـادة «آئـا» بل «آ») مـعناهـا «الرئيس» و«السيد» وتدل فى بـعض الأحيان على (مـالك الأرض)؛ وهى تطلق أيضـا على رئيس الخـدم فى منزل وترد مقـرونة بكثـيـــر من الكلمـات مـــثل: «چارشى أغـاسى» (مـفـتش الســوق) و«خـان أغاسى» (رب الخان) و «كـوى أغاسى» (شيخ القرية) و«أغا بك» (الأخ الأكبر ـ انظر مـا سـبق ـ أو الأكـبـر مقـامـاً أو سناً).

وأغا، من حـيث هى لقب، ظلت تطلق حـتى عهـد الإصلاح ـ بل بعـد ذلك فى بعض الأحيان ـ على أشخـاص كثيرين

متفاوتى الشأن فى خدمة الحكومة، وكان هؤلاء فى الغالب يشغلون وظائف ذات صبغة عسكرية أو قل إنهم كانوا على الأقل فى وظائف غير وظائف أمناء السر، فيقابلون بذلك الأفندى خاصة. وكان أشهر الأغوات من هذا القبيل هم أغوات الإنكشارية «يكى چرى أغاسى» ومعظم ضباط الجيش القائم الذى يقابله الجيش الإقطاعى؛ والأوزنكى أو الركاب أغالرى، وأغلبية الضباط العاملين فى خدمة القصر السلطانى فى داخله وفى خارجه. على أن كخيا (كتخدا) الصدر الأعظم كان يلقب أيضا بلقب أغا، وإن كانت واجباته إدارية وكتابية بحتة، ومن ثم فإن كلمة أفندى كانت تضاف فى حالته عادة إلى لقب أغا فكان يسمى «أغا أفنديمز». وهكذا كان شأن رؤساء الخصيان العاملين فى القصر السلطانى فكان يطلق عليهم «باب السعادت أغاسى» أو «قابى أغاسى» (أى الأغوات البيض)، و «دار السعادت أغاسى» أو «قيزلر أغاسى» «أى الأغوات السود»، وكذلك الأغوات الذين فى خدمة «والدة سلطان» وأميرات البيت المالك. ومن ثم جرت الحال بأن يعرف الخصيان الذين يستخدمهم عمال الدولة أو أهل اليسار باسم «حريم أو خادم أغالرى» حتى أصبحت كلمة أغا وحدها تدل فى بعض الأحيان على «الخصى».

ولما أبطل نظام الإنكشارية وأنشأ السلطان محمود الثانى «العساكر المنصورة»، جرت العادة بأن يلقب بلقب «أغا» الضباط الأميون حتى رتبة القائمقام وأن يلقب الضباط المتعلمون الذين يساوونهم فى الرتبة بلقب أفندى. وظل هذا العرف جاريا بين الناس حتى زوال الحكم العثمانى. وكان يوجد حتى إقامة الدستور رتبة عسكرية بين اليوزباشى والبكباشى تسمى «قول أغاسى» (أى قائد جناح).

وأغا - التى ترسم فى كثير من الأحيان «آقا» - تستعمل أيضا فى الفارسية، وهنا تعود الكلمة فى بعض الأحيان إلى مدلولها «الخصى» كما فى حالة أول ملوك القاجار بخاصة آغا محمد شاه.

المصادر:

(١) Radloff : Versuch eines War-terbuch d. Turko - Tatar Sprachen، جـ١، ص ٥ ـ ٦ .

(٢) Vambéry :H. Etymologisches Worterbusd.O.Turko ` Tatar sprachen

(٣) Pavetede Courteille: Dictionnaire Turec - Oriental، ٢٤ .

(٤) Redhouse: A Turkish and English Lexicon، سنة ١٩٢١، ١٤٦ .

(٥) عطـا: تاريخ ، فـى مـــــواضـع مـختلفـة، وخـاصـة الاقـسـام المبتـدئة بصــــفـحـــة ٧، ٣٠، ٧٢، ١٣٨، ١٥٧، ١٨٢، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢٥٧، ٢٩٠ .

(٦) M. d' Ohsson : Tableau de l'Em-pire Ottoman جـ ٧ ، وانظر الفهرس .

(٧) إسلام أنسيكلـوبيدياسى، مادة أغا.

(٨) Gibb & Bowen :Islamic Society and the West جـ ١، ١، الفهرس

خورشيد [بوون H. Bowen]

أفغانستان *

(١) جغرافيتـها، (٢) أجناسـها، (٣) لغاتها، (٤) دينها، (٥) تاريخها.

---

* يبلغ عدد السكان : ١٦,٩٠٣,٠٠٠ نفس

الكثافة: ٩٧ فى الميل المربع

التركيب العرقى:٣٨٪ من الباشتون

٢٥٪ من الطاجيق، ٦٪ من الأوزبك، ١٩٪ من الهازارا

اللغات الرئيسية: – لغة الباشتو ٣٨٪

– لغة الدارى (الفـارسية) التى يتحدث بهـا الطاجيق والهازار ٥٠٪.

– اللغة الأوزبكية التركية ١١٪.

الدين: الاسلام:

– المذهب السنى ٨٥٪.

– المذهب الشيعى ١٥٪.

نبذة عن المساحة والوصف الجغرافى:

تبلغ مسـاحتـها ٢٥١,٨٢٥ ميل مـربع، وتقع جنوب شرق قارة آسيا، شمال غرب شبه القارة الهندية.

جيـرانها: باكستـان إلى الجنوب والجنوب الشرقى، وايران إلى الغـرب، تركـمانسـتـان وطاجيـقـستـان وأوزبكسـتان إلى الشـمال، وتلامس الصين فى حـد قصير جدا، فى الشمال الشرقى.

الوصف الجـغرافى بإيجـاز: فى مـعظمهـا جبليـة، وكثيـر منها فوق ٤,٠٠٠ قدم فوق سطح البـحر، أما قـمم هندوكـوش فتـبلغ ١٦,٠٠٠ قـدم فـوق سطح البـحر، رتصل إلى الـشرق من كـابول إلى ٢٥,٠٠٠ قـدم ولمـر خـيبـر أهمـيـة عظمى فى التـجـارة مع باكسـتان، ويبلغ طول هذا الممـر ٣٥ كيلومـتر، المناخ جاف وفى باكستان نطاق صحراوى. =

- اهم المدن: كابول، العاصمة.

الحكومة: تولى برهان الدين ربانى الحكم فى ٢٨ يونيو ١٩٩٢. وفى أفغانستان ٣٠ مديرية (ولاية).

فى ١٩٧٨ حدث انقلاب دموى يسارى موال للاتحاد السوفيتى ووقع قادة الانقلاب اتفاق اقتصاديا عسكريا مع الاتحاد السوفيتى.

وفى ديسمبر ١٩٧٩ بدأ الاتحاد السوفيتى فى تقديم المساعدات عبر خط جوى كثيف للانقلاب، وبدأت حرب شرسة بين اليساريين والقوات السوفيتية من ناحية والمسلمين المناهضين لهذا الاتجاه، وتفيد التقارير أن حوالى ١٥,٠٠٠ كتيبة سوفيتية قد أبيدت فى هذه الحرب على أيدى المسلمين المناهضين والذين عرفوا بالمجاهدين الأفغان.

وفي ١٤ أبريل ١٩٨٨ تم توقيع معاهدة بوساطة الأمم المتحدة تقضى بانسحاب القوات السوفيتية، واعتبار أفغانستان دولة محايدة وإعادة اللاجئين، ومع هذا استمر «المجاهدون الأفغان» فى الحرب ضد القوات السوفيتية طالما هى فى أفغانستان. وفى ١٥ فبراير ١٩٨٩ تم الانسحاب النهائى للقوات السوفيتية، وبدأت الحرب بين الفصائل الافغانية والحكومة الموالية للسوفيت. وفى ٢٨ أبريل بات واضحا أن كفة الفصائل الانتمائية الاسلامية قد حققت السيادة على حكومة نجيب أن الموالية للسوفيت. ومنذ ١٩٧٩ سقط فى هذه الحروب مليونان سنة من الأفغان، بينما غادر ستة ملايين بلادهم أفغانستان. وبعد خروج السوفيت وانتصار الثوار نشبت المعارك بين الفصائل المختلفة، وفى ٢٨ يونيو ١٩٩٢ أصبح برهان الدين رباني رئيس للبلاد إلاّ أن المعارك الضارية استمرت حول كابول وأماكن أخري سنة ١٩٩٤و١٩٩٤. وفي منتصف ١٩٩٤ كان لا يزال هناك ثلاثة ملايين أفغاني لاجئين في باكستان وإيران. ومن المتوقع أن يظل الصراع قائما بين تيارين: التيار الإسلامي المتشدد، والتيار الأقل تشددا، كما لا يخلو الصراع من أبعاد عرقية.

[د. عبد الرحمن الشيخ]

(١) جغرافيتها

القطر الذى يعرف الآن بأفغانستان لم يحمل هذا الاسم إلا منذ منتصف القرن الثامن عشر حين استتبت السيادة فيه للجنس الأفغانى؛ وكان من قبل أقاليم مختلفة تحمل تسميات متمايزة، ولكن القطر لم يكن وحدة سياسية محددة، كما أن أجزاءه لم تكن ترتبط فيما بينها بأى رباط يميزها من حيث الجنس واللغة. وكان المعنى الأول للاسم لا يتعدى مدلوله «بلاد الأفغان»، وهى رقعة من الأرض محدودة لم تكن تضم كثيراً من أجزاء الدولة الحالية، وإن كانت تشمل أقاليم كبيرة تتمتع الآن باستقلالها أو تدخل فى حدود باكستان. وأفغانستان، فى تكوينها الحالى تحت حكم ملوك من الباركزائى (أمراء فيما سبق)، تتكون من صقع غير منتظم الشكل بين خطى عرض ٢٩° ٣٠َ و٣٨° ٣٠َ درجة شمالا، وبين خطى طول ٦١° و٧٥° درجة (أو ٧١° ٣٠َ درجة شرقاً إذا أسقطنا تلك الشقة الطويلة من الأرض المعروفة باسم «وَخان»).

التكوين الجيولوجي: هذا القطر هو الجزء الشمالى الشرقى من الهضبة الإيرانية الكبيرة (ويحده من الشمال الغور الأسيوى الأوسط، وإلى الشرق منه تمتد سهول السند والولاية الشمالية الشرقية الپاكستان القائمة على الحدود، ويهبط القطر إلى الجنوب والغرب منحدراً حتى يندمج فى الصقع المنخفض الذى يشغل الجزء الأوسط من الهضبة، وهو يتصل من جانبه الجنوبى الشرقى بمجموعة جبال بلوچستان. والحاجز الشمالى من الهضاب هو سلسلة الجبال التى تمتد غرباً من الپامير بما فيها حافتها البارزة «بند تركستان» التى يمتد فيها وراءها بسيط من الرمال ورواسب الطمى حتى يبلغ نهر جيحون. وفى الشرق ينحدر القطر انحداراً فجائياً نحو نهر السند. ومن ثم فلسوف نرى أن القطر كله، باستثناء سهل التركستان المكون من رواسب الطمى، ينتسب إلى الهضبة، التى هى فى ذاتها تكوين جيولوجى متأخر من العصر الثلاثى قوامه الحجر الرملى والحجر الجيرى. وكان الجزء الشمالى الشرقى من الهضبة فيما سبق جزءاً من محيط كبير يصل غور بحر قزوين بسهول پاكستان. والثوران الذى رفع الأرض لايزال يعمل عمله، ويرى هولدخ أن الخوانق العجيبة فى مبلغ عمقها ترجع إلى أن فعل التآكل فى الأنهار أبطأ من أن يتمشى مع حركة الثوران التى ترفع الأرض.

التقسيم السياسى:

يتبع التقسيم السياسى للقطر التقسيم الطبيعى.

كابل: تشمل ولاية كابل الأودية المرتفعة الخصيبة حول المجارى العليا لأنهار كابل ولو غَر وتكاو ونهر غزنة، كما تشمل الجزء الأسفل من وادى كابل قرب جلال آباد؛ وكانت غزنة (انظر هذه المادة) فيما سبق أهم مدينة فى هذه المنطقة، ولكن كابل حلت محلها فى الأربعمائة السنة الماضية. وقد اعترف بكابل مقراً للحكم فى عهد أباطرة المغل، واتخذها الملوك الدرّانية قصبة لهم بدلا من قندهار. ومنافستها القديمة پشاور هى المركز الطبيعى للقبائل التى تعيش فى السهول القريبة من نهر السند، ولكنها اقتطعت من أفغانستان منذ أن

انتزعها السيخ سنة ١٨٣٤م، وأصبحت من سنة ١٨٤٨م إلى سنة ١٩٤٧م جزءاً من الهند البريطانية.

قندهار: تشمل قندهار الولاية القديمة زمين داور، كما تشمل الوديان السفلى لأنهار هلمند، وترنك، وأرغنداب، وأرغسان، التى هى أهم مواطن الدرّانية. وكانت المدينة الحديثة قندهار القائمة على نهر أرغنداب قصبة الولاية منذ القرن الرابع عشر الميلادى، وقد حلت محل مدن قديمة مثل كرشك وبست.

سيستان: هى الكورة الحارة الخصبة الواقعة حول هامون؛ على أن جزء اً كبيراً منها يتبع فارس؛ وهى لا تشمل على مدن كبيرة.

هراة: وتشمل ولاية هراة وادى هرى رود الخصيب والإقليم المكشوف الممتد بين جبال هزاره وحد فارس، كما تشمل جزءاً كبيراً من هذه الجبال تسكنها قبيلتا هزارة وچهار أيماق. وقصبة الولاية مدينة هراة التى هى من أهم المدائن فى تاريخ الشرق. وبالرغم من أن هذه المدينة قد فقدت مجدها القديم فإنها لاتزال مكاناً هاماً ويجب أن يكون هذا شأنها، ولاشك أنها سوف تنمو نمواً عظيماً بفضل الأمن وتحسن أسباب المواصلات. وسبزوار أيضاً مدينة مزدهرة فى جنوبى الولاية.

هزارستان: هى إقليم قبيلتى "هزاره" و"چهار أيماق" الذى يقوم فى الكتلة الجبلية التى يحدها من ناحية الشمال كوه بابا، ويحدها من الغرب إقليم هراة؛ ومن الشرق والجنوب وادى هلمند. وهى البلاد التى عرفت قديماً باسم غور، والراجح أن خرائب مدينة غور تحدد موقع القصبة القديمة فيروزكوه حيث كان الملوك الغورية يحكمون فى القرن الثانى عشر الميلادى؛ وليس فيها الآن مدينة ذات شأن.

تركستان: تعرف البلاد التى تمتد شمال كوه بابا حتى نهر جيحون بالتركستان، وقصبتها القديمة بَلْخ قد فقدت شأنها القديم، أما المراكز الحالية للإدارة فهى مزار شر[illegible]ف و"طاش قورغان" و"ميمنة".

بذخشان: يعرف ببَذَخْشان الإقليم الذى يقوم شمالى هندوكُش وشرقى

التركستان بمحاذاة الضفة اليسرى لنهر جيحون، ويروى هذا الإقليم نهر «قُنْدز» وروافده.

وخان: يقوم أقصى من ذلك شرقاً الوادى الجبلى الطويل المعروف بوَخَان وهو يمتد حتى جبال پامير.

نورستان: منطقة جبلية من هندوكش تقوم شمالى وادى كابل وغربى كونر ويسكنها الكافرية، وقد عرفت هذه المنطقة بكافرستان، ولكن اسمها تعدل إلى نورستان بعد غزوة عبدالرحمن خان سنة ١٨٩٧م.

(٢) أجناسها

ينقسم سكان أفغانستان إلى المجموعات الرئيسية التالية: (١) الأفغان، (٢) التاجيك والإيرانيين، (٣) المغول الترك، (٤) سكان هندوكش الهنديين الآريين.

(١) الأفغان: انظر المادة السابقة.

(٢) التاجيك: وهو الاسم العام لسكان أفغانستان الذين يتحدثون باللغة الفارسية، ويطلق عليهم أيضاً فى كثير من الأحيان: الپارسيوانية، أو «الدهكانية» و«الدهوارية» فى الشرق والجنوب، وهم قرويون؛ وكذلك يتكلم الفارسية سكان معظم المدن. وليس للتاجيك نظام قبلى، إلا فى بعض أصقاع قاصية، والتاجيك فى القرى مستأجرون للأرض مسالمون. وهم فى هراة وسجستان امتداد مباشر لفرس بلاد فارس، أما فى شمالى أفغانستان (من مَيْمَنَة إلى بَدَخْشان) فإنهم يتصلون بتاجيك الاتحاد السوڤيتى. ويشغلون فى جنوبى شرق أفغانستان بعضاً من أخصب الكور الزراعية حول منطقة غزنة وفى إقليم كابل (كوه دامن وبنچشير وغيرهما). وهم من حيث علم الجنس الإنسانى مختلطون أشد الاختلاط، على أن تاجيك بذخشان من سكان التلال وتاجيك شمالى أفغانستان هم بصفة عامة من الجنس الألبى. والراجح أن كثيراً من التاجيك جنوبى هندوكش ينتمون إلى الجنس الإيرانى الأفغانى. ومع ذلك فإن بعض تاجيك بذخشان من سكان التلال لايزالون يحتفظون بلغاتهم الإيرانية القديمة. ويصدق هذا على البراجية شمالى كابل والأورْمُرِيَّة فى وادى لوكر. وقد انحدر

القزلباش من الترك الفرس الذين أسكنهم نادر كابل وهراة.

(٣) القبائل التركية والمغولية: تكوّن القبائل التركية فى شمالى أفغانستان فريقاً هاماً - أو قل مسيطراً - من السكان؛ وقد استقر معظم الأوزبكية فى القرى والمدن، وقد قدّر جارنك Jar-ring عددهم بخمسمائة ألف نسمة تقريباً. وإلى الغرب منهم، بين أندخوى وبالا مرغاب، نجد البدو التركمان وخاصة الـ «إرسريّة» (ويرتفع عددهم فيما يقدّر إلى ٢٠٠،٠٠٠ نسمة). ويعيش فى پامير الأفغانية حوالى ٣٠٠،٠٠٠ نسمة من البدو القرغيز. وتمثل بعض القبائل التركية الأخرى أيضاً فى أفغانستان. وأغلب الظن أن الأتراك النازلين فى كوهستان [فوهستان] وكوه دامن شمالى كابل قد تخلوا الآن عن لغتهم القومية.

وفى الكتلة الجبلية الوسطى - من غزنة إلى هراة ومن شمالى باميان إلى منتصف هلمند - تسكن قبائل من أصل أو جنس مغولى أو تركى مختلط، وتنتشر هذه القبائل حتى تدخل فى فارس أيضاً. والجزء الشرقى من هذا الصقع هو موطن الهزارية أو «البربرية». وهم يتشعبون عدة قبائل: الداى - كُندى، والداى - زنكى، والجاغُرى وغيرها. وقد استقر الهزارية فى القرى، وسكن زعماؤهم السابقون ذوو السلطان العظيم فى قلاع النبلاء ؛ وهم شيعيون، وكانوا يحتفظون بما يشبه الاستقلال حتى عهد الأمير عبدالرحمن، وقد اتهمهم جيرانهم السنيون بممارسة شعائر «إطفاء المصابيح» المخزية والتسهل فى الآداب الجنسية بصفة عامة. فلما أخضعهم الأمير الأفغانى آخر الأمر سعى كثير منهم إل الالتجاء إلى كَوَطّة وغيرها من الأماكن خارج أفغانستان. ويشتغل عدد كبير من الهزارية عمالا فى كابل وغيرها من المدن. وفيهم بلاشك سمات من الجنس المغولى ولكنهم فى العادة يتميزون عن الأوزبكية الذين تزداد وجوههم فلطحة عن الهزارية. وأقصى من ذلك غربا، على جانبى هرى رود، نجد الجهار أيماق، ومعنى الاسم: القبائل الأربع السنيين، وهو مصطلح يستخدم فيما يظهر بشىء من التساهل

ولكنه يشمل عادة التَيْمَنيَّة (جنوبى هرى رود) والفيروز كوهية (شمالى هذا النهر) والجمشيدية (كوشك) والتيمورية (غربى هراة فى فارس) والهزارية (قلعة نو)، والراجح أنهم لا يلتبسون بالهزارية الشرقيين؛ ويظن فى كثير من الأحوال أن الهزارية انحدروا من جنود جنكيز خان، على أن الاحتمال الأرجح أن عناصر مغولية، وتركية إلى حد ما، قد احتلت شيئاً فشيئاً الأراضى التى خربها هو وخلفاؤه (انظر Bacon: المصدر المذكور).

(٤) الهنود الآريون والكافرية: وأهم القبائل الهندية الأوروبية «الدردية» فى أفغانستان هم البشائية (ويعرفون محلياً أيضاً بالدهكانية) فى كوهستان كابل ولَغْمان ووادى كونر الأسفل. وهم بقايا سكان كاپشه ونكرهاره الهنود والبوذيين القدماء. وهناك أيضاً بعض جماعات صغرى من أصل هندى آرى فى إقليم كونر. ويسكن نورستان (كافرستان فيما سبق) عدد من القبائل تتميز لغوياً من الهنود الأوروبيين الأقحاح وقد غزا هؤلاء آخر الأمر عبدالرحمن سنة ١٨٩٦م، وأدخلوا فى الإسلام، وظل بعض القبائل الدردية أيضاً على الوثنية حتى عهود حديثة بعض الحداثة. ويسمى الكافرية الآن النورستانية أو الجديدية أى الداخلون الجدد فى الإسلام. وكانت ديانتهم القديمة شرْكاً من طراز هندى، وعبادة مجموعة من الآلهة تختلف من قبيلة إلى قبيلة. وليس بين أيدينا شاهد على أنهم من أصل إغريقى كما يقال على سبيل التأكيد فى بعض الأحيان. وكان جيرانهم يقسمونهم إلى «سياه پوش» أى ذوى الأردية السوداء(الكاتبة والكامبة) و«سعيد پوش» أى ذوى الأردية البيضاء (الوايكلية والأشكونية والپرسونية والپرونيوية). ويضم الكافرية من حيث الجنس عناصر شرقية وديناريه وشمالية علاوة على جنس قصير ذى رؤوس مستطيلة له صلة بسكان غربى الهمالايا. ونسبة أصحاب الدم الأشقر مرتفعة بين بعض القبائل.

وثمة بعض الجاط فى أفغانستان، ويوجد قليل من الكوجرية فى وادى

كونر. أما الهندوس فقد استقروا تجارا ومسلفى نقود فى كابل ومدن أخرى، وزراع حدائق فى كوه دامن شمالى كابل.

(٣) اللغات

يذكر بابر إحدى عشرة لغة يتحدث بها القوم فى إقليم كابل، وعدد اللغات الحقيقى فى قطر أفغانستان كله أكبر من هذا بكثير. ويتحدث معظم السكان بالپشتو أو بالفارسية، وكل منهما لغة إيرانية.

اللغات الإيرانية الأخرى: معظم اللهجات الفارسية التى يتحدث بها فى أفغانستان من الشعبة الشرقية التى تحتفظ بالتفرقة بين خاصة المجهول: e وo والمعروف i ولا. وتندمج هذه اللهجات بإقليم هراة فى الشعبة الغربية، وتتسم لهجة الهزارية بسمات خاصة بها. أما لهجة البلوچى فهى تجاوز - أو تكاد - الحد إلى الصحراوات الجنوبية. والأورمرية فى وادى لوغر جنوبى كابل فى طريقها إلى الاندثار، ولكن القوم لا يزالون يتحدثون بها فى كانكرام بوزيرستان.

وفى شمالى هندوكش بجبال بذخشان، بقيت اللغات المعروفة بلغات پامير أو غلچه على أن من المرجح أنها تنكمش وتحل محلها بالتدرج الفارسية التاجيكية. وهذه اللغات تشمل المُنْجى التى يتحدث بها «يِدْغَه» فى چترال) ولغة وهى التى عفى عليها الزمن فى وَخان (وهى تمتد إلى كلكت وجترال)، والسنكليچى والزيباكى، والإشكاشمى عند ثنية نهر جيحون وفى وادى وردوج الأعلى؛ والشُغْنى، والروشانى فى وادى جيحون شمالى «إشْكاشم».

الهندية الآرية والكافرية: ونحن نجد، إلى جانب اللهندا التى يتحدث بها الهنود، عدداً من اللغات واللهجات الهندية الآرية على مشارف نورستان فى شمالى شرق أفغانستان؛ وهى تنتسب إلى الشعبة الدردية من الهندية الآرية، وأهمها البشائى التى لها عدة لهجات تختلف فيما بينها اختلافا واسعا، وهى غنية فى ميدان الشعر الشعبى، ففى وادى كونر لصق حد چترال، يتحدث القوم بالكاور باتى. أما اللغات الكافرية (كاتى، ووايكلى،

وأشكون، وپرسون) فلها مكانة مستقلة بعض الاستقلال، ولاشك أنها انشعبت من الهندية الآرية فيما قبل العهود الڤيدية، ولكن هذه اللغات تكتظ الآن بعناصر هندية آرية خالصة.

لغات ليست هندية آرية: يتحدث باللهجات التركية الأوزبكية التركمانُ والقرغيزُ فى شمالى أفغانستان. وقد تخلى معظم الهزارية الآن عن لغتهم القديمة، والراجح أن هذا هو الحال بالنسبة للچهار أيماقية. ولكن ماكنزى F. Mackenzie كان لايزال قادراً (استناداً إلى اتصال شخصى) سنة ١٩٥١م على أن يجمع قوائم بكلمات تشمل كثيراً من الألفاظ المغولية الأصل من بين الهزارية فى بيهسود والمغول فى شمالى ميمنة. ويقال إن بعض البدو غربى مزار شريف لايزالون يتحدثون بالعربية، ويصدق هذا أيضاً على بعض العرب فى تاجيكستان.

(٤) الدين

منذ دخول الكافرية فى الإسلام أصبح جميع سكان أفغانستان تقريباً من المسلمين، وأغلبيتهم العظمى من أهل السنُّة. أما الشيعة فهم الهزارية والقزلباش وكيانية سيستان (سجستان) وهراة، وقليل من القبائل البطهانية على الحدود (التورية، وبعض بطون من الأوركزائى وبنكش إلى جانب أشراف تراه) وبعض الكوهستانية والبذخشية. والإسماعيلية من هؤلاء هم سكان بذخشان (ويدخل فيها شُغْنان ووَخان وغيرهما) وكثير من بشائية لغمان والوديان المتاخمة، ويطلق البذخشية على أنفسهم لقب الملأئية وعرف الپشائية بالعلى إلهية (انظر Ivanow: *Guide to Ism.*، ص ٩). وقد يكون بين البطهانية الشيعة بعدُ أتباع فى الخفاء للزنديق الكبير بايزيد أنصارى.

والإسلام على مذهب أهل السنُّة ثابت مكين فى أفغانستان، والشريعة الإسلامية فيها مرعية. ويؤخذ الهنود والشيعة بالتسامح، أما الأحمدية فلا يسمح لهم بدخول البلاد، كما أن بعثات التبشير المسيحية محرمة، ويقدس الناس أولياء أفغانستان وقبورهم. وكثيراً ما كان للملاوات بين القبائل

البطهانية على الحدود شأن هام فى السياسة المحلية وفى إعلان الجهاد.

خورشيد [موركنستيرن G. Morgenstierne]

(٥) التاريخ

١ ـ ما قبل الإسلام

إن البقاع التى تعرف الآن بأفغانستان كانت تسكنها قبائل إيرانية أثناء الهجرات الآرية فى الألف الأول والألف الثانى قبل الميلاد، وقد أدخلها قورش فى الإمبراطورية الأكمينية وتنازعها بعد غزوات الإسكندر (انظر *Alexander the Great* : W. W. Tarn، كمبردج سنة ١٩٤٨م) أهل بلخ (*Bactrians*) المتأغرقون والفرثيون (انظر *The Greeks in Bactria and India* :W. W. Tarn، كمبردج سنة ١٩٥٢م). وفى القرن الأول قبل الميلاد حدث تدفق جديد للقبائل الإيرانية تحت زعامة قبيلة يوه تشى الكوشية. والإمبراطورية الكوشية ـ التى بلغت أوج عزها بزعامة كوجولا كادفيسس فى القرن الأول الميلادى وبزعامة كانشكا فى القرن الثانى (انظر *Cambridge History of India*، جـ١، سنة ١٩٣٥م؛ *Begram. Recherches archeologiques et historique sur les Kouchans* :R. Ghirshman، القاهرة سنة ١٩٤٦م) قد سقطت آخر الأمر فى يد الساسانيين وعلى رأسهم شابور الثانى (سابور)، والراجح أن ذلك حدث فى منتصف القرن الرابع الميلادى. وحدث بُعيد سنة ٣٥٠م أن وقع ضغط من العناصر المغولية التركية من ناحية الشرق على قبائل يوه تشى التى بقيت فى كاشغريا، فدفع هذه القبائل إلى الظهور فى بكتريا (بلخ) يعاونها حلف من قبائل من أصل متقارب تعرف بالچيونية (انظر *Les Chionites-hephtalites* :R. Ghirshman، القاهرة سنة ١٩٤٨م ص ٦٩ وما بعدها). وسار سابور لملاقاة الغزاة على الرغم من الحرب التى كانت قائمة بينه وبين رومة، ولكنه اضطر إلى التصالح معهم وإسكانهم فى بكتريا وأقاليمها الخارجية لقاء معاونتهم له على الرومان.

ولم يلبث كدَرا ملك يوه تشى ـ أو «الكوشانيين الصَغار» أن مد فتوحه إلى جنوبى هندوكش. وضم پاروپا ميساد وكندهاره. وإلى وقت هذا التوسع يجب

أن نُرجع قيام قبيلة من الچيونية والزابلية فى غزنة. وقد أدت الجهود التى بذلها كدِرا لدعم استقلاله إلى صدام جديد مع سابور، وانحاز الچيونية فيه إلى سابور؛ وفقد كدرا مملكته، والراجح أنه فقد حياته. وانتقلت باكتريا إلى أيدى الچيونية المعروفين بالهياطلة نسبة إلى اسم بيتهم الحاكم. وحوالى سنة ٤٠٠م كانت الأراضى التى إلى الشمال من هندوكش وجنوبيها فى حوزة الهياطلة الچيونية الذين شعبتهم سلسلة الجبال شعبتين، ولو أن الشعبة الجنوبية كانت تعترف بسيادة الشعبة الشمالية، ومع ذلك فقد ظلت الشعبتان على ولاتهما للساسانيين وبقيت هذه التبعية ما بقى البيت الحاكم الفارسى قوياً، على أنه ما وافى مستهل القرن الخامس الميلادى حتى استغل الهياطلة المصاعب التى تعانيها فارس فى نضالها مع رومة وفى دفاعها عن ممرات القوقاز ضد البرابرة وحاولوا أن ينفضوا عن كاهلهم هذه التبعية ولم ينالوا من وراء ذلك إلا العودة إلى الخضوع على يد بهرام كور فى نفس الوقت الذى أوقف فيه ملوك كوپتا ضغطهم تجاه الهند.

وكان منتصف القرن الخامس الميلادى نقطة تحول فى العلاقات بين فارس والهياطلة. ففى عهد فيروز أحرز الهياطلة سنة ٤٨٤م نصراً كاد أن يحيلهم من أتباع لإيران إلى سادة لها، وظل الساسانيون يؤدون لهم جزية أكثر من نصف قرن. وإنما حدث حوالى سنة ٥٦٠م أن ظهر على مسرح الحوادث فى أواسط آسية قوم جدد هم الأتراك الغربيون، فعقد تحالف بينهم وبين كسرى الأول أدى إلى زوال دولة الهياطلة الكبرى (انظر عن علاقاتها مع الساسانيين A. Christensen: *L'Iran sous les Sasanides*، الطبعة الثانية ١٩٤٤م).

وحذت حذو الهياطلة مملكة زابل، أو مملكة الچيونية الجنوبيين. ففى نهاية القرن الخامس الميلادى حكمت أسرة جديدة البلاد التى إلى الجنوب من هندوكش. وقد قام ملكاها: تورامانا ومهراكولا (حوالى ٥١٥ - ٥٤٤م) بغزوات واسعة النطاق فى الهند. وكان الملك الثانى منصرفاً إلى عبادة إله

شمسى هو مهره، وقد خلف وراءه ذكرى اضطهادات فظيعة استمرت حتى قضى عليه حلف وطنى هندى. وقد سبق اختفاءُ مملكة الجيونية الجنوبيين بسنوات قلائل القضاء على سيادة الهياطلة فى البقاع الشمالية.

ولما تحطمت هاتان المملكتان ظلت أراضيهما فى يد عدد من الأمراء الصغار أصبح بعضهم أقيالا للساسانيين، وبعضهم أقيالا للأتراك. وقد تمثلت الحالة السياسية لشرقى أفغانستان حوالى منتصف القرن السابع الميلادى وفى وصف الرحلات التى قام بها الجوّاب الصينى هيوون تسانغ، فقد ورد فيه - لأول مرة فى مصدر تاريخى - شعب الأفغان بصيغة «بلاد أبثوكين» الواقعة فى الجزء الشمالى من جبال سليمان (انظر .A Foucher: *La Vieille route de l'Inde de Bactres a Taxila* جـ٢، باريس سنة ١٩٤٧م، ص٢٣٥، ٢٥٢، تعليق ١٧).

وبعد زيارة هيوون تسانغ لها بوقت قصير حطمت أسرة تانغ الحاكمة الصينية الأتراك الغربيين وبسطت سيادتها على الأراضى التى إلى الغرب من پامير. وانقضى قرن كامل (٦٥٩ - ٧٥١م) ظلت فيه ست عشرة مملكة شمالى هندوكش وجنوبيها تعترف بسلطان الإمبراطور الصينى اعترافاً أقرب إلى الاعتراف الأسمى منه إلى الاعتراف الفعلى. أما الفاتحون العرب الذين اجتاحوا إيران بسرعة شديدة، فقد أوقفوا فى هذا الجزء من أفغانستان لما أبداه آخر الملوك الصغار الباقين من مقاومة عززتها الفتن والخلافات التى نشبت بين القبائل الغازية، ولم يحرز الإسلام انتصاره الأخير جنوبى هندوكش إلا فى نهاية القرن التاسع الميلادى. ومهما يكن من شىء فإن عنصر الهياطلة لم يختف دون أن يترك آثاراً فى التكوين السلالى لأفغانستان الحديثة، ولايزال يوجد فى بذخشان جماعة مهمة تحمل اسم «هَيْطَل» أما عن التاريخ القديم فى جوهره فانظر أيضاً: W. M. McGovern: *The Early Empires of Central Asia*، سنة ١٩٣٩م).

خورشيد [غرشمان R. Ghirshman]

ب ـ تاريخها الإسلامى حتى قيام الدولة الأفغانية الوطنية:

حتى العصر المغولى: الأراضى التى تكون أفغانستان الحديثة كانت تتبع فى الألف السنة الأولى من التاريخ الإسلامى ولايات مختلفة، ومع أن هذه الولايات المجاورة قد جرت عليها فى كثير من الأحيان نفس التقلبات فإنها لم تكن فى أى وقت وحدة مستقلة. وكذلك لم يُقِم الأفغان دولة خاصة بهم حتى أيام ميرويس بعامة، وأيام أحمد شاه درانى بخاصة. وحسبنا هنا أن نلم إلماماً وجيزاً بهذا القطر.

فى أيام الفتوح الإسلامية لم تلبث الولايات التى كانت تابعة للإمبراطورية الساسانية أن اجتيحت، وقد اخترقت موجة من الفتح سجستان، ولكن المحاولات التى ظلت تبذل خلال القرون الثلاثة الأولى لغزو كابل من هذه القاعدة لم تؤد إلى نتائج باقية حتى قيام الدولة الصفَّارية. وقد قاومت ولاية كابل الاصطباغ بالصبغة الإسلامية مدة أطول من سائر الولايات الإسلامية الشرقية، ولم يتحقق هذا تمام التحقيق إلا فى عهد الغزنويين، وفى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) انتزع ألب تكين غزنة من حاكمها السابق لَويك، وغزا زابلستان وأقام إمارة مستقلة ورثها ابنه إسحق ثم ورثها مولى له هو بلكاتكين، ثم ورثها مولى آخر هو سبكتكين مؤسس الدولة الغزنوية. وكان مقر هذه الدولة فى غزنة، ومن هذه المدينة خرج محمود أعظم الحكام الغزنويين، فى حملاته على بلاد فارس غرباً والهند شرقاً. ومع أن الاسم «أفغان» قد ظهر لأول مرة عند المؤرخين حوالى هذا الوقت، فإن البيت الحاكم الغزنوى لم يكن بأى وجه بيتاً أفغانياً قومياً. والراجح أن الجيوش كان معظمها من الأتراك. ولما سار محمود إلى بلخ لقتال الحاكم القره خانى كان جيشه ـ فى رواية العتبى ـ يتألف من هنود وخلج وأفغان وغزنويين، والمقصود بالغزنويين بلاشك الإيرانيون التاجيك: فى ولاية غزنة. وفى سنة ٤١٤هـ (١٠٢٣م) هاجم محمود أفغانَ سليمان كوه ونهب منازلهم.

ومـا أشـرفت حـياة مـحـمـود على النهاية حتى كان يحكم ممتلكات واسعة تشمل غـربى خراسـان وجزءاً من بلاد الجـبال وطبـرسـتـان. كـما يشـمل فى الشرق البنجاب كله. وكان نفوذه ناحية الشمال يمتد إلى مـا وراء نهر جيحون، بينمـا يتألف مـركز هذه المـتلكات من جـمـيع البـلاد التـى تعـرف حـالـيـاً بأفغانستان. وكان لشخصية هذا الفاتح العظيم أثر عميق، فـقد أصبح بوجه من الوجوه بطلاً قومياً فى البلاد التى كانت قلب إمـبراطوريتـه. وقد اضطر بهـرام شاه (٥١١ـ٥٥٢هـ = ١١١٨ـ١١٥٧م) إلى الاعـتراف بسـيادة السـلاجقـة؛ ثم ازدادت قوة زعمـاء الغور شيئاً فشـيئاً وطردوا الغـزنويين بعـد صـراعـات طويلـة. والراجح أن البـيـت الحـاكم الغـورى كـان من أصل تاجـيكى. وقـد وقـفت الغـزوات التى شنهـا الغـز والخوارز مشـاهية فى طريق تقدم هذه الأسرة، وبذلك فقد الغوريون سلطانهم فى مـوطنهم هم، ولـكنهم نجـحـوا فى إقـامـة إمـبـراطورية فـى الهند ورثهـا مـواليـهم الأتـراك. وقـد اضطر جـلال الدين منكوبرتى الـسليل الأخيـر لبـيت الخـوارزم مـشـاهيـة أن ينسـحب أمـام المغول بقيـادة جنكيز خان بعد مـقاومة شديدة.

المغول والكرت: غزا تولى بن جنكيز هراة وسيـسـتـان (سجـسـتـان)، وغزا أكـداى أيضاً بـلاد الغور واتخـذ منهـا قاعدة لحـملاته فغزا جبال فـيروز كوه وغرشستـان، كما غزا سهول كـرمسير وسـيـسـتـان. وأطيح بالملوك الغـوريين ودمرت فـيروز كوه عـن آخرها. وبذلك تولك وبعض المـعـاقل الجـبليـة بعض المقاومة ولكن بلا جـدوى. وكان الأمير مـحـمـد الغـرشـسـتـانـى سليل الملوك الغـوريين من نـاحـيـة الأم ـ بطلاً من أبطال المقاومـة فى الغور. وقـد قتل فى حـصن أشْيـر سنة ٦٢٠هـ (١٢٢٣م)، وكان مـؤسسـو بيت كرت الحـاكم من سـلالتـه، وأدمج الجـزء الأكـبـر من أفغـانستان فى الإمـبراطورية المغـولية. على أن زعـيمـاً تركـياً فى الشـرق هو سيف الدين حسن قـرلغ حاول مدة من الزمن الاسـتيـلاء على باميـان وغـزنة والغور، وربمـا كان هذا الزعيـم تحالف من قـبـل مع جـلال الدين منـكوبرتى.

ولاشك أنه قد مارس سلطانه سنة ٦٢٢هـ (١٢٢٥م) وهى السنة التى ضرب فيها السكة باسم الخليفة الظاهر. وفى سنة ٦٣٦هـ (١٢٣٨م) خضع سيف الدين هذا لأكداى ووضع تحت مراقبة «شحنة» مغولى. على أنه طرد عبر وادى كرم إلى الهند، وفى السند حكم هو وابنه ناصر عشرين سنة أخرى. وقد اتخذت غزنة ووادى كرم قاعدة شن منها المغول غاراتهم الأخرى على الهند. ولم نسمع عن الأفغان فى هذه الحركات، وربما كانوا لم يبلغوا بعد شمالا وادى كرم. ولما توفى أكداى قسمت إمبراطورية المغول ووقعت أفغانستان من نصيب إيلخانية فارس. وفى ظل سلطانهم تسنمت السلطة أسرة حاكمة تاجيكية هى الأسرة الكرتية وحكمت الجزء الأكبر من البلاد ما يقرب من مائتى سنة. وكان تيمور هو الذى قضى على دولة الكرت الذين كانوا يمثلون آخر جهد بذله العنصر التاجيكى فى الغور وهراة لإقامة دولة مستقلة فى بلادهم. ومن هذا التاريخ حتى قيام الأفغان فى القرن الثامن عشر الميلادى لم تتولَّ الحكم فى أفغانستان أية أسرة وطنية.

تيمور والتيمورية: وقد نكبت سجستان بتخريب مروع أثناء غزوة تيمور. ولم تلبث كابل وقندهار ـ وكان قد بدأ يكون لهما شأن ـ أن أخضعتا وأصبحت البلاد كلها جزءاً من إمبراطورية تيمور. وفى سنة ٨٠٠هـ (١٣٩٧م) ولى تيمور وجهه ناحية الشرق وترك حفيده پير محمد والياً على كابل وغزنة وقندهار، وأقطع ابنه مملكة خراسان وقصبتها هراة. وهاجم پير محمد أفغانَ سليمان كوه ثم تقدم إلى الهند. ولما بلغ تيمور خبر المقاومة التى لقيها پير فى مُلْتان سار هو نفسه من أندراب مخترقاً جبال هندوكش ثم انثنى عند لغمان ليهاجم سياه پوش وكافرية كتور. وبعد هذه الحملة أغار على الأفغان المتمردين ثم عبر نهر السند. وقد مر تيمور بـ «بانو» فى سيره خارج البلاد وفى طريق عودته. ومن ثم فالراجح أنه اتخذ طريق «توچى» الذى يخط بلاد الغلزائى والوزيرى. ولم نسمع أن الأفغان كانوا يعملون فى جيشه، ولو أن هذا الجيش كان فيه تاجيك.

ولما توفى تيمور سنة ٨٠٧هـ (١٤٠٥م) كان پير محمد يحكم فى كابل. على أن خليلاً هو الذى استحوذ على عرش الإمبراطورية. وقد انتهت الحرب التى أعقبت ذلك بقتل پير محمد. ولم يلبث خليل أن أقصى عن العرش وأصبح شاهرُخ هو الحاكم الأعلى - وكان عهد الذى دام أربعين سنة تقريبا عهد سلام استطاعت فيه البلاد أن تفيق من أعمال التخريب التى حلت بها فى السنوات الأخيرة. وخلف شاهرخ ألغ بك فعبداللطيف فعبدالله فبابرميرزا، وحكم كل منهم مدة قصيرة، وفى سنة ٨٦١هـ (١٤٥٦م) اعتلى العرش أبوسعيد، ولكن مُلك خراسان وأفغانستان كان موضع نزاع بينه وبين حسين بيقرا. وقد هزم حسين سنة ٨٧٠هـ (١٤٦٥م)، ولكن أبا سعيد توفى بعد سنتين، ولم ينل خلفه سلطانُ أحمد خراسانَ بحال، وحكم حسين بيقرا بلا منازع من قصبته هراة، حكم خراسان وسيستان وغور وزمين داور. وقد بلغت هراة فى عهدى شاهرخ وحسين بيقرا الطويلين أوج شهرتها قاعدةً للشعر والعلم والفن.

وفى السنوات الأخيرة من عهد حسين بيقرا هدد حاكم من الشمال سلطان شيبانى وأزابكته النامى، على حين أظهرت الأجزاء الأخرى من أفغانستان ميلا إلى الإنقسام إمارات قائمة بذاتها وإن كان لا يحكمها أمراء من أهلها. ومكّن بابر لنفسه فى كابل، واتخذ لقب «پادشاه». وكانت كابل حتى ذلك الوقت تحت حكم أعضاء من البيت التيمورى يتفاوت حظهم من الاستقلال. وكان مقيم بن أرغون قد استولى عليها وشيكاً حين ظهر بابر أمامها واحتلها سنة ٩٠١هـ (١٥٠٥م). وظلت كابل تحت حكم بابر وخلفائه أباطرة الهند أكثر من مائتى سنة حتى فتحها نادر شاه.

بابر، أرغون، الأوزبكية، شاه إسماعيل: وكان قيام أسرة أرغون أعظم من ذلك خطراً على مملكة خراسان. ذلك أن مؤسسها ذا النون بك أرغون سليل الإيلخانية ووالى غور وسيستان قد تلقى أيضاً بعد هزيمة قبيلتى هزارة ونيكودارى إقليمى زابلستان وكومسير. واتخذ ذو النون قندها

رقصبة له واستقل بأمر نفسه وبسط حكمه بمعاونة ابنه شاه بك جنوبا حتى ممر بولان وسيوستان، بل لقد بلغ به الأمر أن غزا هراة سنة ٩٠٤هـ (١٤٩٨ - ١٤٩٩م) وجند جيشه من سكان غور وزمين داور وقندهار، ومن التاجيك والأفغان فيما يرجح. وغزا ابنه مقيم كابل كما بيَّنا من قبل، وإن كانت غزوته لها لم تدم إلا مدة قصيرة. على أن غزوة شيبانى قد أثبتت زوال سلطان ذى النون بك، فقد قتل فى المعركة الأولى مع الأوزبكية، واحتل شيبلنى هراة سنة ٩١٣هـ (١٥٩٧م).

وهنالك وقع ابنا ذى النون - شاه بك ومقيم - بين بابر وشيبانى. فقد ادعى بابر، ومعه بعض الحق، أنه وريث إمبراطورية تيمور وتقدم مغيراً على قندهار، على حين تحالف أمراء أرغون على عدوهم القديم شيبانى. وهزمهم بابر واستولى على قندهار، وترك عليها واليا من قبله هو ابنه ناصر ميرزا الذى لم يلبث أن هاجم شيبانى. وكان بابر بشخصه فى طريقه إلى هراة لتنسيق إجراءات الدفاع ضد الأوزبكية مع سلطان حسين، وهنالك سمع بوفاة سلطان حسين، فانضم إلى أبناء سلطان فى حملتهم على المرغاب، ثم زار هراة وعاد شتاءً بالطريق الجبلى إلى كابل، وكانت هذه رحلة لقى فيها وهو وجنوده شدائد عظيمة. عاد بابر إلى كابل سنة ٩١٢هـ (أوائل سنة ١٥٠٧م) فى غز الوقت المناسب للقضاء على مؤامرة خطيرة أفرخت بين أقربائه. ثم تابعحملته على قندهار فى الصيف، وما وافى شهر جمادى الأولى سنة ٩١٣هـ (سبتمبر سنة ١٥٠٧) حتى كان قد رجعإلى كابل ليجهز لحملة على الهند، وما إن بدأها حتى أعاده على أعقابه الخبر بأن قندهار قد سقطت وأن الأرغوتيين قد أعادهم شيبانى إلى الحكم. وكان بابر عندما بلغه هذا الخبر مشتبكا بالفعل فى حرب مع قبائل جكدلك وننكرهار الأفغانية، وهى قبائل كانت قد استقرت حديثا فى وادى كابل. ولقى بابر مشقة عظيمة فى الثبات فى كابل نفسها، ذلك

أن سلطانه كان مهددا بفتنة وعصيان.وكان شيبانى وقتذاك مستحوذا على خراسان، وسيداً على قندهار، ولكن سلطانه كان آخذا فى الاضمحلال. وعانت جيوشه بلاء شديدا أثناء حملة شتها على جبال غور، وقد هدده من الغرب ملك محارب آخر هو الشاه إسماعيل مؤسس المملكة الصفوية. وفى سنة ٩١٦هـ (١٥١٠م) غزا إسماعيل خراسان وهزم شيبانى وقتل بالقرب من مرو. وانتقلت هراة إلى حوزة إسماعيل وفرضت عليها مبادئ الشيعة باضطهاد شديد. وهنالك تحالف بابر مع رسماعيل واسترد إلى حين أملاكه الوراثية فى آسية الوسطى تاركا مملكة كابل لأخيه ناصر ميرزا. على أن هذا التحالف لم يقابل بالترحيب، وسخر منه الأوزبكية. ولقى بابر هزيمة منكرة بالقرب من غرّ دوان سنة ٩١٨هـ (١٥١٢م) نجا منها بجلده بشق النفس، ولم يجد اخر الأمر بدا من الارتداد منقلبا إلى كابل التى وجدها فى حالة اضطراب شديد، وكان عليه أن يجمد عدة فتن بين جنوده من المغل وبين القبائل الأفغانية، وكان اليوسفزالى قد هبطوا من الجبال إلى وادى بشاور وطردوا أسلافهم الدلازاكية من جبال باجَوْر وسوات. وقد أخمد بابر حركتهم بشدة واسترد باجور بمذبحة عظيمة. وقد اضطر بابر أيضا إلى إخماد فتن نشبت بين الهزارية. ثم صرف همه إلى قندهار حيث كان شاه بك أرغون لايزال مستتبا فى الحكم؛ وحاول عبثا أن يتفاهم مع الشاه إسماعيل وحاول عبثا أن يتفاهم مع الشاه إسماعيل واعتقل فى هراة ولكنه هرب من أسره ومضى من وقتها يحاول أن يقيم له مملكة فى السند، وكان قد غزاها بمساعدة بعض القبائل البلوچية سنة ٩١٧هـ (١٥١١م)، وقد بذل بابر محاولتين للاستيلاء على قندهار حتى نجح فى ذلك أخيرا سنة ٩٢٨هـ (١٥٢٢م)، وعند ذلك نقل شاه بك مقر قيادته إلى شال (كَوَطَّة) صيفا وسيبى شتاءً، ومضى يتابع تنفيذ خططه فى السند، على حين ظلت ولاية قندهار كلها فى يد بابر، وهنالك أحس

بابر بأنه من القوة بحيث يستطيع أن يشرع فى مجموعة من التدابير انتهت بالإطاحة بمملكة الأفغان اللودية فى الهند. وكان دائما يؤثر كابل على سهول الهند، وق دفن بغزنة حيث يقوم عمود شاهدا على قبره.

أفغانستان بين إمبراطوريتى المغل والصفويين:

ودخلت أفغانستان فى عهد أكثر استقرارا فى ظل سلطان إمبراطوريتى الهند وفارس العظيمتين اللتين اقتسمتاها. وقد ظلت هراة وسجستان مع فارس ولو أن أحوالهما ظلت مدة تعكر صفوها الغارات الأوزبكية؛ وبقيت كابل جزءا من إمبراطورية المغل على حين كانت قندهار تتبع حينا هذه الأمبراطورية وحينا تلك. وأخذ سلطان أباطرة المغل يقتصر شيئا فشيئا على جنوبى هندوكش. وإلى الشمال منها استطاع سليمان ميرزا، الذى كان قد أقامه بابر واليا على بذخشان، أن يقيم ما يشبه البيت الحاكم المستقل، وظلت بقية البلاد فى يد الشيبانية، وتوفى إسماعيل سنة ٩٣٠هـ (١٥٢٤م) وبابر سنة ٩٣٧هـ (١٥٣٠م) وخلف بابر ابنُه همايون وتولى إخوته كامران وهندال وعسكرى أمر ولايات أخرى فقد اتحدت كابل وقندهار مع البنجاب تحت حكم كامران. أما بخصوص الجانب الفارسى فإن طهماسب خليفة إسماعيل كان قد أقام أخاه سام ميرزا واليا على هراة. وكان الصفويون يعدون قندهار إقطاعا ملحقا بمملكة خراسان التى كانت وقتئذ فى حوزتهم؛ ويعتبرون احتلال أباطرة المغل لها اغتصابا. وفى سنة ٩٤١هـ (١٥٣٥م) قام سام ميرزا بهجوم مفاجئ عليها، ولكنها قاومته بنجاح، وبعد ثمانية أشهر وصل كامران ورفع عنها الحصار. وفى غيبة سام غزا الأوزبكية بقيادة عبداللّه خراسان، واستولى للمرة الثانية على هراة البائسة ونهبت؛ واستردها طهماسب وخلع سام وهاجم بنفسه قندهار وفتحها، ولكن كامران استردها. وفى هذه الأثناء فقد همايون عرشه فى الهند نتيجة لقيام الأفغان السور بقيادة شبرشاه، وفى سنة ٩٥٠هـ (١٥٤٣م) اتخذ طريقه من السند مخترقا الصحراء الممتدة جنوبى قندهار حتى بلغ سجستان وفارس

حيث أكرم وفادته الشاه طهماسب. وفى سنة ٩٥٢هـ (١٥٤٥م) استطاع بقيادة جيش فارسى أن يضرب الحصار حول قندهار التى كان يرده عنها أخوه عسكرى من قبل كامران، واستولى عليها بعد مقاومة طويلة. وقد نفذ همايون اتفاقه مع طهماسب فسلم المدينة للفرس، ولكن هذا الفعل منه أثار السخط بين أتباعه، فاسترد قندهار آخر الأمر من الفرس وعامل هذه الولاية معاملته جزءا من أملاكه فأغضب ذلك طهماسب غضبا شديدا. ولم يلبث همايون أن استولى على كابل واسترد ابنه الصغير أكبر الذى كان قد بلغ آنئذ الثالثة من عمره. ومضت الحرب بين الأخوة فى السنوات القليلة التالية بلا نتيجة حاسمة. فقد استرد كامران كابل مرتين ولكنه لم يستطع أن يستبقيها طويلا. ويقال إنه أبرز الأمير الصغير أكبر فى إحدى المناسبات مكشوفا على الحصون. ثم قضى بعض الوقت بين قبائل. مهمند وخليل الأفغانية وحرضها على سلب وادى كابل. ثم سلم آخر الأمر لهمايون سنة ٩٦١هـ (١٥٥٣م) فسلمت عيناه. وبذلك استولى همايون على مملكته وقندهار وأحس أنه بلغ من القوة ما يستطيع به أن يحاول معاودة غزو الهند، وانتهى ذلك بانتصاره على ملوك سور ولكنه لم يلبث أن توفى سنة ٩٦٣هـ (١٥٥٦م) متأثرا بحادث: وبينما كان الملك الشاب أكبر مشغولاً بإتمام غزو الهند من جديد انتهز طهماسب الفرصة سنة ٩٦٥هـ (١٥٥٨م) واستولى قندهار، وظلت تحت الحكم الفارسى حتى سلمها الأمير مظفّر حسين لأكبر بعد ذلك بثمان وثلاثين سنة أى سنة ١٠٠٣هـ (١٦٢١م). واستردها الشاه عباس ولكن خلفه الشاه صفى الأول فقدها مرة أخرى، فقد سلمها واليها فى عهده على مروان خان لشاه جهان سنة ١٠٤٧هـ (١٦٣٧م) وكذلك أخذت كرشك بعد أن ضرب عليها حصار، واحتلت زمين داور. وفى سنة ١٠٥٨هـ (١٦٤٨م). قاد الملك الفارس الشاب عباس الثانى جيشاً وهاجم قندهار واستولى عليها، وكانت سنة إذ ذاك ست عشرة سنة فحسب، ولم تعد هذه المدينة قط جزءاً من أملاك الإمبراطورية المغلية. وقد حاولت

جيوش شاه جهان عبثاً أن تستردها. وشن كل من الأميرين المتنافسين أورنكزيب ودارا شكوه حملة عليها، ولكنهما باءا هما الاثنان بالخيبة، وبفشل الحملة الأخيرة سنة ١٠٦٢هـ (١٦٥٢م) لم تبذل فى سبيل استعادتها أية حملات أخرى.

وإذا استثنينا التقلبات التى مرت بقندهار، فليس أمامنا من تاريخ أفغانستان أيام كانت مقسمة بين إمبراطورية المغل وإمبراطورية الصفويين إلا القليل. وكانت القبائل الأفغانية تزداد نفرا وسلطاناً بإطراد، والراجح أن هذه الأيام كانت هى الفترة التى انتشر فيها الأبدالية والغلزائية من جبالهم إلى الأراضى الأكثر خصوبة فى وديان قندهار وزمين داور وترنك وأرغنداب. وبتدهور مكانة وسلطان الأجناس التاجيكية التى تحملت وطأة الغزوات المغولية واحتلال معاقلها الجبلية فى غور على يد شعب شبه مغولى تهيأت الفرصة أمام الجنس الأفغانى للبروز. ولم يتأثر الأفغان كثيراً فى جبالهم الشرقية بالغزاة الذين كان همهم الأول شق طريقهم عابرين الممرات لسلب الهند، كما أن حاجة السكان المعهودة إلى منفذ لعددهم المتزايد ـ مما حملهم على الانتشار فى سهول الهند من ناحية الشرق ـ قد أدت أيضاً بالقبائل الرعوية إلى الانتشار غرباً. وظلت القبائل الجبلية تمارس حياة تكاد تخلو من أى نظام؛ وكانت الحكومة المغلية فى كابل تحكم بالاسم فحسب، ولكن سلطانها الفعلى انحصر فى الوديان المكشوفة، مثال ذلك ما حدث سنة ٩٩٤هـ (١٦٨٦م) إذ منى جيش أكبر بهزيمة منكرة على يد يوسفزائية سوات وباجور، ولقى القائد راجا بيريل مصرعه. ثم هزم راجا مان سنغ من بعد الجبليين ولكنهم لم يغزوا فى الحق قط، وكانوا فى كثير من الأحيان يغيرون على السهول وينحازون فى بعض الأحيان إلى هذا الجانب أو ذاك من بيوت الحكم المتنازعة، مثال ذلك انتصار اليوسفزائية لقضية الأمير شجاع المطالب بالعرش فى نزاعه مع أورنكزيب. وعندما كان شاه عالم الأول قبل جلوسه على العرش عامل أورنكزيب على كابل سنة ١١١٤هـ (١٠٧٢م) حدث أن أحد

قواده ـ وهو پُرْدِل خان، وكان أفغانياً ـ قد قتل هو وجميع جنده أثناء محاولته المرور من خوست إلى كابل، فاضطر أورنكزيب إلى أن يرشو القبائل ليظل الطريق مفتوحاً بين كابل وپشاور.

الأبدالية والغلزائية ونادر شاه: وقد بذر تقلب الحكم المستمر فى قندهار بين الهند وفارس بذور الفرقة والتآمر ومكّن القبائل القوية أن تضرب إحداهما بالأخرى، ومن ثم نجح الأبدالية قرب قندهار فى الحصول على امتيازات من الشاه عباس الأكبر واعترف بزعامة «سدو» وأصبحت أسرته السدوزائية هى الأسرة الحاكمة، غير أن سوء مسلكهم أدى إلى إجلاء بعض هذه القبيلة إلى ولاية هراة. وقد أدى هذا الإبعاد إلى بسط قبيلة غلزائى نفوذها بالقرب من قندهار، وظل سلطانها يزداد حتى اعتلاء الإمبراطور شاه عالم الأول العرش، وهنالك بدأ غلزائية قندهار يتآمرون معه على الحكومة الفارسية. وانكشفت المؤامرة، وأنفذ كوركين خان الزعيم الكرجى إلى قندهار على رأس جيش، وأسر ميرويس الزعيم الغلزائى. على أن ميرويس استطاع، وهو فى الأسر، أن يكتسب ثقة ملك الفرس الشاه حسين، فسمح له بالعودة إلى قبيلته. وسرعان ما غدر بكوركين خان بأن دعاه إلى مأدبة وقتله واستولى على قندهار وأحبط كل المحاولات التى بذلت لإخضاعه وتوفى بعد ذلك بقليل وخلفه أخوه عبدالعزيز إلا أنه أظهر ميلاً إلى الخضوع لفارس فقتله محمود بن ميرويس وأقام نفسه حاكماً .

وفى هذا الوقت نفسه أصبح ذلك الفريق من قبيلة أبدالى الذى يقطن ولاية هراة سيدا عليها فى الواقع، وهزم هؤلاء الأبدالية جيشاً قوياً سُيِّر عليهم بقيادة صفى قلى خان وظلوا صامدين حتى أيام نادر شاه، بل استطاعوا أن ينتزعوا فراه من الغلزائية بعد أن غزا هؤلاء فارس. وبينما كان محمود الغلزائى يقاتل فى فارس، انتشر الأبدالية فى خراسان وضربوا الحصار على مشهد. ولم تكن الدولة الغلزائية بحال مهيأة لحكم بلاد كفارس، ولم تكن وراءهم قوات كافية لمواجهة أية حركة قومية حقة، بل هم كانوا قد فقدوا عون ولاية قندهار عندما

خلف أشرف ابن عمه محمودا الذى كان أخوه قادراً على الاحتفاظ بقندهار.

وكذلك ظل الأبدالية مستقلين فى هراة. ولذلك فإن نادراً لما أقام نفسه زعيماً لحركة قومية لم تلبث حكومة أشرف أن انهارت، ولم ينجح من الغلزائية ليبلغ وطنه إلا العدد القليل. وقتل أشرف وهو هائم على وجهه فى بلوچستان سنة ١١٤٢هـ (١٧٢٩م)؛ وهنالك وجه نادر قوته إلى الأبدالية يتزعمهم ملك محمود خان الذى كان مستحوذاً على مشهد سنة ١١٤٢هـ (١٧٢٨م) وهزمهم هزيمة منكرة وأسر منهم عدداً كبيراً. على أنه قدر مواهبهم الحربية وضمن تأييدهم بردهم إلى موطنهم القديم قرب قندهار الذى أقصى منه الغلزائية عندما سنحت له الفرصة فنفاهم إلى ولاية هراة، ولكن لم يستقر فيها منهم إلا العدد القليل إن يكن قد استقر فيها أحد على الإطلاق، ولا نجد أثراً لهم الآن هناك. ولما نادى نادر شاه بنفسه ملكاً على فارس ضرب الحصار على قندهار فقاومته سنة ثم سقطت آخر الأمر سنة ١١٥٠هـ (١٧٣٨م) وتحطم سلطان الغلزائية تماماً، ولكن نادر شاه اتخذ حيال القبائل الأفغانية عامة وحيال الأبدالية خاصة سياسة التراضى وجند أعداداً كبيرة منهم فى جيشه: والتجأ كثير من الغلزائية إلى ولاية كابل من ولايات الإمبراطورية الهندية، ولم يتلق نادر شاه أى رد على احتجاجاته فسار نحو كابل فسقطت فى يده لتوها سنة ١١٥١هـ (١٧٣٨م)، ومن ثم اقتطعت آخر الأمر من إمبراطورية المغل. وآخر تاريخ معروف لأية سكة ضربها الإمبراطور محمود شاه فيها هو سنة ١١٣٨هـ (١٧٢٥م). والظاهر أن نادر شاه لم يستعمل سكة كابل، بل ضرب سكة فى قندهار سنة ١١٥٠هـ (١٧٣٧م) وهى سنة غزوته، كما أن ثمة سكة أخرى ضربت فى نادر آباد (شيدت أثناء الحصار. خارج قندهار) تشير بلا شك إلى مدة الحصار، هنالك أصبحت أفغانستان كلها فى قبضته وأتاحت له القاعدة اللازمة لغزوته للهند سنة ١١٥٢هـ (١٧٣٩م). وبانتصاره على محمود شاه آلت إليه جميع الأراضى المغلية الواقعة غربى نهر السند بما فيها پشاور وديره جات

وأصبحت له السيادة على «الكلهور» - أى الحكام العباسيين للسند - والسيطرة على ولاية كابل. ولما عاد من دلهى سنة ١١٥٢هـ (١٧٤٠م) عبر نهر السند أول الأمر عند «أتُك» وهاجم اليوسفزائية الذين كانوا يثيرون الاضطراب ثم مضى إلى كابل، ومنها انحدر عن طريق وادى كرم وإقليم بنكش واخترق ديره جات إلى السند، ثم عاد مخترقا ممر بولان إلى قندهار ومنها إلى هراة. وظل بقية حياته يعتمد اعتماداً كبيراً على جنوده الأفغان ولم يعتمد إلا قليلا على جنوده الفارسية الذين كان يزْوَرَ عنهم بحكم أنه كان سنى المذهب. وكان للأبدالية بنوع خاص الحظوة عنده، وارتقى زعيمهم الشاب إلى رتبة رفيعة فى جيشه. وتقول الروايات أن نادراً نفسه تنبأ بأن أحمد سوف يصبح ملكاً بعده. ولما اغتال الفرس والقزلباش نادر شاه كان أحمد شاه فى فرقة قوية من الأبدالية على مقربة من مكان الحادث، فاغتصب قافلة محملة بالأموال ثم سار إلى قندهار حيث نادى بنفسه ملكاً.

(٣) الدولة الأفغانية الوطنية:

(أ) البيت السدوزائى الحاكم:

أقام أحمد شاه نفسه ملكاً على قندهار واستولى على الجانب الشرقى كله من إمبراطورية نادر حتى نهر السند، وسرعان ما سقطت هراة، وفى الفترة الهامة التى تقوضت فيها دعائم المملكة الفارسية، بسط أحمد شاه حمايته على شاهرخ حفيد نادر شاه الذى كان أعداؤه قد سملوا عينيه، وأقام له إمارة فى خراسان. وكانت هذه الولاية فى الواقع جزءاً من أملاك أحمد شاه وابنه تيمور شاه اللذين ضرب كل منهما السكة باسمه من حين إلى حين فى مشهد، ولكن شاهرخ ظل يحكم بالاسم حتى اعتقل على يد آغا محمد قاجار بعد وفاة تيمور شاه. على أن هراة عوملت معاملة الجزء القائم بنفسه من المملكة الدرانية، وظلت مملكة خراسان القديمة مقسمة بين فارس وأفغانستان.

وجعل أحمد شاه قندهار قصبة لملكه وسماها أحمد شاهى، وهو الاسم الذى ضربه هو وخلفاؤه على سكتهم؛ واتخذ لنفسه لقب «درّ دُرّان»، وأصبحت قبيلته

الأبدالية تعرف باسم «درّانى». وكانت أسرته منذ أمد طويل محط الأنظار، فاستطاع بفضل هذا وبفضل ما كان عليه من كياسة وعلو همة أن يوطد سلطانه، فقد عامل القبائل برفق، واعتمد فى موارده على الحروب الخارجية أكثر من اعتماده على الضرائب. وكان الدرّانية يفخرون به ويتبعونه عن رضا، ولكنهم لم يكونوا بالقوم الذين يسهل قيادهم، ولذلك فإن ابنه تيمور شاه نقل قصبته إلى كابل التى كان معظم سكانها من التاجيك. ولم ينافس أحمد شاه فى فتوحاته الهندية نادر شاه، فحسب بل بزه فيها أيضاً، ومد أملاكه إلى ما وراء نهر السند بكثير، وضم إليها ولايات كشمير ولاهور وملتان، أى أنه ضم الجزء الأكبر من البنجاب وبسط سلطانه على الداودپوتراوية فى بهاولپور.

ولقد فتح أحمد الهند عدة مرات، واحتل دلهى أكثر من مرة، وكانت هزيمته للمراطها فى پانيپت سنة ١١٧٤هـ (١٧٦١م) نقطة تحول فى تاريخ الهند، ولكنه لم يضم إلى أملاكه أية ولايات تقع فيما وراء البنجاب.

وكانت حروبه مع السيخ متصلة لا تنقطع وقد انتهت بفقد ولاية البنجاب، وكذلك أعلن خان كلات ناصر خان البراهوئى - وكان من أمراء أحمد المقطعين - استقلاله سنة ١١٧٢هـ (١٧٥٨م)؛ وحاصر أحمد شاه كلات فلم يظفر منها بطائل، فلما دعى إلى الهند قنع بخضوعها له خضوعاً اسمياً بحتاً. على أن ناصر خان عاون أحمد شاه فى حروبه بخراسان، وأسهم بقدر كبير فى انتصاره على كريم خان زند سنة ١١٨٢هـ (١٧٦٨م). وفى هذه الحرب انضم الأمير الأفشارى الضرير إلى كريم خان وآواه فى مشهد التى قهرها أحمد بضرب الحصار عليها.

ومن شاء زيادة فى التفصيل فليرجع إلى مادة «أحمد شاه درّانى»؛ وتوفى أحمد فى مرغاب بالتلال القريبة من قندهار سنة ١١٨٧هـ (١٧٧٣م) تاركاً لخلفه إمبراطورية مترامية الأطراف غير مأمونة.

وكان تيمور شاه قد تولى فى حياة أبيه مناصب ذات خطر مثل «نظام» لاهور وملتان، وهو منصب تدل عليه

شواهد من مجموعة متمايزة من العملة. ولما توفى أحمد شاه كان تيمور شاه فى هراة، ولم يستطع أن يستولى على قندهار إلا بعد أن قبض على أخيه سليمان ـ الذى كان قد أقيم لمنافسته ـ وقتله. ولم يلبث أن نقل قصبته إلى كابل، وحكم عشرين عاماً خالية من الأحداث اضمحلت فيها قوة المملكة وتزعزع استقرارها، وإن كانت أطرافها لم تنتقص. وكان سلطان الحكومة المركزية على الولايات القائمة فى الأطراف واهية. وازدادت قوة السيخ واستولوا على ملتان سنة ١١٩٦هـ (١٧٨١م)، ولكن تيمور استردها فى السنة نفسها. وفى السند أطيح بشيوخ الإقطاع الكلهوراوية وحل محلهم أمراء بلوچ من قبيلة تالْبُر (وغلب عليهم اسم التالبرية)، وقد شن هؤلاء الأمراء الحرب على جيوش تيمور شاه من سنة ١١٩٧هـ إلى سنة ١٢٠١هـ (١٧٨٢ ـ ١٧٨٦م) وظلوا مستقلين على الرغم من خضوعهم له بالاسم. وهاجم تيمور أيضاً أمير بخارى معصوم المنغيتى الذى كان يعتدى على ولاية التركستان وخاصة مرو، فخضع ليتمور بالاسم هو الآخر ولكنه احتفظ بجميع فتوحاته. وكانت قد شبت أيضاً فتنة فى كشمير ثم أخمدت، وفى الداخل كان سلطان عشيرة باركزائى من الدرانية يتعاظم شيئاً فشيئاً. وتوفى تيمور شاه سنة ١٢٠٧هـ (١٧٩٣م) وخلفه ابنه زمان شاه الذى ظل فى الملك حتى خلعه أخوه محمود شاه عام ١٢١٥هـ (١٨٠٠م). وعلى قصر عهد زمان شاه فإنه استطاع أن يجمع فيه من الجرائم والحماقات ما هو كفيل بإغراق المملكة الدرانية. وكانت المنافسة بينه وبين أخويه محمود وشجاع الملك تضعف مركزه فى الداخل، وكان القاجار يهددون ملكه فى خراسان ويتهدده الشاه مراد المنغيتى فى الشمال، ويتحداه فى الجنوب خان كلات وأمراء السند، ومع ذلك لم يحجم عن استنفاد جهده فى محاولات حمقاء لمنافسة أحمد شاه فى فتوحاته بالهند والظهور بمظهر المدافع عن الإسلام ضد السيخ والمراطها. وأدى فعله هذا إلى الاصطدام بالإنكليز الذين كان سلطانهم ينمو بسرعة حتى أصبحوا القوة الغالبة فى شمالى الهند. وفى عام ١٢٠٩هـ

(١٧٩٥م) توقفت غزوته الأولى عند حسن أبدال عندما بلغه الخبر بأن آغا محمد قاجار قد استولى على مشهد وقتل الشيخ الضرير شاهرخ. وهدأت ثائرته عندما وصلت بعثة من قبل الملك الفارسى وبدأ يقوم بغزوته الثانية للهند، غير أن انتقاض محمود فى هراة قطع هذه الغزوة. وما إن أخمد هذه الفتنة حتى غزا البنجاب، ووصل فى هذه المرة إلى لاهور وخضع له السيخ خضوعاً اسمياً وكان يتزعمهم آنذاك رنجيت سنغ، ولكن عدوان القاجار المتكرر فى خراسان حمله على الرجوع مرة أخرى. وفى هذه الأثناء كان محمود يتنقل فى البلاد يتآمر على أخيه مع الساخطين فى هراة وقندهار، وكان من بينهم زعيم عشيرة باركزائى «پاينده خان» الملقب «سرفرازخان» الذى كان ينفس على الوزير وفاء دار خان السلطة التى يتمتع بها. واكتشفت المؤامرة فقتل پاينده خان، وفر ابنه فتح خان لاجئاً إلى محمود فى خراسان وأغراه بالارتماء فى أحضان قبيلة درانى استدراراً لعطفها لأنها كانت تكره زمان شاه (كانت أم زمان شاه من اليوسفزائية، أما أم محمود فكانت فوفلزائية من الدرّانية). وأثبتت النتيجة صحة هذه النصيحة؛ إذ استولى محمود على قندهار على حين كان المفتون زمان شاه يتجهز لحملة أخرى على الهند. وسار محمود إلى كابل ففر زمان شاه، ولكنه لم يلبث أن اعتقل وسملت عيناه سنة ١٢١٥هـ (١٨٠٠م). وبينما كان محمود يرقى عرش كابل كان شجاع الملك ينادى بنفسه ملكاً فى پشاور، وقد ساعده على ذلك فتنة أثارتها الغلزائى على محمود؛ وفى عام ١٢١٨هـ (١٨٠٣م) استولى شجاع الملك على كابل وسجن محموداً وأطلق سراح أخيه الشقيق زمان شاه الضرير. وظلت قندهار مدة من الزمن فى يد ابن محمود: كامران يؤيده فتح خان، ولكن فتح خان اصطلح مع شجاع على شروط مراعياً مصلحته هو وخضع له، غير أنه لم يرض بنصيبه ولم يلبث أن أقام ملكاً منافساً لشجاع فى شخص قيصره شاه بن زمان شاه. وانقضت السنوات القليلة التالية فى مؤامرات لا تنقطع، تقلب فيها فتح خان بسرعة فى نصرته

للطامعين فى الملك، فتارة يؤيد محموداً وكامران وتارة يؤيد قيصر، على حين التنفد شجاع الملك قوته فى إنفاذ الحملة تلو الحملة على السند وكشمير. وأخيراً هزم فتح خان - الذى كان يؤيد آنئذ محموداً - شجاع الملك عند «نملة» سنة ١٢٢٤هـ (١٨٠٩م) ففر شجاع الملك إلى الهند وبذلك بدأ العهد الثانى لمحمود فى الحكم على أن محموداً كان يعتمد اعتماداً مطلقاً على فتح خان فاستفحل سلطانه، وتولى أخوه دوست محمد منصباً رفيعاً، وأصبح أخ ثان له هو محمد أعظم والياً على كشمير، وأخ ثالث يدعى «كوهَنْدل» والياً على قندهار. وكانت هراة قد غدت مستقلة تحت حكم أمير آخر فأعاد فتح خان ودوست محمد فتحها سنة ١٢٣٢هـ (١٨١٦م). ولم يلبث دوست محمد أن استثار عداوة كامران الذى كان قد أصبح والياً من الولاة، ذلك أنه اقتحم حريم كامران وأهان أخته. وهنالك فر إلى كشمير وأنزل كامران انتقامه بفتح خان فسمل عينيه ثم قتله بموافقة محمود. على أن الأفغان كانوا يعجبون أشد الإعجاب بفتح خان على الرغم من غدره وعدم استقامته، فلم يجد أخوه دوست محمد أية صعوبة فى تجهيز جيش قوى هزم به محموداً سنة ١٢٣٥هـ (١٨١٨م) قرب كابل. وفقد محمود كابل ولم يستردها من بعد قط، واحتفظ بهراة حتى توفى سنة ١٢٤٥هـ (١٨٢٩م)، وظل كامران يحكم هناك حتى قتل سنة ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م).

[لونكويرث ديمز M. Longworth Dames]

(ب) البيت الباركزائى (أو المحمدزائى):

وتنتسب المحمدزائى - وهى فرع من باركزائى قندهار الدرانية - إلى محمد، وهو معاصر لملك سدو زعيم العشائر الأبدالية عاش معه بين قبيلته الصغيرة فى أرغسان جنوبى شرق قندهار حوالى سنة ١٠٠٠هـ (١٥٩١م). واتخذ أعقابه لقب الزعيم بين القبائل الباركزائية فى قندهار وبرزوا مع حاجى جمال خان ابن حاجى يوسف بن يارو بن محمد الذى عمل فى ظل أحمد شاه وتوفى سنة ١١٨٤هـ (١٧٧٠-١٧٧١م). وقد أدى ابنه پاينده

خان خدمات جليلة لتيمور شاه فى قمعه لحركات العصيان، ولكنه أعدم فى قندهار سنة ١٢١٤هـ (١٨٠٠م) للمؤامرات التى دبرها مع محمود لشاه زمان. وقد تر پاينده عدداً من الأبناء أقيم أكبرهم فتح خان وزيراً ولقب بشاه دوست بمناسبة احتلال محمود لكابل سنة ١٢١٥هـ (١٨٠٠م). وبازدياد سلطان المحمدزائى تعارضت أطماعهم مع أسرة سدوزائى الحاكمة وأغرق ذلك أفغانستان فى نضال وإهراق للدماء حتى استطاع دوست محمد أن يطرد محموداً من كابل بعد قتل أخيه هو فتح خان سنة ١٢٣٤هـ (١٨١٨ - ١٨١٩م).

وما وافى هذا الوقت حتى كان زعماء باركزائى قد سيطروا على معظم البلاد، فحكموا أول الأمر باسم ملوك شتى من أسرة سدوزائى كانوا ألعوبة فى يد غيرهم، مثل أيوب وسلطان على (اتخذ اسم سلطان محمود على سكته). وظلت الأمور تجرى على هذا المنوال حتى سنة ١٢٥٤هـ (١٨٣٨م) وهنالك اتخذ دوست محمد رسمياً لقب «أمير كابل». ولكن لم يلقب بالشاه أو الملك لا هو ولا أحد من خلفائه حتى جاء حبيب الله. وفى السنوات الأولى من حكمه فُقدت سريعا الولايات الخارجية للامبراطورية فقد استولى السيخ على ملتان سنة ١٢٣٣هـ (١٨١٣م)، وعلى كشمير سنة ١٢٣٥هـ (١٨١٩م)، وعلى ديره غازى خان فى السنة نفسها، وعلى ديره إسماعيل خان سنة ١٢٣٦هـ (١٨٢١م). وقاومتهم پشاور فى ظل سردار سلطان محمد - أخى دوست محمد - مدة طويلة ولكنها سقطت سنة ١٢٥٠هـ (١٨٣٤م).

ومحا أمراء السند باستيلائهم على «شكارپور» آخر مظهر من مظاهر السيادة الأفغانية، وسقطت كذلك بلخ شمالى هندوكش. وبذلك أصبح دوست محمد حاكماً لمملكة أفغانية موحدة، وساعده على دعم سلطانه فقدان الولايات الخارجية التى كانت دائماً مصدر ضعف للملوك السدوزائية. وكان دوست محمد لا يأخذه إلّ ولا

رحمة فى سبيل بلوغ غايته، ومع ذلك فقد اشتهر بالعدل وكان محبوباً بين الأفغان. وقد عاقت نجاحه المنافسات المحتومة بينه وبين إخوته. وجعل دوستُ كابلَ قصبةً لملكته، فى حين احتفظ كوهندل خان بقندهار وأحبط محاولة بذلها شجاع الملك السدوزائى لاستعادتها سنة ١٢٥٠هـ (١٨٣٤م). واستولى الفرس على هراة بعد قتل كامران بيد وزيره يار محمد خان سنة ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م) ولم يستردها دوست محمد إلا سنة ١٢٨٠هـ (١٨٦٣م) قبيل وفاته.

وبعد أن أخفق شجاع الملك فى قندهار حاول الاستعانة بالبريطانيين، وأدت الحوادث السياسية إلى حصوله عليها فى النهاية. وقد فشل بيرنز Al-exander Burnes فى مفاوضة دوست محمد لعقد معاهدة معه، وازداد نفوذ روسيا فحمل ذلك الحكومة الهندية على تأييد مطالب شجاع الملك. وفى ذلك الوقت، أى فى سنة ١٢٥٣هـ (١٨٣٧م) كان الفرس قد حاصروا هراة، ودار فى الأوهام أن عملياتهم الحربية كان يوجهها الروس فتولى ضابط بريطانى الإشراف على الدفاع عنها، وبذلك بلغت الأزمة غايتها، وتقدم جيش إنكليزى هندى مخترقاً السند وممر بولان إلى قندهار فى نهاية سنة ١٢٥٤هـ (فبراير سنة ١٨٣٩م) واستولى على المدينة ثم سار إلى كابل. وهرب محمد إلى بخارى وأقيم شجاع الملك على عرش كابل فى غرة جمادى الآخرة سنة ١٢٥٥هـ (١٧ أغسطس سنة ١٨٣٩م). وقام دوست محمد ببعض العمليات الحربية الفاشلة فى الشمال، ثم سلم نفسه للبريطانيين فى السنة التالية وحمل إلى كلكتة.

وكان عهد شجاع الملك عهد اضطراب وقلاقل. وانسحب الجيش البريطانى الهندى من كابل سنة ١٨٤١م، وكاد أن يباد عن آخره فى انسحابه بممر «خرد كابل»، وكان يقود هذه العمليات الحربية محمد أكبر خان ابن دوست محمد. وظل البريطانيون يحتفظون بجلال آباد وقندهار، وعادوا

إلى احتلال كابل فى خريف عام ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م). وقتل شجاع قبيل ذلك، ونادى الفوفلزائية بابنه فتح جنك وإن كان الباركزائية عارضوهم فى ذلك. ولم يلبث البريطانيون أن تركوا أفغانستان وصحبهم فتح جنك ومعه زمان شاه الشيخ الضرير، وكان لايزال بعدُ على قيد الحياة، لأنه كان يعلم أنه لا يستطيع وحده الاحتفاظ بملكه فيها. وأعيد دوست محمد إلى أفغانستان لأنه كان الرجل الوحيد الذى يستطيع أن يقيم فيها حكومة وطيدة الأركان. وأعيد أبناؤه وإخوته إلى إماراتهم، ولكن الشقاقات ظلت تمزق من حين إلى حين وحدة العشيرة، بل إن أكبر خان ـ الذى أصبح آنئذ وزيراً ـ كان على علاقات سيئة بأبيه حتى وفاته سنة ١٢٦٦هـ (١٨٤٩ـ١٨٥٠م). وحافظ دوست على علاقاته الطيبة بالبريطانيين، اللهم إلا فى الفترة التى حدثت فيها حرب السيخ عام ١٨٤٩م، إذ جلبت الفرقة الأفغانية على نفسها السخرية من جراء فرارها السريع بعد معركة كجرات، زد على ذلك أن دوست محمد لم يؤيد البريطانيين أى تأييد أثناء عصيان الجيش الهندى سنة ١٨٥٧م، وصرف همه إلى تقوية بلاده ففتح ما بين سنتى ١٢٦٧ و١٢٧٢هـ (١٨٥٠ـ١٨٥٥م) بَلْخ وخُلْم وقُنْدُز وبذخشان. وفى سنة ١٢٨٠هـ (١٨٦٣م) وفق إلى طرد الفرس من هراة، وتوفى هناك بعد استردادها مباشرة.

وكان دوست ملكاً صالحاً على الرغم من أخطائه الواضحة.

ولم يلبث خامس أبنائه شير على ـ وكان دوست قد عهد إليه ـ أن اشتبك فى فتنة بينه وبين أخويه الأكبرين محمد أعظم ومحمد أفضل ومع عبدالرحمن بن محمد أفضل القدير القوى العزم. وهزم شير على سنة ١٢٨٣هـ (١٨٦٦م) وفقد كابل أول الأمر ثم قندهار. وتولى الحكم أفضل ثم أعظم حتى سنة ١٢٨٥هـ (١٨٦٨م)، ولكنهما لم يستوليا قط على هراة، إذ خرج منها محمد يعقوب بن

شير على وتقدم فى هذه السنة فاسترد لأبيه قندهار وكابل. وأصبح شير على آنئذ مسيطراً على أفغانستان كلها، واعترفت به الحكومة الهندية، وقابل نائب الملكة لورد مايو فى أمباله سنة ١٢٨٦هـ (١٨٦٩م). على أنه لم يرض عن المعاملة التى عومل بها، ذلك أنه لم يستطع الحصول على وعد محدد بتأييده على الدول الأخرى. وفى هذا الوقت اعتقل ابنه محمد يعقوب صاحب الأطماح واستاء من محاولة نائب الملكة التدخل لصالحه، وقبل أن يتولى ضابط من البريطانيين أمر التحكيم فى حدود سجستان التى كانت تنازعه فيها فارس. وانتهى هذا التحكيم سنة ١٢٩٠هـ (١٨٧٣م) بمنح فارس جزءًا كبيراً من أخصب الأراضى، وكان هذا سبباً آخر من أسباب استيائه. وأخيراً بدأ يفاوض الروس ورفض أن يستقبل سفارة بريطانية. وأدت هذه الأمور إلى قيام حرب السنوات ١٨٧٨ ـ ١٨٨٠م. واستولى الجيش البريطانى على كابل، وهرب شير على إلى مزار شريف حيث توفى سنة ١٢٩٦هـ (١٨٧٩م؛ وقد هزم جيشه المنظم على النمط الأوربى اللورد روبرتس فى ممر پَيْوار.

وأطلق سراح محمد يعقوب من سجنه ونودى به أميراً بعد فرار والده فى ربيع الأول سنة ١٢٩٦هـ (فبراير ـ مارس سنة ١٨٧٩م)، وقد لقى القوات البريطانية المتقدمة عند «كَنْدَ مَك». وعقد هناك معاهدة فى ٤ جمادى الآخرة (٢٦ مايو) نزل بمقتضاها للهند البريطانية عن أراض معينة بالقرب من ممر بولان ووادى كرم، ووافق على أن يستقبل بعثة بريطانية فى كابل. وبعد أشهر قلائل شبت فتنة فى كابل انتهت بذبح أعضاء هذه البعثة التى كان يرأسها السير لويس كاڤانيارى Sir Louis Cavagnari. وأدى ذلك إلى قيام الحرب من جديد، فاستولى روبرنس على كابل مرة أخرى، ولكن جيشاً قبلياً يقوده محمد جان والملاّ مشك عالم حاصره فيها؛ وهزم هذا الجيش فخلع يعقوب خان ونفى من الهند، وعرض الحكم على عبدالرحمن فقامت فى قندهار حكومة مستقلة. وسار قسم من الجيش فى قندهار إلى كابل بقيادة ستيورات تمهيداً للجلاء عن البلاد. فلما اخترق منازل الغلزائى هاجمته قوة كبيرة من

أهل هذه القبيلة، ولم تنزل بها الهزيمة إلا بعد قتال مستيئس. وما إن نودى بعبدالرحمن أميراً حتى كان ابن من أبناء شير على هو أيوب قد استكمل جمع جيش فى هراة، وسار به إلى قندهار، وهزم قوة إنكليزية هندية صغيرة عند «مَيْوَنْد» وحاصر قندهار. فأسرع روبرتس من كابل وهزم أيوب. وبعد ذلك انسحب الجيش البريطانى وولى عبدالرحمن على البلاد كلها بما فيها قندهار سنة ١٢٩٧هـ (١٨٨٠م). وقد حافظ عبدالرحمن على وحدة أفغانستان واستقلالها على الرغم من المشاكل التى صادفته فى الداخل والخارج فلما أدركته المنية فى ١٥ جمادى الآخرة سنة ١٣١٩هـ (أول أكتوبر سنة ١٩٠١م) سلم ابنه حبيب الله سلطاناً لا ينازعه فيه منازع. وبعد اعتلاء حبيب الله العرش بقليل عقدت معاهدة بين الروس والبريطانيين أزالت المخاوف من أن تضم دولة منهما أراضى من أفغانستان أو تتدخل فى شئونها. وفى سنة ١٣٢٣هـ (١٩٠٥م) أيد الأمير المعاهدة التى سبق أن عقدها أبوه مع حكومة الهند البريطانية، تلك المعاهدة التى كفلت لهذه الحكومة الإشراف على العلاقات الخارجية لأفغانستان نظيرإعانة سنوية قدرها ثمانية عشر «لخّ» من الروبيات (١٦٠ر٠٠٠ جنيه إنكليزى). أما فى الداخل فلم يعكر شىء تقريباً صفو السلام والأمن، وحقق التعليم بعض التقدم. والتزمت أفغانستان أثناء الحرب العالمية الأولى سياسة الحياد. وفى ١٨ جمادى الأولى سنة ١٣٣٧هـ (٢٠ فبراير سنة ١٩١٩م) أطلق الرصاص على حبيب الله خان فى معسكره بقلعة كوش فى لغمان. ونادى أخوه نصر الله بنفسه خليفة له، ولكن الإبن الثالث للأمير الراحل أمان الله اعتقله وسجنه، وكان أمان الله قد حصل على تأييد الجيش.

ولم يلبث أمان الله خان أن فتح باب العداوات مع الهند البريطانية، ولكنه سعى بعد شهر فقط إلى عقد هدنة، واعترف رسمياً باستقلال أفغانستان فى معهدة راولبندى فى ١١ ذى القعدة سنة ١٣٣٧هـ (٨ أغسطس سنة ١٩١٨م)؛ وعقدت معاهدات جديدة مع

الاتحاد السوفيتى وبريطانيا العظمى سنة ١٩٢١م، على أن التوتر استمر على الحد الشمالى حتى سنة ١٩٢٢م، وعلى الحدود الجنوبية الشرقية حتى سنة ١٩٢٤م. وفى سنة ١٩٢٢م صدر دستور فى جمعية وطنية (لوه جركا) أعقبه سنة ١٩٢٣م قانون إدارى، وتلت ذلك سنة ١٩٢٤م إجراءات لتوفير التعليم العالى للمرأة. ولما شبت نار فتنة فى خوست بزعامة الملأ عبدالكريم ألغيت الإجراءات الأخيرة وعدلت قوانين التجنيد فى مجلس وطنى آخر (يولية سنة ١٩٢٤م) وأخمدت الفتنة آخر الأمر. على أن الملك أمان الله الذى اتخذ لقب الملك فى ديسمبر سنة ١٩٢٦م، قد دعا فى جمعية وطنية ثالثة بعد عودته من رحلة فى الهند وأوروبا والاتحاد السوفيتى وتركية (من ديسمبر سنة ١٩٢٧م إلى يولية سنة ١٩٢٨م)، إلى إصدار دستور آخر، وإعلان برنامج للإصلاحات الاجتماعية والتعليمية. ونشأ من ذلك قيام سلسلة من الفتن القبلية خرج خلالها قاطع طريق تاجيكى اسمه باچچه سقاو - ثم لقب من بعد بحبيب الله خان - من كوه دامن واستولى على كابل فى يناير ١٩٢٩م؛ وفر أمان الله إلى قندهار وباءت محاولاته لاستعادة كابل بالهزيمة على يد أنصار حبيب الله من الغلزائية فى أبريل - مايو سنة ١٩٢٩م، وفى هذه الأثناء كانت هراة قد احتلها تاجيكى آخر يدعى عبدالرحمن.

وهناك تبنى قضية المحمدزائية فرع بعيد من فروع القبيلة انحدر من پاينده خان يتزعمه قائد جيش سابق كان يعيش فى الأسر وهو نادر خان (ابن محمد يوسف خان بن يحيى خان بن سلطان محمد خان أخى دوست محمد). واستطاع نادرخان بعد عدة محاولات فاشلة أن يجند سراً جيشاً من الوزيرية والمسعودية استولى بقيادة أخيه شاه ولى خان على مدينة كابل حيث تودى بنادر خان ملكاً ولقب بنادر شاه فى اليوم الثانى عشر من جمادى الأولى

سنة ١٣٤٨هـ (١٦ أكتوبر سنة ١٩٢٩م). وسلَّم حبيب الله وقتل. واقتضى نشر لواء الأمن وتهدئة الخواطر فى البلاد سنتين أخريين، وظل السخط يسرى بين مؤيدى أما الله السابقين، وكان أكثرهم نشاطاً أسرة چرخي فى لوغر. وقد أدى إعدام زعيمها إلى قيام نزاع دموى اغتيل أثناءه الملك نادر شاه فى قصر دلكشا فى ٢٠ رجب سنة ١٣٥٢هـ (٨ نوفمبر سنة ١٩٣٣م). ونودى بابنه محمد ظاهر الذى كان فى سن التاسعة عشرة خليفة له على يد إخوة نادر شاه الذى ظل أكبرهم سردار محمد هاشم خان يمارس الوصاية الفعلية على العرش حتى سنة ١٩٤٦م. وقد أخمدت بشدة عدة فتن قبلية اشتعلت فى الأعوام التالية، ونفذ فى دأب برنامج فعال للتطور العسكرى والتعليمى والاقتصادى. وفى سنة ١٩٣٤م. دخلت أفغانستان هيئة الأمم وأبرمت سنة ١٩٣٧م ميثاق سعد آباد مع تركية والعراق وإيران، وأجريت مفاوضات سنة ١٩٣٦م لعقد اتفاق تجارى مع الاتحاد السوڤيتى. والتزمت أفغانستان فى الحرب العالمية الثانية الحياد الدقيق مرة أخرى. وسويت المنازعات الباقية على الحدود سنة ١٩٤٧م، فسويت مسألة الحد الشمالى مع الاتحاد السوڤيتى، وسوى النزاع مع إيران على نهر هلمند بالتحكيم الأمريكى. على أنه حدث منذ قيام پاكستان فى السنة نفسها أن ظلت مشكلة قبائل «الحد الشمالى الغرب» المتمردة التى استمرت قرناً تعكر صفو العلاقات بين أفغانستان والهند البريطانية ـ تفسد الصلات كذلك بين الدولتين الإسلاميتين.

خورشيد [لونكويرث ديمز وجب Dames-Gibb]

أفـــندى

كلمة تركـية عثمـانية استعـيرت من الإغريقية البوزنطية «أفنتاس» (انظر Du Cange) التى أخذت من الكلمـة اليونانية القديمـة «أيثنتاس» أى السـيد والمولى : اصطلاح فى لغة الـقانون استـعمله كل من فرينيـقوس Phrynicus وپوليبـيوس Polybius ويوروپيدس Europides فى هذا المعنى. ولقب «أفندى» يمنح للأشـخاص المثقفين ثقافة واسعة. ويطلق لقب «أغا» على عـامة الناس وصـغار الضبـاط ثم يطلق عليـهم لقب أفندى عندمـا يتمـون تعليـمـهم . ومعنى «أفـندم» السيـد أو السيدة وتختصر عادة وفى حالة المزاح فـيـقـال «أفم» ، ويطلق على قـاض إسـتـانبـول أيضـاً لـقب إسـتـانبـول أفنديسى.

وكــان «رئيس أفنـدى» ـ أى رئيس الكتـاب ـ يقوم على وزارة الخـارجيـة قـبل الإصلاح . وكـان السلطان ينادى أحيـاناً بـ «أفندمز» أى مـولانا . وأطلق المصـريون لقبـاً مشـابهـاً هو «أفندينا» على الخديوى.

ولقب «أفنـدى» هو لفظ عـثـمـانى خالص ، وقد شاع فى جميع البلاد التى ظهر فيها النفوذ العثمانى.

المصادر :

(١) T.Psichari: *Efendi* فى *Mélanges Havet*، ص ٣٨٧-٤٢٧.

(٢) A. de. Biberstein Kazimirski : *Dictionnaire Arab-Français* جـ١، ص٤١.

(٣) Barbier de Meynard : *Diction Turo Français* ، جــــــ١ ، ص٤٢-٤٣.

[إيوار: Ci. Huart]

إقـامـة

هى النـداء الثـانى الذى يـنادى به المؤذن المسلمين فى المسجد إلى الصلاة قـبل كل صــلاة فى أوقاتهـا الخـمس ، وقبـل صلاة الجمـعة . وتـعين الإقـامة اللحظـة التى تبـدأ الصــلاة فـيــهـا ، وعـباراتهـا هى بعينهـا عبـارات الأذان وتردد الحنفيـة عبارات الإقامة كـما فى الأذان تماماً. أما المذاهب الفقهية الأخرى فتنطق بها مرة واحـدة فقط مع استثناء

التكبيرة التى تردد مرتين فى أول الإقامة وفى آخرها. وبعد «حىَّ على الفلاح» التى تكرر مرتين ينطق بعبارة «قد قامت الصلاة» مرتين . وتعتبر الإقامة فى كتب الفقه سنة ، وتسن الإقامة عند كل صلاة، وإن كان المصلى منفرداً ، ويقول متڤوخ (E. Mittwoch: *Zur Entstehungs-geschichte des islamischen Gebts und kultus. Abh. d. kgl. presuss. Akad. d. Wissensch. 1913 phil. hist. Kl.*، تعليق ٢، ص ٢٤) إن المسلمين استعاروا عبارات الإقامة من البركات التى تتلى فى صلاة اليهود ، فى حين يقول بيكر(C.H.Becker: *Zur Geschichte des Islamischen Kultus, Der Islam* جـ٣ ، ص٣٨٩) أنها نشأت من الأذان الذى نسج فيه على منوال القدّاس عند النصارى) انظر المقريزى : الخطط، جـ٢ ، ص٢٧١ ، س١٤-١٥).

وتدل الإقامة على فعل المؤذن الذى يتبعه بدء الصلاة (انظر فيما يختص بهذا المعنى اللغوى بروكلمان Brockelmann : *Festschr. E. Sachau* — سنة ١٩١٥م ، ص ٣١٤ – ٣٢٠ ؛ J. Weiss : *Der Islam* ، ج ٧ ، سنة ١٩١٦م، ص ١٣١ – ١٣٦ ؛ انظر عبارة «أقام الصلاة» و «أقيمت الصلاة» فى حاشية التنبيه للشيرازى : طبعة كوينبول ؛ البخارى : صحيح ، أذان ، رقم ٢٣ – ٢٤) . ومع ذلك فإن الإقامة فى كتب الفقه تفسر أيضاً بالنداء الذى يقصد به دعوة المسلمين إلى النهوض للصلاة (الباجورى ، طبعة بولاق ، ١٣٠٧ هـ ، جـ١ ، ص ١٦٧ ، س١٢).

المصادر :

انظر زيادة على كتب الحديث والفقه: الدمشقى رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة، بولاق ١٣٠٠هـ، ص١٤ وما بعدها.

[جوينبول Th. W. Jyhnboll]

تعليق على مادة «إقامة»

نقل أصحاب دائرة المعارف فى مادة «إقامة» عن متڤوخ أن المسلمين استعاروا عبارات الإقامة من البركات التى تتلى فى صلاة اليهود ، ونقلوا عن بيكر أن الإقامة نشأت من الأذان الذى نسج فيه على منوال القداس عند النصارى ، ثم قالوا (انظر المقريزى

جـ٢ ، ص ٢٧١ ، س ١٤ -١٥) وهـذا يفهم منه أن فى المقريزى ما يدل لهذين القـولين . وكل ذلك غـيـر مـسلم لهم ، وكان يـنبغى أن يبـينوا الصلة التى بين الإقامـة والبركات التـى تتلى فى صلاة اليــهــود ، والصـلة التى بـين الأذان والقـداس عند النصـارى لنعلم قـيـمـة دعواهم بأن المسلمين استـعاروا الإقامة من البـركـات ، وبأن الأذان نسج فـيـه على منوال القداس.

والذى فى صحـيح البخـارى وكتب السير يفـيد أن الأذان شَرع مُراعى فيه عدم التشـبه بالهيود والنصـارى ، فقد نقل البخارى عن ابن عمر : أن المسلمين حـين قدمـوا المدينة كـانوا يجتـمعـون فيـتحـينون الصلاة ، ليس ينـادى لها ، فتكلموا يوماً فى ذلك ، فـقال بعضـهم : اتخذوا ناقوساً مـثل ناقوس النصارى، وقال بعضـهم: بل بوقا مثل قرن اليهود، فقـال عمر : أولا تبـعثـون رجلا ينادى بالصــلاة؟ فقـال رســول اللّه صلى الله عليه وسلم : يا بلال ، قم فناد بالصلاة.

وقـد رجـعنا إلى الجـزء الثـانى من الخطط للمـقـريزى فى الموضــوع الذى عـينوه فلم نجـد فـيه مـا يدل على مـا قالوا. وقـد أردنا أن نتعـرف منشأ هذا الاشتباه ، فرأينا المقريزى فى ص ١٧٢ من الجزء الـثانى عرض لـلتسبـيح فى الليل على المآذن ـ الذى ابتدع فى مصر فى عـصر مـتأخـر ولم يكن عند سلف الأمة ـ فـقال : وأول مـا عرف من ذلك أن موسى بن عمران إلخ ، وذكر ما يدل على أن اليهـود كانوا يقـومون عند ثلث الليل الأخـيـر ويقـولون نشـيـداً منزلا بالوحى ، فيه تخـويف وتحذير وتعظيم للّه وتنـزيه له تعـالى إلى وقـت طلوع الفـجر. فلعلهم وهـموا فظنوا المقـريزى يتكلم عن أولـية الأذان وهـو إنما يتكلم عن أولية التسـبيح الذى يفعل فى الليل على المآذن كما قدمنا.

وما قـالوه فى بيان المذاهب الفقهـية الأخرى غيـر مذهب الحنفية فـى صفة الإقـامـة لا ينطبـق على مـذهب الإمـام مالك، فـإن ألفاظ الإقـامة عنده مـفردة حتى «قد قـامت الصلاة» ـ وليس عنده من ألفاظها ما يثنى إلا التكبير.

محمد عرفة

اقتباس

معناها طلب القبس وهو الشعلة أو الجمرة من نار أخرى (انظر سورة طه، آية ١٠ ؛ سورة النمل ، آية ٧ ؛ سورة الحديد آية ١٣) ثم استعيرت الكلمة لطلب العلم . أما معناها الاصطلاحى فى علم البلاغة فهو أن يضمَّن الكلام شيئاً من القرآن الكريم أو الحديث دون الإشارة إلى ذلك ، فإذا أشير إلى المقتبس منه وضمن الاقتباس فى الشعر سمى ذلك «عقداً» ، وإذا كان الاقتباس من الشعر وليس من القرآن الكريم أو الحديث ووضع فى شعر آخر سمى ذلك «تضمينا» . ويجوز فى الاقتباس أن يحتفظ بالوضع الأصلى للعبارة المقتبسة أو يدخل عليها التغيير. وهناك خلاف كبير فى جواز هذا ، والمالكية لا يجوزون الاقتباس بصفة عامة فى حين يجوزه آخرون فى حالات خاصة منها الوعظ والصلاة والمديح متبعين فى ذلك سنة الرسولﷺ ، وهو مكروه عندهم فى الشعر . ومع ذلك فغير هؤلاء يسمحون به حتى فى الشعر ويشترطون لذلك حسن النية ، ومن المحظور تماماً تحريف كلام الخالق بحيث ينسب للمخلوق أو استعمال الآيات القرآنية فى المجون . ولكننا فى الواقع نجد أن مثل ذلك الاقتباس وتلك الإشارات كانت كثيرة الشيوع حتى فى المصنفات المعيبة مثل كتب الباه ، كما أن الخلاف فى كتابة البسملة قبل الشعر (ابن

(١) هذا الخلاف لا معنى له ، ولم يرد في الكتاب والسنة يمنع من كتابة البسملة قبل الشعر.

(٢) توافق (ص ١٩٢ ، س ١٦) واسم الكتاب هناك (كتاب المقتبس فى أخبار النحويين البصريين وأول من تكلم فى النحو وألفه وأخبار القراء والرواة من أهل البصرة والكوفة ومن نزل منهم مدينة السلام، ووصفه ابن النديم بأنه حوالى الثمانين ورقة ، فهذا واضح أنه ليس من باب الاقتباس الاصطلاحى المفسر هنا.

(١) وهذا أيضا ليس مطابقا تماما للمراد من المعنى الاصطلاحى. بل إن مؤلف الكتاب - وهو مطبوع فى الأستانة سنة ١٢٩٨ ثم طبع بمصر - أتى فيه بآيات قرآنية وأحاديث نبوية وحكم من الشعر والنثر ونحو ذلك . فهو مجموعة أدبية مقتبسة من أصول الأدب ، بمعنى الاقتباس اللغوى فقط.

رشيق : العمدة ، طبعة القاهرة، عام ١٣٢٥هـ ، جـ٢ ، ص٢٣٧) لم تكن له نتيجة عملية (١) . وقد ذكر الفهرست (ص١٠٤، س١٢) (٢) كتاب المقتبس للمدائنى المتوفى عام ٢١٥ أو ٢٢٥هـ وكتاباً آخر للمرزبانى (الفهرست ص ١٣٣، س٢٥) ولكننا لا نعرف على التحقيق ما إذا كان للاقتباس فى هذين المصنفين هذا المعنى الاصطلاحى . وفى كتاب «أساس الاقتباس» لاختيار الدين المتوفى عام ٩٢٨هـ (بروكلمان Brockelmann ، ج٢ ، ص١٠٣) جعل الاقتباس يشمل الأمثال والأشعار بل والحكايات القصيرة (١) .

المصادر :

(١) *Dict. of techn. terms* ، ص ١١٨٧.

(٢) Mehren : *Rhetorik der Araber* ، ص ١٠٠، ١٣٦ ، ١٤٠ ، ٢٠١.

(٣) Garcin de Tassy: *Rhétorique et Prosodie*، ص ٢٠٢

(٤) لسان ، جـ ٨ ، ص٤٨.

[مكدونالد D.B. Macdonald]

إقطاع

ومعناها فى البلاد الإسلامية:

١ - منح الأرض التى لا مالك لها فى مقابل الخراج أو العشور.

٢ - منح غلة الأرض فى مقابل إعطاء شىء أو ضمانة لبيت المال.

والإقطاع إما أن يكون :

١ - إقطاع إقليم بأكمله لعامل من العمال ، كإقطاع الخليفة مصر لابن طولون نظير جزية يؤديها ، أو إقطاع جزء من الأرض نظير العشر أو الخراج أو خراج الأجرة أو جزية الرءوس التى أصبحت فيما بعد خراج جزية.

٢ - تخصيص دخل قطعة من الأرض أجراً أو معاشاً.

ثم اتسع مدلول الإقطاع حتى استعمل للدلالة على جمع الضرائب والمكوس والجزية والمكوس المفروضة على الأنهار والقنوات . ثم استعمل الإقطاع بعد ذلك للدلالة على الإقطاع

---

(١) توافق ص١٨١ - ١٨٨ طبعة الوطن بمصر سنة ٢٢٩٨ هـ .

الحربى بنوع خاص . وقد أورد الماوردى فى مصنفه «الأحكام السلطانية» (طبعة إنكر Enger، بون سنة ١٨٥٣ ، الباب السابع عشر ، ص ٣٣٠ - ٣٤٣ [١]) عرضاً نظرياً لقواعد الإقطاع ، وميز فى مستهل كلامه بين إقطاع التمليك وإقطاع الاستغلال وذكر الشروط التى تقطع الأرض بمقتضاها.

والأرض على ثلاثة أنواع :

أ - موات ، وهى الأرض التى لا أثر فيها للزرع ولا مالك لها ، وهى تقطع لمن يعد بزرعها ولا يدفع شيئاً عنها ثلاثة أعوام (يقابل هذا ما يسمى Em-phyteusis عند الرومان) وهو يدفع بعد ذلك أجراً عنها يحدد بالتزايد ، ولكن الأرض كانت توزع فى الغالب نظير أجر محدد يرون أنه غير قابل للزيادة (انظر Becker: *Die Entstehung von Uskr und kharag-Land* فى المصادر) وإذا لم يعمل على إحيائها فيمكن أن تؤخذ منه فى نهاية السنوات الثلاث إلا إذا كان ذلك لعذر ظاهر ، وإما أن يقطع الأرض لمدة طويلة مع حق التصرف فيها فى مقابل مبلغ معين يدفعه ، فهى ملك له بصورة من الصور وإن كانت الأرض عامرة ثم خربت فصارت مواتاً فإن كانت جاهلية كان حكمها حكم ما سبق، وإن كانت إسلامية فقد اختلفوا فيها.

ب - وإذا كانت الأرض عامرة لها مالك فقد تقطع لشخص ما إذا كانت فى بلد معادية ووعد بإقطاعها قبل الفتح . ويصبح المقطع أحق الناس بما أقطع بعد الفتح . إذا هرب أصحابه أو هلكوا . والأرض المفتوحة التى ليست ملكاً خاصاً ـ كأن تكون من أملاك الحاكم السابق أو مملوكة للسكان الذين هربوا ـ يضم جزء منها إلى بيت المال ، وهى تؤجر ولا تملك . أما الأجزاء الأخرى فتصبح أرض خراج ، وهى إما أن

---

(١) هذه العبارة غير واضحة ولا صحيحة . وعبارة الماوردى «أما العشر فاقطاعه لا يجوز ، لأنه زكاة لأصناف يعتبر وصف استحقاقها عند دفعها اليهم، وقد يجوز ألا يكونوا من أهلها وقت استحقاقها ، لأنها تجب بشروط يجوز ألا توجد فلا تجب ، فإن وجبت وكان مقطعها وقت الدفع مستحقا كانت حوالة بعشر قد وجب على ربه لمن هو أهله ـ صح وجاز دفعه اليه ، ولا يصير دينا له مستحقا حتى يقبضه ، لأن الزكاة لا تملك الا بالقبض فان منع من العشر لم يكن له خصما فيه ، وكان عامل العشر بالمطالبة أحق».

تكون أرض فَىْء وتحبس وبذلك تؤجر فقط ولا تصبح ملكاً خاصاً للمقطَع ، وإما أن تظل فى يد مالكها (غير المسلم) وهى لا تقطع ، والخراج المأخوذ عنها يحل محل الجزية.

والأرض التى تضاف إلى أملاك الدولة ـ لموت صاحبها دون وارث ـ شأنها شأن الأملاك العامة ، ويذهب بعض الفقهاء إلى أن للحكومة حق التصرف فيها ، وفى هذه الحالة إما أن تصبح إقطاع تمليك كما يذهب البعض الآخر.

٢- إقطاع استغلال ، وهو إنما يكون عوضاً وضماناً لما ينبغى أن يدفعه بيت المال للرعية ، ولهذا ينبغى أن يكون ما يستحقه الشخص فى بيت المال معلوماً مقداره قبل الإقطاع حتى إذا أرادت الدولة أن تقطعه ما يستغله أعطته ما تكون غلته موازنة للاستحقاق.

وهناك فرق بين :

١- إقطاع العشر ، وهو غير جائز ، لأن العشور من أنواع الزكاة ، وهى إنما يعلم مقدارها عند الأداء ، وأما العشور فإنها إنما تؤدى فى آخر العام ، وهكذا لا يتفق التاريخان (١).

ب- وإقطاع الخراج : ولا يمنح مال الخراج ـ للأسباب التى ذكرناها آنفاً ـ لأى فرد فى مقابل الزكاة . ولهذا السبب نفسه فإن أهل المصالح ممن ليس لهم رزق مفروض ، والذين ينصبون إلى أجل غير مسمى لا يصح لهم أن يقطعوا مال الخراج . وعلى النقيض من ذلك فإن رجال الجيش أخص الناس بإقطاع الخراج فى مقابل أعطياتهم المقدرة لأن التسوية ميسورة فى الحال ويجوز إقطاع خراج الأجرة لعدة سنين على أن يكون رزق المقطع معلوم القدر.

وإذا بقى المقطَع على حال السلامة طول المدة فهو على استحقاق للإقطاع ، وإذا مات يعود الإقطاع إلى بيت المال ويتناول ذراريه أرزاقهم من موارد أخرى. وإذا أصيب المقطع بالزمانة ـ فيكون باقى الحياة مفقود الصحة ـ فإن حق الانتفاع برزقه يسوى وفقاً للعرف المتبع ، فإما أن يستمر فى تناول الإقطاع وإما أن يعطى معاشاً من موارد أخرى . ولا إقطاع مدى الحياة ، ولا

حق للذرارى فى وراثته لأن ذلك يحول بين الدولة وبين السيادة المالية لأنها بذلك تفقد حق التصرف فى الإقطاع . والإقطاع مدى الحياة دون حق التوريث جائز إذا كان العرف المتبع يسمح للمقطَع إذا أصابته الزمانة أن يتناول رزقه كاملا . وهذه هى آراء الماوردى فى جملتها . أما فيما يختص بإقطاع المعادن [وهى البقاع التى أودعها الله جواهر الأرض] فيمكن الرجوع إلى نهاية الفصل المذكور فى كتاب الماوردى. وهذا المؤلف لم يتحدث عن إقطاع الأرض للمسلمين على أنها أرض عشر ، ونحن نعلم أن هذا النوع من الإقطاع كان شائعاً فى البلاد الإسلامية (وقد فصل بيكر Becker بنوع خاص هذا الإقطاع فى *Steuerpacht etc*، ص٨١ وما بعدها ، انظر المصادر ، وقارن فى هذا الكتاب أنظمة الإقطاع الشرقية بالغربية) . وذكر الماوردى أن إقطاع الخراج كان موافقاً لأهل الجيش بنوع خاص ، والحق إن الإقطاعات الحربية نشأت عن هذا النظام ، وكان الجند والأمراء يأخذون إيجارها ضماناً لجميع أرزاقهم أو بعضها ، ولما كان الإيجار يزيد فى غير نظام أخذوا بالتدريج الأرض نفسها ، وظلت هذه الحال مائة وثلاثين سنة من عهد بنى بويه (انظر هذه المادة) إلى حكم السلطان ملكشاه (٤٦٥ - ٤٨٥هـ = ١٠٧٣ - ١٠٩٢م) ووزيره نظام الملك (انظر بيكر Becker : *Steuerpach*t ، ص٨٩) وقد أقطع هذا الوزير الولايات للجند ووزعها على أنها دخل وإيراد ، وعدّل السلاجقة هذا النظام فجعلوا الإقطاعات وراثية فى مقابل الخدمة العسكرية ، ذلك لأنهم كانوا قبيلة من البدو همهم اجتذاب أكبر عدد ممكن إلى الجيش ، وظنوا أنهم بذلك يضمنون لأنفسهم جيشاً موالياً مخلصاً (المقريزى: الخطط، جـ٢ ، ص٢١٦ ، ذكر أن جندياً فى جيش الأمير السلجوقى أتابك نور الدين صاحب حلب [٥٤١-٥٦٩هـ = ١١٤٦-١١٧٤م] قال : «الإقطاعات أملاكنا ، يرثها أولادنا» الولد عن الوالد، فنحن نقاتل عليها» (١) وكان الأمر على

---

(١) عبارة المقريزى فى الخطط (ج٣ ، ص ٣٥١ طبعة مصر سنة ١٣٣٥ هـ) كان الملك العادل نور الدين محمود ابن زنكى رحمه الله إذا مات الجندى أعطى اقطاعه لولده ، فإن كان صغيرا رتب معه من يلى أمره حتى يكبر ، فكان أجناده يقولون ... الخ (وبه اقتدى كثير من ملوك مصر فى ذلك).

هذا المنوال عند أتابكة الشام والأيوبيين. وكان المغول يتبعون أيضاً النظام الوراثى للإقطاع نظير الخدمة العسكرية ، على خلاف ما كان فى عهد المماليك (انظر Becker: مادة «مصر») إذ كانت جميع البلاد التى تحت حكم سلطان المماليك ـ ما عدا الملكيات الخاصة والأوقاف والأراضى الموات والصحارى ـ ملكاً إقطاعياً للسلطان ، وكانت هذه الأرض مقسمة إلى ٢٤ قيراطاً فى عهد السلطان قلاوون (٦٧٨-٦٦٩هـ = ١٢٧٩ - ١٢٩٠م) : أربعة منها للسلطان يهب منها لمن يحب من حرسه وقواده وجنده ، وعشرة للأمراء ، ومثلها للجند . وكان الأمراء كذلك يخصصون قيراطاً من نصيبهم لجندهم . وكان يعاد توزيع الأرض من حين إلى آخر بعد مسحها مرة كل ثلاثين سنة على الأقل وكثيراً ما كان يجدد التوزيع إذا نشب خلاف ، وذلك عندما يستولى كبار الأمراء فعلاًعلى إقطاعات واسعة مستحدثين بذلك نظام الملكيات الكبيرة ، أو عندما يمتنع صغار الأمراء عن إقطاع الجند ، وكان السلاطين يأمرون بمسح الأرض من جديد كى يقطعوا مماليكهم ، مثال ذلك ما فعله السلطان لاجين (٦٩٦ - ٦٩٨ هـ = ١٢٩٦ - ١٢٩٩م) الذى أخذ أربعة عشر قيراطاً من الإقطاعات المخصومة بحرسه . وعندما مسحت الأرض فى عهد السلطان الناصر محمد (٧١٥ هـ = ١٣١٥م) اختص السلطان بعشرة قراريط واختص الأمراء وجندهم بأربعة عشر قيراطاً . وظهر خلاف آخر فى عهد أسرة المماليك الأولى أيام السلطان المسرف الكامل شعبان إذا استبدل الجند إقطاعاتهم أو باعوها إلى أفراد آخرين ودفعوا نظير ذلك مبالغ جسيمة لبيت المال ، وأسس ديوان خاص بهذا النظام هو «ديوان البدل» (انظر تفصيلات أخرى عن هذا الموضوع فى سوبرنهايم Sobernheim: *Materiaux pour un corpus Inscr. arab* ، جـ ٢ ، رقم ٤٤) ولكن هذا النظام الفاسد لم يعمر طويلا ، ووصفه الإخباريون بأنه عمل ظالم غير شرعى. ولما فتح السلطان سليم الأول الشام ومصر عام ٩٢٢هـ (١٥١٦م) مسح الأرض من جديد وقسمها من حيث هى أملاك وإقطاعات سلطانية وفقاً للنظم

العثمانية . وعمل بنظام الوراثة شيئاً فشيئاً كما كانت الحال فى البلاد العثمانية . وكان محمد على أول من جردّ المماليك وصغار الأمراء من إقطاعاتهم شيئاً فشيئاً ، وأدخل نظام الأجور المباشرة للجند . وكان سلاطين الأتراك يَدعَّون بعض الأرض المفتوحة لأنفسهم ، ويمنحون خلصاءهم ضرائب بعض اللواءات بأكملها (ملكانه ميريه) وكان الوالى الذى يمنح إقطاعاً بهذه الطريقة يحصل على ضرائبه وغيرها ويقدم إلى السلطان فى مقابل ذلك عدداً معيناً من الجند بقدر اتساع ولايته ؛ ثم تغير ذلك النظام فصار الوالى يدفع جزية معلومة للباب العالى ، ولهذا كثيراً ما كان الباشوات يستقلون تقريباً عن الباب العالى ، فقامت أسر صغيرة فى الشام وحمص وبعلبك ولبنان ونابلس . وكانت الإقطاعات الصغيرة تسمى بأسماء مختلفة حسب مساحتها ، فكان من أسمائها «زعامت» مشتقة من كلمة«زعيم» أى زعيم الجيش ، و «تيمار» . ويختلف عدد الجند الذين يقدمونهم للسلطان بالنسبة لغنائمهم . وكانت هذه الإقطاعات وراثية تقسم وفقاً لبعض القوانين بين أبناء المقطَع وورثته نظير القيام بالخدمة العسكرية . ويمكن أن يقال إن السلطنة العثمانية كلها كانت تتألف من إقطاعات حربية ، وأدت هذه الحال بمرور الزمن إلى ضعف الدولة لما كان يسببه هذا النظام من التفكك. وقد الغى هذا النظام تدريجاً «بالتنظيمات» التى أدخلها السلطان عبد المجيد والتى مهد السبيل لها السلطان محمود الثانى (١٢٢٣ - ١٢٥٥هـ = ١٨٠٨ - ١٨٣٩م) واستقر النظام نهائياً بقانون الملكية العقارية الذى سن عام ١٨٥٦ وفرضت الخدمة العسكرية على جميع المسلمين من عام ١٨٣٩م. ولا يزال هناك بعض إقطاعات وراثية يمنحها كل سلطان جديد لكبار رجال دولته (١).

(١) كان ذلك قبل الانقلاب التركى الذى قام به الغازى مصطفى كمال.

المصادر :

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، طبعة إنكر ، بون سنة ١٨٥٣.

(٢) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة : تحرير الأحكام فى تدبير أهل

الإسلام ، انظر ڤولرز: *Kat.* :Vollers *der Islam.. Hand-Schriften der Univ. Bibl.*، ليبسك ١٩٠٦ ، رقم ٣٩٩.

(٣) إبراهيم الحلبى : ملتقى (مجمع الأنهر فى ملتقى الأبحر) بولاق سنة ١٢٨٧هـ وكتب الفقه الأخرى .

(٤) المقريزى : الخطط ، جـ ١ ، ص ٨٧ وما بعدها ؛ جـ٢ ، ص ٢١٥ وما بعدها .

(٥) أبو يوسف : كتاب الخراج ، بولاق سنة ١٣٠٢هـ .

(٦) ابن الجيعان : كتاب التحفة السنية فى أسماء البلاد المصرية ، القاهرة سنة ١٣١٥هـ .

(٧) ابن مماتى : كتاب قوانين الدواوين ، القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ .

(٨) C. H. Becker: *Die Entstehung von Ushr-und Kharag-Land Zeitschr. f. Assyr.,* جـ ١٨ ، ص ٣٠١ وما بعدها ، سنة ١٩٠٤ - ١٩٠٥ .

(٩) *Steuerpacht und Lehnswesen* فى *Der Islam* ص٨٢ - ٩٢ ، سنة ١٩١٤ .

(١٠) M. Van Berchem: *'La propriété territoriale* جنيف سنة ١٨٨٦ وفيه نبذ كثيرة من البلاذرى .

(١١) M. Hartmann: *Zur Wirtschaftsgeschichte des altesten Islam* فى *Orient Lit. Zeitung* جـ٧، رقم ١١ و ١٢.

(١٢) Wellhausen : *Das arabische Reich und sein Sturz*، برلين ١٩٠٢ ، وعلى الخصوص عهد عمر بن عبد العزيز .

(١٣) Worms: *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans* فى المجلة الأسيوية، المجموعة الثالثة جـ١٤ ، سنة ١٨٤٢ ، المجموعة الرابعة ، جـ ١، سنة ١٨٤٣ ، جـ ٣ ، ١٨٤٤ مع إشارات إلى ممالك إسلامية مختلفة.

(١٤) Tornauw : *Das Eigentumsrecht nach* muslimishen *Recht* فى *Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Ges.* جـ٣٦ .

(١٥) C.H. Becker مادة «مصر» فى هذه الدائرة.

(١٦) Behrmann : *Kogabeg's Abhandlung über den Verfall des osmanischen Staatsgebâudes* فى *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl. Ges* جـ ١٥.

(١٧) M. Belin: *Etude sur La propriété foncière etc.* ، المجلة الأسيوية ،

المجموعة الخامسة ، جـ ١٨ ، سنة ١٨٦١م ، جـ ١٩ ، ١٨٦٢.

(١٨) الكاتب نفسه : *Régime des fiefs militaires dans l'Islamsime* فى المجلة الأسيوية ، المجموعة السادسة ، جـ ١٥ سنة ١٨٧٠.

(١٩) A. Gurland: *Grundzûge der muhammedanischen Agrarverfassung pol-itih.* u دوريات سنة ١٩٠٧ م.

(٢٠) Mouradgean d' Ohsson: *Tab-leau de l'Empire Ottoman* ، جـ ٧ ، ص ٢٤٣، ٢٥٠ ، ٢٧٩ ، ٣٧٤ .

(٢١) Padel : *De la législation fon-cière ottomane*، باريس سنة ١٩٥٤م.

(٢٢) Sylvestre de Sacy: *Recherches de la nature et sur les revolutions du droit de la propriété, Mémoires de l'institut Royal de France*، جـ ١ ، ص ٥ ، ٧ .

(٢٣) A. Von Tischendorf: *Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten*، ليبسك سنة ١٨٧٢م.

[سوبرنهايم M. Sobernheim]

أكدرية

اسم يطلق على مسألة فقهية مشهورة عويصة من مسائل الميراث تدخل فى «المسائل الملقبَّة» ، وهى : إذا ماتت المرأة عن (١) زوجها (٢) أمها (٣) جدها ، و (٤) أختها سواء أكانت شقيقتها أم أختها لأبيها ، فيكون نصيب الزوج من ميراثها النصف ، والأم الثلث (القرآن الكريم ، سورة النساء آيتى ١٢ - ١٣) ويبقى السدس للجد والأخت . وإذا ورث الجد والأخت معاً كانا من العَصَبات أى أن الأخت ترث نصف نصيب الجد ، ويرث الأثنان كل ما يبقى من الميراث عندما يستوفى أصحاب الفرائض فرائضهم.

ووفقاً للتفسير الشائع للآية الثانية عشرة من سورة النساء ، للجد الحق دائماً أن يطالب بسدس التركة ، وعندئذلا تأخذ الأخت شيئاً ما ، وهذا هو رأى الحنفية ، فهم يقولون إن الجد فى هذه المسألة حجب الأخت حجْب حرمان ، ولكن المذاهب الفقهية الأخرى ترى أن الجد والأخت فى هذه المسألة لا يعتبران من العصبات بل هما ينالان

النصيب الذى حدده لهما القرآن الكريم بنفس الطريقة التى يرث بها الزوج والأم. وعلى هذا يكون التقسيم كالآتى :

الزوج : يرث نصفاً يساوى ثلاثة أسداس .

الأم : ترث الثلث يساوى سدسين .

الجد : يرث السدس يساوى السدس.

الأخت : ترث النصف يساوى ثلاثة أسداس.

وبوساطة العَوْل تقسم المسألة على تسعة بدلا من قسمتها على ستة ، وبذلك :

ينال الزوج ثلاثة أتساع.

تنال الأم تسعين .

ينال الجد تسعاً .

تنال الأخت ثلاثة أتساع .

ومن حيث أن الأخت بعد ذلك كله ليس لها الحق إلا فى نصف نصيب الجد فيجب أن نعود إلى تقرير النسبة الصحيحة بين نصيبهما ، فهما معاً يرثان أربعة أتساع أى أثنى عشر من سبعة وعشرين ، والجد ينال ثمانية من سبعة وعشرين ، والأخت تنال أربعة منها .

وتختلف آراء الفقهاء فى علة تسمية المسألة «أكدرية» فجماعة يرون أنها من الكُدرة لأن الرأى فيها أكدر غير واضح، أو لأن الأسس المسلم بها عامة ليست واضحة فى هذه المسألة . ويميل آخرون إلى الأعتقاد بأن أكدر اسم رجل وكل إليه عبد الملك بن مروان هذه المسألة ؛ على أنه لاتزال توجد تفسيرات كثيرة من هذا القبيل.

المصادر :

(١) تاج العروس ، جـ٣ ، ص ٥١٨ .

(٢) المطرّزى : المُغْرِب فى ترتيب المعرب ، هذه المسألة .

(٣) لسان العرب جـ ٦ ، ص ٤٥٠ .

(٤) الدمشقى : رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة ، بولاق سنة ١٣٠٠هـ ، ص ٩٦.

(٥) ابن حجر الهيثمى : التحفة ، القاهرة ١٢٨٢هـ ، جـ٣ ، ص ١٥ .

(٦) كتب الفقه الأخرى .

(٧) Satillana : *Instituzioni*' جـ٢ ، ص ٥١٧.

(٨) الكاتب نفسه : *Sommario del diritto malecheta de Khalil Ibn Ishaq*، جـ ٢ ميلانو سنة ١٩١٩م، ص ٨٢٣.

[جوينبول Th. W. Juynboll]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٧٨٧/ ١٩٩٥
I.S.B.N 977- 01- 4579-3

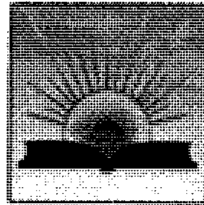
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الرابع

ألف ليلة وليلة - الأنبار

الطبعة الأولى

(١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م)



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمي

دائرة المعارف الإسلامية

ألف ليلة وليلة

عنوان أشهر مجموعة عربية للقصص : كان العرب منذ أقدم العصور ــ كجميع المشارقة ــ مشغوفين بالاستماع إلى القصص الخيالى ، ولكن ضيق (١) أفقهم العقلى بعض الضيق جعلهم يأخذون معظم مادة هذه القصص عن غيرهم ، أمثال الفرس والهنود ، تدلنا على ذلك الروايات الخاصة بالنضر (٢) التاجر الذى كان يناوئ النبى ، ففى القرنين السابع والثامن لميلاد المسيح بدأ الاتصال بين العرب وفارس وما يليها من البلاد الشرقية ، وجدّوا فى نقل مادة القصص والأساطير عن هذه البلدان. ولسنا نستطيع ــ على التحقيق ــ تتبع مراحل السند لهذه القصص ، ماخلا القليل منها مثل : كتاب كليلة ودمنة ، لأن القصة أو ما يدخل فى بابها لم تكن من صناعة الأديب إذ ذاك:

ونمت الحضارة العربية وتعددت جوانبها فى القرون التالية ، وألفت قصص مبتكرة فى حواضر العالم الإسلامى . وأخذ فن القصة مع غيره من مظاهر التطور العقلى ينتقل شيئاً فشيئاً من المشرق إلى المغرب ؛ نجد هذا كله ممثلا فى كتاب ألف ليلة وليلة ، وهو أكبر مجموعة عربية للقصص وأكثرها تنوعاً ، ففيه العناصر الدخيلة الشرقية الأصل إلى جانب العناصر العربية الخالصة ؛ والحق إن قصة هذا الكتاب تؤلف فصلا مشهوداً من تاريخ تطور الحضارة الشرقية عامة . على أن ندرة المعلومات الخاصة به تضطرنا إلى أن نجمل الحديث عنه ، فلا نبلغ من الدقة ما نريد .

ولم يبدأ البحث الجدى فى أصل هذا الكتاب إلا فى أوائل القرن التاسع عشر، وأول عالم أسهب فى بحث هذا

---

(١) الحكم علي العرب بضيق الأفق العقلي فيه غلو وسوء تعبير ، فإن لم يكن لهم حظ وافر من القصص فقدإتسعت عقولهم لكثير من الوان الأدب.

(٢) يشير إلى قصة النضر بن الحارث الذي أسر يوم بدر وأمر النبى عليا بقتله صبرا لأنه كان يروى أخبار الفرس والروم لأهل مكة معارضا بذلك ما جاء فى القرآن من أخبار عاد وثمود قدحا فى النبوة . وليس فى ذلك حجة على أفتقار العرب فى القصص كما أراد الكاتب.

جاد المولى

الموضـوع هو سلڤسـترده سـاسى Sil-verstre de Sacy واضـع فقه اللغة العربية الحديث (انظر مـا كتـبه فى Journal des Savants ، سنة ١٨١٧ ، ص٦٧٨ ثم فى Recherches sur l'origine du recueil des contes intitulés les mille et une nuits باريس سنة ١٨٢٩ ، ورسـالتـه بنفس العنوان فى Mémoires de l'Academie des inscriptions et des belles letters جـ ١٠، سنة ١٨٣٣م ، ص٣٠).

وقـد أنكر إمكان قـيـام فـرد واحـد بتأليف هذا الكتـاب ، وسلمّ فى المقالين الأخيرين اللذين ذكـرناهما بأنه ألف فى عهـد متـأخر جـداً ، ورفض آخـر الأمر رفضاً باتاً الرأى القـائل بوجودعناصر هندية وفـارسيـة فيـه ، وزعم لذلك أن الفقرة التى وردت فى كـتاب المسعودى بهـذا الصدد منحـولة له، ونحن ننقلهـا إليك لما لها من الشأن العظيم فى تاريخ هذا الكتاب : قال المسعودى حين عرض لأخبار شدّاد بن عـاد ومدينته إرَم ذات العمـاد : «إن هذه أخبار موضـوعة من خرافات مصنوعة ، نظمها من تقّرب من الملوك برواياتهـا ، وإن سبـيلها سـبيل الكتب المنقـولة إلينا والمترجمـة إلينا من الفارسية والهنديةوالرومية (وفى رواية أخرى الفهلوية بدل الهندية) مـثل كتاب هزار أفسانه ، وتفسيـر ذلك بالفارسية خـرافة ويقـال لهـا (أفسـانه)، والناس يسـمـــون هذا الكتـاب ألف لـيلة (وفى روايتـين أخريين ألـف ليلة وليلة) وهو خـبـر الملك والوزير وابنتـه شـهـر زاد وجاريتها دنيا زاد».

وخـالف يوسف ڤـون هامـر Joseph von Hammer ده سـاسى فقـال بصحـة رواية المسعودى بجميع ما يترتب عليها من نتـائج (Wiener Jahrbücher، سـنـة ١٨١٩ ، ص٢٣٦؛ Journal Asiatique، المجلد الأول ، جـ١٠ ، المجموعة الثالثة ، جـ٨ ، مقـدمة : Die nacht liberstzten Er-zahlüngen der Tausend und einen Nacht ، شتوتكارت سنة ١٩٢٣).

أما وليم لين William Lane الذى أجاد ترجمة جزء من ألف ليلة وليلة فقد حاول أن يثبت أن هذا الكتاب ألفه بأكمله مؤلف واحد ، وأنه كتب بين ١٤٧٥ و ١٥٢٥م (مقدمة : *The Arabian Nights Entertainments* ، لندن سنة ١٨٣٩، ١٨٤١م) .

وفى السنوات الأخيرة انبرى ده غويه De Goeje لتلخيص المناقشة التى دارت حول الموضوع (*De arabische Nachivertelingen* فى *Encyclopandia Britannica* ، جـ٢٣ ، ص ٣١٦) فوازن بين الفقرة التى أوردها محمد بن إسحق الورّاق فى الفهرست والتى جاء بها أن هزار أفسانه قيل إنه ألّف لحميا ابنة الملك بهمن وبين الفقرة التى أوردها الطبرى (جـ ١ ، ص ٦٨٨) وجعل فيها إستر أماً لبهمن وأطلق اسم شهر زاد على حميا ، ثم حاول ده غويه أن يوجد صلة بين هيكل ألف ليلة وبين كتاب إستر . وتوسع ميلّر فى بسط هذه الفكرة (A. Müller: *Zu dan Marchen der Tausend und einen Nacht* فى *Rezznobergers Beitrage* جـ٢٢ ، ص٢٢٢) وفطن إلى أن الكتاب يتكون من طبقات متعددة ، وقال إن إحداها ألفت فى بغداد وإن الأخرى ، وهى أكبر وأوسع، كتبت فى مصر .

وأخذ نولدكه Noldeke بنظرية الطبقات وفصلها تفصيلا أدق ، إذ وضع مقاييس للموازنة نتوسل بها إلى تمييز كل طبقة منها (*Zu den egyptischen Narchen* فى *Zeitchr. d. Deutch. Morgenl. Gesellech* جـ٤٢ ، ص٦٨).

وأثارت هذه البحوث أو يسترب (Oestrup : *Studier over 1001 nat*، كوبنهاغن سنة ١٨٩١؛ الترجمة الروسية لهذه الرسالة : *Izsledowanie o IOOI nochi.* موسكو سنة ١٩٠٥م) فحاول أن يصنف القصص المستقلة فى ثلاث طبقات ، تشمل الأولى هيكل الكتاب والقصص المأخوذة عن الكتاب الفارسى هزار أفسانه ، وتضم الثانية القصص التى أخذت من بغداد ، وتجمع الثالثة القصص التى أضيفت إلى الكتاب فى مصر ؛ وقال فى الوقت نفسه بوجود قصص أضيفت إلى الكتاب فى زمن متأخر جداً مثل قصة البطولة والفروسية الضافية التى تتحدث عن

عمر بن النعمان وولديه ، غير أن تسيبولد Seybold خالف الرأى الذى يقول بأن هذه القصة إضافة متأخرة (*Verz. der arab. Hss. der kgl. Universitatsbibliothek zu Tübingen*، توبنكن سنة ١٩٠٧م ، ص٧٥) . وجاء كرمسكى *I. Krimski* فذيّل الترجمة الروسية لرسالة أو يسترپ بتعليقات نقدية.

وتابع شوڤان Chauvin تحليل الأقسام التى تتألف منها الطبقة الكبيرة، فبيّن أن الطبقة المصرية تتألف من قسمين أحدهما يهودى الأصل (*La récension égyptienne des mille et une nuit*، بروكسل سنة ١٨٩٩) ؛ وأورد شوڤان (انظر ما كتبه فى *Bibilographie des ouvrages arabes* وفى بعض الرسائل المختلفة) ورينيه باسيه René Bassei (*Notes sur les iooi nuits* فى *Revue des Traditions Populaires*، جـ١٢ ، ص٣٧، ٣٠٣) ملاحظات قيمة فى مسائل معينة تتصل بهذا الكتاب.

أما وقد وصلنا فى البحث إلى هذه المرحلة فإننا نستطيع أن نقرر فى كثير من الثقة «أن النواة الأصلية لكتاب ألف ليلة وليلة مأخوذة عن كتاب قصص فارسى يعرف بكتاب «هزار أفسانه» ربما نقل إلى العربية فى القرن الثالث الهجرى ، وأن مادة هذه القصص معظمها من أصل هندى» ، ووجوه الشبه التى نجدها بين كتب هندية وفارسية لاشك فى أنها أقدم من الأصل العربى، وبين نواة ألف ليلة وليلة تمدنا بمقاييس نستطيع أن نميز بها قصص هذه الطبقة القديمة . وهذا التشابه صنفان ، فهو طوراً يكون صورة مطابقة للنص العربى ، وطوراً ينحصر فى ملامح متفرقة من السهل تمييزها ، وكلما كانت هذه الملامح بارزة واشتد إتصالها ببناء القصة وموضوعها زادت قيمةً فى نظرنا.

ولدينا إلى جانب هذا مقاييس خارجية خالصة؛ كذكر الأسماء والنظم الفارسية القديمة . وقد حاول لين Lane الدفاع عن النظرية القائلة بالأصل العربى لكتاب ألف ليلة وليلة فبالغ فى تقدير هذه المقاييس الخارجية بمقدار ما وجد فيها من تأييد لنظريته . ومن

الأيسر علينا أن نعلل كيف أن قصاصاً أو نساخاً عربياً وضع أسماء وإشارات عربية تتلاءم والأحوال العربية المعاصرة له من أن نتفهم علة ورود الأسماء الفارسية القديمة ، اللهم إلا إذا فرضنا أن هذه الأسماء عبارة عن بقايا مرحلة قديمة من مراحل التطور ، ولذلك فإن المقاييس الخارجية التى تتصل بالهند وفارس تعتبر أهم نسبياً من غيرها ، فقصاص العرب كانوا يعرفون كيف يطبعون القصة الأجنبية بالطابع المحلى ، وكيف يوفقون بينها وبين ما يحيط بهم ، غير أنه كانت تعوزهم الحاسة القصصية الفنية الواعية التى تمكنهم من أن يصبغوا الشىء الوطنى بالصبغة الأجنبية ويكسبوه جو بلاد غير بلادهم .

وفى القصة الأولى التى يتكون منها هيكل الكتاب نجد كلا من المقياسين اللذين يثبتان وجود الأصل الأجنبى فيه جنباً إلى جنب ، فاسما شاه زمان وشهريار وغيرهما أسماء فارسية ، كما أن خيانة زوجى الأميرين الأخوين التى انتهت برحلة أحدهما تشبه القصة الهندية «كاتها سارت ساكارا» (انظر *British and Foreign Review* ، جـ ٢١ ، يولية سنة ١٨٤٠م ، ص٢٦٦) وكذلك القصص الصغيرة الثلاث التى وردت عرضاً فى نواة الكتاب ، والتى تتحدث عن التجار الذين يفهمون لغة البهائم والوحوش لها نظائر فى الأدب الهندى. والتشابه الملحوظ بين الطريقة التى تدمج بها بعض القصص فى هيكل ألف ليلة وليلة وبين الطريقة التى تنتهجها الكتب الهندية له أهمية خاصة ، فإن إدماج قصة فى قصة من خصائص الأدب الهندى ، وهو أمر مشاهد فى «المهابهاراته» والـ «پنچه تنتره» و «وتله پنچه ومساتى» وغيرها ، ولا يحفل الهنود بما فى هذه الطريقة من بُعد عن الواقع ومنافاة لطبيعة الأشياء، فإنهم يظهرون من حين إلى حين أشخاصاً يتكلمون أو يستمعون فى حين أن طبيعة موقفهم من القصة تتنافى مع هذا.

والباعث الأول لكتاب ألف ليلة وليلة هو اكتساب الوقت وثنى المتهور عن عزمه . وهذا موجود أيضاً فى قصة

الوزراء السبعة الهندية الأصل ، ونلحظ هذا بصورة أخرى فى القصة الهندية«صو كاساپتاتى» ففيها تحول الببغاء الأريبة بين زوجة صاحبها وبين زيارة خليلها فى غيبة زوجها بأن تشغلها فى البيت بجزء من قصة تسرده عليها كل يوم وتختمه دائماً بقولها :«سأقص البقية غداً إذا بقيت فى البيت الليله» ، وهكذا لا تستطيع الزوجة تنفيذ مأربها حتى يعود زوجها.

وهذه الطريقة فى تكوين هيكل القصص شائعة فى الهند نادرة فى غيرها . ولسنا نعرف بين المصنفات القديمة كتاباً واحداً اتبع فيه هذا النهج اللهم إلا كتاب أوڤيد(Ovid: *Meta-morphosis*). ويمكن اتخاذ هذا النهج مقياساً نميز به الأصل الهندى لأجزاء خاصة من ألف ليلة وليلة . وليس الأمر مقصوراً على ذلك بل إنه يتعداه إلى الأسلوب ، فمن لوازم الكتب الهندية الشعبية قولها : «لا تفعل ذلك وإلا أصابك ما أصاب فلاناً» فيسأل السامع: «وكيف ذلك؟» فيجيب القاص برواية القصة ، وهذا الأسلوب نفسه مستعمل فى ألف ليلة وليلة ، وقولهم «وكيف ذلك؟» فى بداية القصة ترجمة حرفية للعبارة السنسكريتية «كاتهام إتات» ، ونحن نميل إلى افتراض أن هذه العبارة بالذات موجودة فى هزار أفسانه كما توجد أيضاً فى الأصل الهندى الذى أخذ عنه هذا الكتاب.

فالقصص التى فى أوائل جميع النسخ المخطوطة والمطبوعة من كتاب ألف ليلة وليلة - كقصص التاجر مع العفريت ، والبنات مع الحمال ، والصعاليك الثلاثة ، والأحدب ـــ كلها شاهدة على الطريقة التى يقوم بها الكتاب على هيكل ، لأن فيها السمات التى تذكرنا بالقصص الهندية القديمة ، ومن تلك السمات الحيلة التى لجأ إليها الصياد فى إعادة العفريت إلى القمقم بعد أن كان قد أطلق سراحه ، فهى مشابهة للترجمة المغولية لقصة «سمهه سند فترمساتى» أى قصة «أرجى برجى خان» ومشابهة لقصة أهل الجنوب المعروفة بـ «پنچه تنتره» التى ترجمها ديبوا Dubois.

(١) روپان فى قراءة أخرى

ومن السمات التى تذكرنا بالقصص الهندية أيضا الصراع بين الثعبان الأبيض والثعبان الأسود وكلاهما عفريت ، فإننا نجد له شبها فى قصص التتار التى من أصل هندى ، وليست من أصل إسلامى كما ذهب إلى ذلك ناشرها پاڤيه ده كورتاى Pavet de Courteille (المجلة الآسيوية، المجموعة السابعة ، ص٢٥٩) ؛ وكذلك الصراع بين العفريت والأميرة الساحرة ، إذ أن له شبها قوياً بالترجمة المغولية لقصة«وتله پنچه ومساتى» (Benfey : *Panchatantra* جـ١ ، ص ٤١١) ؛ ومنها أيضاً قصة الملك والحكيم دوبان (١) ، وكيف قتل هذا الحكيم الملك بكتاب دهنت أوراقه بالسم ، فتلك عادة شائعة بين الهنود (انظر Gildemeister *De rebus: indicis sciptorum Arabun* ص ٨٩). وهناك من جهة أخرى تشابه فى الملامح بين عدد من الحكايات الأولى من كتاب ألف ليلة وليلة يجعلنا لا نسلم بسهولة بأن هذه الحكايات كانت فى الأصل متفرقة على الصورة التى وصلت إلينا ، بل من الراجح أن تكون كل حكاية من هذه الحكايات المأخوذة من هزار أفسانه قد أصابها تغيير كبير فيما بعد .

والحكايات الأخرى التى لا شك فى أصلها الهندى الفارسى هى :

١- حكاية الحصان المسحور ، فقد وردت بها أسماء فارسية مثل سابور ، وأعياد فارسية مثل النيروز والمهرجان . ويمكننا أن نرد الفكرة التى تقوم عليها هذه الحكاية إلى قصة «پنچه تنتره» (انظر Benfey ، كتابه المذكور آنفاً، جـ١ ، ص ١٦١).

٢- حكاية حسن البصرى (وقد ورد فى ترجمة هابشت وهاجن Habicht et Hagenاسم بطل هذه الحكاية «عاصم الصباغ» بدلا من حسن الصائغ ، وربما كان هذا ناشئاً عن التباس بين الصائغ والصباغ).

وأهم ما فى هذه القصة سرقة الريش ، والحيلة التى تغلب بها بطل القصة على الرجال الذين كانوا يتنازعون الميراث وتوسل بها إلى استرجاع محبوبته الهاربة . وهاتان السمتان من أصل هندى (انظر Benfey ، كتابه المذكور ص٢٦٣) ثم ذاعتا بعد ذلك فى الشرق (انظر *Zeitschr. d.*

Deutsch Morgent Ges, جـ ٦ ، ص٥٣٦؛ Stanislas Julien : *Avadanas* ، باريس سنة ١٨٥٩م ، جـ٢، ص٧٤).

وصدر قصة حسن البصرى والجزء الأكبر منها يتردد ثانية فى كتاب ألف ليلة وليلة فى حكاية جان شاه المتداخلة فى حكاية حاسب كريم الدين وملكة الحيات ، وهى حكاية ربما امتزج أصلها بعناصر يهودية . أما حكاية جان شاه فقد كتبت على نسق قصة أقدم منها ولكنها ضعيفة من الناحية الفنية . ومن الغريب أن قصة حاسب كريم الدين نسبها إلى هزار أفسانه أحد الكتاب فى مقال نشره بمجلة أدنبره (*Edinburgh Review*، عدد يولية سنة ١٨٨٦م، ص١٦٦) فى حين أنه ينكر إنكاراً باتاً أن ألف ليلة وليلة له أصل فارسى.

وإذا نحن لم نعوّل كثيراً على المقاييس الجمالية البحتة فإنا نستطيع أن نقول فى كثير من الثقة إن هذه الحكاية بما فيها من تهويل سخيف وتكرار ممجوج لم تقتبس من نفس المصدر الذى أخذت منه الحكايات المحبوكة الجيدة السبك مثل حكاية الحصان الأبنوس وحسن البصرى وغيرهما.

٣- وحكاية سيف الملوك هى الحكاية الوحيدة فى كتاب ألف ليلة وليلة التى نجد فى الفارسية حكاية كاملة تقابلها تمام المقابلة . وقد ذكر لين Lane المخطوطات الفارسية التى توجد فيها هذه الحكاية (*Arabian nights entertainments*' جـ٢ ، ص٧٤٤).

٤- حكاية قمر الزمان والأميرة بدور .

٥- حكاية الأمير بدر والأميرة جوهر السمندلية.

٦- حكاية أردشير وحياة النفوس ، ونجد هذه الحكاية أيضاً بشكل آخر فى مخطوطات ألف ليلة وليلة ، نجدها فى حكاية عمر بن النعمان . وبالرغم مما قرره تسيبولد فإنى أرى أنها إضافة متأخرة إلى هيكل كتاب ألف ليلة وليلة ونجد هذه الحكاية أيضاً فى حكاية تاج الملوك والأميرة دنيا التى تطابق حكاية أردشير وحياة النفوس مطابقة تكاد تكون حرفية.

ولسنا نستطيع أن نقطع بوجود صلة بين حكاية على شير وبين الأصل

الفارسى ، فإن حكاية نور الدين على وذات الزنار التى نرجح أنها متأخرة عنها. وحكاية نور الدين هذه نجدها أيضاً فى ألف ليلة وليلة. ولا نستطيع أيضاً أن نقرر وجود صلة بين الأصل الفارسي وبين حكايتى الأخوات الغيورات وأحمد وپاري بانو، وهاتان الحكايتان لانجدهما إلا فى ترجمة كلأن Galland لكتاب ألف ليلة وليلة.

وعلى هذا فإن هذه القصص التى أخذت من كتاب هزار أفسانه هى التى تكونت منها نواة كتاب ألف ليلة وليلة ثم تجمعت حول هذه النواة فى أراضى عربية طبقات مختلفة من الحكايات.

وأول طبقة من هذه الطبقات بغدادية يتردد فيها اسم هارون الرشيد ؛ وبعض حكايات هذه الطبقة من وحى الخيال ، والبعض الآخر عبارة عن حوادث تاريخية زيد فيها وأعيدت صياغتها مثل حكاية أبى الحسن أو النائم اليقظان التى نجد أصلها التاريخى فيما رواه الإسحاقى (Lane : كتابة المذكور ، جـ ٢ ، ص٣٧٦) وكذلك نجد أن كثيراً من الحكايات التى ذاعت عن أبى نواس وأبى دلامة قد أصبحت من الروايات الأدبية .

ويجب ألا ننسى أن اسم الرشيد كان قد أصبح منذ وقت قديم رمزاً للعصر الذهبى الغابر تُفعل فيه الأعاجيب وتحاك حوله الأساطير . وعلى هذا فمن الخطأ أن نكتفى بورود اسمه فى حكاية من الحكايات فننسبها إلى هذه الطبقة . وفى مثل هذه الحالة يجب أن يكون اعتمادنا على المقاييس الداخلية.

وإذا صرفنا النظر بطبيعة الحال عن كثير من التفصيلات التى لابد أن تظل موضع الشك فإنا نستطيع أن نقول بصفة عامة إن الأقاصيص الهيّنة الجيدة السبك التى تمثل حياة الطبقة الوسطى وتقوم على مشكلة من مشكلات الحب ويكون حلها على يد الخليفة هى من الطبقة البغدادية ، أما حكايات الصعاليك وحكايات الجن ــ وهذه فى الغالب ضعيفة الأسلوب ــ فهى من طبقة مصرية متأخرة.

ومما يجدر ذكره أن الجن فى الحكايات الهندية والفارسية القديمة يفعلون ما يفعلون من تلقاء أنفسهم ، أما الجن فى القصص المتأخرة فيخضعون دائماً لطلسم أو لغيره . وعلى هذا فإن صاحب الطلسم هو الذى يسيطر على مجرى الأمور دون الجن والعفاريت .

أما الحكايات البغدادية فليس للسحر دخل فيها . وقد بين نولدكه أن حكايات الصعاليك فيها عنصر مصرى خالص (Noldeke : *Zeitscher. d. Deutsch. Morg. Gess.* جـ ٤٢ ، ص٦٨). والمثل القديم على هذا النوع هو القصة المشهورة التى رواها هيرودوتس عن كنز الملك رامبسينيت Rhampsinit فإنا نجد شبهاً طريفاً لجزء من هذه القصة فيما حكاه المقدمون الثمانية للسلطان بيبرس فى كتاب ألف ليلة وليلة (طبعة هابشت وفليشر Habicht & Fleishcer ، جـ١١ ، ص٣٧٥). ونحن نرجح ما حاول أن يثبته شوفان من أن الجزء الأخير من الطبقة المصرية بما فيه من حكايات مبتذلة عن السحر من وضع يهودى مصرى (Chauvin: *La récension Egyptienne des Mille et une nuit*، بروكسل ١٨٩٩) وحكايات هذه الطبقة المتأخرة هى أضعف ما فى الكتاب من الوجهة الجمالية.

وفوق هذه الطبقات الأربع التى سبق أن بينّا أنه لا يمكن تمييز بعضها عن بعض بالدقة ، اشتمل كتاب ألف ليلة وليلة على عدد من القصص الكبيرة والأقاصيص الصغيرة . وهذه القصص الكبيرة ترد كل واحدة منها فى نسخة دون الأخرى . ويظهر أنها أضيفت إلى الكتاب لا لشىء إلا ليبلغ عدد الليالى التى دَل عليها اسمه . من هذه الحكايات حكاية الوزراء السبعة وهى من أصل هندى مستقل والحكايات التى نسجت على منوالها ، مثل حكاية الوزراء العشرة وحكاية الوزراء الأربعين وحكاية جليعاد وشماس.

أما نسبة حكايات السندباد البحرى إلى كتاب ألف ليلة وليلة فمحل بحث . ويظهر أنها وضعت فى عهد بلغت فيه بغداد والبصرة غاية ما وصلتا إليه من ازدهار . وربما كانت هذه الحكايات فى الأصل كتاباً قائماً بذاته.

ومن الحقائق المعروفة أن ثمة بعض حكايات مصرية قديمة جداً وحكايات يونانية ، والحكايات اليونانية تشبه حكاية السندباد فى مادتها.

وهناك حكايات لم تكن فى أصل كتاب ألف ليلة وليلة مثل الحكاية الطويلة التى تتحدث عن فروسية عمر ابن النعمان وولديه ، وحكايه شول وشمول (طبعة تسيبولد Seybold ، ليپسك سنة ١٩٠٢) وحكايتين تعليميتين تختلف كل واحدة منهما عن الأخرى اختلافاً بيناً وهما حكاية الحكيم هيكر ، وهى يهودية الأصل ، وحكاية الجارية تَوَدد التى أصبحت فيما بعد كتاباً يقبل الشباب فى أسبانيا على قراءته ، واسمه *'La Danzella Teodor, Tudur* ، وتيودور أو تدور تصحيف لكلمة تودد من السهل إيضاحه بالاعتماد على فن الكتابات القديمة (Ticknor : *Historia de la literatura espanola, traducida por Pascuat de Gayangos Y Enriquo de Vedia* ، جـ٢، ص٥٥٤).

والإضافات الأخيرة التى أضيفت إلى هذا الكتاب الضخم حدثت فى مصر، والرجح أن ذلك كان فى أواخر عهد المماليك ، ولعلها وضعت فى القاهرة لكثرة ورود أسماء صحيحة لأماكن فيها . وهذا الرأى يمكن استنتاجه أيضاً من لغة هذا الجزء ، فهى تشبه اللغة العربية فى عصورها المتأخرة وتقرب فى كثير من الوجوه من اللغة المصرية الدارجة.

على أن واضعى هذا الجزء لم يوفقوا تماماً فى محو الفروق الأصلية البارزة بين أسلوب الجزء الأصلى وأسلوب ما أضافوه إليه ، وكذلك تختلف النسخ المختلفة اختلافاً بيناً فى هذا الصدد . وقد حاول شوڤان Chauvin فى كتابه المذكور آنفاً أن يعين على وجه التدقيق شخصية الرجل الذى وضع الطبقتين المصريتين ، وهو يرى أنه يهودى دان بالإسلام . ولكنا نرى أن عدد الكتاب والقصاص الذين اشتركوا فى إعادة صوغ ألف ليلة وليلة فى عصور متعاقبة كانوا من الكثرة

بحيث أن الكشف عن عمل كل مؤلف منهم على حدة أصبح من الأمور المعقدة التى لا يجرؤ كاتب على التعرض لحلها.

وقد جاء فى الفقرة التى ذكرناها عن المسعودى أن الكتاب الفارسى هزار أفسانه الذى ترجم إلى العربية ترجمة حرفية معناه ألف خرافة وأنه سمى بدل ذلك ألف ليلة . أما اسم ألف ليلة وليلة الذى أطلق من بعد على الكتاب فيرجع إلى أن العرب ــ كغيرهم من الشرقيين بصفة عامة ـ يتطيرون من الأعداد الزوجية كما سبق أن بين ذلك كلدميستر Gildmeister (المصدر نفسه) . وربما كان لميلهم المألوف إلى نوع من التسجيع فى تسمية الكتب دخل أيضاً فى تغيير اسم الكتاب . وكما أن الكتاب الفارسى هزار أفسانه لم يشتمل بالدقة على ألف خرافة ، وهذه التسمية العددية إنما قصد بها عدد كبير من الحكايات غير معين ، كذلك الحكايات التى وردت فى كتاب ألف ليلة وليلة لم تكن فى الأصل مقسمة إلى ألف ليلة وليلة وإنما وضُع هذا التقسيم فى العصور المتأخرة . وهذا يبدو جلياً من اختلاف النسخ فى هذا الموضوع اختلافاً كبيراً. ولقد كانت الرغبة فى إكمال عدد الليالى فى الكتاب هى الباعث إلى الزيادات الكثيرة التى أدخلت عليه . أضف إلى هذا أن شهرة اسم كتاب ألف ليلة وليلة جعلت النساخ يميلون إلى أن يضيفوا إلى ما اشتملت عليه المخطوطات كل ما هو دخيل وعجيب . وأحسن مثل على هذه المخطوطات مخطوط باريس رقم ١٧٢٨.

ويشتمل الجانب الأكبر من حكايات ألف ليلة وليلة على شواهد شعرية تطول أحياناً وتقصر أحياناً ، وتتميز الطبقة البغدادية بكثرة ما يرد فيها من الأشعار.

والطريقة المتبعة فى الكتاب هى وضع هذه الشواهد على لسان المتحدث، وذلك فى جميع الفقرات التى يريد القاص فيها أن يعبر عن عاطفة قوية سواء أكانت عاطفة حزن أم سرور ، فيجعل المتحدث يستهل كلامه بالشعر . وهذه الأشعار فى أغلب الحالات ليست بوجه من الوجوه أداة لاستمرار الحديث ، ولكنها ــ كالأشعار التى ترد فى القصص التمثيلية الهندية ــ عبارة عن مواضع للتوقف تفيض أحياناً بالحكم والتأملات . وفى هذا دليل كاف

على أن هذه الأشعار ليست قديمة قدم بقية المتن ، وإنما أضيفت إليه فى وقت متأخر . ويعزز هذا الاستنتاج تكرار ورود هذه الشواهد بعينها فى مواضع متشابهة ، وربما عززه أيضاً ذكر كثير من الأشعار المختلفة التى تؤدى المعنى نفسه ، والوصل بينها بالعبارة المشهورة «وقال أيضاً فى المعنى» ، وهناك أمثلة كثيرة من الأشعار التى تبدو سخيفة على لسان المتحدث إما لخطأ فيها أو لأنها نابية عن موضعها . ولم يذكر اسم الشاعر صاحب الأبيات المقتبسة إلا فى حالات نادرة . والشعراء الذين كثر ذكرهم : أبو نواس وابن المعتز وإسحق الموصلى، أما فى أغلب الأحوال فتتردد هذه الصيغة:«وقال الشاعر» . وأغلب الأشعار من تاريخ متأخر ، وهى على وجه العموم أكثر وضوحاً وبساطة من الشعر العربى القديم.

وتنقسم مخطوطات ألف ليلة وليلة إلى ثلاث مجموعات مختلفة كما بين بروكلمان نقلا عن زوتنبرغ Zotenberg (*Gesch. d. arab. litter* ، جـ٢، ص٦٠.

المجموعة الأولى أسيوية وهى الأقدم. وجميع مخطوطات هذه المجموعة ناقصة إلا واحدة منها، وتشتمل على الجزء الأول من الكتاب فقط، ثم مجموعتان مصريتان متأخرتان.

والأختلاف بين هذه المخطوطات كبير جداً ، وإن كان فى نسخ مخطوطات المجموعة الأولى أقل أهمية.

وقد أعطانا بروكلمان ثبتا بطبعات هذا الكتاب وترجماته إلى اللغات الأوربية . وأكمل كريمسكى Krymski هذا الثبت وتوسع فيه فى مقدمته للترجمة الروسية لبحث أو يسترپ (*Studier*) . وذكر شوڤان مصادر كثيرة فى كتابه (*Bibliographie des ouvrages Arabes*، جـ٤ ، ص ١٢- ١٣٠).

وأكمل ترجمات هذا الكتاب وأدقها ترجمة برتون Burton إلى الإنكليزية (بنارس ــ لندن ، سنة ١٨٨٥ ، وقد طبعت أخيراً بالألمانية فى «*Inselverlag*»)، والترجمة الفرنسية التى قام بها ماردروس Mardrus (پاريس سنة ١٨٩٩ وبعد ذلك).

ومازالت طبعة بولاق العربية التى صدرت عام ١٢٥١هـ أحسن الطبعات — وهى فى مجلدين — وإن كانت الطبعة المصرية الأخيرة التى طبعت فى القاهرة فى أربعة مجلدات أصغر حجماً وأسهل تداولا لأنها طبعت عدة مرات .

[اويسترب J. Oestrup]

ألف ليلة وليلة : ظهر كتاب ألف ليلة وليلة لأول مرة فى أوربا فى الترجمة الفرنسية التى قام بها أنطوان كلاّن An-toine Galland (سنة ١٦٤٦ - ١٧١٥م) وسماها *Les Mille et une nuit* وصدرت فى اثنى عشر مجلداً (پاريس سنة ١٧٠٤ - ١٧١٧م) وقد ظهر منها قبيل عام ١٧٠٦م سبعة مجلدات، وظهر المجلد الثامن سنة ١٧٠٩م ، والمجلدان التاسع والعاشر سنة ١٧١٢م ، والحادى عشر والثانى عشر سنة ١٧١٧م أى بعد وفاة كلاّن بعامين.

وكان البطء فى ظهور المجلدات الأخيرة راجعاً إلى الصعوبات التى لاقاها كلاّن فى الحصول على مادة الكتاب الذى يترجمه ، وإلى أنه لم يكن يهتم كثيراً بهذه الناحية من نواحى عمله العلمى.

كان كلاّن قصاصاً موهوباً بصيراً بالقصة الجيدة بارعاً فى إعادة روايتها، وأدى هذا إلى نجاح ترجمته . وكان موفقاً أيضاً من ناحية المادة التى وقعت فى يده . وقد بدأ بترجمة السندباد البحرى من مخطوط أصله غير محقق ثم عرف أنها جزء من مجموعة كبيرة من الحكايات اسمها ألف ليلة وليلة . وأسعده التوفيق إلى حد عجيب بعد ذلك بأن جاءه من الشام نسخة خطية لهذا الكتاب فى أربعة مجلدات ، هى أقدم النسخ المعروفة وتشتمل على أحسن ما بقى من متن الكتاب . ومازالت المجلدات الثلاثة الأولى من هذه النسخة الخطية محفوظة فى المكتبة الأهلية بپاريس . أما المجلد الرابع فكان مصيره الضياع .

واستنفد كلاّن هذه المجلدات الثلاثة الأولى — التى لا تزال فى متناولنا حتى الآن — فى المجلدات السبعة الأولى من ترجمته ، ثم أضاف إليها حكايات السندباذ وقمر الزمان ، أخذها عن نسخ مخطوطة غير محققة الأصل.

ووقف كلاّن عند هذا الحد ثلاث سنوات لنفاد المادة التى يعتمد عليها فى

الترجمة ، إلى أن اضطره ناشر كتبه إلى استئناف العمل وذلك بأن نشر دون إذنه المجلد الثامن الذى يشتمل على حكاية غانم التى ترجمها كلاّن عن مخطوط لا يعرف أصله وعلى حكايتى زين الأصنام وخداداد اللتين ترجمهما پتى ده لاكروا Pétis de la Croix لنشرهما فى كتاب ألف يوم ويوم Mille et un jour ، ثم لم يجد كلاّن ما يترجمه بعد ذلك فتوقف للمرة الثانية . وكان قد أخذه الكلال والسأم من هذا العمل كله.

ولكن حدث سنة ١٧٠٩ أن صادف كلاّن مارونيا من حلب اسمه حنا ، كان قد جاء به إلى پاريس پول لوكا Paul Lucas ، فأدرك فى الحال أنه لقى قصاصا لأحسن القصص . وأخذ حنا يحكى لكلاّن حكايات عربية وهو يكتب خلاصات لبعضها فى يومياته ثم أعطاه حنا بعض هذه الحكايات مكتوبة ، وبهذا أكمل كلاّن مجلداته الأربعة الأخيرة . وقد ذكر فى يومياته تفصيلات وافية عن هذا الموضوع.

واختفت مخطوطات حنا ، ولكن منذ ذلك العهد ظهر مخطوطان لحكاية علاء الدين ومخطوط لحكاية على بابا . وهذا هو أصل الليالى التى عرفتها أوربا والتى لا يزال أغلب قرائها فى الترجمة الفرنسية وفى الترجمات الكثيرة التى نقلت عنها يعرفونها باسم الليالى العربية ، وإذا أردت زيادة فى البيان فارجع فى ذلك إلى: (Hermann Zotenberg : *His-torie d'Alâ Al-Din ou la lampe Mer-veilleuse,* پاريس سنة ١٨٨٧ = *Notices et extraits des manuscrits de la Bib-liothèque du Roi* ، پاريس سنة ١٨٨٧ ، جـ٢٨ ، عدد ١ ، ص ١٦٧ - ٣٢٠) وفيه أيضاً دراسة وافية لمخطوط من مخطوطات كتاب ألف ليلة وليلة ولما كتبه كلاّن فى يومياته ؛ وإلى ڤكتور شوڤان : (Victor Chauvian: *Biblio-graphie Arabe* ، جـ٤ ، ليج سنة ١٩٠٠ ؛ وإلى D. B. Macdonlad : *A Bib-liographical and literary Study of the ap-pearance of the Arabian Nights in Eu-rope*، وفى مجلة *The Library Quarterly*، جـ ٢ ، عدد ٤ ، أكتوبر سنة ١٩٣٢ ، ص ٣٨٧ - ٤٢٠) .

وظلت أوربا أكثر من قرن تعتبر أن الليالى هى ترجمة كلاّن ، ولحسن

الحظ أنه كان موفقاً فى مصدريه : المصدر المخطوط والمصدر المروى.

ولكن ظهرت فى الوقت نفسه مخطوطات أخرى تتصل بالليالى عن قرب أو بعد ، وقد ترجم منها ونشر عدةملحقات لترجمة كلاّن . وكما أن مخطوطات الليالى نفسها قد عظم بينها الاختلاف فيما اشتملت عليه من الحكايات ، كذلك كان النقلة على استعداد لإدماج أية حكاية عربية فى كتاب ألف ليلة وليلة . وقد أصبح الموضوع كله ـ لعدم وجود أصل ثابت ومتن معتمد ـ يحيط به الشك والزيف.

والملحقات الآتية ـ التى نشرت أحياناً على انفراد وأحياناً متصلة بطبعات كلاّن ـ لها شأن فى ذاتها ، وباعتبار أنها تمثل اهتمام ذلك العصر بهذا الكتاب . وإذا أردت زيادة فى البيان فارجع إلى شوڤان (المصدر المذكور ، جـ ٤ ، ص٨٢ - ١٢٠).

ففى سنة ١٧٨٨م ظهرت سلسلة من الحكايات العربية ملحقة بكتاب Cab-inet des Fées، ص٣٨ - ٤١ ، نقلها إلى الفرنسية دنيس شاڤيس Denis Chavis ، وهو كاهن سورى جاء به من رومة إلى باريس البارون ده بريتاى Baron de Breteuil بناء على تكليف الحكومة الفرنسية ، وصقل كازوت Cazotte ترجمته الفرنسية.

وكان الفضل لشاڤيس هذا فى حصولنا أيضاً على مخطوطين لحكاية علاء الدين . وبفضل اهتمام الناس فى ذلك الوقت بموضوع الليالى كله ظهرت ما بين ١٧٩٢م وسنة ١٧٩٤م ثلاث ترجمات إنكليزية لهذا الملحق الذى ترجمه شاڤيس وصقله كازوت.

وفى سنة ١٧٩٥ م نشر وليام بيلو William Beloe فى الجزء الثالث من كتابه *Miscellanies* بعض الحكايات العربية التى حكى له ترجمتها پاترك رسل Patrick Russell مؤلف كتاب *The Natural history of Aleppo* الذى نشر عام ١٧٩٤م.

وفى سنة ١٨٠٠م ترجم جوناثان سكوت Jonathan Scott فى كتابه *Tales, Anecdotes and Letters* بعض الحكايات عن مخطوط لكتاب ألف ليلة جاء به من الهند جيمس أندرسون James Anderson.

وكـان وليـام أوزلى William Ousley قد نشر شواهد كثيرة من هذا المخطوط بيـن سنة ١٧٩٧م وسنـة ١٧٩٨م فى كتـابه *Oriental Collections*. وفى سـنة ١٨١١م نشـر ترجمـة إنكليزية لكتـاب كلاّن وأضـاف إليها مـجلداً ثالثاً يشتمل على حكايات جديدة أخذها عن مخطوط Wortley Montague.

وكان كوسان ده پـرسيڤال Caussin de Prerceval قـد أضــاف سنة ١٨٠٦م جزأين من ملحقـه وهما المجلدان الثامن والتـاسع إلى الطـبـعـة التى أصـدرها لكتاب كـلاّن ، وفى هذين المجلدين نشر ترجمة أدق للمخطوط الذى اشتمل على الحكايات التى ترجمها شاڤيس وصقلها كازوت Cazotte .

أما إدوار كـوتيـيه Edouard Gauttier فـقـد ذهب أبعـد من هـذا فى الطبـعـة المعتمدة التى أصـدرها لكتاب كلاّن بين سنة ١٨٢٢م وسنة ١٨٢٣م ، فـإنه ـــ إلى جـانب المجلدين السادس والســابع اللذين اشـتـمـلا علـى حكايات جـديدة أخذت من مصـادر جمة ـ أطلق يده فى كـتـاب كـلاّن وأضـاف إلـيـه حكايات أخرى.

أما الملـحق الذى أصدره ڤـون هامر Von Hammer فقد امتـاز بأسانيد أمكن ، كمـا امتـاز بدقة الـتحرى فـى اختـيار الحكايات . حصل ڤون هامـر فى مصر على مـخطوط لمتن الكتاب عـرف باسم «نص زوتنبرغ» ، وقد أصبح هذا النص ـــ بفـضل طبـعـه عـدة مـرات ـ النص المعتـبر لكتـاب ألف ليلة وليلة . وترجم ڤون هامر من هذا النص إلى الفـرنسية بعض الحكايات التى لـم ترد فى كتـاب كلاّن . ولكن هـذه الترجمـة الفرنسـية ضـاعت ولم يبق لنـا منهـا إلا مـا نقله عنها تسنسرلنك Zinserling إلى الألمانية وأصدره فى ثلاثة مجلدات عام ١٨٢٣م، والترجمة الإنكليـزية لكتاب تسنسرلنك التى قـام بها لام Lamb وأصـدرها فى ثلاثة مجلدات عـام ١٨٢٦م، ثم ترجمة فـرنسيـة لهذا الكـتاب أيضـا قام بهـا تريبيـتـيان Trébutien وأصــدرها فى ثلاثة مجلدات عام ١٨٢٨م.

وفى عـام ١٨٢٥م أصــدر هابشت Habicht فى بروســلاو كـتـاب ألف ليلة فى خمسة عشر مـجلداً زاعماً أن كتابه ترجمـة جديدة لليالـى ، ولكنه كان فى الواقع عبارة عن كتاب كلاّن مضافاً إلى

ملحقات كوسان Caussin وكوتييه Gaut-tier وسكوت Scott وخاتمة قيل إنها أخذت عن مخطوط تونسى.

وفى العام نفسه بدأ هابشت فى إصدار النص العربى الذى سنتبسط فى الحديث عنه . واعتمد ڤايل Weil على هذا النص ، وبدأ يترجمه ترجمة جديدة صدرت فى أربعة مجلدات بين سنة ١٨٣٧ وسنة ١٨٤١ . ولكن بطء هابشت فى إصدار النص العربى وما كان يلقاه من متاعب مع ناشر كتبه ، كل ذلك دفع ڤايل Weilإلى أن يعتمد على كتاب كلأن فى إتمام الترجمة التى كان يقوم بها ، وأخذ ڤايل بعض الحكايات أيضاً من مخطوطات كوتا Go-tha ، غير أنه لم يرض عن كتابه إلا عندما أصدره للمرة الثالثة بين سنة ١٨٦٦ وسنة ١٨٦٧ معتمداً على طبعة هابشت وطبعة بولاق.

وفى هذه الأثناء كان الجدل قد احتدم حول أصل كتاب ألف ليلة وليلة وتاريخه ، وكان هذا الجدل يشوبه العنف فى بعض الأحيان .

كان ڤون شليكل A.W.Von Schlegel العالم فى اللغة السنسكريتية يقول إن كتاب ألف ليلة أصله هندى . ولا يذهب أحد الان هذا المذهب ، لأنه قد تبين أن حكايات هذا الكتاب لها أصلان : أصل عربى وأصل فارسى. هذا إلى أنها تشتمل على موضوعات مأثورات شعبية شائعة بين الأمم . أما نواة الكتاب وحدها فقد ثبت أنها من أصل هندى قديم ، أثبت ذلك كوسكان Em. Cosquin فى (*Revue Bibilque* ، عدد يناير ــ أبريل سنة ١٩٠٩) ويرزيلسكى J.Przyluski فى (*Journal Asiatique*)،سنة ١٩٢٤ ، ص ١٠١ - ١٣٧).

وانتقلت هذه النواة إلى الأساطير الشعبية الفارسية ، وتأثر بها كتاب إستر ، وأصبحت نواة لكتاب الليالى الفارسية . وانتقلت هذه الحكاية فى صورة أخرى قائمة بذاتها إلى شمالى إفريقية وأصبحت أصلا لمجموعة من الحكايات العربية اسمها «مائة ليلة وليلة» (انظر Gaudefroy-Demombynes: *Les Cent et une Nuits* ، طبعة باريس من غير تاريخ ، ولها مقدمة قيمة فى فن القصة) . وقد تبسّطت فى الكلام على هذا الموضوع فى مقالى الذى نشر تحت

عـنـوان *Earlier Hist. of the Arab. nights* فى مـجلة الجـمـعيـة الملكيـة الأسيـوية *Journal of the Royal Asiatic Society*، عدد يوليـة سنة ١٩٢٤م ، ص٣٥٥ وما بعدها.

ولكن النـواحى الجـوهـرية فى هذه المناقـشات الأولى حـول ألف ليلة وليلة قـد تناولهـا ده ساسى وڤـون هامـر . أماده ساسى فلم يكن موفقاً فى موقفه، فـقـد طغـى عليـه مـا لاحظـه على مخطوطـات الكتاب من طابع مـصر فى عـصورها الوسطـى حتى غـاب عنه أن للكتـاب تاريخاً سابقـاً طويلاً يرجع به إلى بلاد الـفـرس . ولـهــذا لم يأت ده ساسى فى الواقع بشىء جديد.

أما ڤـون هامر فقـد أخرج إلى النور أهم روايتين تتحدثان عن التاريخ القديم لكتـاب ألـف ليلة وليلـة : مـثل رواية المسـعـودى فى مـروج الذهب (طبـعـة باريس ، جـ٤ ، ص٥٩ ومـا بعــدها). ورواية الفـهـرست (طـبـعــة فلوكل، ص٣٠٤ ما بعدها). وقد تبسط شوڤان Chauvin فى الكـلام على الخـلاف فى أصل الكتاب فى الجزء الـرابع من كتابه ، ص١ وما بعدها.

وقـد بدىء أيضـاً فى طبـع النص العربى فى أوربا وفـى الشرق . فبـينما كـان وليم جـونز William Jones فـى أكسـفـورد حـصل من صـديق له من العلماء فى حلب على مخطوط غير كامل ضـاع الآن ، إلا أنه يشـبـه كل الشـبـه مـخطوط كـلأن . وقـد طبع جـون رتشادسون John Richardson أجزاء من هذا المخطوط فى كـتـابه «الأجـروميـة العربية» «*The Arabic Grammer*» ، الذى أصـدره عـام ١٧٦٧م ، ثم استـخـرج جـوزيف هويت Joseph White صـورة شمـسية للمـخطوط كله وطبع نموذجاً منـه (Schnurrer : *Bible. Arabica*، ص ٤٨٧ ، رقم ٤٢٠).

وجـاء پـاتريك رسل Patrick Russell من حلب بمـخطوط آخـر للكتـاب فى مجلـدين وهو غيـر كامل إلا أنه يشـبـه أيضاً مخطوط كـلأن ويكاد يساويه فى الحجم . والجزء الأول من هذا المخطوط محـفوظ الآن فى مكتبـه جون ريلانذز «John Rylands Liberary» وكـتب باتريك رسل عن مكانة الليالى فى كـتابه *Natural History of Aleppo*، الذى أصـــدره عام ١٧٩٤ ، كما نشر خطاباً طويلا فى

مجلة جنتلمان *Gentleman's Magazine* ، عـدد فبـراير سنة ١٧٩٩ ، يصف فيـه مـخطوطه ، وكانت هذه المجلة حـينذاك قد أخـذت تنشر منذ عامـين رسائل فى موضوع ألف ليلة وليلة».

والحديث عن مـخطوط پاتريك رسل يجرنا بطبيعة الحال إلى الكلام عن أول سعى لطبع الكتـاب بنصه العربى . لأنه لاشك فى أن النـسـخـة التى سـمـيت «طبعةكلكتة الأولى» للمائتى ليلة (طبعة كلكتـة فى مـجلدين عـام ١٨١٤ وعـام ١٨١٨ ، ثم أعيد طبعها على الحجر عام ١٨٢٩) لـيـس مـن شـك فـى أن هـذه النسـخة مـأخوذة مع شىء كـثيـر من التـصـرف من مـخطوط پاتريك . وقـد تحـدثت عن المشكلة البـالغة التـعـقيـد الخاصة بأصل هذه النسـخة فى مقالى *Classification of some MSS of the Arabian Nights* الذى نشر فى كتاب E.G.Browne ص٣٠٧، ٣١٣ وما بعدها.

وهناك جزء من طبعـة كلكتة مأخوذ من كـتـاب لانجلس «L.Langel» الـذى سماه *Les Voyages des Sind-Badh le marin et la Ruse des Femmes* وطبـعـه فى باريس سنـة ١٨١٣ ملحـقـاً بكتـاب آجرومـية اللغة العـربية «*Grammaire de la langue Arabe*» الذى ألفـه سـاڤـارى «Savary»، ثم طبعه مرة أخـرى منفصلا فى سنة ١٨١٤م.

وترجم راسـمـوسن J.L. Rasmussen طبعة كلكتة الأولى إلى اللغة الدنماركية، وأصدر ترجـمته بكوبنهـاغن فى أربعة مجلدات عام ١٨٢٤.

وثانية المحاولات لطبع النص العربى كانت على يد مكسمليان هابشت Maximilian Habicht. فقد أخـرج فى برسلاو ثمانية مجلدات من كتاب ألف ليلة وليلة بـين سـنة ١٨٢٥ وسـنة ١٨٣٨ . ثـم أصـدر فليـشـر Fleischer المجـلـدات المجلدات الأربعة الباقية بين سنة ١٨٤٢ وسنة ١٨٤٣ . ومن العسـير أن نتلطف فى القـول عند الكلام عن هذه الطبعـة ، فـإن فليشـر قـد خلق عامـداً أسطورة أدبيـة ، وأصـاب بالاضطراب الـعظيم تاريخ كـتاب ألف ليلة ؛ ذلك أنه سـجل على صفـحة العنوان من كـتابه أنه نقله عن مخطوط تونسى «*Nach einer Handschrift aus Tunis*»، ولم يكن هذا صحيحاً،

فلم يكن يملك مخطوطاً تونسياً، وليس هناك أى دليل على أن تونس قد وجد بها حقاً مخطوط لكتاب ألف ليلة .

ووقف هابشت على كثير من القصص العربى ، جاءه من مصادر مختلفة ، فنسج منه متناً جديداً لكتاب ألف ليلة ، ناهجاً فى الكثير الطريق نفسه الذى نهجه فى الترجمة التى تحدثنا عنها من قبل. وخير ما نستطيع أن نقوله فيه هو أنه طبع مخطوطاته على أصلها دون أن يعنى بتصحيحها أية عناية ، فجاء كتابه غثا بكل ما فى هذه الكلمة من معنى.

أما جل الطبعات الأخرى فقد أصلحها طائفة من الشيوخ وصححوا لغتها . وأهم الحكايات الواردة فى طبعة هابشت أخذت بطريقة غير مباشرة من مخطوط كلأن Galland ، وقد تبسطت فى الكلام عن هذا فى مقالى الذى نشرته عن كتاب هابشت فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية ، الصادرة فى يولية سنة ١٩٠٩م ، ص٦٨٥ - ٧٠٤ ، وفى مقالى «Classification» الذى أشرت إليه آنفاً.

أما جميع النصوص العربية الأخرى فقد أخذت عن النص المصرى الحديث جداً. والفضل فى تحقيق هذا يرجع إلى زوتنبرغ الذى وصل إلى هذا الرأى بعد دراسة جميع المخطوطات التى كانت موجودة واستطاع الحصول عليها وموازنتها بالمخطوط المصرى.

وهناك دليل آخر ظاهرى يؤيد هذا الرأى ، ففى شهر يوليو سنة ١٨٠٧ كان سيتزن Seetzen فى القاهرة، وكتب فى يومياته (Reisen ، جـ٣ ، ص١٨٨) يقول : إن أسّلان Asselin كشف أن مخطوطات ألف ليلة وليلة المتداولة فى مصر قد جمعها واحد من الشيوخ . وأن هذا الشيخ توفى منذ ٢٦ عاماً. ولسوء الحظ ترك أسّلان فى يومياته بياضا مكان اسم هذا الشيخ. ثم أضاف إلى هذا أن المجموعة الأصلية التى وصلت إلى يد الشيخ كانت تشتمل على مائتى ليلة ، وأنه جمع حكايات بقية الليالى من حكايات متفرقة معروفة ، وذكر أسّلان أنه اعتزم أن يكتب رسالة عن ذلك النص.

ولم يشر زوتنبرغ إلى ما كتبه سيتزن فى يومياته ، ويظهر أن أسّلان لم يكتب مقاله أيضاً ، ولكنا نجد فى هذه الراوية دليلا واضحاً يؤيد الرأى الذى ذهب إليه زوتنبرغ ؛ ذلك الرأى الذى أخذت تعززه المخطوطات المرة بعد الأخرى ، وسنتحدث عن ذلك فيما بعد . وعلى هذا يمكننا أن نقول بثبوت النص المصرى الذى كشفه زوتنبرغ . أما الطريقة التى اتبعها ذلك الشيخ المجهول فى زيادة عدد الليالى وإطالتها فقد تكلمت عنها فى مقالى *«Classification of some MSS of the Arabian Nights»* . الذى أشرت إليه من قبل.

وأول طبعة للمخطوط المصرى هى الطبعة المعروفة باسم «طبعة بولاق الأولى» التى صدرت عام ١٢٥١ هـ (١٨٣٥م ، أما طبعة بولاق الثانية فقد صدرت عام ١٢٧٩هـ. وهاتان الطبعتان عينتا النص المعتبر الليالى ، وصدر عنهما كثير من الطبعات الشرقية.

وأخرجت مطبعة الآباء اليسوعيين فى بيروت طبعة أخرى للكتاب معتمدة على أحد المخطوطات المصرية بعد أن هذبت عباراته ، وأصدرته فى خمسة مجلدات بين سنة ١٨٨٨ وسنة ١٨٩٠، وأرسلت نسخة من المخطوط المصرى إلى الهند وطبعها مكناتن W.H. Mac-naghten بكلكتة فى أربعة مجلدات بين سنة ١٨٣٩ وسنة ١٨٤٢ . وتسمى هذه الطبعة عادة «طبعة كلكتة» أو«طبعة كلكتة الكاملة» . والمجلد الأول من هذه الطبعة عبارة عن المجلد الأول من طبعة كلكتة الأولى والنص الوارد فى طبعة برسلاو بعد أن زيد فيه . وقد أعيد طبع هذه النسخة على الحجر فى بومباى وصدرت فى أربعة مجلدات عام ١٢٩٧هـ.

وقد نقلت جميع الترجمات الأحدث من ذلك إلى اللغات الأوربية من النص المصرى الذى كشفه زوتنبرغ . وكذلك الجزء الذى ترجمه ڤون هامر إلى الفرنسية ، والذى أسلفنا الكلام فيه، أخذ من نسخة من المخطوط المصرى الذى اشتراه فى مصر ، وكان ذلك فى مستهل القرن التاسع عشر. وقد فصل ڤون هامر الكلام عن مخطوطه وغيره من المخطوطات فى مقدمته للترجمة

الألمانيــة التى قـام بهـــا تسنســـرلنك وصدرت فى شتـوتكارت وتوبنكن عام ١٨٢٣ . ومن الواضح أن نسخاً كـثيرة من المخطوط المصـرى كـانت تبـاع فى مصر فى ذلك الوقت.

ثم بدأت فى الظهور ترجمة إنكليزية تختلف عن هذه الترجمة كل الاختلاف . وكان قد قـام بها هنرى تورنس Henry Torrens مـعتـمداً علـى طبعـة مكناتن . وظهر المجلد الأول فى كلكتة ولندن عام ١٨٣٨ ، أما مقدمته فقد كتبت فى سملا بالهـملايا فى ٣١ يوليـة سنة ١٨٣٨ ، واشتمل هذا المجلد على الخمسين الليلة الأولى فقط، وكانت هذه أول محاولة ــ بعـد كلأن ـ لإصـدار الليـالى فى ثوب أدبى .

ولما أعلن عن ترجمة لين Lane امتنع تـورنـس Torrens عن إتمام ترجـمتـه . ولكن جون پاين John Payne كتب يقول: إنه لم يكن ليترجم كتاب ألف ليلة لو أن تورنس أتم الترجمة التى بدأها.

أما ترجـمة لين فغيـر كاملة ، ولكن عليها تعليقات وافيـة قيمة جداً. وقد بدأ ظهـــورها فى أجـــزاء سنة ١٨٣٩ وتم إخـــراجـــهـــا فى ســنة ١٨٤٤ . وهذه الترجـمة نقلت عن طبـعة بولاق الأولى مع إشارات إلى طبعة برسلاو.

أمــا الترجـمة الـتى قام بهـا «پاين» لطبعة مكناتــن فكاملة . وقد صدرت فى تســعة مــجلدات بين سنة ١٨٨٢ وسنة ١٨٨٤ . وفى سنة ١٨٨٤ ظهر من هذه الترجـمة ثلاثة مجلدات أخرى تشــتمل على حكايات وردت فى طبعــة برسلاو وفى طبعة كلكتة الأولى.

ثم صدر المجلد الثالث عشر فى سنة ١٨٨٩ مشتملا على حكايتى علاء الدين وزين الأصــنام . وقــد طـبــعـت هذه الترجـمة عدة طبعـات كاملة منذ توفى «پاين» فى سنة ١٩١٦.

وقد ترجــم «سير رتشــارد برتون» Sir Richard Burton طبعة مكناتن . ولكنه اعتـمد كثـيراً على ترجـمة «پاين» ، بل نقل منهـا نقـلاً حرفـيـاً فى كـثيـر من الأحيـان . وصدرت هذه الـترجمـة فى عشرة مــجلدات ، عام ١٨٨٥ ، ثم ألحق بهـا ستة مـجلدات أخرى صـدرت بين سنة ١٨٨٦ وسنة ١٨٨٨ . وأعـيد طبع هذه الترجمة عدة مرات.

وقد تكلم عن الصلة العجيبة بين ترجمة «پاين» وترجمة «برتون» : «توماس رايت» Thomas Wright في كتابه عن سيرة «سير رتشارد برتون» *Life of Sir Richard Burton* الذى صدر فى مجلدين ، بلندن عام ١٩٠٦ ، وكتاب «سيرة جون پاين» *Life of John Payne* الذى صدر فى لندن عام ١٩١٩.

وقد حاولت المقارنة بين هذه الترجمات الإنكليزية فى مقالى *On translating the Arabian Nights* الذى نشر فى مجلة *Nation* الصادرة فى نيويورك بتاريخ ٣٠ أغسطس و ٦ سپتمبر سنة ١٩٠٠.

وبين سنة ١٨٩٥ وسنة ١٨٩٧ ظهر فى Reclam : *Universal Bibliothek*، ٢٤ مجلداً صغيراً لترجمة ألمانية قام بها مكس هننك Max Henning عن طبعة بولاق. وهى ترجمة مهذبة العبارات نوعاً ، ولكنها اختزلت العدد إلى النصف. وقد اشتملت المجلدات السبعة عشر الأولى على كتاب الليالى أما المجلدات السبعة الباقية ففيها إضافات عدة ، ترجم معظمها من ترجمة «برتون».

وفى سنة ١٨٩٩ أخذ الدكتور ماردروس J.C. Mardrus فى ترجمة الكتاب إلى اللغة الفرنسية مصرحاً بأن ترجمته مأخوذة من طبعة بولاق التى صدرت فى سنة ١٨٣٥. وقد صدرت ترجمته فى ستة عشر مجلداً ولكنه أدمج فيها حكايات غير حكايات ألف ليلة أخذها من مصادر مختلفة ولم يكن يتقيد فى ترجمته بشىء.

وفوق هذه الترجمات التى تكلمنا عنها ، ترجم «ڤنسنت بلاسكو إيبانيز» Vincente Blasco Ibanez الكتاب إلى اللغة الأسپانية وترجمة «پوويزماثرز» E.Powyes Mathers إلى اللغة الإنكليزية ، وهناك ترجمة پولندية ولكنها غير كاملة.

وهناك ترجمة علمية ألمانية تباين هذه الترجمات كل المباينة ، وهى الترجمة التى قام بها إينوليتمان Enno Littmann ، وأصدرها بليپسك فى ستة مجلدات بين سنة ١٩٢١ وسنة ١٩٢٨. وترجمة ليتمان هذه ترجمة كاملة لطبعة مكناتن استعان فيها بطبعتى مصر

وبرسلاو . وفيها أيضاً تذييلات تشمل الحكايات التى زيدت فى طبعة كلان ، نقلها ليتمان عن أحسن أصولها الشرقية . وترجمة ليتمان لاتقل عن ترجمة لين Lane وترجمة باين إن لم تكن أعظم قيمة منهما.

ولقد بيّنا من قبل أن زوتنبرغ Zo-tenberg هو الذى خطا أول خطوة فى كشف تاريخ ألف ليلة عندما عرف النص المصرى الحديث وعين مخطوطاته بعد أن درس هذه المخطوطات وتناولها بالنقد والتمحيص.

ولما أتم عمله هذا ، ظهر فى وضوح أنه إلى جانب المخطوطات الكاملة التى تشتمل على ذلك النص المصرى المتأخر، توجد مخطوطات أخرى كثيرة غير كاملة تمثل الجهود العديدة التى فشل معظمها فى الوصول إلى نصوص كاملة.

ومن الجلى أن أفراداً كثيرين ممن آلت إليهم أجزاء يشتمل معظمها على عدد قليل من أوائل الليالى ، جمعوا حكايات مستقلة بعضها إلى بعض وأضافوها إلى ما وصل إليهم من أصل كتاب ألف ليلة بعد أن قسموا هذه الحكايات إلى ليال أيضاً.

ولدينا أمثلة على هذه الجهود فى مخطوط «ورتلى مونتاجو» Wortley Montague المحفوظ فى مكتبة بودليانا Bodleianومخطوط «رينهارت» Reinhardt المحفوظ فى مكتبة جامعة ستراسبورغ Strassburg.

أما مخطوط «ورتلى مونتاجو» فيتفق فى محتوياته مع مخطوط كلان إلى آخر حكايات الحمّال ، ثم يختلف عنه بعد ذلك اختلافاً بينا . ومع ذلك فهو مخطوط حديث جداً ، ويظهر منه أنه لم يكن هناك نص متفق عليه فى أواسط القرن الثامن عشر . ويتفق مخطوط رينهارت مع مخطوط ورتلى مونتاجو فى هذا الشأن.

والذى ينقصنا الآن هو وصف أقدم هذه المخطوطات وتناولها بالدرس ، ومحاولة تصنيفها مثل مخطوط كلان ، ومخطوط الفاتيكان ، وأقدم مخطوط فى مكتبة رايلندز Rylands ومخطوط توبنكن Tubingen إلخ.

ولقد حاولت هذا فى مقالى *Classification* الذى أشرت إليه من قبل ، ثم استوفى دراسة هذا الموضوع دراسة قيمة «رودى پاريت» Rudi paret فى كتابه *Der Ritter-Roman von 'Umar an-Nu'man*، الذى أصدره فى توبنكن عام ١٩٢٧ ، وفى كتابه *Früharabische Liebesgeshichten* الذى أصدره فى برن فى العام نفسه.

ومع ذلك يوجد إلى جانب المخطوطات التى ورد بها صراحة أنها من كتاب ألف ليلة ، عدد عظيم من المخطوطات المستقلة التى تشتمل على حكايات ربما أضيفت أو لم تضف إلى كتاب ألف ليلة. وأول شىء نقرره فى شأن هذه المخطوطات هو أنها كانت مستقلة ، وأن الحكايات التى وردت فيها يجب ألا تعد مستخرجة من كتاب الليالى ، بل العكس هو الأصح . وهذا القول ينطبق أيضاً على مخطوط الحكايات الذى اكتشفه «ريتر» H.Ritter فى الآستانة ولم يطبع بعد . ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر ، وفيه خمس حكايات جاءت فى النص المصرى الذى حققه زوتنبرغ (انظر *Anhang to Littmann's translation* جـ٦ ، ص٦٩٢ وص ٧٠٢ وما بعدها).

وهناك بطبيعة الحال كثير من الكتب الصغيرة الرخيصة التى تشتمل على حكايات متفرقة من كتاب ألف ليلة ، وهذه الحكايات مستخرجة من الكتاب حقاً.

ويتضح لنا من هذه الطريقة التى اتبعت فى تكبير الكتاب بالزيادات التى أضيفت إليه أن بعض الحكايات التى يبدو أنها من أصل فارسى أو بغدادى لم تكن بالضرورة واردة فى نص بغدادى قديم ، بل وربما تكون قد أضيفت إلى الكتاب فى عصر متأخر.

ومن الأسباب التى أدت إلى كثرة الخلط فى هذا الموضوع هو أن كثيراً من العلماء توهموا - دون أن يتنبهوا لذلك - أن النص المصرى الذى كشفه زوتنبرغ هو كتاب ألف ليلة ، وأن البحث عن تاريخ هذا الكتاب ينبغى أن يبتدىء بالبحث فى ذلك النص . قال ده

ساسى De Sacy صراحة بهذا الرأى الذى أفسد عليه جهوده جميعاً ، وكان كذلك عنصراً من عناصر الغموض فى تفكير «لين» Lane ، بل هو يبدو أيضاً فى قوة ووضوح فى المادة التى كتبها ده غويه De Goeje فى الطبعة التاسعة والعاشرة والحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية (انظر أيضاً De Gids عدد سبتمبر سنة ١٨٨٦م).

على أنه يظهر أن أوغست ميلر August Müller كان رائد القول برأى حر جديد ، يبدو هذا فى بحثه الذى كتبه إلى ده غويه ونشره فى مجلة *Bessenberger's Beitrage* ، جـ ١٣ ، ص ٢٢٤-٢٤٤) وفى مقال آخر أكثر انتشاراً نشره فى *Die deutsche Rundschau* ، جـ١٣ ، ١٠ يوليه ١٨٨٧م ، ص٧٧ - ٩٦». وهذان البحثان كتبا قبل مقال زوتنبرغ.

وهناك فاصل عظيم بين مصادر المأثورات الشعبية التى وردت فى نواة القصة الهندية القديمة وبين ما ورد من هذه المأثورات فى النص المصرى. ولكن ربما وصل بينها ما ذكره ثلاثة من المؤرخين: أما أولهم فالمسعودى الذى قال فى كتابه مروج الذهب (انتهى من تأليف هذا الكتاب سنة ٩٤٧م ثم أعاد النظر فيه سنة ٩٥٧م) حين عرض لأخبار شدّاد بن عاد ومدينته إرَم ذات العماد : «إن هذه أخبار موضوعة من خرافات مصنوعة ، نظمها من تقرب من الملوك برواياتها . وإن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة إلينا من الفارسية والهندية والرومية (وفى رواية أخرى الفهلوية بدل الهندية) مثل كتاب هزار أفسانه . وتفسير ذلك بالفارسية خرافة ويقال لها (أفسانه) ، والناس يسمون هذا الكتاب «ألف ليلة وليلة».

وقد وصف المسعودى نواة هذا الكتاب وصفاً يدل على أنه كتاب الليالى الذى عرفناه . ومعنى هذا أن كتاب ألف ليلة الذى كان موجوداً فى عصر المسعودى كان يعتبر ترجمة لكتاب قصص فارسى ، غير أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الحكايات التى كان يشتمل عليها.

ويذكر لنا نفس هذه المعلومات مع زيادة فى البيان والتفصيل كتاب الفهرست الذى ألف حوالى سنة ٩٨٧م (طبعة فلوگل ، جـ١ ، ص٣٠٤ ومابعدها) . وقد تكلم صاحب هذا الكتاب عن أول من صنّف الخرافات وجعل لها كتباً ، وصلة ذلك بالأسمار التى كانوا يتسامرون بها إذا جنّ الليل ، وبيّن أنواعها . ثم أيّد كتاب الفهرست أن ألف ليلة أصله فارسى «ويحتوى على ألف ليلة وعلى دون المائتى سمر». ويقرر أن الكتاب نقل إلى العربية وأنهم صنفوا فى معناه ما يشبهه ، ولكن صاحب الفهرست لم يذكر لنا الحكايات التى اشتمل عليها الكتاب وإن كان ما ذكره عن نواته يدل على أن الكتاب هو كتاب ألف ليلة الذى عرفناه.

وفوق هذا لدينا شاهد على أن حكايات الليالى التى وصلت إلينا ـ من مخطوط كلان إلى النص المصرى ـ من أصل عربى لاشك فيه وليست من أصل فارسى . ذلك أننا نجد الحكاية الأولى ـ أى حكاية التاجر مع الجنى ، تلك الحكاية التى تروى أن ثلاثة قابلوا التاجر مصادفة فأنقذوا حياته من يدى الجنى بما حكوه له من حكايات ـ نجد هذه الحكاية يرويها المفضل بن سلمة المتوفى عام ٢٥٠هـ (٨٦٥م) فى الكتاب الذى صنّفه فى الأمثال وسمّاه «الفاخر» (طبعه Storey ، ص ١٣٧ – ١٤٠) . وهذه الحكاية عربية الطراز ، تمتّ إلى الصحراء بنسب واضح ، وتباين مباينة تامة الحكاية التى تسبقها مباشرة والتى هى من أصل فارسى ظاهر . ويظهر أن هذه الحكاية العربية حلت محل أخرى فارسية.

والإشارة التاريخية الثانية إلى كتاب ألف ليلة تقول بوجود الكتاب فى مصر فى عهد الخلفاء الفاطميين . فقد ذكر ذلك مؤلف اسمه القُرطى (انظر بروكلمان *'Geschichte der arabishen Literatur* جـ٢ ، ص٦٩٨ وما بعدها) ألف كتاباً فى تاريخ مصر على عهد الخليفة العادل الفاطمى (٥٥٥ – ٥٦٧ هـ = ١١٦٠ – ١١٧١م).

غير أن القُرطى لم يبين لنا أيضاً الحكايات التى كان يشتمل عليها كتاب ألف ليلة فى ذلك العهد ، ولكنه قال فقط: إن الكتاب كان يسمى ألف ليلة وليلة ، وكان ذائعاً معروفاً.

وإذا أردت زيادة فى الإيضاح فارجع إلى كتابى *Earlier History*، ص ٢٦٢ وما بعدها وإلى الترجمة التى قام بها ليتمان (*Anhang* ص٦٩٢ وما بعدها) .

والمخطوط الذى نقل عنه كتاب ألف ليلة هو مخطوط كلان ، ويظهر أن النص المصرى الذى اكتشفه زوتنبرغ مأخوذ عن نسخة تتمشى مع هذا المخطوط. ولكن لا يمكن أن يكون مخطوط كلان هو نفس كتاب ألف ليلة الذى كان موجوداً فى عصر الفاطميين ، ذلك لأن فيه كثيراً من الإشارات إلى أمور تاريخية يرجع عهدها إلى ما بعد عصر الفاطميين ، فمثلا نجد فى حكاية البنات مع الحمّال ذكراً لكتاب (١) توفى مؤلفه عام ٥٩٠هـ (١١٩٣م) . وورد فى حكاية نور الدين على وبدر الدين حسن (٢) من الإشارات ما جعل وليم پوپر William Popper يقرر فى بحثه الذى نشره فى المجلة الأسيوية (عدد يناير سنة ١٩٢٦م ، ص١) أن هذه الحكاية لا يمكن أن تكون قد كتبت قبل عهد الظاهر بيبرس (٦٥٠ - ٦٧٦هـ = ١٢٦٠ - ١٢٧٧م) ، بل يرى أنها كتبت بعد سنة ٧٠٦هـ.

ومن الواضح أن حكايات الأحدب كتبت بعد أن استولى هولاكو على بغداد عام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) . وهناك إشارات عن خطط مدينة القاهرة لا يمكن أن تكون قد حدثت قبل سنة ٧٤٥هـ (١٣٤٤م) ، ويرى الأستاذ پوپر أن ورود اسم النقيب بركات فى هذه الحكاية يجعل تاريخها بعد سنة ٨١٩ هـ (١٤١٦م) . وفوق هذا كله ينبغى أن يكون قد مر زمن طويل ذاعت فيه هذه الحكايات واشتهرت حتى أخذت وأضيفت إلى نسخة من كتاب ألف ليلة . وعلى هذا فإن مخطوط كلان ليس مخطوطاً لكتاب ألف ليلة الذى عرفه العصر الفاطمى.

ومن ثم يمكننا أن نقول الآن إجمالا إن ما لدينا من الليالى - ونعنى بالليالى

---

(١) الشاطبية فى علم القراءات.

(٢) هكذا في الأصل ولعلها حكاية الوزيرين شمس الدين ونور الدين.

اللجنة

كل مجموعة من الحكايات التى أضيفت إلى نواة الكتاب ـــ هو مايلى:

أولا – الأصل الفارسى هزار أفسانه ومعناه «ألف خرافة» .

ثانياً – ترجمة عربية لكتاب هزار أفسانه.

ثالثاً – نواة قصة هزار أفسانه وما أضيف إليها من حكايات مقطوع بأنها عربية الأصل.

رابعاً – الليالى التى كتبت فى عصر فاطمى متأخر والتى يشهد القُرطى بشهرتها .

خامساً – نص مخطوط كلان ، ويتبين من ملاحظات وردت فيه أن هذا المخطوط كان فى طرابلس الشام عام ٩٤٣هـ (=١٥٣٦م) ، وفى حلب عام ١٠٠١ هـ (=١٥٩٢م) وربما كان أقدم من هذا ، وقد كتب فى مصر . ولم تحل إلى الآن مشكلة الصلة بين هذا المخطوط وغيره من المخطوطات القديمة المستقلة التى أسلفنا الكلام عنها، ويوجد على الأقل ستة من هذه المخطوطات ينبغى بحثها . وقد وصف نولدكه Noldeke محتويات الليالى التى وردت فى النص المصرى الذى اكتشفه زوتنبرغ وتناولها بالدرس فى مجلة: (*Zeitschrift der Deutsch Morgenlandischen Geselschaft*، جـ٥٢، ص٦٨) ؛ ثم كتب عنها فى حياته الطويلة المرة بعد الأخرى.

وكتب عنها أويسترپ Oestrup فى كتابه *Studier* الذى أصدره فى كوپنهاجن عن عام ١٨٩١ ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الألمانية وزاد فيه وعلق عليه «ريشر» O.Rescher ونشر هذه الترجمة فى شتوتكارت عام ١٩٢٥ . ونقله كريمسكى Krymski إلى الروسية، وكتب له مقدمة ونشره فى موسكو عام ١٩٠٤ . كما لخصه بالفرنسية وعلق عليه إميل كالتييه Emile Galtier وأصدره فى القاهرة عام ١٩١٢.

وكتب «ريشر» Rescher عن كتاب ألف ليلة بحثاً بعنوان *Studier* نشره فى مجلة *Der Islam*، العدد التاسع ، ص ١-٩٤؛ كما كتب عنه «هوروفتز» Horovitz مقالا نشره فى مجلة *Islamic Culture*، التى صدرت بحيدر آباد فى

يناير سنة ١٩٢٧م ، وكتب عنه مقالات أخرى متفرقة.

أما ليتمان فكتب عن ألف ليلة فى المقدمة التى صدر بها الترجمة الألمانية وفى كتاب *Tausendundein Nacht in der Arabischen Literatur* الذى أصدره فى توبنكن عام ١٩٢٣م.

وليس من الميسور لنا أن نتكلم فى هذا المقام على ما كتبه هؤلاء جميعاً ، ولكننا نستطيع أن نقرر بعض الأمور العامة فنقول:

أولا - إن موضوعات المأثورات الشعبية المشتركة بين الأمم لا يصح أن نعتبرها شاهداً على أصل هذه المأثورات ونخص به بناء على هذا أمة معينة ، فإن عملا كهذا قد يدفعنا إلى القول بأن كتاب ألف ليلة صينى أو أصل ينتسب إلى الهوتنتوب ، وأن القصة التى ذكر فيها السمسم المقشور كتبت فى جنوبى إفريقية.

ثانياً - إذا عرفنا أن حكاية وردت فى النص المصرى الذى اكتشفه زوتنبرغ Zotenberg، ووجدت أيضا قائمة بذاتها ، فيكاد يكون من المحقق أن هذا النص القائم بذاته هو نص أصيل . وعلى هذا فإن ورود حكاية فارسية أو بغدادية فى مخطوط زوتنبرغ لايدل على وجود نسخة فارسية أو بغدادية لكتاب ألف ليلة وإنما يدل على أن هذه الحكاية أضيفت إلى نص زوتنبرغ.

ثالثاً - إن الحكايات التى تنم عن قدرة أدبية شخصية تستحق فى دراستها من هذه الناحية عناية أعظم مما لقيت حتى الآن ، فمثلا من هو ذلك الفنان أو الفنانون المصريون الذين كتبوا قصص معروف وجودر وأبوقير؟ ومن الذى ابتكر حكايات الأحدب وحكاية مزين بغداد؟ ومن هو الذى كتب قصة علاء الدين بالعربية؟ فإن هذه الحكايات جميعاً فيها من الواقعية المباشرة الإنسانية ما يرى القراء الغربيون أنه يباين كل المباينه فى القصص الفارسى والهندى من بعد عن الواقع ، وهى من طبقة القصص الذى نجده بالعبرية فى كتاب العهد القديم.

وما هى سيرة أولئك الرجال وكيف كانوا يعيشون ويكتبون؟ أولئك الأفذاذ فى الأدب الشرقى.

هذه الأمور وأشباهها من مسائل الأدب الخالص قد تعرضت لها فى المادة التى كتبتها عن «الحكاية» ، فارجع إليها إن شئت .

وينبغى أن نضع موضع الاعتبار ما ذكره صاحب الفهرست من أسماء كتب الأدب القصصى؛ وياحبذا لو أن مخطوط الحكايات الذى كشفه ريتر H.Ritterفى الأستانة طبع بأكمله . وليس هذا المخطوط من مخطوطات كتاب ألف ليلة وليلة ، ولكنه يرجع إلى المصدر الذى خرجت منه مادة هذا الكتاب.

[ماكدونالد D.B.Macdonlad]

+ **ألف ليلة وليلة:** يخطو الدهر دائباً فى وناء وكبرياء وصمت ، فيعفو الأثر ويفرى الحجر ويبرى الحديد ، وتنال يده العابثة كل شىء فى حياة المرء بالتغيير والنقص إلا شيئاً واحداً يلوذ منه بسواد القلب فيستقر فى قراره ، ويكمن كمون السر فى دخيلته وإضماره ، أريد به ذكريات الصبا وأحلام الحداثة، فهى باقية والجسم يتخونه البلى ، ثابتة والعيش تزعزعه الأحداث ، ناضرة والمنى يصوّحها اليأس ، مشرقة والنفس يغشاها من الهم ظلام وسحب .

ومن منا لايذكر أول بيت أبصر فيه الوجود ، وأول ملعب عرف فيه الرفيق، وأول مكتب رأى فيه المعلم ، وأول موعد لاقى فيه الحبيب؟

ومن منا لا يذكر ساعات السمر اللذيذة الهادئة، فى غرفة النوم الوثيرة الدافئة ، حيث كان أطفال الأسرة يتجمعون حول الجدة الحنون أو الأم الرءوم أو الظئر الحانية ، فينصتون فى سكون وشوق إلى ما تقصه عليهم من روائع الأسمار وبدائع الأقاصيص ، وهم من طلاوة الحديث وجاذبية الحادث وبشاشة المحدث فى حال لا يصف الشعور بها غير الشاعر ، ثم لا يلبث هذا الرحيق العجيب أن يخدر الأعصاب الطفلية الرقيقة ، فتغفو تحت جناح الكرى ، وتسمع بقية الحديث الشهى فى الحلم!

هذه الأقاصيص الشائقة التى كانت لعقولنا الصغيرة سحرا ، ولعواطفنا

المشبوبة سكراً ، ولقلوبنا الغضة فتنة ، هى نوع من الأحلام والأمانى ، تراءت فى ليل الحياة الطويل ، ثم تجمعت فى ذاكرة الزمن القديم وتنقلت من عهد إلى عهد ، ومن مهد إلى مهد ، ومن بلد إلى بلد ، تحمل فى طواياها نفحات الحكمة المشرقة العالية ، وعطور الأزمن البعيدة السعيدة ، فوجودها أثر لوجود الإنسان، لأنها ظاهرة طبيعية من ظواهره كالغناء والشعر والرقص فلا تعرف لها أولية ، ولا تحدد فى الغالب لظهورها علة . ولكن علماء الأساطير يزعمون أنها نشأت فى الهند ، وهاجرت منها إلى بلاد الفرس ، ثم رحلت إلى بلاد العرب ، ثم استقر بها النوى فى أقطار الغرب، وفى كل مرحلة من هذه المراحل كانت تصطبغ بصبغة البيئة ، وتتأثر بخصائص الجنس ، وتتسم بسمات العقيدة .

وأما أبطالها الذين وجدوا على الرغم من قانون الوجود ، ونازعوا أبطال التاريخ ثوب الخلود ، فقد كان لبعضهم ولاشك حظ من الحياة ، وشهرة بملازمة الأسفار ، وملابسة الغير ، فتحدث الناس أولا بما فعلوا ، ثم سرجوا حول أسمائهم وأنبائهم الأكاذيب والأعاجيب ، حتى أصبحوا أعلاما على شخصيات متميزة فى البطولة والحرب والحب والحيلة والكرم، كدعد وليل فى الشعر ، وأبى نواس وجحا فى التنادر.

أما أكثر الأبطال فمن خلق الخيال ، ابتدعهم رموزاً للمثل الأعلى ، أو القدر العابث ، أو الجد العاثر ، أو السلطان الجائر ، أو الهوى المتسلط ، أو الأمل الآسى ، أو الحظ السعيد.

+ **القصاص** : وما زلت أذكر مجلى من مجالى الأنس فى القاهرة كان جمعة القلوب وألفة النفوس ومستجم الخواطر فعصفت به ريح المدنية الحديثة . ذلك منظر المحدث أو القصّاص أو المسامر أو الشاعر فى مقهى الحى ، وهو فى حلته الشرقية الضافية.فوق صفته الخشبية البالية العالية ، وقد تجمع بين يديه وعن يمينه وعن شماله أوزاع العامة وشيوخ المحلة يستجمون من كلال العمل اليومى برشف القهوة العربية وتدخين النرجيلة

العجمية ، وتبادل العواطف الأخوية ، ثم الإصغاء المشترك إلى (أبى درويش) وهو يقص بصوته العريض المتئد وجرسه الهادىء المتزن ، حروب «عنترة» أو وقائع «أبى زيد» أو مخاطر «ابن ذى يزن» فينقلهم بقوة تمثيله أو بحسن ترتيله على جناح الخيال إلى عصور هؤلاء الأبطال ، فيشهدهم مجد البطولة وسلطان الحب وفتك السحر وبطش المردة . ثم يرى الخبيث أن فورة الحماسة أو الشوق قد طفت فى النفوس لوقوع البطل فى أسر أو شدة ، فيسكت ليجمع النقوط من السمار والنظار ، فلا يجد هؤلاء مندوحة عن تعجيله ليعجل هو إلى إطلاق البطل من إساره ، وإنقاذ الجمهور من شدة قلقه ومرارة انتظاره.

هذا الرجل الذى صورته هذه الصورة المتقاربة ، هذا الرجل الذى ينام النهار ويجلس الليل يحدث أربع ساعات متعاقبة ، هذا الرجل الفكة اللبق الحافظ الواعظ هو الأثر التاريخى والنموذج الحقيقى لذلك القصّاص البارع الذى خلف لنا كتابنا العالمى الخالد «ألف ليلة وليلة».

ويرجع تاريخ هذا القصّاص إلى صدر الإسلام، والفضل فى وجوده كان أيضاً للقرآن الكريم ، فقد اشتمل على مجملات من أخبار القرون الخالية والنذر الأولى ، وكان أعلم القوم يومئذ بتفصيلها من أسلم من أهل الكتاب كتميم الدارى ووهب بن منبه وكعب الأحبار وعبد اللّه بن سلام . فكان هؤلاء ومن أخذ عنهم يجلسون إلى الناس فى المساجد ، يفصلون ما فى كتاب اللّه من قصص الأنبياء ، ويسرفون فى تهويل هذه الأنبياء ، ابتغاء للعبرة والتماساً للموعظة . ووافق هذا الضرب من الوعظ هوى النفوس فازداد إقبال الناس عليه ، وكثر إفك القصّاص فيه ، حتى طردهم أمير المؤمنين علىّ من المساجد ما خلا الحسن البصرى.

ولكن دهاة السياسة رأوا سلطان هذا الفن على العقول ، وقوة أثره فى توجيه الميول ، فاتخذوه لساناً للدعاية وسبيلا

لافتعال الأحاديث واختلاق الأقاصيص فى الأغراض الحزبية المختلفة . بدأ بذلك معاوية فولى رجلا على القصص كان إذا صلى الصبح جلس يذكر الله ورسوله [ﷺ]، ثم دعا للخليفة وحزبه ، ودعا على أهل خصومته وحربه. وكان هو إذا انتقل من صلاة الفجر جلس إلى القاصّ حتى يفرغ من قصصه ، وكان ولاته وقواده يقدمون القصّاص فى بعض حروبهم ليقصوا على المقاتلة أخبار الشهداء وما وُعدوا به من حسن الجزاء . فعل ذلك الحجاج فى العراق ، وجاراه فيه من حاربهم من زعماء الفرق . فقد ذكر ابن الأثير فى حوادث سنة ٧٧هـ أن عتاب بن ورقاء سار فى أصحابه قبيل المعركة يحرضهم على القتال ويقص عليهم . ثم قال : أين القصّاص؟ فلم يجبه أحد.

فقال : أين من يروى شعر عنترة؟ فلم يجبه أحد.

وسار الشعر والقصص فى ركاب السياسة جنباً إلى جنب ، يشبهان على الناس وجوه الرشد ، ويموهان على العقول صور البطل . والقصّاص كانوا فى ذلك أشد وطأة على الحق ، لأنهم ينسبون ما يفترون إلى التاريخ أو إلى الدين . فلما هدأت ثائرة الأحزاب ، وسكنت طائرة الفتن. ونضجت العقول ، عاد القصّاص إلى المسجد فوجد الواعظ قد غلبه على مكانه ، والعالم قد فطن إلى كذبه وبهتانه ، والخليفة قد استغنى عنه برواته وندمائه ، فانقلب إلى العامة يسامرهم فى أملائهم وأعراسهم بما أثر من أيام العرب ، ونقل من أساطير العجم ، وروى من أخبار الفتوح.

وانتشر القصّاص فى العواصم العربية حتى صاروا من ظواهر اجتماعها ، وحاجة من حاجات عامتها ورعاعها ، واشتدت هذه الحاجة حين انفجرت الدواهى على العالم الإسلامى فى أواخر العصر العباسى وبعده من عنف المتسلطين من السلاجقة ، وعسف المتغلبين من المغول ، وغزو المتعصبين من الفرنك ، فطلبهم العامة تفريجاً للكرب ، والخاصة تشجيعاً على الحرب. ولكنهم كانوا فى مصر أبرع صناعة وأنفق بضاعة وأرفع مكانة لأن طبيعة إقليمها ونظام اجتماعها وطباع سكانها كانت تعين على ذلك.

وكـــان أول من تولـى القـــصص الرسـمى فى عصـر سليـمان بن عنتـر التُجَسـيـبـى سنة ٣٨هـــ ، تولاه مع القـضـاء ثم أفـرد به ، ثم تعـاقـبت القـصّاص مـن بعـده فى مـصـر على اخـتـلاف بينهم فى القـدرة والغـرض، فكانوا أصداء للعقيدة، وأبواقاً للسياسة ، تسمعون منهم فى كل عهد لهجة ، ولكل دولة سنداً وحـجـة، وترون ذلك أقـوى ظهوراً فـى عهد الفـاطميـين ، فقـد كان يعقـوب بن كِلِّس وزير المعز يعتـمد على المناظرات فى نشر فـقه الشيـعة ، وعلى القصص فى جـذب القلوب لأهل البيت . وكان مقتل الإمـام «علىّ» ومأساة الإمام «الحسين» موضوع المنابر والسوامر فى شـهرى رمضان والمحرم.

وقـيل إن ريبـة حـدثت فى قـصـر «العزيز بالله» فتناقلتها الأفواه ورددتها الأندية ، فطُلـب إلى شـيخ القـصـاص يومئذ يوسف بن إسماعيل (١) أن يلهى الناس عنها بما هو أروع منهـا ، فوضع قصـة عنترة ونشـرها تباعـاً فى اثنين وسـبعـين جزءاً سـمرت بهـا مجـالس القاهرة منذ ذلك الحين إلى اليوم ، وهى إلياذة لا يـنازعها هذا الـشرف إلى الآن عمل فنى آخر.

وفى القـرن الرابع للهـجـرة كـانت فـورة هذا الفن ونهـضـتـه فى بغـداد والقـاهرة ؛ فـفى عهـدى المقـتـدر بالله العبـاسى والعزيز بالله الفـاطمى ، كان القـصّاص الحكومـيون والشـعـبيـون يحتشدون لوضـع الأخبار ، ويتنافسون فى جـمـع الأسـمـار من الوراقـين والرحالين والعامة.

ولكن القـصص فى العراق كـان من عـمل الكـتـاب ، يصـورون فـيـه أنبل عواطف الناس وأجمل مـواقف الحياة ، ويلقـونه زهوراً وعـطوراً فى مـجـالس الخلفاء وسـوامر الملوك ؛ فكانـت بلاغة المحدث وجلالة السامع ونبالة الموضوع تطبع القصـة بطابع الجمال والاعـتدال والقـصـر ، وتنزع بهـا إلى السليـقـة العربيـة المجبولة على الإيجاز والقـصد فى الشـعـر والخـطب والرسـائل والقصص.

(١) وقيل إنه الشاعر الطيب أبو المؤيد محمد بن الصانع الجـزرى وممن قال بهـذا الرأى الأستـاذ كرسـان برسـيفـال الذى طبع لهـذه السـيرة مـلخصـا فى باريس.

فما جمعه ووضعه الجهشيارى وابن دلان وابن العطار فى القرن الرابع من الأقاصيص فى الحب الطروب والترف المسرف ، وما وضعه من قبل هؤلاء سهل بن هارون وعلى بن داود وأبان ابن عبد الحميد من الأسمار فى الأمثال الرمزية والحكمة العالية والسياسة الرشيدة ، وما صنعه من قبل هؤلاء عيسى بن دأب وهشام الكلبى والهيثم ابن عدى من الأخبار فى الهوى العذرى والسخاء العربى فى الإسلام والجاهلية، كل أولئك موسوم بسمة العقلية العربية الخالصة من حذف الفضول وترك الاستطراد وقلة المبالغة.

أما القصص فى مصر فكان غالباً من عمل القصّاصين والمسامرين ، يلفقونه من الكتب ويتلقفونه من الأفواه، ويحدثون به الدهماء فى المجالس العامة. ورزق هؤلاء القصاص على قدر ما عندهم من القصص ، فإذا ما انقطع أحدهم عن الحديث لنضوب معينة انقطعت به أسباب العيش، فهم لذلك مضطرون إلى تطويل الموضوع بالاستطراد وبسط الحادث بالتزيد ، وجذب القلوب بالإغراب والمبالغة .

ومن ثم اتخذ الأدب القصصى فى مصر شكلا لا عهد للأدب العربى به ، ذلك هو شكل القصة بالمعنى الذى نفهمه من كلمة Roman فى إصطلاح الفرنك ، فإن المعروف الشائع من قبل إنما كان المثل Fable ، والأقصوصة Conte ، والحكاية Nouvelle ، وهذه الأنواع قد تولد بعضها من بعض على نحو ما يرى الأستاذ «برونتيير» Bru-netière من تطبيق مذهب داروِن على الأنواع الأدبية ، فالأقصوصة نشأت من المثل ، والحكاية نشأت من الأقصوصة ، باتساع الخيال وفعل المبالغة وحكم الزمن.

ولكن القصة العربية قد تأخر نشوءها إلى القرن الرابع حتى ظهرت بمصر ، لأن عملها يقتضى التطويل والتحليل والعلم بطبائع الناس وأوصاف الشعوب . والعرب فى عهودهم الأولى كانوا أبعد بطبيعتهم ومعيشتهم عن هذه الأمور ، ثم كانوا فى عصور التحضر والاستقرار يؤثرون الخاصة بأدبهم ، فيضطرون

فى حضرة الملوك أن يراعوا أدب الحديث ، فلا يغرقوا فى الحادث حتى يجانب العقل ، ولا يسهبوا فى السمر حتى يجاوز المجلس ، ولا يسفوا فى القول حتى يصادم الخلق . أما القصاص المصرى فقد تهيأت له الأسباب اللازمة لخلق القصة: كان سمير الأوزاع والعامة فلم يتقيد معهم بقوانين الخلق ولا بقضايا المنطق ولا بوقائع التاريخ ، فهو يصطنع اللهجة الصريحة ، ويستعمل الألفاظ القبيحة ، ويبالغ فى الخلط والتلفيق ، قصداً إلى الإغراب والتشويق ، ويعتمد غالباً على المفاجآت القوية ، ويستطرد كثيراً إلى الحوادث العرضية ، ثم يصادم الوقائع ويشوه الحقائق لأنه يجهلها ، والجمهور الذى يسمعه لا يعلمها ، فاستطاع بذلك أن يزور أغلب الحوادث، ويجمع شتى الأحاديث ، ويترك لنا هذه المجموعة القصصية التى كانت ولا تزال للخاصة مبعث لذة، وللعامة مصدر ثقافة.

كان القصَّاص المصرى يعتمد على ما يصدر عن بغداد من الأقاصيص الموضوعة والمنقولة ، والروايات القديمة الصحيحة والمدخولة ، ثم يضيف إلى ذلك ما تنوقل فى مصر وما تجمع من الأخبار من التجار والرحالين والبحارين ، فقد كان هؤلاء بعد عودتهم من البلدان النازحة يدونون ما رأوا من الأعاجيب ، كما فعل اليعقوبى وابن فضلان وبزرُك بن شهريار مثلا ، ثم يحدثون بها الناس ، كأن يقولوا لهم مثل ما حكاه ابن خُرْداذْبَة من أن فى بعض الأمم رجالا عراض الوجوه ، سود الجلود ، لا تزيد قامة أطولهم على أربعة أشبار ، وفى جلودهم نقط حمر وصفر وبيض ، وأن فيهم من له أجنحة يطير بها، ومن رأسه كرأس الكلب ، وجسمه كجسم الثور أو الأسد ، وما جاء فى كتاب «المستطرف» من أن فى «البلغار» من طوله أكثر من ثلاثين ذراعاً ، يأخذ الفارس تحت إبطه كما تأخذ الطفل الصغير ، ويكسر ساقه بيده كما تقطع حزمة البقل . وما رأى الرحالون بالطبع هذه الأشياء ، وإنما رأوا صورها على الآثار التى خلفها البابليون والفراعنة والرومان والفرس فظنوها حقيقة.

كان القصّاص يتناول هذه الأخلاط فيؤلف منها قصة كثيرة الفصول والفضول ، تدور حوادثها على بطل واحد، ولكنها تعرض من قبيل الاستطراد إلى حوادث شتى لا يصلها بحياة البطل إلا صلة واهية.

ولما هبت الأعاصير الهوج بالبربرية الجامحة ، فأطفأت منائر بغداد وزعزعت عرش الخلافة وعبثت العجمة الجاهلة بتراث العرب من علم وأدب وخلق ودين ، وعدت ذئاب الغرب باسم الصليب على الشام ومصر تنبح الهلال الآفل وتنهش المجد الطريد ، رأينا القصة المصرية تصور هذه الحياة الحزينة تصويراً عجيباً ، ورأينا القصاص قد اتسع خياله بقدر ما ضاق علمه ، فهو يخلق بلاداً لم توجد ويتصور حوادث لم تقع ، ويعتمد فى العمل على الجن والسحر والخوارق.

فبين القرنين السادس والثامن من الهجرة ، ظهرت فى مصر سلسلة من القصص الطويلة الجذابة غفلا عن أسماء مؤلفيها، لأن القصاص المحترفين إنما كتبوها لأنفسهم فيما أرجح، ثم توارثوها خلفاً عن سلف حتى بلغت عهد المطبعة فنشرت على شكلها دون اسم ولا وسم ولا تعريف.

وأشهر قصص هذا الدور سيف بن ذى يزن ، والأميرة ذات الهمة ، وفيروز شاه . فأما أنها كتبت فى هذى العهود فذلك واضح لأدنى نظر من لغتها وأسلوبها وما تدور عليه من عادات واعتقادات وصور ؛ وأما أنها كتبت بمصر فذلك ثابت من أماكن وقائعها وأسماء أشخاصها ، فأبطالها عاشوا جميعاً بمصر ، حتى الذين لم يروها أقدموهم إليها.

ولقد كان للحروب الصليبية أثر ظاهر فى نسج هذه القصص فى هذا الدور ، فإن العواطف الدينية والحماسة القومية التى ألهبتها فى قلوب المسلمين هذه الغارات قد حملت القصّاص على أن يتملق هذه العواطف ويغذيها بما يلفق من الأشعار والأخبار فى فضائل الجهاد والاستشهاد والصدق والصبر . فسيف بن ذى يزن كان حنيفاً مسلما يقتحم المعاقل والأرصاد على الوثنية والشرك فى معالم الأرض ومجاهلها

وهو يقـــول : «لا إله إلا اللّه ، إبـراهيم خليل اللّه» ، وكـذلك ســائر الأبطال فى ســائر الـقـصص إلا أنهم كـانـوا بعـد الإسلام لا قبله.

وبين القرنيـن الثامن والعاشـر كان حكم المـاليـك بفـسـاده وحكم الأتراك باسـتبـداده ، قد أتـيا على مـا بقى من أركـان الاجـتـمـاع ، وحـللا أواصـر الأخـلاق والطبـاع ، فظهر حـينئـذ ذلك القصص الوضيع الذى يمثل هذه الحال بحقارتها وسفالتها ، ويصور تلك البيئة بخرافاتهـا وجهالتهـا ، كالقصص الذى يـدور على «عـلى الزيـبـق» و «أحمـد الدنف» و «حـسن شــومـان» و «دليلة المحتالة» . وأصبح أسلوب القصاص فى هذا الدور دائراً بين الجـهالة والقـحة ، فهو يـستعمل فى قـصصه لغة مبـتذلة وتراكـيب فاحـشــة وجمـلا مـحفـوظة ووقائع واحـدة يرددها فى كل قـصة ، ويكررها فـى كل مناسـبـة . وكـــانت شـهوة السـهر والسمر قـد بلغت مداها فى ذلك الحـين لتغـلب البطالة على أهل القـاهرة ، واعـتـمـاد الـناس فى جـمـع الثروة على الحيلة والشـعوذة والسحر والقـدر . فتكدسـوا فى السوامـر حول القصص ، وقد تجـمـع لهؤلاء من خلال القـرون ذخيـرة وفيـرة من الأساطيـر والأسمار ، فـهبوا يدونونها كـما دونت تلك السيـر من قبل ، فكان مما دّون فى تلك الحـقبـة الغـريبة كـتـاب ألف ليلة وليلة.

وألف ليلة وليلة كتـاب شعبى تمثلت فيـه طوائف الشعب وطبـقاته ، وتراءت من خلاله ميوله ونزعـاته ، وتكلمت فيه أساليبه ولهجاته ، فهو ــ كالشعب وكل شىء للشـــعب ـ قـد لقى من جــفـوة الخـاصــة وترفع العـليـة أذى طويلا : أغفله الأدب فلم يتحـدث عنه ، واحتقره الأدباء فلم يبحثوا فـيه ، ورآه محمد بن إسـحق المعروف بابن الـنديم فقـال إنه غث بـارد ، لأنه نظر إلـيـــه نظـره إلى الأدب الأرستقـراطى الذى يصور ترف الخـيال وجـمال الصناعـة ، فلما حـقق العـصـر الحـديث تغلب الديمـقـراطيـة وسيـادة الشعوب، واستـتبع ذلك عناية أصـــــحـــــاب المذهـب الإبداعـى (الرومـانتـكيـين) فى الغـرب بـحـيـاة السوقة والدهماء عنايـتهم بحياة الملوك

والنبلاء وهب رواد الاستعمار وعشاق الآثار ينقبون عن فولكلور (١) الشرق ، أخذ أدباؤنا ـ بحكم التقليد والعدوى ـ يعطفون على أدب السواد ، فدونوا اللغة العامية ، وجمعوا الأغانى الشعبية ، ونظروا بعض النظر فى فن القصص وسمعوا فى رجفة من الدهش إلى قول الأوربيين : إن فى أدبنا الموروث كنزاً دفيناً من هذا النوع له فى أدبهم أثر قوى وشأن نابه . ولكنهم لم يخلدوا بادئَ ذى بدئٍ إلى هذا القول بثقة ، واستكثروا على هذا الكتاب الخرافى السوقى أن يذكر فى الكتب ويوضع فى المكاتب ، وينبه الناس فضله ، ويهنأ العرب بإنتاجه ، حتى رأينا بعيوننا أنه نقل منذ أوائل القرن الثامن عشر إلى كل لغة ، وحل الموقع الأول من كل أدب، وظفر بإعجاب النوابغ من كل أمة حتى قال ڤولتير إنه لم يزاول فن القصص إلا بعد أن قرأ ألف ليلة وليلة أربع عشرة مرة ، وتمنى القصصى الفرنسى «استندال» أن يمحو اللّه من ذاكرته ألف ليلة وليلة حتى يعيد قراءته فيستعيد لذته.

ثم قرأنا أن أقلام المستشرقين أخذت تتجادل منذ أوائل القرن التاسع عشر فى أصله وتكشف عن مناحى جماله وفضله، وحينئذ أخذت خاصتنا تقرؤه وتسمعه، ومطابعنا الراقية تصححه وتطبعه، وأدباؤنا المترفعون يشيرون إليه فى تاريخ الأدب. ولكنهم ـ إلى اليوم ـ لم يدرسوه دراسة علمية تكشف عن لبابه، وهو ـ على الرغم من جميع مافيه ـ قد سجل على توالى القرون أطوار اجتماعنا، وصور بالألوان الزاهية مختلف أخلاقنا وطباعنا ، وأتم نقص التاريخ الذى تجاهل الشعب والأدب الذى احتقر العامة.

مؤلف الكتاب وزمن تأليفه وسبب تسميته:

ذهبت جهود الباحثين باطلا فى تحقيق هوية المؤلف ، لأن هزار أفسانه نقل إلى العربية غفلا لم يسمِّ واضعه ، ثم غشيته الطبقتان البغدادية والمصرية على التدريج ، فكان كل قصاص يكتتب لنفسه ما سمع وجمع فى عصره من ثمرات القرائح وقطرات الأقلام دون أن

(١) Folklore كلمة انكليزية يراد بها فى الأدب الاوربى مجموع التقاليد والأساطير والأشعار الشعبية لامة من الأمم.

يســـندها إلـــى راوٍ أو يعـــزوهـــا إلى مؤلف.

وقـد اخـتلف العـلمـاء فى أن يكون المؤلف واحـداً أو جماعـة ، ولست أرى لهذا الخلاف وجهاً ، فإن الكتاب تكوّن على اليقـين من أعمال مسـتقلة ، ثم نما بالاتفـاق على توالى الحقب ، فـوضعـه وتكوينه إذن عـمـل جـمع ، وجـمـعـه وتدوينه عمل فرد ، وتحليله إلى الأعمال الفردية المتـعاقبة أمر فـوق القدرة ومن وراء الإمكان.

أمـا التاريخ الذى قـرّ فيـه على هذا الوضع الأخـير فهـو النصف الأول من القرن العاشر من تاريخنا . ومن الممكن أن نحـصـره منه فى السنوات العـشـر الواقـــعـة بين سـنتى ٩٢٣ و ٩٣٣هـ وهما توافـقان سنتى ١٥١٧ و ١٥٢٦م من التـاريخ المسـيـحى . وقد حـصـره الأستاذ «وليم لين» بين سنتى ١٤٧٥ و ١٥٢٥ للمـيلاد أى فى مـدى خمسـين سنة ، فوافقناه فى الـغاية وخالفناه فى البـدء ، ولم نر هذا الرأى اعـتبـاطاً من جهة ولا استنباطاً من النص الظنين من جهة أخـرى ، وإنما اعتمدنا فى تحقـيقه على دلـيل مـادى، وهـو أن الأسـتـــاذ الفرنســى كلان قد أخـذ ينشر ترجـمة الكتاب لـبلاط الملك لويس الرابع عـشر سنة ١٧٠٤م، وقـــد نقله عن نســـخـة عربية مخطوطة أرسلت إليه من سورية بعد سنة ١٧٠٠م، وهى مكتـوبة بمصر غفلا من التـاريخ ، ولكن الذى نقلها إلى الشـام وهو من طرابلس ، كـتب عليهـا بخطه أنـه امـتلـكهـا سـنة ٩٤٣هـ ثم انتقلت من يده إلى آخـر من حلب فكتب عليـهـا أيضاً تاريخ هذا الانـتقـال وهو سنة ١٠٠١م، فيكون الكتـاب إذن قد تم قبل ٩٤٣ بزمن نقدره كـما قدره «لين» بعشر سنين.

هذا من جهة الطرف الأعلى ، أما من جـهـة الطرف الأدنـى فـإنا نجـد ذكـر القــهـــوة المعـروفـة يتـــردد فى بعض الحكايات كحكـاية أبى قير وأبى صـير وحكاية على نور الدين ومـريم الزنارية مثلا، وذلك لا يكون قبل العقد الأول من القرن العـاشر ، لأن القـهوة لم تنتـشر فى الشـرق إلا فى هـذه المدة ؛ ثم نجـد لفـظ البـــاب الـعـــالـى وبعض الـنظم العـثـمـانيـة تذكـر فى حكايات أخـرى

كحكاية معروف الإسكافى وهى قطعة مصرية قطعاً ، والعثمانيون لم يستولوا على مصر قبل سنة ٩٢٣ ، فيكون الكتاب إذن قد دوّن بعد هذه السنة وقبل سنة ٩٣٣.

وقد سمى العرب هزار أفسانه ألف ليلة ، ولو أرادوا الترجمة الأمينة لقالوا ألف خرافة أو أسطورة ، فعدولهم عن العنوان الصحيح يدلنا على أحد أمرين : إما أن الليلة كانت فى اصطلاحهم ترادف الأسطورة باعتبارها زمنا لها، وذلك ما نستطيع استنباطه من قول محمد بن إسحق الوراق «ابتدأ أبو عبد اللّه الجهشيارى صاحب كتاب الوزراء بتأليف كتاب اختار فيه ألف سمر من أسمار العرب والعجم والروم وغيرهم، كل جزء قائم بذاته لا يتعلق بغيره ، وأحضر المسامرين فأخذ منهم أحسن ما يعرفون ويحسنون ، واختار من الكتب المصنفة فى الأسمار والخرافات ما يحلى بنفسه ، فاجتمع له من ذلك أربعمائة ليلة وثمانون ليلة سمر تام يحتوى على خمسين ورقة أو أقل أو أكثر ...»

وإما أن يكون كذلك عدد الألف فى الأصل إنما أريد به التكثير لا التحديد ، وأحْرِ به أن يكون كذلك ، فإن ابن النديم قد رآه بتمامه مراراً وقال إن فيه دون المائتى سمر ، وهو اليوم بطبقاته وزياداته واستطراداته لا يتجاوز ٢٦٤ حكاية قسّمها المؤلف على ألف ليلة وليلة تقسيماً فيه عبث الهزل أو سخف الصناعة ، فإن شهر زاد يدركها الصباح دائماً ولما يمض على حديثها غير بضع دقائق.

أما زيادة الليلة على الألف فمن عمل القرن السادس ، لأن النسخة التى رآها القُرطى بمصر على عهد الخليفة العاضد الفاطمى كانت تحمل اسم ألف ليلة ، ويقول «كلد ميستر» فى تعليل زيادة الليلة إن العرب يطيّرون بالأعداد الزوجية ، وهو زعم غريب ما رأينا فى تاريخنا ولا فى أدبنا ما يؤيده . ولقد ظل الكتاب أكثر من قرنين يسمى ألف ليلة ، وكان الجهشيارى يريد أن يسمى كتابه ألف سمر ، وعندنا ألفية ابن معطى وألفية ابن مالك.

وأغـــرب من هـذا الزعم أن يـؤيده «أويسـترپ» فى دائرة المعـارف ويزيد عليه أن ميل الناس فى تلك العصور إلى التـسـجيـع فى عناوين الكتب كـان من البواعث أيضاً على هذه التسمية . وليس فى قـولنا ألف ليلة وليلة تسـجـيع ولا مزاوجة . والغالب ـ فى رأيى ـ أن الليلة إنما زيدت فـوق الألف لإفـادة الكمـال كطفحة الإناء وسقطة الميزان.

طريقة الكتاب وأسلوبه:

كانت طريقة الـعرب فى القصص أن يسردوا الأسـمار والأحـاديث على نمط يجعل كل حكاية قائمة بذاتها لا يربطها بما يسـبقـهـا ولا بما يلحقـهـا علاقـة. وترون ذلك واضـحاً فى أمـثال لقـمان وكتب النـوادر . فلما نقلت الأقـاصيص الهندية إلى العربية فى القرن الثالث عن طريق الـفـارســيـة أدخلت فـى أدبنا القـصـصى طريقـة طريفـة تجـعل الحكايات سلسلـة متـمـاسكة الحلقـات متـعاقـبة الخطوات مـتـتـابعـة النسق، وذلك على ضـربيـن : الأول أن تتـعلق جـميع الحـكايات بحكاية أصليـة تكون فاتحة لـبدايتها وسبـباً لروايتها ابـتغاء التعـويق عن فعل مـالايحل ، وذلك فى العربيـة مذهب كتاب الوزراء السـبعة ، وكتاب كليلة ودمـنة ، وأغلب كتاب ألف ليلة وليلة ، وهو فى الـفارسـية مـذهب بختـيار نامه ، وقصة جـهار درويش ، وقـصـة نوروز شاه ، وكـتـاب طوطى نامـه ، وأنوار سهيـلى مثلا. والـضرب الثـانى أن تروى الحكايات موزعـة فى الكتـاب على عـدة أبـواب بحـيث تكون الحكـاية فى أى بـاب من هـذه الأبواب مـقدمـة لحكاية الباب الذى يليـه . ومن هذا الضـرب فى أدبـنا «كـتـاب سلوان المطاع فى عـدوان الأتـبـاع» لابن ظفـر الصقلـى المتوفى سنة ٥٦٥هـ، وكـتاب «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» لأحمد ابن عـربشـاه الدمشـقى المتـوفى سنة ٨٥٤هـ ، وفى أدب الـفـرس كـتــاب «مـرزبان نامـه» لمرزبان بن رسـتم بن شـروين ، وقـد ترجمـه ابن عـربشـاه واستـمد منه ، ذلك فضـلا عن الطريقة الفارسية التى احتذيناها فى الأقاصيص الغـرامـيـة المطولة ، فـألف لـيلة وليلة يجرى على ثلاثة طرق:

يجــرى على الطريـقـة الهـندية فى الحكايات المتداخلة المتـسلسلة كحكايات

الأصل ، وحكاية البنات الثلاث والصعاليك الثلاثة ، وحكاية الخياط والأحدب والطبيب ، وحكاية جان شاه، وحكاية وردخان .. إلخ.

ويجرى على الطريقة الفارسية فى الحكايات المفردة المجردة ، كحكايات العشاق فى بعض أقاصيص الأصل وما جرى مجراها من حكايات الطبقة البغدادية ، فإنها مضروبة على قالب القصص الفارسى فى الاعتماد على الحب الوهمى الذى يصيب ظرفاء الشباب على أثر طيف يزور فى الكرى، أو صورة تعرض فى الطريق ، أو حكاية تلقى فى المجلس .

ثم يجرى على الطريقة العربية الخالصة فى الأقاصيص الصغيرة المقتبسة من كتب الأدب ، كحكاية حاتم الطائى وحكاية معن بن زائدة وحكاية إبراهيم بن المهدى وحكاية خالد بن عبد الله القسرى مثلا.

أما أسلوبه فيختلف باختلاف الزمان والمكان والجنس والشخص ، فإذا حكمنا عليه فإنما نحكم على جملته لا تفصيله ، ونتوخى الصفات العامة فى نقده وتحليله .. فهو فى عمومه أسلوب سهل المأخذ ، مطرد السياق ، سوقى اللفظ ، مبسوط العبارة ، كثير الفضول، كثير التضمين ، جرىء الإشارة ، لا يعرف الكفاية ولا يقنى الحياء ، ولا يصطنع التحفظ لأن سبيله سبيل العامة، فهو يسايرهم فى ثرثرتهم وفضولهم وسذاجتهم وصراحتهم وبلادتهم . ولا يستطيع أن يكون إلا كذلك: يسير سير الأعرج المفلوج وراء المذهبين الكتابيين اللذين راجا على التعاقب فى عهده ، وهما مذهب ابن العميد فى العراق ومذهب القاضى الفاضل فى مصر ، فهو يسرف فى السجع ، ويكثر من اقتباس الأمثال وتضمين الملح، ويتظرف أحياناً بذكر مصطلحات النحو على سبيل التشبيه أو التورية ، كقوله فى قصة قمر الزمان الثانية : «باتا على ضم وعناق ، وإعمال حرف الجر باتفاق، واتصال الصلة بالموصول ، وزوجها كتنوين الإضافة معزول». وهو يغالى فى تضمين الأبيات فى خلال الحكايات ويمعن فى ذلك غالباً حتى يمل ، وترصيع النثر

بالشعر أسلوب لا يألفه الأدب العربى ولا الأدب الفارسى وإنما هو ميزة من مزايا الأدب الهندى أيضاً.. اقتبسه الفرس ثم نقله كتابهم إلينا فى منتصف العصر العباسى وروّجه فى عهد بنى بويه مؤلفو القصص ومنشئو الرسائل والمقامات كابن العميد والصاحب والبديع والخوارزمى ومن ترسم خطاهم أو سار على هداهم.

إن خير ما يمتاز به أسلوب ألف ليلة وليلة هو الوضوح والصدق والصراحة والجاذبية ، فالمعانى تسبق الألفاظ إلى الذهن ، والصور تسبق الوصف إلى الخاطر ، والشوق يبعث اللذة ويثير الاهتمام ويحرك الانتباه ويوثق صلة السامع أو القارىء بموضوع القصة . على أن القصّاص يعالج التصوير والحوار بدقة وبراعة فى كل ما يتصل بأحوال الشعب وأخلاق العامة ، فإذا سما إلى مقام الملوك والخاصة خانته قدرته ، وغلبت عليه بيئته وطبيعته ، فيفقد ما يسمى فى الفن الكتابى بالصبغة المحلية، وهى أن يسند إلى الشخص ما يلائم طبيعته وطبقته وبيئته من قول أو فعل : فالأقاصيص الهندية والفارسية تشوبها روح القصّاص الإسلامية كحكاية قمر الزمان ابن الملك شهرمان ، والحكايات البغدادية تظهر فيها اللهجة المصرية كحكاية ابن الحسن الخليع ، ثم نراه يُجرى على لسان الخليفة الرشيد ما يأبى عليه جلاله وكماله أن يقوله ، ويجعله يفعل مالا يجوز فى العقل أن يفعله كأن ينادى وزيره جعفراً بقوله: ياكلب الوزراء! ويكلفه فى قصة الفتاة المقطعة بالعثور على القاتل فى مدى ثلاثة أيام وإلا شنقه هو وأربعين من بنى برمك ، وكأن يخلع فى حكاية على نور الدين مع أنيس الجليس حلة الملك ويرتدى مرقعة بالية قذرة لكريم الصياد فيفيض قملها على أطرافه ، ويسيل قذرها على منكبيه وأعطافه ، ولو أن ما كلف به الرشيد من التعب المزرى كان لضرورة ملجئة لوجدنا له مساغاً من الفن ، ولكنه جشمه ما جشمه ليتسنى للخليفة أن يسمع غناء أنيس الجليس وهى فى قصر من قصوره وفى ضيافة خادم من خدمه . فهو يدخله فى هذا الزى الزرى على

الحبيب والبستانى ليقدم إليهم ما معه من السمك فيكلفوه شيًّه فى المطبخ فيشويه!!

وكثيراً ما تدفع القصاص شهوة الإغراب إلى تجاوز المبالغة المعقولة ، فتفوته من الفن صفة الإمكانية ، وهى أن يلبس القصصى الحوادث الخيالية ثوب الحقيقة فيقرب ما بينها من الظروف ويمهد لها أسباب الوقوع حتى لا تتنافر والعقل والعلم والعرف والتقاليد ، والأمثلة على هذا العيب مستفيضة فى كل قصة.

وفى الكتاب طائفة من الحكايات قد استوفت شروط الفن القصصى كلها ، كقصة الصياد والجن، وقصة مزين بغداد ، ومقدمة حكايات السندباد وقصة على بن بكار وشمس النهار.

هذا إذا نظرنا إلى الأسلوب فى جملته وعمومه، أما إذا تتبعناه باللمح الخاطف فى نواحى الكتاب وجدناه - فيما بقى من الأقاصيص الهندية والفارسية وما جرى مجراها من الحكايات المحدثة المقلدة - بين السذاجة أبله الإشارة ، لأنها من نوع الخوارق التى تدخل على القلوب الغريرة، ولا تظفر إلا بتصديق العقل البسيط ، فهو جار مع طبيعتها ، متفق اللون مع صورتها ؛ وفى الطبقة البغدادية تراه متين العبارة ، عفيف اللفظ، حسن السبك ، دقيق الوصف، كثير السجع ، قليل الفضول، لأنه فى الغالب مكتوب يُحْذى على المُثُل العليا من قصص الفرس وتاريخ العرب.

وقد يسف فى بعض الأقاصيص إسفافاً قبيحاً ، فيثقل بسخفه على الطبع، وينبو بضعفه عن الذوق، كما تراه فى قصة الخليفة مع النائم اليقظان مثلا . أما الأسلوب فى الطبقة المصرية فهو فى قسمها الأول - وخاصة الأقاصيص المكتوبة منه - أشبه شىء بأسلوب الطبقة البغدادية مع اتساع فى السجع وجرأة على الحشمة ، والغالب عليه التقليد ، فتارة يجرى على منهاج الطريقة الهندية كما نرى فى حكاية ورد خان والملك جليعاد ، وتارة ينسج على منوال الطريقة الفارسية كفعله فى قصة قمر الزمان الثانية ، وحكاية مسرور وزين المواصف ، وقد يجرى فى مجراه الخاص من التهكم الساخر

والمزاح المضحك فيكون رقيقاً كما نراه فى قصة الأحدب، وخاصة فى مزين بغداد . ولكنه فى القسم الثانى وفى سائر القصص الإلقائية التى ألفها القصاص ليلقوها فى السوامر مهلهل النسج ، عامى اللفظ ، مرذول المبالغة ، سىء التلفيق ، شديد الوطأة على الحياء والمروءة لصدوره عن قصاصين محترفين جهلاء يتملقون فيه شهوات العامة بالإفحاش ويستفزون فضول الجمهور بالمبالغة.

فلسفته ومراميه :

إن من يطلب من ألف ليلة وليلة فلسفة خاصة وفكرة عامة ووجهة مشتركة كان كمن يطلب من كافة الناس عقيدة واحدة وطبيعة ثابتة وأغراضاً متفقة ، فهو ـ كما قلنا من قبل ـ كتاب شعبى يصور الحياة الدنيا كما هى لا كما ينبغى أن تكون ، فإذا رأينا مذاهبه تتناقض ، ومراميه تتعارض ، وآراءه تختلف ، فذلك لأن المجتمع الذى يصوره كذلك.

ولم يكن الكتاب نتاج قريحة معلومة، ولا نتيجة خطة مرسومة حتى نلتمس فى جوانبه الدوافع والنوازع والغاية ، إن هو إلا صدى يتردد خافتاً لعقائد الشرق القديم وعقلياته وعاداته . ففى الفلسفة نراه يتأثر بالأفلاطونية الحديثة والأخلاق الإسلامية ، فيدعو إلى القناعة باليسير والعزوف عن الدنيا ، والاعتدال فى اللذة ، والمبالغة فى الحذر ، والتفويض المطلق للقدر ، فروحه من هذه الجهة تتنافر وصوره البراقة ووسائله الطماحة وحوادثه المغامرة . ثم نراه فى أقاصيص أخرى ـ ولا سيما الحديثة ـ يزين الأنانية ، ويرتضى القسوة ويتشوف إلى المكاسب الدنيئة ، ويشره إلى اللذة الخسيسة ، ولا يكاد يعتقد بالعواطف الكريمة. وقد يصور المتاع الحسى واللهو الجموح بما لا يتمثل فى الذهن إلا على سبيل الخيال ، كالذى يحكيه عن فتى من أبناء الملوك أرسى إلى جزيرة كل من فيها من تجار وصناع نساء كأنهن اللؤلؤ المكنون ، فقضى بينهن فى هذا النعيم أياماً أقل ما أصاب فيها من اللذة أنه كان يلقى الشبكة فى الماء على سبيل اللهو ، فتخرج إليه من الأصداف خريدة من بنات الجان ، كأنها حورية من حور

الجنان إلخ . فإذا اختبرناه فى السياسة والاجتماع ـ رأيناه «ملكياً» يقيم فى كل مدينة عرسا ، وينصب على كل مجتمع من الأحياء ملكا ، حتى الحيات والحشرات والطيور والوحوش والقردة «ديمقراطياً» يشرك الملك والصعلوك فى متع الحياة ومجالى الأنس ، «عائلياً» يبنى نظام البيت وتأثيل المجد على الزوجة والولد ، لذلك تجدونه يستهل معظم أقاصيصه بحنين الوالدين إلى النسل ، وفزعهما إلى الله أو إلى المنجم من داء العقم . وقد يسمو مغزاه إلى الفلسفة الاجتماعية العالية ، مثال ذلك حكاية السندباد والحمّال ، فالحمال يئوده الحمل الفادح ، وينهكه الحر اللافح ، فيلقى حمله على مسطبة أمام بيت من بيوت التجار ، يتردد إليه النسيم الرطيب ، وتفوح منه روائح العطر والطيب ، ثم يرى عظمة ذلك التاجر فى كثرة خدمه وغلمانه ، ويسمع تغريد البلابل والفواخت فى بستانه ، ويصغى إلى رنين أوتاره وغناء قيانه ، وينشق أفاويه الطعام الشهى من صحافه وألوانه ، فيرفع طرفه الحائر إلى السماء ويقول : سبحانك يارب! لا اعتراض على حكمك ولا معقب لأمرك! أين حالى من حال هذا التاجر؟؟ أنا مثله وهو مثلى ، ولكن حمله غير حملى!!

على أن أسوأ ما سجله ألف ليلة وليلة من ظلم الإنسان وجور النظم هو القسوة الجائرة على المرأة، فإن حظها منه منكود وصورتها فيه بشعة، وكيف تنتظر من كتاب بنى على خيانة المرأة أن ينصف المرأة؟ إن شهر زاد المسكينة إنما تسهر جفنها ، وتكد ذهنها لتقص على الملك شهريار أعجب القصص ابتغاء الحظوة لديه حتى تدرأ القتل عن نفسها والخطر عن بنات جنسها . ومن الخطل الأليم أن يسند القصّاص كل هذه النقائص إلى النساء على لسان واحدة منهن فى مقام الدفاع عنهن ، وأن يجرى على فمها فى حضرة الملك تلك الكلمات الجريئة المخزية فى وصف بهيميه الرجل! أما تصوير الكتاب لمظاهر الاجتماع الشرقى فى القرون الوسطى من العادات والأخلاق والمراسم فى السوامر والولائم والأعراس والمآتم والأسواق والمحاكم

فقد بلغ الغاية من ذلك كله ، إلا أن الطبقة المصرية فى هذا الباب كما قلنا أصدق وأجمع ، لأن القصّاص - وهم مصريون - تكلموا عن علم ووصفوا عن رويه ونقلوا عن سماع.

أما الطبقة البغدادية فقد عبث بها القصّاص وشابوها بلهجاتهم وعاداتهم، ولكنها مع ذلك حرية بثقة الباحث إذا استطاع تنقيتها من شوائب البهرج والدخيل.

بقى علينا أن نعرف وجهة كتابنا فى الدين ، وليس من العسير على القارىء العادى أن يتبين تلك الوجهة ، فإن فى كل صفحة من صفحاته دليلا على أنه مسلم صادق الإيمان ، قوى العقيدة، يأخذ تقاليد الدين - صحيحة أو مشوبة - مأخذ العامى الواثق المطمئن، فلا يبحث ولا يستنبط ولا يطبق ، حتى فى مقام الحكمة والموعظة لا يكاد يذكر حديثاً أو آية ، وإنما يستند فى ذلك إلى مأثور الشعر ومنثور الحكم ، فسبيله فى الدين إذن أن يدعو إليه ويهتف به ويتعصب له . لذلك نراه لا يتحدث إلا عن المسلمين ، ولا يتخذ أشخاصاً لقصصه - حتى الأجنبية منها - إلا من المسلمين ، فإذا كان أحد الجنَّة أو الناس غير مسلم واضطر إلى الحديث عنه انتهى به إلى الإسلام أو دبر له عقبى سيئة وذلك نادر ، كما فعل فى حكاية مسرور المسيحى وزين المواصف وزوجها اليهوديين ، فالحبيب والحبيبة أسلما فورفت عليهما ظلال النعيم والحب ، وظل الزوج يهودياً فدفنته امرأته حياً. وألف ليلة وليلة بعد ذلك سنَى لا يكاد يعرف فرقة أخرى من فرق الإسلام ، حتى الشيعة - وكان لهم على عهده فى مصر دولة الفاطميين ، وفى العراق نفوذ البُوَيهيين - لم يذكرهم إلا فى حكاية علاء الدين وهى مكتوبة بمصر على عهد المماليك . ولقد دل حين تعرض لهم فى هذه القصة على جهالة قبيحة أو دعاية سيئة، فقد أشار فى موضع منها إلى أن الروافض كانوا يكتبون اسمى الشيخين على بواطن الأعقاب ، وقال فى موضع ثان : إن الرشيد سأل الرجل الذى همّ باغتياله وهو يلعب الكرة والصولجان فنجّاه أصلان بن علاء الدين ! أما أنت مسلم؟ فقال : كلا ، وإنما أنا رافضى .

وقـال فى موضـع ثالث : إن أهل بغـداد كـانوا يغلقــون الأبواب خـوفـاً من الروافض أن يلقوا الكتب فى دجلة.

أحمد حسن الزيات

+ **ألف ليلة وليلة** : عنوان أشـهر مجموعة عـربية من الحكايات الخرافية وغيرها من القصص ؛ وكثيراً ما يسمع المرء اليوم عبارة «مثل قصة خيالية من قصص ألف ليلـة» ، والحق إن القصص الخـيـاليـة هى أبرز جـزء فى هذه المجـموعـة . وقـد كـان العرب ـ شـأن جـميع المشـارقةـ يتـذوقون القـصص الخيـالية منذ أقـدم العصـور . ولما كان الأفق العـقلى لـلعـرب الأقـحـاح ـ فى العصـور القديمة قبل ظهـور الإسلام ـ يميل إلى الضيق ، فإن مادة هذه الليالى قد استقيت فى جوهرها من الخارج أى من فـارس ومن الهند كـما نتـبـين من أخـبـار منـافس النبى صلى اللـه عليـه وسلم التاجر النضر (١) . وفى العصور المتأخرة عن ذلك نمت الحضارة العربية فأصـبحت أكثـر غنى وشمولا ، فـقوى بطبيعة الحال النفوذ الأدبى الوافد عليها من البـلاد الأخرى . ولا يلبث القـارىء الواعى لألف ليلة أن يتـولاه العجب من تعدد محتـوياتها وتنوع أشكالها ، فهى تشـبه بوجـه ما مرجـاً شرقـيا يحـفل بأزهار جميلة مختلفـة تخالطها أعشاب قليلة . على أن القـارىء سـوف يلاحظ أن هذه القصص تشمل مـيداناً مترامى الأطراف ، فـثـمـة قـصـص عن الملك سليمـان وملوك فارس الأقـدمين وعن الإسكـندر الأكــبـر وعـن الخلفــاء والسـلاطين ، وثمة قـصص عن المدافع والقهوة والتبغ.

ظهورها فى أوربا : ينتظم المجموعةَ كلَّها قصةٌ هى هيكل القصص أو نواتها، وهذا كـان مـعـروفـاً فى إيـطاليـا أيام القرون الوسطى . وتـوجد آثار منه فى رواية لكيـوڤانى سـيركامـبى Giovanni Sercambi (١٣٤٧ - ١٤٢٤م) وفـــى قصة أستولفـو وكيوكوندو Astolfo و Giocondo التـى رويت فى المقـطوعـــة الثـامنة والـعـشـريـن من «أورلاندو فيوريوزو» *Orlando Furioso* لأريوستو (بداية القرن السادس عـشر الميلادى) . وربما كان الرحـالة الذين زاروا المشرق هم الذين أتوا بهذه المعرفة إلى إيطاليا .

(١) سبق أن رددنا على هذا القول فى صدر هذه المادة.

ولكن ألف ليلة وليلة كلها انتقلت إلى أوربا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . فقد نشرها للمرة الأولى العالم والرحالة الفرنسى جان أنطوان كلاّن Jean Antoine Galland (١٦٤٦ - ١٧١٥)، ذلك أن كلان استطاع فى تجواله بالشرق الأوسط كاتباً لسر السفير الفرنسى ثم جامعاً للتحف للمتاحف بوصفه وكيلا عن الهواة ، أن يعرف عالم الشرق ، وقد انصرف همه إلى جمع عدد كبير من الحكايات والقصص الخيالية التى تروى هناك . وبعد عودته إلى فرنسا بدأ ينشر سنة ١٧٠٤ مجلداته المعنونة : *Les Mille et une nuits, contes arabes traduits en Français* . وما وافى عام ١٧٠٦ حتى صدر منها سبعة مجلدات ، وصدر المجلد الثامن سنة ١٧٠٩، والمجلدان التاسع والعاشر سنة ١٧١٢ ؛ والمجلدان الحادى عشر والثانى عشر سنة ١٧١٧ أى بعد وفاة كلاّن بسنتين. وإن هذا التأخير فى ظهور المجلدات الأخيرة ليدل على الصعوبات التى لقيها كلاّن فى العثور على مادة القصص وعلى عدم احتفاله بالجانب العلمى من عمله . كان كلاّن قصاصاً بالفطرة يتذوق القصة الجيدة وله براعة فى رواية القصة ومن ثم فهو قد طوّع ترجمته لذوق القراء الأوربيين ، يغير أحيانا فى النص العربى ويوضح الأمور الغريبة على الأوربيين ، ولذلك حازت ترجمته لليالى نجاحاً عظيماً. على أنه كان إلى ذلك موفقاً فى المادة التى وقعت بين يديه ؛ فقد بدأ بترجمة قصة السندباد الملاح من مخطوط غير محقق الأصل ، ثم علم أن هذا المخطوط كان جزءاً من مجموعة كبيرة من القصص تعرف بألف ليلة وليلة ثم كان من حسن حظه أن أرسلت إليه من سورية أربعة مجلدات من مخطوط لهذا الكتاب كُشف على يد نابيا أبوت Nabia Abbott فيما عدا قطعة صغيرة منه ، وهو أقدم مخطوط فيما يعرف ويشمل خير نص بقى لنا ، ولا تزال المجلدات الثلاثة من هذا المخطوط محفوظة فى المكتبة الأهلية بباريس ، أما الرابع فقد ضاع . وقد استنفد كلاّن فى المجلدات السبعة الأولى من ترجمته المجلدات الثلاثة من النص العربى التى بقيت لنا وأضاف قصة السندباد وقمر الزمان

من مــخطوطات غيــر محــققــة الأصل ومن ثم توقف كــلآن عــن العــمل ثلاثة أعوام حــتى أجبره ناشــره على إصدار المجلد الثــامن بلا تحقيق ، وهــو يشمل قــصة غــانم وقــد ترجــمهــا كــلآن من مخطوط غــير محقق الأصل ، وقــصتى زين الأصنام وخــداداد وقد ترجــمهــما يتى ده لاكروا Pétis de la Croix وقصد بهــمــا أن تنشرا فى كــتــابه *Mille et un jours*. ونضبت المادة تماماً من كلآن مرة أخرى فتوقف عن العمل ، وكان قد تعب أيضــاً وملّ الأمر كلــه . ولكنه لقى سنة ١٧٠٩ رجــلا مــارونيــاً من حلب يدعى حنا كــان قــد اســتـــقــدمــه إلى باريس الرحالة پول لــوكاس ، واكتــشف كلآن للوهلة الأولــى أنه عــثــر على مــصــدر يروى له مـــادة القـــصص . وراح حنا يروى له قــصــصــاً بالعــربيــة وكــلآن يسجل فى يومياته ملخصات لبعضها . على أن حنا زوده بــبــعض المخطوطات أيضـــاً ، وبذلك تمت المجلدات الأربــعــة الأخـيـــرة من ترجــمــة كـــلآن ، وقــد بينت«يومياته» ذلك بجمــيع تفصيلاته . واخـــتــفت مـــخطوطات حــنا، على أن مخطوطين عربيين خاصين بقصة علاء الدين ظهـــرا إلى عــالم النــور ، وظهــر كذلك مخطوط عن قصة على بابا. وهذا إذن هو أصــل الكتـــاب الذى جـــعل «الليــالى» تعرف فى أوربا وتســمى فى النص الفرنسى وفى جــميع الترجــمات عن الفــرنسيــة «الليــالى العربيــة» لدى جمهرة كبــيرة من القراء (انظر تفصيل ذلك فى H. Zotenberg: *Histoire d'Ala' al-din ... avec Notices sur quelques manuscrits des Mille et une nuits et la traduction de Galland*، باريس ؛ ويــشـــمل هذا النص العــربى لقــصـــة عــلاء الدين ودراســة لبعض مــخطوطات «الليــالى» ومــا سجله كــلآن فى يوميــاته ؛ وانظر أيضاً V.Chauvin : *Bibliographie arabe* ، جـ٤ ، ليبج سنة ١٩٠٠ ؛ D.B. Macdonlad: *A bibliographical study of the first appearance of the Arabian Nights in Europe, The Library Quarterly*، المجلد ٢ ، عدد ٢٤ أكــتوبر سنة ١٩٣٢، ص ٣٨٧ – ٤٣٠).

وظلت ترجمــة كلآن الفرنسيــة أكثر من قرن تدل على «الــليالى» فى أوربا ، بل إن قــصتــين من قصــصه لا يعــرف نصهمــا العربى قد ترجمــتا إلى اللغات الشرقــية . على أنه قــد ظهرت فى هذه الأثناء مــخطوطات أخرى تتــصل بألف ليلة إتصـــالاً يتــفــاوت قـــرباً وبعــداً،

وبالاعـتـمـاد على هذه المخطوطات ترجمت ونشـرت عدة ملاحق لترجـمة كـلآن. وكـمـا أن مخطـوطات ألف ليلة نفسـها تخـتلف اختـلافاً عظيمـاً فيـما يتعـلق بالقصص التى تحـتويهـا كذلك كـان هؤلاء المترجـمين على اسـتعـداد لإلحـاق أية قـصـة عـربيـة بألف ليلة. والملاحق الآتيـة ـ التى ظهـر بعـضـهـا مستقلا وبعضـها ملحقاً بطبعات كلآن ـ لها أهمية فى ذاتهـا بوصفها دلائل على اهـتمامـات القـراء فى تلك الأيام (ومن شاء تفصـيلات أو فى عن هذه الملاحق جمـيعاً فـليرجع إلى Chauvin: *Biblio- graphie*، جـ٤ ، ص ٨٢ - ١٢٠).

وفى سنة ١٧٨٨ ظهـرت على هيئـة ملحق لكتاب *Cabinet des Fées* (المجلدات ٣٨ - ٤١) سـلسـلـة مـن الحـكـايـات ترجمها عن العربية دنيس شاڤى Denis Chavis . ومما له مـغـزى بـالنسـبـة لاهتـمـامـات الـقـراء فى تـلك الأيام بموضـوع ألف ليلة وليلة أنه ظهرت مـا بيـن عـامـى ١٧٩٢ - ١٧٩٤ ثلاث ترجمات إنكليزية مـستقلة لهذا الملحق . وفى سنة ١٧٩٥ نشـر وليام بلو Wil- liam Beloe فى المجلد الثـالث من كتـابه *Miscellanies* بعض القـصـص العـربيـة التى نقلها له شـفوياً پاتريك راسل Pat- rick Russell مـؤلف كـتـاب *The Natural History of Aleppo*(سـنة ١٧٩٤) . وفـى سنة ١٨٠٠ ترجم جوناثان سكوت Jon- athan Scott فى كـتـابه *Tales, Anecdotes and Letters* بعض قـصـص نـقلهـا من مـخطوط لألف ليلة أحـضـره من الهند جيمس أندرسون James Anderson، وفى سنة ١٨١١ أضاف إلى طبـعته لنسـخة إنكليـزية من ترجـمة كـلآن مـجلداً من قـصص جديدة نقلـها من مـخطوط هو مخطوط وورتلى مونتاكو Wortely Mon- tague المحـفـوظ الآن فى أوكسـفـورد . وكان كـوسان ده پرسيـڤال Caussin de Perçeval سنة ١٨٠٦ قد أضـاف بالفعل مجلدين من ملحق طبعته لترجمة كلآن. على أن إدوارد كوتييه Edouard Gauttier قـد ذهب إلى أبعـد من هذا فى طبـعتـه المعـتمـدة لكلآن (١٨٢٢ -١٨٢٥)، ذلك أنه لم يكتف بالمجلديـن المحتـويين على قصص جديدة استقاها من جميع أنواع المصادر بل أطلق لنفسـه الحرية فأدخل غيرها فى تضاعـيف ترجمة كلآن لألف ليلة . أما ڤـون هامر (Von Hammer : *Die noch nicht übersetzen Erzahungen*

der Tausend und einen Nacht، شتوتكارت) فقد كان أثبت منه سنداً واستخدام نسخة حقيقية من ألف ليلة، ذلك أنه حصل فى مصر على مخطوط منها يعرف الآن بنسخة زوتنبرغ المصرية أصبح - بطبعاته العديدة - النص الشائع لألف ليلة (انظر طبعات هذا النص فيما يلى) . وقد فقدت الترجمة الفرنسية التى قام بها ڤون هامر لعدد من القصص لم ترد فى نسخة كلأن، ولكن تسنسر لنك Zin-serling (سنة ١٨٢٣) ترجمها إلى الألمانية ونقلها إلى الإنكليزية لام Lamb سنة ١٨٢٦، وترجمها إلى الفرنسية تريبوتيان Trébutien سنة ١٨٢٨ . وفس سنة ١٨٢٥ بدأ هابشت M.Habicht بنشر خمسة عشر مجلداً مصرحاً بأنها ترجمة جديدة لألف ليلة، ولكنها فى الواقع كانت تضم نسخة كلأن مع بعض الملاحق نقلا عن كوسان وكوتييه وسكوت وخاتمة زعم أنها نقلت عن مخطوط تونسى؛ وبدأ هابشت أيضا ينشر نصاً عربياً. واعتمد ڤايل Weil على هذا النص ثم على نسخة كلأن من بعد، وعلى مخطوطات محفوظة ففى مكتبة كوتا، وعلى نص مطبوع فى مصر، ونشر ترجمته ما بين سنتى ١٨٣٧ - ١٨٦٧.

الطبعات والترجمات: أهم الطبعات العربية لكتاب ألف ليلة وليلة هى :

- طبعة كلكتة الأولى : وعنوانها *The Arabian Nights Entertainments; In the Original Arabic, published under the Patronage of College of Fort Willam,* by Shuekh Uhmud bin Moohummud Shirwanee ul Yumunee، كلكتة، المجلد ١، سنة ١٨١٤ ؛ المجلد ٢، سنة ١٨١٨ . وهذه الطبعة لا تضم بين دفتيها إلا المائتى ليلة الأولى وقصة السندباد الملاح.

٢- طبعة بولاق: وهى طبعة عربية كاملة طبعت سنة ١٢٥١هـ (١٨٣٥م) عن مخطوط (عثر عليه فى مصر) بالمطبعة الأميرية التى أنشأها محمد على ببولاق قرب القاهرة.

٣- طبعة كلكتة الثانية بعنوان *The ALif Laila or the Book of the Thousand Nights and one Night, Commonly known as «The Arabian Nights Entertainments»,*

now, for the first time, published complete in the Original Arabic, from an Egyptian manuscript brought to India by the late Major Turner, editor of the Shah-Nameh. ؛ Edited by W.H. Macnaghten, Esq. فى أربعة مجلدات ، كلكتة سنة ١٨٣٩ – ١٨٤٢.

٤– طبعة برسلاو : *Tausend und Eine Nacht Arabisch. Nach einer Handschrift aus Tunis herausgegeben* von Dr. Maximilian Habicht, Professor and der knoiglichen Universitat zu Breslau (etc.) nach seinem Tode fortgesetzt von M. Heinrich Leberecht Fleischer, ordentlichen Prof. der morgenlandischen Sprachen and der Universitat Lepipzig, برسلاو سنة ١٨٢٥ – ١٨٤٣ . وقد درس ماكدونالد D.B. Macdonlad قيمة هذه النسخة فى مقاله عن نسخة هابشت (*Journal Roy.As. Soc.* ، سنة ١٩٠٩، ص٦٨٥–٧٠٤) وفى مقال آخر له (*A Preliminary Classification of some MSS of the Arabian Nights, in the E.G. Browne Volume* ، كمبردج ، سنة ١٩٢٢، ص٣٠٤) . ورأيه ـ الذى هو رأى خبير ـ هو أن هابشت قد أقام عن قصد أسطورة أدبية وأصاب بالاضطراب العظيم تاريخ ألف ليلة ؛ ذلك أنه لم يكن ثمة وجود قط لنسخة تونسية ، وقد أقام من بعض القصص الكثيرة التى وصلت إليه من كثير من المصادر نسخة جديدة لألف ليلة على نفس النحو تقريباً الذى أقام به ترجمته التى وصفناها من قبل. على أن ماكدونالد اعترف بأن نصوص هابشت قد نقلها بالحرف دون أن يبذل فى تصحيحها أية محاولة ، ومن ثم جاءت «مبتذلة» بالمعنى الدقيق للكلمة ، على حين أن جميع النسخ الأخرى قد صححت نحوياً ولغوياً بمعرفة بعض المشايخ الدارسين.

٥– نسخ بولاق والقاهرة المتأخرة : فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى بداية القرن العشرين طبع عدة مرات النص الكامل لطبعة بولاق الأولى الذى هو فى جوهره نفس طبعة كلكته الثانية. وهذه الطبعات تمثل نسخه زوتنبرغ المصرية التى هى ثمرة

تصنيف قام به شيخ من الشيوخ فى القرن الثامن عشر كما يستدل من ملاحظة لسيتزن (U.J. Settzen : *Reisen durch Syrien, Palastina, Phonicien, die Transjordan Lander, Arabia Petraea und Unter-Aegyten* ، برلين سنة ١٨٥٤ - ١٨٥٥ جـ٣ ، ص٨٨) ؛ واسم هذا الشيخ غير معروف ، ولكن ملاحظة سيتزن تؤيد نظرية زوتنبرغ . وقد نشرت مطبعة الجزويت ببيروت نسخة قائمة بذاتها ولكنها مختصرة نقلا عن مخطوط آخر للنسخة نفسها (١٨٨٨ - ١٨٩٠).

ومن النسخة المصرية أخذت جميع الترجمات الغربية الحديثة . وبدأت ترجمة لين Lane فى الظهور أجزاء سنة ١٨٣٩ ، وتمت سنة ١٨٤١ ، وهذه الترجمة غير كاملة ولكنها حافلة بتعليقات وافية عظيمة القيمة ، وقد نقلت عن طبعة بولاق الأولى. أما ترجمة باين Payne المأخوذة من نسخة ماكناتن Macnaghten، فكاملة ، وقد طبعت طبعة خاصة ، وظهرت فى تسعة مجلدات من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٨٨٤ ، وألحق بها ثلاثة مجلدات إضافية شملت حكايات وردت فى طبعة برسلاو وطبعة كلكتة الأولى سنة ١٨٨٤ ومجلداً هو الثالث عشر (سنة ١٨٨٩) يضم قصتى علاء الدين وزين الأصنام . وقد أعيد طبع ترجمة باين عدة مرات منذ وفاته وتعتمد ترجمة سير ريتشارد بيرتون Sir Richard Burton ، المأخوذة أيضاً عن طبعة ماكناتن ، على ترجمة باين اعتماداً كثيراً بل تنقلها فى كثير من الأحيان حرفياً (عشرة مجلدات سنة ١٨٨٥)؛ وستة مجلدات إضافية من سنة ١٨٨٦ إلى سنة ١٨٨٨،وقد طبعت هذه الترجمة كاملة عدة مرات علاوة على طبعة سميذرس Smithers وطبعة زوجة بيرتون (انظر عن العلاقة العجيبة بين نسختى باين وبيرتون : Thomas Wright : *Life of Sir Richard Burton*، فى مجلدين ، لندن سنة ١٩٠٦ ، و *Life of John Payne*، لندن سنة ١٩١٩ ؛ وانظر عن محاولة عمل تقدير مقارن بين الترجمات الإنكليزية السابقة Macdonald: *On Translating the Arabian* Nights فى مجلة *The Nation*، نيويورك عددى ٣٠ أغسطس و ٦

سبتمبر سنة ١٩٠٠) . وقد نشر ماكس هننك (Max Henning في *'Reclam's Universal-Bibilothek* سنة ١٨٩٥-١٨٩٧) ترجمة ألمانية فى أربعة وعشرين مجلداً صغيراً ؛ وهى ترجمة مختصرة بعض الاختصار أقرب إلى الركاكة ولا تورد إلى نصف الشواهد الشعرية. وتشمل السبعة عشر مجلداً الأولى الليالى نقلا عن طبعة بولاق ، أما المجلدات من ١٨ – ٢٤ وهى الملاحق المختلفة فمترجمة عن نسخة بيرتون . وفى سنة ١٨٩٩ بدأ ماردروس J.C. Mardrus ترجمة فرنسية لليالى اعترف صراحة بأنها منقولة عن طبعة بولاق سنة ١٨٣٥ . وليست ترجمته بالترجمة التى يوثق بها ، وهى تضم قصصاً من جميع المجموعات الأخرى فضلا عن ألف ليلة . زد على ذلك أن ثمة ترجمات أخرى لألف ليلة بالأسبانية والإنكليزية والپولندية والألمانية والدانمركية والروسية والإيطالية . وقد قام بالترجمة الأسبانية بلاسكو إيبانيز Vincente Blasco Ibanez ، وقام بالإنكليزية پوويز ماثرز Powys Mathers ؛ والترجمة الپولندية غير كاملة . وقد ظهرت الترجمة الألمانية التى قام بها إينو ليتمان Eno Littman بليپسك فى ستة مجلدات ما بين سنتى ١٩٢١ و ١٩٢٨، وأعيد طبعها لأول مرة فى ڤيسبادن سنة ١٩٥٣ ، ولثانى مرة فى المدينة نفسها سنة ١٩٥٤ ؛ وهى تشمل الترجمة الكاملة لطبعة كلكتة الثانية كما تشمل القصص الآتية : علاء الدين والمصباح السحرى نقلا عن مخطوط باريس الذى نشره زوتنبرغ (انظر ما سبق) ؛ و «على بابا والأربعين حرامى» نقلا عن مخطوط أكسفورد الذى نشره ماكدونالد (*Journ. Roy. As. Soc* ، سنة ١٩١٠، ص٢٢١ وما بعدها ؛ سنة ١٩١٣ ، ص٤١ ومابعدها) ؛ والأمير أحمد وپارى بانو نقلا عن بيرتون وهى ترجمة إنكليزية لنسخة هندوستانية استقيت من كلأن ؛ وأبى الحسن أو النائم اليقظان نقلا عن نسخة برسلاو ؛ وحيلة النساء نقلا عن طبعة كلكتة الأولى ؛ وختام الرحلة السادسة للسندباد ورحلته السابعة نقلا عن طبعة كلكتة الأولى ؛ وملحقاً فى قصة مدينة النحاس ؛ وختام قصة السندباد

والوزراء السبعة؛ وقصة الملك الظاهر ركن الدين بيبرس البندقدارى والحراس الستين نقلا عن نسخة برسلاو ؛ والأخوات الغيورات نقلا عن نسخة بيرتون وكلاّن ؛ وزين الأصنام نقلا عن مخطوط بباريس نشره كروف F.Groff ؛ ومغامرة الخليفة الليلية ؛ وخداداد وإخوته ؛ وعلى خواجه وتاجر بغداد ، نقلا عن نسخة بيرتون وكلاّن . وقد نشرت ترجمة أو يستروپ إلى الدنماركية فى كوپنهاجن سنة ١٩٢٧ ؛ وظهرت الترجمة الروسية بقلم كراتشكوفسكى سنة ١٩٣٤ ، والترجمة الإيطالية بقلم كابربيلى سنة ١٩٤٩.

مشاكل أصل ألف ليلة ونموها : عندما عرفت ألف ليلة وليلة لأول مرة فى أوربا لم تحقق إلا غرضاً واحدا هو تسلية القراء الأوربيين . على أن العلماء الغربيين بدءوا فى أوائل القرن التاسع عشر الميلادى يهتمون بأصل ألف ليلة وليلة . وقد ناقش سلفستر ده ساسى منشىء فقه اللغة العربية الحديث هذه المسألة فى عدة رسائل (*Journal des Savants* سنة ١٨١٧ ، ص٦٨٧؛ *Recherces sur l'origine du recueil des contes intitulés les Mille et une nuits* باريس سنة ١٨٢٩؛ وفى *Mémoires de l'Academie des Inscriptions et Bells-Letters* جـ ١٠ ، سنة ١٨٣٣ ، ص٣٠) . وقد أنكر بحق أن يكون الذى كتب ألف ليلة مؤلفاً واحداً ؛ ورأى أن الكتاب قد كتب فى زمن متأخر جداً خلواً من العناصر الفارسية والهندية . ومن ثم فإنه قال بأن الفقرة التى وردت فى كتاب مروج الذهب للمسعودى (كتب سنة ٣٣٦ هـ = ٩٤٧م) وأعيد تحريره سنة ٣٤٦هـ=٩٥٧م منحولة ؛ وقد نشر باربييه ده مينار هذه الفقرة بالعربية والفرنسية (*Les prairies d'or* ، جـ٤ ، ص٨٩) ونصها كما يأتى : «إن هذه أخبار موضوعة من خرافات مصنوعة ، نظمها من تقرب من الملوك برواياتها ، وإن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة إلينا من الفارسية والهندية (وفى رواية أخرى الفهلوية بدل الهندية) والرومية مثل كتاب «هزار أفسانه» ، وتفسير ذلك بالفارسية خرافة ويقال لها أفسانه والناس يسمون هذا الكتاب ألف ليلة (وفى

روايتين أخريين ألف ليلة وليلة) وهو خبر الملك والوزير وابنته شهر زاد وجاريتها دنيا زاد (فى روايات أخرى مرضعتها ؛ وفى مخطوطات غيرها : ابنتيه)».

أما كتاب الفهرست لمحمد بن إسحق ابن أبى يعقوب النديم الذى كتب سنة ٣٧٧هـ (٩٨٧م ؛ طبعة فلوكل ، جـ١ ، ص٣٠٤) فقد ذكر «هزار أفسانه» وساق ملخصاً لقصة النواة فيه ، ويضيف كتاب الفهرست أن أبا عبد الله ابن عبدوس الجهشيارى المتوفى سنة ٣٣١هـ (٩٤٢م) وصاحب كتاب الوزراء بدأ يصنف كتاباً اختار فيه ألف قصة من قصص العرب والفرس والروم وغيرهم من الشعوب ، وقد جمع الجهشيارى أربعمائة وثمانين قصة ولكنه توفى قبل أن يبلغ غرضه ويكملها حتى يبلغ بقصصها ألفا.

وقد خالف ده ساسى de Sacy جوزيفُ ڤون هامر (Joseph von Ham-mer : *Wiener Jahrbücher*' سنة ١٨١٩ ، ص٢٣٦، Jour. As. ، السلسلة الأولى جـ١٠ ؛ السلسلة الثالثة جـ٨ ؛ مقدمة بحثه *Die noch nicht übersetzten Er-zahlungen* ، انظر ما أسلفنا بيانه) وأكد صحة فقرة المسعودى بجميع ما يترتب عليها من نتائج . وحاول وليام لين أن يثبت أن كتاب ألف ليلة كله من عمل كاتب واحد وأنه كتب فى الفترة ما بين سنتى ١٤٧٥و ١٥٢٥ (William Lane : *Preface to the Arabian Nights Entertain-ments* ، لندن سنة ١٨٣٩ - ١٨٤١).

واستأنف المناقشة ده غويه (de Goeje : *De Arabische Nachtvertellingen,* *De-Gids* ، سنة ١٨٨٦، جـ٣ ، ٣٨٥ ؛ *The Thosuand and one Nights* فى دائرة المعارف البريطانية ، جـ٢٣ ، ص٣١٦) فقارن بين الفقرة التى وردت فى الفهرست والتى جاء فيها أن هزار أفسانه قد كتبت فيما يقال لهُماى (وفى رواية هُمانى) ابنة الملك بهمن وبين الفقرة التى جاءت فى الطبرى (القرن التاسع الميلادى ، جـ ١ ، ص٦٨٨) والتى أطلقت على إستر أمَّ بهمن وأطلقت اسم شهر زاد على هماى ، وحاول اعتماداً على ذلك أن يبين أن القصة النواة فى ألف ليلة تتصل بكتاب إستر . والظاهر أن ميلر كان رائداً لرأى

أكــثـر تحـــرراً من ذلك فى رســـائله عــن (Sendschreiben : Auguste Müller) هذا الموضوع إلى ده غويه (de Goeje : Bezzenbergers ، جـ١٣ ، ص٢٢٢) وفى المقـــال الذى نشـــره (فى Die deutsche Rundschau، جـ١٣ ، عـــدد ١٠ يوليـــة سنة ١٨٨٧ ، ص٧٧ -٩٦) ، فقـد فطن إلى وجـودعـدة طبـقـات فى ألف ليلة : طبقـة يظن أنها كتـبت فى بغداد ، على حيـن ردً طبقة أخـرى أكبـر من الأولى إلى أصل مـصرى . وقـد بلوَر نولدكـه فكرة وجود عدة طبقات فى الكتاب بدقة أكبـر من ذلك (Th. Noldeke : Zu den aegyptischen Marchen فـى Zeitscher. der Deutsch. Morgenl. Gesells. سنة ١٨٨٨ ، ص٦٨) وحـــدد تحـديـداً تقـريـبـيـا النصوص التى نستطيع بها أن نميز كل طبقة من الأخرى.

وقد وصف نولدكه محتويات الليالى ودرسها عدة مرات . وبحث أويستروپ له أهمـــيـة خـــاصـة فى هذا الـصـدد (Oestrup: Studier over 1001 Nat ، كوپنهاغن سنة ١٨٩١) ، فقد ترجم إلى الروسية بمعرفة كريمسكى (Krymski : Izsliedowanie o 1001 nochi، مـــوسـكو سنة ١٩٠٥ وقـد صـدّرت التـرجـمـة بمقـدمة طـويلة) وترجمـه إلى الألمانيـة ريشر (Rescher : «Oestrups Studien über 1001 Nacht» aus dem Danischen, nebst einigen Zusatzen، شـــتــوتكــارت سنة ١٩٢٥) ونشر كالتـييه Galtier ملخـصاً فرنسياً له مع تعليقات فى القاهرة سنة ١٩١٢ . وثمة مناقـشات أخـرى بارعة لهـذا الموضــوع ســاقـهـا هوروڤـتـز وخـــاصــة فى مـــقـــالتـــه الآتيـــة : (Horovitz: Die Entstrhung von Tausendundeine Nacht فى مجلة The Review of Nations ، عدد ٤ أبريل سنة ١٩٢٧ ؛ الكاتب نفسه فى Islamic Culture ، سنة ١٩٢٧ ؛ وانظر أيضــاً : Littmann: Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur توبـنكـن سنـة ١٩٢٣ ؛ وانظـر أيضا Die Entstehung und Geschichte von Tausendundeine Nacht فى مقدمة Anhang ترجمة ليتمان السالفة الذكر).

وقد اكتشف بمعرفة نابيا أبوت أقدم شاهد على وجود كـتاب ألف ليلة وليلة (Nabia Abbott: A Ninth-Century Fragment of the «Thousand Nights»: New Light on the Early History of the Arabian

' Nights, Journal of the Near Eastern Studies سنة ١٩٤٩) . وذكر الكتاب بعد ذلك المسعودى ثم الفهرست وفى القرن الثانى عشر الميلادى كانت تعرف فى مصر مجموعة من القصص باسم «ألف ليلة وليلة» نستبين ذلك من رجل يدعى القُرْطى كتب تاريخاً لمصر فى عهد آخر الخلفاء الفاطميين (١١٦٠ - ١١٧١م) ؛ وقد نشر الغزولى المتوفى سنة ٨١٥هـ (١٤١٢م) فى مجموعته قصة من ألف ليلة وهو أمر فطن إليه تورى (Torrey فى *Journal of the American Oriental Society* ، سنة ١٨٩٤ ، ص٤٢) . وعثر ريتر A.Ritter على مخطوط فى إستانبول يرجع إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر الميلادى ، ويشمل هذا المخطوط أربع حكايات من النسخة المصرية ، ولم يذكر أنها جزء من ألف ليلة ، وستنشر هذه الحكايات وتترجم بمعرفة فهر Wehrبالاعتماد على الدراسات التى قام بها فون بولمرينك A.von Bulmerincq، ثم يأتى بعد ذلك مخطوط كلأن ومخطوطات أخرى من ألف ليلة تغطى المدة من القرن الخامس عشر الميلادى إلى القرن الثامن عشر الميلادى.

ومن ثم فنحن نعلم أنه كان يوجد جزء بغدادى وجزء مصرى على الصورة المألوفة لليالى . وقد صنف أويستروپ القصص القائمة بذاتها ثلاث طبقات : الطبقة الأولى منها تشمل الحكايات الخيالية المأخوذة من كتاب هزار أفسانه الفارسى ومعها القصة النواة فى الكتاب؛ أما الطبقة الثانية فهى تلك القصص المستقاه من بغداد؛ وأما الطبقة الثالثة فهى القصص التى أضيفت إلى صميم الكتاب . وقد أدخلت فيه - على سبيل المثال - الرواية الطويلة الحافلة بالحب والخيال والبطولة ، رواية عمر النعمان ، وذلك عندما أخذ بالمدلول الحرفى لعنوان الكتاب وهو «ألف ليلة وليلة» . ولكن قصة «سول وشمول» التى وردت فى مخطوط محفوظ بتوبنكن هو - بصريح العبارة - جزء من الليالى نشره تسيبولد على هذا الاعتبار ، فلم تكن قط على التحقيق جزءاً متمماً لليالى لأنه يرد فيها خبر مسلم يعتنق النصرانية ، على حين أن المسلم فى الليالى لا يخرج أبداً عن إسلامه إلى أى دين آخر ، وإنما يحدث فى كثير من الأحوال أن يخرج النصرانى أو الزرداشتى أو الوثنى عن عقيدته إلى عقيدة أخرى.

والصور الآتية لليالي هى التى قررها ماكدونالد (Macdonald : *The Earlier history of the Arabian Nights* فى *Jour. Roy.As.Soc.* سنة ١٩٢٤ ، ص٣٥٣ ومابعدها) قاصداً بذلك آية مجموعة من القصص تدخل فى هيكل الكتاب الذى نعرفه : (١) الكتاب الفارسى الأصل «هزار أفسانه» أى القصص الألف (٢) نسخة عربية من هزار أفسانه (٣) القصة النواة فى هزار أفسانه تتبعها قصص من أصل عربى (٤) الليالى التى ترجع إلى العهد الفاطمى المتأخر والتى يشهد برواجها القُرْطى (٥) التهذيب الذى عمل لمخطوط كلأن . ويستدل من تعليقات فى هذا المخطوط أنه كان فى طرابلس الشام سنة ٩٤٣هـ (١٥٣٦م) وفى حلب سنة ١٠٠١هـ (١٥١٢م) ، وقد يكون أقدم من ذلك بطبيعة الحال ، على أنه كُتب فى مصر. ولا تزال تقوم إلى اليوم من غير حل مسألة الصلات بين هذا المخطوط وغيره من المخطوطات القديمة القائمة بذاتها : ويوجد من هذا القبيل - فى قول ماكدونالد - ستة مخطوطات على الأقل يجب دراستها.

وقد ورد عند نابيا أبوت (انظر ما سبق) الست الصور الآتية من كتاب الليالى : (١) ترجمة لكتاب هزار أفسانه ترجع إلى القرن الثامن الميلادى ؛ وقول بأن هذه الترجمة هى فى أغلب الاحتمالات ترجمة كاملة حرفية ولعلها كانت تعرف باسم «ألف خرافة» (٢) رواية إسلامية من القرن الثامن الميلادى لهزار أفسانه عنوانها «ألف ليلة» ، وربما كانت هذه الرواية كاملة أو مجزوءة (٣) نسخة مركبة من «ألف ليلة» ترجع إلى القرن التاسع الميلادى ، وهى تضم بين دفتيها مواد فارسية وعربية ، ومع أن معظم المواد الفارسية فيها مأخوذة من هزار أفسانه فإنه ليس ببعيد أنها أخذت من غيرها من كتب القصص وخاصة كتاب سندباد وكتاب شماس. وأما المواد العربية فهى لم تكن - كما بيّن ليتمان من قبل - من القلة أو التفاهة بمقدار ما وهم ماكدونالد (٤) كتاب «ألف سمر» لابن عبدوس من القرن العاشر الميلادى ، وليس من الواضح هل كان الغرض من هذا الكتاب أن يشتمل فيما يشتمل على جميع القصص الشائعة فى ألف ليلة ويحل غيرها محلها أم لا؟ (٥) مجموعة ترجع إلى القرن الثانى عشر

الميلادى زيدت عليها مواد من كتاب ألف سمر وحكايات أسيوية ومصرية من تأليف مصرى محلى. وأرجح الاحتمالات أن تغيير عنوان الكتاب إلى «ألف ليلة وليلة» يرجع إلى هذا العهد . (٦) المراحل الأخيرة من هذه المجموعة النامية من القصص التى تمتد إلى صدر القرن السادس عشر الميلادى . ومن أبرز الزيادات عليها قصص البطولة التى تشيد بقتال المسلمين للصليبيين . وربما كانت فارس والعراق قد أسهمتا فى المجموعة ببعض الحكايات المتأخرة الخاص معظمها بالشرق الأقصى وذلك فى أعقاب الفتح المغولى لهذه الأصقاع فى القرن الثالث عشر الميلادى. وقد ختم الفتح الأخير للشام ومصر المملوكيتين على يد سليم الأول (١٥١٢ - ١٥٢٠م) الفصل الأول فى تاريخ ألف ليلة العربية فى موطنها الشرقى.

وربما كان العنوان «الحكايات الألف» قد غير إلى «ألف ليلة» عندما جمع العرب بين القصة النواة والقصص الأخرى . ولا يمكن أن يكون ذلك قد تم فى وقت متأخر عن القرن التاسع الميلادى،. وقد كانت «الحكايات الألف» تدل فى الأصل على عدد كبير من الحكايات ؛ وعلى هذا النحو قيل إن شهر زاد قد جمعت «ألف كتاب». وفى نظر البسطاء يدل العدد مائة نفسه على رقم كبير، وقولنا «قبل مائة عام» يدل فى نظر المؤرخين المشارقة أنفسهم على معنى يساوى «منذ زمن طويل»، ولذلك فإن الرقم ١٠٠ لم يكن يؤخذ بلاشك بمعناه الدقيق، وإنما كان الرقم ١٠٠ يكاد يدل على «عدد لايحصى من السنين». وقد كان كتاب ألف ليلة الذى كان معروفاً فى بغداد قلما يحتوى على ألف ليلة قائمة بذاتها. ولكن لماذا غير العنوان من «ألف ليلة» إلى «ألف ليلة وليلة؟». ربما كان بعض السبب فى ذلك يرجع إلى الكراهية الخرافية للأعداد التى تقبل القسمة على عشرة، وهى خرافة شائعة بين العرب كما هى شائعة عند غيرهم من الشعوب. على أن الاحتمال الغالب هو أن ذلك يرجع أيضاً إلى تأثير الاصطلاح التركى «بكك بر» أى الألف وواحد الذى يطلقونه للدلالة على العدد الكبير. وفى الأناضول يقوم أثر يعرف باسم «بكك بركليسه» أى«الألف الكنيسة وكنيسة» ولكن لا

يوجد هناك منها عدد بمثل هذه الكثرة. وفى استانبول مكان يعرف باسم «بك برديرك» أى «الألف العمود وعمود»، ولكن لا يقوم فيها إلا عدة عشرات منها. والجناس الحرفى التركى «بكك بر» يشير إلى الأصل فى المصطلح الفارسى «هزاريك» أى «١٠٠١» وإلى عنوان «ألف ليلة وليلة». وقد كانت فارس والجزيرة والشام وغيرها من بلاد الإسلام الشرقية واقعة تحت نفوذ الترك، ومن ثم فإن العنوان «ألف ليلة وليلة» كان مدلوله فى أول الأمر لا يتعدى «عدد كبير من الليالى»، ولكن حدث من بعد أن أخذ بمدلول العنوان الحرفى وأصبح من المحتم إضافة عدد كبير من الحكايات إلى الكتاب ليبلغ عدد الليالى ألف ليلة وليلة.

العناصر المختلفة الداخلة فى تكوين الكتاب:

إذا سلمنا إذن بأن الهند وفارس والجزيرة ومصر، والأتراك بوجه من الوجوه، كانت لهم مشاركة فى أصل الليالى فإننا يجب أن نذهب إلى أن مواد مستقاة من جميع هذه البلاد والشعوب تدخل فى هذه الليالى. وأول المقاييس الخارجية الدالة على ذلك هى أسماء الأعلام. فثمة أسماء هندية مثل السندباد، وأسماء تركية مثل على بابا وخاتون؛ أما الأسماء: شهر زاد ودينازاد (دنيازاد) وشاه زمان فأسماء فارسية وهى ترد، كما بين ده غويه، فى الأساطير الفارسية. وكذلك بهرام ورستم وأردشير وشابور (سابور) وكثير غيرها فإنهافارسية. ومع ذلك فإن أغلب الأسماء عربية: منها أسماء عربية قديمة كانت تستعمل بين البدو، ومنها أسماء إسلامية متأخرة. وترد الأسماء الرومية والأوروبية فى حالات قليلة، وذلك فى القصص التى تتناول الصلات بين المسلمين والبوزنطيين (الروم) والفرنجة. وتشير الأسماء المصرية إلى أماكن وإلى شهور بصيغتها القبطية. أما الأسماء العبرية فيذكر منها بصفة خاصة سليمان وداود، وكلاهما له شأن هام فى الأخبار الإسلامية، وعلاوة على هذين يذكر آصف وبرخيا وبلوقيا وغيرهم. ولكن يجب ألا تعول تعويلاً كبيراً على الأسماء لأن الكثير جداً من قصص الكتاب تغير فيها الأسماء إلى أشخاص آخرين، كما يحدث كثيراً أن يكون لأشخاص غير مسمين دور فيها.

على أن الطريقة التى تقوم على قصة تكون هيكل القصص أو نواتها ـ وهى طريقة شائعة جداً فى الهند، نادرة كل الندرة فى غيرها من البلاد ـ لدليل على وجود أصل هندى لبعض أجزاء ألف ليلة؛ ومن لوازم الكتب الهندية الشعبية أن تقول: «لا تفعل ذلك وإلا أصابك ما أصاب فلانا» فيسأل السامع:«وكيف ذلك؟» وهنالك يبدأ المحذّر قصته.

وقد درس أويستروپ العناصر الأجنبية لليالى فى عناية، ومن أهم ما كشف عنه أن العفاريت أو القوى الخارفة فى الخرافات الإيرانية تتصرف من تلقاء نفسها مستقلة عن غيرها ، أما فى القصص المتأخرة من ألف ليلة وليلة، وخاصة تلك القصص التى استقيت من مصر ، فإنه يهيمن عليها فى جميع الأحوال طلسم أو تعويذة سحرية ، ومن ثم فإن صاحب الطلسم أو التعويذة يسيطر على تطور الحوادث ولا يسيطر عليها الجن أو العفاريت . ولا يتسع المكان هنا إلا لتلخيص العناصر الأجنبية فى ألف ليلة اختصاراً موجزاً.

إن القصة النواة ـ أو القصة التى هى هيكل ألف ليلة ـ هندية الأصل ؛ أما أن هذه النواة تتكون من ثلاثة أجزاء مختلفة كان كل منها فى الأصل قصة مستقلة ، فأمر بيّنه إمانويل كوسكان (Emmanuel Cosquin : *Etudes folk-loriques* پاريس سنة ١٩٢٢ ، ص٢٦٥) ، وهذه الأجزاء هى : (١) قصة الرجل تحزنه زوجة خائنة فيأتسى إذ رأى هذا المصير المحزن ينزل برجل من وجوه القوم (٢) قصة العفريت أو المارد تخونه زوجه أو أسيرته مع كثير من الرجال على نحو يتسم بأشد الجرأة ، وهى نفس الحكاية التى يحكيها الوزير السابع فى قصة السندباد الحكيم (٣) قصة الفتاة الأريبة تبرع فى رواية القصص فتتحاشى شرا يهددها أو يهدد والدها أو يهددهما جميعا . والجزء الثالث من هذه الأجزاء هو الذى ينتسب فيما يظهر إلى القصة النواة الأصلية كما بيّن المسعودى وكتاب الفهرست . وفيها إذن لم يعرف إلا الملك القاسى والابنة الأريبة للوزير وحاضنتها المخلصة . ومن الراجح أن قصة الابنة الأريبة للوزير قد انتقلت فى تاريخ متقدم من الهند إلى فارس وهناك صبغت بالصبغة الفارسية وضمت إلى الجزئين الآخرين من

القصة النواة . وثمة عدد من قصص ألف ليلة من أصل هندى ، مثل قصة الأتقياء التى تذكرنا بالأولياء البوذيين أو الجيتاويين ، والخرافات الخاصة بالحيوان ، وسلسلتى قصص السندباد الحكيم وجليعاد وشماس . ونجد الموضوعات الهندية كاملة فى فقرات مختلفة من ألف ليلة مثل قصة الجواد المسحور ، والتسميم بأوراق كتاب (بمعرفة الطبيب دوبان) وهى عادة تشير إلى مادرج عليه الهنود *Scriptorum Arabum De* : Gildmeister) *Rebus Indicis loci et opuscula* ، بون سنة ١٨٣٨ ص٨٩) ، وكل ذلك قد انتقل إلى فارس قبل أن ينتقل إلى العرب.

وهناك جملة يعتد بها من القصص أصلها فارسى ، وخاصة تلك الخرافات التى تتصرف فيها الأرواح أو الجن والجنيات كلّ مستقلا عن الآخر (انظر ماسبق) . والقصص التى أحصاها أويستروپ على اعتبار أنها هندية فارسية الأصل هى القصص الآتية : (١) قصة الجواد المسحور (٢) قصة حسن البصرى (٣) قصة سيف الملوك (٤) قصة قمرالزمان والأميرة بدور (٥) قصة الأمير بدر والأميرة جوهر السمندلية (٦) قصة أردشير وحياة النفوس . ومن أقوال أو يستروپ يتبين أن الصلة بين قصة على شار وبين أصلها الفارسى غير محققة ، علما بأن قصة على شار تشتمل على عدة تفصيلات تتردد فى القصة التى يرجح أنها متأخرة عنها فى الزمن وهى قصة نور الدين على والفتاة ذات الزنار ، وهذه القصة ترد أيضا فى ألف ليلة : أما قصة الفتيات الغيورات وقصة أحمد وپارى بانو اللتان لا تردان إلا فى نسخة كلأن ففيهما طابع قوى يوحى بأنهما فارسيّا الأصل ، ولكننا لا نعرف بعدُ النماذج الفارسية الأصلية التى نسجتا على منوالها.

وبغداد تقع فى إقليم بابل القديم ، ومن ثم فإن الراجح أن الأفكار البابلية القديمة بقيت قائمة هناك حتى العهود الإسلامية ، وربما كانت قد انعكست فى ألف ليلة ، بل إن قصة حيقار الحكيم كلها ـ التى تبدو فى بعض المخطوطات جزءاً من ألف ليلة ـ أصلها من بلاد الجزيرة القديمة ، ولعلها ترجع إلى القرن السابع قبل الميلاد ، وقد تسربت عن طريق الأدبين اليهودى والنصرانى

إلى الأدب العربى . والخضر ــ صاحب الشباب الخالد ــ له أصل بابلى . وربما كانت رحلات بلوقيا وماء الحياة الذى كان يفتش عنه الأمير أحمد تعكسان موضوعات من ملحمة كلكمش البابلية . ومع ذلك فمن المرجح أن خضرا وماء الحياة قد انتقلتا إلى العرب عن طريق قصة الإسكندر، وأن رحلات بلوقيا قد عرفوها عن طريق الأدب اليهودى . وفوق ذلك كله نجد أن الحكايات التى تتردد فى ألف ليلة كثيراً عن الخلفاء العباسيين وبلاطهم وكذلك بعض الحكايات عن رعاياهم تنتسب إلى النسخة البغدادية من ألف ليلة . والراجح أن قصة السندباد الحكيم قد استقرت فى شكلها النهائى ببغداد ، وأن قصة عمر بن النعمان تضم بين دفتيها مواد من فارس ومن الجزيرة ومن الشام . وتشير قصة عجيب وغريب إلى الجزيرة وإلى فارس .وقد نشأت قصة الجارية البارعة تودد فى بغداد كما أنه قد أعيد صوغها من بعض الوجوه فى مصر . والمحقق أن قصص بلوقيا والسندباد الحكيم ، وجليعاد وورد خان كانت معروفة فى بغداد .

ولكن ليس ثمة شاهد معين على أن جميع هذه القصص كانت أجزاء من نسخة بغداد . ويصدق هذا على القصص الأربع الواردة فى مخطوط إستانبول الذى عثر عليه ريتر H. Ritter (انظر ما سبق) فهو يضم بين دفتيه أربع قصص من ليالينا ولكنه لا يشير إلى ألف ليلة وليلة. وهذه القصص هى: (١) قصة الرجال الستة أى الإخوة الستة وحلاق بغداد (٢) قصة جلنار وفتاة البحر (٣) قصة بدور وعمير بن جبير (٤) قصة أبى محمد الكسلان.

أما القصص التى يفترض أن أصلها مصرى فهى القصص التى تروى فيها الحيل البارعة للصوص والصعاليك، والقصص التى تتحدث عن الأرواح والجن الذين يظهرون بمظهر الخدام لطلسمات أو تعاويذ سحرية، والقصص التى يمكن أن نسميها القصص البرجوازية والتى يشبه بعضها الروايات الحديثة التى يدور موضوعها حول العشق. وكل هذه القصص ترجع بطبيعة الحال فى شكلها الحالى إلى أيام سلاطين المماليك والحكم التركى فى مصر، ومع ذلك فإن بعض

الموضوعات ترجع إلى مصر القديمة، ذلك أن الصعلوك الأريب على الزيبق وصاحبه أحمد الدنف نجد أصلهما ماثلا فى القائد المأجور أماسيس، وكذلك نجد كنز رهاپسينيث ماثلا فى قصة على الزيبق كما بيّن نولدكه.وربما كان أصل الكاتب القرد فى قصة سيدات بغداد الثلاث ماثلا فى توت المصرى القديم ، الذى، وهو كاتب الآلهة المصرية القديمة الذى يصورً دائما على هيئة القرد، أو فى هنومان قائد القردة فى كتاب «الرامايانا» الهندى.

وذهب بعضهم أيضا إلى أن القصة القديمة – التى تتحدث عن المصرى الذى نجا من سفينة غارقة – لها صلة برحلات السندباد، وأن قصة فتح يافا على يد مقاتلين مصريين اختفوا فى غرائر تتردد فى قصة على بابا. على أن هذه الصلات ليست قريبة الاحتمال(انظر Littmann : *Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur* ، ص٢٢.

وانظر عما يمكن أن يكون هناك من تأثيرات إغريقية فى ألف ليلة كتاب كرونباوم (Von Grunbaum: *Medieval Islam*، شيكاغو سنة ١٩٤٦، الفصل الثامن وعنوانه *Greece in the Arabian Nights*).

الصور الأدبية المختلفة فى ألف ليلة : يبقى أن نسوق بيانا موجزا بالأشكال الأدبية المختلفة الماثلة فى ألف ليلة . ومن المستحيل فى هذا المقام بطبيعة الحال أن نذكر كل قصة من القصص جميعا كما اتبع فى مقدمة ترجمة ليتمان (Littmann : *Anhang*) وقد وجد أن أهم هذه الأشكال ستة : (١) خرافات (٢) روايات وقصص (٣) أساطير (٤) حكايات تهذيبية (٥) حكايات فكاهية (٦) نوادر . وحسبنا أن نضرب أمثلة قليلة على كل شكل :

١- تشتمل القصة النواة على ثلاث خرافات هندية ، وإلى هذا الشكل الأدبى تنتسب القصص التى تأتى فى أول جميع المخطوطات (التاجر والجن ، الصياد والجن ، الحمّال ، الدراويش الثلاثة وسيدات بغداد الثلاث ، الأحدب). وهذه القصص نفسها شواهد على طريقة القصة النواة وفيها سمات تذكرنا بالنماذج الهندية الأصلية بل تذكرنا ببعض الموضوعات التى لها نظائر فى القصص الواردة من الشرق الأقصى،

وأشهر هذه القصص هى قصة علاء الدين والمصباح السحرى وقصة على بابا . ومن الشواهد الأخرى قصة قمر الزمان وبدور ، وقصة الأخوات الغيورات وقصة الأمير أحمد وپارى بانو ، وقصة سيف الملوك ، وقصة الحسن البصرى ، وقصة زين الأصنام .

٢- وأطول الروايات هى رواية عمر ابن النعمان وأولاده ، وقد درسها باريت (*'Der Ritterroman von'* : Paret *Umar an-Nu'mân* توبنكن سنة ١٩٢٧) وكريكوار وكوسنس (H.Gregoire & R. Gossens فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells* سنة ١٩٣٤ ، ص٢١٣: *Byzantinisches Epos und arabishcer Ritterroman*) وقصة عجيب وغريب هى نموذج الرواية الإسلامية الشعبية . أما قصص الحمال والثلاث بنات ، وعلاء الدين أبى الشامات ، ونور الدين وشمس الدين ، ونور الدين ومريم الفتاة ذات الزنّار فيمكن أن نسميها الروايات أو القصص «البورجوازية» وكذلك قصة أبى قير وأبى صير.

وهنا نستطيع أن ضيف قصص الحب ، وقد احتوت الليالى على جملة كبيرة منها ، تشمل ثلاث مجموعات : (أ) وهى تتحدث عن الحياة العربية القديمة أيام الجاهلية (ب) وتتحدث عن الحياة الحضرية فى بغداد والبصرة ، وعن قصص حب فتيات أو جوار فى المدن أو فى قصور الخلفاء (ج) وتتحدث عن قصص حب من القاهرة تتسم فى بعض الأحيان بالعبث (انظر Paret: *Früharabische Liebesgeschichten* بيرن سنة ١٩٢٧).

ويمكن أن نذكر فى هذا المقام أيضا قصص الصعاليك وجوّابى البحار (أما عن قصة على الزيبق فانظر ما أسلفنا بيانه) وهناك عدة قصص قصيرة عن الأوصياء رويت أمام حكام مصر . وتقوم قصة السندباد الحكيم على كتاب «عجائب الهند» الذى يشتمل على مغامرات وتلفيقات لبحارة التقطهم ربان فارسى من البصرة فى القرن العاشر الميلادى . والجزء الأول من قصة أبى محمد الكسلان مكوّن من قصص بحارة وموضوعات حكاياتهم الخرافية.

٣- وهناك أساطير عربية قديمة أدخلت فى ألف ليلة مثل : حاتم الطائى،

إرم ذات العماد ، ومدينة النحاس ومدينة لبدة وهى تشير إلى فتح العرب شمالى إفريقية . وتشير أساطير أخرى إلى رجال ونساء أتقياء ، ومن بينهم أتقياء من بنى إسرائيل (ولا يقتضى هذا نسبتها إلى كتاب يهود) . أما أسطورة الأمير التقى الذى كان ابنا لهارون الرشيد ثم غدا درويشا ، ففيها أثر من أسطورة ألكسيوس المشهورة.

٤- والحكايات والخرافات والأمثال التهذيبية معروفة لدى عدة شعوب ، وقد وجدت سبيلها إلى الليالى أيضا حيث يبدو على معظمها أنها نشأت فى الهند مثل السلسلتين الطويلتين للسندباد الحكيم ، وجليعاد وورد خان، وكثير من الخرافات التى تدور حول الحيوانات على أنه قد أعيد صوغها فى القوالب العربية : وتنتسب إلى هذا الشكل الأدبى القصة الطويلة عن الجارية تودد (وفى أسبانيا : لادونسلا تيودور *La doncella Teoder* ، وفى الحبشة : تَوْدد) بما يتصف به من أصل يرجح أنه يونانى ، وقد أصاب هوروڤتز كبد الحقيقة فى دراسته هذا الأصل.

٥- والخرافات الفكاهية هى قصص أبى الحسن أو النائم اليقظان ، والخليفة والصياد ، وجعفر البرمكى والبدوى الشيخ ، وعلى الفارسى ، والقصة الأخيرة مثال لقصة الأكاذيب ؛ وفى قصتى معروف الإسكافى والأحدب سمات فكاهية كثيرة.

٦- ومجموعة النوادر تشمل فى هذا المقام جميع القصص التى لا تدخل فى مجموعة من المجموعات السابقة . ومن جملة النوادر قصتا الأحدب والحلاق وإخوته ، وتتكوّن منهما مجتمعتين رواية فكاهية من طراز عظيم . ويمكن تقسيم سائر النوادر ثلاث مجموعات : مجموعة الحكام ، ومجموعة الأجواد ، ومجموعة انتزعت من الحياة الإنسانية العامة . ومجموعة الحكام تبدأ بالإسكندر الأكبر وتنتهى بسلاطين المماليك ، وقليل منها يشير إلى ملوك فارس ، وتشير جملة كبيرة منها إلى الخلفاء العباسيين وفوق هؤلاء جميعا هارون الرشيد الذى أصبح الحاكم الأمثل فى نظر المسلمين. وربما يكون بعض هذه النوادر لم ينشأ فى بغداد بل نشأ فى مصر وهناك نسب إليه . أما الأجواد الذين تتحدث عنهم ألف ليلة فهم بخاصة : حاتم الطائى، ومعن بن زائدة ، والبرامكة . وأما مجموعة

النوادر المنتزعة من الحياة الإنسانية العامة فهى من عدة أصناف فهى تتحدث عن الغنى والفقير ، والشيوخ والشباب والحالات الجنسية الشاذة (مثل وردان والمرأة صاحبة الدب، والأميرة والقرد) وعن الخصيان من أهل السوء ، وعن القضاة الظلمة والقضاة النابهين ، وعن نظار المدارس السفهاء (وهم صنف معروف فى الأدبين اليونانى والرومانى كما هو مأثور فى الحكايات المصرية العربية الحديثة) . أما قصة المغامرة الليلية للخليفة التى نشرها كلأن دون سواه فهى تشمل ثلاث نوادر طويلة رويت فى إفاضة واختلطت بموضوعات من موضوعات الخرافات .

وفى طبعة كلكتة الثانية من ألف ليلة ١٤٢٠ قصيدة أو قطعة من الشعر بحسب قول هوروڤتز (Horovitz فى *Festschrift Sachau* ، برلين سنة ١٩١٥ ، ص ٣٧٥ - ٣٧٩) ، تكرر منها عدد يبلغ ١٧٠ قصيدة أو قطعة يجب حذفها ، فيبقى من الشعر ١٢٥٠ دخل فى ألف ليلة . وقد استطاع هوروڤتز أن يثبت أن هذه الشواهد الشعرية التى أدخلت على ألف ليلة واستطاع هو أن يتعرف على قائلها ، ترجع إلى حقبة بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر الميلاديين أى إلى الفترة المصرية من تاريخ ألف ليلة. وهذه القصائد والأشعار من ذلك الطراز الذى تستطيع أن تحذفه دون أن يخل بسياق النصوص النثرية لليالى ومن ثم فإنه قد أضيف إليها فى عهد متأخر.

المصادر :

(١) ذكرت فى صلب المادة .

(٢) ويجب أن نلفت النظر بخاصة إلى Oestrop : *Studier* والترجمة ذات التعليقات التى قام بها ريشر Rescher لهذا البحث ؛ انظر ما سبق أن بيناه .

* (٣) N.Elisséef: *Thèmes et motifs des Mille et une Nuit* بيروت ، سنة ١٩٤٩ .

(٤) المصادر المستفيضة التى زودنا بها Brocklemann ، جـ ٢ ، ص ٧٢-٧٤ ، قسم ٢ ، ص٥٩ - ٦٣.

(٥) وانظر عن أثر ألف ليلة وليلة فى الأدب الأوربى : *The Legacy of Islam* ص ١٩٩ وما بعدها .

(٦) *'Cassel's Encyclopacdia of Literature* هذه المادة.

خورشيد [ليتمان E.Littmann]

اللـــه (جل جلاله)

الرب الأعلى عند المسلمين (*)

(*) ورد فى التعريف أنه علـم على الإله المعبود بحق ، الجـامع لكل صفـات الكمال ، تفـرد سبـحانه وتعالى بـهذا الاسم لا يشركـه فيـه غيـره. واختلف اللغويون فى لفظه فـقيل : إنه علم غير مشـتق ، فهو اسم مـوضــوع هكذا لله عـزوجل وليس أصله «إلاه» ، ولا «لاه» ، وليس من الأسـمـاء التى يجـوز فـيـهـا اشتقاق فعل ، كما يجوز فى الرحمن والرحيم .

وقيل إنه مـشتق وأصله «إلاه» ، ثم دخلـت عليه الألف واللام ، فــقـيل «الإلاه»، ثم حـذفت هـمـزته تخفيـفا لكثرة الاستعمال وأدغم اللامان مع التفخيم.

وبين لفظى : الله والإله فـروق فى الاسـتـعمـال . قالوا : ويـجوز أن ينادى اسم الله وفـيه لام التـعريف وتقطع همـزته تفخيـما فـيقال : يـا الله ، وقد توصل فيـقال ياالله ، ولا يجوز يا الإله على وجـه من الوجوه مقطوعة همزته أو موصولة.

ولام لفظ الجلالـة مفخـمة إلا أن يكون مـا قبله مكسوراً ، فترفق ، مثل : بالله .

وقد تحـذف مدّة اللام ، قـال أبو الهيـثم : قالت العرب باسم الله . بغير مدة اللام وفى اللسان :

اقــبل سـيـل جـاء من أمــر الله

يحـــــرد حــــرد الجنـة المغـله

[يحرد : يقصد]

ويقال فى التعجب : لاه أبوه ، أى لله أبوه بحذف لام التعجب وأل ، قال ذو الإصبع العدوانى :

لاه ابن عمك لا أفضلت فى حسب

عنى ولا أنت ديّانى فتخزونى

[تخزونى : تقهرنى]

وحكى أبو زيد : الحمد لاه رب العالمين .

وقال الأزهرى : لا يجـوز فى القران إلا (الحـمد لله رب العـالمين) بمدة اللام ، وإنما يقرأ مـا حكاه أبو زيد الأعراب ، ومن لا يعرف سنة القرآن.

وقد نحتوا من لفظ الجلالة مع غيره من الكلمات ، فقالوا البسـملة ، والحمدلة والحوقلة ، فى باسم الله ، والحمد لله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

وقالوا فى المدح والتـعجب : لله درك ، ولله أبوك ، ومعناها ولله أنت!!

أما «اللهم» : ترد : للدعـاء : ومعناها ياالله ، وفى القـرآن الكريم : (قل اللهم مـالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) «آل عمران : ٢٦»، وفى الحـديث : «... اللهم اهد قومـى فإنهم لا يعلمـون.» ، وقال أبو خراش الهذلى:

إن تغـفـــر اللهم تغـفـــر جـمـا

وأى عــــبــــــد لك لا ألمـا ؟

قال الخليل ، وسـيبويه ، وكثيـر من النحاة : إن الميم المـشــددة عــوض عن «ياء» النـداء ، ولذلك لا يجتمـعان ، فلا يقال : يا اللهم ، وذلـك من خصائص هذا الاسم ، وربما اجتمعا فى ضرورة الشعر.

[المعجم الكبير- مادة الله]

وقد ورد فى الموسوعة العربية الميسرة :

الله : اسم للألوهية التى تعترف بها الديانات الثلاث الكبرى ، اليهودية والمسيحية والإسلام ، والله فى الإسلام لفظ قرآنى عربى ، يرجح أنه لا يرجع إلى أصل آرامى، وقد وصف الله جل وعلا فى الإسلام بالصفات التى تعرف بالأسماء الحسنى . ومنها : الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، الغفار ، القهار ، السميع ، البصير ، الخبير ، الصمد ، القادر ، الرزاق ، الظاهر ، إلى آخر صفات الكمال ، وهى أسماء مختلفة لحقيقة واحدة ، ثابتة فى القرآن الكريم. وقد استعملت التوراة أسماء مختلفة للدلالة على الذات الإلهية ، أشهرها كلمة «يهواه» التى عدل عنها تعظيما وإجلالا واستبدل بها كلمة «أدوناى» بمعنى «مولاى» . وأعظم الأسماء الحسنى التى وردت فى التوراة كلمة «الوهيم» ومعناها «الوه» .. وكذلك وردت كلمة «ال» فى العهد القديم اسما للذات الإلهية . وهى فى الأعم الأغلب مركبة مع كلمة أخرى مثل «اليشع» . وتدل فكرة الألوهية بوجه عام على الموجود اللامتناهى ، الخير المطلق ، الخالق ، العليم القدير . والعقل البشرى بقواه الذاتية يستطيع أن يثبت وجود الله عن طريق الاستدلال المنطقى من ناحية ، وتأمل مخلوقات الله من ناحية أخرى ، وقد أقام فلاسفة الدين ، وخاصة توما الأكوينى ، عدة براهين لإثبات وجود الله تتلخص فى خمسة ، وهذه البراهين لها أصول عند أرسطو ، ولكن القصد عندهما يختلف اختلافا جوهريا ، ويسمى ، الدليل الأول «دليل الحركة» وينتهى إلى ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك ، هذا المحرك الذى لا يتحرك هو الله ، ويقوم الدليل الثانى على أن الموجود المتحرك يحتاج إلى علة فاعل ، وينتهى إلى أن الله هو العلة الأولى ، ويعتمد الدليل الثالث على فكرة الواجب والممكن والممتنع ويخلص إلى أن الله واجب الوجود . أما الدليل الرابع فيعتمد على فكرة الغائية ، وأن نظام الطبيعة يقتضى موجودا عاقلا يوجه الأشياء إلى غايتها ، وكذلك يؤدى العقل إلى وصف الذات الإلهية بعدة صفات ، سلبية تنفى عنه مالا يليق به من ناحية الكمال المطلق وثبوتية تعتبر من مظاهر هذا الكمال ، فهو ليس بجسم ولا هو مركب ، بل وجوده عن ذاته ، وبذا تسقط فكرة وحدة الوجود ، وصفاته الثبوتية ضربان ، أحدهما يعبر عن الذات من حيث هى مثل الكمال المطلق والخير المحض والوجود اللامتناهى ، وأنه واحد ، لا شريك له ، والآخر يعبر عن صلة الله بمخلوقاته كالعلم والقدرة والعدل ، وهى تختلف عن صفات المخلوقات المماثلة أشد الاختلاف ، أى أن الله ليس مصدر النظام وكفى ، ولا مصدر الحركة الأولى وكفى ، ولكن الله خالق كل شىء» و «هو بكل خلق عليم» ليس له مثيل فى الحسن ولا فى الضمير ، بل له «المثل الأعلى» و «ليس كمثله شىء».

[الموسوعة العربية الميسرة الطبعة الأولى. القاهرة . مادة الله.]

[د. خلف عبد العظيم الميرى]

أ - عقيدة الجاهليين فى الله:

مما لا شك فيه أن العرب قبل محمد [ﷺ] قالوا بوجود إله على نحو ما ، سموه «الله» أو «الإله» ، وعَبدوه نوعاً من العبادة . وهذه الكلمة إما أن تكون من أصل عربى صحيح ، وإما أن تكون آرامية الأصل مشتقة من كلمة «ألاها» ومعناها الله. وليس يعنينا الآن أن نفحص عما إذا كان «الإله» فى نظرهم يمثل فكرة مجردة ، أم أنه كان يمثل تدرجهم فى تصور إله معين مثل هُبَل . (انظر ما كتبه فى هذا الموضوع Wellhausen : *Reste arabischen Heident-ums* ، الطبعة الثانية ، ص ١١٧ وما بعدها ، وكذلك ما كتبه نولدكه عن العرب فى الجاهلية فى Hasting : *Dic-tionary of religion and ethics* ، جـ١ ، ص٦٦٢).

أما فى هذا المقام فيكفينا أن نستشهد على تصور أهل مكة لله بما ورد فى القرآن . فقد جاء فيه أنهم كانوا يقولون إن الله هو الخالق الرازق (سورة الرعد الآية ١٦*؛ سورة العنكبوت ، الآية ٦١ ، ٦٣ ؛ سورة لقمان ، الآية ٢٥* ؛ سورة الزمر ، الآية ٣٨ ؛ سورة الزخرف ، الآية ٩* والآية ٨٧ . وجاء فى الآية ١٧ من سورة الرعد) والآية ٦٣ من سورة العنكبوت حكاية عن أهل مكة أنهم كانوا يؤكدون أن الله هو الذى ينزل من السماء ماء) وكانوا يجأرون إلى الله إذا مسهم الضر (سورة يونس الآية ٢٢ ؛ سورة النحل الآية ٥٣ ؛ سورة العنكبوت ، الآية ٦٥ ؛ سورة لقمان ، الآية ٣٢) وهذه الآيات تؤلف كلا لا ينفصل ولا يكاد يكون لكل واحدة منها وزن وهى منفردة (١) .

وكانوا يعترفون بالله ويقسمون به جهد أيمانهم (سورة الأنعام ، الآية

---

(١) هذه الآيات التى استشهد بها الكاتب متصلة المعنى مطردة السياق فى مكانها من سورتها ، ويظهر أنه حين ارتأى هذا الرأى لم يكن قد استوعب معانى الآيات وأدرك دلالاتها ، ولعله اعتمد على الفهارس التى ضمت المعانى المتحدة فى القرآن الكريم وعنى بجمعها بعض المستشرقين.

جاد المولى

إيضاح الآيات التى بجوارها (*) فى هذه الصفحة تم ضبطها على المصحف الشريف طبعة الأزهر وكانت أرقامها فى الطبعة الأصلية ١٧، ٢٤، ١٢٧ وأثبتنا ما نراه صواباً.

[المحرر]

١٠٩؛ سورة النحل ، الآية ٣٨ ؛ سورة فاطر ، الآية ٤٢) ويجعلون له نصيبا من الحرث والأنعام مميزاً عن أنصبة الآلهة الأخرى (سورة الأنعام ، الآية ١٣٨، ١٣٩*) وكانوا يقولون إن الله لم يحرم عليهم قط أن يشركوا به ، (سورة الأنعام ، الآية ١٤٨ ؛ سورة النحل ، الآية ٣٥) (١) ، وكانوا يقولون أيضاً بوجود آلهة أخرى تخضع لله انصرفوا إلى عبادتها فى حمية وحماسة.

وليس (٢) من السهل دائماً أن نميز بين آرائهم وبين تفسير محمد [ﷺ] لهذه الآراء ، وبخاصة بين الألفاظ التى استعملوها هم ، والألفاظ التى استعملها هو . ومما لا شك فيه أنهم اعتبروا بعض الآلهة بنات لله (٣) (سورة الأنعام ، الآية ١٠٠ ؛ سورة النحل ، الآية ٥٧ ؛ سورة الصافّات الآية ١٤٩ ؛ سورة النجم ، الآية ٢١) ؛ مثل اللات والعزى ومناة أو منات . (انظر سورة النجم ، الآية ١٩، ٢٠) . وذهب البعض إلى أن اللات (٤) تحريف لكلمة «اللهّ» . وجعلوا لله بنين أيضاً (سورة الأنعام ، الآية ١٠٠) ، على أننا لا نستطيع أن نقول أكان أهل مكة قد أطلقوا على هؤلاء الآلهة لفظ«شركاء »(٥)، وربما كانت تسميتهم لهم «بالملائكة»

---

(١) ورد فى الأصل أنها سورة الصافات الآية ١٦٨ وهو خطأ صوابه ما أثبتناه لأنه لا يوجد فى سورة الصافات آية بهذا المعنى وهو موجود فى سورة النحل آية ٣٥.

المحرر

(٢) لا يخفى على القارىء أن الكاتب جرى على أن القرآن من عمل محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا الأساس تقوم بحوثه ، ويعوزها التثبت والإنصاف .

جاد المولى

(٣) لم يرد أن العرب جعلوا آلهتهم بنات الله ، وما جاء فى القرآن إنما هو عن زعمهم أن الملائكة بنات لله . وأما الرد على من جعل لله البنين فإن المقصود به النصارى وبعض فرق اليهود .

(٤) هذه الدعوى خاطئة من جهة النقل . فإن الذى فى كتب التفسير عند قوله تعالى (وذروا الذين يلحدون فى أسمائه ..) أنهم اشتقوا «اللات» من «الله» ، وفى تفسير سورة النجم : «اللات» مؤنث «الله» . على أن هذه الأقوال ضعيفة . والذى رواه البخارى عن ابن عباس «أن اللات كان رجلا يلت السويق للحاج».

محمد حامد الفقى

(٥) القرآن صريح فى أن المشركين أطلقوا على الأصنام اسم الشركاء لله تعالى فقد جاء فى سورة الأنعام الآية ١٣٦«وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ، ساء ما يحكمون» ومن هذا يتجلى أن الكاتب لم يقف على ما جاء فى القرآن فدراسته ناقصة.

جاد المولى

أقل احتمالا . وكان أهل مكة فى جميع الأحوال العادية يعبدون هذه الآلهة دون الله ، كما كانوا يؤثرونها بالقرابين دونه ويرجحونها عليه (سورة الأنعام ، الآية ١٣٨* وما بعدها) ، وكانوا يقولون إنها على الأقل كانت تشفع لهم عنده . (سورة النجم ، الآية ٢٦) على أنهم لم يكونوا على يقين من أن هذه الآلهة كانت قادرة على الخلق (سورة الرعد ، الآية ١٦*. ولهذا كانوا يرجعون إلى الله إذا مسهم الضر لأنهم كانوا لا يشكون فى قدرته على الخلق.

كما أنه من المحقق أن أهل مكة جعلوا بينه وبين الجنّة نسبا (سورة الصافّات، الآية ١٥٨؛ انظر استعمال كلمة نسب فى سورة الفرقان الآية ٥٤* ، وسورة «المؤمنون» ، الآية ١٠١*) ، وجعلوهم شركاء للّه (سورة الأنعام ، الآية ١٠٠)، وقدموا لهم القرابين ، (سورة الأنعام ، الآية ١٢٨)، وكانوا يعوذون بهم (سورة الجن ، الآية٦).

(*) وردت فى الأصل ١٢٧.

(*) الآيات التى بجوارها * كانت فى الأصل ١٧، ٥٦، ١٠٣، ٢٨ وأثبتنا ما نراه صوابا على المصحف الشريف طبعة الأزهر.

المحرر

ولسنا نعلم علم اليقين هل كانت قد وجدت لديهم فكرة عن الملائكة ، أو أنهم جعلوهم شركاء للّه ، وربما كان هذا تفسيراً من عند محمد [ﷺ] (١) (سورة الأنعام ، الآية ١٠٠ ؛ سورة الطور ، الآية ٣٩*) . أما محمد [ﷺ] فإن رأيه واضح فى هذه الأمور : فإنه إلى جانب قوله بوجود الله يقول بوجود الملائكة ووجود الجن مع الشيطان ، وأن الشياطين كانت على صلة بالجن والملائكة ، وهذه (٢) الكائنات هى التى كان أهل مكة يجأرون إليها فى الواقع ، ولكنها لم تكن تملك لهم نفعاً ولا ضراً (سورة الإسراء ، الآية ٥٦*) . أما اعتبارهم هذه الكائنات إناثاً وتسميتهم لها بأسماء ، فهو إفك ظاهر البطلان . ويبدو من هذا أنه مهما يكن الأمر بمكة فى عهدها الأول ، ومهما يكن الأمر فى بقية بلاد العرب ، ومهما يكن أصل الأسماء التى أطلقوها على هذه الكائنات

(١) إنا نعجب من صنيع هذا الكاتب فبينما يعتمد على نصوص القرآن الكريم ويطمئن إليها فى بحوثه إذا به يخلط ويعد بعض الآيات تفسيرا من عند النبى [ﷺ] ولا يستند فى دعواه إلى دليل.

جاد المولى

(٢) لم يعرف عن العرب أنهم عبدوا الشياطين ، إنما كان بعضهم يعبد الجن ، وبعضهم يعبد الملائكة . ثم إن الآية التى أشار اليها الكاتب فى الأصل ٥٨ لا علاقة لها بما أشار إليه. وصوابها ما أثبتناه.

محمد حامد الفقى

- فإن الدين فى مكة أيام محمد لم يكن وثنية ساذجة ، بل كان أشبه بالعقيدة المسيحية التى جعلت للقديسين والملائكة مقاماً بين الله وعباده . وقد كان محمد [ﷺ] يرى أنه جاء مصلحاً يدعو إلى عقيدة أكثر بساطة وقدماً ويعيد الملائكة والجن إلى مكانهم الصحيح.

ب- عقيدة محمد[ﷺ] فى الله:

تبدو عقيدة محمد بسيطة واضحة فى الركن الأول من أركان الإسلام ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله . ومعنى هذا عند محمد[ﷺ] وعند أهل مكة هو أن الله وحده هو الإله الحق دون سائر الآلهة التى كان يعبدها أهل مكة. وشهادة أن لا إله إلا الله لم تتعرض لماهية الله ، وإنما تعرضت فقط لبيان مقامه . وعلى هذا فكلمة «الله» كانت ولا تزال اسم العلم الذى يطلق على الخالق عند المسلمين . وهى تقابل كلمة «يهوه» Yahwe عند اليهود ، لا كلمة «إلوهيم» *Elohim*. وليس لكلمة «الله» جمع ، وإذا أراد المسلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلجئون إلى جمع كلمة «إله» . وهى اسم جنس يرجح أن كلمة «الله» اشتقت منه . وكان محمد[ﷺ] يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى ، التى كان أهل مكة يشركونها مع الله ، (سورة الأنعام ، الآية ١٩) ، وقد حذا حذوه المسلمون فى ذلك ، ولو أنهم آثروا أن يطلقوا على تلك الآلهة اسم الأصنامْ أو الأوثان تمييزاً لها : (انظر مادة «الله» فى Hast-ing: *Dictionary of religion and ethics*.

على أنه وإن كان اسم «الله» واحداً عند أهل مكة وعند محمد[ﷺ] ، فإن تصورهم لحقيقة الله لابد أن يكون مختلفاً اختلافاً بيناً . ومن الواضح أن أهل مكة على وجه عام لم يكونوا يخافون الله ، وإنما خوفه كان من أركان عقيدة محمد[ﷺ]. وكان أهل مكة يظنون الله بعيداً عنهم بعداً عظيما، فى حين أن محمداً[ﷺ] كان يقول إن الله قريب جداً فى كل لحظة ، بل هو أقرب إلى الناس من حبل الوريد، (سورة ق ، الآية ١٦) . ولم يتردد أهل مكة فى عصيان الله وعبادة آلهة أقل شأناً.

وقد عرّف محمد[ﷺ] الله بأنه الملك ، المنتقم الغيور وأنه سيحاسب الناس

من غير شك ويعاقبهم فى اليوم الآخر . وبذا تحولت تلك الفكرة عن اللّه إلى ذات لها خطر عظيم.

وينبغى لنا الآن أن نتبسط فى الكلام على هذه الذات، ومن حسن التوفيق أن لوازم السجع (١) فى وصف اللّه بعدة صفات يتردد ذكرها كثيراً فى القرآن الكريم (سورة الأعراف ، الآية ١٨٠* ؛ سورة الإسراء ، الآية ١١٠؛ سورة طه، الآية ٨*؛ سورة الحشر، الآية ٢٤) وتبيّن شغف محمد[ﷺ] بهذه الصفات وشدة تمسكه بها. وكانت الفطرة السليمة هى التى دفعت المسلمين بعد محمد[ﷺ] إلى جمع هذه الصفات وتقديسها. وهذه الصفات تعبر عن حقيقة الله عند محمد أحسن مما تعبر عنها الصفات التى ذكرها علماء الكلام فى القرون الوسطى...(انظر عن أسماء اللّه الحسنى المقال الذى كتبه Redhouse فى *Jour. of the Roy. As. Soc.* سنة ١٨٨٠ ، جـ ١٢ ، ص١-٦٩.)

جـ- اللّه فى ذاته :

تبدو أسماء اللّه الحسنى لأول وهلة مجموعة من الألفاظ الدالة على التجسيم والعبارات الميتافيزيقية ، ومع ذلك فإن محمداً[ﷺ] عندما يتحدث عن يدى اللّه (سورة المائدة ، الآية ٦٤* ؛ سورة ص ، الآية ٧٥) ، أو عن قبضته (سورة الزمر ، الآية ٦٧) ، أو عن أعينه (سورة القمر الآية ١٤)، أو عن وجهه (سورة البقرة ، الآيتان ١١٥* و٢٧٢*؛ سورة الأنعام ، الآية ٥٢؛ سورة الكهف، الآية ٢٨* إلخ..) ، أو عندما يصفه بالاستواء على العرش (سورة طه ، الآية ٥* وغيرها) فإنه ينبغى ألا نرد ذلك إلى العقيدة القائلة بالتجسيم ،

(١) كان يجمل بالكاتب قبل أن يلقى الكلام جزافا عن القرآن أن يدرس اللسان العربى وأطواره التاريخية وتطبيق ما جاء من الفواصل فى القرآن على قواعد السجع وأنواعها ، وتكفى شهادة قريش فى سجع القرآن وفواصله ، وأنه فى أعلى طبقات البلاغة . ويظهر أن الكاتب قرأ أن كُتاب اللسان العربى فى العصور المتأخرة كانوا يفسدون المعانى فى سبيل الألفاظ ويتكلفون السجع فاجرى حكمه على عصور البيان العربى وأدرج فيها القرآن.
جاد المولى

(*) الآيات التى بجوارها * كانت فى الأصل ١٧٩، ٧، ٦٩، ١٠٩، و ٢٧٤، ٢٧، ٤ وتم ضبطها فيما أثبتناه تصويبا.
المحرر

لأن الصفات فى هذا الوضع أقرب إلى مجازات . وإذا راعينا المصطلحات الفنية فإنا لا نجد فى هذه الأوصاف سوى المجاز . أما التجسيم والتشبيه فكان ظهورهما عند المفسرين المتأخرين . وهذا هو الحال فى العبارات الميتافيزيقية.

وقد استطاع محمد[ﷺ] أن يصف اللّه بصفات واضحة معينة ، مثل الأول والآخر والظاهر والباطن (سورة الحديد ، الآية ٣) وأنه القيُّوم (سورة البقرة ، الآية ٢٥٥* ؛ سورة آل عمران ، الآية ٢*).

أما صفة «واجب الوجود» فقد نشأت عند علماء الكلام المتأخرين ، فاللّه إذاً هو الواحد الحى (سورة البقرة، الآية ٢٥٥* ؛ سورة آل عمران ، الآية الثانية* ، إلخ ...) ، المتعال (سورة الرعد ، الآية ٩*) ، العليم الواسع (سورة البقرة ، الآية ٢٤٧* ، الخ...) ، القادر (سورة البقرة ، الآية ٢٠* ، إلخ..) الغنى (سورة البقرة ، الآية ٢٦٧* وغيرها) ، البديع (سورة البقرة ، الآية ١١٧* ؛ سورة الأنعام ، الآية ١٠١) ، الباقى (لم ترد هذه الصفة فى القرآن ، ولكن الفعل المشتق منه كثيراً ما يرد فى القرآن مسندا إلى اللّه) ، الصمد (سورة الأخلاص ، الآية الثانية) ويقابلها فى اليونانية «أپاكس ليكومينون» ، ولم يكن المفسرون المتقدمون يعرفون أصل هذه الكلمة ومعناها الصحيح على وجه التحقيق ؛ انظر الطبرى ، جـ٣٠ ، ص ١٩٦ ، س٧).

ومن صفاته أيضاً العزيز والعظيم والقهار (سورة يوسف ، الآية ٣٩ ، وغيرها) ، والمتكبر (سورة الحشر ، الآية ٢٣ ؛ وهى صفة نقص إذا أسندت إلى غير اللّه) والكبير والحميد، والمجيد، (سورة هود ، الآية ٧٣* ؛ سورة البروج، الآية ١٥ ، وهى صفة يوصف بها القرآن ، أما صفة «الماجد» فلم يرد ذكرها فى القرآن) والكريم ، وذو الجلال والإكرام ، (سورة الرحمن ، الآية ٧٨) ، والجليل (هذه الصفة لم يرد ذكرها فى القرآن ، ولكن كثيراً ما

(*) الآيات التى بجوارها (*) فى هذه الصفحة كانت ٢٥٦، ١، ٢٥٦، الآية الأولى، ١٠، ٢٤٨، ١٩، ٢٦٥، ٢، ٧٦ وأثبتنا ما نراه صوابا.

المحرر

يرد معناها فى ألفاظ أخرى) ، والقوى والمتين (سورة الذاريات ، الآية ٥٨) ، والعليم واللطيف (سورة الأنعام ، الآية ١٠٣ وغيرها) ، والخبير (ترد فى القرآن كثيراً) ، والحكيم والسميع والبصير والملك القدّوس ، (سورة الحشر ، الآية ٢٣ ، سورة الجمعة ، الآية الأولى). وصفة القدّوس وحدها من أسماء الله الحسنى ولكنها لا ترد إلا مع كلمة ملك ، ولسنا نعرف على وجه التحقيق المعنى الذى يريده محمد [ﷺ] من كلمة قدّوس، ولعلها من صفات التنزيه ، ويستعمل مصدر هذه الكلمة بمفرده للدلالة عى روح القدس «جبريل» وعلى الأرض المقدسة والوادى المقدس الذى لقى فيه موسى [عليه السلام] ربه والملائكة الذين يسبحون الله . ويذهب المفسرون إلى أنها من صفات «التنزيه».

ومن أسمائه أيضاً السلام (سورة الحشر ، الآية ٢٣) . وهذه الصفة لم ترد إلا فى الآية ٢٣ من سورة الحشر . ويرى المفسرون أن معناها «السلامة» أى البراءة من النقائص والعيوب ، وهو تفسير محتمل .

ومن صفاته أيضاً «العدل» . وهذه الصفة لم ترد إلا فى الحديث . ولكنها جديرة بأن تعد من الصفات ، لأنه لا يوجد من أسماء الله الحسنى ما يؤدى معناها . وأقرب الصفات إليها صفة «خير الحاكمين» (سورة الأعراف الآية ٨٧* ؛ سورة يونس ، الآية ١٠٩ ؛ سورة يوسف ، الآية ٨٠ .

ومن صفاته كذلك «البر» (سورة الطور الآية ٢٨)، ونور السموات والأرض (سورة النور ، الآية ٣٥) .

ومن صفاته أيضاً «الحق» ، وترد كثيراً فى القرآن الكريم عند الكلام على كنه رسالة محمد[ﷺ] «الحق من ربك» كما أنها ترد مقرونة باسم الله (سورة طه ، الآية ١١٤* ؛ سورة الحج ، الآية ٦، ٦٢* ؛ سورة النور ، الآية ٢٥ سورة لقمان ، الآية ٣٠ ، وجاء فى هذ الآيات أنه «الملك الحق» و «هو الحق»).

(*) الآيات التى بجوارها (*) كانت فى الأصل ٨٥، ١١٣، ٦١ وأثبتنا ما نراه صوابا.

المحرر

هذه الصفات تصور الله كائناً غنياً بنفسه ، أبدياً واسع القدرة والمعرفة ، محيطاً بكل شيء وأنه الحق وحده .

د- صلة الخالق بخلقه :

يأتي بعد ذلك الكلام عن صلة الخالق بخلقه ، لأنه لا موجود سوى الله وما خلق . فالله هو الخالق (سورة الحشر ، الآية ٢٤ وما بعدها) ؛ البارىء سورة البقرة ، الآية ٥٤*)، والمصور (سورة الحشر*، الآية ٢٤)، والمبدىء والمعيد ، وهذان الاسمان ليسا من الصفات التي في القرآن ولكن معناهما كثيراً ما يرد فيه (سورة العنكبوت ، الآية ١٩* ؛ سورة البروج ، الآية ١٣) ؛ والمحيي (سورة فصلت ، الآية ٣٩ ، وكثيراً ما يرد هذا المعنى في القرآن) ، والمميت (لم يستعمل هذا الاسم صفة في القرآن ولكن معناه كثير الورود فيه، سورة الحجر ، الآية ٢٣)، والوارث ، (سورة الحجر ، الآية ٢٣*)، والمحصي (لم يستعمل هذا الاسم صفة في القرآن الكريم ولكن معناه كثير الورود فيه، انظر سورة يس، الآية ١٢* ؛ سورة النبأ ، الآية ٢٩) ، والباعث (لم يستعمل هذا الاسم صفة في القرآن ولكن معناه كثير الورود فيه) ، والجامع (سورة آل عمران ، الآية ٩*؛ سورة النساء ، الآية ١٤٠*) ، والمقيت (سورة النساء ، الآية ٨٥*) ، والحافظ (سورة الطارق ، الآية ٤) ، والملك (كثيراً ما ترد هذه الصفة في القرآن الكريم) ، ومالك الملك (سورة آل عمران، الآية ٢٦*) ، والوالي (سورة الرعد ، الآية ١١*) ، والمقتدر (سورة الكهف ، الآية ٤٥* وغيرها) ، والجبّار (سورة الحشر ، الآية ٢٣) واستعملت هذه الكلمة في تسعة مواضع أخرى صفة لذم بعض الرجال مقرونة بهذه الكلمات : عنيد ، شقيّ ، عصيّ ، متكبر (انظر الصفة الأخيرة عند إطلاقها على الله).

يتبين لنا من تلك الصفات أن الله هو الخالق المطلق المدبر الحاكم المهلك المعيد المحصي ، وأنه لا قوة إلا قوته ، ولا سلطان غير سلطانه . وهناك بعض

(*) الآيات التي بجوارها (*) في هذه الصفحة كانت ارقامها: ٥١، سورة النجم، ١٨، الثالثة ١١، ٧، ١٣٩، ٨٧، ٢٥، ١٢، ٤٣ واثبتنا ما نراه صوابا.
المحرر

العبارات التى تطلق على ذات الله المنزهة ولكنها تدل على الذم إذا أطلقت على الأفراد ، إذ هم لا يشاطرونه صفة التنزه . والله هو الرافع المعز المذل المانع النافع المؤخر المقدم القابض الباسط الضار . ومن الواضح أن هذه الأسماء الأخيرة لم ترد صفات فى القرآن ولكن مصادرها كثيراً ما تقترن باسم الله.

هـ- صلة الله بالإنسان:

يأتى بعد ذلك الكلام عن اللهّ وصلته بالإنسان . فالله هو الرحمن الرحيم ، وهاتان الصفتان أكثر الصفات شيوعاً ، وتردان فى بداية كل السور إلا واحدة . وكان محمد[ﷺ] فى وقت ما يستعمل صفة«الرحمن» اسم علم مرادف لكلمة«الله». واعتبر أهل مكة ذلك من مبتكراته (انظر خبر صلح الحديبية وما جاء فيه من أن أهل مكة رفضوا الصيغة التى تضمنت الرحمن الرحيم ، وتمسكوا بالصيغة المكية القديمة «باسمك اللهم» ؛ انظر تفسير البيضاوى لسورة الفتح الآية ٢٦؛ ابن هشام، طبعة فستنفلد ، جـ١ ، ص٧٤٧).

ويظهر أن محمدا[ﷺ] قد أخذ هذه الصيغة عن جنوبى بلاد العرب (١) (انظر بحث مورتمان وميلرّ Mordtmann & Müller فى *Weiner Zeitschr. F. die Kunde d. Morgenl* ، جـ١٠ ، ص٢٨٥ وما بعدها). على أن محمدا[ﷺ] لم يكن يريد من هذه العبارة صيغتها فحسب ، بل كان يريد منها الإفصاح عن تلك الفكرة التى كانت من بين الأفكار التى شغلت باله أكثر من غيرها ، والتى تمثل الإنسان بين يدى الله باديآ

(١) الذى يفهم من كلام الكاتب انه يريد ان البسملة كلها اقتبست فى ظنه من جنوبى الجزيرة ، يعنى اليمن، وهذا خطأ ظاهر ، ولا دليل عليه اصلا ، وإنما الذى أوجب عنده شيئا من الشبهة أنه رأى فى بعض النقول أن أهل اليمامة أطلقوا لفظ «رحمان» على المتنبى الكاذب مسيلمة ، فقالوا «رحمان اليمامة» كما فى أول تفسير الكشاف وغيره من الكتب ، ولكن هذه الشبهة ضعيفة جداً ، لأن مسيلمة إنما ادعى النبوة فى أواخر حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، فأراد أتباعه أن يعظموه بهذا الوصف غلوا فى الكفر ، وقد أخذوا هم هذا الوصف عن القرآن ، ولم يثبت سماع هذه الكلمة قبل ورودها فى القرآن.

محمد حامد الفقى

فى حقيقتـه ، مقرا بخطاياه ، مجردا من كل حـول وقوة .. وهذه الفـكرة تتمـثل فى صفـتى «الرحمن الرحيم» أكـثر من غيرهما من الصفات.

واشـتق من الغـفران ثـلاث صفـات تزداد الواحـدة منهـا قوة على الأخـرى هى الغـافـر ، (سـورة الأعـراف ، الآية ١٥٥*؛ سـورة غافـر ، الآية الثالثـة)*، والغـفـور (وترد كـثـيـرا فى القـرآن)، والغــفّــار (ســورة طه ، الآية ٨٢* وغيرها).

والله هو العَفُوُّ (سورة النساء ، الآية ٤٣* وغيرها) ؛ والحليم (ترد كثيراً فى القــرآن الكريم) . والتّــواب (ســورة البقرة، الآية ٣٧* وغيرها، وهذه الصفة تطلق على الانــســان أيضــا)، والشكور (سورة الفـرقان ، الآية ٦٢* وغيـرها، وتطلق هذه الصفة على الإنسان كذلك ، ويقـول المفســرون إنها عند مـا يوصف بها الله يكون مـعناها أنه يجازى الناس على حـمـدهم له) ؛ والصـبـور (وهذه الصفة لم ترد فى القـرآن ولكن معناها ورد فيه كثيرا).

وهناك صفـتان من صفات الأفـعال أيضا هما الرءوف (سورة البقرة ، الآية ١٤٣* وغيرها) ، والودود (سورة هود ، الآية ٩٠* ؛ ســورة البــروج ، الآية ١٤). ومن صفاته أيضاً الرقيب (سورة النســـاء ، الآية الأولى وغـــيـــرها) ، والحسيب (سـورة النساء ، الآية ٨٦ *؛ سورة الأحـزاب ، الآية ٣٩). والشهـيد (ترد كثيرا فى القرآن).

ويتصـف الله كذلك باعـتبار صـلته بالإنسان بأنه المؤمـن . (وعند ما تطلق على الإنســان يكون معناها «المصـدق») والمهيـمن (سورة الحـشر ، الآية ٢٣) ، والهادى (ترد كثـيرا فى القرآن الكريم) والوكيل (ترد كثيرا فى القرآن الكريم) ، والولى (ترد كثيـرا فى القرآن الكريم) . وهذه الصفـة الأخيرة تطـلق كذلك على الإنســان، وهى أسـاس الاعـتـقـاد فى الأوليـــاء فى الإســـلام . وهذا الاسـم الأخـيـر مـعناه الحــرفى : القـريب أو الرفـيق أو الصــاحب وعـلى ذلك يكون معناه السيد أو المولى.

(*) الآيات التى بجوارها (*) كانت أرقامـها فى الأصل ١٥٤، الثـانيـة، ٨٤، ٤٦، ٣٥، ٢٧، ١٣٨، ٩٢، ٨٨ واثبتنا ما نراه صوابا.

المحرر

ومن الأولياء تتألف طبقة خاصة كما يستدل على ذلك من الآية ١٠ سورة يونس وفى الآية ٦٢** «ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون». فالله هو المنتقم، (لم ترد هذه الكلمة صفة فى القرآن؛ انظر سورة المائدة، الآية ٩٥*)، والفتّاح (سورة سبأ، الآية ٢٦*، ويرد معناها فى صيغ أخرى) ومعناها الحاكم بين الخلق، المميز بين الحق والباطل، ويقصد بها أيضاً الذى يفتح باب الرزق والظفر.

وكل ما يصيب الناس إنما يصيبهم من الله لأن كل شىء فى قبضته، فهو الوهّاب (سورة آل عمران، الآية ٨*) الرزّاق (سورة الذاريات، الآية ٥٨، وكلمة الرزّاق لم ترد إلا فى هذه الآية فقط، ولكن فكرة افتقار العباد فى الرزق إلى الله ترد كثيرا فى القرآن الكريم)؛ والمجيب (سورة هود، الآية ٦١*) وفكرة الضراعة والدعاء ترد كثيراً فى القرآن الكريم؛ والمعطى، والمغنى (وقد فسرت تفسيراً متأخراً بمعنى الذى يبسط الرزق)، ولسنا نجد هاتين الصفتين فى القرآن، ولكن معناهما يرد واضحاً فيه (انظر سورة طه، الآية ٥٠*؛ وسورة النساء الآية ١٣٠*).

و ـ صلة الإنسان بالله:

يبدو مما تقدم أن صلة العبد بالله صلة افتقار، فهو محتاج إلى عفوه وحلمه. والله هو الرقيب على العبد، الحسيب عليه. ولكنه أيضاً هو المهيمن على العباد يعينهم ويهديهم. فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه، وهو يفعل كل شىء دون واسطة ولهذا وصف بهذه الصفات.

وإرادة الله علة كل ما فى الوجود، «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» سورة النحل، الآية ٩٣*؛ سورة فاطر الآية ٨، سورة المدثر، الآية ٣١*). وكل ما يستطيعه الإنسان هو أن يرجو الله أن يهديه سواء السبيل، وأن يخافه، ويسلم أمره إليه، ويسأله ألا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وكانوا فى الآخرة من الخاسرين (سورة الحشر، الآية ١٩).

(*) الآيات التى بجوارها (*) ٩٦، ٢٥، ٦، ٦٤، ٥٢، ١٢٩، ٩٥، ٣٤ وتم ضبطها فيما نراه صوابا.

(**) أضيف رقم الآية لاقترانها بالنص.

المحرر

وكان محمد [ﷺ] يعبّر عن كل أمر كما كان يراه فى وقته ، وكما كان يقتضيه الحال . فالله تارة رءوف ودود صبور (انظر ما سبق) . وتارة يقول : «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون. إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين» (سورة الذاريات، الآيات ٥٦-٥٨). والله هو المتكبر الجبار وهو النافع الضار : «من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون» ، (سورة الأعراف ، الآية ١٧٨*).

وربما لا تكون الصفات التى ذكرناها متناقضة، ولكن ورود كل منها على حدة وتوكيد فكرة الطبع كان له أثر كبير فى تطور العقيدة الإسلامية فيما بعد.

كان محمد[ﷺ] إذن يؤمن بالله إلى درجة بعيدة . وكان هذا الإيمان محور الدين الذى يدعو إليه . على أنه ربما كان من الأصوب أن نقول إنه كان يفنى فى الله. وقال دون تردد أن الله كان ولم يكن شىء قبله وسيوجد وقت لايوجد فيه أيضا غير الله.

(*) الآيات التى بجوارها (*) كانت أرقامها فى الأصل ١٧٧، ١٠٦، ١٨، ١٢٤، ٧٦، ٢٩، ٤٢، ٢١، ٢٥، وتم ضبطها فيما أثبتناه.

المحرر

وإذا كانت هذه الفكرة قد وضعت فى أسلوب مبين ، فمن الراجح أنه كان يقبلها لأنها تعلى الله فوق خليقته . وفى الحق أن بعض أقوال محمد قد عبرت فى قوة عن وجود الله وجوداً مطلقاً ، حتى إنها كانت كافية لتحديد وتفسير التطور الذى أخذ به المسلمون القائلون بوحدة الوجود فيما بعد . وهذا يبدو لنا بصفة خاصة فى عبارة «وجه الله»، التى أثرت فيه تأثيراً عميقاً . وكلمة «وجه» التى يرد ذكرها كثيراً فى القرآن الكريم معناها «نفس ، أو ذات» إذا أطلقت على الإنسان (انظر سورة البقرة، الآية ١١٥*؛ سورة آل عمران ، الآية ٢٠* ؛ سورة النساء ، الآية ١٢٥* ؛ سورة الأنعام ، الآية ٧٩* ؛ سورة يونس، الآية ١٠٥ ؛ سورة الروم ، الآيتين ٣٠* و ٤٣* ؛ سورة لقمان ، الآية ٢٢* ؛ سورة الزمر، الآية ٢٤* ؛ وربما كان هذا هو أصل استعمال هذه الكلمة فى هذا المعنى). أما إذا أطلق لفظ «الوجه» على الله فإن الاستعارة الأصلية تزداد قوة ووقعاً ، ولو أن معناها هو من غير شك ، «ذات الله» .

والناس يعملون مدفوعين بإرادة وجه الله ، (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٧٢*؛ سورة الرعد ، الآية ٢٢ ؛ سورة الليل، الآية ٢٠) فهم يريدون وجهه (سورة الأنعام ، الآية ٥٢؛ سورة الكهف ، الآية ٢٨* ؛ سورة الروم ، الآيتين ٣٨* و٣٩*)؛ ويعملون له (سورة الإنسان، الآية ٩) ؛ «ولله المشرق والمغرب فاينما تولّوا فثم وجه الله» ، (سورة البقرة، الآية ١١٥*)؛ و «كل شيء هالك إلا وجهه» (سورة القصص ، الآية ٨٨) . و «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» ، (سورة الرحمن ، الآية ٢٦و ٢٧*) ولو أبدلنا في هذه الآيات كلها كلمة«وجه» بكلمة «ذات» ما تغير المعنى. ولكن محمداً [ﷺ] كان يدرك من غير شك ما في عبارة «وجه الله» من قوة وجمال . وقد أقام الصوفية فيما بعد أساس نظرياتهم على هذه العبارة.

أما المفسرون فقسموا الموجود إلى ممكن وواجب ، وقالوا إن الكائنات كلها ممكنة الوجود ، أما الله فهو وحده«واجب الوجود» ؛ وعلى هذا يمكن أن تطلق صفة العدم على الكائنات ، لأن قبولها للفساد يجعل مصيرها إليه .

ترك محمد [ﷺ] إذن حل هذه المسألة للمسلمين من بعده . وكان عليهم أن يوفقوا بين ذات الله العظيمة ووجوده المنفصل عن الكون انفصالا متميزاً ، وبين صنعه المباشر الذى فسروه تفسيراً يقرب كثيراً من نظرية الصدور. وزاد المسألة تعقيداً بعض آيات القرآن الكريم التى جعلتهم يعتقدون أن ما سوى الله عدم بالضرورة . ويمكننا أن نقول هنا إجمالا إن علماء الكلام فى القرون الوسطى أخذوا بفكرة «الذات» وميزوا الله عن مخلوقاته إلى حد أنه أصبح من العسير عليهم أن يفسروا كيف يمكن الله أن يؤثر فى الكون . وبعملهم هذا ارتقوا بعقيدتى «التنزيه» و «المخالفة» أى أنهم نزهوا الله عن جميع الصفات القابلة للتغير ، وأثبتوا لصفاته أنها تخالف بالضرورة نفس هذه الصفات إذا أطلقت على البشر . وعلى عكس هذا

(*) الآيات التى بجوارها (*) تم ضبطها فيما نراه صوابا وكانت فى الأصل٢٧٤، ٢٧، ٣٧ و ٣٨، ١٠٩، ٢٦.

المحرر

نجد أن تاريخ التصوف عبارة عن فناء الكون تدريجاً فى الله، حتى يمكن القول بأن الله هو الكل ...

وقد ورد فى القرآن الكريم رأيين متقابلين عن فعل الله أوردهما فى بساطة عظيمة: أحدهما يجعل إرادة الله متصرفة فى أفعال العباد، والآخر يجعل للإنسان قسطاً من الاختيار.

ثم جعلت الأحاديث صفات الله أكثر وضوحاً، وفصلت الكلام فى صلته بالملائكة والجن، نجد هذا كثيراً فى صحيح البخارى وبخاصة فى كتاب التوحيد وبدء الخلق. ونجد فيه كذلك الكلام عن وجه الله وعن عرشه وعن خلق السموات والأرض. وجاء فيه أيضاً أن الله يتنزل إلى السماء الدنيا فيقول: «من يدعونى فأستجيب له؟ من يستغفرنى فأغفر له؟ (١)» (كتاب التوحيد: صحيح البخارى، طبعة القاهرة، ١٣١٢هـ، جـ٤، ص١٧٩). وترد كذلك قصة آخر من يدخل الجنة من أهل النار، (نفس المصدر، جـ٤، ص١٧٢، ١٧٣)(٢) وفى الآخرة، يمسك الله الأرض على إصبع، والسموات على إصبع، ثم يقول: «أنا الملك، أين ملوك الأرض؟» (نفس المصدر، جـ٤، ٦٧ و ١٨١(٣)). ثم يضع قدمه فى النار ليفسح فيها مكاناً. (نفس المصدر، جـ٤، ص ١٦٧ - ١٧٥) (٤). وورد الكلام عن عينه فى القرآن الكريم تارة بالمفرد وتارة بالجمع (سورة هود الآية ٣٧، سورة طه الآية ٣٩، سورة

(١) حديث النزول: عن أبى هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: «من يدعونى فأستجيب له؟ من يسألنى فأعطيه؟: من يستغفرنى فأغفر له؟».

(٢) عن أبى هريرة: أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ ..... ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار، هو آخر أهل النار دخولا الجنة، فيقول: أى ربى، اصرف وجهى عن النار ... فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه، فإذا ضحك منه قال له ادخل الجنة.

(٣) عن عبد الله: أن يهوديا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد، إن الله يمسك السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع، والشجر على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: أنا الملك. فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه، ثم قرأ «وما قدروا الله حق قدره».
وعن أبى هريرة، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟».
اللجنة

(٤) عن أنس، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «لا يزال يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع فيها رب العالمين قدمه، فينزوى بعضها إلى بعض ثم تقول: قد قد لعزتك وكرمك».

المؤمنون الآية ٢٧، سورة الطور الآية ٤٨، سورة القمر الآية ١٤)*. وجاء فى الحديث أنه ليس بأعور كالمسيح الدجال(١) .

ز ـ مذاهب المسلمين فى ذات الله:

كان لمذهب «التوحيد» المكان الأكبر فى النظر الكلامى عند المسلمين ، وقد نشأ هذا من أن الذات الإلهية كانت محور الدين الذى جاء به محمد[ﷺ] ، كما نشأ أيضاً من المؤثرات التى أثرت فى تطور هذا الدين من بعد ، ولا سيما المباحث الإلهية عند اليونان بما فيها من عناية بذات اللّه ، على الخلاف من الكنيسة اللاتينية التى كانت مسألة الخطيئة أكبر مسائلها ، وعلى الخلاف من مذاهب المصلحين واتجاهها إلى البحث فى الكتب المقدسة . وكذلك أقوال محمد[ﷺ] ـ كان لها أثر فى تكييف المناظرات التى جاءت فيما بعد. ونظرا لضعف التمكن فى النظر العقلى ، والاقتصار فيه على جانب واحد لم يستطع المتكلمون أن يستخلصوا من ذلك إلا مذهباً فى ذات اللّه يقوم على التشبيه الخالص ، أو على وحدة الوجود الحقيقية ، أو على العقل الصرف الذى لا يجعل لغيره مجالا .

وبيّن أنه يستحيل علينا تتبع هذا التطور فى ذاته فى مقال كهذا ، وكل ما نستطيع هو أن نذكر مختلف المذاهب والمؤثرات التى تأثرت بها ، والنتائج التى وصلت إليها . وإنى أشير على من أراد الإسهاب والوقوف فى دقة أكبر على العلاقات التاريخية أن يرجع إلى كتابى *Development of Moslem Theology, etc.* ص١١٩–٢٨٧.

ويظهر أن الفتن التى حدثت فى الإسلام كانت أول ما حفز الناس إلى رفع التعارض البيّن . فقد اضطروا إلى أن يسألوا أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة؟ وماهو الإيمان؟ وما هو الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى اللّه؟ وتساءلوا أيضاً عن مسئولية الإنسان [عن أفعاله] وعن إرادة اللّه التى هى

(*) كان في الأصل سورة الفرقان الآية ٤٠ وتم ضبط السياق فيما أثبتناه بين القوسين من المصحف الشريف طبعة الأزهر.

المحرر

(١) عن عبدالله، قال: ذكر الدجال عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال «ان الله لا يخفى عليكم، أن الله ليس بأعور وأشار بيده إلى عينه، وان المسيح الدجال أعور العين اليمنى كان عينه عنبة صافية».

اللجنة

فوق كل شيء؟ وطبيعي أن قوماً ذهبوا إلى البراءة من كل من يخالفهم حتى في أقل الفروع . على حين أن الظروف السياسية حدت بغيرهم إلى الاكتفاء بالظاهر ، تاركين ما وراء ذلك لله الذي يعلم وحده ما تخفي القلوب ، وكذلك نشأت المرجئة تقول بإرجاء مثل تلك المسائل إلى اليوم الآخر. أما في مسألة الاختيار فقد ظهر المتطرفون إلى جانب من أرادوا التوسط والقصد في الأمر ، وكانت الأحزاب السياسية المتخاصمة يتسع صدرها لما يقولون أو يضيق به ، فنشأت القدرية والجبرية.

وكان إلى جانب هذا أيضاً ، ينشأ اعتقاد - وإن لم يسمّ باسم - بأن الكلام صفة واجبة لله . على أنه ينبغي ألا نخلط بين صفة الكلام والقول بالتجسد في الكلمة ، وعلى كل حال فإن الأمر يحتاج إلى تحديد دقيق.

ومؤثر آخر هو الفلسفة اليونانية : كان المشتغلون بها من المسلمين يريدون الوصول إلى العلل الأولى للأشياء ، وقد نهجوا طريق الفلسفة ووصلوا إلى الكلام في ذات الله . وكان يتحتم عليهم أن يحافظوا على التوحيد من الوجهتين الفلسفية والدينية ، ولكن في سبيل الإبقاء عليه آلت الذات الإلهية شيئاً فشيئاً إلى أمر مجرد ، لا يمكن حده ، فمثلا كان محمد[ﷺ] يقول إن الله «عالم» ، فيجب أن تكون له صفة العلم ، ولكن بم يتعلق العلم؟ أبشيء في ذات الله ، أم بشيء غير ذاته؟ إن كانت الأولى ففي ذاته تعدد، وإن كانت الثانية فعلمه متعلق بشيء غير ذاته، فلا يكون علماً واجباً ، فلا يكون مالك الصفة واجب الوجود . وبيّن أن إثبات الوحدانية لله، وقيامه بذاته ينافي وصفه بصفات الإيجاب.

وفي هذا التطور تظهر ثلاثة اتجاهات وتبقى دائماً ، فهناك النقل : أي قبول العقائد لأنها اتبعت ثم لقنت من قبل ، وأصحاب النقل يسمون «أهل الحديث» فهم يأخذون بالأدلة السمعية المستمدة من الكتاب والسنة والإجماع . وعندهم أن العقل لايجوز أن يرجع إليه لا في النقد ولا في التأويل . بل أوجبوا الإيمان بما بلغهم كما هو ، فمثلا يقرءون في القرآن الكريم «الرحمن على العرش

استوى» (سورة طه ، آية ٥*) فيقولون إن الإيمان بذلك واجب كما هو من غير خوض فى معناه ، ولا سؤال عن كيفيته، ولا تشبيه لاستواء اللّه باستواء الإنسان . وقد نشأ من هذا عبارتهم المشهورة «بلا كيف ولا تشبيه».

وقد ظهر اتجاهان : أحدهما لجمهور المسلمين ، والثانى لجماعة أكثر منهم تشدداً فى الأخذ بالمنهج المنطقى ، وهنا ظهر القول «بالمخالفة» : كل ما هو للّه فهو مخالف لما للإنسان ، ولا يجوز أن نظنه مثله ، ويسمى هذا أيضا «بالتنزيه» أى تنزيه اللّه عن صفات المخلوقين .، وقد وقفت هذه الفكرة عند حد كان يمكن بعده أن تصبح فكرة تامة عن اللّه . هو مخالف للمخلوقات . نعم . ولكن اللّه يجب أن يكون بحيث نستطيع أن نعقله. وليس ما نعقله عن ذاته من هذه الأسماء والعبارات خطأ بالضرورة . لا نعرف من صفاته ما هو، بل شيئاً قريباً من ذلك . غير أن آخرين ذهبوا إلى أبعد من هذا فقالوا : بل لا نستطيع من هذه العبارات أن نحصّل فكرة عن ذات اللّه ، فذاته سّر لا يعرف أبداً ، ولا نظن أن الأسماء تعطينا شيئاً عنه.

يقول القرآن الكريم إن اللّه «أرحم الراحمين» (سورة الأعراف الآية ١٥١* : سورة يوسف الآية ٦٤ ، ٩٢ ؛ سورة الأنبياء الآية ٨٣). ولكن هذا لا يدل على أن صفة الرحمة التى يتصف بها اللّه ، تشبه صفة الرحمة التى يتصف بها الإنسان بأى وجه من الوجوه . وما نراه فى الكون يبطل هذا التشابه. سمى اللّه نفسه بهذا الاسم ، أما ما يدل عليه الاسم فهو أمر لا نقدر على معرفته ، ولا يسوغ لنا الخوض فيه .

على أنه كانت توجد خلافات كثيرة أقل من ذلك شأناً تتراوح بين مجرد الحث على التمسك بعقيدة السلف دون غلو فى البحث فى ذات اللّه ، وبين رأى القائلين بأن واجب الوجود لا يمكن أن يعرف. غير أن هذا المنزع الأخير لم يؤد عند المسلمين إلى موقف اللاأدريين، بل أدى إلى الاعتماد على حجية رأى السلف.

(*) جاء رقم الآيتين اللتين بجوار كل منهما٤، ١٥٠.

المحرر

ويظهـــر أن المسلمين فى هذا العـــصـر يغلب عليهم الميل إلى الرأى الأخير.

على أنـه إذا كـانت آراء المـتكلمـــين الأولين تُقبل لقدمـها وإلف الناس لهـا فإن علم الكلام النظرى يمـيل اليوم إلى التنزيه شيئاً فشيئاً.

أمـا النزعـة الثـانـيـة فـهى النزعـة العقلية: يسلم المتكلمون جميعاً بضرورة الرجوع إلى العقل ، غيـر أنهم يختلفون فى كونه حـجة صحـيحـة فيمـا يتعلق بأحكام العقائد.

وقال المعتزلة صراحة بتحكيم العقل فى النظر الـدينى، وأنشـأوا مـذهـبـهم الكلامى مستندين إلى العقل ، وقد رأينا أنهم فى كلامهم عن ذات الله تغالوا فى نفى الصـفـات لأنهـا تـفـضى إلى نفى التوحيد ، وأقل ما ذهبـوا إليه فى نفيها هو أن الصـفات هى نفس الذات لا أنهـا فى الذات ، غـيـر أنهم كـانوا أمـيل إلى إنكارها جملة ، وإلى القول بأن الله ذات مجردة يصعب تعقلها .

هذا إلى أنهم أنكروا القضـاء السابق لأنه مناف للعدل . وكان إنكارهم لرؤية الله فى دار القرار من آثار غيرتهم على تنزيهـه . فـالأصـــول الثـلاثة : العـدل والتوحيد والتنزيـه هى أصول مذهبهم بالإجـمال ، أسـسـوها ودافـعوا عنهـا بالطريقـة الكلاميـة ، وكان اصطناعـهم لهذه الطريقة مما دفع أهل الحديث فيما بعد إلى اتخـاذ نفس وسائلهم . على أن مذهبـهم الكلامى كان مجـرد دفاع عن العقائد لأنها كانت قد وضعت وسلم بها الـنـاس . ولـكـن هذا لـم يـمـنـع مـن محاولتـهم بناء العقائد من جـديد ، غير أنهم لم يفـلحـوا إلا فى صـوغـهـا فى صورة جديدة.

ولم يقبل أهل السنّة طريقة المتكلمين قـبـولا تامـاً إلا فى أوائل القـرن الرابع الهجرى، وخصوصاً على يد الأشعرى. وبعـد ذلك وضع علم الكلام الذى يوفق بيـن الدين والعـــقـل ، ولم ينـكره إلا المتطرفـون من أهل الحـديث . ومـذهب الأشعـرى فى صورته النهائيـة لم يحد قيـد شعرة عن مـذهب أهل السُّنة ، فلم يخرج عن العـبارة المشهـورة «بلا كيف ولا تشـبـيـه» . والشطر الأول من هذه العبـارة موجه ضـد المعتـزلة ، والثانى

ضد مذهب التجسيم ، أما فى مسألة الاختيار ، فإنه نهج طريقاً وسطاً ، وقال بمذهب لا يزال مشكلة إلى اليوم ، ويقوم هذا المذهب على أن للمخلوق قدرة على اكتساب أفعاله بحيث تجعلها له ، وإن كان الذى يخلقها فى الحقيقة هو الله.

واتّبع أصحاب الأشعرى مذهبه فى العقيدة من غير أن يحيدوا عنه أنملة ، ولكنهم فصّلوا آراءه فى المسائل الإلهية حتى جعلوها مذهباً كاملا أخذ صيغته الأخيرة على يد الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ (١٠١٢ - ١٠١٣م)، فيما يتعلق بذات الله وبالعالم وعلاقة أحدهما بالآخر . ويمكن تصورها على هذا النحو (انظر Macdonald : *Development of Muslim Theology*، ص ٢٠١ وما بعدها). عرّف الباقلانى العلم بأنه معرفة الشىء على ما هو عليه فى ذاته...

وأكد الإسلام عجز العقل عن إدراك ذات الله ، لأن الإنسان عاجز عن معرفتها بما أوتى من قدرة ، فيجب علينا أن نقبل ما جاءنا من عند الله ونؤمن به.

نصل الآن إلى النزعة الثالثة وهى طريق الكشف أو التصوف: لا تكون معرفتنا لله يقينية كاملة إلا إذا كان أساسها الروح، لذلك ذهب المسلمون إلى أن روح الإنسان تستطيع أن تصل إلى الله وتعرفه من غير واسطة ، وهذه القدرة فى الروح أمر مكمل لما جاء للناس على ألسنة الأنبياء .

ظهرت نزعة التصوف عند المسلمين من أول أيام الإسلام ، ولا تزال باقية إلى اليوم ، وكانت تظهر بدرجات وصور تتفاوت من مجرد التعبد إلى أعلى مرتبة فى الغيبة عن الخلق ، والفناء فى الله ، وإلى القول بوحدة الوجود . وكانت هذه النزعة الصوفية فى القرون الأولى للإسلام عامة بين المسلمين يذهب إليها كل منهم على حدة، ويجاهر بتأييدها كثيرون من فحول المتكلمين ، وتؤدى بين حين وآخر إلى آراء تغلو فى القول بوحدة الوجود ، حتى لقد أنكرها بعض كبار

العلماء بسبب مثل هذه الزلات ، ولكنها ظلت من غير أن تندمج فى جملة العقائد الإسلامية، وكانت تختلف فى مظهرها بين الزهد والنظر العقلى . وكانت غايتها معرفة الله بطريق العبادات أو اتباع أهل التصوف مستعينة على ذلك بالتأثير فى نفس المريد أو بالإيحاء الذاتى أو غيرهما .

وكانت المهمة التى نهض لها الغزالى (المتوفى عام ٥٠٥ هـ (١١١١ - ١١١٢م) أن أقام بناء مذهب صوفى لطف فيه من القول بوحدة الوجود أو هو قضى عليه قضاء تاماً . وجعل كشف أهل التصوف مصدراً من مصادر علم الكلام الإسلامى إلى جانب النقل والعقل. استخدم الغزالى العقل فى نقد العقل ، وفى البرهنة على أن الإنسان لا يستطيع أن يصل بالعقل إلى صريح الحق ، واستخدم النقل فى تهذيب خيال أهل التصوف وفى القبض على عنانه ، وبنى مذهبه الكلامى على مشاهدات المؤمن لنفسه بعد تهذيب هذه المشاهدات وإصلاحها على هذا النحو الذى بيناه.

غير أنه فيما يتعلق بذات الله اتبع رأى محمد[ﷺ] ولم يحد عنه شيئاً . والله عند الغزالى إرادة ، وكان يشاهد فعل الله ويلمسه فى كل ما حوله من أشياء.

وقد يكون الغزالى صاحب مذهب فى علم النفس أساسه : أنا أريد فأنا موجود .

نفخ الله فى الإنسان من روحه (سورة الحجر ، آية ٢٩ ؛ سورة ص ، آية ٧٢) والنفس الإنسانية تخالف كل شىء فى هذا الكون لأنها جوهر روحانى ؛ هى مخلوقة ، ولكنها ليس لها صورة وليس لها حجم ولا مكان ، وهى فى هذه القطيعة على الأرض تصبو إلى العالم الإلهى ، ولذلك تشتاق نفوسنا إلى الله.

ورغم ما فى هذه الآراء من نفى المخالفة بين الخالق والمخلوق ، فلا شك أنها قريبة جداً من رأى محمد[ﷺ] ، ولذلك صار الغزالى عند جمهور المسلمين ، ولا يزال إلى اليوم أعظم الفقهاء ، ومقامه عند المسلمين مثل مقام القديس أوغسطين أو القديس توماس

الأكوينى عند المسيحيين ، وإذا ما خالفه أحد متكلمى الإسلام اليوم ، فإنه يؤثر أن يصف الرأى الذى يرفضه بأنه فهم خاطئ لرأى الغزالى الحقيقى ، ولذلك يدرس المسلمون كتابه «إحياء علوم الدين» بشغف عظيم إلى جانب مذاهب أهل الحديث الراسخة .

ولما كانت النزعات الثلاث تتمثل جميعاً فى مذهب الغزالى ، ولما كان جميع المسلمين اليوم ـ ما عدا المتطرفين ـ يأخذون بما يقوله الغزالى فى أمر العقائد الإسلامية ويقدرونه تقديراً كبيراً ، فيحسن أن نرجع إلى الرسالة القدسية التى كتبها فى بيت المقدس وأدمجت فى كتاب الإحياء بعد ذلك (جـ ٢، ص٨٦ وما بعدها من طبعة القاهرة): تبيّن هذه الرسالة مذهب جمهور المسلمين فى ذات الله بياناً حسناً ومن أسف أنها لم تترجم وأن المقام لا يسمح بذكر ترجمتها . وكل ما نستطيعه هو أن نشير إلى تحليل واف لها فى *Algayel :* Asin Palacios *سرقسطه* ، سنة ١٩٠١، جـ١، ص٢٣٣ – ٢٨٣ وإلى تحليل قصير لها فى كتاب الأستاذ كارّا دى ڤو *Carra de Vaux* عن الغزالى ، باريس ، ١٩٠٢ ص٩٧ وما بعدها ، وأشير أيضاً – فيما يتعلق بترجمة كثير من عقائد المسلمين الأخرى — إلى كتابى *Development of Muslim Theology* ص٢٩٣ –٣٥١.

والعقائد الإسلامية — كما تقررها الرسالة القدسية ـ تصطبغ بصبغ ثلاث خاصة ، غير أن الماتريدى المتوفى ٣٣٣هـ (٩٣٥م) وهو معاصر قريب للأشعرى أسس فرقة لا تزال تعاليمها موجودة ، وهم يعدون من أهل السنة ، اتبعوا رأى أبى حنيفة (المتوفى ١٥٠ هـ = ٧٦٧م) . ولذلك يسمون الحنفية غالباً ، ومعظمهم من الترك.

وتجد فى كتابنا المتقدم الذكر ص٣٠٨ وما بعدها عقيدة أصحاب الماتريدى بتمامها كما تجدها فى العقائد النسفية . ونستطيع أن نلخص ما جاء فيها خاصاً بذات الله كما يلى:

١– أضاف الماتريدى إلى صفات الله الأزلية صفة «التكوين» . ومن الصفات الدالة عليها الخلق والإحياء والرزق والإماتة ، وتسمى هذه الصفات

الأفعال، وهى حادثة عند الأشعرية ولكنها قديمة عند الماتريدى لأنها مثل صفة التكوين . وفى هذا محاولة ظاهرة لإيجاد علاقة بين اللّهَ الذى لا يتغير وبين العالم المتغير.

٢- كان الأشعرى يقول بالاكتساب وهو لا يعدو شرحاً لكيفية الاختيار فى الإنسان، أعنى أن الله يخلق فى الإنسان شعوراً بأنه مختار ، ولكن الماتريدى أبدل الاكتساب بالاختيار ، وقال إن الإنسان يثاب ويعاقب على أفعاله الاختيارية ثم هو يترك المسألة عند هذا الحد .

٣- ولكن الأفعال كلها رغم هذا تكون بإرادة اللّه ، غير أن اللّه إنما يرضى عن الخير دون الشر.

٤- إذا كلف اللّه عباده شيئاً أعطاهم القدرة عليه ، وهذا هو أساس التكليف.

٥- صفات اللّهَ ثابتة لا تتغير ، والتغير إنما يحصل فى المخلوقات فتنعم وتشقى والعكس . وهذا التغير هو فى نعيم المخلوقات وشقائها وليس تغيراً فى إرادة اللّه . وهذا يتضمن القول بأن اللّه لا يتغير وأن العالم يتغير .

٦- وقد لاحظ أحد أصحاب الماتريدى أنه ليس فى مذهب الأشاعرة ما يمنع عقلا من خلود المؤمنين فى النار أو خلود الكافرين فى الجنة ، وهو خلاف ما يروى عن الأشاعرة . فعلى حين أن المعتزلة أوجبوا على اللّه أن يثيب العباد ويعاقبهم بالعدل ، فإن أصحاب الماتريدى قالوا فقط إن اللّه يتنزه عن الجور لأن الجور لا يليق بحكمته.

ولا نجد ما يدعونا إلى أن نذكر من الفروق بين رأى الغزالى وبين آراء المعتزلة فوق ما ذكرنا ، والغزالى فى رسالته يهاجمهم بنوع خاص ، ويدحض قولهم بنفى الصفات وما أوجبوا على اللّه من فعل الأصلح لعباده، ومن نفى الكلام عنه ، ونفى رؤيته فى دار القرار . أما أدلة الغزالى على أن العالم مخلوق فهى موجهة للفلاسفة الأرسطاليسيين الأفلاطونيين الذين قالوا بقدم العالم ، على أن الغزالى نفسه لم يكن يذهب إلى أن هذه الأدلة كافية ، لأنه إنما عرف أن العالم مخلوق لأنه أدرك الخالق من طريق الذوق إدراكاً روحياً من غير

واسطة ، وليرجع القارىء إلى وصف الغزالى لأطوار حياته الدينية وما أحس به فى كل طور فى كتابه «المنقذ من الضلال».

وهو فى رده على المشبهة أكثر هوادة ، ولكنه يعجب من حكمة الله الخفية فى ترك بعض مخلوقاته فى حجب الجهالة ، بحيث لا يستطيعون أن يدركوا الفرق بين التقدم النسبى والمطلق (فصل فى كلام الله) . وهو كثيراً ما يوجه إليهم النقد المر لإصرارهم على الخطأ فى استعمال الألفاظ ، وإن كانت عقائدهم سليمة من الخطأ ، فمثلا يستعمل الكّرامية لفظ جوهر بالإضافة إلى الله ظانين أن الجوهر «موجود لا فى مكان» ولكنه «موجود فى ذاته»، والحنابلة والكرامية جميعاً استعملوا لفظ الجسم بالإضافة إلى اللّه بمعنى شىء «موجود» أو «موجود فى ذاته» ، وعامة المجسّمة ذهبوا إلى القول بأن للّه جهة ، وهو تفسيرهم لمعنى استوائه على العرش ، غير أن الغزالى يقرر أخيراً (أصل ١ أصل٦) تقريراً لا يحتمل الشك أن الخالق منزه عن صفات المخلوقين . ويصعب أن نوفق بين هذا وبين الأجزاء الأخيرة من كتابه، عند بيانه للأساس الصوفى الذى تقوم عليه العقائد ، ثم بينه وبين تفسير الغزالى للآية التى تنص على أن اللّه نفخ فى الإنسان من روحه (سورة الحجر ، آية ٢٩ وسورة ص، آية ٧٢) ، وتفسيره لحديث إن اللّه خلق آدم على صورته (انظر الإشارة المتقدمة لكتاب المضنون الصغير ص٢ وما بعدها) . غير أن الغزالى فى الكتاب نفسه يثير هذه المسألة : قد يقول قائل : أليست مثل هذه الآراء فى نفس الإنسان مما ينفى مخالفة اللّه للحوادث ويؤدى إلى التشبيه؟ يجيب الغزالى عن هذا (نفس المصدر ، ص٩) بأن التشبيه إنما يتعلق بأخص وصف اللّه ، مثل كونه قيّوما فهذه صفة ذاتية له، أما ما عدا هذا فهو للّه ولكنه ليس صفة ذاتية ، وليس هذا فحسب ، بل إن الأشياء ليس لها من ذاتها إلا العدم ، أما وجودها فمكتسب من غيرها.

أما وجود اللّه فهو واجب غير مستفاد ، والقيومية للّه وحده . وهذا

هو المعنى الباطن للنهى عن التشبيه ، هو ينهى عن التشبيه المادى ولكنه افسح مجالا للتأويلات الصوفية . والغزالى فى كتاب آخر له (إلجام العوام عن علم الكلام، ص٤٧ وما بعدها) يبين ما للتنزيه فى وصف الله من خطر يؤدى بالعامة إلى الإلحاد ، وما فى استعمال الألفاظ المشتركة وضروب التمثيل من خطر يجرهم إلى التشبيه . وخطر التنزيه عنده أكبر ، وهو يوصى أن يخاطب الناس بلغة وبأمثلة يستطيعون أن يفهموها . فلابد من الاقتصاد فى التعليم ، وليس معنى هذا أنه يجب أن يعلموا شيئاً على غير حقيقته ، بل توجد مسائل لا يحسن الخوض فيها معهم.

ولم يكن للغزالى ـ كمتصوف ـ بدّ من أن يكمل هذا المذهب ، فوضع له ما يحتاج من أسس فى الفصول التالية من كتابه ، وخصوصاً فى كلامه عن أسرار القلب ، هو يبين كيف يرى الله ويعرفه بالقلب . جاء فى الحديث أن من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وهذا هو الأساس الذى تقوم عليه حياة التصوف ؛ ولكنا هنا ننتقل من علم الكلام إلى الدين ومن القول فى ذات الله إلى التحليل النفسى للعقائد ، وأشير على القارئ بأن يرجع إلى محاضراتى عن: The religious attitude and life in Islam أما العقيدة ذاتها فنستطيع أن نقول بالإجمال إنها لم تتغير حتى الآن . وإن عقيدة كل مسلم اليوم تجمع مختلف المذاهب من تنزيه وتشبيه وفناء صوفى على نسب متفاوتة .

المصادر :

انظر إلى جانب المصادر المذكورة فى صلب المقال :

(١) A.V. Kremer : *Gesch. d. Herrsch. Ideen des Islams* ليپسك سنة ١٨٦٨.

(٢) M.Th. Houtsma: *De strijd. over het Dogma in den Islam tot op al-Aseir*، ليدن سنة ١٨٧٥م .

(٣) Goldziher :*Muhammedanische Stud-ien*، هال سنة١٨٨٩–١٨٩٠م.

(٤) *Die Zahiriten* ليپسك سنة ١٨٨٤م.

(٥) *Materialien zur Kenntniss der Al-mohadenbewegung in Nordafrica (Zeitschr, d, Deutsch. Morgent. Ge-sellsch*، جـ٤١ ص٣٠ وما بعدها).

(٦) *Die Bekenntniess formeln der Almhaden (Zeitscher. d. Deutsch. Morgnl. Gesellsch.* جـ٤٤، ص١٦٨ وما بعدها).

(٧) *Le livre d'Ibn Toumert*، الجـزائر سنة ١٩٠٣م.

(٨) Krehl: *Beitrage zur muhammedanischen Dogmatik Sitzungsberichte d.K.S.Ges.d. Wiss, Philhist-Classe,* جـ٣٧ ليبسك سنة ١٨٨٥م).

(٩) *Beitrage zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islám*، ليبسك سنة ١٨٧٧م.

(١٠) A.de Vlieger : *Kitab al-Qadr* ، ليدن سنة ١٩٠٣م.

(١١) Edward Sell : *The Faith of Islam* ، لندن سنة ١٨٩٦م .

(١٢) Th. Haarbrücker: *Asch-Schahrastani's Religionspartheien und Philosphen-Schulen unberstzt Und erklart*، هال سنة ١٨٥٠ – ١٨٥١م.

(١٣) H.Steiner: *Mutaziliten*، ليبسك سنة ١٨٦٥م .

(١٤) T.W.Arnold: *Th Mutazil* ، ليبسك سنة ١٩٠٢م.

(١٥) Shaikh Muhammad Iqbal : *The Development of Metaphysics in Persia*، لندن سنة ١٩٠٨م.

(١٦) G.van Vloten : *Irdja' (Zeitschr. Morgenl Gesellsch.* جـ ٤٥ ، ص١٨١ وما بعدها).

(١٧) W.Spitta : *Zur Geschichte Abu-l'-Hasan al-Ashari's*، ليبسك سنة ١٨٧٦ .

(١٨) M.Schreiner: *Zur Geschichte des Asharitenthuns (Actes du VIII Congr. Intern. d. Orient*al، جـ١ ، ص٧٧ وما بعدها ، ليدن سنة ١٨٩١م).

(١٩) *Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen 'im Islam (Zeitschr, d. Deutsch Morgenl, Gesellsch)* جـ٥٢ ، ص٤٦٣ وما بعدها : ٥١٣ وما بعدها، جـ٥٣ ، ص٥١ وما بعدها.

(٢٠) Grimme: *Mohammed, II, Teil, Einleitung in den Koran* مونستر سنة ١٨٩٥.

(٢١) de Vaux : *Avicenne* . . ' باريس سنة ١٩٠٠.

(٢٢) S.M. Zweemer : *The Moslem Doctrine of God* إدنبرة سنة ١٩٠٥.

[D.B. Macdonald ماكدونالد]

تعليق على مادة «اللّه» (جل جلاله)

(١) التحقيق، أن لفظ الجلالة جرى فى الدلالة على معناه مجرى الأعلام وكل ما ذكر فى اشتقاقه وتصريفه لا وجه له .

(٢) لقد تورط الكاتب فى هذا المقام تورطاً ألجأ إليه عدم وقوفه على مذاهب العرب ودياناتها فى الجاهلية واعتقاده أن أهل مكة خاصة كانوا على عقيدة واحدة عبر عنها بقوله « إنها أشبه بالعقيدة المسيحية التى جعلت للقديسين والملائكة مقاما بين الله وعباده، وحقيقة الواقع أن أهل مكة ـ كبقية العرب ـ كانوا مختلفين فى الدين والعقيدة ، وقد تكفل القرآن الكريم ببيان عقائدهم المختلفة فى آيات متفرقة فتراءى للكاتب أن القرآن الكريم يعبر عن عقيدة واحدة ، ومن ثم أخذ ينسب ـ بغير حق ـ لبعض الآيات التناقض والاضطراب.

تتميما للفائدة نورد للقراء مذاهب العرب فى الجاهلية وبيان القرآن الكريم فيها: فطائفة منهم أنكروا الخالق ـ وهم الدهريون ـ وإليهم يشير قوله تعالى: «وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر..»، وطائفة ثانية قالوا بالخالق وأنكروا البعث والنشور، وإليهم يشير قوله تعالى : «وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم » إلى آخر الآية ... وطائفة ثالثة قالوا بالخالق وبالدار الآخرة وأنكروا الرسل وبعث الأجسام وإليهم يشير قوله تعالى: «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا»، «أبشر يهدوننا؟» وقوله جل شأنه: «أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون» . وهذه الطائفة تنقسم قسمين : ففريق منهم ـ وهم الذين يعتقدون بوجود الملائكة ـ يقولون:«لولا أنزل عليه ملك» الآية ... وفريق آخر ـ وهم الذين لا يعتقدون بوجود الملائكة ـ كانوا يعتقدون بالأصنام يعبدونها على أنها وسائل وشفعاء عند الله، وهم دهماء العرب . ولكل قبيلة أو بضع قبائل صنم خاص هو معبودهم الذى يلجئون إليه، وإليك بيان كل قبيلة والصنم الخاص بها :

كان (ود) لقبيلة كلب وهو بدومة الجندل، وكان (سواع) لقبيلة هذيل، وكان (يغوث) لقبيلة مذحج ولقبائل من اليمن، وكان (يعوق) لقبيلة همدان، وكان (نسر) لذى الكلاع بأرض حمير، وكانت (اللات) لثقيف بالطائف، وكانت (العزى) لقريش وجميع بنى كنانة وقوم من بنى سليم، وكانت (مناة) للأوس والخزرج وغسان، وكان لهم جميعاً صنم هو أعظم أصنامهم يسمونه (هُبَل) وضعوه على ظهر الكعبة ، وكان لبنى ملكان من كنانة صنم يقال له (سعد) وهو الذى قال فيه قائلهم:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا

فشتتنا سعد فلا نحن من سعد

وهل سعد إلا صخرة بتنوفه

من الأرض لا يدعو لغى ولا رشد

هذا وقد كان من أهل مكة فى الجاهلية من يؤمن بالله واليوم الآخر وينتظر أن يبعث الله رسولا للعباد ، ومن هؤلاء عبد المطلب ، كان يقول : والله إن وراء هذا الدار داراً يجزى فيها المحسن بإحسانه والمسىء يعاقب بإساءته . ومنهم زيد بن عمرو بن نفيل؛ كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول : أيها الناس هلموا إلىّ فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيرى .

ومنهم قس بن ساعدة ؛ كان يقول : كلا ورب الكعبة ليعودن ماباد ، ولئن ذهب ليعودن يوماً . ومنهم عامر بن الظرب ؛ كان يقول : إنى أرى أموراً شتى وحتى . قيل له : وما حتى؟ قال : حتى يرجع الميت حياً ويعود اللاشىء شيئاً . ولذلك خلقت السموات والأرض.

ثم إن من العرب من كان يهودياً ، ومنهم من كان نصرانياً ، ومنهم من كان يصبو إلى الصابئين ويعتقد فى الأنواء.

(٣) يحوم الكاتب من بعيد حول عقيدة الإسلام فى التنزيه والتوحيد التى جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم ، فبعد أن يكاد يصل إلى كنه هذه العقيدة التى تبدو فيما ورد من الآيات القرآنية الكريمة إذا هو يرجع فلا يقوى على إدراكها تمام الإدراك لبعده عن

اللسان العربى، وحقيقة الواقع أن القرآن الكريم قد شرح هذه العقيدة وحللها بما لم يسبقه دين من الأديان ، فهو يقرر أن الله ذات لا كالذوات التى ينالها الحس ويدركها العقل ، فهو ليس بمادة ولا متصل بالمادة إلا اتصال الإيجاد والتدبير . فمحال أن يدرك العقل كنهه لأن العقل لا يدرك إلا ما هو مادة أو متصل بها ولابد من صلة بين المدرك والشىء الذى يدركه حتى يمكن أن تتحقق بينهما نسبة الإدراك . وكل ما أمكن العقل أن يدركه هو آثار هذه الذات التى أرشدت إلى وجودها وهذه الآثار هى التى حددت معانى الأسماء والصفات ، وأقرب مثل لهذا «الكهرباء» فإنه لا يشك أحد فى وجودها ولم يمكن معرفة حقيقتها إلى اليوم ، وكل ما أمكن معرفته هو آثارها من نور وتحريك وغير ذلك . على أن هذه الصفات ليست كالصفات التى تراها قائمة بالبشر لأنه ما دام الموصوف متغايرا بالكنه فلا يمكن أن تكون الصفات متفقة فى حقيقتها . وغاية الأمر أن ضرورة الدعوة إلى معرفة الله وإرشاد الخلق إلى وجوده هى التى جعلت الدين يخاطب الناس بما يعرفونه بينهم من الصفات.

(٤) تبين لك مما أسلفنا أن اتصاف الله بهذه الصفات ليس كاتصاف البشر بها وأن هذه الصفات نفسها ليست كنظائرها من صفات البشر . فإذا صح الحكم على وصفك إنساناً بأنه ظاهر وباطن معاً بأن هذا تناقض فإنه لا يصح هذا الحكم على وصف اللّه بهاتين الصفتين .

(٥) القدوس هو المنزه عن كل وصف يدركه حس أو يتصوره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضى به تفكير . وكما يقال قدس العبد فى علمه وإراداته بمعنى ارتقى علمه عن الحسيات وارتقت إرادته عن الشهوات فصار لا يشابه الحيوان فى إدراكه ولا يماثله فى شهواته فكذلك معنى القدوس بالنسبة لله فقد تنزه عن أن يشاركه أحد فى صفة من صفاته.

(٦) السلام هو الذى تسلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن

الشر فليس فى الوجود سلامة إلا وهى منتسبة إليه ، والمراد من سلامة أفعاله عن الشر يعنى الشر المطلق المقصود لذاته لا لخير حاصل فى ضمنه أعظم منه وليس فى الوجود مطلق بهذا المعنى.

(٧) نور السموات والأرض يعنى مظهر الكون العام ومخرجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، وهذا شىء معنوى محض ليس من جنس صورة المذبح المضاء ولا ما يوقده النصارى فى كنائسهم وأديرتهم كما تخيله الكاتب.

(٨) علمت مما ذكرناه فى صفة القدوس والسلام والنور أن لا غموض فى شىء منها ، وعجز الكاتب عن الوصول لهذه المعانى لا يخليه من المسئولية فى تهجمه على دعواه الغموض فيها. بالباطل.

(٩) البارى هو الذى خلق الخلق وقدره تقديراً . وهذا المعنى يساعد عليه الاشتقاق فى اللغة العربية ، فزعم الكاتب أنه مأخوذ من اللغة العبرية، مستعمل دون أن يقصد منه معنى خاص، زعم فاسد . وخلاصة القول أن دراسة الكاتب للدين الإسلامى دراسة ناقصة مهوشة وكل ما ذكره من التناقض والاضطراب فمنشؤه عدم قدرته على فهم مرامى القرآن الكريم والأحاديث فى تصوير عقيدة التوحيد والتنزيه وشرح الأسماء والصفات. ولا أزال أكرر أن المدلولات اللغوية لما ورد من أسماء الله الحسنى وصفاته ليست متصورة إلا لتقريب المعنى إلى أفهام الناس وتصويره لهم.

محمد عاشور الصدفى

* * *

يبدو لمن قرأ مقال هذا المستشرق أنه لم يطلع على الآيات القرآنية الكريمة التى فيها أسماء اللّه وصفاته ، وإنما أخذ أرقامها من الفهارس فقط ، أو لعله قرأها ولم يتدبرها ولم يفقه معانيها . وقد يكون له فى هذا شىء من العذر ، فإنه يقرأ فى لغة لم يتقنها ولم يمرن عليها لسانه ولا تفكيره ، فلا يصل إلى شىء من أسرار معانيها وبلاغتها ، أضف إلى ذلك سمو القرآن الكريم فى

عبارته إلى أعلى درجات البلاغة والإعجاز ، مما كان سبباً فى اختلاف كثير من علماء الإسلام، أهل اللغة وأبناء العربية .

وبقى مما هاجم به الكاتب الشريعة الإسلامية ، أن عمد إلى أساس من أقوى دعائمها ـ وهو الأحاديث النبوية ـ يحاول هدمه بالتشكيك فيه.

لم يأت الكاتب بأى دليل يؤيد طعنه على صحة الأحاديث وثبوتها إلا رأيه ورأى أخ له هو المستشرق (كولد سيهر) ثم إثارة الشكوك بكلمات جوفاء لا طائل تحتها ، كادعائه أن من الواضح أن هناك أحاديث كثيرة لا يمكن أن تكون صدرت عن النبى صلى اللّه عليه وسلم ، وأن محاولة وجود شىء فى الحديث يمكن القطع بصحة نسبته إليه تاريخياً ـ محاولة فاشلة ، وأن الفرق الإسلامية لما اختلفت فى الآراء أخذ كل فريق منها يضع أحاديث يؤيد بها رأيه، وأن الأحاديث التى فيها مشابهة لما ورد فى القرآن الكريم مشكوك فيها أيضاً. وكدعوى كولدسيهر «أن الأحاديث ليست فى الواقع إلا سجلا للجدل الدينى فى القرون الأولى ، ومن ثم كانت قيمتها التاريخية ، ولكن هذا السجل مضطرب، كثير الأغلاط التاريخية ، وفيه معلومات مضللة لم تؤخذ من مصادرها الأولى»، إلى آخر ما ألقاه من دعاوى ، وما أثاره من شكوك.

وقد عنى المسلمون بحفظ أسانيد شريعتهم من الكتاب والسنة ، بما لم تعن به أمة قبلهم ، فحفظوا القرآن الكريم ، ورووه عن رسول اللّه صلى اللّه علية وسلم متواتراً ، آية آية ، وكلمة كلمة ، وحرفاً حرفاً ، حفظاً فى الصدور، وإثباتاً بالكتابة فى المصاحف حتى رووا أوجه نطقه بلهجات القبائل ، ورووا طرق رسمه فى الصحف ، و ألفوا فى ذلك كتباً مطولة وافية . وحفظ المسلمون أيضاً عن نبيهم كل أقواله وأفعاله وأحواله ، وهو المبلغ عن ربه والمبين لشرعه ، والمأمور بإقامة دينه . وكل أقواله وأفعاله بيان للقرآن الكريم ، وهو الرسول المعصوم والأسوة الحسنة . قال تعالى فى

صـــفــته: «وما ينطـــق عن الهوى، إن هو إلا وحى يـوحــى» (ســـورة الـنجم الآية : ٣و٤) وقال تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون) سورة النحل، الآية ٤٤ وقال أيضـاً (لقـد كـان لـكم فى رسـول الله أسوة حـسنة ..) سورة الأحـزاب، الآية ٢١. وكان عبد الله بن عمرو بن العاص يكتب كل شىء يسمـعه من رسول الله صلى الله عليـه وسلم ، فنهتـه قريش ، فذكـر ذلك للرسول[ﷺ] فقـال: «اكتب فـوالذى نفسى بيـده ما خـرج منى إلا حق» فـفــهم المسلـمـون من كل هذا أنه يجب عليهم أن يحفظوا عن رسولهم كل شىء، وقـد فـعلوا ، وأدوا الأمـانة على وجهها ، ورووا الأحـاديث عنه، بعضـها متواتر إما لفظاً ومعنى، وإما معنى فقط، وبعضـها بالأحاديث الصـحيحة الثابتة ، مما يسـمى الحديث الصـحيح والحـديث الحسن ، ولم يحتـجوا فى دينـهم بغـير هـذه الأنـواع، الـتى لا يعارض فـيها إلا جاحد أو مكابر.

ومعنى «المتواتر» عند علماء المصطلح والأصول وغيرهم أنه خـبر يرويه جمع من الناس يمتنع اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب ، عن جمع كـثير مـثلهم ، وهكذا طبقة بعـد أخرى ، حتى يصل إلى النبى صلى الله عليـه وسلم ، فـهـذا لا يمكن أحدا أن يشك فى صحته وثبوته ، اللهم إلا أمـثـال الكاتب مـن المسـتـشـرقـين وأتباعهم ، وهذا النوع من التـواتر كثير جـداً فى السُّنة ، والقـليل منه مـتـواتر بلفظه ومعناه ، وأكثره متواتر بالمعنى ، كعدد الصلوات الخمس ، وعدد الركعات فى كل صلاة ، ومثل كثير من معجزات النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن حاول بعض الـناس فى هذا العـــصـــر إنكار المعجزات المادية.

ومعنى «المشـهـور» أنه حديث يرويه رواة ثقات صـادقون ، طبقة عن طبـقة حـتى يصل إلى النبـى صلى الله عليـه وسلم ، على أن لا يـقل عـدد الرواة فى كل طبـقة عن ثلاثة ، وهذا أيضـاً كـثـير جداً فى الـسُّنة ، باللفظ وبالمعنى ، وفى الحقيقة إن المتواتر قسم من هذا النوع ـ المشـــهـور ـ ولكنـه أعلى أقـســامـه فى الثبوت ـ ، فجعل نوعاً على حدة.

وباقى الأحاديث الصحـيحة بعد ذلك يســمى «آحاداً» فى اصطلاحـهم ، وهو الحـــديث الذى رواه الـراوى الثـقــة

الصادق عن مثله طبقة بعد طبقة ، حتى يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، يخبر كل واحد من هؤلاء الرواة باسم الذى أخبره ونسبه ، وكلهم معروف الحال والعين والعدالة والزمان والمكان . ليس فى أحد منهم مغمز فى دينه ، ولا مطعن فى صدقه وأمانته ، مع التحرى والضبط لما رووه كلمة كلمة ، وحرفاً حرفاً ، وإن كان مروياً بالمعنى ، ثم وصلت هذه الأحاديث الصحيحة، المعروف نَقَلتها ، الموثوق برواتها ، وإلى أئمة هذا الفن الذين تفرغوا لدرسها ونقدها ، فنقدوا أحوال الرواة وتراجمهم واحداً واحداً، ونفوا رواية كل من كانت روايته موضع شك، ومن كان صدقه وأمانته موضع ريبة ، مهما ضؤلت. وجمعوا هذه الأحاديث فى الكتب، ورواها الناس عنه رواية مستفيضة منتشرة ، تبلغ حد التواتر إليهم ، وأكثر هذه الأحاديث منقول بنقل الكافة من الناس عن مثلهم إلى أن يصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو داخل فى المتواتر أو فى المشهور ، وإما إلى أحد الصحابة ، وإما إلى أحد التابعين ، وإما أحد الأئمة الأعلام الذين أخذوا عن التابعين أو الذين أخذوا عن أتباع التابعين ، وكلهم موضع الصدق والثقة ، لا مغمز فى واحد منهم ، وكما قال الإمام أبو محمد بن حزم : «هذا نقل خص الله تعالى به المسلمين دون سائر أهل الملل كلها ، وأبقاه عندهم غضًا جديداً على قديم الدهور ... فلا تفوتهم زلة فى كلمة فما فوقها فى شىء من النقل ، إن وقعت لأحدهم ، ولا يمكن فاسقاً أن يقحم فيه كلمة موضوعة ، ولله تعالى الشكر» وقد كتب فى (الملل والنحل) فصلا بديعاً طريفاً فى هذا البحث ، أفاض فيه القول كعادته (ج ٢ ص ٨١-٨٤) ، وقارن فيه بين طرق الإثبات التاريخى لأسانيد الشريعة الإسلامية وبين طرق الإثبات لأسانيد غيرها ، ولو أردنا الدفاع عن شريعتنا بالهجوم على غيرها لنلقنا كلامه كله ، ولكننا لا نرضى أن نسير فى هذا الطريق.

إن أئمة هذا الفن - فى الحديث - احتاطوا أشد الاحتياط فى النقل ، فكانوا يحكمون بضعف الحديث لأقل

شبهة فى سيرة الناقل الشخصية ، أما إذا اشتبهوا فى صدقه ، وعلموا أنه كذب فى شىء من كلامه فقد رفضوا روايته وسموا حديثه «موضوعاً» أو«مكذوبا» وإن لم يعرف عنه الكذب فى رواية الحديث ، مع علمهم بأنه قد يصدق الكذوب.

وكذلك توثقوا من حفظ كل راو ، وقارنوا رواياته بعضها ببعض ، وبروايات غيره، فإن وجدوا منه خطأ كثيراً ، وحفظاً غير جيد ضعفّوا روايته وإن كان لا مطعن عليه فى شخصه ولا فى صدقه خشية أن تكون روايته مما خانه فيه الحفظ.

وقد حرروا القواعد التى وضعوها لقبول الحديث ، وحققوها بأقصى مافى الوسع الإنسانى ، احتياطاً لدينهم ، ونفياً للخطأ عن سنة نبيهم ، فكانت قواعدهم التى ساروا عليها أصح القواعد للإثبات التاريخى وأعلاها وأدقها ، وإن أعرض عنها كثير من الناس وتحاموها بغير علم منهم ولا بينة .

ثم جمعوا هم ومن جاء بعدهم كل ما وصل إليهم من روايات فى الحديث ، صحيحة أو ضعيفة ، مع بيان قوتها أو ضعفها فى أكثر الأحوال ، وبعضهم جمع فى كتابه أحاديث صحيحة واقتصر عليها كالبخارى ومسلم ، رضى الله عنهما ، وكتاباهما أصح الكتب ثبوتاً بعد القرآن الكريم، وأحاديثهما لا شك فى صحة شئ منها عند العلماء بهذا الشأن ، وبعض العلماء عنى بجمع الأحاديث التى ثبت أنها مكذوبة على النبى صلى الله عليه وسلم ليحذر الناس منها . وجمعوا أيضاً كل ما وصل إلى علمهم من أسماء الرواة وأنسابهم وأحوالهم وتفاصيل تراجمهم، ليكون الباحث على بينة من بحثه فى صحة الحديث، وألفوا فى كل هذا الدواوين الكبار فى مئات من المجلدات بل آلاف ، مما لا نجد النزر اليسير منه عند أية أمة من سائر الأمم.

أفبعد هذا العمل الضخم ، والإنتاج الهائل العظيم يأتى أولئك المستشرقون ليسحروا أعين الناس ، ويستهووا

عقولهم ، ويضعوا الغشاء على أبصارهم .

إن المطّلع على أقوال هؤلاء الناس يراهم يقبلون من الأحاديث أضعفها سنداً وأوهاها رواية، إذا وافق رأيهم وهواهم ، وإن كان فى كتاب من كتب التاريخ أو السير أو غيرها بدون إسناد، ويحكمون بالكذب والوضع على أكثر الأحاديث الصحاح ، مما أجمع المسلمون على صحته وثبوته ، ولن تجد لهم قاعدة أو خطة يسيرون عليها فى قبول الأحاديث أو رفضها وكما ترى كاتب هذه المادة : يزعم أن الأحاديث التى تجد فيها مشابهة لما ورد فى القرآن مشكوك فيها !! وهذا أقبح ألوان الافتراء ، وأسقط أنواع الاستدلال ، فإن المعقول الواضح أن الحديث الذى يوافق معنى القرآن ، ويؤيده القرآن الكريم يكون معناه ثابتاً عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يثبت لفظه ولم يقم إسناده ، ولكن القوم لا يرمون إلى التحقيق العلمى ، والبحث العقلى وإنما يرمون إلى التشكيك ، ثم إلى الشك.

أحمد محمد شاكر

الأسماء الحسنى : وهى الأسماء القدسية : «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» (سورة الأعراف الآية : ١٨٠). «له الأسماء الحسنى» (سورة طه ، الآية : ٨ ؛ سورة الحشر ، الآية ٢٤ ، وغيرها) . والورعون من المسلمين يعظمون دوما سر الاسم الذى هو فى الوقت نفسه يفصح عن المسمى ويحجب الإسم .

المطلب الكلامى : وثمة باب فى علم التوحيد أفرد للأسماء الحسنى . والمشكلة القائمة هل يمكن لأحد أن يسمى الخالق؟ ثم عن الإله ، ماذا تعنى الأسماء التى له؟ **أوليات :** ماهو الاسم؟ هل هو مطابق للمسمى وللاسمية؟

استعمال الأسماء القدسية : جواب رواة الحديث المأثور عن متزمتى الأشاعرة هو أن الأسماء القدسية لا يمكن أن يسمى بها الله إلا عن توقيف به ندرك أن الله ذاته قد صرح به فى القرآن ، ثم وردت به السنة.

ووروده فى هذه الأخيرة على هذا النحو يجب أن يكون محدداً بحديث

صحيح أو حسن . ويجيز بعضهم الحكم الممكن المستنبط من إجماع . أما عند المعتزلة والكرّامية فإن العقل إذا أثبت صفة (سواء أكانت من صفات الوجود أو السلب أو الفعل) تصح للرب جاز أن يطلق عليه اسم يدل عى اتصافه بها ، وردت به النصوص أم لم ترد . وهذه حال من تخصيص الاسم عن طريق العقل الإنسانى . ويجيز الغزالى هذا التخريج لتلك الصفات التى يقول إنها تعين دلالة زائدة على الذات ولا يجيزها فى الأسماء الدالة على الذات المقدسة نفسها . وللباقلانى الأشعرى تخريج بين بين تبعه عليه كثير من الأشاعرة المتأخرين ، وهو : إذا كان النص أو الأثر يعطى صفة للرب، أو يخبرنا عن فعل له (ولكن فى هذه الأحوال فحسب) لوفق قواعد اللغة ، فمن الممكن للمرء تسميته بالاسم المناظر ، حتى ولو لم تنص عليه النصوص . ويلزم المرء أن يستثنى خاصة الأسماء غير المنزّلة التى تستدعى تصوراً منافياً للكمال الإلهى المطلق (فلا يجب أن يسمى الرب عارفاً، إذ المعرفة تعنى أن ثمة سهواً غلب، كما يجب الا يسمى فقيهاً ولا عاقلا ... إلخ) وبوفق هذه المقولات التى أصبحت شائعة فإن الأسماء لهذا يجب أن تكون إما منزلة ، أو على الأقل ترجع إلى جذم منزّل.

مسألتان واردتان : أ) الأسماء سرمدية فى قول الأشاعرة ، وهذا على الضد من قول المعتزلة الذين يعدونها محدثة. ب) منحى الماتريدية من الأحناف أنها ـ أى الأسماء ـ سواءٌ شأنا وفضلا (انظر : الفقه الأكبر ، جـ٢ ، ص٢٦) ؛ منحى الأشاعرة : أن بينها درجات فى الأثر الإلهى ، والاسم: الله له الأسبقية (أو كما يميل الصوفية إلى القول بأن بعض أسماء أخرى لها الأسبقية ، لا تدرك إلا بتجربة جديدة معروفة للداخلين فى الطريقة ، ويصدق هذا أيضاً على الاسم نفسه الذى لا يحاط به).

الأسماء التسعة والتسعون : يذكر حديث مروى عن أبى هريرة : «إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحداً . إنه وتر يحب الوتر ، من أحصاها دخل

الجنة». وتلاوة هذه الأسماء فى تدبر أصبحت فى الإسلام من عظمى العبادات الكادّة. والمسلم الورع يكررها متدبراً إياها مستعيناً عادة بحبات السُّبْحّة التسع والتسعين، عدا الوهابيين الذين يخالفون هذه العادة على أنها بدعة مذمومة. ويظهر أن ثمة عادة سريانية (مسيحية) استخدمت السبحة لعد مسردة من الأسماء القدسية التى كانت أقصر كثيراً من المسردة الإسلامية.

والمسلمون يجعلون لهذه الأسماء التسعة والتسعين مكانة ملحوظة، فهى تفصح فى وضوح كاف عن إيمان المسلم الورع بربه، وماذا يعنى له الاسم الأعلى «الله» الذى هو فى ذاته يطوى الأسماء الأخرى جميعها. وسوف نستنبط ثانية المسرد الأكثر قبولاً عادة بالاستناد إلى الحديث مع تفسير وشرح مختصر، وبما أن الفسحة لا تتيح لنا أن نتتبع استعماله تاريخياً فسوف نتناوله فى صورته الأخيرة، كما ورد فى أكثر تفاسير القرآن (سورة الإسراء، الآية ١١٠)

وكما يتردد لفظ الجلالة «الله» على حدة فإنه يكون الاسم المتم المائة إذا أريد هذا (وعلى هذا تفسير الجلالين) ولكنه يعد أحياناً أول المسرد. وفى هذه الحال فإن الاسم السابع والستين «الواحد» يعدل عنه ويدمج فى الاسم الثامن والستين «الأحد». (المراجع الرئيسية: المقصد الأسنى للغزالى، طبعة القاهرة من غير تاريخ، وخاصة الصفحات ٢٣ - ٧٢؛ المواقف لعضد الدين الإيجى بشرح الجرجانى: «شرح المواقف» طبعة القاهرة ١٣٢٥هـ = ١٩٠٧، مجلد ٨، ص٢١١ - ٢١٧، الذى هو نفسه يشير إلى الغزالى وإلى سيف الدين الآمدى).

والترتيب المألوف يمكن إقراره على النحو الآتى: الأسماء الثلاثة عشر الأولى (أو من الاسم الثانى إلى الاسم الرابع عشر حين يبدأ المسرد بالله) ترجع إلى الإحصاء القرآنى للآيات (سورة الحشر الآيات ٢٢ - ٢٤)، والترتيب التالى يبدو أنه غالباً لتقوية الذاكرة، وهو مقيد بتقفيات وروابط فعلية.

مسرد الأسماء الحسنى التسعة والتسعين:

١) **الله:** اسم يختص به الرب، يدل على الرب نفسه وقد لايستعمل فى شىء آخر. ٢و٣) **الرحمن الرحيم:** يعتمدان على صفة الإرادة، وكلاهما يتضمن المعنى نفسه. وعلى أية حال فعند الغزالى: الرحمن غير الرحيم فى أنه يستعمل للرب وحده (إذ الرحيم تذكّر بالرحمن، والذى هو من الأسماء الحسنى). ٤) **الملك:** يدل على استغناء (صفة سلب) عن كل الأشياء، وتبعية كل شىء للرب (صفة إيجاب) وكمال القدرة القدسية (من صفات القدرة). ٥) **القدوس:** فى معنى الانفصال (من صفات السلب) وهى تشير إلى: أ) الخلو من كل عيب. ب) أنه لا بالحدس ولا بالرؤية يدرك غيب الرب. ٦) **السلام:** أ) مالك السلام الذى لا شية فيه (من صفات السلب. ب) واهب السلام والخلاص عند بدء الخلق وفى وقت البعث (من صفات الوجود). جـ) سيظهر بركة السلام على خلقه (من صفات الكلام). ٧) **المؤمن:** أ) بالنظر إلى هذا الاسم فإن أئمة الكلام تكلموا عن إيمان الله «غير المخلوق» فى ذاته، وعقّب الإيجى أن الله مؤمن بمقدار ما يضع من إيمان فى ذاته ويعدل ما يكون من إيمان فى ذاته ما يضفيه على رسوله، يعنى أنه يوثق نفسه ويوثق رسله بيقينه الأسمى؛ أى يكمل إما بتوثيق ذاته ورسوله (من صفات الكلام) وإما بالفعل بخلق البرهان الخارق. ب) وقد يسمى الرب أيضاً مؤمناً عند حوارييه أصلاً من أصول الأمان. ٨) **المهيمن:** أ) الشاهد دوماً، الذى يحيط بكل شىء (من صفات المعرفة). ب) مشاركة لأمين، تجعل بمعنى مخلص، صادق فى كلامه (من صفات الكلام). ٩) **العزيز:** أ) صفة سلب تعنى عند الغزالى نادر ثمين جداً صعب المنال، وهكذا الرب لا وجود لمثله حتى إنه لا نظير له مطلقاً، ضرورى حتى إنه لا شىء يوجد إلا به، غير ممكن إدراكه فهو وحده يعرف نفسه. وعند الإيجى لا أب له ولا أم ولا مكان يحتويه ولا شىء يشبهه. ب) من صفات الفعل؛ يعاقب من يشاء؛ وهو الذى يملك أن يجازى على الأفعال. ١٠) **الجبار:** فلا يمكن أن يصمد له شىء أو إرادة. وفى معنى آخر للأصل

جبر: الذى يعمد إلى الحق. الذى يعيد ما يخص خلقه حسبما يشاء، وعلى وفق الأحوال؛ وهى من صفات الفعل أو السلب والإيجاب معاً، وترادف عظيماً فى المعنى. وعلى هذا فهو منزه من كل نقص. ١١) **المتكبر**: كل شىء يبدو حقيراً قياساً إلى ذاته؛ وعند الإيجى والجرجانى: معناه قريب جداً من عظيم. ١٢) **الخالق** و١٣) **البارى**: عند الإيجى والجرجانى معنى واحد: المنشئ. خالق الأشياء. ١٤) **المصور**: المدبر. الذى ينظم صور الأشياء. وهذه الأسماء الثلاثة الأخيرة تعتمد على صفات الفعل. والغزالى يحللها أكثر دقة، والثلاثة كلها تتضمن السلوك من العدم إلى الوجود، الأولى للعزم وفقاً للقدر، والثانية للوجود لذا ناسب تسميتها وجوداً، والثالثة لتنسيق الأشكال وفقاً لخير السُنن.

والأسماء من الثانى إلى الرابع عشر جاءت على نفس الترتيب فى القرآن الكريم (سورة الحشر، الآيات: ٢٢ـ٢٤) ثم الأسماء التالية مصنفة أفضلية حسب تنغيم الصوت.

١٥) **الغفَّار**: الذى يعلم كيف يتجاوز عن الحكم بالعقاب والغفار من صفات الإرادة. ١٦) **القهّار** (من صفات الأفعال السلبية). ١٧) **الوهّاب**: (صفة وجود). ١٨) **الرزّاق**: يُعنى بدءاً بالحاجات الطبيعية لكل إنسان (الجرجانى) وكذلك أيضاً الحاجات الروحانية للمخلوقات المفكرة (الغزالى)، من صفات الفعل، ١٩) **الفتّاح**: (ثلاثة ألوان من المعانى تبعاً لاختلاف ما يتضمنه الجذم): أ) الظافر الذى يقهر المصاعب ويجلب النصر (من صفات الوجود). ب) الحكَم، سواء أصدر حكمه (من صفات الكلام) أوجعل الحكم معلوماً (من صفات الإرادة) جـ) الكاشف الذى يكشف للناس ما يظل مغيباً عنهم (الغزالى). ٢٠) **العليم**: اسم مرتبط ارتباطاً تاماً بصفة العلم التى هى من صفات الماهية (ذاتى)؛ صفة حقيقية مشاركة فى قول الجرجانى.

والأسماء الستة الآتية على حين ترجع إلى أصول قرآنية فهى لم ترد فى القرآن الكريم بنصها، وهى لهذا تعد تواترية (نقلية) وهى مسوقة أزواجاً

على التضاد والترابط معا، وتوضح عطاياه سبحانه التى لا مقابل لها على الإطلاق.

٢١) **القابض**. و ٢٢) **الباسط** و٢٣) **الخافض**. و٢٤) **الرافع** و٢٥) **المعز** و٢٦) **المذل** و٢٧) **السميع** ٢٨) **البصير**: الله يسمع ويرى كل الأشياء وفقاً لصفتين من صفات الذات أكدهما القرآن الكريم . ٢٩) **الحَكَم**: فى وضعه حكم ملكوته صورة من الحكمة والتدبر (الغزالى) متصلة بصفات المعرفة والكلام والفعل. ٣٠) **العدل**: لا قبيح يصدر عنه (من صفات السلب. ٣١) **اللطيف**: الذى يخلق فى عباده نعمة اللطف ليكونوا فى عون بعضهم (من صفات الفعل). ٣٢) **الخبير**: أ) الحكيم، وهى قريبة جداً من العليم، فى معنى العلم بأسرار قلوب الخلق (من صفات المعرفة). ب) الذى يختار، والذى يقضى مختاراً (من صفات الكلام). ٣٣) **الحليم**: الذى يمهل العقاب (من صفات السلب). ٣٤) **العظيم**: (انظر المعنى الوارد مع الجبار)؛ عند الغزالى: الذى وراء حدود إدراك الإنسان تماماً كالأرض والسماء اللتين لا يحاط بهما بلمحة واحدة.

٣٥) **الغفور**: أ) عند الإيجى والجرجانى: مشابهة فى المعنى للغفار تماماً مثل الرحمن الرحيم فهما متشابهان فى المعنى. ب) عند الغزالى: الغفار يؤكد أن الرب يعفوحتى عن الخطايا المتكررة مع أن الغفور تحمل على الإطلاق ودون قيد عفو الرب السرمدى. ٣٦) **الشكور**. وفى المعنى الاستعارى مأخوذة من شُكر. أ) الذى يعطى كثيراً لقاء قليل (من صفات الفعل). ب) ويثنى على كل من يطيعه (من صفات الكلام).

٣٧) **العلى**: عند الإيجى: مرادفة للمتكبر، وعند الغزالى: الذى رتبته فوق رتبة المخلوقات. ٣٨) **الكبير**: عند الإيجى: مرادفة للمتكبر وللعلى وعند الغزالى: مرادفة للعظيم. ٣٩) **الحفيظ**: معنى قريب من عليم عند الإيجى، فإن الحفظ نقيض الإهمال والسهو، ولهذا كان لها أصل فى العلم: أ) الرب حافظ، متصل الفعل، وبهذا يرقب الكون أجمع، دون أن تكون رعايته للأشياء واحداً

بعد الآخر (من صفات السلب). ب) يؤكد دوام المخلوقات بحفظ يحميها من العاديات (من صفات العمل). ٤٠) **المقيت**: أربعة ألوان من المعانى: أ) منبع القوة، لأنه يخلق الغذاء (المادى والروحى)، وهى مرادفة للرزاق (الغزالى). ب) الفاصل الذى يقضى ولا يرد قضاؤه (من صفات القدرة). جـ) الشاهد الذى يعلم الغيب (من صفات المعرفة) د) الحاضر. ٤١) **الحسيب**: أ) الذى يعطى ما يكفى لأنه يخلق لعباده ما هو كاف لهم (من صفات الوجود). ب) الذى يسأل بكلماته من يتبع الشرع الحساب عما عمل من حسنات وسيئات (من صفات الكلام). ٤٢) **الجليل**: أ) عند الغزالى: إظهار جلال الصفات الإلهية الذى يميز هذا الاسم عن الكبير والعظيم، بمعانيهما المتقاربة. ب) وعند الإيجى: مرادف للمتكبر. جـ) وعند الجرجانى: موصوف بصفات الجلال والجمال.

٤٣) **الكريم**: أربعة ألوان من المعانى: أ) ذو الجود (من صفات الفعل). ب) الذى يقدر قدر الجود (من صفات القوة). جـ) منه يفيض جميع السمو (من الصفات الإضافية). د) الذى يغفر الذنوب. ٤٤) **الرقيب**: قريب فى المعنى من حفيظ (ومن ثم فهو مشتق من معنى عليم) ويؤكد الغزالى أن ملاحظته للأشياء لازمة دائمة لا يغفل عنها. ٤٥) **المجيب**: الذى يجيب دعوات الضارعين؛ وعند الغزالى: الذى يعجل فيكفى الخلق ما يحتاجون؛ الذى يسعفهم. ٤٦) **الواسع**: الذى يشمل بكرمه كل الأشياء، ويبسط جوده إلى كل موجود. علمه بكل معلوم. قدرته على كل شىء يمكن أن يعزم عليه، على الإطلاق ودون حاجة إلى الالتفات على التوالى للأشياء (الجرجانى)، ٤٧) **الحكيم**: مرادف للعليم (الإيجى) ذو الحكمة، ذو العلم بالأشياء كما تقع منه وبنتائج الأفعال على ما هو ملائم. ب) الحازم فى حكمه، الذى يطابق بين السلامة التامة فى رعايته لهداية العالم وبين المنفعة فى تنفيذ شرائعه. ٤٨) **الودود**: أ) الذى يحب الحسن من خلقه ويدبره لهم دون عوض. ب) ترجع إلى الصفة التى منها يتوجه الثناء الذى يثنى به على المؤمن والجزاء الذى يعطيه إياه. ٤٩) **المجيد**: أ) الجميل

الأفعال، الوافر الإحسان. ب)الثناء الذى يستحقه يختص به وحده ٥٠) **الباعث**: الذى يحيى كل مخلوق يوم النشور (هذا الاسم وحده له أصل تواترى) ٥١) **الشهيد**: أ) الذى يعلم الغيب ب) الذى هو حاضر (انظر المعنى الثالث للمُقيت). ٥٢) **الحق**: تدل على العدل (من الصفة ذاتها). أ) ضرورى بجوهره . ب) صادق حقاً فى كلامه. جـ) إليه يرجع الصدق، الجلى. ٥٣) **الوكيل**: الذى يوكل إليه كل شىء: الذى يرعى حاجات الخلق كلها. ٥٤) **القوى**: الذى يملك القوة على الأشياء جميعها. ٥٥) **المتين**: الذى لا حد لقوته. ٥٦) **الولى**: فى معنى المعين. الحامى، وأيضاً القابض على زمام الملكوت. ٥٧) **الحميد**: المستحق للحمد (من صفات الإضافة) ٥٨) **المحصى**: الذى يدرك الأشياء المعدودة ويعرفها معرفة شاملة (العليم) وله القدرة عليها (القادر). ٥٩) **المبدئ**: الخالق المطلق للكائنات الذى منتهـه للخير البحت. ٦٠) **المعيد**: الذى يهيئ الخلق للعودة بعد فنائهم: ٦١) **المحيى**. ٦٢) **المميت**: الذى يسبب الحياة والموت.

٦٣) **الحى**: إحدى صفات الذات فى المعنى الظاهر (الإيجى)؛ الرب فاعل ورقيب فلا أحد يؤثر فيه على أية حال، ولا أحد يمكنه أن يراه دون أن يموت، فهو حى فى أعلى درجات الحياة وأعظمها كمالا، بسبب كماله المطلق فى تأثيره وعلمه (الغزالى). ٦٤) **القيوم**: الباقى فى ذاته وبذاته دون أى سبب آخر للوجود غير ذاته (من صفات السلب). ب) الذى يسوس المخلوقات ويسويها، ولا أحد يوجد دونه. ٦٥) **الواجد**: الذى لا يعوزه شىء ولا يحتاج إلى شىء (من صفات السلب). ٦٦) **الماجد** (من صفات الإضافة) إليه السلطة والقوة (ملاحظة: أكثر العادّين يزيدون هنا. الواحد، الفرد. والغزالى والإيجى اللذان يحذفانه يذكران المعنى مرتبطاً بشروح الأسماء الآتية): ٦٧) **الأحد**، من صفات الذات العليا، الصفة ذاتها التى للكمال القدسى تختلف عن الواحد كما يأتى: الأحد الفرد بذاته، تجرد مطلق للذات، الغلبة وانقطاع النظير للصفات القدسية؛ الواحد، الرب الفرد؛ لا رب آخر. ٦٨) **الصمد**: أ) الحاكم الذى يحكم

(من صفات الإضافة). ب) معنى قريب من الحليم، الذى لا تعنيه ولا تغضبه أعمال خصومه (من صفات النفى)، جـ) السامى المقام جداً. د) الذى يتضرع إليه الإنسان ويتوسل (من صفات الإضافة). هـ) المصمت الذى لا جوف له ولا أجزاء يمكن أن ينقسم إليها. ٦٩) **القادر** . ٧٠) **المقتدر**. ٧١) **المقدم**. ٧٢) **المؤخر**: الذى يقرِّب ويبعد؛ الذى يدنى إليه كل من يريد ويطلعه على قربه ويبعد ويهمل كل من أراد. ٧٣) **الأوَّل**. ٧٤) **الآخِر**. هو قبل كل شىء ولا شىء قبله، هو بعد كل شىء ولا شىء بعده (السبب الأول. فعّال باتّ ـ عند الغزالى ـ من صفات السلب) ٧٥) **الظاهر**، ٧٦) **الباطن**: أ) عرف بالبرهان القاطع (من صفات الإضافة). ب) الذى تتجلى سيطرته على كل الأشياء (من صفات الفعل)؛ خفى. أ) محجوب عن الحواس (من صفات السلب)، ب) الذى يعلم الأشياء الخفية (من صفات العلم)، ٧٧) **الوالى**، الحاكم (الإيجى). ٧٨) **المتعالى**: مرادف للعلىّ ولكن مع إضافة معنى النصر، ٧٩) **البَرّ**: الذى يحدث البر ليعمل عمله فى القلب ويكون منبع المنافع. ٨٠) **التواب**: ٨١) **المنتقم**. ٨٢) **العَفُوّ**. ٨٣) **الرؤوف** (معنى قريب من رحيم، عند الغزالى). ٨٤) **مالك الملك**، ٨٥) **ذو الجلال والإكرام**: معنى قريب من الجليل فى رأى الإيجى والآمدى. ٨٦) **المقسط**. ويخص ذلك الغزالى بيوم الحساب .٨٧) **الجامع** أ) المؤلف بين الكائنات على حسب تماثلها وتباينها وتضادها (الغزالى). ب) الذى يجمع بين الغرماء يوم الحساب (الإيجى ـ الجرجانى). ٨٨) **الغنى**. ٨٩) **المغنى**. ٩٠) **المانع** (اسم تواترى فحسب) الدافع الواقى، متصل بالحافظ الحارس اليقظ، والحافظ تبرز فكرة الحراسة والحماية؛ والمانع فكرة منع المصائب وصدها. ٩١) **الضار**، ٩٢) **النافع**: اسمان تواتريان فقط، فهما يفصحان عن أن السيئة والحسنة، والخسران والربح، والضر والنفع، تعزى إلى الله وحده. ٩٣) **النور**: أ) له فى ذاته برهان جلى تام. ب) هو الذى يجعل الأشياء كلها جلية واضحة، بإخراجه إياها من العدم إلى الوجود. ٩٤) **الهادى**: الذى يخلق

الهدى فى قلوب المؤمنين، ويهدى كل كائن عاقلاً أو غير عاقل، إلى غايته. ٩٥) **البديع**: أ) الذى خلق وأبدع دون مثال سبق ب) الذى هو ذاته أول على الإطلاق ولا شىء يشبهه. ٩٦) **الباقى**:٩٧) **الوارث**: الذى يستمر وجوده بعد فناء الخلق، وإليه يرجع كل ما تملكه مخلوقاته. ٩٨) **الرشيد**: ٩٩) **الصبور**، معنى قريب من الحليم (اسم تواترى فحسب).

هذا هو مسرد الأسماء الحسنى التسعة والتسعين؛ وثمة مسارد أخرى تزيد أحياناً على هذا العدد. فبعضها يعدّ: الرب، والمنعم، والمعطى، والصادق، والستار... إلخ.

وصفوة القول أن ثمة دراسات عدة للأسماء القدسية التى تذهب فى تصنيفها حسب الصفات (وعلى هذا الغزالى، المقصد، ص: ٧٢) مع ميل مقصود إلى إسباغ لون من التأمل الروحى على هذا الغرض. وثمة أمثلة كثيرة لهذا فى التصوف، ومن ثم فلم يعد هذا الأمر مسألة إيراد شرح لهذه الأسماء الحسنى التسعة والتسعين بمقدار ما هو تطبيق لجميع قواعد التوقيف واللغة لتبجيل هذا السر القدس.

المصادر.

(١) علاوة على الكتاب العرب الذين ورد ذكرهم فى صلب المادة فإنه ينبغى الرجوع إلى تفاسير القرآن الكريم الكبرى، والرسائل الكثيرة جداً عن الكلام، الفصل الخاص بالأسماء الحسنى.

(٢) ونسوق مثالاً من كثير عن تأمل صوفى من الصوفية فنحيل القارئ إلى: ابن عطاء الله السكندرى: القصد المجرَّد فى معرفة الاسم المفرَّد، القاهرة، طبعة الأزهر، سنة ١٣٤٨هـ = ١٩٣٠م.

(٣) مراجع باللغات الأوربية A.J.Wensinck: *Muslim Creed* كمبردج سنة ١٩٣٢ ، ص ١٩٦، ٢٣٩.

(٤) وثمة مسردة لا تمثل الأسماء الحسنى خير تمثيل فى J. Windrow Sweetman: *Islam and Christian Theology* مجلد ١ ، ج١ ، مطبعة لاتّرويرث ، سنة ١٩٤٥ ، ص٢١٥-١٦.

(٥) Asin Palacios: *El justo medio en la Crencia, compendio de teologia dog-*

matica de Algazel (وهى ترجمة كتاب الاقتصاد تعقبها ترجمة أجزاء من المقصد مع التعليق عليها) مدريد سنة ١٩٢٩، ص٤٣٥-٤٧١.

(٦) Y. Moubarac : *Les Noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants et épigraphie sud-sémitique* فى Muséon، سنة ١٩٥٥، ص٨٦ وما بعدها.

الابيارى [كارديه L.Gardet]

تعقيب على «مادة الأسماء الحسنى»

فى المادة - مع إلمامها بأطراف الموضوع - إيجاز مسرف طوى فى طياته التفسير المشبع الذى يجب أن يتصل بكل اسم من الأسماء الحسنى. والمادة فى إيجازها هذا - تكاد لا تعد مرجعاً مجزئاً، إذ هى ليست غير نظرة فى هذه الأسماء مجموعة مع موازنة عابرة بين بعضها البعض، كما أنه ثمة شروح أوردت وأهمل غيرها، وفى هذا الذى ترك تتمة وجلاء، وثمة إحالات إلى مواد هى تمهيد لهذا المقال، وكان لابد من أن توجز هنا إيجازاً، إذ هى المدخل إليه والمقال عليها ينبنى، وهى إلى هذا لم توف فى أمكنتها التوفية كلها. لهذا كان لابد لهذا التعقيب من تمهيد يشمل الكلام عن الاسم والمسمى والتسمية فى إيجاز غير مخل، يكون مدخلا إلى الكلام عن الأسماء الحسنى. وإذ كنت أرى أنه لابد من أن يستوى مع هذا المقال شرح واف للأسماء الحسنى نقى من الشوائب، لكى يغنى به القارئ، ولا يجتزئ بهذه النظرة التى هى أقرب للرأى منها إلى العرض الأمين، لهذا وذاك رأيت أن أعقب ممهداً لهذا التعقيب بما ذكرت حتى أغنى القارئ بحاجته عن الأسماء الحسنى، ولا أعنيه الرجوع إلى مرجع آخر، إلا فيما ندر وكان فوق حاجة المستفيد عامة، فأقول:

قال التفتازانى : الاسم، هو اللفظ المفرد الموضوع لمعنى، وهو يعم جميع أنواع الكلمة. والمسمى، هو المعنى الذى وضع الاسم بإزائه. والتسمية، هى وضع الاسم للمعنى. وقد يراد بها ذكر الشىء باسمه، فيقال : سمى زيدا، ولم يسم عمراً.

وفى «جامع الرموز» ، عند الكلام على جواز اليمين باسم الله تعالى : الاسم عرفاً لفظ دال على الذات والصفة معاً ، كالرحمن والرحيم ؛ والله اسم دال على ذات الواجب ، فهو اسم للذات.

وقال الأشعرى : قد يكون الاسم عين المسمى ، أى ذاته من حيث هى ، نحو «الله» ، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه ، وقد يكون غيره، نحو «الخالق» و «الرازق» ، مما يدل على نسبة إلى غيره ، ولا شك أن تلك النسبة غيره ، وقد يكون لا هو ولا غيره، مثل «العليم» و «القدير» ، مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ، فإن تلك الصفة لا هو ولا غيره ، فهكذا الذات المأخوذة منها.

وقال الآمدى : اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى ، وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هى نفس الأقوال الدالة ، وأن الاسم هو نفس المدلول.

وذهب ابن فورك إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه ، فقولك الله ، دال على اسم هو المسمى ، وكذلك قولك عالم وخالق ، فإنه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً.

وقال بعضهم : من الأسماء ما هو عين كالوجود والذات ؛ ومنها ما هو غير كالخالق ، فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق ، وخلقه غير ذاته ؛ ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً ، كالعالم ، فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها ، فهو لم يُرد بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله ، كما أريد بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلولها .

وقد اعتبر ابن فورك ومن وافقه المدلول المطابقى ، وأرادوا بالمسمى ما وضع الاسم بإزائه ، فقالوا : إن الاسم نفس المسمى.

وأراد بعضهم بالمسمى ما يطلق عليه الاسم ، وجعل المدلول أعم من المطابق، وعد فى أسماء الصفات المعانى المقصودة ، وزعم أن مدلول الخالق الخلق ، وأنه غير ذات الخالق ، وذلك لأن صفات الأفعال غير الموصوف ، وأن الصفات التى لا عينه ولا غيره هى التى يمتنع انفكاكها عن موصوفها.

وأراد الأشعرى بالمسمى ما يطلق عليه الاسم ، أعنى الذات ، واعتبر المدلول المطابقى ، وحكم بغيرية هذا المدلول ، أو بكونه لا هو ولا غير ، باعتبار المدلول التضمنى.

وذهب المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية .

وذهب أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى ، فيطلق على كل منهما ، ويفهم المقصود بحسب القرائن .

وذهب الرازى إلى أن الاسم هو المسمى.

وعن الغزالى أنه مغاير لهما ، لأن التسمية وطرفيها مغايرة قطعاً : (من شرح المواقف).

وقال أبو البقاء : كل كلمة تدل على معنى فى نفسها ولا تتعرض لزمان فهى الاسم ... والاسم مسماه ما سواه، أو هو مسماه ، أو مسماه لا هو ولا ما سواه.

ثم قال : والاسم لغة ما وضع لشىء من الأشياء ودل على معنى من المعانى ، جوهراً كان أو عرضاً ، فيشمل الفعل والحرف أيضاً ، ومنه قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) أى أسماء الجواهر والأعراض كلها ؛ واشتقاقاً هو ما يكون علامة للشىء ودليلا يرفعه إلى الذهن ، من الألفاظ والصفات والأفعال ؛ وعرفاً هو اللفظ الموضوع لمعنى ، سواء كان مركباً أو مفرداً ، مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما.

ثم قال : والاسم أيضاً ذات الشىء قال ابن عطية : ذات ومسمى وعين واسم بمعنى .

وقال : الاسم أيضاً الصفة ، يقال : الحق والخالق والعليم أسماء الله تعالى، وهو رأى الأشعرى ، والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بإزائه ، والتسمية هى وضع الاسم للمعنى . وقد يراد بالاسم نفس مدلوله ، وبالمسمى الذات من حيث هى هى ؛ وبالتسمية نفس الأقوال ؛ وقد يراد ذكر الشىء باسمه ، كما يقال : سمى زيداً ولم يسم عمراً.

وقال : والاسم إن دل على معنى يقوم بذاته فهو اسم عين ، كالرجل والحجر ؛ وإلا فاسم معنى ، سواء كان

معناه وجودياً كالعلم ، أو عدمياً كالجهل.

ومثل زيد وعمرو ، هو اسم علم ، ومثل رجل وامرأة ، هو اسم لازم ، أى لا ينقلب ولا يفارق ، ومثل صغير وكبير ، هو اسم مفارق ؛ ومثل كاتب وخياط ، اسم مشتق ، ومثل غلام جعفر ، وثوب زيد ، هو اسم مضاف ، ومثل فلان أسد ، هو اسم مشبه ؛ ومثل أب وأم ، هو اسم منسوب يثبت بنفسه ويثبت غيره ؛ ومثل حيوان وناس ، اسم جنس.

والاسم - باعتبار معناه - على ستة أقسام ، فنحو : زيد ، جزئى حقيقى ؛ ونحو : الإنسان ، كلى متواطئ ؛ ونحو: الوجود ، كلى مشكك ؛ ونحو : العين ، مشترك ؛ ونحو : الصلاة ، منقول متروك ؛ ونحو : الأسد : حقيقى ومجاز.

ووقوع الاسم على الشىء باعتبار ذاته كالأعلام ، وباعتبار صفة حقيقية قائمة بذاته ، كالأسود والأبيض والحار والبادر ، وباعتبار جزء من أجزاء ذاته ، كقولنا للحيوان : إنه جوهر وجسيم ، وباعتبار صفة إضافية فقط ، كقولنا للشىء : : إنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك ، وباعتبار صفة سلبية كالأعمى والفقير ، وباعتبار صفة حقيقية مع صفة إضافية ، كقولنا للشىء : إنه عالم وقادر ، فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات ، وكذا القدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات ؛ وباعتبار صفتين : حقيقية وسلبية ، كشجاع وهى الملكة وعدم البخل ؛ وباعتبار صفتين : إضافية وسلبية ، كالأول، لأنه سابق لغيره ولم يسبقه غيره ؛ وقيُّوم ، لأنه غير محتاج إلى غيره ومقوِّم لغيره؛ وباعتبار الصفات الثلاث كالإله ، لأنه دال على وجوبه لذاته وعلى إيجاده لغيره وعلى تنزيهه عما لا يليق به.

والاسم الواقع فى الكلام قد يراد به نفس لفظه كما يقال : زيد معرب ، وضرب فعل ماض، ومن حرف جر ؛ وقد يراد به نفس ماهية المسمى ، مثل : الإنسان نوع ، والحيوان جنس ؛ وقد يراد به فرد ، نحو : جاءنى إنسان ، ورأيت حيواناً ، وقد يراد جزؤها ، كالناطق ؛ أو عارض لها كالضاحك.

ولا يبعد أن يقع اختلاف واشتباه فى أن اسم الشىء نفس مسماه أو غيره ، وفى مثل كتبت زيداً ، يراد به اللفظ ، ومثل : كتب زيد ، يراد به المسمى ؛ وإذا أطلق بلا قرينة ترجح اللفظ أو المسمى ، كما فى قولك : زيد حسن ، فإنه يحتملهما بلا رجحان ، فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ ، وبالعينية على المسمى.

وعند النحويين غير المسمى ، إذ لو كان إياه لما جازت إضافته إليه ، إذ الشىء لا يضاف إلى نفسه . والاسم هو اللفظ المعلق على الحقيقة ، عيناً كانت تلك الحقيقة أو معنى ، تمييزاً لها باللقب ممن يشاركها فى النوع . والمسمى هى تلك الحقيقة ، وهى ذات ذلك اللقب ، أى صاحبه ؛ فمن ذلك : لقيته ذات مرة ، والمراد الزمن المسمى بهذا الاسم ، الذى هو مرة . والدليل على التغاير بينهما أيضاً ثبوت كل منهما حال عدم الآخر ، كالحقائق التى ما وضعوا لها اسما بعينه ، وكألفاظ المعدوم والمنفى ، وكالأسماء المترادفة المشتركة، فإن كثرة المسميات ووحدة الاسم فى المشترك ، وبالعكس فى المترادف ، توجب المغايرة ، لاسيما أن الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات ، وتلك الأصوات أعراض غير باقية.

والمسمى قد يكون باقياً ، بل قد يكون واجب الوجود لذاته .

وإطلاق الاسم بمعنى الصفة على ما مدلوله مجرد الذات ، بلا معنى زائد ، محل نظر ، فإن قيل : لو كان الاسم هو المسمى لاستقام أن يقال : إن اللّه اسم ، كما يستقيم القول بأن اللّه مسمى ، واستقام أن يقال بأنه عبد اسم اللّه ، كما يستقيم القول بأنه عبد الله.

قال صاحب «الكافى» : السبيل فى مثله التوقيف ، ولم يرد التوقيف بأن اسم اللّه هو اللّه ، ولا بأن عبد اسم اللّه عبد اللّه.

والمحكى عن المعتزلة أن الاسم غير المسمى . ولفظ الاسم فى قوله تعالى (سبح اسم ربك) و (تبارك اسم ربك) مقحم.

قال أبو البقاء : ولنا أن تلكما الآيتين دليل على أنهما واحد ، إذ لو كان الاسم

غيـر المسمى لكان أمراً بالتـسبيح لغـير الله ، وعلى هذا إذا قـال : زينب طالق ، واسم امرأته زينب ، يقع على ذات المرأة لا على اسـمهـا . وإذا اسـتعـمل بمعنى التسمـية يكون غير المسـمى لا محالة ، فجـواب : ما اسمك؟ زيد ، لأن ما لغـير العـقـلاء ، وجـواب : مـن زيد؟ أنا ، بالإضافة إلى الذات.

فـالاسم هو مـدلول اللفظ لا اللفظ ، يقـال : زيد هذا الشخص ، وزيد جـاء ، ولو كـان هو اللفظ لما صح الإسناد ، نعلم أنه غير المسمى خارجاً لا مفهوماً.

وأمـا اللفظ الحـاصل بالتكلم ، وهو الحروف المركـبة تركيـباً مخصـوصاً ، فيسمى بالتسمية.

ثم إن الاسـم إمـا أن يوضـع لذات معينة من غير ملاحظة معنى من المعانى مـعهـا ، مـثل الإبل والفرس ، وإمـا أن يوضع لذات معينة باعتبار صدق معنى ما عليـها ، فيـلاحظ الواضع تلك الذات باعـتبـار صدق ذلك المـعنى عليهـا ، ثم يوضع الاسم بـإزاء تلك الذات فـقط ، خارجاً عنها ذلك المعنى ، أو بإزاء الذات المتصفـة بذلك المعنى ، داخلا ذلك المعنى فى الموضـوع له ، فيكون المعنى سـبباً باعثاً للوضع فى هاتين الصورتين ، مع أنه خارج فى الصورة الأولى داخل فى الثانية.

وكل من هذه الأقـسام الثـلاثة اسم يوصف ولا يـوصف به ، إذ مـدلوله الذات المعينـة القائمة بنفـسهـا ، ممتنعة القيام بغيرها ، حتى يوصف بها الغير . وإما أن يوضع لـذات مبهـمة يقـوم بها مـعنى معـين ، على أن يكون قيـام ذلك المعـنى بأيـة ذات كـانت مـن الذوات مـصحـحاً للإطلاق . فـهذا القـسم هو الصفة ، إذ مدلوله قائم بغيره لا بنفسه، لأنه مـركب من مفـهوم الذات المبـهمـة والمعنى. وقـيام المعـنى بغيـره ظاهر ، وكذا الذات المبهمة معنى من المعانى ، إذ لا استـقلال له بنفـسه فيـقوم بغـيره . والضابط فيـه هو أن كل ذات قامت بها صـفـات زائدة عليـهـا فـالذات غـيـر الصـفات، وكذا كل واحـد من الصـفات غير الآخـر إن اختلفت بالذوات ، بمعنى أن حقيقـة كل واحد والمفهوم منه ، عند انفراده ، غيـر مفهوم الآخـر لا محالة . وإن كانت الصفات غـير ما قامت به من الذات فالـقول بأنهـا غير مـدلول الاسم المشتق منها أو ما وضع لها وللذات من

غير اشتقاق ، وذلك مثل صفة العلم بالنسبة إلى مسمى العالم أو مسمى الإله . فعلى هذا ، وإن صح القول بأن علم الله غير ما قام به من الذات لا يصح أن يقال إن علم اللّه غير مدلول اسم اللّه أو عينه ، إذ ليس هو عين مجموع الذات مع الصفات ، ولعل هذا هو المراد بقول بعضهم إن الصفات النفسية لا هى ولا هى غيره.

وعلى هذا فالإله اسم لا وصف ، مع أنه صالح للوصفية أيضاً لاشتمال معناه على الذات المبهمة القائمة بها معنى وعيناً . والدليل على ذلك جريان الأوصاف عليه وعدم جريانه على موصوف ، والسبب فى ذلك كونه فى أصل وضعه لذات معينة بإعتبار وصف الألوهية ، ومعلوم أن الذات المعينة قائمة بنفسها لايحتمل قيامها بغيرها حتى يصح إجراء اللفظ الدال عليها على موصوف ما . وهذا هو الفرق بين الاسم والصفة.

ويقول الجرجانى فى شرح المواقف: الاسم الذى يطلق على الشىء إما أن يؤخذ من الذات ، بأن يكون المسمى به ذات الشىء وحقيقته من حيث هى ، أو من جزئها ،أو من وصفها الخارجى أو من الفعل الصادر عنه ، فالمأخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم فجائز فى حقه تعالى ، سواء كان الوصف حقيقياً كالعليم ، أو إضافياً كالماجد بمعنى العالى ، أو سلبياً كالقدوس ، وكذا المأخوذ من الفعل كالخالق . وأما المأخوذ من الجزء كالجسم للإنسان فمحال ، لانتفاء التركيب فى ذاته ، فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه.

أما المأخوذ من الذات ، فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جّوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة ، ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز ، لأن وضع الاسم لمعنى نوع من تعقله ووسيلة إلى تفهيمه ، فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم ، فإنه لا يتصور اسم بإزائه . وفيه بحث ، لأن الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ، إذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجه ما . ويوضع الاسم لخصوصية يقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ، ويكون

ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم ، كما فى لفظ الله ، فإنه اسم علم له ، موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه.

وفى شرح القصيدة الفارضية فى علم التصوف : الأسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والأفعال إلى : الذاتية كالله ، والصفاتية كالعليم ، والأفعالية كالخالق . وتنحصر باعتبار الأنس والهيبة عند مطالعتها فى الجمالية كاللطيف ، والجلالية كالقهار.

والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها إلى : ذاتية ، وهى سبعة : العلم والحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ؛ وباعتبار تعلقها بالخلق إلى : أفعالية ، وهى ما عدا السبعة.

ولكل مخلوق سوى الإنسان حظ من بعض الأسماء دون الكل ، كحظ الملائكة من اسم السبّوح والقدّوس . ولذا قالوا: نحن نسبح بحمدك ونقدس لك . وحظ الشيطان من اسم الجبار والمتكبر، ولذلك عصى واستكبر ، واختص الإنسان بالحظ من جميعها ، ولذلك أطاع تارة وعصى أخرى ، وقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) أى ركب فى فطرته من كل اسم من أسمائه لطيفة وهيأه بتلك اللطائف للتحقق بكل الأسماء الجلالية والجمالية ، وعبر عنهما بيديه ، فقال لإبليس (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) وكل ما سواه مخلوق بيد واحدة لأنه إما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة ، أو الجلال كملائكة العذاب . وعلامة التحقق باسم من أسماء الله أن يجد معناه فى نفسه ، كالمتحقق باسم الحق، علامته ألا يتغير بشىء ، كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقاً لتحققه بهذا الاسم.

وفى الإنسان الكامل : أسماء الله تعالى على قسمين ، القسم الأول هى الذاتية كالأحد والواحد والفرد والصمد والعظيم والحى والعزيز والكبير والمتعال وأشباه ذلك . والقسم الثانى هى الصفاتية ، كالعليم والقادر ، ولو كانت من الأسماء النفسية ، وكالمعطى والخلاق ، ولو كانت من الأفعالية.

ويقول التهانوى : اعلم أن تسميته تعالى بالأسماء توقيفية ، أى يتوقف إطلاقها على الإذن فيه وليس الكلام فى أسماء الأعلام الموضوعة فى اللغات إنما

النزاع فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال .

وقال القاضى أبو بكر : كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه به بلا توقيف ، إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ، ولذا لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف ، لأن المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ، وكذا لفظ الفقيه والعاقل والفطن والطبيب ونحو ذلك.

وقد يقال : لابد مع نفى ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف .

وقال القاضى أبو بكر : لابد من التوقيف ، وهو المختار ، وذلك للاحتياط، فلا يجوز الاكتفاء فى عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا ، بل لابد من الاستناد إلى إذن الشرع . فإن قلت : من الأوصاف ما يمتنع إطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها ، كالماكر ، أجيب بأنه لا يكفى فى الإذن مجرد وقوعها فى الكتاب أو السنة بحسب اقتضاء المقام ورعاية أدب . وسياق الكلام ، بل يجب أن يخلو عن نوع تعظيم.

وقال الغزالى : الحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى ، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة ولا سبيل إلى كشف الحق فيه إلا ببيان معنى كل واحد من هذه الألفاظ الثلاثة مفرداً ، ثم بيان معنى قول : هو هو ، ومعنى قولنا: هو غيره . وكل علم تصديقى ، أعنى علم ما يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، فإنه لا محالة لفظه قضية تشتمل على موصوف وصفة ونسبة لتلك الصفة إلى الموصوف ، فلابد وأن تتقدم عليه المعرفة بالموصوف وحده على سبيل التصور لحدها وحقيقتها ، ثم المعرفة بالصفة وحدها على سبيل التصور لحدها وحقيقتها ، ثم النظر فى نسبة الصفة إلى الموصوف ، أنها موجودة له أو منفية عنه ، فمن أراد مثلا أن يعلم أن الملك قديم أو حادث، فلابد وأن يعرف أولا معنى لفظ الملك ، ثم معنى القديم والحادث ، ثم ينظر فى إثبات أحد الوصفين للملك أو نفيه عنه ، فلذلك لابد من معرفته معنى الاسم ومعنى المسمى، ومعنى التسمية ، ومعرفة معنى هو هو ، والهوية والغيرية حتى يتصور أن يعرف بعد ذلك أنه هو أو غيره.

وحد الاسم وحقيقته أن للأشياء وجوداً فى الأعيان ووجوداً فى الأذهان ووجوداً فى اللسان . أما الوجود فى الأعيان فهو الوجود الأصلى الحقيقى ، والوجود فى الأذهان هو الوجود العلمى الصورى ، والوجود فى اللسان هو الوجود اللفظى الدليلى ؛ فإن السماء مثلا لها وجود فى عينها ونفسها ، ثم لها وجود فى أذهاننا ونفوسنا ، لأن صورة السماء تنطبع فى أبصارنا ثم فى خيالنا حتى لو عدمت السماء مثلا وبقينا لكانت صورة السماء حاضرة فى خيالنا . وهذه الصورة هى التى يعبر عنها بالعلم ، وهو مثال المعلوم ، فإنه محاك للمعلوم وموازٍ له ، وهو كالصورة المنطبعة فى المرآة فإنها محاكيةللصورة الخارجة المقابلة لها . فالعلم إذن مثال الذهن فى المعلوم.

وأما الوجود فى اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات قطعت أربع تقطيعات ، يعبر عن القطعة الأولى بالسين ، وعن الثانية بالميم ، وعن الثالثة بالألف ، وعن الرابعة بالهمزة ، وهو قولنا : سماء . فالقول دليل على ما هو فى الذهن ، وما فى الذهن صورة لما فى الوجود مطابقة له . ولو لم يكن وجود فى الأعيان لم تنطبع صورة فى الأذهان . ولو لم تنطبع صورة فى الأذهان لم يشعر بها إنسان، ولو لم يشعر بها الإنسان لم يعبر عنها باللسان.

فإذن اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية . والإنسان مثلا من حيث إنه موجود فى الأعيان يلحقه أنه نائم ويقظان وحّى وميت وماش وقاعد وغير ذلك ، ومن حيث إنه موجود فى الأذهان يلحقه أنه مبتدأ وخبر وعام وخاص وجزئى وكلى وقضية وغير ذلك ؛ ومن حيث إنه موجود فى اللسان يلحقه أنه عربى وعجمى وتركى وزنجى وكثير الحروف وقليلها ، وإنه اسم وفعل وحرف وغير ذلك.

وهذا الوجود يجوز أن يختلف بالأعصار ويتفاوت فى عادة أهل الأمصار . فأما الوجود الذى فى الأعيان والأذهان فلا يختلف بالأعصار والأمم البتة.

والمراد بالاسم هنا الذى فى اللسان دون الذى فى الأعيان والأذهان . وإذا عرفت أن الاسم إنما يعنى به اللفظ الموضوع للدلالة ، فاعلم أن كل موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع له . ويقال للموضوع له : المسمى ، وهو المدلول عليه ، من حيث إنه يدل عليه ، ويقال للواضع : المسمى؛ ويقال للوضع : التسمية . وقد يطلق لفظ التسمية على ذكر الاسم الموضوع، كالذى ينادى شخصاً يقول : يازيد ، فيقال : سماه ، وإن قال : أبا بكر ، يقال: كنّاه .

وكان لفظ التسمية مشتركاً بين وضع الاسم وبين ذكر الاسم ، وإن كان الأشبه أنه أحق بالوضع منه بالذكر.

ويجرى الاسم والتسمية والمسمى مجرى الحركة والتحريك والمتحرك والمحرك . وهذه أربعة أسام متباينة تدل على معان مختلفة ، فالحركة تدل على النقلة من مكان إلى مكان ، والتحريك يدل على إيجاد هذه الحركة ، والمحرك يدل على فاعل الحركة ، والتحرك يدل على الشىء الذى فيه الحركة ، مع كونه صادراً من فاعل كالمتحرك الذى لا يدل إلا على المحل الذى فيه الحركة ولا يدل على الفاعل.

ثم قال : ومن ظن أن الاسم هو المسمى ، على قياس الأسماء المترادفة ، كما يقال : الخمر هى العقار ، فقد أخطأ، لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم ، إذ الاسم لفظ دال والمسمى مدلول ، وقد يكون غير لفظ ، ولأن الاسم عجمى وتركى وعربى ، أى موضوع العجم والترك والعرب ، والمسمى قد لا يكون كذلك . والاسم إذا سئل عنه قيل: ما هو؟ والمسمى إذا سئل عنه قيل : من هو؟ وإذا سمى الجميل باسم قبيح ، قيل اسم قبيح ومسمى حسن، وإذا سمى باسم كثير الحروف ثقيل المخارج ، قيل اسم ثقيل ومسمى خفيف. والاسم قد يكون مجازاً والمسمى لا يكون مجازاً. والاسم قد يتبدل على سبيل التفاؤل والمسمى لا يتبدل، فهذا كله يعرفك أن الاسم غير المسمى.

وقد يقال : إن الاسم هو المسمى ، على معنى أن المسمى مشتق من الاسم،

فيدخل فيه كما يدخل السيف فى مفهوم الصارم . وهذا إن قيل به فيلزم عليه أن يكون التسمية والمسمًى والاسم كله واحداً ، لأن الكل مشتق من الاسم ويدل عليه. وهذا مجازفة من الكلام ، إذ الاسم دلالة ، وله مدلول هو المسمى ، ووضعه فعل فاعل مختار ، وهو التسمية ، ثم إن المسمى ليس اسما بصفة ، ولا التسمية اسما بصفة ، فيصح هذا التأويل.

فالاسم والتسمية والمسمى ألفاظ متباينة المفهوم مختلفة المقصود ، يصح على الواحد منها أن يقال له : هو غير الثانى لا أنه هو ، لأن الغير فى مقابلة : الهو هو.

والمذهب القائل بتقسيم الاسم إلى ما هو المسمى ، وإلى ما هو غيره ، وإلى ما هو هو ولا هو غيره ، فأبعد المذاهب عن السداد ، إلا أن يراد به مفهوم الاسم ، فيقال : مفهوم الاسم قد يكون ذات المسمى وحقيقته وماهيته ، وهى أسماء الأنواع التى ليست مشتقة ، كقولك : إنسان وعلم وبياض ، وما هو مشتق فلا يدل على حقيقة المسمى بل يترك الحقيقة مبهمة ويدل على صفة له، كقولك: عالم وكاتب.

وقد يقال: إنما اضطر القائلون إلى القول بأن الاسم هو المسمى حذرا من القول بأن الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح فيلزمهم القول بأن الله تعالى لم يكن له اسم فى الأزل إذ لم يكن لفظ ولا لافظ ، فإن اللفظ حادث . ولقد فاتهم أن معانى الأسماء كانت ثابتة فى الأزل ولم تكن الأسماء ، لأن الأسماء عربية وعجمية حادثة . وقد سبقت الإشارة إلى أن الأشياء لها ثلاث مراتب فى الوجود أحدها فى الأعيان ، وهذا الوجود الموصوف بالقدم فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته ، والثانى فى الأذهان وهذا الوجود حادث إذ كانت الأذهان حادثة ، والثالث فى اللسان وهى الأسماء ، وهذا الوجود أيضاً حادث بحدوث اللسان.

وقد يقال : فقد قال تعالى (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم) ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون الألفاظ التى هى حروف مقطعة، بل كانوا يعبدون المسميات .

فنقول : إن المستدل بهذا لا يفهم وجه دلالته ما لم يقل إنهم كانوا يعبدون المسميات دون الأسماء فيكون فى كلامه التصريح بأن الأسماء غير المسميات ، إذا لو قال قائل : العرب كانت تعبد المسميات دون المسميات لكان متناقضاً ، ولو قال : نعبد المسميات دون الأسماء كان غير متناقض، فلو كانت الأسماء هى المسميات لكن القول الأخير كالأول.

ثم يقال أيضاً : إن اسم الآلهة التى أطلقوها على الأصنام كان اسما بلا مسمى ، لأن المسمى هو المعنى الثابت فى الأعيان من حيث دل عليه اللفظ ، ولم تكن للأصنام آلهة ثابتة فى الأعيان ولا معلومة فى الأذهان ، بل كانت أساميها موجودة فى اللسان فكانت أسماء بلا معان ، ومن سمى باسم الحكيم ولم يكن حكيما وفرح به قيل : فرح بالاسم ، إذ ليس وراء الاسم معنى، وهذا هو الدليل على أن الاسم غير المسمى ، لأنه أضاف الاسم إلى التسمية وأضاف التسمية إليهم فجعلها فعلا لهم ، فقال (أسماء سميتموها) يعنى أسماء حصلت بتسميتهم وفعلهم وأشخاص الأصنام لم تكن هى الحادثة بتسميتهم.

فإن قيل : فقد قال تعالى (سبِّح اسم ربك الأعلى) والذات هى المسبَّحة دون الاسم ؛ قلنا . الاسم ها هنا زيادة على سبيل الصفة.

وقد استدل القائلون بأن الاسم غير المسمى بقوله تعالى : (ولله الأسماء الحسنى) وبقوله صلى الله عليه وسلم: إن لله سبحانه تسعة وتسعين اسما ، مائة إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة، قالوا: لو كان الاسم هو المسمى لكان مسمى تسعاً وتسعين ، وهو محال، لأن المسمى واحد.

وقد يقولون : إن المراد بالاسم هنا التسمية ، وهو بعيد أيضاً ، إذ أن التسمية ذكر الاسم أو وصفه ، ثم إن التسمية تتعدد وتكثر بكثرة المتسمين ، وإن كان الاسم واحداً ، كما أن الذكر والعلم يكثر بكثرة الذاكرين والعالمين ، وإن كان المذكور والمعلوم واحداً ، فكثرة التسمية لا تفتقر إلى كثرة الأسماء ، لأن ذلك يرجع إلى أفعال المسمين ، فما أريد بالأسماء ها هنا التسميات ، بل

أريد الأسماء ، والأسماء هي الألفاظ الموضوعة الدالة على المعانى المختلفة.

وثمة مسألة أثارها صاحب المقال ، وهى ذلك الترادف الذى أشار إليه بين بعض الأسماء الحسنى . ونحن نورد هنا ما رد به الغزالى ، قال :

وهذا مما أستبعده غاية الاستبعاد مهما كان الاسمان من جملة التسعة والتسعين ، لأن الاسم لا يراد لحروفه بل لمعانيه ، والأسامى المترادفة لا تختلف إلا حروفها ، وإنما فضيلة هذه الأسامى لما تحتها من المعانى ، فإذا خلت عن المعانى لم يبق إلا الألفاظ . والمعنى اذ دل عليه بألف اسم لم يكن له فضل على المعنى الذى يدل عليه باسم واحد، فبعيد أن يكمل هذا العدد المحصور بتكرير الألفاظ على معنى واحد ، بل الأشبه أن يكون تحت كل لفظ خصوص معنى ، فإذا رأينا لفظين متقاربين فلابد فيه من أحد أمرين.

أحدهما : ألا يبين أن أحدهما خارج عن التسعة والتسعين ، مثل الأحد والواحد ، فإن الرواية المشهورة عن أبى هريرة ورد فيها الواحد ، وفى رواية أخرى ورد فيها الأحد بدل الواحد ، فيكون مكمل العدد معنى التوحيد ، إما بلفظ الواحد أو بلفظ الأحد ، فأما أن يقوما فى تكميل العدد مقام اسمين والمعنى واحد ، فهو بعيد جداً.

الثانى : أن نتكلف إظهار مزية لأحد اللفظين على الآخر ببيان اشتماله على دلالة لا يدل عليه الآخر ، مثاله لو ورد الغافر والغفور والغفار ، لم يكن بعيداً أن تعد هذه ثلاثة أسام ، لأن الغافر يدل على أصل المغفرة فقط، والغفور يدل على كثرة المغفرة بالإضافة إلى كثرة الذنوب ، حتى إن من لا يغفر إلا نوعاً واحداً من الذنوب فلا يقال له الغفور ، والغفار يشير إلى كثرة غفران الذنوب على سبيل التكرار ، أى يغفر الذنوب مرة بعد أخرى ، حتى إن من يغفر الذنوب جميعا ولكن أول مرة ، ولا يغفر العائد إلى الذنب مرة بعد أخرى لم يستحق اسم الغفار.

ثم قال : وهذا القدر من التفاوت يخرج الأسامى من أن تكون مترادفة وتكون من جنس السيف والمهند والصارم ، لا من جنس الليث والأسد . فإن عجزنا فى بعض هذه الأسامى المتقاربة عن هذين المسلكين فينبغى أن

نعتقد تفاوتاً بين معنى اللفظين . فإن عجزنا عن التنصيص على خصوص ما به الافتراق كالعظيم والكبير مثلا فإنه يصعب علينا أن نذكر وجه الفرق بين معنييهما فى حق الله تعالى ، ولكنا مع ذلك لا نشك فى أصل الافتراق ، ولذلك قال تعالى : الكبرياء ردائى ، والعظمة إزارى . فرّق بينهما فرقاً يدل على التفاوت ، وإن كان كل واحد من الرداء والإزار زينة للإنسان ، ولكن الرداء أشرف من الإزار . وكذلك العرب فى استعمالها تفرق بين اللفظين ، إذ يستعمل الكبير حيث لا يستعمل العظيم، ولو كانا مترادفين لتواردا فى كل مقام ، تقول العرب : فلان أكبر سناً من فلان ، ولا تقول : أعظم سناً.

فهذه الأسامى ، وإن كانت متقاربة المعانى فليست مترادفة . وعلى الجملة يبعد الترادف المحض فى الأسماء الداخلة فى التسعة والتسعين ، لأن الأسماء لا تراد لحروفها ومخارج أصواتها ، بل لمفهوماتها ومعانيها .

وكذا أشار صاحب المقال إلى المعانى المختلفة التى يحتملها الاسم الواحد ، ونحن نسوق هنا رأى الغزالى فى ذلك، قال:

الاسم الواحد الذى له معان مختلفة، وهو مشترك بالإضافة إليها ، كالمؤمن مثلا ، فإنه قد يراد به التصديق ، وقد يشتق من الأمن ، ويكون المراد إفادة الأمن والأمان ، فهل يجوز أن يحمل على كلا المعنيين حمل العموم على مسمياته ، كما يحمل العليم على العلم بالغيب والشهادة والظاهر والباطن وغير ذلك من المعلومات الكثيرة؟

وهذا إذا نظر إليه من حيث اللغة فبعيد أن يحمل الاسم المشترك على جميع المسميات حمل العموم إذ العرب تطلق اسم الرجل وتريد به كل واحد من الرجال ، وهذا هو العموم ، ولا تطلق اسم العين وتريد به عين الشمس والدينار وعين الميزان والعين المتفجرة من الماء والعين الباصرة من الحيوان ، وهذا هو اللفظ المشترك . بل تطلق مثل ذلك لإرادة أحد معانيه ، وتميز ذلك بالقرينة.

إلى أن قال : ولا نذكر لكل اسم إلا معنى واحداً نراه أقرب ونضرب عما عداه صفحا إلا إذا تصرف الشرع فيه من الألفاظ ، فلا يبعد أن يكون من وضعه وتصرفاته إطلاق اللفظ لإرادة

جميع المعانى ، فيكون اسم المؤمن بالشرع محمولا على المصدق ، ومفيداً الأمن بوضع الشرع لا بوضع لغوى ، كما أن اسم الصلاة والصوم قد اختص بتصرف الشرع ووضعه.

وننتقل بعد هذا إلى الأسماء الحسنى وبيان معانيها فى ظل ما قدمنا ، إذ ما جاء فى المقال غير مجزئ ، والقارئ به لا يغنى ، كما أن فيه تجاوزا كثيراً عما هو شائع متعارف ، واكتفاء بشىء من أشياء ، فنقول:

الأسماء الحسنى

وهى التى اشتملت عليها رواية أبى هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحداً . إنه وتر يحب الوتر، من أحصاها دخل الجنة. هو الله الذى لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلى الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوى المتين الولى المحصى المبدئ المعيد المحيى المميت الحى القيوم الواجد الماجد الباطن الوالى المتعال البر التواب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع الغنى المانع الضار النافع النور الهادى البديع الباقى الوارث الرشيد الصبور.

الله: اسم للموجود الحق لصفات الإلاهية، المنعوت بنعوت الربوبية، المنفرد بالوجود الحقيقى، فإن كل موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته، وأن ما استفاد الوجود منه فهو من حيث ذاته هالك، ومن جهته التى تليه موجود هالك إلا وجهه. والأشبه أنه جاء فى الدلالة على هذا المعنى مجرى الأسماء الأعلام. وهو أعظم الأسماء التسعة والتسعين لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلاهية كلها حتى لا يشذ منها شىء، وسائر الأسماء لا تدل آحادها إلا على أصل المعانى من علم أو قدرة أو فعل

أو غيره، ولأنه أخص الأسماء، إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازا، وسائر الأسماء قد يسمى به غيره، كالقادر والعليم والرحيم.

الرحمن الرحيم: اسمان مشتقان من الرحمة، والرحمة تستدعى مرحوما، ولا مرحوم إلا وهو محتاج. والذى تنقضى به حاجة المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية بالمحتاج لا يسمى رحيما. والذى يريد قضاء حاجة ولا يقضيها، فإن كان قادرا على قضائها لا يسمى رحيما إذ لو تمت الإرادة لوفى بها، وإن كان عاجزا فقد يسمى رحيما باعتبار ما اعتاده من الرقة ولكنه ناقص. وإنما الرحمة التامة إفاضة الخير على المحتاجين وإرادته لهم عناية بهم. والرحمة العامة هى التى تتناول المستحق وغير المستحق، ورحمة الله تامة عامة.

والرحمن أخص من الرحيم، ولذلك لا يسمى به غير الله، والرحيم قد يطلق على غيره فهو من هذا الوجه قريب من اسم الله الجارى مجرى العلم، وإن كان هذا مشتقا من الرحمة قطعا، ولذلك جمع الله بينهما فقال: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) فلزم من هذا، ومن حيث إنه لا ترادف فى الأسماء المحصاة أن يفرق بين معنى الاسمين، والمفهوم من الرحمن نوع من الرحمة أبعد من مقدورات العباد. فحظ العبد من اسم الرحمن صرفه إن كان ذا غفلة إلى الله بالوعظ والنصح، والنظر إلى العاصى بعين الرحمة، وحظه من اسم الرحيم إغناؤه وسد حاجته.

الملك: هو الذى يستغنى فى ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج إليه كل موجود، بل لا يستغنى عنه شىء فى شىء، لا فى ذاته ولا فى صفاته، ولا فى وجوده ولا فى بقائه، بل كل شىء فوجوده منه أو مما هو منه، وكل شىء سواه فهو مملوك فى ذاته وصفاته، وهو مستغن عن كل شىء فهذا هو الملك المطلق.

القدوس: المنزه عن كل وصف يدركه حس أو يتصوره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضى به تفكير. ولا يقال: منزه عن العيوب

والنقائص، لأن نفى الوجود يكاد يوهم إمكان الوجود، وفى ذلك الإيهام نقص.

السلام: الذى تسلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر، فكل سلامة فى الوجود معزوة إليه صادرة منه.

المؤمن: الذى يعزى إليه الأمن والأمان بإفادته أسبابه وسده طرق المخاوف. ولا يتصور أمن إلا فى محل الخوف، ولا خوف إلا عند إمكان العدم والنقص والهلاك. والمؤمن المطلق هو الذى لا يتصور أمن وأمان إلا ويكونان مستفادين من جهته، وهو الله تعالى.فلا أمن فى العالم إلا وهو مستفاد بأسباب هو متفرد لخلقها والهداية إلى استعمالها، فهو الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى، فهو المؤمن المطلق حقاً.

المهيمن: القائم على خلقه بأعمالهم وأرزاقهم وآجالهم، وذلك باطلاعه واستيلائه وحفظه، وكل مشرف على كنه الأمر مستول عليه حافظ له فهو مهيمن عليه. والإشراف يرجع إلى العلم، والاستيلاء إلى كمال القدرة، والحفظ إلى العقل، فالجامع بين هذه المعانى اسمه المهيمن ولن يجمع ذلك على الإطلاق والكمال إلا الله تعالى، ولذلك قيل إنه من أسماء الله تعالى فى الكتب القديمة.

العزيز: الخطير الذى يقل وجود مثله وتشتد الحاجة إليه ويصعب الوصول إليه، فما لم يجتمع عليه هذه المعانى الثلاثة لم يطلق عليه اسم العزيز، فكم من شىء يقل وجوده ولكن إذا لم يعظم خطره ولم يكثر نفعه لم يسم عزيزا، وكم من شىء يعظم خطره ويكثر نفعه ولا يوجد نظيره، ولكن إذا لم يصعب الوصول إليه لم يسم عزيزاً، كالشمس مثلا فإنها لا نظير لها، والأرض كذلك، والنفع عظيم فى كل واحدة منهما والحاجة شديدة إليهما، ولكن لا توصفان بالعزة، لأنه لا يصعب الوصول إلى مشاهدتهما. فلابد من اجتماع المعانى الثلاثة . ثم لكل واحد من المعانى الثلاثة كمال ونقصان، فالكمال فى قلة الوجود أن يرجع إلى واحد، إذ لا أقل من الواحد، ويكون بحيث يستحيل وجود مثله، وليس هو إلا الله تعالى، فإن الشمس وإن كانت

واحدة فى الوجود فليست واحدة فى الإمكان فيمكن وجود مثلها فى الكمال والنفاسة. وشدة الحاجة أن يحتاج إليه كل شىءفى كل شىء حتى فى وجوده وبقائه وصفاته، وليس ذلك على الكمال إلا لله تعالى. فلا يعرف الله تعالى إلا الله تعالى، فهو العزيز المطلق الحق لا يوازيه فيه غيره.

الجبار: الذى تنفذ مشيئته على سبيل الإجبار فى كل أحد، ولا تنفذ فيه مشيئة أحد. والذى لا يخرج أحد عن قبضته، وتقصر الأيدى دون حمى حضرته، فالجبار المطلق هو الله تعالى فإنه يجبر كل أحد ولا يجبره أحد، ولا مثنوية فى حقه فى الطرفين.

المتكبر: لا يرى العظمة والكبرياء إلا لنفسه ففإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وكان صاحبها متكبرا حقا، ولا يُتصور ذلك على الإطلاق إلا لله تعالى، فإن كان ذلك التكبر والاستعظام باطلا، ولم يكن ما يراه من التفرد بالعظمة كما يراه كان التكبر باطلا ومذموما. وكل من رأى العظمة والكبرياء لنفسه على الخصوص دون غيره كانت رؤيته كاذبة ونظره باطلا، إلا الله سبحانه وتعالى.

الخالق البارئ المصور: خالق من حيث إنه مقدر؛ وبارئ من حيث إنه مخترع موجد؛ ومصور من حيث إنه مرتب صور ما يخترع أحسن ترتيب؛ فليس ثمة ترادف كما يظن، وأن الكل يرجع إلى الخلق والاختراع؛ بل كل ما يخرج من العدم إلى الوجود فيفتقر إلى التقدير أولا، وإلى الإيجاد على وفق التقدير ثانيا، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثا، فالله تعالى هو المقدر والموجد والمزين، فهو الخالق البارئ المصور، فهو باعتبار لإيجاد على وفق التقدير خالق، وباعتبار مجرد الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود بارئ. والإيجاد المجرد شىء والإيجاد على وفق التقدير شىء آخر، وهذا يحتاج إليه من يبعد رد الخلق إلى مجرد التقدير. فأما اسم المصور فهو له من حيث إنه رتب صور الأشياء أحسن ترتيب وصورها أحسن تصوير، وهذا من أوصاف الفعل.

الغفار: الذى أظهر الجميل وستر القبيح. والذنوب من جملة القبائح التى سترها بإرسال الستر عليها فى الدنيا والتجاوز عن عقوبتها فى الآخرة. والغفر هو الستر.

القهار: الذى لا موجود إلا هو مستمر تحت قهره وقدرته، عاجز فى قبضته.

الوهاب: الذى كثرت عطاياه وهباته مع خلوها عن الأعواض والأغراض. ولن يُتصور الجود والعطاء والهبة إلا من الله تعالى، فإنه هو الذى يعطى كل محتاج ما يحتاج إليه، لا لعوض ولا لغرض عاجل ولا آجل. والجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد على المستفيد لا لغرض يعود إليه.

الرزاق: الذى خلق الأرزاق والمرتزقة وأوصلها إليهم، وخلق لهم أسباب التمتع بها. والرزق رزقان: رزق ظاهر، وهو الأقوات والأطعمة، وذلك للظواهر، وهى الأبدان، ورزق باطن، وهى المعارف والمكاشفات، وذلك للقلوب والأسرار، وهذا أشرف الرزقين، فإن ثمرته حياة الأبد، وثمرة الرزق الظاهر قوة الجسد إلى مدة قريبة الأمد. والله المتولى لخلق الرزقين، المتفضل بالإيصال إلى كلا الفريقين، ولكنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر.

الفتاح: الذى بعنايته ينفتح كل مغلق، وبهدايته ينكشف كل مشكل. فتارة يفتح الممالك لأنبيائه ويخرجها من أيدى أعدائه، ويقول: (إنا فتحنا لك فتحا مبينا) ، وتارة يرفع الحجاب من قلوب أوليائه ويفتح لهم الأبواب إلى ملكوت سمائه وجمال كبريائه، ويقول: (ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها) . ومن بيده مفاتح الغيب ومفاتيح الرزق فبالحرى أن يكون فتاحا.

العليم: أن يحيط علما بكل شىء ظاهره وباطنه، دقيقه وجليله ، أوله وآخره، عاقبته وما تحته. وهذا من حيث الوضوح والكشف على أتم ما يمكن فيه، بحيث لا يتصور كشف أظهر منه، ثم لا يكون مستفادا من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه.

القابض الباسط: الذى يقبض الأرواح عن الأشباح عند الممات،

ويبسط الأرواح فى الأجساد عند الحياة، ويقبض الصدقات من الأغنياء ويبسط الأرزاق للضعفاء، ويقبض القلوب فيضيقها بما يكشف لها من تعاليه وجلاله، ويبسطها بما يتقرب إليها من بره ولطفه.

الخافض الرافع: الذى يرفع أولياءه بالتقريب ويخفض أعداءه بالإبعاد، ومن يرفع مشاهدته عن المحسوسات والمتخيلات وإرادته عن ذميم الشهوات، فقد رفعه إلى أفق الملائكة المقربين، ومن قصر مشاهدته على المحسوسات وهمته على ما تشاركه فيه إليها ثم من الشهوات فقد خفضه إلى أسفل السافلين، ولا يفعل ذلك إلا الله تعالى، فهو الخافض الرافع.

المعز المذل: الذى يؤتى الملك من يشاء ويسلبه ممن يشاء. والملك الحقيقى فى الخلاص عن ذل الحاجة وقهر الشهوة ووصم الجهل. فمن رفع الحجاب عن قلبه حتى شاهد جمال حضرته ورزقه القناعة حتى يستغنى بها عن خلقه، وأمده بالقوة والتأييد حتى استولى بها على صفات نفسه، فقد أعزه وأتاه الملك عاجلا، وسيعزه فى الآخرة بالتقرب. ومن مد عينيه إلى الخلق حتى احتاج إليهم، وسلط عليهم الحرص حتى لم يقنع بالكفاية، واستدرجه حتى اغتر بنفسه وبقى فى ظلمة الجهل فقد أذله وسلبه، وذلك صنع الله تعالى كما يشاء حيث يشاء، فهو المعز المذل، يعز من يشاء ويذل من يشاء.

السميع: الذى لا يغرب عن إدراكه مسموع وإن خفى، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم، والسمع فى حقه عبارة عن صفة تنكشف بها المسموعات.

الحَكَم: الحاكم والقاضى المسلم الذى لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه. ومن حكمه فى حق العباد: أن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى. وأن الأبرار لفى نعيم وأن الفجار لفى جحيم. ومعنى البر والفاجر بالسعادة والشقاوة أن يجعل البر والفجور سببا يسوق صاحبهما إلى السعادة والشقاوة، كما جعل الأدوية والسموم أسبابا تسوق متناوليها إلى

الشفاء والهلاك. وإذا كان معنى الحكمة ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسميات كان حكما مطلقا، لأنها مسببة كل الأسباب جملتها وتفصيلها، ومن الحكم يتشعب القضاءوالقدر. فالحكم هو التدبير الأول الكلى والأمر الأول الذى هو كلمح البصر. والقضاء هو الوضع الكلى للأسباب الكلية الدائمة. والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص، ولذلك لا يخرج شىء عن قضائه وقدره.

العدل: الذى يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم. ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله، ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله.

اللطيف: من يعلم دقائق المصالح وغوامضها، وما دق منها وما لطف، ثم يسلك فى سبيل إيصالها إلى المستحق سبيل الرفق، فإذا اجتمع الرفق فى العقل واللطف فى العلم تم معنى اللطف. ولا يُتصور كمال ذلك فى العلم والعقل إلا للّه تعالى. فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فهو أن الخفى مكشوف فى علمه كالجلى من غير فرق. وأما رفقه فى الأفعال ولطفه فيها فمعرفته عن طريق معرفة تفاصيل أفعاله ودقائق الرفق فيها. فهو تعالى من حيث دبر الأمور حكم، ومن حيث أوجدها خالق، ومن حيث رتبها مصور، ومن حيث وضع كل شئ فى موضعه عدل، ومن حيث لم يترك فيها دقائق وجوه الرفق لطيف، ومن لطفه بعباده أنه أعطاهم فوق الكفاية وكلفهم دون الطاقة، ومن لطفه أنه يسر لهم الوصول إلى سعادة الأبد بسعى خفيف فى مدة قصيرة، وهى العمر، فإنه لا نسبة لها بالإضافة إلى الأبد.

الخبير: الذى لا تعزب عنه الأخبار الباطنة، ولا يجرى فى الملك والملكوت شىء ولا تتحرك ذرة ولا تسكن، ولا تضطرب نفس ولا تطمئن، إلا ويكون عنده خبره. وهو بمعنى العليم، لكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمى خبرة وسمى صاحبها خبيرا.

الحليم: الذى يشاهد معصية العصاة ويرى مخالفة الأمر ثم لا يستفزه غضب ولا يعتريه غيظ ولا

تحمله على المسارعة إلى الانتقام مع غاية الاقتدار عجلة.

العظيم: مالا يتصور أن يحيط العقل بكنه حقيقته، وذلك هو العظيم المطلق الذى جاوز حدود العقول حتى لم تتصور الإحاطة بكنهه؛ وذلك هو الله تعالى.

الغفور: بمعنى الغفار، ولكنه ينبئ عن نوع مبالغة لا ينبئ عنها الغفار. فإن الغفار مبالغة فى المغفرة، بالإضافة إلى مغفرة متكررةمرة بعد أخرى. فالفعال ينبئ عن كثرة الفعل. والفعول ينبئ عن جودته وكماله وشموله، فهو غفور بمعنى أنه تام الغفران كامله حتى يبلغ أقصى درجات المغفرة.

الشكور: الذى يجازى بيسير الطاعات كثير الدرجات، ويعطى بالعمل فى أيام معدودة نعيما فى الآخرة غير محدود. ومن جازى الحسنة بأضعافها يقال إنه شكر تلك الحسنة، ومن أثنى على المحسن يقال أيضا إنه شكره، فإذا نظرنا إلى معنى الزيادة فى المجازاة لم يكن الشكور المطلق إلا الله تعالى، لأن زيادته فى المجازاةغير محصورة ولا محدودة، فإن نعيم الجنة لا آخر له. وإذا نظرت إلى معنى الثناء فثناء كل مثن على غيره، والرب تعالى إذا أثنى على أعمال عباده فقد أثنى على فعل نفسه، لأن أعمالهم من خلقه، فإن كان الذى أعطى فأثنى شكورا، فالذى أعطى وأثنى على المعطى فهو أحق بأن يكون شكورا، فثناء الله تعالى على عباده كقوله (والذاكرين الله كثيرا والذاكرات) وكقوله (نعم العبد إنه أوّاب) وما يجرى مجراه، وكل ذلك عطية منه.

العلى: الذى لا رتبة فوق رتبته، وجميع المراتب منحطة عنه، وذلك لأن العلى مشتق من العلو، والعلو مأخوذ من العلو المقابل للسفل، وذلك إما فى درجات محسوسة كالدرج والمراقى وجميع الأسماء الموضوع بعضها فوق بعض، وإما فى المراتب المعقولة للموجودات المترتبة نوعا من الترتيب العقلى، فكل ماله الفوقية فى المكان فله العلو المكانى، وكل ما له الفوقية من الرتبة فله العلو فى العلو، والدرجات العقلية مفهومة كالدرجات الحسية، ومثال الدرجات العقلية هو التفاوت الذى بين السبب والمسبب، والعلة

والمعلول والفاعل والمفعول والقابل والمقبول والكامل والناقص، فإذا قدرت سببا فهو سبب لشئ ثان، وذلك الثانى سبب لثالث، والثالث لرابع إلى عشر درجات مثلا، فالعاشر واقع فى الرتبة الأخيرة فهو الأسفل الأدنى، والأول واقع فى الدرجة الأولى من السببية فهو الأعلى، ويكون الأول فوق الثانى فوقية بالمعنى لا بالمكان. والعلو عبارة عن الفوقية. والموجودات لا يمكن قسمتها إلى درجات متفاوتة فى العقل إلا ويكون الحق تعالى فى الدرجة العليا من درجات أقسامها حتى لا يتصور أن تكون فوقه درجة، وذلك هو العلى المطلق، وكلها سواه فيكون عليا بالإضافة إلى ما دونه، ويكون دنيا وسافلا بالإضافة إلى ما فوقه. ثم إنه تبعا لقسمة العقل فالموجودات تنقسم إلى ما هو سبب وإلى ما هو مسبب، فالسبب فوق المسبب فوقية بالرتبة. فالفوقية المطلقة ليست إلا لمسبب الأسباب. وكذلك ينقسم الموجود إلى ميت وحى، والحى ينقسم إلى ما ليس له إلا الإدراك الحسى، وهو البهيمة، وإلى ما له مع الإدراك الحسى الإدراك العقلى. والذى له الإدراك العقلى ينقسم إلى ما يعارضه فى معلومات الشهوة والغضب، وهو الإنسان، وإلى ما يسلم إدراكه عن معارضة المكدرات. والذى يسلم ينقسم إلى ما يمكن أن يبتلى به ولكن رزق السلامة كالملائكة، وإلى ما يستحيل ذلك فى حقه وهو الله تعالى، فهو العلى المطلق.

الكبير: ذو الكبرياء، أى كمال الذات، وكمال الذات كمال الوجود، وكمال الوجود يرجع إلى شيئين:

أحدهما دوامه أزلا وأبدا. وكل وجود مقطوع بعدم سابق أو لاحق فهو ناقص، ولذلك يقال للإنسان إذا طالت مدة وجوده: إنه كبير، أى كبير السن. طويل مدة البقاء ، ولا يقال: عظيم السن. والكبير يستعمل فيما لا يستعمل فيه العظيم، فإن كان ما طال مدة وجوده مع كونه محدود مدة البقاء كبيرا، فالدائم الأزلى الأبدى الذى يستحيل عليه العدم أولى بأن يكون كبيرا.

والثانى أن وجوده هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود، فإن كان الذى تم وجوده فى نفسه كاملا وكبيرا

فـالـذى حـصل منه وجـود جـمـيع الموجودات أولى بأن يكون كاملا وكبيرا

الحفيظ: الحافظ جدا. والحفظ على وجهين:

أحـدهمـا إدامـة وجـود الموجـودات وإبقاؤهـا، يضاده الإعدام. والله تـعالى هو الحافظ للسموات والأرض والملائكة، والموجـودات التى يطـول أمـد بقـائهـا، والتى لا يطول أمد بقائهـا مثل الحيوان والنبات.

والوجـه الثـانى، وهو أظهـر مـعنى الحفظ. صـيانة المتعاديات والمتـضادات بعضـها عن بعض. والتعادى والتـضاد ظاهر بين الحرارة والبـرودة، وكذا بين الرطوبة واليـبوسـة، وسائر الأجـسام الأرضـيـة المركـبـة من هذه الأصـول المتـعادية، إذ لابد للحـيوان من حـرارة غريزية لو بطلت لبطلت حياته، ولابد له من رطوبة تكون غـذاء لبـدنه، ولابد له من برودة تكسـر سورة الحـرارة حتى تعـتدل ولا يحـترق. وهذه مـتعـاديات متضادات وقد جمع الله بينها فى إهاب الإنسان وبدن الحيـوان والنبات وسائر المركـبات، ولولا حـفظه إياها لتنافـرت وتبـاعدت وبطل امـتزاجـها وأضمـحل تركيبها وبطل المعنى الذى صار مستعدا لقـبوله بـالتركـيب والمزاج، وحـفظ الله إياها بتعديل قواها مرة وبإمداد المغلوب منها.

أما التعديل فـهو أن يكون مبلغ قوة البارد مثل مبلغ قوة الحـار،فإذا اجتمعا لم يغلب أحدهما الآخـر بل يتدافعان، إذ ليس أحـــدهمـا بأن يَغـلب أولى من أن يُغلب، فيـتقـاومان ويبقـى قوام المركب بتقاومهما وتعادلهما وهوالذى يعبر عنه باعتدال المزاج.

والثانى إمداد المطلوب منهما بما يعيد قوته حتى يقاوم النار.

المقيت: خالق الأقوات وموصلها إلى الأبدان، وهى الأطعمة، وإلى القلوب وهى المعـرفـة، فـيكون بمعـنى الرازق إلا أنه أخص منه،إذ الرزق يتناول القوت وغـير القـوت. والقوت مـا يكتفى به فى قـوام البـدن. أو المستـولى على الشىء القـادر عليـه. والاستـيـلاء يتم بالقـدرة والعلم، ويدل عليـه قوله تعالى: (وكـان الله على كل شىء مقيتـا) أى مطلعا قادرا، فيكون معناه راجـعا إلى القـدرة والعلم. ويكون

بهذا المعنى وصفه بالمقيت أتم من صفته بالقادر وحده وبالعالم وحده، لأنه دل على اجتماع المعنيين، وبذلك يخرج الاسم عن الترادف.

الحسيب: الكافى. وهو الذى من كان له كان حسبه. والله تعالى حسيب كل أحد وكافيه. وهذا وصف لا تتصور حقيقته لغيره، فإن الكفاية إنما يحتاج إليها المكفى لوجوده ولدوام وجوده ولكمال وجوده. وليس فى الوجود شىء هو وحده كاف لشىء إلا الله تعالى، فإنه كاف لكل شىء لا لبعض الأشياء، أى هو وحده كاف يتحصل به وجود الأشياء ويدوم به وجودها ويكمل. فالكفاية إنما حصلت بهذه الأسباب، والله وحده هو المتفرد بخلقها لأجله. فهو وحده حسب كل أحد وليس فى الوجود شىء وحده هو حسب شىء سواه، بل الأشياء يتعلق بعضها ببعض وكلها يتعلق بقدرة الله تعالى.

الجليل: الموصوف بنعوت الجلال. ونعوت الجلال هى الغنى والملك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات التى تقدمت. فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق الموصوف ببعضها جلالته بقدر ما نال من هذه النعوت. فالجليل المطلق هو الله تعالى فقط. فالكبير يرجع إلى كمال الذات. والجليل يرجع إلى كمال الصفات. والعظيم يرجع إلى كمال الذات والصفات جميعا منسوبا إلى إدراك البصيرة إذا كان بحيث يستغرق البصيرة ولا تستغرقه البصيرة، ثم صفات الجلالة إذا نسبت إلى البصيرة المدركة لها سميت جمالا وسمى المتصف بها جميلا. واسم الجميل فى الأصل وضع للصورة الظاهرة المدركة بالبصر مهما كانت، بحيث تلائم البصر وتوافقه، ثم نقل إلى الصورة الباطنة التى تدرك بالبصائر، حتى يقال سيرة حسنة جميلة، ويقال خلق جميل، وذلك يدرك بالبصائر لا بالأبصار، فالصورة الباطنة إذا كانت كاملة متناسبة جامعة جميع كمالاتها اللائقة بها كما ينبغى وعلى ما ينبغى فهى جميلة بالإضافة إلى البصيرة الباطنة المدركة لها، وملائمة لها ملاءمة يدرك صاحبها عند مطالعتها من اللذة والبهجة والاهتزاز أكثر مما يدركه الناظر بالبصر الظاهر إلى الصور الجميلة. فالجميل الحق المطلق هو الله

تعالى فقط، لأن كل ما فى العالم من جمال وكمال وبهاء وحسن فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته وليس فى الوجود موجود له الكمال المطلق الذى لا شوبة فيه لا وجودا ولا إمكانا سواه، ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جماله من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحر معها نعيم الجنة. وجمال الصور المبصرة؛ بل لا مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة وبين جمال المعانى الباطنة المدركة بالبصائر. فإذا ثبت أنه جليل وجميل، فكل جميل فهو محبوب ومعشوق عند مدرك جماله، فلذلك كان الله تعالى محبوبا ولكن عند العارفين، كما تكون الصور الجميلة الظاهرة محبوبة عند المبصرين.

الكريم: الذى إذا قدر عفا، وإذا وعد وفى، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء، ولا يبالى كم ولمن أعطى، وإن وقعت حاجة إلى غيره لا يرضى، وإذا جفا عاتب وما استقصى، ولا يضيع من لاذ به والتجأ، ويغنيه عن الوسائل والشفعاء، فمن اجتمع له جميع ذلك لا بالتكلف فهو الكريم المطلق، وذلك هو الله تعالى فقط.

الرقيب: العليم الحفيظ، فمن راعى الشى حتى لم يغفل عنه، ولاحظه ملاحظة دائمة لزوما، لو عرفه الممنوع عنه لما أقدم عليه، سمى رقيبا. وكأنه يرجع إلى العلم والحفظ، ولكن باعتبار كونه لازما دائما، وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول.

المجيب: الذى يقابل مسألة السائلين بالإسعاف ودعاء الداعين بالإجابة، وضرورة المضطرين بالكفاية، بل ينعم قبل النداء، ويتفضل قبل الدعاء، وليس ذلك إلا لله تعالى، فإنه يعلم حاجة المحتاجين قبل سؤالهم. وقد علمها فى الأزل. فدبر أسباب كفاية الحاجات بخلق الأطعمة والأقوات، وتيسير الأسباب والآلات، الموصلة إلى جميع المهمات.

الواسع: مشتق من السعة، والسعة تضاف مرة إلى العلم إذا اتسع وأحاط بالمعلومات الكثيرة، وتضاف أخرى إلى الإحسان وبسط النعم، وكيفما قدر، وعلى أى شئ نزل. فالواسع المطلق هو الله تعالى، لأنه إن نظر إلى علمه فلا ساحل لبحر معلوماته، وإن نظر إلى إحسانه ونعمه فلا نهاية لمقدوراته. وكل

سعة وإن عظمت تنتهى إلى طرف، والذى لا يتناهى إلى طرف فهو أحق باسم السعة، والله تعالى هو الواسع المطلق، لأن كل واسع بالإضافة إلى ما هو أوسع منه ضيق. وكل سعة تنتهى إلى طرف فالزيادة عليها متصورة، وما لا نهاية له ولا طرف فلا تُتصور عليه زيادة.

الحكيم: ذو الحكمة. والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. وأجل الأشياء هو الله تعالى، فهو لا يعرفه كنه معرفته غيره، فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم، إذ أجل العلوم هو العلم الأزلى الدائم الذى لا يتصور زواله، المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء وشبهة، ولا يتصف بذلك إلا علم الله تعالى. والحكيم أيضا من يحسن دقائق الصناعات ويحكمها ويتقن صنعتها، وكمال ذلك ليس إلا الله تعالى فهو الحكيم الحق.

الودود: الذى يحب الخير لجميع الخلق فيحسن إليهم ويثنى عليهم، وهو قريب من معنى الرحيم، لكن الرحمة إضافة إلى مرحوم، والمرحوم هو المحتاج والمضطر، وأفعال الرحيم تستدعى مرحوماً ضعيفاً. وأفعال الودود لا تستدعى ذلك. بل الإنعام على سبيل الإبتداء من نتائج الودّ، فكما أن معنى رحمته تعالى إرادته الخير للمرحوم وكفايته له، وهو منزه عن رقة الرحمة، فكذلك إرادته الكرامة والنعمة وإحسانه وإنعامه وهو منزه عن ميل المودة، لكن المودة والرحمة لا تراد فى حق المرحوم والمودود إلا لثمرتها وفائدتها لا للرقة والميل، فالفائدة هى لباب الرحمة والمودة وروحهما وذلك هو المتصور فى حق الله تعالى دون ما هو مقارن لهما وغير مشروط فى الإفادة.

المجيد: الشريف ذاته الجميل أفعاله الجزيل عطاؤه ونواله، فكما أنا شرف الذات إذا قارنه حسن الفعال سمى مجداً، وهو الماجد أيضاً، ولكن أحدهما أدل على المبالغة، وكأنه يجمع معنى اسم الجليل والوهاب والكريم.

الباعث: الذى يحيى الخلق يوم النشور، ويبعث من فى القبور ويحصّل ما فى الصدور. والبعث هو النشأة الآخرة. ومعرفة هذا الاسم موقوفة على

معرفة حقيقة البعث، فالموت ليس عدماً إذ القبر ليس إلا حفرة من حفر النيران أو روضة من رياض الجنان، والموتى إما سعداء، وأولئك ليسوا أمواتاً، وإما أشقياء، وهم أيضاً أحياء، ولذلك ناداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وقعة بدر.

والبعث ليس إيجاداً مبتدأ مثل الإيجاد الأول، بل هو إنشاء آخر لا يناسب الإنشاء الأول أصلاً.

الشهيد: يرجع معناه إلى العليم مع خصوص إضافة، فإنه تعالى عالم الغيب والشهادة. والغيب عبارة عما بطن والشهادة عما ظهر، وهو الذى يشاهد، فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم، وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد.

وقد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم وشاهد منهم.

الحق: هو فى مقابلة الباطل، والأشياء قد تستبان بأضدادها، وكل ما يخبر عنه فإما باطل مطلقاً وإما حق مطلق، وإما حق من وجه وباطل من وجه. فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً، والواجب بذاته هو الحق مطلقاً، والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه وباطل من وجه، فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل. وهو من جهة غيره مستفيد للوجود، فهو من الوجه الذى يلى مفيد الوجود موجود، فهو من ذلك الوجه حق ومن جهة نفسه باطل، ولذلك كل شىء هالك إلا وجهه. وهو كذلك أزلا وأبدا ليس فى حال دون حال لأن كل شىء سواه أزلا وأبداً من حيث ذاته لا يستحق الوجود، ومن جهته يستحق، فهو باطل بذاته حق بغيره. فالحق المطلق هو الموجود الحقيقى بذاته الذى منه يأخذ كل حق حقيقته. وقد يقال أيضاً للمعقول الذى صادف به العقل الموجود حتى طابقه إنه حق، فهو من حيث ذاته يسمى موجوداً، ومن حيث إضافته للعقل الذى أدركه على ما هو عليه يسمى حقاً. فأحق الموجودات بأن يكون حقاً هو الله تعالى، وأحق المعارف بأن يكون حقاً هو معرفة الله تعالى، فإنه حق فى نفسه، أى مطابق للمعلوم أزلا وأبداً، ومطابقته لذاته لا لغيره، لا كالعلم بوجود غيره. فإنه لا

يكون إلا ما دام ذلك الغير موجوداً، فإذا عدم عاد ذلك الاعتقاد باطلاً. وذلك الاعتقاد أيضاً لا يكون حقاً لذات المعتقد لأنه ليس موجودا لذاته بل هو موجود لغيره. ويطلق ذلك على الأقوال فيقال قول حق وقول باطل. وعلى ذلك فأحق الأقوال قول لا إله إلا الله لأنه صادق أبداً وأزلا لذاته لا لغيره، فإذن يطلق الحق على الوجود فى الأعيان وعلى الوجود فى الأذهان، وهو المعرفة ، وعلى الوجود وهو المعرفة، وعلى الوجود الذى فى اللسان، وهو النطق، فأحق الأشياء بأن يكون حقاً هو الذى يكون وجوده ثابتاً لذاته أزلا وأبداً، ومعرفته حقاً أزلا وأبداً، والشهادة له حقاً أزلا وأبداً. وكل ذلك لذات الموجود الحقيقى لا لغيره.

الوكيل: الموكول إليه الأمور. والموكول إليه ينقسم إلى من وكل إليه بعض الأمور وذلك ناقص، وإلى من وكل إليه الكل وليس ذلك إلا الله تعالى. والموكول إليه ينقسم إلى من يستحق أن يكون موكولا إليه لا بذاته ولكن بالتوكيل والتفويض، وهذا ناقص لأنه فقير إلى التفويض والتولية، وإلى من يستحق بذاته أن تكون الأمور موكولة إليه والقلوب متوكلة عليه لا بتولية وتفويض من جهة غيره؛ وذلك هو الوكيل المطلق.

والوكيل أيضاً ينقسم إلى من يفى بما يوكل إليه وفاء تاماً من غير قصور، وإلى من لا يفى بالجميع. والوكيل المطلق هو الذى الأمور موكولة إليه، وهو ملىّ بالقيام بها وفىّ بإتمامها، وذلك هو الله تعالى فقط.

القوى المتين: القوة تدل على القدرة التامة. والمتانة تدل على شدة القوة. فالله تعالى من حيث إنه بالغ القدرة تامها قوى. ومن حيث إنه شديد القوة متين.

الولى: المحب الناصر، فيقمع أعداء الدين وينصر أولياءه.

الحميد: المحمود المثنى عليه، فهو الحميد لنفسه أزلا، ويحمد عباده له أبداً.

المحصى: الذى يحصى المعلومات ويعدها ويحيط بها. والمحصى المطلق هو الذى ينكشف فى علمه حد كل معلوم وعدده ومبلغه. والعبد وإن أمكنه

أن يحصى بعلمه بعض المعلومات فإنه يعجز عن حصر أكثرها.

المبدئ المعيد: الموجد. والإيجاد إذا لم يكن مسبوقاً بمثله سمى إبداء وإذا كان مسبوقاً بمثله سمى إعادة. والله تعالى هو الذى بدأ خلق الناس ثم هو الذى يعيدهم، أى يحشرهم. والأشياء كلها منه بدأت وإليه تعود، وبه بدأت وبه تعود.

المحيى المميت: أى لا خالق للموت والحياة إلا الله تعالى، فلا محيى ولا مميت إلا هو. والإيجاد إذاكان هو الحياة يسمى فعله إحياء، وإذا كان هو الموت سمى فعله إماتة.

الحى: الفعّال الدرّاك. فما لا فعل له أصلاً ولا إدراك فهو ميت. وأقل درجات الإدراك أن يشعر المدرك بنفسه، فما لا يشعر بنفسه فهو الجماد والميت. فالحى الكامل المطلق الذى هو تندرج جميع المدركات تحت إدراكه، وجميع الموجودات تحت فعله، حتى لا يشذ عن علمه مدرَك ولا عن فعله مفعول. وكل ذلك لله تعالى، فهوالحى المطلق، وكل حى سواه فحياته بقدر إدراكه وفعله.

ثم إن الأحياء يتفاوتون فمراتبهم بقدر تفاوتهم.

القيوم: القائم بنفسه مطلقاً، الذى تكتفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره، ولايشترط فى دوام وجوده وجود غيره، والذى يقوم به كل موجود فلا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به، لأن قوامه بذاته وقوام كل شىء به.

والأشياء تنقسم إلى ما يفتقر إلى محل كالأعراض والأوصاف، فيقال فيها إنها ليست قائمة بأنفسها، وإلى ما لا يحتاج إلى محل فيقال إنه قائم بنفسه كالجواهر. إلا أن الجوهر وإن كان قائماً بنفسه مستغنياً عن محل يقوم به فليس مستغنياً عن أمور لابد منها لوجوده وتكون شرطاً فى وجوده فلا يكون قائماً بنفسه لأنه يحتاج فى قوامه إلى وجود غيره.

الواجد: الذى لا يعوزه شىء. والذى لا يحضره ما لا تعلق له بذاته ولابكمال ذاته لا يسمى واجداً، بل الواجد ما لا يعوزه شىء مما لابد له منه، وكل ما لابد منه فى صفات الإلهية وكمالها فهو

موجـود لله تعالى، فـهو بهـذا الاعتـبار واجد، وهو الواجد المطلق، ومن عداه إن كـان واجداً لـشىء من صفـات الكمـال وأسبـابه فهو فـاقد لأشيـاء، فلا يكون واجداً إلا بالإضافة.

الماجد: بمعنى المجيد، كالعالم بمعنى العليم، لكن الفعيل أكثر مبالغة.

الأحد: الذى لا يتجزأ ولا يتثنى. أما الذى لا يتجزأ فكالجوهر الواحد الذى لا ينقسم، فيـقال إنه واحـد بمعنى أنه لا جـزء له. والله تعـالى واحـد بمعنى أنه يستحيل تقـدير الانقسام فى ذاته. وأما الذى لا يتثنى فهـو من لا نظير له. فإن كـان فـى الوجـود مـوجـود ينـفـرد بخصوص وجوده تـفرداً لا يتصور أن يشاركـه غيـره فيه أصـلاً فهـو الواحد المطلـق أزلا وأبداً. والعـبـد إنمـا يكون واحَـداً إذا لم يكن له نـظيـر فـى أبناء جنسـه فى خصلـة من خصـال الخيـر وذلك بالإضـافـة إلى أبـناء جنسـه وبالإضـافـة إلى الوقت؛ إذ يـمكن أن يظهـر مثله فى وقت آخـر، وبالإضافـة إلى بعض الخـصال دون الجـميع، فـلا وحدة على الإطلاق إلا لله تعالى.

الصـمـد: الذى يصـمـد إليـه فى الحـوائج ويقصـد إليه فى الرغـائب؛ إذ ينتهى إليه منتهى السؤدد.

وعن الحـسن وعكرمـة والضـحـاك وابن جـبير: الصـمد: المصـمَت الذى لا جوف له. وهذا لا يجوز على الله تعالى.

القـادر المقتـدر: ذو القـدرة، لكن المقـتدر أكثـر مبـالغة. والقـدرة: المعنى الذى يوجـد به الشىء متـقدراً بتـقدير الإرادة، والعلم واقـعـاً على وفـقهـمـا. والقادر هو الذى إن شـاء فعل وإن شاء لم يفعل، وليس من شـرطه أن يشاء لا محالة. والقـادر المطلق هو الذى يخترع كل موجود اختراعـاً ينفرد به ويستغنى فيـه عن معاونة غيـره، وهو الله تعالى. وأما العـبد فله قدرة على الجـملة لكنها ناقصـة، إذ لا يتناول إلا بعض الممكنات ولا يصلح للاخـتراع، بل الله تعـالى هو المخترع لمقدورات العبد بقدرته مهما هيّأ جميع أسباب الوجود المقدورة.

المقدم والمؤخر: الذى يقرّب ويُبـعد، ومن قـربه فقـد قدمه ومـن أبعده فـقد أخـره. والـقـدام تارة يكـون فى المكان وتارة يكون فى الرتبة، وهو مـضـاف لا

محالة إلى متأخر عنه، ولابد فيه من مقصد هو الغاية بالإضافة إليه يتقدم ما يتقدم ويتأخر ما يتأخر. والمقصد هو الله تعالى. والمقدم عند الله هو المقرب. وكل متأخر فهو مؤخر بالإضافة إلى ما قبله مقدم بالإضافة إلى ما بعده. والله تعالى هو المقدم والمؤخر لأنك إن أحلت تقدمهم وتأخرهم على توفيرهم وتقصيرهم وكمالهم فى الصفات ونقصهم، فمن الذى حملهم على التوفير بالعلم والعبادة بإثارة دواعيهم؟ ومن الذى حملهم على التقصير بصرف دواعيهم إلى ضد الصراط المستقيم؟ وذلك كله من الله تعالى. فهو المقدم والمؤخر، والمراد هو التقديم والتأخير فى الرتبة.

الأول والآخر: الأول يكون أولاً بالإضافة إلى شىء والآخر يكون آخراً بالإضافة إلى شىء، وهما متناقضان، فلا يتصور أن يكون الشىء الواحد من وجه واحد بالإضافة إلى شىء واحد أولا وآخراً جميعاً. والله تعالى أول إذ الموجودات كلها استفادت الوجود منه. وأما هو فموجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره. وهو آخر إذ هو آخر ما ترتقى إليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهى مرقاة إلى معرفته والمنزل الأقصى معرفة الله تعالى فهو آخر بالإضافة إلى السلوك، أول بالإضافة إلى الوجود، فمنه المبدأ أولاً وإليه المرجع والمصير آخراً.

الظاهر الباطن: الظاهر يكون ظاهراً لشىء وباطناً لشىء، ولا يكون من وجه واحد ظاهراً وباطناً، بل يكون ظاهراً من وجه واحد بالإضافة إلى إدراك، وباطناً من وجه آخر، فإن الظهور والبطون إنما يكونان بالإضافة إلى الإدراكات. والله تعالى باطن إن طلب من إدراك الحواس وخزانة الخيال. ظاهر إن طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال.

البر: المحسن. والبر المطلق هو الذى منه كل مبرة وإحسان. والعبد إنما يكون براً بقدر ما يتعاطاه من البر.

التواب: الذى يرجع إلى تيسير أسباب التوبة لعباده مرة بعد أخرى بما يظهر لهم من آياته ويسوق إليهم من تنبيهاته ويطلعهم عليه من تخويفاته وتحذيراته حتى إذا اطلعوا بتعريفه على غوائل الذنوب استشعروا الخوف

بتخويفه رجعوا إلى التوبة فرجع إليهم فضل الله تعالى بالقبول.

المنتقم: الذى يشدد العقاب على الطغاة وذلك بعد الإعذار والإنذار، وبعد التمكين والإمهال وهو أشد للانتقام من المعاجلة بالعقوبة.

العَفوّ: الذى يمحو السيئات ويتجاوز عن المعاصى. وهو قريب من الغفور، لكن الغفور ينبئ عن الستر، والعفو ينبئ عن المحو.

الرؤوف: ذو الرأفة، والرأفة شدة الرحمة.

مالك الملك: الذى تنفذ مشيئته فى مملكته كيف شاء وكما شاء إيجاداً وإعداماً وإبقاءً وإفناءً. والملك، ها هنا، بمعنى المملكة. والمالك بمعنى القادر التام القدر.

ذو الجلال والإكرام: الذى لا جلال ولا كمال إلا وهو له، ولا كرامة ولا مكرمة إلا وهى صادرة منه. فالجلال له فى ذاته، والكرامة فائضة منه على خلقه. وفنون إكرامه خلقه لا تكاد تنحصر وتتناهى.

الوالى: الذى دبر أمور الخلق وتولاها. والولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل وما لم يجتمع جميع ذلك له لم ينطلق اسم الوالى عليه، ولا والى للأمور إلا الله تعالى، فإنه المنفرد بتدبيرها أولاً، والمتكفل والمنفذ للتدبير بالتحقيق ثانياً، والقائم عليها بالإدامة والإبقاء ثالثاً.

المتعالى: بمعنى العلىّ مع نوع من المبالغة.

المقسط: الذى ينتصف للمظلوم من الظالم. وكماله فى أن يضيف إلى إرضاء المظلوم إرضاء الظالم، وذلك غاية العدل والإنصاف، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى.

الجامع: المؤلف بين المتماثلات والمتباينات والمتضادات.

المانع: الذى يرد أسباب الهلاك والنقصان فى الأديان والأبدان بما تحملته من الأسباب المعدة للحفظ. وكل حفظ فمن ضرورته منع ودفع. والمنع إضافة إلى السبب المهلك والحفظ إضافة إلى المحروس عن الهلاك، وهو مقصود

المنع وغايته، إذ كان المنع يراد للحفظ والحفظ لا يراد للمنع. فكل حافظ دافع مانع وليس كل مانع حافظًا إلا إذا كان مانعًا مطلقًا لجميع أسباب الهلاك والنقص حتى يحصل الحفظ من ضرورته.

الضار النافع: الذى يصدر منه الخير والشر والنفع والضر، وكل ذلك منسوب إلى الله تعالى.

النور: الظاهر الذى به كل ظهور، فإن الظاهر فى نفسه المظهر لغيره يسمى نورًا ومهما قوبل الوجود بالعدم كان الظهور لا محالة للوجود، ولا ظلام أظلم من العدم. فالرىء عن ظلمة العدم بل عن إمكان العدم، والمخرج كل الأشياء من ظلمة العدم إلى ظهور الوجود جدير أن يسمى نورًا. والوجود نور فائض على الأشياء كلها من نور ذاته فهو نور السموات والأرض.

الهادى: الذى هدى خواص عباده أولاً إلى معرفة ذاته، وهدى عوام عباده إلى مخلوقاته حتى استشهدوا بها على ذاته، وهدى كل مخلوق إلى ما لابد منه فى قضاء حاجاته.

البديع: الذى لا عهد بمثله. فإن لم يكن بمثله عهد لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ولا فى كل أمر راجع إليه فهو البديع المطلق، وإن كان شىء من ذلك معهودًا فليس ببديع مطلق، ولا يليق هذا الاسم مطلقًا إلا بالله تعالى فإنه ليس له قبل فيكون مثله معهودًا قبله. وكل موجود بعده فحاصل بإيجاده وهو غير مناسب لموجده. فهو بديع أزلا وأبدًا.

الباقى: الموجود الواجب وجوده بذاته، ولكنه إذا أضيف فى الذهن إلى الاستقبال سمى باقيًا، وإذا أضيف إلى الماضى سمى قديمًا، والباقى المطلق هو الذى لا ينتهى تقدير وجوده فى الاستقبال إلى آخر ويعبر عنه بأنه أبدى. والقديم المطلق هو الذى لا ينتهى تمادى وجوده فى الماضى إلى أول، ويعبر عنه بأنه أزلى.

الوارث: الذى ترجع إليه الأملاك بعد فناء الملاك، وهو الله سبحانه، إذ هو الباقى بعد فناء خلقه وإليه مرجع كل شىء ومصيره.

الرشيد: الذى تنساق تدبيراته إلى غاياتها على سنن السداد من غير إشارة

مشير وتسديد مسدد وإرشاد مرشد، وهو الله تعالى.

الصبور: الذى لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه، بل ينزل الأمور بقدر معلوم، ويجريها على سنن محددة لا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها، ولا يقدمها على أوقاتها، بل يودع كل شىء فى أوانه على الوجه الذى يجب أن يكون وكما ينبغى.

وهذه الأسامى ترجع إلى ذات وسبع صفات، كما يقول أهل السنة. والصفات وإن كانت سبعاً فالأفعال كثيرة، وبهذا امتنع الترادف، وتضمن كل اسم معنى، فمنها ما يدل على الذات، أو على الذات مع سلب، أو على الذات مع إضافة، أو على الذات مع سلب وإضافة، أو على واحدة من الصفات السبع، أو على صفة وسلب، أو على صفة وإضافة، أو على صفة فعل، أو على صفة فعل وإضافة، أو سلب، فهذه عشرة أقسام:

١ ـ فما يدل على الذات، مثل الله.

٢ ـ وما يدل على الذات مع سلب، مثل القدوس والسلام والمغنى والأحد.

٣ ـ وما يرجع إلى الذات مع إضافة، مثل العلىّ والعظيم والأول والآخر.

٤ ـ وما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة، مثل الملك والعزيز.

٥ ـ وما يرجع إلى صفة، مثل العليم القادر والحىّ والسميع والبصير.

٦ ـ وما يرجع إلى العلم مع إضافة، مثل الخبير والحكيم والشهيد.

٧ ـ وما يرجع إلى القدرة مع زيادة وإضافة مثل القهار والقوى والمقتدر.

٨ ـ وما يرجع إلى الإرادة مع إضافة أو مع فعل، مثل الرحمن والرحيم والرؤوف.

٩ ـ وما يرجع إلى صفات الفعل، مثل الخالق والبارئ والمصور.

١٠ ـ وما يرجع إلى الدلالة على الفعل مع زيادة، مثل المجيد والكريم.

* * *

وأسماء الله تعالى من حيث التوقيف ليست مقصورة على تسعة وتسعين، بل ورد التوقيف بأسام سواها، ففى رواية أخرى عن أبى هريرة إبدال لبعض هذه الأسامى بما يقرب منها،

وإبدال بما لا يقرب. فأما الذى يقرب فالأحد بدل الواحد، والقاهر بدل القهار، والشاكر بدل الشكور.

وأما الذى لا يقرب فالهادى والكافى والدائم والبصير والنور والمبين والجميل والصادق والمحيط والقريب والقديم والوتر والفاطر والعلام والمليك والأكرم والمدبر والرفيع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخلاق.

وقد ورد أيضاً فى القرآن الكريم ما ليس متفقاً عليه فى الروايتين جميعاً كالمولى والنصير والغالب والقريب والرب والناصر؛ ومن المضافات كقوله: شديد العقاب، وقابل التوب، وغافر الذنب، ومولج الليل فى النهار، ومولج النهار فى الليل، ومخرج الحى من الميت، ومخرج الميت من الحى.

وقد ورد فى الخبر أيضاً: السيّد، إذ قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا سيد، فقال: السيد هو الله تعالى.

وقد ورد أيضاً فى الخبر: الديان والحنان والمنان.

ولو جوز اشتقاق الأسامى من الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى فى القرآن بنحو قوله تعالى: يكشف السوء ويقذف بالحق، ويفصل بينهم، فاشتق من ذلك: الكاشف، والقاذف بالحق، والفاصل، لخرج ذلك عن الحصر.

والوقوف عند التسعة والتسعين هو مجاراة للعادة واتباع للرواية المشهورة عن أبى هريرة فى الصحيحين، وإنه ليروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك. وعلى هذا فالحديث الوارد فى الحصر، قد يكون التخصيص فيه لحصول الاستظهار بها لكفايتها.

وقيل إن اختصاص هذه الأسماء التسعة والتسعين بالذكر هو لأنها تجمع من المعانى المنبئة عن الجلال ما لا يجمع من ذلك غيرها، ثم إن فى هذا الإحصاء قصداً إلى جمع ما يعسر على الجماهير جمعه. هذا وأئمة من مثل الإمام أحمد والبيهقى قد ضعّفوا رواية أبى هريرة، إذ عنه روايتان وبينهما تباين ظاهر فى الإبدال والتعبير، ولأن

روايته ليست تشتمل على ذكر حنان ومنان وجملة من الأسماء التى وردت الأخبار بها، ولأن الذى أورد فى الصحيح هذا العدد، وهو قوله صلى الله عليه وسلم أن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة، وأما ذكر الأسامى فلم يرد فى الصحيح بل وردت به رواية غريبة وفى إسنادها ضعف.

ويقول على بن حزم: صح عندى قريب من ثمانين اسماً يشتمل عليها الكتاب والصحاح من الأخبار، والباقى ينبغى أن يطلب من الأخبار بطريق الاجتهاد.

ولعل ابن حزم على هذا قد استضعف الحديث الذى فيه عدها، أو عدل عنه إلى الأخبار الواردة فى الصحاح وإلى التقاط ذلك منها.

* * *

والصفات والأسامى المطلقة على الله تعالى تقف على التوقيف. ويجبر القاضى أبو بكر أن تكون بطريق العقل إلا ما منع منه الشرع أو أشعر بما يستحيل معناه على الله تعالى.

وذهب أبو الحسن الأشعرى إلى أن ذلك موقوف على التوقيف فلا يجوز أن يطلق فى حق الله تعالى ما هو موصوف بمعناه إلا إذا أذن فيه.

ويقول الغزالى: كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب، ولا يفهم هذا إلا بعد فهم الفرق بين الاسم والوصف.

ثم يقول الغزالى: فالاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى، فزيد مثلاً اسمه زيد، وهو فى نفسه أبيض وطويل، فلو قال له قائل: يطويل ويا أبيض فقد دعاه بما هو موصوف به وصدق، ولكنه عدل عن اسمه، إذ اسمه زيد دون الطويل والأبيض. ولذلك لم يكن لنا أن نضع لإنسان اسماً لم يسم به. وإذا لم يكن لنا أن نسمى إنساناً، أى لا نضع له اسماً، فكيف نضع لله اسماً؟

وأما إباحة الوصف، فالوصف خبر عن أمر، والخبر ينقسم إلى صدق وكذب. والشرع قد دل على تحريم

الكذب فى الأصل، والكذب حرام إلا بعارض، ودل على إباحة الصدق فالصدق حلال إلا بعارض. وكما أنه يجوز لنا أن نقول فى زيد: إنه موجود، لأنه موجود، فكذلك فى حق الله تعالى، ورد به الشرع أو لم يرد. وكما أننا لا نقول لزيد: إنه طويل أشقر، لأن ذلك ربما يبلغ زيداً فيكرهه، لأن فيه إيهام نقص، فكذلك لا نقول فى حق الله تعالى ما يوهم نقصاً البتة. فأما مالا يوهم نقصاً فذلك مطلق ومباح بالدليل الذى أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة، ولذلك قد يمنع من إطلاق لفظ فإذا قرنت به قرينة جوزناه. فلا يقال لله تعالى: يا مذلّ، ونقول: يا معزّ يا مذلّ، فإنه إذا جمع بينهما كان وصف مدح، إذ يدل على أن طرفى الأمور بيديه.

وكما أنا إذا نادينا إنساناً فإما أن نناديه باسمه أو بصفة من صفات المدح، وإذا استخبرنا عن صفاته لا نذكر ما يكرهه إذا بلغه وإن كان صدقاً لعارض الكراهية، وإنما يكره ما يقدر فيه نقصاً.

وكذلك إذا استخبرنا عن مجرى الأشياء ومسكنها ومسودها ومبيضها قلنا: هو الله تعالى، ولا نتوقف فى نسبة الأفعال والأوصاف إليه إلى إذن وارد فيه على الخصوص، بل الإذن قد ورد شرعاً فى الصدق، إلا ما يستثنى عنه بعارض. والله تعالى هو الموجود والموجد والمظهر والمخفى والمسعد والمشقى والمبقى والمغنى، وكل ذلك يجوز إطلاقه وإن لم يرد فيه توقيف.

ويقول الغزالى: فإن قيل: فلم لا يجوز أن يقال له العارف والعاقل والفطن والذكى وما يجرى مجراه؟ قلنا: إنما المانع من هذا وأمثاله ما فيه من إيهامات، وما فيه إيهام لا يجوز إلا بالإذن كالصبور والرحيم والحليم، فإن فيه إيهاماً ولكن الإذن قد ورد به، وأما هذا فلم يرد به الإذن، والإيهام فيه أن العاقل هو الذى له معرفة تعقله، أى تمنعه. والفطنة والذكاء يشعران بسرعة الإدراك لما غاب عن المدرك، والمعرفة قد تشعر بسبق فكرة، فلا يمنع عن إطلاق شىء منه إلا شىء مما ذكرنا، فإن حقق لفظ لا يوهم أصلا بين المتفاهمين، ولم

يـرد الشـرع بالمنع منه جـاز إطلاقـه قطعاً.

المصادر:

إحيـاء علوم الدين للغزالى ـ البـحر المحـيط لأبى حـيـان ـ تهـذيب اللغـة للأزهرى ـ الجـامع لأحكام القـرآن للقرطبى ـ شرح البيضاوى على أسماء الله الحسنى ـ شرح المواقف للجرجانى ـ فـتح القـدير للشـوكـانى ـ كـشـاف اصطلحات الفنون للتـهانوى ـ الكشاف للزمخـشرى ـ كشف الأسمـا فى شرح أسماء الله الحـسنى لتقى الدين ـ لسان العـرب لابن منظور ـ المقـصـد الأسنى للغزالى ـ المواقف للإيجى.

إبراهيم الأبيارى

* * *

+ **الله** ، الإله الواحد، الخالق، مالك يوم الحـسـاب: هو مـحـور الفكر الإسلامى، وهو العلة الوحيدة لوجوده.

وقد كان الله معـروفاً عند العرب فى الجـاهلية؛ كـان إلهـاً من الآلهة المكِّيـة، وربما كان الإلـه الأكبر، ومن المـؤكد أنه كان إلهاً خالقاً (سورة الرعد، الآية ١٦؛ سـورة العنكبـوت، الآيتـان ٦١، ٦٣؛ سورة لقـمان، الآية ٢٥؛ سـورة الزمر، الآية ٣٨؛ سـورة الزخـرف، الآية ٨٧). وكان الله من قبل معـروفاً وصفاً بالإله (وهو الاشتقاق المرجـح، وثمة قول آخر بأنه مشتق من الكلمة الآرامية «ألاها»).

ولكن الفكرة المبـهمة عـن وجود إله أعلى التى كانت تتضمنهـا فيمـا يظهر العقيـدة المكِّية قد أصبحت عـقيدة يؤمن بها الكافة وديناً متسامـياً. وقد حولتها الدعـوة القرآنيـة إلى تأكـيد وجـود الله الحى الواحد الأعظم.

١ ـ الله فى القرآن

وثمة خبر إسلامى بأن سورة العلَق هــى أول ســورة نزلـت علـى النـبى محمد ﷺ : ومن ثم كانت الرسالة التى كُلف بهـا من أول الأمر تبـشيراً بكـلمة «الله» (سورة العلق، الآيتان ١، ٣).

والله ـ كما أخبر محمد[ﷺ] فى هذه السـورة الأولى ـ هو «ربك» (سـورة العلق، الآية١) خـالق الإنسان، الأكـرم: «علَّم الإنسـان مـا لم يعلـم» (سـورة

العلق، الآيات ٣ ـ٥)؛ والفاتحة القرآنية العظيمة «بسم الله الرحمن الرحيم» (انظر ترجمة R. Blachér) تفتتح بها الدعوة وتتكرر على رأس كل سورة، وربما كانت تتضمن إشارة إلى الرحمن قبل الإسلام فى جنوبى الجزيرة العربية، وأن الرحمن يجب أن يؤخذ على اعتبار أنه اسم علم مقدس. وتبقى الحقيقة التى مفادها أن أصل الكلمة «ر ح م» أصبح يدل ـ على مر القرون الإسلامية ـ على مفهوم الإحسان والرأفة والرحمة على وجه الدقة، وأن التعبير «رحمة الله أصبح عند الكتّاب الروحانيين أقرب ما يكون إلى التوسل بالأسرار الإلهية فى صلاتها بالإنسان. ومن هنا كانت دعوة محمد [ﷺ] ـ منذ البداية ـ تأكيدًا بأن الله هو المنعم الخالق الكريم يهدى الناس على لسان رسول يرى على نحو خاص أنه الرب.

(أ) المسائل الكبرى

سنتقبل ـ من الناحية التاريخية ـ الفروق المسلّم عمومًا بوجودها بين الفترات الملكية الثلاث والفترة المدينية (مع بعض اختلافات فى التفصيلات؛ انظر نولدكه وكرمه وبلاشير) وهى فروق تتفق إجمالاً مع بعض الأخبار الإسلامية.

والعقيدة الإسلامية قد اعتبرت نص القرآن دائمًا أنه كلمة الله يبينها للإنسان، ويقول الله فيها ما يريد هو أن يقوله عن نفسه: فالله هو «الرحمن * علّم القرآن * خلق الإنسان * علّمه البيان» (سورة الرحمن، الآيات ١، ٢، ٣، ٤) خاطب بالقرآن المتقين «الذين يؤمنون بالغيب...) (سورة البقرة، الآيتان ٢، ٣). ويظل الله غيبًا لا يدركَ (سورة الشورى، الآيتان ٥١، ٥٢)؛ ويتجلى فى كماله السامى وفى تصريفه لهذا العالم. وأفعاله تعالى تأكيد لسره الذى لا تدركه الأفهام: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار...» (سورة الأنعام، الآية ١٠٣).

وليس من السهل أن نستخلص الموضوعات الخاصة بالله دون أن نتعرض لخطر إفساد النسق نفسه الذى عليه السور والآيات، وأبعد من ذلك يسرًا أن نصنفها. ويبدو أن السائد منها

ثلاثة، وإن كان من الواجب أن نتناولها فى جملتها:

١ ـ إله الخلق، والحساب، والعقاب: هو خالق كل شىء (سورة الرعد، الآية ١٦) وهو البديع، يخلق ما يشاء (سورة الشورى، الآية ٤٩؛ سورة المائدة، الآية ١٧)، وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون (سورة يس، الآية ٨٢؛ سورة هود، الآية ١٠٧)، وهو مصدر الخير جميعاً وأحكم الحاكمين (سورة التين، الآية ٨).

وتبين أقدم السور ربوبيته على خلقه ـ وخاصة على بنى الإنسان ـ كما تبين صفتيه الحكم والملك المطلقين. وتتلقى العقول والقلوب الصدمة الأخيرة بخبر يوم الدين (انظر سورة التحريم كلها)، واقتراب الساعة (سورة النجم، الآيتان ٥٦، ٥٧؛ سورة القمر، الآيات رقم ١ وما بعدها) التى لا يعلمها إلا الله (سورة النازعات، الآيات من ٤٢ ـ ٤٤؛ سورة الزخرف، الآية ٨٥). وقد تختلف طريقة هذا الوعظ، ولكنها لا تختلف من حيث جوهر مضمونها أبداً ذلك أن اختلاف الموضوعات لا يتصل بالله فى ذاته بمقدار ما يتصل بين الله وجماعة المؤمنين وهى تقوم على ما يواجههم من عقبات وما يبتلون به من طوائف متعاقبة، ومن ثم على سبيل المثال الطائفتان المختلفتان: وهم المصطفون ومن حق عليهم العذاب (انظر سورة البروج) فى نهاية الفترة المكية الأولى، وفكرة «المنافقين» (وهى الفكرة الغالبة فى الفترة المدينية) الذين يستهزئ الله بهم (سورة البقرة، الآية ١٥). والسور المكية فى الفترتين الأوليين تؤكد النذير بقيام يوم الدين، ويتجلى الله فيها أساساً الحكم الذى لا مُعقب لكلمته قد أوتى الحكم لأنه الخالق الذى لا تملك حياله نفس لنفس شيئاً (سورة الانفطار الآيات من ١٧ ـ ١٩، وهى تلى منطقياً الآيات من ٦ ـ ٨ إلخ). ويستأنف موضوع الجزاء مرة ثانية فى السور المدنية (سورة الأحزاب الآية ٦٤؛ سورة النور الآيتان ٢٤، ٢٥ إلخ). وتبدو على المشهد هنا وهناك تغيرات لاشك فيها. ونجد فى مكة دعوة

غليظة فى القول قصد بها إيمان الناس بالغيب الإلهى وأن الله هو الحكم والخالق مع الاعتماد فى ذلك على تأكيدات تتسم بالترتيل الذى يقرع الأذن؛ وفى المدينة عود إلى هذا الغيب نفسه ينشد ذكر القلب متخذاً إياه شاهداً على ما للحياة اليومية نفسها من شأن فى الحياة الآخرة، وحاثًا المسلمين على أن يذكروا الساعة دائماً فى كل أفعالهم، وبذلك يحضهم على الإيمان.

ونفس الاختلافات والترديدات لموضوع واحد تحدث فى تصوير تصرف الله فى تاريخ البشرية. فتحكى السور المدينية فى تفصيل دقيق قصة آدم وتمضى إلى قصص الأنبياء من نوح إلى عيسى عليهم السلام وتذكر ما لإرادة الله من شأن بالنسبة للمؤمنين. ولكن هذه الإرادة تظهر فى هذه السور متممة لقدر الله الثابت الذى ينزل بالناس من حين إلى حين، ذلك القدر الذى يحيط بكل شىء داخل الزمن وخارجه كما جاء فى الدعوة الواردة من قبل فى السور المكية؛ فالله هو الذى يحيى ويميت (سورة الليل، الآية ١٣؛ وهو موضوع يرجع إليه دائماً فيما بعد مثل سورة الحجر، الآية ٢٣؛ سورة البقرة، الآية ٢٥٨ ... إلخ). ومن السور الأولى نفسها دعى نوح (سورة النجم، الآية ٥٢) وإبراهيم وموسى (سورة النازعات، الآية ١٥؛ سورة النجم، الآيتان ٣٦، ٣٧) وقبائل ثمود (سورة الشمس، الآيات من ١١ ـ ١٤؛ سورة النجم، الآية ٥١ ... إلخ). وفى الفترة المكية الثانية يدبر الله للأمم، ذلك أن ثموداً وعاداً تختلطان بإشارات إلى يوم الحساب (سورة الحاقَّة) وتنتمى إلى الفترتين المكيتين الثانية والثالثة الأخبار المستفيضة عن تاريخ الأنبياء، ويختلط بهذا الموضوع حساب الأمم، ويتردد باستمرار حساب كل فرد على حدة.

٢ ـ الله الأحد الواحد فى ذاته:

فى جميع السور الأولى، الله: هو ربك، ومن ثم قيل إنه الخالق، المنعم، المعين، الحكم، وهو الأعلى (سورة الأعلى، الآية ١). وقد أطلقت عليه هذه الأسماء بالنظر إلى هذه الصفات لربوبيته التى لها بعض الصلة

بالإنسان. والصفة الخاصة بربوبيته ، التى أصبحت محور الإسلام .

وتحتوى سورة الطور (الآيتان ٣٩، ٤٣) على لوم المكيين الذين جروا على أن يجعلوا لله شركاء وبنات، فالله واحد سبحانه: «إن إلهكم لواحد» (سورة الصافّات، الآية ٤) مخاطباً بذلك المؤمنين. وتؤكد هذه الفكرة فى ثنايا الكتاب كله وتتكرر باستمرار فى العصر المدينى (مثال ذلك سورة البقرة، الآية ١٦٣)، وهى جوهر الدعوة إلى الله، فقد كان النبى[ﷺ] يردد دائماً: «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين» سورة فصّلت، الآية ٦ ... إلخ).

على أنه ورد فى آية من الفترة المكية الأولى توكيد ربما كان أقوى مما تقدم بأن الله واحد فى ذاته، ففى علاقته بالإنسان واحد أحد، (سورة الإخلاص، الآية ١). وواحد وأحد، اسمان يردان معًا فى التوحيد وسموه المطلق. وهذا هو معنى الشهادة فى الإسلام. ومنذ زمن متقدم يرجع إلى سورة المزمّل - التى كانت السبب على ما تقوله الأخبار فى إسلام عمر - ظهر التوكيد «لا إله إلا هو» (سورة المزمل، الآية ٩). وتعلن الفترة المكية الثانية: «إننى أنا الله لا إله إلا أنا» (سورة طه، الآية ١٤) وأن سر هذه «الأنا» هو الحق (سورة طه، الآية ١١٤؛ سورة الكهف، الآية ٤٤). وأخيرا فإن السورة القصيرة (الإخلاص) المشار إليها بسورة التوحيد بمعناه الأمثل: «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد» هى تأكيد لوحدة طبيعته المقدسة على هذا النحو وأن سر ذاته لا يدرك كنهه (سورة «المؤمنون»، الآية ٩١).

٣ - الله قادر على كل شىء ورحيم

وهذا الوجه المزدوج لسر الله فى علاقته بخلقه: وهو كونه رب العالمين (سورة التكوير، الآية ٢٩) فى قدرته التى لا نزاع فيها على كل شىء وإحسانه الذى يتسم بالمغفرة، يتردد فى جميع الفترات التى نزل فيها القرآن

على السواء مع فروق فى ظلال المعنى والتأكيد عليه.

وقدرته على كل شىء هى صفته التى بيّنت أولاً، فهو «رب المشارق والمغارب» (سورة المعارج، الآية ٤٠؛ وانظر أيضاً سورة المزمل، الآية ٩)، على أن هذه الصفة بالذات هى التى تحض المؤمن على أن يتخذه تعالى وكيلاً (انظر سورة المزمل، الآية ٩) وتعظم من شأن تلك القدرة على الرحمة والغفران التى يؤكدها النص تأكيداً. وأسماء الرحمن، والرحيم، والغفور، والغفار هى من الصفات التى يغلب ذكرها فى القرآن الكريم. والذى نلفت إليه النظر هنا أولاً هو من ناحية قدرة الله على كل شىء، ومن ناحية أخرى إسلام الذين نذروا أنفسهم لله بالتهجد وبالتسليم بقدرته على كل شىء. وفى نص من الفترة المدينية (سورة المائدة، الآية ٣) يجعل هذا الإسلام للدين نفسه، على أن سور الفترة الأولى التى تتحدث من قبل عن الآخرة جاء فيها حضّ للمؤمن على أن يتحدث بنعمة الله (سورة الضحى، الآية ١١). والله هو الملجأ والهادى (سورة الضحى، الآيتان ٧، ٨). وكل سورة الرحمن (نزلت فى الفترة المكية الثانية فى قول كرمه Grimme، مع آيات أخرى زادت عليها من بعد فى قول بل Bell) تعلن غضب الرحمن ذى الجلال والإكرام على الذين يكذبون بآلاء ربهم.

(ب) آيات الله وأسماؤه

وهكذا يبين الله للإنسان دائماً، عن طريق أنبيائه (عليهم السلام)، السر المكنون لعظمته التى تفوق الوصف، ويطلب منه أن يؤمن بها ويؤمن بهيمنته الواضحة على الخلق جميعاً، وكماله المطلق اللذين تجلت بهما هذه العظمة، فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن (سورة الحديد، الآية٣).

فأولاً: ما دام الإنسان قد تلقى ما أنزل الله عن ذلك فإنه يجب عليه أن يتبين «آيات الكون» التى هى «آيات الله». والحق إن خلق الرحمن للعالم ليس فيه من «تفاوت» (سورة الملك، الآيتان ٣، ٤) حتى أن الإنسان ليخشى عليه أن يعبد هذا النظام والترتيب

الرائعين لهذا الخلق، على أنه يجب عليه أن يفطن إلى أنه ما من شىء فى هذا النظام وذلك الترتيب إلا ويفنى ويزول. وكما حدث للنبى إبراهيم (عليه السلام) فإن عقل الإنسان، بهدى من الله، لا مناص من أن يستخلص من الأشياء التى تفنى وتتغير الدليل الدامغ للوجود الواجب والسامى للخالق. لذلك كان التفكر فى آيات الكون واجباً دينياً فرضه الله على عقول الناس (سورة البقرة، الآيتان ١١٨، ١٦٤؛ سورة آل عمران الآية ١٩١؛ سورة الأنعام الآية ٩٨؛ سورة الرعد، الآيتان ٢، ٣؛ سورة النور، الآيات ٤٤ ـ ٥٥ ... إلخ). ويعلّم القرآن الكريم أيضاً أنه لا يبقى إلا الله؛ «... كل شىء هالك إلا وجهه ...» (سورة القصص، الآية ٨٨؛ سورة الزمر، الآية ٦٨؛ سورة الرحمن، الآيتان ٢٦، ٢٧ ... إلخ). وعندما تحل الساعة يهلك الله الخالق، ومن ثم المحيى والمميت، كل شىء ثم يعيد خلقه يوم الحشر. (سورة ق، الآيات ٤٢ ـ ٤٤؛ سورة الحشر، الآية ٢).

وقد صور نظام الكون الحالى وترتيبه الرائع تصويراً بحيث يدعو المرء إلى أن يخر ساجداً لقدرة الله الذى يحيى ويميت (سورة السجدة، الآية ١٥؛ سورة فصّلت، الآية ٣٧). وآيات كمال الله التى تجعل علوّه يتجلى فى نظام العالم هذا هى نفسها التى يكشف عنها الله، وهى فى جوهرها الأسماء التى يجعلها لنفسه «ولله الأسماء الحسنى» (سورة الأعراف، الآية ١٨٠؛ سورة الإسراء الآية ١١٠؛ سورة طه، الآية ٨). ولقد استخرج المتدينون المسلمون ـ فى عناية ـ هذه الأسماء من نص القرآن الكريم وأكملوها من الحديث وهى ٩٩ أسماً ولم يكفّوا قط عن تذكرها والتفكر فيها. ونحن لا نرغب فى هذا المقام أن نحلل الأسماء الحسنى تحليلاً ضافياً (انظر المسرد الكامل لهذه الأسماء فيما ذكر آنفاً تحت عنوان «الأسماء الحسنى» من هذه المادة) على أننا نستطيع أن نقول أن ما سنذكره بعد هو المباحث الرئيسية التى تنبثق من هذه الأسماء (سنقصر همنا هنا على إشارة

واحدة عن كل اسم، أو قل عن أقدم هذه الأسماء بصفة عامة):

فالله هو الواحد الأحد (انظر ما سبق)، الحىّ القيوم (سورة طه، الآية ١١١)، العظيم (سورة الحاقّة، الآية ٣٣ وتتردد فى آيات أخرى من القرآن الكريم)، العلىّ الكبير (سورة لقمان، الآية ٣٠)، النور (نور على نور، سورة النور، الآية ٣٥)، الحكيم (سورة الإنسان، الآية ٣٠، وتتردد فى آيات أخرى من القرآن الكريم)، العزيز (سورة البروج، الآية ٨ وتتردد فى آيات أخرى من القرآن)، القدير (سورة الملك، الآية ١ وتتردد فى آيات أخرى)، البديع (سورة الأنعام، الآية ١٠١)، الخالق (سورة غافر، الآية ٦٢)، الخلاّق (سورة يس، الآية ٨١)، ليس كمثله شىء (سورة الشورى، الآية ١١)، السميع البصير العليم (انظر مثلاً سورة الشورى، الآيتان ١١، ١٢ وتتردد هذه الصفات فى آيات أخرى) شهيد[1] (سورة البروج، الآية ٩ وتتردد هذه الصفة فى آيات أخرى)، الرزاق[2] (سورة الذاريات، الآية ٥٨)، الرحمن (سورة النبأ، الآية ٣٧ وتتردد هذه الصفة كثيراً فى آيات أخرى)، الولى (سورة الجاثية، الآية ١٩)، الوكيل (سورة المزمل، الآية ٩ وتتردد هذه الصفة فى آيات أخرى)، الكريم (سورة الدخان، الآية ٤٩)، الرحيم (سورة الطور، الآية ٢٨، وتتردد هذه الصفة كثيراً فى القرآن الكريم)، الغفور (سورة المزمل، الآية ٢٠ وتتردد هذه الصفة فى القرآن)، الغفار (سورة طه، الآية ٨٢)، الرؤوف (سورة آل عمران، الآية ٣٠)، الودود (سورة البروج، الآية ١٤)، خير الحاكمين (سورة يونس، الآية ١٠٩).

وتتردد كثيراً أمثال هذه المصطلحات، وقد يجىء التأكيد على واحد أو آخر منها مرة فى الفترة المكية ومرة فى الفترة المدينية، على أنها تتردد كلها تقريباً فى سور كل من الفترتين، وكثيراً ما يبدأ النص القرآنى بتوكيدات خلاَّبة تجبه المؤمن مثل القول بأن الله الصمد (سورة الإخلاص، الآية ٢)،

(١) ورد فى الأصل شاهدا وهذا خطأ صوابه فى الآية «شهيد».

(٢) ورد فى الأصل الوهاب وهذا خطأ صوابه فى الآية «الرزاق».

وكثيرًا ما يبدأ النص أيضًا بمثل رمزية تؤكد وتثبت بما يحمله أسلوبها الرمزى فى التعبير من صدق واقعى.

مثال واحد: تحيط قدرته السامية بأصغر فعل يأتيه أصغر ما خلق من أشياء وعبارة القرآن الكريم فى ذلك هى: «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين (سورة الأنعام، الآية ٥٩). ويرد فيه أيضًا: «.. وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه..» (سورة فاطر، الآية ١١). وهكذا يهيأ العقل تهيئة قوية للتعرف على الوجود الكامل لله فى كل عمل بشرى وكل ما يصدر عن القلب البشرى، لأنه خلق كل عمل مهما كان (سوة الصافات، الآية ٩٦) ولأنه على نحو خاص قريب من الإنسان الذى خلقه (سورة سبأ الأية ٥٠)، يعلم ما فى الصدور، وهو أقرب ألى الإنسان من حبل الوريد (سورة ق، الآية ١٦).

(جـ) طائفتان من الآيات

هناك ملاحظات حول طائفتين من الآيات أثارت على مر القرون خلافات عدة:

١ ـ العقاب وقضاء الله: قدرة الله على كل شىء تتجلى فيما يريده للعالم، وتتأكد فى «القدرة»؛ والإنسان، مثل جميع المخلوقات، ينتمى إليه تعالى. ولكن فى نفس الوقت تتأكد قدرته على كل شىء قدرة أعدل الحاكمين، والمجازى المنصف، وعلى الإنسان أن يعرف أن كل امرىء سيحمل وزر أفعاله من ثواب على حسناته وعقاب على سيئاته (سورة البقرة، الآية ٢٨٦).

وما أكثر ما قيل وقرر للبادرة الأولى أن القرآن الكريم يحتوى على مجموعة من الآيات «المتناقضة»، والحقيقة أنه ليس هناك تناقض على الإطلاق، وإنما الموجود هو توكيدات متقابلة متكاملة الغرض منها هداية القلوب إلى الموقف المطلوب الذى يتخذه الإنسان من الله.

والقدرة الإلهية على كل شىء هى فى الحق قدرة واحدة، فالله لايُحَاسب على ما يفعل» كما جاء فى الخبر الإسلامى، على أننا يجب فى هذا المقام أن نلزم الحذر فيما يتعلق بأسلوب

الدعوة القرآني. فالقران لا يتخذ موقفاً من المشكلة الكلامية الخاصة بالقدر، ولا المشكلة الفلسفية الخاصة بطبيعة الاختيار. فهو يثير سر العلاقات بين المخلوق والخالق. وكذلك فإنه لا يتخذ موقفاً من طبيعة الشر: «والله خلقكم وما تعملون..» (سورة الصافات، الآية ٩٦) وهو تأكيد طبق كثيراً من بعد على كل فعل يصدر عن الإنسان؛ ومع ذلك فإن «ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك...» (سورة النساء الآية ٧٩). وليس فى هذا شىء يقتضى التسليم بالطبيعة الإيجابية للشر.

ولاتنسى آيات القرآن الكريم عن التصريح بأنه لا مهرب لشىء من الله ومن إرادته وقدرته وأن الله أيضاً هو الذى يأتى بالعقاب، بل إن فكرة العقاب نجدها مسيطرة على نحو ما. فهو يثيب الذى اتقى ويعاقب «الذى كذّب وتولى» (سورة الليل ، الآية ١٦) ويلعن أولئك الذين يمنعون الماعون (سورة الماعون، الآية٧). ويلاحظ الأستاذ بلاشير فى فهرسه (جـ٣، ص١٢٢٣) أن هناك ما بين مائتى آية وثلثمائة آية تنذر بالعقاب بالمحاسبة على أفعال الإنسان. وفى يوم القيامة تجزى كل نفس بما كسبت: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذره شرًا يره» (سورة الزلزلة، الآيتان ٧ ، ٨). فضرورة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هى من الأوامر الأولى، ويجوز للمرء أن يقول إنها هى المبداة على الجميع، مادام أن الدعوة إلى الخير التى لها الصدارة هى الجهر بالإيمان بالواحد، أى الإسلام الصادق. ولا يوجه هذا الأمر إلى كل إنسان على حدة فحسب، وإنما يوجه على وجه التحديد إلى جماعة المؤمنين بصفتهم هذه (سورة آل عمران، الآيتان ١٠٤، ١١٠ ... إلخ)، والإنسان يجازى على الصعيد الدنيوى بمقدار طاعته لأوامر الله على هذه الأرض الفانية.

أما على الصعيد الأبدى لأوامر الله الباقية فإن المشهد يتغير، إذ لا يمكن أن يؤثر شىء على إرادة الله ولا على أمره. والمصطفون هم الذين يختارهم الله: «... إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء...» (سورة آل عمران، الآية ٧٣،

سورة المائدة، الآية ٥٤؛ سورة الحديد، الآية ٢١؛ سورة الجمعة، الآية ٤) وهو الذى يعز من يشاء ويذل من يشاء (سورة آل عمران، الآية ٢٦). ثم يجىء فى القرآن مع التوكيد الشديد «.. فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء..» (سورة إبراهيم الآية ٤؛ سورة النحل، الآية ٩٣؛ سورة فاطر، الآية ٨؛ سورة الأنعام، الآيتان ٣٩ ، ١٢٥)، ومن يضله اللّه لا يجد من دونه ولياً ولا مرشدًا (سورة الإسراء، الآية ٩٧؛ سورة الكهف، الآية ١٧؛ سورة الزمر، الآيتان ٢٣؛ ٣٧؛ سورة الأعراف، الآية ١٨٦؛ سورة الرعد، الآية ٣٣). وترد فى القرآن الكريم مرتين هذه الصورة ذات التركيب السامى القريبة كل القرب من سفر أشياء، الآيتان ٩ ، ١٠[1]: «ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسى ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرًا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذًا أبدًا» (سورة الكهف، الآية ٥٧) و «أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكّرون» (سورة الجاثية، الآية ٢٣).

وأول هذين النصين (سورة الكهف، الآية ٥٧) يبرز إبرازاً بينًا الفعل الإلهى الذى يختم على السمع والقلب، وخطأ من تولى عن آيات الله، أما الثانى (سورة الجاثية، الآية ٢٣) فإنه يختتم بدعوات إلى الإصلاح، وتقرر الآية ١٩ من هذه السورة أن الظالمين بعضهم لبعض.

ومسئولية الإنسان وقدره اللّه على كل شىء وقضاؤه المحتومان ، هذان المنحيان من مناحى التفكير يلتقيان فى التوكيد النهائى على الحساب. وهذا الأسلوب فى تناول الغيب هو الذى تجلى للتفكير الإسلامى فى الصعور المتأخرة فى أقوى صورة.

٢- الآيات التى فيها تشبيه بالإنسان: والطائفة الأخرى من الآيات

(١) سبق أن رددنا على مثل هذه الأقوال فى غير موضوع من هذه الدائرة وحسبنا أن نقول أن القرآن مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل.

ذات أسلوب أخاذ قد يبدو - إذا أخذ بمعناه الحرفى المطلق - أنه ينسب صفات الإنسان وأفعاله إلى الله. وهذه الطائفة هى الآيات «المتشابهة» بخلاف الآيات المحكمة المستقرة المعنى استقراراً بيِّناً؛ ومن ثم «الرحمن على العرش استوى» (سورة طه، الآية ٥؛ سورة الحديد، الآية ٤... إلخ) وجاء ربك (أى التحرك فى مكان؛ سورة الفجر، الآية ٢٢) ويد الله (سورة الفتح، الآية ١٠؛ سورة الذاريات، الآية ٤٧) ووجه الله (سورة الرحمن، الآية ٢٧) وأعين الله (سورة هود، الآية ٣٧؛ سورة الطور؛ الآية ٤٨؛ سورة القمر الآية ١٤). وإنما ذكرنا هذه النصوص لأنها كانت فيما بعد موضوع خلاف فى التفسير وفى الكلام.

(د) خاتمة

ودعوة القرآن الكريم إلى الله تدور كلها على محور واحد هو تأكيد وحدانيته وأحديته وعلوه وبقائه وكماله المطلق. وطبيعة الذات الإلهية التى لا تدرك تؤكد فى يقين جازم؛ فالله القادر على كل شىء، القريب لا يمكن أن يدرك إلا «بكلمته» وأسمائه وصفاته وأفعاله وملكيته المطلقة للملك التى يكشف عنها هو ذاته.

والحق إن الله يتجلى فى هيمنته على كل المخلوقات. وصفتاه الخاصتان بعلمه المحيط وقدرته على كل شىء تعزيان إلى علمه وقدرته الظاهرين، أما القول بوحدانيته فيدخل فى وحدة طبيعة الذات الإلهية، فالله فى ذاته يظل هو «المغيب» المحجوب.

واسم الله فى نظر الإسلام، هو - كما يقول ماكدونالد فى صدر هذه المادة - اسم العلَم الدال على الله، فهو يعبر فى ذلك عن ألوهيته الواحدة التى تعز على المشاركة.

ولكن هل يحق للمرء وصف هذا الرب بأنه إله شخصى؟ هذا السؤال لم يكن له مكان بين المشاكل التى واجهها علماء الكلام عند المسلمين، وإنما الذى أثاره إثارة لها وزنها هم دارسو الإسلام من الغربيين (انظر مقال ماكدونالد فى صدر هذه المادة الذى

يتحدث فيه عن «شخصية الله القاهرة»). ولكن الإسلام لن يقول أبداً إن الله شخصى أو شخص. والمسلمون يشمئزون من هذا القول الذى يقول به الدارسون الغربيون، ولا مراء فى أنهم يتخذون منه موقف الإنكار الإيجابى. ونحن نجد فى هذا المقام لبساً ذا حدين:

(أ) من حيث المفردات: لم يطرأ على كلمة شخص فى الفلسفة العربية التغيير الذى طرأ على الكلمة اليونانية «أوپوستاسيس» أو الكلمة اللاتينية پرسونا Persona. فكلمة «شخص» دائماً تدل فيما تدل على الصورة المجملة للفرد، ولا يوجد عندهم مصطلح أحسن لمفهوم هذه الكلمة غير هذا. زد على ذلك أنها تناسب جيداً الشخص المخلوق ولكنها توحى بفردية محدودة.

(ب) الفكرة نفسها من حيث إطلاقها على الله: المسلم يشعر عموماً بعزوف شديد عن أن يدخل فى حدود هذه الكلمة طبيعة الله التى لا تدرك.

ولكن هذا اللبس يتلاشى إذا بيّنا أن مفهوم «الإله الشخصى» فى اللغات الهندية الأوربية يتضمن الكمال المطلق. والله موجود فى ذاته، لا نستطيع معرفة ماهية ألوهيته؛ والله شخصى لأنه كامل ومصدر الكمال، ويتميز تماماً عن باقى المخلوقات ومناط الإيمان والعبادة. وهذا بالضبط هو ما يدعو إليه القرآن. وإذا كان هذا المفهوم يترك ماهية حياة الله مكنونة فى سرها، فإنما يكون ذلك لتأكيد كلمة الله التى يبلغها للناس عن طريق الأنبياء وتأكيد المنزع القلبى المتطلب من المؤمن. فالله الملك الحكم العادل الجبار (سورة الحشر، الآية٢٣) هو فى نفس الوقت أيضاً الوكيل والمنعم والرءوف. ويطلب القرآن الكريم من المؤمن حين يواجه هذا الغيب الذى لا يدرك أن يلوذ بالتقوى (سورة التوبة، الآية ١٠٩) والبر، وهو مماثل للتقوى (سورة البقرة، الآية ١٨٩) والشكر (فى صيغة الفعل كما جرى قول القرآن الكريم فى كثير من الأحيان وخاصة فى الفترة المدينية) والتوكل (ويتردد كثيراً فى القرآن الكريم بصيغة الفعل مثل (سورة النساء الآية ٨١).

ومخافة الله كما وردت فى القرآن الكريم هى السجود أمام قدرته على كل شىء العزيزة على الإدراك؛ أما من طغى (سورة النازعات، الآية ٣٧) فإنهم وحدهم هم الذين يصبح خوفهم فزعاً من العقاب (سورة القيامة، الآية ٢٥)، وأما المصطفون فهم: «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون» (سورة البقرة، الآية ٣) وهم الذين يبتغون وجه الله «إلا ابتغاء وجه ربّه الأعلى»، ويستعمل هذا التعبير الجميل كثيراً (سورة الليل، الآية ٢٠) فإنهم يجدون فى الله وكيلاً وهادياً، ومآبا (سورة آل عمران، الآية ١٤؛ سورة النبأ، الآية ٣٩).

٢ - التطور فى الحديث والكلام.

سنجمل فى القسم الثالث أبرز مواقف المدارس الإسلامية فى نظرتها إلى الله. وحسبنا الآن أن نصرف غايتنا إلى جملة المشكلات ووزن علم الكلام عند أهل السنة.

والعلم المأثور الذى يتناول المسائل الإلهية هو علم الكلام أو علم التوحيد (انظر ما يلى عن بعض النقدات التى أثيرت فى الإسلام حول شرعية هذا العلم) ولسوف نتناوله فى صورته المقررة مفترضين معرفة أصوله التاريخية والمؤثرات التى مرت به، وتكوين المدارس المختلفة مع تذكرة عن الكلام فى عهد الأمويين: ١) المرجئة، والقدرية، والجبرية؛ ٢) المعتزلة، والأصل سياسى (القرن الأول الهجرى = القرن السابع الميلادى) ثم مذهبى (القرنان الثانى والثالث الهجريان = القرنان الثامن والتاسع الميلاديان) وقد انتصروا فى عهد المأمون ثم عدوا من بعد «زنادقة» وظل هذا حالهم عدة قرون؛ ٣) منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) نجد الاتجاهين: الأشعرى الرسمى والحنفى الماتريدى، وتختلف النتائج باختلاف المواقف حيال الصلة بين العقل والشرع، أو بين العقل والنقل والتقليد أو بين الأدلة العقلية والأدلة السمعية.

ثم دعّم علم الكلام نفسه بعلمين دينيين آخرين:

١) علم الحديث الذى زوده بنصوص أخذت مأخذ البراهين القاطعة وهى تتناول موضوعاً أو آخر من الدعوة التى جاء بها القرآن تناولاً رائعاً أو قل إنه قصصى (انظر كتب الصحاح الستة وخاصة كتاب التوحيد من صحيح البخارى). وتتحدث عدة أحاديث من ناحية عن رحمة الله ومغفرته: «إن رحمتى تغلب غضبى» أو «إن رحمتى سبقت غضبى» (البخارى، التوحيد ١٦٩، ١٧٥)، ومن الناحية الأخرى عن ملكية الله المطلقة: «أنا الملك أين ملوك الأرض» (المصدر السابق، ١٦٧، ١٨١)، وتتذكر من ناحية مسئولية الإنسان (نصوص فى البخارى أو مسلم: كتاب القدر) ومن ناحية أخرى يتحدث عن القدر (مثال ذلك الحديثان اللذان يذكران كثيراً وهما: «إن قلوب الناس بين إصبعين من أصابع الرحمن» و «خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى وهؤلاء للنار ولا أبالى»، وثمة أحاديث كثيرة لها أثر كبير فى تكوين الأفكار الشائعة والنظرة العامة إلى الله.

٢) وعلم التفسير كان له شأن رئيسى فى استعمال الآيات القرآنية التى تتكلم عن الله.

وقد أفادت مدارس الكلام بطرق مختلفة من الحديث والتفسير.

وإذا أشرنا إلى مشاكل الكلام (وهى فى أساسها من أصل معتزلى) نجد مبدأين يتعلقان بالله مباشرة: (١) مبدأ التوحيد؛ (٢) مبدأ العدل، أى عدل اللّه فى مجازاته الإنسان على أفعاله. وقد خالف المعتزلة أحرار الفكر فى زمانهم فظهروا بمظهر «أهل التوحيد والعدل». واستمرت هذه المشكلات تؤثر فى المدارس المتأخرة، ولم تختلف عنها إلا فى عناوينها.

وقد أطلقت الرسائل المأثورة العظيمة للأشاعرة والماتريدية (مثل شرح المواقف للجرجانى، والمقاصد للتفتازانى وغيرهما) على المبدأ الأول «وجود الله وصفاته»، وعلى المبدأ الثانى

«أفعاله تعالى» . وإليك أهم المسائل التى تثار حول الاثنين:

(أ) التوحيد

١ ـ وجود الله

تتفق كل المدارس فى الاستشهاد بالآيات (انظر ما سبق) التى تهيب بالعقل أن يتفكر فى آيات الكون ويرقى من ذلك إلى إثبات وجود الخالق؛ ولكن: (أ) يقول المعتزلة إن ذلك يقتضى التزاماً فطرياً فى طبيعة العقل سابقاً لسنّ الشريعة. (ب) ويقول الماتريدية إن العقل كان خليقاً بكفايته أن يتوصل إلى معرفة الله، ولكنه توصل إليها فعلاً بسن الشريعة. (جـ) أما الأشاعرة فعندهم أن استخدام العقل والتدليل العقلى فى التوصل إلى معرفة الله هو التزام شرعى (منزل) بحت (انظر الجرجانى: شرح المواقف، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ = ١٩٠٧م جـ١، ص٢٥١ وما بعدها). وبعبارة أخرى: أنه لو لم تفرض الشريعة هذا الالتزام لما كان فى مقدور العقل البشرى قط أن يتوصل إلى وجود الله (الغزالى: الاقتصاد، القاهرة، طبعة غير مؤرخة، ص٧٧ ـ ٧٨) ومن ثم فإن تأكيد وجود الله عند الأشاعرة عامة هو ثمرة استدلال عقلى يمليه استدلال شرعى.

وعلى أية حال كانت طبيعة هذا الالتزام فإن المدارس تجمع على رأى واحد فى الاستدلال العقلى نفسه. وهذا يتضمن برهاناً على وجود الله ـ بدء الخلق ـ يتصل وطبيعة العالم المحدث الفانى، كما يخبر القرآن الكريم، ويمكن للعقل أن يقتنع به. أما فى علم الكلام فالبداية والنهاية الزمنيتان هما حقيقتان ثابتتان. وثمة إذن استدلال ينبثق، دون عبارة وسط مجمع عليها، من القصور المطلق للمخلوق إلى الوجود الواجب للخالق، الذى يوجد وحده منذ الأزل وقائم بنفسه وحده (حقائق علمت من القرآن الكريم، وعقليات). وهذا الاستدلال فى الأيام الأولى لعلم الكلام (المعتزلة والأشاعرة) وضع فى عبارتين على أنه جزء من المحاجّة. وقد أخذ فى الغالب عند المتكلمين المتأخرين الذين تأثروا بمنطق أرسطو، شكلاً من أشكال الاستنتاج القياسى (كلا الشكلين فى الجوينى). ويساق البرهان فى جميع الرسائل على أنه برهان قاطع. ونادراً

ما يأخذ ـ متأثراً بمؤثرات ناشئة من الفلسفة ـ شكل البرهان بالوجود منذ أن كان الوجود بالمعنى الدقيق؛ فالعالم محدث، وهذه العبارة فى مقالات علم الكلام تبقى قريبة جداً من معناها الاشتقاقى عن البدء الزمنى (انظر كتب ڤنسنك، وس. بوركاى S. de Beaure-cueil، المذكورة فى الفهرست، عن البراهين على وجود الله).

٢ ـ صفات الله

(أ) **العلاقات بين الذات والصفات**: وتعد هذه من أشد مباحث الجدل. وقد التزم بعض أهل الحديث القدامى بحرفية النصوص وتصدوا لكل بحث يمكن أن يسمى عقلياً، وسماهم معارضوهم ـ الذين هوّلوا من جمود من كانوا يهاجمون ـ بالمجسّمة، كما سموهم بالحشوية، تحقيراً. ورموهم بالتشبيه مشبهين الله بالمخلوقين.

وعلى العكس من هذا مجد المعتزلة ـ حرصاً منهم على تنزيه فكرة التوحيد ـ التنزيه الذى طبقوه تطبيقاً صارماً. فعلى الإنسان أن ينكر، كما يأمر القرآن الكريم، أن الله يشبه أى مخلوق. والجهمية ـ تلامذة جهم بن صفوان ـ أنكروا فعلاً وجود الصفات، والله يعرف بقدرته الخفية على كل شىء فحسب.

ونجد من ناحية أخرى التنزيه عند المعتزلة، قد أخذ بالنظرة التى تؤمن بإله مهيمن، وسلموا بالصفات القدسية، عن العلم، والقدرة، والكلام ... إلخ. غير أنهم زعموا أنها هى هى الذات، وهذا بالنسبة لهم كان لايكاد يزيد عن كونه خلافاً لفظياً.

وكذلك قالت مدارس أهل السنّة بالتنزيه، فهم ينكرون أن يكون لله شبيه ما، فهو لا جسم ولا جوهر (بمعنى أن الجسم محدود) ولا هو عرض، ولا هو يحتويه مكان... إلخ (ومما تجب ملاحظته أن الكرّامية قد عرّفوا الله بأنه جوهر، وكان مفهومهم بهذا أنه قائم بذاته). والتعديل الذى أدخله الأشاعرة ـ الذى يطلق عليه اسم الحل السعيد ـ قد نأى كذلك عن نزعة المعتزلة فى إثبات كل شىء بالعقل، وعن حرفية المجسّمة. وكان هذا مذهباً شهر «بلا

كيف ولا تشبيه»، ورمى تنزيه المعتزلة ببلوغه مبلغ التعطيل مجرِّداً الصفات من كنهها أجمع، وعلى حين يميز الأشاعرة، من قبلهم، الكنه الحق للصفات، منذ أن أخبرنا بها القرآن الكريم، غير أنهم يجزمون بأن هذا الكنه لايمكن أن يعرض الوحدانية الإلهية الكاملة للظنون. وقد عارضه المعتزلة والفلاسفة فى آن واحد، واتبعوا الغزالى. ثم انتهوا بآخرة إلى هذه المقاربة. الصفات قائمة بذات الله، وليست هى الله، وليست شيئاً آخر غيره.

وهناك حل من هذا القبيل بسطه بعض الأشاعرة الذين ظلوا ملتزمين لنظرية الأحوال التى قال بها أبو هاشم المعتزلى، مثل الجوينى (القرن الخامس الهجرى = القرن الحادى عشر الميلادى) وقد خالفه فى هذه المسألة من يعرفون بأصحاب المدرسة الحديثة (القرنان السادس ـ السابع الهجرى = القرنان الثانى عشر والثالث عشر الميلادى) مدرسة فخر الدين الرازى، والجرجانى وغيرهما. و«الحال» قائمة بشىء موجود ولكنها ذاتها لا توصف وجوداً ولا عدماً، وعلى هذا النحو فهمت العلاقة الإلهية بين الذات والصفات.

وهذه المشكلة الكلامية العويصة وطّأت لها أداة فلسفية مضت تجاهد لتحسين حالها والتقدم فى سبيلها، وإن كانت تصاب فى بعض الأحيان بالعثرات. ومن ثم فإننا مع مستهل النزعة الحنفية الماتريدية نجد فى كتاب الفقه الأكبر الثانى (ونصه من أيام الأشعرى) أن الله شىء. ومع أن هذا القول كان خليقاً بأن يكون موضع الاستهزاء من بعض المتكلمين المتأثرين بالفكر اليونانى، كما عرفه القدماء، فإن من الواضح أن القول المذكور يجب أن يفهم بمعنى الحقيقة الثابتة. فالله شىء لا كالأشياء ولكنه واجب الوجود (الفقه الأكبر الثانى، مادة؛ Wensinck: *Muslim Creed* كمبردج ١٩٣٢، ص١٩٠).

وقد آثر الماتريدية بصفة عامة ألا يفرقوا بين صفات الله وذاته وإنما قالوا: إن الله عالم وله علم قائم به بمعنى أنه باق ... إلخ وبذلك يؤكدون الأسماء القدسية (العالم، المريد، القدير، المتكلم).

(ب) مسردة الصفات. والمبدأ الهادى فى ذلك هو ألا نثبت لله صفة لم ترد بنصها فى القرآن، والمبدأ التوحيدى هو أن نكل هذا إلى الله، وتبسيط الأمر بالاستعانة بكتابه. على أن معظم فقهاء الكلام يقولون إنه لا يعد خروجاً عن النص الانتقال مثلاً من صيغة اسم الفاعل إلى الاسمية، كما تنص على ذلك قواعد اللغة. ومن ثم نشأت على مر القرون مسردة من الصفات بدأت أولاً بعدم الالتزام فى سردها بترتيب خاص (كما فى الإبانة للأشعرى) ثم فصلت ونسقت فيما بعد منذ أيام الجوينى إلى مابعد ذلك.

والترتيب الذى اتبع، بل الأسماء نفسها فى الواقع، تختلف باختلاف المدارس .

وإذا أخذ بأحد الآراء الشائعة فإنا نسوق المسردة الآتية:

١ ـ **صفة الذات:** الوجود. وإذا قيل عن الله فإنه ليس غير ذاته.

٢ ـ **صفات ذاتية أو نفسية:** وهى تقسم أحياناً إلى:

(أ) صفات نفى تؤكد علوه تعالى: القدم؛ البقاء؛ المخالفة للحوادث؛ القيام بنفسه.

(ب) صفات معان: القدرة؛ الإرادة؛ العلم؛ الحياة؛ الكلام؛ السمع؛ البصر؛ الإدراك؛ وينكر بعضهم أن هذه من صفاته.

٣ ـ **صفات معنوية:** وإذا أخذت بظاهر اللفظ فإن معناها: القدير؛ المريد؛ العالم.

٤ ـ **صفات الأفعال:** الرؤية، الخلق، أى العالم المحدث (وهو التكوين عند الماتريدية)؛ الأمر، والقدر والقضاء، وصلتهما بالعلم الإلهى والإرادة الإلهية تختلف باختلاف المدارس (رضى، وخاصة عند الماتريدية)... إلخ. ويتفق الأشاعرة والماتريدية فى القول بأن صفات المعانى باقية حتى إذا كانت تتعلق بمحدث. وهم يخالفون المعتزلة الذين يقولون مثلاً (مدرسة البصْرة) بأن علم الله بأفعال العباد المختارة محدث له بداية. على أن الأشاعرة والماتريدية يتجاوزون فى صفات

الأفعال صفتى البقاء والبدء. والماتريدية بصفة عامة يعدونهما باقيتين.

وجميع هذه الصفات ـ إلا أربع ـ تقوم على العقليات. لقد أتى بها القرآن الكريم ولكن العقل البشرى يستطيع إثباتها. أما الصفات الأربع الأخرى، وهى الرؤية والكلام والسمع والبصر (ويدخل الإدراك فى ذلك أحياناً) فتقوم على السمعيات ولانعلمها إلا من التنزيل.

(جـ) صفتان خلافيتان: الرؤية (صفة الرؤية) والكلام صفتان موضع جدل عنيف. ويفهم من رؤية الله أنها تكون بالأبصار. ويسلم أهل التقى من السلف بذلك تسليماً مطلقاً مفسرين إياها بالمعنى الذى ورد فى القرآن الكريم (سورة القيامة، الآيتان ٢٢، ٢٣) وفى عدة أحاديث. ولم يكن إنكار المعتزلة لها إنكاراً مطلقاً بأقل من تسليم هؤلاء السلفيين بها، ذلك أنهم يلجأون إلى التأويل (انظر مايلى) فى تفسير النص القرآنى. ويقول الأشاعرة والماتريدية من الحنفية بالرؤية، ولكنهم يؤكدون أنها «بلاكيف». فكل امرىء سوف يرى الله بعينيه يوم الحساب. والمصطفون سوف يرونه رؤية خاطفة فى الجنة. ولكنهم لن يروه رؤية المرء لشىء يقوم فى حيز وله حدود. ومن المستحيل تخصيص طريقة هذه الرؤية (الإبانة، طبعة القاهرة، سنة ١٣٤٨هـ، ص ١٤؛ الفقه الأكبر الثانى، ص١٧).

وصفة الكلام، وهى من الصفات السمعية، لها أهمية كبرى، إذ هى الوسيلة التى يتجلى الله بها لعباده. والمعتزلة يجعلون من الكلام صفة محدثة مخلوقة، لا لشىء إلا أنها تتجلى فى زمان (ومن ثم القول بأن القرآن الكريم مخلوق). فالقرآن الكريم كلام الله، ولكن كلام الله محدث. وقد ثبت الأشاعرة عند ذلك الموقف الذى أدى إلى سجن ابن حنبل وتعذيبه، فرأوا فى صفة الكلام أنها نفسية تقوم بذات الله نفسه. ومن ثم كانت نظرية القرآن غير مخلوق (انظر الإبانة ص٢٠ ـ ٢٢) ولكن هذه المدرسة فرقت بينه وبين اللفظ به، أى بين الكتاب وتلاوته على

أفواه الناس. وفى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) تفكر ابن تيمية فى هذا الأمر محييا مذهب السلف الصالح فوجد أن كلاً من المعتزلة والأشاعرة قد فاتتهم أشياء. فأكد ثانية أن ذاتية كلام الله الذى يعبر عنه تعالى هو قائم بذاته. (الفتاوى، القاهرة ١٣٤٩هـ جـ٥، ص٢٦٥ - ٢٦٧).

٣ - الآيات المتشابهة

إن تعظيم النص القرآنى مقترناً بغيب الله الواحد الذى لايدرك لم يلبث أن واجه الفكر الإسلامى بالمسألة العويصة الخاصة بالآيات المتشابهة التى تشبه الله فى الظاهر بالمخلوقين، ترى هل نسلم بها تسليماً أم أنه ينبغى لنا أن نؤولها؟

(أ) لقد أخذ القدامى من أهل الحديث هذه الآيات بظاهر اللفظ، على أنه من خطل القول، أن نرميهم بتهمة التجسيد فى غير تحديد. فقد قال الأشاعرة أنفسهم بصحة نظرة القدماء الذين انصرفوا عن كل تأويل ولجأوا إلى التوحيد أو التسليم لله. ولكن لايعلم أحد المفهوم الذى أضفاه الله على هذه المصطلحات. وهذه النظرة نسبت خاصة إلى مالك بن أنس. وقد لايكون من الواجب أن نضيف إلى ذلك أن نظرة من هذا القبيل قد أصبحت «تجسيدية» لمجرد أنها حاولت أن تقيم من هذه المسألة صورة ذهنية وتبررها تبريراً غير متسلسل. ولكنها لم تصبح كذلك لأنها لم تدخلها فى صميم العقيدة.

(ب) ولكن مدارس المعتزلة من جانبها أرادت أن تبرر بالجدل فكرة المسلمين عن الله فى مواجهة «إله الفلاسفة» الذى ألهه اليونان، فأكدوا من ناحية وحدانية الله، وأكدوا من ناحية أخرى إيمانهم بالميزان العقلى، فأدى ذلك بالمعتزلة إلى التوسع فى التأويل. وكان ممثلهم فى التأويل هو الزمخشرى الذى اتخذ فى سبيل تحقيق أغراضه طريقة الطبرى اللغوية. وعلى ذلك أصبحت الآية «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة» هى فيما ذهب إليه الجبائى: «وجوه جميلة تصبو إلى ربها المنعم. ويمكن إنكار رؤية الله دون مخالفة القرآن. وقد رجع فى ذلك إلى

المجاز، كما رجع إلى فقه اللغة. فرأوا فى الميثاق الذى أخذه الله على بنى آدم منذ الأزل (سورة الأعراف: ١٦٩) «مجازاً» كما فعلوا فى جميع الآيات التجسيدية.

(جـ) وقد استنكر الأشاعرة الأولون هذا اللجوء إلى العقل فى التفسير. ففى رأيهم أن هذه المصطلحات التشبيهية ـ بما فيها الاستواء على العرش والحركة ـ ليست إلا تعبيرات عن أفعال وصفات تتفق مع جلال الله ولكننا لانعلم طبيعتها ولا كيفيتها، وليس بينها وبين ما يقابلها من أفعال الإنسان أى شبه. وهذا هو ما اصطلحوا عليه بقولهم «بلاكيف». وكثيراً ما يختلط الموقف بموقف القدماء، وقد قال بهذا إمام المذهب الأشعرى نفسه.

(د) وقد دخلت فى علم الكلام بعد نظرة أخرى التقطت من المعتزلة، وخاصة من معارضة الفلاسفة، وقد عرفت هذه النظرة بنظرة المحدثين، فأبيح التأويل. وهكذا فعل الجوينى وفخر الدين الرازى وغيرهما، ففسرت يد الله بأنها العناية التى يبسطها على البشر، وقالوا إن أعينه تدل على شدة عنايته وحراسته... إلخ (الرازى: كتاب أساس التقديس، القاهرة سنة ١٣٢٧هـ، ص١٤٩) وثمة تأويل مجازى قد يدخل فيه الرمز إذا دعت الحال، وهو قريب كل القرب مما أثر عن المعتزلة مع الخلافات الآتية:

١ ـ اعتبرت نظرة القدماء صحيحة (انظر أساس التقديس، الفصل الأخير).

٢ ـ عدت آيات التجسيد دون سواها على التخصيص مجازات، حيث إن المعنى الظاهر قد يؤدى إلى استحالة حقيقية. وهذا هو الموقف الذى اتخذه الطبرى من قبل، ولكن رؤية الله، وأزلية الميثاق قد تأكدتا بمعناها الدقيق وفقاً لعقيدة الأشاعرة.

(ب) أفعاله تعالى

مشكلة العدل والجزاء

أتى القرآن بالحقيقتين الكبيرتين، وهما قدرة الله على كل شىء ومسئولية الإنسان، وأن الصالحات يثاب عليها والطالحات تجازى. وقد جاهد المفكرون المسلمون بلا كلل لإيجاد حل لهذا

التناقض الظاهر، وكان ذلك موضوع المناظرات الأولى التى يرتد زمنها إلى دمشق، بين الجبرية والقدرية والمرجئة، وورثت مدارس الكلام الكبرى ذلك عنهم.

١ - يؤكد المعتزلة حرية الإنسان، وهو يأتى أفعاله بالقدرة التى أودعها الله فيه ابتداء، والله يعلم هذه الأفعال الاختيارية ، ولكن الله يثيب الإنسان أو يعاقبه على هذه الأفعال بكل إنصاف فهو الحكم العدل. وهو تعالى لا يأتى فعلاً بلا غرض أو غاية محددة، ففى الكون نظام مدبر. وهو النظام البديع الذى يتحدث عنه القرآن الكريم، نظام له غاية، ولذلك كانت ثمة غايات وسط تخضع لغاية ليس بعدها غاية؛ وثمة أسباب تؤثر تأثيراً فى أغراضها، وثمة حسن وقبيح فى طبيعة الأشياء يسبقان ذلك التبسيط الذى جاءت به الشريعة المنزلة. والله قد أوجب على نفسه أن يفعل الأصلح وهو لايريد الشر ولايأمر به. وإرادته وأمره سيان، والشر يخلقه الإنسان كما يخلق المدلولات الخلقية لأفعاله.

وقد افترق معتزلة البصرة ومعتزلة الكوفة حول فكرة «الأصلح» الذى يفعله الله دائماً وحول التوسع فى هذه الفكرة.

٢ - واستنكرت مدرسة الأشاعرة محاولة تبرير أفعال الله. ذلك أن الله تعالى: لايحيط به عقل، فهو الحكم العدل، لأنه يفعل مايريد، وهو لايلتزم بشىء وما يفعله هو الأصلح لا لأنه ألزم نفسه به هذا الإلزام وإنما لأنه فعله، إذ لاوجود للحسن وللقبيح من الناحية الخلقية سابقاً على ما جاءت به شريعة الله، وليس الله بعاجز عن أن يبدل الحسنة سيئة والسيئة حسنة (الجرجانى، شرح المواقف، جـ ٨، ص١٨٢). والحق إن الغزالى والرازى قد فطنا إلى معنى عقلى فى «الحسن» و«القبيح». فطن له الرازى من حيث الوجود فحسب (المحصل، القاهرة، طبعة غير مؤرخة، ص١٤٧؛ كتاب الأربعين، القاهرة سنة ١٣٥٣هـ، ص٢٤٩) وفطن له الغزالى من حيث الصفات الحسية التى فطرت عليها الأشياء (الغزالى: الاقتصاد، القاهرة، طبعة غير مؤرخة، ص٦٧).

والله كما جاء فى القرآن الكريم (يُضل من يشاء ويهدى من يشاء..) وكل شىء معلق بقضائه تعالى موكول إلى إرادته التى تحيط بالأشياء جميعاً، على حين أن قدره الذى ينفذ بأمره هو «صفة للفعل المحدث» تحدد فى زمان الأشياء التى «كانت» فى انتقالها من اللاوجود إلى الوجود، والقدر كما يقول الجرجانى (التعريفات، طبعة فلو كل، سنة ١٨٤٥هـ، ص١٨١): «وجود الموجودات متفرقة فى الأعيان بعد حصول شرائطها». ويقول أيضاً: «القدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء، والقضاء فى الأزل والقدر فيما لازال» (المصدر نفسه). ويقتضى هذا أن المرء يجب أن يفرق بين الإرادة والأمر، إذ الأمر هو الذى يتصل بطاعة الإنسان طاعة مباشرة، فالله يشاء ضلال الكافر ويخلق هذا الضلال فيه، ومع ذلك يأمره بالإيمان.

أما أفعال الإنسان الحرة «الاختيار» فحالة خاصة تتعلق بمبادىء أعم من ذلك. فالله هو خالق أفعال الإنسان أية كانت، وقد فسر نص ماورد فى القرآن الكريم (والله خلقكم وما تعملون) بمعنى الخلق من العدم. صحيح أن الإنسان يخامره شعور بمسئوليته يحصى عليه الحسن والقبيح من الأفعال التى يأتيها كما يقول القرآن الكريم صراحة، وأنه تعالى يثيبه أو يعاقبه كما وعد. فقد أوتى الإنسان «الكسب» أو «الاكتساب» (سورة البقرة، الآية ٢٨١؛ سورة الطور، الآية ٢١). وفى نهاية القرن الماضى وجد الباجورى أن القاعدة الآتية قاعدة واجبة، وهى: الإنسان ملزم فى صورة مختار (حاشية على الجوهرة، القاهرة سنة ١٣٥٢هـ = ١٩٣٤م، ص٦٢) ومن ثم فإن الإنسان على مستوى التجربة يجب عليه أن يمضى فى أفعاله كأنما هو حر، ولكن يجب عليه أن يعلم أن كل شىء يأتيه فهو من الله، فإذا فعل الحسن فإنما فعله لأن الله برحمته شاء هذا، وإذا فعل قبيحاً فإنما لأن الله بعدله قد شاء هذا.

وهذا الإنكار للحرية الداخل فى مبحث علم الوجود يتفق مع كفاية «الأسباب» بما يخالف بدعة نظرية

المعتزلة (كفاية الأسباب قدرة يخلقها الله)، ويخالف الحتمية المحضة للعلل التى قال بها الفلاسفة، (السنوسى: المقدمة، الجزائر سنة ١٩٠٨، ص ١٠٨ - ١٠٩؛ الباجورى: الكتاب المذكور، ص٥٨). أما الأشاعرة فلا أثر عندهم للكفاية فى الأسباب، إذ الله لم يكتب الدوام للوجود، وإنما هو سلسلة غير متصلة من خلق يحدث فى كل وقت، وسلسلة زمنية من تحقق القضاء الأزلى. ففى كل وقت يخلق الله ثم يخلق العالم والكل الفانى المتوحد عرضاً، الذى هو الإنسان وكل فعل من أفعاله. وعالم الأفعال «الحرة» هو والكون فى كليته سلسلة غير متصلة من قدر الله الذى لايدرك، وما العلل إلا الوسائل أو الدلائل على إرادة الله، والشريعة هى «سنة الله». (وظل هذا المصطلح مستعملاً عند محمد عبده فى رسالة التوحيد، القاهرة سنة ١٣٥٣هـ ص٧)؛ إنها هى السنة التى يستطيع بها الله فى جميع الأحوال أن يبدل كما فعل مثلاً حينما شاء أن يأتى بالبرهان على رسالة رسله عليهم السلام فجاء «بالمعجزات».

وعند معظم الأشاعرة - ولا نقول كلهم على الإطلاق - نظرية فى الكون تتفق مع نظرية عدم استمرار الأشياء. وكل شىء حشد من ذرات متصلة أو منفصلة أو متحدة بقدر الله. وإذا كان حقاً أن الباقلانى (القرن الرابع الهجرى = القرن العاشر الميلادى) قد قال بأن نظرية الذرات مساوية فى «الجوهر» (ماسينيون) للعقائد التى جاء بها القرآن، فإنه فى رأينا قد بالغ حتى رأى فى ذلك ما يمثل نظرة الأشاعرة المأثورة عنهم أصدق تمثيل، بل يمثل أكثر من ذلك مذهب جميع أهل السنة فى الإسلام. وهذه النظرية الطبيعية الكلامية فى الذرة هى فى الواقع معتزلية الأصل (أبو الهذيل؛ انظر أبحاث Horten & Pines) وتتفق إذن كبير اتفاق مع «القدرة» التى اهتدى أنها للإنسان على أفعاله. وثمة نزعة متميزة عرف بها الأشاعرة، الباقلانى، والإيجى، والجرجانى (مع بعض الخلافات) وعرف بها المحافظون الجامدون، مثل السنوسى، واللقانى، والباجورى، فقد ظل هؤلاء يأخذون

بنظرية الذرة فى الأعراض على اعتبار أنها أكثر التفاسير قبولاً لقدرة الله على كل شىء فى هذا العالم. وثمة اتجاه آخر تأثر أصحابه إلى حد قليل بنظرات الفلسفة الخلافية، فمروا على هذه النظرات مروراً عابراً ولم يثيروا حولها شيئاً (الغزالى، فخر الدين الرازى) أو عدلوها تعديلاً كبيراً، وإن كانوا قد ظلوا يؤكدون النظريات المألوفة عن قضاء الله وقدره وعن فكرة الاكتساب البسيطة بالنسبة للإنسان.

٣ - وكان بعض الماتريدية (أبوحفص النسفى، والتفتازانى) من القائلين بنظرية الذرة. ولكننا نود أن نبرز إبرازاً خاصاً النظرة التى تتصل بالنفس اتصالاً أكثر وثاقة، تلك النظرة التى رأت على ضوئها مدرسة الحنفية الماتريدية بعامة العلاقات بين القدر وبين حرية الإنسان. فالقدر والقضاء من البداية لم يصبحا بعد يتصلان بإرادته تعالى بل بعلمه. وقد خالفت هذه المدرسة الأشاعرة فكان القدر عندها هو الباقى أما القضاء فيتعلق بالوجود فى زمان. ومن ثم كان القضاء عندهم علماً أزلياً يعلم به الله من قديم الأزل الحسن والقبيح والصفات السيئة فى مخلوقاته، على حين كان القضاء هو إيجاد الله لهذه الأشياء نفسها التى خلقها بحكمته وكماله (انظر عبد الرحيم ابن على، نظم الفرائض، الطبعة الثانية، غير مؤرخة، ص٢٨ - ٣٠؛ الباجورى، الجوهرة، ص٦٦) وترى أغلبية الماتريدية أن فى الأشياء حسناً يقاس بالعقل وقبحاً من حيث الوجود ولايتصل اتصالاً مباشراً بالأخلاق. وفى ميدان الأخلاق فإن الله هو الذى يخلق بلا واسطة «أصل» أفعال الإنسان الاختيارية، ولكن قدرة الإنسان هى التى تكسبها صفة الحسن أو القبح (ويجب أن نلاحظ أن الرازى فى كتاب الأربعين، ص٢٢٧، والجرجانى فى شرح المواقف، جـ٨، ص١٤٧ ينسبان هذه النظرية - التى يقول بها ماتريدى - إلى الباقلانى) فكل ما يحدث مرهون بإرادة الله وإنما الحسن هو الذى يقوم على «رضاه» والله لم يوجب على نفسه العدل، كما يقول المعتزلة، وفعله لا يكون عدلاً لأنه يشاؤه، وإنما لأنه - كما

يقول الأشاعرة - فوق كل عدل بعلمه وحكمته، وهو تعالى لا يكون غير عادل.

٤ - وما بنا من حاجة إلى أن نتتبع الجهود الوافرة التى بذلها علماء الكلام لتدعيم حججهم وتبرير الاعتراضات التى كانت تظهر دوماً. وقد قام أولئك الذين لم يرتضوا النظرية الأشعرية فى الكسب بتبريرات أكثر غموضاً. ومن ثم نشأت نظرية الاستطاعة وهى شائعة بين الأشاعرة والماتريدية؛ (انظر الجوينى: الإرشاد، طبعة Lascani، سنة ١٩٣٨، ص١٢٢ - ١٩٦ - ١٢٥ - ٢٠١؛ الجرجانى: التعريفات، ص١٨... إلخ)؛ ونظرية «التولد» أو «التوليد»؛ ونظرية التوفيق أى تيسير الأفعال وخاصة الأفعال الصالحة، والإيمان والطاعة التى يخلقها الله فى الإنسان بلطفه تعالى وضدها وهو الخذلان (أى أن تخلق فى الإنسان القدرة على العصيان، طبقاً لتعريف التفتازانى الماتريدى فى كتابه المقاصد، طبعة إستانبول، ص١١٨ ومابعدها).

ونستطيع أن نرى فى هذه الجهود تحليلاً طبق على مشاكل شديدة التعقيد حتى إن هذه الجهود يمكن أن تكون قد بدت فى نظر أولئك الذين أرادوا أن يظلوا ثابتين على ما كان يحيط بالسلف الصالح من هالة محجبة والذين أنكروا إثبات العقيدة بالتدليل كأنما هى رياضات تدعو إلى اليأس (انظر الجرجانى: شرح المواقف، جـ١، ص٣٤-٣٥) وهو أمر تطلع الأشاعرة المتأخرون إلى أن يفعلوه. وكان للكلام خصومه الألداء (بصرف النظر عن معارضة الفلاسفة) فى شخص أنصار المذهبين الحنبلى والظاهرى، الذين اقترنت أقوالهم بأقوال أهل السلف وأساءوا الظن باللجوء إلى العقل فى مسائل العقيدة. وكان الغزالى أيضاً قاسياً كل القسوة فى عرض حديثه عن الكلام. على أننا نجد أحياناً بين هؤلاء الخصوم أشد القواعد تواتراً فى تحليل العلاقات بين الفعل الاختيارى وقدرة الله على كل شىء.

وهكذا نجد أن ابن حزم الظاهرى (القرنان الرابع والخامس الهجرى =

القرنان العاشر والحادى عشر الميلادى) - الذى أنكر أن تكون للعقل قدرة على القياس (نستطيع هنا أن نتحدث عن قول ابن حزم بالمذهب الاسمى، ولكنه ليس مذهباً اسمياً يدور حول قيمة اللغة ذات الأثر وقواعدها) والذى كان يرمى إلى الاستمساك بنص الكتب المنزلة - قد أنكر الكسب الذى قال به الأشاعرة حيث إن نصوص الكتاب كما يقول (الفِصَل، القاهرة سنة ١٣٤٧هـ جـ٣، ص٤٨) لاتجيز أن الإنسان يخلق أفعاله كما يقول المعتزلة ولا الاكتساب الذى وهبه الله إياه كما يقول الأشاعرة. ولكن نقضه كله لهذه النظريات العارضة، هذا النقض الذى وإن كان أبعد ما يكون عن التسلسل الفكرى (انظر الكتاب المذكور ٥١ - ٥٢) غير أنه ناضج سديد، وهو فى نفس الوقت قد عرض فى إجمال رأياً شخصياً سديداً فيما يتصل «بالاستطاعة». (انظر المصدر المذكور، ص٢١ - ٢٦، ٣١).

والغزالى، ولا نعنى هنا الغزالى فى كتابه الاقتصاد الذى عنّى نفسه بعرض نظريات الأشاعرة أو النهوض بها متنقصاً مع ذلك من حدود علم الكلام (ص٧ - ٨) وإنما نعنى الغزالى فى كتابه التهافت بل الإحياء بخاصة (القاهرة، طبعة سنة ١٣٥٢هـ = ١٩٣٣م، جـ٤، ص٢٦٩) حيث يقوم بتحليل نفسى نافذ كل النفوذ لموضوع الاختيار والصلات بين العقل والإرادة فى الفعل الاختيارى، وهو يدافع عن تصور للاختيار لايقاس بالعقل ويؤكد أن الله وحده الذى يفعل «من غير غرض» هو صاحب الاختيار والصلات بين العقل والإرادة فى الفعل الاختيارى المطلق، اختيار متصور كأنما هو اختيار إنسانى يرتفع إلى مقام الأبدية. وما يسميه المتكلمون الكسب هو مرحلة وسطى (الإحياء، جـ٤، ص٢٢٠) ليست مجال مشاركة فى الاختيار الإلهى، فالإنسان يأتى الفعل ضرورة بمعنى أن كل شىء يحدث له لا يصدر عنه وإنما يصدر عن آخر، فهو يفعل عن اختيار بمعنى أنه هو «محل» الفعل المختار، يفعل فعله غير مدافع بعد أن يقرر العقل، وهذا الأخير ليس إلا صورة.

وقد قال الغزالى بهذه القاعدة التى يحسن ألا نفسرها تفسيراً فضفاضاً، وهى أن الإنسان مجبر على الاختيار (انظر المصدر المذكور). وهذه العناية بالتحليل قد تناقصت حتى اختفت فى الرسائل المتأخرة التى لم تكد منذ القرن الخامس عشر تزيد عن ترديد القواعد التى صيغت فى الماضى. وقد أراد الشيخ محمد عبده فى نهاية القرن التاسع عشر أن يحرر نفسه من جدل علم الكلام فاقتصر على قوله: «أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل ـ من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ـ فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه، والاشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه». (رسالة التوحيد، ص٦١).

٣ ـ نظرات إسلامية مختلفة إلى الله

ونختار هنا من أبرز هذه النظرات بعض الاتجاهات.

١ ـ علم الكلام عند الإسماعيلية: وثمة كلام كثير يقال عن عقائد الفرق، من الخوارج فى الإسلام إلى الشيعة. وسنقصر عنايتنا على مذهب الإسماعيلية الذى كانت له علاقات ثقافية كثيرة جداً بأغلبية أهل السنة. وقد اندمجت فى علم الكلام عند الإسماعيلية نزعة مزدوجة أثرت فيه: مذهب المعتزلة (الذى ظل يؤثر فى الشيعة) ومذهب الأفلاطونية الجديدة، ومن ثم أثرت الفلسفة فيه بعض التأثير.

ولا نكاد نعرف شيئاً عن مرحلة التطور الأولى نفسها لهذا العلم أو جهوده لتحديد موقف أصيل من الأفكار الإسلامية مثل «كن» و«قدر» وغير ذلك. وظلت هذه الأفكار البدائية فى هذه المرحلة على حالها حتى جاء أبو عبدالله النسفى (القرن الرابع الهجرى = العاشر الميلادى) فوضعها وضعاً جديداً فى مذهب يأخذ كثيراً من الأفلاطونية الجديدة ومذهب الفيض. وظل النظر فى هذه المسائل يتطور ويتزود باتجاهات جديدة بفضل أبى حاتم الرازى وأبى يعقوب السجستانى وناصر خسرو والكرمانى (وقد وجد شتيرن أنه قد

تأثر فيما يرجح بالفارابى فى قوله بالعقول العشرة). وعن طريق إخوان الصفاء قدر للإسماعيلية أن تؤثر فى كثير من الفلاسفة بل فى علماء الكلام من أهل السنة حتى جاءت الحملة التى شنها نصير الدين الطوسى تأييداً لابن سينا.

التوكيد على غيب الله الذى لايدرك

وقد نشأ مذهب كلامى كامل سلبى؛ وأصبح من غير الممكن أن ينسب إلى الله فى ذاته اسم أو صفة. بل إن «التوحيد الصحيح» لاينسب لله تعالى حتى الوجود نفسه (بالفارسية: هستى). والأسماء التى جاءت فى القرآن إنما تدل على أنها هى ذاته (انظر: إدريس القارصى، القرن الثامن الهجرى = القرن الرابع عشر الميلادى) وقد جعل الأمر، والكلمة والإبداع والعلم، أقانيم؛ فالله ليس بباق، وليس هو لازال، وإنما الباقى هو أمره وكلمته، والذى لا زال هو خلقه الذى فاض عنه بأمره (المقريزى: الخطط، جـ١، ص٣٩٥ الذى استشهد به G. Vajda: *Juda b. Nissim ibn Malka*، پاريس سنة ١٩٤٥، جـ٧، الفصل الأول) ويظل الله هو الذى لايمكن للأفهام أن تدركه بحال (ناصر خسرو). ويندرج لغز التشبيه والتعطيل فى مذهب إنكارى يجعل إثبات الصفات ينصرف إلى الكلمة أو الأمر أو إلى العقل الأول أو الكلى. ويجعل الكرمانى العقل الأول هو الكلمة، ويجعل الإبداع صفة من صفاته تعالى.

والحق إن مذهب النسفى وخلفائه فى الفيض قد أقام واسطة هى العقل الكلى الذى صدر عنه العالم بفيوضات متعاقبة، وتجد أصداء هذا فى كتاب «فصوص فى الحكمة» (وهو كتاب يجب أن ينسب بعد أبحاث S. Pines فى *REI* سنة ١٩٥١، ص ١٢١ ـ ١٢٤، إلى ابن سينا وليس إلى الفارابى) وتستمر هذه الأصداء عند الغزالى فى «المطاع» من مشكاة الأنوار.

وقد تعلقت المشاعر الدينية للإسماعيلية بطائفة من الأقانيم الغنوصية، فالإرادة والأمر يكونان فى بعض الأحيان مرتبتين روحيتين أسمى من العقل الأول. وما أكثر ما تجعل الإرادة والأمر والكلمة سواء، ويجعل

العقل الكلى أو الأول فى ذاته «مجلى لله» فوق الأفهام يعز التعبير عنه ويتحقق بأمره تعالى. وهذه الأنظار متأصلة فى التأويل الرمزى (المعنى الباطن لآيات القرآن الكريم) تتزود من الأساطير الإيرانية مباشرة. وقد استبطنها من بعد بعض الشيعة بل السنية والصوفية.

٢ ـ الفلسفة: وفى الفلسفة اكتسب المصطلح «إلهيات» (الذى اصطنعه علم الكلام) الشيوع من حيث إنه يدل على جملة من المسائل عن الله، ولم تصبح مادة هذه المسائل هى مادة علم الكلام، لقد جاءت من اليونان، وخاصة من أرسطو، ولكنها سادت على الأقل فى الفلسفة الشرقية (وخاصة عند الفارابى وابن سينا) بإلهام عظيم من الأفلاطونية الجديدة (كتاب الإلهيات المنحول لأرسطو). وكان لسلطان القرآن الكريم بعض الأثر فى مادة هذه المسائل (وخاصة علم الله سبحانه وتعالى بالأشخاص) ولكن لا داعى يدعونا إلى أن نبسط هذه المسائل بالتفصيل كما فعلنا بالنسبة لعلم الكلام، وحسبنا أن نذكر أن ابن سينا يثبت وجود الله توسلا بالدليل القائم على حدوث العالم بمعناه الدقيق ولم يغفل الدليل القائم على «فكرة الوجود». (انظر الإشارات، طبعة Forget، ص١٤٦) وقد أعانتهما أداة الفلسفة الأكثر مرونة فى إثبات الصفات بعيداً عن الذات الإلهية متوسلين بتفرقة «معنوية» بسيطة لها أساس من الحقيقة.

ويجب أن نذكر فى هذا المقام نزعة باطنية معرفتنا بها غير كاملة تأخذ عدة أقوال من المذهب الإسماعيلى مأخذ الإنكار (وسائط: إخوان الصفا، والتوحيدى، ثم فى زمن متأخر النزعة الإسماعيلية التى بينها S. Pines. والخاصة ببعض نسخ من إلهيات أرسطو؛ انظر *REI*، ص٧ وما بعدها).

ولا يزودنا الفلاسفة برسائل عن العدل ولا عن أفعاله تعالى، فهم على خلاف علماء الكلام يؤكدون (أو يتصدون لإثبات) خروج العالم إلى حيز الوجود بفيض واجب صادر عن إرادة (انظر مادة «الإسماعيلية») وأنه باق

إلى أجل، عالم ليست له بداية أو نهاية «ممكن» فى ذاته، محدث فى مرتبة الذات واجب فى مرتبة الوجود، والعناية شريعة الفيض نفسه وهى قائمة ضرورة بعقل الله الأزلى.

والأسباب لايمكن أن تعجز فى أن تفعل فعلها فى أعراضها، ولم تعد ثمة أية مشكلة عن اختيار الإنسان حيال قدرة الله على كل شىء (النجاة، ص ٣٠٢).

وأياً كان الحل الذى يتخذ ببقاء نفوس الأفراد فإن العقل الفعال يكون وسيطاً بين الله والإنسان فى مرتبة العلم ومرتبة الفيض، إذ هناك طبقات للعقول العاقلة حتى المعلول الأول ويحيط بهذه العقول العقل الكلى. وعند ابن سينا طبقة من النفوس تقابل هذه العقول، وقد أنكر هذا ابن رشد. والظاهر أن ابن رشد إنما كان من الفلاسفة الذين توسلوا بالفلسفة فى العودة إلى العلم الإلهى بالأشخاص بأعيانها وهو ما شدد القرآن الكريم فى الدعوة إليه. أما الأمر المعلق فهو موقف العقيدة كله من الله. ولا مراء فى أن الفلاسفة كانوا مسلمين وظلوا مسلمين.

ومع أن نظرياتهم نفسها قد تعدل أو يوفق بينها وبين ما أكده القرآن، فإن الله الذى يدعون إليه هو الله الذى ندركه بالعقل ونهتدى إليه فى أسمى الحالات بومضة من ومضات الحدس. وقد تصدوا لإثبات (وتدخل فى ذلك فكراتهم عن التجلى، وهو لحظة عابرة يوفق الإنسان فيها إلى الواجب الكلى) أن الله المدرك بالعقل والله الذى نزل به القرآن يتفقان اتفاقاً كلياً. ولكنها ليست مسألة صحة عقيدة تستخدم العقل سنداً فى نطاقها. فهم يتناولون الفلسفة من ناحية والشريعة من ناحية أخرى مصدرين يتساويان قيمة. والمسألة المعلقة فى هذا المقام هى بيان أنهما يتفقان. وقد بلغوا هذه الغاية بالتأويل فلسفياً ورمزياً معاً، فالله هو الأول والسابق وهو الواجب الوجود، والله عند أئمة الفلاسفة تصور لوجود متعال واجب كامل، وهو العقل الأسمى والحب الأسمى، صدر عنه العالم بفيض ضرورى مراد. وصفوة القول أنه غرض لايتصل بالعقيدة بمقدار ما يتصل بالتجربة الفلسفية والحدس الخصب.

وقد أدى ما أظهروه من جد فى متابعة أبحاثهم واستدلالاتهم (بالرغم مما وقعوا فيه من أخطاء) إلى أن أدخلوا فى صميم الثقافة الإسلامية ما أغناها حقاً. وقد أثر تحليلهم للمسائل فى بعض الأحيان فى الفكر الدينى نفسه. ولكننا نجد أنفسنا فى هذا المقام قد دخلنا فى ميدان آخر مخالف لسر الله الحى الذى لا يدرك الذى استوجب به القرآن الكريم طاعة المؤمنين.

٣ ـ الكلام: ونعود الآن إلى مدارس الكلام السنية. وما من شك أن الفلاسفة احتقروا جدل «المتكلمين» الذين جعلوا الشريعة أشتاتاً، كما يقول ابن رشد (فصل المقال، طبعة وترجمة Gauthier، الجزائر، سنة ١٩٤٢، ص٢٩). ذلك أن لطائفهم ومجادلاتهم مضطربة فى كثير من الأحيان، وبراهينهم الفلسفية محل مناقشة، ولكنهم عندما تصدوا على هذا النحو إلى الدفاع عن العقائد ضد أولئك الذين شكوا، فإن الذى كان يدخل فى دفاعهم على التحقيق هو الله سبحانه وتعالى كما تصوره العقيدة الإسلامية. والمعتزلة ـ كالأشاعرة سواء بسواء ـ رجال دين أولاً وفلاسفة ثانياً (أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة سنة ١٣٦٢هـ = ١٩٤٣م، جـ٧ ص: ٢٠٤).

ومع ذلك فإن الاتجاهين الباطنين لعلم الكلام عند المعتزلة وعند أهل السنة مختلفان. صحيح أن المعتزلة بدءوا بالقرآن الكريم وعدل الله السامى ولكن فكرتهم عن العقل باعتباره هقياساً للشريعة وسلطان العلوم الأجنبية عليهم من بعد قد أديا بهم إلى إقامة العقيدة كلها على فكرة أن الله يمكن إثبات وجوده بالعقل الإنسانى، وقد قصدوا فى دعم إثبات الوجود المثالى وتنقيته ولكن تشددهم فى القول بالتنزيه بلغ بهم الغاية إلى إضعاف فكرة الصفات الإلهية نفسها. ولم يكن الأشاعرة بمخطئين حين أخذوا عليهم ذلك، ثم حدث من بعد أن سر التوحيد الإلهى قد بدا كأنما أحيط بتصور يتفق وما عليه البشر، وعبر عنه بالأسلوب لاشك، ولكن الأفهام تدركه مباشرة مجزأ. ونحن نجد شيئاً يشبه هذا فى التصوف ماثلاً فى رياضات الجنيد، ويتصل بهذا ويكمله فى الوقت نفسه

العدل الإلهى، فقد أضفى عليه بوجه من الوجوه صبغة بشرية، فقد كانت فيه لمسة من فكرة القاضى العادل عند البشر ارتقى بها إلى مقام البقاء.

وأصول رد الأشاعرة على هذا لم تكن بحال من الأحوال إنكاراً خالصاً لنصيب المؤمنين فى كل توسع طرأ على مادة العقيدة؛ وقد صور تحول الأشعرى على أنه رجوع إلى النزعة التى يكنّها السلف وتصريح بالتزام مذهب ابن حنبل (انظر الإبانة، ص٩) على أن الأشاعرة قبلوا التحدى فى الصراع الجدلى وأدى بهم هذا إلى الإيغال فى هذا الميدان، أدى بهم إلى أن يصقلوا أنفسهم دوماً؛ أدى بهم إلى الدخول فى تعقيدات لا تنتهى، ونشأت عن ذلك جملة من المسائل لم تصل إلى حد قط نتيجة لتنوع الاعتراضات وقيام المدارس المعارضة. ووسط هذه الغمرة من الحجج أصبح من العسير فى بعض الأحيان أن نتتبع ذلك التسليم الكامل فى مواجهة العقيدة الساطعة بالله الواحد الخالق الحكم التى تجدها فى سور القرآن الكريم. ونفى الاختيار عند الإنسان بحقيقته الوجودية قد صرف كثيراً من نزعات التفكير نحو القول بالإرادة الإلهية متصورة على هذا النحو، وقد تحدد هذا أكثر بعد القرن الخامس عشر الميلادى، ذلك أن متكلمى الأشاعرة (أو الماتريدية) لم يسعوا إلى تجديد مذهبهم ليلحقوا بخصومهم المعاصرين، ذلك التجديد الذى كان فيما يظهر أول ما تدعوهم حاجة الدفاع عنه، بل جمدوا فى رسائل ذوات قوالب لا تتغير. وهذا الخطر بالشلل المحيق كان بلا شك من أهم الاعتبارات المؤدية إلى ما نجده عند محمد عبده من نزعة تشبه اللاأدرية.

وهنا يكمن فيما نعتقد تعليل النظر إلى علم الكلام نظرة فيها ما يشبه الازدراء (يرتفع فى بعض الأحيان إلى المعارضة العنيفة) وقد أظهر ذلك على السواء خلفاء «السلف الصالح» الذين تمثلهم على الأخص النزعة الحنبلية وأقوال المتصوفة.

٤ ـ التصوف: ونحن لا نطمع هنا أن نحلل الأصول الدينية للمدارس الصوفية المختلفة أو اتجاهاتها بكل ما

فيها من حدود دقيقة (انظر عن القرون الأولى L.Massignon: *Passion d' Al-Halladj* باريس سنة ١٥٢٢؛ *Lexique Technique*، الطبعة الثانية، باريس سنة ١٩٥٤) والشىء الجدير بالملاحظة أننا لم نعد نتناول جهداً عقلياً منصرفاً إلى واجب الوجود كما فى الفلسفة أو جهداً غير متصل كما فى الكلام لالتماس حجج قاطعة أو مقررة لعقيدة القرآن الكريم فى الله، وإنما الذى يتضمنه سعينا هنا هو رياضة روحية أو قل حياة مع الله لم تلبث أن فهمت على أنها رياضة فى الوحدة وتحقيقاً باطنياً للتوحيد. وهناك بعض الصوفية كالحلاج والترمذى أعادوا التفكر فى الأصول العقائدية للحقبة التى عاشوها، وبعضهم كالحسن البصرى يمكن أن نسميهم «شبه معتزلة» لأنهم توسعوا فى نقطة من النقاط، وآخرون مثل ابن كرّام أضفوا اسمهم على مدرسة من مدارس الكلام، وبعضهم وصلوا أنفسهم بالطريقة الحنبلية فى التفكير، وثمة صوفية كثيرون من الشيعة وهناك صوفية كثيرون من أهل السنة لم يتصدوا بأى وجه من الوجوه لعلم الكلام عند الأشاعرة. وأخيراً نجد كثرة كثيرة منهم وخاصة منذ القرنين السابع والثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) استجابوا لنزعات أفلاطونية حديثة تقول بوجود الذرات. وسننصرف من وجهة النظر التى تعنينا إلى استخلاص الاتجاهات الكبرى للصوفية طبقاً لتصنيف التزمه ماسينيون:

(أ) **وحدة الشهود**: وهو المذهب الذى قال به الحلاج. والظاهر أنه قد ألهم أيضاً كل صوفى تأثر بالمذهب الحنبلى. والاتحاد بالله يتحقق فى قلب الصوفى بشهوده تعالى وشهود سر وحدته. ويظل الله تعالى ووحدته المطلقة فيما يتصل بجميع خلقه هو الغرض الأكبر من العقيدة. ولكن شهود الله تعالى يتحقق بالعشق (فى ذاته تعالى، العشق هو كنه الذات، هكذا يقول الحلاج) وبالعشق تتحقق المناجاة بين قلب المؤمن والله إلى أن يبلغ الأنيَّة، التى تفنى المناجاة فى الوحدة دون أن تفسدها. ومن المعروف حق المعرفة ما كان فى القرن الثالث الهجرى (القرن التاسع الميلادى) من معارضة العقيدة الإسلامية المقررة للوحدة التى تتحقق

بالعشق (والزعم أن ذلك يستند إلى سورة آل عمران، الآية ٢٩، وسورة المائدة، الآية ٥٩) أجل وحدة الشهود هذه فى اثنينيتها.

مرحلتان متوسطتان: والغزالى فى الإحياء (القرن الخامس الهجرى = القرن الحادى عشر الميلادى) الذى جعل للتصوف حق الوجود بين العلوم الدينية المقررة، قد وحد فى شىء من التخير من هنا ومن هناك، بين القيم العقائدية المتطورة للأشاعرة وبين القيم الروحية لمحبة الله، بين التوكل وبين الفضائل الزهدية التصوفية المختلفة. وثمة مرحلة أخرى متوسطة أعظم أهمية هى حركة الإشراق وقولها بالفيض، وهى حركة لا تقوم بحال على القول الخالص بالذرة. والشخصية العظيمة لإمام الإشراق السهروردى الحلبى (القرن السادس الهجرى = القرن الثانى عشر الميلادى) التى درسها كوربان H. Corbin دراسة جيدة جداً تمثل خير تمثيل الشوق إلى الاتحاد الذى يؤدى إلى التحقق فى مقام المعرفة. ولكن الصورة الظاهرة للأسطورة الإيرانية أتاحت له فى أفق البصيرة الشعرية النافذة أن يترك الشهود لعليائه.

(ب) **وحدة الوجود**: وقد قيض لها أن تسيطر على التصوف المتأخر منذ ابن عربى (القرنان السادس والسابع الهجريان = القرنان الثانى عشر والثالث عشر الميلاديان) وقد فطن ابن تيمية إلى أثر ابن سينا فى ذلك (وتنقصه) وكان تفطنه لذلك بنية التعديل والتكملة لا الرفض. ويمكن للمرء أن يقول إن الغزالى فى كتيباته التى ألفها بآخرة، الغزالى الذى أشرب الفلسفة بل مذهب الإسماعيلية، هو رائد هذه الفرقة، وفيها يلتقى القول الأفلاطونى المحدث بالذرة، كما جاء فى إلهيات أرسطو المنحولة له، بالنزعة الأشعرية التى تنصرف إلى إثبات الإله الواحد فتجرد الخلق من كل وجود فعلى متميز. فالعالم المخلوق إنما هو عالم فان بالقياس إلى الله المتوحد بوجوده المتوحد بفعله. ويقول الصوفية إن كل وجود تجريبى ظاهرى يجب أن يفنى فى الوجود الواحد الباقى، أى فى الله. ويفسر أنصار مذهب الذرات فى الوجود الآية ٨٥ من سورة الإسراء

فيقولون إن الروح هى فيض مباشر من الأمر الإلهى ومن ثم فهى فيض من ذات الله. وانظر فى ذلك نص الغزالى الذى أشرنا إليه من قبل (وقد ناقش نسبته إليه: W. Montgouery Watt: *Authenticily of Works attributed to At Ghazali* فى Journ. Royal Asiat. Soc. سنة ١٩٥٢، ١، ٢) ونعنى به «الرسالة اللدنيّة» (القاهرة سنة ١٣٥٣هـ = ١٩٣٤م، ص٢٥) وقد تتبعنا بعض الإشارات المختلفة كل الاختلاف فتيسر لنا هنا شىء يشبه الصدى لقولة أفلاطون «التماس الواحد فينا»، بل القولة الهندية «إنك لهو» مع طرح المسائل التاريخية. والرياضة الصوفية الأرفع هى إذن رياضة «اتحاد»، تفهم على أنها تحقق، وهى تبرز للوهلة الأولى سبيلها المختارة بالاعتماد على تأويل رمزى غنوصى لنصوص التنزيل. ولم تثر «وحدة الوجود» بين الفقهاء والمتكلمين ما أثارته وحدة الشهود من معارضة فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). على أن المرء لايستطيع أن ينسى مبلغ القوة التى تدفع بها وحدة الشهود المتوكل فى طريق الرياضة الروحية بمعناها الدقيق.

٥ ـ **السلف الصالح**: كان التزام كثير من متصوفى القرون الأولى بالعقيدة يسير على سنة «السلف الصالح». ففى هذه القرون كان بين الصوفية وأهل الحديث فى كثير من الأحيان تداخل، ذلك أنه لم تكن ثمة مسألة خاصة بمدرسة يُنتمى إليها بالرغم من أن هؤلاء القوم كثيراً ما استظلوا براية السنة الحنبلية. وإنما كانت مسألة نظرة تقوم على ما تكنه الصدور. وهذا الرجوع إلى السلف يجب أن يفهم على أنه تم عن اختيار أكثر مما تم عن مراعاة للتسلسل الزمنى: فنحن نجد ذلك فى القرن الرابع عشر الميلادى عند ابن تيمية بمقدار ما نجده فى أوائل القرن الأول الهجرى. ونجده مرة أخرى مقعّداً تغلب عليه نزعة تنكر الصوفية عند الوهابيين والوهابيين الجدد وعند السلفية المحدثين وتلاميذهم المعاصرين (ويشمل ذلك إلى حد ما بعض الجماعات الدينية).

وهذه النزعة رفعت صوتها فى كثير من الأحيان مناهضة لمراوغات علم الكلام ودقائقه، ومناهضة للإسراف فى الثقة بالأدلة العقلية أو الجدلية. وقد أباح الأنصارى فى كتابه «ذم الكلام» للمسلم الانصراف عن تفسير الصفات الإلهية وألا ينزلق إلى الطريق المسدود الذى انزلق إليه الأشاعرة يضعون الحواشى على النصوص ويفرقون بين الصفة وحال وجودها (انظر هذا الشاهد عند الأنصارى فى ابن تيمية: الفتاوى، جـ٥، ص٢٧٥ ـ ٢٧٨). وشخصية الأنصارى الصوفى نفسها كافية لبيان أن وجود نزعة للاستمساك بسنة السلف الصالح لايبرر إنكار التصوف جملة كما يحدث كثيراً اليوم، فيخلطه فى يسر بين «وحدة الشهود»، و«وحدة الوجود» وبين وحدة الوجود وانحرافات جماعات الطرق.

والذى يبقى ثابتاً مؤكداً هو الاعتقاد فى الله المتعالى يكلم الناس على لسان أنبيائه ورسله عليهم السلام، ولا يكشف عن ذاته بأكثر من الأسماء الحسنى التى هى «حجاب الاسم»، وهى عقيدة لا تسأل الله أن يجلو عن ذاته وتستمسك بكلمته وتسلم له تعالى، وذلك بفعل تفرد الله به ويكون شاهداً على قدرته وعلى مسئولية عباده عما يفعلون. ومن ثم فإن ما ينطوى عليه المؤمن هو حقاً تسليم نفسه تسليماً كلياً لا تشوبه شائبة فى تهجده لله الذى لا يسأله عما يفعل وإنما يعرف من كلمته تعالى أنه أحكم الحاكمين والمعين الذى ليس معه معين.

والظاهر أن هذا الذى ينطوى عليه المؤمن وأجملنا القول فيه فيما سبق هو أبرز علامات عقيدة المسلم فى الله، وأنه أولاً وقبل كل شىء هو ما يكنه المسلم فى قلبه عندما يجهر باسم الله. وما من تفصيل يقتضيه الأمر هنا. ففى كل عصر وجد «أحرار فى الفكر» و«متشككون» و«منكرون»، وفى كل عصر قامت أبحاث عقلية فى الإلهيات كما كثر فى الإسلام الكلام عنها فى غير اتصال. ويظهر أن الفكر المعاصر قد تنازعته من جميع الجهات اتجاهات مختلفة من الفلسفات الحديثة كما تنازعه من قبل الفكر اليونانى والفكر الإيرانى. وقد يكون الوقت الآن يقتضى قيام كلام جديد أو قل مذهب جديد فى

التبرير الدفاعى ينهض بإعادة النظر على نطاق واسع فى المسائل والمشكلات الخاصة .على أنه قد يكون من الممكن تجنب المزالق التى انزلق إليها علم الكلام القديم ويتم ذلك فقط بالتجاوز عن المظاهر المتناقضة للمشاكل المثارة، وبالرجوع الخالص لله الواحد الحى رب العالمين مالك يوم الدين، وهذا هو ما دأب دوماً كثير من المؤمنين المخلصين وحملة القرآن على أن يحيوا به.

المصادر:

١ ـ كتب إسلامية بارزة:

(أ) كتب ذكرت فى صلب المادة للبخارى، ومسلم، والأشعرى، وابن سينا، وابن حزم، والجوينى، وأبى حامد الغزالى، وابن رشد، وفخر الدين الرازى، وابن تيمية، وسعد التفتازانى، والجرجانى، والسنوسى، والباجورى، وعبدالرحيم بن على، ومحمد عبده، وأحمد أمين.

(ب) كتب أخرى: (١) الخياط: الانتصار، طبعة نيبرج، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥م.

(٢) الأشعرى: اللمع، طبعه وترجمه إلى الإنجليزية R.J. Mearthy: *The Theology of Al-Ash'ari*، بيروت سنة ١٩٥٣، ص٦ ـ ٧٤ ـ ٦ ـ ١٠٣.

(٣) الباقلانى: التمهيد، طبعة الخضيرى وأبو ريدة، القاهرة ١٣٦٦هـ = ١٩٤٧م، ص ١٥٢ ـ ١٥٩.

(٤) عبدالقاهر البغدادى: أصول الدين، إستانبول سنة ١٣٤٦هـ = ١٩٢٨م، الفصول ٣ ـ ٦.

(٥) الجوينى: الشامل (مخطوط سنة ١٢٩٠هـ، بدار الكتب المصرية، القاهرة) ص١٥٠ ـ ١٨٩.

(٦) أبو حفص النسفى: العقائد، طبعة Gureton سنة ١٨٤٣.

(٧) الشهرستانى: كتاب الملل والنحل، طبعة بدران، القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١م، وخاصة ص ٨ـ١١.

(٨) نهاية الإقدام طبعة Guillaume، أوكسفورد سنة ١٩٣٤.

(٩) البيضاوى: طوالع الأنوار (القاهرة سنة ١٣٢٤هـ = ١٩٠٥م)، الكتاب الثانى، الفصول ١ ـ ٣.

(١٠) أبو البركات النسفى: العمدة، طبعة Cureton سنة ١٨٤٣م.

(١١) أبو ريدة إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة سنة ١٣٦٥هـ = ١٩٤٦م، ص ٨٠ ـ ٩٨.

٢ ـ كتب غربية:

(أ) قبل سنة ١٩١٠م، انظر مصادر ما كتبه ماكدونالد عن الله فى صدر هذه المادة.

(ب) كتب أحدث (١) Blachére: *Le Coran* پاريس سنة ١٩٤٧، ١٩٤٩، ١٩٥١.

(٢) Wensinck و Vajda, و Massignon الذين ذكروا فى صلب المادة.

(٣) انظر أيضاً M. Horten: *Die philosophischen Ansichten von Râzi und Tûsi*، بون سنة ١٩١٠؛ *Die Spekulative und positive Theologie im Islam noch Râzi und Tûsi*، ليپسك سنة ١٩١٢؛ *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam*، بون ١٩١٢

(٤) J. Hell: *Von Mohammad bis Ghazâli* يينا سنة ١٩١٥.

(٥) H.S. Nyberg: مادتا «المعتزلة» و«النظام» فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى.

(٦) Goldziher: *Vorlesungen* الطبعة الثانية

(٧) A. J. Wensinck: *Les Preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*، أكاديمية أمستردام، سنة ١٩٣٦.

(٨) S. Pines: *Beitrage zur Islamischen Atomlehre*، برلين سنة ١٩٣٦.

(٩) H. Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Teki-d-Din Ahmed b. Taimiya*، القاهرة سنة ١٩٣٩، ص١٥٣ ـ ١٧٨.

(١٠) Nallino: *Scritti*، جـ٢، ص١٠ ـ ١٨، ٤٣٢ ـ ٤٣٦.

(١١) O. Pretzl: *Die frühiaslamische Atomenlehre Isl.* ، سنة ١٩٣١، ص١١٧ ـ ١٣٠؛ *Die frühislamische Attributenlehre* سنة ١٩٤٠

(١٢) S. Pines: *Nathanael b. Al-Fayyûmi et la théologie ismaelienne* فى *Etudes historiques juives* القاهرة سنة ١٩٤٦.

(١٣) S. de Beaurecueil: *Ghazâli et Saint Thomas d'Aquin* فى *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orien-*

tale du Caire، سـنة ١٩٤٧جـ ٢٢٩ ـ ٢٣٨.

(١٤) A. S. Tritton: *Muslim Theology*، لندن سـنة ١٩٤٧، فى مـواضع مختلفة من الأقسام المعقودة على المواد: *God* و *Capacity* و *Man*

(١٥) J. Windrow Sweetman: *Islam and Christian Theology*، لـنـدن سـنـة ١٩٤٥ ـ ١٩٤٧، جــ١، ص١٧ ـ ٢٢، ٩٣ ـ ١١٧ ٠ ترجـمة «الفـوز الأصغـر» لابن مسكويه) جـ٢، ص٦٦.

(١٦) Gardet et Anawati: *Introduction â la théologie musulmane*، باريس سنة ١٩٤٨

(١٧) *W. Montgomery*: *Free Will and Predestination in Early Islam*، لندن سنة ١٩٤٨.

(١٨) انظـر مـواد «إله» و«خـدا» و«تنرى».

الأبيارى وزايد [كارديه L. Gardet]

تعقيب على مادة «الله»

هذان مقالان عن الله عز وجل، تضمنت أولهمـا الطبعـة الأولى من دائرة المعارف الإسـلاميـة، وتضمنت ثانيـهمـا الطبعـة الثانية، كتب أولهـما ماكدونالد D. B. Macdonald، وكتب ثانيهما كارديه L. Gardet.

ولم يكن «ماكدونالد» جاداً فى بحثه بقـدر مـا كـان «كـارديه». أراد «ماكدونالد» أن ينال من محمد صلى الله عليـه وسلم والإسلام، فـدخل إلى ذلك من منافـذ هيأها له خـياله واستنـباطه فحاد عن حق كثـير: من أجل ذلك عقب عليه معقبون كثـيرون جاءت تعقيباتهم برمتها هنا كما ذكرت من قبل. وقد جاء مقال «كارديه» يكاد يكون رداً على ذلك المقال الذى سبق به «ماكدونالد»، فوفى «كـارديه» حـيث قـصـر «مـاكـدونالد» واستوعب حيث لم يستوعب ولم يشتت عليه الغرض أطراف البـحث فاجتمع له ما لم يجـتمع له، وإذ كان باحثـاً يقصد إلى الجـد فـقـد خـلا مـقـاله من تلك الشـائـبـات التى امـتـلأ بهـا مـقـال ماكدونالد.

والمعقب على ماكـدونالد علماً لا يجد خـيـراً مما عـقب به «كـارديه» إذ فـيـه الاستـقصـاء المصحح، غـير أنه لا تزال ثمـة هنات وتخـرصـات فى مـقـال «ماكدونالد» لم يتناولهـا «كارديه» منها حديثـه عن الجزيرة العربيـة ديانة قبل

محمد صلى الله عليه وسلم، وحديثه عن لفظ «الله» اشتقاقاً، ثم عبثه فى عرضه لصفاته تعالى . من أجل هذا الذى بقى لنا عن «ماكدونالد» ومن أجل أن الموضوع بعد مقال «كارديه» لا يزال يحتاج إلى كلمة متصلة عن «الله» عز وجل، نترك جانباً تتبع علماء الكلام فى اختلافاتهم وتشتت آرائهم، والتأريخ لهذا الاختلاف وهذا التشتت، إلى الاستقراء الذى تجتمع لنا منه تلك الكلمة المتصلة التى يخلص فيها القارئ إلى تعرف «الله» متخففاً من تلك الخلافات المشتتة.

وما من شك فى أن القضية قبل أن يدخل فيها علماء الكلام بخلافاتهم وتأويلاتهم كانت قضية أيسر ما تكون على العقول والأفهام تكاد تجمع عليها الفطر السليمة ولا تختلف فيها. والغريب أن هذا الخلاف على اتساعه وتشعبه يكاد لا يمس من جوهر القضية شيئاً، هذا إذا استبعد منه الجانب المريب الذى دخل عن قصد أو عن جهل.

من أجل هذا كله أسوق تعقيبى هذا، فأقول:

لقد كان للعربى ساكن الصحراء دينه الذى أملاه عليه حذقه ودهاؤه رغم بدائيته، فلقد عبد أرباباً لا حصر لها من النجوم والكواكب، كما كان يعبد أصناماً من الحجر، وكان ضالاً بين هذه كلها لا يعرف إلى أيها يفزع مع الملمات، ولم يكن يؤمن بالأبدية ولا بحياة بعد الموت، غير أنّا وجدنا من هؤلاء البدو من كان له شبه إيمان بتلك الحياة الآخرة، وهؤلاء هم الذين تحدثنا عنهم الأخبار بأنهم كانوا يربطون جمالهم إلى جوار قبورهم ولا يقدم لها طعام ولا شراب إلى أن تلحق بهم لتكون مطاياهم إلى دار الخلود.

وكانت مكة محط عبادة الأصنام، وكانت فيها حول الكعبة قبل الإسلام جملة من الأصنام تمثل معبودات أولئك البدو، منها: اللات، والعزى، ومناة. وما من شك فى أن عبادة الأصنام كانت قديمة فى الجزيرة العربية، فلقد ذكر هيرودوت «اللات» وقال: إنها من أكبر أرباب العرب.

وفى ظل هذه البلبلة الدينية التى فرقت الناس شيعاً لكل معبودهم، كانت ثمة نفرة من هذا الهراء وكان ثمة نفر

أخذوا يتطلعون إلى منقذ يأخذ بأيديهم من هذا الضلال، ولم يكن الأمر أمر منقذ غير مؤيد من الله، فلقد كان فى الجزيرة قبيل الدعوة الإسلامية بقليل بعض المتألهين الذين لم يقروا للأصنام بعبادة، مثل: ورقة بن نوفل، وعبيد الله ابن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد ابن عمرو بن نفيل، ولكنهم لم يبلغوا أن يأخذوا بيد الناس لينقذوهم من الضلال إلى الهدى، وليجمعوهم حول كلمة التوحيد، لأن الأمر كما قلت لك كان يقتضى غيرهم ممن تؤيده السماء.

ولقد تولت السماء محمداً [ﷺ] واختارته ليكون صاحب هذه الدعوة، وليكون نبى هذه الأمة، ليجمعهم على إله واحد، هو الله تعالى.

قال أبو الهيثم، وقد سئل عن اشتقاق اسم الله تعالى لغة: كان حقه إلاه، أدخلت الألف واللام تعريفاً، فقيل الإلاه، ثم حذفت العرب الهمزة استثقالا لها، فلما تركوا الهمزة حولوا كسرتها فى اللام، التى هى لام التعريف، وذهبت الهمزة أصلاً فقالوا: اللاه، فحركوا لام التعريف التى لا تكون إلا ساكنة، ثم التقت لامتان متحركتان، فأدغموا الأولى فى الثانية فقالوا: الله.

والجذم «أل ه» قديم فى العربية، ولايمنع هذا القدم من أن تكون ثمة مشاركة ومشاكلة بينه وبين نظائر له فى اللغات الشقيقة كالعبرية والسريانية أو الآرامية، وكما استخدم هذا الجذم فى العربية كان مستخدماً فى اللغات الشقيقة. ومن ثم كان فى العربية كلمة إله، وكانت تعنى قبل الإسلام ما كان يعبده العرب من أصنام وغيرها، ويقابله فى العبرية ألوهيم. أما لفظ «الله» فالذى لاشك فيه أنه لم يكن شائعاً على الألسنة قبل الإسلام شيوع لفظ إله، وأكثر ما ورد منه من ذلك كان على ألسنة المتألهين من الشعراء أمثال أمية بن أبى الصلت، من ذلك قوله:

الحمد لله ممسانا ومصبحنا
بالخير صبحنا ربى ومسانا

وقوله:

هو الله بارىء الخلق والخلق كلهم
إماء له طوعا جميعًا أعبد

وقوله:

أرسل الله بعد ذاك عذاباً
جعل الأرض سفلها أعلاها

وعلى ألسنة نفر غيرهم، من ذلك قولهم فى الإعجاب: لله درك، وقولهم

فى القسم: ايم الله، وايمن الله؛ ثم قولهم فى الدعـــاء: اللهـم، ثم قـــولـهم الاه، يريدون الله، وقد تأولوا هذا الحذف بأنه جاء من توهم أن الألـف واللام لما كانت للتعـريف جاز حذفهـا، فكانت منها هذه الصورة: لاه، ثم قالوا: لاهم، كما قالوا: لاه أبوك:

وحين احـتضن الإسـلام هذا اللفظ، خص به ذلك المعبود بحق، وأصبح لفظاً قرآنياً لله تعالى وحـده، حين تكون ثمة إشارة إلى الآلهة المعبودة دونه، فجعلت لها لفظ إلاه أو آلهة وخصته تعالى بهذا الاسم، من ذلك قوله تعالى (وما من إله إلا الله) وقوله تعالى (واتخذوا من دون الله آلهة). والقـرآن الكريم، إذا ذكر «إله» ـ وهو يريده تعـالى ـ ذكره مع قـرينة، نحو قوله تعالى (وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله) أما إذا جـمع كانت هذه التـفرقـة من إطلاق إله وآلهـة على تلك المعــبـودات التى تعـبـد من دونه وإفراده تعالى بلفظ الله.

فلـفظ «الله» عـلى أية حـــال لـفظ اسـتصـفاه القـرآن الكريم، وكـان لفظاً قـرآنيـاً لذلك المعـبـود بحق الذى لا إله غيره.

والإسلام قد جلّى هذا المـعبود بحق وعرّف به تعريفاً شـاملاً لا يليق بغيره، ولا يشاركـه فى غيـره، تعريفـاً لا بلبلة فيـه ولا غمـوض، تعريفاً يتـفق والفطر السليـمة، وهذا الجـلاء تجـمعـه أحكام أملاها القرآن الكريم، وتـصدى للتدليل عليها الصفوة من علماء الكلام، وهى:

١ ـ وجـــوده تعـــالى: وإن الذى لا يشك فــى أصل الوجـــود يعـلم أن كل موجود إما متحيز وإمـا غير متحيز، ثم إن كل متـحيـز إن لم يكن فيـه ائتلاف فهـو جوهر فـرد، وإن ائتلف مع غـيره سمى جـسماً، وإن غيـر المتحيـز إما أن يستدعى وجوده جـسماً يقوم به، وهى الأعراض؛ أو لايستدعى جسماً يقوم به، وهو الله تعـالى. فالله مـوجود، والعـالم موجود به وبقدرته، وهذا مدرك بالدليل لا بـالحس. والـدلـيـل إلى هـذا أن كـل حادث فلحـدوثه سبب، والعـالم حادث، فلزم أن يكون له سبب. ونعنى بالحادث مـا كان مـعـدومـاً ثم صـار موجـوداً. ووجـود هذا الحادث قـبل أن وجد قـد يكون محـالاً أو ممكناً، وباطل أن يكون محـالاً، لأن المحال لا يوجـد قط، ولسنا نعنى بالممكن غـير مـا يجوز أن يوجـد

ويجـــوز ألا يوجـــد، ولـكنه لم يـكن موجـوداً، لأنه ليس يجب وجوبه لذاته، إذ لو وُجد وجوده لذاتـه لكان واجباً لا ممكناً، بل إنه قـد افـتـقـر وجـوده إلى مرجح لوجـوده على العدم حتى يتـبدل العدم وجوداً.

ثم إن كل جسم أو مـتحـيز لا يخلو عن الحـوادث، لأنه لا يخلو عن الحركـة والسكون، وهما حادثان.

٢ ـ قـدمه تعـالى: فهـو سبب لهـذا العالم، وإن لـم يكن قديماً لـكان حادثاً، ولو كان حـادثاً لافتقر إلى سـبب آخر، وكذلك السبب الآخر، ويتسلسل إما إلى غيـر نهاية وهو مـحال، وإما أن يـنتهى إلى قـديم لا مـحـالة يـقف عنده، وهو الذى نطلبه ونسميه خالق العالم.

ونعنى بقـول قديم أن وجـوده غيـر مسبوق بعـدم ولفظ القديم لا يحمل إلا إثبات موجود ونفى عدم سابق.

ثم إن القـدم ليس مـعـنى زائداً على الذات، وإلا لزم من ذلك أن يكون تعالى قديماً بقدم زائد عليـه، فيتسلسل القول إلى ما لانهاية.

باق: فـإن ما ثـبت قدمـه اسـتحـال عدمـه. لأنه لو انعدم لافـتقر عـدمه إلى سبب. وكما يفتـقر تبدل العدم بالوجود إلى مـرجح للوجود على العـدم، فكذلك يفتـقر تبدل الوجود بالعـدم إلى مرجح للعـدم على الوجـود، وذلك المرجح إمـا فـاعل بعـدم القـدرة أو ضـد أو انقطاع شرط من شـروط الوجود، ومـحال أن يحال على القدرة، إذ لوجود شىء ثابت يجـوز أن يصـدر عن القـدرة، فـيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشىء، فيسـتحيل أن يكون فعـلاً واقعاً بأثر القدرة، فـقد يقال: فـاعل العدم هل فعل شيـئاً؟ فإن قيل: نعم، كـان محـالاً، لأن النفى ليس بشىء.

وباطل أن يقال: إنه بعـدمه ضد، لأن الضـد إن فرض حـادثاً اندفع وجـوده بمضاده القـديم، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجوده القديم.

ومحـال أن يكون له ضد قـديم كان موجوداً معه فى القـدم ولم يعدمه، وقد أعـدمـه الآن، وباطل أن يـقـال: انعـدم لانعدام شـرط وجوده، فـإن الشرط إن كـان حادثاً اسـتـحال أن يكون وجـود القديم مشروطاً بحادث، وإن كان قديماً

فالكلام فى استحالة عدم الشرط كالكلام فى استحالة عدم المشروط، فلا يتصور عدمه.

ليس بجوهر متحيز، لأنه قد ثبت قدمه، ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

ليس بجسم، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين، وإذا استحال أن يكون جوهراً استحال أن يكون جسماً.

ليس بعرض، إذ العرض ما يستدعى وجوده ذاتاً تقوم به، وذلك الذات اسم أو جوهر، ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه حادثاً أيضاً لا محالة، إذ يبطل انتقال الأغراض، وصانع العالم قديم فلا يمكن أن يكون عرضاً.

ليس فى جهة مخصوصة من الجهات الست. فالجهات تستحيل على غير الجواهر والأغراض، إذ الحيز معقول وهو الذى يختص الجوهرية، ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شىء آخر متحيز.

والجهات الست: فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال، فمعنى كون الشىء فوقنا هو أنه فى حيز يلى جانب الرأس، ومعنى كونه تحت أنه فى حيز يلى جانب الرجل وكذا سائر الجهات، فكل ما قيل فيه إنه فى جهة فقد قيل إنه فى حيز مع زيادة إضافة.

منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش، فإن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لامحالة، فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساوياً، وكل ذلك لايخلو عن التقدير، وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات، فيصير محاطاً به، ثم إنه لايستقر على الجسم إلا جسم ولايحل فيه إلا عرض، والله تعالى ليس بجسم ولاعرض.

ويقول مالك بن أنس، وقد سئل عن معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب.

والاستواء فى الآية فهو نسبته للعرش لامحالة ولايمكن أن يكون

للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً أو مراداً، أو مقدوراً عليه، أو محلاً مثل محل العرض، أو مكاناً مثل مستقر الجسم. ولكن بعض هذه النسبة يستحيل عقلاً وبعضها لايصلح اللفظ للاستعارة به له، فإن كان فى جملة هذه النسبة ـ مع أنه لا نسبة سواها ـ نسبة لايخيلها العقل ولاينبو عنها اللفظ، فليعلم أنها المراد. أما كونه مكاناً أو محلاً كما كان للجوهر والعرض، فاللفظ يصلح له ولكن العقل يخيله كما سبق، وأما كونه معلوماً ومراداً، فالعقل لايخيله ولكن اللفظ لايصلح له، وأما كونه مقدوراً عليه وواقعاً فى قبضة القدرة ومسخراً له، مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه، لأنه يتمدح به وينبه به على غيره الذى هو دونه فى العظم، فهذا مما لايخيله العقل ويصلح له اللفظ، فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً. أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب.

أنه تعالى مرئى: وهذا لوجوده ووجود ذاته، فليس ذلك إلا لذاته، فإنه ليس لعقله ولا لصفة من الصفات، بل كل موجود ذات، فواجب أن يكون مرئياً، كما واجب أن يكون معلوماً بالقوة لا بالفعل، أى هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به، وأنه لامانع ولامخيل فى ذاته، فإن امتنع وجود الرؤية فالأمر خارج عن ذاته.

والبارى سبحانه موجود وذات، وله ثبوت وحقيقة، وهو يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل على الحدوث، أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما، فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى، إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته، والدليل عليه تعلق العلم به، فإنه لما لم يؤد إلى تغير ذاته ولا إلى مناقضة صفاته، ولا إلى الدلالة على الحدوث، سوى بينه وبين الأجسام والأعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته، والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئى تغير صفة، ولايدل على حدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود.

فإن قيل: فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة، وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً

أو جوهراً، وهو محال، ونظم القياس: أنه إن كان مرئياً فهو بجهة من الرأس، وهذا اللازم محال، فالمفضى إلى الرؤية محال.

قيل: إن القول بأن كل مرئى فهو بجهة من الرأس، إما أن يكون بضرورة أو بنظر، ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، وأما النظر فمنتهاهم أنه لم ير إلى الآن شىء إلا وكان بجهة من الرأس مخصوصة، ويقال: فما لم ير فلا يحكم باستحالته، ولو جاز هذا لجاز للمجسِّم أن يقول: إن الله تعالى جسم، لأنه فاعل، وإننا لم نر إلى الآن فاعلاً إلا جسما.

ويجب ألاتحمل الرؤية على أنها حالة تساوى الحالة التى يدركها الرائى عند النظر إلى الأجسام والألوان، ولكن الواجب أن نحصل معنى هذا اللفظ فى الموضع المتفق، وأن نحذف منه ما يستحيل فى حق الله سبحانه وتعالى:

والحاصل: أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم.

أما المحل فليس بركن فى صحة هذه التسمية، فإن الحالة التى ندركها بالعين من المرئى لو أدركناها بالقلب أو بالجهة مثلاً لأمكننا أن نقول: قد رأينا الشىء وأبصرناه وصدق كلامنا، فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم.

ولنا أن نقول: علمنا بقلبنا أو بدماغنا، إن أدركنا الشىء بالقلب أو بالدماغ.

وأما المتعلق بعينه فليس ركنا فى إطلاق هذا الاسم، وثبوت هذه الحقيقة، فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية، ولو كان تعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية، فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة وإطلاق هذا الاسم، بل الركن فيه من حيث إنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود أى موجود كان، وأى ذات كان. فإذن الركن الذى الاسم مطلق عليه هو الأمر الثالث

وهوحقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقه.

وقوله تعالى: (لن ترانى) إنما هو دليل على عدم معرفة موسى [عليه السلام] الله لوقوع وقت ما هو جائز فى نفسه، والأنبياء عليهم السلام لا يعرفون من الغيب إلا ما عرفوا.

وقوله تعالى : (لاتدركه الأبصار)، أى لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام.

أنه تعالى واحد، وكونه تعالى واحداً يرجع إلى ثبوت ذاته ونفى غيره. والواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة؛ أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه، فإنه غير قابل للانقسام إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لايتصور انقسامه.

وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له فى رتبته، فهو تعالى لا ند له، فأما أنه لا ضد له فظاهر إذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشىء على محل واحد، ولا تجامع، ومالا محل له فلا ضد له، والبارى سبحانه لا محل له فلا ضد له.

ومعنى أنه لا ند له تعالى أن ما سواه هو خالقه لا غير، إذ لو قدر له شريك لكان مثله فى كل الوجوه أو أرفع منه أو كان دونه، وكل ذلك محال، فالمفضى إليه محال.

ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه أن كل اثنين هما متغايران، فإن لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة، فإنا لا نعقل سواءين إلا فى محلين أو فى محل واحد فى وقتين، فيكون أحدهما مفارقاً للآخر ومباينا له ومغايرا، إما فى المحل وإما فى الوقت. والشيئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة، كتغاير الحركة واللون، فإنهما وإن اجتمعا فى محل واحد فى وقت واحد فهما اثنان، إذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته، فإن استوى اثنان فى الحقيقة والحد، كالسواءين فيكون الفرق بينهما إما فى المحل أو فى الزمان، فإن فرض سواءان مثلاً فى جوهر واحد فى محال واحدة كان محالاً، إذ لم تعرف

الاثنينية، ولو جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال إنه إنسانان بل عشرة، وكلها متساوية متماثلة فى الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرق، وذلك محال بالضرورة.

فإن كان ند لله سبحانه مساوياً له فى الحقيقة والصفات استحال وجوده، إذ ليس مغايره بالمكان، إذ لا مكان ولا زمان، فإنهما قديمان وإن ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة، ومحال أن يقال: يخالفه بكونه أرفع منه، فإن الأرفع هو الإله، والإله عبارة عن أجلّ الموجودات وأرفعها، والآخر المقدر ناقص ليس بالإله. وإن كان أدنى منه كان محالاً، لأنه ناقص. فلا يتصور اثنان متساويان فى صفات الجلال إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد.

أنه تعالى قادر، إذ كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، والعالم محكم فهو إذن صادر من فاعل قادر.

أنه تعالى عالم، يعلم جميع الموجودات والمعدومات. والموجودات منقسمة إلى قديم وحادث، والقديم ذاته وصفاته. ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالماً وصفاته، إن ثبت أنه عالم بغيره، ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب، وذلك يدل على قدرته على ما سبق.

وأنه تعالى حى، وكون العالم القادر حياً ضرورى، ولا يعنى بالحى إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، ثم كيف لا يكون العالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات حياً؟

أنه تعالى مريد لأفعاله، وبرهان ذلك أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن البعض إلا بمرجح، ولا تكفى ذاته للترجيح، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع فى حال دون حال، وكذلك القدرة لا تكفى فيه، إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة، وكذلك العلم لا يكفى، لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه، ولا يؤثر فيه ولا يغيره.

فـإن كـان الشىء ممكناً فى نفسـه مساوياً للممكن الآخر الذى فى مقابلته، فـالعلم يتعلق بـه على ما هو عليـه، ولا يجعل أحد الممكنين مـرجحاً على الآخر، بل يعقل الممكنين ويعقل تساويهما. والله تعـالى يعلم أن وجود العـالم فى الوقت الذى وجد فـيه كـان ممكناً وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كـان مساوياً له فى الإمكان، لأن هذه الإمكانات مـتسـاوية، فمن الـعلم أن يتعلق بهـا كما هو عـليه، فإن اقـتضت صـفة الإرادة وقـوعه فى وقت معـين تعلق العلم بتعيـين وجوده فى ذلـك الوقت لعـلة تعلـق الإرادة به، فتكون الإرادة للتعيين علة، ويكون العلم متعلقاً به تابعاً غـير مؤثر فيه، ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة لاكـتفى به عن القدرة، بل كان ذلك يكفى فى وجود أفـعالنا حـتى لا نحتـاج إلى الإرادة، إذ يترجح أحد الجـانبين بتعلق علم الله به، وكل ذلك محال.

وقد يقـال: إن القدرة كـما لا تناسب أحد الضـدين فالإرادة القديمـة أيضاً لا تتعين لأحد الضدين، فاختصاصـها بأحد الضـدين ينبـغـى أن يكون بمخـصص، ويتسلسل ذلـك إلى غير نهـاية، إذ يقال الذات لا تكفى للحـدوث، إذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر، فلا بد من القدرة، والقـدرة لا تكفى، إذ لو كان للقدرة لما اخـتص بهذا الوقت ومـا قبله ومـا بعده فـى النسبـة إلى جـواز تعلق القدرة بها على وتيـرة، فالذى يخصص هذا الوقت هو الإرادة.

وقـد يقـال: إن الإرادة لاتكفى، فـإن الإرادة القديمـة عامـة التعلق كـالقدرة، فنسبتـها إلى الأوقات واحدة، ونسبـتها إلى الضدين واحدة، فـإن توقع الحركة مـثـلاً يدل علـى السكون، لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون.

فإن قـيل: وهل كان يمكن أن تتـعلق بالسكون؟ فإن قيل: لا، فهو محـال، وإن قيل: نعم، فهما متساويان، أعنى الحركة والسكون فى مناسـبة الإرادة القـديمة، فـمـا الذى أوجب تخـصـيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون؟ فيحتاج إلى مـخـصص، ثم يلزم الـسـؤال فى مخصص المخصص، ويتسلسل إلى غير نهاية.

ويتفرع على هذا أقوال أربعة:

فقائل يقـول إن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعـالى، وأنه ليس للذات صفة زائدة ألبتة. ولما كانـت الذات قديمة كان العالم قـديماً، وكانت نـسبة العـالم إليه كنسـبـة المعلول إلـى العلة، وهذا قـول الفلاسفة.

وقائل يقول إن العـالم حادث، ولكن حدث فى الوقت الذى حـدث فيـه لاقبله ولابعده، لإرادة حـادثة حدثت له لا فى مـحل، فاقـتـضت حدوث العـالم، وهذا قول المعتزلة.

وقـائل يقـول: حـدث بإرادة حـادثة حدثت فى ذاته، وهذا قـول يقول بكونه محلا للحوادث.

وقائل يقول: حـدث العالم فى الوقت الذى تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه فى ذلك الوقت، من غيـر حدوث إرادة ومن غير تغـير صفة القـديم، وهو قول أهل الحق.

فـأما من يقـول بقـدم العـالم فهـذا مـحال، لأن الفـعل يسـتحـيل أن يكون قديمـاً، إذ معنى كونه فـعلاً أنه لم يكن ثم كـان، فإن كـان موجـوداً مع الله أبداً فكيف يـكون فـعـلاً؟ بل يـلزم من ذلك دورات لانهاية لها، وهو محال.

وأمـا من يقول بقـول المعتـزلة فقـد جعل البارىء تعالى مريداً بإرادة حادثة لا فى مـحل، وهذا بـاطل، ثم كـيف أن الإرادة حـــــدثت فى هـذا الوقت عـلى الخـصوص؟ فـإن كانت بإرادة أخـرى فـــالسـؤال فى الإرادة الأخـــرى لازم ويتسلسل إلـى غير نهـاية، وإن كان لا بإرادة فليـحـدث العـالم فى هذا الوقت على الخصـوص لا بإرادة، فإن افتـقار الحـادث إلى الإرادة لجـــوازه لا لكونه جـسـمـاً أو إسـمـاً أو إرادة أو علمـاً، والحادثات فى هذا متساوية.

وأمـا من يقـول بحـدوث الإرادة فى ذاته تعالى لامتعلقـة بذلك الحادث، فقد جعلوا الله تعـالى مريداً بإرادة فى غـير ذاته كما جعلوه تعـالى محلا للحوادث، وهذا يوجب حدوثه.

والقـــائل بقـول أهل الحـق يعنى أن الحـادثات تحدث بإرادة قـديمـة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها.

أنه تعالى سمـيع بصير، وهذا ثابت شرعاً وعقلاً. أما شرعاً فالآيات القرآنية

الدالة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى (وهو السميع البصير).

ولايصح أن يقال: إنما أريد العلم لأن فى هذا صرفاً لألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام، إذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة فى كونه سميعاً بصيراً، بل يجب أن يكون كذلك.

وقد يقال: إن وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث، وهو محال، وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم فى الأزل، والعالم معدوم، والمعدوم لايرى؟

قيل: فالله يعلم الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا، فكيف علم فى الأزل أنه يكون موجوداً، وهو بعد لم يكن موجوداً؟ فإن جاز إثبات صفة تكون عند وجود العالم، علماً بأنه كائن، وفعله بأنه سيكون، وبعده بأنه كان، وقبله بأنه سيكون، وهو لايتغير عبر عنه بالعلم والعلمية، جاز ذلك فى السمع والسمعية والبصر والبصرية.

وأما عقلا، فمن المعلوم أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن لا يسمع، فيستحيل أن نثبت وصف الكمال للمخلوق ولانثبته للخالق.

ولا يلزم عن هذا الإدراك الحاصل بالشم والذوق واللمس، على أن فقدها نقصان ووجودها كمال فى الإدراك، والمحققون يصرحون بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر والعلم، الذى هو كمال فى الإدراك، دون الأسباب التى هى مقترنة بها فى العادة من المماسة والملاقاة، فإن ذلك محال على الله تعالى.

وأنه تعالى متكلم، وعلى هذا إجماع المسلمين. وبرهانه أن الإنسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف، والآخر بكلام النفس الذى ليس بصوت وحرف، وذلك كمال، وهو فى حق الله تعالى غير محال، ولا هو دال على الحدوث، فكلام الله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته .

* * *

ثم إن هذه الصفات السبع، وهى القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ليست هى الذات، بل هى زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عالم بعلم، وحى بحياة، وقادر بقدرة، وهكذا فى جميع الصفات.

والأسامى التى تسمى بها الله تعالى أربعة:

الأول: ما لا يدل إلا على ذاته، كالموجود، وهذا صادق أزلا وأبداً.

الثانى: ما يدل على الذات مع زيادة سلب، كالقديم، فإنه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلا، والباقى، فإنه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخراً؛ وكالواحد، فإنه يدل على الوجود وسلب الشريك، وكالغنى، فإنه يدل على الوجود وسلب الحاجة، وهذا أيضاً يصدق أزلا وأبدا، لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام.

الثالث: ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى، كالحى والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم، وما يرجع إلى هذه الصفات السبع، كالآمر والناهى والخبير ونظائره، فذلك أيضاً يصدق عليه أزلا وأبداً.

الرابع: ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل وأمثاله.

* * *

وللإمام محمد عبده فى الصفات: إذا قدرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهى إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التى تقع تحت الإدراك الإنسانى حسًا كان أو وجداناً أو تعقلا، ثم التوصل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليات لأنواعها والإحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها، أما الوصول إلى كنه حقيقة مافمما لا تبلغه قوته لأن اكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه وذلك ينتهى إلى البسيط الصرف وهو لا سبيل إلى اكتناهه بالضرورة وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره. خذ أظهر الأشياء وأجلاها كالضوء، قرر الناظرون فيه له أحكاماً كثيرة فصّلوها فى علم خاص به ولكن لم يستطع ناظر أن يفهم ما هو

ولا أن يكتنه معنى الإضاءة نفسه، وإنما يعرف من ذلك ما يعرفه كل بصير له عينان وعلى هذا القياس. ثم إن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعو إلى اكتناه شيء من الكائنات وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص ولذة عقله إن كان سليما إنما هى تحقيق نسبة تلك الخواص إلى ما اختصت به وإدراك القواعد التى قامت عليها تلك النسب، فالاشتغال بالاكتناه إضاعة للوقت وصرف للقوة إلى غير ما سبقت إليه. اشتغل الإنسان بتحصيل العلم بأقرب الأشياء إليه وهى نفسه، أراد أن يعرف بعض عوارضها وهل هى عرض أو جوهر؟ هل هى قبل الجسم أو بعده؟ هل هى فيه أو مجردة عنه؟ كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شيء منها يمكن الاتفاق عليه وإنما مبلغ جهده أنه عرف أنه موجود حى له شعور وإرادة، وكل ما أحاط به بعد ذلك من الحقائق الثابتة فهو راجع إلى تلك العوارض التى وصل إليها ببديهته. أما كُنه شيء من ذلك - بل وكيفية اتصافه ببعض صفاته - فهو مجهول عنده ولا يجد سبيلا للعلم به. هذا حال العقل الإنسانى مع ما يساويه فى الوجود أو ينحط عنه، بل وكذلك شأنه فيما يظن من الأفعال أنه صادر عنه كالفكر وارتباطه بالحركة والنطق، فما يكون من أمره بالنسبة إلى ذلك الوجود الأعلى؟ ماذا يكون اندهاشه بل انقطاعه إذا وجه نظره إلى ما لا يتناهى من الوجود الأزلى الأبدى؟

النظر فى الخلق يهدى بالضرورة إلى المنافع الدنيوية ويضيء للنفس طريقها إلى معرفة مَن هذه آثاره وعليها تجلت أنواره وإلى اتصافه بما لولاه لما صدرت عنه هذه الآثار على ما هى عليه من النظام. وتخالُف الأنظارفى الكون إنما هو من تصارع الحق والباطل، ولابد أن يظفر الحق ويعلو على الباطل بتعاون الأفكار أو صولة القوى منها على الضعيف. أما الفكر فى ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشرى لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركب فى ذاته وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى فهو عبث ومهلكة، عبث لأنه سعى إلى مالا يدرك، ومهلكة لأنه يؤدى

إلى الخبط فى الاعتقاد لأنه تحديد لما لايجوز تحديده وحصر لما لايصح حصره. لاريب أن هذا الحديث وما أتينا عليه من البيان كما يأتى فى الذات من حيث هى يأتى فيها مع صفاتها فالنهى واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لها فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها. أما ماوراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ولايمكن لعقولنا أن تصل إليه، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وماسبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية، أما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها فالذى يوجبه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات، أزلى، أبدى، حى، عالم، مريد، قادر، منفرد فى وجوب وجوده وفى كمال صفاته وفى صنع خلقه، وأنه متكلم، سميع، بصير وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه. أما كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤون التى اختلف عليها النظار وتفرقت فيها المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه، والاستدلال على شىء منه بالألفاظ الواردة ضعف فى العقل وتغرير بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة ولئن انحصر فوضع اللغة لا تراعى فيه الوجودات بكنهها الحقيقى وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع، فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله عليهم السلام ممن تقدمنا.

* *

أما عن أفعاله تعالى، فقد أجملها الغزالى فى كتابه «الإحياء» فى أصول، وإليك موجز ما قال:

الأصل الأول: العلم بأن كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته.

الأصل الثانى: أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً، وخلق الاختيار والمختار جميعاً. فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له. وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة مقدرة هى وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة، فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً، وكيف تكون جبرا محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والدعوة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها؟ وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب. وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، إذ قدرة الله تعالى فى الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلاً بها، وهى عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق، فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها.

الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسباً للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه، فلا يجرى فى الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته، وبإرادته ومشيئته، ومنه الخير والشر، والنفع والضر، والإسلام والكفر، والعرفان والنكر، والفوز والخسران، والرشد والغواية، والطاعة والعصيان، والإيمان والشرك، لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، (يضل من يشاء ويهدى من يشاء،) (لا يُسئل عما يفعل وهم يُسئلون).

ويدل عليه من جهة النقل قول الأمة قاطبة. ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن؛ وقول الله عز وجل (أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً).

ويدل عليه من جهة العقل أن المعاصى والجرائم إن كان الله يكرهها ولا يريدها، وإنما هى جارية على وفق إرادة العدو إبليس، لعنه الله، مع أنه عدو لله سبحانه، والجارى على وفق إرادة

العدو أكثر من الجارى على وفق إرادته تعالى، فليت شعرى كيف يستجيز المسلم أن يرد ملك الجبار ذى الجلال والإكرام إلى رتبة لو ردت إليها رياسة زعيم ضيعة لا ستنكف منها . والمعصية هى الغالبة على الخلق ، وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف إرادة الحق تعالى، وهذا غاية الضعف والعجز، تعالى رب الأرباب عن هذا علواً كبيراً. ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة له صح أنها مرادة له.

فإن قيل : فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد ؟ قلت : الأمر غير الإرادة ، إذ يصح لك أن تأمر مولى لك لا يريد امتثال أمرك لتثبت عذرك لدى السلطان عن ضربك إياه على مخالفته لك. ولولا هذا الأمر لدى السلطان لم يكن العذر ممهدا ، ولو كنت مريداً لامتثاله لكنت مريداً لهلاك نفسك ، وهذا محال.

الأصل الرابع : أن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ، ومتطول بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه ؛ ولا يقال : وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد، فهو محال، إذ هو الموجب والآمر والناهى. وكيف يتهدف لإيجاب أو يتعرض للزوم وخطاب.

والمراد بالواجب أحد أمرين:

إما الفعل الذى فى تركه ضرر، إما آجل أو عاجل.

وإما أن يراد به الذى عدمه إلى محال، كما يقال: وجود المعلوم واجب، إذ عدمه يؤدى إلى محال، وهو أن يصير العلم جهلاً.

فإن أريد بأن الخلق واجب على الله بالمعنى الأول فقد عرضه للضرر، وإن أريد به المعنى الثانى فهو التسليم، إذ بعد سبق العلم لابد من وجود المعلوم، وإن أريد به معنى ثالث، فهذا مالا يفهم.

الأصل الخامس: أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه، ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه، وقد سألوا ذلك فقالوا (ربنا ولاتحملنا مالا طاقه لنا به).

الأصل السادس: أنه لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق، ومن غير ثواب لاحق، لأنه متصرف فى ملكه، ولايتصور أن يعدو تصرفه ملكه، والظلم هو عبارة عن

التصرف فى ملك الغير بغير إذنه، وهو محال على الله تعالى، فإنه لايصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً، ويدل على جواز ذلك وجوده، فإن ذبح البهائم إيلام لها. وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم تتقدمه جريمة.

فإن قيل: إن الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ماقاسته من الآلام، ويجب ذلك على الله سبحانه؛ قيل: من زعم أنه يجب على الله إحياء كل نملة وطئت حتى يثيبها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل، إذ يقال: وصف الثواب والحشر بكونه واجباً عليه، إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال، وإن أريد به غيره فهو غير مفهوم إذ فيه خروج عن المعانى التى للواجب.

الأصل السابع: أنه تعالى يفعل بعباده مايشاء، فلا تجب عليه رعاية الأصلح لعباده، إذ لايجب عليه شىء سبحانه، بل لايعقل فى حقه الوجوب، فإنه لايسأل عما يفعل وهم يسألون.

الأصل الثامن: أن معرفة الله سبحانه واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه، لا بالعقل، لأن العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة، وهو محال، فإن العقل لايوجب العبث، وإما أن يوجبها لفائدة وغرض، ولذلك لا يخلو إما أن يرجع إلى المعبود، وذلك محال فى حقه تعالى، فإنه يتقدس عن الأغراض والفوائد، وإما أن يرجع ذلك إلى غرض العبد، وهو أيضاً محال، لأنه لاغرض له فى الحال، بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه، وليس فى المآل إلا الثواب والعقاب.

ويقول الإمام محمد عبده: أفعال الله صادرة عن علمه وكل ماصدر عن علم وإرادة فهو عن الاختيار ولاشىء مما يصدر عن الاختيار بواجب على المختار لذاته ، فلا شىء من أفعاله بواجب الصدور عنه لذاته، فجميع صفات الأفعال ـ من خلق ورزق وإعطاء ومنع وتعذيب وتنعيم ـ مما يثبت له تعالى بالإمكان الخاص. فلا يطوفن بعقل عاقل ـ بعد تسليم أنه فاعل عن علم وإرادة ـ أن يتوهم أن شيئاً من أفعاله واجب عنه لذاته كما هو الشأن فى لوازم الماهيات أو فى اتصاف الواجب بصفاته مثلاً فإن ذلك هو التناقض البديهى الاستحالة كما سبق الإشارة إليه:

بقيت علينا جولة نظر فى تلك المقالات الحمقى التى اختبط فيها القوم اختباط إخوة تفرقت بهم الطرق فى السير إلى مقصد واحد حتى إذا التقوا فى غسق الليل صاح كل فريق بالآخر صيحة المستخبر، فظن كل أن الآخر عدو يريد مقارعته على مابيده فاستحر بينهم القتال ولازالوا يتجالدون حتى تساقط جلهم دون المطلب، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه رجع الرشد إلى من بقى وهم الناجون ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعاً على بلوغ ما أملوا ولوافتهم الغاية إخواناً بنور الحق مهتدين. نريد تلك المقالات المضطربة فى أنه يجب على الله رعاية المصلحة فى أفعاله وتحقيق وعيده فيمن تعدى حدوده من عبيده ومايتلو ذلك من وقوع أعماله تحت العلل والأغراض، فقد بالغ قوم فى الإيجاب حتى ظن الناظر فى مزاعمهم أنهم عدوه واحداً من المكلفين يفرض عليه أن يجهد للقيام بما عليه من الحقوق وتأدية مالزمه من الواجبات تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وغلا آخرون فى نفى التعليل عن أفعاله حتى خيل للممعن فى مقالاتهم أنهم لايرضونه إلا قلباً يبرم اليوم مانقضه بالأمس، ويفعل غداً ماأخبر بنقيضه اليوم، أو غافلاً لايشعر بما يستتبعه عمله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وهو أحكم الحاكمين وأصدق القائلين، جبروت الله وطهارة دينه أعلى وأرفع من هذا كله. اتفق الجميع على أن أفعاله تعالى لاتخلو من حكمة وصرح الغلاة والمقصرون جميعاً بأنه تعالى منزه عن العبث فى أفعاله والكذب فى أقواله، ثم بعد هذا أخذوا يتنابزون بالألفاظ ويتمارون فى الأوضاع ولايدرى إلى أى غاية يقصدون.

فلنأخذ ما اتفقوا عليه ولنرد إلى حقيقة واحدة ما اختلفوا فيه حكمة كل عمل مايترتب عليه مما يحفظ نظاماً أو يدفع فساداً - خاصاً كان أو عاماً - لو كشف للعقل من أى وجه لعقله وحكم بأن العمل لم يكن عبثاً ولعباً، ومن يزعم للحكمة معنى لايرجع إلى هذا حاكمناه إلى أوضاع اللغة وبداهة العقل. لايسمى مايترتب على العمل حكمة ولاتتمثل عند العقل بمثالها إلا إذا كان ما يتبع العمل مراداً لفاعله بالفعل وإلا لعد النائم حكيماً فيما لو صدرت

عنه حركة فى نومه قتلت عقرباً كاد يلسع طفلاً أو دفعت صبياً عن حفرة كاد يسقط فيها بل لوُسم بالحكمة كثير من العجماوات إذا استتبعت حركاتها بعض المنافع الخاصة أو العامة، والبداهة تأباه. من القواعد الصحيحة المسلمة عند جميع العقلاء أن أفعال العاقل تصان عن العبث ولايريدون من العاقل إلا العالم بما يصدر عنه بإرادته ويريدون من صونها عن العبث أنها لاتصدر إلا لأمر يترتب عليها يكون غاية لها، وإن كان هذا فى العاقل الحادث فما ظنك بمصدر كل عقل ومنتهى الكمال فى العلم والحكم؟ هذه كلها مسلمات لاينازع فيها أحد. صنع الله الذى أتقن كل شىء وأحسن خلقه مشحون بضروب الحكم، ففيه ماقامت به السماوات والأرض وما بينهما وحفظ به نظام الكون بأسره وما صانه عن الفساد الذى يفضى به إلى العدم، وفيه ما استقامت به مصلحة كل موجود على حدته خصوصاً ماهو من الموجودات الحية كالنبات والحيوان ولولا هذه البدائع من الحكم ما تيسر لنا الاستدلال على علمه. فهذه الحكم التى نعرفها الآن بوضع كل شىء فى موضعه وإيتاء كل محتاج ماله إليه الحاجة، إما أن تكون معلومة له مرادة مع الفعل أم لا، لا يمكن القول بالثانى وإلا لكان قولا بقصور العلم إن لم تكن معلومة أو بالغفلة إن لم تكن مرادة، وقد سبق تحقيق أن علمه وسع كل شىء واستحالة غيبه أثر من آثاره عن إرادته، فهو يريد الفعل ويريد مايترتب عليه من الحكمة ولامعنى لهذا إلا إرادته للحكمة من حيث هى تابعة للفعل، ومن المحال أن تكون الحكمة غير مرادة بالفعل مع العلم بارتباطها به فيجب الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون خالية من الحكمة وبأن الحكمة يستحيل أن تكون غير مرادة إذ لو صح توهم أن مايترتب على الفعل غير مراد لم يعد ذلك من الحكمة كما سبق. فوجوب الحكمة فى أفعاله تابع لوجوب الكمال فى علمه وإرادته وهو مما لانزاع فيه بين جميع المتخالفين، وهكذا يقال فى وجوب تحقق ما وعد وأوعد به فإنه تابع لكمال علمه وإرادته وصدقه وهو

أصدق القائلين، وما جاء فى الكتاب أو السنة مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه إلى بقية الآيات وسائر الآثار حتى ينطبق الجميع على ماهدت إليه البديهيات السابق إيرادها وعلى مايليق بكمال الله وبالغ حكمته وجليل عظمته. والأصل الذى يرجع إليه كل وارد فى هذا الباب قوله تعالى الآيات ١٦ــ١٨ سورة الأنبياء «وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا إن كنا فاعلين. بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون».

وقوله «لاتخذناه من لدنّا» أى لصدر عن ذاتنا المتفردة بالكمال المطلق الذى لا يشوبه نقص وهو محال و «إن» فى قوله «إن كنا فاعلين» نافية، وهو نتيجة القياس السابق. بقى أن الناظرين فى هذه الحقائق ينقسمون إلى قسمين: فمنهم من يطلب علمها لأنه شهوة العقل وفيه لذته، فهذا القسم يسمى المعانى بأسمائها ولا يبالى جوز الشرع إطلاقها فى جانب الله أم لم يجوز فيسمى الحكمة غاية وغرضاً وعلة غائيّة ورعاية للمصلحة وليس من رأيه أن يجعل لقلمه عناناً يرده عن إطلاق اسم متى صح عنده معناه، وقد يعبر بالواجب عليه بدل الواجب له غير مبال بما يوهمه اللفظ. ومنهم من يطلب علمها مع مراعاة أن ذلك دين يتعبد به واعتقاد بشؤون لإله عظيم يعبد بالتحميد والتعظيم ويجب الاحتياط فى تنزيهه حتى بعفة اللسان عن النطق بما يوهم نقصاً فى جانبه فيتبرأ من تلك الألفاظ مفردها ومركبها فإن الوجوب عليه يوهم التكليف والإلزام وبعبارة أخرى يوهم القهر والتأثر بالأغيار ورعاية المصلحة توهم إعمال النظر وإجالة الفكر وهما من لوازم النقص فى العلم والغاية والعلة الغائيّة والغرض توهم حركة فى نفس الفاعل من قبل البدء فى العمل إلى نهايته وفيها ما فى سوابقها ولكن الله أكبر.

* * *

وثمة للغزالى فى كتابه «الإحياء» كلمة جامعة تكاد تلخص هذا كله، بقوله:

إنه تعالى ليس بجسم ولاصورة، ولاجوهر محدود مقدر، وإنه لايماثل الأجسام لا فى التقدير ولا فى قبول الانقسام، وإنه ليس بجوهر ولاتحله الجواهر، ولا بعرض ولاتحله الأعراض، بل لا يماثل موجوداً ولا يماثله موجود، ليس كمثله شىء ولا هو مثل شىء، وأنه لا يحده المقدار ولا تحويه الأنظار، ولاتحيط به الجهات، ولاتكتنفه الأرضون ولا السموات، وأنه مستو على العرش على الوجه الذى قاله، وبالمعنى الذى أراده، استواءً منزهاً عن المماسّة والاستقرار، والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون فى قبضته، وهو فوق العرش والسماء، وفوق كل شىء إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش، كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شىء شهيد، إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام، كما لاتماثل ذاته ذات الأجسام، وأنه لايحل فى شىء، ولا يحل فيه شىء، تعالى عن أن يحويه مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان، بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن ماعليه كان، وأنه بائن عن خلقه بصفاته، ليس فى ذاته سواه، ولا فى سواه ذاته، وأنه مقدس عن التغير والانتقال لا تحله الحوادث، ولاتعتريه العوارض، بل لايزال فى نعوت جلاله منزها عن الزوال، وفى صفات كماله مستغنياً عن زيادة الاستكمال، وأنه فى ذاته معلوم الوجود بالعقول، مرئى الذات بالأبصار، نعمة منه ولطفاً بالأبرار فى دار القرار، وإتماماً منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم.

وأنه تعالى حى قادر، جبار قاهر، لا يعتريه قصور ولا عجز، ولاتأخذه سنة ولا نوم، ولا يعارضه فناء ولا موت، ذو الملك والملكوت، والقوة والجبروت، له السلطان والقهر والخلق والأمر، والسموات مطويات بيمينه، والخلائق مقهورون فى قبضته، وأنه المتفرد بالخلق والاختراع، المتوحد

بالإيجاد والإبداع، خلق الخلق وأعمالهم، وقدر أرزاقهم وآجالهم، لا يشذ عن قبضته مقدور، ولاتعزب عن قدرته تصاريف الأمور، لا تحصى مقدوراته، ولا تتناهى معلوماته.

وأنه تعالى عالم بجميع المعلومات، محيط بما يجرى من تخوم الأرضين إلى أعلى السموات، وأنه عالم لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذر فى جو الهواء، ويعلم السر وما أخفى، ويطلع على هواجس الضمائر، وحركات الخواطر، وخفيات السرائر، بعلم قديم أزلى لم يزل موصوفاً به فى أزل الآزال، لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالحلول والانتقال.

وأنه تعالى مريد للكائنات، مدبر للحادثات، فلا يجرى فى الملك والملكوت قليل أو كثير، صغير أو كبير، إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، بل هو المبدئ والمعيد، الفعّال لما يريد، لا رادّ لأمره، ولا معقب لقضائه، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته. ولا قوة له على طاعته إلا بمشيئته وإرادته، وأن إرادته قائمة بذاته فى جملة صفاته، لم يزل كذلك موصوفاً بها، مريداً فى أزله لوجود الأشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها، كما أراده فى أزله من غير تقدم ولا تأخر، بل وقعت على وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير، دبر الأمور لا بترتيب أنصار، ولا تربص زمان، فلذلك لم يشغله شأن عن شأن.

وأنه تعالى سميع بصير، يسمع ويرى، لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفى، ولا يغيب عن رؤيته مرئى وإن دق، ولا يحجب سمعه بعد، ولا يدفع رؤيته ظلام، يرى من غير حدق وأجفان ويسمع من غير أصمخة وآذان، كما يعلم بغير قلب، ويبطش بغير جارحة، ويخلق بغير آلة، إذ لا تشبه صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق.

وأنه تعالى متكلم، آمر ناه، واعد متوعد، بكلام أزلى قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق، فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك أجرام ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان، وأن القرآن والتوراة والإنجيل كتبه المنزلة على رسله عليهم السلام، وأن القرآن الكريم مقروء بالألسنة، مكتوب فى المصاحف، محفوظ فى القلوب، وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالى، لا يقبل الانفصال والافتراق، بالانتقال إلى القلوب والأوراق، وأن موسى عليه السلام سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله تعالى فى الآخرة من غير جوهر ولا عرض.

وإذا كانت له هذه الصفات كان حياً، عالماً ، قادراً، مريداً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام، لا بمجرد الذات.

وأنه تعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله، وفائض من عدله، على أحسن الوجوه وأكملها، وأتمها وأعدلها، وأنه حكيم فى أفعاله، عادل فى أقضيته، لا يقاس عدله بعدل العباد، إذ العبد يُتصور منه الظلم بتصرفه فى ملك غيره، ولا يُتصور الظلم من الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً، فكل ما سواه من إنس وجن، وملك وشيطان، وسماء وأرض وحيوان، ونبات وجماد وجوهر وعرض، ومدرك ومحسوس، حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعاً، وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئاً، إذ كان فى الأزل موجوداً وحده ولم يكن معه غيره، فأحدث الخلق بعد ذلك إظهاراً لقدرته، وتحقيقاً لما سبق من إرادته، ولما حقّ فى الأزل من كلمته، لا لافتقاره إليه وحاجته، وأنه متفضل بالخلق والاختراع والتكليف، لا عن وجوب، ومتطوّل بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم، فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان. وأنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له. إذ لا يجب عليه لأحد فعل ، ولا يتصور منه ظلم ، ولا يجب لأحد

عليه حق، وأن حقه فى الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائه عليهم السلام لا بمجرد العقل، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة، فتلقّوا أمره ونهيه، ووعده ووعيده ، فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به.

ويكاد يتمم هذا ويكمله ما قيل عن أفعال العباد، يقول الإمام محمد عبده:

وكما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود لا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه. ويعد إنكار شىء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل. فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجوده واحد يصرفه على مقتضى علمه وإرادته خشع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقى، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى. فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكوّن الكائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية ـ عقلية كانت أو جسمانية ـ قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله. وقد عرف القوم شكر الله على نعمه، فقالوا: هو صرّف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خُلق لأجله. على هذا قامت الشرائع وبه استقامت التكاليف، ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه، وهو عقله الذى شرّفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه.

ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدى إلى الإشراك بالله وهو الظلم العظيم دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة، فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشىء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه. هذا هو الشرك

الذى كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه وردّ الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده، وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية:

الأول: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته.

والثانى: أن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده وأن لا شىء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه.

فالإيمان بوحدانية الله لا يقتضى من المكلف إلا اعتقاد أن الله صرفه فى قواه، فهو كاسب لإيمانه ولما كلفه الله به من بقية الأعمال ، واعتقاد أن قدرة فوق قدرته ولها وحدها السلطان الأعلى فى إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة ، مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته.

أما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الإيمان وإنما هو من شره العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار. والأفعال الإنسانية الاختيارية لا تخرج عن أن تكون من الأكوان الواقعة تحت مداركنا، وما تنفعل به نفوسنا عند الإحساس بها، أو استحضار صورها، وهذا يشابه كل المشابهة ما تنفعل به عند وقوع بعض الكائنات تحت حواسنا أو حضورها فى مخيلاتنا، وذلك بديهى لا يحتاج إلى دليل.

فمن الأفعال الاختيارية ما هو معجب فى نفسه تجد النفس منه ما تجد من جمال الخلق، ومنها ما هو قبيح فى نفسه يحس منه ما يحس من رؤية الخلق المشوه، ومنها ما هو قبيح لما يعقبه من الألم، وما هو حسن لما يجلب من اللذة أو دفع الألم.

ومن الأفعال الاختيارية ما يحسن باعتبار ما يجلب من النفع وما يقبح بما يجر إليه من الضرر، ويختص الإنسان بالتمييز بين الحسن والقبيح بهذا المعنى إذا أخذ من أكمل وجهاته. وقلما يشاركه فيه حيوان آخر اللهم إلا من

أحط جهاته، وهو خاصة العقل وسر الحكمة الإلهية فى هبة الفكر. فالناس متفقون على أن من الأعمال ما هو نافع ومنها ما هو ضار، وبعبارة أخرى منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح، ومن عقلائهم وأهل النظر الصحيح والمزاج المعتدل منهم من يمكنه إصابة وجه الحق فى معرفة ذلك، ومتفقون كذلك على أن الحسن ما كان أدوم فائدة وإن كان مؤلماً فى الحال وأن القبيح ما جرّ إلى فساد فى النظام الخاص بالشخص أو الشامل له ولمن يتصل به وإن عظمت لذته الحاضرة. ولكنهم يختلفون فى النظر إلى كل عمل بعينه اختلافهم فى أمزجتهم وسحنهم ومناشئهم وجميع ما يكتنف بهم، فلذلك ضربوا إلى الشر فى كل وجه وكل يظن أنه إنما يطلب نافعاً ويتقى ضاراً، فالعقل البشرى وحده ليس فى استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته فى هذه الحياة اللهم إلا فى قليل ممن لم يعرفهم الزمن، فإن كان لهم من الشأن العظيم ما به عرفهم أشار إليهم الدهر بأصابع الأجيال، وقد سبقت الإشارة إليهم فيما مر. وليست عقول الناس سواء فى معرفة الله تعالى ولا فى معرفة حياة بعد هذه الحياة، فهم وإن اتفقوا فى الخضوع لقوة أسمى من قواهم وشعر معظمهم بيوم بعد هذا اليوم ولكن أفسدت الوثنية عقولهم وانحرفت بها عن مسلك السعادة، فليس فى سعة العقل الإنسانى فى الأفراد كافة أن يعرف من الله ما يجب أن يعرف ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغى أن يفهم ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه فى تلك الدار الآخرة، وإنما قد تيسر ذلك لقليل ممن اختصه الله بكمال العقل ونور البصيرة وإن لم ينل شرف الاقتداء بهدى نبوى ولو بلغه لكان أسرع الناس إلى اتباعه وهؤلاء ربما يصلون بأفكارهم إلى العرفان من وجه غير ما يليق فى الحقيقة أن ينظر منه إلى الجلال الإلهى. ثم من أحوال الحياة ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل إليه وحده وهو تفصيل اللذائذ والآلام وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه

ما. ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه لا فى هذه الحياة ولا فيما بعدها ـ كصور العبادات كما يرى فى أعداد الركعات وبعض الأعمال فى الحج فى الديانة الإسلامية وكبعض الاحتفالات فى الديانة الموسوية وضروب التوسل والزهادة فى الديانة العيسوية، كل ذلك مما لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه ويعلم الله أن فيه سعادته، لهذا كله كان العقل الإنسانى محتاجاً فى قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له فى الحياتين إلى معين يستعين به فى تحديد أحكام الأعمال وتعيين الوجه فى الاعتقاد بصفات الألوهية ومعرفة ما ينبغى أن يعرف من أحوال الآخرة وبالجملة فى وسائل السعادة فى الدنيا والآخرة، ولا يكون لهذا المعين سلطان على نفسه حتى يكون من بنى جنسه ليفهم منه أو عنه ما يقول وحتى يكون ممتازاً على سائر الأفراد بأمر فائق على ما عرف فى العادة وما عرف فى سنة الخليقة ويكون بذلك مبرهناً على أنه يتكلم عن الله الذى يعلم مصالح العباد على ما هى عليه ويعلم صفاته الكمالية وما ينبغى أن يعرف منها والحياة الآخرة وما أعد فيها فيكون الفهم عنه والثقة بأنه يتكلم عن العليم الخبير معيناً للعقل على ضبط ما تشتت عليه أو درك ما ضعف عن إدراكه، وذلك المعين هو النبى عليه الصلاة والسلام.

بهذا التعقيب قصدت ـ غير ما قدمت ـ أن أضع صورة كاملة حية لله عند المسلمين، خالية من الخلافات، وإنما تجمع الرأى العام السليم، وأن أجعل من تلك الصورة المتكاملة فرصة لمن تعز عليه المراجع، فيطالعها هنا فى يسر غير موزع بين خلافات لا طائل تحتها، ثم يطالع فيها غير المسلم هذا المنظر الرائع من تقديس وتنزيه لرب العالمين، وهذا الخضوع والخشوع لله، وهذه كلها سر الانقياد والطاعة، والتزام الخير وتجنب الشر، والضرب فى سبيل الفلاح، لبلوغ تلك الغاية التى صرح بها القرآن الكريم (كنتم خير أمة أخرجت للناس).

إبراهيم الأبيارى

اللهم

صيغة عربية قديمة للنداء معناها ياالله، ويقال أحياناً لاهم (Noldeke: *Zur grammatik et Classe arabe*، ص٦) . ونحن نميل إلى الشك فيما افترضه ڤلهاوزن (Welhaussen: *Reste arabischen Heidentums*، الطبعة الثانية ص٢٠٠) من أن هذا النداء كان في الأصل ينادى به الله الذى يسمو على آلهة العرب فى الجاهلية ولا يشبهها ، لأن كل إله يمكن أن ينادى على هذا النحو : واستعملت كلمة «اللهم» فى الصلوات والأضاحى وعقد الأحلاف وفى الدعوات واللعنات (Goldziher: *Abhandlungen Z. arab. Philol*، جـ ١ ، ص٢٥ وما بعدها ؛ انظر عبارة «اللهم حى» : الأخطل رقم (٣-٧) أما عبارة «باسمك اللهم» التى يقال إن أمية بن أبى الصلت هو أول من استعملها كما ورد فى الأغانى (جـ٣ ، ص١٨٧) والتى كانت تصدر بها المعاهدات المكتوبة ، فقد أبدل النبى[ﷺ] بها غيرها لأنها من عبارات الجاهلية (١) (ابن هشام ، جـ١ ، ص٧٤٧ ؛ Wehlhaussen: *Skeizen u. Vorarb.*، جـ٤، ص١٠٤ ، ١٢٨) على أن عبارة «اللهم» بقيت ولم يجد المسلمون فى استعمالها حرجاً (وردت فى القرآن الكريم: سورة آل عمران ، آية ٢٦ ؛ سورة الزمر ، آية ٤٦ ؛ كما وردت «سبحانك اللهم» فى سورة يونس ، آية ١٠) . وكذلك بقيت عبارة «اللهم نعم» وهى جواب الذى يستحلف بقول الحق (الطبرى : جـ١ ، ص١٧٢٣، س٣ ،٩).

أما فيما يختص بعبارة «اللهم منك وإليك أو لك» التى تقال فى الأضاحى فانظر Goldziher فى مجلة *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl Gesellsch*. العدد ٣٨ ، ص٩٥ وما بعدها).

[بول F.Buhl]

---

(١) ليس هذا تعليلا صحيحا ، فإن كلمة «باسمك اللهم» مما يجوز استعماله قطعا ، لأنه ابتداء باسم الله سبحانه وتعالى. وإنما استعمل النبى صلى الله عليه وسلم كلمة «بسم الله الرحمن الرحيم» بدلا منها لأنها ابتدئت بها سور القرآن الكريم ثم صارت كأنها شعار إسلامى فى الكتابة والقراءة وفى كل عمل يعمله المسلم ، فهى أفضل فى الاستعمال ، وواجبة فى قراءة القرآن لا يجوز غيرها ، ولكن ليس هذا دليلا على منع استعمال «باسمك اللهم» فى بعض الأحيان . وقد استعملها النبى صلى الله عليه وسلم فى كتابة العهد بينه وبين قريش حين أبوا كتابة الشعار الإسلامى . وهذا واضح من قصة المعاهدة (ابن هشام ، ص٧٤٦ وما بعدها).

إلــه

هذا اللفظ هو من غير شك نفس اللفظ العبرى (אֱלֹהִים)، وفيه نواجه أيضاً مشكلة الاشتقاق النهائى التى تعترضنا فى اللفظ العبرى (*Encyclopaedia Biblica*، جـ٣ ، عمود ٣٣٢٣ وما بعده ؛ Brown-Driver-Briggs : *Hebrew Lexicon*، ص٤٢ وما بعدها ؛ Fleischer: *Kleinere Schr.*، جـ١ ، ص١٥٤ وما بعدها).

وسنقصر كلامنا فى هذه المادة على الناحية العربية :

كان أهل مكة فى الجاهلية يذهبون إلى أن «الله» اسم علم ، وقد أخذ المسلمون عامة بهذا الرأى ما عدا قليلا منهم قالوا إنه صفة (الرازى : مفاتيح الغيب ، القاهرة سنة ١٣٠٧هـ ، جـ١، ص٨٣، س٢٤ وما بعده) على أن الرازى قال فى كتابه المذكور إن الخليل وسيبويه وجمهرة الأصوليين يرون أن كلمة الله من المرتجل، أى ليست مشتقة . وأيد الرازى هذا الرأى بحجج مختلفة ويروى الرازى أيضاً أن البعض يقول إن كلمة الله مشتقة من أصل سريانى أو عبرى . ويقول بعض العلماء من أهل الكوفة إنها مشتقة من كلمة الإله ، بينما يذهب غيرهم من أهل البصرة إلى أنها مشتقة من «لاه» ومعناها تستر أو ارتفع ومصدرها «ليه».

وفى الحق إن الرازى لم يكن لديه شك فى أن كلمةالإله مشتقة ، ولو أنها تطورت فى الاستعمال فأصبحت فى الواقع اسم علم ترادف لفظ الله ، ثم استقر رأى المسلمين فيما بعد على أن كلمة الله اسم علم ، وأنها مشتقة أو منقولة ، ورجحوا اشتقاقها من كلمة الإله فى معنى أو آخر من معانيها . وعلى هذا فإن كلمة الإله استعملت للدلالة على المعبود أياً كان ، وتكون أداة التعريف هنا للعهد، كما أنها استعملت أيضاً للدلالة على ذات الجلالة ، ثم إستثقلت الهمزة فى هذا اللفظ الذى يكثر استعماله فحذفت للتخفيف ، وأصبح الاسم «الله» ثم صار اسم علم وهو بهذا الرسم . على أن كلمة إله بمعنى معبود ظلت تستعمل نكرة فى كلام العرب .

ولم ترد كلمة الإله (بأل) فى القرآن. وإن كانت كلمة الله تدل فى بعض الآيات على معنى الإله أى المعبود .

(انظر تفسير سورة الأنعام ، الآية الثالثة فى «الكشاف» للزمخشرى ، طبعة Lees ص ٣٩٤؛ وتفسير سورة القصص ، الآية ٧٠ فى المصدر نفسه ، ص١٠٦٤) . ثم استعملت كلمة الإله بعد ذلك فى المعنيين اللذين أشرنا إليهما، واستعملها الفقهاء وما زالوا يستعملونها للدلالة على معنى الألوهية.

وقد ذكرت ثمانية اشتقاقات لكلمة إله (الرازى ، جـ١ ، ص٨٤-٨٦؛ البيضاوى طبعة فليشر ، جـ١ ، ص٩٤) ويمكن ردها جميعاً فى الواقع إلى ما يلى:

١- أَلَه أى عَبد ويقول الزمخشرى (الكشاف ص٨) إن أَلَه وتألّه واستأله مشتقة من اللّه.

٢- أله أى تحيّر لأن العقول متحيرة في إدراك كنهه ، ووَله لها نفس المعنى.

٣- أله إلى أى فزع إلى ، فيقال أله الرجل إلَى الرجل يأله إليه إذا فزع إليه من أمر نزل به ، أو اتجه إليه لشدة شوقه إليه. وآلهه أى أجاره وأمّنه ، ووله لها نفس المعنى أيضاً . ويفضل أهل البصرة القول بأن كلمة الله مشتقة من لاه فى معنييها المختلفين وهما ارتفع واحتجب.

ولم يذكر الزمخشرى سوى الاشتقاقين الأولين ، وإن كان يفضل الثانى منهما . وربما كانت وله التى ذكرناها فى الاشتقاقين الأول والثانى هى أصل كلمة الله . ويمكن الرجوع إلى كتاب المفصل (طبعة بروكلمان) فيما يختص بهذه الاشتقاقات المختلفة.

المصادر :

(١) تفسير الطبرى ، جـ ١ ص ٤٠ .

(٢) غرائب النيسابورى على هامش الطبرى ، ص٥٣، ٦٣، وقد أخذ عن الرازى ولكنه صحح بعض أخطائه وتوفى حوالى عام ٧١٠.

(٣) تفسير أبو السعود على هامش الرازى ، ص١٨ ، ١٩.

(٤) لسان العرب ، جـ١٧ ، ص٣٥٨.

(٥) مادة «الله» فى هذه الدائرة .

(٦) كلمة «الله» فى Hastings: *Dict of Religion and Ethics*.

[ماكدونالد D.B. Macdonald]

إلياس [عليه السلام]

هو النبى يليا المذكور فى التوراة، ورد ذكره مرتين فى القرآن؛ فقد جاء من غير تفصيل فى الآية ٨٥ من سورة الأنعام «وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كلٌ من الصالحين»، وحكى تاريخه فى سورة الصافّات (الآيات ١٢٣ - ١٣٠) على النمط المألوف فى إيراد قصص الأنبياء جميعاً فى القرآن؛ ولابد أن يكون محمد (صلى الله عليه وسلم) قد عرف عنه أكثر من ذلك نستنتج هذا من ورود كلمة «بَعْل» التى اختلف المفسرون فى تأويلها : فبعضهم يرى أنها تدل على إله أو صنم سميت به مدينة «بعلبك». وذهب البعض الآخر إلى أنها تدل على امرأة عبدها بنو إسرائيل.

وقد رُسم إلياس (عليه السلام) «إل ياسين» فى الآية ١٣٠ من سورة الصافات . ولقى المفسرون فى تأويل هذا الاسم كثيراً من العناء . ويتضح من سياق الآيات أنه رسم كذلك لضرورة السجع.

ويذكر المفسرون فى تفسير الآية ١٢٣ وما بعدها من سورة الصافات ، وكذلك كتّاب التاريخ العام وجامعو قصص الأنبياء عن إلياس(عليه السلام) ما يلى: إنه كان يعيش فى عهد الملك أحاب ورسمه الثعلبى «لاجَب». وكان لهذا الملك زوجة تدعى إزابل(١). (ورد اسمها فى صيغ مختلفة)، وآمن الملك بإلياس وصدقه ، أما بنو إسرائيل فكانوا لايطيعونه ، وكانوا يعبدون بعل. على أن هذا الملك ارتد إلى دينه الأول، وهو يقول [لإلياس] إن غيره من الملوك عبدوا الأوثان وكانوا على مثل ما هو عليه ، ومع هذا كانوا مملَّكين منعَّمين. فدهش إلياس لقوله ، وسأل الله أن يمكنه من خزائن السموات ، فحبس عنهم ماءها ثلاث سنين ، وهو مختف فى موضع يأتيه رزقه فيه .

وذهب إلياس (عليه السلام) إلى بنى إسرائيل وطلب إليهم أن يدعوا أصنامهم لتزيح عنهم البلاء، فإن لم تفعل، فليس لهم إلا أن يتجهوا إلى الله. ولم تستجب آلهتهم دعاءهم. وتضرع إلياس إلى الله فأنزل من السماء ماء. على أن بنى إسرائيل لم يتحولوا مع هذا

---

(١) وردت «آزبيل» فى الثعلبى : قصص الأنبياء طبعة القاهرة، ١٣٤٨هـ ، ص١٦٨ .

اللجنة

عن دينهم. وحنق إلياس عليهم لإصرارهم على الكفر، فدعا الله أن يريحه منهم . ثم خرج إلياس مع تابعه أليسع فظهر له فرس من نار . فركبه وارتفع به إلى السماء، وأليسع يصيح من خلفه . وجعل الله من إلياس كائناً آخر إذ كساه الريش ، وأصبح نورانيًا ، ونزهه عن الشهوات فكان إنسياً ملكياً ، سماوياً أرضياً ، وهذه هى رواية الطبرى .

أما رواية الثعلبى فأكثر تفصيلا : قال إن أربيل زوج لاجب لا يوجد على الأرض أفحش منها ، وكان لها كاتب ، رجل مؤمن يكتم إيمانه . ونجد فى هذه الرواية ـ كما فى التوراة ـ أن قصة نبت ، ويسمى أيضاً مزدكى وهو تصحيف لمردخاى Mordechai هى السبب فى أن قام إلياس بدعوة الملك إلى الإيمان . وغضب الملك عليه فلحق بالشعاب وقضى فيها سبع سنين . واتفق أن مرض أحب أبناء لاجب إليه . وقيل إن إلياس كان السبب فى مرضه فخرج أربعمائة من سدنة (بعل) يريدون قتله ووقف إلياس (عليه السلام) بينهم يدعوهم إلى الإيمان ، فرجعوا إلى الملك ، وقد ملئوا من إلياس رعبا. وأوفد إليه الملك خمسين جنديا يزعمون له أنهم آمنوا بدعوته ، ودعا إلياس ربه أن يحصبهم بالنار إذا كانوا كاذبين ، فأجاب الله دعوته . ثم أرسل الملك إليه فئة أخرى أصابها ما أصاب الأولى. وأرسل إليه لاجب آخر الأمر كاتب زوجه المؤمن فى جماعة من المخادعين ليستدرجوه، فأوحى الله إلى إلياس (عليه السلام) أن يذهب مع الكاتب لينقذ حياته من الموت. ولما وصلوا إلى القصر مات ابن الملك، وشغل الملك بذلك عن إلياس (عليه السلام) فعاد سالماً دون أن يلحظ أحد.

ولما سئم إلياس من المكث فى الجبل هبط إلى بيت أم يونس النبى (عليه السلام) ، وكان يونس حينذاك طفلا اخترمه الموت فبعثه إلياس (عليه السلام) حياً. وعاد بعد ذلك إلى الجبال ، ثم دعا الله أن يحكمه فى المطر سبع سنين . واستجاب الله له ، ولكن إلى ثلاث سنين وكان الطير يحمل إليه خلالها طعامه وشرابه .

وأصيب بنو إسرائيل بالمجاعة إلا امرأة واحدة استطاع إلياس بما حباه الله من معجزة أن يزودها بالدقيق والزيت .

أما بقية ما رواه الثعلبى من قصة إلياس وشفائه لأليسع وغير ذلك فعين ما رواه الطبرى. وقد وصف الثعلبى أيضاً إلياس بأنه إنسى سماوى يظهر للخلق على الأرض.

ويروى الثعلبى أن إلياس لقى رجلا فى الأردن تحدث إليه ثم انصرف عنه راكباً بعيره.

وفى القرآن قصة عن إلياس آخر ولو أنه لم يصرح باسمه ، لا تصل الرواية بينه وبين إلياس النبى ولكنها تصل بينه وبين الخضر . فنرى فى سورة الكهف (الآية ٦٥ ومابعدها) أن موسى وفتاه كانا يصيدان السمك، فلقيا عبدا من عباد الله الصالحين. وأراد موسى أن يتبعه ، فقال له هذا الرجل المجهول : إنك لن تستطيع معى صبراً . ولما انطلقا فى سبيلهما أتى هذا الرجل الصالح بأعمال تدل فى ظاهرها على قسوة مذمومة. وكان موسى يلومه فى كل مرة على عمله ، فما كان من هذا الرجل الصالح آخر الأمر إلا أن تخلى عنه بعد أن برر له كل عمل أتى به .

وكان موسى يظن أن ما أتاه العبد الصالح كان عملا غير صالح .

وتذكر الأساطير اليهودية رحلة لإلياس مع يوشع بن ليفى أتى فيها إلياس بمثل ما عمل ذلك العبد الصالح الوارد ذكره فى القرآن . وفى هذه القصة أظهر إلياس ليوشع الذى سخط على فعاله أنه تعجل وأخطأ فى الحكم عليه. والتشابه بين القصتين عظيم حتى أنه لا يدع مجالا للشك فى أن القصة الواردة فى القرآن أصلها القصة اليهودية. أما الرجل الصالح من عباد الله الوارد ذكره فى القرآن فقد قال المفسرون إنه الخضر. ونلاحظ هنا أن البيضاوى يقول فى تفسيره لسورة الكهف (الآية ٦٥) «الجمهور على أنه الخضر، وقيل أليسع ، وقيل إلياس» وهذا الخلط بين إلياس والخضر له خطره.

ونستطيع أن نذكر شبهاً آخر بين القصتين فقد جاء فى التوراة أن إلياس (عليه السلام) رفع إلى السماء ، ولهذا عده المفسرون المسلمون من الخالدين كالخضر . وربما أوضح لنا هذا اسم

الخضر. فكلمة «الخضر» ليست سوى لقب الرجل الذى كان يسمى بليا أو يليا، أعنى إلياس . ونجد فى رواية أخرى أن إلياس والخضر توأمان ، لا من حيث النسب ، ولكن من حيث جهودهما ورسالتهما بين الناس . فقد ذهبا معا إلى عين الحياة وشربا منها ، ولم يرد هذا الخبر أول ما ورد إلا فى أسطورة الإسكندر ذى القرنين . وهذا الخبر يؤكد خلود إلياس . وفسر اسمه كذلك بأنه «الآس» وهو رمز الخلود .

وعاش إلياس والخضر حتى شهدا أول ما نزل الوحى على محمد، وعندها سألا الله أن يقبضهما إليه . ولكن محمداً قال لهما : «ياخضر عليك أن تعين أمتى فى البَرّ، وأنت يا إلياس عليك أن تعينها فى البحر». والشائع هو أن الخضر سيد البحر وإلياس سيد البَرّ، وهما يصومان رمضان من كل سنة فى بيت المقدس ، ثم يحجان إلى مكة ، دون أن يعرفهما إلا من شاء الله له ذلك ، وطعامهما الكرفس والكمأة . وبعد الحج يأخذ كل واحد منهما من شعر الآخر . ثم يفترقان وكل نهما يثنى على صاحبه.

وقيل إن كل من يقول (سَرْق ، حَرْق غَرْق) ثلاث مرات فى الصباح والمساء ، يكون بمنجاة من السرقة والحريق والغرق ، كما يكون بمنجاة من الشيطان والثعابين والعقارب ، ويلتقى الخضر وإلياس كل مساء عند سور ذى القرنين وهناك يطيران فى الهواء .

وتقول الأسطورة اليهودية إن الخضر يحوم فى الهواء ويساعد الناس فى كل مكان .

وإلى جانب قصة الخضر ، نجد عند المسلمين أيضاً ، قصة إدريس (أخنوخ)، ويقال أحيانا إن إلياس هو إدريس نفسه.

وذُكرت لإلياس أنساب مختلفة ، ولكنها أجمعت كلها على أن إلياس هو إدريس ، وترده عادة إلى هارون فيقال إنه إلياس بن فنحاص بن عيزار بن هارون وهو جده. وربما يكون اسم أبيه قد اشتق من كلمة «تسبى» التى حرفت إلى «نسبى» فـ «يسى» ثم إلى ياسين .

ونلاحظ أيضاً إن إلياس كثيراً ما يقال إنه القديس جرجس ، مثله فى ذلك مثل الخضر . ومن المحتمل أن يكون سبب ذلك هو أن القديس جرجس يعتبر أيضاً حارساً للناس.

المصادر :

(١) التفاسير المختلفة لسورة الأنعام الآية ٨٥ وسورة الصافات الآية (١٢٣ - ١٣٠) وسورة الكهف الآية (٦٤).

(٢) تاريخ الطبرى، طبعة ده غوية ، جـ١ ، ص٤١٥، ٥٤٠ وما بعدها .

(٣) الديار بكرى : تأريخ الخميس ، جـ١ ، ص١٠٧ .

(٤) الثعلبى : قصص الأنبياء ، القاهرة سنة ١٢٩٠هـ ، ص٢٢١ ومابعدها .

(٥) الطبرى ، طبعة زوتنبرغ، جـ١، ص٤٠٩ - ٤١١ ، ص ٣٧٣ .

(٦) Friedlander : *Die Chadhirle- gende und der Alenderroman* ، ليپسك - برلين سنة ١٩١٣م.

(٧) Geiger : *Was hat Mohammed aus dem judenthamo aufgenommen* ، ليپسك سنة ١٩٠٢م، ص ١٨٧ وما بعدها ، وانظر بخصوص الأسطورة اليهودية عن إلياس كتاب .

(٨) Jellinek : *Beth ha-Middrash* جـ٥ ، ص ١٣٣-١٣٥ .

[A.J. Wensinck فنسنك]

تعليق على مادة «إلياس»

من يقرأ المعارف التى ذكرتها دائرة المعارف الإسلامية عن إلياس ونسبتها إلى المسلمين يخيل إليهم أن المسلمين قوم يعوزهم النقد العلمى والبحث التاريخى ، فهم يصدقون كل ما يقال لهم ، ولا يمحصون الروايات ، فجاءت معارفهم من أحط المعارف فهم يعتقدون أن من قال (سَرْق ، حَرْقَ ، غَرْق) كل يوم ثلاث مرات فى الصباح والمساء يكون بمنجاة من السرقة والحريق والغرق والشيطان والثعابين والعقارب، ويعتقدون أن إلياس والخضر خالدان ، وأن محمداً [ﷺ] طلب من أحدهما أن يعين أمته فى البر وطلب من الآخر أن يعين أمته فى البحر إلى آخر ما ذكرته الدائرة .

وكان على أصحاب الدائرة أن يعلموا أن الكتب العربية منها معتمد ومنها غير معتمد يجرى مجرى القصص والروايات، وأن المسلمين يعلمون لكل منها قيمته ، وأن قصص الأنبياء للثعلبى الذى كثيراً ما تنقل عنه دائرة المعارف من القسم الثانى، وأنه يقرؤه العامة للتسلية وقطع الوقت ، ولا يراه الخاصة

من الكتب الصحيحة المعتمدة التى محصت رواياتها واقتصر فيها على الصحيح .

أما كتاب ابن جرير الطبرى فقد كان غرض مؤلفه أن يجمع الروايات التى كانت فى زمنه سواء فيها ما كان إسرائيلياً وما كان غير إسرائيلى، وترك للناظر أن ينقدها ويتخير منها الصحيح وينفى الزائف الباطل ، وقد جاء العلماء بعده فخرّجوا رواياته واقتصروا منها على الصادق الصحيح .

ويكفى أن نقول هنا إن خلود الخضر وإلياس يرده قوله تعالى: «وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد». وقد اعتمد المسلمون عدم خلودهما ؛ فقد أنكر البخارى أن يكون الخضر حياً وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية عنه فقال : لو كان الخضر حياً لوجب عليه أن يأتى إلى النبى [صلى الله عليه وسلم] ويجاهد بين يديه ويتعلم منه . وسئل إبراهيم الحربى عن بقائه فقال : من أحال على غائب لم ينتصف منه ، وما ألقى هذا بين الناس إلا الشيطان .

وقد روى مسلم فى صحيحه أن رسول الله [صلى الله عليه وسلم] قال قبل موته : ما من نفس منفوسة يأتى عليها مائة سنة وهى حية .

أما ما ذكروه من أن من يقول (سَرْق غَرْق حَرْق) نجا من السرقة إلخ فهذا لاأصل له عند المسلمين ، وإن عقلاءهم لا يعتقدونه ولا يتعلقون بمثل هذه الوهميات ، ولعلهم رأوها فى تلك الكتب العامية أو تلقفوها من ألسنة العوام .

ولقد ذكروا فى هذه المادة بعض دعاوى لم يقيموا عليها دليلا لنتمكن من مناقشته فرأينا تجردها من الدليل مغنيا لنا عن نقضها ، مثال ذلك : زعمهم أنً محمداً حرّف اسم إلياس إلى (الياسين) فى سورة الصافات آية ١٣٠ لضرورة السجع وأن المفسرين لقوا فى تأويل ذلك كثيراً من العناء .

وليس كما زعموا ، لأن إلياس اسم أعجمى والأعجمى من الأسماء قد تفعل به العرب ذلك كما تقول ميكال وميكائيل وميكائين بإبدال اللام نونا ، قال الشاعر :

قالت وكنت رجلا فطيناً

هذا لعمر الله إسرائينا

محمد عرفه

إمام

من أمَّ؛ ومعناها فى الأصل الرئيس وخاصة الدليل الذى يقود القافلة. وهى ترادف الحادى، ومنها كل شخص أو شىء يتخذ دليلا أو قدوة، مثال ذلك إمام الغلام فى المكتب، وهو ما يتعلم كل يوم، (لسان العرب : جـ١٤، ص٢٩١). وترد فى القرآن بمعنى المثل والدليل والقدوة والمشابه (سورة البقرة، الآية ١١٨؛ سورة الحجر، الآية ٧٩ ؛ سورة الفرقان، الآية ٧٤ ؛ سورة يَس الآية ١٢) . ومنذ ظهور الإسلام تطلق هذه الكلمة على الرجل الذى يصلى بالناس . وكان الإمام أول الأمر هو النبى[ﷺ] أو من ينيبه عنه فى غيبته . وبعد وفاته حل محله فى الإمامة الخلفاء أو عمّالهم، وأصبحت الإمامة فى الصلاة إحدى المهام الأساسية للحاكم . وإسناد السلطة إلى عمال الأقاليم يظهر فى صورة واضحة للجميع عند ما يؤم نائب الخليفة الناس فى الصلاة. ويخلع فقهاء المسلمين لقب الإمام على رأس الجماعة الإسلامية وهو زعيم الأمة فى الدين والدنيا، ويسمى عادة بالخليفة لأنه يخلف النبى. والإمام يتزعم المسلمين فى أمور الدين وبيده أزمّة الجماعة التى يرأسها، ويطلق على هذا المنصب «الإمامة الكبرى» تمييزاً له عن «الإمامة الصغرى» وهى وظيفة من يؤم الناس فى الصلاة . ويجب أن يُختار الإمام، وقد طبق هذا على الأقل مع الخلفاء الراشدين وعند الخوارج . ويجب أن تتوافر الصفات الآتية فى الذين يختارون الخليفة :

١ـ العدالة الجامعة لشروطها.

٢ـ العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها . ٣ـ الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أصلح للإمامة، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف. وليس لأهل الاختيار الذين يعيشون فى بلد الحاكم امتياز شرعى ما، ولكنهم فى الواقع ـ كما جرت التقاليد ـ يقومون بالاختيار عن بقية الأمصار، وعلى كافة الأمصار أن تقر هذا الاختيار .

وأمّا أهل الإمامة فيجب أن تتوافر فيهم الشروط الآتية : ١ـ العدالة على

شروطها الجامعة. ٢ـ العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام . ٣- سلامة اللسان. ٤- سلامة الحواس من السمع والبصر وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. ٥- الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. ٦- الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو . ٧- النسب، وهو أن يكون من قريش وتنعقد له الإمامة بالبيعة .

ويضيف الشيعة إلى هذا أن الإمام يجب أن يكون من بيت النبى[ﷺ] ، وعلى هذا فاختيار الإمام محصور فى ذرية علىّ وفاطمة . وهم يذهبون إلى أن علياً قد نصب إماماً بنص أعلن عند غدير خُمّ، والإمامة وراثية فى ذريته ، وينحصر الاختيار فيمن يبايع منهم بالإمامة. وهى مسألة أثارت الخصومات فى بيت النبى . وهناك من الفرق من أخرجت ذرية الحسن من ميدان الاختيار وقالت بحق ذرية الحسين وحده فى الإمامة لتزوجه من إحدى بنات يزدجرد الثالث آخر ملوك الساسانيين ، وهم يقولون بعصمة الإمام وأتم سلسلة للأئمة هى الاثنا عشرية .

ويرى الزيدية أن النصوص المؤدية لإمامة علىّ لا تشير إلى شخصه مباشرة ، وإنما تشير إلى صفاته المميزة له كإمام ، وهم على ذلك يقولون إنه من المحتمل أن نقع فى الخطأ عند تحديد صفات الإمام ، وإن الأمة لها شرعاً أن تختار الشيخين «أبا بكر وعمر» ولكن علياً أحق بالإمامة وقد فضل الأولان وإن يكن علىّ أحق منهما . وليس للإمام حق تعيين خلفه إلا أن الإماميّة يرون أن الإمام يجب أن يعرف خلفه وأن يعينه . ويذهب الغلاة إلى تأليه الإمام (ابن خلدون : المقدمة طبعة كاترمير Quatremère ، جـ١، ص٣٥٥ وما بعدها، ترجمة ده سلان، جـ١ ، ص٤٠٠ وما بعدها ، وانظر أيضاً مادة «الزيدية»).

ولكل مسجد إمام ، وقد يكون للمسجد الجامع أكثر من إمام واحد ، ويكون الإمام من عمال المدينة أحياناً ، وعليه أن يرعى الأخلاق ، وأن يحافظ على الأمن فى الحى الذى مسجده فيه ، وكان له فى الدولة العثمانية حق إعطاء

شهادات «علم الخبر» فى النقل العقارى والحكم فى المسائل المدنية وغيرها .

وللتخلص من اللبس بين مدلولى كلمة «إمام» يطلق الفرس على الذى يصلى بالناس لفظ «بيش نماز» وهى ترجمة حرفية للكلمة العربية «إمام».

ويطلق على كل واحد من واضعى المذاهب الأربعة فى الإسلام لقب «الإمام» . أضف إلى ذلك أن أبا حنيفة كان يعرف بين تلاميذه بالإمام الأعظم . ويطلق هذا اللقب كذلك على سوق بالقرب من بغداد كان اسمه أول الأمر «الرصافة» وهو المكان الذى دفن فيه أبو حنيفة(Cl. Huart: *Hist. de. Baghdad*، ص ١٤)، ثم أصبح لفظ إمام يخلع على كل العلماء الذين وضعوا المذاهب المختلفة(١) .

المصادر :

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، طبعة إنكر Enger ص٣-٣٢، ترجمة Ostrorog جـ١ ، ص١٠٠ وما بعدها.

(٢) المسعودى : مروج الذهب ، طبعة پاريس ، جـ١ ، ص٧٠ وما بعده، جـ٦ ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، جـ١ ، ص٣٤٢ وما بعدها ترجمة ده سلان ، جـ١ ، ص ٣٨٤ .

(٤) محمد صادق حسن خان : إكليل الكرامة فى تبيان مقاصد الإمامة ، بهوپال سنة ١٢٩٤هـ .

(٥) *Dict. of techn. Terms* ـ كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة شبرنكَر ، جـ١، ص٩٢ .

(٦) V. Kremer : *Gesch. der herrsch Ideen des Islams*، ص ٣٠٩ وما بعدها، ٣٩٢ وما بعدها .

(٧) D.B. Macdonald: *Development of Muslim Theology*، انظر الفهرس .

(٨) Th. W. Juynboll : *Handb. des islam Gesetzes*، ص ٨٢ وما بعدها، ٣٢٢-٣٣٦ .

(٩) Goldziher : *Vorlesungen*ص ٨٢ وما بعدها ، ٢٨٠ وما بعدها .

[Cl. Huartإيوار]

(١) كلا ، بل إن كلمة (الامام) من الوجهة العلمية كانت تطلق على كل العلماء الذين يقتدى بهم فى الدين من المجتهدين، ومنهم الأئمة الأربعة وغيرهم ، فلم تكن الكلمة خاصة بهم فى أول الأمر، وإنما خصصت أخيرا بعد شيوع تقليد الأربعة، وصار ذلك اصطلاحا خاصا عند بعض المتأخرين فقط .

أحمد محمد شاكر

الأمان

إذا عـــاش غــيــر المسـلم فى أرض إسلاميــة فعلى أولى الأمر من المسلمين حمايته سواء أكان ذمياً أو أمّنه مسلم . . والشريعة الإسلامـية تفرض على كل مسلـم ـ الرجل والمرأة ، الحر والعـبد ـ أن يؤمّن غـيـر المسـلم . وقـد جـاء فى الحديث : «ذمة المسلـمين واحدة يسعى بها أدناهم».

ويجوّز المالكيـة والحنابلة للقصّر أن يمنحوا الأمان ما داموا قد بلغوا التمييز.

المصادر :

(١) شــرح السرخـسى لكتـاب السيـر الكبيـر للشيـبانى ، فهـرس المخطوطات العربية بليدن ، رقم ٣٧٣ ، وقة ٥٥.

(٢) البغوى ، مصابيح السنة ، بولاق سنة ١٢٩٤هـ ، جـ٢ ، ص٥٥ وما بعدها.

(٣) الشــوكـانى ، نيل الأوطار ، جـ٧ ، ص٢٣٢ - ٢٣٤.

(٤) الماوردى ، طبـعـــة إنكر Enger، ص٨٥.

(٥) الشـــعـرانى : المـيزان الكبـــرى ، القـــــاهرة سـنة ١٢٧٩ هــ ، حـ٢ ، ص١٩٩.

(٦) A.N.Matthews: *Mischcat Al-Masabih* ، جـ٢ ، ص٢٧٥ - ٢٧٧.

(٧) Krcsmârik فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* ، جـ٥٨ ، ص٨٨.

(٨) A.J. Wensinck: *Mohammed ed Jo-den te Medina*، ٨٧ - ٨٩.

[جوينبول Th. W. Juynboll]

+ **الأمان :** السلامة ، الحماية ، صك الأمان ، الملجـأ : والمستـأمن ؛ الشخص الذى حـصل على أمـان . والمصطلح لم يرد فى القرآن ، وهو مأخوذ من سورة التـــــوبة ، الآية ٦ : «وإن أحــــد من المشركين استجارك فـأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مـأمنه» (وانظر أيضاً سورة النحل ، الآيـة ١١٢) . وفى كتب محـمد [ﷺ] إلى القبائل العـربـية ورد أمـان (أو أمانة) مـرادفـاً لعـهد وذمـة وجوار.

ونظام الأمـان هو فى الحق امـتـداد لنظام عـربـــى سابـــق عـلى الإســلام هو الجـــوار الـذى كـــان به الغــريـب المقـصى من حـيث المبدأ من جـمـاعتـه الخـاصة ، يحـصل على حمـاية حيـاته وممتلكاته من فرد من جمـاعة لا ينتمى

إليـها ، ثم حماية الجـماعة جملة (انظر E. Tyan: *Institutions du droit public Musulman*، جـ١ ، ص٦٠ وما بعدها) وهذا كله يرجع إلى آثار سـامـيـة (انظر فى العبرية «كير»).

وقد أحل مـحمد[ﷺ] مـحل الوحدة القبـلية، الوحدة الـعقائديـة ، وقرر فى النظام المعـروف بالعهـد المدينى (السنة الأولى أو الثانيـة بعد الهجـرة) أن ذمة الله واحـدة وأن المؤمنين يجـيـر عليـهم أدناهم (ابن هشــام ، ص٣٤٢) ومـثل هذه الأقـــوال نقلت عن الـنبى[ﷺ] فى الأحاديث (Wensinck: *Handbook* ، مادتا «ذمّة» و«جار»).

ومـستـهل سورة التـوبة الذى فيـه الآية المذكـورة آنفاً يـكّون جزءاً يفـصّل مــدى عـــهـــود الأمـــان بين الـمـؤمنين والـمـشــــــركـين (Blachère: *Le Coran*، التـرجـمـة ، جـ٢ ، ص١٠٧٦) والكتب المتــصلـة بالدعـــوة من النـبى[ﷺ] والخلفاء الأولـين وأمـرائهم ، سـواء أكانت حـقـيـقـيـة أو غـيـر حقـيـقـيـة (انظر M.Hamidullah: *Documents sur la diplomatie Musulmane*، باريس سنة ١٩٣٥ وبه مصــادر) تكاد تقتـصر فى عنايتـها على منح الأمـان الدائم ، الذى يُكتـسب إمـا باعـتناق الإسـلام ، وإمـا بالخضوع السيـاسى للدولة الإسلامية، وثمـة على الأقل شاهد على مـعامـلات المسـافرين الأجـانب معـاملة آمنة (ابن سعد جـ١ ، قسم ٢ ، ص٣٧١) . ولكن الأمـان بمدلوله الاصطلاحى المتأخـر لم يكن بعد يتميز عن الفكرة العامة للذمة ، وحين تُوسع فى الشـريعة الإسـلاميـة كان هذا التمييز.

والأمان فى الشريعـة الإسلامية هو المعـاملة الآمنـة ، أو تعـهـد بأمـان ، به الحربى غيـر المسلم الذى فى دار حرب يصبح فى أمن بمقـتضى أحكام الشرع على حـياته وممتـلكاته لمدة محـدودة ، وكل مـسلم ، رجـلا أو امرأة ، قـد بلغ الرشـد ، وحـتى العـبـد ، وفـقـاً لمعظم المذاهب ، فـــهـو أهل لأن يعطـى أمـاناً صحـيحـاً . لفرد أو لـعدد محـدود من الحربيين . والإمـام وحده هو الأهل لأن يعطى أماناً لجماعات غـير محدودة مثل سكان مـدينة بأجمـعها ، أو صـقع ، أو للتجـار كلهم . والأمان الذى يعطى على وجهـه يكون شرعـياً سواء كـانت حال الحرب الأسـاسيـة قائمـة بين المسلمين والجـماعـة التى إليـها يـنتمى الحـربى

المعنى ، أو كانت أوقفت إلى حين باتفاق أو هدنـة . ويمكن أن يـعطى الأمـــــان مـشافـهـة بأى أسلوب أو بأية إشـارة جلية . ولـلمستـأمن الحق فى أن يذهب بما يملك إلى مـأمنه حـيث لا يتـعـرض لاعـتداءات مـباغـتـة من المسلمين حين ينقضى أجل أمـانة (أو قبل هذا) أو عند آخر سنة قـمرية (عند الشافعـية أربعة أشهـر) من حصوله عليـه ، ما لم يؤثر أن يبـقى فى صـقـع إسـلامى بين أهل الذمـــة . والسـفـراء الـسـيـاســيـون المعروفـون، والذين يسـتطيعـون إثبات ذواتهم ، كانوا كذلك يستمتعون بالأمان تلقـائياً . ولم يكـن هذا حقـاً للتجـار أو لركاب سفينة غـرقت . والمستأمن خلال مـدة إقامـته فـى صقع إسـلامى يكون بوجـه عام أشـبـه بالذمى فى القـانون المدنى . وفى قـانـون العـقـوبات فـإن المذاهب الإسلامـية تتفاوت لاخـتلافات كثيـرة فى التفاصيل عن إخضـاعه لحد العـقوبات المطابق للذمى ، أو عن جـعله مسئولا مدنيـاً فحسب . وعلى أية حال فإن المستأمن إذا تصـرف ضد مصلحة المسلمين ، أو أساء التصرف كان للإمام أن ينهى أمانه ويبعده إلى حيث مأمنه . ومعاملات الأمـان المشاكلة التى يعطيها الحربيـون لمسلم فى صقعـهم لا تسمى أماناً ولكن إذناً.

ومن حـيث العمل فـإن كتب الأمـان للأفراد كانـت مقررة منذ العهـد الأخير لـلأمـــــويـين (١٠٤-١٠٨هـــ = ٧٢٣-٧٢٦م) إلى ما بعـد ذلك . وأقدم مـا منح من أمان بمعناه الصـحيح كـان خاصا لجماعات بأكملها ، لغرض السفر أو التجـارة جاء مضـمناً فى الكتب بين حكام مصـر من المسلمين وبين النوبيين والبـجـة ، من ٣١هـ (٦٥١-٦٥٢م) و ١٠٤ - ١١٦هـ (٧٢٢ - ٧٣٤م) عـلى الولاء وثمة مـراسيم من العهد المتـأخر فى القلقشندى ، صـبح الأعشى جـ ٨ ، ص٣٢١ (ملخـصة فى Bjor kman: *Beitrage Zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Agypten* هامـــبـــورغ سنة ١٩٢٨ ، ص١٧٠).

وقد ذكر القلقشندى أيضاً كتب أمان صـادرة من أوليـاء أمــر سـيـاسـيين مـسلمين إلى مـــسلمين ، وسـاق نماذج لاسيـما عن المدة الأخيـرة . وهذه كانت براءات مـحضة صـادرة إلى العـصاة . كانـت فيـــهـا عـلى التـدقيـق نـوافـل

(*) الهوامش تلى المقال.

أو مجـاوزة للشرع . ومع ذلـك فإن هذه الكتـب صـدرت مـراراً ؛ والمؤرخـون يسوقون أمـثلة عديدة من هذا النوع من الأمـان الذى كـان ينقض فـى بعض الأحيان دون مبالاة منذ الـعهد العباسى الأول إلى مـا بعده . ومن ناحـية أخـرى فإن نظام الأمـان لم يجعل فـقط صلات سياسـية (M. Canard: *Deux épisodes des relations diplomatiques arabebyzantines au Xe siècle*، فـى B. Et. Or.، جـ١٣ ص٥١-٦٩) بل تجـارة بين العـالم الإسلامى والعالم المسيحى إلى منتصف القرن السـادس الهجـرى (الثانى عـشر الميلادى)، وكـانت كتب الأمـان تمنح فى اطراد إلى التـجـار والحجـاج . ويظن أن الأمان فى العـقيدة الإسلامـية تطور عن أسس عـربية قديمـة وأسس إسلامـية . ومنذ نهـاية القـرن السـادس الهـجـرى (الثـانى عشـر الميـلادى) إلى ما بعـده ، ومع التـوسع التـجـارى عـبـر البـحـر المتوسط فإن نظام الأمان حلت محله من حيث العمل اتفـاقات دولية بين الدولتين المسيـحية والإسـلامية منحت الأجانب أمناً أكثر وحقوقاً أكـثر . وثمة تشابهات طبيعية فى التـفاصيل . وحتى المصطلح «أمان» فإنه يستعـمل أحياناً فى التراجم العـربيـة للمـعـاهدات . وكـان العلمـاء المسلمون حين يدعون ليفـتوا فى مسائل تثيرها هذه التشـابهات لايشغل بالهم إلا اصطلاح أمـان (انظر A.S. Atiya: *An Unpublished XVI th Century Fatwa* فى *Studien Zur Geschichte und Kultur des Nohen und Fernen Ostens* [*P.Kahle Festschrift*]، ليـدن سنة ٩٣٥، ص ٥٥-٦٨) ومع أن هذه المعـاهدات التى كانت سـبـبـاً بآخرة فى الامـتيـازات الأجنبـية لم تنشـأ عن فكرة الإسـلام فى الأمان ، ولكنهـا تمثل صـورة من المعـاهدات التى ظهـرت إلى حـيـز الوجـود بين المدن التـجـارية فى إيطاليا والإمبراطورية البوزنطية والدول الصليبية.

المصادر :

مـراجع : (١) أبو يوسـف المتـوفى سنة ١٨٢ هـ : كـتاب الخـراج ، طبعـة بولاق سنة ١٣٠٢هـ ، والـقـاهرة سنة ١٣٤٦هـ ؛ وترجـمة E.Fagnan، باريس سنة ١٩٢١.

(٢) الكاتب نفـسه : الرد على سـير الأوزاعى(وهو دفـاع عـن أقـوال أبى حنيـفـة المتوفى سنـة ١٥٠ ضد أقـوال الأوزاعى المتوفى سنة ١٥٧هـ) .

(٣) الكتـــاب نفـــســه مع شـــروح للشـافعى فى مؤلـف الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ : كتاب الأم جـ٧ ، بولاق سنة ١٣٢٥هـ ، ص٣٠٣-٣٣٦.

(٤) مـحمـد بن الحسن الشـيبـانى المتـوفى سنة ١٨٩ هـ : كـتـاب الـسيـر الكبـير ، مع شرح للـسرخسى المـتوفى سنـة ٤٨٣ ، فى أربعـــة مـــجـلدات ، حـــيـدرآباد ، سـنة ١٣٣٥-١٣٣٦هـ ؛ والترجـمة التـركيـة بقلم محمـد منيب عـينتابى صنـعهـا سنة ١٢١٣هـ ، فى مجلدين ، إستانبول سنة ١٢٤١ هـ.

(٥) يحـــيى بن آدم المـتـوفـى سنة ٢٠٣: كتاب الخراج ، ليدن سنة ١٨٨٦، والقاهرة سنة ١٣٤٧ هـ.

(٦) أبو عبيد المتوفى سنة ٢٢٤هـ : كتاب الأموال ، القاهرة سنة ١٣٥٣هـ .

(٧) الطبرى المتـوفى سنة ٣١٠هـ : اختلاف الفـقهاء ، طبعـة شاخت ، ليدن سنة ١٩٣٣ .

(٨) كتب الفقه فى باب الجهاد .

(٩) الشوكانى : نيل الأوطار ، جـ٨، ســنـة ١٣٤٤ هــ ؛ ص١٧٩ - ١٨٣ (ويناقش فـــيـه أحـــاديث مـتـــعـددة ومبادىء).

دراسات :

(١) W.Heffening : *Das islamische Fremdenrecht*، هانوفر سنة ١٩٢٥(وهو يحل محل الدراسات السـابقـة ، ولكن يجب أن نرجـع إليـه فى حـــذر ، انظر Bergstasser فـى *Isl.* جــ ١٥، ص٣١١؛ ويشمل مقتطفات من كتب الزيدية).

(٢) M.Hamidullah : *Muslim Conduct of State* ، نسـخة منقـحـة ، لاهور سنة ١٩٤٥ ؛ ص١١٧ ومـا بعـــدها ، ١٩٢، ٢٠٠-٢٠٣.

(٣) N.Kruse : *Islamische Vol-kerrechtslehre* ، كوتنكن سنة ١٩٥٣ .

(٤) M.Khadduri : *War and Peace in the Law of Islam* بالتيمور سنة ١٩٥٥ ، ص١٦٢-١٦٩، ٢٢٥,٢٤٣.

الأبيارى [شاخت J.Schacht]

امرؤ القيس

هو حُنْدُجُ بن حُـجْر ، شـاعر عـربى من قبيلة كنْدَة الـتى هاجرت من اليمن ، عاش فى القرن السادس الميلادى . وقد أنشـأ جـده حـجـــر آكل المرار حـوالى ٤٨٠م إمارة بـنجد اضمـحلت فى عـهد

خلفائه . وكان امرؤ الـقيس من العشاق الذين يميلون إلى العـبث ، ويقال إن أباه حجراً طرده لتشبيبه بفاطمة بنت العُبَيْد من قبيلة بـنى عذْرَة . ويروى أيضاً أن أباه أمر مولى له يدعى ربيـعة أن يقتله ولكن ربيعـة ذبح جؤذرا صغـيراً وأتاه بعـينيه (ابن قـتـيـبـة : كتـاب الشعـر ، ص٤٨ ، س٧-١١).

وهلك حجـر فى الوقعـة التى حدثت بينه وبين قبيلة بنى أسد الثـائرة ، ففقد امـرؤ القـــيس بذلك ملكـه ، وهام على وجهـه ومن ثم لقب بالملك الضلِّيل ، ثم تبعه أعـداؤه فاستجار بالسمـوءَل أمير تيماء ، وكـان يعيش فى حصن الأبلق ، ويدين بديـن وسط بين المســيحــيـة واليهودية.

وعـمل الإمبـراطور يوسـتنيـانوس بنصيحة الحارث بن أبى شمر الغسّانى والى بادية الشام ، فدعا امرأ القيس إلى القـسطـنطينيـة حـــوالى عـام ٥٣٠ م ليـستـعين به على الفـرس . ومكث هذا الشـاعــر طويلا بالقــسطنطينـيـة ثم استعُمل على الشـام وعلى القبائل التى تعيش هناك على الحدود ، ومن ثم لُقب بلقـب فــيـــلارق Phylarck أى الوالى ، ولكنه توفى فى أنقـرة فيـما بين عـامى ٥٣٠ و ٥٤٠م أثناء رحـــيله لتـــولى منصـبـه هذا (انظر Noldeke فى مـادة معلقات فى دائرة المعارف البريطانية) . وتزعم الرواية العربية أن يوستنيانوس أراد أن يثـأر لشـرفـه الذى لوثه امـرؤ القيس بتـغريره بابنته فـخلع عليه حلَّة فظهـرت فى جـسمـه قـروح ، ومن ثم عرف بذى القـروح ، والحق إنه لم يكن ببـلاط يوسـتنيانوس أو ببـلاط خلفـه يوستنيـوس أميرة لهـا نفس الأوصاف التى ذكرها امرؤ القيس.

ويقـال أن امـرؤ القـيس هو أول من قصَّـد القصائد ووضــع قواعد للشــعر العربى ، كما كان أول من أنشأ القصائد التى يسـتوقف فـيهـا الشـاعر خليليـه ليبكيـا معه وبـذلك كان مقـصوراً على الرجز . إلا أننا نشك فى أن أشـعاره قد وصلت إلينا فى وزنها الأصلى وإن كان السير تشارلز ليال Sir Charles Lyall قد بين أن استعمـاله لضرب نادر من بحر البسـيط واتفاقه فى طرائق الشـعر مع عبـيد بن الأبرص دليـل على صحــة ما وصل إلينا من شعره.

وكان امرؤ القـيس حر الفكر ، يدلنا على ذلك أنه عندمـا رأى القـدر يحـول بينـه وبين الثـــأر لأبـيـــه ، رمى رأس

الصنــم ذى الخَلَصـــة بمـدينة تَبَـــالة بالأسـهم الثلاثة التى يستقسم بها.

وامـرؤ القيس مـعناها رجل من بنى قيس ، ولو أننا لا نـعرف على التحـقيق أكانت قـيس رفيـقة للإلهة مـناة أو أنها اسم لمعـبـدها (Euting: *Nabataische Inschriften aus Arabien*، رقم ٢؛ Ph. Berger: *Histoire de l'écriture*، ص٢٧٤ ومـــا بعـــــدها؛ *Corpus inscr. Semit*، جـ٢، ص١٩٨؛ Duassaud: *Hist. des Arabes avant l'Islam*، ص١٢٥؛ Welhausen: *Reste arab. Hidentums* ص٦٧).

وهناك قصيدة من قصائده محفوظة بالمجـموعـة المعـروفة بالمـعلقات ، وقـد نقلها إلى اللغة اللاتينية ڤارنر L.Warner ونشرها لت Lette فى ليدن عام ١٧٤٨، ونقلها إلى اللغة الإنكليزية جونز Sir W. Jones، لندن سنة ١٧٨٢، وأعـاد طبعـها كلوستون Clouston فى *Arabian Poetry*، كـــلاسكـو عــــام ١٨٨١ م ص١-١٤، وطبعها جونسون Johnson فى لندن عام ١٨٩٤ ؛ ونقلهـا إلى الـلغـة الـسـويدية بولمير B.M.Bolmeer، لندن عام ١٨٢٤ ؛ وإلى الفـرنسية ده ســاسى de Sacy فى *Mém. de l'acad. des Iinscr*، المجلـد ١ ، ص٤١١؛ وكوسـان ده پرسيڤال Caussin de Perçeval فى *Essai sur l'histoire des Arabes*، جـــ٢ ، ص ٣٢٦-٣٣٢ و رو Raux ؛ ونقلها إلى اللغة الألمانية هارتمان Hartmann عام ١٨٠٢ ونولدكـه وجاندز Noldeke & Gandz ، وإلى الروســـيـــة موركس Murkes.

ومعظم طبعات امــرىء القيس عليها شـــرح للزَوْزَنى (طبـــعت لأول مـــرة بمعـــرفـة Hengstenberg فى بون عـــام ١٨٢٣) وطبع لت Lette مـقتطفـات من شـــرح النحاس للمـعلقـة فى ليدن عـام ١٧٤٨م. وطبـــعـه كـــامـلا ا.فـــرنكل E.Frenkel فى هال عـام ١٨٧٦م . وطبع Ch. Lyall شـــرح التبـــريزى لهذه المعلقـة فى *A Commentary on Ten Ancient Arabic poems* ، كلكتـــه سنة ١٨٩٤م. وشـــرح فرسك المعلقة باللغة التـركية ، الآستانة عام ١٣١٦هـ .

وقد طبـع ده سلان De Slane ديوان امرىء القيس بپاريس عام ١٨٣٧م: *La Diwans d'Amro l Kais* وطبـعـــه آلوارت

Ahlwardt فى The Diwans of the Six An- cient Arabic Poets etc.، لـنـدن سـنـة ١٨٧٠م، ص١١٥ ومـا بعـدها ، وطبع ببومباى عام ١٣١٣هـ. وطبع مع شرح عـاصـم بن أيوب البطليـوسى بالقـاهرة عام ١٢٨٢ - ١٣٠٧ - ١٣٢٤هـ، وترجـمه إلى اللغة الألمانيـة بتصرف Fr. Rückert: Am- rilkais, der Dichter und Konig، شـتـوتكارت وتوبنكن عام ١٨٤٣.

المصادر :

(١) الأغانى ، جـ٨ ، ص٦٢ وما بعدها.

(٢) ابن قتيبة : كتاب الشعر ، طبعه ده غويه ، ص٣٧ وما بعدها.

(٣) Cheikho: Poètes a abes chrétiens، ص٦-٦٩.

(٤) ابن أبى الخـطاب: جـمـهـرة ، ص٢٩-٤٧.

(٥) البـغـدادى : خـزانة الأدب ، جـ٥ فهرس كويدى Guidi.

(٦) العباسى : مـعاهد التنصيص ، ص ٥ - ٧.

(٧) ابن بـدرون ، طبـعـة دوزى، ص١١٧-١٢٠.

(٨) الميـدانى : مـجـمع الأمـثـال : فى مواضع مختلفة.

(٩) ابن نبـاتة : سرح العـيون ، بولاق سنة ١٢٧٨هـ، ص١٨١-١٨٣.

(١٠) السيوطى : شـرح شواهد المغنى، ص ٦-٩.

(١١) فقـرات فى الحمـاسة لـلبحـترى الذى صـور ونشـر بليـدن سنة ١٩٠٩م، وطبعه شيخو عام ١٩١٠، انظر الفهرس.

(١٢) F.A.Müller: Imruulkaisi Mu'allaka ·هال سنة ١٨٦٩.

(١٣) Th. Noldeke فى Sitzungsber der K. Akad. in Wien phil. Hist، جـ١٠١، جـ١٤٠، ١٨٩٩م.

(١٤) Die Mu'allaqa des Imrul, quis, Ubers. und erkl. von S. Ganz, فى Sitzunjsber. Wien Akad, pihl. Hist. جـ١٧٠، سنة ١٩١٣م.

(١٥) E̊. Griffini: Una nuova qasida at-tribuita ad Imru'l-Qies فـى Riv. di Studi oriient، جـــــ١، ص٥٩٥ ومابعدها.

(١٦) R.Geyer : Imru'alqais Munsarih-Qasidah auf ishu, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch ، جـ٦٨ ص٥٤٧ وما بعدها ، ص٧٢٠.

(١٧) إسكندر أغا : روضة الأدب ، بيروت سنة ١٨٥٨ ، ص٢٥-٣٣.
(١٨) الكاتب نفسه: تزيين نهاية الأرب، بيروت سنة ١٨٦٧ ، ص٥٩-٦٦.
(١٩) Desvergers: *Arabie*، ص١٢٩-١٣٠.
(٢٠) Caussin de Perçeval: *Essai*، جـ٢، ص٣٠٢-٣٣٢.
(٢١) Perron: *Femmes Arabes* ، ص٩١-١٠١.
(٢٢) Ahlwardt : *Bemerkungen über die Aechthedit er alten arab. Gedichte*، كريسڤالد سنة ١٨٧٢م. ص٧٢ وما بعدها.
(٢٣) الكاتب نفسه: *über Poesie und Poetik der Araber*، كوتا ١٨٥٦ ، ص١٠-١١.
(٢٤) R. Basset : *Poésie arabe ante-islamique* باريس سنة ١٨٨٠ فى مواضع مختلفة.
(٢٥) H.Derenbourg فى *Etudes de cri-tique et d'histoire* جـ٧ من *La Bib-liothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*، قسم العلوم الدينية.
(٢٦) Krymskii: *Arabskaia Literatura* ، موسكو سنة ١٩١١م ص١٦٢-١٧٧.
(٢٧) Sir C.Lyall : *Translations of an-cient Arabian Poetry*، ص١٠٣-١٠٦.
(٢٨) دواوين عبيد بن الأبرص إلخ ص٤ وما بعدها.
(٢٩) C.Brockelmann: *Gesch der arab. Litter.*، جـ١ ، ص٢٤.
(٣٠) Huart: *Litterature Arabe* ، ص١٠.
(٣١) I.Pizzi: *Letteratura A*، ص٣٩.
(٣٢) Nicholson: *A Literary History of the Arabs* ص١٠٣-١٠٧.

[إيوار Huart]

أمـة

هى الكلمة التى وردت فى القرآن للدلالة على شعب أو جماعة ، وهى ليست مشتقة من الكلمة العربية «أمّ» ، بل هى كلمة دخيلة مأخوذة من العبرية «أُمّا» أو من الآرامية «أُميِّثا» ، لذلك فلا صلة مباشرة بينها وبين كلمة أمة التى تدل على معان أخرى مثل «حين من الزمن» (سورة هود آية ٨ ؛

سـورة يوسف ، آية٤٥) أو «الجـيل» ، وهذه نجدهـا فى القرآن أيضـاً (سورة الزخـرف آية ٢٢ ومـا بـعـدها) . وقـد تكون الكلمة الأجنبيـة دخلت لغة العرب فى زمن متقـدم بعض الشىء (انظر ما يقوله هوروفـتز عن نقش الصـفا. رقم ٥٢ ، ص٤٠٧) . ومهـما يكن من شىء فـإن مـحـمـداً أ[ﷺ]خـذ هـذه الكلمـة واسـتعـملهـا وصـارت منذ ذلك الحين لفظاً إسلامياً أصيلا (١) *.

والآيات التى وردت فيهـا كلمة أمة ـ وجمعها أمم ـ فى القرآن مختلفة المعنى بحيث لا يمكن تحديد مـعناها بالتدقيق . على أنه مما لا شك فـيه أنها تـدل دائماً على فـئـة أو طائفة مـن الناس تربطهم أواصر الجنس أو اللـغة أو الدين ، وهم داخلون فيـمن سيحاسبـهم الله على ما كسـبوا فى هـذه الحياة . ونجـد دلائل تؤيد هذا المـعنى حـتى فـى الآيات التى وردت فيها كلمة أمـة من غير نسبة إلى شىء مـا مـثل آية ١٦٤ من سـورة الأعراف؛ وآية ٢٣ من سورة القصص.

ويطلق لفظ الأمة لـلدلالة على الجيل فى آيات متفـرقة (سورة الأعراف ، آية ٣٨؛ وسـورة فصّلت ، آية ٢٥؛ سـورة الأحـقاف ، آية ١٨) ، بل وعـلى جمـيع الكائنات الحـيـة (سـورة الأنعـام ، آية ٣٨). ويراد بهذا اللفظ دائماً عند إطلاقه على هذه الكـائنات أنهـا داخلة فـيـمن سيحشرون للحساب وأنها أهل للجزاء .

وأطلق لفـظ الأمـة شـذوذاً فى آية واحدة (سورة النحل ، آية ١٢٠) للدلالة على فـرد هو إبراهيم [عليه السلام]. ومـعنى لفظ الأمـة هنا أيضاً الإمـام كما يـقول علمـاء اللغـة . أو أن إبراهيم [عليه السلام] سمى أمة بـصفته رئيس الجمـاعة التى أنشـأها ؛ وذلك بإطلاق لـفظ الكل على الجزء ، وفـيمـا عدا هذا يدل لفـظ الأمة دائماً على جماعات كبيرة، أو على الأقل على جمـاعات تنطوى فى غـيرها أكـبر منها (٢) .

وقـد أرسل الله لكل أمـة رسـولا (سورة الأنعام ، آية ٤٢؛ سورة يونس، آية ٤٧؛ سـورة الرعد، آية ٣٠؛ سـورة النحل آية ٤٣ ، ٦٣ ؛ سـورة المؤمنون ، آية ٤٤و ٤٥؛ سورة العنـكبوت ، آية ١٨ ؛ سـورة غـافـر آية ٥) أو نذيراً (سـورة فـاطر ، آية ٢٤ و ٤٢) يهـديـهم إلى الصراط المستـقيم . ولكن هؤلاء الرسل

(*) الهوامش تلى المقال فى التعليق.

أوذوا وكـذبّوا كـمـا وقـع لمحـمـد[ﷺ] (ســـورة المؤمنـون آية ٤٤ ، وســـورة العنكبـوت ، آية ١٨ ، وسورة غـافر آية ٥) . ولذلك فـسـيكونون يوم القـيامـة شهـداء على من كذبهـم وآذاهم (سورة النساء آية ٤١ ، سورة النحل آية ٨٤ و ٨٩ ، ســورة القصص آية ٧٥ ، ســورة البقـرة الآية ١٤٣). وكل أمة ستحـشر للحـساب (سورة الأنعـام ، الآية ١٠٨؛ سورة الأعـراف آية ٣٧، سورة يونس ، آية ٤٥، سورة الحجـر ، آية ٥ ، سورة المؤمنون آيـة ٤٣ ، ســورة النـمل ، آية ٨٣، سورة الجاثية ، آية ٢٧).

وفى الأمم المختلفة قوم أجابوا دعوة الرسل فاهتدوا إلى الصـراط المستقيم ، وآخـــرون لم يؤمنـوا بما جـــاءوا به ، (سورة النحل الآيـة ٣٦)، ويصدق هذا بنوع خاص على أهل الكتاب .

ويســمى المهـتـدون من أهل الكتـاب أمماً (ســورة آل عمران ، آيـة ١١٣ وما بعدها ، ســورة المائدة ، آية ٦٦ ، سورة الأعراف آيـة ١٥٩ ، سورة البقـرة ، آية ١٢٨و١٣٤ ، سورة الأعـراف، آية ١٦٨ و ١٨١ ، ســـورة هود، آية ٤٨) ، وهم طوائف صغيرة فى جماعات كبرى.

وكـثـيـراً ما يتـعـرض مـحـمـد [ﷺ] لبحث مسألة اختلاف الناس أمماً بعد أن كـانوا أمـة واحـدة . ويرى أن الســبب الحقـيقى لـهذا الاختــلاف هو إرادة الله التى لا نحيط بهـا : «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفـوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقُضــى بينهم فـيــمـا فــيــه يخـتلفـون». (ســورة يونس ، آية ١٩ ، انظر ســورة المائدة ، الآية ٤٨ ، ســورة هود ، آية ١١٨، سورة النحل الآية ٩٣، سورة الشورى ، الآية ٨).

ويقال أحياناً إن سبب الاختلاف هو بغى الناس وشقـاقـهم (سورة البـقرة آية ٢١٣ ، ســـورة الأنبـيـــاء آية ٩٣ ، ســـورة المؤمنون ، آيـة ٥٣) . وفى آية أخـرى يرجع السبب إلـى انقســام بنى إسرائيل إلى اثنـتى عشرة أمـة (سورة الأعـــراف ، آيـة ١٦٠، انظر أيـضـــاً آية١٦٨). ويظهر أن أقوال مـحمد[ﷺ] هذه إنما كانت إجـابة على اعتـراضات أثارها خـصـومـه من أهل الكتاب. ومـا

كان النبى[ﷺ] ليـتعرض لهـذه المسألة الصعبة من تلقاء نفسه .

أمـا فيـما يتـعلق بأمة مـحمـد[ﷺ] خـاصـة ، فنسـتطيـع أن نتـبين بعض الاختلاف والتبـدل فى معنى كلمة أمة ، والمسألة هنا أسهل لأنـنا نعالج إلى حد ما مسألة تاريخية.

كان مـحمـد [ﷺ] فى أول رسالـته يعتـبر العرب عـامة ومـواطنيه من أهل مكة أمـة قـائمـة بذاتها . وكـمـا أن الله أرسل رسله ومنذريه إلى الأمم السالفة ، فهو قد أرسل محـمداً ليبلغ رسالة الله إلى الأمـة العـربيـة ، ويبين لهـا طريق النجاة ، ولم يكن قـد بعث فيهـا رسولا من قبل . وقـد كذب وأوذى أشد الإيذاء ، شأن من سبـقه من الرسل . وبعد أن قطع النبى[ﷺ] عـلاقـاتـه مع أهل مكة الوثنيين ، وهـاجـر هو وأصـحـابه إلى المدينة ، أسس جماعة جديدة تجعل أهل المدينة جميعا ، جماعة سياسية واحدة ، بما فيهم المـسلمون ومن لم يستجـيبوا إلى دعـوتـه الدينيـة . وينص كـتـاب النبى[ﷺ] بين المـهـاجـرين والأنصـار الذى وضـعت فـيــه أسس هذا الحلف نصاً صريحاً على أن أهل المدينة جميعا يكّونون أمـة (ابن هشام ص٣٤١ ومـا بعدها ، ص٣٤٢ ومـا بعدها) . على أن الصبغة السياسـية الغالبة فى هذه الأمة الجـديدة إنما كـانت مـؤقـتـة . فلم يكد محـمد[ﷺ] يحس أن مركـزه قد توطد فى المدينة ويرى انتـصاره فى حـروبه مع كفار مكة ، حـتى استطاع أن يخرج من جـماعـته السـياسـية الدينيـة أهل المدينة ، الذين لم يعـتنقـوا الدين الذى جاء به.

وبمرور الزمن صـارت أمته تـتألف من المسلمين وحـدهم ، وصـار يعـتبـر المسلمين أمة ، ويؤكد صـفاتهم الخلقية والدينيــة (ســورة آل عـمــران ، آية ١٠٤ ,١١٠)، ويعتبرهم غير أهل الكتاب الذين كان محالفاً لهم.

وبدأ محمـد [صلى الله عليه وسلم] يميل شـيئـاً فشـيئـاً إلى أهل مكة وإلى الكعـبـة خاصـة (انظر فى هذا سـورة البـقـرة ، آية ١١٩ ومـــا بعــدها ، وخـصـوصـاً آية ١٢٢؛ سـورة الحج ،

الآيات ٣٤ و ٣٥و ٦٧) ، كان رجـوعه إلى فكرته الأولى فى إنشاء أمـة تشمل العرب جميعاً رجوعاً ظاهرياً ، فالحقيقة أن النتـيجـة الأخيـرة التى وصل إليهـا تختلف اختلافاً جوهرياً عن النقطة التى بدأ منها ؛ فإن فكرة إنشـاء أمة عربية - وهـــى الفـكـــرة الـــتــى أخــذهـــا محـمد[ﷺ] أول الأمر قضـية مسلمة - لم تتم إلا بعد جهد عظيم.

على أنه إذا كانت الأمـة التى أنشـأها أول الأمر هى من العرب ، فـقد كان هذا أمراً ثـانوياً . أما الأمـر الجوهرى فـهو الأساس الدينى الذى قامت عليـه ، فبعد أن كانت أمة من العرب ، صارت أمة من المسـلمـين ، ولا عـــــجب أنـه لم يـكد محمد[ﷺ] يموت حـتى انتشرت إلى ما وراء جـزيرة العرب وأصـبـحت بمرور الزمن وحدة كبيرة تشمل أجناساً وأمماً مختلفة.

المصادر :

(١) E.W.Lane: *An Arabic English Lexicon* جـ١، ص٩٠.

(٢) J.Horovitz: *Koranische Untersuchung* ، طبـعـة برلين وليـپـسك سنة ١٩٢٦ ، ص٥١-٥٣.

(٣) الكاتـب نفـسـه : *Jewish Proper names and Derivatives in the Koran (Hebrew Union College Annual)* جـ٢، سـينسـناتى سـنة ١٩٢٥ ص١٤٥-٢٢٧ وص ١٩٠.

(٤) K. Ahrens فــى مــجلة *Z.D.M.G.N.F.G* عدد ٩ ص٣٧.

(٥) Buhl-Schaeder : *Das Leben Muhammeds*، طبعة ليـپسك سنة ١٩٣٠، ص ٢٠٩-٢١٢ (انظر مراجع أخرى، ملحـوظة رقـم ٢٤) ، ٢٧٧، ٣٤٣-٣٤٥.

(٦) Snouck Hurgronje: *Der islam (Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der Religions geschichte)* ص٦٥٨ - ٦٦٠ وما بعـدها . ولمعرفة مـا يتعلق بكلمـة أمة فى الحـديث انظر المراجع المذكـورة مادة *Community* فى كـتاب A.J.Wensinck: *A Handbook of Early*

Muhammedan Tradition طبـعة ليـدن ١٩٢٧.

[ر.پاريه R.Paret]

تعليق على مادة «أمة»

(١) يزعم كاتب المادة أن هذه الكلمة دخيلة فى اللغـة العربية ، مـأخوذة من العـبـرية أو الآرامــيـة ، وهذه دعـوى عريضــة يدعيهـا هؤلاء الناس دائماً فى كل كلمة عربيـة يوجد بمعناها كلمة فى لغة أخرى وتتفقـان فى حرفين فأكثر ، ولو بتقارب المخارج فى الحروف أو مع التصحيف والتحـريف ، وما نراه بعيداً عنهم أن يدعـوا مثل ذلك إن اتفـقتـا فى حــرف واحـد! وليـس من شك فى أن الكلمـة مستـعملة فـى لغة العـرب قبل الإسلام وقـبل نزول القرآن ، ومع ذلك فـإن الكاتب خـشى أن يسـتـرسل فى ادعائه فرضى أن يقر باحـتمال دخولها فى لغة العـرب «فى زمن متـقدم بعض الشىء!!».

ومن الثابت تاريخياً أن اللغة العربية واللغة العبرية متشابهتان أو متقاربتان، ولم يمكن الجـزم بأيتهـما أسبـق وأقدم من الأخـرى فتكون المتـأخرة فرعـاً من السابقة ، أو بأنهما كلتـيهما فرعان من لغـة أخرى أقـدم منهـمـا . فلا يسـوغ الجـزم فى أية كلمة بأنهـا مأخـوذة من إحدى اللغـتين لأختـها ، وإن كنا نرجح أن العـربية أسـبق وأقـدم من العبـرية ترجـيحـاً فقط. وقـد كانت فى جـزيرة العرب أمة ضـخمـة ، حينما جاء إبراهيم عليـه السـلام إلى مكة بأم ولده هاجـر ومعهما ابنهمـا إسماعيل عليه السلام ، (انظر قصص الأنبـياء لأستـاذنا الشيخ عبد الوهاب النجار ص١٣٦-١٣٧ من الطبعـة الثانيـة). وقد كانت لهـذه الأمة لغـة قطعاً ، وليس هناك دليل على أنـها لغة أخرى غـير العربية التى بقـيت حية نامية متوارثة فيهم إلى عصر النبوة ثم إلى عصرنا هذا ثم إلى ما شاء الله . وما يدرينا لعل إبراهيـم اقتـبس كـثيـراً من ألفاظ هذه اللغة إلى لغته حين كان يزور ابنه فى مكة ويبنى معه الكعـبة المقدسة بأمــــر ربه ، ولعـل جــوار الأمــــتين وتواصلهما بالتجارة ونحوها له أثر فى

انتقال بعض الكلمات من إحدى اللغتين إلى الأخرى ، إن لم تكونا معاً من أصل واحد، وإن لم تكن العبرية فرعاً محرفاً من اللغة العربية . ولسنا نرضى أن نجزم فى هذا بشىء ، ولكنا ندل على تمحل هؤلاء الناس وتحكمهم فى النظريات بغير دليل ولا برهان .

(٢) وقد ادعى الكاتب أن كلمة «أمة» التى وردت فى آيات القرآن لا يمكن تحديد معناها بالتدقيق ، وهذا مما يعذر فيه ، فإنه يبحث فى لغة غير لغته ، ولن يصل إلى تحقيق ألفاظها ومعانيها، وإلا فأصل معنى الكلمة محدود، واختلاف المراد بها فى الآيات مرجعه إلى القرائن الدالة على المعنى الذى هو داخل فى المعنى الأصلى للكلمة، وهناك مثالا لذلك قول الإمام الراغب الأصفهانى فى المفردات ص٢١: «الأمة: كل جماعة يجمعهم أمر ما : إما دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أم اختياراً، وجمعها أمم. وقوله تعالى: «وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم» أى كل نوع منها على طريقة قد سخرها الله عليها بالطبع، فهى من بين ناسجة كالعنكبوت، وبانية كالسرفة ، ومدخرة كالنمل ، ومعتمدة على قوت وقته كالعصفور والحمام ، إلى غير ذلك من الطبائع التى تخصص بها كل نوع . وقوله تعالى : «كان الناس أمة واحدة» أى صنفاً واحداً وعلى طريقة واحدة فى الضلال والكفر ـ ثم قال تعالى :«إن إبراهيم كان أمة قانتا لله» أى قائماً مقام جماعة فى عبادة الله، نحو قولهم: فلان فى نفسه قبيلة، وروى أنه يحشر زيد ابن عمرو بن نفيل أمة واحدة.

قد يستغرب القارىء نقل نص أقوال الراغب ، إذ أنها تقارب فى الجملة ما نقله الكاتب هنا من معانى الكلمة وهذا صحيح ، ولكنى إنما نقلته لأدل على الفرق بين اللونين من التعبير : الراغب رجل عالم مسلم كبير، فهو يكتب كتابة علمية مبنية على المعروف له من لغة

العرب مما وجده فى كتب من سبقه من أئمة اللغة ، ومن أقوال المفسرين وغيرهم ، وهم حفظة اللغة والدين ، وكاتب هذه المادة رجل مستشرق ، أى أنه يبحث فى موضوع متعلق بلغة ليس له إلمام بأسرارها ، ولذلك فهو يحاول أن يلقى فى روع القارىء أن معانى هذه الكلمة فى القرآن غير محدودة وغير واضحة!!

نحن لا نرغم الكاتب ولا غيره أن يصدق بالإسلام ، ولا أن يؤمن بنبوة محمد [ﷺ] ، ولا أن يعتقد أن القرآن كتاب من عند الله، ولكنا نستطيع أن نحمله على احترام الحقائق التاريخية ، وعلى احترام المنطق الصحيح ، بالحجة والبرهان .

لست أظن أنه هو أو غيره بمستطيع ادعاء أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن عربيا خالص النسب ، وأنه كان فى عصر لم تختلط العجمة بألسنة العرب ولغتهم ، وأنه كان أفصحهم وأعلمهم باللغة ، وقد أتى قومه وهم أساطين البلاغة بهذا الكتاب، وتحداهم بأقصر سورة منه أن يأتوا بمثلها ، وخاطبهم بلغتهم التى كانوا بها يفخرون ، فآمن منهم من آمن ، وكفر من كفر ، ولكنا لم نسمع أن واحداً منهم أنكر عليه شيئاً من لغة القرآن ، أو زعم أنه يضطرب فى تحديد معنى الكلمات وأنه خرج عن المعانى المعروفة عندهم للألفاظ المفردة وحدها ، أو للألفاظ متحدة مع غيرها فى تركيب الجمل ، ولو كان شىء من هذا لكان أهون عليهم أن يردوا به قوله من أن يقولوا : (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) سورة الأنفال الآية:٣٢ ، وقد قالوا حين سمعوا القرآن يتلى عليهم : (قد سمعنا ، لو نشاء لقلنا مثل هذا ، إن هذا إلا أساطير الأولين) سورة الأنفال الآية:٣١ ولم يقولوا إن هذا ليس مما يوافق لغتنا وأنت تدعى أنه كتاب عربى مبين .

أحمد محمد شاكر

أم كلثوم

إحــدى بنات النبى [ﷺ] ، وتذكــر عنها الروايات أقل مما ذكرت عن أخـتها رقية، وهو عـبارة عن ترديد لما ورد عن رقيـة. ويقال إن أم كلثـوم تزوجت ابناً لأبى لهب ، ولكنه طلقـها قـبل أن يدخل بها نـزولا على إرادة أبيه، وقد عـرضنا لهـذه المسألة فى مـادة «رقيـة» وفيـها يتـضح أن أم كلثوم تزوجت حـقاً أحـد أبناء أبى لهب ، مما يؤيد هذا التـفسـيرُ الشـائعُ لكنيـتـهـا. ومن الطبـيـعى أن يسـتـبعد المتـأخرون ما قـيل عن وجود حفيد للنبى [ﷺ] من أم كلثوم، هذا ولا نجد ذكراً لزواجها إلا من عـثمان ، فقد تزوجهـا بعد وفاة زوجته رقـية ـ وهى أختـها ـ فى أثناء غـزوة بدر ـ وتوفيت أم كلثوم فى العام التـاسع للهجرة دون أن تعقب ولداً.

المصادر :

(١) ابن هشـام : طبعـة فسـتنفلد ، ص١٥١ .

(٢) ابن سـعد : جـ٨ ، ص٢٥ ومـا بعدها .

(٣) الطبرى ، طبعة ده غوى، جـ٣ ، ص ٢٣٠٢ .

(٤) H. Lammens : *Fatima et les filles de Mahomet*، ١٩١٢م، ص ٣ ومـــا بعدها.

[بول Fr. Buhl]

أم الولد

هى الأمَة التى تلد ولداً من مولاها :

(١) كان نظر العـرب إلى الولد الذى يولد من هذا الاتصال قد بدأ يتغير شيئاً ما قـبيل الإسلام ، فأخـذ يحـل نـوع من النظام مـحل الـزواج غـيـر المقـيـد ومحـل التسـرى ، وسـمت نظـرتهم إلى الزواج من المرأة الحـرة ، واهتـمـوا بالنسـب من ناحـيـة الأم. على أن هذا التحول صحبه انحطاط مركز أبناء الإماء ، وكـانوا عادة يلحـقـون فى التـسـميـة بأمـهـاتهم لا بآبائهم ، ولا يتـحررون إلا إذا اعتـرف بهم آباؤهم . ومع أن هذا ظل مـرعـيـاً على الـدوام ، إلا أنهم لـم يتسـاووا بالأبناء الشرعيين فى الحقوق ، وثار الجـدل حول منع الأمـة من أن تلد

من سيدها خشية أن يرث الولد عن أمه صفات الرقيق. وكانت مكانة أم الولد منحطة حتى أنهم كانوا يطلقون عليها اسم أم الولد ، بينما يطلقون على الحرة لقب أم البنين . ولم يكن مركز المرأة التى تسبى فى الحرب يختلف كثيراً عن مركز الأمة، وإن كان الزواج كثيراً ما يحدث فى هذه الحالة عوضاً عن التسرى ، ويعتبر أبناؤها أحراراً، وإن لم تكن لهم جميع حقوق الأحرار ، وجرت العادة بإلحاقهم فى التسمية بأمهاتهم ، وكثيراً ما حاول العرب إزالة هذه الوصمة بإحلال الزواج الشرعى محل ذلك الاتصال غير المنظم بين الرجل والمرأة.

(٢) وظلت الحال على هذا المنوال فى الإسلام دون تغيير جوهرى بادىء الأمر . وأباح القرآن التسرى مما ملكت يمين الرجل وذلك فى آيات عدة تناولت الصلات الجنسية المشروعة وتمييزها عن الزنا (سورة النساء ، الآية ٣ ، ٢٧ وما بعدها ؛ سورة المؤمنون ، الآيات ٥-٧ ؛ سورة المعارج ، الآية ٣٠ ، وكل هذه الآيات مدنية ؛ وانظر ما أشار إليه نولدكه وشوالى Noldeke-Schwally: *Gesch. d. Qorans* جـ١). أما الآيات ٤٩ إلى ٥٢ من سورة الأحزاب التى وجه فيها الخطاب إلى النبى [ﷺ] فقد أحل له فيها ما ملكت يمينه مما أفاء الله به عليه . وعلى ذلك فإن الإسلام لم يفرق من الوجهة النظرية بين الأمَة والسبية ، وليس ذلك مستغرباً بعد الذى ذكرناه . أما من الناحية العملية فإن النظرة القديمة إلى السبية ظلت على ما كانت عليه (ڤلهاوزن Well-hausen: *Vakidi*، ص١٧٨؛ الكاتب نفسه فى Gott *N.G.W* سنة ١٨٣٩م، ص٤٣٦؛وهذه الحالة الخاصة ليست محققة من وجهة التاريخ ولكن لها دلالتها) . ولم يحدد القرآن مكانة أم الولد، والمحقق أن النبى [ﷺ] لم يشرع أى نظام يغير من مكانتها أو مكانة أبنائها ، ولا يمكننا أن نتخذ عتقه لمارية عندما ولدت له إبراهيم سُنّة عامة (ابن سعد ، جـ ٨ ، ص١٥٥ ، س١٨؛ ص١٥٦، س٤) وإن كانت هذه الحادثة لها صلة بالأحاديث الخاصة بأم الولد ، وقد تكون الرواية التى ذهبت إلى أن

النبى [ﷺ] اعترف بابن مارية بعد تردد طويل، معقولة من ناحية موضوعها، وإن كانت غير معقولة من ناحية الصيغة التى وردت فيها (١).

(٣) وكان الخليفة عمر أول من سن أن أم الولد تصبح حرة من تلقاء نفسها إذا مات عنها السيد فلا يجوز بيعها أو شراؤها. ويجب أن نتلمس أصل هذه السنة فى حديث رواه أبو داود (عتاق، باب٨) (٢) وابن حنبل جـ٦، ص٣٦٠) وثبتت صحته فى رواية أخرى (كنز العمال، جـ٤، ٥١٢٦). وتقول هذه الرواية إن امرأة باعها عمها فى الجاهلية وأنجبت ولداً من سيدها، فلما مات عنها أريد بيعها وفاء لدينه، فشكت حالها إلى النبى [ﷺ]، فأمر الموكل بالميراث أن يعتقها وعوضه عنها بعبد.

ولاحظ ابن حنبل بحق أن التعليلات المختلفة لتصرف النبى [ﷺ] فى هذا الحادث كانت سبباً لما نتج من اختلاف فيما بعد. وليس من شك فى أن هذا التصرف كان خاصاً بهذا الحادث وحده. وهناك حديث أورده البخارى (عتق، باب ٨ وغيره) (٣) والطحاوى (شرح معانى الآثار: جـ٢، ص٦٦)

---

(١) نص الرواية فى طبقات ابن سعد (ج٨، ص١٥٤ – ١٥٥) «عن أنس بن مالك قال: كانت أم إبراهيم سرية للنبى صلى الله عليه وسلم فى مشربتها، وكان قبطى يأوى إليها ويأتيها بالماء والحطب، فقال الناس فى ذلك: علج يدخل على علجة؟ فبلغ ذلك رسول الله عليه وسلم فأرسل على بن أبى طالب فوجده على نخلة، فلما رأى السيف وقع فى نفسه، فألقى الكساء الذى كان عليه، وتكشف، فإذا هو مجبوب، فرجع على إلى النبى صلى الله عليه وسلم فأخبره: فقال: يا رسول الله، أرأيت إذا أمرت أحدنا بالأمر ثم رأى فى غير ذلك ايراجعك؟ قال: نعم، فأخبره بما رأى من القبطى، فقال: : وولدت مارية إبراهيم، فجاء جبريل عليه السلام إلى النبى [ﷺ] فقال: السلام عليك يا أبا إبراهيم، فاطمأن رسول الله إلى ذلك». وهذا هو الذى يسميه كاتب البحث «ترددا طويلا» فى اعتراف الرسول [ﷺ] بابنه من مارية. كما اعتاد أمثاله أن يتوسعوا فى تحميل الكلام مالا يحتمله، وهذا هو الذى دعاه لأن يزعم أن الرواية، غير معقولة فى = الصيغة التى وردت فيها، وذلك أنه لا يريد أن يسلم بأى شىء يدل على نبوة النبى صلى الله عليه وسلم والوحى إليه وخطاب جبريل له.

(٢) رواه أبو داود (برقم ٣٩٥٣ج٤، ص٢٦ طبعه مصطفى محمد) وهو نفس الحديث الذى يشير إليه الكاتب بعد ذلك نقلا عن كنز العمال، ولعله ظن أن هذه رواية أخرى تؤيد تلك، وهما حديث واحد.

(٣) البخارى بشرح فتح البارى (ج٥، ص١١٨–١١٩) طبعة بولاق).

أحمد محمد شاكر

يتصل بالجدل الذى ثار حول أبوة الولد الذى تنجبه الأمة . فسعد بن أبى وقاص اعتبر الولد الذى أنجبه أخوه عُتبة ، من أمة له ابناً غير شرعى نزولاً على وصية عتبة أما عبد بن زَمْعة فاعتبره ابناً شرعياً . وبالرغم من مشابهة الولد لعتبة .

فقد حكم النبى [ﷺ] وفقاً لقاعدة «الولد للفراش». وعظم الاختلاف فى تفسير هذا الحديث (انظر الشراح ، وخاصة شرح العينى على البخارى) ، على أن هذا لا يمنع أن يكون صحيحاً فى جوهره . ومن المحقق أن الرواية التى وردت فى الطحاوى (جـ٢ ، ص٦٧) ليست صحيحة ، وعلى أية حال لا نجد فيها ذكراً لعتق هذه الجارية.

(٤) والسنة التى استنها عمر تؤيدها عدة روايات ، ولو أن تفصيلاتها تختلف فيما بينها كما أنها مشوبة بالأساطير (انظر بوجه خاص كنز العمال ، جـ٤ ، ٥١١٨ ، ٥١٢٢ ، ٥١٢٤؛ الصنعانى : سبل السلام ، كتاب البيوع ، رقم ١١) (١) .

وإذا تركنا جانباً البحث فى هل كانت سنة عمر مسبوقة بأحكام أخرى (كنز العمال ، جـ٤، رقم ٥١١٥) فإن القصة التى تذهب إلى أن عمر أمر بعتق أم الولد إذا أنجبت ولدا (انظر الخوارزمى: جامع مسانيد الإمام الأعظم ، جـ٢

---

(١) الاثر عن عمر الذى الذى يزعم الكاتب أنه مشوب بالاساطير رواه الحاكم فى المستدرك (ج٢ ، ص٤٥٨) ونصه : «عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال : كنت جالسا عند عمر بن الخطاب رضى الله عنه إذ سمع صائحة . فقال : يايرفا ، انظر ما هذا الصوت ، فانطلق فنظر ثم جاء فقال : جارية من قريش تباع أمها ، فقال عمر : ادع لى أو قال : على بالمهاجرين والانصار ، قال : فلم يمكث الا ساعة حتى امتلأت الدار والحجرة ، قال : فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد ، فهل تعلمونه كان مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم القطيعة؟ قالوا : لا ، قال: فإنها قد أصبحت فيكم فاشية ، ثم قرأ (فهل عسيتم إن توليتم أن تُفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم) «سورة محمد الآية : ٢٢» ثم قال : وأى قطيعة أقطع من أن تباع أم امرىء فيكم وقد وسع الله لكم قالوا : فاصنع ما بدا لك، قال : فكتب فى الآفاق : أن لا تباع أم حر ، فإنها قطيعة ، وأنه لا يحل» وهذا أثر صحيح ، صححه الحاكم والذهبى ، ونسبه فى سبل السلام لابن المنذر وابن عساكر أيضا . ولست أرى وجها لزعم الكاتب أنه مشوب بالاساطير ، فإنه يحكى قصة لا غرابة فى شىء منها.

احمد محمد شاكر

ص١٦٦ ؛ كنز العمال جـ٥ ، رقم ٥١١٦) لابد أن تكون قد نشأت من الجدل الذى ثار حول هذه المسألة فيما بعد ، وذلك لأن سنة عمر لم تضع حداً لها ، بل إنها سببت بعض المنازعات فى عهد عثمان ، (كنز العمال ، جـ٤ ، رقم ٥١١٢) (المصدر السابق ، رقم ٥١٢٩-٥١٣١). وقيل إن ابن عباس الصحابى كان يعارض رأى عمر على وجه خاص. وفى الجدل الذى ثار حول هذه المسألة ردّ البعض سنة عمر إلى النبى (المصدر السابق رقم ٥١٣٥ و ٥١٣٧). وقال آخرون إن عليا وابن عباس كانا يريان رأى عمر (المصدر السابق رقم ٥١٣٢؛ ابن عباس المصدر نفسه رقم ٥٠٣٩ و ٥٠٤١ ابن حنبل، جـ١، ص٣٠٣، ابن عباس عن النبى [ﷺ] ، الدرامى ، ص١٨ و ص٣٨؛ ابن ماجه ، عتق ، باب ٢؛ ابن سعد ، جـ٨ ، ص١٥٥ ، س٢٠؛ ابن حنبل جـ ١ ، ص٣١٧) . وأصر البعض من ناحية أخرى إصراراً شابه العنف أحياناً على أن النبى [ﷺ] أقرّ بيع أم الولد (ابن ماجه ، المصدر المذكور ؛ ابن حنبل، جـ٣ ، ص٣٢١؛ الطيالسى رقم ٢٢٢٠؛ كنز العمال ، جـ٤ ، رقم ٥١٢٥ و ٥١٢٧). واستدل آخرون على ضد هذا الرأى بأن صحابة النبى [ﷺ] وافقوا على رأى عمر (أبو داود ، عتاق ، باب ٨ ؛ العينى على البخارى ، عتق ، باب٨) . ولم يكن هذان الرأيان كل ما ذكر فى هذا الموضوع ، فقد ذكر رأى آخر نسب إلى عمر أيضاً . ونسبت بعض الأحاديث رأيا مشابها للنبى [ﷺ] ، ولكن من السهل أن نستخرج منها معنى آخر . (انظر ابن ماجه ، عتق ، باب ٢ ، ابن سعد ، جـ٨ ص١٥٥، س١٧، وكلاهما روى عن ابن عباس ؛ وانظر أيضاً كنز العمال ، جـ٤ ، رقم ٥١٢٨). وينسب إلى علىّ أنه قال : للمولى أن يعتق أم ولده إذا أراد وأن يعتبر عتقها مقابل الصداق (كنز العمال، جـ٤ ، رقم ٥١٣٣). ويرى ابن مسعود أن أم الولد يجب أن تعتق من رأس مال ابنها «وهذا الابن يعتبر حراً» (العينى ، كتابه المذكور) . وهذان الرأيان فرعان من الرأى الأصلى.

وإذا نظرنا فى هذه الأحاديث نظرة نقدية نجد أنه لا يُجرح منها إلا الحديث الذى ذكرناه فى الفقرة الثالثة ، وهو حديث لا يخلو من الغموض ، ولذلك فإنه يفضل عادة الاستشهاد برأى عمر واتخاذه حجة على وجهة النظر التى سادت فيما بعد.

(٥) وقد استطاع العينى (البخارى ، عتق ، آخر الباب الثامن) أن يعطينا سبعة آراء مختلفة فى أم الولد إلى جانب رأى عمر وذلك فى زمن الفقهاء المتقدمين قبل نشأة المذاهب:

١- يجوز للسيد أن يعتق أم الولد [أو غيرها من الرقيق] مقابل مال يأخذه (فتكون كالمكاتبة).

٢- ويجوز بيع أم الولد من غير قيد ولا شرط.

٣ـ ويجوز لسيدها بيعها فى أى وقت إبان حياته ، فإذا لم يبعها ومات عنها تصبح حرة (وتعتبر مدبرة ، ويقال إن الشافعى أخذ بهذا الرأى).

٤- ويجوز بيعها سداداً لدين سيدها المتوفى.

٥- ويجوز بيعها ، ولكن إذا كان ولدها على قيد الحياة عند وفاة أبيه ، فإنها تعتق وتحسب من نصيب الولد فى التركة وترث معه.

٦- ويجوز بيعها على شرط أن تعتق ولا يجوز بغير هذا الشرط.

٧- أنها إن عتقت وأبقت لم يجز بيعها ، وإن فجرت أو كفرت جاز بيعها (ويقول المُزنَى إن الشافعى لم يقطع برأى فى هذا الموضوع) (١) .

وفى ذلك الوقت نفسه ، كان الرأى الذى يذهب إلى أن أم الولد لا يصح بيعها وإنما تصبح حرة عند وفاة سيدها قد اجتذب إليه كثيرين من المؤيدين منهم : الحسن البصرى وعطاء ومجاهد والزُهرى وإبراهيم النَخَعى وغيرهم (انظر الخوارزمى : كتابه المذكور ، جـ٢، ص١٦٧، كتاب الآثار ، ص٧١،ص١٠٢).

---

(١) لا أدرى من أين جاء الكاتب بهذا النقل عن المزنى، والذى فى شرح العينى على البخارى (ج١٣ ، ص٩٢ طبعة المطبعة المنيرية) نقلا عن الشافعى أنه منع بيعها فى أكبر كتبه ، وأنه أجاز بيعها فى بعض كتبه ، ثم نقل عن المزنى قال «قطع ـ يعنى الشافعى ـ فى أربعة عشر موضعا من كتبه بأن لا تباع» قال العينى : «وهو الصحيح من مذهبه وعليه جمهور أصحابه».

ويُرجع فى المسائل المعينة التى تثار فى الوقت الحاضر لأول مرة إلى المصادر القديمة ، كما يُرجع فى الرأى الخامس إلى ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير ، وفى الرأى السادس إلى عمر (كنز العمال ، جـ٤ ، رقم ٥١٢٣)، ويرجع إليه كذلك فى تفصيلات أخرى (الموطأ ، عتق ، باب ٨ ، رواية الشيبانى، كتاب البيوع ، باب بيع أمهات الأولاد ، الخوارزمى ، كتابه المذكور آنفاً ... إلخ).

(٦) وفى العهد الذى تكونت فيه المذاهب أخذ بالرأى القائل بأن أم الولد لا يصح بيعها أبو حنيفة وأبو يوسف وزُفَر والشيبانى وأضرابهم كالأوزاعى والثورى والحسن بن صالح والليث بن سعد وكذلك مالك (انظر الموطأ ، الموضع المذكور، المدونة ، جـ٨، ص٢٣) وأبو ثور وابن حنبل . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه الشافعى فأخذ به أصحابه وتلاميذه ، وكان قد ذهب قبل ذلك إلى الرأى القائل ببيع أم الولد معتمداً فى ذلك على حديث صحيح (العينى على البخارى، عتق ، باب٨، النووى ، مجموع ، جـ٩ ، ص٢٤٣، انظر كذلك الفقرة الخامسة من هذه المادة). واستخلصوا القول بعتق أم الولد بثلاثة طرق (النووى ، كتابه المذكور).

وعلى هذا يكون لدينا أربعة آراء مختلفة تنسب إلى الشافعى (انظر الشوكانى : نيل الأوطار، كتاب العتق ، باب أم الولد ، رقم ٧).

وعلى هذا يكون لدينا أربعة آراء مختلفة تنسب إلى الشافعى (انظر الشوكانى : نيل الأوطار، كتاب العتق، باب أم الولد ، رقم ٧).

ويذهب داود والظاهرية والإمامية والاثنا عشرية والمعتزلة (الشوكانى ، كتابه المذكور) إلى جواز بيع أم الولد ، ولو أن الاثنا عشرية يرون أحياناً عتقها إذا كانت فى حوزة سيدها عند وفاته ، وكان ابنها منه حياً.

ومع أن المذاهب الأربعة ذهبت آخر الأمر إلى عدم جواز بيع أم الولد ، إلا أن وقوع الإجماع فى هذا الأمر كان موضعاً للشك أحياناً (الصنعانى ، كتابه المذكور ، رقم ١٢، الشوكانى ، كتابه المذكور) وللتأكيد أحياناً أخرى (النووى ، كتابه المذكور) . وإذا خالف القاضى فى حكمه هذه الآراء فإنه يجد ما يؤيد الرأى الذى يذهب إليه (انظر النووى كتابه المذكور ... إلخ).

٧- وكثيراً ما عمدوا إلى العزل ليحولوا دون ولادة الإماء ، ولهذا نجد كثيراً من الجدل فى العزل عند كلامهم على أم الولد.

وقد جمع ڤنسنك Wensinck أهم مراجع الحديث المتعلقة بهذا الموضوع فى كتابه : *Handbook of early Mohamenedan Tradition.* (١)

وحسبنا أن نقول هنا إن العزل عن الإماء كان جائزاً . ويجوز للسيد أن ينكر أبوته لابنه من أم الولد حتى لا يجعلها أم ولده (٢) ، ويرجع هذا إلى ما كان عليه الحال فى الجاهلية (انظر الفقرة الأولى من هذه المادة).

وهذه المسألة لم يوضع لها حكم قاطع، كما هى الحال فى الاعتراف بأبوة الابن من الزوجة الشرعية (انظر ڤنسنك : كتابه المذكور ، مادة «ولد» ومادة «لعان») ، ومع هذا فقد حاولوا تقييد حق الأب فى إنكار أبوته لابنه من أم ولده . وتنسب إلى عمر وإلى ابن عمر أحاديث تنفى حق أى رجل وطىء جاريته فى إنكار أبوته لابنها حتى لو احتج فى هذا بأنه عمد إلى العزل ، أو قال بإمكان وجود أب آخر للولد. اتفق على هذا المالكية والشافعية . أما الأحناف فيذهبون إلى أن أبوة الولد وصفة الأمة باعتبارها أم ولد إنما تقوم على اعتراف السيد . ويوردون فى صدد هذا بعض الأحاديث التى تذكر أن ابن عباس وزيد بن ثابت أنكرا أبوتهما للأولاد الذين أنجباهم من أمتيهما بحجة استعمالهما للعزل.

وقد ناقش الطحاوى هذا الموضوع وأورد الأحاديث الخاصة به (انظر الطحاوى : كتابه المذكور ، ص٦٦-٦٨) . ولا خلاف بين المسلمين على أن الولد الذى يولد للرجل من أمته حر متى ثبتت أبوته له . وكان هذا أمراً مسلما به

---

(١) هو الكتاب الذى ترجمه الاستاذ (محمد فؤاد عبدالباقى) وسماه (مفتاح كنوز السنة) وهذا البحث فيه فى مادة (العبيد ص٣٣١) ومادة (العتق ص٣٣٣).

(٢) هذا غير صحيح . ولا يجوز للمسلم أن ينفى ولده الذى تحقق ابوته سواء أكان من زوجته ام من امته ولكنه إذا نفاه وكان من حرة وجب اللعان ، وان كان من امته فلا يجب اللعان ، ولكنه يكون آثما كبيرا لانه رمى امرأة بريئة بالباطل والبهتان . أما إذا وثق أنه ليس ابنه فإنه لا اثم عليه فى نفيه عنه ، ومرجعه فى ذلك إلى دينه وأمانته ، والله مطلع على سريرته.

احمد محمد شاكر

فى الجدل الذى ثار حول أم الولد، واعتبر حجة لعدم جواز بيعها.

وطبيعى أن نستنتج من هنا أن اعتراف الأب بأبناء التسرّى (انظر الفقرة الأولى من هذه المادة) كان قبيل الإسلام عُرفاً يتبعه العرب . ويظهر أن استمرار النزاع فى أبوة ابن السرية نشأ فى الواقع عن تحسن مركز أم الولد فى الإسلام تحسناً كبيراً على حساب سيدها.

٨- وقد ذكرت التعاليم الفقهية تفصيلات فى أم الولد نجملها فيما يلى:

كل أمة وإن كانت على غير الإسلام، أنجبت ولداً من سيدها ، ولو بعد وفاته، تعتبر أم ولد وتصبح حرة متى توفى عنها سيدها . فلا يجوز بيعها وفاء لدين على ميراثه ، ولا تعتبر جزءاً من ثلث التركة الذى يجوز الوصية فيه . وإذا أوصى لها سيدها بجزء من ماله فلها أن تحصل عليه . يدل على ذلك ما جرى عليه العرف منذ عهد عمر (انظر الدارمى : وصايا ، باب٣٧) (١) .

(١) الدرامى (ج٢ ، ص٤٢٣ طبعة دمشق).

وجميع أبناء أم الولد، شرعيين كانوا أم غير شرعيين ، الذين تلدهم من غير سيدها بعد حملها منه، ويصبحون أحراراً كذلك بالطريقة نفسها. أما الذين تلدهم من سيدها فيولدون أحراراً وتكون الأمة أم ولد خلال الحمل أيضاً.

واختلفت الآراء فى إجهاض أم الولد؛ واختلفت كذلك فى زواج الرجل من أمة غير مسلمة وحملها منه ثم بيعه لها ، وكذلك فيما إذا أحبل الرجل أمة مملوكة لابنه . وعندما يكون متوقعاً أن تصبح أم الولد حرة فإنها تبعاً لذلك لا يجوز بيعها أو إجارتها . وإذا اقترفت جرماً فإن بيع سيدها لها لا يعفيه من تحمل تبعه عملها . وتظل أم الولد فى غير ذلك أمة لا حق لها فى التملك . وما يدفع من الدية أو الأرش لما يلحقها من الضرر يكون من حق سيدها . وتختلف الآراء فى زواج سيدها منها دون رضاها . وعلى أية حال ، فإن للسيد وَطْأها وإستخدامها وأخذ أجر عملها . ولكن المالكية يرون أنه لا يجوز للسيد أن يرهقها بالعمل(٢) ، ويقولون إنه لا يملك

(٢) كل المسلمين يقولون بأنه لا يجوز إرهاق الرقيق بالعمل ، سواء فى ذلك المالكية وغيرهم.

تأجـيـرها . واخـتلفت الآراء كـذلك فى المركز الشـرعى لأم الولد المكاتبة وغـير المسلمـة إذا دخـلت فى الإسـلام . ومن المسلّم به جواز بيع أم الولد سداداً لدين على سيدها استـدانه قبل أن تحمل منه، وهى فى رأى الأحناف والمالكـية تفـقـد حقها فى الحرية أيضـاً إذا قتلت سيدها عـمـداً ، ويرى الأحنـاف أنهـا فى هذه الحالة تكون عرضـة للقصاص ، أما إذا كان القـتل عن غيـر عمد فـلا يصيبـها شىء . ويذهب المالـكيـة إلى أن أم الولد إذا قتلت سيدها عمداً تصبح أمة لورثته ولهم أن يقتلوها أو يبـقوا عليهـا . فإذا أبقـوا عليهـا تجلد مائة جلدة وتسـجن سنة . أما الشافـعية فيـرون أنها ينبغى أن تدفع الدية فى كلتـا الحالتين . ولكن الحنابلة اخـتلف قـولهم : فـهناك رواية تقول بدفعـها لدية لا تزيد على ثمنها أو ديتها، ورواية أخـرى تقول بدفع ثمنها فـقط. ولا يخـتلف رأى الإمـامـيـة من الشـيعة عن هـذا كثيـراً (انظر Querry: *Droit musulman* جـ٢ ، ص١٤٧ ومـــا بعدها).

(٩) وفى الفـقـه الإسلامى تـفرقـة دقـيقـة بين الزواج والتسـرى تبلغ من الدقة درجـة يستحـيل معهـا أن يتزوج السـيـد من أمـة . ومن النادر الخـروج على هذه القـاعدة ، ويقـال إن شداد بن حكيم المتـوفى عـام ٢١٠هـ - وهو من أصحـاب زُفَر ـ كـان إذا ابتاع أمـة تزوج منها بحجة أنها ربما كانت حرة (انظر عبد القـادر : الجواهر المضـيـئـة ، جـ١ ، رقم ٦٦٨؛ ابن قُطلـوبغـا ، طبـعـــة فلوكل ، ص٨١). وذكـر صـاحب الـفـهـرست (ص٢٧، س١٥) فى تحفظ : أن الطحاوى المتوفى عـام ٣٢٢هـ ، صنّف كتـاباً جَوز فيه الزواج من الإمـاء (والراجح أنها إماء الزوج نفسـه) . ولا يمكننا التـحـقق من صـحـة هذه القصـص فالقـصـة الأولى وردت ضـمن مـجـمـوعـة من الحكايات وتقوم الثانية على السماع لاغير.

وليس من الضرورى أن نتلمس آثار العـرف الجـاهلى القـديم فى تحـول التسرى إلى الزواج (انظر الفقرة الأولى من هذه المادة) فى هذه القصص.

فقـد تفسر القصـة الأولى بما يبديه رجال الـدين عادة من تحـفظ كبيـر فى

امور الدنيا (١) . وقد تُعلّل القصة الثانية بالمجاملة التى تنسب إلى الطحاوى عند كلامه عن الأمراء.

(١٠) وبالرغم من تحسن مركز أم الولد خلال تطور الفقه الإسلامى ، فقد ظل النفور من زواج الأمة وإيلادها ، وهو نفور قديم ، قائماً امداً طويلا . وهناك حديث من الأحاديث التى تذم التسرى ظل إلى زمن البخارى (إيمان ، باب ٣٧ ؛ عتق ، باب ٨ ؛ مسلم ، إيمان ، حديث ١ ، ٥ ، ٧) وهذا الحديث لاشك فى أن خصوم العباسيين هم الذين وضعوه ثم حُرِّف عن معناه ، وكان فيه آخر صدى للاتجاه الجاهلى القديم ؛ وتغيرت الأحوال الاجتماعية عنه تغيراً تاماً فتقررت المساواة المطلقة بين الأبناء الذين يولدون من زوجة حرة وبين أبناء السرية منذ عهد طويل.

المصادر :

(١) ابن قدامة : المغنى ، جـ١٢ ، ص٤٨٨ وما بعدها.

(٢) Lammens: *Le Berceau de l'Islam* ص٢٧٦-٣٠٦.

(٣) Robertson Smith : *Kinship and Marriage in early Arabia* ، الطبعة الثانية، ص٨٩-٩١.

(٤) Wellhausen: *N.G.W.* ، سنة ١٨٩٣م، ص ٤٣٥ وما بعدها.

(٥) Snouck Hurgronje : *Mekka*، جـ٢ ، ص١٣٦.

(٦) Wensinck: *Handbook of Early Muhamnedan Tradition* .

(٧) Juynboll: *Handleiding* الطبعة الثالثة ، ص٢٣٦ وص٢٣٨.

(٨) Juynboll: *Handbuch*، الطبعة الثانية، ص٢٠٦ وص٢٣٦.

(٩) Sachau : *Muhammedanisches Recht*، ص١٢٧ وص١٦٦ وما بعدها.

(١٠) Santillana: *Instituzioni*، جـ١ ، ص١٢٣ وما بعدها.

[Joseph Schacht يوسف شاخت)

تعليق على مادة «أم الولد»

انظر إلى كاتب المادة كيف يجزم بأنه لاشك فى أن خصوم العباسيين هم الذين وضعوا هذا الحديث! ولو ذهبت

(١) ليس هذا خاصا برجال الدين ، بل كل مسلم يجب عليه التورع والاحتياط فى الحلال والحرام ، وكان أكثر الرقيق مشكوكا فى صحة امتلاكه ، خشية أن يكون حر الأصل ، أو أعتقه مالكه ثم نسى أو تعمد أن يدلس ويبقيه رقيقا . وكلمة شداد بهذا المعنى فإنه كان يقول : «لعلها حرة أو جرى كلام على لسان أربابها».

تسأله عن دليله على ما يقول لسكت ، أو لأتى لك بكلمات جوفاء لا تنطبق على أى قاعدة علمية أو تاريخية ، ثم اسأله ما علاقة العباسيين بهذا الحديث حتى يكون تاريخهم أو سيرتهم أو سياستهم دليلا على وضعه فى زعمه؟. إن للحديث النبوى قواعد وضعها أئمة الحفاظ ، وهى أوثق القواعد العلمية وأدقها فى الإثبات التاريخى ، وقد احتاطوا أشد الاحتياط فى نقد رواة الأحاديث ، وفى نقد ما رووه ، وإنما يدرك قيمة علمهم ويستوثق منه ويطمئن إليه قلبه ـ من مارس قواعدهم وتشبعت نفسه منها ، وصار له فيها ملكة فنية ، كما يكون ذلك فى كل علم من العلوم.

وبعد : فإن الحديث الذى يجزم الكاتب بوضعه حديث صحيح جداً ، اتفق على روايته البخارى ومسلم فى كتابيهما الصحيحين ، وهما أصح الكتب بعد القرآن الكريم ، وهما اللذان لا مطعن فى صحة حديث من أحاديثهما عند العارفين من أهل العلم ، وقد رواه غيرهما أيضاً بأسانيد صحيحة . وهو حديث سؤال جبريل عليه السلام للنبى صلى الله عليه وسلم عن أمور الإسلام والإيمان وعن أشراط الساعة ، وفيه أن من أشراطها «أن تلد الأمة ربها» أى تلد المملوكة سيدها . وفى شرح هذا الحديث كلام طويل ، والحديث معروف لأكثر المسلمين ، فقد رواه البخارى (جـ١ ، ص١٠٥-١١٥، فتح البارى ، طبعة بولاق) من حديث أبى هريرة ، ورواه مسلم أيضاً (جـ١ ، ص ١٧-١٨) من حديث عمر بن الخطاب ، ونقله النووى من حديث عمر فى الأربعين النووية، وهو الحديث الثانى منها . وعن ذلك اشتهر عند الكافة حتى العوام، وحديث أبى هريرة رواه البخارى أيضاً فى مواضع أخرى من صحيحة . ورواه أيضا ابن ماجه، ورواه أبو داود والنسائى من حديث أبى ذر وأبى هريرة ، وحديث عمر رواه أيضاً أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وأبو عوانة وابن خزيمة فى صحيحيهما ، وكذلك الإمام أحمد فى مسنده والطبرانى ، وقد ورد الحديث

أيضاً من رواية أنس بن مالك ، رواه البزار بإسناد حسن . ومن حديث جرير بن عبد الله البجلي، رواه أبو عوانة فى صحيحه، ومن حديث ابن عباس، ومن حديث أبى عامر الأشعرى، رواهما الإمام أحمد فى مسنده . وانظر تفصيل الكلام على طرقه وأسانيده فى شرح العينى على البخارى (جـ١ ، ص٢٨٣-٢٨٤) وفى شرح الأربعين لابن رجب (ص١٦-١٧) وفى كثير من كتب السنة وشروحها . فهؤلاء الرواة الثقات والأئمة والصحابة كلهم فى نظر كاتب المادة كذابون وضّاعون ، لماذا؟ . لأنه يعتقد أنهم خصوم للعباسيين.

ثم يريد الكاتب فى آخر المادة أن يوهم بأن الحديث الذى ظل إلى عصر البخارى ومسلم (منتصف القرن الثالث الهجرى) وضعه خصوم العباسيين ، وأن ذلك دليل على التفرقة فى نظر المسلمين فى ذلك العصر بين أبناء الحرة وبين أبناء الأمة . وهذا رمى بالقول على عواهنه ، لا يؤيده أى نص تاريخي، ولا أى نظر سليم ، بل كان المسلمون - من أول الإسلام ، فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم من بعده فى سائر عصور الإسلام - لا يفرقون بين أبنائهم من الحرائر والإماء، وآية ذلك أن إبراهيم كان الابن الوحيد للنبى صلى الله عليه وسلم فى أواخر حياته ، وكان بهذه الصفة معززاً مكرماً ، وقد حزن الرسول [ﷺ] والمسلمون أشد الحزن عند موته طفلا. وأن أكثر الصحابة فى عصره وبعد عصره كان لهم أبناء من الحرائر والإماء ، ولم نسمع شيئاً عن التفرقة بينهم . وانظر تراجمهم فى كتاب (الطبقات الكبير) لابن سعد تجده يذكر فى ترجمة كل صحابى أبناءه - إن كان له عقب - ويذكر أم كل واحد منهم ، حرة أو أمة، على قدم المساواة ، وانظر ترجمة سيد التابعين وسيد المسلمين فى عصره ، وهو (زين العابدين على بن الحسين بن على بن أبى طالب) فى طبقاته ابن سعد (جـ٥ ص١٥٦) وفى ابن خلّكان (جـ١ ، ٤٠٣) وفى التهذيب (جـ٧ ، ص٣٠٤).

أحمد محمد شاكر

أمير المسلمين

لقب كان المرابطون أول من اتخذه، للتمييز بينه وبين لقب «أمير المؤمنين» وكان يلقب به الأمراء المستقلون ، على أن المرابطين ظلوا يعترفون بسلطان العباسيين ولم يفكروا فى أن يخلعوا على أنفسهم لقب الخلافة، فأسسوا بهذا منصبًا أشبه بالخلافة وجعلوا لهم لقباً خاصاً. وجاء أمراء إفريقية والأندلس بعد ذلك فاتخذوا لأنفسهم تارة لقب أمير المسلمين ، وتارة لقب أمير المؤمنين ، وبهذا استطاعوا أن يزعموا لأنفسهم الحق فى تولى خلافة مستقلة ، أو الاعتراف بسلطان أجنبى عليهم .

المصادر :

(١) *Titres califiens* : M. van Berchem *d'Occident* فى المجلة الأسيوية، السلسلة العاشرة ، جـ٩ ، ص٢٤٥ – ٣٣٥ .

[A.J.Wensinck فنسنك]

أمير المؤمنين

كان عمر بن الخطاب أول من لقب بهذا اللقب ، وحذا حذوه فى الشرق الخلفاء من بنى أمية ومن بنى العباس ، وكذلك خصومهم الذين ادعوا الخلافة لأنفسهم كالعلويين والقرامطة والفاطميين. ولم يبدأ صغارالأمراء فى الشرق فى اتخاذ هذا اللقب إلا بعد أن سقطت بغداد عام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م).

وانتشر استعمال هذا اللقب فى المغرب فاتخذه بنو رستم والأغالبة وبنو زيرى وبنو حمّاد، والأمويون بعد سنة ٣١٦هـ (٩٢٨م) . واتخذه كذلك بعض صغار الملوك فى الأندلس . أما الملوك الذين ظلوا يعترفون بسلطان العباسيين كالمرابطين فقد اكتفوا بأن اتخذوا لأنفسهم «أمير المسلمين» أما الموحدون خصوم المرابطين فقد أقاموا فى إفريقية خلافة مستقلة ولقبوا أنفسهم بلقب أمير المؤمنين ، وفعل ذلك إلى حد ما أيضاً بنو حفص والمرّينيون وبنو زيّان . وظل شرفاء المغرب وسلاطين الترك يتخذون هذا اللقب.

ويمكننا أن نضيف إلى هذا أن عبد الله بن جحش لقب بهذا اللقب فى سريته إلى نخلة فى العام الثانى للهجرة.

المصادر :

(١) *Titres califiens* : M. van Berchem *d'Occident* فى المجلة الأسيوية،

السلسلة العاشرة ، جـ١١ ، ص٢٤٥ – ٣٣٥ وفيه إحصاء بالمصادر.

[فنسنك A.J.Wensinck]

+ **أميـر المؤمنين :** لقب اتخذه عـمر ابن الخطاب بعد بيعتـه بالخلافة. وأمير ، من حـــيث هو مـــصطلح يـدل على شــخص وكـل إليـه القـيــادة (الأمــر) وخاصــة القيادة العـسكرية، يدخل بهذا المعنى العام فى تركـيب «أمير المؤمنين» للدلالة على قـواد الحمـلات الإسلامـية المخـتلفة سـواء فى حـياة الرسـول أو بعدها مثل : سـعد بن أبى وقاص الذى قاد جيش المسلمين فى قتاله الفرس فى القادسية. على أن الأرجح أن اتخاذ عمر له يمكن أن نـربطه بالآية القــرآنيـــة : «..أطيعـوا الله وأطيعـوا الرسول وأولى الأمــر منكم..» (ســـورة النســاء ، الآية ٥٩). وقـد اقتـصر اسـتـعمـال «أميـر المؤمنين» مـنذ هذا الوقت حـتى نـهـاية الخلافة كـنظام ، لقباً للخليفـة من حيث المراسم السيـاسية ، وكـان إطلاقه على حـاكم يتضـمن عند أهل السنة مطالبـة بالخـلافة سواء بمعـنى الخلافة الـعام (كـمــا كــانت الحــال عند الأمـــويين والعباسيين والفاطميين والشيعيين) أو من حـيث هو يتـضـمن سلطة إسـلامـيـة مستقلة (كمـا كانت الحال عند الأمويين فى الأندلـس منذ سنـة ٣١٦هـ=١٩٢٨م. [انــظر E. Levi-:Provençal *Trente-Sept let- tres officielles almohades* فى *Hesp.* سنة ١٩٤١، ص١ ومـا بعـــدها] وعـدد من بيوت الحكم الصغـرى فى الأندلس قبل الغزو الموحدى وبعـده . وكانت الخلافة المؤمنية قد طالب بهـا أمراء بنى حفص بإفريقـية منذ سنة ٦٥٠هـ (١٢٥٣م) ، ولم يلبث ســلاطين المـاليك بمصــر أن اعتـرفوا بها باعتـبارها الخلافة العـامة بعد زوال الخلافة العباسية ببغداد سنة ٦٥٦هـــ (١٢٥٨م) وظلـوا عـلى ذلـك حتى أقـاموا الفرع الجديد من الخــلافة العبـاسيـة فى مصر وفـى المغرب نازع الحـفصـيين دعـواهم فى الخلافـة بنو مـرين فى مراكش الـذين اتخذوا أيضـاً لقب «أمـير المؤمنـين» فى القرن الثـامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) وتبعهم فى ذلك جـمـيع من خلفـهم من الأســر الحاكمة فى مراكش .

وقد فسـر الفقهاء السيـاسيون لقب «أمير المؤمنين» بمعنى عام دون الإشارة بخـاصة إلى تولى أمـر الجهاد مـا ظل حق إعلان الجـهاد فى يد الخليـفة. على أن ارتبـاطه بتطبيـق الجهـاد فعـلا ظل

قائماً فى الدوائر الإسلامية الأخرى وخاصة بين الزيدية، وبهذا المعنى استعمله السلاطين العثمانيون الأولون أحياناً (انظر H.A.R.Gibb فى المصادر)، ولكن هذا اللقب لم يتخذه خلفاؤهم رسمياً من حيث هو يتضمن حقاً فى الخلافة العامة حتى بعد فتح السلطان سليم الأول مصر ٩٢٢هـ (١٥١٧م). وبهذا المعنى أيضاً اتخذه كثير من أمراء الجيوش الإسلامية فى غربى إفريقية، ولا يزال مستعملا لقباً لخفائهم فى شمال نيجيريا.

أما بين الشيعة ، فإن الإمامية بعامة ، يقصرون هذا اللقب على علىّ بن أبى طالب ، ويطلقه الإسماعيلية على الخلفاء الفاطميين بحسب عقيدة كل فرقة فى كل واحد منهم . وأما الزيدية فتجعل الحق الشرعى فيه لكل علوى يسعى إلى دعم حقه بقوة السلاح (ومن ثم استعمال أئمة اليمن للقب فى الوقت الحالى)(١) . وأما الخوارج فلم يستعملوا هذا اللقب إلا نادرًا ، ويستثنى من ذلك بنو رسم أصحاب تاهرت .

ومن النادر أن يطلق هذا اللقب مجازًا على أئمة العلماء ، ومن أمثلة ذلك: شُعْبَة بن الحجاج الذى لقّب : «أمير المؤمنين فى الرواية» (أبو نُعَيْم : حلية الأولياء ، جـ٧ ، ص١٤٤)، والنحوى أبو حيّان الغرناطى الذى لقب : «أمير المؤمنين فى النحو» (المقَّرى : نفح الطيب = *Analectes*، ص٨٢٦).

المصادر :

(١) M. van Berchem : *Titres califiens d'Occident* فى Jour. As. ، سنة ١٩٠٧، جـ١، ص٢٤٥-٢٣٥ .

(٢) E. Tyan: *Institutions de Droit public muselman*، ١ عن الخلافة ، باريس سنة ١٩٥٤، وخاصة ص١٩٨ وما بعدها .

(٣) H.A.R. Gibb : *Some Considerations etc..* فى *Archives d'Histore et de Droit Orientate* جـ٣، فيترن سنة ١٩٤٨، ص٤٠١-٤١٠ .

(٤) انظر أيضاً الكتب العامة تحت مادة «خليفة».

خورشيد [جب H.A.R. Gibb]

---

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة، وقد أصبحت اليمن اليوم جمهورية.

أمية بن أبى الصلت

شاعـر عربى من قبيلة ثَقـيف ، كان يعـيش فى الطائـف ، وأبوه أبو الصلت عبـد الله ، وأمه رقُـيَـّة بنت عبـد شمس ابن عبد مناف . وهو حفـيد أبى سفيان وابن عم عُتْـبَة وشيـبة اللذين قـتلا فى وقـعـة بدر ، ويمتُّ بصـلة وثيـقـة إلى بيوتات قريش فى مكة.

وتدل قصيـدة له فى رثاء القرشيين الذين قتلوا فى بدر (أوردها ابن هشام، ص٥٣١ ومـابعدها) على أنه كـان حيـا فى سنـة ٦٢٤م والمروى أنه توفـى فى العـام الثـامن أو التـاسع للـهـجـرة . والأخبـار مخـتلفة فى موقـفه بالنسـبة للنبى وللإسـلام ، ولعل الأرجح أنه لم يلق النبـى ، وأبى أن يصـدق بدعـوته ، يؤيد هذا مـا يتـجلى فى قـصـيـدته المذكورة من عطف على قريش.

والقصـائد والمقطوعات التى وصلت إلينا منسوبة إلى أمـية ، والتى جمعـها شـولتس F.Schulthess وزاد عليـها پاور E.Power يمكن قـسـمـتـهـا بحـسب موضوعها قسمين كـبيرين : أصغرهما يتكون من قصائد وأبيات قيلت فى مدح أشخاص ، وبخـاصة فى مدح رجل من أغنيـاء مكة هو عـبـد الله بن جُـدْعـان ، وهى لا تخـتلف فـى جـوهرهـا عن نظائرها عند غـيره من شـعراء العـرب القـدماء . أمـا القسم الأكـبر الذى يبـدأ بالقصيـدة الثالثة والعشـرين من طبعة شولتس F.Schulthess ، فيدل دلالة كاملة على النزعـة التى يمكن تسـمـيـتـهـا بالحنيفية ، وأساسـها القول بإله واحد هو «رب العـباد» . ونرى فـيهـا صوراً شـبـيـهـة بالوحى عن مـقـام الله ومـلائكـتـه، وحكايات عن الخلق وآراء تتعـلق بيوم القـيـامة والجـنة والنـار . وفيهـا دعوة إلى عمل الخـير وإشارات إلى عبَر أخذ بعضـها من أخبار العرب، عن عاد وثمـود ، وبعضـهـا من قصص التـوراة عن الطوفـان وإبـراهيم ولوط وفرعون.

وابن أبى الصلـت مـولع إلى جـانب هـذا برواية الحـكايـات علـى ألـسنـة الحـيوان . ونـلاحظ فى شعـره أيضـا

ذكراً للأعمال السحرية (كالسحر للاستسقاء - انظر القصيدة الرابعة والثلاثين قرب آخرها).

والآراء الدينية ومعالجة هذه الموضوعات فى كلام أمية مطابقة لما جاء فى القرآن إلى حد كبير . ويكاد الاتفاق يقع كلمة كلمة فى كثير من الأقوال (انظر أبحاث Frank-Kamentzky) ، ولهذا أثيرت بالطبع مسألة اعتماد أحد القولين على الآخر فيذهب إيوار Huart إلى أن أشعار أمية بن أبى الصلت التى تتضمن قصصاً من قصص التوراة مذكورة عند المقدسى فى «كتاب البدء» - وهو الكتاب الذى نسب خطأ إلى البلخى - هى من المصادر الصحيحة التى استمد منها القرآن رأساً . على أن صحة نسبة هذه القصائد إلى أمية أمر مشكوك فيه، شأن أشعاره فى ذلك شأن الشعر العربى القديم بوجه عام . ولكن لا توجد أسباب قوية تدعو إلى الشك فى نسبة مجموع القصائد التى تناقلها الرواة منسوبة إلى أمية ، اللهم إلا القصائد التى أضيفت إليها فى العصر الإسلامى، والتى تروع الإنسان بما فيها من محاباة (كالقصيدة الثالثة والعشرين فى مدح محمد) وقصائد أخرى فطن الرواة إلى أنها غير صحيحة النسبة إليه.

أما القول بأن محمدا[ﷺ] قد اقتبس شيئاً من قصائد أمية فهو زعم بعيد الاحتمال، لسبب بسيط هو أن أمية كان على معرفة أوسع بالأساطير التى نحن بصددها كما كانت أساطيره تختلف فى تفصيلاتها عما ورد فى القرآن ، وفى هذا حجة أيضاً على أن أمية لم يقتبس شيئاً من القرآن الكريم وإن كان هذا غير مستحيل من الوجهة التاريخية ؛ فقد ورد فى إحدى الروايات (الأغانى ، جـ٣ ، ص١٨٧ س١٠) أن أمية كان أول من قرأ كتاب الله . ويمكن أن نعلل مشابهة قصائد أمية لما جاء فى القرآن بحقيقة لا تحتمل شكا : هى أنه فى أيام البعثة المحمدية ، وقبلها بقليل من الزمان ، انتشرت نزعات فكرية شبيهة بآراء الحنيفية ، واستهوت الكثيرين من أهل الحضر ، وخصوصاً فى مكة والطائف ، وكانت تغذيها وتنشطها تفاسير اليهود للتوراة

، وأساطير المسيحيين ، مما كان معروفاً ومتداولا فى تلك البقاع وجنوبى الجزيرة فى جهات متفرقة منعزلة . ويعلل لنا هذا ما يعرض من اختلاف بين ما جاء فى القرآن وما ورد فى أشعار أمية.

وأمية وغيرهما من رجال الدين - كزيد بن عمرو وورقة ومسلمة - اقتبسوا جميعاً من مصادر واحدة ، سواء أكانت مدونة كما يرى شولتس Schulthess أم مروية كما ذهب إليه نولدكه Noldeke. (انظر المصادر)وقد أبان تور أندريا Tor Andrae حديثاً أنه ليس بين قصائد أمية الدينية ما هو صحيح النسب إليه ، وأنه يجب أن يعتبر من انتحال مفسرى القرآن الأولين وهم القصاص كالسدُّى وابن عباس وغيرهما.

المصادر :

(١) توجد شذرات من الديوان المفقود وعليها شرح لمحمد بن حبيب فى الخزانة ، جـ١ ، ص١١٩ وما بعدها.

(٢) المقدسى : كتاب البدء ، طبعة كليمان إيوار.

(٣) كتاب الأغانى ، جـ١ ، ص١٩٩ وما بعدها .

(٤) وتوجد معلومات كثيرة متفرقة فى كتاب الحيوان للجاحظ وفى القواميس (وثبت المصادر يوجد كاملا فى ديوان أمية طبعة شولتسSchulthess).

(٥) Fr. Schulthess: *Or Studien' No Ldeke-Festschr.* عام ١٩٠٦، ص٧١-٨٩.

(٦) الكاتب نفسه : *Umaija ibn Abis Salt.*، *die Gedicht fragmente* طبعة ليبسك سنة ١٩١١، وقد راجعها الأستاذ Noldeke فى Z.A.١٥٩ عدد ٢٨ ، ص١٥٩ وما بعدها.

(٧) E.Power : *The Poems of Umayya b. Abi'l Salt, additions, suggestions and rectifications* فى *M.F.O.B* جـ١(سنة ١٩٠٦) ص١٤٥ وما بعدها.

(٨) J. Frank-Kamenetzky : *Unters. über deas Verhaltins der dem U.B. abi'l-Salt Zugeschriebenen Ged. Zun Qorân*

طبعة كيرشهاين سنة ١٩١١ (رسالة جامعية).

(٩) Cl . Huart : *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Bells-lettres*، سنة ١٩٠٤؛ الكاتب نفسه فى T.A. سنة ١٩٢٤، ص١٢٥-١٦٧.

(١٠) Tor Andrae : *Die Entstehung des Islams und das Christentum* فى *Kyrkohistorik Arrsskrift*، أپسالا سنة ١٩٢٦، ص٤٨ وما بعدها.

[هـ . هـ . براو H.H. Brau]

تعليق على مادة «أمية بن أبى الصلت»

لدينا دليل عظيم الخطر يدل على أن النبى [ﷺ] لم يقتبس من أمية بن أبى الصلت ولا من غيره ما أتى به من القرآن الكريم ، ولم يكن شعر أمية ولا غيره مصدراً من مصادره . ذلك الدليل هو أن النبى [ﷺ] أتى بالقرآن وفيه من أخبار الأولين ما لم يكونوا يعلمون ، وفيه من المواعظ والنذر مالا عهد لهم به، وقد تحداهم وجعله دليلا على أنه من عند الله . وقد اجتهد المخالفون المعاصرون للتنزيل أن يجدوا للقرآن مصدراً فلم يفلحوا ، وقد جعلوا من مصادره رجلا أعجمياً كان بمكة . قال الله مبيناً قيلهم ومفنداً ما قالوا : «إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين».

فلو كانت مشابهة بين شعر أمية والقرآن لجعله المشركون مصدراً من مصادره أو على الأقل لقالوا إن الأخبار التى نذكرها وتقول : «ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا» قد ذكرها أمية بن أبى الصلت فى شعره ، ولكنهم لم يجعلوها مصدراً من مصادره ولم يقولوا له شيئاً مما ذكرناه . فهذا يدلنا على أنه لم تكن مشابهة بين شعر أمية والقرآن المجيد، وهذا الدليل يخرج بنا إلى نتيجة أخرى وهى أن الأشعار المنسوبة إلى أمية فى أخبار القرون الأولى وما شابه ذلك ليست له بل نحله الرواة إياها ، وإنك تقف على ذلك إذا قرأتها فستدرك فيها الصنعة وسترى فيها ضعف المولدين ولا ترى فيها قوة الجاهلين .

محمد عرفة

أمية، بنو

هم بيت الخـلافــة من سنة ٤١ إلى ١٣٢ هـ (٦٦١ ــ ٧٥٠م). ويسـمـون الأمـويين لأن معـاوية بن أبى سـفيـان الذى أسس دولتـهم كـان سيـد الفـرع الأكـبر من أبناء أمـية بن عـبد شـمس. وبعد أن خرجت الخـلافة من هذا الفرع على أثر وفاة معاوية الثانى، بقى للدولة اسمـها القـديم لأن الخلافة إنما انـتقلت لسيد فرع آخر، هو مروان بن الحكم بن أبى العـاص. ولكى يتـيـسـر للقـارىء متـابعة الموضوع وفهـمه سنذكر فيـما يلى أسـمـاء خلفـاء بنى أمـيـة وتاريخ ارتقاء كل منهم عرش الخلافة:

مـعـــاوية بن أبى سـفـيـــان: تولى الخـلافــة فــى ربيع الأول أو الآخـر أو جـمـادى الأولى عــام ٤١هـ (يوليـة ـ سبتمبر سنة ٦٦١م).

يزيد بن مـعاوية: تولى الخـلافة فى رجب عام ٦٠هـ (أبريل سنة ٦٨٠).

مـعـــاوية (الثـانى) بن يـزيد: تولى الخـلافـــة فى ربيع الأول عـــام ٦٤هـ (نوفمبر سنة ٦٨٣).

مروان بن الحكم: تولى الخـلافة فى ذى القـعـدة عـام ٦٤ هـ (يونيـة سنة ٦٨٤).

عـبدالملك بن مـروان: تولى الخلافـة فى رمـضـان عـام ٦٥ هـ (أبريل سنة ٦٨٥).

الوليد بن عبدالملك: تولى الخلافة فى شوال عام ٨٦ هـ (أكتوبر سنة ٧٠٥).

سليمـان بن عبدالملك: تولى الخـلافة فى جمادى الآخرة عـام ٩٦ هـ (فبراير سنة ٧١٥).

عمـر (الثانى) بن عبـدالعزيز: تولى الخلافـة فى صفر عام ٩٩هـ (أكتوبر سنة ٧١٧).

يزيد (الثـانى) بـن عـبـدالملك: تولى الخلافة فى رجب عـام ١٠١هـ (فبراير سنة ٧٢٠).

هشام بن عبدالملك: تولى الخلافة فى شعبان عام ١٠٥هـ (يناير سنة ٧٢٤).

الوليد (الثانى) بن يزيد الثانى: تولى الخلافـة فى ربيع الثانــى عام ١٢٥ هـ (فبراير سنة ٧٤٣).

يزيـد (الثـالث) بـن الوليـد بن عبـدالملك: تولى الخلافـة فى رجب عام ١٢٦ هـ (أبريل سنة ٧٤٤).

إبراهيم بن الوليد بن عبدالملك: تولى الخـلافـة فى ذى الحجـة عـام ١٢٦هـ (أكتوبر سنة ٧٤٤).

مروان الثانى بن محمد بن مروان: تولى الخـلافة فى صـفر عـام ١٢٧ هـ (ديسمبر سنة ٧٤٤).

ويسـمى الأسـتـاذ ڤلهـاوزن Well-hausen كتابه المأثور عن العـصر الأموى «الإمبراطورية العربية»، وهو يريد بهذا أن يبين أن الخلافة الأموية تتـجلى فيها محاولـة العرب أن يمكنوا سلطانهم فى الدنيـا كـدولة، على حين أن أمـر الدين كـان ثانويًا فى هـذه المحـاولة. على أن الصورة العـامة التى رسـمهـا ڤلهاوزن لتاريخ بنى أمـية لاتزال صحيـحة وإن كان قد مضى عليها ثلاثون عامًا.

وقد فصّل «لامنس» Lammens فيـما كتـبه من بحـوث كثيـرة مملوءة بالعلم الغزير الصورة الإجمالـية التى وضعها ڤلهاوزن، والتى تمثل الحقـائق من بعيد تمثيلا تقريبيًا. ووفق «كايتانى» Caetani فى تفـصيل إشـارة أخذها عن ڤـينكلر تفصيلا علميًا قد يـكون مبالغًا فيه، وقد بين ما نشأ عن تعـاظم شأن العرب بعد دخـولهـم فى الإسـلام، وتكلـم على الهجرات المسلحة التى قـامت بها قبائل الصـحـراء إلى شـمـالى جـزيرتهم ليـستـوطنوا بلادًا أكـثـر خصـوبة من بلادهـم. علـى أنه مع هـذا كلـه لايزال المؤرخون المحـدثون الذين يكتـبون فى تاريخ الأمـويين يتتبـعون الهـيكل الذى وضعه ڤلهاوزن.

وإذا كان فى الصورة الشـائقة التى رسـمهـا هذا المؤرخ مـا يحسن تعـديله فـذلك هو أنه عـلا فى تقـدير الناحـيـة السيـاسيـة لتاريخ العرب، كـأنما يجب على البـاحث أن يسلـم بأن خلفـاء بنى أميـة أرادوا بأعمالهم التى حـفظها لهم التاريخ أن يحققوا ما كانوا يشعرون به شعـورًا قويًا من آراء قومـية سياسـية خالصـة (انظر ملاحظات Becker فى *Ist* جـ ٩، ص ٩٥ ـ ٩٩). ونحـن وإن كنا لانشك فى أن العـرب كـانوا يشعـرون بقوميتهم، ولاسيـما فى العصر الأموى (انظـر Goldziher: *Muh. st.* جـ ١، ص

١٠١ ـ ١٤٦)، فإننا اليوم مقتنعون بأن تأثير العنصراللاشـعورى فى إظهار ما كـمن من جهـود الفرد لايقل عن تأثيـر العنصر الشعورى، ويجب فى هذا الأمر أن نقرر أن ڤلهـاوزن ومن ترسم آثاره تحيّفوا من شـأن العامل الدينى. فالحق إنه إذا كانت نزعات أهل التقى بعيدة كل البـعـد عن سـلائل أشـراف مكة الذين حاربوا الإسـلام فى أوائل حيـاته، وإذا كـان يجب على الإنـسـان أن يسلم بأن فى بقاء السلطان فى أيديهم بقاء لسادة الجـاهلية ولنزعـات من كـان يشتـغل بالتجارة فى تلك البلاد، فلاشك فى أننا نسـتـهدف لأن نـخطئ الحق فى تاريخ بنى أمية إذا تجاهلنا أن انتصار الحركة العربية انتصارًا لم يسمع بمثله من قبل إنما تم تحت لـواء الدين الذى جـــاء به القرآن الكريم.

ولايسـتـطيع مـفكر، حـــتى أحـدث المفكريـن وأشـدهم غلـوًا فى الشك، أن يتجاهل هذه الحقيقة التى لايمكن الفرار منها.

ولابد أن خلفـاء بنى أمـية ــ كـأهل عصرهم وبلادهم ــ كانوا يعتقدون فى قـرارة نفــوســهم أن انتـشـــار الدين الإســلامى ونمو سلطـانهم الســيـاسى صنوان لايفـتـرقـان. ولابد أنهم كـانوا على يقين من أن خصومــهم السياسيين من الشيعة أو مـن الخوارج كانوا أيضًا خصــومًا لـلسنة النبوية. وقـد وعت لنا الكتب التى خلفهـا لنا المؤرخون ما يدل دلالة لا يتطرق إليـها الشك على اقـتناع خلفاء بنى أمية بذلك.

وإذا كانت التــواريخ التى كتــبت بعد سقــوط دولتهم، والتى كـان أصحـابها متأثرين بالآراء السائدة بين أهل التقى، تقـرن ذكر الأمــويين بالسـخط واللعنة، فينبغى ألا ننـسـى حقيقة لا ريب فـيها: هى أن الإسلام إنما توطدت أركانه دينًا تدين به الأمم فى أيـام حكمــهم، وكـان بعض ذلك بتأثيرهم.

على أن التـــاريخ الذى تغلب عـليـه روح الديـن، والذى أصـــــبح تـاريخ الإسلام الرسمى فى عهـد بنى العباس يعيب على الأمويين أشيـاء كثيرة، حتى أنه يرميهم بالتقصير فى أداء الفرائض الدينيـة، وأنهـم نبـذوا روح الدســتـور الإســلامى فى الحكـم، ذلك الدســتـور

الذى أقـامـه محـمـد [ﷺ]على أسـاس الدين، وأنهم أحلوا الملك محل الخـلافة. وفى هذه التـهـمـة نجـد صـدى الروح الدينيـة التى لاتجـعل السـلطان علـى الأرض إلا لله.

وفى الحق أن نظام الحـكم العـربى، حتى أيام أبى بكر وعمر، كان بعيدا عن الانطباق على المثل الأعلى للحكم الدينى الذى وضعته المذاهب الفقهـية فيما بعد. وقد أبان هذه الحقيقة لامانس وكايتانى فـيمـا كتـبا من بحـوث. غيـر أن هذين الصـحابيـين الجليلين كان لهـمـا مكانة عظيـمـة. فـحـال ذلك، فى أول عـهـد الخـلافة، دون نشـوء نظرية دسـتـورية تعارض النظام القائم ، وإن لم يفلح فى إسكات المعارضـة التى تركزت فى على ابن أبى طالب. فلمـا جـاء عثـمان كـان حكمـه دليـلا على الانتصـار الصـريح لحـزب بنى أميـة الذى تحـيَّف من حق السـابقين الأولين إلى الإسـلام. وهنا فـقط بدأ الناس يلاحظون الأمـر الواقع الذى كـان يخـالف الحق، والذى هـيـأ لأولئك الذين ناصـبـوا الإسلام العـداء عند بدء دعوته، أن يقطفوا هم ثمار هذا الدين الجـديد. وكـان الناس يعـتبـرون ذلك خروجًا على «حقوق الله» قضى به أصـحـابـه على العـمل الذى وضـعـه النبى[ﷺ] وتنكروا له.

ويسـهل علينا أن نرى أن اتفاق الرأى على مقاومة النظـام الجديد قد جمع بين الغـضب الذى كان يـجيش فى نفـوس أهل الـورع من أبطـال الدين الـفـتى وشـهدائه، وبين مطامح إيجـابية لقـوم حـاولوا أن يحفظوا لأسـرة النبى [ﷺ] وأهله المقـام الممـتـاز الـذى جـعله لهم مؤسس الدولة الجـديدة التى تقوم على أساس من الدين. وقد وجـد الذين كانوا يريدون أن يجـعلوا شـرعـيـة الحكم مستمـدة من الدين، وكذلك الذين كانوا يرون أن شرعية الحكـم مقصورة على أسـرة النبى[ﷺ]، وجـد هؤلاء وأولئك فى علـى بن أبى طالـب بطلا يؤيـدونه جـميـعًا. وكـان لعلى أن يزهو بنجـاح مبدئى عند ما بويع بالخلافة فى المدينة، ثم تغلب على الكوفة واحتلها، وسرعان ما أحرز النصر فى البـصرة على طلحة والزبيـر وعـائشة الذين اتحـدوا عليـه، وكـذلك تغلب حزبه فى مـصر، وخـيل

للناس أن هذا كله قد وضع في يده السلطان على بلاد العرب كلها.

وكان عليّ في نزاعه مع معاوية يمثل حقوق الدولة ضد ما يطالب به معاوية والأمويون من الثأر لمقتل عثمان. ولكن الموقف الذى وجد عليّ نفسه فيه، إثر هوادته مع قتلة عثمان، هو الموقف الذى استغله معاوية بمواهبه السياسية العالية استغلالا تجلى فيه الدهاء، وسرعان ما قسم خصوم بنى أمية قسمين جديدين: فهناك الخصومة الدينية التى لاتقبل المصالحة، والتى بلغت أوجها فى مذاهب الخوارج والمتطرفين، وهناك أيضًا الشيعة الذين كانوا يبررون دعوتهم بقولهم إن الخلافة يجب أن تكون فى بيت النبى[ﷺ]. وكان هذا الانقسام من حسن طالع الأمويين، فمثلوا دور المعتدلين الذين أرادوا أن يحافظوا على القانون والنظام أمام حروب العصابات التى كانت تبيد العراق، وجعلوا البلاد قادرة على أن تجنى ثمرات الفتوح.

ولكن، متى رشح الناس معاوية لمنصب الخلافة بصفة جدية فعلية؟

لاتزال هذه النقطة غامضة، وآراء المؤرخين فيها مختلفة، فمنهم من يقول إنه رشح للخلافة منذ بدأ النزاع بينه وبين على، أى فى عام ٣٧ هـ ومنهم من يجعل ذلك بعد وفاة عليّ عام ٤٠هـ وأيًا ما كان الأمر فإن هذا الترشيح أثار مشكلةغاية فى الدقة والحرج: ذلك أن السلطة العليا على المؤمنين قد أسندت إلى رجل لم يكن من بين أصحاب النبى[ﷺ] السابقين. والاختلاف فيما يقرره المؤرخون فى هذا الأمر هو فى ذاته شاهد على الاضطراب الذى كان سائدًا بلاشك حينما أفضى سياق الحوادث فجأة إلى حل يخالف العرف المتبع فى تنصيب الخليفة. والحق إن سخط الفقهاء الذين لايأبهون لما تقضيه حاجات التطور التاريخى له ما يبرره من حيث النظرية الشرعية. فإن خلافة معاوية فاتحة عهد جديد من كل وجه فى تاريخ الإسلام الدستورى: فلم يعد الخليفة هو المنفِّذ لسنة النبى[ﷺ]، الذى شاهدها من أول أمرها وعمل على استمرارها، بل صار لمنصبه شأن أكبر من ذلك، إذ أصبح الشخصية البارزة فى العالم العربى،

وكبير سادة القبائل من حيث القوة الحربية. وأصبح من حيث نفوذ أسرته ومن حيث مكانته الشخصية ملكاً على الحقيقة وإن لم يكن الملك لقبه الرسمى، أو هو حاكم على نظام الطغاة كما فهمه اليونان. وهذا هو الموقف الغامض الذى ظل قرناً من الزمان، أعنى طوال العصر الأموى، وهو الذى مهد السبيل للدعاية الشيعية التى قدر لها أن تنتهى بفوز المبدأ الشرعى وبسقوط «الدولة » العربية.

ومن العسير علينا أن نحكم على مقدار شعور معاوية بصعوبة الموقف. وإذا اقتصرنا على بعض مظاهر سياسته، وهى فى العادة سياسة يتجلى فيها الحذق وبعد النظر، فإننا نميل إلى أن نستخلص من ذلك أنه لم يقدر كل ما يمكن أن يكون للعامل الدينى من شأن فى النزاع السياسى. على أننا لاننكر أنه حاول أن يصالح أبناء خصمه علىّ، فافلح مع الحسن ولكنه كان أقل توفيقا مع الحسين. وكان معاوية فى الجملة شديد التقدير والاحترام لأسرة النبى[ﷺ] جميعاً: علويين وعباسيين، وللأنصار الذين كانوا يفخرون بأنهم «أنصار النبى»[ﷺ].

على أن معاوية لم يذهب إلى حد الإغضاء عن فرض يمين الولاء على من كان يرتاب فى أمرهم (لعنة أبى تراب)؛ وهذا عمل ممقوت يشبه أن يكون مقدمة لمحنة العباسيين، وقد أحفظ قلوب الناس على بنى أمية فأسروا لهم البغضاء، وكان ضرره عليهم أكبر من نفعه لهم.

ثم إن معاوية أخطأ بأن أطلق يد زياد بن أبيه فى العراق يتبع سياسة قمع لاتعرف الرحمة، وهى سياسة تخالف السياسة التى جرى عليها معاوية، والتى يستطيع أن يجرى عليها بنفسه فى العراق بما كان يعرف من أسرار اللين الذى يجد سبيله إلى القلوب.

ومما هو جدير بالملاحظة أن معاوية لم يذهب بنفسه إلى العراق طوال مدة حكمه البالغ عشرين سنة، ولم يوثق بينه وبين أهلها علاقات شخصية.

وكان معاوية إلى جانب هذا مقيدًا فى الشام بمشكلات خطيرة جلبها عليه تنظيم الدولة، وأول هذه المشكلات تنظيم علاقة الحاكم بأسرته وبالقبائل.

ولم يقصِّر معاوية ـ جرياً على عادة العرب، أو خضوعاً لشعور إنسانى عام ـ فى أن يرى أن قرابته أفادوا كثيراً من الحظ الذى أصابه. ولكنه كان يحذر من الوقوع فى الخطأ الذى وقع فيه عثمان، فلم يصبح أسيراً لقبيلته. ومما هو جدير بالملاحظة أن أهم الولايات أسندت إلى ولاة من غير بنى أمية. ولاعبرة بزياد بن أبيه الذى كان حاكم العراق المستبد، فإن قرابته لمعاوية قرابة وهمية خالصة. وهو إذا كان قد ولى أخاه عتبة على مصر بعد وفاة عمرو بن العاص، فإنه عند ما مات عتبة، ولم يكد يمضى عليه فى هذا المنصب عام كامل، لم يعين أمويًا آخر مكانه.

وقد أظهر معاوية كل ما عنده من مواهب سياسية عالية فى أمر علاقته برؤساء القبائل الذين كانوا يستنفزهم أتفه الأمور للخروج والعصيان. وهؤلاء الرؤساء ـ على ما فيهم من قلة الاستعداد للخضوع إلى سلطان رجل من قريش، أو لما لأمير المؤمنين من مكانة دينية ـ جعلوا منصب الخليفة شبيها بمنصب الحاكم الأوروبى فى عهد الإقطاع.

وكانت غاية معاوية من صبره وطول أناته فى العمل على أن ينال تأييد رؤساء القبائل وانضمامهم إلى صفه ـ وما كان فى مقدوره أن يقضى بالقوة على نفوذهم ـ هى أن يقوى سلطانه من جهة، وأن يبلغ من جهة أخرى الغاية الكبرى التى أراد أن يحققها قبل وفاته، وهى مبايعة رجال القبائل لابنه يزيد. وقد أفلح فى أخذ يمين البيعة منهم قبل أن يوافيه الأجل، وبهذا نجح فى جعل الخلافة وراثية. وهذا هو الذى يجب أن نعتبره أكبر نجاح محسوس لسياسة معاوية، وإليه يرجع الفضل فى بقاء خلافة الأمويين قرناً رغم الثورة التى وقعت بعد موت يزيد.

ولكن الموقف ظل مزعزعاً حتى بعد أن توطد المبدأ الذى يجعل الخلافة فى بيت بنى أمية بصفة جدية قاطعة! على أن هذا المبدأ إنما اكتسب بفضل ما كان لمعاوية من مكانة شخصية. وآية ذلك أنه لم يكد يموت حتى هبَّ الحسين ليرفع لواءه باعتباره صاحب الحق الشرعى فى الخلافة؛ على حين ظهر عبدالله بن الزبير بمظهر المدافع عن حق جزيرة

العـرب التى أحـاق بهـا الإهمـال، وعن ذكرى الـصحابة الأولـين. وكان انتـهاء أمـر الحسين بمأسـاة قتله فى كـربلاء، تلـك المأســـاة الـتى تركـت ذكـــرى للاسـتشـهاد فى سـبيل الله اسـتغلهـا خصوم الأمويين فيما بعد. وقضى مقتل الحسين على مـعارضة العلويين قـضاء وقتيـا، وكان مركز الأمويـين خليقا بأن يزداد قوة لـو أن الأجل امتد بـيزيد، أو لو أنه ترك ابناً كبيـراً يخلفه عن جدارة واستحقاق بدلا من معاوية الثانى الذى كان لايزال طفـلا. على أنه إذا كان يزيد على غـير مـا ينسبـه له أهل الورع من المؤرخين من فـساد فى الخلق وضـعف فى الدين، فـلا شك أنـه لم يكن له مـا كـان لأبيه من صـفات ممتـازة، وإن لم تكن تعـوزه الهمـة ولا الذكـاء لمواصلة أعمال أبيه.

على أن تكوّن الإمبراطورية المترامية الأطراف لم يكن وليـد خطة مـرسومـة أيام الفتوح الأولى. وعـدم وجود منهج مـعين لإدارة هذه المـتلكات الواسـعـة المتبايـنة أحدث سلسلة من المشكلات لم يكن لمعاوية بد من مـعالجتهـا بما عرف عنه من نـزوع إلى تناول الأمــور على طريقة الواقعيـين. وهناك قصة تقول إن عمـر وضع دستـوراً للحكم، ولكن هذه القصة إذا لم تكن من وحى الخيال، فإن الخطط التى وضـعـها عـمـر لاتمثل فى الواقع إلا بذرة صـغيـرة للتنظيم المالى والمدنى اعـتمـدت عليهـا الإمبـراطورية الإسلامية فيما بعد.

ومن أسف أننا نجـد تاريخ حـيـاة معـاوية مملوءاً بالتفاصـيل القصصـية، ولكنه قاصـر كل القصـور فيمـا يتعلق ببيان الطريقة التى سار عليها فى إدارة الدولة. ولانسـتطيع أن نعـرف معـاوية من حـــيث هو حـــاكم لدولـة إلا من ملاحظات قليلة غير كافية.

وتراخت حركـة الفتوح الإسلامـية، فنشأ عن ذلك تلك المقـاومة القوية التى قام بها الروم (البوزنطيون) لصد تقدم العـــرب بعـد أن هـددوهم فى آسـيـــة الصـغرى وفى أوربـا. على أن حمـلات المسلمين المتـواليـة التى وجـهـوها إلى آسية الصغرى والتـى أظهرت سيوفهم أمـام أبواب القـسطنطينيـة، والإغـارات البـحـــرية التى قـامـوا بهـــا فى بحـر

الأرخبيل وعلى شواطئ صقلية: كل هذه سجلت لهم انتصارات محلية لم تصل إلى نتيجة حاسمة. وكانت هجمات الأساطيل البوزنطية على شواطئ الشام يشد أزرها ثورات سكان الجبال في لبنان قد جعلت معاوية يرى من الحكمة أن يوقع هدنة بشروط لاترضى ما يشعر به العربى من الأنفة وعزة النفس (عام ٥٧ هـ).

وانتصر العرب في الشرق أكثر مما انتصروا في الغرب: فكانت جيوش المسلمين جادة في اختراق سهول فارس الشرقية، وصارت مصر في إفريقية قاعدة حربية تسيّر منها الحملات إلى الغرب والجنوب. ولكنهم لم يملكوا في هذه الجهات إلا قليلا من الأراضى امتلاكاً تاماً

كانت هذه الحملات ــ كما كان الحال من قبل ــ يوكل القيام بها إلى عمّال الولايات، وكانت تتم بجهود القبائل التى استوطنت هذه الولايات بعد الفتوح الأولى، وهم المهاجرون. أما جيش الخليفة نفسه فكان يدخره للحروب التى يشنها على البوزنطيين ولحماية نفسه ممن قد يخرجون عليه في بلاده. ويرجع الفضل في انتصار بنى أمية في الحرب الأهلية التى نشبت عام ٦٤ هـ إلى قيام هذه القوى موالية لهم أشد الولاء.

على أن معالجة المنية ليزيد مكنت ابن الزبير من الامتداد إلى بلاد العراق وتدخلت في ذلك عداوة الشيعة التى كانت وحدها سبباً في فتنة العراق فيما بعد. ثم حدث ما يحدث دائماً في أوقات الأزمات، فإن جميع المشكلات التى اختفت وانكمشت أيام حكومة معاوية من غير أن ينتهى أمرها تماماً ظهرت من جديد في صورة خطيرة ملحة: فهناك القبائل التى لا تخضع للسلطان بما فيها من نزعات العصبية والعناية بالمصلحة الخاصة، وهناك أمر العلاقة بين الشعوب المحكومة وبين المتغلبين عليها، يضاف إلى هذا تضارب المصالح والميول بين الشام والعراق ووسط جزيرة العرب.

وقد استطاع معاوية بدهائه أن يكبح جماح هذه القوى المتنازعة كلها، ولكنها استعادت كل قوتها بل هى قد زادت

شــدة بتــأثير الحــروب الدينيــة. وكــان معــاوية قبل مــوته قد نال تأيــيد قبــيلة كلب العظيــمة فى الشــام بأن تزوج من ابنــة بَحْــدل بــن أُنَيْف، وهى أم يــزيد. واستمر تأييد هذه القــبيلة للفرع الآخر من الأمــويين وزعــيــمــه الحكم بن أبى العاص بن أمــية. وحلّ هذا الفــرع محل بنى سفــيان فى الســيادة على القــبيلة، ومع هذا فقــد قامت محــاولة ضعيــفة كــان غرضــها حــفظ الخلافــة فى بنى سفــيان بجعل خالد أخى يزيد الأصــغر خليفة له.

ولما ولى الخلافــة مروان بن الحكم، كان عند ذاك رجلا قــد حنكته السنون؛ واستطاع فى حيــاته الطويلة أن يعرف المنازعات التى بين القبــائل والمنافسات والدسائس الـتى وقعت بين الصــحابة الذين كــان كل مـنهم يريد مــيــراث النبى[ﷺ] لنفسه. ثم كان انتصار مرج راهط (عام ٦٤ هجرية) على قبيلة قيس التى أفلح ابن الزبير فى أن ينال تأييدها له فى ثورته. وكان هذا الانتصــار سببًا فى أن دان الشـــام بالطاعـــة لمروان وانضــمت إليه مــصر بعــد أن كان قــد تغلب فــيها الحــزب المعادى لبنى أمــية.

ولكن سرعان ما مــات مروان بعد هذا النجاح الأخير فترك لابنــه عبدالملك عبئاً عظيــمــا ، هو إخضــاع وسط الجــزيرة والعراق.

تبــوأ عبــدالملك منصب الخلافــة على غــير انتظار فظهــرت منه نزعة جــديدة إلى جــعل الخــلافــة وراثــيــة فى أبنائه بانتظام: وكان هذا هو برنامج مــعاوية، وهو مخالف تمام المخــالفة لسنة العرب فى اعتبــار السلطان من حق القبيلة فى جمــلتهــا. وكان أكبــر غرض رمى إلــيه عبــدالملك وكل من جاء بعده تقــريباً فى سياستهم الأسرية هو حفظ وراثة الملك فى أبنائهم وحرمان الأقارب منها.

ثم قــامت الخصومــات بين الخليــفة وخصومه وبين هؤلاء وبين الثائرين من الشــيــعــة والخـــوارج، وامــتــدت هذه الخــصــومات إلى أقــصى بلاد فــارس وخراسان، وتجلت فيها نزعات العصبية فى القبائل بكل قوتهــا. وكانت كل قبيلة تتخذ شارة لها لواء الفريق الذى تنضم إليه من بين المتــخاصمين. وأكبــر شاهد على هذا دواوين شعراء هذا العصر وما يقترن بها من قصص تاريخية.

وفى وسط هذه الخصومات المضطربة ساعد عبدالملك حسن الحظ فوفق إلى رجلين من الطراز الأول فى المقدرة أحرزا له النصر: أحدهما المُهلَّب وهو من شيعة ابن الزبير القدماء، ولكنه انضوى تحت لواء الغالب كما فعل زياد من قبل. والثانى رجل يفوقه فى سمو المواهب وفى الإخلاص هو الحجاج. نهض الحجاج بهمة لارحمة فيها ولا أنانية يريد أن يعيد للدولة سلطانها على جميع القبائل والأحزاب التى تريد السلطان لنفسها. وعقلية الحجاج تكاد تكون فى مظهرهاغريبة عن الطبيعة العربية، وهو يشبه أن يكون طليعة أو صورة رائدة لوزير العصر العباسى، وكان يفوق أمثاله من رجال الاستبداد الذين جاءوا بعده.

لم يكن الحجاج يعرف سيدًا له غير الخليفة، أو مصلحة الدولة كما نقول فى العرف الحديث، ووطد العزم على أن يخدم سيده بكل الوسائل المكنة. وقد أحاط المؤرخون اسمه بالكراهية متخذين مبررًا لهم من آراء الحجاج والوسائل التى لجأ إليها فى إنجاحها ويرى البعض أن الحجاج كان رجلا مؤمنا حقا، وأنه كان من أنصار استمرار السنة النبوية فى إقامة الدولة على أساس دينى وهذه السنة تتصل بفكرة أن الحكم حق إلهى.

كانت خلافة عبدالملك كلها — بفضل نفوذ الحجاج القوى — لاتعدو العمل على إقامة ملكية مطلقة؛ والنزعة التى لم تكن الأيام قد تهيأت لها أيام معاوية، وإن كان زياد قد مهد لها قبل الحجاج، بدت ممكنة أيام عبدالملك الذى اتجه فى الكثير من أعماله المتواصلة إلى هذه الغاية. وأول شئ قام به هو إضعاف سلطان ولاة الأمصار وقطع علاقاتهم بالقبائل: وقد طبقت هذه السياسة بأكبر نجاح فى أقصى الولايات الشرقية وأبعدها عن مركز الخلافة، وفى تلك الولايات ظلت الروح الحربية فى القبائل حية بسبب الحروب التى شنت على الترك والفرس: قمع الحجاج حركة أتباع المهلب والأشعث التى أرادوا بها الحصول على الاستقلال، فمكّن الوحدة السياسية للدولة، وعمل على أن يجعل الولاة موظفين لاغير.

وكان الحجاج يعتبر نفسه خادماً لسيده بالرغم من أنه كان يحكم نصف الإمبراطورية. وكان تأسيسه لمدينة واسط وإقامته للزنج فى بطائح البصرة وسائل قصد بها أن يضعف من شوكة العنصر القبلى، على أن مصر لم يتيسر إنزالها إلى هذه المرتبة وإتباعها لمركز الخلافة، لأنها كانت تتمتع بمركز مستقل بعض الاستقلال عن الحكومة المركزية منذ أيام عمرو بن العاص. وكان لمصر شأن أساسى فى سلامة الشام، فرأى عبدالملك أن يولى عليها أخاه عبدالعزيز من غير رقيب، وأراد بهذا أن يحافظ على مبدأ الوحدة فى الإمبراطورية مع احترام رغبة المصريين فى الاستقلال. غير أن عبدالعزيز رأى نفسه نائبًا عن الملك واعتبر هذا سلماً للخلافة.

وقام عبدالملك بأعمال أخرى أراد بها توحيد الدولة: فأنشأ نظام الإحصاء المالى وأراد به أولا أهل الذمة، ولكن الأمر انتهى بفرضه على المسلمين أنفسهم. ثم جعل اللغة العربية اللغة الرسمية للدولة، وأصلح نظام النقد، وشيد المبانى والأعمال الصحية ولاسيما فى العراق ومصر ووسط جزيرة العرب، واستطاع فى عشرين سنة تولى الخلافة فيها أن يظهر الإمبراطورية العربية بمظهر يقرب من الدولة الملكية شيئاً فشيئاً. وكان هذا عملا بالنظام الذى رسمته السنة الإسلامية الصحيحة.

وفى الحق إن نزعة عبدالملك إزاء الدين تمتاز بانتعاش روح التقوى، فى الظاهر على الأقل، وبالشدة فى معاملة غير المسلمين، وكانت هذه الشدة ناشئة إلى حد كبير عما تطلبته سياسة عبدالملك من مال. ونعتقد أنه أراد بها أن يتحاشى بقاء «دولة فى داخل الدولة».

ويجب أن نعتبر ما فعله عبدالملك من الحصول على تنازل أخيه عبدالعزيز عن حقوقه فى الخلافة لأبناء الخليفة دليلا على نزعته إلى الملكية. فلما مات عبدالعزيز زالت الصعوبة فخلص العرش للوليد بن عبدالملك. ولكن مشكلة وراثة الخلافة كانت تتجدد عند كل خليفة جديد، ولم ينته أمرها حتى فى عهد العباسيين.

ونستطيع أن نقرر باختصار أن خلافة عبدالملك عملت على تقوية الإمبراطورية العربية بقدر ما كانت تسمح الظروف. على أن انقسام الأحزاب المتطلعة للخلافة أيام ابن الزبير والأشعث شجع الخوارج على الفتنة...

وبعد أن عادت إلى الدولة وحدتها ظهرت أساليب القمع الشديدة التى جرى عليها الحجاج فأضعفت حركة الخوارج، إن لم تكن قد قضت عليها قضاء مبرماً. أما الشيعة، وقد هزموا فى ميدان الكفاح الظاهر، فقد لجأوا إلى الدعوة السرية، ولم تثمر هذه الدعوة ثمرتها إلا بعد زمان طويل. وكانت دعوة الشيعة فى دورها السرى قد جمعت إليها عناصر كثيرة غير متجانسة كان من شأنها أن تطبع تطور السياسة الإسلامية والدين الإسلامى فيما بعد بطابع خاص. ولكن هذا كان سرًا لم تكشف عنه الأيام إلا فيما بعد. أما فى ذلك الحين فإن استتباب النظام فى الداخل أحدث انتعاشاً عظيماً فى حركة الفتح، فقويت السياسة التى ترمى إلى توسيع الإمبراطورية. وهذه السياسة التى جرى عليها عبدالملك فى الشرق والغرب آتت أبهر نتائجها فى عهد خلفائه الأقربين. وأخمدت ثورة البربر العظيمة التى قام بتنظيمها كُسَيْلَة ومن بعده الكاهنة. وتوطد الحكم العربى فى شمالى إفريقية فقضى على ما بقى من الحكم البوزنطى ومهد السبيل لفتح الأندلس.

أما فى الشرق فرغم أن الفتوحات الواسعة التى قام بها قتيبة بن مسلم لم تبدأ إلا عام ٨٦ هـ فى أوائل حكم الوليد، فإننا نجد المسلمين قد واصلوا التقدم فى آسية الغربية فى عهد عبدالملك. وكان من أعظم نتائج ذلك دخول الترك فى الإسلام، وكانوا سادة المستقبل. أما النزاع مع البوزنطيين فقد ظل من غيز أن تتغير صبغته، ورغم أن العرب تقدموا فى أرمينية وأخضعوا كورها فإنهم لم يفلحوا فى تثبيت قدمهم فى آسية الصغرى، وكانت الأساطيل اليونانية لاتفتأ تغير على شواطئ الشام . ولكن الإسلام كان فى تقدم مطرد، ودخلت فى المدنية

الإسلامية الناشئة شعوب وأجناس لم يكونوا كالفلاحين الآراميين أو القبط الذين قُضى عليهم أن يتعربوا دون مقاومة، أو يظلوا أقلية دينية لاروح لها، بل دخلت فى الإسلام أمم كالبربر والترك، وهى أمم حربية قوية الباس، شديدة التمسك بقوميتها، رضيت بقبول الإسلام ديناً. ولكنها لم تقبل العربية قومية لها. ويرجع الفضل فى معظم النجاح الذى أحرزه الإسلام فيما بعد إلى هاتين الأمتين اللتين تقع إحداهما على الطرف الشرقى من الإمبراطورية العربية، والأخرى على طرفها الغربى. وإليهما أيضًا يرجع إحداث تغيير جوهرى فى المدنية الإسلامية.

وقد شهد الوليد فى خلافته ثمرة الجهود الطويلة التى بذلها عبدالملك وظلت شخصية الحجاج القوية تتعهدها. وانتصر المسلمون انتصارات عظيمة على يد مسلمة بن عبدالملك القائد الأموى الذى حاصر القسطنطينية، وموسى بن نصير فاتح الأندلس، وقتيبة بن مسلم.

ويدل الجامع الأموى بدمشق وغيره من العمائر الكثيرة العظيمة على مبلغ قوة الأمويين، ولكن مسألة وراثة الملك فتحت باب الأزمة من جديد، وتغلب فى هذه المرة المبدأ «العربى» فأسندت الخلافة إلى سليمان بن عبدالملك دون ابن الوليد، واستمر الكفاح بين الخليفة الذى أراد أن يجعل الحكم فى أبنائه وبين إخوته الذين أرادوا أن يجعلوه قائماً إلى آخر أيام بنى أمية، وكان من أثر ذلك أن انحطت مكانة الأسرة. ثم إن نتائج الإسراف الذى حصل فى عهد عبدالملك وابنه الوليد بدأت تشتد وطأتها على خلفائهم. وظهرت الأزمة الاقتصادية كما ظهرت مشكلة الموالى الذين دخلوا فى الإسلام. ثم جاء عمر ابن عبدالعزيز، وأهل السنة يعتبرونه ممن أعز الله بهم الإسلام ويستثنونه من اللعنة التى ألحقوها بكل خلفاء بنى أمية. وأحسّ عمر أنه لابد من سياسة تعتمد على إدماج العناصر المختلفة لتجنب نكبة خطيرة يكون فيها القضاء على مستقبل الإسلام وعلى مستقبل البيت الأموى. والأثر العميق الذى تركه عهد عمر فى تاريخ الإسلام - رغم أن مدة حكمه لم تزد على عامين — يدل على أن هذا الخليفة كان ذا صفات

عاليــة. دقيق الحس فى إدراك الحـقائق الواقعة.

ويدهشنا أن نـرى فى هذا العـصـر نفـسـه نظامًـا من المبـادىء والأحكام الدينية بلغ حد الكمال مع أن طلائعه لم يكن قد مـضى عليهـا أكثر مـن جيلين، وقد تكونت العقلية الدينيـة والفقهية فى الإسلام فى نهاية القرن الأول، وطبعت بطابع لم تكن لتـفـقـده طوال العصـور المتعاقبة. لأن هذا النظام كان يمثل تنفيذ مـا نادى به مـحـمـد [صلى الله عليـه وسلم] وانتصار دعوته انتصارًا تامًا .

وحاول عمر بن عـبدالعزيز أن يوفق بين مطالب الدولة السـيـاسـية والماليـة وبين احترام تقـاليد الدين، وهو فى هذا له فضل السـبق على العبـاسيين، وربما كان فيما فعله أصدق منهم إيمانًا. ورغم أننا يجب أن نعتبره قد أخفق فى أعماله المتعلقة بمستقبل الأسرة فإن إصـلاحاته المالية مهدت السبـيل إلى معاملة العرب والموالى على قـدم المسـاواة، وساعـدت أكثر من أى شئ آخر على إدماج سلالة الفـاتحين بسـلالة المغلوبين. ولاشك أن العصـر الثالث فى مجـد الدولة الأموية ـــ وهو عهد هشـام ـــ يرجع إلى جهود عمر النافعة.

واستمـرت الفتوح خلال العـشرين سنة التى حكمـهـا هشـام سـائرة على الخطة القديمة الشـاملة؛ فاستـمرتْ فى الغـرب رغم ثورة البربر العظيـمة عـام ١١٣ هجرية، وفى الشرق أيضًا. وتقدم العرب حـتى وصلوا إلى قلب بلاد الغال Gaul وبدأ البحر المتوسط يتحول إلى بحـيرة عـربية، وأخـضـع الترك للمـرة الثالثـة بعد أن بدءوا يحـاولون التملص من نير الحكم الـعربى بعد عـزل قتيـبة وموته.

ولما مـات هشـام كـانت الخـلافـة الأموية فى أوج عظمتها، ويكاد الإنسان لا يصـدق أنه بعد أشـهر قليلة وقـعت الدولة ـــ التى كان يظهر أنها بنيت بناءً محكمًا على سلطـة الخليفة ـــ فى هرج شـامل، وذهبت فريـسة للفـوضى. ولا شك أن المؤرخين أصابوا إلى حـد ما إذ جـعلوا لفـسـاد أخـلاق الوليـد الثـانى تأثيـرًا عظيـمـًا فى قلـب النظام القـائم ولكن أخطاء شـخص واحـد لاتكفى فى تعليل ظهور كل علامات الانحلال دفعة

واحدة، وينبغى أن نلتـمس الأسباب ــ كـما هــى الحال عـادة ــ فى العـوامل ذاتهـا التى أظهـرت خلافـة هشـام فى مظهر الرخاء والتقدم.

اسـتـــغل هشـام إلى أقـــصى حـد إصـلاحـات عمـر الماليـة، وأثقل كـاهل المسلمين وأهل الذمـة من رعـيـتـه على السواء، تشـهد بذلك الثـورات التى كان سببها الضـرائب الفادحة، وكان البؤس ــ وهو دائمًا قرين التطرف ــ سببًا فى إحـيـاء مـذهـب الخـوارج؛ ووصل هذا المذهب إلى الـشـام فكانـت هذه ظاهرة جديدة لم يسـبق لها مثـيل. وفى الشام تمرد الجنـد الذين كـانت تـقـوم على كواهلهم قوة الأمويين الحربية؛ فخرجوا على الـنظام سـاخـطين على نـزعـة الحـكومـة الـظـاهرة إلـى الحكـم الاستـبدادى شيـئًا فشـيئًا. ثم ظهرت حركـة الشيعـة مرة أخـرى فى العراق عـلانيـة، ويدل على ذلك المحـاولة التى قـام بهـا زيد بن عـلى بن الحـسين (١٢٣هـ) ولكنها فشلت فشلا يرثى له.

وكان اتساع الفتوحات المتزايد سببًا فى أن أصبحـت البلاد القاصيـة بعيدة عن إشـراف السلطة المركزية. وظهـرت السخائم القبلية ظـهورًا عنيفًا واختلطت بالفـوارق الـدينيـة. ونجـحت الـدعـاية الشـيعـية السـرية نجاحًـا سريعًـا فى أقصـى خراسان رغم جـهود نصـر بن سيـار العظيمة لإيقـافهـا. ونستطيع أن ندرك بعد هذا كله كـيف أن تذمر الناس من فـسـاد أخـلاق الولـيـد وجـد تربة خصـيبة ينمـو فيهـا ويستفـحل أمره، وخصوصًا بعـد أن نادى الوليد بتعيين ابنيـه وارثين للخـلافة بمجـرد ارتقـائه العـرش؛ فكان ذلك قـاضيًـا على آمـال الطامعين فى الخلافة من أبناء عبدالملك.

ثم ثار جند الشـام والأردن فرفـعوا يزيد الثالث إلـى الخلافة؛ وقـتل الوليد. ولم يفلح يزيـد ولا أخـوه إبراهيم الذى خلفـه بعـد شـهـور قـليلة فى إخـمـاد الفوضـى التى كانت تنتـشر فى جـميع أجزاء الامبراطورية.

ثم نهض الخـوارج وعلى رأسـهم الدّقاق بن قيس الشيبانى فاستولوا على الكوفة. ومـرت سنوات قليلة كـان يبدو فى أثنائها أن نجـاة الدولة ستكون على يد أمير من البيت الحـاكم بعيد عن أبناء القابضين علـى مقاليـد الأمور، ذلك هو

مـروان بن مـحمـد حـفيـد مـروان بن الحكم.

كـان مـروان بن مـحـمـد حـاكـمًـا لأرميـنية، وأنشـأ جيشـا مواليًـا له فى أثناء الحروب الطويلة التى انتصـر فيها على البوزنطـيين. جاء إلى الشام ليـشد أزر أبناء الوليد فى المـطالبة بحقـوقهم، فلمـا وجد أن الغـاصبين قـتلوهم نادى بنفسه خليـفة. وبعد شهـور قليلة أخمد الثورة فى الشام، وقضى على المناوئين له من أعضاء البيت الأموى، ثم استولى على مصر والعراق، ومهمته فى السنين الثلاث الأولى من خلافـته تشبه مـهمة جده مـروان وعمـه عبـدالملك من بعض الوجـوه. ولكن الـظروف كـانت أقـسى عليه مما كانت عليهما: فقد انحلت عروة العـصبـية الـتى كانت تربط الأمـويين، وضـعفت شـوكة أسـرتهم، وزادت فى الوقت نفسه ثقة خـصومهم فى النصر. وعلى حين كان أسلافه يقاتلون جيوشًا ضعـيفة العـدة كجيـوش ابن الزبير، أو عصـابات يائسة كالتـى كانت للشيـعة الذين فروا من نكبة كربلاء، كان مروان يحارب جنودًا زادتها الحروب مع الترك صلابة، وكان يحارب جـيوش خراسان الفارسية يقودها أبو مسلم الخراسانى، وكـان بـنو العـبـاس من وراء ذلك يتأهبون للظهور فى الميدان.

وخلع الشـيعة القنـاع عام ١٣٠هـ: وسرعان مـا فتحت فـارس وخراسان، ثم احتل الغزاة العراق فى العالم التالى، وظهـر العـباسـيـون بدعوتـهم فجـأة، ونادوا بأبى العباس عبـدالله خليفة فى الكوفـة. ثم هزم هذا الخليـفـة الجـديد مـروان على نهر الزاب، وأرسل أعـوانه يطاردونه فى الجزيرة والشـام. وهزمه مـرة أخرى فى مـصر حـيث قتل آخـر خلفاء بنى أمـية فى ٢٧ من ذى القـعدة سنـة ١٣٢ هـ (٧مـن يوليـــة سـنة ٧٥٠م)، وقتل أعضاء البيت الأموى.

وقامت فى الشام حركة لمساعدة أبى محمد السـفيانى فلم تأت بطائل، وكان فرار عبدالرحـمن بن معاوية بن هشام من المدينة إلـى إفـريقـيـة ومـنهـا إلى الأندلس خـتـام المأساة التى صـاحـبت سقوط أسرة معاوية ومروان.

ولا ريب فى أنه من المبالغة أن نقول إن سلطان العـرب ينتهى بسـقوط دولة الأمويين ، وأن ندعى على بنى العـباس

أنهم صبغوا العالم الإسلامى بالصبغة الفارسية. فالحقيقة أن أسرة الخلافة بقيت عربية. وليس ذلك فحسب، بل ظل ولاة الأقاليم وقواد الجيش يختارون من العرب مدة تقرب من قرن. ومن جهة أخرى فإن من الحقائق الثابتة أن صبغ الإسلام بالصبغة الدولية — أى كون العرب لم يعودوا هم العنصر الفعال وحدهم فى تنظيم الدولة وترقية المدنية ـ كان قد بدأ قبل ذلك، ولو على الأقل فى صورة نظرية، عندما سوت إصلاحات عمر بن عبدالعزيز بين العرب والموالى. ثم إن دخول هذه العناصر المتباينة فى الإسلام جعل لها نصيبًا فى تكوين المدنية الإسلامية التى يحق لنا أن نعتبرها عربية، وإن تكن الأبحاث التحليلية فى الخمسين سنة الماضية قد أثبتت أن معظم العوامل التى كونتها أجنبية. ذلك أن اللغة العربية ظلت تصبغ هذه المدنية بصبغة واحدة. وليس هذا فحسب بل إن العناصر المكونة لها امتزج بعضها ببعض تحت التأثير العربى، ولاشك أن الفضل فى طبع هذه المدنية المكونة من عناصر متنوعة بالطابع العربى يرجع إلى الأمويين.

ومن أسف أننا الآن لانستطيع أن نتعرف بالتفصيل العوامل الأولى التى غرست البذور التى لم نر ثمراتها إلا فى عهد العباسيين.

على أننا نلاحظ أن المدنية الإسلامية بلغت أوج ازدهارها فى النصف الثانى من القرن الثانى، لا فى الدين وحده بل فى العلوم والفنون، وهذا يدل دلالة واضحة على أن انتقال العرب إلى المدنية لم يكن موقوتًا بمجىء بنى العباس، بل إنه بدأ قبل ذلك.

والذى يبهر الإنسان فى مدينة العصر الأموى وجود العالمين القديم والجديد جنبًا إلى جنب على نحو ما نلاحظه دائمًا فى عصور الانتقال: فكانت العقلية العربية وعادات العرب وشعر الفرزدق وجرير والأخطل لاتزال باقية مقبولة عند الناس، وعندما بدأت عناية أهل الحديث والمؤرخين واللغويين تتجه إلى الآثار الأدبية التى أوحت بها الصحراء والتى عرفوها من شواهد جليلة لعصر قد انقضى؛ بل إن النظام الإدارى الذى جرى عليه العباسيون هو فى جوهره نظام الأمويين الذى أنشأوه

على أســاس الأنظـمــة البــوزنطيــة والساسانيـة. ونصيب يحيى ابن برمك فى إضـافــة شئ جـديد أقل بكثــيـر ممابنســبه له المؤرخــون. ونختم القـول فى هذا بأن الأمـويين لم يستطيـعوا أن يجعلوا الإمـبراطورية العربية المتـرامية الأطراف وحـدة مـتجـانسـة، وهذا هو الذى عجز العباسيون أيضًا عن تحقيقه. وقـد استطاع هؤلاء أن يكـملوا توحيـد العالم الإســلامى من الوجهتين العـقلية والمعنوية وكـان الأمويون قـد شرعـوا فى هذا من قـبل. ويستطيع القـارئ أن يجـد تفصـيل ما لم نسـتطع بحثـه فى هذه المادة، فـيـمـا كـتب عن أســمـاء الأشـخاص والأماكن المتصلة بتاريخ هذا العصر.

المصادر:

لانستطيع أن نذكـر جـميع المصـادر التى يرجـع إليـهـا فى هـذا الموضـوع الواسع، ولذلك سنقـتـصـر على الكتب التاريخيـة العامة. وقد ذكـر ل. كايتانى مـصــادر تاريخ بنى أمـيـة فى كـتـابه *Chronographica Islamica*، طبـــعــة باريس، عام ١٩١٢، ص٤٦١ – ١٦١٧، وهو كنز عظيم القـيـمـة، ولكن ليس له فهرس. وفيه إلى جانب المصادر العربية جـميع المصــادر السريانيـة واليونانيـة واللاتينية والأرمينية والصينية. وتوجد نصوص هامة حقًـا لم تنشر حتى الآن، ولاشك أن أهمها مؤلف عظيم للبلاذرى اسمــه «انساب الأشـراف»، لم ينشر إلا جـــزء صـــغـــيـــر مـنه، نشــــره آلــوارت(W.Ahlwardt: *Anonyme arab. Cronik etc. Greifswald 1883*) وتقـــوم بنشـر الكتـاب الآن جـامـعـة القـدس، ونرجو أن نجد فيـه بعض بقايا التاريخ الأموى التى طغى عليـها مؤرخـو بنى العباس المتعصـبون، وبعض هذه البقايا حـفظ فى تاريخ كـتـبـه مـؤرخ عـربى أندلسى هو البـياسى واسمـه «الإعراب بالحـروب فى صـــدر الإسـلام» (انظر J. Horovitz: *M. S. O. S.* سـنـة ١٩٠٧ ص٢٢ ـ ٢٧) وهو كتاب جدير بالنشر.

ونأسف لأنـنا لانجــد فى مـــؤلف كايتانى المتقـدم ما يمكن أن يوصلنا إليه البحث العلمى فى دواوين الشـعراء وما عليـهـا من شروح، وأهـمهـا النقـائض لجـرير والفرزدق. وربما نجـد فى هذه الدواوين شيئًا لم نعـرفه من قبل (وقد

قام لامانس بأبحاث كثيرة من هذا النوع). وأوراق البردى مصدر آخر عظيم الأهمية وإن كان محدود المجال؛ وأهمها الأوراق التى تحمل اسم قرة بن شريك . وقد رأينا أن من الكتب العامة التى لها قيمة أساسية فى تاريخ العصر الأموى كتاب الأستاذ J. Wellhausen: الذى انتفع بكتاب الطبرى لأول مرة واسمه *Das arabische Reich und sein sturz* طبعة برلين ، سنة ١٩٠٢ ، وكتابه *Die religios-politischen Oppositionsparteiene im alten Im alten Islam (Abh.G.W.Gott.,V.,1901)* وكتابه *Die Kampfe der Araber Islam Romàern (nacrichten G. W. in mit den der Zeit der Umaijaden Gott., 1901)* ولايقل شأن هذين الكتابين عن الكتاب الأول فيما يختص بناحيتين جوهريتين فى تاريخ العصر الأموى (*H. A Gibb*: The Arab *Conquest in Central Asia* طبعة لندن عام ١٩٢٣ *(James G., Forlony Fund,II* وفى هذا الكتاب دراسة جيدة لنقطة أخرى لها أهمية تاريخية عظيمة، ومن أسف أن فتوحات إفريقية لم تدرس على هذا النحو. وللأب لامانس بحوث كثيرة ومع أنها لاتشمل كل تاريخ الخلافة الأموية، فلا يستغنى عنها باحث لكثرة ما فيها من تفاصيل وللتعمق الشديدفى بحث المسائل التاريخية وهى: M.F.B.O. : *Etudes sur le régne du Calife omaiyade Moâwia I* جـ١ ـ ٣؛ *Ziad Ibn Abihi vice-roi de l'Iraq* R.S.O., جـ٤، *Le califat de Razid Ire* M.F.O.B., جـ٤-٦: *Etudes sur le siècle des Omaiyades*، بيروت ١٩٣٠.

وهناك مصادر أخرى منها مقالات C.H.Becker فى *Islamstudien* جـ١ طبعة ليبسك ١٩٢٤ وكذلك كتابه *Beitrage zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam* ج٢ طبعة ستراسبورغ سنة ١٩٠٣، وهذان الكتابان ساعدا مساعدة عظيمة على إيضاح مكانة الخلافة الأموية فى التاريخ.

[ج. ليفى دى لا فيدا Lévi de la Vida]

الأمويون فى الأندلس

يقول المؤرخون العرب إن بنى أمية ـ أو بنى مروان، وهم أبناء الأمويين فى الشام ـ أسسوا إمبراطورية إسلامية فى بلاد الأندلس وحكموها من القرن

الثامن إلى القرن الحادى عشر متخذين قرطبة عاصمة لهم.

وعودة الأمويين إلى الحكم فى أقصى المغرب من بلاد الإسلام بعد أن قضى عليهم العباسيون فى المشرق حادث من أروع الحوادث فى تاريخ العرب فى العصور الوسطى. وهذه الأسرة هى التى ساعدت على فصل بلاد الأندلس الإسلامية عن باقى بلاد العرب وجعلتها وحدة سياسية حقيقية، وهى التى طبعت هذه البلاد بالطابع الشامى فوق ما لها من مسحة اجتماعية خاصة. وبفضل همة أمرائها استطاعت أن تقاوم مشروعات العباسيين ثم الفاطميين. ولم تلن قناتها إلا أخيرًا بعد أن أنهكتها الحروب، لأنها أخفقت فى كبح جماح الجنود المرتزقة، ولم توقفهم عند حدودهم قبل أن يستفحل الأمر فمكنتهم من إقامة دكتاتورية وراثية إلى جانبها.

ويمكن أن نقسم تاريخ الأمويين فى الأندلس إلى ثلاثة عصور كبرى: (١) عصر الأمراء المستقلين فى قرطبة (٢) وعصر الخلافة (٣) وعصر تدهور الأسرة وسقوطها. وسنتكلم عن ذلك باختصار.

ثبت بتاريخ الأمويين فى الأندلس

(١) عبدالرحمن الأول الملقب بالداخل: حكم من ١٣٨ ـ ١٧٢ هـ (٧٥٦ ـ ٧٨٨م).

(٢) هشام الأول: حكم من ١٧٢ ـ ١٨٠هـ (٧٨٨ ـ ٧٩٦).

(٣) الحكم الأول: حكم من ١٨٠ ـ ٢٠٦ هـ (٧٩٦ ـ ٨٢٢).

(٤) عبدالرحمن الثانى: حكم من ٢٠٦ ـ ٢٣٨ هـ (٨٢٢ ـ ٨٥٢).

(٥) محمد الأول: حكم من ٢٣٨ ـ ٢٧٣ هـ (٨٥٢ ـ ٨٨٦).

(٦) المنذر: حكم من ٢٧٣ ـ ٢٧٥هـ (٨٨٦ ـ ٨٨٨).

(٧) عبدالله: حكم من ٢٧٥ ـ ٣٠٠هـ (٨٨٨ ـ ٩١٢).

(٨) عبدالرحمن الثالث الناصر لدين الله: حكم من ٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ (٩١٢ ـ ٩٦١).

(٩) الحكم الثانى المستنصر بالله: حكم من ٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ (٩٦١ ـ ٩٧٦).

(١٠) هشام الثانى المؤيد بالله: حكم من ٣٦٦ ـ ٣٩٩ هـ (٩٧٦ ـ ١٠٠٩) ومن ٤٠٠ ـ ٤٠٣ هـ (١٠١٠ ـ ١٠١٣).

(١١) محمد الثانى المهدى: حكم من ٣٩٩ ـ ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ ـ ١٠١٠).

(١٢) سليمان المستعين بالله: حكم من ٣٩٩ ـ ٤٠٧ هـ (١٠٠٩ ـ ١٠١٦).

(١٣) عبدالرحمن الرابع المرتضى: حكم من ٤٠٧ ـ ٤٠٩هـ (١٠١٧ ـ ١٠١٩).

(١٤) عبدالرحمن الخامس المستظهر بالله: حكم فى ٤١٤هـ (١٠٢٣).

(١٥) محمد الثالث المستكفى بالله حكم من ٤١٤ ـ ٤١٦ هـ (١٠٢٣ ـ ١٠٢٥).

(١٦) هشام الثالث المعتد بالله: حكم من ٣١٨ ـ ٤٢٢ هـ (١٠٢٧ ـ ١٠٣١).

(١) عصر الأمراء المستقلين فى قرطبة

يذكر المؤرخون فى العادة أن عبدالرحمن الأول بن معاوية بن هشام الذى يلقبونه بالداخل أسس إمارة أموية فى قرطبة عام ١٣٨هـ (٧٥٦م). وبينما بنو العباس يضطهدون أهله وعشيرته استطاع، وهو لايزال فتى، أن يفر خفية إلى فلسطين ومنها إلى مصر وإفريقية يصحبه مولاه بدر، وسرعان ما اضطر إلى الفرار من القيروان حيث تعرض لاضطهاد الوالى عبدالرحمن بن حبيب، وذهب إلى المغرب فلبث زمنًا فى تاهرت مقيما فى قصر بنى رستم. وأكرمته قبائل بربرية كثيرة منها مكناسة ونفزة. وظهرت من عبدالرحمن رغبة فى الاشتغال بالسياسة منذ أن وطئت قدمه أرض إفريقية. وكان يشجعه على ذلك مولاه بدر، ولكن مطامعه السياسية لم تجد فى المغرب أرضًا صالحة فاتجه نظره بالطبع إلى الأندلس.

كان عبدالرحمن رجلا قوى الاستعداد شديد الزكاء مرهف الحس فى الأمور السياسية فاستطاع أن يستغل المنافسات التى ظلت سنين عديدة فى إحداث شقة واسعة بين بنى قيس اليمانية الذين استوطنوا بلاد

الأندلس. ثم إنه لم يجد مشقة فى كسب تأييد أتبـاع بنى أمية الذين جـاءوا قبله ببـضـع سنين مـع بلج بن بشـر وكـان عددهم يقـرب من الخمسمائـة انتشروا بين الجند فى إلبـيـرة وجـيـان جنوبى شـرق الأندلس. وكـان حـاكم بلاد الأنـدلس فـى ذلك الحـين يـوسف بـن عبدالرحـمن الفهرى، الذى كان يسـتمد سلطانه من زعيم بنى قيس فى الأندلس وهو الصّميل الكلابى.

ولما رأى عـبدالرحـمن أن الوقت قـد تهـيـأ لأن يدخل بلاد الأنـدلس مطالبًـا بالحق فى الملك، غـادر المغرب ونزل فى المنُكبّ "Alminecar" فى ربيع الثانى عام ١٣٨هـ (سبتمـبر عام ٧٥٥) ولقى من التـرحيب فـوق مـا كان يرجـو، ووقف لمناهـضـة يوسـف الفـهـرى. وبعـد اجـتمـاعات وحـروب ومـفاوضـات — يستطيع القارئ أن يرجع إلى تفاصيلها فى كـتب مـؤرخى العـرب — نودى بعبـدالرحمن أميرًا فى العـاشر من ذى الحجة عـام ١٣٨ (١٥ مايو سنة ٧٥٦) فى مـدينة قـرطبـة وهى المقـر القـديم لحكام العرب.

وحكم عبـدالرحمن مـؤسس الإمارة الأموية فى قرطبة مدة تزيد على ثلاثة وثلاثين عامًـا، قضى أول هذه المدة فى توطيـد مركـزه فى العـاصمـة. وذاعت أخـبار نجـاحه فـى بلاد المشرق كلهـا، فأتى إلى بلاد الأندلس سيل متدفق من أتبـاع الأمـويين وأنصـارهم ليقـومـوا بنصيـبهم فى إعادة دولة بنى أمـية فى الأندلس بعـد أن سـقطت فـى الشـام. ولكن سـرعـان مـا نشـأت اضطرابات سـياسـية كـان لابد لأميـر قرطبـة من التغلب عليها، فكان عليه أولا أن يخضع يوسـف الفـهـرى الذى لم يـرضى بالهزيمة فحاول أن يستولى على قرطبة بعـد أن جـمع حولـه فئـة من الأتبـاع، ولكنه هزم عـام ١٤١هـ (٧٥٨م) وقتل فى العام التالى فى إقليم طليطلة.

وظلت الفتن تنتـشـر فى كل نواحى الأندلس من وراء سـتـار، كـمـا كـانت الحال أيام الولاة. وكـانت الاضطرابات تنشأ باستمرار يوقظها طوائف المولدين من الأسـپان الذين دخلوا فى الإسـلام حديثـا . وفوق هذا كان البـربر والعرب لايلقون سلاحهم بسبب الأحقاد القبلية، فكان لابد لعـبد الرحـمن من أن يخمـد

فتن اليـمانية وبنـى فهر الذيـن انضووا تحت لواء العلاء بن مغيث الجذامى عام ١٤٦هـ (٧٦٣م)، ثـم فتن البـــربر يقودهـم شقيـا الذى ثار فى شنتـبرية عـام ١٥٢ هـ (٧٦٩م) وحـال دون انتشار أى اضطراب فيها.

وفى النصف الثـانى من حـكم عـبدالرحمن الأول اتحـد بعض كـبار العرب فى شرقى الأنـدلس واستنجدوا بشرلمان، فـعبر شرلمان جبـال البرانس بنفسـه عـلى رأس جـيش، وحـاصـر سرقـسطة عام ١٦٢هـ (٧٧٨م) ولكن سرعان ما اضطر إلى العودة إلى الرين، فرفع الحـصار، ومنى فى رجـوعه إلى فرنسـا بالهزيمة المشهورة التى تقـترن بذكـرى رولاند والتى نشأت عن كـمين نصـبه لـه الباسك عند ممـر رونسڤـو. وانتهز عبدالرحمن فرصة عودة شرلمان فحاصر سرقـسطة بدوره واحتلها عام ١٦٤هـ (٧٨٠م) ولكن احتلاله لها كان قـصـيـر الأجل. ثم وجـه حـملة ضـد الباسك كللت بالنجاح.

ولما مـات مـؤسـس الدولة الأمـوية الجـديدة عـام ١٧٢ هـ (٧٨٨م) كـانت مملكة قرطبة قد قامت على أساس قوى من الوجـهـة السـياسـيـة ومن حـيث سيادتها لبقاع مـعينة، وصار لها جيش قـوى. ونجـاح ذلك الرجل الذى خـرج على وجهه من الشام، وقـدرته العجيبة على إنشاء مملكة لنفسـه ونشر السلام فيـها، نالا إعـجاب كل مـؤرخى العرب فلقبوه «صقر قريش».

وكان نشـر السلام فى ربوع المملكة الجـديدة أكبـر همّ لخلفاء عـبدالرحـمن الأول. وبعد مـوته انتقل الحكم إلى ابنه هشام الأول فلم يزد حكمـه على السبع سنين إلا قليـلا، لأنه مـات شـابًا عـام ١٨٠ هـ (٧٩٦م).

وكـان لابد له أولا من التـغلب على إخـوته الذين أرادوا الاستـئثـار بالحكم فأرسل حملتين صائفتين عامى ١٧٧هـ (٧٩٣م) و١٧٩هـ (٧٩٥م) إحـداهـمـا ضـد نـربون والأخـرى ضـد جليـقيـة Galicia. والمؤرخون يذكـرون أن هشاما الأول كـان أمـيـرًا نبـيـلا جم الفـضل، ويأسفون لأن حكمه لم يطل.

وجـاء بعـده ابنه الحَـكم الأول فلبث فى الحكم سـتـة وعـشـرين عـامًـا،

ولانعرف عـلى وجه اليقـين إن كان هو الذى أدخل مـذهب المالكيـة فى الأندلس أم أبوه. والمذهب الذى كان متـبعًا حتى ذلك الحين فى تـلك البـلاد هو مـــذهب الأوزاعى، وأيا ما كان الأمر فإن الفقهاء لم يصــر لهم شـأن خـطيـر وكلـمـة مسموعـة عند الحاكم إلا عندما آل الأمر إلى الحكم.

وكان هذا الأمـير ــ خلافًـا لأبيه ــ قليل الميل إلى الـفقـهـاء، وسـرعان مـا وقف فى وجههم وأثبت لهم قدرته على مخـالفة آرائهم. ولكن الفقـهاء صمـموا على مقاومـته فانضمـوا إلى فريق آخر من المتذمـرين هم المولدون، وصاروا ــ إلى حـد مـا، وباسم الإسـلام ــ أبطالا للقومـية الأسپانية. وكـان الحكم رجلا قـــوى الهـــمـــة ثابت العـــزم فـــأدت مـــعـــارضـــتـــهـم له إلى سلسـلة من الإجراءات القاسيـة اتخذها الحكم بشدة لا هوادة فـيـها فـى الجزء الأكـبـر من حكمه. وقامت أول فتنة فى قرطبة ذاتها عام ١٨٩ هـ (٨٠٥م). فقـام متآمرون من الأشـراف يسـتـحثـهم الفـقـهـاء، وحـاولوا أن يخلعوا الحكم عن العـرش ولكن مؤامرتهم اكتـشفت، وقمع الحكم أولئك الثائرين بشدة عظيمة.

وفى العام التالى استولى الحكم على "Merida" ماردة، وأخمـد فتنة أخرى فى قـرطبـة أراق فـيهـا الدمـاء. وفى عـام ١٩١هـ (٨٠٧م) وقـــعـت فى طليـطلة وقعة الحفـرة المشهورة، وكان أهل هذه المدينة من أول الحكم الأمـوى فى ثورة لاتهدأ حتى تقـوم، فأرسل الحكم إليهم عــمـــروس ليـحكم وكـان مـن رجـاله المخلصين، فنصب كمـينًا لسادة طليطلة بعـد أن أقـــر سـيـده هـذه الخطة، ولم يخرج منه أحد على قيد الحياة.

على أن الذى يكشف عن عزيمة حفيد عـبـدالرحـمن التـى لاتلين هى وقـعـة الربض. ووطّن الحكم عـزمـه ليقـضين على جراثيم الفتنة فى العاصـمة قضاء مبرمًـا، فجمع حوله حـرسًا من الجنود المرتزقـة يسمـون «الخُـرْس». وأقامـوا حكم الإرهاب فى قـرطبة، وظل التـذمر فى زيادة مستـمرة، وفى عام ٢٠٢ هــ (٨١٧م) نشبت ثورة واسعة النطاق فى الضاحية الجنوبية للعاصمة على شاطئ الوادى الكبير، وذلك أن الفقـهاء بزعامة

يحيى بن يحيى أهاجوا الدهماء فقام هؤلاء يحاولون أن يأخذوا قصر الأمير، ولكن سرعان ما طوقتهم جنود الحكم وأخذوا عليهم السبل. وقرر الأمير لساعته أن ينفى من أرض الأندلس كل سكان ربض قرطبة الذين نجوا من المذبحة، فهاجر عشرون ألف أسرة ذهب ثلثاهم إلى مصر ومنها إلى «إقريطش»، وذهب الباقون إلى فاس واستوطنوا الحى الذى يسمى عدوة الأندلس. ثم هدم الربض وحظر على الناس أن يعيدوا بناء شىء فيه. وأثر إخماد الفتنة — على هذه الطريقة العنيفة — فى العالم الإسلامى تأثيرًا كبيرًا حتى أن المؤرخين يسمون الحكم الأول «بالربضى».

وقد أنفق الحكم معظم أيام حكمه فى القضاء على الفتن الداخلية التى كان يوقد نارها المولدون المتذمرون يحرضهم الفقهاء من وراء ستار، واستطاع بهمته أن يتغلب على كل شىء. ولكن لما كان باله مشغولا بالمشاكل الداخلية دائمًا لم يستطع أن يحمى ثغور بلاده حماية كافية فى طول أيام حكمه؛ ولهذا نجد مملكتى أشتورية وجليقية تتقدمان نحو الجنوب تقدما واضحا، وانتزع دوق أكويتانيا برشلونة من يد المسلمين عام ١٨٥ هـ (٨٠١م).

ثم جاء بعد الحكم ابنه عبدالرحمن الثانى فكان مخالفًا لأبيه كل المخالفة. وامتد حكمه من ٢٠٦ إلى ٢٣٨ هـ (٨٢٢ — ٨٦٢م). وكان ضعيفًا جدًا، فلم يستطع أن يقبض على زمام الأمور.

ونشأ عن عهد هذا الأمير الضعيف أن تجددت الحركة القومية. ففى عهده وجد المستعربون من أهل الأندلس الذين ظلوا على دينهم المسيحى أن فى قدرتهم أن يخرجوا على الأمير بتحريض إيولوجيو Eulogio والڤارو Al-varo. فلما أرادت الحكومة الإسلامية أن تقمع ثورتهم هبط على الأندلس — وخصوصًا على قرطبة — بين عامى ٢٣٦ — ٢٣٨ هـ — (٨٥٠ — ٨٥٢م) سيل من المتطوعين يريدون الاستشهاد فى سبيل الدين، ودعا الأمير الأموى مؤتمرًا حاول أن يصد هذا التيار. وكان على الأمير — إلى جانب مقاومة

الجماعات المسيحية المناوئة له — أن يتغلب على ثورات جديدة قام بها المولدون، فكان لابد له من أن يستعيد ماردة وطليطلة بالقوة.

وفى عهده أيضًا ظهر فى الأندلس لأول مرة النورمانديون الذين يسميهم المسلمون «المجوس». وفى عام ٢٣٠هـ (٨٤٤م) استولى غزاة النورمانديين على إشبيلية، وعقدت هدنة بين قائدهم وبين أمير قرطبة الذى أرسل إليهم سفيرًا هو يحيى بن الحكم الغزّال.

ولما مات عبدالرحمن الثانى عام ٢٣٨هـ (٨٥٢م) خلفه على عرش قرطبة ابنه محمد الأول، فحكم إلى عام ٢٧٣هـ (٨٨٦م)، وامتاز عهده بثورات داخلية متوالية كانت تزداد رغم قسوته؛ فقام المستعربون بثورة عند توليه الملك. وبدأ الأمير يضطهد الطوائف المسيحية فاستغاث مسيحيو طليطلة بليو أوردونيو الأول "Leo Ordono" فسير إليهم جيشًا على رأسه الكونت بيرزو "Bierzo" وقطعت جنود المسلمين عليه الطريق عام ٢٤٠ هـ (٨٥٤م) فى موقعة وادى سليط.

ولم تقف ثورات المسيحيين إلا عام ٢٤٥هـ (٨٥٩م) وبعد موت إيولوجيو وليوقريطيا "Leocritia". ولكن زادت القلاقل السياسية فى إمارة قرطبة، وأخذت حركات العصيان تظهر شيئا فشيئا فى جميع الولايات التى كانت خاضعة نظريًا لقرطبة. وكان يقود هذه الحركات المولدون الذين ظهروا فى ثوب حكام مستقلين وأبطال قوميين. وظل أمراء قرطبة مشغولين حتى أول القرن العاشر بثورات أشراف المولدين وبدعاوى البيوتات العربية الكبيرة بعد ذلك.

وفى عهد محمد الأول بدأت ثورة طويلة الأجل فى جنوب غربى الأندلس كان على رأسها زعيم مستقل هو عمر ابن حفصون. وسرعان ما صار له السلطان المطلق على جميع البلاد الجبلية التى تقع بين رُنْدَة "Ronda" ومالقة. وأنشأ مقرًا له فى قلعة بباشتر "Bobastro" الحصينة، وظل ينازع الحكومة الإسلامية المركزية إلا فى فترات هدنة قصيرة. وسرعان ما اعترف الثائرون فى كل بلاد الأندلس أنه زعيمهم غير مدافع.

وكـان حكم المنذر ابن محمد الأول وخليفته قصير الأمد (٢٧٣ ـــ ٢٧٥هـ = ٨٨٦ ـــ ٨٨٨م)، قضاه كله فى محاربة ابن حفصون الذى كان نفوذه يزداد يومًا بعد يوم، وفى محاصرة قلعة بباشتر التى كانت خليقة بأن تتكلل بالنجاح لولا أن المنية عاجلت الأمير. ويظهر أنه مات مسمومًا بيد أخيه عبدالله الذى تولى الحكم بعده.

أما عن حكم عبدالله (٢٧٥ ـــ ٣٠٠هـ = ٨٨٨ ـــ ٩١٢م) فيقال بحق أنه مرحلة هامة فى إعادة السكينة إلى مملكة قرطبة، رغم أن عهده يبدو خافت النور بالنسبة لعظمة عهد حفيده وخليفته عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر. ولا شك أنه كان شديد القسوة فى قمع كل من أراد خلعه عن العرش ولو كانوا إخوته، شأنه فى هذا شأن كل أمراء ذلك العهد. ولكنه كان يواجه أخطارًا عديدة، ويكافح حركات اضطر أسلافه إلى مكافحتها وكانت تزداد قوة إلى أيامه، واستغرقت ثورة ابن حفصون وحدها معظم أيام حكمه.

ومن جهة أخرى فإن إشبيلية، رغم قربها من قرطبة، كانت على وشك أن تخرج على الحكم الأموى. وكان الحزب الأسپانى والحزب العربى فيها يُضعفان باستمرار سلطة الحاكم الذى ترسله قرطبة. وكانا يطلقان على المدينة طوائف البربر الذين كانوا ينزلون فى الجبال المجاورة. ثم اشتدت عداوة القبائل العربية الكبرى كبنى حجاج وبنى خلدون، وصارت تقض مضجع الأمير شيئًا فشيئًا. وكان رؤساء هذه القبائل أصحاب أراض واسعة، ولهم أتباع مخلصون كثيرون يستطيعون تسليحهم إذا استلزم الأمر ذلك. ولم يكد عبد الله يستقر على عرش الإمارة حتى قام كريب بن خلدون رئيس القبيلة الثانية وأهاج إقليم الشرف كله، وضم إليه زعيم بنى حجاج. ثم عقد محالفة مع الأمير واتفق معه على مهاجمة المولدين فى إشبيلية وأنزل بها الدمار عام ٢٧٨هـ (٨٩١م)، ولكن خضوعه كان قصير الأمد.

وفى عام ٢٨٦هـ (٨٩٩م) وقعت منازعات بين زعماء الأسرتين الكبيرتين

فى إشـبيليـة. وبعـد أن تخلص إبراهيم ابن حـجاج من كُـرَيب منافـسـه، عقـد محالفة مع ابن حفصون قائد الثورة فى الجنوب الشرقى، واسـتـطاع عبدالله أن يخضع ابن حفصون، ولكنه اضطر إلى منحه امـتيازات عديدة حـتى أنه أصبح فى الواقع مستقـلا بحكم إشبيلية. وفى هذا العصر زاد نـفوذ الأشراف – وهم حكام إقطاعـيون كـانوا يتـبعـون أميـر قرطبـة من الوجهـة النظرية – فسـاعد ذلك على إضـعـاف سلطانه. وكـان أهم هؤلاء الأشـراف صـاحب سـرقـسطة وإقليش ووشـقة وأكـسونبـة Ocsonoba فى الجنوب الغربى.

أما ابن حـفصون فإنه بعـد أن أظهر شيئا من الخضوع فى أول حكم عبدالله عـاد إلى مـناوأة الحكومـة، وسـاعـده مـسيـحيـو قرطبـة ورئيسـهم الكونت سـرڤاندو، فـامتـد سلطانه إلى الجنوب حتى أصبـحت العاصمة نفسهـا مهددة بالخطر، ولـم يكن بد من الركـون إلى العـمل الحـازم. وفى عـام ٢٧٨ هـ (٨٩١م) زحف الأمـيـر عـبـدالله على حـصن پولي poly جنوبى قـرطبـة – واسـمه الآن أكَـولار Agwlar – وكان ابن حفصون قـد اتخذه مقرًا له، وأرغم هذا الثـائر على الالتـجـاء إلى قلـعـة ببـاشتر، وكـان هذا النجـاح سببًـا فى تقـوية سلطان الأمـير، وسـاعـده على إخـضـاع كـورات إسـتـجه وأرشـذونة والبيرة وجيّان مدة قصيرة.

وظل الأمـير إلى آخـر حكمه ينشـر السـلام فى بلاده ويصل فـى ذلك إلى نتائج مختلفة، ولكـن همته لم تفتر، ولم يدع خـصومـه الثائرين يهـدأ لهم بال، ونجح بالتـدريج فى توطيـد سـلطانه، وفصم عروة خصوم بنى أمية.

لما مـات فى صـفـر عـام ٣٠٠ هـ (٩١٢م) كان الموقف أكثر استقرارًا من ذى قـبل. فقـد مهـد السـبيل إلى نشـر السـلام فى ربوع الأندلس، وكـان من أنشط العاملـين على ذلك. وجاء حفـيده فـأكمل فى الجـزء الأول من حكمه مـا بدأه عبدالله.

(٢) خلافة الأمويين فى الأندلس

لما تولى عبدالرحمن الثالث بن محمد الأمر بعد جـده عبدالله، كان فى الـثالثة والعـشـرين من عمـره. ورغم أنه كـان

فتى فإن جـده اختاره خليفـة له لما كان له من عظيم الصـفـات، فكان اخـتيـارًا صـادف أهله. وليس فى تاريخ العصـر الإسلامى فى الأندلس عهد أزهى وأبهر من عهد عبدالرحـمن الثالث. كان حكمه طويلا، فقـد حكم نصف قرن: من ٣٠٠ ــ ٣٥٠ هـ (٩١٢ ــ ٩٦١م)، فـتـمكن الأمـيـر من تنفـيـذ سـيـاسـتـه تنفـيـذا متواصلا منقطع النظير ، وساعدته هذه المزايا على أن يـخـمـد مـراكـز الثـورة المختلفة التى كـانت لاتهدأ فى الأندلس، منذ أن دخلهـا المسلمون؛ وظلت البـلاد هادئة عـشـرات السـنين. وفى عـهـد عـبـدالرحمن الـثالث وخلـيفـتـه الحكم الثانى، وفى العـهد الذى كان الأمر فـيه فى قبضة المنصور والمظفر الدكتاتورين العـامـريين، بلغ مـلك المسلـمين فى الأندلس أوج عظـمـتـه، ولم تسـتطع الأندلس بعـد ذلك أن تصل إلى النفـوذ الســيـاسى والمـدنيـة الزاهـرة اللذين بلغتهما فى عهد هذين الأميرين، ولا فى أن يكون لهـا الشـأن الأول فى الغـرب وأوروبا وإفريقية.

ولانريد تفـصـيل القـول فى عـهـد عـبـدالرحـمن الثـالث، بل حـسـبنا أن نقـتـصـر على دراسـة أهم مـا فـيـه. ونسـتطيع أن نقـسـمـه إلى عـصـرين كبيرين: أولهمـا عصر إعادة السلام إلى البـلاد، وقـد تم فـيه تحـقـيق الوحـدة السيـاسية فى الإمـبراطوية القرطبـية. والعصر الثـانى أطول من الأول، وأكثر ما يميزه الاشـتغال بالشئون الخـارجية وبالعـلاقـات بالمـالك المسـيحـيـة فى الشمـال، وبشمالـى إفريقيـة الذى كان يحكمه الفاطميون.

ولما اعتلى عبدالرحمن الثالث العرش، بدأ فى العـمل، ورسم لنفسـه برنامجًـا يقـوم على القضـاء على الثـورات التى كانت تروى أرض الأندلس بـالدماء منذ قـيـام الدولة الأمـويـة، وعلى أن يشل سلطان أشـراف العـرب الأقـوياء، وأن يحمى الثـغور الإسـلامية فى الشـمال. وقـد نفـذ برنامـجه جـزءًا جـزءًا. وفى العـام الأول من حكمـه اسـتـولى على إستـجة، ودك حصـونها. وقـام بغزوة أخرى كـانت نتيـجتهـا الاستـيلاء على قلعـة مونتليـون Monteleon الحصـينة، ونشــر السكينة فى إقـليـمى جَـيَّـان

والبـيرة. وظل يخـضـع جنوب الأندلس إلى عام ٣٠٥ هـ (٩١٧م)، فخضعت له إشبيليـة وبعدها قرمونة. ثم مـات عمر ابن حفصون قائد الثورة الهرم، وحاول أبناؤه جـعـفر وسـليمـان وحـفص أن يستمـروا فى الكفاح، ولكن لم تكن لهم ثقة عظيمة فى نجـاح أسلحتهم. وكانت النتيـجة أن استـولى عبـد الرحمن على بباشـتر بعد أن حـاصرها بنفسـه عام ٣١٥هـ (أوائـل ٩٢٨م)، وسـقـطت طليطلة آخـر حـصن للثـورة بعـد ذلك بخمس سنين. وكان أسلاف عبدالرحمن قـد اضطروا إلى أن يمنحوها نوعـاً من الاستقلال السياسى، ولكنه ضيق عليها الخناق حتى سلمت أخـيراً عام ٣٢٠هـ (٩٣٢م).

على أن الأمـيـر لم يغـفل فى الوقت نفـسه عن مطامع الملك المسيـحيـة فى الشـمـال، ولاسيـمـا مملكة ليـون التى رسـمت لنفـسـهـا برنامـجـاً للتـوسـع العمرانى، والتى كان يـحكمها أوردونيو الثـانى، وهـو أمـيـر طمـوح نـشـيط. واستـولى أوردونيو على قلعـة الحنش فى جنوب مـاردة Merida . وبعـد ذلك بقليل تمـكن بمسـاعـدة سـانـخـو ملك (نبـارة) نافار، من أن يرسل حـملة إلى إقليمى تطيلة وفلتـييره Valtierre. ولكن عبدالرحمن الثالث صـد تقدمهما وأحرز انتـصـارات مـتـوالية فى عـام ٣٠٨هـ (٩٢٠م) بأن اسـتـولـى على قـلاع أوسمه وشنت اشتبـان وكلونية وقرقر وقلهـرة ومـويز وانتـصـر فى وادى جنقويرة. وبعد ذلك بأربع سنين اعتدى أهل ليـون من جـديد، فانتـهـز الأميـر فرصة الاضطرابات التى قامت فى ذلك البلد المسـيحى بـسبب ولاية الملك بعـد أوردونيو الثانى، وأصلح الموقف لمنفعته فى حرب كللت بالنصر.

وكان عبدالرحمن طوال الجزء الأول من حكمه يرقـب الحوادث فى إفريقـيـة عن كـثب ويـقـيـم الحـصـون على الشـواطئ، وينظـم أسطولا قـويا، وهو بذلك يستـعد لغزوات الفـاطمـيين الـتى قد تقع بعـد أن أتى ضدهم أعـمالا تدل على عـداوة ظاهرة. ولكى يبـرز هذه العداوة فى صـورة أقوى، اتخذ لنفـسه

لقب أمـــيــر المؤمنـين عـــام ٣١٦ هـ (٩٢٩م) بعـد أن كان أسـلافـه، بل هو نفسه، من قـبل قانعين بلقب الإمـارة فقط. وكانت المملكة القرطبـية الصـغيرة قد صارت فى الوقت نفسه إمبراطورية إسـلامـيـة عظـيـمـة، وتمـت بـذلك عـودة الخـلافـة الأمـوية إلى الأندلس، بعد أن انقضى أمرها فى دمشق، واتخذ لنفسه أيضاً لقباً تشـريفياً فسمى نفسه الـنـاصـر لـديـن اللـــه (انـظـر *Espagne musulmane*: E. Levi Provençal *du Xéme siécle*، طبعـة باريس ١٩٣٢م، ص ٤٥ ومابعدها).

وبعد ذلك بقليل استولى الخليفة عام (٩٣١م) على قلعـة سـبـتـة وهى على شاطئ إفريقية، وعين لهـا حاكماً وأقام بهـا حـامـيـة، وكـان هذا مـبـدأ غـارة الأمـويين على المغـرب الأقصى. وقـبل ذلك بعدة سنين كـان حكام مملكة نكور قـد طلبوا الانضـواء تحت لواء الخليفـة الأمـوى فـأجـيـبـوا إلى ذلك. على أن الناصر لم يقف عند هذا الحد واستطاع أن يضم إلى جـانبـه أمـراء الولايات الصغيرة الذين كانـوا يحاولون مقاومة غـزاة الفـاطمـيين، واســتطاع بفـضل محـالفة عـقدها مع المغـراوة أن يخضع كل بلاد المغـرب الأوسـط مـاعـدا إقليم تاهرت.

ولانرى لعـبـد الـرحـمن فى الجـزء الثانى من عـهده أعمـالا كثيرة قـام بها بنفـسه. على أن الأحـزاب أخذت تنشـأ حـينذاك فى قلب إمـبراطوريـة قرطبـة المتحدة الهادئة. ولم يكن لها شأن يذكر فى أول أمـرها، ولكنها صـارت أخيـرًا سـبـبًا لاضطرابات عظيمة فى الشـئون الداخليــة للخـــلافـة. وكـــان من هذه الأحزاب حزب الصقالبة وحزب البربر. والصـقالبـة أسـرى أخذوا فى شـرقى أوربا وإيطالـيـا وشـمــالى الأندلس، وسرعـان ما صاروا طائـفة كبـيرة فى قـرطبـة، نجـدهم فى عـهـد الناصـر يتبـوءون مناصب عاليـة فى الدولة، بل وفى الجيش.

ويظهـر أن الخليـفــة اسـتــعـان بالصقالبة ــ الذين أيدوه فى أول الأمر ــ فى الحـد من سطوة أشراف العـرب

القدماء، بل وفى محو آثارها؛ فمثلا نجد الخليفة فى ٣٢٧هـ (٩٣٩م) يسند قيادة حملة حربية هامة إلى «نجدة الصقلبى». ولكنه ندم على ذلك فيما بعد، لأن جنود المسلمين فى هذه المرة ذاقت أول نكبة إبان حكمه: هزمهم أهل ليون وحلفاؤهم أهل نبارة بقيادة رميرو الثانى، وكان ذلك فى شنت مانكس والخندق. ومن ذلك الحين كانت سياسة الناصر إزاء الممالك المسيحية مقصورة على انتهاز كل فرصة ممكنة، سياسة منطوية على اليقظة والحذر.

ثم نشبت الحرب الأهلية فى شمالى أسبانيا بسبب الحقد المتأصل بين رميرو الثانى وفرنان أمير قشتالة. ولما مات ملك ليون اقتتل ولداه — أوردونيو Ordono الثالث وسانخو Sancho — على الملك. ولكى يتفرغ أولهما للتغلب على أخيه الذى كانت تؤيده قشتالة، عقد مع عبدالرحمن معاهدة سلام فى صالح الخليفة، وتعهد بأن يدفع له جزية منتظمة. ولما مات أوردونيو الثالث عام ٩٥٥هـ خلفه سانخو. ونظرًا لكراهية الأشراف له وهزيمته أمام جيوش الخليفة، اضطر إلى أن يلجأ إلى بمبلونة مع توتا ملكة نبارة العجوز. وبعد ذلك لجأ إلى عبدالرحمن الناصر ليساعده على استعادة مملكته التى استولى عليها أوردونيو الرابع، فبدأت المفاوضات وأتى سانخو وتوتا إلى قرطبة يطلبان العون من الخليفة، واضطر ملك ليون أن ينزل عن عشر قلاع فى مقابل إمداد الخليفة له بجنود ساعدته على أخذ سمورة عام ٩٥٩م، أوبيط Oviedo فى السنة التالية.

على أن خطر الفاطميين الذى كان يهدد الأندلس لم تختف كل معالمه؛ ففى عام ٣٤٣هـ (٩٥٤م) أرسل الخليفة الفاطمى المعز واليه على صقلية ليغير على ثغور الأندلس. وأجاب الناصر على ذلك بأن أمّر «غالبا» — وهو واحد من أنصاره المخلصين — على أسطول يتألف من سبعين سفينة، سارت وأحرقت مرسى الخرز، قرب القلعة على ساحل إفريقية الشمالية.

ومات عبدالرحمن الثالث الناصر فى اليوم الثانى من رمضان عام ٣٥٠ هـ (١٥ مايو ٩٦١م) وكان فى الثالثة والسبعين من عمره.

ثم جـــاء بعــده ابــنه الحكم الثـــانى المســتنصــر بالله، وولى الخــلافــة وهو يقارب الخـمسين، فــواصل أعمــال أبيه. وكــان ملكا ورعــا عالمًا، يقــتــرن اسمــه خــاصة بمســجد قــرطبــة، لأنه وسعــه وزينه بالزخــارف، وأنفق عليــه مــبــالغ طائلة وأحضر له مــهرة الصناع وغالى المواد من بلاد الــبــحــر المتــوسط ومن بوزنطة. وكان أكبر هَّم أبيــه متجهًا إلى تشييد المبانى العــامة وإقامة الحصون، وبنى مديــنة الزهراء على مســافة ثلاثة أمــيــال شــمــالى غرب قــرطبــة لتكون مقرًا له.

وكــانت محــبــة الحكم الثــانى للعلم سببًا فى أن يميل إلى الحياة الهادئة من أول الأمر، ولكن المؤرخين يبــالغون فى تصـــويره خليـــفـــة لايعنى بالأمـــور السياسية . وكان على الحكم أن يحافظ على الحالة التى ترك أبوه البــلاد عليها، فلم يكن عليه إلا أن يراقب سير دواليب الحكومــة من غيــر اضطراب. وقد نفــذ برنامج أبيه، وكان مــترسما لخطاه فى أن لايظل متفرجًا لا يبدى حراكا أمام ما يقع فى شمــالى أسپانيا وفى إفــريقية.

واستــقبل الحكم الثانى أخا ســانخو — واســمه أوردونيــو الشــرير Ordono the Wicked — اســتــقبــالا فــخــمًا، وصــار بالتدريج راعــيًا لكل الأمراء المسيــحيين فى الشمال كأنهم ولاة يتبعون له.

وكان ســاعده الأيمن فــى السيــاسة حاجــبه «المصحفى» وكـبار الصقــالبة، ولعله أســرف فى الثــقــة بهم إســرافــا يســتــحق عليــه اللوم. وظلت الحكومــة الأموية تبذل نشاطًا عظيما على شواطئ إفريقية، وكــان يظن أن خطر الفاطميين قــد زال عند ما رحل المعــز إلى مصــر، ولكن ممثليــه بــنى صنهــاج عــادوا إلى مناوأة ولاة بنى أمــيـــة فى إفــريقــيــة الشمــالية. ومن جــهة أخــرى ظل أمراء الأدارســة فى إقليــمى طنجــة وأصيــلا موالين للفــاطميين، وقد قــاوم حسن بن قَنُّون مــقــاومــة طويلة، ولكنه أخــذ فى قلعته «حجــر النسر» وأرسل أسيرًا إلى قرطبة. ويمتاز عهد الحكم الثانى بتجدد محــاولة النورمانديين (انــظر المجوس) للدخــول فى أســـپانيــا عــام ٣٥٥ هــ (٩٦٦م).

ثم أحس الحكم الثانى ببلوغه الكبر ، فصار أكـبر همه أن يحفظ الخـلافة فى أبناء الأمـويين. ولم يـكن له سـوى ابن واحد لايزال فتى وهو هشـام، فأخذ له من الناس البـيعة ليـتولى الخـلافة من بعـده، ومـات بعـد ذلك فى الثـالث من صفر سنة ٣٦٦ (الأول من أكتوبر سنة ٩٧٦).

وعهد هشـام الثانى المؤيد بالله ثالث خلفاء بنى أمـية فى الأندلس هو عـصر قيـام دكتـاتورية وراثية فى بنى عـامر وقبضهم على السلطة المدنية والحربية، بعـد زحـزحـة الخلـيفـة إلى قـصـره وتجــــريده من الاضـطلاع بمهــــام السياسة.

والظروف التى نشأ فيها هذا الوضع الجديد بعـد وفاة الحكم الثـانى معـقدة جـدًا، ولكنها مـعروفـة تمامًا ..وحـسب القول بـأن ذلك الحاجب المشهـور أبقى للخليفة الناشئ استـعمال السلطة العليا من الوجـهـة النظرية ومع ذلك فـإنه — مع مطامـعه التى لم تكن تقف عنـد حد — لم يفكر فيما يظـهر تفكيرًا جديًا فى خلـعـــه والجـلوس مكـانه. فكانـت كل الأعمـال الرسمـية تسـير باسم هـشام الثانى، ويـظهر أنه لم يبد أقـل ميل إلى مـقـاومـة نفـوذ بنى عـامـر فى بلاده، والحقيقة أن ضـعف الخلافة الأموية لم يظهر إلا بعد أن ذهب المنصور.

وواصل المنـصــور ســيـــاســـة عبدالرحـمن الثالث والحكم الثانى باسم هشـام الثانى، وطبـعـها بشـخصـيتـة القويـة، وأقام المنصور فى غـربى بلاد البربر شبه نظام للحماية بحيث صارت نفقات إفريقيـة أقل ضغطا على ميزانية الخليـفة. وكان المنـصور قائدًا مـظفرًا، شديد العداوة للممالك المسـيحية، وكان يوجـه ضـدها الحـمـلات فى كل عـام تقريـبًا حفظـا لهيبـته. ونذكـر من هذه الحـملات حـملة قطالونية عـام ٣٧٤هـ (٩٨٥) التى هزم فـيهـا الكونت بوريل Cound Borrel، واستـولى على برشلونة. وبعد ذلك بثلاث سـنين تحول المنصور إلى ليون وحاكمـها برموره الثانى Bermura II الذى خـالف معـاهدة بينه وبين قرطبـة؛ فاسـتولى على قلمـرية وليون وسمورة.

وكان للمنصـور فخر الانتـصار فى حملـته الشهـيرة على جليـقيـة وفيـها استولى على شنت ياقب فى ٢ شـعبان سنة ٣٨٧ (١٠ أغـسـطس سنة ٩٩٧). وفى عـــام ٣٩٢ هـ (١٠٠٢م) قـــاد جـيوشـه إلى قشـتالة فـاسـتـولى على قنالش Canates وســان مـيـــلان ديلا كـوجولا ومـات فى مـدينة ســالم وهو عـائد من حـــملتـه الظافــرة فى السنة نفسها.

تدهور الخلافة الأموية وسقوطها

بعد موت المنصور عين هشام الثانى ابنه عبـدالملك حاجبًا له، وكـان قبل ذلك بسنين قـد اشتهـر فى إفريقـية. وظلت بلاد الأنـدلس خــــلال الـسنين الـست الأولى من اســتـيـلائه على الـسلطان يسودها الســلام. وعزز عبـدالملك جيش الخليفة بجنـود جدد استحضـر أكثرهم من إفريقيــة، وقام بحملات كثـيرة ضد ممالك الشـــمـــال. فـفى عـــام ٣٩٣هـ (١٠٠٣) ســير حـملات مـتواليـة على قطالونيـة، وفى عـام ٣٩٥هـ (١٠٠٥) وجهها إلى جليـقية، وفى عام ٣٩٦ هـ (١٠٠٦) إلى پـمــــپلـونة، وفـى عـــام ٣٩٧هـ(١٠٠٧) إلى أهـل قـشـــتـــالة فهـزمهم فى كلونية. وبعـد هذه الحملة التى فاز فـيها أخـيرًا لقب نفـسه بلقب تشــــريفى هـو المظفـــر باللـه. ورغم معارضة صامتـة كانت فى قرطبة ضد اسـتبـداد بنى عامـر، ورغم مؤامـرات عديدة قـضى عليهـا سريعـاً، فإن عـبد الملك المظفر عمل على إطالة أجل الخلافة الأمـوية بضع سنـين. وكـانت حـيـاته شاذة من غير شك، ولكنهـا كانت بعيدة عن الأخطـار الكبــيـرة فـى الداخل أو الخارج، على أنه سرعان ما مات، ويقال إنه مـات مسـمومـاً بإيعـاز أخيـه عبـد الرحـمن الذى خلـفـه بموافـقـة هشـام الثانى الخليفة الضـعيف.

وكان عبد الرحمن ابناً للمنصور من أمـيرة مـسـيـحيـة تزوج بهـا هى ابنة سانـخو Sancho ملك نبـارة، ولذلك كان الحـاجب الجـديد يسـمـى سـانخـويلو "Sanchuelo" أى سانخو الصـغير. وبعد قبضـة على زمام الأمر بقليل من الزمن

جلب على نفسه كراهية شديدة من أهل قرطبة لتجـاوزه الحدود التى حذر أبوه وأخوه قـبله من مجـاوزتها، فـقد اعـتز بتـأييد جنـود البربر فـاسـتولى عليـه جـشع لم يكبح جـماحـه، وفكر فى أن يكون خلفـاً لهـشـام الثـانى وأن يلقب نفسه بلقب الخلافة.

وكـان الخليـفة من الضـعف بحـيث أجـاب طلب عـبـد الرحـمن. وفى عـام ٣٩٩هـ (١٠٠٨) صدر مرسـوم بجعل عـبد الرحـمن وليـا للعـهد على عـرش قرطبة. وأثار هذا الإعلان البـلاد جميعاً على بنى عامـر؛ فقام حزب المتـذمرين، وزاد عددهم زيادة كبيرة بعد هذا الأمر الذى لم يكن يتوقعه أحد. وتولى القيادة أمراء بنى أمية المحـرومون من العرش، فانتهزوا سفر عبد الرحمن بن أبى عامر فى حملة على جليـقية وأشـعلوا الثورة فى العاصمة، وحاصـروا قصر الخليفة وأرغـمــوه على أن ينزل عن الـعـرش لحفيد الناصر، وهو محمد بن هشام بن عبد الجبـار الذى نودى به خليفة ولقب المهـدى عـــام ٣٩٩هـ (١٠٠٨). وأخلى الخليفة الجديد قصـر بنى عامر المسمى المدينة الزهراء وجـعله دكـا، وبعـد ذلك بأيام أسـرع عبـد الرحـمن راجعـاً إلى قرطبة فقبض عليه على مسافة قليلة من العـاصمـة هو وحليفـه المخلص الكونت كاريون Count Carrion ثم قتل.

ومن ذلك الحين إلى سقـوط الخلافة ـ الذى لم يكن بعـيداً ـ سـادت الحرب الأهلية فى قرطبة وإمبراطورية الخلفاء، وزاد العنصر البربرى بـجنود صنهاجة التى أتى بهـا بنو عـامر من إفـريقيـة، وكـان له شـأن كـبيـر فى الاضطرابات التى جاءت بعد ذلك. وبدلا من أن يعمل المهـدى على مصـالحة رؤسـاء الجنود المرتزقــة أســخطهم بما أبداه لـهم من الجفاء والاحتقار، ولاسيما بطرده عدداً كبـيراً من الإفريقـيين من ديوان الجند، فانضم المتذمرون من دهماء قرطبة إلى هؤلاء المطرودين، واستمالوا أهل البلاد، وسرعـان ما نادوا بخـلافة أميـر جديد هو سليـمان بن الحكـم بن سليمـان بن عـبد الرحـمن الناصـر ولقب المستـعين بالله. واسـتـولى الـبـربر مع الخليـفـة

الجديد على قلعة رباح Calatrava ووادى الحجارة، وحاولوا عبثا فى مدينة سالم أن يضمـوا القـائد «واضـحـا» إلى حركتهم، ولكنهم لجئوا إلى أهل قشتالة وأفلحـوا فى استمـالتهم، ثـم عادوا إلى قرطبة بعد أن أمدهم أهل قشتالة بالقوة والمؤونة. وعجز المهدى عن صد زحفهم فـوقعت العـاصـمة فى أيديهـم، وقـام زعـيـم صنهـاجـة زاوى بن زيرى بإجلاس سليـمان المستـعين على عرش الخلافة.

على أن المهدى لم يعـترف بالهزيمة، فاستعان بواضح وبكونت ريموند حاكم برشلونـة والكونت أرمنجـود حـاكم أرجيل، وأغـار على سليـمان المسـتعين وأنصـاره من البـربر فى عقـبـة البقـر جنوبى قـرطبة، فـأخـذ عليهم السـبل، وعاد ظافرًا إلى العاصمـة بعد أن نهبها أهل قطالونيـة، ولكن الـبربر جـمـعـوا شـملهم واستـولوا على مـا بين البحـر المتـوسط ونهر الوادى الكبـير. وعـذب أهل قرطبة وما حولها.

وأمام هذه الحوادث ألقى أهل قرطبة على خليفتهم المهـدى تبعة الشرور التى حلت بهم، بعد أن صار ضعـفه واضحًا لهم، فدبرت مـؤامرة ذبح المهدى فيـها، وأعـيد هـشام الثـانى إلى العـرش (ذو الحجة سنة ٤٠٠ = يولية سنة ١٠١٠).

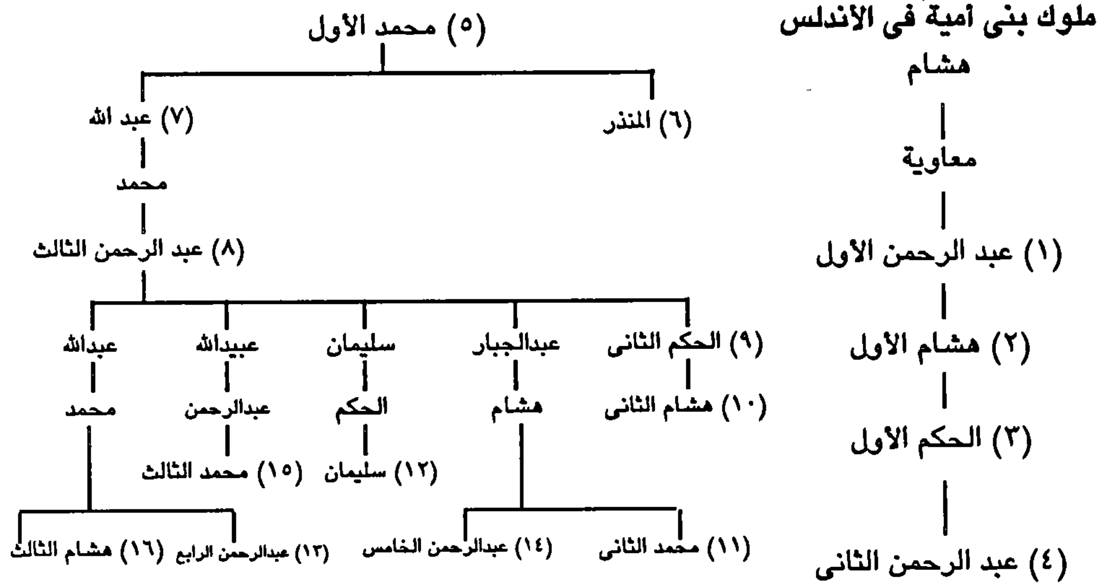
وكـان أول مـا عنى به هشـام بعـد عـودته إلى الملك هو أن يعين واضـحـا كبيرًا لوزرائه وأن يصالح البربر، فأبى هؤلاء وعادوا إلى حصار قرطبة، وظلت الحـال على ذلك إلى عام ١٠١٣م. وقـد خلف لنا مؤرخو العرب تفـاصيل وافية عن المؤامـرات التى حيكت شـباكـها فى قرطبة، كما خلفوا لنا قصصًا كثيرة عن المحـاصرين. واضطر أهل قـرطبة آخـر الأمر إلى التسلم، وأرغـمهم البربر على تجديد يمين البيعة لسليمان المستعين.

عين سليـمـان البـربـر فى مناصب الحجاب والوزراء، وأصـاب أهل قرطبة اضطهاد لم يسبق له مـثيل، وذهب آخر من نجا من الصـقالبـة الذين كانوا أيام بنى عـامـر إلى اللحـاق بأقـربائهم فى شرقى بلاد الأندلس. واتفق أهل قرطبة

على أن يسلموا مقاليد أمورهم إلى على بن حمـود حاكم سبـتة Ceuta، وهو من العلويين الـطامـحين ــ فـانتــهـز علىّ فـرصــة تفـرق الـبـربر الذين كـــانوا يؤازرون المستعين، وزحف على قرطبة، واستـولى عليها ونادى بـنفسه خليـفة عليــهـا (٤٠٦ هـ = ١٠١٦م) وقــتل المستعين. ولكن عليا بن حـمود قتل بعد ذلك بقليل

ولم تكن السنـون التـاليـة لذلك أقل اضطرابًا، وطـالب بالعـرش بعـــد علىّ قاسمٌ بـن حمود وابن أخـيه يحـيى بن على، وكـــان يطالـب به من الأمـــويين عبدالرحمن الرابع بـن محمد المرتضى، وعبدالرحمن الخامس المستظهر، ومحمد الثالث المستكفى، وهشــام الثالث المعتد، وكانوا يقتسمون سلطانا مزلزل الدعائم حـتى عـام ٤٢٠هـ (١٠٣٠م). على أن بلاد الأندلس كلهـا ملت تغيـر الحكومة المستـمر ، وعزم أهل قرطبـة على إلغاء الخـلافـة إلغـاءً تامًا. واخـتـفى هشــام الثانى، ويجوز أنه قـتل أثناء إغارة على القـصر أو هرب منه كـما قـيل، فتـرك الأندلس وذهب ليـقـــضى مـا بقى من أيامه مـستخـفيًا فى الشـرق، ويصعب القطع والتدقيـق فيما انتهت إليـه حياته الخاليـة من العظمـة. وأيا ما كـان الأمر فـإن دولة الأمويين فى الأندلس أخـذت تتمزق بعـد وحدتها السيـاسية منذ بدء القرن الحادى عشر، وسرعان ما أعلنت ولايات أسپـانيا الإسلامـية استقـلالها تحت سلـطان حكام من الأســپـــان أو الصــقـالبـة أو البـربر، وتـكونت ممالك صـغيـرة يعـرف عـهدها بعـهـد ملوك الطوائف؛ أمـا قـرطـبـة فـسرعـان مـا صارت شبه جمهـورية صغيرة تحولت بسرعة فـى عهد بنى جهـور وصار لها شأن.

وعلى أى حـال فإن بـضع عشـرات من السنين كـانت كـافيـة لهـدم الدولة الوطيدة الأركان التـى أقام بناءها أمراء بنى أميـة العظام وأكبرهم عبـدالرحمن الناصر، وهو من أعظم حكام العـصور الوسطى وحكام الإسلام.



المصادر :

كـان تاريـخ بنى أمـيـة فى الأندلس موضع عناية المؤرخين، فكتبوا فيه كتبًا كثـيرة فى بلاد الأندلس ذاتها فى عـهد بنى أمية وبعـدهم أيضًا، ومن أسف أن الأيام لم تحـفظ لنا كل هذه الكتب التى كـان أهمهـا كـتب الرازى وابن حيـان. كتـب أحمد بن مـحمـد الرازى ــ الذى عــاش فــى النصف الأول من الـقـــرن الرابع الهـجرى (العـاشر الميـلادى) ــ تاريخًا لملوك الأندلس الإسلامـيـة أسماه «أخــبـار مـلوك الأندلس»، وكـــان هذا الكتاب أكبر مصدر للمؤرخين من بعده. ونســتـطيع أن نذكـر من المـراجع التى كـتبت فى الـوقت نفســه الكتب الآتيـة، وذلك على حسب ترتيبها التاريخى:

(١) كتــاب لايعرف مـؤلفه واســمه: أخبار مـجموعة (ترجمه إلى الأسـپانية ونشـــره E. Lafuente y alcantra بمدريد ١٨٦٧ بعنوان *Ajbar machmua, cronica anonima del riglo XI*، وهو تاريخ شــائق يمثل الحـوادث تمثـيـلا جـيـدًا، حـافل بمعلومات يظهر أنها بريئة من الأساطير المخـتلطة بتاريـخ المسلمين فى الأندلس حتى أيام عبدالرحمن الثالث.

(٢) كتاب افتتاح الاندلس لابن القوطية القرطبى المتوفى عام ٣٦٧ هـ (٩٧٧م)،

وهو يشمل تاريخ المسلمين فى الأندلس إلى أيام الناصر. وقد طبع فى مناسبات كثيرة، وترجمت أجزاء منه، وترجمه كله أخيرًا Ribera فى مدريد عام ١٩٢٦. (٣) ولحيان بن خلف بن حيان ـ وهو مؤرخ كبير توفى عام ٤٩٦هـ (١٠٧٦م) ـ كتاب عظيم اسمه «المقتبس فى تاريخ الأندلس» وآخر اسمه المتين. ولكن لم يخلص إلينا من ذلك إلا مخطوط لجزء واحد يتناول عهد الأمير عبدالله وهو محفوظ فى مكتبة بودليانا (وقد نشره Melchor. M. Atuna بعنوان:، *Textes arabes relatifs a L'his-roire de l'occident musulman* جـ٣، باريس ١٩٣٢). وتوجد فى مكتبة الأكاديمية بمدريد نسخة من مخطوط وجد فى الأستانة يشمل جزءًا من عهد الحكم الثانى. ولحسن الحظ حفظت منه مقتبسات كثيرة فى كتب المؤرخين الذين جاءوا بعد ذلك وخصوصًا ابن بسام فى كتابه المسمى الذخيرة.

(٤) ولنذكر أيضًا مما كتب فى الأندلس ذاتها «تاريخ قادس» من أعمال قرطبة لصاحبه الخشافى (ترجمه ونشره J. Ribera بعنوان *Historia de los Fueces de Cordoba*، مدريد سنة ١٩١٤).

(٥) وبين سنة ١٨٨٣ وسنة ١٨٩٥ نشر J.Ribera و F. Codera كتاب *Bib-liotheca arabio-hispona* فى عشرة أجزاء جمعا فيه ما صنفه كتاب التراجم من أهل الأندلس. ولكن لاشك أن أوفى المراجع الخاصة بتاريخ الأمويين فى قرطبة كتابان متأخران نسبيًا أحدهما يرجع إلى القرن الرابع عشر وهو كتاب ابن عذارى المراكشى، وثانيهما يرجع إلى القرن السابع عشر وهو كتاب المقرى، ويسمى الأول «البيان المغرب فى أخبار ملوك الأندلس والمغرب» وقد عرف من هذا الكتاب ثلاثة أجزاء اثنان منها يتناولان الأندلس، ويشمل أولهما تاريخ شبه الجزيرة منذ الفتح العربى إلى وفاة الحاجب المنصور بن أبى عامر. وهذا الجزء يعيد ـ كما أبان دوزى ـ كل الجزء الخاص بالأندلس فى كتاب لمؤرخ قرطبى من مؤرخى القرن العاشر هو عريب بن سعد الذى أكمل تاريخ الطبرى حتى انتهى به إلى عصره

(نشـر دوزى كـتـاب عـريـب بعنوان *Histoire de l'Afrique et de l'Espagane intitulée al Byano l - mogrib* ، طبعـة ليدن سنة ١٨٤٨ ـ ١٨٥١ وتـرجـمـة إلى الفرنسية E. Fagnan ونشره فى الجزائر سنة ١٩٠١ ــ ١٩٠٤، وترجم بعـضـه إلى الأسـبـانيـة Fernandez Gonzalez، غرناطة ١٨٦٢). والجـزء الثانى يتناول تاريخ سقوط خلافـة بنى أمية من أيام عـبـدالملك العـامـرى وتاريـخ ملوك الطوائف وقـد عـثـر علـى هذا الجـزء ونشره E. Levi - Provencal (بعنوان *Textes arabes relatifs à L'histoire de l'Occident musulman* جـ ٢، پـاريـس ١٩٣٠). والكتـاب الثـانى ليس أقل من «البيان المغـرب» شأنًا فى دراسة تاريخ بنى أمـيـة، وهو كـتـاب «نـفـح الطيب» للمـقـرى المغربـى، نشر نصـفـه الأول دوزى وديجـاوكـربل ورايـت بعـنوان *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*، ليـدن ١٨٥٥ ــ ١٨٦١ (وطبع فى بولاق سنة ١٢٧٩هـ وفى القـاهرة ونـشـر مـخـتـصـرًا له بالإنجليزية P. de Gayangos بعنوان *The History of the Muhammedan Dynasties in Spain*، لـنـدن سنـة ١٨٤٠ ــ ١٨٤٣. ويخصـص ابن خلدون جزءًا من كـتابه العـبـر لتـاريخ بنى أمـيـة فى الأندلس (طبـعـة القـاهرة جـزء ٤، ص ١١٦ - ١٥٥) على نحـو مـا فـعل المؤرخـون المتقدمون كـابن الأثير فى كتابه الكامل (ترجـمـه F. Fagnan بعنوان *Annales du maghreb et de L'Espagne)* الجزائر سنة ١٩٠١) والنويرى فـى كـتـابه نـهـاية الأرب *History of Spain*وقـد نشـره مع ترجمة أسپانية .M. Gaspar Remiro فى غرناطة ١٩١٧ـ ١٩١٩).

ويمكن إكـمـال هذه العـجـالة فى المصـادر العربيـة المتـعلقة بتـاريخ بنى أمية بالرجوع إلى كتاب F. Pons Boigues وهو قـيم جـداً وإن أصـبـح اليـوم من المراجع القـديمة وهو *Ensayo bio - bibliogràfico sobre los historiandores y géografos aràbigo - espanoles* طبـعـة مدريد ١٨٩٨، وإلى مـختصـر جيد كتبه Barrau - Dihigo واسـمـه *Recherches sur l'hisotire Politique du royaume asturien* تورز سنة ١٩٢١، ص ٥٥ ـ ٧٨.

[إ. ليـفى پروڤنسـال E. Lévi - Provençal].

الأنبـار

مـدينة على الضفـة اليـسرى لنهـر الفرات ، وعلى خط طول ٤٣ْ ٤٣َ شرقاً، وخط عرض ٣٣ْ ٢٢,٥َ شمالا . ويجعل مؤرخو العرب المسافة بينها وبين بغداد على طريق البـريد اثنى عشـر فرسـخاً (عشرة فى رواية ياقوت؛ انظر Streck : *Babylonien* ، جـ١ ، ص٨) ويـقــدرها موسل Musil (ص ٢٤٨) باثنين وستين كيلو متراً (٣٨ ميلا).

وتقوم الأنبـار على النتوء الشـمالى الغــربى للسـواد فى سـهل ذى زرع بالقرب من الصـحراء وبالقرب من أول قناة صـالحـة للملاحة تأخـذ من الفرات إلى دجلة (نهـر عيـسى) وتهـيـمن على معبر هام على نهر الفرات (انظر Musil، ص٢٦٧-٢٦٩، ٣٠٧ Le Strang فى *Jour. of the Roy. As. Soc* ، سـنـة ١٨٩٥، ص٦٦). وترجع المدينة إلى العـهـد السـابق للعـهـد السـاسـانى، ويقـول مـارسك Maricq إنهـا عـين مـشـيك أو مـسكين ، ولكن الجـغـرافيـين العـرب (البلاذرى ، ٢٤٩-٢٥٠؛ ابن خرداذبه ، ص٧؛ قـدامة ، ص٢٣٥) يفـرّقـون بين الاثنتين. أما القول بأن الأنبار من أصل بابلى (Hilprecht : *Explorations in Bible Lands*، فيلادلفيا سنة ١٩٠٣، ص٢٩٨) فيفتقر إلى تأييد من أعمال التنقيب، ولو أننا يمكن أن نشـاهد شـمـالى السـهل مـأخذ قـناة قديمـة ومـحلة أوّليـة (تل أسود حوالى ٣٠٠٠ق م) .

وقـد فطن سـابور الأول (شـاپور، سنة ٢٤١-٢٧٢م) إلى أهميـة الأنبار - من حـيـث هـى رأس نظام الـرى فى السـواد والبـاب الغــربى (من ناحـيـة الإمـبراطورية الـرومانيـة) للقـصبـة - فأعاد بناءها ، وجعلها مدينة ذات حامية مزودة بخطين من التحـصينات وقلعة ، وسماها فيروز سابور (پيروز شاپور ، أى شـاپور المـظفّـر) تخليـدا لذكـرى انتصـاره على كورديان الرابع Gordian سنة ٢٤٣هـ (Herzfeld : *Samarra* ، ص ١٢؛ Marciq ، ص٤٧ ؛ وانظر المقدسى : البـدء والتـاريخ ؛ حـمـزة ، ص ٤٩ ؛ الدينورى ، ص٥١). ويخـطىء كـتّـاب آخرون فـيرجـعون الاسم إلى سـابور الثـانى (الـطبــرى ، جـ١ ، ص٨٣٩؛

(*) هوامش هذا المقال عبارة عن تعليقات تالية له وهى وما يليها نقد تفصيلى لما جاء فيه.

يـاقـــــوت ، جـ١ ، ص٣٦٧؛ جـــ٢ ، ص٩١٩؛ حمـد الله مسـتوفى، ص٣٧). ويظهـر اسـمـهـا الرسـمى بصـيـغـة پيريسـابورا عند أميّانـوس ماركلّينوس Ammianus Marcellinus، وبصـيـغـة «پيـرسـابورا» فى اليـونـانيـة عند زوسيـموسZosimos. وكذلك تسـتعمل الكلمة فى السريانية وعند اليهود . وقد احتفظ العرب بـالاسم «فيروز سابور» للدلالـة على الطسـوّج الـذى يكتنفها والتـابع لولايـة (أسـتـان) العلَـى (Le Strange: *Lands* ، ص ٥٦–٦٦ Streck ؛ جـ١ ، ص١٦ ، ١٩) . والاسم أنبـار (أى الهـرى أو صـومـعـة القـمح فى الفـارسيـة) دخل فى الاسـتـعمـال مع القـرن السـادس الميـلادى بـالنظر إلى الأهراء القـائمـة فى القـلعـة (Marciq، ص١١٥–١١٦؛ البـلاذرى ، ص٢٩٦؛ ياقوت ، جـ١ ، ص٣٦٨،٧٤٩).

وكانت مدينة الأنبار مترامية الأرجاء عـامـرة بالسكان ، كـمـا كـانت المدينة الثانيـة فى العراق (أمـيانوس ، جـ٢٤، ص٢)؛ وكـانت مـقر أسـقف يعـقـوبى وأسـقف نسطـورى (انظر I.Guidi فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ge sells* جـ٤٣، ص٤١٣) ومركزا يهـودياً هاماً (Musil، ص ٣٥٦٩؛ Marciq، ص ١١٤؛ Newman: *Jews in Bablonia* ، ص١٤) وقـد لعب البـرج دوراً هامـاً فى حـملة الإمبراطور يوليان على فارس.

وفـتـحت الأنبار فـى وقت متـقـدم يرجع إلى سنـة ١٢هـ (٦٣٤م) على يد خالد، فقد طرد الحاميـة الفارسية وعقد معاهدة مع السكان (البلاذرى ص٢٤٥؛ الطـبـــرى ، جـ١ ، ص٢٠٥٩؛ Musil ، ص٢٩٥، ٣٠٨–٣٩٠). وقـــد بنـى المسجد الثالث فى العراق بالأنبار ، بناه سـعـد بن أبـى وقـاص (البـلاذرى ، ص٢٨٩–٢٩٠) ولما طلب منه عـمـر أن يقيم «دار هجرة» فى العـراق فكر سعد أول الأمر فى الأنـبار ، ولكنه غـير رأيه لأن الحـمى والبـراغـيث كـانا يوبئـان المدينة (الـدينورى ص١٣١؛ الطبـرى ؛ جـ١ ، ص٢٣٦٠). وقـد طهَر الحـجّاج قـناة الأنـبـــار (البـــلاذرى ، ص٢٧٤–٢٧٥،٣٣٣).

وفى سنة ١٣٤هـــ (٧٥٢م) نقل أبو العبـاس مقر حكـمه إلى الأنبار وشـيد لجنده الخـراسانيـة مـدينة على نصف

فـرسخ (حوالى ٢,٥ كليـو متـر) أعلى الأنبـار ، وأقـام فى وسـطهـا قـصـراً (البـــلاذرى ، ص٢٨٧؛ الديـنورى ، ص٢٧٣؛ الطبـــرى ، جـ٣ ، ص٨٠) ؛ وتوفى أبو العـبـاس هناك، وهناك دفن (اليعقوبى ، جـ١ ، ص٤٣٤؛ البلاذرى، ص٢٨٣ وانظـر المقـــدسى : البــدء والتـــاريخ ، جـ٤ ، ص٩٧). وأقـــام المنصور فى هذه المدينة قبل أن يؤسس بغــداد سنــة ١٤٥هـ (٧٦٢). وأقـــام الرشيد فى الأنبار مرتين (سنة ١٨٠هـ = ٧٩٩هـ ، ١٨٧هـ = ٨٠٣م) وكـــان بعض سكانهـا من سلالة الخـراسانيـة (الدينورى ، ص٣٨ ؛ اليعقوبى ، جـ١ ، ص ٥١٠؛ الطبــرى ، جـ٣، ص٦٧٨). ويمكننـا أن نحكم من خـراجــهـا بأن الأنبار كـانت لاتزال زاهرة فى العـقود الأولى من القـــرن الثـالث الهـجـــرى (التاسع الميـلادى ؛ انظر ابن خرداذبه ، ص ٨، ٤٢؛ قـــدامــــة ، ص٢٣٧). ولما ضعفت الخلافة تعرضت الأنبار لغارات البدو، فقـد هاجموا المدينة سنة ٢٦٩هـ والطسّـــوج سنــة ٢٨٦هـ (الطبـــرى ؛ جـ٣، ص٢٠٤٨، ٢١٨٩). وقـــد أدى استـيـلاء أبى طاهر القـرمطى عليـهـا وتخـريبـهـا سنة ٣١٥هـ (٩٢٧م) إلى سرعة اضمحلالهـا (المسعودى : التنبيه والإشــــراف ، ص٣٨٢). وفى سـنة ٣١٩هـ (٩٢٩م) أحـدث البـدو بهـا تخـريبـاً كـبـيـراً (عـريب ، ص١٥٨). ويصف الإصـطخـرى (ص٧٣) المـدينة بأنها بلدة متواضـعة وإن كانت عامرة، وأن الناظر لا يزال يـشـاهد بهـا بقـايا العمائر التى أقامها أبو العباس . ويقول ابن حـوقل (ص٢٧٧) إن الأنبار كـانت تضمـحل ، ويروى المقدسى (ص١٢٣) أن عدد سكانها كان قـليلا. وكان معظم سكانهـا يشـتـغلـون بالزراعـة ، ولكن المدينة كان لهـا بعض الأهمية التـجارية لوقوعها على الطريـقين البرى والنهرى الموصلين إلى الشام (اليعقوبى ، ترجمة Wiet، ص ٢٥٠؛ ابن حـوقل ، ص١٦٦؛ Le Strange فى *Journ. of the Royal As. Soc.* ، سـنــة ١٨٩٥، ١٤ ، ٧١؛ ابـن خرداذبه ، ص١٥٤) كـما كـان بها بناة للســفن . وثمــة حكايـة أوردها ابن الســـاعى (٥٩٧هـ = ١٢٠٠م ، ص١٩-٢٠) تبين أن المدينة كانت مقسمة أحـياء وكل حى مـسؤول عنه «شـيخ» . وفى سنة ١٢٦٢م نهب القـائد المغـولى

كربوقا الأنبار وذبح كـثيراً من سكانها (المقريزى : السلوك ، طبـعة كاترمـير ، جـ١ ، قـــــسـم ٥ ، ص ١٧١-١٧٣) وظلت الأنبـار فى عهـد المغـول مركـزاً إدارياً. وقـد شق الجوينى قناة بالقـرب من الأنبـار حتى النجف . وكـان لايزال يشار إلى الأنبار فى النصف الثانى من القـرن الثامن الهـجـرى (الرابع عشـر الميــلادى ؛ انظر الأوزاعى : العـــراق ، جـ١، ص٢٠٤، ٣٣٧، ٥٤٨) كـقـاعـدة لطسّـوج . وكـان يحيط بهـا سـور من اللبن (يشـــاهد جــزء منه عنـد الطرف الشمالى للأطلال).

وتقـوم أطلال الأنبار على مـسيـرة خمـسة كـيلومتـرات من شمـالى غرب الفــــالوجــــة (انـظر Musil: *Samarra*، ص١٣) وهى تمتـد من الشمال الـغربى إلى الجنوب الشـرقى ومـحيطهـا شكل غير مستو يبلغ حوالى ستة كيلومترات. وقـد احتـفظت الأطلال بالاسم الأنبـار (Musil ، ص١٧٤؛ *Obermeyer*، ص ٢١٩؛ Ward فى *Hebraica* ، جـ٢، شــيكاغــو سنة ١٨٨٥، ص٨٣ ومــا بعـــدها) . والبقـايا بناء مربع محـصن بنى باللبن الفرثى المجفف فى الشمس وهى تشاهد فى الركن الشـمـالى الشـرقى. ويقـوم المسجد على مـسيرة نحو كـيلومتر من الجنوب الغربى لهذا البناء ، وينتمى إلى عهـد العمـارة الإسـلامـية الأولى ، وهو مستطيل الشـكل ، له صف من الأعمدة على جوانبـه الثلاثة وخـمسة صـفوف من الأعمدة على الجانب المواجه للقبلة.

ونهر القرمـة ـ أو السَقْلاويَة ـ الذى يترك الفرات إلى الغـرب من هذه البقايا لا يمكن أن يقال (فى الجـزء القديم من مجراه) إنه هو نهـر عيسى (انظر Herz-feld، ص ١٣؛ Le Strange فــى *Journ. Roy. As. Soc.* ، سنــة ١٨٩٥ ، ٧٠) ذلك أن نهر عـيسى قـد كشف عنه فى عـهد العبـاسيين وهو ينـشعب على مسـيرة فرسخ أسفل الأنبار . والأرجح أن يقال إن نهر السـقلاوة هو نهـر الرفُيل الذى عرف أيام الجاهليـة ، وكان يجرى جزء منه فى مـــهـد قـناة قـديمـــة (Musil، ص٢٦٨؛ Maricq، ص١١٦؛ سـهـراب ، ١٢٣؛ الخــريطة التى أعـــدتهـــا إدارة المساحة العراقيـة سنة ١٩٣٤؛ ومقياس رسمها ١ : ٥٠,٠٠٠). والظاهر أن هذه القناة فـقـدت شـأنـهـا فى العـــهـود الإسلامية.

المصادر :

(١) Chesney : *The expedition for the Survey of the river Euphrates and Tigris*، لندن سنة ١٨٥٧، جـ٢ ، ص٤٣٨ .

(٢) Bewsher فـى *J.G.S.* ، سـنـة ١٨٦٧، ص١٧٤ .

(٣) K.Ritter : *Erdkunde*، جـ١٠، ص١٤٥، ١٤٧ .

(٤) G. Hoffmann : *Aüzsuge aus syrisch. Akten pers. Mârtyrer*، ليپسك سنة ١٨٨٠، ص٨٣ ، ٨٨ .

(٥) Th. Noldeke : *Gesch. d. Perser und Araber* ص ٥٧ .

(٦) Pauly-Wissowa، جـ١ ، سـنـة ١٧٨٠-١٧٩٥ ، جـ٢٠ ، ١٩٥٠ .

(٧) Le Strange ، ص٢٥ ، ٦٥ .

(٨) A.Musil : *The Middle Euphrates*، نيويورك سنة ١٩٢٧ .

(٩) A. Maricq & E. Honigmann : *Sur Researches sur les Res Gestae divi Saporis* ، بروكسل سنة ١٩٥٣، ص١١٦-١١٧ .

خورشيد [شترك - دورى M.Streck-A.A.Duri]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٧٨٧/ ١٩٩٥

I.S.B.N 977- 01- 4579-3

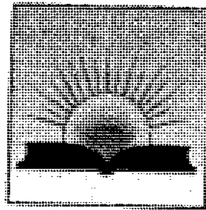
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الخامس

الأنبارى - بحر القلزم

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ / ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحـــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســـيت، ر. هارتمـــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكـي خـورشيـد

أحـمـــد الشـــنتناوى

د. عبدالحمـــيد يونـــس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

الأنبارى

(الأنبارى ، أبو بكر) : محمد بن القاسـوالأصح أن يقال ابـن الأنبارى): محـدث ولغوى ، وهو ابـن أبى محـمد (انظر المادة التـاليـة) ولد فى ١١ رجب سن١هـ (٣ يـناير سنـة ٨٨٥) وتوفى فى ذى الحجة سنة ٣٢٨ (أكـتوبر سنة ٩٤٠). وقـد تتلمـذ أبو بـكر على أبيـه وعلى ثعـلب ، ودرس فى حـيـاة أبيـه بالمسجد نفسه ، واشـتهر بذاكرته الفذة وزهده الشديد .

وقد بقى من كتبه :

(١) «الأضـداد» ، طبعـة هوتسمـا ، ليدن سنة ١٨٨١ .

(٢) «الزاهر» .

(٣) «الإيضاح فى الـوقف والابتداء» ، وهو يتنـاول الآيات من القـرآن التى استُبدل بالهـاء فيهـا تاء ، والراجح أنه مستخلص من كـتاب «الهاءات فى كتاب الله» .

(٤) «مختصر فى ذكر الألفات».

(٥) «المذكر والمؤنث» .

أمـا شـرحـه للمـعـلقـات (انظر عن مـخطـوطاته : بروكلمـان ، قـسم ١ ، ص٣٥) فـقـد نشـر منه ريشـر Rescher الأجزاء التالية :

(١) طرفـة ، إسـتـانـبـول سنة ١٣٢٩هـ (١٩١١م) .

(٢) عنتـرة فى *Rivista degli Studi orientali* ، جـ٤ – ٥ .

(٣) زهيـر فى Le Monde Oriental سنة ١٩١٣، ص١٣٧ – ١٩٥ .

وقـد ذكـر ابن الأثيـر فى مـقـدمـة «النهـاية» كـتـاب الأنبـارى «غـريب الحديث» بين مراجعه.

المصادر :

(١) الفهرست ، ص٧٥ .

(٢) الزبـيـدى : الطبـقـات ، ص١١١-١١٢ .

(٣) الأزهرى فى *Le Monde Oriental* ، سنة ١٩٢٠ ، ص٢٧ .

(٤) الخطيـب البـغـدادى : تاريخ بغداد، جـ٣ ، ص١٨١-١٨٦ .

(٥) الأنـبـارى : الـنزهـة ، ص ٣٣٠-٣٤٢ .

خورشيد [بروكلمان Brockelmann]

+الأنبارى، أبو محمد القاسم بن محمد ابن بشّار : محدّث ولغوى، وتوفى سنة ٣٠٤هـ (١٩١٦م) أو سنة ٣٠٥هـ (٩١٧م) . وقد كتب شرحاً على المفضّليات نقحه ابنه محمد (انظر The Mufaddaliyyat .. according to the recension and with the commentary of Abu M. Al-Q.b. M. Al-Anbari، طبعة Ch.H. Lyall ، أوكسفورد سنة ١٩١٨-١٩٢١).

المصادر :

(١) الفهرست ، ص٧٥ .

(٢) الزُبَيْدى : طبقات ، ص ١٤٤ .

(٣) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ١٢ ، ص ٤٤٠-٤٤١ .

(٤) ياقوت : إرشاد الأريب ، جـ٦ ، ص ١٩٦-١٩٨ .

(٥) ابن القفطى : إنباه الرواة، جـ٣، ص٢٨ .

(٦) بروكلمان ، قسم ١ ، ص ٣٧ .

خورشيد [هيئة التحرير]

---

* البيرونى : الآثار الباقية ص٢٣.

+ الأنبارى، عبدالرحمن بن محمد ابن عبيدالله بن أبى سعيد كمال الدين أبو البركات : لغوى عربى، ولد عام ٥١٣هـ = ١١١٩م، ودرس اللغة فى المدرسة النظامية ببغداد ، وتتلمذ فيها على الجَواليقى والشَجَرى، واشتغل فيها بعد ذلك بتدريس اللغة. ولم يترك الأنبارى بغداد قط ، ولكنه اعتزل العالم فى أواخر حياته وكرس نفسه للعلم والعبادة وتوفى فى التاسع من شعبان عام ٥٧٧ (١٩ ديسمبر سنة ١١٨١).

وأهم مصنفاته كتاب «نزهة الألبّاء فى طبقات الأدباء» (طبع على الحجر بالقاهرة عام ١٢٩٤هـ) سرد فيه تراجم اللغويين فأصبح بمثابة تاريخ لفقه اللغة العربية منذ نشأته حتى أيامه. أما رسالته النحوية السهلة المسماة «كتاب أسرار العربية» فقد نشرها تسيبولد C.F.Seybold فى ليدن عام ١٨٨٦ . وأورد كل من كوشوت (Koshut فى *Fünf Streibfragen der Basrebser und Kufenser*؛ فيينا ١٨٧٧) وكركاس (W.Girgas فى *Shizze des Gram-*

mat etc، بالروسية عام ١٨٧٣م، ص ٤٦ـ٦٦) وكركاس وروزن (Girgas et de Rosen في *Arabsh-Khrestom*، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧٦ ص ٤٣٥ـ٤٥٥) وڤايل (G. Welli في *Zeitschr f. As-syriologie*، جـ٣٠، ص ٥٦ وما بعدها) مختارات من كتاب الأنبارى المسمى «كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين» الذى كتبه لتلاميذه، وتوجد نسخ خطية من هذا المصنف فى ليدن (*Catal. cod. or. Bibl. acad. Lugd. Bat.*، جـ١، طبعة عام ١٨٨٦م، رقم ١٦٩) والإسكوريال(Hsc. Derenbourg: *Les mss. de l'Bat.*، طبعة عام ١٨٨٦م، رقم١١٩) وفى جامع يكى بإستامبول (رقم ١٠٦٠).

وتوجد له أيضاً بعض مصنفات نحوية أقل شأناً محفوظة فى ليدن (*Catal.* رقم ١٧٠ـ١٧١) وپاريس (de Slane: Cat. des. Mss. ar. de la Bibl. nation-ale رقم ١٠١٣، ١٠١٤) والإسكوريال (درنبورغ، جـ٢، ص ٧٧٢، ٧٧٤).

وللأنبارى رسائل أخرى لا توجد إلا مخطوطة؛ فله رسالة فى النحو اسمها «الميزان» ومعجم يسمى «الزهور» ذكره عبدالقادر البغدادى فى كتابه «خزانة الأدب» (بولاق سنة ١٢٩٩م جـ٢، ص ٣٥٢، س ١٤)، ومصنفه المعروف باسم «الكتاب الفائق فى أسماء المائق» الذى ذكره الأنبارى فى كتاب «النزهة» (ص ٣٨، س ٣)، ومصنفه «كتاب الوقف والابتداء» وقد ذكره السيوطى فى كتابه «شرح شواهد المغنى» (القاهرة سنة ١٣٢٢هـ، ص ١٥٨، س ٢٦) وكذلك كتابه فى تفسير الأحلام.

المصادر :

(١) ابن خلكان ، بولاق سنة ١٢٩٩، ص١٣٥ رقم ٤٣٢ .

(٢) الكتبى : فوات الوفيات ، بولاق سنة ١٢٩٩هـ ، جـ١ ، ص٢٦٢ .

(٣) Wüstenfeld: *Die Geschichteschreiber der Araber* رقم ٢٦٩ .

(٤) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litter* جـ١ ، ص٢٨١ .

[بروكلمان Brockelmann]

إنجيل أو أنجيل (١) *

تحريف للكلمة اليونانية إياكيليوس، ويبدو لنا من القرآن ومن مصنفات كثير من الكتاب المسلمين أن المسلمين كانوا على شئ من العلم بالإنجيل. ومن اليسير أن نبين مدى علمهم هذا بإيراد بعض الشواهد. على أنه من العسير فى كثير من الأحيان أن نحدد بشكل قاطع - وليس عن طريق الاستنباط فحسب - كيفية وقوفهم على تلك المعلومات.

وليس من شك فى أن بعض ما وقفوا عليه وصل إليهم شفاها فى المناظرات أو المحادثات الودية التى كانت تجرى بين المسلمين والنصارى. ولم يسجل التاريخ إلا القليل عن نقل المعلومات إلى المسلمين بهذه الطريقة. وهناك وسيلة أخرى لمعرفة المسلمين بالإنجيل، فإن النصارى الذين أسلموا أدخلوا فى الإسلام بعض الآراء النصرانية التى ظلت عالقة فى أذهانهم. ونلمس للنصرانية تأثيرًا آخر ظهر فى التصوف عند نشأته الأولى، ففى تعاليمه المبكرة آثار منها. (انظر D' Ohs-son الغزالى، طبعة باريس سنة ١٩٠٢).

وقد يصح لنا أن نقول إنه كان بين مسلمى العرب من كانوا ينشدون المعرفة للمعرفة، وأنهم جريا وراء هذه المعرفة قرءوا ترجمات عربية للإنجيل قام بها النصارى. وسنذكر فى إيجاز ما عرفناه عن هذه الترجمات، ثم نتبع هذا بما ورد من الإنجيل فى القرآن أو فى مصنفات المؤلفين:

ترجم نصارى العرب الإنجيل عن اليونانية والسريانية والقبطية. والترجمة التى عملت عن اليونانية تمت فى عهد متقدم جدًا، كما يدل على هذا قدم المخطوطات الخاصة بها (مكتبة الڤاتيكان؛ *Arab I3 and Museo Borgiano - propaganda*) والتى يرجع عهدها إلى القرن الثامن الميلادى، ويذكر ابن العبرى أن هناك ترجمة أقدم من هذه الترجمات قام بها البطريق يوحنا — وهو من القائلين بالطبيعة الواحدة — وكان ذلك بأمر الأمير العربى عمرو بن سعد بين سنتى ٦٣١ و ٦٤٠(٢).

وكتب جرجس أسقف القبائل العربية فى بابل — وكان معاصرًا

(*) الهوامش فى التعليقات التى تلى المقال.

وصديقا ليعقوب الرهاوى ـ تعليقات على الكتب المقدسة. ويرى شپرنكر "Sprenger" أن فى كتاب محمد بن إسحاق،(طبعة ڤستنفلد، ص١٤٩ وما بعدها) فقرة مأخوذة من ترجمة للإنجيل تمت قبل الإسلام (انظر Das *Leben des Mohammed*، جـ١، ص١١٣ ـ ١٣٢). وهذه الفقرة تتضمن الفقرات ٢٣ ـ ٢٧ من الإصحاح الخامس عشر من إنجيل يوحنا. وكلمة «المنحمنا» التى وردت فيها ـ ويقابلها فى اليونانية كلمة باراكليتوس ـ ليست عربية ولاسريانية، وإنما هى من اللغة الفلسطينية القديمة (٣).

على أننا إذا كنا لا نستطيع أن نقول إن هذه الترجمات ترجع إلى مثل هذا العهد القديم، فإنا نرى أن الترجمات الأولى التى نقلت عن اليونانية ترجع على الأقل إلى ما بعد الفتح الإسلامى وما تلاه من انتشار اللغة العربية.

وهناك ترجمة أخرى للإنجيل قديمة جدًا نقلت عن السريانية، ويوجد مخطوط لها محفوظ فى ليپسك. ويذهب كلدميستر Gidemeister إلى أنها عملت بين سنتى ٧٥٠ و٨٥٠م (انظر: *Des Evangeliis*، ص ٣٥). وعلى هذا نستطيع أن نقول إن المسلمين عرفوا منذ عهد متقدم أهم كتب العهد الجديد من ترجمات عربية لها.

وفى اللغة العربية، إلى جانب الأناجيل الصحيحة، كتب منحولة وهى: إنجيل الصبوة، وإنجيل القديس يعقوب ورؤيا القديس بولس وعظة القديس بطرس وأخرى لسيمون ورسالة فى استشهاد القديسين يعقوب وسيمون. هذا إلى رسائل أخرى صغيرة يظهر أن المسلمين لم يكونوا على علم بها. ويقول ديڤال R. Duval فى كتابه المسمى *La Littérature Syriaque*، (طبعة پاريس ١٨٩٩، ٩٦) إن رؤيا القديس بطرس وضعت باللغة العربية فى القرن الثالث عشر الميلادى.

وكان محمد [ﷺ] أكثر معرفة بالأناجيل... ولم تصل إليه تلك المعرفة من مصادر مسيحية خالصة، وإنما نقلت إليه على يد يهود اعتنقوا النصرانية، ويستدل على هذا بنوع القصص الذى ورد فى القرآن وقد

تكيف بقصص أولئك الذين سماهم محمد «الحنيفيين» وقيل إنهم كانوا على دين إبراهيم. وهذا الموضوع ليس إلا مسألة فرعية من المسألة العامة الخاصة بأصل الإسلام ومصادره.

وكان الشعر أيضًا وسيلة من الوسائل التى انتقلت بها آراء النصارى إلى المسلمين. فعند ظهور الإسلام كان الشعراء يترددون على الحيرة، وكانت تربطهم بنصارى العرب خير الصلات، فنقلوا إلى بلاد العرب ما سمعوه من القصص فى حانات الحيرة. نذكر من هؤلاء: زيد بن عمرو بن نفيل وأمية بن أبى الصلت الذى كان واسع العلم بالقصص اليهودى أيضًا (٤).

وظل الشعر أمدًا طويلا همزة الوصل بين المسلمين والنصارى. ولسنا نجهل الحفاوة التى قوبل بها الأخطل الشاعر النصرانى فى بلاط الأمويين.

وكان الطب وأعمال الحكومة من الوسائل التى وثقت الصلات بين المسلمين والنصارى. وحسبنا أن نذكر هنا اسم سرجيوس منصور الذى كان كاتبًا لأربعة من الخلفاء، وهو أبو يوحنا الدمشقى، وكذلك كتاب النصارى الذين استخدمهم حكام المسلمين، وظلوا كذلك إلى أن منعهم الوليد بن عبدالملك من الكتابة باليونانية. ولنعد الآن إلى ما كنا بسبيله من كلام عن القرآن.

يرد كثيرًا فى القرآن ذكر عيسى ومريم والإنجيل؛ ومحمد [ﷺ] يعرف الفرق الجوهرى بين الإنجيل والقرآن فى مسائل الأخلاق، وبخاصة فى الرأفة والرحمة (انظر سورة الحديد، آية ٢٧). وعنده فكرة ما عن التشبيه الخاص بالزارع الذى يبذر البذور(٥) (سورة الفتح، آية ٢٩)، وعما جاء فيه من الوعد بإرسال رسول آخر (انظر سورة الأعراف، آية ١٥٧، وإنجيل يوحنا، الإصحاح السادس عشر، فقرة ٧)، وأن الإنجيل جاء مصدقا للتوراة (انظر سورة المائدة، آية ٤٦). وذكر من معجزات عيسى إبراءه للأعمى والأبرص وبعثه للموتى.

والأخبار الإنجيلية التى يظهر أنها كانت أكثر شيوعًا فى البيئة التى شب فيها النبى هى الروايات الخاصة بالبشارة (٦). وجاء فى القرآن أن

الملائكة قالت: (يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) انظر سورة آل عمران، آية ٤٢ وانظر أيضًا إنجيل لوقا، الإصحاح الأول، فقرة ٢٨). وجاء فيه أيضًا تصديق بأن المسيح ولد من أم عذراء (انظر سورة الأنبياء، آية ٩١). والقرآن فى إنكاره لصلب المسيح يقول قول الطائفة النصرانية التى تسمى الدوسيتية. (انظر فى ذلك سورة النساء، آية ١٥٧؛ سورة آل عمران، آية ٥٥)، والقصة الموجزة التى وردت فى القرآن عن رفع المسيح تجعل حياته منتهية فى اللحظة التى تجعلها الأناجيل بدءًا لآلامه (انظر الزمخشرى، طبعة ليس ، جـ ١، ص١٦٩)[وطبعة مصطفى محمد، جـ ١، ص١٩٢].

وقد ذكر القرآن دعوة الحواريين فى سورة آل عمران (آية ٥٢)، ولهذه الدعوة صلة بالرهبانية (انظر سورة الحديد، آية ٢٧) التى نجد شبها لها فى رسائل إخوان الصفاء . وذكر القرآن عجيبة من العجائب التى جرت على أيدى الحواريين عند ما أنزل المسيح لهم مائدة مغطاة من السماء [قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدًا لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين؛ سورة المائدة، آية ١١٤، وانظر كذلك ، أعمال الرسل، الإصحاح العاشر، الفقرة التاسعة وما بعدها]. وذكر القرآن كذلك قصة خلق المسيح لطير من الطين، (سورة آل عمران، آية ٤٩ وسورة المائدة، آية ١١٠) وهذه القصة مأخوذة من إنجيل صبوة المسيح. أما تسمية المسيح بآدم الثانى فنجد فى القرآن ما يقرب منها وذلك فى سورة آل عمران، آية ٥٩ (٧) . وعبارة «وأيدناه بروح القدس» التى وردت فى سورة البقرة، آية ٨٧ فيها خلط بين روح القدس وبين جبريل (٨) .

وفوق هذا فإن المفسرين قد أفاضوا فى الكلام على القصص الذى ورد فى القرآن متصلا بالعهد الجديد وبخاصة ما كان منه متصلا بطفولة مريم. وصور القرآن العذراء فى صورة جذابة لاتكاد تختلف كثيرًا عن تصوير النصارى لها. أما كلامه عن المسيح فعلى عكس هذا لم يكن قاطعًا كل

القطع، وقد جعله فى صورة أقل من الصورة التى نجدها له فى الإنجيل، فهو فى القرآن لا يعدو أن يكون نبيًا صالحًا. على أن محمدًا لم يجرده من اسم «المسيح» (سورة النساء، آية ١٧١ ــ ١٧٢)، .ولم يرد فى القرآن ذكر للشخصيات الأخرى التى جاءت فى العهد الجديد اللهم إلا يحيى [يوحنا المعمدان] وزكريا.

ونجد أن كثيرًا من مؤرخى المسلمين كانوا على علم واسع بالأناجيل. فقد ذكر اليعقوبى شيخ مؤرخى العرب فقرات من الأناجيل فى كتابه. ولم يخف المسعودى ــ الذى كان شغوفا بالبحث والتنقيب ــ صلته بالنصارى، وهو يروى لنا أنه زار فى الناصرة كنيسة يقدسها النصارى حيث أخذ عنهم كثيرًا من القصص الواردة فى الإنجيل.

وكان المسعودى يعرف شيئا عن ميلاد المسيح فى بيت لحم، وطفولته فى الناصرة، وما جاء فى إنجيل متى (الإصحاح الثالث، فقرة ١٧) من أن صوتا من السموات كان يقول «هذا هو ابنى الحبيب». وقد ذكر هذه الرواية فى شىء من الاختلاف. وسمع كذلك قصة زيارة المجوس للمسيح عندما كان طفلا كما وردت فى الإنجيل وغيره من المصادر. وأورد قصة دعوة الحواريين كما هى، وذكر أسماء أصحاب الأناجيل الأربعة وتحدث عن هذه الأناجيل كأنه رآها وذكر خلاصة دقيقة لها.

ومع هذا فإن المسعودى يشك بعض الشك فى هذه الأناجيل بينما يتحدث عنها القرآن فى احترام عميق. وكان المسعودى كذلك محيطا كل الإحاطة بسيرة الحواريين، وذكر مرتين استشهاد القديس بطرس والقديس بولس، ولكنه ذكر أن بولس استشهد على نحو لم يستشهد عليه إلا بطرس وحده. ويقول المسعودى إن القديس توما كان الحوارى الذى ذهب إلى الهند. ويظهر أن المسلمين كانوا يعرفون توما أكثر من غيره من الحواريين ماعدا بطرس. وعلمهم بالقديس بولس نفسه أقل من علمهم بسيرة بطرس (٩).

أما البيرونى فكان أكثر معرفة من المسعودى. وقد أخذ عن النساطرة عندما صنف كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية». وكان يعرف كثيرًا من

نصوص الأناجيل وكذلك تفسير الإنجيل لداذيشوع(١٠) Dadjesu (ورد هذا الاسم Jesudad، انظر *Litt. syriaque*: Duvat، الطبعة الثانية، ص ٨٤) وهو يتحدث عن هذه النصوص فى شىء من النقد.

ويرى البيرونى أن الأناجيل الأربعة عبارة عن أربع نسخ، وهو يوازن بينها وبين نسخة التوراة عند اليهود ونسختها عند النصارى، ونسختها عند السامرة، ويلاحظ أن هناك خلافا كبيرا بين هذه الأناجيل الأربعة. ويورد البيرونى نسب يوسف بالتفصيل كما ورد فى إنجيل متى وفى إنجيل لوقا، ويبين فى عبارة شائقة كيف يعلل النصارى الاختلاف بين الروايتين. ويذكر بعد ذلك أن أصحاب مَرْقيون وأصحاب ابن ديصان وأصحاب مانى كانت عندهم أناجيل أخرى.

ويرى أن أناجيل أصحاب مرقيون وأصحاب ابن ديصان تخالف فى بعض أجزائها أناجيل النصارى، أما إنجيل أصحاب مانى فيشتمل على خلاف ما عليه النصارى من أوله إلى آخره. وإزاء هذه الخلافات الكثيرة يقول البيرونى إنه «لا يوجد من الأناجيل إذن من كتب الأنبياء ما يعتمد عليه»(*)

وتحتوى الترجمة الفارسية لتاريخ الطبرى على قصص من العهد الجديد مذكورة فى توسع أكثر من نصها العربى، وهى تشابه ما جاء عنها فى قصص الأنبياء، وفيها بعض تفصيلات عن الآلام مثل قصة سيمون وخيانة واحد من الحواريين لم يذكر اسمه، ووقوف مريم تحت الصليب (١١) . ويحتفظ المؤلف فى بقية روايته برأى المسلمين الذى يذهب إلى أن شخصا آخر اسمه يهوذا Josua صلب مكان المسيح . وأورد فى كلامه عن الحواريين الرواية التى تقول إن يوحنا ذهب إلى الرها.

ونجد فى كتب التصوف إشارات عدة إلى الإنجيل، بل نجد فيها أيضا أن أصحاب هذه الكتب كانوا على علم بتفسير آباء الكنيسة لبعض أجزاء الإنجيل. على أن ما يذكره متصوفة المسلمين من أقوال المسيح لا يطابق ما جاء فى الإنجيل.

نضرب لذلك مثلا مما ذكره الغزالى من الأقوال المنسوبة إلى المسيح ؛ بينما

أن السهروردى قد أورد نصا كاملا دقيقا عن التشبيه الخاص بالزارع الذى يبذر البذور.

وقد اشتملت رسائل إخوان الصفاء على فقرات ممتعة عن صلب المسيح يفترضون صحتها، وكذلك عن البعث واجتماع الرسل فى العشاء الأخير وانتشارهم فى الأرض. وذكروا صراحة أفعال الرسل باسم أفعال الحواريين[١٢].

والمؤلفات الفلسفية تحتوى كذلك على طائفة كبيرة من المناظرات التى جرت بين المسلمين والنصارى. وحسبنا أن نذكر هنا أبا على عيسى بن زرعة الذى كتب فى سنة ٣٨٧ هـ ردا على أبى القاسم عبدالله بن أحمد البلخى، وكذلك يحيى ابن عدى وهو من علماء النصارى وكان من تلاميذ الفارابى، فإنه كتب دفاعا عن المسيحية أهداه إلى الشيخ أبى عيسى محمد بن الوراق. كما رد على اعتراض الكندى على القول بالتثليث.

والمسلمون على وجه عام يحترمون الأناجيل ويبجلون عيسى [عليه السلام] ومريم.

المصادر :

يمكن الرجوع إلى المصادر التالية فيما يختص بالترجمات العربية النصرانية :

(١) Guidi: *Verions arabes des Evangiles* فى *Atti de l'Acade. de*: Lincen Sci*ences morales et philosophiques*، المجموعة الرابعة، جـ٤، سنة ١٨٨٨.

(٢) G. Graf: *Die christilch arabische Literatur bis zur frankischen Zeit* فرايبورغ سنة ١٩٠٥.

(٣) H. Goussen: *Beitr zur christl. - arab Literaturgesch., Die christlarab. Litt. der Mozoraber,* جـ٤ ليپسك سنة ١٩٠٩.

(٤) S.Euringer : *Die Uberlieferung der arab. Ubers des Diatessarons, Biblische Studien* جـ١٧، الكتاب الثانى ، برلين سنة ١٩١٢.

(٥) K.Vollers et E.von Dobschutz: *Ein spanisch - arab. Evangelienfrag.* فى *Zeitschrift der Deutsch. Morgenl Gesellsch*، جـ٥٦، ص٦٣٣؛ وانظر كذلك مادة «ابن العسال».

(٦) Gildemeister: *De Evangelis in arabicum et Simplici Syriaca translatis commentatio academica*، بون ١٨٦٥.

ويمكن الرجوع إلى المصادر التالية فيما يختص بالمناقشات حول الإنجيل:

(١) Van den Ham : *Disputatio Pro- religione Mohammedanorum adversus Christianos*ليدن سنة ١٨٩٠.

(٢) Goldziher : *Uber Mu- hammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab* فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesells.,*جـ٣٢، ص٣٤١.

ويمكن الرجوع إلى المصادر التالية عن أثر العهد الجديد فى الحديث:

(١) Goldziher : *Muhammedanische Studien*جـ٢ ، ص٣٨٢وما بعدها ، *Ha- dith und Neues Testament*.

(٢) المؤلف نفسه *Neutestamentl Ele- mente in der Traditionslitt. des Islam* فى *Oriens christianus* ١٩٠٢، ص٣٩٠ وما بعدها.

ويرجع إلى المصادر التالية عن الأناجيل المنحولة:

(١) إنجيل الصبوة ، *Evang. In- fantiae* طبعة سيك H.Sike، أترخت سنة ١٦٩٧.

(٢) Thilo: *Codex apocrnov Test*، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٨٦٣.

(٣) G. Brunet: *Les Evangiles ap- ocryphes* الطبعة الثانية ، باريس ١٧٦٣.

(٤) R.Duval : *Litt. Syriaque*، الطبعة الثانية ، باريس ١٩٠٠.

(٥) P.Dib فى *La Revue de l'Orient Chrétien* سنة ١٩٠٥ ، ص٤١٨-٤٢٣ وهو يستشهد بالترجمات العربية للعهد الجديد المنقولة عن القبطية والسريانية.

ويرجع إلى المصادر التالية عن الشعراء:

(١) P.L.Cheikho : *Poètes arabes Chrétiens*، بيروت سنة ١٨٩٠-١٨٩١.

(٢) Lammens: *Le chantre des Om- iades*فى *Journ Asiat.* ، المجموعة التاسعة جـ٤، عام ١٨٩٤.

(٣) Clement Huart: *Une nouvelle source du Qoran* فى *Journ. Asiat*، المجموعة العاشرة ، عام ١٩٠٤.

(٤) Power: *Umaiya ibn Abi-S.Salt* فى *Mélanges de la faculté Orientale* جـ١، ص١٩٧ وما بعدها ، بيروت سنة ١٩٠٦.

المصادر المذكورة فى صلب المادة:

(١) اليعقوبى ، طبعة هوتسما ، جـ١ ، ص٧٤-٨٩.

(٢) Klamroth: *Der Auszug aus den Evangelien bei dem arab. Historiker, Yakubi, Festschrz. Einweihung des Wilhelm-Gymnasium*، همبورغ سنة ١٨٨٥.

(٣) G.Smit: *Bijbel en Legende bij den Arabischen schrijver Yakubi*، ليدن سنة ١٩٠٧.

(٤) المسعودى ، ترجمةوطبعه Pavet de Courteille وBardier de Meynard.

(٥) البيرونى : الآثار الباقية عن القرون الخالية *Chronology* ترجمة Sachau.

(٦) تاريخ الطبرى ، ترجمة Zotendberg ١٨٦٧-١٨٧٤.

(٧) السهروردى : عوارف المعارف على هامش إحياء علوم الدين للغزالى ، القاهرة سنة ١٣١٢هـ.

(٨) *Die Abhandlunhen der Ichwan es-Safa*طبعة Dieterici، برلين سنة ١٨٨٦، ص٥٩٤ وما بعدها.

[كارّا ده ڤو B.Carra De Vaux]

تعليق على مادة «إنجيل»

مما لاريب فيه أن القرآن حاج اليهود والنصارى حجاجا دينيا قويا فى مواضع كثيرة، وصحح لهم كثيرًا من عقائدهم وسلوكهم التى كانوا يظنونها دينا، وأبان لهم عن وجه الحق فيها.

وإن هذا الموقف الدينى الذى وقفه القرآن لا يستطيعه إلا أحد رجلين: إما رجل عكف طيلة حياته على درس الشئون الدينية والكتب السماوية ورأى أقوال أساطين الدين والشراح، وساير العقيدة وتطورها فى عصورها المختلفة،

وما دخل عليها من التشويه والتحريف وكان له مع ذلك بصر نافذ، يبطل الباطل، ويحق الحق. وهذا أيضا ربما لا يقارب ما وصل إليه القرآن الكريم، لأن هذا الحق الذى أظهره فى الدينين اليهودى والمسيحى قد غشيته سحب كثيرة من الأباطيل، وطال عليه الأمد، فظن دينا، وقد حالت هذه الغواشى بين الناظر وبين الوصول إلى هذا الحق.

وإما رجل ينطق عن الله العالم بكل شىء، الذى رأى شرعه قد تلاعبت به ظلمات البشر، وغشيه سحاب مركوم، فنطق على لسان من أيده بإرجاع الحق إلى نصابه

والنظرية الإسلامية تعتقد الثانى، والمخالفون يعتقدون الأول، وقد حاول المخالفون أن يرجعوا ما جاء فى القرآن الكريم إلى تعليم، وما فى هذا الفصل بعض هذه المحاولات.

ونحن نلاحظ أنه لما أعجز الكاتبين أن يثبتوا أن محمدًا [ﷺ] قد درس الإنجيل جمعوا بينه وبين المسلمين، وأخذوا يثبتوا أنهم كانوا على علم بالإنجيل.

وكل ما أتوا به من أدلة لا يثبت أن محمدًا [ﷺ] كان يعلم الإنجيل، وإنما يثبت أن بعض المسلمين فى عصور متأخرة كانوا يعلمونه، لأن أقدم ترجمة عربية باعترافهم — وهى أقدم من تلك الترجمة التى تمت فى عهد متقدم جدا — كانت كما نقلوا عن ابن العبرى بين سنة ٦٣١ وسنة ٦٤١، ومحمد [ﷺ] ولد فى يوم ٢٠ أبريل سنة ٥٧١ م وتوفى يوم ٨ يونيو سنة ٦٣٢م، فالترجمة التى ذكروها لم تتم فى عهده ولم ينتفع بها فى الجدال الذى احتدم بينه وبين أهل الأديان المخالفة طول عمره.

وكل ما شككوا به ليصلوا إلى أن محمدًا [ﷺ] كان يعلم الإنجيل تدفعه سيرته وحياته التى عرفت بالتفصيل لا بالجملة. فقد نشأ أميا بين أميين لا علم يدرسونه، ولاكتب يقرءونها، ولا أساتذة تثقفهم، ولا فلاسفة تعلمهم، ثم قال لهؤلاء الدارسين الكاتبين أهل الذكر والعلم: إلىّ إلىّ، أصحح لكم عقائدكم، وأنقح لكم تاريخكم، وأهذب لكم علومكم، وأضعكم على الجادة التى

كنتم عليها يوم نزل دينكم. وقد وفى بما قال وكان عندما وعد، وما ذاك إلا أنه من عند مَن علّم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم.

(وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولاتخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون).

محمد عرفة

تعليقات على مادة «إنجيل»

(١) أى بفتح الهمزة وبكسرها، أما الكسر فإنه اللغة المعروفة والقراءة المشهورة فى القرآن. وأما الفتح فإنه روى عن الحسن أنه قرأ (وليحكم أهل الأنجيل [٥: ٤٧]. قال الزمخشرى فى الكشاف (١: ٣٤٢ طبعة مصطفى محمد): «فإن صح عنه فلأنه أعجمى خرج لعجمته عن زنات العربية».

وقال صاحب اللسان: «وليس هذا المثال فى كلام العرب. قال الزجاج: ولقائل أن يقول: هو اسم أعجمى، فلا ينكر أن يقع بفتح الهمزة، لأن كثيرا من الأمثلة العجمية يخالف الأمثلة العربية».

وهذه القراءة المنسوبة للحسن فى الكشاف واللسان لم أجد لها إسنادًا يؤيد صحة روايتها، وليست فيما حكى من القراءات الشاذة التى اطلعنا عليها، فهى لغة ضعيفة وقراءة غير جائزة. والعرب إذا عرّبت الأعلام اجتهدت فى صوغها على أوزان كلماتها، أو تصرفت فى كثير من حروفها حتى تدمجها فى لغتها، إنقاء للعربية من لكنة اللغات الأعجمية، وحرصا على ألسنة العرب أن تشيع فيها الرطانة الأعجمية. خلافا للقاعدة التى وضعها مجمع اللغة العربية (انظر مجلة الرسالة فى السنة الرابعة ص٥٥٨) وهى قاعدة ظاهرة الغلط، ولعلنا نوفق إلى تفصيل ذلك فى مقام آخر إن شاء الله. فهذه الكلمة بكسر الهمزة ليست تحريفًا للكلمة اليونانية كما زعم الكاتب، وإنما هى نقل عنها على ما اعتاده العرب فى نقل الأعلام.

(٢) لم نجد فيما بين أيدينا من كتب التاريخ أميرا يسمى «عمرو بن سعد»، ونقل ابن العبرى لايكفى فى إثبات مثل

هذا إذا لم يوجد ما يؤيده من المصادر الأخرى الموثوق بها.

(٣) يريد الكاتب بكتاب ابن إسحق: سيرة ابن هشام التى روى فيها كتاب ابن إسحق، والعبارة التى أشار إليها لا يمكن أن يفهم منها أنها منقولة من ترجمة تمت قبل الإسلام، بل الراجح من فهمها أنها قطعة ترجمها بعض الناس ولم ينقلها من كتاب مكتوب مترجم، لأنه يقول بالحرف الواحد: «وقد كان فيما بلغنى عما كان وَضَعَ عيسى بن مريم فيما جاءه من الله فى الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله [ﷺ] مما أثبت يُحَنّس الحوارى لهم حين نسخ لهم الإنجيل من عهد عيسى ابن مريم فى رسول الله [ﷺ] أنه قال» إلخ. فهذا التعبير ــ عند من يفهم العربية ويعرف طرق المتقدمين فى الرواية والنقل ــ يعلم منه أن بعض الناس نقل من الإنجيل البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم إلى العربية فى عصر ابن إسحق، وبلغ ذلك ابن إسحق، إما من المترجم وإما من غيره نقلا عنه. ولذلك لم يسم الذى أبلغه، إذ كانوا لا يحتجون فى كتبهم ورواياتهم إلا بأهل العدالة والثقة من المسلمين، فهؤلاء الذين يذكرون من شيوخهم فى الرواية بأسمائهم. ولو كانت كما يزعم شپرنكر منقولة من ترجمة للإنجيل قبل الإسلام لما تحرج ابن إسحق من ذكر ذلك صريحا، إذ يراه برهانا أقوى وتأييدًا كاملاً للبشارة الصحيحة بالنبى عليه السلام. وكلمة «المُنْحَمَنّا» ضبطت فى طبعة وستنفلد بضم الميم الأولى وبفتحها مع إسكان النون وفتح الحاء المهملة وفتح الميم الثانية وتشديد النون، ولسنا نجزم بصحة هذا الضبط أو خطئه.

(٤) دعوى الكاتب أن زيد بن عمرو ابن نفيل كان يسمع من القصص فى حانات الحيرة ــ دعوى لم نجد ما يؤيدها، ولم نر نقل ذلك فيما بين أيدينا من المصادر، فلا ندرى من أين جاء بها، ولعلها من إلقاء القول على عواهنه. وانظر ترجمته فى الإصابة (٣: ٣١ ــ ٣٢) والأغانى (١٢٣:٣ ــ ١٢٨ طبعة دار الكتب المصرية)

(٥) هذه هى الترجمة الحرفية لكلام الكاتب، ولسنا نعرف ماذا يريد بهذا

الكلام ولا إلام يشير من مواضع الأسفار التى يسمونها الأناجيل. وأما الآية التى أشار إليها فنصها: (محمد رسول الله، والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم، تراهم رُكَّعًا سُجَّدًا يبتغون فضلا من الله ورضوانا، سيماهم فى وجوههم من أثر السجود. ذلك مثلهم فى التوراة. ومثلهم فى الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه، يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار. وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيما). والشطء ـ بفتح الشين وإسكان الطاء، وبفتح الطاء أيضا مع المد وبدون المد: هو فراخ السنبلة أو النخلة التى تنبت حول الأصل.

(٦) هذا الكلام مبهم وغير محدود المعنى، إنما هو ادعاء أن هناك أشياء من الإنجيل كانت شائعة فى العصر الذى نشأ فيه النبى [ﷺ] ولن يستطيع الكاتب ولاغيره أن يقيم أى برهان تاريخى يؤيد هذا الذى يدعيه.

ثم ماذا يريد بالأخبار الخاصة بالبشارة؟ أيريد بها بشارة المسيح عليه السلام بمحمد [ﷺ] ؟! أم يريد شيئا آخر عجز عن الإفصاح عنه؟! اللهم غفرا.

(٧) ليس فى القرآن الكريم تسمية المسيح عليه السلام بآدم الثانى، ولا ما يقرب من هذا المعنى. ويظهر أن الكاتب لم يفهم معنى الآية التى يشير إليها، ونصها: (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون). فهذا تشبيه عيسى بآدم فى بدء خلق كل منهما، إذ خلق آدم من غير أب ولا أم، وخلق عيسى من غير أب وإن كان له أم. فعيسى يشبه آدم من وجه دون وجه فى هذا المعنى، ولا يكون ذلك إشارة إلى تسميته «آدم الثانى» ولا مسوغا لها.

وإنما الآية جاءت فى الرد على النصارى الذين غلوا فى عيسى وادعوا أنه ابن الله ، وجعلوا له شيئا من صفات الألوهية، وغلوا فى دينهم كما قال الله تعالى: (يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق، إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه. فآمنوا بالله ورسله، ولاتقولوا ثلاثة

انتهوا خيرًا لكم، إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولدٌ..)، سورة النساء الآية ١٧١. فأقام الله عليهم الحجة وردَّ عليهم حين غلوا فى شأنه إذ ولد من غير فحل، بأن آدم — وهم يؤمنون به وببدء خلقه — : شأنه أغرب، لأنه خلق من غير فحل ومن غير وعاء.

(٨) لاندرى ماذا يريد الكاتب بهذه العبارة الخارجة عن حدود البحث العلمى.

فإن «جبريل» علَم على ملك كريم، آمن المسلمون بوجوده عن إخبار الله لهم فى كتابه، وعن إخبار رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وهو من الغيب الذى أمروا بالإيمان به، وكذلك آمن به أهل الأديان السماوية الأخرى. والقرآن الكريم نزل بلغة العرب، والرسول خاطب الناس بها، وفى لغة العرب كلمة «روح» وكلمة «قدس» وهما معروفتا المعنى عندهم، وتأتى كلمة «القدس» وصفا لغيرها، وقد يضاف الموصوف إلى صفته فى لغة العرب، وبذلك كان معنى «روح القدس»: الروح المقدسة الطاهرة أو نحو ذلك. قال الزمخشرى فى الكشاف (١: ٨٠ طبعة مصطفى محمد): «بروح القدس: بالروح المقدسة، كما تقول حاتم الجود، ورجل صدق، ووصفها بالقدس كما قال: وروح منه: فوصفه بالاختصاص والتقريب —: للكرامة». فإطلاق هذا التعبير على جبريل لا يزيد على أنه وصف له بأنه روح مقدسة مطهرة، بمقتضى وضع العرب الألفاظ للمعانى، وليس فى هذا الإطلاق أى تداخل بين المعانى حتى يسيغ الكاتب لنفسه أن يعبر عن الرسول الكريم هذا التعبير السيئ المنكر، وكأنه يزعم لنفسه — وهو الأجنبى عن لغة العرب — أنه أعلم بها من أهلها، وليس بنافعه ذلك شيئا إلا أن يدل القارئين على مقدار علمه بما يكتب، كما فعل أخ له من قبل، رددنا عليه فيما مضى .

وأما الاصطلاح المسيحى فى إطلاق كلمة «روح القدس» فإنه استعمال خاطئ، لايكون حجة على القرآن الكريم، ولا على لغة العرب، وذلك: أن النصارى يزعمون أن إلههم ثلاثة أقانيم — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا — ولهذه الأقانيم فى لغاتهم — العبرية أو

السريانية أو اللاتينية أو اليونانية أو ما شئت من لغات ــ ألفاظ تدل على هذه المعانى التى يريدونها، فجاء منهم الذين ترجموا أقوالهم وكتبهم وعلومهم وترجموا هذه المعانى المدلول عليها بألفاظ أعجمية، فأطلقوا عليها ألفاظا عربية لها معان أخرى فى لغة العرب. فسموا هذه «الأقانيم»: «الأب والابن وروح القدس»، وكانت هذه الترجمة، وكان هذا الإطلاق بعد ظهور الإسلام وانتشاره، وكان ذلك من أناس ليسوا من العرب الخلص، وليسوا حجة فى اللغة العربية، فلا يكون عملهم أكثر من أنه خطأ صرف، ولا يكون حجة على لغة العرب، ولا على الاستعمال العربى للألفاظ، فضلا عن أن يكون حجة على القرآن الكريم، وعلى سيد العرب وأفصحهم محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا واضح بديهى لايحتاج إلى شرح وتفصيل: لغة أطلق فيها ألفاظ على معان، ثم يأتى ناس من غير أهلها ويطلقون بعض ألفاظها على معان أخرى غير ما دلت عليه فى تلك اللغة: أيكون ذلك دليلا على خطأ اللغة الأصلية؟ أم يكون دليلا على جهل الناقل وخطئه فقط؟!

وأكثر من هذا: إذا فرضنا صحة ما يحاول الكاتب وأمثاله ادعاءه من نقل كتبهم وأقوالهم إلى لغة العرب قبل الإسلام: هل يكون تعبير الناقلين من اللغات الأعجمية وإطلاقهم الألفاظ على المعانى حجة على الاستعمال العربى الصحيح؟ الجواب بالقول الصريح: كلا. لأن الناقل إلى لغة العرب إن كان أعجمى الأصل فإنه لا يحتج بكلامه عند العرب، وإن كان عربى الأصل كان غير حجة أيضًا ، لاختلاط لغته بغيرها من اللغات، فإن علماء العربية لا يحتجون بغير العربى الخالص الذى لم تخالط لغته لكنة أعجمية، سواء ذلك فى المفردات أم فى التركيب ــ أعنى فى إثبات اللفظ العربى ــ أم فى قواعد النحو والصرف والبلاغة وغيرها، ولذلك رفضوا الاحتجاج بالشعر والنثر من أقوام نشئوا فى الحواضر بعد اتصال الأعجام بالمسلمين، ثم رفضوا الاحتجاج بكلام المولدين مطلقا.

(٩) أما أن اليعقوبى والمسعودى وغيرهما من علماء المسلمين كانوا على علم بهذه المؤلفات التى تسمى «الأناجيل» فهذا شىء معروف مشهور، نسلم به، ونزيد عليه أنهم كانوا يعرفون كل المعرفة كيف ألفت هذه الكتب، ويعرفون قيمتها التاريخية، كما سنذكر قريبًا إن شاء الله. ولكن تعبير الكاتب عن المسعودى قد يوهم بعض القراء أن له صلة حقيقية بالنصارى والكنائس من الوجهة الدينية، وهذا ما لا أصل له ولا شبهة. وانظر نص كلام المسعودى فى تاريخه بعد ذكر مولد المسيح عليه السلام، قال (١: ٢٩ ــ ٣٠ طبعة بولاق): وكان من أمره ما ذكره الله عز وجل فى كتابه، واتضح على لسان نبيه محمد [ﷺ] ، وقد زعمت النصارى أن أشيوع الناصرى ــ يريد المسيح ــ أقام على دين من سلف من قومه يقرأ التوراة والكتب السالفة فى مدينة طبرية من بلاد الأردن فى كنيسة يقال لها المدراس ثلاثين سنة، وقيل تسعا وعشرين سنة، وأنه فى بعض الأيام كان يقرأ فى سفر أشعياء، إذ نظر فى السفر إلى كتاب من نور فيه: أنت نبيى وخالصتى، اصطفيتك لنفسى. فأطبق السفر ودفعه إلى خادم الكنيسة، وخرج وهو يقول: الآن تمت المشيئة لله فى ابن البشر. وقد قيل : إن المسيح عليه السلام كان بقرية يقال لها ناصرة من بلاد اللجون من أعمال الأردن، وبذلك سميت النصرانية. ورأيت فى هذا القرن ــ كذا فى الأصل، ولعله فى هذه القرية ــ كنيسة تعظمها النصارى، وفيها توابيت من حجارة فيها عظام الموتى، يسيل منها زيت ثخين كالرُّب، تتبرك به النصارى. وأن المسيح مر ببحيرة طبرية وعليها أناس من الصيادين والقصارين. وقد ذكر أن ميروحنا وشمعون وبولس ولوقا هم الحواريون الأربعة الذين تلقوا الإنجيل، فألفوا خبر عيسى عليه السلام وما كان من أمره وخبر مولده، وكيف عمده يحيى بن زكريا، وهو يحيى المعمدانى، فى بحيرة طبرية، وقيل فى بحر الأردن الذى يخرج من بحيرة طبرية ويجرى إلى البحيرة المنتنة، وما فعل من الأعاجيب، وأتى من المعجزات، وما قالت اليهود إلى أن رفعه الله عز وجل إليه وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة . وفى

الإنجيل خطب طويل فى أمر المسيح ومريم عليه السلام ويوسف النجار: أعرضنا عن ذلك، لأن الله عز وجل لم يخبر بشىء من ذلك فى كتابه، ولا أخبر به محمد نبيه [ﷺ]». هذا نص كلام المسعودى الذى يكاد الكاتب يصوره بصورة مريبة فى نظر المسلمين، وهو من ذلك برىء.

وانظر إلى مقدار الثقة بنقل هذا الكاتب إذ ينسب إلى المسعودى أنه نقل عن الإنجيل أن صوتا من السماء كان يقول: «هذا هو ابنى الحبيب» فى حين ان الذى نقله المسعودى عن بعض نصارى عصره أن عيسى رأى وهو يقرأ فى السفر كتابا من نور فيه «أنت نبيى وخالصتى» إلخ، ثم لايتحرج أن يسمى هذا التناقض البين بين الروايتين «شيئا من الاختلاف» فأين إذن كل الاختلاف؟! والذى نقلناه عن المسعودى هو كل ما ذكره فى «مروج الذهب» عن الأناجيل، وهو الذى سماه الكاتب «خلاصة دقيقة لها»!!!

(١٠) لم يفهم الكاتب كلام البيرونى لوقوع خطأ فيه من الناسخ أو المصحح. فإنه قال فى (ص٢٩٩ س١) ما نصه: «وذكره داذ يشوع فى ترجمته للإنجيل شعيا. والله أعلم». وهذا كلام غير واضح ولا مفهوم، ولامتصل بالسياق الذى قبله ولا بالذى بعده، فإن أصل الباب هو فى المواسم أو الأعياد التى يستعملها «النصارى الملكائية فى الشهور السريانية» (ص٢٨٨) فأخذ يسرد كل شهر من هذه الشهور ويذكر فى كل منها أيام المواسم بأسماء أصحابها عندهم، ويسمى هذه المواسم «الأعياد والذكارين» (ص٢٨٨ س١٧) ويسمى كل واحد منها باسم «ذكران» فيقول مثلا «ذكران حنين الأسقف الشهيد تلميذ بولس، ومن رسومهم فى هذه الذكارين أنهم يذكرون صاحبه ويدعون له ويثنون عليه، ويتضرعون إلى الله باسمه، ويسمون كل مولود يولد فيه وبعده إلى الذكران الآخر باسمه، وربما قسم الذكارين بعضهم على بعض، فيقولون : فلان صاحب ذكران فلان فإذا كان الذكران اجتمعوا عنده فأضافهم وأطعمهم» (ص٢٨٨ س ١٩ ــ ٢٣). ففى هذا الموضوع الذى نقل منه الكاتب فلم يفهم ما نقل: تجد

البيرونى يذكر شهر «أيار» (ص٢٩٦) ويذكر أيامه إلى أن يقول (ص٢٩٨ س٢٢): «وفى اليوم التاسع ذكران أشعيا النبى» ثم يذكر فى أول (ص٢٩٩) العبارة التى أوهم فيها الكاتب، ثم يقول: «وفى العاشر ذكران ديونسيوس الأسقف». فهذا السياق كله يدل على أن كلمة «وذكره داذ يشوع» محرفة عن «وذكران يشوع» وأن كلمة «فى ترجمته للإنجيل شعيا» محرفة أيضا، ولعل صوابها «فى ترجمة الإنجيل لشعيا» أو نحو ذلك. وعلى كل حال فإن هذا ينفى قطعا وجود ترجمة أو تفسير للإنجيل لشخص اسمه «داذ يشوع» وأن البيرونى اطلع عليه. وإنما أتى الكاتب من تحريف النسخة المطبوعة، ومن عدم تحققه بما يكتب أو تفهمه لما يقرأ.

ثم إن الكاتب ادعى أن البيرونى «أخذ عن النساطرة عندما صنف كتابه الآثار الباقية»، وأنا آسف إذ أقول: إن هذا غير صدق.

(١١) ليس لهذا شىء من الأهمية، وهو لا يدل إلا على أن المترجم إلى الفارسية لا ثقة به، وأنه لم يكن أمينا فى ترجمته.

(١٢) مما يؤسف له أن الكاتب صدق هذه المرة فى نقله عن «رسائل إخوان الصفا» فإنهم ذكروا أكذوبة صلب المسيح [عليه السلام] فى الرسائل (ج٤ ص٩٧ طبعة مصطفى محمد) فخرجوا بذلك من عداد المسلمين، لأنهم نقلوا على سبيل الجزم شيئا نفاه الله سبحانه فى القرآن الكريم، وكذب قول من ادعاه: (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم. وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه، ما لهم به من علم إلا اتباع الظن. وما قتلوه يقينا. بل رفعه الله إليه، وكان الله عزيزا حكيما) سورة النساء الآية ١٥٧، ١٥٨.

تعليق ونقد على مقال «إنجيل» بعد نقد أغلاطه تفصيلا فى مواضعها

لم أقرأ فيما قرأت من مقالات «دائرة المعارف الإسلامية» مقالا مضطربا كهذا المقال.

فإن كاتبه خلط فيه خلطا غريبا، فشرّق وغرب، وأسهب وأوجز، وأشار وصرح، وهو يدور فى حلقة مفرغة

لايدرى أين طرفاها، ولايعرف كيف يخرج منها، وقد وضع نصب عينيه غاية يرجو الوصول إليها، ثم يعجز عن إدراكها، إذ كانت خيالا يضطرب فى ذهنه، ليس لها وجود فى حقائق التاريخ. فهو يحاول أن يثبت أن الدين الإسلامى مقتبس من الكتب التى يسمونها عندهم «أناجيل»، وأن النبى [ﷺ] كان على علم بها أو بشىء منها، فجاءت فى القرآن الكريم أشياء من الإنجيل كما يزعم، وأن المسلمين عرفوا هذه الكتب فذهبوا ينقلون عنها علومهم ودينهم، ويزعم أن النبى [ﷺ] «كان أكثر معرفة بالأناجيل المخولة منه بالأناجيل، ولم تصل إليه تلك المعرفة من مصادر مسيحية خالصة، وإنما نقلت إليه على يد يهود اعتنقوا النصرانية» وأن الشعراء عند ظهور الإسلام كانوا يترددون على الحيرة، «فنقلوا إلى بلاد العرب ما سمعوه من القصص فى حاناتها»، إلى آخر ما تهافت فيه ليرجعه إلى شىء واحد سماه: «المسألة العامة الخاصة بأصل الإسلام ومصادره».

ثم ذهب يضطرب به القول الكريم، فتارة يشير إلى بعض آيات من القرآن فيها ذكر مريم وعيسى وغير ذلك مما يظن أنه يتفق والمروى عندهم أو يخالفه، وتارة يذكر «الطب وأعمال الحكومة » وأنها من الوسائل التى وثقت الصلات بين المسلمين والنصارى، وتارة يذكر بعض معجزات النبى [ﷺ] الثابتة بالأحاديث الصحيحة ليحاول أن ينسبها إلى أصول عندهم ، حتى يتهيأ له أن يشكك القارىء ثم يوهمه أن المسلمين أخذوها عن النصارى ونسبوها إلى نبيهم على أنها معجزات له، ثم يزداد اضطرابا، فيذكر بعض مؤرخى المسلمين ويصفهم بأنهم «كانوا على علم واسع بالإنجيل» ويحرف فى تلخيص كلامهم حتى يوقع فى نفس القارىء أنهم كانوا يحتجون بهذه الأسفار، ويعتبرونها مصادر صحيحة لبعض التاريخ، ثم يناقض نفسه فينقل عن البيرونى أنه قال: «لايوجد من الأناجيل إذن من كتب الأنبياء ما يعتمد عليه». ويغلبه ما يجد فى نفسه من الحرص على رأيه حتى

يغفل عن خطأ من الناسخين فى نسخة البيرونى فينسب إليه أنه كان يعرف تفسير الإنجيل لرجل اسمه «داذ يشوع»، وهو شخص لم يوجد قط، وإنما أتى من خطأ النسخة، ولو حرص على التحقيق العلمى ما وقع فى هذه الغلطة الشنيعة.

ولكنه نسى بجوار هذا أن يذكر كثيرًا من علماء المسلمين الذين اطلعوا على هذه الأناجيل وأبانوا فيها من اختلاف وأخطاء وألفوا فى ذلك كتبا وافية، كابن حزم وابن تيميه وابن قيم الجوزية والقرافى، وغيرهم ممن قبلهم وممن بعدهم.

وأخيرًا يدعى أن المسلمين على وجه عام يحترمون الأناجيل، وأن الترك يسمونها «الإنجيل الشريف» وأن كثيرا منهم «يؤثرون الإنجيل على القرآن الكريم دون أن يجهروا بهذا الرأى » ويحتج لذلك برجل تركى ارتد عن الإسلام فى عهد سليمان الأول فحكم بقتله جزاء ردته.

وهى كما ترى أقوال متهاترة، لايأخذ بعضها بناصية بعض، ولايدل مجموعها على شئ له قيمة علمية.

وهذه مسائل شائكة، الخوض فيها قد يثير النفوس، ويوغر الصدور، ولو شاء القائل منا أن يقول، لوجد مجال القول ذا سعة، ولكننا لسنا من دعاة الفتنة، ولاممن يحرصون على الجدال. وقد دأب أمثال هذا الكاتب على مهاجمة الإسلام والعدوان عليه فى عقائده ، ومحاولة إثارة الشكوك فى الحقائق التاريخية الثابتة، التى تتعلق بالإسلام. وليس علينا من بأس أن نقف موقف الدفاع بالقول الرقيق المؤدب، لإقرار الحق فى نصابه، وخدمة خالصة للعلم الصحيح.

أن الاتصال العقلى والفكرى بين المسلمين وبين أهل الكتاب ــ من اليهود والنصارى ــ لايستطيع أحد أن ينكره، وقد كان اليهود بجوار المسلمين فى المدينة حتى أجلاهم عنها عمر، وكان المسلمون قد فتحوا مصر والشام وغيرهما من الأقطار التى كان يدين أهلها بالنصرانية، وكان أهل الكتاب أهل ذمة للمسلمين وفى حمايتهم، يرفرف عليهم عدل الإسلام ونصفته، وكانوا يدخلون فى دين الله أفواجا راضين مختارين، مما رأوا من كرم المسلمين،

بعد أن ذاقوا ألوان الظلم والعذاب من زعمائهم ورؤسائهم. ولكنه كان فى أول أمره اتصالا فى الشئون العامة الدنيوية، ولم يوجد اتصال علمى بالمعنى المفهوم إلا فى أواخر القرن الثانى للهجرة تقريبا عند البدء فى نقل كتب الأوائل إلى اللغة العربية، وكان ذلك مقصورا على الفلسفة وفروعها والطب وما أشبه هذا، ولم تترجم إلى اللغة العربية الكتب الدينية ولا القصص (الروايات)، ولعله قد ترجم شئ من التوراة والأناجيل تراجم نادرة محصورة بين اليهود والنصارى الذين نشئوا فى الدولة العربية، ليسهل عليهم معرفة دينهم إذا عسر عليهم قراءتها باللغات التى كانت بها، وأما أن تكون هذه التراجم معروفة لعلماء المسلمين ودهمائهم، كما يريد الكاتب وأمثاله أن يرجفوا به: فذاك شئ غير ثابت ولا معروف فى التاريخ الإسلامى. ولذلك لم يجد كاتب هذا المقال سندًا يؤيد به وجود تراجم للإنجيل إلا الترجمة التى قال عنها إنها نقلت عن السريانية، ونقل عن «كلدميستر» أنه يرى أنها ترجمت بين سنتى (٧٥٠ و٨٥٠م) أى بين سنتى (١٣٢ و٢٣٥ هجرية) ويظهر من هذا أنها غير ثابتة التاريخ، وأن هذا التاريخ الذى نسبت إليه ظن فقط، ونحن لم نر هذه النسخة المترجمة فلا نستطيع الجزم بشىء فى صحة هذا النقل وهذا التاريخ أو عدم صحتهما. وأما الترجمة التى يدعى ابن العبرى أنه «قام بها البطريق يوحنا بأمر الأمير عمرو بن سعد بين سنتى ٦٣١ و٦٤٠م» ـ أى ما يوافق السنة التى قبل الهجرة إلى السنة ١٨ هـ ـ: فهذا شىء لاسند له ولاقيمة، وأبو الفرج بن العبرى ليس حجة فى مثل هذا النقل، ولايوثق بشئ ينقله عن عصر بينه وبينه أكثر من (٦٠٠ سنة) ولم يسنده إلى نقل يقارب العصر المنقول عنه، فإنه عاش بين سنتى ٦٢٣ و٦٨٥ هـ، ثم هذا ابن العبرى رجل متعصب معروف بالتحامل على العرب وعلى المسلمين، وهو صاحب الحكاية الباطلة التى نقلها عن حرق عمرو بن العاص مكتبة الإسكندرية، حتى إن الدكتور (بتلر) صرح بأنه «ليس من دليل على أصل

هذه الرواية أقدم من أيام أبى الفرج» (انظر فتح العرب لمصر تعريب الأستاذ فريد أبو حديد ص٣٥٠ طبعة سنة ١٩٣٣) فمثل هذا الرجل غير ثقة ولا مأمون على النقل، حتى لو نقل شيئًا عن عصره أو ما يقاربه، فضلا عن تفرده بنقل يستند إلى ما قبل عصره بمئات السنين.

وأما كل ما أرجف به الكاتب ليصل إلى ما يدعيه من معرفة النبى صلى الله عليه وسلم بما يسمونه «الأناجيل» وبأن «هذا الموضوع ليس إلا مسألة فرعية من المسألة العامة الخاصة بأصل الإسلام ومصادره» فإنه شىء لايثبت أمام النقد، ولاتؤيده أية حقيقة من حقائق التاريخ. وقد كان النصارى من قبل الإسلام بمئات السنين مختلفين فى صحة الكتب التى يطلقون عليها اسم «الأناجيل» وهى أكثر من سبعين كتابًا، حتى تحكم فيهم الزعماء والرؤساء فى مجمع «نيقية» فى القرن الرابع الميلادى، فاعتبر المجمع أن هذه الكتب الأربعة المعروفة الآن هى الأناجيل الصحيحة . وبذلك صارت الكتب الرسمية للدين المسيحى، واعتبر ما عداها منحولا أو غير صحيح، وهذه الكتب التى اعتبرت منحولة غير مشتهرة وغير معروفة تفصيلا إلا قليلا، فمن أين يعرفها العرب قبل الإسلام وعند بدء ظهوره؟!

وكان النبى [ﷺ] رجلا أميا لايقرأ ولا يكتب، كما ثبت بالتواتر الصحيح فى التاريخ، وكما نص الله عليه فى القرآن الكريم، وقد أقمنا الحجة على ذلك فيما مضى من الدائرة ثم أنعم الله عليه بالنبوة والرسالة، وبعثه إلى الناس كافة بهذا القرآن الكريم، وجعله مصدقًا لما بين يديه من التوراة والإنجيل وكتب الأنبياء السابقين، إجمالا لها من غير تفصيل، وجعل كتابه «مهيمنا» على هذه الكتب، أى رقيبًاعليها كلها، كما قال تعالى فى سورة المائدة (آية ٤٨): «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه»: وهذا الرجل الأمى لم يقرأ شيئاً من كتبهم، ولم يبلغه من الكتب التى فى أيدى النصارى - مع مافيها من الاختلاف - قليل ولا كثير، ومع ذلك

فإنه لا يذكر إنجيل عيسى عليه السلام فى القرآن إلا باللفظ المفرد «إنجيل» فلو كان هذا القرآن من عند غير الله، وكان النبى [ﷺ] عرف هذه الروايات: لجاء التعبير عنها فى القرآن ولو مرة واحدة بلفظ الجمع «أناجيل» وهى التى كانت ولاتزال معروفة عند النصارى، من صحيح فى زعمهم ومنحول.

ثم انظر فى شأن هذا الرجل الأمى [ﷺ] لو كان يعرف هذه العشرات من الكتب التى تسمى «أناجيل» وأراد أن يحقق أمرها، ويعرف الزيف منها من الصحيح، ويحكم فيها حكما قاطعاً صحيحاً، ويأتى بكتاب ثبت مهيمن عليها رقيب: فإلى أى أنواع من الثقافة والعلوم الدينية والتاريخية والأثرية يحتاج؟!.

وهل كانت هذه العلوم كلها موجودة فى كتب مؤلفة قبل بدء الإسلام، سواء باللغة العربية أم بغيرها من اللغات؟! وكم من السنين يستغرق تعلم ذلك ومعرفته فقط؟!

وأين كان أعداؤه من المشركين وأهل الكتاب، إذا كان قد تعلم كل هذه العلوم، ودرسها الدراسة الكاملة التى تمكنه من الحكم بتحريف كتبهم ونسيانهم «حظا مما ذكروا به»؟!

نعم إن بعض المشركين زعم أنه تعلم بعض الشئ من غيره، وقد حكى الله ذلك فى القرآن عنهم، ثم ردّ عليهم قولهم بأقوى رد، فخرست ألسنتهم وألسنة غيرهم، فلم يدع ذلك أحد منهم ولا من أهل الكتاب بعد ذلك، مع كفرهم به وعداوتهم له، وتربصهم به وبالمسلمين أن يجدوا حجة تنصرهم عليهم، إذ علموا أنهم لو عادوا إلى هذه الدعوى لكانت حجتهم داحضة، ودعواهم كاذبة، فإنه نشأ بينهم وعرفوا تاريخ حياته وأحواله تفصيلا وإجمالا، ولم يجدوا من يصدقهم من أهل عصرهم المشاهدين الحاضرين فى أنه تعلم كل هذه العلوم والشرائع من بعض القارئين والكاتبين فى مكة.

وقد اتصل المسلمون بالنصارى واليهود بعد الفتح العربى للبلاد اتصالا وثيقًا، وقامت فى بعض الأوقات حرب الجدال الدينى بين الفريقين واحتدمت، ومع ذلك فإنه لم يزعم أحد — فيما نعلم — من أعداء المسلمين أن القرآن

مقتبس كله أو بعضه من التوراه أو الأناجيل أو الآراء المسيحية، إلا فى هذه العصور المتأخرة، حينما ضعف شأن الدول الإسلامية ماديا، وقام المستشرقون — وفى أعقابهم المبشرون — بالهجوم العلمى على المسلمين، بعد أن وضعوا أيديهم على أكثر بلاد الإسلام، (يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون. هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) سورة التوبة الآية ٣٢ و٣٣.

وبعد: فإن الله تعالى يقول فى سورة النحل، الآية ١٠٣ ـ ١٠٥وهى سورة مكية: (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين. إن الذين لايؤمنون بآيات الله لايهديهم الله ولهم عذاب أليم. إنما يفترى الكذب الذين لايؤمنون بآيات الله، وأولئك هم الكاذبون).

قال الفخر الرازى فى تفسير هذه الآيات (ج٤، ص١٨٥ ـ ١٨٦ الطبعة الأولى ببولاق): «اعلم أن المراد من هذه الآية حكاية شبهة أخرى من شبهات منكرى نبوة محمد [ﷺ] . وذلك أنهم كانوا يقولون إن محمدًا[ﷺ] إنما يذكر هذه القصص وهذه الكلمات لأنه يستفيدها من إنسان آخر ويتعلمها منه — ثم ذكر اختلاف الروايات فى اسم هذا البشر وقال: وبالجملة فلا فائدة فى تعديد هذه الأسماء، والحاصل أن القوم إتهموه بتعلم هذه الكلمات من غيره ثم إنه يظهرها من نفسه ويزعم أنه إنما عرفها بالوحى وهو كاذب فيه، ثم إنه تعالى أجاب عنه بأن قال: لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين». ثم قال فى تقرير أوجه الرد عليهم وتكذيبهم: «الأول: أنهم لايؤمنون بآيات الله وهم كافرون، ومتى كان الأمر كذلك كانوا أعداء للرسول [ﷺ]، وكلام العدى ضرب من الهذيان، ولاشهادة لمتهم. الثانى: أن أمر التعليم لايتأتى فى جلسة واحدة، ولايتم فى الخفية، بل التعلم إنما ينم إذا اختلف المتعلم إلى المعلم أزمنة متطاولة ومددًا متباعدة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر فيما بين الخلق أن محمدًا عليه السلام

يتعلم العلوم من فلان وفلان. الثالث: أن العلوم الموجودة فى القرآن كثيرة، وتعلمها لايتأتى إلا إذا كان المعلم فى غاية الفضل والتحقيق، فلو حصل فيهم إنسان بلغ فى التعليم والتحقيق إلى هذا الحد لكان مشارًا إليه بالأصابع فى التحقيق والتدقيق فى الدنيا !! فكيف يمكن تحصيل هذه العلوم العالية والمباحث النفسية من عند فلان وفلان؟! واعلم أن الطعن فى نبوة رسول الله [ﷺ] بأمثال هذه الكلمات الركيكة يدل على أن الحجة لرسول الله [ﷺ] كانت ظاهرة باهرة، فإن الخصوم كانوا عاجزين عن الطعن فيها، ولأجل غاية عجزهم عدلوا إلى هذه الكلمات الركيكة».

إن محمدًا [ﷺ] — وقد ثبت لك أنه لم يتعلم شيئًا من كتب الأديان السابقة، ولم يدرس شيئًا من العلوم والمعارف — يخبرنا عن الله سبحانه أنه يقول فى شأن النصارى وكتبهم: (ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به، فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة، وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون) [سورة المائدة، الآية ١٤]. أيمكنك أن تتصور أن هذا الأمى يحكم الحكم القاطع الصريح البين بأن النصارى نسوا الكثير مما ذكرهم به عيسى عليه السلام من نفسه ومن علمه بدون وحى من الله؟!

إن الذى يأتى بهذا القرآن وبما فيه من تشريع تقطعت دونه أعناق الأمم وبما فيه من توحيد وتمجيد لله، وبما فيه من القصص والأخبار الصادقة، وبما فيه من المواعظ والحكم، وبما فيه من مكارم الأخلاق، هذا القرآن الذى أعجز الإنس والجن أن يأتوا بسورة من مثله، وهو الهدى ودين الحق — أقول: إن الذى يأتى بكل هذا فى كتاب واحد لن يعقل أن يكون تعلمه من كتب يحكم هو عليها بأنها محرفه مبدلة، أو كلمات يسمعها عرضا على ألسنة بعض أهل الكتاب فى جزيرة العرب، أو نقلا عن بعض الشعراء الذين يتبعهم الغاوون، وهم فى كل واد يهيمون، وهم يقولون ما لايفعلون.

ومن المضحك، بل مما يؤسف له، أن كاتب المقال لم يصن قلمه فى مثل هذا

البحث ـ الذى يزعمه بحثاً علميا ـ عن ذكر الحانات.

وكان الأجدر به أن يفقه أن ما يتحدث به السكارى فى الحانات، وخاصة الشعراء منهم، لايصلح أن يكون أساسا لدين عظيم يهدى إلى الله، ويعلم الناس الشرائع والمكارم، ويدعو إلى إعلاء كلمة الله، وإلى نشر الفضيلة وحرب الرذيلة ، وإلى النهى عن الخمر والميسر وغيرهما من المنكرات، ويصفها بأنها رجس من عمل الشيطان.

وقد كان الأولى به، وهو يشرح مادة «إنجيل»، أن يذكر تاريخ هذه الكتب التى بأيديهم أولا، ثم يدعى بعد ذلك ما شاء من الدعاوى، ولكنه ــ فيما نظن ــ أحجم عن ذلك لئلا يكون نقضا لكل ما يدعيه.

وقد ذكر أستاذنا الإمام العلامة السيد محمد رشيد رضا الكثير من تاريخها فى مواضع متعددة من تفسيره، وكان رحمة الله من أعلم الناس فى هذا العصر بتاريخها وبدراستها، هو وأستاذنا العلامة الكبير الشيخ عبدالوهاب النجار . وهاك قطرة من غيث مما قاله السيد رشيد (جـ ٦، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ من التفسير): «بيَّن الله لنا أن النصارى نسوا حظا مما ذكروا به كاليهود، وسبب ذلك أن المسيح عليه السلام لم يكتب ما ذكرهم به من المواعظ وتوحيد الله وتمجيده والإرشاد لعبادته، وكان من اتبعوه من العوام، ومثلهم حواريوه، وهم من الصيادين، وقد اشتد اليهود فى عداوتهم ومطاردتهم، فلم تكن لهم هيئة اجتماعية ذات قوة وعلم، تدوّن ما حفظوه من إنجيل المسيح وتحفظه. ويظهر من تاريخهم وكتبهم المقدسة أن كثيرا من الناس كانوا يبثون بين الناس فى عصرهم تعاليم باطلة عن المسيح، ومنهم من كتب فى ذلك، حتى إن الذين كتبوا كتبا سموها الأناجيل كثيرون جدا، كما صرحوا به فى كتبهم المقدسة وتواريخ الكنيسة. وما ظهرت هذه الأناجيل الأربعة المعتمدة عندهم الآن إلا بعد ثلاثة قرون من تاريخ المسيح عند ما صار للنصارى دولة بدخول الملك قسطنطين فى النصرانية، وإدخاله إياها فى طور جديد من الوثنيه. وهذه الأناجيل عبارة عن تاريخ ناقص للمسيح، وهى متعارضة متناقضة

مجهولة الأصل والتاريخ، بل وقع الخلاف بينهم فى مؤلفيها واللغات التى ألفوها بها. وقد بيّنا فى تفسير أول سورة آل عمران حقيقة إنجيل المسيح، وكون هذه الكتب لم تحو إلا قليلا منه، كما تحتوى السيرة النبوية عندنا على القليل من القرآن والحديث. وهذا القليل من الإنجيل قد دخله التناقض والتحريف» ثم ذكر الأدلة على ذلك تفصيلا، ثم قال (ص٣٠١ ـ ٣٠٢): «فثبت بهذا البيان الوجيز صدق قول القرآن المجيد: فنسوا حظا مما ذكروا به. وثبت به أنه كلام الله ووحيه، إذ ليس هذا مما يعرف بالرأى حتى يقال إن النبى [ﷺ] قد اهتدى إليه بعقله ونظره. كيف وقد خفى هذا عن أكثر علمائنا الأعلام عدة قرون لعدم اطلاعهم على تاريخ القوم».

وقال أيضًا فى تفسير قوله تعالى فى سورة آل عمران: (نَزَّل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل) (جـ٣، ص١٥٨): «أما لفظ الإنجيل فهو يونانى الأصل، ومعناه البشارة، وهو يطلق عند النصارى على أربعة كتب، تعرف بالأناجيل الأربعة، وهى ما يسمونه العهد الجديد، وهو هذه الكتب الأربعة مع كتاب أعمال الرسل، أى الحواريين، ورسائل بولس وبطرس ويوحنا ويعقوب ورؤيا يوحنا، أى على المجموع، فلا يطلق على شئ مما عدا الكتب الأربعة بالانفراد. والأناجيل الأربعة عبارة عن كتب وجيزة فى سيرة المسيح عليه السلام وشئ من تاريخه وتعليمه، ولهذا سميت أناجيل. وليس لهذه الكتب سند متصل عند أهلها، وهم مختلفون فى تاريخ كتابتها على أقوال كثيرة، ففى السنة التى كتب فيها الإنجيل الأول تسعة أقوال، وفى كل واحد من الثلاثة عدة أقوال أيضا، على أنهم يقولون إنها كتبت فى النصف الثانى من القرن الأول للمسيح، لكن أحد الأقوال فى الإنجيل الأول أنه كتب سنة ٣٧ ومنها أنه كتب سنة ٦٤ ومن الأقوال فى الرابع أنه كتب فى سنة ٩٨ للميلاد، ومنهم من أنكر أنه تصنيف يوحنا، وإن خلافهم فى سائر كتب العهد الجديد لأقوى وأشد».

«وأما الإنجيل فى عرف القرآن فهو ما أوحاه الله إلى رسوله عيسى ابن مريم عليه السلام من البشارة بالنبى[ﷺ] الذى يقيم الشريعة والحكم والأحكام، وهو ما يدل عليه اللفظ، وقد أخبرنا سبحانه أن النصارى نسوا حظا مما ذكروا به كاليهود، وهم أجدر بذلك، فإن التوراة كتبت فى زمن نزولها، وكان الألوف من الناس يعلمون بها، ثم فقدت، والكثير من أحكامها محفوظ معروف، ولاثقة بقول بعض علماء الإفرنج من أن الكتابة لم تكن معروفة فى زمن موسى عليه السلام. وأما كتب النصارى فلم تعرف ولم تشتهر إلا فى القرن الرابع للمسيح عليه السلام، لأن أتباع المسيح عليه السلام كانوا مضطهدين بين اليهود والرومان، فلما أمنوا باعتناق الملك قسطنطين النصرانية ـ سياسة ـ ظهرت كتبهم، ومنها تواريخ المسيح المشتملة على بعض كلامه الذى هو إنجيله، وكانت كثيرة، فتحكم الرؤساء حتى اتفقوا على هذه الأربعة، فمن فهم ما قلناه فى الفرق بين عرف القرآن الكريم وعرف القوم فى مفهوم التوراه والإنجيل تبين له أن ما جاء فى القرآن هو الممحص للحقيقة التى أضاعها القوم، وهى ما يفهم من لفظ التوراة والإنجيل. ويصح أن يعد هذا التمحيص من آيات كون القرآن موحى به من الله، ولولا ذلك ما أمكن ذلك الأمى الذى لم يقرأ هذه الأسفار والأناجيل المعروفة ولا تواريخ أهلها ـ أن يعرف أنهم نسوا حظا مما أوحى إليهم وأوتوا نصيبا منه فقط، بل كان يجاريهم على ما هم عليه ويقول الأناجيل لا الإنجيل. ثم إن من فهم هذا لا تروج عنده شبهات القسيسين الذين يوهمون عوام المسلمين أن ما فى أيديهم من التوراة والأناجيل هى التى شهد بصدقها القرآن».

«وقال الأستاذ الإمام ـ يريد الشيخ محمد عبده ـ فى تفسير هذه الجملة: المتبادر من كلمة « أنزل » أن التوراة نزلت على موسى مرة واحدة، وإن كانت مرتبة فى الأسفار المنسوبة إليه فإنها مع ترتيبها مكررة، والقرآن لا يعرف هذه الأسفار ولم ينص عليها. وكذلك الإنجيل نزل مرة واحدة، وليس هو هذه الكتب التى يسمونها أناجيل، لأنه لو أرادها لما أفرد الإنجيل دائما مع

أنها كانت متعددة عند النصارى حينئذ».

وقال الأستاذ العلامة الشيخ عبدالوهاب النجار فى كتاب قصص الأنبياء (ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦ طبعة ثانية : «أين يوجد اليوم إنجيل المسيح عليه السلام الذى ذكره القرآن الكريم ؟ إن الإنجيل الذى أتى به المسيح وسلمه الى تلاميذه وأمرهم أن يبشروا به لا يوجد الآن، وإنما توجد قصص ألفها التلاميذ وغير التلاميذ، لم تسلم من المسخ والتحريف بالزيادة والحذف».

وإن شئت معرفة تاريخ هذه الأسفار الأربعة التى تسمى الأناجيل ومقدار ما فيها من التناقض والاختلاف، ومقدار الوثوق بها من الوجهة التاريخية، ثم قيمتها العلمية عند علماء الإسلام فاقرأ الجزء الثانى من كتاب (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) للإمام الحافظ الحجة أبى محمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ وكتاب (الجواب الصحيح) لشيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ وكتاب (هداية الحيارى) للإمام المحقق ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ وكتاب (الأجوبة الفاخرة) للعلامة الكبير شهاب الدين القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ وكتاب (الفارق بين المخلوق والخالق) لصاحب السعادة الحاج عبدالرحمن بك أفندى باچه جى زاده، وكتاب (دين الله فى كتب أنبيائه) للعلامة الدكتور محمد أفندى توفيق صدقى رحمه الله، وكتاب (قصص الأنبياء) لأستاذنا الشيخ عبدالوهاب النجار، وما كتبه المرحوم الإمام السيد محمد رشيد رضا فى التفسير والمنار، وأخيرًا كتاب (الإنجيل والصليب) تأليف الأب عبدالأحد داود الأشورى العراقى، وقد ترجمه عن التركية أحد الأفاضل من مسلمى العراق وطبع فى القاهرة سنة ١٣٥١.

وإذا كانت عقيدة المسلمين من عصر النبوة إلى الآن أن هذه الكتب محرفة مبدلة، أو مصنوعة موضوعة، فكيف يتصور ذو عقل أنهم يأخذون عنها دينهم؟! أو أن يدخل فى أذهانهم وآرائهم بعض ما يقرءونه أو يسمعونه منها، وهم يرون رسولهم [ﷺ] قد جاءهم بالدين الحق، وترك فى أيديهم كتابا جعله إماما لهم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأبان لهم فى

سنته كل ما احتاجوا إليه فى شئون دينهم ودنياهم ، وهم يسمعون حكم الله فى الكتب التى عند أهل الكتاب أنها محرفة لايوثق بها، ويسمعون قول النبى [ﷺ] : «لاتصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم» وهذا حديث صحيح رواه البخارى من حديث أبى هريرة (انظر فتح البارى ٨: ١٢٩ و١٣: ٢٨٢ و٤٣٠ طبعة بولاق)، ويقرءون حديث جابر ابن عبدالله: «أن عمر أتى النبى[ﷺ] بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه عليه فغضب وقال: لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شئ فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به. والذى نفسى بيده لو أن موسى عليه السلام كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعنى». رواه الإمام أحمد وابن أبى شيبة والبزار، وإسناده صحيح (انظر الفتح ١٣: ٢٨١). وهذا المعنى متواتر عند المسلمين معلوم من الدين بالضرورة.

وكان المسلمين فى تشريعهم وفقههم مستقلين تمام الاستقلال بكتابهم وسنة نبيهم [ﷺ]، لم يتأثروا فى شئ من ذلك بكتب النصارى ولا بقوانين الرومان، ولا بغيرها من آراء من سبقهم، يعرف ذلك من توسع فى دراسة الشريعة الإسلامية وأصولها من الكتاب والسنة، وقد يخفى على من قصر دراسته ومعرفته على كتب الفروع الفقهية فيخدعه ما يرى فيها من شبه ببعض القواعد القانونية عند غير المسلمين.

وبعد هذا البيان الموجز لا أرانى فى حاجة إلى مناقشة الكاتب تفصيلا فى المواضع التى زعم أن القرآن اتفق مع الأناجيل فيها أو خالفها، وأن للعهد الجديد أثرا فى الحديث، أو فى كتب الصوفية أو غيرها، وقد دمرنا الأساس الذى بنيت عليه هذه الدعاوى الباطلة:

(يأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين. يهدى به الله من اتبع رضوانه سُبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) سورة المائدة، الآية ١٥ و١٦.

أحمد محمد شاكر

الأندلس(*)

(١) الاسم العربى لشبه جزيرة إيبيريا (٢)؛ كان أول ظهوره عند العرب، وأصله مشوب ببعض الغموض شأنه فى ذلك شأن الاسمين القديمين: إيبيريا عند اليونان وأسبانيا (٣) عند الرومان. ويجدر بنا ألا نحفل كثيراً بالاشتقاق الذى ذهب إليه العرب بإرجاع اللفظ إلى أسماء الأجداد الأول وقولهم إن البلاد سميت باسم أندلس بن طوبال بن يافث. وقد تكون هناك صلة بين هذا الاسم وبين اسم القبيلة الجرمانية «الڤندال»، وفى هذه الحالة يفترض أنه مشتق من «ڤنداليشا» Wandalicia، وربما كانت صيغة ڤنداليشيا تطلق على إقليم بتيقا Baetica (٤) القديم الذى احتله الڤندال مايقرب من عشرين سنة (٤١١ - ٤٢٩م) أو على ثغر ترادكتا Traducta الذى عبر منه الڤندال إلى إفريقية. ويقول بعض الكتاب العرب إنه عين البلد الذى عرف فيما بعد باسم القائد المغربى طريف، ولكن من المرجح أن تكون ترادكتا هى الجزيرة الخضراء Algeciras، ويكون الفاتحون من العرب البربر وفقاً لهذه النظرية قد أطلقوا اسم المدينة الصغيرة أو الإقليم على المنطقة التى عرفها الرومان والقوط باسم «بتيقا» ثم على شبه الجزيرة بأسرها التى سرعان مادانت لهم بما فيها من ولايات فرنسا الجنوبية، وهى: سپتمانيا أى من جاليا الأربونية (٥) إلى نهر الرون. ولما أخذ النفوذ العربى فى شبه الجزيرة بالاضمحلال البطىء وبدأ الأسپان يسترجعون البلاد فى عهد پلاى Pelayo (من عام ٧١٨) واستمروا فى الكفاح أكثر من ثمانية قرون، فقد اسم الأندلس - الذى كان يطلق على مساحة كبيرة من الأرض - مدلوله بالتدريج. ولبثت الأقاليم الجنوبية التى ظلت فى حوزة العرب تعرف به من وقت إلى آخر، ثم لم يعد يعرف به بعد ذلك سوى إقليم صغير هو مملكة غرناطة، كما أن نصارى أشپانيا الشمالية كانوا يجهلون اسم الأندلس جهلا تاماً، وكانوا يطلقون على الجزء العربى الجنوبى الاسم القديم إسپانيا Hispania أو سپانيا Spania، أما موطنهم الشمالى فأطلقوا عليه أسماء خاصة مثل أشتورش Asturias (٦)

(*) الهوامش تلى المقال مباشرة.

وليون Léon (٧) وقشتالة Castille وأرغون Aragon (٨).. إلخ، وهذا يطابق ماورواه الإدريسى، ص ١٧٤ (Dozy: *Recherches sur l'Histoire et la Litt de l'Espagne* الطبعة الثالثة. جـ ١، ص ٣٠١ ـ ٣٠٣؛ أبو الفداء: تقويم البلدان، ترجمة رينو Reinaud، جـ ٢، ص ٢٢٤؛ Gosche: *Die Alhambra* ص ٤٥؛ مراصد الاطلاع، طبعة جوينبول، جـ ٤، ص ١٧٨).

وقد أخذ العرب بما جاء فى مصور بطلميوس المضطرب البعيد عن الدقة، ولم يكن من السهل عليهم التحقق من الحدود الخارجية التى رسمها للبلاد المختلفة، ولذلك كثيراً ما وصفوا الأندلس بأنها ذات شكل مركن على مثال المثلث، أركانه Punta Marroqui طرف مراكش وجزيرة طريف على بحر الزقاق ـ «كات إكسوخين» باليونانية (مضيق جبل طارق) ـ فى الجنوب، ورأس الطرف Finistère فى الشمال الغربى ورأس كريوش Creus وثغر Vendres (Fanum Veneris ـ هيكل الزهرة) فى الشمال الشرقى. ويعتبر أحياناً الشاطئ بأكمله من جزيرة طريف إلى كريوش (المراكشى: المعجب ص ٤) أو إلى طرُّكونة وبرشلونة الحد الجنوبى، بينما سلسلة جبال البرتات ـ التى يزعم أنها تسير من الجنوب إلى الشمال ورسمت كذلك فى المصورات ـ تعتبر الحد الشرقى.

ثم إن العرب كانوا على صواب كثير عند ما أطلقوا فيما بعد اسم شرق الأندلس على الجزء الذى عرف بعدئذ بمملكتى بلنسية ومرسية، وكثيراً ماقالوا إن الحد الغربى على المحيط الأطلسى يبدأ من جزيرة طريف وينهى بطرف القديس ڤنسان (٩) أو طرف رقة Cabo de Roca (١٠) بالقرب من لشبونة. وقد أطلقوا على المحيط الأطلسى اسم بحر الظلمة أو الظلمات والبحر المظلم والبحر المحيط الأعظم والأوقيانوس والقاموس والبحر الغربى (١١) تمييزاً له عن البحر الشرقى أو الرومى والشامى والمتوسط. والحد الشمالى يبدأ من طرف رقة ويدور حول ركن جليقية ويصل إلى جبال البرتات بالقرب من فونترابى Fuenterrabia (١٢) والبرتات

تعرف أيضاً بجبل البرتات [١٣] أو بالجبل الحاجز الفاصل بين الأندلس والإفرنجة، كما تعرف سلسلة جبال قشتالة باسم جبل الشارات Sierra [١٤] وسلسلة جبال سييرا نيڤادا Sierra Nevada بجبل الثلج أو جبل شلير [١٥].

أما فيما يختص بأوصاف الأندلس والمصورات التى عملت عنها ونشرت مثل مصورات شپرونر Spruner ومنكه Menke (جـ٢، ١٨٨) ودرويسن عام ١٨٩٤م، والمصورات الموجودة فى August Müller: *Der Islam im Morgen Abendland* جـ ٢ وخاصة فى Stanley Lane Poole: *The Moors in Spain*، جـ ٢، طبعة ١٨٨٧م فكلها مع الأسف بعيدة عن الدقة مليئة بالأخطاء التى وصلتنا منذ أيام الغزيرى Casiri وكوند Conde وصوصه Sousa جوبير Jaubert وكايانكوس Gayangos وهامر Hammer ومهرن Mehren وغيرهم. ولم يتناول دوزى الجانب الجغرافى من الأندلس ولم يتحر هذا المؤرخ الناقد العظيم الدقة التامة فى تحقيق الأسماء الخاطئة والمحرفة فى القسم الخاص بالأندلس من كتاب الإدريسى [نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق]. وقد نشر النص العربى مع ترجمته الفرنسية بعنوان *Description de l'Afrique et de l'Espogne par Idrisi*، وعلق عليه وذيَّله بالحواشى دوزى وده غويه (ليدن ١٨٨٦م، وانظر فيما يختص بهذا الكتاب E. Saavedra: La Geografia de Eespana del Edrisi، مجريط ١٨٨١ ـ ١٨٨٩) وربما كانت هذه الأخطاء راجعة إلى نسخة الإدريسى الأصلية. ونحن إذا صححنا التفاصيل وقمنا بتحقيق الأسماء والمواقع المشتتة فى مؤلفات دوزى (وخاصة كتاب *Observations géographiques sur quelques Anciennes localités de l'Andalousie* فى *Recherches* فى الطبعة الثالثة، جـ ١، ص ٢٩٥ ـ ٣٤٧) وفى مصنفات ساڤدرا وسيمونيه وإكويلاز Eguilaz وقديرة Codera وباسيه فإننا فى الواقع لانكون قد سرنا إلا خطوات قليلة فى سبيل تأليف كتاب علمى فى جغرافية الأندلس. وعلى ذلك فمن الضرورى أن نجمع كل الملاحظات التى كتبت فى هذا الموضوع المتشعب من جميع المصادر

التى وصلت إلينا سواء أكانت مطبوعة أم غير مطبوعة مما صنفه العرب من مؤرخين وجغرافيين، ومن كتب التراجم ودواوين الشعر، ثم نرتب هذا كله ونوازن بعضه ببعض ونضعه تحت محك النقد والتحليل ونتخذ منه نواة لوصف جغرافى حديث للأندلس، وأساساً لإعداد مصورات جغرافية جديدة. ولسنا نستطيع أن نستعين بالتحقيقات البعيدة عن العلم والنقد التى قام بها جماعة من العلماء تبدأ بالغزيرى Casiri (١٦) وكوند Conde وغيرهم وتنتهى بهامر ومهرن، وحسبنا دراسة المجموعة التى لم تمحص، والتى تتكون من ٨٣٣ اسما من أسماء الأماكن فى شبه جزيرة إيبيريا فى صيغ مضللة محرفة، وهى المجموعة التى ضم شتاتها هامر من غير نقد أو اختيار بما عرف عنه من الجنوح إلى تأليف المطولات ونقلها من الغزيرى وكوند وجوبير Jaubert وكايانكوس Gayangos وضيَّع سدى أربعا وسبعين صفحة من مجلة Sitzungsberichte der Wiener Akademie، ١٨٥٤م.

وإذا انتقلنا إلى التاريخ فإننا نجد العالم العظيم دوزى قد نبذ ظهرياً جميع مؤلفات كوند وغيره قبل تصنيف كتابه النفيس *Histoire des Musulmans d' Espagne* واستعان بالمصادر العربية بعد أن حققها ونشرها، ومع ذلك فعلينا أن نفتح صفحة جديدة فى البحث الجغرافى قبل أن نتمكن من تصنيف كتاب علمى فى وصف الأندلس. وقد أوضحت ببعض الأمثلة الطريقة التى يجب أن تتبع، وهى تشمل من غير شك الدراسة المقارنة لمصادر القرون الوسطى لاتينية وأسبانية من غير أن نغفل المصنفات القديمة، وبينت كيف نستخرج النتائج من المصادر العربية، وكيف نستعين بهذه النتائج فى تصحيح أسماء الأماكن القديمة وتحديد مواقعها، (انظر *Abixa =Otobesa* = *Oropesa Y Anixa* = *El Puigcisco Codera*، سرقسطة ١٩٠٤م، ص ١١٥ ـ ١١٩؛ *Monchichique et Arrifana d'Algarve chéz les auteurs arabes* فى *O Archevlogo Português*، جـ ٨، ١٩٠٣م؛ *Zur spanisch - ar abischen Geographie Die Provinz Cadiz* فى R. Hauptmann: '*Die Geographische*

Katalog. 8 Hage von Zallaka - Sacralias (1086) *und Alarcos* (1195) فـــى Reuue Hispanique عام ١٩٠٦م؛ وانظر أيضاً David Lopes: *Tobonymia Arabe de Portugal* فـــى *Revue Hispanique* عام ١٩٠٢م).

وإبان استـعادة الأسـپان للأراضى التى كانت فى حوزة العـرب، وبخاصة بعد الاستيلاء على غرناطة عام ١٤٩٢م ذهب الكثير من المصنفـات القيمة ـ التى تتحدث عن التاريخ وتقويم البلدان عامة والأندلس بخـاصة ـ ضحـية التـعصب الأعـمى. ويجب كـذلك أن تجـمع المواد المتعلقة بالأندلس والمبعـثرة فى شمالى إفريقيـة وسـائر بلاد المشرق ثم توضع فى مـتنـاول كـثـيـر من الـعلمـاء والجغـرافيـين والمؤرخيـن لترجـمتـها ترجـمة نقـدية مصـحوبة بالتـعليقـات المفـصلة، كـمـا يجب أن يدُرس بهـذه الطريقـة كل مـاوردت فيـه إشـارة إلى الأندلـس من التـــراث الجــغـــرافى والتـاريخى للعـرب مـبـتـدئين بالنبـذ القصيـرة التى كتبهـا ابن خرداذبه عام ٨٤٦م، ثم بمصنفات اليعـقوبى وياقوت وغيرها وبالمكتبة الجغرافية التى نشرها ده غويه من عام ١٨٧٠ إلى عام ١٨٩٤ بنوع خاص، وأخيـراً بالمصنف الضخم الذى صنفـه أحمـد المقَّرى المغـربى فى دمـشـق من عــام ١٦٢٨ إلــى عــام ١٦٣٠م، وقد جـمعـه من مائة مـصدر عـربى، ويمكن أن يـقـال عنه إنه دائرة معارف فى موضـوع الأندلس. ولا عبرة بترجمة كـايانكوس لهذا الكتاب الحافل بالمعلومات وعنوانها *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (فى مـجلدين، عام ١٨٤٠ ـ ١٨٤٣م) لأنهـا بعيـدة كل البعـد عن الدقة وخـالية من التمحيص، ولا يمكن التـعويل عليها، زد على ذلك أن المتـرجم تحاشى الصـعاب بتجاهلها وينبـغى أن تجمع كل الأسماء والإشـارات الجـغـرافـيـة من المعـاجم العـربيـة الضـخـمـة الخاصـة بتـراجم العلمـاء والأنساب، لأن غـالبهـا يتناول عدداً كبـيراً من رجالات الأندلس، وهى تثـبـت ازدهار الأدب فى تلـك الربوع، وأهم هـذه المصـنفـــات بلا ريـب هو «المكتـبة الأندلسـية» (Codera: *Bibliotheca Arabico Hispana*) التى تـضم

فى مجلداتها العشرة تراجم أندلسية، ولكن المؤسف حقاً أن يتفشى فى هذه المكتبة الخطأ والتحريف فى أسماء الأماكن.

وسنجمل القول فى تاريخ الأندلس؛ فإنه يبدأ باحتلال العرب السريع لشبه الجزيرة من عام ٩٢ هـ (٧١١م) فصاعداً، وقد مزجت قصة هذا الفتح بالكثير من الأساطير، وقام به أول الأمر - أى إلى عام ٧٥٥ م - عمال من قبل خلفاء بنى أمية فى دمشق يربو عددهم على العشرين، ولم يكن يلبث الواحد منهم فى الحكم إلا قليلا. وقد توغل العرب فى شجاعة إلى أن وصلوا إلى قلب فرنسا عند مدينتى تور وبواتييه Tours - Poitiers (عام ٧٣٢م) ثم نشبت الفتنة بين عرب الشمال والجنوب وبين البربر. وفى عام ٧٥٦ م قامت إمارة قرطبة - أى الأندلس - منفصلة عن العباسيين، على يد عبد الرحمن الأول الملقب بالداخل، وهو أمير أموى فر من الاضطهادات التى مزقت شمل أسرته. ومن عام ٩١٢ إلى عام ٩٦١م - أى فى عهد عبد الرحمن الثالث الذى جلس على عرش الخلافة عام ٩٢٩م - وصلت هذه الدولة إلى أوج عظمتها، ثم أخذت فى التدهور السريع وخاصة بعد وفاة الأمير الموهوب المنصور الحاجب وهو أعظم ساسة الأندلس وقوادها، بل يمكننا أن نعتبره بسمارك القرن العاشر. وفى عام ١٠٣١ م تلاشت هذه الدولة القديمة وحلت محلها دويلات قصيرة العمر حكمها أمراء يعرفون فى التاريخ بملوك الطوائف، كان أغلبهم على جانب عظيم من الثقافة. وبعد عام ١٠٨٦م - أى بعد العام الذى انتصر فيه على النصارى يوسف بن تاشفين فى واقعة الزلاقة Sacralias شمالى شرق بطليوس - اجتاحت الأندلس قوة المرابطين الغاشمة، وهم بربر من مراكش، ثم قضت على المرابطين فى إفريقية والأندلس معاً من عام ١١٤٥ إلى عام ١١٥٠ طائفة دينية وسياسية هى دولة الموحدين التى أخذت تضمحل هى الأخرى تدريجياً بعد الهزيمة التى منيت بها فى واقعة العُقاب Las Navas de Tolosa عام ١٢١٢م.

وبعد عام ١٢٣٦م انحصر سلطان العرب فى إمارة غرناطة المشهورة الناشطة. وبالرغم من حماية الجبال لهذه الإمارة، فإنها اعترفت بسلطان قشتالة، ثم سقطت عام ١٤٩٢، وتلا ذلك، وبخاصة بين عامى ١٥٦٨ و ١٥٧٠، ثورة الموريسكو Moriscoes(*)

وفى عام ١٦٠٩ طرد المستعربون Les Mozarabes المدجنون Les Mudejares واليهود ولا يتسع المجال هنا للإفاضة فى هذا التاريخ الطويل، وحسبنا أن نحيل القارىء إلى المواد الخاصة التى تبحث فى شتى جوانب هذا الموضوع،مكتفين ببيان الدول المختلفة التى حكمت الأندلس مع ذكر اسما حواضرها:

بنو أمية وحاضرتهم قرطبة وحكموا من عام ٧٥٦ ـ ١٠٣١ م.

بنو عباد وحاضرتهم إشبيلية وحكموا من عام ١٠٢٣ ـ ١٠٩١م.

بنو جهور وحاضرتهم قرطبة وحكموا من عام١٠٣١ ـ ١٠٧٠م.

بنو حمود وحاضرتهما مالقة وحكموا من عام ١٠٣٥ ـ ١٠٥٧م.

بنو زيرى وحاضرتهم غرناطة وحكموا من عام ١٠١٥ ـ ١٠٩٠م.

بنو برزال وحاضرتهم قرمونة وحكموا من عام ١٠٢٩ـ١٠٦٧م،

بنو بكر وحاضرتهم وَلْيَة وحكموا من عام ١٠١١ـ١٠٥١م.

بنو يحيى وحاضرتهم لبلة وحكموا عام ١٠٢٣ ـ ١٠٥١م.

بنو مزين وحاضرتهم شلب وحكموا من عام ١٠٢٨ ـ ١٠٥١م.

سعيد بن هارون وابنه وحاضرتهما شنتمرية الغرب وحكما من عام ١٠١٦ ـ ١٠٥٢م.

بنو الأفطس وحاضرتهما بطليوس وحكموا من عام ١٠٢٢ ـ ١٠٩٢م.

بنو ذى النون وحاضرتهم طليطلة وحكموا من عام ١٠٣٦ ـ ١٠٨٥م.

بنو عامر وحاضرتهم بلنسية وحكموا من عام ١٠٢١ ـ ١٠٦٥م.

(*) الموريسكو Moriscoes هم الرعايا المسلمون الذين دخلوا في حماية النصارى.

بنو هود وحاضرتهم سرقسطة وحكموا عام١٠٢١ ـ ١٠٦٥.

بنو هود وحاضرتهم سرقسطة وحكموا من عام ١٠٣٩ ـ ١١١٠م.

بنو رزين وحاضرتهم شنتمرية الشرق أو شنتمرية ابن رزين وحكموا من عام ١٠١١ ـ ١١٠٣ م.

بنو القاسم وحاضرتهم الفنت Alpu-ent وحكموا من عام ١٠٢٥ ـ ١٠٩٢م.

بنو صمادح وحاضرتهم المرية وحكموا من عام ١٠٤٤ ـ ١٠٩١م.

(انظر البيان التاريخى الموجود فى dozy: *Histoire*، اليل، وقد أخذ هذا البيان عن ستانلى لين پول Stanley Lane - Poole: *The Muharnmedan Dy-nasties*، المختصر، لندن ١٨٩٤؛ An-tonio Vievs y Escudero: *Monedas de Las dinastias Arabigo - espanolas*، مجريط ١٨٧٩م ومقالاته المختلفة Juan de Dios de la Rade Y Delgado: *Cat-alogo de monedas arabigas espanolas que se conseruan en el muséo ar-queologico nacional* مجريط ١٨٩٢؛ H. Lavoix: *Catalogue Des musl-manes monnaies de la Bibliothéque nationale Espagne Et Afrique*، پاريس ١٨٩١).

ولدينا عن تاريخ الأندلس مابين عامى ٧١١ ـ ١١١٠ م كتاب دوزى القيم *Histoire Des Musulmans d'Espagne*، ليدن ١٨٦١، الترجمة الألمانية، ليپسك ١٨٧٤ وقد ترجمه F. De Castro إلى اللغة الأسپانية فى مجلدين، إشبيلية ـ مجريط، ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨م، والمختصر الذى قام به ميلر A. Müller.

ويجب أن نرجع فى المسائل التى كثر حولها الخلاف والنقط التى ثار حولها الجدل إلى البحوث الحديثة مثل بحث Saaverda: *Estudio sobre la in-vasion de los Arabes en Espana*، مجريط ١٨٩٢ الذى يذهب فيه إلى أنه من المحتمل أن يكون لذريق Rodrigo قد فرعقب الوقعة التى حدثت بينه وبين البربر فى إقليم البحيرة عام ٧١١م وقاتل قتال الشجعان فى الشمال الغربى حتى عام ٧١٣ ولقى حتفه فى هذا القتال أثناء قتاله مع موسى فى

وقعة *Segoyuela & Tamâmes* جنوبى سلمنقة، ويؤيد هذا الرأى الموضع المعهود لقبره فى ڤيزيو Vizéu فى شمال البرتغال (انظر Saavedra: *Pelayo*، مجريط ١٩٠٦؛ Juan Menendez: Leyendas del ultimo rey godo، مجريط، ١٩٠٦).

أما عصر المرابطين والموحدين وعصر بنى نصر وبنى الأحمر (١٢٣٢ - ١٤٩٢) فى غرناطة - أى المدة مابين القرنين الثانى عشر والخامس عشر الميلاديين - فيحتاجان إلى جهود مؤرخ آخر مثل دوزى يكون همه الأول الاستفادة التامة من المراجع العربية ولاشك أننا نرحب بالمقالات المتفرقة مثل Codera : *Decadencia y desaparicion de los Almoravides en Espana - Coleccion Estudios arabes*، جـ ٣، سرقسطة ١٨٩٩م لأنها تزودنا بالمواد التى يجب أن نضعها موضع النقد والتحليل. كما أن ترجمات فانيان Fagnan لكثير من المصنفات العربية الخاصة بتاريخ الأندلس والمغرب تعود علينا بالفائدة الجزيلة وهذه الترجمات هى: *L'histoire des Almohades diaprés Abd él- Wahid Merrakechi*، الجزائر ١٨٩٣؛ *Chronique des Almohades et des Hafcides attribuée á Zerkechi*، قسنطينة ١٨٩٥؛ Ibn el Athir: Annales *du Maghred et de l' Espagne* الجزائر ١٨٩٨ - ١٩٠١، *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al Bayano' l-Moghrib* لابن عذارى، جـ ١، الجزائر ١٩٠١، جـ ٢، ١٩٠٤م.، *En Nodjoum ez Zahira Extraits Relatifs au Maghreb* والترجمة الأخيرة عبارة عن فقرات ترجمها فانيان من كتاب أبى المحاسن ابن تغرى بردى، قسنطينة ١٩٠٧، ومن المؤسف أن أسماء الأماكن فى جميع الترجمات السالفة لم تحقق تحقيقاً كافيا.

وامتازت المرحلة الأخيرة التى دامت ٨٠٠ عام بالنضال الشريف فى سبيل استعادة الأندلس الجميلة، وهى دون غيرها قد أوحت إلى المؤرخين مرة إثر أخرى تصنيف المؤلفات التى تتراوح بين اندفاع العاطفة والجد العلمى. ويجب أن تنال هذه المؤلفات نصيبها من

الاهتمام عند تدوين تاريخ نهائى لغرناطة والحمراء، وهذا مافعله L. de Eguilaz Gayangos فى كتابه *Resena Hitsorica de la Conquista del reino de Granada porlos Reyes Cotalicos se-gun los cronistas arabes*، الطبعة الثانية غرناطة ١٨٩٤ وهو من أحدث البحوث فى هذا الموضوع. أما عن جغرافية مملكة غرناطة الصغيرة فكتاب سيمونيه المتوفى عام ١٨٩٧ مازال العمدة، ولو أننا يجب أن نتناول كثيراً مما ورد فى طبعته الثانية بشئ من الحيطة ونضعه موضع النقد (Simonet: *Descripcion del Reio de Granada sa-cada de los autores arabes*، مجريط ١٨٦٠، الطبعة الثانية عام ١٨٧٢م) وكذلك يجب أن نرجع إلى كتاب قيم آخر للمؤلف نفسه فيما يختص بتاريخ الأندلس فى العهد العربى عامة (Simonet: Historia de los Mozarabes de *Espana deducida de Los mejores y mas autenticos testimonios de los Es-critores cristianos y arabes*، مجريط ١٨٩٧ - ١٩٠٣، المجلد ١٣ فى *Mem-orias de la Real Academia de la His-toria* الثمان والخمسين صفحة من المقدمة مضافة إلى التسعمائة والست والسبعين صفحة من الأصل).

ولايوجد بين التواريخ التى وضعت عن البلاد والأماكن المشهورة بالأندلس سوى عدد قليل له قيمة تاريخية مثل Alvara Campaner y Fuertes: *Bosquejo historico de la dominacion islamita en las Islas Baleares* (پالما ١٨٨٨م، وانظر عن هذا الكتاب Codera: *Estudios criticos de historia arade espanola*، *Collecion de Estudios arabes*، جـ ٧، سرقسطة ١٩٠٣م، ص ٢٤٩ - ٣٠١؛ Alfred Bel: *Les Benou Ghanya, der-niers représentants de l'Empire almo ravide et leur lutte contre l'empire Al-mohade*، باريس ١٩٠٣م) و Mariano gaspar Remiro *Historia de Muricia musulmana*، سرقسطة ١٩٠٥ وغيره. كتاب Altamira الحديث الشامل: *His-totia de Espana y de la ciuilizacion espanola*، جـ ١ - ٣ برشلونة، طبعات ١٩٠٠، ١٩٠٢، ١٩٠٦، وهو يتحدث

عن تاريخ الأندلس حتى عام ١٧٠٠م مفيد فى بعض الأحيان، ولو أنه اعتمد فى كلامه عن العهد العربى على مصادر ثانوية، ويجب أن نتناول ماجاء به فى حيطة ونضعه موضع النقد. وقد اعتمد Th Linder فى الغالب على A.Müller فى إلمامته الجيدة عن الأندلس *Welrgesch. seit der Vol-kerwanderung* جـ ٢، شتوتكارت - برلين ١٩٠٢، ص ١٠٢ - ١٤٠).

وينبغى لنا أن نذكر من بين المؤلفات التى تتحدث عن المصادر ما يأتى: F. Pons Boigues: *Ensayo bio- biblio-graphico sobre Esapnoles — Los his-toriadores y géografos arabigo* وهذا الكتاب *Gesch. arab. d. Liter* يتحدث أيضاً عن أدباء الأندلس ولو أن تراجمه - وخاصة فى المجلد الأول - غير مستوفاة فى كثير من الأحيان؛ ويعطينا Shack فى كتابه *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Si-cilen* الطبعة الثانية شتوتكارت ١٨٧٧ أحسن وصف للشعر الوافر الذى تغنى به شعراء الغزل الأندلسيون وأضرابهم من عرب المغرب وللفن المغربى الذى يتجلى فى عمائرهم التى تتميز بكثرة الزخرف (نقوش على النمط العربى ومقرنصات وزخرفة خطية) ويغلب فيها الميل إلى الزخرفة على الميل إلى الإنشاء والبناء. وقد تعقب شاك Shack تطور العمارة مبتدئاً بالجامع الكبير بقرطبة (٧٨٦م) ومنتهياً بالتحفة الفنية المعروفة بالحمراء. وأحسن الصور الخاصة بهذه العمائر وأحفلها بالألوان هى التى وردت فى Calvert: *Moorish remains in Spain (Cordoua, Sevilla, Toledo, Granada)*، ١٩٠٦ - ١٩٠٧.

ولم تخط الأبحاث التى تتناول كيفية ومدى تأثير حضارة العرب فى الأندلس على الغرب سوى بضع خطوات، وهذا ينطبق مثلا على المسألة التى لم تحل بعد، وهى الخاصة بمدرسة النقلة بطليطلة والشأن الذى كان لذلك اللون الجديد من الأدب اليهودى الذى أنتجه يهود الأندلس وازدهر فى كنف الإسلام.

(انظر أيضًا تقارير تسيبولد السنوية التى بدأ بنشرها عن المراجع

منذ عام ١٨٩١ Romanischer Vollmoller Jahresbericht: الكاتب نفسه *Die arab. Sprache in den roman. Landem* في *Grundriss. der roman Philologie* *Grober*: جـ١، ١٩٠٤م، ص ٥١٥ ـ٥٢٣؛ نفس المؤلف: Hispano -Arabica في *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، جـ ٦٣ ص ٣٥٠ ـ ٣٦٤. وانظر أيضًا مقال بلاد العرب والعجمية).

[تسيبولد C.F. Seybold]

تعليقات على مادة «الأندلس»

(١) الأندلس: كلمة أعجمية جرى على الألسن أن تلزمها الألف واللام؛ غير أن البعض يحذفونهما وبخاصة فى الشعر ومن ذلك:

سألت القوم عن أنس فقالوا

بأندلس وأندلس بعيد

وقد أصاب مؤلف المادة إذ لم يأخذ بما ذهب إليه بعض المؤلفين العرب القدماء من أن الأندلس سميت كذلك نسبة إلى أندلس بن طوبال بن يافث، فقد اعتادوا التسليم بالروايات البعيدة عن الصواب لما فيها من طرافة تستهويهم، ومنها قولهم: إن أندلس بن طوبال هذا كان يصاحبه أخ له يدعى سبت بن يافث فنزل العدوة المقابلة للأندلس بالمكان المعروف الآن باسمه وهو سبتة. وسيجد القارىء مثل هذه الرواية فى الحاشية رقم ٣ التى ستأتى بعد فيما يتعلق بأصل تسمية أسبانية، وهو بعيد عن موطن الصواب الذى هو عين ما أشار إليه كاتب المادة من أن كلمة أندلس مشتقة من الفندال الذين استولوا على هذه البلاد حقبة من الزمن.

وفى نفح الطيب للمقرى ـ وهو قريب مما عليه إجماع المحققين الآن ـ : «أول من سكن الأندلس قوم يعرفون بالأندلس ـ أى الفندال ـ بهم سمى المكان فعرب فيما بعد بالسين، كانوا هم الذين عمروها وتناسلوا فيها وتداولوا ملكها دهرًا على دين التمجس، ثم أخذهم الله بذنوبهم ففر أكثرهم فأقفرت الأندلس منهم وبقيت خالية فيما يزعمون مائة سنة وبضع عشرة سنة».

(٢) إيبيريا Ibérie والإيبيريون Les Ibéres من اليونانية Iberi :شعب مجهول الأصل والمصدر عاصر فى أسبانيا القديمة دول القلت Celtes والفينيقيين واليونان والرومان وقد انتشر فى أسبانيا كلها وجنوبى فرنسا، فالإيبيريون على هذا الحساب هم أقدم أمم غربى أوربا. وفى تحقيقات العلماء ما يثبت أنهم من أسبانيا انتشروا فى فرنسا كلها فإيطاليا وبريطانية العظمى. ومع هذا فإن اسم إيبريا لم يشمل فى فرنسا سوى الأراضى غرب نهر الرون. وقد ظهرت أمة القلت فى فرنسا فاكتسحت أمامها الإيبريين إلى أسبانيا حيث اختلطت أنساب الفريقين بعضها ببعض فنشأت أمة جديدة أسميت القلتيبيريين Celtibéres، وذكر ديودورس الصقلى المؤرخ هذا الاختلاط فقال: إن القلت والإيبيريين قضوا فى المحاربات ردحًا طويلا من الزمن ثم تصالحوا وخلطوا أنسابهم فتولد منهم شعب جديد. وقد اختلف المحققون فى أصل الإيبيريين وسبب دخولهم أسبانيا، فقال بعضهم: إنهم أغاروا عليها من الشمال والبعض الآخر إن الإغارة جاءت من الجنوب. وذهب غيرهم إلى أنهم انحدروا من أهل أسبانيا النازلين على ضفاف نهر إبْرُ: (بسكون الباء والهاء وضم الراء) L'ebreأو Ibe'rus. وفى آسيا على مقربة من بلاد فارس قوم يدعون بالإيبيريين كإيبيريى أسبانيا سواء ويقول فريق من العلماء إنهم لا شأن لهم بهؤلاء، ولكن المغفور له أحمد زكى باشا ذكر فى تحقيق له أن نقودً قديمة ضربت بشارة إيبيريى آسيا وهى الذئب الأغبر - وجدت فى حفائر أسبانيا وأنها الدليل على أن من هؤلاء انحدر الإيبيريون الأسبانيون على أثر هجرتهم إلى أسبانيا بطريق البحر.

(٣) أشبانية: Espagne أسماها الرومان Hispaniaوكانت تسمى من قبلهم Hesé'rie أى بلاد المغرب أو المغرب. وقال المقرى فى سبب تسمية أشبانيا بهذا الاسم: «إنه لما صار ملك الأندلس إلى عجم رومة وملكهم أشبان ابن طيطش سميت الأندلس أشبانية، وقد ذكر بعضهم أن اسمه أصبهان فأحيل بلسان العجم. وقيل بل كان

مولده بأصبهان فغلب اسمها عليه. وهو الذى بنى إشبيلية. وكانت أشبانية اسما خالصًا لإشبيلية التى كان ينزلها أشبان ثم غلب الاسم بعده على الأندلس كله فالعجم الآن يسمونه أشبانية لآثار أشبان هذا فيه». انتهى كلام المقرى، ونقول إنه من قبيل كلام الذين زعموا أن الأندلس وسبتة إنما سميتا باسمى أندلس وسبت ابنى طوبال بن يافث وهو كثير امتلأت به كتب التاريخ العربية القديمة مثل قولهم إن إفريقية سميت كذلك باسم فاتحها أفريقش من أمراء اليمن، وهو قول ظاهر الفساد البطلان لأقل تأمل وأيسر تمحيص، وإنما سميت إفريقية بهذا الاسم من أفراغن Afraghen اسم قبيلة بربرية نزلت حول مدينة قرطاجة بتونس فأسميت باسمها فى العصور الماضية.

(٤) بتيقا باللاتينية Baetica وبالفرنسية Bétique: شطر أشبانيا القديمة الذى كان يخترقة النهر الكبير Guadalquivir ويحده من الشمال إقليم أناس Anas ومن الشرق طركونة Tar-ragone ومن الجنوب البحر المتوسط وبحر الظلمة (الأطلنطى) بحيث يضم فى نطاقه القطر الذى كان معروفًا بأندلس وإقليم غرناطة وجزءًا من قشتالة الجديدة والبرتقال. ووصف پليناس Pline ذلك القطر بخصب الأرض وبأنه كان على عهد الرومان ينقسم أربع دوائر قضائية فى قادس وقرطبة وإستجة وإشبيلية. وكان به فى ذلك العهد ١٣٥ مدينة عامرة من أشهرها إشبيلية Hispalis وطرطوشة Tar-tessus وقرطبة Corduba وأصطبه As-tapa وقادس Gadés ومالقة Malaca وأنتقيرة Antaquera (والأسماء الإفرنجية هنا مرسومة برسمها القديم). وكان يسكن تلك المدن أقوام اتصلوا بالفينيقيين والقرطاجيين قبل أن يحتكوا بالرومان فبتيقا هذه بحدودها الآنفة هى التى هبطها قوم الڤندال المنحدرين من ألمانيا ومن ثم عزيت إليهم فأسميت ڤنداليشيا ـ كما ذكره مدون المادة ـ ثم حرف هذا الاسم على توالى الزمن إلى Andalousia أى الأندلس.

(٥) الأربونية: نسبة إلى أربون،

وهى إحدى مدن جنوبى فرنسا الآن فيما يلى جبال البرانس Pyrénéesعلى مسافة ٥٥ كيلو مترًا من قرقشونة Car-cassonneوأصل رسمها بالفرنسية Nar-bonne أى نربون فحرفها العرب وكانت من منضماتهم بعد اختراقهم تلك الجبال إلى أربونة. وقد وردت بهذا الرسم فى معجم ياقوت الذى قال: «أربونة بلد فى طرف الثغر من أرض الأندلس بينها وبين قرطبة ـ على ما ذكره ابن الفقية ـ ألف ميل». وهى فى عهدنا الشاهد بندر مقاطعة أود Aude وشهرتها بجودة عسلها وخمرها وبأنها مسقط رأس طائفة من قياصرة رومة.

(٦) أشتورش: أوردها ياقوت الحموى فى معجمه بالسين بدل الشين فى موضعيها، وقال إنها بضم الهمزة وأنها حصن من أعمال وادى الحجارة بالأندلس أحدثه محمد بن عبدالرحمن ابن الحكم بن هشام الأموى صاحب الأندلس، عمره فى نحر العدو.

(٧) ورد تعريب كلمة Le'inفى المصنفات العربية على ضربين أحدهما (لاون) وقد ذهب إليه الإدريسى وغيره، والآخر (ليون) بمقتضى منطوقه الإفرنجى، وإلى هذا الرسم ذهب المقرى فى مواضع شتى من كتابه نفح الطيب إذ قال فى أحدها: «ومعادن الفضة بناحية إفرنجة وليون».وكانت مملكة ليون القديمة متصلة بمملكة أشتورش ثم انفصلت منها فى سنة ٩١٥م وانضمت إلى قشتالة مرتين إحداهما فى القرن الحادى عشر والأخرى فى الثالث عشر.

وكانت مملكة ليون القديمة تضم ضمن حدودها من ولايات أسبانيا بحسب التقسيم الحاضر: ليون وبلد الوليد وشلمنقة وسمورة (ويقال أيضًا: زمورة). وكلمة Le'on تسمى بها أيضًا الجزيرة التى تقوم عليها مدينة قادس بجنوب أسبانيا.

(٨) كلمة Aragonعربّها العرب على وجهين: الأول أرجون بالجيم ورد فى نزهة المشتاق للإدريسى وغيره، والثانى بالغين وقد ذكره المقرى فى جملة مواطن من نفح الطيب إذ قال فى أحدها: «والإقليم الخامس يمر على طليطلة وسرقسطة وما فى سمتها إلى

بلاد أرغون» غير أنه فى مواطن ذكرها بالجيم وهذا يفيد أن عرب الأندلس كانوا يجمعون بين الوجهين فى رسمها، فاختر لنفسك ما يحلو.

ولا تخلط أرجون مدينة إقليما بمدينة أرجونة لمجرد التشابه اللفظى، فإن أرجونة بلد ناحية جيان Jaenبالأندلس الأصيل أى بالنصف الجنوبى من أشبانيا، أما أرجون ففى أقصى النصف الشمالى منها إذ تتصل حدودها الشمالية بجبال البرانس من غير فاصل وأرجون هو فى الأصل اسم نهر ينحدر من تلك الجبال ويصب فى نهر إبره Ibre فأسمى واديه الأعلى باسمه الذى سرى فيما بعد على الأراضى الفسيحة والولايات الكبيرة التى انضمت إلى هذا الوادى وتألفت منها مملكة أرجون وامتدت من جبال البرانس شمالا إلى جبال كونكة Cuenca(قونكة أيضًا) جنوبا ثم إلى بلنسية شرقا غير أنها لم تلبث على مر الأجيال أن تجزأت إلى ولايات ومقاطعات نذكر منها مقاطعة وشقة Huesca ومقاطعة سرقسطة Sar-agosse وغيرهما.

(٩) طرف القديس ڤنسان Cap de st Vincent: هكذا يسمونه فى الجغرافيا الحديثة، وكان الأشبانيون يسمونه من قبل «طرف الغرب» Promontoire L'Algarve بالإضافة إلى ولاية أو بلاد «الغرب» L'Algarve التى يتألف منها القسم الجنوبى من البرتغال فكلمة Al-garve إذن كلمة عربية أصلها الغرب بالإبدال من حرف الباء حرف V. وقد كان ملوك البرتغال ـ الذين أخضعوا المغرب الأقصى (مراكش) لحكمهم عهدًا ما يتلقبون بملوك الغربين Les rois de deux Algarves يريدون بلاد الغرب البرتغالية الآنفة الذكر وبلاد المغرب الأقصى.

وسبب تسمية طرف الغرب برأس أو طرف القديس ڤنسان أن هذا القديس قتل فى بلنسية فى عهد قيصر الرومان دقلطيانوس المشهور بجوره واضطهاده المسيحية وألقيت جثته فى العراء كى تنهشها الضوارى وتفترسها الجوارح ولكن قيل: إن غرابًا هبط فحرسها ومنع عنها عادية هذه الحيوانات. وفى عهد

الخليفة عبدالرحمن الأول الأموى نقل أهل بلنسية الجثة إلى طرف الغرب وبنوا عليها كنيسة اشتهرت فيما بعد بكنيسة الغراب وسمى طرف الغرب من هذا الحين برأس القديس سان ڤنسان.

(١٠) Cabo de Roca بالبرتغالية و Cap de la Rocheبالفرنسية: رأس على ساحل مقاطعة إشبونة داخل فى البحر إلى غربها فى ارتفاع ١٤٢ مترًا. كان فى عهد الرومان يسمى Tarium Mag-numومعناه باللغتين البرتغالية والفرنسية رأس الصخرة أو طرفها وقد كان فى استطاعة العرب أن يسموه فى العربية بما يطابق هذا الاسم ولكنهم آثروا تعريبه بلفظه فقالوا «طرف رُقَّة» بضم الراء وفتح القاف المشددة.

(١١) اجتمعت للأقيانوس الأطلنطى المنسوب إلى أطلنطيد، وهو قارة قالوا إنها كانت ظاهرة على سطحه ثم غاصت - أسماء كثيرة هى التى ذكرها محرر المادة. ونحن نضيف إليها وصف الإكليلى - نسبة إلى الإكليل - ذكر أحمد ابن ماجد الربان العربى الملقب بأسد البحر فى إحدى رسائله فى علم البحر سبب وصفه بالإكليلى فقال لأنه يكلل العالم.

(١٢) فونتارابى بالفرنسية Fon-tarabieوبالإسبانية Fuenterrabia وباللاتينية الجديدة Fons repalus اسم مدينة عند سفح جبل جيزكى Jaizqui وعلى مقربة من مصب أحد الأنهر فى خليج الانقليشيين (خليج بسكاى أوغسقونيا) تجاه بلدة هنداى Hindaye الفرنسية ويشتق ذلك الاسم باختلاف أوضاعه من كلمة Ondarralia التى تفيد فى لغة البشكنس Le Basque معنى «مخاضة الرمل» ذلك لأن الرمال فى منطقتها تختفى وتظهر بفعل المد والجزر، وتحمل قصورها الجليلة شارات أصحابها من الأشراف والنبلاء السابقين وبها عقد الملك لويس الرابع عشر زواجه من الأميرة مارى لويز. وفى مقالعها حجر الطباعة وحجر الطواحين.

(١٣) جبال Pyrénées الفاصلة بين فرنسة وأشبانية بين البحر المتوسط وخليج الإنقليشيين (بسكايه): أسماها العرب جبال البرانس، ووجد لها أحد محققينا اسما آخر وهو «البرنات» بنون

بعد الراء وهو خطأ صوابه البرتات بالتاء لا بالنون أى أبواب الجبال ومنافذها التى مر العرب منها لاقتحام أرض فرنسة.

وكتب مؤلف هذه المادة لتفسير معنى البرتات الجملة الآتية : Monts des ports (puertos) أى «جبال الموانىء» وفسر كلمة Ports الفرنسية منها بكلمة (Puertos) الأسبانية واضعًا إياها بين قوسين وهذه الكلمة الأسبانية تفيد بلانزاع معنى حلوق الجبال gorges de Montagnesوأبوابها ومنافذها التى توصل من جنبها إلى الجانب الآخر وهذا المعنى هو المراد لا الموانىء إذ لاموانىء فى الجبال.

وفى التقسيم الإدارى للقطر الأشبانى أيام العرب أطلق اسم «البرتات» على إقليم من أقاليمه الشمالية يتصل بجبال البرانس فى جزئها الذى يحتوى تلك الحلوق أو المنافذ أو الأبواب.

ولجبال البرانس اسم آخر أشار إليه مؤلف المادة وهو «الحاجز» وقد ذكره الحجارى فى كتابه المسهب حيث قال: «إن طول الأندلس من الحاجز إلى إشبونة ألف ميل» وقال: «ومسافة الحاجز أربعون ميلا - والصواب ٣١٢ ميلا - وهذا عرض الأندلس عند رأسها ولقلته سميت جزيرة وإلا فإنها ليست بجزيرة على الحقيقة لاتصال هذا القدر بالأرض الكبيرة» أى قارة أوروبا. وقال ابن سعيد: «وهنالك الحاجز الذى يفصل بين الأندلس والأرض الكبيرة وفى هذا المكان جبل البرت - مفرد برتات - الفاصل فى الحاجز المذكور وفيه الأبواب» أى الحلوق التى مر منها عرب الأندلس لشن الغارة على فرنسة.

(١٤) معنى كلمة Sierra فى اللغة الأشبانية «المنشار» ومعناها أيضًا الجبل أو سلسلة الجبال لأنها تشبه فى تعاقبها أسنان المنشار. وقد نقل عرب أشبانية إلى لغتهم كلمة Sierra مفرغة فى قالب «شارة» للمفرد و«شارات» للجمع. وفيما صنفوا من كتب الجغرافيا أن جبل الشارات المسمى الآن باللغة الفرنسية Monts des sierra هو الجبل العظيم الذى يأخذ من ظهر مدينة سالم Medinaceli إلى أن يأتى قرب مدينة قلمرية Coimbre فى آخر الغرب أى فى

آخر بلاد البرتغال وفى التقسيم الإدارى لأشبانية على عهد العرب أطلق اسم إقليم الشارات على إقليم يتصل بجبل الشارات وهذا الإقليم يلى إقليم بلاطه Plata وفيه من المدن: طلبيرة Ta-lavera ومجريط Majerit أو Ma-drid والفهمين Alfamin ووادى الحجارة Guadalajarra وأقليش Uclés ووبذة Huete. وقال الإدريسى فى نزهته: «جزيرة الأندلس مقسومة من وسطها فى الطول بجبل طويل يسمى الشارات فما خلفه فى جهة الجنوب يسمى أشبانية وما خلفه فى جهة الشمال يسمى قشتالة» هذا وقمة الجبل تسمى فى اللغة الأسبانية cerro فلا تخلطها باسم الجبل فى اللغة بعينها وهو sierra فلاتخلطها باسم الجبل فى اللغة بعينها وهو sierra كما قدمناه.

(١١٥) أسمى العرب سلسلة جبال Sierra Nevada بجبل الثلج أو جبل شلير (بضم ففتح فسكون) الذى قال ياقوت فى التعريف به: «إنه جبل بالأندلس من أعمال إلبيرة Elvira لايفارقه الثلج شتاء ولا صيفا» وفى وصفه قال أحد المغاربة وقد مر به:

يحل لنا ترك الصلاة بأرضكم
وشرب الحميا وهو شىء محرم
فرارًا إلى نار الجحيم فإنها
أخف علينا من شلير وأرحم

وجبل الثلج هذا أو جبل شلير أعلى جبال أشبانية إذ هويسمو على أرفع قمة فى جبال البرانس بقدر ١٥٢ مترًا ولذا يراه الرائى من مدينة وهران بقطر الجزائر كما تُرى سواحل إفريقية من أعلاه على بعد ٢٠٠ كيلو متر أى أكثر من المسافة بين القاهرة والإسكندرية على خط مستقيم وتمتد سلسلته من إقليم غرناطة إلى إقليم المرية Almeria فى طول ١٥٠ كيلو مترًا وعرض ١٥إلى ٣٠ كيلو مترًا. ومن«ثلوجه الهطالة» ـ وهذا هو المعنى الدقيق لكلمة Nevada فى اللغة الأشبانية ـ تتولد المياه التى تغذى نهر شنيل (Génil الفرنسية و Xe-nil بالأشبانية) وهو النهر الذى يجرى قبلى مدينة غرناطة ويسوى فى نظر أهلها ألف نيل كنيل مصر، لأن اسمه مركب مزجي من حرف (ش) الذى كان ولا يزال يعدل ١٠٠٠ بحساب الجمل عند المغاربة ثم من (نيل) وهو نيل مصر.

وأعلى قمم جبل شلير القمة

المشهورة باسم Cerro Mula Hacen أى قمة مولاى حسن الذى دالت دولة العرب نهائيًا فى الأندلس ودك ركنها ثُلَّ عرشها فى عهد ابنه أبى عبدالله الذى يسميه الإفرنج Boabdil آخر ملوك بنى الأحمر وأخر ملوك العرب فى الفردوس المفقود.

(١٦) الغزيرى: هو ميخائيل الغزيرى من غزير إحدى قرى لبنان على مقربة من بيروت، مستشرق ولد فى طرابلس الشام سنة ١٧١٠م من أبوين مارونيين وتوفى فى مجريط (مدريد) يوم ١٢ مارس سنة ١٧٩١م. وقد تلقى العلم فى رومية وتخصص فى درس اللغات السامية وبرع فيها فعين مديرًا لمكتبة الإسكوريال فتوفر فيها على درس المخطوطات العربية التى تحتويها هذه المكتبة وأودع ثمرات بحوثه كتابًا عنوانه Bibliotheca arabico hispana escurialensisطبع بمجريط سنة ١٧٦٠ـ١٧٧٠م فى مجلدين. وقد استدرك درنبورغ Derenberg على كثير من مواد هذا المصنف فى كتاب ألفه تحت عنوان *Les Manuscrits arabes de L'Escurial* وطبعه بباريس سنة ١٨٨٤م. محمد مسعود

+ **الأندلس**، أو جزيرة الأندلس: مصطلح جغرافى كان يدل فى العالم الإسلامى ـ حتى نهاية العصور الوسطى ـ على شبه جزيرة إيبيريا، أى أسبانيا والبرتغال الحديثتين.

(أولا) معنى التسمية الاصطلاحية للفظ الأندلس.

(ثانيا) إلمامة بجغرافيتها.

(ثالثا) معالم جغرافيتها التاريخية.

(رابعًا) سكان الأندلس.

(خامًا) تطورها.

(سادسًا) إلمامة بتاريخ الأندلس؛ ملحق: الأندلس فى شمال إفريقية.

(سابعًا) الإسلام فى الأندلس.

(ثامنًا) الأدب الأندلسى والثقافة الأندلسية.

(تاسعًا) الفن الأندلسى.

(عاشرًا) العربية الأسبانية.

أولاـ معنى التسمية الاصطلاحية للفظ الأندلسى

يرتبط اسم الأندلس فرضًا باسم الوندال (الأندليش) الذين أطلقوا على بايتيكا اسم «وندالیشیا» عندما عبروا شبه جزيرة إيبيريا قبل غزوهم لشمالى إفريقية. وورد ذكر الأندلس فى عهد متقدم يرجع إلى مستهل عام ٩٨هـ (٧١٦م) على دينار مكتوب بلغتين، والنقش اللاتينى فيه يورد لفظ «أسبانيا» مرادفًا للأندلس؛ وهذا اللفظ أو صنوه «هسيانيا» كانا هما اللفظين الوحيدين اللذين استعملهما الإخباريون اللاتين الأسپان الأوائل للدلالة على شبه جزيرة إيبيريا باعتبارها كلا واحدا أى على الأسبانيتين المسيحية والإسلامية. ومن جهة أخرى يبدو أن استخدام الكتاب العرب لمصطلح الأندلس كان دائمًا مقصورًا على أسبانيا الإسلامية مهما كانت رقعتها التى تتناقص باضطراد بسبب عودة المسيحيين إلى غزوها (Reconquista). وقد استخدم مصطلح الأندلس حتى عندما انحصرت سلطة المسلمين فى شبه الجزيرة فى إمارة غرناطة النصرية الضئيلة للدلالة على رقعة هذه المملكة الصغيرة وحدها ومن جهة أخرى نجد أن الإخباريين المسلمين استخدموا مدة من الزمن أسماء (بالصيغة العربية) إشبانيا (هسيانيا ـ إسبانيا) وأسماء الإمارات المسيحية التى تكونت نتيجة عودة المسيحيين إلى غزو الأندلس، وهى : ليون (Léon) وقشتالة أو قَشْتِيلَةَ (Castile, Castilla) وبرتقال (Portugal) وأراغون (Aragon) ونبارة (Navarre).

ومن اسم الأندلس (ترد أحيانًا صيغة الأندلس وبخاصة فى أزجال ابن قزمان) يشتق المصطلح السلالى «أندلسى»والمصطلح الجماعى «أهل الأندلس» واستبقى هذا المصطلح فى الاستعمال الحديث للدلالة على المنطقة الجغرافية التى تكونت من إقليم البحر المتوسط الأدنى (المناطق الساحلية والأراضى الجبلية) المناظرة، من الشرق إلى الغرب، للصقع الممتد من ولاية المرية Almeria الحديثة إلى ولاية ولبة Huelva وإلى إقليم أندلوسيا Andalusia الطبيعى (أندالوثيا بالأسبانية) ويسمى

سكانه أندولوثيين Anduluces (ومفرده أندالوز).

المصادر:

(١) Lévi -Provenca: *Hist Esp mus*، جـ١، ص٧١ ـ٧٣.

(٢) الكاتب نفسه *Esp mus. Xe siécle*، ص ٥ ـ٦.

(٣) Courtois Ch. *Les Vandales et L'afrique*، باريس سنة ١٩٥٥م، ص ٥٦، ٥٧، تعليق رقم ١.

ثانياً - معالم الجغرافية التاريخية للأندلس

١ - **أوصاف الأندلس:** إن كتب الجغرافيين العرب (مشارقة ومغاربة) التى وصلت إلينا، هى عماد معلوماتنا عن الأندلس فى العصور الوسطى وتطورها واستغلال مواردها الطبيعية. وهناك أولا : كتب المسالك التى نشرها دى غويه فى المكتبة الجغرافية العربية (BGA) وهى لا تفرد إلا حيزا محدودا لأسبانيا، وأقدمها كتب ابن خرداذبه واليعقوبى وابن الفقيه وابن رسته، وتشمل أوصافًا موجزة إيجازًا يحمل المرء على أن يفترض أن الأندلس كانت حتى القرن الرابع الهجرى (القرن العاشر الميلادى) ولاية إسلامية غير معروفة إلا قليلا للمشرق الإسلامى. ومنذ عودة الخلافة المروانية فى قرطبة يصبح التوثيق الجغرافى للأندلس منهجيًا، وإن ظل يفتقر إلى البسط فى شىء كثير من التفصيل. وتعنى البيانات التى أوردها الإصطخرى المتوفى عام ٣٢٢ هـ (٩٣٤م) عن الأندلس بالزراعة والتجارة، وتصف أربعة عشر دليلا للسفر فى داخل شبه الجزيرة. وكان معاصره ابن حوقل أفضل منه حظًا، فقد زار أسبانيا شخصيًا وحصل على معلومات وثيقة مسايرة للعصر بالاستفهام ممن عندهم الخبر اليقين وهو فى الطريق، والحق إن صورة الأندلس التى كشف عنها قلم هذا الكاتب المناصر للفاطميين تتسم بالتحيز فى كثير جدًا من الأحوال، ومع ذلك فهى أول وصف معقول وكامل مترابط فى آن واحد وصل إلينا عن مملكة قرطبة. وجدير بالاهتمام كذلك البيان الذى ساقه المقدسى الفلسطينى (نهاية القرن العاشر)، فهو يسوق

أقوالا هامة من الواضح أنـها تقوم على ما استقاه من مصدر وثيق ـ على الرغم من أنه هو نفسه لم يقم بزيارة الجزيرة ـ تتناول بصفـة خاصة الحـياة الفكرية واللغة وفن القياس والكيل والتجارة فى البلاد.

ومنذ عـهـد الخـلافـة وفى القـرون التـالية نجد أن جـميع الأوصـاف التى كتـبت أولا فى الغرب من الأندلس تدين بالفضل للوصف الذى وضعه الإخبارى القرطبى المشهـور أحمد الرازى المتوفى عـام ٣٤٤هـ (٩٥٥م) والمـشـرقى الأصل؛ على رأس تاريخـه الكبـيـر عن الأندلس، وهو الآن مـفـقود، وقـد رجع بعـض الكتـاب إلـى هذا المصـدر يسـتشـهدون به دون أن يقـروا بذلك، نخص بالذكـر منهم ياقـوت فى كتـابه معجم البلدان. ولا نعرف وصف الرازى إلا من نسـخة قـشتـاليـة نشرها عـام ١٨٥٢م كـايانـكوس P.de Gayangos واستقـاها من نسخة برتغـالية أنجزت حوالى مستهل القـرن الرابع عشر بأمر دنيس ملك البرتغال (١٢٧٩ ـ ١٣٢٥م) وقـد ترجـمـهـا كـاتب هذه المادة إلى الفرنـسية وحـاول أن يسـتـعيد أصـلـها العـربى (فى *And*، سنـة ١٩٥٣م، ص ٥١ ـ ١٠٨).

وهكذا يـتـضـح أن خـطة «وصف» أحمـد الرازى، قد اتخـذت هيكلا لمعظم الأوصـاف التى تلتها على الرغم من أنها أجملت معالمها فحسب.

ومن مـفاخـر أهل الأندلس الوصف الذى قام به الأنـدلسى أبوعبيـد البكرى المتـوفى عـام ٤٨٧هـ (١٠٩٤م) والذى فـقـد لسـوء الحظ وإن كـان يـمكن استـعادته إلى حد كبـير من الملاحظات عن الأندلـس التى وردت فى كـتـاب الروض المعطار للمـصنف المغـربى ابن عبدالمنعم الحميرى وهو من أعيان القرن السـابع الهجـرى (القـرن الرابع عشـر الميلادى) وقـد أفاد الحميـرى أيضا من مادة كتـاب الشريف الأدريسى. ويجب أن يضـاف إلى هذه القائمة ـ علاوة على مجمـوعات عجائب المخلوقـات الخاصة بالأندلس التى تضمنها كـتابا القزوينى والدمشـقى ـ التعليـقات التى جـمعـها المقرى المغربى (القرن السابع عشر) فى المجلد الأول من كـتـابه «نـفح الطيب»،

وهذه التعليقات تستفيض فى بعض الأحيان استفاضة كبيرة.

المصادر:

(١) إلمامه عامة فى Lévi - Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، حـ٣، ص٢٣٣ ـ ٢٣٩ .

(٢) أوصاف الأندلس التى ظهرت فى كتب المكتبة الجغرافية العربية، وهى: ابن خرداذبه وابن رسته (الترجمة الفرنسية التى قام بها G. Wiet القاهرة سنة ١٩٣٧، ص ٢١٧ ـ ٢٢١).

(٣) الإصطخرى: المكتبة الجغرافية العبية، حـ٥، ص٣٧ ـ ٤٦ .

(٤) ابن حوقل: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٢، ص ٧٤ ـ ٧٩ ويجب أن يدرس فى طبعته الجديدة التى نشرها جـ. هـ. كرامرز J.H. Kramers، ليدن سنة ١٩٣٨م، جـ١، ص ١٠٨ـ ١٧ .

(٥) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣، ص ٢١٥ ـ ٤٨ . (الترجمة الفرنسية التى قام بها ش. پلا Ch. Pellat، الجزائر سنة ١٩٥٠م).

(٦) وأكمل كتاب ظهر فى ميدان التأليف الجغرافى للأندلس على الرغم مما به من نقص، هو كتاب J.Alemany Bolufer: *La Geografia de la Peninsula ibérica en escritores arabes*، غرناطة سنة ١٩٢١م (مستخرج من Rev. del Centro de Est. hist. de Granada y su reino)

(٧) وانظر أيضًا الإدريسى: نزهة المشتاق (دوزى وده غويه، *Description de L'Afrique et l'Espagne*، ليدن سنة ١٨٦٦م، المتن ص ١٦٥ ـ ٢١٤؛ والترجمة الفرنسية ص ١٩٧ ـ ٢٦٦ .

(٨) E.Lévi - Provençal: La Peninsule iberique au moyen âge d'aprés le Kitab al - Rawd al - Mitar - ليدن سنة ١٩٣٨ .

٢ ـ جغرافية الأندلس الطبيعية طبقًا للرواية الجغرافية الإسلامية: يذهب الرازى إلى أن الأندلس هى طرف الإقليم الرابع تجاه الغرب، وإنها صقع ترويه غالبًا عديدة وينابيع عذبة. وبعد هذا التصريح يشرع الجغرافيون عادة فى كيل عبارات التقريظ ويفردون حيزًا كبيرًا للفضائل الأسبانية على طريقة إيزيدور الإشبيلى.

والأندلس مثلثة الشكل، وكل زاوية من هذا المثلث تطابق مكانًا مشهوراً فى روايات الأسطورة الأسبانية. ويقوم معبد قادس «صنم قادس» فى رأس الزاوية عند الجنوب الغربى، أما الزاوية الثانية فتقع على خط عرض جزر البليار بين نربونة وبوردو (كذا)، والزاوية الثالثة فى الشمال الغربى تطابق برج هرقل Torre de Hercules قرب قورنية. وهذه الآراء توضحها بعض التوضيح أيضًا خرائط كتابى المسالك لابن حوقل والإدريسى. وقد فطن الرازى بوضوح إلى إحدى الخصائص التى تتميز بها البنية الطبيعية لشبه الجزيرة: وهو يرى وجوب التمييز بين أسبانيا الغربية وأسبانيا الشرقية واضعًا فى الاعتبار الفروق فى اتجاه الرياح وسقوط المطر ومجرى الأنهار. ففى أسبانيا الغربية تنساب الأنهار نحو المحيط الأطلسى وتحمل الرياح الغربية المطر إليها. ويصدق العكس على أسبانيا الشرقية حيث تسود الرياح الشرقية وتتدفق الأنهار نحو الشرق.

وكثيرًا ما ترد معالم أخرى للدلالة على بعض مواقع «المثلث» الذى تكونه الأندلس، وهى رأس سانت ڤنسنت فى الطرف الجنوبى الغربى للبرتغال، ويسمى بالعربية «كنيسة الغراب» وهيكل الزهرة فى المقابل (Port - Ven-dres).

وعند الاقتراب من الأندلس من جهة قارة أوروبا أو غاليش أو الأرض الكبيرة، يجب أن يعبر المرء جبال البرانس باجتياز باب أو أبواب أخرى أو «بَرتات» للوصول إلى أرض الغسقونين (البشكونش) أو إلى أرض الإفرنج. ويمكن من هناك بلوغ شواطئ الأطلس الذى يسمى بحر الظلمات أو البحر الأخضر أو البحر المحيط. وقد اقتحم هذا المحيط الخطر عدد من الملاحين المجازفين واشتغلوا بالتجارة الساحلية من أرض السود وجزر الكنار أو «الجزر الخالدات» حيث حدود بريطانية. ويعرف البحر المتوسط باسم «البحر الكبير» و«البحر المتوسط» أو «بحر تيران Tyrrhenian Sea».

وفى رأى الرازى أنه لا توجد إلا ثلاث سلاسل جبلية فى أسبانيا تخترق شبه الجزيرة من بحر إلى آخر ولاتقطع واحدة منها نهرا. وأولى هذه السلاسل هى سييرا مورينا، وتسمى جبال قرطبة، وهى ترتفع من ساحل البحر المتوسط فى الشرق وتنتهى فى الغرب على المحيط الأطلسى. والثانية هى سلسلة جبال البرانس بين نربونة وجليقية. والثالثة تقطع أسبانيا بانحراف من طرطوشة إلى لشبونة، وهى تطابق سلسلة الجبال المستعرضة المسماة الشارات، كما جاء فى كتاب الإدريسى. ومهما يكن من أمر فإن الجغرافى يجد لزامًا عليه أن يذكر علاوة على هذا سييرا نيڤادا (جبل شيلر Mons Solarius) وسرانيا المالقية (جبل ريه) الذى يمتد إلى الجزيرة الخضراء Algeciras.

وأهم نهر فى الأندلس هو نهر الوادى الكبير المعروف أيضا باسم النهر الأعظم، ونهر قرطبة، ويشار إليه أحيانا باسمه القديم نهر بيطى (Beatis) ويبلغ طوله ٣١٠ ميلاً، وهو نهر بايتيكا أخصب جزء فى شبه الجزيرة، ويروى قرطبة وإشبيلية، وأهم روافده هو وادى سنجيل أو شنيل الذى ينساب مخترقًا غرناطة ولوشة وإستجة؛ ووادى شوش، والوادى الأحمر. وقد أطلق عليه هذا الاسم بسبب لون مياهه الضارب إلى الحمرة؛ ووداى بلون.

ويبلغ طول نهر وادى آنا فى جملته ٣٢٠ ميلا، وهو ينبع من نقطة لا تبعد عن منبع نهر الوادى الكبير، ويسير جانب من مجراه تحت الأرض ثم يظهر من جديد فى منطقة قلعة رباح، ويصب فى المحيط الأطلسى عند أخشونبة.

وينبع وادى تاجه من جبال طليطلة، ويقطع من مجراه ٥٨٠ ميلا ثم يصب فى المحيط الأطلسى عند لشبونة. وإلى الشمال منه أيضًا يجرى وادى دويره وطوله ٧٨٠ ميلا، وتغذيه بضعة روافد، ثم يصب فى المحيط الأطلسى عند أوپورتو (برتقال). وهناك نهر مهم آخر يصب فى المحيط الأطلسى وهو نهر منيو (منهو بالبرتغالية) الذى يخترقه جليقية من الشرق إلى الغرب ويبلغ طوله ٣٠٠ ميل.

ولا يذكر الرازى من الأنهار التى تصب فى البحر المتوسط إلا نهر وادى شقوره الذى ينبع قرب منابع الوادى الكبير ونهر إبره (Rio Ebro)، وينبع الأخير عند فنتنبرة Fontibre، فى قشتالة العليا، ثم يبلغ أخيرًا البحر غير بعيد من طرطوشة قاطعًا مسافة قدرها ٢٠٤ أميال. ولنهر إبره روافد عديدة منها نهر جلق الذى ينحدر من جبال السيرطانيين.

٣ ـ الأسماء الاصطلاحية للأقسام الحضرية والإقليمية فى الأندلس:

الأندلس مشهورة، فى جميع عهود تاريخها الإسلامى، بعدد مراكزها الحضرية، وهى بهذا تتباين مع الفقر النسبى فى شمالى إفريقية فيما يختص بالمناطق السكانية المعادلة لها فى الأهمية. وقد بقيت كل المدن الرومانية تقريبًا بعد الفتح العربى واستمرت فى الازدهار. ومن جهة أخرى فإن المدن الجديدة التى أسسها الفاتحون لم تكن كثيرة، وكانت تشيد دائمًا ـ أو تكاد ـ لأسباب استراتيجية أو لتكون قواعد ساحلية يقصد بها الحد من المطامع العدوانية للفاطميين فى غربى البحر المتوسط؛ فنجد، مثلا، أن مرسية قد حلت محل مدينة إللو Ello القديمة، وأن المريَّة كانت فى مبدأ الأمر مجرد مركز ساحلى لرصد حركات العدو قبل أن تتطور فى القرن العاشر وتصبح محطة بحرية ودار صناعة. وفى معظم الحالات بقيت الأسماء اللاتينية القديمة للأماكن فى الواقع دون أن تمس، مثال ذلك أن كردوبا أصبحت قرطبة، وهسپالى أصبحت إشبيلية، وقيصر أوغسطا أصبحت سرَقُسْطة، وڤالنسيا أصبحت بلنسية؛ أو اتخذت فى غير ذلك صيغة التصغير، مثال ذلك أن توليتوم Toletum، أصبحت طليطلة. وقد كانت أسماء الأماكن التى لها أهمية تاريخية توريات فى الأصل، مثال ذلك أن أوسيلى Ocili أصبحت مدينة سالم Me-dinacelli التى تسببت فى الوجود الأسطورى لمؤسس موهوم يدعى سالمًا. أما المدن التى أطلقت عليها أسماء عربية وصفية فكانت هى الاستثناء من القاعدة، مثل الجزيرة الخضراء Al-geciras. وحملت بعض الأماكن اسم القبيلة العربية أو البربرية التى سكنتها

بعد الفتح: مثل بلى (Poley) وغافق شمال قرطبة، ومكناسة (Mequinenza) فى أراغون.

وثمة عدة أماكن فى شرق الأندلس اتخذت أسماء كانت تطلق على «محطات» واقترنت باسم عربى خاص، وهذا يدل على عمق ما لحقها من تأثير عربى، مثل: منزل عَطَّاء (Mislata) ومنزل نصر (Masanasa) فى ضواحى بلنسية. . وصيغت أسماء كثير من الأماكن فى إقليم بلنسية على غرار أسماء قبائل بإضافة كلمة بنى إلى اسم الجد الأكبر (انظر Lévi - Provençal، *Hist. Esp. Mus.*، جـ٣، ص ٣٢٦ - ٣٢٨).

وفى العصر الذى كتب فيه أحمد الرازى وصفه للأندلس كانت الأندلس - أى أسپانيا الإسلامية - يفصلها عن أسپانيا المسيحية خط من الحدود يعد منطقة حرام، تحدها من الجوانب على طول حدودها ثلاثة ثغور: الأعلى والأوسط والأدنى. وكان كثير من المناطق فى شبه الجزيرة قد فصل بالفعل فى نهاية الأمر عن الأندلس منذ أخليت تحت ضغط البوادر الأولى لإعادة الغزو المسيحى، مثل الثغر الأسپانى فى الشرق، وإقليم الباسك فى الوسط، والساحل الكانتبرى فى الغرب. ولم تكن الحملة الشهيرة التى شنها المنصور العامرى على شنت ياقب (San-tiago de Compostela) إلا غارة قصد بها مجرد الاستعراض دون أن يكون لها أثر حاسم. ومن ثم فقد العالم الإسلامى نهائيًا إبان عهد الخلافة جزءًا من أسپانيا، ولم يسع إلى استعادته. ومهما يكن من أمر فإن التنظيم الإقليمى للأندلس ظل كما هو ولم يتغير.

ويرجع تاريخ هذا التنظيم إلى القرن الثامن الميلادى، ولذلك كان سابقًا على استعادة المروانيين للخلافة. وكان يقوم على كور لكل منها قصبة وحاكم وحامية. وتختلف قوائم الكور فى عهد الخلافة اختلافًا كبيراً، ويورد المقدسى بياناً غير كامل يضم ١٨ اسما فقط، أما ياقوت فيحصى منها ٤١، وهو رقم يقارب الرقم الذى ذكره الرازى الذى يصف ٣٧ كورة على التوالى. وأورد

الإدريسى فيما بعد تقسيما لا يقوم على كور، ولكن على «الأقاليم» التى ليس لها مدلول إدارى، وقدم أسماء كثيرة لابد أن ننكرها فى حزم باعتبارها منحولة. وبالاستفادة من المعلومات التى أوردها الرازى الذى انتهج نظامًا يتمركز حول العاصمة، والمعلومات التى ذكرها البكرى، يمكن بسهولة تحديد المعالم الرئيسية لكل كورة هامة فى التنظيم الإقليمى على عهد الخلافة. وكان يطلق على الكورة عادة الاسم نفسه الذى يطلق على قصبتها فيما عدا بعض استثناءات لوحظت فيما يلى: كانت أهم كورة هى كورة قرطبة وتحدها من الشمال كورة فحص البلوط (Llano de los Pedroches أى «هضبة البلوط») وكان أهم موضع فيها غافق (ولاشك فى أنها بلالكازار الحديثة Belalcazar: انظر F.Hernandez، فى *And.*، سنة ١٩٤٤، ص ٧١ ـ ١٠٩). وعلى الجانب الآخر من سهل قرطبة الغرينى (القنبانية، لاكامپينيا الحديثة La Cam-piua) وإلى الجنوب من الوادى الكبير تقع الكور الصغيرة: قبرة، وإستجه. وبعدها غربًا كانت تقوم أقاليم قرمونه وإشبيلية ولبله الغنية. أما كورة أخشونبة وقصبتها شلب فكانت تطابق الغرب (غرب الأندلس ـ أى الحد الجنوبى للبرتغال الحديثة ـ على المحيط الأطلسى). وتقع شمالى هذا الإقليم كورة باجة. وكان الجزء الواقع فى أقصى الجنوب من الأندلس منقسما إلى أربع كور: مَورْور، وشَذوُنةَ، والقصبة قلَشأْنةَ، والجزيرة الخضراء وتاكرَنُا، والقصبة رنُدْة َوبعدها شرقا كورة مـألقةَ التى كانت تسمى رَيّهُ، وكانت قصبتها أُرْجُذوُنةَ، وكانت متاخمة لكورة إلبيرة وهى (Iliberris سابقا)، وتقع إلى الغرب قليلا من غرناطة الحديثة: وكانت كورة إلبيرة تتاخم كورتى جَيّان وبَجـاّنةَ، وقد نقلت قصبتها إلى المرية فى عهد الحكم الثانى.

وكان شرقى الأندلس على البحر المتوسط مقسما من الجنوب إلى الشمال إلى ثلاث كور كبرى: تُدميِر، وهى المملكة القديمة للأمير تيودمير القوطى وقصبتها؛ وشاطبة وبلَنَسْيِةَ اللتين كانتا تمتدان حتى دال وادى إبره. أما فى

داخل البلاد فيما وراء سلسلة جبال قرطبة (سييرا مورينا) فكانت منطقة طليطلة تكون كورة امتدت شرقاً بضم كورة شَنَتْبَرْية وقصبتها أقليج. والراجح أن جزائر البليار (الجزائر الشرقية) كانت فى عهد الخلافة كورة منفصلة. وفى النصف الغربى من الأندلس ينطبق هذا الذى ذكرناه على الأقاليم التى كانت قد استتب فيها الأمن حديثًا ماردَة، وبطليوس، وشنترين ولشبونة (الأَشبونة) وربما قُلُمرْية.

وكانت تسع كور منها تعرف «بالمُجنَدَّة» لاتزال تتمتع بمركز ممتاز فى عهد الخلافة لأن أراضيها أقطعها الأمير أبو الخطار الكلبى عام ١٢٥ هـ (٧٤٢م) للجند الشامية الذين استقدمهم القائد بلج بن بشر إلى الأندلس، وكانت هذه الكورة هى كورة إلبيرة، وقد أقطعت للجند الدمشقيين، ورَيُّه التى أقطعت لجند الأردن، وشذونة التى أقطعت لجند فلسطين، ولَبْلَةَ وإشبيلية وقد أقطعتا لجند حمص، وجيان التى أقطعت لجند قنِّسرْين، وباجة وأخشونبة، ومرسية أيضاً، لجند مصر.

وأورد الرازى عدداً من الكور المتطرفة فى إقليم الثغور العليا: طرّكُونَة المتاخمة للإردة وبربطانية ومعقلها بربشترو، ووشقة وتطيلة، ومدنها المحصنة فى طرسونة وأرنوط وقلهرة وناجرة.

المصادر:

(١) Lévi - Provençal: *La Description de l'Espagne d'Ahmed al - Razi*، فى And.، مجلد ١٨، سنة ١٩٥٣، فى مواضع متفرقة، من *Hist. Esp. mus.* جـ٣، فصل ٧ (٤) و١٣ . وانظر أيضا المواد الخاصة بهذه المدن المختلفة.

رابعا ـ سكان الأندلس

إن عدم وجود إحصاءات يعتمد عليها وصمت الجغرافيين يعوقان القيام بأى تقدير، ولو كان نسبيًا، لعدد سكان الأندلس فى العهد الذى امتدت فيه رقعتها الجغرافية إلى أقصى حد، أى فى نهاية القرن العاشر الميلادى. وإذا أخذ المرء بالتقدير القائم على الحدس والتخمين بأن تعداد السكان كان حوالى عشرة ملايين فى عهد القوط

الغربيين قبيل الفتح العربى، فإنه ظل بلا ريب كما هو على وجه التقريب بسبب قلة عدد المسلمين المهاجرين من أجناس أخرى مع ترجيح زيادة نسبة سكان الحضر والقرى عن العناصر الريفية. ومن جهة أخرى يمكن إضفاء أهمية أكبر على الفرض الذى يذهب إلى أن توزيع السكان على مختلف مناطق شبه الجزيرة كانت تمليه دائماً البيئة الطبيعية، وأن كثافة السكان فى أية منطقة معينة كانت تتوقف على ارتفاع الإقليم وطبيعته وعلى المناخ وخصوبة التربة وإمكان ريها. ولا يعد من قبيل المبالغة أن نقول على سبيل التخمين أن أقاليم الأندلس التى يقيم فيها اليوم أقل عدد من السكان كانت على نفس هذا الوضع فى عهد خلافة قرطبة.

ومن بين العناصر المكونة لسكان الأندلس المسلمين يجب التمييز بين جماعة المسلمين الجدد - أى الأسبانيين الذين اعتنقوا الإسلام بعد الفتح نتيجة لتحولهم عن دينهم القديم على تفاوتهم فى المبادرة إلى ذلك - وبين العناصر التى تنتمى إلى أجناس أخرى. ومن بين هذه العناصر الأخيرة التى توطنت فى البلاد نتيجة لموجات المهاجرين المتتابعة وإن كانت قليلة العدد، يبدو أن عنصر البربر كان أهمها جميعًا، والظاهر أن البربر لم يأتوا من جميع بلاد البربر، ولكنهم جاءوا من أقاليم المغرب الدانية من الأندلس، وهى جبل مراكش والريف. وأما البربر الذين جاءوا من الجانب الآخر لمضيق جبل طارق عندما كانت الظروف السياسية والاقتصادية مواتية لا تضطرهم إلى العودة إلى بلادهم الأصلية على جناح السرعة، فقد دفعهم إلى الأراضى الجبلية المهاجرون العرب الذين تألفت منهم الطبقة الأرستقراطية لكى ينعموا وحدهم دون سواهم بحق التحكم فى أخصب البقاع بالأرض الأندلسية. وقد يُظن - استناداً إلى بعض المعلومات التى أوردها كتاب مثل ابن حزم، وخاصة فى كتابة الجمهرة - أن مستعمرات البربر لم تشغل إلا بعض أراض متفرقة من المنطقة الساحلية، وأنهم اضطروا إلى الاستقرار فى الميزيتا. وما إن توطدت أقدامهم حتى استعرب هؤلاء البربر الأندلسيون إلى حد أنهمْ انصرفوا عن

استخدام لهجاتهم الأصلية. وظل الأمر كذلك حتى نهاية القرن العاشر الميلادى، وهناك حدث تدفق جموع أخرى من الجند من جراء تجنيد المرتزقة من البربر على نطاق واسع فى المغرب الأوسط والشرقى، ومن ثم دخل إلى الأندلس جماعة من أهالى شمالى إفريقية عجلوا بتقويض بناء الخلافة وتجمعوا جماعات سلالية كونت فى القرن التالى طائفة البربر التى تقابل طائفة الأندلسيين.

والعنصر العربى فى الأندلس لم يكن قط إلا أقلية. أما الأغلبية فقد دخلت البلاد إما فى عهد الفتح أو فى خلال السنوات التالية، وازدادت قوة فيما بعد بعناصر طارئة من الجند الشاميين وبالمهاجرين الذين أقبلوا زرافات من آسية فى عهد استعادة المروانيين للخلافة فى الأندلس. ولعل العرب كانوا أصلا لا يتجاوزون بضعة آلاف قبل زواجهم من النساء الوطنيات، وقد أنتج نظام «الولاء» عدداً لا يستهان به من الناس الذين ادعوا، خطأ أو صواباً، أنهم من أصل عربى. ومن المسلم به على أية حال أن العرب كانوا يمثلون عنصراً عدوانياً مشاغبًا فى القرون الأولى من تاريخ الأندلس، وأنهم قد احتفظوا لأنفسهم بأجود الأراضى على الرغم من احتقارهم للعمل فى فلاحة الأرض، وتركوا للمستعمرين المشاركين لهم فى المحصول مهمة فلاحة الأرض، وكانوا يؤدون لهم أجورهم نصيبًا من المحاصيل يتفق وما عملوا.

وهناك عنصر ثالث دخيل على المجتمع الأندلسى لا مفر من الإشارة إليه هنا على الرغم من أنه لم يكن إلا نسبة ضئيلة إلى حد ما من السكان، وهذا العنصر يضم العبيد والصقالبة. فالعبيد الذين جلبهم النخاسون من السودان إلى أسپانيا لم يكونوا فى النهاية حرساً من المرتزقة يتزايد عددهم باطراد فحسب، بل هم قد امتزجوا أيضاً بباقى سكان المدن نتيجة الزواج من نساء العبيد اللائى حظين بتقدير خاص وكن مطلوبات من الرجال بسبب ما يمتزن به من فضائل ومهارة فى الشؤون المنزلية. ومن جهة أخرى فإن الصقالبة ـ الذين كانوا من الأسرى

فى القارة الأوروبية، من ألمانيا إلى بلاد الصقالبة، أو كانوا من الأسرى الذين اعتقلوا أثناء حملات «الصائفة» على حدود الأندلس إبان العهد الثانى من الخلافة - قد أصبحوا، بصفة خاصة فى قرطبة، طائفة كبيرة العدد نشيطة كان لها وزنها الكبير فى اقتصاد الدولة القرطبية، كما أسهموا إلى حد كبير فى انهيارها السريع.

وعلى الرغم من أن البربر والعرب والعناصر الإسلامية الأجنبية الأخرى كان لهم شأن كبير، فإنهم كانوا أقل عدداً بكثير من جماعة المسلمين الجدد الأسبان الذين كانوا أعظم منهم شأناً والذين عرفوا فى الأندلس باسمى جنس هما «المُسالمة» أو «المولدّون» بنوع خاص. وهؤلاء هم الأسبانيون الذين اعتنقوا الإسلام بعد الفتح لكى يتمتعوا بمركز شخصى أفضل من مركز الذمى. وهذا الاستعراب الكامل السريع لكل من دخلوا فى الإسلام، الذين أظهروا فى أغلب الأحوال إخلاصاً عظيماً صادقاً له، يعد ظاهرة ملفتة للنظر. وفى خلال فترة قصيرة اندمج المولدون فى المجتمع الإسلامى، وأتاحوا لحكام البلاد بحسن استغلالهم لخدماتهم أن يرأبوا الصدع الناتج من نقص المهاجرين من قدامى المسلمين. وسرعان ما انصهر كثير من المولدين فى بوتقة المجتمع الأندلسى، بل هم قد نسوا أصلهم الأسبانى (الإيبيرى أو القوطى) على الرغم من أنهم كانوا يحملون فى كثير من الأحوال أسماء أعجمية. وأدى التعايش فى ظل الإسلام بين العناصر المختلفة الأصول من السكان إلى اندماجهم بالتدريج، وهى عملية ساعد عليها انتهاج سبيل واحد، وإيقاع واحد فى الحياة، وازدواج اللغة الذى وضع - على الأقل - اللغة العربية الأندلسية والعجمية فى الحياة اليومية على قدم المساواة.

وانقسم سكان الأندلس المسلمون - الذين كانوا يتألفون من عناصر متعددة الأصول وإن كانوا قد أصبحوا بالتدريج متجانسين نسبياً - إلى عدد معين من الطبقات الاجتماعية على غرار ما حدث فى بقية العالم الإسلامى: طبقة خاصة، وطبقة عامة. وتضم الأولى

الأسـر النبيلـة الكبرى التى كـثـيراً مـا كانـت ألقابهـا تمنح لها بالوراثة، بينـما كانت الطبقة الوسطى تتألف من التجار وملاك الأراضى الصغـار، وسرعان ما أصبحت نوعاً من الـبورجوازية المدنية، وإن كانت بـدون مواثيق أو حـصانات. وعلى النقـيض كـانت العامـة فى المدن وبخاصـة فى الريف جمهوراً يتـعرض للمضـايقات الشـديدة من السلطة. ولما كانت تعـوزنا فى الواقع معـلومات عن القـانون الزراعى الذى كان سـاريًا فى الأندلس، فـــإننا مــضـطرون إلى أن نفـترض وجـودًا لم يكن منه بد لطبقـة من الدهماء فى الريـف، تتألف من عَمَلَة المياومة الذين ارتبطوا بالأرض وعاشوا حياة تعسة، ولا يسـتطيعون فى الغالب التخلص من حالة الاستـعباد التى كانوا عليها.

وكـــان المعـــاهدون فى المجـــتـــمع الأندلسى يؤلـفـون جـزءًا مـهــمـا من السكان يضـم المسيـحيين واليـهود على السواء، وكـان الأولون يتجمعـون عادة فى طائفـة تعـرف باسم المسـتـعـربين Mozarabes، وكلهم يـنتـمـــون إلى ذلك الجـــزء من السـكان الأسـبـــان الذين رفضـــوا أن يتخلوا عـن عقيـدتهم وقت الفتح ليـعتنقـوا دين الفاتحـين. وكانت طوائف المسـتعـربين فى المدن الكبيـرة على الأقل، وبخاصـة قرطبة وإشبـيلية وطليطلـة، تخـضع لنظام فى حــمـاية السلطة الإسـلامــيـة المركـزية وتحت إشرافها، وكان لهـا زعيم مسؤول أمام تلك السلطـة هو القـومس، وكـان يطلق عليـه أحـيـانًا اسم المدافع أو الحـامى، يمـارس سلطات مأمـور الشـرطة على طائفتـه، وكان منوطًا بجبـاية الضرائب مسـؤولا عنها يعاونه قـاض خاص هو «قاضى العجم» أو الرقـيب عليهم،يفض المنازعات بين المسـتعربين. وظلت أرض الأندلس حتى نهاية القرن الحادى عشر الميـلادى مـقـسـمـة إلى نـفس المناطق الكنسية، كما كـان الأمر فى عهد القوط الغـربـيـين، أى إلى ثلاث مطـرانيـات: (طليطلة، ولـوزيتـانيـا، وبايتـيكا) على رأس كل منها كبير أسـاقفة، ولكل منها أسقفـية وعدة أبرشيـات، وقد حفظ لنا البكرى التفصيلات فيمـا يسميه «قسمة قـسطنطين» وبقيـت لنا أسمـاء بضعـة أعـيـان من أندر أقطاب الـكنيـسـة فى

الأندلس على عهد الخلافة وطائفة المستعربين بقرطبة هى التى يتوافر لنا عنها أكبر قدر من المعلومات، وإن كانت هذه الطائفة ليست أهم الطوائف من الناحية العددية.

ومعلوماتنا أقل عن عدد جماعات اليهود ونشاطهم فى مدن الأندلس التى كان بكل منها حى لليهود (حارة أو مدينة اليهود، وبالأسبانية Juderia)، وفى الوقت نفسه نجد فى القرن الحادى عشر، وبخاصة فى المملكة الزيرية بغرناطة، أن الدور الذى لعبه مأمور الضرائب والصرافون اليهود، وأهمهم عائلة بنى النَّغْرلاَّ، وقتل الآمنين من المواطنين بلا حساب فى غرناطة على أثر اغتيال ولى العهد الأمير بلكين ابن باديس بن حبوس بن زيرى، وما نسب للطائفة اليهودية الكبيرة التى كانت هى الجزء الأكبر من السكان فى مدينة أليُسّانة من فضل فى اقتصاد دولة غرناطة الصغيرة، كل أولئك قد أدى إلى الاعتقاد بأن يهود الأندلس فى كل مراحل إعادة الغزو، سواء فى خدمة المسلمين أو المسيحيين، قد قاموا بدور نشيط فى البلاد بصفتهم مستشارين وسفراء، وأنهم كانوا يتحكمون فى أسباب التجارة بين الأندلس والقارة الأوربية من جهة، وبين المشرق الإسلامى من جهة أخرى. وقد ينتظر الكثير فى هذا الصدد من دراسة الوثائق التى تيسر الحصول عليها من خزانة كنيسة اليهود فى القاهرة.

المصادر:

(١) توجد المادة التى ذكرناها فيما سبق باختصار فى شىء كثر من التفصيل مصحوبة بمصادر فى Hist. Esp.mus : Lévi-Provencal، جـ٣، ص١٦٣ـ٢٣٢.

(٢) انظر أيضًا للكاتب نفسه: *Esp mus*، القرن العاشر، ص١٨ ـ٣٩، وفى مواضع متفرقة.

(٣) *Historia: F. J. Simonet de los Moz- arabes de Espana* مدريد سنة ١٨٩٧ـ١٩٠٣.

(٤) Les Mozarabes : F. de las Ca- gigas، مدريد سنة ١٩٤٧ ـ١٩٤٩.

(٥) H.Graetz *Geschichte der Juden*: مجلدات ٥ ـ٧، ليپسك سنة ١٨٧١ ـ١٨٧٣.

(٦) الكاتب نفسه: *Les Juifs d'Espagne*، الترجمة الفرنسية التى قام بها Stenne، باريس سنة ١٨٧٢ (٧) J.Amador de Los Rios *Politica y religiosa los Judios de Espana Historia Sociay:de Portugal*، مدريد سنة ١٨٧٥.

خامسًا ـ تطور الأندلس

كان الجغرافيون هم الذين زودونا فى الأصل بمعلومات تتفاوت فى تفصيلها عن الطريقة التى كانت تزرع بها أرض الأندلس وتستغل بها مواردها النباتية والمعدنية. كما أن بين أيدينا مراجع اصطلاحية مستفيضة إلى حد لا بأس به تتمثل فى مصنفات فى علم الزراعة من عصور مختلفة وبخاصة كتب التغنرى وابن وافد وابن بصال وابن ليون وابن العوام. ويجب علينا أن نذكر «التقويم القرطبى لعام ١٩٦١م» الذى نشره دوزى Dozy عام ١٨٣٧ على اعتبار أنها فى الوقت نفسه نسخة متأخرة بلاشك نسبت إلى المورخ القرطبى عريب بن سعد ·ومن سوء الطالع أن هذه المصادر الاصطلاحية لا تزودنا فى الواقع بمعلومات عن طرق الزراعة وعن عقود الإيجار، وإن كانت بعض كتب الفقه تزودنا عن هذه المسائل بمعلومات غامضة كل الغموض لا يمكن الاعتماد عليها تمامًا.

١ ـ الزراعة: وقد كان ثمة تفرقة، كما هى الحال فى أسبانيا اليوم، بين الأرض الجافة (Secano بالأسبانية = بعل بالعربية) والأرض المروية (regadio بالأسبانية = سقى بالعربية) فالأولى تخصص لزراعة الحبوب ونظرًا لقلة خصوبة الأرض والظروف المناخية غير المواتية فإن زراعة الحبوب كانت عاجزة كل العجز عن أن تمد السكان بحاجتهم من القمح والحبوب الأخرى التى تستخدم فى صنع الخبز، ونتيجة لذلك كانت الأندلس، فى بعض فترات القحط، تعتمد على واردات القمح من شمالى إفريقية. وكانت بعض أنواع القمح الأندلسى (طليطلة) تحظى بشهرة خاصة. وقد استخدم الطحانون طواحين تدار بالخيول أو طواحين مائية (رحى).

وكانت هناك مساحات شاسعة من البلاد وبخاصة فى أندلوسيا وإقليم الشرف تغطيها أشجار الزيتون، وكانت صناعة زيت الزيتون دائمًا رائجة هناك. وكانت طرق استخلاصه بدائية، بيد أن كميات الزيت المنتجة كانت تزيد أحيانًا عن حاجات الناس هناك، فيصدر الفائض منه إلى بقية أنحاء العالم الإسلامى.

ويبدو أن زراعة الكروم، مثل سائر أشكال الزراعة البعلية، كانت تمارس على نطاق واسع. وكانت الأعناب تستخدم فى الطهى، وكانت السلطات فوق ذلك تسمح فى الواقع بشرب النبيذ، وكان بيعه منظمًا.

ومهما يكن من أمرفإن الأندلسيين سرعان ما حققوا لأنفسهم تفوقًا لا نظير له فى مجال المحاصيل التى تحتاج إلى رى مناسب، على الرغم من أنه لا يمكن أن ينسب إليهم فضل اختراع نظام الرى الذى استخدموه، وخاصة فى شرقى الأندلس، والذى لايزال قائمًا دون أن يلحقه تعديل جوهرى. وأبسط شكل للرى هو ذلك الذى يتم بمساعدة شبكة من قنوات الرى (ساقية، وبالأسبانية acequia) التى تتشابك فى السهول الساحلية فى إقليمى مرسية وبلنسية والتى يعتمد تدفق المياه فيها تمامًا على الاختلافات فى مستوى الارتفاع. وكانت حقوق الماء يحددها العرف طبقًا لشريعة لها طبيعة أبوية، ولا تزال سارية حتى اليوم. ولم يكن من الميسور القيام بالرى فى الأراضى الأكثر ارتفاعًا، وفى وديان الأنهار مثل وادى آنا ووادى تاجه ووادى إبره، إلا بمساعدة آلات رفع الماء التى كانت تسمى بحسب طرازها ووظيفتها باسم «ناعورة» (noria بالأسبانية والفرنسية) أو سانية (acena بالأسبانية). وكان هذا الرى يستخدم فى زراعة الخضر وغرس الأشجار، ويتبارى الجغرافيون فى الإشادة بفواكه الأندلس: الكرز والتفاح والكمثرى واللوز والرمان، وخصوصا التين الذى اشتهرت منه أنواع عديدة فى أسبانيا وفى بعض المناطق الساحلية الضيقة المستورة سترا يفوق العادة، كان من الممكن تنمية محاصيل من النوع الذى يزرع فى المناطق الحارة

مثل: قصب السكر والموز، وكانت أحراج النخيل فى ألش من المناظر المألوفة فى البلاد.

وأخيرًا فإن زراعة الأعشاب العطرية والنباتات التى تدخل فى صناعة الأقمشة كانت تتم أيضًا على نطاق كبير، مثل الزعفران والعصفر والكمون والكزبرة والفوَّة والحناء من جهة، والكتان والقطن من جهة أخرى. وازدهرت تربية دودة القز، وبخاصة فى المنطقة الواقعة بين غرناطة والبحر المتوسط.

وقد أفرد الجغرافيون فى أوصافهم حيزا قليلا لتربية الحيوانات التى تستخدم فى الركوب والجر أو الحيوانات التى يؤكل لحمها. وكانت الخيول تربى فى الأراضى المكسوة بالحشائش فى الحوض الأدنى لنهر الوادى الكبير، كما كانت البغال الأندلسية تحظى فعلا بشهرة كبيرة فى عهد ابن حوقل، وكانت الماشية والأغنام والماعز تربى فى كل مكان للإفادة من المراعى القليلة المتاحة. وكان الناس يقومون بتربية النحل لإنتاج العسل.

وكانت منطقة الغابات فى الأندلس تستغل لسد احتياجات المدن وبخاصة من الفحم النباتى وكانت أشجار الصنوبر الكثيرة على حافة الميزيتا تقطع لاستخدامها دعامات لصوارى السفن. أما الأراضى الفسيحة الشبيهة بالسهوب فى الجنوب الشرقى فكانت تزود البلاد بأشجار النخيل القصيرة ونبات الحلفاء التى كانت تستخدم فى صناعة السلال، وفى أغراض منزلية مختلفة.

٢ـ استغلال المعادن: ليس من شك فى أن غنى أرض الأندلس بالمعادن كان يبرر استغلال المعادن منذ أقدم العصور، وقد استمر هذا العمل فى عهد الإسلام، وكان إلى جانب الذهب المستخرج من الرمال التى تحمل الذهب فى بعض الأنهار، عروق من الفضة والحديد تستخرج من مناجم فى شمالى قرطبة، وكانت هناك رواسب من الزنجفر تستغل فى المعدن وأوڤيخو، وكان النحاس يستخرج من مناجم حجر النار فى إقليم ولبة. وكانت معادن الشب وكبريتات الحديد

والرصاص وكبريتور الرصاص تستخرج أيضًا. كما كانت أسبانيا الإسلامية مشهورة برخامها وأحجارها الكريمة. وأفاد الأندلسيون - مثل الرومان قبلهم - من كثير من الينابيع الحارة التى لا تزال كلها تقريبًا تحتفظ باسمها القديم: االحامَّة.

وكان استغلال مناجم الملح الصخرى ورواسب الملح على الساحل فى قادس والمرية ولقنت صناعة مزدهرة. وكان الناس يشتغلون بالصيد متوسلين خاصة بشباك الخيوط والمضربة، وكانت أسماك السردين والتونة تصاد بكميات كبيرة.

المصادر:

(١) المعلومات السابقة ترد فى توسع وإفاضة فى كتاب Lévi-Provençal: *Hist Esp.mus.* القرن العاشر، ص ١٥٧ -٩٤.

(٢) وانظر أيضًا للكاتب نفسه: *Esp. mus. Xe, Siécle*، ص١٥٧ - ١٩٤.

(٣) انظر عن الفترة من القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر كتاب C.E.Dubler *uber das Wirtschaftsleben auf der iberischen Halbinsel uom Xl zum XIII. Jahrhundert* جنيف - زيورخ سنة ١٩٤٣

(٣) A.Carbonel La *mineria y la meta-lurgia entre los: T.F. Musulmanos en Es-pana*، قرطبة سنة ١٩٢٩.

سادسًا - إلمامة عامة لتاريخ الأندلس

ليس فى ميسورنا هنا إلا أن نقدم موجزًا لتطور تاريخ الأندلس أثناء القرون السبعة لاحتلال المسلمين لشبه جزيرة إيبيريا. ولزيادة الإيضاح سوف نقسم هذا الموجز إلى عدد من الأقسام التاريخية التى تتيح تقديم رواية مرتبطة تاريخيًا دون الحاجة إلى ذكر الحوادث بتفصيل أكبر فى معظم الحالات.

(١) فتح الأندلس.

(٢) تاريخ الأندلس حتى استعادة المروانيين للخلافة.

(٣) المملكة المروانية فى قرطبة.

(٤) الخلافة والحكم العامرى المطلق.

(٥) انهيار الخلافة المروانية وتقسيم مملكة الأندلس.

(٦) ممالك ملوك الطوائف حتى معركة الزلاقة.

(٧) أسبانيا فى عهد المرابطين.

(٨) أسبانيا فى عهد الموحدين وتقدم المسيحيين فى إعادة غزوها.

(٩) المملكة النصرية فى غرناطة وختام إعادة الغزو.

١ - فتح الأندلس: يعد فتح الأندلس من أعظم الفتوح التى قام بها العرب فى القرن الأول للإسلام، نظرًا للسرعة التى تم بها. والأخبار التى وصلتنا عن المراحل المتعاقبة للفتح التى أدت إلى بسط سلطان المسلمين على شبه جزيرة إيبيريا بأسرها قصيرة بصفة خاصة، ولا يمكن الاعتماد عليها، ذلك أن الأساطير لم تلبث أن غشت الحقيقة التأريخية بقناع يكاد من الصعب النفوذ إليها دائمًا ومن الواضح أن العرب أفادوا فى الوقت الملائم من ضعف مملكة القوط الغربيين فى أسبانيا فوجهوا إليها اهتمامهم، وأنهم وجدوا تعاونًا صادقًا من كثير من الأسبان أنفسهم الذين كانوا راغبين فى أن يطرحوا عن كاهلهم نير العبودية الذى أصبح بالنسبة لهم عبئًا لا يطاق، والاستعانة بالعرب فى التخلص منه. وكانت الفرصة مغرية عندما كان سلطان العرب فى شمالى مراكش قد توطد وشيكا، وكان منصب والى إفريقية والمغرب فى يدى موسى بن نصير . ويرجع الفضل فى فتح الأندلس إلى هذا الوالى ونائبه مولاه طارق بن زياد.

ويبدو من المؤكد أن موسى بن نصير نفسه استقر عزمه على محاولة احتلال أراض جديدة على الجانب الآخر من مضيق جبل طارق قبل أن يبعث بالأمر إلى الخليفة الأموى فى دمشق؛ واتخذ موسى هذه الخطوة نتيجة للوعود التى تلقاها من نائب الإمبراطور فى مدينة سبتة التى ظلت فى حوزة البوزنطيين على الرغم من سقوط قرطاجنة حديثًا فى أيدى المسلمين. وسّهل هذا النائب، وهو الكونت يوليان، للمسلمين النزول لأول مرة على أرض أسبانيا، ولم يكن هذا النزول إلا غارة فحسب قام بها طريف قائد البربر على

جزيرة طريف فى رمضان سنة ٩١هـ (يولية سنة ٧١٠م). وشجع نجاح الغارة التى قام بها طريف، طارقًا نائب موسى بن نصير، على الاستعداد للحرب بقوة هجومية مكونة من ٧,٠٠٠ رجل وطدت أقدامها على أرض الأندلس قرب جبل طارق بمساعدة أسطول الكونت بوليان الصغير فى شهر رجب أو شعبان من سنة ٩٢هـ (أبريل ـ مايو سنة ٧١١م).

ووقعت المعركة الحاسمة بين قوة المسلمين المهاجمة والجيوش النظامية القوط الغربيين بعد بضعة أسابيع، ٢٨ رمضان سنة ٩٢ هـ (١٩ يولية سنة ٧١١م) فى وادى لكه (وادى بربط) وانتهت بكارثة القوط الغربيين الذين اضطربوا وولوا فراراً، بينما قرر طارق أن يزحف إلى الأمام. وسقطت مدن المملكة القوطية واحدة إثر أخرى: فقرطبة استولى عليها عتيق يدعى مغيثا فى مستهل عام ٩٣ هـ (أكتوبر سنة ٧١١م) وسقطت طليطلة دون مقاومة. ولما كان موسى بن نصير تواقاً ألا يدع طارقا ينفرد وحده لكل المجد الذى يضفيه الفتح. فإنه دخل أسبانيا بعد ذلك بوقت قصير فى رمضان عام ٩٣هـ (يولية سنة ٧١٢ م) على رأس قوة من ١٨,٠٠٠ رجل أغلبهم من العرب، واستولى على أشبيليه ثم ماردة فى شوال سنة ٩٤ هـ (يونية ـ يوليه ٧١٣ م) والتقى موسى بطارق عند طليطلة، ومن هناك زحف ليحتل سرقسطة. وفى ذلك الوقت تلقى أمر الخليفة الوليد بالعودة مع طارق إلى الشام، فغادرا أسبانيا التى كانت قد فتحت كلها تقريبًا ولم يعودا إليها قط.

٢ ـ تاريخ الأندلس حتى استعادة المروانين للخلافة: ليس من شك فى أن شخوص موسى بن نصير إلى الشرق يفتح فترة تبوأ فيها عدد من الولاة الواحد بعد الآخر مناصب حكام البلد الذى فتح حديثاً وخولوا من قبل حكومة دمشق سلطات يباشرونها أو تولوا مناصب نواب للوالى بالاسم فى القيروان، وهى فترة يكتنفها الظلام إلى أقصى حد، بعثت فيها المنافسة بين العشائر العربية فى أسبانيا، وأدت إلى أعظم بلبلة سياسية وتميزت فحسب

بمحاولات عديدة لبسط سلطان المسلمين على الأقليم الغالى (الاستيلاء على برشلونة وجيرون ونربونة) والقيام بغارة على أهالى نربونة وتولوز سنة ١٠٠ ـ ١٠٢ هـ (٧١٩ ـ٧٢١م) ، وفى عام ٧٢٥ م أنفذت حملة إلى وادى نهر الرون حتى برغنديا، وانتهت آخر حملة كبيرة قام بها الوالى عبدالرحمن الغافقى الذى قتل أثناء المعركة بهزيمة المسلمين على يد شارل مارتل دوق الفرنجة فى «بلاط الشهداء» وهى معركة غلب عليها اسم معركة پواتييه ووقعت فى رمضان سنة ١١٤ هـ (أكتوبر سنة ٧٣٢ م).

بيان بولاة الأندلس المسئولين أمام الخلفاء فى دمشق

١ ـ عبدالعزيز بن موسى بن نصير، خلف أباه عقب وفاته سنة ٩٤ هـ (٧١٢ ـ ٧١٣م، واغتيل فى رجب سنة (مارس سنة ٧١٦م).

٢ ـ أيوب بن حبيب اللخمى (٩٧هـ ـ ٧١٦م) ومدة ولايته ستة شهور.

٣ ـ الحر بن عبدالرحمن الثقفى (تولى الأندلس سنة ٩٧ ـ ١٠٠ هـ (٧١٦ ـ ٧١٩م).

٤ ـ السمح بن مالك الخولانى، تولاها من رمضان سنة ١٠٠ هـ ـ ذو الحجة سنة ١٠٢ هـ (٧١٩ ـ ٧٢١م).

٥ ـ عنبسة بن سحيم الكلبى، تولاها من سنة ١٠٢ ـ ١٠٧ هـ (٧٢١ ـ ٧٢٦م).

٦ ـ عذرة بن عبدالله الفهرى، تولاها سنة ١٠٧ هـ (٧٢٦ م).

٧ ـ يحيى بن سلامة الكلبى، تولاها من سنة ١٠٧ ـ ١١٠ هـ (٧٢٦ ـ ٧٢٨م).

٨ ـ حذيفة بن الأحوص القيسى، تولاها سنة ١١٠ هـ (٧٢٨ م).

٩ ـ عثمان بن أبى نسعة الخثعمى، تولاها من سنة ١١٠ ـ ١١١ هـ (٧٢٨ ـ ٧٢٩ م).

١٠ ـ الهيثم بن عبيد الكلانى، تولاها سنة ١١١ هـ (٧٢٩ ـ ٧٣٠ م).

١١ ـ محمد بن عبدالله الأشجعى، تولاها من سنة ١١١ ـ ١١٢ هـ (٧٣٠م).

١٢ ـ عبدالرحمن بن عبدالله الغافقى تولاها من سنة ١١٢ ـ ١١٤ هـ (٧٣٠ ـ ٧٣٢م).

١٣ ـ عبدالملك بن قطن الفهرى تولاها من سنة ١١٤ ـ ١١٦ هـ (٧٣٢ ـ ٧٣٤م).

١٤ ـ عقبة بن الحجاج السلولى ، تولاها من سنة ١١٦ ـ ١٢٣ هـ (٧٣٤ ـ٧٤١م).

١٥ ـ عبدالملك بن قطن (للمرة الثانية) حتى سنة ١٢٣ هـ (٧٤١ م).

١٦ ـ بلج بن بشر القشيرى ، تولاها من سنة ١٢٣ ـ ١٢٤ هـ (٧٤١ ـ ٧٤٢م).

١٧ ـ ثعلبة بن مسلمة العاملى، تولاها سنة من ١٢٤ ـ ١٢٥ هـ (٧٤٢ـ٧٤٣م).

١٨ ـ أبو الخطار الحسام بن ضرار الكلبى، تولاها من سنة ١٢٥ ـ ١٢٧ هـ (٧٤٣ ـ ٧٤٥م).

١٩ ـ ثوابة بن سلمة الجذامى، تولاها سنة من ١٢٧ ـ ١٢٩ هـ (٧٤٥ ـ ٧٤٦م).

٢٠ ـ يوسف بن عبدالرحمن الفهرى، تولاها من سنة ١٢٩ هـ (٧٤٦ م) ـ سنة ١٣٨ هـ (٧٥٦م)، وهو تاريخ إعلان البيعة لعبدالرحمن الأول.

المصادر:

(١) بالنسبة للفقرتين١،٢): المصادر والمراجع مذكورة بالتفصيل فى Lévi-Provençal: *Hist. Esp.mus.* جـ ١، ص ٨، تعليق ٢، المصدر نفسه ص ١ ـ ٨٩ ويحتوى على رواية مفصلة عن فتح الأندلس وعهد الولاة

(٢) انظر ايضا Dozy: *Recherches*، الطبعة الثالثة، جـ ١، ص ٨٣١.

(٣) F saavedra: *Estudio sobre la inuasion de los Arabes en Espana*، مدريد سنة ١٨٩٢.

٣ ـ المملكة المروانية فى قرطبة (١٣٨ ـ ٣٠٠ هـ = ٧٥٦ ـ ٩١٢م):
إن الظروف التى صاحبت وصول عبدالرحمن بن معاوية المطالب بالخلافة إلى اسبانيا ، ومكنته من أن يكسب لقضيته عدداً كبيرا من الأتباع

والأنصار من أسرته، وانتهت بهزيمة الوالى يوسف بن عبدالرحمن الفهرى قرب قرطبة حيث بويع عبدالرحمن أميراً للأندلس فى اليوم العاشر من ذى الحجة عام ١٣٨ هـ (١٥ مايو سنة ٧٥٦ م) .

بيان بأمراء الأندلس

حتى مبايعة عبدالرحمن الثالث

١ ـ عبدالرحمن الأول بن معاوية ابن هشام بن عبدالملك بن مروان، ولد عام ١١٣ هـ (٧٣١ م)، وأمير الأندلس من عام ١٣٨ هـ (٧٥٦ م) إلى عام ١٧٢ هـ (٧٨٨م).

٢ ـ هشام الأول بن عبدالرحمن الأول، ولد عام ١٣٩ هـ (٧٥٧ م)؛ أمير للأندلس من عام ١٧٢ هـ (٧٨٨م) حتى وفاته فى ٣ صفر عام ١٨٠ هـ (١٧ أبريل سنة ٧٩٦م).

٣ ـ الحكم الأول بن هشام الأول، ولد عام ١٥٤ هـ (٧٧٠م)، وأمير الأندلس من عام ١٨٠ هـ (٧٩٦م) حتى وفاته فى ٢٥ ذى الحجة سنة ٢٠٦ هـ (٢١ مايو سنة ٨٢٢م).

٤ ـ عبدالرحمن الثانى بن الحكم الأول، ولد عام ١٧٦ هـ (٧٩٢م)؛ وأمير الأندلس من عام ٢٠٦ هـ (٨٢٢م) حتى وفاته يوم ٣ ربيع الثانى عام ٢٣٨ هـ (٢٢ سبتمبر سنة ٨٥٢م).

٥ ـ محمد الأول بن عبدالرحمن الثانى، ولد عام ٢٠٧ هـ (٨٢٣م)، وأمير الأندلس من عام ٢٣٨ هـ (٨٥٢م) حتى وفاته يوم ٢٨ صفر عام ٢٧٣ هـ (٤ أغسطس سنة ٨٨٦م).

٦ ـ المنذر بن محمد الأول، ولد عام ٢٢٩ هـ (٨٤٤ م)، وأمير الأندلس من عام ٢٧٣ هـ (٨٨٦م) حتى وفاته يوم ١٥ صفر عام ٢٧٥ هـ (٢٩ يونية سنة ٨٨٨ م).

٧ ـ عبدالله بن محمد الأول ، شقيق الخليفة السابق، ولد عام ٢٢٩ هـ (٨٤٤م)، وأمير الأندلس من عام ٢٧٥هـ (٨٨٨م) حتى وفاته فى غرة ربيع الأول عام ٣٠٠ هـ (١٦ أكتوبر سنة ٩١٢ م).

ومن بين المعالم المشهورة لهذه الفترة التى تولى فيها بنو مروان إمارة

الأندلس واستمرت أكثر من قرن ونصف قرن، إدخال المذهب المالكى إلى الأندلس إبان حكم هشام الأول الذى استتب فيه السلام، وجهود الأمراء طوال الفترة بأكملها تقريباً فى علاج الفتن التى كان قد أثارها البربر والعرب فى الثغور وإعلان الجهاد على حدود المملكة. وأدت المحاولات التى بذلت للإطاحة بالحكم الأول (وبخاصة «فتنة الربض» الشهيرة) فى مناسبات عديدة إلى وضعه فى موقف خطير. وفضلا عن هذا فإن حركة إعادة الغزو على يد المسيحيين نجحت بالتدريج نتيجة للروح العدائية لأمراء أشتوريش وليون الأوائل، وإفرنج الثغر الأسبانى (وانتهت أخيراً بسقوط برشلونة).

وانفرجت الأزمة الداخلية إلى حين على يد عبدالرحمن الثانى الذى حارب فى وقت واحد الإفرنج والغسقونيين فى وادى إبره وسحق ثورة المستعربين فى قرطبة (عام ٨٥٠ - ٨٥٩م) وألقى فى البحر الأردمانيين - أو المجوس - الذين نزلوا على ساحل إشبيلية . وهذا الحاكم العظيم خالف «التقليد الشامى» الذى أدخله إلى اسپانيا جده الأكبر عبدالرحمن الأول، ونظم الدولة على النمط العباسى.

وواصل عمله ابنه محمد الأول، على أن حركة العصيان التى قام بها عبدالرحمن بن مروان الجليقى قد تجددت أثناء حكمه، وقامت فتنة عمت جنوبى الأندلس بأسره بزعامة عمر بن حفصون واستمرت إبان العهود التالية، زد على ذلك أنه نشب فى أيام الأمير عبدالله قتال خطير بين العرب والمولدين فى إقليمى البيرة وإشبيلية.

المصادر:

(١) Lévi`Provençal: *Hist Esp.mus*، جـ ١، ص ٩١ - ٣٩٦ مع تفصيلات عن المصادر والمراجع

(٢) Dozy: *Hist Mus.Esp*، الطبعة الثانية، مجلد ٢، وقد عفى عليه الزمن الآن.

٤ - الخلافة والحكم العامرى المطلق: انظر بالنسبة لحكم عبدالرحمن الثالث ناصر الذى كان طويلاً مثمراً، وعودة الخلافة القرطبية، والسياسة

الداخلية والخارجية: *Lévi Provençal* : *Hist. Esp; mus.* جـ ٢، ص ١ - ١٦٤.

ولم يكن حكم عبدالرحمن الثالث الذى دام خمسين عاماً هو ذروة حكم بنى مروان فى شبه الجزيرة فحسب، بل لقد كان أيضاً أزهى العصور فى تاريخ المسلمين بالأندلس. ولما توفى عبدالرحمن فى ٢٢ رمضان سنة ٣٥٠هـ (٤ نوفمبر سنة ٩٦١ م) خلفه ابنه الحكم الثانى، وكان يبلغ من العمر زهاء خمسين عاماً، وظل فى الحكم حتى توفى فى ٣ صفر سنة ٣٦٦ هـ (أول أكتوبر سنة ٩٧٦ م). وكان حكم الحكم الثانى أيضاً موفقاً ومزدهراً. ولقد كانت قرطبة كما وصفتها الشاعرة الساكسونية هرسويذا Hroswitha «زينة الدنيا» كما وجدت فى الوقت نفسه فى شخص أمير مثل الحكم الثانى ـ الذى كان أديباً محباً للكتب ـ يحفزها إلى أن تصبح أعظم مركز ثقافى للغة والأدب والفقه فى العالم الإسلامى بأسره لذلك العهد، والتمست أسبانيا المسيحية منه الحكم، وبدا أن حركة إعادة الغزو قد كبح جماحها إلى غير رجعة.

ولما توفى الحكم الثانى لم يترك خلفاً له إلا ابناً صغيراً لا يصلح للحكم هو هشام الثانى الذى ولد عام ٣٥٤ هـ (٩٦٥م) وكان ثمرة زواج الخليفة من «أم ولد» غسقونية هى صبح. وما إن أحبطت دسائس القصر حتى أصبح الطريق ممهداً أمام رجل طموح عالى الهمة، لم يلبث أن قبض على زمام السلطة ووجّه أقدار الخلافة بيد من حديد: ألا وهو «الحاجب» المشهور محمد بن أبى عامر الذى لقب بالمنصور فيما بعد. ولن نعيد هنا بالتفصيل مراحل الحياة المشرقة لابن أبى عامر التى أوصلته بسرعة إلى أرفع المناصب، بيد أن هذا السياسى المتوقد الذكاء أظهر أنه قائد بارع وعالم بفنون الحرب ينهض بمشروعاته فى عزم ونجاح. وقام المنصور بهجمات متتالية فى «جهاده» ضد الممالك المسيحية فى الشمال ، وأوقع بها هزائم شديدة، بل نجح فى الاستيلاء على هيكل سانت جيمس الشهير فى كومپوستلا (Santiago، شنت ياقب) وتدميره أثناء الحملة التى قام بها عام ٣٨٧ هـ (٩٩٧م) ضد جليقية.

ومات المنصور فى مدينة سالم يوم ٢٧ رمضان سنة ٣٩٢ هـ (٩ أغسطس سنة ١٠٠٢ م) فى طريق عودته من حملة فاصلة وجهها إلى قشتاله الشمالية. وترك الأندلس سليمة لم تمس، بل استطاع أن يبسط النفوذ السياسى للأندلس على بلاد البربر الغربية بأسرها. منتهجاً فى هذا السياسة التى سار عليها عبدالرحمن الثالث، والحكم الثانى.

وكان من أبرع ما حققه المنصور أنه احترم طوال حياته أبهة الخلافة، وحافظ على بعض امتيازاتها سليمة لا تمس من أجل مولاه هشام الثانى الذى كان يحكم البلاد بالاسم دون الفعل. وأورث هشام نفس سلطات «الحاجب» الابن الأثير للمنصور عبدالملك الذى خلف أباه واتخذ لنفسه لقب التشريف «المظفر» وظل عبدالملك يتولى السلطة حتى توفى عام ٣٩٩ هـ (١٠٠٨م) وكانت وفاة عبدالملك بن أبى عامر وحلول شقيقه عبدالرحمن محله إيذاناً بوقوع اضطرابات وبيلة فى الخلافة الأندلسية سرعان ما عجلت بسقوطها.

المصادر:

(١) Lévi-Provençal: *Hist. Esp.mus.*، جـ ٢، ص ـ ـ ٢٩٠.

٥ - انهيار الخلافة المروانية وتقسيم مملكة الأندلس: أدت سياسة المنصور العسكرية إلى إدخال عدد كبير من بربر شمالى إفريقية المرتزقة إلى الأندلس، أصبحوا بعد وفاته ووفاة خلفه بؤرة تموج بالاضطراب ضد الأندلسيين أنفسهم ، وضد كتلة الصقالبة القوية. وقد أشعل فتيل الثورة الرغبة المحمومة التى أبداها عبدالرحمن سانخويلو فى أن يعهد إليه بالخلافة بعد الخليفة هشام الثانى (ربيع الأول عام ٣٣٩ هـ = نوفمبر ١٠٠٨ م)، وقد قوبل هذا العهد باستياء شديد فى قرطبة ونفذ أنصار محمد بن هشام بن عبدالجبار المطالب بعرش بنى مروان حكم الإعدام فى الحاجب العامرى قرب قرطبة يوم ٣ رجب عام ٣٩٩ هـ (٣ مارس عام ١٠٠٩) اثر مؤامرة دبرت له (عبدالرحمن بن أبى عامر).

ومرت مملكة قرطبة منذ ذلك الوقت بفترة كانت نحساً على مصيرها: وعجل بسقوط الخلافة نهائياً المطالبون بالعرش والمنكرون عليهم هذا الحق يؤيدهم البربر أو أعداء البربر.

بيان بآخر الخلفاء فى قرطبة

١ـ هشام الثانى بن الحكم الثانى المؤيد بالله، تولى من عام ٣٦٦ ـ ٣٩٩هـ (٩٧٦ـ ١٠٠٩م): ٤٠٠ ـ ٤٠٣ هـ (١٠١٠ ـ ١٠١٣م).

٢ ـ محمد الثانى بن هشام بن عبدالجبار المهدى، تولى سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٩م).

٣ ـ سليمان بن الحكم بن سليمان ابن عبدالرحمن الثالث المستعين، تولى من سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٩م) ـ ٤٠٣ هـ (١٠١٣م).

٤ ـ عبدالرحمن الرابع بن محمد بن عبدالملك بن عبدالرحمن الثالث المرتضى، تولى سنة ٤٠٨ هـ (١٠١٨م).

٥ ـ عبدالرحمن الخامس بن هشام ابن عبدالجبار المستظهر، تولى ٤١٤ هـ (١٠٢٣ ـ ١٠٢٤ م).

٦ ـ محمد الثالث بن عبدالرحمن بن عبيد الله بن عبدالرحمن الثالث المستكفى، تولى من سنة ٤١٤ـ٤١٦هـ (١٠٢٤ ـ١٠٢٥م).

٧ ـ هشام الثالث بن محمد بن عبدالملك بن عبدالرحمن الثالث المعتد، تولى من سنة ٤٢٠ ـ٤٢٢هـ (١٠٢٩ـ١٠٣١م).

الخلفاء الحمَّوديون

١ ـ على بن حمَّود، تولى من سنة ٤٠٧ ـ ٤٠٨هـ (١٠١٦ ـ١٠١٨م).

٢ ـ القاسم بن حمود، تولى من سنة ٤٠٨ ـ ٤١٣هـ (١٠١٨ ـ١٠٢٣م).

ولم تنتظر طوائف الأندلسيين والصقالبة والبربر حتى تنهار الخلافة القرطبية، بل قسموا الأندلس إلى عدد كبير من الدويلات لم يقدر لمعظمها أن تبقى إلا فترة عابرة، ولم يبرز من بينها إلا كتل سياسية كبيرة قليلة هى ممالك بنى عبّاد فى إشبيلية، وبنى الأفطس فى بطلبوس، وبنى زيرى فى غرناطة، وبنى ذى النون فى طليطلة، وبنى هود فى سرقسطة.

المصادر:

(١) Lévi-Provencal: *Hist. Esp. mus:*، جـ٢، ص٢٩١-٣٤١ (والمصادر المذكورة ص٢٩١ تعليق رقم ١).

٦ - ممالك الطوائف حتى معركة الزلاقة:

يتميز تاريخ أسبانيا فى القرن الحادى عشر الميلادى بالجهود القوية التى بذلت لإعادة الغزو، تلك الجهود التى استنهضها ملوك مسيحيون من ذوى الهمة والقدرة، كانوا يدركون يومًا بعد يوم الضرورة الملحة لإعادة توطيد الوحدة القومية على حساب الإسلام. وتاريخ ما حدث فى داخل الممالك التى نشأت عن تقطيع أوصال الخلافة الأندلسية تاريخ يبعث بخاصة على الضجر ويفتقر إلى الأهمية. وهو، كما صوره الإخباريون، يرسم صورة للشعب المستمر، من مصالح متعارضة إلى منافسات ومنازعات دائمة ليس من الممكن دائمًا العثور على خيط نهتدى به فى خضمها. والحق إن الجماعات الشعوبية التى تنتمى إليها الأسرات الحاكمة، والتى بقيت بعد غيرها من الجماعات التى استوعبها خصومها الأقوياء، قد احتدم الخلاف بين بعضها البعض، فحارب الأندلسيون البربر، وحارب الصقالبة الطائفتين معًا. ولم يمض وقت طويل حتى تبدد الأمل فى استعادة الخلافة، وأثار الضعف المتزايد لكل دويلة من هذه الدويلات شهوة الملوك المسيحيين الذين كانوا يتقاضون منها جزية باهظة، وانتهج هذه السياسة بصفة خاصة الملك ألفونسو السادس الذى نجح بحيلة السياسى البارع فى احتلال طليطلة دون إراقة دماء (سنة ١٠٨٥م) وفى أن يقيم من نفسه حكمًا يفض المنازعات بين ملوك الطوائف.

واستفحل الخطر فاضطر ملوك الطوائف، راغبين أو كارهين، إلى طلب المساعدة من المرابطين. وجاءت لحظة التحول الحاسمة بتدخل جيوش شمالى إفريقية بقيادة الأمير يوسف بن تاشفين الذى هزم قوات ألفونسو السادس فى موقعة الزلاقة يوم ٢٢ رجب عام ٤٧٩هـ (٢ نوفمبر سنة ١٠٨٦م). ولم تكن ثمة متابعة لهذا النصر، إذ سرعان ماسئم يوسف بن

تاشفين مشهد الانشقاق يمزق صفوف الملوك الأندلسيين وعقدهم اتفاقيات صلح مع الملوك المسيحيين، فخلعهم عن عروشهم واحدًا بعد الآخر، وضم القسم الأكبر إلى ممتلكاته. وأصبحت الأندلس منذ ذلك الوقت ولاية تابعة للمغرب.

المصادر:

(١) انظر البيانات الدقيقة عادة التى أوردها *A.Prieto y Vives* فى كتابه *Los Reyes de Taifas, estudio historico-numismatico de los Musulmanes espanoles en el siglo v de la hégira (Xl de J.C)* مدريد سنة ١٩٢٦ (٢) وانظر أيضًا *Dozy: Hist. Mus Esp*، الطبعة الثانية، مجلد ٣ (٣) *Hist,de la esp. mus:* A. Gonzalez Palencia، ص ٥٤ ـ ٦٩.

٧ – الأندلس فى عهد المرابطين: تم احتلال المرابطين للأندلس بالاستيلاء على بلنسية سنة ٤٩٥هـ (١١٠٢م) التى كانت قد سقطت فى يدى السِّيد القمبيطور رودريكو دياز سنة ٤٧٨هـ (١٠٨٥م)، وبتسليم سرقسطة قصبة آل هود عقب وفاة المستعين سنة٥٠٣هـ (١١١٠م). ثم صادفت الأندلس، على الرغم من سيطرة جماعة الفقهاء، عدة عقود من الرخاء تميزت بنجاح لا نزاع فيه أحرزته جيوش المرابطين (انتصار أقليش عام٥٠٢هـ =١١٠٨م) التى لم تستطع مع ذلك أن تستعيد طليطلة. وسقطت سرقسطة نفسها فى يدى ألفونسو المحارب سنة٥١٢هـ (١١١٨م)، وازداد ضغط النصارى على الأندلس وحقق نجاحًا أعظم لأن ابن يوسف بن تاشفين وخلفه سرعان ما أصبح عاجزًا عن إبداء مقاومة جادة لمظاهر الثورة التى كانت تبدو من كل جانب. وحان الوقت لتغيير آخر فى من يحكمون الأندلس.

المصادر:

(١) *La Espana del Cid*: R.Menéndez Pidal طبعة منقحة، مدريدسنة ١٩٤٧ (٢) F.Codera: *Decadencia y desaparicion de las Almorovides en Espana*، سرقسطة سنة ١٨٩٩.

٨ ـ الأندلس فى عهد الموحدين وتقدم إعادة الغزو: مضت فترة دامت ثلاثين عامًا فى منتصف القرن الثانى

عشـر، تبلورت خلالها بعض الحـركات واتخــذت نموذجًا جــديدًا مـن «ممالك الطوائف»، ثم خضعت الأندلس لسلطان أسرة بنى عبدالمؤمن فى مراكش وظلت قـبضـة الموحدين مـقلقلة ما يقـرب من قرن على تلك الأجزاء من شبه الجزيرة التى كــانت لا تزال تـتــبع العــالم الإسلامـى. وكانت حـركة إعادة الـغزو تكسب أرضًا جديدة كل عام، فـقد احتل رامـون بيـرنكيـر الرابع فـى قطالوتيـا مدينة طرطوشة، ثم مدينة لاردة، ولكن المخطِّط الأكـبـر لحـركـة إعـادة غـزو الأندلس، كان هـو ألفونسو الثـامن ملك قــشــتــالة (١١٥٨ ـ ١٢١٤م) الذى استولى على شلب ويابرة وقونكة. ولم يكن لانتصار المسلمـين فى وقعة الأرك على يد الخليـفـة الموحـدى أبى يوسف يعقوب فى ٨ شـعبان عام٥٩١هـ (١٨ يوليـو سنــة ١١٩٥م) أثر باق، ذلك أنه لم يكد يمـضى عليـه أقل من خـمـسـة عــشـر عـامًا حـتى تحـالف النصـارى وأنزلت جـيوش مشـتركـة من قشـتالة وليون ونبارة وأراغون هزيمـة ساحقة بالمسلمـيـن فى وقـعـة العـقـاب (لاس ناڤاس دى تولوزا) يوم١٥ صـفـر سنة ٦٠٩هـ (١٧ يـوليـــو سـنة ١٢١٢م) أعـقـبـها سـقـوط أبذة وبيـاسـة. وتم الاستيلاء على قـرطبة بعد أقل من ربع قرن،وأعـقبه اسـتيـلاء جاك الأول ملك أراغــون على بلنســيــة سنة ٦٣٦هـ (١٢٣٨)، وفــــرديناند الـثــالث عـلى إشبيلية سنة٦٤٦هـ (١٢٤٨م).

٩ ـ المملكة النصـرية فى غـرناطة ونهاية إعـادة الغزو: استـمرت«مملكة غرناطة» أكـثر من قـرنين ونصف قرن الأرض الوحيدة فى شبه جزيرة إيبيريا التى ظلت تخضع لسلطان حـاكم مسلم على الرغم من الأجـزاء المتـتـاليـة التى اقتطعت منهـا؛ وهذه المملكة التى يحدها البحر المتوسط من جبل طارق إلى المرية لم تمتــد فى الداخل إلى مـــاوراء كـتل جـبال شــارات رندة وشــارات إلبيـرة. واستولى جـد الأسرة النصرية (أو بنو الأحمر) ومؤسسها محمد الأول الغالب بالـله، عـلى غـــرناطـة سنـة٦٣٥هـ (١٢٣٧ـ١٢٣٨م) وشـيـد قلـعـة أطلق عليهـا اسم الحمراء واتخذها قـصـرًا له. ورضـى فى الـوقت نفـســه أن يؤدى الجزية باعـتباره تابـعًا لفرديناند الأول

ملك قشتالة، ثم لخلفه ألفونسو العاشر، ومنذ ذلك الوقت كانت سياسة ملوك غرناطة تقوم على تحقيق توازن حرج فى تحالفهم مع النصارى، أو مع بنى مرين فى مراكش الذين تدخلوا عسكريًا فى أرض الأندلس واحتلوا مراكز معينة مثل طريف، وأثبتت الحوادث شيئًا فشيئًا أن التعاون المراكشى كان وهمًا من الأوهام. فقد لقى السلطان أبو الحسن هزيمة منكرة على وادى سليط سنة ٧٤١هـ (١٣٤٠م).وظلت غرناطة تحتفظ بشىء من هيبتها بوصفها عاصمة، وبفضل آثارها وندواتها الأدبية التى برز فيها رجال من أمثال لسان الدين بن الخطيب. وفى القرن التالى، ومع ظهور الملكين الكاثوليكيين فرديناند الأراغونى، وإيزابلا ملكة قشتالة، أصبح هجوم النصارى يتم فى تناسق تام ويوجه على نطاق واسع. فسقطت لوشة عام ١٤٨٦م، وبالش ـ مالقة والمرية فى العام التالى، وبسطة عام ١٤٨٩م. وأخيرًا استسلمت غرناطة للملكين الكاثوليكيين فى ٢ ربيع الأول عام ٨٩٧هـ (٣ يناير سنة ١٤٩٢م).

[ليڤى پروڤنسال Lévi - Provençal]

+ الأندلس فى شمالى إفريقية

كلمة «الأندلس» ـ من حيث هى اسم جنس ـ مشهورة بخاصة فى مصطلح شمالى إفريقية، حيث تدل على ذلك العنصر من السكان المسلمين الذى ترجع أصوله إلى أسبانيا. والعنصر الأندلسى بصفة عامة لا يظهر ظهورًا بارزًا إلا ابتداء من نهاية القرن الخامس عشر الميلادى تقريبًا، ولكن الأمر هنا لا يقتضينا أكثر من التعرض لذروة اتجاه تاريخى طويل.

وفى خلال التاريخ الإسلامى فى أسبانيا، كانت الهجرة إلى المغرب فى كثير من الأحوال وسيلة من وسائل سكان الأندلس للخلاص من أزمة داخلية. ثم إن المصالح التجارية والخارجية الأندلسية لعبت أيضًا دورًا كبيرًا فى وفود العناصر الأسبانية الإسلامية إلى المناطق الساحلية فى غربى بلاد المغرب ووسطها.

ومنذ منتصف القرن الثانى عشر تقريبًا، وحين كانت الكوارث التى نزلت بالمسلمين فى غربى الأندلس سببًا فى تدفق سيل من المهاجرين على قصر

الكتامة (القصر الكبير)، ثبت أن تقدم إعادة الغزو له أهمية متزايدة، ولو أنه لم يكن بأى حال من الأحوال السبب الوحيد للهجرة إلى شمالى إفريقية. وازدادت حركة الهجرة انتشارًا، بازدياد تفكك أسبانيا الإسلامية، حتى القرن الخامس عشر، وهنالك وقعت الأحداث الخطيرة التى أنذرت بسقوط غرناطة، وقد ثبت أن هذه الأحداث كانت بداية حركة تشتت حقيقية أحدثت فى شمالى إفريقية آثارًا لها قيمتها.

وما إن انتهى القرن السادس عشر حتى كان عدد الأندلسيين المبعدين عن وطنهم إلى أرض المغرب كبيرًا إلى الحد الذى يمكن اعتبارهم معه أقلية لها شأنها بين سكان المغرب.

وحل القرن السابع عشر، وجاء معه بتطورات جديدة، ولن يمضى بنا وقت طويل حتى نرى نتيجة طرد العرب الأسبانيين جملة. ويقال إن أعددا كبيرة انطلقت من الموانى التى أقلعوا منها إلى فاس وتلمسان، ولكن نسبة كبيرة من هؤلاء تعرضت للموت أو للسلب والنهب بأيدى القبائل العربية. ونجح كثير من الآخرين فى الانضمام إلى مواطنيهم فى الجزائر وفى تونس حيث كان عثمان داى يشجع على انتهاج سياسة الهجرة، فكان المهاجرون يتدفقون عليها زرافات.

ويمكن رسم صورة تفصيلية لا بأس بها للأندلسيين الذين استقروا على هذا النحو فى تونس فى القرن السابع عشر. لقد كانت حالتهم تختلف إلى حد ما. عن حالة أسلافهم فى القرن الثالث عشر الذين اشتهروا بالدور السياسى العظيم الذى قاموا به فى الدولة الحفصية، وظهروا فى صورة جماعة متفردة منظمة تنظيما عاليًا تخضع لرئيس يسمى «شيخ الأندلس»، ويبدو أنهم قد تمتعوا فى مجتمعاتهم القروية ببعض الحقوق الشرعية وحظ كبير من الاستقلال فى الحكم المحلى. وليس من شك فى أن احتكار صناعة «الشاشية» الناجحة والمنظمة تنظيمًا جيدًا قد أتاحت لهم تعديل النظام الاقتصادى حتى أصبح «أمين الشوَّاشة» قانونًا هو أمين التجارة، يرأس محكمة تجارية تخضع لها كل الطوائف الحرفية، وكان أعضاؤها - فيما عدا اثنين فقط - يختارون من

الشواشة الأندلسيين. وفى مجال الزراعة انصرفت مهارة الأندلسيين، التى احتضنها عثمان داى المثقف، إلى استغلال الأراضى الخصبة فى الشمال، حيث طبق العرب الأسبانيون باقتدار معرفتهم بالرى وأساليب الزراعة الفنية على زراعة الأشجار وفلاحة البساتين. وكان إنتاج الحرير الخام ونقله وصناعة الأقمشة والمنسوجات والسلع الموشاة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر من الخصائص الكبرى التى تميز بها المنفيون، مثال ذلك أن صناعة الحرير فى الجزائر كان معظمها فى أيديهم، وقد أسهمت إسهاماً كبيراً فى ثراء المدينة ومن جهة أخرى فإن الكثير مما يمكن إن يكونوا قد أسهموا به فى المغرب قد ضاع. وفى مراكش، مثلا، كان السعديون ينشدون غالباً الاستفادة منهم قوة عسكرية. وبالنسبة للباقين يعد اشتغالهم بالقرصنة وتجارة الرقيق مسئولا لا محالة عن اختفاء المهارات المأثورة. ومهما يكن من أمر فإن آثارهم لا تزال باقية فى كثير من المجالات، وكثير من أهالى شمالى إفريقية يعلنون فى فخر أنهم من أصل أندلسى، وهو أمر واضح فى كثير من الحالات من أسماء أسرهم.

سابعًا ـ الإسلام فى الأندلس

كانت الأندلس دائمًا معقل المالكية وقاعدة للسنية منذ مستهل القرن التاسع عندما اعتنق مذهب المدينة وحل محل مذهب الأوزاعى ولم يكن هناك احتمال بتوطيد دعائم شعائر أخرى فى العهد المروانى، لأن المذهب الجديد كان يلقى تأييدًا رسميًا من حكام البلاد، وقمعت كل نزعات الخوارج والشيعة فى مراحلها الأولى، ولم يستطع الأندلسيون أن يوجهوا نشاطهم فى مجال الكلام والفقه إلا نحو التوسع فى رسائل الفروع والتمسك الدائم بالتقليد. ومهما يكن من أمر فإنه من الواضح أن مدرستى الشافعية والظاهرية تسللتا فى القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين)، وإن كان من المسلم به أن هذا قد حدث بصورة طفيفة.

وكان ممثل المدرسة الظاهرية فى الأندلس القاضى المنذر بن سعيد البلوّطى المتوفى عام ٣٥٥ هـ (٩٦٦م) حتى وجدت «حامل لوائها» فى شخص ابن حزم المشهور وكذلك كان واضحاً أن مذهب المعتزلة قد صادف بعض

الانتشار فى بعض العهود، وهو يطابق ماحدث من إحياء لنزعات الزهد التى كان ممثلها الأساسى هو الفيلسوف القرطبى بن مسرة المتوفى سنة ٣١٩هـ (٩٣١م).

أما الممثلون للمالكية الأندلسية الذين وصلت إلينا أسماؤهم وبلغتنا مصنفاتهم أحياناً، فإنهم جمع كبير. وكلهم تقريباً كتبت نبذ عن سيرهم فى المجموعات التى نشرت فى المكتبة الأندلسية: (Bibliotheca Arabico - Hispana)؛ فلما سقطت الخلافة تمسك الناس بالشريعة وقدروها أكثر من ذى قبل، وكثيراً ما أصبحت طبقة الفقهاء قسما من السكان يتمتع بأكبر قدر من النفوذ والنشاط وبخاصة فى عهد المرابطين. ويمكن القول بأن الأندلس، من وجهة نظر العقائد، لم تتأثر بدعاية الموحدين إلا نادراً، وظلت للمالكية فيها اليد العليا حتى النهاية.

المصادر:

إلمامة عامة فى Lévi Provençal: *Hist Esp Mus* جـ ٣، ص ٤٥٣ ـ ٤٨٨.

د. يونس [ليفى بروفنسال E. Lévi - Provençal]

ثامنًا: الفن الأندلسى:

لقد كانت شبه جزيرة إيبيريا منذ العصور القديمة منطقة صالحة لنمو المؤثرات الشرقية فيها، بفضل موقعها الجغرافى الذى يحيط بالطرف الغربى للبحر المتوسط، وبفضل غلبة خصائص منطقة هذا البحر عليها. وشاهد ذلك قول سارتون بأن توافر دين مشترك ولغة مشتركة ـ وهما العاملان اللذان يحدثان أقوى الروابط بين الشعوب ـ قد دعم العلاقات بين المنطقتين، وهى علاقات أفادت أيضاً من الفرض الدينى الذى قضى بالحج إلى مكة.

ووصلت الاتجاهات والأشكال الفنية إلى شبه الجزيرة الإيبيرية من الشرق عبر فترة امتدت ثمانية قرون، وبعض هذه الاتجاهات نمت فأصبحت أسمى درجة وأفسح مدى مما كانت عليه فى بلدها الأصيل. وفى الفن الأندلسى أصداء من الفن البوزنطى ومناطقه الثقافية فى الشام وبلاد مابين النهرين وفارس ومصر وإفريقية. وصيغ فن العصور الوسطى فى الشام وفى أرض شبه جزيرة إيبيريا على غرار فن رومة

الإمبراطورية. وإن رجوع بعض أشكال الآثار الفنية فى هذين القطرين إلى زمن واحد يشير أحياناً إلى أصلهما المشترك ولا يدل على وجود علاقة مباشرة بين الاثنين. ومع ذلك فإن الحضارة فى شرق البحر المتوسط قد تطورت دون أن يوقفها شئ منذ القرون الأولى للعصر المسيحى وأثناء القرون الأولى من الإسلام، على حين أن شبه جزيرة إيبيريا والغرب ـ بصفة عامة ـ قد كابدا أزمات شديدة وتعرضا لانحلال كبير فى معيار حضارتهما.

ولا نعرف كثيراً من التفاصيل عن مرحلة انتقال أسبانيا من حكم القوطيين ـ حين تجلى افتقارها إلى التجانس واضمحلالها من ضعف مقاومتها للغزاة ـ إلى حكم المسلمين. ففى المجال الفنى تعوزنا التحف الفنية والآثار الباقية من هذا العهد الغامض والعصور الإسلامية التالية له، ونشأ عن هذا أن الثغرات فى كثير من الحالات يجب أن تسد عن طريق الحدس والتخمين.

وقد تطور الفن الأندلسى واتخذ له طابعاً أصيلا مميزاً. وحدث أثناء فترة الاتصال بالشق بين القرنين الثانى والتاسع الهجريين (الثامن والخامس عشر الميلاديين) أن شيدت هناك بعض الآثار التى تنفرد بجمال لايضارع، وكمال وأصالة لانجدها بقيت فى أى بلد إسلامى آخر. فمسجد قرطبة المتفرد ببنائه البارع وبثراء زخرفته؛ وقصور مدينة الزهراء التى لاتسامى فى فنها وفخامتها؛ وقصر الجعفرية فى سرقسطة، الذى يمتاز بإبداع عجيب وبذخ فى زخرفته، والذى يجرى العمل فى الوقت الحاضر لاستعادة بنائه، وبرج الخير الدة، وهو منارة أثرية تعد من أجمل الآثار فى العالم الإسلامى؛ وأخيرا هناك قصر ضخم هو قصر الحمراء فى غرناطة، لايزال محتفظاً بحالته على نحو عجيب على الرغم من رهافته الشديدة، وقد تجمع فيه فن العمارة وبدع الطبيعة من ماء جار وخضرة يانعة لتجعل منه مشهدا من أعظم مشاهد العالم إلهاماً.

العمارة:

الأمويون: ومع افتقارنا إلى العمائر القديمة، فإننا يجب أن نبدأ دراسة العمارة الإسلامية فى الأندلس من أقدم جزء فى مسجد قرطبة الذى شيده عبد الرحمن الأول بين عامى ١٦٨و ١٧٠هـ (٧٨٤ ـ ٧٨٦م) أى فى فترة تبلغ ثلاثة أرباع القرن بعد غزو شبه الجزيرة وفتحها. وقبيل وفاة هذا الأمير لم يكن باقياً على اكتمال بناء المسجد إلا اللمسات الأخيرة، وقد قام بإتمامها ابنه هشام (١٧٢ ـ ١٨٠ هـ = ٧٨٨ ـ ٧٩٦م).

ويحتل هذا المصلى القديم الجانب الشمالى الغربى من البناء الذى لايزال قائماً حتى اليوم. والمسجد مستطيل الشكل، وجدرانه من الحجر، وهو مقسم إلى إحدى عشرة مقصورة تتجه من الشمال إلى الجنوب بحيث تكون عمودية على جدار القبلة، والمقصورة الوسطى أكبر من المقصورات الأخرى، ويفصل المقصورات بعضها عن بعض أعمدة من الرخام أخذت من المبانى الرومانية أو القوطية الغربية. وعلى التيجان ترتكز حدائر مربعة الشكل، وهى بدورها تحمل كتل حجرية مستطيلة . والنتوء محمول استعراضاً بوساطة مساند بارزة وينتهى من أعلى بحديرة. ودعائم العقود متصلة طولياً بصفين من العقود. والعقود السفلى على شكل حدوة الفرس، وهى معلقة ولا تدعم شيئاً، وفوقها صف ثان من عقود شبه دائرية تبرز من الحدائر وتحمل الجدران.

وباستخدام هذه الطريقة فى البناء أمكن إقامة بناء ضخم على أعمدة رشيقة مع الاستفادة إلى أقصى حد من المساحة الداخلية وتحقيق رؤية المؤمنين للإمام بوضوح، وهو يؤمهم فى الصلاة. ولما كان عرض الدعائم قد زاد بالنسبة لارتفاعها، فقد أصبح من الميسور أن تحمل الأسقف وأن توضع فى سمك الجدران ميازيب لتصريف مياه المطر.

وطريقة البناء بعقود مزدوجة متراكبة مما يضفى على مسجد قرطبة جمالا أصيلا وطابعاً فريداً فى عمارة القرون الوسطى لانجدهما فى أى مسجد آخر، ففى المساجد الأخرى ذات الأعمدة

تحمل العقود التى تفصل المقصورات عروق خشبية تضفى عليها مظهر المبانى الموقوته. ومن عجب أننا نجد فى قرطبة فى النصف الثانى من القرن الثامن مثل هذا البناء الكامل، نظراً للعجز الظاهر فى المهارة المعمارية الذى يوحى به استخدام أعمدة كانت أصلا فى عمائر أقدم عهداً.

وقد بذلت محاولات متكررة لإثبات أصل هذه الأشكال، ويمكن أن تكون طريقة استخدم العقود المزدوجة قد استلهمت من المنشآت الرومانية المعمارية، كالقناطر المعلقة مثلا. وقد استخدم الحجر مادة للبناء فى العمارة الشامية، وكذلك فى العمارة القوطية الغربية بأسبانيا. وكثيراً ما نجد ترتيب الحجارة المنحوتة على التعاقب واتخاذها رباطا ماثلا فى العمائر الرومانية فى الشرق والغرب، وقد ورثت ذلك من العمائر اليونانية. وعممت العمارة القوطية الغربية استخدام عقد حدوة الفرس، وتوجد نماذج منه فى العمارة الرومانية والإسلامية الشرقية، وإن كانت أقل منها فى شبه الجزيرة. وكان الاستخدام المتبادل للحجر والآجر فى سنجات العقود شائعا فى العمارة الرومانية، وعنها نقلته العمارة البوزنطية، وتكمن أصالة مسجد عبد الرحمن الأول فى خطة بنائه وتنسيقه العام بما يضمه من مقصورات متوازية عديدة وزيادة المقصورة الوسطى فى الحجم عن الأخريات كما هو الحال فى المساجد الشرقية، وربما يكمن ذلك أيضاً فى عضائد الجدار، بل لعله يكمن فى الحزوز المدرجة التى تتوجها.

وقد اقتضى ازدياد السكان فى قرطبة فى عهد عبد الرحمن الثانى (٢٠٦ - ٢٣٨ هـ = ٨٢٢ - ٨٥٢م) توسيع المسجد، وامتدت رقعة المقصورات جنوباً بهدم المحراب، ونقب جدار القبلة. والجزء الذى أضيف يتبع خطوط البناء القديم، ولكننا نجد من بين العدد الكبير من التيجان التى أخذت من العمائر الأقدم منه أحد عشر تاجاً نحتت بإتقان لهذا الغرض واستلهم فى نحتها النماذج القديمة المأثورة. وهناك أربعة تيجان من المحراب نقلت بعد إلى مسجد الحكم

الثانى، وهذه التيجان الأخيرة لاتقل إتقاناً عن التيجان الرومانية، وهى تدل على وجود مصنع يعمل به نخبة من الصناع المهرة. وبدأت هذه الأعمال عام ٢١٨ هـ (٨٣٣م). وأول صلاة أقيمت فى المسجد قبل بناء المحراب الجديد كانت سنة ٢٣٤ هـ (٨٤٨م)، ولكن البناء لم يكن تم عند وفاة عبد الرحمن الثانى، وقد أكمله ابنه وخلفه محمد الأول عام ٢٤١ هـ (٨٥٥م) وهو تاريخ يظهر فى نقش على باب القديس اسطفان الذى استلهم الفنان فى زخارفه المستدقة ولا شك موضوعات الفسيفساء الرومانية، وهذه الزخارف من الطراز البوزنطى.

وترك عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ = ٩١٢ـ ٩٦١م) فى المسجد الجامع تذكاراً لحكمه الطويل المجيد بتشييد مئذنة أثرية جديدة سنة ٣٤٠ هـ (٩٥١م) مربعة القطاع مثل المآذن الشامية.

وبويع عبد الرحمن الثالث بالخلافة عام ٣٢٦ هـ (٩٣٦م) وبدأ فى بناء المدينة الملكية المعروفة باسم مدينة الزهراء عند سفح الشارات على مسيرة أقل من خمسة أميال من قرطبة، وسار العمل فى تشييدها قدماً حتى عام ٣٦٥ هـ (٩٧٦م)، وهى مدة قدرها أربعون عاماً بلغت فيها عظمة الخلافة الأندلسية وسلطانها ذروتهما، كما تشهد بذلك الأطلال المشوهة لقصور هذه المدينة مقر البلاط وعمال الحكومة، وتوسيع مسجد قرطبة بناء على ما أشار به الحكم الثانى.

وأجزاء مدينة الزهراء التى كشف عنها حتى الآن هى أطلال المساكن المبنية بالحجر والدواوين وقاعات الاستقبال، وتقع هذه القاعات فى نهاية أفنية وتتألف من عدة مقصورات متوازية تفصلها عقود على هيئة حدوة فرس قائمة على أعمدة على نسق البازيليكا الكبيرة الشائع فى الشرق، وفى سبيل زخرفتها تأججت نفسا الخليفتين بنار الطموح ينشدان إقامة عمائر لانظير لها بذخاً وفخامة، فجلبا لتحقيق ذلك مواد وصناعا مهرة من الطرف الآخر للبحر المتوسط. ولقد زالت الأسطح والسقوف، ذلك أن مدينة الزهراء نهبت

وأحرقت عدة مرات فى السنوات الأولى من القرن الحادى عشر، واستخدمت فيما بعد محجراً حتى عهد قريب، ولكن لا يزال فيها جانب من الأوجه الحجرية والرخامية لجدران كثير من الحجرات، والعديد من الأعمدة والتيجان من المواد نفسها، ورصف من الحجر والرخام والآجر. ووجه هذه المبانى الرائع الزخرف عهد به إلى صناع مهرة بعضهم جاء من شرقى البحر المتوسط، صحيح أنهم كانوا على درجة مختلفة وأساليب فنية متباينة فى أشغال الحجر والرخام، بيد أنهم كانوا بصفة خاصة عارفين بالخصائص العامة للنقوش البارزة ذات البعدين التى تعتمد على وحدات زخرفية نباتية (هناك بعض الوحدات الزخرفية الهندسية البسيطة القليلة التى ترجع إلى أصل بوزنطى) ومعظمها لم يبعد كل البعد عن موضوعات الكروم. وشوك اليهود التى اشتقت منها. وهناك قاعة فخمة اكتشفت عام ١٩٤٤، والعمل يجرى حالياً فى إعادة بنائها، لأنه وجد بين أطلالها كثير من النقوش البارزة من الأوجه المزخرفة للجدران الداخلية، وقد زخرفت منذ عام ٣٤٢ هـ إلى ٣٤٥ هـ (٩٥٣ ـ ٩٥٧م).

واشتغل الصناع المهرة أنفسهم الخارجون من قصور الزهراء فى توسيع المسجد الجامع فى قرطبة، وهذا العمل الذى شرع فيه الحكم الثانى قد بدىء فى تنفيذه عام ٣٥٠ (٩٦١م)، وأكمل الجانب الرئيسى منه عام ٣٥٥ هـ (٩٦٦م) وكان لصناع الفسيفساء الذين طلبوا من إمبراطور بوزنطة فضل فى زخرفته؛ وهناك أثر شرقى ملحوظ فى القبوات الأربع للعقود المتقاطعة فى الامتداد على الرغم من أنه لم يكتشف بعد فى الشرق نموذج يضارعها تم فى تاريخ أقدم منها.

والراجح أن الزيادة فى ارتفاع جدران بعض النوافذ لإفساح المجال لإقامة مشكاوات قد أخذ عن مساجد إفريقية فى القرن التاسع على الرغم من أن عقود هذه المساجد من أصل بوزنطى. والعقود المتقاطعة بالتساوى فى المسقط الأفقى وليس فى الفراغ هى مخرمات مكشوفة تحمل القباب بأسلوب فنى فى الإنشاء عبقرى بارع. وبعض العقود

المتوجة من أصل عباسى، وهناك أيضاً عدد من العقود المنقوصة. وأصبحت العقود المتوجة منذ ذلك الوقت تتصل بعقود متقاطعة، وهذا هو أحد الموضوعات المحببة فى الفن الأندلسى، وكانت تستخدم للزخرفة فحسب جرياً على عمل شائع فى الفن الإسلامى بأسره غير أنه بلغ أوجه فى الأندلس.

وفى هذا التوسع الذى يرجع إلى عهد الحكم الثانى والذى يعد فى الواقع مسجداً جديداً ملاصقاً للمسجد الأصلى، أشكال زخرفية خارقة فى روعتها ممتزجة ببريق وهاج من الألوان تغطى الجدران والقبوات المصنوعة من الفسيفساء الجياشة بالحياة، مع «توريقات» عربية نحت معظمها فى الصخر وطلى مهدها باللون الأحمر وعليه نقوش بضروب أخرى من اللون الأزرق، ورخام معرق فى الأعمدة وقواعدها. ومسجد الحكم الثانى ـ مثل قاعة عبد الرحمن الثالث فى الزهراء ـ شاهد على فن يستخدم موارده إلى أقصى حد، فن بلغ الذروة، فن يعبر عن عظمة الخلافة فى قرطبة تعبيرا لا نجد له نظيراً فى الغرب المعاصر له.

والتوسيع الثالث والأخير الذى طرأ على هذا المسجد الجامع هو الذى شرع فيه المنصور الواسع النفوذ وزير هشام الثانى، وقد نفذ بين عامى ٣٧٧ و ٣٨٠ هـ (٩٨٧ ـ ٩٩٠م). وحافظ على وحدة الكل بتكرار دعامات العقود والعقود المتشابكة وبنائها على غرار المنشآت الأصلية دون إضافة أية سمة جديدة، ولكن هذا التوسع جاء دون الأصل فخامة وطرازًا. وتكشف الأبواب عن عمل بذل لتوحيد الأساليب الفنية المختلفة للزخرفة التى تظهر بوضوح فى مدينة الزهراء، وإن كانت النتيجة تثير فى النفس الكآبة والملل.

ولا تزال هناك آثار قليلة للعمل الذى تم خلال عهد ملوك الطوائف فى السنوات الأخيرة من القرن الخامس الهجرى (القرن الحادى عشر الميلادى). وتدل النصوص والآثار التى بقيت على أن التقسيم، فى المساجد إلى مقصورات عمودية على جدار القبلة مع التوسل بعقود على هيئة حدوة فرس مقامة على أعمدة، يتكرر. وقد جنح أمراء الطوائف إلى تشييد القصور أكثر من جنوحهم

إلى إقامة دور للعبادة، ذلك أنهم عجزوا عن مجاراة أسلافهم حكام الأندلس الموحدة فى السلطان أو فى الثراء، بيد أنهم حاولوا محاكاتهم، على الأقل من ناحية المظهر، فى قصورهم الفاخرة. وشيدوا، بدل الجدران المبنية بالحجر الصلد، جدراناً بنيت بالطين والآجر، وحلت محل أوجه الحجر والرخام المزخرف بطريقة التوريق الزخرفة فى الجص، واستبدل بالأعمدة الرخامية أعمدة خشبية كما يرى فى قصر القصبة بمالقة. وهكذا يخفى تعدد الألوان فقر الداخل تحت نقاب زائل من البذخ والأبهة. وكان النقص فى الفخامة والمتانة والافتقار إلى العظمة المعمارية لايعوضهما المظهر الجميل اللطيف الذى اتسمت به مبانى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) فحسب، بل يعوضهما أيضاً إدخال الماء الجارى فى القاعات والأفنية، وغرس النباتات فى الأفنية، ولاشك أن ذلك كان بتأثير الشرق، عن طريق إفريقية فيما يحتمل.

والفن الزخرفى الذى كان ينشد إخفاء الفقر فى بناء هذه القصور كان هو الخلف المباشر لفن عصر الخلافة. وإن كان قد صحبه تطور نحو الفن الباروكى، وهو فن إسپانى فى جوهره، وذلك بتحويل العناصر المعمارية لقرطبة ومدينة الزهراء إلى عناصر أخرى زخرفية بحتة تقوم على أشكال متشابكة ومعقدة وزخارف غزيرة.

والقصر الذى بناه المقتدر بن هود (٤٤١ ـ ٤٧٤ هـ = ١٠٤٩ ـ ١٠٨١م) بجوار سرقسطة مباشرة يمثل خير تمثيل الفن الذى عرف عن عصر ملوك الطوائف.

وكان القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ـ أى فى الفترة التى بسط فيها المرابطون والموحدون سيادتهم على الأندلس ـ من أخصب العصور فى الفن الإسلامى المغربى ، وهو فى الوقت نفسه من العصور التى حدث فيها أعظم تمثل للأشكال التى خرجت من شرق البحر المتوسط.

وظل المرابطون ـ وهم أولئك البدو البربر من إفريقية الذين خلا وفاضهم

من التقاليد الثقافية ـ على هامش النزعة الفنية، بيد أن الاتحاد السياسى بين الأندلس وبلاد البربر فترة تربو على قرن (القرن السادس = الثانى عشر الميلادى، والسنوات الأولى من القرن السابع الهجرى = الثالث عشر الميلادى)، وهو الاتحاد الذى تم أولا فى عهد المرابطين ثم فى عهد الموحدين، انتهى إلى انتشار الفن الأندلسى عبر مضيق جبل طارق إلى أقاليم تغلب عليها الحضارة الريفية وليست فيها مراكز حضرية كبيرة .

ويكشف بناء مساجد المرابطين ما طرأ عليها من تغيرات بالقياس إلى المساجد الأندلسية الأولى، ولعل هذا كان نتيجة لتأثير بلاد مابين النهرين. فبدلا من الأعمدة ـ التى كانت حتى ذلك الوقت تفصل المقصورات ـ بنوا عمداً من الآجر، وأدى هذا إلى ازدياد رسوخ البناء وأتاح لهم فرصة الاستغناء عن العروق الخشبية، وإن كان هذا قد أدى أيضاً إلى فقدان فى مساحة الفراغ وضعف فى وضوح الرؤية. ويبدو المصلى المشيد على دعامات من الآجر دائماً كئيباً ومملا إذا قورن بالمصلى الذى يقوم على أعمدة.

ولم يبق فى الأندلس مسجد واحد من المساجد التى بناها المرابطون. ولعل المساجد الجامعة فى تلمسان والجزائر، الخالية أصلا من الزخارف، قد شيدت فى السنوات الأخيرة من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) قبل أن يصل التأثير الأندلسى إلى الشاطئ الإفريقى. وقد حدث هذا فى عهد على ابن يوسف (٥٠٠ ـ ٥٣٧ هـ = ١١٠٦ ـ ١١٤٣م)، فقد ازدان خلاله المسجد فى تلمسان بزخارف أندلسية رائعة وغزيرة تكسو وجه المحراب والجدران وقبة المقصورة السابقة له. وقد أكملت هذه الزخرفة فى قول نقش بخط النسخ هو جزء من هذه الزخرفة، سنة ٥٣٠هـ (١١٣٦م).

وقام على بن يوسف حوالى عام ٥٢٩هـ (١١٣٥م) بتوسيع مسجد القرويين فى فاس، وهو لايزال محرماً على غير المسلمين، وفى هذا المسجد عقود متقاطعة من الواضح أنها من أصل قرطبى وقبوات من المقرنصات

(فى الأسـپانيـة Mocarabes) يـرجـع أصلها إلى بلاد الفرس أو العراق، وهى تعـبـر بعـض المقـصـورات. والحق إن مـاتتـسم به هذه الزخـرفة من كـمـال عجيب يكشف عن أن هذا العمل لم يكن التـجـربة الأولى فـى ممارسـة هذه العناصر المجلوبة من الخارج.

وخـيـر مـايمـثل أسلوب المـرابطين فى الزخـرفة هو قـبة البـروديين بمراكش، ولعلها شيدت بين عامى ٥١٤و ٥٢٦هـ (١١٢٠ ـ ١١٣٠م). والجـزء الأوسط من هذا البناء الصغيـر المستطيل الشكل تغطيه قـبة صغيرة مـن الآجر المقوس. وفى داخل القبة ثمـانية عقود متـقاطعة على هيئة تشبه عـقود القبة التى تغطى المقصورة التى قبل المحـراب فى مسجد قرطبـة. والعقود مـختلطة الخطوط فى هذا النمـوذج المراكـشى، وتتـألف من تيجـان وقسى وزوايا قائمـة، والأوجه التى تضـمـهـا بين مسـتويات عقـودها يكسـوها ـ مـثل كل الأوجـه الأخـرى تقريباً ـ توريق دقـيق من الجص يحيط بمراوح كـبـيـرة. وهذا صنـع أندلسى يتمـيز بفـخامـة فوق التـصـور وخـيال خصـيب، وهو يعبـر بأسلوب بليغ عن النزعة المناهضة للكلاسـية إلى التجزئة والإسـراف فى الزخرف، وهى النزعـة التى تنبثق فى مواسم فى مجرى تاريخ الفن الأندلسى.

أما الموحدون الذين كانـوا مثل أسلافهم يفتقرون إلى التقاليـد الثقافية، تحكمهم نزعـة الزهد التى تملـكتـهم وأنكرت كل ترف وكل إسـراف بما يتفق مع حـركة تهدف إلى إحـياء مـاكان عليـه الإسلام فى أول عهد من طهـر ونقاء، فقد أثرت نزعـتهم هذه فى الـتطور الفنى بوضـع قيـود صارمة على الزخرفـة ردتها إلى ضروراتها الجوهرية، وجعلت لها نطاقاً محـدداً تحديداً دقيقـاً يقوم على أسس عامة بسيطة. ولم يبق مصلى واحد مما بناه الموحدون فى الأندلس، ولذلك فإننا لانعـرف هل امـتدت هذه الخـصـائص إليهـا أيضاً؛ وبقايا المسجـد الجامع فى إشـبـيليـة الذى أكـمل بناؤه فى عـهـد يعـقـوب المنصـور (٥٧٢ ـ ٥٩٤ هـ = ١١٧٦ ـ ١١٩٨م) تحـمـلنا عـلى أن نفترض أنهـا تكشف عن زخارف أفخم

من الزخارف التى أبقى عليها الزمن فى المغرب.

وأثر الموحدون فى التطور الفنى فى نواح أخرى أيضاً، فقد ألهمتهم ذكرى ماكانت عليه الخلافة القرطبية من عظمة ماثلة فى عمائرهم فشيدوا مساجد ضخمة روعى فيها تناسق النسب وحسن التخطيط، ومآذن متينة عالية، وأبواب مدن تتسم بالكبر، وأقواس نصر حقيقية تكريماً لأسرتهم المالكة.

ويظهر فى بقية قصور المرابطين والموحدين طرازان من الأفنية بلغا فيما بعد درجة معجبة من التطور فى فن غرناطة: الطراز الأول هو الفناء ذو السبيلين المستعرضين يحدثان أربعة أحواض مربعة للنبتات وتبرز على الجوانب القصيرة جواسق (القصر الصغير فى مرسية القديمة)، والطراز الثانى هو الذى يضم رواقاً واحداً على جانب واحد أو جانبين منه (الجبس فى قصر إشبيلية).

وتستخدم العمارة العسكرية للموحدين فى الأندلس خططاً مأخوذة من العمارة البوزنطية لم تكن قد عرفت بعد فى المغرب، كالأبواب المقوسة (أسوار بطليوس وإشبيلية ولبلة)، وأبواب المدينة الضخمة، والأبراج المضلعة (قاصرش وبطليوس وإشبيلية)، والأبراج الخارجة عن الأسوار (قاصرش وبطليوس وإستجة). ووصل من الشرق مع المقرنصات الخط النسخ (زخارف جصية فى موروور بغرناطة، وفى القصر الصغير بمرسية) خزف مزجج أو مبرنق استخدم للزخرفة المعمارية من الخارج. وأول نموذج عرف من ذلك فى الأندلس يوجد فى برج الذهب بإشبيلية (٦١٧ هـ = ١٢٢٠ ـ ١٢٢١م).

وبعد سقوط إمبراطورية الموحدين كانت آخر قاعدة للمسلمين فى أسپانيا هى مملكة غرناطة الصغيرة التى أسست قبل منتصف القرن السابع الهجرى (القرن الثالث عشر الميلادى) بقليل وقصر الحمراء الذى يحظى بشهرة عالمية هو وجميع العمائر

الأخرى الباقية تقريبا من هذا العهد الأخير، وهى لاترجع إلى تاريخ أقدم من القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى).

والفن المأثور عن بيت بنى نصر - أو فن غرناطة - هو مرحلة أخيرة مشرقة للإسلام فى شبه الجزيرة احتفظ بمركزه إلى حد ما على هامش الفن الرسمى لأسرة الموحدين، وقد أثراه فن الموحدين وبعض الفنون المجلوبة من الشرق دون إغفال التغيرات التى طرأت عليه مع التقدم الجامد للزمن. وهذا الفن يمثل أيضا فى مظهره الزخرفى إحياء التقليد الوطنى فى استخدام الزخرفة الكثيفة المسطحة الرقيقة بعد انحراف الموحدين القصير الأمد عن ذلك؛ ونحن لا نعرف مدى انتشار هذا التقليد فى الأندلس.

وقد زين صناع غرناطة المهرة الأيام الأخيرة لحضارة مشرفة على الزوال بأبدع نماذج لما تستطيع أن تأتى به عبقرية الإنسان وفنه فى مجال الزخرفة، ذلك أنهم صنعوا بمواد فقيرة هشة كتلا ضخمة قوية بسيطة وأجراماً معمارية بحتة مثل برج قمارش وباب العدل فى الحمراء، وإنشاءات لطيفة منسقة تتسم بالأصالة مثل فناء قصر البركة، وأروقة داخلية خططت بمهارة مثل تلك التى رتبت على التدريج من بهو الأسود إلى قاعدة درجة فى القصر الملكى بغرناطة، وقد شيدوا فى الوقت نفسه تحصينات أهم من تحصينات الموحدين الأندلسية التى أبقى عليها الزمن. وازدادت غرناطة ثراء بالعمائر العامة، من دور وقصور منمقة بفن شائق بديع. وكان لكل مبنى - من المساكن المتواضعة إلى القصور الملكية التى تكتنف المدينة - أفنيته ونافوراته وأحواضه وأرصفته المكسوة بالقرميد الزاهى اللون وزخرفته الجصية وسطوحه الخشبية التى ضمت بمهارة.

وفى قصر الحمراء الملكى - الذى احتفظ به على نحو عجيب على الرغم من رهافة بنائه الشديدة - يتجلى فن غرناطة ويكتسب خصائصه المتسمة

بالفخامة والعظمة. فبهو البركة وبهو الأسود اللذان شيدا فى منتصف القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) هما تطور على الولاء للأنماط ذات الأروقة المعمدة التى أقيمت على جوانب قصيرة ولها سبيلان مستعرضان مما أثر عن عهد المرابطين. وتحدث المقرنصات فى قصر الحمراء قبوات مركبة تغطى المنحنيات الخارجية للعقود وتقوم بدور الحدائر وتغطى وجه بعض التيجان، وفوق الوزرات المصنوعة من اللكاط البراق (فسيفساء من القرميد الملون)، نجد جدران الحجرات قد كسيت بحشوات جصية تبدو كالسجاجيد، وقد اشتملت هذه الحشوات على وحدات زخرفية نباتية (أوراق منقسمة إلى وريقات أصغر حسب تقاليد المرابطين، وأخرى ناعمة مأخوذة من زخرفة الموحدين) مختلطة برسوم هندسية مركبة ونقوش بالخطين الكوفى والنسخ. وثمة ثروة هائلة من الزخرفة فى قصر الحمراء، بيد أن قلة عدد النقوش البارزة والترتيب المنسق على الجدران داخل الحشوات يتحاشى أى إحساس بزحمة زخرفها زحمة تخل بنسقها، فالكل متناسق خفيف الظل يسر الناظرين.

وكانت غرناطة فى الوقت الذى كانت تقام فيه هذه القصور تثرى ببناء سلسلة من العمائر ذات الشأن: الفندق (Alhondiga Nueva) والمدرسة التى أكملت سنة ٧٥٠ هـ (١٣٤٩م) والمارستان، أى مصحة المجانين (٧٦٧ ـ ٧٦٨هـ = ١٣٦٥ ـ ١٣٦٧م). وهذه المبانى الثلاثة ـ ولم يبق منها إلا الأول ـ تطابق خطط البناء الأجنبية ولكن شكلها يمثل الطراز المحلى.

وفى النصف الأول من القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) الذى يقترن بالاضمحلال السياسى الأخير لغرناطة نجد فن غرناطة قد عجز عن التزود بمدد جديد من شرقى البحر المتوسط وأنهك قواه النزوع إلى الرفاهات واللطائف المعجبة وإن كانت عقيمة، ذلك أنه أخذ يكرر نفسه ويعيش فى نطاق الماضى فحسب، فأصبح بذلك

يدور فى قالب فارغ. وظل هذا الفن قائما فى صورته المتحجرة هذه بالمغرب عدة قرون، ونكاد نقول إنه لايزال يعيش على هذا النحو إلى اليوم.

ولقد عمدت التجارة ـ التى كان معظمها فى يد اليهود والشآميين ـ إلى أن توزع فى جميع أرجاء الأندلس الكثير من المنتجات والفنون الزخرفية والصناعية المعروفة فى الشرق، وكان نقل عدد منها يسيراً. وفى عهدى عبد الرحمن الثانى وابنه هشام الأول، غلبت نزعة إلى الترف الرفيع والبهرج فى قرطبة بتأثير بغداد وبوزنطة. وسرعان مانمت فى الأندلس صناعة المنسوجات والمجوهرات ومنتجات العاج والخزف والأثاث... إلخ، منتجات تقلد المنتجات المستوردة لإرضاء مطالب الجمهور الغفير من العملاء فى بلاد المسلمين والممالك النصرانية فى شبه الجزيرة وشمالى جبال البرانس. وكانت النسخة أحياناً مطابقة للأصل مطابقة يصعب معها القول: هل خرجت بعض الأصناف من بلاد واقعة فى الطرف الآخر من البحر المتوسط أم صنعت فى الأندلس؟

ومن المستحيل، فى حالة المشغولات البرونزية المختلفة على النمط الفاطمى، أن نقطع: هل صنعت فى مصر أم فى الأندلس. ولانستطيع أن نقول على وجه اليقين: هل خرجت بعض المصنوعات من مصانع العباسيين أو من مصانع الأندلس إلا بعد فحص دقيق كل الدقة.

ولم يهن نشاط المصانع الأندلسية فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، ولكن ذلك حدث فى القرن التالى فحسب عندما وضع تزمت الخلفاء الموحدين الأوائل قيداً على ذلك وخاصة فيما يتصل بالمصانع السلطانية. وعلى النقيض من هذا وصلت الحرف الصناعية إلى ذروة من التطور والروعة فى مملكة غرناطة على الرغم من صغر رقعتها. ولم يتقصر أمر هذه الصناعات على سد حاجات بلاط عرف بالتبذير والإسراف، بل إن تصدير منتجات أرباب هذه الحرف ساعد على إعانة عدد من السكان كبير كانوا مضطرين إلى أداء جزية باهظة إلى ملك قشتالة.

وكان الأثاث الدينى فى الأندلس ـ ابتداء من القرن الرابع الهجرى (العاشر

الميلادى) على الأقل على درجة من الفخامة والإتقان تفوق التصور. وقد كتب مؤرخ فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى): «إن أمهر أرباب الحرف متفقون فى الرأى على أن منابر مسجد قرطبة ومسجد الكتبية فى مراكش هى أبدع المنابر على الإطلاق. والمشارقة ـ كما يتبين من منشآتهم ـ ليسوا خبراء فى الحفر على الخشب» وفى رواية للإدريسى أن منبر المسجد الجامع فى قرطبة لانظير له فى العالم، وقد صنع فى عهد الحكم الثانى. ويوصف بأنه نموذج لايبارى لفن صنع الأثاث الرفيع المطعم بالعاج والخشب الرقيق.

أما منبر الكتبية، فقد صنع فى قرطبة بين عامى ٥٣٤ هـ (١١٣٩م) و (٥٣٨هـ (١١٤٣م). وهو مكسو بزخرفة رقيقة تتألف من أشكال هندسية متشابكة فى ألواح مطعمة مكونة من قطع خشبية صغيرة ثمينة ذات ألوان مختلفة تحف بها قشرة رقيقة من العاج، بينما تملأ المحفورات الخشبية النفيسة الفراغات بين الخطوط الزخرفية المتشابكة.

ومن أعظم الأمجاد الفنية للخلافة علب المجوهرات والقوارير المصنوعة من العاج التى يجب البحث عن سوابقها فى مجال الثقافة البوزنطية. وكانت هذه الأدوات تصنع فى مصانع البلاط فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) والنصف الأول من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)؛ والتوريقات هى السمة الغالبة فى زخرفتها، على الرغم من أنه لم يكن هناك نقص فى رسوم الحيوانات والكائنات البشرية التى ترجع أصولها فى بلاد مابين النهرين إلى عهود سابقة على الإسلام.

وكذلك حققت صناعة الخزف تطوراً فريداً فى الأندلس، وكان يصنع فى عهد الخلافة مايعرف باسم «خزف مدينة الزهراء» أو «خزف مدينة إلبيرة» ذلك أن عدة نماذج منه وجدت بين أطلال هاتين المدينتين. وكانت الزخرفة على خلفية بيضاء تتكون من أشكال مرسومة باللون الأخضر (أكسيد النحاس) فى إطار أسمر داكن (من

المنجنيز). وهذا الخزف من أصل بوزنطى، ولكنه تطور مستقلا بنفسه فى الأندلس.

وورد من العراق وإيران القاشانى الذهبى الثمين، وهناك شاهد من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) على صناعته فى الأندلس، ومع ذلك قد تكون صناعته هناك أقدم من هذا التاريخ. وبلغت الأصول الفنية لهذا الترف أقصى درجات تطورها وكمالها فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) بإخراج منتجات فريدة فى شكلها ونفاستها مثل زهريات ملقا الرائعة التى تفخر بها تلك المتاحف والمقتنيات التى تشمل نماذج نادرة أبقى عليها الزمن. وبعضها لانجد عليه إلا زخرفاً من الذهب، وفى البعض الآخر تمتزج الزخرفة الذهبية باللون الأزرق. ولدينا كسر من الخزف من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) تفصل بين ألوانها أطر من صفائح رقيقة (cuerda seca) يبدو أنها صناعة أسپانية، ومن جهة أخرى هناك فخار منقوش غير مزجج يبدو أنه لم يظهر إلا فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى).

وهناك عدة نماذج من «الديباج» المشهور استوردت من بغداد وهى تدل على أوج ازدهار صناعة الحرير فى القرون الوسطى، وهذه النماذج محفوظة فى أسپانيا. ويرد ذكر أقمشة شآمية (sir-ico) وبوزنطية (Grecisco) فى وثائق عديدة عن أسپانيا النصرانية فى القرنين الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) والخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) وهى تدل على أن الأقمشة الفاخرة الصادرة من الشرق قد وصلت إلى أسپانيا.

وكان فى إشبيلية وقرطبة فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) مصانع تنتج «الطراز» أى الأقمشة الحريرية والأقمشة المقصبة المصممة خصيصاً لصنع أردية تلبس فى

الاحتفالات. وكانت الأقمشة والأردية تعد من أثمن الهدايا. وحظيت أنوال المرية بشهرة كبيرة فى عهد المرابطين. وفى خلال ذلك العهد كان التقليد الساسانى المتبع فى الزخرفة لايزال سارياً، وكان يتألف من دوائر متماسة وتصاوير لحيوانات منسقة داخلها فى تناسب على الأصول الفنية والأسلوب المتبعين فى القصبة العباسية. وحرم ملوك الموحدين «الطراز» واختفت الدائرة آنذاك من الأقمشة الحريرية، وحلت محلها زخارف هندسية وزخارف مكونة من خطوط مستقيمة ومنحنية، ومتوازيات أضلاع وأشكال كثيرة الأضلاع على هيئة نجمة.. إلخ. وأخيراً حدث منذ القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) أن غلبت زخرفة تقوم على شرائط متوازية تحمل عناصر منقوشة وهندسية، وتعد الأقمشة الحريرية فى غرناطة من هذا الطراز.

وقد أشرنا من قبل إلى المشغولات البرونزية فى عصر الخلافة، من مصابيح إلى ثريات وقناديل وميازيب على هيئة حيوانات، وهاونات ومواقد للبخور.. إلخ. كما أشرنا إلى صعوبة إثبات منشئها الأصلى بسبب مشابهتها للمشغولات البرونزية الفاطمية. ويتضح كمال الأصول الفنية للأشغال المعدنية فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى من رقائق البرونز المحفورة والمنقوشة التى تغطى الأوراق الخشبية فى باب رواق المسجد الكبير بإشبيلية، ومقارع أبوابه الفخمة المصنوعة من البرونز المصبوب أو المنقوش التى لاتزال موجودة فى نفس البقعة التى صنعت فيها.

وقد احتفظت المتاحف والمقتنيات بنماذج من أساور فضية مطروقة يرجع تاريخ صنعها إلى عهد الخلافة. والأسلوب الفنى للطرق أقل شيوعاً فى صياغة الذهب التى تغلب فيها المصوغات المزركشة المخرمة وخيوط سلكية تكون تركيبات مرصعة بالأحجار الكريمة أو قطع الزجاج، وهذا الأسلوب الفنى بقى

حتى الأيام الأخيرة فى مملكة غرناطة وهناك عدة سيوف من هذا الطراز مثل سيف أبى عبد الله المحفوظ فى المتحف الحربى بمدريد، وهو رائعة من روائع الصياغة يتميز برشاقة متناهية، مقبضه مصنوع من العاج ومطلى بالفضة المذهبة وفيه زخرفة تقوم على الصياغة المزركشة، والتطعيم بالمينا الكثيرة الألوان المثبتة فى إطارات.

المصادر:

(١) K. A. C. Creswell: *Early Muslim Architecture* جـ ٢، أكسفورد سنة ١٩٤٠.

(٢) G. Marçais: *Manuel d'art musulman, L'architecture* جـ ١/٢، باريس سنة ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧.

(٣) M. Gomez Moreno: El arte arabe *espanol hasta los Almohades, Arte mozarabe* فى *Ars Hispaniae*، جـ ٣، مدريد سنة ١٩٥١.

(٤) H. Terrasse: *L'art hispano mauresque, des origines au XIIe siécle*، تور سنة ١٩٣٢.

(٥) L. Torres - Balbás: *Arte almohade, Arte nazari Arte Mudéjar*، فى Ars Hispaniae جـ ٤، مدريد سنة ١٩٤٩ والمجلد ٤ عن *Historia de Espana* طبعة *Menéndez Pidal*، مدريد سنة ١٩٥٧.

د. يونس [ل. تورس بالباس L. Torres Balbas]

عاشرًا ـ العربية الأندلسية

١ ـ تعد العربية التى يتحدث بها الناس فى شبه جزيرة إيبيريا أفضل اللهجات العربية التى جاءت بعد اللغة الفصحى بالنسبة لفترة القرون الوسطى. وفى تاريخ متقدم يرجع إلى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كتب العالم اللغوى

الزبيدى الأشبيلى رسالة عن أخطاء الكلام التى يقع فيها العامة بالأندلس.

وفى منتصف القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) نظم ابن قزمان بعض أزجال حافلة بالفوائد اللغوية والاجتماعية، وقد بقى الجانب الأكبر منها؛ كما نظم المتصوف الششترى أيضاً فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) أزجالا يعرف الناس منها دواوين عديدة. ومما يؤسف له أن طبيعة الموضوعات التى لتها هذه الأزجال المنظومة باللهجة الدارجة تدل على أنها أقل أهمية من الموضوعات التى تناولها الزجال السابق. وفى منتصف القرن الثالث عشر أيضًا أدت إعادة غزو النصارى لملكة بلنسية ومتطلبات الدعوة الدينية بين السكان المسلمين إلى وضع مفردات لغوية كثيرة لا يعرف من ابتدعها، وذلك باللغتين العربية واللاتينية، واللغتين اللاتينية والعربية، وقد نشرت هذه المفردات. وفى نهاية القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) أدت إعادة غزو مملكة غرناطة إلى أن يجمع الراهب پدرو دى ألكالا بدوره شعراً ومفردات لغوية، وقدم المفردات العربية فى نسخة مكتوبة بالحروف الرومانية، وهذا المصنف الأخير قيم بصفة خاصة، ولكن النصوص المنثورة من هذا الشعر مخطئة فى كثير من الأحيان.

وهذه هى المصادر الأساسية الوحيدة، ومع ذلك توجد مصادر ثانوية كثيرة وهى. ناظمو أزجال أقل من هؤلاء شأناً، وعدة «خرجات» من الموشحات. أما بالنسبة للنثر فهناك وثائق فى المحفوظات ورسائل خاصة وقوائم حسابية... إلخ. وأخيرًا يشير مصنفو الكتب الفنية المحررة باللغة العربية الفصحى فيما يتعلق بالمفردات اللغوية إلى أسماء عديدة باللهجة الدارجة: وهم مؤرخون وجغرافيون وأطباء وعلماء نبات وعلماء زراعة، ومصنفون فى الحسبة.. إلخ.

وثمة مبرر للافتراض بأن العربية الأندلسية لابد أن تكون قد خرجت من عداد اللغات الحية حوالى نهاية القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) ولعل تاريخ زوالها يختلف باختلاف الولايات. وعلى أية حال فإن العرب الأندلسيين الذين أخرجوا من أسبانيا ووصلوا إلى تونس ومراكش حوالى عام ١٦١٠ كفوا، فيما يبدو، عن الحديث باللغة العربية وأخذوا يتحدثون باللغة الأسبانية. ومن ثم تكون الفترة التى كان الناس فيها يتحدثون بالعربية فى شبه جزيرة إيبيريا قد استمرت ثمانية قرون. وهذه المدة الطويلة، مع تقسيم البلاد إلى وحدات طبيعية وسياسية منفصلة، إلى جانب اختلاف طبائع السكان العرب، كل هذا كان حريًا فيما يبدو أن يساعد على تكوين لهجات عربية قائمة بذاتها كما حدث داخل إطار اللغة الرومانية، ولكن الظاهر أن هذا لم يحدث. حقاً إن الوثائق التى فى حوزتنا متباينة من حيث الزمن والمكان، وهى لهذا تقف حجر عثرة فى طريق عقد أى مقارنة تستحق الجهد. وليس فى الإمكان القيام بأكثر من محاولة التمييز بين لهجات الجنوب (إشبيلية وقرطبة وغرناطة) ولهجات الشرق (بلنسية ومرسية) ولهجات الثغور (أراغون). وليس فى حوزتنا فيما يختص بطليطلة إلا وثائق تسجيلية مدبجة فى صيغة متخلفة أشد التخلف من اللغة الفصحى.

وصفوة القول أن العربية الأندلسية، بقدر ما نستطيع أن نقول، قد احتفظت فيما يظهر بدرجة عالية من التجانس. ولكن يجب ألا ننسى أن وثائقنا الوحيدة ترتبط بلهجات أهالى المدن، ومن المحتمل أن اللهجات الريفية ـ التى يتحدثها الناس الذين كانوا أقل نزوعاً إلى التنقل من سكان المدن ـ قد تكون أكثر تفاوتاً.

وعلى الرغم من أن العربية الأندلسية قد اندثرت حوالى نهاية القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) من حيث هى لغة حديث، فإنها بقيت فى القصائد التى لاتزال

تستخدم «كلمات» للألحان الأندلسية التى يعزفها ويغنيها سكان المدن من تونس إلى مراكش.

(٢) الخصائص العامة:

١ ـ الصوتيات:

الحروف الساكنة:

كما هو الحال فى جميع اللهجات التى جاءت بعد اللغة الفصحى، يمثل الحرف الجانبى (ض) صوتياً بحرف (ظ) أو استثناء بحرف (د). وبقيت الحروف التى تنطق من بين الثنايا: ت، د، ذ ـ حتى أواخر القرن الخامس عشر على الأقل ـ غرناطية. ويظهر أن حرف ج كان أصلا حرفًا احتكاكيًا: ج = ز، وفى ابن قزمان ومفردات بلنسية لا تدغم أداة التعريف، أما فى مفردات غرناطة فتدغم، وهى فى هذه الحالة يمكن أن تطابق النطق بحرف «ز» أو مع ترقيق العنصر الإطباقى الأول. وفيما يختص بحرف القاف هناك شاهد على وجود «قاف مرققة» فى النطق الأسبانى، ولكننا لا نعرف بالضبط ماهية هذا «الترقيق». وإلى جانب الحروف الساكنة فى العربية الفصحى توجد فى العربية الأندلسية الحروف التالية، وهى عادة فى الكلمات المستعارة من اللغة الرومانية (أو تطورات من الطبقة الدنيا): حرفا پ ، چ اللذان يكتبان بالعربية على التعاقب بّ و جّ، وحرف G (رومانى قديم أو إيبيرى قوطى غربى) يرسم: غ، وهذا يخلق مشكلة لعلماء اللغة الرومانية. وهناك نزعة تستحق الذكر، تلاحظ بصفة خاصة فى حرف ج، إذ يحذف حرف ن الأخير بعد حرفى «أى» مثل: أى «أين؟» وبى «بين»، وشهرى، أى «شهرين».

الحروف المتحركة:

الحركات: يجب أن ننتظر رسم حرف ج فى الحروف الرومانية لكى نكون فكرة عن التغيرات الطفيفة فى نظام الحركات: الفتحة تتحول إلى إمالة e/a والكسرة تخفف: e/ i والضمة تخفف: o/u، وتحكمها طبيعة الحروف

الســاكنة السابقـة أو التاليـة. وهذا هو الموقف اليوم إلى حـد كبير فى اللهـجة المغربية.

وكانت الحركات فى المقاطع المفتوحة ثابتة نسبياً حـتى نهاية القرن الخامس عشر. والحركـة الوحيدة التى تعرضت للحـذف هى الحـركـة التى تحـدث فى المقطع الثـانى من مقطعـين مفـتوحـين داخليـين: يتكلم ويتخـاصـمـوا ودَخَلْت. وحـركـة الفــتـحــة هى الغـالـبـة بين الحركات. والحركة الغـالبة فى الأسماء هى حركـة الفتـحة المالة مـهمـا كانت طبيعة الحرف المتـحرك المشدد السابق. وهى أيضاً الحركة فى المقطع الأول من أسـمـــاء الآلة من الوزن القــديم مفْعَل وحـركـــة المقطع الأخــيـر فى صـــيغ التصغير. وفى الأفعال تظهر الفتحة فى بداية فعل الأمـر لضميـر المتكلم: أكتب! وفى بداية الأفـعـال المعــتلة فى صـيغ الخـمـــاسى والسـداسى والسـبـاعى والثـمانى والمكون من عـشرة حـروف. وبالقـــيـاس إلى التـلفظ فى الأفـــعـال الصحيحة تظهـر هذه الخصيصة أيضًا فى الأفـــعـال المعــتلة من كل الصـــيغ المشـتقة (مـاعدا الثـلاثى أحيـاناً) وفى صيغتى الرباعى على السواء. ويبدو أن كثيراً من الحركات (غير ممدودة ودائماً غـيـر مـشددة) تـفصـل مجـمـوعـات الحروف السـاكنة التى يصعب نطقـها، وهذه المجموعة قـد تكون ابتدائية (وهى عـمليـة مـعـروفـة فى اللغـة العـربيـة الفصحى) مثل أفرنطال بمعنى «أمامى» أو نهائية مثل: «كتبت ـ لك» يضاف إلى هذا فى الشعـر أن حركة فـاصلة تظهر بكثرة بعـد كلمة تنتـهى بالحروف cvc وتتلوها كلمة تبدأ بحرف ساكن. ويمكن أن تكون داخليـة كمـا يحدث فى حـالة أسماء من نوع راڤ ر٢ ر٣ التى يكون فيها حرف ر٣ إما ر أو ل أو ن أو م أو ب أو همزة مـثل «عَقَل» للعَقْل؛ و«عجِل» لـلـعجْل ، و«شُغَل» لـلـشُّغْل، و«رَطَب» لـلـــرَطْب، و«حُمَر» لـلأحْمَر، وابنْ زُهَرْ لابْن زُهْر.

الحروف الممدودة: يميل تتالى حرفى المد الألف والواو فى الأسماء إلى أن يصبحا أى وأو. وحرف الألف الممدودة إذا لم يدعمه حرف ساكن يميل إلى أن يصبح من الحروف الحلقية. والمرحلة التى وصل إليها عن تقبل شديد هى الفتحة الممالة الممدودة، ويستخدم حرف الألف العربى بانتظام فى «الخَمْيادو» (*) ليرسم حركة الحرف الرومانى المتحرك e. وفى مفردات غرناطة يحتفظ بهذا النطق الأخير لحركة الألف الممدودة فى المفردات اللغوية المدونة. وفى الكلمات (من غير الأفعال) التى تعد من المفردات اللغوية الدارجة يصل النطق اللهوى الأقصى إلى الياء الممدودة فى «بيب» بمعنى باب إذ تكتب هذه الكلمة بالياء وليس بالألف.

حروف العلة المدغمة: لاتزال حروف العلة المدغمة أى ai و أوau باقية فى صيغها الصحيحة فيما عدا بعض كلمات الوصل: كِفْ، كَفْ = كَيْفَ؛ لِسْ، لَسْ = لَيْسَ.

الشكلة: لا نعرف هذه إلا فيما يتعلق بالقرن الخامس عشر، نتيجة للتعليقات التى قام بها پ. دى ألكالا p.de Alcala وجمعها ودرسها أ. شتيكر A.stiger وتبين عدة مخطوطات غرناطية مكتوبة بالحروف العربية أن الحركات فى المقاطع المفتوحة تصبح حروفًا ممدودة بفعل تشديد الشكلة.

ب ـ الصرف:

الفعل: لا يوجد ضمير المخاطبة للمؤنث. وفى الزمن التام نجد أن الكاسعة التى تدل على ضمير المخاطبين هى: تُم. وفى الفعل الناقص تكون ضمائر على وزن نَكْتُبٌ. وفى ضميرى المتكلم والمخاطب للفعل التام نجد أن الأفعال «المضعفة» فى صيغة ضمير المتكلم تتبع التصريف القديم: «حلَلْتٌ أى فَتَحْتٌ». وفى حالة الفعل المتضمن

(*) Al Jamiados هم أولئك المسلمون الذين ظلوا فى أسبانيا بعد سقوط غرناطة وتكلموا السبانية ولكنهم استمروا فى كتابتها بحروف عربية.

حرف «ر٢» المرقق يكون الجمع الناقص على وزن «يمسوا» أى يخرجوا و«يلتقوا» أى يتقابلوا. وفى الصيغ المشتقة التى تشمل ضمير المخاطب تكون صيغة الفعل الناقص بالألف مثل صيغة التام. وقد ثبت استخدام المبنى للمجهول مع تغيير الحركة، ولكن هذا لا يحدث إلا فى صيغة المتكلم، وأحياناً يحاكى بالسباعى. وبينما نجد أن معظم اللهجات التى استقرت فعلا قد ابتدعت صيغة للمضارع الدال على الحاضر، فإن العربية الأندلسية قد أبدعت مضارعاً عارضاً يقوم أيضاً بوظيفة صيغة شرط لم يتحقق (بعد جملة اعتراضية بلو) وصيغة تمن، ويتكون من الفعل الناقص مسبوقاً بكلمة كن (وفى مفردات غرناطة: كِنْ) التى يسكن آخرها والتى فيها يدغم حرف النون الأخير عادة بفعل الحرفين المزيدين ت،ى.

والتفعيلات الخاصة بالفعل الصحيح لصيغ الخماسى والسداسى هى أتفَعَّل وأتْفاعَل، وهى مشتقة على نحو فرعى من الفعلين المعتلين يتفَعَّل ويتفاعل. ولدينا على الأساس نفسه أتْفَعْلَل بالنسبة لصيغة المخاطب فى الرباعى. ويلاحظ فى هذه الصيغ أن حرف الزيادة ت لا يدغم فى المخارج المطبقة من بين الثنايا فحسب، بل يدغم أيضاً فى حروف الصفير: س، ز، ش. وفى الحرفين الاحتكاكيين: س، ج. وتستخدم فى الجملة الاسمية حروف وصل مختلفة للنفى مشتقة من الحروف القديمة لَيْس، لَسْ، لِسْ، إس، وإس المستعملة فى مفردات غرناطة. وأخيراً يبدو أن استعمال الكاسعة «شى» لتأكيد الاستفهام أو النفى غير معروف.

الأسماء: توجد فى الواقع أداة للتنكير مثل «وحد الفرس» أى «فرس ما» وواضح أن المثنى مهجور، وهو لا يستعمل إلا فى أجزاء الجسم التى توجد أزواجاً وفى الكلمات التى تعبر عن القياس. وصيغ الجموع أفْعُل

وأفْعِلَة هى التى تستعمل عادة. أما صيغة مفاعيل فلا تستعمل إلا مع كل مفرد يكون الحرف المتحرك الثانى فيه ممدوداً. وتصغير الكلمات الثلاثية التى لا يكون فيها الحرف الأوسط أو الأخير ممدوداً يكون على وزن فُعَيَّل مثل «كُلَيَّب» أى الكلب الصغير (مذكر) ولكن يقال «كليبة» للكلبة الصغيرة (مؤنث). وفى حالة التركيب تؤول نهاية الكلمة وهى الفتحة إلى أت.

الأعداد: بالنسبة لرقم «٢» نجد كلمة «زوج» يتبعها الجمع. وتحتفظ الأعداد من رقم ١١ إلى ١٩ فى حالتها المطلقة بالنهاية ـ أر.

الصفات: يلاحظ فى اللهجة الغرناطية أن تصغير اسم على وزن فُعَيْعَل يصاغ للنعوت التى على وزنى كبير وأحمر.

الضمائر: ضمير المخاطب المفرد يكون بصيغ: أنت، أتَّ، أتْ، وضمير الغائب له صيغ مختصرة هى: هو، هى، هم؛ وهى تؤدى فى الغالب وظيفة حروف الوصل فى الجملة الاسمية. ومن جهة أخرى توجد الصيغ الممدودة: هُوَتْ، هيَتْ، هُمَتْ (صيغ للتوكى). وبالنسبة لضمير المتكلمين هناك كثير من الصيغ المختلفة: نُحَنْ، نحنْ، نحنْتْ فى مفردات غرناطة. والضمائر المنعكسة على صيغة أنا أنسى «أنا نفسى» وربما تؤدى كلمة نفسى. ونجد آثار اللكاسعة ـ آه فى ضمير الغائبة (بعد حرف ساكن).

الأسماء الموصولة: أكثرها استعمالا هو «الذى» وهو مبنى. ونجده أحياناً يظهر فى صورة «أدى» ابتداء من أزجال ابن قزمان، وهو يرد فى مفردات غرناطة، وبصيغة غامضة هى أللى، ويحدث أن نجد بين اسم نكرة وبين صفة أو جملة (اسمية وفعلية) تصف هذا الاسم أداة وصل مبنية: «أن» وقد يكون لهذا ارتباط بالتنوين القديم فى استعمال متطور جداً: «لحية ـ أن بيظه» أى لحية بيضاء؛ و«عينان ـ أن سود» أى: عينان سودوان؛ و«حواجب ـ أن رقاق» أى حواجب رقيقة؛ و«كلمت ـ أن

فيها قاف» أى كلمة فيها حرف قاف؛ «قط ـ أن مذا ـ ل» أى قطة ضاعت منى؛ و«وقت ـ أن تذكر» أى فى اللحظة التى يذكر فيها اسمك.

جـ ـ حروف الجر: تستخدم كلمة متاع/ متاع حرف جر يدخل، فى الإعراب، على المفعول المعرف (اسما أو ضميرا) عندما تبدو الإضافة قبيحة. وتوجد الصيغة المختصرة ·مَتَى/ مِتِى) أى متى بين اسمين. ويستعمل حرف الجر «مع» للتعبير عن معنى يطابق معنى الفعل «يملك». ويصبح هذا الحرف قبل الكاسعات الشخصية التى تبدأ بحرف متحرك؛ ماع ـ : «ماع قطاع» أى عنده مال. أما حرف الجر «ذ» الذى يصادفه المرء غير قليل فى النصوص الطليطلية فهو مجرد حرف منقول عن حرف الجر de فى اللغة الرومانية.

كلمات وصل نحوية: يجب ملاحظة ما يأتى: «أشحال؟» أى كم؟؛ و«بحال» أى مثل؛ و«ذاب» أى الآن؛ و«حرمة ف أش» أى ما السبب؟ و«مكاى» أى على آية حال، أو على الأقل؛ و«يدا» بمعنى أيضاً أو كذلك؛ و«نعمه» و«سرف» و«أكداس»، أى جدا أو كثيرا؛ و«شوى» أى قليلا؛ و«فوات» أى متأخراً؛ و«إكنان» أى إذا «للدلالة على إن كان» وياعلا.. أى إن شاء الله.. (أتنم).

د. مفردات:

نوجه النظر إلى ما يأتى فحسب: «دُقام» أى فم؛ و«أج» أى وجه؛ والجمع «قطاع» أى نقود فضية؛ و«ولد» أى والد؛ و«مقارب» أى فقير أو سيىء؛ و«أكحل» أى أسود.

المصادر:

(١) النصوص :

(١) De Gunzburg: *Le Divan d'Ibn Quzman*، كراسة رقم١، (وهى الكراسة الوحيدة التى ظهرت): نسخة مصورة من الكراسة الوحيدة، برلين سنة ١٨٩٦ .

(٢) Nyki: *El Cancionero de aben Quzman*، مدريد سنة ١٩٣٣ (والنص

السـابق مكتـوب بـالحـروف الرومانية مع ترجمة لمختارات من الأزجال).

(٣) انظر العرض الوارد فى *Hesp*، سنة ١٩٣٣، ص ١٦٥ .

(٤) Schiaparelli: *Vocabulista in Arabico*، فلورنسة سنة ١٨٧١ .

(٥) Pedro de Alcala: *Arte para ligeramente saber la lengua arauigo - Vocxbulista araugio en letra castallana* غـرناطة سنة ١٥٠٥ (نسخة مصورة أصدرتها Hispanic Society of America، نيـويورك سنة ١٩٢٨).

(٦) طبعة ثانية نقح فيها جزء من الطبعة الأولى Paul de Lagarde: *Petri Hispani de lingua Arabica libri duo* ، كوتنكن سنة ١٨٨٣ .

(٧) Martin de Ayala: *Doctrina, en lengua araniga y castellana*، بلنسية سنة ١٥٦٦ (نسخة مصورة نشرها Roque Chabas، بلنسية سنة ١٩١١).

(٨) المخطوط العربى رقم ٣٠ سنة ١٣٨٩) من *Fagnan catalogue of the Bibliothéque - Musée d'Alger* تبين أنه يتكون من ترجمة إلى العربية الأندلسية قام بها أحد رجال الدين ويدعى Bartolme Dorador، فى وادى آش، مأخوذة عن النص القشتالى الذى كتبه فى عام ١٥٥٥م. دى أيالا M.de Ayala، وكان آنئذ أسقف وادى آش.

(٩) يافل: مجموع الأغانى والألحان من كلام الأندلس، الجزائر،طبعة غير مؤرخة.

(ب) دراسات خاصة:

(١٠) M.Alarcon: *Carta de Abenaboo en arabe granadino*. فى *Miscelanea de estudios y textos arabes*، مدريد سنة ١٩١٥ .

(١١) M. Asin Palacios: *Glosario de Voces romances*، مدريد ـ غرناطة سنة ١٩٤٣ .

(١٢) G.S. Colin: *Sur une charte hispano*

arabe de 1312 - فى *Islamica*، سنة ١٩٢٧، جـ٣ .

(١٣) الكاتب نفسه: *Les voyelles de dis-jonction dans l'arabe de Grenade au XVe siècle*، فى *Mémorial Henri Basset*، P.I. H. E. M.، باريس سنة ١٩٢٨، ص٢١١ .

(١٤) الكاتب نفسه: *Notes sur l'arabe d'Aragon*، فى *Islamica*، مجلد٤، ص ١٥٩، سنة ١٩٢٨ .

(١٥) الكاتب نفسه: *Les trois inter-dentales de l'arabe hispanique*، فى *Hesp.* سنة ١٩٣٠، ص ٩١ .

(١٦) الكاتب نفسه *Un doument noveau sur l'arabe dialectal d'Occident au XIIe siècle*، فى *Hesp* سنة ١٩٣١، جـ١.

(١٧) De Eguilaz: *Glosario*، غرناطة سنة ١٨٨٦ (يحتوى على الكلمات العربية التى انتقلت إلى الأسبانية الرومانية)

(١٨) Gonzalez Palencia: *Los mozarabes de Toledo en los siglos XI1 y XII*، ٤ مجلدات، مدريد سنة ١٩٢٦ - ١٩٣٠.

(١٩) Simonet: *Glosario*، مدريد سنة ١٨٨٨ (يحتوى على الكلمات الإيبيرية واللاتينية المستخدمة فى العربية الأندلسية).

(٢٠) A.Steiger: *Contribucion a la fonética del hispano - arabe...*، مدريد سنة ١٩٣٢ (انظر C. R. Colin فى *Hesp.* سنة ١٩٣٣، ص ١٧١).

(٢١) Neuvonen: *La negacion Katt en el cancionero de Ibn Quzman*، فى *Studia Orientalia*، جـ ١٧، ٩، هلسنكى سنة ١٩٥٢.

(٢٢) L.Seco de Lucena: *Un nuevo texto en arabe dialectal grenadino* فى *al - Andalus*، جـ ٢٠، سنة ١٩٥٥، ص١٥٣.

د. يونس [ج . س كولان Gs. Colin]

إندونيسيا(*)

لانعرف الكثير عن الحياة السياسية أو نوع الحكومة فى مدن إندونيسيا

(*) يبلغ عدد السكان : ٢٠٠,٤١٠,٠٠٠نفس.

الكثافة: ٢٧٠ فى الميل المربع، المناطق الحضرية: ٣١٪.

الأعراق: جاويون ٤٥٪ ساندانيسيون ١٤٪ مادوريس Madurese ٧,٥٪. مالاويون ٧,٥٪.

اللغة: الأندونيسية (باهاسا أندونيسيا) وهى اللغة الرسمية بالإضافة للإنجليزية والهولندية والجاوية.

الدين: الإسلام (٨٧٪ مسلمون).

العملة: الروبية (وفقا لتحويلات مارس ١٩٩٤ (٢,١٤٠ روبية أندونيسية=دولار أمريكى واحد).

انتشر الإسلام فى اندونيسيا عن طريق التجارة البحرية وحقق انتشارا فى القرن الخامس عشر للميلاد وأصبح دين غالبية السكان فى القرن السادس عشر للميلاد. وحل الهولنديون محل البرتغاليين فى التجارة فى المنطقة فى القرن السابع عشر وأحكموا السيطرة على جاوه سنة ١٧٥٠ ولم يلحقوا بحكمهم بقية الجزر الأندونيسية تماما إلاّ فى مطلع القرن العشرين وبذلك توحدت تحت حكمهم المنطقة المعروفة اليوم باسم أندونيسيا للمرة الأولى.

وبعد الاحتلال اليابانى لأندونيسيا ١٩٤٢-١٩٤٥قام الوطنيون بزعامة سوكارنو وهتا Hatta بإعلان استقلال أندونيسيا وبعد أربع سنوات من الكفاح المسلح تخلت هولندا عن حكم البلاد فى ٢٧ ديسمبر ١٩٤٩، وتم إعلان الجمهورية فى ١٧ أغسطس سنة ١٩٥٠ وأصبح سوكارنو رئيسا للبلاد. وظلت جزيرة ايريان الغربية West Irian فى غينيا الجديدة فى قبضة الهولنديين.

وبعد أن رفضت هولندا سنة ١٩٥٧ مبدأ التفاوض حول هذه الجزيرة (إيريان الغربية) صادرت أندونيسيا الممتلكات الهولندية. وتبنت الأمم المتحدة خطة اعتمدت سنة ١٩٦٢ لحل الأزمة، وفى سنة ١٩٦٣ أعادت الأمم المتحدة هذه الجزيرة المتنازع عليها إلى أندونيسيا. وفى ١٩٦٩ أقر زعماء القبائل فى ايريان الغربية برغبتهم فى البقاء ضمن أندونيسيا رغم وجود بعض المعارضة.

وكان سوكارنو قد قام بحل البرلمان سنة ١٩٦٠ وفى سنة ١٩٦٣ نُصب رئيسا مدى الحياة، وعقد تحالفات مع الكتلة الشيوعية. وقامت القوات المسلحة الأندونيسية المسلحة بأسلحة روسية بشن غارات على ماليزيا عامى ١٩٦٤و١٩٦٥ التى كان سوكارنو يعارض فى قيامها.

وفى ١٩٦٥ تم إفشال محاولة انقلاب عسكرية. وقد نسب نظام الحكم حركة الانقلاب إلى الحزب الشيوعى. وتم إعدام أكثر من ٣٠٠,٠٠٠ شيوعى.

وفى سنة ١٩٦٨ أصبح سوهارتو قائد القوات المسلحة هو رئيس البلاد فربط بلاده بالغرب.

وفى ديسمبر ١٩٧٥ غزت القوات الاندونيسية تيمور الشرقية East Timor وخلصتها من الحكم البرتغالى وضمتها إلى أندونيسيا سنة ١٩٧٦.

وقد أصبح اقتصاد أندونيسيا متينا بفضل صادرات النفط والاستقرار السياسى.

[د. عبدالرحمن الشيخ]

وبلدانها فى العهود القديمة قبل الإسلام سواء فى القصبات الملكية مثل عواصم ما ترام القديمة أو مجوپاهيت من بعد، أو فى المراكز المدنية التجارية مثل توبان وجرسيك أو بالمبانغ.

وليس ثمة دليل حتى الآن على وجود أى صورة من صور الحكم المحلى الحقيقى أواستقلال ذاتى خول للأنظمة العامة ذات الأصول المحلية. ولما توغل الإسلام بالتدريج منذ القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) فى سومطرة بأسرها وجاوة وفى كثير من المناطق الأخرى من جزر الأرخبيل، استمر ذلك الافتقار إلى الأنظمة العامة المحلية فى البلدان والمدن ولم تكن هذه كبيرة ولا متعددة، وتذكر المصادر الأوروبية وغير الأوروبية على السواء فى القرنين السادس عشر والسابع عشر أن سكان المدن، أو المدن التجارية فى الحضر، كان يحكمها موالى السلاطين أو الأمراء، وأن مدنهم لم تكن لها أبدًا شخصية اعتبارية من الناحية القانونية. ولم يكن للمدن الوطنية فى الماضى البعيد أو فى الأزمنة الحديثة أى تأثير خلاق فى تطور القانون كما كان للبلدان والمدن فى أوروبا الغربية عن طريق سلطاتها التشريعية أو محاكمها الخاصة.

وأنشئت بعض المؤسسات المدنية على النمط الغربى فى القرن السابع عشر فى المدن التى حكمتها شركة الهند الشرقية الهولندية أو أسسها هذه الهيئة صاحبة السلطة قانوناً (مثل پاتاڤيا)، ومنها الويسكامر Weeskamer (مجلس لرعاية شئون الأيتام)، الذى ربما يتردد ذكره لأنه بقى بعد الشركة نفسها: وعادت هذه المؤسسات إلى الظهور من جديد فى التشريع العام للقرنين التاسع

عشر والعشرين فى القانون المدنى الذى يطبق على الأوروبيين وغير الإندونيسيين من سكان الأرخبيل.

وعندما أصبحت هذه الجزر من مملكة الأراضى الواطئة الجديدة (١٨١٦) بعد سقوط الشركة وبعد إنتهاء فترة الفراغ التى أعقبت الحكم البريطانى، أدخل نظام حكم يتسم بالمركزية الشديدة ويتفرد بالرسمية. وظل هذا النظام قائمًا لم يتغير حتى نهاية القرن التاسع عشر، وهنالك بدأت بعض الأفكار عن «اللامركزية» تحمل طابع العصر، بتأثير إخصائيين مشهورين فى الاستعمار. وعلى الرغم من تقديم عدة مشروعات بقوانين عام ١٨٩٤ والأعوام التالية - وهى مشروعات لم تعرض على المجلس النيابى - فإن ما يسمى بقانون اللامركزية Indische decentralisatiewet لم يصدر قبل عام ١٩٠٣.

وكان هذا القانون يرمى إلى هدف مزدوج: أولا تمهيد الطريق لإنشاء مجالس محلية وإقليمية عامة، وثانياً الحصول على الإيرادات المالية التى تستخدمها هذه المجالس (لن نتناول هنا المجالس الإقليمية). ومن ثم فإن هذا القانون لم يستهدف القيام باصلاحات الضروب الكثيرة من الأنظمة الريفية الإندونيسية والوطنية حقًا: وفى هذا المجال استمر كل شىء يقوم على العرف (عادات) وصيغت له لوائح خاصة.

وقد نص هذا الباب من القانون (بين أشياء أخرى) على كيفية إنشاء بلديات فى الحضر.

واصطبغت بالصبغة الغربية من كثير من الوجوه مدن كبيرة مثل باتاڤيا (جاكارتا الآن) وسورابايا وسمارانغ وباندونغ وأماكن أخرى لها طابع مدنى، وكانت الغالبية العظمى ومن

الأوروبيين والصينيين وعدة جماعات أخرى من غير الإندونيسيين تعيش هناك، بل إن السكان الإندونيسيين كثيراً ما كانوا يختلفون فى الأصل والعادات واللغة. وكان للعمل والنشاط الصناعى للغربيين مراكز هناك. وفى هذه التجمعات الكبيرة نصف الغربية ونصف الشرقية ووجهت المشكلات المألوفة التى توجد فى المدن الكبيرة، وقد أمكن تدبير أمرها وحلها على يد السلطات البلدية والخدمات البلدية بطريقة أفضل مما لو تعرض لها موظفو المرافق المدنية العامة للحكومة المركزية، وأصدر الحاكم العام قرارات باتخاذ إجراءات قانونية أخرى فى سنة ١٩٠٥، حققت ما كان يرمى إليه القانون الأساسى، وأصبحت پاتاڤيا بلدية. وكان أعضاء مجلسها البلدى فى مرحلتها الأولى يعينون من قبل الحاكم العام ولا ينتخبون.

وكان الحاكم المقيم فى پاتاڤيا هو رئيس المجلس رسمياً: حصلت ميستر ـ كورنيليس وبويتنزورغ (جاتنغارا وبوغور الآن) أيضاً على مجالس بلدية عام ١٩٠٥. وتطور هذا النظام الجديد بالتدريج بحيث أصبحت كل المدن والبلدان فى جاوة وكذلك فى كثير من المدن فى أماكن أخرى (مدان وپاماتنغسيانتار وپادانغ ومكاسر وميناضو إلخ). بلديات، بينما أصبح من الممكن منذ عام ١٩١٨ أن يقوم السكان ذوو الأهلية بانتخاب أعضاء هذه المجالس.

ومنذ عام ١٩٢٥ أعطى التصويت لكل مواطن من الذكور فى بلدية بإحدى المدن فى جاوة، بلغ سن الرشد وله دخل سنوى قدره ٣٠٠ جلدر، على الأقل، ويستطيع القراءة والكتابة باللغة الهولندية أو الملايوية أو أية لغة وطنية أخرى. أما فى المقاطعات الخارجية

فكانت هناك قواعد أخرى سارية المفعول. وحولت هذه البلديات بالمدن إلى هيئات لها شخصية اعتبارية. واشتملت وجوه نشاط البلديات فى المدن المحدودة نوعا ما على أمور مثل الطرق والشوارع والمنتزهات والبالوعات ومرفق إطفاء الحريق وأعمال المنفعة العامة ومرفق الصحة العامة. وهكذا. أصبح فى الإمكان إصدار لوائح بلدية. وفى عام ١٩١٦ صدر قانون جديد أتاح للحكومة تعيين شيوخ المدينة (burgemeesters) فى تلك المدن أو البلدان التى تعتبر فى حاجة إلى مثل هذا الموظف (كما فى هولندة إذ كان شيخ المدينة يعين من قبل الحكومة المركزية). وكانت الحكومة المركزية تدفع لهم رواتبهم. وكانت خزانة البلدية تسترد نسبة منها، ولما كانت هذه البلديات فى المدن تعد مناطق قائمة بذاتها على النمط الغربى فى نطاق العادات التى لها قوة القانون فقد بدا من المناسب، فى العقدين الأولين من وجودها على الأقل، ألا يعين فيها إلا شيوخ المدينة الأوروبيون. وكان معاونو البلدية Wethonders يختارهم المجلس من بين أعضائه. ويؤلفون برئاسة شيخ المدينة اللجنة التنفيذية للمجلس، ولم تبدأ الحكومة فى تعيين الإندونيسيين شيوخًا للمدينة إلا فى العقد الأخير قبل الحرب العالمية الثانية.

وتتمسك جمهورية إندونيسيا الحالية بمبدأ اللامركزية وكذلك بمبدأ الاستقلال الذاتى والحكم المحلى فى المادة ١٣١ من دستورها المؤقت. ومهما يكن من أمر فلم تتخذ بعد إجراءات قانونية تجعل لهذا المبدأ نتيجة عملية. أما بالنسبة لجاوة على الأقل فقد أصدرت جمهورية إندونيسيا السابقة (بالعامية: جمهورية جوكجه) قانوناً عام ١٩٤٨ (المادة ٢٢)، ترتب الأجزاء

المستقلة ذاتيًا من البلاد ثلاث مراتب، (١) مقاطعات (٢) كابوپاتن أو ولايات ومدن كبيرة (٣) بلديات صغيرة بالمدن ووحدات ريفية، وترتب على المادة ١٤٢ من الدستور المؤقت السابق ذكره (un-dang-undang dasar Repubilk Indonesia الصادر فى ١٧ أغسطس سنة ١٩٥٠) أن كل اللوائح السابقة التى لم تلغ صراحة أو تغير تعد بمثابة مراسيم أو لوائح أصدرتها الجمهورية. ولهذا إن القواعد الجوهرية فى تشريع ما قبل الحرب بشأن البلديات بالمدن لا تزال سارية المفعول على الرغم من أن شيوخ المدينة يطلق عليهم الآن رسميا اسم واليكوتا Walikota وأصبح للمجلس البلدى نفوذ فى تعيين هؤلاء الحكام، بينما يتحتم أن ينتخب كل السكان من الجنسين، الذين بلغوا سن الثامنة عشرة أو تزوجوا فى تاريخ قبل هذه السن، أعضاء المجالس البلدية: (ولا حاجة هنا إلى الحديث عن الحالة الخاصة والمؤقتة فى جاكارتا حيث تعين الحكومة ٢٤ عضواً من أعضاء المجلس).

المصادر:

(١) Ph. Klei- : *Staatsinstellingen van* nijes *Nederlands-Indie*، الطبعة الخامسة (١٩٢٩)، مجلد ٢، فصل ١٩.

(٢) H. Westa *In-* :*De Nederlandsch* *dische Staatsregeling*، الطبعة الثانية (سنة ١٩٣٤)، ص ٢١٨ وما بعدها.

(٣) *J. H. Logemann Het Saatsrecht* : *van Indonesia*، سنة ١٩٥٤، ص ١٥٨ـ١٩٢.

(٤) A. A. Schiller *of* :*The formaton* *federal Indonesia*، سنة ١٩٥٥، ص ١٣٨ـ١٤٧.

د. يونس [ج. برنس J. Prins]

أنس

«أنس بن مالك، أبو حمزة: أحد كبار المحدثين، قدمته أمه لخدمة النبى [ﷺ] بعد الهجرة، ويذكر عن نفسه أنه كان فى العاشرة من عمره وقتذاك. وقد حضر غزوة بدر ولكنه لم يشترك فيها، ولذلك فهو يعد من المجاهدين، وظل يخدم النبى [ﷺ] إلى أن قبض، واشترك بعد ذلك فى الفتوح، فى عام ٦٥هـ (٦٨٤م) أمَّ الناس بالصلاة فى البصرة من قبل الخليفة الثائر عبدالله ابن الزبير.

ولامه الحجاج على انضمامه إلى الثائر عبدالرحمن بن الأشعث، كما سبق أن انضم إلى خصمى الأمويين: على والزبير. ومع أنه كان مبجلاً لصحبته للنبى [ﷺ] إلا أن الحجاج لم يتورع عن أن يضع الحبل المبصوم بخاتمه حول رقبته عام ٧٢هـ (٦٩١م). ويقال مع ذلك إن الخليفة عبدالملك اعتذر له عما بدر من الحجاج من فعل مشين.

وتوفى أنس بالبصرة بعد أن عَمَّر طويلاً. واختلفت الرواية فى تقدير عمره بين ٩٧ و١٠٧ سنين. أما تاريخ وفاته فالمشهور أنه كان بين عامى ٩١ و٩٣هـ (٧٠٩ـ٧١١م)،

وهو يعد أعظم المحدثين، ويقال إن أبا حنيفة رفض اتخاذه حجة فى الحديث والأحاديث وتوجد مجموعة كبيرة من أحاديثه فى مسند أحمد بن حنبل.

المصادر:

(١) ابن حنبل: المسند، جـ١، ص ٩٢ وما بعدها.

(٢) البلاذرى طبعة ده غويه، ص ٣٨١.

(٣) الطبرى: طبعة ده غويه جـ١ ص ٢٤٠٩ ــ ٢٥٥٩ جـ٢، ص ٤٦٥، ٥٨٨.

(٤) ابن قتيبة: المعارف، طبعة فستنفلد ص ١٥٧.

(٥) النووى: طبعة فستنفلد ص١٦٦.

(٦) ابن الأثير: أسد الغابة طبعة القاهرة سنة ١٢٨٦ هـ، جـ١ ص ١٢٧ وما بعدها.

(٧) ابن حجر: الإصابة، جـ١، ص ١٣٨.

(٨) ابن خلّكان، ترجمة ده سلان، جـ٢، ص ٥٨٨.

(٩) الدميرى: حياة الحيوان، ص٣٥٠.

[فنسنك A.J Wensinck]

تعليق على مادة «أنس»

لم أجد ما يؤيد النقل الذى نقله المستشرق «فنسنك» عن أبى حنيفة، والمعروف عند علماء المصطلح، بل عند عامة العلماء، من أتباع أبى حنيفة وغيره من الأئمة ـ أن الصحابة كلهم عدول، وقد خالف بعض العلماء فى الأخذ برواية بعض الصحابة خلافاً لا يقام له وزن، ولكن أنس بن مالك ليس ممن اختُلف فى الأخذ بروايته. وأما زعم الكاتب أن روايته لحديث المعراج فيها قصص خيالى: فإنه زعم باطل لا دليل عليه، لأن رواية أنس أيدت برواية كثير من الصحابة غيره، بل إن الحديث فى مجموعه ورد متواتراً لاشك فى صحته، وقد جمع الحافظ ابن كثير فى تفسيره أكثر الروايات الواردة فيه بأسانيدها (جـ٥، ص ١٠٧ ـ ١٤٣).

غاية الأمر أن الحديث دل على معجزات للنبى [ﷺ] لا يريد الكاتب أن يصدق بصحتها، فهذا شىء مرجعه لعقيدته، لا نتحكم فيها، ولكن لا علاقة له بالقواعد الصحيحة الدقيقة التى يرجع إليها فى صحة الأحاديث وضعفها كما بيّنا ذلك فى شأن اسم «الله» جل وعلا، وفى مقدمة شرحنا على كتاب «اختصار علوم الحديث» للحافظ ابن كثير.

أحمد محمد شاكر

الأنصار(*)

لقب الذين آمنوا بالنبى [ﷺ] من أهل المدينة وآووه وأيدوه بعد هجرته من مكة، ويقال لهم أحيانا «أنصار النبى». وقد يكون هذا اللفظ جمعا لكلمة نصير التى لم ترد قط فى هذا المعنى الشرعى. وينسب إلى الأنصار فيقال للمفرد أنصارى، وهو مشتق من الجمع. والأنصارى يطلق على الرجل من سلالة الأنصار، ويستعمل صفة، وجمعه «أنصاريون» [1].

ويبدو التشابه الموجود بين لفظ أنصار ونصارى، فمن قبل أطلق عيسى على الحواريين «أنصار الله»[2] (سورة آل عمران آية ٥٢؛ سورة الصف، آية ١٤)، وكثيرا ما ردد النبى (صلى الله عليه وسلم) أن المؤمنين يجب أن يكونوا أنصارا لله، وهو يخص الأنصار والمهاجرين بأنهم السابقون إلى الاسلام وقد تبعهم باقى المؤمنين (سورة التوبة، آية ١٠٠). وإذا استثنينا الآية ١١٧ من سورة التوبة فإن الآية ١٠٠ منها هى الآية الوحيدة التى أطلق فيها لفظ الأنصار بصفة مباشرة على المؤمنين من أهل المدينة.

ونجح محمد [ﷺ] فى تحبيب الإسلام إلى فريق من رجال المدينة الذين كانوا يتوجهون إلى مكة حاجين، وذلك فى وقت تحرج مركزه فيه من جراء الدعوة التى كان يبشر بها، وما إن اطمأن لتأييدهم حتى هاجر إلى المدينة عام ٦٢٢م ولقى هو وجماعته ما كانوا ينتظرون من عون. وكان عدد من هؤلاء يعيشون على الكفاف، فاضطروا إلى الاستعانة فى الرزق بإخوانهم من أهل المدينة، وآزر الأنصار النبى [ﷺ] أيضا فى نشر دعوته، وكان غالب أتباعه فى أول الأمر من قبيلة الخزرج بالمدينة، وعلى ذلك فإذا قيل الأنصار كانت هذه القبيلة هى المقصودة. أما قبيلة الأوس فقد وقفت من النبى [ﷺ] موقفا محايدا [3].

كانت جماعة المؤمنين تنقسم إذن إلى مهاجرين وأنصار، ولكن محمدا [ﷺ] قد جاهد من أول الأمر فى أن

(*) الهوامش تلى المقال فى التعليقات.

يصل ما بينهما وذلك بمؤاخاته بين أفرادهما. وكان أخص صحابة النبى [ﷺ] من المهاجرين وبقيت بين الأنصار بعض المنازعات القبلية وإن لم تبلغ قط ما كانت عليه من حدة(٤). وسيطرت روح التضحية على الأنصار فكانوا يغيثون الفقير بالرغم مما فى ذلك من إثقال لكاهلهم. وفيما عدا ذلك نجد الأنصار قد قصروا مساعدتهم أول الأمر على الذود عن الدين، ولم يساهموا فى الحروب الأولى التى وجهت إلى مكة. وكانت قلة حماسهم فى المبادرة إلى الجهاد كثيرا ما تقلق بال النبى [ﷺ] حتى آثر الاعتماد على عون الله(٥).

وأخذ الأنصار يناصرون النبى [ﷺ] شيئا فشيئا: كان عليهم تأييده فى دعوته وعدم مساعدة خصومه، مثال ذلك أنهم أمروا بأن يكونوا عيونا للنبى [ﷺ] على الكفار، على أنهم فى الوقت نفسه احتفظوا - إلى حد ما - بحقهم فى إبداء الرأى، طالبوا بتوقير أشخاصهم، وهو أمر أقرهم عليه النبى [ﷺ]، وقد تحقق لهم ما ورد فى القرآن الكريم من أن الله ينصر من ينصره. فما ان خلص الأنصار من المحن حتى تحسنت حالهم بتدفق الغنائم على المدينة ورواج تجارتها. ولما استولى المسلمون على مكة خشى الكثيرون من الأنصار أن ينقل النبى [ﷺ] عاصمته إليها ولكنه بدد مخاوفهم بقوله إنه يريد أن يعيش حيث يعيشون ويموت حيث يموتون(٦)، ومن الواضح أنه لم يكن ليجد مؤيدين يطمئن إليهم فى أية بلدة كما وجد الأنصار فى المدينة. ومع هذا فقد قدر لهم أن يروا أشراف مكة الذين ذهبوا فى مناوأة النبى [ﷺ] ينعمون برضاه(٧).

وبعد أن قبض النبى [ﷺ] كان جمهور المسلمين ينتخبون الخليفة فى أول الأمر، ولكن لم ينل أحد من الأنصار شرف الخلافة. و أصبحوا مضرب المثل فى التقوى وظلوا مخلصين لذكرى النبى [ﷺ] مبرّزين فى علم الحديث. وكانت هذه الفضائل هى التى رد بها الأنصار على تفاخر أهل مكة بجاههم، وكانوا يشيدون كذلك

بأنهم وحدهم الذين آووا المؤمنين فى محنهم وبأن النبى [ﷺ] إعترف لهم بهذا الفضل.

وكان الأنصار، كما كان أهل قريش، يرجعون كرم محتدهم إلى ما كان عليه أجدادهم الأشراف، وردوا على اعتزاز القرشيين بنسبهم بقصة ممتعة يحتمل أن تكون وضعت لهذا الغرض فى ذلك العهد، تتحدث عن تاريخهم القديم ومجدهم الغابر فى موطنهم الأصلى من جنوبى جزيرة العرب.

ويحتمل أن تكون التفرقة بين عرب الشمال وعرب الجنوب التى وضعها النسابون ترجع فى أغلبها إلى خيال الأنصار التى دفعتهم إليه الغيرة.

(Goldziher: *Muhammedanische Sudien*، جـ ١، ص ٩٣ وما بعدها).

ومع هذا كله كان لقب الأنصار هو أهم ما فاخروا به حتى إنهم آثروه على أسماء قبائلهم المدنية المشهورة.

المصادر:

(١) A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (٢) Müller: *Der Islam im Morgen und Abendland* Grimme: *Muhammed* (٤) Caetani: *Annali dell'Islam* (٥) D.S.Margoliouth: *Muhammed and the rise of Islam* (٦) H. Reckendorf: *Mohammed und die Seinen*.

[ركندورف Reckendorf]

تعليقات على مادة «الأنصار»:

(١) ليس فى الكلمة معنى شرعى ومعنى غير شرعى، بل هى كلمة استعملت فى معناها اللغوى على الحقيقة، كسائر أنواع الاستعمال اللغوى، فكل أناس نصروا شخصا معينا أو عقيدة خاصة ـ كانوا أنصارا لمن قاموا بنصره. فالكلمة استعملت هنا فى معناها اللغوى الحقيقى، وأطلقت على بعض أفراد مدلولها، ولذلك قال فى لسان العرب: «النصير الناصر، قال الله تعالى: نعم المولى ونعم النصير. والجمع أنصار، مثل: شريف وأشراف. والأنصار أنصار النبى صلى الله عليه وسلم، غلبت عليهم الصفة، فجرى مجرى الأسماء، وصار كأنه اسم الحى، ولذلك أضيف إليه بلفظ الجمع، فقيل أنصارى».

(٢) هذه دعوى غريبة لا توافق أى دليل، ولا نجد لكاتبها وجهاً يستند إليه

ولا على سبيل الشبهة، فإنه يرمى بذلك الأمة العربية، فى أوج فصاحتها وبلاغتها، بأنها لا تفرق بين كلمتين تشابهتا فى بعض الحروف وهما كلمتان مختلفتا المعنى: إحداهما عربية خالصة، مرجعها إلى مادة «نصر» التى اشتقت منها مشتقاتها، والأخرى نسبة شاذة على غير قياس إلى كلمة أعجمية الأصل، هى علم جامد لا يشتق منه شىء، وهى كلمة «ناصرة» اسم قرية قيل إن المسيح عيسى عليه السلام ولد فيها أو نشأ بها، ولن يشتبه الأمر بين الكلمتين على أجهل عربى بلغة قومه، فضلا عن القرآن الكريم، وهو معجزة العرب، وقد جاء به سيدهم وأفصحهم وأعلمهم بالعربية، وصدع به قوما كان جل فخرهم بالفصاحة والبلاغة. ثم ماذا يرى الكاتب من البأس فى وصف الحواريين رضى الله عنهم بأنهم «أنصار الله»؟! هل يرى فى هذا الوصف مذمة تعيبهم أو منقصة تلحقهم أراد أن يبرئهم منها؟!

أما نحن فنصدق ما حكاه الله عن نبيه عيسى عليه السلام وعن الحواريين من أنهم كانوا أنصار الله، نصروا نبيهم عيسى فى مواقف الشدة ضد أعدائه وأعداء دينه، وآمنوا به وصدقوه، ونصروا ما جاء به من توحيد الله وتنزيهه، ومن الدعوة إلى الحق، فكانوا بذلك أنصا ر الله.

(٣) ادعى الكاتب فى هذا الموضع دعاوى لا توافق شيئا من الحقائق التاريخية الثابتة، فإنه لم يزعم أحد قط أن لقب «الأنصار» إذا أطلق كان المقصود به الخزرج فقط، بل الأوس والخزرج كلاهما أطلق عليهما اسم الأنصار، وإنما رأى الكاتب كلمة فنقلها على غير وجهها، ولعله لم يصل إلى حقيقة معناها فى اللغة العربية، ونصها فى مسند الإمام أحمد بن حنبل (جـ٣، ص ٤٦٠ - ٤٦٢) فى قصة بيعة العقبة الثانية من رواية ابن إسحق عن معبد ابن كعب بن مالك عن أخيه عبيدالله عن أبيهما كعب بن مالك وكان ممن شهد العقبة: إن العباس بن عبدالمطلب حضر مع النبى صلى الله عليه وسلم لقاءه الخزرج والأوس فى موعدهم بالشعب. قال كعب: «فلما جلسنا كان العباس بن

عبد المطلب أول متكلم، فقال: يا معشر الخزرج، قال: وكانت العرب مما يسمون هذا الحى من الأنصار الخزرج: أوسها وخزرجها». وهذا حديث إسناده صحيح، رواه ابن هشام فى السيرة من رواية ابن إسحق إيضا (ص ٢٩٤ - ٢٩٧ طبعة أوروبا) ونقله الحافظ بن كثير فى تاريخه عن ابن إسحق (جـ ٣، ص ١٦٠) ونقله الحافظ الهيثمى فى مجمع الزوائد عن مسند الإمام أحمد وعن الطبرانى (جـ٦، ص ٤٢ - ٤٥)، فلم يفهم كاتب المادة وجه الكلام، وظن أن إطلاق اسم «الخزرج» على الأوس والخزرج معناه أن «الأنصار» لقب الخزرج وحدهم، وفاته أن الخزرج كانوا فى ذاتهم أكثرية فى المدينة، وأن الأوس كانوا أقل منهم عددا، ولذلك كان العرب يسمون الفريقين «الخزرج» كعادتهم فى التغليب بالكثرة أو بالشهرة أو ما إلى ذلك، كقولهم «العمران» و«القمران» ونحوهما.

وكذلك نقل الكاتب «أن الأوس وقفت من النبى [ﷺ] موقفا محايدا إلى آخر ما ألقاه هنا كأنه حقيقة تاريخية مقررة: فإنه شىء لم نجد له مثيلا ولا شبيها مما فى أيدينا من كتب التاريخ والسير والأحاديث، ولا نرى شبهة له فى نقله هذا، وإن الأوس كانوا والخزرج سواء فى نصرة النبى صلى الله عليه وسلم ودعوته إلى الإقامة بين أظهرهم، وكان الحاضرون من الأنصار فى بيعة العقبة الأولى ١٢ رجلا منهم رجلان من الأوس، ثم شهد بيعة العقبة الثانية ٧٣ رجلا وامرأتان، منهم ١١ رجلا من الأوس (أنظر المصادر المتقدمة وغيرها من كتب السيرة) وشهد غزوة بدر ٣١٤ رجلا، منهم ٨٣ من المهاجرين و٦١ من الأوس ١٧٠ من الخزرج (أنظر سيرة ابن هشام، ص ٤٨٥ - ٥٠٦، وتاريخ ابن كثير، جـ٣، ص ٣١٤).

(٤) قال الله تعالى فى الآية ١٠٣ سورة آل عمران فى شأن الأنصار: «واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون». وقال فى الآيتين ٦٢، ٦٣ سورة الأنفال: «وإن

يريـــدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله، هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين. وألف بين قلوبهـم، لو أنفـقت مـا فى الأرض جمـيعـا ما ألفـت بين قلوبهم ولكن الله ألف بيـنهم، إنه عـــزيز حكيـم» وخطب رســول الله صـلى الله علـيــه وسلم الأنصــار فكان ممـا قـال: «يا مـعـشـر الأنصار، ألم أجدكم ضـلالا فهداكم الله بى؟ وكنتم مـتفـرقين فـألفكم الله بى؟ وعالة فأغناكم الله بى؟» فكلما قال شيئا قـــالوا: الله ورســوله أمَن. ونـقل ابن إسحق وغـيره: أن أية آل عـمران نزلت فى شـأن الأوس والخزرج، وأنهم كـاد يثور بينهم القـتال بدسيـسة من بعض اليـهـود، فأتاهـم النبى صلى الله عليـه وسلم فجعل يسكـنهم ويقول: «أبدعوى الجـاهلـيـة وأنا بين أظهــركم؟»، وتلا عليـهم هذه الآية، فندمـوا على ما كـان منهم واصطـلحـوا وتعـانقــوا وألقـوا السلاح رضى الـله عنهم، انظر تفسـير ابن كثر (جـ ٢، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٨) فهذا الذى يشير إليه كاتب المادة، وهو حادث بســـــيـط لا أثر لـه فى إثـارة الإحن السابقـة، والأحقاد الماضية، بـعد الإخاء والصفـاء، ولكنه ابتـلاء واختبـار، ثبت الله فـيـه قلوبهم على الإيمـان والألفـة والمحبـة، وكان سـببا فى نزع مـا لعله بقـى فى نفـــوس بعض الأفـــراد من الشحناء والبغضاء، رضى الله عنهم.

(٥) هذا كـلام ليس فـيـه شـىء من التحـقيق العلمى، ولا هو مما يوافق أدب التـحدث عن الأنبـياء. فـإن النبى صلى اللـه عليـــه وسلم أعلـم الناس بالـله، وأرجـاهم له، وأشـدهـم خـشـيـة لله، واعتـمادا عليه، ولا يعتـمد إلا على الله، ولا يرجو النصـر إلا من عنده سبـحانه وتعـالى، وليس فى شىء من الصـدق أن الأنصـــار لم يـجـاهدوا، فـــإن كل الروايات مـتـضـافـرة على خـلاف هذه الدعوى الباطلة:

فـروى ابن إسحـق فى شأن غـزوة بدر: أن النـبى صلى الله عـليـــه وسلم استـشار الناس فأشــار عليه كثـير من المهاجـرين بلقاء قريش وقتـالهم، وقال ابن إسحق: «ثم قال رسول الله [ﷺ] : أشـيـروا علىّ أيهـا الـناس، وإنما يريد الأنصار، وذلك أنهم عـدد الناس، وأنهم حين بايعوه بالعقبة قالوا: يا رسول الله إنا بُرءَاءُ من ذمـــامك حـتـى تصل إلى

ديارنا، فإذا وصلت إلينا فإنك فى ذمتنا نمنعك ما نمنع منه أبناءنا ونساءنا فكان رسول الله [ﷺ] يتخوف أن لا تكون الأنصار ترى عليها نصره إلا ممن دهمه بالمدينة من عدوه، وأن ليس عليهم أن يسير بهم إلى عدو من بلادهم. فلما قال ذلك رسول الله [ﷺ] قال سعد بن معاذ: والله لكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال: أجل، قال: فقد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق. وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فنحن معك، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، وما تخلَّف منا رجل واحد، وما نكره أن نلقى عدونا غدا، إنا لصبر فى الحرب، صدق عند اللقاء، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك، فسر بنا على بركة الله»انظر سيرة ابن هشام (ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥) وتاريخ ابن كثير (ص ٣٦٢) وطبقات ابن سعد (ج ٢، ق١، ص ٨) ومغازى الواقدى (ص ٤٤).

وروى الإمام أحمد فى المسند بإسناد صحيح عن حميد عن أنس بن مالك قال: (لما سار رسول الله [ﷺ] إلى بدر خرج فاستشار الناس فأشار عليه أبوبكر رضى الله عنه، ثم استشارهم فأشار عليه عمر رضى الله عنه فسكت، فقال رجل من الأنصار: إنما يريدكم، فقالوا: يا رسول الله، والله لا نكون كما قالت بنو إسرائيل لموسى عليه السلام: «إذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون »ولكن والله لو ضربت أكباد الإبل حتى تبلغ برك الغماد لكنا معك) (المسند، رقم ١٢٠٤٧، ج ٣ ص١٠٥) ورواه أيضا بإسناد آخر صحيح عن حميد عن أنس (رقم ١٢٩٨٦، ج ٣، ص ١٨٨) ورواه أيضا بإسناد صحيح عن ثابت عن أنس (رقم ١٣٣٣٠ و١٣٧٢٩، ج٣، ص ٢٢٠، ٢٥٧ ـ ٢٥٨).

وكان أنس بن النضر بن ضمضم، عم أنس بن مالك، لم يشهد مع النبى [ﷺ] يوم بدر، قال أنس بن مالك: «فشق عليه وقال: فى أول مشهد شهده رسول الله [ﷺ] غبتُ عنه؟! لئن أرانى الله مشهدا فيما بعد مع رسول الله [ﷺ] ليرينَّ الله ما أصنع، قال: فهاب

أن يقول غيرها، قال: فشهد مع رسول الله [ﷺ] يوم أحُد، فاستقبل سعد بن معاذ، فقال له أنس: يا أبا عمرو، أين؟ واهًا لريح الجنة، أجده دون أحُد. قال: فقاتلهم حتى قتل، فوجد فى جسده بضع وثمانون من ضربةٍ وطعنة ورمية، فقالت أخته عمتى الرُبيِّعُ بنت النضر: فما عرفت أخى إلا ببنانه، ونزلت هذه الآية ٢٣ سورة الأحزاب «رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا» قال: فكانوا يرون أنها نزلت فيه وفى أصحابه» رواه الإمام أحمد (فى المسند رقم ١٣٠٤٧ و١٣١١٧ و١٣٦٩٣ ج ٣ ص ١٩٤ و٢٠١ و٢٥٣) ورواه البخارى (ج ٦، ص ١٦ ـ ١٧، فتح البارى):

فهذه الأحاديث الصحيحة ـ وهى من رواية أنس بن مالك، وهو أنصارى ـ صريحة فى أن قومه لم ينكصوا عن الجهاد، ولم يترددوا فى بذل أنفسهم وأموالهم فى سبيل الدعوة إلى الله، وإلى الدين الحق الذى آمنوا به، وعاهدوا نبيهم على السمع والطاعة والنصر والتأييد، وحسبنا هذا لندل على بطلان ما ادعاه كاتب هذه المادة.

(٦) روى مسلم فى صحيحه (جـ ٢، ص ٦٣) عن أبى هريرة فى شأن غزوة الفتح قال فى حديث: «فقالت الأنصار بعضهم لبعض: أما الرجل فأدركته رغبة فى قريته ورأفة بعشيرته. قال أبو هريرة: وجاء الوحى، وكان إذا جاء لا يخفى علينا فإذا جاء فليس أحد يرفع طرفه إلى رسول الله[ﷺ] حتى ينقضى الوحى. فلما انقضى الوحى قال رسول الله[ﷺ] : يا معشر الأنصار، قالوا: لبيك يا رسول الله، قال: قلتم أما الرجل فأدركته رغبة فى قريته؟ قالوا: قد كان ذلك. قال: كلا، إنى عبد الله ورسوله، هاجرت إلى الله وإليكم، والمحيا محياكم والممات مماتكم، فاقبلوا إليه يبكون ويقولون: والله ما قلنا الذى قلنا إلا الضنَّ بالله وبرسوله، فقال رسول الله[ﷺ] : إن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم». وانظر سيرة ابن هشام (ص ٨٢٤) والسيرة الحلبية (ج٣، ص ١٢٨ طبعة بولاق)، والمواهب اللدنية جـ١، ص ١٥٧، طبعة الشرفية)، وشرح المواهب للزرقانى (ج ٢، ص ٣٩٧، طبعة بولاق).

(٧) هذا غير صحيح، فإن النبى[ﷺ] عفا عن مناوئيه من قريش كرما منه وفضلا، وقال لهم: «أذهبوا

فأنتم الطلقاء» وهم قومه وعشيرته، ومع ذلك فإنه عاد إلى دار هجرته مع أنصاره وفاء بوعده لهم، واتباعا لأمر ربه فى إمضاء هجرته، ولعل الكاتب يشير إلى قسمة غنائم حنين، إذ أعطى رسول الله[ﷺ] من الغنائم لقريش ولم يعط الأنصار شيئا، فقال ناس من الأنصار: «يغفر الله لرسول الله، يعطى قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم؟» فبلغ ذلك رسول الله فأرسل إلى الأنصار ولم يدع معهم غيرهم، وسألهم فقال: «ما حديث بلغنى عنكم؟» فقال فقهاء الأنصار: «أما رؤساؤنا فلم يقولوا شيئا، وأما ناس منا حديثة أسنانهم فقالوا: يغفر الله لرسول الله، يعطى قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم؟» فقال رسول الله[ﷺ] : «فإنى لأعطى رجالا حديثى عهد يكفر أتألفهم، أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال وتذهبون بالنبى إلى رحالكم؟ فوالله لما تنقلبون به خير مما ينقلبون به» قالوا: «يا رسول الله، قد رضينا». رواه البخارى. وفى رواية أخرى عند البخارى ومسلم أن رسول الله[ﷺ] قال: «إن قريشا حديثو عهد بجاهلية ومصيبة، وإنى أردت أن أجبرهم وأتألفهم، أما ترضون أن يرجع الناس بالدنيا وترجعون برسول الله إلى بيوتكم؟» قالوا: «بلى»، قال: «لو سلك الناس واديا وسلكت الأنصار شعبا لسلكت شعب الأنصار». وانظر تاريخ ابن كثير (جـ ٤، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧). فهذا التألف لقلوب المؤلفة قلوبهم لا يعطى المعنى الذى أراد أن يرمى إليه الكاتب، بل هو سياسة عليا، وخلق كريم.

أحمد محمد شاكر.

+ **الأنصار:** التسمية المألوفة التى أطلقت على أولئك القوم من أهل المدينة الذين نصروا النبى[ﷺ] للتفرقة بينهم وبين المهاجرين، وهم أتباعه من أهل مكة. ولما دخل العرب عامة فى الإسلام بطل استعمال الاسم القديم. الأوس والخزرج (وكان يطلق عليهم مجتمعين بنو قَيْلَة)، وحل محله الاسم «الأنصار»، والمفرد الأنصارى (انظر القرآن، سورة التوبة، الآية ١٠٠و١٠١و١١٧.)، وبذلك أشيد بذكر الخدمات الأولى التى أداها أولئك القوم من أهل المدينة لقضية الإسلام. ومن المحتمل أن يكون لقب «الأنصار» جمع «نصير» ولكن المفرد نصير لم يستعمل فى الاصطلاح قط،

وللفعل نصر معنى بذل العون لشخص على عدوه الذى أساء إليه. وهذا كاف لتعليل السبب فى إطلاق اسم الأنصار على مسلمى المدينة (قيل لهم أحيانا: «أنصار النبى»). ولكن اختيار هذا الاسم ربما يكون قد تم بتأثير التشابه بينه وبين النصارى، أى المسيحيين (انظر القرآن الكريم، سورة الصف، الآية ١٤: «يأيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله..»؛ وانظر سورة آل عمران، آية ٥٢)(*).

وكانت أولى صلات محمد[ﷺ] الفعّالة بمكة عندما حج سنة ٦٢٠م هو وستة من الخزرج. على أن الإصلاح بين الأوس والخزرج كان من بين أهدافه، ومن ثم فإنه أصر فيما يظهر على أن تكون الأوس ممثلة فى المفاوضات. وجاء فى الأخبار المأثورة عن بيعة العقبة الأولى وبيعة العقبة الثانية أن ستة أو نحو ذلك ممن عاهدوا النبى [ﷺ] كانوا من الأوس. وقد قاست المدينة الكثير من جراء التقاتل بين هاتين القبيلتين مما يحملنا على القول بأن المبادرة إلى تقبل دعاوى النبى [ﷺ] كانت - من بعض الوجوه - راجعة بلا شك إلى رجاء خامر القوم بأن يستطيع أن يعيد السلام بينهما إلى نصابه ويحافظ عليه. ونحن نجد كثيرا من الغموض فى التفصيلات، ولكن من الواضح أن معظم أهل المدينة، فيما خلا اليهود، قد دخلوا فى البيعة معه، وأهم من خالفوا عشائر أربع هى: خطمة، ووائل، وواقف، وأمية بن زيد، وبعض من عشيرة خامسة هم عمرو بن عوف. وكان هؤلاء جميعا على صلة وثيقة باليهود. ويجب أن نفرق بين هؤلاء المشركين وبين المنافقين، لأن المنافقين كانوا من أطراف البيعة مع النبى محمد [ﷺ] ثم نقضوا عهودهم من بعد. وبالرغم من هذه النقائض فإن الأوس كان لهم شأنهم بين الأنصار، والحق إن إمام الأنصار حتى وفاته فى السنة الخامسة للهجرة (٦٢٧ م) كان هو سعد بن معاذ سيد عشيرة عبد الأشهل الأوسية.

ويبين الجدول الآتى عدد الرجال من

(*) سبق أن رد الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر على هذه المسألة فى صدر هذه المادة.

العشيرة	ع١	ع٢	ب	ن
عبد الأشهل	١	٣	١٥	٣٥
ظفر	—	—	٥	٢٣
حارثة	—	٣	٣	٢٣
عمرو بن عوف	١	٥	٤٠	٢٨
أوس مناة (خطمة)	—	—	—	١٢
الأوس (المجموع)	٢	١١	٦٣	١٢١
النجار	٣	١١	٥٦	٨٣
الحارث	—	٧	١٩	٣٠
بنو الحبلى، القواقلة	٣	٦	٢٥	٢١
ساعدة	—	٢	٩	١٢
سلمة	٢	٢٩	٤٣	٥٤
زريق	٢	٤	١٦	١٦
بياضة	—	٣	٧	١٢
الخزرج (المجموع)	١٠	٦٢	١٧٥	٢٢٨

مختلف العشائر الذين شهدوا بيعة العقبة الأولى (ع١) وبيعة العقبة الثانية (ع٢) ووقعة بدر (ب). والعمود الأخير (ن) يذكر عدد نساء العشيرة اللآتى أشار إليهن ابن سعد ٠جـ ٨). ويمكن أن نستخلص من ذلك دليلا عاما على قوة العشيرة فى مجموعها.

وتوحى هذه الأرقام بأن عشائر مثل بنى النجار وبنى سلمة، كان لها دور رئيسى فى التقرب من النبى[ﷺ]، وكانت هذه القبائل كثيرة العدد، ولكنها لم تخرج قوادا عظاما فى الحرب. ولم يشهد قطبا المدينة لذلك العهد ـ وهما سعد بن معاذ وعبد الله بن أبّى ـ بيعة العقبة، كما أن عشيرتيهما (عبد الأشهل وبنى الحُبْلى) لم تمثلا التمثيل الكافى فيها.

وتختلف المصادر الأولى فيما بينها حول مسألة: هل اشترك الأنصار فى أية حملة من حملات المسلمين الصغيرة الأولى. على أن الأنصار كانوا ثلاثة أرباع من شهدوا بدرا على وجه التقريب. أما عن قوادهم، فقد كان سعد ابن معاذ أشدهم غيرة فى نصرة الإسلام. وكان أسيد بن حضير (وليس عبد الله بن أبى بالذات) وسعد بن عبادة هما اللذين لم يشهدا بدرا (وكان أسيد بن حضير منافسا لسعد بن معاذ

فى زعامة عبد الأشهل. وقد ظل عبد الله بن أبى حتى حصار المدينة على الأقل (٥ هـ = ٦٢٧م) يحاول أن يحول دون نمو سلطان النبى [ﷺ] ولكن الآخرين ربطوا مصيرهم بالنبى بعد يوم بدر. وفى اجتماع لمناقشة «حديث الإفك» الذى دار حول (السيدة) عائشة، كان من الواضح أن سيد الخزرج قد أصبح هو سعد بن عبادة، ولا شك فى أنه قد اعترف به بعد ذلك، أى بعد وفاة سعد بن معاذ، زعيما للأنصار كلهم، وظل هؤلاء من أركان سلطان النبى محمد [ﷺ]، وإن كان قد حدث حوالى غزوة تبوك سنة ٩ هـ (٦٣٠م) أن تردد فريق صغير منهم نحوه.

وأخذت المشاحنات القديمة بين الأنصار تنمحى من الأذهان رويدا رويدا أثناء إقامة النبى [ﷺ] فى المدينة، وأخذ الأنصار يحسون بأنهم وحدة واحدة وخاصة حيال المهاجرين الذين قلما كانوا يصهرون إليهم. وكانت الفُرقة بين الأوس الخزرج عاملا له شأن عابر فى تاريخ متأخر يرجع إلى الاجتماع الذى عقد بعد وفاة النبى [ﷺ] وبويع فيه أبو بكر بالخلافة، ولكن لم يسمع شىء عن هذه الفرقة من بعد. واضمحل نفوذ الأنصار عقب الفتوح بالرغم من مقامهم الجليل بين طبقة الأشراف الإسلامية الجديدة. وقد عارض معظمهم عثمان وأيد عليا. ثم كان من أمرهم بعد ذلك أن أصبحوا «معارضة من أهل التقى» للأمويين وانتصروا للعباسيين. على أن الأنصار كانوا قبل تولى العباسيين مقاليد السلطة قد اندمجوا إلى حد كبير فى آل قريش وغيرهم من القبائل التى استقرت فى المدينة.

المصادر:

(١) ابن هشام. (٢) ابن سعد، جـ ٣، قسم ٢. (٣) Caetani: *Annali*: جـ ١، ٢/١.

(٤) W. Montgomery Watt: *Muhammed at Medina*، أوكسفورد، سنة ١٩٥٦.

خورشيد (وات ـ W. Montgomery Watt).

الأنطاكى

(داود بن عمر الضرير) طبيب عربى ولد فى أنطاكية، وهو ابن رئيس قرية سيدى حبيب النجار. ومع أنه كان ضريراً فقد قام بأسفار طويلة، منها سفره إلى آسية الصغرى، وفيها تعلم اللسان اليونانى عملا بنصيحة الطبيب الفارسى الذى شفاه من مرض عان منه طويلا، وذلك ليستطيع أن يقرأ مصادر العلم الذى عنى به فى لغتها الأصلية، ثم ذهب بعد ذلك إلى دمشق والقاهرة. وتوفى فى مكة عام ١٠٠٨ هـ (١٥٩٩ م) بعد أن أقام بها أقل من عام.

وأشهر كتبه مختصر جامع لكل فنون الطب تبع فيه ابن البيطار وهو «تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب» (طبعة القاهرة، ١٣٠٨ ـ ١٣٠٩ هـ= ١٨٩٠ ـ ١٨٩١ م) وله ذيل بقلم أحد تلاميذه، وعلى هامشه رسالة فى معالجة الأمراض عنوانها «النزهة المبهجة فى تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة» (آنظر لكلرك Leclerc فى *Notices et Extraits*، جـ ٢٣ ص ١٣).

ونظراً لأن فن العشق كان يعتبر فى ذلك الزمان من لواحق علم الطب، فقد كتب الضرير تلخيصاً لكتاب محمد السراج (المتوفى عام ٥٠٠ هـ = ١١٠٦ م) فى العشق أسماه «تزيين الأسواق بتفصيل (ترتيب) أشواق العشاق» (طبعة بولاق سنة ١٢٨١، ١٢٩١ هـ، القاهرة سنة ١٢٧٩، ١٣٠٥، ١٣٠٨ هـ؛ انظر Kosegarten: *Chrestom. arab.* ص ٢٢؛ A. V. Kremer: *Ideen* ص ٤٠٨؛ Goldziher فى *Phil.hist. Sitzungsber. d. wien. Akademie. classe.* جـ ٧٨. ص ٥١٤ وما بعدها).

وإلى جانب رسائل مختصرة قليلة فى الطب كتب أيضا رسالة فى حجر الفلاسفة اسمها «رسالة فى الطائر والعقاب» (de Slane: Cat de mas. ar. de la. Bibl. Nationale رقم ٢٦٢٥، س ٨). ورسالة فى إدخا ل أحكام النجوم فى علم الطب اسمها «انموذج فى علم الفلك» (المصدر نفسه، رقم ٢٣٥٧، س ٢).

المصادر:

(١) المحبى: خلاصة الأثر. جـ٢، ص ١٤٠ ـ ١٤٩

(٢) Leclerc: *Histoire de la médecine arabe*، جـ ٢، ص ٣٠٤

(٣) Wüstenfeld: *Geschichte der arab. Aerzte und Naturforscher* رقم ٢٧٥

(٤) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litter.*، جـ ٢، ص ٣٦٤.

(٥) حسن عبدالسلام: ذخيرة العطار وتذكرة داود فى ضوء العلم الحديث، القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ (١٩٤٧).

[بروكلمان وڤرنيه Brockelmann-Vernet]

الأنطاكى» يحيى بن سعيد بن يحيى، أبو الفرج: طبيب عربى ومؤرخ، وهو نصرانى، على مذهب الملكانية ومن أقرب أقرباء أوتيخوس السكندرى المعروف بسعيد بن البطريق. والراجح أنه ولد حوالى سنة ٩٨٠ م، وقضى فى مصرالفترة الأولى من حياته ما بين الخامسة والثلاثين والأربعين. وقد قارف الخليفة الحاكم كثيراً من الاضطهادات أنزلها بالمسيحيين، وفى سنة ٤٠٤ هـ (١٠١٣ ـ ١٠١٤م) أخذته نوبة من نوبات المرؤة فسمح للمسيحيين بمغادرة مصر، وفى سنة ٤٠٥ هـ (١٠١٤ ـ ١٠١٥م) استقر يحيى بن سعيد على أرض من أراضى الروم (البوزنطيين) هى أنطاكية وعاش فيها من ثم. وهنالك لقى سنة ٤٥٥ هـ (١٠٦٣م) الطبيب ابن بطلان، وعمر يحيى ولم تدركه المنية إلا سنة ٤٥٨ هـ (١٠٦٦م).

وغلبت على يحيى شهرة المؤرخ وأن له «ذيلا» لتاريخ إخبارى لأوتيخوس يبدأ بسنة ٣٢٦ هـ (٩٣٨م)، ونشر النسخة الأولى من هذا الذيل سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٦ ـ ١٠٠٧م) ثم عد لها معتمداً على مصادر تاريخية جديدة قبيل سنة ٤٠٥ هـ (١٠١٤ ـ ١٠١٥م)، وكان بين يدى يحيى فى أنطاكية كتب جديدة، فعاود مراجعة تاريخه وأكمله تدريجاً ببيانا الحوادث المعاصرة ولم يترك فرصة إلا اغتنمها للحصول على مادة تحقق غرضه. وما من مخطوط من المخطوطات التى لدينا من كتابه يرجع إلى ما بعد سنة ٤٢٥ هـ (١٠٣٤م)، ومع ذلك فإن تاريخه فيما يرجح استمر إلى ما بعد هذا التاريخ وأنه وصل به إلى عام ٤٥٥هـ، بل ربما إلى عام ٤٥٨هـ. ولا يصف يحيى بن سعيد الحوادث سنة بسنة، ولكنه يرتب مادته عهود الخلفاء (يبدأ بالعباسيين ثم الفاطميين) وبحسب الأقطار . وقد أظهر اهتماماً خاصا بمصر والشام، والإمبراطورية البوزنطية (الروم)

واهتماماً معتدلاً ببغداد، ولكنه لا يذكر شمالى إفريقية إلا عند كلامه عن الفاطميين الأولين.

ولم يكتف يحيى بالاستعانة بالمصادر الإسلامية فحسب، بل هو قد اعتمد أيضا على المصادر اليونانية والمصادر المسيحية المحلية التى عرفها فى أنطاكية. وكتابه حافل بالمعلومات التأريخية، وهو يسوق فى معظم الحالات التأريخ الهجرى والتأريخ السلوقى، وقد أخذ التأريخ السلوقى من المصادر ثم حول إلى التاريخ الهجرى، والراجع أنه هو الذى فعل ذلك.

وتاريخ يحيى مهم جداً بالنسبة لتاريخ الشآم والجزيرة وبوزنطة فى القرنين الرابع والخامس الهجريين (العاشر والحادى عشر الميلاديين)، وكذلك هو مهم لمصر فى عهد الفاطميين، وينصرف ذلك بطبيعة الحال أيضاً إلى حياة الأوساط المسيحية وإلى الشئون الكنسية. ومن العسير أن نجد حلا لمشكلة المصادر التى اعتمد عليها والصلة بين تاريخه والتواريخ الإخبارية العربية لذلك العهد.

المصادر:

توجد هذه المصادر فى النبذة التى كتبت عن يحيى فى النسخة الفرنسية من كتاب A. *Vasiliev*: *Byzance et le* s *Arabes*، جـ ٢ من *La dynastie ma-cédoniene*، والجزء الثانى من *Ex-trais des sources Arabes* بقلم *M.Canard*، بروكسل سنة ١٩٥٠، وقد استعين فى هذه النبذة بالبحث الجوهرى الذى كتبه V.Rosen فى كتابه: *The Emperor Basil the Bulgar slayer, Extracts from the Chronicle of rah-ya of Antioch* وهو بالروسية، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٨٣م، وقد لخصه تلخيصاً موجزاً A.Vasiliev فى النسخة الروسية من *Byzance et les Arabes*.، جـ ٢، سانت بطرسبرغ سنة سنة ١٩٠٢م، ص ٥٨ ـ ٥٩.

والطبعة الوحيدة الكاملة من كتاب يحيى هى التى أعدها لويس شيخو والبارون كاراً ده ڤو وحبيب الزيات: *GSCO, Script. ar.* السلسلة الثالثة، باريس سنة ١٩٠٩م؛ أما طبعة وترجمة Vasiliev *Patrologia orientalis)*، جـ ١٨، سنة ١٩٢٤؛ جـ٢٣، سنة ١٩٣٢) فتقف عند سنة ٤٠٤، انظر أيضاً G.Graf: *Gesch. der christl. arab. Litteratur* جـ٢، ص ٤٩ ـ ٥١.

خورشيد[كانار Canard]

أنو شروان

الرسم العربى للقب كسرى الأول (الطبرى، طبعة ده غويه، جـ ١، ص ٨٦٢). وترسم هذه الكلمة أنوشغ روان فى الفهلوية وأنوش روان (ذو الروح الخالدة) فى لغة الپازند Pazend، ثم أصبحت ترسم فى الفارسية نوشيروان (انظر الفردوسى)، وهى تفسر ـ فيما يرجح ـ بأنها «نوشين روان» أى «ذو الروح اللطيفة) (برهان قاطع).

وقد أطلق اسم أنوشروان على عدة أشخاص فى الإسلام (يذكر زامباور أربعة منهم) وبخاصة على ابن لمنوچهر، وعلى بنت من بنات محمود الغزنوى الذى كان أميرا لجرجان من سنة ٤٢٠ـ ٤٣٤ هـ (١٠٢٩ ـ ١٠٤٢م؛ ابن الأثير جـ ٩، ص ٢٦٢) وعلى أنوشروان بن خالد بن محمد الكاشانى.

المصادر:

(١) *L'Iran sous les: A. Christensen Sassanides*، الفصل ٨. (٢) Zambaur، الفهرس، مادة أنو شروان.

[ماسيه H. Massé].

أهل البيت

يستند الشيعة وعامة المسلمين المتشيعين لعلى رَضِوَلِلّهُعَنْهُ إلى الآية ٣٣ من سورة الأحزاب للقول بأن تسمية أهل البيت يقصرونها على علىٍّ وفاطمة وأبنائهما ونسلهم، ويجعلون لهم أسمى الفضائل الخلقية والروحية والمكانة الأولى فى الإمامة السياسية والدينية فى الإسلام.

ويغالى العلويون فى هذه الآراء مغالاة تختلف قوة وضعفا تبعا للبيئات التى يعيشون فيها. وأشار ابن سعد إلى أن تسمية أهل البيت (جـ ٤، قسم ١، ص ٥٩، س ١٥) تطلق على أسرة النبى [ﷺ] تمييزا لهم عن المهاجرين والأنصار[١]. أما مفسرو أهل السنة

---

(١) الذى فى ابن سعد فى هذا الموضع قصة فيها أن المهاجرين والأنصار اختلفوا فى سلمان الفارسى، كل فريق يريد أن يعمل معه فى حفر الخندق «وكان رجلا قويا» فقال كل فريق منهم «سلمان منا» وأن رسول الله ﷺ قال حينئذ «سلمان منا أهل البيت» وهذا حديث ضعيف الإسناد، ورواه الحاكم أيضا باختصار فى المستدرك (٣: ٥٩٨) وأن صح فإنما هى كلمة تكريم لسلمان، لا يفهم منها فى لغة العرب أن أهل البيت فريق آخر غير المهاجرين والأنصار بل هم من المهاجرين جميعا.
أحمد محمد شاكر

فيجعلون تسمية أهل البيت تتسع من وجوه شتى لتشمل فروع بنى هاشم وما لهم من موال، وكان لا يحق لهم بحكم الشريعة أن يأخذوا الصدقة (انظر القدورى فى كتابه: المختصر، قازان، سنة ١٨٨٠م، ص ٢٣؛ النووى: النهاية، طبعة ڤاندنبرغ جـ ٢، ص ٣٠٥) وابن قاسم الغزى (كتاب فتح القريب، طبعة ڤاندنبرغ ص ٢٥٢). والتأويل المعتمد عند معظم أهل السنة لا يقصر معنى أهل البيت على بنى هاشم بمعنى ضيق أو واسع، بل يعتبر من أهل البيت كل أزواج النبى [ﷺ] وأبنائه، وكذلك عليا زوج ابنته، وهذا يعارض تفسير العلويين لمعنى أهل البيت؛ (انظر تفسير سورة الأحزاب، آية ٣٣، وتفسير البخارى: فضائل الأصحاب، رقم ٣٠، القسطلانى، جـ ٦، ص ١٥١). وفى كتاب ابن حجر الهيثمى المسمى «الصواعق المحرقة» (طبعة القاهرة، سنة ١٣١٢هـ، ص ٨٧ وما بعدها) بحث واف لما تدل عليه عبارة «أهل البيت» .

[كولدتسيهر Goldziher]

أهل الحل والعقد

هم ممثلو الجماعة الإسلامية الذين ينوبون عنها فى مبايعة خليفة أو أى حاكم آخر وخلعه، ويجب أن يكونوا من المسلمين الذكور البالغين الأحرار العدول وأن يكونوا قادرين على أن يدلوا بحكمهم فى خير من يتولى هذا المنصب، ولا يتطلب الأمر عدداً محدداً من الناخبين، والرأى الغالب أن البيعة تصح بناخب واحد وحسب فى حضرة شاهدين عدلين: وهذا هو الرأى من حيث النظر» والواقع أن الذى حدث فى تاريخ الإسلام جميعاً هو أن أهل الحل والعقد كانوا هم الأشخاص الذين كان بيدهم السلطة السياسية فى قصبة الدولة يشاركهم فى هذا الأمر وجوه القوم وأئمة فقهاء الدين. وقد رأى المجددون والمصلحون فى بعض الأحيان أن أهل الحل والعقد هم الجماعة كلها أو الأمة ومعها البرلمان أو طائفة أئمة الدين.

المصادر:

(١) Juynboll: *Handbuch*، ص ٣٣٢

(٢)الكاتب نفسه: *Handleiding*، ٣٣٥

(٣) H.Laoust: *Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida*، بيروت سنة ١٩٣٨، الفهرس، تحت هذه المادة

(٤) F.Tyan: *Institutions du droit public musulman* جـ ١، باريس سنة ١٩٥٣ ص ١٧٢ وما بعدها، ٣٣٤ وما بعدها

(٥) L. Gardet: *La Cité musulmae*، باريس سنة ١٩٥٤، الفهرس تحت هذه المادة.

خورشيد [هيئة التحرير]

أهل الصفة

ويسمون نادراً أصحاب الصفة وأحياناً أصحاب الظلة: هم أصحاب رواق المسجد، كان بين مسلمى مكة الذين صحبوا النبى [ﷺ] فى هجرته إلى المدينة وبين المهاجرين إلى المدينة من جهات أخرى طائفة لم يحملوا من ديارهم ما يقيم أودهم، وآخرون تركوا بلادهم التى كانوا يعملون فيها فأصبحوا فقراء يعانون آلام الجوع ولا يجدون ملبساً ولا مأوى، ولم يستطع إحسان أنصار المدينة أن يقضى على الفاقة التى كانت تغمر الأحياء التى يقطنونها، وفى أثناء ذلك كان إذا جن الليل يوضع فى صحن دار النبى [ﷺ] وعاء فيه شعير محمص كان يشترى من مال المسلمين ليأكل منه الجائعون، وكان الذين لا يجدون مأوى يلجؤون إلى الصُّفَّة، وهى الجزء الشمالى من المسجد. وكان ذا سقف وليس له ما يستر جوانبه. ومن أجل هذا كانوا يسمون أيضا «ضيوف الإسلام».

على أنه يقال أيضا إن قوما من المهاجرين المعدمين لم يدخلوا الصفة قط. ويختلف الرواة فى عددهم (١٠، ٣٠، ٩٢،٧٠، ٩٣، ٤٠٠ شخص). ذلك أنهم كانوا يختلفون من آن لآخر، ولأن عددهم كان أول الأمر كبيراً.

وكان أهل الصفة من حيث قبائلهم غرباء فى المدينة، فكان منهم مثلا: أبو ذر الغفارى وأبو سعيد اليمنى[١]، وحذيفة العبسى، وواصلة الليثى. وكان بينهم موال مثل أبى مويهبة، وعمار،

(١) لا يوجد فى الصحابة من يسمى (أبا سعيد اليمنى) فلعل الاسم تصحف على كاتب المادة فلم يحسن قراءته بالعربية.
أحمد محمد شاكر

وبلال الحبشي، وخباب، وسلمان الفارسى وصهيب الرومى. ولا يفوتنا أن نذكر أن أبا هريرة كان من أكثرهم اتصالا بالنبى [ﷺ]، ويقال إن سعد بن أبى وقاص، هو أحد الصحابة العشرة الذين كانوا أقرب الناس إلى النبى [ﷺ]، حل بالصفة مرة.

ويقول كثير من المتكلمين إن ما ورد فى القرآن (سورة البقرة آية٢٧٣,٢٧٤، وسورة الأنعام آية٥٢، وسورة الكهف، آية٢٨، وسورة الشورى، آية٢٦) يشير إلى أهل الصفة.

وزاد احترام الناس لأهل الصُّفَّة بعد ووضعوهم فوق العشرة (انظر ما تقدم) وربما كان ذلك بسبب خطأ فى الاشتقاق اللغوى، إذ اعتبروهم مؤسسى التصوف، على أن آخرين ذهبوا يؤكدون أن الإسلام ساوى بين الناس جميعاً، واستندوا فى تدعيم هذا الرأى إلى نصوص القرآن وقالوا إنه لا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى.

ومما تذكره عنهم الروايات أنهم سمعوا حديث النبى محمد صلى الله عليه وسلم مع ربه ليلة الإسراء، والإسراء كما نعلم حدث فى مكة، وقد كتب عن أهل الصفة أبو نعيم الأصفهانى (المتوفى عام٤٣٠هـ = ١٠٣٨م) فى كتابه «حلية الأولياء[1]» وألف تقى الدين السبكى المتوفى عام٧٥٦هـ (١٣٥٥م) كتابا عنوانه «التحفة فى الكلام على أهل الصفة» وكتب أبو عبدالرحمن السلمى كتاب «تاريخ أهل الصفة».

وقد أصبح اسم أهل الصفة يطلق فيما بعد على قوم متنقلين لا مأوى لهم.

[ريكندورف Reckendorf]

أهل الكتاب

يسمى محمد [ﷺ][1] اليهود والنصارى بهذا الاسم تمييزا لهم عن عبدة الأوثان، وذلك لأن لهم كتبا منزلة هى التوراة والزبور والإنجيل، وهم وإن كانوا يتناقلونها مبدلة عن أصولها، إلا أن اعترافهم بها يجعل لهم مكانا ممتازا

(١) لقد سماهم الله فى كتابه القرآن الكريم أهل الكتاب.

بالنسبة لعبدة الأوثان. وعندما خضع أهل الكتاب للمسلمين جعل لهم محمد[1] [ﷺ] حرية العبادة دون الوثنيين مقابل أدائهم الجزية (انظر سورة التوبة، الآية ٢٩). وإذا واظبوا على أداء الالتزامات الخاصة المفروضة عليهم ضمن لهم ذلك حماية الحكومة الإسلامية، بوصفهم المعاهدين أو أهل الذمة.

ويعد التقصير فى حماية أهل الكتاب إثما كبيرا فى الإسلام. وبالطبع لا يمكن أن يتخذ ما فعله النبى [ﷺ] ببنى النضير وبنى قريظة مثلا يقاس عليه: على أنه رغم نزعة التعصب التى كان يُعَبَّر عنها بعبارات شديدة، كانت القاعدة المتبعة فى معاملة الذميين هى التى وردت فى الحديث المروى عن النبى [ﷺ]: «من آذى يهوديا أو نصرانيا كنت خصما له يوم القيامة» (البلاذرى، ص ١٦٢).

وكان أولو الأمر من المسلمين يطلبون إلى قواد جيوشهم الزاحفة للفتح وإلى عمال الولايات من قبلهم أن يسمحوا لأهل الكتاب الذين يخضعونهم بإقامة شعائرهم الدينية، وأن يعاملوهم بالرحمة. أما الشروط الخاصة فقد ظهرت أول صورة لها فى وثيقة تعرف «بعهد عمر» الذى قيل إنه عقده مع نصارى بيت المقدس؛ على أنه من المؤكد أن هذه الوثيقة وضعت فى عصر متأخر عن أيام عمر (انظر De Goeje : *Mémoire sur la conquête de la Syrie*، الطبعة الثانية ص ١٤٠ وما بعدها). وكانت هذه الوثيقة أساس التشريع الإسلامى المتعلق بأهل الديانات الأخرى.

وكانت أكبر المسائل المتعلقة بحرية إقامة الشعائر الدينية هى: إلى أى حد يجوز لأهل الكتاب أن يقيموا بيوتا للعبادة جديدة أو يحتفظوا بالقديم منها؟ وكانت هذه المسألة دائما سببا فى تجديد المعاهدات. وقد ظهر الخلاف بين أصحاب المذاهب الفقهية فى الحقوق الدينية لأهل الكتاب وإن كانوا على اتفاق من حيث المبدأ. وأكبر الخلاف بينهم كان فى أمر ذبائح أهل الكتاب (هل يحل للمسلم أن يأكل مما يذبحونه؟) وفى مناكحتهم (هل يجوز للمسلم أن يتزوج امرأة كتابية؟).

(١) إن الله سبحانه وتعالى هو الذى شرع لهم ذلك.
جاد المولى

وكان قول المسلمين بأن الكتب التى بين أيدى أهل الكتاب محرفة، وأنهم أخفوا الصحيح منها (سورة البقرة، الآية ٧٥، سورة آل عمران» الآيات ٦٤ـ٦٦؛ سورة المائدة، الآية ١٥، سورة الأنعام، الآية ٩١)، واعتقادهم أن محمدا ورسالته وانتصار العرب والإسلام قد بشرت بها الكتب المنزلة عند اليهود والنصارى، وأنهم طمسوا هذه البشائر بتأويلات خاطئة، كل هذا كان سببا فى ظهور كتب كثيرة ألفت فى الطعن على أهل الكتاب، وأخذ متكلمو المسلمين جل مادتها ممن دخل فى الإسلام من أهل الأديان الأخرى، واشتد الجدل مع اليهود خاصة فى القول «بنسخ الشريعة» الذى يقول به المسلمون وينكره اليهود.

وقد وسع الإسلام من أول الأمر مدلول لفظ «أهل الكتاب» فجعله أكثر شمولا من مدلوله الأول، وما كان مثل هذا التوسع ليتم إلا بازدياد التسامح الدينى، أما المسألتان اللتان أشرنا إليهما من قبل (وهما المتعلقتان بطعام أهل الكتاب والزواج منهم) فلم تكونا موضع بحث قط بالنسبة لغير أهل الكتاب الحقيقيين.

المصادر:

(١) *Handleding*, T. W. Juynboll ص ٣٤١ ـ ٣٤٦.

(٢) *Mohammed*: Wensinck *en de Jo-den te Medina*، ليدن سنة ١٩٠٨م،

(٣) وفيما يتعلق بالتشريع المتعلق بأهل الكتاب انظر: المجلة الآسيوية سنة ١٨٥٢م وما كتبهBethauser فى مجلة *Revue des Etudes Juives* عدد ٣٠ ص ٦ وما بعدها.

(٤) R. Gottheil: *Dhimmis and Mos-lems in Egypt*، فى *Old Testament and 'Semitic studies in memory of W. R. Harp-er*، شيكاغو سنة ١٩٢٨م جـ ٢، ص ٣٥١ وما بعدها.

(٥) Steinschneider: Polem. und ap-ologet liter . Abh für die Kunde des) atur in arab sprache morgenl :، جـ ٦، عدد ٣)، وانظر إلى جانب ذلك ما كتبه كولدتسهير *Zeitsehr. d. Deutsch. ' m1401 ¨nl, Gesellsch*ـ، عدد ٣٢ ص ٣٤١ ـ ٣٨٧.

[كولدتسيهر Goldziher]

الأوائل

جمع «أول»، ويستخدم اللفظ اصطلاحيا للدلالة على أفكار شتى، مثل «المعلومات الأولية» للظواهر الفلسفية أو الطبيعية، و«القدامى» الذين عاشوا فى الجاهلية وصدر الإسلام، و«المخترعين الأوائل» للأشياء (أو الأشياء التى تبتدع أو تنجز أولا).

وفى هذا المعنى الأخير، يدل المصطلح دلالة خاصة على فرع صغير من التأليف الإسلامى يمت بصلة للأدب وأدب التاريخ والدين، وبين المسلمين أنفسهم لا يعرف «الأوائل» بأنه علم قائم بذاته يتصل بالتاريخ والأدب إلا حاجى خليفة الذى عاش فى القرن العاشر الهجرى (السابع عشر الميلادى)؛ طبعة Flügel، جـ ١، ص ٤٩٠، استانبول سنة ١٩٤١ ـ ١٩٤٣م، العمود ١٩٩٦).

وكان التطلع إلى معرفة أصول الأشياء قد رسخ فى الوعى التاريخى للساميين الأقدمين وانتقل إلى العرب، وعند المسلمين أن معرفة «الأوائل» فى اتصالها بتاريخ محمد [ﷺ] وصدر الإسلام كانت موضوعا من الموضوعات ذات الأثر البعيد من حيث الشرع ومن حيث العمل وذلك من نواح كثيرة، وحظيت هذه المعرفة من قبل بالالتفات فى أقدم ما نعرف من كتب عن سيرة النبى محمد [ﷺ]، وقد بررت العادات الإسلامية مثل حف الشارب واستعمال السواك ونحوهما بنسبة مباشرتها أول الأمر إلى أكابر أئمة الدين فى الماضى، (انظر الثعالبى: لطائف المعارف طبعة De Jong، ص ٦). ومع ازدياد الاهتمام بالتاريخ عند المسلمين، ولا نعنى التاريخ السياسى فحسب، بل نعنى بذلك تاريخ الحضارة والعلوم أيضا (انظر بصفة خاصة الملاحظات التى استهل بها كل فصل من فصول الفهرست، عن أصل العلوم التى يتناولها ذلك الفصل بالذات) ، سرعان ما كان يتبادر إلى الذهن السؤال: من كان الأول؟ وينطبق هذا على كل موضوع يمكن تصوره، وكان الجواب يمثل دائما، على أن مصنفات الأوائل تعد تعبيرا رائعا عن النظرة الثقافية والحس التاريخى لأصحابها، وهى

حافلة بمادة قيمة وبصر يسترعى الاهتمام. وهذا الموضوع يستهوى عقول دائرة واسعة من الناس.

وأقدم ما نعرف من الأمثلة على كتب الأوائل عند المسلمين يرجع إلى مستهل القرن الثالث الهجرى (القرن التاسع الميلادى)، ويقال إن المصنَّف الكبير لأبى بكر بن أبى شيبة المتوفى سنة ٢٣٥ هـ (= ٨٤٩م؛ انظر Brockelmann، قسم ١، ص٢١٥) يحتوى فى خاتمته (أو قرب خاتمته) على فصل عن الأوائل استخدمه الشبلى مصدرا له فى مصنفه «محاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل»، ويبدو أنه يتحدث عن الأوائل فى فجر الإسلام وأصول تاريخ المسلمين وعاداتهم، وقد بقيت نهاية هذا الفصل فى مخطوط برلين رقم ٩٤٠٩؛ ولم نستطع الرجوع إلى المجموعات الكبيرة من «المصنف».

وفى الفترة نفسها كتبت مصنفات بعنوان «كتاب الأوائل» كتبها هشام بن الكلبى (ياقوت، إرشاد الأريب، جـ ٧، ص ٢٥٢) والمدائنى (الفهرست ص ١٠٤)، والحسن بن محبوب (الفهرست، ص ٢٢١)، وقد ذكر ياقوت ثبتا بمصنفاته فى كتابه («إرشاد الأريب، جـ ٢، ص ٣٢) فى ترجمته لأحمد الرقى، ثم كتب فى الموضوع نفسه أيضا رجل يدعى سعيد بن سعدون العطار (الفهرست، ص ١٧١)، ولا نعرف تاريخ حياته؛ ولم يبق لنا شىء من هذه المصنفات أو يستشهد بها فى كتب الأوائل المتأخرة، ومن ثم فإن من المشكوك فيه أشد الشك أن تكون هذه المصنفات قد عالجت موضوع «الأوائل» بالمعنى الذى تناولناه به هنا (أو أنها على أية حال قد احتوت بعض مادة الأوائل)، ويظهر مما جاء فى الوصف الذى أتى به كتاب الفهرست (ص ١٣٣) أن كتاب الأوائل الذى صنفه المرزبانى من أعيان القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) لم يتحدث عن المبدعين الأوائل بل تحدث عن تاريخ الفرس الأقدمين وعن المعتزلة.

وفى أواخر القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) أفرد ابن قتيبة فى كتابه المعارف (طبعة Wüstenfeld، ص ٢٧٣ - ٢٧٧) فصلا عن الأوائل فى نص تاريخى (أنظر أيضا الثعالبى

المتـــأخـــر عنه فـى الزمن، : المصـــدر المذكور، ص ٣- ١٧)، وقد ظـهر فصل عن الأوائـل فى نص أدبـى يرجـع إلى مستهل القرن الرابـع الهجرى (العاشر الميـلادى)، وذلك فى كـتـاب البيـهـقى: المحاسن (طبـعة Schwally، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٦)، وكـتب أبو عـروبة، والطبـرانى المتوفى عام ٣٦٠ هـ (= ٩٧١م؛ Brockelmann، قسم ١، ص ٢٧٩) حوالى هذا الوقت نفسه مصنفات عن «الأوائل» فى علم الكلام.

وقد زودتنا كتب «الأدب» برســالتها الأولى التى تناولت بهـا هذا الموضـوع فى «كـــتـــاب الأوائل» لأبـى هلال العـــسكرى المتـــوفى سنـة ٣٩٥هـ (١٠٠٥م)، وهو يزعم أنه لـم يسـبـقـه أحد فى هذا المضمار، ويقتصرعلى مادة استقاها من تاريخ العرب والمسلمين مع إدخـال بعـض الشـواهد الفـارسـيـة وشـــواهد من التـــوراة، ويتـــجـــاهل المعلومات الثـقافيـة والعلمية اليـونانية، وقد أفلح فى أن يقلل بجلاء من شأن ما ذهب إليه المؤرخون المسلمون من أن كل إبداع هام جـيـد يـرجع إلى عـصـــر الجاهلية وصـــدر الإسلام، على حين أن العصور التـالية لم يصدر عنهـا بصفة عامـة إلا إبداعات تافـهة غـير مـرغوب فـيهـا، وظل كـتـاب العسكـرى عمـدة يستشـهد به كثـيرا وكان أساسا لما بذل من جهود متأخرة فى هذا الشـأن، مثال ذلك مـصنفات الأوائل التى ظهـرت فى القـرن الثامن الهـجـرى (الرابع عشـر الميـلادى) للعتـائقى والسيـوطى (انظر Brockelmann جـ ١، ص ١٣٢، قسم ١، ص ١٩٣).

والظاهر أنه حدثت ثغرة فى التأليف فى مـوضـوع «الأوائـل» دامت حـوالى قـرنين من الزمـان، فقـد توفـر لنا فى مستـهل القرن السابع الهجـرى (الثالث عشـر الميلادى) كتاب: «غـاية الوسائل إلى مـعرفـة الأوائل» للمـوصلى (انظر Brockelmann، قسم ١، ص ٥٩٧، H. Ritter فـى *Oriens*، سنـة ١٩٥٠م، ص ٨٠)؛ وثمة رسـالة فى التاريخ قـوامهـا طريقة الأوائل وهى كتـاب المحاسن الذى سـبقت الإشـارة إليـه، وهو من تصنيف الشـبلى الذى عـاش فى القـرن الثـامن الهـجـرى (الرابع عشر الميلادى، انظر Brockelmann، جـ ٢، ص ٩٠، الكتـاب نفسـه، قـسم ٢، ص ٨٢؛ F. Rosenthal: *A History of Muslim*

Historiography ص ١٢٩، تعليق١)، وهو مصنف حافل بالمعلومات، ويبدو أن جهود الشبلى الأدبية قد واصلها الشاعر ابن خطيب داريا (انظر Brock-elmann جـ ٢، ص ١٧، الكتاب نفسه،قسم ٢، ص ٧؛ حاجى خليفة طبعة Flügel، جـ ١، ص ٤٩٠)؛ على أن ميل النزعة الكلامية لبعض علماء القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) قد وجدت ما يعبر عنها فى كتب الأوائل التى صنفوها والتى ربما نهجوا فيها نهج ابن حجر فى مصنفه «إقامة الدلائل على معرفة الأوائل» (ولم نعثر عليه بعد، انظر حاجى خليفة: المصدر المذكور)، وهكذا صنف أبو بكر ابن زيد الجراعى (الصيغة غير محققة، وقد توفى سنة ٨٨٣ هـ = ١٤٧٨م؛ انظر السخاوى: الضوء اللامع، جـ ١١، ص ٣٢) مصنفه كتاب الأوائل (مخطوط ببرلين رقم ٩٣٦٨) متبعا على تفاوت فصول علم الحديث؛ وفعل السيوطى الشيء نفسه فى كتابه المفيد «الوسائل إلى معرفة الأوائل»، الذى يعتمد إلى حد ما على كتاب العسكرى، قد أفاد على دده البوسنوى المتوفى سنة ١٠٠٧هـ (١٥٨٩ م؛ انظر Brock-elmann، جـ ٢، ص ٥٦٢؛ الكتاب نفسه، قسم ٢، ص ٦٣٥) بدوره من مصنف السيوطى، الذى ضمن كتابه أيضا «الأواخر» على سنة بعض الكتاب المتأخرين (انظر فيما يتصل بهذا الموضوع: السخاوى: الإعلان، دمشق سنة ١٣٤٩= ١٩٣٠- ١٩٣١م؛ F. Ro-senthal، المصدر المذكور، ص ٢١٤؛ وعن كاتب آخر أفاد من السيوطى انظر G. Vaida فى *R.S.Q.*، سنة ١٩٥٠م، ص ٣)؛ وثمة مؤرخ عظيم عاش فى ذلك الزمن هو ابن طولون المتوفى سنة ٩٥٣هـ (=١٥٤٦م)، فقد كتب ابن طولون «عنوان الرسائل فى معرفة الأوائل» (مخطوط بالقاهرة، مكتبة تيمور، تاريخ رقم ١٤٦٧؛ انظر ابن طولون: الفلك المشحون، دمشق، سنة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م).

وتناول هذا الموضوع نظما فى مصنف عنوانه «وسائل السائل إلى معرفة الأوائل» (انظر حاجى خليفة طبعة Flügel، جـ ٦، ص ٤٣٥)، والظاهر أن هذا المصنف محفوظ فى القاهرة المجاميع رقم ٤٧٤، الأوراق

٤٨(ب) ـ ٣٦ (ب) وقد عرف هذا الكاتب فى مخطوط القاهرة باسم شمس الدين محمد بن محمد بن (أبى) اللطف، وهو إما الأب وإما الابن، وقد توفى الأب سنة ٩٧١ هـ (= ١٥٦٤م)، والابن سنة ٩٩٣ هـ (=١٥٨٥م؛ انظر ابن العماد: الشذرات؛ Brokelemann، جـ٢، ص ٣٦٧؛ الكتاب نفسه، قسم ٢، ص ٣٩٤)؛ واستمر الاهتمام الأدبى بهذا الموضوع موصولا إلى الأزمنة الحديثة (انظر م. الطهرانى: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، جـ ٢، ص ٤٨١).

المصادر:

(١) R. Gosche: *De Kitab Al-Awa'il*.

(٢) *Eine literarhistorische Studie*، هال سنة ١٨٦٧م، ويتضمن طبعة لجزء صغير من السيوطى.

(٣) السيوطى: الوسائل إلى معرفة الأوائل، القاهرة سنة ١٩٥٠م؛ ولم يطبع مصنف من مصنفات الأوائل المستقلة بذاتها بتمامه حتى الآن.

(٤) Brockelmann، جـ١، ص ١٣٢؛ قسم ١، ص ١٩٣، قسم ٣، ص ١٢٦٥؛ قسم ١، ص ٢٧٩، قسم ١، ص ٥٩٧، جـ ٢، ص ٩٠، قسم ٢، ص ٨٢، جـ ٢، ص ٢٠٣، قسم ٢، ص١٩٧، جـ٢، ص ٢٠٣، قسم ٢، ص١٩٧، جـ ٢، ص ٥٦٢، قسم ٢و ص ٦٣٥.

(٥) A.J. Wensinck وغيره *Concordance*، جـ ١، ص ١٣٤.

(٦) Ahlwardt : *Catalogue Berlin*، أرقام ٩٣٦٨ ـ ٩٣٧٦ (على أن معظم المصنفات المذكورة تحت رقم ٩٣٧٦ ليست من مصنفات الأوائل).

(٧) *MMIA*، سنة ١٩٤١م، ص ٣٥٧ ـ ٩ عن القسم الذى يعالج الأوائل فى عبد الرحمن البسطامى (Brockelmann، جـ ٢، ص ٣٠٠، قسم ٢، ص ٣٢٣): الفوائح المسكية.

(٨) وقد تناول القلقشندى فى مصنفه «صبح الأعشى»، جـ ١، ص ٤١٢ ـ ٤٣٦، الأوائل بوصفهم جزءا من المعرفة التاريخية للكاتب.

(٩) نص سريانى وجيز عن العهد الإسلامى فى *Verzeichniss d. Syr. Hss.:* *E. Sachau* ص ٣٣١، برلين سنة ١٨٩٩.

صبحى [روزنتال F. Rosenthal]

الأوزاعى

أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو: هو الإمام الأكبر للمدرسة الشامية القديمة فى الشريعة،، وقد أخذت نسبته من الأوزاع، وهى ضاحية من ضواحى دمشق نسبت إلى قبيلة من جنوبى بلاد العرب، أو إلى أوزاع من بطون كانت تعيش هناك (ابن عساكر: تاريخ دمشق، طبعة المنجد، جـ ٢، سنة ١٩٥٤م، ص ٤٤؛ ياقوت، جـ ١، ص ٤٠٣). وقد أسر جد له فى اليمن (المسعودى: مروج الذهب، جـ٦، ص ٢١٤): ويظهر أن الأوزاعى ولد فى دمشق، ودرس بعض دراساته على الأقل فى اليمامة، وكان قد مضى إليها فى خدمة الحكومة. ثم شخص من بعد إلى بيروت حيث توفى عن سبعين عاما تقريبا سنة ١٥٧ هـ (٧٧٤م)، ودفن فى قرية (حنتوس) قرب بيروت، ولا يزال قبره فيها يراه الناس (Heffening، ص ١٤٨، تعليق٤).

وكتب الأوزاعى التى أهداها إلى تلاميذه وذكر الفهرست (ص ٢٢٧) منها «كتاب السنن فى الفقه» و«كتاب المسائل فى الفقه» لم تصل إلينا فى صورتها الأصلية. ومن المظنون أن مسنده (حاجى خليفة، طبعة فلوكَل، رقم ١٢٠٠٦)قد جمع فى تاريخ متأخر، شأن سائر المجاميع التى من هذا القبيل. على أن آراء الأوزاعى يستشهد بها كثيرا جدا: (١) فى كتاب «الرد على سيرة الأوزاعى» (القاهرة سنة ١٣٥٧هـ، وعليه أيضا تعليقات للشافعى فى كتاب الأم، طبعة بولاق سنة ١٣٢٥هـ، ص ٣٠٣ ـ ٣٣٦، حاجى خليفة، طبعة فلوكَل، رقم ٢٥١) وهو رد على انتقادات الأوزاعى لآراء أبى حنيفة. وكانت نسخة أصلية من «كتاب السير» للأوزاعى بقلم أحد تلاميذه المباشرين لاتزال موجودة فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى؛ انظر Heffening، ص ١٤٩) (٢) وفى «كتاب اختلاف الفقهاء» للطبرى (طبعة F. Kern، القاهرة سنة ١٩٠٢م، J. Schacht، ليدن سنة ١٩٣٣م).

وتمثل آراء الأوزاعى ـ بصفة عامة ـ أقدم الحلول التى اتخذتها الشريعة الإسلامية. وسمة القدم التى يتصف بها مذهبه تجعل من المحتمل أن يكون الأوزاعى، وهو نفسه معاصر لأبى

حنيفة، قد احتفظ بآراء أسلافه الذين هم فى نظرنا مجرد أسماء ظهرت فى الجيل الذى قبله. وتدليله العقلى المنهجى، وإن كان واضحا اعتماده على «السنة القائمة»، ويقصد هو بذلك سنة المسلمين المتصلة التى تبدأ بالرسول [ﷺ] يدعمها الخلفاء الراشدون والخلفاء الذين جاءوا من بعدهم الأئمة؛ وهذه هى «سنة الرسول [ﷺ]»، ويقارن الأوزاعى هذه النظرة المثالية للسنة بسنة الحكم الواقعية، ويجعل «السلف الصالح» ينتهى بمقتل الخليفة الأموى الوليد الثانى بن يزيد الثانى سنة ١٢٦ هـ (٧٤٤م) والفتنة التى تلت ذلك، وبهذا شمل السلف الصالح فى نظره معظم عهد الأمويين، ويقترب الأوزاعى أشد الاقتراب - فى تصوره هذا للسنة وفى غير ذلك من الوجوه - من مذهب العراقيين القدماء.

ولم يظهر الأوزاعى بعد أى أثر من ذلك الشعور المعادى للأمويين الذى راج فى عهد العباسيين، وكان موقفه من العباسيين خليقا بأن يكون منطويا على الفتور (ويتجلى هذا فى حكاية رويت عن لقائه بالفاتح العباسى عبد الله بن على، انظر Barthold فى *Isl*، جـ ١٨، ص ٢٤٤). ومع ذلك فقد نجح الأوزاعى فى كسب احترام الحكام الجدد وتقديرهم، وبخاصة الأمير المهدى خليفة المستقبل، وكان قد لقيه فيما يبدو . والالتماسات التى قدمها الأوزاعى لهذا الأمير وللخليفة المنصور ولأصحاب النفوذ من رجال البلاط باسم المسجونين السياسيين وباسم الجمهور فى بيروت وباسم غيرهم (ابن أبى حاتم: تقدمة المعرفة، ص ١٨٧ وما بعدها) صحيحة بلاشك، أما القول بأن ابن سراقة (والى دمشق من قبل الخليفة الأموى الوليد الثانى والأمير العباسى عبد الله بن على، انظر الصفدى: أمراء دمشق، طبعة المنجد، دمشق سنة ١٩٥٥م، ص ٥٥) قد حمل الأوزاعى على القدوم من بيروت إلى دمشق (انظر ابن أبى حاتم: كتابه المذكور، ص ١٨٧) فقول يصعب أن يتمشى مع القليل الذى نعرفه من سيرة الأوزاعى.

وقد ذكر ياقوت (جـ ١، ص ٧٨٥، مادة بيروت) طائفة من تلاميذ الأوزاعى أبرزهم الوليد بن مزيد المتوفى سنة ٢٠٣ هـ. وقد حدث لمذهب

الأوزاعى الشخصى فى الفقه ما حدث للمذاهب الأخرى، إذ اتخذته مدرسة الشاميين القديمة وقالت به، ولم يسد هذا المذهب فى الشام فحسب، بل ساد أيضا فى المغرب بما فى ذلك الأندلس قبل أن يحل محله مذهب مالك فى المغرب حوالى منتصف القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)، وفى الشام حوالى نهاية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى؛ انظر J. Lopez Ortiz: *La reception de la escuela malequi en Espana* مدريد سنة ١٩٣١م، ص١٦ ومابعدها. R. Castejon Calderon: *Los juristas hispano-musulmanes* مدريد سنة ١٩٤٨م، ص٣٢،٤٣ وما بعدها. Heffening ص١٤٨، Barthold كتابه المذكور، وتبين الحكايات التى تروى عن غلبة الأوزاعى على مالك فى المناظرة (ابن أبى حاتم: كتابه المذكور، ص ١٨٥) النزاع بين المذهبين.

المصادر:

(١) ابن سعد، جـ٦، قسم ٢، ص ١٨٥.

(٢) ابن قتيبة: المعارف، طبعة ڤستنفلد، ص ٢٤٩ .

(٣) الطبرى، جـ ٣، ص ٢٥١٤.

(٤) ابن أبى حاتم الرازى: تقدمة المعرفة، حيدر آباد سنة ١٩٥٢م، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٥) الكاتب نفسه: كتاب الجرح والتعديل، جـ ٢، قسم ٢، حيدر آباد سنة ١٩٥٣، ص ٢٦٦.

(٦) أبو نعيم: حلية الأولياء، جـ ٦، القاهرة سنة ١٩٣٦م، ص ١٣٥ وما بعدها.

(٧) السمعانى، ص ٥٣ ظهر.

(٨) ابن عساكر: تاريخ دمشق (مخطوط؛ انظر يوسف العش: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية [تاريخ]، دمشق سنة ١٩٤٧م، ص ١١٣).

(٩) النووى: تهذيب الأسماء ، طبعة فستنفلد، (كوتنكن سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٧م، ص ٣٨٢ وما بعدها.

(١٠) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ترجمة عبد الرحمن.

(١١) الذهبى: تذكرة الحفاظ جـ

١، حيدر آباد سنة ١٣٣٣هـ، ص ١٦٨ وما بعدها.

(١٢) ابن كثير: البداية والنهاية، القاهرة سنة ١٣٥١ ـ ١٣٥٨ هـ جـ ١٠، ص ١١٥ وما بعدها.

(١٣) ابن حجر العسقلانى: تهذيب التهذيب، جـ ٦، حيدر آباد سنة ١٣٢٦هـ، ص ٢٣٨ وما بعدها.

(١٤) كاتب مجهول: محاسن المساعى، طبعة شكيب أرسلان، القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ (انظر O. Spies فى Z.S ، سنة ١٩٣٥م، ص ١٨٩ وما بعدها).

(١٥) W. Heffening: *Das islamische Fremdenrecht*، هانوفر سنة ١٩٢٥م، ص ١٤٨ وما بعدها.

(١٦) O Spies: *Beitrage zur arabischen Lieraturgeschichte* ليبسك سنة، ١٩٣٢م، ص٥٢.

(١٧) J. Schacht: *The Origins of Muslim Jurisprudence*، الطبعة الثانية، أوكسفورد، الفهرس: مادة أوزاعى.

خورشيد [شاخت J. Schacht].

الأوس

قبيلة بالمدينة، وهذا الاسم مختصر لأنه حذف منه اسم إله مضاف إليه الراجح أنه «مناة»، فإن من الأوس بطنا كانت تسمى «أوس مناة» ثم سميت بعد الإسلام «أوس الله».

أما نسب القبيلة فهو: أوس بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر بن حارثة بن امرئ القيس بن ثعلبة بن مازن بن عبد الله بن الأزد.. إلخ.. ويقول العرب إن الأوس لم يسموا أنفسهم بنى حارثة وإنما سموا أنفسهم بنى قيلة نسبة إلى أمهم، ولهذا القول ما يؤيده من الوقائع، ويقال أيضا إن اسم الخزرج ـ وهى قبيلة بينها وبين الأوس صلة نسب ـ قد يطلق فى كثير من الأحيان فيشمل الأوس فى مدلوله.

وكانت الأوس فى الزمان القديم تنقسم خمسة أفخاذ هم: عمرو بن عوف، والنبيت، وجُشَم، ومُرَّة، وامرؤ القيس. ومن بقايا الأفخاذ الثلاثة الأخيرة تكونت عشيرة جديدة أطلق عليها اسم القبيلة الكبرى «أوس الله» أو «الأوس» فقط.

وانقسمت أوس الله إلى أربعة بطون: الخطمة وهى أقوى البطون وهم: جشم الأولون وأمية ووائل، وكانوا يسمون قبل ذلك مُرَّة، وواقف وهم فى الحقيقة امرؤ القيس من قبل، وفى فخذ النبيت بطن هو ظفر، وكان يسمى أيضا كعب بن الخزرج. ومن ثم كان بعض الخزرج بين الأوس. وكان الأوس يسكنون بلادا واسعة تحيط بالخزرج من الشرق والجنوب.

تاريخ الأوس: كان الموطن الأصلى للأوس بلاد اليمن، وبعد أن عاشوا مع الخزرج فى سلام بين القبائل اليهودية، وكان أكثر اليهود بين الأوس مفرقين، ولكن كان منهم عشيرتان قويتان مستقلتان هما بنو النضير وبنو قريظة الذين اتحدوا مع الأوس وساعدوهم مساعدة حقيقية فى حروبهم مع الخزرج.

على أنه عندما بدأ النبى محمد[ﷺ] حربه لاستئصال شأفة اليهود آخر الأمر. كانت الأحقاد والبغضاء بين أفخاذ الأوس المدنية وأسرهم قد أنهكتهم وكسرت شوكتهم، وأحدث هذا تغييرا كبيرا فى قوتهم وفى مواطنهم، فهاجر بعضهم بقضهم وقضيضهم، ونزلت أسر منهم فى أرض غيرها، وأبيد بعضهم، وانضم الكثيرون منهم إلى الخزرج.

وقد نشبت حروب طويلة بين الأوس والخزرج واستمرت عشر سنين، كانت تشترك فيها أحيانا القبيلة كلها وأحيانا لا يشترك فيها إلا فريق قليل.

واستمرت هذه الحرب التى قاتل فيها الأخ أخاه واستحكمت حلقاتها قبيل الهجرة حينما وقع يوم بعاث، وفيه انتصر الأوس رغم أن الأحقاد القديمة كانت قد هدّت من قواهم. وكان الفضل فى ذلك النصر للمعونة التى تلقاها الأوس من عرب ليسوا من المدينة، ومن القبيلتين اليهوديتين اللتين أسلفنا ذكرهما.

ولم يكن للأوس نصيب فى المفاوضات الأولى التى جرت فى مكة بين محمد[ﷺ] وبين أهل المدينة، ولكنهم اشتركوا فى العهد الذى عاهدوا فيه بحماية النبى [ﷺ] والذى مهد السبيل لاستيطان النبى محمد [ﷺ] المدينة. ولما حث النبى [ﷺ] معظم أتباعه على مؤاخاة أهل المدينة بعد وصوله إليها بقليل - كان بين أهل المدينة قليل من الأوس. وظل الكثير

منهم بمعزل عن الإسلام، ـ إلى حين ـ وكانوا أحيانا مصدر تعب للنبى [ﷺ] وكذلك حيادهم فى جهاده الدينى وغير ذلك (*) ،ولكنهم اعتنقوا جميعا الإسلام بالتدريج، بل اعتنقته الأسر اليهودية التى كانت مندمجة فيهم سياسيا.

ولما توفى النبى محمد [ﷺ] وكاد انتخاب خليفة له يفضى إلى إراقة الدماء، ساعد الأوس على انتخاب أبى بكر.

ديانتهم: كانوا أيام الجاهلية يعبدون مناة أكبر آلهتهم. وقد حدث قبيل الهجرة تجديد فى الديانة الوثنية أدخله أبو عامر الراهب الذى لم يقنع بزعامة «أوس الله» فى القتال، وقد قوى شأنه فى الأوس وفى بنى عمرو ابن عوف ولكنه لم يستطع الثبات أمام قوة الإسلام. وشهدت أوس الله أبا عامر حانقا ثابتا فى معاداته لمحمد[ﷺ]، حتى أنه ذهب إلى مكة الوثنية مع خمسين من قبيلته. وظل أتباعه المخلصون فى المدينة على اتصال به سرا فى المسائل الدينية، ولكنهم لم يجرؤوا على اللحاق به، كما كان يرجو ذلك بعد هزيمة المسلمين فى جبل أحد. وكان أبو عامر عند ذاك يحارب فى صفوف أهل مكة ، ويظهر أنهم [فى بادىء الأمر] رضوا بقبول الإسلام مصطبغا بتعاليم أبى عامر، ولكن النبى محمدا [ﷺ] أبى عليهم ذلك أو أن يعتزلوا ويتعبدوا فى مسجد خاص بهم، ومن ثم حسنت عقيدتهم الإسلامية منذئذ.

(*) سبق الرد وتفنيد ذلك فى تعليقات «مادة الله».

المصادر:

(١) السمهودى: خلاصة الوفاء، ترجمة فستنفلد *Geschichte de Stadt Medina der Ab- Gottinger Gesellsch. d. Wissensch hanadl*. جـ ٩.

(٢) وأكبر مرجع هو Wellhausen : *Medina vor Skizzen und Vorarbeiten) dem Islam* عدد ٤، ص ٣– ٦٣).

(٣) Caetani: *Annali dell'Islam*.

[ريكندورف Reckendorf].

أوغندة(*)

بلاد فى إفريقية الشرقية الإستوائية شمالى بحيرة ڤكتوريا، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى مملكة بوغندة البنتوية التى هى أحد الأقاليم الأربعة التى تتألف منها أوغندة. وكلمة أوغندة معناها فى لغة السواحلية «بلاد باغندة» لأن البادئة «أو» فى اللغة السواحلية معناها «بلاد كذا» وقد استعملت مكان البادئة «بو» التى تدل على نفس المعنى، وأطلق اسم أوغندة أول الأمر على مملكة «متيسه» التى اكتشفها «سپيك» J.H. Speke سنة ١٨٦٢م، ثم أصبح على مر الزمن يطلق على أوغندة كلها متمشياً مع امتداد النفوذ البريطانى فى بوغندة.

(أ) **جغرافية أوغندة**: تمتد بلاد أوغندة على وجه التقريب بين خطى عرض ١ْ جنوباً و ٤ْ شمالا، وبين خطى طول ٣٠ْ و ٣٥ْ شرقى كرينوتش، ومساحتها ٩٤٫٢٠٤ أميال مربعة، منها ١٣٫٦١٦ ميلا مربعة مغطاة بالمياه، ويبلغ ارتفاعها عن سطح البحر ٤٠٠٠ قدم، وبها جبل إلغون فى الشرق وارتفاع قممه ١٤٫٠٠٠ قدم. وفى غربيها هضاب تورو ويبلغ ارتفاعها ٥٠٠٠ قدم، وهى ترتفع حتى سلسلة جبال «رونزورى» التى يغطى الثلج

(*) يبلغ عدد السكان ١٩,٥٥٩,٠٠٠ نسمة بكثافة سكانية ٢١٣ فى الميل المربع، والمناطق الحضرية ١١٪ والمجموعات العرقية تشمل: بانتو، نيليون، نيليون حاميون، حاميون، قبائل سودانية، اللغات الرئيسية [الإنجليزية (رسمية) سواحلية. الأديان ٦٦٪ مسحيون، ١٦٪ مسلمون، طبيعيون بنسب أقل، ورغم أن هذه التقديرات وردت فى إحصاءات عالمية، فيرجح أن يكون المسلمون أكثر عددًا، حيث وصلها الإسلام منذ فترات مبكرة، ووجدت فيها مملكة إسلامية عريقة.
نظام الحكم جمهورى ويرأس الدولة الرئيس يورى كاجوتا موسيفينى Yoweri Kaguta Museveni المولود سنة ١٩٤٤م والذى شغل منصبه فى ٢٩ يناير ١٩٨٦م، وتنقسم إلى عشر مديريات والعاصمة كامبالا Cambala وقد استقلت أوغنده فى ٩ أكتوبر ١٩٦٢م وهى عضو فى الأمم المتحدة ومنظمة الوحدة الأفريقية والجات والكومنولث وقد صدر مشروع دستورى بالتعددية الحزبية فى ١٩٩٢ م.
د. عبدالرحمن الشيخ

قممها، وأعلى هذه القمم جبل ستانلى، ويبلغ ارتفاعه ١٦٫٨١٦ قدما. وفى جنوبى غرب أوغندة جبال توجد أعلى قممها فى إقليم «مفمبيرو» "Mfumbiro" البركانى، ويبلغ ارتفاع بعضها مابين ١١٫٠٠٠ و ١٥٫٠٠٠ قدم. وإذا استثنينا بعض الجبال على حدود الكونغو البلجيكية، غربى النيل، على خط عرض ٢ْ و ١٥ْ شمالا، فإن المستوى العام لارتفاع الجزء الشمالى من هذه البلاد قد تأثر بنظام تصريف مياه النيل، ولهذا لايزيد ارتفاعه على ٣٠٠٠ قدم. وتغذى بحيرة ڤكتوريا، وهى على ارتفاع ٣٧٢٦ قدما، النيل عند مساقط ريپون التى اكتشفها سپيك سنة ١٨٦٢، وهى تعتبر منبع هذا النهر. أما بحيرة ألبرت فهى على ارتفاع ٢٠٢٨ قدما، وهى جزء من الحدود الغربية لأوغندة، ويغذيها نهر سمليكى الذى يخرج من بحيرتى جورج وإدوارد ثم يصب فى نهر النيل شمالى بحيرة ڤكتوريا. وعلى هذا فأوغندة قطر عند منابع النيل الأبيض. والنيل يكوّن النظام الرئيسى لتصريف المياه فى البلاد كلها.

ومناخ أوغندة أكثر اعتدالا من مناخ البلاد الاستوائية الأخرى. إذ أن متوسط أعلى درجات الحرارة فيها هو ٨٠ْ فهرنهيت ومتوسط أقلها ٦٠ْ فهرنهيت. وقد يصل متوسط أعلى درجات الحرارة فى المنخفضات الشمالية إلى ٩٠ْ فهرنهيت.

ويختلف مقدار مايسقط فيها من الأمطار اختلافا بينا؛ ففى الساحل الشمالى لبحيرة ڤكتوريا نيانزا يبلغ متوسط مايسقط من الأمطار ٦٥ بوصة تقريباً، وتغزر الأمطار عند منحدرات جبل إلغون وعند جبل تورو. وتقل الأمطار فى شمالى أوغندة قلة تجعل الأحوال الجوية قريبة الشبه بأواسط السودان. ويزرع شجر الموز فى الأقاليم التى تكثر فيها الأمطار، وهو الغذاء الأساسى لأهل تلك البلاد، ويزرع أيضا فى تلك الأقاليم بعض الحبوب الأخرى.

والنبات فى أرض أوغندة مختلف فى وفرته ففى بعض أجزائها نبات قليل متفرق مما ينبت فى الصحراء، وفى غيرها غابات استوائية كالموجودة فى

حوض الكونغو. وفى جبال إلغون ورونزورى منطقة ينبت فيها نبات ألبى، ولهذه المنطقة شأن كبير. وجزء كبير من بلاد أوغندة عبارة عن مراع خصبة من منطقة السڤانا.

(ب) سكان أوغندة: بلغ عدد سكان هذه البلاد سنة ١٩٢٠: ٣ر٤١٠ر٨٥٧ نسمة منهم ١٩٩٥ أوروبياً و ١٢ر٥٣٩ آسيوياً. وهبط عدد سكان البلاد فى تعداد سنة ١٩٢١ إلى ٢ر٨٤٨ر٧٣٥ نسمة؛ منهم ٢٦٧ر٥٢٢ پروتستانتيا و ٠١٤ر ٢٥٥ كاثوليكيا و ٩٨ر٠٠٠ مسلم و ٢ر٢٢٨ر١٩٩ وثنيا. ويبلغ عدد سكان إقليم بوغندة ٧٧٤ر٧٥٣ نسمة منهم ٧٢ر٢٦٣ مسلماً، بينما نجد أن المسلمين من أهل باغندة تبلغ نسبتهم ٧٥٪ وينقسم السكان من حيث الجنس - كما ذكر سلكمان Seligman - إلى ثلاثة أقسام، هم: البنتو فى الشرق، والساميون الحاميون، ثم النيليون، والبنتو الذين يسكنون شرقى البلاد لانعرف منهم معرفة جيدة إلا قوم الباغندة، ويظهر أن أقواما حامية من الرعاة قد هاجرت منذ عدة قرون فى فترات متعاقبة إلى هذا الجزء من إفريقية وأسسوا مملكة «كتارة» الكبيرة وسيطروا على البنتو المشتغلين بالزراعة، وانقسمت هذه المملكة على الأيام إلى الأقسام الثلاثة الموجودة الآن: مملكة أنكولة التى يغلب عليها الجنس الحامى، ومملكة بنيورو، وفيها اختلط الحاميون الأصليون بالبنتو، ومملكة بوغنده، وفيها حدث اختلاط كبير بين الحاميين والبنتو وإن كانت الأسرة الحاكمة من الحاميين. ويمثل أنصاف الحاميين عدة قبائل مثل كارموجونك وإيتسو، فى حين يمثل الجنس النيلى قبائل أشولى ولنغو وغيرهما من القبائل التى تسكن شمال غربى أوغندة.

تاريخها: اكتشف بيرتون Burton وسپيك Speke بحيرة ڤيكتوريا عام ١٨٥٩م، واكتشف سبيك وكرانت Grant منابع النيل ومساقط ريپون عام ١٨٦٢م. ووصل ستانلى Stanley إلى أوغندة عام ١٨٧٥م وكتب رسائله المشهورة التى وصف فيها مملكة بوغندة وكان يسودها العرب المشتغلون

بالنخاسة ولا يعبأ أهلها بالإسلام، بل كانوا على استعداد لقبول الإرساليات التبشيرية التى كان لها أكبر الأثر فى تكييف مستقبل هذه المملكة. وقد وصل فريق من المبعوثين البروتستانت إلى أوغندة عام ١٨٧٧ م متبعين الطريق الذى اتبعه العرب من زنجبار (بر الزنج)، وجاء بعدهم عدد من قساوسة الفرنسيين عام ١٨٧٩م. وفى الوقت نفسه عَيَّن خديو مصر السير صمويل بيكر الذى كان قد اكتشف بحيرة ألبرت عام ١٨٦٤م، حاكماً عاماً للسودان وزوده بالتعليمات اللازمة للقضاء على النخاسة التى كان يشتغل بها الترك والعرب، وكان مركزهم غندكرو، وأبعد محلاتهم على مسيرة خمسة عشر يوماً ناحية الجنوب، فوصل صمويل بيكر إلى بنيورو عام ١٨٧٢م، وضمها إلى السودان. وخلفه على حكم السودان غردون، فأرسل المبعوثين إلى مملكة بوغندة، ولقى ستانلى أحدهم فى بلاط متيسه ملك بوغندة، وأخذ منه رسائله المشهورة وحملها معه إلى إنكلترة وكان أمين باشا حاكماً على الأقاليم الاستوائية من السودان المصرى بما فيها القسم الشمالى من أوغندة عند قيام ثورة المهدى، فقطع كل اتصال بينه وبين الخرطوم، وأنقذه ستانلى. وثار فريق من جنود أمين باشا بقيادة ضابط مصرى يدعى سليم بك، وظلوا فى «تورو» التى دخلت فيما بعد فى نطاق ماعرف من بعد اليوم بالكنغو البلجيكية.

وكان الطريق الذى يصل ممباسا بالداخل ـ ماراً بما عرف بعد بمستعمرة كينيا قد فتحه العرب. وفى عام ١٨٨٩ أرسلت الشركة الإنكليزية الإمبراطورية الإفريقية الشرقية حملة إلى أوغندة لضمها إليها، وانتهت المفاوضات التى قامت بين إنكلترة وألمانيا، والتى كان الغرض منها تقسيم الساحل الشرقى والبلاد الداخلية، بضم أوغندة إلى بريطانيا.

وفى عام ١٨٩٠ أُمر الكابتن لوكارد Lugard وهو اللورد لو كارد فيما بعد، وكان مشتغلا ببناء عدد من الحصون على الساحل ـ أن يتوجه إلى أوغندة لتثبيت مركز الشركة هناك وخلع النصارى والمسلمون «موانجه»، خليفة

متيسه، ففر إلى الطرف الجنوبى لبحيرة ڤيكتوريا حيث احتمى ببعض الإرساليات الكاثوليكية، وأقيم مكانه «كيويوا». وسرعان ما ضاق المسلمون بالملك الجديد لأنه رفض الأخذ بتقاليديهم، فنادوا بأخيه«كالما» ملكاً على البلاد، واتعظ هذا بما حل بأخيه فادعى الإسلام، واجتهد فى أن يجبر الفلاحين على الأخذ بعادات المسلمين، ومنها الختان، مما أدى إلى خروج عدد كبير من النصارى إلى أنكوله. فاستدعى البروتستانت موانجه، الذى تمكن بمساعدة الكثيرين من اتباعه من هزيمة جيش المسلمين ودخول العاصمة، وتراجع المسلمون إلى بنيورو ومنها قاموا بغزوات كثيرة لبوغنده. ولما توفى كالما اختاروا مبوجو أخا متيسه ملكاً عليهم. وعند وصول لوكارد إلى أوغندة أجبر موانجا على توقيع معاهدة مؤقتة، ولكى يحصل على قوة يستطيع الاعتماد عليها اتفق مع سليم بك قائد الجنود الذين بقوا هناك من جيش أمين باشا،فألحق بعض هؤلاء السودانيين بالخدمة فى بوغندة أما الباقون فقد أرسلهم إلى حصون بنيورو وتورو ولم تكن الرقابة على السودانيين الذين استقروا فى الحصون كاملة، بل تركوا وشأنهم تحت إشراف ضباط من جنسهم، ولذلك لم يقوموا بمعاونة الدعوة الإسلامية بين الفلاحين المجاورين.

وفى عام ١٨٩٢م رأت الشركة الإنكليزية الإمبراطورية الإفريقية الشرقية التخلى عن هذه المملكة لكثرة نفقاتها إلا إذا عاونتها الحكومة الإنكليزية. وقد رفضت الأخيرة ذلك أول الأمر، ولكنها ألغت قرارها هذا خضوعاً منها للرأى العام الذى كانت تستثيره جمعية التبشير الكلسية من جهة واقتناعاً بما قدم إليها من براهين تدل على توقع الرخاء لتلك البلاد، من جهة أخرى. وبدأت بالإشراف على الشركة عام ١٨٩٤م عندما أبرمت معاهدة وقتية مع الملك موانجا.

وفى عام ١٨٩٧م شبت عدة فتن، ذلك لأن موانجا لم يخضع قط لهذا النظام الجديد، وكان يدبر المؤامرات سراً، ثم فر إلى «بُدّو» حيث رفع راية العصيان، بيد أن الجنود السودانية

الحقت به الهزيمة ففر إلى الأراضى الألمانية. وكان مكدونالد مشتغلا فى ذلك الحين فى السكك الحديدية هناك فعُهد إليه أن يمسح بلاداً جديدة لم تكشف بعد قرب بحيرة رودلف، فاحتاج إلى حامية كبيرة، ولذلك أرسلت إليه الجنود السودانية التى كانت مشتغلة بالقتال المستمر فى بقاع مختلفة. وخفضت أعطيات الجنود وساءت حالتهم النفسية، فانتهز فريق منهم الفرصة وجاهر بالعصيان. وأرسلت الرسل إلى باغندة الإسلامية وبذلت المساعى لتحريض زعيمها مبوجو على الانضمام إلى الثائرين الذين قد يولونه العرش، ولكن مبوجو رفض هذا التحريض وظل مخلصاً لبريطانيا بالرغم من عقيدته الدينية. ولم يكن رفضه قائماً على عدم الرغبة فى الانضمام إلى الثوار فحسب، بل كان يعلم أيضاً أنه لن يتولى العرش لكونه، وفقا لعادات قومه، الابن الأكبر للملك السابق. وتحرجت الأمور بانضمام موانجا إلى «كبريجا» ملك بنيورو فى محاولته طرد الإنكليز من البلاد أثناء قيام الجنود بالعصيان، وانتهى الأمر بإخماد الفتنة والقبض على هذين الملكين ونفيهما إلى سيشل. وتمتعت البلاد منذ عام ١٨٩٩ بسلام دائم. وفى الحق إن قصة بوغندة وما أحاط بها من مشكلات هى قصة أوغندة بأسرها. ومن أقليم بوغندة أخذ الإنكليز يدخلون القبائل الأخرى فى طاعتهم، إما بإظهار سلطانهم الحربى وإرسال الحملات الصغيرة لإخضاعها حيناً، وإما بالتوغل السلمى فى معظم الأحيان.

ودخل الإسلام بلاد أوغندة من الشاطئ الشرقى ومن الشمال بعد توغل العرب فيها من الساحل الشرقى، وكانت لهم الغلبة عند وصول سپيك إلى بلاط متيسه، وتمكن قوم باغندة - وهم جنس ذكى ناشط اتخذ له لوناً من الوان الحكم بفضل البنادق التى أخذوها من العرب فى مقابل العبيد والعاج - من السيطرة على القبائل المجاورة، وطمحوا أيضاً إلى أن يتعلموا من العرب سر الكتابة لأنهم أدركوا مقدار مايصيبونه من قوة بمقتضى هذا التعلم. ورفض العرب بادئ الأمر إجابتهم إلى ماطلبوا

وأفلحوا فى إدخال بعضهم فى الإسلام، ولكن سرعان ما وصلت الإرساليات المسيحية التبشيرية إلى باغندة، فرأى هؤلاءأن أعضاء تلك الإرساليات على تمام الاستعداد والرغبة فى تعليمهم الكتابة وإمدادهم بالمعارف التى تزيد فى ثقافتهم، وشعر العرب أنهم بذلك يفقدون مكانتهم فطلبوا المدرسين من الإقليم الساحلى، وفتحوا المدارس التى تعلم الأطفال كتابة اللغة «السواحلية» بالحروف العربية. والتصادم بين الإسلام والنصرانية هو فى الواقع تصادم بين ثقافتين مختلفتين، وغلبة المسيحية فى نهاية الأمر تعود فى الغالب إلى ماقامت به الإرساليات التبشيرية من تعبيد طرق التعليم لأهالى هذه البلاد.

ولم يكن هناك أثر كبير لنفوذ الإسلام الذى دخل البلاد من ناحية الشمال، فقد اهتم الترك والعرب بادىء الأمر بجلب العبيد من القبائل الهمجية، وتمكن الجنود وأتباع حكام الأقاليم وغيرهم من موظفى السودان من تحويل القليلين إلى الإسلام؛ أما السودانيون، وكلهم من المسلمين ومن بقايا جيش أمين باشا، فلم يكن لهم أثر يذكر على الأهالى الوطنيين، ولو أنهم كانوا يعيشون جماعات متفرقة فى أنحاء البلاد، كما كانوا فى وقت من الأوقات العمود الفقرى للجيش والشرطة فى تلك الربوع. ولكن الإسلام انتشر حديثاً فى إقليم النيل الغربى الذى يسكنه الجنس النيلى بفضل شخصية القليلين من زعماء تلك المنطقة الذين اعتنقوا الإسلام وشجعوا التعليم وفتحوا المدارس، بيد أنه يوجد إلى جانبهم عدد كبير من الوثنيين الذين اعتنقوا المسيحية، وحظوا بنصيب أوفر من التعليم بفضل إشراف الأوربيين.

المصادر:

نذكر إلى جانب الكتب الخضر التى تصدرها وزارة المستعمرات:

(١) التقارير السنوية لحاكم أوغندة.

(٢) التقرير الإحصائى لعام ١٩٢١ والمقال الذى كتبه Sir Harry Johnston فى دائرة المعارف البريطانية الطبعة الرابعة عشرة.

(٣) H.R. Wallis: Handbook Of Uganda، الطبعة الثانية لندن سنة ١٩٢٠، وفى هذا الكتاب مصادر أخرى.

(٤) Naval Intelligence Division, Admiralty, Handbook Of Uganda Protectorate، أكسفورد عام ١٩٢١.

(٥) Harry Johnston: The Uganda Protectorate، لندن سنة ١٩٠٢، وهو لمحة عامة عن تاريخ تلك البلاد وجغرافيتها.

(٦) Sir Samuel Baker: The Albert Nyanza، لندن سنة ١٨٦٦.

(٧) H. M. Stanley: In Darkest. Af-rica، لندن سنة ١٨٩٣.

(٨) Lord Lugard: The Rise Of Our East African Empire، لندن سنة ١٨٩٣.

(٩) الكاتب نفسه: The Story Of The Uganda Protectorate، لندن سنة ١٩٠٠.

(١٠) Frederick Jackson: Early Days in East Africa، لندن سنة ١٩٣٠.

(١١) C. H. Stigand: Equatoria، لندن سنة ١٩٢٣، وفى هذا الكتاب مصادر أخرى.

(١٢) Sir T.W. Arnold: Preaching Of Islam ، الطبعة الثانية، لندن سنة ١٩١٣، ص ٣٤٤.

ويمكن الرجوع إلى المصادر التالية فيما يختص بالسلالات البشرية:

(١) J. Roscoe: The Baganda، لندن سنة ١٩١١.

(٢) الكاتب نفسه The Bakitara، كمبردج سنة ١٩٢٣.

(٣) الكاتب نفسه: The Bagesu كمبردج سنة ١٩٢٤.

(٤) J.H. Driberg: The Lango، لندن سنة ١٩٢٣.

(٥) الكاتب نفسه: The East African Problem، لندن سنة ١٩٣٠.

ويمكن الرجوع إلى كتب النحو التى نشرها فى لندن S.P.C.k. عن اللغات المختلفة فى تلك البلاد.

التحرير [هادون E.B. Haddon]

أولاد البلد

هو المصطلح الذى استعمل أيام المهدية السودانيين للتعريف بالأشخاص المنحدرين من أصول قبائل النهر الشمالية، الذين يعتبر الدناقلة والجعليون أعلاهم شأنا. وكان الكثير من أولاد البلد يقطنون جوار النيل عينه، بصفة مستديمة أو مؤقتة، بعيدين عن مراكز قبائلهم، وكان الدناقلة صناع فلك وملاحين، وخاصة على النيل الأبيض، وقاموا هم والجعليون بدور هام تجارا ونخاسين فى كردفان وبحر الغزال ودارفور. وقد وجد محمد أحمد المهدى منهم عونا كبيرا، وخاصة أولئك الذين كانوا قد تفرقوا غربا وجنوبا، وعلى العموم فقد تكونت منهم تحت قيادته طبقة حاكمة، فلما مات المهدى فى يونيه سنة ١٨٨٥م، أقصاهم خلفه عبد الله، شيئا فشيئا، عن مناصبهم الرئيسية، وإن ظلت الوظائف الكتابية والثانوية تغص بهم حتى انتهى أمر المهدية.

ومن بين أولاد البلد. يمتاز الأشراف، وهم أقرباء المهدى، ويتبعون اسميا الخليفة محمد شريف، وفى عام ١٨٨٦م حاولت هذه الجماعة أن تسقط عبد الله فلم تنجح. وهزم المهدية عند توشكى فى إغارتهم على مصر بغية فتحها، فأوهى ذلك من قوة أولاد البلد وهنا شديدا، ذلك أنهم كانوا قوام هذه الحملة العسكرية التى هلك منها خلق كثير، من بينهم قائدهم عبد الرحمن النجومى. وفى سنة ١٨٩١م قامت ثورة من الأشراف والدناقلة فى أم درمان، أحبطها عبد الله، وأتبعها بأعمال قمع شديدة. وفى سنة ١٨٩٧م ثار جعليو المتمة بقيادة زعيمهم عبد الله سعد، واتصلوا بالقوات المصرية الإنكليزية بقيادة كتشنر، فقام جيش مهدوى بقيادة محمود أحمد فأخمد الفتنة ونهب المدينة.

المصادر:

وردت إشارة خاصة إلى هذا المصطلح فى كتاب ألفه F.R. Wingate (J. Ohrwalder) ، لندن سنة ١٨٩٢م: *Ten* years *captivity in the Mahdi's Camp*

عبد القادر [هولت P.M. Holt]

أولاد الشيخ (بنو حمويه)

كانوا فى الأصل أسرة إيرانية من الصوفية وفقهاء الشافعية، هاجر فرع منها إلى الشام، وأصبح ذا نفوذ لدى أواخر الملوك الأيوبيين، وهم الملك الكامل ٦١٥ ـ٦٣٥هـ (١٢١٨ ـ ١٢٣٨م) وأولاده. وأقدم من عرف من أفراد هذه الأسرة هو أبو عبدالله محمد ابن حمويه (بالفارسية: حموية) الجوينى، الذى توفى عام ٥٣٠هـ (١١٣٥ ـ١١٣٦م)، وكان فقيهًا صوفيًا ذائع الصيت، كتب عدة كتب عن الباطنية (السمعانى؛ ابن الأثير، جـ١١، ص٣٠؛ أبو الفرج ابن الجوزى: المنتظم، حيدر آباد، جـ١٠، ص٦٣ ـ٦٤، ياقوت: جـ٢، ص٤٢٥؛ حاجى خليفة، طبعة فلوكل،جـ٣، ص٦١٢، رقم (٧٢٣١) ونزح حفيده عماد الدين أبو الفتح عمر بن على (المتوفى سنة ٥٧٧هـ=١١٨١م) إلى دمشق، وفى عام ٥٦٣هـ (١١٦٧م) عينه نور الدين (٥٤١ ـ٥٦٩= ١١٤٦ـ١١٧٤م) مفتشًا على جميع المعاهد الصوفية فى دمشق وحماه وحمص وبعلبك وأماكن أخرى فى الشام، ومن ثم أصبح الجد لفرع هذه الأسرة فى مصر والشام» وإن بقيت الصلات مع الفرع الإيرانى كما كانت عليه (سبط ابن الجوزى: مرآة الزمان، حيدر آباد ص٢٧٢). ومن أشهر هؤلاء أخوه عبدالواحد المتوفى عام ٥٨٨هـ (١١٩٢م؛ ابن الفرات، جـ٧، ص١٦٤) وابن أخيه الأكبر، سعد الدين محمد المتوفى عام ٦٥٠هـ (١٢٥٢م؛ وانظر سبط ابن الجوزى، ص٦٥١). وكان لعماد الدين عمر وابنان: شيخ الشيوخ صدر الدين أبو الحسن محمد (٥٤٣ ـ٦١٧هـ = ١١٤٨ ـ١٢٢٠م) وقد ولد فى خراسان وحضر مع أبيه إلى دمشق وأصبح خليفته، وتزوج من ابنة القاضى المعروف بن أبى عصرون المتوفى سنة ٥٨٥هـ (١١٨٩م؛ انظر ابن خلكان رقم ٣٣٤، ترجمة «ده سلان»، جـ٢، ص٣٢ ـ ٣٥)، ورزق منها بأربعة أولاد اشتهروا باسم أولاد «بنو» شيخ الشيوخ، وقد شخص صدر الدين من بعد إلى مصر، وكان صديقًا للسلطان الملك العادل (٥٩٥ ـ ٦١٥هـ =١١٩٨ ـ ١٢١٨م) فناط به الملك العادل نفس

المناصب التى كانت له فى دمشق، ومات فى الموصل فى طريقه إلى بغداد سفيرًا للملك الكامل. وفى عام ٥٩٣هـ (١١٩٦م) ذهب أخوه الأصغر، تاج الدين أبو محمد عبدالله (٥٧٢ - ٦٤٢هـ = ١١٧٧ - ١٢٤٤م) إلى المغرب، والتحق بخدمة السلطانين الموحديين المنصور يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥هـ =١١٨٤ - ١١٩٨م) والناصر محمد (٥٩٥ - ٦١٠هـ =١١٩٨ - ١٢١٣م) سبع سنوات فى وظيفة عسكرية، وبعد رجوعه استقر فى دمشق، ونهج نهج أبيه وأخيه، فعمل مفتشًا على معاهد الصوفية فى دمشق، وألف عدة كتب فى التاريخ: لم يبق منها غير عناوينها، ورأى ابن خَلِّكان فى دمشق فى سنة ٦٦٨هـ (١٢٦٩م) نسخة بخط يده لأحد كتبه عن الأندلس (ابن خَلِّكان: رقم ٨٣٩، ترجمة «ده سلان»، جـ٤، ص ٣٣٧).

وتقوم شهرة هذه الأسرة على أولاد صدر الدين الأربعة، وخاصة على فخر الدين يوسف؛ وقد ولد فخر الدين حوالى ٥٨٠هـ ١١٨٤٠م)،وانخرط فى سلك السياسة، وأرسلة الكامل مبعوثاً له لدى الخليفة عام ٦١٤هـ (١٢١٧م) ونال الشهرة لبراعته فى السياسة، فقد قام بالسفارة للكامل لدى بلاط فردريك الثانى، الإمبراطور الهوهنشتاوفنى Ho-hinstaufen من عام ٦٢٤هـ (١٢٢٩م) حتى إبرام معاهدة أورشليم فى ١٨ من فبراير سنة ١٢٢٩م، وقد أصبح فخر الدين خلال هذه الفترة صديقًا للإمبراطور وأخذ الإمبراطور يناقشه حتى فى أمور لا تمت للسياسة، وكتب له رسالتين بعد عودته إلى إيطاليا (ابن نظيف الحموى: تاريخ المنصورى، نشره M.Amari: *Bibl. Sic App.*، جـ٢، ص٢٥). وشغل فخر الدين عدة مناصب رفيعة فى الفترة الأخيرة من حكم الملك الكامل، وكان عضوًا فى مجلس الوصاية فى دمشق، بعد موت الملك الكامل فى رجب سنة ٦٣٥هـ (فبراير - مارس سنة ١٢٣٨م). فلما عاد إلى القاهرة، عزله الملك العادل الثانى ابن الكامل (٦٣٥ - ٦٣٧هـ =١٢٣٨ - ١٢٤٠م) رغم جليل خدماته، بل وزج به فى السجن. وبقى مقصيًا عن الخدمة حتى عام ٦٤٣هـ

(١٢٤٦م) حين رد إليه الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الكامل، خلف الملك العادل وأخوه، جميع ما فقده من آيات التشريف، وجعله قائدًا عامًا للجيش المصرى.

وفى عام ١٢٤٩م، هدد لويس التاسع، ملك فرنسا، بالهجوم على مصر فعهد إلى فخر الدين الدفاع عنها، فلما اجتاح الفرنجة الدلتا، ضحى فخر الدين بدمياط وارتد بجيشه جنوبًا إلى المنصورة، وتوفى الملك الصالح بعيد ذلك (يوم الاثنين ١٤ من شعبان عام ٦٤٧هـ =٢٢ من نوفمبر سنة ١٢٤٩م) فأقامته السلطانة شجرة الدر وصيًا فى غياب السلطان الصغير «المعظم تورانشاه» بن نجم الدين أيوب، وتقدم الصليبيون فى هذه الأثناء ببطء نحوالمنصورة وعبروا النيل فى هجوم مفاجىء، ودخلوا المدينة،وقتل فخر الدين فى المعركة يوم الخميس رابع ذى القعدة عام ٦٤٧هـ (الثامن من فبراير عام ١٢٥٠م).

ولم يبدأ إخوة فخر الدين الثلاثة - وهم: عماد الدين عمر، وكمال الدين أحمد، ومعين الدين حسن - نشاطهم السياسى إلا فى أخريات أيام الملك الكامل، إذ كانوا يقومون قبل هذا بتدريس المذهب الشافعى فى دمشق، وكانوا أيضًا من أعضاء مجلس الوصاية بعد موت الكامل بدمشق، وبفضل نفوذ عماد الدين عمر، ابن أخى السلطان السابق انتخب الجواد يونس ابن مودود بن العادل (توفى عام ٦٤١هـ =١٢٤٣م) نائبًا للملك على دمشق،ولما تآمر الجواد على العادل الثانى، أنفذ السلطان عماد الدين ثانية إلى دمشق ليرغم الجواد على التنازل، ولكنه ما كاد يصل إلى دمشق حتى قُبض عليه وقُتل فى ٢٦ من جمادى الأولى عام ٦٣٦هـ (الرابع من يناير عام ١٢٣٩م). أما كمال الدين أحمد، أقل الإخوة الأربعة شهرة، فقد أقامه الصالح عام ٦٣٧هـ (١٢٣٩م) سفيراً لمفاوضة الكونت ثيوبالد - حاكم يافا - وملك ناڤار فى عقد معاهدة صلح، ثم أقامه من بعد قائدًا عاما ليسترد دمشق، ولكن الجواد والناصر داود بن المعظم (المتوفى سنة ٦٥٦هـ =١٢٥٨م) هزماه فى ذى القعدة من عام ٦٣٨هـ

(مايو/ يونية سنة ١٢٤١م) وأخذاه أسيرًا ومات بعد ذلك بسنة في ١٣ من صفر عام ٦٤٠هـ (١٢ من أغسطس عام ١٢٤٢م) في غزة. وعين الصالح أخاهم الأصغر معين الدين حسناً وزيراً عام ٦٣٧هـ (١٢٤٠م)، وبعد أربع سنوات أصبح ممثلا له وقائدًا عامًا للجيش في الحملة التي شنت لاسترداد دمشق. وبدأ الحصار في أواخر سنة ٦٤٢هـ (يونية عام ١٢٤١م). وبعد ستة أشهر أجبر معين الدين عماد الدين إسماعيل بن العادل (توفي عام ٦٤٨هـ =١٢٥٠ ـ١٢٥١م) على تسليم قصبة الشام التي ظلت في يده منذ عام ٦٣٧هـ (١٢٣٩م) وذلك في مقابل بعلبك وبصرى وبعض الأماكن الأخرى. وعاش معين الدين بعد هذا الفوز أشهراً قليلة ومات بالتيفود في ٢٤من رمضان عام ٦٤٣ (الثاني عشر من فبراير سنة ١٢٤٦م).

ومن بين هذين الابنين لتاج الدين محمد عرف أكبرهما سعد الدين خضر (٥٩٢ ـ ٦٧٤هـ =١١٩٦ ـ ١٢٤٦م) بأنه ألف كتابًا صغيرآ في التاريخ الإخباري، أخذ عنه كل من سبط بن الجوزي والذهبي جل معلوماتهما عن بني شيخ الشيوخ.

المصادر:

(١) تواريخ ابن الأثير وسبط ابن الجوزي، وابن واصل، وأبي شامة، وابن الفرات، والنويري، والمقريزي.

(٢) خطط المقريزي،طبعة بولاق، جـ٢، ص٣٣ ـ٣٤.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى

(٤) *Une:C.Cahen Source pour L'histoire des Cruasades. :Les Mémoires de Sad-Adin Ibn Hamawyia Jwruaini, Bulletin de Facu'e des Lettres de Strasbourg*، جـ٢٨ (سنة ١٩٥٠) ص٣٢٠ ـ٣٣٧.

(٥) *Die Aulad Shaikh ash Shuyukh:* في H.L. Gottschalk *(Banu Hamawiya)* Wzkm.سنة ١٩٥٦، ص٥٧ ـ ٨٧.

عبدالقادر [كوتشالك *H.L. Gottschalk*]

أول

(المؤنث: أولى، والجمع: أوائل).

١ ـ من حيث هو مصطلح فلسفى فإن المترجمين العرب لمؤلفات أرسطو وأفلوطين أدخلوه فى الفكر العربى مرادفا بالعربية للكلمتين اليونانيتين (پروتوس) و«أرخاى». وعلى هذا فإن كلمة «أول» لأرسطو ـ أى فى الترجمة العربية تدل إما على «الموجود الأول» أو «المخلوق الأول». وكذلك نجد فى رسائل إخوان الصفا المصطلح «القصد الأول» يدل على العلة الأولى الصادرة عن الله، ويوجد المصطلح نفسه مرة أخرى فى بُدّ العارف وفى المسائل الصقلية لابن سبعين.

وكلمة أول يستعملها أيضا المعتزلة والكندى والفارابى، بيد أن ابن سينا هو الذى قَعّد استعمالها فى المصطلح الفلسفى، وأصبحت كلمة أول من ثم مألوفة عند أولئك المفكرين الشرقيين والغربيين العارفين بفكر ابن سينا على نحو مباشر أو غير مباشر.

٢ ـ لفظ «أول» إذا استعمل بصيغة المفرد يدل عند الفلاسفة على الله بمعنى الموجود الأول، أما بتعبير «واجب الوجود» فهو اسم الله الذى نجده متواترا عند الفلاسفة المسلمين. وبهذا المعنى يكتفى به وحده، وإن كنا نصادف فى بعض الأحيان مصطلحات تتردد مثل «المبدأ الأول».

٣ ـ ويرد لفظ «أول» فى عدة مصطلحات مركبة، فيدل فى جوهره على المعلولات الأولى وما يليها فى الوجود، كما فى مصطلحات «المعلول الأول» و«الأجسام الأولى» و«الحركة الأولى».

٤ ـ والجمع «أوائل» يدل على السابقين فى الزمن، ويدل فى الفلسفة على مفكرى العصور الأولى.

٥ ـ والجمع «أوائل» يدل أيضا على المبادىء الأولى فى نظام الوجود والمعرفة، يقال أيضا المعقولات الأولى، أى المبادىء الأولى للمعرفة.

٦ ـ ويشتق من كلمة «أول» اسم المعنى «أوّلية» (والجمع أوّليات) وهو

عند الفلاسفة يدل على جوهر ما هو أول.

٧ ـ والجمع أوّليات، ترجمة للكلمتين اليونانيتين «تاپروتا» و«أرخاى» بغير تمييز، ومعناه المبادىء الأولى فى منهج المعرفة، أى القضايا أوالأحكام التى لا تحتاج فى ذاتها إلى دليل.

المصادر:

(١) رسائل إخوان الصفا، القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ (١٩٢٨م)؛ جـ ٤، ص ١٤ ـ ١٨.

(٢) الفارابى: رسالة فى آراء أهل المدينة الفاضلة (طبعة Dieterici فى *Al Farabis Abhandlung der Musterstadt*، ليدن سنة ١٨٩٥م)، ص ١٧ ـ ٢٣، ٢٧ ـ ٢٩.

(٣) الكاتب نفسه: عيون المسائل (طبعة Dieterici فى *Al Farabis Philosophischen Abhandlungen*، ليدن، سنة ١٨٩٠م) ص ٥٧ ـ ٦٠ .

(٤) ابن سينا: الشفاء، طبعة على الحجر، طهران سنة ١٣٠٣ هـ (١٨٨٦م)، جـ ١، ص ٢٩٢ ٢٩٣ ـ جـ ٢، ص ٤٣٩، ٥٨١، ٥٨٩، ٦٠٥ ـ ٦٠٨، ٦٢٠ ـ ٦٢٥.

(٥) الكاتب نفسه: النجاة، القاهرة سنة ١٣٣١ هـ (١٩١٣م)، ص ١٠٠ ـ ١٠٣ ، ٢٣٣، ٢٧٠، ٣٥٥، ٤٠٤، ٤٢٤، ٤٥١ ـ ٤٥٣ ، ٤٦١و ٤٧٩.

(٦) الكاتب نفسه: كتاب الإشارات والتنبيهات (طبعة فورجيه Forget ليدن سنة ١٨٩٢م، ترجمة A.M. Goichon)، ص ٥٥ ـ ٥٩، ١٦٧ ـ ١٦٩.

(٧) الكاتب نفسه. تفسير الصمدية [طبعة جامع البدائع، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ (١٩١٧م) ص ١٩.

(٨) الكاتب نفسه: رسالة فى العشق (المحقق نفسه) جـ ٢، ص ٧٢.

(٩) ابن حزم: كتاب الفصَل، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ (١٩٠٣م)، جـ ١، ص٢١ ـ ٢٥.

(١٠) ابن السِّيد البطليوسى: كتاب

الحدائق (طبعة آسين Asin، فى مجلة *Andalus*، جـ ٥ سنة ١٩٤٠م)، ص٦٣-١٥٤.

(١١) ابن رشد *Djami' de la Meta-physiqne* (طبعة كويروس Quiros، مدريد سنة ١٩١٩م)، ص ١٣١ - ١٥٤.

(١٢) A.M. Goichon: *Lexique de la langue Philosophique d'Ibn Sina*، باريس سنة ١٩٣٨م، تعليقات رقم ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٩١، ٩٩، ١٤٣، ٤٤٣، ٤٥٠، ٥٧٢.

(١٣) الكاتب نفسه: *Vocabulaires comparés d'Aristote d'Ibn Sina*، باريس سنة ١٩٣٩م، ص ٢.

(١٤) M.Cruz Hernandez: *Historia de la filosofia hispano-musulmana* مدريد سنة ١٩٥٧م، جـ ١، ص ٨٣، ٨٧، ٨٩، ١٣١، ٢٦٠، ٣١٧، جـ ٢، ص ١٥٠، ١٥٤، ٣٠٢، ٣٠٧.

آدم [م. كروز هرناندیز M. Cruz Hernandez]

إيجاب

اصطلاح مستعمل فى البيع معناه قد وجب البيع، وتجب ملاحظة الصيغة الشرعية المقررة فى جميع العقود، والإقرار المتبادل بين طرفين والمعروف فى كتب الفقه بالإيجاب والقبول المؤثرين فى اللزوم لا يتراخى أحدهما عن الثانى. ومع ذلك فقد بحث الفقهاء فى المطولات إلى أى حد تكون عقود البيع صحيحة دون ذكر الإيجاب والقبول، فمثلا فى الحالات التى يكون فيها عرف جماعة من الجماعات يقضى بتبادل السلع بما يقومها من غير إجراء آخر، فهل يكون هذا التبادل صحيحا من غير ذكر الإيجاب والقبول؟ أجاب كثير من العلماء بتجويز ذلك، إلا أن غيرهم يعتبرون مثل هذه المعاملات دون ذكر ألفاظ البيع والشراء لا تكون صحيحة إلا إذا كانت السلعة زهيدة القيمة.

المصادر:

(١) انظر الفصول الخاصة بمادة «بيع» فى كتب الفقه.

(٢) Snouckk Hergronje: Atjéh *Deers* جـ ٢، ص٣٥٣ (*The Achehnese* جـ ٢، ص ٣٢٠).

(٣) *Indische Gids*، سنة ١٨٨٤م، جـ ١ ص ٧٤٥ ـ ٧٥٥.

[جوينبول Th. W. Juynboll].

إيجار

إجـــارة: مـشـــتق من أجـــر، وتدل المصطلحـات المـرادفـة لذلك على عـقـد الإيجار، ويسـتعمل أيضــا المصطلحان: «اسـتـئـجـار» و«كـراء» وإن كـان هذا الاستعمال أقل شـيوعا. ويعرف المؤجر فى إيجار الأشياء بالاسم مُؤْجِر أو آجر أو مكارى، أمـا فى إيـجـار الـخـدمـات فيعرف باسم «أجـير». والشـخص الذى يستأجر يعرف فى جميع الأحوال باسم «مسـتأجِر»، ويعرف الشيء أو الخـدمة المستأجرة باسم «المـأجور» وقلما يقال المؤجَر أو المســتـأجَر. والجـــزاء الذى يؤدى نظيـر ذلك يقال له أجـرة أو أجر بلا خــلاف، فإذا حدد الأجـر فى العـقد سمى أجـرا مسمى، وإذا تـرك للقاضى تحديده سمى «أجر المثل».

والإيجار أو الإجارة هو الـعقد الذى يخـول فـيـه شـخـص لشـخص آخـر الانتفـاع شـخصـيا بشئ أو خدمـة لقاء أجر. وثمـة نوعان رئيسـيان متـمايزان من الإجـارة: إجـارة الأشيـاء وتسـمى إجـارة الأعـيـان، وإجـــارة الـخـدمـات وتسمى إجـارة الأعمال، والـنوع الثانى يشمـل فرعين: إجـارة الأعمـال بمعناها الصحيح أى عقـد العمل، وإجارة المهارة وتعـــرف عـلى وجـــه أخص بـاسم «الاســتـــصناع» (فى حـــالة أرباب الحـرف)، وفى نطاق هـذا الفـرع تميـز الحـالة التى يخـول فـيـها المسـتـأجـر الانتـفاع دون سواه بـأعمال المـؤجر - ويسمى فى هذه الحالة «أجـيرًا خاصا» - وحـالة «الأجيـر المشـترك» الذى قـد يؤجر أعماله لأناس مختلفين.

والإيجار عقد إيجـاب وقبول صرف مثل عقد البيع، على أننا يجب أن نلاحظ أولا أن الطرفيـن لا يشترط فـيهـما أن يكونا قـد بلغـا سن «البلوغ» ويكفى أن يكونا حـرين عاقلين مميـزين، والشرط الثانى، من حـيث النظر، هو أن الأجر لا يكون واجب الأداء إلا فى حالة الانتـفاع بعمل الأجير أو إمكان هذا الانتفاع.

ولا يشترط أن يكون مـؤجر الأعمال هو مـالكهـا، ويكـفى أن يكون صـاحب

الحق فى التصرف فيها. وأى شئ يصح أداؤه أجرا فى بيع (ملك انتقلت ملكيته: كالنقود أو الأشياء المحسوسة) يصح أداؤه أيضا أجرا فى إجارة. على أن الانتفاع بالشئ يجوز أيضا أن يؤخذ به أجرا فى إجارة، وفى هذه الحالة يعد العقد بصفة عامة قائما على إجارتين متبادلتين.

ويجب أن ينص على مدة «الإجارة»، ولكن لا يستوجب الأمر أن يجعل لذلك حد، وقد أباحت هذه القاعدة الإفادة من التكييف العملى للإجارة فى تحاشى المبدأ القائل بعدم إمكان التصرف فى الوقف. وفى صيغ مختلفة عرفت بأسماء: «إجارة طويلة» و«إجارتين» و«حكر» فإن العقد الذى يرخص به القاضى يبرم مع «المتولى» الذى يخول للمستأجر حق البقاء، ولمدة غير محدودة فى الواقع، مالكا للعين وأن يزرعها أو يقيم المبانى فوقها وأن يحوز ملكيتها بكل ما تقتضيه.

المصادر:

(١) رسائل الفقه من الشيبانى والسرخسى وما بعدهما، الفصل الخاص بالإجارة.

(٢) انظر المجلة، وهى مجموعة القوانين العثمانية، هذه المادة، ص ٤٠٤.

(٣) ابن عابدين: رد المحتار، جـ ٥، ص ٢ .

(٤) ابن عاصم: التحفة، النص والترجمة الفرنسية بقلم هوداس ومارتل، الجزائر سنة ١٨٨٢م، ص ٥٥١.

(٥) ابن قاضى سماونا: الجامع، القاهرة سنة ١٣٠١ هـ = ١٨٨٣ م، جـ ٢، ص ١٧٩ ابن قدامة: المغنى، القاهرة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٧م، جـ ٥، ص ٣٩٧.

(٧) ابن نجيم: البحر الرائق، القاهرة سنة ١٣٣٣ هـ = ١٩١٤ م، جـ ٧، ص ٢٩٧.

(٨) *Propriété privée et registre fonci-er*: Tabbah، بيروت سنة ١٩٤٧م، جـ ١، ص ٢٥٩.

خورشيد [طيان E. Tyan]

إيلرى جلال نورى

مجدد تركى وكاتب ومحرر سياسى وصحفى (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨م)، ولد فى غاليپولى؛ وكان أبوه حلواجى زاده مصطفى نورى، وهو من إقريطش، وكان واليا على عدة ولايات، وأصبح عضوا فى مجلس الشيوخ سنة ١٩٠٨م، وكانت أمه ابنة عابدين پاشا (الملقب بدينو ١٨٤٣ ـ ١٩٠٨م) وهو من برزرن وكان واليا ووزيرا فى عهد عبد الحميد الثانى، وصاحب شرح مشهور على المثنوى، وكان أخ من أخويه وهو صبحى نورى إيلرى، صحفيا وكاتبا اشتراكيا ، أما الأخ الثانى وهو سداد نورى فقد كان مصورا ورساما كاريكاتوريا.

وقد تلقى إيلرى تعليمه فى مدرسة (ليسيه) غلطه سراى وجامعة إستانبول حيث درس القانون، وأتقن اللغة الفرنسية كل الإتقان حتى وإنه نشر بضعة كتب بهذه اللغة، تتضمن رواية «الكابوس Cauchemar» عن الحياة فى إستانبول فى عهد عبد الحميد الثانى؛ وقد تعلم الإنكليزية أيضا؛ والفضل الكبير فى تعليمه يعود إلى محيط أسرته، التى كانت تشمل عمه سرى باشا وزوجته ليلى ساز (١٨٥٠ ـ ١٩٣٦م) الشاعرة والملحنة ومؤلفة بعض المذكرات النفسية عن حياة الحريم فى القرن التاسع عشر.

وقد زار جلال نورى أوربا عدة مرات ونشر بعض ذكرياته فى كتابين: «قطب مصاحبه لرى» و«شمال خاطره لرى» ؛ وسرعان ما هجر المهنة القضائية ليصبح صحفيا وكاتبا حرا؛ وكان يكتب فى كثير من الصحف والمجلات (وبعضها أنشأه هو)، وبخاصة إقدام، وآتى، وإيلرى، واجتهاد، وأدبيات عموميه مجموعة سى، وثروت فنون، وترك يوردى ثم جريدتى *Le Courrier d'Orient* و *Le Jeune Turc*؛ وقد كتب أكثر من ألف وخمسمائة مقال فى هاتين الصحيفتين الأخيرتين اللتين كانتا تصدران باللغة الفرنسية، وكان كثير منها ذا قيمة عظيمة فى تسجيل الحوادث عن المدة التى أعقبت عصيان ١٣ أبريل سنة ١٩٠٩م (٣١ مارت واقعه سى).

وكان جلال نورى نائبا عن غاليپولى فى البرلمان العثمانى ، وانتخب أربع مرات فى المجلس الوطنى الكبير، وقد أصبح بفضل معرفته القانونية الواسعة وخبرته بالثقافتين الشرقية والغربية من ألزم المستشارين للحكومة الوطنية الجديدة فى أنقرة؛ وكان كاتبا أمينا مستقيم القصد، ثابتا على مبادئه فى كل الأحوال مناصرا لمذهب الأحرار والحكومة الأمينة، وقد أسفر نقده الشديد - فى صحيفته اليومية إيلرى التى كانت تصدر فى إستانبول - للحكم المطلق ومساوئه ودفاعه بأن نظام الحزب الواحد لا يتفق والديمقراطية، عن مجادلات عنيفة فى الصحافة؛ وقد عمد بعض المتطرفين من معضدى الحكومة، وبخاصة أغا أوغلى أحمد ويونس نادى إلى مهاجمته بشدة فى الصحف الحكومية؛ وذهب قلج على، وهو عضو من أعضاء البرلمان، وكان اسمه قد نشر فى قائمة شملت النواب والموظفين المتهمين بإساءة استخدام السلطة، إلى مكتب جلال نورى واعتدى عليه (انظر عن تفصيلات هذه المناظرة والحادث المترتب عليها الصحف: إيلرى، وحاكميت مليه، وجمهوريت، وصوك تلغراف عن الفترة من يونيه إلى أغسطس سنة ١٣٤٠ هـ [المالية] / ١٩٢٤م) وقد نشر الصحفى صبحى نورى أخو جلال نورى مقال احتجاج شديد اللهجة فى اليوم التالى لصحيفة إيلرى (٣١ يوليه ١٩٢٤م)؛ ولكن جلال نورى نفسه لم يكن يكتب فى هذه الصحيفة إلا فى بعض الأحيان وتجنب الجدل؛ وتوفى جلال فى إستانبول فى الثانى من نوفمبر سنة ١٩٣٨م.

وقد ألف جلال نورى نحو ثلاثين كتابا ودبج آلافا من المقالات، جمع بعضها فى كتاب، ولم يلتزم كل الالتزام بجماعة من الجماعات الثلاث الكبرى التى كانت غالبة فى الفترة التالية لسنة ١٩٠٨م؛ أى «المتعصبين للتركية» و«المتعصبين للإسلام» و«الآخذين بالأساليب الغربية»، إلا أنه اتخذ لنفسه مكانا وسطا بين الجماعتين الأخيرتين، وقد أثار جدلا طويلا فى المسائل الاجتماعية والسياسية والدينية والقضائية واللغوية مع كبار كتاب تلك الفترة وعارض أيضا الوطنيين

المتطرفين والآخذين بالأساليب الغربية الراديكاليين، والمتعصبين للإسلام الذين لا تلين لهم قناة (انظر مواد: كوك آلپ، وجودت، ومحمد عاكف، والجامعة الإسلامية، وتوران).

وكان جلال نورى نفسه مصلحا معتدلا، ولكنه لم يكن مفكرا منهجيا، ومن ثم فإن آراءه واقتراحاته فى شتى المسائل تبرز فى معظم كتاباته أيا كان عنوان الموضوع، وفيما يلى أبرز مقالاته فى الموضوعات التى ثار حولها الجدل فى الفترة بين سنتى ١٩٠٨ و١٩٢٣م.

النظام القضائى: إن الحاجة لإصلاح جوهرى فى هذا الميدان مبحث من مباحثه الرئيسية: يجب أن يضع النظام القضائى لأى بلد موضع الاعتبار التطور التاريخى للأمة وطبيعتها وخصائصها وأحوال الحياة فيها ومقتضيات العصر، ومن ثم فإن دستور مدحت پاشا ومجلة جودت پاشا وكثيرا من القوانين التى تتعلق بالإدارة والقضاء والأملاك وخدمة الحكومة ونحوها لا تفى بالغرض ما دامت تتجاهل هذه الأحوال. إن القوانين ليست ثابتة لا تتغير، بل هى على النقيض من ذلك يجب أن يعاد النظر فيها من حين إلى حين وأن تعدل وفقا لما تقتضيه ظروف الزمن المتغيرة.

تحرير المرأة: إن العلة الأولى لكثير من الشرور الاجتماعية السائدة فى المجتمع العثمانى هى مركز المرأة المهين؛ فيجب [في تقريره] تحريم الزواج بأكثر من واحدة، وألا تعامل النساء كأنهن ملك يتصرف فيه المالك كما يشاء؛ ويجب أن تأخذ القوانين الخاصة بالزواج والطلاق والأولاد بالأساليب الحديثة، بما يتفق مع روح الإسلام الذى أسىء فهم أحكامه عن النساء والأولاد قرونا؛ وقد حكم الكثيرون على آراء جلال نورى فى هذا الموضوع بأنها «تقدمية أكثرمما ينبغى».

أسباب الاضمحلال العثمانى: إن الأسباب الرئيسية لتخلف العثمانيين هى أنهم لم يسهموا فى الكشوف البحرية ولا فى عصر النهضة ولا فى استغلال الطباعة.

إصلاح الحروف الهجائية واللغة: إن الأبجدية العربية لا تناسب التركية، ومن ثم وجب وضع أبجدية معدّلة

قوامها الحروف الرومانية، أما فيما يختص باللغة نفسها فإن بحث جلال نورى فيها كان يتسم بالتحفظ، ذلك أنه يرى أن العناصر الفارسية ـ العربية طبيعية وضرورية للغة التركية شأن الكلمات اللاتينية والفرنسية للإنكليزية، على أن حملته على «التبسيط» لانت فيما بعد فى العصر الجمهورى.

الإصلاح فى الإسلام: إن الإسلام فى حد ذاته لم يكن أبدا عقبة فى سبيل التقدم، ولكنه كان دائما يساء فهمه ويستغله المتعصبون والانتهازيون، ومن ثم فمن الضرورى أن يدخل الإصلاح فى الإسلام، وبخاصة فى الشريعة الإسلامية؛ ويجب أن تكون وحدة العالم الإسلامى هى المثل الأعلى، وينبغى أن تحل محل المثل القومية للأمم الإسلامية كل على حدتها؛ على أن المثال الأعلى لدولة يقوم بحكمها رجال الدين أمر لا يتفق مع مقتضيات العصر؛ ولا جدوى من تجاهل الحضارة الغربية، على أنه توجد حضارتان: الحضارة التقنية والحضارة الحقيقية؛ وينبغى على الأتراك أن يتمثلوا باليابانيين فيختاروا الحضارة التقنية، على أن يحتفظوا بحضارتهم الإسلامية التركية وأن ينهضوا بها إذا اقتضت الحال عن طريق الإصلاحات (وفى هذا إرهاص بما قاله كوك آلپ من بعد فى التفريق بين «الحضارة» و«الثقافة»).

المصادر:

(١) حيدر كمال: تأريخ استقلال مناسبتيله جلال نورى بك، إستانبول سنة ١٣٣١هـ = ١٩١٣ م.

(٢) پيام صفا: تورك انقلابنه باقيشلر، إستانبول سنة ١٩٣٨م، فى مواضع مختلفة. (٣) ت. طونايا: توركيه ده سياسى پادتلر، إستانبول سنة ١٩٥٢، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤) الكاتب نفسه: غربچيلق جريانى فى إستانبول حقوق فاكولته سى مجموعه سى، جـ ١٤، سنة ١٩٥٤م.

(٥) أولكن: توركيه ده چاغداش دوشونجه تاريخى، قونيه (إستانبول) سنة ١٩٦٦م، ص ٦٥٧ ـ ٦٧٢.

(٦) س. ن. أوزرديم: جلال نورى إيلرى وديلمز فى ديلجيلره صايغى، أنقرة سنة ١٩٦٦م، ص ٣٢٩ ـ ٣٤٧.

صبحى [كوناى آلپاى Cünay Alpa]

إيمان

الفكرة الأصلية في المعنى الأصلى لصيغة «أمن» هى راحة العقل والطمأنينة من الخوف (انظر الراغب: المفردات، ص ٢٤، لسان العرب، جـ ١٦، ص ١٦٠، س ١، ٦ وما بعده). وعلى هذا فكلمة «آمن» يمكن أن يكون معناها جعله فى أمان أو صدق بشخص أو شىء. والمعنى الدينى لكلمة الإيمان هو:

(١) التصديق أو الاعتقاد فى الله وفى النبى [ﷺ] ورسالته.

(٢) تصديق ما اشتملت عليه الرسالة.

وينقسم أول هذين الاستعمالين إجمالا إلى ثلاثة أقسام (انظر الغزالى: الإحياء، الكتاب الثانى، الفصل الرابع).

(١) ويفرق[1] القرآن الكريم أحيانا بين الإيمان والإسلام ولا يفرق بينهما أحيانا أخرى، وعبارته فى صلتهما بالعمل الصالح . واختلف علماء الكلام بعد ذلك فيهما، . ولهذا نجد أن اصطلاح الفقهاء على معنى الإيمان يناقض اصطلاح المتكلمين. وفى الحديث أن النبى [ﷺ] قال: يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان. ولكن ما معنى الإيمان هنا؟

يقول البعض إنه عقد بالقلب، وأضاف آخرون إلى هذا «الشهادة باللسان»، وزاد غيرهم شيئا آخر هو «العمل بالأركان». قال بالرأى الأول الأشاعرة والماتريدية، وقال الأحناف بالرأى الثانى؛ أما الثالث فهو قول الخوارج، وذهب الكرامية إلى أن الإيمان هو «التصديق باللسان»، أى «الإقرار». وقال غيرهم كالجهمية مثلا وهم فرقة من الجبرية: إن الإيمان إنما هو المعرفة بالله «بالعقل» والمعرفة برسله «بالوحى». وانتهى أهل السنة إلى رأى فى الإيمان ؛ وهو أن الإيمان هو التصديق بالقلب أى الاعتقاد والإقرار باللسان أى «القول» والعمل الصالح. والإقرار باللسان أقل درجات الإسلام،

(١) من الأمور المقررة أن الفرق بين الإيمان والإسلام عند أهل السنة هو الفرق بين العام والخاص، والإيمان لا يحصل إلا بالقلب وقد يحصل باللسان والإسلام أعم، لكن العام فى صورة الخاص متحد مع الخاص، ولا يكون أمرا آخر غيره مثال ذلك: الحيوان أعم من الإنسان، ولكن الحيوان فى صورة الإنسان ليس أمرا ينفك عن الإنسان، والعام والخاص مختلفان فى العموم متحدان فى الوجود، وعلى ذلك صح القول بأن المسلم أعم من المؤمن وإطلاق العام على الخاص لا مانع منه فإذا سمى المؤمن مسلما لا يدل على اتحاد مفهوميها. والمطلع على القرآن والسنة يرى أنهما مملوءان بالأدلة على أن الإيمان مقرون بالعمل الصالح
جاد المولى.

ومن صدق بقلبه وأقر بلسانه وعمل صالحا دخل الجنة.

ويذهب المعتزلة إلى أن صاحب الكبيرة إن كان مسلما مصدقا بقلبه ومات قبل التوبة فلا هو بالمؤمن ولا هو بالكافر، وإنما هو فاسق يخلد فى النار. ويوافقهم الخوارج على الحكم الأخير، ولكنهم يذهبون أيضا إلى أن كل معصية يخلد صاحبها فى النار. وأهل السنة يسمون صاحب الكبيرة فاسقا أيضا ولكنهم يقولون إن نهايته إلى الجنة؛ لأن أصحاب الكبائر من المؤمنين ستطهرهم النار ولن يخلدوا فى الجحيم.

أما المرجئة فهم فى الجانب الآخر، نشأت فرقتهم فى صدر الإسلام عندما اختلف السلف الصالح فى أمر من كان مسلما باللسان دون العمل، قال الخوارج فى صراحة إنه كافر، أما المرجئة فآثروا أن يؤخروا الحكم عليه إلى أن يكشف الله ما فى غيبه، وقالوا بإسلام من اعترف بأنه على الإسلام. وتلك مسألة أقرها الإسلام فى صيغ مختلفة ومراتب متفاوتة. فكل من عبد الله ميمما وجهه شطر القبلة وجب أن يعد مسلما . وتطرف متأخرو المرجئة فى هذا الأمر إلى أن أصبح بدعة منكرة: قالوا إن الإيمان هو التصديق بالقلب ولا ينفع مع الكفر العمل الصالح، ولا يضر مع الإيمان المعصية (انظر Van Vloten: *Irdja* فى *Zeitschr. d. Deutsch Morg. Gesell.* جـ ٤٥، ص ١٦١ وما بعدها، Goldziher: *Vorlesungen* *index sub Murdschia*).

بقيت مسألة هى: ما حكم المسلم الذى يقرر بلسانه ويقوم بالعبادات والأعمال الظاهرة شأنه فى ذلك شأن المسلمين، دون أن يؤمن بقلبه؟ أما مثل هذا فقالوا إنه منافق غير مؤمن. وينبغى أن نتذكر هنا أن الطاعة والعمل الصالح فى الإسلام إنما يقصد بهما الطاعة للعبادات.

(٢) هل يزيد الإيمان وينقص؟

ورد فى القرآن الكريم كثيرا ما يدل على أن الإيمان يزيد، قال السلف إن

الإيمان يزيد بأعمال الطاعات وينقص بارتكاب المعاصى، وذهب متأخرو المسلمين إلى أن التصديق لا تقع فيه الزيادة والنقصان وأن العمل الصالح ينبغى ألا يعد جزءا منه أومؤثرا فيه بالضرورة ولكنه يعتبر شيئا زائدا على التصديق وبهذا يزيد فى قيمته وعلى خلاف ذلك المعاصى فإنها تقلل من قيمة التصديق وإن كان هو لا يزيد ولا ينقص. وقول النبى [ﷺ] (مثقال ذرة من إيمان) يشير إلى أن قيمة الإيمان قد تتفاوت. وقد أوضح الغزالى هنا الأمر توضيحا نفسيا (بسيكولوجيا) صادقا وكسا عبارته طلاوة وجمالا، وبين كيف أن العمل الصالح يزيد فى الإيمان. ولكن المسألة ظلت مع هذا من مسائل الجدل اللفظى. فالذين قالوا إن الإيمان هو التصديق والعمل ذهبوا إلى أنه يزيد وينقص. والذين قالوا إنه التصديق فحسب ذهبوا إلى أنه لا محل فيه للزيادة والنقصان.

(٣) وهناك بحث آخر:

اختلفوا فى: هل يقول الشخص: «أنا مؤمن إن شاء الله»، أم يقول: «أنا مؤمن» من غير عبارة المشيئة؟ كذلك اختلفوا فى: هل يقول الشخص: «أنا مؤمن حقا» أم يقول: «أنا مؤمن عند الله»؟ وقد أورد الغزالى أمثلة على هذه المسائل فى كتاب الإحياء (جـ ٢، فصل ٥، المسألة الثالثة، انظر شرح السيد المرتضى).

قال الأشاعرة وقال معهم معظم الشافعية والمالكية والحنابلة بوجوب إضافة عبارة «إن شاء الله». أما الماتريدية والأحناف فأنكروا هذا وأجازوا قول الإنسان: «أنا مؤمن حقا» وحجتهم فى هذا أن عبارة «إن شاء الله» قد تورث الشك، والشك فى هذا الموضوع معناه الكفر. وأجاب الأشاعرة على هذا فقالوا إن صيغة المشيئة لا يراد بها إيقاع الشك فى حقيقة التصديق العقلى، إنما يراد بها:

١ ـ الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تزكية النفس (انظر سورة النساء: آية ٥٢؛ سورة النجم، آية ٣٢).

٢ ـ التأدب، والتبرك وإخضاع كل شيء لمشيئة الله.

٣ ـ إبداء الشك فى كمال الاعتقاد الذى نحن بصدده لا من حيث حقيقته، والشك فى وجود الأعمال الصالحة إذا عدت هذه الأعمال من الإيمان.

٤ ـ إبداء الشك فيما إذا كان الله سيتيح للمؤمن أن يموت وهو مؤمن لأن الأمور يحكم عليها بخواتيمها. وتجد رأى الأشاعرة مبسوطا فى كتاب الغزالى الذى أشرنا إليه آنفا، أما رأى الماتريدية فنجده فى شرح التفتازانى للعقائد النسفية، طبعة القاهرة، سنة ١٣٢١ هـ، ص ١٢٧ وما بعدها.

المصادر:

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة انظر أيضا:

(١) الإيجى: كتاب المواقف، طبعة سورنسن Soerensen، ص ٢٧٤ ـ ٢٩٠، طبعة بولاق، سنة ١٢٦٦ هـ، ص ٥٩٣ ـ ٦٠٠.

(٢) صحيح البخارى، كتاب الإيمان.

(٣) التهانوى: الكشاف: ص ٩٤ ـ ٩٨.

(٤) Krehl: *Zur Lehre vom Glauben im Islam.*

[ماكدونالد D.B. Macdonald]

أيام العرب

الاسم الذى أطلقته الروايات العربية على الحروب التى قامت بين قبائل العرب فى الجاهلية، وينسب أحيانا على ما وقع منها فى صدر الإسلام (لسان العرب، فى روايته عن ابن السكيت، مادة «يوم» جـ ١٦، ص ١٣٩، س ١) ويقال مثلا عندما يراد التخصيص يوم بُعاث ويوم ذى قار. وأيام العرب عددها كبير، على أن الكثير منها لا يشيد بوقعة بالمعنى الصحيح كيوم ذى قار، وإنما يتحدث عن معارك ومناوشات قليلة الأهمية لا تشترك فيها القبائل بأسرها بل تنشب بين عدة بيوت أو بضعة أفراد. وقد انتبه العرب أنفسهم فى بعض الأحيان إلى هذا، ولاحظ

الزبير بن بكار عند حديثه عن المعارك بين الأوس والخزرج أنه لم تكن بينهم فى هذه الأيام حروب بالمعنى الصحيح إلا فى يوم بُعاث، أما فى بقية الأيام فكانوا يخرجون فيترامون بالحجارة ويتضاربون بالخشب (الأغانى، جـ٢، ص ١٦٢، س ١٢) وبين أن هذه الفقرة مأخوذة من وصف الزبير لحروب الأوس والخزرج الذى ورد فى الفهرست (جـ ١، ص ١٠). ومع ذلك فقد زاد عدد ماذكرته الروايات من تلك الحروب، لأن الكثير منها سمى بأسماء البقاع والآبار والجبال وما إليها من الأماكن التى وقعت هذه الحروب بالقرب منها، ونتج من ذلك أن الوقعة الواحدة كانت تنسب إلى أماكن مختلفة وتسمى بأسماء مختلفة.

وما وقع فى أحد هذه الأيام يشبه إلى حد ما ما وقع فى غيره حتى أن ما ذكره ڤلهاوزن عن حروب الأوس والخزرج ينطبق على أيام العرب بصفة عامة (Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، جـ ٤، ص ٢٨ وما بعدها).

والذى يحدث أن عددا من الأفراد يشتبكون أول الأمر فى عراك من أجل حد من الحدود أو دفعا لإهانة تلحق فردا فى حمى سيد من سادات القوم، ثم يتسع الخلاف ويستفحل الأمر ويشمل القتال عشائر بأسرها أو قبائل بأكملها ويتشابك الجميع وتستمر الوقعة حتى تتدخل ـ عادة ـ أسرة من الأسر المحايدة حقنا للدماء، وسرعان ما يعود الأمن إلى نصابه. وتدفع القبيلة التى فقدت عدد أقل من الرجال الفدية عن العدد الزائد من قتلى القبيلة الأخرى.

وتمدنا أخبار هذه الأيام التى دونت فى نثر جيد قديم إلى جانب الشعر الجاهلى بمعلومات قيمة عن أحوال العرب قبل الإسلام تمكننا بخاصة من فهم روح الفروسية التى سيطرت على المحاربين من العرب القدماء. وحفظ تداول الناس لهذه الأخبار ذكر هؤلاء الأبطال قرونا عدة. ومن ثم فإن كثيرا من الموضوعات المشابهة التى نجدها فى أيام العرب تتردد فى كثير من

الأحوال فى القصص الشعبية المتأخرة التى كتبت فى الحق على نحو أسطورى، وحسبنا أن نأخذ على سبيل المثال قصة الزبير بطل سير بنى هلال الذى لم يكن فى حقيقة الأمر سوى المهلهل أخى كليب وائل صاحب اليد الطولى فى حرب البسوس التى وقعت بين بكر وتغلب (يلقب الأغانى المهلهل بالزير، أى زائر النساء، جـ ٤، ص ١٤٣، س ١٣).

وأيام العرب كانت منذ القدم موضوعا محببا للأخباريين الذين كلفوا بأخبار العرب ومن بينها أيامهم، فقد ورد فى الفهرست (المقالة الثالثة، الفن الأول) أسماء عدة كتّاب دونوا أيام العرب ووقائعهم كلها أو بعضها،ولم يصل إلينا واحد من مصنفاتهم وإنما الذى وصل إلينا جملة كبيرة من المقتطفات لبعض الكتاب المتأخرين، وقد أخذ معظم هؤلاء عن أبى عبيدة المتوفى عام ٢١٠هـ (٨٢٥م)ولم يذكر الفهرست عن هذا المصنف سوى عنوانه (جـ١، ص ٥٣ وما بعدها) وإن كان ابن خلكان قد ذكر بعض معلومات عن صاحبه (ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٧٤١، وأخذ عنه الحاج خليفة جـ١، ص ٤٤٩، ١٥١٣، انظر «علم أيام العرب»)، ويقول هؤلاء إن أبا عبيدة خلف كتابين فى موضوعنا هذا أحدهما موجز تحدث فيه عن سبعة وخمسين يوما وآخر مسهب فصل فيه الكلام عن ألف يوم ومائتين.

ووردت المعلومات الخاصة بأيام العرب فى مصنفات المتأخرين شذرات متناثرة أو فصولا كاملة متصلة السياق. ومن أمثلة الشذرات ما أورده التبريزى فى شرحه للحماسة وما ذكره الإصفهانى فى كتاب الأغانى، وقد استشهد بها هذان المؤلفان فى إيضاح الحوادث التى ذكرت فى الشعر القديم وفى الكتب التى جمعت الأمثال وفى المصنفات التى اقتصرت على تقويم البلدان كالبكرى وياقوت، ومن أمثلة الفصول ما ورد فى كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه (جـ ٣، ص ٦١، وما

بعدها) وفى نهاية الأرب للنويرى (فن ٥، قسم ٤، كتاب٥) وفى كتاب الكامل لابن الأثير (جـ ١، ص ٣٦٧ ـ ٥١٧).

وربما كان ابن عبد ربه قد نقل عن موجز أبى عبيدة لأنه مختصر إلى حد الإبهام فى بعض المواضع، ولا سبيل إلى تحقيق ما ورد فى العقد إلا بمقارنته بما ورد بتفصيل أكثر فى المصنفات الأخرى. وإذا أغفلنا بعض تفصيلات وردت فى النويرى نجد أنه قد نقل الفصل الخاص بأيام العرب بأكمله عن العقد، أما ابن الأثير فقد حاول أن يرتب الأيام المختلفة ترتيبا زمنيا شأنه فى تواريخه، وروايته أكثر تفصيلا من رواية العقد، وليس من شك فى أن الكثير من رواياته منقول مباشرة أو غير مباشرة عن مفصل أبى عبيدة أو عن مصادر أخرى لا نستطيع تعقب أصولها.

ونذكر أخيرا أن الميدانى تحدث عن أيام العرب فى الفصل التاسع والعشرين من كتابه «مجمع الأمثال» وهو يعطى القارىء فكرة عامة صحيحة عاجلة بالرغم من إيجازه الشديد فى الوصف، ويقتصر بصفة عامة على ضبط الأسماء وشرح معانيها وتعديد القبائل التى اشتركت فى الوقائع وتناول الميدانى على هذا النحو اثنين وثلاثين ومائة يوم من أيام العرب فى الجاهلية، ثم تناول فى قسم ثان من هذا الفصل ثمانية وثمانين يوما من أيام العرب فى الإسلام.

المصادر:

(١) E. Mittwoch: *Proelia Arabum paganorum (Ajjâm Al-Arab) quomodo litteris tradita sint*، هى رسالة جامعية، برلين سنة ١٨٩٩م.

(٢) C.I.Lyall: *Ibn al Kalbi's account of the First day of Al Kulab* فى (Noeldeké Orientalische Studien Festschrift) ص ١٢٧ ـ ١٥٤ .

(٣) W. Caskel: *AijâmAl-'Arab* فى *Islamica* ، جـ ٣، الملحق، سنة ١٩٣٠م، ص ١ ـ ٩٩.

(٤) I. Lichtenstaedter: *Women in the Aiyam al-Arab*، لندن سنة ١٩٣٥م.

[E. Mittwoch متفوخ]

أيوب عليه السلام

ورد ذكره فى التوراة، وقال القرآن الكريم عنه إنه من الصالحين. وتصفه التوراة بأنه كان «عبدا للرب وكان من الصالحين». أما القرآن الكريم فقد أوجز قصته فقال إن الله ابتلاه ونادى ربه فاستجاب الله له وكشف ما مسه من ضر ورد عليه أهله وماله (انظر سورة الأنبياء: الآيتان ٨٣ ـ ٨٤؛ سورة ص ، الآية ٤١ وما بعدها). وحكى كتّاب المسلمين عن أيوب حكايات كثيرة أخذوا مادتها من سفر أيوب ومن تفسير اليهود للتوراة المسمى «هجّادة».

ويقال عن أيوب إنه كان روميا من نسل عيص (انظر سفر أيوب، طبعة James«جيمس»، الإصحاح الأول)، وهو أيوب بن أموص (على أن ضبط هذا الاسم لم يحدد تحديدا دقيقا) وأمه من ولد لوط، وانفرد كاتب من الكتاب ذكره الطبرى بأن قال إنه ولد من آمن بإبراهيم. ويروى معظم كتاب المسلمين أن امرأة أيوب كانت رحمة بنت إفرايم ابن يوسف. وقال أحدهم إنها «مشير» أو «ماخير» ابنة منَسَا أو ميشا وأنها أنجبت غلاما ظنوه بنتا. أما البيضاوى فيقول إن امرأة أيوب هى ليا بنت يعقوب (انظر تفسير البيضاوى للآيات التى أشرنا إليها). ويظهر أن البيضاوى خلط فى قوله هذا بين ليا زوجة يعقوب وابنته «دينا» التى جاء فى سفر أيوب وفى تفسير اليهود للتوراة أنها كانت زوجة أيوب (انظر *Baba Batra*، ص ١١٥؛ *Beréshit Rabba*، ص ٥٧؛ *Targum of Jerusalem on Job* ،٢، ٩).

بل إن رجال الحديث ومنهم كعب الأحبار قد وصفوا شكل أيوب فقالوا إنه كان رجلا طويلا عظيم الرأس، جعد الشعر، حسن العينين والخلق، قصير العنق غليظ الساقين والساعدين، ووصفوا ممتلكاته وصفا يشبه ما ورد فى سفر أيوب، وبالغوا فى ذلك بعض الشىء بالطبع، وزعم واحد من المؤرخين أنه كان لأيوب اثنا عشر ابنا واثنتا عشرة بنتا.

وكان أيوب رجلا عظيم التقوى رحيما بالمساكين يكفل الأرامل والأيتام ويكرم الضيف، وكان نبيا بعثه الله ليدعو أهل بلده إلى التوحيد وقيل إنه كان فى حوران وفى رواية أخرى أنه كان فى بثنية. وكان الذين آمنوا به يلتفون حوله كل مساء ويصلون معه (انظر *Baba Batra* ١٥؛ *Seder Olam* *Rabba* ٢١؛ *Beréshit Rabba* ٣٠، ٩، *Abôt* *R. Natan*، طبعة Schechter ص ٣٣ - ٣٤، ص ١٦٤). وأورد رجال الحديث حرفا حرفا تقريبا جزءا كبيرا من سفر أيوب (١: ٦، ٢: ٧) وهو الجزء الذى يتحدث عن ابتلاء الله له، وزادوا عليه أن إبليس أراد أن يقضى على أيوب حسدا منه وغيرة.

ولما سلطه الله آخر الأمر على جسد أيوب دون أن يجعل له سلطانا على قلبه أو لسانه أو عقله،جاءه إبليس فنفخ فى منخريه نفخة اشتعل منها جسده وخرج به من فوقه إلى قدمه ثآليل مملوءة بالديدان، وتغير لحمه وأنتن حتى أخرجه أهل القرية منها وجعلوه على كناسة (انظر *Abôt R. Natan* ص ١٦٤؛ سفر أيوب: الإصحاح الخامس).

وكانت امرأة أيوب تعمل للناس وتأتى بالطعام لها ولزوجها المنكوب. ورأى إبليس أن جهوده مع أيوب باءت بالفشل والخسران، ولكنه مع هذا لم يكف عن تدبير أحابيل جديدة للإغراق فى عذاب أيوب، وكان يظهر فى صور مختلفة: ذهب مرة إلى أهل القرية ونصح لهم ألا يستخدموا امرأة أيوب، وظهر مرة أخرى لامرأة أيوب نفسها وطلب إليها أن تؤمن به وهو قادر على أن يضع حدا لآلام زوجها، ولما باء بالخسران فى ذلك كله اعترف بعجزه، ويقول أكثر علماء المسلمين إن أيوب كان فى السبعين من عمره عندما سلط الله عليه إبليس (انظر *Bereshit Rabba*، ٥٨، ٣، ٦١، ٤، سفر أيوب: الإصحاح ١٢؛ تفسير البيضاوى للآية ٨٣ من سورة الأنبياء). واختلفوا فى مدة بلائه، قال بعضهم إنها سبع سنوات (انظر سفر أيوب: الإصحاح الخامس) وقال غيرهم سبع سنوات وسبعة أشهر وسبع ساعات، وقال آخرون بل ثلاث

سنوات وغيرهم ثلاث عشرة سنة وثماني عشرة سنة.

ويروى القرآن الكريم (سورة ص، آية ٤١) أن الله أمر أيوب أن يركض برجله الأرض فنبعت عين ماء اغتسل منها وشرب من مائها [فلم يبق من دائه شيء]. وتجعل الرواية الإسلامية صلة لجبريل بهذه القصة إذ تقول إن أيوب بعد أن دعا ربه تلك الدعوة التى أشار إليها القرآن الكريم، ظللته سحابه ولمع البرق ودوى الرعد، وسمع أيوب خلال ذلك أصواتا مختلفة تعلن إليه رحمة ربه وعفوه عنه. وفى أصيل اليوم التالى، وكان يوم جمعة، ظهر جبريل لأيوب وأجلسه وأمره أن يضرب الأرض برجله ثم أعطاه كساءين ونعلا من ذهب محلى بالجواهر وسفرجلة من ثمار الجنة. ويقول أحد الكتاب إن العين كانت فى موضع بعيد عن مكان أيوب وأنه كان لا يقوى على المشى فحمله جبريل إليها على جناحيه (انظر Robles : Leyendas moriscas جـ ١، ص ٢٢٥ وما بعدها).

وبعد أن اغتسل أيوب عادت إليه القوة والشباب، واستحالت الديدان التى كانت تأكل جسده نحلا ودود قز.

ويقول المفسرون فى تفسير الآية «وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث، إنا وجدناه صابرا نعم العبد إنه أوّاب» إنها تتعلق بامرأة أيوب وكان قد نذر إن شفاه الله ليضربنها مائة جلدة. والسبب فى هذا النذر مختلف فيه، يقول البعض إن أيوب غضب عليها لأن غيابها عنه طال عليه فى أحد الأيام، ويقول آخرون إنها استحقت ذلك لأنها أشارت على أيوب بأن يعبد إبليس - ولكن يقول المفسرون إنه لما أراد أيوب أن يبر بيمينه أمره الله أن يأخذ «جماعة من الشجر مبلغ مائة قضيب، خفافا لطافا فيضربها بها ضربة واحدة»، وقيل «غصنا فيه مائة ورقة».

ولم يتفق الرواة أيضا على عدد أبناء أيوب الذين ردهم الله إليه بعد شفائه. يقول البعض إن الله رد إليه أبناءه الذين هلكوا بأعيانهم، ويقول غيرهم إن الله رد إلى امرأته شبابها وأنجبت له أبناء اختلف فى عددهم حتى قيل إنهم ستة

وعشرون ولدا. وقيل إن الله أمطر عليه جرادا من ذهب فجعل يحثو منه فى ثوبه فناداه: يا أيوب، ألم أغنك عما ترى؟ قال: بلى يارب، ولكن لا غنى لى عن فضلك ورزقك ورحمتك، ومن يشبع من نعمتك؟ «وكان له أندران. أندر للقمح وأندر للشعير، فبعث الله سحابتين، فلما كانت إحداهما على أندر القمح أفرغت فيه الذهب حتى فاض، وأفرغت الأخرى فى أندر الشعير الورق حتى فاض»

ويروى أن عمر أيوب كان ثلاثا وتسعين سنة، وقيل إنه عاش بعد شفائه مثل عمره قبل بلائه. ويقول المسعودى إن دير أيوب والعين التى اغتسل بها كان الناس يقدسونهما فى عهده وأنهما كانا على مقربة من نوا فى إقليم الأردن. (انظر ياقوت: معجم البلدان، جـ ٢ ص ٦٤٥، مادة «دير أيوب»). وما زال يوجد فى ذلك الموضع إلى اليوم «حمام أيوب» ومقام يسمى مقام الشيخ سعد، وكان يسمى من قبل «مقام أيوب».

وينبغى أن نشير أيضا إلى صخرة أيوب المشهورة، وهى فى الواقع أثر مصرى يرجع إلى عهد رمسيس الثانى كما هو معروف. ويهمنا أن نذكر أيضا أن «عين تفوح» المذكورة فى التوراة (سفر يشوع، الإصحاح ١٧، فقرة ٧) تسمى الآن بئر أيوب (انظر مجير الدين: تاريخ بيت المقدس، المنشور فى *Fundgruben des Orients*، جـ ٢، ص ١٣٠).

المصادر:

(١) الطبرى، جـ ١، ص ٣٦١ - ٣٦٤. النص الفارسى، ترجمة زوتنبرغ، جـ ١، ص ٢٥٥ ما بعدها.

(٢) الثعلبى: قصص الأنبياء طبعة باريس (مخطوط) والعرائس، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٣) المسعودى: مروج الذهب (باريس) جـ١، ص ٩١ وما بعدها.

(٤) Sale: *Koran*، جـ ٢. ص ١٣٨.

(٥) Grunbaum: *Neue Beitrdge zur semitischen sagenkunde* ، ص ٢٦٢ وما بعدها.

[سليكسون M. Seligsohn].

الأيوبيون

اسم أسرة من أقوى أسر الشرق فى القرون الوسطى، حكمت مصر والشام واليمن، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى أيوب بن شادى والد صلاح الدين، كان صلاح الدين هو المنشئ الحقيقى لهذه الدولة، وبعد وفاته تفرقت مملكته إلى عدة إمارات منفصل بعضها عن بعض، ثم أعيد جمع شملها إلى حين مرة أخرى فى ظل ملك واسع الأرجاء.

وكان لهذه الأسرة عدة فروع متميزة: فرع ظل يحكم مصر حتى سنة ٦٥٠ هـ (١٢٥٢م)؛ وآخر حكم دمشق وحلب إلى سنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠م)؛ وثالث حكم بلاد الجزيرة إلى سنة ٦٤٣هـ (١٢٤٥م)؛ أما فرعها الرابع فحكم حماة إلى سنة ٧٤٢هـ (١٣٤١م) وبلاد اليمن إلى سنة ٦٢٥ - ٦٢٦ هـ (١٢٢٨م). ويعد من فروع هذه الأسرة عادة أبناء شيركوه أخى أيوب رأس الأسرة وكانوا يحكمون حمص من سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨م) إلى سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٢م).

كان شادى - أو شاذى - أبو صلاح الدين كرديا من مدينة دُوِين وهى بلد فى أرمينية ولسنا نعرف شيئا عن أسلافه وإن كان النسابة فى بلاط الأيوبيين المتأخرين قالوا إنه ينتمى إلى أرومة عربية مجيدة.

وكان شادى قد هاجر إلى بغداد ومعه ولداه نجم الدين أيوب وأسد الدين شيركوه، وجعل مستحفظا لقلعة تكريت على نهر دجلة بفضل شفاعة واحد من أصدقائه كان له فى بلاط السلاجقة نفوذ، وتوفى شادى فى تكريت فخلفه أيوب، وتقول بعض الروايات إن هذا المنصب كان من أول الأمر من نصيب أيوب لا من نصيب أبيه.

وفى سنة ٥٢٦ هـ (١١٣٢م) هزمت سلاجقة بغداد جيوش أتابك زنكى أمير الموصل بالقرب من تكريت، فساعده على النجاة أيوب وهو من أتباع خصم زنكى، ولم ترض بغداد بالطبع عن هذا العمل. وبعد أعوام قليلة من هذا الحادث قتل شيركوه أخو أيوب، واحدا من كبار الضباط لملاحاة بينهما فأصبح من العسير عليهما أن يقيما فى بغداد. وولد صلاح الدين فى تكريت سنة ٥٣٢ هـ (١١٣٧ -

١١٣٨م) ليلة رحيلهما عن بغداد أو قبل ذلك بأيام قلائل.

وذهب شيركوه وأيوب إلى زنكى الذى لم ينس يدهما فى إنقاذه، فرحب بهما كل الترحيب، وأقاما عنده فى الموصل زمنا ما واشتركا معه فى حروبه فأعاناه مثلا على فتح بعلبك، وعهد زنكى بحكمها إلى أيوب فى أوائل سنة ٥٣٤هـ (حوالى نهاية سنة ١١٣٩م).

وبعد وفاة زنكى حاولت جيوش بنى بورى أن تستعيد بعلبك. ولما وجد أيوب نفسه غير قادر على الاحتفاظ بالمدينة انضم إليه باختياره سنة ٥٤١ هـ (١١٤٦ ـ ١١٤٧م) وأصبح عنده قائدا ممتازا بل أصبح كبير القواد. وبقى شيركوه فى الوقت نفسه فى خدمة نور الدين محمود بن زنكى الذى ورث عن أبيه حكم حلب. وتاق نور الدين إلى الاستيلاء على دمشق فعهد إلى شيركوه أن ينتزعها من يد أخيه أيوب. واتفق الأخوان فيما بينهما ودخل شيركوه المدينة من غير قتال سنة ٥٤٩هـ (١١٥٤ م)، وبالغ نور الدين فى إكرام أيوب وعينه حاكما لدمشق، وتولى شيركوه حكم حمص وأصبحت ملكا يتوارثه أحفاده.

ولما اعتزم نور الدين بعد ذلك أن يتدخل فى شئون مصر السياسية أوفد إليها شيركوه نائبا له وأمر صلاح الدين بالتوجه معه. وبعد أن كافح شيركوه كفاحا سياسيا وأبلى فى قتال جيوش مصر وملك بيت المقدس البلاء الحسن رجحت كفته وأصبح سيد الموقف فأسند إليه العاضد آخر خلفاء الفاطميين منصب الوزارة.

وتوفى شيركوه فجأة فأسندت الوزارة من بعده إلى صلاح الدين. ولم يكد صلاح الدين يستقر فى منصبه حتى توفى الخليفة الفاطمى، فنادى صلاح الدين بخلع الخليفة المحتضر بناء على أمر نور الدين، وأمر بأن يدعى فى الخطبة للخليفة العباسى، وكان قبل ذلك قد استقدم أباه وأسرته إلى مصر. وظل أيوب صديقا ناصحا لصلاح الدين إلى أن توفى سنة ٥٦٨ هـ (١١٧٣م) على أثر سقوطه عن ظهر جواده.

وفى هذا الوقت فسدت العلاقات بين نور الدين وصلاح الدين لأن صلاح الدين أظهر الميل إلى الاستقلال عن سيده. وفى اللحظة التى بدا فيها النزاع بينهما أمر لا مفر منه نزل قضاء الله بنور الدين، وكان صلاح الدين قد هيأ لنفسه ملجأ يلجأ إليه، إذا دعت الضرورة إلى ذلك، فى بلاد النوبة وفى بلاد اليمن أيضا، وكان قد استولى عليها باسمه أخوه «تورانشاه»، وبعد أن توفى نور الدين أصبح صلاح الدين لا يخيفه شيء، فاحتلت جيوشه الشام وبسط سلطانه على بلاد الجزيرة إلى أن وصل إلى نهر الفرات. ثم آن الأوان الذى وجه فيه قواه كلها لمحاربة الصليبيين، وفى وقعة حطين التى حدثت سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧م) دُمرت جيوش مسيحيى بيت المقدس وسلمت المدينة نفسها بعد ذلك بأشهر قلائل، وكان سقوطها سببا فى الحرب الصليبية الثالثة التى لم تغير كثيرا من وضع الأمور بين القوتين المتنازعتين. وتوفى صلاح الدين سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣م)، وكان قبل وفاته قد قسم مملكته بين أبنائه وبين أخيه «العادل» فتولى العادل حكم بلاد الجزيرة، والأفضل دمشق، والعزيز مصر، والظاهر حلب، أما اليمن فقد بقيت فى حوزة طغتكين أخى صلاح الدين الذى خلف أخاه تورانشاه فى حكمها أثناء حياة صلاح الدين.

ولم يكد صلاح الدين يغمض عينيه حتى بدأ النزاع يدب بين أبنائه.. وانتهز العادل تلك الفرصة فخلع ابناء صلاح الدين واحدا بعد الآخر حتى استطاع أن يجعل الجانب الأكبر من مملكة أخيه تحت سلطانه. وحذا العادل حذو أخيه صلاح الدين فقسم مملكته أثناء حياته بين أبنائه، فتولى الكامل حكم مصر نائبا عن أبيه، والمعظم حكم دمشق، والفائز بلاد الجزيرة، ثم خلفه عليها الأوحد إلى سنة ٦٠٧هـ (١٢١٠م)، وتولى حكمها بعده الأشرف. وظلت حلب وحدها فى يد أبناء صلاح الدين. ولما توفى الظاهر خلفه فى حكم حلب ابنه العزيز سنة ٦١٣ هـ (١٢١٦م). وكانت بعض الفروع البعيدة من الأسرة الأيوبية تحكم بلادا صغيرة ولكنها كانت جميعا خاضعة لسلطان العادل.

وتوفى العادل سنة ٦١٥ هـ (١٢١٨م) فى الوقت الذى بدأ فيه هجوم الصليبيين على دمياط بين الحملة الصليبية الرابعة والحملة الخامسة، واضطر ابنه الكامل الذى خلفه فى حكم مصر إلى التقهقر أمام الصليبيين لفتنة نشبت بين جنوده.واستولى الصليبيون على دمياط، ولكن جيوش الأيوبيين المتحدة صمدت للصليبيين وأوقفت تقدمهم واستعادت من قبضتهم المدينة الوحيدة التى فتحوها.

وخاف الكامل دسائس أخيه المعظم الذى كان يحكم دمشق فأخذ فى مفاوضة الإمبراطور فردريك الثانى. وقبل أن يبدأ فردريك الحملة الصليبية الخامسة توفى المعظم، وقرر الكامل أن يخلع الناصر بن المعظم وأن يولى مكانه على حكم دمشق الأشرف أخا الكامل الذى كان يحكم بلاد الجزيرة وكان الكامل يثق فيه ويعتمد عليه.

على أن فردريك نجح بفضل حسن سياسته فى إقناع الكامل بأن يسلم إليه بيت المقدس وممرا صغيرا من الأرض يصلها بالبحر. ووعد الكامل لقاء هذا أن يعينه على أعدائه جميعا، وأن يحول دون تقوية الدويلات التى كانت فى شمال الشام، وفى سنة ٦٢٦هـ (١٢٢٩م) تمت بينهما هذه المعاهدة المشهورة التى سخط عليها المسلمون والمسيحيون جميعا.

وأظهر الكامل براعة فائقة فى إيقاف المنافسات التى اشتدت بين صغار الأيوبيين بأن وجه قواهم جميعا إلى قتال عدو مشترك فى الخارج، على أن تغلبه على سلاجقة قونية أثار حفيظتهم من جديد فتحالفوا ضده وانضم إليهم الأشرف صاحب دمشق. وتوفى الأشرف قبل أن تظهر جيوش الكامل أمام دمشق واضطر أخوه الصالح إسماعيل إلى تسليم المدينة. ولكن الكامل نزل به قضاء الله على أثر ذلك، وبدأت بوفاته نهاية الأيوبيين لأن القتال نشب بينهم جميعا: ففى مصر كان العادل ابن الكامل قد نودى به خلفا لأبيه ولكن أخاه الأكبر الصالح أيوب خلعه عن عرشها، وفى الشام استعاد الصالح إسماعيل دمشق وعقد حلفا بينه وبين دويلات أخرى صغيرة ضد

المصريين، واستطاعت جيوش المماليك التابعة لملك مصر بفضل ما أبدته فى الحرب أن تستعيد ملك الأيوبيين مرة أخرى، ولكن هذا النجاح كان نجاحا فى الظاهر لا غير، ذلك أن أسرة الأيوبيين كانت قد فقدت قوتها الكامنة.

وظهرت جيوش القديس لويس «سانت لويس» وفرسان الحملة الصليبية السادسة أمام دمياط عندما كان الصالح أيوب يعالج سكرات الموت، وسلمت المدينة، وأراد الجيش الفرنسى أن يتقدم أكثر من ذلك ولكنه هزم هزيمة منكرة، وتوفى الصالح أيوب حينذاك، واحتفظت زوجته شجرة الدر، وكانت امرأة باسلة عالية الهمة، بسر وفاته إلى أن عاد إلى مصر تورانشاه خليفة الصالح فى الحكم وكان غائبا عنها. على أن تورانشاه أساء إلى المماليك فقتلوه سنة ٦٤٨ هـ (١٢٥٠م) ونودى بعده بشجرة الدر ثم بالمملوك أيبك، وكان أيبك هو الحاكم الفعلى لمصر ولو أن الأشرف موسى حفيد الكامل كان يدعى له فى الخطبة حتى سنة ٦٥٢هـ (١٢٥٤م). وأيبك هذا هو أول سلاطين المماليك البحرية.

وفى حلب خلف الناصر يوسف أباه العزيز سنة ٦٣٤ هـ (١٢٣٦م) وبعد وفاة الصالح سلطان مصر أغارت جيوش الناصر على دمشق واستولت عليها وطالب بملك الشام فاتصل النزاع بينه وبين مماليك مصر إلى أن قضت عليه غزوة المغول. وخضعت بلاد الجزيرة - التى كان آخر حكامها المظفر غازى - للمغول سنة ٦٤٣ هـ (١٢٤٥م) واستولى المغول على حلب ودمشق سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠م) وخضع للمغول بعد ذلك الأيوبيون فى حماة، وهم من نسل شاهنشاه أخى صلاح الدين، وكان المظفر بن شاهنشاه هو الذى أنشأ ملكهم، وكان المماليك قد قضوا على استقلالهم كما قضوا على استقلال أبناء شيركوه فى حمص، ولم يبق للأيوبيين فى حماة إلا شبه سلطان باعتبارهم حكاما تابعين لمماليك مصر حتى سنة ٧٤٢ هـ (١٣٤١م) ما عدا فترة انقطاع طويلة. وكان الأيوبيون فى حمص قد انقرضوا من سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٢م)، وقبل ذلك بمائة عام ونيف - أى فى سنة ٦٢٥ هـ أو ٦٢٦ هـ (١٢٢٨م) - كان حكم الأيوبيين فى اليمن قد زال على يد أتباع الرسولية.

والنزاع الكثير بين الأيوبيين أنفسهم وانقسامهم إلى أسر متميزة ينبغى ألا يضللنا عن تلك الحقيقة الواقعة، وهى أن الأيوبيين كانوا فى جملتهم ظاهرة مهمة، فقد جمعوا شتات مملكة الفاطميين المبعثرة وضموا إليها دويلات أتابكة الشام، ثم جعلوا من ذلك كله قوة واحدة مركزة استطاعوا أن يقفوا بها أمام الصليبيين، وأنجبت تلك الأسرة عددا من الشخصيات القوية، فصلاح الدين أمره معروف، وكان العادل والكامل أيضا حاكمين عظيمين، وكان الأيوبيون لا يقلون عن الصليبيين فى الفضائل الحربية إن لم يفوقوهم فيها، حتى لقب كثير من أمرائهم بالفرسان، وقد تركت لنا المؤلفات التى تحدثت عن مناصب ذلك العهد معلومات قيمة عن نشاطهم الإدارى: كانوا يعنون بالزراعة وما يتصل بها من وسائل الرى، واهتموا كذلك اهتماما كبيرا بالتجارة، وتم فى عهدهم عقد كثير من المعاهدات بينهم وبين ممالك أوروبية، وما زال بعضها محفوظا إلى الآن.

وكانت القوة الحربية فى المملكة تقوم على الحرس المماليك والنظام الإقطاعى الذى كان ـ على عكس نظام أوروبا ـ قائما على إقطاع أرض مع خراجها. وازدادت شوكة الذين كانوا يُشترون لأغراض حربية، وهم المماليك، حتى أصبحوا يتحكمون فى ضعاف الأمراء.

وامتاز عهد الأيوبيين أيضا بأنه كان مرحلة جديدة للثقافة، فقد كانوا فى مصر يمثلون رد الفعل الدينى الذى أحدثه السلاجقة وانبعاث آثار الشرق الغابر التى بدت فى ظهور فن جديد للعمارة، وفى تغيير عادات القصر والألقاب وفيما دخل على نظام الإقطاع على وضعه التركى من تطور. ولهذه الثقافة أهمية عظمى، فقد تأثر بها غربى أوروبا بوساطة الصليبيين، ونستطيع أن نتلمس كثيرا من العادات والقواعد الخاصة بنظام الفروسية فى أوروبا والتى يمكن أن ترد إلى النظام الأيوبى.

وواصل المماليك السير على تقاليد الأيوبيين واحتفظوا حتى بألقابهم ولم يغيروا فى أول الأمر شيئا من ثقافة أسلافهم.

المصادر:

(١) أبو الفداء: المختصر.

(٢) المقريزى: الخطط..

(٣) المقريزى: السلوك، ترجمة بلوشيه فى Revue de l'Orient Latin، جـ ٨ وما بعده.

(٤) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ ١١ وما بعده،

(٥) ابن خلكان، طبعة فستنفلد، رقم ١٠٦، ٨٥٦ (ترجمة de Slane، جـ ١، ص ٢٤٣؛ جـ ٤، ص ٤٧٩).

(٦) أبو شامة: كتاب الروضتين.

(٧) ابن خلدون: العبر، جـ ٤، جـ ٥.

(٨) كمال الدين: تاريخ حلب، ترجمة بلوشيه.

(٩) ابن شداد: النوادر السلطانية.

(١٠) عماد الدين: الفتح القسى.

(١١) أسامة ابن منقذ، طبعة درنبورغ.

(١٢) Recueil des Historiens des Croisades

(١٣) H. Derenbourg: Oumâra du Yémen.

(١٤) St. Lane Poole: History of Egypt

(١٥) الكاتب نفسه: Saladin..

(١٦) الكاتب نفسه: The Mohammedan Dynasties

(١٧) A. Müller: Der Islam im Morgenl wend Abendland

(١٨) Amari: Diplomi Arabi

(١٩) Marcel: Histore de l'Egypt.

+ الأيوبيون

اسم الدولة التى أسسها صلاح الدين بن أيوب، وحكمت مصر وبلاد الشام (سورية - فلسطين) الإسلامية والجانب الأكبر من شمالى بلاد الجزيرة واليمن، فى نهاية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) والنصف الأول من القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى).

والجد الذى تنتسب هذه الأسرة إليه هو أيوب بن شاذى بن مروان، وقد ولد فى قرية اجْدَنَقَان قرب دبيل فى أرمينية، وهو أحد أفراد العشيرة الروادية من قبيلة الهذبانية الكردية. وفى مستهل القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) كان فى خدمة

آل شـداد، وهم أيضا من الأكـراد الذين قلدهم السلطان السلجوقى ألپ أرسلان مناصـب فى حكومـة هذا الإقلـيم، فى منتصف القرن السـابق. ومهما يكن من أمر فإن الأتراك تخلصـوا شيئا فشـيئا من جـمـيع الأمـراء والسـادة الأكـراد، فالتحق كثـير منهم بخدمة هذا السلطان حتى لا يـفقدوا كل شىء، ومما قـربهم إليـه أنهم كـانوا مـثله من أنصـار أهل السنة. وفـقد آل شـداد بلدة دبيل عـام ٥٢٤هـ (١١٣٠م)، فـالتـحق شـاذى بخـدمـة بهـروز السـلجـوقى الحـاكم العسكرى للعراق، وكـان بهروز يحتفظ بتكريت إقطاعا له، فـعين شاذى عـاملا على تلك المدينة، وخلفه بعد وقت قصير فى هذا المنصـب ابنه أيوب (Prehistory of Saladin: V. Minorsky فى Studies in Caucasian History، كـمـبـردج سنة ١٩٥٣، ص ١٠٧ ـ ١٢٩).

واسـتـحق أيوب بهـذه المثـابة شكر زنكى صـاحب الموصـل وحلب، إذ أن أيوب قـدم لزنكى الـعـون الذى مكنه ـ بعد هزيمته من الخليفة ـ من عبور نهر الفـرات والانسـحـاب بقـواته دون أن تلحق به كـارثة. واختط زنكى لنفـسه، أولا وقبل كل شىء، سياسة مقررة فى البلاد الواقعـة وراء الموصل، تقوم على إخضاع الأكراد ثم تجنيدهم فى جيشه. والتـحق أيوب بخـدمـتـه عـام ٥٣٢هـ (١١٣٨م) فـأفـاد منه عـلى الفـور فى الشام، وعينه عاملا على بعلبك المواجهة لدمشق. وعند وفـاة زنكى وضـع أيوب نفـسـه تحت تـصـرف أمـيـر دمـشق البورى، فـعينه هذا الأمـير عـاملا على تلك المدينة، وفى الـوقت نفسـه التـحق أخـوه شيـركوه بـخدمـة نور الدين بن زنكى صـاحب شمالـى الشام، فأقـطعه حمص. ومهما يكن من شىء فإن اتجاه الرأى العـام فى دمشق أدى آخـر الأمر إلى توحـيـد الشام الإسـلامـية بـغيـة مواصلـة القتال عـلى نحو أفـضل ضد الفـرنجة، تحت لواء الأمـيـر نور الدين، وكـان من أقـوى الأمراء على الجـهـاد وأشدهم حمـاسة له، وأسهم الشقـيقان شـيـركوه وأيوب بـنصـيـب كبـيـر فى خضوع دمشق وتسليمها.وآثر أيوب أن ينضم إلى جـانب نور الدين الوالى على قصبة الشام.

ويسـتـحـيل علينا فى هذا المقـام أن نصف بالتفصيل ما قام به شيركوه من

جهود في خدمة نور الدين. ويمكن القول إن نجم الأسرة أخذ في الصعود عندما اختاره نور الدين - رغم إرادته - لقيادة الجيش الموجه إلى مصر استجابة لما طلبه الوزير شاور من التدخل في أمورها ضد خصومة. وانتهى القتال المرير الذي دام عدة سنوات، باغتيال شاور والمناداة بشيركوه خلفا له في الوزارة. صحيح أن شيركوه مات بعد أسابيع سنة ٥٦٤هـ (١١٦٩م)، بيد أن ابن أخيه صلاح الدين كان إلى جانبه وسرعان ما وفق إلى حمل جيوش الاحتلال على الاعتراف به خلفا لشيركوه.

ويعد صلاح الدين (المعروف في أوروبا باسم Saladin) المؤسس الحقيقي للدولة، ويمكن تقسيم تاريخها إلى ثلاثة عهود: عهد صلاح الدين نفسه وفيه اتخذت الدولة صورتها النهائية، وهذا العهد يحمل طابع شخصيته، وهي تعد أقوى شخصية في الأسرة، وإن كانت السياسة التي انتهجها خلفاؤه قد تعارضت مع سياسته من عدة وجوه وعهد خلفائه الأوائل، وهو عهد اتسم بالتنظيم، واستمر حتى وفاة الملك الكامل سنة ٦٣٥هـ (١٢٣٨م)؛ وأخيرا عهد الانحلال الذي استمر أمدا طويلا. ومن المفيد أن نعرض لدراسة عدة مشكلات اقترن بها التنظيم الداخلي في العهد الثاني، وهي مشكلات شائعة في تاريخ النظام بأسره.

١ - ليس من اليسير أن نعرض هنا تاريخا مفصلا لحكم صلاح الدين، وسوف نتناول هذا الموضوع في المادة الخاصة به، وحسبنا أن نحاول هنا الكشف عن المعالم التي لابد منها لمعرفة العهد التالي، وهي معالم لابد أن نضعها نصب أعيننا عند الحديث عن الأيوبيين.

وعلى الرغم من تقلد شيركوه وصلاح الدين السلطة في مصر مع اتباع جل المراسم التي كانت مرعية عند تقليد أسلافهم من وزراء النظام الفاطمي، وذلك بمقتضى براءة تصدر من الخليفة العاضد، فإنهما كانا يمثلان تقاليد الجهاد المأثورة عن السلاجقة وهي تقاليد كانت شائعة على تفاوت في ذلك بين جميع الأمراء والأتراك في آسية الإسلامية إبان ذلك العهد، وكانت تتمثل بصفة خاصة في نور الدين، ورأى صلاح الدين عام ٥٦٦هـ

(١١٧١م) أن فى مقدوره القضاء على الخلافة الفاطمية وإعلان عودة مصر إلى حظيرة الولايات التى تدين بالولاء للخليفة العباسى فى بغداد. وأصبحت مصر لأول مرة منذ قرنين تدين رسميا بمذهب أهل السنة مرة أخرى، والحق إن غالبية السكان لم يكونوا قط من أنصار مذهب الإسماعيلية الذى فرضه الفاطميون، وعلى الرغم من أن العناصر الوثيقة الارتباط بالنظام الفاطمى قد حاولت استعادة مكانتها بالفتن، فإن قيام النظام الجديد قد قوبل من الجماهير بلا اكتراث، مثل ما فعلوا مع النظام السابق.

ورأى صلاح الدين أنه تقلد منصبه من الخليفة الفاطمى ثم من الخليفة العباسى، وأنه كان فى الوقت نفسه تابعا لنور الدين، وهنالك وجد نفسه فى موقف محير حيال هذا الأمير، ولم يكن بد من أن يدب الخلاف بينهما لو لم تعاجل المنية نور الدين عام ٥٦٩ هـ (١١٧٤م). ولم يلبث أن أدى ضعف خلفاء نور الدين وتنازعهم إلى التعجيل بانتقال السلطة العسكرية الغالبة فى المناطق التى تجاور «الشرق اللاتينى» إلى مصر آنذاك بعد أن ظلت خمسين عاما ماثلة فى شمالى الشام. وإذا كان خلفاء نور الدين قد تخلوا عن سياسة الجهاد التى أضفت على سلفهم ما كان يتمتع به من هيبة وقوة فإن صلاح الدين رأى أن يسير على هذه السياسة نفسها، وإن تعذر علينا أن نتبين إلى أى مدى اقترن الطموح عنده بالاقتناع الصادق الذى لا يعتريه الشك (H.A.R. Gibb The Achievement of Saladin فى Bull. of the John Rylands Library، مجلد ٣٥ ـ ١، سنة ١٩٥٢، ص ٤٦ ـ ٦٠).

وأيا كان هذا الأمر فإن فكرة الجهاد أدت به إلى المطالبة بأن تكون له القيادة الموحدة لجيوش المسلمين، لكى يكسب إلى صفه الجانب الأكبر من الرأى العام، ولكى ينشئ فى آخر الأمر دولة باسمه تضم البلاد المتوارثة عن نور الدين ومنها مصر والشام الإسلامية وجزء من أرض الجزيرة وتتسع رقعتها وتكون أكثر تماسكا من مملكة سلفه فى الوقت القصير الذى وصلت فيه إلى ذروتها. وقد تحقق له ذلك عام ١١٨٣م، وفى الوقت نفسه دانت اليمن

لأقــاربه، ومكـن أحـــد قـــواده ـ وهو قــراقــوش ـ لنفــســه عــلى تخــوم بلاد تونس.

واستطاع صلاح الدين، بفضل القوة التى نشأت بهـذه الوسيلة، أن يفـيد من الأزمة الداخلية التى تـعرضت لها مملكة بيت المقدس، والصعوبات التى واجهتها الإمبراطورية البـوزنطية، والتوتر الذى دب بينه وبين اللاتين منذ عام ١١٣٨م، وأخـــذ على عـــاتقـــه طـرد هؤلاء من فلسطـين والشــام. ونجـاحـــه فى هذه المهمـة كان له الفـضل الأكبـر فى المجد الذى بلغه بين أهـل زمانه وبين الخلف على السواء. فـقد هزم الفرنجـة هزيمة ساحـقة فى وقـعة حطين عـام ٥٨٣هـ (١١٨٧م) وعـادت بيت المـقـدس بعـد ثمانين عاما إلى أيدى المسلمين وسقطت أراضى الصليـبـيـين بأسـرها تقـريبـا ومنهـا قـسم كـبـيـر من السـاحل فى الشـهور التـالية، ولم تصـمد أمـامه إلا صور وطرابلس وأنطاكية.

كان سلطان صلاح الدين يستند إلى قوة الجيش، وكـانت سياسـتـه كلها فى حـاجة إلى جـيش قوى. ولم يعـد هناك وجود لجيش الفاطمـيين اللهم إلا فرقا من الجند غـير النظـاميـين، ولم يكن بد من أن يعتمـد على الجيش التركى وهو دخـيل على شـعب مصـر تمامـا، ورثه صلاح الدين عن نور الدين وطوره على حـساب مـوارد مـصـر. وكان الجـيش المصرى يتألف عام ٥٧٧ هـ (١١٨١م) من ١١١ أمـــيـرا و٦,٩٧٦ طواشـــيـا (فـرسـانا مـجـهـزين بكامل العـتـاد) و١,١٥٣ قرة غلام (فرســان من الطبقة الثـانية)، وهذا عـدا سكان الحـدود من العـرب الذين لا يصلحـون للقـتـال فى الغـــزوات الخـارجـــيـــة (H.A.R. Gibb Cahuers d'Historie Egyptienne, The Armies of Saladin، مجلد ٣، جـ ٤، سنة ١٩٥١، ص ٣٠٤ ـ ٣٢٠).

ولابد أن يضـــاف إلى هذا الجـــيش فـرق الجند من الشــام وبلاد الجـزيرة، وتشمل فرق الموصل، وهى القوات التى نصت عليـها المعـاهدة التى عقـدت بعد انتـهـــاء الحـروب بين عـــامى ١١٧٤ و١١٨٣م ورخـــصت لصـــــلاح الدين باستدعائها عند الحاجة، وهى تربو فى مـجمـوعهـا على ٦٠٠٠ رجل. وجـدير بالذكر أن صلاح الدين انتصر فى وقعة حطين وهو يحـارب بكل قـواته تقريبـا

التى كانت تناهز ١٢,٠٠٠ من الفرسان وقد حقق بها انتصاراته التالية. بيد أن حشد مثل هذه الجيوش فى حالة تأهب للحرب فترة طويلة لم يكن ميسورا فى العادة، مثلها فى ذلك مثل الجيوش الأوروبية، نظرا لاحتياجات الجنود المتجددة من الأغذية والمؤن وكان لابد من بذل جهود كبيرة والاقتناع بالغاية من القتال للحفاظ على القوة الفعالة التى لا غنى عنها لخوض غمار الحرب الصليبية الثالثة. وكانت المعدات اللازمة للحرب والحصار ـ والتى ازدادت كما وكيفا فيما يرجح ـ قد حظيت بالاهتمام أيضا، ويتضح ذلك من الرسالة الخاصة بصناعة المدافع التى كتبها مُرْضَى (أو مَرضى) بن على ووصلت إلينا (تحقيق CL. Cahen فى B.Et. Or.، جـ ١٢، سنة ١٩٤٨، ص ١٠٨ ـ ١٦٣).

وكان صلاح الدين فى السنوات الأولى من حكمه مهددا من الأساطيل البوزنطية والنورمندية والإيطالية التى تستخدم القواعد المنتشرة فى الشرق اللاتينى، فبذل جهدا كبيرا لإعادة إنشاء الأسطول البحرى للفاطميين فى البحر المتوسط بعد أن أصيب بالعطب فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) نتيجة للاضطرابات الداخلية وتقدم الصليبيين والإيطاليين. وتمكن بفضل هذه الجهود من شن هجمات على أقرب موانى الفرنجة، ولا نستبعد الرأى االقائل بأن توسع قراقوش فى الزحف على طول الساحل الإفريقى، كان يستهدف ـ علاوة على إيجاد مخرج للتخلص من التركمان المشاغبين ـ السيطرة على الشواطئ لإتاحة التنقل بحرية لسفن المسلمين، وتيسير الحصول على مصدر يمده بالأخشاب والبحارة.

وجاءت الحرب الصليبية فوضعت حدا لهذا الجهد الذى لم يؤت ثماره بسبب نقص كفاءة مصر فى هذين المجالين الأخيرين، ويبدو أن خلفاءه لم يكرروا هذه المحاولة (A. S. Ehrenkreutz: The Place of Saladin in the naval history etc. فى Jaos مجلد ٧٥، جـ ٢، سنة ١٩٥٥، ص ١٠٠ ـ ١١٦).

ولم يكن الاهتمام بالمصالح التجارية هو الدافع الوحيد لصلاح الدين بعد توليه السلطة إلى تجديد وزيادة

الصــلات التى كـانت قـائمة فى عـهـد الفاطميين مع المدن التجارية الإيطالية ـ ومنها بـيزة التى ذهبت إلى أقـصـى حد فى تشجيع الفرنجة على مهاجمة مصر ـ بل كـان هناك دافع آخـر هو ولا شك الحاجـة إلى الحصـول على المواد الخام اللازمة لتسليح قـواته برا بحرا. وأقبل أهالى بيـزة وجنوة والبندقـية زرافـات إلى الإسكندرية، ووجـد فيـها البنادقـة عـوضـا عن تعـذر التـجـارة مع القسطنطينية يفـوق ما وجدوه فى عكا، وهذا مـوقف وضعـتهم فـيه الحكومـة البـوزنطيـة من عـام ١١٧١ إلى عـام ١١٨٤ (CL. Cahen: Orient Latin et commerce du Levant فى Bull. de la fac. des Lettres de Strasbourg، جـ ٢٩ ـ ٨، سنة ١٩٥١، ص ٣٢٢)، وكـان فـى وسع صـلاح الدين أن يبـاهـى فى الرسـائل التى بعث بهـا للخـليفـة بأن الفـرنجـة أنفسـهم كانوا يسـلمونه أسلحـة أعدت من قـبل لكى تسـتـخـدم ضد فـرنجـة آخرين (أبو شامة، جـ ١، ص ٢٤٣).

وأفـاد صـلاح الديـن أيضـا من التطورات السـياسـيـة فـى بوزنظة وقـبـرص، وشـرع فى التـفـاوض مع أميـريهمـا للوقوف معـه ضد الفـرنجة دون أن يعـرف ذلك أى بلد منـهـمـا. وشـعـر صـلاح الدين بأن التـهـديد الأوروبى أصـبح وشـيكا ـ وكـان قـد أصبح من قبل حليفـا بوساطة قراقوش لبنى غـانية المرابطين أصـحاب جـزائر البليـار على النـورمنديين والموحـدين ـ وهنالك حـاول أن يتقرب من المـوحدين ليكون حلفـا، بحـريا فى جـوهره، على الصليـبـيـين: على أن هذه المحـاولة لم تكـلل بالنجـاح (انظر Gaudefroy-Demombynes، فى Mélanges. René Rasset II؛ سعـد زغلول عبد الحـميـد فى مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية جـ ٦ ـ ٧، سـنـة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣، ص ٢٤ ـ ١٠٠)، ولهذه الأسباب نفـسها تفاوض مع السلاجقة فى آسية الصغرى.

ومن الطبـيـعى أن تكون سـيـاسـة الحـرب باهظة التكالـيف وهذا أثر على الامكانات المالية فى عهـده حتى أنه كان على شفا الإفلاس دائـما، ومع ذلك فقد حـرم فى كـل مكان الضـرائـب التى تخالف الشرع فى نظر الفـقه تمشيا مع مـثله الدينى الأعـلى الذى قـامت عليـه دعوته، وكـانت رغبتـه فى إزالة كل أثر للنظام الفاطمى تـدفعه إلى أن يستـبدل

بنقدهم سكة جديدة تتفاوت فيها الدنانير الذهبية والدراهم فى الوزن ويتعذر الحصول عليها بقيمة محددة، بيد أن عبء النفقات وتدهور الدخل الذى كان أولا وقبل كل شىء نتيجة للاضطرابات، ونفاد الذهب المصرى وخطورة الطرق المؤدية إلى مناطق الذهب السودانى بسبب سيطرة الموحدين عليها أدت إلى عدم استقرار معيار الدينار وإلى سك دراهم تحتوى على كميات متفاوتة من خليط المعادن إلى جانب الدرهم المصرى الشرعى (وكان يحتوى على ٣٠٪ من وزنه فضة ويعادل ١/٤٠ من الدينار). ونشأ ذلك بطبيعة الحال اختفاء العملة السليمة. وعاش صلاح الدين ثم العزيز على القروض التى حصلا عليها من التجار والأمراء، صحيح أنه يمكن الدفاع عن هذه السياسة بأن فى الإمكان على المدى الطويل إعادة الاستقرار المالى بفضل المكاسب التى تجنى من الحرب، بيد أن هذا الحساب، إذا كان قد وضع فى الاعتبار، قد ثبت خطؤه نتيجة للحرب الصليبية الثالثة (انظر A.S. Ehrenkreutz: Contribution to the Knowledge of the fiscal administration of Egypr... فى BSOAS، مجلد ١٥؛ جـ ٣، سنة ١٩٥٣، مجلد ١٦، جـظ ٣، سنة ١٩٥٤؛ The Standard of fineness of gold coins in Egypt.. فى JAOS، مجلد ١١٤، جـ ٣، سنة ١٩٥٤، The Crisis of the dinar in the Egypt of Saladin، فى المصدر المذكور، مجلد ٧٤، جـ ٣، سنة ١٩٥٦).

ومن النتائج التى أدت إليها سياسة صلاح الدين قيام حلف من القوات الغربية لإنقاذ الشرق اللاتينى انضمت إليه المدن الإيطالية نفسها التى أثار مشاعرها العدائية قفل الموانى الشامية فى وجهها. وأخيرا نستطيع القول بأن الفرنجة إذا كانوا لم يستطيعوا استعادة بيت المقدس فإنهم استعادوا على الأقل الجانب الأكبر من الساحل الشامى الفلسطينى، كما أنهم وضعوا أيديهم على قبرص التى أمدتهم من يومها بقاعدة بحرية آمنة وملاذ يستطيعون الانسحاب إليه. وإذا كان صلاح الدين لم يهزم قط فإنه إزاء الجهد الضخم الذى بذله خلال سنتين بطولهما؛ رأى أنه

لابد من أن يهدأ فترة يستريح فيها ويلتقط أنفاسه، ويتعذر علينا التكهن بما كان صلاح الدين يعتزم أن يفعله لأنه مات بعد بضعة شهور من إبرام اتفاقية السلام سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣م).

٢ ـ عهد الملك العادل والملك الكامل المتوفى عام ٦٣٥هـ (١٢٣٨م): والظاهر أنه كان جوهره عهد ركود وتنظيم بعد الاضطرابات التى حدثت إثر وفاة صلاح الدين.

ولقد كانت السنوات الثمانى التى أعقبت اختفاء مؤسس الدولة من المسرح محكا لاختبار مفهوم وحدة الأسرة كما تصورها بالنسبة لملكه وخلافته. وكان صلاح الدين قد منح أواسط الشام وجنوبيها لابنه الأفضل، ومصر لابنه الثانى العزيز، وحلب لابنه الثالث الظاهر غازى، أما حماة فقد انتقلت لابن أخيه تقى الدين عمر، وأما حمص فكانت من نصيب ابن عمه المجاهد وهو حفيد شيركوه، وأخيرا فإن الجزيرة انتقلت إلى حوزة شقيقه العادل أبى بكر ـ وتم توزيع هذه الأراضى إما إقطاعا فى حياته أو نصيبا معلوما من ميراثه، يضاف إلى ذلك اليمن وقد حكمها اثنان من إخوته على التوالى. وكان للعادل أبى بكر شأن كبير إبان حكم صلاح الدين ديبلوماسيا ورجل إدارة، وكان وقتذاك أكبر أفراد الأسرة سنا وأبرز الأحياء منهم على الإطلاق، وكان أبناء صلاح الدين يلجأون إليه فى عدة مناسبات ويلتمسون رضاه والانتصار لهم أو الفصل بينهم إذ كانوا ضعافا لا يعرفون إلا اللهو والشجار، وسواء أكان العادل رجلا طموحا أم لم يكن فقد أخذ يتضح أن الحرص على بقاء الملك فى البيت الأيوبى قد فرض عليه أن يهمين على مصائره فنصب نفسه عام ٥٩٧ هـ (١٢٠٠م) سلطانا فى القاهرة ووزع إمارتى دمشق والجزيرة بين أبنائه ولم يسمح بقيام إمارات إلا فى حلب وحمص وحماة التى اضطرت إلى إعلان ولائها له حتى تضمن لنفسها البقاء وذلك أثر المعارك الأخيرة التى دارت بينه وبين الأمراء السابقين عام ١٢٠١م. ومن الطبيعى أن تعقب وفاة العادل مشكلات مماثلة، وأدى وجود حملة صليبية على دمياط وقتذاك (٦١٥هـ = ١٢١٧م) إلى التفاف

الأسرة فترة ما حول ابنه الأكبر الكامل، وقد تولى الكامل مثل أبيه حكم مصر وكان بدوره شخصية مهيبة. وما أن زال خطر الفرنجة حتى تفككت عرى الاتفاق بينه وبين أخيه المعظم أمير دمشق المتوفى عام ٦٢٥ هـ (١٢٢٨م) ثم مع الناصر داود ابن المعظم وخلفه. وشد من أزر الكامل ولاء شقيقه الآخر الأشرف فمنحه دمشق عوضا عن ديار مضر وأبعد داود إلى الكرك. ثم أصبح الكامل رأس الأسرة بلا منازع بضع سنوات؛ ومهما يكن من أمر فإن الود بينه وبين الأشرف أخذ يفتر إلى أن مات الأشرف عام ٦٣٥ هـ (١٢٣٧م) فانتزع الكامل دمشق من شقيقه الآخر الصالح إسماعيل وكان الأشرف قد عهد إليه، بيد أن الكامل نفسه ما لبث أن توفى فى مستهل العام التالى، وكان بحق آخر رجل من بنى أيوب يستطيع توحيد كلمة البيت الأيوبى تحت إمرته. وجدير بنا ألا ننزلق فى الخطأ بسبب هذه الخلافات، فقد كانت أغلبية أفراد الأسرة حتى ذلك الحين على استعداد للتضامن فى مواجهة الأعداء وإيثار هذا على مصالحهم الشخصية. وعادوا إلى التضامن بوسيلة أو بأخرى؛ وظل هذا التضامن قائما زهاء نصف قرن وتغير الموقف بعد وفاة الكامل.

ومهما يكن من أمر فإن المنافسة بين الأيوبيين وجيرانهم من الأمراء كان لها دخل فيما حدث بينهم من انشقاق، فقد حدثت عام ٦٠٤ هـ (١٢٠٧م) فتن فى أخلاط أتاحت للأوحد بن العادل، وكان وقتذاك عاملا على ديار بكر، فرصة مكنته من ضم ميراث شاه أرمن إلى المملكة الأيوبية (وهناك خلف الأشرف الأوحد بعد وفاته). وضمت بلاد أخرى فى ديار بكر وديار ربيعة، وأخيرا ضمت عام ٦٣١ هـ (١٢٣٣م) آمد وحصن كيفا ولم يبق من بيت أرتق القديم إلا فرع واحد هو فرع ماردين، وهكذا قدر للأيوبيين أن يخرجوا من هذه الحروب أعظم جاها وسلطانا.

وعلى أية حال فإن سياسة أرض الجزيرة وإيران منذ حوالى سنة ١٢٢٥م كان يهيمن عليها اقتراب جلال الدين منكوبرتى على رأس قومه من أهالى خوارزم فارين من الغزو المغولى، وأعمل جلال الدين السيف والنار فى إيران ومشارفها، وانضم إليه المعظم

وخصوم الأشرف والكامل من أهل الجزيرة واستطاع آخر الأمر أن يستولى على أخلاط بعد أن تعرضت للسلب والنهب بصورة فظيعة (١٢٢٩م). ثم غزا خوارزمشاه آسية الصغرى، وكان الأشرف يزود السلطان السلجوقى بالمدد. وفى هذه المرة لقى الغازى هزيمة ساحقة قرب أرزنجان سنة ٦٢٨ هـ (١٢٣٠م).

وكان ثمة أسباب أبقى للاحتكاك بين السلاجقة والأيوبيين، ذلك لأن مصالح البيتين تعارضت من قبل فى ديار بكر فى عهد صلاح الدين.ولم يعد هناك مفر من الصدام فى القرن الثالث عشر بعد نمو قوة السلاجقة وسعيهم إلى الانتقال من جبالهم والانتشار فى سهول بلاد العرب من شمالى الشام إلى ديار بكر واستطاعوا تحقيق ذلك كلما سمحت الظروف، إما بمهاجمة الأيوبيين فى عقر دارهم أو بالوقوف إلى جانب الحكام من فرع البيت فى حلب لحمايتهم من أبناء عمومتهم فى مصر، وأرسل الأشرف حملة لمساعدة كيقباذ، وتصور الكامل على إثرها أن فتح الجزء الشرقى من بلاد السلاجقة أمر ميسور، فحشد جيشا ضم كل قوات الأيوبيين وغزا هذا الجزء عام ١٢٢٣م. وكان للجهل بطبيعة البلاد وافتقار بعض من أسهموا فى هذه الحملة إلى الحماسة أكبر الأثر فى فشل المشروع. وانتزع جيش السلاجقة من بعد آمد من خلفاء الكامل (سنة ١٢٤١م) بعد أن انتزع من أعوان الأشرف أطلال أخلاط.

وأخيرا نجد أن الأعداء من المسيحيين كانوا يتربصون، فقد كان لا مناص من محاربة الكرج فى البلاد المجاورة لأخلاط بالذات والفرنجة أنفسهم بطبيعة الحال. واستخلص الأيوبيون فى الحالة الأخيرة من الحرب الصليبية الثالثة درسا أملى عليهم سياسة تتعارض مع سياسة صلاح الدين. وكان الهدف من هذه السياسة المحافظة على السلام والكف عن القيام بأى عمل عدائى نظرا للمزايا الاقتصادية التى تعود عليهم إذا حل الصفاء والوئام محل الخصام من جهة، ولسد الطريق أمام أى ذريعة ينتحلها الأعداء لشن حملات صليبية جديدة فى المستقبل من جهة أخرى. صحيح أن الحملات الصليبية لم تتوقف، ولكنها لم

توجه من الفرنجة فى الشرق، بل أعدت وخطط لها سلفا فى أوروبا. ومن الطبيعى أن يتخذ الأيوبيون كل ما فى وسعهم من أسباب الحيطة لإحباطها، ولم يكن هناك ما يدعو للتهاون العسكرى. وأدى سقوط بوزنطة وتدهور قوة الموحدين إلى حرمان الأيوبيين من الحلفاء الذين يمكن الاعتماد عليهم، وكان صلاح الدين قد حاول أن يضمهم لصفه، وبعد أن كف الأيوبيون عن الاحتفاظ بأسطول كبير يصلح للهجوم اعتمدوا فى حماية مصر على الجيش البرى والتحصينات، كما لجأوا أحيانا إلى نسف المنشآت الساحلية (تنّيس) وبث العيون والأرصاد. ومهما يكن من أمر فإن الخلفاء من الأيوبيين، حتى العادل والكامل، حاولوا بقدر الإمكان أن يعدلوا عن احتمالات الحرب الباهظة التكاليف، إلى الدبلوماسية.

وانتهج العادل هذه السياسة فأعاد إلى الفرنجة عام ١٢٠٤ما كان يحتله من المواقع الساحلية التى تعد امتدادا لبلاد الفرنجة ما عدا الشقة المحصورة فى اللاذقية والتابعة لإمارة حلب. وفى الحرب الصليبية الخامسة عرض خلفه الكامل على الفرنجة إعادة بيت المقدس مقابل الجلاء عن دمياط - بينما كان يدعو أشقاءه فى آسية أن يخفوا لنجدته - فرفض الفرنجة، وحرص الكامل على ألا يخوض غمار أى معركة حقيقية. ولقد تكشف هذا الموقف على نحو دبر تدبيرا للتأثير فى الرأى العام، وكان ذلك بخاصة فى الحرب الصليبية التى شنها فردريك الثانى. واشتدت رغبة الكامل فى مسألة الفرنجة عندما شعر بأنه مهدد من المعظم حليف الخوارزميين. ولما كان مدركا للظرف التى تجعل الإمبراطور ينزع بفطرته إلى المفاوضات، فقد تنازل له آخر الأمر عن بيت المقدس على شريطة ألا تقام فيها تحصينات وأن يحافظ فيها على حرية العبادة. وتوطدت بين العاهلين صداقة حقيقية ظلت قائمة حتى بين خلفائهما.

وواجهت إمارة حلب مشكلات محلية تختلف عن ذلك اختلافا طفيفا، فقد راع هؤلاء الأمراء أنهم - من دون أحفاد صلاح الدين المباشرين - يواجهون أسرة العادل، فسعوا إلى التحالف مع

أبناء تلك الأسرة بالتصاهر والعمل على حماية أنفسهم من سلاطين مصر بطلب العون حينا من الأيوبيين فى الجزيرة وحمص وحماة، وحينا من سلاجقة الروم، وكانوا بطبيعة الحال يتحالفون فى بعض الأوقات مع طرف من هؤلاء على الطرف الذى يتجاوز الحدود فى جوره. أضف إلى هذا أن مطامع مملكة قيليقية الأرمنية قد أزعجتهم أيضا فتدخلوا ضدها مرارا مع السلاجقة ومدوا يد العون إلى أمراء الفرنجة الأنطاكيين الأضعف شأنا. وأدت سياسة المسالمة مع الفرنجة إلى نتيجة طبيعية قصدوا إليها وهى استئناف العلاقات التجارية مع الإيطاليين ودعمها (ومع الفرنسيين فى الجنوب والقطالونيين وقتذاك بدرجة أقل).

وكانت سفن جنوة وپيزة والبندقية، حتى قبل أن تبرم معها معاهدات رسمية من جديد، تسافر إلى الإسكندرية بعد الحرب الصليبية الثالثة كما كانت تفعل من قبل، وإلى دمياط وإن كانت رحلاتها إليها أقل، ويتضح ذلك من الوثائق الخاصة فى محفوظات البندقية وجنوة. وفى عهد العادل أيدت سلسلة من الاتفاقات حقوق هذه الدول فى تخفيض المكوس والتمتع بتسهيلات إدارية وقضائية. يضاف إلى هذا أن سهولة الوصول إلى إمارة حلب بحرا أدت إلى أن التجار الإيطاليين لم يعودوا يقصرون نشاطهم، حتى فى الشام، على موانى الفرنجة، بل أخذوا ينزلون فى اللاذقية ويغشون بانتظام أسواق حلب ودمشق، ويبدو أن وليام سپينولا Spinola، وهو من الشخصيات الهامة فى جنوة، كانت له حظوة خاصة لدى العادل، وكان يصحبه وهو يفتش على ضياعه (ويمكن ملاحظة هذا لدى عقد مقارنة بين حوليات جنوة Annals of Gé-noa التى استشهد بها شاوبه Schaube فى كتابه Handelsgeschichte der Mittelm-eer-Romanen ص ١٢١، وابن نظيف المذكور فى Amari: المكتبة الصقلية العربية، جـ ٢، الملحق، ص ٣٥ وكان غير معروف لدى شاوبه Schaube). وكانت مصر تبيع لأوربا بعض منتجاتها، وأهمها وقتذاك حجر الشب فيما يظهر، فضلا عن منتجات المحيط الهندى التى تمر بأراضيها سلعا عابرة. ومن الطبيعى أن تكون الحروب

الصليبية أو الخوف من التعرض لهجمات مفاجئة من الأسباب التى أدت إلى إثارة أزمات، كما حدث عندما قبض عام ١٢١٥ م على ثلاثة آلاف تاجر اجتمعوا فى الإسكندرية ثم أخلى سبيلهم، ومع هذا فقد استؤنفت العلاقات حتى بعد الحملة الصليبية على دمياط (كما يتضح ذلك ضمن أمور أخرى من وثيقة خاصة بالإعفاء محررة باللغة العربية من الكامل إلى البنادقة، وقد أعدها للنشر صبحى لبيب) واستمرت قائمة فى الغالب، دون أن يتخللها انقطاع، حتى منتصف القرن.

وكانت السيادة فى البحر المتوسط للإيطاليين، وكان دور مصر فى التجارة معهم سلبيا خالصا، ولم تكن تجنى من الربح إلا ما يعود عليها من الضريبة والعمولة، ومع ذلك فقد حرم على الإيطاليين النفاذ إلى البحر الأحمر، وظلت تجارة المحيط الهندى مقصورة على رعايا الولايات الإسلامية (أو الهندية).

ولسنا فى موقف يتيح لنا أن نحدد بالضبط الدور الذى قام به المصريون أو اليمنيون أو غيرهم من الشعوب الشرقية. يضاف إلى هذا أن طبيعة التجار المعروفين باسم الكارمية، وهم الإخصائيون بمصر وعدن فى تجارة المنتجات المستوردة من المحيط الهندى وبخاصة الأفاويه، لا تزال يكتنفها الغموض. ويبدو أنهم ظهروا لأول مرة أيام الفاطميين، بيد أنهم برزوا بالفعل فى عصر الأيوبيين ليقوموا بالدور الذى اقتصر عليهم بنوع خاص فى القرن التالى (انظر التوضيحات الصحفية التى أمد بها كوتين Goitein وفيشل Fischel صحيفة Journal of the Economic and Social History of the Orient سنة ١٩٥٨؛ G. Wiet: Les archands d'Epices، فى Cahiers d'historie Egyptienne، سنة ١٩٥٥). ولعل الدافع الأول لاحتلال اليمن كان كف أنصار عودة الحكم الفاطمى أو الحصول على ملجأ أمين للأيوبيين هناك آخر الأمر، وإن كان الهدف منه أيضا هو ولا ريب تحسين العلاقات التجارية بين اليمن ومصر، وهذا ما حدث بالفعل. وهذه العلاقات أساسية بالنسبة للطرفين خصوصا بعد أن اتفقا على التعامل

بالسكة اليمنية، وتوحيد بعض الإجراءات (ابن المجاور، طبعة لوفكرن Lofgren ص ١٢ وما بعدها).

وليس من شك فى أن ما نعمت به مصر من أمن داخلى كامل أو يكاد - إلى جانب فترات السلم التى طال أمدها نسبيا وأفادت منها الشام - كان له أثر حسن على الرغم من تعذر تقديم بيانات دقيقة عن اقتصادهما الذى حفزته أيضا إمكانيات التجارة، التى جهد الأيوبيون عامدين إلى النهوض بأسبابها، وإن كانوا قد فعلوا ذلك من أجل مصالحهم المالية فحسب، وفى وسعنا تكوين فكرة عن موارد الشام والجزيرة من كتاب الأعلاق لابن شداد الذى يصف الموقف قبيل هجوم المغول. أما فيما يختص بالحرف فى دمشق، فإننا نجد الكثير عنها فى رسالة عن الحسبة وضعها عبد الرحمن ابن نصر الشيزرى حوالى عام ٦٠٠ هـ (١٢٠٠ م؛ طبعة العرينى، القاهرة سنة ١٩٤٦، وترجمها برنهاور Bernhauer، بعنوان Les institutions de police etc.، فى Jour. As. سنة ١٨٦٠، وجاء فيها أن اسم المؤلف هو النبرواى). ويبدو أنها الأصل فى جميع الرسائل التالية من هذا النوع فى الشام ومصر، وفيما يختص بمصر توجد إلى جانب ما أورده المقريزى، بيانات كثيرة فى رسائل ابن المماتى والنابلسى (انظر ما يلى). ويؤكد النابلسى بصفة خاصة اهتمام الكامل بالمحافظة على الغابات وأعمال الرى وحرص الدولة على زراعة قصب السكر.. إلخ. وظلت مصر دائما وبصفة عامة، على نقيض الدول الأيوبية الأخرى، خير البلاد التى تعتمد فى بعض شئونها على الاقتصاد المؤمم، وبخاصة فى مجال التعدين وإنتاج الأخشاب وتجارة المعادن والخشب وبعض وسائل النقل وصناعة الآلات والأسلحة.. إلخ. ويؤكد كتاب «اللمع» للنابلسى، وهو كتيب صنف بعد الفتن التى نشبت إثر وفاة الكامل، الضرر الذى وقع بسبب تدخل القائمين على الاقتصاد الخاص فى أعمال الدولة إلى جانب ما اقترفه عمال الحكومة عندما بدت لهم أول بادرة للتراخى فى الإشراف عليهم.

وانتهجت الدولة فى عهدى العادل والكامل سياسة مالية صارمة إلى جانب العناية بالمسائل الاقتصادية.

واشتهر ابن شكر، وزير العادل العظيم بكفاءته العالية وسلوكه الذى لم يكن يحيد فيه عن الحق قيد أنملة مع الجميع على السواء حتى مع السلطان نفسه. واحتفظ بعده الكامل برقابة صارمة مماثلة على النفقات والموارد (وتشمل إقطاع الأمراء) وترك عند وفاته ثروة طائلة تكاد تعادل ميزانية عام بأسره. وفيما يختص بمصر يتضح من البحث الذى قام به النابلسى فى الفيوم، بالرغم من أنه يرجع إلى عام ٦٤٢ هـ، مدى دقة المساحة التقييمية والحسابات (انظر Le régie des impots :CI. Cahen dans le Fayyum Ayyubide فى Arabica جـ ٣/١، سنة ١٩٥٦). أما عن الإمارات الشمالية فقد ترك لنا ابن شداد بيانات عن الضرائب فى حلب ومنبج وسروج وبالس. وقد أدت العناية بالمسائل المالية والاقتصاد إلى تيسير سك الدنانير من جديد على نطاق واسع بالمعيار العدى المعهود قبل صلاح الدين، ومع ذلك يبدو أنه كان من الصعب منع تسرب السكة الفضية أمام السكة النحاسية (De Boüard L'év-olution monétaire de l'Egypte mediévale فى L'Egypte Contemporaine سنة ١٩٣٩).

ولم تتعرض للتاريخ الداخلى للإمارات الأيوبية إلا دراسات قليلة، ومع ذلك فمن الضرورى أن يعرف الناس ما حدث فى مصر بخاصة إذ وضعت فى هذا العصر أسس النظام الذى أبقى عليه المماليك قرنين من الزمان، وإن كانوا فى الواقع لم يفعلوا أكثر من إطالة عمره وسد ما فيه من ثغرات، ولتحقيق هذا قطعوا الصلة جزئيا بماضى الفاطميين وعملوا بتقاليد السلاجقة وآل زنكى الشائعة فى أقصى ربوع آسية، واحتفظوا فى الوقت نفسه بالتراث المصرى كشىء لابد منه وابتدعوا نظما جديدة تناسب البلاد، وطبيعى أن من العسير التعرض هنا لهذا الموضوع، وحسب الباحث أن يسجل بضع إشارات عابرة.

وكان نظام الدولة الأيوبية حتى السنوات الأخيرة من عهد الكامل تقريبا، يقوم على اتحاد أسرى شبه إقطاعى ولا يختلف عن نظام دولة بنى بويه مثلا، ويشبه بدرجة أقل، نظام دولة السلاجقة وآل زنكى. فقد وزع

عدد معين من الأقاليم - تحت إمرة سلطان يدين له الجميع بالولاء - على«أمراء تجمعهم رابطة الدم» تابعين له، ويتمتعون باستقلال ذاتى كامل فى إدارة هذه البلاد، بصرف النظر عن القيود التى يفرضها الولاء العسكرى للحاكم (انظر على سبيل المثال البراءة التى أصدرها الكامل لتولية أحد أمراء حماة والمحفوظة فى أخبار ابن أبى الدم (مكتبة جامعة أكسفورد، مارش ٦٠). وانتظمت تلك الإمارات المقطعة إقطاعات أصغر وزعت بدورها على أمراء من أقارب الدرجة الثانية، أو على بعض كبار الضباط ممن يدينون بالولاء للأمير التابع للسلطان، وطبيعى أن تزداد القيود على استقلالهم الفعلى. غير أن الإقطاع العسكرى بمعنى الكلمة، وهو ما سوف نتحدث عنه فيما بعد، لم يوجد إلا فى طبقة أدنى من ذلك مرتبة. ومهما يكن من أمر فإن هذا النظام بدأ يتعرض لبعض التعديل حوالى نهاية عهد الكامل، وحدث هذا عندما اشتد الصراع بين أفراد الأسرة فاضطر السلطان، وكان يمثله أثناء غيابه فى مصر نائب يختار من أفراد أسرته حينا ومن غيرهم حينا آخر، أن يستبدل بالأمراء فى الولايات الأسيوية عمالا، يختارون من بين أتباعهم، كما حدث مثلا عند تعيين شمس الدين صواب فى ديار بكر، ويظاهرون أميرا صغيرا أو لايفعلون، ويطلق على كل منهم لقب نائب، وهو يؤكد تبعيتهم أكثر من أى لقب آخر. وليس من شك فى أن الظروف التى أعاد فيها الصالح أيوب وحدة الأسرة الأيوبية بعد وفاة الكامل قد أدت إلى انتصار مبدأ المركزية، يضاف إلى هذا أنه لم تكن هناك على الإطلاق إقطاعات مستقلة ذاتيا فى مصر اللهم إلا ما منح منها بصفة استثنائية وبإجراء مؤقت صرف (كما فى الفيوم مثلا). ومن جهة أخرى فإن كل الأمراء الذين كانوا يتمتعون بالاستقلال الذاتى فى آسية كانوا يحملون لقب سلطان، مثل صاحب الأمر فى مصر، وإن كان صلاح الدين لم يطلق على نفسه رسميا هذا اللقب قط، ولعل هذا يرجع إلى ارتباطه بلقب وزير المتوارث عن الفاطميين، بل إن التابعين من الأيوبيين آثروا أن يحملوا لقب ملك.

ولم يتوحد قط تنظيم الولايات الأيوبية من حيث هو ثمرة طبيعية

للاعتبارات السابقة، وإذا تركنا اليمن جانبا، فإنه يمكن بوجه عام التمييز بين الأقاليم التى أبقت على الأنظمة التى وضعها آل زنكى ولم تدخل عليها تعديلا كبيرا من جهة، وبين مصر التى أخذت بأنظمة جديدة أو كانت جديدة على الأقل بالنسبة إليها من جهة أخرى، وكما يحدث عادة تحولت أجهزة الحكم المركزية هناك وارتبطت بماضى مصر أكثر من ارتباطها بأسس الإدارة المحلية وقواعدها، وبذلت محالة لإصلاح الأمور بمجرد انتهاء المتاعب التى تعرض لها الحكم فى البداية إبان حياة صلاح الدين نفسه، ويتبين هذا من وصف الأنظمة الفاطمية الذى كتبه ابن الطوير وتناول فيه النظام الجديد (مقتطفات منه وردت فى كتابى المقريزى وابن الفرات) والرسالة التى كتبها القاضى أبو الحسن عن الخراج (مقتطفات فى كتاب المقريزى) وكتاب قوانين الدواوين الشهير لابن المماتى وهى المؤلفات التى وصلت إلينا، ويمكن إضافة مراجع أخرى مثل كتاب ابن شيت الكرشى عن الدواوين، وهو يكاد يكون مصنفا أدبيا. وظهرت فى نهاية عهد الأيوبيين نظائر لهذه الأوصاف المنهجية وهى رسائل عثمان بن إبراهيم النابلسى المتعددة التى تيسر لنا الاطلاع عليها أو التى لم نعرفها إلا عن طريق ما نقل منها من شواهد، وهى مثال حى على ما يمتاز به النابلسى من خبرة محسوسة.

وكان الأمير نفسه هو الذى يدير دفة الحكومة المركزية بطبيعة الحال وكان لمعظم أمراء الإقطاع وزراء أى موظفون يعملون، باسم الأمير، على توحيد الأوامر الصادرة منه إلى الحكومة بأسرها، ولكن هذا النظام لم يكن مألوفا فى مصر. ومهما قيل عما كان يتمتع به القاضى الفاضل من احترام وتقدير فى نظر صلاح الدين فإنه لم يحمل قط، على الرغم من كل ما تردد، لقب وزير، ولم يقم بوظائفه، أولا: لأن هذا السلطان نفسه كان يدير دفة الحكم بنفسه. وثانيا: لأن السلطان كان أصلا يشغل منصب وزير قبل أن يستولى على زمام السلطة فى مصر طبقا لما جرى عليه العمل أخيرا فى عهد الفاطميين بمنح الوزير سلطات كاملة.

واحتفظ شقيقه العادل زمنا طويلا بابن شكر المخوف وزيرا له، وكان قد

عرف قدره عندما اشترك معه فى قيادة أسطول صلاح الدين واستعان به الكامل فترة، بيد أنه تولى بعد ذلك إدارة شئون الحكم بنفسه مستعينا ببعض كبار الموظفين الذين كان يطلق عليهم أحيانا لقب نائب الوزارة، غير أن هذا اللقب لم يطلق عليهم بصفة دائمة. واختار الصالح أيوب من بعده أحد «أولاد الشيخ» وزيرا له، وسوف نتحدث عنهم بعد. وكان للأمراء القصّر واليتامى أتابك. وكان الأستاذ دار، وهو المشرف على بيت السلطان، يقوم بدور سياسى كبير.

وكانت الإدارة المركزية فيما دون الأمير والوزير، موزعة على الدواوين التى كانت تختلف بعض الاختلاف عن الدواوين فى العهد الفاطمى من ناحية الأسماء والاختصاصات على السواء. وظل نظام الحكم يعمل على تدعيم الجيش، ومن هنا كانت أهمية «ديوان الجيوش» وكان قسم منه خاصا بالإقطاع وله بهذه المثابة اختصاص يماثل إلى حد ما اختصاص ديوان المالية الذى كان يتبعه كل ما يتعلق بالضرائب والدخل والمصروفات وبيت المال، وخصص فيه قسم لتدبير أموال «الباب» نفسه، وفى رسالة ابن المماتى وصف تفصيلى اقتصر عليه وحده دون باقى الدواوين. والديوان الثالث الكبير البارز بين الدواوين المذكورة من بعض الوجوه هو «ديوان الإنشاء» وكان يختص بتدبيج الرسائل وتحرير البراءات، وتولى رئاسة هذا الديوان ـ الذى حظى بأكبر قدر من الشهرة ـ القاضى الفاضل، وقد وقع عليه الاختيار من بين أعوان النظام الفاطمى (كان عماد الدين الأصفهانى الذى يضارعه فى الأدب كاتب سر صلاح الدين). وأخيرا كان هناك على هامش هذا الإطار ديوان لا يقل أهمية عن أمثاله وهو «ديوان الحبوس» الذى ورد فى رسالة النابلسى. ومن الطبيعى أن يتمتع هذا الديوان باستقلال ذاتى كامل أمام الدواوين التى ذكرناها آنفا. واختار الأيوبيون الطغراء السلجوقية وحرفوها (Cl. Gahen: فى BSOAS، جـ ١٤/١، ص ٤٢). واقتضى العمل فى هذه الدواوين الاستعانة بأعداد كبيرة من الوثائق والموظفين، وكان هؤلاء يراقب بعضهم بعضا. ويبدو أن أعجب

نظام ابتدعه العهد الأيوبى هو نظام «الشد»، وكان يقوم بهذه المهمة المُشدّ، وكانت الإدارة تعتمد بطبيعة الحال على موظفين من أهل البلاد، ولم يكن كل ديوان يحظى بالثقة الكافية أو بتعبير آخر لم تكن له سلطة كافية تجعل قراراته نافذة على الموظفين من ذوى النفوذ وبخاصة العسكريين منهم، ولذلك ألحق بكل ديوان، وربما ألحق بالدواوين مجتمعة باعتبارها كلا لا يتجزأ، مشد أى أمير يعهد إليه بالإشراف على الإدارة المدنية العادية ويدعمها بمجندين عسكريين من عندياته.

ويبدو أن الجيش كان يتألف من فرق للجند تعادل على الأقل مثيلاتها فى عهد صلاح الدين، ومن الطبيعى أن يكون من اليسير زيادة عدد جنده عند الحاجة بتوزيع إقطاعات جديدة بصفة مؤقتة، وعلى الرغم من أن دفع الأعطيات أو توزيع الأموال مباشرة لم يختفيا تماما فإن إقطاع الأرض كان مع ذلك المصدر الرئيسى لتمويل الجيش أو لدخل الأمراء على الأقل. صحيح أن إقطاع الأرض فى عهد الأيوبيين كان مرتبطا بالتقاليد الفاطمية والسلجوقية معا ولكنه لم يكن مطابقا تماما، وبخاصة فى مصر، لأى واحد من هذين النموذجين، فقد كان أكثر حرية من الناحية الاقتصادية من الإقطاع الفاطمى، بمعنى أنه لم يعد يخضع لضرائب العشور، ومع ذلك فإنه إذا قورن بالإقطاع عند آل زنكى ـ وكان يخول أمير الإقطاع التمتع بنوع من الاستقلال الذاتى والسيادة على أرضه ـ يعد أوثق ارتباطا بالإدارة الحكومية. وعلى الرغم من أن أمير الإقطاع كانت له الحرية فى بعض مفردات الصرف فإنه فى الواقع لم تكن له حقوق إدارية فهو مجرد صاحب حق فى دخل محدد لا يتوقف مقداره عليه، ويمكن سحبه منه أو تحويله لأى مكان آخر فى أى وقت. وكان هذا الدخل يحسب طبقا لتقدير معين يسمى «العبرة»، وبوحدة حسابية هى «الدينار الجيشى»، وكان قوامه جمعا خاصا بين أداءين: أداء نقدى وأداء عينى على المحصولات. ومهما يكن من أمر فإنه يمكن القول بوجه عام أن من يهمه الأمر كان يضطر وقت المحصول إلى أن يذهب

ليراقب بنفسه جباية الضريبة المفروضة (ومن هنا كانت صعوبة الاحتفاظ بجيش فى الميدان لفترة طويلة). ونستطيع أن نقول بعامة إن إقطاع كبار الأمراء كان يتألف من قطع متباعدة من الأرض، وكان ينص على عدد الرجال الذين يستطيع أمير الإقطاع الاحتفاظ بهم (وكذلك الحال فيما يختص بإمارات الأيوبيين فى الشام): وأصبح من المألوف - وهو أمر لم يكن معروفا حتى ذلك الوقت - أن يتحدث الناس عن أمراء العشرة والمائة من الرجال .. إلخ (انظر L'évolution de l'iktâ: Cl. Gahen فى حوليات ESC، سنة ١٩٥٣).

ومن العوامل التى أضعفت هذا الجيش أن فرقه المختلفة التى يتألف منها كانت تفتقر إلى الوحدة وتغار من بعضها البعض. ومن اليسير أن نجد آثارا قليلة للعداوة القائمة على العصبية بين الاكراد والأتراك. وكان أهم عامل فى إشعال نيران العداوة هو نزوع كل حاكم إلى تكوين فرقة من الجند، يجندها لنفسه، ومن ثم تقف جهودها على نصرة قضيته . ومهما يكن من أمر فإن اختفاء حاكم من مسرح الأحداث لم يكن يؤدى بالضرورة إلى حل الفرقة أو الفرق التى ألفها، إذ كانت تهيمن على أفرادها روح تضامن مشتركة فى مواجهة الخطر يحفزها الخوف من فرق الجند الجديدة. وكان للتنافس بين فرق الأسدية (نسبة إلى أسد الدين شيركوه) والصلاحية والعادلية والكاملية والأشرفية إلخ.. شأن كبير فى النزاع بين المطالبين بالعرش من الأيوبيين.

واختتم الأيوبيون سياستهم العسكرية بتشييد حصون منيعة فى الحضر (حلب، القاهرة.. الخ) والريف على السواء، وهى حصون أقاموها لتقف بصفة خاصة على قدم المساواة مع حصون الصليبيين.

وكانت هناك مسألة تخطر بالذهن أحيانا، وهى: إلى أى حد يمكن رد بعض ما يمتاز به الأيوبيون من صفات إلى «كرديتهم»؟ وليس من شك فى أن الاعتبارات التى من هذا النوع ترجع فى الكثير من الأحيان إلى الأهواء المبذولة والمعلومات الزائفة، وفى رأينا أن وجود الأتراك إلى جانب الأكراد فى النظام

الأيوبى لا يختلف كثيرا عن وجود الأكراد إلى جانب الأتراك فى نظام آل زنكى، ويخيل إلينا أن النظامين مرتبطان ارتباطا نهجيا وفكريا إذا ما وضعنا فى الاعتبار النتائج المترتبة على ظروف البيئة. ومع ذلك فالراجح أنه ليس من قبيل المصادفة أن يسعى الأيوبيون إلى توسيع رقعة مملكتهم حتى ديار بكر وأخلاط، أى إلى بلادهم التى نشأوا فيها أو على الأقل إلى بلد كردى لضمان استمرار تجنيد الأكراد. ومهما يكن من أمر، فقد امتزج الدم التركى والكردى فى الأجيال المتعاقبة من الأسرة القائمة. وسوف نرى أن النظام تجرد فى أخريات أيامه من صورته الكردية.

وقد كان الأيوبيون، على أيه حال، من المسلمين الغيورين على مذهب أهل السنة مثل آل زنكى وغيرهم من المعاصرين، وكانوا يعملون تحت لواء السلطان لنصرة دين الإسلام الحنيف. وهذا الموقف أماط اللثام عنه، أولا وقبل كل شىء، إعادة مصر إلى طاعة البيت العباسى. وظهر بجلاء فى وقت أعاد فيه الخليفة الناصر للخلافة قدرا من هيبتها المفقودة، وذلك بإعرابه عن احترام آراء البيت الأيوبى لها والاتفاق معها فى وجهات النظر التى لم تكن مجرد أقوال لا تستند إلى واقع، ولم تقلل بطبيعة الحال من الاستقلال الذاتى للأيوبيين، وقد أدى هذا الموقف - مثلا - إلى توسط سفراء للخليفة - أمثال ابن الجوزى - مرارا فى حسم ما ينشأ من منازعات. يضاف إلى هذا أن الأيوبيين، شأنهم فى هذا شأن غيرهم من حكام ذلك العصر، انضموا إلى هذا الضرب من نظام الفتوة الذى حاول به الناصر أن يمسك بزمام الطبقات الدنيا بين يديه، وأن يدعم فى الوقت نفسه حكمه، ويؤكد سلطانه الأدبى على طبقة الأشراف، وكان يأمل أن يشرك معه الأمراء فى الاضطلاع بهذه المهمة، وذلك لوصلهم به وتمكينهم من انتهاج مسلك مماثل مع رعاياهم (انظر آخر تقييم لهذا الموضوع بقلم Die Futuwwa etc. :Fr. Taeschner فى Schweizerisches Archic für Volkskunder جـ ٥٣، سنة ١٩٥٦).

كما يتضح الموقف السنى الذى درج عليه الأيوبيون من تشجيعهم العظيم

هم وكبار عمالهم لزيادة عدد المدارس فى الشام والجزيرة وإدخالها فى مصر. ويبدو أن الصالح أيوب كان أول من ابتكر مدرسة من نوع جديد، هى مدرسة للمذاهب الأربعة وتضم بين مبانيها ضريحا لمؤسسها. ومن جهة أخرى رحب الأيوبيون بالطرق الصوفية التى نشأت فى الشرق فى كثير من الأحيان، وشيدوا لها عدة خانقاوات يديرها شيخ الشيوخ. ومن الشواهد الأعم من ذلك أنه كان يلتف حولهم عدد قليل جدا من المهاجرين من أصل إيرانى قريب أو بعيد يحيطون بهم، كما كانوا يفعلون فى عهد السلاجقة وآل زنكى، وبخاصة فى مجالات الحياة الفكرية المؤثرة، ويبدو أنه كان هناك اتجاه إلى إشراك القضاة والدوائر الدينية على نطاق أوسع فى الحكومة. وقد اشتهرت بصفة خاصة فى عهدهم الأسرة المعروفة باسم «أولاد الشيخ» وهى من أصل خراسانى والتى نجحت فى أن تكون ممثلة إلى حد كبير فى الطوائف العسكرية والدينية الشرعية والإدارية، وهذا يخالف ما جرى عليه العمل من تحديد الاختصاصات بينها تحديدا يكاد يكون شاملا، وذلك بصفة خاصة فى حالة الوزير معين الدين وشقيقه الأمير فخر الدين الذى قام بمهام نائب الملك فترة قصيرة قبل مصرعه فى واقعة المنصورة.

ومع ذلك فإننا نلاحظ ولا شك أن الأيوبيين كانوا أكثر مرونة فى سلوكهم إذا قارناه بسلوك السلاجقة، وليس من شك فى أن هذه المرونة ترتبط بالهدف العام من تخفيف حدة التوتر التى أشرنا إليها من قبل فى السياسة التى انتهجوها نحو الفرنجة. ولكن لابد من الاعتراف بأن آل زنكى قد أضعفوا شوكة الزنادقة فى الشام بحيث لم تعد هناك ضرورة لمحاربتهم، وأن مذهب الإسماعيلية فى مصر لم يكد يترك فيما يبدو من يأسف عليه. ومها يكن من أمر فإن حكومة الظاهر غازى فى حلب قد لطخت أيديها بدماء الصوفى الإيرانى سهروردى مقتول الذى أعدم إبان حياة صلاح الدين، ولكن هذه والحق يقال كانت حالة فردية لم تتكرر أبدا، وأن هذا الإجراء طالبت باتخاذه الدوائر الدينية فى حلب. وكان معظم الأيوبيين من الشافعية، وهم يخالفون فى هذا

الأتراك الذين كانوا من الحنفية، وعلى الرغم من أن هذا لا يمكن أن يكون السبب فى أن الأتراك كانوا أقل تسامحا، فإن النتيجة مع ذلك كان يمكن أن تؤدى إلى قلة احتكاك الأيوبيين بأهل الورع الذين نذروا حياتهم لرسالة السلاجقة . ومهما يكن من أمر فإن المعظم وابنه داود كانا من الحنفية، ولعل هذا يفسر إلى حد ما صراعهما مع الكامل، فمثلا يبدو أنهما ولا شك يمثلان من الناحية المذهبية الطرف العنيد فى التعامل مع فردريك الثانى.

ويمكن القول بصفة عامة أن النصارى واليهود لم يكن لديهم أيضا فيما يبدو ما يدعو للشكوى من البيت الأيوبى. والدافع سياسى لا عقائدى كما هو الحال دائما أو يكاد عندما يقع استثناء. وليس من شك فى أن الاحتلال الأيوبى أضر بالظروف الاستثنائية المرضية التى كان يعيش فيها الأرمن فى عهد آخر الخلفاء الفاطميين، ومع ذلك فإن الأقباط أفادوا من هذه المصادرات. وشبيه بهذا ما حدث عندما استعاد صلاح الدين بيت المقدس، فقد آثر بعطفه تلك الوظائف نصارى المدينة (انظر بين مصادر أخرى Indigénes et Croisés,: CI. Cahen un médecin d'Amaury et de Saladin فى Syria سنة ١٩٣٤؛ Etiopi in : E. Cerull Palestina جـ ١، رومة سنة ١٩٤٣).

وكان عهد الأيوبيين فى مصر عصرا انتعشت فيه الكنيسة القبطية، وإذا وقع توتر فإن هذا كان يحدث بوجه عام نتيجة حتمية للحروب الصليبية إذا خشى وجود تواطؤ، مثلا، بين الملكانيين واللاتين، وفى رأينا أن الإذن الصادر من الأيوبيين لبعثات المبشرين من الدومينكان والفرنشسكان بدخول مملكتهم على شريطة ألا يقوموا بأى محاولة لتنصير المسلمين، يدل بجلاء على أنه لم يكن من الضرورى فى الظروف العادية، على أية حال، تحريم الاتصال بين النصارى من الأهالى واللاتين، والحق إن إجراءات التفرقة التقليدية التى تتخذ مع غير المسلمين كانت تبعث للحياة من وقت لآخر. (انظر E. Ashtor Strauss: Saladin and the Jews فى Hcbrew Union College Annual سنة ١٩٥٦، ص ٣٠٥ ـ ٣٢٦).

ولا شك أن المناخ يقدم لنا تفسيرا جزئيا لانتعاش الحياة الثقافية فى بلاد

الأيوبيين. وكانت الشام بحق قلب الثقافة الإسلامية باللغة العربية فى القرن الثالث عشر. وسرعان ما أصبحت مصر ندا لها، بيد أنها لم تكن قد توصلت بعد إلى صياغة مزاج واحد من تراثها الأصيل والعناصر الدخيلة التى كان يرضى عنها الأيوبيون، والحق إنه لا يمكن للأيوبيين أن ينسبوا لأنفسهم الفضل كله فى هذا الازدهار، ولكن ليس من العدل أن ننكر فضل الأمراء الذين كانوا فى كثير من الأحوال من الأدباء والعلماء والذين عملوا جاهدين بوجه عام على حماية واجتذاب ممثلى كل فروع المعرفة التى لا تتعارض مع الدين الحنيف. وليس من شك فى أن التقدم الاقتصادى وسير المسلمين قدما فى إسترداد المنطقة التى طوقتها مباشرة الحروب الصليبية تكفلا بإنجاز بقية الصورة. ونعتقد أن تقديم بيان بأسماء الأدباء والعلماء لا يحقق الغاية المنشودة. أما أسماء المؤرخين والجغرافيين فتوجد فى ثبت المصادر؛ ومما يذكر أن ابن القفطى (وزير حلب) وابن أبى أصيبعة كاتبى سيرة العلماء والأطباء يلفتان نظرنا إلى أهمية التأييد الذى حظى به هؤلاء الأطباء فى البيمارستانات. ولعل المؤرخ يسجل بين الشعراء (قدم الركابى دراسة لبعضهم فى La Poésie profane sous les Ayyubides، سنة ١٩٤٩) اسم الأمجد بهرام شاه، وهو نفسه من الأيوبيين، أو اسم رجل كان يغشى الأسواق مثل ابن الجزار (الوارد فى كتاب المغرب لابن سعيد).وفضلا عن هذا يجب الإشادة بذكر كثير من اللاجئين الأندلسيين الذين وطدوا أقدامهم فى بلاد الأيوبيين، وهم رجال برزوا فى مجالات مختلفة مثل ابن سعيد المؤرخ الجغرافى، وابن مالك العالم النحوى، وابن البيطار عالم النبات، وابن العربى الصوفى.

وأخيرا لا يمكن أن نتحدث هنا بالتفصيل عن الإمارة الأيوبية فى اليمن، وليس من شك فى أن تدخل الأيوبيين هناك لا يقل أهمية بالنسبة لهذه البلاد عن تدخلهم فى مصر، فقد حد حكم الأيوبيين هونا ما من المنازعات بين الطوائف وصغار الأمراء الذين قسموا البلد بين أنفسهم وحققوا وحدة سياسية قدر لها أن تبقى بعدهم؛

وعلى الرغم من أن الرسوليين حلوا محل الأيوبيين ابتداء من عام ٦٢٩هـ (١٢٣٢م) إلا أن الرسوليين كانوا أصلا من عمالهم، واستمروا في الحفاظ على تقاليدهم. وأعاد الأيوبيون العمل بمذهب السنة فى اليمن وجعلوا بينها وبين مصر روابط وثيقة من النواحى السياسية والاقتصادية والنظامية. وقد يكون الإصرار على بقاء الانقسامات الدينية بين طوائف الشعب أصل المحاولة الغريبة التى قام بها ثالث خلفاء الأيوبيين فى أن يدعى أنه خليفة أموى مستقل بذاته، وبعد التغلب عليه أكد العادل والكامل عزمهما على عدم السماح بخروج اليمن من أيديهما، وذلك بإرسال أحد أبناء الأخير لتولى منصب الخلافة، ومهما يكن من أمر فإن الكامل لم يستطع منع الرسوليين من الجلوس على أريكة الحكم، بيد أن هؤلاء كانوا يجدون الكثير من العناء فى إظهار أنفسهم، فى البداية على الأقل، بوصفهم حلفاء للأيوبيين، ونشب بينهم فيما بعد نزاع على النفوذ فى مكة، على أن العلاقات التجارية لم تتوقف أبداً فيما يظهر.

٣ ـ وتسجل وفاة الكامل نهاية النظام الأيوبى الحقيقى، مع التحفظ بأن ما لحقه من ضعف كان إلى حد كبير يكمن فى تكوينه هو نفسه. وكان الكامل قد خص ابنه الأكبر الصالح أيوب بحكومة حصن كيفا، وعين ابنه الأصغر العادل خلفاً له، فأذكى العادل نيران الكراهية ضده فاستغاث خصومه بالصالح. وخاض الصالح غمار معارك عنيفة لقى فيها هزائم عديدة، ثم ظفر بالعرش ووحد زعامة الإمارات الأيوبية (وهى وحدة قدر لها أن تزول بوفاته) لا على حساب شقيقه الأصغر فحسب، بل على حساب معظم الأيوبيين فى الشام أيضاً، وبخاصة الصالح إسماعيل الذى أصبح صاحب دمشق. ومن المسلم به أنه كانت هناك منازعات بين الأيوبيين، ولكن هذه المنازعات لم تمنع أحداً من الزعماء من قبول البلاد، التى كانوا يحكمونها، من السلطان، رأس الأسرة، أو تحول بين تضامن الأسرة وبين حصر الآثار الضارة لهذه المنازعات فى حدود معينة. وكان كل من الخصوم يرى هذه المرة أن خصمه مغتصب للعرش، ولم يتحقق الانتصار

للصالح إلا بفضل القوة الغاشمة وحدها. ومع ذلك فإن هذه القوة لم تعد مستمدة من قوة الجيش الكردى، وقد لحق بالصالح عار لا يمحى إبان حياة الكامل عندما كان نائبا عن أبيه فى مصر، إذ قام، مدفوعا بعدم ثقته بالأكراد، بتجنيد جيش قصره على المماليك الأتراك على نطاق واسع، وكان الجيش الذى نظمه عندما أصبح السيد المتصرف فى شئون مصر مقصورا على هؤلاء الأتراك. فى الوقت نفسه كان ما أحرزه من نجاح يرجع إلى عنصر يثير القلق والانزعاج أكثر من أى عنصر آخر، ذلك هو عنصر الخوارزميين الذين كانوا قد طردوا بعد هزيمة جلال الدين ووفاته إلى آسية الصغرى حيث عملوا فترة من الوقت فى خدمة السلاجقة وأخذوا يبحثون عن سيد يعملون تحت إمرته وبلد يعيشون فيه. وقد نصبهم فى ديار بكر واستدعاهم لمحاربة أعدائه فى الجزيرة والشام. والحق إنهم مسئولون إلى حد ما عن فظاعة هذه الحروب وما صحبها من تدمير وما اتسمت به من قسوة، وأخيرا لم تعد هناك حاجة إلى الاحتفاظ بهم فعمل الصالح على إبادتهم على يد أبناء عمومته فى الشام، يضاف إلى هذا أنه على الرغم من أن الأيوبيين السابقين قد حافظوا على السلام مع الفرنجة وأن الكامل رأى فى وقت من الأوقات أن يعقد حلفا مع فردريك الثانى فإن هذه الخطط لم تتحقق قط. وفى هذه المرة ظهر الفرنجة بصفة حلفاء للصالح إسماعيل والناصر داود حاكم الكرك نفسه ضد الصالح أيوب والخوارزميين وأدى هذا الحلف إلى كارثة محققة لحقت بهذين معا، مما يدل على أن الملك الصالح كان يطوى بين جوانحه روحا حربية ضد الفرنجة لم تكن معروفة فى أسلافه من الخلفاء، وأدت المحن التى تعرض لها الفرنجة إلى شن حرب صليبية جديدة هى حرب القديس لويس التى مات العاهل الأيوبى فى مستهلها.

والواقع أنه كان آخر خليفة من الأيوبيين، ذلك لأن ابنه تورانشاه لقى مصرعه فى مذبحة قام بها جنوده بعد بضعة شهور، وعلى الرغم من أن عددا من الأطفال أشبه بالدمى ظل يحمل اسم البيت الأيوبى فترة ما فقد بدأ فى

الواقع تاريخ عهد جديد هو عهد المماليك اعتبارا من عام ٦٤٧ هـ (١٢٤٩م). ويعد الصالح المنشئ الحقيقى لهذا النظام، إذ ما من شك فى أن جيش المماليك الأتراك المتماسك القوى النظام والمسمى بجيش المماليك البحرية - نسبة إلى الثكنات المقامة على جزيرة فى النهر (البحر) - كان الفيصل الحقيقى فى حسم الموقف. ولم يكن الصالح ولا تورانشاه من القواد العسكريين. وكان يمكن للأسرة أن تستمر فى الحكم فترة أطول لو لم يفتقر تورانشاه إلى الرأى السديد. ولم يكن هناك مفر من أن يعزله المماليك البحرية عاجلا أو آجلا ويعينوا بدله قائدا يرقى من بينهم، وهذا هو ما فعلوه فى الواقع عند ما رفعوا عز الدين أيبك إلى مرتبة السلطة إثر وفاة تورانشاه، إذ أقيم أولا فى وظيفة أتابك ثم نودى به سلطانا. وهكذا خلف البيت «الكردى» نظام «تركى» كما يقول المعاصرون.

أما الأيوبيون فى الشمال فقد استمروا فى الحكم فترة أطول، ولكن دون أن يحققوا أى نجاح وقضوا حياتهم يتهددهم شبح الفزع من اقتراب المغول. وترددوا بين الخضوع الذى كانوا يخشون أن يكون فيه القضاء عليهم، وبين المقاومة المسلحة وكانوا يائسين منها مقدما، ويعلمون ألا جدوى من ورائها. ومهما يكن من أمر فإن الناصر صاحب حلب أصبح حامل لواء الخلافة الأيوبية، واقتضى الأمر فى مواجهة الخطر المغولى توسط الخليفة لعقد اتفاق أصبحت بموجبه الشام كلها تابعة له، واكتفى السلطان المملوكى بمصر، غير أن بغداد سقطت عام ١٢٥٨، وفى سنة ١٢٦٠ تم الاستيلاء على حلب ودمشق وميافارقين - إما عنوة أو صلحا - للغازى الذى خيل للناس أنه قوى لا يقهر، وأسر المغول فى آخر الأمر الناصر السيئ الحظ الذى لم يجرؤ على طلب اللجوء إلى مصر مثل الآخرين، وعومل معاملة حسنة فى مبدأ الأمر، ولكنه دفع حياته عندما وصلت أنباء ما لقيه الجيش المغولى من هزيمة على يد المماليك فى موقعة عين جالوت فى نهاية العام نفسه. وبعد فتح السلطان المملوكى بيبرس للشام، أخضعت إمارة الكرك (التى كانت علاوة

على هذا قد ضاعت وانتقلت إلى أسرة داود عام ١٢٨٤) وكانت على درجة كبيرة من الأهمية الاستراتيجية، واختفت من الوجود إمارتا حلب وحمص بإرادتهما، أما إمارة حماة التى ذاع صيتها بفضل أميرها الكاتب أبى الفداء، فقد استردت سلطانها وظلت قائمة (ما عدا فترة واحدة) حتى عام ١٣٤٢ بسبب فطنتها العجيبة.

ومهما يكن من أمر، فقد بقى فرع آخر من الأسرة أكثر من قرنين يتولى الإمارة تحت حكم المغول وخلفائهم فى البلاد المجاورة لحصن كيفا. وبعد أن انتقص قدرها نزلت إلى مستوى إمارة محلية تابعة عادت إلى أصولها بطريقة غريبة، إذ استمدت جانبا كبيرا من قوتها من القبائل الكردية التى أصبحت قوية فى الإقليم والتى حاولت أن تقوم بينها بدور كان يتكرر أبدا وهو دور الحكم، ونجحت فى أن تبقى بعد الكارثة التى لحقت بآل تيمور، ظلت مركزا للثقافة بيد أنها استسلمت فى النهاية للأق قويونلى، ومع ذلك فإن عددا من أفرادها نال شهرة محلية أقل من أسلافهم فى عهد الفتح العثمانى (انظر Claude Cahen: á Contribution l'Histoire de Diyar Bakr au XIVe Siécle فى J A، سنة ١٩٥٥).

المصادر:

أ - مراجع: عدد من وثائق المحفوظات عن عصر الأيوبيين.

(١) وثائق رسمية وردت فى كتاب سيناء (ا.س. عطية، المخطوطات العربية عن جبل سيناء، بلتيمور سنة ١٩٥٥)، أو عثر عليها فى المحفوظات الإيطالية، ونشرت (M.: Diplomi arabi del Archivio Amari Fiorention).

(٢) Tafel and Thomas: Urjunden zur aelteren Handelsgeschicte Venedig ٣ مجلدات، سنة ١٨٥٦ - ١٨٥٧.

(٣) وانظر أيضا كتاب صبحى لبيب المذكور آنفا.

وثائق خاصة فى مجموعات المستندات الرسمية بالقاهرة وفينا إلخ (انظر مثلا A. Dietrich: Eine Eheurkunde aus der Aiyubidenzeit، فى Berlin Akad. Wiss. 'Doc. islam. ined. سنة ١٩٥٢). وفضلا عن هذا فإن هناك مجموعات جزئية بقيت من نسخ رسائل القاضى

الفــاضل (انظـر عنه :Der Kadi al Fadil A.N. helbig، سنــة ١٩٠٩، نســـخـــة ناقصــة) للخليفــة الأيوبى الناصر داود (Brockelmann، جـــ ١، ص ٢١٨؛ REI: Cl. Cahen، سنة ١٩٣٦، ص ٣٤١) ولضـياء الدين ابن الأثـيــر وزير الأفـــضل (تحلـيل للمخطوطـات قام به ماركـوليوث -Mar goliouth، المؤتمر العاشر للمسـتشرقين؛ حبـيب الزيات، فى المشرق مـجلد ٣٧/ ٤، سنة ١٩٣٩).

(٤) CI Cahen: فى BSOAS، مـــجلد ١٤/ ١.

(٥) وتوجـد مـقتطفـات عـديدة من الأولى فى أبو شامة أيضا المذكـور فيما بعد.

(٦) وثائق يهــودية مـخـتلـفـة فى مجـموعات خـزانة كتب كنيس اليـهود بالقـاهرة. ويمكن القــول بوجه عــام أن أهم المصــادر بالنســبة لنا هى المصــادر المروية، وتوجـد عنهـا دراسات شــاملة فى المقدمة التى كـتبها CI. Cahen لكتاب La Syrie du Nord á Pepoque de Croisades سنة ١٩٤٠ والمقـدمة التـى كتـبهـا H. Gottschalk: الملك الكامل (تحت الطبع).

(٦م) وبالنسبـة لعهـد صلاح الدين انظر Gibb: The Arabic Sources of Salah al-Din H.A.R ، فى Speculum، جـ ٢٥/ ١. سنة ١٩٥٠، وأهم مصدر بالنسـبة لهذه الفتـرة الأولى هو كتاب البـرق الشامى لعماد الدين الأصفـهانى، ولا يوجد منه إلا جـزءان غيـر كاملين فى أكـسفـورد (انظـر H.A.R. Gibb فى WZKM، جـ ٥٢، ســنـــة ١٩٥٣)، إلا أن هــنـــاك ملخـصات له كـاملة تقريبـا وردت فى جميع الكتب التاليـة وبخاصة فى كتاب الروضـتـين لأبى شامـة، طبعـة القاهرة سنة ١٢٨٧هـ (١٨٧٢م)، فى مـجلدين (ظهـر القـسم الأول من طبعـة جـديدة منقـحـة تحـقـيق حلمى م. أحـمـد فى القــاهرة عــام ١٩٥٦، ويرجع إلى عــام ٥٥٨ هـ (١١٦٣م).

(٧) مقتطفات فى Hist. Qr. Crois، جـ ٤. جـ ٥.، ولابد لإكـمـــاله من الاطلاع على كتاب الفتح القـسى، للكاتب نفسه، وقد نشره C. Landberg، وهو مقـصور على أحـداث عــام ١١٨٧ ٠انظر Koe J. Kraemer: Der Sturz desnigreichs Je-rusalems in der Darstelling des، فيـسبادن ســنة ١٩٥٢)، وأهم المصادر

العربية الأخرى هى حياة صلاح الدين لابن شداد فى Hist. Or. Crois.، جـ ٣، وكتاب ابن أبى طى الذى استشهد به أبو شامة فى المصدر المذكور

(٨) البستان الجامع، نشره CI. Cahen، فى BEO، دمشق سنة ١٩٣٧، والكتاب الخاص بالكنائس الذى ألفه أبو صالح الأرمنى المسيحى، إلخ، ونشره Evetts، وبالنسبة لمستهل القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) يعد كتاب الكامل لابن الأثير أهم مصدر عربى، ولابد أن يضاف إليه الصفحات الأخيرة من كتاب ابن أبى الدم (مخطوطة بمكتبة أكسفورد، مارش ٣٦٠) وكتاب ابن نظيف (مخطوطة بمكتبة لننجراد IM ١٥٩، طبعة يعدها H. Gottschalk: بضع مقتطفات من Amari: المكتبة العربية الصقلية جـ ٢، تذييلات؛ ودأب ابن الفرات على الإفادة منها، انظر ما ورد بعد)، ومقتطفات من مذكرات عبد اللطيف المحفوظة فى تاريخ الإسلام للذهبى والكتاب المذكورين فى الفترة التالية. وبالنسبة للقرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) من عصر الأيوبيين بأكمله وبخاصة اعتبارا من حوالى عام ١٢٢٠ فإن المصدر الأساسى هو كتاب مفرج الكرب لابن واصل (طبعة تكفل بها الشيال الذى نشر المجلدين الأولين وتوقف عند وفاة صلاح الدين؛ مقتطفات استشهد بها فى Bibliothéque des Croisades لميشو Mi-chaud، جـ ٤ (بقلم رينو Reinaud) وفى تعليقات بلوشيه Blochet على ترجمة المقريزى فى ROL، جـ ٩ - ١٠)؛ وهذا المصنف وكتاب مرآة الزمان لسبط ابن الجوزى (نسخة مطابقة للأصل نشرها Jewett، وهى أساس نسخة حيدر آباد، جـ ٢، سنة ١٩٥٢، وهى نسخة غير كاملة، وانظر Arab. review سنة ١٩٥٧. ٢ بقلم CI. Cahen) والمهمان بصفة خاصة فيما يتصل بدمشق هما المصدران اللذان اقتصرنا عليهما تقريبا فى تدوين التاريخ التالى بأسره؛ وأبو الفداء المبالغ فى تقديره إنما ينقل فى جوهره عن مصنف معاصر أقل منه خطرا فيما يختص بهذه الفترة. وقد كتب ابن واصل من قبل كتابا أكثر إيجازا هو تأريخ صالحى ويعتمد على مصادر للمعلومات مختلفة (لم ينشر). ولابد أن يضاف لهؤلاء المؤلفين بصفة

خاصة أبو شامة صاحب كتاب «ذيل على الروضتين»، طبعة القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ (١٩٤٧م)، والمسيحى المكين بن العميد (نشره CI. Cahen فى .Bét .Or، سنة ١٩٥٨) فى تأريخه لبطارقة الإسكندرية The History of the Partiarchs of Alexandria) وهذا الجزء لم ينشر، وفيه شواهد مع غيرها فى المقريزى تحقيق Blochet: المصدر المذكور)؛ مقتطفات من سعد الدين (CI. Cahen: Une source Pour l'Histoire des Croisades, les Mémoire de... فى Bull. Fac. Lettres Strasbourg جـ ٢٨ ـ ٧، سنة ١٩٥٠)؛ وبالنسبة لشمالى الشام انظر الزبدة لكمال الدين بن العديم (تحقيق سامى الدهان؛ وفى الوقت نفسه ترجمة بلوشيه Blochet فى كتاب ROL، جـ ٤ ـ ٦) والبغية للكاتب نفسه (لم ينشر) وعز الدين شداد، انظر ما يلى: وتجد وجهة النظر العراقية فى كتاب الحوادث. لابن الفوطى، إلخ: تحقيق مصطفى جواد، ووجهة النظر الخوارزمية فى نسوى: حياة جلال الدين، ترجمة Houdas، ووجهة نظر سلاجقة (الروم) فى ابن بيبى، طبعة Houtsma (وهو مختصر إلى حد ما: بالفارسية). وانظر أيضا ما كتبه مؤرخو المغول والمماليك الأوائل؛ ومن بين المؤرخين العرب الذين احتفظوا ببعض المواد الأصلية الجزرى (CI. Cahen فى Oriens، جـ ٤/١، سنة ١٩٥١، ص ١٥١ ـ ١٥٣) والذهبى (طبعة تعد الآن)، والنويرى (طبعة القاهرة)، وابن الفرات (وهذا الجزء لم ينشر)، والمقريزى (السلوك، تحقيق مصطفى زيادة) وخطط المقريزى، طبعة بولاق، وأما بالنسبة للبداية فإن طبعة فييت Wiet هى الطبعة الوحيدة الصالحة). وبالنسبة لليمن تحت حكم الأيوبيين يعد كتاب المؤرخ المعاصر ابن مجاور (طبعة لوفكرن Loefgren) وكتاب الهمذانى (بروكلمان Brock-lemann، جـ ١، ص ٣٢٣، ولم ينشر) خيرا من كتاب الخزرجى المتأخر (طبعة مترجمة تخليدا لذكرى كب Gibb)، وبالنسبة لإمارة حصن كيفا انظر مخطوطة بمكتبة فيينا لا يعرف مؤلفها، وقد قدمت عنها دراسة فى كتاب Con-tributions etc. المذكور آنفا بقلم CI. Ca-hen. وكتب مؤلف شآمى مجهول

تاريخا عاما عن البيت الأيوبى بأسره فى مستهل القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى؛ المتحف البريطانى، الملحق رقم ٧٣١١) ولم ينشر . ولا يزال هناك بصفة عامة كثير جدا من المصادر المخطوطة ونشرها (مصورة على الأقل) من الأمانى الملحة. وتوجد مقتطفات مترجمة من كتب المؤرخين العرب فى كتاب F.Gabrireli: Storici arabi delle Crociate ، رومة سنة ١٩٥٧ J. Ostrup Periode: Arabiske Kroniker til Korstogenes، كوبنهاغن سنة ١٩٠٦.

ويجب أن يضاف إلى المؤرخين كتاب السير، ولا نقصد ابن خلكان فحسب، بل نقصد أيضا ابن القفطى (طبعة Lippert) وابن أبى أصيبعة (طبعة Aug. Müller)، والجغرافيين ياقوت وابن سعيد (لم ينشر) وبخاصة عز الدين بن شداد (شمالى الشام، نشره Ledit فى المشرق، سنة ١٩٣٥)؛ وحلب، طبعة Sourdel، دمشق سنة ١٩٥٨؛ ودمشق طبعة الدهان سنة ١٩٥٧؛ والجزيرة، تحليل بقلم Cl. Cahen فى REI، سنة ١٩٣٤، وهناك مقتطفات أخرى أعدها Sobernheim فى Centenario di Amari، جـ ٢ (بعلبك)، وفى Corpus Inscriptionum Arab. فى مواضع متفرقة.

ولكى تكتمل المعلومات التاريخية والإدارية انظر كتاب Les Trésors لسبط ابن العجمى، تحليل وترجمة بقلم Sauvaget، سنة ١٩٥٠، كتاب العليمى فى وصف دمشق، نشره Sauvaire فى JA، سنة ١٨٩٤.

وفى مجال الرسائل الإدارية يجب ذكر (إلى جانب المقتطفات التى احتفظ بها المقريزى) كتاب قوانين الدواوين لابن المماتى (تحقيق عطية سنة ١٩٤٣) ومعالم الكتابة لابن شيت الكرشى، تحقيق خورى قسطنطين باشا، سنة ١٩١٣، ومقالات النابلسى فى كتاب أخبار الفيوم، تحقيق ب. موريتز B. Mortiz، وانظر Cl. Cahen: Les Impôts eyc.، المذكور آنفا، ولمع القوانين، ويعده Cl. Cahen ليظهر قريبا؛ ومقتطفات بقلم C. Owen فى JNES سنة ١٩٣٥، وأخيرا كتاب الرتبة للشيزرى، والعجالات التقنية مثل رسالة عن صناعة المدافع، ورسالة عن سك العملة لابن بعرة قام

بتحليلها Eherenkreutz فى Contributions etc المذكور آنفا، ولا أعرف كتاب تذكرة فى الحيل الحربية المهدى من على الهراوى إلى الظاهر غازى (Resher فى MFOB، جـ ٥، سنة ١٩١٢، ص ٤٩٥، طبعة يعدها J. Sourdel-Thomine). ويجدر بنا ألا نغفل ذكر دواوين الشعراء.

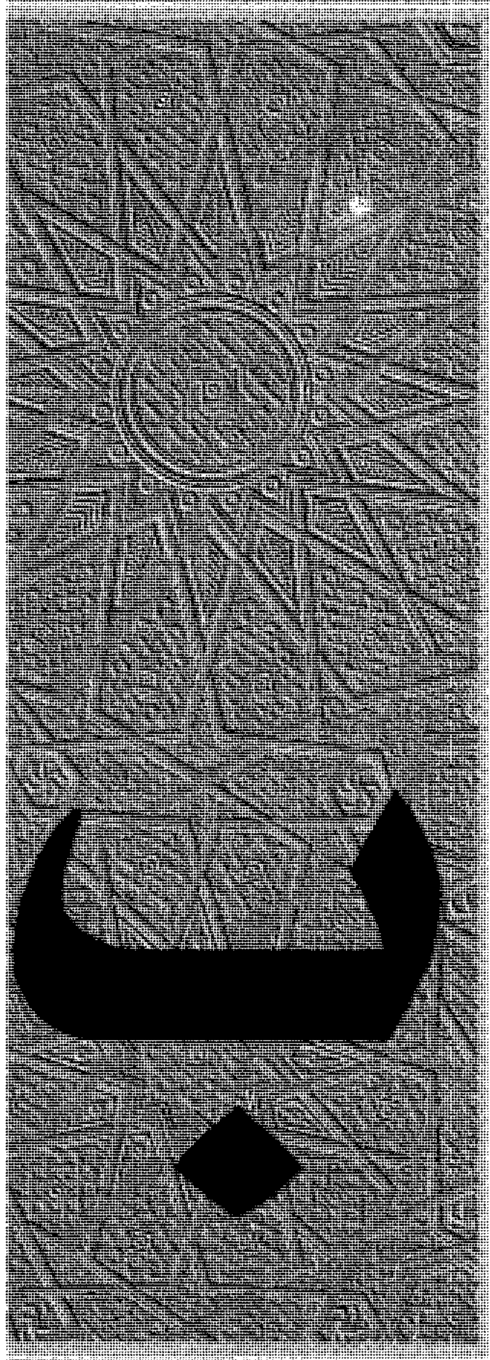
ومن الطبيعى أن نرجع أيضا إلى كتب الأدب لغير العرب ولغير المسلمين، والمقام لا يسمح بذكرها هنا بالتفصيل: مؤرخو الحروب الصليبية من اللاتين والفرنسيين بخاصة، ومؤرخو المشرق اللاتينى والأدب السريانى (ميخائيل السريانى، تحقيق وترجمة شابو Cha-bot، ابن العبرى، تحقيق وترجمة بدج Budge: Chronique anonyme Syriaque، نشره Chabot، فى Corpus Script or.، جـ ٣، ص ١٤ ـ ١٥).

وجمعت المادة الخاصة بالنقوش فى RCEA، جـ ٧ ـ ٩، وقد درس ڤيت Wiet نقوش صلاح الدين فى Syria، جـ ٣. ولابد أن نضيف إلى الدراسات الحديثة التى قام بها بالوج Balog ومنوست Mi-nost ويونكفليش Jungfleisch فى MIE منذ عام ١٩٥٠ المادة الخاصة بالسكة الواردة فى الفهارس العادية.

(ب) مصنفات حديثة: لا توجد دراسة عامة كاملة عن الأيوبيين، وخير دراستين فى هذا المجال ـ على الرغم من إيجازهما ـ هما دراسة G. Wiet فى كتاب Histore de la Nation Egyptienne الذى نشره Hanotaux، جـ ٤، ودراسة H.A.R. Gibb فى كتاب History of the Crusades (فلادلفيا) جـ ١، (صلاح الدين) سنة ١٩٥٥، جـ ٢ (الأيوبيون بعد صلاح الدين The Ayyûbids after Saladin)، وهو تحت الطبع. بل إنه لا توجد سيرة رصينة لصلاح الدين، وآخر سيرة له هى التى كتبها A. Champdor، طبعة باريس، سنة ١٩٥٦، ولا تزال أقل السير سوءا تلك التى كتبها Lane-Poole، طبعة نيويورك سنة ١٨٩٨. وبالنسبة لباقى الأيوبيين فإن الكامل دون سواه هو الذى كان موضوع دراسة هامة بقلم H. Gotts-chalk (تحت الطبع؛ وقد نوه المؤلف نفسه بمادة عن الأيوبيين فى اليمن). واستشهدنا فى هذه المادة بالدراسات التى تناولت مختلف المشكلات الخاصة.

وبالنسبة للتجارة نرى أن أحدا لم يضف شيئا جديدا إلى ما جاء بالكتابين القديمين وهما كتاب W. Heyd: Histoire du Commerce du Levant، جـ ١، سنة ١٨٨٢، وكتاب Schaube: Handelsgeschichte der Mittelmeerromanen، سنة ١٩٠٦، وهما يتناولان الأمور من وجهة النظر الغربية، وتوجد بعض المعلومات عن الأنظمة فى كتاب W. Bjoerkman: Beitraege Zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten، طبعة همبورغ سنة ١٩٢٩. وانظر أيضا التواريخ العامة عن الحروب الصليبية والمشرق اللاتينى؛ Butcher: The History F. of the church of Egypt، سنة ١٨٩٧.

د. يونس (كاهن Cl. Cahen)


ب

بـــا

اصطلاح يستعمل فى الأنساب بجنوبى الجزيرة العربية، وبخاصة بين السادة والمشايخ فى حضرموت، وتتركب منه أسماء أعلام تطلق على أفراد وعلى جماعات (بصفة ثانوية) مثل باعباد وباعلوى وبافضل وبافقيه وباحسن وباحسان وباهرمز وباوزير (انظر المواد والقوائم الخاصة التى أوردها نلينو Nallino (فى Nome :Gabrieli Proprio، ص ٨٨) وفان دن برغ (Van den Berg : Hadhrmaout ص ٥١ - ٦١). ويسوق ابن المجاور (طبعة كاتب هذه المادة، ص ٢٥٤) معلومات مفصلة عن هذه التسمية الحضرمية التى كانت تبدو غريبة كل الغرابة على أسماع موظفى المكوس فى عدن حتى أنهم كانوا يرفضون أن يسجلوا هذه الأسماء. وبينما نجد ابن المجاور يستعمل هو والشرجى (طبقات الخواص، فى مواضع متفرقة) الصيغة القديمة «أبا» نرى أن مؤلفين آخرين يتخذون لقب أبو أو أبا أو أبى أو يكتفون بحذف كلمة با. ومن ثم نجد أن الشخص الواحد يذكر باسم باحسان وأبا حسان وأبو حسان وحسان (وبالنسبة لابن حسان انظر ما يلى).

ولذلك فإن «با» الأصلية قد تكون هى بعينها كلمة «أبا» التى لا تتغير أى «أب» وتتركب منها كنًى (ألقاب مستعارة) أفراد وتقوم بالوظيفة الفعلية

للنسبة بـإضافة الياء أو ذو فيـما جرى عليه القوم فى غـربى بلاد اليمن. وهذا هو مـــا يراه ابن المجـــاور والشلـتى (المشـرع، جـ ١،ص ٢٨) والـسـقـاف (تأريخ الشـعراء الـحـضرميـين، جـ ١، تعـليق رقـم ٥٣) وفلـوكل (Flügel فى Zeitschr der Deutsch. Morgenl, Gesells.، جـ ٩. ص ٢٢٧). وتضـاف كـلمة آل أو أولاد قـبل با لـلدلالة على القـبـيلة أو الأسرة مثل آل باعلوى وأولاد باقـشير، وقد يكون هذا هو السبب فى القول بأن با = بنو، وهو الـقـول الذى نجـده عند المحبى (خـلاصة الأثر، جـ ١، ص ٧٤) والذى أخذ به ڤستنفلد (Wüstenfeld فى Geschichtsschreiber، ص ٢٥٦؛ Cufuten، ص٤، تعليق رقم ١).

ولا مناص من أن نفرق بين صـيغة أخرى يدخل فى تركـيبها بل ـ وأحـيانا بل ، بن الـــ وبـين هذه الصـيـغـة الأولى التى يدخل فى تركـيبهـا با، مثل بل ـ فـقـيـه (وهو ليس مطابقـا للاسم بافـقـيـه المذكور آنـفا) = ابن الـفـقـيـه (السقـاف، الكتاب الـمذكور، جـ ٢، ص ٥٤، تعليـق رقم ٢)، وبل حـــاج (لقب يطلق على أفـراد أسرة بافـضل) = ابن الحـاج. واسـتـعـمـال كلمـة بن مع ياء النسبـة مدلولا عاما على الأسـماء التى يدخل فى تركيبهـا لفظ با وهو ما أكده ڤان دن برغ (الموضع المذكـور) وكذلك استعمـال ابن حسـان بدلا من با أو أبى حسان، قد يكون انعكاسا لعادات محلية مخـتلفـة، بل لعله يعبـر عن شىء من عـدم التثـبت ســاور السلطات الوطنيـة (Monde Le Oriental؛ ٢٥، ص ١٣١؛ Bulletin of the School of Oriental and African Studies، جـــــ ١٣، ص ٢٩١ ـ ٢٩٩).

المصادر:

(١) Van Berg: Le Hadhramout et ses colonies Arabes باتاڤيا، سنة ١٨٨٦.

(٢) G. Gabrieli: Il nome Proprio arabo-musulmano، رومة سنة ١٩١٥.

(٣) المحبى: خلاصة الأثر، ص ١-٤

(٤) الشلىّ: المشرع، ص ١ ـ ٢.

(٥) R. B. Serjeant: The Saiyids of Hadramout، لندن سنة ١٩٥٧.

آدم (ا. لوفكرن O. Lofgren).

باب

خيـر ما يتناول به هـذا الموضوع أن نجعله فى مبحـثين: أولا ـ فى المساجد، وثانيا ـ فى الحصون.

أولا ـ فى المساجد والأضرحة إلخ.

لم يكن لأى مسجد حتى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) مدخل مشـهود، إذ كان الناس يدخلون جـميع المساجد، سواء كانت كـبيرة أو صغيرة، من أبواب مـسـتطيلة الشكل تفـتح فى الجـدار الخارجى مـثل مـسجـد قصـر الحَيْر الشـرقى الذى يرجع تاريخه إلى عام ١١٠هـ (٧٢٩م)، ومدخـل المسجد الجامع بحرّان، ويرجع تاريخه إلى عام ٧٤٤ ـ ٧٥٠م تقريبـا، ومسجد قـرطبة الذى يرجع تاريـخـه إلى عـام ١٧٠هـ (٧٨٧م)، ومـسجـد عمـرو الذى يرجع تاريخـــه إلى عـــام ١١٢هـ (٧٢٩م) والمدخلان اللـذان يرجع تاريخهـما إلى عـام ٢٢١هـ (٨٣٦م) فى المسـجـد الجامع بالقيروان؛ ومسـجد بوفتاته فى السوس، ويرجع تاريخـه إلى عام ٢٢٣ ـ ٢٢٦هـ (٨٣٨ ـ ٨٤١م)؛ والمســجـد الجامع فى السوس الذى يرجع تاريخه إلى عـــام ٢٣٦ هـ (٨٥٠ ـ ٨٥١ م)؛ والمسـاجد الجـامعـة فى سامـراء التى يرجع تاريخها إلى عام ٢٣٤ ـ ٢٣٧هـ (٨٤٨ ـ ٨٥٢م)؛ ومـسـجـد أبى دلف ويرجع تاريخـه إلى عام ٢٤٧هـ (٨٦٠ ـ ٨٦١م)؛ ومسجد ابن طولون، ويرجع تاريخه إلى عام ٢٦٣ ـ ٢٦٥ هـ (٨٧٦ ـ ٨٧٩م). وأول مـســجـد له مــدخل مـشهـود هو ذلك المسجـد الذى شيـده الفاطميون عند إنشاء المهدية على خليج قـابس عـام ٣٠٨ هـ (٩٢٠ ـ ٩٢١م). ومن الواضح أنه شـيـد على غرار أحـد أقواس النصـر الرومانيـة، ولاشك أنها كانت أكثر عددا فى شمالى إفريقية عام ٩٢٠ منها اليوم.

وقد نقل الـفاطميـون هذا الطراز من الأبواب إلى مـصـر، حـيـث يظهـر فى مسجـد الحاكم عام ٣٩٣ هـ (١٠٠٣م) ولكن بمقـاس أكثر روعـة (بروز ٦,١٦ مـترا، وعـرض ١٥,٥٠ متـرا مقـابل ٣ أمتار × ٨ أمـتار بالنسبة لباب مـسـجد المهدية). كـما يظهر فى مـسجد الأقـمر الذى يرجع تاريـخـه إلى عـام ٥١٩ هـ (١١٢٥م) ولكن بمقاس أصـغر كثـيرا، وفى مسجد بيبرس الذى يرجع تاريخه

إلى عـــام ٦٦٥ هـ ـ ٦٦٧هـ (١٢٦٦ ـ ١٢٦٩ م) بمقاس كـبيـر جدا (٨,٨٦ × ١٨,٨٣ مترا) وقـد زخرفت جوانب هذا الباب بثـلاث حشوات مـعقودة تقـابلها اثنتان فى مـسجد الحـاكم وواحدة فى مسجد المهدية.

بيـد أن طرازا جـديدا هو المســمى بالمدخل المقرنـص كان قد ظهـر وشيكا فى الشـام. وأقدم نموذج له هو مـدخل مـدرسـة شـادبخت فـى حلب. ويرجع تاريخـهـا إلى عـام ٥٨٩ هـ (١١٩٣م) وأعـقب هذا نماذج أخـرى بديعـة مـثل الربـاط الناصـــرى. فى حلب ويـرجع تاريخـه إلى عـام ٦٣٥ هـ (١٢٣٧ ـ ١٢٣٨م) وجـامع التـوبة فى دمـشق ويرجع تـاريخـه إلى عـــام ٦٣٢ هـ (١٢٣٤م).. الخ.

واستخدم هذا الباب لأول مرة بمصر فى مـدرسـة بيـبـرس عـام ٦٦٢هـ (١٢٦٤م) ثم فى مدرسة وضريح زين الدين يوسف. ويرجع تـاريخهـمـا إلى عـــام ٦٩٨ هـ (١٢٩٩م)، بـيـــد أن استعماله لم يصـبح عاما حتى النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى (الرابع عـشر الميـلادى) فثـمة آثار عـديدة من القرن الرابع عشر لم يستعمل فيها على الإطلاق.

ولا يمكن أن نعـرف على التـحقـيق أصل هذا الشكـل الجـمـيل من الأبواب المشهودة، إذ أن المراحل الأولى التى مر بها فـى تطوره قد أندثرت فـيمـا يبدو، ولكن من الراجح أنه اقـتـبس من أبواب من قبيل الأبواب الجانبيـة لبيت الخليفة فى سـامراء حـيث يوجـد مدخل غـائر تغطيه نصف قبة مـحمولة على قنشين. ومن الواضـح أنه باتخـاذ هـذه الخطة فإنه سوف يستبدل بالقنشات الدعامات المسـتخـدمة لحـمل القـباب فى الشـام وذلك عندما نفـذت هذه الخطة هناك فى وقت متأخر. ويمكن أن ندرك أن هذا قد حـدث بالفـعل عندما نقـارن بين أقـدم مـثـال لدينا، وهو مـدخل مـدرسـة شـادبخت . وبين المثـلثـات الكروية فى القبـة القائمة أمـام المحراب فى مشـهد الحـسـين بحلب، وقـد شـيـد فى نفس الوقت تقـريبـا عـام ٦٠٨هـ (١٢١١ ـ ١٢١٢م): فـفى كلتـا الحـالتـين نلمس الأسلوب الشـآمى المأثور فى العـمـارة وهو يعـتـمـد على إقـامـة سـلسلة من الطبقـات الأفقـية تحليهـا كوات أقـيمت

عموديا عبر الزاوية وترتفع إحداها فوق الأخرى.

أما فى بلاد فارس فإن أقدم الأبواب مثل باب ضريح «جهل دُخْتَران» فى دامغان (Sarre: Denkmaeler، ١٥٦) الذى يرجع تاريخه إلى عام ٤٤٦هـ (١٠٥٤م) و«كنبد سرخ» فى مراغة (Pope: Survey، لوحة ٣٤١ أ، Godard، فى آثار إيران، جـ ١، شكل ٨٩) الذى يرجع تاريخه إلى عام ٥٤٢هـ (١١٤٨م) وضريح مؤمنه خاتون (المصدر المذكور، لوحة ٣٤٥؛ Sarre، الموضع المذكور، صورة رقم ٣)، فى نخچوان (نقجوان أو النشوى)، ويرجع تاريخه إلى عام ٥٨٢ هـ (١١٨٦م) فتتكون من باب مستطيل الشكل تعلوه طبلة عقد أقيمت فى تجويف قليل الغور مستطيل الشكل، وكانت الخطوة التالية فيما يبدو هى تغيير طبلة العقد بتجويف قليل الغور تحلية مقربصات مثل برج مقبرة فى خيوة (Pope، المصدر المذكور ، لوحة ٣٤٣) وآخر فى سلماس (المصدر المذكور، لوحة ٣٤٤، وتتخذ الأبواب فى القرن الرابع عشر عادة شكل فرجة معقودة مرتفعة تشبه ليوانا صغيرا، تغطيها شبه قبة تحملها مثلثات كروية تحليها مقربصات (وهى على أية حال تختلف تماما عن النوع المصرى) مثل الخانقاه القائمة فى نطنز (المصدر المذكور، لوحة ٣٦٧) التى يرجع تاريخها إلى عام ٧٠٤ هـ (١٣٠٤ - ١٣٠٥م) ومزار الشيخ بايزيد فى بسطام (المصدر المذكور، لوحة رقم ٤١٦، ويرجع تاريخه إلى عام ٧١٣ هـ (١٣١٣م) والمسجد الجامع فى ورامين (المصدر المذكور، لوحة رقم ٤٠٦) ويرجع تاريخه إلى عام ٧٢٣ - ٧٢٦ هـ (١٣٢٣ - ١٣٢٥م)، وضريح بابا قاسم فى إصفهان (المصدر المذكور، لوحة رقم ٤١٧) ويرجع تاريخه إلى عام ٧٤١ هـ (١٣٤٠م)، والمسجد الجامع فى كرمان (المصدر المذكور، لوحة ٥٤١أ) ويرجع تاريخه إلى عام ٧٥٠ هـ (١٣٤٩م)؛ ومسجد پامنار الذى يرجع تاريخه إلى عام ٧٩٤ هـ (١٣٩١م) وهو يقوم أيضا فى كرمان (المصدر المذكور، لوحة ٥٤١ ب). وفى نهاية القرن الخامس عشر نجد الباب المشهود فى بلخ لمزار أبى نصر پارسا (المصدر المذكور،

اللوحتـان رقم ٤٢٢ و٤٢٤) الذى يبرز من الواجـهـة مـقـتـحـمـا، وفى الجـزء الأوسط فرجـة معـقودة لهـا مدخل فى الخلف كـالعـادة إلا أن جوانبـهـا تميل بزاوية قـدرها ٤٥° وتتألف من طابقـين فى كل منهـمـا تجـويف له عـقـد حـاد الأطراف.

وقد يكـون هذا الباب أيضـا نموذجا لبعض الأبواب المشهودة الضـخمة مثل باب بولند دروازا المشهور فى فـتحپور سـيكرى الذى يرجع تاريخـه إلى عـام ١٠١٠هـ (١٦٠٢م) والمدخل الرئيـسى للمســجـد الجـامع فى دلـهى ويرجع تاريخه إلى عام ١٦٤٤ ـ ١٦٥٨م.

أما أبواب المساجد فى الآستانة فإنها عـادة على شكل نتـوء بارز قليلا تقـام فيـه فرجـة المدخل ويغطيه رفـرف عال تحليـه مـقـربصـات تتـألف من كـوات صـغيـرة جـدا مـثل مسـجـد السلطان بايزيـد الذى يرجع تاريخــه إلى عـــام ٩٠٦ ـ ٩١١ هـــــ (١٥٠٠ ـ ١٥٠٥م) ومسجد السلطان سليم ويرجع تاريخه إلى عـام ٩٢٩ هـ (١٥٢٢م)؛ ومســجد شـاهزاده الذى يرجع تاريخه إلى عـام ٩٥٥ هـ (١٥٤٨م).. الخ.

ولا تدعم أبواب المساجـد فى شمالى إفريقية عادة بنتوء بارز مقبب (كما فى مسجد المهـدية) بل بمظلة متقنة الصنع ترتكـز على دعــامـات (كــابوليــات) ويغطيها سقف منحـدر من القرميد مثل البـــاب الموجــــود فى فـــاس (انـظر La Mosquée des Andalous :H.Terrasse، اللوحتان رقم ٢٥ و٢٧).

ثانيا ـ فى الحصون

كانت أقدم أبواب حـصون المسلمين مـــداخل بســيطـة «على شكـل ممر مسـتقـيم» وتحميـهـا مزاغل وبـرجان جانبـيان نصف مسـتديرين مـثل الباب الوحـيد فى الحـمى الأصغـر والأبواب الأربعة فى الحـمى الأكبر لقصـر الحير الشرقى الذى شيده الخليـفة هشام عام ١١٠ هـ (٧٢٩م).

ولكن حدث فى تاريخ مـتقدم يرجع إلى العهد الذى أنشأ فيه المنصور مدينة بغـــداد عـــام ١٤٥ ـ ١٤٧هـ (٧٦٢ ـ ٧٦٥م) أن ظهـــر طراز جــــديـد هو الباشـورة (أى المدخل ذى العطفة) التى اسـتـخدمت فى الأبواب الأربعـة للسور الخـــارجـى. وهذا واضح مـن وصف الخطيب إذ يقول: «فإذا دخل الداخل من باب خـراسان الأول عطف على يســاره

فى دهليز أزج معـقود بالآجر والجص، عرضـه عشرون ذراعـا وطوله ثلاثون ذراعا، المدخل إليه فى عـرضه، والمخرج منه من طولـه، يخـرج إلى رحـبـة. فى صـدر هذه الرحـبـة فى طولهـا البـاب الثـانى وهو باب المدينة». ولم يذكـر إلا عطفـة واحدة، ولما كـان الداخل يجتـاز بعدها إلى فناء فى الطرف الأقصى منه البـاب الرئيسى فـإن ذلك يسـتتـبع أن الاتجـاه الأول لابد وأن يكون عـمـوديا على اتجـاه المخرج، وعلى هذا فـإن من الواضح أن المـدخل كــان ولا ريب فى جانب برج الباب.

وكثيرا ما يقـال إن الباشورات توجد فى الحـصون البـوزنطيـة فى شمـالى إفريقـية، ونحن لا نغـالى إذا قلنا إنه لا يوجـد نموذج واحــد على غـــرار هذا المدخل فى أى مـبنـى شـيـد فى عـهـد يوستنيانوس أو قبـله سواء فى شمالى إفـريقيـة أورومة أو فى القـسطنطينيـة نفـسـهـــا، أو فى أى مكان آخـــر فى الأمبـراطورية البوزنطية (انظر مـقالتى فى Proc. Brit. Academy مـجلد ٣٨، ص ١٠١ ـ ١٠٥). وأول باشـــــورة فـى العمـارة البوزنطية هــى الباب الجنوبى للقلعـة الداخلية فى أنقـرة التى شيـدها ميخائيل الثالث سنة ٨٥٩م كما جاء فى نقش من النقوش.

ومن الراجح أن هـذه الخطة نقلهـــا العبـاسيون (الذيـن قدموا من الشـمال الشرقى) من إقليم نهـر جيحـون حيث أكتشـفت بعثة يرأسهـا تولستوف Tol-stov حصونا ترجع إلى ما قبل الإسلام، وأقدمـها جميـعا قلعة جنبـاس، وتقوم على بعد حوالى ٥٠ كيلو مترا من النهر فى منطقـة لم تعـد تـصلح للرى. وهى تتألف من حصن مشيـد باللبن مساحته ٢٠٠×١٧٠ مـتـرا وجـدرانه لا تزال قـائمة، وارتفـاعهـا ١٠ أمـتار وفـيهـا باشـورة (Field and Tolstov فى Ars Is-lamicai، جـ ٤، ص ١٥٠).

والمصطـلح العـــربى لـلمــدخل ذى العطفـة هو باشـورة كمـا يتـضح ذلك بجـلاء من الفـقـرة التى يصف فـيـهـا المقـــريزى باب زويلة بالقـــاهرة: «ولم يعمـل [بدر الجمالـى] له باشورة كـما هى عادة أبواب الحـصون من أن يكون فى كل باب عطف حـتى لا يهـجم عليـه العـسـاكـر فى وقت الحـصـار ويتعـذر سـوق الخيل ودخـولها جـملة» (خطط

المقريزى، جـ ٢، ص ٣٨٠، س ٣٥؛ ص ٣٨١، س ٥).

ومن ثم فـإن البـاشـورة كـانت فى العـادة جزءا لا يتـجزأ من البـاب (كمـا يتــضـح فى كل نماذج المـداخل المُزْوَرَّة المذكـــورة بـعـــد) ولكن من المـمكن أن تجرى تعديلات فيما بعد على باب قديم «فى ممر مستقيـم» لجعله مدخلا مزورا مـثل الباب الشـرقى فى دمشق. وكـان هذا الباب مدخلا مثلثا على غرار الطراز الرومانى المألوف، غـير أن ڤون كـريمر Von Kremer (سنـة ١٨٥٠) وجـــد أن الفتحتين الوسطى والجـنوبية قد أغلقتا بجدارين وأن جدارا إضــافيا (أزيل منذ عهد بـعيد) أقيم أمام الـفتحة الشمـالية لكى يجـــبـر الناس على الانـعطاف فى زاوية قــائـمـــة للمـــرر مـن خـــلاله (Topographie Von Damascus، جـــ ١، الشكل المنـشـور بصـفـحـة ١٠) وهذا يساعدنا على أن نفهم ما يعنيه المقريزى فى حديثه عن وجود باشورة فى مدخل باب النصـر وباب الفـتـوح على الرغم من أنهمـا أختفيا من الوجـود فى القرن الخامس عشر، ولابد أنهما كانتا مبنيين إضـافيـين شيدا أمامهـما فيما بعـد، كما حـدث فى دمشق، للتـغلب على ضـــعف استــحكامات مثل هذه الأبواب المشــيدة «فى ممر مستقيم»، وأقـول «فيما بعد» لأنه ليس هناك فى البناء القائم أثر يدل على أن شـيـــئـا قـد انتـــزع من هذين البابين.

ومن جهـة أخرى فإن ذلك يستـتبع أنه ما من شىء يدعـونا إلى أن نفترض وجود أى بناء أمام باشـورة عندما يرد ذكـرها فى أى مكان (كمـا فى سُبَـيبْـة قـرب بانياس) ويقـال أن البـاب نفســه يضـم عطفا قائم الزاوية.

ولكن على الرغم من المزايا الواضـحة لوجود البـاشورة فإنهـا لم تصبح منذ ذاك قاعـدة عامة بل إن المنصور نفـسه لم يسـتـخـدمهـا عندمـا بنى الرَقَّة بعـد بضـع سنوات، واكـــتـــفى المهـندس المعمارى باتخاذ طريقة «المدخل الملتوى» (انظر مـقـــالتى فى .E.M.A، جـ٢، ص ٣٨ ـ ٤٥).

ومع ذلـك فـــإن طـرازا هائـلا من الأبواب يستـخدم فى حصن الأخيـضر المشــهـور حوالى نهـاية القـرن الثـانى الهـجـرى (الثـامن الميـلادى)، وعـقـد المدخل الذى يبلغ عرضه ثلاثة أمتار قد رد ٩١ سم إلى الخلف بين برجين على

شكل ربع دائرة، وعلى كـلا الجانبـين، بالقـرب من أركانهـما الداخليـة، أخدود عمـيق عرضـه ٢٠ سم يسيـر رأسا إلى أعلى ويدل على أنه كـان هناك ولا ريب مـتراس مـدلّى هنا. وخلف عقـد المدخل هذا يوجـد على بعـد ١,٩٥ متـرا طريق معقود آخر، وبين الاثنين دهليز عرضه ٣ أمـتار، وعـمقـه ١,٩٥ مـترا يغطيـه سرادب مقبب فيه ثلاث فـتحات ضيقة عـرض كـل منهـا ١٧ سم، وتمتـد من الجـدار إلى الجدار. وبعـد فلنفـرض أن حـصن الأخيـضـر يوشك أن يتعـرض لهـجوم مـا، ففى هذه الحـالة يراعى أن يكون المتراس المدلّى فى وضع يستطاع فيه جذبه حـتى يدخل فريق من الرجال المهـاجمـين الطريق المعـقود الخـارجى لمحـاولة اقـتـحـام البـاب القـائم خلف الطريق المعـقود الداخلى. وبإشـارة من الرجال الـذين يرقبونـهم من الفتـحات الضيقة فى القـبو يُدلى المتراس وتطلق القـذائف ويصب الرصـاص المصـهـور والزيت المغلى على رؤس الفريق المقتحم للحـصن بعـد أن وقع فى الشرك، وقـد كان من المستحـيل على أى فريق يقتحم الحصن عنوة أن يقـترب من الباب دون أن يتـعرض أفـراده للوقوع فى شـرك مميت بهذه الطريقة.

وأبدع أبواب تـنتـمى إلـى القــرن الخـامس الهـجـرى (الحـادى عـشـر الميلادى) هى أبواب القاهرة الثلاثة التى أقـامهـا الفـاطميـون وهى باب النصـر وباب الفـتـوح وباب زويلة الـتى بناها بدر الدين الجـمالى عـام ٤٨٠ ـــ ٤٨٥ هـ (١٠٨٧ ـــ ١٠٩٢م) بيـد أنها أبواب مستـقيمة وليـست مداخل مزورة وفى كل حالة يرد المدخل الأصلى إلى الخلف فى تجـويف مـعــقـود بين برجــين واجهتهما مستديرة، وخلف العقد فتحة ضيقة يمكن أن تسقط منها القذائف من المنصة المقامة فـوقها على رؤوس أفراد الفـريق الـذى يقـتـحم الحــصن عنوة ويهاجم الباب بمنجنيق.

ولكن ســرعــان مــا أدت الحـروب الصليـبـيـة التـى دارت فى القـرنيـين التـاليــين والخـبـرة العـسـكرية التى اكتسبها كل من الفريقين المتحاربين إلى شـيـوع استـعـمـال البـاشورة. فـقـد استـخـدمهـا صـلاح الدين ولم يتخـذ غـيـرها بديلا فى قلعـة جندى بسـيناء حـوالى عـام ٥٧٨ هـ (١١٨٢م) وفى الأبواب الثـلاثة المقــامـة فى الســور الشـمالى للـقلعة بالقـاهرة بين عـامى ٥٧٢ ـ ٥٧٩هـــ (١١٧٦ ـ ١١٨٤م)

وكـذلـك فى الأبواب المقـامـــة فى ذلك الجزء من سور القاهرة الذى يرجع إليه الفـضل فى إنشـــائه. وقـدر الناس كل التقـدير فاعلية مـا للباشـورة من مزايا مما جعل اسـتعمـالها يشـيع، بل هو قد وصل إلى المغـــرب الأقـــصى من بلاد الإسـلام قـبل نهـاية القـرن السـادس الهجـرى (الثانى عـشر الميـلادى) مثل باب حصن القصـبة فى أوداية بالرباط فى مراكش.

ويمكن أن نذكر ثلاثة أمثلة نموذجية للباشـورات فى القرن السابع الـهجرى (الثالث عـشر الميـلادى). وهى باشورة قلعـة النجم على نهـر الفـرات، ويرجع تاريخـــهـــا إلى عـــام ٦٠٥ ـ ٦١٢هـ (١٢٠٨ ـ ١٢١٥م) وباشـــورتان فى بغـداد همـا باب الطلسم (وقـد نسـفـه الأتراك أثناء انسـحـابهم عـام ١٩١٨) والباب الوسطانى.

وخيـر مثال للبـاشورة هو باب الملك الظاهر فـى قلعـة حلب التـى تم بناؤها تنفـيـذا لأمر ابن شـداد عـام ٦١١ هـ (١٢١٤م)، ولا يوجد هنا أقل من خمس منعطفات قائمة الزوايا فى الممر.

آدم [كرزويل K.A.C. Kreswell]

«باب»: مصطلح أطلقه أنصار مذهب الشـيعـة فى عـهـدها الأول على المريد الأكبـر المفوض من الإمـام. وتردد كتب السيـرة الخاصة بائمـة الشيـعة الاثنى عشرية أسماء أبواب الأئمة. وكان الباب مرتبة فى الطبقـات الروحية عند طائفة الإسمـاعيلية وكان المصـطلح مستعـملا بالفعل فى العـهود السـابقة للفاطمـيين على الرغم من أن مـعناه غيـر معـروف على وجـه التحـقـيق (انظر W. Ivanow : The Alleged Founder of Ismailism، بومباى سنـة ١٩٤٦، ص ١٢٥، تعليـق رقم ٢، نقـــلا عن الكشى: الرجـــال، ص ٣٢٢؛ الكاتب نفسه: Notes sur l'Ummu'l-Kitab فى REI، سنة ١٩٣٢، ص ٤٥٥، الكاتب نفسه: Studies in early Persian Ismailism، بومـــبـاى، سنة ١٩٥٥، ص ١٩ ومـــا بعدها). ويأتى الباب فى المرتبـة الثانية بعد الإمام ومنه يتلقى التعاليم مباشرة، وهو بدوره يهـــدى الحـجّـــوات الذين يقـــودون الدعـــوة. ولـذلك يبـــدو أن المصطـلح يدل على رأس الـقـــائمـــين بالـدعـــوة. ويرادف فـى مـــصطـلح الإسماعيليـة «داعى الدعاة» الذى يتردد فى كـتب التـاريخ العـامـة، ولكن قلمـا يظهر فى نصـوص الإسماعـيلية. وعلى

هذا نجد على سبـيل المثال أن المؤيد فى الدين الشيـرازى الذى يوصف فى كتب الإسماعيليـة بأنه باب المستنصر، يطلق عليـه المؤرخـون (مثل ابن المـيسـر ص ١٠) لقب داعى الـدعـاة لهـذا الإمـام، ويطلق عليه المستنصر بالفعل هذا اللقب فى سجل رمضـان عام ٤٦١هـ (يوليه سنة ١٠٦٩م) الموجـه إلى حاكم اليـمن الصليحى (السجلات المستنصرية طبعة عـبدالمنعم مـاجد القـاهرة سنة ١٩٥٤، ص ٢٠٠ وتوجـد بعض الإشـارات إلى مـركـز البـاب وواجـبـاته فى مـذهب الإسمـاعيلية الفـاطمية فى كتـاب راحة العـقل لحمـيدالدين الكرمـانى (طبعـة محـمد كامل حسـين ومحمـد مصطفى حلـمى، القـــاهـرة سنة ١٩٥٣، انـظر الفـهـرس؛ وانظر أيضـا R. Strothmann: Cnosis-Texte der Ismailitem R. Strothmann طبـعة كـونتكن سنة ١٩٤٣، الفهـرس، وخاصـة ص ٨٢، ١٠٢، ١٧٥؛ :Studies W. Ivanow، ص ٢٠ ـ ٢٣). وتضـاءلت أهمـية المنصـب بعد الدعـوة الفـاطميـة ويبدو أنه أختفى من الوجود آخر الأمر. ونجد فيما أورده نصير الدين الطوسى (تصـورات، طبعـة و. إيفـانوف W. Iv-anowa، ص ٩٧، المقـدمـة، ص ٦٣) من وصف لنظام الدعوة فى ألَمُوت أنه ليس هنـاك من يقف فـى صف واحـــد مع الداعى إلا بـاب «البـــاطن»، ويبـــدو أن المصطلح قـد أغـفل تمامـا فى كـتـابات الإسماعيلية المتأخرة.

ويأتى الباب فى المـرتبة الثانيـة بعد الإسم فى نظام النصـيرية، ويقـال إنه هو سلمـان نفسه. ويتـجسـد الباب فى كل دورة (يجد القارئ قائمة مستفيضة بأسماء الأبواب النـصيرية فى R. Strothmann: Morgenlaendische Geheimsekten in Abendlandischer Foprschung برلين سنة ١٩٥٣ فى Abhandlungen der deutschen Akademie der Wisserschafter Zu Berlin Klasse fure Sprachen und Kunst Literatur سنة ١٩٥٢ عدد رقم ٥) ص ٣٤ ـ ٣٥؛ L. Massignon: مادة النصيرية، فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى؛ وثمة قائمة مماثلة عند الإسماعيلية تجدها فى جـعـفـر بن منصـور اليـمنى: كـتـاب الكشف، طبـعـة شـتـروتمان R. Stroth-mann: سنة ١٩٥٢، ص ١٤).

المصادر:

وردت فى صلب المادة:

آدم [لويس B. Lewis].

بابا طاهر

«بابا طاهر»: صوفى وشاعر، كتب بإحدى اللهجات الفارسية. ويقول رضا قلى خان (القرن التاسع عشر)، دون أن يعين المصدر الذى استقى منه، إن بابا طاهر كان يعيش فى عهد الديلم وإنه توفى سنة ٤٠١هـ (١٠١٠م).

ومن رباعيات بابا طاهر واحدة غامضة المعنى تقول: «أنا ذلك البحر الذى دخل فى إناء، أنا تلك النقطة التى دخلت فى الحرف، فى كل ألف (ألف ستة مثلاً) يقوم رجل مستقيم كالألف (ألف قد) أنا هو ذلك القائم الذى جَاء فى هذه الألف» وقد فسر مهدى خان هذه الرباعية تفسيرا غاية فى العجب ونشره فى مجلة الجمعية الأسيوية فى البنغال *J.A.S. Bengal* وقال فى تفسيرها: إن حروف كلمة «ألف قد» تساوى فى العدد ٢١٥، وهو ما تساويه كلمة «دريا» (وهى كلمة فارسية معناها «بحر») وما تساويه أيضا كلمة «طاهر» وهى اسم الشاعر فإذا أضفنا «ألف قد = ٢١٥ إلى «ألف» وهى تساوى ١١١ كان المجموع ٣٢٦ [وهذا العدد يساوى كلمة هزار الفارسية ومعناه «ألف» إذا تهجيناها: ها - زا - ألف راء]. وبهذه الطريقة يذهب مهدى خان إلى القول بأن عبارة «ألف قد فى الألف» تعطى تاريخ ميلاد بابا طاهر الذى يمكن أن يكون قد عاش إلى سنة ٤٠١هـ.

وبالرغم من أصالة هذا التفسير فإن الشاهد التاريخى الوحيد الذى بين أيدينا عن بابا طاهر هو ماوراه صاحب راحة الصدور (ص٦٠١ حوالى سنة ١٢٠٤هـ، سلسلة كب التذكارية، ص٩٨ - ٩٩) إذ يقول إنه سمع أنه عندما دخل طغرل سلطان السلاجقة مدينة همذان سنة ٤٤٧هـ (١٠٥٥م) وجه إليه بابا طاهر نصيحة قال فيها: «أيها التركى، ماذا أنت صانع بالمسلمين؟» وقد تأثر الفاتح التركى كثيرا بهذه النصيحة. وهذه القصة توحى بأن وفاة بابا طاهر حدثت بعد سنة ٤٤٧هـ ولكنها لا تناقض بأى وجه ما قيل من أنه كان موجودا فى عهد الديلم: أى فى عهد بنى بويه وأقاربهم بنى كاكويه الذين ظلوا

يحكمون همذان إلى حملة إبراهيم ينال سنة ٤٣٥هـ. وربما كان بابا طاهر معاصرا لابن سينا الذى توفى فى همدان سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٧م) ولكن الأساطير التى تذهب إلى أنه حضر إعدام الصوفى «عين القضاة الهمذانى» سنة ٥٣٣هـ وأنه كان معاصرا لنصير الدين الطوسى المتوفى سنة ٦٧٢هـ، وهى من وحى الخيال لاغير.

وتلقب المصادر بابا طاهر أحيانا بالهمذانى (انظر المخطوط العربى رقم ١٩٠٣ بالمكتبة الأهلية بباريس، سرانجام... وإلخ) وأحيانا تلقبه باللورى. وهذا اللقب الأخير يبعث فينا شيئا من الدهشة، فهو يجعلنا نتساءل: هل له معنى آخر غير إبراز نسبة الشاعر إلى بلاد اللور (لورستان)؟ ولا شك فى أنه يحسن بنا أن نتذكر أن الصلات كانت فى القرن الحادى عشر وثيقة جدا بين همذان ولورستان، وربما عاش الشاعر مقسما حياته بينهما. وفى خُرمَّ آباد حى سمى باسم بابا طاهر (انظر Edmonds: *Geogr. Journ* يونية سنة ١٩٢٢، ص٤٤٣). ومما له دلالة خاصة ما ورد فى معتقدات «أهل الحق» مما يجعل لبابا طاهر صلة بلورستان. وفى رباعيات بابا طاهر يرد كثيرا اسم جبل ألوند الذى يشرف على مدينة همذان الديوان رقم ١٠٢، ٢٠٠، ٢٧٤)، وقبر بابا طاهر قائم على تل صغير فى الشمال الغربى من المدينة فى حى «بن بازار»، وإلى جانبه قبر فاطمة المخلصة وقبر ميرزا على نقى كوثرى (القرن الحادى عشر). والضريح حقير البناء ولا قيمة له، وورد ذكره فى نزهة القلوب (٧٤٠هـ = ١٣٤٠م؛ سلسلة كب التذكارية، ص٧٥، ورسمة فى Minorsky: Materiaux، طبعة موسكو، سنة ١٩١١م، ص١١؛ انظر ايضا Williams Jaksonفى: Avisit to the Tomb of baba Tahir at Hamadan: A Volume presented to E.G. Browne طبعة كمبردج، سنة ١٩٢٢م، ص٢٥٧ ـ ٢٦٠).

والحكايات التى يسمعها المرء فى مازندران عن صلة بابا طاهر بهذا الإقليم لا أساس لها من الصحة وربما كانت قد جلبها أولئك الذين هاجروا من

لورستان. وإلى جانب هذا نرى جميع البدو فى بلاد الفرس يميلون إلى اعتبار بابا طاهر مواطنا لهم،

لغة بابا طاهر:

لما كانت الوقائع والروايات جميعا تجعل صلة للشاعر بهمذان ولورستان فإنه من المعقول أن نتوقع وجود آثار من لهجة هذا الإقليم فى لغته. على أن لهجة هذا الإقليم قريبة جدا من اللهجة الفارسية، وأشعار بابا طاهر وصلت إلينا بالنقل من فم إلى آخر، وحاول رواتها النطق بها مفهومة واضحة، من أجل هذا أصبح من العسير أن نضع أشعاره فى اللهجة التى استعملها هو. وربما رجح قول من قال إن بابا طاهر أراد أن يقلد فى شعره لهجات أولئك القوم النابهين. وفى أيامنا هذه زعم كردى من النصارى أنه أنشأ أشعارا باللهجة الكورانية وهى متميزة عن لغتة تماما «ليؤدى بها الرسالة» إلى أهل الحق (انظر مقال الدكتور سعيد خان فى مجلة العالم الإسلامى، *The Moslem Warld*، يناير سنة ١٩٢٧، ص٤٠).

البلاد الواقعة بين همذان وخُرمً آباد مازال فيها عدة لهجات، ولكن اللهجة التى استعملها بابا طاهر ليست ذات صلة بلهجة واحدة معينة، وإنما هى تستمد فيما يظهر من هذه اللهجات جميعا ولسنا ننكر وثاقة الصلة بين النص الحالى لأشعار بابا طاهر وبين اللغة الفارسية الفصيحة على أننا نلاحظ أنه استعمل كلمة «نوم» بدلا من «نام» ومعناه اسم و «دستُم» بدلا من «دستَم» ومعناها يدى و «رفتُم» بدلا من «رفتَم» ومعناها ذهبت و «دير» بدلا من «دور» (انظر Cl. Huart ص ١٤ الديوان، رقم ٨٢) وهذا الاستعمال خاص بلهجة اللور. والجذمان «واج» بمعنى يتحدث و «كَرْ» بمعنى يفعل شائعان فى الكردية واللهجات الوسطى. واستعمل بابا طاهر أيضا عبارة «ميكرو» بمعنى يفعل وعبارة «آيو» بمعنى يأتى وهذا يذكرنا على وجه خاص بلغة الحديث الكورانية المستعملة أقصى من ذلك ناحية الغرب. واستعماله لكلمة «ديرم» بدلا من «دارَم» لانجد شبيها له إلا فى بلدة كازرون بالقرب من شيراز.

وقد بيَّن «هندك» Handak وأثبت فى تحليله المفصل، ما فى رباعيات بابا طاهر من مزج بين اللهجات المختلفة، ولو باعتبار ما عرفناه من هذه اللهجات فى الوقت الحاضر على الأقل. أما تسمية «إيوار» Hurat (سنة ١٨٨٥م) للغة التى استعملها بابا طاهر باللغة الفهلوية الإسلامية فهى تسمية لم يرض عنها العلماء.

ووزن الشعر فى رباعيات طاهر وفى قصائده الغزلية يكاد يكون كله من الهزج المسدس المحذوف، ولهذا فإن ناشر ديوانه حديثا سمى رباعياته بالدوبيت بدلا من الرباعيات لأن المصطلح الأخير أقرب صلة بوزن الهزج المكفوف المقصور. ويظهر أن بعض الرباعيات المنسوبة إلى بابا طاهر مشكوك فى صحتها ونجد الوزن الذى استعمله فى شعره مستعملا أيضا فى بعض الأغانى الشعبية (انظر ميرزا جعفر *Gramm. pers. Rayikz (korsch)*، طبعة موسكو، سنة ١٩٠١، ص٣٠٨).

بابا طاهر الشاعر:

كان كل ما نعرفه عن شعر بابا طاهر حتى سنة ١٩٢٧ عبارة عن عدد قليل من قصائده ورد معظمها فى الدواوين التى جمعت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وأدت أبحاث إيوار Huart إلى نشر ٥٩ رباعية من رباعيات طاهر سنة ١٨٨٥ و ٥٩ رباعية أخرى وقصيدة من قصائده الغزلية سنة ١٩٠٨. ووجد هرون ألن E.Heron Allen ثلاث رباعيات جديدة، ولكن صحة نسبتها إلى طاهر مشكوك فيها. وترجم لسكرينسكى Leszczynski ٨٠ من رباعيات طاهر وقصيدة له فى الغزل غير التى نشرها إيوار معتمدا فى ذلك على مخطوط برلين. وفى سنة ١٣٠٦ (١٩٢٧م) نشر حسين وحيد دستكردى الإصفهانى محرر مجلة أرمغان الفارسية ديوانا لبابا طاهر يشتمل على ٢٩٦ دوبيتا و٤ قصائد فى الغزل، وألحق الناشر بهذا الديوان ٦٢ دوبيتا وجدها فى مجموعات مختلفة والرباعيات الثلاث التى أضافها هرون ألن. والرباعيات مرتبة فى الديوان حسب الترتيب الأبجدى لقوافيها. ومما يؤسف له أن الناشر لم يزودنا

بتفصيلات عن مخطوط الديوان الذى نشره. والرباعيات الجديدة تردد فى عدد منها ذكر اسم بابا طاهر وجبال ألوند وميمند (؟) إلخ، مما يؤيد الخصائص المعروفة عن بابا طاهر، ولكن هذا التكرار الذى لا مناص منه يجعل أشعاره مبتذلة بعض الشىء، والذوق اللغوى يؤيد صحة نسبة هذه الرباعيات إلى بابا طاهر وإن كان تقليد مميزاته اللغوية ليس بالأمر العسير كل العسر.

ولاشك فى أن هناك مجالا للتساؤل عن صحة نسبة رباعيات بابا طاهر إليه، شأنها فى ذلك شأن رباعيات عمر الخيام. ويقول زوكوفسكى Zhukowski إن رباعيات بابا طاهر موجودة فى ديوان ملا محمد الصوفى المازندرانى المتوفى فى القرن الحادى عشر الهجرى، ويدعى شاطر بك محمد - وهو شاعر من المحدثين فى همذان - أنه صاحب بعض الرباعيات الكردية (الفهلوية) المنسوبة إلى بابا طاهر فى ديوانه (ص٢١).

واختيار المواضيع التى تناولها بابا طاهر فى شعره كان اختيارا محدودا جدا، ولكن شعره ينم عن طابع شخصيته المتميزة. وسنحلل فيما يلى ٥٩ رباعية له نشرها إيوار لنمكن القارئ من الحكم عليه. ومن الصعب - كما هى العادة - أن نضع حدودا فاصلة نميز بها عبارات الحب الصوفى من عبارات الحب الدنيوى؛ وهناك ٣٤ رباعية تكاد تنقسم بالتساوى إلى نوعين من أنواع الشعر الغنائى، ورباعيتان ليس فيهما إلا الضراعة إلى الله، والباقى من هذه الرباعيات له طابع شخصى.

ويصف بابا طاهر حياته كثيرا فى هذه الرباعيات فيقول إنه «درويش قلندر» يتنقل من مكان إلى آخر، ولا يغطى رأسه سقف؛ يتوسد فى نومه وسادة من الحجر ويزعجه القلق الروحانى باستمرار (رقم ٦، ٧، ١٤، ٢٨).يمزق قلبه الكآبة والهم، ولا يزهر فى قلبه إلا زهرة الأسى وحدها؛ حتى الربيع بما فيه من حسن وسحر يخلفه شقيا بائسا (رقم ٣٤، ٣٥، ٤٧، ٥٤).

ويعبر بابا طاهر عن الفلسفة الصوفية الصحيحة فيعترف بآثامه ويطلب الصفح والغفران، ويقر بذّله وينشد الفناء لأنه الدواء الوحيد الشافى لآلامه (رقم ١، ١٣،، ٤٥، ٥٠، ٥٨). ويتميز بابا طاهر بشعور من الضعف الإنسانى، فعيناه وقلبه لاينصرفان فى سهولة عن التعلق بأسباب هذه الحياة الدنيا، وقلبه الثائر يشتعل بين ضلوعه ولا يريحه لحظة واحدة، فيهتف الشاعر فى ألم: «أأنت أسد أيها القلب أم نمر من النمور؟ أنت الذى لا تكف عن حربى وكفاحى. سأسفك دمك أيها القلب إذا وقعت فى يدى لأرى من أى لون أنت» (٣، ٨، ٩، ٢٦، ٣٦، ٤٢).

ودراسة بابا طاهر من ناحية علم النفس تظهر أنه يباين عمر الخيام مباينة قوية، فلسنا نجد فى شعره أثرا من قول الخيام بأن اللذة هى الغاية المثلى من الوجود، ولانجد فى شعره أيضا ما نجده فى شعر الخيام من الاطمئنان إلى ما يتمخض عنه الموت، على أن الخيام تنقصه تلك الشعلة الصوفية التى نجدها فى شعر بابا طاهر (انظر Christensen: *Critical Studies in the Ruba'iyat of Umar-i khayyam*؛ طبعة كوبنهاغن، سنة ١٩١٧م، ص٤٤).

ومميزات شعر بابا طاهر التى تبعث فى النفس المتعة والسرور هى ما نلمسه فى شعره من مشاعر جديدة لم تتجمد فى قالب ما اصطلح عليه الصوفية وألفوه، وماله من خيال مبتكر، وإذا تحدث عن الفزع فإنه يعبر عنه فى أسلوب سهل بسيط، وإذا أتيح لشعر بابا طاهر مترجم من طراز فتزجرالد Fitzgerald (مترجم رباعيات الخيام) لكان منافسا خطيرا لعمر الخيام.

بابا طاهر الصوفى: إن الدراويش من الفرس الذين تحدث إليهم زوكوفسكى ذكروا له أن بابا طاهر صنف ٢٢ رسالة فى علم ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقا»، على أننا لم نعرف فى أوروبا وجود تفاسير وشروح لأقواله فى أكسفورد وباريس إلا بفضل إتيه وبلوشيه Ethé and Blo-chet. وقد نشرت الآن رسالته الكاملة

المسماة «الكلمات القصار» فى طبعة أرمغان. وهى تتألف من ٣٦٨ مثلا بالعربية، صنفت فى ٢٣ بابا وتتحدث عن العلم والمعرفة والإلهام والفراسة والعقل والنفس والدنيا والعقبى والسماع والذكر والإخلاص والاعتكاف.

وهاك أمثلة من حكمة : «الحقيقة المشاهدة بعد علم اليقين» رقم ٩٦؛ «الوجد فقدان الموجودات ووجود المفقودات» رقم ٩٦؛ «من حلَّ به قضاء الله يبق من غير حركة ومن غير إرادة» رقم ٣٦٨؛ «من قتله الجهل لم يعش أبدا، ومن قتله الذكر لن يموت أبدا» رقم ٣٠٠.

ويظهر أن الأمثال القصار كانت شائعة منتشرة بين الصوفية ويذكر الناشر الفارسى أن هذه الأمثال كتبت عليها الشروح الآتية: شرح بالعربية منسوب إلى عين القضاة الهمذانى المتوفى سنة ٥٣٣هـ والذى تربط الأساطير دائما بينه وبين بابا طاهر؛ وشرح بالعربية آخر لمصنف غير معروف؛ وشرح بالعربية وآخر بالفارسية لملا سلطان على الكنابادى، وقد طبع الشرح الفارسى فى سنة ١٣٢٦هـ (١٩٠٦م) ولكنه لم يتمكن ما من نشر الأمثال القصار مع أحد شروحها.

والمخطوط العربى رقم ١٩٠٣ الموجود فى المكتبة الأهلية بباريس يحتوى على الفصول الثمانية الأولى من أمثال بابا طاهر فى صيغة مختصرة (ورقة ١٠٠ب - ورقة ١٠٥ ب) وكذلك على شرح له (ورقة ١٧٤ - ورقة ١١٠٠) اسمه «الفتوحات الربانية فى إشارات الهمدانية».

ويظهر أن المخطوط كان فى حوزة جانى بك العزيزى صاحب الشرح الذى بدأه فى شوال سنة ٨٩٩ وانتهى منه فى ٢٠ شعبان سنة ٨٩٠هـ (١٤٨٥م). وقد كتب الشرح تلبية لرغبة شيخ اسمه أبو البقاء كان فى حوزته «إشارات بابا طاهر» منذ سنة ٨٥٣هـ. وقد ترك المخطوط يسقط منه فى بئر زمزم بمكة ولكنه انتشل منها بأعجوبة. وسعى العلماء فى إقناع أبى البقاء بالعدول عن كتابة شرح

للمخطوط لأن أقوال بابا طاهر غامضة بعيدة الغور، فكلف أبو البقاء جانى بك بشرحه فشرحه كلمة كلمة.

بابا طاهر الولى:

هناك كثير من الأساطير التى تتحدث عن حياة الشاعر وكراماته، شأنه فى ذلك شأن الشعراء الصوفية أمثال العطار وجلال الدين الرومى وحافظ. ويروى أنه لما سأل بابا طاهر تلاميذ مدرسة همذان أن يدلوه على طريق العلم أجابوه متندرين: إن الإنسان لا يحصل على العلم إلا إذا قضى ليلة من ليالى الشتاء فى صهريج مملوء بماء متجمد، ونفذ بابا طاهر قولهم هذا فلما أصبح الصباح ألفى نفسه مستنيرا بالعلم فهتف قائلا: «أمسيت كرديا وأصبحت عربيا». وهذه القصة سمعها زوكوفسكى فى طهران وهرون ألن فى بوشير، وهى منتشرة انتشارا كبيرا فى همذان (انظر مقدمة الديوان، ، ص١٢١٧ وكذلك مخطوطات همذان)، على أن هذه العبارات العربية نجدها فى مقدمة المثنوى الذى صنفه جلال الدين الرومى منسوبة إلى جد (صوفى؟) غير معروف لابن أخى وهو تركى من أرمية، ونسب جامى فى كتابه المسمى «نفحات الأنس» (طبعة Nassau lees، ص٣٦٢، ٣٦٣) هذه العبارة أيضا إلى أبى عبد الله البابونى.

وهناك أساطير لها مسحة من التقى تصور بابا طاهر يذيب البرد من فوق جبل ألوند بقوة حرارته الروحانية، وتقول إنه حل بإصبع قدمه سؤالا فى الفلك وجه إليه (انظر Leszczynski, Her-on, Allen, Zukowski ومقدمة الديوان ومخطوطات همذان).

ويقول كوبينو Gobineau فى كتابه Trois ans en Asie، طبعة باريس ١٨٥٩م، ص٣٤٤: إن أتباع طائفة أهل الحق يمجدون كل التمجيد مشاهير المتصوفة ويسمون الأماكن بأسمائهم إعجابا بهم وبخاصة بابا طاهر الذى يقدرون شعره المكتوب فى لهجة اللور تقديرا كبيرا كما يقدرون أخته «بيبى فاطمة» إلخ...

وقد هيأ لنا العثور على الكتاب الدينى المسمى «سرانجام» تعيين مقام

بابا طاهر فى نظرية تجسد الإله عند طائفة أهل الحق، فهم يعتقدون أن الإله تجسد فى صور سبع متعاقبة: ظهر قبل الأزل فى صورة خاوندكار وفى المرة الثانية فى صورة على، وفى الثالثة فى صورة بابا خشين، والرابعة فى صورة السلطان إسحاق. ويقول أهل الحق إن الإله ظهر فى كل مرة من هذه المرات يحف به أربعة من الملائكة لكل منهم وظيفته الخاصة. ويعتبر أهل الحق بابا طاهر واحدا من الملائكة الذين صحبوا بابا خشين وتجسد عزرائيل ونصير والمرتبة الصوفية التى تقابل عهد باب خشين هى مرتبة المعرفة ويقولون إنها كانت فى لورستان وهمذان. ويروى مخطوط سرانجام كيف زار ملك العالم بابا طاهر فى همذان، وملك العالم فى عقيدتهم هو بابا خشين، ولكن يظهر أن هذه القصة قد أوحى بها ما حدث لطغرل كما رواه صاحب كتاب راحة الصدور. وأطعم بابا طاهر جيش الملك كله بصاع من الأرز، وكانت تخدمه فى ذلك «فاطمة ليره» من قبيلة بارا شاهى التى كانت فى كوران. وعرض الملك على بابا طاهر كنوز الأرض فأباها ولم ينشد غير جمال الملك. وأرادت فاطمة أن تتبع الملك فوضعت رأسها على ركبتها وانصرفت عن الخيال. وواسى الملك بابا طاهر ثم وعده أن يجمع بينه وبين فاطمة فى يوم الحساب وأن يجعلهما معا مثل ليلى والمجنون. وفى كتاب سرانجام ١٣ قطعة شعرية مشوهة ولكنها مكتوبة فى لغة بابا طاهر (انظر Minor-sky؛ ودفنت فاطمة ليره المذكورة فى هذه القصة بجانب قبر بابا طاهر، وينبغى ألا تخلط بينها وبين فاطمة أخرى مدفونة فى نفس البقعة ويذكر جاكسون وكوبينو A.V.W. Jackson Go-bineau أختا لبابا طاهر اسمها بيبى فاطمة أو فاطمة ليلى، ويتحدث آزاد الهمذانى عن قبر مرضعة بابا طاهر ويظهر أن كل واحد أراد أن يفسر الصلات الصوفية التى كانت بين بابا طاهر وفاطمة بلغة الحياة العادية، وربما ألقت الرباعية التى ذكرناها فى بداية هذه المادة (ألف، ألف قد) شيئا من الضوء على شوق بابا طاهر وتلهفه.

المصادر:

(أ) إن المخطوطات التى تشتمل على رباعيات بابا طاهر هى:

(١) مخطوط الجمعية الأسيوية للبنغال، فارسى، رقم ٩٢٣، فهرست إيڤانوف ص٤٢٤ (مجموعة ألف ١٥٩٢)

(٢) *Preuss. Staatsbibl Catal. Pertsch*، ص٧٢٧، رقم ٦٩٧، وهو مخطوط تاريخه ١١٨٢٠ واستعمله Leszczyn-sky.

(٣) ٥٦ رباعية فى المكتبة الأهلية بباريس، الفهرس الفارسى رقم ١٧٤، فهرس بلوشيه، جـ٢، ص٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٤) المجموعة التى جمعها بخش على قره باغى فى سنة ١٢٦٠ هـ = ١٨٤٤م.وتشتمل على ١٧٤ رباعية وقصيدة فى الغزل.

(٥) ووجد زوكوڤسكى فى مسجد سڤاه سالار بطهران مخطوطا عنوانه «حالات بابا طاهر بانضمام أشعارش» ولكن العنوان لا يتفق ومشتملات المخطوط.

(ب) مخطوطات بابا طاهر الصوفية:

(١) مخطوط المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٩٠٣، فهرس بلوشيه جـ٢، ص٢٩١.

(٢) مخطوط إتيه فى أكسفورد، فهرس المخطوطات الفارسية بمكتبة بودليانا رقم ١٢٩٨، ورقة ٣٠٢ب ـ ٣٤٣.

(جـ) ومجموعات الشعر التى ورد فيها ذكر بابا طاهر هى:

(١) على قلى خان واله: رياض الشعراء، ١١٦١هـ = ١٧٤٨م انظر Leszczynski ص١٠.

(٢) لطف على بك: آتشكده، ١١٩٣هـ = ١٧٧٩م بومباى ١٢٧٧هـ، ص٢٤٧ وفيها ٢٥ رباعية.

(٣) على إبراهيم شاه: صحف إبراهيم ١٢٠٥هـ = ١٧٩١م، المخطوط الوحيد لها موجود فى مكتبة *Preuss Staatsbibl. Pertsch* ص٦٢٧، رقم ٦٦٣ وقد استعمله روكوڤسكى و Leszc-zynskyi.

(٤) رضـــا قلى خــان، مــجــمـع الفـصــحــاء، طـهـران، سنة ١٢٩٥هــ، جـ١، ص٣٢٦ وفيه ١٠ رباعيات .

(٥) رضــــا قـلـى خـــــان: رياض العـــارفــين، طهـــران، سنة ١٣٠٣هــ، ص١٠٢، وفيه ٢٤رباعية.

(٦) ونشر ٣٢ رباعيـة من رباعيات بابا طاهر مع رباعيات عـمر الخيام فى بومباى سنة ١٢٩٧هــ وسنة ١٣٠٨هــ.

(٧) ٣٢ رباعـية نشــرت فى كتــاب أنصــارى المســمى «مناجـات» طبع فى بومباى سنة ١٣٠١هــ

(٨) ٢٤ رباعية نشرت مع رباعيات الخيام فى طهران سنة ١٢٧٤.

(٩) غـزل بابـا طاهر طبع ملحـــقـا بديوان شمس المغـربى فى طهران سنة ١٢٩٨هــ، ص١٥٨ وفـى كـــتـــــاب الأنصارى الذى ذكرناه من قبل وغيره.

(١٠) ونشر ديوان بابا طاهر ومــعه الكلمات الـقصار ومـقدمة بقـلم الناشر وتاريخ حـياة بابا طاهر بقلم مـحمـود عرفان ووصف قبره بقلم آزاد الهمذانى إلخ بصــفة مـلحق للسنة الثـامنة لمجلة أرمـغـــان فى طهـــران سنة ١٣٠٦هــ (١٩٢٧م) ص١ ـ ١٢٤

(١١) CL. Huart: *Les quatrains de Baba Tahir Uryan en pehléui musulman* فى المجلة الأسـيوية، السلسلة الثـامنة، المجلد السادس نوفمبـر ـ ديسمبر سنة ١٨٨٥، ص٥٠٢ ـ ٥٤٥.

(١٢) Zhukowski: *O chte koye B.Tahire Golishe zap.*، سـنــة ١٩٠٠م، جـ١٣، ص١٠٤ ـ ١٠٨ وفـيــه تاريخ حيــاته وثلاث حكايات عنه ورباعيـتان جـديرتـان إحـداهمـا فـى الديوان رقم ١٤٦.

(١٣) انظر أيضا zap، جـ٢، ص١٢.

(١٤) E. Heron Allen: *The Lament of Baba Tahir*، لندن ١٩٠٢ وفـيـه ٦٢ من رباعـياته ترجـمهـا الناشر وقـصيـدة ترجمتها Elisabeth Curtis Brenton.

(١٥) E.G.Browne: *A. Liter. Hisl of Persia*، جــــ١، ص٨٣ ـ ٨٧؛ جــــ٢، ص٢٥٩ ـ ٢٦١.

(١٦) ميرزا مهدى خان: The quatrains of B. Tahir فى مجلة الجمعية الأسيوية للبنغال، سنة ١٩٠٤، جـ١، ص١ ـ ٢٩، وقد نشر الرباعيات التى نشرها من قبل هرون ألن وأضاف إليها رباعية أخرى وفيه تصحيحات قيمة وشرح جيد.

(١٧) Cl. Huart: *Nouveaux quatraino de B. Tahir* فى *Spiegel Memorial Volume* الذى نشره J.J. Modi فى بومباى سنة ١٩٠٨، ص٢٩٠ ـ ٣٠٢ وفيه ٢٨ رباعية وقصيدة فى الغزل تكمل مجموعة سنة ١٨٨٥م التى اكتشفت حديثا فى مستخرج من «كشكول الفقراء» الذى توجد نسخته الأصلية فى جامع الفاتح بالآستانة، وفى ديوان المغربى وفى مجموعة صور. والمجموعة الثانية التى نشرها إيوار فيها قطع شاذة وترجمتها غير موثوق بها.

(١٨) Minorsky: *Materiaux pour servir à L'étude des croyances de la sect persane dite les Ahl-i Haqq ou Ali-llahi* فى *Instituta Truidi Lazarew* جـ٣٣، موسكو ١٩١١، ص٢٩ ـ ٣٣، وفيه ترجمة الفقرات المأخوذة من كتاب سرانجام، والنص الفارسى وعليه تعليقات ص٩٩ ـ ١٠٣.

(١٩) G.L. Leszczynski: *Die Raba'iyat des Baba Tahir wryan oder Die Gottestraenen des Herzens. aus d. west - medischen (sic!) Originale*، ميونخ، سنة ١٩٢٠م.

(٢٠) K.Hadnak: *Die Mundarten V.khunsar etc.* فى *Kurd-pers. O. Mann* forsch.V، المجموعة الثالثة، جـ١، ليپسك ١٩٢٦، المقدمة، ص ٣٧ ـ ٥٥ وفيه دراسة وافية للغة بابا طاهر وقائمة بالمصادر.

[مينورسكى V. Minorsky].

بابر، ظهير الدين محمد

مؤسس أسرة المغول العظيمة فى الهند، وهو الابن الأكبر لعمر شيخ ميرزا وحفيد ميران شاه بن تيمور، ويتصل نسبه من ناحية أمه «قتلوق نكَار» بجغتاى الابن الثانى لجنكيز خان. وكان بابر فى الثانية عشرة من عمره عندما خلف أباه فى فرغانة (٥ من رمضان سنة ٨٩٩=١٠ من يونية سنة ١٤٩٤م). وفى سنة ٩٠٣هـ (١٤٩٨م) استولى على سمرقند ولكنه لم يستطع الاحتفاظ بها أكثر من مائة يوم. ثم مكن لنفسه بعد هذا فى خوقند ومنها استطاع أن يستعيد «مرغنان» و «أنديجان» فى ذى القعدة من سنة ٩٠٤ هـ (يونية سنة ١٤٩٩م).

ولما احتل الخان شيبانى الأوزبكى مدينة سمرقند سنة ٩٠٦ (١٥٠٠م) فقد بابر ممتلكاته كلها، ولكنه فاجأ المدينة بعد ذلك واستولى عليها. وانتصر شيبانى على بابر فى موقعة عظيمة حدثت عند سرپول ففر بابر ولجأ إلى خاله فى طشقند.

ولما وجد بابر أن الولاية التى ورثها عن أبيه أقل من أن تستغرق نشاطه كله استقر رأيه على عبور جبال هندوكش وحاصر مدينة كابل واستولى عليها سنة ٩٠٩ هـ (١٥٤٠م) وخطر له أن يغزو الهند من تلك المدينة، ولكن حملته الأولى اقتصرت على الإغارة على شواطئ السند وقتال القبائل الأفغانية. وأراد بابر أن يقضى الشتاء فى خراسان التى كان الأزابكة قد رحلوا عنها، غير أن فتنة نشبت فى كابل فاضطر إلى التوجه إليها، وحاول أن يعبر بجيشه جبال هندوكش التى كانت مغطاة بالثلوج حينذاك ووفق فى ذلك بمشقة كبيرة سنة ٩١٢ هـ (شتاء ١٥٠٦ - ١٥٠٧م).

وفى سنة ٩١٧ هـ (١٥١١م) استطاع بابر - بفضل مساعدة الشاه إسماعيل الصفوى الذى أعلن خضوعه له - أن يهزم الأزابكة الذين أضعفهم موت شيبانى، وأن يحتل بخارى وسمرقند. ورحل أعوانه من الفرس

فى العام التالى فهاجمه الأزابكة من جديد وهزموه فى بخارى ثم فى غَجْدوان واضطروه إلى أن ينسحب إلى كابل سنة ٩٢٠ هـ (١٥١٤م)، وعلى أثر ذلك عدل بابر عن فتح الشمال وبدأ يحقق الخطة التى نضجت عنده منذ زمن طويل وهى تأسيس دولة له فى الهند بعد أن فتح قندهار سنة ٩٢٨هـ (١٥٢٢م). وكان إبراهيم لودى سلطان دهلى قد نشب النزاع بينه وبين زعماء الأفغان، فاستغل بابر هذه الفرصة واستولى على لاهور سنة ٩٣٠هـ (١٥٢٤م) ثم تولى ملك إبراهيم بعد أن انتصر عليه فى وقعة پانيت التى حدثت فى يوم الجمعة ٨ من رجب سنة ٩٣٢هـ (٢٠ إبريل سنة ١٥٢٦م) وقتل إبراهيم فى هذه الوقعة. واتخذ بابر «آكَرا» حاضرة لملكه. واضطر إلى محاربة الزعيم الراجپوتى «رانسنكَه» أمير «چيتور» وأفغان چاونپور وملك البنغال: وتوفى بابر بالقرب من آكَرا فى ٦ من جمادى الأولى سنة ٩٣٧ هـ (٢٦ ديسمبر سنة ١٥٣٠م) وخلفه فى الملك ابنه الأكبر «همايون».

وكان بابر قائدا جسورًا ذا شجاعة لا تبارى، ولما تسلق أسوار سمرقند واستولى عليها للمرة الثانية لم يكن معه إلا ٢٤٠ رجلا. وكان عبوره لجبال هندوكش فى عز الشتاء من الأعمال العظيمة. وقد وصف الهند وصفًا يدل على شدة عنايته بالتاريخ الطبيعى. وكان بابر شاعرًا صنف ديوانًا بالتركية «ديوان تركى» ومجموعة من المثنويات تسمى «مبين» (انظر Bérézine: *Chrestomathie Zeitschr. d. Deutsch .Morgenl : Sprenger, turqure Gesellsch* جـ١٦، سنة ١٨٦٢ ص٨٧).

وخلف بابر أيضًا وصفًا لمغامراته فى مذكراته (بابر نامه) التى كتبها بالتركية أو باللغة الچغتائية. ويظهر من اختلاف الأسلوب أن هذه المذكرات لا بد أن يكون أملاها المؤلف على نساخ ثلاثة متعاقبين، وقد نشر نصها إلمنسكى Ilminski فى قازان سنة ١٨٥٧م من

نسخة نسخها Kehr فى سنة ١٧٣٧م؛ ونشرت السيدة «أنيت بيڤردج»: Mrs. Annette S. Beveridge مخطوطًا كان يملكه السير سالار جنكَل الحيدرآبادى (انظر سلسلة كَب التذكارية جـ١، سنة ١٩٠٥م، ومعه فهرسان). وترجم «بابر نامه» إلى الفارسية عبد الرحيم ميرزا خان بن بيرام خان سنة ١٥٩٠م ثم ترجمت هذه الترجمة إلى الإنكليزية بواسطة ليدن وإرسكين J. Leyden و W. Erskine سنة ١٨٢٦م أما الترجمة الفرنسية التى قام بها پاقيه ده كورتاى Pavet de Courteille وطبعها فى پاريس سنة ١٨٩١م فهى مأخوذة عن نسخة إلمنسكى Ilminski. وفى مذكرات بابر فراغ يرجع إلى رغبة المؤلف فى إغفال ذكر بعض الحوادث التى ليس فى صالحه ذكرها، أو إلى الحوادث نفسها التى حدثت له خلال حياته الحافلة بالمغامرات.

المصادر:

(١) C. Defrémery فى *Journal des Savants* سنة ١٨٧٣م.

(٢) A.S Beveridge فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية *Journal of the Royal AS. Soc.* أعداد يولية سنة ١٩٠٠م، ١٩٠٢م وأكتوبر ١٩٠٥م ويناير ١٩٠٦م، ونشرت منفصلة باسم *The Haydarabad Codex of the Babarnama*

(٣) F. Teufel: *Babur und Adu' L- Fazl* *Zeitschr d. Deutsch Morgenl. Gesellsch* جـ٣٧، ص١٤١، وما بعدها.

(٤) Lane- Poole : *Babar* طبعة أكسفورد سنة ١٨٩٩م.

(٥) A. Müller: *Islam*، جـ٢، ص ٣٢٨وص ٣٣٠ وما بعدها وص ٣٥٣ وما بعدها، وص ٣٧٣، ٤٠٥ ــ ٤١٤,

(٦) *Grundr d. iran Philil* جـ٢، ص ٣٦١ ـ ٣٦٣.

[إيوار Ci. Huart]

بابل

هى مدينة بابل القديمة على شاطىء الفرات، على خط عرض ٣٢ْ ٤١َ ٤٠ً شمالا وخط طول ٤٤ْ ٢٣َ ٣٠ً شرقى كرينوش.

كان لمدينة بابل القديمة عند المسلمين ـ وعندنا أيضا ـ شأن أعظم من شأن المدينة التى كانت لاتزال موجودة فى صدر الإسلام. وكل ما يعرفه المسلمون عن بابل مأخوذ من ثلاثة مصادر: يهودية أو فارسية أو مسيحية. ولسنا نعرف فى وضوح ما إذا كانت معلوماتهم التى يمكن ردها إلى الكتاب المقدس قد وصلت إليهم على يد اليهود أو النصارى.

وقد قيل إن آدم نفسه بعد خروجه من الجنة وكذلك قابيل وهابيل كان مقامهم فى بابل، وقيل إنهم كانوا فى المدينة البوزنطية ببيلون أو بابليون فى الفسطاط (ياقوت، جـ١، ص٤٥) التى ترد أيضاً إلى نفس العهد القديم كما جاء فى التوراة. وروى أن نوحاً بن كوش بن حام وأبناءه استقروا فى بابل بعد الطوفان (ابن خرداذبه، ص ٧٧، الطبرى، جـ١، ص ٢١٧، ياقوت، جـ١، ص ٤٤٢، ٤٤٧). ويقول ابن الفقيه، (ص ١٩٦) إن أول مدينة بنيت فى العالم هى حرّان والثانية بابل. وينسب برج بابل إلى النمروذ ويسمى «المجدل» (البكرى ص ١٣٦). وقيل إن الله فرق أبناء نوح فى الأرض من بابل وفيها تبلبلت الألسن، وصلة اسم بابل بهذه القصة من الناحية اللغوية أمر معروف (انظر سفر التكوين، الإصحاح ١١، فقرة ٩؛ ابن رسته، ص ١٠٨، المسعودى: كتاب التنبيه، ص ١٩٧، البكرى، المصدر المذكور آنفاً). ويقال إن بابل كانت مقام النمروذ بن كنعان وهو أول من ملك الأرض واستشار المنجمين وشق القنوات (انظر ابن خرداذبه ص ٧٧، ابن الفقيه ص ١٩٩؛ الإصطخرى، ص ١٠١، ٨٦٠، المسعودى: كتاب التنبيه ص ٩٤، وص ١٠٥، ١٠٦ نقلا عن التوراة؛ مروج الذهب فى مواضع متفرقة).

وكان إبراهيم فى عهد النمروذ، ولد فى حرّان وجاء به أبوه وهو صغير إلى أرض بابل وكان يسكنها لابان فعاش فيها ثم رحل عنها بعد أن تزوج فيها (انظر الطبرى، جـ١، ص ٢٥٢ وما بعدها). وبالرغم من اختلاف هذه

القصة عن رواية التوراة ينبغى أن نعدها من أصل يهودى، شأنها فى ذلك شأن الروايات التى تتحدث عن تاريخ بابل فى عهدها المتأخر.

وكانت بابل مقر بُخْت نصر الذى دمر بيت المقدس وقاد اليهود أسارى إلى مدينته (انظر ابن الفقيه، ص ٢١٨، الطبرى، جـ١، ص ٦٩٢، المسعودى: التنبيه، ص ١٠٥، ١٠٦، ياقوت، جـ١، ص ٤٤٨). وما روى عن مقتل بلشصر ابن أو لمرودخ بن بخت نصر على يد المقوقس الميدى يمكن أن يرد أيضاً إلى مصادر سريانية (الطبرى، جـ١، ص ٢١٦) وكثيراً ما ترد أسماء النمروز وبخت نصر وسنحاريب - وهى أسماء بابلية - فى الكتب والأزياج (المسعودى: كتاب التنبيه، ص ١٠٥). وكان المسلمون يطلقون على أهل بابل القدماء تارة اسم الكلدانيين وتارة اسم الكنعانيين أو النبطيين (الإصطخرى، ص ١٠١؛ ياقوت، جـ١ ص ٤٤٧).

وكانت الأساطير الإيرانية أيضاً قبل الإسلام تربط بابل بتاريخ الأبطال الذين وردوا فى تلك الأساطير الإيرانية والقصص الوارد فى الكتاب المقدس، وكان جيومرت هو الذى بسط سلطانه من دنباوند إلى بابل، وقالوا إن جيومرت هو آدم (الطبرى، جـ١، ص١٤٧).

ويقول الطبرى (جـ٢، ص١٧١) إن أوشهنك بنى مدينة بابل ومدينة الشوش وهو أول من قطع الشجر وبنى البناء. وقيل إن الذى بناهما هو طهمورث[1] (ابن الفقيه، ص ٣١٩؛ الطبرى، جـ١، ص ١٧٥ عن ابن هشام الكلبى؛ حمزة، ص ٢٩، ٣٠). وروى أن جمشيد كان ينتقل من دنباوند إلى بابل فى يوم واحد كما كان ينتقل سليمان من بيت المقدس إلى تخت جمشيد فى إصطخر (انظر الطبرى، جـ١، ص ١٨٠)، ويقول الأبستاق إن الضَحَاك عدو جمشيد كان يحكم بابل (الإصطخرى، ص ٨٦٠؛ ياقوت جـ٦، ص ٤٤٨ نقلاً عن يزدجرد بن مهبنداز) وكان أفريدون يقيم فى بابل أيضاً. وممن ملك بابل من الدولة الكيانية كيكاوس ولهراسب وبشتاسپ

(١) عبارة الطبرى هى: «وقال هشام بن محمد الكلبى فيما حدثت عنه: ذكر أهل العلم أن أول ملوك بابل طهمورث» طبعة الساسى، جـ١، ص ٨٦.

اللجنة.

(الطبرى، جـ١، ص ٥٩٧، ٦٤٢ـ٦٧٤)، وذكر حمزة فى كتاب سير الملوك (ص٣٥) أن كيكاوس هو الذى بنى برج بابل. وروى أن رستم البطل المعروف كان يقيم فى بابل.

وقد عرف العرب شيئاً عن ذهاب الإسكندر إلى بابل، وما رووه عن هذا الأمر أقرب إلى الحقائق التاريخية وإن كان مستقى من قصة الإسكندر كما نقلت إلى اللغة السريانية. ويذكر الطبرى (جـ١، ص ٨١٣) أنه أخذ فى هذا عن روايات النصارى، وما روى عن قتل الإسكندر لدارا بن دارا وعن إقامة الإسكندر ببابل يمكن أن نرده أيضاً إلى مصدر ساسانى، أى إلى قصة الإسكندر فى اللغة الفهلوية المنقولة عن السريانية، ونجد هذه الرواية أيضاً فى كتاب سير الملوك لحمزة (ص٤٠) وفى كتاب الإصطخرى (ص١٤٥). والأخبار الخاصة بذهاب بنى أرسك إلى بابل وما روى عن قيام القديس توما بالدعوة فيها أصلها سريانى أيضاً (الطبرى، جـ١، ص ٧٠٢ وما بعدها، ص ٧٣٨) أما الأخبار التى ذكرت أن بابل كانت ملكاً للساسانيين فإنا نجد أصلها فى «خداى نامه» (الطبرى، جـ١، ص ٨١٣؛ الإصطخرى، ص ١٤٥؛ المسعودى: كتاب التنبيه، ص ١٤٥، ١٥٠؛ مروج الذهب، ف ٧) ونجد فى الإصطخرى (ص١٤٥) الملاحظة التاريخية الوحيدة المبتكرة حين يذكر أن الساسانيين ومن بعدهم العرب اتخذوا بابل مقراً لهم لموقعها بالنسبة للإمبراطورية الرومانية ولأنها فى وسط العالم الإسلامى.

ويطلق العرب أيضاً اسم بابل على المدينة والإقليم. وقد سماها الفرس والنبط بابَيْل (المسعودى: كتاب التنبيه، ص ٣٥) أو بافيل أو بابلون كما ذكر ياقوت (جـ٣، ص٦٣٠) ويقول المسعودى فى المصدر المذكور إن الكلدانيين كانوا يسمونها خُنيرَث، وذكر البكرى هذا أيضاً. أما الحمدانى فقال إنهم كانوا يسمونها خَيْتارَث. ويظهر أن الفرس كانوا قد أطلقوا اسم بابل على الإقليم الرابع مرادفاً لاسم إيرانشهر. ويقول ابن خرداذبه إن بابل قلب إيرانشهر وقلب العالم(انظر أيضاً الطبرى، جـ١، ص ٢٢٩، الإصطخرى، ص ١٠). وإقليم بابل أوسط الأقاليم، ولهذا كان أشرفها (ابن الفقيه، ص ٦؛ ابن رسته، ص ١٥٢؛ المسعودى: كتاب التنبيه، ص ٦). ويصف المسعودى فى

كتاب التنبيه (ص٣٢) حدود بابل فيقول إن حدها الغربى يمتد إلى الثعلبية وهى أول محطة فى الطريق الواصل من الكوفة إلى مكة، وحدها الشرقى نهر بَلْخ، أما الشمالى فبين نصيبين وسنْجار، والجنوبى وراء الدَيْبُل من ساحَل المنصورة من بلاد السند. ويطلق العرب عادة أرض بابل على إقليم بابل (ابن حوقل، ص ١٦٧) وأرض بابل إنما يقصد بها العراق. ويصف ياقوت فى كتابه (جـ١، ص ٤٤٧) أرض بابل فيجعلها أضيق شقة من وصف المسعودى لها، فيقول إنها بين دجلة والفرات، بلغت من دجلة إلى أسفل كسكر (واسط) ومن الفرات إلى ما وراء الكوفة وموضعها هو الذى يقال له السواد. ويقول ياقوت فى فقرة أخرى إن الأنبار، مدينة على الفرات، حد بابل من ناحية الشمال.

قلنا إن اسم بابل يطلق على المدينة وعلى الإقليم، وفوق هذا فإنه يطلق أيضاً على الطسوج السادس من آستان بهقباذ العليا فى التقسيم الإدارى للعراق الذى أخذ عن العرب (ابن خرداذبه، ص ٨ ـ ١٠؛ قدامة، ص ١٣٦؛ ياقوت، جـ١، ص٧٧٠). ويروى هذا الإقليم نهر سُورَى أحد فروع الفرات الذى يجرى فى وسط مدينة بابل (ابن سرابيون، جـ٦، نقل عنه أبوالفداء». وكانت بابل حاضرة للإقليم إلى عهد ابن سرابيون حوالى سنة ٩٠٠م، وحدث فى مدينة بابل «يوم العرب» عندما ذبح المثنى فيل الفرس سنة ١٣هـ (٦٣٤م، الطبرى، جـ١، ص ٢١١٧، ٢١٧٧، ٢٤٢٢).

أما المكان المسمى عَقْر بابل، وهو الذى سقط فيه يزيد بن المهلب بعد فتنة البصرة سنة ١٠٢هـ (٨٢٠م) فهو مكان آخر موضعه بالقرب من كربلاء على الطريق الواصل إليها من الكوفة. والكتاب المتأخرون أمثال الإصطخرى وابن حوقل عرفوا بابل على أنها قرية صغيرة فحسب، وهى تقوم على الطريق الواصل من بغداد إلى الكوفة الذى يعبر الفرات عند جسر بابل (المقدسى، ص ١٢١). ويسرد ياقوت أسماء عدة مدن يقول إنها فى أرض بابل نذكر منها: الأميرية وبُرْس وبَرْملاحة والجامعَيْن وهى: الحلة وشالها والغامرية ومدينتان باسم كوثى. ولم يذكر اليعقوبى أنه كان فى عهده من مدن بابل إلا الصرح التى كان

فيها قصر لبختنصر وكورة شنوار التى ذكرها نقلاً عن نصر الإسكندرى المتوفى سنة ٦٥٠هـ. وعندما تكلم اليعقوبى عن خُطَرْنِية وزاقف ذكر ناحية بابل وسماها «طسوج». ولم يكتب لهذا التقسيم البقاء طويلاً، فإنه عندما تولى العباسيون الخلافة أنشئوا فى أول عهدهم مدينة بغداد وأوجدوا تقسيما جديداً هو أرض العراق، أما بابل والأماكن المتصلة بها فأصبحت من كورة بغداد.

وعندما يتحدث ياقوت والقزوينى عن بابل ويقصّان حكايات عجيبة عن المدن السبع التى كانت تتألف منها بابل والعجائب السبع التى كانت توجد فيها فإنهما يقصان ما يظهر أنه كان من الأساطير المحلية التى اتصلت بآثار المدينة.

ونجد أن ما ورد من القصص فى القرآن وفى الكتاب المقدس عن بابل قد أدخل أيضاً فى أساطير تلك البقاع. وعندما يذهب المسافر إلى بابل كان يؤخذ لمشاهدة جب دنيال أو الجب الذى سجن فيه الملكان هاروت وماروت إلى يوم القيامة (سورة البقرة، الآية ١٠٣) وصلى علىّ فى بابل ولعنها (المقدسى، ص ١١٦). وبين الأطلال الموجودة قصر بختنصر الشمالى الذى لايزال يسمى باسم بابل، وقد وجد منقوشاً على آثاره نماذج عديدة من الشعر العربى فى القرون الوسطى. ولما أنشأ العرب مدينة بابل أقاموها فى موضع المدينة القديمة ومن ثم استمر الاسم القديم خلال العصور. وتسمى الأطلال الأخرى الموجودة فى العصر الحاضر بالقصر وهى أطلال قصر ببيلون، وأطلال عمران بن على، وفيها ضريح لولى من الأولياء أقيم مكان معبد المدينة القديم، وأطلال حُمَيْرَة التى اكتشف فيها مسرح من العهد اليونانى المتأخر، وقد استعملت أنقاض الآثار منذ قرون فى بناء المساكن، وكان أول من ذكر ذلك القزوينى، ولهذا سميت بابل باسم المجلبة أو المقلوبة كما ذكر بوشامب Beauchamp. ومع أن موقع مدينة بابل كان يعرفه الشرقيون منذ القدم إلا أن علماء الغرب أخذوا يستعيدون كشفه منذ القرن الثامن عشر.

المصادر :

نذكر إلى جانب المصادر التى ألفها المؤرخون والجغرافيون العرب:

(١) G. le Strange: *Lands of the East-ern Caliphate* ص ٤٢.

(٢) الكاتب نفسه: *Ibn Serapion* فى *Tourn. of the Roy. As. Soc.* سنة ١٨٩٥م.

(٣) M. Streck: *Babylonien nach den arab Ceographen*، فى مواضع مختلفة.

(٤) H. V. Hilprecht: *Explorations in Bible Lands during the XIXth century*، أدنبره سنة ١٩٠٣م.

[هرزفلد Ernest hersfeld]

+ **بابل** : درج الكتّاب العرب القدماء على إطلاق اسم بابل على مدينة بابيلون وبلاد بابيلونيا على السواء. وتقوم أطلال المدينة على بعد ٥٤ ميلا جنوبى بغداد تماماً، على طريق بغداد ـ الحلّة. على أن هؤلاء الكتاب قد اختلفوا فى تعيين حدود هذه البلاد، فبعضهم توسعوا فى حدودها حتى شملت رقعة مترامية الأطراف، وقصر آخرون حدودها على مساحة أصغر. ويرى المؤرخون والجغرافيون المسلمون أن مدينة بابل الأصلية كانت قد دمرت قبل الفتح الإسلامى بزمن طويل، وكان فى موضعها وقتذاك قرية صغيرة تحمل اسم بابل أيضاً. ويقال إن هذه القرية ظلت قائمة حتى العصر العباسى فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) فابن حوقل، مثلاً، يقول إن بابل كانت فى عهده قرية صغيرة، كما يلاحظ «أنها أقدم أبنية العراق ونُسب ذلك إليها لقدمها، وكانت ملوك الكنعانيين وغيرهم يقيمون بها، وبها آثار أبنية أحسبها أن تكون فى قديم الأزمان مصراً عظيماً».

ويذكر أبوالفداء عن بابل الرواية السابقة التى أوردها ابن حوقل، ويردف قائلاً: «وبباب ألقى إبراهيم الخليل فى النار، وهى اليوم مدينة خراب، وقد صار فى موضعها قرية صغيرة».

ووصف القزوينى فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) أطلال بابل وتحدث عن اقتطاع الناس لأحجارها واستخدامها فى بناء بيوتهم ـ وهو عمل ظل الناس يمارسونه إلى سنوات قليلة خلت. ويقول فيما يرتبط بهذا الموضوع : «بابل: اسم قرية كانت على شاطئ نهر من أنهار الفرات بأرض العراق فى قديم الزمان، والآن ينقل الناس آجرّها. بها جب يعرف بجب دانيال، عليه السلام، يقصده اليهود

والنصارى فى أوقات من السنة وأعياد لهم، ذهب أكثر الناس إلى أنها هى بئر هاروت وماروت».

ويشير البكرى إلى برج بابل، الذى يسميه «المَجَل» ويقول، مقتفياً أثر كتاب أقدم منه إن هذا البرج (الذى يعرفه علماء الآثار المحدثون باسم زكورت) بناه النمروذ فى بابل وأنه كان يرتفع نحو ٥٠٠ ذراع شاهقاً فى السماء، وأن هذا البناء هو البرج الصحيح الذى ورد ذكره فى القرآن، (سورة النحل، آية ٢٦)، وفيما يلى النص القرآنى الكريم:

﴿قد مكر الذين من قبلهم فأتي الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون﴾.

ولقد ثار الكثير من الجدل بين الكتَّاب المسلمين حول تاريخ بابل وحقيقتها، على أن ياقوت الحموى يلخص مختلف الآراء والأساطير السائدة بينهم حول هذه المدينة. مثال ذلك أنه يقال إن نوحاً كان أول من بنى هذه المدينة وسكنها بعد الطوفان. ويقول الفرس فى رواية يزدجرد بن مهْماندار إن الملك الضحاك هو الذى شيد هذه المدينة، ويقول ابن الكلبى إن مساحة المدينة كانت ١٢ فرسخاً فى مثلها، وأن نهر الفرات كان يجرى تحت أسوارها إلى أن حول بختنصر مياهه إلى مجراها الحالى إلى حين احتياطا من انهيار محتمل تتعرض له أسوار المدينة، وأن بابل استمرت فى الازدهار حتى دمرها الإسكندر الأكبر.

والمعلومات التى كانت بين أيدينا عن تاريخ بابيلون وحضارتها بعد سقوطها كانت شديدة الاضطراب بالغة التناقض، كما سبق أن بينّا. والواقع أنه لم تكن هناك مراجع محققة فى هذا الموضوع سوى القصص الواردة فى العهد القديم والأخبار التى رواها بعض المؤرخين الإغريق من العصر القديم، وقصص البطولة الشائعة فى القرون الوسطى التى نقلها أناس ينقصهم الاطلاع.

ولم تكتشف الحقائق الصحيحة عن هذه المدينة حتى وصول علماء الآثار إلى أطلالها فى أوائل القرن التاسع عشر الميلادى، وقد ألقوا الضوء على عدد لا يحصى من البقايا والتحف من بينها ألواح مكتوبة بالخط المسمارى، ولما حلوا رموز هذه الكتابات تكشفت كل الحقائق بالفعل عن هذه المدينة

ووضـعت الأمور فى نصـابهـا. وهكذا قضت على الأخبار العديدة السابقة التى تشبـه الأساطير وليس لهـا أساس من الواقع، وحلت محلها الآن حـقائق ثابتة توجد فى كـثير من المـصنفات عن هذه المدينة بلغات أوروبية مختلفة.

المصادر:

(١) الطبـرى، جـ١، ص٢٢٩؛ جـ٢، ص٢٧٧، ١٠٥٦.

(٢) ابن الأثـيــــر، جـ٢، ص٣٠٧، ٣٩٥، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٠١؛ جــ٤، ص ٣٥١، ٣٧٢؛ جـ٥، ص ٤٣٨، ٤٣٩.

(٣) اليــعـقــوبى، جـ١، ص٢٣٥، ٣٢١.

(٤) المسعودى: مروج الذهب، جـ٢، ص١٨٦.

(٥) الكاتب نفسه: التنبيه، ص٣٥.

(٦) الإصطخرى، ص١٠.

(٧) ابن حوقل، ص٢٤٤.

(٨) أبوالفداء: تقويم، ص٣٠٣.

(٩) القـزوينى: آثار البـلاد وأخبـار العباد، ص٢٠٢.

(١٠) البكرى (طبعـة السقا)، جـ١، ص٢١٨.

(١١) ياقوت، انظر مادة بابل.

(١٢) ابن عبدالحق: مـراصد، (طبعة طوغان Togan)، ص٢٣.

(١٣) ج. عـوض: آثار الـعـراق، فى سومـر، جـ٥، سنة ١٩٤٩م، ص ٧٢ - ٧٣.

(١٤) R. Koldewey: *The Excavntions at Babylon* (ترجـمـة A.S Johns، لـنـدن سنة ١٩١٤م).

(١٥) A. H. Layard: *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babulon*، لنـدن سنة ١٨٥٣م.

(١٦) S. Lloyd: *Ruined Cities of Iraq*، أوكسفورد سنة ١٩٤٢م، ص١١ـ٢٠.

(١٧) A. Parrot: *The Tower of Babil* (ترجـمـة *E. Hudson*، لـنـدن سـنـة ١٩٥٥م).

(١٨) C. J. Rich: *Memoirs on the Ruins of Ancient Babylon*، لـنـدن سـنـة ١٨١٨م.

(١٩) E. Unger: *Bablon (Reallexikon der Assyriologie)*، جـ١، ص٣٣٠ـ٣٦٩.

آدم [عوض G. Awad]

باشا

«باشـا»: كلمة تركـيـة مأخـوذة من الكلمـة الفـارسيـة «پادشـاه»، والراجح أنها تأثرت بالكلمـة التركية «باصـقاق» وهى تدل على أعلى الألقـاب الرسـميـة التى كانت مستعـملة فى تركية إلى عهد قـريب وما زالت مـسـتعـملة فى بعض الممـالك الإسـلاميـة التى كـانت تابعـة للإمبـراطورية العثمـانية. وكلمـة باشا تستعمل دائمـاً مع اسم العلم شأنها فى ذلك ألقـاب الشـرف فى أوربا، إلا أنهـا تذكر بعد الاسم. أمـا ألقاب الشرف فى أوربا فتـذكر قبله. ويستـعمل على هذا النحو أيضـاً لقبا بـك وأفندى وهما أقل شأناً من لقب باشـا، ويختلف هذا اللقب عن الألقـاب الأوربيـــة فى أنه لا يورث ولا يتـرتب عليـه مرتبـة للزوجـات ولا يقترن ذكره بذكر إقطاع من الإقطاعات، فـهـو ذو طـابع عـسكرى أكـثــر منه إقـطاعـى. ولم يـكن مـنـح هذا الـلقـب مقـصوراً على العسكـريين وحدهم، بل كان يمنح أيضـاً لبعض كبـار الموظفين المدنيين من غير رجال الدين.

وظهر لقب باشـا أول ما ظهر فى القرن الثامن الميـلادى. ومن العسير أن نحـدد على وجـه الـدقـة اسـتـعـمـاله الأصلى، وعلى أية حـال فإن هذا اللقب كـان فى بادىء أمـره يدل عـلـى مـعنى غامض هو «المولى»، وسـرعان ما فـقد هذا المعنـى (انظر ديوان تركى سـلطان ولد» ص ١٤، سنة ٧١٢هـ = ١٣١٣م، ففى هذا الديوان تضرع إلى الله بعبارة «أى باشـــا» أى يا مـــولاى): وفى هذا العهـد كان لقب باشا مـثل لقب سلطان يمنح للنسـاء أحياناً (إسـماعـيل حقى: كـتابـلر، سنة ١٩٢٧، الفـهرس؛ قـادم باشـا: سلجوق باشـا). وقد حـدث هذا المنح مرة واحدة فى القرن التاسـع عشر الميلادى وذلك فى حالة أم الخديو.

وفى عهـد سلاجقة الأناضـول كان لقب باشـا ـ من حـيث هو اخـتـصــار «پادشـاه» ومشـابه لسلطان ـ ينعم به من وقت لآخـر على بعض رجـال الدين الذين كـانوا فى الـوقت نفسـه رجـال حـرب والذين لم نعرف بـعد تاريخـهم مـعرفـة وافـية. ونسـتـدل من سلسلة

النسب التى ربط بها عاشق زاده نفسه أن هذا اللقب كان مستعملا بالفعل فى النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادى. ويروى عالى أفندى أن مخلص الدين موسى بابا وإلياس شيخ مخلص أو مخلص باشا قبضا على أزمة السلطة فى إقليم قره مان أو غلى بعد هزيمة السلطان السلجوقى غياث الدين كيخسرو الثانى سنة ١٢٤٣م (Gibb: *History of Ottoman Potery* جـ١، ص١٧٧).

ويظهر أنه حدث فى آخر القرن الثالث عشر الميلادى أن أضيف لقب باشا إلى أسماء بعض أمراء الدويلات التركية والتركمانية التى اقتسمت حكم آسية الصغرى وكان عددهم محدوداً. وكانوا إما حكاماً وإما أعضاء من الأسر الحاكمة. وكان الأمر على هذه الحال أيضاً فى إمارات تكه وآبدين ودكيزلى وقيزيل أحمدلى (انظر مادة «الأتراك») ولعل الأمر كان كذلك أيضاً فى إمارات الأناضول الصغيرة (انظر ما ذكره على باشا عن صاروخان فيما نقله شهاب الدين بن العمرى: «التعريف» واستشهد به القلقشندى فى كتابه صحيح الأعشى، جـ٨، ص ١٦، س ١٤).

ولقب اثنان من أسرة عثمان بلقب باشا: هما علاء الدين بن عثمان وسليمان بن أورخان.

وقصة علاء الدين هذا غامضة جداً، فهناك شخصان مختلفان بهذا الاسم أحدهما علاء الدين بك ابن عثمان والآخر علاء الدين باشا وزير عثمان، ويظهر أنهم خلطوا بين الاثنين (انظر حسين حسام الدين: علاء الدين بك، أربع مقالات منشورة فى تاريخ عثمانى انجمنى مجموعة سى، السنة الرابعة عشرة والسنة الخامشة عشرة) ونضيف إلى هذا أن علاء الدين أو واحدا من الاثنين اللذين عرفا بهذا الاسم ربما كان يلقب بـ «بكلربكى» أيضاً [(انظر تاريخ أوروج الإخبارى، طبعة بابكر ص١٥، س١٥)] ومهما يكن من أمر هذه المشكلة التى لم تحل فإنه يبدو من المؤكد أن لقب باشا أنعم

به على بعض السياسيين منذ عهد طويل (انظر ما ذكر عن سنان باشا فى عهد أورخان، ومادة «الأتراك»).

وعلى أى حال فإن لقب باشا سرعان ما أصبح إمتيازاً لطبقتين من أصحاب المناصب: الأولى حكام الأقاليم «بكلربكية» والثانية وزراء القصبة، ثم أنعم بهذا اللقب بعد ذلك على أصحاب المناصب المماثلة.

وفى النصف الثانى من القرن الرابع عشر الميلادى (سنة ١٣٥٩ أو سنة ١٣٦٢؟) كان لا له شاهين الذى يقول المؤرخون العثمانيون إنه كان أول «بكلربكى العثمانلى» قد منح لقب باشا فى الوقت الذى أسند إليه فيه هذا المنصب، ثم منح هذا اللقب إلى بكلربكى الأناضول، وبهذا احتفظ بفكرة وجود اثنين من البكلربكية أحدهما فى الشرق والآخر فى الغرب. وكلما كبرت الدولة أنشىء فيها مناصب جديدة وأعطى اللقب إلى أصحاب هذه المناصب من الولاة (البكلربكية).

وكان الأمر على هذا فيما يختص بالوزراء الذين كان أولهم، كما جاء فى رواية المؤرخين العثمانيين، چاندارلى خليل الملقب بخير الدين باشا (٧٧٠هـ= ١٣٦٨-١٣٦٩م) وارتفع عدد الوزراء الذين كانوا يسمون إلى عهد أحمد الثالث «قبه وزيرلى» إلى ثلاثة ثم إلى تسعة ومنح لقب وزير إلى كبار الموظفين مثل قپودان پاشا النشانجى والدفتر دار وأصبح هذا اللقب شيئاً فشيئاً من ألقاب الشرف وكان يقترن بلقب باشا. على أنه لم يكن فى القصبة نفسها إلى وزير واحد لاغير واستمر ذلك وقتاً طويلاً فأصبح لقب باشا فى أرفع مدلولاته يطلق مجرداً على كبير الوزراء الذى سمى فيما بعد «أولى وزير» أو «صدر أعظم» ومن ثم لقب «پاشا قاپيسى» الذى استبدل به فيما بعد الباب العالى أى مقام كبير الوزراء.

ولم يزد عدد من كان يلقب بلقب پاشا فى أول الأمر زيادة سريعة. وقد ذكر دارامون D'Aramon أربعة أو خمسة من الپاشاوات أو الوزراء

الباشــاوات، وفى الوقت الذى كتب فـيه (سنة ١٥٤٧م) كـان يوجــد ثلاثة من الباشــاوات لا غير وهم: أياز وكـوزلجه قـــــاسم وإبراهـيم وكـلهم مـن أصل نصرانى. والواقع أنه يشير بهذا إلى من كان منهم فى القـصبة وحـدها. أما فى الولايات فـقد أصـبح عـددهم كـبيـراً، وكانوا طبقتين مـتمايزتين: الأولى طبقة البـاشــاوات أصـحـــاب ثلاثة من ذنب الجواد وكـانوا يلقبـون بلقب «توغ» أو وزير، ومـرتبتـهم هذه أصبـحت شيـئاً فشيئـاً من مراتب الشرف وكانت تمنح فى الولايـات حى قـضــت على رتبـــة البكلربكى. والثـانيـة طبقـة الباشــاوات أصحــاب ذنبى الجواد أو «الميرمـيران» وهى رتبة فارسيــة كانت فى أول الأمر مرادفة للكلمة التـركية بكلربكى وللكلمة العربيـة أميـر الأمراء ثم أصـبحت أقل شـأناً على مر الـزمن. هذا إلى أن قدماء بكوات السناجق كـانوا من حـيث النظر أصحـاب ذنب جـواد واحد ولكنهم رقوا إلى رتبــة الميرمـيـران وبهذا أصــبحــوا بدورهم من الباشـاوات.

وبعـد «التنظيمـات» منح لقب باشــا إلى الأربعـــة الأوائل من تســـعـــة من أصــحاب المناصب المدنيـة وهم: «وزير، وبالا، وأولى، وثانية صنف أولى» وإلى مثلهم من رجال الجـيش وهم: «مشير» وبرنـجى فـــريق، ولوا» وكـــذلك إلى الأعـيـان (٣ روم و إيلى بـكلربكى و٤ ميرميـران). وكان يلقب بلقب باشا من غير مـبرر من الناحية العمليـة أصحاب رتبة «مير الأمراء» بعـد اعتزالهم العمل، وفى هذه الحـالة كـان اللقب شـرفـيـاً لأصحاب الرتبة السادسة.

وبعد سقوط آل عـثمان ألغيت الرتب واحتـفظت الجمـهورية التـركيـة بلقب باشا للعسكريين وحدهم، وقد ألغى هذا اللقب المجلس الوطنى الكبيـر بأنقرة فى ٢٦ من نوفمبر سـنة ١٩٣٤م واستبدل بلقب باشــا لقب جنرال وبلقب مـشيـر لقب مارشـال. وكـان الأوربيون ينطقون هذه الكلمة أول الأمـر باشا Basha ولـم ينطقـوا بها باشــا Pasha إلا فى القـرن السـابع عشر الميلادى، وكانت تكتب فى الإيطاليــة Basica وفى اللاتينيــة Bassa

وفى الفرنسية Bacha أو باسا Bassa وفى الإنجليزية باشو Bashaw، بصرف النظر عن اختلاف رسمها.

وكان الأمر على عكس هذا فى اللغة اليونانية، فإن كلمة پاشا هى الأقدم ويرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر الميلادى، ولعل اليونانية تأثرت باللغات الأوربية إذ نجد فيها أيضاً. كلمة باشا فى القرن السادس عشر الميلادى (انظر *Glossarium*: Ducange *mediae et infimae Graecitatis*، انظر الكلمة اليونانية «مپاسياس»).

ويرجع نطق الأوروبين لهذه الكلمة «باشا» إما إلى تأثرهم باللغة العربية فى مصر أو إلى خلط بين كلمة پاشا وبين اللقب التركى القديم باشا (انظر آخر هذه المادة).

أصل كلمة باشا:

سنتحدث فيما يلى عن الآراء المختلفة التى قيلت فى أصل هذه الكلمة:

١ ـ قيل إن أصلها پاى شاه بالفارسية ومعناها قدم الملك، وقد بنى هذا التأويل على أساس أن الفارسية القديمة كان فيها موظفون يسمون باسم عيون الملك، وتجد هذا التأويل فى قاموس تريڤو Trévoux، مادة *bacha*، وقد بعثه من جديد ڤون هامر von Hammer. ولسنا نرضى بهذا الرأى.

٢ ـ وقيل إن أصلها هو الكلمة التركية باش بمعنى رأس أو زعيم، وقد ذهب إلى هذا أنطوان جيفروى Antoine Geuffory فى *Briéve description:* Leunchavius, *de la cour du grand Turc (1542)* *Pandecs historiae turcicat* فى ملحق حولياته عن سنة ١٥٨٨، وانظر كذلك قاموس تريڤو وملحق Barbier de Meynard. ولسنا نرضى بهذا الرأى أيضاً.

٣ ـ وقيل إنها مأخوذة من الكلمة التركية «باش أغا» وذكر فى تأييد هذا أن معنى هذه الكلمة الأخ الأكبر، وهذا الرأى هو الذى كان يقبله الترك إلى وقت قريب (محمد ثريا: سجل عثمانى، جـ٤، ص ٧٣٨: شمس الدين سامى: قاموس تركى، انظر مادة پاشا) وهو

ينهض على أن سليمان پاشا وعلاء الدين پاشا كانا على التوالى أكبر أبناء أورخان وعثمان. وقد نبه عالى أفندى فى كتابه «كنه الأخبار» الذى صنفه بين سنة ١٥٩٣م وسنة ١٥٩٩م (ص ٤٩، س ٢٣) وكذلك عثمان زاده أحمد تائب المتوفى سنة ١٧٢٤م إلى هذا الاستعمال بين التركمان (انظر كتاب حديقة الوزراء، طبعة استانبول، سنة ١٢٧١، ص٤، س١٦).

ويقول أيضاً هيدبورن (*Manuel:* Heidborn, *de Droit Public et Administratif Ottoman* ڤينا سنة ١٩٠٨، ص ١٨٦) إن كلمة پاشا معناها عند يونان قرهمان الأخ الأكبر، ولكن يظهر أنه لا يوجد ما يؤيد هذه الأقوال الفردة. وقد أقر هذا الاشتقاق بعض مصنفى المعاجم من الترك مثل أحمد وفيق (انظر كلمة باشه) وصلاحى، وقالوا إن اشتقاق هذه الكلمة كان على درجتين: فإن كلمة پاشا أخذت من اللقب التركى «باشا» وهذا كان معناه فى أول الأمر «باش آغا». وسنتكلم على لقب «باشا» هيا فيما بعد، ويظهر أنه جاء بالفعل من كلمة باش آغا ولكنه لا صلة له بكلمة «باشا» كما ظننت أول الأمر.

٤ ـ وقيل أيضاً إن كلمة «پاشا» مأخوذة من اللفظ الفارسى «پاد شاه» ومعناه ملك، قرر هذا الرأى القاموس التركى الروسى الذى صنفه بودا كوف *Boudaguv* سنة ١٨٦٩، ثم أيدته من جديد دائرة المعارف الروسية التى أصدرها بروكهاوس وإفرون *Brockhaus and Efron*. وهو الرأى الوحيد الذى يمكن التسليم به مع إمكان تأثره بالقول الوارد فى الفقرة الخامسة. وكان «ديربلو» *"d.Herbelot"* قد أبدى مثل هذا الرأى من قبل عند كلامه على كلمة *"pascha"* بمناسبة هجائها مع حرف *h* فى آخرها. وهذا الرأى ينهض على استعمال كلمتى سلطان و«پاد شاه»؛ إذ أنهما فى الغالب تقعان بعد الاسم إذا أطلق على أشخاص من ذوى المرتبة السامية فى عالم الدين كالدراويش مثلا (انظر *Giese*: تركيات مجموعات سى، جـ١، سنة ١٩٢٥،

ص١٦٤). ويظهر أننا نستطيع أن نستعين بكلمة «پادشاه» فنفسر العبارة الغامضة التى قالها أورخان لعلاء الدين باشا والتى وردت فى عاشق پاشا زاده (طبعة *Giese*، ص٣٤-٣٥): يقول له أورخان «ستكون «پاشا» بالنسبة إلى» وكان قد سأله قبل ذلك بأسطر قليلة أن يكون «چوبان پادشاه» أى راعياً لشعبه.

ومن وجه آخر نلاحظ أن لقب «پاشا» يستعمل فى كثير من الأحيان لا كمرادف لكلمة «پادشاه» فقط وإنما باعتباره مرادفاً لكلمة «شاه» أيضاً. وفيما يلى أمثلة على ذلك.

فشجاع الدين سليمان من دولة قيزيل أحمدلى يلقب «پادشاه» فى كتاب ابن بطوطة (طبعة *Dfrémety et Sanguinetti*، جـ٣ ، ص٣٤٣)، وورد لقب سليمان پاشا فى كتاب التعريف بالمصطلح الشريف الذى صنفه شهاب الدين ابن العمرى (طبعة القاهرة، سنة ١٣١٢هـ، ص٤) مرسوماً «باشا» حسب الكتابة العربية لهذا اللقب، وورد كذلك أيضاً فى «منجم باشى» (ج٣، ص٣٠). وقد لقب إبراهيم بن سليمان وخليفته بلقب «شاه» فى كتاب ابن العمرى وبلقب «پاشا» فى «منجم باشى». ولقب سليمان پاشا ابن أورخان بلقب الشاه سليمان فى «دستور نامه أنورى» (طبعة مكرمين خليل، ص٨٣-٨٤). وقد ذكر ابن العمرى على بن چيچك الحاكم الإيلخانى لمدينة بغداد المتوفى سنة ١٣٣٦ باسم على باشا. ويقول «نظمى زاده»، فى «كلشن خلفاء» (طبعة الآستانة، سنة ١١٤٣) إنه ذكر فى بعض المخطوطات باسم «على شاه» وذكر أيضاً باسم «على پادشاه» (انظر Huart *de Bagdad* *Histoire:*، ص ١٠).

ويلقب حكام الدويلات الصغيرة فى اللغات الشرقية بلقب پادشاه، ولم يتطور هذا اللقب فى تلك البقاع إلى كلمة پاشا، ولكنه أصبح «پاتشا» بين القرغيز و«پوتشو» بين الأزابكة.

٥ - وقيل إن هذا اللقب مأخوذ من

الكلمة التركية ««باصقاق» (وقد رسمت: باشقاق؟ وباشقان؟) ومعناها حاكم أو صاحب الشرطة (انظر قاموس Pavet de Courteille وكذلك قاموس Bou-dagov مادة «باسم»). ويقول ڤولرز إن هذه الكلمة من اللغة الخوارزمية وإنها انتقلت إلى بلاد الفرس فى عهد الدولة الإيلخانية، وكانت تطلق عند المغول على المندوبين والولاة الذين أوفدوهم إلى الأقاليم التى فتحوها فى الغرب وبخاصة فى بلاد الروسيا. والاشتقاق المسلم به لهذه الكلمة هو أنها مأخوذة من الفعل «باصمق» ومعناه يضغط، يحسد، يظلم، يكره. ونلاحظ أن كلمة «باصقاق» كانت تطلق على أحد الموظفين ومعناها ظالم أو مغتصب (انظر دائرتى المعارف الروسية والپولندية).وكانت المهمة الأولى لهذا الموظف جباية الضرائب والخراج. ومهما يكن من غرابة هذا التفسير للقب صاحب هذا المنصب فإنه يؤيده التشابه الموجود فى كلمة «داروغه» فى لغة المغول تلك الكلمة التى تقابل كلمة «باصقاق» فى لغة الترك. ويمكننا أن نوازن كلمة «داروغه» بالكلمة المغولية «داروخو» وهى فعل مرادف لكلمة «باصمق» بمعنى يكره. وقد تكون هذه هى الاشتقاقات الشائعة.

ويقول شيفر فى الطبعة التى أصدرها لكتاب *Voyage de M. d'Aramon* (ص٢٣٨)، هامش ٣) إن الاشتقاق الذى ذكره چيفروى Geuflroy لكلمة باشا وهو أنها مأخوذة من الكلمة التركية «باش» خطأ. فإن باشا صيغة مخففة لكلمة «باشكاك» أو «پاشكاك»ومعناها حاكم عسكرى. ويترجم كاربينى Carpini الكلمة المغولية «باصقاق» بكلمة «باسڤاتى» (وردت فى المخطوطات باسكاتى وباستاسى، انظر *The Texts and versions of John de Pl. Ca-rini..*،و لندن، طبعة Hakluyt، سنة ١٩٠٣، ص٦٧). وفى هامش طبعة سنة ١٥٩٨ وفى طبعة *Hakluyt* الشرح الآتى: «باشا كلمة تترية يستعملها الترك». وهذا الشرح فيه أيضاً خلط بين كلمة باصقاق وكلمة پاشا.

وليس من المستحيل أن يكون الترك أنفسهم قد خلطوا بالفعل بين كلمة «پادشاه» (پاشا) وبين كلمة «باصقاق» التى ترادف الكلمة المغولية «دارغه». وقد ذهبنا إلى هذا الرأى حتى قبل أن نرى تعليقات شيفر Schefer وطبعة هكلويت Hakluyt. ويمكننا أن نلاحظ أن لقب باشا. وهو لم يرد فى المصادر الفارسية كما يقول محمد القزوينى، أطلق إما على أهل الأناضول الخاضعين بالفعل أو بالاسم للمغول أو على عمال المغول الإيلخانية، مثل والى بغداد الذى أسلفنا ذكره (انظر ما ورد فى «بزم ورزم» لعزيز بن أردشير الأسترابادى عن پيسر على پاشا، طبعة كوپريلى: ص٢٨٢٩، ص٨). ومما يسهل علينا تفسير هذا الخلط ورود كلمة «باصقاق» وإن كانت لاترد إلا نادراً (الجوينى: تأريخ جهان كشا، ١٢٦٠هـ» طبعة محمد قزوينى، جـ٢، ص٨٣، تعليق رقم ٩؛ وفى هذه الفقرة إشارة إلى عامل خوارزمى كان موجوداً سنة ٦٠٩ أى قبل الفتح المغولى).

ويمكننا أن نفترض أنه لولا التأثير الذى حدث من خلط لقب «باصقاق» ولقب پاشا لما كان لهذا اللقب الأخير الأهمية التى أصبحت له.

لقب باشا عند الترك:

ينبغى ألا نخلط بين هذا اللقب ـ أى باشا ـ ولقب پاشا الذى تحدثنا عنه، أو بينه وبين النطق العربى أو الشرقى القديم للقب پاشا. وكان لقب باشا يستعمل بعد اسم العلم ويطلق على الجند وصغار الضباط وبخاصة الإنكشارية، ويظهر أنه أطلق أيضاً على وجوه الأقاليم (Meninski :*Thesaurus*، جـ١، عمود ٦٦٢، ٢٩٤، فصل ١٨؛ Onomasticon، عمود ٤٢٧؛ ومادة پاشا فى d'Herbelot؛ Viguier Elements de la langue Turque، سنة ١٧٩٠ ص ٢١٨، ٣٠٩، ٣٢٧؛ Zenker ص ١٦٤، عمود ٢، ومن الراجح أن يكون قد أخذ عن Voy-anges: De La Mottrayé Meninski، سنة ١٧٢٧، جـ١، ص ١٨٠، تعليق؛ أوليا چلبى، جـ٥، ص ١٠٧، ٢١٦: نعيما،

جـ٥، ص٧١، إسمـاعيل حقى: كـتابلر، سفريشـه، ص٤١، ٨). ونجد أن بولاى له جـوز Boullaye-Le-Gouz يميـز أيضاً فى كتـابه (Vovages، سنـة ١٦٥٧، ص ٥٩، ١٥٢) اللقب عن بشـه ويتـرجمـه بكلمـة مـسيـو Monsieur. وقـد ذكـر مـيـنسكى Meninski أيضـاً فى كتـابه سالف الذكر كلمـة «بشى» ولاحظ أنها غـيـر كلمـة «بش» التـى يتلوها حـرف «اليـاء» وهو ضمـيـر الغائب فى حـالة الإضـافـة، وكـان مـيننسكى Meninski يجيد التركية إجادة تمنعه من الخطأ فى هذا. أما كلمة نش التى ذكرها خلوروس Chloros فـهى مـأخوذة من كلمـة بشـه (انظر أحمد وفيق باشا: زوراكى طبيب، الفصل الأول، المشهد الثانى؛ وقد أطلقها فى هذا الموضـع عـلى امـرأة من قـبـيل التهكم) على أن مينسكى Meninski كان ينطقها مع هذا «بشه»

وكما أن أصـحـاب المعاجم قد خلطوا بين كلمـة باشا وكلمـة پاشا، فـقد ظن بعضـهم أن الكلمة الأولى مـعناها أيضاً الأخ الأكـبـر (انظر مـحمـد صـلاحى: قامـوس عثمـانى، جـ٢، ص ٢٩١ وما بعدها، وقد أخذ عنه Chloros). وأظن أن فى الأمر مسألتين مـختلفتين وأن كلمة باشا تستـعمل حقيقـة محل كلمة باش أغـا بمعنى كـبـيـر الأغـوات وهو لقب عسكرى. ويـقول روهرك Roehrig إن جـمـاعة «الـقواص» ويسـمـون أيضـاً الإنشكارية أو اليـاساقچى، كـان يطلق عليـهم كـذلك اسم «باش آغـا». وتجـد المعانى الأخـرى لكلمة «باش آغا»، كـما تجد تفـصيـلات أوفى عن بعض النقط الـواردة فى هـذه المادة فـىmtnaire des Arvhines rurques du CaireL: J. Deny.

ملاحظة على النطق:

يمـد فى كلمـة پاشا المقـطع الأخيـر منها، أمـا كلمة باشا فـيمد فيـها المقطع الأول وهذا يوضح تخـفـيف الحـركـة الأخيرة فى باشى كما ذكرنا من قبل.

. [دنى J.Deny]

استمـر اللقبان التركـيان «آغا وباش آغا» يستعملان فى بلاد الجزائر، وأطلقا فيهـا على بعض قادة (زعماء) الـقبائل

الكبيرة أو على زعماء القبائل المتحالفة، وقد أسبغت عليهم الإدارة الفرنسية فى تلك البلاد صفة رسمية، أما لقب پاشا فقد اختفى منها بينما بقى مستعملا بين شرفاء مراكش، وظهر هذا اللقب بينهم فى القرن السادس عشر الميلادى عندما تأثرت بعض التأثر حكومة السعديين بالمؤثرات التركية. وفى بداية عهد الحماية الفرنسية فى مراكش اندثر لقب باشا ولم يكن يطلق إلا على بعض زعماء القبائل مثل قبيلة شراكة فى شمالى فاس، وقبيلة عبده الأحمر على شاطىء المحيط الأطلسى، واحتفظت الدولة الحامية بهذا اللقب عن غير قصد فحل رسمياً فى القرى محل لقب «قائد». وهذا اللقب الأخير يفضل أصحاب القضايا إطلاقه على القاضى. وفى منطقة النفوذ الفرنسى. وكذلك فى منطقة النفوذ الأسبانى كان يوجد باشاوات فى جميع البلاد المزودة بالمجالس البلدية. وينطقون فى تلك البلاد اللقب باشا ويجمعونه على باشاوات.

«باشالق»: كلمة تركية لها معنيان، أولهما: منصب الپاشا أو لقبه (انظر مادة «پاشا»). وثانيهما: الإقليم الذى يحكمه الپاشا فى الولايات.

وقد منح بعض الولاة الذين كانوا يعرفون باسم «سنجق بكى» أو «ميرلوا» لقب پاشا فسميت الولايات التى يحكمونها (كالسنجق أو اللوا) بـ «پاشالق».

وفى أوائل القرن التاسع عشر الميلادى كان سبعون سنجقاً من السناجق البالغ عددها ١٥٨ يطلق عليها «پاشالق»: منها ٢٥ «باشا سنجغى» أى السناجق التى فيها حاضرة الإيالة مقر حكم الوالى. وللتوسع فى هذا الموضوع انظر Mouradgea d'Ohasson Tableau: général.

[دنى J. Deny]

الباطنية

اسم يطلق على : (أ) الإسماعيلية فى العصور الوسطى بسبب تركيزهم على الباطن، والباطن يعنى ما وراء ظاهر التنزيل: (ب) ثم يطلق بدرجة أقل خصوصية على أى فرد يرمى باطراحه للمعنى الظاهر لمثل هذه النصوص مؤثراً الباطن.

(أ) وبين الإسماعيلية وبعض فرق من الشيعة تتصل بهم ظهر طابع متميز من التأويل وهو تفسير للتنزيل قد يسمى باطنيا، وكان رمزياً أو مجازياً فى منهجه فرَقيا فى أغراضه يصدر عن أصحاب الحدود فى الفرقة أنفسهم وهو مستور. وكل فروع الإسماعيلية وكذلك شعبها الدرزية احتفظت بالتأويل الباطنى فى صورة أو فى أخرى، ويظهر أن الطريقة المشابهة للإسماعيلية ـــ ونعنى بها النُصيرية ـــ هى بقية من حلقات الباطنية المرتبطة بالأئمة الاثنى عشرية الذين أتوا بعد ذلك.

وثمة مظاهر يمكن أن نجد لها نظائر فى هذا النوع من التأويل بين الغنوصيين. على أن أصول هذا التأويل المباشرة إسلامية، ويمكن أن نرد بدايات هذا التأويل إلى غلاة الشيعة أيام القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) مثله فى ذلك مثل التأويل الرمزى المنسوب إلى الإمامية من الشيعة الاثنى عشرية المتأخرين. (إذ فيه ما فيه من سمة رمزية وفرقية، كما أن فيه شيئاً من السرية).

ويقال إن أبا منصور العجلى ذهب إلى القول بأن السماوات ترمز إلى الأئمة وإلى أن الأرض هى أتباعهم، وتنسب إليه الفكرة التى تحل القضية، وهى أنه على حين كان الرسول هو الذى جاء بنص القرآن كان الإمام وحده هو المنوط بتأويله؛ ناطقا يعلن العقيدة الحقة جهاراً، وصامتا يؤولها للصفوة.

ويمكن وصف منهج الباطنية فى عبارات من أفكار أربعة جوهرية: باطن، تأويل، خاص وعام، وتقية، وكل منها

مما يلتزم به سلفاً أيا كان المذهب الذى يدعى إليه.

وكان من المسلم به عندهم أن كل نص منزل له معناه الباطن الذى يقابل الظاهر، ولم يكن هذا قاصرًا على فقرات هى مجازية على أية حال، ولكن على فقرات تاريخية، وفقرات الوعظ، وأحكام الشرع والمعاملات، وعلى كل إنسان، أو فعل أو غاية تذكر، فكان يجب أن يأخذ هذا كله مأخذًا رمزياً، والأشياء الرمزية كانت فى كثير من الأحيان تشرح واحدة واحدة من حيث هى موضوعات مطروحة للموافقة والطاعة والكراهية وما أشبه ذلك حسب موقعها من الكلام، غير أنه فى بعض الأحيان كانت تقرأ قصص وحكايات بأكملها باعتبارها رمزيات تُوسع فيها. وقد استخدم بلا حرج العدد الرمزى والحرف الرمزى، وكان الإجراء نفسه مطبقاً أيضاً على الكتب المنزلة غير الإسلامية، بل وعلى الطبيعة بأسرها، إذ أن الباطن كان يمثل عالما باطنيا ينطوى على حقيقة روحانية خفية مقابلة لحقيقة الظاهر، وهو العالم العادى المرئى، الذى يحجبه ويخفيه، والمهمة الحقة لكتاب منزل هى أن تشير إلى ذلك العالم الخفى حتى حين يحتفظ به مستوراً وراء رموز.

والتأويل الذى هو تخليص باطنى من نص ظاهر كان على هذا أساسياً كالتنزيل، وكان كذلك قائماً على الوساطة الإلهية، ويجب أن يكون لكل نبى جاء بتنزيل «وصىّ» (وفى حال محمد كان الوصى «على») هو الذى أُعطى التأويل يبسطه إلى القلة الجديرة بذلك بينه وبينها، أى إلى أفراد الفرقة الذين ارتضوا حُجِّيته.

ومن ثمة كان الناس جميعاً منقسمين إلى خاصة، وهم الصفوة الذين يعرفون الباطن، وإلى عامة وهم الكثرة الجاهلة. وكان الخاصة هم هؤلاء الذين يُحتفل بدخولهم فى الفرقة أى يلقنون المعرفة والطاعة للإمام الذى هو الممثل لعلىّ والمصدر الثقة الوحيد للتأويل فى أى جيل. وبين الإسماعيلية

كان يتوسط بين الإمام وبين المبتدئ الداخل فى الفرقة طبقات (حدود من المشايخ) وكان البادئ يلقن (الباطن) على مراحل (يختلف عددها) وعلى نحو يُملى إملاءً.

ولم يكن الباطن باطنا لخفائه فحسب بل لسريته، ومعرفته يجب ألا يلقنها الإمام للعامة الذين يأخذون بالظاهر خشية أن يساء فهمها على نحو يخرج بها الخروج كله عن المحجّة.

وقول الشيعة بالتقية قد أعيد تفسيره تبعا لذلك بحيث يتضمن وجوب ألا يُكشف عن الباطن لأى شخص من غير شيوخ الفرقة بصرف النظر عن التعرض لأى خطر من الاضطهاد. ومن ثمة رأى البعض أن اصطناع الظاهر فى الشريعة — حتى فى صورته الشيعية الصريحة — أصبح يعد تقية من حيث احتفاظه بالباطن مستوراً.

والتأويل (كما نعرفه فى صورته الإسماعيلية) لم يبلغ أى وحدة دقيقة فى الرأى بالرغم من وجود طبقات من المشايخ ذوى الحجة، ذلك أن الكتاب المختلفين كانوا يختلفون اختلافاً كثيراً فى تفسيرهم الباطنى لأى فعل من أفعال العبادات بل إن الكاتب نفسه كان يدلى فى بعض الأحيان بتفسيرات كثيرة فى الكتاب الواحد نفسه، ولذلك فإن المعنى الباطن لفريضة الزكاة قد رؤى أنه الخمس من دَخْل المرء يجب أداؤه للإمام أو أن المرء يجب عليه أن يعطى كل ما يفيض من دخله للفقير أو أن الثروة الحقة هى المعرفة فحسب، والذى حققه التأويل هو أنه أحل مذهبًا يبدو أنه يغوص إلى ما وراء الخلافات الشكلية بين الجماعات الدينية المتنازعة بدعاواها العقائدية ليبلغ بذلك حقيقة عامة أعمق، وقد أضفى الإسماعيلية على التأويل مشربا واحدا وذلك باستخدامه فى أغراض ثلاثة كبيرة مترابطة، فهو يمثل تصورا للكون وهو يفسر علم الآخرة تفسيرا تاريخياً يقوم على الدين والدورات (وأحيانا بالتناسخ) وأخيراً فهو يبرز طبقات المشايخ للفرقة الذين تقابل درجاتهم على تفاوت الدرجات العديدة للتصور الإفلاطونى المحدث للكون.

والرغبة فى التحلل السفسطائى من العقائد المسلم بها عامة أدت إلى قيام نزعة ملحة تهدف إلى السمو بالباطن سمواً جوهرياً، وفى مذهب الإسماعيلية الفاطمى الرسمى اعتبر أن كلا من الظاهر والباطن له ميادينه الخاصة المناسبة؛ على الأقل فى مسائل العبادات والشرعيات الملزمة للداخل فى الطريقة. ولكن كانت ثمة بين الباطنية معاودة متكررة لنبذ معنى الظاهر كلية على الأقل فى أحكام العبادات على اعتبار أنها نافلة لكل من يعرف الإمام ومن ثم الباطن، وهذا حدث مثلا بين الإسماعيلية النزارية بعد سنة ٥٥٩ هـ (١١٦٤م). وهؤلاء الذين نبذوا الظاهر كلية قد جروا أيضا فى الأكثر على السمو بالوصى (علىّ) لأن التأويل عندهم كان أحق من التنزيل، وكان هذا موقف النصيرية.

ويظهر أن الحركة الباطنية تركت آثارا بين جماعات متأخرة مثل الحروفية والرَوْشَنِّية والبابية الذين أخذوا بالتفسير الرمزى وإن كان ذلك فى بعض النصوص المختلفة بعض الاختلاف.

وكذلك أثرت اصطلاحات التأويل وتصوراته بعد أن تجردت من طائفيتها فى رمزية الفكر الصوفى، ومع ذلك فلعل المواقف الجوهرية التى اتخذتها الباطنية كان لها فوق ذلك كله أثر فى جعل أهل السنة من المسلمين أكثر تشككًا فى أى لون من ألوان التأويل الرمزى، وعلى هذا النحو جعل الغزالى الباطنية الإسماعيلية فى كتابه «القسطاس المستقيم» مبدأ الخلاف فى تحليله للحدود الشرعية للتأويل عامة.

(ب) واستخدم الكتاب السنيون فيما بعد المصطلح «باطنية» فى جدلهم ليجرّحوا أى كتّاب يرون أنهم قد جاوزوا التسليم بالمعنى الباطنى للتنزيل إلى أنكار المعنى الظاهر مقتصرين فى ذلك على المعنى الباطن، وعلى هذا النحو فإن ابن تيمية لم يرم بالباطنية الشيعة الباطنية فحسب، بل رمى أيضا بعض الصوفية وكذلك بعض الفلاسفة مثل

ابن رشد، والصوفيون عامة يرون أن ثمة معانى باطنية وافرة فى لاالقرآن يتدبرها من أوتى نفسا متأملة بحق. ولكنهم كانوا عامة حريصين على أن يجانبوا اتخاذ موقف يمكن أن ينعت بأنه باطنى بهذا المعنى، فابن عربى مثلا الذى يتسم تفسيره للتنزيل فى كثير من الأحيان بالتحرر خاصة. يدفع عن نفسه تهمة الباطنية على أساس أنه يقول بالظاهر مع الباطن.

المصادر:

(١) I. Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* ليدن سنة ١٩٢٠، الفصلان ٤، ٥.

(٢) H Corbin: *Etude préliminair* فى ناصر خسرو: كتاب جامع الحكمتين، طهران وباريس سنة ١٩٥٣.

الأبيارى [هودجسون M.G.S. Hodgson]

الباقلانى

أبو بكر بن على بن الطيب: مؤلف عربى وعالم من علماء الكلام، قرأ على أبى العباس بن مجاهد الطائى البصرى تلميذ أبى الحسن الأشعرى. وتوفى لسبع بقين من ذى القعدة سنة ٤٠٣، (٦ من يونيه سنة ١٠١٣)، وكانت وفاته ببغداد، واشتهر الباقلانى بما كتبه فى الجدل والمناظرة، وقد مزج علم الكلام بآراء جديدة أخذها عن الفلسفة اليونانية أو ربما أخذها عن عقائد الكنيسة الشرقية، مثل ذلك: قوله فى الذرة والخلاء وأن العرض لا يقوم بعرض وأن العرض لا يبقى وحدتين من الزمن، ولم يبق من مصنفاته إلا «كتاب فى إعجاز القرآن»، طبع فى القاهرة سنة ١٣١٥هـ (١٨٩٧م) ويروى السيوطى فى كتابه «الإتقان» (طبعة القاهرة سنة ١٢٨٧هـ، جـ٢، ص ١٤٤) نقلا عن ابن العربى أن كتاب الباقلانى هو أحسن ما كتب فى موضوعه. وذكر ابن حزم فى كتابه المسمى الفصل أن الباقلانى صنف كذلك كتاب «الاستبصار فى القرآن» وكتابا فى مذاهب القرامطة.

[بروكلمان B. Crockelmann]

+ **الباقلانى**. القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ابن محمد بن جعفر بن القاسم، وابن الباقلانى فى معظم المصادر، ولكن الإستعمال الشائع يكتفى بالباقلانى، وعلى ذلك ابن خلكان: متكلم أشعرى وفقيه مالكى،

ويقال إنه كان له الشأن الأكبر فى تقعيد المذهب الأشعرى وإشاعاته.

ولا يعرف تاريخ مولده، أما وفاته فقد وقعت فى ٢٣ ذى القعدة سنة ٤٠٣ (٥ يونيه سنة ١٠١٣م)؛ ولد الباقلانى فى البصرة، والظاهر أنه قضى معظم سنى بلوغه فى بغداد: وذكر أنه زار بغداد وبلاط الروم، وتولى ردحا من الزمن القضاء فى خارج بغداد؛ ودرس أصولِ الدين على تلاميذ الأشعرى، ويقال إنه اجتذب إلى دروسه الكثيرين. وتروى حكايات مختلفة لبيان براعته فى الجدل، ولقد كان الباقلانى قاضيا وكاتبًا ومجادلا ومحاضرا، وهذه النواحى هى قوام حياته التى تعتمد معرفتنا بها على مصادر أقرب إلى النقصان،

وقد زودنا القاضى عياض بثبت بآثاره (أضاف إليها أصحاب الفهارس ثلاثة عناوين) والمعروف أن ستة كتب من كتبه الاثنين والخمسين وصلت إلينا وهى: «إعجاز القرآن» وقد طبع عدة مرات ويعد من الكتب العمدة فى هذا الموضوع؛ و«التمهيد» وهو أقدم ما لدينا من مثل على الرسالة تكتب فى المناظرة الكلامية؛ و«الإنصاف» وهو جزءان: رواية فى العقيدة السنية مع توضيحات مختصرة، ومناقشة تفصيلية لعدم خلق القرآن، والقدر، ورؤية الله؛ والشفاعة؛ و«المناقب» (غير كامل) وهو دفاع عن موقف مذهب السنة حيال الإمامة (الخلافة)، و«الانتصار» وهو يعنى أول ما يعنى بسلامة النص القرآنى. وموضوع «البيان» (غير كامل) هو الإعجاز البيانى المثبت لدعوة النبوة.

ولا تمكننا دراسة هذه الآثار من أن نحدد بالدقة فضل الباقلانى فى تطوير الكلام على مذهب الأشعرى، ذلك أننا لا نعلم العلم الكافى ما فعله فى ذلك معاصروه وأسلافه مثل ابن فورَك وأبى إسحاق الإسفراييني والأشعرى نفسه. ومن ثم فإن من الواضح الآن أن كثيرا مما يكون قد نسب إلى الباقلانى وجد من قبل فى مصنف الأشعرى «كتاب اللمُع»، وقد قال ابن تيمية فى الباقلانى إنه خير متكلمى الأشاعرة، لا يداينه سابق ولا لاحق (الشذرات، جـ٣، ص١٦٩)، ولكن هذا المديح ليس خالصا من الهوى: أما ما قرره ابن خلدون (المقدمة، جـ٣، ص٤٠) وما أكده ما كدونالد *Development of muslim Theology Macdonald*) ص٢٠٠ ـ ٢٠١)

فالظاهر أنه لا مبرر له، ذلك أن الباقلانى لم يستحدث قطعا مذهب الذرة ولا مذهب الأعراض. وثمة شاهد على أنه كان يتصف ببعض الأصالة فى مناقشته للبيان المعجز. على أن المزايا الكبرى لكتبه كانت فيما يظهر ترد إلى التصنيف الذى يقوم على الحرص والدأب. أما بحوثه فيما وراء الطبيعة فلم تكن عميقة، ولكنه كان يعى فى وضوح صحة الأحاديث وإمكان الإعجاز البيانى. ولا شك أنه فعل الكثير فى سبيل نشر المذهب الأشعرى، وقد ذكره الكتاب المتأخرون مرارًا.

ـ كتبه الباقية:

(١) كتاب التمهيد، بروكلمان، قسم١، ص ٣٤٩ (واقرأ: عاطف، ١٢٢٢) طبعة الخضيرى وأبى ريده، القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧، وهذه الطبعة تعتمد على مخطوط باريس فحسب، وتغفل عدة فصول هامة موجودة فى المخطوطين المحفوظين فى إستانبول.

(٢) الإنصاف، طبعة الشيخ الكوثرى، القاهرة سنة ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م.

(٣) إعجاز القرآن، انظر المصدر المذكور عن مخطوطاته وطبعاته.

(٤) مناقب الأئمة، دمشق، الظاهرية رقم ٦٦ تاريخ.

(٥) البيان عن الفرق.. إلخ توبنكن، M أ، جـ ٦ص٩٣.

(٦) الانتصار للقرآن، قره مصطفى باشا، إستانبول؛ وانظر طبعة القاهرة لكتاب التمهيد، ص ٢٥٨، تعليق ٦: وثمة ترجمة إنكليزية مع تعليقات للأجزاء من الإعجاز التى تتناول الشعر *A Tenth - Century Document of :Grunebaum Arab Literary Theory and Cristicism*، شيكاغو، ص ١٩٥٠

[مكارثى R. J Mc Carthy]

«بانت سعاد»

هى العبارة التى استهلت بها قصيدة نظمها كعب بن زهير فى مدح الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. ونذكر فى إيجاز الأسباب التى أدت إلى نظم هذه القصيدة فيما يلى: لما فتحت مكة سنة ٨ للهجرة حذّر بُجَيْر، وكان قد أسلم، أخاه كلبًا بالمصير الذى لقيه بعض الشعراء هناك، واستحثه على القدوم إلى المدينة أو التماس ملجأ فى غيرها.

وأجـابه كعب بـأبيات ينكـر على أخيـه إسلامه.

وهدد الرسول كعبًا فـقدم آخر الأمر إلى المدينة يائسًا وقدم نفسه بين يدى النبى [ﷺ] الذى كـان وقـتذاك جـالسًا فى المسجد بعد صلاة الصبح يحيط به صحـابته. ونجح كـعب فى نوال العـفو من النبى [ﷺ]، واعترافًا بـجميل النبى [ﷺ] تلا كعب جهرة قصيدته المشهورة التى أشار فيها بكرم المحسن إليه. وسر النبى [ﷺ] أعظم السـرور بالقصـيدة وخلع على الـشـاعـر «بردته». ومن ثم أطلق على الـقـصـيـدة فى كـثـيـر من الأحوال «قصيدة البردة».

القصـيدة فى ٥٨ بيتًا، وفيـها نفس الخـصـائص العـامـة التى نجـدها فى مألوف قصائد الشعراء الجاهليين. وقد كتـبت شروح عدة على هذه القصـيدة، ونشرت القصيدة أول ما نشرت على يد لـتّ Lette فى ليـدن سنة ١٧٤٠، ثم نشـرها فريتـاغ Freytag مع ترجـمـة لاتينية فى هال Halle سنة ١٨٢٣، كما نشرها نولدكه فى كتابه (The Noeldeke Delectus Veterum Carminum Arabicorum، برلين سـنة ١٨٩٠، ص ١١٠ ومـا بعدهـا). ونشرها باسـيه Basset مـع ترجمة فرنسية وشرحين (الجزائر سنة ١٩١٠). ونجد ترجمـة إنكليزية لها فى كـتاب نيكلسـون (Nickolson: *Translations of Eastern Poetry and prose* كمبردج سنة ١٩٢٢).

وثمة أيضًا ترجـمة إيطاليـة لها بقلم كـابرييلى (G.Gabrieli، فلورنسـة سنة ١٩٠١)، وترجـمة ألمـانيـة بقلم ريشـر (O. Rescher، إستانبول سنة ١٩٥٠).

وقد ألهمت قصيدة كعب شاعرًا آخر فنظم فى مدح الرسول [ﷺ] قـصيدة مشهـورة أخرى هى «قصيـدة البردة»، وهذا الشاعر هو البوصيرى .

المصادر:

(١) ابن هشام، ص ٦٧ ومـا بعدها، ٨٨٧ - ٨٩٣)= A.Guillaume: *The Life of Mohammad*، أكسفورد، سنة ١٩٥٥، ص ٥٩٧ وما بعدهـا، وترجمة Weil، جـ٢، ص ٢٥٥ وما بعدها).

(٢) ابن قـتيبـة: الشـعر، طبـعة ده غويه؛ وطبعة أحمد محمد شاكر القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ، ص ١٠٤ - ١٠٧.

(٣) الأغـانـى، جـ١٥، ص ١٤٧ - ١٥١.

(٤) ابن حجر: الإصـابة، مادة كعب ابن زهير.

خورشيد [عنايت الله SH. Inayatullah]

البتانى

(١) أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان البتَّانى الحرَّانى الصابىء المعروف عند الغربيين فى العصور الوسطى باسمAlbategni أو Albatenius: من أكبر علماء الفلك عند العرب، ولد قبل عام ٢٤٤ هـ (٨٥٨م). ويرجح كثيرًا أن مولده كان فى حرَّان أو ما جاورها. ولسنا نعرف أصل النسبة «بتّانى» على التحقيق. وكانت أسرته قبلاً من الصابئة، ولذلك عرف بالصابىء مع أنه كان مسلمًا. وصرف معظم حياته فى الرَقّة على الضفة اليسرى لنهر الفرات حيث استقرت عدة أسر حرانية.

ووقَّف نفسه على رصد الأفلاك من عام ٢٦٤ هـ (٨٧٧م) واستمر على ذلك فى دأب بقية حياته.

وذهب إلى بغداد فى عمل له ومات فى عودته منها عند قصر الجصّ الذى لا يبعد كثيرًا عن دجلة ناحية الشرق بقليل على مقربة من سامرا، وكان ذلك عام ٣١٧هـ (٩٢٩م).

وتصانيف البَتّانى هى:

(١)«كتاب معرفة مطالع البروج فيما بين أرباع الفلك» أى مطالع نقط البروج التى ليست فى وقت معلوم واحدة من الأوتاد الأربعة ويتناول هذا الكتاب الحل الرياضى للمسألة التنجيمية لاتجاه الراصد.

(٢) «رسالة فى تحقيق أقدار الاتصالات» أى الحلول المضبوطة بحساب المثلثات للمسألة التنجيميةProjectio radiorum عندما تكون النجوم المقصودة لها خط عرض أى خارج فلك البروج .

(٣) شرح المقالات الأربع لبطلميوس.

(٤) الزيج، وهو أهم تصانيفه، لم يصل إلينا غيره، وبه نتائج رصود البتَّانى، وقد كان له أثر كبير، لا فى علم الفلك عند العرب فحسب، بل فيه وفى حساب المثلثات الكبرى عامة فى أوروبا خلال العصور الوسطى وأول عصر النهضة، وقد ترجمه إلى اللاتينية روبرتوس رتننسسRobertus Retinensisأوكتننسس Ketenensis المتوفى فى بمبلونة من أعمال أسبانيا بعد عام ١١٤٣م، وضاعت هذه الترجمة؛ كما نقله إلى اللغة نفسها أفلاطون تيباستينوسPlato Tibastinus فى النصف الأول للقرن الثانى عشر

الميلادى، وقد نشر المتن من غير الجداول الرياضية فى نورنبرغ عام ١٥٣٧م، وفى بولونيا عام ١٦٤٥م. وأمر ألفونس العاشر صاحب قشتالة (١٢٥٢ - ١٢٨٢م) بأن يترجم هذا الزيج من العربية إلى الأسبانية رأسًا، ولهذه الترجمة مخطوط غير كامل فى باريس.

وهناك ثلاث رسائل لا قيمة لها فى التنجيم بقيت منها نسخة لاتينية فى عدة مخطوطات، وقد وضع عليها اسم المؤلف هكذا: Bethem أو Boetem أو Bereni أو Bareni، وهى منسوبة خطأ للبتانى.

وحدد البتانى فى كثير من الدقة ميل الدائرة الكسوفية، وطول السنة المدارية والفصول، والمدار الحقيقى والمتوسط للشمس، كما أضحى مذهب بطلميوس القائل بثبات الأوج الشمسى مقيمًا الدليل على تبعيته لحركة المبادرة الاعتدالية، واستنتج من ذلك أن معادلة الزمن تتغير تغيرًا بطيئًا على مر الأجيال، وقد أثبت - على عكس ما ذهب إليه بطلميوس - تغير القطر الزاوى الظاهرى للشمس واحتمال حدوث الكسوف الحلقى. وصحح البتانى جملة من حركات القمر والكواكب السيارة.

واستنبط نظرية جديدة تشف عن شىء كثير من الحذق وسعة الحيلة لبيان الأحوال التى يرى بها القمر عند ولادته.

وضبط تقدير بطلميوس لحركة المبادرة الاعتدالية.

وله رصود جليلة للكسوف والخسوف اعتمد عليها دنثورن Dun-thorne سنة ١٧٤٩ فى تحديد تسارع القمر فى حركته خلال قرن من الزمان. وأعطى حلولاً رائعة بوساطة المسقط التقريبى لمسائل فى حساب المثلثات وقد عرف هذه الحلول رجيو منتانوس المشهور Regiomontanus (١٤٣٦ - ١٤٧٦) وسار على منهاجها.

[نالينو C.A. Nallino]

تعليق على مادة «البتانى»

(١) الوضع الصحيح لهذا الاسم هو: أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان الحرّانى الصابئ المعروف بالبتانى، لا الحرانى البتانى كما ذكر مؤلف المادة، وفى كتاب القاضى صاعد الأندلسى: أنه أبو جعفر محمد بن سنان ابن جابر: قال القفطى فى كتابه «أخبار العلماء»: هو أحد المشهورين برصد الكواكب والمتقدمين فى علم الهندسة وهيئة الأفلاك وحساب النجوم

وصناعة الأحكام. وقد أجمع علماء الفرنجة المحققون على أنه كان أسمى مكانة من بطلميوس الفالوذى إذ احتوت مصنفاته شتات الحقائق الفلكية أكثر مما احتوته منها مصنفات الفلكى الإغريقى. ولهذا عدَّه لالندLalande الفلكى الفرنسى الكبير المتوفى سنة ١٨٠٧ من الفلكيين العشرين المبرزين الذين أنجبهتم الإنسانية منذ خلق الله الخلق حتى الآن.

أما كتاب الزيج - وهوالرابع من مصنفاته التى سردها مؤلف المادة - فقد اشتهر بالصابئ فحسب، وقد ضمنه نتائج أرصاد للكواكب الثابتة لسنة ٢٩٩ هجرية ضمن ما قام به من الأعمال الفلكية المختلفة التى تتابعت من سنة ٢٦٤ إلى سنة ٣٠٦ أى مدة ٤٢ سنة.

وفى مكتبة الفاتيكان نسخة من هذا الزيج. وقد طبعه العلاَّمه نللينو فى العقد الأول من هذا القرن عن نسخة محفوظة فى مكتبة الإسكوريال بالأندلس وترجم مرارًا إلى اللغة اللطينية وكذا إلى الأسبانية.

وكان البتانى يرصد فى الرَقَّة على الضفة اليسرى من الفرات وموقعها على الدرجة السادسة والثلاثين من العرض الشمالى. وقد ذكر مؤلف المادة أنه وهو مقيم بتلك البلدة حدد بالدقة ميل «دائرة فلك البروج» يريد بهذه الدائرة ما اصطلح الفلكيون على تسميته بالدائرة الكسوفية.

والواقع أن البتانى حدد هذا الميل بـ ٢٣ درجة و٣٥ دقيقة وهذا قصارى ما كان يبلغ إليه محقق من الدقة فى زمن لم تكن الآلات الفلكية قد عرفت أو اخترعت وفيه كل الفخر له، لأن العلاَّمة الفلكى لالند الآنف الذكر قام بحساب ذلك الميل بعد ألف سنة تقريبًا من وفاة البتانى فوجد أنه ٢٣ درجة و٣٥ دقيقة و٤١ ثانية أى بزيادة هذا الفرق من الثوانى لأنه أضاف إلى تقدير البتانى ٤٤ ثانية للانكسار ثم طرح منها ثلاث ثوان للاختلاف الأفقى ولم يكن البتانى قد عمل لهما حسابًا.

والبتانى هو أول من كشف السمتazimuth و النظير nadir وحدد نقطتيهما من السماء، كما أنه أول من أبدل أوتار القسى بالجيوب فى قياس المثلثات والزوايا.

«محمد مسعود»

البجلى

الحسن بن على بن وَرْسَنْد: مؤسس فرقة البجلية الموجودة بين البربر فى مراكش، وذكر البكرى أن البجلى ابتدأ حياته تلك قبل وصول أبى عبد الله الشيعى (انظر هذه المادة) إلى إفريقية (قبل عام ٢٨٠ هـ= ٨٩٣م). وكان البجلى من أهل نَفْطة، والتف حوله أتباع كثيرون من بنى لماس، أما مذهبه فهو شبيه بمذهب الروافض، إلا أنه يقول إن الإمامة لا تكون إلا فى نسل الحسن، وهذا ما يذكره البكرى وابن حزم وهو يناقض ما ذكره ابن حوقل (طبعة ده غويه ص ٦٥) الذى يؤكد أن البجلى كان موسوى المذهب أعنى أنه كان يقول بإمامة موسى بن جعفر من نسل الحسين.

وقد حارب عبد الله بن ياسين فيما بعد البجلية وقضى عليهم.

المصادر:

(١) ابن حزم: الملل والنحل، جـ ٤، ص ١٨٣

(٢) البكرى: كتاب المسالك والممالك طبعة ده سلان، ص ١٦١

(٣) *Friedlander Journal of the Amer*

البحترى

أبو عُبادة الوليد بن عبيد: شاعر عربى ومن أصحاب الدواوين وأعلام القرن الثالث الهجرى (٢٠٤-٢٨٤هـ تقريبًا) ونسبته «البُحْتُرى» تدل على أنه من بطن بُحْتُر من قبيلةَ طيئ التى كثيرًا ما فاخر بمحامدها. وكانت ولادته. وكانت ولادته فى مَنْبِج، وفى رواية أخرى فى قرية بالقرب منها اسمها زَرْدَفْنَة. وهو يصف منبج حين يتحدث عنها بأنها وطنه، وكانت له فيها ضياع ورثها فيما يظهر ابنَه ثابتا الذى عاصر الاصطخرى. أما المرأة التى أكثر من ذكرها فى غزله فاسمها عَلْوَة ابنة زُرَيقة، وهى من بُطْيَاس قرب حلب، وقد ذكرها فى قصيدة مدح بها الفتح بن خاقان فى غير المقدمة الغزلية لتلك القصيدة (الديوان، جـ١، ص ٤٤)، وقال فيها إنها سخلته وهوى فؤاده» وإنه خلفها وراءه فى الشام. وفى قصيدة أخرى هجاها وأفحش فى هجائها (جـ٢، ص١٠٩)، وليس من شك إذن فى وجودها التاريخى على عكس الأخريات فيما يرجح اللاتى ذكرهن فى غزله. وتصل الروايات الوثيقة فيما يظهر بينه وبين شاعر طائى آخر من الفحول هو أبو

تمام، ولو أن الأخبار التى ترويها عن لقائهما متباينة ويقال إن أبا تمام بعثه بوصية منه إلى أهل معرة النعمان منوها بأنه مداح فاستخدموه نظير أربعين ألف درهم، وهذا إذا صح دل على أن شعر هذه الفترة لم يرد فى الديوان الذى ورد فيه ذكر قرية النعمان فى الحديث عن ابن ثوابة (جـ١، ص ١١٧) الذى لاشك أن الشاعر قد لقيه من بعد.

ويظهر من أشعاره الأولى الواردة فى الديوان أنه مدح كثيراً من الأسر الطائية الوجيهة مثل بنى حُميد الثلاثة: أبى نهشل (الأغانى، جـ٩، ص ١٠٢) وأبى مسلم، وأبى جعفر — ومن الصعب أن نقول إن أبا جعفر هو عين الرجل الذى قتله بابك سنة ٢١٤ هـ — ومثل أسرة أبى سعيد محمد بن يوسف المتوفى سنة ٢٣٦ والذى يقال إن البحترى لقى أبا تمام فى بيته، وربما كانت القصيدة التى عزى فيها أبا سعيد فى وفاة المعتصم أولى قصائد الديوان (جـ١، ص ١٦٩، الراجح أن ذلك كان عام ٢٢٧هـ). وأول من استظل به البحترى هو الوزير محمد بن عبد الملك بن الزيات، وقد مدحه فى عهد الخليفة الواثق (جـ٢، ص ١٩٤) كما مدح بيت عبد الله بن طاهر الذى نُصب ابنه محمد أميراً على بغداد عام ٢٣٧ هـ، وربما كانت القصيدة التى قالها فيه قد أنشئت بعد ذلك بأمد وجيز تهنئة له بهذا المنصب (جـ٢، ص ١٢٥)، ومدح البحترى أيضا ولدين آخرين من أولاد ابن طاهر هما سليمان وعبيد الله، كما مدح بعض أقارب لهم أبعد من ذلك.

ويظهر أن البحترى أصبح شاعر البلاط الأول مرة فى عهد المتوكل عندما نال الحظوة لدى الفتح ابن خاقان الذى أهدى إليه ديوان الحماسة. وقد قال فى المتوكل والفتح كثيراً من قصائده ولو أن صلته بالفتح كانت تنصرم فى بعض الأحيان. وعندما عهد الخليفة المتوكل بولاية العهد لأبنائه الثلاثة على التعاقب عام ٢٣٥ هـ أخذت مدائح البحترى تتحدث عن الأحداث التى

وقعت فى حكمه: مثل فتنة أرمينية عام ٢٣٧ هـ. وانتقال الخليفة مؤقتا إلى دمشق سنة ٢٤٣ هـ، وعودته للاحتفال بعيد النوروز، وبنائه للمتوكلية من عام ٢٤٥ ـ ٢٤٦ هـ. وقد أورد المسعودى رواية للبحترى ذكر فيها شهوده لمقتل سيديه، والحق إنه اعترف فى مرثيته للمتوكل (جـ١، ص ٢٨) بأنه حضر مصرعهما. ويعتذر عن عدم دفاعه عن سيديه بأنه كان أعزل لاسيف معه، وأنه دافع عنهما باليدين قدر استطاعته، وظل يعتبر القتيلين أهم أوليائه (جـ٢، ص ١٦٣، جـ ١، ص١١٢). ورجع الشاعر بعد هذا الحادث إلى منبج ولكنه سرعان ماعاد بقصيدة يمدح بها المنتصر. وظل شاعر البلاط فى عهد المستعين والمعتز والمهتدى والمعتمد على التوالى، ويبدو أنه كان أثيرا عند المعتز الذى خصه بعدة قصائد بل توسط له عند ابنه عبد اللّه بن المعتز. والظاهر أن البحترى كانت قواه قد وهنت قبل خاتمة حكم المعتمد.

واتصال البحترى بالبلاط العباسى جعله يتصل بجميع أعلام الرجال فى الدولة، وغالب الأسماء التى أوردها فى ديوانه غير معروفة لنا. ومن الأعلام الذين ذكرهم الوزير عبيد اللّه بن يحيى بن خاقان، والحسن بن مخلد، وسليمان بن وهب، وإسماعيل ابن بلبل وغيرهم من القواد والعمال مثل إبراهيم وأحمد ولدى المدبِّر، وأحمد بن طولون، ومالك ابن طوق، وأخيه محمد، ومن الوزراء أمثال ابن ثوابة، وأبى نوح، وعيسى بن إبراهيم وغيرهم. ومن رجال البلاط على بن المنجم، وابن حمدون، والمبِّرد النحوى، وابن خرداذبه الجغرافى، وأبو العيناء الأديب، ولذلك فإن ديوانه تكملة قيمة لإخباريى هذا العصر، وهو يضيف إلى ذلك الكثير من التفصيلات، فأحيانًا يذكر الأسماء الكاملة للشخصيات، وأحيانا يسجل حوادث أغفلها المؤرخون فيما يظهر.

وتشمل القصائد التى قيلت فى الخلفاء إشارات عدة إلى المنافسات التى كانت قائمة بين العباسيين والعلويين من جانب وبينهم وبين الأمويين من جانب آخر. ولم يترحم

على أيام بنى أمية إلا فى مناسبة واحدة سُلم فيها عامل من المسلمين إلى النصارى فعذبوه. أما فى موضوع حق العم فى ولاية الأمر فقد كان البحترى يفضل العباس ويذكر قيامه بالسقاية التى يفسرها الشاعر تفسيرا مصيبا كل الصواب فيقول إنها حق الاستسقاء (جـ١، ص ٢١ ــ ٢٣) كما يذكر خدمات الموالى من الفرس للإسلام ومساواتهم للعرب، ووصف خدمات العباسيين للعلويين وصفا نهج فيه نهج المنصور (جـ١، ص ٦٣). ويكلف البحترى بوصف القصور، مثل قصر الزوَ والقصور التى شيدها المتوكل، وجوسق المعتز وقصر المعتمد المعروفين بالمعشوق والمشوق، وأطلال إيوان كسرى التى زارها صحبة ابنه أبى الغوث، وله فيها قصيدة رائعة (جـ١، ص ١٠٨) كما وصف الأسطول (جـ١، ص ٢٥٧) والعيون التى شيدتها أم المعتز لسقاية الحجيج (جـ٢، ص ١٤٦) وحروب الموفق وقواده فى ثورة الزنج.

وكان البحترى، شأن الغالبية من أهل طبقته، يلتمس بالشعر العون على خراجه (جـ١، ص ١٠٦، ١٢٧، ١٨٩) أو مساعدته فيما يتصل بضياعه (جـ١، ص ١٥٠، جـ٢، ص ١٥٢) أو يشكو العمال الذين يحاولون اغتصاب أملاكه (جـ٢، ص ١٥٣) أو يشكو قلة أعطياته (جـ٢، ص ٢٥٧) أو إخلاف ما وعد به (جـ١، ص ٢٢٢). ونحن نراه فى الأغانى يتوسل للحصول على المال بطريقة فريدة: هى إغراء إخوانه بشراء عبد له اسمه نسيم ثم يشكو فراقه بحرارة حتى يعاد إليه، ويدل على هذا مجموعة من القصائد مدح بها إبراهيم بن المدبر (جـ١، ص ١٧٩، ١٨١).

ويقال إن البحترى عندما أدركته الوفاة أوصى بأن تحرق أهاجيه. ويرى صاحب الأغانى أن ذلك ذهب بخير شعره، ومع هذا فقد بقى منها عدد ليس بالقليل يتضح منه أنه اتبع الطريقة الشائعة فى الحصول على الصلات، وهى تهديد الذين يرفضون مدائحه بالهجاء حتى أننا نجد فى ديوانه

أشخاصا مدحهم وهجاهم، ولكنه كان يصدر فى أحوال أخرى عن بواعث غير انتظار الهبة، مثال ذلك مدحه لابن طولون فإنه لم يكن لاعتبارات شخصية فحسب، وإنما كان لبواعث سياسية أيضا، وقد هجا من لداته الشعراء على بن الجهم (جـ٢، ص ٨٨، ٩٩، ١٠٧) والحسن بن رجاء (جـ٢، ص ١٠٧) بينما كان حسن الصلة بالشاعر دعْبِل (جـ٢، ص ١٧٧). وهاجم النحاة فى إحدى قصائده (جـ٢، ص ١٣٢) وهجا النصارى فى أكثر من موضع (جـ٢، ص ٩٦، ١١٢).

والنقاد يضعون البحترى مع أبى تمام والمتنبى كثالث الفحول الثلاثة فى العهد العباسى، وقد خاض هؤلاء النقاد فى موضوع الموازنة بين البحترى وأبى تمام. ويقول شاعرنا إن جيده أقل من جيد أبى تمام ورديئه أحسن من رديئه. ويخصص المسعودى عدة صفحات من كتابه للبحث فى هذا الموضوع، كما فصل الكلام فيه الحسن بن بشر الآمدى فى كتاب عنوانه «الموازنة بين أبى تمام والبحترى» وهو يهم بتحيزه الظاهر للبحترى. أما النقاد الغربيون فهم على الأرجح يرون أن البحترى أقل تألقاً من المتنبى وأكثر شاعرية من أبى تمام بكثير.

وينسب صاحب الفهرست للبحترى غير ديوانه كتاب معانى الشعراء وكتاب الحماسة ومنه مخطوط فى ليدن نسخ ونشر عام ١٩٠٩ م وطبع الديوان فى الآستانة عام ١٣٠٠هـ اعتمادا فيما يظهر على مخطوط يرجع تاريخه إلى عام ٤٢٤هـ، وهذه النسخة مرتبة بأسماء الأشخاص والأسر الذين قيل الشعر فيهم، ولو أن هذا الترتيب لم يكن مرعيا على الدوام، وفى مكتبة ڤينا نسخة مشابهة لهذه (فهرس، جـ١، ص ٤٣٦). ورتب الصولى القصائد على حروف المعجم، ويوجد جزء من هذه النسخة فى مكتبة ميونخ (رقم ٥٠٨) ويقال إن على بن حمزة الإصفهانى رتب القصائد على الموضوعات ترتيباً بارعاً (ياقوت معجم الادباء، جـ٥، ص ٢٠٠، الفهرست، ص ١٦٥). ويسمى الديوان أحيانا باسم «سلاسل الذهب» وقد طبعت فقرات من شرح أبى العلاء

لهـذا الديوان، وهو الشـرح المعـروف «عـبث الوليد» فى المقـتبس. ويذكـر أبو العـلاء فى رسـائله التى نـشـرت بأوكسفورد (ص٩٠) وصفـاً عجيباً هو أن البحترى كانت له قدما ديك.

المصادر :

(١) الأغـانى : جـ ١٨، ص ١٦٧ ــ ١٧٥ .

(٢) ابن خلكان : ترجمـة ده سلان، جـ ٣، ص ٦٥٧ ــ ٦٦٦ .

[مركوليوث A.S. Margoliouth]

أبو عُبادة الوليد بن عبيد الله: شاعر عربى من أصحاب الدواوين ومن أعيان القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى: ٢٠٦ ــ ٢٨٤ هـ = ٨٢١ ــ ٨٩٧)، ولـد فى مـنـبج، ويـروى أنـه ولد فـى القرية المجاورة «حرْدفْنَة»، لأسرة تنتمى إلى بُحْـتـر وهى بطن من طـيى، ولم يقطع البـحـترى صلته قط تماما ببلده حيث شاء الحظ، الذى اجتمع فى حياته العملية الطويلة كلها شاعراً للبلاط، على أن يتـيح له الحصـول على ملك خـاص به، بل هو قد استغل أيضا أصله القبلى فى إنشاء صلات تعود عليه بالفائدة.

وقد خص البـحترى باكورة شـعره الذى نظمه بين عامى ٢٢٣ ــ ٢٢٦ هـ (٨٣٧ ــ ٨٤٠م) بمدح قبيلـته، والتمس مـولى يستظل به فـوجده فى شـخص القـائد الطائى أبى سـعـيـد يوسف بن محمد المعـروف بالثَغْرى، وقد لقى فى دار الثغـرى لأول مرة الشـاعر أبا تمام الذى كان يزعم هو أيـضا أنه من طيئ. وقد اجتذبت موهبة الشاب هذا الشاعر فأوصى به أول الأمر فيمـا يظهر أعيان معرة النعمان وزكّـاه لهم شاعراً مداحاً فـجـعلوا لـه راتبـاً قـدره أربعـة آلاف درهم، ولكن لم ينتـه إلينا أى شـعـر له من هذه الفترة.

ومهـما يكن من شـىء فإن البحـترى لم يتـوان عن اللـحـاق بأبـى تمام فى حـاشـيـة مـولاه مـالك بن طوق والى الجـزيرة، ثم تبـعــه إلى بغـداد حـيث استطاع بفضل حـضوره دروس أشهر العلـمـاء، وخـاصـة ابن الأعـرابى، ومجاهدته فى التخلق بأخـلاق عاصمة البـلاد، أنى يهـيـئ نفسـه لمدح أكـابر

الشخصيات آملا أن يتقرب بذلك إلى الخليفة.

على أنه لم ينل فى هذا السبيل إلا أقل النجاح مع ابن الزيات، فاستعاض عن خيبته معه باللحاق بأسرة من قبيله هى أسرة بنى حُمَيْد، وكان بعض أفرادها قد استقر فى بغداد، وأهدى بعض قصائده إلى زعيمهم أبى نَهْشَل، ثم غادر العراق فى الوقت الذى غادره فيه أبو تمام سنة ٢٣٠ هـ (٨٤٤) ليعود إلى الثغرى الذى كان وقتذاك فى الموصل.

ولم يحزن البحترى على وفاة أبى تمام سنة ٢٣١ هـ (٨٤٥م) على خلاف كل التوقعات، مع أن أبا تمام كان هو أول من شجعه وأول من دربه على قول الشعر، وكان هذا هو أول مثل على جحوده ووصوليته اللذين أكدهما بالدليل الوافر من بعد.

وما إن تولى المتوكل الخلافة حتى عاد البحترى إلى بغداد، واستطاع بفضل وساطة ابن المنجّم الحميدة أن ينال الحظوة لدى الفتح بن خاقان، وقد قدمه الفتح إلى المتوكل، والراجح أن ذلك كان سنة ٢٣٤هـ (٨٤٨م). ومن ثم بدأت تنتظر البحترى حياة مشرقة شاعراً للبلاط.

وقد شاب صلة البحترى بالفتح فتور عابر بفعل التحاسد الذى لم يكن منه بد، ومع ذلك كان البحترى ينعم دائما برعاية الفتح الذى أهدى إليه البحترى ديوانه «الحماسة» وعدداً من مدائحه، ومدح البحترى أيضا عدة شخصيات كبيرة فى الدولة، ولكنه خص الخليفة بمعظم شعره. وكان فى حياته على علاقة وثيقة به، ينعم بعطفه، ويؤيد سياسة الحكومة حتى إن تعارضت مع آرائه الشخصية التى كان يشوبها هوى مع الشيعة، ويجاهر بفضائل العباسيين وحقوقهم. وكان شعره فى هذه الفترة يتضمن كثيرا من الإشارات إلى الحوادث السياسية مثل التمرد الذى وقع فى دمشق سنة ٢٣٦ هـ (٨٥٠م) والفتنة التى نشبت فى أرمينية سنة ٢٣٧م (٨٥١م) وفتنة حمص سنة ٢٤٠ هـ (٨٥٤م)، وزيارة الخليفة دمشق سنة ٢٤٤ هـ (٨٥٨م)، وبناء المتوكلية ما بين سنتى ٢٤٥ ــ ٢٤٦ هـ (٨٥٩ ــ ٨٦٠م) وغير ذلك من الحوادث.

وكانت مقدمات قصائده فى النسيب موجهة حتى ذلك الحين إلى امرأة تقليدية موهومة هى هند، وهنالك ظهرت فى أشعاره امرأة حقيقة هى عَلْوَة بنت زرَيْقة التى كانت تعيش فى حلب وكانت لها دار ريفية بهذه الكورة فى بطياس، ولاشك أنه جرى على لقائها فى أسفاره إلى الشام، ذلك أن إقامته فى العراق لم تكن دائمة بحال، ومن الجائز أنه كان يكن لها هوى عظيماً، ولو أنه سخر منها فى قصيدة فيها شىء من الفحش.

وعلى الرغم من اهتمامه لاغتيال المتوكل والفتح سنة ٢٤٧ هـ (٨٦١م) كما أخبر المسعودى عنه، فإنه رأى من الأحرص أن يعتكف فى منبج، ولكنه سرعان ما ظهر بعد ذلك بقصيدة فى مدح المنتصر، ثم وجه مدائحه بعد إلى الوزير أحمد بن الخصيب، وقد وقع بالصدفة فى زمن متأخر عن هذا أن البحترى لم يتردد فى تحريض المستعين على هذا الوزير. وذاق البحترى حلاوة الشهرة مرة أخرى فى ظل المعتز، وقد مدحه بجملة من قصائده بدت فيها أصداء الاضطراب الذى كان يروى ثرى ولايات الدولة بالدم، على أن ذلك لم يمنعه بحال من الترحيب بالمهتدى كأن شيئاً من ذلك لم يحدث، ولم يعقه من أن يصبح إلى حين شاعر التقى بغية التسرية عن الخليفة الجديد.

وأفلت شهرة البحترى فى عهد المعتمد، فقد أثارت سياسة هذا الخليفة المالية فى نفسه بعض القلق على ثروته، وكانت آخر قصيدة قالها فى مدح خليفة هى تلك التى مدح بها المعتضد سنة ٢٧٩هـ (٨٩٢م).

وهنالك ترك البحترى العراق، وأصبح شاعر البلاط مرة أخرى فى ظل خمارويه بن طولون، ثم عاد إلى مسقط رأسه حيث أدركته المنية بعد مرض طويل سنة ٢٨٤ هـ (٨٩٧م).

وقد اقتصر البحترى — أو كاد — فى بدء حياته الشعرية على نظم القصائد فى التفاخر أو فى وصف تجواله فى الصحراء، وثمة مثل مشهور على ذلك هو القصيدة المشهورة التى قالها فى الذئب (جـ٢، ص ١١٠)، على

أنه ما إن أصبح شاعر البلاط حتى غدا المديح هو القالب الغالب على شعره. وبهذا احترم البحترى القالب الثلاثى للقصيدة، وربما لم يشذ عن ذلك إلا فى نهاية حياته، وراح يرسم صورة تقليدية لرعاته المختلفين. على أن مديحه تسمو به فى توفيق أوصاف رائعة (وخاصة فى وصفه الإيوان) وهنا يقف البحترى نسيج وحده لا يبارى بفضل تذوقه المرهف للخيال الشعرى والتفصيلات الطلية التى يسوقها. ولم يخص البحترى قصيدة كاملة بوصف قصر هو إيوان كسرى إلا متأخراً (انظر عبد القادر المغربى فى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق، سنة ١٩٥٦، ص ٧٧ــ٨٨، ٢٤١ــ٢٥٢، ٤٢٧ــ٤٣٦، ٥٧٧ــ٥٨٥). والأفكار التى يبسطها البحترى فى مجموعها خالية من الابتكار، إلا أن مزيته الفريدة هى أسلوبه الذى يتميز بمفرداته البسيطة وشعره الموسيقى الفخم، وقد وضعه هذا الأسلوب فوق شعراء البلاط الآخرين الذين كتب عليه أن ينافسهم أول الأمر.

وتفوق البحترى أيضاً فى الرثاء، ولكنه قلما كان يوفق فى الهجاء، ذلك أن الهجاء عنده كان لايعدو أن يكون حصيلة للمدح، وهو فى الأغلب الأعم موجه إلى راع سابق مرجو لم يحقق آماله. وثمة واقعة جاءت فى قصة من القصص هى أنه أوصى ابنه وهو على فراش الموت بأن يعدم جميع أهاجيه. وقصائد المناسبات قليلة فى ديوانه. وكذلك فإن موضوعات الحب لانجدها إلا فى مقدمات قصائده، وكانت هذه المقدمات لاتعدو أن تكون نزولا منه على سنة فاشية هى أن يتغنى بمحامد بعض المراهقين.

والنقاد الغربيون الذين كانوا إلى ذلك لايهتمون بالبحترى إلا اهتماماً قليلا، يسلكونه فى عداد الشعراء المحدثين من القدماء، وهذا الوضع يناسبه كل المناسبة. أما النقاد المشارقة فإنهم يجعلونه هو وأبا تمام والمتنبى من أهم شعراء العصر العباسى. والمقارنة بينه وبين أستاذه أبى تمام موضوع من موضوعات المناقشة المحببة بعد أن كان مثاراً للخلاف حتى

فى حياة البحترى نفسه. ويرى البحترى ذاته أن جيده أقل من جيد أبى تمام ورديئه أحسن من رديئه. وقد تناول هذا الموضوع بالتفصيل فى كتابين يجنح كل منهما إلى تفضيل واحد منهما على الآخر، وهما : «أخبار أبى تمام» للصولى (القاهرة سنة ١٣٥٦هـ = ١٩٣٧م)، و«الموازنة بين أبى تمام والبحترى» للآمدى (القاهرة سنة ١٣٦٣هـ = ١٩٤٤م).

ويشارك البحترى معظم زملائه فى أنه لايكف عن السؤال ولا يتورع عن أية وسيلة يحصل بها على المال. وهذا الجشع إلى جنى المال أفسد معدنه الخلقى وأدى به إلى المصانعة ليساير بحقارة تذبذب السياسة الدينية للخليفة الذى كان راعيه.

وقد أكسبه نجاحه شاعراً للبلاط عداوات مرة بين منافسيه، مع أنه كان فيما يظهر على صلات طيبة بالشاعر الشيعى دعبل. وطبيعى أن يؤدى به هذا النجاح إلى الاتصال بالشخصيات البارزة فى الدولة من وزراء إلى قواد، إلى ولاة، إلى رجال بلاط وكتاب سر، وعلماء. وأتاحت له صلاته أيضا أن يتابع كثيراً من الوقائع السياسية التى نسمع صداها فى الديوان، وهذا الأثر له قيمة وثيقية لا تنكر علاوة على قيمته الأدبية (انظر M. Canard : Les allusions à la guerre byzantine chez les poétes Abu Tammam et Buhturi فى Vassiliev: Byzanceet les Arabes جـ١، بروكسل سنة ١٩٣٥، ص ٣٩٧ــ٤٠٣)، والحق إنه ذيل قصير لأخبار ذلك العهد، فهو يزيد عليها تفصيلات فى كثير من الأحيان، أو يصف آثارا، أو يذكر وقائع أغفلها المؤرخون فيما يبدو.

وقد طبع الديوان فى الآستانة سنة ١٨٨٢، ثم طبع فى بيروت وفى القاهرة سنة ١٩١١، ولكن هذه الطبعات أميل إلى الخطأ والنقصان، ومن ثم فإننا نرحب كل الترحيب بظهور طبعة جديدة تعتمد على المخطوطات المختلفة وخاصة المخطوط المحفوظ فى المكتبة الأهلية بباريس، وقد نشر شرح للديوان كتبه أبو العلاء المعرى بعنوان «عبث الوليد» فى دمشق سنة ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م).

أما كتابه «الحماسة» فلم نعثر إلا على مخطوط واحد منه، وهو محفوظ فى جامعة ليدن، ويشهد هذا بعدم نجاح هذا الديوان الشعرى الذى جمعت فيه الأشعار بحسب موضوعاتها لابحسب أنواعها مثل حماسة أبى تمام. وثمة ثلاث طبعات منه إحداها فى ليدن سنة ١٩٠٩، والثانية فى بيروت سنة ١٩١٠، والثالثة فى القاهرة سنة ١٩٢٩ .

وينسب للبحترى أثر ثالث هو «معانى الشعر» أو «معانى الشعراء» وهو مفقود.

المصادر:

(١) الأغانى، جـ١٨، ص ١٦٧ـ١٧٥ .

(٢) ابن المعتز. طبقات الشعراء، لندن سنة ١٩٣٩، ص ١٨٦ـ١٨٧ .

(٣) المسعودى: مروج الذهب، الفهرس.

(٤) ابن خلكان، ترجمة ده سلان، جـ٣، ص ٦٥٧ ـ٦٦٦ .

(٥) ياقوت: معجم الأدباء، جـ١٩، ص ٢٤٨ـ٢٥٨ .

(٦) أبو العلا المعرى: رسالة الغفران، فى مواضع مختلفة.

(٧) Margoliouth: The Letters of Abu'l-Alâ ، أوكسفورد سنة ١٨٩٨، فى مواضع مختلفة.

(٨) الحصرى: زهر الآداب، الفهرس.

(٩) الفهرست، طبعة القاهرة. ص ٢٣٥ .

(١٠) ابن رشيق: العمدة، فى مواضع مختلفة.

(١١) Zeitschr der Deutsch Morgenl Gesells.، سنة ١٨٩٣، ص ٤١٨ـ٤٣٩، ٧١٥ـ٧١٧ .

(١٢) ج. كنعان: البحترى، حياة من غير تاريخ.

(١٣) طه حسين: من حديث الشعر والنثر، القاهرة من غير تاريخ (١٩٣٢؟)، ص ١١٣ـ١٣٣ .

(١٤) محمد صبرى: أبو عبادة البحترى، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(١٥) ع. رستم: طيف الوليد، أو حياة البحترى ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(١٦) سيد العقل: عبقرية البحترى، بيروت سنة ١٩٥٣ .

(١٧) Brockelmann، قسم ١، ص ١٢٥ .

(١٨) وثمة رسالة ممتازة عنوانها Un poète arabe du IIIe siècle de l'hégrie (LXe s. de J.C.) قدمها لنيل الدكتوراه من السوربون سنة ١٩٥٣ صالح الأشتر، ولم تنشر بعد.

خورشيد [بلاّ Ch. Pellat]

تعليق على مادة البحترى

ثانى اثنين رفعا اسم قبيلتهما «طيئ» فى عالم الشعر على كثرة ما أنجبت هذه القبيلة الكبيرة من شعراء سبقوهما بأجيال مثل عامر بن جُوَين وحاتم وغيرهما، ومن لحقوا بهما بعد ذلك بأجيال منهم الطِّرِمَّاح وغيره. وعُرفا فى كتب الأدب «بَاسم الطائيين» : الأول أبو تمام حبيب بن أوس، والثانى أبو عُبادة الوليد بن عُبيدْ بن يحيى بن عُبيدَ فكان بعض الكتاب يقولون عن الأول: الطائى الكبير، وعن الثانى: الطائى الصغير، تمييزاً لهما.

وعُرف شاعرنا بهذه الكنية «أبو عُبادة» إلا أن أبا الفرج وياقوتا الحموى وابن الخطيب البغدادىّ قد ذكروا فى كتبهم: الأغانى، ومعجم الأدباء، وتاريخ بغداد، أنه كان يكنى: أبا الحَسن، وأبا عُبادة، فأشير عليه فى أيام المتوكل بأن يقتصر على أبى «عبادة» فإنها أشعر، ففعل. ونقل ابن خِلّكان فى وفيات الأعيان هذا.

وقد اختلف كثيرون ممن أرَّخوا لهذا الشاعر فى الموضع الذى وُلد فيه، وفى تاريخ ميلاده.

قال بعضهم — ومنهم ياقوت الحموى فى «معجم الأدباء» (٢٤٩:١٩) — إن مولده كان فى مدينة «منبج» الواقعة فى الشمال الشرقى من حلب فى شمال الجمهورية السورية، وكانت تعرف عند الروم باسم «هيراپوليس Heirapolis وقال بعض آخر — منهم ياقوت الحموى أيضا — الذى ذكر فى «معجم البلدان» (٢٣٩:٢ ليپزج) إن مولد البحترى كان فى قرية «حُرْدفْنَة» التى ذكرها فى حرف (الحاء) وضبطها بالعبارة فقال: «بالضم ثم السكون، وضم الدال، وسكون الفاء، وفتح النون، وهاء»، وقال إنها «من قرى مَنْبِج من أرض الشام».

وقال ابن خلكان فى كتابه «وفيات الأعيان» إنه «ولد بمنبج، وقيل بزردفنه، وهى قرية من قراها. ونشأ وتخرج بها». ثم عاد فضبطها بالعبارة فقال: وزردفنه، بفتح الزاى وسكون الراء، وفتح الدال المهملة، وسكون الفاء، وفتح النون، وبعدها هاء ساكنة، وهى قرية من قرى منبج بالقرب منها.

فأما الاختلاف فى تاريخ مولده، فقد صادفتنا ــ عند تحقيق ديوانه ــ روايات مختلفة، تتقدم فى بعض الروايات سنوات أو تتأخر عن قول الجمهرة من المؤرخين له .

فقد ذكر ياقوت فى «معجم البلدان» أن مولده كان فى سنة ٢٠٠هـ فى أول أيام المأمون وهو بخراسان. ثم قال : «ذكر ذلك أبو غالب همام بن الفضل بن المهذب المعرى فى تاريخ له»، وعقب فقال :«وقال غير ابن المهذب، ولد البحترى فى سنة ٢٠٥ هـ».

إلا أن ياقوتا نفسه ذكر فى «معجم الأدباء» أن ولادة البحترى كانت سنة ست ومائتين.

وذكر ابن خلكان فى كتاب «وفيات الأعيان» أن ولادته كانت سنة ٢٠٦، وقيل سنة ٢٠٥ .

وقد أخذنا فى تحققنا لديوان البحترى ــ عندما تصدينا لتأريخ قصائده ــ بالقول الذى رجح سنة ٢٠٤ هـ تاريخا لمولده (انظر مقدمتنا لديوان البحترى صفحة ٣١ طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٣) وهو التاريخ الذى أخذ به الأستاذ مركوليوث أيضا فى مادة «البحترى» فى دائرة المعارف الإسلامية.

أما تاريخ وفاته فقد تأرجح عند هؤلاء المؤرخين بين سنوات ٢٨٣، ٢٨٥،٢٨٤هـ. وقد أخذنا ــ كما أخذ الأستاذ مركوليوث أيضا ــ بالتاريخ الوسط. مات بالسكتة ــ كما يذكر ياقوت ــ فى موطنه «منبج» سنة ٢٨٤ بعد أن عاش فترة طويلة فى العراق، وقد بلغ الثمانين من عمره.

وقد عاش طفولته وصباه متنقلا بين منبج وحلب، حيث عرف فى حلب صاحبته «علوة» التى ردد ذكرها فى شعره مرات كثيرة، وظل يحن إليها

لأنها كانت أول غرامه، ويحن إلى دارها التى كانت فى وسط حلب، فقد قال ياقوت وهو يذكر حلب فى «معجم البلدان» (٢:٣٠٧ ليبزج) : «وفى وسط البلد دار علوة صاحبة البحترى».

ثم أخذ يضرب منذ عام ٢٢٠هـ فى البادية يأخذ عن أهلها. وقد عثرنا على قصيدة له لم يسبق نشرها من ٤٥ بيتا أشار أبو العلاء المعرى فى كتابه «عبث الوليد» إلى ثلاثة أبيات منها هى الأول والثالث والتاسع. وقد أشار البحترى فى الأبيات: الثالث والرابع والخامس إلى سنه — وقتذاك — وإلى عزمه على السير فى مناكب الأرض (القصيدة ٤٢٥، صفحة ١٠٨١، دار المعارف):

وقائلة، والدمع يصبغ خدها

رويدك يابن الست عشرة كم تسرى!

فقلت: أحق الناس بالعزم والسرى

طلاب المعالى صاحب الست والعشر

مقام الفتى فى الحى حيا مسلما

معافى مقام ذلة بالفتى يزرى

وخلال تشريقه وتغريبه راكبا أعجاز الكواكب على حد تعبيره فى القصيدة ٢٨ (صفحات ٧٨ — ٨٢ طبعة دار المعارف) ينتهى به المطاف إلى رحبة مالك بن طوق التغلبى مادحا له. وهذه الرحبة بين الرقة وبغداد على شاطىء الفرات. ونجده يذكر لنا فى البيت العاشر من هذه القصيدة سنه وقتذاك فيقول:

عشرون قصرها الصبا، وأطالها

ولع العتاب بهائمٍ لم يعتب

أى أن هذه القصيدة مما نظم الشاعر عام ٢٢٤ هـ.

وقد مدح مالك بن طوق بقصيدة أخرى لم يسبق نشرها فى الطبعات السابقة للديوان، بلغت أبياتها ٤٦ بيتاً، أثبتناها فى طبعتنا برقم ٨٠٦ (الديوان ٢١٢٧—٢١٣٢). وتاريخها هو تاريخ أختها.

وفى عام ٢٢٥ نراه يمدح أحمد بن إبراهيم الآزدى بقصيدتين لم يسبق نشرهما أيضا: القصيدة ٧٩٩ (صفحة ٢١١٠ — ٢١١٣) من ٣٢ بيتا، والقصيدة ٩٠١ (صفحة ٢٣٧٠—٢٣٧٢) من ١٧ بيتا.

ونرجح أنه قطع فى هذه الرحلة ست سنوات ألهمته كثيرًا من الصور، وحركت شاعريته، وصقلت لغته. وفى هذه الحقبة نظم قصيدته الدالية المشهورة فى «الذئب» (القصيدة ٢٨٩، ص ٧٤٠) التى رجحنا أنه قالها حوالى عام ٢٢٦ هـ. وقد جعلت قوة سبك هذه القصيدة بعض الناس يشكون فى أنها من شعره. فقد ذكر كشاجم ذلك فى كتابه «المصايد والمطارد» (١٠٧ــ١٠٨) حيث يقول :«... وقد شُكَّ فيها أنها له لقربها من ألفاظ الأوائل ومعانيهم». وجاء فى الديوان فى تقديم القصيدة أن أبا الغوث ـ وهو ابن البحترى ـ قال لأبيه إن الناس يقولون هذه القصيدة، لأبى تمام. فقال «يابنى! قد ضرط أبوك أحسن من هذه القصيدة». كما نظم أيضا قصيدته الرائية التى رثى فيها قومه (القصيدة ٤٠٨ صفحة ١٠٢٩). وقصيدته الدالية رقم ٢٤٧ صفحة ٥٩٠) التى يفخر فيها بأسرته ويذكر أسماء أجداده.

حتى إذا كانت سنة ٢٢٧ وجدنا البحترى قد تعرف إلى أبى جعفر القمى فمدحه، وأشار فى مديحه له أنه ينوى أن يشد الرحال إلى رجل من قبيلته كان يرابط على الثغور غازيا ومدافعا هو القائد العربى الطائى الصامتى، من بنى الصامت بطن من طيئ: أبو سعيد محمد بن يوسف ابن عبد الرحمن، من أهل مرو، وكان يعرف باسم «الثغرى» نسبة إلى ملازمته للثغور، وكان من قواد حميد الطوسى فى حربه مع بابك الخُرَّمى، ثم صار بعد مصرع حميد من قادة الجيوش عند المعتصم، وكانت أول هزيمة لأصحاب بابك على يده سنة ٢٢٠ هـ، فقد قال البحترى لأبى جعفر القمى وهو يمدحه (القصيدة ٦٧٤ فى البيت ٤١ منها صفحة ١٧٥٠ طبعة دار المعارف بتحقيقنا):

إنى أريد أبا سعيد والعدى
بينى وبين سحابه المتهللِ
مُضَر الجزيرة كلها، وربيعة الـ
ـخابور توعدنى، وأزْدُ الموصلِ

والتقى الشاعر الطائى الثانى بهذا القائد الطائى الذى مدحه من قبله الشاعر الطائى الأول أبو تمام، وكان هذا اللقاء سنة ٢٢٧ هـ فى السنة التى مات فيها الخليفة العباسى المعتصم بن

الرشيد فعزى أبا سعيد فيه بالقصيدة رقم ٣٤٨ (الديوان ٨٨٢) وأشار فى هذه القصيدة إلى الخليفة الجديد الواثق ابن المعتصم. كما أشار إلى موقف لأبى سعيد أحبط فيه مؤامرة دبرها العباس ابن المأمون مع بعض قواد المعتصم من الأتراك، فحفظ بالقضاء على هذه المؤامرة الخلافة للواثق.

وظلت صلة البحترى بأبى سعيد يمدحه بالقصيدة بعد القصيدة ذاكراً أمجاده، مشيدا ببطولته، مسجلا الوقائع والمعارك التى خاضها هذا الرجل، حتى لتعد قصائده وقصائد أبى تمام فى هذا البطل المصدر العربى الوحيد حيث أغفلت كتب التاريخ العربى تسجيل هذه الأحداث مع خطورتها، على حين سجلها مؤرخو الروم، وقد ذكر فازيليف فى كتابه «العرب والروم» الشىء الكثير من معارك هذا البطل، ولما مات أبو سعيد سنة ٢٣٦ فجأة فى عهد المتوكل رثاه البحترى. وكان قد مدح ابنه يوسف بن محمد بعدد من القصائد أيضاً.

وفى هذه الحقبة من سنوات ٢٢٨ــ٢٣٣هــ كانت صلاته قد توطدت بأسرة حميد الطوسى ،هم طائيون مثله، كما اتصل بأسرة الحسن ابن سهل، وبخاصة ابنه إبراهيم بن الحسن الذى قال فيه أكثر من عشر قصائد، منها ثلاث عاتبه فيها، وهو الذى اشترى منه غلامه «نسيم».

كما اتصل بأمير البحر أحمد بن دينار بن عبد الله بالقصيدة رقم ٣٨٧ (ديوانه ٩٨٠) وبالمقطوعة ٤٠٦ (الديوان ١٠٢٥) التى سماه فيها أمير البحر. أما قصيدته الأولى فقد سجل فيها موقعة بحرية غزا فيها ابن دينار بلاد الروم، ولم تذكر لنا كتب المؤرخين العرب شيئاً عن هذه الموقعة التى يرى بعض مؤرخى الإفرنج مثل ماريوس كانار أنها كانت فى أول خلافة المتوكل سنة ٢٣٢هـ. وقد تناول الدكتور زكى المحاسنى ذكر هذه الموقعة فى كتابه «شعر الحرب فى أدب العرب».

وقال أبو هلال العسكرى فى «ديوان المعانى» (٦٣:٢): «ولم يصف أحد من المتقدمين والمتأخرين القتال فى المراكب إلا البحترى». وذكر أن الصولى قال: «سمعت عبد الله بن المعتز يقول: لو لم

يكن للبحترى إلا قصيدته السينية فى وصف إيوان كسرى، فليس للعرب سينية مثلها، وقصيدته فى البركة «ميلوا إلى الدار من ليلى نحييها»، واعتذاراته فى قصائده إلى الفتح التى ليس للعرب بعد اعتذارات النابغة إلى النعمان مثلها، وقصيدته فى دينار بن عبد الله التى وصف فيها ما لم يصفه أحد قبلها أولها «ألم تر تغليس الربيع المبكر» ووصف حرب المراكب فى البحر — لكان أشعر الناس فى زمانه، فكيف إذا أضيف إلى هذا صفاء مدحه ورقة تشبيهه.

وقد ذكر فيها ألفاظ «الأسطول» و«النوتى»، و«العلاة» وقد أراد بها البرج الذى يعتليه ربان السفينة، و«الاشتيام»، وهو رئيس المركب، وهذه اللفظة قال عنها المعرى إنها كلمة لم يذكرها المتقدمون من أهل اللغة، فإذا سئل من ركب البحر عنها قال: البحريون الذين يسلكون بحر الحجاز يسمون رئيس المركب «الاشتيام»، فإن كانت الكلمة عربية فهى الافتعال من شام البرق لأن رئيس المركب يكون عالما بشئون البروق والرياح ويعرف من ذلك ما لا يعرفه سواه، وذكرها الطبرى فى تاريخه (أخبار سنة ٢٥١) فقال: «دخل من البصرة عشر سفائن بحرية تسمى البوارج فى كل سفينة اشتيام». وورد بحاشية «أمالى المرتضى» (١:٩٤ الحلبى): والاشتيام. رئيس المركب، كلمة نبطية. وقال الدكتور زكى المحاسنى إن الكلمة فى أصلها رومية.

وارتفع بصر البحترى إلى ما فوق مستوى هؤلاء الرجال، وعبر أفقهم إلى ما بعد هذا الأفق حيث كان يطمح فى الوصول إلى بلاط الخلافة منذ أن ولى الواثق أمورها فى سنة ٢٢٧هـ الذى أشار إليه إشارة تمجيد فى قصيدته التى عزى بها أبا سعيد فى موت المعتصم. ونجده فى بغداد حيث مقر الخلافة العباسية متجها ببصره أولا إلى الرجل الأول فى شئون الحكم فى هذه الحقبة: محمد بن عبد الملك الزيات، وكان شاعراً أديبا استوزره المعتصم سنة ٢٢٥ هـ ثم بقى وزيراً للواثق، واستبقاه المتوكل فترة حين تولى الخلافة بعد أخيه الواثق سنة ٢٣٢ ثم

قتله سنة ٢٣٣, فمدح البحترى ابن الزيات بالقصيدة رقم ٢٥٩ (صفحة ٦٣٢ـ٦٣٨) دار المعارف. وأشار فى البيت العشرين منها إلى الواثق.

وفى بغداد نجد البحترى قد عقد صلة وثيقة بينه وبين أبى نوح عيسى بن إبراهيم بن نوح كاتب الفتح بن خاقان، وكان يخطب ود أبى نوح هذا ليصل من ذلك إلى الفتح بن خاقان صفى الخليفة المتوكل والذى يشغل المنصب الذى يعرف الآن بوزير شئون القصر. فمدح أبا نوح بخمس قصائد منها القصيدة التى دعا فيها له وللفتح بالشفاء، وكانا قد مرضا معاً.

ومن ثم اتصل بالوزير الفتح بن خاقان، وبدأت مدائحه فيه تبلغ حد الروعة حتى بلغت تسعاً وعشرين قصيدة منها قصائد فى العتاب هى أرق ما صاغ شاعر فى هذا الباب.

وألف له كتاب «الحماسة» فزاد فى أبوابه وفى مختاراته عما ضمه كتاب «الحماسة» الذى ألفه أبو تمام.

ووعده الفتح بن خاقان بأن يقدمه إلى الخليفة المتوكل، وهو الحلم الذى داعب خياله زمناً طويلا ويظهر أن ثمة ظروفا شغلت الفتح عن الوفاء بهذا الوعد، فأثر هذا فى نفس البحترى وأثار قلقه ـ وكان قد وطد صلته فى محيط الفتح بأبى الحسن على بن يحيى المنجم الذى كان يقوم بأمر مكتبة الفتح الضخمة، وكان نديما للمتوكل ومن خواصه وجلسائه ـ فبعث إلى ابن المنجم بقصيدته رقم ٤٦٠ (الديوان ١١٣٢) التى يذكر فيها توحش بغداد لنزيلها، ويطلب من هذا الرجل أن يذكر الفتح بن خاقان بوعده ويقول له إنه قد مضى خميس خامس على وعد ابن المنجم فى تذكير الفتح حيث قدم عليه رجالا يراهم أدنى منه مرتبة أدبية.

ويبدو أنه كان يأمل منذ زمن فى أن ينهض بهذا الأمر ابن قبيلته أبو سعيد الثغرى الطائى أو أحد بنى حميد الطائيين فلم يفعل، ثم عاوده الأمل حين اتصل بابن خاقان فتباطأ وشغل، فقال لابن المنجم فى قصيدته:

لم يرع لى حق القرابة طيئ

فيها، ولاحق الصداقة فارس

ويفى الفتح بن خاقان بوعده، ويقدم الشاعر إلى الخليفة، ويصبح شاعره

الأول، ينتقل معه إلى دمشق حين انتقل إليها فترة ثم يعود معه، ويسجل أحداث عصره، وما أنشأ هذا الخليفة من قصور وغير ذلك، ويشاركه ووزيره الفتح مجالسهما حتى آخر يوم من حياتهما ويحضر اغتيالهما معاً ليلة الخميس الرابع من شوال سنة ٢٤٧ هـ.

وتستولى الفجيعة على الشاعر الذى شهد الحادث وشهد معه نجم سعده يأفل، فقد كان عهد المتوكل هو عهد الخير على هذا الشاعر، أنعم عليه الخليفة بالجزيل من الأعطيات، وأنعم عليه بمثلها وزيره الفتح، وحسده الشعراء على ما هو فيه من نعماء العيش ورفاهته حتى لقد ذكر الحصرى فى كتابه «زهر الآداب» أن أبا العباس ثعلب كان يقول فى هذه القصيدة: «ماقيلت هاشمية أحسن منها، وقد صرح فيها تصريح من أذهلته المصائب عن تخوف العواقب».

وقد رجحنا فى تحقيقنا لهذه القصيدة (ديوان البحترى ١٠٤٥) أن الشاعر نظمها بعد مصرع المتوكل مباشرة أى فى صبيحة الحادث، فإن إلى جانب التأثر السريع للحادث الذى شهده نجد أبياتا تنبىء عن أمله فى أن يلى الخلافة المعتز دون المنتصر، أى يوم ٤ شوال سنة ٢٤٧ هـ، وقد أجمع المؤرخون على أن المنتصر كان شريكاً فى التآمر على قتل أبيه لأن الوزير عبيد الله بن خاقان والفتح بن خاقان كانا يوغران قلب المتوكل على ابنه المنتصر ويرغبانه فى عزله من ولاية العهد ليكون الأمر للمعتز، وكان المتوكل قد استمع لمشورتهما بأن يقوم المعتز فى يوم جمعة بالصلاة بالناس، وفى الجمعة التالية حسنا له أن يصلى هو بالناس، فاستمال المنتصر إليه قواد الأتراك ودبروا معه مؤامرة تولاها بغا الشرابى، فأمر باغر التركى الذى كان يتولى حراسة الخليفة فدخل عليه ورجاله، وقد أخذ منه الشراب فضربوه بالسيف وكان معه الفتح فألقى بنفسه عليه فقتلوه.

وقد كشف الشاعر عن الرأس المدبر لهذا الحادث، ولم يخش العاقبة من

تصريحه أو تلميحه فقال معرضاً بالمنتصر ولى العهد:

وهل أرتجى أن يطلب الدم واتر

يد الدهر، والموتور بالدم واتره!؟

أكان ولى العهد أضمر غدرة؟

فمن عجب أن ولى العهد غادره!

وصرح قبل ذلك بأمله فى أن يكون المعتز خليفة أبيه المتوكل فغاب من كانوا يعملون على ذلك فقال:

ولا نصر «المعتز» من كان يرتجى

له، وعزيز القوم من عز ناصره

وقد قلنا فى شرح هذا البيت إن الذى نرجحه أنه لم يقصد بقوله «المعتز» صفة كما يرى بعض الشراح، وإنما قصد المعتز بن المتوكل، أى أن حزب المعتز لم يجد من يناصره أمام المتآمرين لمصلحة أخيه المنتصر، فقد قضت المؤامرة على الفتح، وانتهز المتآمرون فرصة غياب الأمير طاهر ابن عبد الله بن طاهر فى خراسان وكان يميل إلى المعتز.

وتنبه البحترى بعد أن أفاق من الهول إلى ما قال وخشى مغبة تصريحه وتعريضه فخرج حاجا إلى مكة، ولم يخرج إلى بلده «منبج» كما ذكر الأستاذ مركوليوث معتمدا فيما يبدو على ما ذكره ابن خلكان، فهو فى القصيدة التى مدح بها المنتصر بعد ذلك حين تشفع له عنده — وهى القصيدة الوحيدة التى قالها فيه لأن المنتصر مات بعد ستة أشهر من مصرع أبيه — يذكر حَجَّه (القصيدة رقم ٣٤٠، صفحة ٨٤٨).

حججنا البنية شكرا لما

حبانا به الله فى المنتصر

والبنية: الكعبة. وقد أشار المعرى فى لزومياته (١:٤٢٤) إلى حج البحترى فى هذه الفترة فراراً من بطش الخليفة الجديد لا أداء لفرض يدعو إليه، فقال أبو العلاء ساخراً من رجل قام بالحج لوجه غير وجه الله:

حج من غير تقى صاحبنا

كأخى بحتر عام المنتصر

ولكنه وجد فى دعوة المنتصر إلى سلوك سياسة جديدة مع آل أبى طالب ما دفعه إلى أن يسجله حسنة للخليفة

الجديد، فقد روى الطبرى وابن الأثير فى تاريخيهما أنه قال لعلى بن الحسين بن إسماعيل بن العباس بن محمد عندما ولاه المدينة بعد عزل صالح بن وصيف عنها: يا على، إنى أوجهك إلى لحمى ودمي: ومد جلد ساعده، وقال إلى هذا وجهتك فانظر كيف تكون للقوم، وكيف تعاملهم، يعنى آل أبى طالب. وذكر الصولى ذلك فى «أخبار البحترى» (١٠٠) ثم قال: إن المنتصر أحب أن يشهر فعله ذلك ويمدح به. فكان أول من فطن له البحترى... فوصله وأجزل، ولم يكن يصل الشعراء إلا قليلا.

هنا ظهرت فرحة البحترى فأشار إلى ذلك فى قصيدته، وكم هجا على بن الجهم لأنه كان يسب على بن أبى طالب، وكان المتوكل يحب ذلك. وقلنا فى تعليقنا على المقطوعة رقم ٦٠ اليائية (الديوان ١٧٦) ــ وقد اختلف فى أنه هجا بها مروان بن أبى حفصة، وذكرت بعض النسخ أنه هجا بها على بن الجهم. وتاريخ تلك المقطوعة يرجع إلى ما بعد مقتل المتوكل أى إلى سنة ٢٤٨ حيث استطاع الشاعر فى عهد المنتصر إلى إظهار تشيعه، وكان يكتم ذلك فى عهد المتوكل. وله قصيدة أخرى رائية هجا بها على بن الجهم لهذا السبب (المقطوعة ٤١٠ صفحة ١٠٣٨).

ومات المنتصر عام ٢٤٨ هـ: وخلفه المستعين ابن المعتصم أخو المتوكل فمدحه البحترى ولكنه لم يلبث أن هجاه. وقامت بين المستعين والمعتز ابن أخيه حروب انتهت بخلع المستعين عام ٢٥٢، لينهض بالأمر المعتز الذى كان الشاعر معه بقلبه منذ حياة أبيه، وكان المستعين قد حبسه هو وأخاه المؤيد مدة حكمه. وظل المعتز فى الخلافة من أوائل عام ٢٥٢ حتى أواخر رجب عام ٢٥٥، والشاعر فى بلاطه كما كان فى بلاط أبيه، تحس فى مدائحه له بصدق العاطفة وصفاء الشعور.

ويخلع المعتز ليبايع لابن عمه المهتدى محمد بن الواثق بالخلافة فى أوائل شعبان سنة ٢٥٥، وما يكاد يبايع له حتى يحدث شغب، وتقوم خلال خلافته التى لم تزد على أحد عشر

شهرا وبعض أيام، أحداث يشير إليها الشاعر فى القصيدة ١٤٣ (الديوان ٣٦٩) التى مدح بها هذا الخليفة، فأما الشغب الذى حدث فى أعقاب خلع المعتز فهو وثوب العامة بسليمان بن عبد الله ابن طاهر فى بغداد، فكانت فتنة قتل فيها وغرق فى دجلة وجرح آخرون ثم استقام الأمر بعد ذلك، وأما الأحداث التى أشار إليها الشاعر فهى قتل عبيدة العمروسى الشارى: قتله مساور بن عبد الحميد الشارى حين التقى معه به فى جمادى الأولى سنة ٢٥٦ بالكحيل وكانا مختلفى الآراء، وقيام موسى بن بغا أمير الرى بمحاربة مساور الشارى، ويشير مرة أخرى فى القصيدة ٢٦٨ (الديوان ٦٧٤) التى مدحه بها إلى أحداث أخرى وقعت فى العريش وفلسطين وقيام «مفلح» وهو قائد من قواد «الموالى» بمطاردة العصاة. وثمة قصيدة ثالثة قالها فيه هى رقم ٣٤١ (صفحة ٨٥٢) ، وهو يشير فى قصائده له إلى تقواه.

وتعود الخلافة بعد المهتدى إلى ابن من أبناء المتوكل هو المعتمد أحمد بن جعفر، ويظل فى الخلافة من سنة ٢٥٦ إلى وفاته فى سنة ٢٧٩ هـ أى ثلاثا وعشرين سنة كان فيها كالمحجور عليه من أخيه الموفق الذى ولاه المعتمد أمور الناس ليفرغ هو إلى لذاته، فقوى أمر الموفق، كما قوى أمر ابن الموفق الذى تولى الخلافة بعد عمه المعتمد وتسمى باسم «المعتضد».

وقد سجل البحترى أحداث هذا العهد من حروب قام بها الموفق مع الزنج، وامتدت رقعة صلاته برجال الحكم فى عهد المعتمد من وزراء وكتاب.

وضاقت به الحياة فى بغداد على الرغم مما هو فيه من جاه يغبطه عليه آخرون، ويوغرون عليه الصدور، وأصبح حنينه إلى وطنه يشتد ويقوى عما كان عليه فى عهد المعتز حين خاطبه بالقصيدة ٥٧٦ (الديوان ١٤٧٩ـ١٤٨٤) وسأله أن يسمح له بزيارة لاتستغرق أكثر من شهرين يطلع فيها على شؤون ضيعته بالشام التى أصبحت فى حكم الضياع كاسمها من إهماله لها فيرم خلتها، فحقق له

المعتز هذا الرجاء وقدم له من الهدايا ما حمل على «عشر من البرد» كما قال فى قصيدته رقم ٥٩٥ (صفحة ١٥٣٤ ـ ١٥٣٨)، ثم زار موطنه الشام مرة أخرى خلال عام ٢٥٦ هـ وهناك قال قصيدته ٥٩٣ (الديوان ١٥٢٩) التى هجا بها أحمد بن طولون إرضاء لأحمد بن المدبر أخى إبراهيم بن المدبر ممدوحيه ـ ولكنه فى عهد المعتمد، وبخاصة خلال تولى أبى الصقر إسماعيل بن بلبل وزير المعتمد، نراه يشتد به الضيق، ويستولى عليه السأم من حياته فى بغداد، ونحس من خلال إلحاحه على هذا الوزير بأن يسمح له بالرحيل إلى وطنه أنه كان كالمقيد فى حريته، المحددة إقامته، فيقول له فى البيت الأخير من القصيدة ٣٦٢ (صفحة ٩٨٦):

وأعتقت الرقاب، فمر بعتقى

إلى بلدى، وأنت به جدير !

ويخاطبه أيضاً فى البيت الأخير من القصيدة ٣٦١ (صفحة ٩١٢) بقوله:

وسواى الغداة تحدى مطايا

ه إلى منبج، وترحل عيره

كل هذا يتردد فى أعماق نفس الشاعر فى زمن استطعنا تحديده بعام ٢٦٩هـ. وكان أحمد بن طولون فى ذلك الوقت فى الشام حيث دخلت فى حوزته سنة ٢٦٤ بلاد الشام والثغور واتسع ملكه حتى انتهى إلى الفرات، واقتصرت مملكة بنى العباس على العراق والجزيرة الفراتية حتى أنه أغرى الخليفة المعتمد بأن يهرب من سيطرة أخيه الموفق ويذهب إليه، وهم بالفعل، ولكنه أعيد إلى بغداد. فى ذلك الحين كتب البحترى قصيدة إلى أحمد ابن طولون تفيض بالحسرة والندم على هجرته عن وطنه (القصيدة ٣٩ البائية صفحة ١٢٢ ـ ١٢٦) وفيها يقول:

فأصبحت فى بغداد، لا الظل واسع

ولا العيش غض فى غضارته رطب

أأمدح عمال الطساسيج راغبا

إليهم، ولى بالشام مستمتع رغب

وظلت سنتا ٢٦٩، ٢٧٠ سنتى الحنين وتحين الفرصة للانطلاق من هذا العذاب النفسى، ثم نراه متجهًا نحو إيوان كسرى ـ وهو على مسافة ٣٠

كيلو مترا من بغداد جنوبا، ويعرف الآن باسم «طاق كسرى» وتسمى الناحية التى بها «ناحية سلمان باك» باسم الصحابى سلمان الفارسى. وكان الإيوان لم يزل قائما حتى أيام المكتفى فى حدود سنة ٢٩٠هـ. ويقف البحترى أمام هذا الإيوان وقفة الشاعر صاحب الحس المرهف فيراه ثابتا على الزمن، جلداً على الأحداث، فتنعكس صورة حياته على الإيوان، وتنعكس صورة الإيوان على نفسه. وتتألف الصورتان، وينظر إلى ما فى نفسه من تزعزع، فيتماسك كما يتماسك أمامه هذا القصر على رغم ما مر به من أحداث وأزمان، ويرى فى أعماق نفسه أنه يجب ألا يقل فى تماسكه عن هذا الجماد. وتنطلق انفعالاته النفسية من مكمنها، فهو يصور أحزانه وآلامه وضيقه بالغربة فى سبيل العيش. ثم يطابق بينه وبين هذا القصر الذى خلا من كل ما كان يجرى فيه من مباهج الحياة متجردا من بسط الديباج ومن ستور الدمقس، فيجد صورة حياته هو وقد رحل عن جاه عريض ومجد طال أمده فى رحاب خلفاء العصر ووزرائه فى بغداد. صورتان متماثلتان: جماد يتماسك على الزمن، وإنسان كاد أن يتهاوى، ولكنه يتماسك حين زعزعه الدهر التماسا لتعسه ونكسه.

هذه الصورة هى بذاتها الصورة التى عكسها علينا الشاعر فى صباه فى قصيدته عن «الذئب» (القصيدة رقم ٢٨٩) التى طابق فيها بينه وبين الذئب الذى طرقه جائعاً وهو يضرب فى مجاهل الصحراء. كلاهما يضرب على غير هدى، وكلاهما جائع، عوامل الشر وعوامل الخوف تنتاب كلا منهما. وغريزة حب البقاء تستولى على كل منهما بالصورة التى تتفق مع لون دفاعه.

والقصيدتان صورتان من أروع ما حفظ لنا تراثنا الخالد وقصيدة الإيوان قد رأى بعض المحققين أن البحترى نظمها عقب مقتل المتوكل مباشرة. والحقيقة غير ذلك، فقد أثبتنا أنها نظمت بعد هذا الحادث بثلاث وعشرين سنة. أى حوالى سنة ٢٧٠ هـ، فإن البحترى لم يتجه إلى إيوان كسرى عقب مقتل المتوكل بل اتجه إلى الحجاز فحج كما ذكرنا ذلك من قبل.

وقد بنينا تقديرنا لهذا التاريخ على ذكر «الإيوان» فى شعر البحترى فوجدنا أنه وارد فى قصائده التى حددنا لها تاريخا هو سنة ٢٧١ هـ أى بعد مروره بالإيوان مباشرة، فهو يقول فى مدح ابن ثوابة فى البيت ١٩ من القصيدة رقم ٥٠ (الديوان ١٤٥ طبعتنا):

قد مدحنا إيوان كسرى وجئنا

نستثيب النعمى من ابن ثوابهْ

ويقول فى القصيدة ٨٦٣ (صفحة ٢٢٩٤_٢٢٩٩):

زورة قُيِّضت لإيوان كسرى

لم يُردها كسرى ولا إيوانه

ونراه قد اتصل برجال الحكم الطولونى فمدح من مدح، وهجا من هجا. ويبدو أن المقام لم يطب له فى وطنه الشام، فنجده يبعث إلى أبى العباس بن المبرد بقصيدته الجيمية (القصيدة ١٦٧ صفحة ٤١٥)يمدح فيها أبا الصقر إسماعيل بن بلبل، ويسخر من أن الأيام ألجأته إلى أن يخاطب والى منبج بلقب «الأمير»: وقد حددنا سنة ٢٧٥ تاريخا لهذه القصيدة، ونجد له قصائد أخرى فى أبى الصقر حددنا لها سنة ٢٧٧ تاريخا لنظمها.

ونرى الصولى يروى لنا فى أخبار البحترى أنه كان يجتمع بالمبرد سنة ٢٧٦ عند عبد الله بن الحسين القطربلى بداره بالخلد، وهى محلة على شاطئ دجلة.

على أننا نجد خبرا يرويه المرزبانى فى «الموشح» (٣٤٢) يقول: «حدثنى أحمد بن محمدين زياد قال: سألت أبا الغوث عن السبب فى خروج أبيه عن بغداد، فقال لى: كان أبى قد قال فى قصيدته التى رثى فيها أبا عيسى العلاء بن صاعد أبياتا وجد بها بعض أعدائه عليه مقالا، فشنع عليه أنه ثنوى، ودارت فى الناس، وكانت العامة حينئذ غالبة ببغداد. فخافهم على نفسه. فقال لى: قم بنا يابنى حتى نطفئ عنا هذه الثائرة بخرجة نلم فيها ببلدنا، ونعود! قال: فخرجنا، وأقام فلم يعد». وهذه الأبيات تضمها قصيدة من حرف القاف لم يسبق نشرها فى طبعات الديوان السابقة وهى القصيدة ٦٠٥ (الديوان

١٥٥٢ــ١٥٥٤). ومعروف أن وفاة العلاء بن صاعد كانت سنة ٢٧٢ فى الحبس، وقد حددنا للقصيدة سنة ٢٧٣ هـ.

ونحن فى حيرة من هذا الخبر حين نرى أن الرجل رحل إلى بلده ولم يرجع فى الوقت الذى نجد خبر المرزبانى أنه يجتمع مع المبرد سنة ٢٧٦ فى دار القطربلى على شاطئ دجلة. فهل كان الرثاء متأخرا كثيرا عن سنة ٢٧٣هـ التى حددناها تاريخا له؟ كما حدث عندما رثى أبا تمام الطائى المتوفى سنة ٢٣١ بأبيات رثى فيها دعبل بن على الخزاعى المتوفى سنة ٢٤٦ (المقطوعة ٦٨٥ صفحة ١٧٩٠) وهى مقطوعة لم يسبق نشرها فى الطبعات السابقة، وردت فى بعض مخطوطات الديوان كما رواها الصولى فى «أخبار أبى تمام» (٢٧٤) وذكرتها مراجع أخرى كالموازنة ووفيات الأعيان والنجوم الزاهرة ومرآة الجنان وهبة الأيام وغير ذلك مما أثبتناه فى تحقيقنا.

ولكننا نجده قبل موته بسنوات أربع ــ أى فى سنة ٢٨٠ ــ يمدح رجال خمارويه بن أحمد بن طولون، ونجد قصائده فى هذه الفترة قد بدأت تتضاءل، وبدأ بريقها يخبو، وصفاؤها يتلاشى، وبدأ الوهن يسرى من جسده إلى نفسه، والشيب الغامر يتسرب من شعره إلى شعره، والمرارة فى نفسه تملأ كيانه وتزعزع وجدانه. فهو فى قصيدته ١٣٧ (الديوان ٣٥٥) التى قالها فى جعفر بن عبد الغفار كاتب أحمد بن طولون يقول فى لوعة وحسرة وإحساس بغربة الروح:

أنا بالشام، موطنى، غير أنى

بعد عهد العراق فيها غريب

ويبدأ شعره يقل. فلم نجد له فى سنة ٢٨٠ إلا هذه القصيدة والقصيدة ٤٦٦ (الديوان ١١٤٤) وهى قصيدة سينية هجا فيها قوما من أهل بلده.

وفى سنة ٢٨١ نجد قصيدة واحدة هى القصيدة اللامية رقم ٧٢٢ (الديوان ١٨٧٨ ــ ١٨٨٠) التى مدح بها طغج بن جف مولى خمارويه. وهى قصيدة لم يسبق نشرها فى الطبعات السابقة.

وفى سنة ٢٨٢ نجد مقطوعة من أربعة أبيات هجا بها رجلا من رجال

خمارويه يقال له ابن أبى زنبور هى المقطوعة رقم ١٩٩ (صفحة ٤٧٨) ثم قصيدة رقم ٤٢٣ (صفحة ١٠٧٧) التى مدح بها إسحاق بن نصير العبادى وكان كاتبا لخمارويه أيضا.

ثم تسكن القيثارة التى عرفت ستين عاما، وهزت مشاعر العروبة لتنطلق أصداؤها فى رحاب الزمان، ويسكن بعدها بعامين هذا الجسد الذى طوف بالبلاد يحمل هذه القيثارة العذبة.

أما ولده فليس اسمه «ثابت» كما ذكر الأستاذ مركوليوث، ولكنه «يحيى» سماه باسم جده. ويكنى أبا الغوث. ترجم له المرزبانى فى معجم الشعراء، والخطيب البغدادى فى تاريخ بغداد.

وقد ذكر ابن خلكان فى وفيات الأعيان أن للبحترى حفيدين من ولده يحيى هما عبيد الله، وأخوه أبو عبادة اللذان مدحهما المتنبى فى قصائده، وكانا رئيسين فى زمانهما. وقد ضم ديوان المتنبى القصيدتين: واحدة من قافية الدال. والأخرى من قافية الكاف.

أما ما ذكره أبو الفرج مما رواه جحظة عن أن البحترى ألقى قصيدة فى حضرة المتوكل فضجر منه لأنه كان من أبغض الناس إنشادا يتشادق ويتزاور فى مشيه مرة جانبا ومرة القهقرى ويهز رأسه مرة ومنكبيه أخرى ويشير بكمه ويقف عند كل بيت ويقول: أحسنت والله، ثم يقبل على المستمعين فيقول: مالكم لاتقولون أحسنت؟ هذا والله مالا يحسن أحد أن يقول مثله — هذه الصورة المشوهة لهذا الرجل لانشك فى أنها صادرة عن نفس تحمل للرجل حقدًا، ولو صحت لما حظى عند سبعة خلفاء ونائب خليفة وطائفة كبيرة من وزراء وكتاب وقواد هذه الحظوة التى نالها حتى كان من ندماء المتوكل — الذى قيل إنه ضجر منه — ولاتعدو حادثة تحريض المتوكل للصيمرى على هجوه فى مجلسه عن أن يكون هذرا من ملك مخمور فى جلسة عابثة مع حاشية منافقة تريد التقريب إلى قلب الملك فى ساعة خماره لتشفى غلا كامنا فى نفوسها نحو الشاعر المقرب إلى هذا الملك، وهى حاسدة له.

وحسبنا أن نذكر أن عبيد الله بن عبد الله بن طاهر قد هاجم البحترى لأنه أحس فى قصيدة وجهها البحترى

إلى أبى العباس أحمد بن محمد ابن بسطام الذى كان يجتمع عنده الشاعران ـ تعريضا به فاندفع يهاجم البحترى ورد عليه البحترى بقصيدة. وقد كشفنا عن الأيدى الخفية وراء هذه المعركة فى الكلمة التى ختمنا بها شعر البحترى فى الجزء الرابع من ديوانه (٢٤٦٥ــ٢٤٩٣) فانكشف أن أصابع ابن الرومى كانت تؤجج نار هذه المعركة.

هذا هو الشاعر الذى قال ابن الأثير فى كتابه «المثل السائر» وهو يتحدث عنه: «وسئل أبو الطيب المتنبى عنه. وعن أبى تمام، وعن نفسه، فقال: أنا وأبو تمام حكيمان، والشاعر البحترى، ولعمرى إنه أنصف فى حكمه. وأعرب بقوله هذا عن متانة علمه: فإن أبا عبادة أتى فى شعره بالمعنى المقدود من الصخرة الصماء، فى اللفظ المصوغ من سلاسة الماء. فأدرك بذلك بعد المرام، مع قرابة إلى الأفهام، وما أقول إلا أنه أتى فى معانيه بأخلاط الغالية، ورقى فى ديباجة لفظه إلى الدرجة العالية».

وقال الثعالبى فى كتابه «برد الأكباد» إن أبا القاسم الإسكافى قال: «استظهارى على البلاغة بثلاثة: القرآن، وكلام الجاحظ، وشعر البحترى». وذكر فى كتابه «ثمار القلوب» أنه يضرب به المثل فيقال: «طبع البحترى» لأن الإجماع واقع على أنه فى الشعر أطبع المحدثين والمولدين، وأن كلامه يجمع الجزالة والحلاوة والفصاحة والسلاسة. ويقال : إن شعره كتابة معقودة بالقوافى.

على أن ديوانه لم يظفر ـ على قوة شاعريته ـ بما ظفر به ديوان أبى تمام عند الأقدمين من كثرة الجمع والشرح والتعليق، ولكن ياقوتا الحموى قد قال فى ترجمته لأبى جعفر محمد بن إسحاق الزوزنى البحاثى المتوفى سنة ٤٦٣هـ بغزنة (من مدن أفغانستان الآن): «ولم أر من تصانيف البحاثى هذا شيئا إلا شرح ديوان البحترى، ولعمرى إن هذا شىء ابتكره، فإنى ما رأيت هذا الديوان مشروحا. ولاتعرض له أحد من أهل العلم، ولاسمعت أحدا قال: إنى رأيت ديوان أبى عبادة البحترى مشروحا. وتأملته فرأيته قد ملئ علما، وحشى فهما، وذاك أن

شــروح الدواوين المعــروفة كــأبى تمام والمتنبى وغــيرهمــا تســاعدت القــرائح عليها وترافدت الهمم إليها، وما أدرى له فيما اعتمــده من شرح هذا الكتاب عمدة إلا أن يكون كتاب عبث الــوليد للمعرى، وكتاب الموازنة للآمدى لاغير».

وذكــر ياقــوت أيضــاً فى ترجـمـة الآمدى من بين مؤلفاته بعـد ذكر كتاب «الموازنة» أن له كـتاباً عـنوانه «معـانى شعـر البحـترى»، وكذلـك ذكر هذا ابن النديم فى الفـهـرست والســيـوطى فى بغية الوعاة.

وقال يــاقوت مرة ثالـثة فى ترجـمة أبى حكيم عبد اللــه بن إبراهيم الخبرى ــ نسبــة إلى «الخبر» من قرى شــيراز بفــارس ــ والمتــوفــى سنة ٤٧٦هـ إنه شرح الحماسة وديوان الــبحترى وعدة دواوين أخــرى. وذكر ذلك الــسيــوطى وابن مكتوم أيضا.

وقال مرة رابعــة فى ترجمة على بن زيد البيهقى المتوفى سنة ٥٦٥ هـ أن له «كتاب شرح شعــر البحترى وأبى تمام» مجلد.

ولكننا لم نـظفـر بشىء من شــروح الآمـدى والبحــاثى والخبــرى وابن زيد البيهقى.

أما كتاب «عــبث الوليد» الذى وضعه أبو العــلاء المعرى، فليس شــرحا وافــيا لكل قصائد الديوان، ولكنه اختار بعض القصائد، واختــار أبياتا من هذا البعض فعلق عليــها، وقد أثبت فى تعليقــاته ما أصلحــــه من الغلط الــذى وجـــد فى النسخــة التى قرئت عليه وكــان مكتوبا فى آخــرها أنها بخط ظفــر بن عبـد الله العجلى. وقال: «ولم يمكن إثبــات جميع الأغلاط لأن أكــثرها غير مــخل». وكان لكتاب «عبث الوليد» الفضل فى توجيهنا نحو البحث عن شعــر البحترى الذى لم ينشر فى طبعات ديوانه السابقة.

وذكـــر ابن النديـم فى كـــتـــاب «الفهــرست» أن للخالدين أبى بكر وأبى عثمــان «كتاب اختــيار شعر البــحترى» ولانعرف مــصير هذا الكتاب وقــد نشر الاستاذ عبـد العزيز الميمنى الراجكوتى فى (مــجمــوعة الطرائف الأدبيــة) سنة ١٩٣٧ لعبد الــقاهر الجرجانى اخــتياره مــن دواويــن أبــى الــطيـب الـمـتـنـبــى

والبحترى وأبى تمام. وهذا الاختيار يقوم على اختيار بعض أبيات من بعض قصائد هؤلاء الشعراء. وذكر فيما اختاره من شعر البحترى أبياتا من قصائده المفقودة التى لم يسبق نشرها فى طبعات ديوانه السابقة.

كذلك وقع لنا اختيار آخر فى كتاب مخطوط اسمه «السفينة» لابن مباركشاه المصرى المتوفى سنة ٨٦٢، وقد وردت فى هذا الاختيار أبيات من القصائد المفقودة أيضا.

وقد انتفعنا بهذين الاختيارين فى التحقيق.

أما الطبعات الثلاث التى سبقت طبعتنا فهى: الأولى: طبعت بمطبعة الجوائب بالآستانة سنة ١٣٠٠هـ (١٨٨٢م) فى جزءين، الأول عدد صفحاته ٢٥٩، والثانى عدد صفحاته ٢٦٠ وبلغ عدد قصائدها ٥٦٠ قصيدة ومقطوعة تضم ١١٩٨٩ بيتاً.

وقد طبعت على المخطوطة المحفوظة بمكتبة كوبريلى بالآستانة برقم ١٢٥٢ وهى بخط على بن عبيد الله الشيرازى. كتبها بمدينة تبريز سنة ٤٢٤ هـ ولكن هذه الطبعة غير مضبوطة بالشكل ولم تظفر بعناية فى التصحيح فجاءت مليئة بالأخطاء والتصحيف والتحريف، على الرغم من أن المخطوطة التى نقلت عنها مضبوطة تمام الضبط، دقيقة خالية إلا فى النادر من التصحيف، ولم ترتب على حروف المعجم، ولكنها رتبت بأسماء الأشخاص الذين وجهت إليهم القصائد، ثم اختلفت بعد ذلك عن مسارها الأول.

الثانية: طبعت فى بيروت فى المطبعة الأدبية سنة ١٩١١ وهى مضبوطة بالشكل الكامل، وعلق حواشيها الشيخ رشيد عطية، وهى فى جزءين عدد صفحاتهما ٧٩٩ منقولة عن طبعة الجوائب، إلا أن ناشرها تصرف فيها بحذف بعض المقطوعات والأبيات التى رأى أنها منافية للآداب — وقد أخذت عليه ذلك فى حينه مجلة «المقتبس» — وبلغ عدد قصائدها ٥٤٠ قصيدة ومقطوعة تضم ١١٥٨٥ بيتا. وهى كطبعة الجوائب فى ترتيب القصائد. وشرح ناشرها بعض ألفاظها، ولكنه كان يبعد فى الشرح عن المعنى الذى رمى إليه الشاعر، أو تغمض عليه أسماء

بعض الرجال مثل «سيما الطويل الذى كان حاكما على أنطاكية فضبطه «سيما الطويل» كمضاف ومضاف إليه، وقال إن «سيما: شارة ومخيلة وعلامة». كما فسر «الخابور» ـــ وهو نهر الخابور ـــ بأنه شجر. وغير ذلك.

الثالثة: طبعت فى القاهرة بمطبعة هندية بالموسكى سنة ١٣٢٩ هـ (١٩١١م) وجاء فى صفحتها الأولى أنها منقولة عن نسخة مشكولة قديمة كتبت فى سنة ٤٢٤هـ بخط على بن عبد الله الشيرازى (أى هى المخطوطة التى نشرت على أساسها طبعة الجوائب). ولكنها تختلف عن تلك الطبعة من حيث ترتيب القصائد. فقد جاء كذلك فى صفحتها الأولى أنها «مرتبة على حروف الهجاء»، وأنها «قوبلت على نسخة خطية بالكتبخانة الخديوية»، ولم يذكر رقم هذه المخطوطة التى قوبلت عليها، وذكر على هذه الصفحة أن الذى وقف على طبعها وضبطها وتصحيحها الشيخ عبد الرحمن البرقوقى. ومن المقدمة التى ألحقت بهذه الطبعة تبين لنا أنها روجعت على مخطوطة محفوظة بدار الكتب برقم (٢٧م) وهى مخطوطة سقيمة مشحونة بالتحريف والتصحيف. ومع ذلك أخلَّت هذه الطبعة ببعض المقطوعات التى وردت فى المخطوطتين.

وهذه الطبعة محرفة كذلك وليست مضبوطة بالشكل ولا مذيلة بأقل تفسير. وقد نقصت منها بعض قصائد موجودة فى الطبعتين السابقتين ولكنها زادت عليها بعض قصائد أخرى.

وبلغ عدد قصائد هذه الطبعة ٦١٠ قصيدة ومقطوعة تضم ١٢٣٠٣ أبيات.

طبعتنا: أما طبعتنا فقد رجعنا فى تحقيقها إلى خمس عشرة نسخة مخطوطة صورناها من پاريس، والآستانة، وهال (ليپزج)، وميونخ بألمانيا، والمدينة المنورة، والقاهرة، وهذه المخطوطات يختلف بعضها عن بعض فى النقص أو الزيادة فى عدد القصائد وعدد الأبيات، بل فى ترتيب الأبيات كذلك، وأحيانا فى مناسبة القصيدة.

وقد اخترنا من هذه المخطوطات واحدة جعلناها أُمًّا، وأخذنا بترتيبها.

وهذه النسخة التى اخترناها هى المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهلية فى باريس برقم ٣٠٨٦ . وهى أقدم مخطوطة وقعت لنا من الطبعة التى رتبت فيها القصائد على حروف المعجم إذ يرجع تاريخها إلى سنة ٦١٠ هـ كتبها بمدينة الموصل على بن محمد بن أبى القاسم فى جزءين، ضاع من آخر الجزء الأول بعض الأوراق التى تضم قصيدة على قافية السين لم يسبق نشرها فأوردت منها ٤٤ بيتا أكملنا بقيتها من مخطوطتين أخريين حتى بلغت ٨٤ بيتا إلى جانب أربع قصائد ومقطوعات من هذه القافية ضاعت من هذه المخطوطة فى الأوراق المفقودة، ثم يبدأ الجزء الثانى منها بقافية الصاد.

وهذه المخطوطة تشترك مع بعض المخطوطات الأخرى التى رجعنا إليها فى إثبات الكثير من شعر البحترى الذى لم يرد فى مخطوطة كوپريلى وفى طبعات الديوان السابقة. وهو الشعر الذى أشار أبو العلاء المعرى إلى مطالع كثير من قصائده فى كتابه «عبث الوليد» ولكن هذه المخطوطة نقص منها عدد من القصائد التى أثبتناها فى طبعتنا عن مخطوطات أخرى تليها فى التاريخ، كما أن بعض قصائدها كانت تنقص أبياتا أو كلمات من بعض الأبيات فأكملناها من غيرها.

وقد بلغ عدد قصائد هذه المخطوطة الأم ٨٣٥ قصيدة ومقطوعة، أضفنا إليها من المخطوطات الأخرى ٩٨ قصيدة ومقطوعة. وانفردت هى عن المخطوطات الأخرى بسبع وعشرين، اشتركت أخت لها فى أربع عشرة منها.

وقسمنا المخطوطات الخمس عشرة التى رجعنا إليها إلى أربع مجموعات:

١ ــ مجموعة رتبت فيها القصائد على الأشخاص، وعلى رأس هذه المجموعة مخطوطة كوپريلى، تتبعها سبع أخوات.

٢ ــ مجموعة مرتبة على حروف المعجم، على رأسها مخطوطة باريس التى اتخذناها الأم، وتسير فى ركابها مخطوطة صورناها من ميونخ ولكنها غير كاملة، ثم مخطوطتان من دار الكتب بالقاهرة تختلفان أحيانا عنها فى ترتيب قصائد كل قافية، وتتفقان أحيانا.

٣ ــ مجموعة رتبت قصائدها على أبواب، كل باب فى غرض بعينه كالمديح أو الفخر أو الرثاء، إلى آخر هذه الأبواب، وهما مخطوطتان إحداهما محفوظة بمكتبة الأستاذ الدكتور محمد صبرى تاريخها سنة ١٠٣٠ تفضل فأعارنيها. ويبلغ عدد قصائدها ٤٥٧، منها ٣٩ لم ترد فى المخطوطات السابقة، والأخرى محفوظة بدار الكتب تاريخها ١٢٩٦ هـ.

٤ ــ مجموعة جمعت بين ترتيب نسختى الأبواب فى ترتيبها فى أولها. واختلفت عنها بعد ذلك فى بعض قصائد متفرقة لاترتبط بقافية أو غرض، ثم اتبعت فى قسمها الأخير نظام الترتيب على القوافى. وهذه المجموعة تمثلها نسخة وحيدة حديثة محفوظة بمكتبة المستشرقين الألمان بمدينة هال (ليبزج) بألمانيا برقم ١٠١، وعدد أوراقها ٢٢٢، وكان المستشرق الكبير الأستاذ الدكتور كارل بروكلمان قد كتب إلى فى سنة ١٩٥١ رسالة يذكر لى فيها أنه وجد نسخة فى جمعية المستشرقين الألمان وهى من تركة الأستاذ سوسن SOCIN، وأنها حديثة ولاتاريخ لها ولا إشارة إلى أصلها. وقال فى رسالته إنه قابلها على طبعتى الديوان ــ طبعة الجوائب وطبعة مصر ــ فوجد فيها كثيرا من الأشعار غير الموجودة فى الطبعتين، وأنها مرتبه ترتيبا غير ترتيب أصل الطبعتين، وشاء فضله إلا أن يفهرسها لى ذاكرا مطالع القصائد والمقطوعات التى لم ترد فى المطبوع وعدد أبيات كل منها. وبعد سنوات تفضل على المستشرق الألمانى الأستاذ الدكتور يوهان فوك Johann W. Fück فبحث عن هذه المخطوطة ثم أرسل إلى فيلما مصورا لها.

وهذه المخطوطة تضم ٣٤١ قصيدة ومقطوعة، انفردت بست عشرة قصيدة لم ترد فى المخطوطات الأخرى.

وعلى هذه المجموعات الأربع سرنا فى تحقيقنا للطبعة التى نشرتها «دار المعارف» فى أربعة مجلدات، والخامس يعد للطبع متضمنا بعض مانسب للشاعر مما لم يرد فى المخطوطات، ثم الفهارس.

ولقد بلغ عدد القصائد التى تضمها الطبعة التى حققناها ٩٢٣ قصيدة

ومقطوعة تضم ١٥٩٥٠ بيتا، أى بزيادة ٣٧٢ قصيدة ومقطوعة عن طبعة الجوائب و ٣٩٣ عن طبعة بيروت، و٣٢٣ عن طبعة مصر.

أما من حيث عدد الأبيات فإن الزيادة فى طبعتنا بلغت كالآتى: ٣٩٦١ عن طبعة الآستانة (الجوائب). و٤٣٦٥ عن طبعة بيروت، و٣٦٤٧ عن طبعة مصر.

هذا غير الملحق الذى ضم طائفة كبيرة من الأبيات نسبت للبحترى فى عدد من كتب الأدب، ولكننا لم نجدها فى مخطوطات الديوان، فأثبتناها وفاء لواجب الأمانة العلمية، وإن كنا نشك فى نسبة الكثير منها إلى البحترى.

وكان منهجنا فى تحقيق الديوان منحصرا فيما يلى:

١ ــ مراجعة نصوص المخطوطات جميعها فى كل بيت من أبيات القصيدة، ومقابلتها بعضها ببعض، ثم إثبات ما تتفق عليه أغلبية النسخ إذا كان نص المخطوطة الأم بعيدا عن طبع البحترى.

٢ ــ إثبات مافات النسخة الأم من أبيات فى مواضعها.

٣ ــ الإشارة أيضا إلى الاختلاف فى روايات النسخ.

٤ ــ تركنا بعض الأبيات التى انفردت بها بعض المخطوطات وتعذر علينا تقويمها أو تبين وجهها الصحيح على حالها، معقبين فى الحواشى على ما نرى وجه الصواب فيه حتى لانتحكم فى وجه قد يكون بعيدا عن تقديرنا.

٥ ــ أضفنا فى نهاية كل قافية ما ورد من قصائد أو مقطوعات فى المخطوطات الأخرى مما لم يرد فى النسخة الأم، وراعينا فى إثبات ذلك أقدمية كل مخطوطة.

ثم أتبعنا اختلاف الروايات فى الحواشى بشرح الكلمات أو توضيح المعنى إذا وجدنا ما يدعو إلى ذلك، ثم شرح الحادث التاريخى الذى يشير إليه البيت، والتعريف بالأعلام والأمم والقبائل والعقائد والمذاهب والملل والنحل وما يتصل بها من مراسم وأزياء، والأعياد والأيام المشهورة والوقائع والحروب وما يتصل بها من سلاح وأدوات والمواضع من بلدان وأنهار وجبال وآثار وما يشبه ذلك، ثم

ما يتصل بالإنسان فى حياته الاجتماعية من وظائفه ومجالس علمه وأنسه ولهوه وشرابه وزينته ولباسه، ومايصيبه من آفات وعلل، ثم كل ما يتصل بالظواهر الطبيعية فى الأرض والسماء والحيوان والطير والزهر والمعادن والأحجار وما يتعلق بهذا كله. وأشرنا إلى ماضمنه البحترى شعره من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأبيات شعر وحكم وأمثال.

ثم أتبعنا ذلك جميعه بسرد تاريخى لنصوص أبيات البحترى فى كتب الأدب المختلفة حسب أقدمية كل كتاب ليكون من ذلك موكب تاريخى للبيت وروايته على مر العصور.

وقدمنا حواشى القصائد بذكر موضع كل قصيدة من الطبعات الثلاث السابقات وبيان مافى كل منها من نقص مشيرين إلى المخطوطات التى روتها، ومعقبين ذلك بالترجمة للشخصية التى وجهت إليها القصيدة.

وحاولنا فى تحقيقنا أن نحدد لكل قصيدة تاريخها، مستقرين ذلك من واقع الحوادث التى يشير إليها الشاعر، وقد يتفق أن يذكر حوادث قديمة اشترك فيها الممدوح فى حين أن القصيدة لاترجع إلى تاريخ تلك الحوادث، فنحاول التعمق فى حياة الممدوح وصلة الشاعر به لنصل إلى التاريخ الحقيقى للقصيدة. وفى أحيان أخرى كنا نجعل ألفاظ الشاعر التى يستعملها ويتردد ورودها على لسانه وتراود خاطره فى حقبة من الزمن أساسا يرتكز عليه تحقيق هذا التايخ، وبلغ عدد مالم نستطع تحديد تاريخ قاطع له حوالى ٥٠ قصيدة من ٩٣٣ .

أما كتاب «الحماسة» الذى اختاره من أشعار العرب للفتح بن خاقان معارضة لكتاب «الحماسة» الذى ألفه أبو تمام حبيب بن أوس، رواية أبى العباس أحمد بن محمد المعروف بابن أبى خالد الأحول عن أبيه عن البحترى، كما ورد فى المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب المحفوظة بمكتبة كلية ليدن، فقد ذكره ياقوت فى معجم الأدباء، وابن النديم فى الفهرست وابن خلكان فى وفيات الأعيان.

إلا أن البغدادى عبد القادر بن عمر قد شك فى أن للبحترى حماسة فقال

فى «خــزانة الأدب» (٣: ٥٩١ بولاق) وهو يذكر الشاهد السـادس والخمسين بعد السـتمائة ـــ وهو بـيت اختلف فى نسـبته ـــ فـقال: »قـال العينى: البـيت للنابغة الذبيانى، وقـيل للنابغة الجعدى، والأصح أن قائله قيس بن الخطيم ذكره البحترى فى حماسته». فعقب البغدادى على ذلـك بقــولـه : «ولم نســمع أن للبحترى حماسة».

على أننا قـد وجدنا البيـت الذى قال العينى إنه فى حماسة البحترى منسوب إلى قيس بن الخطيـم، منسوبا فيـها ـــ فى الباب السـابع والعشـرين بعد المائة ـــ إلى عبـد الله بن معـاوية، وهو بهذه النسبة أيضا فى «مجموعة المعانى» التى لم يعرف مؤلفها، وهى مجموعة انتفعت بمختـارات حماسة البـحترى فى كثـير من أبوابها، ووجـدناها تسيـر حتى فى تــرتيـب المخـــتـــارات عـلى نـسق الحماسة.

ولقد نشرت حمـاسة البحترى لأول مرة مطـبعة بريل فـى ليدن بالتـصوير على المخطوطة الوحيدة المحفوظة بمكتبة الجامعة فى ليدن (هولاندة). وقد وضع لهـا الأسـتـاذان جـاير ومـركـوليـوث فـهـرسيـن: واحدا للـشعـراء والآخـر للقوافى.

وفى سنة ١٩١٠ نـقلهـا طبـاعـة بالمطبعة الكاثوليكية ببـيروت عن الطبعة المصورة الأب لويس شيـخو اليسوعى. ولكن هذه الطبعة الجـديدة لم تميز بين ماهو مـكتوب على جـوانب الصفـحات بخطوط مـغـايرة للأصل من عـمل من تملـكوها فــأضـــافت ذلك إلـى متن الحـمـاسة، كـمـا سـقطت منهـا بعض المقطوعـات الواردة فـى المتن، وسـقطت أبيات من بعض المقطوعـات علاوة على مـاشـابهـا من تحـريف . ولم يتـبـين ناشـرها أن فى المخطوطة اضطرابا فى ترقـيم الأوراق فنشـرها على عـلاتهـا حتى أن بعض المختارات جاءت فى غير أبوابها، فـأضيـفت مثـلا أبيات للقـتال الكلابى مـضـمـونة اللام إلـى أبيـات للعباس بن مرداس.

ثم ظهـرت لهـا طبـعـة أخـرى سنة ١٩٢٩ نشـرت فى مصـر عام ١٩٢٩، نقلهـا عن الأصل المصـور وعلق عليهـا بعض حواش الأسـتاذ كمـال مصطفى.

ولكنه لم يتبين كذلك الاضطراب فى أوراقها فوقعت طبعته فى العيب الذى شاب طبعة شيخو ـــ ولم يتنبه إليه أحد من قبل ـــ واستدرك ناشر الطبعة المصرية بعض ما سقط من مقطوعات وأبيات فى الطبعة البيروتية، ولكنه لم يستطع استيفاء ذلك كله، ولم ينف عنها الدخيل مما على جوانب الأصل المخطوط.

وقد قومنا هذا الاضطراب، وأعدنا ترتيب الصفحات، ورددنا المختارات إلى أبوابها الأصيلة، ونفينا عن الحماسة كل غريب أدخل عليها، وحققنا نسبة الأبيات إلى أصحابها وخرجناها وأوضحنا غريبها عندما تصدينا لتحقيقها.

وتتميز «حماسة البحترى» عن «حماسة أبى تمام» بالذوق الشاعرى الذى يتميز به البحترى عن غيره من رقة الشعور، ورهافة الحس، وصفاء الماء، وجلاء الرونق، حتى أنه إذا ما رجعنا إلى البيت أو الأبيات التى يختارها من قصيدة وجدنا أنها أجمل وأعذب وأروع ما فى تلك القصيدة.

وهى إلى جانب هذا التميز، تمتاز بكثرة الأبواب وتنوع الأغراض، وبالعدد الضخم من الشعراء والشواعر أصحاب هذه المختارات، وعدد المقطوعات التى تضمنتها.

إن حماسة أبى تمام لاتنطوى إلا على أحد عشر بابا تضم حوالى ٨٨٠ حماسية لقرابة ٤٣٠ شاعرا، فى حين إن حماسة أبى تمام تنطوى على ١٧٤ بابا تضم ١٤٦٠ حماسية لأكثر من ستمائة شاعر. على أننا نجد الشاعرين أحيانا قد اختارا أبياتا بعينها.

أما ما ألفه الأقدمون عن البحترى فقد أحصينا ما ظهر منها ونشر، وما ذكرته بعض المصادر ولم يعرف مصيره:

١ ـــ كتاب «الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى لأبى القاسم الحسن بن بشر الآمدى المتوفى سنة ٣٧٠هـ، وقد نشرت له طبعات مختلفة فى الآستانة وبيروت والقاهرة حتى قام الأستاذ السيد أحمد صقر فحقق جزءين نشرتهما دار المعارف سنة ١٩٦١ وسنة ١٩٦٥، وبقى قسم لم ينشر.

٢ ــ وللآمدى كتاب آخر هو «معانى شعر البحترى» الذى أشرنا إليه من قبل، وهو مفقود.

٣ ــ كتاب «أخبار البحترى» لأبى بكر محمد بن يحيى الصولى المتوفى سنة ٣٢٥هـ. وقد حققه الدكتور صالح الأشتر ونشر فى مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٥٨ .

٤ ــ وورد قسم تناول فيه الصولى شعر البحترى فى كتابه «أخبار أبى تمام»، الذى حققه الأساتذة خليل عاسكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندى. ونشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٣٧ .

٥ ــ كتاب «طيف الخيال» الذى ألفه الشريف المرتضى على بن الحسين الموسوى العلوى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ. وقمنا بتحقيقه. ونشرته الإدارة العامة للثقافة بوزارة الثقافة بالقاهرة سنة ١٩٦٢ بالاشتراك مع دار إحياء الكتب العربية. وقد تناول فى قسم كبير منه ماذكره البحترى فى شعره عن الطيف.

٦ ــ كتاب «عبث الوليد» الذى ألفه أبو العلاء المعرى المتوفى سنة ٤٤٩، وقام بتصحيحه والتعليق عليه محمد عبد الله المدنى، ونشر فى دمشق سنة ١٩٣٦ .

وقد قمنا بتحقيقه على ضوء تحقيقنا للديوان وللمخطوطات التى ذكرت كثيرا من الشعر المفقود للبحترى الذى أشار إليه أبو العلاء فى تعليقاته.

٧ ــ كتاب «المختار من شعر المتنبى والبحترى وأبى تمام» الذى وضعه عبد القاهر الجرجانى وحققه الأستاذ عبد العزيز الميمنى ونشره فى مجموعة «الطرائف الأدبية» بالقاهرة سنة ١٩٣٧.

٨ ــ كتاب «السفينة» لابن مباركشاه المصرى المتوفى سنة ٨٦٢ حيث اختار فيه طائفة من شعر البحترى، منها عدد من مقطوعاته المفقودة، وهو مخطوط.

٩ ــ كتاب «اختيار شعر البحترى» للخالديين أبى بكر محمد بن هاشم وأبى عثمان سعيد بن هاشم ذكره ابن النديم. وهو مفقود.

١٠ ــ كتاب «شرح شعر البحترى» لأبى جعفر محمد بن إسحاق الزوزنى البحاتى المتوفى سنة ٤٦٣ . ذكره ياقوت. وهو مفقود.

١١ ـ كتاب «شرح شعرالبحترى وأبى تمام» الذى ألفه على بن زيد البيهقى المتوفى سنة ٥٦٥هـ ذكره ياقوت، ولم يعثر عليه.

١٢ ـ كتاب «سرقات البحترى من أبى تمام» لأحمد بن أبى طاهر. ذكره ابن النديم وياقوت، وهو مفقود.

١٣ ـ كتاب «سرقات البحترى من أبى تمام» لأبى الضياء بشر بن يحيى بن على القينى النصيبى. ذكره ابن النديم وياقوت، وهو مفقود أيضًا.

هذا هو البحترى، الشاعر الذى عرف بأنه أبرع من وصف الطيف، وأبدع من وصف الخيل، والذى فضله معاصروه على أبى تمام كما يقول ياقوت فى ترجمته له.

حسن كامل الصيرفى

بحر القلزم

البحر الأحمر. لم يستعمل العرب الأسماء القديمة التى تطلق على البحر الأحمر فى حين أنهم عرفوا الاسم العبرى لبحر البوص (يام سوف) وأطلقوه خطأ على البحر الأحمر كله، وهم يطلقون عليه غالبا اسم بحر القلزم نسبة لمدينة القلزم التى كانت معروفة قديما باسم كليسما Clysma فى أقصى الشمال من هذا البحر بالقرب من مدينة السويس. أما اسم بحر الحجاز فهو شائع الاستعمال ومذكور فى «المحيط» التركى وفى المصورات الجغرافية الحديثة، على حين أن اسم بحر السويس لايطلق إلا على خليج السويس. أما خليج العقبة فيسمى خليج أيلة وهو يعرف الآن باسم بحر العقبة. وقد طغت الرمال على مدينتى أيلة وقلزم شأنهما فى ذلك شأن جميع الثغور فى الأراضى الجبلية المرتفعة.

وتذهب الرواية الإسلامية إلى أن البحر المحيط الذى يحيط بالعالم يتفرع منه بحركبير فى الشرق وبحر آخر كبير فى الغرب. وهذان البحران

يقتربان بعضهما من بعض أشد الاقتراب عند القلزم والفرما (برزخ السويس)، والقسم المتوغل جهة الغرب من البحر الشرقى المعروف أيضا باسم البحر الصينى أو البحر الهندى هو بحر القلزم وحد هذا البحر جهة الشمال معلوم، أما جهة الجنوب فيحده بوغاز باب المندب، ويعد البعض أيضا خليج عدن والخليج البربرى (نسبة إلى بربرا) نهاية لبحر القلزم وقد وصف معظم الجغرافيين البلاد التى على شاطئ هذا البحر ابتداء من باب المندب وكان بوغاز باب المندب الضيق باعثا لقيام أسطورة من الأساطير تذهب إلى أن البحر الأحمر كان فى سالف الأزمان أرضا خصبة فجاء ملك وقدَّ الجبل القائم عند باب المندب بقصد إغراق بلاد العدو بوساطة قناة صغيرة تتصل بالمحيط الهندى، غير أن مياه المحيط بأجمعها اندفعت إلى داخل هذه الأراضى فكونت بذلك بحراً مكان البلاد المزدهرة.

وقد ذكرت المعلومات الآتية فيما يختص باتساع هذا البحر: يقطع المسافر طول هذا البحر فى ثلاثين مرحلة كما يبلغ عرضه فى أوسع نواحيه مسيرة ثلاثة أيام، أى أن طوله ١٥٠٠ ميل وعرضه ٤٠٠ ميل (يذكر البعض أن عرضه ٩٠ ميلا) والصحيح هو أن طول هذا البحر من السويس حتى باب المندب ٢٢٤٠ كليو مترا كما يبلغ عرضه فى أوسع نواحيه ٣٥٠ كيلومترا.

ولبحر القلزم شهرة سيئة عند العرب بسبب الزوابع والصخور التى به (الحواجز المرجانية) وخاصة فى الجزء الشمالى منه، ولهذا السبب تتجنب السفن التجارية السير فيه. وكانوا يخشون أيضا الملاحة عند الطرف الجنوبى لشبه جزيرة سيناء بسبب اصطفاق الرياح التى تهب من ناحية شعبتيه الشماليتين وخاصة بالقرب من جزائر تيران التى كثيرا ما تعرف فى

المصادر العربية باسم تاران، وهى عند مدخل خليج العقبة وعند جبال التى هى عين جبيلات أو جبيلان على مدخل خليج السويس، وهم يذكرون أن فرعون مصر وجيشه هلكوا فى تلك المنطقة من بحر القلزم ، وتلك هى القصة التى ورد ذكرها كثيرا فى القرآن الكريم. ويذكر القلقشندى (ضوء الصبح، ص٢٢٥) والعمرى (التعريف، ص١٢٣)أن بحر البوص يسمى بركة الغرندل وهى عين سرندلة أو أرندرة المذكورة فى كتب الحجاج المسيحيين. وبسبب العواصف فى هذا البحر فإن السفن كانت ولاتزال تسير بالقرب من الشاطىء فى النهار فإذا ما أرخى الليل سدوله ألقت مراسيها منزوية بين الحواجز المرجانية. ومع ذلك فقد كانت التجارة مزدهرة منذ عهد قديم فى البحر الأحمر. وفى بداية العهد الإسلامى كانت هناك قناة تربط النيل بالقلزم، وكانت السفن المحملة بالغلال تجرى مابين الفسطاط و«الجار» ثغر المدينة. وكانت السفن التى تنقل التجارة ما بين أوروبا والهند والتى كانت فى أيدى اليهود. نقطع برزخ السويس ثم تتابع السير فى البحر الأحمر دون أن تقف بالسواحل المصرية حتى تصل إلى الحجاز وجدة، ومن هناك تتابع السير إلى الهند والصين. وفى عهد ازدهار الخلافة العباسية كانت تجارة التوابل العظيمة تأخذ عادة طريق بغداد، ولكنها تحولت كذلك نحو وادى النيل نتيجة للمكانة الهامة التى أخذت تحتلها مصر. وكانت عدن أهم مرسى لهذه السفن، ومن هناك تبحر نحو موانى الحجاز ونحو القصير وميناء قوص المصرى، ثم كانت تذهب بعد ذلك طيلة عدة قرون إلى ميناء عيذاب. ولم تصبح لمدينة الطور التى فى الشمال عند سفح جبل سيناء أهمية كبرى إلا منذ نهاية القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى). وأدت حركة الحجاج إلى قيام الصلات القوية بين القصير وعيذاب والطور وجدة من

جهة أخرى كما أدت إلى قيام الصلات بين جدة والموانىء الجنوبية. ويظهر أن حركة الملاحة فى النصف الجنوبى من البحر الأحمر كانت فى جميع الأوقات أنشط منها فى الجزء الشمالى منه وذلك بسبب الحضارة القديمة للأقاليم التى على شواطئه وكذلك بسبب اعتدال الرياح فى ذلك النصف الجنوبى، وربطت الصلات القديمة بصفة خاصة ما بين اليمن والحبشة. وكان باب المندب والمناطق بالقرب منه بمثابة معبر مشهور أمام الشعوب المختلفة.

وقد درس كلونزنكر Klunzinger فى كتابه *Oberaegypten* شعوب البحر الأحمر وحركة هذا البحر وسير السفن فيه ونشاط ثغوره وفى لغة الأهالى الذين يسكنون شواطئ هذا البحر عدد من الألفاظ المستعملة بين أهل الشاطئ الشرقى لإفريقية والتى تشبة اللغة المستعملة بين أهل المحيط الهندى وقد حاولوا بمختلف أنواع السحر تجنب الأهوال التى تكتنف السفر فى ذلك البحر، تلك الأهوال التى كثيرا ما وصفها الرحالة العرب. ونجد بعضها مذكورا فى *Archiv Fuer Religions-wissenschaft* (جـ١١، عام ١٩٠٨، ص١٥٧ وما بعدها).

والأماكن التى على بحر القلزم والتى سنذكرها فيما بعد تصطبغ بالصبغة الأسطورية. وهم يقولون إن جبل المغناطيس جنوبى القلزم يجذب الحديد، ولذلك فإن السفن التى تبنى فى تلك الجهة لايدخل الحديد فى بنائها، وإن جزيرة الجساسة أوالجاسة عبارة عن حيوان يتلقط الأخبار بقصد إبلاغها إلى الدجال. ويتحدثون أيضا عن الأسماك التى يبلغ طول الواحدة منها أكثر من مائتى ذراع والأسماك التى تشبه رءوسها رأس البومة وغير ذلك من الحيوانات البحرية العجيبة. وأساس هذه الروايات كلها

إما أن يكون ملاحظات غير دقيقة وإما أن يكون من نسج الأساطير الشرقية مثل قصة الإسكندر.

المصادر:

(١) ياقوت: معجم البلدان، جـ١، ص٥٠٣، جـ٤، ص١٥٨.

(٢) المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣، ص٢، جـ٦، ص١٥٣.

(٣) الإدريسى، طبعة دوزى وده غويه، ص١٦٤، ١٩٥.

(٤) القلقشندى، ترجمة ڤستنفلد، ص١٦٩.

(٥) القلقشندى: ضوء الصبح، ص٢٢٤.

(٦) المقريزى: الخطط، جـ١، ص١٦ ـ ١٧

(٧) ابن الوردى: جزيرة العجائب، القاهرة عام ١٣١٦، ص٩٦ ـ ٩٧.

(٨) Bittner et Tomaschek : *Die topographischen Capitel des indischen Séesdiegels Mohit*، ڤينا عام ١٨٩٧م.

(٩) C. B. Klunzinger: *Bilder aus Qberaegypten, per Wuste und dem roten Meer*.

(١٠) Von Neimans: *Das Rothe Meer und kustenlaender im Jahre 1857 in Handelspolitischer Besiehung.*

(١١) *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ces.* جـ١٢ عام ١٨٥٨م، ص٣٩١ وما بعدها.

(١٢) Heyd: Levantehandel.

(١٣) W.Weber: *Der arabische Meerbusen*، عام ١٨٨٨.

(١٤) S.M. Schiff: *Expedition "pola" in das Rothe Meer Denksch. d. Wiener Akademie, Mathem. nat Kl.* جـ ٦٥، ٦٩).

[بيكر C.H. Becker]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٧٨٧/ ١٩٩٥

I.S.B.N 977- 01- 4579-3

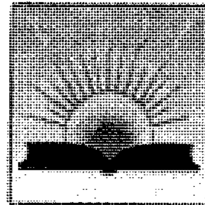
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء السادس

البحرين - بلوچستان

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحـــرير
م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد
ر. باســـيت، ر. هارتمـــان

الأجزاء الأولى
من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف
إبراهيم زكـي خـورشيـد
أحـمـد الشـنتناوى
د. عبدالحمـيد يونـس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور
سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

البحرين

مفهوم فى علم تكوين الكون وخلقه ورد خمس مرات فى القرآن الكريم (إحداها فى حالة الرفع، سورة فاطر، الآية١٢).

وقد وُصف البحران بأن أحدهما عذب فرات والثانى ملح أجاج (سورة، الفرقان الآية٥٣)، «..ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر..» سورة فاطر، الآية١٢، ويقول الطبرى (التفسير، جـ٢٥ص٥٥) إن العذب الفرات يدل على مياه الأنهار والمطر، والملح الأجاج يدل على مياه البحر.

وقد جعل الله بين البحرين برزخاً (سورة الفرقان، الآية٥٣، سورة الرحمن، الآية٢٠)، وحاجزاً (سورة النمل، الآية٦١)؛ وقد أورد علماء المسلمين عدة تفاسير لهذا المفهوم،منها الرأى الذى يقول إنه يوجد بحر فى السماء وبحر فى الأرض يفصل بينهما حاجز (الطبرى: التفسير،جـ٢٧، ص٦١)، على أن معظم التفاسير أدخل فى الجغرافيا، والغالب بينها هو أن البحرين هما البحر المتوسط والمحيط الهندى بما فى ذلك البحر الأحمر، ومع هذا ذكر القرآن سبعة بحارفى سورة لقمان (الآية٢٧).

وقد ورد ذكر مجمع البحرين مرة واحدة فحسب فى القرآن (سورة الكهف، الآية٦٠)، ويذهب بعض المفسرين إلى أن مجمع البحرين هو ملتقى البحر الفارسى ببحر الروم (انظر البيضاوى، والطبرى، والنسفى،والزمخشرى وغيرهم)، أما سواهم فيجعلون مجمع البحرين عند باب المندب عند اتصال بحر الأردن بالبحر الأحمر أوعند مضايق جبل طارق (مثال ذلك القرطبى) وقد قال فنسنك Wensinckفى مادة «الخضر» بهذه الدائرة: «وثمة تفاسير بعيدة تذهب إلى أن مجمع البحرين معناه اجتماع موسى بالخضر وهما بحرا الحكمة»

وبعد الاستيلاء على القسطنطينية اتخذ محمد الثانى لقب سلطان البرين والبحرين، وكان هذا اللقب مع الألقاب التى اتخذها سلاطين آل عثمان الذين خلفوه.

صبحى [موليگان W.E.Mulligan].

+ **البَحْرَيْن(*)**: مجموعة من الجزائر بالقرب من الشاطئ الغربى للخليج الفارسى على خط عرض ٢٦شمالا، وأكبرها جزيرة البحرين، ويطلق عليها اسم أُوال أو سَمَك، ويبلغ طول هذه الجزيرة حوالى ثلاثين ميلا وعرضها اثنى عشر ميلا وأعظم مدنها وثغورها المنَامة: أما الجزر التى تصغرها فهى: المُحرَق وأرَد وسترة [الستار] والنبى صالح، وصاية وخصيفة وتشتهر هذه الجزر باستخراج اللؤلؤ وهى صناعة أهلها منذ أقدم العصور: ويعطينا الجغرافى العربى الإدريسى وصفًا دقيقًا لطرائق استخراجه.

ويظهر أن اسم البحرين مشتق من شبه الجزيرة التى تمتد من الحسا وتقسم البحر شطرين. وقد سكنها الناس منذ بداية التاريخ لوجود مصائد اللؤلؤ فيها، ويقال إن سرغون الأكبر غزاها واسم تِلْوُون الذى يطلق على إحدى الجزر يرجع إلى العصر الأشورى، وهو يقابل اسم تيلوس الذى ذكره ثيوفراستوس وپليناس، وذكر أولهما اسم أردو ورسمه أردوس Ar-adus. وكانت البحرين تابعة للخلافة الإسلامية فى القرون الوسطى. وكان للبرتغال محلة فيها من عام ١٥٠٧ إلى ١٦٢٢م ثم أرغموا على تركها عند ما ضاعت منهم هرمز. وحكمها الفرس من عام١٧٣٥ إلى ١٧٨٤، ثم تمتعت بشىء من الاستقلال، وكان يحكمها أمراء من أهلها ولكنها دخلت فى حماية بريطانيا منذ عام ١٨٠١م والمقيم البريطانى

(*) يبلغ عدد السكان : ٥٨٨,٠٠٠

الكثافة: ٢,١٨٦ فى الميل المربع، المناطق الحضرية: ٨١٪

الحكومة: رأس الدولة: الأمير عيسى بن سلمان آل خليفة، الذى ولد فى ٣ يوليو سنة ١٩٣٣. وشغل منصبه فى ٢ نوفمبر سنة ١٩٦١. رئيس الوزراء خليفة بن سلمان آل خليفة الذى ولد فى سنة ١٩٣٥ وشغل منصبه فى ١٩ يناير سنة ١٩٧٠.

العملة: الدينار البحرينى.

د. عبدالرحمن الشيخ

الذى تعينه حكومة الهند هو الحاكم الفعلى لهذه الجزر، أما شيخها فحكمه اسمى.

وعلاوة على مصائد اللؤلؤ تحصل الجزائر على إيراد لا بأس به من أحراج النخيل الجميلة التى تغطى الأراضى الحسنة الرى أما سكان هذه الجزر فيتكلمون العربية ويفهمون الفارسية وهم من جنس مختلط ونظرًا لموقع هذه الجزر المنعزل فإن أهلها قد احتفظوا بعاداتهم القديمة، مثال ذلك أنهم لايزالون يصيدون بالصقور على النمط الذى كان مألوفًا فى العصور الوسطى.

ويوجد فى أكبر هذه الجزر عدد كبير من القبور الحجرية المتقنة البناء، وهى الآن خالية ومقسمة إلى مجموعات كبيرة وصغيرة وأكبرها فى قرية أبى على التى تبعد حوالى ستة أميال عن ثغر الجزيرة، ولم يلتفت علماء الآثار إلى هذه القبور إلا مؤخراً. وقد فتح معظمها المقيم الإنكليزى المستر بريدكس، وظهر من الأبحاث التى أجريت عنها إلى الآن أنها مبنية على طراز واحد فمدخلها يواجه الغرب والبناء من طبقتين من صخور مكعبة عنى بنحتها والطبقة السفلى أكثر ارتفاعًا من العليا. وتوجد على جانبى دهليز يؤدى إلى الشرق حنيات كانت معدة لتوابيت حجرية يرص الواحد منها فوق الآخر، وإلى جانب هذه الحنيات فجوات صغيرة من الواضح أن قضبانًا خشبية كان من الممكن وضعها فيها كى تعلق عليها القرابين والنذور.

ولم يعثر للأسف فى تلك البقعة على شئ يستدل منه على الأصل التاريخى لهذه القبور ووجدت هناك عظام بشرية وحيوانية منها جمجمتان قطرهما من الأمام إلى الخلف أطول من قطرهما الجانبى بشكل واضح، وعدد كبير من عظام اليربوع ويظهر أنها تسللت كما هى عادتها إلى المقابر كى تموت فيها. كما عثر أيضاً على جزء صغير من تمثال ثور عاجى، وأسورة من الذهب، وكمية كبيرة من الأوانى الفخارية بعضها صحيح وبعضها مهشم، وهى مزينة بخطوط سوداء على طريقة خاصة بها. وهذا كله لا يمكن أن يتخذ أساسًا لحكم نطمئن إليه من الوجهة

الأثرية. ولم يكشف بعد عن شىء من الكتابات.

والنمط الذى بنيت عليه هذه المقابر يتفق إلى حد عجيب مع ما خلفه الفينيقيون، وقد لاحظ هذا إسترابون Strabo الذى قال إن مقابر البحرين مشابهة لمقابر الفينيقيين، (جـ١٦، ص٣). ويقول هيرودوت فى بداية تاريخه إن الفينيقيين جاءوا من الخليج الفارسى. ومما يساعد على هذا الظن أن أسماء الجزر أرد Aradus وتيلوس Tylus وتيرس Tyrus تشير إلى هذا الاتجاه، وأسماها السائح الإنكليزى تيودور بنت الذى كان أول من لفت النظر إليها باسم المقابر الفينيقية معتمداً على الحقائق السابقة دون سواها. وعارض بعض الباحثين هذا الفرض وقالوا إن المقابر يعود تاريخها إلى زمن متأخر عن ذلك الزمن، وإن البحرين كانت بمثابة المدفن لسكان الشاطئ المقابل بين لنكا وبوشهر. وهذا لا يقف أمام الشواهد الصريحة التى أوردها إسترابون وهيرودوت ومن المحتمل أن تكون الأجيال المتأخرة قد استعملت هذه القبور. وليس من السهل إنكار أن الحضارة التى أبدعتها أثناءها كانت وثيقة الصلة بالحضارة الفينيقية. ولكنا لن نصل إلى الرأى القاطع فى هذه المسألة إلا بالبحث المنهجى لعدد أكبر من القبور التى فتحت بعد.

المصادر:

(١) Sprenger : *Die alte geographie Arabienz*، ص١١٧ وما بعدها.

(٢) Wüstenfeld: *Bahrein und Femama Nach arabischen geographen Beschrieben* *(Callection of Notices by Arab Writers)*، كوتنكن سنة ١٨٧٤.

(٣) Palgrave : مجلة الجمعية الجغرافية الملكية، جـ٢٩

(٤) Theodore Bent فى أبحاث الجمعية الجغرافية الملكية، المجموعة الجديدة، جـ١٢.

[أويسترب J.Oestrup]

البحرين: دولة فى الخليج الفارسى تحت الحماية البريطانية[1] وتتكون من

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة.

أرخبيل يحمل الاسم نفسه يقع مابين شبه جزيرة قطر وأرض العربية السعودية عينها، ومن جملة جزرأخرى كبراها جزيرة حُوَار، تجاه ساحل قطر الغربى مباشرة، ويتنازع كل من حاكم البحرين وحاكم قطر فى رقعة صغيرة تحيط بالزُبارَة فى الشمال الغربى لقطر.

وما توردهه المصادر العربية من مختلف التفسيرات عن اسم البحرين، وليس فى أى منها ما يقنع دليل على أن أصل هذا الاسم لم يزل غير معروف، وكان الاسم قبل الإسلام وفى أيامه الأولى ينصب على البر الشرقى لجزيرة العرب بما فيه واحة القَطيف، وَهجَر المعروفة الآن بالأحساء، انظر هاتين المادتين ثم قُصر بعد ذلك على الأرخبيل البعيد عن الشاطئ. انظر القسم الخاص بالتاريخ فيما يلى:

ويبلغ طول كبرى هذه الجزر (أوال أو أوال فى المصادر العربية المتقدمة، وتسمى الآن البحرين) حوالى ثلاثين ميلا وأعرض جزء فيها ١٢ ميلا وتقع «المنامة»، وهى العاصمة، على الساحل الشمالى الشرقى منها، ويربطها بمدينة وجزيرة «المُحَرَّق» فى الشمال الشرقى، معبر طوله ١,٥ ميلا. ومن الجزر الأخرى «سِتْرة» التى يمتد منها رصيف داخل الماء لَشحن الزيت، والنبى صالح، وأم الصُبَّان، وجدا، التى كانت ذات يوم محجرًا وهى الآن إصلاحية، وأم نَعْسَان، وتسمى أيضًا النَعسان.

وجو البحرين حار رطب، ومع هذا فمعدل سقوط الأمطار فى السنة لايتجاوز سبعة سنتيمترات تقريبًا، وثمة كثير من العيون الجارية، تقوم عليها زراعة واسعة نسبيًا تسير فى قوس على طول نصف الساحل الشمالى للجزيرة الرئيسية من الزلاَّق إلى جو، وكذلك فى كثير من الجزر الأخرى. كما يفور ماء عذب سائغ من بين مياه الخليج الملحة، من عيون يسمونها الكواكب، غير بعيدة عن الشاطئ والبلح والبرسيم(الحجازى) والخضراوات من حاصلاتها الرئيسية،وتربى بعض الأبقار لحلب ألبانها.

وجزيرة البحرين من حيث علم

طبقات الأرض قبة مستطيلة من صخور رسوبية تميل فيها الطبقات الجيولوجية إلى جهات متعاكسة، وفى وسطها حوض مساحته ١٢×٤ أميال،يقوم منه تل الدخان إلى ارتفاع ٤٥٠ قدمًا تقريبًا.وتقوم «شركة «بترول البحرين» Bapco هنا باستنباط الزيت . وتملكها المصالح الأمريكية. ومعدل إنتاج الزيت اليومى منذ سنة ١٣٦٧هـ (١٩٤٨م) ٣٠ ألف برميل يوميًا، على أن معامل تكرير الشركة تقوم بتكرير مائتى ألف برميل فى اليوم، معظمها زيت خام ينقل إليها فى أنابيب تحت الماء من العربية السعودية ومكاتب الشركة ومساكن موظفيها الأجانب فى العوالى.

وأصبح الزيت الصناعةالرئيسية فى البحرين، بعد أن حل محل صيد اللؤلؤ فيها. وكان عدد ما يخرج من البحرين من المراكب لصيد اللؤلؤ كل عام نحوًا من ٥٠٠ مركب، وذلك قبل التدهور المفاجئ الذى لحق بأسعاره سنة ١٣٤٨هـ (١٩٢٩م) من جراء الهبوط الاقتصادى فى العالم كله، وزيادة المزروع منه فى اليابان ولا يعمل اليوم بصيده فى البحرين إلا عدد من المراكب يعد على الأصابع. ولكن صيد السمك مازال يقوم بأود الكثيرين وأغلب الصيد بالشباك والحضور (وذلك باستعمال سياجات من القصب والأسلاك تنصب على السواحل، فإذا طغى الماء وقت مد البحر دخل السمك، فإذا انحسر الماء عند جَزْر البحر انحجز السمك وأخذ).

وأصبح بناء المراكب وترميمها، وصناعة الأشرعة والشباك من الصناعات الصغرى وكذلك صنع الفخار والطلاء بالجير والملاط.

وافتتحت ميناء حرة سنة ١٣٧٧هـ (١٩٥٨م) لتزيد من تجارة الاستيداع التى تدر رسومًا جمركية قدرها ٥٪ من قيمتها، عن كل شئ يودع، ما عدا سلع الترف وأنشئ لهذا الغرض مرفأ طبيعى ممتاز عام ١٣٧٥هـ (١٩٥٥م) عندما شق ممر مائى فى المياه العميقة لخور القُلَيْعَة إلى عرض البحر. ومطار المُحَرَّق مركز «شركة طيران الخليج» ويستخدم فى الطيران الدولى المنظم بمواعيد،

وتساهم الحكومة فيه. وتصل خطوطه إلى جهات عدة على الخليج.

وكان سكان البحرين سنة ١٣٦٩هـ (١٩٥٠م) ٦٥٠ . ١٠٩ نفسًا منهم ٦١٪ فى المنَامَة (٣٩٦٤٨) والمحرق والحد. وبها جاليات من الإيرانيين والهنود والپاكستانيين، فضلا عن ٢٠٠٠ من الأوروبيين والأمريكيين. والمسلمون ٩٨٪ من عدد السكان، نصفهم تقريباً من الشيعة (معظمهم من الأثنى عشرية الجعفرية) وقليل من الشيخية، وباقى السكان، ومن بينهم العائلة الحاكمة، من السنيين (أكثرهم على مذهب مالك، وبعضهم حنابلة) ويتركز السنيون فى كبريات المدن، أما الشيعة ففى القرى الزراعية ويسمى الشيعة هنا، كما فى القطيف والأحساء فى العربية السعودية «بَحَارِنَة» (مفردها بَحْرانى)، أما السنيون المتوطنون فقد جروا على اتخاذ النسبة بحريْتى منعًا للبس. ويبدو أن الشيعة من سلالة سكان متقدمين فى هذه المنطقة، والظاهر أنه لا يوجد ما يبرر افتراض أنهم من أصل فارسى، وجملة صالحة من السنيين فى البحرين عرب أو أبناء عرب استوطنوا الساحل الفارسى فى يوم من الأيام يسمى هؤلاء هُولَة.

التاريخ:

لم يزل الباحثون منذ قرن من الزمان تقريباً يوالون التنقيب فى آكام المقابر المتناثرة فوق النصف الشمالى من الجزيرة فى أعداد تبلغ١٠٠,٠٠٠ أكمة، عن الأسرار الكامنة وراء تاريخ البحرين الأول. ففى سنة ١٢٩٦هـ (١٨٧٩م) فتح الكابتن إ. ديوران Capt. E.Durand أكمة قبر من أكبر القبور، وعدة من القبور الأصغر. وقام بعده السيد بنت T.Bent وزوجته وف.پريدو F.Perideaux وپ كورنوول P.Cornwall بالكشف عن قبور أخرى وكشف إ.مكاى E.Mackay عن سلسلة من أنماط مختلفة من هذه القبور وعمل عنها تقارير ولا يزال أعضاء البعثة الدنماركية للعاديات، التى بدأت أعمالها سنة ١٣٧٣هـ (١٩٥٣م)، برئاسة ب.گلوب P.Glob وت. ببّى T.Bibby تدرس عدداً من الآكام يرجح أن تكون إحداها هيكلا مركبًا.

ويرى المنقبون الأولون أن هذه القبور من أصل فينيقى، غير أن هذا الرأى لم يعد بعامة مقبولا وتشتمل المواد التى عثر عليها فى هذه الأكام والمواد التى وجدتها البعثة الدنماركية فى مواضع أخرى كالتى فى جوار القلعة البرتغالية الخربةالمسماة «قلعة عَجَاج» وعند بارز على أدوات من البرونز والحديد وأختام من الحجر وأوان من المرمر وكسر من العاج وتوابيت للموتى من فخار مبطنة بالنفط وهناك ما يماثل ما عثر عليه فى هذه القبور فى تجد الوسطى وعلى طول ساحل الجزيرة العربية، حيث عثر على قبر كبير قرب «جاوان»، شمالى القطيف، كشف عنه ف. ڤيدال F.Vidal سنة ١٣٧١هـ (١٩٥٢م) وحدد تاريخه بالسنة المائة قبل الميلاد. ويدل انتشار هذا الحشد الكبير من الأكام فى مثل هذه الرقعة على أن إقامة هذه الأكام قد استمر عهودًا طويلة ولاشك أن كثيرا منها أقدم عهدًا من آكام «جاوان».

ويقتفى علماء مختلفون أثر هـ. رولنسون (H. Rawlinson فى *Jour. of the Royal Asiatic Society* سنة ١٨٨٠) فيما يزعمه من أن البحرين هى عين دلْمُن Dilmun التى يرد ذكرها فى السجلات المسمارية لبلاد الجزيرة وهو زعم لا يقوم على سند حاسم. ذلك أن س. كرامر مثلا (S.Kramer فى *Bull. of the American Schools of Orien. Research*، سنة ١٩٤٤) يعتبر أن الجنوب الغربى لإيران هو المكان الذى تلتمس فيه دلمن فى أرجح الاحتمالات.

وتمدنا المصادر الإغريقية واللاتينية بمعلومات شحيحة عن شاطئ أراضى البحرين القديمة حيث كانت تقع فرضة «كَرها»، التى لم يُستطَع بعد تحديد مكانها ولا تمدنا النقوش العربية القليلة التى كشف عنها حتى الآن فى جنوبى الجزيرة العربيةإلا بالقليل من تاريخ هذا الإقليم قبل الإسلام.

وتتحدث الروايات العربية عن بعض العرب البائدة فى البحرين. وكانت الأزد القحطانية من القبائل العربية التاريخية الأولى، فقد نزح كثير من أفرادها إلى عمان، وانضم آخرون إلى حلف تنوخ، الذى يقال إنه عقد فى البحرين ومن

بين النازحين المتأخرين عن ذلك، بعض أحلاف القبائل العدنانية، كتميم وبكر وتغلب ودخلت الأخيرتان منهما فى دين النصرانية وفى زمن النبى [ﷺ] كانت عبدالقيس العدنانية قد أصبحت هى العنصر السائد بين السكان.

وتدخل الساسانيون ابتداء من أردشير الأول فى أمور البحرين، التى كانت تحت مرزبان من الفرس حينما أرسل النبى [ﷺ] العلاء بن الحضرمى شرقًا ليؤمن هذه البلاد. ولما قامت الردة، انتقض رجل من سلالة اللخميين فى البحرين على الخليفة. وثبت عبدالقيس على الإسلام، وكان على رأسها الجارود، وهو نصرانى دخل فى الإسلام، وهزم المرتدين عند جواثاء فى الأحساء، وعبرت قوات المسلمين إلى جزيرة دارين تجاه القطيف، وربما إلى أوَلُ أيضاً.

وكان للخوارج بقيادة نجدة بن عامر وأبى فديك حصن فى البحرين فى القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) ولم تكن النصرانية واليهودية قد زالتا بعد زوالا تاماً ذلك أنه كان للنساطرة نشاط أتاح لهم أن يحتفظوا بمجمع فى دارين سنة ٦٧٦هـ.

ودخل حكم العباسيين البحرين فى القرن الثانى للهجرة، وقصرت المصادر العربية فلم ترو الكثير فى تبيان مداه وأثره.

ونزل على بن محمد ـ مثير فتنة الزنج، وهو رجل ربما كان من عبدالقبيس بالبحرين قبل شخوصه إلى العراق، وكان ذلك أثناء حياته العملية الحافلة بالشغب. وفى سنة ٢٨١هـ (٨٩٤ ـ ٨٩٥م) قاد محمد بن نور الوالى العباسى على البحرين حملة على إمامة الأباضية فى عمان.

ووجد القرامطة فى البحرين أشياعاً مخلصين لهم، بين سكان المدن والبدو، وفى سنة ٣١٧هـ (٩٣٠م) حمل الحجر الأسود من مكة إلى البحرين، وبقى بها عشرين سنة وكشف انتصار المنتفق سنة ٣٧٨هـ (٩٨٧ ـ ٩٨٨م) عن ضعف القرامطة. بيد أنهم كانوا لا يزالون محتفظين بسلطانهم عندما زار ناصر خسرو البحرين، بعد ذلك بخمس

وستين سنة وفى سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٧ - ١٠٥٨م) تحداهم أبو البهلول العوام بن الزجاج من عبدالقيس بإعادة الإسلام على مذهب أهل السنة الحق إلى أوال باسم الخليفة العباسى ومنيت قبيلة عامر ربيعة من عقيل - وكانت تقوم بحراسة الجزيرة من قبل القرامطة - بهزيمة فى موقعة بحرية عند كسكوس، وهى جزيرة تجاه القطيف، وجاءت خاتمتهم بعد ذلك بسنوات قلائل على أيدى أسر جديدة حاكمة من أهل الأحساء، هم العيونية من عبدالقيس، يشد أزرهم سلاجقة العراق.

ونحن لانستطيع أن نعين تاريخاً دقيقًا لانتقال اسم البحرين من الأرض الأم نفسها إلى الأرخبيل المجاور لها المسمى بهذا الاسم، ومن ثم فإن من الأوفق أن يقتصر كلامنا عن تاريخ البحرين على الجزر التى تحمل اليوم هذا الاسم.

دانت جزر البحرين للعيونية فى أول حكمهم، وكان هؤلاء قد اتخذوا القطيف عاصمة لهم فى فترات من الزمن. ولما خرجت قبيلة عامر ربيعة عن الطاعة واستهانت بقوة العيونية، أصبحت البحرين تابعة لبنى قيصر أصحاب جزيرة قيس فى الخليج الفارسى الشرقى. وفى سنة ٦٣٣هـ (١٢٣٥م) احتلت البحرين قوات أبى بكر بن سعد تابك فارس السلغورى، ولكن البحرين عادت فاستردت استقلالها تحت حكم بنى عصفور وهم عشيرة من عامر ربيعة.

وأعاد الطيبية، وهم أمراء التجارة فى جزيرة قيس، البحرين إلى فلك جزيرتهم ولكن سرعان ما وهنت سيادتهم بقيام هرمز الجديدة فى الشرق البعيد. وحوالى سنة ٧٣٠هـ (١٣٣٠م) ضم تَهَمْتُهَم الثانى الهرمزى جزيرة قيس والبحرين. وبعد قرابة خمسة عشر عاماً شخص تورانشاه الهرمزى بنفسه إلى البحرين وجاء ذكر المنامة، العاصمة الحالية، لأول مرة فى ذلك الوقت.

وفى منتصف القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) أخرجت قبيلة عامر ربيعة أسرة حاكمة جديدة، هى

الجـبرية، وكـان أجود بن زامل أعـلاها شأوا وهو الذى ألحق البحـرين بأملاكه وجعل للمذهب المالكى الغلبة على مذهب الشيعـة وطار صيت البحريـن فى عهد هذا الأمـير البدوى حـتى وصل مـصر والبرتغال بسبب ما بلغته من مجد.

ووصل البرتغاليون إلى البحرين من المحيط الهندى فى عهد متقدم يرجع إلى سنـة ٩٢٠هـ (١٥١٤م) ولـكنـهم لـم يحـتلـوها إلا بعـد ذلك ببـضع سنين، عندمـا أطاحـوا بمُقْرِم عم أجـود بعـد تحالفـهم مع هرمز. وحدا بـهم حكمهم المضطرب الذى دام حوالى ثـمانين سنة إلى الاعتمـاد كثيراً على حكام مـحليين من السـنيـين من أبناء فـارس. وفى منتـصف القـرن العـاشـر الهـجـرى (السـادس عـشـر الميـلادى) نازع العثمانيون البرتغاليين فى السيادة على الخليج. ولكن أمـراء البحر التـرك كانوا قرصاناً أكـثر منهم حاكمـين، فلم تثبت لهم فى البحرين قدم.

وفـى سـنـة ١٠١١هـ (١٦٠٢م) استولى الفرس أيـام الشاه عباس الأول على البحرين، وبقـيت فى حوزتهم نيفًا ومائة وخمسـين سنة إلا فترات انقطاع قليلة ولم تقـترن سـيادة الفـرس دائماً بوجود نفوذ قوى لهم، لأن أدواتهم فى السيـاسة كـانت فى الغالب من زعـماء الهُوَلَة أو غـيرهـم من العـرب الذين استوطنوا الخليـج الفارسى مثل جبَّارة الظاهرى وناصـر ونصـر آل مـذكـور البـوشـهـرية، فى القـرن الثـانى عشـر الهجرى (الثامن عشر الميلادى).

وفى سنة ١١٩٧هـ (١٧٨٣م) طرد أحمد بن خليفـة من بنى عُتْبَة (العُتوب) ـ وهم عـرب هاجـروا من نجـد إلى الكويت ومنها إلى الزُّبارة بقطر ـ نصر آل مذكور من البـحرين وأقام حكم بيت خليـفـة الذى دام إلى يومنا هذا. ونازع تجار البحرين الشديدو العزم، بما لديهم من موارد اللؤلؤ الثمـينة، إمارة مسقط فيمـا تبوأته مؤخرا من مـركز الصدارة فى التـجارة العـابرة فى الخليج، وأثار ذلك هجـمـات شنها حكام مـسـقط من الإباضـيـة خـلال الخـمس والأربعـين السـنة التى تـلت. وجـاءت أولـى هذه الهجـمات سنة١٢١٦هـ (١٨٠١م) بآل سعود من نجد لمؤازرة آل خليفة، بيد أن

السيادة السياسية التى أرادها آل سعود لم يمتد أجلها، ولم تذغن الميول المالكية لسنيى البحرين إلا قليلا لحنبلية محمد ابن عبدالوهاب.

وفى سنة ١٢٣٥هـ (١٨٢٠م) أبرم آل خليفة أولى سلسلة المعاهدات مع الحكومة البريطانية، وما وافت سنة١٣٣٢هـ (١٩١٤م) حتى خضعت البحرين خضوعاً تاما للحماية البريطانية، وأصبح للبريطانين الحق فى الهيمنة على المسائل السياسية كما أصبحوا أصحاب الحق دون سواهم فى تنمية الموارد الطبيعية للبلاد. وكان ازدياد النفوذ البريطانى موضوع اعتراضات متكررة من جانب الإيرانيين مدة تزيد على قرن من الزمان. ولاتزال الحكومة الإيرانية تطالب فى إصرار شديد بولايتها الكاملة على البحرين. ومع أن العثمانين كانوا يحتلون شاطئ الجزيرة العربية وقطر فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى) كانوا بذلك يطوقون البحرين حتى الحرب العالمية الأولى، إلا أن وجود البريطانيين حال بينهم وبين ابتلاع هذه الجزر.

وعادت المسيحية الأصولية إلى البحرين سنة١٣١٠هـ (١٨٩٣م) بعد انقطاع يزيد على الألف السنة وذلك عندما أقامت البعثات الدينية لكنيسة الإصلاح الأمريكية الهولندية مقرًا لها هناك وفى سنة ١٣٥١هـ (١٩٣٢م) استكشف الزيت فى الجزيرة الرئيسية فى أول حقول غزيرة الإنتاج فى هذا الجانب العربى من الخليج.

وأصبحت البحرين منذ سنة١٣٥٤هـ (١٩٣٥م) إلى ١٣٧٨هـ (١٩٥٨م) القاعدة الرئيسية للبحرية البريطانية فى الخليج وفى سنة ١٣٦٥هـ (١٩٤٦م) انتقل مقر المقيمية السياسية البريطانية فى الخليج من بوشهر إلى البحرين. وعقد الشيخ سليمان بن محمد، الذى تولى الحكم سنة١٣٦١هـ (١٩٤٢) اتفاقًا وديًا سنة ١٣٧٧هـ (١٩٥٨م) مع الملك سعود عاهل العربية السعودية عيَّن فيه الحدود البحرية بين البلدين، وهو أول تحديد دقيق للحدود فى أى من المياه التى تحيط شبه جزيرة العرب.

المصادر:

مصادر عربية وفارسية وتركية:

(١) البلاذرى: فتوح البلدان.

(٢) الهمدانى.

(٣) حميد بن رزيق: الفتح المبين، ترجمة ج. بادجر *G.Badger*، لندن سنة١٨٧١.

(٤) ابن بطوطة: الرحلة= Voyages

(٥) ابن حوقل

(٦) المسعودى: مروج الذهب

(٧) ناصر خسرو: سفر نامه، طبعة Schefer، پاريس، سنة١٨٨١

(٨) الطبرى: تذكرة الملوك، طبعة ف.مينورسكى Minorsky، لندن سنة١٩٤١.

(٩) ياقوت.

(١٠) أمين الريحانى: ملوك العرب بيروت سنة١٩٢٩.

(١١) حافظ وهبة: جزيرة العرب، القاهرة سنة١٣٥٤هـ

(١٢) محمد بن بُلَيْهَد: صحيح الأخبار، القاهرة سنة١٣٧٠ - ١٣٧٣هـ

(١٣) محمد النَبْهانى: التحفة النبهانية، القاهرة سنة١٣٤٢هـ.

(١٤) الإمبراطورية العثمانية: وزارة الخارجية، بحرين مسألة سى إستانبول سنة١٣٣٤هـ.

العاديات:

(١٥) J.and Bent : *Southern Arabia* لندن سنة ١٩٠٠.

(١٦) T. Bibby و P. Glob فى *Kuml*، أرهوس سنة١٩٥٤.

(١٧) P.Cornwall فى *Basor*، سنة١٩٤٦.

(١٨) الكاتب نفسه: فى G.J سنة١٩٤٦.

(١٩) الكاتب نفسه: *Journ, of Cuneiform Studie*، سنة١٩٥٢

(٢٠) E.DurandوH.Rawlinson: فى *Jras* سنة ١٨٨٠

(٢١) S.Kramer : فى RASOR، سنة ١٩٤٤

(٢٢) E.Mackay : فى Bahriun and Hemamieh لندن سنة ١٩٢٩

(٢٣) The Seafaring Merchants Of Ur :A.Oppenheim فى Jaos سنة ١٩٥٤.

(٢٤) F.Vidal: المنهل (صحيفة دورية فى مكة، سنة ١٣٧٥هـ).

تاريخ القرن التاسع عشر:

(٢٥) R.Aigrain Arabie : فى Dict d'hist et de géag ecclés

(٢٦) J.Aubin: Les prines d'Ormuz فى JA، سنة ١٩٥٣.

(٢٧) C. Belgrave فى JRCAS سنة ١٩٣٥.

(٢٨) Caetani: Annali

(٢٩) الكاتب نفسه: Chranographia Islamica، باريس سنة ١٩١٢.

(٣٠) W. Caskel : Dy-nastie, Eine«Unbekannle» فى Oriens سنة ١٩٤٩.

(٣١) M.de Goeje : Mémoires sur les Cormathes du Bahrain ليدن، سنة ١٨٨٦

(٣٢) الكاتب نفسه: فى JA، سنة ١٨٩٥

(٣٣) L.Lockhart: Nadir Shah، لندن سنة ١٩٣٨

(٣٤) الكاتب نفسه: فى BSOS، سنوات ١٩٣٥ ـ ١٩٣٧.

(٣٥) C.Mathews: فى MW، سنة ١٩٥٤

(٣٦) C.Niebur: Beschreibung von Arabien: كوپنهاغن سنة ١٧٧٢.

(٣٧) A.Stiffe: فى GF سنة ١٩٠١.

(٣٨) A Wilson : The Persian Gulf، لندن سنة ١٩٢٨.

(٣٩) F.Wüstenfeld : Bahrein u Jemâma فى Abh. d.K. Ges d.Wiss zu Goett، سنة ١٨٧٤.

البحرين الحديثة:

(٤١) الأمـيــراليـة: A Hand Book Of Arabia، لندن سنة١٩١٦ ـ ١٩١٧.

(٤٢) المصـــدر نفـســه: Irak and the Persian Gulf، لندن سنة١٩٤٤

(٤٣) C.Aitchison: طبعة A Collecian Of Treaties، الطبـعـة الـثـالـثـة، جـ١١، كلتكة سنة١٩٣٣.

(٤٤) التـقـارير السـنوية لحكومـة البحرين وشركة بترول البحرين.

(٤٥) C.Belgrave : فــى JCAS، سنة١٩٢٨.

(٤٦) J.Belgrave :Welcome to Bah-rain، الطبعة الثالثة، البحرين سنة١٩٥٧

(٤٧) J.Brinton فى Revue Egyptienne de Droit International، سنة١٩٤٧

(٤٨) O.Caroe: Wells Of Power لندن سنة١٩٥١

(٤٩) V.Chirol: Fifty Years in a Changing World، لندن سنة١٩٢٧.

(٥٠) G.Curson: Persia، لـــنــــدن سنة١٨٩٢

(٥١) م. إسماعيل: Le Golfe persique et les Iles de Bahrein، پــــاريــــس سنة١٩٣٦.

(٥٢) A.Faroughy : The Bahrein Islands نيويوك سنة١٩٥١.

(٥٣) وزارة الخارجـية البـريطانية: Handbook on the Persan Gulf، لـــنـــدن سنة١٩٥٣.

(٥٤) L.Fraser : ف JCAS، سنة١٩٠٨.

(٥٥) G.Gooch : وH. Temperley المحــرر British Documents on the origins of the Wars، المجلد العـاشــر،جـ٢، لندن سنة١٩٣٨

(٥٦) R.Hay: فى MEJ سنة١٩٥٥.

(٥٧) H.Hazard: Eastern Arabia نيوهاڤن سنة١٩٥٦

(٥٨) H.Hoskins: British Routes to In-dia، نيويورك سنة١٩٥٨

(٥٩) الكاتب نفسـه: فى *MEJ*، سنة١٩٤٧

(٦٠)Liebensy H. : *MEJ*، سنة١٩٤٧و١٩٥٦

(٦١)S.Longrig:Oil in the Middle East، لندن سنة ١٩٥٤.

(٦٢)J.Lorimer:*Gazetteer of The Persion Gulf, Oman, and Central Arabia*، كلكتة، السنوات: ١٩٠٨ _١٩١٥

(٦٣) C.Low: *History of the Indian Navy*، لندن ١٨٧٧

(٦٤)L.Pelly: *Remarks on the Tribes, Trade and Resources Around the Shore Line of the Persian Gulf,in Transactions of the Bombay Geogr. Soc*، سنة١٨٦٣.

(٦٥)F.Qubain: فى*NEJ*،سنة ١٩٥٥

(٦٦) أمـين الريحـانى : *Around the Coasts of Ar*، بوسطن سنة١٩٣٠

(٦٧)*Selections from the Records of the Bombay Gov't*، المجـلـد الـرابـع والعشرون، بومباى سنة١٩٠٦.

(٦٨) G.Kirk, AToynbee. وغيرهما: *Survey of Int'l Affairs*، لندن سـنة١٩٢٧ ومابعدها

(٦٩)U.S.Hydrographic Office: *Sailing Directions for the Persian Gulf*،واشنطن سنة١٩٥٢.

(٧٠)R.Whish فـى *Transactions of Bombay Geogr.Soc.*، السـنوات١٨٦٠ - ١٩٦٢

(٧١)S.Zwemer: Arabia، نيـويورك سنة ١٩٠٠.

عبدالقـادر [رنتز ومولیكان Rentz Mulligan]

البحرين : الوضع السياسى الآن

فى يـوم الأحـــد الموافـق ١٥ من أغـسطس سنة١٩٧١تم الـتـوقـيع بين حضـرة صاحب العظمة الشيخ عـيسى ابن سليمـان آل خليفة وسـير جيـفرى أرثر المقـيم السـيـاسى البـريطانى فى الخليج على الوثائق المنهيـة للعلاقـات التعاهدية الخاصة بين البحرين والمملكة المتحدة.

وقد أعلن ذلك فى بيان وقعه صاحب العظمة حاكم البلاد وجاء فيه:

أولا: انتهاء جميع المعاهدات والاتفاقيات السياسية والعسكرية التى تنظم علاقات التحالف الخاصة بين حكومة البحرين والحكومة البريطانية وعليه فقد بوشر فى الانسحاب العسكرى البريطانى من أرض البحرين.

ثانيا: أن البحرين الدولة العربية المستقلة هى صاحبة السيادة المطلقة على أراضيها،وأن لحكومتها دون غيرها حق تصريف شئونها الخارجية وتنظيم علاقات الدولية.

ثالثا: التقدم فورًا بطلب انضمام دولة البحرين إلى عضوية كل من الجامعة العربية وهيئة الأمم المتحدة.

رابعًا: الطلب من الدول العربية الشقيقة والدول الإسلامية الصديقة ومن دول العالم الأخرى الاعتراف بوضع وكيان البحرين كدولة مستقلة ذات سيادة.

إنتاج الزيت:

يبلغ إنتاج حسب إحصائية ١٩٧٠ ٧٦٠٠٠ برميل فى اليوم من ٢٠٨ بئراً.

وطاقة معمل التكرير بالبحرين ٢٠٥ألف برميل فى اليوم. وهو يكرر جميع إنتاج حقول البحرين وجزءًا من إنتاج المملكة العربية السعودية يصل إليه عبر خط أنابيب طوله ٣٤ ميلا، منها ١٧ ميلا تحت الماء.

وتشترك المملكة العربية السعودية أيضًا مع البحرين فى حقل بحرى هو حقل أبو مسعفة الذى تستغله شركة آرامكو ومعدل إنتاجه ٧٠ ألف برميل فى اليوم.

عدد السكان:

بلغ عدد السكان فى الإحصاء الرسمى لسنة ١٩٦٥: ١٨٢,٢٠٣ نسمة، وأول إحصاء جرى كان ١٩٤١ وفيه كان سكانها ٧٤,٠٤٠ نسمة.

[التحرير]

بحيرا

«بَحِيرا»، اسم راهب نصرانى: يروى أن النبى محمدًا [ﷺ]، عندما بلغ الثانية عشرة من عمره خرج إلى الشام مع عمه أبى طالب فى قافلة له. فلما نزل الركب بصرى من أرض الشام أو ما جاور هذه المدينة، لاحظ راهب كان يقطن تلك الجهة فى صومعة له أن أحد أفراد ذلك الركب كانت تظلله غمامة، وأن الشجرة التى جلس تحتها قد تهصرت أغصانها حتى أظلته. وقد صنع الراهب بحيرا لهذا الركب طعامًا ودعاهم إليه، فاجتمعوا إليه إلا محمدًا [ﷺ] إذ تركوه لحراسة القافلة. ولما نظر بحيرا فى القوم لم ير بينهم صفة الشخص الذى وصفته كتبه أنه آخر الأنبياء، فسألهم هل تخلف أحد منهم، فلما أخبروه الخبر أصر على أن يحضر هذا الغلام إلى طعامه. ولما جاء الغلام ودخل إلى القوم أخذ بحيرا يلحظه لحظًا شديدًا، ثم سأله بحق اللات والعزى أن يخبره عما يسأل عنه، ولكن محمدً [ﷺ] أظهر بغضه للآلهة الوثنية، ثم أجاب الراهب عما سأله عنه فتأكد هذا أنه هو النبى الموعود ونصح عمه أبا طالب أن يحذر عليه من اليهود.

تلك هى القصة التى يرويها ابن هشام (ص١١٥ وما بعدها). ويذكر بعض المؤلفين الآخرين أن أبا بكر كان حاضرًا ذلك الحادث وكان حتى فى ذلك الوقت نفسه يتهيأ للاشتراك فى الحوادث المقبلة[1]. ويذكر المسعودى (طبعة Barbier de Meynard، جـ١، ص١٤٦) أن هذا الراهب كان يدعى

(١) حضور أبى بكر تلك الحادثة لم يثبت، بل استغربه علماء الحديث، ورأوا أن ذكره خطأ من الراوى. قال الحافظ ابن حجر فى الاصابة (ج١، ص١٨٣): «قد وردت هذه القصة بإسناد رجال ثقات، من حديث أبى موسى الاشعرى، أخرجها الترمذى وغيره، ولم يسم فيها الراهب، وزاد فيها لفظة منكرة، وهى قوله: واتبعه أبو بكر بلالا، وسبب نكارتها أن أبا بكر حينئذ لم يكن متاملا، ولا اشترى يومئذ بلالا، الا أن يحمل على أن هذه الجملة مقتطعة من حديث آخر وأدرجت فى هذا الحديث. وفى الجملة هى وهم من أحد رواته». وكذلك ضعفها الحافظ ابن كثير فى تاريخه (البداية والنهاية ج٢ص٢٨٥).

جــرجس (١) وأنه من عـبدالقيـس. أما الحلبى (جـ١، ص١٥٧) فيذكر أنه كان يسمى جرجيس أو سرجيوس.

ويذكـرون إلى جـانب هذه القـصـة قـصـة أخرى لمقـابلة أخـرى شـبيـهـة بالأولى حدثت بعدها بنحـو اثنى عشرة سنة. فـهم يذكـرون أن مـحمـدًا [ﷺ] خـرج فـى رحلة إلى الشـام فـى مـال لخـديجـة وبرفـقتـه غـلام له يقـال له مـيَسْرَة. وهناك فى بصرى قـابل راهبًا آخـر يسمى نسطـور عرف فى مـحمـد [ﷺ] علامات خـاصة تدل على أنه هو النبى الجديد. ويـذكرون أيضًا أن بعض أهل الروم حضروا إحدى هذه المقابلات وكان غرضهم البحث عن النبى الجديد.

ولانجد فى أقـدم المصادر عن النبى [ﷺ] (ابن هشـــام، ص١١٩ ــ ١٢٠) اسم هذا الـراهب. أمــا فى المـصـــادر

(١) كذا فى نسـخة المسعـودى المطبوعـة ببولاق (ج١، ص٣٥)وفى جميع الكتب التـى نقلت ذلك عن المسعودى سمى باسم «جرجيس» بزيادة ياء بعد الجيم الثانية.
أحمد محمد شاكر

النصرانيـة والإسلامـية المتأخـرة، فإن هذا الراهب يدعى سرجـيوس، أما اسم بَحيرا ــ وهو مشتق من الكلمة الآرامية بحيرا ومعناها المختار ـ فهو لقب له

وليس لدينا مـا نقـوله إلا القليل من الناحـيـة التـاريخـيـة عن صـحـة هذه الأسـاطير، لأن المعلومـات تنقـصنا فى هذا الموضـوع. وهذه الـقـصص قـسم خـاص من مجـمـوعة الأسـاطيـر التى أحاطت بسـيرة النبى مـحـمد صلى الله عليه وسلم، ولها نظائر كثيرة من نفس النوع وكلها ترمى إلى أن «أهل الكتاب» عرفـوا من كتبـهم من قبل ببعـثة النبى محمد [ﷺ] (٢). (انظر Wensinck: *Mohammed en de Joden te medina*، ص٥٤ ــ ٦٠).

(٢) ليست هذه القصص بالأساطير، بل كثير منها ثابت باسانيـد صحيحـة، وعلم أهل الكتاب بالبشارة بمحـمد صلى الله عليـه وسلم فى كـتبـهم ثابت عند المسلمـين بنص القرآن الصـريح، وليسوا فى حـاجة الى افتـعال أساطير يؤيدون بها ما أثبته الوحى المنزل من عند الله، وهو ثابت أيضا عند المسلمين فيما قرؤوه من كتب أهل الكتـاب مما بـقى فى أيديهم من الصــحـيح من أقـوال أنبيائهم المنقولة فى كتبهم. أحمد محمد شاكر

وشخصية بحيرا مذكورة باسم سرجيوس منذ عهد متقدم فى المؤلفات البوزنطية بشكل يجعلها متفقة مع الروايات الإسلامية القائمة بذاتها (انظر Sprenger: *Das Leben u. d. Lehre des Mohammad*، حـ٢، ص٣٨٤ وما بعدها فنجدها مثلا أن ثيوفانس Theophanes (طبعة كلاسن Classen، جـ١، ص٥١٣) وجرجيوس فرانتز (Georgius Phrantzes طبعة بيكر Bekker، ص٢٩٥ ـ ٢٩٦) يذكران أنه بعد ظهور جبريل لأول مرة وإصابة النبى [ﷺ] بالغشيان ملئت خديجة فزعًا فلجأت إلى راهب ملحد منبوذ يدعى سرجيوس فطمأنها وأكد لها أن الملك جبريل عليه السلام يرسل لجميع الأنبياء (١).

أما الروايات الإسلامية الخاصة ببيرا فقد تطورت تطورًا عجيبًا وجمعت كلها بالتفصيل فى سفر بحيرا وهو كتاب مسيحى من المحتمل أن يكون قد وضع فى صورته الحالية فى القرن الحادى عشر أو الثانى عشر. وقد حفظ لنا هذا الكتاب مترجمًا إلى اللغتين السريانية والعربية فى نسخ متعددة (انظر Gottheil: *A Christian Bahira Legend* فى *Zeitschr. F. Assyriologie*، جـ١٣ وما بعده). وهذا المصنف من ثلاثة أجزاء ألفه شخص يدعى إشوعيَبَ وقد ورد ذكر سرجيوس أيضًا فى مؤلفات العصور الوسطى.

المصادر:

(١) ابن هشام: طبعة فستنفلد، ص١١٥ وما بعدها، ١١٩ ـ ١٢٠:

(٢) ابن سعد: طبعة متفوخ Mittwoch، ص٧٦، ٨٢ وما بعدها

(٣) الطبرى: طبعة ده غوى، جـ١، ص١١٢٣ وما بعدها.

(٤) السيرة الحلبية: طبعة القاهرة عام ١٢٩٢هـ، جـ١، ص١٥٦ وما بعدها، ١٧٧ وما بعدها.

(١) الزعم بأن قصة خديجة كانت مع من يدعى سرجيوس، مخالف للأحاديث الصحيحة الثابتة، فقد روى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وغيرهم قصة تعبد النبى صلى الله عليه وسلم فى غار حراء ومجيء الملك اليه بالوحى أول مرة ونزول قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم) وفيها: «فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد فقال: زملونى زملونى، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة، وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسى، فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبدا، انك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقرى الضيف، وتعين على نوائب الحق. فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن اسد بن عبد العزى ابن عم خديجة، وكان امرأ تنصر فى الجاهلية، الى آخر الحديث، وهو مشهود معروف فى أول صحيح البخارى. فهذا صريح فى أنها ذهبت به الى ابن عمها العربى النسب، ولم تذهب الى رجل أعجمى يدعى «سرجيوس». **احمد محمد شاكر**

(٥) الترمذى: طبعة القاهرة سنة ١٢٩٢هـ، جـ٢، ص٢٨٣.

(٦) تأريخ الخميس: طبعة القاهرة عام ١٢٨٣هـ، جـ١، ص٢٥٧ ـ ٢٥٨، ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٧) الفهرست: طبعة فلوجل، ص٢٢

(٨) Noldeke فى *Zeitschr d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch* جـ١٢، ص٦٩٩ وما بعدها.

(٩) Sprenger فى *Zeitschr d. Deutsch Morgenl. Gesellsch*، جـ١٢، ص٢٣٨ وما بعدها، جـ٣، ص٤٥٤، جـ٤، ص١٨٨ ـ ١٨٩، جـ٦، ص٤٥٧ ـ ٤٥٨، جـ٧، ص٤١٣ وما بعدها، ص٥٨٠، جـ٨، ص٥٥٧ ومابعدها، جـ٩، ص٧٧٩ ـ ٧٨٠، جـ١٠، ص٨٠٧.

(١٠) Sprenger: *Leben und Lehre des Mohammad* جـ١، ص١٧٨ وما بعدها

(١١) ابن حجر: الإصابة، جـ١، ص٣٥٧ وما بعدها

[فنسنك A. J. Wensinck]

البخارى

محمد بن إسماعيل ابن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفى، أبو عبدالله: مصنف عربى ولد فى الثالث عشر من شوال عام ١٩٤هـ الموافق ٢١ يولية من عام ٨١٠م فى مدينة بخارى، وجده بردزبه فارسى. وقد بدأ دراسة الحديث فى سن مبكرة إذ لم يكن يتجاوز الحادية عشرة من عمره. ولما بلغ السادسة عشرة حج إلى مكة وحضر على أشهر شيوخ الحديث فى مكة والمدينة ثم رحل إلى مصر فى طلب العلم. وأنفق الستة عشر عاما الثانية ـ ومنها خمسة فى البصرة ـ فى التجوال بين ربوع آسية، ثم عاد إلى مسقط رأسه ووافته منيته فى الثلاثين من رمضان عام ٢٥٦هـ الموافق ٣١ من أغسطس عام ٨٧٠م ودفن فى خرتنك على مسيرة فرسخين من سمرقند.

وتعتمد شهرته على جامعه فى الحديث وعنوانه «الجامع الصحيح» وقد رتبه على أبواب الفقه، واصطنع لذلك طريقة كاملة فائقة ومحصها تمحيصا دقيقا، كما أنه كان عظيم

الأمـانة فى إيراد المتن وبذل جـهـدا لا يبـارى لكى يصل إلى أضـبط مـا يمكن الوصـول إليه. ولم يتـردد فى تفـسيـر المواد بتـعليقـات موجـزة متـميـزة عن النصـوص. وكانت نصـوص الصحـيح منذ أول الأمـر مـحل عـناية كـبيـرة، والنسـخـة المتـداولة الآن نشـرها لأول مرة مـحمد اليونينى المتـوفى عام ٦٥٨ هـ (١٢٦٠م) بمساعدة اللغوى المشهور ابن مالك المتوفى عام ٦٧٢هـ (١٢٧٣م؛ انظر طبعة كرهل لصـحيح البـخارى. ليـدن سنة ١٨٦٢ــ١٨٦٨م، وقـد أتم نشـره Th. W. Juynboll المجلد الرابع، المصدر نفسـه، عام ١٩٠٨م) وطبع فى بولاق عـام ١٢٨٠و١٢٨٢ و١٢٨٤ و١٢٨٩هـ، وطبـع فى القـاهـرة على الحجر عام ١٢٧٩هـ وطبع طبعة عادية عـام ١٣٠٥ و١٣٠٧ و١٣١٢ و١٣١٤ هـ فى تسـعـة مجلدات، كـمـا طبع فى دهلى عـام ١٢٧٠هـ و١٨٨٩م، وفى بومـبـاى عـام ١٢٦٩ هـ و١٨٦٩م و١٨٧٣م وفى مرته عـام ١٨٧٣م. أما فيمـا يختص بمخطوطاته فانظر R. Bas-set فى مـجلة الجـمـعـيـة الأسـيـوية الإيطالية، المجلد العـاشر، ص ٧٦ــ٩١،

وقد ترجـمه إلى الفـرنسية وعلـق عليه ووضع له فـهـرسـا O. Houdas و W. Marçais وطبعته مدرسة اللغات الشرقية الحية، المجموعة الرابعة، المجلد السادس ومـا بعـده، وطبـعت ترجـمـة الأجـزاء الثـلاثة الأولى فـى باريس عـام ١٩٠٣ و١٩٠٦ و١٩٠٨ وترجمه إلى الفرنسية أيضا ووضع له شروحا وتعليقاتL. Peltier باريس عام ١٩٠٩ بعنوان Le Livre des testaments du Cahih d'al-Bokhari وقـد طبع من الشروح الكثيـرة على الصحيح ما يأتى:

(١) «فـتح البـارى فى شـرح البخارى» لابن حجر العسقلانى المتوفى عـام ٨٥٢ هـ (١٤٢٨م)، بولاق عـام ١٣٠٠، ١٣٠١ هـ.

(٢) «عـمـدة القـارى فى شـرح البـخارى» لمحـمـود بن أحمـد العـينى المتـوفى عـام ٨٥٥هـ الموافق ١٤٥١م، القـاهرة ١٣٠٨ هـ، الآسـتـانة، سنة ١٩٠٩، ١٩١٠ م.

(٣) «إرشـاد السـارى فى شـرح البخارى» لأحمـد بن محمد بن أبى بكر

القسطلانى المتوفى عام ٩٢٣هـ الموافق ١٥١٧م، بولاق ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٨٨، ١٣٠٤ ــ ١٣٠٥ هـ، القاهرة سنة ١٣٠٧، ١٣٢٥ ــ ١٣٢٦ مع تحفة البارى لزكريا الأنصارى المتوفى عام ٩٢٦ هـ الموافق ١٥٢٠م، لكهنو سنة ١٨٦٩، ١٨٧٦، دهلى سنة ١٨٩١م.

(٤) شرح لأبى زيد عبد القادر بن على الفاسى، فاس ١٣٠٧ هـ (انظر كتاب ولى الله الدهلوى المتوفى عام ١١٧٦ هـ الموافق ١٧٦٢ م وعنوانه «شرح تراجم أبواب صحيح البخارى» حيدر آباد عام ١٣٢٣ هـ).

وقد صنف البخارى فى حجته الأولى إلى المدينة كتابا عن تراجم رجال السند عنوانه «التاريخ الكبير» وهو بمثابة المقدمة لصحيحه (آياصوفيا، ٣٠١٩ــ٣٠٧١، Horovitz فى Mit-teilungen des Seminars fuer orient. Sprachen zu Berlin برلين، المجلد العاشر العدد الأول، ص ٤٠). ومنه موجز عنوانه «التاريخ الصغير» (Ahlwardt: *Verzeichnis der Ar. Hdee. der Kgl. Bibliothek zu Berlin* برلين رقم ٩٩١٤). وللبخارى أيضا مجموعة فى الحديث عنوانها «الثلاثيات» (Ahlwardt المصدر السابق، من رقم ١٦٢٠ــ١٦٢١) و«تفسير القرآن» الذى لا يزال فى حاجة إلى دراسة دقيقة (انظر الغزيرى: Casiri: *Bibliotheca Arabico – Hispana Fagnan*، رقم ١٢٥٥، مخطوط بالجزائر ٣،١٦٨٨). وينسب للبخارى أيضا «تنوير العينين برفع اليدين فى الصلاة»، كلكتة ١٢٥٦ هـ (مع ترجمة أردية) وهو عين «قرة العينين» على هامش «جد الكلام فى القراءة خلف الإمام»، القاهرة ١٣٢٠هـ، وهى تنسب إليه أيضا.

المصادر:

(١) السبكى: طبقات الشافعية، جـ٢، ص ٢ــ١٩ .

(٢) Wustenfeld : *Geschich tesschreiber der Araber*، رقم ٦٢ .

(٣) الكاتب نفسه، Schafiten، رقم ٤٤ .

(٤) Krehl فى Zeitschr. d. Deutsch Mor-genl. Ges. ، المجلد الرابع، ص ١ وما بعدها.

(٥) Goldziher : *Muhamedanische Studien* ، ص ٢٣٤ ــ ٢٤٥ .

(٦) Brochelmann: Gesch d. arab Lit، جـ١، ص ١٥٨ .

[بروكلمان C. Brockelmann]

تعليق على مادة البخارى

مولده ونشأته:

هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ابن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفى.

وكان بردزبه فارسيا على دين قومه، ثم أسلم ولده المغيرة على يد اليمان الجعفى والى بخارى، فنسب إليه نسبة ولاء عملا بمذهب من يرى أن من أسلم على يد شخص كان ولاؤه له، ولذا قيل للبخارى الجعفى.

وكان مولد أبى عبد الله البخارى يوم الجمعة بعد الصلاة لثلاث عشرة ليلة خلت من شوال سنة أربع وتسعين ومائة، ببخارى. وهى من أعظم مدن ما وراء النهر، بينها وبين سمرقند ثمانية أيام، وتوفى أبوه إسماعيل وهو صغير، فنشأ يتيما فى حجر والدته.

وكان عبد الله نحيفا ليس بالطويل ولا بالقصير وكان قد ذهبت عيناه فى صغره، فرأت أمه إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام فى المنام، فقال لها «قد رد الله على ابنك بصره بكثرة دعائك له»، فأصبح وقد رد الله عليه بصره.

بدء أمره:

حدث البخارى عن نفسه قال: ألهمت الحديث فى المكتب ولى عشر سنين أو أقل، ثم خرجت من المكتب بعد العشر فجعلت اختلف إلى الداخلى وغيره، فقال يوما فيما كان يقرأ للناس «سفيان عن أبى الزبير عن إبراهيم» فقلت له: «إن أبا الزبير لم يرو عن إبراهيم»، فانتهرنى، فقلت له: «ارجع إلى الأصل إن كان عندك». فدخل فنظر فيه ثم خرج فقال لى: «كيف هو ياغلام؟» قلت: «هو الزبير ابن عدى عن إبراهيم»، فأخذ القلم منى وأصلح كتابه وقال: «صدقت». فقال بعض أصحاب البخارى له: «ابن كم كنت؟» قال: «ابن إحدى عشرة سنة»، ثم قال:

«فلما طعنت فى ست عشرة سنة حفظت كتب ابن المبارك ووكيع وعرفت

كلام هؤلاء، يعنى أصحاب الرأى، ثم خرجت مع أخى أحمد وأمى إلى مكة، فلما حججت رجع أخى إلى بخارى فمات بها». وكان أخوه أسن منه ، وأقام هو بمكة لطلب الحديث. قال:

«ولما طعنت فى ثمانى عشرة سنة صنفت كتاب قضايا الصحابة والتابعين وأقاويلهم، وصنفت التاريخ الكبير إذ ذاك عند قبر النبى صلى الله عليه وسلم فى الليالى المقمرة، وقل اسم فى التاريخ إلا وله عندى قصة، إلا أنى كرهت تطويل الكتاب».

فكان أول سماعة سنة خمس ومائتين، ثم رحل سنة عشر ومائتين بعد أن سمع الكثير ببلده من سادة وقته: فسمع ببلخ وسمع بمرو وسمع بنيسابور وبالرى وببغداد وسمع بالبصرة وبالكوفة وبمكة وبالمدينة وبواسط وبمصر وبدمشق وبقيسارية وبعسقلان وبحمص من خلائق يطول سردهم حتى أنه قال: «كتبت عن ألف وثمانين نفسا ليس فيهم إلا صاحب حديث».

وحدّث بالحجاز والعراق وخراسان وما وراء النهر، وكتب عنه المحدثون وما فى وجهه شعرة. قال محمد بن أبى حاتم وراق البخارى: «سمعت حامد بن إسماعيل وآخر يقولان: كان البخارى يختلف معنا إلى السماع وهو غلام فلا يكتب، حتى أتى على ذلك أياما فكنا نقول له، فقال : إنكما أكثرتما على فاعرضا على ما كتبتما، فأخرجنا إليه ما كان عندنا فزاد على خمسة عشر ألف حديث، فقرأها كلها على ظهر قلب حتى جعلنا نحكم كتبنا من حفظه. ثم قال: أترون أنى أختلف هدرا وأضيع أيامى؟ فعرفنا أنه لا يتقدمه أحد».

قالا: فكان أهل المعرفة يعدون خلفه فى طلب الحديث وهو شاب حتى يغلبوه على نفسه ويجلسوه فى بعض الطريق فيجتمع إليه ألوف أكثرهم ممن يكتب عنه. ورغم أنه كان شابا.

وقال البخارى:«دخلت على الحميدى وأنا ابن ثمانى عشرة سنة ــ يعنى أولَ سنة حجٍّ ــ فإذا بينه وبين آخر اختلَاف فى حديث، فلما بصر بى قال: جاء من يفصل بيننا، فعرضا على الخصومة فقضيت للحميدى وكان الحق معه».

وقال أيضا : «قال لى محمد بن سلام البيكندى: انظر فى كتبى، فما وجدت فيها من خطأ، فاضرب عليه. فقال له أصحابه: من هذا الفتى؟ قال : هذا الذى ليس مثله».

وكان محمد بن سلام المذكور يقول: «كلما دخل على محمد بن إسماعيل تحيرت ولا أزال خائفا منه»، يعنى يخشى أن يخطئ بحضرته.

وقال محمد بن يعقوب الأخرم: «سمعت أصحابنا يقولون : لما قدم البخارى بنيسابور استقبله أربعة آلاف رجل على الخيل سوى من ركب بغلا أو حمارا سوى الرجالة».

قال البخارى :«دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة مرتين، وإلى البصرة أربع مرات، وأقمت بالحجاز ستة أعوام، ولا أحصى كم دخلت إلى الكوفة وبغداد مع المحدثين».

ثناء الأئمة عليه:

قال قتيبة بن سعيد: «جالست الفقهاء والزهاد والعباد، فما رأيت منذ عقلت مثل محمد بن إسماعيل، وهو فى زمانه كعمر فى الصحابة»، وعنه أيضا أنه قال: «لو كان محمد بن إسماعيل فى الصحابة، لكان آية».

وقال أيضا: « لقد رحل إلىّ من شرق الأرض ومن غربها، فما رحل إلى مثل محمد بن إسماعيل»، وقال رجاء ابن رجاء الحافظ: «فضل محمد بن إسماعيل على العلماء، كفضل الرجال على النساء». وقال أيضا «هو آية من آيات الله تمشى على الأرض».

وقال عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى: «قد رأيت العلماء بالحرمين والحجاز والشام والعراق. فما رأيت منهم أجمع من محمد بن إسماعيل».

وقال أيضا: «هو أعلمنا وأفقهنا وأكثرنا طلبا».

وسئل عن حديث وقيل له إن البخارى صححه فقال: «محمد بن إسماعيل أبصر منى، وهو أكيس خلق الله، عقل عن الله ما أمر به وما نهى عنه فى كتابه وعلى لسان نبيه، إذا قرأ محمد القرآن شغل قلبه وبصره وسمعه، وتفكر فى أمثاله، وعرف حلاله من حرامه».

وقال عبد الله بن محمد بن سعيد ابن جعفر: «سمعت العلماء بمصر يقولون: ما فى الدنيا مثل محمد بن إسماعيل فى المعرفة والصلاح»، ثم قال عبد الله: «وأنا أقول قولهم».

وقال موسى بن هارون الحمال الحافظ البغدادى: «عندى لو أن أهل الإسلام اجتمعوا على أن يصيبوا آخر مثل محمد بن إسماعيل لما قدروا عليه».

وقال إمام الأئمة أبو بكر محمد بن إسحق بن خزيمة: «ما تحت أديم السماء أعلم بالحديث من محمد بن إسماعيل». وقال أبو عيسى الترمذى: «لم أر أعلم بالعلل والأسانيد من محمد ابن إسماعيل البخارى».

وقال له مسلم : «أشهد أنه ليس فى الدنيا مثلك». وروى الحاكم أبو عبد الله أن مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح جاء إلى محمد بن إسماعيل البخارى فقبله بين عينيه، وقال: «دعنى حتى أقبل رجليك يا أستاذ الأستاذين وسيد المحدثين وياطبيب الحديث فى علله».

شمائله:

كان رحمه الله غاية فى الحياء والشجاعة والسخاء والورع والزهد فى دار الدنيا ودار الفناء والرغبة فى دار البقاء.

وكان يقول: «أرجو أن ألقى الله ولا يحاسبنى أنى اغتبت أحدا». ويشهد لهذا كلامه فى التجريح والتضعيف، فإن أبلغ ما يقول فى الرجل المتروك أو الساقط: «فيه نظر»، أو«سكتوا عنه». ولا يكاد يقول : «فلان كذاب».

وكان قليل الأكل جدا، كثير الإحسان إلى الناس، مفرطا فى الكرم.

خبر من أخبار عن سعة حفظه وسيلان ذهنه.

روى الحافظ ابن حجر بسنده إلى الحافظ ابن عدى أنه قال:

«سمعت عدة من مشايخ بغداد يقولون: إن محمد بن إسماعيل البخارى قدم بغداد، فسمع به أصحاب الحديث، فاجتمعوا، وأرادوا امتحان حفظه، فعمدوا إلى مائة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها وجعلوا متن هذا الإسناد

لإسناد آخر وإسناد هذا المتن لمتن آخر، ودفعوها إلى عشرة ألقى لكل رجل عشرة أحاديث، وأمروهم إذا حضروا المجلس أن يلقوا ذلك على البخارى، وأخذوا عليه الموعد للمجلس. فحضروا وحضر جماعة من الغرباء من أهل خراسان وغيرهم ومن البغداديين، فلما اطمأن المجلس بأهله انتدب رجل من العشرة فسأله عن حديث من تلك الأحاديث فقال البخارى: «لا أعرفه»، فما زال يلقى عليه واحدا بعد واحد حتى فرغ والبخارى يقول: «لا أعرفه»، وكان العلماء ممن حضر المجلس يلتفت بعضهم إلى بعض ويقولون : «فهم الرجل»، ومن كان لم يدر القصة يقضى على البخارى بالعجز والتقصير وقلة الحفظ، ثم انتدب رجل من العشرة أيضا فسأله عن حديث من تلك الأحاديث المقلوبة فقال: «لا أعرفه» فسأله عن آخر، فقال «لا أعرفه»، فلم يزل يلقى عليه واحدا واحدا حتى فرغ من عشرته والبخارى يقول: «لا أعرفه»، ثم انتدب الثالث والرابع إلى تمام العشرة حتى فرغوا كلهم من إلقاء تلك الأحادث المقلوبة والبخارى لا يزيدهم على: «لا أعرفه». فلما علم أنهم قد فرغوا التفت إلى الأول فقال: «أما حديثك الأول فقلت كذا وصوابه كذا، وحديثك الثانى كذا وصوابه كذا»، والثالث والرابع على الولاء حتى أتى على تمام العشرة، فرد كل متن إلى إسناده وكل إسناد إلى متنه، وفعل بالآخرين مثل ذلك. فأقر له الناس بالحفظ وأذعنوا له بالفضل.

وهنا يقول الحافظ: «هنا يخضع للبخارى، فما العجب من رده الخطأ إلى الصواب، فإنه كان حافظا، بل العجب من حفظه للخطأ على ترتيب ما ألقوه عليه من مرة واحدة».

كتابه «الجامع الصحيح»

أما كتابه الجامع الصحيح فأجل كتب الإسلام وأفضلها بعد كتاب الله. وقد رتبه على أبواب الفقه فكان عدة كتبه سبعا وتسعين احتوت على قسم العبادات وقسم المعاملات وسيرة الرسول عليه السلام مع مغازيه ومعجزاته وما ورد من المأثور فى تفسير آى الذكر الحكيم وغير ذلك من

الكتب التى لا يسع المسلم جهلها. وقد روى من وجهين ثابتين عن البخارى أنه قال: أخرجت هذا الكتاب من نحو ستمائة ألف حديث وصنفته فى ست عشرة سنة وجعلته حجة فيما بينى وبين الله.

قال الفربرى: «سمعت محمد بن إسماعيل يقول: ما وضعت فى كتاب الصحيح حديثا إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين».

وقال الحاكم أبو أحمد: «رحم الله محمد بن إسماعيل الإمام، فإنه ألف الأصول وبين للناس. وكل من عمل بعده فإنما أخذه من كتابه، كمسلم، فرق أكثر كتابه فى كتابه، وتجلد فيه حق الجلادة حيث لم ينسبه إليه».

وقال أبو الحسن الدارقطنى الحافظ: «لولا البخارى لما راح مسلم ولا جاء». يقصد الإمام مسلم بن الحجاج.

شرط البخارى فى صحيحه

قال الحافظ أبو الفضل بن طاهر : «شرط البخارى أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلته إلى الصحابى المشهور من غير اختلاف بين الثقات الأثبات ويكون إسناده متصلا غير مقطوع، وإن كان للصحابى راويان فصاعدا فحسن، وإن لم يكن إلا راو واحد وصح الطريق إليه فكفى».

وقد التزم فيه الصحة وأنه لا يورد فيه إلا حديثا صحيحا، ثم رأى ألا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية، فاستخرج بفهمه من المتون معانى كثيرة، فرقها فى أبواب الكتاب بحسب تناسبها واعتنى فيه بآيات الأحكام.

أصل اليونينى

وقد اعتنى الحافظ شرف الدين أبو الحسن على ابن شيخ الإسلام ومحدث الشام تقى الدين بن محمد بن أبى الحسن أحمد بن عبد الله اليونينى الحنبلى رحمه الله تعالى بضبط رواية الجامع الصحيح وقابل أصله الموقوف بمدرسة آقبغا آص بسويقة العزى خارج باب زويلة من القاهرة المعزية بأصل مسموع على الحافظ أبى ذر الهروى، وبأصل مسموع على

الأصيلى، وبأصل الحافظ مؤرخ الشام أبى القاسم بن عساكر، وبأصل مسموع على أبى الوقت، وذلك بحضرة سيبويه وقته الإمام جمال الدين بن مالك بدمشق سنة ست وسبعين وستمائة، وقد بالغ رحمه الله فى ضبط ألفاظ الصحيح جامعا فيه روايات من ذكرناه راقما عليه ما يدل على مراده.

ولقد أبدع فيما رقم، وأتقن فيما حرر وأحكم، ولقد عول الناس عليه فى روايات الجامع لمزيد اعتنائه وضبطه ومقابلته على الأصول المذكورة وكثرة ممارسته له حتى أن الحافظ شمس الدين الذهبى حكى عنه أنه قابله فى سنة واحدة إحدى عشرة مرة.

ولكونه ممن وصف بالمعرفة الكثيرة والحفظ التام للمتون والأسانيد كان الجمال بن مالك لما حضر عند المقابلة المذكورة إذا مر فى الألفاظ ما يتراءى أنه مخالف لقوانين العربية، قال للشرف اليونينى: «هل الرواية فيه كذلك؟» فإن أجاب بأنه منها شرع ابن مالك فى توجيهها حسب إمكانه.

نبأ وفاته

ولما رجع إلى بخارى نصبت له القباب على فرسخ من البلد واستقبله عامة أهلها حتى لم يبق مذكور. ونثر عليه الدراهم والدنانير، وبقى مدة يحدثهم، فأرسل إليه أمير البلد خالد بن محمد الذهلى نائب الخلافة العباسية يتلطف معه ويسأله أن يأتيه بالصحيح ويحدثهم به فى قصره، فامتنع البخارى من ذلك وقال لرسوله: «قل له أنا لا أذل العلم ولا أحمله إلى أبواب السلاطين، فإن كانت له حاجة إلى شىء منه فليحضر إلى مسجدى أو دارى. فإن لم يعجبك هذا فأنت سلطان فامنعنى من المجلس ليكون لى عذر عند الله يوم القيامة أنى لا أكتم العلم». فحصلت بينهما وحشة. فأمره الأمير بالخروج عن البلد فدعا عليه وكان مجاب الدعوة فلم يأت شهر حتى ورد أمر الخلافة بأن ينادَى على خالد فى البلد، فنودى على خالد على أتان، وحُبس إلى أن مات، ولم يبق أحد ممن ساعده إلا ابتلى ببلاء شديد.

ولما خرج البخارى من بخارى كتب إليه أهل سمرقند يخطبونه إلى بلدهم فسار إليهم، فلما كان بخرتنك وهو على

فرسخين من سمرقند، بلغه أنه وقع بينهم بسببه فتنة، فقوم يريدون دخوله، وآخرون يكرهونه، وكان له أقرباء بها فنزل عندهم حتى ينجلى الأمر، فأقام أياما فمرض حتى وجه إليه رسول من أهل سمرقند يلتمسون خروجه إليهم، فأجاب وتهيأ للركوب وليس خفيه وتعمم، فلما مشى عشرين خطوة أو نحوها إلى الدابة ليركبها، قال: أرسلونى فقد ضعفت، فأرسلوه، فدعا بدعوات ثم اضطجع فقضى، فسال عرق كثير لا يوصف. وما سكن عنه العرق حتى أدرج فى أكفانه. وكان ذلك ليلة السبت، ليلة عيد الفطر سنة ست وخمسين ومائتين عن اثنتين وستين سنة إلا ثلاثة عشر يوما.

المصادر :

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى، الجزء الثانى.

(٢) مقدمة فتح البارى للحافظ العسقلانى.

(٣) الجزء الأول من إرشاد السارى، شرح صحيح البخارى للعلامة القسطلانى.

محمد فؤاد عبد الباقى

بدر

وتسمى أيضا بدر حنين: بُلَيدة إلى الجنوب الغربى من المدينة على مسيرة ليلة من الشاطئ، وهى عند ملتقى طريق المدينة بطريق القوافل الذاهبة من الشام إلى مكة. وفى الوقت الذى زار فيه بوركارت *Burckhardt* هذه البليدة وجد أن بعض مساكنها من اللبن وبعضها الآخر من الحجر ويحيط بها سور متهدم من الطين، أما أهلها فجلهم من البدو وليس للكثير منهم فيها إلا أكواخهم لأنهم يقضون الليل فى خيام على سفوح التلال. وكانت بدر فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم محطة يقف عليها المسافر ليسقى إبله، كما كان يقام بها سوق كل عام.

وقد أصبح لهذه البليدة أول مرة أهمية تاريخية بفضل الموقعة التى نشبت فيها بين المسلمين وأهل مكة فى السابع عشر أو التاسع عشر من رمضان للعام الثانى من الهجرة. وقد أدى إلى قيام هذه الوقعة عدة حوادث

متعاقبة، تنحصر أهميتها فى أنها وطدت سلطان النبى وكانت سببا فى انتشار الإسلام بعد ذلك. والحق إن مقدرة النبى الفائقة تجلت بأجلى بيان فى هذه الموقعة، فقد نفخ فى روح أتباعه الذين هالهم التقاؤهم الفجائى بأهل مكة فاكتسحوا أعداءهم الذين يفوقونهم فى العدد. وجاء فى قصيدة حمزة أن المكيين كان عددهم ألف مقاتل فى حين لم يزد عدد المسلمين على ثلثمائة رجل.

وليس من اليسير كل اليسر أن نتمثل فى أذهاننا سير هذه الموقعة مستعينين بوصف بوركارت، وعلى كل فإن ما روى له فى هذا المكان عن هذه الموقعة لا يفسر لنا روايات المتقدمين. فهو يذكر أن بدرا تقع فى سهل تحده من الشمال والشرق الجبال الوعرة، ومن الجنوب تلال صخرية، ومن الغرب كثبان رملية متنقلة. وينساب من الجبال القائمة إلى الشرق جدول غزير المياه فى مجرى صخرى فيروى حراجا مترامية الأطراف من النخيل وبساتين ومزارع إلى الجنوب الغربى من تلك البليدة. وتحول الرمال الكثيفة دون عبور التلال الغربية التى ينبسط وراءها سهل جدب يصل إلى الشاطئ ولا ينبت فيه سوى نباتات الأرض الملحة.

وشاهد بوركارت على مسيرة ميل تقريبا جنوبى البليدة قبور المسلمين الثلاثة عشر الذين استشهدوا فى وقعة بدر، ويذكر ابن إسحاق أن النبى وقف هو والمسلمون عند الماء الذى على أقرب منحدر للمدينة بينما وقف المكيون على منحدر مقابل له (انظر سورة الأنفال، الآية: ٤٢) «إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم» (أى على ساحل البحر)، وقد حجب كثيب العَقَنْقَل المكيين عن أعين المسلمين، ويفصل هذا الكثيب عن بدر وادى يَلْيَل، ويروى الواقدى أن المسلمين كان وجههم شطر الغرب بينما كان أهل مكة يواجهون الشرق والشمس فى أعينهم. وبدأ المكيون الموقعة فى الصباح فتسلقوا العقنقل منحدرين إلى الوادى فى حين أمر النبى أصحابه ألا يهاجموا عدوهم إلا إذا أذن لهم، وعلى هذا

فينبغى أن نبحث عن ساحة القتال عند سفوح التلال الشرقية المجاورة. ولابد أن الآبار كانت فى هذا الموضع وهى الآبار التى هدمها المسلمون إلا أقربها إلى العدو وبنوا عليه حوضا وأقاموا عريشا للنبى، وألقوا بقتلى عدوهم فى واحد من الآبار التى خربوها.

ويروى المقدسى أن بدرا بليدة مساحلة للبحر تشتهر بنخيلها، وفيها ماء النبى ومكان الموقعة المشهورة وبعض مساجد بناها ملوك مصر، ويذهب البكرى إلى أنها ماء وبها عينان ينمو عندهما الموز والكرم والنخيل، ويقول إنها على مسيرة ثمانية وعشرين فرسخا من المدينة، ويذكر المسعودى أنها على مسيرة ميلين وثمانية بُرُد من المدينة، ويرى البكرى أن بين بدر وثغر الجار ستة عشر ميلا، أما ياقوت فيقول إن بينهما مسيرة ليلة واحدة.

المصادر :

(١) Burckhardt: *Reisen in Arabien* عام ١٨٣٠، ص ٦١٤ـ٦١٩ .

(٢) Doughty: *Travels in Arabia* ، ص ١٦٠ .

(٣) البكرى: المسالك والممالك، طبعة ڤستنفلد، ص ١٤١ .

(٤) المقدسى : المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣،. ص ٨٢ـ٨٣ .

(٥) المسعودى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٨، ص ٢٣٧ .

(٦) ياقوت : المعجم، طبعة ڤستنفلد،جـ ١، ص ٤٢٧ وما بعدها .

(٧) الواقدى، ترجمة ڤلهوزن، ص ٣٧ـ٩٠ .

(٨) ابن سعد، طبعة سخاو، جـ١، ص ٦ـ١٨ .

(٩) الطبرى، طبعة ده غويه، جـ١، ص ١٢٤١ وما بعدها .

(١٠) تاريخ اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ٢، ص ٤٥ـ٤٦ .

(١١) Caetani: *Annali dell Islam* ، جـ١، ص ٤٧٢ وما بعدها.

(١٢) Buhl فى Orientalische Studien ، جـ١، ص ٧ـ١٣ .

[بول Fr. Buhl]

+ بدر أو بدر حنين: بليدة جنوبي غرب المدينة على مسيرة ليلة من الساحل، وعند ملتقى طريق يخرج من المدينة بطريق القوافل الذى كان يسير من مكة إلى الشام، وهى تقوم فى سهل طوله خمسة أميال (ثمانية كيلومترات)، وعرضه ميلان ونصف الميل (٤ كيلومترات) يحيط به تلال وعرة وكثبان رملية، كما كانت بدر قاعدة لسوق.

وببدر نشبت فى اليوم السابع عشر (أو التاسع عشر أو الواحد والعشرين) من رمضان فى السنة الثانية للهجرة (الموافق الثالث عشر أو الخامس عشر أو السابع عشر من مارس سنة ٦٢٤م) أول وقعة كبيرة فى تاريخ النبى صلى الله عليه وسلم. ولدينا عن هذه الوقعة تفصيلات وافرة جاءت بها المصادر المتقدمة، ومع ذلك فإن من العسير أن نسوق بيانا واضحا بالمعركة والحوادث التى أدت إليها. والذى عليه الرأى الغالب أن أقدم وأوثق رواية فى هذا الشأن هى الرسالة التى بعث بها عروة ابن الزبير إلى الخليفة عبد الملك (أورده الطبرى، جـ١، ص ٢٨٤ وما بعدها) وقد بلغ النبى أنباء بأن قافلة غنية بحملها كانت عائدة من الشام إلى مكة يقودها سفيان بن حرب زعيم عشيرة أمية، فجمع قوة تزيد قليلا عن ثلثمائة مقاتل (حوالى ثمانين من المهاجرين والباقى من الأنصار) وتقدم حتى اقترب من بدر آملا أن يقطع الطريق على القافلة. أما أبو سفيان فقد أرسل إلى مكة فى طلب قوة تحمى القافلة وهى تعبر الإقليم الذى يسهل بلوغه من المدينة. ويقال إن المكيين قضوا أكثر من أسبوع فى طريقهم من مكة إلى بدر، ومن ثم فإن أبا سفيان لابد أن يكون قد أرسل فى طلب هذه القوة قبل ذلك بوقت، وإن كانت المصادر تؤكد أنه لم يفعل ذلك إلا بعدما سمع بأن محمدا صلى الله عليه وسلم يعد العدة لقطع الطريق على القافلة.

وكانت القوة المكية التى يقودها أبو جهل المنتمى إلى عشيرة مخزوم، تتألف من حوالى ٩٥٠ رجلا من جميع عشائر قريش. وقد تلقوا قبل أن يبلغوا بدرا رسالة من أبى سفيان أنه استطاع أن

يخدع المسلمين بشق سبيله شقا متخذا طريقــا أدنى للســـاحل من الطريق المألوف. ومع ذلك فـإن أبا جهل مـضى قدما إلى بدر غير مستمع إلى معارضة بعض الشيوخ وانسحـاب رجال جيشه من عــشــيــرتى زهرة وعــدى، وراح يستعـرض قوته، ولاشك أنه كان يحس هو وأنصــاره أنهم من القــوة بحـيث لا يجـرؤ النبى على مهـاجمـتهم (سـورة الأنفال، الآية ٤٩) .

والظاهر أن النبـى لم يعلم بالحـملة التى كان يقـودها أبو جهل حتى مـساء اليوم السابق للمعركة حين اعتقل بعض رجاله سقـاءً مكيا عند آبار بدر. وكان مـعسكر المكيـين لايزال بعـد بعيـدا عن الأنظار خلف تل من التلال. وكـان مثل هذا اللقـاء خليقـا بأن ييسـر على النبى أمـر إقناع أنصــاره بـالقـتـال، ذلك أن الانسحـاب فى مثل هذه الظروف كان أمـرا يخدش الـشرف. وفى صـبـيحـة اليوم التالى بادر محـمد صلى الله عليه وسلم بالاسـتيـلاء على الآبار، وملأها جميعا بالرمـال إلا البئر التى هى أقرب الآبار إلى العـدو، وأقـام عندها رجـاله. وبذلك اضطر الـعـدو إلى أن يقـاتل فى سبـيل مورد للماء يركـن إليه، ولم يكن له فى ذلك اخـتـيـار. وكل مـا يمكن أن يقـال عن سيـر المعـركـة أنه كان ثمـة مبارزات فردية أعقبـها اشتباك عام بين الجيـشين، وأما الشىء المحقق فـهو أن المكيـين نزلت بهم هزيمة فـادحة، فـقد قتل منهم نحـوا من سبعـين رجلا (من بينهـم أبو جـهل ونـيف وعـشـــرة من وجوههم) وأسـر قرابة سـبعين أسـيرا أفتُدوا بعـد بمبالغ كبيـرة، ولم يقتل من المسلمين إلا خمسة عشر رجلا تقريبا.

وكان ذلك نكبة على المكيين، ولكنها لم تكن نكبـة تعـجـزهم عن الحـركـة. صـحيح أن فقد كـثير من وجوههم كان خطيراً، ولـكن فقدان هيـبتـهم ربما كان هو أفـدح ما أصابـهم. وكان اسـترداد هذه الهـيبـة يقتـضـيهم أن يثـأروا من النبى، على حـين أن ذلك كـان بالنسبـة للمـسلمـين تأييدا لإيمـانهم أفـاءه الله عليهم (سـورة الأنفال، الآية: ٤٣،١٧)، وقـضـى النبى وقـتـا طويلا يدعـو ربه فيستجيب الله له ويعده بالنصر (سورة الأنفال، الآية ٧، ٩) ويرى المسلمون فى

ذلك عقابا طالما أنذر به الكافرون، ومن يومها أصبحت مكانة النبى نفسه فى المدينة أقوى بكثير. وأصبح من شهدوا بدرا من المسلمين، ويقال لهم «البدريون»، يعدون طبقة الأشراف ذوى الفضل، ويقال إنهم كانوا فى معظم ما ورد عن «ديوان» عمر الطبقة العليا بين المسلمين.

ونهض النبى بحملة ثانية على بدر فى شعبان أو ذى القعدة سنة ٤هـ (يناير أو أبريل سنة ٦٢٦) تحقيقا لوعد وعد به أبا سفيان عندما انسحب من أحد. وكان لدى محمد صلى الله عليه وسلم ولدى المكيين قوات أكبر. ولكن لم يحدث قتال بين الفريقين.

وقد ذكر بدرا الجغرافيون الذين كتبوا عن جزيرة العرب مثل ياقوت (جـ١، ص ٥٢٤) والبكرى (ص ١٤١) والمقدسى (ص٨٢) والمسعودى (ص ٢٣٧). ودرس الرحالة بورخارت J.L Burchardt موقع بدر على ضوء المعركة التى وعاها فى ذهنه (Reisen in Arabien سنة ١٨٣٠، ص ٦١٤ـ٦١٩).

المصادر:

(١) المعركة: ابن هشام، ص ٤٢٧ـ٥٣٩ .

(٢) الواقدى، ترجمة ڤلهاوزن، ص ٣٧ـ٩٠ .

(٣) الطبرى، جـ١، ص ١٢٨١ـ١٣٥٩

.

(٤) Caetani : *Annali*، جـ١، ص ٤٧٢ـ٥١٨ .

(٥) Fr. Buhl : *Das Leben Muhammeds* ، ليپسك سنة ١٩٣٠، ص ٢٣٨ـ٢٤٥ .

(٦) W. Montgomery Wattat : *Muhammed Medina* أوكسفورد سنة ١٩٥٦، ص ١٠ـ١٦ .

(٧) M. Hamidullah : *The Battlefields of the Prophet Muhammad*، ووكنغ سنة ١٣٧٣هـ = ١٩٥٣، ص ١١ـ١٧ .

خورشيد [مونكومرى وات W. Montgomery Watt]

بديع

من أسماء الله الحسنى. وكلمة بديع فى معنى اسم المفعول يكون القصد منها «مُخْتَرَع» Discovered أو مبتدع، وهى من مصطلحات علم البلاغة وتدل على صور الكلام وأجناسه، ومن ثم كان علم البديع فرعا من علوم البلاغة. والشاعر ابن المعتز هو أول من ألف بالعربية فى هذا الموضوع. وكلف الشعراء المتأخرون باستعمال جميع المحسنات البديعية فى القصيدة الواحدة. وتعرف مثل هذه القصائد بالـ «بديعيات». وممن اشتهر بنظمها صفى الدين الحِلّى وابن حجة وغيرهما (انظر كتاب حاجى خليفة، Mehren : *Rhetorik der Araber* ص ٩٧).

تعليق على مادة «بديع»:

كانت كلمة بديع بمعناها الاصطلاحى فى علم البلاغة تشمل المحسنات البلاغية والتشبيه والاستعارة وغير ذلك لأن علم البديع أول من وضع فيه كتبا سماه «البديع» هو ابن المعتز وقد جمع سبعة عشر نوعا منها الاستعارة والكناية والتجنيس وغير ذلك مما هو داخل الآن تحت علم البيان وعلم البديع وعلم المعانى، لأن تخصيص مسائل هذه العلوم ومعرفة حدود كل لم يعرف حينذاك، فإن أول ماعرف منها «البديع» حتى جاء عبد القاهر الجرجانى فحدد موضوعات المعانى والبيان. فعلوم البلاغة على أيام عبد القاهر تميزت وانفصلت وكان ذلك فى القرن الخامس الهجرى، ثم جاء بعده السكاكى المتوفى عام ٦٢٦هـ فألف كتابه «مفتاح العلوم» جعله فى النحو والصرف والمعانى والبيان والبديع فانمازت الحدود ووضحت الرسوم، ولم يأت بعده من زاد شيئا من أصول علوم البلاغة الثلاثة إلا ما كان من علم البديع، فإن علماء مصر والشام قد زادوا على ما وضعه أهل المشرق فيه. وقد أوصله ابن أبى الإصبع المصرى المتوفى عام ٦٥٤ هـ إلى التسعين وأضاف إليها من مستخرجاته ثلاثين وسمى كتابه «تحرير التحبير» فى البديع، ثم زادت

الأنواع البديعية عن ذلك كثيرا حتى وصلت إلى مائة وأربعين نوعا.

وأول من نظم قصيدة سرد فيها أشكال البديع وسميت من ثم «بديعية» الشاعر صفى الدين الحلى المتوفى عام ٧٥٠هـ ومطلع بديعيته:

إن جئت سلعا فسل عن جيزة العلم

وأقر السلام على عرب بذى سلم

جمع فيها مائة وأربعين نوعا وجعل كل بيت منها مثالا شاهدا لذلك النوع وذكر اسم النوع البديعى إلى جانب البيت وسمى منظومته «الكافية البديعية» وله عليها شرح لطيف، وتلاه عز الدين الموصلى المتوفى فى حدود عام ١٣٩٧م ومطلع بديعيته:

براعة تستهل الدمع فى العلم

عبارة عن نداء المفرد العلم

وعقبة تقى الدين بن حجة الحموى المتوفى عام ٨٣٧ هـ (١٤٣٣م) ومطلع بديعيته:

لى فى ابتداء مدحكم ياعرب ذى سلم

براعة تستهل الدمع فى العلم

والتزم فيها تسمية النوع وعلق عليها شرحا مطولا أصبحت به بديعيته سفرا جليلا سماه «خزانة الأدب»، وتلاه عبد الغنى النابلسى المتوفى عام ١١٣٤ هـ (١٧٣١م)((ونظم بديعيتين لم يلتزم فى أولاهما تسمية النوع والتزمها فى الثانية، ومطلع الأولى:

يامنزل الركب بين البان فالعلم

من سفح كاظمة حييت بالديم

ومطلع الثانية:

ياحسن مطلع من أهوى بذى سلم

براعة الشوق فى استهلالها ألمى

وسمى منظومته «نسمات الأسحار».

ثم هناك بديعيات أخرى بعد ذلك. وكل هذه البديعيات من بحر البسيط وعلى روى الميم وكلها فى مدح النبى وفى مدح أصحابه.

عبد الوهاب حمودة

بديع الزمان

(٣٥٨ ـ ٣٩٨هـ) أبو الفضل أحمد ابن الحسين بن سعيد بن يحيى بن

بشر، ولقبه بديع الزمان، وهو شاعر وكاتب رشيق العبارة، قرأ فى بلده همذان على أحمد بن فارس وغيره من النحاة.

وفى سنة ٣٨٠ للهجرة ذهب إلى الرى، حيث نال الحظوة لدى الصاحب ابن عباد فترة من الزمان، ثم خرج منها إلى جرجان حيث عاش فى رعاية أبى سعيد محمد بن منصور.

وفى سنة ٣٨٢ للهجرة ذهب إلى نيسابور ودخلها فقيرا مجردا إذ خرج عليه اللصوص فى الطريق وسلبوا ما كان معه. ولقيه أبو بكر الخوارزمى شيخ الأدباء فى عصره على غير ما كان يحب، وما لبث أن دعى ليناظره فى فروع الأدب فى جمع من الناس. وقد ذكر لنا فى وصفه لهذه الحادثة أنه انتصر على أبى بكر (ترجم هذا الوصف فون كريمر V. Kremer فى Kul-turgesch، جـ٢، ص ٤٧١ وما بعدها) وإن كان هذا يبدو محلا للشك. وأذاعت هذه الحادثة صيته، ولما توفى الخوارزمى بعد ذلك بسنوات خلفه بديع الزمان فى مكانته. ووجد حماة له فى خراسان وسجستان وغزنة، ثم استقر به الأمر فى هراة، وهناك تزوج من ابنة الحسين بن محمد الخشنامى.

ويظهر أن مقامات البديع، وهى إحدى مصنفاته، قد أهداها إلى خلف بن أحمد أمير سجستان الذى نجد وصف رعايته للبديع فى الرسالة رقم ١٧٣ . وكانت كلمة «مقامة» قبل بديع الزمان معناها «العظة» (انظر: مروج الذهب، ص ٤٣١) أو الخطبة (انظر: الجاحظ: كتاب البلغاء ص ٢١٨، س١٣). فلما أطلقها بديع الزمان على ما أنشأ أصبح لها ما يشبه معنى الكلمة اليونانية «ميمه» ومعناها «الحوار الممتع».

ويزعم الهمذانى أنه أنشأ أربعمائة مقامة ليست واحدة منها كالأخرى. وهذا الزهو لا يبرره ما بقى لنا من مجموعة مقاماته التى تشتمل على إحدى وخمسين مقامة، بعضها يشبه البعض الآخر.

وموضوع هذه المقامات فى العادة هو «الكدية» أى إعمال الحيلة لكسب المال، وفيها يظهر البطل شيئا من العلم والفصاحة والبداهة. ويحسن أن نقول إن بعض المقامات تصف الحياة فى

بغداد فى عهده، أما البعض الآخر فيتكلم عن تاريخ قديم مثال ذلك:

المقامة التى يظهر فيها الشاعر ذو الرمة، والمقامة التى تتحدث عن محمد بن إسحاق الصَّيْرى المتوفى فى سنة ٢٧٥ للهجرة، والمقامة التى تصور مشهدا فى حياة سيف الدولة المتوفى سنة ٣٥٦ هـ .

وموضوعات هذه المقامات تتضمن المناظرة فى الدين، والمواعظ والأحاجى الشعرية، كما تتضمن أيضا حيل الشحاذين واللصوص. ويذهب الحُصْرى إلى أن مقامات بديع الزمان أخذ فكرتها عن الأربعين حديثا لابن دريد (انظر: زهر الآداب، جـ١، ص ٢٥٤ . طبعة ٣٠٥ هـ).

أما رسائل بديع الزمان، ويبلغ عددها ٢٣٣ رسالة، فأغلبها مكاتبات خاصة بذل فى تدبيجها من الجهد ما يجعلها جديرة بالنشر. وأغلب الذين كتبت إليهم هذه الرسائل كانوا من ذوى المجد والشهرة، وإن كان لا يذكر منهم الآن إلا القليل مثل: المؤرخ ابن مسكويه والأديب أبى بكر الخوارزمى.

وموضوع هذه الرسائل فى العادة أمور خاصة كطلب إعادته بعض الكتب، أو الشكوى من خراجه، وبعضها يتناول مسائل أعظم خطرا كالرسالة رقم ١٦٧ التى تصف انتشار الزندقة الشيعية.

وقد اختار الثعالبى (يتيمة الدهر، جـ٤، ص ١٩٥ــ٢٢٤) منتخبات من شعر البديع أوردها فى يتيمته، واختار غيرها ياقوت وذكرها فى معجمه، أما الديوان الذى نشره فى القاهرة عبد الوهاب رضوان ومحمد شكرى سنة ١٩٠٣م فلا يشتمل إلا على ٨٤ صحيفة، وأغلب قصائد البديع أنشأها فى مدح سادته.

طبعات المقامات:

طبعت فى الآستانة سنة ١٢٩٨ هـ، وفى بيروت سنة ١٣٦٧ هـ وهى طبعة منقحة وعليها شرح للشيخ محمد عبده، وطبعت فى القاهرة حوالى سنة ١٩١٠م وعليها شرح لمحمد محمود الرافعى.

طبعات الرسائل:

أما الرسائل فطبعت فى الآستانة سنة ١٢٩٨هـ، وفى القاهرة سنة

١٣٠٤ هـ على هامش خزانة الأدب لابن حجة، وطبعت فى بيروت سنة ١٨٩٠م وعليها شرح لإبراهيم أحدب الطرابلسى.

وقد أحصى بروكلمان ماكتب فى اللغات الأوربية عن الهمذانى (جـ١، ص ٩٤). وترجمة البديع التى ذكرها ياقوت فى معجم الأدباء (جـ١، ص٩٤ـ١١٨) أخذ معظمها عن الثعالبى ونقل بعضها عن كتاب تاريخ همذان لشيرويه.

[مركوليوث D..S. Margoliouth]

براءة

كلمة عربية معناها الخلاص من الشىء أو التحرر منه. ويستعملها أهل الشام بمعنى: امتياز أو جواز سفر أو إجازة علمية. ومن هذا القبيل البراءة (برات) التى تمنحها الحكومة العثمانية إلى الأساقفة قبل مباشرتهم لأعمال منصبهم.

وقد وردت هذه الكلمة بآية لها شأنها فى صدر سورة براءة، وفيها يأمر الله المؤمنين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بالحج وبرعاية العهد فى الأشهر الحرم. فالزمخشرى يقول إنه كان هناك عهد بين المسلمين وبين مشركى مكة وغيرهم من العرب، ثم إن المشركين نقضوا هذا العهد إلا أناسًا منهم هم بنو ضَمْرَة، وبنو كنانة، فقرأ محمد صلى الله عليه وسلم على المؤمنين الآية التى نزلت عليه، وهى **«براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين»** ويفسر المسعودى هذه الآية فى كتابه التنبيه والإشراف (ص٣٦٠) فيقول: «ثم وجه النبى صلى الله عليه وسلم أبا بكر الصديق رضى الله عنه فى ذى الحجة ليحج بالناس ونزلت عليه سورة براءة فبعث بسبع آيات من صدرها مع على بن أبى طالب وأمره أن يقوم بها على الناس بمنى إذا اجتمعوا وقال: أذن فى الناس أنه لا يدخل الجنة كافر ولايحج بعد هذا العام مشرك ولايطوف بالبيت عريان. ومن كان له عند رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد فهو له إلى مدته. وأجل الناس أربعة أشهر من يوم تنادى ليرجع كل قوم إلى مأمنهم، ثم لا عهد لمشرك ولا ذمّة».

وتقول الروايات إن هذه الحوادث وقعت سنة تسع للهجرة.

المصادر:

Geschichts des Qorâns : Noldeke-*Schwally* الطبعة الثانية، ص ٢٢٢ .

[كاراده ڤو B. Carra de Vaux]

١ - براءة هذا الاسم مشتق من الأصل العربى برء الذى يستعمل فى كثير من الأحيان للدلالة على المعنى العام: «الخلاص، الإعفاء» (من واجب أو من تهمة - ومن ثم «البراءة» - من خطر أو مسئولية) وهو معنى يتكرر فى القرآن. ويرتبط بهذا فكرة «البرء من داء، الشفاء» الذى يعبر عنه هذا الأصل أيضا فى اللغة العربية الفصحى. وثمة، بلا شك، سبب وجيه يحملنا على أن ندرك أن برء بمعنى خلق مأخوذ من اللغة السامية الشمالية، وهو معنى قرآنى أيضا حين يكون الحديث عن الله (*Foreign vocabulary of the Qoran* : Jeffery باروده سنة ١٩٣٨، ص ٧٦).

وترد كلمة «براءة» مرتين فى القرآن، فهى تدل بلا ريب فى الآية ٣ من سورة القمر على «الأمان، الحل» على أن تفسيرها حين ترد فى بداية سورة التوبة (وبراءة هى أيضا اسم من الأسماء التى تطلق على هذه السورة) أمر فيه بعض المشقة: «براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين»، والآية التالية التى تجعل العهد أربعة أشهر قد تثير الافتراض بأن الإشارة هنا إلى «الأمان والإمهال». على أن التفسير المأثور يشرح هذه «البراءة» على أساس من الآيتين ٣،٥ اللتين تجعلان الله والرسول بريئين من المشركين (انظر ترجمة بلاشير للقرآن وتعليقاته) وعلى ذلك فإن البراءة تشير إلى «النكث بالعهود» وهو ضرب من النبذ من الجماعة أو الإخراج من حظيرة الدين تكون معقّباته المخيفة هى النقيض تماما للأمان: «والحق إن «برئ» هو المصطلح الذى يطلق على شخص أو أشخاص قطعوا كل علائقهم بشخص أو بجماعة، والغالب أن ينصب ذلك على إخوانهم فى القبيلة. ويدخل المصطلح براءة فى تلك العبارات التى تدل على

«الإقصاء أو الإبعاد من حماية الشرع» و«يمين البراءة» هي اليمين التى ذمها الحديث (انظر بخاصة: أبا داود: السنن، رقم ٣٢٥٨) وإن كانت قائمة اليوم، ومحصلها أن يحلف شخص أنه يكون بريئا من دين الإسلام ومن أمان الله إذا كانت يمينه باطلة. ويقول الشيعة بالبراءة من أعداء على وذريته، وهذه البراءة تقابل الولاء لهذا البيت (وعلى خلاف الشعيرة الكاملة لبراءة الولاية انظر ذم المذهب الحنبلى فى *La profession de foi d'ibn Batta* : H. Laoust، دمشق سنة ١٩٥٨، ص ١٦٢).

والأحوال المخزية [للمشركين] التى اقترنت بكلمة براءة على ضوء هذا المفهوم تبرر فى قول بعض فقهاء المسلمين أنه لم يكتب فى أول سورة التوبة باسم الله على خلاف سائر السور.

ويرد فى مصطلح الفقه «براءة الذمة» أو «البراءة» فحسب أى«البراءة من الالتزام بشىء»، مثال ذلك أن «بيع البراءة» هو البيع الذى يخلو من الضمان فيكون فيه البائع محررا من أى التزام فى حالة وجود عيب فى السلعة يبيح فى الأحوال العادية فسخ البيع (انظر *Instituzioni:* Santillana جـ٢، ص ١٤٩ عن وجود تشابه عجيب فى الصيغ بهذا الشأن بين مصر الإسلامية وتوسكانيا المسيحية)، ومن ثم يستعمل مصطلح «تبرئة» استعمالات مختلفة للدلالة على جميع ضروب الأفعال المعلنة لشىء أو المرتّبة له التى تحلّ من المسئولية. ويمكن أن نذكر «التبرئة» المتبعة الآن بين بدو مراكش، وهى «غرامة يؤديها والدا القاتل لوالدى القتيل نظير استمراره فى العيش بين ظهرانى القبيلة» (*Textes :* Loubignac *arabes des Zober* ، باريس سنة ١٩٥٢، ٣٥٩). وانظر أيضا الاستعمال المماثل لبراءة ﴾ براه الملحوظ فى إقليم بيت لحم (حدّاد *Zeitschrift des Deutschen Palaestinavereins* فى سنة ١٩١٧، ص ٢٢٣).

ويمكن أن نذكر فى هذا المقام المصطلحات المشتقة من براءة:

(١) «المبارأة» وهى ضرب من الطلاق يتم بموافقة الطرفين يبرئ

الزوج والزوجة نفسيهما بنزول الجانبين عن كل مالهما من حقوق (Bergstraesser–Schacht : *Grundzuege*، ص ٨٥، Santillana: *Instituzioni*، جـ١، ص ٢٧٢، ابن رشد: بداية، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٥، جـ٢، ٦٦، وهو يسوق تعريفا دقيقا بالمقارنة ببعض صيغ الطلاق الأخرى).

(٢) «الاستبراء» وله مدلولان متمايزان كل التمايز (أ) استبرأ الجارية: لايمسها حتى تبرأ رحمها ويتبين حالها هل هى حامل أو لا، وذلك قبل انتقالها إلى سيد آخر (ب) فعل يأتيه المرء بيده اليسرى ليستفرغ بقية البول وينقى موضعه ومجراه حتى يبرئهما منه، أو الاستنجاء الذى يجب أن يعقب إزالة الضرورة (لسان العرب، جـ١، ص ٢٥، أبو الحسن: على رسالة ابن أبى زيد، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٠، جـ١، ص ١٤٤).

وننتقل بعد إلى النظرية العامة فى الفقه كما نجدها فى الكتب القديمة، فنجد أن فكرة البراءة فيها ماثلة فى القاعدة التى يرتضيها أهل السنة بعامة ويؤيدها مذهب الأشعرى وهى :«الأصل براءة الذمة» ومعنى هذا بحسب الرأى الذى يأخذ به المرء أنه لا التزام يقيده إلا ما حدده الله، أو أنه فى حالة غياب الدليل على العكس فإن القول الطبيعى هو البراءة من الالتزام.

و«البراءة الأصلية» بالمعنى الأول تشمل فكرة دينية، وهى أنها تناقض نظرية المعتزلة التى تقوم على مفعولية الأحكام فى جملة من الأفعال الإنسانية، وترى أن جميع الأفعال الأخرى السابقة للشريعة المنزلة والتى لا تخضع للتقويم العقلى تكون جميعها غير شرعية (فى رأى البعض) أو جميعها مباحة (فى رأى آخرين) أو ليست لها صلاحية شرعية (فى رأى فريق ثالث، انظر الغزالى. المستصفى، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧، جـ١، ص ٤٠-٤٢، ١٢٧-١٣٢، أو انظر أحسن من ذلك. الآمدى. الإحكام، طبعة القاهرة سنة ١٩١٤)، وهذان الكتابان يرفضان نظرية المعتزلة. إلا أن علماء أهل السنة جميعاً أو يكادون (ويذكر فى هذا المقام استثناءان لذلك عند المالكة ذكرهما

الباجى فى الإشارات، طبعة تونس سنة ١٣٥١هـ، ص ١٢٣، ١٣٠، ١٣١ـ١٣١، وينادى بحث Lapanne-Joinville فى *tra-vaux Semaine Internat, Droit Mustman*، باريس سنة ١٩٥٢، ص ٨٥ بتصويبات معينة) يرون أن الأحكام الشرعية تقوم على الإطلاق وبلا استثناء على الشريعة المنزلة. وقبل نزول هذه الشريعة وفى خارج نطاقها لايكون لأفعال الإنسان «حكم». وهذا الضرب من العزوف من حيث المبدأ عن الحكم، وهو عزوف يجب ألا يلتبس بالإباحة، ينكر فكرة قيام أى التزام.

أما بالمعنى الثانى الذى لم يحاول المؤلفون مع ذلك أن يفرقوا بينه وبين المعنى الأول (والخلط واضح فى كتب الشافعية والحنفية المسماة «الأشباه والنظائر»: انظر السيوطى، طبعة القاهرة سنة ١٢٩٨هـ، ص ٢٩) فإن «البراءة الأصلية» سواء اقترنت بمبدأ «استصحاب حال» أو لم تقترن فإنها تدعم من حيث النظر حلولا لا حصر لها (سواء كانت قواعد فقهيه حاسمة أو فروضا فقهية فحسب)، وذلك فى ميدان الفقه كله (Lapanne-Joinville: بحثه المذكور، ص ٨٢ـ٨٨، Brunchvig فى *Levi Della Studi Vide* جـ١، ص ٧٥).

على أن كلمة «براءة» قد استعملت استعمالا متزايدا بمعنى حسى للدلالة على وثائق مكتوبة مختلفة الأنواع (والجمع «براءات» أو «براوات») بحكم تطور فى المعنى يبدأ بفكرة «الأداء» وإن شئت الدقة فهى بلا شك «الأداء المالى والإدارى» (الخوارزمى: مفاتيح العلوم[1]، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٠، ص ٣٧ Lokkegaard : *Islamic Taxation*، كوبنهاغن سنة ١٩٥٠، ص ١٥٩، *Iran in fruethislam. Zeit.* : Spuler فيسبادن سنة ١٩٥٢، ص ٣٣٨ـ٤٥٨).

ويرد المعنى الأول فى نصوص المعاملات التى تتعلق بالمكوس الجمركية، وفى المعاهدات التى كانت تبرم مع الدول المسيحية منذ القرون الوسطى، وخاصة ما كان يبرمه منها الحفصيون (بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين) وكان اللفظ يرد فيها بالنسخ اللاتينية أو الرومانية

---

(١) الذى جاء فى نص كتاب الخوارزمى: مفاتيح العلوم: «البراءة حجة يبذلها الجهبذ أو الخازن للمؤدى بما يؤديه إليه.

Traits de Paix et de:) ، *Arabra, Albara* Mas-Latrie *Commerce* باريس سنة ١٨٦٦ـ١٨٧٢، ارجع إلى الحاشية). ويستطيع المرء كذلك؛ أن يحس فى هذه المواضع بمعنى «الرخصة الرسمية» التى اكتسبتها الكلمة. وما إن حل هذا الوقت حتى أصبحت تستخدم فيما نستطيع أن نسميه «رخصة، شهادة، إجازة» وهى الألفاظ التى نطلقها على مختلف الوثائق المكتوبة التى تصدر من الهيئات الإدارية أو تقدم إلى هذه الهيئات، مثال ذلك «المطالبة المالية أو أمر الأداء» ،«جواز سفر»(*Suppl.: Dozy*، جـ١، ص ٦٣) و«علامة يرفقها «الأمين» بسلعة (السقطى: *Manuel de Hisba* ، طبعة كولان وليفى بروفنسال، باريس سنة ١٩٣١، ص ٦١)، و«التماس أو عريضة تقدم للسلطان» (*Berbère Orientale:* Brunschvig، جـ٢، ص ١٤٤، تعليق٣). وقد جمعت لغات شبة جزيرة أيبيريا واحتفظت بمعان من هذا القبيل مثل الكلمة القطلونية *albara* والكلمة القشتالية: *albala*، والكلمة البرتغالية: *alvara* .

وتعرف اللغة العربية الفصيحة المحدثة المصطلح «براءة التنفيذ» الذى يطلق على البراءة التى تمنح للقنصل، و«براءة الثقة» التى تطلق على أوراق الاعتماد الديپلوماسية (انظر معجمى Wehr, وBercher).

وفى العربية العامية بشمالى إفريقية يشيع استعمال: براءة ، براء، والغالب أن يكون ذلك بصيغة التصغير «بريّة» ومعناها «الخطاب، أو الرسالة أو التذكرة» فحسب (ومن ثم الكلمة البربرية برات ولها نفس هذا المعنى). أما فى فاس فقد أدى تطور معنى «بريّة» إلى إطلاقها فى العربية على فطيرة مرقوقة على هيئة فطيرة تطوى كطى الرسالة (Brunot : *Textes arabed de Rabat*، جـ٢، الحاشية، باريس سنة ١٩٥٢، ص ٤٠).

ويجب علينا آخر الأمر أن نذكر المصطلح الكثير الشيوع فى الشرق وهو «ليلة البراءة» بالتركية «برات كيجه سى» وبالفارسية: «شب برات» وهو يطلق على ليلة النصف من شعبان، وتعد من الأعياد الدينية (انظر البحث

الذى قدمه ح.خ. أردم: برات كيجه سى حقنده بر تدقيق، أنقره سنة ١٩٥٣). وقد فات المعنى الدقيق لهذه الكلمة هنا عن الكاتب لأن جميع التفاسير التى تسوقها التفسيرات المأثورة أو العلماء الغربيون ليست مقنعة، وهى : «الأمان» (لأولئك الذين كتب لهم الحظ السعيد فى هذه الليلة)، و«الوحى» (نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم) و«الخلق» (للكلمة: ويشير هذا هنا إلى اللفظ العبرى «بريئة» انظر پلسنر، فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، مادة «رمضان»). ولعل من المناسب أولا لتوجيه البحث الاشتقاقى أن نفصل بقدر ما يسعنا من دقة فى أمر قدم المصطلح والظروف المحيطة بمنشئه، ذلك أننا لا نجده شائعا فى نصوص القرون الوسطى التى تتناول الاحتفال بليلة النصف من شعبان.

والاستعمال الإدارى للمصطلح فى ظل الأتراك العثمانيين قد تطور بصفة خاصة بصيغة «برات» (انظر ما يلى) التى يميزون بينها وبين صيغة براءت.

المصادر:

ذكرت فى صلب المادة.

خورشيد[برنشڤيك R. Brunvschvig]

(٢) وقد طور الخوارج موضوع «البراءة» بما يعرف عنهم من غيرة دينية وتوكيد لانفصالهم عن غيرهم، فالبراءة عندهم، على خلاف الولاية التى هى الواجب العقيدى للتضامن وبذل العون المفروض على المسلم، هى واجب إنكار كل من لا يستحق هذا الاسم، ونستطيع أن نجد عند مؤرخى الفرق جميعا التطبيقات الخاصة التى أخذت بها الفرق المتعددة إزاء مبدأ «البراءة». ونحن إنما نستطيع أن نهتدى إلى عرض مباشر كامل لهذه المسألة عن طريق علماء الأصول الإباضية. وأقدم نص انتهى إلينا هو لأبى زكرياء الجناونى (القرن السادس الهجرى = القرن الثانى عشر الميلادى) وهو يفرض على البالغ الرشيد أن يبرأ من: (أ) الكافرين فى الدنيا والآخرة، أحياء أو أمواتا، معروفين أو مجهولين. (ب) «الإمام الظالم» (جـ)«المذمومين» فى القرآن،

و«الموصــوفــين بالمعـصــيــة». (د) المرء المعروف بشخصه الذى يرتكب الكبيرة.

والحكم فى أمـر أطفـال الأشخـاص الذين تجـوز عليهم البـراءة يرجأ حـتى يبلغوا سن الرشـد. و«البراءة» تبطل إذا كفِّر عنها المذنب بالتوبة.

المصادر:

(١) أبو زكرياء الجناونى: كتاب الوضع فى الـفــروع، القـــاهرة سـنة ١٣٠٣هـ، ص ١١٠ وما بعدها .

(٢) Sachau: *Ueber die religioesen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ost-Afrika* فى *Mitteilungen des Semi-nars fuer Orientalische Sprachen, Westasiatische Studien* سـنـة ١٨٩٩، ص ٦٧ ومابعدها .

(٣) Motylinski: *L'Aqida des Amadhites* فـى *Rec. XIV Congr des Or.* ص ٤٠٩ وما بعدها .

خورشيد [روبيناتشى R. Rubinacci]

براق

أطلق هذا الاسم الذى يتـصل بالبرق فى الأثر للدلالة عـلى مـا امـتطاه النبى ليلة المعراج.

وقـد أشـيـر فـى القـرآن (سـورة الإســـراء، الآيـــة الأولـى، ســـورة النـجم، الآيـات من ١ - ١٨) إلـى رؤيا

للنبى رأى فـيهـا أنه حُـمل من مكة إلى بيت المقــدس، وصـــعـد مـن هناك إلى السماء. والحـيوان الذى امتطاه النبى لا يصـفه القـرآن ولا يذكـر اسمـه، ولكن المفسرين يقولون إن محمدا كان فى تلك الليلة فى الحـجر بالبيت الحـرام وجاءه جبريل بالبراق.

وقـد وشّيت هذه الأسطورة كـثيـرا وأصبـحت موضـوعا من الموضـوعات المحـبــوبة التى توحى إلى الشـــعـراء ومصـــورى المنمنمات. وهـناك أوصاف مسـتفيضـة للبراق تصوره على هيئة فـرس لهـا رأس امـرأة وذيل طاووس. ويوجد مقـال قيم عن هذا الموضوع فى *Magasin Pitteresque* (١٨٧٦م، ص ٣٠٤)، أعيد فيه نشر منمنمة فارسية عجيبة.

وقد نشرت صورة أخرى للبراق فى نفس المجلة (سنة ١٨٨٤م، ص ٤)، أخذت عن مخطوط أويغورى مشهور يشتمل على ترجمة القصيدة الفارسية عن ليلة المعراج المنسوبة لفريد الدين العطار (طبعة Pavet de Courteille، وانظر أيضا، أبو الفدا، والبخارى إلخ)، وقد امتطى البراق أيضا إبراهيم عندما ذهب لزيارة ابنه إسماعيل فى منفاه بمكة (انظر الطبرى: تاريخ الفرس، ترجمة زوتنبرغ، جـ١، ص ١٦٥).

[كارا ده فو B. Carra de Vaux]

تعليق على مادة «براق»

فى حديث الإسراء والمعراج أن النبى صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به أتى بدابة «دون البغل وفوق الحمار أبيض، يضع خطوه عند أقصى طرفه» وهذا هو الوصف الوارد فى الأحاديث الصحاح للبراق. وهى أحاديث لاشك فى صحتها عند أهل العلم بالحديث. بل هى فى جملتها متواترة قطعية الثبوت. وهذا الوصف وصفه به النبى صلى الله عليه وسلم، ليس من أقوال المفسرين كما يزعم كاتب المادة. وإن لم يصدق هو وأمثاله ذلك فلا شأن لنا بإقناعهم، إذ أن هذه الشئون من الغيب الذى لا يدخل تحت الحس والمشاهدة، فلا يؤمن به إلا من يؤمن بأصل الإسلام، وبنبوة محمد ورسالته، فمن شاء أن يناظر فليناظر على أصل الإسلام أولا.

وقد كان لكاتب المادة مندوحة أن يتحاشى الألفاظ الجافة فى تعبيره.

وهذا البراق ليس حيوانا كما يظن الكاتب من ظاهر لفظ «دابة» الذى عبر به عنه فى الأحاديث، لأنه من أمور الغيب التى أخبرنا بها النبى صلى الله عليه وسلم مما وراء هذه المادة التى فى متناول الحس البشرى. ولا يستطيع العقل الإنسانى أن يفهم مدلول هذه الأشياء الخارجة عن نطاق قوته التى منحت له: إلا بالتعبير عنها بألفاظ تدل على مدلولات مما يُحَس ويُرى ويشعر، كما جاء وصف الجنة والنار فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وكما جاءت بعض أوصاف فى الأديان السابقة، على لسان الأنبياء قبل نبينا، صلى الله عليهم أجمعين.

إن هذه الأمور الغيبية إنما أمرنا بالإيمان بها كما وردت، لا نتكلف أن نصورها بأكثر مما عبر عنها الله فى كتابه أو رسوله فى سنته، وقد جعل الله من أول فضائل المؤمنين أنهم (الذين يؤمنون بالغيب) فيصدقون رسولهم فيما أخبرهم، مما غاب عن حسهم وقصرت عقولهم عن إدراكه، وليس بضارهم شيئا أن يؤمنوا به، بل فى الإيمان به كل الخير: ثقة النفس بالله، والاعتراف بقدرته وضعف الإنسان فيتبع أوامر ربه كلها، فيما فهم وما لم يفهم، وفيما أحب وفيما كره (ألم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) [سورة البقرة آية ١ـ٣].

والمثل على ذلك حاضرة. يأمر أحدنا طفله بأمر كله لطفله نفع ورضى، والطفل يعجب لأبيه، ويرى أمره أحيانا مخالفا عقله الصغير، وليس بمستطيع أن يدخله فى نطاق تصوره ، ومع ذلك يأبى أبوه إلا أن يلزمه الطاعة ولعله فى بعض الأمور لو خالف أباه كان فيها هلاكه.

ويرى الرجل العاقل أشياء من عمل من هم أكبر منه عقلا وعلما، ينكرها ويجزم بأنها خطأ لا صواب فيه، ثم إذا أمكن لغيره أن يفهمه علتها أو ملابساتها علم أنه أنكر صوابا. وأن العلة إنما كانت فى قصور فهمه.

وإنا لنقرأ كثيرا عن أبحاث الراصدين من علماء الفلك فنجد فيها أخبارا عما ظهر لهم من الرصد والحساب من أبعاد الكواكب من الأرض التى نعيش عليها، لا يمكن للرجل العادى الذى لم يدرس هذه العلوم أن يتصورها (بعض الكواكب يبعد عن الأرض ٢٢٠ ألف سنة ضوئية، أى باعتبار أن الضوء يسير فى الفضاء بسرعة ١٨٦ ألف ميل فى الثانية الواحدة) وإنما يصدّق بها ثقة بالعلماء الذين بحثوا ونقبوا، وقد يكون الخطأ فى حسابهم جللا، ولعل الغلطة فى رقم من أرقام حسابهم تنتج فروقا بما لا يتصور عده من ملايين الأميال.

هذا كله فى عقل إنسانى أمام عقل إنسانى، فماذا نرى فى عقل إنسانى ضعيف أمام قدرة الخالق وعلمه الذى

يحيط بكل شىء؟ (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا) [سورة الكهف آية ١٠٩].

وأما ما نقله الكاتب من أن بعض الناس تخيل صورة البراق فصوره أو وصفه فذاك شىء لايعرفه الإسلام ولا المسلمون، ولسنا نعبأ إلا بالبراءة منه.

وقد تعرض الكاتب للإشارة إلى الإسراء والمعراج وعبر عنهما بأنهما رؤيا للنبى صلى الله عليه وسلم، وله شىء من العذر فى هذا، إلا فى نسبته إلى النبى، فإن الأحاديث الصحيحة المتواترة صريحة فى أنهما لم يكونا فى عالم الرؤيا، إنما كانا فى اليقظة، بالجسم والروح، وكان هذا موضع الإعجاز، وكان هذا مما أنكرته قريش، ومما ارتد بسببه بعض ضعفاء الإيمان إذ ذاك، ولم تكن قريش لتكذب رجلا يدعى أنه يرى رؤيا فى المنام، فإن هذا مما يمكن أن يكون لكل إنسان، إنما هم ينكرون شيئا معجزا خارجا عن حدود القدرة البشرية، وكاتب المادة إنما تبع فى كلامه بعض من أخطأوا من الكاتبين الإسلاميين فزعموا أن الاسراء والمعراج بالروح، توهما منهم لحديث زعموه عن عائشة أنها ما فقدت جسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء، وهو حديث لا أصل له ولا إسناد. بل هو حديث مكذوب مفترى، وعائشة كانت حين الإسراء طفلة صغيرة، والنبى صلى الله عليه وسلم إنما دخل بها بالمدينة، والإسراء كان بمكة قبل الهجرة.

أحمد محمد شاكر

البرامكة

١ ـ أسرة فارسية من أبنائها الوزراء الأولون من الفرس للخلافة الإسلامية، وليس «برمك» اسم شخص، وإنما هو لقب يطلق على الموبذ فى «نوبهار» وهو منصب دينى وراثى. وكانت الأراضى الملحقة بالمعبد فى يد أبناء هذه الأسرة أيضا، ومساحتها حوالى ٧٤٠ ميلا مربعا (طولها ثمانية فراسخ وعرضها أربعة) أى أكبر قليلا من مساحة إمارتى ليپ Lippe وشامبورغ ليپ Schaumburg-lippe معا. وظلت هذه الضياع، أو جزء منها، فى

حوزة البرامكة إلى عهد متأخر. ويقول ياقوت فى حديثه عن قرية «راون»[1] الكبيرة والكثيرة الخير شرقى بلخ إنها كانت ليحيى بن خالد بن برمك (جـ٢، ص ٩٤٢). و«نوبهار» اسم مشتق من كلمتين سنسكريتيتين هما «نڤا» و«ڤهارا» ومعناهما المعبد الجديد، قال بذلك الحاج الصينى هوان چوانغ فى القرن السابع لميلاد المسيح *Mémoires sur les contrées occidentales*)، ترجمة *St.* Gulien، جـ١، ص ٣٠ وما بعدها *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang*، ص٦٤) بل لقد عرف هذا المعبد بعض جغرافيى العرب مثل ابن الفقيه (طبعة ده غويه، ص ٣٢٢) الذى قال إن نوبهار تعبد فيه الأوثان وليس بيتا من بيوت النار، وإذا أغفلنا بعض مبالغات ابن الفقيه فإننا نجد أن وصفه ينطبق تماما على المعبد البوذى.

ولقد حاول الفرس أن يربطوا بين هذه الأسرة الفارسية الأصل وبين ما أثر عن الدولة الساسانية لأسباب لا تخفى، فجعلوا المعبد البوذى بيتا من بيوت النار (ياقوت، جـ٤، ص ٨١٩ وما بعدها) ونسبوا إنشاءه إلى ملوك الفرس الأقدمين، كما زعم موابذته أنهم من سلالة وزراء آل ساسان (سياستنامه، طبعة *Schefer* ص ١٥١) ولعل هذه المزاعم لم تنشأ قبل عهد هارون الرشيد ثم ذاعت فى المؤلفات المتأخرة التى لم تتأثر بها الروايات المحلية فحسب (فضائل بلخ فى *Chrestomathie persane:* Schefer جـ١، ص٧١) بل تأثر بها العلماء المحدثون أيضا(Browne: *A literary History of Persia*، ص٢٥٧).

وليس من المستحيل أن يكون ابن المقفع، وهو فارسى الأصل، قد وضع أقوالا كهذه، والحق إن معاصره خالدا لم يكن له من النفوذ أيام أبى العباس والمنصور ما كان ليحيى فى عهد هارون الرشيد، ولكن مكانته وكرمه الذى جر المنافع على أهل بيته جميعاً كانا يغريان بوضع الروايات الفارسية التى تعظم من شأن البرامكة (ابن الفقيه، ص ٣١٧).

(١) فى معجم البلدان، طبعة القاهرة عام ١٣٢٤هـ، جـ٤، ص ٦١٥ أنها «بليدة من نواحى طخارستان شرقى بلخ ليست بالكبيرة».

اللجنة

ويقول البلاذرى (طبعة ده غويه، ص ٤٠٩) إن النوبهار خرب فى عهد معاوية، والراجح أن ذلك كان بُعيد عام ٤٢ هـ الموافق ٦٦٣ـ٦٦٤م Marquart : Emamshah (، ص ٦٩). ويقول الطبرى إن الأمير نيزك، وهو من أهل البلاد، صلى فى نوبهار فى زمن متأخر يرجع إلى عام ٩٠هـ (٧٠٨ـ٧٠٩م) وليس لدينا عن آخر البرامكة أبى خالد وأسلافه إلا روايات أسطورية، ولم يستطع ابن خلكان نفسه أن يجزم بإسلام برمك، ويذهب ابن الفقيه (ص٣٢٤) إلى أن خالدا هو ابن برمك هذا من ابنة أمير صغانيان، ويروى الطبرى (جـ٢، ص ١١٨١) فى حديثه عن حملة قتيبة بن مسلم على العصاة فى بلخ عام ٨٦ هـ الموافق عام ٧٠٥ م أن زوج الموبذ كانت من السبايا. وأنها أمضت ليلة مع عبد الله أخى قتيبة وأنها حملت بخالد فى هذه الليلة، ثم أطلق سراحها مع بقية الأسرى. وظاهر مما أضافه الطبرى عن أصل هذ القصة أنها من وضع أبناء عبد الله، لتشريف هذا البيت الفارسى بالدم العربى، كما ذهب البعض، أو لتقريب البيت العربى من البرامكة أصحاب الحظوة عند الخلفاء . ومن المحتمل أن نجد فى هذه القصة التاريخ المضبوط لولادة خالد. أما وفاته فقد ذكر أنها كانت عام ١٦٥هـ الموافق ٧٨١ ـ ٧٨٢م، ومعنى ذلك أنه كان فى الخامسة والسبعين عند ما بلغته الوفاة . وكان أبوه برمك مبرزاً فى الفلك والفلسفة والطب، وهو الذى عالج الأمير مسلمة بن عبد الملك من داء ألم به (الطبرى ، المصدر المذكور). ويستدل من هذا على أن برمك ترك موطنة ورحل إلى دار الخلافة، وكان ذلك؛ كما تقول روايات متأخرة ، فى عهد الخليفة عبد الملك عام ٨٦هـ الموافق ٧٠٥م، وهو العام الذى توفى فيه الخليفة. ويظهر أنه عاد إلى موطنه بعد ذلك . وفى عام ١٠٧هـ (٧٢٥ ـ ٧٢٦م) أعاد ، بأمر الوالى أسد بن عبد الله، بناء بلخ التى كانت قد خربت(الطبرى، جـ٢ ، ص ١٤٩٠).

ولا نعرف عن ولادة خالد وتعلمه إلا القليل، وليس هناك من الأخبار ما يدلنا على تاريخ تقربه من الخليفة أبى العباس، أو سبب هذا التقرب الذى بلغ من الوثوق حداً جعل زوج كل من

الخليفة ووزيره ترضع ابنة الأخرى (الطبرى ، جـ٢ ، ص ٨٤٠). وبعد عام ١٣٢هـ الموافق ٧٤٩ ـ ٧٥٠م أسند إلى خالد الإشراف على ديوان الخراج. وتقول بعض المصادر إنه كان يلقب بالوزير وقتذاك (المسعودى : التنبيه والإشراف ، ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢ *Frag.* *Hist Arab* ، طبعة ده غويه، ص ٢١٥ ، ص ٢٦٨) ويظهر أنه كان أول الكتاب الذين حملوا لقب الوزارة . ولم يذكر الوزير أبو سلمة على أنه أول «وزير لبيت محمد» بين الكتاب . ولعله كان وزيراً بالمعنى الذى يفهم من هذه الكلمة فى القرآن (سورة طه، آية ٢٩ وما بعدها) أو بالمعنى الذى ورد على لسان أبى بكر فى المصادر التاريخية (الطبرى ، جـ١، ص ١٨١٧ ، س ٦٦، ص ٢١٤٠، س ١١). بل لم يكن خالد نفسه وزيراً بالمعنى الذى كانت تحمله هذه الكلمة فيما بعد. ولم تقف شهرته عند القدرة فى الحكم والسداد فى المشورة بل تعدت ذلك إلى البراعة فى الحرب . وانضم تحت لواء أبى مسلم وقائده قحطبة بن شبيب مناصراً آل محمد ومحارباً دولة بنى أمية . واستعمل على طبرستان بين عامى ١٤٨هـ (٧٦٥م) و ١٥٢هـ (٧٦٩م) وخرّب أثناء ذلك مَصْمَغَان فى جبل دَمَاوَنْد (*Eranshahr* : Marquart، ص ١٣٨) ويقال إن أهل طبرستان بعد هذا الانتصار نقشوا على دروعهم صورة خالد وسلاحه (ابن الفقيه، ص ٣١٤). وفى عام ١٦٣هـ (٧٧٩ ـ ٧٨٠م) ظهرت براعته الحربية فى الاستيلاء على صمالو، وهو من حصون الروم، مع أنه كان قد طعن فى السن (الطبرى، جـ٣ ، ص ٤٩٧).

وأول ما نجد خالداً يشير على الخليفة المنصور فى قصة تخطيط بغداد عام ١٤٦هـ الموافق ٧٦٣ ـ ٧٦٤م، وفى تنازل عيسى بن موسى عن حقه فى ولاية العهد عام ١٤٧هـ الموافق ٧٦٤ ـ ٧٦٥م . وتنسب له مبان كثيرة ببغداد، كما ينسب له تخطيط مدينة المنصورة فى طبرستان أثناء ولايته عليها؛ وقد نصب قبيل وفاة المنصور عاملا على الموصل بعد أن طلب إليه الخليفة أن يدفع ٢٫٧٠٠٫٠٠٠ درهم ، كما نصب ابنه يحيى على آذربيجان.

ويقال إن أهل الموصل لم يوقّروا عاملا كما وقروا خالداً ، مع أنه لم يكن يلجأ إلى القسوة قط فى تأديبهم . ويذهب المسعودى (المروج ، جـ٦ ص ٣٦١) إلى أن أحداً من أبنائه لم يضارعه فى نبل خصاله.

ويذكر ابن خلكان أن ابنه يحيى توفى فى الثالث من المحرم عام ١٩٠هـ (التاسع والعشرين من نوفمبر عام ٨٠٥م) بالغاً من العمر السبعين أو الرابعة والسبعين، فيكون قد ولد بلا ريب عام ١٢٠هـ (٧٣٨م) أو قبل ذلك ببضع سنين، وهو ـ على خلاف أبيه ـ لم يشتهر إلا بأنه كان عاملا ووزيراً، فلم يرو عنه غزو أو فتح . وأهم ما خلفه من الأعمال قناة سيحان بالبصرة (الطبرى، جـ٣ ، ص ٦٤٥، البلاذرى ، ص ٣٦٣). وعهد إليه الخليفة المهدى بتأديب ابنه هارون عام ١٦١ هـ (٧٧٧ ـ ٧٧٨م) وبعد عام ١٦٣هـ (٧٧٩ ـ ٧٨٠م) كان يحيى يشرف على ديوان الرسائل لولى العهد الذى استعمل على الغرب (أى جميع الولايات غربى الفرات) بما فى ذلك أرمينية وآذربيجان . وتعرضت حياته للخطر فى الفترة القصيرة التى حكم فيها الخليفة الهادى، لاتصاله الوثيق بهارون الذى رغب خصومه فى إرغامه على النزول عن حقه فى ولاية العهد. ولكن ما كاد هذا يصل إلى الخلافة حتى استوزر يحيى، وكان لا يزال يدعوه «يا أبت» ، وأعطاه سلطة لا حد لها. ومكث يحيى يحكم بمعاونة ولديه الفضل وجعفر سبعة عشر عاماً (٧٨٦ ـ ٨٠٣م) . أما ابناه الآخران موسى ومحمد فيندر أن يرد لهما ذكر.

وكان الفضل المولود عام ١٤٨ هـ (٧٦٥ ـ ٧٦٦م) أكبر ابنى يحيى وأعظم من أخيه شأناً واستُعمل بين عامى ١٧٦ هـ (٧٩٢ ـ ٧٩٣م) و ١٨٠هـ (٧٩٦ ـ ٧٩٧م) على الولايات التى كانت تشمل الجبال وطبرستان ودُنْباوَنْد وقومِس كما استعمل مدة من الزمن على أرمينية وآذربيجان وكذلك على خراسان من عام ١٧٨هـ (٧٩٤ ـ ٧٩٥م) إلى ١٧٩ هـ (٧٩٥ ـ ٧٩٦م). ويقول اليعقوبى (تاريخه، جـ٢ ، ص ٥١٦) إنه لم يوفق فى حروبه فى

أرمينية، أو فى داغستان بنوع خاص . وتنسب إليه فى خراسان أعمال ليس من المعقول أن يكون قد قام بها فى مدة ولايته القصيرة على هذه البلاد. ويقال إنه جند للخليفة ٥٠٠،٠٠٠ من الخراسانيين أرسل عشرين ألفاً منهم إلى بغداد وظل الباقون فى خراسان (الطبرى، جـ٣ ، ص ٦٣١) وأنه أحرز عدة انتصارات باهرة وشيد الكثير من المساجد والرباطات وحفر قناة جديدة فى بلخ *Chrestomathie:* Schefer *Persane*،، جـ١ ص ٧١ ، ٨٨) وشيد مسجداً جامعاً جديداً فى بخارى ، وهو أول من أدخل القناديل فى المساجد فى رمضان (نرشخى . طبعة Schefer، ص ٤٨). ويروى المسعودى (المروج ، جـ٦، ص ٣٦٣) أن الفضل عكف فى الأيام الأولى لولايته على اللهو والصيد ولم ينته عن ذلك إلا بعد أن جاءه كتاب من أبيه.

أما جعفر الذى استفاضت شهرته فى القصص فيما بعد ، والمولود عام ١٥٠ هـ (٧٦٧م) والذى كان فى السابعة والثلاثين من عمره عند ما بلغته الوفاة، فإن الناس لم يمتدحوا منه إلا حسن خطه وبلاغة منطقة وعلمه بالفلك، ويؤثر عنه أنه كان مثلا يحتذى فى اتخاذ الأزياء، وهو أول من استعمل رباط الرقبة لطول عنقه (الجاحظ: البيان والتبيين، جـ٢ ص ١٥١) وترد أسباب صلته بالخليفة - ولم يكن أبوه يحيى راضياً عنها - إلى رذيلة مشهورة فى الشرق (الطبرى ، جـ٣ ، ص ٦٧٦م) . ويبدو أن جعفراً لم يفارق الخليفة إلا فى رحلة قصيرة إلى الشام عام ١٨٠ هـ (٧٩٦ - ٧٩٧م) لكى يصلح بين قبائل العرب التى كان يقاتل بعضها بعضاً ، كما فعل أخوه موسى قبل ذلك بأربعة أعوام ، ومع هذا فقد أسرف فى التعبير عن حزنه لفراق الخليفة ورغبته فى العودة إليه (الطبرى ، جـ٣ ، ص ٦٤٢). واستعمله الخليفة على ولايات واسعة عدة مرات، ولكنه لم يكن يذهب إليها، وإنما كان يحكمها دائما نوّاب من قبله . ولا نستطيع أن نجزم من المصادر التى بين أيدينا بأنه أشرف على شئون الدولة بنفسه باعتباره وزيراً أو نعين المبانى والأعمال التى قام بها. ولا يدل على نفوذه إلا ظهور اسمه على سكة الخليفة.

ولم يكن لأبيه نفسه من سعة النفوذ خلال الأعوام السبعة عشر التى قضاها فى الحكم ما يروى عنه، وكان عليه فى الاعوام الأولى لحكمة أن يعرض شئون الرعية على الخيزران أم الخليفة المتوفاة سنة ١٧٣ هـ الموافق ٧٨٩ ـ ٧٩٠م، فلما توفيت احتجز الرشيد الخاتم من جعفر وعهد بجانب كبير من أمور الرعية إلى الفضل بن الربيع وهو الذى نافسهم وخلفهم على دست الوزارة فيما بعد . وفى عام ١٧٩ هـ الموافق ٧٩٥ ـ ٧٩٦م خلف الفضل محمداً بن خالد البرمكى فى الحجابة وكان استعمال على بن عيسى بن ماهان على خراسان مخالفاً لرغبة الوزير (الطبرى ، جـ٣ ، ص ٧٠٢). وفى حجة عام ١٨١هـ (أوائل عام ٧٩٨م) أجيب إلى طلبه فى اعتزال الحكم والبقاء فى مكة (الطبرى ، جـ٣ ، ص ٦٤٦)، ولكنه عاد إلى بغداد فى العام التالى ، ويظهر أنه تسلم أزمة الحكم مرة أخرى.

ويتضح من هذه الأقوال أن نكبة البرامكة سبقتها تمهيدات من زمان طويل ، ولم تكن راجعة إلى رغبة فجائية للخليفة . ففى الليلة الأولى من صفر عام ١٨٧ هـ (٢٩ يناير عام ٨٠٣م) قتل جعفر بأمر الخليفة وأعقب ذلك زج يحيى وأبنائه الثلاثة الآخرين فى السجن وصودرت أملاكهم وأعطى الأمان لأقارب الوزير، ولم يلحق بمحمد ابن خالد، أخى يحيى، وأسرته مكروه؛ ثم أمر الرشيد فعلق رأس جعفر على جسر بغداد الأوسط، كما علق نصفا جسمه على الجسرين الآخرين، واحتجز الوزير وأبناؤه فى مدينة الرَقَّة. ومات يحيى والفضل قبل الخليفة ، ولا نعرف شيئاً عن مصير موسى ومحمد. ويظهر أن عمْران بن موسى كان الحفيد الوحيد للوزير البرمكى الذى برز فى الشئون العامة ، فقد ذكر فى حوادث سنة ١٩٦هـ الموافق ٨١١ ـ ٨١٢م أنه دافع عن المدائن بلد آل ساسان أمام جيش المأمون (الطبرى ، جـ٣ ، ص ٨٥٩ وما بعدها)؛ ثم ورد ذكره مرة أخرى سنة٢١٦هـ (٨٣١م)نائباً لعامل السند (المصدر السابق، جـ٣ ، ص ١١٠٥). كما ذكر أبو القاسم عباس بن محمد

البـرمكى على أنه واحد من آخـر وزراء الدولة السامـانية (Barthold : *Turkestan wepochu mongolskago nachestuija* جـ٢ ، ص ٢٧٨ متبعاً رواية الكرديزى) ولم يرد مـا يفيـد نسبـته إلى هذه الأسـرة، وفى القرن الخـامس الهجـرى (الحادى عـشر الميـلادى) نجـد حسن البـرمكى الدانشـمندى قد أسـفر عدة مـرات بين الدولة الغزنوية وبلاط الخليفة (البيهقى ، طبـعة مـورلى Morely، ص ٤٤١ وما بعـدها). أما مـحمـد بن جهم البـرمكى المترجـم المشهور لـكتاب «خداى نـامه» فـالراجح إنه كـان واحـداً من مـوالى البرامكة ، كما ذهب البعض، وكذلك كان المنجم الذى ذكـره الطبـرى (جـ٣ ، ص ٤٩٧ ومـا بـعـدها) فى حـوادث سنة ١٦٣هـ (٧٧٩ ـ ٧٨٠م).

ولا تسـاعـدنا المعلـومـات التى بين أيدينا فى إحـصـاء أعـمـال الـبـرامكة وتقدير فضائلهـم ومساوئهم. والشائع أنهم كـانوا مـسلمين معـروفين بالتـقى اشـتـهـروا بحـجـهم وبالمبـانى التى شيدوها، بيـد أن خصومهم يتـهمونهم بعدم الاحتفال بالإسلام وتـعاليمه، فقد أورد الجـاحظ ببـيتين من الشـعـر فى كـتابه «البـيـان والتبـيين» (جـ٢ ، ص ١٥٠) لشـاعر مجـهول - وإن كـان ابن قتيـبة قد نسبـهما فى «عيـون الأخبار» (ص٧١، طبـعة بروكلمـان) للأصمـعى اللغوى ـ قال فيهما :

إذا ذُكـر الشـرك فى مـجلس
أنـارت وجـوه بنـى برمـك
وإن تـلـيـت عـنـدهـم آيـة
أتوا بالأحـاديث عن مـروك[1]

(انظر فـيـما يخـتص بهـذا الكتـاب مـصنف حمـزة، طبعـة Gottwaldt ، ص ٤١). وقال شاعر آخر (البيان والتبيين، وعيـون الأخبار، المصـدران المذكوران) عن نفسه:

---

(١) ورد فى عيـون الأخبـار، طبعة دار الكتب المصرية جـ١، ص٥١، هامش رقم ٢ من كـتـاب مـروك أنه «محرف عن مزدك، واليه ينسب المزدكية وقد خرج فى أيام قـباذ بن فـيروز فبـدل شريعـة زرادشت واسـتحل المحـارم وسوى بين الناس فى الامـوال والنساء والعبـيد، وكثر اتباعه، وعظم شـأنه وتبعه قـباذ نفسه ولم يزل كـذلك حـتى ولى كـسـرى انوشروان فقتله، واباد اتباعه».
اللجنة

إن الفــــــراغ دعـــــــانــى
إلــى ابتـناء المســــــاجـــــــد
وإن رأيــى فـــــيـــــهـــــا
كـــرأى يـحــيى بن خــــالد

ويقال ان المنصور اتهم وزيره خالدا بأن هواه مع الفــرس (الطبـرى، جـ٣، ص ٤٢). ويقـول الطـبـرى (جـ٣، ص ٥٧٢ وما بعدها) إن الهادى اتهم يحيى بالكفـر، والراجح أن يكون الرشـيد قـد أوقع بالبـرامكة لتـهم مـثل هذه، ولكن شيـئاً من هذا لم تذكـره المصادر. ومما يدل على أن سـقـوط البـرامكة له صلة بالعـودة إلى تعاليم الإسـلام الحقـة أن السكة بعد سنـة ١٨٧هـ لم تكن تحمل اسم الخليـفة أو ولى عهـده كمـا كانت الحال منذ عهد المهدى.

ولم ينكر أحـد من أنصـار البـرامكة أنهم لم يغنوا الدولة فـحـسب، بل أغنوا مواليهم أيضـا، وكان المؤرخون يميلون دائمـاً لأهل القلم لأسـبـاب واضـحـة، ولذلك فإن التاريخ، حتى الذى برئ من التحيز للفرس، أسرف فى مدح البرامكة الذين كـانوا يعـتـبـرون منشـئى هذه الطبقة، وسكت عن كثـير من مساوئهم. ويجب ألا نعتمد كثـيرا على ما يقال من أن عـهد هارون الرشـيد كـان العصـر الذهبى للخـلافة الإسـلامية (الـطبرى، جـ٣، ص ٥٧٧ ومـــا بعـــدها) أو أن الرشيد أحسن الحكم طالما كان البرامكة مــعــه كـــمـــا زعم بعـض المؤرخين (المســعـودى: التنبـيـه، ص ٣٤٦، *Frag. Hist. Arab.*، ص ٣٠٩)، ومع هذا فـــإن الرواية الشائعة تؤيد حكم المؤرخين فى الحالتين. أو أنهم اسـتطاعوا أن يوطدوا النظام فى ولاية عربية خـالصة كولاية الشام.

المصادر:

(١) ضياء الدين برنى:زخبار برمكيان، فــى *Chrestomathie persone:* Schefer جـ٢ ص٢-٥٤ .

(٢) المســعـودى: مـروج الذهب، جـ٦، ص ٣٦١ وما بعدها، ص ٣٨٦ وما بعدها .

(٣) ابن خلكـان: ترجـمـــة ده سـلان، جـ١، ص ٣٠١ وما بعدها. ، جـ٢، ص٤٥٩ ومابعـدها، جـ٤،ص١٠٣ ومابعدها.

(٤) الطـبـرى، انظر الفـهـرس. (انظر كـذلك المـصادر المذكـورة بصلب المادة).

[بارتولد W. Barthold]

٢ ـ خالد بن برمك

لا نكاد نعرف شيئاً عن نشاط خالد حتى ظهر حوالى نهاية العصر الأموى فى صفوف الحركة الهاشمية، وهنالك وكل إليـه تـوزيع الغنائـم فى جـيش قَحْطَبَة. ثم أقامه الخليفة الجديد السفاح بُعيد ذلك على ديوانى الجند و الخراج، ثم عـهد إليـه الإشـراف على هذا المكتب كله حتى لقد أصبح له ـ فى قول مؤرخ من المؤرخين الإخباريين ـ شأن الوزير. وأحق بالخـدمة الشـخصـيـة للخليفـة، فـأتاح لـه هذا شـرف رؤية ابنـتـه هو ترضعها زوجـة السفاح على حين كانت زوجتـه هو أيضاً مرضعـة لابنة مولاه. وظل خالد فى عهـد المنصور يلعب دورا هاما، دون أن يكون اليد اليمنى للخليفة كمـا تردد كثـيرا علـى سبيـل التأكـيد. ويظهـر أنه ظل عاماً على الأقل مـديرا لديوان الخـراج، ولو أنـه سـرعـان مـا أقـصى من الإدارة المركـزية بفـعل أبى أيوب المتـآمـر. وأقيم خـالد واليـا على فارس، ويبدو أنه قضى فى هذا المنصب نحـوا من سنتين. ثم نراه بعـد ذلك فى بغـداد يقنع الخليـفـة ـ فى قـول رواية مشـهورة ـ بالعـدول عن تدميـر إيوان كـسـرى، وقـد اشـتـرك سنة ١٤٧هـ (٧٦٤ـ٧٦٥م) فى المناورات التى حملت عـيـسى بن مـوسى علـى النزول عن حقـوقه فى الخـلافة، وبذل الـنصيـحة لأبى عبيد اللّه معاوية الذى كان وقتذاك عـائداً من الرى. وأقـيم خـالد من بعـد واليا على طبرسـتـان، وبقى فيها حوالى سبع سنين (وقـد اشتهـرت السكة التى ضربت باسمه بين سنتى ١٥٠و١٥٤هـ = ٧٦٧ـ٧٧١م) واستـولى على حصن أستـونا وَنْد قرب دَمَـاوَنْد وحبب إلـيه سكان هذين الإقليمين حـيث أقام المدينة الجديدة المنصـورة. والراجح أن هذا هو الوقت الذى أصبح فـيه حفيـده الفضل بن يحـيى أخا فى الرضـاع لـهارون بن المهـدى. والظاهر أنه قـد فرضت عليـه غرامـة كبـيرة آخر الأمـر سنة ١٥٨هـ (٧٧٥م)، أى قـبيل وفـاة المنصـور، ثم أعـفـى منهـا وأقـيم واليـا علـى إقليم الموصل، وكانت قد شبت فى هذا الإقليم

فـتنة كـرديه. ونجده فى بدايـة خلافـة المهــدى فى فـارس، والظاهـر أنه أبلى أيضاً البلاء الحسن كـما فعل ابنه يحيى فى نفـس الوقت، وذلك فى حــصــار صَـمَـالو بأرض الـروم، ولو أنه توفى بعيـد ذلك سنة ١٦٥هـ (٧٨١ـ٧٨٢م) فى الخـامـسـة والسبـعين من عـمـره تقريبا.

المصادر:

(١) Les Barmécides: L. Bouvat ، ص ٣٧ـ٤٣ .

(٢) الطبرى: الفهرس.

(٣) الجهشيارى:كتاب الوزراء والكتاب: الفهرس.

(٤) المسـعـودى: مـروج الذهب، جـ٥، ص٤٤٤ .

(٥) ابن الفقيه، ص ٣١٤ .

(٦) ياقوت، جـ١، ص ٢٤٤ .

(٧) ابن خلكان، طـبـعـة القـاهرة، سنة ١٩٤٨، جـ١، ص ٢٩٥ـ٢٩٦ .

(٨) *Arab–Sassa nian Coins* : J. Walker، لندن سنة ١٩٤٦، ٧٠٦ .

٣ ـ الوزارة وسقوط البرامكة

عندما اخـتـار هارون الرشيـد يحيى بنَ خـالـد وزيراً كـان له رصــيـد من الشــهرة لا بأس به. وقـد عاون يحـيى أباه فى ولايته على أقـاليم مخـتلفة، ثم أقيم هو سنة ١٥٨هـ (٧٧٥) واليا على آذربيجان. وكـان لايزال فى صف خالد فى فـارس عـند بداية عـهـد المهـدى، وأصـبح سنة ١٦١ هـ (٧٧٨م) كـاتب سر الأمـير هارون ومـؤدبه حالاً مـحل أبان بن صدقة، وقد صـحب هذا الأمير فى حـملة صمـالو، ووكل إليـه بصفـة خاصة مـؤونة الجيش. وبعد ذلك بقليل بويع لتلميذه بأن يلى الخـلافة بعد ولى العهـد وأقيم واليا على الأقاليم الغـربية وعلى آذربيجان وأرمـينية، فكان يحيى يدير هذا الجـزء من الإمـبــراطورية الإسلامية. وثبت يحيى فى منصبه بعد وفاة المـهدى، إلا إنه وجد نـفسه مـحل عداوة الخليفة الجـديد الهادى، إذ اتهمه هذا الخليــفـة بنـصـرة هارون علـيـه وتشجيع هارون على تعزيز حقوقه فى ولاية الخـلافـة، وهـو أمـر قـدر له أن ينتـهى بسـقوط الهـادى فى وقت جـد قريب. على أنه حـدث فى الليلة نفسـها

التى ألقى فيها يحيى فى السجن ليلاقى حتفه كما أخبرنا، أن وجد الهادى ميتا، وثمة أقوال تذهب إلى أن الخيزران أم الخليفة التى كانت تؤيد هارون كانت لها صلة بموته.

ومهما يكن من شىء فإن هارون الرشيد قد بادر بمجرد بيعته إلى استدعاء يحيى وعهد إليه تدبير الأمور وفوضه تفويضا عاما فى ممارسة السلطة. وتلقى هذا الكاتب المقتدر لقب الوزير، وأشرك من أول الأمر ابنيه الفضل وجعفرا فى مباشرة الواجبات الإدارية والحكومية. وكثيرا ما كانا يتوليان الرئاسة معه، وكانا يلقبان أيضا بلقب الوزارة فيما يظهر. وظل يحيى فى منصبه سبعة عشر عاما، من سنة ١٧٠هـ (٧٨٦م) إلى سنة ١٨٧هـ (٨٠٣م)، وقد أشار بعض الكتاب إلى هذه الفترة بعبارة «سلطان آل برمك». واشتغل يحيى برد المظالم باسم الخليفة. كما كانت له سلطة اختيار كتابه الذين باشروا العمل وكلاء عنه، وكان يحيى من حيث العمل رأس الإدارة. بل إن وظيفة الخاتم التى أمسكت عنه فى أول الأمر، سرعان ما وضعت تحت إشرافه. وكذلك تقول الروايات بأن الرشيد قد أسلمه خاتمه الخاص، دليلا على السلطة الجديدة التى كان يباشرها الوزير. وهذا الخاتم الذى عهد به إلى جعفر قد عاد إلى يحيى من بعد، ولكنه نزل عنه عندما رحل للإقامة بمكة، ثم رد إلى جعفر بعد أن كان قد استرده يحيى بعد عودته من مكة.

ولم يقنع ابنا يحيى ـ الفضل وجعفر ـ بمجرد مؤازرة أبيهما فى تولى السلطة وإنما باشرا أيضاً مسئوليات هامة. فقد كان للفضل، وهو أكبرهما فضلا عن كونه أخا هارون فى الرضاع، شأن خطير فى السنوات الأولى. ذلك أنه أقيم سنة ١٧٦هـ (٧٩٢م)، أو ربما قبل ذلك، على رأس الولايات الغربية لإيران، وأنفذه الخليفة لقتال يحيى بن عبد الله العلوى الذى كان قد افتتن. واستطاع أن يحمل يحيى هذا على الخضوع بالمفاوضة. وفى العام التالى أقيم الفضل واليا على خراسان فقام فيها بدور الموّفق والبناء، فقد هدّأ من ثائرة إقليم كابل وجنّد هناك جيشا محليا أرسل بعضه، كما قيل، إلى بغداد. فلما عاد الفضل إلى

البلاط ترك نائبا عنه يلى أمر ولايته التى ظل محتفظا بها حتى عام ١٨٠هـ (٧٩٦م). والظاهر أنه كان سنة ١٨١هـ (٧٩٧م) يلى أمر الحكم فى غيبة أبيه. على أنه كان أول من فقد حظوة الخليفة، فقد أغضبه غضبا شديداً فجرده هارون من جميع مناصبه إلا قيامه بتأديب الأمير محمد الأمين، وكان الرشيد قد أخذ البيعة على العهد إليه بالخلافة من بعده سنة ١٧٨هـ (٧٩٤م).

أما جعفر ـ الذى أغرم الكتّاب بتأكيد فصاحته وتضلعه فى الفقه ـ فقد وكلت إليه سنة ١٧٦هـ (٧٩٢م) ولاية الأقاليم الغربية مع أنه ظل مقيما بالبلاط، ولم يتركه إلا سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) لإخماد الفتن التى نشبت فى الشام، ثم أقيم بعد ذلك واليا على خراسان إلى حين، وعهد إليه حرس الخليفة كما عهد إليه منصب صاحب البريد وصاحب السكة والطراز (والحق إن اسمه يظهر على السكك التى ضربت فى الشرق منذ سنة ١٧٦ هـ = ٧٩٢م، ثم على السكك التى ضربت فى الغرب بعد ذلك). وكان إلى ذلك مؤدبا للأمير عبد الله المأمون الذى عهد إليه بالخلافة بعد الأمين سنة ١٨٢هـ (٧٩٨م). وكان فوق ذلك كله صفيّ الخليفة، إن لم يكن ساقيه كما يزعم كثيرا.

أما وقد كان تأديب وليى العهد اللذين رتب لهما أن يقتسما بالفعل الإمبراطورية الإسلامية موكلا إلى ابنى يحيى، فإن السلطة كانت خليقة أن تبقى فى يد آل برمك أمدا طويلا، لو أن الرشيد سمح بذلك. على أن الخليفة عندما عاد من الحج الذى أداه مع حاشيته سنة ١٨٦هـ (٨٠٢ م) قرر فجأة أن يتخلص من سيطرتهم. ففى ليلة السبت غرة صفر سنة ١٨٧ (٢٨ـ٢٩يناير سنة ٨٠٣) أمر بجعفر فقتل، وقبض على الفضل وإخوته، ووضع يحيى تحت المراقبة واستصفيت أملاك جميع البرامكة فيما عدا محمد بن خالد. وترك جثمان الفضل معروضا للناس فى بغداد سنة. أما الفضل ويحيى نفسه ـ الذى كان قد أبدى الرغبة فى أن يشارك ولديه مصيرهما ـ فقد حملا إلى الرقة سجينين. وهناك توفى يحيى فى المحرم سنة ١٩٠

(نوفمبر ٨٠٥) عن سبعين عاما، وتوفى الفضل فى المحرم سنة ١٩٣ (نوفمبر سنة ٨٠٨م) بالغا من العمر خمسة وأربعين عاما.

وهذه النكبة التى حلت بالبرامكة فاجأت معاصريهم فلم يستطيعوا أن يجدوا لها تفسيرا مقنعا، فابتدعوا أسبابا خرافية مثل قصة العبّاسة التى ظلت مدة طويلة تعلو على جميع الأسباب. وقد ظل الأصل فى سقوطهم خفياً فى بعضه على المؤرخين المحدثين، ولكن من العسير أن يقال إنه كان نتيجة لنزوة أصابت الخليفة فجأة. وحتى إذا كان هذا السقوط «قد دبر من قبل» كما قال بارتولد، فإنه يكون قد دبر قبل سقوطهم بوقت طويل، دبره خليفة فرض عليه أن يحتمل وصاية وزرائه فى ضيق متزايد، خليفه اتهمهم فى بعض الأوقات بالجرى على سياسة تناقض مصالحه هو.

ولم تكن وزارة البرامكة حقا هى عهد الوئام الكامل كما صورتها القصص بعد ذلك. إذ بالرغم مما قيل فى هذا الموضوع فإن أسباب الخلاف كانت قائمة بين الخليفة ومؤدبه السابق الذى لم تكن يده قط مطلقة كل الإطلاق فى الحكم. ذلك أنه لم يكن فى السنوات الأولى مضطراً، كما قال بارتولد من قبل، إلى الرجوع إلى الخيزران فحسب، وقد كانت تنصره دائماً وهى بقيد الحياة، بل كان أيضا مضطرا فى كثير من الأحيان إلى الانصياع إلى رغبات الخليفة والالتجاء إلى تلك البراعة التى اشتهر بها كثيرا. بل إنه كان فى بعض الأحيان لا ينجح فى فرض آرائه. ثم إن الرجل الذى أقيم على خراسان خلفا للفضل سنة ١٨٠هـ (٧٩٦) قد ولى على غير ما نصح. وكان الفضل يجد نفسه فى أحيان أخرى مضطرا لأن يتذرع بحجج يأخذ فيها بأوساط الأمور إلى حد كبير. ومن ثم نجده يسرع بالخروج من بغداد إلى الرقة سنة ١٨٣هـ (٧٩٩م) ليصرف النظر عن غضب الخليفة على الفضل ولا يفلح فى ذلك إلا على حساب إنكار مسلك ابنه. وقد حدث فى وقت متقدم عن ذلك كثيرا أن كان للدسائس شأن فى إضعاف مركزه، فقد كان الخليفة عند وفاة أمه متطلعا إلى إسباغ آيات الشرف على رجل حاشيته المصقول

الفضل بن الربيع، وكان قد بدأ منذ وقت طويل يهتم به، ثم أقامه زيادة على ذلك حاجبا سنة ١٧٩هـ (٧٩٥م) مكان محمد بن خالد البرمكى. وكان لهذا الوجيه الجديد نفوذ متزايد فى البلاد، وقد أدرك بعين بصيرته أوجه قصور خصومه وأثار حنق الرشيد عليهم.

وكذلك لم تكن صلات الخليفة بأبناء يحيى على وئام فى جميع الأحوال، ذلك أن الخليفة لم يكن يحبذ السياسة المنحازة إلى العلويين التى كان يسير عليها الفضل الذى لم يكن فيما يبدو قد رزق المرونة المأثورة عن أبيه. وأقصى الفضل عن السلطة سنة ١٨٣هـ (٧٩٩م) قبل أن تحل النكبة بالبرامكة فتدول دولتهم بأربع سنوات. وحتى جعفر - الذى كان ينعم فيما يظهر بثقة الخليفة التامة وبقى سلطانه عليه مدة أطول من سائر البرامكة - لم يأمن شكوك مولاه الجموح وقد عنّف مرة على إساءة استخدام سلطته.

وكان من المألوف جدا بطبيعة الحال أن يتعدل موقف الرشيد من البرامكة أثناء السبعة عشر عاما من سيادتهم، فقد قنع الخليفة عند ولايته الخلافة فى سن الثالثة عشرة بأن يسير على نصيحة والدته ويعفى نفسه من بعض المسؤوليات بإيكالها ليحيى. على أن هذا الموقف الذليل بدأ يثقل عليه، واشتد ذلك عليه منذ زادت رغبته فى فرض إرادته بمرور السنين، على حين راح البرامكة يملئون معظم مناصب الدولة الجليلة بأقاربهم ومواليهم ويعدون العدة لإقامة ما يشبه الوزارة الوراثية، فاصبحوا بذلك دولة داخل الدولة، وهم قد جمعوا فى الوقت نفسه ثروة ضخمة أثارت طمع مولاهم وأصبح كرمهم الذى صار مضرب المثل يستلفت الأنظار باستمرار. وإذا كانت الأسباب المختلفة كافية لتبرير سقوطهم، فإن وحشية المعاملة التى حلت بجعفر كانت بلا شك جزاء للحب الذى أفاءه عليه الخليفة والذى كان من شأنه أن يؤجل الخاتمة المحتومة التى نزلت به؛ على أن التهم التى رمت البرامكة أيام سطوتهم بالزندقة فى بعض الأحيان، ليس لها فيما يبدو نصيب فى النكبة التى حلت بهم، بل إن هذه التهم لم يكن لها فيما يظهر أى أساس من الحقيقة. صحيح

أن هؤلاء الكتّاب الإيرانيى الأصل قد أظهروا اهتماماً خاصاً بالروائع الأدبية التى وفدت من إيران والهند، وكذلك بالمبادئ المختلفة فى الفلسفة والدين وأبدوا الميل إلى الاستماع إلى مناقشتها، ولكن هذه الأمور كانت من الأذواق التى فشت فى المجتمع البغدادى لهذا العصر ولم تلازمها بالضرورة آراء متزندقة. زد على ذلك أن البرامكة قد هيأوا أنفسهم تماما للأخذ بما جرى عليه عرف البلاط العباسى الذى كانوا يعيشون فيه. لقد كانوا يقدرون كل التقدير الشعراء والكتاب العرب، وأبدوا - شأن كثير جدا من الموالى - حبا للظهور بمظهر الكرم مستلهمين التقاليد البدوية. ومع أنهم اتخذوا فى كثير من الأحيان موقف التراضى حيال سكان الولايات أو نحو بعض الدول الخاضعة للدولة، إلا أنهم لم يحاولوا فيما يظهر أن يؤثروا المأمون - ابن المرأة الفارسية - على أخيه. وهم فيما يبدو قد خدموا أولا الخلافة فى كفاية وإخلاص مهدئين خواطر الناس فى إيران الشرقية، ومخمدين للفتن التى نشبت فى الشام بل فى إفريقية، محققين إخضاع المنتقضين بما فيهم العلويون، موجهين أداة الحكم فى نظام وأمان، كافلين للدولة موارد هامة، ناهضين بالمرافق العامة (مثل قناة القاطول وقناة سيحان)، رافعين للمظالم بالعدل والقسطاس على هدى ما حكمت به الشريعة، معززين القضاء بإنشاء منصب قاضى القضاة. ولاشك أنهم بتصرفهم وسلوكهم قد عجلوا بصبغ البلاد بالصبغة الإيرانية التى بدأت تتضح منذ قيام العصر العباسى، نافثين فى الوزارة طابعا لم يَن عن أن يجذب أنظار المقلدين الذين جاءوا بعدهم، على إنه بالرغم من الامتيازات الجديدة التى منحت لهم وهيبتهم الخارقة فإن سلطانهم كان مسألة شخصية إلى حد كبير، شأنها شأن المأساة التى أودت بهذا السلطان، ولايبدو لنا أنهم سعوا بحال إلى تغيير الوزارة على نسق ساسانى نظرى.

ولم يكن نشاط البرامكة مقصورا على السياسة والحكم فحسب، فهم قد حققوا أيضا أموراً هامة فى ميدانى الثقافة والفن. ذلك أنهم بلاشك سلكوا مسلك الرعاة للشعراء، يوزعون العطايا

بين مدّاحيهم على يد جهاز خاص أقاموه لهذا الغرض بالذات، وهو «ديوان الشعر»، وكانوا يرعون العلماء ويجمعون المتكلمين والفلاسفة فى دورهم ويعقدون بينهم مجالس ظلت شهرتها باقية. كانوا يشجعون الفنون، وكانوا هم أنفسهم أرباب العمارة الكبار، خلفوا قصورا عدة فى بغداد، أصبح أشهرها، وهو قصر جعفر، مقر الخلافة من بعد.

وكذلك لم يختف سلطان البرامكة بسقوطهم، بل هو قد ظل نافذا فى السنين التالية على يد وزراء وكتاب تسنموا السلطة فى عهد المأمون، وكان معظم هؤلاء مواليهم وتابعيهم السابقين كما هى حال الفضل بن سهل المشهور. ومن المعروف حقا أن وزراء الرشيد كانوا أيام ظهور البرامكة يجمعون حولهم طائفة من الكتاب ذوى الكفاية البارزة لم يستطع الخلفاء الذين أتوا بعده أن يستغنوا عنهم.

ونجد أخيرا كتب الأدب تشيد بخصالهم الحميدة المشهورة وتبالغ فى ذلك بعض المبالغة أحيانا (حكمة يحيى وما رزق من موهبة التنبؤ بالحوادث، وترفع الفضل وكرمه المبذول، ورشاقة أسلوب جعفر)، على حين نجد بعض القصص، مثل تلك التى دخلت من بعد فى كتاب ألف ليلة وليلة، تضفى الشهرة على شخصية جعفر الوزير وصحبته للرشيد.

المصادر :

(١) *Les Barmécides:* L. Bouvat

(٢) *Le Vizirat Abbaside,* D. Sourdel

(٣) الجهشيارى: كتاب الوزراء والكتّاب، الفهرس.

(٤) ابن عبد ربه: العقد الفريد، طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥ ـ ١٩٥٣، جـ٣، ص ٢٦ـ٣٤ .

(٥) الطبرى: الفهرس.

(٦) اليعقوبى، الفهرس.

(٧) ابن خلكان، هذه المادة.

٤ ـ أفراد آخرون من أسرة البرامكة

كان ليحيى أخٌ هو محمد بن خالد الذى كان حاجبا منذ عام ١٧٢هـ

(٧٨٨م) إلى عـــام ١٨٩هـ (٧٩٥م)، وهو الوحـيـد من أفـراد الأسـرة الذى أمسك عنه الخليفة عند سقوط الأسرة.

وقـد كان له ــ عـلاوة على الفـضل وجـعفـر ـ ابنان آخـران همـا مـحمـد وموسى، وكانا أقل من ذلك تألقا إلا أنه كان لهما شأن فى البـلاط. وقد اشتهر مـوسى بالشجـاعـة فى الحرب، وكـان واليا على الشام سنة ١٧٦هـ (٧٩٢م). وقـد ألقى بهذين الأخـوين فى السـجن سنة ١٨٧ هـ (٨٠٣م) همـــا وأبوهمـا وأخوهما، ولكن أطلق سـراحهما الأمين الذى أبدى نحـوهم الكرم والسـماحـة، وظل موسى بالعراق وحارب فى جيش الخلافـة، ثم انحاز إلى المأمون فأقـامه بعـــد ذلك والـيــا على السـنـد. وتوفى موسى سنة ٢٢١هـ (٨٣٥م) تاركا ابنا يدعى عـمـران خلـف أباه وأبلى البـلاء الحسن فى عدة حملات . أما محمد فقد انضم إلى بلاط المأمون فى مـرو، وفيه خلفه ابنه محمـد وابن أخيه العباس بن الفضل.

ونذكر من سلالة البـرامكة العديدين واحـدا اشتـهـر بالموسيـقى والأدب ألا وهو أحمد بن جعفر الملقب بجَحْظَة وهو حـفـيـد موسى ابـن يحيى والصـاحب الحميم للخليفة المقتدر.

المصادر:

(١) Les Bermécides: L. Bouvat ، ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) الجـهـشـيـارى: كـتـاب الوزراء والكتـــاب، طبــعـة القـــاهرة، ص ٢٩٧ـ٢٩٨ .

٥ ـ النسبة: البرامكة

حمل هذه النسبـة أيضا أشخاص لا ينتسبون إلى أسـرة البرامكة. والطائفة الأولى من هؤلاء تشمل موالى البرامكة وأرقـاءهم الخصـيـان وأحـفادهم. أمـا الآخـرون فكانوا سكانـا لذلك الحى من بغـداد الذى أطلق عليـه اسم البـرامكة. ويشـمل هؤلاء المغنية دنانيـر، والأديب مـحـمد بن الجهم، وفلكيـا شهد حـصار صـمالو ووزيرا للسـامانيين، ورسـولا للغزنويين.

وقام فى زمنْ مـتأخـر عن ذلك عدد من الأسر زعـمت أنها تنتسـب للبرامكة (مثل شربداران فـى خراسان ، وبرامك فى توات). ونجـد أخـيرا قـبـيلة منهـا

أولئك المسميات فى مصر بالغوازى، واللاتى ظللن إلى عهد قريب فى مصر، وتزعم هذه القبيلة أنها من نسل البرامكة.

المصادر:

(١) Les Bermécides: L. Bouvat، ص ١٠٥ وما بعدها .

خورشيد [سوردل D. Sourdel]

البراهمة

كان أبو الريحان البيرونى الأفضل بل الأوحد من بين المؤلفين العرب الذين وقفوا عى أسرار الهند البرهمية، ومصنفه الجليل عن الهند (طبعة وترجمة سخاو سنة ١٨٨٨م، وطبعت الترجمة حديثاً سنة ١٩١٠م) يشهد بأنه درس تلك البلاد دراسة توافرت له فيها مواهب لا نظير لها فى ميادين الفلسفة والأدب والعلوم. وهو حجة فى حديثه عن طبقات الهند والبراهمة وعن طريقة معيشتهم وماهية كتبهم ودينهم وعلومهم.

وقد درس البيرونى اللغة السنسكريتية ونقل منها إلى العربية طائفة من كتبها، وكان ملما بكتب الهنود المقدسة وهى البيذ والپراناث Ve-das Puranans ومطلعاً على كل شىء حتى علم العروض السنسكريتى. أما علم ما وراء المادة عند البرهمية فقد كان محيطا بدقائقه إحاطته ببعض أساطيرهم. وله أبحاث فى موضوع بيضة براهم(١) ومختلف أدوار حياة العالم وفى موضوع الكلپا واليوجا والتناسخ والثواب على الأعمال فى العوالم المختلفة وفى النجاة. وقد ألف البيرونى كتابه هذا فى مدينة غزنة، أعنى فى بقعة كان بها كثيرون من السكان الهنود (حوالى سنة ١٠٣٠م) وكان قد تنقل من قبل فى بلاد البنجاب.

وإذا استثنينا هذا المصنف الجليل فإن معلومات مؤرخى العرب عن مذهب البرهمية وعن الهند شحيحة جدا. أما التفصيلات الوافية أو المعلومات

(١) بيضة براهم اصطلاح يطلقه البراهمة على كل الاثير من جهة استدارته وشكل حركته بل على كل العالم من جهة انقسامه إلى الأعلى والأسفل.
اللجنة

الصحيحة فلا وجود لها حيث يخيل أن هناك من الأسباب ما يدعو إلى توافرها. من ذلك أنك لاتجد لها أثرا فى كتاب المسعودى ولا فى كتاب الشهرستانى على الرغم من تخصص الشهرستانى فى علم الفرق والطوائف والمذاهب الدينية ومن إلمامه بشىء ولو يسير عن البوذية، كما لا تجدها فى الأساطير التى أخرجتها لنا الهند مثل كتاب كليلة ودمنة، ولا فى أحاديث الأسفار والرحلات المسطورة عن الهند بخاصة كالرحلة الموسومة «بعجائب الهند» وكتاب «سلسلة التواريخ». وينبغى أن نلاحظ هنا أن جزيرة سيلان هى البقعة الوحيدة من بلاد الهند التى كانت معرفة العرب بأحوالها أقل منها بأحوال البقاع الأخرى.

ولقد أورد المسعودى اسمى اثنين من مؤلفى العرب صنفا فى موضوع الفرق الهندية، وهما أبو القاسم البلخى والحسن بن موسى النوبختى، وقال هذا المؤرخ إن البراهمة من نسل برهمان وهو ملك مترهب وعالم، عقد مجمعا من الحكماء وسن بمعونتهم قواعد الدين، ووضع نظرية الأدوار الفلكية واخترع أرقام العدد وحسب مقدار حركة المبادرة السنوية للاعتدالين. وفى قول برهمان هذا أن عمر العالم ١٢٠٠٠ دور مقدار كل دور ٣٦٠٠٠ سنة، وأنه ـ أى العالم ـ ينمو ويتسع فى الأدوار الأولى ثم يضمر ويتضاءل وتبطؤ حركته فى الأدوار الأخيرة. ومن قوله فى موضع آخر إن دورة العالم تقدر بسبعين ألف سنة وتسمى «هزروان».

وفى كتاب كليلة ودمنة لا يبدو بيدبا البرهمى إلا فى ثوب الرجل الحكيم صاحب الرأى السديد والنظر الثاقب البعيد. ويقول مؤلف الكتاب عن بيدبا إنه كان فاضلا حكيما يعرف بفضله ويرجع فى الأمور إلى قوله. ويقول مؤلف كتاب الأسفار والرحلات إنه كان بين الهنود رجال وقفوا حياتهم على الدين وعلماء يسمون بالبراهمة وكان من بينهم شعراء يعيشون فى قصور الملوك وعلماء فى الفلك وفلاسفة ومنجمون، ويضع الشهرستانى علماء النجوم والعرافين فى مصاف البراهمة.

أما كتب الأسفار فاهتمامها بالزهاد أكثر منه بالبراهمة، فقد وصفت طرائف حياتهم وصفا حسنا وقالت عنهم إنهم يتخذون من الجماجم البشرية زقاقا لهم وتسمى عندهم باسم بيكرجى أو بيكور تصحيف كلمة بهكشو (انظر كتاب عجائب الهند، *Merveilled de l'Inde* طبعة فان درليث Van der Lith، الفهرس). ويطلق سعدى الشاعر الفارسى وغيره اسم البراهمة على عبدة النار (انظر: بستان، طبعة باربيه ده ميئار Barbier de Meynard، ص٣٣١).

[B. Carra de Vaux كارا ده ڤو]

برهان الدين أحمد

برهان الدين أحمد، القاضى: والى سيواس، ومن أقدم شعراء آل عثمان الغنائيين. ولد فى قيسارية عام ٧٤٥هـ (١٣٤٤م) من أسرة جلها من القضاة. وأتم دراسته فى حلب ثم استقر بمدينة أرزنجان. ونشأت بينه وبين أمير هذا البلد صلة ودمتين وتزوج ابنته، ثم دب الخلاف بينهما فقتله برهان الدين ونصب نفسه مكانه، واستولى على سيواس وقيسارية وقاتل جيشا أنفذه إليه مماليك مصر عام ٧٨٩هـ (١٣٨٧)ولكنه باء بالهزيمة.

وبعد عشر سنوات، أى فى عام ٧٩٩هـ (١٣٩٦م) استعان بالجيوش المصرية على الخلاص من قبائل التركمان التى كانت تناوشه. ولقى برهان الدين حتفه عام ٧٩٩ أو ٨٠٠ أو ٨٠١هـ (١٣٩٧ - ١٣٩٩م) فى نضاله مع قره عثمان المقلب بقره يولق من تركمان القطيع الأبيض. ويمكننا أن نستبعد رواية سعد الدين التى يزعم فيها أن قره عثمان لم يلتق بالقاضى برهان الدين إلا بعد فراره من وجه بايزيد الأول سلطان آل عثمان إلى جبال خربوط.

وصنف برهان الدين فى الأصول، ونظم القصائد باللغات العربية والتركية والفارسية. وقد استطاع المتحف البريطانى الحصول على ديوانه عام ١٨٩٠م. وهو مخطوط فريد نسخ عام ٨٩٨هـ (١٣٩٣م)، وأطراف أجزاء هذا الديوان هو مجموعة الرباعيات المعروفة بـ «تيوغ» وقد وزنت طبقا لعدد المقاطع وزنا مستقلا عن مقدارها (بارماق حسابى). والأثر الفارسى واضح فيها، ولكن لغتها قديمة وفيها كلمات كثيرة من اللغة التركية الشرقية.

ولا يزال قبر برهان الدين موجودا بسيواس وعليه العام المرجح لوفاته وهو ٧٩٩هـ الموافق ١٣٩٧م (انظر Grenard: المجلة الأسيوية، المجموعة التاسعة، المجلد ٢٧، عام ١٩٠١م، ص٥٥) وكذلك نجد فى مدينة سيواس قبر ابنه محمد جلبى المتوفى ٧٩٣م (١٣٩١م) وقبر ابنته حبيبة الملقبة بسلجوق خاتون لأن جدة برهان الدين

لأبيه كانت حفيدة السلطان السلجوقى كيكاوس الثانى (Corpus :Van Berchem Enscript ionum Arabicarum، المجلد الثالث، ص٥٠). وتوفيت حبيبة عام ٨٥٠هـ (١٤٤٦م) ولا تزال سيرتها التى كتبها عزيز بن أردشير الأسترابادى باللغة الفارسية مخطوطة فى مكتبة آيا صوفيا تحت رقم ٣٤٦٥.

المصادر:

(١) ابن حجر العسقلانى، وقد نقل عنه كب Gibb فى كتابه History of Otto-man Poetry ١، ص٢٠٤ وما بعدها، وترجمة الشعر موجودة فى ص٢١٤ وما بعدها، والنص فى جـ٦، ص١٦ وما بعدها.

(٢) P.Melioranski، النص وترجمة عشرين رباعية واثنى عشر تيوغ (Vostotshniya zamietki ص١٣١ وما بعدها)

(٣) سعد الدين تاج التواريخ، جـ١، ص١٣٣ جـ٢، ص٤١٠.

[إيوار Cl. Huart]

+ برهان الدين أحمد، القاضى: شاعر من شرقى آسية الصغرى (يكشف فى آثاره عن خصائص من اللهجة الآذرية) ورجل علم وتقلبات وعواصف، وكان قاضيا فوزيرا فأتابك فسلطانًا.

ولد برهان الدين فى الثالث من رمضان سنة ٧٤٥ (٨ يناير سنة ١٣٤٥م) فى قيسارية (وهى الآن قيصرى)وأبوه شمس الدين محمد كان قاضيا من الجيل الثالث انحدر من صلب قبيلة سالور الأوغوزية التى كانت تنزل فى الأصل خوارزم. وتلقى برهان الدين تعليما كاملا فى فروع المعرفة المألوفة، على أبيه أول الأمر، ثم فى مصر ودمشق وحلب، وعاد إلى مسقط رأسه سنة ٧٦٦هـ (١٣٦٤ - ١٣٦٥) حيث آنس الأمير القائم بالحكم غياث الدين أرتنا فى هذا الشاب البالغ إحدى وعشرين سنة كل ما يرضيه حتى أنه رفعه إلى مرتبة القاضى (فى مكان شمس الدين محمد الذى كان قد توفى قبل ذلك بعام) بل أعطاه يد ابنته. ولم يقف الأمر ببرهان الدين عند هذا

الحد إذ اشترك سراً فى فتنة البكوات التى قتل فيها حموه سنة ٧٦٧هـ (١٣٦٥ ـ ١٣٦٦م) وقد لعب دوراً هاما فى عهد الأمراء العاجزين من أسرة أرتنا الذين خلفوا حماه: وزيرا وأتابك حتى نادى بنفسه سلطانا فى البلاد الخاضعة فى البلاد الخاضعة لبيت أرتنا سنة ٨٧٣هـ (١٣٨١ ـ ١٣٨٢م؛ انظر إسلام أنسيكلوپيدياسى، الكراستين ٣٢، ٣٠٩)، واتخذ قاعدة لحكمه فى سيواس مع ممارسة حقوق السلطان (ضرب السكة باسمه وذكر هذا الاسم فى الخطبة).

وقد حفلت السنوات الثمانى عشرة التى تولى فيها السلطنة بالصراع المتصل مع البكوات المنقضين فى الداخل وبالحروب مع جيران أقوياء مثل القرمانية والعثمانية. وكان برهان الدين دائما أبدا مغامرا مقداما إلى حد لايتصوره العقل، ومن ثم حارب جيشا مصريا متفوقا عليه فنزلت به الهزيمة سنة ٧٨٩هـ (١٣٨٧م) على أنه سرعان ما لجأ إلى عون مماليك مصر أنفسهم ليعينوه على الآق قويونلى الذين كانوا يشقون طريقهم من الشرق، وهنالك قاتل مع الآق قويونلى بك أماسية وبك أرزنجان المنتقضين. وحلت اللحظة الحاسمة حين أمر بقتل شيخ مؤيد والى قيسارية المتمرد، وهو فعل أسخط عليه قره يولق عثمان بك الآق قويونلى.

وتوفى برهان الدين فى معركة مع الزعيم الآق قويونلى فى قره بل، على أن سعد الدين يقول إن ذلك كان فى جبال خربوط التى كان برهان الدين قد فر إليها أمام السلطان بايزيد الأول وثمة بعض الأخبار كتبت ببواعث أخرى (ابن عربشاه، شلدبرغر Shild-beger)نقول إن برهان الدين وقع فى أيدى القره يولق وقتل فى ذى القعدة سنة ٨٠٠ (يولية ـ أغسطس سنة ١٣٩٨) ونجد تواريخ أخرى لوفاته فى المصادر، والنقش الذى على قبر برهان الدين الذى لايزال قائما فى سيواس لايحمل أى تاريخ.

وفى سيواس أيضا تثوى عظام ابن برهان الدين: محمد جلبى المتوفى سنة ٧٩٢هـ (١٣٩١م) وابنته حبيبة سلجوق خاتون المتوفاة سنة ٨٥٠هـ

(١٤٤٦ ـ ١٤٤٧م) التى سميت بهذا الاسم لأن جدة أبيها كانت من حيث العصب حفيدة سلطان سلاجقة الروم كيكاوس الثانى (Van Berchem فى Cla، جـ٣، ص٥٠).

ومن العجيب أن برهان الدين كان يجد من خلال حياته التى قضاها فى اضطراب سياسى وحربى متصل، الوقت الكافى والسكينة النفسية اللذين يتيحان له أن يشارك مشاركة فعالة فى ميدان العلم والشعر: وكتبه فى الفقه التى كتبها بالعربية هى: «ترجيح التوضيح» الذى ألفه فى شعبان من سنة ٧٩٩هـ (مايو سنة ١٣٩٧)؛ «إكسير السعادات فى أسرار العبادات» وهو كتاب لايزال ينال التقدير حتى الآن بين العلماء.

وأهم من هذا كله: «ديوان» برهان الدين الذى يشتمل على ١٥٠٠ قصيدة من الغزل (دون أن ترتب الترتيب الأبجدى المألوف أو يكون لها (مخلص)، وعشرون رباعية، و١١٩ تيوغا (وهذه باللهجة التركية الشرقية) وبعض الأبيات القائمة برأسها. وعروضه كمتى وهو يكشف فى عدد من المواضع عن عيوب فى الوزن كانت خليقة بألا تقع قط من بعد وثمة مصاريع كمية نجدها فى التيوغ مع مصاريع مقدرة بالمقاطع وبرهان الدين شاعر حب دنيوى، وتقل فى شعره النفحات الصوفية وهو يتبع فى الغزليات من حيث الموضوع والبيان تقاليد الشعر الفارسى الغنائى وبرهان الدين شاعر بحق، ومع ذلك فقد ظل الشاعر فيه مجهولا لدى كتب التذكرات (وإنما نجد عند بعض المؤرخين إشارات موجزة إليه يقال فيها إنه كتب أيضا شعرا بالعربية والفارسية، مثل كتاب كب فى الشعر العثمانى، جـ١، ص٢٠٨) ولم يكن له سلطان فى ممارسة الشعر فى آذربيجان أو عند العثمانيين.

المصادر:

(١) خص كتاب «بزم ورزم» بحياة برهان الدين بصفة عامة، وهذا الكتاب معروف باسم «مناقب قاضى برهان الدين»، وقد تم تاليفه سنة ٨٠٠هـ = ١٣٩٨م، وهو بقلم زميل له يدعى عزيز

بن أردشير الاستراباذى (المتن الفارسى نشر فى إستانبول سنة ١٩٢٨) وقد قدم له بالتركية كوبريلتى زاده فؤاد، انظر Storey، جـ٢/٢، ص٤١٠.

(٢) H. H. Giesecke : *Das Werk des Aziz Ardachir Asterbadi*، ليبسك سنة ١٩٤٠، ولعله فيما يقول بابنكر (Babinger فى G.O.W، ص٥) هو عين «تاريخ القاضى برهان الدين السيواسى» فى أربعة مجلدات لعبد العزيز البغدادى (حاجى خليفة، رقم ٢٧٣).

(٣) أحمد توحيد: قاضى برهان الدين أحمد فى تاريخ عثمان أنجمنى مجموعة سى، جـ٥ (سنة ١٣٣٠هـ=١٩١١ ـ ١٩١٢)، ص١٠٦ ـ ١٠٩، ١٧٨ ـ ١٨٢، ٢٣٤ ـ ٢٤١، ٢٩٦ ـ ٣٠٧، ٣٤٧ ـ ٣٥٧؛ جـ٥ (سنة ١٣٣١هـ = ١٩١٢ ـ ١٩١٣) ص٤٠٥ ـ ٤٠٩، ٤٦٨ ـ ٤٧٨.

(٤) Dr. S. Rymkiewiczowa : *Na tle eppoki) Tworczoshch Burhanaddina ije-go dzialalnoshci* (أى قدرة برهان الدين الخلاقة فى ضوء زمانه وأثره)، وارسو، رسالة دكتوراه سنة ١٩٤٩، ولم تنشر بعد.

(٥) خليل أدهم: دول إسلامية، إستانبول سنة ١٩٢٨، ص٣٨٤ ـ ٣٨٨.

(٦) Gibb: *Ottoman Poetry*، جـ١، ص٢٠٤ ـ ٢٢٤ (وهو يعتمد على كتاب «الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة» لابن حجر العسقلانى، المتن حيدر آباد، سنة ١٣٤٨ ـ ١٣٥٠هـ = ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢؛ جـ٦، النصوص، ص١٦ ـ ٢٠).

(٧) كوپريلى زاده محمد فؤاد وشهاب الدين سليمان: يكى عثمانلى تاريخ أدبياتى، جـ١، إستانبول سنة ١٣٣٢هـ = ١٩١٣ ـ ١٩١٤م) ص١٦٩ ـ ١٧٣ (مع نماذج من النص).

(٨) عثمانلى مؤلفلرى، جـ١، ص٣٩٦.

(٩) ميرزا بالا قاضى برهان الدين فى إسلام أنسيكلوپيدياسى، الكراسة ٥٥ (سنة ١٩٥٢). ص٤٦ ـ ٤٨ (وهو مقال ممتاز).

(١٠) A. Krymskiy: Istoria Turciyi i yeya literaturi جـ١، مـوسكو سنة ١٩١٦ ص٢٧٠ ـ ٣٧٩.

(١١) وثمة مادة كثيرة أيضا فى: الكاتب نفسه: Istoriya Turechchini ta yiyi pis'menstua جـ٢/٢، كـيـيف سنة ١٩٢٧.

(١٢) A.Bombaci: Storia de la lit- teratura Turca، مـيـلان سنة ١٩٥٦، ص٢٩٣.

(١٣) ماضى أوغلى: قـاضى برهان الدين فى أرايش، رقم٩، سـنة ١٩٥٧، ص٤ ـ ٥ (وهو مقال مشهود يورد فى إيجاز كثير بداية وختام مخطوط لندن، مع نماذج عن المتن بالحروف اللاتينية).

(١٤) ويمكن أن نجد إشـارات إلى برهان الديـن هنا وهناك فى المصـادر التاريخـية: انظر مقـالتى أحمد توحـيد وميرزا بالا المذكورتين آنفا.

(١٥) وانظر أيضـا: P.Melioranskij: Otriuoki iz diuana Achmeda Burhan ed-Dina Siuasskogo. Vostochniye Zametki, Spb، سـنـة ١٨٩٥، ص١٣١ ـ ١٥٢ (نص وترجمة ٢٠ رباعية و١٢ تيوغا).

(١٦) قـاضى برهـان الدين غـزل ورباعـيـاتندن برقـسـمى وتيـوغلرى، إستـانبول سنة ١٩٢٢ مع مقـدمة بقلم جناب شـهـاب الديـن بك (وهو ناقص، انظر محمد فـؤاد كوبريلى فى تركيات مجموعة سى، جـ٢، ص٢٢٠ و Babing-er فى GOW، ص٤.

(١٧) قـاضى برهان الدين ديوانى، جـ١، إستـانبول سنـة ١٩٤٤ (صورة طبـق الأصل مـن المخطوط الـفـريد الموجـود بالمتـحف البـريطانى، القـسم الشـرقى رقم ٤١٢٦، وتاريخـه سنة ٧٩٦هـ (١٣٩٣ ـ ١١٣٩٤م) وهـو مـخطوط رائع، الراجح أنه أعـد لأمـيـر الشعـراء نفسـه ويكشف على هامـشه عن تصويبات بخطه).

(١٨) محـرم إركين: قـاضى برهان الدين ديوانى أوزرنـده بركـرامـر دغـه سى فـى تورك ديـلى وأدبـيـاتى دركـيسـى، جـ٤/٣، إستـانبـول سنة ١٩٥١، ص٢٨٧ ـ ٣٢٧.

(١٩) نهـاد ثارلان. قـاضى برهان الدينده تصـوف فى المصـدر المذكـور. جـ٨ سنة ١٩٥٨، ص٨ ـ ١٥.

خورشيد [ريبكا J. Rypka]

بسملة

تطلق على صيغة بسم الله الرحمن الرحيم: البسملة أو التسمية، ويروى الزمخشرى أن قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاءها لم يعتبروا البسملة آية على رأس الفاتحة وغيرها، وهم يذهبون إلى أنها وضعت هذا الموضع لا لغرض سوى الفصل بين السور تبركاً، وهذا هو رأى أبى حنيفة أيضاً، ومنه يتضح السبب فى أن أتباعه لا يجهرون بالبسملة فى صلاتهم. ولكننا نجد من جهة أخرى أن فقهاء مكة والكوفة وقراءهما يعتبرون البسملة آية على رأس الفاتحة وغيرها وهم لذلك يجهرون بها، وهذا هو رأى الشافعى ، يعتمد فيه على أن القدماء دونوا البسملة على الصحف التى كتبت فيها آى الذكر، ولم يكتبوا كلمة «آمين»:

وإنا لنشاهد الناس فى كل مكان لا يبدأون فعلا هاماً ما لم يصدر باسم الله، ثم إننا نلاحظ بصفة خاصة أن العرب الأقدمين كانوا يصدرون دعواتهم لحفلات الزواج بقولهم «بالرفاء والبنين» أو « باليُمن» ، ويذهب الزمخشرى إلى أنهم كانوا يصدرون هذه الدعوات باسم اللات أو العُزَّى .

وأنزل الله على لسان نبيه نوح : «وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها إن ربى لغفور رحيم» (سورة هود ، آية ٤١).

ويذهب الزمخشرى بصفة خاصة إلى أن الرحمن والرحيم من الصفات الغالبة ومعناهما العطف والحنو، وهو مجاز عن إنعامه على عباده، وإن الزيادة فى بناء الرحمن على الرحيم لزيادة المعنى، وذكر الزمخشرى أيضا بعض استعمالات للرحمن والرحيم، فأوردهما تارة من الأسماء وتارة من الصفات .

وللبسملة فى نظر الثقاة فضائل عظيمة ، ويقال إنها كتبت على جنب آدم وعلى جناح جبريل وعلى خاتم سليمان وعلى لسان عيسى. (V.Doutté:*Magie et Religion dans L'Afrique du Nord* ص ٢١١).

والبسملة حلية يكثر استعمالها فى المخطوطات والزخارف المعمارية.

[B, Carra de Vaux كارّا ده ڤو]

تعليق على مادة بسملة

هذه المسألة من أهم مسائل الخلاف بين القراء والمحدثين والفقهاء، وألف فيها الكثيرون كتباً خاصة، فمن ذلك كتاب «الإنصاف فيما بين العلماء من الاختلاف » للإمام الكبير أبى عمر يوسف بن عبد البر القرطبى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ وهو جزء فى ٤٢ صفحة، وقد طبع فى مصر سنة ١٣٤٣هـ، وكتاب لأبى محمد عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسى، ذكره النووى فى المجموع ، وقال إنه مجلد كبير ، ولخص أهم ما فيه ، وألف فيها أيضا ابن خزيمة وابن حبان والدارقطنى والبيهقى والخطيب. وقد جمع الحافظ الزيلعى فى: نصب الراية أكثر ما ورد فيها من الآثار والأقاويل فى مقدار يصلح كتاباً مستقلا (١: ١٦٨ - ١٩١ من طبعة الهند، و ١: ٣٢٣ - ٣٦٣ من طبعة المجلس العلمى سنة ١٣٥٧هـ) وكذلك النووى فى المجموع ، كتب فيها مقداراً وافياً.

واستيعاب ما قالوه لا يسعه المقام هنا ، لكنى أقول فيها كلمة أرجو أن أوفق إلى أن تكون القول الفصل ، إن شاء الله:

اتفق المسلمون جميعا على أن البسملة جزء من آية فى سورة النمل ، ثابتة ثبوت التواتر القطعى الموجب لليقين.

ثم اختلف الفقهاء وغيرهم بعد ذلك : هل هى آية من كل سورة من سور القرآن الكريم سوى براءة ؟ أو هى جزء من آية؟ أو هى آية مستقلة نزلت مع كل سورة - سوى براءة - لافتتاحها وللفصل بينها وبين غيرها؟ أو هى آية من الفاتحة فقط؟أو ليست آية أصلا، لا فى الفاتحة ولا فى غيرها؟

فنقل العلماء عن مالك والأوزاعى وابن جرير الطبرى وداود أنهم ذهبوا إلى أنها ليست فى أوائل السور كلها قرآنا، لا فى الفاتحة ولا فى غيرها.

وحكاه الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ، وهو رواية عن أحمد، وقول لبعض أصحابه، واختاره ابن قدامة فى المغنى.

وقال أحمد : هى آية فى أول الفاتحة وليست قرآناً فى أوائل باقى السور ،

وهو قول إسحق وأبى عبيد وأهل الكوفة وأهل مكة وأهل العراق ، فيما نقله العلماء ، وهو أيضاً رواية عن الشافعى.

وقال الشافعى وأصحابه: هى آية من كل سورة سوى براءة. وحكاه ابن عبد البر عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وعطاء وطاوس ومكحول. وحكاه ابن كثير عن أبى هريرة وعن سعيد بن جبير والزهرى، وهو رواية عن أحمد . وادعى أبو بكر الرازى الجصاص فى أحكام القرآن الكريم أن الشافعى لم يسبقه أحد إلى هذا القول.

وذهب أبو بكر الرازى الجصاص إلى أنها آية فى كل موضع كتبت فيه فى المصحف ، وليست آية من الفاتحة ولا من غيرها، وإنما أنزلت لافتتاح القراءة بها وللفصل بين كل سورتين ـ سوى ما بين الأنفال وبراءة ـ وهو المختار عند الحنفية ، قال محمد بن الحسن : «ما بين دفتى المصحف قرآن»، وهو قول ابن المبارك ورواية عن أحمد وداود، وقال الزيلعى فى نصب الراية: «وهذا قول المحققين من أهل العلم».

ونسبة هذا القول إلى الحنفية استنباط فقط، فقد قال أبو بكر الجصاص فى أحكام القرآن (١:٨) : «ثم اختلف فى أنها من فاتحة الكتاب أم لا : فعدها قراء الكوفيين آية منها، ولم يعدها قراء البصريين، وليس عند أصحابنا رواية منصوصة فى أنها آية منها، إلا أن شيخنا أبا الحسن الكرخى حكى مذهبهم فى ترك الجهر بها، وهذا يدل على أنها ليست منها عندهم ، لأنها لو كانت آية منها لجهر بها كما جهر بسائر آى السور».

وقال شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى فى المبسوط (ج ١ ص ١٦) : «وعن معلى قال : قلت لمحمد ـ يعنى ابن الحسن ـ : البسملة آية من القرآن أم لا ؟ قال : ما بين الدفتين كله قرآن . قلت : فلم لم تجهر؟ فلم يجبنى، فهذا عن محمد بيان أنها آية أنزلت للفصل بين السور، لا من أوائل السور ، ولهذا كتبت بخط على حدة ، وهو اختيار أبى بكر الرازى رحمه الله، حتى قال محمد رحمه الله: يكره

للحائض والجنب قراءة البسملة على وجه قراءة القرآن الكريم لأن من ضرورة كونها قرآناً حرمت قراءتها على الحائض والجنب ، وليس من ضرورة كونها قرآنا الجهر بها، كالفاتحة فى الأخريين».

وقد استدل كل فريق لقوله بأحاديث . منها الصحيح المقبول ، ومنها الضعيف المردود.

وأما أئمة القراءات فإنهم جميعاً اتفقوا على قراءة البسملة فى ابتداء كل سورة ، سواء الفاتحة أو غيرها من السور، سوى براءة. ولم يرو عن واحد منهم أبداً إجازة ابتداء القراءة بدون البسملة.

وإنما اختلفوا فى قراءتها بين السور أثناء التلاوة، أى فى الوصل : فابن كثير و عاصم والكسائى وأبو جعفر وقالون وابن محيصن والمطوعى وورش من طريق الأصبهانى - : يفصلون بالبسملة بين كل سورتين، إلا بين الأنفال وبراءة . وحمزة يصل السورة بالسورة من غير بسملة، وكذلك خلف ، وجاء عنه أيضاً السكت قليلا - أى بدون تنفس - من غير بسملة . وجاء عن كل من أبى عمرو وابن عامر ويعقوب وورش من طريق الأزرق - : البسملة والوصل والسكت بين كل سورتين سوى الأنفال وبراءة.

وكل من روى عنه من القراء العشرة حذف البسملة روى عنه أيضاً إثباتها ، ولم يرد عن أحد منهم حذفها رواية واحدة فقط.

وهؤلاء هم أهل الرواية المنقولة بالسماع والتلقى، شيخا عن شيخ فى التلاوة والأداء.

وقد اتفقوا جميعاً على قراءتها أول الفاتحة وإن وصلت بغيرها. قال إمام القراء أبو الخير بن الجزرى فى كتاب النشر فى القراءات العشر (١: ٢٦٢) : «ولذلك لم يكن بينهم خلاف فى إثبات البسملة أول الفاتحة ، سواء وصلت بسورة الناس قبلها، أو ابتدىء بها، لأنها لو وصلت لفظاً فإنها مبتدأ بها حكما ، ولذلك كان الواصل هنا حالا مرتحلا».

ولا خلاف بين أحد من أهل النقل وأهل العلم فى أن جميع المصاحف الأمهات، التى كتبها عثمان ابن عفان، وأقرها الصحابة جميعا دون ما عداها: كتبت فيها البسملة فى أول كل سورة ، سوى براءة، وأن الصحابة - رضوان الله عليهم - إذ جمعوا القرآن فى المصاحف جردوه من كل شىء غيره، فلم يأذنوا بكتابة أسماء السور ولا أعداد الآى ، ولا (آمين)، ومنعوا أن يجرؤ أحد على كتابة ماليس من كتاب الله فى المصاحف، حرصا منهم على حفظ كتاب الله، وخشية أن يشبه على أحد ممن بعدهم فيظن غير القرآن قرآنا، فهل يعقل مع هذا كله أن يكتبوا مائة وثلاث عشرة بسملة زيادة على ما أنزل على رسول الله؟! الا يدل هذا دلالة قاطعة منقولة بالتواتر العملى المؤيد بالكتابة المتواترة على أنها آية من القرآن فى كل موضع كتبت فيه؟!

والقاعدة الصحيحة عند أئمة القراء أن القراءة الصحيحة المقبولة هى : ما صح سنده ووافق رسم المصحف ولو احتمالا وكان له وجه من العربية؛ وأنه إذا فقد شرط من هذه الشروط فى رواية - : كانت قراءة شاذة أو ضعيفة أو مردودة . وقد ذهب بعض القراء إلى أن التواتر شرط لصحة القراءة . والحق أنه شرط فى إثبات القرآن ، وأما القراءة فيكفى فيها صحة السند مع ما سبق . وهذا الذى اعتمده إمام القراء ابن الجزرى وغيره.

ولكن لم يخالف واحد منهم فى اشتراط موافقة رسم المصاحف، وفى أن القراءة التى تخالفه قراءة غير صحيحة ولو صح سندها.

فإذا سلكنا جادة الإنصاف فى تطبيق القواعد الصحيحة على الأقوال والقراءات السابقة، وتنكبنا طريق الهوى والعصبية - : علمنا علما يقينا ليس بالظن، أن القول الذى زعموا نسبته إلى مالك ومن معه، فى أنها ليست آية أصلا - : قول لا يوافق قاعدة أصولية ثابتة ، ولا قراءة صحيحة ، وأن قراءة من قرأ بإسقاطها فى الوصل بين السور قراءة غير صحيحة أيضا، لأنها فقدت أهم شرط من شروط صحة القراءة، أو هو الشرط الأساسى فى صحتها، وهو موافقة رسم المصحف ،

وظهر أن الحق الذى لا يتطرق إليه الشك ، ولا يستطيع مجادل أن ينازع فيه : أنها آية فى كل موضع كتبت فيه فى المصحف.

وأما أنها آية من السور المكتوبة فى أولها أو آية مستقلة ، فإنه محل نظر وبحث ، والذى يظهر لى ترجيح أنها آية من كل سورة كتبت فى أولها، أى من جميع سور القرآن سورة براءة ، وأنه لا يجوز لقارىء أن يقرأ أية سورة من القرآن ـ سوى براءة ـ من غير أن يبدأها بالتسمية التى هى آية منها فى أولها، سواء أقرأها ابتداء أم وصلها بما قبلها، وهذا الذى اختاره الشافعى رضى الله عنه، فيما نقله عن العلماء ، وهو الذى يفهم من كلامه الذى نقلنا آنفا عن كتابه «الأم».

وبعد : فقد يبدو للناظر بادىء ذى بدء أن يتكره هذا القول وينكره لما فيه من الحكم على بعض أوجه القراءات السبع بعدم الصحة ، لما شاع بين المتأخرين والعامة ، من أن هذه القراءات السبع متواترة تفصيلا، بما فيها من بعض الاختلاف فى الحروف وبما فيها من أوجه الأداء ، وهذه شائعة غير صحيحة، بدأ القول بها بعض متأخرى العلماء، ثم تبعه فيها غيره، ثم أذاعها عامة القراء وعامة أهل العلم، من غير نظر صحيح، ولا حجة بينة ، وقد ردها كثيرون من أئمة القراء والعلماء ، قال أبو شامة المقدسى : « ونحن وإن قلنا : إن القراءات الصحيحة إليهم نسبت ، وعنهم نقلت ـ : فلا يلزم أن جميع ما نقل عنهم بهذه الصفة ، بل فيه الضعيف ، لخروجه عن الأركان الثلاثة».

وقال إمام القراء الجاحظ أبو الخير ابن الجزرى فى كتاب النشر (١: ٩ ـ ١٠) «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا ، وصح سندها ـ : فهى القراءة الصحيحة ، التى لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هى من الأحرف السبعة التى نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة ، أم عن العشرة ، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين ، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق

عليها: ضعيفة أو شاذة أو باطلة ، سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف ، صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الدانى، ونص عليه فى غير موضع الإمام أبو العباس أحمد بن عمار طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدوى، وحققه الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبى شامة، وهو مذهب السلف الذى لا يعرف عن أحد منهم خلافه؛ قال أبو شامة رحمه الله فى كتابه المرشد الوجيز: فلا ينبغى أن يغتر بكل قراءة تعزى إلى واحد من هؤلاء الأئمة السبعة، ويطلق عليها لفظ الصحة، وأن هكذا أنزلت ـ : إلا إذا دخلت فى ذلك الضابط ، وحينئذ لا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره، ولا يختص ذلك بنقلها عنهم بل إن نقلت عن غيرهم من القراء فذلك لا يخرجها عن الصحة، فإن الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف ، لا عمن تنسب إليه، فإن القراءات المنسوبة إلى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ، غير أن هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجتمع عليه فى قراءتهم، تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم».

ولم يكن الأئمة السابقون من العلماء يحجمون عن نقد بعض قراءة القراء السبعة وغيرهم، بل كثيراً ما حكموا على بعض حروفهم فى القراءة بأنها خطأ، وقد يكون الناقد هو المخطئ، ولكنه ينقد عن علم وحجة، فلا عليه إن أخطأ، ولو كانت حروف القراء كلها متواترة تفصيلا كما يظن كثير من العلماء وغيرهم ـ : لكان الناقد لحرف منها خارجاً عن حد الإسلام ، ولم يقل بهذا أحد، والعياذ بالله من أن نرمى أمثالهم بهذا.

فمن أمثلة ذلك أن إمام المفسرين وحجة القراء أبا جعفر محمد بن جرير الطبرى رد قراءة حفص عن عاصم من السبعة ويعقوب من العشرة فى قوله تعالى فى سورة الحج (آية ٢٥) : (سَوَاءً العاكفُ فيه والباد) بنصب «سواءً» فقال فى تفسيره (١٧ : ١٠٣): «وقد ذكر عن بعض القراء أنه قرأه

«سَوَاءٍ) نصبا ، على إعمال (جَعَلْنَا) فيه، وذلك وإن كان له وجه من العربية فقراءة لا أستجيز القراءة بها، لإجماع الحجة من القراء على خلافه».

وقد رد الطبرى والزمخشرى، وهما إماما العربية والتفسير - : قراءة ابن عامر فى قوله تعالى فى سورة الأنعام (آية ١٣٧) : (وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم..) فقال الطبرى (٨ : ٣٣) : «وقرأ ذلك بعض قراء أهل الشام (وكذلك زُيِّن) بضم الزاى (لكثير من المشركين قَتْلُ بالرفع (أولادَهم) بالنصب (شركائهم) بالخفض، بمعنى: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم ففرقوا بين الخافض والمخفوض بما عمل فيه من الاسم ، وذلك فى كلام العرب قبيح غير فصيح ، وقد روى عن بعض أهل الحجاز بيت من الشعر يؤيد قراءة من قرأ بما ذكرت من قراءة أهل الشام -: رأيت رواة الشعر وأهل العلم بالعربية من أهل العراق ينكرونه». وقال الزمخشرى فى الكشاف (٢ : ٤٢) : «وأما قراءة ابن عامر (قتلُ أولادَهم شركائهم) برفع القتل ونصب الأولاد وجر الشركاء، على إضافة القتل إلى الشركاء ، والفصل بينهما بغير الظرف - : فشىء لو كان فى مكان الضرورات ، وهو الشعر، لكان سمجاً مردوداً، كما سمج ورد * زج القلوص أبى مزاده * فكيف به فى الكلام المنثور! فكيف به فى القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته !!».

وقد أطال الإمام ابن الجزرى فى النشر القول فى الرد على الطبرى والزمخشرى فى نقدهما هذا الحرف على ابن عامر ، وعقد لذلك فصلا نفيساً (٢ : ٢٥٤ - ٢٥٦)، ولسنا بصدد تحقيق الصواب فى هذا الخلاف هنا، ولا ينبغى أن نحكم بالخطأ على ابن عامر ، إنما نريد أن ندل على أن المتقدمين لم يكونوا يرون أن وجوه القراء فى حروفهم متواترة كلها، وإلا كان فى الإقدام على إنكار بعضها جرأة غير محمودة.

وكذلك أنكر أبو إسحاق الزجاج حرفاً من قراءة حمزة فى قوله تعالى فى سورة الكهف (آية ٩٧): (فما

اسْطاعوا..) إذ قرأها بتشديد الطاء كما فى النشر وغيره من كتب القراءات ، قال فى لسان العرب (١٠ : ١١٢) : «وكان حمزة الزيات يقرأ (فما اسْطّاعوا) بإدغام الطاء والجمع بين ساكنين. وقال أبو إسحاق الزجاج : من قرأ بهذه القراءة فهو لاحن مخطىء، زعم ذلك الخليل ويونس وسيبويه وجميع من يقول بقولهم».

ولذلك كله لا نرى علينا بأساً أن نقول : إن قراءة من قرأ بحذف البسملة بين السور فى الوصل قراءة غير صحيحة، إذ هى تخالف رسم المصحف فتفقد أهم شرط من شروط صحة القراءة ، وأن البسملة آية من كل سورة فى أولها سوى براءة ، على ما ثبت لنا تواتراً صحيحاً قطعياً من رسم المصحف.

أحمد محمد شاكر

بشار

«بشار» بن برد: شاعر من شعراء العصر العباسى الأول، عاش فى البصرة وبغداد وهو من أصل فارسى، وكان للمدائح التى كالها للخليفة المهدى أثر كبير، فقد كانت سبباً فى غض النظر عن مساوئه من ودّ المعتزلة وميل للزرادشتية وجنوح إلى المجون . فلما تمادى فى غيه وهجا الوزير يعقوب بن داود قتل عام ١٦٧ هـ (٧٨٣م).

وتدل الروايات التى كانت شائعة حتى القرن الثالث الهجرى، والتى سجلها صاحب «الأغانى» على أثره القوى وشهرته الواسعة.

المصادر :

(١) الأغانى ، طبعة بولاق، جـ٣، ص ١٩ ، ٧٣؛ جـ٦، ص ٤٧ ـ ٥٣ وفى مواضع مختلفة .

(٢) ابن خلكان ، طبعة فستنقلد ، رقم ١١٠.

(٣) A.v. Kremer: *Culturgeschichtliche Streifzuge* ، ص ٣٧ وما بعدها.

(٤) Goldziher: *Muhammedanische Studien* ، جـ١، ص ١٦٢.

(٥) C .Brockelmann: *Gesch. d. arab. lit* ، جـ١ ، ص ٥٧٤.

[هل J. Hell]

تعليق على مادة «بشار بن برد»

بقيت جوانب من خصائص الحياة الأدبية عند بشار بن برد لم يتعرض لها الأستاذ بروكلمان.

وأظهر تلك الجوانب هو اهتمام بشار بالمحسّنات البديعية، وهو لم يخلق فنون البديع خلقا : فقد كانت معروفة منذ العصر الجاهلى ، ولها شواهد كثيرة فى القرآن والحديث، ولكنه وجه إليها أنظار الشعراء والكتاب والخطباء ، وقد كان بالفعل شاعرا وكاتباً وخطيباً. وكان لذلك التوجيه تأثير شديد فى تلوين الأذواق الأدبية عند شعراء العراق، فقد فتن مسلم بن الوليد بتلك الفنون فتنة شديدة شهدنا أثرها عند الطائى أبى تمام الذى حلف لا يصلى حتى يحفظ ديوان مسلم بن الوليد.

وكذلك يكون بشار مؤسس مدرسة البديع، ويكون مسلم وأبو تمام العمادين القويين لهذه المدرسة الأدبية.

وقد اختل بناء هذه المدرسة فيما بعد حين انتسب إليها من لا يفقهون شيئاً فى هندسة الألفاظ والمعانى، ولكن يكفى أن يكون من تلاميذها بديع الزمان والحريرى اللذان أتيا بالأعاجيب فى هندسة النثر الفنى.

ولم تخل هذه المدرسة من فضل ، حتى فى أيام الانحطاط، فمن هذه المدرسة نشأ ناظمو البديعيات وشراح البديعيات ، وهم قوم أبدعوا فى نشر الثقافة الأدبية.

وهناك جانب آخر هو قدرة بشار على جعل الشعر مادة أساسية فى الحياة اليومية. فقد استطاع أن يقدم إلى أهل عصره جميع ما يشتهون ، فكانت أشعاره زاد اللاعبين واللاهين من الفتيان والفتيات، وكانت كذلك مسلاة للباكيات والنائحات ، وساعده على ذلك افتقاره بسبب عاهته إلى الأنس بجميع الناس من عوام وخواص، ورجال ونساء، فدخلت إلى ذهنه صور كثيرة من حياة المجتمع، واستطاع أن يصور الأفراح والأتراح تصويراً يمتزج بالنفوس والقلوب.

وقد راع معاصريه بهذه الألوان ، فهم الذين أنكروا عليه أن يقول :

ربابة ربة البيت

تصب الخل فى الزيت

لهـا عـشر دجـاجـات

وديك حـسـن الصـوت

وقد أجاب بأن هذين البيتين قيلا فى مدح امـرأة عامية، وهمـا عندها أحسن من «قـفـا نبك» وهـو جـواب يدل على بصره بمقـامات الكلام، فمـا يخاطب به العـوام يخـتلف أشـد الاخـتلاف عـمـا يخاطب به الخواص.

وحيرة بشار بين المذاهب السـياسية والدينيـة منحتـه القدرة على التـصرف فى تلوين الكلام بألوان مختلفـات، فهو يمـثـل عـصـره أصـدق تمثـيل ، وهو صورة للـشاعر المرتاب الـذى يصارع الأمواج ، فى خضم القـرن الثانى حين التـقى البـحران : بـحر البـداوة وبحـر الحضارة فى محيط الحياة الإسلامية.

وغـرام الناس بمكايدته ومـغـايظتـه خلق منـه داهيـة من الدواهى : فـهـو يواجه الناس بمخـازيهم ومعـايبهم بلا تحفظ ولا احتراس ، وقد أمعن فى ذلك وأسرف حتى انتهى إلى القتل.

وانغـماس بشـار فى حمـأة الحيـاة اليـومـيـة جـعله من أقـدر الناس على النكتـة، فهو شـبيـه كل الشبـه بظرفاء القـاهرة فى هـذه الأيام ، والدعـابات الآتية تشرح مذهبه فى ذلك:

مـر برجل قـد رمحـتـه بغلتـه وهو يقول: الحمد لله شـكراً: فقال له بشار: استزده يزدك!

ومـر به قـوم يحـملون جنازة وهم يسـرعـون بهـا المشى فـقـال: مـا لهم مسرعين؟ أتراهم سـرقوه فهم يخافون أن يلحقوا فيؤخذ منهم!

ودخل يزيد بن منصـور على المهدى وبشار ينشـده قصيدة مدح، فـلما فرغ منها أقبل عليه يزيد فـقال: ما صناعتك يا شيخ؟ فقال: أثقب اللؤلؤ.

وهى كناية خبيثة لا يقدر عليها غيره فى ذلك الموقف.

ورفع إليه غـلامه فى حساب نفـقته جلاء مرآة عشـرة دراهم فقال: والله ما فى الدنيـا أعجب من جـلاء مرآة أعـمى بعـشرة دراهم. واللـه لو صدئت عـين الشمس حـتى يبقى العالم فى ظلمـة ما بلغت أجرة من يجلوها عشرة دراهم.

وعوتب على جمع الصلوات فقال: الذى يقبلها تفاريق يقبلها جملة.

ولبشار فكاهات كثيرة، وهى تشهد بأنه وصل إلى غاية عالية من دقة الحس وبراعة الذوق.

وكان بشار صلة بين القديم والجديد، القديم الذى يستمد قوته من الأخيلة البدوية، والجديد الذى يستمد قوته من الأخيلة الحضرية. ولكن أهل زمانه فيما يظهر لم يكونوا جميعاً راضين عما فى أشعاره من طرافة الحديث، ومن هنا رأيناه يشكو وجوده فى عصره.

والرواة الذين عاصروا بشاراً جعلوه آخر من يحتج بشعره، ويقوى هذا الشاهد إذا تذكرنا أنهم استثنوا بشاراً لينجوا من لسانه الخبيث.

والظاهر أن بلية بشار بفقد بصره جعلته شديد الشوق إلى مظاهر الحياة، فهو يلتمسها فيما يسمع وما يلمس. ومن أجل ذلك كان فى تشبيبه ميالاً إلى الفتك، ولو حفظ شعره كله لكانت له منزلة بين كبار الماجنين.

ويظهر أن انحراف بشار صرف الناس عن تدوين شعره فضاعت منه ألوف القصائد، ويتضح ذلك إذا تذكرنا مصير المؤلفين والشعراء والكتاب الذين ضاعت مصايرهم فى غمرة الفتنة الأثيمة فتنة الشعوبية.

وربما جاز أن يقال إن بشاراً لم يكن بفطرته خفيف الروح والذى يفقد خفة الروح يتناساه الناس عامدين.

وجملة القول فى بشار أنه استطاع بذكائه وإحساسه وجبروته أن يكون شخصية باقية فى الأدب العربى، ولعل شهوده للانقلاب الهائل فى الدولة العربية وانتقالها من عهد إلى عهد كان له فضل فى تنبه قواه العقلية والذوقية، فما كان ذلك الانقلاب إلا رجة خطيرة مزعجة توقظ الغافيات من الأذواق والأحاسيس.

وأعظم الشعراء والكتاب والخطباء والمؤلفين هم الذين يشهدون عهود الانقلاب.

والشر قد يكون باباً إلى الخير فى كثير من الأحايين.

زكى مبارك

+ **بشار بن بُرد**؛ أبو معاذ: شاعر عربى عراقى مشهور، عاش فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى). وأسرته أصلاً من طخارستان أو شرقى إيران. وقد أسر جده، وأخذ إلى العراق أيام الحملة التى قام بها المهلّب أما أبوه، الذى أعتقته فى آخر الأمر سيدة عربية من بنى عقيل تقيم فى البصرة، فكان طياناً فى تلك البلدة.

ولد بشار فى البصرة،ولا يعرف تاريخ مولده على وجه التحقيق، ولعله كان حوالى عام ٩٥ أو ٩٦ هـ (٧١٤ ـ ٧١٥م). وألحق نفسه ببنى عقيل وظل فترة طويلة من مواليهم، ولم يفته تمجيد ذكرياته عن إيران القديمة نظرا لميوله الشعوبية. وكانت هذه،ولا شك، وسيلة لا بأس بها لتحويل أنظار من ندوا به عن أصله الوضيع، الذى لم تستطع أن تخفيه القصة الخيالية التى ترددت عن نسبه الملكى (انظر ما ورد عن النسب الساذج الذى جعله كتاب الأغانى لبشار، الطبعة الثالثة، جـ ٣، ص ١٣٥).

ويقال إن موهبة الشعر ظهرت على بشار وهو فى العاشرة من عمره (انظر الأغانى، جـ ٣، ص ١٤٣ و١٤٤: عن رواية بصرية). وإذا لم يكن لبيئته البصرية الفضل فى نمو هذه الموهبة، فإنها لا تستحق الذكر؛ ومحطة القوافل أو «المِربَد» التى ظلت تحظى بهذه الأهمية حتى منتصف القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى؛ انظر Pellat: *Milien basrien* ص ١٥٨ وما بعدها) كانت بالنسبة للفنان الشاب بمثابة مدرسة لا شك أنه قد استغرق فى تراثها الشعرى الذى كان فى عنفوانه فى وسط الجزيرة العربية وشرقيها وقتذاك (انظر النادرة التى ذكرها كتاب الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ ٣، ص ١٤٣ ـ ١٤٥، والتى تروى نبأ اللقاء الذى تم بين بشار وجرير التميمى، وهو لا يزال بعد فى أوج شهرته، ولا يمكن قبول رأى بروكلمان Brockelmann، قسم ١، ص ١٠٩ الذى يخلط بينه وبين سمىّ له يدعى جريراً). وتجمع سيرة بشار بين آثاره فى المدح والرثاء والهجاء. ومما يلفت النظر أن إصابته بالعمى منذ ولادته وقبحه الشديد لم يؤديا إلى ،

الإعراض عنه فقد عرف كيف يؤثر فى الناس ويجعلهم يخشونه بفضل مدائحه ونوادره الشعرية.

ويبدو لنا بشار من خلال الشذرات أو المقطوعات التى وصلتنا شاعراً فى بلاط عمال بنى أمية من أمثال ابن هبيرة (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ ٣، ص ١٩٧و ٢٣٦) أو سلم بن قتيبة فى وقت لا يتجاوز عام ١٣٢هـ = ٧٥٠م، انظر المصدر السابق، ص ١٩٠) أو الأمير سليمان ابن الخليفة هشام (انظر الديوان، جـ ١، ص ٢٩١ - ٣٠٣)، بل إن لدينا قصيدة نظمها فى مدح مروان، آخر من تولى الحكم من بنى أمية (انظر الديوان، جـ١ ص ٣٠٦ وما بعدها). والظاهر أن قيام العباسيين لم يحل دون ارتفاع مكانة الشاعر، وكان وقتذاك فى السابعة والثلاثين من عمره. كان رجلا شديد الفطنة فلم يتردد فى أن يهيئ نفسه للظروف الجديدة. ومن الصعب أن نتتبع فعله هذا بالتفصيل، ولكن يقال إن قصيدة نظمها أصلا فى مدح إبراهيم بن عبد الله العلوى أنشدت آخر الأمر للخليفة العباسى المنصور (الأغانى، الطبعة الثالثة جـ ٣، ص ٢١٣ فى آخرها)؛ انظر العسكرى: ديوان المعانى، جـ١، ص ١٣٦ وإذا صحت هذه الواقعة فانها تعد علامة مميزة.

وعاش بشار فى بغداد منذ إنشائها عام ١٤٥هـ (٧٦٢؛ انظر المرزبانى : الموشح ، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨) . وكانت مدائحه من وقتها توجه إما إلى شخصيات بارزة فى البصرة مثل سليمان العبسى (وكان عاملا عليها عام ١٤٢ هـ = ٧٥٩ ـ ٧٦٠) أو ابنه (وكان عاملا حوالى عام ١٧٦ هـ = ٧٩٢م؛ انظر الأغانى ، الطبعة الثالثة ، جـ٣ ، ص ١٦٥ ـ ٧ و ٢٠٧، Pellat ، ص ١٦٦ ، ٢٨٠) أو لشخصيات مثل عقبة ابن سَلْم (وكان عاملا عام ١٤٧ هـ = ٧٦٤م؛ انظر الأغانى ، الطبعة الثالثة، جـ٣ ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ ، وانظر Pellat، الفهرس) أو ابنه نافع (وكان عاملا عام ١٥١هـ = ٧٦٨م؛ انظر الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٣، ص ٢٣٠؛ وانظر Pellat، ص ٢٨١)؛ وثمة نوادر عديدة تحملنا على القول بأن بشاراً كان يحظى

بالكثير من الرضا فى عهد الخليفة المنصور، الذى اصطحبه فيما يرجع إلى مكة لأداء فريضة الحج (انظر الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٣ ، ص ١٥٣ و ١٥٩ و ١٨٨و ٢١٢، ٢٣٩ وبخاصة الديوان، جـ١، ص ٢٥٧ و ٢٧٥ [قصيدة من ٢٩ بيتا] جـ٢ ، ص ٢٤) ؛ وتوترت العلاقات أخيرا بين الخليفة والشاعر (انظر ما يلى) . ونحن ندين لهذه الصلات الرسمية بالكثير من المعلومات الثمينة عن حياة الشاعر. ولكن ليس من شك فى أنها لا تبلغ من الأهمية مبلغ صلات بشار بالنحاة فى البصرة مثل أبى عمرو بن العلاء أو أبى عبيدة أو الأصمعى أو برجال الدين فى تلك البلدة مثل الحسن البصرى المتوفى عام ١٣١ هـ (٧٤٨م؛ انظر المصدر السابق، ص ١٧٠). ولاشك أن عباراته الساخرة التى تعرض فيها لهذين الرجلين السابقين تتفق مع ذوقة فى مشاركة المنبوذين بسبب سلوكهم أو عقائدهم . وبين أيدينا «أدب» فيه من القصص الفكاهى أكثر مما فيه من روائع الكلم، يصور هذا المظهر من حياة بشار ، ويحكى مغامراته وسقطاته التى يكاد يدنس فيها الحرمات (ومن هذا القبيل ما ورد فى الأغانى ، الطبعة الثالثة، جـ٣ ، ص ١٨٥ ـ ٨٦ وص ٢٣٣، . وإن قصائده التى هجا فيها حمّاد عجْرَد لتدل على مدى قوة هذه الأواصر أحياناً (انظر المصدر السابق ، جـ٣ ، ص ١٣٧ و ٢٠٥ ، ٢٢٣ فى آخرها ؛ الجاحظ : البيان ، جـ١ ، ص ٣٠). وإن مزاج الشاعر الحاد ، وطبعه، وفوق ذلك كله حساسيته من ناحية لعاهته وخلو وفاضه يفسر لنا إلى حد كبير تنديده اللاذع بخصومه أو أعدائه، ومع ذلك يجب ألا يفوتنا أن هناك أسبابا أخرى تفسر لنا ما تنطوى عليه هذه الخصومات على المستوى المثالى من ضغينة.

ومن هذه الأسباب الشعوبية (مثال ذلك ما ورد فى الأغانى ، الطبعة الثالثة، جـ٣ ، ص ١٣٨ و ١٣٩ ، وبخاصة ص ١٧٤ ـ ١٧٥ فيما يتعلق بهجوه للشاعر البدوى عقبة بن رؤبة؛ انظر أيضا المصدر السابق، ص ١٦٦، الفقرة الخاصة بهجوه لبدوى؛ وص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ التى يلوم فيها أحد الأشراف

الشـاعر لأنه أثار الموالى على سـادتهم العرب). ثم إن موقف بـشار من مذهب المعـتزلة يعكس رأيه المتـذبذب فى عطاء ابن واصل المتـوفى عام ١٣١ هـ (٧٤٨ ـ ٧٤٩م فى البصرة)، إذ يهجوه بعد أن رأيناه يمتدحـه من قبل (انظر الجاحظ : البـيـان ، جـ١ ، ص ١٦ ومـا بعـدها؛ وانظر أيضاً الأغـانى ، الطبعة الثـالثة ، جـ٣ ، ص ١٤٥ ومـا بعـدها؛ وانظر قصائد الهجاء المقذعة التى تبادلها بشار وشـاعر المعـتزلة صـفوان الأنصـارى البصرى ، وفيـما يختص بها انظر Pellat: *Milieu basrien*، ص ١٧٥ ـ ١٧٧ مع ترجمة لأبيات صفوان).

أما آراء بشـار الدينية فـانها لا تزال غيـر واضحة، ويبدو أنهـا قد تذبذبت ، ثم إن بشـاراً، كأى نهـاز للفرص ، قـد أخـفى رأيه الحـقـيـقى. ولا شك أن التـحـفظات التى يبـديها فى الـشعـراء الذين يقـدرهم مـثل الكُمـيْت أو السيـد الحمْيَرى الذى عـاش فى البـصـرة من عامَ ١٤٧ هـ (٧٦٤م) إلى عام ١٥٧ هـ (٧٧٣ ـ ٧٧٤م ؛ انظر الأغانى ، الطبـعة الثـالثـة، جـ٣ ، ص ٢٢٥ ، جـ٧ ، ص ٢٣٧ بيـد أن الحقـائق غـيـر مؤكـدة) تصلح للدلالة على أنـه لم يكن شيـعيـا (ولكن انـظر Pellat ، ص ١٧٨ ، الـذى يرى أن بشـارا جمع بين آراء الشـيعـة من الكامليـة ، وفى هذا الموضـوع انظر المصدر نفسـه ، ص ٢٠١). يضاف إلى هذا أن اتهـام بشار بالزندقـة والنوادر التى تصورها أكثر مما تثبتها تشير إلى تشبثة بآراء غيـر متجانسة ، والحق إن بين هذه الآراء عقـائد مانوية تخـالطها صبغة زرادشتـية قوية (انظر الجاحظ : البـيـان ، جـ١ ، ص ١٦ : ذكـر البـيت المشهـور الذى جاء فـيه أن الأرض فى ظلام والنار تتألق وأن النار عـبدت منذ وجـودها[1]؛ انظر الإشـارة إلى تأييـد بشـار لهـذا فى مـعـارضـة صـفـوان المعتـزلى ، المصدر السـابق ، جـ١، ص ٩٧، س ٧ ؛ انظر أيضا الفـهرست، ص ٣٣٨ ، س١٠، الذى يسلك الشـاعر بين الزنادقـة المـانويين فى القـرن الـثـانى الهجرى الموافق الثامن الميلادى).

ولكن إلى جـانب هذه الاعـتـقـادات يبـدو أن بشـاراً كـان دائمـا يطوى

(١) يشير الكاتب هنا إلى البيت الآتى لبشار:

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

جوانحه على تشكك عميق (انظر الأغانى، الطبعة الثالثة ، جـ٣ ، ص ٢٢٧، س ١ وما بعده ؛ الديوان ، جـ٢، ص ٢٤٦) يمتزج بنظرة جبرية أدت به إلى التشاؤم والاعتقاد بمذهب اللذة (المصدر السابق، ص ٢٣٢، ورواية عن ابن قتيبة : عيون الأخبار ، جـ١، ص ٤٠ فى آخرها) . واضطر بشار ، مثل أقرانه ، إلى أن يرجع إلى التقية وأن يقول بقول أهل السنة وأن يبدى غيرة الأتقياء مما يتعارض تعارضا تاماً مع آرائه الحقيقية التى اقتنع بها (ومن هذا القبيل أبياته التى نظمها فى هجاء ابن العوجاء الزنديق ، الذى قتل فى الكوفة: الأغانى، الطبعة الثالثة ، جـ ٣ ، ص ١٤٧ ، وأخص من هذا كله البيت الذى ورد فى الديوان ، جـ٢ ، ص ٣٦ ، س٣ فهو يدل على التزام صارم بالإسلام السُّنى).

ولم يفلح حذره ذلك فى إخفاء فضائح سلوكه ونوادره وزندقته . وأدت مؤامرة دبرت فى البصرة إلى ضياع مكانته فى نظر الخليفة المهدى (انظر أخبار نوادره فى الأغانى ، الطبعة الثالثة ، جـ ٣ ، ص ٢٤٣ وما بعدها) ، إذ تجاوزت ذلك إلى أمور أعظم شأناً ، أى إلى اضطهاد كل من شملهم لقب زنديق فى عهد هذا الخليفة (انظر المصدر السابق، ص٢٤٦ فى آخرها وما بعدها، وبخاصة *Appunti* : *Gabrieli* ، ص ١٥٨). وقبض على بشار وجلد ، وألقى به فى مستنقع فى البطيحة (الطبرى ، طبعة القاهرة، حـ٦، ص ٤٠١ ؛ الأغانى ، الطبعة الثالثة، حـ٣ ، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨)، حدث هذا عام ١٦٧ هـ أو ١٦٨هـ (٧٨٤ ـ ٧٨٥م) وكان الشاعر قد تجاوز السبعين من عمره وقتذاك (لا التسعين كما قيل بسبب خطأ فى الرسم ، انظر الأغانى ، الطبعة الثالثة، حـ٣ ، ص ٢٤٧ و ٢٤٩ ويورد الرقمين ، ولا يظهر منهما إلا الثانى فى كتاب الخطيب البغدادى : تأريخ بغداد ، حـ٧، ص ١١٨؛ ابن خلكان ، حـ١ ، ص ٨٨).

واشتهر بشار فى زمانه بأنه خطيب، وأنه يجيد كتابة الرسائل والنثر

(الجاحظ: البيان جـ١،ص ٤٩) ولكنه يدين بشهرته فوق كل شئ إلى مواهبه الشعرية. وكان إنتاجه من الشعر غزيرا متنوعا، ولكن مما يؤسف له أنه لم يصل إلينا فى صورته الأصلية. ولما كان بشار كفيفا فإنه اعتمد على الرواة، الذين لا نعرف إلا أسماء أربعة منهم، وبخاصة خلف الأحمر (انظر الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٣، ص١٣٧و ١٦٤، وجـ٩، ص١١٢, ١٧٠، ١٨٩) بيد أن أحدا منهم لم يكبد نفسه عناء جمع ديوان شيخه. وسرعان ما ضاعت مقطوعات كانت تنشد من حين إلى حين وقصائد أنشدت على البديهة ونوادر شعرية، وفى الوقت نفسه نسبت إلى بشار قصائد يكتنف صحتها الشك إلى حد ما (انظرالشرح على الديوان، جـ ١، ص ٣٠٩). ومن ثم لم تعرف آثار الشاعر، منذ القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) إلا عن طريق مجموعات من أصحاب الدواوين أمثال هارون بن على المتوفى عام ٢٨٨هـ (٩٠٠ ــ ٩٠١م؛ انظر الفهرست، ص١٤٤) أو أحمد بن أبى طاهر طيفور المتوفى عام ٢٨٠هـ (٨٩٣م) الذى جمع كتاب «اختيار شعربشار» (انظر الفهرست، ص١٤٧). ومن المعروف أن ابن النديم رجع، فى الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) إلى مجموعة من القصائد المختارة تشغل حوالى ألف صفحة (انظر الفهرست، ص ١٥٩ فى آخرها). ومهما يكن من شئ فإنه يجب ألا يؤخذ فى الإعتبار كتاب «الاختيار من شعر بشار» للأخوين الخالدين الموصليين فهو لم يذكر ضمن مصنفاتهما فى كتاب ابن النديم (المصدر المذكور، ص١٦٩)، ونحن لا نعرف هذا المصنف إلا من مختارات زودنا بها التجيبى (القرن الخامس الهجرى ــ الحادى عشر الميلادى، طبعة العلوى، عليكره سنة ١٩٣٥). وثمة مخطوطة وحيدة من أصل شرقى (ترجع إلى القرن السادس الهجرى ــ الثانى عشرالميلادى؟)، تضم قصائد تنتهى بقواف من الألف إلى الياء، كانت الأساس الذى قامت عليه طبعة ابن عاشور (٣ مجلدات، القاهرة سنة ١٩٥٠ ــ ١٩٥٧)، وهى طبعة بعيدة كل البعد عن أن تستأهل الثناء. ومن

هذا نرى أن آثار بشار لا يمكن أن تدرس إلا بحذر.

وينظم بشار قصائد ثلاثية متكلفة بأسلوب قوى، وعلى الرغم من أن قصائده قد تكون تقليدية فى الشكل والمضمون فإنها تخالف القصائد التى نظمها الجيل السابق. وإن الصرامة التى تتسم بها نوادره الشعرية تضعه فى مصاف الهجائين فى عهد بنى أمية (ومن هذا القبيل ما ورد فى الديوان، جـ٢، ص٦٦، هجاء لحمّاد عجرد، وكذلك الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ ٣، ص١٨٨و٢٠٢)، وهنا تجد أن ذوقه الجانح لزخرف الكلام أو سوق الجد فى قالب الهزل يحمله على ابتداع أساليب جديدة (ومن هذا القبيل، قصيدته التى تحدث فيها بلسان حماره، الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٣، ص٢٣١ فى آخرها). ولكن الراجح أنه حفر اسمه فى ذاكرة الناس بمراثية. وكثيرا ما تجنح موضوعات قصائده الماجنة إلى أن تكون من قبيل شعر الغزل الذى يجب أن يعتبر تخليا عن تقليد تعد القصائد المنحولة المنسوبة إلى الأعشى ميمون نماذج مشكوكا فيها له، وتؤلف قصائده الغزلية جانبا هاما من هذا الإنتاج، وهى موجهة فى الغالب إلى سيدة من البصرة تدعى عبْدة ولكنها موجهة أيضا إلى بطلات أخريات لعل أسماءهن من وحى الخيال. وهذه القصائد تعبر حينا عن الواقع، (ومن هذا القبيل ما ورد فى الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٣، ص١٥٥,١٦٥,١٨٢,٢٠٠ إلخ) وحينا تغلب عليها براعة ممزوجة بالكياسة والرقة، قد أدت فيما يبدو إلى استجابتين مختلفتين للصراع الأبدى فى أعماق النفس الشرقية. وهناك قصائد يطرح فيها آراءه وهى شائعة أيضا؛ وعلى الرغم من أن بشاراً ليس فى الواقع متعمقا فإنه يتحاشى التفاهة ويستطيع أن يبدى ملاحظات ذكية.

والتواؤم مع الظروف هو مفتاح أسلوب بشار، الذى يمكن أن يجمد على نمط بعينه ويصبح عتيقا فى القصيدة (ومن هذا القبيل ما ورد فى الديوان،جـ١، ص٣٠٦ وما بعدها) ولكنه ينطلق ويصبح حرا يفيض بالبهجة فى قصائد الغزل، وفيها يترخص الشاعر فى استخدام اللغة بجرأة (ومن هذا القبيل ما ورد فى

الديوان، جـ٢، ص٥، س٧؛ ص١٠، س٣؛ ص١٥، س٢).والحق إن التأثير الغالب على بشار كان دائما يعود إلى التقليد الذى ورثه من شعراء البادية، وهو، من كثير من الوجوه، قريب من «مدرسة» الحجاز كما نراها فى شعر عمر بن أبى ربيعة. ولكنه نجح فى أن يثرى هذا التقليد بما ينطوى عليه عالمه الداخلى من ثراء وبالتجربة القاسية التى نشأت من آفته الجثمانية واحتكاكه بعالم تسوده البلبلة والفتن.

وإن أهمية مكانة بشار فى الفترة التى تحول فيها الشعر من مرحلة إلى أخرى فى منتصف القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) لا يمكن المبالغة فى تقديرها. وإن تأثير الرجل والفنان يؤكده ما أثاره من حماسة أو كراهية فى قلوب معاصريه. وهو يعد على وجه الإجمال من مفاخر البصرة، بينما ينبعث رأى الخبراء من «الأحكام التقويمية» التى تنسب إلى أدباء من أمثال أبى عبيدة والأصمعى وخلف الأحمر وجمع من الآخرين (انظر الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٣، فى مواضع مختلفة). ونحن نعرف من جهة أخرى حكم الجاحظ عليه (انظر البيان، الفهرس) وأخيرا فإن بشاراً كان له تأثير عميق فى الجيل التالى من الشعراء، وهناك ما يثبت هذا الأثر فى سير أبى العتاهية، والعباس بن الأحنف، وأبى نواس، وسلم الخاسر وكثير من الآخرين، وتؤكد هذه الحقيقة دراسة آثارهم. وقد أصبح فى وسع النقاد الشرقيين أن يروا فى بشار واحدا من أعظم الشعراء عند العرب.

المصادر:

(١) ابن قتيبة:الشعر (طبعةده غويه)،ص٤٧٦ ـ ٤٧٩، والفهرس.

(٢) الجاحظ: البيان، طبعة هارون، جـ١، ص٤٩ والفهرس (٢٤إشارة إلى بشار).

(٣) الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٣، ص١٣٥ـ ٢٤٩؛ جـ٤،ص١٥و ٢٨ ـ ٢٩، ٣٣ ـ ٣٤، ٧٠ ـ ٧٢؛ جـ٦، ص٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٧ والجداول.

(٤) الفهرست، ص ٣٣٨.

(٥) الخطيب البغدادى: تأريخ بغداد، جـ٧، ص١١٢ ـ ١١٨.

(٦) المرزبانى: الموشح، ص ٢٤٦ ـ ٢٥٠.

(٧) ابن خلكان، القاهرة سنة ١٣١٠هـ جـ١، ص٨٩ ــ ٩٠، طبعة عبد الحميد (القاهرة)، جـ١، ص٢٤٥، تعليق رقم ١١٠.

(٨) بالنسبة للمصادر الثانوية عن السير انظر Brockelmann، رقم ١، ص ٤٠.

(٩) بالنسبة لأساس الموضوع انظر A. Mez: *Renaissance*.

(١٠) G. Vadja: *Les Zindiq... au debut de la periode abbasside*، فى *RSO* حـ١٧ (سنة ١٩٣٧)، ص ١٧٣ ـ ٢٢٩.

(١١) Ch. Pellat: *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*، باريس سنة ١٩٥٣، ص ١٧٦ ـ ٨ و ٢٥٦ ـ ٩ والفهرس .

(١٢) دراسات خاصة عن هذا الشاعر قام بها Di Matteo: *La Poesie arab e nel I secolo degli Abbasidi* باليرمو سنة ١٩٣٥ ، ص ٩ ـ ١٢٤ .

(١٣) F. Gabrieli: *Appunti Su B.i.B.*، فى *BSOS*، حـ ٩ (١٩٣٧)، ص ٥١ ـ ٦٣.

مقالات ورسائل باللغة العربية.

(١٤) عباس محمود العقاد : مراجعات فى الأدب، القاهرة سنة ١٩٢٥ ، ص ١١٩ ـ ١٥٨ .

(١٥) المغربى، فى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق حـ٩ (سنة ١٩٢٩) ، ص ٧٠٥ ـ ٧٢٢ .

(١٦) طه حسين : حديث الأربعاء، حـ١ ، ص ٢٣٢ ـ ٢٤٢.

(١٧) حسين منصور : بشار بين الجد والمجون، القاهرة سنة ١٩٣٠.

(١٨) حنا نمر : بشار بن برد، حمص سنة ١٩٣٣.

(١٩) حمصى : بشار بن برد، فى الرعد، دمشق سنة ١٩٤٩، ص ٤٧ ـ ٧٦.

(٢٠) أحمد حسنين : بشار بن برد ، شعره وأخباره، القاهرة سنة ١٩٢٥، ص ١٠٩.

(٢١) النويهى: شخصية بشار، القاهرة سنة ١٩٥٧، ص ٢٨٠.

بالنسبة للنص وديوان بشار انظر المصادر الواردة فى صلب المادة.

آدم[د. بلاشير R. Blachére]

بعث

« بعث» : لفظاً : يرسل ، يحرّك، واصطلاحا فى العلوم الدينية، تعنى إرسال الأنبياء أو نشر الأموات.

ومنذ البدء بشّر محمد (صلى الله عليه وسلم) بأن الحياة الثانية حق وبأن القصاص يكون مع نهاية هذه الحياة الدنيا بغتة (سورة الأنعام، الآية٣١) تنذر به نفخة الصور(سورة الحاقة، الآية ١٣، ونفختان : سورة الزمر، الآية ٦٨ تتميز كل منهما عن الأخرى فى حقيقتها) فتنشق القبور وكلهم يهرعون ليعرضوا على القصاص (سورة الزمر، الآية ٧٥؛ سورة الفجر، الآيتان ٢٢ ، ٢٣).

والروح ليست خالدة طبعاً، وبقاؤها رهن بمشيئة الله، لذا فثمة آيات متأخرة (البقرة الآية: ١٤٨؛ آل عمران الآية:١٦٣) تتضمن بقاء الروح، وأن هؤلاء الذين يموتون فى سبيل الله خالدون حقا فى نعيم. والأخبار المتأخرة ليست إلا توسعا فى تكرار هذه الأفكار ولا تكون كلا متصلا، فروح الرجل الصالح تترك البدن فى يسر ولكن تلك التى للرجل الطالح تنتزع منه فى ألم، والجسم يبلى فى القبر غير الجزء الأدنى من عظم العمود الفقرى الذى إليه تتجمع الأجزاء الجوهرية من الجسم. وكثرة تبقى فى القبر إلى يوم الفصل، وثمة قلة لا تتقيد بهذا، فالبعض يكون فى البرزخ وعندما ينفخ إسرافيل فى الصور تعود الدنيا هيولى وتعتم الشمس وينهض الناس من القبور على خلقتهم حفاة الأقدام عراة ثم يجمعون فى مكان الفصل، سهل منبسط حيث لا موضع فيه ولا وراءه يغيب فيه الواحد، وقد يكون فى هذه الدنيا،وقد يخلق خصيصا. وفى خبر آخر فالنفخة الأولى تأتى على كل واحد إلا إبليس والرؤساء الأربعة للملائكة، وتعيد النفخة الثانية الناس إلى الحياة. وتصهر حرارة الشمس كل شئ ويفيض فيض يكاد يبلغ الآذان.ويمكثون هناك ثلثمائة عام أو خمسين ألف عام لا طعام ولا شراب (الله أعلم). وأقسى من العذاب الجسمانى الفزع من الديّان، فسيشغل كل امرىء بنفسه ولا يعنى بغيره، وسوف يلوذون بآدم [عليه السلام] يسألونه شفاعته، ولا يستجيب لهم نبى من

الأنبياء [عليه السلام] ويحيلونهم إلى محمد صلى الله عليه وسلم الذى يقبل المهمة ويستجيب إليه الرب (سبحانه وتعالى).

ومن صور الفصل الأخرى: الصراط، وهو أرق من الشعرة وأحد من السيف يمتد على جهنم ويمر المؤمنون عليه سالمين، بينما يتردى الكافرون؛ والموازين التى توزن بها دنيا الناس؛ والكتب التى فيها الأعمال طيبة أو سيئة. وسيحمل المذنبون آلات عملهم السيئ، التى شغلتهم عن الدين. ويعتقد البعض أن كل المخلوقات الحية سوف تبعث فى اليوم الآخر. ومن الواضح أن الكثير من هذا سابق لمحمد [صلى الله عليه وسلم]. فلقد عرف المصريون القدماء وزن الأرواح والكتب المسجلة، وعرف الفرس الصراط،وقد اختلطت الأفكار بعد، فبعض الناس يصبحون رمادا فى قبورهم، وتطوف أرواحهم فى الملكوت تحت سماء الدنيا وبعضهم يرقدون لا يعلمون شيئا إلى أن يهبوا على الصور ثم يموتون الموتة الثانية، وبعضهم يمكثون شهرين أو ثلاثة فى القبر ثم يطير الطير بأرواحهم إلى الجنة. وبعضهم يرقى إلى الصور ويظل فيه إذ ثمة كثرة من الأماكن الخفية فيها أرواح.

المصادر :

(١) محمد بن أبى شريف: كتاب المسامرة، ص١٨٧.

(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين، مجلد ٤، باب ٨، فصل ٢.

(٣) الكاتب نفسه؛ الدرة الفاخرة(*La Perle Precieuse*)، سنة ١٨٧٢..

(٤) الثعلبى: عرائس المجالس.

(٥) Wolff : *Muhammadanische Eschatologie* سنة ١٨٧٢.

الأبيارى [تريتون A.S.Tritton]

تعقيب

خيرما نعقب به على هذه المادة هو أن البعث ــ كغيره من أى موضوع دينى مشابه ــ صيغت حوله أقوال من نسج الخيال لا ترجع إلى سند يعول عليه. ومن كتبنا العربية التى عرضت لمثل هذه الموضوعات ما هو ملئ بهذا الخيال. وكاتبنا هنا اعتمد فى الكثير على مرجع جعله عمدته، وهو العرائس للثعلبى، وقل قارئ لا يعرف ما فيه من عبث.

وما من شك فى أن معتمد المتعرف لرأى الإسلام فى البعث هوالقرآن والسنة، ثم اجتهاد المجتهدين ذوى الرأى السليم، وهذا كله مبسوط فى أمكنته، وكله يؤكد أن ثمة بعثا لتجزى كل نفس بما عملت فى دنياها، وإلا كانت حياة الناس عبثا من العبث. ولا ضير أن يكون الإسلام مسبوقا بهذا، فالإسلام دين الفطرة جاء ليقر الفطرة السليمة. ثم إن ما جاء مع البعث من مقتضيات كالميزان والصراط ونحوهما فتلك صور إلى الله تعالى حقيقتها وهو القادر على كل شئ. وأما ما يضفيه خيال المتخيلين على هذه الأشياء فما هو مما يحسب على الدين.

إبراهيم الأبيارى

بعل

بَعْل : كلمة سامية قديمة، بله سامية أصلية، وجوهر معناها «سيد أو مالك»، وقد توسع فى استعمالها فأصبحت تدل على «إله محلى» (مخَصب الأرض) و «زوج» (فى مجتمع السيادةُ فيه للرجال). وفى القرن الماضى جذب و . ر . سميث W . R. Smith الأنظار بشدة إلى أهمية المعنى الأخير فى كتابه «القرابة والزواج فى الجزيرة العربية قديماً» (*Kinship and Marriage in Early Arabia*، كمبردج سنة ١٨٨٥، الطبعة الثانية ، لندن سنة ١٩٠٣)، بيد أنه لم يستطع أن يدعم صحة ما أورده فى بحثه من أن العرب استعاروا اللفظ نفسه من الساميين الشماليين. وظلت المعانى المختلفة للكلمة قائمة فى اللغة العربية الفصحى ، قياما اقترن بحيوية كانت تتفاوت وفقا للمراد والعصر والموطن.

١ ـ أما فيما يتصل بكلمة بعل بمعنى «سيد» فإن اللغة العربية الفصحى استغنت عنها بمرادفات متعددة، وهى لذلك تباين الكلمة العبرية بَعَل، فلا تظهر فى كثير من الكلمات المركبة. وظلت تستعمل بمعنى «زوج» ، والراجح أن الفضل فى ذلك إلى أنها وردت فى ثلاث آيات من القرآن الكريم (سورة البقرة ، آية ٢٢٨؛ سورة هود، آية ٧٢؛ سورة النور، آية ٣١، وفيها ذكرت مرتين) بصيغتى المفرد والجمع (بعولة وتستعمل بعد ذلك فى اللغة

العربية الفصحى عادة بصيغة بعول أو بعال). وكان إدراك الناس لمعنى «السيد» لا يزال قويا : وكلمة بعلى «زوجى» فى سورة هود (آية ٧٢) تعبر عن كلمة «أدونى» الواردة فى التوراة (على لسان سارة ، سفر التكوين، الإصحاح ١٧ ، آية ١٢؛ تَرْجُوم أونْكِلُوس: ربُونى). وتستخدم اللغة العربية الفصحى فى المؤنث صيغتى بعل أو بعلة ، واشتقت من هذا المعنى المتعلق بالزواج صيغ فعلية عديدة.

٢ - وساعد القرآن الكريم فى سورة الصافات آية ١٢٥ (قصة إلياس ؛ انظر سفر الملوك الأول ، الإصحاح ١٨، مادة «إلياس») مساعدة أكثر تحديدا على ألا يغيب عن أذهان المسلمين أن «بعلا» هو صنم ، على الرغم من الاختلاف بين المفسرين. والحق أن الفكر الإسلامى لا يرحب بقبول هذا المعنى، وإن ظهر عرضا فى آراء مصنفى القرون الوسطى فيما يرتبط باشتقاق كلمة بعلبك مصحوبا بتفاصيل خيالية تتعلق بوجود صنم قديم فى هذا المكان . وفوق ذلك فإن مما يلفت النظر بقاء فكرة الرب بعل لاشعوريا فى الحالتين الآتيتين:

(أ) الفعل بَعِلَ والصفة بَعِل أى «دهش»، والأصل فيهما ، كما أوضح نولدكه Noeldeke (فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells*، سنة ١٨٨٦ ، جـ ٤٠، ص ١٧٤) «تقمصه بعل».

(ب) بُعْل وبعلى لفظان يحملان معنى أرض لا تسقى : فهناك بيت من الشعر ينسب إلى الصحابى عبد الله بن رَوَاحَة (لسان العرب ، جـ١٣ ، ص ٦٠) يقول فيه :... هنالك لا أبالى نَخْلَ بَعْلٍ * ولا سَقْى ... [1] وفى عبارة من هذا القبيل ربما تكون كلمة بعل قد احتفظت بشىء من معناها الأصلى، لم يدركه صاحب لسان العرب:

وهو أن الإله بعل (وهو ذكر) يخصب الأرض (وهى أنثى) بمياه المطر أو المياه الجوفية. وإن الموازنة بين أرض تسقى (بألفاظ مشتقة من نفس المصدر مثل سقى) و «دار بعل أو حقله» تتضح بجلاء فى التَّرْجُوم والتَّلْمُود Jastrow: *Dict of the Talmud* مادة *b'l* بعل وسقى؛ W. R. Smith: *Lectures on the religion of the Semites*، لندن سنة ١٩٢٧،

(١) البيت باكمله :

هنالك لا أبالى نخل بعل * ولا سقى وإن عظم الاناء

انظـــر الفـــهـــرس ؛ *Arbeit:* G. Dalman *und Sitte in Palaestina* كوتر سلوح سنة ١٩٣٢، حـ٢ ، ص ٣٢ ـ ٣٣).

ومهـما يكن من أمـر فإننا نـصادف لفظ بعل فى اللغة العربية الفصحى إبان القرون الأولى من الهجرة فى مناسبات عديدة، ينفرد بمـعنى «أرض مزروعة لا تسـقى» . وليس فى عـبـارة مـركـبـة تخضع لكثير من التأويل . وتوجد بهذا المعنى فى كـتب الفقـه، وبخاصـة فيـما يرتبط بضـريبـة العـشـور (الزكـاة أو الصـدقـة) التى تـفـرض على الإنتـاج الزراعـى . والحق أن الـشـــريعـــة الإسلامية، عند الشيعة وأهل السنة على الســواء، تنص عـلى تخـفــيض هذه الضريبة إلى نصف العـشر أو إلى جزء من عـشرين جـزءا، عندما يتـوقف نمو المحـصول على رى صناعى ، يسـتلزم شيئا من الجهد ، وفى مقابل هذا تكون الزكـاة بالفـعل عشـر الناتـج ، عندمـا يـكون مـن أرض بـعل، ويـرد الـلفـظ مـرتبطا بالموضوع نفـسه فى أحـاديث منقولة عن موطأ مالك

(القـرن الثـانى الهجـرى = الثـامن الميلادى؛ انظر الباجى : المنتقى ، حـ٢ ، ص ١٥٧ ـ ١٥٨)، ويرد مـــــرارا فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) فى كـتب الفقـه مثل كـتاب الأم للإمـام الشـافـعـى (حـ٢ ، ص ٣٢) ومـدونة ســـحنـون المالكـى (حـ٢ ، ص ٩٩ ، ١٠٨) . وترد هذه الأحـاديث بـنصـهـا تقريبـا فى سنن أبى داود (السنن: رقم ١٥٩٦ ـ ١٥٩٨) ، ويرويها القدماء من المتخصصين فى الأموال وخراج الأرض (القرن الثالث ـ الرابع الهجرى = القرن التاسع – العاشـر الميلادى) : يحيى بن آدم (كتاب الخراج ، طبـعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ، رقم ٣٦٤ ـ ٣٩٥، بـينمـا ورد فى نسـخة أخـرى كـاشـفـة ، رقم ٣٨١ «ما سـقاه بعل» ، هكذا ورد النقل فى كتاب فـتوح البلدان للبلاذرى ، ص ٧٠) ، وأبو عـبـيـد بن سـلام (كـتـاب الأموال ، طبعـة القاهرة سنة ١٣٥٣هـ، رقم ١٤١٠ ـ ١٤١١)، وقدامة بن جعفر (كتـاب الخراج ، الجزء السـابع ، فصل ٧، تحقيق ده غويه، حاشـية على كتاب البلاذرى ، فتـوح البلدان ، ص ١٤ ، أما كتـاب مفاتيح العلـوم للخوارزمى الذى يتناول هذا الموضوع فليس إلا ملخـصا لهذا المصنف) ، والأمـر كذلك فى الفـقه

الفاطمى الذى كان قد استقر فى إفريقية (القرن الرابع الهجرى = العاشر الميلادى) : والقاضى النعمان (دعائم الإسلام ، طبعة القاهرة سنة ١٩٥١، جـ١ ، ص ٣١٦). ومن الطبيعى أن ينسحب هذا المفهوم على كثير من المصنفات المتأخرة.

وتثير هذه النصوص ، فيما يتعلق باستعمال كلمة بعل التفسيرين الآتيين : (أ) يبدو أن الكلمة ترتبط بتقاليد أهل المدينة، وكذلك أهل اليمن، والظاهر أنها لم تكن معروفة فى التقاليد العراقية القديمة (ولعل هذا يرجع إلى أن العراق فى الأصل بلاد اعتمدت على الرى)، ولايستخدم المذهب الحنفى، وقد نشأ أصلا فى العراق، هذه الكلمة عادة، مع أنه يقرر القاعدة المتبعة فى هذا الشأن ، مثله فى ذلك مثل المذاهب الأخرى.

(ب) أن الأحاديث التى تتضمن هذه الكلمة تدرجها فى عداد الأراضى المذكورة فيما سبق ، وفيها تبدو الأرض البعل متميزة عن الأراضى التى ترويها مياه الينابيع أو المطر أو القنوات . ومع ذلك فإن بين المفسرين وأصحاب المعاجم من يتشبث بأن كلمة «بعل» تطلق على كل الأراضى المزروعة التى لا تسقى ، فى حين أن آخرين، تأثروا بحرفية الأحاديث، وربما بمعانى اللفظ فى اللهجات المختلفة ، يقدمون مجموعة من التفسيرات ، تدور حول فكرة الأرض التى لا تسقى فى حالة الجفاف: ويرى البعض أن الكلمة لا تنطبق إلا على الأحوال التى يحصل فيها النبات على الماء بوساطة جذوره الممتدة تحت السطح وحدها (ثمة دليل تفصيلى فى لسان العرب ، الموضع المذكور ، وانظر أيضا W. R. Smith : *Lectures ....*، ص ٩٨ ـ ٩٩؛ وLokkegaard: *Islamic Taxation* كوبنهاغن سنة ١٩٥٠ ، ص١٢١).

ويوجد بين الكلمات التى تحمل المعنى نفسه أو ما يقاربه، وهى كثيرا ما تحل محل كلمة بعل أو تقترن بها فى الاستعمالات التى ذكرناها فيما سبق، ما ينبغى أن نعنى بشأنه عناية خاصة بكلمة عَشَّرى (مثل ما ورد فى صحيح البخارى، كتاب الزكاة، باب ٥٥) وهو لفظ يصعب علينا أن نحجم عن تفسيره على ضوء اسم الإله عَثْتَر (= عشتروت أو عشتار)، وعَثْتَر إله نجمى من مجمع الآلهة فى الجزيرة العربية وجنوبيها

وله تأثير على خصوبة الأرض، وكان فى بعض الأوقات يوصف باسم بعل Lagrange: *Etudes sur les religions sémitiques* ، باريس سنة ١٩٠٣ ، ص ١٣٣ ـ ١٣٦؛ Nielsen: *Handbuch der altarab. Altertumskunde* ، كوپنهاغن سنة ١٩٢٧ ، حـ١ ، الفهرس ؛ Jamme فى *Le Muséon* سنة ١٩٤٧ ، ص ٨٥ ـ ١٠٠ ؛ G. Ryckmans : فى *Atti. Accad. Lincei*، سنة ١٩٤٨، ص ٣٦٧؛ الكتاب نفسه : *Les réligions Arabes Préislamiques*، الطبعة الثانية، لوڤان سنة ١٩٥١ ، ص ٤١ وفى مواضع متفرقة ؛ Jamme فى Brillant and Aigrain: *Hist. des Religions*[١٩٥٦] ، حـ٤، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥). وهناك شواهد على إدغام الثاء والتاء وتحويلهما إلى ثاء مضعفة فى اللغة العربية الفصحى ، ولا شك أن المقابلة المعنوية لكلمة بعل هنا تثير الدهشة.

ولابد أن نلاحظ ورود كلمة بعل، بنفس المعنى، فى بعض الروايات الخاصة بالشروط التى يُؤثر أن النبى صلى الله عليه وسلم قد فرضها باعتبارها شريعة تطبق على الأرض فى العام التاسع الهجرى سواء على واحة دومة الجندل (على يد قائده أكَيْدر بن عبد الملك) أو على قبائل بنى كلب (على يد قائدهم حارثة بن قَطَن ؛ انظر: Caetani: *Annali*، العدد ٢، حـ١ ، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٩ [وقد ناقش هذه الواقعة Mssil فى *Arabia Deserta*، نيويورك سنة ١٩٢٧، ملحق رقم ٧؛ وبحث بقلم W.M. Watt عنوانه محمد فى المدينة *Muhammad at Medina*، أكسفورد سنة ١٩٥٦ ، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٥).

كما نلتقى به مرة أخرى فيما يرتبط بالخراج فى الرسائل الكبرى الخاصة بالشريعة فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى): الأحكام السلطانية تأليف أبى يعلى الحنبلى (طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ ، ص ١٥١) والماوردى الشافعى (ترجمة فانيان Fagnan ، الجزائر سنة ١٩١٥، ص ٣١٤). ومن رأيهما فى حساب هذه الضريبة مراعاة مورد الماء : وهو أربعة أضرب من الأرض المزروعة ، من بينها نجد أن الأرض البعل تتحدد بدقة على وجه التقريب كما قلنا من قبل ، فى مقابل الأرض المسقية أو الأرض التى يرويها المطر ريا كافيا.

ويستخدم الجغرافى المُقَدّسى الكلمة فى ثلاث مناسبات فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى؛ المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣، ص ١٩٧، ٤٧٤) ويتناول الإنتاج الزراعى قرب الرَمْلَة والإسكندرية وفى السند، وهو يستعملها دائما فى صيغة (على البعل) وهذا لا يكفى، على أية حال، للدلالة على استخدام الكلمة خارج بلاد الشام وفلسطين وهى مسقط رأس الكاتب. وفى هذه المنطقة الجغرافية حيث «الزراعة على البعل هى الأساس التقليدى للاستغلال الزراعى، على الرغم مما يتوهمه الناس من وفرة الماء فيها» (J. Weulersse: *Paysans de Syrie*، باريس سنة ١٩٤٦، ص ١٤٤) نجد فى الوقت الحاضر: أرض بعل تقابل أرض سقى كما فى الأزمنة السابقة (G. Dal-man، المصدر المذكور، ص ٣٠؛ وأشار إلى ذلك بالفعل E. Meier فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells*، سنة ١٨٦٣، جـ١٧، ص٦٠٧).

ونذكر هنا حالة خاصة باستخدام هذه الكلمة فى مصر أيام القرون الوسطى، فقد كان هناك فى القاهرة أيام المماليك وربما فى أيام الفاطميين من قبل، بستان قرب الخليج، أصبح بعد متنزها عاما، يسمى بستان البعل، ثم «أرض البعل»، (انظر المقريزى: الخطط، طبعة بولاق سنة ١٢٧٠هـ، جـ٢، ص ١٢٩، وهنا نراه يستعمل صراحة كلمة بعل بمعناها الجغرافى).

وجدير بالذكر أن مسلمى الأندلس «مثل الفلاحين الأسبان اليوم تماما... كانوا يفرقون بين أرض السكانو Seca-no (البعل بالعربية) وأرض الركاديو Regadio (السقى بالعربية)، فالأولى يحتفظ بها خصيصا لزراعة الحبوب» Levi Provençal : *Hist. Esp. Mus* باريس سنة ١٩٥٣، جـ٣، ص ٢٧٠). ويؤكد ابن العَوام (القرن السادس الهجرى = الثانى عشر الميلادى) الخبير المشهور فى الفلاحة بإشبيلية وجود هذه التفرقة (كتاب الفلاحة، طبعة بانكويرى Ban-queri، مدريد سنة ١٨٠٢، جـ١، ص ٥). وقد ظهرت هذه التفرقة فى العقود،وبخاصة عقود المغارسة: فنحن نجد — مثلا — أن صيغة التوثيق التى وضعها ابن سلمون، فى كتاب العقد المنَظَّم (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢هـ

جـ٢، ص ٢١ ــ ٢٢) فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) تتضمن صيغتى بعلى وَسقَوى.

ويبدو أن هاتين النسبتين تتحولان فى الواقع إلى اسمين فى الأزمنة الحديثة على الأرجح فى مناطق معينة، وذلك على منوال كلمة عثَّرى. وقد لوحظ وجود كلمة بعلى جنبا إلى جنب هى وكلمة عَثَّرى فى لهجات أهل جنوبى الجزيرة العربية:Landberg: *Glossaire Datinois*، ليدن سنة ١٩٢٠، جـ١،ص١٨٦) حيث نرى أن كلمة أثرى يجب أن تعدّل، على وجه اليقين تقريباً، إلى كلمة عَثَّرى.

وليس من اليسير على الدوام أن نحدد، من أول نظرة، هل كلمة بَعْلى تستعمل الآن، صفة أو اسما فى الشرق وفى شمالى إفريقية. وهى فى الغالب ترتبط ــ أكثر من كلمة سقوى التى تدل على نقيضها ــ باسم خضر من الخضروات أو الفواكه: وتؤكد فى هذه الحالة صفة الجودة، ففى مدينة فاس تطلق الصيغة المؤنثة بَعْلِيَّة على ثمرة تين ريّانة، بينما يوصف بكلمة بَعْلى أى رجل بخيل، قاس شحيح كالأرض التى تحمل الاسم نفسه (معلومة قدمها ل. برونو L. Brunot).

وكما هى الحال فى كثير من العناصر الأخرى التى يتألف منها معجم الألفاظ التى تتردد فى مفردات لغة الحديث العربية، نرى أن من دواعى الأسف ألا نعرف بدقة كافية المناطق التى تستعمل فيها فعلا كلمتا بَعْل وبَعْلى، وهما كلمتان غير معروفتين فى مناطق مترامية الأطراف يتحدث فيها الناس باللغة العربية. وإن التوزيع الدقيق لهاتين الكلمتين يزودنا بمعارف تمثل وجهات نظر مختلفة.

د. يونس [ر. برنشفيك R. Brunschvig]

تعليق على مادة «بعل»

جاء فى المقال أن كلمة بعل سامية قديمة أصيلة، بمعنى سيد أو مالك أو زوج ثم أصبحت تدل على إله محلى.

وأما كلمة «بعل» فإنها عربية أصيلة، ليس فيها شية من العجمة، وإن ادعى كاتب المادة أنها سامية، وأنها «بعل»؛ وسنذكر الأدلة على ذلك قوية واضحة إن شاء الله.

فقد ذكر الطبرى ـــ إمام المفسرين ـــ «وللبعل فى كلام العرب أوجه : يقولون لرب الشئ: هو بعله، يقال: هذا بعل هذه الدار، يعنى ربها، ويقولون لزوج المرأة: بعلها. ويقولون لما كان من الغروس والزروع مستغنيا بماء السماء ولم يكن سقيا: هو بعل، وهو العذى».

قال الراغب الأصفهانى فى غريب القرآن (ص ٥٤): بعل: البعل هو الذكر من الزوجين، قال الله عز وجل: (وهذا بعلى شيخا)، وجمعه بعولة، نحو فحل وفحولة. قال تعالى: (وبُعُولَتُهن أحقّ بردهن)؛ ولما تصور من الرجل الاستَعلاء على المرأة فجُعل سائسها والقائم عليها، كما قال تعالى: (الرجالُ قوامون على النساء): ـــ سُمى باسمه كل مُسْتَعْلٍ على غيره. فسمى العرب معبودهمَ الذى يتقربون به إلى الله بعلا[1] لاعتقادهم ذلك فيه، فى نحو قوله تعالى: (أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين). ويقال أتانا بعل هذه الدابة، أى المستعلى عليها. وقيل للأرض المستعلية على غيرها: بعل، ولفحل النخل: بعل، تشبيها بالبعل من الرجال، ولما عظم حتى يشرب بعروقه: بعل، لاستعلائه: قال صلى الله عليه وسلم، فيما سقى بعلا العشر، ولما كانت وطأة العالى على المستعلى عليه مستثقلة فى النفس قيل: أصبح فلان بعلا على أهله، أى ثقيلا لعلوه عليهم. وبنى من لفظ البعل: المباعلة والبعال، كناية عن الجماع، وبعل الرجل يبعل بعولة واستبعل فهو بعل ومستبعل إذا صار بعلا. واستبعل النخل عظم. وتصور من البعل الذى هو النخل قيامه فى مكانه فقيل: بعل فلان بأمره: إذا دهش وثبت مكانه ثبوت النخل فى مقره، وذلك كقولهم: ما هو إلا شجر، فيمن لا يبرح».

وهذا النص عند الراغب يجمع معانى هذا الحرف، وهو أدق النصوص، لأنه يردها كلها إلى معنى واحد، تفرعت عنه المعانى الأخر، وهو من دلائل عروبة الكلمة، فإنا إذا وجدنا العرب استعملوا كلمة، ثم أكثروا من تصريفها والاشتقاق منها، والانتقال من معانيها إلى أنواع مختلفةباختلاف الأوزان،

---

(١) يعنى انهم جعلوه اسما نكرة لما يعبدون، كقولهم «صنم» ونحوه فلم يعتبره الراغب علما على صنم بعينه ، وهو الصواب

أحمد محمد شاكر

وانتقلوا بهـا إلى معان تشـبه أن تكون بينها وبين المعنى الأول علاقة ـــ: علمنا أن الكلمـة أصيلة عـندهم، ومن لغتـهم، فـإذا وجـدناهم خـرجـوا من هذا إلى تقليب حـروفهـا بالتـقديم والتـأخيـر، واسـتعـملوا تقـاليب المادة أو أكـثـرها، بإعادة معنى جديد فى كل تغيير منها ـ كان فى ذلك اليـقين والجـزم، وارتفعت كل شبهة فى أنها عربية.

وقد صنع العرب فى هذا الحرف كل ذلك، فاشتقـوا من مادة «بعل» ما نقلناه عن الراغب وغيره، ثم استعملوا تقاليبها كلها :

قدموا اللام على العين، فقالوا «بلَع» الشئ بلْعـا، وابتلعـه ابتـلاعـا، وقـالَوا: رجل «بلع» كـثيـر الأكل، إلى آخـر هذه المادة.

ثم قدمـوا العين عـلى الباء، فـقالوا: رجل «عَبْل» إذا كـان غليـظا، والمصـدر «العبالة» و «العبولة»، وهكذا.

ثم أخـرّوا البـاء بعـد العـين واللام، فـقـالوا:«العلب» وجـمـعـه «عُلوَب» وهوالأثر فى الجسـد، واشـتـقـوا منه فـعلا، وقـالوا: «العلبـة»، و «استـعلب» الجلد: إذا غلظ، وغير ذلك.

ثم أخـروا البـاء بعـد اللام والعـين، فقالوا: لَعِب» ومشتقاتها.

ثم قـدموا الـلام قبل البـاء والعـين فقالوا: «ذهب به ضَبْعاً لَبْعاً» أى باطلا.

فـها هـى الصور العـقليـة كلهـا فى تقليب هذه الحـروف الثـلاثة (ب ع ل) بالتقـديم والتأخـير، استـعملهـا العرب جمـيعا، وإذا ذهبنا نبـحث فيمـا يخرج منها بتغييـر بعض الحروف بما يقاربها فى المخـرج كمـا إذا أبدلنا من الباء فـاء مـثـلا ـــ وجدنـا الصور الـست فيـهـا مستـعملة كلها: (فـعل، فلع، عفل، لفع، لعف، علف).

وكذلك إذا وضـعنا بدل العـين حاء، وجـدنا تقاليب المادة مـسـتـعملة كلهـا: (بحل، بلـح، حـبل، لبـح، لحب، حلب). وكذلك إذا وضعنا الفاء والحاء بدل الباء والعـين: (فحل، فلح، حـفل، لفح، لحف، حلف).

وهكذا مما لو تتـبعناه تفصـيلا طال الأمر جدا.

فليس من المعقـول بعد هذا أن يكون فى كلمة «بعل» أية شـبهة من العجـمة، والنقـول التى فـيـهـا أن الكلمـة بمعنى

«الرب» لغـة أهل اليـمن لا تـنافى هذا، فاليمنية عربيـة، وكثير من الألفاظ التى تفردت باستعمـالها عرفت قبل الإسلام فى مضـر، وقليل منها لم يعرفـه سائر العرب، ثم عرف بعد، وكلها لغة واحدة.

هذا إلى أنى أذهب إلى مـا ذهب إليه الشـافـعى وأبو عـبـيـدة: أنه ليس فى القرآن كلمة واحـدة غير عربيـة، حاشا الأعلام. وأنصر هذا الـقولَ وأجزم بأنه الحق، وإن خـالفتُ فـيـه كـثـيـراً من الأصوليين واللغويين.

قال الشـافعى فى [كتـاب الرسالة] (فى الفقرات ١٣١ ــ ١٣٦، ص ٤١ ــ ٤٢ من طبعة الحلبى بتصحيحى):

«فالواجب على العالمين ألا يقولوا إلا من حيث علمـوا. وقد تكلم فى العلم من لو أمـسك عن بعض مـا تكلم فـيـه منه لكان الإمـسـاك أولى به، وأقـرب من السـلامة له، إن شـاء الله. فـقال قـائل منهم: إن فى القـرآن عربيـا وأعجـميـا. والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شئ إلا بلسان العـرب. ووجد قائل هذا القول من قَبِل ذلك منه، تقليداً له، وتركاً للمسـئلة لهُ عن حجتـه، ومسئلة غـيـره ممن خـالفه، وبالتـقليـد أغفَل من أغـفل منهم، والله يغفر لنا ولهم».

وبعد أن أقام الحجة لقوله، وردّ قول مـخالفـيه، اعـتذر عن بدء كـتابه بهـذا البـحث، وقـال (فى الفـقـرة ١٧٠، ص٥٠):

«فكان تنبـيه العـامة على أن القـرآن نزل بلسـان العرب خـاصة: نصـيحـة للمـسلمين، والـنصيـحة لهم فـرض لا ينبغى تركه، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سفه نفسـه، وتركَ موضعَ حظه، وكان يـجَمع مع النصـيحـة لهم قيـاما بإيضـاح حق، وكـان القـيـام بالحق ونصـيـحـة المسلـمـين من طاعـة الله، وطاعة الله جامعة للخير».

وقال أبو عـبيدة، فيـما نقله عنه أبو منصور الجـواليقى فى [كتـاب المعرب] (ص ٤ من طبعة ليبسك سنة ١٨٦٧):

«من زعم أن فى القرآن لسانا سوى العربية فقد أعظَمَ على الله القول».

بقـيت الـشـبـهـة من أن فـى اللغـة السامية كلمة «بَعَل» بمعنى مالك الشئ.

وأما وجود الكلمة فى اللغة السامية، فـإنه لا يدل عـلى نقلهـا مـنهـا إلى العربية.

وليس اشتراك أصل مـادة فى لغتين متجـاورتين متقاربتين كـالسريانية مع

العربية، أو العبرية مع العربية: بدالّ على أن إحداهما أخذت الكلمة من الأخرى، إلا إذا ثبت يقينا أن إحدى اللغتين أقدم من الأخرى وأسبق. والسريانية من اللغات القديمة، وكانت لغة إبراهيم النبى عليه السلام، ولم يثبت من وجه قاطع أنها أقدم من العربية، حتى يكون ما فيها من المتفق مع العربية أصلا له.

وقد وجدنا بحثا فيه جيدا للحافظ الكبير العلامة ابن حزم فى (كتاب الإحكام فى أصول الأحكام؛ جـ١،ص ٣١ ـ ٣٢) قال:

«إن الذى وقفنا عليه وعلمناه يقيناً أن السريانية والعبرانية والعربية، التى هى لغة مضر وربيعة، لا لغة حمير ـــ: لغة واحدة، تبدلت بتبدل مساكن أهلها، فحدَث فيها جرْس كالذى يحدث من الأندلسى إذا رام نغمة أهل القيروان، ومن القيروانى إذا رام نغمة الأندلسى،ومن الخراسانى إذا رام نغمتها. ونحن نجد من سمع لغة أهل فَحص البَلوط، وهى على ليلة واحدةمن قرطبة، كاد أن يقول أنها لغة أخرى غير لغة أهل قرطبة. وهكذا فى كثير من البلاد، فإنه بمجاورة أهل البلدة بأمة أخرى تتبدل لغتها تبديلا لا يخفى على من تأمله. ونحن نجد العامة قد بدلت الألفاظ فى اللغة العربية تبديلا، وهو فى البعد من أصل تلك الكلمة كلغة أخرى ولا فرق، فنجدهم يقولون فى العنب: العينب، وفى السوط: أسْطَوْط، وفى ثلاثةَ دنانير، ثلاثدّا. وإذا تعرب البربرى فأراد أن يقول الشجرة قال:السجرة. وإذا تعرب الجليقى أبدل من العين والحاء هاء، فيقول: مهمد، إذا أراد أن يقول محمد. ومثل هذا كثير. فمن تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافها إنما هو من نحو ما ذكرناه، من تبديل ألفاظ الناس، على طول الأزمان، واختلاف البلدان، ومجاورة الأمم وأنها لغة واحدة فى الأصل».

هذا ما قال ابن حزم، وهو قوى جدا، وواضح معقول، لا تنقضه أوهام الواهمين، ولا أهواء ذوى الأغراض.

ولكن ابن حزم بعد ذلك انتهى إلى نتيجة لا نوافقه عليها، إذ لم يقم عليها دليل صحيح، فإنه قال: وإذ قد تيقنا ذلك فالسريانية أصل للعربية وللعبرانية معاً، والمستفيض أن أول من تكلم بهذه العربية إسماعيل عليه السلام،

فهى لغة ولده، والعبرانية لغة إسحق ولغة ولده، والسريانية بلا شك هى كانت لغة إبراهيم ـ صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم ـ بنقل الاستفاضة الموجبة لصحة العلم، فالسريانية أصل لهما».

ووجه نقدنا لابن حزم: أن إسحق ابن إبراهيم، فمن البعيد جداً أن تكون له لغة خاصة غير لغة أبيه،وإلا فبماذا كانا يتخاطبان ويتفاهمان؟ وليس من السهل اعتقاد أن إسحق اخترع لغة أخرى لنفسه بجوار لغته التى نشأ عليها، إنما المعقول أن تكون العبرانية لغة نشأت عن السريانية على توالى الأزمان فى بنى إسرائيل بعد أن هاجر إبراهيم من العراق إلى الشام، ثم تطورت مع تجاور الأمم وتغاير اللهجات، حتى صارت لغة قائمةبنفسها.

وأما الشأن فى إسماعيل فشىء آخر: المعقول أيضا أن لغته كانت لغة أبيه السريانية ، ونزح به أبوه إلى مكة فأسكنه بين أمة موجودة ـ كانت فى ذلك الزمان ـ هى الأمة العربية، وقد كانت لها لغة تتفاهم بها ولابد ، ومن الظاهر جداً أن تكون هى اللغة العربية ، الباقية فيهم إلى اليوم وإلى ما شاء اللّه.

وليس من المستساغ ادعاء أنه قد كانت لهذه الأمة لغة غير لغتها المعروفة ، ثم تنوسيت ودرست ، ونشئوا على لغة غيرها ، لأنه لم يأت بذلك خبر ، ولاقام عليه دليل.

ثم بماذا كان يخاطب إسماعيل هؤلاء الناس الذين نزل بجوارهم ؟ أيعقل أن يخترع لغة ثم يفرضها عليهم فرضاً ، حتى يدعوا لغتهم إليها؟! أظن أن المعقول المفهوم أن يتعلم هو لغتهم ، إذ صار بجوارهم ، وواحداً منهم ، وكان طفلا رضيعاً ، ثم أصهر إليهم ، وولد فيهم ، وبقى ببلدهم إلى أن مات ، ثم كان ولده منهم.

فإن لم تكن العربية أقدم من السريانية ، فإنها على الأقل كانت بجوارها معروفة لقوم معروفين، ويحتمل جداً أن تكونا متقاربتين ، وأن يكون الخلاف بينهما قليلا كالخلاف بين اللهجات المتعددة فى اللغة الواحدة، حتى كان ميسوراً لإبراهيم وإسماعيل وهاجر أن يفهموا العرب ويفُهموهم. أما أن تكون العربية فرعاً من السَريانية أو العبرية فلا.

والذى شبّه على ابن حزم فى هذا أنه سمع أخباراً سماها «مستفيضة» أن أول من تكلم بهذه العربية إسماعيل، وليس لهذا أصل صحيح ، بل ورد فيه أثر رواه الحاكم فى المستدرك جـ٢، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٣) عن ابن عباس ، وهو أثر ضعيف الإسناد جداً ، والثابت الصحيح ينفيه، ففى صحيح البخارى (جـ٦، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦) حديث لابن عباس عن النبى صلى اللّه عليه وسلم فى قصة إبراهيم وإسماعيل ، وفيه أن إسماعيل وهاجر بقيا وحدهما بجوار زمزم ، حتى مرت بهم رفقة من جرْهُم، وأنهم استأذنوا فى النزول عندها فأذنت ، ثم قال فى الحديث : «فنزلوا وأرسلوا إلى أهليهم فنزلوا معهم ، حتى إذا كان بها أهل أبيات منهم ، وشبّ الغلام وتعلم العربية منهم إلى آخر الحديث ، فهذا نص صريح صحيح ، عن خبر الصادق ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ أن إسماعيل تعلم العربية من جرهم.

وبعد : فإذا كانت كلمة «بعل» العربية لها شبه بكلمة فى نحو معناها من اللغات السامية، فليس معنى هذا أن العرب أخذوها منهم ، ولا يدل على أن ما فى القرآن الكريم مأخوذ من التوراة.

أحمد محمد شاكر

بغداد (العراق)

«بَغْداد» : حاضرة العراق (بابل) (١) فى الوقت الحاضر، وقد كانت فيما مضى قصبة العباسيين الزاهرة وعاصمة العالم الإسلامى، وهى الآن أعظم البلاد شأناً فى الولاية المعروفة بالاسم نفسه والتى كان يحكمها باشا فيما سلف، ويخترقها دجلة، وهى على خط عرض ٣٩ْ ١٩َ شمالا وخط طول ٤٤ْ ٤٤َ شرقى كرينوتش.

١ ـ تاريخها

اسم بغداد ـ ونطقه الشائع الآن «بُغداد» ـ فارسى من غير شك، ومعناه عطية اللّه أو هبته. وقد روى فى

---

(١) بابل مدينة قديمة كانت عاصمة دولة بابل، أما العراق فقطر مساحته ١٤٣٠٠٠ كيلو متر، وبابل جزء صغير جدا من العراق الوسطى لا تتجاوز مساحته الخمسين كيلوا مترا.

(التحرير) =

العصور الوسطى بصيغ مختلفة، منها

= **ويبلغ عدد سكان جمهورية العراق** ١٩,٨٩٠,٠٠٠ نفس **والكثافة**: ١١٨ فى الميل المربع. المناطق الحضرية ٧٠٪ **والأعراق**: عرب ٨٥٪ أكراد: ١٥٪.

الحكم: جمهورية يرأسها الرئيس صدام حسين التكريتى. المولود فى ٢٩ إبريل سنة ١٩٣٧ والذى شغل منصبه فى ١٦ يوليو سنة ١٩٧٩ كما شغل منصب رئيس الوزراء فى ٢٩ مايو سنة ١٩٩٤. تنقسم العراق إلى ١٨ قضاء (مديرية). **والعملة**: الدينار العراقى.

أعلنت العراق مملكة مستقلة سنة ١٩٣٢. وفى ١٩٥٨ قامت ثورة أعلنت الجمهورية ووثقت علاقاتها بالاتحاد السوفيتى وتم تأميم معظم الصناعات الكبرى كما تم تفتيت الملكيات الزراعية الكبيرة. وحكم حزب البعث العربى الاشتراكى منذ سنة ١٩٦٨، وفى ٢٢ سبتمبر سنة ١٩٨٠ خاض العراق وإيران حربا شعواء فى نزاعات حدودية وفى مايو سنة ١٩٨٢. عادت القوات العراقية إلى حدودها تاركة الأراضى الإيرانية التى كانت قد إحتلتها.

فى ٧ يونيو ١٩٨١ حطم سلاح الجو الإسرائيلى المفاعل النووى العراقى. وفى ١٩٨٤ توسع نطاق الحرب العراقية الإيرانية لتهدد منطقة الخليج كلها. وانتهت هذه الحرب الشنيعة فى أغسطس ١٩٨٨ عندما قبلت العراق وقف إطلاق النار بناء على قرار الأمم المتحدة.

وفى ٢ أغسطس سنة ١٩٩٠ اجتاحت القوات العراقية أراضى دولة الكويت، فقررت الأمم المتحدة قطع العلاقات التجارية مع العراق ودعت كل أعضائها لتأييد عودة حكومة الكويت الشرعية. وقادت الولايات المتحدة تحالفا أخرج القوات العراقية من الكويت فى ١٦ يناير ١٩٩١،

د. عبدالرحمن الشيخ

بَغْدان وهى أكثرها ذيوعاً M. Streck: *Babyylonien*، جـ١، ص ٤٩ De Geoje ' المجلة الأسيوية ، السلسلة العاشرة، جـ٣ ، سنة ١٩٠٤ م، ص ١٥٩). وكان الناس يفضلون دائماً هذا الاسم الجاهلى بغداد(١)، أما الاسم الذى أطلقه المنصور على المدينة التى أنشأها وهو «مدينة السلام» أو «دار السلام» فقد انحصر استعماله فى الشئون الرسمية بصفة عامة، ومن ثم ضربت السكة به، وقد أخذ منه اللفظ اليونانى إيرونومولس. وتضاربت أقوال كتاب العرب تضارباً كبيراً فى أصل هذا الاسم الأخير ومعناه ، ولعل المنصور تفاءل به فاختاره لحاضرة ملكه.

ومن المؤكد أن دار السلام فيها إشارة إلى الجنة، لأننا نجد بعد ذلك أن بغداد أصبحت أحد المواضع الأربعة التى أطلق عليها المسلمون جنة الأرض، وهذه المواضع هى الأبلّة وغوطة دمشق ووادى بَوّان ببلاد فارس وبغداد،

(١) قد تحقق اليوم أن اللفظة ليست بفارسية بل هى آرامية تفيد معنى باب الآله أو باب الضان أو دار العزل. فهى بل دودو أو بكداد أو بيت كدادا.

ومهما يكن من شىء فإن الفرس قد فهموا مدينة السلام أو دار السلام على هذا المعنى، وشاهد ذلك أنهم نقلوه إلى لغتهم فقالوا «بهشت آباذ» أى موضع الجنة، أو الجنة العامرة إذا شئت التدقيق. وهم يستعملون هذه التسمية فى الشعر غالباً كما يفعل الأتراك الذين نقلوها عنهم. وتنسب بغداد أحياناً إلى مَنشئها فيقال «المنصورية». ولها اسم آخر يشوبه الإبهام هو «الزَوْراء» ولعله صيغة عربية لكلمة إيرانية قديمة أكسبها خضوعها للصور القياسية الشائعة معنى جديداً (Le Strange: *Baghdad*، ص ١١، Streck : *Babylonien*، جـ ١، ص ٥٠؛ Salmon ، تاريخ الخطيب البغدادى، ص ٩٤؛ P. Schwarz: *Die Ab-basiden-Residenz Samarra* ليبسك ١٩٠٩، ص ٣٨ وما بعدها).

وكثيراً ما خلط الرحالة الأوروبيون فى القرون الوسطى بين بغداد وبابل كما خلطوا فى بعض الأحيان بينها وبين سلوقية وطيسفون . فقد وردت بغداد فى مؤلفاتهم باسم بابل Babel وبابلّونيا Babellonia وغيرهما من الأسماء المشابهة؛ وإطلاق هذه التسمية الأخيرة على بغداد شائع فى التفاسير التلمودية لشيوخ العشائر البابلية فى العصر العباسى وفى مصنفات اليهود المتأخرين. وكان پترو دلا ڤاله Pietro della Valle الذى عاش فى بغداد بين عامى ١٦١٦ و ١٦١٧ م أول من دحض هذا الخطأ الذى فشا فى عهده . وكان الغربيون إلى القرن السابع عشر الميلادى يعرفون بغداد بالصيغة المحرفة بلدخ Baldach أو بلدتشوBaldacco .

ومن المحقق أنه كانت هناك محلة منذ عهد سحيق فى المكان الذى أصبح بعدُ مقر الخلافة . فقد وجد كل من رولنسون H. Rawlinson عام ١٨٤٨ م وأوپيرت J. Oppert عام ١٨٥٣ وپونيون وهارپر Pognon- Harper عام ١٨٨٩م قطعاً من الآجر نقش عليها اسم بختنصر الثانى مأخوذة من محجر لا يزال جزء منه باقيا إلى اليوم على الضفة الغربية لدجلة [1] (H.Rawlinson

(١) لم يبق أى جزء من هذا الاثر ظاهرا، وقد يجوز أن هناك جزءا صغيرا منه قد غمرته مياه دجلة.

فـــى *Encycl. Britan*، مـــادة بـغـداد ، المجـلد الثـانى، ص ٢٣٤، عـمــود ا ؛ G. Rawlinson: *Herodotus*، لنـدن ١٨٥٢، جـــ١ ، ص ٥١٣؛ J. Oppert : *Exped.* *Scientif*، جـــ١ ، ص ٩٢؛ Harper : *The Academy*، ١٨٨٠، رقـــــــم ٨٧٧، ص ١٣٩). وهناك بقــايا بناء يشـــبـه هذا المحجر أسفل المدينة الحالية بالقرب من قناة الحرّ.

وليس لدينا حـتى اليـوم دليل يؤيد الزعم القــائل بأن بغـداد رســـمت فى النقـوش المسمــارية بصـيغـة «بكدادو» لأننا إذا أخذنا بهذا أصـبح فى مقدورنا أن نقـرأ «حُدَ دو» بدلا من «كُدُرّو» وهو الأسم المشكوك فــيــه لمكان ظهـر لأول مرة على حجر من مـعالم الحدود للملك البابلى «مردخ بلادان» الأول الذى حكم من عام ١١٩٤ إلى ١١٨٢ق م Scheil : *Déleg. en Perse* ، جـ٦، ١٩٠٥، ص ٣١ وما بعدها؛Streck : *Mitt. der Vorderas Ges* ، جـ١١، ص ٢٢٧) زد عـلى هــذا أنه ليس من المعقول أن اسما لا شك فى إيرانيــتـه يرجع إلــى مـثل هذا العــهـد السحـيق، كما أن مــا ذهب إليه ليتـمان Littmann مــن أن هــذا الاســم ورد فــى نقوش ثمود مشكوك فيه (Euting ، رقم ٥٦٥، Littmann : *Mitt. der Vorderas Ges* ، جـ٤ ، ص ٢٨)، ونجد من جهه أخرى أنه من المقطوع به أن هناك إشارتين فى التلمود إلى بغداد فى العصر الجاهلى ، فـقـد وردت فيـه بصـيغـة [illegible] (انظـــــر Berliner : *Beitr. z. Geogr. u. Ethnogr. Baby loniens im Talmud u. Midrasch*، برليـن سنة ١٨٨٣، ص ٢٥) ويمكن الرجوع إلى بحث بلوشــيه Blo-chet فيما يختص بـاحتمال ورود بغداد فى نص پـهلوى باســم بكداد (Bolchet فـــى *Recueil de Travaux* جـــ١٧، ص ١٧٠).

ووضـعت مـدينة «ثلثى» فى مـوقع بغداد بمصــور بطلميوس (بطلمـيوس ، جـ٦ ، ص ١) كـمـا أن مـدينة ستّاكى التى وردت بمـصنف أكـســيـنفــون (*Anabasis* ، ٤ ، ١٣) كـانت مـــجـاورة لموقع بغداد (انظر R. Kiepert فى*Formae orbis antipui*جـ٥، عام ١٩١٠ ، ص٦).

ومن الخـطأ أن نقــــول إن إسـكى بغـداد التى فـــوق ســامـراء هى أصل مـدينة بغداد الحـالية ، اسـتناداً إلى أن

كلمة إسكى معناها بالتركية قديم . وإن كانت هذه التسمية لم تنشأ إلا منذ عهد قريب، فقد جرت العادة بأن تسمى الأطلال باسم المدينة الشهيرة التى تجاورها ، وشاهد ذلك قولنا إسكى موصل . ويطلق اسم بغداد على مكان آخر فقط فى المشرق هو تل بغداد فى الجنوب الشرقى من الرها أسفل خط عرض٣٧ْ شمالا. (Sachau : *Reise in Syr. u. Mesop.*، ص ٢١٦).

وأجمع كتاب العرب على أن المنصور لم يشيد مدينته فى إقليم خلو من السكان، وذكروا بيانا كاملا بأسماء محلات جاهلية أخذت تندمج تدريجا فى الأماكن التى شملتها العاصمة العباسية فيما بعد. وكانت بغداد أهم هذه الأماكن، وهى قرية نصرانية من أعمال بادوريا على الضفة اليسرى لدجلة، ويلوح أنها كانت تشمل المدينة المدوّرة التى بناها المنصور ، كما أنها أضحت نواة لحاضرة العباسيين الجديدة ، بل إن بغداد قد أخذت اسمها الشائع منها. ويجب أن نبحث عن معظم المحلات القديمة التى كان جل سكانها من النصارى الآراميين فى النصف الجنوبى الذى أصبح فيما بعد الجانب الغربى للمدينة التى على الضفة الغربية لدجلة ، فى نطاق الحى الكبير الذى به السوق الكبيرة ، أى فى الكرخ وما جاور الكرخ شرقا وغربا. وفى هذا الإقليم قرى أصلها ساسانى نذكر منها ما يلى: بيَاورَى أو بَناورى وسال وشَرْوانية؛ وسونايا (وقد أصبح اسمها فيما بعدَ «العَتيقة») ؛ ووَرْدانية؛ وورْثال أو ورْثالا.

وأخذت مدينة الكرخ اسمها من قرية قديمة سابقة لها فى العهد أسسها الملك الساسانى سابور الثانى الذى حكم من عام ٣٠٩ إلى ٣٧٩ م. وكلمة الكرخ تقابل فى الآرامية كلمة كرخا ومعناها مدينة.

وكانت «بَراثا» التى على مسافة من الشمال الغربى للكرخ بليدة قائمة بذاتها قبل عهد العباسيين، ولكن الجانب الغربى من بغداد اتسع بمرور الزمن فاحتضنها . وكانت قريتا الخطابية والشَرفانيّة موجودتين فى النصف الشمالى من هذا الجانب قبل أن يحل عهد المنصور . وقد عرف هذا النصف فيما بعد بحى الحربية.

ويقول أكسينفون إن الإكميئيين كانوا يملكون حدائق فسيحة فى إقليم بغداد عند ستّاكه Sittake. وهذا القول ينطبق أيضاً على ملوك الفرس المتأخرين. وأنشئت عمائر فى حديقتين من هذه الحدائق الساسانية فكونتا حيين هما دار عمارة بن حمزة وبستان القَسّ. وابتنى الساسانيون بالقرب من مصب نهر عيسى قصراً أطلق عليه فيما بعد اسم «قصر عيسى» . وأقيم فى عهدهم قنطرة وصلت هذه البقعة بالضفة الشرقية لدجلة . وفى هذا المكان أقيم فيما بعد جسر من القوارب وصل بين قصر الخلفاء وقصر عيسى. وكان هناك جسر آخر مشيد فى الجاهلية فوق قناة الصراة فى الجنوب الغربى من الكوفة ، ويعرف هذا الجسر بالقنطرة العتيقة. ولا يوجد من الأماكن التى فى شرقى دجلة ما يرجع عهده إلى ما قبل العباسيين سوى سوق الثلاثاء على نهر المُعلَّى ومحلة المُخَرم،وهى أول محلة سكنت فى عهد عمر بن الخطاب. وليست هناك صلة بين سوق الثلاثاء وثالثا المذكورة فى بطلميوس (جـ٥ ، ص ١٩) ، لأن ثلثى لا ثالثا هو الموضع الذى يتفق وموقع بغداد فى مصور بطلميوس . ويؤكد كتاب العرب أيضا أن المكان الذى أصبح فيما بعد مقبرة الخيزرانية كان قبل عهد المنصور مقبرة للمجوس . ولا شك فى أن معظم أديرة النصارى التى ازدهرت فى بغداد إبان العهد الساسانى قد شيد فى الجاهلية ، ولدينا من الشواهد الأصلية ما يفيد أن قصر الخلفاء المعروف بالخلد على الضفة الغربية لدجلة شيد مكان دير قديم، وأن مكاناً من الأمكنة التى عند ملتقى الصراة بدجلة قد انشىء لمثل هذا الغرض، كما نستدل من الاسم الذى أطلق عليه فى عصور متأخرة وهو «الدير العتيق».

ولم يكن لمحلة من هذه المحلات القديمة الكائنة فى الموقع الذى قامت عليه بغداد فيما بعد أى شأن من الناحيتين السياسية والتجارية . ولذلك فإننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن المدينة التى ابتناها المنصور ثانى خلفاء العباسيين كانت مؤسسة جديدة بمعنى الكلمة.

وجرت العادة فى المشرق أن يعقب تغير الأسرة الحاكمة انتقال مقر الحكم، وقد كان من المتعين على العباسيين بصفة خاصة أن يتخلوا عن دمشق قصبة أسلافهم التى ظلت على ولائها للأمويين، لأن هذه المدينة كانت قريبة من حدود الروم كما كان مركزها القاصى ناحية الغرب لا يلائم دولة تمتد أراضيها من البحر الأبيض المتوسط إلى نهر السند . ومن السهولة بمكان أن نتوقع أن تنقل الأسرة الحاكمة الجديدة مقر ملكها من الشام ، وهو إقليم فقير ضئيل الشأن . إلى العراق الغنى بموارده الطبيعية . زد على هذا أن إقليم العراق قدر له أن يكون حلقة الاتصال بين العالم السامى والعالم الإيرانى فأصبح بذلك واسطة العقد بين العنصرين الرئيسيين اللذين تألفت منهما الجماعة الإسلامية . ومما يجدر ذكره أيضا أنه فضلا عن أن جل قوة العباسيين كانت فى فارس لاعتمادهم على جند خراسان ، فإنه لا شك فى أنه كانت لهم مصلحة خاصة فى نقل حاضرتهم ناحية المشرق ، وما إن قاموا بتأسيسها حتى غدت ذات خطر فى السياسة والثقافة.

وإنا لنجد أيضاً أن السفاح أول خلفاء بنى العباس قد اتخذ مقره على ضفتى الفرات فلم يختر البصرة أو الكوفة ، وهما المدينتان الكبيرتان اللتان كانتا موجودتين منذ الفتح الإسلامى الأول للعراق. وبديهى أن هذا لم يأت عفواً. فقد كان أهل الكوفة نزاعين إلى الشغب هواهم مع العلويين، أما البصرة فكانت لا تصلح حاضرة للدولة بالنسبة لموقعها فى الجنوب . ولذلك فضل السفاح الهاشمية بالقرب من الأنبار . وشيد خلفه المنصور مقراً له بهذا الاسم على مقربة من الكوفة، ولكنه سرعان ما تخلى عنه لأنه كان مجاوراً للكوفة البغيضة إلى نفسه لتعصبها للعلويين، وبحث المنصور عن مكان جديد يصلح مقراً لحكمه وجنده ، واختار آخر الأمر بقعة على دجلة فوق مصب نهر عيسى، وهو أكبر قناة من قنوات الفرات، وكان فى هذه البقعة كما سبق أن بينا قرية تعرف ببغداد وعدة محلات صغيرة أخرى.

ويجدر بنا أن نعترف بأنه قد تحقق الطالع الذى أنبأ الخليفة بحسن هذا

الموقع وصلوحه لتشييد حاضرته الجديدة، والحق إن الخليفة لم يكن أمامه أطيب منه، لأن الأرض الخصبة التى تمتد بين دجلة والفرات عند اقتراب أحدهما من الآخر حيث تصل بينهما قنوات صالحة فى بعض أجزائها للملاحة فتألف من هذا كله مجموعة مائية منظمة ، وحيث يصب ديالى (١) فى دجلة فيكون ممرا طبيعيا يمكن بواسطته الوصول إلى الهضاب الإيرانية المرتفعة ، هذه الأرض كانت على الدوام موطناً للحضارة ومهداً للثقافة الشرقية القديمة ومركزاً للتجارة وملتقى عدة طرق تصل بين مختلف الأمم. فقد تعاقبت فى هذه البقعة الحواضر العظيمة مثل بابل وسلوقية وطيسفون، وورثت مدينة الخلفاء الجديدة هذه الحواضر، وكانت على مسيرة يوم (سبعة فراسخ أو حوالى أربعين كيلو متراً) من طيسفون العاصمة التى سبقتها فى الزمن مباشرة.

(١) يغلط معظم كتاب الشرق فى كتابة هذا العلم « «ديالى» بالتاء الملفوفة وصوابه الألف المقصورة.
عبد الرزاق الحسينى

والحق إن امتداد البطائح فى المجرى الأسفل للفرات جنوبى بابل وصعوبة الاتصال الملاحى المتزايدة بالخليج الفارسى يفسر لنا لماذا كان موقع العاصمة منذ العهد السلوقى يختار دائماً على نهر دجلة.

وضع المنصور أول حجر فى بناء عاصمته الجديدة عام ١٤٥هـ (٧٦٢م) وجمع العمال من بابل وغيرها، ويقال إن عددهم بلغ مائة ألف، فأتموا فى أربع سنوات إنشاء مدينة عظيمة على الشاطىء الغربى لدجلة وفق خطة تجعلها مدوّرة وبنى فى وسطها قصر الخليفة المعروف بباب الذهب أو القبة الخضراء ، والمسجد الجامع ، وجلبت معظم الأحجار اللازمة للبناء من أطلال طيسفون المجاورة، وقد نشأت المدينة بمعناها الحقيقى حول نواة مدورة ثم قسمت إلى أحياء منفصلة وسرعان ما اتسعت اتساعاً كبيراً ، ومن الواضح أن المنصور قد شعر سريعاً أنه منعزل فى قصره لتزايد السكان من حوله، أو لعله لم يكن آمناً على نفسه ، فشيد بعد بضع سنوات من بناء المدينة المدورة

قصراً آخر على دجلة خارج أسوار المدينة وإلى الشرق منها: هو قصر الخُلْد. ولا يعتبر المنصور مشيد الجانب الغربى من بغداد، أى المدينة التى على الضفة اليمنى لنهر دجلة فحسب، بل إنه يعتبر أيضاً مشيد القسم الشرقى الذى بنى بعد الأول . وفى عام ١٥١ هـ (٧٦٨م) شيد عدة مبان فى شمالى المدينة لولده وولى عهده المهدى، وأهم هذه المبانى قصر الرصافة.

ولم يكن المنصور يقصد بحال أن ينشىء حاضرة الدولة فى بغداد بل كان غرضه أول الأمر هو إقامة مدينة على مقربة من الكوفة يعسكر فيها جنوده الخراسانيون ، ولذلك قسم الأراضى التى حولها إلى قطاعات وزعها بين أقاربه ومواليه وقواد جيشه، وفعل مثل هذا عندما ابتنى الرصافة. وقد أورد اليعقوبى والخطيب البغدادى بياناً بهذه الإقطاعات.

وينقسم تاريخ بغداد الذى يبدأ بالمنصور إلى عهدين عظيمين: الأول عهد بنى العباس الذى دام خمسمائة سنة، وكانت فيه بغداد ـ فيما خلا فترة تبلغ خمسة وخمسين عاماً ـ قصة دولة إسلامية عظيمة شاسعة الأطراف ، وغدت مركز الحياة العقلية وأهم مركز تجارى للشرق الأدنى ، وكسفت شمسها حواضر الولايات فى العالم الإسلامى بل إنها احتلت أرفع مكان فى العالم المتمدين فى ذلك العهد بفضل اتساعها وازدهارها وثروتها. أما العهد الثانى فيبدأ بسقوط الخلافة العباسية إلى وقتنا هذا، ولم تكن هذه المدينة فى هذا العهد سوى حاضرة ولاية من الولايات ، اللهم إلا فترات كانت خلالها المشتى المختار لبعض الإيلخانية. وهكذا كانت حالها إبان الحكم التركى ، فقد ظلت مدة طويلة عالية المكانة باعتبارها قصبة أكبر ولايات الترك وأهمها : كانت تعادل مصر أو تأتى بعدها. وتقلصت رقعة ولاية بغداد منذ ذلك الحين، وضعف لذلك سلطانها السياسى وانحصرت أهميتها شيئاً فشيئاً فى الناحية التجارية ، واستعادت فى هذه الناحية الكثير من مجدها القديم وظلت محتفظة به إلى يومنا هذا . والحق إن تاريخ بغداد بأكمله فى عهدها الأول هو فى الواقع تاريخ بنى العباس ، ولذلك

فإنه يجدر بنا فى هذا المقام أن نقتصر على فذلكة خاصة بتطور التاريخ المحلى لهذه المدينة بمعناه الضيق.

بلغت بغداد أزهى عصورها فى القرن الذى أعقب وفاة المنصور ، أو بوجه أدق فى عهد خلفائه الخمسة من المهدى إلى وفاة المأمون ، أى من عام ١٥٩ إلى ٢١٨هـ (٧٧٥ ـ ٨٣٣م) ، إذ كانت مساحة المدينة خمسة أميال مربعة أو ستة فى الوقت الذى أرتقى المهدى فيه العرش ، ولما نقل هذا الخليفة بلاطه إلى الرصافة ، أى الحى القائم على الشاطىء الشرقى لدجلة، اتسع هذا القسم من المدينة سريعاً، واستقرت هناك فى الوقت نفسه الأسر الغنية وأتباعها من العبيد والموالى الذين يبلغون بضعة آلاف، وشيدت فى هذا القسم قصور فخمة أجملها القصر الذى كان مسرحاً للهو والسرور وهو قصر أسرة البرامكة المشهورة ذات الحول والطول الذى انتقل إلى بيت الخلافة بسقوط هذه الأسرة الفجائى، وأصبح بذلك نواة المبانى العظيمة التى كان يتألف منها قصر الخلفاء على الشاطىء الشرقى لدجلة، وفى بداية حكم الرشيد، ولعله أزهى عهود المدينة، أصبح القسم الشرقى ينافس فى الاتساع القسم الغربى.

وبعد عامين من وفاة الرشيد اشتجر الخلاف بين ولديه الأمين والمأمون . وحوصرت بغداد لأول مرة فى تاريخها ودام هذا الحصار أربعة عشر شهراً . وحوالى نهاية عام ١٩٦ هـ (٨١٢م) أطبق جند هرثمة وطاهر ، قائدى المأمون ، على الأمين فى بغداد وعزل هرثمة الجانب الشرقى الذى لم يكن يحميه سوى سور سرعان ما أزاله ، بينما عسكر طاهر أمام باب الأنبار فسيطر بذلك على الجانب الغربى ، وحدثت مناوشات بين جنود الأخوين المتقاتلين ، ودب الشجار بين جنود الحامية والسكان اليائسين ، وامتلأ زمن الحصار بالدسائس والغدر على اختلاف أنواعه ورزح الجانب الغربى تحت المجانيق، وتخرب الجزء الأكبر من نصفها الشمالى المعروف بالحربية . ووجد الخليفة نفسه آخر الأمر منعزلا فى قصر الخلد على شاطىء دجلة، وما لبث أن وقع فى الأسر وهو يحاول الفرار ، وقتل فى أوائل عام ١٩٨ هـ

(٨١٣م) وبموته رفع الحصار وأصبحت بغداد المزدهرة خرائب ورماداً لأول مرة فى تاريخها. فقد دمرت النيران أحياء بأكملها وأتت على سجلات الدولة كلها، ولم ينتعش الجانب الغربى الذى كان أكثر تعرضاً للنيران من سواه بل أنه لم يعد إلى ما كان عليه من اتساع . والطبرى هو المصدر الذى ينبغى الرجوع إليه فى أخبار الحصار الأول لاستفاضة روايته ولما أورده فى وصف المدينة من التفاصيل الدقيقة القيمة ، أضف إلى ذلك أن ما ذكره الطبرى هو أقدم ما وصل إلينا فى هذا الموضوع (الطبرى ، جـ٣ ص ٨٦٤ ـ ٩٢٥؛ Weil: *Gesch. der Chalifen*، جـ٢ ، ص ١٩٠ وما بعدها؛ Der Islam :*Mueller*، جـ١ ، ص ٥٠١ وما بعدها؛ Le: *Baghdad*؛ Strange ، ص ٣٠٣، ٣٠٦، وما بعدها).

وأثار موت الأمين سخط أهل بغداد، وتمكن إبراهيم بن المهدى العباسى بفضل الخلاف بين الناس الذى اتخذ صورة الشغب من أن يستولى على بغداد ويصبح صاحب الأمر فيها ما يقرب من عامين، غير أن خيانة قواده أجبرته على تسليم المدينة وزمام الحكم إلى الخليفة المأمون. وقد ألحق الحصار الذى حدث فى عهد الأمين ضرراً جسيما بقصرى الخليفة، وهما قصر الذهب فى سرة مدينة المنصور المدورة وقصر الخلد على دجلة، فنقل المأمون مقر الحكم إلى الجانب الشرقى من المدينة، واستولى على قصر البرامكة السابق ذكره وبسط فى رقعته . وفى عهد خلفه المعتصم الذى حكم من عام ٢١٨ إلى عام ٢٢٧هـ (٨٣٣ ـ ٨٤٢م) قدر لبغداد أن تنزل عن مركزها الممتاز باعتبارها حاضرة الدولة إلى بليدة ضئيلة الشأن هى سامراء على مسيرة ثلاثة أيام من منبع النهر ، وذلك لمدة خمس وخمسين سنة . فتحولت سامراء فى طرفة عين إلى مقر فخم للخلافة . والسبب المباشر لنقل مقر الخلافة إلى هذه المدينة عام ٢٢١هـ (٨٣٦م) هو أن أهل بغداد أسخطتهم قسوة الجند الخليط من الترك والبربر الذين غدوا فى عهد المعتصم جيشاً عدته حوالى سبعين ألف مقاتل، لأن الاحتفاظ بمثل هذه الحامية الكبيرة فى حاضرة الدولة أمر محفوف بالصعاب ، ويلوح أن

حرمان بغداد من بلاط الخليفة وعمال الدولة لم يحل بينها وبين التقدم ؛ وكانت هذه النقلة تشعر بأنها لحسن الحظ موقوته لا يرجى استمرارها طويلا. وكان يحكم بغداد خلال هذه الفترة عمال معظمهم من أسرة بنى طاهر القوية النفوذ.

وفى هذه الفترة التى تعرف بالعصر السامرائى فى تاريخ الخلافة حدث الحصار الثانى لبغداد الذى شغل جل عام ٢٥١ هـ (٨٦٥م) تقريباً . وأخذ استبداد العمال فى سامراء يشتد شيئاً فشيئاً ، وكان الترك يقتتلون فيما بينهم، ففر المستعين إلى بغداد فى القسم الأصغر من جنده، أما القسم الأكبر من الجنود الترك فقد بقى فى سامراء وبايعوا المعتز ابن عم المستعين بالخلافة، ولم يجد المستعين فسحة من الوقت يتم فيها السور حول الجانب الشرقى بأسره والجانب الغربى من بغداد، إذ فاجأه المعتز على رأس جيش وبدأ يحاصر الحاضرة القديمة.

وعلى الرغم من الجهود التى بذلها المحاصرون فى الدفاع عن أنفسهم خوفاً من عودة الحكم التركى الباطش واستماتتهم فى الدفاع ، فإن المستعين بضعفه وتردده اضطر إلى التسليم آخر الأمر بشروط مهينة، وتنازل عن كل حق له فى الخلافة. وبينما قضى الحصار الأول الذى حدث فى عهد الأمين على ازدهار الجانب الغربى من بغداد إلى الأبد فإن الحصار الثانى الذى حدث فى عهد المستعين أصاب الجانب الشرقى بأضرار جسيمة، وتخربت أهم أحيائه كالرصافة والشماسية والمخرم وأعيد بناء أجزاء منها فقط بعد ذلك (انظر أخبار هذا الحصار الثانى فى الطبرى، جـ٣، ص١٥٥٣ـ ١٥٧٨، weil: كتابه المذكور جـ٢، ص٣٨٥ وما بعدها، Mueller: كتابه المذكور جـ١، ص ٥٢٨، Le Strange كتابه المذكور، ص٣١١ وما بعدها)، وظلت الأمور بعد الحصار على إضطرابها وسادت القلاقل وأعمال الشغب فى الأعوام ٢٤٩هـ (٨٦٣م) و٢٥٣هـ (٨٦٧م) و٢٥٥هـ (٨٦٩م) بنوع خاص. (weil: كتابه المذكور، جـ٢، ص٣٨١ وما بعدها، ص ٤٠٢ وما بعدها ص٤١٢)،

وأخذ مركز الخليفة فى سامراء يتحرج شيئاً فشيئًا لأنه كان فى الواقع تحت رحمة القواد من مرتزقة الترك، ولذلك فإن المعتمد سابع الخلفاء بعد المعتصم هجر قصر الخلافة عام ٢٧٩هـ (٨٩٢م)، وهو القصر الذى اختاره سلفه المعتصم وجعل بغداد حاضرة الدولة للمرة الثانية، ولم يكن يزعجها الترك والبربر الذين كان يحزم أمرهم أخوه الموفق: وظلت حاضرة للدولة لا تنازعها فى ذلك مدينة أخرى حتى سقطت دولة بنى العباس. وبين رجوع الخلفاء إلى الحاضرة القديمة ودخول أمراء بنى بويه خمسون عامًا امتازت بامتداد قصر الخليفة امتداداً عظيماً فى الجانب الشرقى، وأظهر الخلفاء الثلاثة الذين تولوا بعد المعتمد ـ وهم المعتضد والمكتفى والمقتدر ـ نشاطًا فائقًا فى هذا السبيل، وشيدت فى العهد نفسه عدة قصور وحدائق شغلت نحو ثلث مساحة الجانب الشرقى بأسره، وكانت تفصلها أسوار عن بقية المدينة، وسرعان ما انشأت أحياء جديدة مكتظة بالسكان حول الحى الفسيح الذى يشغله قصر الخليفة.

وساد السلام بغداد فى عهدى الخليفتين الحازمين المعتضد والمكتفى، إذ أن الجند من الأتراك لم يجسروا على رفع رءوسهم فى هذه الحقبة، ولكن ما إن مات المكتفى حتى أخذت سلطة الخلفاء فى التدهور السريع، وازدادت القلاقل على مر الأيام فى العاصمة وبخاصة فتن الجند المصحوبة بالحرائق وأعمال السلب والشغب مما أدى إلى اضمحلالها السريع...

[شترك M. Streck]

وتحسنت الأحوال عندما استولى على بغداد معز الدولة أحمد الديلمى البويهى عام ٣٣٤هـ (٩٤٥م) وجمع فى يده ما كان للخلفاء من سلطان، واستمر الحكم فى بيته أكثر من قرن، واستولى الأمير البويهى فى الجزء الشمالى من الجانب الشرقى على قصر الأمير السابق مؤنس وبنى هو وخلفاؤه من ذوى الميل الفنى على توالى الزمن عدة قصور فخمة فى ذلك الجزء من المدينة الذى أصبح قفراً منذ حصار عام ٢٥١هـ، وقد عرفت جميع هذه القصور باسم «دار المملكة»: ومما تجدر الإشارة

إليه أن عضد الدولة أعاد بناء قصر الخلد الذى كان للمنصور وجعل منه بيمارستان، وأثارت ميول بنى بويه الشيعية فى كثير من الأحيان عدة فتن.

وبينما كان أهل الكرخ فى الجانب الغربى على ما عرف عنهم من نشاط يميلون إلى التشيع. كانت الأحياء الأخرى يسكنها أناس معظمهم من أهل السنة، ولهذا لم يستطع البويهيون قط أن يعيدوا المدينة إلى ما كانت عليه فى أزهى أيامها، ولو أن السبب الأساسى الذى من أجله فشلت جهودهم هو انقسام البيت البويهى نفسه بعد وفاة عضد الدولةعام ٣٧٢هـ (٩٨٣م) واقتتال أفراده، وانغمست بغداد فى هذا النضال أكثر من مرة، وسادتها الفوضى فى كثير من الأحيان، وكانت المعارك الدموية بين أهل السنة والشيعة وبين الترك والديلم، هى الصفة الغالبة على هذا العهد، وانتهز العامة فرصة هذه القلاقل فأعملوا السلب والنهب بما تشتهية نفوسهم، واستمرت الأحوال على هذا المنوال إلى أن وزر ابن المُسْلِمة للخليفة القائم بأمر الله، فطلب العون من طغرل بك السلجوقى، ودخل هذا بغداد عام ٤٤٧هـ (١٠٥٥م). وبعد مضى بضع سنوات، أى فى عام ٤٥٠هـ (١٠٥٩م) شبت فتنة البساسيرى الذى أمر بأن تكون الخطبة باسم الخليفة الفاطمى، وعلى ذلك اضطر العباسيون إلى هجر المدينة، ولكن هذا الأمر لم يدم طويلاً، فما إن رجع طغرل بك بعد ذلك بعام حتى أجبر البساسيرى على مغادرة المدينة ، استعاد الخليفة القائم سلطانه عليها. فأضحت الخلافة منذ ذلك الوقت فى حماية آل سلجوق الأقوياء، ولم يكن أمراء هذا البيت يقطنون بغداد وقتذاك، بل إن ألپ أرسلان لم يزر تلك الحاضرة قط، ولكنهم أقاموا من قبلهم حاكماً عسكريًا نيط به العمل على استتباب الأمن فى المدينة، وكان ملكشاه أول من زارها منهم. ولم يقتصر فى ذلك على زيارة واحدة، بل زارها مرات، وعقد عزمه فى سنيه الأخيرة على أن يجعل منها مشتى له، ولهذا الغرض أصلح قصر بنى بويه الذى أقام فيه، ووسَّعه ووضع أساس المسجد الجامع المعروف بجامع السلطان، وعاجلته منيته فى سن

مبكرة، فلم يستطع إتمامه، فأكمل بعد وفاته ببضع سنين عام ٥٢٤هـ (١١٣٠م)، وأقيمت في بغداد وفي غيرها من المدن عدة مدارس منها المدرسة النظامية التي أنشأها الوزير المشهور نظام الملك عام ٤٥٧هـ (١٠٦٥م) وسرعان ما ذاع صيتها وكانت في الجزء الجنوبي من الجانب الشرقي قريبة من ضفاف دجلة.

واشتهر الخليفتان المقتدي، وحكم من عام ٤٦٧ إلى عام ٤٨٧هـ (١٠٧٥-١٠٩٤م) والمستظهر، وحكم من عام ٤٨٧ إلى عام ٥١٢هـ (١٠٩٤-١١١٨م) بشغفهما بإقامة العمائر، ففي أوائل حكم المستظهر بنى سورًا حول الجانب الشرقي لبغداد حيث يقيم الخلفاء، أي في الحي المعروف باسم الحريم وما جاوره من أحياء وهذا السور بأسره هو عين سور بغداد بصورته التي بقيت إلى وقت مدحت باشا في القرن الماضي. ويقول ابن حوقل (طبعة ده غويه، ص ١٦٤ ، تعليق ، انظر، ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ١١، ص٢٦٠) إن الخليفة المستضيء، هو الذي بنى هذا السور عام ٥٦٨هـ (١١٧٣م) ولو أن المستظهر هو الذي بدأ بنايته على التحقيق. ويقول ابن جبير الذي وصف هذا السور بعد ذلك ببضع سنين أي عام ٥٨١هـ (١١٨٥م)، إن لهذا السور أربعة أبواب نذكرها مبتدئين من الجانب الذي يلي دجلة ناحية الشمال:

(١) باب السلطان ويعرف الآن بباب المعَظَّم.

(٢) باب الظفريَّة، ويعرف الآن بالباب الوسطاني.

(٣) باب الحَلْبَة، وهو الآن مسدود.

(٤) باب البصلية، ويعرف الآن بالباب الشرقي، وقد أطلق عليه نيبور Neibuhr اسم قرا لق قابي (قرانلق قابي).

وساد بغداد السلام بصفة عامة في القرنين الأخيرين من العهد العباسي، وكانت الحرائق بطبيعة الحال تشب كثيرًا بين الحين والحين، كما حدث في عام ٤٦٦هـ (١٠٧٤م) وعام ٥٥٤هـ (١١٥٩م) و٦١٤هـ (١٢١٧م) وغمرها الفيضان الخطر عدة مرات، ولم تكن

الفتن وأعمال الشغب نادرة الحدوث، وكان المجرمون وقطاع الطريق يلقون الرعب في قلوب سكان المدينة، ولكن بغداد لم ترزح تحت حصار شديد الوطأة إلا مرة واحدة على يد السلطان محمد الثاني السلجوقي عام ٥٥١هـ (١١٥٧م) وقد قص علينا أخبار هذا الحصار على اختلافها شاهد عيان هو الكاتب والمؤرخ عماد الدين *Recueil de textes retatifs a l'histoire des Seldjoucides*، جـ٢، ص٢٤٦ـ٢٥٥) واضطر هذا السلطان آخر الأمر إلى الارتداد عنها دون أن يظفر بطائل.

وابتنى اثنان من الخلفاء المتأخرين منشآت لا تزال باقية إلى يومنا هذا، أولهما هو الخليفة الناصر لدين الله الذي رمم باب الحلية عام ٦١٨هـ (١٢٢١م) وزينه بنقش كان أول من عرفنا به نيبور، ودرسه حديثا كل من متوخ Mittwoch(في *johrbuch der koen. preuss. Kunstsammlungen* المجلد ٢٦، ص١٩)، وبرشم M. van Berchem) في *Archaeologische Reise in Euphrat-und Tigris, Gebiet. Arabische Inschriften* ص ٣٥).

وقد فصل البحاثة برشم الكلام عن نقش رائع يزين حنيتي العقد الذي يعلو الباب ـ المسدود الآن ـ والمؤدي إلى البرج ويعرف الآن بباب الطلسم. أما الخليفة الثاني المستنصر بالله فقد ابتنى مدرسة نستدل من نقش نشره نيبور لأول مرة أنها بنيت عام ٦٣٠هـ (١٢٣٢ ـ ١٢٣٣م ؛ M.Berchem، الكتاب المذكور، ص ٤٣). ولا تزال هذه العمارة قائمة على ضفة دجلة عند جسر القوارب، وهي الآن دار المكوس. والحق إن جزءاً كبيراً من النقش القديم اختفى وحل محله نقش آخر جديد. وهناك نقش آخر للخليفة المستنصر على جامع الخلفاء يرجع تاريخه إلى عام ٦٣٣هـ (١٢٣٥ ـ ١٢٣٦م) واختفى هذا النقش الآن، وربما كانت مئذنة سوق الغزل القديمة التي لا تزال قائمة إلى اليوم هي مئذنة هذا الجامع. وقد نشر أوبنهيم Oppenheim صورة لهذا النقش في كتابه (*Vom. Mitteimee zum pers. Golf*، جـ٢، ص٢٤٠) والراجح أن يكون الخليفة المستنصر قد رمم جامع الخلفاء وليس هو الذي شيده. ويقوم هذا

الجامع وسط المدينة شرقى المستنصرية، ويقال إنه نفس جامع القصر الذى شيده الخليفة المكتفى الذى حكم من عام ٢٨٩ إلى عام ٢٩٥هـ (٩٠٢ - ٩٠٧م). وهو من أهم مساجد المدينة (Le Strange: كتابه المذكور، ص ٥٢٢ وما بعدها).

ووصل هولاكو وجنوده من المغول والترك إلى أسوار بغداد فى المحرم من عام ٦٥٦هـ (يناير ١٢٥٨م) وفى الرابع من صفر (١٠فبراير) وجد المستعصم آخر خلفاء بنى العباس نفسه مضطراً إلى التسليم دون قيد ولا شرط. وقتل بعد ذلك بعشرة أيام هو وأفراد كثيرون من أهل بيته بينما نهبت المدينة وأحرقت، ولكنها لم تخرب بأسرها كغيرها من المدن التى فتحها هولاكو، لأنه كان يريد أن يتخذ منها عاصمة له، فنجده على العكس من ذلك قد أمر بترميم عدد من العمائر التى أصابها التخريب أكثر من سواها، مثل جامع القصر الذى سلفت الإشارة إليه.

ولما كنا لا نستطيع أن نفصّل القول فى تاريخ بغداد منذ فتحها المغول فسنقتصر على المعالم البارزة منه: كانت المدينة حتى عام ٧٤٠هـ (١٣٣٩ - ١٣٤٠م) تابعة للمملكة الإيلخانية أو الهولاكية وجعلت حاضرة للعراق العربى. وفى هذا العهد زارها الرحالة المشهور ابن بطوطة عام ٧٢٧هـ (١٣٢٧م) ومما يدعو إلى الأسف أن وصفه لها مأخوذ فى جملته من ابن جبير (رحلة ابن بطوطة، طبعة پاريس، جـ٢، ص ١٠٠ وما بعدها). ويرجع وصف حمد الله مستوفى إلى هذا العهد أيضاً، أى إلى عام ٧٤٠هـ (١٣٣٩م). وفى عام ٧٤٠هـ ظهر حسن بزرك واستقل بالأمر فيها وأسس الدولة الجلائرية، وقام بتشييد مدرسة تم بناؤها فى عهد ولده أونس، ولعل هذا كان عام ٧٥٨هـ (١٣٥٧م)، وسميت المرجانية نسبة إلى أمير يدعى مرجان، ولا يزال بناؤها قائماً، وقد نشرت النقوش التى عليه: نشر نيبور جزءاً منها ونشرها كلها برشم (كتابه المذكور ص ٤٥ وما بعدها).

واستمر حكم الأسرة الجلائرية إلى عام ١٤١٠م ، وفى أيامها استولى

تيمور على بغداد مرتين؛ الأولى عام ٧٩٥هـ (١٣٩٢ ـ ١٣٩٣م) ولم يلحق المدينة من فتحه ضرر جسيم. أما فى المرة الثانية، عام ٨٠٣هـ ، (١٤١٠م) فقد ذُبح أهلها وخرب الكثير من المساكن والمنشآت العامة. ورجع السلطان أحمد الجلائرى إلى بغداد بعد وفاة تيمور عام ٨٠٧هـ (١٤٠٥م) وأصلح بقدر استطاعته الأسوار التى دمرها تيمور، ولم ينقض وقت طويل حتى قتله قره يوسف أمير القطيع الأسود من التركمان عام ٨١٣هـ (١٤١٠م) واستولى رجاله على المدينة، وظلت فى حوزتهم إلى عام ٨٧٢هـ (١٤٦٧ ـ١٤٦٨م) وهنالك انتزعها منهم تركمان القطيع الأبيض يقودهم أوزون حسن. وفى عام ٩١٤هـ (١٥٠٧ ـ ١٥٠٨م) غزا الشاه إسماعيل الصفوى بغداد وظلت فى حوزة خلفائه إلى عام ٩٤١هـ (١٥٣٤م) . واستعاد الشاه طهماسب المدينة للصفويين من يد ذى الفقار عام ٩٣٦هـ (١٥٣٠م). وكان هذا الزعيم الكردى قد جعل الخطبة باسم السلطان سليمان الأول العثمانى أمداً وجيزاً. وفى عام ٩٤١هـ (١٥٣٤م) دخل السلطان سليمان الأول مدينة بغداد، وظل يحكمها منذ ذلك الوقت وال من قبل الأتراك إلى أن طلب الثائر بكير صوباشى معونة الشاه عباس الأول الصفوى فاستولى هذا على المدينة عام ١٠٣٣هـ (١٦٢٣م) ، ولم يكن الترك عازمين بحال من الأحوال على ترك المدينة، فاستعادوها عام ١٠٤٨هـ (١٦٣٨م) بقيادة السلطان مراد الرابع نفسه. وسد مراد بهذه المناسبة باب الطلسم، ورمم عدة أضرحة مثل ضريح أبى حنيفة فى قرية المعظَّم الحديثة على الشاطئ الشرقى لدجلة شمالى بغداد، وضريح عبد القادر الجيلانى بداخلها. وفى هذا العهد هبطت بغداد إلى الدرك الأسفل، ويقول تافرنييه Tavernier عام ١٦٥٢ إن سكانها فى ذلك الحين بلغوا ١٤,٠٠٠ نسمة فقط.

وأضحت بغداد من جديد قصبة ولاية تركية يحكمها هى والبصرة وال واحد فى بعض الأحيان، وقد زودنا كل من نيبور وإيواربيان بأسماء هؤلاء

الولاة (Huart: *Histoire de Bagdad dans les temps modernes*) ، وأكمل إيوار هذا البيان حتى عام ١٢٤٧هـ (١٨٣١م) . وفى هذا العهد ازداد رخاء المدينة وتضاعف عدد سكانها حتى وصل فى بداية القرن التاسع عشر إلى ١٥٠,٠٠٠ نسمة لم يبق منهم بعد الطاعون الذريع الذى اجتاحها عام ١٨٣١م سوى ٣٠,٠٠٠ نسمة.

وتتميز مدة ولاية مدحت باشا من عام ١٨٦٩ إلى عام ١٨٧٢م فى تاريخ بغداد بأنها كانت عهد نهضة حقيقية، إذ تم خلالها مد خط تلغرافى وترام تجره الخيول يصل إلى الكاظميين وفتح مدارس وإقامة منشآت أخرى نافعة، كما عمد هذا الباشا إلى إزالة السور القديم. وعلى هذا فإنا لا نجد اليوم منها إلا أرضاً مرتفعة بها بقايا من الحصون القديمة. ووصل مدحت بين بغداد والبصرة بخط من القوارب البخارية بعد أن أعطى امتياز هذا الطريق وطريق الخليج الفارسى إلى شركة لنج للملاحة البخارية Lynch Steam Navigation Company. والآمال العظيمة معقودة على إنشاء خط حديدى يصل بين آسية الصغرى والآستانة[1] ، وبذلك توصل بغداد بالتجارة العالمية. وبغداد الآن مركز للتجارة مع جميع الأقطار المجاورة عامة وبلاد فارس خاصة.

ويقدر أوبنهيم عدد سكان المدينة وضواحيها بـ ٢٠٠,٠٠٠ نسمة منهم ١٥٠,٠٠٠ من المسلمين وغالبهم من الشيعة. ويذهب كوينيه Cuinet إلى أن عددهم ١٤٥,٠٠٠ من الأنفس، وببغداد كذلك ٤٠,٠٠٠ يهودى و ١٠,٠٠٠ نصرانى معظمهم من الكاثوليك والأرمن الكرج.

ب ـ تخطيط المدينة القديمة

عرفنا من الإلمامة التاريخية السابقة أن بغداد الحديثة التى على الشاطئ الشرقى لدجلة لا تزال تشغل المساحة التى كانت تشغلها فى العهد الأخير من خلافة بنى العباس . ومع ذلك فقد كانت هناك فى تلك الأيام أحياء أخرى

(١) بوشر مد هذا الخط من بغداد إلى سامراء قبل الحرب العالمية الأولى ومده الانكليز من سامراء إلى بيجى «بعجة القديمة» فى عام ١٩١٨ ، ثم إيصاله بخط الشرق.

عبد الرزّاق الحسنى

تفصل بعضها عن البعض أراض خربة تمتد إلى ما يعرف الآن بالمعظَّم بما فيه ضريح أبى حنيفة وغيره من أئمة المسلمين. وكانت فى هذا المكان مقبرة من أقدم المقابر فى بغداد نسبت إلى الخيزران أم الخليفة هارون الرشيد، وفيها قامت أضرحة الخلفاء المتأخرين. وإلى الجنوب من هذه المقبرة نشأت المدينة الشرقية القديمة المعروفة بالرصافة أو عسكر المهدى بما فيها قصره وجامع الرصافة، وهو من أهم المساجد التى شيدت فى عهد الخلافة الإسلامية. وكانت تجاورها من الناحيتين الشرقية والجنوبية أحياء الشماسية ودار الروم والمخرم، وابتنى بنو بويه فى هذا الحى الأخير دار المملكة، كما أن سلاطين آل سلجوق كانوا يسكنونه كلما زاروا بغداد، وابتنى فيه ملكشاه جامع السلطان الذى سبقت الإشارة إليه، بيد أنه لم يبق لهذا المسجد أثر، مثله فى ذلك مثل مسجد الرصافة، مع أن المسجدين بقيا بعد الفتح المغولى. وكانت هذه الأحياء تشغل ما بين قرية المعظم وما يعرف الآن بباب المعظم وبينهما مسيرة نصف ساعة. وكان فى المدينة الشرقية الحالية دار الخلافة، وكانت فى الأصل جوسق جعفر البرمكى ثم انتقل إلى المأمون قبل اعتلائه الخلافة، ولم ينقل الخلفاء العباسيون مقرهم إليها إلا بعد رجوعهم من سامراء وشيدوا فيها عدة قصور أشهرها التاج. والمعتضد أول من وضع أساس هذه القصور، ولم يتم بناؤها إلا فى عهد ولده وخليفته المقتفى، فهو الذى بنى المسجد الجامع الثالث، وإن كان هو الثانى من ناحية الترتيب التاريخى فى المدينة الشرقية، وقد عرف بجامع القصر. وكان قصر التاج على ضفاف دجلة تحميه من الفيضان سدود، وإلى جانبه بنى المقتفى أيضاً قبة الحمار. وسبب تسميتها بهذا الاسم هو أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى قمتها على ظهر حمار يسير فى طريق يدور صعداً حول البناء. وهذا النمط من أنماط البناء يذكرنا بالنمط الزقرتى القديم وله نظائر فى أطلال سامراء، وفى بغداد

نفسها مثال له هو ضريح الشيخ عمر السهروردى المتوفى عام ٦٣٢هـ (١٢٣٤م) الذى لا يزال قائماً (انظر صورة هذا الضريح فى كتاب فون أوبنهايم الذى سبق أن ذكرناه)؛ وكل هذه العمائر التى يقال إن عددها بلغ فى عهد المقتدر ثلاثاً وعشرين عمارة كانت مدينة قائمة بذاتها تعرف بالحريم، فيها من حدائق الحيوان والميادين وغير ذلك. وقد فصل الخطيب البغدادى الكلام (طبعة Salmon ص ٤٩ وما بعدها، ص ١٣٢ من الترجمة) عن هذه العمائر عند وصفه لاستقبال المقتدر لسفارة الروم عام ٣٠٥هـ الموافق ٩١٧ ـ ٩١٨م (Guy le Strange فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية عام ١٨٩٧م ، ص ٣٥ وما بعدها). وكان يحيط بالحريم كله سور له سبعة أبواب يضم ما يقرب من ثلث الجانب الشرقى لبغداد. وإذا أردت زيادة فى التفصيل فإننا نحيلك إلى الفصول الخاصة فى كتاب Le Strange عن بغداد، ومن الطبيعى أنه قد حدثت تغييرات كبيرة أصابت هذا الموضع على تعاقب القرون؛ مثال ذلك أن قصر التاج وقبة الحمار أتت عليهما النيران عام ٥٤٩هـ الموافق ١١٥٤م.

ولم يبق لنا شئ ما تقريباً من الجانب الغربى، وهو أقدم من الجانب الذى ذكرناه، اللهم إلا أضرحة قليلة،وعلى الرغم من أنها لم تبق فى شكلها القديم فإنها مازالت قيِّمة جداً بالنسبة لتخطيط المدينة القديم، لأن بناءها أُعيد فى المواضع نفسها التى كانت تقوم عليها فى الزمن الغابر، وهذه الأضرحة هى ضريح معروف الكرخى وضريحا الكاظمين الشيعيين الكبيرين ونعنى بهما الإمام السابع موسى الكاظم المتوفى عام ١٨٣هـ (٧٩٩م) والإمام التاسع محمد الجواد المتوفى عام ٢٢٠هـ (٨٣٥م). ولسنا فى حاجة إلى ذكر الضريح المنسوب إلى زبيدة زوجة هارون الرشيد المتوفاة عام ٢٠٦هـ (٨٣١م) لأن ابن الأثير يقرر فى جلاء أنها لم تدفن فى هذا الموضع (ابن الأثير، طبعة تورنبرج، جـ٩، ص ٣٩٥). والنقش الذى على هذا الضريح المؤيد لتلك الرواية الخاطئة والذى وصفه نيبور يرجع[1] إلى عام

١١٣١هـ (١٧١٨م). ونستطيع أن نصرف النظر عن بعض الأضرحة الأخرى وعن رباط الدراويش الذى بناه قلج أرسلان وكتب عليه نقش تاريخه عام ٥٨٤هـ (١١٨٨م). وضريح الكاظمين على الضفة اليمنى لدجلة تجاه المعظم، وهو الآن مكان هام يتراوح عدد سكانه بين ٧٠٠٠ و ٨٠٠٠ نسمة ويربطه الترام ببغداد. وكان فى هذا المكان خلال العصور القديمة مقبرة قريش بالقرب من باب التِبْن. وتخرب ضريح الكاظمين ، ولكنه رمم عدة مرات بعد ذلك. ويوجد فى هذا الموضع اليوم مسجد شيد فى بداية القرن التاسع عشر له أربع مآذن وبرج للساعة . وقبة هذا المسجد ومآذنه مغطاة بقشرة من الذهب وبابه المرتفع مزين بالقاشانى الجميل، ويزوره سنوياً أفواج من الشيعة، أما أهل السنة فقد كان لهم فى الجزء الشمالى من الجانب الغربى مزار مشهور كانوا يحجون إليه فى عهد الخلافة العباسية ، وهو قبر أحمد بن حنبل. ويقول «له سترانج إن هذا الضريح زال عندما تخرب الحى الذى كان قائماً فيه، ومنذ ذلك الوقت ظن الناس خطأ أن قبر ابنه عبد الله على ضفة دجلة هو قبر أبيه إلى أن زال هذا القبر أيضاً بفعل الفيضان. وكان حى الحربية يشغل بالتقريب المكان الذى بين الجزء الشمالى الأقصى من الجانب الغربى لبغداد وبين مدينة المنصور الأصلية، وكان هذا الحى يواجه الرصافة فى الجانب الشرقى من بغداد ، وكانت فى هذه البقعة عدة أحياء أخرى تغيرت أسماؤها عدة مرات على مر العصور، ولا نستطيع هنا تفصيل القول فيها وحسبنا أن نقول إن هذا الجزء من بغداد قد وصل إلى درجة أصبحت أجزاؤه المأهولة بالسكان ضواحى قائمة بذاتها تفصلها بعضها عن بعض خرائب متسعة.

---

(١) لا صحة لنسبة القبر الذى فى الكرخ من بغداد المعروف بقبر الست زبيدة) إلى زبيدة زوجة الرشيد لأن المؤرخين أجمعوا على أنها دفنت فى مقابر قريش الكائنة فى صحن الكاظمين، أما المدفونة فى هذا القبر فهى زبيدة خاتون ابنة السلطان بركيارق وزوج السلطان مسعود بن السلطان محمد ملكشاه وكانت توفيت فى سنة ٥٣٢ هجرية (١١٣٧م).

عبد الرزاق الحسنى

ولم يبق أثر من مدينة المنصور، أى مدينة السلام أو الزوراء بما فيها من أسوار وأبواب، وموقعها الخاص الفريد الذى نعرف أدق تفاصيله من أوصاف مؤلفى العرب كاليعقوبى والخطيب البغدادى يقتضى منا أن نسهب فى الحديث عنه، ولكن يجدر بنا أن نمر عليه مر الكرام ونحيل القارئ إلى الفصول الأولى من كتاب له سترانج ولسنا ندهش من اختفاء هذه المدينة اختفاء تاماً لأن العباسيين نقلوا دار الملكة إلى الجانب الشرقى عندما رجعوا من سامراء . ولم يعنوا بالمحافظة على الأسوار والعمائر العامة، اللهم إلا إذا استثنينا المسجد الجامع . ولم يحفل أحد بإعادة بناء ما خربه الفيضان والحريق والحصار والفتن ، وفقدت المدينة جزءاً من سكانها . وبقى الجزء المجاور لباب البصرة من بغداد مدة أطول من غيره،ولذلك فإن الناس لم يعودوا يتحدثون فى القرون الأخيرة قبل عام ٦٥٦هـ عن مدينة المنصور، بل اقتصر حديثهم على حى باب البصرة.

وكانت أجزاء المدينة المختلفة التى تمتد غرباً وجنوباً حول مدينة المنصور تكوّن المركز التجارى والصناعى فى صدر العهد العباسى، لأن هذا الموقع كان ملائماً . ففيه تكثر القنوات التى كانت ـ شأن الصراة ونهر عيسى ـ وسيلة من الوسائل المباشرة للاتصال بالفرات ، فاجتذبت إليها سكاناً يتميزون بالنشاط وحب العمل. وفى هذا الموضع وجدت ضاحية الكرخ التى كثيراً ما ذكرت فى تاريخ بغداد والتى كان بين أهلها من الشيعة وبين جيرانهم من الأحياء الأخرى معارك دموية، وبخاصة من يقطنون باب البصرة . وبقى هذا الجزء من المدينة إلى يومنا هذا. ويسمى الترك الجانب الغربى من بغداد باسم «قارشى ياقه» ومعناه بالعربية الجانب الآخر ، وفى لهجة العراق «هذاك الجانب» [أى ذلك الجانب] والجسور المقامة على القوارب تيسر عبور دجلة فى عصرنا هذا كما كان الحال فى العصور المتقدمة ، ولو أن مواضعها قد تغيرت فى كثير من الأحيان.

المصادر:

(١) اليعقوبى : كتاب البلدان ، المكتبة الجغرافية العربية، جـ٧.

(٢) ابن سرابيون: وصفه للعراق وبغداد، نشره وترجمه G. le Strange فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية عام ١٨٩٥.

(٣) الخطيب البغدادى Salmon : *L'introduction topographique á l'histoire de Bahgdadh*.

(٤) الإصطخرى وابن حوقل والمقدسى، المكتبة الجغرافية العربية ، طبعة ده غويه، جـ١ ، جـ٢، جـ٣.

(٥) البلاذرى ، طبعة ده غويه، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٦) بنيامين التطيلى: *Itinerarium*، طبعة Adler فى *Jew. Quart. Review*، سنة ١٩٠٥م، ص ٢٩٣ وما بعدها.

(٧) ابن جبير ، طبعة ده غويه ، ص ٢١٧ وما بعدها.

(٨) ياقوت: المعجم، مادة بغداد وفى مواد أخرى كثيرة.

(٩) مراصد الاطلاع ، طبعة جوينبول .

(١٠) رحلة ابن بطوطة، طبعة De-frémery وSanguinetti، جـ٢ ، ص١٠٠ وما بعدها.

(١١) حمد الله مستوفى: نزهة القلوب طبعة بومباى ، انظر سياست نامه، الملحق، طبعة شفر Schefer، ص ١٤٦ وما بعدها.

(١٢) Tavernier : *Les six voyages*، أترخت سنة ١٧١٢م.

(١٣) C. Niebuhr : *Reisebeschreibung*، جـ٢، ص ٢٩٣ - ٣٢٩.

(١٤) Ritter : *Erdkunde*، جـ١١، ص ٧٩٠ - ٩٢٤.

(١٥) J.F. Jones : *Memoir on the prov-ince of Baghdad* فى *Selections from the records of Bombay Government*، ص ٤٣، المجاميع الحديثة، ص ٣٠٤ وما بعدها.

(١٦) Rousseau : *Description du Pachalik de Baghdad*

(١٧) V.Kremer: *Culturgeschichte*، جـ٢، ص ٤٥ وما بعدها.

(١٨) M. Streck : *Die alte Landschaft Babylonien*

(١٩) G. le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*

(٢٠) Cuinet : *La Turquie d'Asie*، جـ٣، ص ٨٩،وما بعدها.

(٢١) V. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*، جـ٢، ص ٢٣٦وما بعدها.

(٢٢) E. Aubin: *La Perse d'aujourdh'hui*، ص ٤٠٥ وما بعدها .

(٢٣) Sarra & Herzfeld : *Archaeologische Reise im Euphrat-und Tigris-Gebeit* وأهم المراجع عن تاريخ المدينة هى تواريخ العرب التى سبق أن أشرنا إليها، كالطبرى واليعقوبى، وابن الأثير. وانظر أيضاً:

(١) *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljouc.* الكتاب الثانى .

(٢) رشيد الدين: تاريخ المغول، طبعة Quatremére

(٣) أبو الفرج: تاريخ السريان.

أما عن المدينة فى عهدها المتأخر فانظر:

(١) C. Huart: *Histoire de Bagdad dans les temps modernes* والمراجع التى أوردها فى مقدمته لهذا الكتاب.

تعليق على مادة «بغداد»

بغداد حديثا

ترك الترك بغداد ليلة الحادى عشر من مارس سنة ١٩١٧ وليس فيها من الحضارة والعمران ما يستحق الذكر. ولولا المبانى التى شادها مدحت باشا والى بغداد (١٨٦٩ ــ ١٨٧٣م) والشارع العام الوحيد الذى بدأ بفتحه خليل باشا فى عام ١٩١٦م، لقلنا إنهم تركوا بغداد ولا أثر لهم فيها يذكر. ودخلها الإنكليز فى اليوم التالى فأتموا فتح الشارع المذكور وشرعوا فى تنظيمها تنظيما عصرياً جديداً، فقد أناروها بالكهرباء وبلطوا بعض الجادات بالزفت وأقاموا بعض البنايات المهمة، وقام الحكم الوطنى فيها فى ٢١ آب سنة ١٩٢١، فأخذت هذه العاصمة القديمة تسترجع ما اندثر من مجدها

وما غبر من عـزها، وهى تمتد اليوم من الأعظميـة إلى الكرادة الشرقية بمسـافة خمسـة عشـر ميلا تزينهـا القصـور الشاهقـة والبنايات الفخـمة، وتتـخللها البسـاتين الكثـيرة والحدائق الـنضرة، ويختـرقها دجلة كـما كـان فى السابق فيـشطرها شطرين يسمى الأيمـن منها بالرصافـة ويدعى الثانى بـالكرخ، وقد أقيمت عليه عدة أجسر بعضـها حديدى والبـعض الآخر مـقام على قـوارب من حـديد، وتخـتـرقهـا من الشـمـال إلى الجنوب جـادتان فسـيحتـان مبلطـتان تقوم على جوانبهـما عدة دور ومخازن وتقطعهما جادات فـرعية مبلطة ومنارة بالكهربية. وتعد نفوسها حسب إحصاء عـام ١٩٣٧ (٣٦٧,٤٥٠) نسـمـة عـدا الأجانب. وكـانت المنازل فى بغداد تبنى مفـتوحة بالآجـر الأصفر عـلى الطريقة الشرقية، أما الآن فإنها تبنى مغلقة على الطراز الأوربى الحـديـث. ويسـتـعـمل البـغـداديون الآن الحـديد والأسـمنت وسائر المواد الأوربية المتـينة فى معظم منشآتهم.

ودورالعلم فى بغـداد على اختـلاف درجاتها كثيـرة، وكذا المطابع والمكتبات العـامة والخـاصة، ويـصدر فـيهـا من الصحف اليومـية والمجلات الأسبـوعية والشهـرية والنشرات الثـقافيـة عدد لا يستهان به، وتمتـد منها خطوط حديدية إلى بعض الأنحـاء تبلغ مسافـتهـا نحو ألف ميل وتنزل فى مطارها الكبـير جل الطائرات المـارة على طريق بغـداد إلى إيران والـهند وأوربا، وتـسـيـر فى جاداتها وشوارعـها مالا يقل عن الثلاثة آلاف سيارة ومركبة.

وتجارة المدينة واسعة جداً وأسواقها حـافـلة بأنواع البـضـائع الأجنبـيـة والشرقية وفيها عدة شركات ومصارف أجنبيـة ومصـانعها المخـتلفة والكثـيرة تمون الجيش والشـرطة وطلاب المدارس بأنفس المنتـوجـات المحليـة وكذا التـبغ والسكاير وبعض الحاجيات الطفيفة.

وفـيهـا دور للآثار القديمـة لا بأس بها: ومن الآثار العـباسـية التى لا تزال مـاثلة للعـيـان، مـنارة جـامع الخلفـاء المعـروفـة اليـوم بمنارة سـوق الغـزل وبعض غـرف من قـصـر المأمـون فى القلعـة المدفـعـيـة وجـدر من المدرسـة

المستنصرية الشهيرة ومراقد معروف الكرخى ومنصور الحلاج وجنيد والشيخ عبد القادر الكيلانى وأبى حنيفة النعمان بن ثابت والشيخ عمر السهروردى وغيرها.

ومن مبانى بغداد الفخمة الحالية قصر الزهوروالمطار المدنى والبلاط الملكى والمستشفى الملكى ودور الحكومة وقصور الوزراء والأمراء وبيوت المتمولين ومحطات البث اللاسلكى ودور السينما وبعض الفنادق الكبرى .

وبغداد فضلا عن كونها عاصمة العراق ومقر البرلمان فهى مركز لواء بغداد الذى تتبعه عدة أقضية، فالعراق يقسم الآن إلى (١٤) لواء، ولكل لواء أقضيته ولكل قضاء نواحيه. ورأس الإدارة فى اللواء هو المتصرف، وكان هذا يعين بإرادة ملكية بناء على اقتراح وزير الداخلية ومصادقة مجلس الوزراء، أما رأس الإدارة فى القضاء فهو القائمقام وكان هذا يعين بإرادة ملكية أيضاً بناء على ترشيح الوزير المختص. وأما رأس الإدارة فى الناحية فهو المدير وهذا يعين من قبل وزارة الداخلية فقط.

السيد عبد الرزاق الحسينى

+ **بغداد:** تقع بغداد على ضفتى نهر دجلة على خط عرض ٣٣ْ ٢٦ ١٨ شمالا، وخط طول ٤٤ْ ٢٣ ٩ شرقا. وقد ظلت هذه المدينة ـ منذ إنشائها فى القرن الثامن الميلادى ـ مقرا للخلافة العباسية حتى سقوطها، والعاصمة الثقافية للعالم قروناً؛ وأصبحت بعد عام ١٢٥٨هـ قصبة لولاية، وظلت تحت الحكم العثمانى حاضرة ولاية بغداد، ثم أصبحت عام ١٩٢١م عاصمة العراق الحديثة.

التاريخ

بغداد من الأسماء الجاهلية، ولاسمها صلة بالمحلات السابقة فى هذا الموضع. ولقد أدرك هذه الحقيقة كُتّاب العرب، فأخذوا يبحثون، كما هى العادة، عن أصوله الفارسية (انظر المقدسى: البدء جـ٤، ص ١٠١؛ ابن رسته، ص ١٠٨). وتتضارب آراؤهم فى تفسير هذا الاسم، وأشيع هذه الآراء أنه يعنى «عطية اللّه» أو «هبة اللّه» (أو الوثن، انظر تاريخ الخطيب البغدادى: جـ١، ص٥٨ ـ ٥٩، طبعة القاهرة؛ ياقوت: جـ١، ص ٦٧٨ ـ ٦٧٩؛ أبو الفداء،

جـ١، ص ٢٩٢؛ ابن الجـوزى: المناقب، ص ٦؛ الـبـكرى، جـــ١ ص ١٦٩؛ ابـن الفـقيـه، مخطـوطة مشــهد، ورقـة رقم ٢٩ب). ويميـل الكتّاب المحدثـون بوجه عام إلى تفضيل هذا الاشتقاق الفارسى (انظـر Salmon : *Introduction*، ص ٢٣ ـ ٢٤ ؛ *Le Strange* : *Baghdad*، ص ١٠ ـ ١١؛ Streck: *Landschaft*، جـــ١، ص ٤٩ ـ ٥٠، Herzfeld : *Paikuli*، ص ١٥٣؛ *W.* Budge: *By Nile and Tigris* جـ١، ص ١٧٨؛ *JRIA* جـــــــ١، ص ٤٦ ـ ٩٤). ويميل آخرون إلى القول بأن الاسم من أصل آرامى ومـــعناه «بيـت الأغنام أو حظيرتـها» (ى. غنيـمة، وأ. الكرملى فى لغـــة العـــرب، جـــ٤، ص ٢٧؛ جـ٦، ص٧٤٨. لاحظ إشـــارة الطبـــرى إلى سوق البقر فى موضع بغداد، جـ٣، ص ٢٧٧). ويفـضل دلتش Delitzsch الرأى القـائل بأن الاسم من أصل آرامى دون أن يفســر المعنى (Delitzsch : *Paradies*، ص٢٠٦، ٢٣٨). وثمـة وثيقـة شرعـية ترجع إلى عهـد حمورابى (١٨٠٠ق.م) يرد فيـها ذكر مـدينة بكدادو (Schorr : *Altbabylonische Rechtsurkunden* تعـليـق رقم ١٩٧، س١٧). وهـذا يدل عـلى أن الاسم كـان يستـعمل قـبل حمـورابى، وعلى وجه التحديد قبل أن يتعرض لأى تأثير فارسى محتمل. والحق إن كلمتى «بك» و «حُو» كان يعبـر عنهما بالرسم نفسه. ومهـما يكن من شىء فإن هناك حـجـرا من مـعـالم الحـدود يرجع إلى عـصـر المـلك الكَسى[1] نزيمـاروتاش (١٣٤١ ـ ١٣١٦ق.م) يرد فـيـه ذكـر مـدينة بيـلارى *Pilari* على ضـفـة «نهرشَرّى» فى ناحية بكدادى (De Morgan : *Dèlègation en perse* ، جـ١، ص ٨٦ ـ ٩٢) ، هذا بالإضافـة إلى أن ذكر بكداثا مـرارا عديدة فى الـتلمود يجـعل كلمـة «بك» أرجـح فى القـراءة (Obermeyer: *Landschaft Babylonien*، سـنـة ١٩٢٩، ص ١٤٧ وما بعدها، Jewish Encyc، مادة *Baghdad*). وهناك حجـر آخر من معـالم الحدود يرجع إلى عـهد الملك البـــابلى مــــردخ أبالـدين (١٢٠٨ ـ ١١٩٥ق.م) يتردد فيه ذكر مدينة بغداد (*Dèlègation en Perse*، جــ٣، ص ٣٢ ـ٣٩).

(١) ينتمى إلى شعب غير سامى غزا بابل ١٧٤٩ ق.م.

ولقد قام الملك أداد ـ نيرارى الثانى (٩١١ ـ ٨٩١ق.م) بنهب محلات من بينها بكدا (دو) (Synchronistic History، جـ٣، K BI = L12 ٢٠٠). وأصبحت بغداد فى القرن الثامن ق.م محلة آرامية، ويذكر تكلات بِلّصر tiglatpilas-ser الثالث (٧٤٥ ـ ٧٧٢ ق.م) بكدادو فى معرض حديثه عن قبيلة آرامية (Paradies : Delitzsch، ص ٢٣٨).

ومن الإنصاف، والحالة هذه، أن نسلم بأن أصول الاسم يكتنفها الغموض. ولا يغير من الموقف معرفة أن الإيرانيين استعملوا كلمة «بك» حوالى القرن الثامن ق.م للدلالة على «رب» وأنها كانت تظهر فى أسماء الأشخاص (Reallexikon، جـ١، ص ٣٤١).

وأطلق المنصور على مدينته اسم مدينة السلام تيمناً بجنة الخُلد (القرآن: سورة الأنعام، آية ١٢٧؛ سورة يونس، آية ٢٥). وكان هذا هو الاسم الرسمى الذى يكتب فى الوثائق والسكة والأوزان إلخ. واستعملت من الاسم صيغ مختلفة وبخاصة بغدان وتسميات مثل مدينة أبى جعفر، ومدينة المنصور، ومدينة الخلفاء، والزوراء (ابن الفقيه، ورقة رقم ٢٩ ب، ياقوت، جـ١، ص ٦٧٨؛ ابن رسته، ص ١٠٨). ويبدو أن الزوراء اسم قديم كما يقول الفخرى (الفخرى، ص١٤٥، انظر المستوفى: نزهة القلوب، ص٤١)، ومن شاء الإطلاع على التفسيرات المتأخرة فلينظر المسعودى (كتاب التنبيه والإشراف، طبعة القاهرة، ص٣١٢، ياقوت، جـ٢، ص٩٥٤). ويروى المصنفون العرب أن المنصور شيد مدينته فى موضع كانت تقوم فيه محلات جاهلية أهمها قرية بغداد (انظر الطبرى، جـ٢، ص٢٧٧. جـ١ ،ص٢٠٦٧، ابن الجوزى: المناقب، ص٧، اليعقوبى: البلدان، ص٢٣٧)، على الضفة الغربية لنهر دجلة شمالى قناة الصراة (الطبرى جـ٣، ص٢٧٧). ويرى البعض أنها قرية بادوريَا، ويشيرون إلى سوقها السنوية (الخطيب، جـ١، ص٢٥-٢٧، ابن الجوزى: المناقب، ص٦، اليعقوبى: البلدان، ص٢٧٥). وسوف يعيننا هذا على أن نفسر لم أصبحت الكرخ من بعد حيا للتجار، ولقد كانت هناك محلات قديمة، جلها آرامية، على

الجانب الغربى فى جوار الكرخ، ومن بين هذه المحلات: الخَطّابية (بجوار باب الشام) والشَرفانية، وشماليها الوردانية التى أصبحت فى نطاق ربع الحربية، ومنها سونايا قرب ملتقى قناة الصراة بنهر دجلة (أصبح اسمها فيما بعد «العتيقة») وقَطفْتا عند الطرف الذى تصب فيه قناة رفَيل فى نهر دجلة، وبراثًا حيث تتفرع قناة كرخايا من قناة عيسى، وكانت تقوم ثلاثة محلات صغيرة بين قناة كرخايا وقناة الصراة وهى: سال، وورثالا (ربع القلاعين فيما بعد) و بَنَاوْرَى أما الكرخ نفسها وكلمة كرخا الآرامية معناها بلدة حصينة) فتتخذ اسمها من قرية أقدم منها تنسبها الروايات الفارسية إلى سابور الثانى (٣٠٩-٣٧٩م، المستوفى، ص٤٠، وانظر الطبرى، جـ٣، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩ الخطيب البغدادى، ص ٢٧، ٣٣، ابن الأثير حـ٢ ، ص ٣٤٢، ص٣٤٣، ياقوت، جـ٣، ص٦١٣، ابن الجوزى المناقب، ص٧).

ويقول إكسنيفون إن الإكمينيين كانوا يملكون بساتين فسيحة فى ناحية بغداد (عند ستّاكَة Sittake)ويشير المصنفون العرب إلى بستانين منها (انظر الخطيب البغدادى، ص٢٨، المستوفى، ص٤٠) وكان قرب مصب نهر عيسى قصر بناه الساسانيون (قصر سابور)، وشيد المنصور فيما بعد قنطرة فى موضعه، أما القنطرة العتيقة القائمة فوق قناة الصراة، جنوبى غرب باب الكوفة فقد بناها الساسانيون، وعلى الجانب الشرقى سوق الثلاثاء ومقبرة الخيزران، ويرجعان إلى العصر الجاهلى وكان فى المنطقة نفسها أديرة شيدت فى الجاهلية مثل دير مارفثيون (الدير العتيق) حيث شيد قصر الخلد، ودير بستان القسس، ودير الجاثليق الذى دفن بالقرب منه الشيخ معروف (الطبرى، جـ٣، ص٢٧٤,٢٧٧، ابن الفقيه، ورقة رقم٣٦-٣٧أ : الخطيب البغدادى، ص٤٦-٤٨، المسعودى، التنبيه والإشراف، ص٣١٢، الذهبى: دول الإسلام، جـ١، ص٧٦، المستوفى، ص٤٠).

ولم يكن لأى محلة من هذه المحلات القديمة شأن من الناحيتين السياسية أو التجارية، وعلى هذا الأساس يمكن أن

تعد مدينة المنصور منشأة جديدة، وما أكثر ما خلط الرحالة الأوروبيون فى القرون الوسطى بين بغداد وبابل، كما خلطوا فى بعض الأحيان بينها وبين سلوقية، وترد فى أخبارهم باسم بابل وبابلّونيا إلخ، والتسمية الأخيرة الخاطئة لبغداد شائعة كذلك فى التفاسير التلمودية لشيوخ العشائر البابلية (فى العصر العباسى)، وفى مصنفات اليهود المتأخرين، وكان بيتروده لا ڤالة الذى عاش فى بغداد(١٦١٦-١٦١٧م) أول من دحض هذا الخطأ الذى فشا فى عهده، وكان الناس فى الغرب حتى القرن السابع عشر يعرفون بصفة عامة إسم بغداد بالصيغة المحرّفة بلدخ Bal-dack(بَلْدَكو Baldcco) وربما كانت مشتقة من الصيغة الصينية للاسم (انظر Bretsch neider: *Medieval Re-searches* جـ١، ص١٣٨، جـ٢، ص١٢٤، رحلات ماركوبولو *Travels of Morco Polo*، طبعة فرامبتون*Frampton*، ص٢٩، ١٢٦).

وحول العباسيون أبصارهم إلى الشرق، وأخذوا يبحثون عن عاصمة جديدة ترمز لدولتهم، فانتقل السفاح أول خلفاء بنى العباس من الكوفة إلى الأنبار، وانتقل المنصور إلى الهاشمية بالقرب من الكوفة، بيد أنه سرعان ما أدرك أن الكوفة النزاعة للشغب والمتعصبة للعلويين لها أثر سيىء على جيشه، وفى الوقت نفسه كان من السهل اقتحام الهاشمية كما ثبت من فتنة الراوندية (انظر ياقوت، جـ١، ص٦٨٠-٦٨١، الطبرى، جـ٣، ص٢٧١-٢٧٢، الفخرى، طبعة القاهرة، ص١٤٣)، ومن ثم أخذ يبحث عن موقع استراتيجى،

ووقع اختياره على موقع بغداد بعد استقصاء دقيق، لاعتبارات عسكرية واقتصادية ومناخية، فهو يقوم فى سهل خصب صالح للزراعة على ضفتى النهر كلتيهما، وعلى طريق خراسان، وعند ملتقى عدة طرق للقوافل، وفيه تقام أسواق شهرية، مما يوفر المبرة للجيش والناس. وكانت هناك شبكة من القنوات تفيد منها الزراعة، ويمكن أن تكون بمثابة تحصينات للمدينة، وهذا الموضع فى وسط بلاد الجزيرة، وينعم بجو صحى معتدل، وهو خال من

البعوض إلى حد لا بأس به (اليعقوبى، ص٢٣٥-٢٣٨، الطبرى، جـ٣، ص٢٧١-٢٧٥، ياقوت، جـ١، ص٦٧٩-٦٨٠، المناقب، ص٧-٨، المقدسى، أحسن التقاسيم، ص١١٩-١٢٠، ابن الأثير، جـ٥، ص٤٢٦-٧، ابن الجوزى، ص٧، اليعقوبى، جـ٢، ص٤٤٩، الفخرى، ص١٤٣-١٤٥)، وثمة قصص موضوعة عن فضائلها، وكيف أن القدر اختار المنصور لبنائها، ووجدت هذه القصص رواجا فيما بعد (انظر اليعقوبى، البلدان، ص٢٣٧، الفخرى، ص١٤٤، الطبرى، طبعة القاهرة، جـ٦، ص٢٣٤-٢٣٥، ابن الجوزى: المناقب، ص٧-٨)

وقدر لبغداد أن ترث بابل وسلوقية وطيسفون وأن تخملها جميعاً.

ويصف اليعقوبى (٢٧٨هـ =٨٩١م) وابن الفقيه (٢٩٠هـ =٩٠٣م) بغداد فى عصر متقدم وصفًا تفصيليًا، بينما يصف سهراب (حوالى عام ٩٠٠م) شبكة القنوات فى المنطقة، وتبدو المدينة بتحصيناتها وتخطيطها الداخلى كأنها حصن كبير، فقد كان هناك أولا خندق عميق، عرضه ٤٠ذراعًا (=٢٠,٢٧ مترًا)، يحيط بالمدينة، ثم رصيف من الآجر، ثم السور الأول، وارتفاعه ١٨ذراعًا (٩أمتار) عند القاعدة، يليه رحبة عرضها ٥٦,٩مترًا (=١٠٠ ذراع، وفيما يختص بالمقاييس انظر كتاب الخراج للريس) تركت خالية لأغراض الدفاع، ويليها السور الرئيسى من الآجر وارتفاعه ٣١,١٤مترًا وسمكه عند قاعدته ٢ر٥٠ متراً وعند القمة ٢٢ر١٤ متراً، وبه أبراج عظيمة يبلغ عددها ٢٨ برجا بين كل بابين ما عدا الأبراج الواقعة بين بابى الكوفة والبصرة ففيها ٢٩برجا، وبنيت، على كل باب، قبة تطل على المدينة، تحتها مساكن للحراس، ثم تليها رحبة عرضها ١٧٠,٧٠ مترا شيدت فيها بيوت، ولم يكن يسمح فيها بالبناء إلا للقواد والموالى المخلصين، ومع ذلك فقد كان لكل طريق بابان وثيقان يمكن إغلاقهما، وكان يلى ذلك سور ثالث بسيط يحيط بالرحبة الداخلية الفسيحة، حيث لم يشيد فيها سوى قصر الخليفة (باب الذهب)، والمسجد الجامع، والدواوين، ودور لأولاد الخليفة،

وسقيفتين، إحداهما لصاحب الحرس والأخرى لصاحب الشرطة، وقسمت المدينة إلى أربع مناطق متساوية، يقسمها طريقان يبدآن من أبوابها المتساوية الأبعاد، وذلك لضمان الإشراف على المدينة وتيسير حركة المواصلات في الداخل، ومع طرق القوافل في الخارج، وكان باب خراسان (ويسمى أيضًا باب الدولة) جهة الشمال الشرقى، وباب البصرة جهة الجنوب الغربى، وباب الشام جهة الشمال الغربى، وباب الكوفة جهة الجنوب الشرقى، وكان على من يريد أن يصل إلى الدائرة الداخليةأن يعبر خندقا وأن يمر بخمسة أبواب، اثنان منها فى السور الخارجي، وبابان ضخمان فى السور الكبير وباب فى السور الداخلى (انظر اليعقوبى: البلدان، جـ١، ص٢٣٨-٢٤٢، الطبرى، جـ٣، ص٣٢٢-٣٢٣، ابن الجوزى: المناقب، ص٩-١٠؛ الخطيب البغدادى، ص٩-١٢، ابن الأثير، جـ٥، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨، ص ٤٣٩؛ اليعقوبى ، جـ٢ ص٤٤٩، ابن الفقيه، مخطوطة، ورقة رقم ١٣٣).

وروعيت فى التخطيط أيضًا التقاليد الامبراطورية القديمة، يؤيد ذلك وجود حجاب بين الخليفة وبين شعبه ، والتخطيط الفخم للقصر والمسجد لإظهار عظمة الدولة الجديدة، وتوزيع الناس على ربوع منفصلة يمكن إغلاقها وحراستها بالليل.

ووزع المنصور على بعض مواليه وقواده المخلصين قطائع بجوار الأبواب خارج المدينة، ومنح جنوده الأرباض لكى يبنوا عليها دوراً لهم، ووهب لبعض آل بيته أطراف المدينة (اليعقوبى، جـ٢، ص٤٤٩-٤٥٠، انظر ابن حوقل، جـ١، ص٢٤٠).

وكانت القبة الخضراء تحفة تفخر بها المدينة المدورة، وارتفاعها ٤٨,٣٦مترًا، وكانت تنهض شامخة فوق القصر، وعلى قمتها تمثال على شكل فارس يمتطى صهوة جواده. وقد خرت هاوية عام ٣٢٩هـ (٩٤١م) فى ليلة عاصفة، وربما نزلت عليها صاعقة (الصولى: الراضى، ص٢٢٩، ابن الجوزى: المنتظم، جـ٦، ص٣١٧-٣١٨، المناقب، ص١١؛ أبو المحاسن، جـ٣،

ص٢٧٠، الخطيب، ص١١)، ومهما يكن من شىء فإن أسوارها ظلت قائمة فترة أطول، ثم تهدمت آخر الأمر عام ٦٥٣هـ (١٢٥٥م؛ ابن الفوطى، ص٣٠٣؛ سبط ابن الجوزى؛ مرآة الزمان، جـ٨، ص٦٧). واستخدم فى بناء باب الذهب الرخام والحجر ومَوَّه بابه بالذهب، وظل المقر الرسمى زهاء نصف قرن، ومع أن الرشيد انصرف عنه فإن الأمين أضاف إليه جناحا جديدا، وأنشأ حوله «ميدانا» وتعرض للكثير من الدمار إبان حصار بغداد عام ١٩٨هـ (٨١٤م)، ثم بطل استعماله مقراً رسميًا وأهمل (انظر ابن القوطى، ص٣٠٣).

وشيد جامع المنصور بعد القصر ولهذا انحرف قليلاً عن القبلة (انظر الطبرى، طبعة القاهرة، جـ٦، ص٢٦٥، ابن الأثير، جـ٥، ص٤٣٩)، وهدمه الرشيد عام ١٩١هـ (٨٠٧م) وأعاد بناءه بالآجر، ووسع عام ٢٦٠-٢٦١هـ (٨٧٥م) وزيدت مساحته أخيرًا عام ٢٨٠هـ (٨٩٣م)، وأضاف المعتضد إليه صحنا آخر وجدد منه أجزاء (المنتظم، جـ٥، ص٢١، ١٤٣)، وكان للمسجد مئذنة (الخطيب، جـ٥، ص١٢٥) احترقت عام ٣٠٣هـ (٩١٥م، المنتظم، جـ٦، ص١٣٠)، ثم أعيد بناؤها (انظر ابن الجوزى: المنتظم، جـ٧، ص٢٨٤)، وقد ظل المسجد الجامع فى بغداد فى عهد الخلافة، وغمره الفيضان عام ٦٥٣هـ (١٢٥٥م)، وقدر له أن يبقى بعد هذا الفيضان وغزوة المغول.

ويعكس تخطيط بغداد أفكارا اجتماعية، فقد كان لكل ربع شخص مسؤول، وكانت تقيم به بصفة عامة جماعة متجانسة، من الناحية العنصرية (فرس، وعرب، وخوارزمية)، أو من الناحية المهنية، وكان للجنود منازل خارج الأسوار، تقوم بصفة عامة شمالى المدينة وغربيها ، بينما كان التجار والصناع يتركزون جنوبى قناة الصراة فى الكرخ (انظر ابن الفقيه، مخطوطة، ورقة رقم ٣٧ب، ٣٣ب،٢٩ب).

وللأسواق شأن كبير فى تخطيط بغداد، ولقد كانت تقوم فى مبدأ الأمر طاقات فى كل طريق من الطرق الأربعة

من السور الكبير إلى السور الداخلى، وفيها أقيمت حوانيت، ومن ثم قامت أربعة أسواق (انظر الطبرى، جـ٣، ص٣٢٢). يضاف إلى هذا أن الخليفة أمر بأن يكون لكل منطقة من المناطق الأربع خارج السور رحبة تسمح بإقامة الأسواق فيها بحيث يكون فى كل منطقة سوق كبيرة (اليعقوبى: البلدان، ص٢٤٢). ودفعت اعتبارات الأمن المنصور إلى أن يأمر بإزالة الأسواق من المدينة المدورة عام ١٥٧هـ (٧٧٣م) ونقلها إلى الكرخ، فقد أراد أن يبعد العامة من المشاغبين عن المدينة وأن يتأكد من أن أبواب الأحياء لا تترك مفتوحة خدمة للأسواق بالليل، كما أمر باتخاذ الحيطة حيال أية جواسيس يمكن أن يتسربوا إلى المدينة. ورسم خطة لبناء الأسواق بين قناة الصراة وقناة عيسى (الطبرى جـ٣، ص٣٢٤-٣٢٥، ابن الجوزى، المناقب، ص١٣-١٤، ياقوت، جـ٤، ص٢٥٤).

وكان لكل حرفة أو تجارة سوقها المنفصلة أو دربها، وكانت بين أسواق الكرخ سوق للفاكهة وسوق للقماش، وسوق للطعام، وسوق للصيارفة، وسوق للوراقين، وسوق للأغنام (اليعقوبى: البلدان، ص٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٣، الإصطخرى، ص٨٤، ابن حوقل، ص٢٤٢، الخطيب، ص ٢٢، ٣١، ٦٧، ابن الجوزى: المناقب، ص٢٦-٢٨). ومع نمو المدينة نسمع عن تجار أتوا من خراسان وما وراء النهر ومرو وبَلْخ وبُخارى وخوارزم، وكانت أسواقهم فى حى الحربية، ولكل جماعة من هؤلاء التجار نقيب وشيخ (اليعقوبى: البلدان، ص٢٤٦-٢٤٨)، ويبدو أنه كان لكل حرفة شيخ تختاره الدولة (انظر الدورى: تأريخ العراق الاقتصادى، ص٨١).

وثمة رواية تذهب إلى أن المنصور أراد أن يهدم جانبا من القصر الأبيض فى طيسفون لاستخدام الآجر فى مبانيه، ولكنه كف عن ذلك لأن النفقات لا تبرر القيام به. وهناك خبر آخر ينسب إلى المنصور أنه صاحب فكرة ترميم ذلك القصر، بيد أنه يقول إن الوقت لم يتسع أمامه لإنجازه، وكلتا الروايتين من آثار مناظرات الشعوبية، فقد شيدت المدينة خاصة بالآجر.

ويقول اليعقوبى إن الخطة وضعت عام ١٤١هـ (٧٥٥م، اليعقوبى: البلدان، ص ٢٣٨) بيد أن العمل لم يبدأ إلا فى غرة جمادى عام١٤٥هـ (٢أغسطس عام٧٦٢م) خبر الخوارزمى الوارد فى كتاب الخطيب البغدادى، ص٢، أنظر Wiet، واليعقوبى، ص١١، تعليق رقم٤)، واشترك فى وضع خطة المدينة أربعة من المهندسين المعماريين، وكان حجاج بن أرطاة المهندس المعمارى للمسجد (الطبرى، طبعة القاهرة، جـ٦، ص٢٣٧,٢٦٥، اليعقوبى، ص٢٤١).

وحشد المنصور ١٠٠,٠٠٠ عامل وصانع للعمل فى إنشائها (اليعقوبى، ص ٢٣٨، الطبرى، جـ٣، ص٢٧٧). وشقت قناة من نهر كرخايا إلى الموقع لتزويد الناس بالماء للشرب ولأغراض البناء (اليعقوبى، ص ٢٣٨)، ويبدو أن القصر والمسجد والدواوين على الأقل قد تم بناؤها عام ١٤٦هـ (٧٦٣م). وأن المنصور انتقل إلى بغداد (الطبرى، جـ٣، ص٣١٣، الخطيب البغدادى، ص٢). وما إن حل عام ١٤٩هـ (٧٦٦م) حتى اكتمل بناء المدينة المدورة (الطبرى، جـ٣، ص٣٥٣، الخطيب، ص٢-٣).

والمدينة المدورة التى شيدها المنصور نموذج فريد فى تخطيط المدن، فقد كانت مدورة، قلبها على أبعاد متساوية من المناطق المختلفة ومن اليسير التحكم فيها أو الدفاع عنها، ويعد هذا التخطيط فى نظر الروايات العربية فريدًا فى بابه (اليعقوبى، ص ٢٣٨، ابن الفقية، ورقة رقم ٣٣ب، الخطيب البغدادى، ص٦٧، الذهبى: دول الإسلام، جـ١، ص٧٦). ومهما يكن من شىء فإن الخطة المدورة ليست من الخطط غير المألوفة فى الشرق الأدنى، فتخطيط أرُك يكاد يكون مدورًا(V. Christian: *Altertumskunde* جـ٢، جدول رقم١٣). والمعسكرات الحربية الآشورية أحيار مدورة يحيط بها سياج، ويحصى كرزويل Creswell إحدى عشرة مدينة كانت بيضاوية الشكل أو مدوّرة، من بينها حرّان أكبتانا وهتره، ودار بجرد، وهناك شبه عجيب بين داربجرد ومدينة المنصور فى تخطيطهما(Creswell:*Early Muslim Arch*، الموجز، ص١٧١-١٧٣، Meissner :

Babylonien und Assyrien جـ١، جـدول رقم ١٦١).

من المحتمل أن المهندسين المعماريين للمدينة المدوّرة كانوا يعرفون مثل هذه الخطط، ويشير ابن الفقيه إلى أن اختيار التخطيط انحصر بين المربع والدائرة، وأن الأخيرة أقرب إلى الكمال (البلدان، مخطوطه، ورقة رقم٣٣ب)، ومهما يكن من شيء فإن فكرة الحصن المدور هى التى أدت، على الأرجح، إلى هذا التخطيط، ويقول الطبرى: «وجعل (المنصور) أبوابها أربعة، على تدبير العساكر فى الحروب» (الطبرى، طبعة القاهرة، جـ٦، ص٢٦٥).

وهناك أخبار متضاربة عن أبعاد مدينة المنصور، فيذهب خبر إلى أن المسافة بين باب خراسان وباب الكوفة ٨٠٠ذراع (=٤٠٥,١٢مترًا) ومن باب الشام إلى باب البصرة ٦٠٠ذراع (٣٠٣,١٢مترًا، الخطيب البغدادى، ص٩-١١، ابن الفقيه، مخطوطه، ورقة رقم٣٣ب). وفى خبر آخر عن وكيع أن المسافة بين كل بابين١٢٠٠ ذراع (=٦٠٨,٢٨ مترًا، الخطيب، ص١١).والحق إن كلا الخبرين يقدر حجم المدينة تقديرًا أقل من الواقع، وفى خبر ثالث أورده رباح، أحد من شيدوا المدينة، أن المسافة بين كل بابين ميل واحد (أو ٤٠٠٠ ذراع مرسلة أو ١٨٤٨ مترًا: د. الريس، ص ٢٧٨، الخطيب البغدادى، ص ٨، وقد أورد ابن الجوزى هذا التقدير فى كتابه: المناقب، ص٩، ياقوت، جـ١، ص٢٣٥؛ أبو المحاسن، جـ١، ص٣٤١، الإربلّى: التبر، ص٥٤). ويؤكد هذا التقدير القياس الذى نفذ تلبية لأوامر المعتضد وورد فى خبر لبدر المعتضدى (الخطيب البغدادى، ص٥، أبو المحاسن، جـ١، ص٣٤١)، وطبقاً لهذا القياس يكون قطر المدينة ٢٣٥٢مترًا، أما اليعقوبى فإنه يقدر المسافة بين كل بابين خارج الخندق بمقدار٥٠٠٠ ذراع أسود (أو ٢٥٣٤,٥ مترًا)، وهذا التقدير هو الأرجح فى ضوء هذه المعلومات (البلدان، ص ٢٣٨-٢٣٩).

وتضاربت الأخبار عن نفقة المنصور على بناء المدينة، فخبر يقدر النفقات بمبلغ ثمانية عشر ألف ألف، والمفهوم

أنها من الدنانير (الخطيب البغدادى، ص٥، ابن الجوزى: المناقب، ص٣٤، ياقوت، جـ١، ص٨٦٣، الإربلىّ: التبر، ص٥٤٣). وفى خبر ثان أنها مائة ألف ألف درهم (أبو المحاسن، جـ١، ص٣٤١). ومهما يكن من شىء فإن البيان الرسمى الذى يستند إلى وثائق الخلافة يقرر أن المنصور أنفق على المدينة المدوّرة أربعة آلاف ألف درهم وثمانمائة وثلاثة وثمانين درهما (الطبرى، جـ٣، ص٣٢٦، المقدسى، أحسن التقاسيم، ص١٢١، الخطيب البغدادى، ص٥-٦، انظر أيضًا ابن الأثير، جـ٥، ص٤١٩، ابن الجوزى: المناقب، ص٣٤)، وفى وسعنا أن نصل إلى هذا التقدير إذا أخذنا فى الحسبان انخفاض أجر العمل وأثمان الميرة ودقة المنصور فى الإشراف على حساباته.

وفى عام ١٥٧هـ (٧٧٣م) شيد المنصور قصرًا على نهر دجلة أسفل باب خراسان، تحيط به بساتين فسيحة، وأطلق عليه اسم قصر الخلد، وكان الموضع الذى أقيم به خاليا من البعوض مشهورًا بطيب هوائه، ولقد أطلق عليه هذا الاسم تيمنا بجنة الخلد (الطبرى، جـ٣، ص٣٧٩، الخطيب، ص١٤، ياقوت، جـ٢، ص٧٨٣،ابن الجوزى: المناقب، ص١٢، ابن الأثير، جـ٦، ص٧٢، ابن الفقيه، ورقة رقم٣٧ب).

ولم تلبث الاعتبارات الاستراتيجية والسياسية التى انتهجها المنصور بتقسيم الجيش، والافتقار إلى الأرض الفضاء أن حملت الخليفة على إقامة معسكر لولى عهده المهدى على الضفة الشرقية لنهر دجلة. وكان معسكر المهدى- وقد أطلق عليه فيما بعد الرصافة تيمنا باسم قصر بناه الرشيد- حيث شيد القصر والمسجد، بمثابة النواة تحيط بها بيوت القواد والأتباع، وسرعان ما وجد الجانب التجارى مجالا له فى أسواق باب الطاق، أما الجانب العسكرى فيبدو بوضوح فى قيام سور وخندق يحيطان بمعسكر المهدى، وقد بدأ العمل فيه عام١٥١هـ (٧٦٨م) وانتهى عام١٥٧هـ (٧٧٣م)، وكانت الرصافة فى موضع يكاد يكون مقابلا لمدينة

المنصور (اليعقوبى: البلدان ص٢٥١ ـ٢٥٣، الإصطخرى، ص٨٣-٨٤، الخطيب البغدادى، ص٢٣-٥، ابن الجوزى: المناقب، ص١٢ـ ١٣، المقدسى، ص١٢١، أبو المحاسن، جـ٢، ص١٦، ياقوت، جـ٢، ص ٧٨).

واتسعت رقعة بغداد بسرعة فزادت مبانيها ونشطت فيها الحركة التجارية وازدادت ثروة وسكاناً، وتكالب الناس على السكنى فى شرقى بغداد، فقد اجتذبتهم هبات المهدى ثم عطايا البرامكة الذين كان لهم حى خاص عند باب الشماسية (اليعقوبى: البلدان، ص٢٥١، الأغانى، طبعة بولاق، جـ٦، ص ٧٨، جـ٥، ص ٨، ابن خلكان طبعة بولاق، جـ٢، ص٣١١)، وشيد يحيى البرمكى قصراً فخماً وأطلق عليه الاسم المتواضع قصر الطين (الأغانى، جـ٥،ص ٨). وشيد جعفر قصرًا عظيمًا فاخرًا أسفل شرقى بغداد، أصبح فيما بعد من نصيب المأمون، وامتدت رقعة الجانب الشرقى فى عهد الرشيد من باب الشماسية (المواجه لباب قطربل) إلى المخرم (وحدها الجنوبى قنطرة المأمون الحديثة؛ اليعقوبى: البلدان، ص٢٥٣-٢٥٤)، ومن جهة أخرى فإن الأمين عاد من قصر الخلد، حيث كان يقيم الرشيد، إلى قصر باب الذهب، وجدده وأضاف إليه جناحًا، وأحاطه بمربع (انظر الجهشيارى، طبعة القاهرة، سنة ١٩٣٨، ص١٩٣، ابن الأثير، جـ١١، ص١٥٢). وشيدت الملكة زبيدة مسجداً على نهر دجلة (نسب إليها) قرب القصور الملكية ومسجداً رائعاً آخر فى قطيعتها شمالى المدينة (ياقوت، جـ٤، ص ٢١١؛ ابن خلكان، ص ١٨٨؛ المستطرف، طبعة بولاق، جـ١، ص ٢٨٩) وشيدت أيضاً قصراً أطلقت عليه اسم القرار قرب قصر الخلد (انظر الخطيب، جـ١ ص ٨٧).

وامتدت رقعة الجانب الغربى بين باب قَطْرَبُّل فى الشمال وحى الكرخ، الذى اتسعت رقعته بدوره حتى وصل إلى قناة عيسى الكبرى (وتصب هذه القناة فى نهر دجلة عند تلول خَشْم الدورة)؛ ووصلت جهة الغرب إلى المُحَوَّل تقريباً (المشرق، سنة ١٩٣٤، ص ٨٩؛ انظر القصيدة التى فى كتاب

ياقوت، جـ١، ص ٦٨٦؛ المسعودى، جـ٦، ص ٤٥٤؛ الطبرى، جـ٣، ص ٨٧٤، ٨٧٦). ويتغنى الشعراء بجمال بغداد، ويصفونها بأنها «جنة الله فى أرضه» . وقد اشتهرت ببساتينها الرائعة وريفها النضير، وقصورها الفخمة الشامخة المزينة بزخارف فاخرة على الأبواب وفى القاعات، ورياشها البديعة الثمينة (انظر الطبرى، جـ٣، ص ٨٧٣، ٨٧٤؛ القالى: الأمالى، جـ٢، ص ٢٣٧؛ ياقوت، جـ١، ص ٦٨٦).

وتلقت بغداد ضربة قاسية إبان النزاع الذى اشتجر بين الأمين والمأمون. ووصلت الحرب إلى المدينة عندما ضرب عليها حصار دام أربعة عشر شهراً. (المسعودى، جـ٦، ص ٤٥٦). وأحنق صمود المدافعين طاهراً فأمر بهدم دورهم، ودمرت أحياء كثيرة «ما بين دجلة ودار الرقيق (شمالى باب خراسان)، وباب الشام وباب الكوفة إلى الصراة وأرجاء أبى جعفر وربض حُمَيْد ونهر كرخايا والكُناسة» (الطبرى جـ٣، ص ٨٨٧). وشملها الخراب على يد الغوغاء والخارجين على القانون والعيارين. وتعرض للتدمير الشديد قصر الخلد وقصور أخرى، وهى الكرخ وبعض الربوع الواقعة على الجانب الشرقى. ويعبر عن ذلك الطبرى والمسعودى فيقولان: «وكثر الخراب والهدم حتى درست محاسن بغداد» (انظر الطبرى، جـ٣، ص ٨٧٠ ـ ٨٧٩، ٩٢٥ ـ ٩٢٦؛ المسعودى جـ٦، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٩؛ ابن الأثير، جـ٦ ص ١٨٨ وما بعدها). وظلت الفوضى والقلاقل تضرب أطنابها فى بغداد إلى أن عاد المأمون من مرو عام ٢٠٤هـ (٨١٩م). وأقام المأمون فى قصره ووسع رقعته حتى لقد أضاف إليه حلبة للسباق وحيراً للوحوش (حديقة للحيوان) وأحياء لمواليه المخلصين (ياقوت، جـ١، ص ٨٠٧). ثم وهب هذا القصر للحسن ابن سهل ـ ليصبح اسمه الحسنى ـ الذى أوصى به لابنته نوران . وانتعشت بغداد من جديد فى عهد المأمون. وشيد المعتصم قصراً فى الجانب الشرقى (اليعقوبى، ص ٢٢٥؛ انظر الخطيب، ص ٧٤). ثم قرر أن يبحث عن عاصمة جديدة لجيشه التركى الجديد، فقد كانت بغداد شديدة

الازدحام لا تتسع لجنوده، وكان الأهلون وفرق الجند القديمة يكنون العداء لجنود الأتراك، وخشى أن يحدث ما يكدر صفو الأمن. وفقدت بغداد أيام سامراء (٨٣٦ - ٨٩٢م)اهتمام الخلفاء بها (انظر اليعقوبى، جـ٢، ص ٢٠٨؛ الإربلّى، ص ١٦١) ولكنها ظلت أكبر مركز للتجارة والنشاط الثقافى.

وعانت بغداد أيضاً من القلاقل التى أثارها الأتراك، عندما انتقل إليها المستعين من سامراء، وحاصرتها قوات المعتز طوال عام ٢٥١هـ (٨٦٥ - ٨٦٦م). وامتدت رقعة الرصافة فى هذه الفترة إلى سوق الثلاثاء (حتى شارع السموأل الحديث). وأمر المستعين باللّه بتحصين بغداد ومد السور القائم على الجانب الشرقى من باب الشماسية إلى سوق الثلاثاء، والسور القائم على الجانب الغربى من قطيعة أم جعفر حول الربوع حتى قناة الصراة وحُفر حولها خندق طاهر المشهور (الطبرى، جـ٣، ص ١٨٥١). ودمرت أثناء هذا الحصار منازل وحوانيت وبساتين خارج السور الشرقى لضرورات الدفاع (الطبرى، جـ٣، ص ١٥٧١) وتعرضت للدمار الشديد الأحياء الشرقية من الشماسية والرصافة والمخرم.

وعاد المعتمد أخيراً إلى بغداد عام ٢٧٨هـ (٨٩٢م) وكان قد طلب من بوران قصر الحسنى، بيد أنها جددته وأثثته ليليق بخليفة، وسلمته له (انظر ابن الجوزى: المنتظم، جـ٥، ص ١٤٤). ثم قام المعتضد بإعادة بناء القصر عام ٢٨٠هـ (٨٩٣م) ووسع رقعة أراضيه وأضاف إليه أبنية جديدة وشيد سجوناً فوق مطاميره. وأضاف حلبة سباق ثم أحاط المنطقة بسور خاص وقدر له أن يصبح دار الخليفة، وظل بعد إضافة بعض المبانى إليه، مقره الرسمى (الخطيب البغدادى، ص ٥٢؛ ابن الجوزى: المنتظم، جـ٦، ص ٥٣؛ المناقب، ص ١٥؛ التَّنوخى: نشوار المحاضرة، جـ٨، ص ١٥، أبو المحاسن، جـ٣،ص ٨٥؛ الإربلّى، ص ١٧٣).

ثم وضع أساس قصر التاج على مقربة من نهر دجلة، بيد أنه رأى فيما بعد أنه يتعرض للكثير من الدخان من

ناحية المدينة، فقرر أن يشيد قصراً آخر على بعد ميلين ناحية الشمال الشرقى. وشيد قصر الثريا الشاهق العظيم ووصله بقصر (الحسنى) بنفق، وأحاطه ببساتين، وجلب إليه الماء من قناة موسى (انظر وصف ابن المعتز له فى ديوانه) طبعة بيروت سنة ١٩١٣، ص ١٣٨ ـ ١٣٩). وأمر أيضاً بالا يزرع حول بغداد أرز أو نخيل ليبقى الهواء نقياً خالصاً (انظر ابن الجوزى: المنتظم، جـ٥، ص ١٤٢). وبقى قصر الثريا فى حالة جيدة حتى عام ٤٦٩هـ (١٠٧٣ ـ ١٠٧٤م) وهنالك اكتسحته مياه الفيضان ودمرته (ابن الجوزى المناقب، ص ١٥؛ ياقوت، جـ١، ص ٨٠٨).

وبدأ الخراب فى المدينة المدورة وقتذاك. وأمر المعتضد بهدم سور المدينة، ولكن ما إن هدم قسم صغير منه حتى علت أصوات الهاشميين بالشكوى، لأنه كان يرمز إلى مجد العباسيين ، فتوقف المعتضد عن هدمه. ومهما يكن من شىء فإن الناس وسعوا بيوتهم شيئاً فشيئاً على حساب السور، وأدى هذا، آخر الأمر، إلى هدم السور وخراب المدينة (التنوخى: نشوار المحاضرة، جـ١، ص ٧٤ ـ ٧٥).

وشيد المكتفى (٢٨٩ـ٢٩٥هـ = ٩٠١ـ ٩٠٧م) قصر التاج وزوده بأبهاء وقباب ورصيف على نهر دجلة. وبنى قبة شامخة نصف دائرية على أراضيه بحيث يستطيع أن يبلغ قمتها ممتطيا ظهر حمار (الخطيب البغدادى، ص ٤٨، الإربلّى، ص ١٧٥؛ ياقوت، جـ١، ص ٨٠؛ ابن الجوزى: المنتظم، جـ٥، ص ١٤٤). وفى عام ٢٨٩هـ (٩٠١م) هدم المكتفى السجون الملحقة بالقصر وبنى «جامع القصر» الذى أصبح ثالث مسجد جامع فى المدينة حتى عهد المقتدر (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٦، ص ٣؛ الخطيب البغدادى، ص ٦٢).

ولقد أضاف المقتدر (٢٩٥ ـ ٣٢٠هـ = ٩٠٨ ـ ٩٣٢م) مبانى جديدة إلى القصور الملكية وزينها على نحو يفوق الوصف، ووجه عناية خاصة لـ «حير الوحوش» أى حديقة الحيوان (انظر الخطيب البغدادى، ص ٤٨، ٥٣). وقد

أورد الخطيب وصفاً تفصيلياً مدهشاً لعام ٣٠٥هـ (٩١٧ ـ ٩١٨م). وكان السور المتين الذى يحيط بالقصور والممر السرى الذى يصل ديوان المقتدر بأحد الأبواب من الوسائل الدفاعية الضرورية (انظر الخطيب، ص ٥١). ومن عجائب بغداد «دار الشجرة»، وفيها شجرة من الفضة فى بركة واسعة لها ١٨ فرعاً وأغصان متعددة، عليها طيور وعصافير من الفضة أو مموهة بالذهب، تغرد فى أوقات. وعلى كل جانب من البركة ١٥ تمثالاً لفرسان يمتطون صهوات جيادهم ويتحركون فى اتجاه واحد وكأنما يطارد بعضهم بعضاً (ص ٥٤). وهناك بركة أخرى من الزئبق مساحتها ٣٠×٢٠ ذراعاً تسبح فيها أربعة قوارب مموهة بالذهب وحولها بستان يفوق الوصف. وكان حير الوحوش يضم كل أنواع الحيوان، ففيه بيت الأسود ويضم مائة أسد. وهناك قصر الفردوس بأسلحته الشهيرة. وقد أحصيت القصور فكانت ثلاثة وثلاثين قصراً داخل نطاق الأراضى الملكية (انظر الخطيب، ص ٥٣ ـ ٥٥؛ ابن الجوزى: المنتظم، جـ٦، ص ١٤٤).

وبلغت بغداد أوج ازدهارها فى ذلك العهد؛ فقد امتد الجانب الشرقى منها خمسة أميال (الميل الواحد = ١٨٤٨ متراً) من الشماسية إلى دار الخلافة فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى؛ الإصطخرى، ص ٨٣). ويقول طيفور المتوفى عام٨٩٣م إن الموفق أمر بقياس أبعاد بغداد قبل عام ٢٧٩ هـ (٨٩٢م)، فوجد أن مساحتها ٤٣,٧٥٠ جريبا منها ٢٦,٢٥٠ جريبا فى شرقى بغداد و ١٧,٥٠٠ جريب فى غربى بغداد (ابن الفقيه، ورقة رقم ٤٤ب، انظر ابن حوقل، جـ١، ص ٢٤٣). وتذهب رواية أخرى لطيفور أن مساحة شرقى بغداد فى عهد الموفق كانت ١٦ر٧٥٠ جريبا (الجريب الواحد = ١٣٦٦ متراً مربعاً) وأن مساحة غربى بغداد كانت ٢٧ر٠٠٠ جريب؛ وهذا التقدير هو الأرجح لأن غربى بغداد ظل حتى ذلك الوقت أهم من شرقيها. وفى رواية أخرى أن المساحة قدرها ٥٣ر٧٥٠ جريبا منها ٢٦ر٧٥٠ جريبا فى الشرق و٢٧ر٠٠٠ جريب فى

الغرب (الخطيب، ص ٧٤). والراجح أن الرقم الأخير يمثل المساحة فى عهد المقتدر عندما اتسعت رقعة بغداد فى الشرق اتساعاً كبيراً، ويكاد يكون طول بغداد من ناحيتيها فى كل هذه الأخبار واحداً . وبالنسبة للرقم الأول يقدر طول بغداد كما أورده الإصطخرى وطيفور، عام ٢٧٩هـ (٨٩٢م) . بنحو ٧ ١/٤ كيلو متر وعرضها بنحو، ٦ ١/٢ كيلو متر ، بينما كان طولها فى عهد المقتدر (٣٢٠ هـ = ٩٣٢م) حوالى ٨ ١/٢ كيلو متر وعرضها حوالى ٧ ١/٤ كيلو متر.

وهذا الموقع الجغرافى لبغداد ونشاط سكانها (انظر الجاحظ: البخلاء ، ص ٣٩؛ التنوخى: الفرج بعد الشدة، جـ٢ ، ص ١١) وتشجيع الدولة للتجارة (انظر اليعقوبى، ص ٥٩٠) وهيبة الخلافة، كل ذلك لم يلبث أن جعل بغداد مركزاً عظيما للتجارة (انظر الدورى : تأريخ العراق الاقتصادى ، ص ١٤٣ ـ ١٥٧). وأصبحت الأسواق معلما جوهريا من معالم الحياة فيها، فى الرصافة وفى الكرخ بصفة خاصة. وكانت لكل تجارة سوقها الخاصة بها، ومن بين تلك الأسواق: سوق الفاكهة، وسوق القماش، وسوق القطن ، وسوق الوراقين ـ وكان بها أكثر من مائة حانوت ـ وسوق الصيارفة ، وسوق العطارين فى الكرخ . وكانت هناك أسواق للتجار الأجانب فى سوق باب الشام. وعلى الجانب الشرقى كانت تقوم أسواق شتى تضم سوق الطب لبيع الأزهار، وسوق للطعام ، وسوق الصاغة، وسوق الغنم، وسوق الوراقين، وسوق التجار من الصين (اليعقوبى : البلدان ، ص ٢٤١ ، ٢٤٦، ٢٤٨ ، ٢٥٤؛ الإصطخرى ، ص ٤٨، الخطيب البغدادى، ص ٢٢ ، ٦٥ وما بعدها، ٣٦ ، ٦٩؛ ابن الجوزى : المناقب، ص ٢٦، ٢٧ ـ ٨٠؛ ابن حوقل ، ص ٢٤٢). وأقيم منذ عهد المنصور محتسب لمراقبة الأسواق ومنع الغش ومراجعة المكاييل والأوزان (انظر الخطيب ص ٢٠؛ الصابى : الرسائل ، ص ١١٤، ١٤١ ـ ١٤٢؛ الماوردى ، ص ١٤١ ـ ١٤٢). وكان المحتسب أيضاً يراقب الحمامات وله أن يلاحظ المساجد (الخطيب ، ص ٧٨). كما كان يمنع أوجه النشاط المخزية.

وكـان لكل تجـارة أو حرفـة شـيخ تعينه الدولة ولكل حرفة صانع وأستاذ (انظر إخوان الصـفا، جـ١ ، ص ٢٥٥ ؛ وانظر مــقــالات الجــاحظ، طبــعــة السندوبى، ص ١٢٦). وكــانت بغـداد تصدر الأقـمشة القطنية ، والمنســوجات الحريرية ، وبخاصــة المناديل والميدعات والعمائم والبلورات المخـروطة والفخار المزجج والزيوت المخـتلفـة والأشـربة والمعاجـين (حدود العـالم ، ورقة ١١أ ؛ المقــدسى، ص ١٢٨) وكــانت تـصنع أيضاً قمصانا مـختلفة الألوان ، وعمائم من نسـيج رقـيق وفـوطا مـشـهـورة (الدمشقى : التجارة ، ص ٢٦). وكانت قمـصانها القطنية الرقـيقة البيـضاء لا نظيـر لهـا (ابن الفـقـيـه ، ص ٢٥٤) ، وكانت مـنسوجات الـسَقْلَطون (قـماش حريرى) والمُلْحَم والعـتابى (من الحرير والقطن) مما اشتهـرت به بغداد (حدود العـالم، ص ٣٨ ؛ الـنويرى، جـ١ ، ص ٣٦٩ ؛ أبو القاسم ، ص ٣٥؛ المقدسى ، ص ٣٢٣، ابن حـــوقل ، ص ٢٦١). وكانت سـيوف ممتـازة تصنع فى باب الطاق (عـريب، ص ٥٠) . واشـتـهـرت بغــداد أيضاً بمصنـوعـاتهـا الجلدية وبصناعة الورق (انظر ابن الفـقيه، ص ٢٥١).

وكـان تـطور النظام المصــرفى فى بغـداد ـ كمـا يتـضح من الأعمـال التى كان يقـوم بها الصرافون والجـهابذة ـ حافزا كبيـراً للتجارة والصناعة وكانت للصرافـين أسواق خـاصة ، ولا سيـما فى الكرخ (انظـر الجـهـشـيـارى ، ص ٢٢٨) ، وكانوا فى مبـدأ الأمر يقدمون خـدمـاتـهم للأهالى ، على حـين كـان الجـهـابذة يعـملون غـالبـا فى خـدمـة الحكومة وموظفيها.

وأصـبحـت بغداد دوليـة من حـيث سكانهـا ، فقـد كـان أهلها أخـلاطاً من شتى الأمم والألوان والنحل، ممن وفدوا إليـها مـن أجل العمل والـتجـارة، ومن المجندين والأرقـــاء ، أو ممن جـــاءوا لممارسة مهن أخرى . وجدير بالذكر أن عامة الناس بدأوا فـى القيام بدور هام فى حياة بغداد (انظر ابن الأثير، جـ٨ ، ص٨٥ ـ ٨٦؛ مــسكويـه ، جـ١، ص ٧٤ـ٧٥؛ الإصـفهـانى: تأريخ ، طـبعـة برلين، ص ١٣٠). أمـا عن ثورتهم على ارتفـاع الأسعار عـام ٣٠٧هـ (٩١٩م)

وجهودهم للحفاظ على النظام عام ٢٠١ هـ (٨١٦م) إبان الاضطرابات التى حدثت عقب مصرع الأمين فانظر الطبرى (جـ٣ ، ص ١٠٠٩ ـ ١٠١٠) وابن الأثير (جـ٦ ، ٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ جـ٧، ص ١٣ ـ ١٤). وبدأ نشاط العيّارين والشطار فى هذا العهد (انظر الطبرى ، جـ٣، ص١٠٠٨، ١٥٨٦؛ المسعودى ، جـ٦، ص ٤٥٧، ص ٤٦١ وما بعدها).

وليس من اليسير تقدير عدد سكان بغداد؛ ومن الواضح أن هناك مبالغات فى تقدير عدد المساجد والحمامات (٣٠٠ر٠٠٠ مسجد و ٦٠٠ر٠٠٠حمام فى عهد الموفّق، و٢٧ر٠٠٠ حمام فى عهد المقتدر، ...ر١٧ حمام فى عهد معز الدولة، و٥ر٠٠٠ فى عهد عضد الدولة، و٣ر٠٠٠ حمام فى عهد بهاء الدولة (الخطيب ، ص ٧٤ ـ ٧٦؛ ابن الفقيه، ورقة رقم ٥٩ب؛ هلال الصابى: رسوم دار الخلافة ، مخطوطة ، ص ٢٧ ـ٣٠). وقد أحصيت الحمامات عام ٣٨٣ هـ (٩٩٣م) فوجد أن عددها١ر٥٠٠ حمام . وتؤكد الروايات أن كل حمام كان يكفى حوالى ٢٠٠ بيت (ابن الفقيه، ورقة رقم ٥٩ ب ، ٦٠ أ؛ هلال الصابى، مخطوطة، ص ٢٩). وإذا كان متوسط عدد الأفراد فى كل بيت خمسة،، فإن عدد سكان بغداد يكون وقتذاك قد بلغ حوالى المليون ونصف المليون من النسمات . وأمر المقتدرُ سنانَ بن ثابت باختبار الأطباء ، وألا يمنح الإجازة بمزاولة المهنة إلا لمن يصلح لها. وكانت النتيجة منح الإجازة لثمانمائة وستين طبيباً (ابن الأثير ، جـ٨ ، ص ٨٥؛ ابن أبى أصيبعة ، جـ١ ، ص ٢٢١ وما بعدها، ٢٢٤، ٣١٠؛ القِفْطى ، ص ١٩٤وما بعدها). فإذا أضَفنا إلى هؤلاء ، من يعملون من الأطباء فى البيمارستانات الحكومية والذين لم يحصلوا على إجازة بالعمل، فإن عدد الأطباء يصل ـ فيما يرجح ـ إلى الألف طبيب . وقد بلغ عدد المصلين يوم الجمعة الأخيرة من الشهر فى مسجد المنصور ومسجد الرصافة ٦٤ر٠٠٠ مصل مقدرا بالمساحة المخصصة للصلاة (ابن الفقيه، ورقة ٦٢ أ؛ انظر أيضا الطبرى، جـ٣، ص ١٧٣٠). وقد أحصى عدد القوارب حوالى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)

فوجد أنه ٣٠٠٠٠ قارب (ابن الجوزى : المناقب، ص ٢٤). ونستطيع من هذه الأرقام ومن مساحة بغداد أن نقدر عدد سكان بغداد فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) بمليون ونصف المليون من النسمات ، ويتفق هذا الرقم مع ما يذكره الإتليدى، أحد المعاصرين.

وكانت فى بغداد أحياء أرستقراطية مثل الظاهر، والشمّاسية ، والمأمونية ، ودرب عون؛ وأحياء فقيرة مثل قطيعة الكلاب ونهر الدَّجاج (أبو القاسم البغدادى ، ص ٢٣ ، ١٠٦). وكانت البيوت من طابقين ، أما بيوت العامة فمن طابق واحد . وكانت بيوت الأغنياء لها حمامات وتقسّم عادة إلى ثلاثة أقسام يحيط بها سور: قسم للسيدات ، وحجرات للضيفان، وقسم للخدم. وكانت البساتين تحظى بعناية خاصة (الأغانى، جـ٢ ، ص ٧٣؛ جـ٣ ، ص ٣١ ؛ جـ٩ ص ١٤٤؛ جـ٥، ص ٣٨؛ جـ١٧، ص ١٢٩؛ هلال الصابى : رسوم دار الخلافة، ص ٣٢). وكانت السجاجيد والأرائك والستائر والوسائد عناصر ملحوظة فى الأثاث (أبو القاسم، ص ٣٦). وكانت المراوح والبيوت المبردة خاصة والسراديب تستخدم فى الصيف (انظر ج . مدور : حضارة الإسلام ، ص ١١٧، ١٣٠). وكانت النقوش ورسوم الحيوان والنبات أو الوجوه الآدمية تزين المداخل (المصدر المذكور ، ص ٢٩؛ أبو القاسم ، ص ٧، ٣٦).

وثمة سمة خاصة من سمات الحياة فى بغداد، هى العدد الضخم من المساجد والحمامات كما سبق أن أوضحنا.

وكانت بغداد المركز العظيم للثقافة، فقد كانت موئلاً للمذهبين الحنفى والحنبلى ، وكانت مركزا للترجمات ، فى بيت الحكمة وخارجه، وموطناً لبعض التجارب العلمية. وكانت مساجدها ، وبخاصة جامع المنصور ، مراكز كبيرة للدرس والتحصيل . وإن العدد الكبير من مكتبات الوراقين التى كانت تتحول أحياناً إلى «صالونات أدبية» ليدل على مدى النشاط الثقافى. وشعراؤها ومؤرخوها وعلماؤها أكثر من أن نحصيهم . وفى وسعنا أن نشير

إلى تاريخ بغداد للخطيب لنرى العدد الكبير من العلماء ، فى ميدان واحد، الذين يرتبطون ببغداد . وكان العلم لا يلقى كل تشجيع من الخلفاء فحسب بل كان يلقاه من الوزراء والكبراء أيضاً. والحق إن فترة الإبداع فى مجال الثقافة الإسلامية تقترن بمدينة بغداد. فقد أسست فيما بعد إبان هذه الفترة دور كتب عامة كانت مراكز للدرس والتحصيل ، وأشهرها دار العلم التى أنشأها أبو نصر سابور بن أردشير . وعندما ظهر نظام المدرسة عقد لبغداد لواء الزعامة بمدرستيها النظامية والمستنصرية، وأثرت فى نظام المدرسة، من جهة المناهج العلمية والهندسة المعمارية على السواء.

وحظيت البيمارستانات بالكثير من العناية، وبخاصة فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) والقرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) . واشتهر من بينها بيمارستان السيدة(٣٠٦هـ = ٩١٨م) والبيمارستان المقتدرى (٣٠٦هـ = ٩١٨م) والبيمارستان العَضُدى (٣٧٢هـ = ٩٨٢م). كذلك أنشأ الوزراء وغيرهم البيمارستانات . وكان الأطباء يخضعون فى بعض الأحيان للإشراف.

وكانت فى بغداد ثلاث قناطر فى عهد الرشيد (اليعقوبى ، جـ٢ ، ص ٥١٠). وكانت القنطرتان الشهيرتان تقومان قرب باب خراسان وفى الكرخ (انظر اليعقوبى ، جـ٢ ، ص٥٤٢، الجهشيارى، ص ٢٥٤؛ الطبرى ، جـ٣، ص ١٢٣٢). وبنى الرشيد قنطرتين فى الشماسية ، ولكنهما دمرتا إبان الحصار الأول لبغداد (ابن الجوزى: المناقب، ص ٢٠؛ ابن الفقيه ، ورقة رقم ٤٢أ) . وظلت القناطر الثلاث قائمة حتى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى؛ ابن الفقيه ، ورقة رقم ٤٢أ). ويبدو أن القنطرة الشمالية دمرت ، ويتحدث الإصطخرى عن قنطرتين فحسب (ابن الجوزى: المناقب ، ص ٢٠، الإصطخرى ، ص ٨٤). وفى عام ٣٨٧هـ (٩٩٧م) شيد بهاء الدولة قنطرة عند سوق الثلاثاء (مشْرعة القطّانين) لتصبح القنطرة الثالثة . وهذا يدل على تحول الاهتمام من شمالى

بغداد إلى سوق الثلاثاء (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٧، ص ١٧١؛ وانظر ابن الجوزى: المناقب ص ٢٠؛ الخطيب ، ص ٧١ ـ ٧٢).

وكانت الحياة فى بغداد تنعم بالاستقرار حتى عهد الأمين. وأظهر الحصار الأول لبغداد وجود عناصر مشاغبة بين العامة. وبدأ الفيضان والحريق أيضاً يقومان بدورهما اعتباراً من الربع الأخير من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) . وأتى الفيضان عام ٢٧٠هـ (٨٨٣م) على ٧٫٠٠٠ بيت فى الكرخ . وعانت بغداد كثيرا من الفيضان عام ٢٩٢ هـ (٩٠٤م) وعام ٣٢٨هـ (٩٢٩م؛ الطبرى، جـ٣ ، ص ٢١٠٥؛ ابن الأثير ، جـ٨، ص ٣٧١؛ أبو المحاسن ، جـ٣ ، ص ١٥٧، ٢٦٦). وفى عام ٣٧٣هـ (٩٨٣م) اكتسح الفيضان ما وراء باب الكوفة ووصل إلى داخل المدينة (الصولى : الراضى ، ص ٢٧٨؛ الخطيب البغدادى ، ص ١٦) . ولا شك أن إهمال القنوات وبخاصة فى عهد «أمير الأمراء» (٣٢٤ ـ ٣٣٤هـ =٩٣٥ ـ ٩٤٥م) أدى إلى حدوث فيضانات كما أدى إلى خراب ناحية بادوريَا (مسكويه، جـ٢ ، ص١ ـ ٩ ؛ الصولى : الراضى، ص ١٠٦ ، ٢٢٥ ، ١٣٧ ـ ١٣٨). ومن ثم فإننا نجد الندرة فى الحاجيات الضرورية والطاعون فى حكم النادر قبل عام ٣٢٠هـ (٩٣٢م) إلا أنهما تكررا بعد ذلك (انظر ابن الأثير، جـ٧ ، ص ١٧٧ ، ١٨٧ ، ٣٣٨). أما ندرة هذه الحاجيات التى سادت عام ٣٠٧هـ (٩١٩م) فكانت نتيجة الاحتكار ، وسرعان ما تُغُلِّبَ عليها. وقد حدث ذلك فى الأعوام ٣٢٣ هـ (٩٣٤م) و ٣٢٦هـ (٩٣٧م) و ٣٢٩هـ (٩٤٠م ؛ مع طاعون) و٣٣٠هـ (٩٤١م) و ٣٣١هـ (٩٤٢م؛ مع طاعون) و ٣٣٢هـ (٩٤٣م) و ٣٣٧هـ (٩٤٨م) وأصبحت الحياة لا تطاق (الصولى : الراضى، ص ٦١، ١٠٤ ، ٢٣٦، ٢٥١؛ ابن الأثير جـ٨ ، ص ٢٨٢ ، ٣١١؛ الإصفهانى : التأريخ، ص ١٢٥؛ أبو المحاسن ، جـ٣، ص ٢٧٠، ٢٧٤).

وفى عامى ٣٠٨هـ (٩٢٠م) و ٣٠٩هـ (٩٢١م) عانت الكرخ كثيراً من الحرائق (ابن الأثير ، جـ٨ ، ص ٨٩، ٩٥). وامتدت نيران الكرخ عام

٣٢٣ هـ (٩٣٤م) إلى أحياء العطارين وباعة المروخ والصاغة وغيرهم ، وكان فى الوسع مشاهدة آثارها بعد ذلك بسنين عديدة (الصولى : الراضى ، ص ٦٨).

وكان عهد بنى بويه شديد الوطأة بعض الشىء على بغداد. وأصلح معز الدولة عام ٣٣٥هـ (٩٤٦م) أول الأمر بعض القنوات فى بادوريّا ، وأدى هذا إلى تحسين أحوال المعيشة (مسكويه، جـ٢، ص ١٦٥) . وأعقبت هذا فترة من الإهمال، وأصبح كثير من القنوات التى كانت تروى غرب بغداد خراباً . وقام عضد الدولة (٣٦٧ ـ ٣٧٢ هـ = ٩٧٧ ـ ٩٨٢م) بتطهيرها ، وأعاد بناء القناطر والأهوسة (مسكويه ، جـ٢ ، ص ٤٠٦؛ جـ٣ ، ص ٦٩؛ ابن الأثير ، جـ٨، ص ٥١٨)، ولا نسمع بعد ذلك شيئاً عن مثل هذه الجهود.

وكانت أعمال البناء محدودة . وفى عام ٣٥٠هـ (٩٦١م) شيد معز الدولة قصراً كبيراً عند باب الشماسية وجعل أمامه ميداناً فسيحاً وبه رصيف ميناء وبساتين جميلة. واستولى على الأبواب الحديدية السبعة للمدينة المدورة من أجل هذا القصر، وأنفق حوالى مليون دينار (١١ مليون درهم). ومهما يكن من شىء فإن هذا القصر هدم عام ٤١٨هـ (١٠٢٧م ؛ التنوخى : نشوار المحاضرة، جـ١ ، ص ٧٠ ـ ٧١ ؛ ابن الأثير ، جـ٨، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨ ؛ جـ٩ ، ص ٢٥٦) . وأعاد عضد الدولة بناء بيت سُبُكْتكين، حاجب معز الدولة فى المخرم العليا، وأضاف إليه بساتين واسعة، وجلب إليه الماء بشق قنوات من نهر الخالص، وأنفق على ذلك أموالا طائلة، وأصبح دار الإمارة أو المقر الرسمى لبنى بويه (الخطيب البغدادى، ص ٥٨ ـ ٥٩ ؛ ابن الجوزى ، المنتظم ، جـ٧، ص ٧٧ ـ ٧٨ ؛ مسكويه ، جـ٣ ، ص ١٢٤).

ووجد عضد الدولة أن بغداد قد أصبحت شائهة المنظر، فأمر بتجديد بيوتها وأسواقها وأنفق الكثير من الأموال لإعادة بناء مساجدها الجامعة، ورمم الأرصفة على ضفاف نهر دجلة وأمر الأثرياء بترميم بيوتهم على نهر دجلة ، وغرس البساتين فى الخرائب التى لا مالك لها. ووجد أن القنطرة

الوسطى ضيقة واهنة فجددها ووسعها (ابن الأثير، جـ ٨ ، ص ٥٥٨؛ ابن الجوزى : المنتظم ، جـ٧، ص ١١٤ ؛ مسكويه ، جـ٢ ، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٦). وشيد عام ٣٧٢هـ (٩٨٢م) البيمارستان العضدى، وعين له الأطباء والمشرفين وأمناء المخازن ، وزوده بكميات كبيرة من الأدوية والأشربة والآلات والأثاث . وحبست عليه الأوقاف للإنفاق منها على صيانته (ابن الجوزى : المنتظم ، جـ٧ ، ص ١١٢ ـ ١١٤).

ومع ذلك فإن بغداد تدهورت فى عهد بنى بويه (التنوخى: نشوار المحاضرة، جـ١، ص ٦٦، وفيه يقول إن بغداد انكمشت عام ٣٤٥هـ الموافق ٩٥٦م إلى عشر ما كان عليه حجمها فى عهد المقتدر). وأهملت مدينة المنصور ولم يعد فيها حياة وقتذاك (المقدسى، ص ١٢٠). وكان معظم الأحياء فى غربى بغداد على هيئة زرية، كما كانت قد تقلصت. وكانت الكرخ أعظم الأحياء ازدهاراً فى غربى بغداد، وفيها كان التجار يتخذون حوانيت للتجارة. ولهذا فإن الجانب الغربى عرف آنئذ باسم الكرخ (ابن حوقل، جـ١، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ المقدسى، ص ١٢٠).

وأما الجانب الشرقى من المدينة فكان أكثر ازدهاراً، وكان الكبراء يقيمون فيه عادة (انظر ابن حوقل، ص ٢٤٠). وكانت المناطق المزدهرة فى هذا الجانب هى باب الطاق حيث السوق الكبرى ودار الإمارة فى المُخرَم وقصور الخليفة فى الطرف الجنوبى (انظر المقدسى، ص ١٢٠؛ ابن حوقل، جـ١، ص ٢٤٠ ـ ١٤١؛ الإصطخرى، ص ٨٤). ووصلت بعض الدور الصغيرة الشأن إلى كَلْواذَى. ورأى ابن حوقل أربعة مساجد جامعة هى: مسجد المنصور، ومسجد الرصافة، ومسجد براثا، ومسجد دار السلطان (ص ٢٤١). ثم أصبح مسجد القطيعة ومسجد الحربية عام ٣٧٩هـ (٩٨٩م) وعام ٣٨٣هـ (٩٩٣م) مسجدين جامعين (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٧، ص ٦٧١؛ الخطيب البغدادى، ص ٥٣ ـ ٥٤؛ ابن الجوزى: المناقب، ص ٢١ ـ ٢٢؛ ابن الأثير، جـ٩، ص ٤٨).

وشاهد ابن حوقل قنطرتين، إحداهما فى حالة سيئة (جـ١، ص ٢٤١). ويبدو أنه كانت هناك ثلاث قناطر فى عهد معز الدولة، إحداهما عند باب الشماسية (قرب قصره) والثانية عند باب الطاق والثالثة عند سوق الثلاثاء، ونقلت الأولى إلى باب الطاق، وأصبح هناك قنطرتان، ثم ساءت حال إحداهما (انظر ابن الجوزى: المناقب ص ٢٠).

وعانت بغداد كثيراً من شغب العامة، ومن الخلافات الطائفية التى شجعها بنو بويه، ومن العيارين. وتتحدث مصادرنا كثيراً عن جهل العامة واستعدادهم لتلبية أى دعوة، وفطرتهم الخيّرة وعدم احترامهم للقانون (انظر المسعودى، جـ٥، ص ٨١، ٨٢ ـ٨٣، ٨٥ ـ٨٧؛ الغزالى: فضائح، ص ٥٣؛ ابن الجوزى. المناقب، ص ٣١ ـ ٣٢؛ البغدادى: الفرق، ص ١٤١). وفى عام ٢٧٩هـ (٨٩٢م) حظر المعتضد على القصّاص والعرّافين أن يجلسوا فى الطرقات أو فى المساجد ومنع الناس من أن يتجمعوا حولهم أو أن يدخلوا معهم فى جدل (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٥، ص ١٢٢، ١٧١).

وكان الحنابلة مصدر القلاقل قبل عهد بنى بويه، فقد حاولوا فى بعض الأوقات أن يهذبوا الأخلاق بالقوة (انظر ابن الأثير، جـ٨، ص٢٢٩ ـ ٢٣٠ ـ ٨٤ ـ ٨٥، ١٥٧ ـ ١٥٨؛ الصولى: الراضى، ص ١٩٨). وازدادت فى هذه الفترةالاضطرابات الطائفية، وتسببت فى كثير من الخسارة فى الأموال والأرواح. وأعلن بنو بويه أن العاشر من المحرم يعد يوم حداد عام وأمروا بإغلاق الأسواق، وشجعوا العامة على السير فى مواكب مع النساء وهم يلطمون وجوههم (انظر ابن الجوزى، جـ٧، ص ١٥). ومن جهة أخرى جُعل الغدير فى اليوم الثامن عشر من ذى الحجة عيداً تقام فيه الاحتفالات. وأدى هذا إلى أن يختار أهل السنة يومين مختلفين، يقع كل منهما بعد ثمانية أيام من اليومين المذكورين، (انظر ابن الأثير، جـ٩، ص ١١٠). وأصبح من الحوادث المألوفة فى هذا العصر، نشوب معارك بين الشيعة وأهل السنة، ابتداء من عام ٣٣٨هـ (٩٤٩م) حين تعرضت الكرخ للسلب والنهب (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٦، ص ٣٦٣).

وفى عـــام ٣٤٨هـ (٩٥٩م) نشــــبت معارك بين الفريقـين أدت إلى التخريب وإشـعال النار فى باب الطاق (المصـدر المذكـور، ص ٣٩٠). وفى عـام ٣٦١هـ (٩٧١م) أدت القـــلاقل فى الكرخ إلى إحـراقـهـا وهـلاك ١٧,٠٠٠ من أهلهـا وتخـريب ٣٠٠ حـانوت ، وكـثـيـر من المنازل بفعل النيران (ابن الأثير، جـ٨، ص ٢٠٧؛ انظر ابن الجــوزى: المنتظم، جـ٧، ص٦٠) وأحــرقت النار عـــام ٣٦٣هـ (٩٧٣م) جانباً كبيراً من الكرخ (مسكويه، جـ٢، ص ٣٢٧).

ونشبت الفتن فى كـثير من الأحـياء وشبـت فيهـا النار مراراً عـام ٣٨١هـ (٩٩١م؛ ابن الأثيــر، جـ٩، ص ٣١). وفى عام ١٠١٦م احترق حيًا نهر طابق وباب القطن وجانب كـبير من حى باب البـصـرة (ابن الأثيـر، جـ٩، ص ١٠٢؛ انظر أيضـاً جـ٨، ص ١٨٤، جـ٩، ص ٢٥ ـ ٢٦، ٣٢، ٥٨). ودمـرت أســواق كثيرة عام ٤٢٢هـ (١٠٣٠م) إبان الفتن (ابن الجـوزى: المنتظم، جـ٨، ص ٥٥). وألحق العيـارون ـ الذين نشطوا للعمل بصـفة خاصـة طوال الربع الأخيـر من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) حـتى نهاية هذا العـهد ـ بالمدينة دمـاراً أكبر وأشاعـوا فيها البلبلة والاضطراب (فيما يختص بفـعالهم أثناء الحصارين اللذين ضربا حول بغداد، انظر الطبرى جــــ٣، ص ٨٧٧، ١٠٠٨ ـ ١٠١٠، ١٥٥٢، ١٥٥٦ ـ ١٥٥٧؛ المســعـودى، جـ٦، ص ٤٥٠ ومـا بعـدها). ويسىء المؤرخـون فــهم طبـيــعـة فـعـــالهم ويظهرونهم بمظهر اللصوص والسرّاق، بيد أن فتنتهـم إنما كانت وليدة الأحوال المعـاشية القـاسيـة التى كانوا يعـانون منهـا إلى جانب الفـوضى السيـاسيـة، وكـانت ثورتهم موجـهـة ضد الأغنيـاء والحكام، وهـذا يفـــسـر لنا لمَ كـــان نشـاطهم مـوجـهـاً أولاً ضـد الأغنيـاء والأسـواق والشـرطة والأعـيـان (انظر التنوخى: الفـرج بعد الشـدة، جـ٢، ص ١٠٦، ١٠٧ ـ ١٠٨؛ ابن الجــــوزى: المـنتـظـم، جـ٧، ص ١٧٤، ٢٢٠؛ ابـن الأثيـر، جـ٩، ص ١١٥). ولقـد تمسكوا بمبادئ أخـلاقية لم يحـيدوا عنهـا مثل الشـــرف وإغـاثة الفـــقـراء والنـســاء والتعاون والصبر والجلد. وارتبط نظام الفـتوة من بعـد بحركـتهم إلى حـد ما (انظر ابن الجوزى: تلـبيس إبليس، ص

٣٩٢؛ القُشيرى: الرسالة، ص ١١٣ ـ ١١٤؛ ابن الجوزى: المنتظم، جـ٨، ص ٧٧، التنوخى: الفرج بعد الشدة، جـ٢، ص ١٨٠).

وكان لهم نظام فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، ومن الألقاب التى كانت تطلق على زعمائهم، المتقدم والقائد والأمير، وكانوا يقيمون حفلات خاصة عند دخول أحد فى زمرتهم (انظر المنتظم، جـ٨، ص ٤٩، ١٥١، ١٧٨؛ مسكويه، جـ٢، ص ٣٠٦؛ القشيرى: المصدر المذكور، ص ١١٣؛ التنوخى: الفرج، جـ٢، ص ١٠٩). وعلى كل حال فقد انقسموا إلى شيعة وسنية (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٨، ص ٧٨ ـ ٧٩).

وحرص العيارون على أن يبقى الناس فى فزع مستمر على حياتهم وأموالهم. وفرضوا مكوساً على التجار فى الأسواق وعلى المارة فى الطرقات وسلبوا عابرى السبيل ودأبوا على اقتحام البيوت بالليل ونشروا يد التخريب بحد السيف والنار، وأحرقوا كثيراً من الأحياء والأسواق وبخاصة باب الطاق وسوق يحيى (فى شرقى بغداد) والكرخ، لأنها كانت وقفاً على الأثرياء. واضطر الناس إلى إغلاق بوابات حاراتهم، ولزم التجار جانب الحذر بالليل. وأدى الإخلال بالنظام والسلب والنهب إلى ارتفاع الأسعار (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٧، ص ١٥١، ٢٢٠؛ جـ٨، ص ٢١ ـ ٢٢، ٤٤، ٤٧ـ ٥٠، ٥٤ ـ ٥٥، ٦٠، ٧٢ ـ ٧٥، ٧٩، ٨٧، ١٤٢، ١٦١). ودعا واعظ ربه عام ٤٢١هـ (١٠٣٠م) فقال: رباه ! خلّص البلاد من الدهماء والرعاع. (ابن الجوزى: المنتظم جـ٨، ص ٤٤). وكان البُرْجُمى، وهو مقدم عيارين قبيح الصيت، يحكم بغداد فى الواقع أربعة أعوام من سنة ٤٢٢ ـ ٤٢٥هـ (١٠٣٠ ـ ١٠٣٣م) وأعمل فيها يد السلب والنهب (المصدر السابق، ص ٧٥ ـ ٧٦). وكانت الحكومة حيالهم لا حول لها ولا طول (انظر ص ٤٩)، وتركوا وشأنهم، يفرضون الإتاوات والمكوس اتقاء شرهم (المصدر المذكور، ص ٧٨) وهجر خلق كثير أحياءهم ورحلوا عنها طلباً للنجاة (المصدر المذكور، ص ١٤٢). وظل العيارون ينشرون الرعب

والفزع حتى قيام السلاجقة (المصدر المذكور، ص ١٦١).

وفى عام ٤٤٧هـ (١٠٥٥م) دخل طُغْرِل بك بغداد. وانتهج السلاجقة سياسة تخالف على طول الخط السياسة التى سار عليها بنو بويه، وشجعوا أهل السنة (انظر كتاب أبى المحاسن، جـ٥، ص ٥٩). واستولى البساسيرى، أحد العصاة، على بغداد عام ٤٥٠هـ (١٠٥٨م). باسم الفاطميين (انظر كتاب أبى الفداء، جـ٢، ص ١٨٦؛ ابن القلانسى، ص ٨٧)، وهزمته قوات السلاجقة ولقى حتفه على يديها عام ٤٥١هـ (١٠٥٩م؛ أبو الفداء، جـ٢، ص١٨٧ ـ ١٨٨). واتخذت بغداد فى هذا العهد، صورة لم تتغير بعد ذلك إلا قليلا.

ووسع طُغْرِل بك عام ٤٤٨هـ (١٠٥٦م) رقعة دار الإمارة، وهدم الكثير من المنازل والحوانيت، وأعاد بناء الدار وأحاطها بسور (ابن الجوزى، جـ٨، ص ١٦٩). وأحرقت عام ٤٥٠هـ (١٠٥٨م) عن آخرها وأعيد بناؤها (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٧، ص ٧٧٨) وأصبحت تعرف باسم دار المملكة. وأعيد بناؤها عام ٥٠٩هـ (١١١٥م) بيد أنها احترقت قضاء وقدراً عام ٥١٥هـ (١١٢١م) وشيدت بدلا منها دار جديدة (ابن الجوزى: المناقب، ص ١٦: المنتظم، جـ٩، ص ٢٢٣). ووسع ملكشاه مسجد المخرم القريب من القصر وأعاد بناءه عام ٤٨٤هـ ١٠٩١م) وأطلق عليه منذ ذاك اسم جامع السلطان؛ ورمم عام ٥٠٢هـ (١١٠٨م؛ ابن الجوزى: المنتظم، جـ٩، ص ١٥٩). وتم بناؤه آخر الأمر عام ٥٢٤هـ (١١٢٩م؛ أبو الفداء، جـ٢، ص ٢١١، ابن الجوزى المناقب، ص ٢٣؛ أبو المحاسن، جـ٥، ص ١٣٥).

وتركزت الحياة فى شرقى بغداد حول قصور الخليفة. وشجع المقتدى (٤٦٧ ـ ٤٨٧هـ = ١٠٧٤ ـ ١٠٩٤م) البناء؛ وازدهرت الأحياء الواقعة حول القصور ـ مثل البَصليَّة والقطيعة والحلبة والأجمة إلخ. كما شيد أيضاً دار الشاطئية بجوار قصر التاج القديم (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٨، ص ٢٩٣؛ ابن الأثير، جـ١٠، ص ١٥٦؛ انظر Le Strange، ص ٢٥٣؛ ابن الفوطى، ص

٢١). وهدم قصر التاج عام ٥٢٤هـ (١١٢٩م) وأعيد بناؤه (ابن الجوزى: المنتظم، جـ١٠، ص ١٤). وكانت هذه الأحياء غير مسورة وتعرضت كثيراً للفيضان عام ١٠٧٠م. وبنى المستظهر عام ٤٨٨هـ (١٠٩٥م) سوراً حول ما يسمى بحى الحريم. ثم أعاد المسترشد عام ٥١٧هـ (١١٢٣م) بناءه، وأقام به أربعة أبواب وجعل عرضه ٢٢ ذراعاً. وأحاط الفيضان بالسور عام ٥٥٤هـ (١١٥٩م) وأحدث فيه صدعاً ودمر كثيراً من الأحياء . ورئب الصدع وشرع فى حفر سد، أكمل فيما بعد حول السور (انظر ابن الجوزى: المناقب، ص ٣٤؛ الكاتب نفسه: المنتظم، جـ١٠، ص ١٨٩، ١٩٠). وحدثت محاولات أخرى لإعادة بناء السور أو ترميمه فى عهدى الناصر والمستنصر (ابن الفوطى، ص ١٦، ١١١). وحدد هذا السور تخوم شرقى بغداد حتى نهاية العصر العثمانى.

وكانت بغداد فى حالة ضعف وانحلال أثناء هذا العصر، وعاشت على مجدها الماضى. وطرأت تغيرات كثيرة على تخطيطها اعتباراً من النصف الثانى للقرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) فقد تخربت أحياء كثيرة فى غربى بغداد، وأصبحت البساتين والبيوت السابقة خراباً بلقعا (انظر الخطيب البغدادى، ص ٦٧؛ التنوخى: نشوار المحاضرة، جـ١، ص٧٤ ـ ٧٥). ولعل هذا يفسر لنا الزيادة فى عدد المساجد الجامعة. وأهملت الأحياء القديمة: الشماسية والرصافة والمخرم (انظر ابن حوقل، ص ٢٤١).

ويتحدث بنيامين التطيلى Benjamin of Tudela، الذى زار بغداد حوالى عام ٥٦٧هـ (١١٧١م) عن عظمة قصر الخليفة، بسوره وبساتينه وحير وحوشه وبركته. ويمتدح البيمارستان العضدى وأطباءه الستين ومصحته الخاصة بالمجانين. ووجد ٤٠,٠٠٠ يهودى فى بغداد، لهم عشر مدارس (رحلة بنيامين Itinerary، طبعة وترجمة A. Asher، نيويورك، سنة ١٨٤٠ ـ ١٨٤٢ جـ١، المتن ص ٥٤ ـ ٦٤؛ الترجمة ص ٩٣ ـ ١٠٥؛ الترجمة العربية بقلم أ. حداد. E.H. Haddad، بغداد سنة ١٩٤٥، ص ١٣١ ـ ١٣٨). ووصف ابن جبير بغداد عام ٥٨١هـ

(١١٨٥م)، ولاحظ ما هى عليه من انحلال شامل وانتقد صلف أهلها (ص ٢١٨). وكان جزء كبير من الجانب الشرقى قد أضحى خرابا، ومع ذلك فقد كان فيه سبعة عشر حيا منفصلاً، كلها تضم حمامين أو ثلاثة أو ثمانية (ص ٢٢٥). وكان مقر الخليفة بما فيه من قصور فخمة وبساتين رائعة يشغل نحو ربع المساحة تقريباً أو أكثر (ص ٢٢٦ - ٢٢٧). وكان هذا الجانب آهلا بالسكان وفيه أسواق عامرة (ص ٢٢٨). وكان القُرَيَّة أكبر الأحياء (من المحتمل جداً أنه كان بين قنطرة الأحراس الحديثة ورأس القرية) وعلى مقربة منه ربض المربعة (ولعله كان بالقرب من سيدى سلطان علىّ الآن). وكان به ثلاثة مساجد جامعة هى جامع السلطان شمالى السور، ومسجد الرصافة على مسيرة ميل شمالى الأخير (ص ٢٢٨ - ٢٢٩) وجامع الخليفة. وكان به أيضاً حوالى ثلاثين مدرسة كلها تشغل مبانى رائعة، وحبست عليها أوقاف كثيرة وقدمت لها هبات للإنفاق منها على صيانتها ولمواجهة نفقات الطلاب. وأشهرها مدرسة النظامية التى أعيد بناؤها عام ١١١٠م (ص ٢٢٩).

ويصف بنيامين السور الذى بناه المسترشد، والذى كان يحيط بالشرقية، بأن له أربعة أبواب:

١- باب السلطان جهة الشمال (سمى فيما بعد باب المعظم).

٢- باب الظفرية (فى الشمال الشرقى وسمى فيما بعد الباب الوسطانى.

٣- باب الحلبة (فى الشرق) وأصبح اسمه فيما بعد باب الطلسم.

٤- باب البصيلة (فى الجنوب) وعرف فيما بعد باسم الباب الشرقى. وأحاط السور بالشرقية على هيئة نصف دائرة يصل إلى نهر دجلة من الطرفين (ص ٢٢٩). ويتحدث عن حى أبى حنيفة الآهل بالسكان ، بينما كانت الأحياء القديمة: الرصافة والشماسية والمعظم والمخرم خراباً بلقعا (انظر ص ٢٢٦؛ ابن حوقل، ص ٢٤١). وانتشر الخراب فى غربى بغداد بكل مكان. ويتحدث بنيامين هنا عن حى الكرخ على اعتبار أنه مدينة مسورة وعن حى باب البصرة الذى كان يضم مسجد المنصور

الجامع وما بقى من المدينة القديمة (ص ٢٢٥). وكان بجانب نهر دجلة حى الشارع الذى كان يؤلف هو والكرخ وباب البصرة والقرية أكبر أحياء بغداد (ص ٢٢٥). وبين حى الشارع وحى باب البصرة، حى سوق المارستان، وهو أشبه بمدينة صغيرة، وفيه البيمارستان العضدى المشهور، المزود بما يكفى من الأطباء والموظفين والمؤن (ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦). ونوه بين الأحياء الأخرى بحى الحربية، باعتباره فى أقصى الشمال، وحى العتابية، المشهور بقماش العتابى، وهو نسيج من القطن والحرير (ص ٢٢٦). ويتحدث ابن جبير (ص ٢٢٩) عن ٢٠٠٠ حمام وأحد عشر مسجداً جامعاً فى بغداد.

وكانت هناك قنطرة واحدة قرب قناة عيسى، فى عهد المسترشد (٥١٢ ـ ٥٢٩هـ = ١١١٨ ـ ١١٣٤م) ونقلت فيما بعد إلى باب القرية، وأقيمت قنطرة جديدة فى باب القرية أيام المستضىء (٥٦٦ ـ ٥٧٥هـ = ١١٧٠ ـ ١١٧٩م)، وأعيدت القنطرة القديمة إلى موضعها قرب قناة عيسى. ولم يشهد ابن جبير إلا القنطرة الأولى، ولكنه يؤكد أنه كانت هناك عادة قنطرتان ويؤكد هذه الحقيقة ابن الجوزى، الذى كتب مصنفه قبل سقوط بغداد مباشرة (ابن الجوزى: المناقب، ص ٢٠، ابن جبير، ص ٢٢٥).

ويسوق ياقوت (٦٢٣هـ =١٢٢٦م) بعد ذلك بنصف قرن، بعض المعلومات المفيدة. فهو يصور غربى بغداد على أنه مجموعة من الأحياء المنعزلة، لكل منها سور وتفصله عن غيره أرض خراب بلقع. والأحياء المعروفة هى الحربية والحريم، والطاهرى فى الشمال، وچهارسوج مع الناصرية والعتابين ودار القز فى الجنوب الغربى، والمحول جهة الغرب، وقصر عيسى جهة الشرق، والقرية والكرخ فى الجنوب.

أما فى شرقى بغداد فقد تركزت الحياة فى الأحياء الواقعة حول «حريم دار الخليفة» الذى كان يشغل حوالى ثلث المساحة المحصورة بين الأسوار. وكان بين الأحياء الكبيرة المزدهرة حى باب الأزج بأسواقه، والمأمونية التى تليه، وسوق الثلاثاء، ونهر المعلى والقُرية (ياقوت، جـ١، ص٢٣٢، ٤٤١، ٤٤٤، ٥٣٤، ٦٥٥؛ جـ٢، ص ٨٨،

١٦٧، ٢٣٤، ٤٠٩، ٥١٢، ٧٨٣؛ ٩١٧؛ جـــ٣، ص ١٩٣ ـ ١٩٤، ١٩٧، ٢٣١، ٢٧٩، ٢٩١، ٤٨٩؛ جــــ٤، ص ١١٧، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٨٥، ٤٣٢، ٤٥٧، ٧١٣، ٧١٤، ٧٨٦، ٤٨١، ٤٨٥).

وازدادت المساجد الجامعة فى الغربية (غربى بغداد) فى هذا العصر، مما يدل على أن الأحياء كانت أشبه بالأحياء المستقلة. ويتحدث ابن الجوزى عن ستة منها عامى ٥٣٠هـ (١١٣٥م) و ٥٧٢هـ (١١٧٦م) علاوة على جامع المنصور (ابن الجوزى: المناقب، ص ٢٣؛ وانظر أيضاً ابن الفوطى). ورمم المستنصر مساجد الكرخ (ابن الفوطى، ص ١٥). وجدد جامع القصر عام ٤٧٥هـ (١٠٨٢م)، وجدده المستنصر مرة أخرى عام ٦٧٣هـ (١٢٣٥م؛ ابن الجوزى: المنتظم. جـ٩، ص ٣؛ Le Strange، ص ٢٦٩). وشيد جامع القمرية (لا يزال قائماً) عام ٦٢٦هـ (١٢٢٨م؛ ابن الفوطى، ص ٤).

ويتضح سلطان الصوفية من العدد الكبير من الرباطات التى شيدت فى القرن الأخير من عهد الخلافة. وقد بناها الخلفاء أو أقاربهم (انظر ابن الفوطى، ص ٢، ٧٤، ٧٥، ٧٩، ٨٠، ٨٧، ١١٧ و٢٦١؛ ابن الجوزى: المنتظم، جـ٩، ص١١؛ ابن الأثير، جـ١١، ص ٧٧، ١٣٣، جـــــ١٢، ص ٢٧و ٦٧ ـ ٦٨).

وحظى تأسيس المدارس (الكليات) بالكثير من العناية. ويمكن تفسير هذه الحركة باديءَ ذى بدء بالنهضة الدينية التى قامت بين الشافعية وبالحاجات السياسية والإدارية، بيد أنها استمرت حركة ثقافية. وشيد ابن جبير ثلاثين مدرسة فى شرقى بغداد (ابن جبير، ص ٢٢٩؛ انظر أيضاً م. جواد، فى مجلة كلية المعلمين العليا، بغداد، المجلد الخامس ص ١١٠ وما بعدها، والمجلد السادس ص ٨٦ وما بعدها). وأنشئت مدارس أخرى بعد زيارة ابن جبير (انظر ابن الفوطى، ص ٢٤ـ ٢٥، ٥٣، ١٢٨، ٣٠٨؛ ابن الأثير، جـ١١، ص ٢١١). وأشهرها مدرسة النظامية التى أنشئت عام ٤٥٩هـ (١٠٦٦م) ومدرسة أبى حنيفة التى أنشئت فى العام نفسه (ابن الجوزى: المنتظم،

جـ٨، ولا تزال موجودة باسم كلية الشريعة)، والمستنصرية التى أنشأها المستنصر عام ٦٣١هـ (١٢٣٣م) وظلت قائمة حتى القرن السابع عشر. وتخصصت كل هذه المدارس فى مذهب من المذاهب الأربعة ما عدا مدرستى المستنصرية والبشيرية (أنشئت عام ٦٥٣هـ = ١٢٥٥م) فقد كانتا تعنيان بتدريس فقه المذاهب الأربعة (انظر ابن الفوطى، ص ٣٠٨، ابن الجوزى: المنتظم، جـ٨، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦، ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ ابن الأثير، جـ١٠، ص ٣٨؛ ابن الفوطى، ص ٥٣ ـ ٥٤، ٥٨ ـ ٥٩؛ انظر عواد فى *Sumer*، جـ١، سنة ١٩٤٥). وكان هناك مكتب للأيتام، أنشأه شمس الملوك (ابن نظام الملك؛ الإصفهانى: السلاجقة، ص ١٢٤ ـ ١٢٥). وشيدت دور ضيافة عام ٦٠٦هـ (١٢٠٩م) فى جميع أحياء بغداد لتقديم الطعام للفقراء فى رمضان (ابن الأثير، جـ١٢، ص ٢٨٦؛ إشارات أخرى فى المصدر نفسه، ص ١٨٤؛ ابن الفوطى، ص ٩٤).

وعانت بغداد أثناء هذه الفترة من الحريق والفيضان والفتنة. ففى عام ٤٤٩هـ (١٠٥٧م) أحرق حيا الكرخ وباب المحول ومعظم أسواق الكرخ عن آخرها. وفى عام ٤٥١هـ (١٠٥٩م) أحرق حى الكرخ وبغداد القديمة (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٨، ص ٨١؛ ابن الأثير، جـ١٠، ص ٥). وأحرقت الأحياء والأسواق القريبة من قناة المُعلَّى ودار الخلافة أكثر من مرة (ابن الأثير، جـ١٠، ص ٣٥، ٦٧، ٣١٨؛ ابن الجوزى: المنتظم، جـ٨، ص٢٤١؛ جـ٩، ص ٦١، ١٤٨، ١٨٤؛ جـ١٠، ص٣٥). وانتشر الحريق عام ٥٥١هـ (١١٥٦م) من أحياء مجاورة إلى دار الخلافة والأسواق المجاورة له (ابن الأثير، جـ١١، ص ١٤٣)، وشبت حرائق أخرى فى تلك الأحياء عام ٥٦٠هـ (١١٦٤م) وعام ٥٦٩هـ (١١٧٣م) وعام ٥٨٣هـ (١١٨٧م؛ ابن الأثير، جـ١١، ص ٢٧٠، ٣٧٢؛ المنتظم، جـ١٠ ص ٢١٢).

وكان نشاط العيّارين كبيراً إلى حد ما أيام السلاجقة. فقد أخذوا ينهبون الحوانيت والبيوت ويعبثون بالأمن (بالنسبة للفترة بين عامى ٤٤٩هـ =

١٠٥٧م و٥٣٧هـ = ١١٤٢م، انظر ابن الجوزى: المنتظم، جـ٨، ص ١٣٩، ٢٣٤: ابن الأثير، جـ ١٠، ص ٢٠٤ و ٣٨٣؛ جـ١١، ص٢٩، ٣٦، ٥٩، ٦٣). ولم تنقطع فتن العامة ومعاركهم الطائفية (الحنابلة ضد الشافعية، وأهل السنة ضد الشيعة) وكانت سبباً فى إزهاق الكثير من الأرواح وخراب الممتلكات. ويتحدث ابن الأثير عن صلح مؤقت عام ٥٠٢هـ (١١٠٨م) ويضيف قائلاً: «الشر منهم (أى العامة) على طول الزمان». (جـ١٠، ص ٣٢٩، انظر أيضاً جـ١٠، ص ٨٠، ٢٥٩، ١٠٤، ١٠٨، ١٠٩، ١١٢ و ١١٧، ١١٨). ولم تدم هذه الهدنة طويلاً، واستمرت المنازعات والمعارك وأصبحت مروعة فى عهد المستعصم (ابن الأثير، جـ١٠، ص ٣٦٠، جـ١١، ص٢٧١، ٣٤٤، جـ١٢، ص١٣٣، ٢١٦). وفى عام ٦٤٠هـ (١٢٤٢م) نشبت معارك بين حى المأمونية وحى باب الأزج الذى يضم سوق النظامية، وبين حى المختارة وحى سوق السلطان ، وبين حى قَطُفْتا وحى القُرَيَّة (فى غربى بغداد) ؛ وقتل كثيرون ونهبت حوانيت (ابن الفوطى ، ص ١٧٥ ـ ١٧٧؛ انظر ابن أبى الحديد، حـ٢ ، ص ٥٥٤). وما إن حل عام ٦٥٣هـ (١٢٥٥م) حتى كانت الأمور قد ساءت إلى حد كبير ونشبت معارك بين حى الرصافة (وسكانه من أهل السنة) وحى الخضيريين (وسكانه من الشيعة) وسرعان ما أيد أهالى حى باب البصرة حى الرصافة بينما أيد حى الكرخ الآخرين (ابن الفوطى، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩). وتدل هذه المعارك على نزعة التنافس بين الأحياء التى ازدادت بسبب ضعف هيمنة الحكومة . ولما تجددت المعارك بين حى الكرخ وباب البصرة قام الجند الذين أرسلوا لقمعها بنهب الكرخ فازداد الموقف سوءاً (المصدر المذكور ، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٧). وبلغت المعارك ذروتها عام ٦٥٤هـ (١٢٥٦م) عندما قتل أهالى الكرخ بعض خصومهم ، وانضم الجند ، الذين أرسلوا لحفظ النظام ، إلى جماهير العامة ونهبوا الكرخ وأحرقوا بها عدة حوانيت وقتلوا خلقاً كثيراً وسبوا النساء . وأعقب هذا الأخذُ بالثأر ، ولكن أحداً لم ينس المأساة (المصدر نفسه، ص ٣١٤ ـ ٣١٥). ونشط العيّارون

نشاطاً كبيراً فى هذا العهد فنهبوا الحوانيت وسطوا على البيوت بالليل، بل إن مدرسة المستنصرية سرقت مرتين (ابن الفوطى ، ص ٣٧٨ ، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٦٢).

وكانت الحكومة أضعف من أن تستطيع حفظ النظام . وتكرر حدوث الفيضان مما يدل على ضعف الحكومة وإهمال الرى . وفى عام ٦٤١هـ (١٢٤٣م) وصلت مياه الفيضان إلى النظامية والأراضى المجاورة لها وخربت بعض الأحياء . وأحدق الفيضان بشرقى بغداد عام ٦٤٦هـ (١٢٤٨م) وهدمت مياهه جزءاً من السور ونفذت إلى أجنحة الحريم. وغمرت مياه الفيضان أيضاً الرصافة وسقط الكثير من بيوتها . وأغرق غربى بغداد وسقطت معظم المنازل اللهم إلا فى جانب من باب البصرة والكرخ. وانهارت البيوت الواقعة على النهر ودخلت مياه الفيضان إلى بغداد عام ٦٥١هـ (١٢٥٣م) ثم دخلت مرة أخرى عام ٦٥٣هـ (١٢٥٥م) وهنالك انهار عدد كبير من المنازل وأتلف الزرع .

وحدث أسوء فيضان عام ٦٥٤هـ (١٢٥٦م) عندما أحدقت مياه الفيضان بكلا الجانبين ووصلت إلى داخل الأسواق فى شرقى بغداد ودار الخلافة والنظامية (ابن الفوطى ص ١٨٦ ـ ١٨٧ ، ٢٦٧، ٢٢٩ ، ٢٣٣ ، ٢٧٧ ، ٣٠٤ ، ٣١٧ ـ ٣١٩). وهكذا تحالفت الطبيعة والإنسان على اضمحلال بغداد.

وغزا المغول بغداد بعد عامين . واستسلم الخليفة المستعصم يوم ٤ صفر عام ٦٥٦هـ (١٠ فبراير عام ١٢٥٨م) بلا قيد ولا شرط. وظل السيف يعمل فى رقاب أهلها بلا تمييز ما يربو على أسبوع . وشاركتهم فى هذا المصير المحزن أعداد كبيرة من أهالى الريف الذين تقاطروا إلى بغداد قبل الحصار . ويتراوح عدد من قتلوا بين ٨٠٠ر٠٠٠ ومليونى نسمة ، وأخذ عدد القتلى يرتفع بمضى الزمن (الفخرى ، ص ١٣٠ ؛ ابن الفوطى ، ص ٢٨١؛ الذهبى : دول الإسلام ، حـ٢ ، ص ١٢١؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ١٣ ، ص ٢٠٢). ويقول الرحالة الصينى تشأنغ ته سنة (١٢٥٩م) إن

عشرات الألوف من الناس قتلوا ، ومن الواضح أنه استقى معلوماته من مصادر مغولية (Bretschneider : *Medieval Researches* ، حـ١ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩). ومن ثم يصعب تحديد أى رقم، ولكن الراجح أن عدد القتلى يتجاوز مائة ألف. وتخربت أحياء كثيرة بسبب الحصار أو السلب والنهب أو الحريق، وأحرق مسجد الخلفاء وضريح الكاظميين (ابن الفوطى ، ص ٣٢٧ ـ ٣٣٠؛ ابن العبرى، ص ٢٧). ومهما يكن من شىء فإن بغداد نجت من الدمار التام، ولعل الفتوى التى أكره العلماء على إصدارها بأن كافرا عادلا خير من إمام ظالم قد ساعدت على النجاة من هذا الدمار التام. وقد أمر هولاكو قبل أن يغادر بغداد بإصلاح بعض المبانى العامة. فأعاد ناظر الوقف بناء جامع الخلفاء وعنى بإعادة فتح المدارس والرباطات (ابن العبرى ص ٤٧٥؛ ابن الفوطى ، ص ٣٣٧). وعانت الثقافة كثيراً ولكنها لم تقتلع من جذورها . وأصبحت بغداد حاضرة ولاية من جميع الوجوه.

وظلت بغداد حتى عام ٧٤٠هـ (١٣٣٩ ـ ١٣٤٠م) خاضعة لحكم الإيلخانية ، يدير أمورها وال ومعه شحنة وحامية عسكرية (انظر ابن الفوطى ، ص ٣٣١).

وأحصى المغول سكان بغداد بالعشرات والمئات والآلاف لفرض الضرائب عليهم. وفرض على الجميع أداء ضريبة رءوس ما عدا المسنين والأطفال، وظلت هذه الضريبة تجبى نحو عامين (ابن الفوطى، ص ٣٣٩؛ انظر الجوينى [ترجمة بويل Boyle]، حـ١، ص ٣٤). وبدأت بغداد تنتعش شيئاً فشيئاً بعد أن عهد بإدارتها فى الغالب للفرس؛ ويرجع الكثير من هذا الانتعاش إلى السياسة التى اتبعها عطاء ملك الجوينى، وقد ظل والياً عليها فترة تقرب من ٢٣ عاماً (٦٥٧هـ = ١٢٥٨م ـ ٦٨١ هـ = ١٢٨٢م). وفى عهده أعيد بناء مئذنة جامع الخلفاء وسوق النظامية ، ورممت مدرسة المستنصرية وأضيف إلى ذلك نظام مائى جديد (ابن الفوطى ، ص ٣٧١). ورمم مسجد الشيخ معروف والقمرية (المصدر

المذكـور ، ص ٤٠٨؛ العــزّاوى : تأريخ العراق ، حـ١ ، ص ٢٦٧، ٢٩٦).

واستـأنفت العـمل بعض المدارس القـديمة، وبخـاصة مـدارس النظاميـة والمسـتنصرية والبـشيـرية والتَتَـشيَّـة ومدرسة الأصحاب (انظر ابن بطوطَة ، طبـعة القـاهرة سنة ١٩١٨، حـ١ ، ص ١٤٠ ـ ١٤١؛ ابن الفـوطى ، ص ١٨٢، ٣٨٥ ، ٣٩٦؛ العزّاوى : تأريخ ، حـ١ ، ص ٣١٨). وأنشـأت زوجـة الجـوينى مدرسـة العصـمتيـة لتعليم الفـقه على المذاهب الأربعـة ورباطـا بالقـرب منهـا (ابن الـفـــوطى، ص ٣٧٧). وبعث الإيلخـــان تكُودار برسـالة إلـى بغـداد يطلب فـيها إعـادة الهبـات إلى المدارس والمسـاجد كـما كـانت الحـال فى عهـد العـباسـيين، ولعلهـا رغبـة منه أملتهـا التـقـوى (الكَرْملى : الفـوز ، ص ١٢). وأدت السياسة التى انتهـجها الإيلخانية إلى شبوب فتن فى وجه غـير المسلمين، فقد أسـبغوا حمـايتهم على المسيحـيين وأعـفـوهم من الجـزية، وأعـادوا بناء الكنائس وفـتـحـوا لهم المدارس . وأدى هذا إلى نشـوب فتنة فى وجـههم عـام ٦٦٥هـ (١٢٦٣م) . وارتفع اليهود إلى مكان الصدارة فى عهد أرغون (٦٨٣ ـ ٦٩٠ هـ = ١٢٨٤ ـ ١٢٩١م) بفـضل سعـد الدولة اليهودى القـائم على بيت المال ، وهو الذى عـيَّن أخـاه واليـاً على بغـداد . وفـى عـام ٦٩٠هـ (١٢٩١م) قُـتل سعـد الدولة وانقض الـعامـة فى بغداد على اليهود. وعـانى غير المسلمين فى عهد غـازان من الالتزام بارتداء زى مـعين لـتمـيـيزهم ومـن إعادة فـرض ضريبة الرءوس عليهم وسلوك الغوغاء، فاعتنق كثيـر منهم الإسلام(انظر عمرو ابن مـتى: كـتـاب المَجْـدَل ، ص ١٢٠ ـ ١٢٢ ، ١٢٥ ؛ ابن الفـــوطى، ص ٣٥٤، ٤٦٥ ـ ٤٦٦، ٤٨٣؛ وصّاف، جـ٢، ص ٢٣٨، الكرملى: المصدر المذكور، ص ١٤ ـ ١٥؛ ٢١؛ العــزاوى، جـ١، ص ٣٤٩، ٥١٣). وأثار الجـايتـو القـلاقل عندمـا تذبذب بين مـذهبى الشـيـعـة والسنة. وحاول الإيلخانيـة أن يفرضـوا «الچاو» (أوراق النقـد) ولكنهـا كـانت مكروهة جداً فى بغداد فألغـاها غازان آخر الأمر عام ٦٩٧هـ (١٢٩٧م؛ ابن الفوطى، ص ٤٧٧و ٤٩٢).

ولدينا روايات ثلاثة من الجغرافيين عن هذه الفترة وهم: ابن عبد الحق (حوالى

٧٠٠هـ = ١٣٠٠م) وابن بطوطة (٧٢٧هـ = ١٣٢٧م) والمستوفى (٧٤٠هـ = ١٣٣٩م).

ويقول صاحب كتاب المراصد إنه لم يبق شىء من غربى بغداد سوى بضعة أحياء منعزلة، أكثرها سكاناً حى الكرخ (ص ٢٠١). ويتحدث عن حى القُرَيَّة وحى الرَّمْلِيَّة الآهل بالسكان وسوق دار الرقيق، ودار القزِّ التى تقف وحدها حيث كان يصنع الورق، وحى باب المُحَوَّل الذى يقف وحده كأنه قرية منعزلة (المراصد، [طبعة القاهرة]، ص١٤٦، ٢٠١، ٥٠٧، ٧٧٣، ١٠٨٨).

ويشير إلى البيمارستان العَضُدى ويقول إنه لم يبق شىء من أحياء الحريم الطاهرى، ونهر طابق والقطيعة على حين كان حى توثة يبدو كأنه قرية منعزلة (المراصد، ص ٢٨٠، ٨٣٧، ٣٩٧، ١٤٠٣). ويقول كتاب المراصد عن شرقى بغداد: «حتى جاء التتر إليها فخرب أكثرها وقتلوا أهلها كلهم فلم يبق منهم غير آحاد، كانوا أنموذجاً حسناً وجاءها أهل البلاد فسكنوها». ص (٢٠١). ويقول إن الحلَبَة والقُرَيَّة والقطيعة كانت أحياء مزدحمة بالسكان (المراصد، ص ٤١٧، ١٠٨٨، ١١١٠).

ويسير ابن بطوطة على نهج ابن جبير ولا يكاد يختلف عنه. ومع ذلك فإنه يتحدث عن قنطرتين فى بغداد ويورد تفاصيل جديدة عن الحمامات الممتازة فى المدينة (طبعة القاهرة سنة ١٩٠٨، جـ١، ص ١٤٠ـ ١٤١). ويقول إن المساجد والمدارس كانت كثيرة بيد أنها كانت خراباً بلقعا (المصدر المذكور، جـ١، ص ١٤٠).

وللمعلومات التى أوردها المستوفى دلالتها، فهو يتفق فى وصفه لسور شرقى بغداد مع ابن جبير. ويقول إن السور كان به أربعة أبواب ويحيط بالمدينة على هيئة نصف دائرة محيطها ١٨,٠٠٠ خطوة. أما غربى بغداد، ويسميه الكرخ، فكان يحيط به سور محيطه ١٢,٠٠٠ خطوة. ووجد أن الحياة سهلة ميسورة فى بغداد وأن أهلها لطاف المعشر، ولكن لغتهم العربية محرفة. ووجد أن السيادة فى بغداد للشافعية والحنابلة على الرغم من أن أتباع المذاهب الأخرى كثيرون. وكانت

المدارس والرباطات عديدة، ولكنه نوه قائلاً إن النظامية كانت أعظمها جميعاً، على حين شغلت مدرسة المستنصرية أجمل مبنى (نزهة القلوب، ص ٤٠ ـ ٤٢). وقد يُردّ ضريح الست زبيدة إلى هذا العهد، والسيدة التى أطلق اسمها عليه قد تكون زبيدة، حفيدة أكبر أبناء المستعصم (العزاوى، جـ١، ص ٤٠٦).

وفى عام ٧٤٠هـ (١٣٣٩م) مكّن حسن بُزُرْك لنفسه فى بغداد وأسس الدولة الجلائرية التى ظلت فى الحكم حتى عام ٨١٣هـ (١٤١٠م). ويرجع مسجد مرجان إلى هذا العهد. ونعلم من نقوشه أن مرجان، وهو من قواد أويس، شرع فى بناء المدرسة ومسجدها فى عهد حسن بزرك وأتم بناءها فى عهد أويس عام ٧٥٨هـ (١٣٣٧م). وكانت المدرسة وقفاً على الشافعية والحنفية (نص النقوش وارد فى كتاب الآلوسى: المساجد، ص٤٥ وما بعدها؛ Massignon: *Mission*، جـ٢، ص ١وما بعدها). ولم يبق الآن من المدرسة ـ أو المسجد فيما بعد ـ إلا الباب.

ونسمع فيما عدا ذلك عن فيضان أو حصار أو فتن أحدثت ضرراً بليغاً وخسارة فادحة.

وقد استولى تيمور على بغداد مرتين، أولاهما عام ٧٩٥هـ (١٣٩٢ ـ ١٣٩٣م) وفيها نجت المدينة ولم يلحقها إلا ضرر قليل، والثانية عام ٨٠٣هـ (١٤٠١م) عندما أُعملَ السيف فى رقاب أهلها بلا تمييز وخرب الكثير من مبانيها العامة (العباسية) وأحيائها. وكانت هذه ضربة قاضية على الثقافة فى بغداد. وعاد أحمد الجلائرى إلى بغداد عام ٨٠٧هـ (١٤٠٥م) وأصلح الأسوار التى دمرها تيمور وحاول ترميم بعض المبانى والأسواق ولكن حياته كانت قصيرة.

وانتقلت بغداد عام ٨١٣هـ (١٤١٠م) إلى أيدى التركمان القره قويونلى الذين احتفظوا بها حتى عام ٨٧٢هـ (١٤٦٧ ـ ١٤٦٨م)، وجاء بعدهم التركمان الآق قويونلى. واستمرت بغداد تنحدر إلى هوة أعمق فى عهد التركمان وعانت كثيراً من فساد الحكم، وهجر المدينة عدد كبير

من سكانهـــا. ولاشك أن تكرار حــدوث الفيـضان وما ترتب عليـه من دمار إنما يرجع إلى مـــا أصــاب نـظام الرى من خراب. . ويتحـدث المقريزى فى حوادث عـام ٨٤١هـ (١٤٣٧م) فـيـقـول: «إن بغداد تخربت، فلم يبق فيـها مسجد ولا زاوية ولا سوق. وجفت معظم المياه من قنواتها حتى يصعـب القول بأنها مدينة (المقـريزى : السلوك، حــ٣ ، ص ١٠٠؛ انظر الـعـــزاوى ، حــ٣ ، ص ٧٩ومـــا بعـدها؛ الكرملى ، ص ٦١ وما بعـدها). يضـاف إلى هذا أن العـصبـيـة القبليـة سادت وأن أحـلاف القبـائل بدأت تقوم بدورها فى إثارة الفتن فى حياة البلاد.

وفـى عــــــام ٩١٤هــ (١٥٠٧ ـ ١٥٠٨م) انتقلت بغـداد إلى حكم الشاه إسماعيل الصـفوى، وبدأت فترة تنازع فيـها الفرس والعثـمانيون على امـتلاك بغداد ، وجـدت صداها فى أغنيـة بغداد «بين الـعــجم والـروم ياويلنا ياويـلنا». وهدمت أضـرحــة الكـثـيـرين من أهل السنة وبخـاصة ضـريحـا أبى حنيفـة وعبد القادر الجيـلانى ، وقتل الكثيرون من كـبـار أهل السنـة بناء على أوامـر الشاه إسـماعيل. ومهـما يكن من شىء فـإنه قد شـرع فى بناء ضـريح لموسى الكاظم . وأقام واليـاً منحه لقب خليـفة الخلفـاء (العـزاوى ، حـ٣ ، ص ٣٣٦ ـ ٣٤٣). وأقـبل عدد كـبـير مـن التجـار العجم إلى بغداد وكـانوا سبباً فى رواج التـجـارة . وبعـد فـترة قـصـيـرة من استيلاء الأمـير الكردى ذى الفقار على بغداد ، وإعلان ولائه للسـلطان سليمان القانونى ، غلب على المدينة مـرة أخرى الشـــاه طـهـــمـــاسپ عــــام ٩٣٦هـ (١٥٣٠م)، ودخل السلـطان سليـــمـان بغـداد عـــام ٩٤١هـ (١٥٣٤م) ، وبنى قـبـة لضـريح أبى حنيـفـة ومسـجـداً ومـدرسة وأعـاد بناء المسـجد والتكيـة وضريح الجـيلانى وأمـر بإقامـة خان للفـقـراء فى كل من المسـجدين. وأمـر أيضـاً بتكملة بنـاء ضريح ومـسـجـد الكاظمين، الذى كان الشاه إسـماعيل قد شرع فـيه (سلـيمان ـ نـامه ص ١١٩، أوليـا چلبى، جـ٤، ص ٤٢٦؛ الآلوسى: المساجد، ص ١١٧؛ العزاوى، جـ٤، ص ٢٨ وما بعـدها). وأمر بمسح الأراضى المملوكة وتسجـيلها ونظم إدارة الولاية (أوليا چلبى، جـ٤، ص ٤١). وعــهد بها

إلى والٍ (پاشـا) ودفتـر دار (للماليـة) وقـاضٍ. وأقـيمـت حامـيـة فى بغـداد، قوامها الإنكشارية.

وشـيـدت مـبـان قليلة فى الفـتـرة التـاليـة. فـفى عـام ٩٧٨هـ (١٥٧٠م) شيد مراد باشـا مسجد المرادية فى حى الميـدان. وأعيد بـناء مسـجد الجيـلانى. وشيـد چالزاده خاناً، ومـقـهى وسـوقاً شهـيرة. كـما شـيد جـامع الصّـغا، أو جامع الخفافين، وأعاد بناء تكية المولوية المعـروفة الآن باسـم مـسـجـد الآصفـيـة (العـــزاوى، جـ٤، ص١١٦، ١٢٨ - ١٣٢؛ انظر الآلوسى: المساجد، ص ٣٠- ٣١و ٦٢ - ٦٤). وشـيـد حـسـن پاشـا المسجد المعروف باسمه، والمسمى أيضاً بجـامع الوزير (كـلشن خلفـا، ص ٦٦؛ أوليا جلبى، جـ٤، ص ٤١٩). كـما أقام حـصناً وحـفـر خندقـا حـول الكرخ لحمايتها من البدو.

ويبدأ الرحالة الأوربيون زيارة بغداد فى هذا العهد. ويتحدثون عنها بوصفها ملتقى للقـوافل ومركزاً كـبيراً للتـجارة مع الجـزيـرة العـربيـة وبلاد فـارس وتركية. ورأى سـيزار فردريكو Caesar Fredrigo (عام ١٥٦٣م) الكثـيرين من التجار الأجانب فى المدينة. وشـهـد سير أنتونى شيرلىSir Anthony Sherley (عام ١٥٩٠م) «سلعاً جيدة من جميع الأنواع رخـيـصـة جـداً» (Purchas، جـ٨، ص ٣٨٤). وكان فيـها قنطرة من القوارب، تربطهـا سلـسلة كـبـيـرة من الحـديد، وعندما تعبر بعض القـوارب النهر جيئة أو ذهاباً، تـرفع بعض القـوارب التى تتألف منها القنطرة حـتى تنتهى حركة المرور بالـنهـر. (Ralph Fitch فى سنة ١٥٨٣، مـجمـوعـة Hakluyt، جـ٣، ص ٢٨٢ - ٢٨٣). ورأى راوولـف Rauwolf (عـام ١٥٧٤) شوارع ضـيـقة وبيـوتا زرية البناء. وكـان الكثـيـر من المبـانى أطلالاً خـربة. وكـانت بـعض العـمـائر العـامة - مـثل مـقـر الپاشـا والسـوق الكبـيرة أو سوق المـبادلات التجـارية - فى حـالة جيدة. أمـا حمـاماتهـا فكانت حقيرة. وكان الجانب الشرقى منها جيد التحـصين بسـور وخندق، أما الجـانب الغربى فـكان مكشوفا أدنى إلـى القرية الكبـيرة فى مظهـره (Rauwolf: *Travels*، فى مـجـمـوعـة راى Ray، لندن سنة ١٦٠٥، جـ١، ص ١٧٩ وما بعدها). أما

أسوار المدينة فكانت من الآجر وكانت لها ملحقات، تضم أربعة أبراج بارزة ركبت عليها مدافع ثقيلة من البرونز فى حالة جيدة (Texeira: *Travels*، مجموعة Hakluyt، ص ٣١). وقيل إن محيط الأسوار يتراوح بين ميلين وثلاثة أميال. ولاحظ جون إلدرد John Eldred (عام ١٥٨٣) أن الناس كانوا يتحدثون بثلاث لغات فى بغداد وهى العربية والتركية والفارسية (مجموعة Hakluyt، جـ٣، ص ٣٢٥).

ووجد رالف فتش Ralph Fitch (عام ١٥٨٣) أيضاً أن بغداد لم تكن مدينة كبيرة جداً ولكنها كانت مزدحمة بالسكان. وقدر الرحالة البرتغالى پدرو تكسيرا Pedro Texeira (عام ١٦٠٤) عدد المنازل فى شرقى بغداد بما يتراوح بين عشرين ألف وثلاثين ألف منزل. وكانت فى بغداد دار لسك النقود، تضرب فيها العملات الذهبية والفضية والنحاسية . وكانت بها مدرسة لتعليم الرمى بالسهام وأخرى لتعليم الضرب بالبنادق ، حافظت عليها الحكومة (*Travels*، مجموعة هكلويت Hakluyt ص ٣١).

وعلى إثر الفتنة التى قام بها بكر الصوباشى، فتح الشاه عباس الأول بغداد عام ١٠٣٢هـ (١٦٢٣م) . وتعرضت للدمار مبانى المدارس وأضرحة أهل السنة، ومنها مسجدا الجيلانى وأبى حنيفة . وقتل ألوف أو بيعوا كالأرقاء وعُذب آخرون (كاتب چلبى : فذلكه ، جـ٢ ، ص ٥٠؛ خلاصة الآثار ، جـ١ ، ص ٣٨٣؛ العزاوى، جـ٤، ص ١٧٨ ـ ١٨٢). وشيد صفى قُلى خان، الوالى الفارسى فى هذا العهد، السراى (مقر الحكومة) . واسترد العثمانيون بغداد عام ١٠٤٨هـ (١٦٣٨م) بقيادة السلطان مراد الرابع نفسه. وأمر بإعادة بناء الأضرحة وبخاصة ضريحى أبى حنيفة والجيلانى . وسَوّر ، عند رحيله، باب الطلسم وظل قائماً حتى هدمه الأتراك عند انسحابهم عام ١٩١٧. وقام صدره الأعظم بترميم القلعة ترميما جيداً.

ووصلت إلينا حقائق أخرى من الرحالة فى هذه الفترة ، مثل تاڤرنييه Tavernier (عام ١٦٥٢) وأوليا چلبى (عام ١٦٥٥) وتيڤينو Thevenot (عام ١٦٦٣). وكان السور المحيط بشرقى

بغـــــداد يكـاد يكـون دائرى الشـكل، وارتفاعه ٦٠ ذراعـاً وعرضه من ١٠ ـ ١٥ ذراعا وفـيه فـتحات للـمدافع؛ وبه أبراج عظيـمة فى الأركـان الرئيسـية ، منها أربـعة اشتـهرت فى هذه الفـترة ـ وأبراج أصـغر تبـعد كل منهـا مسـافة قصيرة عن الأخـرى . وثبتت مدافع من النحاس الأصفـر على الأبراج الكبرى . وأكمل السـور على ضفة النهـر للدفاع عنهـا بـحق (وتبـين خـريـطة نصـوح الصلاحى التى رسمت للسلطان سليمان عام ١٥٣٧ هذا السور؛ *Atlas*: A. Sousa *of Baghdad*، ص ١٢). وكان فى السور الذى على البر ١١٨ برجـا وفى السور الذى على ضفة النهر ٤٥ برجا (حاجى خليفه [عام ١٦٥٧]: جهاننما ص ٤٥٧ وما بعدها) ويتحدث كرپورترKer Porter [عـام ١٨١٩] عـن ١١٧ بـرجـا، منهـا ١٧ برجـا كـبـيـرا (*Travels*، ص ٢٦٥؛ انـظـرBuckingham:*Travels* ، ص ٣٧٢). وكـان للسـور ثلاثة أبواب فى الجـانب الواقـع على البـــر (لأن بـاب الطلـسم مـسوّر) وهى : باب الإمـام الأعظم فى الشـمال على بـعد ٧٠٠ ذراع من نهـر دجلة ، وقرا نلق قاپى (باب كلوادى) أو الباب الأسـود فى الجنوب على بعد ٥٠ ذراعاً من نـهر دجلة، وآق قاپـى (الباب الوسطانى) أو الباب الأبيض فى الشرق . أمـا البـاب الرابع فكان عـند القنطرة . وقـاس أوليا چلبى طول السـور فوجـد أنه ٢٨٫٨٠٠ خطوة بالسـير البطىء أو سـبعـة أمـيال (الميل الواحـد = ٤٠٠٠ خطوة) بينمـا يذهب حاجى خليـفة إلى أن طوله ١٢٫٢٠٠ ذراع أو مـــيـــلان (يرى نيبور Niebuhr و أوليڤييه Olivier أن طول شـرقى بغـداد ميـلان) . ومن رأى ولستد Wellsted أن محيط الأسوار سبعة أمـيال. ويقول فلكس جونز Felix Jones الذى قـــام بمسح بغـــداد عـــام ١٨٥٣ أن محيط أسـوار شرقى بغداد ، وتضم واجـــهـــة النـــهـــر ، ١٠٫٦٠٠ يـاردة أو حوالى ستة أميال (Olivier: *Voyage*، جـــ٢، ص ٣٧٩ ـ ٨٠؛ Well-sted : *Travels* ، جـ١ ص ٢٥٥؛ Felix Jones، ص ٣١٨ ؛ انـظـر Rousseau، ص ٥؛ Tavernier، ص ٨٤).

وكان يحيط بالسـور خندق، عرضه سـتـون ذراعـاً، يجلب له الماء من نهـر دجلة. وتقـوم القلعة (الـقلعة الداخليـة)

فى الطرف الشمالى الغربى من السور ، من باب المعظم إلى نهر دجلة؛ ويحدق بها سور واحد به أبراج صغيرة ركبت عليها المدافع . وكانت هناك ثكنات ومخازن للذخيرة الحربية والمؤن العسكرية وكذلك الخزانة ودار سك النقود . أما السراى ، التى يقيم بها الباشا ، فكانت أسفل القلعة ، وبها بساتين فسيحة وجواسق جميلة. وعلى الطرف الآخر من القنطرة كانت هناك قلعة تسمى قوشلر قلعه سى أو قلعة الطيور ، ولها باب على القنطرة (أوليا چلبى، جـ٤ ، ص ٤١٦؛ حاجى خليفة: جهاننما، ص ٤٥٧ ـ ٤٦٠؛ Tavernier، ص ٦٤؛ Thevenot: *Voyage*، جـ٢ ، ص ٢١١). ويشير أوليا چلبى إلى مساجد بغداد الكثيرة ويتحدث عن تسعة مساجد هامة منها . أما المدارس فأكبرها مدرستان هما المَرْجانية ومدرسة الخلفاء (المستنصرية). وكان بين الخانات الكثيرة اثنان صالحان . ويتحدث عن ثمانى كنائس وثلاثة معابد لليهود، ويورد أرقاماً مبالغاً فيها لعدد التكايا (٧٠٠) والحمامات (٥٠٠). وكان جسر القوارب من ٣٧ إلى ٤٠ قارباً حسب ارتفاع مياه النهر ، وفى الإمكان رفع بعض القوارب فى الوسط إما لدواعى الأمن بالليل أو لتيسير حركة المرور بالنهر أو لمجرد الاحتياط الذى تقتضيه الضرورة العسكرية . وكانت اللغات الكبرى التى يتحدث بها الناس فى بغداد هى العربية والتركية والفارسية . وكان ببغداد أجود أنواع الحمام الزاجل.

ومهما يكن من شىء فإن بغداد كانت لا تزال تسير فى طريق الاضمحلال ، فقد بلغ عدد سكانها أقل رقم وصل إليه وهو ١٥ر٠٠٠ نسمة (Tavernier: *Travels*، لندن سنة ١٦٧٨، ص ٨٥ ـ ٨٦ ؛ أوليا چلبى: سياحت نامة، جـ٤ ، ص ٤٢٠ وما بعدها ؛ : Thevenot : *Voyage*، جـ٢ ، ص ٢١١) .

وحكم بغداد ٢٤ باشا بين عامى ١٠٤٨هـ (١٦٣٨م) و ١١١٦هـ (١٧٠٤م) ولم يكن هناك مجال لأى تقدم حقيقى. ولقد تمتع الباشوات بشبه استقلال ذاتى ، وكانت قوة الإنكشارية عظيمة. واشتد بأس القبائل وأصبح شيئاً فشيئاً يهدد الحياة فى المدينة.

وإذا استثنينا ترميم أسوار المدينة أو المساجد فإننا لا نجد من الإصلاحات إلا القليل . فقد شيد كوچوك حسن پاشا ثلاثة أبراج بالقرب من برج العجم . وأعاد خاصكّى محمد پاشا بناء طابية الفاتح، ورمم الأسوار بعد فيضان عام ١٦٥٧. ورمم أحمد بُشْناق الأبراج ، وبخاصة برج الجاويش (چاووش) وشيد برج الصابونى (عام ١٦٨٧). ولقيت المساجد بعض العناية فقد أعاد دلى حسين پاشا (عام ١٦٤٤) بناء مسجد القمرية. وشيد مسجد الخاصكى فى رأس القرية . وأعاد سلحدار حسين پاشا (عام ١٦٧١) بناء مسجد الفضل الذى أصبح يعرف باسم جامع حسين پاشا ،وأحاط ضريح عمر السُهْرَوردى بسور وجلب إليه الماء بشق قناة . ورمم عبد الرحمن پاشا (عام ١٦٧٤) جامع الشيخ معروف وأكمل السد الذى شرع فى بنائه سلفه لحماية الأعظمية من مياه الفيضان. وأعاد قپلان مصطفى (عام ١٦٧٦م) بناء جامع الشيخ القدورى الذى أصبح يعرف باسم جامع القپلانية . ورمم عمر پاشا (عام ١٦٧٨) مسجد أبى حنيفة وحبس عليه أوقافاً جديدة. وجدد إبراهيم پاشا (عام ١٦٨١) جامع السيد سلطان علىّ وجامع السراى . وأعاد إسماعيل پاشا (عام ١٦٩٨) بناء جامع الخَفّافين (العزاوى، جـ٤ ، ص ٢٧ ، ٦٤ ، ١٠٩ ، ١١٦، ١٤٣، كلشن خلفا ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٠٦ الألوسى: المساجد ، ص ٣٧ ، ٥٧ ـ ٥٨)، وشيَّد أحمد بشناق (عام ١٦٧٨) خان بنى سعد المشهور على حين شيَّد السلحدار حسين پاشا سوقا جديدة بالقرب من المستنصرية.

وشهد مطلع القرن الثامن عشر الفوضى تضرب أطنابها بصورة مروعة فى إيالة بغداد، فالإنكشارية يصبحون سادة الموقف فى المدينة، والقبائل العربية تسيطر على أرض الريف المجاورة والسلام والأمن لا وجود لهما بالنسبة للتجارة. وكان تعيين حسن پاشا عام ١٧٠٤ ثم تعيين ابنه أحمد بعده، إيذاناً ببدء عهد جديد لبغداد. فقد استعانا لأول مرة بالمماليك (كوله من) لكبح جماح الإنكشارية ووضعا الأساس لسيادة المماليك التى دامت حتى عام ١٨٣١. وأصبح من الميسور السيطرة

على الإنكشارية والقبائل العربية، واستتب النظام كما أمكن توقى التهديد الفارسى. وأعاد حسن باشا بناء مسجد السراى (جديد حسن باشا). وألغى المكوس على الوقود والمأكولات، وأغاث الأحياء وخلصها من المظالم واغتصاب الأموال الذى كان يحدث عقب جرائم القتل (*Gazetteer of the Persian Gulf* مجلد ١، القسم الأول، ص ١١٩٣ - ١١٩٤؛ سليمان فائق: حروب الأيرانيين، مخطوطة، ورقة رقم ١٨ - ١٩؛ الكاتب نفسه: تأريخ الممالك، مخطوطة، ورقة رقم ٤؛ حديقة الزوراء [مختصرة]، مخطوطة، ص ٩؛ كلشن خلفا، ص ٢٢٥). واستمر أحمد باشا يسير على نهج أبيه ورفع إلى حد كبير هيبة بغداد. وحاصر نادر شاه بغداد مرتين عامى ١٧٣٧ و ١٧٤٣، وعلى الرغم من أن المدينة قاست كثيراً من الحصار الأول فإن أحمد باشا صمد وأنقذ المدينة. فلما مات أحمد باشا عام ١٧٤٧ حاولت الآستانة أن تفرض سلطانها من جديد على بغداد ولكنها فشلت بسبب معارضة المماليك. وكان سليمان باشا أول مملوك ينصب واليا على بغداد عام ١٧٤٩. وهو يعد المؤسس الحقيقى لنظام الحكم المملوكى فى العراق. واضطر السلطان مذذاك إلى أن يعترف بوضعهم وأن يصدق بوجه عام على تعيينهم فى مناصب الولاة. وأراد حسن باشا الذى تربى فى البلاط العثمانى (بيت الرقيق) أن يحذو حذوه، فشيد بيوتا وشرع فى تدريب المماليك الچراكسة والكرج وأبناء أقطاب القوم فى هذه البيوت. وتوسع سليمان وقتذاك فى هذا التدريب، وكان هناك على الدوام نحو ٢٠٠ مملوك يتلقون التدريب فى المدرسة، لإعدادهم ليكونوا ضباطاً وموظفين. وكانوا يتلقون تعليما أدبيا ويتدربون على استخدام الأسلحة، وفن الفروسية والألعاب الرياضية، ويتلقون آخر الأمر شيئاً من التربية الخاصة بالقصور، ليخرج منهم صفوة يتولون الحكم (سليمان فائق: تأريخ المالك؛ دوحة الوزراء، ص ٨)، وتكونت طبقة من الحكام تجمع بين الدربة والمقدرة والحصافة. ولكن الضعف تسرب إلى صفوفهم بسبب مشاعر الحسد والدسائس. وأخضع سليمان شوكة القبائل واستتب فى عهده النظام

والأمن وشجع التجارة. وخلفه على باشا عام ١١٧٥هـ (١٧٦٢م) وتلاه عمر باشا عام ١١٧٧هـ (١٧٦٤م؛ تأريخ جودت، الطبعة الثانية، جـ١، ص٣٣٩ ـ ٣٤٠). واعتمدت بومباى عام ١٧٦٦ إقامة دار للمعتمد البريطانى فى بغداد (*Gazetteer*، جـ١، ص ١٢٢٥). وتفشى طاعون وبيل فى بغداد عام ١١٨٦هـ (١٧٧٢م) واستمر ستة شهور، وهلك آلاف وهاجر آخرون وتوقفت الأعمال التجارية (*Gazetteer*، جـ١، ص٣٢٤).

وقد أدى استتباب الأمن إلى أن تصبح بغداد مركزاً تجارياً عظيماً. وقد كتب شاهد عيان سنة ١٧٧٤ يقول: «هذه هى السوق الكبرى لمنتجات الهند وبلاد فارس والآستانة وحلب ودمشق؛ وصفوة القول إنها المستودع العظيم للشرق» (*Gazetteer*، جـ١، ص ١٢٤٣). وأدى الشقاق بين المماليك وضعف قيادتهم إلى قيام عهد انتشرت فيه الفتن والمنازعات القبلية وإلى غزو البصرة على يد الفرس. وانتهى هذا العهد عندما أصبح سليمان باشا الكبير والياً (١١٩٣هـ = ١٧٧٩م) وجمع بين بغداد وشهرزور، والبصرة وكبح جماح القبائل واستتب السلام وانتعشت قوة المماليك (تاريخ جودت، جـ٢، ص ١٤٦، ١٥٧، ١٥٨؛ الصوفى: تاريخ المماليك، ص ١٩ وما بعدها، ص ٥٤وما بعدها؛ س. فائق: تأريخ المماليك، ورقةرقم ١٦ ـ ١٧).

ورمم سليمان باشا أسوار شرقى بغداد، وشيد سوراً حول الكرخ وأحاطه بخندق. وأعاد بناء السراى، وبنى مدرسة السليمانية، وجدد مسجد القپلانية والفضل والخلفاء. وعلاوة على هذا فإنه بنى سور السَرّاجين. وشرع مولاه (الكخيا) فى بناء مسجد الأحمدية (جامع الميدان) ليكمله شقيق الكخيا (عثمان بن سند [الطبعة المختصرة]، ص٧٠ ـ ٧٣، ٧٦ ـ ٧٧). وشهد آخر عام من حياته (١٨٠٢) طاعوناً يتفشى فى بغداد (*Gazetteer*، جـ١، ص ١٢٨٥؛ ياسين أفندى العمرى:غرائب الأثر، ص٦٤). وألغى كوچوك سليمان (عام ١٨٠٨) عقوبة الإعدام إلا إذا حكمت بها المحاكم الشرعية. ومنع مصادرة الأموال وألغى

الرسوم المفروضة على رفع القضايا فى المحاكم، وخصص مرتبات للقضاة (س. فائق، تأريخ المماليك، ورقة رقم ١٦، دوحة الوزراء، ص ٢٥٠).

وولى داود پاشا الحكم (عام ١٨١٦) بعد فترة سادتها القلاقل. وأخضع شوكة القبائل واستعاد النظام والأمن. وطهر بعض قنوات الرى وأنشأ مصانع لإنتاج القماش والأسلحة وشجع الصناعة المحلية. وشيد ثلاثة مساجد كبيرة أهمها مسجد حيدر خانه. وأنشأ ثلاث مدارس وبنى سوقاً بجوار القنطرة. ونظم جيشاً قوامه حوالى ٢٠,٠٠٠جندى واستقدم ضابطاً فرنسياً لتدريبه. وعادت إدارته القديرة الذكية بالرخاء على المدينة. ومهما يكن من شئ فإنه اضطر إلى فرض مكوس باهظة فى بغداد. وكان سقوط حكم داود ونهاية عهد المماليك نتيجة سياسة محمود الثانى التى اتسمت بالمركزية والإصلاح، وإلى جانب الطاعون الوبيل، والقحط، والفيضان التى تأثر بها معظم سكان المدينة (١٢٤٧هـ = ١٨٣١م؛ حديقة الزوراء، [الطبعة المختصرة]، مخطوطة، ورقة رقم ٤٣ ـ ٤٤، ٥٥ ـ ٥٦؛ ا. ر. سويدى: نزهة الأدباء، مخطوطة، ورقة رقم ٤١ ـ ٤٢؛ مرآة الزوراء، ص ٥٩؛ س. فائق:تأريخ المماليك مخطوطة، ورقة رقم ٣٩ ـ ٥٢؛ *Gazetteer*، جـ١ ، ص ١٣١٦؛ Frazer : *Travels*، جـ١ ، ص ٢٢٤ ـ ٥؛ *Handbook of Mesopotamia*، جـ١ ، ص ٨٠ ـ ٨١).

وقد نقل النظام الإدارى ببغداد على نطاق صغير من نظيره فى الآستانة . واحتفظ الپاشا بالسلطة العسكرية والإدارية العليا . وكان الكتخدا (أو الكخيا) وهو أشبه بالوزير ، على رأس الإدارة ، يعاونه الدفتر دار الذى كان مديراً للمالية وديوان أفندى سى أو رئيس الحجاب. وكان ثمة رئيس لحرس القصر وأغا للإنكشارية . وكان القاضى على رأس السلطة القضائية. وكان الپاشا يدعو الديوان الذى يضم الكخيا والدفتر دار والقاضى والقائد والشخصيات الكبيرة الأخرى لمناقشة المسائل الهامة، وكان فى القصر بيتان بهما مدرسون ومعلمون (لالات) لتعليم المماليك (جودت ، حـ٢ ، ص ٢٨٧؛

جـ٣ ، ص ٢٠٤ . عثمان بن سند ، ص ٣١ ـ ٣٢ ، ٥٦ ، ٣٩؛ Rousseau، ص ٢٥ ومـا بعـدها). وكـان قـوام جـيش المماليك ١٢٥٠٠ جنـدى ويرتفع عددهم فى حـالة الضـرورة إلى ٣٠٫٠٠٠ بتـجنـيـد الأهالى وبالمجندين من باقى أرجـاء الولاية (س . فـائق : المـماليك ، ص ٥١ ـ ٥٢).

إن مـوقع المدينة المدوّرة قـد حـددته القنوات القديمـة، وبخاصة قناة عـيسى وقناة الصـراة. ولا يـزال مـجـرى قناة عيـسى يعرف بالعيـساوى أو الداودى، ويمكن مشـاهدة القناة التى تنساب فى المدينة وتتبـعها حتى قناة الخـرّ، بيد أن الجـزء الأدنى منهـا قد أزيل. غـيـر أننا نعرف أن القنطـرة الرئيسيـة فى القرن الخـامس الهـجـرى (الحـادى عـشـر الميـلادى) كانـت عند مَشْـرَعـة الرَوَاية بجانب قناة عـيسى. وأن هذه المشـرعة كانت مقابلة لسوق الثلاثاء تحت قنطرة المأمون الحديثـة (ابن الجوزى: المنتظم، جـ٨، ص ١٦٩؛ الكاتب نفسـه: مناقب بغـداد، ص ٢٠؛ انظر Massignon: *Mission*، جـ٢، ص ١٠٤ ـ ١٠٥). ومـع ذلك فـإنى لجـأت إلـى اسـتـخـدام آلة «السپـكتروغراف» لعـمل مسح لمنـطقة بغـداد ووجدت أن مجـرى قناة عيـسى حـتى نهـر دجلة كمـا هو مـوضح على الخريطة (عند الشّـوّاكة الحديثـة) يتفق مع ما أشرت إليه فيما سبق.

وكـانت قناة الصراة تصب فى نهـر دجلة بالقرب مـن باب الشعيـر. ويقول ابن الفقـيه (مـخطوطة مشـهد) إن باب الشعيـر كان بالقرب من نهر الـشريعة الذى كانت تتوقف عنده المراكب القادمة من الموصل. ونهر الشريعـة المشار إليه لا يمكن أن يكون مـوضـعـه اليـوم إلا القمرية.

وكان الحـد الجنوبى للمدينة المدورة بالقـرب من قناة الـصـراة، عند ملتـقى هذه القناة بنـهـر دجلة. وكـانت قـرية سـونايا خـارج سـورهـا، بالقـرب من القـسم الشـمـالى [انظر ابن الجـوزى: المناقب، ص٢٤). وكـانـت هذه القـرية، على الأرجـح، فى مـوضـع المنطقـة الحاليـة، ومن ثم فإن المنطقـة هى الحد الشـرقى للمدينة المدورة التى كـانت لا تقع مبـاشرة على نهر دجلة. وقـد حدد أحمـد بن حنبل موقع مديـنة بغداد بين

قناة الصراة وباب التبن، وبهذا يرى أن خندق طاهر هو الحد الشمالى لها. وكان هذا الخندق يضم الحريم الطاهرى ولا يترك وراءه إلا قطيعة أم جعفر (الخطيب، ص ٧٩؛ المناقب، ص ٢٨). ولما كان جناح الحريم الطاهرى قد اكتسحت معظمه مياه نهر دجلة أثناء تغيير مجراه (كما يقول صاحب كتاب المراصد)، فإن حده لا يمكن أن يتجاوز خط عرض ٣٣ْ ٢٢َ شمالاً، ومن ثم فلا ريب أن الحد الشمالى للمدينة المدورة كان عند خط عرض ٣٣ْ ٢١َ.

وكان معسكر المهدى (الرصافة) يكاد يقابل المدينة المدورة، وكان حى الشماسية فى الجهة المقابلة لحى الحربية، بينما كان باب الشماسية يكاد يقابل باب قَطْربُّل (الإصطخرى، ص ٨٣؛ الطبرى، جـ٣، ص ١٥٧٦). وكانت الشماسية شمالى حى أبى حنيفة وشرقيه، وأسفل حى أبى حنيفة تقع مقبرة الخلفاء ويليها مسجد الرصافة. ويدل الحفر وتحليل التربة على أن هذه المقبرة كانت فوق النادى الرياضى الملكى السابق بقليل. وكان مسجد الرصافة على مسيرة نحو ميل شمالى جامع السلطان عند المخرم العليا التى لا يمكن أن تكون فوق العيواضية الحديثة، وعلى هذا فإن المسجد كان عند الحد الشمالى لساحة عنترة.

وكانت المستنصرية هى الحد الجنوبى للمخرم وبداية سوق الثلاثاء التى كانت تنتهى عند جامع الخلفاء (ويمكن اقتفاء أثرها بمئذنة سوق الغزل) وعلى هذا فإن القصور الملكية (حريم دار الخلافة) تبدأ وتمتد عبر القُرَيَّة - التى لا تزال تحتفظ باسمها - وتنتهى عند الرَبْض فى المُرَبَّعَة - التى لا تزال تحتفظ أيضاً باسمها، (انظر ابن جبير). وهذا يحدد موضع حريم دار الخلافة بين شارع السموأل تقريباً وجامع سيد سلطان على. وعند حفر أساسات المبنى الجديد لمصرف الرافدين، على مسيرة حوالى خمسين ياردة من شارع السموأل اصطدمت المعاول بمطبخ، يرجح أنه كان مطبخ دار الخلافة (الجهشيارى، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨، ص ١٨٩، ١٩٥؛ ابن الأثير، جـ١٠، ص٧٣؛ ياقوت، جـ٢، ص ٥٨٧؛ جـ٣، ص ١٩٥، انظر Massignon : *Mission* ص ٨٩؛ سومر،

جـ٢، ص١٩٧). وينطبق حد سور المستعين شرقاً على سدّ ناظم پاشا تقريباً كما يتضح من حفر أساسات المنازل الجديدة.

انظر الخريطة المرفقة

(١) الكاظمين

(٢) قطيعة أم جعفر

(٣) دجلة القديم

(٤) الحريم

(٥) حى الحربية

(٦) باب الشام

(٧) الخندق الطاهرى

(٨) المدينة المدورة

(٩) قصر ومسجد باب الذهب

(١٠) باب الكوفة

(١١) قناة الصراة

(١٢) حى الكرخ

(١٣) ربع الكرخ

(١٤) قناة عيسى

(١٥) المحول

(١٦) مدينة المنصور الحديثة

(١٧) باب البصرة

(١٨) الشماسية

(١٩) ربع أبى حنيفة

(٢٠) الرصافة

(٢١) سور المستعين

(٢٢) السد الشرقى

(٢٣) سد نديم باشا

(٢٤) المخرم

(٢٥) باب السلطان (الباب الشمالى)

(٢٦) سوق الثلاثاء

(٢٧) باب الخلافة

(٢٨) ربع الظفرية

(٢٩) باب الظفرية (الباب الوسطانى) (آق قاپى)

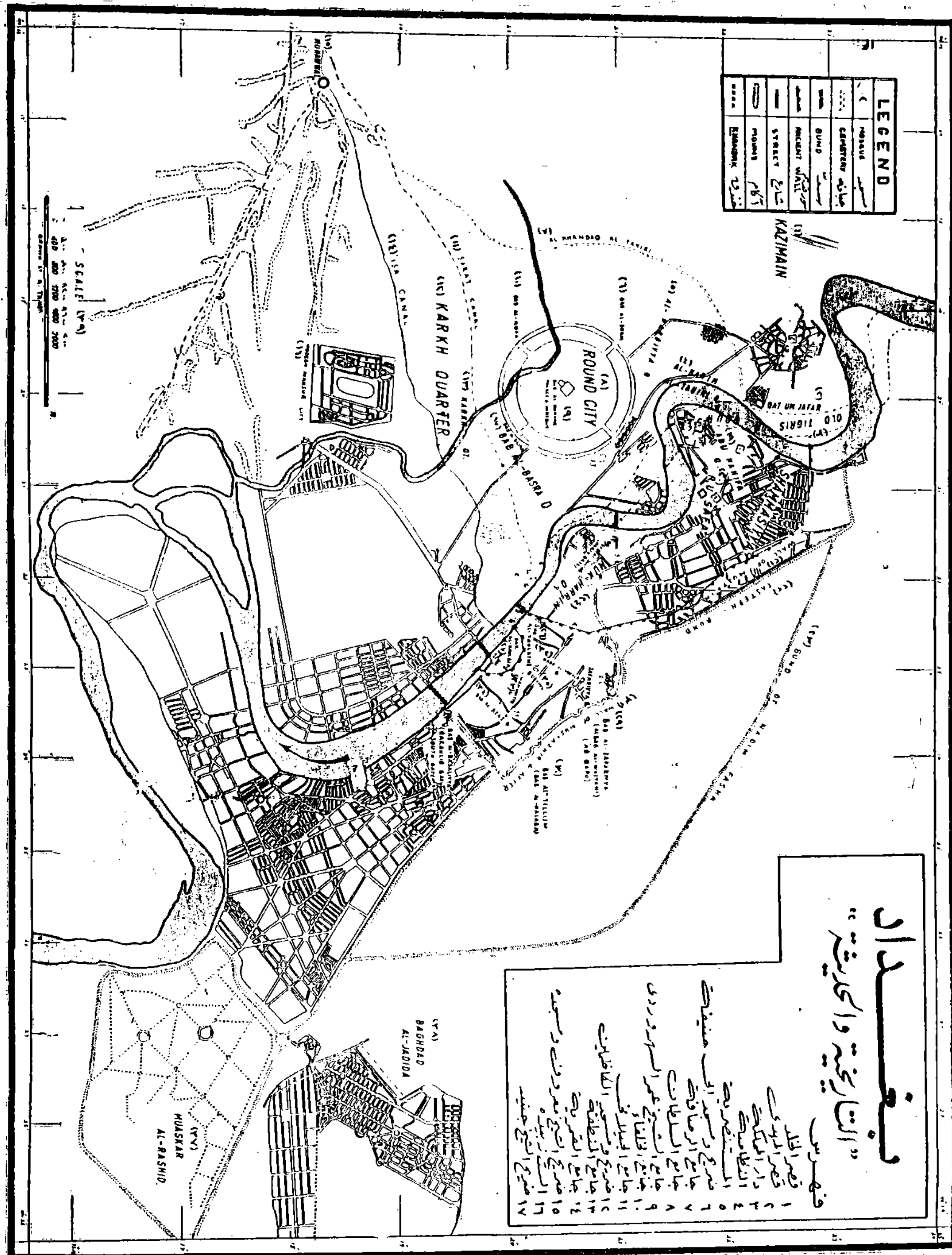
(٣٠) باب الطلسم (باب الحلبة)

(٣١) سور المستظهر وما بعده

(٣٢) قصر المعلى

(٣٣) المأمونية

(٣٤)باب الأزج


بغداد
"التاريخية والحديثة"
LEGEND
KAZIMAIN
ROUND CITY
KARKH QUARTER
OLD TIGRIS
BAGHDAD AL-JADIDA
MUASKAR AL-RASHID
SCALE

(٣٥) سوق الثلاثاء

(٣٦) باب البصلية (قرا نلق قاپى) (البوابة الجنوبية)

(٣٧) معسكر الرشيد

(٣٨) بغداد الجديدة

(٣٩) مقياس الرسم

صفر ٤٠٠ ٨٠٠ ١٢٠٠ ١٦٠٠ ٢٠٠٠

ويقدم لنا الرحالة الأوربيون فى هذا العهد بعض المعلومات عن بغداد. وينوه البعض بأن الأسوار بنيت ورممت فى عهود كثيرة مختلفة، وأن الأجزاء القديمة هى الأفضل (Buckingham : *Travels* ، سنة ١٨٢٧، ص٣٣٢؛ انظر Felix Jones : *Memoir* ص٣٠٩). وكانت المنطقة المحصورة داخل الأسوار (شرقاً) تبلغ مساحتها طبقاً لتقدير فيلكس جونز Felix Jones ٥٩١ فداناً (انظر Dr. Ives: *Journey* لندن سنة ١٧٧٨، ص ٢٠؛ Rousseau : *Description* ص ٥). ويبدو أن السور القائم على النهر قد أهمل وأن بيوتاً شيدت على الضفة (Olivier: *Voyage*، سنة ١٨٠٤، جـ٢، ص ٣٧٩). ولم يشغل أحد قسماً كبيراً من المدينة داخل الأسوار، وبخاصة فى الجانب الشرقى. أما القسم القريب من النهر فكان آهلاً بالسكان، ولكن حتى هناك كانت البساتين من الكثرة بحيث بدا هذا القسم كأنه مدينة تقوم وسط حرج من النخيل (Niebuhr، جـ٢، ص ٢٣٩؛ Buckingham،ص٣٧٣؛ Wellsted: *Travels*، سنة ١٨٤٠، جـ١، ص ٢٥٥). وكانت السراى فسيحة وفيها بساتين جميلة ومجهزة بأثاث ثمين (Rousseau، ص٦؛ Ker Porter، ص٢٦٣).

أما الجانب الغربى وهوالكرخ، فكان بمثابة ضاحية فيها بساتين عديدة. وكان فى مبدأ الأمر خالياً من وسائل الدفاع(Rousseau، ص ٥؛ Ives، ص٢٨) إلى أن جاء سليمان باشا فبنى السور الكبير وفيه أربعة أبواب: ـ باب الكاظم (شمالاً) وباب الشيخ معروف (غرباً)، وباب الحلَّة (فى الجنوب الغربى) وباب الكريمات (جنوباً). وكان طول الأسوار ٥,٨٠٠ ياردة. وتحيط بمنطقة مساحتها ٢٤٦ فداناً (F. Jones، ص٣٠٩). ووجد كر پورتر Ker Porter (سنة ١٨١٨) أنها

تضم حوانيت فى شوارع عديدة واسعة(Ker Porter، جـ٢، ص ٢٥٥؛ المنشئ البغدادى: الرحلة، ص٣١). وفضلاً عن ذلك فإن هذا الجانب لم يكن آهلا بالسكان مثل الجانب الشرقى، وكان يسكنه عادة عامة الناس (Niebuhr، جـ٢، ص ٢٤٤، Rousseau، ص ٤)، وكان عرض جسر القوارب ست أقدام؛ وعليه كان الناس يعبرون النهر أو يستخدمون القفف لعبوره (Ker Porter، جـ٢، ص ٢٥٥؛ Niebuhr، جـ٢، ص ٢٤٣؛ المنشئ البغدادى ص ٢٤٣). وزاد عدد السكان بالتدريج فى هذا العهد. ويقدر روسو Rousseau (حوالى عام١٨٠٠) عددهم بـ ٤٥,٠٠٠ نسمة، أما أوليڤيه فيرى أنهم ٨٠,٠٠٠ نسمة، بينما يذهب السكان إلى أن عددهم ١٠٠,٠٠٠ (Rousseau، ص ٨؛ Olivier، جـ٢، ص ٣٨٠)؛ ويقدر بكنجهام Buckingham (١٨١٦) أن عددهم يبلغ ٨٠,٠٠٠ نسمة (*Travels*، جـ٢، ص٣٨٠). أما كرپوترKer Porter (سنة ١٨١٨) فيرى أن العدد يبلغ ١٠٠,٠٠٠ نسمة (*Travels*، ص ٢٦٥). ويردد المنشئ البغدادى أصداء آراء محلية بقوله إنه كان فى بغداد ١٠٠,٠٠٠ بيت، منها ١,٥٠٠ بيت لليهود و ٨٠٠ للمسيحيين (الرحلة، ص ٢٤). وما ان يحل عام ١٨٣٠ حتى يصل التقدير ما بين ١٢٠,٠٠٠ ـ ١٥٠,٠٠٠ نسمة (Frazer، جـ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ Wellsted). وكان هناك خليط من الأجناس والملل . وكانت طبقة الموظفين من الأتراك (أو المماليك) أما التجار فكانوا أولاً من العرب، وكان هناك أعجام وكرد وبعض الهنود (Buckingham، ص ٣٨٧؛ Nie-buhr، جـ٢، ص ٢٥٠؛ Ker Porter، جـ٢، ص ٢٦٥؛ Wellsted، جـ١، ص ٢٥١). وكانت فى بغداد أسواق كثيرة، وبخاصة بالقرب من القنطرة، وكانت الأسواق الكبرى مغطاة بقباب من الآجر، أما بقية الأسواق فمغطاة بجذوع النخيل. وبها كثير من الخانات و٢٤ حماماً وخمس مدارس كبيرة وعشرون مسجداً كبيراً وكثير من المساجد الصغيرة (Buckingham، ص ٣٧٨ ـ ٩ ؛ Ives، ص ٢٧٣؛ المنشئ البغدادى، ص ٣١؛ Niebuhr، جـ٢، ص ٢٣٠، Well-

sted، جـ١، ص ٢٥٧؛ Olivier، جـ٢، ص ٣٨٢).

وكانت الطرقات ضيقة، ينتهى بعضها ببوابات تغلق فى الليل لحماية السكان. وكانت البيوت مرتفعة، فيها نوافذ قليلة تطل على الشوارع. ويتألف البيت فى الداخل من سلسلة من الحجرات تفضى إلى فناء داخلى مربع به بستان عادة. وكان الناس يلجأون إلى السراديب لاتقاء الحرارة فى الصيف، وإلى الأسطح المكشوفة للجلوس بعد العصر. وكانوا ينامون فوق السطح فى فصل الصيف (انظر Buckingham، ص ٣٨٠). ولم تخل بغداد من بعض الصناعات وبخاصة دباغة الجلود ونسيج القطن والحرير والأقمشة الصوفية (Rousseau، ص ٩ ـ١٠).

وكانت بغداد خاضعة مباشرة لحكم الأستانة من عام ١٨٣١ حتى نهاية العصر العثمانى. وحاول بعض الولاة أن يقوموا بإصلاحات. وكان محمد رشيد باشا (سنة ١٨٤٧) أول من حاول تحسين الأحوال الاقتصادية، فأنشأ شركة لشراء سفينتين للنقل تعملان بين بغداد والبصرة وأدى نجاحها إلى قيام مشروع بريطانى مماثل. وأسس نامق باشا (١٨٥٣) الدمير خانه التى كان فى استطاعتها إصلاح السفن (شيحه، ص ٥٤، ٥٨ ـ ٥٩؛ *Gazetteer*، جـ١، ص ١٣٦٠، ١٣٦٥ ـ ١٣٦٦، ١٣٧٢). وأدخل مدحت باشا (١٨٦٩ ـ ١٨٧٢) نظام «الولاية» الحديث. فكان للوالى معاون ومدير للشئون الخارجية ومأمون أو كاتب سر. وقسمت الولاية إلى سبع سناجق، يرأسها متصرفون، وكانت بغداد إحداها (*Gazetteer*، جـ١، ص ١٤٤٢، ١٤٤٧ ـ ١٤٤٨). وألغى المكوس المكروهة: الاحتساب (الرسم) على كل إنتاج يجلب إلى أسوار المدينة للبيع، والطالبية، وهى مكس كان يُفرض على أصحاب الحرف النهرية، و «خُمس حطب» أو ٢٠٪ على الوقود، و «روس أبكار» على دواليب الرى للزراعة، وحلت محلها ضريبة العُشْر على الإنتاج الزراعى (*Gazetteer*، جـ١، ص ١٤٤٢). وأنشأ مدحت عام ١٨٧٠ تراماً يصل بغداد بالكاظمية وظل يعمل

٧٠ عــاماً (على حـيدر مـدحت:Life ص ٥١). وأسس (عـــام ١٨٦٩) أول دار للنشر، وهى دار نشر الولاية، فى بغداد وأسس الزوراء وهى أول جريـدة تظهر فى العراق، وتنطق رسمياً باسم حكومة الولاية. واستـمرت تصـدر حتى شـهر مـارس عام ١٩١٧ جـريدة أسبـوعيـة (العزاوى، حـ٧ ، ص ٢٤١؛ على حـيدر مـــدحت : *Life of Midhat Pasha* ، لندن سنة ١٩٠٣ ، ص ٤٧ ومـــا بـعــدها ؛ طرازى : الصحافـة العربية ، حـ١، ص ٧٨؛ *Handbook of Mesopotamia*، حـ١ ، ص ٨١). ولم تكن فى بـغـداد مـدارس حديثـة اللهم إلا بضع مـدارس لبعـثات التبشـير الفرنسيـة . وأنشأ مدحت بين عامـى ١٨٦٩ و ١٨٧١ مدارس حديـثة ومدرسـة صناعية ومـدارس عسكرية رشدية وإعدادية ومدارس ملكية رشدية وإعــدادية (الـزوراء عــدد رقم ١٨٢؛ العزاوى، جـ٨، ص ٢١؛ سالنامه بغداد [١٩٠٠]، ص ٤٥٤؛ Chiha، ص ١٠٠ ـ ١٠٢). وهدم مـــدحت أســـوار المـدينة متـخذاً من ذلك خطوة أولى فى سـبيل إسباغ صفة العصرية عليها. وأكمل بناء السـراى التى بدأها نامق باشـا (Chiha، ص ٦٦).

واستمرت حـركة التعليم التى بدأها مدحت بعد إنتهاء حـكمه. وافتتحت أول مـدرسـة رشـدية لـلبنات عـام ١٨٩٩ (سالنامه، ص ١٣١٨). وافـتتحت أربع مدارس إبـتدائيـة عام ١٨٩٠ ومـدرسة لمعلمـى القـسم الابتــدائى عـام١٩٠٠ (سـالنامـه مـعارف، إسـتـانبـول سنة ١٩٠٠؛ س. فيـضى: نضال، ص ٥٨ ـ ٥٩). ومـــا إن حل عـام ١٩١٣ حـــتى كـانت فى الـعـراق ١٠٣ مـدارس: ٦٧ مدرسة ابتدائية، ٢٩ مدرسة رشدية، ٥ مدارس إعدادية، وكليـة واحدة هى كلية الشريعة (لغـة العرب، سنة ١٩١٣، ص ٣٣٥). وأنشئت خمس مطابع بين عامى ١٨٨٤ و ١٩٠٧. وظهـرت جــرائد فى بغداد بعد عــام ١٩٠٨، وعند حلول عام ١٩١٥ كانت هناك ٤٥ جريدة يصدرها أناس مختلفون.

وخلف مـدحت ولاة تعـاقـبـوا على الحكم فـتـرات قصـاراً، ولم ينجـز فى عـهـــدهم إلا القليل. وفـى عـام ١٨٨٦ فرض نظام الخدمة العسكرية الإجبارية

(على المسلمين فقط). وفى عام ١٨٧٩ افتتحت أخيراً المستشفى التى بناها مدحت (الزوراء، عدد رقم ٨١٠). وفى عام ١٩٠٢ أقيم جسر جديد من القوارب، اتساعه يكفى لمرور العربات، وبه مقهى على الجانب الجنوبى (الآلوسى، ص ٢٥؛ *Handbook*، حـ٢، ص ٣٧٤). وأرسلت بغداد ثلاثة نواب يمثلونها فى المجلس النيابى العثمانى (العزاوى، حـ٨، ص ١٦٥). وشيد ناظم باشا عام ١٩١٠ سداً يحيط بشرقى بغداد لحمايته من الفيضان (العزاوى، حـ٨، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١). وكان ناظم باشا آخر الولاة الأقوياء.

ولقد كان الوالى يرأس الإدارة، ويعاونه مجلس، يتألف حوالى نصفه من أعضاء منتخبين، ويعين الباقون (بحكم وظائفهم). وكان بين الأعضاء المنتخبين اثنان من غير المسلمين .. ويعاون الوالى قائم مقام (الزوراء، عدد رقم ١٣٦٩؛ سالنامه سنة ١٢٩٢هـ). وكانت بين الوظائف الهامة مديرية المعارف ومديرية الطابو، ومكتب التسجيل والمحاكم المدنية (سالنامه، سنة ١٣٠٠هـ، ص ٨٢ ـ ٩٦). وكانت بغداد، حتى عام ١٨٦٨، قصبة الإيالات الثلاث: الموصل والبصرة وبغداد. وانفصلت الموصل عام ١٨٦١، والبصرة عام ١٨٨٤، وأصبحت بغداد قصبة المتصرفليات الثلاث (Chiha : *Province*، ص ٨٥).

وترك الطاعون والفيضان عام ١٨٣١ آثارا مروعة فى بغداد. وأضحت معظم المنازل فى شرقى بغداد أطلالا خربة، وثلثا الأرض الفضاء المحصورة داخل الأسوار خالية، بينما كان معظم حى الكرخ خرابًا بلقعًا، وكان فى الأسوار القائمة على كلا الجانبين فجوات كبيرة نفذ منها الفيضان، وكانت المدينة فى حالة يرثى لها إذا قورنت بما كانت عليه أيام داود باشا (Frazer : *Travels*، جـ١، ص٢٦٩,٢٣٣-٢٣٤,٢٥٢).

ولاحظ سوثكيت Southgate (سنة ١٨٤٧) أن المدينة أخذت تفيق ببطء من هول الكارثة، وقدر عدد السكان بأربعين ألف نسمة، ولكنه رأى المدارس مهملة ولا تنفق مخصصاتها على الوجه الرشيد (Southgate :*Narrative*، مجلدان،

سنة ١٨٥١، ص١١,١٨٠,١٦٥-١٦٦، *Handbook of Mesopotamia*، جـ١، ص٨٠-٨١)، وعندما قام فليكس جونز Felix Jones بعمل مساحة لمدينة بغداد (١٨٥٣-١٨٥٤) كانت الأمور قدتحسنت، وهو يتحدث عن ٦٣ حيًا فى شرقى بغداد، و٢٥ حيًا فى الكرخ، معظمها لا تزال تحتفظ بأسمائها (*Memoir*، ص٣٣٩، أنظر Frazer، ص٢٣٣-٢٣٤).

وأخذ عدد السكان يزداد إزديادًا مطردًا بعد منتصف القرن التاسع عشر، وكانوا حوالى ٦٠,٠٠٠ نسمة عام ١٨٥٣ (Felix Jones، ص٣١٥، ٣٢٩). وقدر عدد الذكور من سكان بغداد عام ١٨٦٧بـ ٦٧,٢٧٣ (لغة العرب، سنة ١٩١٣)، وفى عام ١٨٧٧ قدر عددهم جميعًا بما يتراوح بين ٧٠و٨٠ ألفًا (Persian Gulf Gazetteer، ص ٨، Geary : *Through Astatic Turkey*، سنة ١٨٧٨، جـ١ ، ص ١٢٦) . وفى عام ١٨٩٠ قدر عددهم بما يتراوح بين ٨٠ ، ١٠٠ ألف Harris:*From Batum to Baghdad*، ص ٢٩٩؛Cowper: *Through Asiatic Turkey.* ص٢٧٠)، وقدر عددهم عام ١٩٠٠ بمائة ألف (Chiha :*Province*، ص١٦٥، انظر سالنامه، سنة ١٣٢٠هـ ص١٣٦-١٣٧,١٨١).

وفى تقدير آخر أن عددهم بلغ ١٤٠,٠٠٠ نسمة عام ١٩٠٤ (*Handbook of Mesopotamia*، جـ١، ص ٨٩)، وعند حلول عام ١٩١٨ بلغ عدد السكان ٢٠٠,٠٠٠ نسمة (*Handbook*، جـ٢، ص٣٣٤، الآلوسى: أخبار بغداد، ص٢٨٠- ٢٨١، انظر R.Coke بالنسبة لرقم١٨٠,٠٠٠ عام ١٩١٨، *Baghdad*، ص٢٩٨)، وتأثر الرحالة بخليط الأجناس الهائل واختلاف لغة الكلام، والحرية النادرة التى يتمتع بها غير المسلمين والتسامح العظيم السائد بين الجماهير(Jones، ص٣٣٩، Olivier، جـ٢، ص ٣٨٨-٣٨٩)، وترك هذا الخليط طابعه على اللهجة فى بغداد (عبد اللطيف: قاموس لهجة بغداد، مخطوطة).

ومهما يكن من شىء فإن اللغة العربية كانت هى اللغة الشائعة، وازداد السكان العرب بظهور عناصر قبلية (Geary: المصدر المذكور، جـ١، ص١٣٦,٢١٤). وكان الأهالى الذين

يتبعون ملة واحدة أو يمتون لجنس واحد يحتشدون عادة فى حى خاص (انظر F. Jones : *Memoir*، ص٣٣٩)، وكان الأتراك يحتلون الأحياء الشمالية من المدينة، على حين كان اليهود والمسيحيون يقيمون فى أحيائهم القديمة شمالى سوق الغزل وغربيه. ومعظم العجم يعيشون فى الجانب الغربى، أما سكان الكرخ فكانوا فى الغالب من العرب(*Memoir: F. Jones*، ص٣٣٩؛ *Persian Gulf*، ص ٩، ٧٩ ـ ٨٠ ، Handbook، جـ٢ ، ص ٣٨١، *Southgate*، جـ٢، ص١٨٢). وعلى الرغم من أن السكان الذين يعتنقون الأديان الثلاثة كانوا يتحدثون باللغة العربية فإن لهجاتهم كانت تختلف (لغة العرب، سنة١٩١١، ص٦٩-٧١).

وفى دورة القرن كانت لا تزال فيها بعض الصناعات، ومن المنسوجات فى بغداد، الأقمشة الحريرية والأقمشة القطنية، والأقمشة المصنوعةمن مزيج من الصوف والحرير، وأقمشة قطنية مخططة، وقماش قطنى خشن تصنع منه طيلسانات للرأس وعباءات وثياب خارجية للنساء، واشتهرت الأقمشة الحريرية فى بغداد بلونها وجودة صناعتها، وكانت هناك صناعة للصباغة ممتازة، وكانت دباغة الجلود من الصناعات الرئيسية، وفى حى المعظم نحو أربعين مدبغة، والنجارة وصناعة السيوف من الصناعات المتقدمة، وكان هناك مصنع حربى للنسيج(*Handbook*، جـ١، ص٢٣١، سالنامه سنة ١٣٠٠هـ ص١٣٦,٧٩).

وكانت أسواق بغداد إما مغطاة وإما مكشوفة مثل سوق الغزل، وفى رأس الجسر الشرقى كانت الساحة الرئيسية للتجارة فى أسواق السراى والميدان والشرجة وسوق القماش الذى أعاد داود باشا بناءه، وكانت فى بعض الأسواق حرف لها نقابات خاصة بها، وتسمى السوق عادة باسمها مثل سوق الصفافير (النحاسين) وسوق السراجين و سوق الصاغة وسوق الخفافين (صانعى الأحذية) إلخ. (أوليا چلبى ، جـ٤ ، ص ٢٢ ؛ *M.G.T.B*. جـ١، ص ٢٢ ـ ٢٣).

وكان هناك شارعان مهمان ، أحدهما يتجه من الباب الشمالى إلى

قرب القنطرة ، والآخر يسير من الباب الجنوبى إلى نهاية السوق الرئيسية . وفى عام ١٩١٥ كان الباب الشمالى يتصل بالباب الجنوبى بطريق يعرف باسم شارع الرشيد(*Handbook* جـ١، ص ٣٧٧؛ سالنامه سنة ١٣١٨هـ ص ٥٩٩ ـ ٦٠٠).

وحاول نامق پاشا عام ١٩٢٢ إصلاح بعض الشوارع (سالنامه سنة ١٣١٨هـ ، ص ٦٠). وحوّل سرّى پاشا سنة ١٣٠٧هـ (١٨٨٩م) الميدان إلى ساحة مكشوفة بها بستان (انظر سالنامه سنة ١٣٢١هـ ، ص ٧٦).

وأنشأ مدحت عام ١٢٨٥هـ (١٨٦٩م) مجلساً بلديا يختار أعضاؤه بطريق الانتخاب، وصدرت أوامر بتنظيف الشوارع . وأنشئت بلديات عام ١٨٧٩، وصدرت أوامر بتحقيق النظافة والنزح (الزوراء، أعداد رقم ٢٣١ ورقم ٨٧٨ ورقم ٨١٧ ورقم ١٧٧٤؛ لغة العرب ، جـ١ ، ص ١٧ ، سالنامه سنة ١٣٠٠هـ ، ص ١٣٦). وأدخلت الإضاءة بمصابيح الغاز وعهد بها إلى مقاول ، ولكن لم يحظ بالإضاءة فى الواقع إلا الشوارع التى يقيم بها سكان من علية القوم (الزوراء ، عدد رقم ٤٩٠ وعدد رقم ٨٣٧.

وكانت مدينة بغداد فى مستهل القرن العشرين تستوعب مساحة قدرها حوالى أربعة أميال مربعة. وبقايا سور المدينة على الجانب الشرقى الذى هدمه مدحت قد أصبح هو والنهر على شكل معين تقريبى طول ضلعه حوالى ميلين ومتوسط عرضه يزيد على الميل . وكان حوالى ثلث هذه المساحة خالياً أو تشغله مقابر أو أطلال ، وفى المنطقة الواقعة تجاه الجنوب أرض فضاء شاسعة تكسوها أحراج من النخيل . وبدأت الكرخ تنمو نحو منبع النهر أكثر مما تتجه نحو شرقى بغداد، ولكنها كانت أصغر فى الطول والعمق (*Handbook*, جـ٢ ، ص ٢٧٦). وفى عام ١٨٨٢ كان هناك ٣٠٣و١٦ بيتاً و ٦٠٠ خان و ٢١ حماماً و٤٦ مسجدا جامعاً و٣٦ مسجداً و ٣٤ مكتباً للأطفال و٢١ مدرسة دينية و١٨٤ مقهى و ٢٤٤ر٣ حانوتاً (سالنامه سنة ١٣٠٠ هـ ، ص ١٣٦). أما فى عام ١٨٨٤ فكانت الأرقام كما يلى : ٤٢٦ر١٦ بيتاً و ٢٠٥ خانات و٣٩ حماماً و

٩٣ مسجداً جامعاً و٤٢ مسجداً و ٣٦ مكتبا للأطفال (سالنامه سنة ١٣٠٢ هـ ، ص ٣٣٥).

وفى عام ١٩٠٣ كان فى بغداد ٤٠٠٠ حانوت و ٢٨٥ مقهى و ١٣٥ بستاناً و١٤٥ جامعاً و٦ مدارس أولية و ٨ مدارس لغير المسلمين و ٢٠ تكية و ١٢ حانوتاً للوراقين ، ومكتبة عامة، و٢٠ مكتباً للصبيان و٨ كنائس و٩ مدابغ ومصنع لصابون و١٢٩ ورشة للنسج و٢٢ مصنعاً للنسيج (سالنامه سنة ١٣٢١ هـ ، ص ١٧٩). وعند حلول عام ١٩٠٩ بلغ عدد المنازل ٩٠٫٠٠٠ منزل. وكانت هناك ثلاث مطابع خاصة و٦ كنائس و٦ معابد لليهود (سالنامه سنة ١٣٢٤هـ ، ص ٢٢٣).

ويصف شكرى الآلوسى ٤٤ مسجداً فى شرقى بغداد و١٨ مسجداً فى الكرخ (الآلوسى : مساجد ؛ Massignon : *Mission* جـ٢ ، ٦٣ ـ ٥).

وتتراوح درجة الحرارة فى بغداد بين ١١٤° و ١٢١° فهرنهيت فى الصيف وبين ٢٦° و ٣١° فهرنهيت فى الشتاء ، ولكنها ترتفع أحياناً إلى ١٢٣° فهرنهيت فى الصيف ، ويهبط إلى ٢٠° فهرنهيت فى الشتاء.

وأنجبت بغداد بعض الشعراء البارزين إبان العصر العثمانى مثل فضولى، وذهنى، وأخرس ، وعبد الباقى العمرى، كما أنجبت مؤرخين مثل مرتضى ، وغُرابى، ومحمود شكرى الآلوسى ، وفقهاء مثل عبد الله السويدى وأبى الثنا الآلوسى (انظر الآلوسى: المسك الأذفر ، بغداد سنة ١٩٣٠).

وقد تغيرت بغداد الحديثة إلى حد كبير وبخاصة منذ الثلاثينات ، فقد اتسعت رقعتها لتتصل بالأعظمية والكاظمية من جهة الشمال ، وبالشاطىء الشرقى من جهة الشرق ، وبثنية نهر دجلة العظيمة من جهة الجنوب ، وبالمطار المدنى والضواحى القريبة مثل مدينتى المنصور والمأمون . وهناك ٧٦ حياً فى الكرخ والرصافة و ٨ أحياء فى الأعظمية، و٤ فى كَرَّدْ الشرقية و ٦ فى الكاظمين (Sousa: *At-las of Baghdad*، ص ٢١ ـ ٢٥). وكان

عدد سكان مدينة بغداد ٧٣٣ر٤٦٦ نسمة سنة ١٩٤٧ ، وقد ارتفع الرقم إلى ٠٠٠ر ٧٣٥ عند حلول عام ١٩٥٧.

وهجرت طرز البناء التقليدية وحلت محلها مبان على الطرز العصرية فى مناطق وراء المدينة القديمة، على حين تتغير الأقسام القديمة شيئاً فشيئاً . وقد زال جسر القوارب وشيدت أربع قناطر دائمة.

والأخذ بالأساليب العصرية ، من الناحية المادية والاجتماعية ، يسير بخطى أسرع من أن نحصيها هنا.

المصادر :

لقد ذكرت المصادر فى صلب المادة. وعلاوة على الكتب الكبرى للمؤرخين أمثال الطبرى والمسعودى واليعقوبى وابن الأثير ، والجغرافيين مثل ابن رسته وابن الفقيه (مخطوطات مشهد) وابن حوقل واليعقوبى والمقدسى وياقوت، وكتابى مراصد الاطلاع وحدود العالم والمستوفى، والرحالة أمثال ابن جبير وابن بطوطه وبنيامين التطيلى Benjamin of Tudela، نرى لزاماً علينا أن نذكر المصادر التالية:

(١) ابن الساعى : الجامع المختصر ، طبعة مصطفى جواد، بغداد سنة ١٩٣٤.

(٢) ابن الجوزى : مناقب بغداد ، بغداد سنة ١٩٢١.

(٣) الكاتب نفسه : المنتظم، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٥٧ ـ ١٣٥٩ هـ.

(٤) مسكويه: تجارب الأمم، مجلدات ١ ـ٧ (نشره وترجمه أمدروز وماركوليوث Amedroz and Margoliouth، سنة ١٩٢٠ ـ ١٩٢١).

(٥) سهراب : عجائب الأقاليم السبعة ، طبعة هانز ڤون مزيك Hans von Mzik، ليبسك سنة ١٩٣٠.

(٦) الشابشتى : كتاب الديارات ، طبعة كوركيس عواد، بغداد سنة ١٩٥١.

(٧) هلال الصابى : رسوم دار الخلافة ، مديرية الآثار ، المكتبة ، مخطوطة رقم ٢٩٠٠ .

(٨) ابن الفوطى : الحوادث الجامعة، طبعة مصطفى جواد، بغداد سنة ١٣٥١هـ .

(٩) الصولى : : أخبار الراضى والمتقى بالله ، القاهرة سنة ١٩٣٥.

(١٠) التنوخى : نشوار المحاضرة ، مجلد ١ ، القاهرة سنة ١٩٢١؛ مجلد ٨، دمشق سنة ١٩٣٠.

(١١) م . س . الآلوسى : المسك الأذفر ، جـ١ ، بغداد سنة ١٩٣٠.

(١٢) أوليا چلبى : سياحت نامه ، مجلد ٤ ، الآستانة سنة ١٣١٤ هـ .

(١٣) المنشئ البغدادى : الرحلة، ترجمة عباس عزاوى ، بغداد سنة ١٩٤٨.

(١٤) سالنامات بغداد عن الأعوام ١٢٩٩ و ١٣٠٠ هـ ، ١٣٠١ هـ ، ١٣١٢ هـ ، ١٣١٧ هـ ١٣١٨هـ ١٣٢١ هـ ١٣٢٤هـ

(١٥) W.B. Harris : *From Batum to Baghdad* ، إدنبرة سنة ١٨٩٦ .

(١٦) الحسينى : أخبار الدولة السلجوقية ، طبعة محمد إقبال ، لاهور سنة ١٩٣٣.

(١٧) Chiha: *La Province de Baghdad* القاهرة حوالى عام ١٩٠٠ .

(١٨) حاجى خليفة: جهاننما ، الآستانة سنة ١١٤٥هـ

(١٩) يس العمرى : غرائب الأثر ، نشرة م . س . جليلى ، الموصل سنة ١٩٤٠.

(٢٠) عباس العزاوى : تأريخ العراق بين احتلالين ، ٨ مجلدات ، بغداد سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٥٨.

(٢١) عثمان بن سند البصرى: مطالع السعود فى أخبار الوالى داود، «مديرية الآثار» المكتبة، مخطوطة رقم٢٣٣ (اختصره١هـ مدنى، القاهرة سنة ١٣٧١هـ).

(٢٢) سلمان فائق: تأريخ المماليك فى بغداد (مخطوطة، بمكتبة مديرية الآثار رقم ١٢٢٧)

(٢٣) سلمان فائق: حروب الإيرانيين فى العراق (مكتبة مديرية الآثار ببغداد رقم ١٩٥٢).

(٢٤) حديقة الزوراء، اختصره عبد الرحمن السهروردى (مخطوطة).

(٢٥) عبد الرحمن السهروردى: نزهة الأدباء فى تراجم علماء ووزراء بغداد (مخطوطة).

(٢٦) أ.م. الكرملى: الفوز بالمراد فى تأريخ بغداد، سنة ١٣٢٩هـ.

(٢٧) فريدون بك: منشآت السلاطين، إستانبول سنة ١٢٧٤هـ.

(٢٨) كاتب چلبى: فذلكه، جـ٢، إستانبول سنة ١٢٩٧هـ.

(٢٩) مرتضى: كلشن خلفا.

(٣٠) محمد أمين: بغداد وصون حادثه ضياعى: إستانبول سنة ١٣٣٨-١٣٤١هـ.

(٣١) جودت پاشا: تأريخ، إستانبول، الطبعة الثانية سنة ١٣٠١-١٣٠٩.

(٣٢) الأزدى: حكاية أبى القاسم البغدادى، طبعة أ.متز *A.Mez*، هيدلبرغ سنة ١٩٠٢.

(٣٣) الزوراء (الجريدة الرسمية، مكتبة مديرية الآثار).

(٣٤) أ. ق. شهربانى: تذكرة الشعراء، طبعة أ.م. الكرملى، بغداد سنة ١٩٣٦.

(٣٥) الألوسى: مساجد بغداد، بغداد سنة ١٣٤٦هـ.

(٣٦) ابن طيفور: تأريخ بغداد، جـ٦ ليپسك سنة ١٩٠٨.

(٣٧) CL. Huart: *Histoire de Baghdad dans les temps modernes*، پاريس سنة ١٩٠٤.

(٣٨) J. R. Wellsted: *Travels in the city of the Caliphs*، مجلدان، لندن سنة ١٨٤٠.

(٣٩) Rousseau: *Description du Pachalik de Baghdad*، پاريس سنة ١٨٠٩.

(٤٠) Sarre and Herzfeld: *Archaeologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet* برلين سنة ١٩٠٠.

(٤١) Rev H. Southgate: *Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*، مجلدان، لندن ١٨٥٠.

(٤٢) M. de Thevenoi: *Relation d'un Voyage fait au Levanti* مجلدان.

(٤٣) J.S. Buchkingham: *Travels in Mesopotamia:* لندن سنة ١٨٢٧.

(٤٤) Felix Jones: *Memoir on Baghdad:* بومباى سنة ١٨٥٧.

(٤٥) C. Niebuhr : Voyage en Arabie، مجلد٢، سنة ١٧٨٠.

(٤٦) Ker Porter : Travels in Syria, Persia Armenia, Ancient Babylonia مجلدان، لندن سنة ١٨١٧-١٨٢٠.

(٤٧) J. G. Lorimer : Gazetteer of the persian Gulf: مجلد١، جـ١,٢، كلكتة سنة ١٩٢٥.

(٤٨) Handbook of Mesopotamia أربع مجلدات لندن سنة ١٩١٧.

(٤٩) Olivier : Voyages، مجلدان، باريس سنة ١٨٠٤.

(٥٠) S.H. Longrigg : Four centuries of Modern Iraq أكسفورد سنة ١٩٢٥.

(٥١) Reallexikon der Assyriologie، برلين سنة ١٩٢٨.

(٥٢) L. Mossignon : Mission en Mesopotamie مجلد٢، القاهرة سنة ١٩١٢.

(٥٣) E. Ives : Journey from persia to Baghdad، لندن سنة ١٧٧٨

(٥٤) خريطة المجمع العلمى العراقى، رسمها A. Sousa وم. جواد مع دليلها المفصل، بغداد سنة ١٩٥٨.

(٥٥) G. Le Strange : Baghdad during the Abbaside Caliphate، أكسفورد سنة ١٩٢٤.

(٥٦) R. Levy : A Baghdad Chronicle: كمبردج سنة ١٩٢٩.

(٥٧) A. Abel : Les Marchés de Baghdad Bulletin de la Société Belge d` Etudes géographiques سنة ١٩٤٩، ص١٤٨-١٦٤.

(٥٨) D.S. Sassoon : History of the Jews in Baghdad، لتشورث سنة ١٩٤٩.

(٥٩) إسلام أنسيكلوپيدياسى، مادة بغداد (بقلم. م . جاويد بايصون).

(٦٠) R. Coke : Baghdad the City of Peace، لندن سنة ١٩٢٧.

(٦١) M. Streck : Die Alte Landschaft Babylonien . ، جـ١، ليدن سنة ١٩٠٠

(٦٢) A. Sousa : Atlas Baghdad ، بغداد سنة ١٩٥٢.

د. يونس [عبد العزيز الدورى A.A. Duri]

بغداد خاتون

«بغداد خاتون»: ابنة أمير الأمراء الأمير چوبان، وابنة أخت الحاكم الإيلخانى لبلاد فارس أبى سعيد (حكم من سنة ٧١٧-٧٣٦هـ ١٣١٧-١٣٣٥م) وزوجة الأمير حسن الجلائرى الذى اشتهر بالشيخ حسن بزرك، تزوجته سنة ٧٢٣هـ (١٣٢٣م)، وفى سنة ١٣٢٥م استشهد أبو سعيد بسابقة هى «ياسا چنكيز خان» وحاول أن يجبر الشيخ حسن على تطليق بغداد خاتون حتى يتزوجها هو نفسه، ولكن الأمير چوبان أحبط هذا المسعى، وفى أكتوبر أو نوفمبر سنة ١٣٢٧م قتل الأمير چوبان غيلة فى هراة على يد غياث الدين الكرتى، وكان ذلك بتحريض من أبى سعيد، وهنالك استطاع أبو سعيد أن يحقق مسعاه بالزواج من بغداد خاتون، وأصبحت لهذه السيدة مكانة ذات سلطان عظيم ومنحت لقب خداوند كار (ومعنى اللقب سلطان). وفى سنة ٧٣٢هـ (١٣٣١-١٣٣٢م) إتهم الشيخ حسن بالتآمر مع زوجته السابقة بغداد خاتون على قتل أبى سعيد، ومن ثم دبت الوحشة بين أبى سعيد وبغداد خاتون، ثم استعادت حظوتها عنده فى العام التالى حين ثبت أن هذه التهمة كانت باطلة وفى سنة ٧٣٤هـ (١٣٣٣ - ١٣٣٤م) تزوج أبو سعيد دلشاد خاتون ابنة أخت بغداد خاتون. فأثار ذلك غيرة بغداد خاتون، فلما توفى أبو سعيد فجأة فى الثالث عشر من ربيع الثانى سنة ٧٣٦هـ (٣٠ نوفمبر سنة ١٣٣٥م) إشتبه فى أن تكون بغداد خاتون قد سمته فقتلها الأمراء، وثمة رواية أخرى تقول إنها قتلت لأنها كانت تتراسل مع أوزبك خان القبيلة الذهبية وأغرته بغزو بلاد فارس

المصادر:

(١) حافظ أبرو: ذيل جامع التواريخ الرشيدى، طبعة بيانى، طهران سنة ١٣١٧هـ- ١٩٣٨م، الفهرس.

(٢) ابن بطوطة، طبعة *Dfremery & Sanguinetti*، باريس سنة ١٨٥٤، جـ٢، ص١١٧ وما بعدها

(٣) تاريخ شيخ أويس، طبعة *J.B. van Loon*، لاهاى سنة ١٩٥٤، ص٥٧، ٥٩

(٤) C. D'Ohsson: *Histoire des Mongols* لاهاى وأمستردام، سنة ١٨٣٥، جـ٤، ص٦٦٧ وما بعدها، ٧١٤، ٧٢٠

(٥) H. Howarth: *History of the Mongols* ، لندن سنة ١٨٧٦-١٨٨٨، جـ٣، ص٦٠٥ وما بعدها، ٦٢٢ وما بعدها

(٦) عباس العزاوى: تاريخ العراق، بغداد سنة ١٩٣٥، ص٤٩٣-٤٩٦، والفهرس

(٧) B. spuler: *Die Mongolen in Iran*، الطبعة الثانية، برلين سنة ١٩٥٥، الفهرس

خورشيد [ساقورى R. M. savory]

البغوى

أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفَرّاء: مؤلف عربى وفقيه شافعى وحجةفى الحديث ومن أصحاب التفاسير، ولقبّ أيضاً بمحيى السنة وركن الدين. ولد فى بغَ أو بَغْشُور من أعمال خراسان (ياقوت، جـ ١، ص ٦٩٥). ودرس فى مَرْو الروذ على القاضى أبى على الحسين بن محمد بن أحمد المروذى، ولم يغادر هذه المدينة التى اتخذ منها وطناً ثانياً له، وتوفى بها بعد أن نيف على الثمانين فى شوال عام ٥١٦ هـ (ديسمبر ١١٢٢م) وتقول روايات أخرى إن وفاته كانت فى شوال عام ٥١٠ هـ (فبراير ١١١٧م). وللبغوى مجموعة من الفتاوى لم تصل إلينا ضمنها فتاوى شحْه: وقد كتب أيضاً موجزاً فى الفقه سماه «التهذيب فى الفروع» (انظر فهرست دار الكتب المصرية، جـ ٣، ٢١٢). وطبع تفسيره المسمى «معالم التنزيل» على الحجر ببلاد فارس فى أربعة مجلدات، ولم يذكر مكان الطبع أو تاريخه. وطبع أيضاً فى بومباى فى مجلدين عام ١٣٠٩ هـ (١٨٩١م) وكان نصيبه الرواج والانتشار.

وجمع البغوى الأحاديث النبوية كلها فى كتابه «شرح السنة» (Ahlwardt: *Verzeichms der arab. Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin*، رقم ١٢٩٥ - ١٩٢٦). وترجع شهرته فى العالم الإسلامى إلى مصنفه فى الحديث المعروف «مصابيح السنة» وقد جمعه من كتب السنة السبعة الصحيحة، وبوبه على أبواب، وقسم الأحاديث فى

كل باب إلى ثلاث طبقات: صحيحة أخذها من البخارى ومسلم، وحسنة أخذها من السنن، وغريبة وضعيفة(١)، وطبع هذا المصنف بالقاهرة عام ١٢٩٤ هـ (١٨٧٧م) فى مجلدين، ثم طبع عام ١٣١٨ هـ (١٩٠٠م) وجاء محمد بن عبدالله الخطيب التبريزى فرتب هذا المصنف ترتيباً جديداً وأتمه عام ٧٣٧ هـ (١٣٣٦م) وسماه «مشكاة المصابيح». وهو الآن كثير الذيوع لشموله وسهولة ترتيبه. إذ أنه يمد المسلم القليل الحظ من العلم بمجاميع الحديث القديمة متحاشياً الإسناد الكثير المتعب مع توخى الإرشاد وتجنب التعالم (J.Goldziher: *Muhammed studien* جـ ٢، ص ٢٧٠، ٢٧١) وطبع هذا الكتاب عدة مرات فى دلهى وبومباى وكلكتة وكاسان ، وطبع على الحجر بسانت بطرسبرغ عام ١٨٨٩ ـ ١٨٩٩ م فى مجلدين، ونقله إلى الإنكليزية A.N. Matthews، كلكتة عام ١٨٠٩ م.

وألف التبريزى «كتاب أسماء المشكاة» وهو تراجم للرجال المذكورين فى «المشكاة» وأتمه فى ٢٠ رجب سنة ٧٤٠ هـ (٢٢ يناير عام ١٣٤٠م)؛انظر Nicholson فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، سنة ١٨٩٩ م. ص ٩١٠).

ونذكر من بين شروح هذا الكتاب شرح ابن حجر الهيتمى المتوفى عام ٩٧٤ هـ (١٥٦٦م) الذى طبع بالقاهرة عام ١٣٠٩ هـ (١٨٩١م) فى خمسة مجلدات (٢). وشرحه بالفارسية عبدالحق الدهلوى المتوفى عام ١٠٥٢ هـ (١٦٤٢م) وطبع هذا الشرح فى كلكتة وشنسورة عام ١٢٥١ ـ ١٢٥٩ هـ (١٨٣٥ ـ ١٨٤٣م).

المصادر:

(١) ابن خلكان، بولاق سنة ١٢٩٩ هـ، رقم ١٧٧، طبعة فستنفلد ١٨٤

(٢) السبكى: طبقات الشافعية، طبعة القاهرة عام ١٣٢٤ جـ ٤، ص ٢١٤ ـ ٢١٧

(٣) السيوطى: طبقات المفسرين، طبعة Meursinge، ص ١٢، رقم ٣٤

(٥) Brockelmann: *Gesch.edr arab. Lit* جـ ١، ص ٣٦٣.

[C. Brockelmann بروكلمان]

تعليق على مادة «البغوى»

(١) ليس هذا النقل مطابقاً بالدقة لصنيع البغوى فى المصابيح، لأنه قسم أحاديث الكتاب فى كل باب إلى قسمين فقط: صحاح وحسان، ثم قال فى الحسان: «وأكثرها صحاح بنقل العدل عن العدل، غير أنها لم تبلغ غاية شرط الشيخين فى علو الدرجة» من صحة الإسناد إذ أكثر الأحكام ثبوتها بطريق حسن. وما كان فيها من ضعيف أو غريب أشرت إليه». فيفهم من هذا أنه لم يجعل قسماً خاصاً للغريب والضعيف، بل هو داخل قسم (الحسان) عنده، وأن الغرابة والضعف ليسا إلى الدرجة التى تمنع الأخذ بما ذكره فى الحسان.ثم هذا التقسيم للبغوى اصطلاح خاص به، ليس موافقاً لمصطلح أهل الحديث ، بل هو اصطلاح غير صواب، لأنه يخلط الأمر على القارئ، فإن كثير من كتب السنن الثلاث التى أخذ منها الحسان ـ وهى أبو داود والترمذى والنسائى ـ أحاديث صحيحة جداً، لا تقل فى الصحة عن درجة ما اتفق عليه البخارى ومسلم، وقد انتقد كثير من المتقدمين صنيع البغوى هذا وآبانوا عن خطئه، وإن كان اصطلاحاً خاصاً به.

(٢) هذا غلط من الأستاذ المستشرق بروكلمان » ويظهر أنه سها عن النقل، إذ أن شرح ابن حجر الهيتمى على مشكاة المصابيح مجلد واحد فقط، واسمه (فتح الإله فى شرح المشكاة)، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية (رقم ٣٥٤ حديث) ولم يطبع قط فيما نعلم، لافى مصر ولا فى غيرها. أما المطبوع فى مصر سنة ١٣٠٩ فى خمسة مجلدات فهو (مرقاة المفاتيح لمشكاة المصابيح) تأليف العلامة ملا على ابن سلطان محمد الهروى القارى المتوفى بمكة فى شوال سنة ١٠١٤ هـ (فبراير سنة ١٦٠٦ م) وهو شرح نفيس معروف، وقد أدرك العلامة بروكلمان غلطه هذا فأصلحه فى الملحق الأخير لكتابه فى تاريخ آداب العرب الصادر فى العام الماضى، وقد أطلعنى عليه بعض الإخوان العارفين باللغة الألمانية.

أحمد محمد شاكر.

بقى بن مخلد

أبو عبدالرحمن: محدث ومفسر مشهور من قرطبة، ولعله من أصل مسيحى، ولد سنة ٢٠١ هـ (٨١٧م) وتوفى سنة ٢٧٦ هـ (٨٨٩م) .وقد زار بقى ـ مثل الكثيرين من مسلمى الأندلس ـ أهم حواضر المشرق حيث أم مجالس أكبر فقهاء المذاهب وخاصة ابن حنبل. ولما عاد بقى إلى قرطبة أظهر من استقلال الرأى فى مسائل العقائد (عده البعض شافعياً وقيل إنه هو الذى أدخل مبادىء المذهب الظاهرى فى الأندلس) والمعارضة للتقليد حتى إنه لم يلبث أن وجد فقهاء المالكية ينظرون إليه فى عداء، بل هو قد أوشك أن يحكم عليه بالموت بتهمة الزندقة، وإنما يدين بنجاته إلى تدخل الأمير محمد الأول (٢٣٨ ـ ٢٧٣ هـ = ٨٥٢ ـ ٨٨٦م الذى أباح له أن يلقى فى حرية تعاليمه المنتقاة من المذاهب المختلفة.

وأهم كتبه، وكلها مفقودة، تفسير للقرآن الكريم عده ابن حزم أعلى مرتبة من تفسير الطبرى، و «مسند» صنف فيه الأحاديث بحسب موضوعاتها تحت أسماء الصحابة الذين رووها ورتب هذه الأسماء بحسب الترتيب الهجائى.

وبقىٌ الذى كتب ترجمته الأمير عبدالله الزاهد ـ قد اشتهر فى آخر حياته بالتقوى التى تكاد تبلغ مبلغ الولاية، ويعده ابن حزم فى ميدان الحديث، نظيراً للبخارى وغيره من أعلام المحدثين.

المصادر:

(١) ابن بشكوال:، رقم ٢٧٧

(٢) الضبى، رقم ٥٨٤

(٣) ابن الفرضى رقم ٢٨١

(٤) ابن عساكر تاريخ دمشق، جـ ٣، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٢

(٥) ابن حزم: الرسالة (الترجمة الفرنسية بقلم Pellat فى *Al-Andalus*، سنة ١٩٥٤، الفصلان ١٧، ٣٥

(٦) ابن عذارى: البيان، جـ ٢، ص ١١٢ وما بعدها

(٧) النبهى: مرتبة، فى مواضع مختلفة

(٨) الخشنى: القضاة، الفهرس

(٩) المقرّى: Analectes، الفهرس

(١٠) Coldziher :I. Studien Muh جـ ٢ص، ٢٦٠

(١١) الكاتب نفسه: zahinten ص ١١٥

(١٢) M-Asin palacios: Abenmasarra y su escuela ص ٢٩، تعليق ٤١٢

(١٣) E.Lévi-Provençal: Hist. Esp Mus.، الفهرس.

(١٤) Brockelmann القسم ١، ص ٢٧١، والإشـــــارات الواردة فـى H. Laousti: La profssion de fai d'ibn Batta، دمــــــشــق سنـة ١٩٥٨، ٢٠، التعليق.

خورشيد [بلا Ch. pellat]

البكرى

أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن محمد، ويبدو أن هذا هو الصيغة التى تحظى بأكبر قدر من القبول لاسم المؤلف المزعوم أو الراوى الأخير للقصص التاريخية التى تتناول السنوات الأولى للإسلام والذى ينسب إليه أيضاً فضل تأليف مولد وسيرة قصصية لحياة محمد [ﷺ]. وترد أقدم سيرة خُصّ بها فى كتاب للذهبى يسمى الميزان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥، جـ ١، ص ٥٣). ويتحدث الذهبى ساخطاً عن البكرى ويصفه بأنه كاذب وملفق لقصص غير حقيقية تضمها كتب ميسورة عند الوراقين (والمظنون أنها تلقى رواجاً كبيراً). وإذا نظرنا بعين الاعتبارإلى المزيد من الحقائق التى تقول إن مخطوطاً لأحد مصنفاته (Vatican Borg رقم ١٢٥) يرجع إلى عام ٦٩٤ هـ (١٢٩٥م) وأن الكتّاب الذين أدركوا أواخر القرن الثالث عشر الميلادى استشهد بهم فى سيرة النبى (Ahlwardt: Verzeichniss der Arab. Hss.... Zu Berlin، رقم ٩٦٢٤) فإن البكرى يكون قد عاش فيما يبدو فى النصف الأخير من القرن الثالث عشر. وإذا كان هذا الاستنتاج يجب أن يظل حالياً موضوعاً للتأمل العميق فإنه لايوجد دليل مقنع يدعو إلى الشك فى الصفة التاريخية لشخصية البكرى التى

لاتستقر على قرار. وإذا كان لقب «الواعظ البصرى» الذى كان يلقب به بين حين وآخر، يمكن الوثوق به فإنه كان يحيا حياة ناشطة فى العراق.

وليس من المحقق بحال أن جميع المصنفات المنسوبة إلى البكرى ترد إلى كاتب واحد بعينه. مثال ذلك أن سيرة النبى [ﷺ] تستشهد بأسماء حقيقية وكتّاب حقيقيين، بينما المصنفات الأخرى غامضة ومضطربة فى إشاراتها إلى المصادر، وهى تؤثر الأسماء المختلفة فى الحالات النادرة التى تذكر فيها أسماء الرواة، وفضلا عن هذا فالظاهر أن السيرة لم تكن معروفة بعد آنئذ للذهبى، وهناك إشارة إليها أضافها ابن حجر (فى كتابه اللسان، جـ ١، ص ٢٠٢) فى السيرة التى نقلها عن الذهبى. ولم يتيسر بعد تقصى العلاقة بين المصنفات المختلفة أو بين النسخ المهذبة، ولكى نصل إلى نتائج سليمة لابد أن ندرس كل المخطوطات العديدة المحفوظة فى مكتبات مشتتة تشتتاً كبيراً.

المصادر:

تبدأ معرفة الناس بالبكرى فى الغرب بما كتبه L. Marracci

(١) انظر: C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti*، جـ ٢، ص ١١٥.

(٢) وانظر علاوة على هذا *R. Paret*: *Die Legendaere Maghazi-Literatur* توبنكن سنة ١٩٣٠، ص ١٥٥ - ١٥٨.

(٣) Brockelmann، جـ ١، ص ٤٤٥.

(٤) بروكلمان، قسم ١، ص ٦١٦ (وهو أساسى فى هذا الموضوع ولكن به أخطاء عدة شوهته).

(٥) فتوى تحرم قراءة السيرة التى كتبها للنبىﷺ، أصدرها ابن حجر الهيثمى: الفتاوى الحديثة، القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٤م، ص ١١٦.

وانظر علاوة على ذلك كتب المغازى والتاريخ

آدم [ف. روزنتال F. Rosenthal]

+ «**البَكْرى**» بن أبى السرور: اسم يطلق علي مؤرخين عربيين من الأسرة المصرية المشهورة التى تضم شيوخ الطريقة البكرية (من الشاذلية) محمد بن

على الصديقى المصرى، المتوفى عام ١٠٢٨ هـ (١٦١٩م). وتضم مصنفاته علاوة على تاريخ عام فى جزءين (عيون الأخبار، ونزهة الأبصار، وهو مختصر أيضاً فى كتاب بعنوان تحفة [أو تذكرة] الظرفاء) تواريخ عدة عن الأتراك العثمانيين (فيض المنان، والدرر الأثمان فى أصل منبع آل عثمان، والمنح الرحمانية، مع ذيل عن مصر عنوانه اللطائف الربانية) وتاريخ عن الفتح العثمانى لمصر (الفتوحات العثمانية) ومصنف عن محاولة قام بها محمد باشا والى مصر عام ١٠١٧ هـ (١٦٠٨ - ١٦٠٩م) لإلغاء ضريبة تسمى حق الطريق (التفريج الكبرى فى دفع [أورفع] الطلبة).

المصادر:

(١) Brockelmann، جـ ٢، ص ٣٨٨.

(٢)بروكلمان قسم ٢، ص ٤١٢.

(٣) Wuestenfeld *Geschichtsschrei-ber*، رقم ٥٥٢.

(٤) Babinger: ص ١٤٧.

(٥) حاجى خليفة، طبعة فلوكل *Fluegel* تعليقات أرقام ٢٦١٩، ٤٩٨١، ٨٤٥٨، ٩٣٢٥، ١٣١٥٢.

(٦) إسماعيل باشا بغدادى: هداية العارفين إستانبول سنة ١٩٥٥، جـ ٢، ص ٢١٦.

وبالنسبة لأبيه أبى السرور (المتوفى عام ١٠٠٧ هـ = ١٥٩٨ - ١٥٩٩م) انظر المحبى: خلاصة الأثر، جـ ١، ص ١١٧.

٢ - محمد بن محمد بن أبى السرور، شمس الدين أبو عبد الله، ابن المؤرخ السابق، ولد حوالى عام ١٠٠٥ هـ (١٥٩٦م) وتوفى حوالى عام ١٠٦٠هـ (١٦٥٠م). وله، إلى جانب تاريخ عام (سمير الأصحاب) وتاريخين عامين لمصر (الروضة المأنوسة، والروضة [أو النزهة] الزاهية فى ولاة مصر القاهرة المعزية) تاريخ ثالث عن مصر عنوانه الكواكب السائرة يتناول بتفصيل أكبر العصر العثمانى حتى عام ١٠٤٥هـ (١٦٣٤م). وهذا المصنف، الذى لم ينشر بعد، ترجمة ده ساسى (S. De Sacy: *Le Liure des Etoiles Errantes* فى *Notices et Extraits des Manuscrits de La* Bibliothéque *dü*

Roi، جـ ١، سنة ١٧٨٨، ص ١٦٥ ـ ٢٨٠؛ وهناك ترجمة ألمانية عن النسخة الفرنسية نشرها G. Hanisch، هلدبر غر هاوزن سنة ١٧٩١) وأفاد منه على نطاق واسع مارسل (J.J. Marcel في كتابه *Histoire d'Egypte*، باريس سنة ١٨٤٨) مع تكملة لهذا الكتاب بقلم مصطفى بن إبراهيم (انظر Marcel في الموضع المذكور، ٢٥) تابع فيها الحوادث حتى عام ١١٦٨ هـ (١٧٥٤م). وتضم مصنفاته الأخرى تاريخاً للفتح العثمانى لمصر (التحفة الهية) ومختصراً لكتاب الخطط للمقريزى بعنوان قطف الأزهار (ينسب هذا المصنف أحياناً إلى عمه محمد بن زين العابدين بن محمد بن على، شمس الدين أبى الحسن، المتوفى عام ١٠٨٧ هـ [١٦٧٦م]؛ انظر المحبى: خلاصة الأثر، جـ ٣، ص ٤٦٥)، وسيرة للصوفى الشيخ الأعجمى الكرانى (الدر الجمانى) ورسالة فى التصوف (درر الأعالى).

المصادر:

(١) Brockelmann، جـ ٢، ص ٣٨٣.

(٢) ص ٤٠٩.

(٣) Wuestenfeld: *Geschichtsschreiber*، رقم ٥٦٥.

(٤) Babinger: ص ١٨٨.

(٥) المصادر التى ذكرت فى صلب المادة.

آدم [س.ج.شو Stanford J. Shaw]

+ «**البكرى**» عبد الله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب بن عمرو أبو عبيد: أقدم جغرافى أندلسى وصلت إلينا مؤلفاته. وعاش البكرى فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). وهو من قبيلة بكر العظيمة التى كان لها شأن كبير بين القبائل العربية فى غربى الأندلس. وكان جده محمد بن أيوب قاضى لَبْلَةَ والياً على شلطيش ووَلْبَه Huelva فى خلافة هشام المؤيد الزموى، وقد حاول ـ شأن غيره من الولاة ـ أن يستقل بحكم هذه الإمارة عقب سقوط الدولة الأموية وفى فترة الاضطراب التى يسميها مؤرخو الغرب عصر ملوك

الطوائف؛ ونجح محمد فى محاولته هذه، ولكن ابنه عبد العزيز عجز بعد وفاته عن أن يثبت لهجمات المعتضد أمير إشبيلية الذى كان يحاول بسط سلطانه على الأندلس بأسرها. واضطر عبد العزيز إلى تسليم إمارته، وحمل أمواله وفر هو وولده البكرى سراً من شلطيش، ثم غادرها إلى قرطبة، وكانت هذه المدينة مستقلة فى ذلك الوقت يحكمها طبقة من الأعيان بزعامة أسرة بنى جَهْوَر، وقد فتحت ذراعها لجميع الأمراء الذين اضطروا إلى الفرار من جوار أمير إشبيلية القوى.

وأتم البكرى دراسته فى قرطبة على أئمة علماء عصره. ولما توفى أبوه عام ٤٥٦ هـ (١٠٦٤م) التحق بخدمة محمد ابن مَعْن أمير المَريّة الذى لقيه لقاء حسناً وجعله بعد ذلك من صفوة خلصائه. وتابع البكرى دروسه فى هذه المدينة وحضر على أعلامها ومن بينهم أبو مروان بن حَيّان. وفى عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ ـ ١٠٨٦م) صحب البكرى بصفته سفير أمير المرية المعتمد بن المعتضد أمير إشبيلية فى ركوبه البحر إلى مراكش ليطلب عون يوسف بن تاشفين المرابطى على نصارى قشتالة.

ويلوح أن البكرى عاد إلى قرطبة بعد غزوة المرابطين مهما يكن من شئ فقد توفى بها فى سن متأخرة فى شوال من عام٤٨٧ هـ (أكتوبر ـ نوفمبر ١٠٩٤م) ودفن بمقبرة أم سلمة وكانت للبكرى شهرة الرجل الذى لايرى بأساً فى أن يجمع بين حب بنت العنب وحب الشعر والأدب.

وحظى أشعار البكرى بالتقدير وإن كانت مؤلفاته فى فقه اللغة والأدب هى التى حازت الإعجاب والثناء، وخلدت اسمه بين الناس.

وينسب له مصنفو العرب المؤلفات الآتية:

١ ـ كتاب فى أعلام نبوة نبينا محمد.

٢ ـ شفاء عليل العربية.

٣ ـ الأمثال السائرات: وهو شرح على كتاب الأمثال للقاسم أبى عبيد بن سلام.

(٤) كتاب فى اللآلى على كتاب الأمالى، وهو شرح على كتاب الأمالى لأبى على القالى (مخطوط وحيد فى توبنكن Tuebingen).

(٥) كتاب معجم ما استعجم.

(٦) كتاب المسالك والممالك.

ويظهر أن الكتاب الأول صنفه ليدفع عن نفسه تهمة الزندقة وعدم الاحتفال بالدين، وهى تهمة كثيراً ما كانت توجه للعلماء فى صدر العهد المرابطى وتجر على من يتهم بها أفدح الأخطار. أما المصنفات الثلاثة التالية فهى رسائل وشروح فى فقه اللغة. والمعجم يبحث فى الجغرافية القديمة، وهو بمثابة معجم للبلدان المشكوك فى رسم أسمائها مما ورد فى الحديث وفى المصنفات التاريخية القديمة وفى الشعر الجاهلى، ومعظمها يتعلق بجزيرة العرب أما النواحى الأخرى فترد فيه عرضاً. وقد نشر هذا الكتاب ڤستنفلد (Wuestenfeld، كوتنكن - پاريس، فى مجلدين، عام ١٨٧٦ - ١٨٧٧). وترجع شهرة البكرى بصفة خاصة إلى مصنفه «كتاب المسالك والممالك»، ولم يصل إلينا هذا المصنف كاملا. وهو كمعظم المؤلفات الجغرافية التى ظهرت فى العصور الوسطى كتب ليكون دليلا للمسافر الجائل. وهو فى بعض أجزائه ينقل عن أمهات المصنفات القديمة التى لم تصل إلينا؛ ومع ذلك فإن البكرى فى هذا الكتاب معلومات استمدها من خبراته الخاصة. وكان الكتاب فى الأصل من عدة مجلدات تضم إلى جانب ماكان معروفاً من العالم لمسلمى القرن الخامس فصولا مستقلة فى التاريخ والأنساب. ونقل المصنفون المتأخرون عنه كثيراً. ولم يبق من هذا الكتاب إلا أخبار شمالى إفريقية وصفحات فى صفة الأندلس ووصف لمصر أقل شأناً من وصف المقريزى وإشارات عن العراق وماوراء النهر. وقد نشر ده سلان De Slane الجزء الخاص بإفريقية عام ١٨٥٧م وترجمه عام ١٨٥٨م. وظهرت لهذا الجزء طبعة منقحة فى الجزائر عام ١٩١٠م تحت إشراف حكومتها. ونشر وترجم كونيك Kunik وڤون روزن Von Rosen قطعاً من الكتاب خاصة بالروس والصقلب (*Izuiestija Al Bekri i drugich awtorof o Rusi i Slawjanach* سانت بطرسبرغ عام ١٨٧٨).

المصادر:

(١) ابن بشكوال: الصلة، طبعة Codera مدريد سنة ١٨٨٣، جـ ٢، ص ٢٨٢، رقم ٦٢٨.

(٢) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة، سنة ١٣٢٦ هـ، ص ٢٨٥.

(٣) المَقَّرى: نفخ الطيب، ليدن سنة ١٨٥٨، جـ ٢، ص ١٢٤ وما بعدها.

(٤) حاجى خليفة، طبعة فلوكل، جـ ١، ص ٤٣٥، جـ ٤، ص ٥٣، جـ ٥، ص ٥١٠، ٦٢٥، ٦٣٠.

(٥) De Slane: مقدمته لوصف إفريقية الشمالية لأبى عبيد البكرى، الجزائر سنة ١٨٥٧.

(٦) Dozy: *Corrections sur Les textes du Bayanoll Mogrib*، ليدن سنة ١٨٨٣م، ص ١١٨ ـ ١٢٣.

(٧) Pons Boigues: *Ensayo Bio - Bib- liografico*، مدريد سنة ١٨٩٨ ص ١٦٠

(٨) Brockelmann: *Gesch. der arab Litt* ڤيمار سنة ١٨٩٨، جـ ١، ص ٤٧٦.

[A. Cour كور]

+ **البكرى أبو عبيد**، عبد الله بن عبد العزيز محمد بن أيوب: كان هو والشريف الإدريسى أعظم جغرافيين للمغرب الإسلامى، كما كان البكرى خير من مثل العلم العربى الأندلسى الواسع فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى).

ونحن لا نعلم إلا القليل عن تفصيلات حياة أبى عبيد البكرى، ومع ذلك فإن فى الإمكان أن نصف الوجوه المختلفة لنشاطه العلمى، وكلها مارسه البكرى فى وطنه. والحق إنه لم يرحل، فيما يظهر، فى الشرق قط، بل لم يزر شمالى إفريقية الذى يصفه بالرغم من ذلك وصفاً بالغ الدقة. وأهم وقائع حياته فيما بلغ إلى علمنا هى: كان أبوه عز الدولة عبد العزيز البكرى الأمير الوحيد (أو قل الثانى بعد أبيه أبى مصعب محمد بن أيوب) لإمارة ولَبْلَةَ وشَلْطيشَ الصغيرة التى قامت سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٢) وقت سقوط الخلافة المروانية فى قرطبة، على الساحل الأطلسى لشبه الجزيرة الأيبيرية غربى لَبْلَةَ بمسافة غير بعيدة.

وفـى سـنـة ٤٤٣ هـ (١٠٥١م) اضطر عـز الـدولة متـأثراً بالـضـغط السيـاسى الذى أثقل به كاهله المعتضد ابن عـبـاد أن يـنزل عن إمـارته لملك إشبيلية فضـمها هذا الملك إلى أمـلاكه، ولاشك أن أبا عـبيـد، الذى لانعـرف تاريخ مولده، كان وقتذاك فى الثلاثين على الأقل. وقد صحـب أباه إلى قرطبة وكان قد اختارها مـقاما جديداً له تحت حـماية أمـيرها أبى الـوليد مـحمـد بن جهور يسخـو فى بسطها أحياناً ويشح أحـيـاناً وهذه هى - على كـل حـال - الوقائع الخاصـة التى أوردهاابن حيان (المتيـن فى ابن بسام: الذخـيرة، جـ ٢، ونقلها ابن عذارى: البيان المغرب، جـ ٣ ص ٢٤٠ - ٢٤٢، Dozy: *Abbad* جـ ١، ص ٢٥٢ - ٢٥٣) ولاوجه للشك فـيها، ولكن ثمـة مصـدراً آخـر (ذيل البيـان، جـ٣، ص ٢٢٩) يقرر أن أبا عبيد وأباه الذى تـوفى سـنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤م) انسـحبـا إلى إشـبيليـة، وهوأمـر غيـر مستبعد. وأيا كان الأمر فإن أبا عبيد لم يلبث أن اشـتهر فى عـالم الكتـابة. كان تلميـذاً للإخبارى أبى مروان بن حـيان وغيـره من الأئمة ذوى الصـيت، وكان يتنقل فـى دوائر بلاط أمـراء الأقـاليم، وخاصـة بلاط بنى صُمادِح فى المَرِيَّة. ولما شـهـد من بـعـد تدخل المـرابطين العـسـكرى والسـيـاسـى فى الأندلس ودوال مُلك ملوك الطوائف دواليك، كان قد كـتب معظم كتـبه العـديدة التى كان يجـهـز لهـا بجـمـع مـالا يحـصى من المذكرات. واسـتقـر البكرى فى قرطـبة التى كان قـد ردها السلطان يوسف بن تاشفـين إلى مكانتهـا قصـبة للأندلس، وفيهـا توفى البكرى فى سن وافية فى شـهر شـوال سنة ٤٨٧ هـ (أكتـوبر - نوفمبر سنة ١٠٩٤م؛ سنة ٤٩٦ هـ فى قـول الضبِّى الـذى يلقـبـه بلقب «ذى الوزارتين»).

وإذا حكمنا على أبـى عبـيـد البكرى بتنوع مـصنفـاته ظهـر لنا فى صـورة «المشارك» الأمـثل، فقـد حصل معـرفة واسعة جداً بمخـتلف فروع العلم. وكان أساسـاً جغرافيـاً، ولكنه كان فى الوقت نفسه أيضاً متكلماً، وفقيهاً لغوياً، وعالماً فى النبـات، بل لـقـد كـان يمـارس فن الشعر، ذلك أن من ترجـموا له نقلوا له بعض الأبيات فى الخمـر: وكان قد طار

له صيت بأنه معاقر للخمر عتيد. ووصف إلى ذلك بأنه محب للكتب يحفظ مخطوطاته القيمة فى أظرف من النسيج الجيد.

أما فى ميدان الدين فإن ابن بشكوال ينسب إليه كتاباً «فى أعلام نبوة نبينا» دون أن يذكر عنوانه، وينسب إليه ابن خير (الفهرسة، باهـ ـ ٩ ـ ١٠، ص ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٤٣، ٣٤٤) أربعة مصنفات:

(١) نقد لأبى على القالى عنوانه «التنبيه على أوهام أبى على القالى فى كتاب النوادر» طبعة صالحانى، فى أربعة مجلدات، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٦م؛ انظر بروكلمان، قسم ١، ص ٢٠٢.

(٢) شرح لأمالى أبى على القالى عنوانه «سمط اللآلى فى شرح الأمالى»، طبعة عبد العزيز الميمنى، القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٦؛ انظر بروكلمان: الموضع المذكور.

(٣) شرح للأبيات التى استشهد بها فى «الغريب المصنَّف» لأبى عبيد القاسم ابن سلام، عنوانه «صلة المفصول».

(٤) شرح لمجموعة أمثال الكاتب نفسه ـ وهو أبو عبيد بن سلام ـ عنوانه «فصل المقال فى شرح كتاب الأمثال» (مخطوطات منه فى إستانبول؛ انظر M.O. جـ ٧، ص ١٢٣؛ *Zeitschr. Der Deutsch. Morgenl Gesells.*، سنة ١٩١٠؛ بروكلمان، قسم ١، ١٦٦، التعليق). ونذكر له أخيراً كتاباً آخر، شبه تاريخى وشبه لغوى، يظهر أنه فقد وهو «المؤتلف والمختلف فى أسماء القبائل العربية».

وكتاب أبى عبيد البكرى فى النبات هو «كتاب النبات» وقد ذكره أيضاً ابن خير فى كتابه الفهرسة (ص ٣٧٧) والظاهر أنه لم يوجد بعد مخطوطاً. ومهما يكن من شئ فإن له مكانه فى سلسلة الرسائل الأندلسية فى صفة النبات المرتبة مواده حسب الأحرف الهجائية، وكان مرجعاً مباشراً للمحتسب والعالم الطبيعى ابن عبدون الإشبيلى من أعيان القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) فى تصنيف كتابه «عمدة الطبيب فى شرح الأعشاب» وهذه الرسالة فى النبات

التى وصفها ابن أبى أصيبعة فى أسطر قليلة تدور فى جوهرها ـ مثل رسالة ابن عبدون حول شبه جزيرة الأندلس؛ ولم يفد من رسالة البكرى ابن عبدون فحسب، بل أفاد منها أيضاً العالمان الطبيعيان الغافقى وابن البيطار.

أما مصنف أى عبيد البكرى فى الجغرافيا الذى تقوم عليه معظم شهرته فى العالم العربى فكتابان متفاوتان فى الأهمية والحجم، وهما «معجم ما استعجم» و «المسالك والممالك». والمعجم الذى نشره فستنفلد بخط المؤلف (F. Wuestenfeld: *Das Geographische Woerterbuch*، كوتنكن، سنة ١٨٧٦ ـ ١٨٧٧؛ ونشر فى القاهرة فى أربع مجلدات سنة ١٩٤٥ ـ ١٩٥١) هو ثبت بأسماء أماكن معظمها من جزيرة العرب، ترد فى شعر الجاهلية وفى كتب الحديث وآثار هجاؤها الخلاف ، وقد مهد البكرى للثبت بمقدمة للوضع الجغرافى لجزيرة العرب القديمة ومنازل أهم القبائل فيها.

وأما المسالك، وهو عمدة كتب البكرى، فليس بين أيدينا بعد إلا جزء منه على هيئة قطع مطولة لم تنشر كلها حتى الآن : المجلد التمهيدى للمسالك الذى يتناول الجغرافيا العامة للشعوب الإسلامية وغير الإسلامية (مخطوط بباريس، المكتبة الأهلية رقم٥٩٠٥) لم ينشر بعد الجزء الأكبر منه (قطعة عن الروس والصقالبة نشرت فى سانت بطر سبرغ سنة ١٨٧٨ بمعرفة كونيك وفان روزن : *Lzvestiya al-Bokri i* A.Kunik & V.Rosen drugikh avtorov o *Rusti Slavyanakh*، جـ١؛ انظر أيضًا: A.Seippel: *Rerum Normannicorum Fontes Arabici*، أوسلو، سنة١٨٩٦ ـ١٩٢٨) على أن الجزء الذى لاشك فى أنه أكثرها أهمية هو ذلك الذى يتناول المغرب الإسلامى، وقد عرف فيما يتعلق بإفريقية، من طبعته وترجمته الفرنسية (وهما الآن عفى عليهما الزمن) اللتين قام بهما ده سلان (MacGuckin de Slane: *Description de L'Afrique Septentrionae* المتن العربى، الجزائر سنة١٨٥٧؛ الطبعة الثانية، الجزائر سنة١٩١٠؛ الترجمة الفرنسية، فى *JourAs* سنة ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨؛ الطبعة الثانية للترجمة، الجزائر سنة١٩١٠):

وقبل ذلك نشرت سنة١٨٣١ ترجمة مختصرة فى باريس بقلم كاترمير (Notices et extraits: Quatremére جـ١٢). وقد نشر كاتب هذه المادة بعض أجزاء غير منشورة من المسالك تتعلق بالأندلس وحقق الشواهد الواردة فى المصنف التاريخى الجغرافى الموسوم بالروض المعطار لابن عبدالمنعم الحميرى السبْتّي (*La Péninsule ibérique au Moyen-Age*، ليدن سنة١٩٣٨، ص٢٤٥ ـ٢٥٢؛ وانظر أيضًا La Description de l'Eespagne، لأحمد الرازى فى *Al-Andalus* سنة١٩٥٣، ص١٠٠ـ١٠٤) معتمدًا على مخطوط فى مكتبة جامع القرويين فى فاس وفيه أكثر قطعة تفصيلا تيسرت لنا بعد فى وصف شبه الجزيرة الإيبيرية.

وقد جرى البكرى على السنة المألوفة لدى جغرافى زمنه وجغرافيى القرون السابقة عليه، فاتجه أولا وقبل كل شىء ـ كما يستدل من عنوان كتابه «المسالك والممالك»ـ إلى إظهار كتابه فى ثوب دليل طريق يشمل تقديرًا للمسافات بين كل مدينة أو محطة، وكان ذلك خليقًا بأن ينتهى بالكتاب إلى ثبت جاف بالأسماء، وهذا الثبت على أهميته لا يعدو أن يكون ذكراً مجرداً للمعالم، إلا أن البكرى طبعه بطابعه الخاص فراح يتخير مادته من ذلك الحشد من الخصائص التى اجتهد فى جمعها. وهذه المادة تتعلق إلى حد كبير بالتاريخ الاجتماعى بل السلالى، وهذا هو الذى يسبغ على كتاب البكرى «المسالك الممالك» قيمته التى لاتقدر فيما يختص بالمغرب على الأقل. وكان عقل البكرى عقلا متطلعاً منهجياً، ولذلك فهو قد رسم بعض الصور الإجمالية التاريخية التى لم يضارعه أحد فيها بعد قط، إذ لاتزال أخباره عن الأدارسة المرابطين مثلا الأساس الأوثق لوثائقنا عن الأدارسة ولوثائقنا عن أصول المرابطين. ومعظم أوصافه للبلدان دقيق إلى حد عجيب. ومادته عن أسماء الأماكن فى المغرب وإفريقية وبلاد السودان وافية وفاء لاتقل أهميته عما ذكرنا.

ومن نافلة القول أن نذكر أن أبا عبيد حين أخذ يكتب وصفه القيم لشمالى

إفريقية، كان بين يديه فى مقره بقرطبة وإشبيلية الروايات الشفوية التى كان يوافيه بها الناس القادمون من إفريقية أو المغرب، وكان بين يديه أيضاً كتب الكتّاب الآخرين الذين تناولوا هذه الأقطار بالحديث. والمصدر العمدة الذى ذكره البكرى عدة مرات فى كتابه هو «المسالك والممالك» لمحمد بن يوسف الورّاق فى جغرافية إفريقية. وهذا الرجل «الوراق» وانظر *R. Brunschvig* فى *Mélanges Gaudefroy - Demombynes*، القاهرة سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٤٥، ص ١٥١ ـ ١٥٢) الذى عاش مدة طويلة فى القيروان قبل أن يشخص إلى قرطبة ليستقر فيها على عهد الخليفة الحكم الثانى بناء على دعوته، قد يسر للبكرى الذى أفاد من كتابه (يبدو أنه الآن مفقود) أن يزودنا بمعلومات ترد إلى القرن العاشر الميلادى، وكان البكرى يستطيع أن ينهل منها كما يشاء. زد على ذلك أنه كان بين يدى البكرى وثائق من مخطوطات قرطبة (مثال ذلك فرقة برغواطة المتزندقة على أن عدم إشارته إلى تدخل المرابطين فى الأندلس يؤيد الدليل بأن البكرى انتهى من كتابة «المسالك والممالك» سنة ٤٦٠ هـ (١٠٦٨م) أى قبل وقعة الزلاقة بثمانية عشر عاماً.

أما عن مرجعه فيما يختص بأسپانيا المسيحية وبقية أوربا فيحق لنا أن نقول فى الختام بأن أبا عبيد بنقل رواية عن يهودى من طرطوشة هو إبراهيم بن يعقوب الإسرائيلى الذى عاش فى أوائل القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى (نقل عن هذا اليهودى رواية عن العذرى، ذلك أن القزوينى أيضاً يذكر هذا الرواية بطريق غير مباشر)، على أن كتاب هذا اليهودى (ربما كان مكتوباً بالعبرية ثم ترجم إلى العربية أو اللاتينية؟) يظهر أنه فقد.

والأجزاء التى بقيت من كتاب «المسالك» تستأهل حقاً أن تنشر نشراً نقدياً كاملا وتستحق دراسة منهجية، وكذلك فإن دراسة لغة الكاتب لم ينهض بها أحد بعد. والبكرى وغيره من كتاب رسائل الحسبة ـ مثل ابن عبدون الإشبيلى وابن عبد الرءوف والسقطى المالقى وأصحاب الرسائل فى الفلاحة ـ هو الكاتب الأندلسى الذى تشمل

مفرداته طائفة كبيرة من الأسبانيات.

أما من حيث الموقف الاقتصادى فى المغرب أيام القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين (معلومات عن المقاييس والمكاييل وتكاليف المعيشة، والعلاقات التجارية؛ والاتجار فى السلع والأدوات الكمالية) فإن كتابه حتى فى الأجزاء التى بقيت لنا يزودنا بحشد من المعلومات تتيح لنا أن نضع قوائم تحليلية وخرائط، شأنه شأن «نزهة المشتاق» للشريف الإدريسى الذى يعد هو الآخر رائعة من الروائع فى الجغرافيا التاريخية للعالم الإسلامى فى القرون الوسطى، وإن كانت متأخرة فى الزمن بعض الشئ عن كتاب البكرى.

المصادر:

(١) إن الأخبار فى ترجمة حياة البكرى كلها قصيرة لا تحتوى إلا على القليل من التفصيلات: ابن بشكوال: الصلة، رقم ٦٢٨.

(٢) الضبى: البغية، رقم ٩٣٠.

(٣) ابن الأبار: الحُلَّة السِيَراء (فى Dozy: *Corrections...*، ليدن سنة ١٨٨٣، ص ١١٨ - ١٢٣).

(٤) الفتح بن خاقان: قلائد العقيان، ص ٢١٨.

(٥) ابن سعيد: المغرب، جـ ١، القاهرة سنة ١٩٥٣، ص ٣٤٧ - ٣٤٨.

(٦) ابن بسام: الذخيرة، جـ ٢ (بيان منقول عن ابن سعيد)

(٧)السيوطى: البغية، ص ٢٨٥.

(٨) ابن أبى أصيبعة، جـ ٢، ص ٥٢.

(٩) المقرى: نفح الطيب = *Analectes*، جـ ٢، ص ١٢٥.

(١٠) وانظر أيضاً: Pons Boigues: *Ensayo*، رقم ١٢٥.

(١١) J. Alemany Bolufer: *La geografia de la Paninsula ibérica en Los escritores arabes*، غرناطة سنة ١٩٢١، ص ٤٥ - ٤٦.

(١٢) R. Blachére: *Extraits des Principaux géographes arabes*، باريس سنة ١٩٣٢، ص ١٨٣، ٢٥٥ (ويشمل تقديراً مهما كل الإبهام لقيمة البكرى وأسلوبه من حيث هو مرجع)

(١٣) Lévi - Provençal: *La Pénin-*

sule ibérique au Moyen Age، ليـــــدن سنة ١٩٣٨، ص ٢١ ـ ٢٤.

(١٤) Brockelmann: جـــ ١، ص ٤٧٦؛ قسم ١، ص ٨٧٥ ـ ٨٧٦.

(١٥) وبيانا Reinaud: *Introduction á La Géographie d' Abuulféda*، ص ١٠٣ و M.G. de Slane فى مـقدمـة طبعـته غيـر الكاملة، هما الآن قـد عفى عليهما الزمن.

(١٦) أما عن المواد الخاصة بشرقى أوربا الـواردة فى البكـرى نقـــلا عن إبراهيم الطـرطوشى فـانظر: C. E. Du-bler: *Abu Hâmid al - Granadinoy su relacion de Viajekstierras eurasiati-cas*، مـــدريـد سنة ١٩٥٣، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

خورشـيد [ليفـى پروڤنسال - E. Lévi Provençal]

+ «البكرى»: محمد بـن عبد الرحمن الصـدِّيقى الشـــافـعى الأشـعـرى، أبو المكارم شمس الدين: شاعـر ومتصوف عـــربى، ولد عـــام ٨٩٨ هـ (١٤٩٢م) وكان يعيش سنة فى القاهرة وسنة فى مكة، وتوفـى عـام ٥٩٢ هـ (١٥٤٥م)، وله إلى جـــانب ديوانه المـوجـــود فى المكتـبـــة الأهلية بپـاريـس (فـهـرس المخطوطات العربية لده سلان De Slane رقم ٣٢٢٩ ـ ٣٢٣٣؛ الفهـرس المفصل للمـخـطوطات العـربيـة والفـــارسـيـة والتـركيـة المحـفـوظة فى مكتبـة كليـة ترينتى Trinit Collegey، كمبردج سنة ١٨٧٠م، رقم ٥٥ ـ ٥٧) مـجموعـة من الشـعـر الصوفى عـنوانها «تـرجمـان الأسرار» (Vollers: *Katalog der islam.* usw *Hdss der Universitaets biblioth Leipzig* zŭ رقـم ٥٧٣؛ Derenbourg: فـــهــرس المخـطوطات العـــربيـــة بالإسكوريال، رقم ٤٣٩) وعـدة رسـائل صغيرة فى التصوف. ويحوى المخطوط المحفوظ بمكتـبة كوتا Gotha تحت رقـم ٨٦٥ مـجمـوعة منهـا. وصنف البكرى منظومـة فى تاريـخ فتـح مكة عنوانهـا «الدرة المكللـة فى فـتـح مكة المبـــجلة» طبـــعت فى القـــاهرة عـــام ١٢٧٨ هـ (١٨٦١م) و١٢٨٢ هـــ (١٨٦٥م) و ١٢٩٣ هـــ (١٨٧٦م) و٢٩٧ هـــ (١٨٧٩م) و ١٣٠٠ هـــ (١٨٨٢م) و١٣٠١ و ١٣٠٣و ١٣٠٤ هـــ. ولـه

كذلك مصنف فى التاريخ عنوانه «ذخيرة العلوم ونتيجة الفهوم» (Prtsch: *Die ar. Hdss. zu Gotha*، رقم ١٥٧٨).

المصادر:

(١) على باشا مبارك: الخطط الجديدة بولاق سنة ١٣٠٦ هـ جـ ٣ ص ١٢٧

(٢) Wuestenfeld: *Die Geschichts-chreiber der Araber*، رقم ٥٢٠.

(٣) Brockelmann: *Gesch, der arab Littr* جـ ٢، ص ٣٣٤، ٣٨٢.

[بروكلمان C. Brockelman]

+ «البكرى» مصطفى بن كمال الدين بن على الصديقى الحنفى الخلوتى محيى الدين: كاتب ومتصوف عربى ولد بدمشق فى ذى القعدة من عام ١٠٩٩ هـ (سبتمبر عام ١٦٨٨م) وتيتم فى حداثته فكفله عمه وانضم إلى طائفة الدراويش الخلوتية. وزار بيت المقدس لأول مرة عام ١١٢٢ هـ (١٧١٠م) وهناك كتب مصنفه فى الأدعية وعنوانه «الفتح القدسى» وحصل على فتوى من على قره باش الأردنى بآن الجهر بتلاوة هذه الأدعية آخر الليل ليس بدعة كما زعم أحد خصوم البكرى، ورجع محيى الدين إلى دمشق فى شعبان من العام نفسه (أكتوبر عام ١٧١٠) ولكنه تردد على بيت المقدس فى الأعوام التالية حيث تعرف إلى الوزير راغب باشا الذى صحبه فى رحلة إلى القاهرة، وذهب فى كنف هذا الوزير من بيت المقدس إلى إستانبول فى أوائل عام ١٣٣٥ هـ (أكتوبر ١٧٢٢م) فوصلها فى السابع عشر من شعبان (٢٤ مايو ١٧٢٣م). ورجع إلى بيت المقدس بعد ذلك بأربع سنين وقد حج إلى مكة عام ١١٤٨ هـ (١٧٣٥م) وكان قد نوى الحج منذ عام ١١٢٩ هـ (١٧١٧م) ولكنه انصرف عن ذلك لخلاف بينه وبين عمه. وذهب إلى إستانبول ثانية عام ١١٤٨هـ (١٧٣٥م) ثم عاد بحراً عن طريق

الإسكندرية فالقاهرة. وفى حجته الثانية ذهب إلى ديار بكر ومكث بها ثمانية أشهر. ورجع إلى بيت المقدس فى شوال عام ١١٥٢ هـ (يناير ١٧٤٠م) بعد أن قضى فى نابلس أحد عشر شهراً وتوفى محيى الدين البكرى فى القاهرة عام ١١٦٢ هـ (١٧٤٩م) وهو يتأهب للحجة الثالثة. ويمكنك الرجوع إلى بروكلمان فيما يختص برسائله الصوفية وأدعيته وأشعاره (انظر أيضاً الحكم الإلهية والموارد الهية؛ Vollers: *Katalog der islam. usw. Hdds Der Universititaetsbibliothek zu leipzig*، رقم ٨٥٠، جـ ٢؛ والوصية الجليلة للسالكين طريق الخلوتية، جـ ٤؛ E. Littmann: *A List of Arabic Mss in Princeton University Library*؛ رقم ٣٥١ b). وكل مصنفات البكرى مخطوطة لم تطبع بعد ما عدا «مجموع صلوات وأوراد» الذى طبع فى القاهرة عام ١٣٠٨ هـ: وقص البكرى أخبار حلته الأولى من دمشق إلى بيت المقدس عام ١١٢٢ هـ (١٧١٠م) بعنوان «الخَمْرَة الحسية فى الرحلة القدسية» (Ahlwardt: *Verzeichnis der Hdss zu Berlin*، رقم ٦١٤٩) ووصف رحلته من دمشق إلى بيت المقدس ومكوثه بها فى كتابه «المدامة الشأمية فى المقامة الشأمية» (المصدر المذكور، رقم ٦١٤٨).

المصادر:

(١) المرادى: سلك الدرر فى أعيان القرن الثانى عشر، القاهرة سنة ١٢٩١ ـ ١٣٠١ هـ، جـ ٤، ص ١٩٠ ـ ٢٠٠.

(٢) الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، بولاق سنة ١٢٩٧هـ جـ ١، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٣) على باشا مبارك: الخطط الجديدة، بولاق سنة ١٣٠٦ هـ، جـ ٣، ص ١٢٦.

(٤) Brockelmann: *Cesch. der. ar Litt.* جـ ٢، ص ٣٤٨.

[بروكلمان C. Brockelmann]

بكــــاء

«بكّاء» والجمع بُكّاءون وبُكّاء، زهاد يذرفون فى تعبدهم دموعاً غزيرة . ويتسم الزهد والتصوف فى العهد الإسلامى الأول بشعور قوى بالذنب، وندم شديد، وذلة وخشوع وحزن. وكان الضحك مستقبحاً . والبكاء هو المظهر الخارجى لهذا المسلك . وقد ورد فى القرآن الكريم (سورة الإسراء ، الآية ١٠٩) «ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً» وورد فيه (سورة مريم الآية ٥٨) «وممن هدينا واجتبينا إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سُجَّداً وبكيًا». ثم إن الحديث الشريف يقرّ علاوة على ذلك كله ذرف الدموع فى العبادات ويثنى عليه . ويقال إن النبى صلى الله عليه وسلم بكى بصوت مسموع فى بعض الأوقات، وهو يؤدى فريضة الصلاة . ويروى أن الخليفتين أبا بكر وعمر انتهجا المسلك نفسه . ومن الممكن أن نورد قائمة طويلة بأسماء الزهاد البكائين ، أو على الأقل الذين امتدحوا البكاء، من كتاب حلية الأولياء لأبى نعيم . وينتمى لهذه الطائفة شخصيات مشهورة مثل الحسن البصرى، وابن سيرين ، ومالك بن دينار ، وأبى الدرداء (الذى كتب هو نفسه مصنفاً خاصاً ونعنى به «كتاب الرقّة والبكاء») وإبراهيم النَخْعى ، وأبى سليمان الدارانى، وفُضَيل بن عياض ، وحبيب العَجَمى ، وعبد الواحد ابن زيد ، وسفيان الثْورى ، وذى النون المصرى، ويحيى بن معاذ الرازى إلخ. ومع ذلك فليس هناك إلا قلة ممن لقبوا بلقب البكاء ، أو على الأقل أطلق عليهم لقب البكائين ومنهم يحيى البكاء (فى البصرة ، حلية الأولياء ، حـ٢ ، ص ٣٤٧) وأبو سعيد أحمد ابن محمد البكاء (حلية الأولياء ، حـ٧ ، ص ٣٨٥) ومطرف بن طريف ، ومحمد بن سوقة، وعبد الملك ابن أبجر ، وأبو سنان ضرار بن مرة (هؤلاء الأربعة فى الكوفة : حلية الأولياء ، حـ٥ ، ص ٤، حـ٥ ، ص ٩١) وسيار النباجى (الملقب بلقب الباكى ، حلية الأولياء ، حـ١٠ ، ص ١٦٦) وهيثم البكاء وصفوان بن محْرز (الجاحظ: البخلاء ، ص٥) ، وهشام ابن حسان (*Some Semitic*: Wensinck *Rites of Mourning*، ص ٨٥ وما بعدها)

وإبراهيم البكاء (السُلَمى : طبقات الصوفية ، ص ٨٧). واشتهر بالبكاء أيضاً صالح المرُىَ، وغالب الجَهْضَمى وكهمس ، ومحمد بن واسع . ومهما يكن من شىء فإن هؤلاء البكائين لم يكونوا طبقة خاصة ، كما يرى - فيما يبدو - نيكلسون (R. A. Nicholson فى *E.R.E*، ص ٢ ، ١٠٠) وفنسنك (A.J.Wensinck : *Some Semitic Rites*، ص ٨٦) وماسينيون (Essai: L. Massignon ، ص ١٦٧) ولامنس (H. Lammens : *L'Islam*، ص ١٥٢) وپلا (*Le*:Ch. Pellat *milieu basrien et la formation de Gahiz* ، ص ٩٤) ودوزى (R. Dozy : *Suppl*، انظر بكّاء 'Bakka') . وظل لفظ بكاء أميل إلى أن يكون لقباً يطلق على كل من يبكى بدمع غزير ولا يكنى به الفرد إلا عرضاً، وهو يشبه إلى حدما لفظ حَمّاد الموجود فى حلية الأولياء (حـ٥ ، ص ٦٩) والذى يسمى به من يسبح بحمد الله فى السراء والضراء . (ابن قتيبة: عيون الأخبار ، حـ٢ ، ص ٢٨٤؛ حلية الأولياء ، حـ٥ ، ص ١٦٤). وكان محمد بن واسع ، وهو نفسه من كبار البكائين ، يرى أن من الأمور التى تنافى العقل أن يلقب نفسه بلقب بكّاء (حلية الأولياء ، حـ٢ ، ص ٣٤٧).

ويحدثنا أبو الدرداء عن ثلاثة أمور أبكته : هول المطلع ، وانقطاع العمل ، وموقفه بين يدى الله لا يدرى أيأمر به إلى الجنة أم إلى النار (الجاحظ: البيان، حـ٣ ، ص ١٥١؛ ابن قتيبة: عيون الأخبار، حـ٢، ص ٣٥٩). ويرى يزيد بن ميسرة أن للبكاء على العموم سبعة أسباب : الفرح ، والحزن ، والفزع ، والوجع ، والرياء ، والشكر ، وبكاءٌ من خشية الله (حلية الأولياء ، حـ٥ ، ص ٢٣٥)، بل إن أبا سعيد الخراز يذكر ثمانية عشر سبباً تعد كلها، على أية حال ، ثانوية بالنسبة لثلاثة أنواع من البكاء : إحساس المرء بأنه بعيد عن الله ، وأنه قريب من الله ، وأنه مع الله (السراج : اللمع فى التصوف ، طبعة نيكلسون Nicholson، ص ٢٢٩).

ويدور بكاء البكائين حول : خشية الله ، ويوم الحساب وعدم اليقين من الموقف بين يدى الله؛ وعذاب جهنم . وكثيراً ما يبكى المرء على ما فرط من

ذنوبه ، وعلى ما انتابه من ضعف شخصى، وعلى السنوات الماضية التى أضاعها هباء ، أو على الماضى الذى لا يمكن أن يتبدل أثناء فترة ابتلائه على ظهر الأرض . ويمكن أن يكون البكاء منبعثاً من الرحمة بالآخرين والإشفاق على الذين يضلون سواء السبيل والترحم على الموتى الذين لم يعد فى وسعهم أن يعملوا لإصلاح ما قدر عليهم، أو ينشأ من الحنين إلى دار البقاء والشوق إلى الله وغير ذلك . وكثيراً ما يبكون أملا (وهنا يمكن أيضاً أن نتخذ الحديث ـ إلى حد ما ـ مصدراً نستند إليه) فى عفو الله ورحمته ووقايته يوم القيامة والنجاة من النار وغفران ذنوب المرء ، أو حتى الصفح عن ذنوب غيره من الناس ، ودخول الجنة ، والثواب. وكما أن السائل الذى يستطيع أن يبكى تتاح له فرصة أكبر فى بلوغ أمله(Karl Hadank: *Die Mundarten von Khunsar etc.*، ١٠٩) فإن السائل الروحى أيضاً يأمل بالبكاء أن يستدر رحمة الله ، ومن ثم فإنه ربما يتاح له، بين آن وآخر ، أن يتحمل جانباً من عقابه فى العالم الآخر. وقد ورد فى أحد النصوص «بين الجنة والنار مفازة لا يقطعها إلا كل بكّاء» (حلية الأولياء ، حـ٨، ص ١٤٩).

والصلاة (وتشمل الفريضة) وذكر الله ، وتلاوة القرآن الكريم ، وقراءة الأحاديث الشريفة ، والعظات، والقصص الهادى ، وسماع الخطب الدينية ، والتفكر ـ كل هذا مما يثير البكاء . وإنا لنعلم أن المسلم الورع يقوم الليل ويبكى حتى الصباح وهو يتدبر معنى آية من آيات القرآن الكريم التى يغلب عليها توعد العاصى بالعقاب. ونسمع أحياناً عن بكاء بعض الناس وهم يؤدون الصلاة تضرعاً لله، وكثيراً ما يكون هذا أمام الكعبة ، وهم يتعلقون بأستارها (الكسوة) أو يقفون أمام الحجر الأسود ، ويحدث هذا أيضاً كثيراً فى المدافن عند مشاهدة المقابر. والقراء ورواة الأحاديث والوعاظ والقُصاص (المفرد قاص) ، يطلقون فى تلاوتهم العنان لدموعهم ، وكثيراً ما يدفعون المستمعين إلى البكاء أو يجعلونهم يذرفون الدموع . ويقال إن قاصا كان يقول لمستمعيه قبل كل

خطاب يوجهه إليهم : «أعيروني دموعكم!» (حلية الأولياء ، حـ٥، ص ١١٢) . وكانت محاضر (جمع محضر) تعقد يبكى فيها الحاضرون بكاء شديداً ويتناولون بعدها وجبة [حلية الأولياء، حـ٢ ، ص ٣٤٧). وقد يلتقى مسلمان ورعان ويشرعان فى حديث دينى ويذرفان الدموع وهما يتدبرانه . ويقال إن محمد بن سوقة وضرار بن مرة كانا يلتقيان بانتظام كل يوم جمعة لهذا الغرض (حلية الأولياء ، حـ٥ ، ص٤ ؛ حـ٥ ، ص ٩١)، وإن بَديلاً وشُمَيْتاً وكهمساً اجتمعوا فى بيت بعضهم فى إحدى المناسبات فقالوا : «تعالوا اليوم حتى نبكى على الماء البارد (الذى سنفقده يوم القيامة) ! » (حلية الأولياء ، حـ٦ ، ص ٢١٣). ويمكن أن نجد فى كتاب حلية الأولياء (حـ٤ ، ص ٢٥٥ ـ ٢٦٠) ولولة طويلة لبكاء (وردت فيها الكلمة المميزة «ويحى») ، أما الولولة الأقصر كثيراً فنجدها فى كتاب عيون الأخبار (حـ٢ ، ص ٢٨٤)، وهناك نقاش دينى دار بين ثلاثة من البكائين ورد فى كتاب حلية الأولياء (حـ١٠ ، ص ١٦٣).

وتروى قصص خارقة عن مقدار الدموع التى استطاع بكّاء أن يذرفها : فيقال إن واحداً من البكائين ظل يبكى فى بعض الأوقات ثلاثة أيام وليال سوياً، وبكى آخرون حتى اخضلت لحاهم أو ابتلت وسائدهم، وبلل آخرون بدموعهم أكياساً كاملة من الرمال. وكانت دموع أحد البكائين تسمع وهى تتناثر على قدميه ؛ وقيل إن آخر جلس بعد البكاء فى ردغة من دموعه فظن الناس أنه توضأ فيها. وتصببت الدموع من عينى أحدهم على الأرض فنبت العشب ؛ وبكى آخر عمداً فى سراب . وأدى تدفق الدموع من عيون البكائين إلى حفر أخاديد عميقة فى خدودهم ، وآخرون تساقطت أهدابهم وجفونهم، وغيرهم تشوهت ضلوعهم ، وأصبحت عيونهم ضعيفة البصر أو أصيبت بالعمى . ويتردد ذكر حالات حدث فيها إغماء بل وفاة.

وكان يعتقد أن القدرة على البكاء فضيلة ودليل على الغيرة الدينية الحقة

ورحمـة الله . وقيل «ليس فى وسع كل سـائل أن يبكى» (عـبد الله الأنصـارى الهـروى : الرسـائل ، طـهـران سنة ١٣١٩، ص ٥١). ويـروى أن أبا بـكـر قال عندمـا رأى بعض أهل اليمن يبكون لما قـرأ عليهم القـرآن : هكذا كنا حـتى قست القلوب (الجاحظ : البيان ، حـ٣ ، ص ١٥١) . وضرب عامر بن عبد قيس بيـده على عـينه فى يأس وصـاح : «جامدة شاخـصة لا تندى!» (البخلاء ، ص ٥) . ويرى الدارانى أن العـجـز عن البكاء دليل على ترك الله للعبد (السلمى : طبـقـات الصـوفـيـة ، القـاهرة سنة ١٩٥٣، ص ٨١) . ورأى يـوسـف بـن حـسـين الرازى عندمـا أصـبح بعـد لا يبكى عند تلاوته الـقرآن دليـلا على أن أهل الرى ربما كانوا على حق فى رمـيه بأنه «زنديق» (حـلية الأولياء، جـ١٠، ص ٢٤٠). ومن جهة أخـرى فإن ثابت البُنانى يرى أن نعمة البكاء آية ينعم بها الله على عـباده (حـلية الأوليـاء، جـ٢، ص ٣٢٣). ويقال إن محمداً [صلى الله عليه وسلم] دعا ربـه أن يرزقه «عينين هاطلتين تشفيان القلب بذرف الدموع » (حليـة الأولياء ، حـ٢ ، ص ١٩٦ ومـا بعـدها ؛ حـ٢ ، ص ٢٨٠ ؛ Wensinck: *Some Semitic Rites*، ص ٨٩). وممـا يتصـل بهذا حديـث التباكـى : «فإن لم تجدوا بكاء فتباكوا» وهو حديث يحظى بقبول عام.

وقـد أثيـرت بين الـزهاد أربعـة تحـفـظات فى الأقل، على سنـة البكاء ، أولاها أن البـكاء ليس فـعـلا إرادياً ، وثانيها أنه يمكـن أن يعد مزيلا للأسى والحـزن وشارحـاً للصـدر وهو بهـذه الصفة ينكر ، وفى معرض هذا يقال إن سفيان بن عُيَيْنة قـد نمى فى نفسه خلة حبس الدمـوع فى عينيـه برفع رأسه ، وهذا فى قوله أبقى للحـزن فى الجوف (حليـة الأولـيـاء ، حـ٩ ، ص ٣٢٧). وثالثهـا أن البكاء شىء ظاهرى ومن ثم يمكن أن يمـوه على الناس ، ويذكـرون مثـالا لهذا دموع إخـوة يوسف الكاذبة (سـورة يوسف الآية ١٦) . وأشـيـر أيضـاً إلى الأثر المزعوم الذى يقـول إن المؤمن يبكى من قلبـه والمنافق من ظاهر وجهـه . ولما كان البكاء مظهراً خارجـياً فإن رسائل الصوفيـة لم تفرد له فصلا خـاصـاً، بل تناولتـه تناولا عـابراً فى

فصـول تدور حـول الحزن والخـشوع وما إلى هذا .

ويعد الفصل السـابع والعشرون من كتاب العطار المسمى «مختار نامه» (در صـفـه كـريستن) فـريدا فى بابه لا تسـتـوجب الضـرورة أن نتناوله هنا . ورابعـها أن الكـثيـرين من الصـوفيـة المتأخرين رأوا أن من عـلامات الضعف أن يتـركوا لمـشاعـرهم العنان إلى حـد البكاء.

ولا محل هنـا للحديث بإفـاضة عن بكاء الصـوفـيـة فـى السـمـاع ، وعند أضـرحـة الأوليـاء ، وذرف الحـجـاج للدمـوع لدى مشاهدة مكـة ، والوقوف بعـرفة، وأمام قـبر الرسـول صلى الله عليـه وسلم فى المدينة، وبكاء الشـيعـة على أئمـتـهم أو عند قـبـورهم ، وبكاء التوّابـين أو الخوارج إلخ . صحـيح أن الإسـلام قد غطى على أشكال شـرقيـة أخرى للبكاء بل استوعبـها فى الحقيقة (انظر «بكاء المجوس» على سـياوش فى كتاب النرشـخى المسمى تأريخ بخارى، طبعة شـيفر Schefer، ص ٢١ ؛ البـكاء على تمُّوز؟). ومع ذلك فـإن المـسلمـين أنفسـهم كانوا مـدركين كل الإدراك أن بكاءهم الذى أثارته تقواهم له مـثيل فى المجال اليـهودى ـ المسيـحى وتدل عليه بجلاء شواهد كدموع آدم ونوح (مشتق من ناح) ويعـقـوب وداود وسليـمـان ويوحنا المـعـمـدان ويسـوع ورهبـان عديدين.

أما البكاءون الذيـن تحدث عنهم ابن هشـام ، فى كـتـاب السـيـرة (طبـعـة ڤستنفلد Wuestenfeld، حـ٢ ، ص ٨٩٥ ومـا بـعـدها) فـلا يدخل فى طائـفـة البكائـين الذين تحـدثنا عنهـم فى هذه المادة.

المصادر:

(١) الجـاحظ : البـخـلاء ، طبـعـة الحاجرى ، انظر ترجمة پلا Pellat، ص ٨ ـ ٩ .

(٢) البيـان والتبيـين ، تحقيق عـبد السـلام هارون ، حـ٣ ، ص ١٤٩ ومـا بعدها.

(٣) ابن قـتـيـبـة عيـون الأخـبـار

(القــــاهرة سنــة ١٩٢٨) ، حــ٢ ، ص ٢٦١ وما بعدها .

(٤) خلـيل بن أيبـك الصــــفـــــدى : تشنـيف الســـمع فى انسكـاب الدمع ، القاهرة سنة ١٣٢١ ، ص ٣٤.

(٥) أبو نعـيم أحمـد الإصـبهـانى : حلية الأولياء ، القاهرة سنة ١٩٣٢، فى مواضع مختلفة.

(٦) ابن الجوزى : صـفة الصـفوة ، وانظر أيضـاً رسـائل صـوفيـة أخـرى وتراجم.

(٧) A. J. Wensinc: *Handbook of the Early Muhammadan Tradition* مـــــادة Weeping.

(٨) الكاتب نفسه : *Concordance et Indices de la Musulmane* ، مادة Baka.

(٩) الكاتب نـفـسـه: *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*) Verh.Ak *Wetenschappente Amsterdam Letterkunde N. R. 18*، رقم ١ ، سنة ١٩١٧).

(١٠) الكاتب نفسه: *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh* (المصـدر المـذكـور، ص ٢٣، رقم ١ ، سنة ١٩٢٣).

(١١) R. Dozy: *Suppl.* ، انظر مـادة بكّاء ورقّة rikka.

(١٢) R. A. : *Muslim Asceticism Nicholson*، فى E.R.E.، حــ٢ ، ص ١٠٠.

(١٣) Eduard Sachau: *Der erste Chalife Abu Bekr*، فى *Sb. preuss. Ak. Wiss.*، سنة ١٩١٣، جـ١، ص٢١ وما بعدها.

(١٤) J.H. Palache: *Ueber des Weinen in der juedischen Religion*، فــى *Zeitschr. der Deutsch Morgenl Gesells.* (ســنــــة ١٩١٦)، ص ٢٥١ وما بعدها.

(١٥) L. Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*، الطبـــعــة الثــانيـــة (سنة ١٩٥٤)، ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(١٦) H. Lammens: *L'Islam, Croyances et Institutions*، الطبـعـة الثـانيـة ، بيروت سنة ١٩٤١ ، ص ١٥٢ ـ ١٥٥.

(١٧) H. Ritter: *Studien zur islamischen Froemmigeit*، فـــى Der Islam ٢١ (سنة ١٩٣٣).

(١٨) G. Zappert: *Ueber den Ausdruck des geistigen Schmerzes in Mittelal-*

ter، فـــى *Denkschr. d. Ak. Wien*، حــــ٥ (سنة ١٨٥٤)، ص ٧٣ وما بعدها.

(١٩) W. Heffning: *Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Uebersetzung*، فـــــى *Oriens Christianus*، حــ ١١ (١٩٦٣) ، ص ٥٤ وما بعدها.

(٢٠) J. Balogh: *Unbeachtetes in Au-gustins Konfessionen*، فى *Didaskaleion*، حــ٤ (١٩٢٦)، ص ١٠ ومـــا بـعـــدها (*imber lacrimarum*)

(٢١) Das "Gebetweinen' ، فى *ARW*، ٢٧ (سنـة ١٩٢٩)، ص ٣٦٥ ومــــــا بعدها.

(٢٢) *ARW*، ٢٩ (سنة ١٩٣١)، ص ٢٠١ وما بعدها.

(٢٣) F. Meier، فــى *Oriens*، حـــ٩ سنة (١٩٥٦)، ص ٣٢٣.

(٢٤) K. Meuli: *Das Weinen als Sitte* (كتاب لم ينشر بعد، سمح لى بالاطلاع عليه).

آدم (ف . ماير F. Meier)

البلاذرى

أحمـد بن يحيى بن جـابر البلاذرى: من أعظم مـؤرخـى العـرب فى القـرن الثالث، ولا نعرف عن سـيرته إلا القليل إذ لم يحقق بعد تاريخ مولده ولا تاريخ وفاته.

وكان الـبلاذرى صفـياً للخـليفتـين المتـوكل والمستـعـين، ودرّس لعبـدالله الابن النجيب للخليفـة المعتز. ويقال إنه توفى عـام ٢٧٩ هــ (٨٩٢م) بعـد أن اختلط عقله عقب شـربه عصير البلاذر دون أن يعـرف مـفـعـوله، ولهـذا لقب بالبلاذرى. ولعل هذه القـصة ترمى إلى تعليـل هذا الأمـر، ولكن ليس لـدينا من جهة أخرى مـا يقطع بأنه لم يقصد بها جده.

واشـــتـهـــر البـلاذرى بالـنقل عن الفارسـية، وقـد يكون لهذا السـبب من أصل فـارسى، غـير أن جـده كـان من رجال الدواوين فى مـصر، ومهـما يكن من شئ فـإن مـؤرخنـا الشـهـيـر قـد استعـرب تماماً. وطلب العلم فى دمشق وفى حـمص ردحـاً من الزمن، ودرس أيضـاً بالعـراق على شـيـوخ منهم ابن سـعد.

وبقى من مصنفاته التاريخية العظيمة اثنان، وقد اعترف له الجميع بصحة الرواية والبصر بالنقد، وهذان المصنفان هما:

(١) «فتوح البلدان»، وقد نشره ده غويه de Goeje بعنوان *Liber Expugnationis Regionum anctore...al-Bel' adsori*، ليدن ١٨٦٦، ونشر بالقاهرة عام ١٣١٨ هجرية.

وهذا المصنف القيم مختصر لكتاب آخر شامل يتناول الموضوع نفسه، ويبدأ كتاب البلاذرى بغزوات النبى لليهود ومكة والطائف إلى جانب غزواته الأخرى، ثم يعقب ذلك بالتحدث عن الردّة وفتح الشام والجزيرة وأرمينية ومصر والمغرب ثم يختمه بذكر فتح العراق وفارس. ويتخلل سرده للحوادث إشارات ذات قيمة من ناحية تاريخ الحضارة والنظم الاجتماعية مثل كلامه عن نقل الدواوين ومثل الخلاف الذى حدث مع الروم بشأن القراطيس، ومسائل الخراج، واستعمال الخاتم، وأمر السكة وتداولها، وتاريخ الخط العربى وهذا المصنف من أقيم المصادر فى تاريخ الفتوح العربية.

(٢) «أنساب الأشراف» (وأخباها) وهو مصنف كبير شامل ولكنه لم يتم، رتبة تبعاً للأنساب، وهو يبدأ بسيرة النبى وسير الصحابة ثم يورد العباسيين بعد العلويين، وبنى عبد شمس بعد بنى هاشم، ويذكر الأمويين من بين عبد شمس، ولكنه لم يفرد لهم مكاناً يتناسب وأقدارهم، ثم تحدث عن بقية قريش وبطون أخرى من مُضَر. وشغل الجزء الأخير من كتابه بالحديث عن قيس وخص بالذكر منهم ثقيفاً، وآخر سيرة كبيرة أوردها هى سيرة الحَجّاج . وعلى الرغم من أن ظاهرة يوحى بأنه كتاب فى الأنساب، فالحق إن الأنساب فيه طبقات نظمت من جهة النسب على وتيرة كتاب ابن سعد، ولكن هذه الطريقة فى التبويب لم تتبع بدقة لأننا نجد أنه يضيف دائماً أهم الحوادث التى وقعت فى عهود الحكام إلى الفصول المناسبة لها. وعلى هذا فإن الأنساب من أهم المراجع فى تاريخ الخوارج، ويقوم كاتب هذه السطور

بنشره بمعونة عدد من زملائه معتمدين فى ذلك على مخطوط كامل بالآستانة (عاشر أفندى، رقم ٥٩٧ ـ ٥٩٨). والقطعة المحفوظة فى باريس مأخوذة عن مخطوط الآستانة (De Goeje: *Zeitschr.der Deutschen Morgenl Ges* العدد ٣٨). وهناك نسخة متأخرة من هذا الكتاب فى عشرين جزءاً (حاجى خليفة، جـ ١ ص ١٣٤٠) ولم يبق منها إلا الجزء الحادى عشر (W.Ahlwardt: *Anonyme Arabisch Chronik*، ليبسك سنة ١٨٨٣م). وقد عرّف آلوارت بحق فى هذه القطعة المجهولة المؤلف جزءاً من كتاب الأنساب وعلى الرغم من حسنات البلاذرى فقد بالغ البعض فى العصور الحديثة فى تقدير قيمته باعتباره مؤرخاً. وليس صحيحاً أن نقول إنه أورد النصوص الأصلية التى نمقها الكتاب المتأخرون وبسطوها. ولعل الأقرب إلى الحقيقة أن نقول إنه اختصرها بدليل التطابق بين جوهر كلامه وبين المراجع المتأخرة الأكثر منه تفصيلا. وأسلوب البلاذرى يسوده الاختصار، ولذلك فهو يتميز بالإيجاز ويعوزه الإشراق، وقلما تقرأ له قصة على شئ من الطول. ويقسم الإخباريون القدماء المحيدون الذين يروى عنهم ـ مثل أبى مخنف ـ مصنفاتهم إلى أبواب لا ارتباط بينها تستند إلى أسس علمية، وإن كانت النصوص والروايات المختلفة تزحم سرد الوقائع إلى حد بعيد. وعلى هذا فإن ترتيبة لمادته محدود من جهة أنه يتبع مناهج كتب الطبقات بما فيها من أبواب منفصلة فى كتابته عن تاريخ الفتوح، ويحاول أن يضم مادة كتاب الطبقات كابن سعد ومادة الإخباريين المتقدمين كابن إسحاق وأبى مخنف متخذا لنفسه فى ذلك أسلوباً ثالثاً هو أسلوب كتب الأنساب ككتاب الكلبى.

انظر فيما يختص بالمصادر مقدمة النسخة التى سبق أن نوهنا بها وكتاب بروكلمان Brockelmann: *Gesch.d. arab. Lit.* جـ ١ص ١٤١، وياقوت، إرشاد الأريب، طبعة مركوليوث، سلسلة جب Gibb التذكارية، رقم ٨، جـ ٢، ص ١٢٧ وما بعدها.

[بيكر C.H. Becker]

البـــلاغـــة

«البــلاغــة: اســم مــعنــى من بلغ ، ومعناه لغـة الوصول والانتـهاء . وعلم البلاغة ثلاثة فـروع هى : علم المعانى ، وعلم البـيـان ، وعـلم البـديع . والأول يبـــحث فى أنواع الجـــمل المخـــتلفـــة واســتعـمــالها؛ والثـانى يعلم الإنســان صناعة الكلام «الفصــيح» من غير إبهام . ومباحثه التشبيه والاستعارة والكناية؛ والثـالث يبـحث فى مـحـسنات الكلام، ويتناول عـدداً كثـيراً من صور الـقول كالإطناب والقلب والاستخدام.

والفـرع الثـالث ، وهو علم البـديع ، أقدم هذه العلوم وأكـثرها تداولا ، ففى عـام ٢٧٤ هـ (٨٨٧ ـ ٨٨٨م) أصـدر الأمير عبد الله بن المعـتز مصنفه «كتاب البديع» وضـمنه سبعة عشـر نوعاً من العـبارات المحـسنة مما ورد فى القـرآن والشعر القديم وما يـعرف بالبديعيات ، ثم ألفّت المنظومـات التى تبين مـختلف الصــور القـوليـة إلـى قـرابة العـصـر الحديث.

وللســكاكى المتـــوفى عـــام ٦٢٣ هـ (١٢٢٦م) أو عـــام ٦٢٦ هـ (١٢٢٩م) بحث منظم فـى علوم البـلاغـة كلهـا فى الجزء الثـالث من كتابـه الشامل «مفـتاح العلوم»، ثم جـاء جـــلال الدين مــحــمــد القزوينى «خطيب دمـشق » المـتوفى عام ٧٣٠ (١٣٣٨م) فـاخـتصـره وشـرحـه بعـنوان «تلخـيص المفتـاح» الذى تُدووِل بالشرح مراراً ، ونظمه السيوطى . وأورد مهرن Mehren مقتطـفات كثـيرة من هـذه المصنفات فى كـتابه *Rhetorik der Araber*.

وقـد اعتـمدنا فى كـتـابة هذه المادة على أبحــاثه (انـظر كــذلك Brokelmann : *Gesch. d. arab. lit* ـ جـ١، ص ٨٠ ومـــا بعدها، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦، جـ٢، ص ٢٢).

[شاده Chaade]

تعليق على مادة البلاغة

١ ـ البلاغـة ـ فى اللغة «شئ بالغ . وأمـر بالغ» أى جـيـد، ومن هنا كـانت البلاغة فى مـعنى جودة الكلام. ولعلهم لم يهتموا بالتفريق بينها وبين الفصاحة أولا، كما يظـهر من استعمـال الجاحظ فى البـيان والتـبيـين، وكـما يقـول أبو هلال العـسكرى ـ الصناعتـين: ص ٧، الأسـتـانة سـنة ١٣٢٠هـ : «وإذا كـان الأمـر على هذا فـالفصـاحـة والبلاغـة

ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلفت أصلاهما، لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له». على أن اختلاف الأصل اللغوى كان سبب تفريق بينهما، ظل ينمو مع الزمن حتى استقر الإصلاح التعليمى الغالب، على أن الفصاحة توصف بها الكلمة والكلام والمتكلم، وأنها تكون بدون البلاغة، وأن البلاغة يوصف بها الكلام والمتكلم دون الكلمة المفردة، ولا تكون بدون الفصاحة وظلت الكتب المتأخرة تشير إلى إمكان التسوية بين الكلمتين، وإليها أميل الآن، تقليلاً للأقسام، فنقول بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام، كما نستطيع أن نقول: بلاغة الألفاظ وبلاغة المعانى، أى جودة كل ذلك.

٢ ـ علم البلاغة: جاء الإسلام العرب بمعجزة بلاغية هى القرآن، الذى تحداهم أن يأتوا بمثله، فكان إيمان العربى إقراراً بالإعجاز، وتسليماً بانه إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. وبتمادى الزمن، ودخول غير العرب فى الإسلام احتاج المسلمون إلى أن يتعرفوا إعجاز القرآن، واضطروا إلى بحث ودراسة لذلك. فصارت معرفة البلاغة أمراً كلامياً، يقرر حجة الله فى عقول المتكلمين، كما يقول عمرو بن عبيد فى القرن الثانى الهجرى ـ البيان والتبيين ١: ٩٠ و٩١ الطبعة التجارية ـ ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية.

٣ ـ اعتمدت الحياة على القرآن ، فكان مصدر التشريع، وأساس الأخلاق وما إلى ذلك، وفى سبيل استخراج هذا من القرآن، التزم أصحاب الدراسات الدينية أن يبحثوا أسلوب القرآن، وطرق فهمه ومراميه فى القول، فكانت لعلماء أصول الفقه مثلا أبحاث بلاغية تحتل المقدمة اللغوية لعلم الأصول، وهى مقدمة تضخمت مع الوقت حتى صارت مسائلها من أهم ما يبحث الأصوليون، ويشير السكاكى إلى استئثار علم أصول الفقه، بأبحاث علمى المعانى والبيان فيقول ـ المفتاح ص ١٧٩ طبعة الميمنية ـ : «بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أى علم هى ؟ومن يتولاها؟»

٤ ـ حين امتد الفتح الإسلامى

وبسطت الدولة جناحيها من حدود الصين إلى شاطئ الأطلنطى استظل بظلها أخلاط من صنوف البشر، قويت حاجتهم إلى دراسة اللغة العربية لغة الدولة الرسمية، والتفوق فى أدبها ليظفروا بولاية أعمال الدولة، فى الكتابة التى كانت فى درجة الوزارة، والتى هى ناحية عملية لها أثر جد خطير فى الحياة الأدبية العربية وتاريخها. فكانت لبيئة الكتاب دراسات أدبية هامة، وقيل منذ القدم أن الكتاب دهاقين الكلام - العمدة ٢ : ٨٤، ٨٥ طبعة هندية - وصار عندهم من علم الأدب ما ليس عند غيرهم، حتى قال الجاحظ: «طلبت علم الشعر عند الأصمعى فوجدته لا يحسن إلا غريبه، فرجعت إلى الأخفش فوجدته لا يتقن إلا إعرابه. فعطفت على أبى عبيدة فوجدته لا ينقل إلا ما اتصل بالأخبار، وتعلق بالأيام والأنساب، فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب كالحسن بن وهب ومحمد بن عبد الملك الزيات» - العمدة ٢ : ٨٤.

وهكذا بدأ بحث البيئة الكتابية فى لغة القرآن نفسه مبكراً، فتحدثنا الرواية أن رجلاً فى زى الكتّاب بمجلس الفضل ابن الربيع سأل أبا عبيدة معمر بن المثنى - ت ٢٠٦هـ - عن قوله تعالى، «طلعها كأنه رءوس الشياطين» فقال: إنما يقع الوعد والابعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يُعرف!!»؛ فاعتقد أبو عبيدة أن يضع كتاباً عن القرآن فى مثل هذا وأشباهه، وألف كتابه مجاز القرآن - ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢، ١٣٨، ١٣٩ طبعة بولاق.

وقد كان للكتاب بمؤلفاتهم أثر واضح فى حياة البلاغة؛ فمن ابن المقفع بأدبيه، إلى قدامة ابن جعفر بنقديه، وابن شبت القرشى، صاحب كتاب معالم الكتابة ومغانم الإصابة، والشهاب الحلبى الكاتب صاحب حسن التوسل إلى صناعة الترسل، وابن الأثير بمثله السائر، والقلقشندى بصبح الأعشى فى صناعة الإنشا. هؤلاء وغيرهم قد خدموا دراسة البلاغة العربية خدمات جليلة.

٥ - فى هذه العظمة السياسية، وبسطة المال والنعيم، ترقى الفنون جميعاً، وقد كان للفن القولى نصيبه من النهوض واتجه شعراء المولدين إلى

الاختراع والإبداع - ابن رشيق: العمدة ١ : ٢٧٥ وما بعدها - وكان ذلك بأن نظر الشعراء ونقاد المتأدبين منهم، إلى محاسن الكلام وأوجه جماله، يلتمسونها فى النثر والشعر، ليستكثروا منها فى أشعارهم وسموها (البديع)؛ فاحتاج مثل هذا إلى درس بلاغى، استخرجوا به هذه المحاسن، وحاولوا ضبطها، ووضعوا لها الألقاب، وفيه وضع ابن المعتز الشاعر الأمير كتابه (البديع) سنة ٢٧٤هـ ، فقسم هذه الأوجه قسمين: البديع، والمحاسن، وخص باسم البديع خمسة أبواب هى: الاستعارة، والتجنيس، والمطابقة، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها؛ والمذهب الكلامى، وقد نسب تسمية هذا القسم إلى الجاحظ. وذكر - ص ٥٨ - أنه اقتصر بالبديع على هذه الخمسة اختياراً، وإن لم يبين وجه ذلك، وعرض بعد ذلك لمحاسن الكلام والشعر فقال إنها كثيرة وذكر منها اثنى عشر نوعاً، وما ذكرناه من البديع والمحاسن خليط عدّ بعضه أخيراً من علم المعانى، كالالتفات والاعتراض وتجاهل العارف؛ وبعضه من علم البيان كالاستعارة، وحسن التشبيه، والتعريض والكناية، وبعضها من البديع الاصطلاحى، وتتابعت تلك الدراسة البلاغية التى بدأها الشعراء والنقاد حتى نمت نمواً عظيماً نراه فى تاريخ البديع، وظلت تشمل مختلف الأبحاث البلاغية، التى توزعها التقسيم الأخير لعلومها.

٦ - وإلى جانب هذا كان من العاملين فى الميدان الأدبى، أولئك الرواة الذين وصلوا ماضى العرب بحاضرهم، وحفظوا تراث اللغة والأدب الباقى بعدما اختلط العرب بغيرهم، ففسدت لغتهم، وخسروا شخصيتهم:

نقل هؤلاء الرواة عن البادية، التى أرزت إليها الفصحى، ما استطاعوا العثور به من متن اللغة وأحاديث الأدب. واشتغلوا بتدوين ذلك ومدارسته. فكان لهؤلاء النفر من أصحاب اللغة حظ من التحدث فى استعمال الألفاظ العربية، وخصائص الأسلوب العربى، وما إلى ذلك من دراسة بلاغية أيضاً، يشير إليها الجاحظ فى البيان والتبيين - ٣ : ٢٤٢، فيقول بعد ما روى بيت الأشهب ابن رميلة:

هم ساعد الدهر الذى يتقى به
وما خير كف لا تنوء بساعد

قوله: هم ساعد الدهر، إنما هو مثل، وهذا الذى تسميه الرواة البديع[1]» وكما يشير عبد القاهر الجرجانى (فى دلائل الإعجاز ص ٣٢٨ طبعة الترقى) إلى ما نجده فى كتب اللغة من إدخالٌ ما ليس طريق نقله التشبيه فى الاستعارة كما صنع أبو بكر بن دريد فى الجمهرة. فإنه ابتدأ بابا فقال (باب الاستعارات) إلخ»، وكالذى نجده متفرقاً فى كتب الأمالى من هذا التناول البلاغى لأصحاب اللغة ودراستها.

فأنت ترى فى وادى الأدب العربى نهيرات تنبع من بيئات مختلفة، من البيئة الدينية: كلامية وأصولية. ومن البيئة الأدبية: بيئة الكتّاب وبيئة الشعراء، وبيئة الرواة وأهل اللغة. وتلتقى تلك النهيرات جميعا فى نقطة واحدة، هى معرفة طرق إدراك جيد الكلام، وكيف يكون التفريق بين كلام جيد، وآخر ردىء. أو الاقتدار على صنع كلام جيد، قصيدة منظومة أو نثرا مرسلاً، وتلك هى الدراسة البلاغية التى يتبين مؤرخها الدقيق تلك العناصر المختلفة فى نشأتها وتدرجها ويتميزها واضحة فى أبوابها ومسائلها.

٧ ـ بمضى الزمن تميزت الدراسات واستقرت واتخذت كل مجموعة من قواعدها اسماً خاصاً. ورتبت العلوم مجموعات، فكانت علوم العربية أو العلوم الأدبية أولا تعد ثمانية ـ ابن الأنبارى: طبقات الأدباء، ص ١١٧ طبعة مصر سنة ١٢٩٤هـ ـ هى : النحو، واللغة، والتصريف، والعروض، والقوافى، وأخبار العرب، وأنسابهم، وثامن هذه العلوم (علم صنعة الشعر)وهو اسم مجموعة الدراسات السابقة التى تعلم معرفة الجيد من القول وصناعته. كذلك سميت الفنون البلاغية قديماً صنعة الشعر، كما سميت أحياناً نقد الشعر أو نقد الكلام، ويعد القدماء مما ألف فيها كتاب الصناعتين لأبى هلال، ونقد الشعر

(١) هذا ما يقوله الجاحظ، لكن ابن المعتز بعده بنحو ربع قرن من الزمان يقول ــ البديع ص٥٨: فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم «أى البديع، ولا يدرون ما هو». ولعل الشواهد تؤيد قول الجاحظ، كما نرى فى إشارة عبدالقاهر إلى عمل ابن دريد.

لقدامة بن جعفر (الإنبابى : على رسالة الصبان فى البيان، ص ٣، طبعة بولاق). وقبل ذلك عدّ أبو هلال نفسه، كتاب البيان والتبيين للجاحظ، أكبر وأشهر الكتب المصنفة فى علم البلاغة.

ومن هنا نقدر كيف التقى النقد بالبلاغة واتحدا عندهم، فلم يفردوا النقد ببحث خاص، ولا سموا له علماً.

٨ - مضت هذه الدراسة البلاغية، تتقلب بها المناهج، وتؤثر فيها البيئات، وتتأثر بالثقافة الإسلامية العامة، من أصيلة ودخيلة، وقد رأينا من قبل كيف اختلفت مناشئها، والتقت فيها موارد متعددة.

ومؤرخ البلاغة يجد من مذاهب هذه الدراسة ومدارسها ما يحسن تتبعه، وقد أدرك القدماء أنفسهم وجود بلاغتين، سموا أولاهما «البلاغة على طريقة العجم وأهل الفلسفة». وسموا الثانية «البلاغة على طريقة العرب والبلغاء» (السيوطى: حسن المحاضرة ١ : ١٥٧، طبعة مصر سنة ١٣٢١هـ).

ونجد الأولى تشيع غالباً فى المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من الفرس والترك والتتر ومن إليهم. ومن فحول هذه الطريقة جار الله الزمخشرى، وأبو يعقوب يوسف السكاكى، وسعد الدين التفتازانى وغيرهم.

وتسود الثانية غالباً فى المناطق الوسطى من الدولة الإسلامية، حيث مهد العربية الأول وما داناه من الأقاليم كالعراق والشام ومصر مثلاً. ومن رجال هذه الطريقة أمثال ابن سنان الخفاجى صاحب كتاب سر الفصاحة وابن الأثير والسبكى المصرى وغيرهم.

ولكل مدرسة كتبها ورجالها مما يتسع لمؤرخ البلاغة مجال تتبعه وفحصه. وبلاغة العجم وأهل الفلسفة هى التى اشتهرت، ولا يزال طابعها هو الظاهر، والمتبادر اليوم حينما تطلق كلمة البلاغة.

٩ - ازداد تنسيق علوم الأدب أو علوم العربية، فوصلت إلى اثنى عشر علماً، لوحظت فى ترتيبها اعتبارات خاصة. فقسمت مثلا إلى أصول وفروع. ثم قسمت الأصول قسمين: ما يبحث فى المفردات، وما يبحث فى

المركبات. وقسم ما يبحث فى المركبات قسمين: ما يبحث فى الموزون منها فقط، وما يبحث فى المركبات مطلقاً موزونة ومنثورة. وتحت هذا نجد العلوم التى استقر الأمر أخيراً على اعتبارها علوم البلاغة ووقفت عندها جهود بلاغة الأعجام المتفلسفة، وهى : علم المعانى، وعلم البيان. ويتبعهما البديع.

هنا يلتزم التفريق بين الفصاحة والبلاغة على ما أشرت إليه أولاً. ويشتهر تعريف البلاغة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته. ويبينون وجه انحصار دراسة البلاغة فى هذه العلوم على طريقتهم المنطقية بأن : البلاغة فى الكلام مرجعها إلى أمرين : الاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد، وتمييز الكلام الفصيح من غيره. والثانى منهما وهو تمييز الفصيح، منه ما يبين فى علم متن اللغة أو علم الصرف، أو النحو، ومنه ما يدرك بالحس. ثم منه ما ليس كذلك، وهو التعقيد المعنوى، لا يعرف بشئ من العلوم ولا يعرف بالحس فيبقى شيئان يحتاجان إلى علم يتولى البحث عنهما، وهما: الاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوى، فاتخذوا علمين جديدين هما: علم المعانى الذى يحترز به عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد؛ أى يعرف به مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ثم علم البيان الذى يحترز به عن التعقيد المعنوى، أى يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة فى وضوح الدلالة عليه. واحتاجوا لمعرفة توابع البلاغة إلى علم آخر، فجعلوا لذلك علم البديع الذى يعرف به وجوه التحسين فى الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ورعاية وضوح الدلاله:

وبالطريقة المنطقية نفسها حصروا أبحاث هذه العلوم. فقالوا فى المعانى: إنه ينحصر فى ثمانية أبواب: لأن الكلام إما خبر أو إنشاء - والخبر لابد له من مسند إليه ومسند وإسناد، فعقدوا لذلك باب أحوال الإسناد الخبرى، وباب أحوال المسند إليه، وباب أحوال المسند، ثم المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما فى معناه، فعقدوا باب متعلقات الفعل وكل من

الإسناد والتعلق إما بقصر أو بغير قصر فعقدوا باب القصر. ثم خصوا الإنشاء بباب مستقل والجملة مع الأخرى إما معطوفة أولاً وهذا باب الفصل والوصل. والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد. وهذا باب الإيجاز والإطناب والمساواة.

وكذلك شرحوا وجه انحصار علم البيان فى التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية، وانحصار البديع فى قسمى التحسين المعنوى، والتحسين اللفظى.

وفكرتهم فى هذا الحصر صورة لما ساد دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية، وكلامية ومنطقية، أقحم فيها كثير من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبى من البلاغة. وضيقت دائرتها الفنية، وأفاضت عليها جموداً وجفافاً أعجزاها عن أن تترك أثراً أدبياً فى ذوق دراسها؛ وقصر غايتها على مسألة دينية بعينها هى مسألة الإعجاز حتى صار من تعاريف البلاغة: أنها علم يمكن معه الوقوف على معرفة أحوال الإعجاز - يحيى العلوى: الطراز، ١ : ١٣، ط مصر.

واتبعت فى دراستها الطريقة التقليدية، فاتخذ لها المتن الموجز المركز، يفسره الشرح، وتعلق عليه الحاشية، ويتبعها التقرير، فى مناقشات لفظية مردها إلى علوم مختلفة، تبعد عن الأدب والذوق وما إلى ذلك كلما زاد عمقها وغوصها فى تقدير متناولها.

١٠ - البلاغة اليوم - فى الشرق، ولاسيما مصر - حركات تجديدية بلا مراء. ومن هذه الحركات الموفق الرشيد، ومنها طائش غير مسدد. ودون أن نمس تفصيل ذلك فى الحياة الأدبية بخاصة وما يتناولها من تجديد؛ ومع اجتناب ما يضيع الجهد ويثير الخلاف حول هذه المحاولات، نقول:

إن التجديد الأدبى يرمى إلى غرضين : قريب ، وبعيد.

فالغرض القريب: هو تسهيل دراسة المواد الأدبية؛ وتوفير ما يبذل فيها من جهد ووقت؛ مع تحقيق المطلوب من دراستها تحقيقاً عملياً، بحيث يمكن كل دارس لها أن يظفر فى وقت مناسب وبجهد محتمل بما يستطيع معه استعمال اللغة فى حياته، ذلك الاستعمال الذى تطلب من أجله اللغات.

وهذا الغرض يحققه المنهج الصالح، والكتاب المنظم، والمعلم الكفء، وإن استلزم تغييراً فى ترتيب مسائل هذه العلوم، أو طريق تناولها وعرضها، فذلك أمر قريب المنال حين تصدق النية فى طلبه.

وأما الغرض البعيد من التجديد فى علوم الأدب أو علوم العربية ، فهو أن تكون هذه الدراسات الأدبية مادة من مواد النهوض الاجتماعى تتصل بمشاعر الأمة، وترضى كرامتها الشخصية وتساير حاجتها الفنية المتجددة . فتكون اللغة فى مصر مثلا لغة الحياة فى ألوانها المختلفة ، وأداة التفاهم المرضية فى البيت والمعمل . والجامعة والمسرح ، والسوق والنادى وما إلى ذلك ، فلا يعيش الناس بلغة، ويتعلمون لغة أخرى . ولا يفكر الناس بلغة ويدونون أفكارهم بغيرها ؛ ولا يتعاملون بلغة ، ويشعرون وينثرون ويمثلون ويخطبون بغيرها ؛ ولا تكون اللغة سبباً فى فرض نظام من الطبقات على الأمة بحيث يتسع البعد بين خاصة الأمة وعامتهم فى اللغة المتفاهم بها.

ولا يتحقق هذا الغرض إلا بتغيير قد يمس - أو لابد أن يمس - الأصول والأسس البعيدة ويدخر له العزم والجهد حتى تصير اللغة ناحية من كيان الأمة، وجانباً من وجودها العملى، ولا تفترق اللغة فى حال عنها فى أخرى إلا بقدر ما تتطلب الأناقة الفنية والعمل الأدبى.

وهذا المطلب شاق غير يسير فى جوانب مختلفة من العلوم العربية ؛ إلا أنه أقل مشقة فى البلاغة ودرسها ؛ لمرونة فى فطرتها ، وقابلية فى منهجها الذى يعتمد على الذوق والوجدان ؛ ويصل أبحاثها بالفن والجمال مهما أخفت ذلك اتجاهات خاطئة، وأعمال مؤقتة . ثم إلى هذا كله أمر آخر ، يضيق الخلف ، ويوفر المشادة بين الواقفين والسائرين ، هو أن الأقدمين أنفسهم قد صرحوا بأن البلاغة من العلوم التى لم تنضج دراستها.

وإذا كان الأمر كذلك فإنى أرى أن نعمد رأساً إلى تحقيق الغرض البعيد فى تجديد البلاغة العربية تجديداً يمس الأصول والأسس فيغيرها، وينفى فيها

ويثبت ؛ ونخالف مقررات كبرى ـ وبخاصة فى البلاغة المتفلسفة ـ ونضيف إضافات جديدة ، حتى نصل البلاغة بالحياة ، ونمكنها من التأثير الصالح فيها ، وإذا تم ذلك كان تسهيل الدرس أمراً هيناً يسير التحقيق ، فلنا إذ ذاك أن نؤلف من الكتب ما نشاء ، ونعرض الموضوعات ونتناول المسائل كما نشاء ، بعد ما استطعنا التحكم فى الأصول الكبرى

على أنى حينما أحاول ذلك ، أنتفع أولا بكل ما يستطاع الانتفاع به من القديم ، وأتجنب الإندفاع المضيع للجهد والوقت ، والمفرق للقوى فى غير ضرورة ، وأوثر اتباعاً لهذه الخطة أن أقدم بيان ما يستجيب له التراث القديم من هذا التغيير:

١ ـ فمن حيث وصل البلاغة بالحياة الأدبية، وجعلها دراسة ذات جدوى عملية، يكفى أن نأخذ برأى القدماء حينما كان أبو هلال العسكرى يقول : إن صاحب العربية يستطيع بعلم البلاغة أن يفرق بين كلام جيد وآخر ردىء ، ولفظ حسن وآخر قبيح ، كما يستطيع أن يصنع قصيدة وينشىء رسالة. وبهذا تحكم حاجة الحياة الأدبية، وينتفع بكل ما يجد فى تلك الحياة من نافع ، وتخدم الفنون القولية الرائجة.

٢ ـ ومن حيث إخضاع البلاغة للمنهج الأدبى الفنى فى الدراسة ، يكفى أن نحيى رسوم المدرسة الأدبية الأولى وآثارها وكتبها . وبهذا نحتكم إلى كل ما فى دراسة الفنون من أساليب مجربة ومناهج مستحدثة ، ونهمل بتاتاً تلك الدراسة الفلسفية المستعجمة.

وفيما نبتغى من تغيير وراء ذلك ننتفع بما قرروا من عدم نضج البلاغة ؛ لنقرر ما يلى:

٣ ـ قد وضع القدماء هذه البلاغة فى قسم المركبات من العلوم الأدبية ؛ وقصروها على دراسة الجملة وأجزائها فحسب ؛ لا ترى من أبحاثها شيئاً يزيد على ذلك ؛ وقدموا مقدمة عامة للفصاحة والبلاغة ذكروا فيها شيئاً عن فصاحة الكلمة المفردة . والعمل الأدبى ليس فى الجملة وجزئها لا غير ، فتلك

لا تعطى إلا معنى أدبياً جزئياً ووراء ذلك الفقرة المنثورة ، والقطعة المنظومة تأتلف من جمل عدة ومعان جزئية مختلفة ، ثم وراء ذلك كله العمل الأدبى الكامل ، قصيدة أو مقالة أو رسالة أو خطبة ، يحتاج ذلك كله إلى النظر البلاغى ، ثم اللفظة المفردة لا يكفى فى درسها البلاغى هذا القدر اليسير الذى ألموا به.

وعلى هذا نبدأ البحث البلاغى المستوفى من اللفظة المفردة ؛ ولا نجده بالجملة ، بل نمده إلى الفقرة ، والعمل الفنى الكامل ؛ فنبحث فيها الأسلوب واختلافه ، وأوجه تفاوته ومزايا أنواعه المختلفة ؛ وننظر النظرة الشاملة الجامعة فى الأثر الأدبى كله.

٤ ـ قصر القدماء البحث البلاغى على الألفاظ من حيث أدائها للمعانى الجزئية بالجملة الواحدة أو الجمل المتصلة فى معنى واحد ؛ ولم يجاوزوا ذلك، فعلم المعانى : تعرف به أحوال اللفظ العربى من حيث مطابقته لمقتضى الحال؛ وعلم البيان يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة ؛ والمعنى هو تشبيه أو مجاز أو استعارة أو كناية لا غير.

أما المعانى الأدبية ، والأغراض الفنية التى هى روح الفن القولى ومظهر عظمة الأديب ، وأثر ثقافته وشخصيته ، فلم ينظروا فيها.

ولابد أن نفرد المعانى بالبحث المستقل بعد بحث الألفاظ ، مفردة وجملا وفقراً .. فنعلم الدارس كيف يوجد هذه المعانى، وكيف يصححها وكيف يرتبها ، ويعرضها ؛ وما إلى ذلك.

٥ ــ وإذا اتسع البحث البلاغى فشمل مع الألفاظ المعانى جزئية وكلية ، وشمل مع الجملة اللفظة المفردة ، ثم جاوزهما إلى الفقر والقطع الأدبية والأساليب ، فقد صار التقسيم القديم للبلاغة إلى المعانى والبيان والبديع لا أساس له ولا غناء فيه؛ ولزم أن يوضع التقسيم على أساس غير الأول: كأن نقتصر على كلمة «البلاغة » وصفاً لجمال الكلمة والكلام ونوفر كلمة الفصاحة؛ ونقسم الدرس إلى بلاغة الألفاظ وبلاغة المعانى، وفى بلاغة الألفاظ نبحث عنها من حيث أن تلك الألفاظ أصوات ذات جرس. ثم من حيث هى دوال على المعانى مفهمة لها؛ ونبحث ذلك فى المفرد، والجملة والفقرة؛ والقطعة؛ ونقسم المعانى بما يناسبها حتى تنتهى بها إلى دراسة

فنون القول الأدبى المنظوم والمنثور فناً فناً، وما به قوام كل فن وحسنه، متخطين الفنون القديمة من المقامة والرسالة والخطبة إلى الفنون الحديثة من المقالة والقصة على اختلاف أنواعها.

وحين نستبعد ما حشدته طريقة العجم وأهل الفلسفة فى البلاغة من مقدمات منطقية، واستطرادات فلسفية مختلفة، نضم إلى البلاغة مقدمات جديدة لابد منها لدراسة فنية تقوم على الإحساس بالجمال، والتعبير عنه، دراسة تتصل بالحياة وتحدث عن خلجات النفوس وأسرار القلوب؛ وتسعد آمال الجماعة وأمانيها، وتغنى نصرها، وتغذى طموحها كما هو شأن الفن الصحيح فى الحياة الجادة، وبذلك:

٦ ـ نضم إلى البلاغة مقدمة فنية؛ نعرف الدارس فيها بمعنى الفن، وطبيعته، ونشأته، وغايته، وأقسامه، متحرين فى ذلك بيان الفن القولى بخاصة؛ ثم:

٧ ـ نضم إلى تلك البلاغة مقدمة نفسية لابد منها، ما دام شأن الفن الأدبى ما أسلفنا وما دمنا نريد وصل البلاغة بالحياة. فنعرف الدارس بالقوى الإنسانية ذات الأثر فى حياته الأدبية كالوجدان والذوق، والخيال؛ وتزيد فهمه للاعتبارات التى أجملها القدماء تحت كلمة «مقتضى الحال» وذكروا منها فى أسباب الحذف والذكر والتقديم والتأخير اعتبارات نفسية محضة.

كما تلم المقدمة النفسية بدراسة أمهات العواطف الإنسانية التى هى مادة المعانى الأدبية؛ ومثار الفنون القولية نثراً وشعراً ؛ وهى فى الجملة دنيا الأدب والفنون كلها.

تلك معالم التجديد البلاغى فى إجمال؛ وبعض الأهداف التى أجاهد من أجلها.

المصادر :

فوق ما فى صلب المادة ـ الخولى :

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها؛ بحث فى صحيفة الجامعة المصرية سنة ١٩٣١.

(٢) البلاغة وعلم النفس؛ بحث فى مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٩.

(٣) مصر فى تاريخ البلاغة؛ بحث فى مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٤.

(٤) من تاريخ البلاغة، محاضرات فى كلية الآداب.

أمين الخولى

بلال بن رباح

أول مؤذن، وهو عبد من أصل حبشي، مولاه من بني جُمَح بن عمرو: وقد اجتذبت الدعوة النبوية في أول عهدها بلالا فانضم إلى جماعة النبي [ﷺ] الصغيرة؛ واضطهده أعداء الرسول [ﷺ] من أجل ذلك، ولكنه ظل صادق الإسلام الأمر الذى حبّب إلى أبى بكر شراءه وإعتاقه.

وهاجر بلال صحبة النبى [ﷺ] إلى المدينة، وسرعان مارحب به سعد بن خَيْثَمَةَ، ثم أقام فى بيت أبى بكر. وأصيب - شأن بقية أفراد هذا البيت - بالحمى التى كانت متفشية فى المدينة. ويقول ابن إسحاق إن محمدًا [ﷺ] آخى بينه وبين أبى رُوَيْحَه الخَثْعَمى، ولذلك ظهر اسمه فى الديوان مع أبى رويحة. وبلال واحد من العجم الخمسة الذين فرض لهم عمر أعطياتهم. وتذهب رواية أخرى إلى أن هذه المؤاخاة كانت بينه وبين عبيدة بن الحارث بن المطّلب. وأدخل النبى [ﷺ] الأذان وجعل بلالا مؤذنًا له . وشهد بلال غزوات النبى [ﷺ]ويقال إنه قتل أميةَ بن خَلَف فى غزوة بدر انتقامًا لنفسه مما لقيه على يديه من أذى فيما سبق . ولما فتح المسلمون مكة شرفه الله بالأذان من سقف الكعبة. وجاء فى روايات عدة أنه كان يقوم على المؤونة خلال الرحلات، ويسميه ابن حجر خازن النبى [ﷺ].

وأخذ بلال يتحرق شوقًا إلى الاشتراك فى الجهاد بعد وفاة النبى [ﷺ]، فأجيب إلى طلبه فى عهد عمر، وليس فى عهد أبى بكر كما ذهبت إلى ذلك إحدى الروايات. وشهد مع أبى عبيدة فتح الشام، ويقال إنه طلب إليه أن يؤذن عندما زار عمر الشام بعد الفتح، فأذّن بين زفرات جميع الحاضرين.

وتوفى بلال بدمشق عام ٢٠هـ (٦٤١م) وقد أشرف على الستين، وتقول روايات أخرى إنه توفى عام ٢١ أو ٢٨هـ ودفن فى هذه المدينة أوفى «داريّا» المجاورة لها؛ وفى أقوال أخرى أنه كان نحيفًا طوالا خفيف العارضين، أسود اللون ضامر الوجه، قد خط

المشيب شعره الكثيف،

المصادر:

(١) ابن هشام: طبعة ڤستنفلد، ص٢٠٥، ٣٤٥ ـ ٣٤٧، ٤٤٨.

(٢) الواقدى: ترجمة ڤلهاوزن، ص٤٠١ ومابعدها.

(٣)البلاذرى: طبعة ده غويه، ص١١، ص٤٤٥.

(٤) ابن سعد: طبعة سخاو، حـ٣، قسم١، ص ١٦٥ـ ١٧٠

(٥) ابن حجر: الإصابة، حـ١ص٣٣٦ ومابعدها.

(٦) النووى: تهذيب الأسماء، طبعة ڤستنفلد، ص ١٧٦ ـ ١٧٨.

[بول Fr. Buhl]

بلغاريا(*)

«بُلْغَاريا»: بلاد بين البلقان والمجرى الأدنى لنهر الدانوب أخذت اسمها من

(*) يبلغ سكان بلغاريا : ٨،٨٠٠،٠٠٠ نفس. الكثافة: ٢٠٥ فى الميل المربع. المناطق الحضرية: ٦٧٪ المناطق الحضرية ٦٧٪
الأعراق: بلغار ٨٥٪ ترك ٨،٥٪
اللغة: البلغارية (الرسمية)
الدين: ٨٥٪ بلغار أورثوذكس
١٣٪ مسلمون
الحكم: جمهورى. تنقسم إلى ٩ وحدات إدراية (مديريات)
العملة: الليف Lev (وفقا لتحويلات يناير ١٩٩٣ ٢٤،٥٦ ليف= دولار أمريكى واحد)
وصل البلغار وهم عناصر تركية إلى هذه المنطقة فى القرن السابع للميلاد واختلطوا بالسلاف وتحولوا للمسيحية فى القرن التاسع للميلاد. وكونوا امبراطورية قوية فى القرن العاشر واستمرت امبراطوريتهم قوية حتى القرن الثانى عشر، وساد العثمانيون سنة ١٣٩٦ واستمروا يحكمون بلغاريا ٥٠٠ سنة. وفى ١٨٧٦ قامت ثورات متواصلة نتج عنها قيام مملكة بلغارية مستقلة سنة ١٩٠٨، واتسعت بلغاريا بعد الحرب البلقانية الأولى لكنها فقدت ساحلها على بحر إيجة فى الحرب العالمية الأولى التى دخلتها إلى جانب ألمانيا. وفى الحرب العالمية الثانية انسحبت بلغاريا من حلفها مع المحور سنة ١٩٤٤. ووصل الشيوعيون للحكم بمعونة سوفيتية، وتم إلغاء النظام الملكى فى ٨ سبتمبر سنة ١٩٤٦ وفى نوفمبر سنة ١٩٨٩ استقال زعيم الحزب الشيوعى ورئيس الدولة تودور زيفكوف Todor Zhivkov الذى ظل يقبض على زمام السلطة طوال ٣٥ عاما، وفى يناير ١٩٩٠ تمت محاكمته وأدين وسجن. وفى يناير سنة ١٩٩٠ صوّت البرلمان على إنهاء الحكم الشيوعى.
عبدالرحمن الشيخ

أحد فروع شعب البلغار. وقد أنشأ هذه الدولة بعد سقوط إمبراطورية الهياطلة العظيمة بقايا المغيرين الذين طردوا من مجرى الدانوب الأدنى إلى سهوب روسيا الجنوبية وخاصة القبيلة التى عبرت الدانوب عام ٧٧٩ تحت إمرة إسپريخ Ispérich ابن كوبرات Kubrat واسسوا مملكة قوية بعد فتح الأقاليم التى يسكنها الصقالبة. واستطاعت هذه القبيلة على قلة عددها أن تفرض اسمها على الإقليم وساكنيه، واصطنعت اللغة الصقلية فى القرن التاسع ثم اندمجت آخر الأمر فى السكان الأصليين. واستطاع النفوذ الإسلامى أن يمتد إلى البلغار منذ منتصف القرن التاسع الميلادى. وقد يكون هذا النفوذ أقدم من هذا لو أخذنا برأى برى Bury وهو أن البلغار استعاروا السنة القمرية من العرب فى القرن السابع الميلادى (*Byzantin Zeitschr*، جـ١٩ ص١٣١، ١٣١). واعترض ماركار Marquagt على هذا الرأى (*T'ung pao*، جـ ١١، ص٦٧٨)، ومهما يكن الأمر فإن الإسلام لم يصبح دين الدولة الرسمى بل المسيحية التى أدخلها بوريس Boris عام ٨٦٤م. وتخضع الكنيسة البلغارية لبطريق القسطنطينية، وإن كانت فى الوقت نفسه قد اصطنعت القداس الصقلبى.

وكانت بلغاريا عندما وطئت أقدام الترك أوربا للمرة الأولى ولاية مستقلة على ضفة الدانوب اليمنى تحكمها أسرة الأساندة Asenids الوطنية، وكان يحدها من الشمال نهر الدانوب، ومن الجنوب البلقان، ومن الشرق البحر الأسود، ومن الغرب بلاد الصرب، وتخترق سلسلة الجبال إلى داخل البلاد ثمانية ممرات (دربند) هى صولى وقاپى لى (Succi باب ترايان) وإسلدى وقازانلق ودميرقاپى وممران ينتهيان إلى روسچق وسلستريا ثم ممر نادر.

وانقسم سكان تلك البلاد إلى أحزاب بسبب المنازعات التى نشأت بين الأمراء. ولما مات القيصر الإسكندر عام ١٣٦٤م اقتسم البلاد سيشمان الثالث Shishma بن الإسكندر من زوجته. اليهودية، وكان يحكم فى صوفيا، وسراكيمير Sracimir الذى احتل ودين. وقلق شيشمان لما رآه من تقدم

العثمانيين تحت إمره مراد الأول خداوندكار فاشترك فى حلف الصرب والبوسنويين مع أنه كان صديقًا للسلطان وأخا لزوجته، وهزم الجيش الذى كان يقوده لالاشاهين، وعدته عشرون ألف مقاتل هزيمة منكرة كادت تذهب به عن آخره، فتقدم على باشا ابن قرة خليل چندرلى على رأس جيش عدته ثلاثون ألف مقاتل وعبر ممر نادر وتقدم نحو شُمُلَة (شمنة) وترنوڤو وسلمت المدينة الأولى عندما علم أهلها بسقوط الثانية، وسجن الملك فى نيقية على نهر الدانوب ثم تم الصلح على أن يتخلى الملك عن سلستريا ويؤدى الجزية التى فرضت عليه، ولكنه بدلا من أن يتخلى عن سلستريا عمد إلى تقوية حصونها، فتجددت الحرب، ولما استولى الترك على حصن درچشة، ومدينة هرشوڤة حوصر الملك للمرة الثانية فى نيقية حتى اضطر إلى التسليم، وأمَّنه السلطان على حياته وأجرى عليه معاشًا يتفق ومكانته، ولكنه ضم بلغاريا إلى الدولة العثمانية بعد الاستيلاء على مدينة ترنوڤو عام ٧٩٥هـ (١٣٩٣م).

وكانت بلغاريا فى التقسيم الإدارى القديم عبارة عن إيالة سلستريا، وتنقسم إلى ثمانية سناجق هى: سلستريا وشمندرة وويزة Wize، وإبرايل Ibrail، وقيرق كلسَّه ونيكيبولى وودين وكرمن، وكانت بذلك تضم المقاطعات التى إلى الجنوب من البلقان، وحلت محل إيالة أوزى السابقة (Oczakow) عندما ضمت هذه المدينة إلى الروسيا. وبعد تقسيم الدولة العثمانية إلى ولايات كانت بلغاريا عبارة عن ولاية الطونة (الدانوب)، وفى معاهدة برلين اعتبرت بلغاريا إمارة مستقلة استقلالا ذاتيًا تحت نفوذ السلطان، ولها من الحدود ما كان لها عند الفتح التركى، ولما ضم إليها الروملِّى الشرقى أصبحت أخيرًا مملكة مستقلة، وذلك فى ٢٢ سبتمبر ـ ٥ أكتوبر عام ١٩٠٨م.

ودخل الكثيرون من البلغار فى الدين الإسلامى أيام الحكم التركى، بيد أن غالب السكان ظلوا على المسيحية، وحفز اتصالهم السياسى بالقسطنطينية البطريق اليونانى إلى أن يعمل على ضم الأهالى المسيحيين إلى الكنيسة

اليونانية، وأن يبعدهم عن الطقوس الصقلبية، وقامت حركة وطنية فى البلاد عام ١٨٧٠ و١٨٧٢ تمخضت عن إنشاء قائمقامية للبطريرك تبعها إنشاء كنيسة بلغارية مستقلة.

وبلغ عدد سكان بلغاريا ٣,٧٥٠,٠٠٠ نسمة وفقًا لتعداد عام ١٩٠١م منهم ٢,٨٨٩,٢١٩ من البلغار، و٥٣١,٢٤٠ من الترك، وهم يسكنون بصفة خاصة القسم الشمالى الشرقى من المملكة. أما من ناحية الدين فإن ٣,٠٠٠,٠٠٠ من الروم الأرثوذكس و٦٤٣,٠٠٠ من المسلمين، ولبعض الجماعات من السكان ملامح خاصة مثل القوقازيين والمسيحيين الذين يتكلمون التركية ويقطنون المناطق التى على البحر الأسود، والپوماق وهم البلغار المسلمون ويسكنون جبال رودوپس Rhodopus وبالقرب مع لڤچ Lovech وپلونة Pelevna.

المصادر:

(١) سعد الدين: تاج التواريخ، جـ١، ص١٠٩ ومابعدها.

(٢) J. de Hammer : *Hist. de L' Empire Ottoman*، جـ١، ص٢٧٢ وما بعدها

(٣) K. J. Jirechek: *Geschichte der Bulgarien*، براغ سنة ١٨٧٦م.

(٤) الكاتب نفسه: *Das Fuerstentum Bulgarien*، سنة ١٨٩١م

(٥) N. Jorga: *Geschiehte des Osman Reiches* جـ ١، ص٢١١، ٢٢٢، ٢٥٩، ٢٧٤.

[إيوار C. Huart]

+ **بلغاريا:** بلاد فى البلقان، اتخذت اسمها من اسم البلغار، وهم قوم من أصل تركى غزوا أول ما غزوا دبروجة بقيادة أسْپَروخ أو إسْپِريخ سنة ٦٧٩م، وأقاموا دولة مستقلة فى الولاية البوزنطية موبزيا. وقد اعتنق البلغار المسيحية الأرثوذكسية من بوزنطة سنة ٨٦٥ وقالوا إنهم هم الصقالبة الوطنيون الذين سبق لهم أن نزلوا بلغاريا، ومن ثم أنشأ البلغار إمبراطورية مستقلة فى البلقان امتدت من الدانوب إلى البحر الأدرياوى فى ظل القيصر سيميون الذى حكم من سنة ٨٩٣ حتى سنة ٩٢٧م.

وترجع الأخبار الإسلامية الأولى

عن بلغاريا إلى هذا العهد، وقد تلقينا هذه الأخبار عن مسلم الجَرْمى (حوالى عام ٢٣١هـ = ٨٤٥م)، وهارون بن يحيا (سنة ٣٤٩هـ = ٩٦٠م) وإبراهيم ابن يعقوب (سنة ٣٤٩هـ = ٩٦٠). وقد روى هارون (فى ابن رسته، طبعة ده غويه، ص١٢٧) إن «الصقالبة المستنصرة» قد اعتنقت المسيحية متبعين أمير البلغار سوس. وضمت بلغاريا بين سنتى ١٠١٨ و١١٨٦م إلى الإمبراطورية البوزنطية، فقسمت إلى إقليمين . إقليم بلغاريا وقاعدته سكوبليه (أسكوب) وإقليم «باريشريون» أو «باردوناقون» وقصبته سلستريا.

وقد مهدت غزوة القومان للدانوب الأدنى ونزولهم هناك الطريق لقيام ما عرف باسم الإمبراطورية البلغارية الثانية التى كان يحكمها الأسَاندةَ من سنة ١١٨٥ إلى سنة ١٢٧٩م.

وفى سنة ١٢٦٢م انتزع الإمبرطور البوزنطى ميخائيل الثامن أنخيالوس ومِسَمْبريا من البلقان وأسكن فى دبروجه الأتراك الأناضوليين الذين التجأوا فى بوزنطة إلى عز الدين كيكاوس الثانى وعاد معظمهم إلى الأناضول سنة ٧٠٧هـ (١٣٠٧م)، أما الذين بقوا فقد ظن أنهم أسلاف الكاكوز، P. Wittek : *Yazijioghlu Ali on the Christian Turks of Dobruja*، فى *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*، مجلد ١٥/٣.

واعترف ترتر الأول (١٢٧٩ - ١٣٠٠) بسيادة النوغاى سنة ١٢٨٥، وزوج ابنته من ابن ترتر چاقه ، وچاقه هو الذى التجأ من بعد إلى ترنوڤو واستولى على عرش حميه سنة ١٣٠٠م، على أنه لم يلبث أن قتل على يد ترتر الثانى (١٣٠٠ ـ ١٣٢٢م).

وفى المصادر العربية المعاصرة لذلك العهد (بيبرس: زبدة الفكرة فى أ. إزميرلى. آلتن أوردو... الطبعة الأولى سنة ١٩٤١، ص٢٢١؛ أبو الفداء، ص٢٩٥) ذكر أن بلغاريا هى أرض الزولاق، وعدّ البلغار هم قوم الأولاق. ونحن نعرف أن قالوجان قد سمى نفسه إمبراطور بلغاريا والأفلاق جميعا: Imperator totius Bulgarie et Vla-

chie *Hist. of :* G. Ostrogorsky *the Byz-antine State*، ص٣٥٨). ولابد أن القومان المستنصرين فى بلغاريا كانوا فيما يظهر يذكرون باسم عام هو الولاچ. وقد جلس الشيشمانية (١٣٢٣ ـ ١٣٩٥م) على عرش بلغاريا مبتدئين بشيشمان، وكان هذا الرجل من وجهاء القومان فى ودّين.

واحتك الغزاة الأناضوليون بالبلغاريين حين تحالف آيدين أوغلى أومور مع كانتاكوزنوس، فقد عاونه أومور أول الأمر على إيڤان إسكندر القيصر البلغارى سنة ٧٤٢هـ (١٣٤١)، ثم قضى فى الخامس من ربيع الأول سنة ٧٤٦هـ (٧ يولية سنة ١٣٤٥م) على مومچيلو المغامر البلغارى الذى كان يسيطر على إقليم رودوپ (P. Lemerle: *L'Emirat d' Aydin*، پاريس سنة ١٩٥٧). وحل العثمانيون محل أومور فى تحالفه مع كانتاكوزنوس؛ والظاهر أنهم احتكوا بالبلغار لأول مرة سنة ٧٥٣هـ (١٣٥٢م)، حين قدم هؤلاء لتأييد منافسه يوحنا الخامس. والظاهر أن لالا شاهين كان سنة ٧٦٢هـ (١٣٦١م)، أى بعد فتح أدرنة نشطا يقاتل فى اتجاه زَغْرَة (برهويا Berrhoea) وفلبة وقد ذكرت تواريخ مختلفة فى كتب الإخباريين: ٧٦٣هـ = ١٣٦٢م، ٧٦٥هـ = ١٣٦٤م، ٧٦٦هـ = ١٣٦٥م)، ولكن المظنون أن الصدام بين البوزنطيين والبلغار سنة ٧٦٥هـ (١٣٦٤م) يتصل باتفاق عقد بين العثمانين والبلغار. وفى سنة ٧٦٦هـ (١٣٦٥م) قسم القيصر إسكندر ملكه بين ابنيه: فكان نصيب ستراتسمير إقليم ودين، ونصيب شيشمان قيصرية ترنوڤو. أما دبروتيچ فى دبروجة وورنة فكانتا مستقلتين فى الواقع وفى العام نفسه استولت المجر على ودين وهددت ترنوڤو، ولم يكتف أماديو صاحب ساڤويا بالاستيلاء على غاليپولى العثمانية بلى استولى أيضا على مسمبريا وسوزوپوليس وانخيالوس لحساب البوزنطيين سنة ٧٦٧هـ (١٢٦٦م)، وحاول شيشمان بمساعدة جنود الاحتياط العثمانيين أن يستردوا دين سنة ٧٦٩هـ (١٣٦٨م)، وزوج أخته تمر للسلطان مراد الأول،

وجاء فى التواريخ الإخبارية العثمانية (انظر سعد الدين، جـ١، ص٨٤ ـ ٨٧) أن العثمانيين بلغوا الممرات البلقانية الرئيسية، وذلك بالاستيلاء على قيزيل أغاج ـ يكيجه سى ويانبولى (إيا نبول) وقارين أو واسى (قرنوبات)، وآيدوس (آيتوس) وسوزه بولى (سوزوپوليس) بقيادة تيمورتاش حوالى سنة ٧٧٠هـ (١٣٦٨م)، واستولوا على اهتمان وساماكوف بقيادة لالاشاهين سنة ٧٧٢هـ (١٣٧٠م) وسنة ٧٧٣هـ (١٣٧١م). وكانت فلبه من ناحية وإقليم يانبولى قارين أو واسى من ناحية أخرى هما الأوجان الهامان اللذان أسكن فيهما الاقنجى واليورووق والتتر فى أعداد كبيرة. ولم يستول العثمانيون على نيش إلاعام ٧٨٧هـ (١٣٨٥م؛ انظر نشرى، طبعة Taesch-ner، جـ١، ص٥٨) وكانت صوفيا لاتزال فى يد شيشمان سنة ٧٨٠هـ (١٣٧٨م؛ انظر C. Jirechek : *Gesch. der Bulgaren* پراغ سنة ١٨٧٦، ص٣٣٩)، والظاهر أنها سلمت فيما بين هذا التاريخ وسنة ٧٨٧هـ (١٣٨٥م)، ولما اكتشف السلطان مراد الأول سنة ٧٨٩هـ (١٣٨٧م) أن تابعيه شيشمان فى بلغاريا وإيڤانكو فى دبروجة لم يكونا معه على الصربيين بادر بإنفاذ جيش يقوده على پاشا لتآمين مؤخرته. ومعلوماتنا عن هذه الحملة مستقاة من نشرى وروحى وقد اعتمد كلاهما فى روايتهما على مصدر مفصل وثيق، وليس بنا من حاجة إلى التعديل فى التواريخ التى ذكراها (انظر F. Babing-er: *Beitraege zur Fruehgesch. der Tuer-kenherrsacheft in Rumelien*، ميونخ سنة ١٩٤٤، ص٢٩ ـ ٣٥). وفى شتاء عام ٧٩٠ ـ ٧٩١هـ (١٣٨٨ ـ ١٣٨٩م) استولى على پاشا على پروڤاديا (پراڤادى)، وڤنچان، ومادره وشومنى (شومن) وقضى الشتاء فى شومن. وفى ربيع عام ٧٩١هـ (١٣٨٩) أنفذ ياخشى بك إلى «ابن دبروجه» فى ورنة، وهنالك مضى للقاء السلطان فى يانبولى. وقدم شيشمان إلى هنالك أيضا وأبدى خضوعه للسلطان مراد الأول. ولكنه عند رجوعه لم يسلم سلستره (سلستريا) للعثمانيين كما وعد، ولذلك ظهر على أمام ترنوڤو قصبة شيشمان. «وأحضر الكفار له

مفاتيح المدينة» مما يدل على التسليم. وفى طريقة قبل على پاشا تسليم عدة مدن أخرى، وضرب الحصار على نيكوبولى (نيكوپول، أو نيكوپوليس) وكان شيشمان قد التجأ إليها، وطلب شيشمان العفو فأجيب ملتمسه، ثم قصد على للالتقاء بجيش مراد.

وتأخر بايزيد فى الأناضول بعد وقعة قوصوه، أما ميرچيا فقد استولى بمعونة سيكسموند على سلستره ودبروجه وشن غارة مظفرة على آقنجى قارين أوواسى سنة ٧٩٣هـ (١٣٩١م). ولم يستطع بايزيد أن يستولى على ترنوفو عنوة إلا سنة ٧٩٥هـ (١٣٩٣م) وذلك فى السادس من شهر رمضان (٧يولية) ثم هو قد أخضع أيضًا دبروجه وسلستره. ولكن شيشمان ظل رابضا فى قاعدته نيكوبولى قبلاً تابعا للسلطان. ثم استصرخ بسيكسموند، مما حمل بايزيد على غزو ترانلسڤانيا وخوض معركة أركش ضد ميرچيا فى ٢٦ رجب سنة ٧٩٧ (١٧ مايو سنة ١٣٩٥) وقد عثرنا فى وثيقة اكتشفت حديثا (محفوظات طوپ قاپى سرايى، إستانبول، رقم ٦٣٧٤) على ما يأتى «وعبر يلدرم خان نهر أرخيش ووقف أمام قلعة نيكوبولى وكان حاكمها أميرًا يدعى شيشمان، وكان هذا الأمير يؤدى الجزية للسطان على نحو ما كان يؤديها ڤويڤود الأفلاق. وقد طلب منه السلطان أن يوافيه بالسفن فزوده بها. وما إن اجتاز السلطان إلى الجانب الآخر حتى جاء بشيشمان وقطع رأسه واستولى على نيكوبولى وجعلها سنجقا عثمانيا؛ وقد جعلت المصادر الصقلبية (انظر J. Bogdan: *Archiv. F. Slav. Philo*، جـ١٣، ص٤٩٦) وفاة شيشمان فى ١٢ شعبان سنة ٧٩٧ (٣ يونية سنة ١٣٩٥) مما يتفق فى هذا الشأن مع الشاهد العثمانى.

وقد قررت وقعة نيكوبولى فى ٢٤ ذى الحجة سنة ٨٩٧ (٢٨ سبتمبر سنة ١٣٩٦) مصير بلغاريا وإذ تحقق لبايزيد النصر فى هذه الوقعه غزا ودّين أيضا التى كانت تابعة لستراسمير، وأقام فى ودين وسلستره ونيكوبولى الأوج بكية الأقوياء

ليجابهوا المجر والأفلاق. ولما تقدم جيش مجرى صوب بلغاريا سنة ٨٤٧هـ (١٤٤٣م) انضم الرعايا البلغار والوينوق فى إقليم صوفيا ورادومير إلى الغزاة، وأقام هؤلاء «ڤلاديكا» عليهم فى صوفيا. على أن العثمانيين سرعان ما أخضعوهم (إينالجق: فا تح دورى، أنقرة سنة ١٩٥٤، ص٢٠).

واصطبغت بلغاريا بصبغة عثمانية قوية خلال هذه الفترة، وخاصة بعد عام ٨٠٥هـ (١٤٠٢م). وكان المسلمون فى شرقى بلغاريا هم الغالبين غلبة حاسمة كما تدل أعمال المساحة سنة ١٥٢٠ (انظر أ. ل برقان: اقتصاد فاكولته سى مجموعة سى، مجلد ١١، الخريطة) وكان فى قلبه سنة ٨٥٩هـ (١٤٥٥م) ٦٠٠ منزل إسلامى و ٥٠ منزلا غير إسلامى. وقد قسمت بلغاريا إلى سناجق: چيرمن ، وصوفيا، وسلستره، ونيكوبولى، وودين فى إيالة الروملى. وفى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشرالميلادى) ضم سنجقا نيكوبولى وسلستره إلى إيالة أو زى التى أقيمت لمواجهة القوزاق، وكانت قصبتها أو زى وسلستره . وكان سنجق سلسترة يشمل سنة ٩٢٤هـ پراڤان، ويانبولى وهارسوڤا، وورنه، وآخيولى (أنخيالوس) وآيدوس، وقارين أوواسى وروسى قصرى (روسوكاسبرون). ووضعت بلغاريا تحت إدارة عثمانية نموذجية مع تطبيق نظام التمار انظر القوانين واللوائح فى ا. ل برقان: قانوننلر، إستانبول سنة ١٩٤٣، ص ٢٥٥ ـ ٢٨٩). وأدمج معظم أفراد الطبقة العسكرية السابقة للعثمانية فى التنظيم العسكرى العثمانى (انظر كتاب فاتح دورى، ص١٣٦ ـ ١٨٤م) فجعل الپرونييار أصحاب تيمارو «الڤوينيك» ونيوق عثمانيين. أما جملة السكان البلغاريين فقد جعلوا من الرعايا الذميين، ولكن كان من بينهم جماعات كثيرة حظيت بمركز مالى خاص من حيث هم دربندجى (أى حراس الممرات الجبلية) أو موردو أرز أو لحم إلخ للقصر أو للجيش وكذلك طبق نظام الدوشرمه فى بلغاريا على نطاق واسع.

ولما كانت إستانبول والجيش

يعتمدان على نصيب كبير من مورد الغذاء البلغارى فقد فرضت الحكومة قيودًا على تصدير الأرز واللحم البلغاريين. وفى سنة ٩٧٣هـ (١٥٦٥م) أمر أصحاب الأغنام المتعهدون فى غربى بلغاريا بأن يوردوا ١٧٤,٢٩٠ رأسا من الأغنام للجيش (١. رفيق: تورك إداره سنده بلغارستان، إستانبول سنة ١٩٣٣م، وثيقة رقم ٣). وكان إنتاج الأرز فى وادى ماريتسه (مريج) الأعلى يدر على الدولة بنظام المقاطعة دخلا سنويا قدره مليون آقچه تقريبا، أى ما يعادل ٢٠ ألف أوقية من الذهب، وذلك حوالى سنة ٨٨٨هـ (١٤٨٣م؛ انظر، كوك بلكين : أدرنه وپاشا لواسى، إستانبول سنة ١٩٥٢، ص١٣١). وكان الخشب من شومنى، وهزار غراد، وترنوڤو، والحديد من ساماكوف، يوردان لتشييد السفن الحربية فى آخيولى سنة ٩٧٩هـ (١٥٧٧م؛ انظرا. رفيق، وثيقة ١٩، ٢٣). وكانت فى ذلك الوقت صناعة للقماش واللباد ازدهرت فى فلبه وشومى وإسلميه (سليڤن) وكانت منتاجتها تصدر إلى أجزاء أخرى من الإمبراطورية العثمانية (ا. رفيق، وثيقة ١٨). ولم تتعرض بلغاريا لغزوة عدو أو فتنة من سنة ١٥٩٥. وتطورت المدن البلغارية، وخاصة فلبه وصوفيا وسلستره، ومن حيث هى قواعد عسكرية واقتصادية تقوم على الطرق الرئيسية إلى الروملى. وقد كانت فى هذه المدن أحياء إسلامية جديدة حول المواقع والعمارات والبدستانات والأسواق والزوقاف الغنية (انظر الوصف التفصيلى الذى أورده أوليا چلى سنة ١٠٦١هـ = ١٦٥١م، مجلد ٢، ص٣٠١ ـ ٤٢١، H. J. Kissling: *Beitraege Zur Kenninis Thrakiens im 17 Jahr* ڤيسادن سنة ١٩٥٦). وجاء فى الإحصاء العثمانى لسنة ١٥٢٠ (انظر أ. ل. برقان *Journal of the Economic and Social History of the orient*، مجلد١، جـ١، سنة ١٩٥٧، ص٣٢) أن سناجق سلستره، ونيكوبولى، وودين، وصوفيا كان بها حوالى ١٢٥,٠٠٠ بيت فيما عدا السكان الذين يوجودن فى الأماكن التابعة للپاشا فى بلغاريا.

ورفع ـ منذ نهاية القرن السادس

عشر - معدل عدة ضرائب وبدأت شكاوى الرعايا البلغار من إبتزازات الموظفين المحليين والجنود (ا. رفيق، وثيقة ٣٧. ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٦، ٤٧) وفى سنة ١٠١٤هـ (١٦٠٥م) اشتكى رعايا إقليم صوفيا من أن وكلاء البطريق كانوا يحاولون رفع معدل الرسوم المطلوبة من الرعايا من ٦ آقچه إلى ١٢ آقچه ومن ٦٠ آقچة إلى ٤٠٠ آقچة بالنسبة للقسس المحليين (ا. رفيق، وثيقة ٣٨). وكانت أول فتنة هامة فى بلغارية هى التى وقعت فى وليكو - ترنوفو سنة ١٠٠٣هـ (١٥٩٥م) حين شن ميخائيل الأمير الأفلاقى غارات مظفرة فى بلغاريا. وقد أخمد سنان باشا الفتنة.

ولجأ آلاف من البلغار إلى الأفلاق. ومن هذا التاريخ أيضا بدأ البلغار الهايدودية أو الأشقياء يذكرون أكثر فى المصادر العثمانية (ا. رفيق، وثيقة ٥٢، ٥٤، ٧٥) وهنالك أصبح الرعايا ينضمون إلى كل غزوة يقوم بها عدو، وكان العدو إذا انسحب تبعته جماعات كبيرة من الرعايا بالرغم مما كانت تبذله لهم الحكومة العثمانية من وعود (مثال ذلك ما حدث سنة ١١٠٠هـ = ١٦٨٨م بالنسبة لرعايا إقليم ودين وقطلوفجه، وپيروت وبرقوفجه [ا. رفيق، وثيقة رقم ٥٩] وما حدث عام ١١٥٠هـ = ١٧٣٧م لرعايا إقليم إيزبنبول وهو زنپوليه [ا. رفيق رقم ٨١، ٨٢] وما حدث سنة ١٢٠٨هـ = ١٧٩٣م لرعايا إقليم إسماعيل وسانيماقا). وفى سنة ١٢٤٥هـ (١٨٢٩م) تبع سبعون ألفا أو ثمانون ألفا من البلغار الجيش الروسى ليستقروا فى بسّارابيا. وفى سنة ١٨٦١م هاجر ١٠,٠٠٠ منهم موطنهم إلى القريم.

وكان الأعيان أصحاب سلطان عظيم فى بلغاريا أثناء النصف الثانى من القرن الثامن عشر، وقد أصبحوا بوصفهم ملتزمين والملاك الوارثين لضياع الدولة الكبيرة (چفتلك) هم سادة البلاد الحقيقيين منذ أن اضطرت الحكومة إلى الاعتماد عليهم فى جباية الضرائب من الرعايا، بل إن أقواهم مثل ترستنيك أوغلى إسماعيل، وبيرقدار مصطفى فى روسجق وحاجى عمر فى

هزار غراد، قد احتفظوا بجيوش خاصة لم يجد السلطان بدا من اللجوء إليها فى الظروف الحرجة (أ. رفيق، وثيقة ٩٠). وقد أوت جبال رودوپ وجبال البلقان عددًا متزايدًا من قطاع الطرق كانوا يسمون فى تلك الفترة «قيرجالى». واستغل هذه الفوضى جندى مرتزق هو پازواند أوغلى أو پاسبان أو غلى عثمان فتمرد وهنالك حكم بوصفه پاشا ودّين بلغاريا الغربية من سنة ١٢١٢ إلى ١٢٢١هـ (١٧٩٧ - ١٨٠٧م؛ انظر جودت: تاريخ، جـ٧، ص ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٥٠؛ جـ٨، ص١٤٦ - ١٤٨). وفى عهد محمود الثانى استؤصلت شأفة الأعيان وأقيمت أركان سلطة مركزية فى بلغاريا. وأعيد تنظيم بلغاريا أيام التنظيمات سنة ١٢٦٣هـ (١٨٤٦م) فجعلت إيالات سلسترة وودّين ونيش مع قيام مجالس إقليمية سمح بعضويتها لممثلى البلغار. ولكن الإصلاحات الإدارية لم تزل أسباب القلق بين البلغار، فقد قامت فتنة فى إقليم نيش سنة ١٢٥٧هـ (١٨٤١م) وفتنة أخرى أكثر عنفا فى إقليم ودين سنة ١٢٦٦هـ (١٨٥٠م)، ويرجع السبب فى قيامها إلى إثارة الثوريين فى بلاد الصرب والأفلاق، وإلى مساوىء نظام الچفتلك الذى قام عليه هناك أغوات مسلمون أو غسپودارية (انظر كتابى: تنظيمات وبلغار مسأله سى، أنقرة سنة ١٩٤٣).

وقد انتهى كثير من الملاحظين فى منتصف القرن التاسع عشر (N. V. Michoff: *La Population de la Turquie et de la Bulgarie*، فى ثلاث مجلدات، صوفيا سنة ١٩١٥ - ١٩٢٩) إلى القول بأن ثلث سكان بلغاريا كانوا من المسلمين، منهم أربعمائة ألف أو خمسمائة ألف من اليوماق (پوماتزى) والوطنيين البلغار الذين اعتنقوا الإسلام أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر فى جبال رودوپ الوسطى والغربية. وكان المسلمون هم الأغلبية فى مدن فلبة، وودّين، وشومنى، وروسجق، ورازغراد، وورنه، وبلونة، وعثمان بازار، وإسكى جمعه، ويكى زغره، وكانوا أقلية فى مدن غربروڤو، ونيش، وصوفيا، وترنوڤو، وقرنوبات (قارين أووَاسى) وذلك قبيل عام

١٢٩٣هـ (١٨٧٦م). وأسكنت الحكومة العثمانية فى بلغاريا بعد حرب القريم ٧٠ ألفا أو ٩٠ ألفا من الچركس وحوالى مائة ألف من التتر (ا. مدحت: مدحت پاشا، القاهرة سنة ١٣٢٢هـ = ١٩٠٤، ص٣٥ك ٣٥٠,٠٠٠ ألف مهاجر). وقد استغل الثوار البلغار حالة التوتر بين هؤلاء وبين البلغار الوطنيين، وانتهى الأمر بالثوار إلى إنشاء جمعية مركزية للثورة فى بوخارست سنة ١٢٨٦هـ (١٨٦٩م). وفى سنة ١٢٨١هـ (١٨٦٤م) طبق لأول مرة فى بلغاريا الإصلاح الإدارى الجديد، فأصبحت سناجق روسجق وورنه، وودين، وطولچى (طولچه) وترنوفو تكوّن ولاية الطونة، وسنجقا صوفيا ونيش ولاية صوفيا. وقد استطاع مدحت باشا أول وال لولاية الطونة أن يجعل هذه الولاية أكثر ولايات الإمبراطورية العثمانية تقدما (ا. مدحت: مدحت پاشا، ص٢٤ - ٥٦). صحيح أن موارد الضرائب فى الولاية قد زادت خمسين فى المائة فى عهده إلا أن الفلاحين أجبروا على أن يؤدوا منها المزيد وأن يعملوا مسخرين فى إنشاء الطرق الجديدة، وفى سنة ١٢٨٧هـ (١٨٠٧م) كلل النضال الذى بذل فى سبيل إقامة كنيسة بلغارية مستقلة بإقامة أسقفية، وعُد هذا انتصارا وطنيا. وحدث فى الفترة نفسها أن الجهود المضاعفة للثوريين البلغار «القوميتاجية» أدت - بتأييد شديد من الروس - إلى الثورة الكبرى لسنة ١٢٩٣هـ (إبريل - مايو سنة ١٨٧٦م) وأصبحت بلغاريا المسرح الرئيسى للقتال فى الحرب بين العثمانيين والروس التى نشبت ١٢٩٣هـ (١٨٧٧م)، وانتهت هذه الحرب بخروج السكان المسلمين متجهين إلى الجنوب. وحاولت روسيا بحكم معاهدة سان استفانو أن تقيم تحت حمايتها بلغاريا كبرى تمتد من الدانوب حتى بحر إيجه. ولكن الدول العظمى استبدلت بذلك معاهدة برلين التى أقامت إمارة فى بلغاريا (بلغارستان إمارتى) تحت سيادة السلطان، وولاية الروملى الشرقية (روملىّ شرقى ولايتى) المستقلة استقلالا ذاتيا، وقد اتحدت هذه الولاية مع الإمارة نتيجة للثورة التى نشبت بفلبة فى ٧ ذى الحجة سنة

١٣٠٢ (١٨ سبتمبر سنة ١٨١٥؛ انظر أ. ف تورك كلدى: مسائل مهمه سياسيه، أنقرة سنة ١٩٥٧، ص١٩٣ - ٢٤٦). وأعلن الأمير فرديناند، أثناء الفتنة التى نشبت فى إستانبول سنة ١٣٢٦هـ (١٩٠٨م) استقلال بلغاريا، واتخذ لقب القيصر فى ٧ رمضان سنة ١٣٢٦ (٣ أكتوبر سنة ١٩٠٨).

المصادر:

(١) N. V. Michoff: *Bibligraphie sur L'histoire de la Turquie et de la Bulgarie*، فى أربعة مجلدات، صوفيا سنة ١٩١٤ - ١٩٣٤م.

(٢) G. Jirechek: *Geschichte der Bulgaren*، پراغ سنة ١٨٧٦.

(٣) الكاتب نفسه: *Das Fuerstenthum Bulgarien*، پراغ - ڤينا - ليپسك سنة ١٨٩١.

(٤) الكاتب نفسه *Die Heerstrasse Von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanspaesse*، پراغ سنة ١٨٧٧

(٥) V. Zlatarski: *Geschichte der Bulgaren* ليپسك سنة ١٩١٨.

(٦) P. Nikov: *Turskoto Zavaldevane na Bulgarija i Sadbata na Poslednite Shishmanovci* فى *Izvestija na Istor. Druzestvo* ٧/٨ (سنة ١٩٢٨) ص٤١ — ١١٢

(٧) A. Hajek: *Bulgarien unter der Tuerkenherrschaft* شتوتكارت سنة ١٩٢٥م.

(٨) الكاتب نفسه: *Die Bulgaren im Spiegel der Reiseliteratur des 16 bis 19 Jahrhuderts* بلغاريا سنة ١٩٤٢، ص٤٧ - ٩٩.

(٩) S. Runciman: *A History of the First Bulgarian Empire*، لندن سنة ١٩٣٠م.

(١٠) R. L. Woiff: *The Second Bulgarian Empire, its origin and History to 1002* فى *Speculum* عدد ٢٤ (سنة ١٩٤٩م) ص١٦٧ - ٢٠٦.

(١١) أحمد رفيق: تورك إداره سنده بلغارستان، إستانبول سنة ١٩٣٣م.

(١٢) الكاتب نفسه: عثمانلى إمبراطور لغينده فتر بطرخانه سى

وبلغار كليسه سى فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعه سى، رقم ٨ (١٣٤١هـ)

(١٣) الكاتب نفسه: بلغار احتلالى فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعه سى، رقم ٩ (سنة ١٣٤١هـ)

(١٤) N. Staneff: *Geschichte der Bulgaren*، ليپسك سنة ١٩١٧

(١٥) I. Sakazov: *Bulgarische Wirtschaftgeschichte* برلين ـ ليپسك سنة ١٩٢٩

(١٦) G. D. Galabov: *Sources Osmano - Turques Pour l'Histoire Bulgare* فى *Annuaire de l'vni de Sofia* المجلدات ٣٤ ـ ٢، ٣٥ ـ ٦، ٣٩ (سنة ١٩٣٨ ـ ١٩٤٣)

(١٧) F. Ph. Kanitz: *Donou - Bulgarien und der Balkan*، فى ثلاثة مجلدات، ليپسك سنة ١٨٧٥ ـ ١٨٧٩.

(١٨) H. Wilhelmy: *Hochbulgarien*، كبيل سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦.

(١٩) N. Jotrga: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، فى خمسة مجلدات، كوتا سنة ١٩٠٨ ـ ١٩١٣

(٢٠) خليل إينالجق: تنظيمات وبلغار مساله سى، أنقره سنة ١٩٤٣

(٢١) ز. و. طوغان: مادة بلقان فى إسلام أنسيكلوپيدياسى.

د. أحمد السعيد [خ. إينالجق H. Inalak]

بلقيس

الاسم الذى يطلقة المسلمون على ملكة سبأ، وقد نشأت منذ القدم عدة أساطير من القصة الواردة فى التوراة (سفر الملوك الأول، الإصحاح العاشر، والآيات ١ـ ١٠، ١٣) عن قدوم ملكة سبأ على سليمان لامتحانه فى مسائل عويصة.

وذكر القرآن (سورة النمل، الآيات ٢٠ ـ ٤٥) خبر ملكة سبأ التى كانت تعبد الشمس من دون الله، فحمل إليها هدهد كتابًا من سليمان يدعوها إلى عبادة الله الحق، ففزعت وأرسلت إليه هدية. ولكنه ردها، وهنالك ذهبت إليه بنفسها فأمر عفريتًا أن يحضر إليه عرشها لينظر هل تستطيع أن تهتدى إليه، ثم قادها إلى الصرحة، وكانت من

قوارير، وصح ما توقعه، فإنها لما أبصرتها ظنتها ماء وكشفت عن ساقيها. وانتهى الأمر بها إلى أن أسلمت، ويذهب بعض المفسرين إلى أن سليمان فعل ذلك ليرى إذا كان لها قدما دابة.

ونستدل من هذا السرد المختصر الوارد فى القرآن على أن القصة كانت قد تطورت تطورًا كبيرًا، وما ورد فى الترجوم [1] الثانى إلى إستير يتفق فى عناصره الأساسية والقصة القرآنية، ومن المحتمل أن يكون ذلك الترجوم هو الذى تأثر بالرواية الإسلامية، كما يظهر أن هذه القصة - التى لا شك أنها وصلت عن طريق مصادر يهودية - كانت قد تأثرت بالإيرانية.

ولم يرد اسم بلقيس فى القرآن، وهو يفسر على أوجه مختلفة، منها أنه الاسم الذى قد يشير إلى قصة زواج سليمان من ملكة سبأ التى كانت شائعة بين اليهود منذ عصر متقدم جدًا، أو أنه تحريف للاسم نوقليس Naukalis الذى أطلقه يوسفوس على ملكته - ملكة سبأ - التى كانت فى اعتباره حاكمة على مصر وإثيوبيا، وهذا التحريف تفسره الكتابة العربية. والقصة الإسلامية المتأخرة التى لم يتضح بعد تطورها تماما تضع بلقيس فى بيان الملوك الذين حكموا اليمن، ومن المحتمل أن شخصية ملكة سبأ الواردة فى التوراة هى عين أميرة من أميرات اليمن لم يرد اسمها فى النقوش (A. von Kremer: *Ueber die Suuedarabische Sage* ص ٦٥ وما بعدها M. Hartmann: *Die Arabische Frage* ص٤٧٨).

والقصة الإسلامية المفصلة التى أوردها كل من هامر پور كستال (Hammer - Purgstall فى Rosenel وڤايل G. Weil: *Biblische Legenden der Mu- sulmaenner*، ص٢٤٧ وما بعدها) لا يمكن أن تكون قد برزت فى صيغها النهائية إلا متأثرة بعناصر فارسية وهندية. والقصة تبدو فى مواضع أخرى بصيغ مختلفة، فالمقتبسات الفارسية من

(١) هو الاسم الذى يطلق على الترجمة الكلدانية للتوارة

[hgthnsd من كـتـاب الطبـرى مـثـلا (ترجـمها زوتنـبرغ Zotenberg جـ١، ص٤٤٣ وما بعدها) تحتـوى على قصة ممتعـة عن مولد بلقيـس تزعم أنها ابنة ملك صينى اسـمه أبو شـرح من امرأة تدعى برى. وحاول زوتنبـرغ أن يتبين فى اسم أمـها (بلقـمـة) اسم المعبـودة الحميرية «المقه». ويـقول العرب إن أمها كـانت تدعى بلمقـه أو بلقمـه أو بلقمـه (انظر فـيـمـا يتـصل بهـذه الأسـمـاء D.Mielsen: *Der Sabaische Gott Ilmukah*) ولم يذكـر البـيرونى فى كـتـابة الآثار الباقـية (ص٤٠) سـوى أن أمهـا كانت شأن ذى القـرنين من الجن، بينما يزعم الزمـخـشـرى أنهـا من أسـرة تبع بن شراحـيل الحميرية وأنهـا كانت تسكن قصـر مأرب. ومهمـا يكن من شئ فإنه يلوح أن المسلمين قد انتـبهوا منذ القدم إلى أنهـا لم تكن مسلمـة. ومن هنا ثار الجدل أحـيانًا حـول بعض نواحى هذه القصة مثل القول بأنها من أصل جنى.

وتأثرت قصة ملكة سبأ فى الحبشة المسـيحـية ببـيـئة هذه البـلاد فجـعلت الأسرة الحاكمة فـيها من نسل سليمان وملكة سـبأ، وعـرفت هذه الملكة عندهم باسم ما كدا.

المصادر:

(١) Gruenbaum: *Neue Beitraege Zur semitischen Sagenkunde* ص٢١١ـ٢٢١

(٢) Salzberger: *Die Salomosage*، ١٩٠٧، وانظر فـيـمـا يخـتص بالا"سطورة الحبشية

(٣) V.Praetoruis: *Fabula de regina sabaea apud Aethiopes*

(٤) Bezold: *Kebra Nagast*، ميونخ سنة ١٩٠٥

(٥) E. Littmann: *The Legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum* (*Biblioteca Abessinica* جـ١).

[كارا ده فو Carra De Vaux]

بلوچستان

«بلوچستان»، أو بلوخستان، أو بلاد البلوج

الوصف العام

يطلق اسم بلوچستان بمعناه الواسع على الإقليم برمتـه الذى ينتشر فيه الجنس البلوچى، بغض النظر عن الحدود السياسية الحديثة. وهذا الإقليم بين خطى طول ٥٨ْ و ٧٠ْ شرقا، وخطى عرض ٢٥ْ و٣٢ْ شمالا. وينقسم من الوجهة الساسية إلى ما يأتى:

١ـ خانية كلات، ويطلق عليها عادة اسم بلوچستان.

٢ـ بلوچستان الفارسية، وتتبع حكومة كرمان.

٣ـ بلوچستان البريطانية.

٤ـ المنطقة التى تسكنها القبائل البلوخية فى ولايتى البنجاب وسنده من أعمال الهند البريطانية، وتشمل نواحى ديره غازى خان ويعقوب آباد إلى آخر البلاد التى تسكنها القبائل البلوخية.

وتدخل جميع هذه المناطق، مع استثناء وادى السند والإقليم الساحلى الضيق، فى الهضبة الإيرانية، وتكوِّن القسم الجنوبى الشرقى منها. ويجب أن ننبه هنا إلى أن القسم الشمالى من بلوخستان البريطانية الذى يضم نواحى پشين وروْب وجبال سليمات إلى نهر كومل شمالا يعتبر من الناحية الجنسية جزءًا من أفغانستان، وأقصى ما وصل إليه الجنس البلوخى شمالا هو خط عرض ٣١ْ فى جبال سليمان، ولكنه لم يصل شمالا فى موضع آخر إلى ما وصل إليه هناك.

المناطق الرئيسية:

لا تسمح طبيعة هذا الإقليم الجدب بقيام المدن الكبيرة وازدهارها، وسكانه فى الغالب من البدو، ولا يوجد ما يشبه المدن إلا فى حكومة مركزية مثل كلات أو بيله أو فى محطة عسكرية مثل كوطة، بل إن مدينتى كلات وبيله يقل عدد سكان كل منهما عن ٥٠٠٠ نسمة، وپَنْجور وحدها هى مركز تجارة البلح فى وادى رخْشان كما أن سيبى وذاذْر مركزان تجاريان قديمان جنوبى ممر

بولان، وتعود أهمية شال أو كوطة فى هذا العصر إلى أنها قاعدة حربية هامة. وهناك نقط عسكرية أخرى فى بلوخستان البريطانية هى لورلاى وفورت سَنْدمَن أما فَهْرجَ أوپَهْرة فهي قصبة الإقليم الفارسى. والثغور عديمة الأهمية تسدها الحواجز الرملية. وأهم ثغور مكران ولس بيله هى سورميانى وأرْمَرَه وپاسى، أما كُوادر التى على الشاطىء نفسه فتابعة لعرب مسقط. ويوجد ثغرا كَوانز وچاه بار فى بلوخستان الفارسية. وفقدت ميناء تيز التى على الشاطئ نفسه أهميتها القديمة.

التقسيم السياسى:

تدخل هذه المناطق، ماخلا بلوخستان الفارسية، فى حدود الإمبراطورية البريطانية فى الهند، بيد أنها تتفاوت فى المركز السياسى، وتنقسم من الوجهة الإدارية إلى ما يأتى:

١ـ بلوخستان البريطانية:

تشمل النواحى التى كانت فيما سبق جزءًا من أفغانستان وضمت إلى بريطانيا بمقتضى معاهدة كَنْدَمَك عام ١٨٧٩م، وهذه النواحى هى: شاهرع، وسيبى، ودكى، وپشين، وچَمَن، وشُررَود.

٢ـ المناطق التى يحكمها نائب من قبل الحاكم العام.

١) المناطق التى تحكم بصفة مباشرة.

ب) الدويلات الوطنية.

جـ) المناطق القبلية.

١ ـ هذه المناطق إما مستأجرة من خان كلات وإما مناطق قبلية وإما مناطق حصل عليها بتعديل الحدود مع أفغانستان، وهى تشمل الوكالات السياسة فى زوب وچعاى والجزء الشرقى من كوطة وسنْجوَى وكوهلو وبارخان وبعض مناطق ممتدة على طول الخط الحديدى.

وهذه المناطق محكومة على منوال بلوخستان البريطانية. ومساحة هذه الأراضى كلها تبلغ فى الإجمال ٤٥٨٠٤ أميال مربعة إنكليزية.

ب ـ الولايات الوطنية هى خانة كلات وإقطاعيتاها لسْ بيله وخاران.

جـ ـ أما المناطق القبلية فهى «مرى» و«بُكْطى» ويحكمها شيوخ من أهلها تحت إمرة نائب الحاكم العام، وهم ليسوا خاضعين لخان كلات. وأما المناطق القريبة من الخط الحديدى فى «كچهى» فتدار شئونها على هذا الأسلوب، وتقطنها قبائل دومبكى وكهيرى وأمرانى، ولس بيله تخضع لشيخها، ويعرف بـ «جام» وهو حاكم من غير الأهالى أصله هندى من راجپوت، وهى تشغل الركن الجنوبى الشرقى من بلوخستان حتى حدود سنده والمحيط الهندى.

وخانية كلات تضم الجزء الأكبر من بلوخستان أعنى إقليم كلات الجبلى نفسه بما فيه جميع قبائل البراهوئى التى تنقسم إلى: شروان وجَهَلْوَان (العليا والسفلى) ومكران بأسرها حتى حدود فارس والمحيط الهندى، وخاران فى الشمال. وهذا الإقليم يضم أيضًا سهل كچهى فى سفح جبال كلات. وخاران موطن قبيلة نوشروانى وهو إقليم إقطاعى يحكمه شيخ من أهله.

والخان نفسه هو سيد قبيلة كَمْبَرانى البراهوئية، وهو أيضًا سيد حلف يجمع قبائل البلوخ والبراهوئى وبعض الأقوام الأخرى التى لا تدانى هذه فى هذا الشأن.

بلوخستان الفارسية:

كانت فى الأصل جزءًا من خانية كلات ولكن فارس احتلتها شيئًا فشيئًا بعد ظهور الأسرة القاجارية، وقامت لجنة إنكليزية فارسية بتعين الحدود فيما بين عامى ١٨٧٠و١٨٧٢م، وقد حددت آخر الأمر بإشراف السير هولدخ T.Holdich ما بين عامى ١٨٩٥ـ١٨٩٦م، والحق إن بلوخستان الفارسية هى الجزء الغربى من مكران على التحديد، ولذلك فهى تشترك معها فى الظواهر الطبيعية.

المساحة:

تبلغ مساحة جميع الأقاليم التى تحت الحكم البريطانى مباشرة ٤٥٨٠٤ أميال إنكليزية مربعة (١١٨٦٢٤ كيلو مترًا مربعًا). وهى موزعة كما يلى:

تلال مرى وبكطى وتبلغ مساحتها ٧١٢٩ ميلا مربعا (١٨٤٦٤ كيلومترا مربعا).

دويلات كــلات ولس بـيلة وتبـلغ مساحتها ٧٩٣٨٢ ميلا مربعًا (٢٠٥٩٩ كيلو مترًا مربعًا)

ولا يمكننا أن نـذكـر على التـحـديد مساحة بلوخسـتان الفارسية، ولكن من المحقق أن هذه الولاية لا تقل مسـاحتها عن ٥٠,٠٠٠ مـيل مـربع (١٢٩٥٠٠ كيلو متر مربع).

المناخ:

مناخ بلوخستان قاس شديد الحرارة قارس البرد. ولعل مكران من أشد بقاع العالم حرارة، ولكن مناخها جاف بوجه عام. أما عند الشـاطئ فإن رطوبة الجو تجعل الحـرارة خانقة. وتـسود الإقليم فى مـوسم البـرودة عـواصف ثلجـيـة وبخاصة فى الهضـاب التى حول كوطة وكـلات ومـكران وخـاران، والمنطـقـة الصحراوية المتاخمة لسجستان معرضة دائمًا لرياح الـشـمـال الشـديدة، أمـا الأمطار فقليلة فى جميع الجهات، وتزيد نسبيا فى أقاليم بلوخـستان البريطانية الجـبلية وفى التـلال التى إلى الشمـال والشرق من سهل كچچهى، وأقصى ما تصل إلـيـه الأمطـار فى شـاهرغ هو ١٢,٥٠ بوصـة (٣١٧,٥٠ مليـمـتـرًا) وهذا الرقم هو مـتـوسط ما سـقط من المطر فى خـمس سنوات، ولم يبلغ المطر هذا القـدر فى أية جـهـة أخـرى، فـفى كـچـچـهى يتـراوح بين ٣,٢ بوصـات سنويا (٧٦,٢ مليمترا) ويبلغ فى كلات ٥ بوصات (١٢٧ مليمترا)، وليس لدينا بيانات عن مقـدار ما يسقط من الأمطار فى مكران وبلوخستـان، غير أنه لا شك فى أنها أقل فـيهما من المناطق الجـبلية فى الشرق.

بلوخستان:

بلوخسـتان بأسـرها جافـة جدًا ولا تصلح للزراعـة إلا فى مناطق محـدودة منها حيث تتوافـر مياه للرى، وهناك ما يحملنا على الاعتقاد بأن الأراضى آخذة فى الجـفاف، وأن الزراعـة كانت أكـثر انتـشارًا فـيمـا مـضى، ولكن يلوح أن صفـات المناخ الجوهرية فى هذا الإقليم كانت فى عـهد الإسكندر كمـا هى عليه الآن.

السكان:

لم يتـجاوز التـعداد الذى عمـل عام ١٩٠١م منطقة تبلغ مسـاحتها ٧٦٩٧٧

ميلا إنكليزيا مربعا (١٩٩٣٧٠ كيلومترًا) وبلغ عدد السكان فى هذه المنطقة ٨١٠,٧٤٦ نسمة، وقدر عدد سكان المناطق التى لم يعمل فيها تعداد وهى مكران وخاران وسنْجرَانى الغربية بـ٢٢٩,٦٥٥نسمة علَى وجه التقريب، أى بواقع خمسة أشخاص لكل ميل إنكليزى مربع، وعلى هذا يمكننا أن نقول إن عدد سكان بلوخستان التى فى حدود الإمبراطورية الهندية البريطانية هو ١,٠٤٩,٨٠٨ نسمات، وربما بلغ سكان بلوخستان الفارسية ٢٥٠,٠٠٠ نسمة، وهناك عدد عظيم من أصل بلوخى فى البنجاب وسنده معا إلى جانب بعض البراهوئى فى الولاية الثانية، ويبلغ عدد السكان جميعًا ١,٠١٧,٣٠٧ من البلوخ و ٤٨,١٨٠ من البراهوئى، أما فى بلوخستان نفسها فيبلغ عدد البلوخ الذين أحصوا ١٠٤,٤٩٨ نسمة فقط، غير أنه يمكننا أن نقدرهم بـ ٣٠٠,٠٠٠ نسمة لأن معظم سكان مكران وبلوخستان الفارسية منهم ومع كل هذا فإن عدد البلوخ فى بلوخستان لا يبلغون نصف أولئك الذين يعيشون فى وادى السند، وقد استقر معظم البراهوئى فى ولاية كلات، وعددهم يقرب من ٣٠٠,٠٠٠ نسمة.

النبات والحيوان:

الجزء الأكبر من سلاسل الجبال صخور جرداء لا غابات فيها، وهناك مناطق قليلة محدودة فى جبال بلوخستان البريطانية توجد بها غابات صغيرة، فبجبال سليمان حب الصنوبر الكبار Pinus Gerardiana والصنوبر الطويل الورق Pinus Longifolia والسديان Quercus Ilex، وعلى جبال شينغر حرج من أشجار الزيتون البرى Olea Cuspidata، وتغطى أشجار البطم الأخضر Pistacia Khinjuk جزءًا من جبل چهلتان، وبالقرب من «زيارت» غابة من العرعر Juniperus excelsa، ولكن لا يوجد فى الجزء الأكبر من هذه البلاد ما يصح أنه نسميه غابة ويكثر الدوم Chamaerops Ritchieana فى كل مكان حتى على ارتفاع خمسة آلاف قدم، وكثيرًا ما تستعمل أوراقه فى صنع الحصير والنعال، وهم يأكلون قلب الجذع كما تؤكل البقول وينسجون من

أليافه الصوفان، وتوجد عادة أشجار السيسام Dalbergia Sissoo والصفصاف Populus Euphratica على شواطىء الأنهار، كما يوجد أحيانًا الصمغ العربى فى الوديان Acacia Arabica والسنط Acacia modesta واليكمونتى Jacquemontii على سفوح التلال، وتنمو عدة أنواع من الحطب الأحمر Tamarix وخاصة الطرفاء Tamarix Gallica بالقرب من الماء، وينمو الدفلى أيضًا فى مجارى المياة الجافة Nerium Odorum، كما يوجد التاكوما Tecoma Undulata ذو الزهر الأصفر فى بعض الوديان.

ويكثر النخيل فى أجزاء من مكران وخاصة فى پنجكور ومشكيل، وهو يزرع فى پنجكور ويلقح بطريقة صناعية، ونوعه جيد، أما نخيل مشكيل فبرى يجمع البدو ثماره، وأشجار الفاكهة قليلة بوجه عام. ومناخ المرتفعات صالح لإنتاج أجود الفواكه من كل نوع، كما جُرِّب ذلك فى كوطة، ولكننا نستطيع أن نقول إن العناية بغرسها لم تبذل بوجه عام، والزهور العطرية كثيرة فى التلال الجافة، وقد اشتهرت مكران منذ القدم بالمر والناردين والمقل Bdellium المعروف الآن باسم كَوَكل، وهو يستخرج من شجرة اسمها البوذ. (Balsamodendron Makul Bodh)

أما الحيوان فى مكران وبلوخستان الفارسية فمعظمه من حيوان الصحراء والأنواع الهندية، وحيوان الجبال والهضاب المرتفعة فى الشمال الشرقى أقرب إلى الأنواع الموجودة فى الهضبة الإيرانية، واللبونات العليا نادرة وأهمها النمر Felis Pardus والذئب Canis Lupus، والثعلب والغُرَيْر ولعله Vulps [1] Meles Cansceus، والدب الأسود Ursus Labiatus (أى دب الهند الأسود) والغزال Gazella Dennetti et G. Fuscifrons، والأغنام البرية Ovis Cycloceros، ونوعان من الماعز هما الوعل Capra aegagrus والماخور، ويعرف عند أهل البلاد بالـ «پاشن» Capra megaceros، والنوع الأول على حدود سندة وفى مكران، أما النوع الثانى ففى جبال سليمان. ولعل الحمار

(١) حيوان لاحم بين الكلب والسنور أغبر اللون أسود القوائم قصيرها أبيض الوجه على جانبى وجهه جدتان سوداوان.
(معجم الحيوان لمعلوف)

الوحشى أو الكور هو عين ما يوجد فى فارس ووادى السند Equus hemionos، والماشية من النوع الهندى ذى السنام، والأغنام على نوعين سمينة الذنب وطويلته، والجاموس من الصنف الهندى أيضًا، والجمل أو النجيب هو دابة الحمل الشائعة فى هذه البلاد. وليس بها الجمل ذو السنامين، وإذا وجد فهو عجيبة مستوردة من الخارج، والخيل تربى بكثرة وهى كريمة الأصل سريعة صبور، فيها دم عربى. والبلوخ لا يمتطون إلا الأفراس فى أغلب الأحيان،

وتكثر الحيتان والدلافين قرب الشاطئ، أما الطيور الكبيرة الحجم فأشهرها البلح[1] أو الستل، والنسر والصقر والباز، أما طيور الصيد فمنها أربعة أنواع من فصيلة القطا Pterocles هى الدُرّاج وثلاثة أنواع أخرى منها؛ والسلوى أو السمانى، والحبارى Otis Houbara توجد فى المناطق الأكثر حرارة من غيرها فى الشتاء، وهى تهاجر فى الصيف إلى الأجزاء الأكثر برودة من غيرها فى الهضبة، كما يوجد النحام (بشروس) بكثرة على الشاطئ، وتظهر فى الشتاء أنواع عديدة من البط والحذف الشتوى أو الشرشير الشتوى.

وتوجد التماسيح Crocodilus Palustris فى الجانب الشرقى فى نهر «هب» وفى المجارى المائية فى تلال مرى وبكطى وجبال سليمان، ولكنها لا توجد فى الغرب. وتكثر الحيات، والحية السامة المألوفة هناك هى الأفعى الصّغيرة Echis Carinata ويوجد الصّل فى عدة مواضع وخاصة فى بلوخستان البريطانية.

ويكثر السمك البحرى على شاطئ مكران، أما النهيرات الداخلية فصغيرة بحيث لا تسمح بتكاثر أسماك المياه العذبة. ولكن السمك البَنّى Barbus Tor يوجد حيثما كانت المياه كثيرة جارية.

الأجناس البشرية:

يمكننا أن نصنف سكان بلوچستان بصفة عامة متوخين فى ذلك المنهاج القائم على علم قياس الجسم الإنسانى

---

(١) ويسمى كاسر العظام أو البلح أو البلت أو الستل أو المكلفة أو الفينة: طائر من سباع الطير بين النسر والعقاب يحمل كل عظم فيه «مخ»، حتى إذا كان كبد السماء أرسله على صخرة فينكسر فيهبط فيأكل مخه... واسم هذا الطائر فى السودان أبو ذقن وأبو لحية.

(معجم الحيوان لمعلوف)

الذى اتبع فى التعداد الذى أجرى بالهند عام ١٩٠١م، فنقول إن السكان هناك فرع من الجنس التركى الإيرانى، وهم طوال القامة على الإجمال، يتراوح متوسط ارتفاع قامتهم فى مختلف القبائل بين خمس أقدام وثلاث بوصات وخمس أقدام وسبع بوصات.

ومعظمهم من ذوى الرؤوس العريضة، ويبلغ قياس مخهم ٨٠ أو ٨١ وأنوفهم طويلة شماء، وشعر رأسهم ولحيتهم غزير، ولون أعينهم وشعرهم أسود فى الغالب، ومنهم من هو أسمر الشعر أزرق العينين أو رماديها. وبشرتهم سمراء فاتحة، وهى تميل إلى الدكنة عند الشاطئ. وتنطبق هذه الصفات بوجه خاص على البلوچ وعلى البراهوئى إلى حد ما. والأفغان فى هذه الولاية يشبهون البلوچ شبها عظيما، وقد تحدثنا عنهم فى مادة أفغانستان، أما العناصر الهندية فقد بدت فيها خصائص الهنود، ولذلك فإنا نجد رءوسهم أقل فى العرض من أولئك وأنوفهم أقصر.

وإذا غضضنا الطرف عن أفغان بلوخستان الإنكليزية فإن السكان ينقسمون إلى: بلوچ، وبراهوئى، وهنود، وفرس.

العناصر الهندية:

وهى تتألف من لاسة لس بيله، والجطّ الذين يمتزجون بالبلوچ فى كچهى، ولربما الميدية أيضًا، وقبائل أخرى مركزها الاجتماعى منحط فى مكران. وهناك أيضًا عدد محدود من التجار من سلالة هنود نزحوا من الهند فى عهد متأخر.

الفرس أو التاجيك:

ومعظمهم من الديهوارية أى مزراعى هضبتى كلات وكوطة. وقبيلة نوشروانى النزاعة إلى القتال من أصل فارسى أيضًا، ولكن من المشكوك فيه أن هناك أى تميز حقيقى بينها وبين البلوچ.

البلوچ:

ينقسم البلوچ الأصليون قسمين كبيرين يفصل أحدهما عن الآخر جماعة البراهوئى. وبلوچ الشمال الشرقى يعيشون فى سهل كچهى وفى التلال

التى إلى شمـاليه، وهذه التـلال تتصل بجبال سليمان. وهم ينتشرون فى هذه الجبال ناحية الشـمال حتى خط عرض ٣١ْ أسفل الجبال التى إلى الشرق تجاه نهـر السند. ويقطن عـدد كـبـيـر منهم السـهـول التى فى البنجـاب الجنوبيـة وشمالى سنده وبخـاصة ناحيتى ديره غازى خان، ويعقوب آباد.

والقـسـم الآخـر عـبـارة عن بلوچ مكران وبلوخستان الفارسية إلى الغرب من قبائل البراهوئى.

البراهوئى:

وهم ليسـوا مبـعثـرين شأن هؤلاء، ولكنهم يشـغلون قطعة مـتمـاسكة من الأرض حول كلات، والجـزء الأكبر من هذه القطعـة شديد الارتفاع، وهـى تمتد من كوطة فى الشـمال إلى لس بيلة فى الجنوب، وتفـصل بذلك بلوچ الشـمـال الشـرقى عن بلوچ مكران فـصلا تامـا والراجح أن يكون البلوچ، كـما سنتـبين بعد، قد دخلوا مكـران عن طريق كرمان وسـجسـتـان قرابة الفـتح السلجـوقى لفارس، وانتـشروا سريعًا حـتى حدود الهند، ومن هذا الـعـهـد بدأ هذا الإقليم يعرف ببلاد البلوخ أو بلوخـستان. ولم يعـرف الكتـاب المتقـدمـون هذا الاسم. ويطلق اسم بـلوخ أحـيـانًا فى شئ من التـجـاوز بحـيث يدل على جـمـيع من يقطنون فى هذه البـلاد. وعلى هذا فإن الزعـيم البـراهـوئى ناصـر خـان الذى وصل إلى الحكم فى القرن الثامن عشر الميلادى يذكـر فى التاريخ بصفة عـامة على أنه من البلوخ.

ويمكننـا أن نعـرف طبـيـعـة سكان بلوخسـتان الأولين على سـبيل التكهن فقط، ومن الراجح أن معظمهم كانوا من الجنس الهندى، وأقدم اسم لهـذه البلاد لدينا عنه بعض المعلومات هو «مكه» فى نقوش بهستون، وهو مكِيه Mekia عند هيـرودوتس أو بلاد الميكيـان Mykians التى كانت ضمن الولاية الرابعـة عشرة فى بلاد فارس، ويجـمع هرودوتس فى كـلامه فى مـواضع أخرى بين المكيـان واليـوتيـان Utians والپـاركـانيـان Parikanians الذين كـانـوا مـسلحـين كالپاكـتيان Paktians. وعين بطلمـيوس الحـدود بين الهند وفارس بحـيث ترك الجزء الشرقى من بلوخستان فى الهند.

ويذهب أريان Arrian في كلامه على أوره Ora وأهلها الأوريتاى Oreitai الذين كانوا يعيشون عند نهر أرابيوس Arabios ـ الآن پرالى ـ إلى أنهم من الهنود شأنهم فى ذلك شأن أهل لس بيله الآن. وإلى الغرب من هؤلاء توجد الوديان الداخلية التى كان يعيش فيها الكدروسيوى Gadrosioi الذين سمى الإقليم باسمهم «كدروسيا» أو «كدرسيا» كما يعيش الإتشيوفا كوى فى الإقليم المطل على البحر، وهم من الصيادين، ويمثلهم الآن الميدية والقبائل الأخرى التى تقطن الساحل. وظل «كدروسيا» الاسم المعترف به لهذه البلاد فى الزمن القديم، ولم نعد نجد ذكرًا لمكه أو مكيه ثانية، ولكن من الواضح أن هذين الاسمين بقيا فى الاستعمال الشائع، لأن الفاتحين العرب الأولين فى القرن الأول للهجرة وجدوا أن الاسم هو مُكْرَان ـ مكْرَان الآن ـ ولعل القراءة الصحيحة هى مَكُرَان ، وهو النطق الحالى عند البلوخ وقد ذهب مولسريرث سيكس Molesworth Sykes إلى أن المقطع الأخير هو «عرانيا» بالسنسكريتية ومعناها الأرض القاحلة.

(وهو موجود أيضًا فى رن كچچه). وهناك مواضع مختلفة على الشاطئ حققها هولدخ Holdich وموكلر Mockler وغيرهما وتبينوا فيها أسماء مواضع ذكرها مؤرخو اليونان مثل:

راس مالان = ملنة Malana عند أريان. برغ أو بمپور= پورة Poura عند أريان كوادر= برنه، بدره Badara و Barana

كلمت = كلمه Kalama.

جزيرة أستولا = نُسلَهَ Nosala.

ولا شك أن پورة هى الكلمة الهندية پورة ومعناها مدينة، ولكن الأسماء التى ذكرت ليست بصفة عامة دليلا يبين لنا هل كان الأهالى فى ذلك الوقت يتكلمون اللغة الايرانية أو الهندية، وقد ذهب موكلر إلى أن الكدروسيوى هم عين البلوخ، ولكن يلوح أنه ليس هناك ما يبرر هذا الزعم من حيث فقه اللغة، لأن حرف ڤ الأصلى يمكن أن يتطور إلى الأحرف ب،ك، أو، كو الحديثة كما هى الحال فى كوادر، ولكنه يصعب أن يصبح حرف ك الأصلى حرف ب الحالى، وفضلا عن ذلك فإن هناك

مايدعم القول بأن البلوخ من مهاجرى وقت متأخر كثيرًا عن هذا، ويظن هولدخ أن اسم كدروسيوى هو كدور الحالى، وهو اسم عشيرة فى لس بيله، ولكن كدور عشيرة ضئيلة الشأن من أصل هندى كما نستدل من التعداد الذى عمل حديثًا، ولا يزيد عدد أفرادها عن ٢٠٠٠ نسمة، وليس فى الإمكان أن نقول إنها عين جنس كالكدروسيوى، وجط المجرى الأسفل لنهر السند يشملون الجط الخلص والراجبوت، وهذا هو الحال أيضًا فى لس بيله حيث تعيش سلالة الأجناس والسما السندهيين مع لنكاه ملتان، ولما ظهر العرب لأول مرة وجدوا أن مكران بأسرها فى حوزة الجط أى الزط.

وذكر المسعودى أنهم كانوا يعيشون غربًا حتى كرمان، غير أنه قد أشير بصفة عامة إلى أنهم يقطنون مكران، وروى المسعودى والإصطخرى أن البلوخ كانوا يقطنون جبال كرمان وقد جمعا بينهم وبين الكوچ (قفْص وبلوص أو كوج وبلوج) ولكن البلاذرى والطبرى لم يذكرا سوى الكوچ. وعلى هذا فإنه من المحتمل أن يكون البلوخ الذين كانوا من غير شك فى كرمان فى الوقت الذى كتب فيه هؤلاء المؤرخون لم يصلوا إلى هناك فى وقت متقدم كهذا (٢٣هـ) أى فى وقت غزوة العرب الأولى لهذه البلاد. ويلوح أن مواطنهم قبل ذلك كانت قرب شواطئ بحر الخزر؛ ونستدل من الفردوسى على أن قبيلة نوشيروان قد قاتلتهم، وهم يذكرون فى هذه القصة مع أهل جيلان. ويقول موكلر فى مقال له نشر بمجلة الجمعية الآسيوية بالبنغال (سنة ١٨٩٥م، ص٣٢) أن الفردوسى روى أن «نوشيروان أدبتهم فى مكران» ويستدل من هذا القول أن البلوخ كانوا من غير بد فى مكران قبل غزوة المسلمين بمائة سنة على الأقل، ولكنا نتبين من الرجوع إلى الفردوسى أنه لم يرد فيه أى ذكر لمكران. ونستدل من كل هذه الأساطير القديمة التى حفظها الفردوسى ومن غارات نوشيروان، وهى فى جملتها من الحوادث التاريخية، على أن البلوخ كانوا إلى زمن الفتح العربى على اتصال وثيق بفارس الشمالية، وإن كانوا يعتبرون

من أصل إيرانى ،لا طورانى وكثيرًا مايقترن اسم بلوچ فى الشاهنامه مع اسم كوچ كما يرد فيها منفردًا؛ ولا نجد هذا الاسم فى المحفوظات الأقدم عهدًا مما يجعلنا نظن أن اتحاد هاتين القبيلتين الذي كان قائماً عند كتابة الفردوسى للشاهنامة لم يكن له وجود فى الأساطير التى اعتمد عليها. وقد تكون هناك صلة بين هجرات البلوخ التى اتجهت نحو الجنوب إلى كرمان والنقلة إلى سجستان ومكران ومنها إلى حدود السند، وبين الغارات المختلفة الآتية من آسية الوسطى مبتدئة بغزوة الهياطلة أو الهون البيض فى عهد نوشيروان. ومن المحقق أن البلوخ استقروا فى القرن الرابع الهجرى فى جبال كرمان جنبًا إلى جنب مع القفص أو الكوچ وانتشروا فى سجستان، بينما ظلت مكران فى أيدى الزط أو الجط، واشتهر البلوچ بالسلب والنهب، وقد أغاروا على صحراء لوط التى بين كرمان وخراسان، وكثيرًا ما هاجمتهم الدول المجاورة على يد أمثال عضد الدولة البويهى الذى أصاب منهم مقتلة كبيرة، ومسعود بن محمود الغزنوى الذى هزمهم قرب خبيس، وكل هذه الحروب التى انتهت بغزوة السلاجقة واحتلال كرمان وسجستان دفعت قبائل البلوخ ناحية الجنوب والشرق إلى مكران سنده، وسرعان ما وصلوا إلى حدود الهند. ونسمع عنهم لأول مرة فى سنده حوالى عام ٦٥٠هـ (منتصف القرن السادس عشر الميلادى) ويظهر أنهم كانوا فى ذلك الوقت يحتلون مرتفعات كلات التى تخضع الآن للبراهوئى، ومن أسباب نزوج جانب كبير منهم إلى سهول وادى السند نمو سلطان البراهوئى. ومن أسباب نزوحهم كذلك اضمحلال الحكومة المركزية فى الهند نتيجة لغزوات تيمور. وقد شجع هذا المغامرين من جميع الطبقات ومن بينهم لودية الأفغان والإمبراطور بابر والأرغون الذين عجزوا عن الاحتفاظ بقندهار. واشتركت القبائل البلوچية فى غزو الأرغون لسنده، وكانوا معهم تارة وعليهم تارة أخرى. وانتشروا بقيادة زعيمهم مير چاكر رند ومير سهراب دودائى فى مملكة راجپوت لنكاه بملتان وساروا صعدا فى وديان نهر السند

ونهر جهلم ونهر چناب ووصلوا شمالا إلى بهيرا.

ويلوح أن البلوچ قد هضموا بعض قبائل من أصل هندى أثناء إقامتهم فى مكران وعلى حدود سنده، ولربما كانت بعض العشائرالعربية قد وصلت إلى مراتب ذات شأن بينهم، ولكن ليس هناك أدلة كافية تسمح لنا أن نفترض أن كثيرًا من البلوچ تجرى فى عروقهم الدماء العربية وأن الرندية يتميزون فى هذا الشأن عن بقية البلوچ؛ ويظهر أن الرأى القائل بأصلهم العربى مأخوذ من القصة البلوچية التى تزعم أنهم انحدروا من صلب مير حمزة وأنهم قدموا من حلب وحاربوا يزيد تحت لواء الحسين فى كربلاء. ولكن ليس لنا أن نعلق على هذه القصة أهمية أكثر من القصص الأخرى المشابهة لها المتصلة بأصول غيرهم من الشعوب. ويذهب موكلر Mockler إلى أن اسم حلب الذى جاء فى القصص يثبت أن البلوچ انحدروا حقيقة من قبيلة علافى العربية، وهى من بنى علاف الذين كانوا فى مكران حوالى ٦٥هـ، واحتفظوا بالبلاد بعد أن قتلوا سعيد بن أسلم الذى كان الحجاج قد استعمله عليهم، ولكن هذا الرأى لا يدعمه أى دليل، ومع أنه قد ينطبق على بعض الأسر التى من أصل عربى إلا أنه من العسير أن نطبقه على الجنس البلوچى بأسره الذى لم يستقر فى مكران إلا بعد ذلك بأربعة قرون. ثم إن هذا الرأى لا يدخل فى حسابه ذلك الجزء من القصة الذى يذهب إلى أن البلوچ استقروا فى سجستان قبل نزوحهم إلى مكران، وجعلت هذه القصة إقامتهم فى سجستان إلى عهد حاكم يدعى شمس الدين، ولعله مالك السجستانى المعروف بهذا الاسم الذى توفى عام ٥٥٩ هـ (١١٦٤م)، ونسبت طردهم إلى بدر الدين، الذى لم نستطع تبين حقيقته بعد، ويقال إن زعيمهم جلال خان أعقب أربعة أبناء، هم: رند، ولاشار، وهوت، وكورائى، وابنة اسمها جتو تزوجت من ابن أخيه مراد، وهؤلاء الخمسة هم الأجداد الذين تصل قبائل البلوچ الخمس نسبها بهم. والعشائر الأربعون الأصلية (وتعرف العشيرة عندهم بـ «بلك») ـ بما فيها القبائل

الأربع من العبيد - التى تبعت جلال خان انضوت تحت لواء هذا الابن أو ذاك من أبنائه؛ وكل البلوج الخلص يقسمون وقتذاك إلى الرندية واللاشارية والهوتية والسكورائى والجتوئى، ويطلق على بعض القبائل الأخرى التى لا تدخل فى هذا التقسيم اسم البلوج على الإجمال، وأهم هؤلاء هم البليدى أو البليذىء، ويقال لهم البردى فى سنده، الذين نجدهم فى مكران حيث موطنهم الأصلى وادى بليده، ونجدهم فى سنده الأعلى على نهر السند، ومن أهمهم كذلك الكتچكى فى مكران، ويعتقد أنهم من أصل هندى؛ والدودائى، وهم خليط من البلوج والرجپوت يصلون نسبهم بـ «دودا» وهو ملك سنده السُّمْراوى، وهم يقطنون اليوم جنوبى البنجاب. والفرع الهام الذى بقى منهم هو قبيلة كرچانى التى تسكن ديره غازى خان. ويلوح أن الرندية بزعامة چاكر كانوا العنصر الهام فى الهجرة إلى الهند، ولكن اللاشارية بزعامة كوهرام نازعوهم هذا التفوق. والحرب التى نشبت بينهما والمعارك التى خاضوها مع الترك بقيادة زنو - ونقصد بالترك هنا الأرغون بقيادة ذى النون بك - هى موضوع أغان حماسية كثيرة، ونجد الرندية واللاشارية والهوتية الآن فى مكران؛ وفى كچچهى عشيرة كبيرة من الرندية وفرع من اللاشورية يعرف بـ «مَغَسى».

وانتشر الهوتية والدودائى فى بداية القرن السادس عشر الميلادى ناحية الشمال بحاذاة نهر السند، وكان يقود الدودائى سهراب وهو منافس لچاكر، وساروا صعدًا على نهر جهلم حتى بهيرا حيث لقيهم بابر عام ١٥١٩م. وهناك فى يومنا هذا قبائل عديدة انحدر معظمها من الرندية وإن كان فيها عشائر انحدرت من الهوتية واللاشارية تقطن جبال سليمان والسهول المجاورة له فى إقليم ديره غازى خان وشمالى سنده، والكرچاتية (الدودائى) يعيشون فى هذه المنطقة، كما كان حكام (نواب) المرانى لديره غازى خان من الدودائى أيضًا. وتقول الرواية إن مدن ديره غازى خان وديره إسماعيل خان وديره فتح خان أسسها

غازى خان وإسماعيل خان فتح خان أبناء سهراب، وهؤلاء الثلاثة كانوا زعماء الدودائى بالفعل فى القرن السادس عشر، وقد لقوا شيرشاه بالقرب من بهيرا عام ١٤٥٦م، وأخذ إقليم ديره جات (جمع ديره) اسمه من تلك المدن، وقد أخطأ راڤرتى A.D. Raverty فى قوله إن الهوتية الدودائى كانوا - ولا يزالون - قبيلتين متمايزتين (Mihran of Si) ص٣٨٩. ونجد الآن الرندية مختلطين بقبائل الجط والراجپوت المشتغلة بالزراعة، وهم منتشرون فى أقاليم ملتان وجهنك ومظفر كره ومونتكو مرى وشاهپور، كما يقطن الجطوئى والكورائى نفس هذه الأقاليم، ولكن واحدة من هذه الجماعات لا تكّون قبيلة منظمة، والذين يسكنون منهم إلى الشرق من السند فقدوا لغتهم وأصبحوا يتكلمون لهجات من البنجابى، أما الذين إلى الغرب من السند وبالقرب من الجبال فقد احتفظوا بلغتهم، وهذه القبائل هى من الشمال إلى الجنوب كما يأتى: الكسرانى، والبزدار، والنُتكانى، واللند، والخوسا، واللغرى، والكرچانى، والدريشك والبكطى، بما فيهم الشمبانى، والمزارى والمرى، والدمبكى، والأمرانى، والبليدى، أو البردى، والجكرانى، والجانديه، يضاف إليها الرند والمغسى من الكچهى الذين سبق أن أشرنا إليهم.

ومعظم هذه القبائل تتألف فى الأصل من عشائر منفصلة تجمعت حول نواة عرفت القبيلة كلها باسمها، وعلى هذا فإن القبيلة من الرند قد يكون بها عشائر من اللاشارى أو الهوت، وقد يكون فى قبيلة من الدودائى مثل الكرچانى عشائر من الرند واللاشارى بل يحدث أكثر من هذا فتمتص القبيلة عناصر أخرى من الهنود والأفغان والعبيد.

والمعتقد أن الحكرانى من الجط كما يذهب البعض إلى أن الكهيرى قد انحدروا من السادات. واشتهر المرى بأنهم خليط؛ والمحقق أن فيهم عناصر أفغانية. ونجد فى بعض عشائر البكطى والمرى النسبة الهندية المنتهية بـ «جه» والأفغانية المنتهية بـ «زائى» اللتين حلتا محل النسبة البلوخية «آنى» كما هو الحال فى شهيجه ورهيجه وكيزائى

وميرزائى وبهاولزائى، وهناك عشيرة بين المزارى تعرف باسم كُردْ أو كَرْد، ومهما يكن من شئ فإن هذه العناصر الدخيلة قد امتزجت تمامًا بحيث لا يمكن تمييزها عن القبائل البلوخية الخاصة.

وكثيرًا ما بحث فى أصل اسم بلوچ وأسماء القبائل والعشائر الرئيسية، وقد يكون من الراجح أن جميع أسماء القبائل والعشائر الحديثة نسبة إلى السلف، وليس الحال كذلك بالنسبة للأسماء الأقدم عهدًا، كما أن بعض الأسماء الرئيسية إما أن تكون ألقابًا أو ألفاظًا تدل على المدح أو الذم ويظهر أن كلمة بلوچ نفسها التى خرّجوا منها اشتقاقات عدة بعيدة عن الواقع فارسية قديمة معناها عرف الديك أو الخوذة؛ فقد وصفهم الفردوسى بأنهم يلبسون مثل هذه الخوذات، و«رند» و «لند» معناهما وغد أو صعلوك، ومزارى معناها شبية النمر، وليغار معناها قذر، وخوسا معناها لص، ومرى طاعون، وإن كان موكلر Mockler يذهب إلى أنه هو الاسم العربى المرى. ويظهر أن بعض الأسماء الأخرى من أصل محلى، مثال ذلك اللاشارى والمغسى، فهما نسبة للأقاليم المعروفة باسم لاشار ومغس فى بلوخستان الفارسية، كما أن الكشخورى نسبة إلى وادى كشخور، والبليدى نسبة إلى وادى بليدة، والكلمتى إلى وادى كلمت.

أما الهوت فمعناه البطل أو المقاتل، وليست هناك ضرورة تلزمنا، كما فعل موكلر، أن نبحث عن أصل هذا الاسم فى «يوتى» Utii الذين ذكرهم هيرودوت، أما هيوز بللر Hughes Buller فيشتق اسم هوت من أوريتاى Oreitai أو هورتاى Hareitai الذى ذكره آريان، وهذا الرأى أكثر احتمالا من سابقه، وقد وجد هذا العالم فى مكران رواية تذهب إلى أن الهوت جنس وطنى قديم؛ فإذا كان الهوت كالدودائى من أصل راجپوتى فإن هذا يفسر لنا صحبتهم لهذه القبيلة فى غزوة الهند، أما دريشك فقد تكون لهم صلة بالمكان المعروف باسم ديزك فى بلوخستان الفارسية، ومن المحتمل أن يكون كركير لقبًا معناه حافر القبور أو فاتحها، وهى كلمة بلوخية أصيلة، ويظهر أن ما ذهب إليه

موكلر من أنها كرجية بعيد الاحتمال ولا تؤيده الحقائق التاريخية.

والبراهوئى هم أقوى جماعة فى خانية كلات وأكثرهم عددًا، وهم لا يتجاوزونها وإن كانوا أقل قيمة من البلوخ إذا نظرنا إلى بلوخستان فى مجموعها، والبراهوئى منتشرون فى مرتفعات كلات من كوطة جنوبًا حتى حدود لس بيله؛ وتشتى بعض القبائل فى سهول كچهى، وهؤلاء البراهوئى يشبهون البلوخ من الناحية الجسمانية العامة، وإن اختلفوا عنهم بعض الشئ فى الملامح، فأنوفهم أقل بروزًا وأكثر تفرطحًا كما أن وجوههم أشد غلظة، وكثير منهم أعرض وأكثر سمنًا من البلوخ ولكن هناك أيضًا عددًا كبيرًا من الجنس البلوخى الخالص.

وتكوّن القبائل حلفًا بزعامة خانية كلات، وهى تنقسم إلى جماعتين كبيرتين: جماعة سروان براهوئى، أى براهوئى الجهات العليا، وجهلوان براهوئى، أى براهوئى الجهات المنخفضة، وهذا الحلف حديث العهد، وهو يشمل بعض القبائل كرند ومغسى كچهى، وهم من البلوخ الخلص، ومع ذلك فإن جل القبائل التى يتألف منها هذا الحلف تعتبر الآن من البراهوئى، ولكن كثيرًا من أفرادها من أصل أفغانى أو بلوخى أو هندى. وقد نقل هيوز بلر Hughes Buller عن خان كلات السابق أن البراهوئى الحقيقيين الذين تتألف منهم نواة الجنس كله هم:

الكمبرائى، وهم ينقسمون إلى الأحمد زائى وهم عشيرة الخان، والإلتازائى.

الميروانى.

الكر كنارى.

السمالانى

القَلَنَدرانى أو القَلَنْدَرى

ويزعم هؤلاء أنهم، شأن البلوخ، قدموا من حلب فى الشام، ومن الراجح أن يكونوا فى الواقع قد هاجروا من الغرب، ومن الممكن أيضًا أن يكونوا عين الكوچ الذين كانوايعيشون مع البلوخ فى كرمان قبل أن ينزحوا إلى مكران، والاسم كوچ معناه البدوى، ويروى الإدريسى أنهم صنف من

الأكراد، بين البراهوئى، والاسم الذى يعرف به البراهوئى كلهم فى لس بيله هو كرد كالى، أى الذين يتكلمون الكردية، ولذلك يلوح أن هناك ما يدعم الافتراض بأن هذه الجماعة الصغيرة من البراهوئى الأصليين كانت من المهاجرين ذوى الدماء الإيرانية ويشبهون أكراد غربى فارس.

والجماعة الثانية التى ذكرها الخان عبارة عن القبائل التى يعتقد أنها من أصل بلوخى والتى كانت تعيش فى البلاد قبل وصول البراهوئى، وهذه القبائل هى:

البنكلزائى، وهى من عشائر كرانى وتتكلم البلوخية.

اللانكو، والراجح أن تكون فى الأصل من الموالى.

الليهرى

وبعد ذلك تأتى القبائل التى يقال إنها من الأفغان مثل:

الريسانى

السرپرا

الشاهوانى، ويقال أحيانًا إنهم من البلوخ، ثم تأتى بعد ذلك القبائل التى يقال إنها أتت من فارس وهى:

الأكراد

المسانى أو محمد حسنى

ثم القبائل التى يقال إنها من أصل جطى وهى:

البزنجو

المينكل

الساجدى

الزيهرى

ويظن أن آخر القبائل التى وردت فى هذا البيان هم السكان الأقدمون فى البلاد قبل أن يدخلها البلوخ والبراهوئى، ولكهم يتميزون عن الجط، وهؤلاء هم:

المحمد شاهى

النچارى

وهناك فروق داخلية فى كل قبيلة إلى جانب التمايز فى الدم بينها، وفى معظم القبائل عشائر تزعم أنها القبيلة الأصلية، وأن الآخرين دخلاء عليها

ولغة البراهوئى من أصل دراڤيدى،

كما سنرى بعد، ويظن أنها لغة القبائل الأصلية التى كانت تعيش فى مرتفعات كلات قبل أن تصل قبائل البلوخ التى تتكلم البلوخية وقبائل البراهوئى التى كانت تتكلم لغة عرفت وقتذاك بـ «كرد كال»، ويلوح أن هذه اللغة قد اتخذها الدخلاء الذين استقروا فى الهضبة أى قبائل البراهوئى وبقايا البلوخ الذين استقروا هناك قبل هؤلاء وعشائر أفغان ترين الذين اشتركوا مع البراهوئى فى طرد البلوخ. وامتزج بعض السكان الأصليين بالغزاة واحتفظ البعض سواء أكانوا من الدراڤيد أم من الجط، بنظام قبلى مستقل. وكانت تربط الجميع لغة مشتركة،وهى لغة البلاد القديمة، كما ألّف الجميع الجنس البراهوئى الحديث، ويظهر أن هذا هو أكثر الفروض احتمالا عن نشأة هذه الجماعة المختلطة.

ومن الواضح أن اسم براهوئى حديث ولعله اسم سلفى شأنه فى ذلك شأن معظم أسماء القبائل كما ذهب إلى ذلك هيوز بللر، وهو مشتق من براهو. وهى الصيغة الشائعة لإبراهيم. ولا يمكن أن يكون مشتقًا من «به روهى» ومعناها فوق الجبال. وهذه الكلمة المختلطة المنبت يظن أنها مؤلفة من الكلمة الفارسية به والسندهية روه أى جبل. ولكن هذا التركيب غير معروف: والصفة من روه هى روهيلو أو روهيلا أى الجبلى، وينعت به الأفغان فى الغالب، ويرادفه فى الفارسية كوهى أو كوهستانى.

الديهوارية:

وهم فرع من التاجيك، أى الجنس الفارسى الشرقى، وينتشرون انتشارًا كبيرًا فى جنوبى أفغانستان، ونجدهم بصفة خاصة فى هضبة كلات. هم يتكلمون الفارسية ويشتغلون بالزراعة، ويعتبرون من الأجناس المستقرة، ويعيشون فى قرى ثابتة، والقرية عندهم تسمى ديه، ومن ثم أخذوا اسمهم ديهوار، أى القروى تميزًا لهم عن البراهوئى البدو، والديهوارية أقل مرتبة من البراهوئى، ويمكن تقسيم السكان الذين من أصل هندى إلى:

لاسية لس بيله.

جط مكران وبلوخستان الفارسية

جط كچچهى

الخيترانية

اللاسية:

كانت قبائل لس بيله تعتبر أنها من النمرية أو اللمرية، ولكن يقول هيوز بلَّر إن هذا الاسم لا يستعمل الآن إلا للتحقير، ويطلق على طبقات العبيد، ويظهر أنه مشتق من قبيلة بلوخ نمرودى التى كان لها شأن على حدود سنده، ولكنها اختفت الآن، وتوجد مع ذلك عشيرة تسمى بالاسم نفسه بين البزدارية فى جبال سليمان؛ وكلمة لاسى تطلق الآن على جميع قبائل لس، وغالبها من الراجپوت والجط الذين يشبهون أولئك الذين فى وادى السند.

وأهم القبائل التى يرجح أن تكون من أصل راجپوتى هى:

جامت، ومنها حاكم لس (حاكم = جام) رونجها، وهى أكثر هذه القبائل عددًا.

لانكاه.

چتا، ولها صلة بسمرا سنده.

شيخ، وهى قبيلة مختلطة.

سيانر، وجزء منها من البراهوئى.

كنكا.

ومن القبائل الضئيلة الشأن من الوجهة الاجتماعية:

ببر.

كدرا

ميد.

وهؤلاء أجناس كانت خاضعة لأجناس أخرى يشبهون الزنوج، وهم مفرطحواالأنوف ولأكثرهم سحنة السودان، والميدية هم السكان الذين يعيشون على الصيد بالقرب من البحر وينتشرون على طول شاطئ مكران.

ويتكلم اللاسية بصفة عامة لغة جد كالى أو جكدالى، أى لغة (كاله) التى يتحدث بها الجط، وهى لهجة من لهجات لغة سنده، بيد أن قبيلة سيانر تتكلم البراهوئى، وبعض الميدية من سكان الشاطئ يتكلمون البلوخية المكرانية.

جط مكران:

ويظهر أن هؤلاء يشبهون قبائل بيله، وهم منتشرون فى أنحاء الأقليم، ويخضعون للبلوخ، وهم العنصر الحاكم. وكان الجط، ويعرفهم مؤرخو العرب بالزط، يقطنون جميع الإقليم حتى كرمان إبان غزوة العرب الأولى فى القرن الأول للهجرة، وقد لا يكون هناك شك فى أن بعض العشائر المهمة قد امتزجت بالبلوخ، وهى تتكلم الآن البلوخية ولا تتميز من حيث المظهر عن البلوخ الآخرين، مثال ذلك أن قبيلة جط دودا تشبه دودائى البلوخ. وإنا لنشك فى وجود بعض امتزاج فى الدماء فى القبائل التى نسبت إلى بعض الأماكن فى مكران وبلوخستان الفارسية، مثل بليدة وكشكور وكلانچ التى تنسب إليها قبائل بليدى وكشكورى وكلانچى. وكذلك نسبت قبائل مغسى ولا شارى ودومبكى إلى مغس ولاشار ودومبك. أما اشتقاق بكطى من بك فمشكوك فيه لأن الطاء هو الحرف الهندى الصادر من الدماغ، ولا يعلل به هذا التفسير، ومن المحتمل أن تكون هناك صلة بين دريشك وديزك لأن حرف الضاد فى اللهجات السندهية الذى تبدأ به الأسماء يقلب إلى در. والمشاهد فى جميع هذه الأحوال أنه إذا اتفق اسم قبيلة مع اسم موضع من المواضع كأن تأخذ اسمها منه فأقل ما يمكن أن يكون أن تندمج بعض العناصر المحلية فى القبيلة، وقد كان البلوخ الفاتحون من القوة والكثرة بحيث استطاعوا أن يفرضوا لغتهم على إقليم مكران بأسره، ولم تعش لهجة مكن اللهجات الهندية إلا فى لس بيلة حيث الجط والراجپوت الخلص إلى حد ما.

جط كچچهى:

يعيش الجط المشتغلون بالزراعة فى تلك المنطقة بالقرب من أبناء عمومتهم الذين يسكنون وادى السند، وهم يشبهونهم تمام الشبه ولا تفصلهم عنهم أية حواجز طبيعية، وهم يخضعون لأشياخ البراهوئى والبلوخ ويدفعون لهم نصيبًا من غلتهم، واسم الجط هذا - كما هو فى البنجاب الجنوبى - يطلق على قبائل من أصل راجپوتى مثل السمراوية كما يطلق على الجط الخلص.. ومن العشائر الهامة أيضًا الخوجرية وهم من أصل

راجپوتى، والأبراوية، ويخلط أحيانًا بين الاسم جط ذى الحرف الهندى الصادر من الدماغ وبين كلمة جت البلوخية بحرف التاء الذى هو من حروف الثنايا، ومعناها قطيع من الإبل، ولا صلة لها بجنس أو قبيلة، واللغة الهندية هى السائدة بين هذه القبائل ولهجتهم قريبة من لهجة اللهندا فى البنجاب الغربى.

الكهيترانية:

وليس من شك فى أن الكتلة الجبلية المثلثة الشكل التى يقطنها الآن المرية والبكطية كانت فى حوزة قبائل هندية قبل الفتح البلوخى. وقد قضى البلوخ فى الجنوب والأفغان فى الشمال تدريجًا على هذه القبائل أو امتزجوا بهم. ويدل وجود أسماء مثل شهيجة بين المرية ورهيجه بين البكطية وهربال بين الأفغان فى الشمال على أن بقية من هذه القبائل ظلت بين البلوخ إلى يومنا هذا بمميزاتهم ولهجتهم الهندية الخاصة، وهى إحدى لهجات السندهى، وكانت عملية المزج بينهم وبين البلوخ مستمرة، وكان من الراجح أن يفنوا فى البلوخ أو يتحولوا إلى قبيلة بلوخية بعد أجيال قليلة، لو لم ينقذهم من ذلك الحكم البريطانى، ومع ذلك فبينهم عدد كبير من العناصر الأجنبية، وهم فى نظامهم أشبه بالبلوخ، وربما كانت بعض عشائرهم من دم بلوخى. وإن يكن الحسنية الذين يتكلمون البلوخية من بقايا قبيلة هندية تم امتزاجها بالمرية والبكطية ثم قضى هؤلاء عليها، وكذلك الناهرية من أصل هندى على الرغم مما يؤكده راڤرتى Raverty وغيره من أنهم عين ناغر، الأفغان، وكلمة ناهر معناها فى لهجة اللهندا نهر، وليس هناك من دليل على أن هذه القبيلة هى عين ناغر، وربما أصبحت الغين المتوسطة كافًا فارسية فى أفواه الهنود، ولكنها تنقلب إلى هاء. وإذن فمن الراجح أن يكون الحسنية والناهرية من أصل واحد هم والخيستران الذين يعيشون بينهم. وهناك قبيلة شبيهة بهؤلاء تتحدث بلغة كلغة الكهيتران تقطن وادى درك وجبال سليمان، وهذه القبيلة هى جعفر.

حروف النسبة:

لاحظنا فيما سبق أن المقطع البلوخى الأخير «آنى» يحل محله أحيانًا «زائى»و «جـا»، ونحن نجد عند البـراهوئى هذه المقـاطع المختـلطة نفسـهـا للدلالة على بطون قبـائلهم، فهم يستـعملون المقطع البلـوخى «آتى» والأفــغــانى «زائى»، والمقطع السندهى «جـو». ويستـعملون المقطع زائى أكثـر من استعـمال البلوخ له. ولا يسـتــعـمل البـراهـوئى المقطع الأفــغــانى «خــيل»، ومن المحــال أن نستخلص من هذه المقاطع شيئًا محققًا عن الأجناس لأن غــالب هذه المقــاطع حديث. وتستعمل قـبائل اللاسى مقاطع كهذه.

النظام الاجتماعي:

والقــبـيـلة الحـديـثـة عنـد البلوخ والبـراهوئى عبـارة عن مجـموعـة من العـشـائر تنمـو حـول نواة مـركـزية، ويظهر أن هـذه العشائر هى الـعناصر الأصلية التى كان ينقـسم إليها السكان. وقلمـا نجد أسمـاء العشـائر القديـمة ـ وهى البلك المذكورة فى الأغانى القديمة ـ تطلق على القبائل البلوخية فى الوقت الحاضـر، ولكن هذه الأسماء مـوجودة بين أحـياء العـشائر والقـبيلة بأسـرها (تمن) يحكمـها شـيخ (تمندار) يعتـرف الكل بسلطانه، ويشرف على كل عشيرة (پهـاره أوطكر) زعـيم أو مـقـدم تحت إمـرة التمندار، وهذه المناصب وراثيـة، وتنتسب أسرة الزعـيم أو الشيخ عادة إلى حى خـاص من عـشـيرة مـعـينة، ويعـرف هذا الحى باسم «فـاغ لغ» أى بيت العمامة، لأن لف العمامة هو الحفل الذى يدل علـى الوصـول إلى مـــركـز الرئاسة. وكـثيرًا مـا يحدث أن تسـتقل أحيـاء قبيلة دخـيلة لا تربطها بالقـبيلة صلة الدم عن شـيـخ القـبـيلة إلى حـد كـبـيـر، وتنزع إلى الانـفـصـال عنهـا والاتصال بقبيلة أخـرى معادية. بيد أن النظام القائم الآن فى كل قـبيلة آخذ فى الاستقـرار نتيجة لوجود حكومـة أكثر ثباتًا، واتحاد العشائر فى قبائل اللاسى وقتى وهو أكـثر قلقلة مما هو عـليه فى قبائل البلوخ والبراهوئى.

وقـد أظـهـر البـراهـوئى نزوعًا إلى التـركز الذى بدا فى تكوين حلف قـبلى على يد ناصـر خان فـى القرن الثـامن

عشر الميلادى، فقد تجمعوا فى مجموعتين: العليا أو الشمالية (سراوان) والسفلى أو الجنوبية (جهلاوان) وانتخب شيخ الريسانى زعيما للحلف السراوانى وشيخ زيهرى زعيما للحلف الجهلاوانى، ويرأس الجميع خان كلات، وظل هذا النظام مستمرًا، ولم يدخل فى هذا النظام من القبائل البلوخية الخالصة إلا الرندية ومغسية كچچهى. وتقوم صلة الخان بهاتين القبيلتين اللتين تعيشان فى الشمال الشرقى وفى مكران على مقدرته على فرض سلطانه.

ومعظم قبائل البلوخ والبراهوئى بدوية وهى قليلة الاعتماد على الزراعة، وعليها أن تبحث عن مراع لأغنامها وماعزها وماشيتها وإبلها، وهى تنزح إلى سهول كچچهى أو سنده فى فصل الشتاء كلما استطاعت إلى ذلك سبيلا، فإذا جاء الحر عادت إلى التلال. أما السكان المستقرون فى القرى فيندر وجود البلوخ والبراهوئى بينهم. وهم يتألفون من الجط فى السهول والديهوار فى المرتفعات، ولا تشجع الحكومة المستقرة الناس على العيش فى القرى بل هى على العكس من ذلك لأنه كلما قل الخطر من هجوم العدو اختفت ضرورة التجمع فى قرى مسورة واستطاعت الغريزة البدوية أن تتنفس فى طمأنينة، ونجد من جهة أخرى أن تقدم الرى قد ساعد على ازدياد السكان حيث يوجد الماء، بيد أن القرى مع هذا صغيرة جدًا والأراضى الصالحة للزراعة منتشرة فى مساحات صغيرة متفرقة، ويعتمد غالب السكان على الرعى.

والعنصر الأساسى فى الحياة البدوية بين البلوخ والبراهوئى هو النزاع الذى يقوم على العصبية، وينشأ النضال عادة بخطف امرأة أو قتل رجل، ويكون الجانى والمجنى عليه من بيتين أو عشيرتين أو قبيلتين مختلفتين، ويطول أمد مثل هذه المنازعات، ولكنه قد أصبح من المستطاع فى الوقت الحاضر فضها على قاعدة أداء الدية بفضل إشراف البريطانيين، وتحل المنازعات الهامة بمجالس تحكيم تؤلف من رجال قبيلة أو أكثر. وتعين

هذه المجالس شروط دفع الدية، وتستعمل نفوذها فى التوفيق بين المتنازعين وينتهى النزاع عادة بالمصاهرة بين القبيلتين المتخاصمتين.

وعلى الرغم من أن البراهوئى قد قبضوا على السلطة المركزية فى البلاد مدة طويلة إلا أن مكانتهم الاجتماعية لم تعتبر قط مماثلة لمكانة البلوخ، ويشعر البراهوئى أنفسهم بذلك ونجدهم لهذا السبب يجتهدون فى ربط نسبهم بالبلوخ، وتدل عادة البلوخ فى عدم تزويج بناتهم من البراهوئى على الاختلاف فى المرتبة الاجتماعية بين هذين الجنسين، يضاف إلى ذلك أن البراهوئى يتكلمون عادة باللسان البلوخى وهى لغة أسرة الخان فى الغالب.

الدين والتعليم والأدب

الدين:

أغلب سكان بلوخستان مسلمون وبينهم عدد قليل من الهندوس معظمهم من المهاجرين المشتغلين بالتجارة، والبلوخ والبراهوئى واللاسية والديهوارية والجط كلهم مسلمون ويعتبرون أنفسهم من أهل السنة؛ ولا يسمح للشيعة بالعيش بين القبائل، ولكن الحقيقة تقتضى أن نقول إنهم يمارسون فى الوقت نفسه كثيرًا من شعائر الشيعة، وبخاصة تعلقهم الشديد بالحسن والحسين، وهم يحتفلون بالأيام العشرة الأولى من المحرم، أما الأفغان، وهم أحرص على عقيدتهم السنية، فلا يحتفلون إلا باليوم العاشر، وتعظيم الأولياء شائع بينهم. وأضرحتهم كثيرة يزورها الناس فى كل مناسبة، وكانت معظم هذه الأضرحة من الأماكن المقدسة قبل الإسلام. ويؤم المسلمون والهندوس على السواء قبر «هنكلاج» القريب من الشاطئ فى مكران الشرقية، وهذا هو الحال أيضًا فيما يختص بقبر «سخى سَرْوَر» فى سفح جبال سليمان بالقرب من ديره غازى خان وقبر «لال شاهباز» أو «جيوه لال» فى سهوان من أعمال سنده. إذ إن البلوخ يبجلونهما تبجيلا عظيما، ولضريح «تونسه» شهرة فائقة بين القبائل الشمالية، وهو أحدث عهدًا من القبور التى ذكرناها.

وهناك أضرحة قديمة فى الشمال وهى «پير سهرى» فى سهرى خشتغ ببلاد البكطية، وضريح «زنده پير» فى بلاد اللند حيث تتفجر عيون ساخنة فى غزارة مشيرة إلى المكان الذى صعد منه الولى إلى السماء وقد نسب جبل «چهلتان» القريب من كوطة إلى ضريح «حضرت غوث» وهذا الجبل هو الذى ترك عليه أطفال هذا الوالى الأربعون، ويبين «چيتن شاه» بالقرب من كلات مكان العين التى فجرها الولى بكرامة من كراماته، وهناك عين مقدسة فى «منكوچر» تشفى داء الكلب، كما أن المحمومين يزورون ضريح سلطان شاه فى «زيهرى» بغية الشفاء. ويجرى بالقرب من ضريح «پير عمر» غير بعيد من «خسدار» نهر يستخدم ماؤه فى تبين المذنب من البرى، ويتبرك المسلمون والهندوس بضريح «شاه بلاول» فى لس بيله، وهم يلجأون كذلك إلى النار لمعرفة المذنب من البرىء دون أن يجعلوا لها صلة بضريح من الأضرحة كما فعلوا بالماء، ولا يميل الناس فى بلوخستان إلى التعصب، وعلى ذلك فإن البلوخ والبراهوئى يتميزون فى ذلك تمام التميز عن الأفغان، والبلوخ يتهاونون تهاونًا كبيرًا فى إقامة شعائر الدين، ولكن المفكرين منهم مع ذلك متمسكون بدينهم.

والمذهب الذكرى شائع فى مكران وبخاصة بين السنغرية وفى لس بيلة وبين بعض قبائل البراهوئى كالساجدى والبزنجو، وقد اضطهد ناصر خان هذه الفرقة فى القرن الثامن عشر ولكنها استعادت مقامها بعد ذلك، ويزعم الذكرية أن دوست محمد مؤسس هذا المذهب هو المهدى الثانى عشر، وهم يحجون إلى قبره فى «تربة» من أعمال خراسان، ولم يكن لغير هذه الفرقة من الفرق المتزندقة أى نفوذ فى البلاد.

ولعل قبيلة كلمتى كچچهى - التى صنفت مع البلوخ وإن كانت لا تعتبر من أصل بلوخى - هى التى تمثل القرامطة فى الوقت الحالى، وقد كان للقرامطة شأن كبير فى شمالى سنده وفى كچچهى وملتان فى القرنين الرابع والخامس للهجرة، وقد قاتلهم محمود الغزنوى فى ملتان. ويقال إن للكلمتى قوة سحرية فى شفاء الأمراض، وقد

نسب مثل هذا إلى الكهيرى الذين يعتقدون أنهم من نسل السادات. وجاء فى القصة التى وردت فى كتاب «تأريخ معصومى» الذى ألف حوالى عام ١٦٠٠م أن اسمهم مشتق من الشجرة المعروفة باسم «كهير» التى يقال إن جدهم ركبها كما يركب الحصان. واسم هذه الشجرة فى اللاتينية Prosopis Spicigera (١) ومن الراجح أن تكون هذه القبيلة قد نسبت إلى مكان، لأن اسم كهيرى يطلق على كثير من الوديان التى تنمو فيها هذه الشجرة بكثرة، وهناك بعض القبائل من بينها عشائر من رجال الدين ينسب إليهم مثل تلك القوى السحرية كعشيرة نثانى البكطية.

وقد اكتسبت بعض العادات القبلية قوة الشعائر الدينية، فمعظم البلوخ لا يأكل السمك كما أن العشائر الهامة بين الرندية فى كچچهى يأنفون من أكل لحم الجمل، ولا يأكل اللاشارية الـ «لونش» أو ال «آلرو» وهو نبات ذو عصير لبنى يتغذى منه أهل الجبال عادة. ويعتبر البلوخ كلهم أنه مما يشين المرء أن يقص شعره أو يحلق ذقنه اللهم إلا ما تقضى به السنة، وتنطبق نظرتهم هذه على من يحف شاربه، وهو فعل شائع بين السنيين. وهم لا يبيحون أكل البيض وحجتهم فى ذلك أنه لا يمكن أن يذبح وفقًا لتعاليم السنة، والرمز والفأل والطيرة لها شأن كبير عندهم، وطريقة العرافة عندهم هى أن يفحصوا أوردة لوح الكتف لحمل ذبح لتوه، وكانت طريقة المغول فى عهد جنكيزخان شبيهة بهذه.

وأعظم فضائلهم إكرام الضيف وإيواء الغريب، وهم يرون أن من أهم واجبات الرجل أن يعاقب من يخرج على الأمانة الزوجية بقتل المرأة الزانية وعشيقها، وهذا سبب من أكبر أسباب احتدام العراك الدموى بينهم.

والشعر الدينى شائع بينهم، والشعراء من عامة البلوخ، ولا نجد من بينهم أحدًا من العلماء (الملا) أو من الأشخاص ذوى النزعة الدينية، وهم يبينون فى لغة سهلة وأسلوب قوى

(١) تعرف فى العربية باسم «غاف» انظر معجم النبات لأحمد عيسى بيك ص١٤٨، المطبعة الأميرية عام ١٣٤٩هـ

عقائد الإسلام الواضحة ونعيم الجنة وعذاب النار.

ويقل عدد الأشراف ـ أى الذين يتفرغون لمثل هذه الشئون الدينية ـ فى بلوخستان نفسها، بينما يكثر عددهم فى أفغانستان، ولا يوجد إلا أسر قليلة من الشيوخ الذين من أصل قرشى، أما العدد الأكبر ممن يسمون بشيوخ لس بيلة فقد انحدروا من صلب هندوسى اعتنقوا الإسلام.

التعليم:

التعليم محدود فى بلوخستان، وهو يقتصر على المدارس التى أنشأتها الحكومة حديثًا فى المدن الهامة مثل كوطة وسبى، وهذه المدارس يؤمها الغرباء أكثر مما يؤمها أهل البلاد. ويتعلم أبناء وجوه القوم وأبناء أصحاب المناصب الكبيرة الفارسية أو الأردية على الإجمال، وفيما عدا ذلك فلا يقبل على التعليم فى بلوخستان نفسها سوى نفر من البلوخ والبراهوئى، ولكن التعليم خطا خطوات إلى الأمام فى ديره غازى خان وشمالى سنده، ويكاد لا يوجد فى بلوخستان مدارس دينية، وتعتمد النواحى التى يقطنها الأفغان على مدارس قندهار وپشاور، ويخرج العلماء فى بلوخستان من الطبقات الدنيا بصفة عامة، أى من الديهوار والجط.

اللغة والأدب:

يتكلم أفغان بلوخستان البريطانية اللهجة الجنوبية الغربية للغة البشتو، وتعرف أيضًا بالقندهارى، أما بقية البلاد بما فيها خانية كلات وبلوخستان الفارسية والأقاليم التى يسكنها البلوخ فى البنجاب وسنده، فتسودها اليوم اللغات البلوخية والبراهوئية والفارسية والجدكالى أو الجغدالى.

واللغة البلوخية هى لسان إيرانى يتبع فى أصوله الفرع الشرقى من اللغات الإيرانية، ولو أنها تشبه اللغة الفارسية أكثر من شبهها للغة الأبستاق.

وتنقسم اللغة البلوخية إلى لهجتين متمايزتين تمام التمايز:

١ ـ اللهجة الشمالية التى تتحدث بها القبائل فى كچهى وفى التلال

المجاورة، وفى جبال سليمان وفى أجزاء من ناحية ديره غازى خان فى البنجاب، وفى إقليم يعقوب آباد فى سنده الأعلى، وهذه اللهجة تنتشر أحيانًا حتى نهر السند، بل إنها تنتشر بين المزارية الذين يقطنون الشاطئ الأيسر لهذا النهر، ويتكلم بها أيضًا بعض براهوئى سراوان.

٢ ـ لهجة المكرانى أو اللهجة الجنوبية، ويتحدثون بها فى مكران وفى بلوخستان الفارسية كما تتحدث بها أسرة خان كلات. ويحتمل أن تكون اللهجة التى يتحدث بها فى خاران وفى الصحراء الشمالية ويتكلم بها بلوخ سجستان لهجة متمايزة عن اللهجتين السالفتين، ولكن ليس لدينا معلومات كافية عن هذه اللهجة.

وهناك أيضا فروق طفيفة بين هذه اللهجات، واللهجة الشمالية تنقسم إلى لهجة جنوبية فيها صيغ نحوية أكثر شمولا، ولهجة شمالية زاد فيها خفوت الصوت.

وتنقسم لهجة المكوانى إلى لهجتين: واحدة شرقية وأخرى غربية، وقد تأثرت الغربية باللغة الفارسية الحديثة أكثر من تأثر الشرقية بها.

وتختلف اللهجات الشمالية عن لهجة المكرانى اختلافا كبيرًا فى النطق، ولكن المتحدث بإحداهما يفهم عن المتحدث بالأخرى.

ونورد فيما يلى خصائص اللغة البلوخية المميزة لها عن اللغات الإيرانية الأخرى.

١ـ إن قواعد الحركات فى اللغة الإيرانية القديمة قد بقيت بوجه عام فى اللغة البلوخية.

٢ـ لا يزال التمييز بين الـ «إى» é والـ «ئى» í وبين «أ» ó والـ «أو» ú قائما، على حين نجد هذا التمييز لا وجود له الآن فى الفارسية الحديثة. ومع ذلك فإن هناك ميلا قويًا إلى إبدال الـ «أو» uوالضمة u إلى الـ «ئى» i والكسرة i، وهذا الميل أكثر وضوحًا فى البلوخية الشمالية منه فى لهجة المكرانى. ويذهب كيكر Geiger إلى أن

خصائص الأحرف التى تدل على قدم اللغة البلوخية وتفردها هى ما يأتى:

١ـ بقاء الحروف الخرساء فى بداية الكلمات وأواخرها، وهذه الحروف تخفف وتصبح صائتة فى الفارسية الحديثة.

٢ـ بقاء حرف الدال الذى يأتى فى أوائل الكلمات وأواخرها، وهو يخفف فى الغالب فيصبح ياء أو كسرة فى الفارسية الحديثة.

٣ـ تشديد حروف الانفلاق، وهى الخاء والفاء والثاء وإبدالها كافًا وباء وتاء. وهذا الأمر أكثر وضوحًا فى لهجة المكرانى منه فى اللهجة البلوخية الشمالية، إذ إن الإبدال فيها ينحصر فى الحروف الأولى التى تنفلق فتصبح خاء أو فاء أو ثاء.

٤ـ يبدل الحرفان الإيرانيان القديمان هف، وهما فى الفارسية الحديثة خو، بحرف «و» ويقابله أحيانًا حرفا «هو» فى البلوخية الشمالية.

٥ـ يبدل الحرف الإيرانى القديم ف بحرفى «كو» أو بحرف الكاف الفارسية إذا تلته كسرة.

٦ـ يبقى الحرفان الإيرانيان القديمان ج،ز منفصلين ولا يدغمان معًا فيصيران زايًا كما هو الحال فى الفارسية الحديثة.

وهناك بعض خصائص أخرى أقل أهمية مما ذكرنا.

وأهم الفروق فى أصوات اللهجتين هى:

(١) ينحصر الميل إلى جعل الحروف الخرساء مثل الـ ك، چ، ت،پ، حروفًا صافرة فى البلوخية الشمالية.

(٢) يبدل المقطع الأخير أ ك الشائع فى لغة المكرانى بأغ فى اللهجة البلوخية الشمالية.

(٣) تبدل الحروف التى تأتى فى أواسط الكلمات وأواخرها فى لهجة المكرانى بحروف انفلاق فى البلوخية الشمالية، وعلى ذلك فإن حرف الكاف يصبح خاء، وحرف الكاف الفارسية يصبح غينًا، وحرف الجيم يصبح شينًا، وحرف الجيم ژ، والپاء فاءً والتاءً ثاءً والدال ذالا. وهذا الإبدال يجعل اللغة البلوخية الشمالية أكثر عذوبة وتناسقًا من لغة المكرانى.

واستعارت اللغة البلوخية عددًا كبيرًا من مفرداتها من اللغات الأجنبية، ونسبة هذه المفردات إلى الكلمات الأصلية تتراوح قلة وكثرة فى اللهجات المختلفة، وأكثر هذه المفردات مستعارة من الفارسية والسندهية أو من اللهجات التى تتصل باللغة الأخيرة، والكلمات الفارسية كثيرة جدًا وبخاصة فى لغة مكران الغربية، والأمر على مثال هذا فيما يختص بالكلمات السندهية، إذ بينما هى تستعمل فى جميع اللغات فإنها تكثر بصفة خاصة فى اللهجة البلوخية الشمالية، ويظهر أن الكلمات العربية لم تدخل فى هذه اللغات بصفة مباشرة، وإنما دخلت فيها عن طريق اللغة الفارسية. وهذه هى المصادر الرئيسية التى أخذت منها الكلمات التى دخلت فى هذه اللغة، وقد استعارت هذه اللغة عددًا قليلا من الكلمات البراهوئية، كما دخل فيها حديثًا بعض الكلمات الأردية، وليس للغة البشتو أى أثر فى هذه اللغة.

ولا يوجد فى البلوخية مصنفات مكتوبة ولكنها زاخرة بالأشعار الشعبية وبخاصة الأغانى الحماسية التى تمجد الحروب والهجرات التى حدثت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وهناك أغان أحدث من هذه عهدًا وقصص عاطفية وأشعار تهذيبية ودينية وأغان فى الحب. وقد قام بعض العلماء المحدثين بتدوين عدد من هذه الأشعار كما دونوا بعض الأساطير والحكايات النثرية. وكل ما لدينا من الأشعار وجل المنثور كتب باللهجة البلوخية الشمالية، ولم ينشر باللغة المكرانية إلا القليل.

البراهوئى:

وتعتبر البراهوائى الآن من الفرع الدراقدى فى أواسط الهند وجنوبها، ولا يدع تركيب هذه اللغة مجالا للشك فى هذا الرأى الذى قال به ترمپ Trump عام ١٥٨٠وأخذ به كريرسن Grirson فى كتابه الحديث Linguistic Suroey at India وترجع الشكوك التى كانت تحوم حول هذا الرأى إلى وجود عدد كبير من الكلمات الفارسية والبلوخية والسندهية فى لغة البراهوئى وتأثر النحو البلوخى أحيانًا بصيغ اللهجة البلوخية . غير أن

الشـواهد على هذا الأثر الأخـير ليـست كثـيرة كما تصـور بادئ الأمر. بل إن هناك حالات أخـذت فيها البلوخـية عن لغة البـراهوئى، والحق إن التشـابه بين البـراهوئيـة وبين مـجـمـوعـة اللغـات الدراڤـيدية الجـنوبية أقـوى منه بينهـا وبين لـغـــات المنـدا فى أواسط الهـند، ولعلها اللغـة الأصلية للقـبائل المعتـبرة أصـلا الجنـس البـراهوئى الـقـديم أى أولئك الذين يعتقد أنهم طردوا من وادى السند إلى إقليم التلال قبل ظهور البلوخ والقـبائـل الأخرى التى تعـد اليـوم من البراهوئى. ولم تتخذ بعض هذه القبائل اللغة البراهوئية كما أشرنا إلى ذلك فيما سـبق. ويعـيش أولئك الـذين يتكلمـون البراهوئية الآن فى قطعـة متماسكة من الأرض تفصـل البلوخيـة الشمالـية عن بلوخـيـة مكران، وهم يحـفـون بأولئك الذين يتـــحـــدثون بلهـــجـــة جكدالى واللهجات السندهيـة فى كچچهى ولس بيلة، كـما يحـفـون من جهـة الشمـال بالپشتو فيما جاور كوطة وسبى.

وليس هـناك مـصنفـات بـاللغـة البـراهوئية، لأنه لم يكتب بهـا شئ إلى الآن. وقـد نشر عـبدالله بخش ومـاير Meyer عـددًا كـبـيـرًا من القـصص ومنظومة أو اثنتيـن فى الكتب المدرسية التى صنفاها عن هذه اللغة.

الفارسية:

يتـحـدث زارعـو الديـهـوار باللغـة الفارسية، ولعل لهجـتهم قريبة جدًا من لهجة التـاجيك فى جنوبى أفغـانستان، ولكن لم نفـرد هـذه اللهـجـة بدراسـة خاصة.

اللاسى:

يتكلم معظم سكان لس بيلـة لهجات تعـرف باسم جدكـالى أو جكدالى إلى أى لغـة الجط. وهـذه اللهـجـات من اللهجات السندهية ويمكن أن نردها إلى اللارى أو إلـى الفـــرع الجنوبـى من اللهجة السندهية.

لهجات كچچهى:

يمكننا أن نصنف مع هذه، اللهـجات التى يتـحـدث بهـا السـكان الخليط فى كچچـهى، والجط وتجار الهنود وبعض البلوخ والبراهـوئى والأفغان المنتـثرون فى أنحاء البلاد وهم الذين انفصلوا عن

قبائلهم الأصلية. وهذه اللهجات تتصل بلهجة سرائى أو السندهية الشمالية، ولكنها أكثر شبها فى بعض النواحى باللهجة الجنوبية للهندا أو البنجابى الغربية المسماة «جطكى»، والاسم الذى يطبقة البلوخ على لهجات كچچهى هو جكدالى، وهناك صيغة أخرى لهذه التسمية تطلق على اللاسى.

الكهيترانى:

وهناك ما يدعونا إلى القول بأن لهجة الكهيترانى متصلة بلهجات كچچهى، ومع أنها أقرب من الناحية الجغرافية إلى جطكى البنجاب غير أن فيها بعض الخصائص التى تتفق مع السندهية أكثر من اتفاقها مع الجطكى.

تاريخها:

فتح عبد الله كرمان عام ٢٣ للهجرة (٦٤٤م) بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب ووجد آن جبال هذا الإقليم يسكنها قبائل من الهمج سماها البعض «قفص» أو «كوچ» وسماها البعض الآخر «كرد» وجمع بعض المؤرخين بين هذه القبائل وبين البلوص أو البلوچ. وما إن جاوز الفاتحون حدود كرمان حتى التقوا بالزط أو الجط الذين كانوا يقطنون مكران بأسرها، غير أن العرب لم يتوغلوا فى مكران إلا بعد ذلك.

وروى البلاذرى أن الخليفة عثمان أرسل إلى الهند من يعلمه علمها وينصرف إليه يخبرها، ولابد أن هذا الرسول قد سلك إليها طريق مكران. وقد وصف الرسول البلاد بأنها قاحلة ورجالها أبطال، ثم قال إنه إن قل الجيش فيها ضاعوا وإن كثر جاعوا، وليس من شك فى أن هذا الوصف هو الذى جعل العرب يرجئون فتح هذه البلاد أمدًا طويلا، وغزيت مدن مكران فى عهد معاوية حوالى عام ٤٤ للهجرة (٦٦٤م) وشنت الحرب على الميدية الذين يعيشون على الشاطئ، وأنفذت الحملات حتى حدود سنده، وفتحت أيضًا بعض النواحى التى لم نستطع تحقيقها وهى نوقان وقيقان وقصدار، وتعرف اليوم بخزدار، ولعل نوقان هو إقليم كلات الجبلى الذى كانت تعرف عاصمته باسم قصدار. ويروى البلاذرى أن سكان نوقان كانوا فى زمنه من المسلمين، واقتتلت الأحزاب

العربيـة فى مكران أيام الحجـاج عندما قتـل أولاد الحارث العلافـى سعيـد بن أسلم. وما كان مـن الحجاج إلا أن طرد هؤلاء إلـى سنده عــام ٨٦هـ (٧٠٥م) ويذهب مــوكلر Mockler إلـى أن بنـى علافى هؤلاء هم أسلاف البلوج الرندية الذين سبق أن تحدثنا عنهم ويقال أيضا إن العـرب استولوا حـوالى ذلك العـهد على «قـندائيل» أو «قندابـيل»، ولعلهـا عين «كنداوة»، وأوفد الحجاج محمد بن القاسم فى غزوته المشـهورة للسند عام ٨٩هـ (٧٠٧م). ولـربما كـــانـت هذه الغزوة غيـر ميسورة لو لم يـبدأ العرب بإخضــاع مكران، لأن الطرق الشمـالية الموصلة إلى الهند عن طريق ممرات بلاد الأفـغان كـانت مـغلقـة فى وجه غـزاة المسلمـين، كـما أنهم لم يـحاولوا فـتح الهند عن طريـق البـحـر. وإنا لنجـد أن محـمد بن القاسم أمـضى بعض الوقت فى مكران قـبل أن يزحف إلى مـا بعـد ذلك، ثم اســتولى على مـدينتين رسـما هكذا: أرمانيل وقنزبون وهما يقرآن فى الغــــالـب «قنـزبور» أو «قـنزبـون» و«أرمانيل» أو «أرمابيل». وتقـدم محمد من أرمـــابيل إلى السند وهـاجم ديبل.

غير أن رسم هذه الاسمـاء مشكوك فيه إلى حد كبـير، ولا جدال فى أن قنزبور أو قنزبون صيـغة محـرفة، ومن الممكن أن تقرأ سح كور «پنجكور» لأنه لابد أن يكون الغـزاة قد احـتلوا وادى بنجكور الخصـيب بحكم مـوقعه. ولربمـا كانت أرمابـيل هى الصيـغة الأقـرب احتـمالا لاسم بيل وهــى آخـر بلد توقف فـــيـه العرب قبل دخولهم السند، والمقطع بيل يوحى إلينا باسم بيلة عاصمة لس بيلة. ولعل صيغة أرمائيل تكون قد بقيت فى اسم مـدينة أرمـرة الحـاليـة لو لم يكن البـعـد بينهـا وبين بيل شـاسـعًا. وإذا اســتطعنا أن نقـرأ أدهبـيل عـوضًا عن أرمابيل لكان من المحتمل أن نتـبين فيها اسم أدهيقكيله أو أتينـبكيلة التى ذكرها هيـوان تسـانغ Hieun Thsang، ومـــن المحـتـمل أن تكون مـرادفـة لاسم بيلة. ويصف لنا مؤلف «چچ نامه»، وهو من أهالى سنده، كـيف استـولى چچ، وهو ملك سندة قـبل الفـتح العـــربى، على مدينة أرمـابيل التى وجدهـا فى حوزة البوذيين الأمر الذى يتفق ورواية هيوان تسانغ، وتقدم هذا الملك مـختـرقًا مكران وزار فيها مدينة قنزپور (ولعل المقصـود پنجكور) ثم عين آخر الأمر الحدود بين

مكران وكرمان، وأشار راڤرتى إلى أنه على الرغم من أن صاحب كتاب المسالك والممالك قد ذكر أن قندبيل على مسيرة خمسة فراسخ من قصدار فإنه رسمها فى مصوره الذى نقله راڤرتى فى مجلة الجمعية الآسيوية البنغالية بحيث تبعد عنها بمسافة أكثر من هذه. وتتفق جميع المصادر على جعل قندبيل فى بلاد ندهيا الصحراوية وتقول إنها قصبتها. ولا شك فى أن هذه البلاد الصحراوية هى سهل كچچهى وأن قصدار كانت قصبة= هضبة كلات التى كانت تعرف عادة باسم «طوران».

وإنا لنستخلص من هذه الروايات أنه من المرجح أن حالة الرى فيها كانت أحسن حالا مما هى عليه الآن، كما كانت هذه البلاد أكثر ازدحامًا بالسكان، ومع كل فقد كان المعروف عن مكران أنها قاحلة يصعب العيش فيها.، وليس هناك ما يحملنا على الظن بأنه كان بها مدن كبيرة وعدد وافر من السكان. ويسمى العرب هذه البلاد «مكران» بضم الميم، أما البلوخ المعاصرون فينطقونها «مكران»، ويلوح أن النطق الأخير هو الذى كان العرب يقصدونه، ورسمها ماركو پولو حوالى عام ١٣٠٠ ميلادية «كسمكرن» أى «كيج مكران» ومعنى المقطع الأول بلاد الكيج أو الكج أو الكيچ. وتسمى البلاد عادة فى الوقت الحالى «كيچ مكران».

وربما يكون العرب قد احتفظوا بنفوذهم فى الشواطئ بفضل اتجارهم فى البحر مما يتطلب إشرافاً على الثغور، أما فى داخل البلاد فقد تقلص سلطانهم نتيجة لضعف الخلافة، بل إننا لا نجد من أخبارهم فى القرون التالية إلا النزر اليسير. وليس من شك فى أن السلطان محمودا قد بسط نفوذه من ملتان على سهل ندهيا الذى يمتد مخترقًا سندة الشمالية وكچچهى حتى سفح بولان. كما أن هضبة كلات كانت فى حوزته، وشاهد ذلك ما ورد فى كتاب طبقات ناصرى من أن قصدار كانت خاضعة له. وظل سكان كچچهى (ندهيا) وكلات (طوران) ومكران هنودا فى الغالب، وهذا يحملنا على الذهاب إلى أن القبائل الدراڤيدية فى طوران وما جاور سندة قد احتفظت بحقوقها.

وظلت القبائل البلوخية وجاراتها من الكوج تسيطر على جبال كرمان، وأخذ البلوخ يشنون منها الغارة على كل ناحية وعبروا صحراء لوط إلى خراسان ثم انتشروا فى سجستان. ولا يذكر كل من البلاذرى المتوفى عام ٢٧٩هـ (٨٩٢م) والطبرى المتوفى حوالى عام ٣٢٠هـ (٩٣٢م) سوى الكوج أى القفص فى كرمان، أما المسعودى المتوفى قرابة عام ٣٣٢هـ (٩٤٢م) والإصطخرى المتوفى حوالى عام ٣٤٠هـ (٩٥١م) فقد ذكرا كلا من الكوج والبلوج شأنهما فى ذلك شأن المؤلفين المتأخرين كالإدريسى وياقوت. ويذكر الإدريسى المتوفى قرابة عام ٥٤٣هـ (١١٥١م) أن جبال الكوج كان يقطنها جنس متوحش أشبه بالأكراد، وأن البلوج استقروا فى الشمال والغرب من هؤلاء وكانوا قومًا أصحاب نعم يملكون قطعانًا من الماشية ولا يقطعون الطرق كثيرًا كجيرانهم. ويؤيد ياقوت هذه الرواية ويستشهد على ذلك برجز هو:

«وكم قطعنا من عدو شرس

زط وأكراد وقفس قفس»

وهو يقول أيضًا إن القفس يزعمون أنهم عرب وكانوا يميلون إلى التشيع، ويزعم أيضًا أن البلوخ (البلوص) كانوا شر هذه الأجناس، وأن عضد الدولة الديلمى (٣٣٨-٣٧٢هـ=٩٤٩-٩٨٢م) قد أفناهم. وإنا لنضيف إلى ذلك أن معز الدولة، وهو من هذا البيت، قد أيده فى قتاله مع الكوج والبلوج، ويذكر الإصطخرى أنه حتى فى عهده كان فى سجستان كورتان تعرفان بأرض البلوج وأن قطعهم للطريق بعد ذلك فى لوط بين طبس وخبيص قد أسخط محمودًا الغزنوى فأنفذ إليهم ولده مسعودًا فهزمهم بالقرب من خبيص. وزاد عددهم فى سجستان قرابة هذا العهد. ومن الراجح أن يكون شمس الدين السجستانى الذى ورد ذكره فى أساطيرهم هو ملك شمس الدين من بنى صفار الذى قال عنه صاحب كتاب طبقات ناصرى إنه كان حاكما مستبدًا. وتوفى شمس الدين عام ٥٥٩هـ (١١٦٤م)، وورد فى الأساطير أن البلوخ طردوا من سجستان فى عهد خلفه. ولا جدال فى أن هجرة البلوخ العظيمة ناحية الشرق بدأت فى هذا

العهد. ويلوح أنهم هجروا كرمان كلية ونزحوا زرافات إلى مكران التى غدت بلادًا بلوخية، وظلت على حالها هذا منذ ذلك العهد، ومن المحتمل أن تكون قبائل الجط المقاتلة وبقايا المستوطنين من العرب قد اندمجوا فى البلوخ خلال القرون الثلاثة التالية.

وحدثت هجرة البلوج من كرمان فى الوقت الذى احتل فيه السلاجقة بلاد فارس. وإنا لنظن أن البلوج وجدوا أنه ليس فى مقدورهم أن يعيشوا على السلب والنهب كما كان شأنهم فى ظل حكومة قوية كحكومة السلاجقة والغزنويين (Hautsma: *Recueil de textes relatifs a L'histoire des Seljoucides* جـ١، ص٥-٧) ولاشك أن كثيرًا من البلوخ قد شقوا طريقهم نحو سندة وبدءوا عندئذ يغيرون من هذه الحدود الجبلية. ونجد البلوخ فى سندة متحالفين مع سودها وجهريجة الجط وذلك حوالى منتصف القرن الثامن عشر أيام ملوك سندة من السومرا مثل خفيف ودودا الرابع وعمر.

وهزم جنكيزخان ملك غزنة جلال الدين المنكبرتى الخوارزمى عند نهر السند عام ٦١٨ هـ (١٢٢١م) فسار هذا الملك نحو سندة ثم إلى مكران واخترق هذه البلاد من الشرق إلى الغرب متجهًا نحو فارس حوالى عام ٦٢٢هـ (١٢٢٥م) غير أنه قلما كانت جيوش الأعداء تقتحم مكران فى ذلك العهد، لأن المغول وجنكيز خان وأتباع تيمور من الترك والأرغون وبابر كانوا جميعًا يتخيرون الطرق الأقاصى ناحية الشمال بل إن البلوخ أنفسهم عندما خرجوا آخر الأمر من مكران تجنبوا الطريق الساحلى الذى يمر ببيلة ثم تدفقوا فى ممرات بولان وملاه ونلى عابرين إلى كچچهى بعد أن احتلوا الهضبة وتحالفوا إلى حد ما مع سكانها من الدراڤيديين، وتزعم الروايات أن البراهوئى انتزعوا كلات نچارى من البلوخ، فأدى ذلك إلى هبوطهم من الجبال إلى السهول. ويلوح أنه من الراجح أن يكون النچارية والمحمد شاهى، وهم من الجنس الدراڤيدى القديم، قد احتلوا بلاد قصدار منذ القدم. ويظهر أن الاسم القديم كلات نچارة يدل على أنهم كانوا أقدم

سكانها، وأعقب غزوة المغول والسلجوق فترة مليئة بالقلق هاجر إبانها أقوام من غير البلوخ وشقوا طريقهم من الغرب إلى هذه الهضبة، ولعله كان من بينهم الكوج أو الأكراد الذين عاشوا مع البلوخ جنبًا إلى جنب فى جبال كرمان. وهذا هو أكثر الآراء احتمالا عن أصل البراهوئى غير الدراڤيديين الذين كونوا بالاشتراك مع عدد مع العشائر البلوخية والأفغانية الحلف البراهوئى. ولا بد أن هذا الاتحاد قد حصل بالتدريج، وشاهد ذلك اتخاذهم للسان الدراڤيدى القديم. ولا شك فى أن العدد الأكبر من البلوخ قد آنس فى هؤلاء الجبليين قوة لا تناوأ فتابعوا سيرهم نحو الشرق لعلهم يجدون فى سهل الهند أرضًا خصبة يسهل عليهم احتلالها. وقد حدث فى ذلك الوقت ما يشبه الهجرة العامة، ولكن عددًا كافيًا من البلوخ ظل مقيما فى مكران ليضمن غلبة البلوخ عليها على كر الأيام.

وكانت لس بيلة خارجة عن نطاق هذه الغزوة، ولذلك فقد ظل سكانها هنودا كما كانوا، وكان البلوخ مستعمرين بالفطرة، يستقرون قبائل حيث يأنسون من أنفسهم القدرة على ذلك، فيخضعون الجط وهم سكان البلاد الأصليون، ولكنهم لا يبيدونهم. وليس للبلوخ سلطة مركزية، إذ إن كل قبيلة تخضع لزعيمها الخاص، غير أن هذا لم يمنع من نشوء أحلاف قصيرة الأمد فى بعض الأحيان بزعامة شيخ من الرندية أو من اللاشارية كما جاء فى أساطيرهم القديمة. وحال هذا النظام المتفكك الأوصال دون قيام مملكة مستقرة، فكانت كل قبيلة تقاتل ذودًا عن نفسها، وكانت القبائل فى الغالب تقاتل بعضها بعضًا. ولذلك فإن المؤرخين لم يلقوا بالهم إلى فتحهم للهند على الرغم من أنهم أثروا فى سكان وادى السند أثرًا بليغًا، بينما تملأ صفحات التاريخ غزوات جنكيزخان وتيمور ونادر شاه التى لم يكن لها أى أثر فى السكان.

وأول قبائل وصلت إلينا أخبارها هى قبائل الرندية بزعامة ميرچا كر وقبائل الدودائى بزعامة مير سهراب الذى مثل فى بلاط الشاه حسين لنكاه بملتان. ولا

يزال اللنكاه إلى اليوم يعتبرون قبيلة راجپوتية مسلمة فى لية Iaia فى پنجاب الجنوبية، وقد كونوا مملكة صغيرة بملتان بعد انحلال سلطنة دهلى وحكم ثانى سلاطينها شاه حسين من عام ٨٧٤ إلى عام ٩٠٨هـ (١٤٦٧-١٥٠٢م). ووفد سهراب هو وأتباعه إلى بلاط هذا الشاه وحصلوا على إقطاعات (جاكير) نظير قيامهم ببعض الخدمات العسكرية. وقد احتذى بعض البلوخ بسهراب ومن بينهم مير چاكر وأتباعه من الرندية الذين أتوا من سيوى، وهى تعرف اليوم عادة باسم «سبى» ويعرفها البلوخ باسم ساوى مع إمالة الألف.

ودب التنافس بين العشائر، وتشير الأغانى إلى أن القتال قد شب بين الرندية والدودائى. وتروى هذه الأغانى أيضًا أن چاكر ترك سيوى بسبب قتاله مع اللاشارية بزعامة كوهرام والترك بقيادة ذى النون (زنو). وخلدت هذه الأساطير بين البلوخ ذكرى هجراتهم وقتالهم مع أرغون قندهار الذين استوطنوا بلاد الهند بزعامة ذى النون بك (وقد ذكر فى الأساطير باسم زنو) وولده شاه بك فى الوقت الذى استقر فيه البلوخ بهذه البلاد. وإنا لنتبين من تاريخ هذه الغزوات أن فريقًا من البلوخ قاتل فى صف شاه بك وفريقًا آخر حارب فى صف «جام نندە سما» الذى كان يقاتل شاه بك، وأن الحسين بن شاه بك الذى خلفه فى الحكم عام ٩٣٠هـ (١٥٢٩م) قد قاتل البلوخ عند نهر السند وأنفذ حملة على الرندية والمغسية، وهم فرع من اللاشارية، فى كچچهى. ونعلم أيضًا أن الحسين عندما التقى باللنكاه عند أچچه وملتان عام ٩٣١هـ (١٥٢٣) وجد أن جيشهم يتألف فى الغالب من الرندية والدودائى وغيرهم من البلوخ. وكان الدودائى والهوتية قد ساروا صعدًا فى نفس الوقت وانتشروا فى أودية السند وجهلم، ولقيهم بابر عام ١٥١٩م فى أقصى الشمال عند بهيرا وخشاب، ثم إن شير شاه طرد همايون فالتقى أبناء سهراب دودائى الثلاثة - وهو إسماعيل خان وفتح خان وغازى خان - بشير شاه عند خشاب، وأيد هذا الأمير امتلاكهم لسندة، أعنى البلاد الخصبة

التى تحف بنهر السند. وأسس هؤلاء الإخوة الثلاثة مدن ديرة إسماعيل خان وديرة غازى خان وديرة فتح خان، وتحول نهر السند عن مجراه حديثًا فدمر المدينة الأخيرة، وكان عمال المرانى (نواب) - وهم من سلالة غازى خان - من الحكام الوطنيين فى ديرة غازى خان، وقد احتفظوا باستقلالهم فى عهد إمبراطورية دهلى وفى عهدى نادر شاه وأحمد شاه درانى إلى أن أخرجهم منها كلهورة سندة عام ١٧٦٩م. وأقام الهوتية الذين صحبوا الدودائى إمارة فى ديرة إسماعيل خان بقيت قرنين من الزمان ثم سقطت فى يد الأفغان، وغدا الجستكانية - وهم فرع من اللاشارية - حكام منكيرة وسط صحراء «سنده ساكر دوآب» الرملية، وقد ذكرنا فى القسم الثانى من هذه المادة التوزيع الحالى لقبائل البلوخ فى البنجاب وسندة. وجاء فى الملاحم التى لا تزال شائعة بين البلوخ أن البلوخ اشتركوا مع همايون عندما استعاد دهلى من الأفغان ويعرف همايون باسم هماو چغتا أى الچغتائى. وليس لدينا من الأدلة التاريخية ما يتفق مع ما جاء فى الملاحم، غير أنه ورد بكتاب تأريخ شير شاه أن مير چاكر والرندية وفتح خان دودائى قد شنوا الغارة على شير شاه سور الذى انتزع منهم ملتان، وعلى هذا فلا يبعد أن يكونوا قد آزروا همايون. واستعاد چاكر والرندية أراضيهم فى الپنجاب الوسطى، ولا يزال ضريح چاكر قائما عند ستهكره فى إقليم مونكومرى. وأسر البلوخ همايون فى رحلته الأولى إلى فارس، ولكنهم أحسنوا معاملته وساعدوه على تحقيق غاياته. وغزا همايون كابل من كامران وأقطع أقاليم شال ومستنك لزعيم بلوخى يدعى «لونكك». ولذلك فقد كانت صلاته بالبلوخ طيبة. وإنه لمن المرجح أن يكون احتفاظهم بتلك الأراضى الشاسعة فى البنجاب الوسطى والجنوبية شاهدًا على تمتعهم برضى الإمبراطور حتى بعد عودة الإمبراطورية المغولية. وإذن فليس هناك ما يدعونا إلى القول بأن الروايات التى تجعل البلوخ حلفاء لهمايون كاذبة من أساسها.

وقد تركت هجرة البلوخ العامة الجماعة الرئيسية التى كانت قد بدأت تعرف بالبراهوئى فى مركز قوى عن

ذى قبل، وأخذ زعماء الكمبرانى يوطدون سلطانهم. ولا شك فى أن انضمام بعض العناصر الأجنبية إليهم وخاصة الريسانى من الأفغان قد شد من ازرهم كثيرًا. وفى منتصف القرن السابع عشر هبط مير احمد خان من جبال بولان واستولى على «ضهاضر» وهم من الأفغان البرازوئى فى سبى. ويقال إن خلفه مير سمندر خان قد استولى على كراچى. ومن المحقق أنه شن الغارة على كلهورة السند، ولكن يشك فى أنه استولى على كراچى. وكان خلفه مير عبد الله زعيما جم النشاط، ولا تزال ذكراه باقية إلى اليوم بين البراهوئى والبلوخ. وخرب مير هذا إقليم كچچهى تخريبًا تامًا إبان قتاله مع الكلهورة الذين كان هذا الإقليم فى قبضتهم، وبسط سلطانه ناحية الغرب حتى مكران وكيچ. وفى عهده أغار الغلزائى على فارس، وكان كثير من البلوخ فى جيش الزعيم الغلزائى محمود عندما دخل كرمان. وهزم نادر شاه أشرف خليفة ميرشاه عام ١١٤٣هـ (١٧٣٠م)، وحاول أشرف الفرار إلى قندهار فباغته فريق من البلوخ وقضوا عليه وعلى أتباعه فى سجستان أو فيما جاورها، ولعل هذا يفسر لنا ما كان يظهره نادر شاه من العطف على خانات البراهوئى إذ إنه أقطعهم أقاليم كچچهى التى انتزعها من الكلهورة عقب غزواته فى الهند، ويسكن البلوخ هذه الأقاليم فى الوقت الحالى، ويروى بلوخ ديره جات أن عبدالله خان غزا أقاليم كچچهى وفى صحبته ابنه محبت خان، ونهب مدينة جامپور ثم إنه لقى حتفه إبان قتاله مع الكلهورة فى وقعة بين ذادر ومترى، وخلفه ابنه محبت خان الذى كان يعيش هو وأخوه ناصر خان رهينة فى بلاط نادر شاه. وكان محبت خان حاكما ظالمًا، غير أنه أعان نادرًا فى حروبه فحفظ له نادر هذه اليد. وتوفى نادر شاه فأغار محبت خان على قندهار. وما إن وطد أحمد شاه درانى سلطانة حتى غزا إقليم سراوان وأخذ معه ناصر خان أخا محبت خان رهينة. ولم يمض على ذلك طويل وقت حتى أصبح ناصر حاكما وتلقب بلقب «بكلربكى». ويلوح أن محبت خان قد قتل أو أنه ظل سجينًا لدى أحمد شاه حتى وفاته ودان

ناصر خان بالولاء لأحمد شاه، ووطد سلطانه فى مكروان وكيچ ورجع من حملته على حدود فارس عن طريق ديزك وخاران. وأقطعه أحمد شاه إقليمى شال ومستنك. وبسط ناصر نفوذه على لس بيلة واعترف زعماؤها بسلطانه، وهم لا يزالون يعرفون إلى اليوم باسمهم الراجپوتى «جام»، وكان هذا الاسم مستعملا فيما سبق بسندة، ولا نزال نسمع به إلى اليوم فى كاطهيوار، وانتزع ناصر كراچى من الكلهورة. واستولى تجاه الهند على إقليمى هرند وداجل فى ديره جات الجنوبية ويرويها نهر ينبع من جبال سليمان عند هرند، وكان أعظم أعمال ناصر خان تقسيم البراهوئى إلى مجموعتين رئيسيتين هما سراوان وجهلاوان وإقامة زعيم الريسانى على رأس سراوان وزعيم زيهرى على رأس جهلاوان. وكان هذا التقسيم يقوم على أغراض حربية، إذ إنه فرض على كل قبيلة أن تقدم كتيبة للخان وكتيبة لرأس المجموعة التى تنتمى إليها، وقد حل هذا النظام محل الضرائب، وكان الخان يوزع الأراضى التى فتحها حديثًا فى كچهى وغيرها بين القبائل، وبديهى أن مثل هذا النظام يعتمد فى تنفيذه على صفات الخان ومقدار تعلق الناس به، ولذلك فقد نجح فى عهد ناصر خان وتداعى فى عهد خلفائه الضعفاء.

واستطال شأن ناصر خان فتحدى سلطان أحمد شاه، وما كان من أحمد إلا أن غزا عام ١١٧٢هـ (١٧٥٨م) أراضى ناصر وأوقع به الهزيمة فى مستنك. وتقهقر ناصر إلى قلعته بكلات فحاصر أحمد شاه هذه القلعة. ويروى إلفنستون Elphinstone أن زعماء الدرانى لم يكونوا بحال من الأحوال متحمسين لنجاح أحمد شاه بل كانت بغيتهم ألا يزداد سلطانه، وقاسى الجيش الأهوال فى حصاره لكلات، فقبل أحمد خضوع ناصر خان لسلطانه اسميًا بعد مضى أربعين يومًا على الحصار وعلى هذا فقد احتفظ ناصر باستقلاله فى أملاكه الخاصة ولكنه رضى بأن يعين أحمد فى أمور الحرب، وحافظ ناصر على هذا العهد وصحب أحمد شاه فى حروبه بخراسان عام ١١٧٣هـ (١٧٥٩م) وفى حروبه فى

بلاد الهند، وكانت جيوشه العامل الأكبر فى نجاح أحمد بخراسان، وأبدى ناصر نفسه كثيرًا من ضروب الشجاعة والإقدام. وامتدح بوتنكر Pottinger ـ الذى زار بلوخستان بعد وفاته بأربعة عشر عامًا ـ شجاعته كما أطرى عدله وصبره وحرصه على الحق ونزوعه إلى حرية الفكر، وهى خصلة لا يستطيع أى حاكم بدونها أن يحتفظ بسلطانه بين البلوخ والبراهوئى.

وتوفى ناصر خان عام ١٢١٠ هـ (١٧٩٥م) وخلفه ولده محمود خان ولما يزل حدثًا. وانتقض عليه بهرام خان حفيد محبت خان الذى كان مصدر قلق فى حياة ناصر خان ولكنه هزم بمعاونة زمان شاه الدرانى. غير أن محمود خان لم يستطع أن يحتفظ بأملاك والده الشاسعة. فضاعت منه ناحية لبيج وهى الجزء الغربى من مكران، واستعاد أمراء تالپور البلوخيون فى سنده إقليم كراچى، وكان هؤلاء قد طردوا من سنده آخر أمراء بلهورة. وقتل أخواه لأبيه مصطفى خان ورحيم خان فى عراك عائلى، وكان المأمول أن يشدا بنشاطهما أزره فى سندة. وتوفى محمود عام ١٨٢١م فخلفه ولده محراب خان الذى فاق والده قدرة، فاستعاد لبيج، ولكن القتال سرعان ما دب بينه وبين أحمد يار بن بهرام خام، غير أنه تمكن منه بعد وقوع عدة حوادث وسجنه ثم قتله فى قلعة كلات.

ووقع محراب خان تحت سيطرة أفاقى غلزائى يدعى داود محمد فشاع السخط بين زعماء البراهوئى وحاولوا خلع محراب، وباءت محاولتهم بالفشل، غير أن مركز الخان تزعزع وانقضت عليه بعض القبائل كالمينكل والبزنجو فى جهلاوان، وانتزع منه رنجيت سنغ أمير السيخ إقليمى هرند وداجل، وحلت بمحراب خان كربة أخرى من جراء إخفاق شاه شجاع الملك فى محاولته الاستيلاء على قندهار عام ١٢٥٠هـ (١٨٣٤م)، إذ فر شجاع إلى كلات وآواه محراب فجلب على نفسه بذلك سخط سرادرة البار كزائى فى قندهار، وتبلبلت أفكاره أيضًا بسبب احتدام النضال بين خلصائه الذى انتهى بموت داود محمد وفوز محمد حسين، وكان

محمد هذا سبب قيام النزاع بين محراب خان والضابط ليتش Ieech وهو الذى بعثته بريطانيا إلى كلات فى الوقت الذى أنفذت فيه حملة لإعادة الشاه شجاع الملك إلى عرشه عام ١٢٥٤هـ (١٨٣٨م)، وأخذ محمد حسين وزملاؤه فى تدبير الدسائس مما أقنع السلطات الإنكليزية بخيانة محراب خان، فبعثت جيشًا بقيادة القائد ولشير Willshire إلى كلات. واجتاح هذا الجيش القلعة على الرغم من مناعة موقعها وقتل محراب خان. وانتزعت كچچهى وشال ومستنكك من كلات وضمت إلى مملكة الأمير الدرّانى المعاد إلى ملكه. وعلى هذا فإن محراب قد جوزى أسوأ الجزاء على إكرامه للشاه شجاع الملك عام ١٨٣٤م.

وصرف النظر عن ابن محراب خان الصغير وولى العرش نوازخان، وهو من نسل محبت خان والتجأ هذا الصغير البالغ أربعة عشر عامًا إلى الكچكية فى پنچكور أول الأمر ثم احتمى بآزاد خان زعيم النوشيروانى فى خاران، وألقت بعض قبائل سراوان الحصار على كلات، وكان المبعوث البريطانى لوڤداى Lieut Loveday والرحالة ماسون Masson يقيمان فيها مع شاه نوازخان. وسلمت المدينة فى كل شئ، ونزل شاه نواز عن الحكم لولد محراب خان، ويعرف اليرم بناصر خان الثانى، وسجن لوڤداى وماسون وأرسلا بعد فترة من الزمن إلى المبعوث الإنكليزى فى كوطة، وقتل البراهوئى لوڤداى بعد هزيمتهم فى ضهاضر فى ديسمبر عام ١٨٤٠م. وغزيت كلات مرة ثانية واعترفت الحكومة الإنكليزية آخر الأمر بناصر خان الثانى، وذلك فى نهاية عا ١٨٤١م وظل ناصر خان وفيًا لتعهداته خلال الحوادث التى وقعت بين عامى ١٨٤٢و ١٨٤٣م، ألا وهى تخلى الإنكليز عن أفغانستان وضمهم إقليم سندة لإمبراطوريتهم فى الهند. ولكن مركز الخانات فى كلات أخذ يتزعزع منذ ذلك الوقت. فقد انتقضت القبائل البراهوئية وعمها السخط. واستقلت بأمرها قبائل مرى وبكطى وقبائل جبال سليمان عقب فقد هرند وداجل، وأخذت تسلب وتنهب سهول ديره جات وسندة الشمالية وكچچهى من غير تمييز.

وجارت الحكومة القاجارية بفارس على مكران الغربية وكيج فى الغرب وأعيدت كچـچهى وشـال ومستنـك إلى الخان بمقتضى معـاهدة ١٨٤١م التى اعترف فيها بسلطان الملك الدرّانى شاه شجاع الملك، غيـر أن الخان استعادها مـن غير إذن الأمير بعـد أن رجع الباركزائى إلى نفوذهم فى أفغـانستان. ولا يزال هناك قطعـة من الأرض حول سـبى تعتـرف بسلطان كابل.

وتغـيـر مـوقف القـبـائل التى على الحـــدود من جـــراء اتســـاع رقـعـــة الإمبراطورية البريطانية فى الهند بضم سندة عـــام ١٨٤٣م والبنـجـاب عـــام ١٨٤٩م، إذ إن إنشاء ولاية يعقوب آباد على حـدود كچـچـهى وإقامـة مراكـز حربيـة على طول سفح جبال سليـمان بعـد ذلك قد كـبح جمـاح هذه القبـائل، وغزا السيـر تشارلس نابير Sir Charles Napier تلال بكطى عام ١٨٤٥م. وأنزل القائد يعقوب بهذه القبائل هزيمة منكرة فى الســهـول، غـيـر أنه لـم تكن هناك مـحـــاولات فى أول الأمــــر ترمى إلى فرض سلطـة منظمة على هذه القـبائل، ورضى الخـان بالاعتـراف بالخضـوع للحكومـة الإنكليـزية فى المعـاهدة التى وقعت عام ١٢٧١هـ (١٨٥٤م) وتعهد الخان بقـمع جمـيع الفتن. ولم يكن فى طوق الخـــان أن يفـرض تـنفـيـــذ هذا الشـــرط، ولذلك أصـــبح مـن الواضح بتـوالى الزمن أنه لـم يعـد هناك بد من توسيع سلطان الإنكليـز فى هذه البلاد، وأراد الخان أن يوطد نفوذه بين القبائل فحاول أن ينشئ جـيشًا دائمًا، واستمع فى ذلـك إلى نـصح وزيـر من المـوالى. وكـانت هذه الوسـائـل بعـيـدة عن أن ترضى الناس فدبت بسـببهـا منازعات بين الخـان وبين القبـائل، وتوفى ميـر ناصر الخـان عام ١٢٧٤هـ (١٨٥٧م)، ولعل وفاته كـانت بالسم، فخلفـه أخوه الأصغر ميـر خدادادخان. وكانت هناك شـبـهـة فى أن يكون مـحـمد الحـاجب (دارغـا) قد دس السم للـخان المتـوفى الأمـر الذى دفـعـــه إلى حـبس الخـان الصغير فى المرى أى قـلعة كلات حيث هاجمه البراهوئى ومـعهم جام لس بيلة وآزاد خان الخارزانى.

وتدخل الإنكليز فى الأمـر وعقد على يدهم اتفـاق وقـتى أصبح شـاهغـاسى بمقتـضاه الأمـين الأول للخان، غـير أن

الأمور ظلت بعيدة عن الاستقرار عدة سنوات، ولذلك فقد أنفذ الخان حملة موفقة بمعونة الإنكليز يقودهم المبعوث البريطانى كرين Major Green لتأديب المرى عام١٨٥٩م، غير أن هذه الحملة لم تقض على الغارات التى كانوا يشنونها قضاء تامًا. وانتقض البراهوئى على الخان عام١٨٦٣م وهزموه فاضطر إلى الفرار إلى سندة وحل محله ابن عمه شردل خان، ولكنه اغتيل فى التالى عندما استعاد خداداد خان قلعة كلات بمعاونة قبيلة الريسانى. ولم يكن فى الإمكان إيجاد حكومة مستقرة فى مثل هذه الظروف وفى عام١٨٦٩ انتقض جام ليس بيلة بمساعدة زعماء البراهوئى، ولكنه غلب على أمره ونفى آخر الأمر، واحتجز مدة من الزمن فى الهند البريطانية: وزادت الحالة خطورة عام١٨٧١م، إذ احتلت القبائل الثائرة «جاضر» فى سفح ممر بولان وباغ قصبة كچهى وكنداوة، وغزبت بيلة على يد أحد أقارب الجام المنفى، وانتقضت مكران أيضًا فلم يصبح للخان أى نفوذ فى البلاد وأدى هذا إلى تدخل الإنكليز تدخلا حاسما فأنفذوا الضابط ساندمان Capt.Sandeman إلى قلعة كلات فى نهاية عام١٨٧٥م، وكان لهذا الرجل مكانة كبيرة بين المرى والبكطى والمزارى وغيرها من القبائل البلوخية، فتمكن بدهائه ونفوذه الشخصى وبفضل معاونة زعيم بلوخى شريف مقتدر هو السير إمام بخش خان مزارى الذى توفى أخيرًا، من أن يحسم أوجه الخلاف بين الخان والزعماء بعد أن لاقى فى سبيل ذلك ما لاقى من مصاعب، وكان ذلك بمستتك فى نهاية عام١٨٨٦م. وعقدت معاهدة فى يعقوب آباد، وفى هذه المدينة قابل الخان فى أكتوبر من عام١٨٧٦م اللورد ليتون نائب الملك فى الهند. وأصبحت كلات بمقتضى هذه المعاهدة دولة تحت الحماية الإنكليزية مع الاعتراف بحقوق شيوخ القبائل، واحتفظت الحكومة الهندية بحق التدخل لضمان وجود حكومة صالحةفى البلاد. وكان ساندمان أول مبعوث من قبل الحاكم العام، وجعل مقره مدينة كوطة. وأصبح موقع كوطة على رأس ممر بولان وعلى هضبة ترتفع عن سطح

البحر ١٧٠٠ متر مركزًا حربيًا، وهو الآن على درجة عظيمة من المناعة، واستعملت الجيوش ممر بولان وهى آمنة من أن يفاجئها العدو فى انتقالها من الهند إلى قندهار إبان الحرب التى حدثت بين الإنكليز من عام١٨٧٨م إلى عام١٨٨٠م، وضم إقليما سى ويشين حتى جبال خواجة أمران إلى الإمبراطورية الإنكليزية بالهند بمقتضى معاهدة كندمك إلى ابرمت بين الأمير يعقوب وحكومة الهند: وأصبحت هذه الأقاليم نواة لولاية بلوخستان البريطانية الجديدة: ومد خط حديدى من وادى السند إلى هضبة پشين مخترقا بحر هرنائى عام١٨٧٩م، ومع أن العمل قد أوقف فى هذا الخط مدة من الزمن عام١٨٨٣م من جراء فتنة قام بها المرى بعد وقعة ميوند، فإنه قد أكمل بعد ذلك بعدة سنين وهذا الخط هو أول خط حديدى بل هو الآن الخط الوحيد الذى يرتفع من الأراضى المنخفضة بسهل الهند إلى هضبة إيران. ودبت الفتن أيضًا بين بعض القبائل الأخرى مما أدى إلى إنفاذ حملات أقل شأنًا من الحملات السابقة، وقام السير ماككريكور Sir G. Macgregor بحملة فى جبال مرى.

وأدى ضم سبى وپشين إلى الإمبراطورية الهندية إلى اتساع نفوذ البريطانيين بحيث شمل وادى تل چتيالى بأسره وبورى وژوب بين پشين پشنك والحدود الهندية القديمة على طول جبال سليمان. وانتهى الأمر بإلحاق جميع هذه الأراضى بالإمبراطورية الهندية برضى الشعب فى الغالب، وأنشئت لذلك محطتان حربيتان هما لورلائى وقلعة ساندمان لتحلا - إلى حد ما - محل الحاميات القديمة فى ديره غازى خان وراجنپورويعقوب آباد، وأصبحت كوطة مركزًا حربيًا ذا شأن بعد أن ربطها بالخطوط الهندية الأخرى خط حديدى. أما بقية تاريخ بلوخستان حتى يومنا هذا فيتلخص فى ازدياد الكفاية فى الإدارة وتقدم الأمن والرخاء بين القبائل على حدود البنجاب أو فى مكران أو فى دولة لس بيلة والنوشيروانى فى خاران. وتوفى السير ساندمان منشىء بلوخستان

الحديثة عام١٨٩٢م فى لس بيلة ودفن بها.وعزلت حكومتا الهند خان كلات مير خداداد خان عام١٨٩٣م بسبب قيام فتنة دموية بدا فيها كثير من ضروب الهمجية وخلفه الخان مير محمود خان.

وفى عام١٨٧٢م عهدت حكومتا إنكلترا وفارس إلى لجنة مختلطة بتعيين الحدود بين كلات وفارس وقامت لجنة أخرى بمراجعة ما أتمت اللجنة الأولى وصححت الحدود وحسمت الخلاف الذى كان قائمًا بين القبائل الفارسية ونوشروانى خاران، وأتمت عملها فيما بين عامى١٨٩٥ و١٨٩٦م وكان يرأسها السير هولدخ Sir T.Holdich، وقامت لجنة أخرى فى نفس الوقت يرأسها الضابط مكماهون Capt.Mac Mahon برسم الحدود بين أفغانستان جنوبى الهندسند وبين بلوخستان. وقد جعلت هذه اللجنة قنة جبل ملك سياه النقطة التى تلتقى فيها حدود فارس بحدود أفغانستان وبلوخستان، ويصبح الجزء الشمالى من الإقليم الصحراوى الذى بين خاران وحدود الأفغان، وهو يعرف بچاغائى وسنجرانى الغربية، قطعة من خانية كلات، ولكنه أصبح خاضعًا للسلطات الإنجليزية مباشرة ويتخلل هذا الجزء طريق القوافل الذى يسير من كوطة إلى سجستان وكرمان، ومد الخط الحديدى إلى نشكى وهى المحطة التى يبدأ منها طريق القوافل هذا وخاران ـ مثل لس بيلة ـ لا تخضع للخان مباشرة وإنما يحكمها زعيم من أهلها يخضع للخان وكل ما يدب بين القبائل من خلاف يفصل فيه المبعوث البريطانى فى كوطة.

ولا تخضع القبائل البلوخية فى جبال سليمان ـ إلى الشرق والغرب من المرى والبكطى ـ لحكومة بلوخستان، وإنما تدار شئونها على منوال سهول ديرة جات المجاور لها بمعرفة نائب ديرة غازى خان تحت إشراف وكيل حاكم الپنجاب. والأمر على هذا الحال

فيما يختص بقبائل سندة الشمالية التى تحكمهـا حكومة سندة وتخـضـع معظم القبائل لزعمائها فى أغلب الأحيان تحت إشراف الحكومةالبريطانية التى منحتهم قدراً كبيراً من السلطة.

وقبيلة تالبر التى أقامت حكما قصير الأمد فى سندة هى عشـيرة من عشائر لغارى البـلوخية فى چطى بـالقرب من ديره غـازى خـان. وكـان أمـراء سندة الذين أعلنت الحرب عليـهم عام١٨٤٣م من أفراد هذه العشيرة، وسمح لمير على مـراد الخـيرپورى أحـد هؤلاء الأمـراء بالاحتـفاظ بأمـلاكه عـقب ضم سندة، ولاتزال إمارة خيرپور بـاقية إلى اليوم وهى الإقطاعـيـة الوحـيـدة فـى الهند البريطانية التى يحكمها أمير من الجنس البلوخى.

المصادر:

١ ـ الوصف الجغرافى العام:

(١) Pottinger : *Trvoels in Beloochi-stan*، لندن١٨١٥م.

(٢) Masson: *Travels in Bolochistan, Afghanistan etc* فى أربعة مـجلدات،لندن سنة١٨٤٤م.

(٣) Eastwick : *Dry Leaves From young Egypt* لندن١٨٥١م.

(٤) Ferrier : *Caravon Journeys*، لندن سنة ١٨٥٧م.

(٥) Bellew : *From the Indus to the Tigris*، لندن سنة١٨٧٤م.

(٦) Burton: *Scinds*، فى مـجلدين، لندن سنة١٨٥١م.

(٧) الكاتب نفسه: *Sind Revisited*، فى مجلدين، لندن سنة١٨٧٧م.

(٨) St. John Lovett: *Eastern Persia*، فى مجلدين، لندن سنة١٨٧٦م.

(٩) Hughes : *Balochistan*، لنـدن سنة١٨٨٢م.

(١٠) Floyer: *Unexplored Balochi-stan*، لندن سنة ١٨٧٧م.

(١١) Napier : *Administrotion of Scinde*، لندن سنة١٨٥١م.

(١٢) Macgregor : *Wanderings in Balochistan*، لندن سنة١٨٨٢م.

(١٣) Gurzon: *Persia*، فى مجلدين، لندن سنة١٨٩٢م.

(١٤) Holdich: *Our Indian Border-land*، لندن ١٩٠٠م.

(١٥) الكاتب نفسه: عدة أبحاث فى Geographical Journal.

(١٦) Molesworth Sykes: *Ten Thousand Miles in Persia*، لندن سنة ١٩٠٢

(١٧) الكاتب نفسه *Fourth Journey in Persia* فى *Geographical Journal*، عام ١٩٠٢

(١٨) Spiegel : *Eranische Altertumskunde* فى ثلاثة مجلدات، لبيسك ١٨٧١م،

ب ـ الأجناس

(١) Ujfalvy : *Les Aryens ou Nord et au Sud de l'Hindou Kouch*، باريس ١٨٩٦م.

(٢) Bellew: *Ethnography of Afghanistan*، لندن سنة ١٨٩١م.

(٣) الكاتب نفسه: *Races of Aighanis-ton*، كلكتة ١٨٨٠م.

(٤) Risely: *Tribes and Castes of Ben-gal*، فى أربعة مجلدات، كلكتة ١٨٩١م.

(٥) Ibbetson: *Outlines of Punjab Ethnagraphy* كلكتة سنة ١٨٨٣م.

(٦) Lassen فى *Zeitschr f. die Kunde des Morgenl*، جـ٤، ص٨٧ ـ ١٢٢، بون سنة ١٨٤٢م.

(٧) Bruch: *Notes on the Baloch tribes of Deraj*، لاهور سنة ١٨٧٠م.

(٨) Holdich: *The Arabs of our Indian Frontier* فى *Journ of The Anthroplog-ical* جـ٢٩.

(٩) Burton: *Sindh, and the races that inhabit the valley of the Indus* لندن سنة ١٨٥١م.

(١٠) *Report on Thal Chotiali and Ilarnai* كلكته ١٨٨٠م.

(١١) Raverty: *Notes on Afghanistan*، كلكتة ١٨٨٠م.

(١٢) Mockler: *The Origin of the Ba-loch* فى *Journ of the As Soc of Bengal* سنة ١٨٩٥م.

(١٣) Hughes Buller: *Report on the Census of Balochistan*، بومباى سنة ١٩٠٢م.

(١٤) Longworth-Dames: The Baloch Race، لندن١٩٠٤

(١٥) Risley: General Report Census of India، الفصل الخاص بالطوائف وتوزيع الأجناس.

جـ - اللغة والأدب:

(١) Geiger: Die Sprache البلوخية der Balutschen im Crundriss d. Iranischen Phil.، ستراسبورغ سنة ١٨٩٨م.

(٢) الكاتب نفسه: Etymologie des Baluchi في Abh d K.Bayer Akd. d.W جـ١، فصل ١٩، سنة١٨٩١م، ص١٠٥ـ١٥٣.

(٣) الكاتب نفسه: Lautlehre des Baluchi في نفس المجلة،ص٣٩٧ـ٤٦٤م - البلوخية المكرانية.

(٤) Mockler: Grammar of The Balоochee longuage as it is spoken in Makran لندن سنة١٨٧٧م.

(٥) Pierce: Adescription of the Mekranee Beloochee Dialect في Journ. of the Bombay Branch of the Roy As. Society، بومباى سنة١٨٧٥م.

(٦) Marston: Grammar and Voc. of the Mek. Bal, Dialect بومباى سنة١٨٧٧م.

(٧) الكاتب نفسه: Lessons in the Mekr Bal Dialect، كراتشى سنة١٨٨٨م.

(٨) انظر أيضًا المفرادات الموجودة فى Floyer and Hughes، وقد أشير إليهما آنفا - البلوخية الشمالية.

(٩) Leech: Grammar Of Balochky Language فى Journal Of the As.Soc. Of Bengal سنة١٨٣٨م

(١٠) Lassen: Die Sprache der Baluken فى Zeitschr Fur die Kunde des Morgenl، سنة١٨٤٢م، انظر ما أسلفنا بيانه.

(١١) Mueller: Die Ueber Sprache der Baluchen or u.Occ، ١٨٦٦م.

(١٢) Gladstone: Biluchi Handbook لاهور سنة١٨٧٤م.

(١٣) Bruce: Manual and Vocabulary of The Biluchi Language، لاهور سنة١٨٧٤م.

(١٤) هيتورام: بلوچى نامه، وهو بلغة الأردو، لاهور سنة١٨٨١م.

(١٥) Douie: *Annotated Eng Translation of Biluchi-nama*، كلكتة عام١٨٨٥م

(١٦) Longworth Dames: *Sketch of The Northern Balochi Language*، وبه بعض الأشعار، فى *Journ. of the As.Soc.of Bengal* عدد خاص من هذه المجلة، ١٨٨١م.

(١٧)الكاتب نفسه *Balochi Text Book*، لاهور سنة١٨٩١م.

(١٨) الكاتب نفسه: *Balochi Folklore* فى *Folkore* الأعوام من ١٨٩٢ إلى ١٨٩٧م.

(١٩) الكاتب نفسه: *Transl. of Part i and ii of Text-Book into Enghish by Jannat Rai*، لاهور سنة١٨٠٤م.

(٢٠) المؤلف نفسه: *Popular Poetry of the Baloches*، لندن سنة١٩٠٧م.

(٢١) Mayer: *Baloch Classics* قلعة منرو وآكرا عام ١٩٠٠م.

(٢٢) Lewis: *Bilochi Stories*، الله آباد ١٨٨٥م ـ البراهوئى.

(٢٣)Leech: *Epitome of The Grammar of the Bruth uiky Lonquage* فى *Jour. of the As. Soc. of Bengal* سنة١٨٣٨

(٢٤)Lassen: *Die Sprache der Brahuis* فى *Zeitschr.f.die Kunde des Morgenl*، جـ٥، سنة١٨٤٢م

(٢٥)Bellew: *Grammar and Vocabulary in* «*From the Indus to the Tigris*»، لندن سنة١٨٧٤م.

(٢٦)Trumpp: *Grammatische Untersuchungen ueber die Spracheder Brahuis* فى *Abh und der.K. Bayer Ak. d.W*، سنة١٨٨٠م.

(٢٧)Duka: *Gr.of the Brahui Lon*guage فى *Journ of the Roy As.Soc*، سنة١٨٨٧م.

(٢٨)Allaboux: *Handbook of the Brahui Language* كراتشى سنة١٨٧٧م.

(٢٩)Nicholson and Baloo Khan: *Meanee etc.*، كراتشى سنة١٨٧٧م.

(٣٠) شـــمس الدين:نكد زهـانت به زمان براهوى، كوطة سنة١٨٩٣م.

(٣١) Bigg-Whither: *Guide to othe Study Of Brahui*، الله آباد سنة١٩٠٢م

(٣٢) Mayer: *ABrahui Reading-Book*، لدهيانة سنة١٩٠٧م

(٣٣) Grierson: *General Re- porat.Census of India 190*1 فصل ٧ *The Dravidian Sub-family*

(٣٤) Denys de S.Bray: *The Brahui Language* ، كلكتة، سنة١٩٠٩م

د ـ التاريخ:

(١) تواريخ الإدريـسى والطبـــرى والإصطخـرى وابن حوقل والمسـعودى وياقوت وفرشته فى طبعاتها المختلفة

(٢) Elliott and Dowson: *The History of India*، فى ثمــانيـة مـجـلدات، لندن ١٨٦٧ ـ١٨٧٧م، وبخاصة جـ١،٢، ٥

(٣)Raverty: طبقات ناصرى، ترجمة وتعليق، لندن سنة١٨٨١

(٤) الكاتب نفـــسـه: *The Mihran of Stnd* فــى *Jeurn of the As.Sociaty of Ben- gal*، سنة١٨٩٢م.

(٥) Erskine: *Lives of Babar and Hu- mayun*، فى مجلدين، لندن سنة١٨٦٤م.

(٦) Haig: *The Indus Delta Country* لنـدن سنة ١٩٠٠م، ومـــعظم الكـتب العـــامـــة التى ذكــرناها فــى الوصف الجـغـرافى العـام تحـوى مـعلومـات تاريخية.

[لنكويرث ديمز Longworth Dames]

+ بلوچستان، هى أرض البلوچ جغرافيتها وتاريخها

إن الحدود الدقـيقـة لبلوچسـتـان قد تقوضت، ويمكننا أن نقول بصـفة عامة إنها تشغل الجـزء الجنوبى الشرقى من الهضبـة الإيرانية، من صحـراء كرمان شرقى بَمَ وجبال باشجرد حتى الحدود الغـربيـة للسند والپنجـاب. وهذا القطر القـاحل الجبلى الـذى تغلب على سكانه البداوة تتقسمه إيران وپاكستان. ونجد البلوچ اليوم أيضًا فى السند والپنجاب. وفى سيستان (سجستان)، كما أن عددًا قليـلا من البـدو والبلوچ يقـيمـون فى اتحـاد الجـمـهـوريات السـوڤـيـتـيـة الاشتراكية بالقرب من مرو.

وأنهار بلوچستان صغيرة لا قيمة لها، ويحق للمرء أن يقول إن هذه البلاد هضبة تقوم فى شرقيها جبال سليمان الوعرة، وتقوم فى غربيها عدة سلاسل من الجبال، أعجب قننها بركان «كوه تافتان» (ارتفاعه ١٣,٥٠٠ قدم) ومدينة إيرانشهر (فهرج من قبل) هى قصبة بلوچستان الفارسية، وأهم قواعدها فى الشرق كلات. أما المرافئ - مثل تيز، وپاسنى، وكوادر التى كانت ناشطة من قبل - فقد فقدت الآن أهميتها.

وسكان هذه المنطقة، بما فيهم البراهوئية، ليسوا على موقف ثابت، وهم لا يكادون يزيدون فى الوقت الحاضر عن مليونين من الأنفس. وعلى الرغم من أن البلوج هم أغلبية السكان، والبراهوئية هم أكبر الأقليات، فإنه يعيش على الساحل الشرقى بعض الجط وغير ذلك من العناصر الهندية، ويعيش كذلك بعض السكان ذوى الأصل الزنجى فى الموانى وخاصة فى بلوچستان الفارسية. والبلوج جماعتان يفصل بينهما البراهوئية فى منطقة كلات وهى موطن اللهجتين الرئيسيتين.

وأقدم ذكر لهذه المنطقة المسماة مكّه ورد فى النقوش المسمارية الفارسية القديمة لدارا فى بهستون وإصطخر. أما الأسماء الأخرى فترد فى المصادر اليونانية والرومانية، ولكننا لانعلم إلا اليسير عن هذه البلاد فيما قبل الإسلام. والراجح أن المتحدثين بالإيرانية وفدوا إلى بلوچستان فى تاريخ متأخر، وكان الجزءان الجنوبى والشرقى من بلوچستان تغلب عليهما الصبغة غير الإيرانية حتى وقعت بالفعل غزوات المسلمين. ولعل البلوج قد دخلوا مكران (أى بلوچستان الغربية) من كرمان حوالى الوقت الذى حدث فيه الفتح السلجوقى لكرمان.

وفتح المسلمون كرمان سنة ٢٣هـ (٦٤٤م) فى خلافة عمر، وقد لقوا فى جبال كرمان القفص، أو الكوچ، والبلوص، أو البلوج الذين كانوا بدوا يعيشون عيشة الظعن. وكان الزط أو الجط آنئذ فى مكران التى لم يكن العرب قد فتحوها. وفى خلافة معاوية

حوالى سنة٤٤هـ احتلت مدن مكران وشنت الحرب على ميدية الساحل على حين اتسعت الغارات حتى بلغت السند.

وفى أيام الحجاج بن يوسف (٨٦هـ=٧٠٥م) طرد حزب عرب العلافى أثناء الصراعات التى دارت بين العرب أنفسهم، إلى السند، وتبعهم سنة٨٩هـ (٧٠٧م) محمد بن القاسم فى جيش عربى. ومن العسير التحقق من الأمكنة التى غزاها، ولكن الحكم العربى امتد رواقه بفضله من بلوچستان إلى السند. والراجح أن العرب مكنوا لسلطانهم على الساحل فحسب، على أنه ليس بين أيدينا إلا معلومات جد قليلة عن المنطقة بأسرها طوال عصر الخلافة العباسية وقد ثبت محمود الغزنوى أركان سلطانة على قصدار أى هضبة كلات فى رواية كتاب «طبقات ناصرى».

واتخذت قبائل البلوچ والكوچ فى الخلافة الأموية والخلافة العباسية كرمان قاعدة لغاراتهم، وانتشروا فى سجستان وخراسان ويروى ياقوت أن البلوچ قد أفناهم عضد الدولة البويهى الذى حكم من سنة٣٣٨ إلى سنة٣٧٢هـ (٩٤٩ ـ٩٨٢م) فقد ظلوا مقيمين على غارات السلب والنهب حتى أنفذ إليهم محمود الغزنوى ابنه مسعودًا فهزمهم قرب خبص. ولم يلبث أن بدأت حركة البلوچ صوب الشرق، ذلك أنهم نزحوا عن كرمان وذهبوا إلى مكران. ومن المحتمل أن حكومة السلاجقة القوية المركزية قد جعلت غازات البلوچ غير مجزية، وكان هؤلاء يواصلون الاتجاه شرقًا ونجد البلوچ بعد ذلك بقرنين فى السند وفى هضاب كلات مع حلف البراهوئى الذى كان يشمل بعض القبائل البلوچية والأفغانية، جماع البلوچ من غمر هذه المنطقة،وهنالك نزح البلوچ إلى السند والپنحاب: ولم يقيموا مملكة دائمة بل

كـانت كـل قـبـيلة تحت سـيطرة زعيمها،وكان القتال بين القبائل شائعًا.

وكانت أولى القبائل التى بقيت لنا عنها بعض السجلات هى الرندية تحت سلطان مير چاكر والدودائية بزعامة مير سهراب الذى ظهر فى بلاط شاه حسين لنكاه فى ملتان، وقد حكم شاه حسين من سنة ٨٧٤هـ إلى ٩٠٨هـ (١٤٦٧ ـ١٥٠٢م) وتقول الرواية إن مير چاكر والرندية قدموا من سبى والتحقوا بخدمة شاه حسين وأعقبهم بلوچ آخرون، وورد فى الأغانى أنه كانت ثمة حرب بين الرندية والدودائية، وفى هذه الأساطير صدى لهجرة البلوچ إلى الهند.

والدودائية، والهوتية، وهم قبيلة بلوچيةأخرى، انتشروا مصعدين وادى السند ولقيهم بابر فى أقصى الشمال عبر بهيرا وخشاب سنة١٥١٩م. وقد أنشأ أبناء سهراب دودائى مدينتى ديره إسماعيل خان وديره غازى خان فى عهد شير شاه الذين ثبتهم فى ملكهم للأراضى التى فى وادى السند الأدنى، وتقول هذه الرواية إن هؤلاء البلوچ عاونوا همايون فى استعادة دلهى وكانوا ينعمون بحظوة الحكام المغل.

والتاريخ الوحيد الذى بين أيدينا عن الفترة المتأخرة يتعلق بالحلف البراهوئى وقد بدأ حلف البراهوئى فى الانتشار أيام القرن السابع عشر الميلادى فى عهد الزعماء الكمبرانى. وفى أواخر هذا القرن مد أحد هؤلاء الحكام، وهو مير عبدالله، سلطانه غربًا مخترقًا مكران والجنوب حتى البحر، وكان نادر شاه ملك بلاد فارس ينظر إلى خانات البراهوئى بعين الرعاية، ذلك أنه أقطعهم بعد غزواته فى الهند أراضى فى السند أخذت من الكلهورة الهنود.

ومكن أحمد شاه دّرانى لسلطانه فى مكران، ودان له خان البراهوئى بالولاء، وقد مد هذا البراهوئى ـ ونعنى به نصير خان ـ حكمه إلى لس بيلة بما فيها كراچى ونظم البراهوئية جماعتين رئيسيتين: سراوان وجهلوان. وكان على كل قبيلة أن تزود الخان بجنود

كلما طلب، ولكنهم كانوا فيما عدا هذا معفين من الضرائب.

وازداد سلطان نصير خان حتى أنه تحدى مولاه أحمد شاه فهزمه أحمد سنة١١٧٢هـ (١٧٥٨م) وحاصره فى كلات وعقد بينهما صلح اشترط فيه أن يحتفظ نصير خان باستقلاله، ولكنه رضى بأن يقدم خدمة حربية لأحمد، وقد وفى بما تعهد وتوفى نصيرسنة١٢١٠هـ (١٧٩٥م) وخلفه ابنه محمود خان الذى عجز عن أن يحتفظ بأملاك أبيه المترامية الأطراف، ومن ثم فقدت مكران الغربية، واستولى بعض رجال القبائل البلوچية على كراچى. وتوفى محمود سنة١٨٢١م، وخلفه ابنه محراب خان. وتورط هذا فى الشئون الأفغانية فأدى به ذلك إلى الاصطدام بالبريطانيين.وفى سنة١٨٣٨م أنفذت إليكلات قوة بقيادة اللواء ولتشير Gener. Wiltshire ففتحها وقُتل محراب وحدث اضطراب زائد

وعاد البريطانيون إلى احتلال كلات، ونودى بابن محراب خانًا فى نهاية عام ١٨٤١م ولقب بنصير خان الثانى. وفى سنة١٨٥٤م أبرم الخان معاهدة قبل فيها الخضوع للحكومة البريطانية، على أن سلطانه على القبائل اضمحل، وتوفى سنة١٨٥٧م، وامتلأت السنوات التالية لوفاته حتى سنة١٨٧٦م بالاضطرابات والفتن، وهنالك نجح الكابتن ساندمان Capt. Sandeman فى عقد معاهدة اعترفت بكلات ولاية محمية فى ظل الإمبراطورية الهندية ورفرف السلام على البلاد بفضل إقامة كوطة قاعدة حربية ومد سكة حديدية فى بلوچستان سنة١٨٨٠م.

ورسمت الحدود بين كلات وبلاد فارس سنة١٨٧٢م، وعدلت سنة١٨٩٥-١٨٩٦م، على أن الذى غلب هو أن القبائل البلوچية تجاهلت هذه الحدود.

ونحن نعرف أقل من ذلك عن

بلوچستان الفارسية صحيح أن القبائل البلوچية دانت بالولاء للصفويين والقاجار، إلا أنها كانت مستقلة فى واقع الأمر، وقد أثارت جماعات البلوچ المغيرة الرعب فى منازل كرمان وخراسان حتى سنة ١٩٣٠م. وربما كانت قبيلة نهروئى اليوم هى أهم القبائل فى بلوچستان الفارسية وفى سيستان (سجستان)، ولكن من العسير أن نلتمس معلومات عن القبائل الأخرى، ولعل هذه لا نعرف إلا النزر اليسير عن تاريخها ومركزها الحالى.

وثمة كثير من الأغانى والقصص عن تاريخ البلوچ،وكثير منها موضوع، وإن كان بعضها الذى يذكر أجدادًا لهم، قد يكون فيه نصيب من التاريخ الحقيقى.

المصادر:

انظر عن أخبار الرحالة الكتب الواردة فى A.Gabriel: *Die Erforschung Persiens*، ڤيينا سنة١٩٥٢، ص١٣٧ - ١٤٠، ١٧٥، وفى مواضع مختلفة.

(٢) وانظر عن سلالة البلوچ M. Worth Dames : *The Baloch Race* - *Long*، لندن سنة١٩٠٤م.

(٣) Mockler : *The Origin of the Baloch* - فى *Journ of the Roy As. Soc of Bengal*، سنة١٨٩٥

(٤) والتاريخ فقير،ذلك أن العصور الأولى مصادرها لا تتعدى ملاحظات متناثرة وردت فى التواريخ وكتب الجغرافيا العربية العمدة

(٥) وانظر عن التاريخ المتأخر Elliot & Dowson: *The History of India* ، لندن سنة١٨٦٧ - ١٨٧٧، وخاصة المجلدات ١، ٢، ٥

(٦) H. Raverty : طبقات ناصرى، الترجمة والتعليقات،لندن سنة١٨٨١.

(٧) Thornton: *Life of sir R. Sandeman* ، لندن سنة١٨٩٥.

خورشيد [فراى R.N.Frye]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٧٨٧/ ١٩٩٥
I.S.B.N 977- 01- 4579-3

موجز

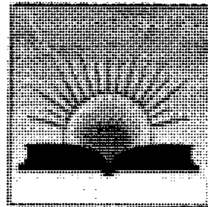
دائرة المعارف الإسلامية

الجزء السابع

بلوغ - التصوف

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز الشارقة للابداع الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحـــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســـيت، ر. هارتمـــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكـي خـورشيـد

أحـمـد الشـنتناوى

د. عبدالحمـيد يونـس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

بلوغ

«بلوغ»: البلوغ فى مذهب الشافعى هو أن يتم الشخص خمسة عشر ربيعاً إلا إذا ظهرت عليه علامات البلوغ قبل ذلك، فإذا ظهرت قبل أن يتم التاسعة فإنه يكون صبياً لم يتم عهد الصغر بعد. ويذهب الحنفية وبعض المالكية إلي أن تمام الخامسة عشرة هو السن المقررة للبلوغ. ولكن جل المالكية يجعلون سن البلوغ فى تمام الثانية عشرة، وفى رأى أبى حنيفة أن الصبى يبلغ فى سن الثامنة عشرة والصبية فى سن السابعة عشر.

المصادر:

انظر إلي جانب ما ذكر في كتب الفقه على المذاهب المختلفة، باب الحجر.

(١) الدمشقى: رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة، بولاق ١٣٠٠هـ، ص٧٩.

(٢) E. Sachau: *Muhamm. Recht nach schaf it Lehre*، ص٢٦.

(٣) A. von Kremer: *Culturgesch. des Orients*، جـ١، ص٥١٧، ٥٣٢.

[Th. W. Juynboll جوينبول]

+ بلوغ : البلوغ والبالغ تقابلان الصغر والصغير أو الصبى. والبلوغ فى الشريعة الإسلامية يحدده بصفة عامة النضوج الجسمانى لكلا الجنسين (يضع الشافعية لذلك صراحة حدا أدنى هو تسع سنوات). فإذا لم يتجل النضوج فإن البلوغ يفترض فى سن بعينها، هى الخامسة عشرة فى مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة، وثمانية عشر عاما فى مذهب المالكية (وثمة آراء أخرى مختلفة تنسب إلى أصحاب المذاهب القديمة)، وفى هذه الحدود يسلم بالقول بأن الشخص المعنى هو - أو هى - قد بلغ سن البلوغ. والبلوغ من شرائط الأهلية الشرعية الكاملة. والصبى أو القاصر خاضع للحجر ولوصاية أبيه أو أى وصى شرعى آخر. والبالغ العاقل مكلف، ولذلك يعد مسؤولا فى القانون الجنائى، ولكن البلوغ هو والعقل لا يتيحان بذاتهما للشخص الأهلية للتعاقد والتصرف فى ملكه الخاص، ولابد فى ذلك أن يكمله الرشد . ولا يجب على الوالد أو غيره من الأوصياء الشرعيين أن يحضا القاصر على أداء الفرائض الدينية

بانتظام فحسب، بل عليهما أيضاً أن يختبرا رشده حين يدنو من سن البلوغ ولا يسلمان ملكه إليه إلا حين يظهر هذا الرشد (القرآن، سورة النساء، الآية ٦). ولا تحدد مذاهب الفقه الأخرى أجلا لذلك، ولكن الحنفية يحددون هذه السن - التى ينبغى أن يسلم إليه فيها ماله على أية حال - بخمس وعشرين سنة.

ويجعل المالكية فى حالة المرأة هذه الأهلية تعتمد، علاوة على البلوغ والرشد، إما على إتمام الزواج، أو على عمل إجراء رسمى يحلها به الوالد أو الوصى الشرعى الآخر من هذا القيد، أو عندما تصبح الفتاة عانساً. وثمة رأى مشابه لهذا بعض المشابهة يأخذ به أيضاً بعض الحنابلة. وتفترض الشريعة الإسلامية قيام فترة انتقال من حالة القاصر إلى حالة البالغ كما تتمثل فى «المميز»، و«المراهق».

المصادر

(١) Santillana : *Instituzioni 1*، الطبعة الثانية، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) *Bergstraesser's Grundzuege*، طبعة Schacht، ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) L. Milliot : *Introduction*، ص٤١٥ وما بعدها.

(٤) كتب اللغة والاختلاف، فى باب الحجر

(٥) A.Von Kremer : *Culturgeschichte* جـ ١ ، ص ٥١٧ ، ٥٣٢

(٦) O. Pesle فى *Revue Algerienne*، سنة ١٩٣٤ - ١٩٣٧ ، ص ٩٤

(٧) R. Brunschvig فى *Revue Inter-nat . des Droits de l'Antiquite'*، جـ ٢ ص١٥٧

(٨) الكاتب نفسه فى *Studia Islamica*، جـ ٣ ، ص ٦٤ .

خورشيد [هيئة التحرير]

بناء

«بناء»: صناعة البنائين، وتعتمد أصول صناعة البناء فى ناحية من نواحيها على المواد المستخدمة فى هذه الصناعة، والمشاهد فى البلاد الإسلامية أنهم يستخدمون مواد متباينة تبايناً بعيد المدى، فمن الطين المضغوط إلى

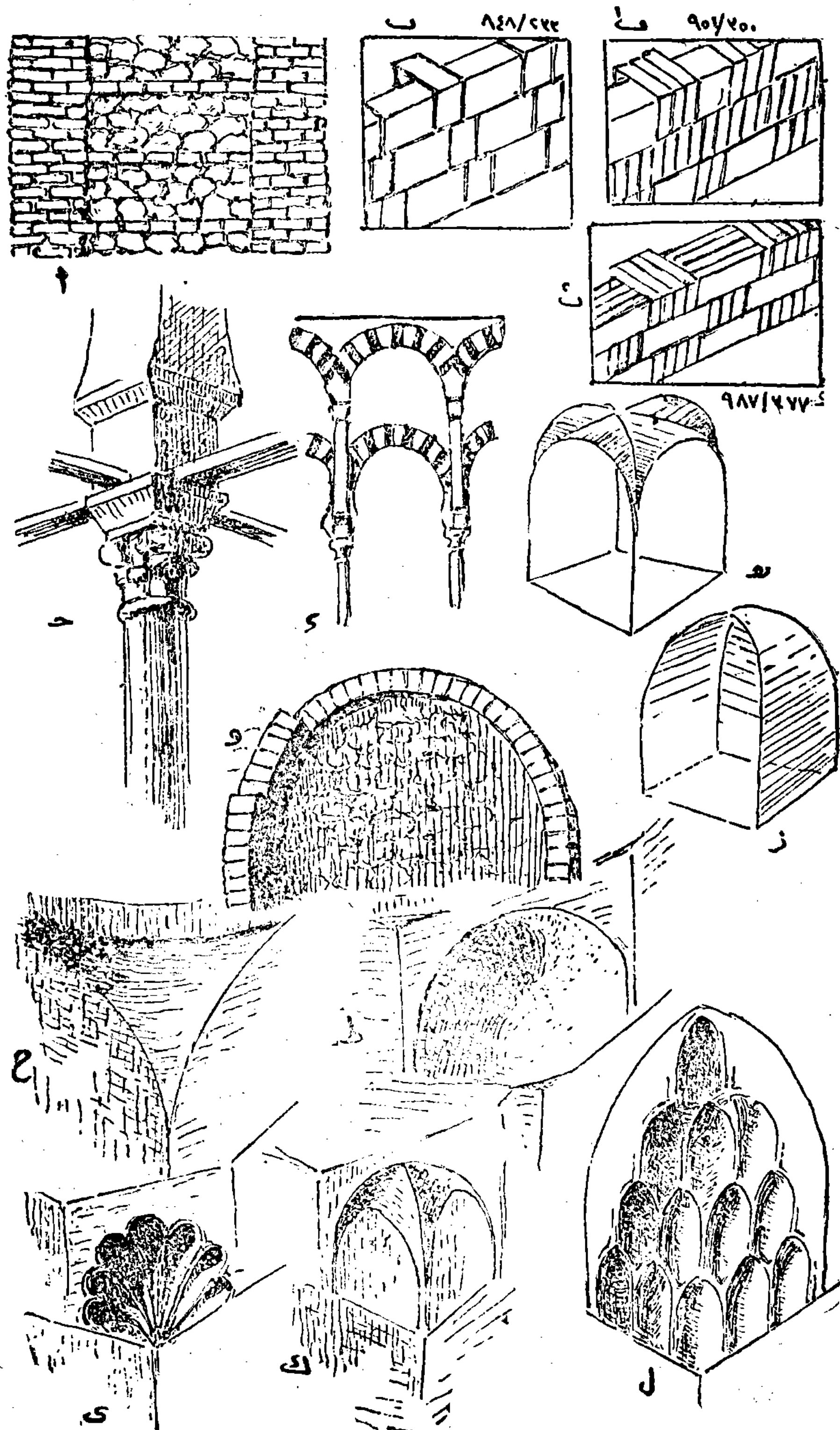
الحجر المنحوت (الدستور)، مع الطوب أو الآجر، والأثلب (الدقشوم) والحجر المنحوت نحتاً خشناً فى المراحل المتوسطة. ويتوقف اختيار إحدى هذه المواد فى بلد ما، بطبيعة الحال، على توفر مواردها من هذه المادة أو عدم توافرها، كما أنه يتوقف أيضاً على التقاليد المحلية أو التقاليد التى جاء بها البناءون الدخلاء، والتى قد تحل مدة من الزمن محل التقاليد المحلية. فهم فى سورية التى اشتهرت بصناعة قطع الأحجار منذ زمن طويل لا يزالون يصنعون من الحجارة أشكالا معقدة من المقرنصات، استعاروها من الفرس، والراجح أنها مشتقة من هندسة البناء بالطوب. ونجد من الناحية الأخرى أن مصر ، التى كانت محاجرها تنتج الحجر الرملى البديع، تستعمل الطوب أيام الطولونيين، الذين أخذوا نماذجهم، وكبار معمارييهم، بلا شك، من العراق حيث الطوب هو المادة الرئيسية، وأما سورية فقد استمسكت بتفضيلها للأشغال الرفيعة. ومن الأبراج المغربية الأندلسية الثلاثة العظيمة، فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) التى نسبت، عن خطأ بلا شك، إلى مهندس معمارى واحد: الخيرالدا فى إشبيلية، وقد بنيت بالطوب؛ وبرج حسان فى الرباط وقد بنى بالحجر المنحوت؛ ومئذنة الكتبية فى مراكش وقد بنيت بالأثلب (الدقشوم)، وتظهر قلة المبالاة بمواد البناء من جانب البنائين، وإهمال الصناع فى تناولها، ظهوراً واضحاً فى القصور أكثر منها فى المبانى الدينية، ولا سيما فى المغرب منذ القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى). ولهذا أسباب عدة: العجلة فى الإنشاء مرضاة لنزوة سيد يستعجل الزمن؛ واستخدام عمال من العبيد الأغمار لا قدرة لهم على شىء أكثر تعقيداً من صب خرسانة بين ألواح الخشب. وأخيراً شيوع استعمال التكسية (كساوى من ملاط ساذج أو منقوش، وصلصال مطعم مطلى بالميناء، وبلاط من الفخار) التى كانت تغطى هيكل الحوائط كلها. وقد تناول ابن خلدون فى مقدمته بالتفصيل وصف أصول صناعة الطوابى التى إعتبرها سنة متميزة من سنن المسلمين. والطين الذى كان يخلط فى أحيان كثيرة

بالطباشير ومجروش الآجر وكسرالحجارة، كان يضغط بين لوحين يحفظ التوازى بينهما روافد من الخشب.

وتملط سطوح الجدران بعد ذلك بحيث تبدو كأنها تحاكى ما تحتها من وصلات روابط البناء القوية. فإذا سقط هذا الملاط انكشفت الثقوب المنتظمة الأبعاد التى كانت تشغلها روافد الخشب. وعم استعمال الطوابى فى الغرب الإسلامى، فى القرنين الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) والسادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) لا سيما فى الأبنية الحربية. أما فى المغرب فالظاهر أنهم استوردوها من الأندلس حيث كانت معروفة منذ زمن بعيد.

وكان الطوب الأخضر الذى استخدم أحياناً فى واجهات الطوابى يصنع من الطين والتبن ويضغط فى قوالب خشبية. ومازال استعماله شائعاً فى مدن الصحراء الكبرى، وكان أيضاً مستعملا منذ زمن مبكر جداً فى البقاع القاحلة وخاصة فى بلاد ما بين النهرين وفى الجزيرة العربية. ويرجح أن جدران دور النبى [ﷺ] فى المدينة كانت مبنية من نفس هذه المواد، وكذلك كانت مساجد العباسيين فى سامراً، ونجدها أيضاً مستخدمة فى إفريقية فى نفس الزمن تقريباً.وكشفت الحفريات فى العباسية، مقر الأغالبة أصحاب القيروان، عن عينات من طوب متقن الصنع، طول القالب منه ٤٢ سنتيمترا فى نصف طوله عرضاً فى ربعه سمكاً، مما يوحى بأن الذراع التى كان يستعملها البناؤون وقتئذ كانت ٤٢ سنتيمتراً.

أما الآجر - وهو الطوب المحروق، وكان يستعمل بصفة عامة فى البلاد الإيرانية وكذلك استعمله الرومان وخاصة فى الحمامات العامة - فموجود فى جميع البلاد الإسلامية، ولكنه كان أفضل مادة للبناء فى بلاد فارس . وهو ذو أبعاد متباينة، وقد يكون محدد الزوايا وقد يكون مستديرا. ويستخدم وحده أو مع الأثلب فى أجزاء البناء التى تستلزم ضبط الصفوف (مثل الأعمدة وقواعدها والدرج والعقود


٨٤٨/٢٣٤ ب
٩٥٠/٧٥٠ ت
أ
ث
٩٨٧/٣٧٧
ح
د
هـ
و
ز
ح
ى
ك
ل

والأقبية وغيرها) أما وظيفته فهو رباط فى الوصلات الأفقية بالتبادل مع مداميك من الأثلب؛ ورباط فى الوصلات الرأسية للمحافظة على انتظام البناء وبخاصة فى الأركان. (انظر شكل أ). ويكسى الطوب فى الغالب بطبقة من الملاط، وقد يبقى عارياً، ويضفى على البناء عنصراً من اللون، أما بوردية الطين المحروق المصنوع منه أو بالميناء تغشى حوافيه.

واستعمل الأثلب أو الحجر المنحوت نحتاً خشناً فى أبنية الساسانيين، ومازال مستعملا فى بلاد ما بين النهرين الإسلامية، كما فى حصن الأخيضر الذى يرجع إلى منتصف القرن الثانى (الثامن الميلادى). ويبدو أنه كان أشيع المواد لدى البنائين البربر فى شمالى إفريقية فى القرن الخامس للهجرة (الحادى عشر الميلادى) وهو يستعمل فوق ذلك كله فى تحصينات (استحكامات) المدن قبل أن تعرف الطوابى (لابد لجدران الطوابى من أساس من الأثلب). كما يستعمل أيضاً فى الإنشاءات المائية. وكان ملاط اللصق والملاط الواقى من الطباشير والرمل وكسر البلاط المجروش والفحم النباتى. ويكشف تحليل تركيبها عن نمط من التطور درسه سولنياك M.Solignac: *Recherches sur les installations hydrauliqes de Kairoan* فى *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de l'Université d'Alger* (١٩٥٢ - ١٩٥٣) ويتيح لنا تحديد تاريخ هذه الأعمال.

وبقى استعمال الحجر المنحوت تقليداً رومانيا بوزنطيا، وموطنه سورية حيث ظل هذا الحجر مادة البناء الشائعة حتى يومنا هذا. واستبدل به الطوب فى مصر إلى حين ثم عادت مصر إلى استعماله فى العصر الفاطمى من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة (من القرن العاشر إلى القرن الثانى عشر للميلاد)، وبخاصة فى تحصينات بدر الجمالى الأرمنى. واستخدم فى إفريقية فى مبانى القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد)، الدينية والحربية، ثم شاع استعماله فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) بين معماريى تونس. وكان هو المادة المستقرة فى

أساسات أبنية الأمويين فى الأندلس . واصطنعه المغرب فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) فى أبنية الموحدين.

وكانت الجدران المتخذة من الأثلب تكسى فى كثير من الأحيان بالحجر المنحوت كما كانت الحال أيام البوزنطيين. ويدل عمل الوصلات الذى لم يكن فى مثل ضخامته أيام الرومان، على قيام تركيبات من القرميد والطوب المواجه (الطوبة ممددة بطولها على مستوى الجدار أو بتخانة الجدار) . وقد نجح ڤلاسكويز بوسكو فى تحديد تاريخها (Velasquez Bosco: *Velasquez Bosco, Medina, Azzahra y Alamiriya* ، مدريد عام ١٩١٢، وانظر الأشكال ب،بَ،بً). ورباط الوصل عند الموحدين مكون بالتبادل مع مدماك سميك وآخر رفيع. وقد انتقل هذا من بلاد مراكش إلى بلاد تونس.

ويجب أن نضيف الخشب إلى هذه المواد، فكثيراً ما كانوا يغيبون عروقاً بطولها فى الجدران، وفى القيروان يجعلون ألوحاً ثقيلة من الخشب بمثابة عارضة حاملة على تيجان العمد، ويقيمون من العروق الصغيرة سُقفاً داخلية بل عتبات للشبابيك فى بعض الأحيان. وهذا عمل لا يخلو من خطر على متانة البناء.

وتدعم الجدران التى أسلفنا ذكر تركيبها وشيكا، كباش (بغال حائط) فى غالب الأحيان، وقد أضيف إلى الجدران الخارجية المبنية بالحجر فى الحصون الأموية بالشام، وفى الجدران المبنية بالطوب فى مسجد سامرا، أكتاف نصف دائرية من الطراز المستعمل فى بلاد الجزيرةقديماً. وعلى الأركان الأربعة للمسجد الجامع فى تونس كباش مستديرة، والراجح أنها من الأصل نفسه، كما وجدت مرة ثانية فى بناء بقلعة بنى حماد (القرنان الخامس والسادس الهجريان = القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين) وزود المسجد الجامع بالقيروان بكباش ضخمة متوازية الأضلاع فى تاريخ متأخر بعض الشىء عن أول إنشائه، وكان للمسجد الذى بقرطبة كباش مماثلة تدور حول محيطه الخارجى على

أبعاد منتظمة.

والأعمدة التى هى جزء من الدعائم القائمة بنوع أخص فى أروقة المساجد، من أسطوانات وعمد وتيجان انصرف النحاتون المسلمون إلى صنعها، وكانت الأعمدة بعامة أسطوانية ولم يكن بوسطها تنفيخ، وكانت تستورد من إيطاليا إلى شمالى إفريقية فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى).

واقتضت العودة إلى استخدام الأعمدة ذات الأبعاد المحدودة فى بهو يرتكز سقفه على الأعمدة ليضفى على المكان أثراً نفسياً، العملَ على زيادة أطوالها، ومما لا شك فيه أن البنائين فى القيروان قد استعاروا من مصر (جامع عمرو) أصول التراكب، كما فى الرواق المقام على أعمدة المأثور عن اليونان والرومان، والدعامة (دعامة العمود) ، ورأس العمود (الإفريز) والطنف وذلك بشدادات من الخشب ترقد فى رأس العمود (انظر شكل جـ)، وربما كان معماريو مسجد قرطبة قد استوحوا القناطر المعلقة الرومانية فكرتهم فى ربط كتل البناء بصفين متراكبين من العقود تقام فوق الأعمدة (انظر شكل د).

ومسجد حسان الموحدى بالرباط الذى يرجع إلى القرن السادس الهجرى (القرن الثانى عشر الميلادى) مثال نادر لأعمدة مكونة من أسطوانات متراكبة.

والعمود ـ وهو دعامة بنائية مربعة، أو متوازية الأضلاع، أو متعامدة أو مجزأة على مستوى أفقى تكتنفها أعمدة موهومة ـ لايزال شائع الاستعمال فى فن العمارة الفارسى، وقد حل محل الأسطوانة فى أواوين الصلاة منذ القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ومازالت المساجد التونسية محتفظة بالأعمدة الأسطوانية، وهذا موجود فى الأفنية الداخلية للمنازل.

وفيما عدا العتبة المستقيمة المكونة من حجر واحد أو من قوس منحرفة تعلوها قوس (مصر ـ الشام) فالعقود تأخذ أشكالا مختلفة كل الاختلاف: (نصف دائرية، على هيئة حدوة الفرس،

القوس الفارسية ذات الأقسام المستقيمة الضلعين وغير ذلك) وهى أشكال لا تمليها حاجات البناء ولكنها تستعمل للزينة بحسب ما يهوى المهندس المعمارى. والعقود الحجرية التى تشملها هى فى الغالب زخرفية بحتة فى وظيفتها.

ولتغطية أواوين العبادة استعانت الشام والأندلس أيام الأمويين - وقلدتها فى ذلك أقطار المغرب من غير شك - بأشغال الخشب تحميها «جمالونات» من القرميد على هيئة السروج. وجعلوا للمبانى المربعة سقفاً على شكل الجوسق ذى أربعة جوانب مائلة، واستبقت مصر وإفريقية الشرفات التى كان يوثرها أيضاً سادة الجزائر من الأتراك فى البلدان الممتدة على الساحل الجزائرى. ولندرة الأخشاب ذات الأبعاد المطلوبة اضطر المعماريون أن يقاربوا بين الجدران التى تحملها وأن يضيقوا ويطيلوا فى نسب الشقق ذات الأسقف (صحون المسجد والغرف). وقد وفى استعمال الأقبية نصف الأسطوانية والقباب الصغيرة بهذه الاحتياجات.

وحلت مشكلة الأقبية والقباب بطرق شتى فى حدود التقاليد الساسانية والبوزنطية، أما العبقرية الإيرانية فقد أضافت متنوعات تستحق الذكر.

والمسألة التى ألمحنا إليها آنفا عن الأخشاب المناسبة - أو بالأحرى عن ندرتها - هى عامل حاسم فى بناء الأقبية، سواء أكانت على شكل نصف أسطوانى أم على هيئة قطاع مخروطى ناقص (إهليلجى)، فإقامة عقد أو قبو من الحجر يستلزم قوالب من الخشب ترتكز عليها الأحجار على التوالى. ونظراً لخفة وزن الطوب، وما يعرف عن تماسكه بالملاط فاستعماله يتيح طريقة أخرى تستغنى عن القوالب الخشبية بإنشاء القبو الحافتى، وهو شائع فى فن العمارة الساسانى. ويجد أعظم استخدام منطقى له فى الطراز الإيرانى المتميز «الإيوان» (والإيوان الذى استعمله المسلمون باستمرار فى إيران الإسلامية هو حجرة ذات ثلاث جدران مفتوحة فى الجدار الرابع كأنها محراب كبير بظهر مسطح) . ويلصق

البناء صفاً من الطوب على الجدار الخلفى متتبعاً انحناء القبو، ثم يلصق الصف الثانى بالأول ثم الثالث بالثانى وهكذا دواليك، وبذلك يتشكل القبو فى الفراغ حتى تتم تغطيته، (انظر الشكل هـ).

وفيما عدا الأقبية الأسطوانية، فقد استخدم المسلمون الأقبية الحقوية التى كانت مألوفة عند الرومان والبوزنطيين (قبوان نصف أسطوانيين يتقاطعان فى زاوية قائمة، انظر شكل و). وقلما استخدموا أقبية العقود المحجوبة (تنحنى فيها الجدران الأربعة فوق الفتحة المغطاة، انظر شكل ز) التى تتخذ أحيانا نهاية للقبو نصف الأسطوانى وأقصى مدى له.

أما القباب فإن النماذج البديعة التى أنشئت فى العصر البوزنطى كانت الأصل فى القباب التركية. ولكن هذه الميزة كانت موضوع متنوعات يدين بها المسلمون للفرس.

وهناك كما هو معروف، طرازان متميزان من الحلول لمشكلة إقامة قبو نصف دائرى أو مثمن الأضلاع على قاعدة مربعة: المعلقات أو الدلايات (انظر شكل ح)، التى ساد استخدامها فى العالم البوزنطى (انظر آيا صوفيا - استانبول)، وأخص من ذلك عقد الزاوية الإيرانى. (انظر شكل ط). فعقد الزاوية - وهو ربع قطر كرة يبرز وترها الرأسى فوق زاوية المربع الذى يسنده - يحاكى أحياناً بتجاويفه المشعة وحوافيه المسننة رشاقة المحارة البحرية (انظر شكل ى). وهو يأخذ شكل المشكاة فى المسجد الجامع بدمشق، وفى جامع قرطبة. ويعرف المهندسون المعماريون فى شمالى إفريقية وصقلية عقد الزاوية بأنه نصف حقوى (قبو حقوى مقطوع نصفين عند قطره، انظر شكل ك)ثم ابتدعت فارس تراكب طبقات متعددة من المشكاوات الشبيهة بالصومعة وربما كانت هذه التراكيب هى الأصل فى المقرنصات (انظر شكل ل).

وتنشأ فى الغالب منطقة مستديرة فوق المنطقة التى يمتد فيها المربع والدائرة، وهذه تفتح فيها شبابيك لإدخال الضوء. وتقوم فوقها القبة نفسها.

واستفاد المعماريون الفرس من المزايا التى للطوب ونبغوا فى إبداع أشكال مختلفة بعضها عن بعض اختلافا كبيراً، كالقباب المضلعة المكونة من عقود خفيفة تعبر فوق المساحة التى يراد تغطيتها، وتدعم عقودا مقابلة تملأ الفراغ بينها. وهذا الطراز من القباب الذى كان معروفا لدى الساسانيين (A.Godard: فى *Voûtes Iraniennes* فى آثار إيران، عام ١٩٤٩)، انتقل من بلاد فارس إلى الأندلس فى القرن الثالث الهجرى (القرن التاسع الميلادى)، ثم من قرطبة إلى طليطلة واشتهر فى القرن السادس الهجرى (القرن الثانى عشر الميلادى) فى المغرب كما اشتهر حوالى هذا الوقت فى جميع أرجاء الجنوب الغربى لفرنسا.

عبدالقادر [كك. مارسيه G. Marçais]

بنزرت

«بنزرت»Bizerta، مدينة على الشاطئ الشمالى لبلاد تونس على مسيرة أربعين ميلا تقريباً من شمالى غرب مدينة تونس، وبنزرت على خط طول ٩ْ ٥٣َ شرقى كرينوبتش وخط عرض ٣٧ْ ١٧َ شمالا. وقد بلغ عدد سكانها ٣٥,٠٠٠ نسمة، وهى بين البحر وبين بحيرة متوغلة فى داخل البلاد مسافة أحد عشر ميلا تبلغ مساحتها ٣٥ ميلاً مربعا. وموقع بنزرت يسيطر على المضيق بين صقلية والشاطئ الإفريقى، ولذلك فإن له شأنا عظيما من الناحية الحربية.

وبنزرت تشغل موقع المدينة الفينيقية هيوديريتوس Hippo - Diarrhytus (بالإيطالية Hippone Zarit*o* وبالعربية بنزرت) التى أصبحت من ممتلكات قرطاجنة، واستولى عليها الرومان بعد ذلك وجعلوا منها مستعمرة يحكمها أغسطس. وخربها القوط ثم سلبها معاوية بن حُدَيج عام ٤١ هـ(٦٦١ - ٦٦٢م)، واستعادها الروم وظلت فى حوزتهم أمدا وجيزا، ثم استولى عليها آخر الأمر حسان بن النعمان فى الوقت الذى استولى فيه على قرطاجنة. وذكرها ابن حوقل فى القرن الثالث الهجرى فقال إنها قصبة الكورة البحرية سطفورة، ولو أنها كانت فى ذلك الوقت قد هجرها الناس تقريباً وعمها الخراب (ابن حوقل، ترجمة ده

سـلان فى المجلة الأسـيـوية، عـام ١٨٤٢م، ص ١٧٩). وأفاقت المدينة من كـبوتهـا، وشاهـد ذلك أنها كـانت زمن البكرى محاطة بسور من الحجر. وكان بهـا جامـع وعدة أسـواق، كـما كـانت مركـزاً هاماً لتـجارة الأسمـاك. وكانت تشرف على المدينـة قلعة يتخـذها أهلها ملجـأ يحتـمون فـيه من غـارات الروم ورباطا لأولـئك الذين يريدون تـكريس حياتهم للعـبادة. وكان بالمدينة فى ذلك الوقت مـرسى يعــرف بمرسى القبـة (البـكرى، طبعـة ده سلان ص ٤٧ وما بعـدها؛ ترجـمة ده سـلان، ص ١٢٩). وروى الإدريسـى أن بنزرت مـديـنة نشطت فيها الحركـة التجارية. وقاست بنزرت كثـيراً من جـراء الفتن والغارات التى خربت بلاد تونس. ووقـعت بسبب الغـزوة الهـلاليـة فى يد أفـاقى عـربى يدعى الورد اللـخـمى فـاسـتـقل بهـا. وخـضـعت لعـبـد المؤمن عـام ١١٦٠، وغزاها يحـيى بن غانيـة المرابطى فيـما بين عـامى ١٢٠٢ ـ ١٢٠٣ . وظـلت الأحـوال راكـدة فى بنزرت إلى القـرن السـادس عـشـر على الرغم من وفـود العـرب من الأندلس وبنائهم ضـاحـيـة الأندلسيين فـيها. ويصفـها الحسن بن محـمـد الزياتـى بقـولـه إنهـا بلـيـدة أهلها فـقراء مسـاكين (Leo Africanus : *Description de l'Afrique*، جـ ٣، البـاب الخامس طبعة شيفر، ص ١٢٩).

وفى القرن الخامس عشـر كثر عدد القرصان فى هذا الثـغر؛ شأنه فى ذلك شأن بقـية ثغور الدول البـربرية، وأخذ هذا العدد يزداد بعـد ذلك إلى حد حمل الدول المسـيـحـيـة على أن تتـخـذ من الخطـوات ما هو كفـيل بإيقاف غارات هؤلاء القـرصان. فظهرت أمـام بنزرت حـملة فرنسـيـة جنوية بقـيادة كـبيـر أساقفة سـالرنو عام ١٥١٦ ، غيـر أنها لم تستطع الاستـيلاء على المدينة. وأراد أهل بنزرت الانتقام، فما إن أصبح خير الدين سـيـد تونس عـام ١٥٣٤ حـتى نفـضـوا عنهم سلـطان بنى حـفص وخـضـعـوا له. لـكن شـارل الخـامس اسـتولى على بنـزرت فى العام التـالى عـقب اسـتـيـلائه على مـدينة تونس ووضـع حـامـيـة بهـا.ثم عـمـد تواً إلى تخريب الحصون، فأعاد الأسبان بناءها بعد ذلك وشـيـدوا قلعـة أخرى سـموها

قلعة أسپانيا؛ ولاتزال هذه القلعة موجودة إلى اليوم. وأنهى الحكم الأسپانى للمدينة عام ١٥٧٢ عندما احتلها الترك آخر الأمر. وكانت بنزرت معقل قرصان البربر . وكان القراصنة الذين يقلعون من هذا الثغر لا يهابون أن يُغيروا على شواطئ صقلية وإيطاليا وأن يهاجموا المراكب الخاصة بأعظم الدول النصرانية على الرغم من وجود مراكب فرسان مالطة. وكان معتقل بنزرت يضم ٢٠,٠٠٠ أسير من النصارى.

وفى نهاية القرن السابع عشر قررت فرنسا أن تلجأ إلى القوة بعد أن وجدت أن المفاوضات لم تأت بنتيجة، فضرب دوكوسن Doquesne المدينة بالقنابل عام ١٦٨١ وعام ١٦٨٤ م. وحملت نفس الأسباب الفرنسيين على ضرب المدينة ثانية بالقنابل فى القرن الثامن عشر، وتم ذلك على يد عمارة بحرية فرنسية يقودها أمير البحر ده بوڤيه de Boves فى اليومين الرابع والخامس من يولية عام ١٧٧٠ م، ثم على يد أمير البحر البندقى إيمو Emo الذى كاد أن يخرب المدينة تخريبا تاماً عام ١٧٨٥ . وأخذت بنزرت فى الأضمحلال فى القرن التاسع عشر وذلك من جراء إخضاع القراصنة وامتلاء الثغر بالمستنقعات.

ولم تكن بنزرت سوى بليدة خيمت عليها التعاسة تخترقها دروب مليئة بالرمال عندما احتلها الجنود الفرنسيون فى أول مايو سنة ١٨٨١ فى بداية الحملة على بلاد تونس.

وتغيرت بنزرت إذ تناولها كثير من ضروب الإصلاح منذ بسطت الحماية الفرنسية على البلاد. فامتلأ جزء من القناة القديمة بالماء، وحفرت قناة أخرى بين البحر والبحيرة تسمح بسير مراكب ذات حمولة أكثر مما سبق ، وشيدت ميناء صالحة ممتدة فى البحر، وقامت عمائر على شواطئ البحيرة وبنيت دار للصنعة فى سيدى عبدالله على مسيرة عشرة أميال من البحر. وشيدت قلاع منيعة على المرتفعات المحيطة لتذود عن المدينة. ثم بنيت آخر الأمر مدينة جديدة بين المدينة القديمة والقناة ازدهرت سريعاً ، ولو أن الازدياد فى سكانها ورواج تجارتها لم

يصلا بعد إلى الدرجة التى تحقق آمال منشئها تحقيقا تاماً.

المصادر:

(١) Archiduc Louis Salvator: *Bizerte,son, passé, son Présent et son avenir* باريس سنة ١٩٠٠م.

(٢) R.C.Castaing : *Bizerte, Souvenirs du Passé* فى *Revue Maritime* سنة ١٩٠٠.

(٣) *Le nouveau Port de Bizerte*، باريس سنة ١٩٠٣ .

(٤) Cte. Hannezo: *Bizerte* فى *Revue Tunisienne* سنة ١٩٠٤ ، ١٩٠٥م.

[إيڤر *G. Yver*]

+ على أنه حدث بعد ذلك أن أقيم بها عدد كبير من المنشآت مما جعلها ميناء عظيما يستطيع أن يؤوى أكبر السفن، وقد زود بدار صناعة حربية وتحميه قلاع حديثة.

المصادر:

(١) البكرى: *Descript de L'Afrique Septen trionale*، الجزائر سنة ١٩١١ص ٥٧ ـ ٥٨؛ الترجمة، الجزائر سنة ١٩١٣ ، ص١٢١ ـ ١٢٣.

(٢)الإدريسى: المغرب ، ص ١١٤ ، الترجمة، ص ١٣٣ ـ ١٣٥ .

(٣) ابن خلدون *Hist. de Berbéres*، جـ ١، ص ٢١٨ ؛ الترجمة ، جـ ٢ ، ص ٣٩ ـ ٤٠ .

(٤) Leo Africanus: *Descript.de l'Afrique* ترجمة Epaulard، جـ٢، ص٣٧٥ـ٣٧٦ .

(٥) Brunschvig : *La Berbérie orientale sous les Hafsides* جـ١ ، ص ٢٩٩ .

(٦) G.Marcais *Les Arubes Berebérie*، ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

(٧) Hannezo : *Bizertee* فى *R. Afr*، سنة ١٩٠٤ ـ ١٩٠٥ .

[مارسيه G. Marçais]

بنغازى

«بنغازى» : سميت بذلك نسبة إلى أحد المرابطين، ويوجد قبره إلى الشمال على شاطئ البحر. وهى عاصمة برقة من الوجهة الاقتصادية، وكانت مقر الحكم فى ولاية بنغازى التركية، وهى على الطرف الشمالى من خليج منفذه إلى الغرب لا يزيد عمقه على عشر أقدام، ولا يحميها من الأمواج سوى

حاجز مهدم، ويحيط بها من جهة الشرق حوض من المياه الملحة يجف فى الصيف، وإلى الجنوب الشرقى منها مهاد رملى تغمره المياه غالبا، ولذلك فإن المنفذ الوحيد الذى يصلها بالقارة يقوم ناحية الشمال عبر حرج من النخيل والسفن الكبيرة ترسو على مسافة من المدينة ولا تستطيع تفريغ شحنتها فى فصل الشتاء عند هيجان البحر. والأرض المحيطة بالمدينة خصبة جداً، ولكن الزراعة قليلة بها حتى لتبدو صحراء موحشة. ولا توجد فى بنغازى أطلال قديمة اللهم إلا بعض بقايا رصيف، ولكن أرضها غنية بالتماثيل والزهريات والنقوش والمسكوكات. أما المساجد وهياكل اليهود والكنائس والبيوت ذات الطبقة أو الطبقتين فلا تستلفت النظر. ويقوم إلى الغرب من المدينة قصر كان يعيش فيه المتصرف كما كانت تعسكر فيه الحامية وكان بها مكاتب تركية وإيطالية للبريد ومدرسة إيطالية وفروع لبنك روما S. Banco di Roma.

وعلى الرغم من أن لبنغازى سوءتين ألا وهما تراكم الرمال عاما بعد عام فى مياه ثغرها وعدم توافر المياه الصالحة للشرب - وهى تجلب إليها من داخل البلاد - فإنها بحكم موقعها تسيطر على تجارة القسم الشرقى من خليج سدرة وعلى الساحل الشمالى وتتحكم فى الشئون الاقتصادية لثلثى برقة الغربيين وفى طرق القوافل التى تمر بأوجلة حيث تتفرع إلى شعبتين إحداهما تتجه إلى الكفرة وإلى الواحات إلى الجنوب الشرقى من تبسى ثم إلى واداى، أما الشعبة الثانية فتتجه إلى مرزوق. وقد كان من أثر التغيرات السياسية فى أواسط السودان أن نشطت الحركة التجارية فى بنغازى بعض الوقت، وذلك على حساب طرابلس، إلا أنها فقدت أهميتها هذه تدريجاً وضؤل شأنها حتى إن عدد سكانها كان يتراوح بين ١٢,٠٠٠و١٥,٠٠٠ نسمة أكثرهم من بربر ليبية المسلمين وهم يختلطون بالزنوج وبينهم ١٢٠٠ مالطى وعدد من اليونانيين والإيطاليين وبعض الأوروبيين من أجناس مختلفة و ٢,٥٠٠ يهودى.

وتستورد بنغازى المنسوجات القطنية والكتان وزيت الزيتون والحرير

والشمع والبترول والسكر واللبن والأرز والشاى والخشب والفحم النباتى، أما صادراتها فأغلبها من الماشية والحبوب، وهى تصدرها إلى مالطة وجزيرة إقريطش، وتصدر الصوف إلى مرسيليا كما تصدر أيضاً الإسفنج. وتستخرج الحكومة من السبخة مقادير كبيرة من الملح، وبلغت قيمة الصادرات فيما بين عامى ١٩٠٢ و ١٩٠٦ : ٩,١١٤,٠٠٠ مارك فى حين لم تزد الواردات عن ٤,٢٨٠,٠٠٠مارك وهناك طريق بحرى منظم تجرى فيه البواخر كل أسبوعين إلى مالطة والإسكندرية عن طريق طرابلس وآخر يتجه اتجاهاً عكسياً فتقوم البواخر من الإسكندرية قاصدة مالطة أربع مرات فى الشهر. وقد سميت محلة يوهسپريدس التى أنشأها حزب الملك أركسيلاوس الرابع قرابة عام ٥٠٠ ق.م - فى موضع بهذه البلاد أقدم من موقع هذه المحلة باسم برنيقةBerenice تمجيداً لزوجة بطلميوس الثالث وذلك عقب احتلال بطالمة مصر لبرقة.

ويعود الفضل فى الرخاء الذى حل بالمدينة بعض الوقت إلى كثرة عدد اليهود بها، غير أن هذا الرخاء أخذ ينمحى تدريجاً عندما هجرها الناس، ولم يعد إليها ازدهارها إلا فى العصور الوسطى وبخاصة عندما ساد الجنويون البحر المتوسط، وقد عرفت المدينة فى ذلك الوقت باسم برنيق (انظر ياقوت المعجم ، جـ ١، ص ٥٩٥ ؛ الإدريسى، طبعة دوزى وده غوية ص ١٣٢ وما بعدها). وأخذت بنغازى فى الاضمحلال لما دب الانحلال فى أوصال الجمهوريات الإيطالية. ولم يفدها نشاط القرصان فى البحر، وبلغ عدد سكان المدينة عام ١٨٢٠ ما لا يزيد عن ألفى نسمة.

المصادر:

(١) P. della Cella : *Viaggio da Tripoli di Berberia alle frontiere etc* جنوة سنة ١٨١٩ م

(٢) M.Pacho : *Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrénaique etc.* باريس سنة ١٨٢٧ م.

(٣) F.W .& H.W .Beeckey : *Proceedings of the Exped. to explore the Northern Coast of Africa etc*. لندن سنة ١٨٢٨ م.

(٤) G.Rohlfs: *Von Tripolis nach Alexandrien* جـ١ ، بريمن سنة ١٨٧١ م.

(٥) Cirenaica : G.Haimann رومة سنة ١٨٨٢ ، الطبعة الثانية عام ١٨٨٦، وهى منقحة.

(٦) Eine : Erzherzog Ludwig Salvator Yacht - Reise an den Kuesten von Tripolitanien and Tunesien، الطبعة الثانية، ليبسك سنة ١٨٩٠ م

(٧) Auf tuerkischer Erde :H.Grothe الطبعة الثانية برلين، سنة ١٩٠٣

(٨) Cyrenaieka :G. Hilderbrand ، بون سنة ١٩٠٤ .

(٩) Bengasie la Cirenaica :Bencetti.

[إيفالد بانسة Eward Banse]

+ **بنغازى** : قصبة برقة، وكانت من قبل ناحية برقة، وهى تقوم فى السهل الغربى على شقة من الساحل تقطعها مستنقعات عن الأرض القاحلة، وموقع بنغازى ليس بالموقع الطيب، ذلك أن ثغرها معرض للرياح من الشمال والغرب، على حين أن الأقاليم المحيطة بها قاحلة كما تبعد عنها بعض البعد النواحى الخصيبة فى هضبتى المرج والجبل الأخضر. وقد شيدت المدينة فى موقع يوسپريدس القديمة ، وهى مستعمرة أقامها اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد. وأصبحت هذه المحلة فى عهد الملك المصرى بطلميوس الثالث بوركيتس تعرف باسم زوجته برنيقة واحتفظت بهذا الاسم فقيل لها «برنيق» فى العصور الوسطى، وكانت فى جميع الأحوال بلدة لها أهمية ثانوية، واضمحلت فى القرون الوسطى بل يحتمل أنها اختفت تماما.

ويرجع تاريخ المدينة الحديثة إلى ما حدث فى نهاية القرن الخامس عشر من هجرة الطرابلسيين من زليتن ومسراته، وكان لهؤلاء صلات تجارية بدرنة، وهى محلة أندلسية كانت قد أقيمت من قبل على ساحل برقة الشرقى.

وقد نسبت المدينة إلى سيدى غازى، وهو ولى دفن هناك ولكننا لا نعرف عنه إلا القليل. وقد اشتد أزر الطرابلسيين شيئا فشيئا بقدوم مهاجرين من البلاد العثمانية الأخرى وخاصة الإقريطشيين الذين وفدوا زرافات بعد غزو اليونان للجزيرة سنة ١٨٩٧، ووفد أيضا مهاجرون آخرون من يهود بلاد طرابلس وقوم من القبائل

وسكان الواحات قادمين من نواح شتى فى برقة كما وفد عدد قليل من الأوروبيين، وبلغ عدد سكان المدينة فى أوائل القرن التاسع عشر ٥,٠٠٠ نسمة، وزادوا إلى ١٥,٠٠٠ حوالى سنة ١٩٠٠ ، ويدخل فى هؤلاء ألف إيطالى ومالطى ويونانى، و٢,٥٠٠ من اليهود. وارتفع عدد سكان المدينة إلى ١٩,٠٠٠ نسمة حين نزل الإيطاليون ببنغازى سنة ١٩١١ .

وكانت بنغازى من قبل قصبة ولاية تركية، وأصبحت من ثم قاعدة الجزء الشرقى من مستعمرة ليبيا، ولم تهدأ الأحوال بها إلا سنة ١٩٣١ . وقد ربطتها سكة حديدية بسلوق فى الجنوب (٣٥ ميلا) والمرج فى الشرق (٦٨ ميلا) وأصبحت آخر محطات الطريق الذى يساير خليج سرت الأكبر وكذلك الطرق التى تتشعب قاطعة الهضبة الشمالية قلب البلاد. وأقيم ثغر جديد تحميه سد لحجز الأمواج، وزودت المدينة بالمرافق البلدية شأنها شأن البلدان الأوروبية. وكانت المدينة القديمة قد أقيمت فى نطاق رباعى طوله ٧٠٠ متر وعرضه ٣٠٠ متر ليكون شكلها منتظما انتظاما لا بأس به، وقد رمم المسجد الجامع الذى يرجع إلى القرن السادس عشر. وأقيمت ضاحية جديدة خططت تخطيطا يدل على السخاء جنوبى بنغازى القديمة فى اتجاه الضاحية السالفة البركة التى كانت قد نشأت محيطة بالثكنات التركية. وبلغ عدد سكان بنغازى سنة ١٩٣٨ : ٦٦,٨٠٠ نسمة ، ٢٢,٠٠٠ منهم إيطاليون.

وثغرها أنشط ثغور برقة، وتقوم عدة صناعات فى المدينة، وهى: الجلد والأحذية، والأثاث، والبناء ، ومعالجة سمك التونة، وكان اليونان والإيطاليون يصيدون السمك فى خليج سرت الأكبر، وقد زاد ذلك هو و قيام الملاحات على الساحل، من فرص توظيف الناس.

وقد عانت بنغازى الكثير من ضربها بالقنابل فى أواخر سنة ١٩٤٢ ، ومن مغادرة سكانها الإيطاليين لها، فقد انسحبوا منها كما انسحبوا من برقة بأسرها عند وصول الجيش الثامن البريطانى.

وقد كانت بنغازى قصبة ومقر اتحاد ليبيا الفدرالى الملكى سنة ١٩٥١م[1] وقاعدة برقة، ولكنها فقدت صناعاتها وكثيرًا من شأنها من حيث ميناء، وشأن مطارها شأن حربى فوق كل شىء. وقد بلغ عدد سكانها، سنة ١٩٥٤م حوالى ٦٣,٠٠٠ نسمة، كلهم من المسلمين فيما عدا قليل من اليهود والأوروبيين.

خورشيد [دسبوا J. Despois]

بوسعيد

الأسرة الحاكمة فى عُمان وزنجبار، وأصلهم من الأزد. وقد أصبح مؤسسها، أحمد بن سعيد، والياً على صَحار فى عهد إمام عمان اليَعْرُبى، سيف بن سلطان الثانى، ونجح فى الدفاع عن صُحار ضد قائد نادرشاه، محمد تقى خان شيرازى، الذى تصالح معه. وفى بضع سنين أقام أحمد نفسه، بالقوة والدهاء والغدر، سيداً على عُمان، وكان الشاه مشغولا فى حرب مع الترك فلم يصنع شيئاً ليسترد مركزه. ولم يثبت تاريخ اتخاذ أحمد لقب الإمام رسمياً، ولا يمكن أن يكون هذا التاريخ هو سنة ١١٥٤ هـ (١٧٤١م)، كما يقال فى العادة، وهناك بعض الشواهد على أن ذلك حدث عام ١١٦٣هـ (١٧٤٩م). وقد حابى بوسعيد - بطبيعة الحال - الترك على حساب الفرس، وساعد الأولين فى الدفاع عن البصْرة سنة ١١٨٩هـ (١٧٧٥م)، وشجع التجارة وساعد فى إخضاع القراصنة الهنود، وخلفه ابنه سعيد سنة ١١٩٨هـ (١٧٨٣م) ولم يكن محبوباً لدى الجمهور، فانسحب إلى الرستاق، وتخلّى عن الحكم لابنه حامد، ولكنه احتفظ لنفسه بلقب الإمام. ولم

(١) نالت ليبيا استقلالها فيما بعد وأصبحت جمهورية ثم الجماهيرية العربية الليبية ويرأسها العقيد معمر القذافى.

يستعمل هذا اللقب أحد بعده من أفراد أسرته. وكان الحكام بعد يلقبون بالسيد، وإن كانوا يعرفون عامة عند الأجانب بالسلطان. وكان سعيد على قيد الحياة سنة ١٢٢٦هـ (١٨١١م) ولكنه توفى فى غضون العشر السنوات التالية. وخلف حامداً (توفى سنة١٢٠٦هـ / ١٧٩٢م) عمُّه سلطان، الذى استولى على چاهبار وهُرْمُز وكِشْم وبندر عباس والبحرين. ووافقت بلاد فارس على أن تؤجر چاهبار وبندر عباس إلى بوسعيد الذى كان قد استولى على كوادَر. وفى سنة ١٢١٣هـ (١٧٩٨م)، عقد معاهدة يسمح فيها للبريطانيين بأن ينشئوا ويحصنوا لهم محلة يقيم فيها تجارهم فى بندر عباس. ووعدهم بألا يسمح لا للفرنسيين ولا الهولنديين بإنشاء محلات فى ملكه ما داموا فى حرب مع البريطانيين. وكان فى أخريات أيامه فى خطر دائم من هجمات الوهابيين، وقتل فى حرب بحرية بالقرب من لنكَه سنة ١٢١٠هـ (١٨٠٤م). وانتصر فى الصراع على الحكم بدر بن سيف بمساندة الوهابيين، ولكن سعيد بن سلطان قتله، وكان سعيد يحكم بالمشاركة مع سالم أخيه، فلما مات سالم انفرد بالحكم سنة ١٢٣٦هـ (١٨٢١م).

وكان سعيد أعظم أفراد أسرته، غير أن مركزه فى الجزيرة العربية كان غير مأمون، إما بسبب النزاع العائلى أو بسبب هجمات الوهابيين. ونشأ عن السبب الأول استقلال صُحار استقلالا موقوتاً، تحت حكم أسرة قيس بن أحمد، أما الوهابيون فكان إحجامهم إما نظير ما يدفع لهم وإما خيفة من تدخل البريطانيين. وكان أعظم أعمال سعيد توسيعه ممتلكاته الإفريقية حتى جعلها إمبراطورية تجارية تدعمها قوة بحرية.

وفقد الأئمة اليعربيون معظم ما فتحوه فى إفريقية أثناء غزو بلاد فارس لعُمان. وكان سعيد عند توليه، يحكم زنجبار فقط وجزءاً من پمبه، وربما مافْيّه، ولامو، وكِلْوه التى خسرها ثم استردها، وأيد سلطته بالقوة على مستعمرات العرب والسواحلية من مقدشُو (موكَاديشو) إلى رأس دلْكَادُو. وأخطر مقاومة كانت عند مُمبْسّا ذلك أن القبائل الحاميّة وقبائل البَنْتُو كانت لا تكاد تعترفَ بسلطته، بل إن سعيدا ـ حتى فى الجزائر الرئيسية ـ لم يحصل إلا على الجزية من رؤساء الوهاديمو (مونى مكوو) والوَبِپمْبه (الديوانى) والوَتُمباتو (الشِهَا). وفى السنوات الوسطى من القرن كان الساحل من فَنْكَه إلى بانيانى (فيما عدا تنكَه) فى قبضة سعيد، بالاشتراك مع ملك أوسمْبَره الذى أرسل ممثلين أقرهم سعيد فى مراكزهم. وأحبط الفرنسيون محاولة سعيد لضم «نوسِّى به». وفى سنة ١٢٧٠هـ (١٨٥٤م) تنازل عن جزائر خوريان موريان للبريطانيين.

فلما مات سعيد سنة ١٢٧٣هـ (١٨٥٦م) بقى ابنه ثُوَيْنى مهيمناً على مسقط وابنه الآخر مجيد مسيطرا على زنجبار، وأحيل النزاع على لورد كاننكَ فقضى فيه بأن يحتفظ مجيد بزنجبار وأن يدفع ثوينى تعويضاً سنوياً مع التنويه خاصة بأن ذلك لا يعد جزية. وأتى بعد مجيد بَرْغش، الذى سبق له أن حاول الاستيلاء على الحكم عند وفاة سعيد، وحاول مرة أخرى بعد ذلك بسنين قليلة. وأصبح نفوذ الممثل البريطانى، سير جون كيرك، أعلى نفوذ. وفى سنة ١٢٧٠هـ (١٨٧٣م) حرمت تجارة الرقيق. وأدى تغلغل الألمان فى إفريقية إلى تعيين لجنة إنكليزية فرنسية ألمانية لتعيين الحدود فى دولة بوسعيد. وحكمت بالاعتراف

ببرغش حاكما على زنجبار وپمبه وجزر صغيرة فى نطاق ١٢ ميلا منها، وأرخبيل لامو والساحل من تونكى إلى كپينى حتى عرض عشرة أميال، وكِسْمايو وَ بَرَوَة ومَرْكه وَ مقدشو ووَرْشيخ، ونزل عن لامو بعد ذلك لشركة شرقى إفريقية البريطانية، وعن موانى الصومال لإيطاليا. ووفقا لاتفاق إنكليزى ألمانى عقد سنة ١٣٠٧هـ (١٨٩٠م) بيعت الممتلكات شمال نهر أومبا إلى الألمان. وصار الباقى جميعه تقريباً تحت الحماية البريطانية، وأجِّرت أراضى البر الرئيسى بآجال، وفى سنة ١٣٠٩هـ (١٨٩٢م) أعيد تنظيم الإدارة، وعين وزير أول بريطانى (جنرال تويد ماثيوز). وحاول خالد بن برغش الاستيلاء على السلطة سنة ١٣١٠هـ (١٨٩٣م)وسنة ١٣١٣هـ (١٨٩٦م)، وأفضت ثورته الأخيرة إلى أن ضربت سفينة حربية إنكليزية قصره بالقنابل ودمرته. وفى سنة ١٣١٤هـ (١٨٩٧م) ألغى المركز الشرعى للاسترقاق.

وكان الوزير البريطانى وصياً على الملك القاصر على بن حمُود (١٣٢٠ - ١٣٢٣هـ = ١٩٠٢ - ١٩٠٥م) وفى سنة ١٣٣١هـ (١٩١٣م) نقلت المسئولية عن زنجبار من وزارة الخارجية إلى وزارة المستعمرات.

واغتيل ثوينى الذى احتفظ بعمان بناء على رأى كَاننكَ. واتهم ابنه سالم بالاشتراك فى اغتياله فنفاه، بعد فترة قصيرة من حكمه، عزّانُ بنَ قيس الذى قتل هو أيضاً فى حرب أهلية. وفى سنة ١٢٨٨هـ (١٨٧١م) وافق تركى على اقتسام عمان مع إبراهيم أخى عزّان، واحتفظ إبراهيم بصحار غير أن تركى استردها بعد سنين، وفى خلال تلك الاضطرابات جددت فارس تأجير بندر عباس بأجل (١٢٨٥هـ/١٨٦٨م)،

واستردت جاهبار (١٢٨٨هـ/ ١٨٧٢م). وفى سنة ١٢٩٠هـ ـ(١٨٧٣م) حظر الاتجار فى الرقيق تحت الضغط البريطانى، وحوالى سنة ١٣١٩هـ (١٩٠١م) ابتدأت حركة انشقاق فى الداخل يتزعمها عيسى بن صالح. وفى سنة ١٣٣١هـ (١٩١٣م) انتخب سالم الحزوسى إماما. وفى سنة ١٣٣٣ هـ (١٩١٥م) هاجم الثوار مسقط ولم تنقذها إلا فصيلة من الجنود الهنود. وقُتل سالم سنة ١٣٣٨ - ١٣٣٩هـ (١٩٢٠م) واتفق خلفه محمد بن عبد الله، مع سيد تيمور على أن تتمتع القبائل فى الداخل باستقلال ذاتى، وتضم عمان الحديثة ظُفار وتحدها أراضى سلطان قِشْم وشيخ رأس الخيمة والصحراء، وعلى الساحل حول فُجيرة أرض تحيط بها أراضى الغير جعلت دولة صلح بحرى.

المصادر:

(١) المراجع العربية الكبرى عن هذه الفترة حتى وفاة سيد سعيد هى التاريخ الإخبارى لابن رَزيق، ترجمة *History of Imams*: and Sayy*ids of Oman* G.P.Badger. والنص العربى لم يطبع بعد، وهو الآن محفوظ فى مكتبة كمبردج تحت رقم ٢٨٩٢، وابن رزيق مع ذلك مهمل فيما يختص بالتواريخ، ولكن من الممكن تصحيح بعضها من مخطوط مجهول المؤلف فى المتحف البريطانى.

(٢) وعن تواريخ الإمام أحمد انظر C.F Beckingham فى *J.R.A.S*، سنة١٩٤١.

(٣) عبد الله بن حُميد السالمى: تحفة الأعيان بسيرة آل عمان، القاهرة سنة ١٣٥٠هـ.

(٤) R. Coupland: *East Africa and its Invaders* و *Exploitation of East Africa*

(٥) L.W.Hollingworth: *Zanzibar and the foreign office*

(٦) W.H. Ingrams: Chronology and Geneology of Zanzibar Rulers زنجبار سنة ١٩٢٦.

(٧) B. Thomas, *Arab Rule:: under the Al Bu Said Dynasty of Oman.* فى محاضر الأكاديمية البريطانية . المجلد الرابع والعشرين.

(٨) *Said bin Sultan* (1791 - 1856): R.Said - Ruete Ruler of Oman and Zanzibar. لندن، سنة ١٩٢٩.

(٩) الكاتب نفسه: Dates and references *of the history of the Al Bu Said Dynasty..* لندن (؟) سنة ١٩٣١.

(١٠) الكاتب نفسه: فى .ISl، عدد ٢٠، سنة ١٩٣٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٦.

(١١) G.U. Aitchson: *A Collection of treaties, Engagements, & Sanads* ، المجلد ١٢، جـ ٣، والمجلد ١٣ جـزء ٤. وانظر أيضا مصادر مواد بحر فارس وزنجبار.

عبدالقادر [بكنكهام C.F. Beckingham]

البوسنة والهرسك(*)

١ ـــ الإحصاءات

تبلغ مساحة البوسنة والهرسك ١٩,٧٠٢ ميلا مربعا، ومساحة البوسنة

(*) يبلغ عدد السكان : ٤,٦٥١,٠٠٠ نفس
الكثافة: ٢٣٥ فى الميل المربع.
الأعراق: مسلمون ٤٤٪ صرب ٣١٪ كروات ١٧٪ واللغات : الصربية الكرواتية (رسمية) ٩٩٪ والأديان: المسلمون ٤٠٪ الأورثوذكس ٣١٪ الكاثوليك ١٥٪
العاصمة : سراييفو Sarahevo
الحكومة : فى مرحلة الأنتقال بعد تفكك الاتحاد السوفيتي والاتحاد اليوغسلافى كان رئيس الدولة على عزت بيجوفتش Aliha Izatbegovic المولود سنة ١٩٢٥ والذى تولى منصبه فى ديسمبر ١٩٩٠.
العملة: الدينار اليوغسلافى الجديد
بعد الفتح العثمانى سنة ١٤٦٣ أصبحت البوسنة والهرسك ولاية عثمانية، وفى ١٨٦٨ أصبحت جزءا من الدولة الثنائية لدولة النمسا والمجر) ضم إليها رسميا سنة ١٩٠٨. وفى سنة ١٩١٨ أصبحت جزءا من يوغسلافيا، وكان بين كل من البوسنة والهرسك اتحاد فدرالى وفقا لدستور سنة ١٩٤٦. وفى ١٥ أكتوبر ١٩٩١ تبنى برلمان البوسنة والهرسك إعلان الاستقلال وجرى استفتاء عليه فى ٢٩ فبراير ١٩٩٢، وعارض الصرب ذلك مما أدى إلى حروب عرقية مريرة، وفى السابع من أبريل اعترفت الأمم المتحدة والاتحاد الإوروبى بالجمهورية واشتعلت الحرب العرقية بين صرب البوسنة والمسلمين والكروات وقتل

وحدها ١٦,١٧٣ ميلا مربعا، والهرسك وحدها ٣,٥٢٩ ميلا مربعاً،وكان عدد السكان وفق التعداد الذى أجرته السلطات التركية عام ١٨٧٥م ــ عندما كانت هذه الأراضى لاتزال تابعة للحكم التركى ــ ١,٠٥١,٠٠٠ نسمة تقريباً.

.وبلغ مجموع سكان البوسنة والهرسك وفق تعداد سنة ١٩١٠: ١,٨٩٨,٠٤٤ نسمة منهم:

٦١٢,٠٠٠ مسلمون.

٨٢٥,٣٣٨ من الصرب الأرثوذكس.

٤٣٤,١٩٠ من الروم الكاثوليك.

٨,١٣٦ من الإنجيليين من إكزبورغ.

٤٨٨ من الإنجليين السويسريين.

٨,٢,٢ من يهود أسبانيا.

٣,٦٥٨ من اليهود الآخرين.

٩٦ من معتقدات أخرى.

ويشتغل غالبا السكان بالزراعة، وهناك ـ وفق ما قال به رؤساء العشائر ـ ١٤,٧٤٢ من أصحاب الأراضى، و١٣٦,٨٥٤ من الزراع الأحرار و٧٩,٧٠١ من الكمث Kmets ٣١,٤١٦ من الزراع الأحرار اذين في الوقت نفسه من الكمث Kmets و٢٠,٤٥٠ من الأفراد المشتغلين بالأعمال المتصلة بالزراعة، ومجموع كل أولئك ١,٦٦,٥٨٧ نسمة بما فى ذلك أسرهم. أما بقية السكان فيشتغلون فى الغالب بالتجارة والصناعة.

= الصرب آلاف المسلمين وشرعوا فى عمليات تطهير عرقية بشعة، وفى ٢٣ فبراير ١٩٩٤ اتفق المسلمون والكروات على وقف الحرب = بينهما وفى ١٨ مارس تم توقيع اتفاق بين المسلمين والكروات لانشاء اتحاد كونفدرالى فى البوسنة بينهما (المسلمين والكروات).

وفى منتصف سنة ١٩٧٤ سيطر صرب البوسنة على أكثر من ٧٠٪ من المنطقة (البوسنة والهرسك)، وتم وضع خطة سلام دولية تعطى للصرب ٤٩٪ من البوسنة المقسّمة، و٥١٪ لاتحاد المسلمين والكروات، وقد رفض صرب البوسنة ذلك.

د.عبدالرحمن الشيخ

٢ ـ تاريخها:

يمكن أن نشبه الركن الشمالى الغربى من شبه جزيرة البلقان بمدخل جسر عبرت عليه شعوب مختلفة منذ أقدم العصور فى هجرتها من الجنوب الشرقى إلى الغرب، ومن الشمال إلى الجنوب. وكانت البوسنة والهرسك قبل العهد الرومانى تحتلها قبائل إلليرية مختلفة. وليس لدينا من مصادر تاريخها قبل العهد الرومانى إلا الآثار الباقية من عهد ما قبل التاريخ. وأقدم الآثار، وأهمها فى البوسنة، هو طلل «بَتْمير» Butmir فى «سراييڤو»، ويرجع تاريخه إلى العصر الحجرى. وكان الإلليريون ينقسمون إلى قبائل صغيرة، ووصف الكتاب المتقدمون من كان يعيش منهم على الشاطئ بأنهم قرصان، ومن كان منهم يعيش فى الجبال بأنهم قطاع طرق. وكانت أشجع هذه القبائل الإلليرية تعيش فى المنطقة التى تشغلها البوسنة والهرسك الآن. ولم يتمكن الرومان من إخضاعهم إلا بعد حروب طويلة (من القرن السادس قبل الميلاد إلى التاسع الميلادى). وظلت البوسنة والهرسك من الولايات الرومانية طيلة أربعة قرون. وكانت أول الأمر جزءاً من إقليم إلليريكوم Illyr-icum، ولكنها ألحقت بعد ذلك بالمنطقة التى على الشاطئ الإدرياوى وكونت ولاية دلماشيا Dalmatia. واستغلت مناجم البوسنة بنشاط كبير فى القرنين الميلاديين الأولين. ومهدت الطرق التى تصل سالونا Salona(سبلاتو Spalato الحديثة) بما يعرف بسيسك Sisek ومتروڤيكا Mitrovica، ثم مدت إلى مدن أخرى، وذلك تسهيلا لنقل منتجات تلك المناجم وتمكيناً للرومان من الدفاع عن المنطقة الواقعة بين الساف Save والدانوب والأراضى التى إلى الشمال من نهر الدانوب المعروفة باسم پانونيا (Ponnonia). وكان فى إليدزه Ilidze القريبة من سراييڤو حمام جميل، كما عثر فى ستولاك Stolac بالهرسك على أرصفة من الفسيفساء الجميلة. وظهر فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين من بين جنود پانونيا وإلليريا أشخاص استطاعوا أن يصلوا إلى عرش الإمبراطورية. وأعظم الأباطرة الإلليريين هو دقلديانوس الذى صنع الكثير لموطنه المحبوب وخاصة لمسقط

رأسه دالماشيا. ولما قسمت الإمبراطورية ظلت البوسنة والهرسك تابعة لإيطاليا، أى فى القسم الغربى. ومن هذه الأصقاع انتشرت الديانة المسيحية لأول مرة بين المدن الساحلية، ومنها إلى المرتفعات البوسنوية. ولما قسمت الإمبراطورية عام ٣٩٥ م أصبح للقسطنطينية الحاضرة الجديدة فى هذه البلاد ـ مكانة كبيرة.

وفى القرن السابع الميلادى خربت هجرات الأوار Avars والصقالبة Slavs ـ وهم من الصقالبة الطورانيين ـ آثار الحضارة الرومانية، وهم الذين أحدثوا الخصائص الجنسية الحديثة الموجودة فى الإقليم الذى على طول البوسنة والهرسك، وكان يسمى وقتذاك هم Hum (Chlm) .

وكانت القبائل الصقلبية ـ ولم تكن بينها رابطة قوية ـ يقودها زعماء من الأمراء يعرفون بلقب القويقود Voivods وظلت هذه القبائل تحت حكم الأوار إلى أن هزم هؤلاء عند مهاجمتهم للقسطنطينية عام ٦٢٦ . وبين عامى ٦٢٦ و ٦٤٠ م خلعت بعض القبائل الكبيرة التى تعرف فى مجموعها باسم الكروات والصرب ـ نير الأوار وتوغلوا فى القسم الشمالى الغربى من شبه جزيرة البلقان وفتحوا دلماشيا والبوسنة والهرسك والجبل الأسود وشمالى ألبانيا ومنطقة نوڤى بازار. وكانت القبائل الصقلبية التى احتلت دلماشيا الحديثة حتى ستينا Setinaوجزءا من البوسنة الحديثة إلى نهر أورباس Urbas تقريباً تعرف باسم الكروات، وكان يتزعم هذه القبائل روپان الأكبر، كما كان يطلق على أتباعه لقب الروبانية. واستقرت أرومة الصرب فى الجبل الأسود وما جاوره من مناطق وفى زيته Zeta وفى روشكه Roshka نسبة إلى نهر يعرف بالاسم نفسه. واعتنق الكروات بعد ذلك الكاثوليكية الرومانية بينما كان الصرب منذ البداية من أتباع الكنيسة اليونانية الأورثوذكسية. ووسط هذه القبائل التى انقسمت إلى أمتين هما الكروات والصرب، قامت البوسنة تسكنها قبائل تتكلم اللغة نفسها. وانقسمت البوسنة والهرسك إلى مناطق تعرف

بالـ«بانات». ويحكم كلا منها «بان»، وهذا الاسم من أصل اوارى بلاشك.

وكان حظ أهل البوسنة والهرسك من القرن السابع إلى الثانى عشر كحظ الكروات والصرب، فقد اعترفوا بسلطان أمبراطور بوزنطة اعترافاً غير مباشر إلى أن ضمت الدولة المجرية إليها، أو بتعبير أدق أدخلت فى دائرة نفوذها كرواتيا أولا ثم امتد هذا النفوذ ناحية الجنوب الغربى فى بداية القرن الثانى عشر فى المنطقة التى حول ملتقى نهرى راما Rama ونارنته Narenta. وتم الاحتلال الجزئى للبوسنة فى عهد الملك كولومان Koloman المجرى(من ١٠٩٦ إلى ١١١٦م)وهو الملك الذى لم يكن سلطانه يمتد داخل مملكة الكروات القديمة فحسب بل كان يشمل ساحل دلماشيا أيضاً. وفى عام ١١٣٧ م خضعت البوسنة للملك بيله Bela الثانى الذى نصب ولده لاديسلاوس Ladislaus دوقاً على البوسنة وهو فى الخامسة من عمره، بيد أن سلطان المجر لم يقض على نفوذ الزعماء الوطنيين، وظلت البلاد خاضعة للقوانين والعادات القديمة التى أخذت تتطور وفقاً لمقوماتها الخاصة. ولم يستطع أحد المذهبين الرومانى الكاثوليكى والارثوذكسى أن ينتصر على الآخر فى البوسنة. واحتفظ الصقالبة الجدد من سكان جبال الألپ الدينارية بعقائدهم الوثنية. وظلوا من ثم على الحياد فيما يتصل بالشئون الدينية. وأدى وجود هؤلاء القوم بين مذهبين مختلفين إلى تمهيد السبيل لقيام مذهب دينى جديد هو البوكوملية[1] Bogomilisme الذى

---

(١) مذهب البوكوملية نسبة لرجل يدعى بوكومل Bogomil وهذا المذهب هو حلقة الاتصال بين المذاهب الهرطيقية فى الشرق والآجرى التى فى الغرب. وكان أتباع هذا المذهب فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر يعرفون باسم «البلغارى». وهم يأخذون بتعاليم مانى وينكرون القول بأن عيسى هو ابن الله كما يرفضون القول بالثالوث المقدس أى الاتحاد الأب والابن والروح القدس كما يشكون فى قيمة الطقوس والمراسم الدينية. وهم يفسرون معجزات المسيح تفسيرا روحيا أى أنها ليست أعمالا تمت فى الواقع وبالفعل كما يرفضون التعميد ويقولون أنه شىء روحى لا يتم بالماء أو الزيت إنما يكون بإنكار الذات والصلاة وتلاوة الترانيم. وأن الصلاة يجب أن تقام فى المنازل الخاصة وليست فى الكنائس، كما قالوا أن الخبز والخمر فى العشاء الربانى الأخير لم يتحول إلى لحم ودم. ويذهبون أخيراً إلى أن تقديس التماثيل والصلبان والتقرب إلى الأولياء وعبادة البقايا المقدسة ضرب من الوثنية.
وكان أتباع هذا المذهب من أقوى العوامل فى نشر مثل هذه التعاليم فى الروسيا وبين شعوب أوروبا.
اللجنة

أخذ يقوى على مر الأيام حتى أثره فى تاريخ البوسنة على الرغم مما نال القائلين به من اضطهاد البابوات وملوك المجر والصرب، وهناك آلاف من الآثار تختلف فى جودة صنعها تشهد بأن هذا المذهب كان هو السائد يوماً من الأيام، ونخص بالذكر منها القبور الفخمة فى ستلك Stalac وكاكنج دبج Kakanj Dobaj واعتنق أشراف البوسنة والهرسك وأمراؤهم هذا المذهب منذ عهد متقدم، بل إن زعيم هذه البلاد بانوس Banus تمذهب به مدة من الزمن.

ويمكننا أن نقسم تاريخ البوسنة من عام ١١٣٧ إلى ١٨٧٨ إلى ستة عصور:

١ ـ البوسنة تحت حكم البانات، وقد حكموا البلاد بأسرها من عام ١١٣٧ إلى ١٢٥١ م.

٢ ـ البوسنة عندما كان يحكم أجزاء مختلفة منها بانات فى وقت واحد.

٣ ـ عصر القطورمانيين dux Kotoro-mans من عام ١٣١٤ إلى ١٣٧٧ م.

٤ ـ مملكة البوسنة ودوقية سان ساڤا من عام ١٣٧٧ إلى عام ١٤٦٣ م.

٥ ـ انقسام البلاد بين المجر والدولة العثمانية من عام ١٤٦٣إلى ١٥٢٨ م.

٦ ـ البوسنة تصبح ولاية من ولايات الدولة العثمانية وذلك من عام ١٥٢٨ إلى ١٨٧٨ م.

وقد حكم فى العصر الأول أربعة بانات أشهرهم كولين Kulin، وفى نهاية القرن الثانى عشر أخذ المذهب البكومولى فى الانتشار ونشط البلاط البابوى فى القضاء عليه. وبدأ كولين حكم البلاد عام ١١٨٠ م، ويقال إنه جاهد كثيراً فى سبيل رخائها، وتعتقد أسرة كولينوڤتش بك ـ وهى أسرة إسلامية معروفة فى البوسنة ـ أنها انحدرت من هذا الحاكم، ولكن ليس هناك من الوثائق ما يؤيد هذا الزعم. والعهد الذى تلا موت كولين عهد مظلم فى تاريخ البوسنة، فقد اعتبر الحزب الكاثوليكى پرجزده Prijezda ـ وهو من أسرة كولين ـ حاكما للبلاد. بينما التف الحزب البوجوملى الوطنى ـ وكان

الأكــــثـــــرية فــى البـــــلاد ـ حـــــول نينوسلاف Mate Ninoslav.

وكـــان نينوســـلاف ـ إبان حكمـــه الطويل ـ يتهادن أحـيانا مع ملك المجر، ويطلب أحـيانا أخرى عـون البابا عـليه، وكـان مـن المهـارة بحـيث يســتطيع التخلص دائما من أحرج الأزمات. وكان من حسن حظه أن اقتـتلت مدن دلماشيا واستنفذ هذا النزاع جهود ملك المجر.

ومــا إن مات نينوســلاف فى العقـد الخامس من القرن الثالث عشر الميلادى حتى تزعزعت قـوة البوسنة ومنح بيله الرابع ملـك المجـر الجـزء الغــربى من الصــرب الحـديثـة بما فى ذلك حـصن مـجـبـه Machva إلـى الدوق الـروســى رستـسلاف Rostislav الذى تـزوج من ابنتـه أنّا Anna. وإبان هذا العـهد بدأت تظهر قوة بعض الأسر الهامة من نبلاء الكروات بـدلماشـيــا الذيـن بادروا إلى نصـرة الملك على التـتـار، نخص منهـا أسرة شوبيچ Shubich وهـم أجداد بيت زرينكس Zringis. وأنشأ الملك بيله لهذه الأسر بانات فى بعض المناطق مثل بانة ســولى (طــوزلـه Tuzla) وبـــانـــة أوزوره Ozora، وبذلك أصبحت البوسنة مقسـمة إلى أقســام صغيرة مـتعددة، بينما ظـلت الهرسك بنظامـها الإقطاعى خاضـعة لعدد قليل من الأسر الكبـيرة. ومما ســاعـد على تقـسـيم هذه البـلاد الاضـطراب الذى نشأ عـن انقراض بيت أرباد Arbad فى المجر.

وفى عام ١٣١٤ ظهرت فى البوسنة أســرة جــديدة هى أســرة قطـورمـان المنحـدرة من برجزده، وحكم اصطفـان قطر ومـانوڤتش المتـوفى عام ١٣٥٣ م البـلاد ثلاثين عامـاً. وكـان على المذهب البوجوملى وإن التـفت حوله بطانة من قساوسة الكاثوليك، والمحقق أن زوجته كانت كـاثوليكية. وكان يتظاهر بتـعلقه بمحالفـة المجر ويعـترف بحـمايتـها له. ولكنه كان يحيك الدســائس للمجر سراً كلمـا رأى ذلك فى مـصلحـتـه. وذهبت ابنته أليـصابات إلى البـلاط المجرى فى أوفـن Ofen حيث وقع فى غـرامها الملك لويس الأكـبـر وكـان شــاباً مـتـرمـلا فتزوجها.

وبعد موت قطر ومانوڤتش خلفه ابن أخيه تورتكو Turtko فى حكم بانته، ولما

كان فى بداية حكمه تحت وصاية أمه لحداثته فقد كان عليه أن يحمى نفسه من الفتن التى قام بها بعض رعاياه، وأن يعترف بسلطان عمه، بل شعر بقوته ونفوذه كما يدل على ذلك النقش المحفور على صخر فى درزنيكه Drez-nica، بيد أن هذه الخصومات قوّت من خلق هذا الأمير الذى سرعان ما رأى بثاقب نظره نقط الضعف فى أعدائه وأصبح أبرز شخصية فى تاريخ بلاده، واتخذ لنفسه لقب ملك عام ١٣٧٧ ، وتوجته الكنيسة، وأسس مملكة البوسنة التى لم يقدر لها أن تحيا إلا أمداً وجيزاً. ولم يعترض لويس ملك المجر على اتخاذه لقب الملك . ولسنا نعرف شيئاً عن التفاصيل الدقيقة لهذا الحادث، وتقع أهم فترة من حكم تورتكو بين عامى ١٣٨٢ إلى ١٣٩١م، وهى الفترة التى شب فيها الاضطراب الذى أعقب وفاة لويس الأكبر. واستغل الثورات التى شبت فى جنوب المجر وكرواتيا ضد الملكة اليصابات، ووسع رقعة أملاكه على حساب نفوذ المجر الذى كان قد تزعزع فى تلك النواحى، وخضعت له مدن دلماشيا الواحدة بعد الأخرى ماعدا مدينة زاره، وحارب تورتكو إلى جانب الصرب فى وقعة قوصوه الطاحنة التى حدثت فى الخامس عشر من يولية عام ١٣٨٩م. واشترك فى ثورات الأراضى الصربية على الساحل . ولا يمكن أن نجزم بأنه كان بطل الفكرة القومية الصربية لأنه اتخذ لنفسه لقب ملوك الصرب. وليس من شك فى أنه كان مستقلا تمام الاستقلال ، وأنه يعتبر والحالة هذه مؤسس مملكة البوسنة. وخلفه أخوه الأصغر استيفن دبشهStephen Dabisha المتوفى عام ١٣٩٥م وجاء بعده ابن تورتكو غير الشرعى واسمه استيفن أستوجه الأول Ostoja المتوفى عام ١٤١٨ . ثم اقتسم الملك بعده ولده الشرعى ستيفن أوستوجتش Ostojich(١٤١٨-١٤٢١) وابن استيفن تورتكو الأول المسمى ستيفن توزتكو الثانى (١٤٠٤ - ١٤٤٣م). وحكم البلاد من عام ١٤٤٤ إلى عام ١٤٦١م استيفن توماش Tomash ابن أوستوجه غير الشرعى ، وكان ابنه استيفن توماسيفتش Tomasevich آخر وريث من الذكور لبيت قطرومانوفتش.

وتلاشت الآثار العظيمة لحكم تورتكو فى عهد استيفن دبشه الذى أصبح تابعاً لسكسموند Sigsmond ملك المجر. وهكذا لم تعد مدن دلماشيا تثق أو تهتم بملك البوسنة. ولم يكن عهد سكسموند مشهوداً. فقد أعقبت وقعة قوصوه المشئومة انتصار الترك فى نيقوپوليس عام ١٣٩٦ م. وتحالف خصوم ملك المجر مع الترك وحذا حذوهم الأمراء المسيحيون فى شبه جزيرة البلقان. وأصبح ملوك البوسنة فى تلك الفترة ألعوبة فى أيدى وزرائهم. وكان تدبير الشئون فى يد اثنين من رجال السياسة الحقيقيين: هرڤوجه Hervojo دوق اسپلاتو Splato فى البوسنة المتوفى عام ١٤١٦ م، وهو من بيت هرڤاتن Hervaten، وسندلج هرانيچ Sondalj Hranich المتوفى عام ١٤٣٥ فى الجنوب، وهو ابن الأمير ڤكوڤتش Hranja Vukovicch وهو من الأسرة التى انحدر منها الأمراء المستقلون الذين حكموا الهرسك فيما بعد. وفى عام ١٤٠٨ استولى قائد سكسموند - نيقولاس كراى Nicoles Guray وجون ماروتى John Marothy - على قلعة دبر Dobor بعد قتال عنيف أسر فيه الملك تورتكو الثانى، واستغل العثمانيون هذا النضال، وأصبح هرڤوچه حاكماً من قبل ملك المجر، ولكنه استطاع عام ١٤١٥م بمساعدة الترك القضاء على جيش من جيوش المجر. واتخذ معسكره الرئيسى فى قلعة بايچة Jajce التى شيدها، ولكن الترك ظلوا مع ذلك فى الأراضى البوسنوية أى فى جزء منها فى الجنوب الشرقى لإقليم سراييڤو الحديث.

ودخلت البوسنة منذ ذلك الوقت فى دائرة النفوذ التركى والمجرى والبندقى. وأصيبت الوحدة البوسنوية بضربة أخرى، وذلك أن استيفن ڤوكتش Vuk-cich «أكبر أمراء البوسنة ببركة الله» وهو ابن عم سندلج، اتخذ لنفسه عام ١٤٤٨ م لقب دوق سان ساڤا وأجبر البوسنة على الاعتراف به. وعرفت بلاده منذ ذلك التاريخ باسم الهرسك. وظلت هذه البلاد حتى عام ١٤٦٣ فى حالة يرثى لها، بل إن الانتصارات التى أحرزها حنا هونيادى لم تحفز ملوك

البوسنة على أن ينفضوا عن كاهلهم النفوذ التركى الذى وقعوا تحت نيره.

وبعد أن فتح العثمانيون القسطنطينية عام ١٤٥٣م أصبح إحرازهم مثل هذا الانتصار فى الشمال وفى الغرب لا يتوقف إلا على الزمن فقط، واستولى الأتراك آخر الأمر على البوسنة ووقع آخر ملوكها ستيفان توماشيفچ Stephan Tomashevich فريسة للسياسة ذات الوجهين التى اتبعها. فقد اتهمه معاصروه بأنه قتل أباه، كما رمى بأنه باع حصن سمندرية للأتراك، وكان من المنتظر أن تهب الدول المناصرة له لحمايته ولكنها لم تلق بالها إلى وعوده وتركته وشأنه، فاعتزل فى حصن «بايچه» المنيع Jajca واتخذه مقراً له، واحتلت جموع الأتراك بوبوفك Bob-ofac وبايچه وكليوچ Kljuch الواحدة بعد الأخرى فى زمن وجيز وأخذ الملك أسيراً . واختلفت الروايات فى تفصيل خاتمة هذا الملك المحزنة، غير أنه لا شك فى أن السلطان قد أطاح برأسه ليضمن بقاء بلاده فى حوزته؛ وهناك رأس مثبت فوق هيكل معروض على أنه رأس ستيفان توماشوڤيچ .

ولم تكن البوسنة قد أصبحت بعد خاضعة تمام الخضوع للأتراك، إذ انتزع الملك متياسMathias المجرى شمالها من العثمانيين ثم قاتلهم عام عام١٤٦٣م بغية الاستيلاء عل يايچه Jajca، واستولى عليها وظلت فى حوزته على الرغم من دفاع الإنكشارية عنها دفاعاً مجيداً. وقد احتفظ أسمياً باستقلال الناحية التى فتحها وولى عليها عيناً من أعيانها ذا ثروة طائلة اسمه نيقولا أو يلاكى Nicola Ujlaky عام ١٤٧١ . وكانت هذه المنطقة عبارة عن بانة البوسنة القديمة، وهى البلاد التى على نهر الساڤ حتى سربنيچه Srebenica وتعرف اليوم باسم ناحية طوزله Tuzla مضافا إليها تيوچك بالقرب من أزڤورنك. وظهرت بانة يايچه محتلة احتلالاً عسكرياً، وكانت علاقاتها وثيقة بالأقاليم الصقلبية المنخفضة. ولم يدم نيقولا أو جلاكى إلا أمداً قصيراً. وأصبح ابنه حنا أميراً على البوسنة عام ١٤٩١ . وصدت سيوف المجر الأتراك حتى بعد وقعة موهاكس المروعة فى البوسنة، ولم يكن فى حوزة الأتراك ـ حتى عام ١٥٢٨ـ إلا جزء من الهرسك والجزء الجنوبى من البوسنة.

ولم تقع البلاد التى ظلت محتفظة باستقلالها فى أيدى الترك إلا بعد اجتياح مملكة المجر عام ١٥٢٦ م، وتمكن الأتراك بفضل المجهودات المتواصلة التى بذلها سليمان الأول من أن يجعلوا البوسنة ولاية تركية آخر الأمر. واعتنقت الطبقات الغنية المثقفة من السكان وأغلب ملاك الأراضى الإسلام، وأظهروا غيرة عظيمة على الدين الإسلامى وخاصة لأنه حافظ على موروث حقوقهم. أما تاريخ البوسنة والهرسك بعد الفتح التركى فهو فى الواقع تاريخ الدولة العثمانية. وأخبار القرنين السادس عشر والسابع عشر مليئة بذكر القتال ضد المجر فى ظل بيت هابسبرغ. «وسراة البلاد الذين كانوا فيما سبق على مذهب البجوملية قد هيأتهم نشأتهم فى زمن قلق ملىء بالحروب والذين ولدوا ليقودوا بقية أهل البلاد والذين كانوا على خبرة تامة بشئون المجر والمجريين والذين كانوا يحقدون حقداً شديداً على البابوية ساعدهم هذا كله على أن يكون لهم شأن خطير فى الحرب التى شبت ضد المجر». وطالما كان نفوذ الأتراك فى أوجه وجيش الإمبراطور الجرمانى عاجزاً - ولو إلى أمد قصير - عن رفع نير الترك عن المجر، فإن سكان البوسنة من المسيحيين لم يشتركوا فى هذا النضال، وكان المسلمون من أهل البلاد هم العنصر الحاكم، وقد استطاعوا أن يجعلوا كلمتهم مسموعة فى الجزء التركى من المجر أيضاً. وانتخب من صفوفهم رؤساء الإدارات العسكرية والمدنية. وولى تسعة من السياسيين الذين ولدوا فى البوسنة أكبر المناصب التركية، وهو منصب الصدارة العظمى فى المدة بين عامى ١٥٤٤ و ١٦١١ م. وكان من بين هؤلاء ثلاثة من أسرة صوقولوفتش من بلدة كرازدة Garazde. وتولى مسلمو البوسنة الدفاع عن الحدود الشمالية الغربية من الدولة فقط. وتختلف الروايات فى ذكر عدد ولاة البوسنة تبعاً للتاريخ الذى تذهب إليه كل رواية فى تعيين أول وال من الولاة، وتبعاً لإحصاء أسماء الولاة الذين حكموا أكثر من مرة. ويزعم مؤرخو البوسنة والهرسك من المسلمين أن إسحاق بك الذى عين عام ١٤١٨ هو أول الولاة، وأنه قد أقيم من الولاة ٢٦٤

والياً ما بين عامى ١٤١٨ و ١٨٧٨م. وأشهر ولاة البوسنة، الذى مجده المسلمون بصفة خاصة، هو غازى خسرو بك الذى حكم من عام ١٥٠٦ إلى ١٥١٢ ومن ١٥٢٠ إلى ١٥٤٢ م ، وتبلغ قيمة الأوقاف التى حبسها على الأغراض العلمية والخيرية عدة ملايين، من الكرونات وفقاً لتقديرنا الحالى. ولا يزال جزء من منحه ومكتبته باقياً إلى اليوم، كما أن المسجد والمدرسة والخانقاه التى أسسها فى سراييڤو مازالت محل تبجيل الناس. وظلت البوسنة إقليماً يحكمه بك إلى عام ١٥٧٣، وبعد ذلك أخذ يحكمها پاشا. وكان أول من حكمها من الپاشاوات هو فرهاد پاشا صوقولوڤتش. وكان الولاة بادىء الأمر يسكنون سراييڤو ثم انتقلوا بعد ذلك إلى بنالوقة عندما وقعت البوسنة كلها فى يد الترك ثم انتقلوا إلى تراڤنك عام ١٦٨٦، ويقول البعض إنهم سكنوها قبل ذلك وكانت البوسنة التركية تشمل : البوسنة الداخلية وكراجينه (وهى الكروات التركية مضافاً إليها بهكه التى فتحت فى نهاية القرن الثالث عشر) وسنجق نوڤى بازار، والهرسك بما فيها تربيخه وزتّه ، وظلت الجنود المرتزقة تحت حكم ضباطها الذين كانوا يتوارثون مناصبهم العسكرية مخلصين للحكومة المحلية طالما كان سلطان الترك قوياً، وكانت البوسنة حصناً من حصون الدولة العثمانية. وفى القرن السابع عشر تبدل حظ الترك فى الحروب، إذ استولى الدوق يوجين ده ساڤوا Eugene de Savoie على أوفن عام ١٦٩٧م وأحرق ضواحى سراييڤو وفقدت البوسنة تلك الشهرة التى ذاعت عنها بأنها حصن لا يُغلب. وتخلى السلطان بمقتضى صلح پساروڤتز عام ١٧١٨ عن جزء من البوسنة على المجرى الأدنى لنهر الساڤ للإمبراطور والملك شارل الثالث، ومع ذلك فقد أعيدت هذه الناحية إلى الأتراك بعد تلك الغارة الفاشلة عام ١٧٣٩ م.

ولما كانت سياسة بيت هابسبرغ متجهة اتجاها كليا ناحية الغرب، فقد ظلت البوسنة تحت حكم الأتراك فى القرن الثامن عشر فى أمن وسلام، وكانت السياسة التى انتهجها رجال

الحكم فى ڤينا تجاه شؤون الشرق تقتضى الاحتفاظ بكيان الدولة العثمانية تنفيذاً للاتفاق الذى عقدته الدول الغربية. وظل هذا المبدأ مرعيا على الرغم من أن الاضمحلال كان قد أخذ يدب فى أوصال الدولة التركية: إذ فقدت الصرب (١٨٠٤ - ١٧١٥ م) ومصر واليونان. وبدأت الأمور تتحرج فى البوسنة فى صدر القرن التاسع عشر. ولم يقابل البوسنويون الإصلاحات الأوربية فى حكومة الآستانة بالرضى، وهب المسلمون من الصقالبة لمقاومة هذه الإصلاحات بقوة السلاح بزعامة حسين قائد كرادچك عام ١٨٣٠ م. وأراد الوزير محمد وجيه پاشا عام ١٨٤٠ إدخال النظم الإدارية الحديثة التى نص عليها الخط شريف كلخانة الصادر عام ١٨٣٩ م، وبدأ يستبدل بقادة النواحى الوطنيين آخرين مسلمين كانوا يعينون من قبل رجال الحكم بالآستانة، وعد أشراف البوسنة هذا الأمر بمثابة ضربة شديدة موجهة لهم، فانتقض أشراف مسلمى سراييڤو على هذا الوزير ولكن جيوش السلطان أخضعتهم فى ڤتز *Vetiz* من نواحى تراڤنك. وفى عام ١٨٤٣ و ١٨٤٦ م شبت الفتن فى كراجينه بالكروات التركية لأن الحكومة التركية طلبت من مسلمى هذه البلاد أداء الرسوم القانونية وكانوا قد أبوا دفعها. وقد شتت شمل الثوار فى كلتا المناسبتين، وكان هناك مصدر عظيم للقلق ألا وهو عدم تجديد الصلات التى بين الملاك المسلمين - وهم الپاهى والبكوات والأغوات - وبين الفلاحين «كمت».

واشتكى الفلاحون من أنهم تحت رحمة الملاك وأهوائهم، وفى عام ١٧٤٨م أصدر الوالى طاهر پاشا أمراً بمنع تسخير الفلاحين فى مزارع الملاك الخاصة (بكلك) وأن يقدم الفلاحون لهؤلاء ثلث محصول الغلال والفاكهة والخضر فى المزارع التى يستغلونها (ويعرف هذا الثلث، بـ«ترتنا») كما يقدمون إليهم نصف غلة علف الماشية، ولم يرض الفلاحون أو الملاك عن هذا القرار، ولما فرض طاهر پاشا على كل صاحب منزل من المسلمين والنصارى أن يدفع أربعة وأربعين قرشاً كل ستة أشهر، أضف إلى ذلك ما يدفعه كل

مسيحى من الخراج وقدره سبعة قروش وأوجب دفع العشور على كل الممتلكات، ثار المسلمون فى كراجينه وحاصروا قلعة بهاج، وكان على پاشا رضوان بكوفچ وزير الهرسك يشجع الثوار فى السر، وسرعان ما امتدت الثورة فى البوسنة كلها ثم قضى عليها السردار عمر باشا آخر الأمر فى شتاء سنة ١٨٥٠ـ١٨٥١. وفى ربيع سنة١٨٥١م قبض عمر باشا على على باشا فى بونه بالقرب من مستر وأخذه أسيراً ، ويقال إن على باشا قتل فى حادث أثناء سيره إلى الأسر، وقتل بعض من بقى من الأسرى ونفى البعض وأعيدت الأنظمة السياسية القديمة، ونقل مقر الوالى من «تراڤنك» إلى سراييڤو مرة أخرى، وبذلك كسرت شوكة الطبقة الأرستقراطية، وفى الوقت الذى ثار فيه المسلمون بالبوسنة كان السخط قد أخذ يزداد بين المسيحيين الذين شكوا من أن الإصلاحات التى نص عليها فى المرسومين السلطانيين «خط همايون» اللذين صدرا فى عامى ١٨٣٩و١٨٥٦م لم تنفذ، وإنتقض المسيحيون فى بعض النواحى على ملاك الأرض من المسلمين فاتخذ الترك تدابير شديدة لإخضاعهم ففر عدد كبير من نصارى البوسنة إلى النمسا وطلبوا تدخل الحكومة النمسوية فى الأمر عام ١٨٨٨م. وقدموا إلى السفير التركى عريضة مرفوعة إلى السلطان طلبوا فيها حمايتهم من ملاك الأراضى. وأرسل الباب العالى وفداً إلى البوسنة لفض هذا النزاع، وفى عام١٨٥٩م صدرت لائحه بتاريخ ١٤ صفر عام١٢٧٦هـ (٧سبتمبر١٨٥٩م) عن مزارع البوسنة والهرسك (شفتلك) نظمت ما يدفعه الفلاحون إلى ملاك الأرض وغير ذلك من الحقوق والالتزامات الخاصة بالطرفين. ولكن هذه اللائحة كان يعتورها النقص، ولذلك فقد كانت سبباً فى قيام منازعات جديدة. فقام النصارى بثورة فى الهرسك عام١٨٧٥م وكانت شؤماً على الترك، وامتدت هذه الثورة إلى الصرب الأرثوذكس فى البوسنة. ولم يخمدها فى الحقيقة سوى إحتلال قوات النمسا والمجر لهاتين الولايتين نتيجة لما أتفق عليه فى مؤتمر برلين الذى عقد عام١٨٧٨م، وكان آخر ولاة البوسنة

من قبل الأتراك هو أحمد مظهر باشا(١٨٧٨م).وفى ٥ أكتوبر عام١٩٠٨م أعلن ضم البوسنة والهرسك للنمسا والمجر ووافقت على ذلك الدول الأوربية وأقره الترك آخر الأمر. وفى هذا اليوم وجه الإمبراطور فرانسوا جوزيف الأول - عن طريق وزير خارجيته الكونت ڤون أيهرنتال von Aehrenthal - رسالة بخطه أعلن فيها امتداد سلطانه على البوسنة والهرسك، وقرر أن قانون وراثة العرش فى البيت المالك يشمل هاتين الولايتين أيضاً.

٣- التشريع:

أعلن أثناء تقدم جيوش النمسا والمجر نحو البوسنة والهرسك أن جميع القوانين القديمة المتبعة فيهما تظل نافذة ما لم تنسخها قوانين أخرى جديدة، وعلى هذا فقد كانت جميع هذه القوانين التركية التى كانت نافذة وقت الاحتلال وترجمتها أمراً ضرورياً منذ أول الأمر، وقد نشرت هذه القوانين فى مجموعة القوانين واللوائح الخاصة بالبوسنة والهرسك ما بين عامى١٨٧٨-١٨٨٠م، وهى تعالج نواحى التشريع المختلفة وبخاصة الملكية العقارية وأنواع هذه الملكية وطريقه إنتقالها من شخص إلى آخر والتشريع التجارى والمحاكم التجارية والشرعية إلخ.

وكانت السلطة التشريعية فى البوسنة والهرسك - إلى حين إعلان الدستور الجديد عام١٩١٠م - فى يد الإمبراطور، وكانت مشاريع القوانين تعد بمعرفة الحكومات الإقليمية فى كلتا الولايتين، ودعى المجلس النيابى (سابر) للمعاونة فى التشريع طبقاً للدستور الجديد، ويتكون المجلس النيابى من أعضاء معينين بحكم وظائفهم ومن أعضاء منتخبين. والأعضاء الأولون هم : رئيس العلماء ومدير وقف المعارف ومفتيًا سرايفو ومستر وأقدم مفت عهداً بمنصب الإفتاء وأساقفة الصرب الأرثوذكس الأربعة ونائب رئيس المجلس الأعلى فى الإدارة والتعليم بالكنيسة الصربية الأرثوذكسية، وكبير أساقفة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، واثنان من

أساقفة أبرشية الرومان الكاثوليك واثنان من أساقفة الطائفة الفرنسيسكانية وحاخام اليهود الربانيين ورئيس غرفة المحامين وعمدة العاصمة سراييڤو ورئيس الغرفة التجارية والصناعية فيها، فكان عدد النواب المنتخبين ٧٢ نائبا . وحددت مدة نيابتهم بخمس سنوات ولا يكون التصويت على أمرمن الأمور صحيحاً إلا إذا حضر أكثر من نصف الأعضاء وصوتت الأغلبية المطلقة فى صالح الأمر. وإذا كان هذا الأمر متصلا بالتشريع فى مسائل التعليم والزراعة فيتعين حضور أربعة أخماس الأعضاء على الأقل وموافقة ثلثى الحاضرين على الأقل.

ويجب أن تعرض قرارات البرلمان على حكومتى الولايتين للموافقة عليها، وبعد ذلك يلزم التصديق عليها من صاحب العرش. وينحصر اختصاص برلمان البوسنة والمجر فى التشريع فى الشئون الداخلية المحضة. وهناك مجلس إقليمى تسعة من أعضائه ينتخبهم البرلمان لتمثيل مصالحه والتعبير عن رغباته فى المسائل التى تمس البوسنة والهرسك، وكل طائفة فى البرلمان تنتخب ممثلين فى المجالس الإقليمية بما يناسب تعدادها فى البلاد.

وأهم المسائل التى يبحثها البرلمان هى: إقرار الميزانية سنوياً وعقد القروض الجديدة وتحويل القروض الحالية، وبيع أملاك الدولة أو رهنها، والتشريع الجنائى والمدنى مع مراعاة ضمان تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين فيما يختص بالزواج والميراث وشئون الأسرة. ويبحث البرلمان أيضاً فى الشئون الصحية والصناعية والمسائل التى تتصل بخير الأمة كالتعليم ودور العلم بأسرها والشئون الدينية بما فى ذلك علاقات الطوائف بعضها ببعض وبالحكومة فيما يتعلق بالمساواة بينهم فى الحقوق. ولا يتدخل البرلمان فى التنظيم الداخلى للطوائف المختلفة التى يعترف بها القانون ولا فى قيامهم بالشعائر الدينية، وينظر البرلمان أيضاً فى التشريع الزراعى وفرض الضرائب الجديدة ورفع قيمتها وزيادة قيمة الموجود منها أو فرض زيادة

خاصة على ضريبة جبيت بالفعل، ومد الخطوط الحديدية التى تفرضها الحكومة وشق الطرق وغير ذلك من ضروب المواصلات، وتنظيم الجماعات، وفحص الحسابات والتصديق عليها، إلخ. ويجب على المجالس الإقليمية عرض التقديرات الخاصة بدخلها ومصروفاتها على البرلمان سنوياً وفى انتظام. وعلى البرلمان أن يشرع فى دراستها فوراً كى يمكن التصديق عليها قبل أن تبدأ السنة الجديدة وإذا لم يقبل البرلمان على دراستها فى الوقت المناسب يعمل بالميزانية القديمة إلى أن يصدر المرسوم باعتماد الميزانية الجديدة، فتحل محلها.

وينتخب الناس أعضاء البرلمان، مع مراعاة الطوائف. فكل شخص من أهالى البوسنة والهرسك تربى سنه على الرابعة والعشرين وأقام فى مسكن ثابت بهذه البلاد مدة سنة على الأقل له حق التصويت، وهذا الحق أيضاً أعطى لمن تتوفر فيه هذه الشروط من أهل النمسا والمجر الذين يشتغلون فى الخدمة المدنية بالبوسنة والهرسك موظفين أو مدنيين، ويشترط فيمن يرشح نفسه للانتخاب فى البرلمان أن يكون ذكراً له حق التصويت تربى سنه على الثلاثين ويتمتع بجميع الحقوق المدنية، ويستثنى من ذلك الموظفون الملحقون بالخدمة المدنية فى البوسنة والهرسك، والموظفون القائمون بالخدمة فى السكك الحديد الوطنية، والمدرسون، والموظفون الآخرون الذين يعملون بالمدارس العامة. وجمهور الناخبين مقسم بين المجالس. وعدد النواب المنتخبين اثنان وسبعون، يخص المجلس الأول منهم ثمانية عشر، والثانى عشرين نائبا، والثالث أربعة وثلاثين. وتوزع المقاعد داخل المجلس الأول وفى المجلسين الثانى والثالث مجتمعين بنسبة عدد طوائف السكان الثلاث الهامة، ولذلك فإن للكاثوليك فى المجلس الأول أربعة مقاعد، وللمسلمين ستة، وللصرب التابعين للكنيسة الأرثوذكسية ثمانية. أما المجلسان الثانى والثالث فللكاثوليك فيهما اثنا عشر مقعداً وللمسلمين ثمانية عشر وللصرب التابعين للكنيسة الأرثوذكسيه ثلاثة وعشرون. يضاف

إلى ذلك أن لليهود فى المجلس الثانى مقعداً واحداً. والطبقة الأولى التى يحق لها الانتخاب فى المجلس الأول هى جمهور ملاك الأراضى المسلمين الذين يدفعون ضريبة مباشرة عن أراضيهم لا تقل عن ١٤٠ كرونا، أى ما يساوى خمسة جنيهات إنكليزية وستة عشر شلناً وثمانية بنسات. ويسمح لملاك الأراضى من الطوائف الأخرى الذين لا يقل ما يدفعونه من الضريبة عن ١٤٠ كروناً أن يصوتوا ضمن هذه الطبقة أو فى ذلكم القسم من الطبقة الثانية الذى تنتمى إليه ملتهم.

وطبقة الناخبين الثانية تشمل جميع الأشخاص الذين يدفعون من الضرائب المباشرة ما لايقل عن ٥٠٠ كرون، أى ما يساوى واحداً وعشرين جنيها إنكليزياً وستة شلنات وثمانية بنسات، فيما خلا عوائد البيع بالتجزئة، والأشخاص الذين أتموا تعليمهم فى المدارس العالية أو فيما يشبهها من المعاهد فى أنحاء إمبراطورية النمسا والمجر، ورجال الدين من جميع الطوائف الذين يعترف بهم القانون، وجميع الموظفين الذين يشتغلون بالخدمة المدنية فى البوسنة والهرسك سواء أكانوا من العاملين أم ممن أحيلوا على المعاش، وكذلك موظفى السكك الحديدية وضباط الجيش ثم الضباط المحالين على الاستيداع، ويضم المجلس الثانى جميع سكان المدن الذين لم يشملهم المجلس الأول.

والمصوتون الذين يعيشون فى الريف ولم يشملهم المجلس الأول يكونون المجلس الثالث. ويراعى فى انتخاب ممثلى الطبقة الأولى من المصوتين فى المجلس الأول أن البلاد بأسرها تكّون ناحية انتخابية إسلامية واحدة، بينما يراعى فى انتخاب ممثلى الطبقة الثانية من المصوتين فى هذا المجلس أن البلاد بأسرها تكون ناحية انتخابية لكل من الدينين. ولكل ناخب فى المجلس الأول أن يصوت لعدد كبير من المرشحين طالما أن هناك مقاعد خالية مخصصة للناحية الانتخابية التى يصوت فيها.

أما انتخاب ممثلى المجلسين الثانى والثالث فقد روعى فى تقسيم البلاد

بأسرها إلى نواح انتخابية طائفية تنتخب كل ناحية نائباً عنها. ويسمح لكل ناخب هنا أيضاً أن ينتخب مرشحين لمجلس آخر غير الذى يتبعه هو. وإذا كان عدد أفراد طائفة من الطوائف صغيراً بحيث لا يمكن أن يخصص لهم مقعد - مثل طائفة البروتستانت - فإن فى مكنة هذه الطائفة أن تصوت عند الانتخاب فى قسم من أقسام المجلس الانتخابية الطائفية، وفقاً للمجلس الخاص الذى تنتمى إليه هذه الطائفة.

وقد احتفل لأول مرة بافتتاح البرلمان فى سراييڤو فى الخامس عشر من يونية عام ١٩١٠م. وقد حقق هذا الدستور الجديد الإقليمى ما عقد عليه من آمال بشكل مرض فى أول جلسة، وثبت أنه أداة نافعةً جداً لتعاون الحكومة والشعب فى إدارة البلاد دون أن يكون هناك تصادم بينهما، وقد قام البرلمان الجديد فى تلك المدة الوجيزة التى مضت على إنشائه بكثير من الإصلاحات فى جميع مناحى الحياة العامة.

٤- الإدارة:

البوسنة والهرسك تكونان ولاية واحدة، وهى خاضعة للحكومة المسئولة وتحت إشراف الوزارة العامة الإمبراطورية والملكية، ووزير المالية العام يشرف على مختلف الشئون المالية التى سبق أن ذكرناها من قبل الوزارة العامة. أما إدارة الإقليم وتنفيذ القوانين فمن واجب حكومة البوسنة والهرسك الإقليمية فى سراييڤو، وهذه الحكومة خاضعة للوزارة العامة ومسئولة أمامها عن إدارة هذا الأقليم، ورأس هذه الحكومة الإقليمية هو بصفة عامة ضابط من ذوى الرتب الرفيعة (مفتش الجيش أو قائده)، ويعاونه فى إدارة المقاطعة فى الشئون المدنية موظفون مدنيون Adliatus والحكومة الإقليمية مقسمة إلى أربعة أقسام هى: المصالح الإدارية، والمصالح القضائية، والمصالح المالية، والمصالح التجارية، وعلى رأس كل قسم وزير. وقد نُسج على منوال الترك فى تقسيم هذه البلاد مع إدخال بعض التعديلات التى لا تذكر، فقسمت البوسنة والهرسك إلى

ست نواح: بنالوقة وبهاج ومستر وسراييڤو وتراڤنك وطوزله، أما عدد المراكز فأربعة وخمسون، ومراكز بنالوقة هى: بنالوقة وهى تشمل المدينة والبلاد التى حولها وتكوّن مركزين، ودرڤنت ودبيكه البوسنوية وجرادشكه البوسنوية، ونوڤى البوسنوية، وكترڤروش، وبريدور، وبرنيڤور، وتشنى، ومراكز بهاج هى: بهاج وكزن وكليوچ وكروبه، وبتروڤك البوسنوية وسنسكموست، ومراكز مستر هى: بلك وجكلو وكنيكة وليبنية ولينبشكى ومستر، ومدينة مستر وما حولها تكوّن مركزين منفصلين. أما مراكز سراييڤو فهى: چينكه وفوچه وڤينكة ورككتكة وسراييڤو، وهى العاصمة ولها نظام خاص بها، وڤشكراد وڤسكو. ومراكز ترافنك هى: بكنيو وكلمچ وججسه ولڤنو وبرز وتراڤنك وڤركرڤكف زنكه وربچه وبنيك. ومراكز طوزله هى: بيلنه وبرچكه وكرچنكة وكردجك وكلدسى ومكلى وسربرنكه وطوزله، والجزء الصناعى من طوزله يكوّن مركزاً قائماً بذاته، وكذلك جزؤها الزراعى، وڤلسنكه وزڤرنك.

وبلغ عدد الموظفين المدنيين وغيرهم فى البوسنة والهرسك ١٠,٩٤٤عام ١٩٠٩ منهم ٣٨٤٦ من النمساويين و٣٠٥٧ من المواطنين المجريين و٤٠٢٤ من أهل البوسنة والهرسك و١٧ من مختلف الدول الأجنبية. وفيما يلى تقديرات الميزانية عن عام ١٩١٠ كما صدقت عليها الحكومة:

المصروفات: ٥,١٨٢,٨٨٦ كرون، أى ٢١٥,٩٥٤ جنيها إنكليزياً.

الدخل: ٥,٣٣٨,٥٧٠ كرون، أى ٢٢٢،٤٣٨ جنيها إنكليزيًا.

أما فيما يختص بالصحة العامة فإنه مما يجدر ذكره أنه كان بسراييڤو عام١٩٠٩م مستشفى إقليمى للجمهور، وتسعة مستشفيات بالمراكز، وأربعة عشر مستشفى محلية، تضاف إلى ذلك مستشفى خاص وخمس وخمسون صيدلية. وقد اتخذت التدابير فى ٣٤مركزاً للقضاء على مرض الزهرى المتفشى بين الأهلين، كما اتخذت أيضاً التدابير المناسبة لمكافحة الأمراض التى يتعرض لها الحجاج فى ذهابهم إلى مكة، وقد أدى ٥٦ من الأهالى فريضة الحج عام ١٩٠٩ـ١٩١٠م.

٥ـ الدين:

كان الصرب الأرثوذكس الذين كانوا فى الحكومة تابعين للكنيسة اليونانية، والكاثوليك اليهود (الأسبان) معتبرين من أصحاب الملل، ولم يظهر اليونان الكاثوليك وأتباع الكنيسة الإنجيلية إلا بعد الفتح عندما هاجر معتنقو هذين المذهبين إلى تلك البلاد. وينفذ نظام الكنيسة الإنجيلية، وأعيد تنظيم الكنيسة الأرثوذكسية الصربية عام ١٩٠٥ وسمح لها بمباشرة وتنظيم شئونها الدينية والتعليمية بعيداً عن إشراف الحكومة طالما أنها لا تخرق قوانين البلاد، وقد صدر عام ١٩٠٥م قانون خاص يحدد عمل هذه الكنيسة المتمتعة بالاستقلال الذاتى ونفوذها فى المسائل الدينية والتعليمية. ولم يكن للدين الإسلامى بصفته ملة من الملل نظام خاص فى البوسنة والهرسك قبل الفتح النمساوى، كما كان هذا هو حاله فى أقاليم تركية [أوربية] أخرى، .

وأبدى المسلمون منذ عام ١٨٨١ رغبتهم فى أن يكون لهم زعيم خاص بهم، هو رئيس العلماء، يستطيع أن يشرف على شئون دينهم بمعاونة مجلس من المتفقهين فى الشريعة الإسلامية. وقد تحققت هذه الرغبة عام ١٨٨٢م وتأسس المجلس من أربعة أعضاء ورئيس. وفى عام ١٨٨٣ عين مجلس مؤقت نيط به التثبت من جميع الأوقاف فى البلاد والإشراف على مصروفاتها وتنفيذ الأنظمة الجديدة الخاصة بإدارة هذه الأوقاف. وفى عام ١٨٨٤ عممت مجالس الوقف المؤقتة فى جميع النواحى، وكان يشرف على كل مجلس منها قاضى الناحية، وعليه أن يتحقق من وجود الأعيان الموقوفة، وأن يشرف على المساجد والعمائر الموقوفة، ومراقبة متولى شئون الوقف وموظفيه، وأن يعرض حساباته على مجلس الوقف المؤقت، ويقوم بتنفيذ إرشاداته فى هذا الصدد، وفى عام ١٨٩٤ نظمت إدارة الوقف من جديد، واستبدل بمجلس الوقف المؤقت مجلس آخر فى كل إقليم، وهذا المجلس عبارة عن هيئة إدارية وتشريعية ومجلس إقليمى للوقف لأنه قد أدخل عليه الأداة التنفيذية، وهذا المجلس مكون من رئيس ومفتش وكاتب وأربعة أعضاء من

مجلس العلماء وقاضيين من المحكمة الشرعية العليا واثنين من وجوه المسلمين من كل من نواحى البوسنة والهرسك الست، وهؤلاء يظلون فى مناصبهم ثلاث سنوات، ويكون تعيينهم بمعرفة الوزارة، أما هيئة الوقف الأقليمية فهى مكونة من رئيس مجلس الوقف الأقليمى والمفتى وكاتب السر وما تقتضيه الحاجة من كتاب وحاسبين.

وظلت الحال على هذا المنوال حتى عام ١٩٠٩، وفيه منح المسلمون حق مزاولة شئون دينهم بأنفسهم، وهو الحق الذى سبقهم إليه الصرب التابعون للكنيسة الأرثوذكسية عام ١٩٠٥، وأهم ما اشتمل عليه القانون الذى صدر فى هذا الشأن هو الواجبات المفروضة على الهيئة التنفيذية لوقف معارف، وهى تأسيس المساجد وعمائر المسلمين الأخرى سواء كانت دينية أو تعليمية أو خيرية والمحافظة عليها، وإعداد العدد اللازم من المدرسين ورجال الدين ودفع مرتباتهم، وتعليم أولاد المسلمين أصول الإسلام وعقائده، ونشر الدعوة بين المسلمين والعمل على توحيد معرفتهم بهذا الدين بقدر المستطاع، والهيئة التنفيذية لوقف معارف عبارة عن «جماعت» ومجلس جماعت، ومجلس الناحية، والمجلس الإقليمى وهيئة المجلس الإقليمى، وهناك أيضاً بعض هيئات منتخبة، وهيئات نواح وهيئات مراكز، وكل هذه الهيئات ينتخبها جمهور المسلمين طبقاً لأحكام القانون المشار إليه.

ووقف معارف مستقل استقلالا ذاتياً، والسلطات الدينية تنظر فى جميع المسائل طبقاً لهذا القانون وتكون أحكامها نهائية، ولذلك فلا يجوز رفع استئناف عن هذه الأحكام للمحاكم المدنية طالما أنها لا تتعارض وقانون البلاد العام. وإذا أصدرت هيئة من هذه الهيئات المستقلة استقلالا ذاتياً حكما يناقض القانون العام فللحكومة الحق فى إلغائه وإعادة القضية إلى الهيئة المختصة من هذه الهيئات للنظر فيها ثانية بغية الوصول إلى حكم جديد.

وللحكومة الإقليمية أن تطلب من مجلس العلماء والمجلس الإقليمى وهيئته تفصيلات عن أعمالها وعن الهيئة التنفيذية لوقف معارف، وعلى هذه المجالس أن توافيها بما تطلب.

وكل جماعة من المسلمين يبلغ عددها مائة على الأقل تؤلف «وقف معارف جماعت». وتنتخب «جماعت مجلس» لمدة ثلاث سنوات، ويتألف المجلس فى الناحية من ممثلى الجماعة بها، ومهمة مجلس الناحية تنحصر على الأغلب فى الحصول على المعلومات الخاصة بالأعيان المنقولة وغير المنقولة لوقف معارف وفى الإشراف على عمائره الدينية وغير الدينية، وعلى أعمال متولى الوقف، وكذلك على جميع سكان الناحية الذين لهم استحقاق فى وقف معارف. وعلى هذا المجلس أيضاً أن يراعى قيام المدارس والمكاتب ومعاهد وقف معارف الأخرى ببرامجها على الوجه الأكمل.

وإذا آنس فى المدارس والمعاهد خروجاً عن البرنامج الموضوع لتعليم الدين الإسلامى بها فعليه أن يرفع تقريراً بذلك إلى المفتى ومجلس العلماء أو إلى الموظفين السياسيين.

ومجلس وقف معارف الإقليمى هو رأس الهيئات المستقلة استقلالا ذاتياً التى تشرف وتحكم فى شئون جميع ممتلكات وقف معارف فى البوسنة والهرسك، ومقر هذا المجلس فى سراييڤو. وأعضاؤه هم رئيس العلماء ومفتو بنالوقة وبهاچ وموار وتراڤنك وطوزله وسرايڤو، وناظر وقف معارف وأربعة وعشرون عضوا تنتخبهم مجالس النواحى. والرئيس القانونى للمجلس الوطنى هو رئيس العلماء ، ونائب الرئيس ينتخبه أعضاء المجلس أنفسهم من بينهم، وواجبات المجلس الإقليمى الخاصة هى الإشراف على مختلف فروع وقف معارف وعلى جميع موظفى هذا الوقف ومرءوسيهم. وتقرير تشييد المساجد والمدارس والمكاتب والمنشآت الخيرية على اختلاف أنواعها، وبيع واستبدال أو رهن جميع ممتلكات وقف معارف المنقولة وغير المنقولة طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وتسوية التقديرات

السنوية للأوقاف الشخصية وأموال معارف الرئيسى، وتغيير التعليمات القائمة وسن التعليمات الجديدة الخاصة بإدارة وقف معارف والإشراف على ممتلكاته.

وهيئة المجلس الإقليمى هى أداته التنفيذية الحاكمة. وهى تتألف من ناظر وقف معارف، وهو الرئيس، ومفتى سراييڤو وستة أعضاء آخرين ينتخبهم المجلس من هيئته. وعمل هيئة المجلس الوطنى ينحصر بصفة خاصة فى العمل اليومى المألوف الخاص بممتلكات وقف معارف والإشراف على أعمال مجالس النواحى وتوجيهها، وكذلك الإشراف على الأوقاف الشخصية كالنظر على أعيانها وتحقيق الأغراض التى وقفت من أجلها، وتحصيل أموال وقف معارف وإنفاقها فى الوجوه التى يراها المجلس الإقليمى، والموافقة على الأوقاف التى تنذر للصالحين للأعمال النافعة، وقبول العطايا والتركات. وهذه الهيئة تعين أيضاً متولى الأوقاف وغيرهم من موظفى وقف معارف الإداريين، وتعيين المدرسين الذين يعلمون العلوم غير الدينية فى مدارس وقف معارف، والموظفين والخدم فى مجالس النواحى، والإشراف من جهة النظام على هؤلاء جميعاً، وتقديم المقترحات إلى مجلس العلماء فيما يختص بتعيين الموظفين الدينيين وغيرهم الذين يتناولون مرتباتهم من أموال وقف معارف.

وكل وقف قائم بذاته يتولى شئونه متول تعينه الهيئة طبقاً للوائحها. والمتولى يمثل الوقف الذى يدير شئونه أمام المجلس أو سلطة أخرى.

وموارد وقف معارف الرئيسية تتألف من الأملاك المنقولة وغير المنقولة التى دخلت فى مال الوقف أو التى ستدخل فى المستقبل. ووظيفة مال الوقف الرئيسى هى: سد جميع النفقات الخاصة بإدارة وقف معارف، وتقرير نفقات الصيانة ونفقات الأملاك التى وقفها الناس، وصرف الإعانات لإصلاح المساجد وتشييدها وصيانتها وللمعاهد الدينية وللمدارس التى لم توقف عليها أعيان أو التى لا تقوم الأعيان الموقوفة عليها بسد جميع نفقاتها.. إلخ...

ومهمة مجلس العلماء، ومقره فى سراييفو، الإشراف الأعلى على جميع شئون المسلمين الدينية فى البوسنة والهرسك. وهذا المجلس مكون من: رئيس العلماء، وهو الرئيس، وأربعة أعضاء، وهذا المجلس تنتخبه هيئه قائمه بذاتها ويكون الانتخاب فى جلسة سرية، وهذه الهيئة مكونة من ٣٠ عضواً من رتبة الخوجه، أى مفتى سراييفو وبنالوقة وبهاج ومستر وتراڤنك وطوزله بصفتهم من الأعضاء الذين كانوا من الموظفين يضاف إليهم الأربعة والعشرون الباقون وهم من الأعضاء المنتخبين. ويعين الملك والإمبراطور رئيسا للعلماء من بين الثلاثة المرشحين الذين تنتخبهم الهيئة. وعندما يخلو منصب فى مجلس العلماء يعين مجلس الوزراء الملكى الإمبراطورى مكانه واحداً من الأثنين الذين إنتخبتهم الهيئة. وتطلب الهيئة من شيخ الإسلام بالأستانة أن يخول لرئيس العلماء الذى عينه الإمبراطور القيام بالواجبات الدينيةالتى يفرضها عليه منصبه. وهذا الالتماس يعرض على شيخ الإسلام بوساطة السفارة الملكية الإمبراطورية فى الآستانة. ولمجلس العلماء سلطة القيام على جميع شئون الإسلام والإشراف عليها وتوجيهها. وأن يتعرف حاجة المسلمين إلى تشييد المساجد أو العمائر الدينية الأخرى كالمكاتب والمدارس والمعاهد المختلفة سواء أكانت دينية أم خيرية، وللمجلس أيضا أن يقدم اقتراحاته فى هذه الشئون إلى الهيئة التنفيذية لوقف معارف، وهو يراقب تنفيذ شرائع الإسلام المختلفة فى المدارس الإسلامية وفى المدارس العامة والمعاهد على الجملة. وعلى المجلس أن يشترك مع مجلس وقف معارف الإقليمى فى وضع برامج التعليم فى جميع المدارس والمكاتب وكذلك فى وضع برنامج التعليم الدينى فى معاهد وقف معارف الأخرى، وأن يحدد خطة التعليم الدينى الإسلامى فى مدارس الحكومة والمعاهد بالاشتراك مع الحكومة الإقليمية. وهو الذى يعين مدرسى وقف معارف وموظفيه الآخرين سواء كانوا مختصين بالدين أو التعليم بناء على إقتراح هيئة الجمعية.والمجلس يختار أيضا أولئك الذين يدرسون الدين

الإسلامى فى مدارس الحكومة وفى المعاهد العامة الأخرى، ويعرضون أسماء المرشحين على الحكومة الإقليمية لاعتماد تعيينهم. ويقوم بامتحان المرشحين لمناصب القضاء الشرعى ولمناصب معاهد الوقف التعليمية ويعطى إجازات لهم. ويرشح أشخاصاً لمناصب الإفتاء ويعرض الأمر على الحكومة الإقليمية.

ويتمتع رئيس العلماء بحقوق خاصة هى تعيين «المراسلات» للقضاه الشرعيين وتعيين الأئمة والخطباء والإشراف على كلية الشريعة «سراييڤو». وعلى مجلس العلماء أن يستفتى شيخ الإسلام بالآستانة فى مسائل الشرع المشتبه فيها أو المختلف عليها. وترسل الوثائق التى تتضمن هذا الاستفتاء إلى شيخ الإسلام بالطرق الدبلوماسية بواسطة الحكومة الإقليمية ويصل الرد بهذه الوسيلة أيضاً.

وهناك مفت بكل مركز من مراكز البوسنة والهرسك. وتقوم الحكومة الإقليمية بتعيين المفتين بعد أن يرشحهم مجلس العلماء . وتفصيل ذلك أن المجلس يرشح لكل منصب اثنين ممن تتوافر فيهم المؤهلات المطلوبة، وتختار الحكومة واحداً منهما. وأهم واجبات المفتى هى إصدار الفتاوى عند الحاجة وزيارة المساجد وغيرها من أماكن العبادة ليتأكد من أن برنامج تعليم الدين الإسلامى كما وضعه مجلس العلماء متبع فى المدارس الحكومية والدينية والمعاهد الأخرى، وترأس امتحانات التلاميذ فى المدارس إلخ.

والحكومة الإقليمية لها حق تشييد وصيانة المعاهد فى البوسنة والهرسك لترقية تعليم الدين الإسلامى بالتعاون مع مجلس العلماء. وأهم معاهد وقف معارف هى المكاتب والمدارس. وللجمعية الإقليمية أن تنشىء معاهد أخرى لتعليم صبيان المسلمين، ولكن لابد من تصديق الحكومة الإقليمية فى هذه الحالة، والتعليم غير الدينى فى مدارس وقف معارف يمكن أن يقوم به مدرسون مهيأون لهذا الغرض، والمكاتب هى مدارس ابتدائية لتعليم الدين الإسلامى، والتعليم فيها مجانى. ومجلس العلماء

هو الذى يضع برنامج المكاتب والجداول ويعين المواد التى تدرس فيها.وعلى كل مسلم أن يرسل أولاده إلى مكتب من هذه المكاتب المذكورة قبل أن يناهزوا الثامنة، والإناث قبل أن يبلغن السابعة أما المدارس فأرقى من المكاتب فى تعليم الدين، والغرض منها تعليم عدد كاف من الخوجات لسد حاجات البلاد الدينية وهذه المدارس يديرها مجلس العلماء ويشرف عليها إشرافا تاما . ويقوم بتدريس المواد فيها مدرسون يعينهم مجلس العلماء بناء على اقتراح هيئة الجمعية الإقليمية.

وللجمعية الإقليمية حق ثابت فى جمع ضريبة للأغراض الدينية تغطى نفقات شئون العبادة وإدارة وقف معارف وتسد حاجات التعليم والدين بصفة عامة. وهذه الضريبة تجبى بنسبة مئوية بالإضافة إلى جميع الضرائب المباشرة، وقد حددت هذه الضريبة فى العشرة الأعوام التى كان المرسوم فيها ناجزاً بما يوازى عشر جميع الضرائب المباشرة، وبلغت ميزانية الوقف جملة عام ١٩٠٩م كما يأتى:

١١٤و٧٦١ كرونًا (٣١,٧١٣ جنيهًا إنكليزيًا) للخرج و٧٦٨,٢٧٧ كرونًا (٣٢,٠١١ جنيهًا إنكليزيًا) للدخل أى بربح قدره ٧,١٦٣ كرونًا (٢٩٨ جنيهًا انكليزيا). وقدرت أعيان الوقف المنقولة وغير المنقولة فى العام نفسه بمبلغ ٩,٩٣١,٠٦١ كرونا (٤١٣,٧٩٣ جنيها إنكليزيا). وبلغ عدد الأوقاف الشخصية ١٠٥٠.

٦ـ التعليم:

لم يكن المرسوم التركى الصادر عام ١٢٨٥هـ (١٨٦٩م) والذى لم يوضع موضع التنفيذ قط ملائماً لأحوال البوسنة والهرسك المتغيرة بعد الفتح ولذلك فقد أدخلت الحكومة الجديدة على نظام التعليم إصلاحات واسعة النطاق.

وكان عدد المدارس الابتدائية فى البوسنة والهرسك عام ١٩٠٩: ٤٣٤مدرسة، ٣٨٩ منها غير دينية، وإحدى عشرة مدرسة خصوصية، وبلغ عدد طلاب هذه المدارس جميعاً ٣٨,٩٥٠ من الطلبة. وقد أنشئت مدارس ابتدائية خاصة

(رشديات) لسد حاجات المسلمين الدينية والاجتماعية وذلك فى عواصم النواحى الست وفى برچكه وهى حاضرة مركز. والغاية من هذه المدارس هى نفس الغاية من المدارس الأخرى، وبرنامجها كبرنامج المدارس الابتدائية فيما عدا العربية والتركية اللتين هما مادتان إضافيتان واتجهت العناية أيضا إلى تعليم البنات المسلمات بقدر الإمكان، وأهم المعاهد الخاصة بذلك هى مدرسة البنات المسلمات بسراييڤو، وتعينها الحكومة، وبها أربعة فصول ابتدائية ودراسة ثانوية مدتها ثلاث سنوات غايتها إعداد سيدات مسلمات للتدريس فى الفصول التحضيرية فى المدارس الابتدائية، وفى عام ١٩٠٩ كان بالبوسنة والهرسك أيضا تسع مدارس تجارية ومدرسة حربية داخلية للصبيان، ومهمتها إعداد صبيان البلاد لدخول الكليات الحربية، وثلاث مدارس غير دينية لتعليم البنات، وسبع أخرى دينية لتثقيفهن، ومدرستان صناعيتان ومدرسة للغات ومدرسة للمعلمين ومعهد دينى للمعلمات وثلاث مدارس علمية عامة ومدرستان طائفيتان عاليتان وجامعة فرنسسكانية ومدرستان ثانويتان Realachulen .

وقد اتخذت التدابير فى شأن التعليم الدينى بجميع هذه المعاهد، فعين فيها مدرسون من جميع الطوائف، وكان فى مكنة الطلبة المسلمين فى المدارس العليا أن يتعلموا العربية بدلا من اليونانية، ومعاهد التعليم التى تعينها الجماعة الإسلامية هى المكاتب والمدارس ودار المعلمين فى سراييڤو. وأطفال المسلمين يدخلون المكاتب قبل أن يلتحقوا بالمدارس الابتدائية غير الدينية، ويتعلمون فيها دروسهم الدينية الأولى. ولا تدرس المواد الأخرى فى المكاتب إلا نادراً. ولما كانت طرائق الخوجات فى هذه المكاتب لا تأتى بنتيجة مرضية، فقد قام مجلس الوقف فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر بحركة إصلاح فى المكاتب بمساعدة الحكومة وبلغ عدد المكاتب على الطريقة القديمة عام ١٩٠٩ ما يقرب من ألف مكتب (صبيان مكتب) يضاف إليها ٩٢ على الطريقة الجديدة (مكتب إبتدائى)٨٣ منها للصبيان و٩للبنات.

وقد نظمت المدارس فى البوسنة والهرسك على نسق مثيلاتها فى تركية، وهى فى حاجة إلى الإصلاح، وكان عدد هذه المدارس عام ١٩٠٩: ٤٢ مدرسة تضم ١٦١٣ تلميذاً (سوخته). وأشهرها مدرستا قرشونلى وخانقاه فى سراييڤو ويعينها وقف غازى خسرو بك أما دار المعلمين التى أسست عام ١٨٩٣م بسراييڤو فهى عبارة عن نوع من الدراسة التكميلية لهذه المدارس، وهى تزود طلابها - إلى جانب المواد التى تدرس فى المدارس، وغالبها العربية والتركية - بدراسات فى لغة البلاد وفى غيرها من المواد المفيدة كالتاريخ والجغرافيا والحساب والتربية، وتؤهلهم لمناصب التعليم فى المكاتب أو لتدريس العلوم الدينية إلخ.. ومدة الدراسة بها ثلاث سنوات. وقد التحق بدار المعلمين فى المدة ما بين عام ١٨٨٠ و ١٩٠٩ ستون طالباً (سوخته).

وتسد كلية الشريعة بسراييڤو حاجة من حاجات الإسلام. وقد أنشئت هذه الكلية عام ١٨٨٥م، وأخذت الحكومة تعينها منذ سنة ١٨٨٨. وغايتها الأولى تفقيه المرشحين الصالحين لمناصب القضاء الشرعى، ودخول هذه المدرسة موقوف على رأى مجلس العلماء وتصديق الحكومة، وقد أم هذه الكلية فى السنة الدراسية ١٩٠٨-١٩٠٩: ٢٨ طالبا ٢٥ منهم كانوا يعيشون فى الكلية وتصرف لهم الملابس أيضا، وتبلغ مدة الدراسة بها خمس سنوات وبرنامجها يشمل المواد الآتية: اللغة العربية والمنطق وعلم المعانى والبيان والعقائد والفقه وأصوله والسنن والفرائض وأصول المحاكمة والفقه الأوروبى ولغة البلاد والحساب والجغرافيا والتاريخ والخط العربى، وكانت هيئة التدريس بالكلية عام ١٩٠٨-١٩٠٩ مكونة من تسعة أساتذة.

ويمكننا أن نضيف إلى معاهد العلم فى البلاد المتحف الوطنى بسراييڤو الذى أسس عام ١٨٨٥م وضمته الحكومة إليها عام ١٨٨٨م، ولسان حاله مجلة Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosdi i Hercegovini التى كانت تصدر كل ثلاثة شهور ابتداء من سنة ١٨٨٩م، وتنشر مختارات من مقالات هذه المجلة سنوياً باللغة الألمانية بعنوان:

Wissenschaftliche mitteilungen aus B.und H. وظهرت عام ۱۹۰۹ خمس وثلاثون صحيفة، يمكننا تصنيفها وفقا لنزعاتها السياسية والدينية كما يأتي: ٦كرواتية و٦صربية و٦مستقلة، ٤إسلامية،٤رومية كاثوليكية،٢صربية أرثوذكسية.

وقد أخذ مسلمو البوسنة والهرسك ـ الذين كانوا قبل الفتح يشتركون في الحياة العقلية في تركية ويكتبون باللغتين العربية والتركية ـ يستعملون الآن اللغة العربية في كتاباتهم العلمية والأدبية. وهم يكتبون عادة بالحروف اللاتينية. وقد ظهرت في السنوات الأخيرة بين الخوجات بصفة خاصة حركة ترمي إلى كتابة المصنفات الأدبية ذات الصبغة الدينية على الأقل باللغة الصربية المكتوبة بحروف عربية، ولذلك فقد وفقت الابجدية العربية لسد حاجة اللغة الصقلبية. وقد ظهرت مجلة الجمعية الوطنية للمعلمين والأئمة بسراييڤو بهذه الصورة.

٧ـ القضاء:

كانت عدة بلاد قد حصلت من الحكومة التركية على حق محاكمة رعاياها بمعرفة قناصلها، وقد ألغى هذا النظام بموافقة هذه البلاد فيما بين عامي ١٨٧٨ـ١٨٨١م، ولم يكن الإلغاء مقصورا على النمسا والمجر وإنما شمل أيضا بلادا أخرى، ونظمت المحاكم عقب الفتح بحيث تلائم نظام السلطات الحكومية. وكان في سراييڤو محكمة عليا وهي أكبر محاكم البلاد، وهناك محاكم في حاضرة كل ناحية، ومحاكم في عاصمة كل مركز. يضاف إلى ذلك أن هناك محاكم في مراكز بعض المدن الهامة.وقد نظمت المحاكم الشرعية التي ضمت إلى المحاكم التي أسلفنا ذكرها على أسس خاصة. المحكمة الشرعية في المركز مكونة من القاضي الشرعي ـ وهو رجل تعلم التعليم الذي يؤهله لهذا المنصب وتخرج في كلية الشريعة في سراييڤو (أنظر ما أسلفنا بيانه) ـ ومساعديه وعدد من الموظفين الدينيين تابعين له والمحكمة الشرعية العليا تتكون من رئيس للمحكمة وقاضيين لها ثم أثنين من كبار قضاة الشريعة. وقد حددت حكومة البوسنة والهرسك سلطة المحاكم الشرعية القضائية عام ١٨٨٣، فهي تقضي بصفة خاصة في:

أ- المسائل الخاصة بأحكام الزواج حالة كون الزوجين مسلمين سواء أكانت المسألة خاصة بقانون الملكية أو غيرها.

ب - القضايا التى تتعلق بالأبوة والبنوة وهى تحكم أيضا فى القضايا الخاصة بالميراث وتوزيع الأراضى مادامت من ذلك النوع المعروف فى الشريعة الإسلامية، بـ«الملك».

والمحكمة الشرعية تحكم فى القضايا التى من النوع الأول بمفردها، ولا تنفرد بالحكم فى القضايا التى من النوع الثانى، وللمحكمة الشرعية العليا أن تأخذ رأى مجلس العلماء فى أية مسألة قبل أن تنتهى إلى حكم، وبخاصة فى المسائل التى تحتاج إلى زيادة فى الشرح، أما فيما يختص بأحكام المحاكم الشرعية، فإنها تُذَيل بعبارة تتضمن أن الحكم سينفذ غير أن الحكم بالفعل لا يكون إلا بواسطة المحاكم غير الشرعية.

وقد حكمت المحاكم الشرعية فى ٢٦٢٩ قضية عام ١٩٠٩ و١٧٣٦٧ مسألة من مسائل الميراث، وسجلت ٧٣١٢ زيجة وسمحت بالطلاق فى ٧١٩ حالة، وتمنح للقضاة الشرعيين مرتبات على منوال بقية الموظفين الذين فى طبقتهم.

ويجدر بنا أن نلاحظ فيما يختص بإحصاء الجنايات أن عدد الأشخاص الذين حكم عليهم فى جنايات أو جنح بلغ ٣٠٧٢، منهم ١٠٣٢ من المسلمين و١٥٠٤ من الروم الأرثوذكس و٥١٧ من الكاثوليك و١٠ من اليهود و٩من المنتمين إلى ديانات أخرى.

٨ - المال:

قضت أحكام النمسا والمجر عام ١٨٨٠ - فيما يختص بإدارة البوسنة والهرسك - بأن تدار شئون هذه البلاد بحيث يغطى دخلها مصاريف حكومتها. وقد زادت ميزانية البوسنة والهرسك زيادة كبيرة منذ الفتح تبعا لتقدم وسائل المواصلات وتحسن الأحوال الاقتصادية بصفة عامة، وقد بلغ دخل الحكومة المدنية عام ١٨٧٩م: ٩،٣٢١،٠٠٠ كرونٌ (٣٨٨،٦٩٦ جنيهًا إنكليزيًا) وخرجها ٨،٩٤٢،٢٢٤ كرونًا

(٣٧٢,٩٥٢ جنيهًا إنكليزيًا) والفائض ٣٧٨,٩٧٦ كرون (١٥,٧٤٩ جنيهًا إنكليزيًا) وبلغ الخرج عام ١٨٩٠م:

١٩,٣٧٣,٢٨٢ كرونا (٨٠٧,٢٢٠ جنيهًا إنكليزيًا) وبلغ عام ١٩٠٠م:

٤١,٥٢٦,٣٦٨ كرونًا (١,٧٣٠,٢٥٢ جنيها إنجليزيا) وبلغ الخرج كله وفقا

لتقدير عام ١٩١٠م: ٧٤,٢٥١,١٦٠ كرونا (٣,٠٩٣,٨٣٢ جنيها إنكليزيا)

وبلغ الدخل ٧٤,٣٧٦,٤٠٩ كرونا (٣,٠٩٠,٠١٧ جنيها إنكليزيا) وبلغ

الفائض ١٢٤,٩٩٩ كرونا (٥١٨٥ جنيها إنكليزيا).

ومصلحة الدخل قائمة على القوانين والطرائق التى كانت سارية إبان الحكم التركى، وقد بقيت القوانين التركية من الوجهه العملية ولم يدخل عليها تغيير تقريبا. وأهم ضريبة مباشرة هى العشر وجمعها أعشار، وهى فى حقيقتها تقضى بأن تستولى الحكومة من كل مالك على عشر محصوله من كل نخلة، وهذه الضريبة التى كانت تدفع فى الأصل من نوع المحصول أصبحت فى معظم الأماكن تحصل فى ظل الحكم التركى، ولما كانت لكل من هاتين الطريقتين مبادىء تشعر بها الحكومة والشعب فقد أستنت الحكومة عام ١٨٧٩م سُنّة تقضى بدفع قيمة الضريبة نقداً طبقا للثمن السائد فى السوق. غير أن المتاعب التى نشأت من تغير قيمة العشور سنويا حدت بالحكومة عام ١٩٠٦ إلى تحديد مبلغ معين روعى فيه متوسط الأسعار. وعلى هذا لم يصب التغير طبيعة الضريبة وإنما طريقة جمعها فقط، وحل السعر المتوسط للعشور محل العشور التى كان ثمنها يتغير سنويا، وبلغ قيمة ما جمع من هذه الضريبة عام ١٩٠٩م: ٩,٣٠٨,٠٠٠ كرون (٣٨٧,٨٣٣جنيه إنكليزى).

٩ـ إحصائيات اقتصادية:

ما إن استقرت الأحوال الاقتصادية عقب الفتح حتى اتخذت الحكومة عدة تدابير لتحسين حالة البلاد وخاصة فيما يختص بالزراعة.

وبلغ مقدار المحاصيل المختلفة سنة ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩ بالهندردويت متريا[١] كما يلي:

	١٩٠٧	١٩٠٨	١٩٠٩
القمح	٥٦٦,٣١٨	٧٥٢,٥١٥	٧٢٣,٣٧٣
الشعير	٥١٨,٣١٢	٥٢٠,١٥٠	٧٦٥,٥٨٠
الأذرة	١٦٧٨١٨٩	٢٢٤٠٢٥٠	٢٧٨٧٠٦٦
الشوفان	٣٧٦١٨٧	٥١٨٥٠٠	٧٦٦٨٠٨
البطاطس	٨٠٢٦٤٧	٦٣٣٦٦٧	١٤٣٩٧٠٣
العلف	٤٧٨٠٣٥١	٣٢٤١٨٥٠	٧٠١٦١٩٠
البرقوق	٤٣٣٦٢٣	١٣٠٢٤٣٣	٢٢٢٣٥٨

وقد أخذت الحكومة من التبغ الذى تحتكره مقدار ٥,٢٢٦,٧٣٧ قنطاراً وبلغ ثمنه ٥,١٥٢,٧٩٠ كرونا (٢١٤,٧٠٠جنيه إنكليزى).

والأراضى الصالحة للزراعة إما مملوكة ملكاً حراً لملاك الأراضى أو أن للفلاحين (كمت) بعض حقوق فيها. ونصيب الفلاح (چفتلك) هو أن يبقى ملتزماً للأرض طالما هو قادر على زراعتها بنجاح، وللمالك أن يتصرف فى الإلتزام طبقاً لهواه فى المسائل الأخرى، ويجب على الفلاح أن يعطى للمالك نصيباً معيناً من المحصول سنوياً. وأتخذت الحكومة التدابير لطرد الفلاح قانوناً من الأرض عندما يهمل فى زرع نصيبه، وقد حددت العلاقات بين الملتزم وبين المالك بمقتضى المرسوم العثمانى الصادر فى صفر سنة ١٢٧٦ (١٢ سبتمبر١٨٥٩). ولم تلغ حكومة النمسا والمجر هذا المرسوم بل ظل ناجزاً. ويستطيع الفلاح أن يشترى نصيبه «چفتلك» بالاتفاق مع المالك، وبذلك يصبح صاحب الأرض . وقد بلغ مقدار ما اشتراه الفلاحون من عام ١٨٧٩ م إلى عام ١٩٠٩ : ٢٦٢٢١ چفتلك من أراضى الالتزام بلغ ثمنها ٢٠,٢٥٩,٥٧٤ كرونا (٨٤٣,٣١٨ جنيها إنكليزيا).

واشتهرت البوسنة بوفرة معادنها منذ القدم. وقد أصبح لمناجم الملح والفحم والحديد أهمية كبرى فى يومنا هذا. وبلغ ثمن ما استخرج منها عام ١٩٠٩م : ١٢,٩٥٢,٥٠٣ كرون (٥٣٩,٦٩٢ جنيه إنكليزى).

(١) قنطار انكليزى يساوى ١١٢ رطلاً فى انكلترة و١٠٠ رطل فى الولايات المتحدة.

وتبلغ مساحة الغابات فى البوسنة والهرسك ٦,٣٧٤,٢٨٧ فدانًا منها ٤٨,٩٤٥فدانًا موقوفة. ومعظم هذه الأفدنة من وقف خسروبك فى سراييڤو.

ويبلغ طول الخطوط الحديدية فى البوسنة والهرسك ١٠٨٨ ميلا، منها ٧٤٣ خطوط عريضة و٣٤٥ ضيقة. وبلغ طول الطرق الرئيسية عام ١٩٠٩: ١٣٧٢ ميلا وطول الطرق فى النواحى ١٥٥٦ ميلا.

وبلغ مقدار الواردات من الشحم وحيوان الذبح ٣١٠٥١ رأسًا عام ١٩٠٩ والصادرات ٢٦٦٩٤٠ . أما كمية بقية التجارة ٣٩٧٠٠٠٠ قنطار منها ٢٢,٧٢ ٪ من الواردات و٧٧,٢٨٪ من الصادرات.

المصادر:

(١) Mauro Orbini: *Il vegno degli Slavi oggi corrottamente detti Schiavoni* سنة ١٩٠١.

(٢) P. Ritter-Vitezovich: *Bosnia captiva*، ناجى سزمبات، *Nagy-Szimbat*، سنة ١٧١٢م.

(٣) Ph. Laztrich pb Ochievea: *Epitome vetustatum Bosniensis provinciae*، أنكونا سنة ١٧٧٦م.

(٤) Narentius Prudentius: *De regno Bosniae eiusque imtoritu*، البندقية سنة ١٧٨١.

(٥) M. Schimek: *Poletische Geschichte des Koenigreichs Bosnien und Rama von 867 bis 1471*، ڤيينا سنة ١٧٨٧.

(٦) *Genaue Lokalkenntnis des Konigreiches Bosnien* كتبه ضابط من سلاح المهندسين في الجيش التركي بڤينا عام ١٧٩٠م.

(٧) A. Gebhardi: *Geschichte der Konigreiche Dalmatien, Croatien. Slavonien, Rascien, Bosnien etc.*، ڤيينا سنة ١٨٠٥.

(٨) عمر أفندى: *The War in Bosnia* في *Oriental Transl. Fund*، لندن سنة ١٨٣٩م.

(٩) J. Jukich (باسمه المستعار *Boshnjak*): *Zemljopis i povjestnicai Bosne*، أكرام سنة ١٨٥١.

(١٠) J. Gh. Engel: *Ungarn und seine Nenenlaen der Geschichte von Servien und Bosnien*، هال سنة ١٨٦١م.

(١١) G. Thoemmel: *Geschichtliche politische und topograp hische Statistische Beschreibungen des Vilajets Bosnien*، ڤينا سنة ١٨٦٧م.

(١٢) Johann Roshkiewicz : *Studien ueber Bosnien und die Hercegovina* ليبسك وڤينا سنة ١٨٦٨م.

(١٣) G. Thomson: *L'herzegowina*، باريس سنة ١٨٧٥م.

(١٤) Charles Yriarte : *Bosnie et Hercégovine* باريس سنة ١٨٧٦م.

(١٥) G. Kinkel: *Die Christlichen Untertanen der Tuerkei in Bosnien und der Hercegovina*، بال سنة ١٨٧٦م.

(١٦) Grandin : *L'insurection de l'Hercégovine*، باريس سنة ١٨٧٦م.

(١٧) Elbinger: *Studien ueber Bosnien und die Hercegovina*، سنة ١٨٧٦م.

(١٨) A. J. Evans: *Bosnia and Hercegovina during the Insurrection 1875* لندن ١٨٧٦م.

(١٩) Evans: *Through Bosnia and Hercegovina on Foof during the Insurrenction*، لندن سنة ١٨٧٧م.

(٢٠) Blau: *Reisen in Bosnien und der Hercegovina*، برلين سنة ١٨٧٧م.

(٢١) H. Daublesky von Sterneck: *Geographische Verhaeltnisse, Kommunikationen und das Reisen in Bosnien und der Hercegovina und Nord–Montenegro*، ڤينا سنة ١٨٧٧م.

(٢٢) Am. Frh. v. Schweiger-Lechenfeld: *Bosnien, das Land und Seine Bewohner*، ڤينا ١٨٧٨م.

(٢٣) *Bosnien und die Hercegovina, Neueste Beschreibung und vollstoendiges Ortslexikon*، پراغ سنة ١٨٧٨م.

(٢٤) Ed. Rueffer: Land und Leute von Bosnien und der Hercegovina II Auft.، پراغ سنة ١٨٧٨م.

(٢٥) *Okkupution Bosniens und der Hercegovina durch die K.K. Truppen im Jahre 1878 Nach . authentischen Zuellen*

dargestellt in der Abteilung fuer Kriegsgechichte des K.K. Kriegsarchives، ڤينا سنة ١٨٧٩ .

(٢٦) Const. von Jirechek : *Handelsstrassen un Bergwerke von Serbien und Bosnein wahrend des Mittelater*، براغ سنة ١٨٧٩.

(٢٧) Fr. von Helfert : *Bosnisches*، فينا سنة ١٧٧٩م

(٢٨) E.Marbeau : *La Bosnie depuis l'occupation austro-hongroise*، باريس سنة ١٨٨٠.

(٢٩) Hoernes: *Altertumer der Hercegovina*، فينا سنة ١٨٨٠م.

(٣٠) Straus: *Bosnien, land und leute*: برلين سنة ١٨٨٢ ـ ١٨٨٤.

(٣١) Knezhevich: *Kratka provjest bas kraljeva*، راغوسة سنة ١٨٨٤م.

(٣٢) Josef Koetsehet: *Erinnerungen aus dem Leben des Serdar Michael Lattas Erkem Omer Pacha*، سراييڤو سنة ١٨٨٦م.

(٣٣) Vj. Kalaich: *Geschichte Bosniens von den altesten Zeiten bis zum Verfalle des Konigreiches* وترجمه إلى الألمانية *Bojnichich*، ليبسك سنة ١٨٨٦.

(٣٤) Bruno Walter : *Beitrage Zur Kenntnis der Erzlagerstatten Bosniens* سراييڤو سنة ١٨٨٧.

(٣٥) Asboth Jnaos : *Boznia és a Hercegovina* I-II بوادبست سنة ١٨٨٧م وبالألمانية أيضاً: *Bosnien und die Hercegovina*، ڤينا سنة ١٨٨٨م

(٣٦) M. Hoerns : *Dinarische Wanderungen Cultur - und ladschaftsbilder aus Bosnien und der Hercegovina*، ڤينا سنة ١٨٨٨م.

(٣٧) ::Lopashich *Bihachi bihack Krajina*، أكرام سنة ١٨٩٠.

(٣٨) Karl Peez: *Mostár und sein Cultuskreis* ليبسك سنة ١٨٩١م.

(٣٩) H.Schneller : *Die Staatsrechtiche Stellung von Bosnine und der Hercegovina* ليبسك سنة ١٨٩٢.

(٤٠) W. Radimsky : *Die praehistorischen Fundstotten ihre Erforschung und*

Behandlung mit besonderer Beruecksichtigung Bosniens und der Hercegovina، ڤـينـا وسـرايـيـڤـو سنة ١٨٩٢م.

(٤١) Ph. Ballif: *Romische Strassen in Bosnien und der Hercegovina*، ڤـيـنا سنة ١٨٩٣.

(٤٢) C.V.Sax: *Bosnische Musik*، وهو عـبارة عن مـسـتـخرج من كـتاب *Wissensch. Mitt aus Bosnien und der Hercegovina*، ڤينا سنة ١٨٩٤م.

(٤٣) Waal: *Reiseblder aus Bosnien*، ڤينا سنة ١٨٨٥م.

(٤٤) M.Hoernes W.Radimsky: *Dieneolithische Station von Butmir bei Sarajevo in Bosnien* جـ ١، ڤينا ١٨٩٥.

(٤٥) A.Rucker: *Einiges uber das Goldvorkommen in Bosnien*، فـيـنا سنة ١٨٩٦م.

(٤٦) Lopashich: *Oko Kupe i Korane*، إكرام سنة ١٨٩٦م.

(٤٧) Capus : *A travers la Bosnien*، باريس سنة ١٨٩٦م.

(٤٨) M.Heomes و Fr.Tiala,: *Die Neolithische: Station von Butnir bei Sarajevo in Bosnien, Bd. II* ڤـــينا سـنة ١٨٩٨م.

(٤٩) Petriniensis :*Bosnienund der Kroatische Staat*، إكرام سنة ١٨٩٨م.

(٥٠) M. Preindlsberger: *Bosnisches Skizzenbuch* درسدن سنة ١٩٠٠م.

(٥١) Safvetbeg Bashagich: *Kratkauputa u proshlost Bosen i Hercegovine od godicnc 1463-1860*، سراييڤو سنة ١٩٠٠م.

(٥٢) R. Munro: *Rambles and Studies in Bosnia Herzegovina*، أدنبـــرة سـنة ١٩٠٠م.

(٥٣) *La Bosnie et l'Hercégovine*، وهو كتاب طبـعه كل من L. Bertrand و Louis Olivier، تحت إشـراف P. Boyer باريس سنة ١٩٠١م.

(٥٤) Josef Koetschet : *Aus Bosniens letzter* Tuerkenziet طبعه G. Grassl، ڤينا وليبسك سنة ١٩٠٥م.

(٥٥) E.von Zambaur: *Dle praegungen der Osmanen in Bosnia* فـي *Numismatiche Zeitschr.* ڤينا سنة ١٩٠٨م، ص ١٤٣ ـ ١٥٢.

(٥٦) Sax :C.R.v. Geschichte des *Machtverfalles: der Turkie*، ڤـيـنـا سنة ١٩٠٨م

(٥٧) *Kroatien und dessen Beziehungen Zu Bosnien*، كتبه مبعوث كرواتى، ڤينا سنة ١٩٠٩م

(٥٨) J.Koetschet: *Osman Pascha.der letzte grosse Wezir Bosniens und seine Nachfolgr*، طبعة Grassel، سرايڤو سنة ١٩٠٩م.

(٥٩) L.V. Thalloczy: *Untersuchungen* ueber den Ursprung des bosnichen Banates وهو عبارة عن مستخرج مما جاء فى *Wissensch. Mitt. aus Bosnien* und *der Herc.*، ڤينا سنة ١٩٠٩.

(٦٠) B. Cherovich: *Einige Shriftstuecke aus der alten Krajtna* وهو عبارة عن مستخرج مما جاء فى *Wissensch. Mitt. aus Bosnien und der Herceg*، ڤـيـنـا سنة ١٩٠٩م.

(٦١) C.R.v. Sax: *Die Wahrheit ueber die Serbische Frage und das Serbentum in Bosnien*، ڤينا سنة ١٩٠٩م.

(٦٢) L.V. Thalloezy: *Rosnyak és szerb élets nemzedékrajzi tanulmânyok*، دراسات فى تراجم وأنساب البوسنة والصرب، بودابست سنة ١٩٠٩م

(٦٣) Aug. Fournier: *Wie wir zu Bosnien* Kamen، ڤينا سنة ١٩٠٩م

(٦٤) Leo Geller: *Bosn- herceg Ver- fassung* und polit. Grundgesetze ڤينا سنة ١٩١٠م.

(٦٥) K.Katzer: *Die Eisenerzeagerstaeten Bosniens und dei Hercegovina* ڤـيـنـا سنة ١٩١١م.

(٦٦) L.V. Thalloezy: *Die osterr ung. Monarchic in Wort und Bild. Bd 19, Bosnien und die Hercegovine*، والجانب التاريخى من هذا المقال مأخوذ معظمه من هذا المؤرخ

(٦٧) دستور (مجموعة القوانين التركية)، الآستانة سنة ١٢٨٩هـ، وقد ورد بصفحة ٧٦٥ المرسوم المنظم للعلاقات القضائية بين أصحاب الأموال والـ «كمت» وهذا المرسوم صدر بتاريخ ١٤ صفر

(٦٨) *Gesetz-und Verordnungsblatt für Bosnien und die Hercegovina*، ١٧٨٧ـ ١٩١٠، فيينا سنة ١٨٨١ عن السنوات من ١٨٧٨ ـ ١٨٨٠م، وسراييڤو من سنة ١٨٧١ ـ ١٩١٠م .

(٦٩) *Wissenchaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* وهو يصدر سنويا منذ عام ١٨٩٣م.

(٧٠) *Berichte ueber die Verwaltung von Bosnien und der Hercegovina 1906-1910.Hg. vom k. u. k.gemeinsamen Finanzministerium*، فيينا سنة ١٩٠٦ ـ ١٩١٠م.

(٧١) Safvetbeg Bashágich، رسالة جامعية باللغة الصربية الكرواتية عن رجال الأدب فى البوسنة والهرسك الذين كتبوا مصنفات بالتركية والعربية أو الفارسية فى العهد التركى، وهذه الرسالة لم تطبع بعد.

(٧٢) صالح صدقى بن ح. حسين بن فيض الله: السراى تاريخ ديار بوسنه وهرسك، وهو مخطوط تركى فى المتحف الوطنى بسراييڤو، يتحدث عن تاريخ البوسنة والهرسك حتى عام ١٨٧٦ م، وكان مؤلف هذا الكتاب مؤقتا لمسجد الغازى خسرو بك بسراييڤو، وقد توفى عام ١٨٨٩م.

(٧٣) عمر أفندى : تاريخ غزوات ديار بوسنه عام ١١٥٠ ، الآستانة ١١٥٤ .

(٧٤) تاريخ بچوى، الآستانة عام ١٢٨٣ هـ.

[كرسماريك J. Krcsmarik]

البوسنة والهرسك:

١ ـ إلمامه عامة.

تقع البوسنة والهرسك بمجموع مساحتها البالغ قدرها ٥١,١٢٩ كيلو متراً مربعاً بين خطى عرض ٤٢ْ ٢٦َ و ٤٥ْ ١٥َ شمالا، وخطى طول ١٥ْ ٤٤َ و١٩ْ ٤١َ شرقاً، فهى بذلك تشغل المنطقة الغربية من يوغوسلافيا، الجبلية فى معظمها والغنية بمواردها المعدنية وقوتها المائية وأحراجها. وهى تنقسم إلى وحدتين جغرافيتين تاريخيتين متميزتين: البوسنة والهرسك . ويشير اسم البوسنة إلى الجزء الأكبر

الشمالى، بينما يضم الهرسك النواحى الجنوبية مع حوض نهر نيرتفا Neretva. والاسم البوسنة مشتق من نهر البوسنة (ومعناه غير محقق ولكنه من غير شك إيلِّيرى الأصل). وهو يجرى فى الجزء الأوسط من البلاد، وقد وجدت حول منبع هذا النهر وحوضه الأعلى بقايا آثار ناحية تعرف بالبوسنة (ذكرها لأول مرة قسطنطين پورفير كينتوس وظنها تابعة للصرب). وكان يسكنها مستوطنون أوائل من أفراد قبائل صقلبية. وبعد أن عانى الإقليم الكثير من تقلبات الأحوال التى جرها عليه تعاقب الحكام من أجانب ووطنيين، أصبح جزءاً متكاملاً فى دولة جديدة بهذا الاسم تحت حكم الملك تڤرتكو الأول Tvertko (١٣٥٣ - ١٣٩١م). ولم تشمل حدودها أراضى البوسنة والهرسك الحالية (فيما عدا ناحية صغيرة فى الشمال الغربى) فحسب، بل شملت أيضاً جزءاً كبيراً من الساحل الأدرياوى مع النواحى المجاورة فى الجنوب والجنوب الشرقى. وكانت البوسنة تحت الحكم التركى إحدى سناجق الإمبراطورية العثمانية، وأصبحت فى سنة ٩٨٨ هـ (١٥٠٨ م) إيالة تضم مساحة أكبر من مساحة البوسنة والهرسك الحالية، ولم يكن ذلك فحسب قبل فقدها الأراضى الذى منيت به فى العقد الثانى من القرن الثانى عشر الهجرى (نهاية القرن السابع عشر الميلادى) بل بعد أن فقدت هذه الأراضى أيضاً.

ويرجع اسم الهرسك إلى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى عندما ثار ستيفان ڤوكچيش كوساچا، أحد أعضاء مجلس الأشراف، على ملك البوسنة حينئذ ونادى بنفسه «هرسك» (أى دوق) سانت ساڤا. ومن ثم سميت المنطقة هرسكوڤينا (أى أرض الهرسك). وهى بالتركية هرسك إيلى أو هرسك سنجقى. وتطابق رقعة الأرض التى تشملها البوسنة والهرسك الآن المساحة التى كانت تشغلها ولاية البوسنة والهرسك أيام الحكم النمسوى (١٨٧٨ - ١٩١٨م) ، والتى كانت جزءاً من مملكة الصرب والكروات والسلوڤين (من سنة ١٩١٨ م)، وبقيت الحدود وامتداد الإقليم على ما هى عليه مدة

الإدارة الأخيرة للمملكة الجديدة (بمقتضى ما يسمونه دستور قويڤودان. وبعد إلغاء الحكم النيابى فى يوغوسلاڤيا (١٩٢٩م) قامت مملكة مطلقة السلطة فى يوغوسلافيا مكونة من تسع وحدات إدارية كبيرة باسم «بانوڤينا». وغير هذا التقسيم من حدود البلاد. فالوحدتان الإداريتان، (بانوڤينا) اللتان كانت قاعدتاهما فى سراييڤو وبنالوقة والداخلتان فى البوسنة والهرسك تضمان الآن أجزاء من الأراضى المجاورة، بحيث أصبح جزء من أراضى البوسنة والهرسك تابعاً للوحدة الإدارية (بانوڤينا) التى قاعدتها إسپليت بينما دخل جزء من أرض الهرسك ضمن الأراضى التى قاعدتها فى الجبل الأسود. وكانت تقوم فى يوغوسلاڤيا جمهورية شعبية للبوسنة والهرسك داخلة فى حدودها التاريخية التقليدية.

والنظام الاجتماعى والسياسى فى البوسنة والهرسك باعتبارها إحدى جمهوريات يوغوسلاڤيا قائم على الدستور المكتوب لجمهورية يوغسلاڤيا الفيدرالية الشعبية الذى أقر فى الثالث عشر من يناير سنة ١٩٤٦ ، ودستور جمهورية البوسنة والهرسك الشعبية المؤرخ فى الواحد والثلاثين من ديسمبر سنة ١٩٤٦ ، والقانون الدستورى الصادر فى ١٣ يناير سنة ١٩٥٣ الخاص بإنشاء التنظيمات الاجتماعية والشعبية لجمهورية يوغوسلاڤيا الفيدرالية والأجهزة الفيدرالية الحكومية والقانون الدستورى الصادر فى ٢٩ من يناير سنة ١٩٥٣ الخاص بالتنظيم الاجتماعى والسياسى لجمهورية البوسنة والهرسك الشعبيةوالأجهزة الجمهورية للحكومة.

ولجمهورية البوسنة والهرسك الشعبية ـ شأن جميع الجمهوريات الأخرى فى يوغوسلافيا، ـ جميعها الشعبية التشريعية بمجلسها التنفيذى، وسكرتاريتها فى سراييڤو قصبة البلاد. وتنقسم الجمهورية إلى اثنى عشرة ناحية و ١٣٤ كميوناً.. (سنة ١٩٥٨).

ويبلغ عدد سكان البوسنة والهرسك، كما يدل عليه الإحصاء الذى أجرى فى سنة ١٩٥٣ م: ٢,٨٤٧,٧٩٠

نسمة. واللغة الصربية الكرواتية هى لغة الحديث (باستثناء عدد قليل من المستوطنين السلوفينيين والمقدونيين وبعض أقليات وطنية). وينقسم الشعب مع هذا بحسب الجنسية، إلى : صرب (معظمهم تابع للكنيسة الأرثوذكسية والباقى مسلمون وكروات (معظمهم تابع للكنيسة الرومانية الكاثوليكية والباقى مسلمون) وممتنعين عن أعلان جنسياتهم وغالبيتهم العظمى من المسلمين.

وكان فى البوسنة والهرسك ـ وفقاً للنتائج التمهيدية لتعداد سنة ١٩٥٣ ـ ١٠,٣ ٪ لا ينتمون لطائفة و ٣٥,١٪ من الأرثوذكس و ٢١,٤٪ من الروم الكاثوليك و ٣٢,٣٪ من المسلمين و٠,٩٪ من طوائف أخرى.

والإحصاءات الرسمية النهائية المطبوعة للتعداد الذى عمل فى سنة ١٩٥٣ م هى كما يلى:

صرب : ١,٢٦٤,٣٧٢ ـ ٤٤,٣ ٪ منهم ٣٥,٢٢٨ مسلمون.

كروات: ٦٥٤,٢٢٩ ـ ٢٣,٠٪ منهم ١٥,٤٧٧ مسلمون .

يوغوسلاف لم يوضحوا جنسيتهم : ٨٩١,٨٠٠ ـ ٣١,٤٪ منهم ٨٦٠,٤٨٦ مسلمون .

آخرون :٣٧,٣٨٩ ـ ١,٣٪ .

ورغم اللغة المشتركة والقربى السلالية الوثيقة للسكان فإنهم ينقسمون إلى ثلاث طوائف، تبعاً للمؤثرات التاريخية بعامة، واختلاف المعتقدات الدينية بخاصة، وكانت هذه هى علة قيام الفروق الوطنية بين الصرب والكروات . وجاء إسلام البوسنة والهرسك (وهى تخوم الإمبراطورية العثمانية التى دامت قروناً طويلة والواقعة على الحدود عينها بين الشرق والغرب بمؤثراتها الخاصة بها) فأضاف عنصراً طائفياً ثالثاً.

وكان التصنيف الرسمى للسكان أيام حكم النمسا والمجر تبعاً لطوائفهم، باستثناء عدد قليل من المستوطنين الذين سجلت جنسياتهم طبقاً لحقيقتها، ولو أن الجزء الأكبر من السكان كان قد أصبح على وعى بجنسياته، فمثلا، أقر السكان الأرثوذكس علانية بأنهم من الصرب وأقر الروم الكاثوليك بأنهم

كروات. وكانت كل من بلغراد وزغرب، حتى الحرب العالمية الثانية، تدعى القرابة الوطنية بمسلمى البوسنة، الأمر الذى ترتب عليه أن فريقاً من المسلمين - معظمهم من مستنيرى أهل الحضر - قد جاهروا بأنهم صرب أو كروات.

وبقيت الأغلبية العظمى من مسلمى البوسنة والهرسك مع ذلك غير متأثرين، وامتنعوا عن الاعتراف بأنفسهم صرباً أو كرواتا، واحترمت يوغوسلافيا الحديثة آراءهم الشخصية وشعورهم فى مسألة الجنسية كل الاحترام، وأصبح المسلمون المتكلمون باللغة الصربية الكرواتية تبعاً لذلك أحراراً فى قيد أنفسهم صرباً أو كرواتاً أو عدم توضيح جنسياتهم. ومن بين الأسباب الأخرى نجد أن وجود أعداد كبيرة من المسلمين المتكلمين باللغة الصربية الكرواتية الذين لم يبت فى أمر جنسيتهم، قد اقتضى أن يكون للبوسنة والهرسك جمهورية شعبية قائمة بذاتها فى يوغوسلافيا الجديدة.

ولم تتسبب القرون الأربعة من الحكم التركى (٨٠٧هـ / ١٤٠٣م - ١٢٩٥ هـ/ ١٨٧٨م) فى إسلام جانب كبير من السكان فحسب، بل تركت طابعها أيضاً على القطر بأكمله. واللغة الصربية الكرواتية فى البوسنة والهرسك يتكلم بها المسلمون وسائر السكان على حد سواء. وتأصلت تبعاً لذلك عناصر ثقافية شرقية فى أنماط الحياة وطرقها، لا بين المسلمين وحدهم بل بين سكان البوسنة والهرسك جميعاً أيضاً.

وأبطأت القرون من الحكم التركى التى مرت بالبلاد من نمو مجتمع الطبقة الوسطى فى البوسنة والهرسك، على أن السياسة الاقتصادية التى اتبعتها النمسا والمجر فى البوسنة والهرسك قد أثبتت عجزها فى تطوير واستغلال إمكانيات الإنتاج من مصادر هذا القطر. فبقيت البوسنة والهرسك، نتيجة لذلك، قطراً متخلفاً من عدة وجوه . ولم يطرأ على هذا التخلف الموروث أى تحسن كبير نظراً للظروف غير المواتية فى يوغوسلافيا ما قبل الحرب وسياستها الاقتصادية ولم يحدث - إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وقيام نظام الحكم

الجديد فى يوغوسلافيا بإجراءات ثورية ـ أن استُغلت المصادر الطبيعية فى البوسنة والهرسك استغلالا تاماً نتيجة لازدياد تصنيع البلاد. فقد أقيمت منذ سنة ١٩٤٥ م ـ ولاتزال تقام ـ مشروعات صناعية عديدة ومؤسسات، وتُبنى محطات مائية وأخرى حرارية، صغيرة وكبيرة، لتوليد الكهرباء. وأدخلت الوسائل العصرية على صناعة التعدين، واتسعت. وبلغ مقدار ما استثمر فى الصناعات والتعدين فى البوسنة والهرسك ما بين سنتى ١٩٤٧ ـ ١٩٥٤م مبلغ ٢٣٦,٤٩٤ مليون دينار أى ما يعادل ٦١,٣٪ من مجموع الأموال المستثمرة. وكان لابد من ضبط سياسة التوظيف المالى وإدخال بعض تغييرات طفيفة عليه بعد هذه الجهود المركزة للتصنيع. وبلغ مجموع الأموال الموظفة فى سنة ١٩٥٧ م: ٧٥,٦٦٧ مليوناً، أنفق منها على الصناعة والتعدين مبلغ ٣٣,٨٤٦ مليوناً. وانعكست نتيجة هذا التصنيع السريع على الإحصائيات الرسمية الخاصة بمعدل السكان الزراعيين فى البوسنة والهرسك على النحو التالى:

السنة	يعملون فى الزراعة والأحراج وصيد الأسماك	يعملون فى حرف أخرى
١٨٩٥	٨٨,٤	١١,٦
١٩١٠	٨٦,٦	١٣,٤
١٩٣١	٨٣,٤	١٦,٥
١٩٤٨	٨٦,٧	٣٣,٣
١٩٥٣	٦٣,٥	٣٦,٥

وكان معدل النمو فى الفروع الأخرى من الاقتصاد القومى أقل سرعة . وخاصة فى الانتفاع بالأراضى الزراعية وتربية الماشية والأغنام. ولكن الميل الحديث يتجه الآن فى السياسة الزراعية إلى زيادة التوكيد على فلاحة الأرض وأنماط أخرى فى الزراعة. وفى سنة ١٩٥٧ كان مقدار ما فى البوسنة والهرسك من الأراضى الزراعية ٢,٦١٣,٠٠٠ هكتاراً منها ٦٤,٧٪ صالحة للزراعة والباقى مراعٍ وتلال معشوشبة ومستنقعات وآجام (٠,١٪).

أما من حيث المواصلات، فما زالت البوسنة والهرسك تعانى نتائج الأحوال المعاكسة السابقة، وبخاصة فى شبكة الخطوط الحديدية. فقد كان فى البلاد سنة ١٩٥٧م: ٢,١١١ كليو متراً من السكك الحديدية منها ١,٣٣٩ كيلو متراً

من المقاس العادى و٧٢٢ كيلو مترا من المقاس الضيق.

وبلغ مقدار الإنتاج القومى فى البوسنة والهرسك فى غضون عام ١٩٥٦: ٢١٥,٦٣٩ مليون دينار. وأهم المصادر والمقادير (بالمليون) التى ساهمت بها كل صناعة هى كما يلى:

الصناعة والتعدين	١٠٨,٤٤٦
الزراعة	٤٦,٨٢٨
البناء	١١,١٥٤
المواصلات	١٩,٨٧٧
الأحراج	١٠,٠٤١
الصناعات اليدوية	٥,٦٥٣
التجارة والتموين	١٣,٦٤٠

وما ورثه الشعب من التطور الناقص فى شئون البلد الاقتصادية، ورث مثيله من التخلف فى الثقافة، وخاصة فى أنحاء الريف. فقد أنشأت حكومة النمسا والمجر مدارس ابتدائية تشرف عليها الدولة، ولم تلغ المدارس الطائفية. وأدخل نظام التعليم الابتدائى الإلزامى فى البوسنة والهرسك سنة ١٩١١م.

غير أنه فى سنة ١٩١٢ ـ ١٩١٣ كان عدد المدارس الابتدائية التى تشرف عليها الدولة ٣٧٤ مدرسة فقط. وكان العدد القليل من المدارس التى تشرف عليها الدولة يضاف إليه المدارس الطائفية يمكنه أن يستوعب ١٨,٥٥٪ من مجموع التلاميذ فى سن التعليم ليس غير. واعترفت الحكومة الملكية اليوغوسلافية بالمدارس الابتدائية للدولة دون غيرها، ومع هذا فلم يكن يستطيع أن يلتحق بها إلا ثلث الأطفال الذين فى سن التعليم. وفى عام ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ م كان عدد المدارس الابتدائية ١,٠٩٢ مدرسة فقط، وكان هو السبب فى ارتفاع معدل الأمية فى ذلك الوقت.

ورغم الجهود العظيمة التى بذلت بعد الحرب العالمية الثانية لزيادة عدد المدارس وخفض أمية البالغين فقد دلت إحصائيات سنة ١٩٥٣م على وجود ٢٢٥,٠٠٠ من الأميين الذكور و٦١٥,٠٠٠ من الاناث فى البوسنة والهرسك من مجموع ٢,١١٦,٠٠٠ فرداً فوق سن العاشرة.

وبذلت سنة ١٩٤٥ وما بعدها جهود خاصة لرفع مستوى الإلمام بالقراءة والكتابة والتعليم فى البوسنة والهرسك، وهكذا بلغ مجموع المدارس الابتدائية جملة واحدة ٢,٤٠٦ مدرسة (ويتضمن ذلك التعليم التكميلى ونظام الثمانى سنوات) و ٣٧ معهداً (مدرسة ثانوية تدرس فيها اللغتان اللاتينية واليونانية القديمتان) و ١٥٩ مدرسة للتدريب المهنى و٥٧ من مدارس أخرى. وكان للبالغين ٢٦ مدرسة أولية على نظام السنتين و ١٠ مدارس ثانوية و٢٢ مدرسة صناعية للصناع و ١٩ للصناع المهرة و١١ مدرسة أخرى. وأنشئت فى سراييڤو بعد الحرب بزمن جامعة ذات سبع كليات وكذلك أكاديمية للموسيقى ومعاهد للعلوم. وفى البوسنة والهرسك ، فوق ما ذكر، ثلاث كليات للمعلمين، وكليات عليا للتدريب المهنى وستة مسارح و ٦٠ مكتبة للعلوم و ٣٢٥ مكتبة عامة و ١٨ متحفاً ومحطة إذاعة لاسلكية.

المصادر:

(١) *Statistichki godishnjak FNRJ za1958* بلغراد سنة ١٩٥٨ .

(٢) *Rezultaki papisha stanovnishtva* سنة ١٩٥٣ ، الكتاب الأول- *Vitalna i etnichka obelezhja* (تحت الطبع) (يعد مكتب الإحصاء الفيدرالى فى جمهورية يوغوسلاڤيا الشعبية بحوثاً مفيدة بالإنجليزية والفرنسية) *Informationi podci o srezoima i opshtinama* (يصدره مكتب الإحصاء فى البوسنة والهرسك)، سراييڤو ، ١٩٥٨ .

(٣) *Enciklopadija Jugoslavje* المجلد الثانى (انظر مادة البوسنة والهرسك) زغرب ، سنة ١٩٥٦ .

٢ ـ تاريخ البوسنة والهرسك تحت الحكم العثمانى .

(١) أثناء قيام سلطان الأتراك.

كان رسوخ قدم الإسلام فى البوسنة والهرسك مقترناً بقيام الحكم التركى وتوطد دعائمه. وقد حدث الغزو التركى الأول سنة ٧٨٨ هـ (١٣٨٦ م) فى حكم الملك تڤرتكو الأول أول ملوك البوسنة (١٣٥٣ م ١٣٩١ وملك من سنة ١٣٧٧م) عندما كان فى أوج قوته. ووقع الغزو الثانى سنة ٧٩٠ هـ

(١٣٨٨م) عندما هزم الڤويڤود ڤلاتكو ڤوكوڤتش الجيش التركى. وفى السنة التالية اشترك جيش بوسنوى فى معركة قوصوه ليشد أزر لازار الدوق الصربى وجرح السلطان مراد جرحاً مميتاً أثناء سير المعركة ومات عندما انتهت. ولكن الأمير بايزيد نجح فى استخلاص النصر، ووقع الدوق لازار أسيراً، واعترف خلفاؤه بعد وقعة قوصوه بالسيادة التركية. وأضعف أتباع الملك الصربيون مركز البوسنة إضعافاً شديداً. وسُمح لخلف الملك تڤرتكو أن يحكم الأراضى التى كانت تابعة له بالفعل. ولكن القسم الأكبر من البوسنة كان تحت سلطان أعضاء من مجلس الأشراف يمارسون فيها سلطات كاملة، كل فى ولايته. ونجم عن فتح الترك سكوپيه (وبالتركية أسكوپ) سنة ٧٩٤ هـ (١٣٩٢م) إقامة تخوم تركية تحيط بالصرب والبوسنة، وأصبحت سكوبيه قاعدة الحكم لأول سنجق - بكى وهو باشا يكت، الذى خلفه ابنه إسحق. وتوالت غارات الأتراك بعد سنة ٨١٨ هـ (١٤١٥ م) وكان من أثرها ازدياد الشعور بالنفوذ التركى فى الشئون الداخلية للبلاد، وتفاقمت الشحناء بين بارونات البوسنة والمطالبين بالعرش، وما إن تولى تڤرتكو الثانى الملك (١٤٢٠- ١٤٤٣م) حتى اعترف بالسيادة التركية. وخضع ملوك البوسنة (من سنة ٨٣٢ هـ = ١٤٢٨ - ١٤٢٩م). للجزية التى فرضها الأتراك الذين احتلوا بصفة مؤقتة بعض المدن ووضعوا حاميات فيها فى مناسبات كثيرة. ولم يكن قبل منتصف القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) أن استقر للأتراك قرار راسخ فى مدينة هودبجد وما جاورها من البلاد (فى ناحية سراييڤو الحالية) حيث أقام عيسى بك ابن إسحق حاكم سكوبيه ثغرا (بلداً على الحدود) وتولى أمرها تحت الإشراف المباشر لموظف تركى من رتبة عالية بلقب ڤويڤودا. وكانت هذه المساحة من الأرض تحت إشراف مزدوج، ذلك أن السادة البوسنويين للنواحى المجاورة كانوا تابعين للترك.

وهذه المنطقة الإدارية مقيدة فى سجلات ضرائب الأملاك التركية لسنة

٨٥٩ هـ (١٤٥٥م)ولكن لم يذكر فيها شئ عن محلة باسم سراى أوواسى. مع وجود ناحية مسجلة بنفس هذا الاسم . ومع ذلك فاصول سرايفو تعود إلى ما قبل انهيار مملكة البوسنة نهائياً، إذ ورد ذكر لبليدة سراى أوواسى فى سجلات سنة ٨٦٦ هـ (١٣٦٢م).

وكان على عرش البوسنة وقتئذ ستيفان توماش (١٤٤٣ ـ ١٤٦١م) الذى اعتمد على مساندة الغرب ولكنه عجز عن إبراء ذمته من تعهده بأداء جزية للأتراك. وفى تلك المناسبة لم يطالبه البابا بالدخول فى المذهب الكاثوليكى فحسب بل طالبه أيضاً بقمع «الزندقة» وهى عقيدة تأصلت جذورها رغم الاضطهادات المستمرة وأصبحت هى العقيدة الرسمية للبلاد. ولم يكن من الملك . على تردده ، إلا أن أمر آخر الأمر باضطهاد هؤلاء الزنادقة الذين التجأوا إلى النواحى التى يحكمها الأتراك والإقليم الذى سمى فيما بعد الهرسك ـ واستمر الترك بعد ذلك يستغلون الخصومة الدينية فى المملكة والخلافات الاجتماعية أيضاً. وانتهت محاولة ضم مملكة البوسنة إلى الصرب ـ التى كانت تحكم حكماً استبدادياً عن طريق زيجة مدبرة بين ستيپان توماسيڤتش ابن الملك وأميرة صربية ـ بسقوط الدولة الاستبدادية وعاصمة بلادها سمدريڤو (١٤٥٩ م)، واعتمد ستيپان توماسيڤتش على عون الغرب أكثر مما فعل أبوه.

ولما رفض الملك سنة ٨٦٧ هـ (١٤٦٣م) أداء الجزية قامت الجيوش التركية بقيادة السلطان نفسه بغزو بلاد البوسنة وفتحها سريعاً. وما كادت الجيوش التركية تنسحب حتى زحف ملك المجر ماتيوس كورڤينوس على بلاد البوسنة واحتل مدينة يايچه والنواحى التى تتاخمها. وفى السنة التالية استولى المجريون على سربرنك وأنشأوا فيها ولايتين (بانتين بالصربية الكرواتية) جعلوا قاعدة إحداهما فى يايچه والأخرى فى سربرنك ـ وتكونت من ذلك ثغور للمجر يعززها الحزام فى الجنوب من نهر ساڤا ـ ومن هناك كانت تشن الغارات الكثيرة خلال القرن

التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) والتى بلغت مداها باحتلال سراييڤو ثلاثة أيام. وأقام الملك ماتياس أحد باروناته ملكاً على البوسنة، وكان الترك قد أقاموا على النواحى التى احتلوها فى الماضى ابن عم للأسرة السابقة. وأسسوا مملكة اسمية لم تدم إلا إلى سنة ٨٨١ هـ (١٤٧٦م).

وكان محمد بك مينت أوغلى أول سنجق بكى للبوسنة سنة ٨٨٦ هـ (١٤٨٢م)وأنشئ سنجق الهرسك سنة ٨٧٤ هـ (١٤٧٠م؛ وفتح الترك باقى الهرسك فى آخر سنة ٨٨٦ هـ - ١٤٨٢م) ثم أنشئ سنجق آخر بعد ذلك جعل مركزه فى تسڤورنيك وسقطت ولاية سربرنك فى أيدى الترك سنة ٩١٨ هـ (١٥١٢م) واستولوا كذلك على يايچه وبنالوقه بعد وقعة موهاكس (سنة ١٥٢٧ أو ١٥٢٨م)ومن البوسنة نفذ الأتراك إلى لبكا واحتلوا الجزء الأكبر من دلماشيا بما فيه قلعة كليس. واشترك السنجق بكى البوسنوى فى فتح سلاڤونيا.

وكانت سراييڤو حتى منتصف القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) مقر سنجق البوسنة ، وأقيم فيها كثير من الأبنية الفاخرة المهيبة، أنشأها السنجق بكى غازى خسرو بك ، الذى جاءها فى وظيفة سنجق بكى سنة ٩٢٦هـ (١٥٢٠م) وتوفى سنة ٩٤٨هـ (١٥٤١م). وأصبحت سراييڤو فى ذلك الوقت مكاناً كبيراً هاماً، ومع ذلك فقد نقلوا مقر الحكم إلى بنالوقة (حوالى منتصف القرن العاشر الهجرى= السادس عشر الميلادى) وتم تخطيطها وبناؤها لتكون مدينة إسلامية على يد فرهاد (صوقوللى) حاكم البوسنة الذى أصبح أول باشا بوسنوى (بكلربكى). وفى سنة ٩٨٨ هـ (١٥٨٠م) أنشئت إيالة البوسنة، وجعلت بنالوقة قاعدتها. وكانت تضم سبعة سناجق (البوسنة والهرسك، وكليس، وكركا، وبكرك، وتسڤورنيك، وبوركا) كما كانت تضم علاوة على مساحتها الحالية أجزاء من سلاڤونيا، ولبكا، ودلماشيا، كما تضم نواحى على حدود الصرب. وفى أوائل القرن الحادى عشر الهجرى (أواخر القرن السادس عشر الميلادى) كان فى

الولاية ثمانية سناجق. وفى نهاية العقد الأول من القرن الحادى عشر الهجرى (أوائل القرن السابع عشر الميلادى) ضم سنجق بوزكا إلى إيالة كانيتسه المنشأة حديثاً.

وجاء الفتح العثمانى بتغييرات كبيرة فى النظم الاجتماعية للبوسنة والهرسك، وفى الوقت الذى خضعت فيه البوسنة والهرسك للسيطرة التركية، كانت قواعد بناء وتنظيم الإمبراطورية العثمانية قد استكملت.

وبعد أن تم للترك فتح البلاد، بدأوا بإدخال نظامهم الاجتماعى فيها وفرضوا حكومة مركزية صرفة، وأسلوبهم العسكرى، ونشأت عن ذلك تغييرات فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وتولى الحكام الجدد استخراج المعادن، وهو يلى الزراعة أهم فروع نشاط البوسنة الاقتصادى السابق. وصارت المناجم جميعها ملكاً للسطان، وأدبرت أيام أرباب الإقطاع العظام أولى القوة الذين كانت لهم السيادة فى إقاليمهم، ودخل نظام التيمارات التى تشرف عليها سلطة مركزية فى العلاقات الزراعية الخاصة بتوزيع الأراضى. وكان يدير شئون السناجق حكام يباشر الإشراف عليهم السلاطين، الذين كانت لهم أعظم الدخول بعد الأباطرة، وكان استبدال الحكام عندهم يحدث أكثر مما يجب. ومن الناحية الأخرى خف الضغط عن الفلاحين وابتدأت تربية الأغنام فى التحسن، أما فى الريف فقد أصبح الغالب عليه الاستقلال الذاتى وأساليب الحياة على النظام الأبوى.

وحدثت فى نفس الوقت تغييرات دينية وسلالية شملت السكان جميعاً. ودخل الناس فى الإسلام أفواجاً، وتحسنت الفلاحة الحيوانية تحسناً ملحوظاً فى بعض الجهات الجبلية، وبخاصة فى الهرسك. وأعيد توطين مربى الأغنام فى النواحى التى أمحلتها الحروب وغيرها. وانقلب ألوف من مربى الأغنام فلاحين بعد ما استوطنوا الأراضى الخصبة، وتوفرت بذلك قوة بشرية لاستصلاح مساحات من الأراضى التى تخربت. ونظراً للأهمية الكبيرة المتعلقة بعملهم كمستوطنين،

فقد سمح للمستوطنين أن يحتفظوا بامتيازاتهم السابقة فى تربية الأغنام . ومع هذا فإن نمو النظام الإقطاعى واستتباب الأحوال قد جعلا الكثير جداً من المستوطنين رعايا عاديين. ولما كان معظم هؤلاء المستوطنين من الصرب الأرثوذكس، فقد عادت الجهات التى خوت من الصرب، آهلة بهم من جديد.

ومن الناحية الأخرى فإن دخول الناس فى الإسلام قد أعان ديانة الحاكمين على اكتساب أشياع وأتباع من جميع الطبقات: فلاحين وسادة إقطاع وسكان مدن. ولم يكن إسلام أهل البوسنة والهرسك موضوع بحث شامل كامل حتى الآن، ولذلك بقى مشكلة تترقب الحل. وكان الرأى المقبول السائد قبل الحرب العالمية الأولى أن أتباع الكنيسة المنشقة المسمين بالبوكوميل دخلوا فى الإسلام جماعات زعماً بتماثل فى الرأى حول القانون الأخلاقى، وللاضطهادات الدينية التى قامت بها كنيسة رومة ضدهم. ومازال هذا رأى جمهرة من العلماء (أ. سولوفيف Solovjev وآخرون). فدخول الناس فى الإسلام جماعات سمح لنبلاء البوسنة بالاحتفاظ بأملاكهم، وبقى النمط التقليدى لملكية الأراضى فى البوسنة والهرسك على حاله لم يصبه تغيير حتى القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى). وكان دخول نظام التيمار بمثابة بناء يقام فوق بناء. ومن كبار المعضدين لهذه النظرية ش. تروهيلكا Truhelka. فالبوسنة على رأى تروهيلكا وغيره كانت تتمتع من أول الأمر بمنزلة خاصة بذاتها فى الإمبراطورية العثمانية.

وفى فترة ما بين الحربين العالميتين نهض بعض العلماء اليوغسلافيين (ڤ . چوبر يلوڤچ، وڤـ سكاريچ)إلى البرهنة على أن هذه الآراء لا أساس لها. وكان من رأيهم: (أ) أن الإسلام دخل شيئاً فشيئاً. (ب) أن نبلاء البوسنة لم يحتفظوا بأملاكهم بعد الفتح بسبب قيام نظام التيمارات. و(جـ) أن مسوغات ملكية الأراضى مثل تلك التى سادت فى القرن الثامن عشر واستمرت إلى القرن التالى، كانت قد تطورت

تطوراً تدريجياً فحسب ضمن إطار نظام تقسيم الأراضى الزراعية القديم.

واتجه اهتمام المؤرخين اليوغوسلافيين المحدثين إلى مصادر تركية من الطراز الأول وبخاصة سجلات الأملاك العقارية الخليقة بأن تلقى ضوءاً على تاريخ الشعوب اليوغوسلافية فى المدة التى نحن بصددها. ومع هذا، فنتائج هذه البحوث لم تعلن كلها بعد.

وعندما كان الأتراك يحتلون جانباً من البوسنة قبل سنة ٨٦٧ هـ (١٤٦٣م) لم يكن هناك تيمارات سپاهية فى الثغور التى يسيطر عليها عيسى بك، وكانت التيمارات الموجودة ملكاً لرجال من حامية القلعة فى هوديجد. زد على ذلك أنه كان هناك عدد من السپاهية ، معظمهم مسلمون وقليل منهم مسيحيون ، ضمن أملاك عيسى بك فى داخل الثغور. أما بعد الفتح فإن معظم السپاهية كانوا يؤخذون على الأخص من هنا ومن مقدونيا ثم من الصرب ومن بعض المناطق الأخرى . وكان بين السپاهية الذين يرسلون إلى البوسنة كثير من أصل صقلبى. وبعد تصفية زعماء ممثلى طبقة النبلاء البوسنويين القديمة أثناء الفتح وبعده، أبقى الأتراك. أول الأمر لأفراد قليلين من أسر النبلاء ولعدد لا بأس به من ملاك الأراضى الإقطاعيين القدامى الأقل شأناً، أملاكهم. وكذلك منح الفاتحون أراضى لمشايخ مربى الأغنام. وإلى هذا يعزى وجود الكثير من السپاهية المسيحيين فى ذلك الوقت، وبخاصة فى الهرسك.

وجاء انحياز أصحاب الإقطاع البوسنوى إلى جانب الأتراك مبكراً بعض الشىء، فى وقت كان لامناص لهم فيه من الاعتماد على نفوذ الترك فى تسوية المخاصمات . ولهذا قيدت أرض أسرة دوقية باڤلوڤتش فى سجلات الأملاك العقارية سنة ٨٥٩ هـ (١٤٥٥م) باعتبارها أرضاً تؤدى الجزية جملة واحدة (مقاطعة؛ انظر : باشوكالت أرشيوى، ماليه، دفتر رقم ٥٤٤). وظل الحظر السياسى الذى يسير عليه هرسك ستيپان مدة طويلة معتمداً كل الاعتماد على الأتراك. وكذلك

كان على أبنائه أن يعتمدوا بعض الوقت على الأتراك، أما ابنه الأصغر فقد انحاز إلى الأتراك واعتنق الإسلام وتقلد منصب الصدارة العظمى خمس مرات فى حكم بايزيد الثانى وسليم الأول باسم هرسك زاده أحمد باشا. وتقلد عدد كبير من مواطنى البوسنة والهرسك التابعين إلى أسر إقطاعية إسلامية وغلمان جندوا من بين الرعايا طبقاً لنظام الدوشرمة وعلموا فى البلاط، مناصب الوزارة والصدراة العظمى، فمحمد باشا سوكولوفتش (صوقوللى) وهو من رجال الدولة العثمانية الأوائل اللذين ولوا منصب الصدارة العظمى (٩٧٢هـ / ١٥٦٤ م ٩٨٧هـ / ١٥٧٩م) كان سليل أسرة صربية ذات جاه، وكان ذوو قرباه المسيحيون بطارق فى الصرب بعد عوده بطريرقية پچ . ثم إن صلة الدم والنسب بين رجال من سلالات بوسنوية تقلدوا مناصب رفيعة وبين ذوى قرباهم، قد ساعدت إلى حد كبير فى رفع اقدار بعض الأسر البوسنوية.

ومع أن صفوف السپاهية كانت إلى حد ما، تملأ بوافدين من الأجانب إلا أن الغالبية كانت من سلالات وطنية تجمع من بين إقطاعيى البوسنة القدامى أو من السپاهية الجدد الذين أقيموا أثناء الحكم التركى. ورصدت السجلات العقارية الأولى لسنجق البوسنة أسماء مسلمة السپاهية وذوى قرباهم من النصارى، كما وجدت كذلك أسماء أفراد أسرهم كاملة مجتمعة حول أسماء بعض أصحاب المناصب البارزين(انظر:باشوكالت أرشيوى، طابو دفتر ١٨ و ٢٤) وكانت أملاك السلطان فى البوسنة فى تلك المدة وأملاك السنجق بكية تتاخم عدداً من چفتلكات يمتلكها ملاك إقطاعيون وغيرهم كما كان لبعض السپاهية چفتلكات علاوة على مالهم من تيمارات، ولو أن القاعدة فى معظم هذه التيمارات أن لا تشتمل على چفتلكات. وكانت الچفتلكات أملاكاً تورث، وظل هذا حالها حتى لو فقد السپاهى حقه فى التيمار. والظاهر بعامة أن عدداً من الإقطاعيين الأوائل الذين دخلوا فى الإسلام قد احتفظوا بأراضيهم الموروثة على شكل چفتلكات، وكانت هذه رغم

ذلك قليلة العدد وتتكون من أملاك صغيرة. فالنظرية والحالة هذه لاتكاد تدعم ماذهب إليه تروهلكا من أن النبلاء البوسنويين بقوا محتفظين بأملاكهم وقت الفتح وأنهم نجحوا فى الاحتفاظ بها حتى القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى) والواقع أن عدد الچفتلكات استمر فى الزيادة ولو أنها زيادة طفيفة، حتى بداية القرن العاشر الهجرى (نهاية القرن الخامس الميلادى)وهنالك ألغيت الچفتلكات التى من هذا القبيل آخر الأمر فى عهد السلطان سليمان القانونى. ومع هذا فقد قدر لهذه الچفتلكات أن تكون قاعدة ونمطاً من الماضى للتطور المقبل فى العلاقات الزراعية الخاصة بتقسيم الأراضى.

وكان أن أصبح نسل السپاهية المسيحيين وأفراد الأسر التى أسلمت الذين ارتفعوا بنصيبهم تحت الحكم التركى من السپاهية والزعماء ودزدارية قلاع وأصحاب مناصب سامية. ويسّرت الأهمية المعطاة للبوسنة، باعتبارها من أرض الثغور، للمسلمين الارتفاع إلى مراتب النفوذ والسلطة، والحقيقة أنه بعد إيغال الجيوش التركية وغزو مناطق تحت حكم المجر، أمر الكثير جداً من السپاهية أن يستوطنوا الأقاليم المفتوحة حديثاً، ولكن هذا لم يأت بنفس النتائج التى أتى بها فى الصرب، حيث توقف دخول الناس فى الإسلام منذ غزا الأتراك المجر. وكان إسلام الناس فى البوسنة والهرسك قد تسبب فى خلق قاعدة عريضة من المسلمين المجندين، لا من أهل المدن فحسب بل من الفلاحين أيضاً.

وبدأ قبل الفترة السابقة على الغزو التركى خلق الظروف الضرورية لتطوير جماعات المدن فى البوسنة بأسباب التطور والنماء بعد أن توطد الحكم التركى. وكانت الصناعات التركية الدقيقة - وبخاصة الصناعات اليدوية التى يمتاز بها الشرق الأدنى - أرقى من مثيلاتها فى البوسنة فى فترات سابقة. وحصل بذلك تطور سريع فى الصناعات اليدوية والحرف ذات الطابع الشرقى أثناء القرنين

الأولين من الحكم التركى، وتقدمت سريعا الصناعات المتصلة بإنتاج الجلود وصياغة الذهب والمهن المتصلة بإنتاج المعدات الحربية ومستلزمات أهل المدن. وكانت صناعة التعدين العثمانية من الناحية الأخرى أقل تطوراً عما كانت عليه فى البوسنة أو الصرب حيث كان المستوطنون السكسون قد أدخلوا أصولهم الفنية وقواعدهم فى التعدين. ونظراً لما أدخلته السلطات التركية من النظم الإدارية البيروقراطية فى مناطق المناجم التى أدمجت فى أملاك السلطنة (خاص) انتكست صناعة التعدين فى القرن الأول من الحكم التركى وهبط الإنتاج تبعا لذلك، ثم هبط بنوع أخص فى حصيلة المعادن الثمينة. وزاد إنتاج الحديد مع هذا زيادة ضئيلة. ولهذه الأسباب كان نمو المدن فى البوسنة والهرسك أثناء الحكم التركى مقترنا (بصرف النظر عن الاعتبارات الحربية التى كانت أهم العوامل فى تحديد مواقع المدن وبنائها) لا بتنمية صناعات التعدين، بل مقترنا أكثر من ذلك بتقدم الحرف والصناعات المتعلقة بها. وكانت المدن التى يقيمها الأتراك تقع كلها فى المواقع التى تهيأ فيها جودة المواصلات.

وعلى مدى النصف الثانى من القرن العاشر (الخامس عشر الميلادى) كان دخول الإسلام فى مدن أسواق التعدين فى البوسنة القديمة بطيئا وكان أقل تمهيداً إلى تطورها مما كانت عليه الحال فى المدن الجديدة التى بناها الأتراك على مواقع مدن أسواق سابقة. وهناك مثال جيد لذلك هو سرايڤو وبنالوقة من بين مدن أخرى اتسعت وتطورت إلى مراكز للحرف ومحال للصناعات، لكونها كانت مراكزًا للسلطات التركية والحاميات الحربية. وعلاوة على الموظفين المدنيين من المسلمين والجنود استمر سكان أمثال هذه المدن فى الازدياد بسبب هجرة المسلمين إليها من أماكن شتى حاملين معهم عادات وأساليب شرقية فى الحياة . وفى بادىء الأمر كان تجار دُبروڤنك هم الوحيدين أصحاب التجارة الواسعة.

وكان إنشاء أهم مدن البوسنة والهرسك من ابتكار ولاة أفراد، وفى داخل هذه المدن وحواليها قامت أملاك هؤلاء الولاة، ومصانعهم، ودورهم، وحماماتهم، ودكاكينهم التى كانوا

يوصون بها ويتركونها فى حياتهم وقفاً على أعمال البر والصدقات. وهكذا بنيت مساجد كثيرة وتكايا ومدارس دينية ومكتبات ملحقة بالمدارس والمساجد، وأدخلت طرق الدراويش طقوسا صوفية وشعائر أعجب بها سكان المدن. ومجمل القول أن مدن البوسنة والهرسك أصبحت معاقل للقوة التركية وموائل للثقافة التركية. وكذلك كان للمدن تأثير على الريف، فاجتذب أعداداً كثيرة من الفلاحين وناسا من البقاع الريفية. وكان معظم المهاجرين فلاحين أسلموا، وغير مسلمين لم يلبثوا أن دخلوا وشيكا فى الإسلام. وكان النصارى واليهود من أهل المدن قلة . وتزودنا أقدم سجلات العقارات التركية فى البوسنة والهرسك بأدلة من الوثائق تثبت موضوع الجدل بأن الإسلام الجماعى كان منشؤه فى المدن والنواحى الريفية التى تكتنفها. وتشير السجلات إلى أن الفلاحين الذين دخلوا فى الإسلام فى سنجق البوسنة إنما كانوا فى أول هذه الفترة حول مدينة سرايڤو فحسب. وفى سنة ٨٩٤ هـ (١٤٨٩م) كان فى سنجق البوسنة أكثر من ٢٥,٠٠٠ دار للمسيحيين ونحو ١٣٠٠ للأرامل المسيحيات وأكثر من ٤٠٠٠ للعزاب منهم، وذلك بالمقارنة بما يقرب من ٤٥٠٠ منزل للمسلمين وفوق ٢٣٠٠ للعزاب منهم (انظر: باشوكالت أرشيوى. طاپو دفتر رقم ٢٤) وتدل السجلات الأولى لسنة ٨٨٢هـ (١٤٧٧م) للعقارات فى سنجق الهرسك (طاپو دفتر رقم ٥) وكذلك فى غيرها من سجلات العقارات أن اعتناق الإسلام لم يكن ابن لحظة، ولا يوجد أى دليل يؤيد الزعم القائل بأن حشودا من الأشياع التابعين لكنيسة البوسنة المنشقة كانوا منضمين إلى الفاتحين. ولم يكن ليوجد مؤمنون مخلصون لكنيسة البوسنة (كريستيانى) فى غير بعض قرى الجبال فى الهرسك، كما أن بعض المؤمنين بكنيسة البوسنة (كريستيانى) كانوا مقيدين على اعتبار أنهم يعيشون فى قرية مهجورة فى سنجق البوسنة. وكانت هذه هى الحالة الوحيدة. ويبدو أن اضطهاد عشرين سنة لهراطقة البوسنة فى أيام الملك ستيپان توماش والملك ستيپان توماشيڤتش قد شتت شمل كنيسة

البوسنة الهرطيقية. ولاشك أن تحول هرسك ستيپان ڤوكچيش قد ساهم أيضاً فى توهين مركز كنيسة البوسنة فى الهرسك. وقد اعترفت الحكومة التركية بالكنيسة الصربية الأرثوذكسية، وتمتعت الكنيسة بموجب براءة سلطانية بحقوق وميزات كبيرة. ومنح السلطان محمد الثانى الفاتح الكنيسة الكاثوليكية أيضاً بعض الامتيازات. ويتضح من المعلومات الواردة فى سجلات العقارات أن المؤمنين المخلصين لكنيسة البوسنة قد اعتكفوا فى نواح نائية منعزلة فى الهرسك. وليس ثمة شاهد مسجل عن قيام أى تحول إلى الإسلام فى تلك الأنحاء ولا من السكان فى ذلك الوقت . والذى يستخلص من ذلك أن هراطقة البوسنة فى معظم المناطق كانوا قد ثابوا إلى الحظيرة (أرثوذكس أو كاثوليك) مما يستبعد معه تحول أتباع كنيسة البوسنة تحولا جماعيا إلى الإسلام.

ومع هذا فالراجح أن الاضطهادات السابقة من جانب الكنيسة الكاثوليكية مع الضغط الذى احتجت عليه الكنيسة الأرثوذكسية صاحبة الحق فى تحصيل أموال الكنيسة، خلقت ظروفاً عملت على تحويل التابعين السابقين لكنيسة البوسنة إلى الإسلام، ومهما يكن الأمر فإن تطور المدن إلى مراكز للإسلام وتأثيرها على القرى المجاورة قد أدى إلى انتشار الإسلام باطراد بين فلاحى بعض المناطق منذ القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر للميلاد)، وهكذا وضع الأساس لاعتناق عدد عظيم من أهل القرى للإسلام . واتخذت فى أيام سليمان القانونى التدابير للحد من تزايد سلطان الاقطاعيين التى كانت قد دخلت كلها فى الإسلام قبيل ذلك، فألزم سپاهية البوسنة بالانتقال إلى الأراضى التى فتحت حديثا، وانتقلت التيمارات الشاغرة إلى سپاهية من نواح أخرى وغير الوضع فى الچفتلكات وصارت أراضى رعايا، ولم يكن إلا وقتئذ، ثم بعد ذلك على نطاق واسع، أن استحوذ الكثير من ندماء البلاط على أملاك فى البوسنة عن طريق الابتزاز والرشوة. ومع هذا، فلم يكن بد فى نفس الوقت من المهادنة نظراً لضرورات الدفاع وخاصة على الثغور ولوجود

مساحات كبيرة من الأراضى المخربة. وعلى مدى النصف الثانى من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) استمر عدد الچفتلكات التى فى حوزة أرباب الإقطاع وضباط الجيش فى الازدياد، وبخاصة فى نواحى الحدود. وكان منصب قپودان خاصاً فيما سبق بالخدمة على الأنهار فى الثغور، ثم أصبح قائدا للحصون وأعمال الدفاع فى ناحيته. وكان يمكن لطبقة الإقطاع الوطنية أن تعتمد دائماً على منصب القپودان إن شاءت عونا مجدياً. وأضفى إنشاء إيالة البوسنة كثيراً من الأهمية على النبلاء الوطنيين.

وأثبت النصف الثانى من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) أنه فترة نمو سريع وتطور فى بعض مدن البوسنة. وأعقب ذلك زيادة مطردة فى حجم التجارة مع المدن الإيطالية، يقوم بها تجار من البلاد ذوو عزم، وتجار كبار من دبروڤنك، وتمتع السكان المسلمون باعتبارهم الأغلبية مميزات معينة، وعاشوا فى إحياء خاصة بهم بمعزل عن النصارى، وأغلقت بعض نقابات المهن أبوابها نظراً لتدفق وافدين جدد، ومن هذا القبيل هجرة سكان مسلمين إلى أماكن ومدن فيما وراء نهر ساڤا.

وظهرت فى النصف الثانى من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) أمارات أزمة فى الكيان الإدارى العثمانى العام؛ وازدادت ظهوراً فى مالية البلاد. وكان من نتائجها إضعاف كبير للقوة الحربية التركية. وظهر أثر الازمة فى البوسنة أيضاً. وانتهت آخر المغامرات الحربية الهجومية بقيادة حسن باشا بريدويڤتش بكلر بكى البوسنة بالاستيلاء على بهاچ، وفى السنة التالية (١٠٠٢ هـ - ١٥٩٣م) منى جيش من البوسنة بقيادة حسن باشا بهزيمة فادحة عند سيساك جرت فى أعقابها الحرب بين آل هسبورغ وتركية.

(ب) فترة الأزمات فى الدولة التركية وهزائم العثمانيين الحربية:

بقى الكيان الإدارى وحجم إيالة البوسنة، اللذان أخذا شكلاً محدداً فى مطلع القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى)، دون تغيير

حتى نهاية القرن تقريباً. وكان حاكم الولاية فى هذا الوقت يحمل لقب وزير، ونقل مقر الحكومة من بنالوقة إلى سراييفو سنة ١٠٤٩ هـ (١٦٣٩م).

وانعكست الأزمة الاقتصادية والمالية للإمبراطورية العثمانية والصدوع التى أصابت الكيان العثمانى على الأحوال السائدة فى البوسنة أيضاً، حيث توالت الاضطرابات واستفحل الفساد. وكان لابد للحكومة المركزية - نظراً للصعوبات المالية وارتفاع تكاليف الإشراف على مساحات شاسعة من الأقاليم المحتلة - من أن توسع نظام تأجير الدخول الخاصة والهمايونية جميعها لآجال مسماة وأن تزيد الضرائب وتفرض أخرى جديدة. واتسع نظام التأجير لآجال حتى شمل تأجير الضرائب المحلية بل إيرادات التيمارات والزعامات التى اهتبلها ندماء السلاطين وكبار الموظفين الملحقون بالمكاتب المركزية وكثير من الرجال المشهورين فى العاصمة. وأصبح النظام البيروقراطى المتمركز الذى كان المقصود به قمع الطغيان وكبح جماحه، مصدراً للفساد تمارسه السلطات المحلية أيضاً. ومن النصف الثانى للقرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) فصاعداً ازدادت الأعباء المالية واستغلال الرعايا (الفلاحين) ووقع العبء على مربى الأغنام بالمثل فى النواحى المستقلة ذاتياً، وكانت الحرب الطويلة (١٥٩٣ - ١٦٠٦م) تستنزف باستمرار الموارد التركية والقوة البشرية. وكان على البوسنة أن تتلقى صدمات الحرب فى مركزها المعرض للخطر. وبسبب الحرب اشتد القلق. وكثرت الفتن من جانب أهل الصرب فى الهرسك أثناء الحرب وبعدها. وطوال العقدين الأولين من القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) أرسل ثوار سابقون من الأناضول إلى البوسنة ليكونوا ولاة عليها، فارتدوا فى البوسنة ثواراً كما كانوا، وكانوا يستطيعون دائماً الاعتماد على عون جموع كبيرة من الساخطين من طبقة السپاهية الوطنيين الذين اشتد بهم الغضب والبغضاء لما كان ينعم به على ندماء السلطان والقريبين من السلطات المركزية من تيمارات وزعامات، ومن ثم

أتيح المجال للأفراد والبيروقراطيين المحليين أن يستولوا على أملاك فى حجم عدة تيمارات معاً. وكان الولاة الترك ـ الذين كانت مدة حكمهم قصيرة إلى حد ما ـ شديدى الرغبة فى جمع الثروات واستغلال البلاد لمآربهم الذاتية، مثلهم فى ذلك كمثل كبار الموظفين الذين ترسلهم الحكومة للتحرى عن سوء التصرف وتقصى أسباب الاضطراب.

واستمرت طبقة الإقطاع الوطنية ـ رغم قيام الأحوال التى من هذا القبيل ـ فى نمو وازدادت قوة ونجح تحويل أراضى الفلاحين إلى چفتلكات تملّكها الولاة العسكريون والسپاهية والمواطنون الموسرون كما نجح نقل ملكية الأملاك الحرة الموروثة (بشتينا) التى كانت لرؤساء القرى (كنز إس) وأراض أخرى من غير هذا القبيل . وكان يطلب من الفلاحين مستأجرى مثل هذه الچفتلكات (چفتچى، كمك) أن يوردوا لصاحب الچفتلك ثلثا من ريع (وفى فترة متأخرة عن ذلك خمس، وفى بعض الحالات تسع) محصولهم. علاوة على إجبارهم على العمل فى الچفتلكات التى يملكها صاحب الچفتلك خاصة لنفسه. وأمثال هؤلاء المستأجرين ملزمون بدفع العشر والسالارية وباقى المكوس وعوائد نظام التيمارات إلى السپاهية (أصحاب الأرض) إذا كان الچفتلك جزءاً من تيمار أو زعامت كما كانت الحال فى معظم الأحوال. واتسع نظام حكومة القپودانات حتى طبق فى النواحى الداخلية للبلاد ، ذلك أن الحكومة المركزية كانت عاجزة عن تهيئة الوسائل للاحتفاظ بجيش من المرتزقة بالحجم الذى تدعو إليه الحاجة. وما إن بلغت الأمور هذا الحد حتى تغطرس القپودانات وصاروا يضربون بأوامر الپاشوات عرض الحائط.

وأذعن السلطان أحمد (١٦٠٣ ـ ١٧١٧م) لمطالب سپاهية البوسنة الذين كان يؤيدهم الپاشا، وأصدر فرماناً قرر فيه الحق فى توارث التيمارات فى الأسرة (أوجاقلق) متى كان الوارث من أبناء أو إخوة المتوفى أو من ذوى قرباه الذين يعيشون فى الأسرة (أوجاق).

وأثرت التغييرات فى ملكية الأراضى وفى السياسة الاقتصادية على الفلاحين المسيحيين بنوع خاص؛ وقلما تدخل أحد فى أراضى الفلاحين المسلمين. ووسعت الضرائب المتصاعدة والاستغلال المتزايد من شقة الانقسام الموجود بين طبقتى الفلاحين. ومن ثم كثر فرار الفلاحين النصارى عبر الحدود وازداد الخارجون على القانون (بالتركية: حيدوت) الذين عملوا قطاع طرق وهددوا الأمن فى الطرق.

وصارت الاتجاهات نحو تطوير الزراعة وغيرها من فروع الاقتصاد القومى التى تجلت فى فترة مبكرة، أشد ظهوراً أثناء النصف الثانى من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وأثناء القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى). وأخذت صناعة التعدين فى التدهور ووصلت فى آخر القرن إلى الحضيض. ونمت المدن وتطورت فى النصف الثانى من القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر الميلادى نتيجة لاتساع الصناعة والتجارة.

وثبت أن افتتاح ميناء أسپليت (١٥٩٢)- المنافس لميناء دبروڤنك - حادث ذو أهمية عظيمة فى تجارة البوسنة. وخضعت النقابات المهنية فى المدن لأمر الانكشارية دون سواهم، مما أدى بعد ذلك إلى تحول هذه النقابات إلى مؤسسات مغلقة. وظهر الأعيان والأغوات ذوو السطوة فى أعداد متزايدة. وكان جانب من سكان المدن مع ذلك، من المسيحيين، وكان منهم صناع وتجار.وتبع ازدياد هجرة أهل القرى إلى المدن زيادة الضرائب على الأراضى المهجورة زيادة كبيرة، وطوال النصف الثانى من القرن العاشر والنصف الأول من القرن الحادى عشر الميلاديين ارتفع شأن بعض المدن وحجمها وبخاصة مدينة سراييڤو. وساعد تكدس الثروات على الاشتغال بالربا، وكان فى المدن - علاوة على الطبقة المسلمة الموسرة - أسر مسيحية بذاتها من تجار أغنياء وتجار جملة - مرابون مسيحيون . وظهر فى النظام الاجتماعى المدنى اتجاه واضح نحو تفرقة حادة بين الذين هم أغنياء (الطبقة ذات النفوذ السياسى) وبين

الطبقة الدنيا من فقراء المدن. وحدث فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) عدة اضطرابات وأعمال شغب خطيرة بين فقراء سراييڤو وجلهم من المسلمين.

وحالت حرب الثلاثين السنة فى أوروبا فى النصف الأول من القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) دون قيام عمليات حربية كبرى ضد الأتراك، على حين تسببت حربان طويلتان فى النصف الثانى من القرن فى كثير من الآلام. وهبط مستوى الأحوال المعيشية والاقتصادية فى إيالة البوسنة. فالحرب ضد البندقية (١٦٦٤ ـ ١٦٦٩م) والأخرى الأقصر منها ضد آل هبسبرغ (١٦٦٣ ـ ١٦٦٤م) دارت رحاهما على أراضى ولاية البوسنة حيث توالت الغارات. وكان من نتائج فرار السكان المسيحيين عبر الحدود أن انضم كثير من هؤلاء الفرار (ويسمون أوسكوتشى) إلى الخدمة العسكرية فى البندقية. وكان فى الهرسك أيضاً اضطرابات وقلاقل قام بها الشعب . ثم جاءت بعد الحروب فترة أربع عشرة سنة من سلام رحب به الناس، ونشأ عنه ـ إجمالا ـ توحد السلطان التركى. وكان الهجوم على ڤينا فاتحة حرب جديدة مع الحلف المقدس، دامت وقتاً طويلاً (١٦٨٣ ـ ١٦٩٩م)، وللمرة الأولى أفلتت البوسنة جنوبى الساڤا من أن تكون ميداناً للعمليات الحربية. بيد أنه كان على الجيش البوسنوى أن يشترك فى الحرب ويدافع عن الحدود . واحتلت الجيوش النمسوية بصفة مؤقتة بعض النواحى جنوبى نهر الساڤا (سنة ١٦٨٨م) وبعد تسع سنوات تقدم الأمير أيوچين ـ عقب موقعة سيتا ـ حتى سراييڤو وأتى عليها إحراقاً سنة ١١٠٩ هـ (١٦٩٧م) وهاجر السكان المسيحيون ـ وبخاصة الروم الكاثوليك ـ وانسحبوا مع الجيوش المغيرة. وجاء الطاعون فى أعقاب الحروب الطويلة . راحتفظت إيالة البوسنة بمقتضى شروط معاهدة صلح كارلوڤتش (١١١٠ هـ ١٦٩٩م) ـ بحدود البوسنة والهرسك الحالية فى الشمال والغرب مع بعض تغييرات طفيفة . على أنه بدىء فى إقامة تحصينات جديدة على

هذه الحدود، وترميم القديم منها وأنشئت وظائف قپودان أكثر مما كان. واشتملت الإيالة على خمسة سناجق: (البوسنة، الهرسك، كليس، تسڤورنك، وبهاچ) وألغى السنجق الأخير بعد ذلك بوقت قصير. ونقل فى هذا الوقت مقر وزير البوسنة من سراييڤو إلى تراڤنك.

وعاد المسلمون اللاجئون من الجهات التى تخلت عنها المجر وسلاڤونيا وكرواتيا ودلماشيا وأقاموا فى البوسنة على الأراضى المهجورة أو القليلة السكان التى سمح لهم بامتلاكها باعتبارها چفتلكات، وكان هؤلاء المستوطنون الجدد يشعرون بالكراهية والمقت نحو الدول المسيحية والعصاة مما أدى إلى زيادة الفرقة والشقاق بين المسلمين والمسيحيين، وجاء عدد من المستوطنين للإقامة فى المدن، وكانوا فى معظمهم بحارة وأصحاب مهن وجنوداً.

واستدعى موقع إيالة البوسنة المعرض للغزو بذل جهود كبيرة من السكان المسلمين. وبمقتضى معاهدة صلح پوزاريڤاچ (١١٣٠ هـ / ١٧١٨م) أعطيت النمسا حزاماً من الأرض جنوب نهر الساڤا، وأعطيت بعض المناطق حول الحدود الغربية أيضاً للنمسا والبندقية. وبالرغم من الخراب الذى سببه الطاعون وما اقترن به من تعاقب مواسم حصاد سيئة، وخسائر فادحة منى بها سپاهية البوسنة، فقد أحرز جيش من البوسنة تحت قيادة حكيم أوغلى على پاشا نصراًحاسما على النمسويين عند بنالوقة سنة ١١٥٠ هـ (١٧٣٧م) . وانتزعت معاهدة بلغراد سنة ١١٥٢ هـ (١٧٣٩م). من النمسا كل البلاد التى كان النمساويون قد غنموها بمقتضى معاهدة پوراريڤاچ، ما عدا حصن فوريان.

وما إن حان هذا الوقت حتى كان النبلاء الإقطاعيون البوسنويون بخاصة، والمسلمون بعامة، قد فقدوا ثقتهم بسلطان الإمبراطورية. وعزز وفود الإنكشارية من الأقاليم المهجورة المركز الممتاز لبعض المدن، وبخاصة سراييڤو التى كانت قد منحت استقلالا ذاتياً فعلياً. وأعطيت السلطة العظمى

للأعيان والحكام العسكريين (پاشوات) والقپودانات وأصبحت هذه الطبقة من كبار الموظفين هى الممثلة الرئيسية للسلطة السياسية. وفى أيام على پاشا أنشئ مجلس الأعيان، وكان تكوينه من أعيان البلد والقپودانات وذوى الحيثية من جهات مختلفة من الإيالة، وكان المراد من المجلس أن يمارس الرقابة على الوزير نفسه، ومنح السلطة لكى يحدد بعض إيرادات الوزير.

ولما كان المجلس منبثقا من هذه الطبقة المتميزة فإن وجود النبلاء المسلمين المحليين إنما قام عى إخضاع الفلاحين معتمداً على توسيع رقعة الاسترقاق توسيعاً آخر وتسلم البيكوات والأغوات، بصفتهم سادة الأرض والچفتلكات، چفتلكات جديدة أو استولوا عليها، وتسببوا بذلك فى أن يستوطن فلاحو الأراضى التى تربى الماشية أراضى أخرى مهجورة. وكانوا يعملون مستقلين عن السلطة المركزية. واغتصب القپودانات سلطات وأعمال موظفى الدولة وأجروا إيراداتها ووضعوا أيديهم على الچفتلكات واقتنوا الأملاك بشتى الوسائل. وهناك أسر قپودانات مسجلة فى العقود الأولى من القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) بلغت مراكز سامية فى المجتمع قرب نهاية القرن.

وكان لابد لوزراء البوسنة من رفع فئات الضرائب، وفرض غيرها من مكوس وضرائب وذلك لكى يحصلوا على الثروة ويعتاضوا ما دفعوه من ضرائب ورشاوى فى سبيل الحصول على مناصبهم . والواقع أنهم كانوا فى كثير من الأحوال يطالبون بتوريد بضائع بالذات على الفور دفعة مقدمة من ضرائب تستحق الأداء بعد ٦ ـ ٩ أشهر، وقد أثار هذا العمل سلسلة من الفتن والقلاقل بين سكان المدن الفقراء والفلاحين المسلمين دامت عشر سنوات فى منتصف القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى).

وكان لمثل هذه الظروف أثرها المشئوم على التجارة فى المدن والقرى على حد سواء. وكانت الأحوال السائدة نكسة خطيرة أصابت النمو الاقتصادى للبلاد.

وفى الحرب بين النمسا وتركية (١٧٨٨ - ١٧٩١) ألقيت مسئولية الدفاع عن نواحى الحدود على قوات البوسنة. وبصرف النظر عن استيلاء الجيوش النمسوية على بعض حصون الحدود (١٧٨٨ - ١٧٩٠ م) فإنهم لم يحرزوا إلا نجاحاً هزيلاً . وتنازلت تركية بمقتضى معاهدة سفيشتوف عن جزء صغير من أراضيها. وجلا النمساويون عن الحصون التى احتلوها.

وفى مستهل القرن الثالث عشر الهجرى (نهاية الثامن عشر الميلادى) أدخل السلطان سليم الثالث سلسلة من الإصلاحات والإجراءات لكبح جماح الإنكشارية. وجاءت سياسة الإصلاحات المقترحة معاكسة للأسس الثابتة والنفوذ السائد لطبقة الأشراف من المسلمين، وللمركز المتميز للسكان المسلمين فى المدن فى إيالة البوسنة.

(جـ) فترة الإصلاحات فى تركية والفتن فى البوسنة

لم يكن فى الإمكان أن تقابل الإصلاحات التركية الجديدة فى البوسنة إلا بالسخط، وذلك لتدخلها كما هو واقع، فى الكيان الحربى الوطيد. ولأنها موجهة ضد الإنكشارية وسپاهية الجيش. وشنت عدة حملات على العصاة فى بلاد الصرب اشترك فيها بيكوات وأغوات وجموع غفيرة من سكان المدن ، ومع هذا فقد انهزم الجيش البوسنوى هزيمة فادحة عند ميشار (١٨٠٦م). وحدثت بعد ذلك بقليل قلاقل من فلاحى الصرب فى البوسنة ولكنها أخمدت سريعاً. واحتاج الأمر إلى جهود أكبر ليتم قمع تمرد الدروبنياكية فى الهرسك قمعاً باتاً. واشترك مسلمو البوسنة كذلك فى قمع القلاقل فى بلاد الصرب سنة ١٨١٣م.

وتحسنت التجارة العابرة (ترانزيت) أثناء فترة حصار نابليون للقارة. واستخدمت طرق البوسنة فى ذلك الوقت لنقل القطن بصفة خاصة . وقام بهذا العمل تجار من الصرب ويهود، أصبح كثير منهم بسبب ذلك من الأغنياء. واعتمد التجار المسلمون فى البوسنة فى نجاحهم على الاحتفاظ بالميزات والحقوق الخاصة التى كانت

لهم. ونالت سرايیڤو قسطاً كبيراً من الاستقلال إزاء الوزراء. ونشبت حالات متتالية من الخلاف الخطير والنزاع بين الوزير والأهلين، أفضت فى بعض الأوقات إلى مقاومة مسلحة . وبتعيين جلال الدين پاشا ووصوله سنة ١٨٢٠م استتب القانون والنظام بتضحيات كبيرة فى الأرواح. وكان إلغاء نظام الإنكشارية باعثاً على فتنة قام بها الجماهير مرة أخرى وبخاصة فى سرايیڤو ، وأخمدها عبدالرحمن پاشا. واستمر السخط العام مع ذلك ومقاومة الإصلاح. وعندما بذلت محاولة فى سنة ١٢٤٦هـ (١٨٣١م) لتنفيذ الإصلاحات وإعادة تنظيم الجيش قامت فتنة تزعمها نبلاء البوسنة المسلمون بقيادة حسين قپودان كرادا شچفتش. وطالب العصاة باستقلال البوسنة والهرسك استقلالا إدارياً تاماً، وبحقهم فى اختيار وزيرهم، وأن تؤدى البوسنة جزية سنوية للسلطان. وهى مطالب لو أنها أجيبت لكان معناها حماية ميزات الأشراف والنظام الحربى القائم. ومع هذا، فإنه عندما ابتدأ الصدام اعتزل قپودانات الهرسك بقيادة على أغا رضوان بكوڤتش هذه الحركة. ورغم انتصار حسين قپودان على الجيوش الهمايونية والتفاهم الذى توصلوا إليه مع الصدر الأعظم، فقد انتهى هذا النجاح الأولى العظيم إلى لاشىء بسبب مطامع القائد الشخصية (انتخب لمنصب الوزارة فى أوائل جمادى الأولى سنة ١٢٤٧هـ - ١٧ من أكتوبر سنة ١٨٣١)، والتنافس بين زعماء البوسنة، وسحقت حركة العصيان. وأعلنت الهرسك «پاشا لق» يحكمها على پاشا رضوانبكوڤتش سنة ١٨٣٣ .

وبعد إخماد حركة العصيان ألغى توراث القپودانلق (سنة ١٨٣٠م) وحل محله المسلِّملْق . وعين القپودانات السابقون والأعيان والسپاهية (الذين ألغى نظامهم) مسلّمية وأعطوا لقب القواد. وكانت سياسة اليد الحديدية فى القفاز المخملى هى السياسة التى استخدمها الباب العالى تجاه أشراف البوسنة والمتبرمين الشُكس. واستمر التصادم قائماً رغم ذلك وبخاصة بين سكان سرايیڤو والوزراء. وتشتت شمل المقاومة نهائياً على يد عمر پاشا

لاطاس، وهو ضابط صغير سابق فى البحرية النمسوية، ولد فى ليكا (كرواتيا) وأرسل سنة (١٨٥٠ - ١٨٥٢م) إلى البوسنة بسلطات خاصة على رأس قوات كبيرة. ونجح فى تحطيم النفوذ السياسى الكبير الذى كان لأشراف البوسنة، ووضع الإصلاحات موضع التنفيذ. وأعدم على باشا، وألغى پاشالق الهرسك. وقسمت البوسنة إلى ستة قائمقاملق والهرسك إلى ثلاثة ، وصارت سراييڤو المقر الرسمى للوزير.

وأجريت إصلاحات أخرى فى إدارة إيالة البوسنة أثناء تولى طوپال عثمان پاشا (١٨٦١ -١٨٦٩م) منصب الوزير. وقسمت البلاد إلى سبعة سناجق وأنشئ مجلس الولاية فى سنة ١٨٦٦ ، وهو جماعة استشارية على أساس طائفى . وشرعوا فى تطبيق النظم العصرية على أحوال المعيشة والخدمات الصحية والمواصلات. (مدت أول سكة حديدية بنالوقة - نوڤى سنة ١٨٧٢م) وأنشئت مطبعة الولاية فى الستينات من القرن، وفتحت عدة مدارس.

وساعدت الإصلاحات والإجراءات التى اتخذت على تطوير فروع من الاقتصاد القومى، وتحسنت التجارة والصناعة، وإن كانت النقابات المهنية قد تعرضت للخطر بسبب تطور السوق، وأثرى كثير من الأسر الصربية فى المدن، وكان من نتيجة ذلك أن الريف بدأ يحس بنفوذ المواطنين من الصرب.

غير أن الإصلاحات لم تكن بعيدة الغور بحيث تتناول جوهر الكيان الزراعى وقضاياه، فبإلغاء نظام السپاهية جعلت العشور ضريبة تؤدى للدولة. وسن نظام لمعاشات تجرى على السپاهية تعويضاً لهم عن فقدان دخلهم وحل هذا النظام محل الإيجارات. ومع هذا، شرع السپاهية فى تحويل أراضى الزراعة الحرة المتبقية إلى چفتلكات ليعوضوا بذلك خسائرهم، وتم هذا قبيل منتصف القرن الثالث عشر الهجرى(التاسع عشر الميلادى)، ولذلك بقى حق تملك الأرض حسب النظام الإقطاعى واستئجار الأرض ملازماً للفلاحين المسيحيين، لأن الفلاحين المسلمين ظلوا باقين على حيازة چفتلكاتهم. وكان القصد أن يكون تحمل الضرائب الفادحة واقعاً فى أكثره

على كاهل الفلاحين، وعلاوة على ذلك فإن الضرائب والمكوس التى أكره الفلاحون (كمت) على دفعها دون مسوغ لم يكن لها نصاب معين بل كانت تجبى استبدادياً. ومثل هذه الأحوال كانت سبباً فى السخط العام بين الفلاحين، وأثارت فتناً متوالية.

وأخذ طاهر باشا وزير البوسنة على عاتقه تسوية المسألة الزراعية (فى سنة ١٨٤٨م) ويقضى مشروعه الجديد بأن لملاك الچفتلكات أن يحصلوا على ثلث المحصول السنوى، وأن تلغى السخرة، وذلك فيما عدا الهرسك التى سمح فيها للفلاحين(كمت) بتوريد الثلث من محصولهم، على أن يسرى مفعول التعهدات التى أخذت على ملاك الچفتلكات فى مدينة سراييڤو - كتزويد الفلاحين (كمت) بالبذور والثيران والمساكن فى كافة أنحاء البوسنة. ولكن ملاك الچفتلكات أخذوا يحصلون على ثلث المحصول فى كل مكان، وأصروا على السخرة. ولم يوفوا بتعهداتهم التى قطعوها على أنفسهم. وسبب هذا الكثير من السخط بين الفلاحين، ولم يرض عنه ملاك الچفتلكات أيضاً، واقتضى الأمر القيام بمحاولات فاشلة قبل أن يبت فى الأمر نهائياً - بعد أن أصبح القانون الزراعى نافذاً (فى خلال شهر رمضان سنة ١٢٧٤هـ) بمرسوم أعلن فى صفر سنة ١٢٧٦ هـ (سبتمبر ١٨٥٩م) يقرر الإجراءات المألوفة بالنسبة للفلاحين (كمت). ولم تتخذ، مع ذلك، شروط لتوحيد نظام الضرائب وغيرها من المكوس لتطبيقها فى أنحاء البوسنة والهرسك كافة. وبقيت مواد المرسوم الخاصة بنظام حق ملكية الأراضى سارية المفعول حتى نهاية سنة ١٩١٨م.

وتسببت هذه الأحوال غير المرضية فى قيام سلسلة من الفتن بين الفلاحين حوالى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى. وعندما تضافرت جهود حشود من الفلاحين النصارى والفلاحين (كمت) والأغوات والبيكوات، أخذت الفتنة الكبيرة فى سنة ١٨٧٥م لوناً سياسياً باشتراك سكان المدن من الصرب فيها، وبخاصة بعد نشوب الحرب بين بلاد الصرب والجبل

الأسود وبين تركية. والواقع أن فتنة الهرسك كانت جماعية، أما فى البوسنة فإنه لم يشترك فيها غير نواحى التخوم. واستدعى قيام الفتنة تدخل الدول العظمى. وقضت معاهدة سان ستفانو بأن تمنح تركية البوسنة والهرسك استقلالاً ذاتياً.

ووضعت البوسنة والهرسك تحت انتداب النمسا والمجر بمقتضى شروط مؤتمر برلين. ولقيت الجيوش النمسوية التى أرسلت لاحتلال البلاد مقاومة من مسلمى البوسنة لم تكن فى الحسبان، وكان على رأس الثوار رجال الطبقة الدنيا ، لأن الرجال ذوى المكانة من أهل البوسنة لم يرغبوا فى الانحياز إلى فريق دون الآخر بعد انسحاب السلطات التركية والجيش ـ اللذين حرضا الشعب على الثورة ضد الغزاة وتأليف حكومة من الشعب فى سراييڤو. وابتدأ الاحتلال فى ٢٩ من يولية وتم فى ٢٠من أكتوبر ١٨٧٨ م. واتخذت إجراءات صارمة لتحطيم المقاومة فى بعض النواحى، وبخاصة حول مدينة سراييڤو وفى داخلها.

المصادر:

الدراسات التاريخية المتعلقة بفترة الحكم التركى فى البوسنة والهرسك أبعد من أن تكون كاملة. ولو أنه طرأ عليها الكثير من التقدم أخيراً. ولم ينشر بعد معظم المواد التاريخية المتعلقة بهذا العهد. ويتولى المعهد الشرقى بسراييڤو جمع هذه المواد للنشر وتحقيقها، وسجلات ضرائب الأملاك التركية مع مجموعات (قانوننامه) المحفوظة فى باشوكالت أرشيوى باستانبول، ومجموعات «وقف نامه» (كتب عنها F. Spaho و H. Kreshvljakovich H. Shabanovich وG. Elezovich وآخرون).

ووثائق مخزونة فى دار حفظ الوثائق فى دبروڤنك (كتب عنها Ch.Truhelka و F.Kraelitz و G.Elezovich وH.Sabonovich و J.RadonichوV.Skarich وآخرون) ذات أهمية خاصة بالنسبة للجزء المتقدم من فترة الحكم التركى. وكذلك «قاضى سجلات» الخاصة بالقرن السابع عشر ومعها شذرات من سجلات من القرن السادس عشر الميلادى وموارد سجلات عامة (المعهد

الشرقي، مكتبة خسرو بك وغيرها)، وبعض السجلات العامة لولاية البوسنة (من منتصف القرن التاسع عشر الميلادى) محفوظة فى المعهد الشرقى بسراييڤو. وتوجد معلومات قيمة تتعلق بالجزء الأخير من الفترة فى التاريخ الإخبارى الذى لم ينشر بعد، وعنوانه «تاريخ ديار بوسنة»لصالح صدقى أفندى حاجى حسينوڤچ المعروف باسم «موقت» فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى . والنسخة بخط يد المؤلف مودعة فى المعهد الشرقى بسراييڤو.

وأهم مجموعات المصادر ما يلى:

(١) Ck. Truhelka : *Tursko-slovjenski* *Spomenici dubrovachke.archive* كلاسنك زم. متحف البوسنة والهرسك سنة ١٩١١ .

(٢) H. Sabanocivh: *Najstarije vakufname u Bosni, Prilozi za origentalnu filologiju* الجزء الثانى (سنة ١٩٥١م) والجزء الثالث والرابع (سنة ١٩٥٢).

(٣)*historiam Turcica Monumenta Slavorum Mer. illustrantia*، الجزء١، ، *Kanuni i Kanun-name* المجلد الأول (تحقيق المعهد الشرقى بسراييڤو)، سراييڤو سنة ١٩٥٧ .

(٤)J. Matasovich: *Fojnichka regesta,* *Spomenik Srpske Akademije Nauka*، المجلد١١٢ (سنة ١٩٣٠).

(٥) نقوش بلغات شرقية اكتشفت فى البوسنة ونشرها M. Mujesinovich . فى *Prilozi za orjentalnu filologiju* الجزء الثانى سنة ١٩٥١ ، والثالث والرابع سنة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣ وغيرها .

(٦) وكتب Kuripeshich (١٥٣٠) وأوليا چلبى من منتصف القرن السابع عشر أهم من غيرها من كتب الرحلات التى تحتوى على معلومات وبيانات قيمة.

(٧) نشر H. Hadzhibegich : المصادرالخاصة بابتداء الفتنة سنة ١٨٧٥ فى *Turski documenti o pochetka Ustanka u Hercegovini Bosni 1875*, فى *Prilozi za Orijentalnu Bosni 1875* الجزء الأول سنة ١٩٥٠)

تواريخ عامة عن البوسنة:

(٨) S. Bachagich: *Kratka uputa u proshlost Bosni i Hercegouine* سراييڤو سنة ١٩٠٠ .

(٩) M. Prelog: *Provijest Bosne u doba osmanlijske vlade*، الجـزء الأول والثـاني، سـراييـفـو، سنة ١٩١٢ و٣١٩١. وقد عفى عليهما الزمن الآن.

(١٠) V.Corovich: *Historje Bosne i*، بلغـراد سنة ١٩٤٠ (الكتـاب الأول المطبوع لغاية سنة ١٤٨٢ فحسب).

(١١) *Historija Naroda Jugoslavije i* بلغـراد سنة ١٩٥٣، ص ٥١٤ ـ ٥٧٦ (إلى سـنة ١٤٨٢ أيضـا). ويوجـد مـختـصر لتـاريخ البوسنة والهـرسك تحت الحكم التركي في:

(١٢) *Istorije Naroda Jugoslavije,*، الكتاب الثاني (تحت الطبع).

(١٣) القـرون الخـامـس عـشـر والسادس عشـر والسابع عشر، كتـبها N. Filipovich.

(١٤) وكـتب عن القـرن الثـامن عشر H. Kreshevljakovich.

(١٥) وكـتب تـاريخ الـثقـافـة H. Sabanovich واستخدمت المادة التاريخية التـركيـة التي لم تنشـر بعـد وخاصـة سجـلات ضرائب الأمـلاك ومراجع عن المصادر والمراجع.

عجالات ورسائل:

(١٦) H. Sabanovich: *Pitanje turske vlasti u Bosni do pohoda Mehmeda II 1463 god., Godishnak Ist. drushtva Bosnei Bosnaski Hercegovine Vi i Poshaluk* سنة ١٩٥٦

(١٧) الكاتب نفسه: *Bosanski pashaluk do kraja XVII vijeka postanak i upravsa padjela* (رسـالة جـامعـيـة تحت الطبع).

(١٨) H.Kreshevljakovich: *Kapitanije u Bosni Hercegevini*، سـراييـفـو سنة ١٩٥٤.

(١٩) H.Handzich: *Pogled na Sudstvo u, Bosni, Hercegovini za vrijeme turske vlasti*، سرايفو، سنة ١٩٤٠.

(٢٠) Ch. Truhelka: *Historichka, Podloga agrarnog pitanja u Bosni* متحف كلاسنك زم، المجلد السابع عشر (١٩١٥).

(٢١) V. Chubrilovich: *Poneklo muslimankog Plemstva u Bosni*، المعـهـد اليوغوسلافي، الجزء الأول سنة١٩٣٥.

(٢٢) M. Handzhich: *Islamizacija Bosne Hercegovine ,porijeklo Bosnaskohercegovachkih muslimana* سراييفو، سنة ١٩٤٠ .

(٢٣) A.Solovjev : *Nestanak bogumustva. istamizacija Bosne*

(٢٤) *Godisnjak 1st Drustva Bosne Hercegovinek* جـ ١ سنة ١٩٤٩ .

(٢٥) N. Filipovich: *Pogted na osrnanski teudalizam (s posebeniin obzirom na agivine odnose)* الجزء الرابع، سنة ١٩٥٢ .

(٢٦) B. Djurdjev: *O vojnucima sa osvrtom na razvoi turskog teudalizma i na pitanje bosanskog agaluka* متحف كلاسنك رم، الجزء الثاني سنة ١٩٤٧ .

(٢٧) N .Filipovich: *Odzhakluk timun* في *Bosni i Hercegovini Prilozi za Orijentalu filalogiju* ، المجلد الخامس (سنة ١٩٥٤ / ١٩٥٥).

(٢٨) H. Kreshvljakovich: *Gradska privreda i esnan Bosne i Hercegovine, Godishjak 1st. Drusgtvu Bosne i Hercegovine* (سنة ١٩٤٩).

(٢٩) V. Skarich: *Staro Rudarsko provo i tehnika u Sribji i Bosni* ، بلغراد سنة ١٩٣٩ .

(٣٠) V.Skarich: *Sarajevo i njegova okolina od najstarijih vremena do austro - ugarske okupcije* - سراييفو سنة ١٩٣٧.

(٣١) A. Handzhich: *Bosnanski nam- jesnik Hekim-Oglo Ali-Pasha Prilozi za orijentalnu filulogiju*، المجلد الخامس (سنة ١٩٥٤ / ١٩٥٥).

(٣٢) F.Spaho: *Pobuna u tuzlanskom srezu polovicum Glasnik zem. muzeja, Osamnaestog vijika* مجلد ٦٥ (سنة ١٩٣٣) .

(٣٣) A. Bejtich,: *Bosanski namjesnik zaduzhbine mehmedpacha Kukavicainijegova u Bosni* (١٧٥٢ـ ١٧٥٦ و١٧٥٧ ـ ١٧٦٠ ،*Prilozi za orijentalnu filogiju* المجلدان السادس والسابع (١٩٥٦ ـ ١٩٥٧).

(٣٤) V.Skarich: *Is proshlosti Bosne Hercegovine XIX vijeka, Godishujak 1st . drushtva Bosne i Hecegovine I* سنة ١٩٤٩ .

(٣٥) L.Ranhe: *Die letzten Unruhen in Bosnien 1820 - 1832, Hist. - politische zeitschrift*، المجلد الثانى (١٩٣٥).

(٣٦) V.Popovich: *Agrarno pitanje u Bosni i Hercegovini , turski neredi za vreme reforme Abdul Medzhida (1839 - 1861)*، بلغراد سنة ١٩٤٩ .

(٣٧) J.Koestschet: *Erinnerungen aus dem Lelien des Sirdar Ekrem Omar Pascha*، سراييڤو سنة ١٨٨٥ .

(٣٨) J.Koetscht : *Osman der letzte grosse Wezir Bosniens und seine Nach*folgu سراييڤو ، ١٩٠٩ .

(٣٩) V. Chubrilovich: *Bosnaski us- tanak :1875 - 1878* بلغراد سنة ١٩٣٠

٣ ـ الثقافة الإسلامية فى البوسنة والهرسك: كان من شأن إسلام فريق من أهل البوسنة والهرسك، وهو من ثمار الفتح التركى، أن وسم الحياة والثقافة فى البلاد بميسمه. وكان أسلوب المعيشة، العامة والخاصة. عند مسلمى البوسنة والهرسك شبيها بأمثاله فى الولايات الأخرى من الإمبراطورية العثمانية، وبخاصة فى المدن. وكانت المحلات فى المدن هى قوام الثقافة الإسلامية فى البوسنة والهرسك، إذ كان الطابع المسيطر عليها حضريا فى مداه وسماته. وكان للفلاحين المسلمين خصائص معينة لاصقة بهم. ونظراً لاصطباغ البلاد بالصبغة الأوروبية فقد مالت عناصر الثقافة الشرقية إلى الزوال، وخاصة بين السكان المسيحيين فى فترة ما بعد الحكم التركى . وتفاقم هذا الأمر حين أصبحت البلاد جزءاً من يوغوسلاڤيا. ومع كل فإن العناصر المميزة للثقافة الإسلامية لم تختف حتى فى أيامنا هذه. والأكثر من ذلك أنها لم تختف حتى بين النصارى ، فما بال المسلمين . ولم يزل الكثير من سمات الحياة الشرقية ماثلا للعيان، مثل أسلوب المعيشة والأثاث، والطهى والشرب وخصال أخرى قديمة، ومازالت الطرائق الشرقية شائعة فى صباغة الحلى، ونسج الأبسطة، وكثير من فروع الفنون التطبيقية.

ويوجد أخلد آثار النفوذ الثقافى الإسلامى فى ميدان العمارة وتخطيط

المدن، ووجدت بعض المبادىء الشـرقية فى تخطيط المدن اسـتـعـدادًا للتطبـيق بالنظر إلى علية المواقع ذات الشـرفات. ومازالت مـدن البوسنة تظـهر الأنموذج السابق فى التخطيط الذى يقـسمها إلى حـيين، وهمـا الچارشى (مـركز البـيع والشـراء والتجـارة) والمحلات (أحـياء السكنى).

ويمكن تميـيز ثلاث مـراحل فى تخطيط المدن وتشييدها بصـفة عامة طوال مدة الحكم التركى:

(١) الفترة الأولى حـتى نهاية القرن السادس عشر تقريباً .

(ب) الفترة الثانيـة حتى نهاية القرن السابع عشر .

(جـ) الفترة الثالثة حتى نهاية الحكم التـركى فى البـوسنة والهـرسك. فـفى أثناء الفـتـرة الأولى من تطور المحـلات الإسلامـية فى المدن كان الولاة وكـبار الأعـيـان الأتراك هم الذين يقـومـون بتشييد أماكن العـبادة والأبنية العامة ، وهى النماذج الممثلة للعـمارة التذكارية. وإلى هذا التاريـخ تعود أروع الآثار فى طراز العـمارة الإسلامـية فى البـوسنة والهرسك مثل مسـجد ألا جه فى فوچة (سنة ١٥٥٠م) ومـسـجـد الغـازى خسروبك (١٥٣٠م) ومسجد على پاشا (١٥٦١) فى سراييڤو، ومـسجد فرهاد پاشـا (١٥٧٩) فى بنالوقـة، ومدرسـة الغازى خسروبك المسمـاة سلجوقية ثم بعد ذلك قورشوملـيـة مع حمام الغازى خـسـروبك (قـبـل سنة ١٥٥٧م). وبروسـه بزسـتـان(١٥٥١م) فى سراييڤو وكثـير غيرها. ولما نمت نقابات أرباب الحـرف وتطورت سـريعـا فى الفتـرة الثانية وكل إلى التـجار تشيـيد الأبنية العـامة. والأبنيـة التى تعود إلى هذه الفـتـرة أقل أبهـة فى مظهـرها باستـثناء بعض أبنية أقامـها الحكام أو بعض ذوى المـناصب الرفـيـعـة من الأتراك. ،مثـال ذلك تكية حـاجى سنان (سنة ١٦٤٠) فى سـراييـڤـو. وتظهـر على العمـارة فى الفترة الثالثـة علامات الانحطـاط (فى أواخـر المدة) وتغـلغل الأفكار الأوروبية فيها، والتشبه بالطراز السائد فى مدن تركية، كما ظهرت عليه أيضاً مـؤثرات مبـاشرة. ومع هذا فـقد أخـرجت هذه الفـتـرة عـدة نماذج هامـة للمـهـارة الصناعـيـة. وتطـور مـدينة

تراقنك، المقر الرسمى للوزير، يعتبر مثالا لهذه الفترة. ومسجد السليمانية (البناء الحالى يعود إلى سنة ١٨١٦م) بنى فوق بزستان. وجدد عدد من المساجد العتيقة أثناء هذه الفترة، وأبرز المعماريون المسلمون فى بناء الأبنية العامة التذكارية الملامح الجوهرية للفن العثمانى، بيد أن أشكال وخصائص هذا الفن لم تتجل كلها فى البوسنة والهرسك. وقام معلمون معماريون وطنيون ببناء مساجد صغيرة وأبنية عامة ومنازل للسكنى، ولهذا ظهرت على هذا الطراز من البناء ملامح شخصية، وبان على نماذج العمارة الإسلامية علامات لاتخطئها العين من الانحطاط فى فترة ما بعد الحكم التركى. وحاولت الحكومات النمسوية المجرية تطوير خصائص فن العمارة الإسلامى بمحاكاة الطراز المغربى. وتباينت الأبنية المقامة على هذا النمط مع نماذج العمارة الإسلامية السابقة فى البوسنة والهرسك، ومع نماذج الفترة الأخيرة من الحكم النمسوى فضلاً عن تنافرها مع المنظر العام لداخلية بلاد البوسنة وعدم مواءمتها للأحوال الجوية. وقد ثبت فشل اصطناع هذا النمط من البناء. وأهم أنموذج له هو سراى البلدية فى سراييفو. وحافظ طراز البوسنة والهرسك فى العمارة على كيانه فيما يختص بمنازل السكنى فترة أطول قبل أن يختفى نهائياً.

وتدخل طائفة كبيرة من الألفاظ والاصطلاحات اللغوية التركية والفارسية والعربية الأصل فى الاستعمال العادى فى البوسنة والهرسك، وكان ذلك على مدى أكبر منه فى الجهات التى يتكلم فيها الناس بالعربية الكرواتية. واستوعب الأسلوب الأدبى المبكر أيضا هذه الألفاظ المستعارة، وهجرت الألفاظ والعبارات التركية فى لغة الحديث العادية مع تطور اللغة الصربية الكرواتية وبتأثيرها وتوحيد قواعدها منذ سنة ١٨٧٨، وازداد ذلك من سنة ١٩١٨. وكانت حروف الهجاء السيريلية مستخدمة فى المراسلات الشخصية عند مسلمى البوسنة والهرسك وبخاصة بين مسلمى البوسنة والهرسك

الوطنيين أثناء الحكم التركى، وكانت الحروف العربية تستخدم فى كتابة نصوص الآداب العربية الكرواتية التى ينشئها المسلمون فى البوسنةوالهرسك. كما كانت تستعمل فى كتابة بعض المتون الصربية الكرواتية الدينية أثناء حكم النمسا وفى يوغوسلافيا قبل الحرب. وبعض الكتب المطبوعة بهذه الحروف، مازال الحصول عليها متاحاً. وكان الهجاء فيها اجتهادياً فى البدء ثم سنت لها قواعد تدريجا بعد ذلك، ومع هذا فلا تكاد تستعمل هذه الحروف بعد سنة ١٩٣٠ حتى ولا فى الكتب الدينية.

ولم يدرس الإنتاج الأدبى عند المسلمين فى البوسنة والهرسك دراسة شاملة حتى الآن، لا باللغة الصربية الكراوتية ولا باللغات الشرقية. ويختلف المسلمون فى البوسنة والهرسك اختلافاً طفيفاً عن جيرانهم المسيحيين فى ولعهم بالأغانى الشعبية والشعر الشعبى. ومنظومات ملاحم الكوسلار المتقدمة فى البوسنة والهرسك لها كل الخصائص الأساسية لقصائد الملاحم التقليدية فى اللغة الصربية الكرواتية. وإنما ينحصر الاختلاف فى الاتجاه الدينى وكثرة تردد العبارات التركية والعزوف عن قصائد البطولة إلى الشعر القصصى. وحسنكينيجه Hasanaginica قصيدة بوسنوية شعبية ذائعة الصيت فى عالم الأدب. وما زالت بعض قصائد من الملاحم الشعبية من الطراز السابق باقية فى جنوبى البوسنة والهرسك: وبزغ نمط من الشعر متأخر فى الزمن فى الملاحم الإسلامية بين قوم ثغر فى الغرب يعرف باسم «كرايينا» Krajina ينشدونه بمصاحبة التمبوريكا (المندولين) ويختلف من عدة وجوه عن قصائد الكوسلار. وإذا ما قورنت الأغانى الشعبية للمسلمين من أهل البوسنة والهرسك بمثيلاتها عند مواطنيهم اتضح أن لها أيضاً، وإلى درجة رفيعة، عدداً من السمات المميزة الخاصة بها. وأشهر هذه القصائد وأروجها هى القصائد الغرامية المسماة الـ «سفدالنكا»: وبصرف النظر عن المؤثرات الشرقية فى اللغة والموضوعات، والموسيقى الواضحة فى التلحين، فالسفدالنكا قصائد أصيلة

مثالية لمسلمى البوسنة والهرسك يحبها ويستمتع بها الناس فى جميع أنحاء يوغوسلافيا.

وإذا حكمنا بنتائج الدراسات التى نشرت حتى الآن، فإن هؤلاء الشعراء المسلمين من أهل البوسنة والهرسك الذين كتبوا باللغات الشرقية كتبوا فى الغالب بالتركية، وأقل من ذلك بالفارسية، وفى حالات قليلة جداً بالعربية، وبين الكتاب الأتراك عدة أفراد من أصل بوسنوى. كان منهم شعراء مشهورون مثل درويش باشا ابن بايزيد أغا (قتل سنة ١٠١٢هـ / ١٦٠٣م) ومولده فى مستر (الهرسك)، وصاحب الأسلوب الذائع الصيت محمد نركيسى (توفى سنة ١٠٤٤هـ / ١٦٣٤م) المولود فى سراييفو. ولم يكن مولدهم فقط فى البوسنة والهرسك ولكنهم تقلدوا أيضاً مناصب فيها مددا طويلة، فكان الأول باشا البوسنة والأخير مدرساً وقاضياً. وكان أحمد سودى أيضاً من أصل بوسنوى (توفى سنة ١٠٠٥هـ / ١٥٩٦/ ١٥٩٧م) وهو الشارح المشهور للآداب الفارسية.

ومن أخصب كتاب الشعر بالفارسية إنتاجاً، وكان يكتب أيضاً بالتركية، الشيخ فوزى، من مستر (توفى حوالى سنة ١١٦٠هـ / ١٧٤٧م) وأحمد وحدتى المولود فى دوبروم قرب قبشغراد (توفى سنة ١٠٠٧هـ / ١٥٩٨م)، وشعراء غيرهم كثيرون انحرفوا عن الإسلام القويم. وكتب باللغتين التركية والصربية الكرواتية كل من حسن قائمى، من سراييفو (المتوفى سنة ١١٠٣هـ / ١٦٩١ ـ ١٦٩٢م) وأسكوفى البوسنوى، المسمى أيضاً هوابى (توفى حوالى سنة ١٠٦١هـ / ١٦٥٠ ـ ١٦٥١م) وقد ولد فى طوزله دورا، وغير هؤلاء شعراء كثيرون من أهل البوسنة والهرسك كانوا يكتبون بالتركية وبالصربية الكرواتية. وألف الأخير منهم معجماً للغة الصربية الكرواتية منظوماً بالتركية. وفى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين (التاسع عشر والعشرين الميلاديين) وحتى الوقت الحاضر، كان ثمة جماعة من الشعراء نظموا قصائد دينية بروح التقاليد القديمة، ومن هذه الأشعار الجديرة

بالاعتبار والتقدير قصائد فى مولد النبى (مولود) وكانت الفترة السابقة مجرد حكايات تقليدية للنصوص التركية تتلوها كتابات أصيلة. وكان معظم النثر عند مسلمي البوسنة والهرسك باللغة العربية، وكان يعنى إلى حد كبير بموضوعات أصول الدين الإسلامى وأحكام الشريعة وإدارة الدولة والتاريخ. وأقام كثير من كتاب البوسنة والهرسك وعملوا فى إستانبول وجهات أخرى من الإمبراطورية العثمانية مثل عبد الله بوسنوى (المتوفى سنة ١٠٥٤هـ = ١٦٤٤م) صاحب رسائل فى الفلسفة الصوفية، وشارح فصوص الحكم لابن العربى. واشتهر حسن كافى، المولود فى بروساك (آق حصار) بكتابته فى القانون والسياسة، وأهله علو كعبه فى الأدب لمنصب قاضيلق فى موطنه وظل يشغله طول حياته، وهناك توفى سنة ١٠٢٣هـ (١٦١٦م)، وهو مؤلف كتاب «نظام العالم» المشهور فضلا عن مؤلفاته الأخرى. ومن الممكن أن تعد نحو أربعين مؤلفاً كان لهم نشاط فى مجال الدراسات الدينية والقانونية أثناء الفترة الأدبية فى البوسنة والهرسك.

وكان كثير من مشاهير المؤرخين الأتراك من نسل بوسنوى مثل إبراهيم بچوى، ومع هذا فكتابة التاريخ بالتركية فى البوسنة والهرسك لم تنشأ إلا بعد ذلك. وكان القاضى عمر النوقوى مؤرخا ممتازا فى القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى)، وكان يكتب بالتركية، وهو مؤلف «غزوات حكيم أوغلى على پاشا» وهو كتاب يتناول الأحداث التاريخية فى البوسنة من غرة المحرم سنة ١١٤٩ هـ (١٧٣٦م) إلى آخر جمادى الأولى سنة ١١٥٢هـ (١٧٣٩). وأول طبعة له قام بها إبراهيم متفرقة (١١٥٤هـ ـ ١٧٤١م) ثم أعيد طبعه بعد ذلك وترجم إلى الإنجليزية والألمانية. وفى فترة الانتقال بين آخر القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) وأول القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى)، سجلت أسماء بضعة مؤرخين إخباريين بارزين (مصطفى باشسكى وصالح صدقى) دونوا الأحداث التى عاصروها. ومن المؤرخين الذين تناولوا الفترة الأخيرة

من الحكم التركى والأحداث التى تلت الاحتلال النمسوى للبلاد، نذكر صالح صدقى أفندى حاجى حسينوفتش (توفى سنة ١٣٠٥هـ - ١٨٨٨م) ومحمد أفندى قاضيچ (١٢٧١هـ = ١٨٨٥م - ١٣٤٩هـ ١٩٣١م) جامع مواد تاريخية نسخها بنفسه (٢٨ كتاباً، وتوجد نسخة من المخطوط مودعة فى مكتبة غازى خسرو بك، بسراييڤو). والتحول عن طريقه تدوين التاريخ القديمة تظهر فى مؤلف شيخ سيف الدين أفندى كموره (المتوفى سنة ١٣٣٥هـ / ١٩١٧م) وكذلك تتجلى بعض خصائص الدراسات الإسلامية الأولى وبعض مفاهيم التدوين التاريخى فى مؤلفات دكتور صفوت بك پاشا كيچ (١٨٧٠ - ١٩٣٤) أول مؤرخ عصرى للفترة التركية وأول عالم شرقى فى البوسنة والهرسك، وكان شاعراً أيضاً.

ومع ذلك، فإننا نجد منذ سنة ١٨٧٨، وبخاصة منذ سنة ١٩١٨ (وبصرف النظر عن المدرسة الرومانتيكية فى الفكر التى مازالت تتمسك بالمعتقدات الأولى ويعد الدكتور پاشا كيچ من ممثليها البارزين) أن الجهود الأدبية قد جنحت أكثر وأكثر إلى الاندماج فى الآداب الصربية الكرواتية. وأ. ق. جابيچ (المتوفى ١٩١٨م) كان مفتى مستر، ومجاهداً كبيراً فى سبيل الاستقلال الذاتى الدينى. وكان له فى تركية القدح المعلى أستاذاً فى اللغة العربية والأدب، وأخرج أيضاً مجموعة من مختارات القصائد لمعاصرى النبى.

وكانت المكاتب والمدارس والمعاهد الدينية (المساجد والتكايا وأمثالها) مستنبت التربية الإسلامية والثقافة فى البوسنة والهرسك، كما كانت فى كل الولايات التركية. والمكاتب، كما هى العادة، ملحقة بالمساجد، وكانت تقوم بالتربية الابتدائية التى أساسها تعليم قراءة القرآن والمبادىء الدينية الأولية. أما المدارس الثانوية والعالية فقد أنشئت على غرار المدارس التركية. وأول مدرسة سجلت فى سراييڤو ترجع إلى الربع الأول من القرن العاشر الهجرى (أوائل القرن السادس عشر للميلاد).

ومن «الوقف نامه» لسنة ٩٤٣هـ / ١٥٣٧ م أنشأ غازى خسرو بك سنجق بكى البوسنة، مدرسة خسرو بك بمكتبتها الخاصة. وفرغ من بنائها فى السنة التالية، ومازالت قائمة إلى اليوم تجاه باب الحرم فى مسجد خسرو بك، ومن ذلك الوقت جعلت مكتبة المدرسة معهداً عاماً مستقلاً لوقف خسروبك الذى ساعد على توسيع مجالها. وتضم قائمة محتوياتها المجموعة الأصلية من المجلدات فى اللغات الشرقية، ومعها الكثير من النسخ المضافة ومخطوطات ووثائق تركية أخذت من الأوقاف والمدارس والمكتبات الخاصة. وأخذ عدد المدارس فى الازدياد، غير أن مدرسة غازى خسروبك كانت أشهرها، وهى الآن مدرسة ثانوية تدرس فيها أصول الدين. وعنيت طرق مختلفة من الدراويش بالتعاليم الصوفية وبدراسات فى اللغة الفارسية. ويبدو أن إنشاء أول تكية كان قبل سقوط البوسنة النهائى. وفى الخانقاه التى أنشأها غازى خسروبك تفاصيل فى البناء مثيرة للاهتمام. وكانت تكاليف الصيانة والتعليم الدينى والتربية من مال الوقف.

ويرجع الفضل إلى طوپال عثمان باشا فى التطور الأساسى للتعليم العام ومنشآته، فقد أنشأ «الرشدية» الأولى و«مكتب حقوق (مدرسة الحقوق الإدارية) وأعقب ذلك افتتاحه ناديا للمطالعة العامة ومطبعة. وتتولى الدولة بمقتضى أحكام قانون التعليم (١٢٨٦ هـ / ١٨٦٩م) مسئولية الخدمات التربوية وعمارة المدراس . ولم يحصل تدخل فى شئون المدارس ذات الصبغة الطائفية، ولكنها كانت خاضعة لرقابة الدولة. ولم تنفذ مواد قانون التعليم بتمامها فى البوسنة والهرسك، ولو أنهم كانوا ينشئون مكاتب للصبيان ورشديات ومدارس للصناعات وللمعلمين. وتدل الإحصاءات الرسمية عل أنه كان ثمة فى أواخر أيام الأتراك ٩١٧ مكتباً و٤٣ مدرسة و٢٨ رشدية، علاوة على مدرسة حربية فى سراييفو من درجة أدنى. ومدرسة لمعلمى المكاتب ومدرسة تجارة.

وشرعت حكومة النمسا والمجر فى إدخال منهجها فى التعليم الأميرى، دون أن تتدخل فى شئون المدارس المحلية وكان تعليم الدين إجبارياً فى المدارس الأميرية. وبقيت المكاتب والمدارس (التركية) مدارس دينية. وأصبح التحاق الأطفال المسلمين بالمكاتب إلزاميا بمقتضى ما سنه قانون سنة ١٩٠٩ من لوائح. ولم يكن يمكن السماح لطفل مسلم بدخول مدرسة ثانوية مالم يكن قد سبق له دخول المكتب. واتخذت إجراءات معينة لإصلاح المكاتب ولكن لم تهيأ لها أسباب النجاح فى معظم الحالات. وفى سنة ١٩٠٩ كان هناك زهاء ١٠٠٠ مكتب قديم (صبيان مكتبى) و٩٢ مدرسة (مكتب ابتدائى) واعتبرت الرشديات ضمن المدارس الأولية لأطفال المسلمين واستمرت كذلك من بعد مع إصلاح برامجها - فى القرى وبليدة برچكو فحسب - واستخدمت المدارس (القديمة) مدارس تدريب للوظائف الدينية المتواضعة. وفى سنة ١٨٨٧م أنشئت كلية لطلبة الشريعة ولقضاة المحاكم الشرعية مستقبلا. وأنشأ ديوان الأوقاف فى سنة ١٨٩٢كلية لمعلمى المكاتب. وكان الطلبة المسلمون فى مدارس الدولة مخيرين بين تعلم اليونانية القديمة أو العربية.

ولم تعترف الدولة أثناء تعاقب الحكومات اليوغوسلافية المتتالية بعد الحرب العالمية الأولى إلا بالمدارس الابتدائية التى لم يستوعب عددها القليل أطفال المسلمين فى سن التعليم. وكان التعليم الدينى يدرس لجميع التلاميذ الملتحقين بالمدارس الابتدائية، وأصبحت المكاتب مدارس أولية أو معاهد لتعليم القرآن. وكان الدين يدرس فى جميع المدارس الثانوية كذلك، وفتحت مدرسة ثانوية أميرية للشريعة فى سراييڤو سنة ١٩١٨م. وبقيت كلية تدريب القضاة الشرعيين موجودة حتى سنة ١٩٣٧ ،وهنالك أنشئت مدرسة عليا للشريعة وأصول الدين الإسلامى فى مستوى الكلية . وتولى ديوان الأوقاف الإنفاق على كلية معلمى المكاتب، وهى المدارس التى أصبحت الآن ثانوية لتدريس مواد أصول الدين

بصفة أساسية . وأدخلت إصلاحات أولية على «المدارس» فى سنة ١٩٣٣ ووضع لها برنامج محدد سنة ١٩٣٩ بحيث تكون الدراسة فيها مشابهة للمدارس الثانوية الأدنى درجة. وكانت مدرسة غازى خسروبك شاذة عن هذه القاعدة فى أنها مزودة بمقررات ثانوية أعلى. والمعروف أن عدداً من مسلمى البوسنة والهرسك قد تخرجوا من جامعات غربية. وانتقلت مهمة منح الإجازات للتلاميذ والطلبة المسلمين، وتحمل نفقات صيانة وإدارة المدارس الداخلية وتقديم التسهيلات التعليمية الأخرى، التى كانت منوطة بديوان الأوقاف، إلى جمعيات إسلامية شتى، فى الميدان العلمانى على أية حال، مثل جمعية «كاجرت»وجمعية «أوزدانيكا» وغيرهما.

وانفصلت فى يوغوسلافيا الجديدة الجماعات والجمعيات الدينية عن الدولة، ولكن الدولة قد تمد يد المساعدة إلى الجماعات الدينية. ويسمح بتدريس الدين فى الجهات المجاورة لأماكن العبادة فقط (كنص قانون الطوائف الدينية لسنة ١٩٥٣). ومع ذلك فقد أطلقت حرية الطوائف الدينية فى فتح مدارس لتدريب الموظفين وعمال الإدارة الدينيين. وبقيت المكاتب التى كان التحاق المسلمين بها إلزامياً بأمر الطائفة الدينية الإسلامية موجودة حتى سنة ١٩٥٢ ، وهناك ألغيت فى أنحاء البوسنة والهرسك وفى عهد الإدارة النمسوية المجرية.

وفى يوغوسلافيا قبل الحرب، كانت دراسة فروع العلوم الإسلامية ذات العلاقة بالدين واللغات الشرقية على صلة محكمة بنشاط المدارس والكليات المذكورة آنفاً. وكان متحف زيماليسكى فى سراييفو مهتمًا بجمع المخطوطات الشرقية والسجلات من دور المحفوظات التركية. وكان من القائمين بأمر المتحف نفر ممن درسوا الأدب الشرقى والسجلات التاريخية، وهنا تهيأت الظروف لتنمية الدراسات العلمية الحديثة فى هذا الميدان(Ch. Truhelka, V.Skarich, F.Spaho, R.Muderizovich وآخرون).

وفى السنين التى تلت الحرب العالمية الثانية، صرفت عناية متزايدة فى البوسنة والهرسك للدراسات الشرقية الخاصة بالشعوب الإسلامية، ولهذا أعدت بالمدرسة الثانوية فى سراييڤو مناهج على النمطين الشرقى والغربى على السواء، وفى جامعة سراييڤو أنشئ فى سنة ١٩٤٩ كرسى لفقه اللغات الشرقية (التركية والعربية والفارسية وآدابها) ويقدم كرسى التاريخ أيضاً مناهج فضلا عن عنايته الخاصة بالدراسات التى تتصل بتاريخ الشعوب اليوغوسلافية أثناء الحكم التركى. ويضم المعهد الشرقى بسراييڤو المنشأ سنة ١٩٥٠ مجموعة قيمة من المخطوطات الشرقية ومواد تاريخية تركية أخذت من متحف زيماليسكى فى سراييڤو. وفضلا عن نشره كتابه السنوى فإن المعهد الشرقى يضطلع بإعداد مجموعة منسقة من السجلات التركية والمصادر ذات الصلة بالشعوب اليوغوسلافية (Monumenta Turcica Historiam Slavorum Merid-ionalium illustrantia) وهكذا يصبح تحت الرقابة العلمانية ميدان فسيح للدراسات الخاصة باللغات التركية والفارسية والعربية والشعوب اليوغوسلافية أثناء الحكم التركى وفروع أخرى كثيرة من المعرفة الإسلامية كانت يوما ما فى نطاق المعاهد والهيئات الدينية.

المصادر:

(١) A. Hangi : *Die moslims in Bosni-en- Hercegovina-ihre Lebensweise, Sillen und Gebrauche,* سراييڤو سنة ١٩٠٧ .

(٢) A.Bejtich: *Spomenici osmanlijske arkitekture u Bosni i Hercegovini, prilozi Za orijentalun filologiju*، الجزء الثالث والرابع سراييڤو، سنة ١٩٥٣ ـ ١٩٥٣.

(٣) A.Shkaljich: *Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj knjizhuenosti Bosne i Hercegovine,* الجزآن ١ و ٢ ، سراييڤو سنة ١٩٣٣ .

(٤) K.Hoerman: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini* جـ١و٢، سراييڤو سنة ١٩٣٣ ، *Hrvatske nerodne Pjesme- Skupila*

Junachka Pjes- جـ ٣ و٤ *Matica Hrvatska* *me (Muhamedovske)*، زغرب سنة١٩٣٣.

(٥) A.Nametak : *Narodne Junachke* *muslimanske pjesme* سراييفو ، ١٩٣٣.

(٦) H. Dizdar: *Sevdalinke Izbor iz* *bosansko - hucegovachke narodne lirike*، سراييفو سنة ١٩٤٤ .

(٧) M.Murko : *Die Volksepic der* *bosnischen mohammedaner*، فى مـجلة *Verieno f. Volkshunde*، المجلد التـاسع (سنة ١٩٠٩).

(٨) M. Murko: *Tragom srpsko - hrvatske narodne spice Putovanja u godinama* سنة ١٩٣٠ـ٣٢ المجلد ١ـ١١ (نـشـرتـه *Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti*) ، زغـرب سـنة ١٩٥١ .

(٩) A. Schmaus: *Studije o krajnskoj epici* (نشـرته Jugosl. akad . eznanosti i umjetnosti) ، زغرب ، سنة ١٩٣٣ .

(١٠) Kemura - Chorovich: *Serbo - Kroatische Dichtungen bosnischer moslims aus dem XVII., XVIII., und XIX Jh.* سراييفو، سنة ١٩١٢ .

(١١) D. M. Korkut : *Makbul - i aryf* *(Potar shakidija) uskuefi Bosnevije*: فـى متحف *Gleisnik Hrv. zem. liv.*، سراييفو سنة ١٩٤٣ .

(١٢) محـمد بن محمـد .. الخانجى البوسنوى: الجـوهر الأسنى فى تراجم علمـاء وشـعـراء بوسنه، القـاهرة سنة ١٣٣٩ هـ .

(١٣)M.Handzhich: *Knijizhevni rad* *bosnasko - hercegovachkih muslimana* سراييفو سنة ١٩٣٤ .

(١٤) M. Malich: *Bulbulistan du Shaikh Fewzi de Mostar, poéte her-zegovinen de lange persane*پـاريـس ، ١٩٣٥ .

(١٥) M. Braun : *Die Anfaenge der Europaeisierung in der Literatyr der mos-lemischen Slaven in Bosnien und Her-zogowina* ليبسك سنة ١٩٣٤ .

(١٦) F.Bajraktarevich: *O nashim mevlodima*، بلغراد سنة ١٩٣٧ .

(١٧) O.Sokoluvich: *Pregled Shtampanik djela na srpokohrvatom jeziku muslimana Bosne i Hecsegovine, od 1878 1948*،

سراييڤو سنة ١٩٥٧

(Glasnik Vrhovnog starjeshinctva za 1955 - 59 g.)

(١٨) Dj. Pejanoviche : *Srednje i struch-ne Shkole u Bosni i Herzogovini*، سراييڤو سنة ١٩٥٣ .

٤ ـ الجماعة الدينية الإسلامية فى البوسنة والهرسك منذ عام ١٨٧٨ الميلادى.

كانت الحقوق السلطانية على البوسنة والهرسك معترفاً بها للسلطان حتى سنة ١٩٠٨ م، وهنالك ألحقت الولاية بالنمسا والمجر، وظل مركز البوسنة والهرسك، مع ذلك، غير واضح المعالم فى نطاق المملكة الثنائية. ومعظم السبب فى ذلك يرجع إلى الدستور الثنائى للنمسا والمجر.

وكانت البوسنة والهرسك من قبل الضم ومن بعده واقعتين تحت رقابة ثنائية تمارسها وزارة المالية فى حكومة النمسا والمجر، وكان لكل من الدولتين حقوق معينة فيما يختص بالسياسة الإدارية وإنشاء السكك الحديدية ومسائل خاصة بتجارة البلد وماليتها.

وكان نظام حكم النمسا والمجر فى البوسنة والهرسك بيروقراطياً بوليسياً طوال أيامه، وكان المسئول عن الحكومة حاكمًا عسكريًا، وعدد الدوائر الحكومية أربع ثم سبع بعد ذلك. وعين للحاكم مساعد مدنى سنة ١٨٨٢ كان له الإشراف الفعلى على الخدمة المدنية. وقسمت البلاد، من أجل الأغراض الإدارية إلى ست دوائر (وبالروسيةOkrug) وهى: بنالوقة، وبيهاچ، ومستر، وتراڤنيك، وسراييفو، وطوزله وقسمت هذه إلى نواح (سرزأس) وإسپوستاڤات Ispostava(وهى أصغر الوحدات الإدارية). ولم ينفصل القضاء عن حكومة البلاد إلا فى سنة ١٩٠٦ م. ومنحت البلاد بعد ضمها دستوراً فى سنة ١٩١٠ م بمجلس نيابى (Sabor) مؤلف من اثنين وسبعين نائباً. وعشرين عضواً بالتعيين بحكم

مناصبهم، وكان البعض من هؤلاء ممثلين دينيين، (فمن المسلمين رئيس العلماء ومدير إدارة الأوقاف وثلاثة مفتين، وكان البعض الآخر من كبار موظفى الدولة). وكان النواب ينتخبون لثلاث عشاير (Guriae)حسب مراتبهم، كانت الأولى منها منقسمة إلى طبقتين، ويتبع كبار أصحاب الأملاك المسلمين الأولى منها. وتقوم المراكز الانتخابية بتنظيم هذه العشائر على أساس ملى، وحصر الدستور سلطات المجلس إزاء الحكومة فى حدود ضيقة، وفرض فى نفس الوقت حدوداً كثيرة على سيادة الحكومة بالنسبة لوزارة المالية فى حكومة النمسا والمجر .

وفى سنة ١٩١٢ أعطى الحاكم سلطات إضافية خاصة بالخدمة المدنية. وأجل المجلس النيابى فلم ينعقد قط طول أيام الحرب العالمية الأولى.

وبالرغم من أن الحكومة النمسوية المجرية قد أدخلت نظاماً حديثاً فى الإدارة، ونمت الصناعة (التعدين وصناعات الخشب بوجه خاص) وأنشأت الطرق والسكك الحديدية وأقامت مدارس وبعض معاهد علمية، فإن هيكل المجتمع لم يطرأ عليه تغيير من عدة وجوه. والحق أنه كان فى مكنة الحكومة النمسوية المجرية أن تكتسب إلى صفها بهذه الوسائل الجانب الأكبر من أشراف المسلمين غير أن بقاء مسألة ملكية الأراضى الزراعية دون حل، أدى إلى ركود الزراعة وأثر تأثيراً سيئاً فى الفلاحين وبخاصة الكمت (ومعظمهم من المسيحيين الأرثوذكس). ولم يقرب صدور قانون الاسترجاع الاختيارى للأرض فى سنة ١٩١١م من حل مشكلة الملكية العقارية، ولم ينتج عنه إلا تغييرات قليلة الأهمية فى العلاقات القائمة.

وقام ب . كالاى Kallay ، وزير المالية فى المملكة الثنائية، وكان إلى ذلك مؤرخاً ذائع الصيت، بالدور الرئيسى فى توجيه سياسة النمسا والمجر فى البوسنة والهرسك من سنة ١٨٨٢ إلى ١٩٠٢ م. وقد حاول أن ينشئ أمة بوسنوية ولغة بوسنوية لكى يجعل للبوسنة والهرسك كياناً مستقلاً فى داخل المملكة الثنائية، ويكبح من انتشار

القوميـة الصربية الكرواتيـة . وعجزت تلك السيـاسة عن أن تستميل إلـيها من بين الأهلين عدداً كـافيا من المشـايعين. فـقـد نما الوعى القــومى عند الصــرب والكروات، وكانت الأغلبية المسلمة، التى لم تتـضح لهـا بعد جنسـيـة، تنظر إلى تركيـة على أنها الوطن الأم. هذا إلى أن كثيراً من الأسر البـوسنوية قد استقرت فى تركـيـة واتخـذتهـا مـوطناً، وكـان الزعـماء المسلمـون يلحون فى إصــرار على الحــقــوق السلطانيــة للســلطان العـثــمـانى علـى مـسلمى البــوسنة والهرسك، ولم يتبن القضـية البوسنوية غـيـر فريـق صغـيـر من المسـتنيـرين وأصحاب الأراضى المسلمين.

أما الحركة الصربية السـياسية فقد جـعلت همـهــا الأكـبـر الوصــول إلى الاستـقلال الذاتى فى أمـور الكنيـسة والحـريـة فى إدارة مـدارس الطائـفـة. ووجدت الفكرة أنصاراً لهـا بين جموع كبيـرة من السكان وجماعة المسـتنيرين الناشئة حديثاً، بيد أن الكازدا الصربيين (أصحاب الثروة) هم الذين اندفعوا إلى المقـدمـة وقــادوا الحـركـة، وذلك لأن سخطهم كان عاماً بسبب تغلب المصالح الماليـة النمـسـوية المجـرية ورأس المال التجـارى على ما كـانوا يمارسـونه من الربا فى أعــمـــال التـجـارة. ونجـحت الحركة فى جهودها. ومـنحوا استقلالا ذاتياً فى مسائل الدين والتعليم الدينى.

وأخـــذت الريب تـزداد فى نفــوس السلمـين مـن جـراء أعـمـال أتت بهـا السلطات النمسوية المجرية.فلكى تتمكن الحكومـــة من الإشـراف على المعـاهد الدينـيـة ابتـدعت سنة ١٨٢٢م منصب «رئيس العلمـاء»، وهو الـرئيس الدينى الأعلى لمسـلمى البـــوسنة والهـــرسك. وكذلك «علما مجلس»، أعـلـى هيئة دينية ذات سـيادة ، يرأسـهـا رئيس العلمـاء ومعـه أربعة أعـضاء . وبلغ الأمـر بهذا النظام إلى الـتـحكم فى حـقــوق ديوان الأوقـاف. وسخط المسـلمون وارتاعـوا وقـدمـوا التمـاسـاً للإمـبـراطور سنة ١٨٨٦م يرجــونه فـيــه أن يمنحـــهم الاســتقـلال الذاتى فى إدارة الأوقــاف، وفى سنة ١٨٩٩ م نشب صــراع مرير بقـيـادة أ.ف دجابيچ مـفـتى مسـتـر ، لتحقيق الاستقلال الذاتى، دينياً وتربوياً

لجميع مسلمي البوسنة والهرسك. وارتبط الصراع بالحركة الأرثوذكسية (الصرب). وأصر دجابيچ على طلب أكثر ما يمكن من الامتيازات ولكن آراء الأغلبية هزمته. وفى سنة ١٩٠٠ عرض على الوزير كالاى مسودة قانون للطائفة الدينية الإسلامية، أكدوا فيه تأكيداً خاصاً الحقوق السلطانية للسلطان على مسلمي البوسنة والهرسك، وهو مبدأ لم تكن السلطات النمسوية المجرية مستعدة لقبوله، ولما غادر دجابيچ مفتي مستر البوسنة والهرسك للمشاورة مع السلطان؛ منع من العودة إلى البوسنة والهرسك. وأخذت الحركة من سنة ١٩٠٦م فصاعداً شكلا أكثر تنظيما وتحديداً. وانتخبت لجنة تنفيذية من التنظيمات الشعبية الإسلامية يرأسها «على بك فردوس»، وبينما اللجنة تناضل فى سبيل مصالح أصحاب الأملاك إذا بهم يدخلون فى نفس الوقت فى مفاوضات مع الحكومة من أجل الحكم الذاتي الديني. وتلكأت المفاوضات لأن الحكومة النمسوية المجرية رفضت أن تعير أذنها لسماع أدنى تلويح بالحق السلطاني للسلطان على مسلمي البوسنة والهرسك. ووصلت المفاوضات بعد الانضمام إلى نتائج مرضية، عندما أجاز الإمبراطور القانون الخاص بحكومة مستقلة ذاتياً للشئون الدينية لمسلمي البوسنة والهرسك(وقف معارف)، خولت فيه بموجبه السلطة الإدارية العليا فيما يتعلق بالأوقاف ورواتب المدارس والكليات إلى ديوان وقف معارف (سابور)، المكون من ثمانية أعضاء معينين بحكم وظائفهم وهم رئيس العلماء وستة مفتين ومدير ديوان الأوقاف، ومن أربعة وعشرين عضواً تنتخبهم لجان ديوان الناحية. ورئيس السابور هو رئيس العلماء بحكم منصبه. وكانت لجنة «وقف معارف» هى الأداة الإدارية والتنفيذية معاً. وكانت لجان الناحية من الجماعات الأقل شأناً فى ديوان «وقف معارف» وتنتخبها جمعيات الناحية، ومن بينها جمعيات و«جمعيات مجلس». ويتولى السلطة الدينية العليا «علما مجلس» ويتكون من أربعة أعضاء ويرأسه

رئيس العلماء. ويكون انتخاب الرئيس وأعضاء مجلس العلماء عن طريق جماعة انتخابية منفصلة مكونة من ستة مفتين وأربعة وعشرين عضواً منتخباً وتعرض الجماعة الانتخابية على الإمبراطور ثلاثة من المنتخبين المرشحين للرئاسة ويعين واحد منهم فى منصب الرئيس بمرسوم، ولاينهض هذا بأعماله إلا بعد حصوله على إذن (منشوره) فى مباشرة واجباته الدينية من شيخ الإسلام بإستانبول . ويرسل الالتماس الخاص بذلك إلي إستانبول عن طريق سفارة النمسا والمجر. وإذا شغر مكان فى مجلس العلماء عين فيه واحد ـ من قبل وزارة المالية ـ من اثنين من المنتخبين المرشحين. ولكل إدارة (Okrog) مفتيها الذى تختاره الحكومة من بين المرشحين الذين يعرضهم «علما مجلس». وتؤدى الميزانية البلدية مرتبات كبار الموظفين والمستخدمين الدينيين. وقد سوى القانون أيضاً مسألة المدارس الطائفية للمسلمين وحقوق كبار الموظفين الدينيين فيما يختص بالقضاة الشرعيين.

وباندماج البوسنة والهرسك فى يوغوسلافيا برزت مسألة الطائفية الدينية الإسلامية مرة أخرى فى المقدمة. وفضلاً عن ذلك فقد كان هناك مسلمون فى يوغوسلافيا، خارج البوسنة والهرسك، وبقى قانون سنة ١٩٠٩م سارى المفعول، رغم ذلك، حتى سنة ١٩٣٠م، وكانت هناك منظمة دينية إسلامية قائمة بذاتها تضم الصرب ومقدونيا والجبل الأسود. وأصيب بعض ملاك الأراضى المسلمين من جراء تطبيق الإصلاح بأفدح مما أصيبت به الأوقاف فى البوسنة والهرسك، ذلك لأن أملاك الأوقاف كانت أرض بناء فى المدن أكثر منها أرض زراعة فى الريف. بيد أن اللامركزية فى إدارة الأوقاف فى البوسنة والهرسك والإدارة المالية المختلة، والتصرفات السيئة، كل هذا جر عليهما النكبات.

وبعد إلغاء الحكم النيابى فى يوغوسلافيا نفذ فى سنة ١٩٣٠ م قانون خاص بالطائفة الدينية الإسلامية ودستورها فى المملكة اليوغوسلافية،

وهكذا اتحدت الطوائف الدينية الإسلامية المستقلة استقلالا ذاتياً من العهد السابق، تحت رئاسة رئيس واحد هو رئيس العلماء ورئيسين من «مجلس علما». ونقل كل من المقر الرسمى لرئيس العلماء ومركز ديوان الطائفة الدينية الإسلامية إلى بلغراد. ثم كان هناك فوق ذلك مجلسان للعلماء ومجلسان «لوقف معارف» بلجانهما الإدارية، وكانت مكاتبهما الرئيسية فى سراييڤو وسكوپيه. وكان المفتون، وديوان ناحية «وقف معارف» برئاسة أحد قضاة الشريعة، «وجمعيات مجلس» برئاسة «جمعيت إمام» أدنى من ذلك سلطة.

ومن الممكن أن نرى معالم القانون والدستور فيما هو واقع من أن أغلبية المناصب كانت بالتعيين وأن منصب رئيس العلماء كانت له الصدارة فى مجلس العلماء. وكان رئيس العلماء، فى الواقع رأساً ورمزاً لطائفة دينية إسلامية موحدة فى الدولة بينما كانت الإدارة ثنائية (سراييڤو وسكوپيه)، وسنت قوانين خاصة لتنظيم انتخاب المرشحين لمنصب رئيس العلماء من بين أعضاء مجلس العلماء والمفتين. وكان على الجماعة الانتخابية أن تختار ثلاثة مرشحين لمنصب الرئاسة يعين واحد منهم بأمر ملكى بتوصية من كل من وزير العدل ورئيس الوزراء. وكان تعيين أعضاء مجلس العلماء والمفتين كذلك بأوامر ملكية بتوصية من وزير العدل.

وبنفاذ القانون الجديد والدستور فى سنة ١٩٣٦ م حدثت تغييرات لا تتعارض، مع ذلك، مع الوحدة التى يعبر عنها منصب الرئيس ولا مع ثنائية الجماعات الحاكمة الأخرى. وأصبحت الإدارات الرئيسية للطائفة الدينية الإسلامية هى ما يأتى: جماعت مجلس، ومأمورية أوقاف الناحية، وعلما مجلس فى كل من سراييفو وسكوپيه، وجمعية وقف معارف فى سراييڤو وسكوپيه (سابور)، مع لجان الجمعية، ودواوين الأوقاف، ورئيس العلماء مع من يختاره أو بكامل هيئة المجلس. وكان محل إقامة الرئيس فى سراييفو. واستغنى عن وظيفة المفتى . والميزة الأولى لهذه

التنظيمات هى فى تخير الجماعات وكبار موظفى الدولة. فلانتخاب أعضاء لمجلس العلماء كانت كل جمعية تختار جماعة انتخابية من عشرة أعضاء، وهذه بدورها تشكل جماعة انتخابية واحدة لانتخاب ثلاثة مرشحين للرئاسة. وكما كان يحدث سابقاً، يعين واحد من المرشحين (وهو فى الغالب من يحصل على أكثرية الأصوات) بأمر ملكى بناء على توصية من وزير العدل وكان عن طريق هذا التنظيم أن أثبتت المنظمة الإسلامية اليوغوسلافية ـ وهى الحزب الذى يتزعمه م. سپاهو ـ وجودها فى الجماعة الدينية.

وفى يوغوسلافيا الجديدة صين مركز الجماعة الدينية الإسلامية وامتيازاتها بأحكام سنت فى الدستور وعدلت بقانون سنة ١٩٥٣ الخاص بالمركز الشرعى للطوائف الدينية المختلفة. وفصلت التنظيمات الدينية عن الدولة، واعتبر اعتناق معتقدات دينية مسألة خاصة. وسمح للطوائف الدينية أن تدير مدارس لتخريج موظفين ومستخدمين دينيين، كما سمح للدولة أن تمد يد العون لهذه الطوائف الدينية.

وتدار سياسة الطائفة الدينية الإسلامية بموجب أحكام دستور الطائفة الإسلامية فى جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الشعبية، الذى سنته ونفذته الجمعية التشريعية العليا للأوقاف فى سنة ١٩٤٧م. وأدخلت عليه منذ ذلك الوقت تعديلات وأضيفت إليه أخرى. واستكمل الدستور وحدة التنظيم الدينى للمسلمين، لا عن طريق منصب رئيس العلماء فحسب، بل عن طريق إنشاء الجمعية التشريعية العليا للأوقاف أيضاً، التى رخصت فى نفس الوقت من أجل البناء الاتحادى للدولة، بإنشاء مجالس علماء وجمعيات تشريعية للأوقاف كل على حدة فى الجمهوريات الأربع التى يؤلف فيها المسلمون جانباً عظيماً من السكان. وتنتخب الجمعية التشريعية العليا للأوقاف كلا من رئيس العلماء والأعضاء الأربعة فى الهيئة العليا.

المصادر:

(١) N. Stojanovich, O. Naszhich, V. Skarich: *Bosna i Hercegovina pod austro - ugarskom upravom, Srpski nauod u XIX veku* بلغراد، سنة ١٩٣٨.

(٢) A.I. Balagija : *Uloga u verskom i svetovnom prosvechivanju nachih muslimana* ، بلغراد، سنة ١٩٣٣ .

(٣) M.Begovich: *Législation relative á l'organisation des affaires religieuses des musulmans en Yougoslavie Annuaire, de l'association Yougost . de droit int* بلغراد ـ باريس ، سنة ١٩٣٤ .

(٤) *The Statute of 1909 concerning autonomous government of Islamic religious and Vakf - Mearif affairs in Bosnia and Herzogovina.*

(٥) *Law of January 31 st, 1930 concerning the Islamic religious Community in the Kingdom of Yugoslavia.*

(٦) *Constitution of the Islamic religious Community in the Kingdom of Yugoslavia (July 9 th 1930).*

(٧) *Law of March 25th 1936 Concernig the Islamic religious Community in the Kingdom of Yugoslavia.*

(٨) *Constitution of the Islamic religious Community in The Kingdom of Yugoslavia, October. 24 th 1936.*

(٩) *Law of May 27 th 1953 Concerning the legal position of religious Communities.*

(١٠) *Constitution of the Islamic religious Community in the FPR of Yugoslavia (Glasnik Vrhovnog islamskog starkjeshinstva u FNRJ br . 1- 3 , 1957)*

(١١) : *Enciklopedija Yugoslavije* المجلد الرابع *Islam u Yugoslaiji* : Begovich (تحت الطبع).

عبدالقادر[جورجف Djurdiev Bransilav].

البوصيرى

شرف الدين محمد بن سعيد ابن حماد بن محسن : شاعر عربى من أصل بربرى كما نستدل من نسبته القبلية الصنهاجى.

ولد فى أول شوال سنة ٦٠٨ (٧مارس ١٢١٣) فى أبو صير، ومن ثم لقب بالبوصيرى، أو فى بلدة دلاص.

كما فى رواية السيوطى ومن ثم لقب بالدلاصى ولا نعرف إلا النزر اليسير عن تاريخ حياته. فقد عاش هذا الشاعر فى بلبيس، وكان خطاطاً ماهراً حضر دروس الصوفى أبى عباس أحمد المرسى، واشتهر بتعمقه فى الحديث. لا نعرف تاريخ وفاته على وجه التحقيق، إذ يذكر كل من المقريزى وابن شاكر أنه توفى سنة ٦٩٦هـ (١٢٩٦ ـ ١٢٩٧م) بينما يقول السيوطى أنه توفى سنة ٦٩٥ هـ (١٢٩٥ ـ ١٢٩٦م) وحاجى خليفة أنه توفى سنة ٦٩٤ هـ (١٢٩٤ ـ ١٢٩٥م) . وكان قبره قريباً من قبر الإمام الشافعى.

ونظم هذا الشاعر عدة قصائد أشهرها البردة «الكواكب الدرية فى مدح خير البرية» ونذكر أيضاً من بين قصائده: «الهمزية فى المدائح النبوية». وقد شرحت هذه القصيدة وطبعت عدة مرات بعنوان «ذخر المعاد فى معارضة بانت سعاد» وهو فى هذه القصيدة يقلد كعب بن زهير الشاعر المشهور، وله أيضاً «القصيدة الخمرية» و«القصيدة المضرية فى الصلاة على خير البرية»والتوسل بالقرآن»

المصادر:

(١) ابن شاكر : فوات الوفيات، بولاق سنة ١٢٩٩ هـ، جـ٢، ص ٢٠٤

(٢) السيوطى: حسن المحاضرة ، القاهرة سنة ١٢٩٣ هـ، جـ١ ، ص ٢٦٠

(٣) ابن عاشور : شفاء القلب الجريح، بولاق سنة ١٢٩٢ هـ ، ص١٠

(٤) R. Basset مقدمة ترجمته لقصيدة البردة ، باريس سنة ١٨٩٤ ، ص ـ ١ ـ ١٢ .

(٥) Gesch . d . arab : Brockelmann Litterature. ، جـ ١ ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥

(٦)Gabriell: البردتان ، فلورنسه سنة ١٩٠١ ، ص ٢٤ ـ ٢٩ .

[باسيهRene Basset]

بومباى

ولاية فى غربى الهند قصبتها مدينة بومباى وهى تمتد من السند وتخترق كجرات إلى كُنكن، ثم تتوغل داخل البلاد مخترقة جبال الغاط حتى الدكن والكرنات. وتضم بين أطرافها الممتلكات البرتغالية كوا Goa ودمان وديو وتضم أيضًا ولاية برودة. ومستعمرة عدن التى على مدخل البحر الأحمر هى جزء من بومباى من الوجهة السياسية، وولاية بومباى تختلف عن سائر الولايات فى أن ما يربى على ثلثها من الولايات الوطنية. ومساحتها بما فيها هذه الولايات ١٨٨,٧٤٥ ميلا مربعًا، وبلغ عدد سكانها عام١٩٠١: ٢٥,٤٢٤,٢٣٥ نسمة. ويمكن الرجوع فيمايختص بتاريخها فى عهد المسلمين إلى مواد كجرات والدكن والسند. وأهم إماراتها الإسلامية الآن هى خيرپور فى السند، وجنكره فى كاتهياوار، وكمباى وپالنپور ورادهنپور فى كجرات، وجنجيرة فى كنكن.

وعلى الرغم من أن ولاية بومباى كانت بأسرها تحت حكم المسلمين فى زمن ما، فإن الإنكليز انتزعوها من المراطها فيما عدا السند وبلغ عدد المسلمين فيها وفقًا لتعداد١٩٠١م: ٤,٥٦٧,٢٩٥ أى ١٨٪ من السكان. ولكننا إذا استبعدنا سكان السند فإن عدد المسلمين ينقص إلى ما يقل عن المليونين، وتصبح النسبة٧٪ بينما وصلت نسبتهم إلى باقى السكان فى السند٧٦٪ وتربى نسبتهم على ١٠٪ فى مدينة بومباى وفى ناحيتين من نواحى كجرات وناحيتين من نواحى الكرنات، ونستدل من هذا التوزيع غير المستقر على أن الإسلام لم يتسرب إلى نفوس المراطها فى الدكن على الرغم من بقائهم تحت حكم المسلمين ما يقرب من أربعة قرون ومعظم المسلمين فى سائر أنحاء الهند من أهل السنة وتقدر نسبتهم ـ ٩٧٪ ويمثل مذهب الشيعة فيها الخوجات ويبلغ عددهم ٥٠,٨٣٧، والبهرة ويبلغ عددهم ١١٨,٣٠٧ نسمة، وينتمى البهرة إلى طبقتين متمايزتين، الطبقة الأولى، وهى جماعة من التجار الأغنياء فى مدينة بومباى وغيرها من المراكز التجارية والطبقة الثانية وهى جماعة من الزراع فى

كـجـرات، وهم من أهل السـنة لا من الشيعـة ويقال إن فرقة الأحـمدية التى أنشأهـا المرحوم غلام أحـمد القـاديانى فى البنجاب قد اجتـذبت إلى صفها ألفًا من سكان بومباى ونذكر من الجماعات أو الأجناس الأخـرى الممـونيـة ويبلغ عـددهم ٩٧,٠٠٠ نسـمـة، والـبلوچ وعددهم ٥٤٣,٠٠٠، وأغلبهم يعيش فى السند، والـعـرب وعـددهم ٢٦٢,٠٠٠، والـبطـهـان أو الأفـغـان وعـددهـم ١٧٠,٠٠٠، والمـغـل وعـددهم ٢٨,٠٠٠ نسـمـة فـقط. وإذا استـثنينا نماء عدد المسلمـين فى السند فليس هناك ما يحـملنا على الظن بأنهم يتزايدون أكثر من بقية السكان.

+ **بومـبـاى**، الـولاية: ولايـة مـن ولايات الاتحـاد الهندى تشـغل أراضى كـوتـچ وسـوراشـتـرا، وكـجـرات، ومهـاراشتـرا، وڤيـدربه. وقد تـقررت الحدود الحـالية للولاية نتـيجـة لإعادة تنـظيـم الولايات فـى اتحـاد الهـند سنة١٩٥٦.

وتكوين الولاية يـختـلف عن تكوين الولايات الأخـرى فى الاتحاد من حـيث أنهـا تشـمل مناطق تتـحـدث بلغـتـين مـختلفـتين هـما المراطهى والكجـراتى ويبلغ مـجـمـوع مـسـاحـة الولاية ١٩٠,٨٧٢ مـيلا مـربعًا، وقد بلغ عـدد سكـانهـا سـنة١٩٠١: ٤٨,٢٦٤,٦٢٢ نفسًا. وقـد كانت هذه الولاية بـأسرها خـاضـعة لحـكم المسلمـين فى يوم من الأيام، بل إن إحـصـائيـات السكان فى كثير من المراكـز الهامة تكشف الآن عن وجـود نسـبـة كـبـيـرة من المسلمـين. والمسلمـون هم ثانى الجمـاعات الهـامة فى الولاية، ولو أن عـددهم تناقص فى السنوات القـريبـة بالنظـر إلى هجـرة بعض المسلمين من الولاية إلى پاكستان بعـد التقهسيم وبلغت نسـبة المتكلمـين بالأوردية لغـة أصلية فى الولاية وفـقًا لآخـر تعـداد، وهـو الذى أجـرى سنة١٩٥١: ٥,٣٣٪ وأكـبـر مـراكـز السكان المسلمـين إذا اسـتـثنينا مـدينة بومـبـاى هى نواحى: أحـمـد آباد، وخانـدش الشرقيـة وسورات. ومـعظم المسلمين على مذهب أهل السنة.

خورشيد [أ. فيضى A. A. Fayzee]

البيرونى

أبو الريحان محمد بن أحمد: مؤلف عربى من أصل فارسى، ولد فى ذى الحجة عام ٣٦٢هـ (سبتمبر عام ٩٧٣) بضاحية من ضواحى خوارزم. ودرس الرياضيات والفلك والطب والتقاويم والتاريخ. وكانت بينه وبين ابن سينا مراسلة، وأثمرت هذه الدراسات المتعددة فألف البيرونى أول كتبه الكبيرة المسمى «كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية» (وهو بالألمانية *Chro-nologie orienta Lischer Voelker*، وقد نشره إداورد سخاو فى ليپسك عام ١٨٧٨، وترجم إلى الإنكليزية بعنوان *Chronology of Ancient Nations, an English Version of the Arabic Text of the Atharul Bakiya of Al-Bairuni or Vestiges of the Past*، جمعه وحبره المؤلف عام ٣٩٠ ـ ٣٩١ هـ (١٠٠٠م)، وترجمه ونشره المستشرق سخاو وعلق عليه ووضع له فهرساً: (*Or. transl. Fund :C.E. Sachau*، لندن سنة ١٨٧٩م). وذهب البيرونى فى حداثته إلى الهند، وكانت قد دخلت فى الإسلام وقتذاك بفضل الحملات المظفرة التى قامت بها جيوش محمود الغزنوى، ودرس هناك العلوم اليونانية وأخذ يستقى من مناهل الثقافة الهندية. وضمّن خلاصة هذه الدراسات كتابه الثانى الكبير «تاريخ الهند» *Al-Berun's India, An account of the Religion, Philosophy. Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws, and Asrology of India About 1030.* نشره فى لندن إدوارد سخاو عام ١٨٨٧م) ونشر المستشرق نفسه ترجمة إنكليزية له مع تعليقات وشروح فى لندن عام ١٨٨٨م فى مجلدين، وظهرت الطبعة الثانية عام ١٩١٠م (انظر سخاو *Indo-arabische*: Sachau *Studien zur Aussprache und Geshichte des Indischen in der I Haelfe des XI Jahrh, Abh. d. Berl. Akademi* عام ١٨٨٨م). ولما عاد من الهند استقر فى البلاط الغزنوى وأهدى إلى السلطان مسعود بن محمود عام ٤٢١ هـ رسالة فى علم الفلك عنوانها «القانون المسعودى فى الهيئة والنجوم» (*Verzeichnis der arab. Hdss. der: Ahlwardt*، *Kgl Bibliothek zu Berlin*، رقم ٥٦٦٧، *Supp. to the Catalgue of the Ar. Rieu Mss. in: the British Museum*، رقم ٧٥٦؛ *Bibliothecae bodleianas Cadd Mss. Orient.*

.Cat، جـ ٢، ص ٣٧٠؛ ملا فيروز، ص ٣٥، رقم ٦٥). وصنف فى العام نفسه رسالة قصيرة فى الهندسة والحساب والتنجيم عنوانها «التفهيم لأوائل صناعة التنجيم» (Ahlwardt، كتابه المذكور، رقم ٥٦٦٥ ـ ٥٦٦٦؛ .Bibl. Codl، جـ ١ رقم ١٠٢٠، جـ ٢، ٢٨٢؛ Catalogue des MSS arabes :de Slane ,Bibliothéque Nationale، رقم ٢٤٩٧؛ وهناك نسخة فارسية، انظر فهرس المخطوطات الفارسية، بالمتحف البريطانى، جـ ١، ص ٤٥١).

وتوفى البيرونى فى الثالث من رجب عام ٤٤٨هـ (١٣ ديسمبر عام ١٠٤٨م) وله إلى جانب الكتب التى ذكرناها والرسائل الصغيرة فى الرياضيات والفلك (:H. Suter Das buch der Auffindung der Sehnen mit Kommentar von Abu'l-Raihan Mu-،hammed Al-Biruni uebers. mit Komt المكتبة الرياضية، المجموعة الثالثة، جـ ١١، ص ١٥١، ليبسك سنة ١٩١٠) كتاب فى المادة الطبية عنوانه «كتاب الصيدلة» (صيدنة) وقد ترجمه فى الهند إلى الفارسية أبو بكر بن عثمان الأصفر الكاسانى، وكان ذلك عام ٦٠٧هـ الموافق ١٢١١م (انظر -H. Beve ridge فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية، عام ١٩٠٢، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٥). وصنف البيرونى كتاباً فى الجواهر عنوانه «كتاب الجماهر فى معرفة الجواهر» وأهداه إلى الملك المعظم أبى الفتح مودود المتوفى عام ٤٤٠هـ الموافق ١٠٤٨م (Bibl. arabico: Casiri hispana Escurialensis جـ ١ ص ٣٢٢؛ Steinschneider فى zeitschr. d. Deutsch ،Morgenl. Gesch. جـ ٤٩، ص ٢٥٢). وبقيت من تصانيفه رسالة عن الصلة بين أحجام المعادن والجواهر (مخطوط بمكتبة الأقمار الثلاثة للروم الأرثوذكس فى بيروت، انظر لويس شيخو فى مجلة المشرق عام ١٩٠٦م، ص ١٩؛ E. Wiedemann فى -Sitzungsber. der phy -sikalisch- medizinischen Sozietaet in Er ،langen المجلد ٢٨، عام ١٩١٦، ص ١٦٣– ١٦٦).

المصادر:

(١) ابن أبى أصيبعة، طبعة ميلر Mueller، جـ٢، ص ٢٠ (٢) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ، ص ٢٠.

(٣) Wuestenfeld فــــى Lueddes *Zeitschr.*، جـ ١، ص ٣٦

(٤) الكاتب نفسه: *Die arab. Aerzte*، رقم ١٢٩.

(٥) الكاتب نفسه: *Die Geschichtschreiber Der Arabei* رقم ١٩٥.

(٦) Leclerc: *Histoire de la méd. arabe*، جـ ١، ص ٤٨٠

(٧) Reinaud فــــي *Géographie d'Aboulfeda* الترجمة، جـ١، ص ٩٥.

(٨) الكاتب نفسه: *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*، جـ ١٨، ص ٢، ٢٩

(٩) Mehren في *Annaler for nordisk Oldkundigheid*، سنة ١٨٥٧ ص ٢٣، رقم ١٥

(١٠) Elliot-Dowson: *History of India*، جـ٢، ص ١

(١١) H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*، ص ٩٨، رقم ٢، ١٨

(١٢) Brockelmann: *Gesch. d. ar. Lit.*، جـ ١، ص ٤٧٥

(١٣) M. Shreiner: *les Juifs chez Albiruni* فى *Revue des Etudes Juives*، جـ ١٢، ص ٢٥٨

(١٤) M. Fiorini: *Le projezioni cartographiche di Albiruni* فى *Bulletino della societá geographica italiano*، السلسلة ٣٠، جـ ٤، ص ٣٨٧ ـ ٢٩٤.

[بروكلمان C. Brockelmann]

البيرونى، الخوارزمى: اسم آخر يطلقه كتاب العرب أحياناً على أبى الريحان البيرونى. وليس من شك أن ياقوت قد استعمل الاسم الأول مرة واحدة فقط (انظر معجم ياقوت، جـ١، ص ٤١٧). ومما يؤسف له أن العلماء المحدثين يستعملون اسم الخوارزمى على الرغم من أن ذلك يسبب الالتباس.

ونضيف إلى المصادر التى ذكرت آنفاً ما يأتى:

«الاثار الباقية» وقد أعاد نشره هاراسوفتز O. Harrassowitz فى ليبسك سنة ١٩٢٣ مستعيناً بالتصوير الشمسى.

ويجب أن نضيف السير الآتية.

(أ) سيرة البيرونى بقلمه (نشر النص العربى سخاو Sachau فى مقدمة كتاب الآثار الباقية) وقد ترجم هذه

المقـــدمـــة ونشـــرها ســـوتر H. Suter وفيرمان E. Wiedeman: Ueber Beitr. L X, al- Biruni und seine Schriften فـى S.B.P.M.S. Erlg., جـــ ٥٢، ٥٣، ســنــة ١٩٢٠ ـ ١٩٢١، ص ٥٥ ـ ٩٦.

(ب) سيرة البيرونى بقلم ابن أبى أصيبعة، جـــ ٢، ص ٢٠ ـ ٢١، انظـر E. Wiedeman فيدمان Beitr. XXVIII, Biographie von al-Biruni، جـ ٢٤، ص١١٧ ـ ١١٨.

(جـ) سيرة البـيرونى بقلم ياقوت فى كتـاب إرشاد الأريب طـبعـة مركولـيوث Margoliouth جـــــ ٦، ص ٣٠٨ ـ ٣١٤، انظـــــر E. Wiedemann & J.Hell suz: Mitteilungen Ueber al-Biruni Gesch. der Medizin u. Naturw., جـــ ١١، ســنــة ١٩١٢، ص ٣١٤ ـ ٣٢١.

(د) سيرة البيرونى بقلم ظهير الدين البيهقى فى كتابه تأريخ الإسلام (انظر فـهـرس مكتـبـة برلين رقم ١٠٠٥٢، وانظر E. Wiedemann: Beitr. XX No. 28: Einige Biographien nach al-Baihaki: جـ ٩٢، سنة ١٩١٠، ص ٦٦).

ونذكر فـيما يلى الـطبعات المخـتلفة لمؤلفات البيرونى:

(١) E.Wiedemann: Astronomische Instrument Trigonometrische Groes-XVIII, Messungen Geodaetische sen قـــى S.B.P.M.S. Erlg., جـ ١، ٤١، ص ٢٦ ـ ٧٨

(٢) J. Frank & E. Wiedemann: Beitr. LXI,: Allgemeiene Betrachtungen von al-Biruni in seinem Werk ueber Astrolabien, جـ ٥٢ ـ ٥٣، ســنــة ١٩٢٠ ـ ١٩٢١، ص ٩٧ ـ ١٢١.

(٣) E.Wiedemann: Ein Instrument das die wewegung von Sonne und Mond darstellt nach al- Biruni سنــة ١٩١٣، ص ٥ ـ ١٣.

(٤) E.Wiedemann: Ueber die Verschiedenen, bei der Mondfinsternts auftrelenden Farben nach al-Biruni فى Eders Jahrbuch fuer Photographie سنة ١٩١٤

(٥) الكاتـب نفـســـه: Ueber Erscheinung en bei der Duemmerung und bei Sonnenfinsternissen nach arabischen Quellen فى Archiv fuer Geschichte der Medizin جـ ١٥، ١٩٢٣، ص ٤٣ ـ ٥٢

(٦) الكاتب نفـسه: Meteorologisches aus der Chronologie von al-Biruni فى

Meteorolog. Zeitschr سنـة ١٩٢٢، ص ١٩٩ ـ ٢٠٣.

(٧) الكاتـب نفـســه: Ueber Gesetzmaessigketen bei Pflonzen nach al-Biruni Biolog. Zentralblatt، جـ ٩٠، سنة ١٩٢٠، ص ٤١٣ ـ ٤١٦.

(٨) الكاتب نفسه: Beitr. XXVII, Geographisches aus al-Biruni فـى S.B.P.M.S. جـ ٤٤، سنة ١٩١٢ ص ١ ـ ٢٦.

(١٠) H. Suter: Ueber die Projektion der Sternbilder und der Laender von al Biruni, Tastih al-Suwar wa-Tabtih al-Kuwar (Abhandlungen zur Gesch. der Naturw-u. Medizin جـ ٤، سنة ١٩٢٢، ص ٧٩ ـ ٩٣).

(١١) J. Ruska: al- Biruni als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Razis فى .Isis، جـ ٥، سنة ١٩٢٢، ص ٢٦ ـ ٥٠.

(١٢) E. Wiedemann: Beitr. LXVIII, Ueber die Waage des Wechselns (nach al-Khazini) und die Lehre von den Proportionen nach al Biruni فى S.B.P.M.S. Erlg., جـ ٥٣، سنة ١٩١٦، ص ١ ـ١٥.

(١٣) H. Suter: Das Buch der auffindung der Sehnen im Kreise vou Abu'-Raihan Muhammed al-Biruni فى Bib;l. Math. المجموعـة الثالثة، جـ ١١، سنة، ١٩٠٩ ـ ١٩١٠، ص ١١ ـ ٧٨.

(١٤) الكاتب نفسـه: Der Verfasser des Buches "Gruende der Tafeln" des Chuwarezmi (naemilic al-Biruni), فـى Bibl. Math., المجموعـة الثالثة جـ٤، سنة ١٩٠٣. ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

(١٥) C. Schoy: Aus der mathematischen Georgraphie der Araber (nach dem Kanun al-Masudi) etc., فى Isis. جـ ٥، سنة ١٩٢٢ ص ٥١ ـ ٧٥.

(١٦) الكاتب نفسه: Die Bestimmung der georgrapghischen Breite der Stadt Ghazna durch al-Biruni فى Annalen der Hydrographie سـنـة ١٩٢٥، ص ٤١ ـ ٤٨.

(١٧) الكاتـب نفـســه: Die trigonoetrischen Lehren des arabischen Astronomen Muhammed b. Ahmed Abu'l Raihan al-Biruni، هانوفر سنة ١٩٢٥.

(١٨) E. Wiedemann: Ueber den Wert von Edelsteinen bei den Muslimen فى

ISi. جـ ٢، سنة ١٩١١، ص ٣٤٥ ـ ٣٥٨ .

(١٩) الكاتب نفسه: *Beitr. XXXI, Ueber der Verbreitung der Bestimmungén der spez. Gewichte nach al-Biruni* فى *S.B.P..S. Erlg.*، جـ ٤٥، ١٩١٣، ص ٣١ ـ ٣٤.

(٢٠) *J.Hell & E. Wiedemann*: *Beitr. XXIX, Geographisches aus dem mas'udischen Kanon von Al-Biruni* جـ ٤٤، ١٩١٢م، ص ١١٩ ـ ١٢٥.

أما كتاب البيرونى فى الفلك «التفهيم لأوائل صناعة التنجيم» الذى كتب فى سنة ١٠٢٩ فقد نشره مع ترجمة إنكليزية رمزى رايت*Ramsay Wright*، لندن، سنة ١٩٣٤، عن مخطوط محفوظ فى المتحف البريطانى، ويمكن الرجوع إلى مادة «ميزان» فيما يختص بتحقيقات البيرونى عن الجاذبية النوعية. وهذه التحقيقات متصلة بكتابه المسمى «فى النسب التى بين الفلزات والجواهر فى الحجم».

(فيدمان *E. Wiedemann*).

تعليق على مادة «البيرونى»

البيرونى هو أبو الريحان محمد بن أحمد الفلكى، وفى رواية غير التى اعتمد عليها كاتب المادة أنه ولد بخيوة سنة ٩٦٢ ميلادية (٣٥١ هجرية) وتوفى سنة ١٠٤٨ ميلادية (٤٤٠ هجرية). لم يقصر همته فى مدارسة العلوم والتأليف فيها على الفلك والرياضيات بل تناول الآداب والتاريخ واختص فى الفن الأخير بتدوين أخبار الأمم الشرقية عامة والأمة الهندية بخاصة. فقد استقصى حوادث الهند وأخبارها وأساطيرها ووصف عاداتها وأخلاقها وأزياءها فى إفاضة عجيبة وأخذ بالأطراف. لهذا انعقد إجماع النقاد على أن تواليفه فى التاريخ من خير المراجع لاستطلاع أخبار الشعوب الشرقية وحوادثها وأساليب معيشتها.

وقد تصدت المَعْلمة الفرنسية الكبرى *La Grande Encyclopédie français* لذكره، فجاء فى الجزء السادس منها ما يأتى:

«مع أن البيرونى كتب أغلب مؤلفاته باللغة العربية فقد كان بارعاً فى الكتابة باللغة الفارسية سهل العبارة فيها، وله فى اللغتين كتاب أسماه «التفهيم لأوائل

صناعة التنجيم» (وقد أشار إليه كاتب المادة) وفى دور الكتب الأوروبية الرسمية جملة طيبة من مؤلفاته القيمة يرجع إليها المستشرقون فى بحوثهم. وقد نشر المستشرق الألمانى سخاو *E. Sachau* مصنفين منها الأول بعنوان *Chronologie tablischer Volker* وقد طبعه فى ليپسك سنة ١٨٧٨؛ والثانى بعنوان *Albiruni's India* وطبعه فى لندن سنة ١٨٨٧. وصدرت ترجمة الكتاب الثانى بالإنكليزية فى سنة ١٨٨٨ كما صدرت ترجمة الكتاب الأول بها فى سنة ١٨٧٩ تحت عنوان *"The chronology of ancient nations* انتهى كلام المعلمة الفرنسية.

وقد ألمّ كاتب المادة بأسماء طائفة من مؤلفات البيرونى كلها جليلة الخطر، لكن أجلها خطراً وأبقاها أثراً وأنفسها ذخراً كتابه فى الفلك الموسوم بـ«القانون المسعودى» وهو مصنف ضخم يحتوى ١٤٣ باباً فى ١١ مقالة، ألفه برسم السلطان مسعود بن محمود ابن سبكتكين صاحب غزنة. يروى أنه لما أتم تأليفه وحمله إليه أراد السلطان أن يجزيه على هذا العمل الجليل بعض ما يستحقه فوّجه إليه ثلاثة جمال تنوء بأحمالها من نقود الفضة فردها أبو الريحان إليه قائلا: إنه إنما يخدم العلم للعلم لا للمال!

أما موضوعات القانون المسعودى فتتناول علم الفلك بحذافيره، فهو إذاً من أكثرها إفاضة فى موضعاته وأحواها لدقائق حقائقه. وقد صدره أبو الريحان بمقدمة بليغة العبارة تتضمن التقدمة والأدعية للسلطان مسعود، وقد استهلها بعد البسملة بقوله: «المسعود من سعد بالله وانفرد بتأييده عن الأشكال والأشباه فلا واضع لمن رفع ولا واجد لما منع».

ثم قال فى غضون التقدمة: «الملك السيد الأجل المعظم خليفة الله وناصر دين الله وحافظ أوامر الله والمنتقم من أعداء الله أبو سعيد مسعود ابن يمين الدولة وأمين الملة محمود أطال الله بقاه وأدام إلى المعالى والمآثر ارتقاه» إلى أن قال فى ختام هذه المقدمة: «وإياه أسأل أن يجعل دولة السلطان المعظم الملك الأجل السيد نورا لخلقه كما جعل

سلطانه ظلاً لهم فى أرضه ويجلى مجلسه بدائم الإقبال والسعادة ويجعلها مترقية إلى الزيادة إنه على ما يشاء قدير وبمصالح عباده خبير بصير».

هذا ولقد كانت لى بنسخة مخطوطة من هذا الكتاب النفيس شأن وصلة يرجعان إلى سنة ١٩١٢. فلقد كنت فى مكتبى بإدارة المطبوعات إذ ببائع كتب من المتجولين يدخل على متهلل الوجه ويضع بين يدى نسخة مخطوطة رائعة من ذلك المصنف طالباً منى بضع عشرات من الجنيهات ثمناً لها فخشيت أن يقع هذا الذخر الثمين فى يد من يعرف قيمته من الأجانب أو فى يد من لا يعرفها من الجهلاء المتعالمين فيكون مصيره إلى الضياع، فزودت الرجل ببطاقة إلى صديقى وقسيمى فى بعض الأعمال العلمية المغفور له على أبو الفتوح باشا وكان وقتئذ وكيلا لوزارة المعارف حاثًا له على اقتناء الكتاب بأى ثمن. فأخبرنى رحمة الله عليه بأنه دفع فى الكتاب ٢٩ جنيهاً وأنه عزم على أن يخاطب صهره المرحوم إبراهيم نجيب باشا وكان مديراً لديوان الأوقاف فى طبع ذلك الكتاب الجليل طبعة متقنة فى مطبعة هذا الديوان، ولكن المنية حالت دون تحقيق هذه الأمنية وظللت أعواماً بعد ذلك أتحرى أنباء الكتاب النفيس حتى علمت من حضرة صاحب العزة مصطفى نجيب بك من مستشارى المحاكم المختلطة أن دار الكتب المصرية ابتاعته بأربعين جنيهاً وهو الآن درة فى جبين مقتنياتها الفلكية المخطوطة الثمينة.

تحت عنوان الكتاب قرأت ما يأتى: «الخزانة المعمورة المخدومية الصاحبية الأعظمية المشرفية عمرها الله بدوام دولة صاحبها» وهذا يفيد أنه كان ملكا لأمير خطير أو سلطان كبير.

ومن لطائف الاتفاق أن الكتاب ألف برسم السلطان مسعود بن محمود وسمى بالقانون المسعودى نسبة إليه وأن ناسخه الذى انتهى من نسخه فى جمادى الأخرى سنة ٦٧٣ هجرية هو «الراجى رحمة ربه محمد بن مسعود ابن محمد السنجارى المنجم».

وأن منقذ الكتاب من يد الضياع وكاتب هذا التعليق هو خادم العلم للعلم.

محمد مسعود.

البيضاء

(أى المدينة أو القلعة البيضاء): اسم مكان عربى متواتر يطلق على أماكن متفرقة فى جميع أرجاء الأراضى الإسلامية. ويذكر الهمدانى (صفة جزيرة العرب) أربعة أماكن بهذا الاسم، وجاء فى ياقوت ذكر ستة عشر مكانا مختلفا معروفة باسم البيضاء، وأهمها بلدة البيضاء الفارسية القائمة فى ولاية فارس شمالى شيراز وغربى إصطخر، وكان اسمها الأصلى نَسًا ـ وهذه المدينة هى قاعدة إقليم كام فيروز، وكانت فى حجمها تعادل حجم إصطخر فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وتكتنفها مراع خصيبة. وقد خرج عدة علماء من البيضاء، وقد ولد بها الحجاج أيضاً. أما عن البيضاء فى جنوبى جزيرة العرب، فهى قاعدة بيحان الأعلى.

المصادر:

(١) الإصطخرى، ص ١٢٦، ١٩٧.

(٢) ابن حوقل، ص ١٩٧.

(٣) ابن خرداذبة، ص ٤٦.

(٤) المقدسى، ص ٢٤، ٤٣٢.

(٥) ياقوت جـ١، ص ٧٩١ (المشترك، ص ٧٧).

(٦) *Le Strange*، ص ٢٨٠.

(٧) *H. von Wissann & Hoefner*: *Beiträge zur histr. Georg. des Vorislamischen Suedarabien* ص ١٤، ٢٣، ٥٨، ٦٢، ٦٦.

خورشيد [لوفكرن *O. Loefgren*]

البيضاوى

عبد الله بن عمر : أحد مفسرى القرآن وابن قاضى قضاة فارس فى عهد الأتابك أبى بكر بن سعد (٦١٣ ـ ٦٥٨هـ = ١٢٢٦ـ ١٢٦٠م) ولى القضاء فى شيراز ثم استقر آخر الأمر فى تبريز حيث توفى كما يقول الصَفدى عام ٦٨٥هـ (١٢٨٢م) . ويذهب السُبْكى إلى أنه توفى عام ٦٩١هـ الموافق ١٢٩١م (السيوطى : بغية الوعاة) غير أنه ليس من المحتمل أن تكون وفاته قد تأخرت حتى عام ٧١٦ هـ الموافق ١٣١٦م (انظر *Rieu*:

ملحق المخطوطات العربية فى المتحف البريطانى، ص ١١٦).

وأهم تصانيف البيضاوى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» وهو تفسير للقرآن اعتمد فيه على تفسير الزمخشرى المعروف بـ «الكشاف» ولكنه توسع كثيرا فى التفسير مستعينا فى ذلك بمصادر أخرى. «ويعتبر أهل السنة تفسير البيضاوى من أحسن التفاسير وله فى أنفسهم مكانة عظيمة. ويمتاز البيضاوى فى مصنفاته بتركيز الكثير من المعلومات فى أسلوب مقتضب لا إسهاب فيه. (انظر *Gesch. d. Qorans*، ص ٢٩، الطبعة الأولى: *Commentarius in Coranum: Beidhawii*، باريس، درسدن، ليبسك، طبعة فليشر *Fleischer*، ليبسك عام ١٨٤٦ ـ ١٨٤٨ فى مجلدين؛ *Indices ad Beidhawii Commentarium in Coranum*، طبعة ڤيناند فل *Winand Fell*، ليپسك سنة ١٨٧٨؛ *D.S. Margoliouth Chrestomathia Baidawiana*، لندن سنة ١٨٩٤).

وطبع تفسير البيضاوى عدة مرات فى الشرق: بولاق سنة ١٢٨٢ ـ ١٢٨٣ هـ؛ إستانبول سنة ١٢٨٥، ١٣٠٥ (طبعة حجرية) ١٣١٤ هـ؛ القاهرة سنة ١٣١٢هـ (طبعة حجرية) ١٣٢٠ ـ ١٣٢١هـ ؛ وطبع فى فارس طبعة حجرية فى سنة ١٢٨٣هـ؛ لكنهؤ سنة ١٨٦٩، ١٨٧٣؛ بومباى سنة ١٨٦٩. ونذكر من الحواشى الكثيرة التى كتبت على هذا التفسير وتم طبعها حاشية ابن التمجيد حوالى سنة ٨٨٠هـ (١٤٧٥م) إستانبول سنة ١٨٢٧ فى سبعة مجلدات، وحاشية محمد بن مصطفى القوجوى شيخ زاده المتوفى سنة ٩٥٠هـ (١٥٤٣م)، إستانبول سنة ١٢٨٣هـ فى أربعة مجلدات، وحاشية عبد الحاكم السيالكونى المتوفى عقب سنة ١٠٦٠ هـ (١٦٢٦م) إستانبول سنة ١٢٧١ هـ، وحاشية الخفاجى المتوفى سنة ١٠٦٩ هـ (١٦٥٨م)، بولاق سنة ١٢٨٣هـ فى ثمانية مجلدات، وحاشية إسماعيل بن محمد القونوى المتوفى سنة ١١٩٥هـ (١٧٨١م) على هامش حاشية ابن التمجيد.

وصنف البيضاوى، علاوة على عدة رسائل صغيرة فى النحو والفقه، كتاب«منهاج الوصول إلى علم الأصول»

وشرح هذا الكتاب عبد الرحمن بن حسن الإسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ (١٣٧٠م) وطبع هذا الشرح فى بولاق سنة ١٣١٦هـ على هامش كتاب«التقرير والتخبير» لمؤلفه ابن أمير الحاج.

وكثيراً ما يرجع إلى كتابه فى الإلهيات المسمى «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار» وقد شرح هذا الكتاب محمود بن عبد الرحمن الإصفهانى المتوفى سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨م)، وطبع هذا الشرح بالقاهرة سنة ١٢٢٣ هـ مع حواش للجرجانى المتوفى سنة ٨١٦هـ (١٤١٣م). وطبعت هذه الحواشى بمفردها فى إستانبول سنة ١٣٠٥هـ. وكتب البيضاوى أيضا تاريخاً للعالم باللغة الفارسية من عهد آدم حتى سنة ٦٧٤ هـ (١٢٧٥م) واسم هذا المصنف «نظام التواريخ» (انظر *Notices et Ex-traits: de Sacy* جـ ٤، ص ٦٧١ ـ ٦٧٣؛ *Brit. Mus.: Reiu* جـ ٢، ص ١٧٣).

وهناك مخطوط محفوظ بين المخطوطات الشرقية بهامبورغ تحت رقم ١٨٧ (*Katalog der orient HSS. der Stadt-Bibliothek zu Hamburg mit ausschluss der Hebr.* جـ ١) تضمن بعد بدايته تاريخ الصين المأخوذ من كتاب تاريخ العالم لرشيد الدين ولذلك فقد طبع هذا المخطوط ونسب خطأ للبيضاوى (*Historia Sinensis persice e: Abdallae Beidavaei gemino manuscripto ed. lat. quoque reddita ab Andred Mullero Grei-fenhagio*، يانه سنة ١٦٨٩).

المصادر:

(١) السبكى: طبقات الشافعية، القاهرة ١٣٢٤، جـ ٥، ص ١٩.

(٢) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة ١٣٢٠، ص ٢٨٦.

(٣) خواندمير: حبيب السير، بومباى ١٨٥٧، جـ ٣، ص ٧٧.

(٤) *History of India: Elliot*، جـ ٢، ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٥) *Gesch. der Arab.: Brockelmann Litt.* جـ ١، ص ٤١٦.

(بروكلمان *C. Brockelman*)

+ **البيضاوى**، عبد الله بن عمر بن على أبو الخير ناصر الدين: ينتسب

البيضاوى لمذهب الشافعى، وقد تولى منصب قاضى القضاة فى شيراز، واشتهر بسعة العلم وكتب فى عدة موضوعات منها تفسير القرآن، والفقه، والأصول، والكلام، والنحو، وأهم كتبه تفسيره للقرآن المعروف باسم «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» وهو بعامة تركيز وتعديل للكشاف للزمخشرى. وهذا الكتاب الذى يفصح عن علم واسع، تشوبه آراء معتزلية حاول البيضاوى أن يصوبها، فحينا يفندها وحينا يحذفها. ولكنه كان فى بعض الأحيان يبقى عليها. ولم يزعم البيضاوى فى مقدمته أنه يخرج كتاباً مبتكراً. وهو يقول إنه طالما رغب فى إخراج كتاب يضم خيرما عرفه من أئمة الصحابة وأثبات التابعين، وأهل التقى فى الزمن الأول. وكان البيضاوى يروم أيضا أن يضمن كتابه إشارات هى ثمرة أبحاث أسلافه. وكتابه يحتوى أيضا على بعض قراءات «للأئمة الثمانية الأعلام» (ذلك أن البيضاوى يضيف يعقوب البصرى إلى القراء السبعة المشهورين) كما يحتوى أيضا على القراءات الخاصة لواحد أو آخر من القراء المعترف بهم. وكان ثمرة ذلك كتابا ذاع صيته كثيراً، وطبع من ثم عدة طبعات. وكتب على الكتاب بأسره ـ أو على أجزاء منه ـ عدة حواش، وقد أحصى بروكلمان ٨٣ منها، ثم ذكر كتابين لفتا النظر إلى المواضع التى بها آراء الزمخشرى، ونذكر من طبعات تفسير البيضاوى الكثيرة الطبعة التى قام بها فليشر *H.O. Fleischer* (ليپسك سنة ١٨٤٦ ـ ١٨٤٨، فى مجلدين، وقد أعد فهارسها فل *W. Fell*، ليپسك سنة ١٨٧٨). وطبعة القاهرة، سنة ١٣٣٠هـ، فى أربعة أجزاء يضمها مجلدان، وعليها شرح الخطيب الكازرونى، وقد قررت على طلبة السنة السادسة بالأزهر. وذكر بروكلمان وسركيس الطبعات الأخرى. ومن كتب البيضاوى الأخرى التى انتهت إلينا مطبوعة أو مخطوطة كتاب «منهاج الوصول إلى علم الأصول»؛ وكتاب «الغاية القصوى» (وهو رسالة فى الفقه)؛ وكتاب «لب الألباب فى علم الإعراب» (فى النحو)؛ وكتاب «مصباح الأرواح» و«طالع الأنوار من مطالع الأنظار» (فى علم الكلام)، وقد كتب البيضاوى أيضا كتابا بالفارسية هو «نظام التواريخ» (نشره مع تعليقات

باللغة الهندستانية سيد منصور، حيدر آباد سنة ١٩٣٠) وهو يتناول تاريخ العالم حتى سنة ٦٨٥هـ (١٢٨٦م) ويقول السيوطى إن البيضاوى توفى سنة ٦٨٥ هـ (١٢٨٦م) نقلا عن الصفدى، ويروى أن السبكى ذكر سنة ٦٩١ هـ (١٢٩٢م)، ولكن السبكى لم يذكر تاريخاً فى طبقاته. ويذكر اليافعى سنة ٦٩٢هـ (١٢٩٣م)، وينقل رواية تقول إنه توفى سنة ٧١٦هـ الموافق ١٣١٦م (*Suppl. to the Cat. of the* :*Rieu* *Arab. MSS in the British Museum*، ص ٦٨).

المصادر:

(١) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ، جـ ٥، ص ٥٩ .

(٢) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ، ص ٢٨٦.

(٣) اليافعى: مرآة الجَنان، حيدر آباد سنة ١٣٣٧ ـ ١٣٧٩هـ، جـ ٤، ص ٢٢٠.

(٤) *Brockelmann*، جـ ١، ص ٥٣٠ وما بعدها؛ قسم ١، ص ٧٣٨ وما بعدها

(٥) معجم سركيس، القاهرة سنة ١٩٢٨ ـ ١٩٣٠، ص ٦١٦ وما بعدها

(٦) *Chrestoatia Baidawiana: Margoliouth*، لندن سنة ١٨٩٤

(٧) *Geschichte des: Th. Noeldeke Qarans*، الطبعة الثانية، ليبسك سنة ١٩٠٩ ـ ١٩٣٨، جـ ٢، ص ١٧٦؛ جـ ٣، ص ٢٤٢.

خورشيد (روبسون *J. Robson*).

بيع

ومعناها عقد البيع، أو بيع البضاعة بالنقد، وتطلق كتب الفقه على بعض المعاملات الشرعية الأخرى التى تقوم على تبادل الأشياء عبارة «أنواع البيع» (انظر كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ١، ص ١٣٧، س ١٤ ـ ١٦؛ النووى: منهاج الطالبين، طبعة ڤان دن برغ *Van Den Berg* جـ ١، ص ٣٦٩).

والمعاملات الشرعية التى من هذا القبيل هى: بيع العين بالعين ويسمى مقايضة، وبيع النقد بالنقد ويسمى صرفاً، وبيع السلف أو السلم وبمقتضاه يشترى المشترى شيئا لم يقدره بنفسه وإنما وصف له وصفاً دقيقا ويدفع ثمنه عاجلا، ثم صلح

المعاوضة وهو اتفاق يأخذ الدائن بمقتضاه شيئا آخر بدلا عن حقه.

وهناك أيضاً بيع يشترط فيه شخص أن يكون له حق ارتفاق. ويعتبر مثل هذا العقد فى نظر الشرع شراء لحق استعمال الشىء. فيصبح للمشترى مثلا الحق فى أن يمر بأرض الغير (حق الممر)، أو فى أن يشيد بناء على هذه الأرض (حق البناء) أو فى أن يستعمل حائط جاره لتدعيم بنائه، إلخ. ومن جهة أخرى لا يعتبر جل الفقهاء الإيجار والعارية بيعا، لأن المستأجر فى الحالة الأولى لا يحتفظ بحق الانتفاع إلا مدة معينة، كما أن رد المبلغ المقترض فى الحالة الثانية لا يمكن أن يكون مطابقا للتقابل فيما بين التزامات التقابل الموجود فى عقود البيع (انظر الباجورى فى مستهل الفصل الذى عقده عن البيع؛ *Sachau: Muhamm. Recht*، ص ٢٧٥).

وفضلا عن ذلك فإن الفقهاء ألفوا التمييز بين ثلاثة أنواع من البيع هى المرابحة والمواضعة والتولية وبمقتضاها يتفق المشترى على أن يدفع فى الشىء ثمنا أعلى من الثمن الذى اشتراه به البائع أو أقل منه أو يماثله (انظر صحيفة عقد التولية فى *Dozy: Supplem. aux diction. arabes*، جـ ٢، ص ٨٤٣، عمود ١).

وقد أحل الله البيع وحرّم الربا. (سورة البقرة آية ٢٧٥). ولايكون البيع صحيحا إلا إذا كان بريئا مما نهى عنه الشرع ويعود بربح مشروع. ولاشك أنه فى مقدور أى شخص أن ينقل ملكيته إلى شخص آخر، لكن هذه المعاملات لا تسمى فى كتب الفقه بيعاً، وإنما جرى العرف بأن يعبر عنها باصطلاحات أخرى مثل «سحب يده» عن شىء ما، و«تخلى» عن حقه فى شىء، و«تخلص» من شىء. أما الاستحواذ على شىء فيسمى فى هذه الحالات «استيلاء» كما يسمى تسليم شىء «تمكينا».

وتسليم الشىء المباع ودفع ثمنه لا يكفيان فى نظر الشرع. لأن البيع يتطلب شرعا إيجابا من البائع وقبولا من المشترى. ويرى بعض الفقهاء أن بيع الأشياء الضئيلة القيمة يصح دون التقيد بهذه الإجراءات. وفى الحديث أن النبى حرم إبرام عقد البيع بالملامسة أو المنابذة (انظر صحيح البخارى: كتاب البيوع الباب ٦٢، ٦٣).

وللبائع والمشترى حق فسخ البيع إذا جـهـر ابـذلك طالما أنهـمـا لم يـبـرحـا مكان العـقد، (انظر فـيما يخـتص بذلك خيـار المجلس Sachau: Muhamm. Recht، ص ٢٨٦ ما بعدها).

المصادر:

نذكر إلى جـانب الفصـول عن البيع فى كتب الحديث المختلفة وكتب الفقه ما يلى:

(١) L.W.C. Van den Berg: *De coat-ractu "do ut des" Jure Mohammedano*، هى رسـالة قـدمت إلى جـامعـة ليـدن للحصول على الدكتوراه سنة ١٨٦٨

(٢) الكاتب نفـسـه: *Mohamm. recht over het contract al-Bai in het* فى *Bij-dragen tot de Taal. -land-en volkenk v. N.-Indie*، جـ ٤، ص ١٠٩ - ٢٠٤؛ انظر المعلومات التى ذكرها Veth فى *Tijdschr v. N-Indie* سنة ١٨٦٩ جـ ١، ص ٣٧١ - ٣٨٦

(٣) الكاتب نفـسـه: *De benginselen van het Mohamm, recht* الطبـعة الثالـثة، سـنة ١٨٨٣، ص ٨٨ - ١٠١؛ وانـظـر Snouck Hurgronje فى *Ind. Gids* سـنـة ١٨٨٤، جـ ١، ص ٧٤٨ - ٧٥٥

(٤) E. Sachau: *Muhamm. Recht nach schafiitischer lehr*، برليـن سنة ١٨٩٧، ص ٢٦٥ - ٣١٥

(٥) Th. W. Juynboll: *Handbuch des Islamischen Gesetzes*، ليدن سنة ١٩١٩، ص ٢٦٤ - ٢٦٦

(٦) A. Sprenger: *A dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans*؛ كلكتـة سنة ١٨٦٢، جـ ١، ص ١٣٦ - ١٣٨.

(جوينبول Th. W. Juynboll).

+ بيع (كلمة عـربية): يستـعمل فى اللغة العربية مـصدران للدلالة على عقد البيع هما: بَيْع وشَرْى، وصـيغة الثلاثى من الأضداد، فـهى لا تعنى عادة «باع» فحسب، وإنما تعنى أيضـا «شرى»، أما اشترى فتعنى «الشراء» لا غير، يشترك هذان المصدران مع عدد من المصطلحات الشرعيـة فى التعبيـر عن إرادة طرفين فى علاقة متـبادلة. وتعنى كلمة بيع فى الأصل صـفق اليدين عند إبرام اتفـاق، وربما كـانت كلمـة شرى تعـنى حركـة السـوق التى لا تهـدأ. وقـد اصطلح فى

الشريعة الإسلامية علـى استعمال كلمة «باع» فى عـقد البـيع، والمصـدر «بيع»، كما اصطلح على استعمال كلمة «ابتاع» أو«اشترى» للدلالة على الشـراء. وكثيرا ما استعـملت كلمة «شرى» للدلالة على معاملة مربحـة. وكلمة «اشترى» للدلالة على مـعاملة غـيـر مربحـة (وذلك على سبـيل المجاز) فى القـرآن الكريم، وهذا الاسـتـعـمـال يطابق كلمـتى كـسب واكتسب (انظرSchacht فى *Studia Islam-ica*، جـ ١، ص ٣٠ وما بعـدها). وليس من شك فى أن القـانون التجـارى بمكة أيام الجاهلية قد بلغ مـستوى على قدر من التقـدم، فالتجـارة التى كانت المدينة تعمد عليها فحـسب فى معاشها احتلت هناك مكان الصـدارة، حـتى إن القـرآن الكريم لم يكثـر من الإشـارة إليهـا فى كثير من الأحيـان فحسب بل أورد عددا من المصطلحات المسـتعملة فى التـجارة للتعـبير عن أفكار دينيـة. (وينبغى، من جـهة أخـرى) عدم المبـالغة فى تقـدير أهمية التجارة المكية بألفاظ مطلقة؛ انظر G.H. Bousque، فى *Hesp*، سنـة ١٩٥٤، ص ٢٣٣ ومـا بعــدها، ص ٢٣٨ ومـا بعـدها). ومن الميسـور أن نرد إلى تلك

المجـمـوعـة التى كـانت تؤلف القـانون التـجـارى الجـاهلى، عـقـود الربا التى حُـرمـت بنص القـرآن الكـريم، وبعض المعـامــلات التى انتظـمت النسـيـئـة والمضــاربة، وربما خيـار المجلس، الذى يبدو أنه يرجع إلى عرف محلى فى مكة (انظر Schacht: *Origins*، ص ١٥٩ ومـا بعـدها)؛ وركنى العـقـد الشـرعـيين: الإيجــاب والقـبــول، همـا جــزء من مـصطلحـات الشـريعـة الإسـلامـيـة، ومـصطلح «إيجـاب» نـفـسـه يدل على صياغة أخرى للعقد ملزمة لجانب واحد (انــظـــر Schacht: *Orientalische Li-teraturzeitung* فــى ســنــة ١٩٢٧، ص ٦٦٤ وما بعدها). ويضع القرآن الكريم القانون التـجارى فى اعتـباره مبـاشرة فى آيات التـرغيب والتـرهيب، لتـأكيـد أهمية الاتفاقات وإبرامها، ذلك فى الأمر بكتابة الديون إلى أجل مـسمى، (سورة البـقرة آية ٢٨٢ وما بـعدها؛ وقـد جرد هذا الأمـر فى الشريعـة الإسلاميـة من صـفــتـه المـلزمـة)، وفــوق كل شىء التــحــريمــين الواردين بشـــأن الربا، والميـــســر الذى ينطـوى أيضـــا على معاملات الغرر (سورة البقرة، آية ٢١٩

وآية ٢٧٥ وما بعدها، سورة المائدة، آية ٩٠ وما بعدها)؛ وعلى النقيض من موقف المعاصرين فإن البيع، أى التجارة المشروعة، يتعارض تماما مع الربا، وقد استفرغ ما تتضمنه أحكام هذه المحرمات فى الشريعة الإسلامية إلى أقصى حده، ويضم الحديث الشريف عددا من المبادىء الخاصة بالتجارة، بصفة عامة، وما ينبغى أن يستمسك به التاجر الصالح، والعقاب المنتظر للتاجر الطالح؛ وهو يشرح أيضا تعاليم القرآن الكريم. ونذكر منها الأحكام الآتية: الاعتراف بحق الخيار غير المشروط وأثناء المساومة، بشروط معينة، إما أن يتفق عليها، أو تحددها الشريعة بعد إبرام الاتفاق؛ والقاعدة الشرعية التى تقول إن الخراج بالضمان؛ والقاعدة التى تنص على أن الإنتاج الموجود وقت البيع إنما هو ملك للبائع، ما لم يشترط خلاف ذلك، وتحريم بيع شىء غير معين بالضبط (فى حالة بيع ثمار ناضجة على شجرة إلخ. فإن مجموعة الأحاديث الأساسية يكفيها التقدير)؛ وتحريم إعادة بيع المأكولات أو السلع بصفة عامة قبل حيازتها (وهذا نتيجة لتحريم الربا) أو بصفة عامة بيع الأشياء التى لم تصبح ملكا للبائع، واستبعاد أشياء معينة من دائرة التعامل، وهى أشياء تعد بحكم الشريعة نجسة أو محرمة، وكذلك الأشياء التى تعد ملكية شائعة مثل فائض الماء، وأخيرا الحكم الخاص المنشعب عن القاعدة العامة، فى حالة بائع دابة حلوب لا يحلبها قبل البيع، ليوعز للمشترى بأنها تدر لبناً أكثر. وقد كثر الجدل فى الماضى حول ما إذا كانت المعاملات قد تأثرت بالقوانين والحياة الاقتصادية للشعوب التى أدمجت فى الدولة الإسلامية، ونستطيع الآن أن نرد على هذا التساؤل بالإيجاب (انظر Schacht فى *XII Convegno "Volta"*، رومة، سنة ١٩٥٧، ص ١٩٧ وما بعدها، والمصادر المذكورة هناك).

عقد البيع هو لب الالتزامات فى الشريعة الإسلامية، وقد قُننت أشكاله بأدق التفاصيل فيما يتصل بعقد البيع وغيره من عقود المعاوضة أو العقود الثنائية، مثل الإجارة والكراء (l.c. rei, *locatio conductio Operarum*)، بل إن

عقود النكاح، وإن كانت تعد نظماً شرعية من نوع خاص ولا تهبط إلى مستوى عقود البيع، فإنها تفسر على غرار البيع، وقد تعرف أحياناً بأنها أشكال من البيع. والبيع، بمعناه الضيق، مبادلة للسلع أو للمال، ومن ثم فإنه يتضمن إلى جانب البيع، بمعنى الكلمة، المقايضة والصرف. وفيما يلي سرد موجز للنصوص الأساسية فى الشريعة الإسلامية الخاصة طبقاً للمذهب الحنفى.

إن موضوع البيع يجب أن يكون سلعة أو مالا، كما حددتهما الشريعة الإسلامية، ويضم هذا المال حقوق الارتفاق على عقار عينى ولكنه يستبعد:

١ ـ الأشياء التى تخرج تماماً من دائرة التجارة المشروعة، مثل الميتة والدم.

٢ ـ الأشياء التى لا يوجد لها مالك، مثل الوقف أو التى تعد مالا عاما، أو من المال العام إلخ، والتى لا يوجد لها مالك خاص متعين.

٣ ـ الأرقاء الذين تكون ملكية رقابهم مقيدة وبخاصة أم الولد.

٤ ـ الأشياء التى توجد قيود على التصرف فيها، مثل الأشياء التى تعد نجسة بحكم الشرع كالخمر والخنزير والمال غير المتقوم.

٥ ـ الأشياء التى ليست فى الحيازة بالفعل، مثل الأشياء المفقودة أو المغتصبة والعبيد الآبقين، وهنا لا يجوز التصرف فى المال، لتجنب المخاطرة، والبيع الذى يتم بالنسبة لمال من هذا النوع غير صحيح أو غير جائز. ومهما يكن من أمر فإن الحنفية يقولون إن مثل هذا البيع ليس بالضرورة باطلا كما هو الحكم فى الحالات ١و٢و٣، لكنه يعد فاسداً فحسب فى بعض الأحوال، ويستعمل هذا المصطلح فى المذاهب الأخرى مرادفاً لمصطلح باطل، والبيع الفاسد لا يثمر إلا ملكاً خبيثاً، وهو عرضة للفسخ إلى أن يعاد بيع الشىء، حتى لو كان الطرفان قد وضعا اليد على المال. ويعد الشخص أهلا لإبرام عقد بيع إذا كان حراً بالغاً عاقلا، وكذلك القاصر بإذن من الوصى عليه،

والعبد بإذن من مولاه، ويستطيع المولى أن يخول عبده سلطة إبرام عقد بيع فردى أو أن يأذن له بالاشتغال بالتجارة بصفة عامة (ويسمى مثل هذا العبد المأذون)؛ والوكالة جائزة، والوكيل فى هذه الحالة يعد طرفاً أصلياً فى العقد بالنسبة للحقوق والالتزامات، ولكن حق الملكية ينتقل للموكل الأصيل مباشرة. ويشترك عقد البيع مع العقود الأخرى فى أنه يتم بإيجاب وقبول، ويجب أن يطابق كل منهما الآخر بالضبط، وأن يتم ذلك فى المجلس نفسه، وإلى العصر الجاهلى يرجع إطلاق مصطلح صفقة على الانتهاء من المساومة، ولكن الشريعة الإسلامية لا تحفل بهذه الدلالة الرمزية، وينتقل الملك عن طريق إبرام البيع ولكنه لا يتم إلا بالتسليم والقبض، الذى يستغنى عنه فى حالة عقار عينى؛ ومن جهة أخرى فإن وجود حق اختيار أو خيار يمنع نقل الملك حتى لو تم القبض. وفى حالة الاستحقاق يكون البائع مسئولا عن أى عيب فى الملك بقدر الثمن المدفوع؛ وهذا ما يسمى بالمسئولية عن الدرك أو التبعة. ويتضمن تحريم الغرر أن التزامات الطرفين لابد أن تكون معلومة، وبخاصة فيما يتعلق بموضوع البيع والثمن والشرط أو الشروط. والأمر الأول قاطع فى حالة المال الذى يسرى عليه تحريم الربا، وبذلك لا يجوز هنا الجزاف، حتى لو نص على ثمن الوحدة. وثمة تحريم ثالث، كانت له نتائج بعيدة المدى، وهو تحريم بيع دين بدين آخر أو مبادلة دين بدين. ولما كان الثمن يتألف من أشياء غير معينة بالذات (من الذهب أو الفضة عادة) بينما المال المباع هو شىء معين بالذات، فإن القواعد التى تطبق عليهما غير متماثلة، فمثلا يجوز للبائع أن يتصرف فى الثمن (غير المعين بالذات) حتى قبل القبض. والواقع أن هناك فعلا شكلا من أشكال الشراء، ولو أنه فى رأى المشرعين المسلمين عقد من نوع خاص، وذلك هو السلف أو السلم، وهو الأمر بتسليم مال فيما بعد، مقابل ثمن يدفع فى الحال؛ ومصطلح رأسمال الذى يستعمل هنا بدلا من الثمن يبين المعنى الاقتصادى للمعاملة، وهو تمويل

العملاء لحركة تاجر صغير أو صانع حرفى. واقتضى قرب السلم من موضوع تحريم الربا أن بذلت عناية فى تناول السلم وأصبح تبعاً لذلك يخضع لعدة قواعد خاصة. أما المقابل له وهو السداد المؤجل لمال يسلم فوراً فجائز، ولكن هذا الشكل من البيع أقل شأنا من الأشكال الأخرى المعروفة فى الشريعة الإسلامية، ومن الصعب تمييز المقايضة من البيع بوجه عام، ولكن مبادلة مال بمال والتعامل فى المعادن الثمينة بصفة عامة يلقى دراسة مفصلة بسبب تحريم الربا. وتعد هذه المعاملات بين ثمن بثمن.

وفى العصور الوسطى الإسلامية وُجد عرف تجارى، دعت إليه مقتضيات الحياة التجارية العادية فى المدن الإسلامية الكبرى، ثم صاغه بإحكام المستشارون القانونيون للتجار، وهم متخصصون متضلعون فى الشريعة الإسلامية، ولم يقف هذا العرف موقف المعارضة المباشرة من الشريعة الإسلامية، بل إنه - على النقيض من ذلك - قد حافظ على معالمها الرئيسية، مثل تحريم الربا الذى لم يكن ثمة جرأة على تحديه، على أية حال، بل عمل على تجنبه، كما تجنب أيضا أى تعارض مع أحكامها الدقيقة الصارمة، وهو يمتاز بمرونة، مع تحقيق ضمانات فعالة للمعاملة العادلة، وهناك مصدر فريد لمعرفة هذا العرف التجارى فى العراق حوالى عام ٤٠٠ هـ (١٠٠٠م) هو ملخص لكتاب الحيل والمخارج، الذى ينسب زوراً للخصاف (طبعة شاخت Schacht، هانوفر سنة ١٩٢٣، انظر أيضا الكاتب نفسه فى *Isl.*، سنة ١٩٢٦، ص ٢١٨ وما بعدها؛ المصدر المذكور، سنة ١٩٣٥، ص ٢١٨ وما بعدها؛ *R. Afr.*، سنة ١٩٥٢، ص ٢٣٢ وما بعدها). وحدثت تطورات مماثلة فى بلاد المغرب من بعد (انظر O.Pesle: *Le contrat de Safqa au Maroc*، الرباط سنة ١٩٣٢؛ J. Berque: *Essai sur la méthode juridique maghrébine*، الرباط سنة ١٩٤٤، وأبحاث عديدة). ولقد أثر هذا العرف التجارى الإسلامى بدوره فى القانون التجارى لأوروبا فى بواكير العصر الوسطى.

المصادر:

(١) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة سنة ١٨٥٤ وما بعدها، انظر «بيع»

(٢) C.C. Torrey: *The Comercial Theological Terms in the Koran*، ليدن سنة ١٨٩٢

(٣) Wensinck: *Handbook*، انظر مادة Barter

(٤) F. Peltier (ترجمة): *Le Liver des uentes du Mouwatta de Malek ben Anas*، الجزائر ١٩١١

(٥) J. Dimitroff في *Mitteilugen des Seminars fuer Orientalische Sprachen, Africanisch Studien* عـدد ٢، سنة ١٩٠٨، ص ٩٩ وما بعدها

(٦) عبد الرحمن الجزيرى: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، جـ ٢، القاهرة سنة ١٩٣٣، ص ١٩٢ وما بعدها

(٧) عمر نصوحى بيلمن: حقوق إسلامية وإصطلاحات فقهية قاموسى، جـ ٥، إستانبول سنة ١٩٥٢، ص ٥ وما بعدها

(٨) Juynbool: *Handleiding*، الطبعة الثالثة، ص ٢٦٥ وما بعدها

(٩) G. Bergstaesser: *Grundzuege*، طبعة شاخت *J. Schacht*، ص ١٠، ٤٧ ما بعدها، ص ٦٠ وما بعدها، ص ٦٩ وما بعدها

(١٠) S`antillana: *Instituzioni*: جـ ٢، ص ١١٢ وما بعدها

(١١) O. Pesle: *La uente dans la doctrine Malékite*، الرباط سنة ١٩٤٠

(١٢) Ch. Cardahi: *Les conditions genrales de la vent en droit comparé occidental et oriental Annales de l'Ecole de Droit de Beyrouth* سنة ١٩٤٥.

(١٣) L. Milliot: *Introduction* ص ٦٤٨ وما بعدها.

د. يونس (شاخت J. Schacht).

البيعة

ومعناها الصحيح الصفقة على إيجاب البيع (لسان العرب، جـ ٩، س ٣٧) ومن ثم جاء معناها يمين الولاء يقسم بين يدى الخليفة عند ولايته، وهذه الشعيرة عبارة عن وضع اليد فى يد الأمير المبسوطة دلالة على الخضوع. وقد أعطانا عمر صيغة البيعة يوم السقيفة وهى «فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعته». وهذا الفعل رمز تقليد السلطة (ابن خلدون: المقدمة، جـ ١، ص ١٧١).

والبيعة عند الدروز تدل على اليمين أو العهد الذى يرتبط به من يعتنق معتقداتهم. وقد خلط مخالفوهم هذه الكلمة بكلمة بيعة أى كنيسة النصارى ورتبوا على هذا نتائج خاطئة.

المصادر:

(١) الماوردى: الأحكام السلطانية، ترجمة Ostrorog، جـ ١، ص ١١٠، تعليق ٢

(٢) S.de Sacy: *Exposé de la religion des Druzes* جـ ٢، ص ٥٣

(٣) J. Khalil & Ronzevalle: *L'Epitre á Constantin* فى *Mélanges de Beyrouth* جـ ٣، ص ٥٣٢، تعليق ٢.

[إيوار CL. Huart].

+ **البيعة:** مصطلح عربى يدل، بمعنى واسع جدا، على الفعل الذى بمقتضاه يعترف عدد من الأشخاص، يعملون منفردين أو مجتمعين، بسلطان شخص آخر. ومن ثم أصبحت البيعة للخليفة هى الإجراء الذى بمقتضاه ينادى بشخص ويعترف به رئيسا لدولة إسلامية. وكلمة مبايعة تعبير مرادف لها .

الاشتقاق: لفظ بيعة، فى رأى أصبح مأثوراً، مشتق من الفعل باع، فالبيعة مثل البيع تشمل معاملة. ويبدو أن هذا التفسير متكلف غاية التكلف. ويرى كاتب هذه المادة أن كلمة بيعة تدين باسمها للحركة البدنية نفسها، التى كانت ترمز فى العرف العربى القديم إلى إبرام اتفاق بين شخصين، والتى كان قوامها صفق اليدين (انظر الاتفاق فى القانون القديم لبعض البلاد الغربية). ثم إن عبارة «تبايع على

الأمـر» بمعناها غيـر الاصطلاحى، تدل على الوصـول إلى اتفاق فى ذلك الأمـر وقد أطلق على الحركة البدنية لفظ بيعة لأن قـوامـهـا بالدقـة حـركـة من اليـد والذراع (الباع). ولما كـان اختيار أمـير (والتعهد بالخضوع لسلطانه) يعبر عنه بصفق اليدين فقـد كان من الطبيعى أن يوصف باللفـظ نفسـه الدال على هذه الحركة.

وكـان للبـيعـة هدفـان رئيسـيـان، يختلفان فى مجالهما وطبيعتهما، أولهما هو الانضــواء تحـت لواء عــقــيــدة والاعـتـراف بالسلطة التى رسـخت من قبل لـلشخص الذى يدعـو إليهـا. وبهذا المعنى تمت البـيـعة فى الـعلاقـات بين مـحـمد [صـلى الله عليـه وسلم] وبين أنصاره من المؤمنين الجدد (انظر القرآن الكريم، سـورة الفـتح، آية ١٠، آية ١٨؛ سورة الممتحنة: آية ١٢). واستعمل لفظ بيعـة فحسب بالمعنى نفسـه، وإن كان ذلك لغـرض أكثـر تحـديداً، للاعتـراف بسلطان رسخ من قبل لشخص والتعهد بطاعته. وهذا هو الحال فـى البيعة التى كانت تـتم لخليفـة جديد، ثبت حـقه فى الخلافة بعهد صدر من سلفه.

والهـدف الرئيـسى للبيـعـة بمعناها الثـانى هو اخـتـيــار شـخص لمنصب القيادة، وبخـاصة اختيارخليـفة، عندما يقتضى الأمر وعداً بالطاعة، وهكذا ولى الخلافة أبو بكر، أول الخـلفاء الراشدين بمقتضى البيعة التى تمت على يد جماعة السقيـفة فى ١٣ ربيع الأول عام ١١هـ (٨ يونيـه عام ٦٣٢م). وطبق الإجـراء نفسـه بلا خلاف فى جـميع المناسـبات التاليـة التى خلا فيها منـصب الخلافة، ولم يول خليفـة بوسائل أخرى. والحق إن مـذهب أهل السنة يرى أن البـيـعـة إجراء من إجـراءين لتولية الخليفـة. أما مـذهب الشيـعـة فيـرى أن البـيعـة لم تسـتطع قط أن يكون لهـا هذا الشـأن، لأن الشـيعـة لا يعـترفـون إلا بطريقـة واحـدة لتعـيين الإمـام، وهى التـعيـين بالنص (أو الوصــيــة) لواحـد من أهل البيت. ومع ذلك فـإن الزيدية، وهم فرع من الشـيـعــة، يرون أن الإمـامـة إنما تكتسب بالاختـيار من بين أبناء الأسرة العلوية، وتمت البيعة منذ ذاك باعتبارها إجراء انتخابيا.

الصفة الشرعية: المبدأ فى الشريعة أن البـيـعـة اتفـاق تعـاقـدى: فى أحـد

الجانبين إرادة أهل الاختيار، ويعبر عنها بتسمية المرشح، وتؤلف ركن الإيجاب، وفى الجانب الآخر إرادة الشخص المختار، وتؤلف ركن القبول. وقد يكون هذا التحليل مقبولا، بشرط ألا يصل إلى حد الخلط بين البيعة وبين العقود الشرعية العادية. ذلك لأن البيعة فعل إرادى «من نوعه»، يستلزم وجود الجمهور. ولابد من التأكيد مرة أخرى أن تحليل هذا المبدأ، حتى ولو اعتبر هكذا، لا يكون صحيحا تماما إلا بالنسبة للبيعة المقصود بها الاختيار، وليس بالنسبة للبيعة المقصود بها مجرد إظهار الولاء، لأن الانضواء فى الحالة الأخيرة يصبح إلزامياً، ولا يبقى مجال للحرية فى اتخاذ قرار.

ولكن ما هو عدد أهل الاختيار اللازمين بصفة خاصة لصحة الإجراء بالنسبة للبيعة؟ لقد تعددت الآراء فى هذا الموضوع وتباينت تباينا عظيما، وتراوحت بين رأى متطرف وآخر يقابله - من رأى يستلزم أن تصدر البيعة من كل «الرجال الصالحين فى الدولة بأسرها» إلى رأى يكتفى بصوت فرد واحد. ومهما يكن من أمر فإن هيئة أهل الاختيار كانت تتألف من كبار القوم والأشراف فى الدولة.

والبيعة إجراء لا يتم إلا بالاتفاق فحسب. ولا يشترط فى صحتها، أو حتى يعد دليلا عليها، الحركة البدنية الدالة على الموافقة ولا تأكيدها بقسم، ولا يفرض لإظهار الإرادة أى شكل له قداسته، ويكفى التعبير عنها صراحة وبشكل قاطع.

ولا يختلف شكل البيعة فى كل من الدورين اللذين تقوم بهما، وهما دورها فى الاختيار ودورها فى الإيجاب البسيط بالولاء.

وإجراءات البيعة قد تنشعب إلى مجلسين أو عدة مجالس. فمن ناحية اختيار الخلفاء تكون أول خطوة هى - بوجه عام - ما اصطلح على تسميته «بيعة الخاصة»، وفيها يشترك عدد جد محدود من كبار رجال الدولة والحاشية، ثم تليها بيعة العامة. ثم تعقد بعد ذلك مجالس رسمية لعرض البيعة فى قصبات الولايات المختلفة.

وثمة بدعة أدخلت منذ عهد الأمويين وهى تجديد البيعة، عندما يلجأ الخليفة

أو السلطان إبان حكمه، إلى إجراء بيعة جديدة له أو لولى عهده، وقد تتكرر هذه البيعة مرتين أو أكثر. ويلجأ إليها الحاكم لتأكيد ولاء رعاياه.

آثار البيعة: ثمة سؤال يتردد حول البيعة المقصود بها الاختيار، وهو معرفة ما إذا كان لها أثر تخويل الحاكم السلطة أم أنها مجرد تأييد له. وثمة رأى يؤيد الفكرة الأخيرة أن القاعدة قد استقرت بوجه عام على أن الحاكم يتلقى التفويض بالحكم من الله جل وعلا.

والذين يقومون بالبيعة، ومعهم بقية الجماعة، يصبحون مرتبطين بها ارتباطاً وثيقاً. وتدعم الصفة الدينية التى اكتسبتها البيعة، منذ أوائل العصر العباسى، هذا الأثر الملزم بالارتباط، وأدى تطور طبيعة السلطة من الناحية النظرية إلى أن الالتزامات نحو الحاكم، تعد ـ فى الواقع ـ التزامات نحو الله. والأثر الملزم للبيعة شخصى، ويستمر مدى الحياة. والحق إن فكرة البيعة لمدة محدودة غير معروفة.

ومهما يكن من أمر فإن هذا الأثر محدود بنص الشريعة. لأن البيعة تتم بشرط أن يظل من يقبلها مخلصاً لأوامر الله، وهذا يعنى أن الحاكم، إذا لم يظل مستمسكا بهذه الأوامر، فإن لمن بايعوه الحق فى التحلل من التزاماتهم.

المصادر:

(١) Dozy: *Suppl.* انظر مادة بيع

(٢) الفـرّاء: الأحكام السلطانية، القاهرة، من غير تاريخ

(٣) الفيروزآبادى: القاموس المحيط، انظر مادة بيع

(٤) ابن خلدون: المقدمة، طبعة بيروت سنة ١٩٠٠ (الترجمة الإنكليزية التى قام بها *F. Rosenthal*، نيويورك سنة ١٩٥٨، جـ١، ص ٤٢٨ وما بعدها)

(٥) Lane، انظر مادة بيع

(٦) الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة، من غير تاريخ

(٧) E. Tuan: *Institutions du droit public Musulan* باريس سنة ١٩٥٤، جـ ١، ص ٣١٥ وما بعدها، وسنة ١٩٥٧، جـ ٢، ص ٦٠٥ و١٢٩ وما بعدها (مع مصادر).

د. يونس [إ. طيان E. Tyan]

بيمارستان

وتختصر فى كثير من الأحوال فيقال «مارستان»، وهى مأخوذة من الكلمة الفارسية «بيمار» بمعنى مريض، وإستان بمعنى مكان، وتدل على المستشفى. والبيمارستان فى الاصطلاح الحديث يطلق بخاصة على مكان يأوى المجانين.

١ ـ العصر الأول والشرق الإسلامى.

يقول العرب (انظر المقريزى: الخطط، جـ ٢، ص ٤٠٥) إن أول مستشفى هى التى أقامها مناقيوس، وهو ملك أسطورى من ملوك مصر، أو أبقراط، ويقال إن أبقراط قد أقام للمرضى فى حديقة بالقرب من داره «إكسنودوقيون» ومعناها لغة «مأوى للغرباء». وقد ذكر ابن أبى أصيبعة (عيون الأنباء، طبعة ميلر Mueller، جـ ١، ص ٢٦ ـ ٢٧) أن سند هذا القول هو الكتاب الثالث من مصنف جالينوس: «فى أخلاق النفس» (پرى إيثون)، وهو مصنف لم يصل إلينا باللغة اليونانية. ولم تكن البيمارستانات من سمات الحياة فى أيام اليونان والرومان، ومن ثم فإن هذه الإشارات لا تحل مسألة أصل البيمارستانات، وينسب إلى الوليد بن عبد الملك الذى تولى الخلافة من عام ٨٦ إلى ٩٦هـ (٧٠٥ ـ ٧١٥م) فضل بناء أول بيمارستان فى الإسلام وأقام له أطباء وخصص لهم رواتب (المقريزى: كتابه المذكور)، ومع أن هذا قد ذكر بعبارات مماثلة («بيمارستانات للمرضى») رواها كاتب قديم جداً هو ابن الفقيه حوالى سنة ٢٨٩ هـ (٩٠٢م؛ ص ١٠٦ ـ ١٠٧) فإن هذه المسألة ما زالت مثار شك؛ ويروى الطبرى (جـ ٢، ص ١١٩٦) أن الوليد حظر على المجذوبين الخروج بين الناس وأجرى عليهم رواتب، وهى رواية مختصرة زيد عليها فى فقرة أخرى (جـ٢، ص ١٢٧١) ذكر فيها الطبرى أن الوليد «أعطى الناس وأعطى المجذمين وقال: لا تسألوا الناس، وأعطى كل مُقَعد خادماً وكل ضرير قائدا». وأورد ابن الأثير (فى حوادث سنة ٨٨هـ = ٧٠٧م) ملحوظة صغيرة فى هذا الصدد، وأضاف الذهبى أن الخدم والقواد لهم كانوا عبيداً (تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٦٧). وقد يبدو من

ذلك أننا نتناول هنا مسألة خاصة بإجراءات عزل، تشبه من بعض الوجوه ما حدث فى الأندلس من بعد، حيث خصص حى برمته فى قرطبة باسم «ربض المرضى» (أنظر E. Lévi-Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، جـ ٣، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢، ٤٣٤).

وكانت إقامة أول بيمارستان حقيقى فى الإسلام ثمرة للأثر المتصل الذى أحدثته المدرسة الطبية والمستشفى اللذان كانا قائمين فى جنديسابور من أعمال خوزستان، فقد أنشئت هذه المدرسة والمستشفى فى ظل الساسانيين، وأرست هذه المؤسسة تقاليدها السريانية الساسانية والهندية ثم الإغريقية أخيراً، وأدخلتها فى العصر العربى، وأحدثت منذ انتقال قصبة الدولة إلى العراق أثراً عميقاً فى تطور الطب العربى، أما من حيث المستشفيات فإن الاتصال بجنديسابور قد أثمر ثمرته فى عهد هارن الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ = ٧٨٦ ـ ٨٠٩م)، فقد وكل الرشيد إلى طبيب نصرانى من هذه المدرسة هو جبرائيل بن بختيشوع إنشاء بيمارستان فى بغداد. وفى الوقت نفسه استقدم صيدلانيا بارعاً من جنديسابور إلى بغداد. وقد أصبح ابن هذا الرجل ـ وهو يوحنا (يحيا) بن ماسويه ـ رئيساً للبيمارستان الجديد من بعد (ابن القفطى: تاريخ الحكماء، طبعة ليپير، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ١٧٤ ـ ١٧٥). وكان بيمارستان بغداد الأصلى يقوم فى الحى الجنوبى الغربى على قناة كرخايا. وفيه اتبعت التقاليد المتحررة لجنديسابور فقد استجاب الهندى منكه لطلب يحيى بن خالد البرمكى وترجم إلى الفارسية الكتاب الطبى السنسكريتى «سسرتا سمهيتا» (الفهرست، ص ٣٠٣)، وتقول بعض المصادر إن الرازى حاضَر فى هذا البيمارستان.

على أنه ليس من الواضح لدينا مدى استمرار بيمارستان هارون فى العمل وحده بهذا الميدان، ونحن نسمع منذ أوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ـ أو قبل ذلك بشىء من الزمن ـ بحشد من المؤسسات الجديدة فى بغداد: البيمارستان الذى أقامه بدر المعتضدى غلام المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩= ٨٩٢ ـ ٩٠٢م) فى حى المخرم

على الضفة الشرقية لدجلة (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٢٢١؛ وانظر ص ٢٢٤)؛ والبيمارستان الذى أقيم فى حى الحربية شمالى مدينة المنصور ووقف عليه الوزير الصالح على بن عيسى مالاً سنة ٣٠٢هـ (٩١٤م) وجعل الإشراف عليه هو وسائر بيمارستانات بغداد ومكة والمدينة للعالم أبى عثمان سعيد ابن يعقوب الدمشقى الذى عرف على خلاف ذلك بأنه مترجم (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٢٣٤)؛ وبيمارستان السيدة على الضفة الشرقية، وهو الذى افتتحه فى المحرم من سنة ٣٠٦ (يونيه سنة ٩١٨) سنان ابن ثابت، والظاهر أن سنانا قد خلف أبا عثمان الدمشقى فى الإشراف العام على بيمارستانات بغداد وغيرها من البلدان (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٢٢١ - ٢٢٢)؛ والبيمارستان المقتدرى فى باب الشام الذى بنى حوالى هذا التاريخ (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٢٢٢)؛ وبيمارستان ابن الفرات فى درب المفضل، ويقال إن ثابت بن سنان قد ولى أمره سنة ٣١٣ هـ (٩٢٥م؛ انظر ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٢٢٤). وكانت هذه البيمارستانات تستمد مواردها من أوقاف حبسها عليها السراة من أهل السلطان. وكانت الأموال المحبوسة عليها فى أيدى نظار لم يكونوا دائما حريصين على النهوض بمسئوليتهم (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٢٢١). ويمكن أن نكون فكرة عن حجم البيمارستان من إنفاقه الشهرى: فقد كان الإنفاق الشهرى للبيمارستان المقتدرى ٢٠٠ دينار فى الشهر، وبيمارستان السيدة ٦٠٠ دينار فى الشهر (المصدر المذكور). وكانت بعض أسباب الراحة تكفل للمرضى بتزويدهم بالبطاطين وفحم الخشب فى الجو البارد (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٢٢٢). وكانت الجهود التى تبذل فى هذا السبيل تتجاوز ذلك كثيرا فى بعض الأحيان (انظر ما يلى).

أما معلوماتنا عن البيمارستانات التى كانت قائمة فى الولايات فأقل من ذلك، على أن بعضها كان موجوداً بلا شك قبل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). وكان بيمارستان الرى مؤسسة كبيرة (ابن القفطى، ص ٢٧٣؛ ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٣١٠ - ٣٣١)، وهذا البيمارستان قد ترأس عليه الرازى قبل قدومه إلى بغداد حيث

توفى رئيساً لبيمارستان حالى سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٢م؛ انظر ابن القفطى، ص ٢٧٢)، والراجح أن بيمارستان الرى كان قائما قبل هذا التاريخ بمدة. وقد زار المبرد مأوى للمجانين بدير حزقل بين واسط وبغداد فى خلافة المتوكل أى بين سنتى ٢٣٢ و٢٤٧هـ (٨٤٧ - ٨٦١م، المسعودى: مروج الذهب، جـ ٧، ص ١٩٧ وما بعدها).

وفى زمن سنان بن ثابت الذى توفى سنة ٣٣١ هـ (٩٤٢؛ انظر الفهرست، ص ٣٢) صدرت أوامر على بن عيسى الآنف ذكره بأن يزور الأطباء السجون يومياً، كما كان المساجين المرضى يزودون بالأدوية والأشربة، وكان يسمح للسيدات بالزيارة أيضاً، ومن الواضح أن زيارتهن كانت تتم بوصفهن ممرضات (ابن أبى أصيبعة، جـ١، ص ٢٢١). وفى هذه المدة نفسها كان الأطباء الممارسون يرسلون للمرور بقرى السواد (أى العراق الأسفل) كما كانت ترسل إليها «خزانة للأدوية والأشربة». ويظهر من المراسلات بين سنان والوزير بخصوص هذه الوحدة الطبية المتنقلة أن غير المسلمين كانوا يعالجون فى البيمارستانات لذلك العهد (ابن أبى أصيبعة، الموضع المذكور).

وكان بعض بيمارستانات بغداد على الأقل - وهى التى ذكرناها آنفاً - لا يزال فيما يرجح قائمًا حين أقام عضد الدولة البويهى البيمارستان العضدى الكبير عند ثنية دجلة فى غربى بغداد. وقد ذكر الرازى مراراً فيما يتعلق بهذا البيمارستان الذى كان أشهر بيمارستانات بغداد منذ افتتاحه سنة ٣٧٢هـ (٩٨٢م) قبيل وفاة عضد الدولة (الذهبى: دول الإسلام، جـ ١، ص ١٦٧). ويقال إن الرازى اختار موقع هذا البيمارستان بأن عمد إلى تعليق قطعة من اللحم فى كل قسم من المدينة، ثم اختار المكان الذى كانت قطعة اللحم فيه أقل تحللا من القطع الأخرى، كما يقال إن عضد الدولة اختار الرازى أول رئيس للبيمارستان (ويعرف باسم «ساعور» وهى مأخوذة من السريانية) من بين مائة طبيب (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٣٠٩ - ٣١٠). ولكن الرازى توفى قبل ذلك بخمسين عاماً. وتفسير هذه المفارقة قد لاحظه ابن أبى أصيبعة من قبل (الموضع المذكور) وربما كان السبب فيه التشابه فى الرسم بين

البيمارستان العضدى والبيمارستان المعتضدى الذى أنشئ فى حياة الرازى (انظر ما سبق).

وحين أنشىء البيمارستان العضدى، كان فيه أربعة وعشرون طبيبا (ابن القفطى، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦). وقد ذكر أنه كان به عدة طوائف من المتخصصين: «طبائعيون» و«كحالون» و«جرائحيون» و«مجبرون» (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٣١٠). وكان مرتب جبرائيل بن عبيد، الذى كانت نوبته فى البيمارستان يومين وليلتين فى الأسبوع، ثلثمائة درهم فى الشهر (ابن القفطى، ص ١٤٨) وكانت المحاضرات تلقى فى البيمارستان العضدى (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٢٣٩، ٢٤٤). ونحن نعلم بعض الكتب التى كانت تقرأ فى هذا السبيل مثل «الأقراباذين» لسابور بن سهل الجنديسابورى (الفهرست، ص ٢٩٧، بروكلمان، جـ ١، ص ٢٣٢) وقد حل محله آخر الأمر كتاب آخر بنفس العنوان لابن التلميذ، وهو عميد (ساعور، انظر ما سبق) متأخر من عمداء البيمارستان العضدى (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ١٦١، ٢٥٩)، ولما زار ابن جبير بغداد سنة ٥٨٠هـ (١١٨٤م) كان موقع البيمارستان شبيهاً بالحصن العظيم له مورد ماء يأخذ من دجلة، وله جميع الملحقات التى تزود بها القصور الملكية (الرحلة، طبعة ده غويه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦).

وثمة بيمارستان آخر من البيمارستانات الكبيرة فى الإسلام أيام القرون الوسطى، هو البيمارستان الذى أقامه فى دمشق نور الدين بن زنكى (٥٤١ ـ ٥٦٩هـ =١١٤٦ ـ ١١٧٥م). ويقال إن البيمارستان النورى قد بنى من الفدية التى أداها ملك فرنجى لم يذكر اسمه (المقريزى: الخطط، جظ ٢، ص ٤٠٨). ويصف ابن جبير (الرحلة، ص ٢٨٣) كيف كانت هيئة المستشفى تحتفظ بقوائم بأسماء المرضى وكمية الأدوية والأغذية اللازمة لكل منهم، وكانت مهام يوم قياسى فى حياة طبيب من أئمة أطباء البيمارستان النورى تشتمل على: جولات لعيادة المرضى، وكتابة وصفات من الدواء والعلاج، وزيارة المرضى الخصصيين، ثم العودة إلى البيمارستان مساء للمحاضرة ثلاث ساعات فى موضعات طبية (ابن أبى أصيبعة، جـ ٢، ص

١٥٥). وكان ثمة بيمارستان نورى فى حلب أيضا (راغب الطباخ: تاريخ حلب، جـ ٢، ص ٧٧).

أما مصر فلم يكن فيها بيمارستان حتى جاء أحمد بن طولون فأقام واحدا سنة ٢٥٩ ـ ٢٦١هـ (٨٧٢ ـ ٨٧٤م؛ انظر المقريزى: الخطط، جـ ٢، ص ٤٠٥). وجرت القاعدة فيه على ألا يسمح لجندى أو عبد بدخوله للعلاج. وقد قف على هذا البيمارستان أوقاف كثيرة وزد بتيسيرات للرجال والنساء. وقد أقام صلاح الدين البيمارستان الناصرى، ولكن العمارة الكبيرة التى أنشأها المنصور قلاوون وتمت فى أحد عشر شهرا سنة ٦٨٣هـ (١٢٨٤م) كانت أفخم بيمارستان فى مصر، ربما كانت أوسع ما رآه الإسلام فى هذا الصدد. ويقال إن المال الذى وقف عليه بلغ قرابة مليون من الدراهم فى السنة (المقريزى: الخطط، جـ ٢، ص ٤٠٦)، وكان يسمح بالعلاج فيه للرجال والنساء. ولم يكن يطرد منه أحد، ولا تحدد مدة العلاج. أما البيمارستان المنصورى الذى كان من قبل قطصرا فاطميا، وهو مهيىء لثماية آلاف شخص، فقد كانت فيه عنابر للحميات، وأمراض الرمد، والجراحات، الدوسنطاريا إلخ... ويعالج المرضى بها كل طائفة على حدة، كما كان مزودا بصيدلية مستوصف، ومخازن، وممرضين من الجنسين، وهيئة دارية كبيرة، وترتيبات للمحاضرات، وأماكن للصلاة، ومكتبة، أو قل خير ما كان يستطاع تدبيره فى ذلك العهد من خبرة فى علاج المرضى. إن الوصف الذى زودنا به المقريزى (الخطط، جـ ٢، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٨) فى هذه الشؤن لفضل أسداه إلى علم المستشفيات فى الإسلام أيام القرون الوسطى.

وثمة كتب ألفت فى البيمارستانات مثل: «كتاب فى صفات البيمارستان» للرازى «ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص ٣١٠)؛ «البيمارستانى الأمثل» (انظر ابن القفطى، ص ٢٧٢= ابن جلجل، طبعة فؤاد السيد، ص ٧٧) وهو الآن مفقود مثله مثل «كتاب البيمارستانات» الزاهد العلماء الفارقى الذى كان رؤس بيمارستان زاهر فى الجزيرة فى القرن الخامس الهجرى الموافق الحادى عشر الميلادى (ابن أبى أصيبعة، جـ ١، ص

٢٥٣). ونذكر فى هذا السبيل - وإن اختلف بعض الاختلاف -: «المقالة الأمينية فى الأدوية البيمارستانية» لابن التلميذ، و«الدستور البيمارستانى» لابن أبى البيان؛ وكلاهما فى الأقراباذين، وقد ذكرهما بول سبات Paul-Sbath (الفهرست، طبعة القاهرة، سنة ١٩٣٨، جـ ١، ص ١٠، ٧٥) الذى نشر الكتاب الأخير (*Bulletin de l'Institut d'Egypte*، جـ ١٥، سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣، ص ١٣ - ٧٨).

المصادر:

(١) L.Leclerc: *Histoire de la Médicine Arabe*، باريس سنة ١٨٧٦، ص ٥٥٧ - ٥٧٢

(٢) E.G. Browne: *Arabian Medicine*، كمبردج سنة ١٩٢١، ص ٤٥ - ٤٦، ٤٦، ١٠١ - ١٠٢

(٣) Amin A. Khayr Allah: *Outline of Arabic Contributions to medicine and Allied Sciences*، بيروت سنة ١٩٤٦، ٥٩ - ٧٣ (وفيه أخطاء قليلة)

(٤) C. Elgood: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*، كمبردج سنة ١٩٥١، الفهرس (وهو يزودنا أيضا بمعلومات عن المغرب الإسلامى)

(٥) G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، أوكسفورد سنة ١٩٠٠؛ طبعة جديدة سنة ١٩٢٤، ص ٦٢، ١٠٣ - ١٠٥.

(٦) L. W. Lane: *Cairo Fifty Years Ago*، لندن سنة ١٨٩٦، ص ٩٢ - ١٩٤ (انحطاط شأن البيمارستان المنصورى فى القرن الماضى)

(٧) M.W. Hilton- Simpson: *Arab Medical Surgery*، أوكسفورد سنة ١٩٢٢، ص ١٣ (المستشفيات القرية فى الجزيرة الحديثة)

(٨) Ahmed Isa Bey: *Histoire des bimaristans á L'époque Islamique (Hôpitaux)* القاهرة ١٩٢٨

(٩) الكاتب نفسه: تاريخ البيمارستانات فى الإسلام، دمشق سنة ١٩٣٩

(١٠) J. Sauvaget: *Alep* المتن ص ١٢٦، تعليق ١، ومجموعة الصور، لوحة ١.

خورشيد [دنلوب D.M.Dunlop].

٢ ـ المغرب الإسلامى

إن أول بيمارستان فى شمالى إفريقية لدينا عنه شاهد قد اقيم فى مراكش على يد السلطان يعقوب المنصور الموحدى (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ = ١١٨٤ ـ ١١٩٩م) قبل مائة سنة تقريبا من تأسيس بيمارستان القاهرة المشهر. وكان هذا السلطان من مشجعى العمارة الكبار، وقد اجتذب إلى بلاطه أشهر أطباء الأندلس فى زمانه وهم ابن الطفيل وابن شد وابن رشد الحفيد وابنه، ثم أقام فى قصبة ملكه للغرباء أغنياء وفقراء بيمارستانا فخما نجد صفا له فى عبد الواحد المراكشى (انظر المعجب، طبعة محمد الفاسى، سنة ١٩٣٨، ص ١٧٦ ـ ١٧٧). وأنشأ السلطان نفسه أيضا، فى أجزاء مختلفة من إمبراطوريته، بيمارستانا للمجانين، وللمجذوبين وللعميان (القرطاس، طبعة فاس سنة ١٣٠٥ هـ، ص ١٥٤، ترجمة *Beaumier* ص ٣٠٦).

وقد حافظ السلاطين المرينيون الكبار: أبو يوسف يعقوب وأبو الحسن وأبو عنان، على هذه المؤسسات وأضافوا إليها غيرها (انظر القرطاس، طبعة فاس، سنة ١٣٠٥هـ ص ٢١٤؛ الذخيرة السنية، طبعة ابن شنب، ص ١٠٠، ابن مرزوق: المسند، طبعة ليفى بروڤنسال فى Hesperis، جـ ٥، سنة ١٩٢٥، ص ٣٦؛ ابن بطوطة: الرحلة، طبعة دفرمرى وسانكوينتى جـ ٤، ص ٣٤٧). وفى تاريخ متأخر عن ذلك استأثر السلاطين الحاكمون بالموارد المخصصة لهذه البيمارستانات فأهملت ودرست.

وفى أوائل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وصف الحسن بن محمد الوزان الزياتى (ليوأفريقانوس) بيمارستانا فى فاس فقال إنه فى حالة اضمحلال كامل، وكان يستخدم أصلا سجناً للمجانين الخطرين ولا تزال هذه هى مهمته، كما أنه استخدم أيضاً سجناً للنساء (Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، ترجمة Schefer، جـ ٢، ص ٧٨، ترجمة Epaulard، جـ ١، ص ١٨٨، Le Tourneau، فاس، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧).

والظاهر أن البيمارستان الموحدى المشهور فى مراكش قد درس دون أن

يترك أثراً، وأصبح البيمارستان الذى أقامه هناك السلطان السعدى عبد الله الغالب بالله (٩٦٥ ـ ٩٨١هـ = ١٥٥٧ ـ ١٥٧٤م) سجناً للنساء (انظر الناصرى: كتاب سصاء، الترجمة، جـ ٥، ص ٦٣).

وفى سنة ١٢٤٧هـ (١٨٣١ ـ ١٨٣٢م) أقام السلطان العلوى مولاى عبد الرحمن فى سلا بيمارستانا ملحقاً بضريح سيدى ابن عاشر. ولا تزال آثار البيمارستانات القديمة ـ التى اختفت أو بطل استعمالها ـ باقية فى بعض مدن مراكش كما هى الحال فى الرباط والقصر (انظر L. Brunot: *Textes arabes de Rabat* جـ ٢، الحاشية ٧٥٣٢) وكذلك فى طنجة.

وكان المجذومون (الجمع الجذمى أو تلطفا: المرضى) يسكنون فى حى خاص يعرف بالحارة خارج المدن، وقد أنزلوا فى فاس خارج باب الخوخة على طريق تلمسان. ونقلوا فى النصف الأول من القرن الثالث عشر إلى كهوف خارج باب الشريعة، ثم أقيموا سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠) فى كهوف أخرى خارج باب الجيسة. وكانوا فى أوائل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) يعيشون فى بلدة قرب سوق الخميس (انظر القرطاس، طبعة الرباط سنة ١٩٣٦، جـ ١، ص ٥٣ ـ ٥٤؛ Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، ترجمة *Epaulard*، جـ ١، ص ٢٢٩) وكانت الحارة بمراكش، فى الأصل، خارج باب آغمات حتى نقلها فى آخر القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) السلطان السعدى المنصور خارج باب دكالة.

وفى تونس أقام السلطان الحفصى أبو فارس أول بيمارستان لفقراء المسلمين أو غربائهم أو معتليهم، وقد تم هذا البيمارستان سنة ٨٢٣هـ (١٤٢٠م، انظر الزركشى: تاريخ الدولتين، طبعة تونس سنة ١٢٨٩هـ، ص ١٠٢). وفى غرناطة أقام السلطان النصرى محمد الخامس بيمارستانا فخماً لمرضى المسلمين وفقرائهم. وقد جاء فى النقش الذى على أساسه: «فاخترع به حسنة لم يسبق إليها من لدن دخل الإسلام هذه البلاد»، ولربما

كان هذا مبالغة فى القول، لأنه كان ثمة بيمارستانات أخرى وفى غرناطة نفسها. ومنذ القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ترجمت مجموعة مفردات بلنسية (*Valencia Vocabulista*)، كلمة Hospitale بمصطلحات لهجية ومن ثم حية فقيل مرستان وملستان (انظر ابن الخطيب: الإحاطة، طبعة القاهرة سنة ١٣١٩هـ، جـ ٢، ص ٢٩؛ Lévi-Provençal: *Inscriptions arabes d'Espagne* ص ١٦٤؛ L. Seco de Lucena:: *Plano de Granada arabe* ص ٥٣).

ويجب أن نفرق بين البيمارستانات التى أنشئت للمرضى والخانات أو المنازل (المآوى الليلية) المخصصة للرحالة. وكانت مثل هذه الخانات فى المغرب الإسلامى تقام خارج أبواب المدن الكبيرة على يد معظم السلاطين الذين أقاموا بيمارستانات. وقد سميت هذه الخانات باسم «الزاوية» (انظر G.S. Colin: *Le Zaouya mérinite d' Anemli, á Taza* فى *Hespéris*، سنة ١٩٥٣ جـ ٢، ص ١). والظاهر أن الخفاجى قد كرر خطأ قديما بقوله إن أول بيمارستان قد أنشئ على يد أبقراط وسماه «إخشندوكيون» أى نزل الغرباء (انظر شفاء العليل، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٢هـ، ص ٥٩).

وكان المؤلف المراكشى لكتاب المعجب (انظر ما سبق بيانه) الذى كان يكتب فى بغداد سنة ٦٢١هـ (١٢٢٤م) هو المؤلف المغربى الوحيد الذى استعمل الرسم الاشتقاقى الصحيح وهو «بيمارستان»، على حين يستعمل جميع الآخرين صيغة «مارستان» التى فقدت الحرف الفارسى. ولم تلبث الكلمة أن ظهرت مع اختصار الألف الأولى. وكان حرف الراء فى اللهجات الأندلسية تعقبه الحركة a (*Vocabulista*: مرستان وملستان؛ وفى P. de Acalá: مرستين) قد أكد الخفاجى هذا النطق فى مصر أيام القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى؛ انظر الخفاجى: الشفاء، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٢، ص ٢٠٦) وتنطق الكلمة فى لغة القاهرة الحالية «مُرُستان». وفى اللهجات الحديثة بالمغرب يدخل فى نطق الكلمة بعض الجنوح إلى المخارج الحلقية

فيقال «مرصطان»، ولعل السبب فى هذا التغيير فى النطق وجدانى. وينطق بالكلمة فى تطوان «مرصطران»، ومعنى الكلمة فى كل الأنحاء هو «سجن المجانين الخطرين» (انظر W. Marçais: *Textes arabes de Tanger*، ص ٤٦٥).

خورشيد [كولان G.S. Colin]

٣ ـ تركية:

وكان أول بيمارستان سلجوقى (دارالشفاء) ومدرسة قد أقيمتا فى قيصرى سنة ٦٠٢ هـ (١٢٠٦م) وقد أعقب هذا بناء بيمارستانات أخرى فى سيواس وديوريكى، وچانقيرى، وقسطمونى، وقونية، وتوقاد، وأرضروم، وأرزنجان، وماردين وأماسية. وكانت مستشفيات الأناضول يطلق عليها وقتذاك ـ كما يطلق عليها اليوم ـ الأسماء: «بيمارستان» و«مارستان» و«تيمارخانه» ،و«دار الشفاء» أو «دارالعافية». وكانت هذه البيمارستانات مستشفيات عامة من حيث إنها كانت تقبل جميع حالات المرضى، وكان القائمون بالعمل فيها جراحين وأطباء وصيدلانية وكحالين. وكانت ترصد لها أموال مستقلة، وتنظم بحسب حجمها وأهميتها وحاجاتها الخاصة وموقعها.

وكان أول بيمارستان عثمانى أقيم فى الأناضول هو «دار الشفاء» الذى أنشأه يلدرم فى بروسة، وكانت بروسة قبل الفتح العثمانى سنة ٧٢٦ هـ (١٣٠٦م) خالية من بيمارستان. وقد وسع السلاطين العثمانيون الأوائل: أورخان ومراد الأول وبايزيد يلدرم فى رقعة المدينة وأقاموا فيها بعض المنشآت من بينها «دار الشفاء» التى أنشأها يلدرم وافتتحت سنة ٨٠٢هـ (١٣٩٩م) وقد أصلحت هذه الدار التى كانت قسماً من عمارة أقامها يلدرم («يلدرم عمارتى» وهى مركز خاص يشمل بيمارستانا وحماماً ونزلا لراحة المسافرين إلخ) عدة مرات قبل أن تهجر فى منتصف القرن التاسع عشر وتحل محلها مستشفى أحمد وفيق باشا. وهذه الدار خرائب الآن.

أما مستشفى الجذام الذى أقيم فى أدرنة فى عهد مراد الثانى (٨٢٤ ـ

٨٥٥هـ = ١٤٢١ ـ ١٤٥١م) فقد ظل يعمل حوالى قرنين. وكان الأتراك قد بنوا، قبل هذا المستشفى، مستشفيات أخرى فى سيواس وقسطمونى، وقيصرى فى الأناضول.

وأما «دار شفاء» الفاتح التى افتتحت عام ٨٧٥هـ (١٤٧٠م) فقد افتتحها محمد الثانى الفاتح (٨٥٥ ـ ٨٨٦هـ = ١٤٥١ ـ ١٤٨١م)، وكانت جزءاً من «كلية». وهى الآن خربة من أثر عدة حرائق نزلت بها، ومع ذلك فإن منشآت هذه الدار ظلت تعمل حتى القرن الأخير. ويستدل من وقفّيتها على أنه كان ملتحقا بها عدد كبير من طلبة الطب علاوة على هيئة أطبائها، وكانت هذه هى الطريقة التقليدية لتدريب طلبة الطب فى البيمارستانات الإسلامية.

وفى القرن نفسه أقام بايزيد الثانى (٨٨٦ ـ ٩١٨هـ = ١٤٨١ ـ ١٥١٢م) عمارة أخرى فى أدرنة على ضفاف نهر طونجة. وكان جزء من هذه العمارة بيمارستانا نسب إليه. وقد بدىء فى إنشاء المبانى سنة ٨٩١هـ (١٤٨٦م) وتمت فى ثمانى سنوات، ولكن الوقفية لم تقرر إلا سنة ٨٩٨هـ (١٤٩٣م) وهذه المنشأة خربة الآن، إلا أن هيئتها الطبية الكبيرة ظلت تخدم الجمهور حتى بداية هذا القرن. ويقول أولياچلبى إنه كان من بين الهيئة القائمة بالعمل فيها عشرة موسيقيين كانوا يعزفون للمرضى بين الحين والحين. وكان ثمة كثير من الأخطاء فى خطط هذه المنشأة التى أعدها فى عجلة كبيرة كيرلت C. Gurlitt (انظر: C.Gurlitt: *Die Bankunst Kon-stantinopels*، برلين سنة ١٨٧٢، فى مجلدين).

وفى القرن السادس عشر أقيمت ثلاثة بيمارستانات كبيرة فى إستانبول وواحد فى مغنيسيا، وقد أقيمت «بيمارخانه» خاصكى سنة ٩٤٦هـ (١٥٣٩م) فى إستانبول لحرم سلطان زوجة سليمان القانونى.. أما «دار شفاء» سليمان ومدرسته الطبية فقد أقيمتا سنة ٩٦٣هـ (١٥٥٥م) فى إستانبول باسم السلطان، وبنيت «دار شفاء» حافظه سلطان فى مغنيسيا سنة ٩٤٦هـ (١٥٣٩م) تكريماً لأم السلطان. وأتى الخراب على أجزاء من

(بيمارخانة) خاصكي بفعل الزلازل والحرائق، إلا أنها أصلحت وتستخدم الآن مركزاً صحياً. وظلت «بيمارخانة» خاصكي تعمل حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، وقد هجرت الآن.

وأقيم البيمارستان الرابع «بيمارخانه طوپ طاشي» سنة ٩٩١هـ (١٥٨٣م) في إستانبول لنور بانو سلطان أم مراد الثالث (٩٨٢ ـ ١٠٠٣هـ = ١٥٧٤ ـ ١٥٩٥م) واستخدمت هذه المنشأة مستشفى حتى سنة ١٩٢٧، وهنالك أصبحت مستودعاً للطباق.

وفي القرن السابع عشر عمل أحمد الأول (١٠١٢ ـ ١٠٢٦= ١٦٠٣ ـ ١٦١٧م) على إقامة مستشفى كبير خلف ميدان سباق الخيل البوزنطي القديم قرب مسجده المشهور. وقد افتتح هذا المستشفى سنة ١٠٢٥هـ (١٦١٦م) ولم يهدم إلا منذ عهد قريب فحسب لإفساح المجال لإقامة مدرسة جديدة.

وطرأ انكماش على إقامة المنشآت العثمانية الصحية والاجتماعية للنفع العام في القرن الثامن عشر، فلما جاء القرن التاسع عشر صبغت الخدمة العسكرية وطرز اللباس والتعليم وغير ذلك بالصبغة الحديثة في الإمبراطورية العثمانية، وفي سنة ١٢٥٣ هـ (١٨٣٧م) أقيمت مستشفى الغرباء في إستانبول في أدرنة قاپي بمدرسة مهرماه سلطان. وبينما كان هذا المستشفى يصبغ بالصبغة الحديثة على يد بزم عالم والده سلطان أم السلطان عبد المجيد، كانت مستشفيات عسكرية حديثة جديدة ومدرسة طبية جديدة تقام. وكان الغرض من هذه المنشآت الوفاء بالحاجات الطبية للجيش الجديد، وأقيمت مدرسة جديدة للطب والجراحة في إستانبول سنة ١٢٤٣ هـ (١٨٢٧م) على يد السلطان محمد الثاني (١٢٢٣ ـ ١٢٥٥هـ = ١٨٠٨ ـ ١٨٣٩م)، وبدأت الدراسة فيها بالإيطالية، ثم استبدل بالإيطالية الفرنسية حين وفد إليها بعض أساتذة الطب الأكفاء من النمسا سنة ١٨٣٩. وقد وسع هذه المدرسة الطبية السلطان عبد المجيد والسلطان عبد العزيز والسلطان عبد الحميد الثاني، ثم

استحدث فيها آخر الأمر معهد للكلب ومعهد لعلم الجراثيم ومركز للتطعيم. وتخرج فى هذه المدرسة عدد من الأطباء ملمين باللغات الأوروبية وبالطرائق الطبية الحديثة. وقد مضى هؤلاء إلى الأناضول وأقاموا فيه مستشفيات حديثة، واتخذت إجراءات للتحصين ضد مرضى الكلب والجديرى هناك قرابة ذلك الوقت الذى بدأت فيه هذه الإجراءات فى أوروبا. وكانت الحكومة العثمانية من الحكومات التى ساعدت على إنشاء معهد باستير.

أما مستشفى شيشلى للأطفال الذى كان من أكبر المستشفيات فى إستانبول فقد أقامه السلطان عبد الحميد الثانى سنة ١٣١٦ هـ (١٨٩٨م).

وكانت هذه المستشفيات التى ذكرناها أهم المستشفيات فى الإمبراطورية العثمانية، وإن كان يوجد كثير غيرها فى جميع أرجاء تركية، يضيق المقام عن ذكرها. وقد أقام الأتراك فى خمسة قرون ما يقرب من سبعين مستشفى فى إستانبول وحدها.

خورشيد [شاه سوار أوغلى Bedi. N. Shehswaroghlu]

البينة

(والجمع بينات)، وهى مؤنث «بين» بمعنى «جلى، واضح» وقد وردت بمعنى «الدليل الواضح» فى آيات كثيرة من القرآن الكريم (سورة البينة، الآية رقم١، ولذلك سميت السورة باسم سورة البينة) وتدل الكلمة فى الاصطلاح الشرعى على الدليل القاطع، ذلك الذى يثبت بالشهادة، على الرغم من أن المصطلح أصبح منذ العصر القديم لا يطلق على الشهادة الشرعية فحسب، بل على الشهود أنفسهم أيضا. وهناك ألفاظ غيرها تعبر عن وجوه أو درجات أخرى من مصطلح الدليل، وبخاصة حجة (والجمع حجج) ودليل وبرهان. ويهتم القرآن الكريم، فى المجال الشرعى، بالدليل فى أمور مختلفة مدنية وجنائية، والذى يبرز لأول وهله هو أن القرآن الكريم ينص على الالتجاء أساسا إلى الشهادة ويوصى بألا تتم بعض الأمور الشرعية إلا بحضور شهود، وهى [حالات من] الطلاق (سورة الطلاق: الآية ٢)، والوصية (سورة المائدة، الايات ١٠٦ ـ

١٠٨)، وحساب أموال اليتامى (سورة النساء، الآية ٨)، والتداين بأجل مسمى (سورة البقرة، الآية ٢٨٢). وعلى الرغم من أن القرآن الكريم يؤيد، فى الحالة الأخيرة، جود دليل مكتوب فإن هذا الدليل يرتبط ارتباطا وثيقا بشهود العيان الذين يجب عليهم الاعتراف بالدين الذى أملاه الدائن على الكاتب بمجرد إتمامه. وتلك هى صيغ البينة التى ينظمها القرآن الكريم، ولو أنها وردت فيه بإيجاز؛ وهو ينص، علاوة على ذلك، على ضرورة الاستشهاد بضعف عدد الشهود (أربعة شهود بدلا من اثنين كما هو المعتاد)، دليلا شرعيا لإثبات الفاحشة (سورة النساء: الآية ١٥؛ سورة النور الآية ٤، ١٣)، ولكنه فى الحالة التى يعجز فيها الزوج عن تقديم هذا الدليل الصعب على اقتراف زوجته جريمة الزنا، ينص على إجراء استثنائى هو اللعان، وهو أن يحلف كل من الزوجين أنه صادق وأن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. (سورة النور: الآيات ٦ ـ٩). ومع أن هذا الإجراء لا يعد دليلا بمعنى الكلمة، فإن له آثارا شرعية هامة. ومن جهة أخرى فإن الكتاب الكريم لا يورد شيئا عن النظم البدائية الخاصة بالالتجاء إلى التعذيب البدنى والأيمان بتبرئة الساحة.

وقد خصت الشريعة الإسلامية المأثورة بالذكر سيادة الدليل بالشهادة التى تستلزم لصحتها توافر شروط نظرية صارمة إلى حد لا بأس به . ولم تصبح الشهادة مقبولة بوجه عام، وعلى نطاق واسع، إلا بعد أن أمكن تفسير الدليل المكتوب على أنه «وثيقة الشهادة» Zeugenurkunde، على الرغم من أن هذا الموضوع لا يخلو من نقاش حاد وتحفظ وحيطة حتى فى حالة العقود الموثقة (انظر E. Tyan: *Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman, Annales Ecole française de droit de Beyrouth* سنة ١٩٤٥، العدد رقم ٢).

وفى آيات القرآن الكريم الخاصة بأحكام الوصية (سورة المائدة: الآيات ١٠٦ ـ ١٠٨) يطلب من الشاهدين فى حالة الريبة، أو وجود شاهدين آخرين يقومان مقامهما، أن يحلفا بالله، وهو الحكم الوحيد فى القرآن الكريم الذى

ينص على ضرورة وجود شاهدين غير الأولين يثبت دليلهما بقسم. ويمكن تقديم بعض الأمثلة التى حدثت من حين لآخر، وبصفة استثنائية فى ظل الإسلام، لقضاة طلبوا من شهود، ارتابوا فيهم أن يقسموا. ومهما يكن من أمر فإن العقيدة أنشأت فارقا واضحا قاطعا فيما يختص بالحجج الشرعية التى تنص عليها وتنظمها، بين الشهادة والقسم. وتنص القاعدة المشهورة على أن «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» وفى رواية أخرى «على المدعى عليه». وينبغى أن نذكر أن المدعى، فى حالة التجائه إلى الشرع، لا يكون بالضرورة المدعى الأصلى (ومن هنا فإن عبء الإثبات قد يتأرجح)، يضاف إلى هذا أن بعض العلماء يرون أن الدليل إنما يمكن أن يقدم فى الغالب لإثبات الحقائق اليقينية.

والبينة نفسها، من حيث المبدأ، لها حجية قائمة بذاتها: فعندما تتوافر الشروط الشرعية للصحة تكون ملزمة للقاضى، وهذه قاعدة عامة. وقد بذلت عدة محاولات لتأييد الشهادة بقسم، يحلفه المدعى، ولكن هذه المحاولات لم تنجح بحال فى التأثير على الشريعة المأثورة، اللهم إلا الحالات التى يغيب فيها المدعى عليه، أو يعانى من اللا أهلية (Schacht: *Origins:* ص ١٨٧ ـ ١٨٨؛ انظر ابن قدامة: المغنى، جـ٩، ص٢٧٧؛ وبالنسبة لرأى الفاطميين المعارض انظر القاضى النعمان: اقتصار، دمشق سنة ١٩٥٧، ص١٦٣). ويتمسك المذهب الحنفى تمسكا تاما بلفظ القاعدة المذكورة آنفا، والحق إن هذا المذهب قد أسهم فى انتشار أثرها بله صياغتها، لأنه يخالف المذاهب الأخرى فى أنه لا يسمح للمدعى بأن يحلف لكى يستكمل بقسمه بينة ناقصة (شاهد واحد) فى المنازعات الخاصة بالمال، ولا يسمح للمدعى عليه بأن يحلف رداً على المدعى. وفى تبادل القسم، الذى يتمسك به الحنفية هم وباقى المذاهب فى بعض الحالات التى تعوزها البينة، يقف كل من الطرفين أمام الآخر موقف المدعى عليه، وبالنسبة لتطورات القسم الأخرى أمام القاضى. ونلاحظ هنا فحسب أن القسم لتبرئة الساحة المعروف فى الجاهلية، بقى فى الشريعة الإسلامية وسيلة إثبات فى مجال محدود من الإجراء الجنائى.

ومن الممكن، خاصة فيما يتعلق بادعاء الملكية، أن تتعارض بينات أطراف الخصومة، وتهتم نصوص الفقه بتعارض البينات وتحاول أن تقضى على النزاع بإعلان أن أحد الأدلة أقوى من غيره على أساس المقاييس التى تختلف بين المذاهب المتعددة، وقد تؤدى إلى حلول متفاوتة. وإذا تساوت الأدلة المذكورة فإن الحلول تختلف، حتى فى حدود المذاهب نفسها، بين الفسخ المتبادل والالتجاء إلى صيغة دليل إضافية حاسمة. وبين الحكم عليها بالقيمة الاسمية - التى تستلزم عندئذ إما تقسيم المال أو سحب الأنصبة.

ومع أن البينة قد تكون لها الغلبة باعتبارها وسيلة إثبات فإن من الصعب أن نعدها فى كل الظروف أقوى من الإقرار، أو من مصطلح أقل شيوعاً وهو الاعتراف. والحق إن ابن حزم الظاهرى يذكر النقيض صراحة فى كتابه المحلى، (جـ ٩، ص ٤٢٦). ويقتضى المبدأ فى الإقرار أهلية أدنى من الشهادة، لأنه يفترض أساساً الصدق فى الشخص الذى يصدر الإقرار. ولكن المؤلفين يميزون عادة - وهم فى ذلك لا يجانبهم المنطق - فى هذا المجال بين الإقرار الذى لا يكون له أثر ملزم إلا على نفس من يصدره، والإقرار الذى يؤثر فى حق الغير، وتختلف قوتهما الفاصلة ونتائجهما الشرعية اختلافاً كبيراً.

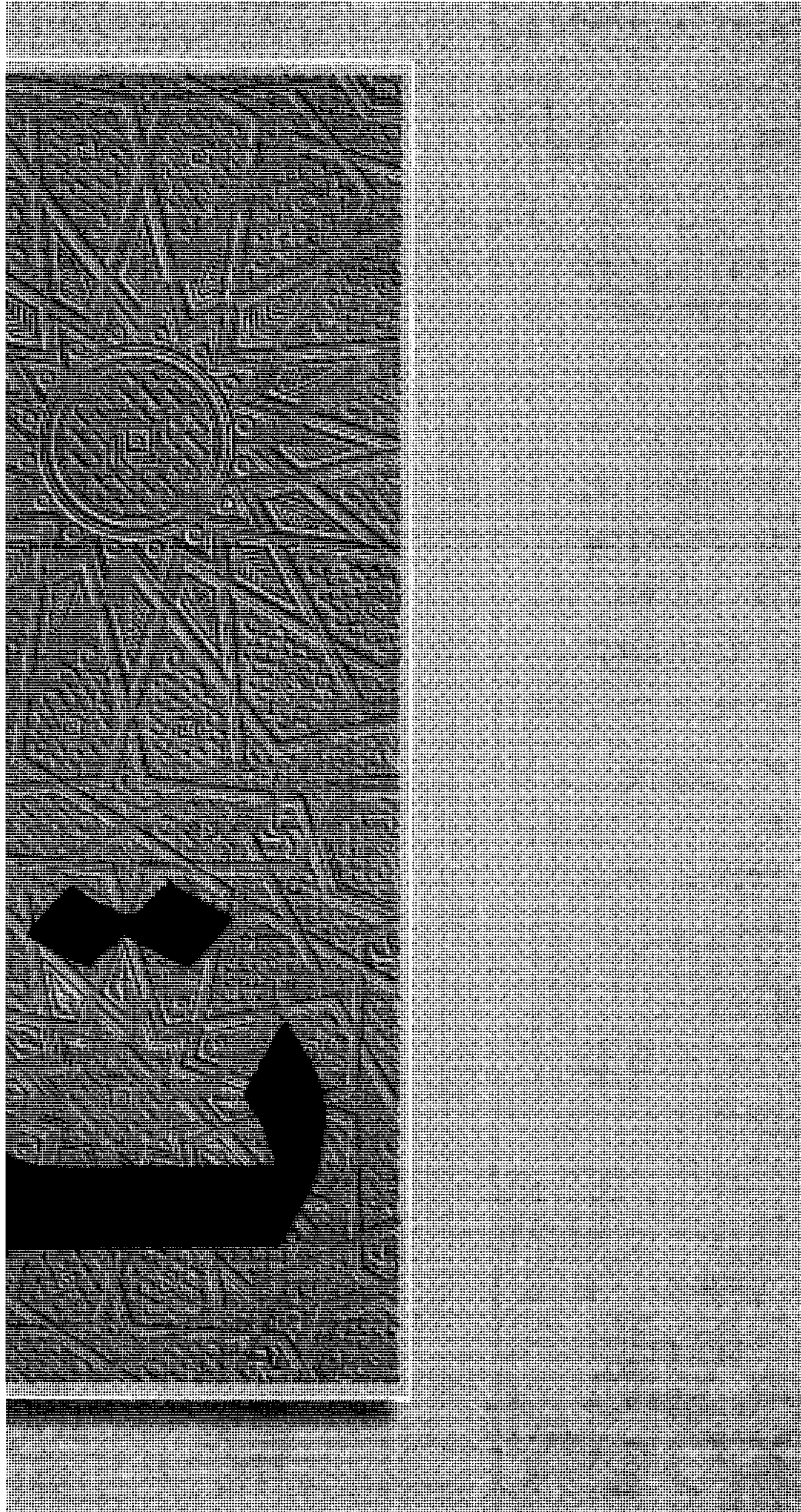
ولعل من المناسب فى موضوع البينة أن يدخل فى الحكم عليها رأى الخبير الذى قد يطلبه القاضى، وفضلا عن ذلك فإنه إذا كان لأحد أن يحاول تكوين نظرية عامة عن الدليل فى الشريعة الإسلامية فإن من المناسب أن يعمل حساباً للجدل الذى دار حول علم القاضى الشخصى بحقائق قضية، لتأكيد الأهمية الكبيرة للافتراضات الشرعية وكثرتها، ولتسجيل شأن بعض الأدلة المساعدة أو الخطوات الأولى المتخذة فى دليل تعترف به الشريعة وشأن هذه الأدلة. وفى مجال هذا الدليل الشرعى يمكن ملاحظة اتجاهين: الرغبة فى إثبات ما هو أرجح، على نحو إنسانى، بوسائل تنظمها قواعد، أكثر من السعى وراء الحقيقة الخالصة التى لا يعلمها على وجه اليقين غير الله، واتجاه نحو العقلانية،

وهى، وإن كـــــانت لا تغـلب فــى كل الظروف وفى كل ناحيــة، فإنها مع ذلك مضمرة فيما يتمتع به القسم على تبرئة الساحة من مكانة، وغياب الاحتكام إلى المحن فى أمر مــتهم بتــعريضــه للعذاب البـــدنى (على الرغم مــن الآثار التى لا يزال يتـشبث بهــا العرف الجــارى بين المجتمعات القبلية حتى اليوم).

المصادر:

نصـوص الفقــه والمواد المنشورة فى الطبـعــة الأولى مــن هذه الدائرة، وهى التى أشــير إليــهــا فى صلب هذه المادة، والدراسات الحديثة التى يشار إليها فى *Recueils de la Société Jean Bodin* مــجلد *La Preuve* (نشر عام ١٩٦٠).

د.، يونس (برنشفيك R. Brunschvig)



تأبط شرا

لقب ثابت بن جابر بن سفيان، وهو شاعر عربى قديم من بنى فهم، وبطل بدوى ذاع ذكره فى القصص. وجاء فى المصنفات تفسيرات مختلفة لهذا اللقب، ففى ديوان الحماسة أنه «تأبط شراً» أى سكيناً، وأورد صاحب الأغانى أنه تأبط كبشاً تبين أنه غول، أو تأبط جراباً مليئاً بالأفاعى السامة. وتذهب رواية أوردها فرسنل Frensel أن أمه زنجية، بينما يروى صاحب الأغانى أنها امرأة من قبيلة فهم اسمها أمينة تزوجت فيما بعد أبا كبير الهُذلى الذى حاول أن يقتل ابنها. وكان تأبط شرا عدوا لبنى هذيل وبنى بجيلة وهلك فى قتاله مع بنى بجيلة فى أرضهم على جبل تمار (ياقوت: المشترك، ص ٤٢١) وجاء فى رواية باور Baur (انظر المصادر) أن تأبط شراً كان معاصرا لنوفل بن معاوية الذى قيل إنه عاش ستين سنة قبل الإسلام وبعده، وتبدو روح الجاهلية فى جميع أطوار حياته وفى كل ما نسب إليه من شعر. وقد خلع على هذا الشاعر كل الصفات المأثورة عن الفارس الأفاق فى الجاهلية. ورثى تأبط شرا الشنفرى بقصيدة، وكان هذا الشاعر صاحبه فى القتال هو وعمرو بن البراق (الأغانى). وأحسن قصائده وأطولها هى القصيدة التى رثى بها أحد أقربائه، وكان قد سقط فى حرمة الوغى. وقد تأثر كوتة بهذه القصيدة فى إحدى قصائده.

المصادر:

(١) أبو تمام: ديوان الحماسة، ص ٣٣ وما بعدها، ٢٤٤ وما بعدها، ٣٨٢ وما بعدها ترجمة Rueckert

(٢) الأغانى، جـ ١٨، ص ٢٠٩ـ ٢١٨

(٣) القزوينى، طبعة فستنفلد، جـ ٢، ص ٣١، ٥٦ ـ٥٨، ٦١

(٤) ابن قتيبة: كتاب الشعر، ص ٢٧٤ وما بعدها، ٤٢٢ وما بعدها، ٤٣٧

(٥) الكريوس: غوضة العرب ص ٧٤ وما بعدها

(٦) ديوان الهذيليين، طبعة كوسكارتن، ص ٢٤ وما بعدها

(٧) de Sacy: *Schol, zu Hariri*، ص ٤١٦، الديوان ص ٣٤٤

(٨) Fresnel: *Prem. lettre sur l'histoire des Arabes*، ص ٩٦ وما بعدها

(٩) Freytag: *Carmen arab.*، كوتنكن سنة ١٨١٤م

(١٠) Goethe: *Noten zum woe. Diwan*

(١١) Basset: *La Poésie arabe*، ص٧٣

(١٢) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Lit:*، جـ ١، ص ٢٥

(١٣) Lyall: *Four Poems of Ta'abbata Sharra* فى *Jour. of the Royal Asiatic Society* سنة ١٩١٨

(١٤) Baur Gustav: *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Gesells.*، جـ ١٠، ص ٧٤ وما بعدها.

[براو H.H. Braue]

تابع

لفظ عربى يجمع على تابعين، معناه تابع أمير أو تلميذ شيخ أو معتنق مذهب، والفعل «تابع» أى اقتفى أثره.

ولهذه الكلمة شأن خاص فى الحديث، إذ هى تطلق على أولئك الذين جاءوا بعد أصحاب النبى [ﷺ] والأصحاب هم الذين رأوا النبى [ﷺ] ولقوه. أما التابعون فهم الرعيل الثانى أو معاصرو النبى [ﷺ] الذين لم يلقوه وإنما عرفوا أحد صحابته(١). وتابعو التابعين هم الذين لقوا أحد التابعين،

وهكذا. وتختلف قيمة الأحاديث بالنسبة إلى قدم طبقة التابع الذى رواها وحداثتها، كما ترجع قيمتها أيضا إلى شهرة هذا التابع ومقداره. وعلى هذا فمشهور الحديث هو المسند إلى تابع من الرعيل الأول وأذاعه وتناقله جملة تابعين من الرعيل الثانى ومن جاء بعدهم(٢) . وهناك أيضاً طبقات من رواة الحديث الخاص بقراءة القرآن والخاص بالصوفية. والحسن البصرى هو أشهر رواة الطبقة الأولى(٣) .

المصادر:

(١) انظر البخارى ومسلم وغيرهما

(٢) Carra de Baux: *Les Penseurs de l'Islam*، باريس سنة ١٩٢٣، مجلد ٣، ص ١٧٦، ٢٨٢ وما بعدها

(٣) الهجويرى: كشف المحجوب. ترجمة نيكلسون R. A. Nicholson، ليدن - لندن سنة ١٩١١.

(كاراده فو B. Carra de Vaux)

تعليق على مادة «تابع»

(١) التابعون هم الطبقة الثانية بعد الصحابة، ويقال للواحد منهم «تابع» أو «تابعى». وهم طبقات كثيرة، فمنهم من عاصروا النبى ﷺ ولكن لم يروه ورأوا أصحابه، ومنهم من بعد ذلك ممن لقى أحدا من الصحابة، ومنهم أيضا الذين ولدوا فى حياة النبى ﷺ ومات وهم أطفال لا يعون الرواية عنه، وروايتهم كلها عن الصحابة.

(٢) هذا كلام غير واضح ولا محرر على قواعد العلم عند أهل الحديث. والحديث الذى يرويه التابعى فيسنده إلى رسول اللهﷺ مباشرة من غير أن يذكر الصحابى الذى سمعه منه يسمى عندهم «الحديث المرسل» وقد اختلف فى الاحتجاج به، فذهب بعض العلماء إلى أنه حجة، وذهب بعضهم إلى أنه حجة إذا كان التابعى من كبار التابعين الذين لقوا كثيرا من الصحابة وأن يكون الحديث مرويا عن غيره من التابعين أيضا، حتى يعتضد به. وممن قال بذلك الإمام الشافعى فى تفصيل للشافعى هذا موضعه، وانظره فى (كتاب الرسالة للشافعى بتحقيقنا، فى الفقرات (١٢٦٢ - ١٣٠٨). وخالفه فى ذلك أكثر علماء الحديث واستقر رأيهم على

أن المرسل ليس بحجة مطلقا، كما أوضحت ذلك فى تعليق على (كتاب الرسالة) (ص ٤٦٥)، وانظر أيضا (كتاب علوم الحديث لابن الصلاح بشرح الحافظ العراقى ص ٥٥ ـ ٦٢) وشرحى على (اختصار علوم الحديث لابن كثير ص ٣٧ ـ ٤١) و(الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم جـ ٢، ص ٢ ـ ٦) وغيرها من كتب المصطلح.

(٣) الحسن البصرى تابعى مشهور، وهو من أئمة القراء، كما هو من أئمة الحديث والفقه والوعظ، ولد سنة ٢١ ومات سنة ١١٠ وله ترجمة فى طبقات ابن سعد (جـ ٧ ق ١ ص ١١٤ ـ ١٢٩) وحلية الأولياء لأبى نعيم (جـ ٢ ص ١٣١ ـ ١٦١) وطبقات القراء لابن الجزرى (جـ ١ ص ٣٥). وفى التهذيب وابن خلكان وغيرها. والصوفية يرجعون بأسانيدهم فى التصوف إليه، إن صحت هذه الأسانيد وليست من الأسانيد التى يحتج بها علماء الحديث.

أحمد محمد شاكر.

تاج

لفظ فارسى معرب، وهو بالفارسية القديمة «تك» (انظر الكلمة الأرمنية «عتك» والكلمة الارامية تاكه)، وصيغ منها فى العربية جمع التكسير تيجان، والفعل توّج (الوزن الثانى) وتتوج (الوزن الخامس) ويقال أيضا تائج لمن تتوج (Horn: *Grundriss der neupersischen Ettymologie* ستراسبورغ سنة ١٨٩٣، ص ٨١؛ Siddiqui: *Studien ueber die persichen Fremdwoerter im Klassischen Arabisch*، كوتنكن سنة ١٩١٩، ص ٧٤، ٨٤: Fraenkel: *aramaeischen ie Fremdwoerter im Arabischen*، ليدن سنة ١٨٨٦، ص ٦٢). والتاج نفسه ـ كاسه ـ فارسى قديم. ولم تكن أشكال تيجان ملوك الفرس القدماء، التى نعرفها من سكتهم بصفة خاصة، مجهولة عند مؤلفى العرب. فيروى المسعودى مثلا أنه شاهد كتابا قديما محلى بصورة ملونة لملوك الفرس وعلى رؤوسهم التيجان، وقد نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية نزولا على رغبة الخليفة الأموى هشام ابن عبدالملك

بن مروان (المكتبة الجغرافية العربية، طبعة ده غويه، جـ ٨، ص ١٠٦). ويلوح لنا أن مجموعة من المؤلفات ـ ككتاب سير الملوك وكتاب التاج وغيرهما من الكتب ذوات العناوين المشابهة ـ كان مضمونها كذلك، وهذه الكتب فقدت (انظر عن الكتاب الثانى مقدمة أحمد زكى باشا لطبعته لكتاب التاج للجاحظ، القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤م).

ولعل ماروى عن التاج الفارسى فى كتاب تأريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء لمؤلفه حمزة الإصفهانى (برلين مطبعة كاويانى، ص ١٧، ٢٤ وما بعدها، ٣٢، ٣٥ وما بعدها) وفى الكتاب الفارسى «مجمل التواريخ» الذى نقل عنه، وكذلك فى الطبرى، أقوال من هذا القبيل تعتمد على مثل هذه المصنفات (انظر بحث نولدكه Noeldeke عن العلاقة بين هذه المصادر فى *Geschichte der Perser und Araber* ليدن ١٨٧٩م، المقدمة، وانظر نفس البحث فيما يختص بالتاج عند الفرس، صفحات ٩٥، ٢٢١، ٣٠٤، ٣٨٥، ٤٥٣ بصفة خاصة؛ *L'Empire des Sasandes:* A. Christensen كوپنهاغن سنة ١٩٠٧، ص ١٤، ٨٩ وما بعدها، ١٠٦؛ الكاتب نفسه: *Le Régne du Roi Kawadh I et le Communisme mazdakite*، كوپنهاغن سنة ١٩٢٥، ص ٢٢ وما بعدها). وجاء فى مؤلفات الأوائل من العرب أن «أول من لبس التاج الضحّاك» (القلقشندى: صبح الأعشى، القاهرة سنة ١٣٣١م الموافقة سنة ١٩١٣م، جـ ١، ص ٤١٥).

وعرف العرب التيجان لأول مرة قبل الإسلام إذ كان ملوك الفرس فى بعض الأحيان يمنحون أتباعهم من ملوك العرب تيجاناً تنويها بمرتبتهم، مثال ذلك التيجان التى منحت لامرئ القيس اللخمى المتوفى عام ٣٢٨م (Clermont-Ganneau: *Recueil d'Archéol. Or.*، جـ ٦، ص ٣٠٧: *Le Roi de tous les arabes*، و جـ ٧، ص ١٧٦ وما بعدها. *Le Tâdj-dâr Imrou'l Qais et la. royauté générale des Arabes Ephemeris Lidzbarski* جـ ٢، ص ٣٥، ص ٣٧٥، وعن الفرق بين الإكليل والتاج أيضاً، ويلوح أن التاج إكليل بسيط) وللنعمان الثالث اللخمى (Rothstein: *Die Synastie Der*

Lahmiden in Al-Hira، برلين سنة ١٨٩٩، ص ١٢٨)، ولذى التاج هوذة بن على، والتاج الذى منح لوالى اليمامة النصرانى فى زمن النبى[ﷺ]. ويقال إن النبى قد بعث إلى هذا الوالى كتاباً يدعوه فيه إلى الإسلام (ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، ص ٩٧١، القلقشندى، جـ ٦، ص ٣٧٩، Fraenkel، ص ٦٢، الطبرى، جـ ١، ص ٩٨٥، Noeldeke: *Gasch. d. Perser u Araber* ص ٢٥٨).

وقد مجّد الشعراء التيجان وأصحاب التيجان (انظر صديقى ص ٨٤، المبرد: الكامل، ص ٢٨٩ وما بعدها؛ وقد جاء فيه أن التاج من خصائص اليمن ولعله من بقايا الصلات القديمة التى كانت بين اليمن والأحباش، أنظر فيما يختص بالتاج عند الأحباش *Noeldeke*: *Geschichte* ص ٢٢٥، ٢٣٣).

وكان تاج كسرى الثانى المشهور من بين غنائم العرب التى غنموها فى طيسفون (Christensen: *L' Empire* ص ١٠٦) غير أن التاج ظل غريباً على العرب قلما يلبسونه. وهناك حديث نصه «العمائم تيجان العرب» وجاء فى لسان العرب وفى غيره تفسيراً لذلك: أن «العمائم للعرب بمنزلة التيجان للملوك» لأنهم أكثر ما يكونون فى البوادى مكشوفى الرؤوس أو بالقلانس، والعمائم فيهم قليلة.

ولا يعرف الإسلام التاج الملكى ولا التتويج كما نفهمه رمزاً لسلطان الملك. فإذا ذكرت التيجان فإنما يقصد بها تيجان الملوك النصارى وغيرهم. ويقال أيضا تاج البابا وتاج الأسقف. ويلوح أنه لم يصبح لأمير المسلمين تاج إلا فى الوقت الذى ورد فيه ذكر «تاج الخليفة». ولم يظهر هذا التاج الذى هو من شعائر الملوكية إلا فى عهد العباسيين، ويظن أن هؤلاء قد أخذوا بالتقاليد الفارسية فى هذا الشأن ليتميزوا عن خلفاء بنى أمية (Noeldeke: *Geschichte*، ص ٤٥٣). وكان الخليفة يلبس التاج فى المواكب أيام الأعياد الكبرى. ويصف القلقشندى (جـ ٣، ص ٤٧٢، ٤٨٤، وطبعة ڤستنفلد Wuestenfeld بعنوان *Calcaschandi*، ص ١٧٢، ١٨٢) تاج الخلفاء الفاطميين فى مصر، ويتضح من هذا الوصف أنه لم يكن تاجاً بمعنى الكلمة وإنما كان عمامة مرصعة بالجواهر لونها أبيض وهو شعار الفاطميين، وفيها جوهرة عظيمة

تعرف باليتيمة زنتها سبعه دراهم، وكان يتولى شد التاج الشريف موظف خاص، وهذا الشادُ بمثابة اللفاف فى العصور المتأخرة (Inostrancev: *The Ceremonial Procession of the Fatimid Caliphs*، وهو بالروسية، سانت بطرسبرغ سنة ١٩٠٥، ص ٦٤، ابن الصيرفى: قانون ديوان الرسائل، طبعة بهجت، ص ٢٧). وكان سلطان الحفصيين يلبس أيضاً تاجاً فى المواكب (ابن فضل الله: مسالك الأبصار، وقد طبع منه حسن حسنى عبد الوهاب وصف إفريقية والأندلس، تونس سنة ١٩٢٢، ص ٢٣، تعليق ٢).

وكان التاج من بين الكسى التى يخلعها الخليفة أو السلطان على عماله أو سفرائه وغيرهم. ويروى القلقشندى (جـ ٨، ص ٣٧٥ وما بعدها) أن الخليفة كان يلبس تاجاً مرصعاً عند اعتلائه العرش (Wuestenfeld: *Statthalter*. جـ ٣، ص ٣٨). ويلوح أنه كان هناك تاج يشبه هذا رسمه أمراء المماليك على سلاحهم شعاراً لهم.

وكان لباس سلاطين آل عثمان يسمى بالتاج أيضا. وشاهد ذلك أن لباس رأس السلطان عثمان الأول نفسه كان يعرف بـ «تاج خراسانى» (d'Ohsson: جـ ٢، ص ١٣٥) ونحن نعلم علم اليقين شكل لباس رأس فاتح القسطنطينية من الصور التى رسمها بلينى Bellini. فقد كان هذا السلطان يضع على رأسه عمامة كبيرة وتاجاً. وكانت سكبة(١) العمامة على شكل المخروط الناقص، لونها أحمر فى الغالب، وهى مموجة، ولعل بها ثنيات مخيطة. ويلف حول هذه السكبة العمامة نفسها (صاريق) وهى من القماش الرفيع.وشكل عمامة الفاتح التى وجدناها فى الصور يبدو أيضا فى الأنواط. وعندما نجد على الوجه الآخر من النوط ثلاثة تيجان الواحد منها فوق الآخر فإن التفسير الغالب لذلك هو أن الذى رسم هذا النوط وصنعه فنان أوربى. ويعتقد أن هذه التيجان الثلاثة ترمز إلى ممالك آسية واليونان وأطرابزبدة المتحدة تحت لواء العثمانيين (C.F. Hill فى *Numismatic Chronicle*، سنة ١٩٢٦، ص٢٨٧ ـ ٢٩٨ لوحة ١٤) وقد فصّل كارابايك

(١) السبكة: الطاقية.

Karabacek الكلام عن تاج ســـلاطين آل عـثـمـان؛ وهو يزعم أن تـاج الفـرس والأتراك يقابل الطرطور فى البلاد التى تتكلم بـالعـربيـة، والطرطور قـلنسـوة مـرتفـعـة بعض الشىء، وقـد وجـد له رسم فى ورقة من ورق الـبردى يرجع تاريخهـا إلى القرن السابع بعـد الميلاد، وتغير شكل هذا الطرطور بمرور الزمن. وإنا لنجد أن لبـاس رأس نساء فـرنسا وأسـپـانيـا فى القـرون الرابع عـشـر والخـامس عـشر والـسادس عـشـر - ويعـرف بـ«هنين» Hen(n)in - يشـبـه التيجان الفارسية التركية إلى حد كبير. ويرى كاراباسك أن هذا اللبـاس مأخوذ هو واسمه من الـشرق، وشاهد ذلك أن الاسم العـربى هو حنـينى. وقـد بقـيت أنواع مـعينة من هذا الـلباس يضـعهـا النساء إلى الآن على رؤوســهن كما هو شأن نســاء دروز جبل لبنـان والجزائر وتونس. وقـد تطـور لبـاس الرأس هذا فى مـصـر الـحـديثــة إلى مـا يعـرف بالـقـــرص. وهـو من أدوات الزينـة له شكل الطبق، ويصـنـع من صفـحـة من الذهب مرصعة بالأحجار الكريمة يخاط فى قمة قلنسوة مرتفعة بعض الارتفاع، وقد يثـقل وزنها بعض الشىء أحـيانا. ويوضـع هذا القـرص فى بعض الأوقات على شاهد قبر المرأة المتوفاة كما توضع العمامة فى حالة ما إذا كان المتوفى رجلا (Lane: *Manners and customs of Modern Egyptians*، ذيل رقـم ١؛ Lane: *Arabian Society in Middle Ages* ص ٢١٨، ٢٣٤). والعادة الشائعة فى جميع أنحاء العالم، وهى اسـتـعـمال التـيـجـان للعـرائس، معروفة أيضاً فى العالم الإسلامى المتمدن (Lane: *The Thousand and one Nights* جـ١، ص٤٢٤ *Arabes mitrati Nachrichten...* Lagarde كـوتنكن سنة ١٨٩١، ص١٦٠ وما بعدها، ومن شواهد ذلك أيضا اسم القامـوس المعروف «تاج الـعروس»، أما عن التركـستان الشرقـية فانظر؛ Brockelmann فى *Asia Major* ، جـ٢، ص١٢٢).

وقد أصبح للتـاج شأن دينى خاص عندمـا اتخذه الدراويـش لباسـاً للرأس. ولبس التـاج من أهم أركان حـفلة ربط الحـــزام، ولـكل طريـقـــة مـن طرق الدراويش تاج له لـونه وشكله الخـاص كـما أن له اثنى عـشر سـجافـاً (ترك)

بعدد الأئمة، وقد يكون له تسعة سجف أو سبعة إلخ.. ولهذه الأرقام أسماء عدة ودلالات رمزية (أحمد رفعت: مرآة المقاصد، إستانبول سنة ١٢٩٣هـ، ص ٢١٢ ـ ٢١٥Brown: *The Darvishes* ، ص١٤٨ وما بعدها؛ الصور التى أوردها *d'*Ohsson، جـ٢، ص٢٩٢؛ وهناك جريدة كبيرة ملونة بالأربع عشرة الطريقة الهامة من طرق الدراويش، وبها صور تيجانهم وذكر لسلسلة مؤسسى هذه الطرق، طبعت فى مطبعة إستانبول لصاحبها محمود بك ونشرها ضياء بك فى «صنائع نفيسه. رسمخانه سى» بتاريخ ١٥ شعبان ١٣١٤هـ)، ونجد أن التاج الصوفى أصبح بمثابة لباس للرأس فى فارس على عهد الشيخ حيدر ومن ثم قيل «تاج حيدرى» والشاه إسماعيل، يلبسه الملك ورجال البلاط ورجال الجيش والموظفون، ويمنح فى حفل خاص؛ ولعل هذا التاج قد استعمل فى فارس قبل هذين الملكين (Karabacek: كتابة المذكور ص٨٧؛Babinger: *Islam* جـ١١، ص٨٤، مادة قزل باش)،

ولكلمة تاج استعمالات مجازية مختلفة، فقد ذاعت ألقاب التشريف المتضمنة هذه الكلمة فى العهود المتأخرة وعلى الأخص فى عهد المماليك: واكتفى فى أول الأمر بالألقاب البسيطة مثل تاج الدين وتاج الدولة، فأطلق اللقب الأول على رجال الجيش والثانى على كتاب السر من النصارى (القلقشندى، جـ٥، ص٤٨٨، جـ٥، ص٤٨٧). ثم استعملت بعد ذلك الألقاب المزدوجة: عضد الدولة وتاج الملة(جـ٥، ص٤٩٢) وتاج العلماء والحكام، وقد لقب به القضاة، (جـ٦، ص٤١ وما بعدها)إلخ.. وأطلقت أنواع أخرى من الألقاب على ملوك الكفر مثل «بقية أبناء التخوت والتيجان» (جـ٦، ص٨٥) ومخوّل التخوت والتيجان (جـ٦، ص١٧٥) ووارث الأسرّة والتيجان (جـ٦، ص١٧٧). ويتصل بهذا عادة إطلاق كلمة تاج مع المضاف إليه على عناوين الكتب ولدينا على هذا آلاف الشواهد.

و «تاج سعدان» فى علم الهيئة هو زحل. وتاج الجبار نجم قريب من كوكبه الجبار Orion المعروف أيضاً

بالجوزاء [والجوزاء هنا غير جوزاء فلك البروج].

ويقال أيضا تاج العمود أى رأسه (Sarre Herzfeld: *Archaeol Reise* جـ ٢، ص ١٨٥). والتاج يطلق أيضا على عرف الديك وما شابهه من الطيور. وهو الاسم العربى لنهر تاجه[1] Tagus بالأندلس.

وكان هناك قصر مشهور لخلفاء بغداد يعرف بقصر التاج، وقد شيد فى عهد المعتضد والمكتفى واستعمل فى بنائه أنقاض قصر المدائن أحد عجائب الدنيا السبع الذى دمره حريق نجم عن البرق، وأعيد بناء قصر التاج، غير أن هذا البناء لم يتم وخرب عن آخره عام ٥٧٤ (ياقوت، جـ ١، ص ٨٠٦ ـ ٨٠٩، والترجمة فى *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*، جـ ١٨، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٦ Sacy: *Chrestomathie*، جـ ١، ص ٧٤، v. Kremer: *Kulturgeschichte:*، جـ ٢، ص ٥٤ Sarre- Herzfeld، جـ ١، ص ٩٢، جـ ٢، ص ٦٣، ١٤٨). ومن مناظر الخلفاء فى القاهرة منظرة تعرف بمنظرة التاج شيدها بدر الجمالى، وكانت أنقاضا فى عهد المقريزى (المقريزى، جـ ١، ص ٤٨١، جـ ٢، ص ١٢٩، ياقوت، الملحق، جـ ٥، ص ١٥، Sacy: *Chrestomathie:*، جـ ١، ص ٢٢٤، ٢٢٨).

المصادر:

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة انظر

(١) Dozy: *Dictionnaires des vétements* انظر مادة تاج

(٢) *Hasling's Encyclopaedia of Religion and Ethics*، مادة تاج

(٣) Karabaceck: *Abendlaendische Kuenstler in Konstantionpel im 15 u. 19. Jahrhundert, I. Italienische Kuenstler one Hofe Muhammeds II. des Eroberers 1451-1481 Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss. Wien*، جـ ٦٢، المقالة الأولى، سنة ١٩١٨.

[بيوركمان W. Bjorkman]

(١) قول كاتب المادة أن التاج هنا هو الاسم العربى لنهر تاجه خطأ.

محمد مسعود

تاج محل

ضريح عجيب الصنع أنيق الهندسة أقامه في مدينة «آكرا» الملك شاه جهان ليضم رفات زوجة أرجمند بانوبيكم التى كان متدلها فى عشقها. وكلمة تاج محل محرفة من الاسم الذى كانت تحمله هذه الأميرة وهو «ممتاز محل» وهى ابنة آصف خان أخى نورجهان المشهور. وكان زواج الملك شاه جهان منها فى العاشر من مايو سنة ١٦١٢ إذ كانت تبلغ التاسعة عشرة من عمرها. وقد رزقت منه أربعة عشر ولداً ثم توفيت فى يونيو سنة ١٦٣١ بمدينة برهانپور على أثر ولادتها بنتاً، فدفنت مؤقتا فى زين آباد من ضاحية برهانپور. غير أن زوجها الذى كان لا يكف عن البكاء حزنا عليها عقد النية على أن يخلد حبها بإنشاء ضريح جدير بتخليد هذا الحب. ومن ثم نقل جثمانها إلى آكرا حيث دفنها مرة أخرى دفنا مؤقتا فى بقعة من الأرض ابتاعها من الراجا جاى سنغ، وعلى هذه البقعة شاد بناء التاج الذى استغرق مع ما يتبعه من الأبنية الأخرى اثنتين وعشرين سنة كان يزاول العمل فيها من غير انقطاع عشرون ألف عامل. وكان قد عقد مجلسا من أساطين علماء الهندسة وفحول فن العمارة فى الدولة وطرح على أنظارهم التصميمات الهندسية المختلفة فمازالوا بها بحثا وتمحيصا حتى استقر رأيهم بالموافقة على التصميم الذى وضعه المهندس المعروف بالأستاذ عيسى الذى اختلف فى أصله وجنسه، فقيل إنه فارسى من شيراز أومن إحدى بلاد تركية، أما الرواية المنسوبة إلى الأب منريك Manrique من آباء الطائفة الأغسطينية الدينية، وهى الرواية التى محصلها أن المهندس صاحب التصميم إنما هو كيرونيمو فيرونيو Geromino Veroneo فليس هناك من الأسانيد ما يعززها لا فى سجل الحوادث المحلية ولا فيما دونه كل من الرحالين تافرنييه Tavernier وبورنييه Bornier وتيفنو Thevenot فى الرحلات التى صنفوها، وهؤلاء قد توافقت آراؤهم على أن الضريح قد شيد بالمرمر الأبيض المجلوب من جدهپور على مصطبة مفروشة السطح

بالمرمر الأبيض كذلك فى ارتفاع ثمانى عشرة قدما فوق ما مسطحه ٣١٢ قدما مربعة، وأقيمت عند كل زاوية من زوايا المصطبة مئذنة متناسقة الأجزاء ارتفاعها ١٣٣ قدما يحيط بدائر كل مئذنة ثلاث شرفات تنتهى بقطرى (چنرى) مفتوح ذى قمة. وفى وسط المصطبة يرتفع الضريح فى شكل رباعى مسطحه ١٨٦ قدما مربعة وزوايا مقطوعة فى مدى ٣٣ قدما و ٩ إبهامات. أما واجهة الضريح فتبلغ من العلو فوق سطح المصطبة ٩٢ قدما و٣ إبهامات، وأما القبة الرئيسية فتشغل الجزء الأوسط من البناية فى مدى دائرة قطرها ٥٨ قدما وتضرب فى العلو فوق السقف إلى ارتفاع ٧٤ قدما أو فوق مستوى سطح المصطبة بـ١٩١ قدما، ولكل من واجهات البناية الأربع مدخل عال مغطى بعقد، وفوق كل مدخل حجرة صغيرة ذات قمة، تحتوى طابقين ينتهى كل طابق فى أعلاه بقطر ذى قمة وفى كل وجه من وجوهه الثلاثة الخارجية ستة محاريب معقودة ومنسقة فى صفين متطابقين، وينفذ الضوء إليها من نافذات ذات مصبعات.

وهذه المحاريب مع المداخل الكبيرة كالعقود فى شكلها، وتحت القبة الكبرى التى تعلو وسط البناية ضريح ممتاز محل وإلى جانبه ضريح زوجها وكلاهما مزخرف بالنقوش الكتابية. وفى أسفل الضريحين مباشرة اللحدان اللذان يحتويان رفات الزوجين وموضعهما على مستوى وجه الأرض، والزخارف فيهما أقل منها فى الضريحين. ويحيط بهذين الضريحين حاجز منحوت فى المرمر الأبيض على شكل مصبعات، وتعد صناعته من أدق تحف الفن الهندى وأجملها، كما يحيط بالمداخل الأربعة إطارات من الزخارف الجميلة بالحروف العربية يزيد فى حسنها وجمالها زخارف أخرى تالية لها فى الحجر الصلب. ومآخذ العقود والزوايا والنقوش التفصيلية المهمة مرصعة كلها بالأحجار الكريمة كحجر العقيق وحجر اليشب وحجر الدم وحجر العقيق السليمانى وغيرها مما تضافر الذوق السليم والحذاقة البالغة على تنسيقه فى شكل عقود من الأغصان ملتوية تارة وفى الوضع المسمى بشوك اليهود تارة أخرى، وفى

كل ذلك تنسجم الرسوم مع الألوان خير انسجام. وينفذ الضوء من خلال حواجز زوجية منحوتة فى المرمر الناصع البياض على شكل مصبعات يزيدها حسن النسق وجمال الترتيب رونقا ورواء، إذ يواجه أحد الحاجزين الجانب الخارجى من الجدران بينما يواجه الآخر جانبها الداخلى. وفيما يلى بناية الضريح ومصطبته جناحان أحدهما مسجد لطيف الشكل متقن البناء، ومن مجموعة هذه المبانى يتألف أحد أضلاع صحن فسيح نسقت فيه خمائل الزهر، ومسطح هذا الصحن ٨٨٠ قدما، وفيما يليه صحن آخر خارجى يماثله فى العرض ولكنه لا يزيد على نصفه طولا. ولقد جهد بعض الماجنين الأدعياء فى مسائل الفن أنفسهم فى الجهر بآرائهم عن تاج محل وحكمهم الفنى عليه بمقتضى أصول الهندسة اليونانية والقوطية فذكروا فى مقارناتهم ما يتنافى مع سلامة الذوق ويتعارض مع استقامة المنطق. ولقد أصاب فركوسون Fergusson حيث قال فى هذا الصدد:

«إن التوفيق بين تلك المحاسن الباهرة - أى محاسن تاج محل - وحسن التأتى فى إحكام الترابط بين أجزائها لمن الأعمال التى تعدل دنيا برمتها».

المصادر:

(١) عبد الحميد لاهورى: پادشاه نامه، النص، كلكتة سنة ١٨٧٢.

(٢) E.B. Havell: *A Handbook to Agra and the Taj* لندن سنة ١٩١٢.

(٣) محمد معين الدين: *The History of the Taj*، آكرا سنة ١٩٠٥م.

(٤) James Fergusson: *History of Indian and Eastern Architecture*، طبعة *James Burgess & Phené Spiers*، لندن سنة ١٩١٠.

(٥) H. Yule & A. G. Bernell: *Hobson - Jobson*، طبعة Wm. Crooke، لندن سنة ١٩٠٣.

[هيك Haig.T. W]

تأريخ

أولا: بمعنى التاريخ العام أى تسجيل أهم حوادث الأمم، وبمعنى الحوليات أى تدوين الحوادث عاماً عاماً، وبمعنى الأخبار مرتبة بحسب العصور.

وقد وردت كلمة التأريخ بهذه المعانى عنواناً لمصنفات تاريخية مثل (تكملة تأريخ الطبرى) و«تأريخ بغداد» و«مكة» وغيرهما، و«تأريخ الأندلس»، وأطلقت كلمة التأريخ أيضاً على طائفة أخرى من مصنفات تباين فى موضوعها المصنفات الآنفة مثل «تأريخ الهند» الذى ألفه أبو الريحان البيرونى فإنه إلى مصنف فى البحوث العقلية أقرب منه إلى مصنف فى التأريخ. وكتاب تأريخ الحكماء المعروف بـ «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لابن القفطى فإنه أشبه بمعجم يتضمن أخبار العلماء المتقدمين ومن حذا حذوهم من العرب الذين حافظوا على التقاليد اليونانية فى العلم مقرونة بسرد ما أثمرته قرائحهم من المصنفات الكثيرة، منه بمصنف فى التأريخ.

ثانيا: بمعنى تحديد بداية الأخبار الخاصة بعصر من العصور، وبمعنى حساب الأزمان وحصرها، وبمعنى تحديد زمن وقوع الحوادث تحديداً دقيقاً.

وقد وقف المسلمون فضلا عن تأريخ الهجرة الذى هو خاص بهم على طائفة من تواريخ عصور أخرى كتأريخ العالم الذى إنما هو حصر مشكوك فى صحته لسعة الفوارق فيما يتعلق بتواريخ اليهود والنصارى والمجوس. فالبيرونى وأبو الفرج الملطى المسيحى العقيدة ينعيان على اليهود ما أتوه من إنقاص عدد السنين عن المدة التى انقضت منذ الخليفة على وجه جعل تأريخ ميلاد المسيح غير متفق مع النبوءات الخاصة بظهوره. ومما نعياه عليهم أيضاً أنهم أخّروا مولد شيث بن آدم عن موعده الصحيح بمائة سنة، وجروا على هذه الطريقة بالنسبة لغيره من الزعماء والشيوخ الذين تعاقبوا إلى عهد إبراهيم بحيث إذا حسب مدى ما بين الخليقة إلى ظهور المسيح كان ٤,٢١٠ سنين بدلا من ٥,٥٨٦ سنة تقريباً وهى المدة التى نص عليها العهد القديم.

ويقول أبو الريحان البيروني أن اليهود كانوا يرقبون ظهور المسيح في أخريات سنة ١٣٣٥ من تأريخ الإسكندر، بينما المسيح قد ولد بحسب ما أجمعت الآراء عليه في سنة ٣١١ من هذا التاريخ.

وتأريخ الطوفان من ناحيته مازال موضوع خلاف في الرأي بين اليهود والنصارى. وقد أخذ به أبو معشر الفلكي في قانونه.

وكذا تأريخ بختنصر الأول اعتمد عليه بطليموس الفالوذي في كتابه «المجسطي» كما اعتمد على تصحيح الأدوار الزمنية لقاللبس(١).

ومثله تأريخ «فيلفس أرديوس Philip Arrhidaeus» أبي الإسكندر أخذ به «ثاون الإسكندري *Theon* في قانونه، وكذا تأريخ الإسكندر المبني على الأشهر اليونانية ويعرف بتأريخ السلوقيين يبدأ من دخول «سلوق نيقاطور Seleucus Nocator» مدينة بابل بعد وفاة الإسكندر باثنتي عشرة سنة، وقد أخذ به السريان واليهود ويعرف عندهم «بتاريخ العقود Ere des Contracts» كما أخذ به الروم بفوارق طفيفة.

وبمقتضى هذا التأريخ يكون مولد محمد (صلى الله عليه وسلم)(٢) في سنة ٨٨٢ للإسكندر.

وهناك أيضاً تأريخ قيصر أنطونيوس الذي اعتمد عليه بطليموس الفالوذي في تصحيحاته لمواقع النجوم.

وكذا تأريخ دقلطيانوس المعروف بتأريخ الشهداء ويبتدئ بالسنة الأولى من حكمه الموافقة لسنة ٥٩٦ من تأريخ الإسكندر، وهذا التاريخ هو الذي عليه القبط إلى يومنا.

وقد أخذ الفرس وأصحاب زرادشت بتأريخين ليزدجرد الثالث يبدأ أحدهما من يوم اعتلائه عرش الملك والثاني من يوم وفاته.

وفي عهد الحكم الإسلامي بفارس أدخل الخليفة المعتضد على التقويم الفارسي تعديلا رجع بيوم النيروز، الذي هو رأس السنة الفارسية، إلى أوان أكثر ملاءمة لمواسم الزراعة بعد أن تقدم هذا الأوان في مجرى الزمن على أثر الإضافات المتوالية لأيام النسيء.

وهناك إصلاح آخر قام بإدخاله على التقويم بنفسه السلطان ملك شاه

السلجوقى واضع التاريخ الجلالى (٣) فى غرة رجب عام ٧١٠م.

وأدخل غـازان محـمـود تاريخ الإيلخانية فى أول رجب سنة ٧٠١.

وفـى أول مـارس سنـة ١٦٧٦ (بحـسـاب التـقـويم القـديم) اعـتـمـد العثمانيون التقويم الشمسى القائم على التقـويم البوليـوسى وأسموه «التـقويم المالى العثمانى».

وإذا كـانت السنة اليوليـوسيـة تزيد على السنة القمرية بأحد عشر يوماً فقد ظلت تواريخ التـقويم مـخالفة لـتواريخ التقويم الهجرى.

وفى الـسنة الـثـلاثـين من حـكم السلـطان أكـبـر وضع هذا السـلطان التقويم الموصوف بالإلهى وهو يبدأ من يوم ٥ ربيـع الثـانـى سنة ٩٦٣ (١٩ فبراير سنة ١٥٥٦) تأريخ جلوسه على العرش وسنواته شمسية.

وفى عصـرنا الحاضر قـدم الغازى أحـمد مـختـار باشا تقـويماً آخـر على جـانب كـبيـر من الضـبط والدقـة لأن الخطأ فيه (أى الفـرق) لا يتجاوز ٢٨،. من اليـوم لكـل مـائة قـرن: وفى عـام ١٩٢٦م نبذ الأتراك الكماليـون التقويم القمرى الإسلامى وأحلوا مـحله التقويم الأوربى.

ويحـسن بنا، ونحن بسـبـيل الكلام على التواريخ، أن نشيـر هنا إلى طريقة الترقـيم المعروفة بحسـاب الجمّل وهى الطريقة التى ترى أحـياناً فى النصوص المتـصلة بالأدب، فـإن المقـصـود منهـا إثبـات التأريخ بـوساطة الحـروف التى تتألف منهـا الكلمات إذ تجـمع دلالاتها الرقمـية فتثـبت ذلك التأريخ: وعلى هذا المنوال يكون حـسـاب الجـمّل لعـبـارة «نجـاة الخلق من الكـفـر بمحـمـد» هو ١٣٣٥. وهذا المثل منقول عن البيرونى.

المصادر:

(١) البيـرونى: الآثار الباقية، طبـعة وترجـمـة sachau، لندن سنة ١٧٨٩، الفصل الثالث وغير ذلك من المواضع.

(٢) أبو الفـرج: تأريخ مـخـتـصـر الدول، طبـعـة صـالحـانى، بـيـروت ١٨٩٠م.

(٣) E. Lacoine: *Table de concordance des dates des Calendriers arabe, copte, grégorien, israélite etc.*، پاريس سنة ١٨٩١.

[B. Carra De Vaux كارا ده فو]

تعليق على مادة «تاريخ»

(١) الدور الزمنى لقالليس *Calippe* الفلكى الحاسب اليونانى هو التصحيح للدور الذى استنبطه ماطن *Méton* الفلكى اليونانى الأثينى المشهور فى سنة ٤٣٢ قبل الميلاد ونسب إلى اسمه أو أضيف إليه فقيل الدور الماطنى أو دور ماطن: وكان هذا الدور يتألف من ٦٩٤٠ يوماً أى عدد أيام الدور القمرى البالغ ١٩ سنة شمسية والذى فى نهايته ترجع تواريخ ميلاد القمر إلى مثل مواقعها التاريخية من الأشهر - غير أنه ثبت فيما بعد أن ذلك العدد من الأيام التى يتألف منها الدور القمرى عند ماطن يزيد بقدر تسع ساعات ونصف ساعة على المدى الحقيقى للدور القمرى المؤلف من مدة ١٩ سنة شمسية كما يزيد بقدر سبع ساعات ونصف ساعة على مجموع المدد المتعاقبة بين كل ميلاد للقمر والميلاد الذى يليه مكرراً ٢٣٥ مرة، أى شهراً قمرياً، فحدث بعد ذلك بقرن من الزمان أن جاء فلكى يونانى آخر وهو قالليس فاقترح إصلاح الدور الماطنى بأن ضاعف مدته أربع مرات إذ جعله ٧٦ سنة على أن يحذف من آخر هذه المدة يوم واحد باعتبار أحد الأشهر القمرية ذات الثلاثين يوماً شهراً قمرياً ذا ٢٩ يوماً، وقد نسب هذا الدور إليه اذ سمى بالدور القالليسى وهو - كما يؤخذ مما تقدم - ألف من أربعة أدوار ماطنية فى كل دور من الثلاثة الأولى ١٩٤٠ يوماً وفى الدور الرابع الأخير ٦٩٣٩يوماً وثلاثة أرباع اليوم. وعلى هذا التعديل أصفق الفلكيون المحاسبون وعملوا به لأن الدور القمرى الرابع المؤلف من ٦٩٣٩ وثلاثة أرباع اليوم جاء منطبقاً تماماً الانطباق على أسلوب النسىء فى التقويم اليوليوسى. وغير عسير على المتأمل أن يلمح مزايا هذا التعديل الحسابى وفوائده الجماء إذ حسبه أن يعرف تواريخ مولد القمر كل سنة من سنى هذا الدور ليقف فوراً على هذه التواريخ بعينها فى أية سنة كانت متى عرف مكانها من سلسلة سنوات الدور. والعدد الذى عليه الاصطلاح للدلالة على كل سنة من سنوات الدور القمرى يسمى بالعدد الذهبى، إما لأن اليونان كانوا ينقشونه بحروف الذهب فى جدران معابدهم وإما لأنه كان يكتب

بالزرياب (ماء الذهب) فى تقاويمهم مبالغة فى لفت الأنظار إليه.

ومع ما ظهر من فوائد الإصلاح القاللبسى للدور الماطنى على الوجه السابق فإن الضبط لم يكن ضبطاً مطلقاً، إذ ظهر عند تطبيقه أنه يؤدى إلى فرق يوم كامل فى كل ٣٥٣ سنة شمسية.

(٢) صح ما ذكره مؤلف المادة من أن مولد النبى محمد عليه الصلاة والسلام كان فى سنة ٨٨٢ من عهد ذى القرنين، الموافقة سنة ٥٧١ من التاريخ المسيحى وسنة ٢١٦ من التاريخ العربى (الجاهلى) الذى أشهره هى أشهر التاريخ الهجرى الحاضر بأسمائها وترتيبها وسنة ٤٠ من ملك كسرى أنوشروان، كما توافق الأيام التى تلت قران السيارين زحل والمشترى فى برج العقرب وهو القران المعروف بـ «قران ملة الإسلام» أو «قران الملة» فحسب، على ما ورد فى كتاب «منتهى الإدراك فى تقاسيم الأفلاك» إذ قال: «ولد النبى صلى الله عليه وسلم فى السنة الأولى من القران الدال على ملة الإسلام» وقد حدد يحى ابن محمد بن أبى شكر المغربى الأندلسى على وجه التقريب موضع المولد الشريف من تلك السنة فقال: إن سنة ولادة النبى صلى الله عليه وسلم اتفقت مع سنة ٨٨٢ للإسكندر وفيها كان قران بين زحل والمشترى فى برج العقرب - قبل الولادة بقليل».

وقد ثبت بالحساب الفلكى الدقيق أن هذا القران حدث سنة ٥٧١م. كما جاء فى كتاب «الكامل فى أسرار النجوم» وكتاب «القرانات» لأحمد بن عبد الجليل وكلاهما من مخطوطات دار الكتب الأهلية بپاريس، وهذا دليل على أنه صلوات الله عليه ولد فى تلك السنة وفى فصلى الربيع منها فى الأيام أو الأسابيع القليلة التالية لشهر مارس أى فى شهر نيسان (أڤريل).

لكن فى أى يوم من هذا الشهر كان مولده صلى الله عليه وسلم، وما هو مقابله من التاريخ العربى؟ الجواب: إن الذى عليه الإجماع فى مولده عليه السلام هو أنه كان لثنتى عشرة ليلة من شهر ربيع الأول وأنه كان عند إبهار النهار - أى وسطه - فى قول وحين طلوع الفجر فى قول جده

عبد المطلب: «ولد لى الليلة مولود مع الصبح» غير أن هذا الإجماع على تاريخ مولده لم يكن سوى ما أخذه الناس بالتواتر واصطلحوا عليه اعتباطاً، إذ الحقيقة أن تاريخ مولده صلى الله عليه وسلم مختلف فيه بفروق أيام قليلة. فقد قيل إنه كان لعشر ليال مضت من ربيع الأول. وذهب الحافظ الدمياطى إلى أنه كان لسبع عشرة ليلة خلت منه. وقال ابن دحية «إنه كان لثمان مضت منه وأنه هو الذى لا يصح غيره لأن عليه إجماع أهل التاريخ».

وقد تناول المغفور له محمود حمدى باشا الفلكى المصرى - الذى شرف مصر ورفع رأسها عالياً بين علماء أوروبا فى مستهل النصف الثانى من القرن الماضى ببحوثه ومصنفاته التى طبعت كلها فى دار الطباعة الإمبراطورية بباريس - تناول الاختلاف بالتحقيق والتمحيص فى رسالته التى طبعت فى هذه الدار سنة ١٨٥٨ ميلادية تحت عنوان *Mémoire Sur le Calendrier arabe avant l'Islamisme et sur la naissance du Prophéte Mohammad, par Mahmoud effendi, astronome égyptien.*

فتأدى به التحقيق الدقيق والتمحيص العميق إلى تقرير الحقيقة الآتية وهى: أن مولد النبى صلى الله عليه وسلم كان فى ليلة الاثنين الموافق ٩ من ربيع الأول سنة ٢١٦ من تاريخ العرب. وقد ساق فى مساق التدليل على صواب تحقيقه هذا اثنى عشر وجها تاريخياً وفلكياً تخلص منها إلى أن التواريخ المختلف فيها لمولده عليه السلام وهى ٨، ١٠، ١٢، من ربيع الأول ليس منها ما يطابق وقوعه يوم اثنين. وأن الاثنين إنما كان يوم ٩ ربيع الأول الموافق ٢٠ إبريل سنة ٥٧١ من الميلاد المسيحى.

(٣) هذا التاريخ وضعه عمر الخيام وعبد الرحمن الحارثى: وهو تاريخ شمسى بدأ بالعاشر من رمضان سنة ٤٧١ هجرية. وأسمى بالتاريخ الجلالى نسبة إلى السلطان جلال الدين السلجوقى، واتخذ له أسماء الأشهر القديمة مع التمييز بينها والجديدة فقيل: شهر فروردين قديم وفروردين الجلالى وشهر أردبهشت القديم وأردبهشت الجلالى، وجعل رأس

السنة يوم نوروز السلطان الذى تحل الشمس فيه ببرج الحمل واعتبرت كل سنة من ثلاث سنين متوالية ٣٦٥ يوماً والسنة الرابعة بعدها ٣٦٦ يوماً، وبالنظر لاعتبار وقوع رأس السنة يوم الاعتدال الربيعى (يوم حلول الشمس فى برج الحمل وهو فى الآن نفسه يوم النيروز) كان التاريخ الجلالى من أضبط تواريخ الأمم الماضية لأن سنواته حقيقية وأشهره اصطلاحية.

محمد مسعود.

تأريخ : لفظ عربى بمعنى العهد أو الحساب أو التوقيت، أى تحديد الوقت. وقد استكملت المادة السابقة على وجه مرض بفضل المادة الباحثة فى مادة زمان. ومن ثم أصبحت الاستفادة منها غير ميسورة إلا بالرجوع إلى تلك المادة، وفيما يلى تذييل للمادتين يكمل ما فيهما من نقص مع الاعتماد على المصادر الأصلية الماسة بالموضوع كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

إن أصل كلمة تأريخ هو الأصل السامى العام لكلمة «ورخ» التى تمثل على سبيل المثال فى كلمتى «ياريّح» العبرية التى معناها القمر و«يرَح» التى معناها الشهر. وعلى هذا القياس يكون معنى كلمة تأريخ هو التوقيت أى تحديد الشهر، ثم اتسع نطاق هذا اللفظ فشمل من جهة معنى تحديد عهد حادث ما، وبمعنى التأريخ: أى رواية هذا الحادث، ومن جهة أخرى بمعنى تحديد الوقت أو العصر أو التأريخ المدون بحسب السنين. ومما يلفت النظر ما أورده البيرونى فى ص ٢٩ من كتاب الآثار الباقية (طبعة سخاو *Sachau*) وذكره الخوارزمى أيضاً فى مصنفه مفاتيح العلوم (طبعة ڤان ڤلوتن، ص ٧٩) بالتفنيد والتخطئة من أن كلمة تأريخ فارسية معربة وأن أصلها الفارسى هو «ماه روز» التى تدعو إلى الشعور شعوراً لا مراء فيه بأن المراد منه تعيين بدء الشهر. ومن ثم يرى أن هذه النظرية تتصل بالقصة التى رواها عدة مؤرخين وهى ترد أخذ المسلمين بتأريخ الهجرة تقويماً لهم إلى نصيحة الهرمزان للخليفة عمر (البيرونى: الكتاب المذكور).

وقد نقلت أسماء الأشهر العربية القديمة المذكورة فى مادة زمان عن البيرونى من الجدول الذى فى صفحة ٦٩ من طبعة سخاو. ووردت هذه الأسماء باختلاف يسير، ولكنه ملحوظ، فى الجدول والأبيات التى فى الصفحات ٦٠، ٦١، ٦٢ من هذا الكتاب.

زد على هذا أن البيرونى يذكر فى صفحة ٦٣ أشهر ثمود إلى جانب منظومة أبى سهل عيسى بن يحيى المسيحى التى تعين على استذكار هذه الأشهر (انظر عن أبى سهل مقدمة سخاو لكتاب البيرونى ص ٣٢؛ ابن أبى أصيبعة، طبعة ميللر *Mueller* جـ ١، ص ٣٠٧ وما بعدها Brockelmann: *Gesch. arab. Litt.* جـ ١، ص ٢٣٨). ولأيام معينة من الشهر أسماء أوردها البيرونى فى صفحة ٦٤.

ويمكن الرجوع إلى مقال فيشر *Fisher* فيما يختص بالأسماء العربية القديمة لأيام الأسبوع (Fischer فى *Zeitschrift des Deutschen Morgenlaednischen gesellschaft* جـ ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦) ويطلق على وحدة الزمن التى تتألف من أربع وعشرين ساعة لفظ «يوم» تمييزاً له عن النهار. ويوم يسبق ليلة فى الاصطلاح «يوم وليلة» ولكن النهار يذكر بعد الليل. وقد اهتدى فيشر سنة ١٩٠٩ إلى علة ذلك، وهى أن النهار يرجع إلى الحساب السامى الأول الذى كان يجعل اليوم من الغروب إلى الغروب، بينما يرجع الليل إلى التقويم المتأخر الذى يجعل اليوم من المساء إلى المساء مما له صلة بالسنة القمرية. وقد شعر العرب بأن اليوم اصطلاح شامل فقدموه وأخروا النهار لأنهم أدركوا أنه تعبير عام على الزمن لا يصبح يوماً إلا إذا ضم إليه الليل. وهذا هو الوضع الصحيح الذى ارتأوه (Fischer: *"Tag und Nacht" im Arabischen und die semit. Tagesberechung* فى *'Abh. Phil-hist. Kl. d. Saechs Ges. d. Wiss* جـ ٢٧، رقم ٢١).

و«أيام الفِجَار» ليست هى أيام الغدر وإنما هى أيام القتال فى الشهر الحرام وأبو الريحان البيرونى يسمى أحد هذه الأيام بيوم الغدر (ص ٣٤، س ٨ وفى Ginzel: *Handbuch der Chronologie* جـ ٨، ص ٢٥١، غير أن الإشارة التى فى هذا الكتاب غير واضحة). وقد حدث

هذا الغدر فى روايته (س ١٠) قبل عام الفيل. وكان موقع الحادث الذى آثروا تسميته بالفجار فى سنى الشباب من عمر النبى.

وقد اتخذ المسلمون من الهجرة بداية لتأريخهم، ولم نصل بعد إلى حل لمسألة اليوم الذى يوافق أول المحرم من العام الأول للهجرة[١]. وكذلك لم يتقدم بنا بول خطوة فى هذا السبيل (Buhl: ترجمة *Das Leben Muhammeds*، H.H.Schaeder، سنة ١٩٣٠ ص ١٩٦)، وقد أخذ ماير J. Mayer مما ذهب إليه بابنكر Babinger (انظر *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke* و *Mitteilungen Zur Osmanischen Geschichte*، جـ ٢، ص ٢٦٩) من أن يوم ١٥ يولية سنة ٦٢٢ هو اليوم الأول للتأريخ الهجرى. ونشأت بعد هذا صعوبات فلكية، ولم يحاول تقرير يوم من أيام النسىء لنتغلب على هذه الصعوبات وإنما حول اليوم إلى ١٦ يولية. وقد أبدى بابنكر فى تعليق له أنه قد أخذ بيوم ١٥ حتى عهد السلطان سليم الأول كما يستفاد من إشارة عاشق پاشا زاده إلى يوم «الخميس» (عاشق پاشا زاده، ص ٢٧٣، س ٩). ثم جرى الحساب بعد فتح مصر اعتباراً من ١٦ يوليو. غير أنه لا شواهد هناك تؤيد ذلك. وبدأ ڤستنفلد ومالر (Wuestenfeld-Mahler: *Vergleichungstabellen*) بيوم ١٦، وهو ما جهر مالر بعدم صحته (انظر مقدمة الطبعة الثانية سنة ١٩٢٦) وعلى كل حال فمما ينبغى ألا يغيب عنا أن تاريخاً إسلامياً لا يمكن تحديده تحديداً لامراء فيه إلا إذا عرف اليوم الذى بدأ فيه هذا التأريخ من أيام الأسبوع. ومن الثابت أن يوم ١٥ يونية سنة ٦٢٢ كان يوم خميس ويوم ١٦ منه كان يوم جمعة (للتوسع فى هذه المسألة انظر *Ginzel*، جـ ١، ص ٢٥٨ وما بعدها).

وقد دخل بعض التحوير على أسماء الشهور الإسلامية فى مراكش وفى الأرخبيل الهندى الشرقى بعضه من الوجهة الهجائية والبعض الآخر من وجهة التسمية (انظر *Ginzel*، جـ ١، ص ٢٥٣ (مراكش)، ص٤١٧ [جاوة]،

---

(١) راجع الحاشية رقم (١) من هذه المادة ففيها ما يمهد للقارىء استخراج تاريخ اليوم الأول للهجرة من التاريخ المسيحى.

ص ٤٢٧ [الجزر الأخرى]). وفى جزيرة مدغشقر يستخدمون أسماء صور فلك البروج الإثنى عشر، ويتخذون أحياناً الأسماء السنسكريتية للشهور.

ولا يمكن أن يتعاقب أكثر من أربعة أشهر ذات ثلاثين يوماً تعاقباً متصلا ولا أكثر من ثلاثة أشهر ذات تسعة وعشرين يوماً تعاقباً متصلا أيضاً كما جاء فى كشاف اصطلاحات الفنون طبعة شبرنكر، مادة تأريخ، لأن تحديد بداية الشهر مرتبطة برؤية الهلال. وفيما يختص بمحاولة إدخال السنة الشمسية لأغراض الخراج يمكن الرجوع إلى Ginzel (جـ١، ص ٦٤، وما بعدها، البيرونى، ص ٣١ وما بعدها، ص ٦٨؛ *Kl. Schr.* :A. V. Gutschmid، جـ ٢، سنة ١٨٩٠، ص ٤١٥، ٥١٣، ٧٥٧).

أما عن تأريخ الطوفان فانظر البيرونى، ص ٢٣ وما بعدها والجدول الذى فى صفحة ١٣٧ فقد قال إن أصحاب النجوم حددوا بداية ذلك التأريخ، أى القران، من لدن القران الأول لزحل والمشترى الذى اتفق وقوعه قبل الطوفان بمائتين وتسع وعشرين سنة ومائة وثمانية أيام. وبين كون الطوفان وبين أول ملك بختنصر الأول ألفا سنة وستمائة وأربع سنين. وبين بختنصر وبين الإسكندر، أى التأريخ السلوقى، أربعمائة وست وثلاثون سنة. ولكن ورد فى الجدول أن بين كون الطوفان وبين أول ملك بختنصر ٨٦٠,١٧٣ يوماً. ويظن تبعاً لهذا أن الـ ٢,٦٠٤ سنة حسبت على الأرجح من لدن القران. وحدد أبو معشر الفلكى تأريخ الطوفان فى وقت قران جميع الكواكب فى آخر برج الحوت وأول برج الحمل، وأن بين ذلك الوقت وبين أول تأريخ الإسكندر ألفين وسبعمائة وتسعين سنة كبيسة (أى شمسية) وسبعة أشهر وستة وعشرين يوماً، وذكر البيرونى فى صفحة ٢٥ الخلاف بين هذين الحسابين. وحساب الـ ٢,٦٠٤ سنة التى أسلفنا ذكرها من لدن قران زحل والمشترى (أى تأريخ الطوفان ٢٦٠٤ ـ ٢٢٩= ٢٣٧٥ سنة قبل بختنصر) يوصلنا إلى نفس النتائج تقريباً.

وشهور تأريخ بختنصر المعروف بالتأريخ القبطى القديم مصرية (كشاف

اصطلاحات الفنون، رقم ٧، مدته ١٥٩,٢٠؛ وفى رواية البيرونى ١٥٩,١٠١ وفى سخرم Schram ١٥٩,١٣٦ قبل التأريخ السلوقى [أى ٢٦ فبراير سنة ٧٤٧ق.م كما ذكر كنزل، جـ ١، ص ١٤٣] وهو ما يتفق والـ ٤٣٦ سنة المذكورة آنفاً). وسنوه إثنا عشر شهراً كل منها ثلاثون يوماً، ويضاف إلى ذلك خمسة أيام النسىء، وبين تأريخ بيلبس وهذا التأريخ مماثلة، وغاية ما فى الأمر أن بين بختنصر وبيلبس ٤٢٤ سنة عدتها فى رواية البيرونى ١٥٤/٧٦٠ يوماً (ص ١٣٧؛ وانظر Ginzel جـ ١، ص ١٤٧) أى أنه كان فى ١٢ نوفمبر سنة ٣٢٤ ق.م.

وتأريخ الإسكندر الذى يسمى أيضاً التأريخ القبطى الجديد يبدأ فى الحقيقة من لدن الإمبراطور أغسطس (انظر *Ginzel*، جـ ١، ص ٢٢٤ وما بعدها) ويوافق ١٤ فبراير سنة ٢٧ ق. م. (كشاف اصطلاحات الفنون رقم ٣، المدة ٢١٧٢٩١، وفى رواية البيرونى، ص ١٣٧: ٢١٩,٢٤٢؛ وفى التفهيم، ورقة ١٧٤" ٢١٧,٤١٥؛ وفى رواية سخرم Schram، ٢١٧,٣٢١ يوماً بعد التاريخ السلوقى فى زمن دقلطيانوس؛ أى فى تأريخ كنزل Ginzel لدقلطيانوس انظر *Chronologie*، جـ ١، ص ٢٢٩؛ ومدته ٢٩ أغسطس عام ٢٨٤م).

والتأريخ السلوقى يبدأ يوم الاثنين بعد وفاة الإسكندر (٣٢٣) باثنتى عشرة سنة شمسية (كشاف اصطلاحات الفنون، رقم ٢؛ مدة ٣٤,٧٠٠. وفى رواية البيرونى ٣٤٠,٧٠١ وفى رواية Schram ٣٤٠,٧٣١ يوماً قبل الهجرة؛ وفى رواية كنزل. جـ٣، ص ٤١، فى أول أكتوبر سنة ٣١٢ ق.م. ويزعم سخرم أنه فى أول سبتمبر سنة ٣١١ ق.م، انظر ما أسلفنا بيانه). ويزعم آخرون أنه يبدأ فى أول ملكه. وقد شاع الخلط فى هذا المقام بين الإسكندر الأكبر وبين الإسكندر الرابع *Aigos* ويرى البيرونى فى صفحة ٢٨ أن الإسكندر لما خرج وهو ابن ست وعشرين سنة متجهزاً لقتال دارا ورد بيت المقدس واليهود ساكنوه فأمرهم بترك تأريخ موسى وداود والتحول إلى تأريخه واستعمال

تلك السنة أوله. وهى السنة السابعة والعشرون من ميلاده، فأجابوه إلى ذلك وائتمروا بأمره فيه لإطلاق الأحبار ذلك لهم عند مضى كل ألف سنة من لدن موسى. (انظر *Ginzel* جـ ١، ص ١٧٦، ٢٦٣).

أما أهل فارس فأسلوبهم فى الحساب لم يوضح توضيحاً كافياً فى نواحيه الرئيسية. والثابت أن السنة الفارسية القديمة كانت سنة شمسية شهورها اثنا عشر شهراً كل منها ٣٠ يوماً، ويضاف إلى ذلك خمسة أيام للنسىء أى أنها كانت ٣٦٥ يوماً. وأيام الشهر لها أسماء ذكر كنزل صيغها الفهلوية والزندافستية (جـ ١، ص ٢٨١) وذكر البيرونى فى صفحة ٤٣ صيغها الفارسية الحديثة. واليوم الثامن والخامس عشر والثالث والعشرون من الشهر تسمى باسم واحد (انظر ما يلى، وكان هذا شأن تلك الأيام عند السغد وأهل خوارزم؛ انظر *Ginzel*، جـ١، فيما رواه عن البيرونى ص ٤٦ وما بعدها.

وأسماء هذه الأشهر (فى أوضاعها الواردة عناوين للمواد كل مادة خاصة بحالة معينة) هى كما يلى:

فروردين	(١٩)	مهر	(١٦)
أرديهشت	(٣)	آبان	(١٠)
خرداذ	(٦)	آذر	(٩)
تير	(١٣)	دى	(٨، ١٥، ٢٣)
مرداذ	(٧)	بهمن	(٢)
شهرير	(٤)	اسفندارمذ	(٥)

وقد أورد كنزل *Ginzel* معانى هذه الأسماء فى كتابه، جـ ١، ص ٢٧٨ وما بعدها.

ووردت أسماء الأشهر كلها بمثابة أسماء للأيام وقد وضعنا بين قوسين رقم اليوم الذى يشترك مع الشهر فى الإسم. وللتمييز بينهما يضاف لفظ (ماه) إذا كان المقصود به الشهر، وروز إذا كان المقصود به اليوم. ويحتفل باليوم الذى يجىء متفقاً فى الإسم مع الشهر (انظر *Ginzel*، جـ ١، ص ٢٨٩ وما بعدها).

وتقل السنة البالغ عدد أيامها ٣٦٥ ست ساعات عن السنة المدارية، ولذلك فإنه لا يمكن جعل صلتها بالفصول ثابتة إلا بكبس يوم كل أربع سنين، أو يكبس شهر كل مائة وعشرين سنة،

ومن المأثور (*Ginzel*، جـ ١، الفصول من ٧٦ ـ ٧٨) أن الطريقة الثانية كانت مستعملة، إلا أنها لم تكن مرعية بدقة، وقد شرح كتشميد (A. V. Gutschmid: *Ueber das iranische Jahe* فى *Kl.Schr.* جـ ٣، سنة ١٨٩٢، ص ٢٠٥ وما بعدها) شرحاً مبيناً ما ذكرته الكتب من أن الشهر المكبوس والأيام المكبوسة خلال دور يبلغ ١٤٤٠ سنة قد ألحقت فى موضعها من الشهر التالى فى سياق الأشهر بحيث لا يشرف هذا الدور على التمام حتى تكون السنة قد جبرت. ويسمى الشهر المكبوس باسم الشهر الذى ألحق به مع إضافة رقم الثانى: وآية ذلك أنهم فى كل ١٢٠ سنة حسبوا السنة سنتين ثم حسبوا سنة متنقلة وأخرى ثابتة تكبس بإضافة شهر إليها. وعندما حصل الكبس لأول مرة كان موقع الأيام المكبوسة من السنة فى آخرها. وعلى هذا أصبح شهر فروردين من سنة ١٢١ المتنقلة بحكم الكبس الأول معادلا لشهر فروردين الثانى المكبوس من الشهر فى كلتا السنتين، وظل متخلفاً خلال المائة والعشرين السنة التالية عن اسفندارمذ من السنة الثابتة الموافق شهر فروردين من السنة المتحركة التالية. وبعد مضى الدور الثانى المؤلف من ١٢٠ سنة وافق الشهر المكبوس شهر أرديهشت من السنة ٢٤١ المتنقلة، وسمى لذلك شهر أرديهشت الثانى. ثم تلت الأيام المكبوسة شهر أرديهشت من السنة المتنقلة وظل فى دور المائة والعشرين سنة التالية حافظاً لمكانه بعد أرديهشت من السنة المتنقلة، بحيث وافق فى كل مرة شهر اسفنندارمذ من السنة السابقة، وبذا كان الشهر المكبوس والأيام المكبوسة تأتى دائماً فى نهاية السنة الثابتة ولا تتغير مواضعها إلا فى السنة المتنقلة كما أسلفنا بيانه. وبما أنه حدث فى عهد أنوشروان كبس جعل موضع الأيام المكبوسة بمقتضاه بعد شهر آبان (سنة ٣٥٠م؛ ٨×١٢٠=٩٦٠ سنة) فيكون قد انقضى حوالى سنة ٥٣٠ ب.م. منذ الكبس الأول، (وللتوسع فى هذه المسألة أنظر *Ginzel*، جـ ١، ص ٢٩٧).

وعليه فيحتمل أن يكون الكبس الذى تلا الكبس الواقع فى عهد أنوشروان قد حل حوالى عام ٥٦٠ من الميلاد. ولكن

بلاد فارس فى ذلك العهد أصبحت بلداً إسلامياً، ولما لم يكن فى هذه البلاد تأريخ ثابت وإنما كان التاريخ يتغير بتغير عهد كل ملك، وأن سلسلة تعاقب ملوك فارس قد انتهت حلقاتها بيزدجرد الثالث فقد استمر حساب السنين من عهد هذا الملك (٦٣٢م) ونشأ عن هذا تأريخ يزدجرد الذى سمى باسم هذا الملك الذى دالت فى عهده دولة فارس.

ويبدأ هذا التأريخ بيوم الثلاثاء ١٦ يونية سنة ٦٣٢ الموافق لليوم الـ ١,٩٥٢,٠٦٣ من التقويم اليوليوسى فى رواية سخرم *Schram* واليوم الـ ٣,٦٢٣ أو ٣,٦٢٤ من الهجرة (انظر *Ginel*، جـ ١، الفصل ٦٩، الكشاف، تأريخ يزدجرد، رقم ٤). وإذ لم يكن هناك كبس فى القرون الأولى من تأريخ يزدجرد فقد ظلت أيام النسىء تلحق فى موضعها قبل شهر آبان من السنة المتنقلة. وينبغى توصلا إلى حساب التواريخ بمقتضى هذا التقويم أن نعرف ما هو الموضع الذى أدرج المؤلف فيه أيام النسىء. وقد جاء الكبس فى كتاب سخرم *Schram* الموسوم بـ *Kalendario graphischen Tafeln* تالياً شهر إسفندارمذ كما جاء تالياً شهر آبان.

وقد نتج عما ذكرناه من العدول عن الكبس أن اليوم الأول من السنة الجديدة لتأريخ يزدجرد ظل على الدوام فى تأخر، ولهذا أمر السلطان جلال الدين ملكشاه بن آلب أرسلان بإصلاح هذا التقويم (انظر فى هذا الشأن مادة «جلالى») وبناء على ما ورد فى كشاف اصطلاحات الفنون (*Dict. of Techn. Terms*، رقم ٥) يكون هذا التأريخ موافقاً ليوم الجمعة ١٨ فروردين من التقويم القديم، وهو يوافق اليوم الـ ١٦٣,١٧٣ من تأريخ يزدجرد. وقد حسب ذلك فوجد أنه يوافق فروردين الأول من التقويم الجديد. وهذا التأريخ يوافق ١٠ رمضان عام ٤٧١ (١٥ مارس سنة ١٠٧٩، انظر *Ginzel*، جـ ١، فصل ٧٠). ومن هذا الحين أخذوا يكبسون يوماً سادساً كل أربع سنوات مع إغفال سنة بين آن وآخر.

وقد أدخل الإيلخان غازان محمود على هذا التقويم إصلاحاً جديداً. ويروى كنزل (*Ginzel*، جـ ١، ص ٣٠٤) أن الفضل فى معرفة بداية

التقويم الإيلخانى، وهو يوم الخميس ١٣ رجب من عام ٧٠١ (١٣ مارس سنة ١٣٠٢) يرجع إلى حمد الله مستوفى القزوينى. وهذان التأريخان يتفقان إذا اعتبرنا ـ خلافاً لما قرره ڤستنفلد ومالر ـ أن بداية التأريخ الهجرى هو ١٥ يولية سنة ٦٢٢.

ولكن اسم يوم الأسبوع لا يتسق مطلقاً مع هذا التحديد. لأنه إذا كان أول رجب من عام ٧٠١هـ يقع فى يوم خميس أو يوم جمعة فإذن يكون يوم ١٣ إما يوم ثلاثاء أو يوم أربعاء. وقد زاد طين هذا الخلط بلة أن كشاف اصطلاحات الفنون (*Dict. of Techn. Terms*، رقم ٦) جعل يوم الاثنين اليوم الأول من ذلك التأريخ على اعتبار أنه مستهل السنة ٢٢٤ من التقويم الجلالى، وهذا يرجع بنا إلى عام ١٣٠٢م. على أن هذا التأريخ الذى لم يقم له وزن بعد ذلك ما برح محاطاً بالغموض والإبهام حتى الآن.

وفيما يتصل بالاصلاح الذى أدخله على التقويم السلطان أكبر، انظر (*Ginzel*، جـ ١، الفصول من ١٠٨ إلى ١٠٩). أما فيما يتصل بتأريخ الترك الأقدمين وأخبارهم فقد وردت فى كشاف اصطلاحات الفنون (*Dict. of Techn. Terms*، رقم ٨) بيانات مستفيضة من شأنها أن توسع نطاق معلوماتنا فى نواح مختلفة من هذا التاريخ. من ذلك أنه إذا قال صاحب هذا الكشاف إن السنين عند الترك كانت سنين حقيقية (انظر مادة س؛ *Dict. of Techn. Terms*، مادة «سنة») أى سنين شمسية مدارية فهو إنما كان يقصد إلى السنين القمرية الشمسية، أى سنين مكونة من إثنى عشر شهراً قمرياً أى من ٣٥٤ أو ٣٥٥ يوماً حصل توقيعها أى تطبيقها على السنة الشمسية بإضافة أشهر تكميلية إليها طبقاً لنظام موضوع وقاعدة معينة. وإذا كانت السنوات الكبيسة فى كل دور من الزمن مقداره ثلاثون سنة يبلغ عددها إحدى عشرة سنة كما كان الحال عند العرب قبل الإسلام، فإذن يكون الغرض الذى رمى إليه بفكره هو اليوم الخامس والخمسون بعد الثلثمائة من السنة الإسلامية، على حين أن حقيقة الواقع هى أن الشهر الكبيس كان يكبس فى الواقع سبع مرات من كل دور مؤلف

من تسع عشرة سنة كما هو عند الصينيين الذين تلقى الترك الأولون عنهم تقويمهم (*Ginzel*، جـ ١، الفصل ١٣٦ عن التأريخ التركى القديم الوارد فى النقوش Thomsen : *Alttuerkische Inschriften aus der Mongolei* فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells.*، جـ ٧٨، ص ١٣٢) وعند اليهود أيضا. والنتيجة واحدة، لأنه إذا كانت إحدى عشرة سنة كبيسة تحل كل ثلاثين سنة وسبع سنين كبيسة كل تسع عشرة سنة فإن الخلاف يكون سنة كبيسة فقط فى كل ٥٧٠ سنة. وتتفق أسماء الأشهر التى ذكرها المؤلف وأسماء الأشهر التى نقلها كنزل عن ألغ بك (*Ginzel*، جـ ١، ص ٥٠٣). وقد ظل الترك يكبسون على طريقة أهل الصين (*Ginzel*، جـ ١، ص ٤٦٧ وما بعدها) فإن السنة عندهم أربعة وعشرون قسماً (تسى وكنى) من الأقسام الصينية، قسمان منها يقعان فى الشهر الواحد، وإذا وقع ثانى القسمين فى الشهر التالى فهذا الشهر يعد كبيسا أو زائدا، وفى لغتهم «شون آى» أى صوم الصينيين؛ (انظر *Ginzel*، جـ ١، ص ٤٧٤) وهو ما يؤخذ منه أن الشهر الكبيس لا مكان له ثابتاً فى التقويم إن بداية السنة فى الدرجة السادسة عشرة من برج الدلو Aquarii فهى أيضاً من وضع الصينيين (*Ginzel*، جـ١ ص ٤٧٠ وما بعدها). وقد قدروا مدة السنة بـ ٢٤٣٦/٣٦٥ يوماً (٠،٠٠٠١ يوم = ٨،٦٤ ثوان = ١فنك) أى ٣٦٥ يوماً وخمس ساعات و٩٨/٤٦ ثانية. وهذا التقدير الخاطىء إلى أقصى حد لا يرجع إلى تحريف ما فى النص بدليل ثبوت هذا الخطأ بما تبين فيما بعد من أن السنة قسمت إلى أربعة وعشرين قسماً كل قسم خمسة عشر يوماً و$_{٦}$/° ٢،١٥٤ فنك، أما الأشهر فأشهر حقيقية أى قرانية مقررة تبدأ بالقران ويمكن معرفة موقع السنة من دور الكبس بطرح ٦٣٢ من السنة الموافقة لها من تأريخ يزدجرد، لأن السنة قد حسبت أيامها بـ ٣٦٥ يوماً، وقسمة فرق السنين على ثلاثين، فإذا نقص باقى القسمة عن ثلاثين فإنه يدل على أن السنة سنة كبيسة وذلك إذا كان هذا الباقى واحدا من الأرقام التالية وهى: ٢، ٥، ٧، ١٠، ١٣، ١٦، ١٨، ٢١، ٢٤، ٢٦، ٢٩.

وطريقــة هــذا الحـــــاب الذى لا ينســحب على الشهـر الكبـيس بل على اليوم الخامس والخمســين بعد الثلثمائة لم يبـدأ العـمل به إلا فى سنة ٦٣٢ من تأريخ يزدجرد الموافق سنة ١,٢٦٤م.

وقد ألم المؤلف أيضا بما كـان قدماء الترك يعملون به من تقسـيم اليوم، كما كان عند الصينيين إلى ساعات مضاعفة (چاغ، انـظر *Redhouse* مـــــادة چاغ، وبالصـــينيـة تشى، انظر *Ginzel*، جـ ١، ٤٦٥)، وقسـمت الساعة المضاعـفة هذه إلى ثمانية أقســام كل قسم يسمى كهن (كهنا؟ ويعرفه الصـينيون باسم «كئو»؛ أنظر *Ginzel*؛ المادة نفسها) وذكر المؤلف كذلك دورا صـينيا سـتينيـا يتكون من دور واحد عشرى ودور آخـر عشرينى كـمـا ذكـر كذلك أسـمـاء الحـيـوانات الشـــائعـــة مطلقـــة على سـنى الدور العـشـرينى (*Ginzel*، جـ ١، ص ٤٥٢). وهناك دور يتألف من اثنى عـشر يوما لكل يـوم لون خـــاص، والغــــرض منه مسألة اختيار الأيام.

وببـدء الخيلقـة بدأ التاريخ، وبينهـا وسنة ٨٦٠ من تأريخ يزدجرد ٨,٨٦٣ قرنا، [حـسبما يورد] وقـد انقضى منذ ذلك البـــدء حـــتـى الآن ٩,٩٦٥ سنة وسـيعـيش العالم ٣٠٠,٠٠٠ قـرن كل منها ١٠,٠٠٠ سنة.

وتاريخ توقيت الحوادث فى الإسلام يطابق إلى حد كـبير علم الهيـئة والعلم بالآثار الطبيعية على مقتضى ماورد فى الآيات القـــرآنيـــة لـم يكن حـــتى الآن موضوع بحث مستقل، فإن الآيات التى تضمنت الإشارة إلى علم الهيئة والبحث فى التقاويم قد عنى بجـمعها نلينو *Nal-lino* فى كـتــابه الموســوم بـ «علم الفلك وتأريخــه عنـد العـــرب فى القـــرون الوسطى»، رومـــيـــة سنة ١٩١٩م ص ٨٤، ١٠٤ ـ ١١٢ (*Plessner* فـــى *ISi.* وجـ ٢١، ص ٢٢٦ ـ ٢١٨). وهـنــاك مايحـدو بنا إلى الكلام على هذه النقطة فـإن كتـاب الآثـار الباقـيـة للبيـرونى (انظر أيضًا الترجـمة الإنكليزية بعنوان *Chronology of Ancient Nations*، لنـدن سنة ١٨٧٩) يعد إبتـكارًا صحيـحًا فى التأليف العلمى لأنه يعتـبر أول محاولة لجــمع كل تـواريخ الأمم المعـــروفـــة ودراستـها دراسة مبنيـة على النقد من الناحـيـة الفلكـية والمـقـارنة بينهـا من الناحية التاريخيـة، وقد أوجز البيرونى

هذا الكتــاب فى مؤلفــه» التفهــيم لأوائل صناعـــة التــنجـــيم» (the Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology وهو مــنقــــــول عن المخــطوط المحــفــوظ فى المتــحف البــريــطانى بين المحفوظات الشــرقية تحت رقم ٨٣٤٩، وقد قام بترجـمة هذا الكتاب R. Ramsay Wright لـنـدن سنـة ١٩٣٤، ووضــع الترجـمة تجـاه النص) فى الأوراق من ٦٦١-٩٦٣، وفـيـه بعض الخـلاف فى الحساب، كما سبق أن بينا.

وهناك بعض المعلومات فى مـقدمات التــواريخ العــامة مـثل تاريخ الطبــرى، جــ١، ص٣ ومــا بعــدهــا» وهى أكــثــر إقتضــابًا فى ابن الأثير جــ١، ص٩ وما بعـدها. فقد جـاء فى هذه المقـدمات أن اليهـود قدروا المدة التى غـيرت منذ بدء الخلق بــ ٤,٣٤٢ سنة، وهو أمر لا يتفق والتـقـويم العـــبــرى. ويقــال إن الروم حــســبــوا المدة من بدء الخليـقــة حــتى الهجـرة بــ٥,٩٩٢ سنة وشــهر، وذهب المجوس إلى أنها منذ عهـد كيومرث إلى الهجرة ٣,١٣٩ سنة.

وفى كتب علم الـفلك أحاديث كثـيرة فى هذا الشــأن منهــا كــتــاب عــجــائب المخلوقــات للقزوينى (طبــعة ڤســتنفلد، ص٦٢-٨٧)، وفــى نهـــــــاية الأرب للنويرى كثير من الفوائد الأدبية (جــ١، ص١٥٧ -١٩٥) فــفى صـــفــحــتى ١٦٨,١٦٧ مثـلا جدول بالسنوات التى بين ٩٤,٨ للهجرة والتى سميت بأسماء خاصــة لمناسبــات معينــة، وفى رسائل إخوان الصــفا وخــلان الوفا مــعلومات فلكية لحــساب الزمن وبخاصة فـصول السنة» (جــ١، ص٥٦ وما بعدها، جــ٢، ص١٦ وما بعدها).

المصادر:

(١) المراجع المذكورة فى صلب المادة

(٢) المواد الفلكية وما شابهها

(٣) Sarton : *Introduction to the History of Science*، ١٩٢٧ ومــا بعـدها، فى المواد الخاصة بكل فلكى

(٤) البـتـــانى: *Opus astronomicum*» الطبعة اللاتينية.

(٥) C.A. Nallino، سنة١٨٩٩-١٩٠٧

(٦) Wensinck : *Handbook*، مادة تقـويم Calendar .

(٧) Gray : *Grunde. der. Iran* فى *phil*، جـ٢، ص٦٧٥-٦٧٨» وقيمة هذا المقال تنحصر فى مراجعة الوافية.

[پلسنر M. Plessner]

«**تاريخ**»: (علم التـأريخ) ينطبق- بإعتباره مصطلحاً من مصطلحات الثقافة العلمية- على تدوين الحوادث الحولية، كما ينطبق على تراجم الرجال وسيرهم لاعلى تاريخ شامل للثقافة العقلية بصفة عامة، والتأريخ على هذا الإعتبار يتلخص تطوره عند العرب والفرس فى أربع مراحل:

(أ) من البداية إلى القرن الثالث للهجرة

(ب) من القرن الثالث إلى القرن السادس

(جـ) من نهاية القرن السادس إلى بداية القرن العاشر

(د) من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر

أما عن مصادر التأريخ عند الأتراك العثمانين فيُرجع إلى المادة المعقودة على «الأتراك»، وعما كتب عن بلاد الملايو، يُرجع إلى المادة المكتوبة عن جزر الملايو.

(أ) إن مسألة مصادر تدوين التأريخ عند العرب لم تحل حلا نهائيا بعد للفارق العظيم الذى لم نهتد حتى الآن إلى إدراك كنهه بين الأساطير الشعبية المنقولة بالتواتر عن العرب فى العصر الجاهلى وبين الأخبار التاريخية التى ظهرت فى القرن الثانى للهجرة مسايرة بعض المسايرة للعلم وما يقتضيه من الدقة والضبط، وهناك رأى لطائفة من الكتاب المحدثين يخلع على هذا التطور تأثيرًا قاطعًا كما يؤخذ من كتاب الملوك المصنف بالفارسية (أنظر الفقرة الرابعة الآتية بعد)، إلا أنه يبدو من المرجح أن التأريخ عند العرب نشأ من اجتماع مصنفات تاريخية أوشبه تاريخيه مختلفة الاتجاهات والمقاصد رأينا أن من الأصلح معالجتها هنا، كل منها على حدته.

١- التأريخ المأثور عن العصر الجاهلى:

لعله كان من المتوقع أن يوجد فى بلاد اليمن ضرب من التأريخ المأثور بالكتابة، فقد كانت هذه البلاد مركز حضارة استقرت دعائمها عهدا طويلا

وحفظت آثارها بالنقوش المعينية والسبئية والحميرية، وكل ما وصل إلينا من هذا القبيل يحمل طابع التأريخ المنقول بالسماع كبضعة أسماء للملوك القدماء وقصص غامضة لحمتها وسداها المبالغة والتهويل عن عصور غبرت وذكريات قد تكون في الغالب أكثر من تلك دقة إلا أنها أكثر منها غموضا واستغلاقا عن حوادث وقعت فى القرن السابق لظهور الإسلام. وفى خلال القرن الأو للهجرة أفسح الخيال المجال للتاريخ المأثور بالسماع حتى تألفت مجموعة من الأقاصيص والأساطير زعم أصحابها أنها تاريخ واف لبلاد العرب فى العصور القديمة اقترنت به أسماء رجال من طراز وهب بن منّبه وعُبَيْد بن شَرَيْهَ. وما صنفه الاثنان فى هذا الموضوع دليل واف على أن العرب الأقدمين كانت تنقصهم الملكة التاريخية والنفوذ إلى الحقائق حتى فى أخص ما يتصل منها بحوادث عصرهم (انظر F. Krenkow : *The Two Oldest Books on Arabic Folklore* فى *Islamic Culture* المجلد الثانى) ومع ذلك فقد قبلت الأجيال التالية رواياتهم فى مجموعها وأدمجها المؤرخون وكتاب آخرون فى مؤلفاتهم.

وكان ابن اسحاق أحد الرواة عن عبيد، وقد جمع عبد الملك بن هشام «كتاب التيجان» لوهب فى وضعه الحاضر، وأحل الطبرى فى ذخيرته الرائعة فى المعارف الدينية المواد التى أخذها عنه محل الاعتبار؛ نعم إن ابن خلدون أشار إلى ما فى بعض تلك القصص اليمانية من السخف والخرافة (جـ ١، ص ١٣ ـ ١٤) إلا أنه لم يتوان عن إيراد هذه القصص بعينها لتحلية نظرياته والترغيب فيها، ولهذا بقيت فى مجموع التأريخ العربى عنصرا ينافى بداهة العقل ويتعارض مع نمو ملكة النقد وتفهم التأريخ القديم تفهما صائبا سديدا.

أما عرب الشمال فقد كان الحال عندهم مباينا لما تقدم بعض التباين، إذ كان لكل قبيلة تاريخ مأثور يعلو فى حالات معينة على مستوى إدراك القبيلة، فانطوى بذلك على ناحية خاصة بفكرة أنساب قبائل العرب (كما عرفها العرب بعد ذلك) غير أنه لا يوجد هناك ما يرشح للإلماع إلى وجود تاريخ

مـأثور لشمـال بلاد العرب بحـيث يعم هذه البلاد، ثم إن للقـالب الذى يكيف به تاريخ القـبيلة أهمـيـته ومكانتـه، إذ أنه يتنـاول رواية أغلب حـوادث «الأيام» التى فى غـضـونهـا حـاربت القـبـيلة أعداءها ، وجرت العـادة بأن يتخلل كل رواية للحوادث بعض أبيات من الشعر، هذا وليست النسبة بين العناصر النثرية والعناصر الشعـرية واحدة، ففى بعض الأحـايـين يكون الشـعـر ضـربا من ضروب الارتجـال وفى بعـضـهـا الآخر تكون الرواية النثرية شـرحا للقصـيدة الشـعـرية، وفى كلتـا الحـالتـين يكون الشـعـر هو الـذى حـافظ علـى تناقل الرواية وانتـشارها حـتى أنه لما نسـيت الأشـعـار اندثرت الروايات القـديمـة باندثارها، على حين أن أشـعـارا جديدة كـانت تنظم للتنويه بما جـد من الفعـال المجـيدة فى تـاريخ القبـيلة، ومـثل هذه الرواية، وإن تكن مـصبـوغة بصـبغـة الغـرض والتـحـيـز ومـجـهـولة زمن الحـدوث ومغـالى فـيـها من النـاحيـة الخـياليـة، إلا أنهـا كـانت مع ذلك على جانب من الحـقيقة والصـواب؛ هذا وقد حـولت الفتـوحات الإسـلاميـة مجـرى الروايات المأثورة عن القبيلة دون تغيير فى خصـياتهـا بينما حـافظت الروايات الجـديدة محـافظة واسعـة النطاق على الاتصال القـديم بين الشعـر والنثر إلى جانب المبالغة وعدم الدقة المعهودين فى الكتـابات القديمـة، وهذا أيضا كـان من شأنه التأثيـر فى التاريخ الإسلامى من حـيث إن تلك الروايـات المأثورة هيـأت المواد التى اسـتـقى منهـا المؤرخـون المحـدثون فى تدوين تـاريخ الخلفـاء الراشدين وخلفاء بنى أمية (انظر الفقرة الثالثة).

أما العنصر الآخر فى التاريخ المأثور للقبيـلة فهو حفظ أنساب الـقبائل، ومع هذا فقد ازداد نشاط علماء الأنساب فى عهد بنى أمية القديم بإنشاء «الدواوين» إلى جانب مصالح ذوى العـصبيات من العرب المتنافسين، وأدى ذلك إلى وقوع الخلط فى نواحى عـلم الأنسـاب (انظر كتاب كولدتسيـهر: «دراسات إسلامية، جـ ١، ص ١٧٧ ـ ١٧٩). وفى القـرن الثانى من الهـجرة غزا علماء فقـه اللغة ميـادين رواية القبـيلة التى كانـت حتى ذاك الوقت مجالا خـاصا بنشاط الرواة والنسابين. وذلك لتحقـيق ما نزعوا إليه من الإحـاطة بكل مـا تبـقى من آثار

الشعر القديم مع إيضاح غوامضه، فأدوا للتاريخ خدمة جليلة إذ جمعوا شتات هذه المجموعة من المواد التاريخية وعنوا بترتيبها وتنسيقها بعد تمييزها بعضها عن بعض.

وكان أبو عبيدة (١١٠ ـ ٢٠٩هـ = ٧٢٨-٨٢٤م) أحد الموالى الذين يمتون إلى العراق بماتة الأصل، وهو من المثل البارزة فى ذلك النشاط، فإنه لم يحمل اسمه أى بحث من المائتى البحث المنسوبة إليه، غير أن بعض هذه البحوث وردت بجوهرها فى مصنفات ألفت فيما بعد آخذة بأطراف الرواية فيما يختص بشمال بلاد العرب ومنسقة فى صورة سهلة التناول كروايات القبائل المستقلة وبطون القبائل فيما يرتبط بـ «الأيام» وتنسحب أيضاً حتى على الروايات التالية لظهور الإسلام وعلى الروايات التى احتوت شرح فتوحات الأقاليم المنقسمة بعضها على بعض، والحوادث الهامة ووقائع الحروب بل أخبار الجماعات «كقضاة» البصرة و«الخوارج» و«الموالى»، وكان أبو عبيدة متهماً بمحاولة الطعن فى العرب لصالح الشعوبية.

ولقد كان عمل هشام بن محمد الكلبى المتوفى حوالى سنة ٢٠٤ هـ (٨١٩م) شبيهًا بعض الشبه بعمل أبى عبيدة فى اتجاهه ومناحيه (انظر مقدمة سخاو لطبقات ابن سعد، مجلد ٣) إذ نظم المجموعات التى عنى والده المتوفى سنة ١٤٦ هـ (٧٦٣م) بحشدها وقام بتوسيع نطاقها كما نظم مجموعات عوانة وأبى مخنف. وتتناول رسائله فى الأغلب الغرض الذى ترمى إليه بحوث أبى عبيدة، غير أن مرجع الفضل إليه فى عنايته بتدوين الأخبار التاريخية الخاصة بمدينة الحيرة وأسرتها المالكة مستندة إلى المصادر والوثائق المكتوبة، وقد خطا هذا العمل المقول باستناده إلى الوثائق المحفوظة فى كنائس الحيرة والأسانيد الفارسية التى ترجمت له خطوات واسعة نحو التأليف التاريخى القائم على أساس العلم. ومع أنه لم ينته إلينا من ذلك المصنف سوى مقتبسات محدودة العدد فقد أثبتت التحقيقات الحديثة صحة روايته فى مجموعه، ويقال عن هشام إنه نهج هذا النهج فى مصنفاته الأخرى باعتماده على الكتابات والمواد المكتوبة التى كانت

تحت يده. ولكنه لم يكن مع ذلك بمنجاة من المطاعن العنيفة التى كالها له العلماء المحافظون على التقاليد متهمين إياه بالتزوير وكذب الرواية.

٢ ـ صدر الإسلام

إذا إستثنينا ما استعان به هشام الكلبى من المواد الخاصة بالحيرة فإن بداية تأليف التاريخ العلمى باللغة العربية تربط بالبحث فى حياة النبى وأعماله، وهو ما يستتبع رجوع أهل هذا التنظيم إلى مجموعة الأحاديث النبوية وبخاصة الأحاديث المتصلة بغزوات النبى (ومن ثم اصطلاح «المغازى» أو الغزوات الذى أطلق على المصنفات الأولى التى ألفت فى السير). وكانت المدينة المنورة موطن هذه الدراسة ومهدها، ولم يختص أحد بالتأليف فى المغازى قبل القرن الثانى للهجرة فى مواطن أخرى غير المدينة. وذاك الارتباط بالأحاديث الذى ترك أثراً لايمحى فى أسلوب التأليف التاريخى بالاعتماد على الإسناد يفسر التغيير البالغ الذى ظهر منذ ذلك الحين فى الصفات المميزة لرواية حوادث التاريخ وتمحيصها عند العرب.

وإنا لنشعر أول وهلة أنا نستند إلى أساس علمى فى الأثر الذى تناول العهد المكى والعهد المدنى فى حياة الرسول [ﷺ].

وقد أدى الجيل الثانى من المسلمين إلى هذا التقدم ما هو أعلق بالمصادر والمراجع منه بمجموعات سبق تكوينها. ومع هذا فإن اثنين منهم وهما أبّان بن عثمان وعروة بن الزبير ورد ذكرهما على اعتبار أنهما مصنفان فى المغازى، ولكن مصنفاتهما لم تذكر قط على لسان المصنفين الذين جاءوا بعدهما. وفى الجيل التالى اشتهر بعض المحدثين بمجموعتهم الشاملة لأحاديث المغازى وبخاصة محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى الذى دوَّن بالكتابة مواد الحديث نزولا على أمر الخليفة عمر بن عبدالعزيز أو الخليفة هشام بن عبدالملك، وقد أودعت هذه المواد خزانة الدولة التى حل بها العفاء فيما بعد.

ويعزى إليه الفضل فى أنه كان أول من قارن بين الأحاديث المختلفة المصادر لإدماجها فى حديث واحد وهذه خطوة إلى الأمام فى العرض التأريخى .

وقد كانت الأحاديث التى رواها الزهرى أساساً للكتب المؤلفة فى المغازى، وجمعها ثلاثة من كتاب الجيل التالى، إلا أن اثنين من هذه الكتب فقدا كما فقد كتابان آخران غيرهما وإنما بقيت من هذه الكتب أجزاء متفرقة. أما الكتاب الثالث وهو السيرة المشهورة التى ألفها محمد بن إسحاق ابن يسار المتوفى سنة ١٥١ هـ (٧٦٨م) فقد كان ثمرة تفكير أبعد أفقاً وأوسع نطاقاً من تفكير سابقيه ومعاصريه، لأنه نزع فيه لا إلى تدوين تاريخ النبى فحسب بل إلى تاريخ النبوة بذاتها أيضًا. وكان فى هذا الأسلوب المبتكر يشمل أقساماً ثلاثة: «المبتدأ» وهو تاريخ العصر الجاهلى منذ الخليقة، وقد استمد أكثره من وهب بن منبه ومن المصادر العبرية، ثم «المبعث» وهو تاريخ حياة النبى حتى السنة الأولى للهجرة، ثم «المغازى» وتناول هذا التاريخ إلى وفاة النبى. وقد غدا هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ العصر الجاهلى والصدر الأول من الإسلام وذلك على الرغم من أنه كان هدفاً للنقد الصارم بما تطرق إليه من الأحاديث والمقتبسات الشعرية التى لاوزن لها . وقد عرف أن هناك أحاديث دخل عليها - كما هو معروف - بعض التحوير، غير أنه مما يدعو إلى الأسف أن ما اعتمد عليه منها الجامعون المتأخرون من العراقيين كان خير مافيها بلا ارتياب (انظر الخطيب البغدادى) وقد تناولته يد الضياع فتمهدت السبل بذلك إلى ظهور موجز مشوه بعض التشويه جمعه المصنف المصرى عبد الملك بن هشام المتوفى سنة ٢١٨هـ (٨٣٣م). ومما هو جدير بالذكر أن جميع المؤلفين فى المغازى كانوا من «الموالى» وإن يكن هذا التعبير لايستتبع حتماً حتى فى ذلك العهد رجوعه إلى أصل غير عربى. فقد كان ابن إسحاق عراقى الأصل حقاً لأن جده يساراً أسر فى العراق سنة ١٢هـ (٦٣٣م) ولكن مما يتناقى مع الصواب أن نطلب فى النزعة الفكرية التى بعثت ابن إسحاق على وضع مصنفه مؤثرات فارسية حتى ولو جاءت عن طريق غير مباشر، إذ أن الصلات بين تلك النزعة والاتجاه الذى اتجه إليه وهب بن منبه من جهة ثم بينها ومذهب أهل الحديث المدنيين من جهة أخرى تثبت أن تلك

النزعة الفكرية كانت بلاشك من وحى العرب كما كانت متصلة بضوابط علم الحديث العربى الصحيح. وقد كان من نصيب الجيل التالى أن شهد أفق الدراسات والبحوث التاريخية ينفسح مداه. فقد عزى إلى ابن إسحاق تأليف تاريخ للخلفاء، وإنما يظهر أن هذا التأليف كان ضيق النطاق مختصر العبارة.

وألف محمد بن عمر الواقدى (١٣٠ ـ ٢٠٧هـ = ٧٤٧ ـ ٨٢٣م) الذى خلف ابن إسحاق كتاباً لم يقتصر فيه على غزوات النبى بل تناول كثيراً من وقائع تاريخ العهود الإسلامية التالية كما ألف تاريخاً جامعاً تناول فيه الكلام إلى عهد خلافة هارون الرشيد، وبذا اقترب علم التاريخ القائم على الحديث من المادة التاريخية التى جمعها فقهاء اللغة مع الاحتفاظ بأسلوبه الخاص فى إيراد الأحاديث. وتاريخ «المغازى» للواقدى هو وحده الذى حفظ كيانه بوضعه الأصلى. ولكن كاتبه محمد بن سعد المتوفى سنة ٢٣٠هـ (٨٤٤ ـ ٨٤٥م) اعتمد على الكثير من المواد التى جمعها ذلك المؤلف فى مصنفه «كتاب الطبقات» فى سيرة النبى وصحبه والتابعين.

وفكرة تصنيف معجم للتراجم كهذا تدل بذاتها على تطور جديد فى فن التاريخ، وتؤيد الارتباط الوثيق بينه وبين علم الحديث، إذ أن هذه المواد جمعت فى الأصل بقصد نقد الأحاديث وتمحيصها.

هذا، ولذلك الجزء من كتاب ابن سعد فى قالبه الأخير الذى صاغه فيه، أى كتاب سيرة النبى (المجلدان الأول والثانى من الكتاب المطبوع) أهمية من وجهين: الأول أن تاريخ المغازى له تكملة تتضمن أوامر النبى ونواهيه وكتبه؛ وقد قال الواقدى إن ابن سعد استمد بكل ماوقعت عليه يده من الوثائق والأسانيد. وأظهر حجة مما تقدم على ذلك أن تلك الأجزاء التى أضيفت لأول مرة عن صفة أخلاق النبى وعلامات النبوة كانت ممهدة لما أنشىء بعد ذلك من الكتب فى شمائل النبى والدلائل.

ويخطو هذا التطور بنا خطوة أخرى نحو توجيه عناصر الحديث الصحيح فى اتجاه آخر من رواية الأحاديث (كما رأينا فى ابن إسحاق) لك أن تلتمسه فى فن القصاص، ويصور لنا العودة إلى

صنف من صنوف الأدب الشعبى يمت بصلة إلى مصنفات وهب بن منبه. وبهذا الاتجاه الجديد الذى نهجته السيرة والذى اتجه إليه كذلك جميع المتأخرين من مؤرخى السيرة النبوية يتضح لنا جلياً أن نصيبه من الأسلوب التاريخى قد أشرف على النهاية.

٣ ـ تاريخ الخلافة:

أتينا فى الفصلين السابقين على وصف لبداية تدوين الحوادث التى أعقبت وفاة النبى فى وسائل متفرقة. ومما يجدر ذكره أن هذا النشاط كان مقصوراً على العراق، فلم تعز أية رسالة من هذا القبيل إلى عالم مامن علماء الشام أو بلاد العرب أو مصر خلال القرنين الأوليين للهجرة، ومن ثم تبوأ العراق ورواية حوادثه المحل الأول بين المؤلفات التاريخية التى وصفت فيما بعد. بيد أن المأثور من حديث المدينة قد أمدنا أيضاً، فيما بعد. فيما يتعلق بالخلفاء الراشدين، بمادة أفادت بعض المؤلفين (كالواقدى) من ناحية اتصالها بأهل الحديث المدنيين (نسبة إلى المدينة). وما برح فى مجال الشك وجود وثائق مخطوطة فى المدينة كانت فى ذلك العهد من المراجع التى يرجع إليها، ومع هذا فإن الدقة التى تتسم بها الأخبار التاريخية الواردة فى الحديث المدنى تدعو إلى الاعتقاد بوجود مواد من هذا القبيل فيها. وقد توافرت الدلائل على وجود وثائق فى العصر الأموى بدمشق والعراق معاً (انظر بخاصة. كرومان *Allgemeine Einfuehrung in die arabischen papyri*، ڤينا سنة ١٩٢٤، ص٢٧ ـ ٣٠)، ولذا كان محتملاً أن يكون المصنفون المتأخرون قد اعتمدوا على مواد من هذا القبيل فى ترتيب مجموعة دقيقة للحوادث بحسب تسلسل الزمن ترتيباً تناول ذكر أسماء الولاة والحكام وأمراء الحج وماجرى هذا المجرى عاماً فعاماً.

ولاستيفاء مثل هذا البيان الجامع لجأ المؤلفون إلى مواد روعى فى جمعها التوفيق بين مناهج الرواة وفقهاء اللغة. وقد كانت المنزلة الأولى بين تلك المواد للروايات الخاصة بالقبائل العربية فى العراق، وطائفة منها هى الروايات الخاصة بقبائل آزد التى جمعها هى وروايات أخرى أبو مخنف المتوفى سنة ١٥٧هـ (٧٧٤م) وقد تولى نقلها هشام

الكلبى (انظر فيما تقدم)، وهى عبارة عن رواية الكوفة لجانب على ضد أهل الشام، أما رواية كلب التى يوردها «عوانة بن الحكم» المتوفى سنة ١٤٧ هـ (٧٦٤م) والتى نقلها هشام الكلبى أيضا ففيها نزعة ظاهرة ضد على لجانب أهل الشام (انظر فيما يتعلق بهذه المصادر: *Wellhausen: Das arabische, Reich Einleitung*) وهنالك رواية ثالثة لقبيلة تميم، وقد تولى إذاعتها فى الآفاق «سيف ابن عمر» المتوفى حوالى سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) فى صورة قصة تاريخية عن الغزوات تقوم إلى حد كبير على منظومات اتصالها بالقصة يشبه كثيراً ذلك الاتصال الذى نلحظه فى المنظومات الواردة فيما روى عن أيام العرب.

وهناك أجزاء متفرقة من روايات قبلية أخرى قد ظهر أمرها بين الملأ منها رواية باهلة المتصلة بحروب قتيبة بن مسلم، فإنها بتفاصيلها الجلية الشائقة وبالمجال الذى أفسحته للوقائع والحوادث البارزة تختلف اختلافاً بيناً عن المدونات الشاملة للحوادث المرتبة على مقتضى السنين مما ألف فى العصور التالية وفى هذا العصر. وهذه الروايات القبلية ـ على ما احتوته من روح التحيز وفى كونها لا تلزم غير صاحبها ـ لا يمكن القول بأن قيمتها التاريخية لا يقام لها وزن خصوصاً فيما تنطوى عليه من الإيضاح والتنوير للعوامل والمؤثرات الداخلية التى سيطرت على أحوال القرن الأول من التاريخ الإسلامى. ثم إنه مما لا يجوز إغفاله أن تلك المجاميع تتصل بعلم الحديث من ناحية الشكل ومن ناحية المحافظة الدقيقة على مبدأ «الإسناد» [وبداية هذا النشاط كانت تقترن باسم الشعبى أشهر محدثى الكوفة المتوفى حوالى سنة ١١٠هـ (٧٢٨م)] وليس فيها ما يدل على أثر مؤثر خارجى لا شكلاً ولا موضوعاً.

وفى أوائل القرن الثالث اضطرد التقدم من جديد فى طريق التأليف بوجه عام بفضل اتساع نطاق الحضارة المادية اتساعاً متوالياً وبفضل ظهور استعمال الورق الذى أسس أول مصنع له ببغداد سنة ١٧٨هـ (٧٩٤ ـ ٧٩٥م) فإن المخطوطات القديمة للمصنفات الأدبية واللغوية التى صنفت منذ هذا العهد قد وصلت إلينا.

ولكن هذا الابتكار لم يقض من فوره على عادة تناقل مجموعات المواد بوساطة الرواة، تلك الطريقة التى ظلت مرعية إلى نهاية القرن، لذلك يشك فى أن الشطر الأوفى من المائتين والثلاثين الرسالة المنسوبة إلى على بن محمد المدائنى البصرى المتوفى سنة ٢٢٥هـ (٨٤٠م) كتب فى حياته فعلا. ومما لا شك فيه أن قسماً كبيراً من هذه الرسائل لم يكن مجرد نسخ منقولة عن مجموعات أبى عبيدة. على أن الأهم من ذلك هو مؤلفاته الكبيرة فى تأريخ الخلافة، ورسالتاه فى تأريخ البصرة وخراسان. ولما كان المدائنى قد تناول جميع الروايات العراقية بأساليب النقد السليم الذى يتمشى ومذاهب أهل المدينة فقد اشتهر مصنفه بصدق الرواية، وغدا بذلك المرجع الأول لمصنفات العصر التالى، وقد أيدت التحقيقات الحديثة دقة هذا المرجع بوجه عام.

ويؤخذ من استعراض التطورات السالفة أن الحدث البارز فيها هو أن الأمة الإسلامية قد اكتسبت النزعة التأريخية، وذلك على الرغم من عداء طائفة من رجال الدين المتقدمين للدراسات التأريخية. ولا مراء فى أن الحجج التأريخية الواردة فى القرآن، والزهو الذى ابتعثته الفتوح الإسلامية الواسعة والمنافسات بين قبائل العرب، كل أولئك قد ساعد على خلق تلك النزعة. ولكن الظاهرة البارزة التى قوامها أن جامعى الرواية التاريخية، ماخلا اللغويين منهم، كانوا رجال دين ومحدثين فحسب، تحمل على الاعتقاد بوجود سبب أعمق لذلك الحدث، فقد كان التأريخ من وجهة النظر الدينية، مظهراً لتدبير إلهى غايته حكم الجنس البشرى؛ وبينما كانت الغاية من التأريخ، فى رأى الأجيال المتقدمة، مقصورة على تدوين حوادثه خلال تعاقب الأنبياء الذين كان خاتمهم محمد[ﷺ]، إذا بجميع المذاهب الإسلامية قد اتفقت على أن الغاية من التأريخ لا تقف عند هذا الحد. ففى مذاهب أهل السنة أن الأمة الإسلامية، أى أمة الله، هى التى يرتبط بها استمرار النظام الإلهى على الأرض؛ لذا كانت دراسة تأريخ هذه الأمة تكملة ضرورية لدراسة الوحى الإلهى فى القرآن

والحـــديث. أضف إلى ذلك أن مـــذهب الاستـمرار التأريخى كـان أحد الأسس التى قـامت عليـهـا الفكرة السـياسـيـة الدينيـــة عند أهل السنة. وفـى مـذهب الشيـعة، أن الحكم الإلـهى يستـمر فى سلسـلة الأئمـــة، وقـــد برهـن الراوية الشيعى الوحيـد بين الذين ذكروا حتى الآن، وهو أبـو مـــخـنف، على أثـر هذا الشــاغل الدينى بتـفرغـه لكتـابة تأريخ الحركـات الشيعـية فى الكوفـة. وأقوى من هذا دلالة عـلى مكانة التـــأريخ من النظر الدينى أن التقوى العمياء والجدل الدينى كانا قد فتحـا الباب لروح التحيز والنقــاش ، ومن الأمـثلة المدهشـة على ذلك ما أورده سـيف بن عمر فى كـتابه الثانى عن مقتل عثمان. ومن ثم غدا علم التـأريخ جـزءاً لا يتـجزأ مـن الثقـافـة الإســلاميـة، فـفى البلاد الـواقعـة على البـحـــر المتـــوسط أبدلـت الروايات التأريخية القديمة بغيرها أو صيغت من جديد وفقاً للروح الإسلامية. وقد أعقب اسـتـقـرار الإسـلام فـى هذه الأقطار الشـرقـية المثـقـفـة التى لم يكن لديهـا تأريخ مكتوب وكذا فى إفريقية الفطرية التى لم تعـرف التـأليف إطلاقاً، ظهـور مؤلفات فى التأريخ.

٤ ـ إن بداية التـــأليـف التـــأريخى بمعنـاه الأعم، أى التـــوفـيق بـين المواد المستمدة من السيرة، والرسائل المتقدمة الذكر، ومـصادر أخرى بغـية إدماجـهـا فى رواية تأريخية متماسكة، إنما ترجع إلى منتصف القرن الثالث، وأقدم مؤلف سار على هذا النهج القديم هو أحمد بن يحـيى البلاذرى المـتوفى عـام ٢٧٩هـ (٨٩٢م)؛ ولقد تتلمذ البلاذرى على ابن سعد والمدائنى [illegible] كتاباه الكبيران يشفان عن أثر هذين [illegible] فى نفسه، وعن مزاج النقد فى عصره على أكمل وجه، على أن أسلوب التأليف الذى يتمـيز به ذلك العصر هو تأريـخ العالم الذى يبدأ بالخليــقـة ويلخص تاريخ الـعـالم فى إنجـاز أو إسهـاب جـاعـلاً هذا الملخص مقدمة للتـاريخ الإسلامى ذاته. وليست هذه الفكرة جـديدة؛ بل يرجح أن تكون توسـعاً فى الفكرة التـى ينطوى عليهـا مؤلف ابن إسحاق والتى ترمى إلى ضم الشـىء الكثير من الـتأريخ الجاهلى إلى تأريخ الأمـة الإسلامـية. بيـد أن تأريخ العـالم لـيس تأريخـاً للكـون بأصـدق معانى الكلمة، فمـا إن يبدأ عصر ظهور الإسلام حتى ينتفى كل اهتمام للمؤلف بتأريخ الأمم الأخرى.

وفى هذه الآونة سارت الرواية الفارسية لأول مرة (إلا فى كتاب هشام الكلبى) فى الاتجاه الرئيسى لكتابة التأريخ العربى، وذلك على الرغم من أن «كتاب الملوك» (خداى نامه) الفارسى كان قد نقل إلى العربية قبل ابن المقفع المتوفى حوالى سنة ١٣٩هـ (٧٥٦م) بقرن ونيف. وقد أوضحنا فيما تقدم أن المواد المستمدة من القصص اليهودى والمسيحى كانت منذ أمد بعيد، قد وجدت سبيلها إلى التأريخ العربى وهو أمر لم يكن فى صالحه تماماً. كذلك كان أثر الرواية الفارسية فيه سيئاً. ذلك أنه عندما كان هذا التأريخ تابعاً لعلم الحديث كانت سرعة التصديق الطبيعية عند الناس وما كان للذكريات العربية القديمة من روعة فى نفوسهم قد أخضعا لنوع من الاعتماد على التجربة واحترام أصول النقد، وهما الشرطان الجوهريان لأى تدوين صحيح للتأريخ، ولكن لم يكد التأريخ يجاوز الميدان الإسلامى حتى عادت الصعوبة القديمة فى التمييز بين العناصر شبه الخرافية والتأريخية، إلى الظهور، يصاحبها الميل إلى تصديق كل موضوع فى متناول الخاطر. وهذا الميل قد أذكاه طابع المصادر التى استمد منها المصنفون العرب موادهم لتدوين التأريخ القديم لفارس وغيرها من البلدان. بل إن «خداى نامه» ذاتها كانت تشتمل فى أقدم أجزائها على قصص تتناول أشخاصاً خيالية (أسطورية) وعلى تأملات كهنوتية، وخرافات أبستاقية، وذكريات عن قصة الإسكندر، وكثيراً ماكانت النزعة القصصية والبلاغية تطغى على الرواية الصحيحة فى الحديث عن ملوك آل ساسان. (Noeldeke: *Das Iranische Nationalepos*، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٠) وقد انتعشت الدراسات اليونانية بفضل نقل المؤلفات التى كتبت بهذه اللغة إلى السريانية، وأثار هذا الانتعاش فى الوقت نفسه اهتماماً بالتراث اليهودى والمسيحى واليونانى، ولم يجد هذا الاهتمام منصرفاً إلا بالرجوع إلى مصادر لم تكن أعلى شأناً من خداى نامه، مثل المصنف السريانى الموسوم بمغارة الكنز (معارت كزى).

ومن هذه المصادر استمدت المواد التى نقلها إلى صلب التاريخ الإسلامى مصنفون مثل أبى حنيفة الدينورى المتوفى سنة ٢٨٢هـ (٨٩٥م) وابن واضح اليعقوبى المتوفى سنة ٢٨٤هـ (٨٩٧م) ومع ذلك فكتاب اليعقوبى من الإفاضة بحيث يشمل سكان الشمال وأهل الصين، ولذلك فهو إلى موسوعة فى التأريخ أقرب منه إلى كتاب فى التأريخ العام. ومن هذا القبيل كتاب المعارف للراوية ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ (٨٨٩م) وما وصل إلينا من المؤلفات القرن الثانى فى التاريخ لحمزة الإصفهانى المتوفى حوالى عام ٣٦٠هـ (٩٧٠م) والمسعودى المتوفى حوالى عام ٣٤٥هـ (٩٥٦م). والحق إن المسعودى من أكبر مؤرخى العرب، ولكن فقدان أكبر مصنفاته - التى ليست كتبه الباقية إلا نتفاً منها - يجعل من المتعذر تكوين فكرة صادقة عن النهج الذى اتبعه فيها.

ويتضح جلياً من مثل هذه المؤلفات أن مادة عقلية جديدة قد دخلت على التأريخ العربى، وفى وسعنا أن نقول إن هذه المادة هى الرغبة فى المعرفة لذاتها، ومما له دلالته أن كتاباً مثل اليعقوبى والمسعودى لم يكونوا مؤرخين فحسب بل كانوا من الجغرافيين أيضاً، وقد حصلوا معارفهم الجغرافية من الرحلات البعيدة بوجه خاص، ولا مراء فى أننا واجدون فى هذا التطور أثر من الثقافة الهيلينية المتأخرة خلال القرنين الثانى والثالث. فى كتابه التأريخ. ولكن الصلة التى نشأت بين التأريخ وبين تقويم البلدان قد أبقى عليها مؤلفون متعاقبون إلى العصر العثمانى .

على أن هذه المواد الدخيلة لا وجود لها - إذا استثنينا التأريخ الفارسى - فى المؤلف الذى تبلغ فيه الرواية التأريخية القديمة أوجها، ألا وهو «تأريخ الأمم والملوك» الشهير لمحمد بن جرير الطبرى المتوفى سنة ٣١٠هـ (٩٢٣م). ذلك أن الطبرى كان بادىء ذى بدء محدثاً، وقد رمى فى تأريخه إلى تكميل تفسيره للقرآن وذلك بعرضه الروايات التأريخية الإسلامية بنفس الإفاضة والنقد النزيه اللذين توخاهما فى مؤلفه السابق. والكتاب، كما وصل إلينا، واضح الإيجاز بالنسبة إلى

مشروعه الأصلى الواسع النطاق، وبينما يبدى المؤلف انتقاداته فى التفسير صراحة نراه فى التأريخ يشير إليها تلميحاً، وكانت مواطن الضعف عنده هى ما يتوقع من محدث مثله ـ مثال ذلك إيثاره لمصنف «سيف» المنحول للتأريخ على مصنف «الواقدى» بسبب ماحام حول الواقدى من شبهة بين المحدثين. ولكن يتعين علينا ـ فيما عدا هذه المواطن ـ أن ننوه ببراعته الفائقة فيما بقى من الكتاب الذى كان، بما امتاز به من حجية وإفاضة، رمزاً لختام عصر من عصور التأريخ. ولم يعن أحد من المصنفين المتأخرين بأن يجمع ويحقق من جديد المواد المتصلة بالتأريخ الإسلامى القديم، وإنما كانت هذه المواد تلخص عن الطبرى ويزاد عليها أحياناً من البلاذرى، ويبدأ بها من حيث انتهى الطبرى.

وقد لفت ضعف القسم الأخير من تأريخ الطبرى الأنظار إلى أن معالجة التأريخ بالاعتماد على الرواية وحدها لا تكفى. وقد جعل نظام الدواوين العمال ورجال البلاط فى مقدمة من يرجع إليهم فى تدوين التأريخ السياسى، ونحى رجال الدين إلى المرتبة الثانية.

ولهذا السبب أيضاً يعد القرن الثالث خاتمة طور خاص فى كتابة التأريخ العربى.

(ب) وما إن اعتبر التأريخ علماً مستقلاً حتى أخذ ينمو بسرعة، وكثرت المؤلفات التأريخية بين القرنين الثالث والسادس كثرة يستحيل معها أن نلم بها فى إسهاب، ولذلك فسنكتفى بتلخيص أهم اتجاهاتها.

١ ـ كان علماء كل إقليم قد شرعوا منذ القرن الثالث فى جمع الروايات التأريخية التى تتصل بتأريخهم، وإذا استثنينا كتاباً فى تأريخ مكة (انظر الأزرقى) يمت فى جوهره إلى ما ألف فى السيرة، فإن أقدم تأريخ لقطر من الأقطار هو تأريخ مصر وفتوح المغرب الذى ألفه عبد الرحمن ابن عبدالله بن عبد الحكم المتوفى ٢٥٧هـ (٨٧١م). ومما هو خليق بالذكر أن هذا المصنف يحتوى على نفس المواد المميزة للتواريخ العامة المتقدمة الذكر، ولكنه يفتقر إلى ما فيها من النقد الصحيح. وتعتمد أخبار الغزوات على رواية أهل المدينة والروايات المحلية. أما المدخل إلى الكتاب فليس مستمداً من مواد مصرية أصلية

بل هو على الأخص مستمد من مصادر أخرى وروايات منقولة عن أهل المدينة. ويلاحظ ذلك المزج الخالى من النقد بين السير الخرافية وبين روايات صحيحة نوعاً ما فى تأريخ الأندلس المنسوب إلى عبد الملك بن حبيب المتوفى سنة ٢٣٨هـ (٨٥٣) وفى الكتاب الجامع لآثار اليمن الموسوم بالإكليل للهمدانى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ (٩٤٥ ـ ٩٤٦م). وربما كانت التواريخ المحلية التى ألفت عن بعض المدن خلال القرن الثالث أكثر اتزاناً ودقة، ولم يبق منها سوى مجلد واحد فى تأريخ بغداد (انظر ابن أبى طاهر طيفور). وفى القرون التالية ظهر عدد كبير من هذه التواريخ، وكانت تتجه عادة وجهتين تبعاً لاهتمام المؤلف، فإما إلى السير وإما إلى الحوادث التأريخية (انظر فقرة ٤ فى أسفلها). والمصنفات التى وصلت إلينا من هذا النوع الأخير لاتخلو دواماً من العناصر الخيالية، غير أن فيها كثيراً من المواد القيمة التى استبعدت من التواريخ الجامعة، ومن هنا نشأت أهميتها الكبيرة (انظر على سبيل المثال: النرشخى، وابن القوطية، وعمارة، وابن إسفنديار). ولما كانت هذه التواريخ فى جملتها تتمشى من حيث الإنشاء وطريقة الأداء مع ما هو مألوف فى الإقليم الذى تتحدث عنه وفى الزمان الذى كتبت فيه فإنه ينبغى لنا ألا نتناولها بأكثر من ذلك فى هذا المقام، وحسبنا أن ننوه بأنها تؤلف قسماً هاماً من أقسام التاريخ الإسلامى سواء أكان مكتوباً بالعربية أم بالفارسية.

٢ ـ على أنه من المتعذر أن نميز بين التاريخ العام والتاريخ الإقليمى بعد منتصف القرن الرابع. ومن ثم كانت الصفة الغالبة على التصنيف التأريخى البحت هى كتابة الحوليات المعاصرة مع التقديم لها فى الغالب بموجز فى التاريخ العام. ولم يصبح فى وسع مؤلف هذه الحوليات أن يجعل أغراضه ورواياته عالمية، فكل مؤلف مقيد بحدود النظام السياسى الذى يعيش فى كنفه، ويندر أن يوفق إلى معالجة حوادث تجرى فى أقاليم بعيدة عنه، ولكن إلى أى حد يمكننا أن نعتبر هذا التقييد مقابلاً فى الحياة العقلية لفقدان الوحدة السياسية عند المسلمين؟ الحق إنها مسألة مازالت مثاراً للجدل. إلا أن هناك

عاملاً أهم من ذلك فى نظرنا ألا وهو أن تدوين التأريخ السياسى قد انتقل فى الغالب إلى أيدى العمال ورجال البلاط. وقد أثر هذا التغيير فى أسلوبه ومادته وروحه. وقد كان تدوين الحوادث الجارية ميسوراً لدى الكتاب المحنكين وملائماً لطبائعهم. وكانت المصادر التى يستقون منها معلوماتهم هى الوثائق الرسمية والصلات الشخصية ومايدور بين العمال وفى دوائر البلاط من أحاديث. ولهذا السبب اختصر الإسناد إلى حد الاكتفاء بإشارة موجزة إلى المصدر، بل إن بعض المصنفين المتأخرين قد استغنوا عنه كلية فى كثير من الأحيان. ولكن لم يكن هناك مناص من أن يبدو فى رواياتهم للحوادث ما عرف عن طبقتهم من التحيز والنظر إلى المسائل الاجتماعية والسياسية والدينية نظرة ضيقة. وخلى المؤلفون جانباً تلك الفكرة الدينية القديمة التى أضفت على التأريخ رحابته وروعته، وأخذت الحوليات تجنح إلى الاقتصار على ذكر ما يفعله الأمير وما تقوم به حاشيته. ونجد من جهة أخرى أن ما يصنفه الكتاب عن الحوادث السياسية الظاهرة موثوق به - على الجملة - مع مراعاة ما يتقيد به كاتب فى خدمة أمير. فالتواريخ المعاصرة لابن مسكويه المتوفى عام ٤٢١هـ (١٠٣٠م) ولهلال الصابىء المتوفى عام ٤٤٨هـ (١٠٥٦م) فيها أثر ينبئ بأن هذين الكاتبين قد أحكما الأخذ بمعيار الدقة وتحررا - إلى حد ما - من سلطان التحيز السياسى. ومما يثبت أن الكتّاب كافة قد أخذوا بهذا المعيار ما بقى لنا من مثل كتابى تأريخ مصر والأندلس اللذين ألفهما عبيدالله ابن أحمد المسبِّحى المتوفى عام ٤٢٠هـ (١٠٢٩م) وابن حيان القرطبى المتوفى عام ٤٦٩هـ (١٠٧٦ - ١٠٧٧م).

وكان لصبغ التاريخ بالصبغة المدنية أثر آخر خطير. فقد استعاض المؤرخون عن المبررات الدينية القديمة بالدعوة إلى القيمة الأخلاقية لدراسة التأريخ. فهو عندهم يردد ذكر الفعال الطيبة ويبسطها أمثالاً نافعة فى تربية الأجيال القادمة (انظر مقدمة كتاب تجارب الأمم لابن مسكويه، ومقدمة كتاب الوزراء هلال الصابىء). وقد صادفت هذه الدعوة قبولاً تاماً لدى جمهرة علماء

الأخلاق ورجال الأدب، لأنه إذا كان التأريخ فرعاً من فروع الأخلاق وليس علماً من العلوم فإنه لا ينبغى للمؤرخين أن يترددوا فى تكييف أمثالهم التاريخية بما يوائم أغراضهم. وقد ذهبت كتب الأدب و «مرايا الأمراء» الطافحة بمثل هذه الضلالات مدى بعيداً فى إفساد ذوق الجمهور وملكة الحكم عنده، بل إن بعض المؤرخين والإخباريين لم يسلموا دائماً من هذه العدوى.

٣ ـ ولنذكر فى هذا المقام تلك الادعاءات التأريخية العديدة التى أذيعت فى هذا العهد أو فى تأريخ متأخر عنه. ولم يكن جلّها محض اختلاق بل كان يستند إلى أساس من الرواية الصحيحة مزج بصنوف الروايات الشعبية والقصص الخيالى ومواد الدعاوة والحزبية، وكان يرمى فى الغالب إلى هدف سياسى أو دينى معين (انظر على سبيل المثال مواد ابن أعثم وابن قتيبة والمرتضى والأشرف والواقدى) شأنه فى كل ذلك شأن مؤلفات سيف بن عمر المتقدمة الذكر (فقرة ٣أ، أعلاها).

٤ ـ على الرغم من أن الفقيه والمحدث قد تنحيا لعمال الديوان عن مكانهما فى تدوين التأريخ السياسى فقد ظلا مستأثرين بكتابة السير التى هى أوسع مجالاً من ذلك التأريخ. وكانت كتابة السير ـ كما قدمنا ـ ضربا من الرواية القديمة، ولاشك فى أن التأريخ السياسى كان أكثر إخلاصاً للفكرة القديمة بعد تحوله إلى حوليات عن البيوت المالكة، لأن سير العلماء «ورثة النبى» كانت فى نظر المتعلمين أصدق تعبيراً عن التأريخ الحق لأمة الله على الأرض من النظم السياسية الزائلة.

وكانت المواد المتعلقة بالشخصيات البارزة موضوعاً منذ القدم لمجموعات قائمة بذاتها إلى جانب طبقات المحدثين والفقهاء المنتمين إلى هذا المذهب أو ذاك، وهذه الطبقات تقوم على عمل فنى ويندر أن تأخذ سمة السير فى معناها الصحيح، ومن أقدم ما وصل إلينا من هذه المصنفات سيرة الخليفة عمر بن عبد العزيز التى ألفها أخو ابن عبد الحكم المتقدم الذكر، ومن الواضح أنها تستند فى بعض أجزائها إلى وثائق مكتوبة وفى أجزائها الأخرى إلى رواية أهل التقوى ولاسيما فى المدينة. بيد أن هذه المصنفات تتناول ـ فى أغلب

الأحيان ـ فريقاً أو طبقة بأسرها من الناس، ففى المقامات الصوفية ـ على سبيل المثال ـ وضعت مصنفات كثيرة فى سير الأولياء وأخصها المؤلف الكبير «حلية الأولياء» لأبى نعيم الأصفهانى المتوفى سنة ٤٣٠هـ (١٠٣٨م)، أما عند الشيعة فلم يقتصر الأمر على الكتب الموضوعة عن فقهاء الشيعة ومصنفاتهم (انظر الطوسى) وإنما وجدت كتب كثيرة أخرى عن الاستشهاد فى بيت على. ومما يميز هذه الحقبة معاجم تراجم العلماء ومشاهير الرجال الذين خرجوا من مدينة أو إقليم واحد، والمألوف أن تكون هذه المعاجم كبيرة ضخمة يؤلفها علماء من نفس المدينة أو الإقليم؛ ومن هذا القبيل معجم الخطيب البغدادى المتوفى عام ٤٦٣هـ (١٠٧١م) الذى يقع فى أربعة عشر مجلداً. ومعظم هذه المؤلفات لم يبق منه شىء إلا التأريخ الكبير لدمشق الذى وضعه ابن عساكر المتوفى عام ٥٧١هـ (١١٧٦م) وسلسلة من التراجم الأندلسية (انظر ابن الفرضى وابن بشكوال وابن الأبّار) وبعض المعاجم المختصرة. ولعل تأريخ دمشق هو أكمل المؤلفات العربية الجامعة التى من نوعه.

وكانت كتب التراجم تستقى من مراجع أخرى أيضا. وهذه الكتب غزيرة المادة كما كان متوقعا، وهى تتزود من فقه اللغة بمعناه الضيق ومن فروعه الأخرى التى تجنح إلى الأدب. ومن الصنف الأول ما أنتجه الكتاب عن طبقات النحاة وتراجم أكابر الفقهاء. ومن الصنف الثانى ما ألفه المصنفون من كتب جامعة عن الشعراء ورجال الأدب (انظر ابن قتيبة والثعالبى). وقد أفردت مصنفات من هذا القبيل لأصحاب الحرف الأخرى كالأطباء والفلكيين. وكان فن الموسيقى باعثا على تصنينف أعظم مؤلف عربى فى التراجم فى القرون الأولى ألا وهو كتاب الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى المتوفى سنة ٣٥٦ هـ (٩٦٧م).

ويبدو من جهة أخرى أنه لم يكن هناك إقبال من الكتاب على أن يترجموا لأنفسهم. ولم يبق من آثار ذلك العهد سوى رسالتين للمؤيد فى الدين المتوفى سنة ٤٧٠ هـ (١٠٨٧م) وأسامة بن مرشد بن منقذ المتوفى سنة ٥٨٤هـ (١١١٨م).

وكل هذه الكتب التى وضعت فى التراجم تتميز هى والتراجم الإسلامية المتأخرة بخصائص مشتركة. فهى تعنى فى الغالب بطريقة الإسناد، وتؤرخ الحوادث ـ ولا سيما تأريخ الوفاة ـ بدقة فائقة، وتورد أهم ما يكتنف حياة المترجم له فى إيجاز، ولا تخرج الإشارات المختصرة عن هذه الخصائص مضافاً إليها بيانات بأسماء المؤلفات إذا كان المترجم له كاتبا ومقتطفات من الشعر إذا كان شاعرا، وجل مادة التراجم نوادر لم يراع فى ترتيبها التاريخ أو الموضوع. وإبراز شخصية المترجم على هذا النمط يترك فى الأذهان أثراً واضحاً فى غالب الأحيان، إلا أنه يكون فى بعضها مضطربا وبخاصة إذا لم يوجد ما يؤيد صحة هذه النوادر. ومع ذلك فإن هذا الصنف من التأليف ـ رغم كل ما يرمى به من اطمئنان للأقاويل وعدم السير على قاعدة ما ـ يعتبر مكملا قيما للحوليات السياسية مصححاً لها بحكم قربه من حياة الناس.

٥ ـ ولقد امتزج التأريخ بالتراجم فى عهد متقدم، وشاهد ذلك تلك التواريخ التى تقوم على السير. وكان هذا الأسلوب فى التأليف ملائما كل الملاءمة لأولئك الذين كتبوا تواريخ الوزراء مثل محمد بن عبدوس الجهشيارى المتوفى سنة ٣٣١هـ (٩٤٢ ـ ٩٤٣م) وهلال الصابىء المتوفى عام ٤٤٨هـ (١٠٥٦م) وقد سبق أن تحدثنا عنه، وعلى ابن منجب الصيرفى المتوفى عام ٥٤٢هـ (١١٤٧ ـ ١١٤٨م) وهو الذى حدثنا عن وزراء الخلفاء الفاطميين، كما كان ملائما لأولئك الذين صنفوا تواريخ القضاة، ومن أقدم التواريخ التى من هذا القبيل ما كتبه محمد بن يوسف الكندى المتوفى عام ٣٥٠هـ (٩٦١م) عن قضاة مصر، وما كتبه محمد بن الحارث الخشنى المتوفى عام ٣٦٠هـ (٩٧٠ ـ ٩٧١م) عن قضاة قرطبة.

وقد نهج الصولى المتوفى سنة ٣٣٥هـ (٩٤٦م) نهجا خاصا فى «كتاب الأوراق» الذى ألفه فى تأريخ العباسيين، إذ جمع بين التراجم السياسية والتراجم الأدبية. ولما قامت البيوت الحاكمة فى مختلف الأقاليم طبقت عليها هذه الطريقة حتى حلت

الحوليات الخاصة بهذه البيوت فى القرنين الخامس والسادس محل الحوليات القائمة على الرواية، وذلك فى ولايات المشرق على الأقل. وكانت هذه الخطوة بالغة الضرر، لأن تعظيم العنصر الشخصى قد زاد من أهمية العوامل الشخصية ولاسيما عندما شرع الحكام أنفسهم يتحكمون فى كتابة تواريخ عصرهم ويشرفون عليها. وبذلك أضحى التأريخ عملا يسوده التلفيق، وحل أسلوب رسائل الكتاب القائم على البلاغة والتعقيد محل الأسلوب السهل البسيط. ويظهر أن إبراهيم الصابىء المتوفى عام ٣٨٤ هـ (٩٩٤م) هو أول من اتبع النهج الجديد فى مصنفه المفقود الذى ألفه فى تأريخ البويهيين ويعرف بالتاجى. وقد عمم العتبى المتوفى عام ٤٢٧هـ (١٠٣٥م) هذا النهج فى المصنف المشابه لهذا ألا وهو «اليمينى» فى تأريخ سبكتكين ومحمود الغزنوى. ولعل لهذا صلة بنهضة اللغة الفارسية والرواية التاريخية الفارسية (انظر فقرة ١، ٤ أعلاها) فى المشرق، بل ربما كان هناك أثر للملحمة الفارسية التى كانت فى ذلك الوقت آخذة فى الظهور (أنظر دقيقى والفردوسى). ولئن أمكن تبرئة مؤلفى التواريخ الرسمية من الخضوع وإخفاء الحقائق ؛ فإننا لا ننسى أن التجاءهم للطنطنة وافتقارهم إلى الحكم السليم يترك أثرا سيئا فى النفس. ومن سوء الطالع أن ما كان لبعض هذه التواريخ من صيت بعيد فى أوساط الأدباء وتوالى صدور مثل هذه التواريخ قد أديا إلى اعتبارها نموذجا . غير أن هذه النظرة لا تنصف تماما ذلك العلم الذى أقامته الأجيال الأولى من علماء المسلمين فى صبر وجلد.

٦ - وفى هذه الظروف غير الملائمة شرع فى كتابة المصنفات التأريخية من جديد باللغة الفارسية. ومما تجدر ملاحظته أن كثيرا من أقدم ما ظهر من المصنفات كان منقولا من الكتب العربية أو موجزا لها. وأول هذه المصنفات ذلك التلخيص المشوب بالتعسف الذى أعده الوزير أبو على البلعمى عام ٣٥٢هـ لتأريخ الطبرى، وهذا الموجز لا يخلو من زيادات هامة فى كثير من الأحيان (انظر الكرديزى) ولم يصل إلينا سوى بعض التواريخ المحلية وتواريخ البيوت

الحاكمة التى كتبت بالفارسية فى ذلك العهد، وليس فى هذه التواريخ من السمات التى تميزها عن المؤلفات العربية المعاصرة فى ولايات المشرق إلا القليل. ويلوح أن كثيرا من الكتاب مثل النسوى كانوا يجارون الظروف فيكتبون حينا بالعربية وحينا آخر بالفارسية. غير أن هناك مثلا بارزا خرج على المألوف فى هذه المصنفات وهو تلك اليوميات الكاملة الخالية من الهوى الحزبى التى ألفها أبو الفضل البيهقى المتوفى عام ٤٧٠هـ (١٠٧٧م). وهذا الكتاب نسيج وحده بين ما وصل إلينا من المؤلفات التى ترجع إلى ما قبل العهد المغولى.

وقد نهضت اللغة الفارسية وبدأت تصبح لغة أدب فى عهد الأسر التى حكمت فارس فى القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى. ومعظم الفضل راجع إلى حكام الأتراك فى القرون التالية، الذين كانوا لا يعرفون اللغة العربية بوجه عام. وقد نقلوا اللغة الفارسية إلى البلاد التى غزوها. وكانت فتوحاتهم تمتد غربا إلى الأناضول وشرقا إلى الهند. وما إن وافى القرن السادس على التمام (القرن الثانى عشر الميلادى) حتى بدأت التواريخ الفارسية تدون فى هذه البلاد، فكان فى آسية الصغرى محمد بن الراوندى حوالى عام ٦٠٠هـ (١٢٠٣م) وفى الهند فخر الدين مبارك شاه المتوفى بعد عام ٦٠٢هـ (١٢٠٦م) وهو جد ذلك الفرع الطويل من المؤرخين الهنود الفرس.

٧ ـ وينبغى لنا قبل أن ننتقل إلى الحقبة التالية أن نشير فى إيجاز إلى فرعين آخرين من فروع التأليف المتصل بالتأريخ. فقد استخدمت العلوم الرياضية والفلكية فى تأريخ الحوادث.، ونجد شواهد ذلك فى عدة مؤلفات قديمة. وخلفت لنا هذه الطريقة أثرا بارزا هو كتاب «الآثار الباقية» لأبى الريحان البيرونى المتوفى عام ٤٤٠هـ (١٠٤٨م). أما الفرع الآخر فميله إلى الآثار القديمة أظهر من ميله إلى التأريخ بمعناه الدقيق. إذ هو قد اقتصر على الكلام على مساكن القبائل العربية فى أوطانها الجديدة. ومن الجلى أن هذا التأليف الموسوم بالخطط قد ظهر فى العراق، وأهم كتاب فى الخطط قد فقد،

وهو للهيثم بن عدى المتوفى عام ٢٠٧هـ (٨٢٢ - ٨٢٣م). وقد لقى هذا الصنف من التأليف عناية خاصة لدى كتاب مصر.

ثم نذكر أخيرا أن انتشار اللغة العربية بين جماعات النصارى فى المشرق قد أدى إلى تأليف كتب عربية فى تأريخ الكنائس النصرانية، وهذه الكتب تشتمل أحيانا على تأريخ البوزنطيين والعرب وأشهر من ألف كتبا من هذا القبيل البطريق الملكانى يوتيخيوس، والأسقف اليعقوبى أبو البشر (*Severus* ساويرس) ابن المقفع. وهناك مؤلف عجيب فى هذا الميدان ألا وهو تأريخ الديارات النصرانية فى مصر وغربى آسية الذى ألفه الكاتب المسلم على بن محمد الشابشتى المتوفى عام ٣٣٨هـ (٩٩٨م).

ج - ويزداد التباعد بين التأريخ العربى والفارسى ابتداء من القرن السادس الهجرى الموافق الثانى عشر الميلادى. وتمت بفتوح المغول الخطوة النهائية فى سبيل حلول اللغة الفارسية محل اللغة العربية فى ميدان الثقافة الفارسية التركية، وقد انتشرت هذه الثقافة فى الوقت نفسه نتيجة للتوسع الإسلامى فى جميع هذه الأقاليم.

ومع ذلك فقد زاد الإنتاج فى التأريخ العربى، ولم يعد فى وسعنا إزاء هذه الكثرة البالغة فى المواد إلا أن نعالج التاريخ العربى (١) والفارسى (٢) كلا على حدة.

١ - ولقد اتخذت جل المؤلفات التاريخية فى ذلك العهد نفس السبل التى توجهت إليها من قبل، وهى تتميز فى الوقت نفسه بجماع من المواد الجديدة، وأبرز هذه التغييرات ما طرأ على العلاقات بين التراجم والأخبار السياسية من جهة وما انتاب مادة التواريخ العامة من جهة أخرى. أما العوامل الكامنة التى أفضت إلى هذا التطور فهى ظهور العالم المؤرخ ثانية إلى جانب المؤرخ الرسمى فيما يختص بالأولى، وانتقال مركز النشاط فى التأريخ العربى من العراق إلى الشام ثم إلى مصر فيما يختص بالثانية.

٢ - وأهم ظواهر العهد الجديد فى كتابة الحوليات عودة المصنفين إلى التأليف فى التأريخ العام الذى يبدأ

بخلق العالم أو التأليف فى التاريخ العام الذى يبدأ بظهور الإسلام، وهو الأغلب، وبذلك انتعشت تلك النظرة القديمة الإنسانية التى تقوم على أن التأريخ هو حوليات عن البشر، ولو أنه لم يقم بأى تحقيق جديد لتأريخ القرون الأولى. زد على هذا أن اتجاه العالم باد فى ذلك الجهد الذى أنفق فى سبيل الجمع بين الحوليات السياسية والحوليات القائمة على التراجم، وهو أمر مشاهد فى الأخبار المحلية المتقدمة مثل تأريخ دمشق لابن القلانسى المتوفى سنة ٥٥٥ هـ (١١٦٠م). ولا شك فى أن الحيز النسبى الذى يفرده المؤلف لهذه الحوليات أو تلك يتبع هواه. ففى بعض التواريخ (انظر ابن الجوزى والذهبى وابن دقماق) تطغى أخبار الوفيات على الحوادث السياسية حتى لتتضاءل هذه وتقتصر فى الغالب على جمل قليلة مقتضبة، والأمر على عكس ذلك فى تأريخ الكامل المشهور الذى ألفه عز الدين بن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠هـ (١٢٣٣م). ويتميز هذا الكتاب بما بذله المؤلف من محاولة سرد التاريخ بأسلوب يجعله أقرب إلى الحياة منه إلى الجمود. وآية ذلك أنه حشد الحوادث فى روايات وأدخلها جميعا فى إطار من الحوليات. ولئن كشف الفحص الدقيق عن أن هناك عيوبا فى طريقة تناول ابن الأثير لمواد كتابه فإن رشاقة هذا الكتاب وما امتاز به من إشراق قد أكسباه شهرة باكرة، وجعلا منه ذلك المرجع العمدة الذى استقى منه المصنفون المتأخرون.

وقد يجمل بنا أن نذهب إلى أن إحياء فكرة الخلافة على الناس كافة كانت من بين الأسباب التى أوحت بهذا الاتجاه العالمى. ولكن جمهرة من المؤرخين المتأخرين بالغوا فى احتذاء هذا المثل، وأكثر هؤلاء يعتمد اعتمادا كبيرا على ابن الأثير (انظر ابن واصل، وسبط ابن الجوزى، وابن العبرى، وأبى الفداء، وبيبرس بن المنصورى، وابن كثير، واليافعى) ولو أنهم كانوا يكملون مقتبساتهم بمواد محلية وأخرى أحدث عهدا. وقد أبدى بعض المؤلفين شيئا من الاستقلال، وشاهد ذلك تلك الحوليات التى ألفها صاحب الموسوعة المصرى شهاب الدين النويرى المتوفى عام ٧٣٢هـ (١٣٣٢م) وابن الفرات

المتوفى سنة ٨٠٧هـ (١٤٠٥م)؛ وقد سار جرجيس المكين النصرانى المتوفى عام ٦٧٢هـ (١٢٧٣م) على نهج يوتيخيوس (انظر فقرة ب ٧) ومع ذلك فإن أهم التواريخ العامة المتأخرة من جهة علم تدوين التأريخ هى ما كتب فى الأندلس والمغرب. وإذا قارنا المؤرخين فى المغرب بمعاصريهم فى المشرق ألفينا أن تصور أولئك للتأريخ أوسع أفقا ونظرتهم له أقل هوى. ولم يبق من التواريخ العديدة التى صنفها ابن سعيد المغربى المتوفى سنة ٦٧٣ هـ (١٢٧٤م) سوى أجزاء متفرقة لكنها كافية للدلالة على أنه اعتمد فيها على نسخ كثيرة موثوق بها من عدة مؤلفات قديمة، وكان ابن سعيد هذا رجلا كثير الرحلة لا يكل دؤوبا على البحث لا يعتور عزيمته وهن.

وليس فى مقدورنا أن نوفى فى هذا المقام الكلام على تأريخ عبد الرحمن بن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ هـ (١٤٠٦م) الذى ذاع صيته فى الخافقين، ولم تُقل بعد الكلمة الأخيرة عن مكانته بين الفلاسفة المؤرخين على الرغم من وفرة ما كتب فى هذا الصدد؛ وهناك مسألة ما زالت مستغلقة من وجهة نظر علم تدوين التأريخ عند المسلمين، وهذه المسألة هى أنه لا يوجد ما يدل على أن أحدا من خلفاء ابن خلدون قد درس أو طبق المبادىء التى أذاعها على الرغم من تألق نجم مدرسة المؤرخين المصريين فى القرون التالية وانصراف الهمم إلى التأريخ فى تركية حيث ترجمت المقدمة فى القرن السابع الهجرى الموافق الثانى عشر الميلادى.

٢ - وقد ظهر إلى جانب التواريخ العامة عدد كبير من التواريخ المكتوبة عن الأقاليم أو عن الأسر المالكة أو فى التراجم، وجل هذه المؤلفات كتبها أولئك الذين صنفوا التواريخ العامة؛ وذهبت فتوحات المغول بريح الثقافة العربية فى فارس والعراق ولم يبق من آثارها - بعد أن ظهر تأريخ العباسيين المفقود الذى ألفه تاج الدين بن الساعى المتوفى عام ٦٧٤ هـ (١٢٧٥م) - سوى مصنفات قليلة تنطوى على بعض تواريخ ومختصرات ضئيلة القيمة (انظر ابن الطقطقى)، ومع هذا فإن مركز التأريخ العربى كان قد انتقل قبل ذلك إلى الشام حيث كان قيام دولتى

بنى زنكى وبنى أيوب قد حفز الهمم إلى تأليف سلسلة من التواريخ، وكان ممن اجتذبهم إلى هذا اللون من التصنيف عماد الدين الإصفهانى المتوفى عام ٥٩٧هـ (١٢٠١م) وهو آخر من يمثل مدرسة فارس والعراق التى تؤثر الكتابة المسجوعة. غير أن الشآميين نبذوا ذلك الأسلوب المنثور المنمق وفضلوا عليه نثرا أكثر استقامة وقربا من الطبيعة، وهو أمر عاد على التأريخ العربى فيما بعد بأجزل الفوائد؛ وإن ما صنفه بهاء الدين بن شداد المتوفى سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٤م) وأبو شامة المتوفى عام ٦٦٥هـ (١٢٦٨م) فى التراجم ليفوق ما صنفه عماد الدين فى نفس الموضوع بمراحل.

والحق إن التواريخ المسجوعة كانت تعود إلى الظهور بين الحين والحين، بل إن الكاتب المصرى ابن عبد الظاهر المتوفى عام ٦٩٢ هـ (١٢٩٣م) قد ابتدع أسلوبا جديدا بتأليفه تأريخ السلطان بيبرس شعرا، غير أنه من الواضح أن هذا التطور لا يعزى إلى أى مؤثر خارجى، شأنه فى ذلك شأن استخدام المنشئ بدر الدين بن حبيب المتوفى سنة ٧٧٩ هـ (١٣٣٧م) السجع فى تاريخه، ولكن السيرة المسجوعة المشهورة التى نظمها ابن عربشاه الدمشقى المتوفى عام ٨٥٤هـ (١٤٥٠م) فى هجاء تيمور هى بدون ريب متأثرة بالكتابات الفارسية المعاصرة (انظر فقرة (٢) ٢ أسفلها).

ونجد من جهة أخرى أن تأريخ البلاغة على عهد الفاطميين الذى ألفه الداعى اليمنى عماد الدين إدريس بن الحسن المتوفى عام ٨٦٢هـ (١٤٦٧م) وسماه عيون الأخبار هو كتاب يشعر قارئوه شعورا عجيبا بأنه يشبه أن يكون صدى متأخرا للرواية الساسانية القديمة (انظر فقرة أ، ٤).

وقد سار المماليك سيرة أسلافهم الأيوبيين وشملوا برعايتهم كتاب التأريخ، وظلت دمشق وحلب مقرين لرواة بعيدى الهمة، وإن كانت الثانية لا تستطيع أن تجارى الأولى فى هذا المضمار. وعلى الرغم من أنه كانت هناك بعض الصلة المتبادلة بين رواية القاهرة ورواية هاتين المدينتين فإن هذه الرواية كانت تتميز بشىء من الاستقلال وبخاصة فى باب التراجم

(انظر فقرة ٣ فى آخرها) وما إن وافى القرن الأخير من حكم المماليك حتى ظهرت مدرسة مصرية متميزة من المؤرخين تخرج فيها نخبة ممتازة من الكتاب إلا أنها لم تلبث أن انهار صرحها فجأة. وتبدأ هذه النخبة بتقى الدين المقريزى صاحب التصانيف الكثيرة المتوفى عام ٨٤٥هـ (١٤٤٢م) ومنافسه العينى المتوفى عام ٨٥٥هـ (١٤٥١م) ثم يأتى بعدهما تلميذ المقريزى أبو المحاسن بن تغرى (تنرى) بردى المتوفى عام ٨٧٤هـ (١٤٦٩م) ومنافسه على بن داود الجوهرى المتوفى عام ٩٠٠هـ (١٤٩٤ - ١٤٩٥م) وشمس الدين السخاوى المتوفى عام ٩٠٢هـ (١٤٩٧م) والكاتب المتفنن فى علوم جمة جلال الدين السيوطى المتوفى عام ٩١١هـ (١٥٠٥م) وتلميذه ابن إياس المتوفى حوالى عام ٩٣٠هـ (١٥٢٤م).

وظهر فى القرن التالى مؤرخ آخر للفتح العثمانى هو أحمد بن زُنْبُل المتوفى بعد عام ٩٥١هـ (١٥٤٤م) إلا أنه كان يتبع مذهبا فى الرواية مختلفا. وعلى الرغم من أن هؤلاء الكتاب قد وقعوا فى كثير من الأخطاء التى وقع فيها أولئك الذين ألفوا الحوليات السياسية الأولى إلا أن انخراط العالم ورجل البلاط فى زمرتهم وتناوبهما على التصنيف قد جعل هذه التواريخ أوسع أفقا وأصح حكما، وباعد بينها وبين المديح كثيرا. وأظهر ما فى مؤلفاتهم أنها تقتصر على مصر إلى حد أن أولئك الذين صاغوا مؤلفاتهم على نسق التواريخ العامة قد جعلوها ضمن إطار مصرى صميم. وأبرز كاتب جرى هذا المجرى هو المقريزى. ولا ترجع مكانته إلى دقته التى لم تكن معصومة من الزلل بقدر ما ترجع إلى دأبه ومثابرته وتشعب أغراضه وعنايته بوجوه التأريخ التى تجنح إلى الاجتماع والإحصاء.

وتختلف كتابات المؤرخين الذين كتبوا عن الأقاليم عن مؤلفات هؤلاء من حيث النطاق أكثر من اختلافها معها فى المنهج أو فيما تقوم عليه شخصية الكاتب. فالمصنفات اليمنية التى ألفها ابن وهاس الخزرجى المتوفى عام ٨١٢هـ (١٤٠٩م) وابن الدَيْبَع المتوفى عام ٩٤٤هـ (١٥٣٧م) تشبه فى

مادتهـا التواريخ المصرية شـبها كبـيرا وإن كانت أضيق نطاقا.

وما يقال فى هذه المصنفـات اليمنية ينطبق عـلى تواريخ الأسـر الحـاكـمـة والتواريخ المحلية التى كتبت فى المغرب والأندلس؛ وهناك بعض كتـاب يفوقون غـيرهم من مـؤرخى المغـرب فى المادة وفى طريقـة الأداء مـثل عـبـد الواحـد المراكشى الذى عاش فـى القرن السابع الهجـرى الموافق الثالث عشـر الميلادى، وابن أبى زرع الذى عـاش فى القـرن الثـامن الهـجرى الموافق الـرابع عشـر الميلادى، إلا أن الوزير الغـرناطى لسان الدين بن الخطيب المتـوفى عام ٧٧٦ هـ (١٣٧٤م) يتميز عليهـم جميعا لأنه بلغ من الكمـال مـرتبـة تصـل إلى حـدود العبقرية.

ولعـل ابن عـذارى يضـارع ابن الخطيب إن لم يفقه فى مضمار التأريخ القائم على النقد، وهذا الحكم مبنى على المؤلفات التى بقيت فى أيدينا لكليهما.

٣ ـ على الرغم مـن أن همم الكتـاب قد انصرفت انصرافا عظيما إلى التأريخ السياسى فإن نبوغ العرب الحقيقى فى علم تدوين التـأريخ يتـجلى فى كـتـابة السير أكثر من تجليه فى رواية الأخبار. ولقـد كـان الجـمع بيـن التـراجم وبين الحوليات السياسية ـ سواء أكانت عامة أم محلية ـ عملا كاد ينـعقد عليه إجماع مؤرخى العرب فى ذلك العهد كما سبق أن بينا. ويبقى علـينا الآن أن نبحث فى تلك الطـائفـة الكبــيـرة من المؤلـفـات الموقــوفـة عـلى مـا لا يـدخل فى باب التراجم السياسية.

فى خـلال النصف الأول من القـرن السابـع الهجرى المـوافق الثالث عـشر الميـلادى بلغ الميل إلى التخـصص الذى ظهر فى العـهد السابق (انظر فـقرة ب، ٤) أقصاه بتألف طائفـة من المجموعات فى التـراجم لها شـأن خاص. فقـد ألم ياقـوت الرومى المتـوفى عـام ٦٢٦هـ (١٢٢٩م) بستة قرون مرت على الأدب العربى فى كتـابه «إرشاد الأريب». وقد صور لنا ابن القفـطى المصرى المتوفى عـــام ٦٤٦هـ (١٢٤٨م) وابـن أبى أصيبعة الدمشقى المتوفى عام ٦٦٨هـ (١٢٧٠م) فى معجـميهما كل مـا أنفقه المسلمـون الأولون من جـهـد فى الطب والعلوم. ولم ينقطع التـأليف فى تراجم من خرجوا من إقليم واحد، وشاهد ذلك

تأريخ حلب الذى ألفه القاضى كمال الدين ابن العديم المتوفى عام ٦٦٠هـ (١٢٦٢م) وتأريخ غرناطة الذى ألفه ابن الخطيب وغير ذلك من المجموعات التى تكمل هذه التواريخ عادة، ويضاف إلى هذه المصنفات كتب طبقات الفقهاء وغيرهم المألوفة، وبحوث فى آثار القدماء، ومثال ذلك المعجم الذى ألفه المؤرخ ابن الأثير فى الصحابة وسماه «أسد الغابة».

وظهر إلى جانب هذه المؤلفات القائمة على التخصص نوعان جديدان من المعاجم الشاملة فى التراجم، وانتشر هذه الصنف من التأليف وبخاصة فى الشام. وقد ابتدع ابن خلكان المتوفى عام ٦٨١هـ (١٢٨٢م) النوع الأول، أى العام، والحق إن دقته ومزاجه يبرران ما لاقاه كتابه من ذيوع الصيت، غير أن المعجم الذى ألفه خليل بن أيبك الصفدى المتوفى عام ٧٦٤هـ (١٣٦٣م) يفوق معجم ابن خلكان حجما ومدى حتى لوضممنا إلى هذا الذيل الذى صنفه ابن شاكر الكتبى المتوفى عام ٧٦٤هـ (١٣٦٣م)، وقد حال كبر حجم مؤلف الصفدى دون طبعه ، ولهذا المؤلف أيضا ذيل ألفه المؤرخ أبو المحاسن وسماه «المنهل الصافى».

أما النوع الثانى من هذه المعاجم فبعيد الغرض، إلا أنه يقتصر على مدة محدودة من الزمن. ولعل لهذا النهج فى التأليف صلة بالتأريخ العام للذهبى (انظر فقرة ج، ١ فى أعلاها) الذى رتب مواد التراجم وقسمها إلى طبقات حتى نهاية القرن السابع الهجرى، ويمكن استخلاص هذه المواد من الرواية الأصلية بحيث تؤلف عملا مستقلا. وإن فكرة سلك التراجم فى عدد من القرون لتعود إلى البرزالى المتوفى عام ٧٣٩هـ (١٣٣٩م) وكان معاصرا للذهبى. وقد بدأت هذه الطريقة بداية حسنة بظهور الدرر الكامنة لابن حجر العسقلانى المتوفى عام ٨٥٢هـ (١٤٤٩م) لأن هذا الكاتب قد جمع فى مصنفه مشاهير الرجال والنساء فى القرن الثامن الهجرى ورتبهم ترتيبا أبجديا، وفى هذا المصنف آخر أثر لنظام الوفيات الذى يرد كل شخص إلى القرن الذى مات فيه؛ والمعجم الذى يقابل هذا فى القرن التاسع الهجرى

اسمه «الضوء اللامع» ،وهو من تأليف تلميذ لابن حجر يدعى السخاوى، وقد تقدم ذكره، وهو من وفيات عام ٩٠٢هـ (١٤٩٧م) وسارت الأجيال المتأخرة بهذه السلسلة من المعاجم حتى القرن الثانى عشر الهجرى (انظرالفقرة د، (١) ٢).

(٢) ـ ١: وهناك ركن من الأركان العامة فى بناء الرواية الخاصة بالتأريخ الإسلامى العام يقوم وسط المذاهب المتباينة التى أخذ بها الفرس فى علم تدوين التأريخ من القرن السابع الهجرى إلى القرن العاشر. غير أن أقدار المؤلفين الفرس وأصالتهم تقاس بمقدار استقلالهم فى تشييد بنائهم على هذا الأساس. والتواريخ العامة العديدة المكتوبة فى فارس أو فى الهند ما هى إلا نقول من المصادر القديمة زيد عليها من المواد ما يصل بها إلى الزمن الذى كتبت فيه، وشأنها فى التقليد شأن مثيلاتها فى العربية، إن لم تكن دونها بصرا بالنقد.

وهذه المؤلفات، ومنها على قبيل المثال الكتاب الذى ألفه منهاج الدين الجوزجانى المتوفى بعد عام ٦٦٤هـ (١٢٦٥م) لها قيمة خاصة بوصفها تواريخ محلية، أما قيمتها فى نظر علم التأريخ فلا تساوى شيئا كثيرا. وعلى هذا فسنوجه جل همنا فى هذا المقام إلى ما أنتجته المذاهب المختلفة التى كانت تزدهر من وقت إلى آخر فى أنحاء شتى بفارس والهند والتى أثمرت نوعا متميزا من المؤلفات التأريخية.

٢ ـ وكانت نشأة إمبراطورية المغول غربى آسية الحافز الأول الذى دفع الكتاب إلى تأليف مثل هذه المجموعة المتميزة من المؤلفات التى استهلت بالتأريخ المبتكر القائم بذاته الذى ألفه علاء الدين عطاء ملك الجوينى المتوفى سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٣م) وإن لهذا التأريخ ـ على الرغم من ذلك ـ صلة بذلك الصنف من التواريخ الذى توافر عليه الكتاب، وهو ما سبق أن وصفنا (فقرة ب، ٢ فى أعلاها). وتبدأ المدرسة المغولية الحقة بالمجموعة الذائعة الصيت التى ألفها الوزير فضل الله رشيد الدين طبيب المتوفى عام ٧١٨هـ (١٣١٨م) وهذه المجموعة هى الأثر المباشر لدخول الإيلخانية فى الإسلام. وكان رشيد الدين يؤلف كتبه أجزاء باللغتين العربية

والفارسية. فجعل الجزء الأول خاصا بالأسر المالكة واعتمد فيه على الرواية المغولية اعتمادا كبيرا ثم ذيله بتأريخ ألجايتو. ويحوى الجزء الثانى إشارات في تأريخ الهند والصين وأوربة، وهو يتفق فى هذا الشأن وذلك الفرع من التأريخ العربى الذى انصرف عنه الكتاب أمدا طويلا، ونعنى به الموسوعات. ويختلف عنه فى أن مواده مستقاة من رواة معاصرين، ويماثله فى أن تصور الكاتب لمؤلفه خير من حقيقة المؤلف نفسه؛ ومع ذلك فإن هذا لا ينقص من شأنه. ثم إن هذا الجزء قد اشتهر برصانة أسلوبه وتحريه للإسهاب أكثر من اشتهاره بالأخذ بأسباب الجمال. ولا يعنينا كثيرا أن يكون مرجع الفضل فى هذا إلى رشيد الدين أو إلى عبد الله بن على القاشانى. وإنما الذى يستوقف نظرنا هو إنه على الرغم من ذيوع صيت كتاب رشيد الدين فى الخافقين فإنه قد ارتكس فجأة. ونبذ جميع الكتاب المنتمين إلى هذه المدرسة طريقته نبذا تاما، مع أنهم كانوا موضع رعايته. ولم يشذ عن ذلك سوى اثنين من أصحاب المختصرات هما بناكتى المتوفى عام ٧٣٠هـ (١٣٢٩- ١٣٣٠م) وحمد الله مستوفى القزوينى المتوفى بعد عام ٧٥٠هـ (١٣٤٩م). وجل هؤلاء - بما فيهم القزوينى نفسه - قد استعاضوا عن ذلك بمحاولة التفوق على الفردوسى بتأليف تواريخ فى صورة الملاحم الطويلة القائمة على ذلك الوزن الشعرى الذى انتهجه.

وليس هناك مؤلف هام آخر مما كتب بالنثر سوى ذلك التأريخ البليغ الأسلوب الذى صنفه عبد الله بن فضل الله المتوفى بعد عام ٧١٢هـ (١٣١٢م) والملقب بوصاف، وهو ينحو نحو النمط القديم المعروف بالتأريخ الرسمى (انظر فقرة ب، ٥). وقد أصبح هذا التأريخ عمدة، وكان من شأنه أن أغرى الأجيال اللاحقة من مؤرخى الفرس بالضرب فى بيداء البلاغة.

وتعثر التأريخ فى الفترة بين أنحلال المدرسة المغولية وقيام تيمور. وكان هذا الفاتح يضم إلى حاشيته جماعة من الكتاب وقفهم على تدوين تأريخ حملاته وقراءة ما يكتبونه بين يديه. وعلى هذا النمط خلد ذكر حكمه بتأريخ

منظوم باللغة التركية اسمه «تأريخ خانى» وآخر بالفارسية كتبه نظام الدين شامى، وقد حذر نظام الدين من الركون إلى البلاغة والطنطنة. وعلى الرغم من ذلك عدا النسيان على مصنفه الموسوم بـ «ظفر نامه» ونبه ذكر المصنف المنمق الذى ألفه شرف الدين على يزدى المتوفى عام ٨٥٨ هـ (١٤٥٤م) وسماه بالاسم نفسه، وغدا منذ ذلك الوقت نموذجا لرشاقة الأسلوب. وقد بلغ هذا النشاط فى كتابة التأريخ غايته فى عهد خلفاء تيمور، وبخاصة فى مدرسة هراة التى أحيت رواية رشيد الدين فى ظل رعايتهم ووكل شاهرخ إلى حافظ أبرو المتوفى عام ٨٣٣هـ (١٤٣٠م) أن يعيد نشر«جامع التواريخ» ويذيله، وقد قام هذا الكاتب نفسه بتأليف تأريخ عام لولد شاهرخ بايسنغر؛ وهذا التأريخ قليل الحظ من الابتكار إلا أن أسلوبه سهل رصين. ونلمح هذه الرصانة نفسها فى المجمل الذى ألفه فصيح الخوافى حوالى عام ٨٤٥هـ (١٤٤١م) ولعلها بادية فى الأربعة «أولوس» الذى ألفه السلطان ألغ بك المتوفى عام ٨٥٣هـ (١٤٤٩م)، ولم يبق من هذا المصنف سوى مختصر له، وكان هذا السلطان واسع المعرفة متفننا فى علوم جمة. ونحن لا نستطيع أن نخرج من كتابة التأريخ ذلك الأسلوب الرشيق المرصع الذى أشاعه كتاب من أمثال حسين كاشفى. واستجابت جمهرة المؤلفين التيموريين لفعل هذا الأسلوب، وأخذت المؤلفات المتأخرة تستبحر فى البلاغة والطنطنة. ولم يستطع عبد الرزاق السمرقندى المتوفى عام ٨٨٧هـ (١٤٨٢م) ـ بأسلوبه الآخذ بقسط وافر من الاعتدال ـ أن ينافس ذلك الأسلوب المرصع الذى كتبت به «روضة الصفاء» لميرخواند المتوفى عام ٩٠٣هـ (١٤٩٨م) لأن هذا الأسلوب المنمق صادف هوى فى نفوس الناس. وقد نقل خواندمير حفيد ميرخواند رواية هراة فى صورتها المتأخرة إلى الهند حيث وجدت فى هذه البلاد أيضا تربة صالحة.

٣ ـ سبق أن أشرنا إلى أن بداية تصنيف التواريخ بالفارسية فى الهند كانت أثرا من آثار الفتح الغورى وقيام سلطنة دهلى (انظر فقرة ب، ٦) وأن

قوام الحوليات الهندية الفارسية مرتبط بهذه الرواية. وأهم مؤلف بعد «تاج المآثر» لحسن نظامى المتوفى بعد عام ٦١٤هـ (١٢١٧) هو الذيل الذى كتبه ضياء الدين برنى المتوفى بعد عام ٧٥٨هـ (١٣٥٧م) لتأريخ الجوزجانى، ولم يؤثر إلى جانب هذا الذيل سوى تراجم قليلة تجنح إلى المدح فى المادة والترصيع فى الأسلوب. وعلى هذا فإن هناك دلائل على وجود رواية وطنية فى إقليم السند ترجع إلى عهد الفتح العربى فى القرن الأول للهجرة (القرن الثامن الميلادى)، وإنا لنكاد نلمح هذه الرواية فى زوايا القصة التأريخية التى أذيعت فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) باسم «چاج نامه»؛ على حين أن التأريخ المحلى فى كجرات وفى الجنوب كان فى الوقت نفسه أكثر اتصالا بالتأريخ فى فارس.

٤ - ظلت الرواية الفارسية الأدبية سائدة فى الولايات التركية والعثمانية طوال هذا العهد. ولم تكن المصنفات التى كتبت نثرا أو الملاحم الى تتحدث عن سلاجقة الأناضول بذات قيمة أدبية، وإنما ترجع أهميتها إلى أنها كانت نموذجا سار على نهجه التأريخ التركى الناشئ، ونلمس هنا مرة أخرى أنه على الرغم من أن الكتاب لم ينصرفوا انصرافا تاما عن الأسلوب البسيط فإن الأسلوب المنمق قد رجح عند الناس آخر الأمر، هذا الأسلوب الذى بلغ الغاية من الترصيع والمبالغة فى كتاب «هشت بهشت» الذى ألفه نثرا إدريس بن على البدليسى المتوفى عام ٩٢٦هـ (١٥٢٠م) نزولا على رغبة بايزيد الثانى. وإنه لمن إلقاء القول على عواهنه أن نهون من شأن مؤلف لأنه يجنح إلى التهويل، وآية ذلك أن وراء الحشو واللغو اللذين يفيض بهما مصنف البدليسى - كما يفيض بهما تأريخ وصاف وغيره من المصنفات التى تنحو هذا النحو - رواية جدية ذات قيمة تأريخية كبرى.

٥ - من أبرز الفوارق التى بين التأريخين الفارسى والعربى ندرة التراجم التأريخية فى أولهما. أما التراجم الأدبية فقد كانت بطبيعة الحال وافرة، وتشمل بعض التواريخ العامة إشارات عن الوفيات بالطريقة المألوفة، أو فصول عن الأعيان وبخاصة الوزراء

والشعراء والكتاب. ثم يأتى بعد ذلك سير الأولياء والصوفية. وبعضها خاص بأفراد، وأهم شاهد على ذلك سيرة الشيخ صفى الدين التى كتبها توكل بن بزاز حوالى عام ٧٥٠هـ (١٣٤٩م)، وبعضها الآخر يتحدث عن جماعات خاصة أو عامة وهناك مصنفان فى تراجم الوزراء صنفهما كاتبان من مدرسة هراة أحدهما «آثار الوزراء» وقد ألفه سيف الدين فضلى عام ٨٨٣هـ (١٤٧٨م) والآخر «دستور الوزراء» وقد ألفه خواندمير عام ٩١٥هـ (١٥٠٩م)، ولكن لم تكتب بالفارسية مؤلفات جديرة بأن تقارن بمعاجم التراجم العربية المعاصرة إلا فى القرن التالى. وواضح أن هذا يرد إلى الصلة الوثيقة بين التراجم والبحوث الدينية. ومن الميسور أن نهتدى إلى علة خلو اللغة الفارسية من التراجم إذا تذكرنا أن اللغة العربية ظلت إلى العصر الصفوى لغة الدين والعلم حتى فى إيران والهند، وأن اللغة الفارسية كادت تقتصر على الأدب. ويصعب علينا أن نبين لماذا لم تكتب، ولو بالعربية، تراجم تتصل بالأقاليم الفارسية والتركية.

د ـ شهد الربع الأول من القرن العاشر الهجرى (الخامس عشر الميلادى) إعادة توزيع القوى فى العالم الإسلامى، وكاد هذا الأمر يشمله من أقصاه إلى أقصاه، فقد وطد الأتراك العثمانيون سلطانهم فى غربى آسية وشمالى إفريقية حتى حدود مراكش. وأنشأ الصفويون فى إيران دولة شيعية كائنة بذاتها، وأقام الشيبانيون دويلات أوزبكية فى أواسط آسية، وظهر فى الهند بيت المغل، وهب بيت شريف يدفع عدوان الأسبان والبرتغال عن مراكش. وحصل زنج النيجر على نظام إسلامى أكثر وضوحا فى عهد السنغوى. وكان لابد أن تقترن هذه الحركات بترتيب جديد للثقافات وتوجيه آخر للأمور مما خلف آثارا فى جميع ألوان الأدب وبخاصة فى التأريخ. والحق إن التأريخ العربى هو الذى تأثر أبلغ الأثر بذلك، أما التأريخ الفارسى فقد قاسى من جراء تلك العزلة المذهبية التى كانت عليها فارس. بيد أنه ظهرت بالتركية فى ذلك الحين تواريخ تنبض بالقوة والحياة. وعلى الرغم من أن هذه التواريخ ترتبط بما سبقها فإنها تقوم ـ إلى حد ما ـ على نهج مبتكر.

(أ) ١ ـ وقد أدى إخضاع الولايات العربية الوسطى للحكم العثمانى إلى حرمان التأريخ العربى من البواعث المحلية التى كان وجوده مرتبطا بها، فانحط انحطاطا يكاد يكون تاما، وكان كل ما ألفه الكتاب من المصنفات التأريخية المحضة فى مصر والشام وبلاد العرب حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى) مقصورا على عدد قليل من التواريخ العامة الضعيفة المادة (انظر البكرى والدياربكرى والجنابى) وعلى بعض تواريخ محلية أو سير متفاوتة فى القيمة. ووصلت الرواية التأريخية العربية القديمة آنئذ إلى خاتمتها على يد كاتبين كبيرين أحدهما نشأ بمصر وهو عبد الرحمن الجبرتى المتوفى عام ١٢٣٧هـ (١٨٢٢م) والآخر نشأ بلبنان وهو حيدر أحمد الشهابى المتوفى عام ١٢٥١هـ (١٨٣٥م). وبقيت هذه الرواية فى أواسط بلاد العرب وشرقيها وجنوبيها إلى نهاية القرن وأثمرت فى المغرب فقيضت لنا كاتبا حقيقا بأن ينعت بآخر السلف الصالح، ألا وهو الناصرى السلاوى المتوفى عام ١٣١٥هـ (١٨٩٧م). وكان مجيئه عقب سلسلة مشابهة من المؤرخين الخاملين لم يقطعها سوى تلك الشخصية البارزة شخصية المقرى التلمسانى المتوفى عام ١٠٤١هـ (١٦٣٢م) الذى تعتبر حولياته فى تأريخ الأندلس وسيرته لابن الخطيب خير ممهد لرواية الأندلس الزاهرة.

ولقد اتجه بعض الكتاب فى تركية إلى الرواية العربية التأريخية فألف منجم باشى المتوفى عام ١١١٣هـ (١٧٠٢م) مؤلفه القيم فى التأريخ العام بالاعتماد عليها، وانتشرت هذه الرواية أيضا فى كثير من الأقاليم القاصية التى كانت أحدث عهدا بالإسلام وبخاصة غربى إفريقية، فكان فى هذا بعض ما يعوض انحطاطها فى مهادها الأصلية. ومن شواهد انتشار الرواية العربية فى غربى إفريقية وجود بعض التواريخ المحلية ومن أهمها تأريخ سنغوى لعبد الرحمن السعدى المتوفى بعد عام ١٠٦٦ هـ (١٦٥٦م) وتواريخ ماى إدريس صاحب برنو الذى حكم من عام ٩١٠ إلى عام ٩٣٢هـ (١٥٠٤ ـ ١٥٢٦م) وقد ألفها الإمام أحمد. وبقى

فى إفريقية الشرقية تأريخ قديم لكلوة وتأريخ لحروب أحمد كران فى الحبشة كتبهما شهاب الدين عرب فقيه، وتواريخ أخرى أحدث عهدا تفرعت من هذين وكتبها مؤرخون على مذهب الإباضية فى عمان. وكان من شأن العلاقات الوثيقة بين بلاد العرب وبين الشاطئ الغربى للهند أن أصبحت اللغة العربية هى اللغة الرسمية فى هذا الشاطئ وبخاصة فى الجنوب (ارجع إلى الوثائق التى نشرها يواوده سوزا *Joâo de Soussa* فى ثبوته عام ١٧٩٠) وعلى هذا فلا يدهشنا أن نجد تاريخا عربيا للحروب البرتغالية كتبه زين الدين المعبرى المتوفى عام ٩٨٧هـ (١٥٧٩) وإذا اتجهنا فى هذا الشاطئ صوب الشمال لقينا تنافسا بين العربية والفارسية حتى إنه لم يبق من المؤلفات العربية التى على شىء من الحجم سوى تأريخ عربى واحد كتبه محمد بن عمر ألغخانى الكجراتى المتوفى بعد عام ١٠١٤هـ (١٦٠٥م)، واستقى أكثر مادته من المؤلفات الفارسية. ولم يكتب فى فارس نفسها بالعربية سوى تأريخ أو تأريخين قصيرين.

٢ ـ واحتفظت الرواية القائمة على التراجم بقوتها ولاسيما فى الشام، لأنها كانت ـ على عكس الرواية التأريخية ـ لا تعتمد كثيرا على التقلبات السياسية. وآية ذلك أن علماء دمشق واصلوا تأليف المعاجم فى أعيان القرن العاشر والحادى عشر والقرن الثالث عشر ،وهناك مؤلفات أخرى خلدت ذكر العلماء الذين خرجوا من مدينة واحدة أو إقليم واحد. وهناك إلى جانب هذا نوع من السير منمق مستغلق كتب بالشعر المنثور، وإن صلته بهذه المؤلفات لقريبة جدا من الصلة التى بين التواريخ المكتوبة بهذا النثر وبين التواريخ ذات الأسلوب المستقيم البسيط. وخير من يمثل هذا النحو من التأليف هو شهاب الدين الخفاجى المصرى المتوفى عام ١٠٦٩هـ (١٦٥٩م). ولا أدل على شيوع مصنف هذا الكاتب من أن على خان بن معصوم قد ألف ذيلا له فى الهند عام ١٠٨٢ هـ (١٦٧١م) وقد روى المحبى المتوفى عام ١١١١هـ (١٦٩٩م) عن هذا الذيل، وألف أيضا ذيلا آخر.

ولقد بلغ الأمر أن ألفت فى المناطق الفارسية والتركية تراجم باللغة

العربية. وإن كتاب «الشقائق النعمانية» الذى ألفه قاضى إستانبول أحمد بن مصطفى طاشكپرى زاده المتوفى عام ٩٦٨هـ (١٥٦١م) لمن الكتب العمدة فى تأريخ الإسلام بتركية، وقد ذيل هذا الكتاب باللغتين العربية والتركية. وبدأ أثر الصلات التى توثقت بين الجماعات الشيعية العربية وبين نظائرها فى فارس والهند فى عدة معاجم شيعية، ولم يقتصر تأليف هذه المعاجم على العرب وحدهم (انظر الحر العاملى) بل تعداهم إلى الفرس والهنود، وشاهد ذلك ما صنفه محمد باقر موسوى خوانسارى الفارسى ومعاصره الهندى سيد إعجاز حسين القنتورى المتوفى عام ١٢٨٦هـ (١٨٦٩م)، وكتبت بالهند أيضا عدة تراجم فى أهل السنة.

وانتشرت الرواية العربية القائمة على التراجم من المغرب حيث ظلت العناية بها موصولة (انظر الوفرانى) إلى غربى السودان فقيض لها فيه نصير نابه الذكر هو أحمد بابا التمبكتى المتوفى عام ١٠٣٦ هـ (١٦٢٧م) وكان هذا هو حال السودان الشرقى أيضا إذ خرج منه محمد واد ضيف الله المتوفى عام ١٢٢٤هـ (١٨٠٩ - ١٨١٠م) وخلد ذكر الصالحين والفقهاء فى مملكة فنج بكتابه المعروف بالطبقات.

٢ - لم تنقطع الصلات العقلية بين فارس وبين الدولة العثمانية والهند انقطاعا تاما عندما اتخذت الدولة الأولى التشييع مذهبا رسميا لها، ولم يكن لهذا الانقلاب الدينى من أثر سوى إبعاد الشقة بين التأريخ فى كل من فارس والهند، وثمة ظاهرة أهم من هذه نشاهدها فى تدوين التأريخ بهذين القطرين، وهى أن الكتاب كادوا ينفردون بالتأليف فيه، ويندر أن نصادف عالما على شىء من الاستقلال فى الرأى أو البعد عن الهوى. فقد خلا الميدان لذلك الكاتب الخاضع الذى يطمس مجموع التفاصيل سديدها وأجوفها بغشاء ثقيل من الشعر العادى والأسلوب المرصع الملئ باللغو. وطبيعى أن هناك ما لا ينطبق عليه هذا القول، وهو أمر مشاهد بصفة خاصة فى المؤلفين العديدين الذين صنفوا التواريخ العامة؛ غير أن هؤلاء كانوا من أولئك على طرفى نقيض، إذ هم قد جنحوا إلى

الجفاف والاقتضاب. وإن النظرة العامة إلى ما صنف من التواريخ بفارس والهند فى هذه الحقبة لتفصح عن سلسلة مملة من التواريخ العامة والتواريخ المحلية أو الخاصة بالأسر الحاكمة، ويتخلل هذه السلسلة فترات نشط فيها الكتاب وألفوا ما يشبه التراجم بدافع من أصحاب التيجان. وكان بعض هذه المؤلفات على شيء كبير من القيمة، إلا أن أصحابه كانوا يعتبرون التأريخ فرعا من الأدب، وهو ميل تأصل فى نفوسهم.

١ - كان جل التواريخ العامة - سواء أكانت مكتوبة فى الهند أم فى فارس - قليل التنسيق ضئيل الحظ من الإبداع؛ وكل ما فيه أن قيمته تنحصر فى روايته لحوادث العصر الذى دون فيه. والتبويب بحسب الأسر المالكة هو الشائع فى هذه التواريخ، وهى تردف أحيانا بذيل فى تقويم البلدان، ومن بين التواريخ التى ليست أيضا بذات أهمية تأريخ نظام شاهى المتوفى عام ٩٧٢هـ (١٥٦٥م) و«تأريخ ألفى» وهو مؤلف متعدد الأجزاد كتب بأمر من أكبر إحياء لذكرى انقضاء ألف سنة على الهجرة، و«صبح صادق» الذى ألفه كاتب الوقائع (واقعه نويس) محمد صادق آزادانى المتوفى عام ١٠٦١هـ (١٦٥٢م)، و«خلد برين» الذى كتبه محمد يوسف واله عام ١٠٥٨هـ (١٦٤٨م)، ومؤلفات محمد بقاء سهانبورى المتوفى عام ١٠٩٤هـ (١٦٨٣م) و«تحفة الكريم» الذى ألفه مير على شيرقانى المتوفى بعد عام ١٢٠٢هـ (١٧٨٧م) وفيه ذيل عن السند، وثلاثة مؤلفات فارسية ترجع إلى القرن الأخير (انظر رضا قلى خان وسبهر ومحمد حسن خان). أما كتاب «مرآت الأدوار» الذى ألفه مصلح الدين لارى فترجع أهميته إلى أنه آخر تأريخ عام كتب عن الدولة العثمانية باللغة الفارسية، كما ترجع أهمية التأريخ الذى كتبه حيدر بن على الرازى عام ١٠٢٨هـ (١٩١٩م) إلى ما فى تبويبه من إبداع وما يتميز به من بعد عن الصبغة الرسمية.

وقد استخدمت اللغة الفارسية أيضا فى كتابة تواريخ البلاط بدويلات التركمان فى أواسط آسية وبقى من هذه التواريخ عدد كبير.

٢ ـ وقد دعا قيام بيت الصفويين الكتاب إلى تأليف سلسلة من التواريخ الخاصة بالأسر الحاكمة أهمها «أحسن التواريخ» الذى أتمه مؤلفه حسن روملو عام ٩٨٥هـ (١٥٧٧م) وهذا الكتاب محدود النطاق بعض الشىء، وتأريخان فى عهد عباس الأول الذى حكم من عام ٩٩٥ إلى عام ١٠٣٧هـ (١٥٨٧ ـ ١٦٢٧م)، و«تأريخ عباسى» لمحمد منجم يزدى، والمؤلف الكثير الإسهاب الموسوم بـ «تأريخ عالم آراى عباسى» لإسكندر بك منشى. وقد خلد ذكر نادر شاه بتأريخين ألفهما مهدى خان أستراباذى المتوفى بعد عام ١١٧٣هـ (١٧٦٠م). وثانيهما المعروف بـ «درة نادرى» وهو تقليد لوصاف باعتراف المؤلف. وتأريخ ثالث كبير فى ثلاثة مجلدات كتبه محمد كاظم، كما خلد ذكر هذا الشاه أيضا فى التأريخ العام الذى ألفه محمد محسن وسماه «مستوفى». أما فتح على شاه الذى حكم من عام ١٢١٢ إلى ١٢٥٠هـ (١٧٩٧ ـ ١٨٣٤م) فقد كتب بأمره ما لا يقل عن ثلاثة تواريخ فى الأسر الحاكمة وتأريخ عام. وهذه المؤلفات لا تستوعب بحال كل ما كتب بفارس فى هذا العهد من تواريخ الأسر الحاكمة والتواريخ المحلية، وبعض هذه التواريخ يمتاز بصفة خاصة بما يمدنا به من فوائد جليلة عن البلد أو الإقليم الذى تحدثت عنه وبجنوح أصحابها إلى الأسلوب البسيط المألوف، غير أننا إذا نظرنا إلى هذه التواريخ نظرة عامة لألفينا أن قيمتها لا تتناسب وحجمها، وأن الهند ترجحها كثيرا فى هذا الشأن.

٣ ـ وكانت الهند فى مستهل العهد المغلى ملتقى روايات ثلاث: الأولى الرواية الهندية المغلية القائمة التى ظلت متصلة منذ العهد السابق (انظر فقرة ج (٢) ٣) والثانية رواية مدرسة هراة (انظر فقرة (٢) ٢) والثالثة هى ذلك اللون الجديد الذى أدخله أباطرة المغل أنفسهم (انظر الفقرة التالية). وقد نشأ من اتحاد هذه الروايات الثلاث رواية تاريخية هندية متميزة، ولو أن قليلا من المؤرخين قد تأثروا بما أنتجه معاصروهم فى فارس، وقد ظهر منذ نهاية القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) مؤثر آخر مبعثه أولئك العلماء والمستشرقون المقيمون فى الهند، إلا أن التغير الذى أصاب منهج التأريخ على يدهم لم يظهر دفعة واحدة.

وأول من أفصح عن الرواية الهندية إفصاحا مبينا: نظام الدين أحمد وعبدالقادر بداءونى المتوفيان عام ١٠٠٤هـ (١٥٩٥ ـ ١٥٩٦م) وذلك فى كتابيهما فى التأريخ العام اللذين تناولا فيهما الكلام على الهند الإسلامية منذ عهد الغزنويين. ومن الواضح أن هذا قد حدث فى عهد أكبر الذى حكم من عام ٩٦٣ إلى عام ١٠١٤هـ (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥م). ومن حق البداءونى علينا أن ننوه فى هذا المقام بتأريخه تنويها خاصا، فقد أبدى فيه إبداعا وبصرا بالنقد، وهو يمتاز فوق هذا ببرئه من الصبغة الرسمية وبانصرافه إلى التراجم الهندية انصرافه إلى الحوليات السياسية؛ أما الكتاب الذى صنفه خلفه محمد فرشته فأوسع فى ميدان تأريخ الهند الإسلامية مجالا، إلا أنه دون تاريخ البداءونى بصرًا بالنقد، وما إن انقضى قرن من الزمان حتى وصلت الرواية الهندية التأريخية إلى أقصى مراحلها، إذ أخذ الكتاب الهنود يؤلفون فى التأريخ الهندى الفارسى (انظر سنجان راى) مما أدى إلى تواشج الهند الهندوسية منذ البداية والهند الإسلامية، وقد تيسر ما بقى من هذا الأمر بفضل ما نقل إلى اللغة الفارسية من عيون الكتب السنسكريتية نزولا على أمر أكبر وغيره من أباطرة المغل.

وكانت تكتب إلى جانب هذه المؤلفات تواريخ عن عهود الحكام كل منها خاص بملك. وأول هذه التواريخ عن عهد أكبر. وسنكتفى هنا بذكر أهمها:

يشتهر مصنف «أكبر نامه» لأبى الفضل علامى المتوفى عام ١٠١١هـ (١٦٠٢م) بجزئه الثالث بصفة خاصة. وهذا الجزء موسوم بـ «آئين أكبرى» وهو يفصل الكلام على نظام الإدارة فى عهد أكبر. وأرخ عهد جهانكير فى مصنفه «توزك»، (انظر الفقرة التالية) وفى مصنف وزيره معتمد خان المتوفى عام ١٠٤٩هـ (١٦٣٩م) وأرخ محمد كاظم المتوفى عام ١٠٩٢هـ (١٦٨١م) ومحمد سامى مستعد خان المتوفى عام١١٣٦ هـ (١٧٢٤) عهد أورنك زيب. وقد وصف غلام حسين خان المتوفى عام ١١٩٥هـ (١٧٨١م) اضمحلال بيت المغل ونشأة سلطان الإنكليز، وكتب خير الدين محمد إلاه آبادى المتوفى بعد عام ١٢١١هـ (١٧٩٦م) تأريخ شاه عالم الثانى. وأقرب هذه المصنفات إلى فن التأريخ هو تأريخ آل تيمور لمحمد هاشم خوافى

خان المتوفى عام ١١٤٥هـ (١٧٣٢م) والمصنف المعروف بـ «سواغ أكبرى» الذى كتبه أمير حيدر حسنى بلكرامى حوالى عام ١٢٠٠هـ (١٧٨٥م) بالاعتماد على المصادر الأصلية وتناول فيه بالنقد عهد أكبر.

وكان لكل بيت مستقل أو شبه مستقل من بيوت الحكم، ولكل ولاية فى الهند من البنغال إلى جبال الكرنات، سلسلة من التواريخ تشبه ما أسلفنا وتقل عنها فى الحجم، وهى تتسم فى الغالب بسمات التأريخ المغلى. ولسنا فى حاجة إلى ذكر كل هذه التواريخ ولنكتف بالتأريخين اللذين ألفهما عن الأفغان نعمت الله بن حبيب الله الهروى المتوفى عام ١٠٢١هـ (١٦١٢م) وإمام الدين حسين المتوفى عام ١٢١٣هـ (١٧٩٨م) . وقد اعتمد عليهما محمد عبد الكريم المتوفى بعد عام ١٢٤٦هـ (١٨٣٠م) فى تأليف تأريخه المتأخر عنهما فى الزمن. وعولج تأريخ أفغانستان فى ناحيتها الشمالية على يد عبد الكريم البخارى المتوفى بعد عام ١٢٤٦هـ (١٨٣٠م). وقد كتب تأريخه لخانات آسية الوسطى فى إستانبول.

٤ - وأهم ما يتصف به التأريخ الهندى الفارسى من الصفات الأصلية وفرة المذكرات التى كتبت فى هذا العهد، وبين هذه المذكرات وبين التاريخ المألوف تباين واضح قوى. ويظهر أن التيموريين هم الذين أوحوا بهذا الاتجاه، وأقدم الشواهد على ذلك مذكرات الإمبراطور بابر المتوفى عام ٩٣٧هـ (١٥٣٠م) وقد كتبت بالتركية، ومذكرات ابن عمه ميرزا حيدر دوغلات المضمومة إلى تأريخ الچغتائية المتأخرين الموسوم بـ «تأريخ رشيدى» وقد كتبت بالفارسية. ثم مذكرات همايون المتوفى عام ٩٦٣هـ (١٥٥٦م) التى كتبها ساقيه (آفتاباچى) جوهر. وقد بزته أخته من أبيه كلبدن بيكم المتوفاة عام ١٠١١هـ (١٦٠٣م) بمذكراتها التى كتبتها نزولا على رغبة أكبر. وتعتبر مذكرات كلبدن من أهم المصنفات التى تمس العلاقات الشخصية فى التأريخ الإسلامى. وكذلك ألف جهانكير المتوفى عام ١٠٣٧ هـ (١٦٢٧م) مذكرة عن السبع عشرة السنة الأولى من حكمه بعنوان «توزك جهانكيرى». وأعاد خلفه نشرها بعد أن صححها ولفقها. ويظهر أن المذكرات المصنوعة الموسومة بـ «توزكات تيمورى» - والتى تدوولت فى الهند على اعتبار أنها الرسائل الموثوق فى

نسبتها إلى تيمور ـ ترجع إلى هذا العهد.

ولم ينفرد أعضاء البيت المالك بكتابة مثل هذه المذكرات. بل إن كثيرا من الأفراد قد رووا فى لغة بسيطة خالية من التصنع ما شهدوه من الحوادث عيانا. وأشهر هذه المذكرات «تذكرة الأحوال» للشيخ محمد على حزين المتوفى عام ١١٣٠هـ (١٧٦٦م)؛ و«عبرت نامه» التى كتبها ميرزا محمد ابن معتمد خان حوالى عام ١١٣١هـ (١٧٦٧م)، أما بقية هذه المذكرات فوصف لرحلات ليس فيه من المواد التأريخية الهامة إلا القليل.

٥ ـ تقدمت كتب التراجم الفارسية فى هذا العهد عن العهد السابق وكان لها الصدارة كما كان حالها فى الماضى بفضل المؤلفات التى اقتصرت على شعراء فارس والهند. وكانت التراجم التأريخية قليلة أشهرها «مآثر الأمراء» لمير عبد الرزاق الأورنك آبادى المتوفى عام ١١٧١هـ (١٧٥٨م).

وأشمل التراجم الفارسية «هفت إقليم» الذى أتم تأليفه أمين أحمد الرازى عام ١٠٢٨هـ (١٩١٩م) وهو مقسم ـ كما يبدو من عنوانه ـ إلى سبعة أقسام كل قسم خاص بولاية من ولايات إيران السبع. وفى نهاية القرن الثانى عشر الهجرى صنف مرتضى حسين بلكرامى كتابا يشبه هذا ضمنه إشارات خاصة عن الهند وسماه «حديقة الأقاليم».

وليس هناك من جهة أخرى أى معاجم شاملة فى التراجم على نسق ما ألف فى اللغة العربية. وأقرب المعاجم شبها ما كتب باللغة الفارسية من المؤلفات المقصورة على الشيعة وعلمائهم من جهة وعلى الأولياء والصوفية من جهة أخرى. أما عن الطائفة الأولى فإن مصنف «مجالس المؤمنين» الذى كتبه بالهند نور الله بن شريف المرعشى المتوفى عام ١٠١٩هـ (١٦١٠م) قد اعتمد على الرواية العربية الخاصة بتراجم الشيعة، فى حين أن كتاب «نجوم السماء» الذى ألفه محمد ابن صادق بن مهدى عام ١٢٨٦هـ (١٨٦٩م) قد تناول الكلام على علماء الشيعة فى القرون الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر. أما التراجم الخاصة بالأولياء والصوفية فقد كتبت كما كان متوقعا بالهند فقط، وهى تعنى بصفة خاصة بأولئك الذين خرجوا من

هذه البلاد أو الذين يمتون إليها بسبب. ومن أهم المؤلفات العديدة التى تتحدث عن أشخاص الأولياء وعن الطوائف والجماعات «سير العارفين» لحامد بن فضل الله (جمالى) المتوفى عام ٩٤٢هـ (١٥٣٥ ـ ١٥٣٦) و«أخبار الأخيار» لعبد الحق البخارى المتوفى ١٠٥٢هـ (١٦٣٢م). والمصنف الضخم «مرآة الأسرار». ومن أهم الكتب المختصرة التى تتحدث عن الصوفية في جميع العصور «سفينة الأولياء» للأمير المغلى المنكود الطالع دارا شكوه المتوفى عام ١٠٦٩هـ (١٦٥٩م).

المصادر:

(١) G. Brocklelmann : *Geschichte der Arabischen Litterature*، جـ١، ڤيمار *Weimar* سنة ١٨٩٨؛ جـ٢، طبعة برلين سنة ١٩٠٢، الملحق، طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ ومابعدها.

(٢) F. Wuestenfeld : *Die Geschichtsschreiber der Araber*، كونتكن سنة ١٨٨٢.

(٣) D.S. Margoliouth : *Lectures on Arabic Histories*، كلكتة سنة ١٩٣٠م.

(٤) Pons-Boigues : *Ensayo Bio-bibliografico su los Historiadores Geografos Arabigo Espanoles* مجريط سنة ١٨٩٨.

(٥) C.A. Storey : *Persian Literature, A. Biographical Survey*، القسم الثانى، لندن سنة ١٩٣٥ وما بعدها.

(٦) E.G. Browne : *A Literary History of Persia*، كمبردج سنة ١٩٣٠م.

(٧) Sir H. Elliot & J. Dowson : *The History of India as told by its Historians*، لندن سنة ١٨٦٧ ـ ١٨٧٧.

(٨) فهرس مجموعات المخطوطات الشرقية المهمة.

(٩) وهناك بيان بالرسائل التي كتبت عن أشخاص المؤرخين فى كل مادة من المواد القائمة بذاتها، وقد تناول هورڤتز Horovitz طائفة خاصة منها فى مقالة الموسوم بـ *The Earliest Biographies of the Propet* بمجلة *Islamic Culture*، حيدر اباد سنة ١٩٢٨م، وكذلك فعل E. Levi-Provencal فى *Les Historiensdes Chorfa*، باريس ١٩٢٢م.

[جب H.A.R. Gibb]

التأويل

التأويل فى الأصل معناه - بوجه عام - التفسير والشرح، وفى بعض آيات القرآن التى ترد فيها هذه اللفظة نراها تشير إشارة واضحة إلى الوحى الذى ينزل على النبى محمد[ﷺ]. وقد صار استعمال لفظ التأويل بعد ذلك مقصوراً على هذا المعنى الخاص، وكانت من ثم تعنى شرح معانى القرآن، وصارت حينا ما مرادفة للفظة تفسير، ثم اكتسبت اللفظة نصيباً أوفر من التخصيص ولو أنها لم تقتصر على هذا المعنى وحده، وصارت اصطلاحاً يطلق على تفسير مادة القرآن؛ والتأويل فى هذا المعنى الأخير يكون جزءاً إضافياً هاماً للشرح اللفظى الظاهرى للقرآن الذى صار يسمى بالتفسير، ولم يجد علماء السنة مسوغاً لإنكاره مادام لايناقض المعنى الظاهر الحرفى للقرآن أو السنة. ولكن المسألة تغيرت عندما أصبح التأويل لاتراعى فيه هذه الشروط. والصوفيون وإخوان الصفا والشيعة والمدارس الفكرية التى لم تمرق من الإسلام ولكنها انحرفت إلى حد ما عن طريق السنة وجدوا جميعهم فى التأويل أداة صالحة لجعل آرائهم متفقة مع المعنى الحرفى للقرآن بل ذهبوا إلى حد استنباط آرائهم من نصوصه، وإلى جانب التفسير الحرفى لنصوص القرآن نشأ تفسير رمزى النزعة وجد فى ثنايا القرآن أفكاراً بعيدة عن المألوف، وقد صارت المدارس المتطرفة ترى فى هذا النقل والتحوير للمعنى الظاهر السبيل الوحيد لتفهم القرآن، وبذلك أهملوا التفسير التقليدى بل صارت أحكام القرآن فى رأى أصحابها غير واجبة الاتباع.

وكثير من وجوه استعمال التأويل يمكن - كما أشار كولد تسيهر - أن ترد إلى تأثير أشياع الأفلاطونية الجديدة وبخاصة «فيلون» وقد كان هذا الأسلوب نفسه النتيجة المباشرة لضرورة توطيد مكانة الآراء الجديدة بتفسير مستحدث لألفاظ الوحى التى وصلت إلينا. والتأويل الرمزى يمكن اعتباره فى جوهره إسلامى الأصل والنشأة.

المصادر:

(١) لسان العرب، جـ٨، ص ٣٤ ومابعدها.

(٢) تاج العروس، ج٧، ص ٢١٥.

(٣) *An Arabic English Lexicon:* Lane ص ١٢٦ ومابعدها.

(٤) السيوطى: الإتقان، جـ٢، القاهرة سنة ١٢٨٧هـ، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٥) Goldziher: *Die Richtungen der Islamiscchen Goldziher Veroeff entlichungen) Koranauslegung der "De Goehe-Stiftuag* رقم ٦، ليدن سنة ١٩٢٠.

(٦) Goldziher: *Streitschrift des Gazali: Veroeffentl der "De) gegen die Batinsjja-Sekte Goeje Stiftung"*، رقم ٣، ليدن ١٩١٦، ص ٥٠ وما بعدها، والنص العربى رقم ١٠.

[R. Patet باريه]

تعليق على مادة «التأويل»

أصل مادة «تأويل» من المعنى اللغوى «آل يؤول أولا» أى: رجع إلى أصله. ثم استعمل فى كلام العرب وفى القرآن خاصة بمعنى التفسير، أو بشىء قريب من معناه. فالتفسير والتأويل: كشف المراد عن الشىء المشكل. وفرّق بعض العلماء بينهما، فكثر استعمال التفسير فيما يتعلق بشرح المفردات والألفاظ، والتأويل فيما يتعلق بالمعانى والجمل. واصطلح الفقهاء وغيرهم على معنى آخر للتأويل هو تفسير الآية أو الحديث بمعنى غير ما يفهم من ظاهر اللفظ، ولذلك يقول العلماء كثيراً فى عباراتهم مثلا: إن هذا الحديث أو هذه الآية من الصريح الذى لا يحتمل التأويل أى لا يحتمل معنى آخر يخرجه عن المراد الظاهر من لفظه، فالمعنى الظاهر من الكلام لا يخرج عن المفسر والمؤول إلابدليل أو قرينة، لأنه يكون شبيهاً بالمعنى المجازى. وقد ورد لفظ «التأويل» فى آيات من القرآن على المعنى اللغوى الأصلى، ولكن بعض العلماء والمفسرين ظنها مما يدخل فى «التأويل» الاصطلاحى، فنشأ عن ذلك اختلاف واضطراب فى آرائهم. والحق إن ذلك على المعنى اللغوى الواضح. ففى لسان العرب (١٣:٢٥): وأما قول الله عز وجل: «هل ينظرون إلا تأويله

يوم يأتى تأويله..» الأعراف الآية ٥٣فقال أبو إسحاق: معناه: هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث. قال: وهذا التأويل هو قوله تعالى: «وما يعلم تأويله إلا الله». أى: لا يعلم متى يكون أمر البعث، وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلا الله. والراسخون فى العلم يقولون: آمنا به، أى: آمنا بالبعث والله أعلم. قال ابن منصور: وهذا حسن». وأقول: بل هو الصواب الذى لا يفهم من القرآن غيره.

ثم دخل على المسلمين ناس اتبعوا المتشابه فى مثل هذا وأكثروا من القول فى القرآن بغير علم، حتى ادعوا أن له ظاهراً وباطناً. وأن الباطن لا يعلمه هؤلاء إلا بشىء يزعمونه نحو الإلهام. وهم لم يفقهوا ظاهر القرآن ولم يعرفوا شيئاً من السنة. أو عرفوا وأعرضوا عنه لما وقر فى نفوسهم من حب الإغراب، أو من آراء تنافى الإسلام فأرادوا أن يلصقوها به. وعن ذلك نشأت تأويلات الصوفية وغيرهم ممن أشار إليهم كاتب المادة، وهذه التأويلات لا تمت إلى الإسلام بصلة، وإن كان قائلوها يسمون بأسماء إسلامية، ويذكرون فى تاريخ الإسلام، وتذكر أقوالهم وآراؤهم مع آراء علماء الإسلام. الإسلام دين واضح سهل، لا رموز فيه ولا ألغاز، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد ترك المسلمين على المحجة الواضحة، ليلها كنهارها. فكل من حاد عن هذه السبيل، فإنما أعرض عن الصراط المستقيم. وتفرقت به السبل، حتى خرج بعضهم عن كل طريق من طرق الإسلام، أو من الطرق التى تشبه أن تتصل بالإسلام ممن وصفهم كاتب المادة بقوله (بل صارت أحكام القرآن فى رأى أصحابها غير واجبة الاتباع). ومن ذهب هذا المذهب أو قريباً منه فلا يمكن أن يعد من المسلمين، ولا أن ينسب قوله إلى أقوال أهل الإسلام.

أحمد محمد شاكر

مصادر أخرى (كليات أبى البقاء ص ١٨٧ طبعة الآستانة سنة ١٢٨٧)، (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١١١٦ ـ ١١١٧ طبعة الهند)، (لسان العرب ١٣: ٣٤ ـ ٣٥)، (حقائق التأويل للشريف المرتضى ص ٧ ـ ١٤ طبعة بغداد سنة ١٣٥٥) وكتب أخرى فى التفسير وغيره.

التبريزى

أبو زكريا يحى بن على بن محمد ابن الحسن (وزاد ياقوت بن محمد بن موسى) ابن بسطام الشَيْبانى الخطيب: من العلماء المشهورين فى فقه اللغة العربية، ولد سنة ٤٢١هـ (١٠٣٠م) وأشهر من أخذ عنهم الشاعر المعروف أبو العلاء المعرى. وقد وقع إلى التبريزى نسخة من كتاب التهذيب فى اللغة لأبى منصور الأزهرى (*Gesch. d. Arab Lit.* :Brockelmann، جـ١، ص ١٢٩، وأنظر أيضا Bergstraesser: *Zeitschrift fuer semitistik*، جـ٢، ١٨٩، رقم ٢٤) فاحتاج إلى من يشرحه له، فأوصى به المعرّى خيرا، فجعل مجلدات الكتاب فى مخلاة وحملها بنفسه من تبريز إلى المعرّة، لأنه لم يكن لديه ما ينفقه فى الركوب، وتصيب عرقه على المخلاة فخلّف رطوبة بأوراق الكتاب. ويذكر ابن القفطى فيما رواه عنه ابن خلكان باحتياط من كتابه المفقود الموسوم بأخبار النحاة أنه رأى بعض مجلدات هذا الكتاب فى مكتبة الوقف ببغداد، وكأنما كانت فى الماء. وممن درس عليهم التبريزى وأخذ عنهم أبو القاسم عبيد الله ابن على الرَّقى المتوفى عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) أبو محمد (هكذا كنيته فى ابن خلكان؛ وجاء فى ياقوت أنه الحسن بن رجاء) بن الدَهَّان المتوفى عام ٤٤٧ هـ (١٠٥٥م) وأبو الفتح سليم (وفى رواية سليمان) ويذكره ياقوت وآخرون باسم سليم بن أيوب الرازى (وهو فقيه شافعى من أهل صور، انظر ابن خلكان، رقم ٢٦٨) وأبو القاسم عبد الكريم بن محمد السيَارى - ويقرؤها ده سلان (انظر المصادر) الساوى لا السيارى شأنه فى ذلك شأن ياقوت، ويزعم ده سلان أيضاً أنها تقرأ السيادى - والبغدادى وابن برهان والمفضّل القصَبانى وعبد القاهر الجرجانى (*Gesch. D. Arab Lit.* جـ ١، ص٢٨٧) والقاضى أبو الطيب طاهر بن عبدالله الطبرى (انظر السمعانى، ١٣٦٧، فصل ٢١ وما بعده) وأبو الحسن التنوخى (انظر المصدر المذكور، ١١٠ ب، الباب ٤٢) ودرس التبريزى فى صور ودمشق كما فى المعرة، ونزح إلى القاهرة فى صباه ودرس فيها لابن بابَشاذ(Brockelmann: *Gesch. d. Arab . lit*، جـ ١، ص ٣٠١).

ثم رحل إلى بغداد حيث أصبح قاضياً (وقاضى هى القراءة الصحيحة لكلمة قاطن الواردة فى الجزء العشرين من مجموعة كب التذكارية، فى مخطوط السمعانى المحفوظ بمكتبة كوپريلى باستانبول تحت رقم ١٠١٠) ودرس الأدب وقام على خزانة الكتب فى النظامية إلى أن توفى يوم الثلاثاء ٢٨ جمادى الآخرة سنة ٥٠٢ (٢ فبراير سنة ١١٠٩) فى رواية ابن خلكان وياقوت فى كتابه الأول، غير أن هذا التاريخ خطأ كما يتبين من اسم اليوم. وقبره عند باب أبْرَز وجاء فى كثير من المراجع أن الخطيب البغدادى مؤرخ بغداد كان من بين تلاميذه (Brockelmann: *Gesch. d. Arab. lit*، جـ١ ص ٣٠٩) إلا أن هذه الرواية التى تستند إلى السمعانى ويؤيدها ياقوت (المعجم، انظر المصادر) وابن خلكان قائمة على الخطأ لأن الخطيب البغدادى كان يكبر التبريزى بثلاثين سنة. وأحال ابن خلكان فى حديثه عن التبريزى القارىء إلى ترجمته للخطيب البغدادى قائلا إنه وفّى فيها الكلام عن العلاقة بين هذين الشخصين. ولكن ليس فى هذه الفقرة بيان عن أيهما تنصرف إليه الإشارة (رقم ٣٣).

ومن جهة أخرى نجد ياقوت قد جاء فى ترجمته للخطيب البغدادى الواردة فى كتاب إرشاد الأريب برواية يرتفع إسنادها إلى التبريزى، ولم يرد فى كلامه ذكر للنسبة (التبريزى) غير أنه لا شك أن المترجم له هو المقصود بأبى زكريا يحيى بن على الخطيب اللغوى لا سيما أن الذى يصل بين سلسلة هذا النسب هو أبو الفضل ناصر السَلامى؛ وظاهر أن أبا الفضل هذا هو والد أبى الفضل محمد بن ناصر السلامى تلميذ التبريزى، ولعل هذا خطأ والمراد ابنه، لأنه فضلا عن أن محمد بن ناصر هو تلميذ التبريزى فقد عرف أيضاً بأنه شيخ السمعانى (انظر Bergsatrasser: *Zeitschrift fuer Semitistik*، جـ ٢، ص ٢٠٥، رقم ١٥٤) بينما أن أباه مجهول تماماً، وبعيد أن يكون قد كنى بأبى الفضل من جهة ولأن فقر الراوى الذى يبدو من حين إلى آخر فى القصة يتفق وفقر التبريزى الذى نعلمه من خبر رحلته إلى المعرة من جهة أخرى. وعلى

هذا فلابد أن يكون التبريزى قد حضر إلى دمشق عام ٤٥٦ ودرس الأدب على الخطيب البغدادى.وقد رويت قصة ظمئه إلى المعرفة بالتفصيل. وعاش بمنارة المسجد الكبير، وهذا الأمر يشهد أيضاً على فقره. وقد زاره الخطيب البغدادى مرة فى مسكنه هذا وتحدث معه ساعة من الزمان. وأعطاه قبل أن يتركه مباشرة شيئاً ملفوفاً فى ورقة هدية منه وطلب إليه أن يشترى بها أقلاماً. ولما فض التبريزى الورقة وجد بها خمسة دنانير مصرية. وزاره الخطيب مرة أخرى وأعطاه من المال قدر المرة السالفة أو يزيد وطلب إليه أن يشترى بهذا المال أوراقاً. ولا شك أن هذه القصة التى رواها ياقوت فى حديثه عن التبريزى فى كتابه إرشاد الأريب أصح مما رواه فى المعجم، وهذا ينبئ بأن الخطيب البغدادى كان شيخاً للتبريزى حقيقة، وإلا خصة البغدادى بترجمة فى كتابه تأريخ بغداد. وتلاميذ التبريزى هم: أبو الفضل محمد بن ناصر السلامى (٤٦٧ ـ ٥٥٠ هـ = ١٠٧٤ ـ ١١٥٥ م؛ انظر ما سلف)وأبو الحسن سعد الخير بن محمد بن سهل (وفى المقرى، جـ ١، ص ٨٩٥: سعد) والأنصارى الأندلسى تلميذ الغزالى المتوفى ببغداد عام ٥٤١ هـ الموافق ١١٤٦ م، وأبو طاهر محمد بن محمد ابن عبدالله السنجى (٤٦٢ ـ ٥٤٨هـ، وقد عاش فى مرو) والجواليقى الذى خلفه فى النظامية. ويقال إن التبريزى لم يكن على شىء كثير من حسن الخلق، فقد روى أنه كان يشرب الخمر ويلبس الحرير ويضع على رأسه عمامة مزخرفة بالذهب، وهذا ينبىء بأنه أصبح موسراً فيما بعد. أما أنه كان حجة فى العلم فأمر لا ينازع فيه أحد.

ومؤلفات التبريزى التى نعرف عناوينها تشهد بصبغتها العلمية، ولو أن ابن خلكان يروى له بيتين وقصيدة وجهها إليه العماد الفياض ورده عليها.

وفيما يلى مصنفاته، ونذكر من بين مصنفاته التى أوردها بروكلمان فى (*Gesch d. Arab . lit*، جـ ١، ص ٢٧٩) تلك التى يمكننا أن نضيف عنها بعض المعلومات:

كتب التبريزى ثلاثة شروح لديوان الحماسة الذى ألفه أبو تمام أولها شرح

قصير لكل بيت، ثم شرح واف للقصيد. ونشر الشرح الثانى فريتاغ*Freeytag*(انظر مقدمة فريتاغ عن المراجع التى استقى منها) وكان عند ياقوت نسخة بخط التبريزى من شرحه للمعلقات. وقد شرح التبريزى أيضاً ديوان المتنبى (*Gesch d. Arab . lit*جـ ١، ص ٨٨) والمفضليات وقصيدة بانت سعاد، ومقصورة ابن دريد وقصيدة اللَمع فى النحو لابن جنى ويروى حاجى خليفة أنه شرح كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول لكاتب لانعرف شخصيته هو أحمد بن على بن الساعاتى البغدادى (وفى بروكلمان أن هذا المؤلف عاش بعد التبريزى، انظر جـ ١، ص ٣٨٢) كما فسر القرآن. ويزعم حاجى خليفة أنه نشر كتاب إصلاح المنطق لابن السكيتّ بعد أن صححه وسماه التهذَيب (مخطوط باستانبول: مكتبة عاطف رقم ٢٧١٦؛ انظر Rescherفى *M. F. O . Beyrouth* بيروت سنة ١٩١٢، ص ٤٩٥) وقد طبع التهذيب هذا بالقاهرة طبعة ليس عليها تأريخ، وشرح التبريزى كتاب الألفاظ لابن السكيت وطبع هذا الشرح فى بيروت عام ١٨٩٥ وما بعدها. ولعل مقتطفات من الكافى فى علم العروض والقوافى قد ظهرت ضمن محتويات المجموعة الموسومة بمجموع من مهمات المتون المطبوعة بالقاهرةعام ١٣٢٣ هـ ص ٥٥٠ وما بعدها. ولم يذكر أى اسم من أسماء مصنفى هذه المجموعة، غير أن بروكلمان يزعم (انظر مادة كافى، الفهرس) أن هناك مصنفين آخرين على الأقل قد صنفا هذه المجموعة، وقد نبه ريشر الأذهان (*Z. A.:* Rescher، جـ ٢٧، ص ١٥٦) إلى رسالة أخرى فى العروض موسومة برسالة فى العروض (وهى ،مخطوطة فى المكتبة الحميدية باستانبول، رقم ١١٢٧)، ويلوح أنها ليست واحدة من الرسالتين اللتين ذكرهما بروكلمان، وقد ذكر ريشر مخطوطاً لشرح التبريزى لديوان امرئ القيس (*Rescher* فى *Zeitschr . d .* . *Deutsch.Morg Geschc*، جـ ٦٨، ص ٦٣) لكن المراجع لا تذكر شيئاً عن هذا الشرح. ومن الكتب التى نسبها ابن الأنبارى وياقوت إلى التبريزى ولا نعرف عنها الآن شيئاً كتاب الفرسان،

ويذكر له ابن خلكان تهذيب غريب الحديث، ويذكر له ياقوت مقدمة فى النحو.

المصادر:

سوى ما ورد فى صلب المادة

(١) السمعانى: الأنساب، طبة ماركوليوث، ١٩١٢ م مجموعة كب التذكارية، جـ٢٠، ورقة رقم ١٠٣

(٢) أبو البركات بن الأنبارى: نزهة الألباء فى طبقات الأدباء، القاهرة سنة ١٢٩٤هـ، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٨

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعة فستنفلد، رقم ٨١٠

(٤) الترجمة الإنكليزية لوفيات الأعيان، ترجمة ده سلان جـ ٤، سنة ١٨٧١ ص ٧٨ وما بعدها، وفيها تعليقات قيمة

(٥) ياقوت: : المعجم طبعة ڤستنفلد، جـ ١، ص ٨٢٢ وما بعدها

(٦) ياقوت: إرشاد الأريب طبعة ماركوليوث، مجموعة كب التذكارية جـ٦ / ١ص ٢٥٤ وما بعدها؛ جـ ٦ / ٧ ص ٢٨٦ وما بعدها

(٧) سركيس: فهرس المطبوعات العربية، ص ٦٢٥ وما بعدها.

[پلستر M. Plessner]

التجارة

لفظ عربى: وهو مصدر تَجَر. وتَجَر فعل أخذ من الاسم تاجر، وتاجر مثل كثير غيرها من مصطلحات العرب فى التجارة كلمة آرامية قديمة مستعارة (انظر اللفظين السريانيين ܬܓܪܐ و ܬܐܓܪܐ بمعنى تاجر وهما مشتقان من الفعل ܐܬܬܓܪ وأصله ܐܓܪܐ بمعنى ثمن أو أجر) استعملت فى الجاهلية. وبصرف النظر عن أن الأصل ت ج ر نقل مشتقاته فى اللغة العربية بشكل يسترعى الانتباه، فإن كلمة تاجر كانت تدل فى أول الأمر على معنى محدود هو «بائع الخمر» وهذا يحملنا على الظن بأنها أعجمية الأصل. ولابد أن التجار الآراميين الأولين الذين اتصل بهم العرب كانوا تجار خمر. وما إن دخلت هذه الكلمة فى العربية حتى اتسع مدلولها شيئا فشيئا وشمل أى تاجر من التجار. وعدم التيقن من الصيغة التى تجمع عليها بينة أخرى على أصلها الأعجمى،

فابن الأثير يورد فى كتابة النهاية إلى جانب صيغ الجمع التى تجرى على القواعد وهى تُجّار وتجار صيغة تُجْار (Fraenkel[١٢٤(١)] : *Die Araemaischen Fremdwoerter in Arabischer* ص ١٨١ وما بعدها).

وليس المقام مقام الحديث عن تاريخ التجارة فى بلاد الإسلام، لا سيما أن المدخل الضرورى إلى هذا التاريخ لم يعرض له الكتّاب إلا فيما ندر (انظر على سبيل المثال، Mez: *Die Renaissance des Islâms*، هيدلبرغ سنة ١٩٢٢، ص ٤٤١ وما بعدها). ولسنا بمحاولين وصف ماهيتها عند المسلمين ولا ضروب ممارستهم لها، وإنما سنوجه همنا إلى نظرة الدين الإسلامى إلى التجارة، وكيف عبر الحديث بصفة خاصة عن هذه النظرة، وكذلك كتب الأخلاق.

أ ـ أما أن محمداﷺ، وهو من طائفة التجار، كان يؤثر التجارة فأمر طبيعى فى مدينة يقوم رخاؤها كله على التجارة؛ أو قل أن هذا على الأقل هو ما ينبغى أن نفسر به سورة من أقدم سور العهد المكى الأول، وهى سورة قريش التى نزلت فى الأيام التى سبقت نزاع النبى ﷺ مع أشراف مكة «لإيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت..» (أى الكعبة)، لكن محمداﷺ قد رفع حتى فى هذا الوقت نفسه صوته محذراً من الشرور التى بدأت تقترن بالتجارة، فقال: إن التجارة ينبغى أن تكون على مقتضى الشرع والعدل. وقد جاء فى سورة المطففين «ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون» (انظر سورة الرحمن، الآيات من ٧ إلى ٩،

(١) ليس فيما قاله كاتب المادة ما يدل أو يشير إلى عجمة الكلمة، بل هى عربية أصيلة، لاستعمال القرآن أصل المادة (تجارة) وليس فى القرآن كلمة أعجمية إلا من الأعلام. وهذا هو الصحيح الذى ذهب إليه الإمام الشافعى فى كتاب الرسالة (انظره بشرحنا ص ٤-٥٠) ومطابقة بعض الكلمات فى الآرامية أو غيرها للحرف العربى أو مقاربتها إياه ليس دليلا على نقل العربى من الأعجمى، فإن أرجح الاحتمالين أن العربية أقدم اللغات السامية (وانظر تعليقنا على مادة (بعلبك) فى هذه الدائرة) وأغرب ألوان التشكيك فى عربية الكلمة ما اخترعه كاتب المادة عن كثرة جمع كلمة «تاجر» مما سماه هو «عدم التأكد من الصيغة التى تجمع عليها».
ومن الواضح البديهى أن أغلب الكلمات العربية يكون لها جمعان أو ثلاثة أو أكثر.
أحمد محمد شاكر.

ومن العهد المكى الثـالث سورة الأنعام، الآية ١٥٢ ؛ سـورة الأعـراف، الآية ٨٥*). وقد تغـيرت نظرة النبىﷺ بعد ذلك تغـيرا مـعـينـا يجب أن نرده إلى العـهـد المكى، ولو أنـه ليس فى القـرآن شـواهد على ذلك إلا فى سـور العـهـد المدنى، إذ تحـورت نظرته إلى التجـارة. وهو لم يحرمـها، وإنما رأى فيهـا ما قد يعـوق المؤمنيـن عن عـبـادة الله، ويصـرفـهم عن الصـلاة. ويظهـر هذا بأجلى بيان فـى وصف الصوامع الذى ورد فى سـورة النور المدنيـة، الآية ٣٧ «رجـال لا تلهـيـهم تجـارة ولا بيع عن ذكـر الله، وإقام الصـلاة وإيتاء الزكـاة يخـافـون يـومـاً تتـقلب فـيـه القلوب والأبصار».

وكان من نتيجة تسلسل هذه الأفكار أن التجارة قد حـرمت فى السور المدنية تحـريماً باتاً إذا نودى للصـلاة من يوم الجمـعة. وشاهد ذلـك سورة الجمـعة، الآيات من ٩ إلـى ١١ «يا أيهـا الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجـمعة فاسعـوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمـون. فإذا قضيت الصلاة فـانتشروا فى الأرض وابتـغوا من فضل الله واذكروا الله كثـيرا لعلكم تفلـحـون. وإذا رأوا تجـارة أو لهـواً انفضوا إليها وتركـوك قائما، قل ما عند الله خـير من اللهـو ومن التـجارة والله خير الرازقين» .

ومع هذا فإنه يعود فى الوقت نفسه إلى التوكيد بأن الآباء والأبناء والإخوان والأزواج والعشـيرة والأموال المقتـرفة والتـجارة ليـست أحب إلى المؤمنين من الله ورسـوله (سـورة براءة، الآية ٢٤). وفى هذا العـهـد المتـأخـر نزلت أيضـاً أحكام القرآن المعروفة فى كتابة المواثيق (سورة البقرة، الآية٢٨٢* وما بعدها).

ب ـ وهذه النظرة الموالية بوجـه عام للتـجارة هى نظرة الحديـث أيضـاً، وإن كـان قـد اشـتـد فى ذم الاحـتكار والمعـاملات الأخـرى المنافـية للأمـانة. والتـجـارة ـ فى اعـتـبـاره ـ كـالعـمل اليدوى شـرفاً وربحـا وأكثـر منه رزقاً

(*) الآيات التى بجوارها. (*) فى هذه الصفـحة كانت فى الأصل ٨٤ ، ١٨١ وتم ضـبطها فـيـما أثبتناه ونراه صوابا.

المحرر

(١) ورد فى الأصل إستناد هذا السـياق للآية ٢٩٧ من سورة البـقرة وهى غير مـوجودة أصلا لانتهـائها بالآية ٢٨٦والأرجح فـيـمـا نـراه الآية ١٩٧ من السورة ذاتها .

(كنز العـمـال، جـ ٢، رقم ٢٤١١، ٤٢٢٨، ٤٧٤٢). وللتـاجـر الشـريف مقام كبير، فقد جاء فى الحديث «التاجر الأمين الصدوق المسلم مع الشهداء يوم القيـامة» (ابن ماجة: التـجارات، باب١) وهو يدخل الجنة. وقـد جاء فى حـديث آخـر أن على التاجـر الفاجـر أن ينتظر العقـاب «يا معـشر التـجار، إن التـجار يبعثون يوم القيـامة فجاراً إلا من اتقى الله وبر وصدق» (ابن ماجة : التجارات، باب ٣) وهناك حديث آخـر من أحاديث الآحاد يشـهد بأجلى بيـان على تحامل بعض جمـاعات من الأتقيـاء على طائفة التجـار «قال رسول الله : إن التجار هم الفجار . قيل : يا رسول الله، أوليس قد أحل الله البيع؟ قال بلى ولكنهم يحدثون فيكذبون ويحلفون ويأثمون» (أحمد بن حـنبـل، جـ ٣، ص ٢٢٧، ٤٤٤) ومـن جهة أخرى نجد أنهم كانوا يعتبرون أن ممـا يـرضـى الله أن يـربـح المـرء مـن التـجـارة ليعـول أسـرته. وفى حـديث أورده زيد فى مـجمـوع الفقـه (طبعـة كرفينى Griffini، رقم ٥٣٩، وانظر رقم ٥٤٤) «الاكـتسـاب من الحـلال جهـاد. وإنفاقك إياه على عيالك وأقاربك صدقة. ولدَرهم حـلال من تجـارة أفـضل من عـشـرة حـلال من غـيـره..»[١]. ومن المحـمود فى التـجارة أن تكون سـخيـاً مسماحاً، ويجب أن توفى الكيل والميزان. والتجارة مستـحبة فى البكور على وجه خـاص، لأنه يجلب البـركـة ويدر الربح. وينبغى للإنسان أن يـكون حريصاً على تجنب الغش والخـداع، فهـمـا مذهبـان للبركة التى تحل بالتجارة، وعلى التاجر أن يبين للمشـترى عيوب بضـاعته «من باع عـيبـاً لم يبينه لم يزل فى مـقت الله ولم تزل الملائـكة تلعنه» (ابـن مـاجــه: التجارات، باب ٤٥) وإذا وقع التاجر فى مـثـل هذه الذنوب فله أن يـكفـر عنهـا بالصـدقة. ثم يقـال إن النبى قـد ذم من يغش البضاعة، وبخاصة الطعام.

ويجب أن تكون التجـارة بالاتـفاق لا بالإكراه. فلا يتفرق المتبايعان عن بيع إلا عن تراض (أحـمـد بن حنبل، جـ ٢، ص ٩٣٦) وإذا اشـتـرى بيع فلا يـباع حتى يقـبض (هو قبـض أو استـيـفاء. ولا يعنى الحديث فى هذا الصدد سوى الطعـام، ولكن المفسـرين يخبـروننا أن

(١) هذا ليس حديثـا بل هو أثر مروى عن على بن أبى طالب فى مـسند الامـام زيد المسـمـى «المجـمـوع الفقهى» (ص ١٠٣، طبعة المنار، مصر، ١٣٤٠هـ). أحمد محمد شاكر.

الطعـام اتخـذ شـاهداً فـقط، والحق إن هناك حديثـاً يتكلم عن البيع فى صيـغة عـامة جـداً [أحمـد بن حنبل. جـ ٣ ص ٤٠٢]. وإذا تنازع الطرفـان المتعـاقدان ولم يستطع كلاهما أن يدعم حجته فإما أن يظل البـيع صحـيحـاً ويأخذ بحـجة البـائـع وإمـا أن يتنازل كـلاهـمـا عن الصـفقـة. وإذا ادعى اثنان الشراء كـان أولهما هو المشترى الحقيقى.

ولم يذم الحـديث بوجـه عـام بيع النسيـئة. ولا تجوز الزيادة أو التعـجيل فى الدين المؤجل (مالك: البـيوع، حديث رقم ٨١) ومن الجائز أن تأخذ شيئا فى مقابل رهن، وآية ذلـك أن النبى اشترى من يهـودى طعـامـاً إلى أجل مـعلوم وارتهن منه درعاً من حديد.

وقد نهى الحـديث التجـار فى كثـير من المواضع عن أن يلجأوا للحلف فى التدليل على جودة بضاعـتهم، فجاء فى حـديث «الحلف منفقـة للسلعـة ممحقـة للبـركة» (البـخارى : البيـوع، باب ٢٦) وفى حديث آخر أن الآية ٧١ من سورة آل عـمران قـد نزلت فى هذه المناسبـة. على أن هذه الآية ليس لها شأن بالحلف وقت البيع، ولم تنزل فى هذه المناسـبة وإنما نزلت فى شأن دينى محض.

وقد نهى الحـديث عن بيع كثـير من السلع وشرائها. وهذه السلع هى : (١) مالا يملـكه البائع (أحمـد بن حنبل: جـ ٢، ١٨٩، ١٩٠) (٢) طائفـة مـن السلع التى حـرم استـعمـالها أو التى تعـتبـر نجـسـة كـالخـمـر والخـنزير والكلاب والقطط والأصنام والميـتة (والماء، وفى حـديث أن المـاء من بين أشـيـاء ثلاثة يشتـرك فيها الكافـة، وثمنه حرام (ابن ماجه، الرهون، باب ١٦).

ويشتد الحديث فـى ذم عادة شائعة فى المـشـرق ألا وهى المـمـاحـكة أو المسـاومة. ولا ينبـغى للبائع أن يتـزيد على إخـوانه. ويذم الحديث أيضـاً رفع الأسـعـار (النَجْش) واحـتكار الطعـام (احـتـكار، انظـر عن هذا الاصـطلاح Fraenkel، كتابه المذكور، ص ١٨٩) وكل من احتكر طعـاماً ليـغليه فهـو «خاطئ» (أحمـد بن حنبل، جـ ٢ ص٣٥١) «من احتكر على المسـلمين طعامـا ضربه الله بالجـذام والإفـلاس» (ابن مـاجـه: التـجارات، باب ٦)؛ «المحـتكر ملعـون» (انظر ابن مـاجـه، نفس الموضع) وفى

أحــاديث أخــرى «كان حــقــا على الله أن يقذفه فى معظم مــن النار يوم القيامة» (الطيالسى رقم ٩٢٨). ويقــال من جهة أخــرى إن النبى أحــجــم عن تســعــيــر الطعام فى وقت العوز وعــد ذلك منافيا للعــدل (ابن ماجــه: التجــارات، باب ٢٧ وما بعده) ونستطيع أن نقول على وجه الإجمال إنه ذم حكرة الطعام بأى وجه. وقد حرم أن تشترى أو تبيع جملة دون تحــديد الموازين والمقاييس - (جُــزاف). ،ولايجــوز أن يعــاد بيــع الطعــام كــمــا اشترى فى المكان عــينه وإنما ينبغى أن يبــاع فى السوق المخــصصــة لذلك، ولا يجــوز أيضــا الخــروج لتــلقى القــوافل وشراء البــضائع. وليس لســاكن المدينة أن يبتاع من رجل الصــحــراء ليبيع فى المدينــة ثانيـــة بربح. وعــلى ذلك فـــإن السمسار مذموم.

ونذكــر أخــيــرا طوائــف كــاملة من ضروب المعــاملات والعــادات التى نهى عنها الحديث.

١ - نهى الحديث أولا عــن صفقــتين فى صــفقــة واحــدة، كأن يبــيع الرجل البيع فيقول هو بنساء بكذا، وكذا وهو ينقد بكذا وكذا (أحــمد بن حنبل، جــ ١، ص ٣٩٨).

٢ - بيع العُــرْبــان: وهو ضــرب من البيع يدفــع المشترى بمقــتضــاه عربونا (عربان أو عــربون أرّابون باليونــانية) يرد إليــه إذا لم تتم الصــفقــة (ومع هذا فإن أحمد بن حنبل يــجيز بيع العربون. انظر ابن الأثير: النهاية، مادة عربون).

٣ - بيع المــزايدة: وهو مـــبـــاح فى حــالات ثــلاث، إذا كــان المرء مملــقــاً أو مريضا أو غارقا فى الدين.

٤ - بيع المُزَابَنَــة (ويظن أنهــا أيضــا مــن أصــل آرامى انــظــر *Fraenkel*، ص ١٨٩) وهو أن تبــيع بضــاعة مــن غيــر وزن أو قياس أو عد بسلعة أخرى، ذات مقاس ووزن وعدد مــحدود، ومن قبيل ذلك أن تبــيع الرطــب فى رؤوس النخل بقدر مــعين من التمر أو أن تبــيع البذر بقدر معلوم من الطعام.

وقد تنبه الحــديث إلى أن ما فى هذا البــيع من مــجــازفة ومــجــافــاة للواقع ينحــصر فى أن الثــمرة التى لم يتــمكن المشترى من تــقويمها بعد قــد تأتيه بما يزيد أو يقل عن الثــمن الذى دفع فــيهــا

(أحمد بن حنبل، جـ ٢، ص ٦٤). وهذه القاعدة تنهج إلى تحريم الربا. ولكن هناك حديثا واحدا استثنى بيع العرايا. وبمقتضاه تيسر للرجل الفقير الذى لا يملك نخلة أن يأتى أسرته بالرطب، وذلك بأن يشترى الثمر فى رؤوس النخل بالثمر على أن يقوم. ويرى عدة محدثين أن هذا مقصور على الأحوال التى لا يزيد فيها التمر على خمسة «أوسق»، فى حين أن عبد الله بن عمرو ابن العاص قد روى حديثا حرم فيه النبى ذلك (أحمد بن حنبل، جـ٢، ص١٨٣)[1].

٥ ـ بيع المعاومة: هو أن تبتاع عاجلا تمر نخل سنتين أو ثلاث سنين، وهو بيع أشياء لا وجود لها وقت عقد الصفقة.

٦ ـ بيع المُنَابَذَة: وهو أن يعقد الطرفان البيع من غير نقض ويتبادلا البضائع دون أن يرياها أو يعايناها من قبل. وهناك ضرب آخر من ضروب هذه المعاملة وهو بيع الحصَاة (انظر ابن الأثير: النهاية، تحت هذه المادة) أو بيع إلقاء الحجر (أحمد بن حنبل، جـ ٣، ٥٩، ٦٨، ٧١) وهو أن يرمز إلى إتمام الصفقة بتسليم حجر صغير بدل البضائع (المطرزى: المغرب، مادة نبذ).

٧ ـ بيع الملامسة: وتبرم هذه الصفقة دون أن تنظر البضائع أو تعاين من قبل، ويكتفى بلمس البضائع المغطاة باليد.

٨ ـ بيع الغَرَرَ: وقد ساق الحديث شواهد كثيرة عن هذا الضرب من المعاملة، ومن قبيل ذلك ما فى ضروع الأنعام والعبد الآبق والمغانم قبل أن تقسم والسمك فى الماء.. إلخ. (انظر على التمثيل أحمد بن حنبل جـ ١، ٣٠٢، ٣٨٨؛ جـ ٣، ٤٢). وأكثر الشواهد شيوعا هو تلك الحالة الشديدة التعقيد المعروفة ببيع حبل الحبلة، وهو أن تبيع الناقة الحبلى للذبح مع اعتبار أنها قد تلد أنثى وهذه تلد بدورها صغارا.

---

(١) ليس فى الحديث شىء فى النهى عن بيع العرايا. والحديث الذى يشير إليه كاتب المادة فى المسند (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع العربان) وهو البيع الذى أشير إليه فيما مضى برقم ٢ ولكن كلمة (العربان) وقع فيه خطأ مطبعى فى المسند فكتبت (العربات) ظن كاتب المادة أنها جمع (عربة) وهو ظن خاطىء، وصوابه ما قلناه. والحديث فى الموطأ (جـ ٢ ص ١١٨) بلفظ (العربان).
أحمد محمد شاكر.

وقد ذم الحديث كل هذه الصفقات لما فيها من عامل المجازفة. أما عن الصَّرْف وتحريم الربا . وكل هذه الصفقات واردة فى مجموعات الحديث القديمة. وقد تضمنت مجموعات الأحاديث المتأخرة طائفة أكبر من هذه الصفقات، وأسهبت فى تفصيلها إسهابا كبيرا. ومن قبيل ذلك كتاب «كنز العمال» (انظر Ritter فى *Isi*، جـ ٧، سنة ١٩١٧، ص ٢٨ وما بعدها، حيث قد ترجم طائفة من هذه الأحاديث).

ج ـ وفى مأثور القرون الثلاثة الأولى أن المعاملة تقتضى من التاجر أن يكون شريفا بادى النية يعامل صاحبه معاملته لأخيه، ،وأن يتورع عن غشه بجميع الوسائل. ولهذا فقد ذم الحديث المعاملة التى تنطوى على أى عامل من عوامل المجازفة أو التى للصدفة فيها أى شأن دفعا للضر أن يلحق بأحد.

وقد وجدت هذه المبادىء الأساسية لآداب التجارة عند المسلمين من يعبر عنها من القدماء فى شخص الغزالى (إحياء علوم الدين، القاهرة سنة ١٣٢٦هـ، جـ ٢، ص ٤٨ وما بعدها) فهو يقول إن على المرء أن يسعى فى طلب الرزق والآخرة مقصده.

وتحصيل المعاش مجلب للسعادة فى نظره، لأن الدنيا مزرعة للآخرة. ولكنه لا يعتبر أن التجارة أفضل مطلقا من أى وسيلة أخرى من وسائل كسب المعاش. وقد قال: «لكن التجارة إما أن تطلب بها الكفاية أو الثروة والزيادة على الكفاية». وهو يذم الاستكثار من المال لا ليصرف إلى الخيرات والصداقات. وطلب التاجر الزيادة كفاية لنفسه وأولاده أفضل على كل حال من السؤال. وترك الكسب أفضل لأربعة: العابد والصوفى والعالم والمشتغل بمصالح المسلمين. ثم يأخذ الغزالى فى بسط آرائه فى آداب التجارة. ولا يسمح المقام هنا إلا بإجمال ما قاله.

وقد تجرى المعاملة على وجه صحيح لا ينافى الشرع، ولكنها تشتمل على ما يعيب الآخرين ويضرهم، إذ ليس كل نهى يقتضى فساد العقد. ثم يقسم الغزالى ذلك قسمين: ما يعم ضرره، وما يخص المعامل، ويلحق بالنوع الأول احتكار الطعام وبخاصة الحنطة ثم ترويج الزيف من الدراهم

في أثناء النقد. وعلى التاجر أن يعلم أن فى الزيف أموراً: الأول أنه إذا رد عليه شىء منه فينبغى أن يطرحه فى بئر، الثانى أنه يجب على التاجر تعلم النقد المستعمل فى بلده، الثالث أنه إن أسلم وعرف المعامل أنه زيف لا يخرج عن الإثم لأنه ليس يأخذه إلا ليروجه على غيره، الرابع أن يأخذ الزيف ليدين أحدا بالفضل فلا يدخل فى البركة التى يجلبها الشعور الطيب فى التجارة، إلا إن عزم على طرحه فى بئر.

ثم يتحدث الغزالى عما يستضر به المعامل فى المعاملة، وإنما الضابط الكلى فى التجارة أن لا يضر المرء بأخيه المسلم وأن لا يحب لأخيه إلا ما يحب لنفسه، ولهذا ينبغى للبائع(١): ترك الثناء على السلعة وتوكيد أقواله بالحلف. وليس له إلا أن يثنى على السلعة بما فيها مما لا يعرفه المشترى ما لم يذكره، كما يصفه من أخلاق العبيد والجوارى مثلا (٢) أن يظهر جميع عيوب المبيع، ولا ينبغى له مثلا أن يظهر الجوانب الحسنة من السلعة أو يعرضها فى المواضع المظلمة إلخ. لأن التاجر إن فعل ذلك كان غاشا تاركا للنصح فى المعاملة الذى يجب عليه أن يبذله لأخيه، وعلى التاجر أن يعتقد بأمرين: الأول أن تلبيسه العيوب وترويجه السلع لا يزيد فى رزقه بل يمحقه ويذهب ببركته، والثانى أن ربح الآخرة وغناها خير من ربح الدنيا، وإن فوائد أموال الدنيا تنقضى بانقضاء العمر وتبقى مظالمها وأوزارها (٣) أن يوفى الكيل والميزان (٤) أن يصدق فى سعر الوقت.

ثم تكلم الغزالى عن الإحسان فى المعاملة وآداب التجارة، ومن أمثلة هذا الإحسان فعل ما ينتفع به المعامل وهو غير واجب عليه. وتنال رتبة الإحسان بواحد من ستة أمور: الأول إذا امتنع البائع عن قبول ما يبذله المشترى زيادة على الربح المعتاد؛ الثانى أن يرضى المشترى بالغبن إذا كان البائع فقيرا، الثالث فى استيفاء الثمن وسائر الديون والإحسان فيه مرة بحط البعض ومرة بالإمهال والتأخير، الرابع فى توفية الدين. ومن الإحسان فيه أن يمشى إلى صاحب الحق ولا يكلفه أن يمشى إليه يتقاضاه؛ الخامس أن يقبل راغبا عن البيع بعد إتمام الصفقة،

السادس أن يقـصد فى مـعاملة جمـاعة الفقـراء بالنسيـئة وهوفى الحـال عازم على أن لا يطـالبـهم إن لم تظهـــر لهم ميـسرة، أو إنه لا يثبت اسم الفقــير فى دفتر للحســاب أصلا وإنما يقول له خذ ما تريد فإن يســر لك فاقض وإلا فأنت فى حل منه وسعة.

وينبـغى للتاجـر ألا يشغله سـعيـه للربح عن الشـفـقة على ديـنه ونفسـه، وإنما يتم ذلك بمراعـاة سـبـعـة أمـور: الأول حسن الـنية والعـقيدة فى ابـتداء التجـارة، الثانى: أن يقـصد القـيام فى تجـارته بفرض من فـروض الكفـايات، فإن التجارات بعض من انتظام أمر الكل بتـعـاون الكل وتكفل كل فـريق بعـمل؛ الثـالث أن لا يمنـعـه سـوق الدنيـا عن سوق الآخـرة، أى عن أن يؤم المســاجد ويؤدى الصلاة، الـرابع أن يذكر الله إذا ما دخل الســوق وأن يشتغل بالتسـبيح وهو فيـه؛ الخامس: أن لا يكـون شديد الحـرص على الســوق والتجـارة وذلك بأن يكون أول داخل وآخـر خارج وبأن يركب البــحـر فى التـجـارة فـــهـمـا مكروهان، السادس: أن لا يقـتصر على اجتناب الحرام بل يتقى مواقع الشبهات ومظان الريب، وإذا حـملت إليـه سلعـة سأل عـن أصلها، ويجب عليـه أن ينظر إلى من يعامله فكل منسوب إلى ظلم أو خـيـانة أو سرقـة أو ربا فـلا يعـامله؛ السابع: ينبغى أن يراقب جـميع مجارى معاملته مع كل واحد مـن معامليه فإنه مراقب ومـحاسب، فليعد الجـواب ليوم الحساب والعقاب فى كل فعلة وقولة.

ويذهب الـغـــزالى إلى أن الســـوق ساحة جهـاد التاجر يجاهد فيهـا نفسه فى معاملته لإخوانه. والتجارة فى نظره ذريعة إلى المعـاد ومدرجـة إلى الآخرة، ولذلك فهو ينبذ مثل الزهاد الأعلى الذى يقـضى بأن يفـر الإنســان الفـانى من العالم فراره من الكفاح.

وهناك آراء مماثـلة لهـذا فى كـــتب الأخلاق والآداب لكنها لا تـبلغ دائما ما بلغـته آراء الغـزالى من سـمو القـيمـة الأخـلاقيـة، ومـثـال ذلك أن تاج الدين الســبكى صـاحب طبقـات الشـافـعيـة المتـــوفى عـام ٧٧١هـ (١٣٧٠م) قـــد تحدث عن التاجر فـى فقرات عديدة من كـتابه «مـعيـد النعم» ولاشك أنه تناول فى هذه الفـقرات الأحوال الـتى تعتـبر شـواهد على عـصـره، وعلى هذا فـإنه

ينبــغــى للورّاق أن يؤثر إعـطاء الورق لأولئك الذين يبتاعونه من أجل تحضير كتب العلم، ويجب عليه من جـهة أخرى ألا يبيــعه لأولئك الذين يشتـبه فى أنهم سيستخدمونه فى تحضير الكتب المارقة من الديـن أو الصكوك المزيـفــة أو فى زيادة الضرائـب إلخ (طبعة مـيهـرمان Myhrmann، لندن سنة ١٩٠٨، ص ١٨٨، ترجـمة رشـر Rescher، الآسـتانة عـام ١٩٢٥، ص ١٣٨) ولـيس لـلـوراق أن يبيع كـتب الدين إلى الذين يتلفـونها أو ينقدونـهـا ولا ينبغى له أن يتـاجر بكتب المارقــين أو أصــحــاب النجــوم ولا بالمؤلفات الخرافية كسـيرةعنتر. كما أنه يجب عليه ألا يبيــع نسخ القرآن أو كتب الحديث والفقـه للكفار (وعلى هذا ينظر كتــاب الأم للشــافعى، جـ ٤، ص ١٣٢ و Heffening : *Fremdenrecht*، ص ٤٩، تعليق ٥ حـيـث يجب أن تحـذف كلمـة «*keine*» الســابـقـة لـ «*hanaf. Werke*»)، وأخـيــرا يجب على الذى يتــجـر فى الأراضى أن يحـتـرز من بيع الأعـيـان الموقـوفة (طبـعة Myhrmann ص ٢٠٥، ترجمة رشر، ص ١٥٠ وما بعدها).

د ـ وهناك خلال يزيد نـصيبـها من الأثرة حــبـذها الكـتـاب الذى نشــره وترجمه رتر Ritter وهو «كتاب الإشارة إلى مـحـاسن التـجـارة» لأبى الفـضل جعفر بن على الـدمشقى الذى عاش فى القرنين الخـامس والسادس الهـجريين الموافقين للقرنين الحـادى عشر والثانى عـشر الميـلاديين. وهذا الكتـاب مقـسم قسمين أحدهمـا خاص بالتاجر، والآخر خـاص ببـضـاعـتــه، وقـد كـتب فى موضــوع السلع مؤلفـات أخرى كثـيرة بعضــها قائم بذاته وبعضــها داخل فى المطولات الإســلامـيــة المشــهـورة التى يمكن الرجـوع فـى شـأنهـا إلى رشــر (كـتابه المذكـور، ص ١٧ وما بعـدها)، والذى يعنينا فى هذا المقام بوجه خاص هو الأقسام الخاصة بالتـاجر؛ وقد ميز الدمشقى بين أصناف التجار فذكر أولا الخـْزّان أى تـاجـر الجـمـلة وهو الذى يحـاول أن يشتـرى بضاعـته فى أشـد الظروف ملاءمة كى يبيـعها عندما تندر ويرتفع ثمنها، ولذلك فـهو أحوج الناس إلى تقديم المعرفة بـأحوال البضائع فى أمـاكنـهـا وبلادها وانقطـاع الطريق أو أمنها، وذلك باستطلاع الأخـبار حتى لا

تفـوته خـير الأوقـات للشـراء والبـيع، ويجب على الخزان إذا استقر فى نفسه أن يشـتـرى بضـاعة بـنقد كـثـيـر أن يختصر ويقسم هذا الـشراء فيجعله فى أربع دفـعـات، وبـين كل شـرية إلى الأخـرى خـمسـة عـشـر يومـا، وبذلك يتـجنب الخسـارة التى تنجم من تغيـر فجائى فى السعر أو من أى حادث آخر لم يكن فى الحـسبان. ومما يجـب عليه تأمله أحوال السلطان الذى هو فى كنفه وهل هو عادل قوى أم عادل ضعيف أو جائر، والصنف الثـانى هو الركاض أى التـاجر المتـجول، ويجب عليـه أن ينظر فيما يبـتاعه فيحتـاط فيه، إذ ربما تأخر مسـيره إلى البلد الذى يقـصده أو يظل لإحـدى العـوائق كـخـوف الطريق، فيقاسى بيعه فى البلد الذى اشترى فيه ويتحمل خـسائر كبيـرة، ثم يستحب له أن يستصحب معه رقعة بأسعار جميع البضائع فى البلد الذى يريد العودة إليه مما يجلب من تلـك الجهـة، وأن يعـرف المكوس وإلا فـقد ضـيع ربحه قـبل أن يشتـرى من بلد غريب عن بلده. ويجب عليه أيضـا إذا دخل بلدة لم يعرفـها أن يكون قـد تقـصى عن الوكـيل المأمـون والموضـع الحـريز. والصنف الثـالث من التجـار هو المجهـز أى التاجـر المصدر، ولا يفـوتنا فى هذا المـقـام أن نتكلم عن الوكالات.

ويجب على المجهـز أن ينصب له فى الموضع الذى يجهـز إليه وكيلا مـأموناً يقبض البضـائع التى يصدرها إليه، ثم لا ينفذ بضاعة إلا مع الأصـحاب الثقات الذين يرعـونهـا، ويتـولى هذا القـابض بيعها وشراء الأعواض عنها وله حصة فى الربح.

ولم يكتف الدمشقـى بما بذله للتاجر زيادة على ذلك من نصـائح كثيـرة وما أوصـاه به من التحـرز من المبرطخـين والمخرقين الموهين والمنمنمين، بل إنه يناقش مـسـائل الاقـتـصـاد النظرية كتحديد أسعار السوق ومتوسط السعر، وهو أمـر يتطلب من التـاجـر أن يكون على علم تام به، ولم يبـحث بعد إلى أى حـد تتـصل كل هذه الأمـور بنظرات القدماء فى الاقتصاد.

وقـد أدلى ابـن خلدون برأيـه فى عبارات مماثلة لهـذه وذلك فى الفصول التى خص بهـا التـجارة من مـقـدمتـه (القاهرة سنة ١٣١٧هـ، ص ٤٤١؛ وقد

ترجمت هذه الفصول فى *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothéque du Roi*، جـ ٢٠، سنة ١٨٦٥، ص ٣٤٨ وما بعدها)، وهو يصنف ملاحظاته ويضعها تحت عنوانى الخزّان والركّاض ويغفل المجهز، ويصف التجارة بأنها محاولة الكسب بتنمية المال لشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء، ويتوسل التاجر فى ذلك إما بأن يختزن السلعة ويتحين لها تحول الأسواق من الرخص إلى الغلاء، وإما بأن ينقلها إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من البلد الذى اشتراها فيه. ورأى ابن خلدون فى التجارة مهم على الجملة، وآية ذلك أن التجارة تقتضى من التاجر أن يكون كيِّسا يأخذ عملاءه بالمماحكة والدهاء، وبكل عوارض هذه الحرفة التى تؤثر فى شعوره بالشرف والعدل وتحط من أخلاقه. والتاجر الصغير هو الذى يخضع سريعا لهذه المؤثرات، لأنه مضطر إلى معاملة زبائنه طول النهار. والأمر على عكس هذا بالنسبة للتاجر الذى أثرى بفعل بعض الظروف المواتية فأكسبه ثراؤه جاها ومقاما، وهو بذلك يبعد عن تلك الخلة بالبعد عن الأفعال المقتضية لها ويترك ممارسة المعاملة لوكلائه. وما عليه إلا أن يشرف على أحوالهم ويوجههم توجيها عاما.

والسؤال الذى أثرناه فى مستهل هذه المادة عن نظر الإسلام إلى التجارة هو أحد وجوه هذه المسألة التى تتناول احتمالات تطور البلاد الإسلامية تطورا اقتصاديا، وقد درست هذه المسألة عدة مرات فى السنوات القريبة. وكان من المنكور إلى ما قبيل الحرب العظمى أنه فى الإمكان حدوث هذا التطور، وما زال هذا الإنكار شائعا فى أوساط المبعوثين، وبارتولد W. Barthold هو أول من بين أن هذا الرأى لا يصمد للأسانيد التاريخية، وذلك فى مقاله الذى قدم به مجلة *Mir Islama*، وقد اهتدى بيكر C. H. Becker ويونك E. Junge ثم من بعدهم بول Alfred Buhl بما جاء فى دراسات ماكس وبر Max Weber الاجتماعية والدينية وعالجوا هذه المسألة فانتهوا إلى أن الإسلام لم يقف قط موقفا معاديا من التطور الاقتصادى، ولكن المشارقة يذهبون فى التفكير فى المسائل الاقتصادية مذهبا

يخالف مـذهب الغربيـين أشد المخـالفة، ومرجع هذا إلى الظروف الخـاصة التى تكتنف الحـيـاة فى المشـرق، وبخاصـة الصفات المعينة التى تتصف بها أجناسه والمناخ الجاف الذى يسود جميع بلاده، أضف إلى هذا مـا لمسـألة التـزود بالماء من شـأن خطيـر. وقـد وثقت كل هذه الظروف الرباط بين الفـرد والجـماعـة، فأصبح السائد هو التعاون لا التنافس. ونسـتطيع أن نتـبـين من هذه الظروف القاعدة الأساسية التى تقوم عليها آداب التـجارة عند المسلـمين وأن نفـهم لماذا يجب على التـاجـر أن يعـامل عـمـلاءه معاملـته لإخوته. ولا يقتصـر الأمر على شعور الفرد شعـورا واضحاً بأنه عضو فى جـماعـته، بل يضـاف إلى هذا الدين الذى هو المصـدر الذى يستهـديه المسلم فى كل مـعـاملاته. وينبـغى أن تخـضع المعـاملة نفسـهـا لأحكام هذا الدين. ولا يكون لها وضع خاص وآداب تنفرد بها.

وعلى الـرغم من كل هذا فـــإنه فى مقدور المسلمـين أن يصطنعوا الوسائل الحديثة فى المعامـلة. وقد أظهر الإسلام فى الماضى مـسـايرة للظروف وقـدرة على التطور. وأخذت عدة بلاد إسـلامية تسـيـر فى الوقت الحـالى فى سـبـيل إصلاح كل مـا سبق لهـا أن أهملته فى مختلف المناحى. وهناك شخـصيات تعد بمثابة معالم فى طـريق هذا التقدم. مثل ضياء كوك ألپ ومحمد عبده.

المصادر:

نزيد على المصادر الـتى ذكرناها فى صلب المادة ما يلى:

(١) أبواب البـيوع أو التجـارات فى كتب الحديث.

(٢) المصــادر التى أوردها Wensinck فى *A. Handbook of Early Muhammedan Tradition*، ليدن سنة ١٩٢٧ مادة *Barter*.

(٣) Ritter: *Ein Arabisches Handbuch der Handelswussenschaft* فـى .Isi، جـ ١٧، سنة ١٩١٧، ص ١ وما بعدها

(٤) ترجـمـة مـقـال بـارتولد إلى الألمانيـة فى *Die Welt des Islams*، جـ ١، سنة ١٩١٣، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٥) C.H.Becker: *Islam und Wirtschaft* فى *Archiv. f. Wirtschaft sforschung in Orient*، جـ ١، سنة ١٩١٦، ص ٦٦ وما بعـدها [= Islamstudien، جـ ١، سنة ١٩٢٤ ص ٥٤ وما بعدها]

(٦) R. Junge: *Das Wirtschaftsproblem des naeheren Orients Archiv. f. Wirtschafsfarschungenim Orient*، جـ ١، سنة ١٩١٦، ص ١ وما بعدها.

(٧) R. Junge: *Das Problem der Europaeisierung Orientalischer Wirtschaft* فيمار ١٩١٥، ص ١٠٨ وما بعدها، ٢٦٠ وما بعدها وهو يتكلم عن التركستان الروسية.

(٨) Allfred Buehl: *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*، ليبسك سنة ١٩٢٥، وهو يتحدث عن الجزائر.

(٩) R. Hartmann: *Die Krisis der Islam*، ليبسك سنة ١٩٢٨ (=*Morgenland*، الجزء١٥).

[هفننك Heffening].

التجانية

(وترد أيضا صيغتا التجّانى والتجيى): وهى اسم طريقة صوفية أنشأها أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار بن سالم التجانى (١١٥٠ ـ ١٢٣٠ هـ = ١٧٣٧ ـ ١٨١٥م).

١ ـ ترجمة منشئ الطريقة: ولد فى عين ماضى، وهى قرية على مسيرة ٧٢ كيلو متراً غربى الأغواط و ٢٨ كيلو متراً شرق تهموت وهو من أولاد سيدى شيخ محمد، وقد مات أبواه بطاعون عام ١١٦٦ هـ (١٧٥٣م). وتلقى التجانى علومه الأولى فى مسقط رأسه ثم رحل إلى أبيض وأقام فيها خمس سنين . وفى عام ١١٨١ هـ (١٧٦٨م) رحل إلى تلمسان ثم إلى مكة والمدينة عام ١١٨٦هـ (١٧٧٣م) ومنها إلى القاهرة، وقد أخذ فى هذه البلاد على عدد من الشيوخ وأنشأ فى القاهرة ـ بمشورة رجل يدعى محمودا الكردى ـ طريقة صوفية جديدة، بعد أن كان قد انخرط فى القادرية والطيبية والخلوتية. وتعتبر طريقته فرعاً من الخلوتية. ثم عاد إلى بلاد المغرب وزار فاس وتلمسان ومنها إلى بوسمغون فى الصحراء عام ١١٩٦ هـ (١٨٨٢م) وهى واحة جنوبى كريفيل «Greyville» حيث اعتقد أنه مبعوث النبى فى الدعوة إلى طريقته. وأشار عليه تلميذه على حرازم أن يعود إلى فاس فجاءها عام ١٢١٣ هـ (١٧٩٨م) وأعطى القصر

المعروف بحوش المرايات. وقضى الشطر الأكبر من حياته فى الرحلة لتنظيم شئون طريقته، وظلت مدينة فاس مقره الرئيسى حتى وفاته ودفن بزاويته فيها.

٢ ـ مذاهب أصحاب الطريقة ورياضاتهم: يسمى أصحاب الطريقة بالأحباب وقد حرم عليهم الانخراط فى طريقة أخرى؛ ويقوم الذكر عندهم عادة على ترديد عبارات بعينها (مائة مرة فى العادة) فى أوقات معينة من اليوم. وقد ترجم هذه العبارات ديبون*Depont* و كوپولانى*Coppoani* (ص ٤١٧).

٣ ـ تاريخ الطريقة: ولما مات منشئ الطريقة عام ١٢٣٠ هـ ترك ابنيه محمداً الكبير ومحمداً الصغير فى كفالة محمود بن أحمد التونسى، وقد خلفه فى الوصاية عليهما الحاج على بن عيسى شيخ زاوية تجانية فى تماسين الذى رشحه منشئ الطريقة شيخاً لها، ولما احتل الأمير الجديد يزيد بن إبراهيم قصر أبيهما فى فاس أخذهما الحاج على بن عيسى إلى عين ماضى، وتركهما مدة من الزمن يشرفان على الزاوية فيها، وعاد إلى تماسين. ويلوح أنه قد حدث خلاف بين أتباع الطريقة وأن هذا الخلاف ظهر فى حياة منشئها الأول نفسه. فقد طرد الذين عرفوا بالتجاجنة من عين ماضى. وفى عام ١٣٢٥ هـ (١٨٢٠م) طلب هؤلاء مساعدة حسن باى وهران فحاصر عين ماضى ولكنه أغرى بمبلغ كبير من المال وفشل فيما حاول من هجوم، فارتد عن القرية، وبعد ذلك بعامين هاجم باى تيترى، عين ماضى بلا جدوى. وقد شجعت هذه المحاولات ابنى منشئ الطريقة على مهاجمة الترك فى مسكرة، ولكنهما فشلا فى عام ١٢٤١ هـ (١٨٢٦م) و١٢٤٢ هـ (١٨٢٧م) وقتل فى هذه المحاولة الأخيرة محمد الكبير وشرع محمد الصغير ـ الذى كان يتولى بمفرده شئون عين ماضى ـ فى الدعوة إلى الطريقة، وخاصة فى الصحراء والسودان بإرشاد على بن عيسى الذى بقى فى تماسين، وكللت هذه الجهود بالنجاح؛ وعلى الرغم من أن قوة الجماعة وثروتها كانتا فى ازدياد إلا أن كلا من على ومحمد لم يجسرا على القيام بأى محاولة حربية، ومن ثم

رفض التجانية المعونة التي طلبها منهم المقدم الدركاوى للجهاد عقب الفتح الفرنسى للجزائر. وفى عام ١٢٥١ - ١٢٥٢ هـ (١٨٣٦م) حاول الأمير عبدالقادر - الذى كان يرمى إلى طرد الفرنسيين - أن يضم التجانية إليه، ولكن شيخ التجانية آثر أن يحيا حياة دينية وادعة . واستمرت المراسلة بينهما زمنا طويلاً فى غير طائل، فتقدم الأمير عام ١٢٥٤هـ -(١٨٣٨م) على رأس جيش إلى أسوار عين ماضى وطلب التسليم من شيخ التجانية فأبى. وعلى الرغم من التفاوت فى العدد بين القوتين استمر شيخ التجانية فى المقاومة ثمانية أشهر. وقام الأمير بعدة حملات لإخضاع عين ماضى منيت بالفشل لدهاء الشيخ وأصحاب مشورته. ولما رأى التجانى أن المكان لا يقوى على المقاومة طويلا لجأ إلى الأغواط. ذاعت شهرة الطريقة لطول ما أبداه أفرادها من المقاومة. وفى العام التالى (سنة ١٨٤٠) قدم التجانى مساعدته المادية والمعنوية إلى المارشال ڤاليه ضد الأمير عبدالقادر . وسكت كذلك على بن عيسى - الذى ظل فى تماسين - عن مناهضة الفرنسيين، وبموته عام ١٨٤٤ م تركت مقاليد الطريقة لابن منشئها الباقى على قيد الحياة الذى توفى عام ١٨٥٣، وخلفه محمد العائد حفيد على بن عيسى.

ومات محمد العائد ثالث شيوخ الطريقة عن ولدين صغيرين هما أحمد والبشير، فكفلهما رجل يدعى ريان المشرى الذى أراد فصل زاوية عين ماضى عن تماسين، مما أدى إلى الشقاق بين الزاويتين وإن لم ينته إلى قطيعة حاسمة. وفى عام ١٨٦٩ م اتهم الولدان بعدم موالاة الفرنسيين، فقبض عليهما وأرسلا إلى الجزائر. بيد أنهما نجحا فى مهادنة السلطات الفرنسية، ومنذ ذلك الحين احتفظ شيوخ الطريقة بصداقة الفرنسيين.

٤ - انتشار الطريقة: وعلى الرغم من أن دعاة الطريقة أيام ازدهارها وجدوا تربة صالحة فى مصر وجزيرة العرب وبعض أجزاء آسية فإن التوسع الحقيقى كان فى إفريقية الفرنسية.

ولقد زار محمد الحافظ بن مختار بن الحبيب الملقب بالبَدّى منشئ الطريقة فى فاس حوالى عام ١٧٨٠ م، وتلقى منه الأمر بنشر الدعوة بين البدو المقيمين فى الجنوب الأقصى من مراكش، وفى عودته إلى بلدته عن طريق شنقيط وتجكجة قام بدعوة ناشطة جداً للتجانية، حتى إذا كان عام ١٨٣٠ - وكانت وفاته حول هذا التاريخ - أطمأن باله بانضمام قبيلة «إدة أو على» بأسرها إلى الطريقة (Paul Marty: *Revue du Monde Musulman*، العدد ٣١، ص ٢٣٩).

وكثر دخول الناس فيها أيام خلفه المتوفى عام ١٨٠٧ م. وكان أفراد الطريقة يقومون بفريضة الحج إلى مكة لا يردهم عنها عائق، وأضافوا زيارة إلى فاس لزيارة قبر المنشئ، وكانوا يقومون بذلك عادة قبل توجههم إلى مكة. وانتشرت الطريقة فى غيانة الفرنسية على يد الحاج عمر بعد عودته من مكة إلي دنكيراى التى أصبحت من أهم المدن المقدسة فى هذه المنطقة. وحلت عقائد التجانية محل القادرية حيثما تكون . (المصدر المذكور: العدد ٣٦، ص ٢٠٢).

٥ - مصنفات الطريقة: وأهم كتاب يجمع مذاهبهم ورياضاتهم هو «جواهر المعانى وبلوغ الأمانى فى فيض الشيخ التجانى المعروف كذلك بالكُنّاش» (القاهرة عام ١٣٤٥ هـ) ويقال إن هذا المصنف من إملاء منشئ الطريقة على حَرازم وهو أهم مرجع عن سيرته. وقد أحصى ديبون وكوپولانى المصنفات الأخرى وكذلك فعل ليڤى پروڤنسال (Lévi Provençal: *Les Historiens de chorfa*، باريس سنة ١٩٢٢، ص ٣٧٧).

وهناك معجم يضم أعيان الطريقة عنوانه «كشف الحجاب عن من تلقى مع التجانى من الأصحاب» صنفه أبو العباس أحمد بن أحمد العياشى سكيرج، (فاس سنة ١٣٢٥، ١٣٣٢هـ)

المصادر:

(١) *Revue Afric.* عام ١٨٦١، ١٨٦٤(المواد التى كتبها أرنود Arnaud)

(٢) L. Rinn: *Marabouts et Khouan* ص ٤١٦ - ٤٥١

(٣) Depont et Coppolani *Confréries :* ص٤١٣ ـ ٤٤١

(٤)L'Abbé Rouquette: *Les Sociétés Secrêtes chez les Musulmans* سنة ١٨٩٩، ص ٣١١ ـ ٣٧٢

(٥)P. Marty : فى *R. M.M* (المذكور آنفاً)

(٦) Henri Garrot: *Histoire Générale de l'Algérie* الجزائر سنة ١٩١٠ .

[D.S. Margoliouthمركوليوث]

التجنيس

أو الجناس : كلمة عربية (Paronomasia) هى اصطلاح بلاغى فى البديع يقوم على المحسنات اللفظية بأن يؤتى فى الجملة الواحدة بكلمتين تتشابهان أو تكادان تتشابهان فى اللفظ وتختلفان فى المعنى مثال ذلك العبارة اللاتينية: Amantes sunt Amentes.

(١) والجناس التام هو أن تتفق الكلمتان فى أنواع الحروف وأعدادها وهيئاتها وترتيبها

«أ» فإن كان من نوع واحد كإسمين أو فعلين أو حرفين سمى «مماثلا» نحو قوله تعالى «ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة..» سورة الروم الآية ٥٥ .

«ب» وإن كانا من نوعين كاسم وفعل، أو اسم وحرف، أو فعل وحرف، سمى سمستوفى» نحو قول أبى تمام:

من مات من حدث الزمان فإنه

يحيا لدى يحيى بن عبدالله

(أبو تمام، الديوان، بيروت سنة ١٩٠٥، ص ٣٤١)

(٢) فإن كان أحد لفظيه مركباً والآخر بسيطاً سمى «جناس التركيب».

«أ» ثم إن اتفق اللفظان المركب والبسيط فى الخط سمى الجناس متشابها كقول أبى الفتح البستى:

إذ ملك لم يكن ذا هبه

فدعه فدولته ذاهبه

«ب» وإن اختلفا سمى «مفروقا» كقول أبى الفتح أيضاً:

كلكم قد أخذ الجا

م ولا جام لنا

(١) فى الإيضاح للقزوينى، جـ٢، ص ٦٩، طبعة القاهرة: «الجهول» بدلا من «الجاهل».

مـــا الذى ضـــر مـــديـر الـ
جـــام لـو جـــامـلنـا

٢ ـ (١) وإن اخــتـلف اللفـظان فى هيـئـات الحـروف سـمى «مـحـرفـا» لانحراف كـل منهمـا عن الآخر كالـبرد والبرد فى قولهم جُبَّة البرد وجَنة البرد وكمُفرط ومـفَّرط فى قولك «الجاهل(١) أمـا مُفـرط أو مـفـرِّط» ويلاحظ أنه لم يلتـفت إلى التشـديد، كقـولهم «البدعـة شرك الشرك».

(٢) وإن اخـتلف اللفظان فى أعـداد الحـروف فـقط بأن زاد أحـدهمـا عن الآخر حـرفا أو حـرفين سـمى الجناس «ناقصـا».

«أ» وهو أما بزيادة حـرف واحد فى الأول كـقوله تـعالى: «والتـفت السـاق بالساق. إلى ربك يومئذ المساق»(سورة القيامة، آية ٢٩،٣٠).

«ب» أو بزيادة حـــرف فـى الوسط كقولهم «جدى جهدى».

«جـ» أو بزيابة حـــرف فى الآخـــر كقول أبى تمام:

يمـدون من أيد عـواص عـواصم
تصول بأسيـاف قواض قواضب

قد يسمى هذا بالجناس المطرف.

«د» وقـد يختلفـان بزيادة أكثـر من حرف فى أحدهما كقول الخنساء.

إن الـبكـاء هو الـشـــفـــا
ء من الجـــوى بيـن الجـــوانح

(ديوان الخنساء طبـعة بيروت سنة ١٨٩٦، ص ٢٥) وربما ســـمـى هذا الضرب «مذيلا».

٣ ـ وإن اخـتلف اللـفظان فى أنواع الحـروف اشـتـرط ألا يقع الاخـتـلاف بأكثر من حرف.

(١) ثم الحـرفان المخـتلفان إن كـانا متـقاربين سـمى الجناس «مضـارعا»» وهو على ثلاثة أوجه:

«أ» أن يكون الحـرفـان المخـتلفـان فى الأول كقول الحريرى «بينى وبين كنى ليل دامس وطريق طامس» (مقـامات الحريرى طبعة ده ساسى، المقامة ١٦، ١٨٥).

«ب» أو يكونان فى الـوسط كـقـوله تعالى «وهم ينهـون عنه وينأون عنه..» (سورة الأنعام، آية ٢٦).

«جـ» أو أن يكونا فى الآخر كقول النبى[ﷺ] «الخيل معقود فى نواصيها الخير..» (هذا الحديث فى البخارى والترمذى والنسائى وابن ماجه).

(٢) وإن كانا غير متقاربين سمى الجناس «لاحقاً» وله ثلاثة أنواع:

(أ) أن يكونا فى الأول كقوله تعالى «ويل لكل همزة لمزة» (سورة الهمزة، آية ١).

«ب» أو فى الوسط كقول البحترى (ديوانه، طبعة القاهرة، عام ١٩١١، جـ٢، ص ١٠٨):

لست عن ثروة بلغت مداها

غير أنى امرؤ كفانى كفافى

«جـ» أو فى الآخر كقوله تعالى «وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف .....» (سورة النساء، آية ٨٣).

٤ ـ وإن اختلف اللفظان فى ترتيب الحروف سمى «جناس القلب» كقولهم «حسامه فتح لأوليائه حتف لأعدائه». وهو ضربان:

(١) قلب الكل إذا كان الاختلاف فى ترتيب جميع الحروف، كما جاء فى الخبر «اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا».

(٢) وقلب البعض عندما يكون الاختلاف مقصوراً على ترتيب بعض الحروف، فإن وقع أحد المتجانسين جناس القلب فى أول البيت والآخر فى آخره سمى «مقلوبا مجنحاً» كقول بعضهم : «لاح أنوار الهدى من كفه فى كل حال».

٥ ـ وإذا ولى أحد المتجانسين الآخر سمى الجناس مزدوجاً ومكرراً ومردداً كقوله تعالى «وجئتك من سبأ بنبأ يقين» (سورة النمل، آية ٢٢).

٦ ـ وللجناس شرطان:

(١) أن يجمع اللفظين الاشتقاق كقوله تعالى «فأقم وجهك للدين القيم» (سورة الروم، آية ٤٣) فاللفظان «أقم» «القيم» مشتقان من قام يقوم.

(٢) أو يجمعهما المشابهة وهى ما يشبه الاشتقاق وليس به، كقوله تعالى «قال إنى لعملكم من القالين» (سورة الشعراء، آية ١٦٨) فـ «قال» و«قالين» لا يجمعهما اشتقاق واحد.

وقد أنشأ أبو الفتح البستى «التجنيس الأنيس البديع التأسيس» وهو مجموعة حكم أو جمل تحوى

ألفاظاً متشـابهة أو تكاد، ولكنها تختلف فى المعنـى، وقـد أورد فـقـرات مـنهـا طاشكپرى زادة فى مصـنفه «مـفتـاح السعادة» (جـ٢، ص ٢٢٩).

المصادر :

(١) محمـد على بن على التهانوى : كـشاف اصطلاحـات الفنون، الآستـانة سنة ١٣١٧، ص ٢٤٨.

(٢) فـخـر الدين مـحمـد بن عـمـر الرازى : نـهـاية الإيـجـاز فـى دراية الإعـجاز، القـاهرة سنة ١٣١٧ هـ، ص ٢٨.

(٣) صـلاح الدين الصفـدى : جنان الجناس، الآستانة سنة ١٢٩٩ هـ .

(٤) الجـرجـانى : التـعـريفـات، الآستانة، ص ٣٥.

(٥) الشـربشى : شـرح المقـامـات، بولاق سنة ١٣٠٠ هـ، جـ١، ص ٣٦٩.

(٦) أبو الفـتح نصر الله بن مـحمـد ابن عبـد الكريم الموصلى : المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر، القاهرة، سنة ١٣١٢ هـ، ص ٩٨.

(٧) أبو هلال الحـسن بن عـبـد الله العسكرى : كتاب الصناعـتين، الآستانة سنة ١٣٢٠ هـ، ص ٢٤٩.

(٨) يحـيى بن حـمـزة بـن على بن إبراهيم العلـوى اليـمنى : كـتـاب الطراز، القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ، جـ ٢، ص ٣٥٥.

(٩) أبو يعـقـوب يوسف السكاكى : مفتـاح العلوم، القاهرة سنة ١٣١٨ هـ، ص ١٨١ ـ جناس، تجنيس ـ .

(١٠) طاشكپـرى زاده : مـفـتـاح السـعادة، حـيدر آباد سنة ١٣٢٩ هـ، جـ١، ص ٢٢٩؛ جـ٢، ص ٣٣٩.

(١١) عـبد الهـادى نجا الأبيـارى : سـعود المـطالع، بولاق سنة ١٢٨٧ هـ، جـ١ ص ٣٠١.

(١٢) ابن رشيـق : العمدة، الـقاهرة سنـة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧م، جـ١، ص ٣٠.

(١٣) أبو منصـور الثـعالبـى : فقـه اللغـة وأسـرار العربيـة، القـاهرة سنة ١٣١٧ هـ، جـ٢، ص ٢١٤.

(١٤) قاسم البكرجى الحلبى : حلبة البـديع فى مـدح النبى الشـريف، حلب سنة ١٢٩٣ هـ، ص ١٤ .

(١٥) عبد الحميد قدس بن محمد على ابن الخطيب: طالع السعد الرفيع فى شرح نور البديع على نظم البديع، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ، ص ١٢.

(١٦) ابن حجة الحموى : خزانة الأدب، سنة ١٣٠٤ هـ، ص ٢٠.

(١٧) عبد الغنى النابلسى : نفحات الأزهار على نسمات الأسحار، بولاق سنة ١٢٩٩ هـ، ص ١٢.

(١٨) جلال الدين القزوينى الخطيب: تلخيص المفتاح مع تعليقات لعبد الرحمن البرقوقى . القاهرة ١٣٢٢ هـ = ١٩٠٤م، ص ٣٨٧.

(١٩) سعد الدين التفتازانى : مختصر المعانى، الآستانة سنة ١٣١٨ هـ، ص ١٩٣ .

(٢٠) الكاتب نفسه : المطول، سنة ١٣٠٤ هـ، ص ٤٤٥.

(٢١) سعد الدين التفتازانى : مختصر على تلخيص المفتاح.

(٢٢) ابن يعقوب المغربى : مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح.

(٢٣) بهاء الدين السبكى : عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح بالهامش .

(٢٤) الخطيب القزوينى : الإيضاح .

(٢٥) الدسوقى : حاشية على مختصر التفتازانى، بولاق سنة ١٣١٧ هـ، جـ ٤، ص ٣٢٢ .

(٢٦) شمس الدين محمد بن قيس الرازى : المعجم فى معاير أشعار الأعجام، ليدن سنة ١٣٢٧ هـ = ١٩٠٩ م ص ٣٠٩.

(٢٧) عبد الرحيم بن عبد الرحمن ابن أحمد العباسى : معاهد التنصيص فى شرح شواهد التلخيص، القاهرة سنة ١٣١٦ هـ، جـ٢، ص ٦٩ ـ ٨٢.

(٢٨) Garcin de Tassy: *Rhétorique et prosodie des langues de l'orient musulman*، باريس سنة ١٨٧٣ ص ١٢٠ ومابعدها .

(٢٩) de Sacy: *Les séances de Hariri* باريس سنة ١٨٤٧ ـ ١٨٥٣، ص ٨٠، ٢٦٨.

[محمد بن شنب]

التجويد

كلمة عربية تدل على فن قراءة القرآن بإعطاء الحروف حقوقها لكى ينطق بها فى غير عسر أو إفراط أو قوة أو ضعف أو لين أو إمالة أو تفخيم أو ترقيق . وكيفيات التجويد ثلاث إحداها «الترتيل» وهو القراءة فى تؤدة، وثانيتها «الحَدْر» وهو سرعة القراءة، والثالثة «التدوير» وهو التوسط بين المقامين. و«التجويد حلية القراءة»وهو يقتضى عدم الوقوع فى لحن ما عند قراءة آى الذكر الحكيم. ويتطلب التجويد إلى جانب دراسة مخارج الحروف معرفة قواعد الوقف والإمالة والإدغام. والحروف على ضربين:

١ - «المسْتَعلية» وسُميت كذلك لأن اللسان عند النطق بها يرفع إلى أعلى الحنك، وهذه الحروف هى: الخاء والصاد والضاد والطاء والظاء والغين والقاف. وكلها مفخمة، وإن كانت الصاد والضاد والطاء والظاء أفخم من الأخرى.

٢ - «المسَتقلَة» وسميت كذلك لأن اللسان عند النَطق بها ينزل إلى أسفل الحنك. ويطلق عليها أيضاً الحروف البسطة، لأنها كلها مرققة لا يجوز تفخيمها إلا الراء واللام فى الأحوال الآتية: تفخم الراء المضمومة أو المفتوحة، ولا تفخم المكسورة بكسرة أصلية أو عارضية، أو كانت ساكنة مسبوقة بكسرة أصلية، أو كانت الراء والكسرة فى كلمة واحدة ولم تكن قبل حرف من الحروف المستعلية. أما اللام فلا تفخم إلا فى «الله» و «اللهم» بعد فتحة أو ضمة فى نحو «قال الله أو قال اللهم أو يقول الله أو يقول اللهم» والنون والتنوين إذا كانا متطرفين وأعقبهما حرف من حروف الحلق فإنهما تحتفظان بحقهما فى النطق. وحروف الحلق الستة هى: الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة. وتقلب النون والتنوين إلى حرف مماثل للحرف الذى يأتى بعدهما إذا كان هذا الحرف نوناً أو واواً أو ميماً أو راء أو ياء بغنّة إلا مع الراء . أما إذا كانت الكلمة التى تتأثر بهما منهية بحرف آخر فلا ينطق بالنون والتنوين على أصلهما، وهما يدغمان إدغاماً خفيفاً، وكذلك الشأن،مع الميم الساكنة التى تدغم فى الميم بعدها. وتخفف إذا أعقبها باء متحركة. أما فى الحالات الأخرى فتأخذ حقوقها فى النطق.

والإدغام على ضربين:

١ ـ «كبير» إذا كان الحرفان متحركين نحو «ماسلككُم» (سورة المدثر، الآية ٤٢) فإنها تنطق «ماسلَكّم».

٢ ـ «صغير» إذا كان الحرف الأول ساكناً والثانى، متحركاً.

ويجب ألا يغيب عن البال أيضاً أن لام التعريف تقلب إلى حرف مماثل لما بعدها وتدغم فيه إذا كان هذا الحرف شمسياً، وتمد الحركة إذا كان فى الكلمة ألف أو واو أو باء مسبوقة بحركة من نوعها، أما إذا سبقت الواو أو الباء فتحة فإنهما تصبحان حرفى لين، ويجوز إظهار الهمزة أو إخفاؤها فى الحالة الأخيرة، وتنقل حركتها إلى الساكن قبلها، فإذا كانت الهمزة ساكنة، لا عن ترخيم، فيجوز أن تقلب إلى حرف مد من نوعها. وتُلان الهمزة ليناً غير كامل إذا لم تكن مسبوقة بهمزة متحركة. وتشبه حركة الهمزة الثانية السكون والواو إذا كانت مسبوقة بضمة «أؤنبئكم»، والياء إذا كانت مسبوقة بكسرة نحو «أئذا»، والألف إذا كانت مسبوقة بفتحة نحو «أأنت». وتسقط الهمزة الثانية إذا كانتا متحركتين بحركة من نوع واحد وكانتا فى كلمتين نحو «جاء أجلكم». ومع أن المصاحف فيها علامات تميز الآى بعضها من بعض فإنه لا يوقف عندها. ولا يحدث الوقف إلا إذا كان معنى الآية أو الآيات تاماً. وقد جرت القاعدة فى المصاحف الجيدة أن تبين فيها المواضع التى لا يجوز الوقف عليها بـ لا (أى لا وقف) فإذا وقف على كلمات مثل «هن، مم عم» زيدت هاء ساكنة (تسمى الهاء الصامتة). وبعض القراء يعيد الياء المتطرفة فى نحو هاد، واق : إلخ . فى حين يحذف آخرون التَنوينَ والحركة ويقولون «هادْ، واقْ» إلخ.

وإذا كانت الكلمة الموقوف عليها منهية بهمزة مسبوقة بياء أو واو قلبت الهمزة إلى حرف مماثل وأدغمت فيه فيقال مثلا «برىّ». بدلا من «بَرِىء» وخاصة بعد همزة. والفتحة المنونةَ فى المفعول تقلب ألفاً. وتقلب تاء التأنيث عند الوقف إلى هاء ساكنة. وتحذف الحركة فى الكلمة المنتهية بحرف متحرك أو تضعُف بالُروم أو تنطق مثل الـ e الفرنسية، وهذا هو الإشمام. ومع ذلك فالإشمام لا يجوز فى الكلمات

المنتهية بالكسرة، ويقول بعضهم إن الرَوْم والإشمام لا يحدثان إلا مع الضمة.

المصادر :

(١) السيوطى: الإتقان، القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ ، جـ١، ص ٨٧ ـ ١٠٥

(٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، الآستانة، جـ ١ ، ص ٢١٦ .

(٣) على بن سلطان القارىء: المنح الفكرية على متن الجزرية وعلى هامشه الدقائق المحكمة فى شرح المقدمة الجزرية لزكريا الأنصارى، القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ

(٤) سليمان الجمزورى : فتح الأقفال بشرح تحفة الأطفال، ويليه كتاب فتح الرحمن فى تجويد القرآن، القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ

(٥) الشيخ طاهر الجزائرى: تدريب اللسان على تجويد البيان، تم عام ١٣٢١هـ ، بيروت فى تاريخ غير معلوم

(٦) الشيخ متولى: فتح المعطى وغنية المقرىء فى شرح مقدمة ورش المصرى، القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ

(٧) أبو ريمة : هداية المستفيد فى أحكام التجويد، القاهرة سنة ١٣٤٤هـ

(٨) الجرجانى: التعريفات، مادة ترتيل

(٩) البستانى: محيط المحيط، مادة تجويد، جـ ١ ، ص ٣١٤

(١٠) عبد النبى ابن عبد الرسول: جامع العلوم، حيدر آباد سنة ١٣٢٩ هـ جـ١ ، ص ٢٧٤

(١١) ابن القاصح سراج القارىء المبتدى وتذكار القارئ المنتهى، شرح حرز الأمانى ووجه التهانى للشاطبى، القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ، ص ٣٦ ـ ١٢٠ بصفة خاصة.

[محمد بن شنب]

التدبير

«التدبير» مصدر: دبر.

(١) بمعنى السياسة والإدارة: يقول لغويو العرب فى شرح الفعل دبر أنه من الاسم «دُبُر» وهو نقيض قُبل. وهكذا نقرأ فى لسان العرب (جـ٥، ص ٣٥٨) أن التدبير فى الأمر «أن تنظر إلى ماتؤول إليه عاقبته» أو «ينظر فى

عواقبه». ويستعمل هذا الفعل الآن للدلالة على معنيين: أولهما الحكم والإدارة، وشاهد ذلك العنوان الذى أطلقه بن أبى الربيع على مؤلف من مؤلفاته وهو «سلوك المالك فى تدبير الممالك» وثانيهما الإرشاد وتدبير المنزل (باليونانية أو يكونوميا) وهو ما يعنينا فى هذا المقام. ومن الأمثلة على هذا ما ذهب إليه ابن خلدون فى مقدمته (طبعة Quatremére فى *Notices e Extraits*، جـ ١٦ ص ٦٢، ترجمة ده سلان فى *Notices et Extraits* جـ١٩، ص ٧٨) من أن «السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب لمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه».

وتدبير المنزل قسم من أقسام الفلسفة العملية الثلاثة التى نقلها العرب عن اليونان. وهذه الأقسام هى: علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة (انظر على سبيل المثال ابن سينا: أقسام العلوم العقلية فى مجموعة الرسائل، القاهرة سنة ١٣٢٨هـ، ص ٢٢٩ وما بعدها؛ القفطى: تاريخ الحكماء، طبعة ليپير Lippert، ص ٥٢، وغيرهما من أصحاب التواليف). وقد كان رتر Ritter أول من بين أن كل ما ألفه المسلمون فى علم تدبير المنزل يمكن رده إلى كتاب تدبير المنزل (وقد فقدت النسخة اليونانية منه) الذى ألفه پريسون Pryson المنتسب إلى مذهب الفيثاغوريين المحدثين. وقد بقى من هذا الكتاب نسخة منقولة إلى العربية (نشرها شيخو فى مجلة المشرق، جـ ١٩، سنة ١٩٢١، ص ١٦١ ـ ١٨١، وذكره من القدماء صاحب الفهرست، ص ٣١٥)، وأخرى عبرية نقلت منها (ميونخ، الفهرس العبرى، ص ٢٦٣؛ Ritter فى *Is.*، جـ٧، سنة ١٩١٧، ص ١٢ وما بعدها) وثالثة لاتينية نقلت منها أيضاً (مخطوط جالينوس المحفوظ فى درسدن، وقد نبه إليه پلسنر Pless-ner) وفسر پلسنر كل ما يختص بهذا الموضوع ودرسه. ويستفاد من النتائج التى وصل إليها أن معالم التقدم الذى أصابه المسلمون فى هذا العلم إذا استثنينا ما قام به الناقلون والمقلدون من أمثال الدمشقى (الإشارة إلى

محـاسن التجارة، الـذى نشره رتر فى Isl، جـ٧، ص ١ وما بعـدها) وابن أبى الربيع (سلوك المالك) ومـوسوعة فـخر الدين الرازى وابن الفنارى ـ هـى كمـا يلى:

انفرد ناصر الدين بنشر كتاب تدبير المنزل لبريسـون ضمن مؤلفـه الموسوم بالأخلاق وزاد فـيه من أنظار المسلـمين والفرس. وقد عدّ الناس فى جميع عهود الإسـلام كتـاب تدبيـر المنزل للطوسى مثالا ليس بعده مثال. وهو العمدة الذى استـقى منه صاحب « أخـلاق جلالى»، ومـعظم المؤلـفـين تناولوا هذا الـعلم كـالغـزالى والـشـهـرزورى والآملى والإيجى، وقـد زاد الآملـى فـصـلا فى عـلاقـات الأسـرة. وتعـالج هذه الكتب مسائل الحـصول على «المال» والمحافظة عليه وتـنميتـة ومعـاملة العبـيد والمرأة والولد.

وقد توخت فى كل ما تناولتـه ناحية الحـصول على أكـبر نصـيب ممكن من الثروة والسعادة.

ويذكر الـفهرست أيـضاً (ص٢٦٣) مـصنفاً آخـر فى تدبيـر المنزل نقل إلى العربية، وهو «كتـاب روفوس فى تدبير المنزل لعـلوسـوس» (ولعل المقـصـود بالعين هنا غين أو فـاء أو قاف) ويبدو أن هذا الكتـاب قـد ألـف فى العـهـد اليونانى المتـأخر. ولا يمكن التـثبت من اسم هذا المؤلف القديم على وجه اليقين، ويرجع هذا بصفـة خاصـةإلى ندرة ما وصل إلينا من أسـمـاء القـدمـاء الذين كـتبـوا فى هذا العلم. وقـد يبـاح لنا أن نذهب إلى القـول بأنه رجل من أمـثـال فيلودموس Philodemus .

وثمة ترجمة عربية أو موجز للكتاب الأول فى تدبير المنزل نـسبت خطأ إلى أرسطو (وقـد جـرى الـناس الآن على نسبتها إلى تيوفراسطس Theophrastes) وتضـمنهـا مـخطـوط فى الإسكوريال (الغـزيرى رقـم٨٨٣) مـخـتـلف الموضوعـات عنوانه «كتـاب أرسطو فى تدبير المنزل» ومخـطوط آخر فى خزانة كتب شـخص ببيروت يضم بين دفتـيه عدة تواليف متبـاينة عنوانه «ثمار مقالة أرسطو فى تدبير المنزل» (انظر ما كتبه المعلوف فى مجلة المشرق، جـ١٩، سنة ١٩٢١، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٢) بيـد أنه لم

يتــوفـــر أحــد على دراســـة هذين المخطوطين دراسة دقيـقة. ولم يرد ذكر هذا المؤلف لا فى الفـهرست ولا فى ابن أبى أصيبعة ولا فى القـفْطى (انظر فيما يختص بذلك Baumstark: *Biographien ar-abische Syrisch des Aristtles*، ليـبـسك سنة ١٩٠٠، ص ٥٣، ومـا بعـدها) فى حين أنه يبـدو أن أبا القاسم صـاعد بن أحـمد الأندلسى المـتوفى عـام ٤٦٢هـ الموافق ١٠٦٩ ـ ١٠٧٠م (انظر كـتـابه طبقات الأمم المطبوع فـى القاهرة طبعة ليس عليها تاريخ، ص ٣٩)كان هو أول من أخـذ عنه على عـلم بمؤلف لأرسطو فى سيـاسة المنزل. ويـدل وصول هذه الترجمة مخطوطة إلينا على أنها ظهرت فى أوسـاط نصــارى العـرب. ويذهب المعلوف إلى أن الناقل هو أبو الفرج عبد اللّه بـن الطيب المتــوفى عـــام ٤٣٥هـ (١٠٤٣ ـ ١٠٤٤م) وليس لهـــذا الزعم من سند.

وكاتب هذه المادة بسبيل إعداد طبعة من هذا الكتاب وبحث عنه.

المصادر:

(١) جرجى زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة سنة ١٩١٢، جـ٢، ص ٢٣٢ وما بعدها

(٢) Ritter: *Ein arab der.*Handbuch *Handelswissenschaft* فى .Isl، جـ٧، سنة ١٩١٧، ص ٤ ـ ١٤.

(٣) Plessner: *Der Oikonomikos des Neupythagoraeers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*، وهى رسالة فلسـفية قدمت إلى جـامعة برسلاو عـام ١٩٢٥ (وقد نشر مـوجز لها، وستنشر كاملة عن قريب).

(٢)التدبيـر بمعنى تعليق عتق العـبد بموت السيد. ودبر فــى هذه الحالة فعل من الاسـم دَبُر ومعناه انتهـاء الحياة أى الموت (انظر لســـان العـرب، جـ٩، ص ٣٥٨؛ المطرزى: المغـرب، المادة نفســها؛ وإذا شئت التفصيل فأنظر مادة «عبد») وأوفى ما كـتب فى هذا الموضوع: San-tillana: Istitzuiom di diritto musulenano malichita، رومة سنة ١٩٢٦، جـ١، ص ١٢٢.

[هففنك Heflening]

التراويح

كلمة عربية وهى صيغة الجمع من المفرد الشاذ «تَرْويحَة»؛ والتراويح هى الصلوات التى تقام فى ليالى رمضان.

وجاء فى الحديث أن النبى أشاد بها وإن كان فى الوقت نفسه قد بيّن أنها ليست من الفرائض (البخارى، التراويح، حديث٣).

ويروى أن عمر كان أول من جمع لها المصلين خلف قارئ من القراء فى مسجد المدينة آحاداً أو جماعات (المصدر نفسه، حديث ٢). وأثر عنه أنه كان يفضل الشطر الأول من الليل للقيام بها. ويوصى الشرع بالقيام بالتراويح بعد صلاة العشاء، وهى عشر تسليمات فى كل منها ركعتان، وبعد كل أربع ركعات ترويحة، ومن ثم سميت هذه الصلوات بالتراويح. وركعاتها عند المالكية ست وثلاثون. وهم يعتبرونها من صلوات السنة ولها أهمية جميع الشعائر التى تؤدى فى رمضان ويفضل الشيعة أداء ألف ركعة خلال شهر رمضان.

ويجتمع الناس فى مكة خلف الإمام، فى جماعات يتراوح عددها بين العشرة والمائة والخمسين، ويصلى الإمام بالناس متطوعاً حتى ولو كان معيناً من الحكومة. ولتلاوة القرآن المكان الأرفع فى هذه الصلوات. ولمن لا وقت له أن يوجز، فى حين يظل آخرون خلف الإمام يتلون القرآن مرة أو أكثر فى ليالى رمضان، بل إن هناك من يمكث فى المسجد بعد التراويح للقيام بما يمليه عليه الورع من شعائر.

ويجتمع الناس فى «آچن» زرافات لأداء التراويح وإن كان «التونكو» هو الذى يقوم بالنصيب الأكبر منها عادة. بينما يقنع الآخرون بأن يرددوا معه لفظ آمين مع الصلاة على النبى. ويستحق التونكو على جهوده هذه زكاة الفطر (*Ver. Ak.. Amst.*. مجموعة جديدة، جـ٢٥، رقم ٢).

المصادر:

(١) البخارى، التراويح، مع الشروح.

(٢) موطأ مالك، الصلاة فى رمضان مع شرح الزرقانى.

(٣) أبو إسحاق الشيرازى، التنبيه، طبعة. جوينبول، ص ٢٧.

(٤) الرملى: النهاية، القاهرة سنة ١٢٨٦هـ جـ١، ص ٥٠٣ وما بعدها

(٥) ابن حجر الهيتمى: التحفة، القاهرة سنة ١٢٨٢هـ جـ١، ص ٢٠٥ وما بعدها

(٦) أبو القاسم الحلى: شرائع الإسلام، كلكتة سنة ١٢٥٥هـ ، ص ٥١.

(٧) Caetani : *Annali* سنة ١٤ هـ فقرة ٢٢٩ وما بعدها.

(٨) Juynboll : *Handleiding*، ليدن سنة ١٩٢٥.

(٩) Hurgrojne Snouchk : *Mekka*، جـ٢، ص ٨١ وما بعدها.

(١٠) الكاتب نفسه: *Mekkanische Sprichworter*، رقم ٤٩

(١١) الكاتب نفسه: *De Atièhers* جـ١، ص ٢٤٧ وما بعدها .

(١٢) d'Ohsson : *Tableau hènèral de l'empire othoman*، باريس سنة ١٧٨٧، جـ١، ص ٢١٤ وما بعدها، وتجب الحيطة عند الرجوع إلى هذا الكتاب.

(١٣) Lane : *Manners and Customs of Modern Egyptian*، لندن وبيسلى *Paisley* سنة ١٨٩٩، ص ٤٨١.

[فنسنك A. J. wensinck]

ترجمان

صيغة تركية للكلمة العربية تَرْجمان (انظر محمد حفيد: الغلطات المشهورة، ص ١١٠). وهى من أصل آرامى دخلت إلى العربية منذ عهد متقدم. وكان للتراجمة على الدوام شأن هام فى الصلات التجارية والسياسية بين الدول الإسلامية والشعوب الأجنبية. وبدأ نشاط هؤلاء التراجمة يظهر على صفحات التاريخ بشكل جلىّ منذ القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) إذ يرجع إلى ذلك العهد تاريخ أقدم ما أبرم من المعاهدات المعروفة التى عقدت بين المدن أو الدول المسيحية وبين الحكام المسلمين لدول البحر المتوسط. وقد درس ده ماس لاترى *De mas Latrie* المعاهدات التى أبرمت مع ولايات إفريقية الشمالية، ويتضح منها

أن الترجمانى «*Torcimani*» كانوا طائفة من العمال لا غنى عنهم فى الهيئات التجارية المعروفة باسم «دور المكوس» فى الثغور التى تصل إليها التجارة الأجنبية، ويمكن الرجوع إلى كتاب ده ماس لاترى (المقدمة، ص ١٨٩ وما بعدها) فيما يختص بالصيغ اللاتينية والأوربية لكلمة ترجمانى *Torcimani*. وكانت الصفقات التجارية جميعاً لا تكاد تتم إلا بوساطة هؤلاء التراجمة الذين كانوا يؤلفون غالباً نوعاً من النظام الطبقى، وكانت أقوالهم حجة فى كل مكان. وكانت تجبى مكوس خاصة على البضائع التى يتم تبادلها عن طريقهم. وكانت السلطة المحلية تنتخب هؤلاء التراجمة بادىء الأمر، وهم إما مسلمون وإما نصارى أويهود. وكان يوكل أمر كل تجارة أجنبية إلى واحد منهم فى بعض الجهات، وكان لا يستغنى عن وجود بعض هؤلاء التراجمة عند إبرام المعاهدات، أو عند تفسيرها إذا لزم الأمر، وذلك عندما يكون نصها غامضاً، وفى هذه الحالات كان يثبت بصفة خاصة اسم المترجم فى نص المعاهدة. ويتضح أيضاً من هذه المعاهدات أن بعض المترجمين كانوا على اتصال وثيق بحاكم المنطقة التى هم فيها، وورد ذكر تراجمة بلاد الشام فى المصادر الفرنسية عن الصليبيين.

وظل قدر التراجمة وعملهم فى أيام الدولة العثمانية على ما كان عليه فى القرون السابقة. وكثرت الصلات التجارية والسياسية وعظم شأنها فاشتدت الحاجة إلى المترجمين القادرين الذين يعتمد عليهم، ومن ثم كثر ذكرهم فى المصادر التاريخية، والاسم الشائع لهؤلاء المترجمين فى المصادر الأوربية هو دوركمان *Drogman* أو دراكومان *Dragoman*. وظل كذلك الاسم الفرنسى «تريشمان» *Truchement* مستعملا مدة طويلة. وكان التراجمة فى جميع الدواوين التركية بكثير من الثغور، كما كانوا فى قنصليات الدول الأجنبية فى هذه الثغور. وكان التراجمة فى العاصمة أعظم شأناً. واستخدمت دور السفارات الأجنبية كثيراً من هؤلاء التراجمة.

وكان منصب ترجمان الحكومة التركية أهم هذه المناصب جميعاً، ومن

المحتمل أن هذا المنصب كان موجوداً فى عهد السلطان محمد الثانى. وكان صوباشى على بك هو أول ترجمان للباب العالى، وهو الذى أبرم معاهدة الصلح مع البندقية سنة ١٥٠٢. وأعقبه يونس بك المتوفى عام ٩٤٨هـ (١٥٤١ - ١٥٤٢م) وقد أسفر مراراً إلى البندقية وشيد يونس هذا مسجداً بالآستانة يعرف باسم «درغمان مسجدى» (انظر سجل عثمانى، جـ٤، ص ٦٧٧: حديقة الجوامع رقم ٢٢٦). وكان يونس بك يونانى الأصل، كما كان خلفه أحمد ألمانياً من ڤينا، وكان اسمه الأول هينز تولمان *Hienz Tulman*. وكان مراد بك ترجماناً للباب العالى فى القرن السادس عشر، وكان مجرياً أسر فى وقعة «مهاج» واشتهر بأنه مؤلف رسالة جدلية فى الدفاع عن الإسلام وناظم ترنيمة كتبها بلغات ثلاث: التركية واللاتينية والمجرية.. (نشرها *F. Babimger* فى *Literaturdenkmaeler aus Ungarns Tuerkenzeit*، برلين سنة ١٩٢٧، وانظر أيضاً صفحة ٣٨ وما بعدها من هذا الكتاب فيما يختص بالأخبار عن تراجمة الباب العالى)،

وكان لدى الباب العالى فى ذلك الوقت عدد من التراجمة وكان كبيرهم «الباش ترجمان» وجلهم دون استثناء من النصارى (يونان وألمان وإيطاليين). ولما ازدادت العلاقات الأجنبية فى الدول العثمانية أهمية وأصبحت أكثر تعقيداً عن ذى قبل، ازداد نفوذ تراجمة الباب العالى حتى أصبح مركز ترجمان الباب العالى يكاد يكون وراثياً فى أسرتى مافرو كورداتو *Mavrogordato* وغيكا *Ghika* اليونانيتين. وجرت العادة بأن يختار التراجمة ولاة لإمارات الدانوب، ولما كان من النادر فى ذلك الوقت أن نجد من بين الترك أنفسهم من يعرف اللغات الأوربية، فإن أثر هؤلاء الوسطاء على السياسة التركية الخارجية كان كبيراً جداً. وكثيراً ما كان يصدر الأمر بقتل من سبق لهم أن ولوا منصب كبير التراجمة. ولم تستطع الحكومة التركية التخلص من مساعدة هؤلاء الموظفين الذين لم يركن تماماً لأمانتهم وإخلاصهم إلا فى عهد السلطان محمود الثانى فى الوقت الذى زادت فيه أهمية ونشاط «رئيس أفندى» ولم يدرس بعد الدور الذى قام به تراجمة

الباب العالى فى السياسة العثمانية. وقد أورد ڤون هامر *Von Hammer* فى كتابه (*Geschichte des asmanischen Reiches* جـ ٧، ص ٦٢٧) بياناً غير كامل بأسماء هؤلاء التراجمة.

وقد كان تراجمة السفارات والقنصليات بمثابة وسطاء دوليين لا يقل نفوذهم عن نفوذ تراجمة الباب العالى. وهم بوجه عام من طبقة هؤلاء التراجمة، أعنى أنهم مسيحيون كالتراجمة الذين فى خدمة الدولة العثمانية. وتضمن لهم المعاهدات والامتيازات وكذلك الإجازات «براءات» التى يمنحهم إياها السلطان، حماية الدولة التى يقومون بخدمتها فى القنصلية أو فى السفارة. ومن وظائفهم الخاصة التى ينص عليها صراحة فى الامتيازات أن يقوم التراجمة بتمثيل القناصل فى القضايا التى تمس رعاياهم وتعرض على المحاكم التركية، وهذه الوظيفة مستمدة من حق القناصل فى مباشرة هذا العمل، وليس من شك فى أن هذه الوظيفة قد تطورت عن الدور الذى قام به التراجمة منذ العصور الوسطى. ومنذ القرن الثامن عشر ازداد نفوذ الدول الأوربية وممثليها فى تركية وأصبح الباب العالى لا يطيق تدخل التراجمة فى الشئون التركية. يضاف إلى ذلك أن القناصل قد غالوا فى حقهم فى انتخاب التراجمة من بين رعايا الترك. وسلخ هؤلاء التراجمة من سلطان حكومتهم. وكان من نتيجة احتجاج الباب العالى على هذا الأمر أن ضيق من حق اختيار السفارات والقنصليات للتراجمة الترك وذلك بمقتضى الاتفاق الذى عقد بين الحكومة التركية وهيئات التمثيل الأجنبية فى سنة ١٨٦٣. وفى حوالى ذلك الوقت أخذت معظم الحكومات الأوربية فى إعداد طبقة خاصة من التراجمة من بين رعاياها، وهذا الإعداد تطلب تدريباً خاصاً. وكان رؤساء التراجمة فى سفارات الدول العظمى بالآستانة هم أصحاب الشأن المعترف بهم، حتى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى بداية القرن العشرين، فى القيام بالمفاوضات المختلفة مع الباب العالى وخاصة ما كان منها متصلا بتفسير الامتيازات

وتطبيق الحقوق الممتازة الخاصة بتلك الأراضى، وهى الحقوق التى بنيت على هذه المعاهدات. ومهما يكن من الأمر فإن الحكومة التركية قد ألغت الامتيازات فى سنة ١٩١٤ورفضت فى الوقت نفسه الاعتراف بالموظفين الذين يعملون فى السفارات والقنصليات بلقب ترجمان. وعلى ذلك فإن هذا اللقب لا يستعمل الآن فى تركية رسمياً.

المصادر

(١) L. de Mas - Latrie: *Traités de paix et de comnerce et document divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l' Afrique Septentrionale*، پاريس سنة ١٨٦٦، ص١٨٦ وما بعدها، ٢٨٥ وما بعدها

(٢) Von Hammer: *Geschichte des osmanischem Reiches*، انظر الفهرس .

(٣) Martens-Skerst: *Das Consularwesen und die Consularjurisdiction im Orient*، برلين سنة ١٨٧٤ .

(٤) G. Pelissie du Rausas: *Le Régime des Capitulations dans l'Empire ottoman*، پاريس سنة ١٩١٠ .

(٥) H. Almkvist: *Ein Dragoman Diplom aus dem vorigen Jahrhundert*، أپسالا سنة ١٨٩١ .

[كرامرز J.H. Kramers]

الترمذى

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن شداد: (١) من جامعى الأحاديث. والترمذى نسبة إلى ترمذ، وهى على المجرى الأعلى لنهر جيحون على مسيرة ستة فراسخ من بَلْخ، وعلى خط عرض ٣٧ْ شمالاً تقريباً وخط طول ٦٧ْ شرقى كرينوتش (انظر القزوينى: نزهة القلوب، طبعة وترجمة Le Strange، مجموعة كب التذكارية ، جـ٢٣ ، الفهرس ؛ Le Strange: Lands of the Eastern Caliphate ص٤٤٠ وما بعدها، والمصور الجغرافى رقم ٢٩ المواجه لصفحة ٤٣٣) . ويقال إن الترمذى توفى فيها عام ٢٧٩ هـ (٨٩٢ ـ ٨٩٣ م) وفى رواية أخرى أنه توفى فى بوغ من أرباضها عام ٢٧٥ هـ (٨٨٨ ـ ٨٨٩م) أو عام ٢٧٠ هـ (٨٨٣ ـ ٨٨٤م) (٢).

ولسنا نعرف عن حياته إلا قليلا، ففى رواية أنه ولد أكمه . وفى رواية أخرى أنه كف بصره فى أخريات حياته. وكانت للترمذى رحلات واسعة فى خراسان والعراق والحجاز فى طلب الأحاديث. ومن شيوخه أحمد بن محمد ابن حنبل (٢) والبخارى وأبو داود السجستانى.

وقد طبع له مجموعة الأحاديث (القاهرة ١٢٩٢هـ) فى مجلدين، وطبع على الحجر فى مرته عام ١٢٨٣ هـ) وكتاب «الشمائل» وهو مجموعة من الأحاديث فى ذات النبى [ﷺ] وشمائله، (القاهرة ١٣٠٦هـ) مع شرح محمد بن قاسم جسوس الموسوم بـ «الفوائد الجليلة البهية على الشمائل المحمدية» وطبعت هذه المجموعة أيضاً عام ١٣١٨ هـ مع شرحين أولهما «الوسائل»لعلى بن سلطان محمد القارى والثانى لعبد الرءوف المناوى . ويرجع لبروكلمان *Gesch . der Arabischen Litteratur)*، جـ١ ، ص١٦٢) فى شأن الطبعات والشروح الأخرى.

وقد ذكر بروكلمان فى كتابه هذا مجموعة أخرى من أربعين حديثاً لسنا نعرف أهى للترمزى أم لغيره وتنسب له المصادر العربية كتباً أخرى فى موضوعات شتى: في الزهد والأسماء والكنى والفقه والتاريخ، ولم يصلنا - فيما يبدو - شىء منها.

وفى طبعة القاهرة تعرف مجموعته فى الأحاديث باسم الصحيح. أما فى غيرها من الطبعات فتعرف بالجامع(٣) ذلك أن فيها - إلى الأحاديث الخاصة بالأحكام - بعض أحاديث فى موضوعات أخرى (*Muhammedanische Studien: Goldziher*، جـ٢، ص٢٣١، تعليق٢) ونظرة واحدة إلى أبواب هذه المجموعة تدلنا على أن نصفها تقريبًا فى المسائل الكلامية مثل القدر والقيامة والجنة وجهنم والإيمان والقرآن، وفى المعتقدات الشائعة مثل الفتن والرؤية، وفى العبادات مثل الزهد وثواب القرآن والدعوات، وفى التربية والأخلاق مثل الاستئذان والأدب، وفى المناقب.

ويحوى هذا المصنف أحاديث تقل كثيرًا عن الأحاديث التى يتضمنها صحيحا البخارى ومسلم، ولكن المكرر فى كتابه أقل مما فى صحيحيهما: وفى

مصنف الترمذى - بصفة خاصة - بابان كبيران هما باب المناقب وباب تفسير القرآن لا نجد لهما ضريبًا فى كتب السنن الثلاثة الأخرى (يطلق هذا الاسم «السنن» أحيانًا على المجاميع الأربعة فى الأحاديث النبوية لأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجة) وتكثر فى جامع الترمذى الأحاديث المشايعة لعلى، وفيه أيضاً أحاديث أخرى تشيد بمدح أبى بكر وعمر وعثمان: ويمتاز كتابه بخصيصتين: الأولى ملاحظاته النقدية على رجال الإسناد، والثانية تبيينه مواضع الخلاف بين المذاهب عقب كل حديث، ويعتبر جامع الترمذى من هذه الناحية أقدم مصنف وصل إلينا عن أوجه الخلاف، والإشارات التى كتبها الشافعى عن هذا الموضوع فى كتاب الأم ليست كاملة وقلما يوثق بصحتها(٥).

ونقل كولدتسيهر (*Muhamm.*: Gold-ziher *Stud*، جـ٢، ص٢٥٢، تعليق رقم١) عن «التقريب» أن مخطوطات جامع الترمذى قد اختلفت فى إثبات رأيه فى الإسناد (صحيح، حسن، غريب، حسن صحيح، حسن غريب، صحيح غريب).. ولم يذكر الترمذى تفسيرًا للأسس التى اتخذها لتمييز الأحاديث بعضها من بعض، ويستهل جامع الترمذى باستقصاء السند إلى آخر من أخذ عنه، وفى خاتمته صيغة ثناء موجزة.

المصادر:

(١) السمعانى: كتاب الأنساب، مجموعة كب التذكارية، جـ٢٠، ص١٠٦

(٢) الذهبى: طبقات الحفاظ، طبعة فستنفلد، جـ٢، ص٥٧، رقم ٣.

(٣) الكاتب نفسه: ميزان الاعتدال، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ، جـ٣، ص١١٧، رقم ١٠٢١.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعة فستنفلد، رقم٦٢٤.

(٥) ابن حَجر العسقلانى: تهذيب التهذيب، حيدر آباد سنة١٣٢٦هـ، جـ٩، ص٣٨٧-٧٨٩، رقم٢٣٦.

(٦) الكاتب نفسه: تقريب التهذيب، طبعة حجرية فى دلهى ليس عليها تاريخ، ص٢٣٠.

(٧) ابن خطيب الدهشة: تحفة ذوى الأرب، طبعة مان T, Mannص١٤٣.

(٨) Goldziher : *Muhamm edanische Studien* ص ٢٥٠ وما بعدها.

[فنسنك A. J. Wensinck]

تعليقات على مادة «الترمذى»:

(١) ذكر نسبه فى أكثر الروايات: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ابن موسى بن الضحاك السلمى البوغى الترمذى الضرير، وحكى فى نسبه قولان آخران: «محمد بن عيسى بن سورة بن شداد» و«محمد بن عيسى ابن يزيد بن سورة بن السكن».

(٢) ولد سنة ٢٠٩ ولم أجد من نص على ذلك صريحًا إلا ما كتبه الشيخ محمد عابد السندى بخطه على نسخته من كتاب الترمذى، ولعله نقل ذلك استنباطًا من كلام غيره من المتقدمين، أو من كتاب آخر لم يصل إلى، وقد صرح بذلك أيضًا جسوس فى شرحه على الشمائل.

وقد ذكر الحافظ الذهبى فى (ميزان الاعتدال) أنه مات سنة ٢٧٩ وقال: «وكان من أبناء السبعين». وقال ملاّ على القارى فى شرح الشمائل بعد أن ذكر وفاته سنة ٢٧٩: «وله سبعون سنة». وقال الصلاح الصفدى فى نكت الهميان «ولد سنة بضع ومائتين».

ولا نعرف أين ولد الترمذى، أفى قرية بوغ أم فى بلدة ترمذ؟ فقد قال السمعانى فى تعليل نسبته إلى بوغ «إما أنه كان من هذه القرية، أو سكن هذه القرية إلى أن مات» ونقل ملاّ على القارىء عن الترمذى أنه قال «كان جدى مروزيا أيام ليث بن سيار ثم انتقل منه إلى ترمذ».

(٣) هذا غير صحيح، فإن الترمذى لم يلق أحمد بن حنبل ولم يسمع منه مباشرة، وإن سمع من كثير من أقرانه.

وقد أدرك الترمذى كثيرًا من قدماء الشيوخ وسمع منهم، واشترك هو وجميع الأئمة أصحاب الكتب الستة فى الرواية عن تسع شيوخ فقط، وهم:

محمد بن بشار بندار: ولد سنة ١٦٧ وتوفى سنة ٢٥٢.

محمد بن المثنى أبو موسى: ولد سنة ١٦٧ وتوفى سنة ٢٥٢.

زياد بن يحيى الحسانى: توفى سنة ٢٥٢، عباس بن عبد العظيم العنبرى: توفى سنة ٢٤٦.

أبو سعيد الأشج عبد الله بن سعيد الكندى وتوفى سنة٢٥٧.

أبو حفص عمرو بن على الفلاس: ولد بعد سنة ١٦٠ وتوفى سنة ٢٤٩.

يعقوب بن إبراهيم الدورقى: ولد سنة١٦٦ وتوفى سنة٢٥٢.

محمد معمر القيس البحرانى: توفى سنة٢٥٦. نصر بن على الجهضمى، توفى سنة ٢٥٠. وقد أدرك الترمذى شيوخًا أقدم من هؤلاء، وسمع منهم وروى عنهم فى كتابه هذا، منهم:

عبد الله بن معاوية الجمحى، مات سنة٢٤٣ وقد جاوز المائة.

على بن حجر المروزى: مات سنة ٢٤٤ وقد قارب المائة.

سويد بن نصر بن سويد المروزى: مات سنة ٢٤٠ عن ٩١عامًا.

قتيبة بن سعيد الثقفى أبو رجاء: ولد سنة١٥٠ وتوفى سنة٢٤٠.

أبو مصعب أحمد بن أبى بكر الزهرى المدنى ولد سنة١٥٠ وتوفى سنة٢٤٢.

محمد بن عبد الملك بن أبى الشوارب: توفى سنة ٢٤٤.

إبراهيم بن عبد الله بن حاتم الهروى: ولد سنة ١٧٨ وتوفى سنة٢٤٤.

إسماعيل بن موسى الفزارى السدى: توفى سنة٢٤٥.

محمد بن أبى معشر نجيح السندى: توفى سنة٢٤٤ وقيل سنة ٢٤٧ عن ٩٩سنة و٨ أيام.

(٤) هذا ليس اختلافًا فى التسمية من الطابعين بل إن كتاب الترمذى يقال له «السنن» كباقى السنن الأربعة. وقد سماه المتقدمون الجامع الصحيح، فسماه بذلك الحاكم صاحب المستدرك وغيره، لأن أكثر أحاديثه صحاح، والضعيف فيه قليل جدا، وقد بيّن هو ضعف الضعيف. وهو جامع لأنه يجمع إلى أبواب الأحكام أبوبا أخرى، كما بين كاتب هذه المادة.

(٥) ليس للكاتب دليل على هذا التشكيك. مصادر أخرى عن الترمذى. تهذيب الكمال للحافظ المزى مخطوط بدار الكتب المصرية.

نكت الهميان للصلاح الصفدى ص٢٦٤-٢٦٥. الكامل لابن الأثير

جـ٧، ص١٦٤-١٦٥. النجـــوم الزاهرة لابن تغرى بردى، جـ٣، ص٨١-٨٢.

مـفتـاح السـعادة لطاشكپـرى زاده جـ٢، ص١١.شـــــــذرات الذهـب لابن العـمـاد جـ٢، ص١٧٤-١٧٥. شـروط الأئمة أصحاب الكتب الستة للحافظ أبى الفضل المقدسى، مخطوط.

شروط الأئـمة الخمـسة للحـازمى، جزء صغير مطبوع:

كـــــشف الـظنـون جـ١، ص٣٧٥ الفـــــهـــــرست لابن النـديم، ص٣٢٥. عـارضـة الأحـوذى للقـاضى أبى بكر العربى، جـ١، ص٥-٦.

مقدمة شرح الترمذى

أحمد محمد شاكر.

«ترمـــذى» ســـيـد برهـان الدين: ويعـرف أيضًـا باسـم سـيـد حـسـين ترمذى. وسيد سيرْدان أو باسم برهان الدين مُحَقِّق، وهو صوفى من أهل ترمذ من مـريـدى مـولانا بهـــاء الدين ولد، حـضر فـترة على بهـاء الدين ثم عكف طويلا علـى الزهد والتنسك فى تـرمـذ فالتف حوله المريدون، فـلما توفى بهاء الدين ولد فـى قـونيـــة عـــام ٦٢٨هـ (١٢٣١) جـــاءهـا برهان الديـن عـــام ٦٢٩-٦٣٠هـ تلبية لروح أستاذه بهاء، وعنى برياضة نفس جلال الدين رومى وكـان يافـــعًـا يدرس الفـــقــه والأدب، واعتكـف فى قيسـارية بعد ذلك بـتسع سنوات على الرغم من هواتف مولانا له بالبقاء. ونستبـين من ترجماته أنه كان فى قيـسارية فى الوقت الذى اسـتولى فيـه المغول عليها وأحـدثوا فيها مـقتلة عظيـمـة. وورد فى مخطوطـات كتـاب جـــــامـع الدول لـمنجـم باشـى (رقم ٥٠١٩و٥٠٢٠ من كتـابخانه عـمومى) أن ذلك كان عام ٦٤١هـ الموافق١٢٤٣م (أنظر تفصيل هذا فى Recueil de tex-tes rel. â l`histoire des Seldj، طبـعة هوتسما، جـــ٤، ص٢٤١) وكان شمس الدين أصفـهانى عـامل السلاجـقة على قيـسارية نصيـر برهان الدين ومريده: وهو الذى تكفل بتـجـهيـزه عند مـوته وبنى ضريحه. ولا نعرف تاريخ مولده ولا وفاته عـلـى التحـقيق. ويذكـر أوليا چلبى أن «مـقام» سـيد برهان ترمـذى كان فى قيـسارية وأنه توفى عام ٤٧٤، وهو خطأ واضح. وفـى قـونيـة اليـوم بالقـرب من «التـربة» المعـروفـة باسم «تاتار خانيلر تربه سى» ضريح يعرف

بضريح برهان الدين. وقد كان هذا الضريح ينسب دائمًا إلى سيد برهان ترمذى على الرغم من أنه لم يثبت عليه كتابة ما، ويزعم دولتشاه أن برهان الدين محقق كان شيخ بهاء الدين ومولانا، ويقول إنه صحبهما فى أسفارهما فى الشام والحجاز، وأن برهان الدين توفى بالشام ودفن فيها، ولا يتفق هذا مع الواقع (انظر دولتشاه، طبعة Browne، ص١٩٤، طبعة بومباى، ص٨٦، وكتاب فهيم المسمى «سفينة الشعراء. الذى نقل فيه عن دولتشاه، الآستانة، مطبعة عامرة، سنة١٢٥٩هـ، ص٨٢). وترجع شهرة سيد برهان ترمذى بصفة خاصة إلى ما كان له من شأن فى شعائر المولوية، ولذلك فإنه يجدر بنا أن نلجأ إلى أقدم المصادر وأهمها فى تاريخ الطريقة المولوية مثل كتاب «سپاه سالار مناقبى» وكتاب «أفلاكى مناقبى» إذا أردنا الحصول على معلومات وثيقة عن الترمذى.

المصادر:

نذكر إلى جانب المصادر المذكورة فى صلب المادة

(١) فريدون بن أحمد سپاهسلار: مناقب حضرت خدا وندكار، الترجمة التركية، طبعة سنة ١٣٣١هـ، ص١٥٩-١٦٤

(٢)أفلاكى: مناقب العارفين، مخطوط فارسى

(٣) الكاتب نفسه: الترجمة التركية وقد قام بها محمود دده، مخطوط، فصل٢، وتوجد نسخ من مخطوطات كلتا الترجمتين فى كثير من المكتبات

(٤) الكاتب نفسه: الترجمة الفرنسية للكتاب السابق وقد قام بها *Cl. Huart* باسم *Les Saints des derwisches tour-neurs* باريس سنة ١٩١٨ الفهرس

(٥) لامعى: ترجمة نفحات الأنس، ص٥١٥-٥١٦

(٦) أولياچلى: سياحتنامه، دار سعادت، سنة ١٣١٤هـ، جـ٣، ص١٨٦

(٧) خليل أدهم: قيصرية شهرى الآستانة سنة١٣٣٤هـ، ص ١١٨

(٨) كوپريلىّ زاده فؤاد إيلك متصوفلر، الآستانة سنة ١٩١٨، ص٢٤٥

[كوپريلىّ زاده فؤاد]

التشريح

«التشريح[1]» لغة الفتح والشرح والبيان والعرض، واصطلاحا:

١ - بيان علم أو تفسير كتاب وهى فى ذلك مثل شَرْح.

٢ - علم التشريح وهو فتح الجسم الإنسانى وتفسيره، والمعنيان تجمعهما الجملة التى ذكرها ابن القفْطى وهى أن «جالينوس هو مفتاح الطب وباسطه وشارحه.... ولم يسبقه أحد إلى علم التشريح وألف فيه سبع عشرة مقالة». ولم يقبل المسلمون على التشريح، إذ كان تصوير الإنسان محرما عندهم، وكان التشريح لا يرضى عنه الدين ولا يقره العرف. ولم يمارسه المسلمون بله الأقدمون اللّهم إلا فى الإسكندرية حيث انتهز جالينوس الفرص التى أتيحت له لتعلم تشريح الإنسان، على أنه كان يمارسه إجمالا فى القردة. وما مر بالمسلمين ظرف موات إلا اغتنموه للترقى بهذا العلم، ولتجدن مثالا لذلك فى رحلة عبد اللطيف البغدادى، فقد علم أن بالمقس من أعمال مصر تلاً من بقايا إنسانية، فأخذ فى تفحص هذه الهياكل وكتابة مشاهداته.

وزاول كثير من علماء العرب علم التشريح برغم ما كان يكتنفهم فى عملهم من عوائق، واحتذوا فى ذلك علماء اليونان وبخاصة جالينوس وأوريباز Oribases وأتيوس Aetius. ودرس العرب بعض مصنفات جالينوس ونقلوها إلى لغتهم وبين أيدينا من هذه المصنفات كثير من المخطوطات نذكر منها: كتابا فى التشريح *(De Anatomia)* وكتابا فى الأوردة *(De venae Sectione)* وكتابا فى حركة العضل *(De Musculorum Dissectione)* وكتابا فى العظام *(De Ossibus)* وكتابا فى النبض. ولجالينوس كتاب فى التشريح الكبير *(De Anatomicis Administrationibus)* فى خمس عشرة مقالة. ولم تصل إلينا المقالات الخمس الأخيرة إلا باللغة العربية فقط. وقد نقلها ونشرها بالألمانية ماكس سيمون *Max simon*.. ونشر ده كونك *M.de*

---

(١) تفضل بمراجعة هذه المادة الدكتور أحمد بك عيسى. اللجنة

Koning ثلاث فــقــرات مطولـة فى التــشريح اســتـخلصهـا من المصنفـات العربية، إحداها لابن سينا والثانية لعلى بن عـباس المجـوسى الطبيب الفـارسى الأصل الزرادشتى العقـيدة المتوفى عام ٣٨٤هـ والثـالثـة لمحـمـد بن زكـريا الرازى الطبيب العربى المعروف المتوفى عـام ٣٢٠هـ أمـا فـصـول الرازى المختصـرة فمنقولة من كتـابه الموسوم بالمنصـورى فى الطب، والـتى لعلى بن عـبـاس منقـولة مـن كـتـابه الموسـوم بالملـكى[1]، والتى من ابن سـينـا منقولة من كـتابه «القـانون»، وهذه المصنفـات الثـلاثة على نسق واحـد من الوضــوح المعـروف فى كـتب الأقـدمـين، وكلهـا يبتدىء بعلم العظـام، فهم يتكلمون أولا عن العظام بوجـه عـام ثم يدرسـونهـا دراسـة مـفـصلة من قـمـة الجـسم الإنسـانـى إلى أخـمص القـدم: عظام الرأس والأسنان والعـمـود الفـقـرى والصدر وعظام الأطراف العليا واليدين وعظام الأطراف السفلى والقدمين، ولم يكن الفرع الخاص بالأسنان قد انفصل من التـشـريح انفـصـالا تامـاً فى ذلك الحـين. ثم تـأتى بعـد ذلك دراسـة العـضل، وقـد أحـصوهـا وبينوها على النظام نفسه. ثم يأتى المجموع العصبى والشـريـانى: كـالأعـصـاب والدمـاغ والنخاع الشـوكى والشرايين والأوردة. ويخـتم ذلك بشـرح الأعضـاء الظاهرة والبـاطنة، كـأعـضـاء البـصـر والشم والسمع والـلسان والحنجرة والـرئتين والمعـدة والأمــعـاء والكبـد والـطحـال والكليتين والمثانة وأعضاء التناسل. وقد أثبت ده كـوننك أمام عـدة فصـول من كتاب ابن سينا الفـصول المقابلة لها من كتب جالينوس وأوريباز، وهى الخاصة بالعـضلة المربعـة المعـينيـة، والعـضلة القـابضــة لأصـابع اليد، والـشـريان الرئوى وصـمـامات القـلب والقزحـيـة وعظم القلب (كذا).

وقـد درست جـميع هذه الـفصـول التـشــريح درسـا مـفـصــلا مطولا، فاسـتـقـصى أصحـابها البـحث عن كل عـضلة من حـيث الوظيـفـة والغـرض؛ وللتشريح العربى مـصطلحاته الخاصة

---

(١) ويعرف أيضا بالكتاب الكامل فى الصناعات الطبية (المقالة الثانية منه).

اللجنة

به فلا توجد فيه ألفاظ فارسية أو يونانية ما عدا كلمة طروخانطير *(Tro-chanter)* بخلاف الحال فى الطب والنبات.

والتشريح يخالف الرياضيات والفلك والكيمياء ذلك أنه لم يزودنا بمصطلحات ما. نعم استعملت بعض ألفاظ فى النقول اللاتينية فى العصور الوسطى مثل كلمة *Meri* وهى المرئ، و *Myrach* وهى بالعربية مراق، و *si-phac* وهى بالعربية صفاق؛ بيد أن هذه الألفاظ اندثرت الآن:

وأبو القاسم الزهراوى *(Albucasis)* طبيب عبد الرحمن الثالث القرطى (القرن الرابع الهجرى الموافق للعاشر الميلادى) وابن زهر الإشبيلى المتوفى عام ٥٩٥هـ أغزر جراحى العرب علماً وأكثرهم تجربة، فقد صنف الأول منهما كتاب «التصريف[١]» والجزء التشريحى والجراحى منه مستخلص من كتب بولص الأجانيطى، وهو مؤلف بوزنطى متأخر معاصر لظهور الإسلام رحل إلى بلاد العرب، وعرف هؤلاء قدره لنبوغه فى العمل الجراحى، وتكلم أبو القاسم عن العمليات الجراحية ووصفها وصوّر بعض آلاتها، ولهذا الكتاب نسخ مخطوطة كثيرة، وترجمه إلى اللاتينية كيرار القرمونى وهو من أعيان القرن الثانى عشر الميلادى، وطبع فى البندقية عام ١٤٩٧م ثم فى بال عام ١٧٧٨، وقبس منه كوى ده شولياك *Guy de Chauliac* (سنة ١٣٠٠ ـ ١٣٦٨م) فكان له أثر كبير على العلم الغربى. أما ابن زهر فكان طبيبا بارعاً ذا نفس وثابة تحرر إلى حد كبير من علم جالينوس، واستعاض عنه بالتجربة، وهو المصدر الكبير الذى اغترف منه أرنو ده ڤينيف *Arnaud deVilleneuve*؛ يضاف إلى ذلك أن قسطنطين الإفريقى ـ أقدم المترجمين الغربيين (١٠٢٠ ـ ١٠٨٧م) ـ قد نقل الكتاب الملكى لعلى بن عباس إلى اللاتينية. وعرف العرب علم الرمد وعدوه فرعاً برأسه، ولهم مشاهدات فى تشريح الحيوان والتهجين والمشيئات *Monstres*.

---

(١) عنوانه الكامل «كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف».

اللجنة

المصادر:

(١) Trois traités d' analomie: P. de Koning arabe النص والترجمة، ليدن سنة ١٩٠٢.

(٢) الكاتب نفسه: Traité sur le cal-cul dans les reins et dans la vessi، لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى، طبع وترجم فى ليدن سنة ١٨٩٦.

(٣) Max Simon: Sieben Buecher der Anatoime des Galen، ليپسك سنة ١٩٠٦.

(٤) Donald Campbell: Arabian Med-icine and its influence on the Middle Ages، فى مجلدين، لندن سنة ١٩٢٦.

(٥) Carra de Vaux: penseurs de l, Islam جـ٢، باريس سنة ١٩٢١، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٩.

(٦) Razes: ad Almansorem libri X.، ميلان سنة ١٤٨٧.

(٧) Avicenne: Canon طبع باللاتينية فى البندقية سنة ١٥٠٧، وطبع بالعربية فى رومة سنة ١٥٩٣.

(٨) G. de Cauliaco: Chyrurgia، البندقية سنة ١٤٩٧ وهو يتضمن كتاب الجراحة لأبى القاسم خلف بن عباس الزهراوى.

[كارا ده فو B. Carra de Vaux]

التشريق

«التشريق»: هو الاسم الذى تعرف به الأيام الثلاثة الأخيرة من الحج، من الحادى عشر إلى الثالث عشر من ذى الحجة، وفيها يقيم الحجيج فى منى بعد إذ فرغوا من مناسك الحج ليرموا الجمرات الثلاث كل يوم سبع حصّيات.

وكانت كلمة التشريق تطلق فى صدر الإسلام على الصلاة التى تقام فى صبيحة العاشر من ذى الحجة[1] ولعلها كانت من كلمات الجاهلية فلم يقطع المسلمون فيها بتفسير، من ذلك أنهم أخذوا بظاهر الكلمة فقالوا إنها من

(١) يريد صلاة العيد يوم الاضحى.

تشريح اللحم المتبقى من الضحية فى ذى الحجة وتقديده وهو تفسير يشك[1] فيه. وفى حديث من أحاديث الآحاد أن كلمة التشريق مأخوذة من تلاوة الكلمات الآتية «أشرق ثبير كيما نغير[2]». وعلى هذا جاز القول بأن هذه الكلمات لم تكن تقال فى الأصل قبل مشرق اليوم العاشر من ذى الحجة فقط كما نبئنا، وإنما كانت تقال أيضاً عند رمى الجمرات فى الأيام التالية له» وأنها كانت من أركان الشعائر فى هذه الأيام فسميت الشعائر جميعا فيما بعد بهذا الاسم.

وفى الإسلام جرى الحجاج على رمى الجمرات وهم يكبرون ويهللون بعبارات أخرى.

(١) ما الداعى إلى الشك فيه؟ قال فى اللسان (تشريق اللحم تقطيعه وتقديده وبسطه، ومنه سميت أيام التشريق، وأيام التشريق ثلاثة، بعد يوم النحر، لأن لحم الأضاحى يشرق فيها، أى يشرر».

(٢) تبير جبل بظاهر مكة، والاغارة الدفع والمعنى كما فى لسان العرب: أدخل أيها الجبل فى الشروق، وهو ضوء الشمس، كيما نغير، أى: كيما ندفع للنحر، وكانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس، فخالفهم رسول الله صلى الله عليه سلم، فأفاض قبل طلوع الشمس، كما ثبت فى الحديث الصحيح. وانظر نيل الاوطار للشوكانى، (جـ٥، ص١٤٢ من الطبعة المنيرية).

أحمد محمد شاكر

ولعل هذا هو الذى حدا بأبى حنيفة إلى القول بأن التشريق هو التكبير (تاج العروس، جـ ٦، ص ٣٩٣.

المصادر:

(١) لسان العرب، جـ ١٢، ص ٤٢ وما بعدها .

(٢) تاج العروس، جـ ٦، ص ٣٩٣ وما بعدها.

(٣) Lane : *An Arabic, English Lexicon* ص ١٥٤١.

(٤) R. Dozy : *Die Israeliten zu Mekka* ، ليبسك هارلام، سنة ١٨٦٤، ص ١١٨ - ١٢٦، ولا يؤخذ الآن بالرأى القائل بأن الكلمة مشتقة من العبرية.

(٥) Snouckhurgronje: *Het Mekkaansche Feest* ، ليدن سنة ١٨٨٠ *Verspreide Geschriften* جـ١، ص١ وما بعدها) ص ١٧١ - ١٧٤.

(٦) Wellhausen: *Rete arabischen Heidentims*، ص ٨٠، ١٩٠، تعليق ١.

(٧) Th. W. Juynboll : *Ueber die Zeitschrift* فى *Bedeutung des Wortes Taschrik*

fuer Assyriologie، جـ ٢٧، سنة ١٩١٢، ص ١ ـ ٧.

(٨) Gaudefroy - Demombynese: *Le Pelerinage á la Mekk* باريس سنة ١٩٢٣، ص ٢٧٣، ٢٩١ ـ ٢٩٩، ص ٣٠٢، التعليق.

[باريه *R. Paret*]

تشرين

اسم الشهرين الأولين فى التقويم السورى وهذا التقويم قديم قدم النقوش التدمرية، وهو يدل فيها على شهر واحد هو الشهر الأول (السابع فى تقويم اليهود) فى حين أطلق على الشهر الثانى اسم «كانون» و «تشرين» فى تقويم كنيسة السريان اسم شهرين هما الثالث والرابع من التقويم السورى ـ أى التاسع والعاشر من تقويم اليهود وهما «كسيلو» و «طيبيث» واستبدل بكانون شهر تشرين الثانى، وقد رأى كودشمد *Gutschmid* أن تقويم هليوپوليس ـ وتسمى الشهور الأربعة الأولى منه بـ «أك» و «ثورين» و «كيلون». «تشانو» ـ هو مرحلة من مراحل تطور أسماء الشهور الأربعة الأولى من التقويم السريانى، إذ كان لكل منها فى أول الأمر اسم بذاته ثم غدا لكل زوجين منها اسم واحد؛ وتقابل الأسماء «ثورى» و «كيلون» و «تشانو» الأسماء «تشرى» و «كسليو» و «كانون». والسبب فى تغير «كيلون» إلى «كانون» يرجع إلى إبدال فى الحروف، أما إحلال «تشرى» محل «أك» فلعله يعود إلى اليهود. ويميز أهل الشام بين التشرينين بقولهم تشرين «قديم» و «تشرين حراى» كما ورد فى البيرونى. أما العرب فيقولون «تشرين الأول» و «تشرين الآخر» أو «الثانى».

وأصبح هذان الشهران متفقين فى الزمن مع شهرى أكتوبر ونوفمبر من التقويم الرومانى، وأيام الأول واحد وثلاثون يوماً والثانى ثلاثون فقط. وتسقط فى التشرينين منازل القمر الأربعة الأولى وتطلع فيما بين الخامس عشر والثامن عشر، ويحدث هذا ـ كما يقول البيرونى ـ فى العاشر والثالث والعشرين من تشرين الأول، وفى

الخامس والثامن عشر من تشرين الثانى، أو فى الثامن عشر والحادى والثلاثين من تشرين الأول والثالث عشر والسادس والعشرين من تشرين الثانى، كما يقول القزوينى. ويقول البيرونى إن كواكب منازل القمر الأربعة طلعت وسقطت فى الثانى والعشرين من تشرين الأول وفى الخامس والثامن عشر والحادى والثلاثين من تشرين الثانى لسنة ألف وثلاثمائة للإسكندر الرومى الموافق عام ٩٨٩ لميلاد المسيح.

المصادر:

(١) البيرونى، طبعة سخاو، ص ٦٠، ٧٠، ٣٤٧ ـ ٣٤٩

(٢) القزوينى: عجائب المخلوقات طبعة ڤستنفلد، جـ ١، ص ٤٢ وما بعدها، ٤٧ وما بعدها، والترجمة الألمانية بقلم *Ethe* ص ٨٨ وما بعدها، ٩٨ وما بعدها، ١٥٣ وما بعدها.

(٣) A, Cook : *A glossary of the Aramaic Inscriptions* سنة ١٨٩٨، هذه المادة.

(٤) G. A. Cooke: *A Text - Book of North - Semitic Inscriptions* سنة ١٩٠٣.

(٥) A.V. Gutschmid: *Kleine Schriften* جـ٢ ، سنة ١٨٩٠، ص ٦٤٧ وما بعدها.

(٦) Ginzel : *Hand b. d. math . U. Techn. Chron.* جـ١ ، ص ٢٦٤، جـ٣ ، ص ٣٣.

[پلسنر *M. Plessner*]

التشهد

«التشهد»: مصدر الخماسى من شهد، وهو تلاوة الشهادة خصوصا فى الصلاة.

وينبغى ألا يغيب عن الذهن أن التشهد فى هذه الحالة لا يشمل الكلمتين وحدهما ولكنه يشمل كذلك النص الآتى:

١ ـ «التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله».

٢ ـ و «السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين».

٣ ـ والشهادة الأصلية المكونة من الكلمتين(١) وصيغة التشهد هذه تتفق

(١) بلفظ «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله».

وحديث رواه ابن عباس جاء فى صدره «كان رسول الله [صلى الله عليه وسلم] يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن» (انظر مسلم، كتاب الصلاة، ٦٠).

ويروى ابن مسعود الحديث نفسه مُسقطا لفظ «المباركات» من الفقرة الأولى من [٢] (صحيح مسلم، كتاب الصلاة، ٥٦؛ أحمد بن حنبل: المسند، جـ١، ص ٤٢٢).

أما أبو موسى الأشعرى فيرويه هكذا: «التحيات الطيبات الصلوات لله».

ويثبت النووى فى شرحه كتاب الصلاة من صحيح مسلم أن الأئمة يجيزون الصيغ الثلاث، وإن كانت المذاهب لم تجمع الرأى على أى الصيغ هى الأفضل[١].

ويتلى التشهد مرتين فى الصلاة: الأولى عقب الركعتين الأوليين، والثانية فى ختام الصلاة. وفى المرة الأخيرة قد يتبع بدعوات خاصة ثم يختم بالتسليمتين.

المصادر:

(١) كتب الفقه

(٢) الفقرات من كتب الحديث التى ذكرها فنسنك فى كتابه *Handbook of Early Muhammadan Tradition* مادة تشهد، وبخاصة الإشارات إلى الترمذى.

(٣) وقد وصف لين Lane الشعائر الحديثة فى الفصل الخاص بالدين والشريعة من كتابه *Manners and Customs of the Modern Egyptians.*

[A.J. Wensinck فنسنك]

(١) رواية ابن مسعود (التحيات لله والصلوات والطيبات،السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله).

(٢) وانظر أيضًا كتاب الرسالة للإمام الشافعى بشرحنا فى الفقرات (رقم ٧٣٧ ـ ٧٥٧).

أحمد محمد شاكر

(١) وانظر أيضًا كتاب الرسالة للإمام الشافعى بشرحنا فى الفقرات (رقم ٧٣٧ ـ ٧٥٧).

أحمد محمد شاكر

التصوف

١ ـ أصل الكلمة:

التصــوف مصــدر الفعل الخـماسى المصــوغ من «صف» للدلالـة على لبس الصــوف، ومن ثم كان المتـجرد لحـياة الصوفية يسمى فى الإسلام صوفيًا.

ينبغى رفض مـاعدا ذلك من الأقوال التى قـال بهـا القدمـاء والمحـدثون فى أصل الكلمة، كقولهم إن الصوفية نسبة إلى «أهل الصفَّة» وهم فرق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد الـنبى [صلى الله عليه وسلم]، أو أنهم مـن الصف الأول من صـــفـــوف المسلمـــين فــى الصـــلاة، أو مـن بنى صـوفـة، وهى قـبـيلـة بدوية، أو أنهم نسبوا إلى «الصَوفْانة» وهى بَقْلة أو إلى «صوفـة القفـا» وهى الشعرات الـنابتة عليه، أو أن اللفظ مـشتق من «صوفى»، مطاوع صـــافــى والأصل صَفَا. وقــد اسـتعـمل هذا اللفظ المطاوع منذ القـرن الثامن الميلادى للتورية مع كلمة صوفى بمعنــى المتنسك لابـس الصـــوف، ومع الكلمة اليونانية سوفوس التــى حـاولوا فـــيـهـــا المحـــال بالمعـــادلة بـين «تيــوســوفـيــا»«Theosophie».

و«تصـوف».وقد رد نولدكه«Noeldeke هذا المذهب الأخير فى أصـل كلمة «صوفى» مبـينا أن السين اليونانـية تكتب باطراد فى العربية سـينًا لاصادًا، وأن ليس فى اللغة الآرمية كلمة متوسطة للانتقال من «ســوفوس» الـيونانيـة إلى «صــوفى» العربـية (Noeldeke فــى *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* جـ ٤٨ ، ص ٤٥).

وورد لفظ «الصــوفى» لقبـاً مفـردا لأول مرة فى التاريخ فى النصف الثانى من القـرن الثـامن الميـلادى، إذ نعت به جابـر بن حَيْان، وهو صاحب كـيمـياء شـيـعى من أهل الكـوفـة، له فى الزهد مـذهب خاص (انظر خـشيش النسـائى المتوفى عام ٢٥٣ هـ الموافق عام٨٦٧م: الاســتـقـــامـــة) وأبو هاشم الـكوفى المتصــوف المشهور. أمـا صيغـة الجمع «الصــوفيـة» التى ظهرت عـام ١٩٩ هـ (٨١٤ م) فى خـبــر فــتـنة قـــامت بالإسكندرية (الكندى : قـضــاة مصــر، طبعـة غست *Guest* ، ص ١٦٢ ، ٤٤٠) فكانت تَدل ـ قرابةَ ذلك العهد فيما يراه المحـاسى (مكاسب، مـخطوط فـارسى، رقم ٨٧) والجاحظ (البيـان والتبين جـ

١ ، ص ١٩٤ ـ على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامى يكاد يكون شيعيا نشأ فى الكوفة، وكان عَبْدَك الصوفى اخر أئمته، وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين، وكان لا يأكل اللحم، وتوفى ببغداد حوالى عام ٢١٠ هـ (٨٢٥ م) ، وإذن فكلمة «صوفى» كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة.

وقدر لهذا الاسم أن يكون له شأن خطير فيما بعد، فما انقضى خمسون عاما حتى أصبح يطلق على جميع الصوفية بالعراق فى مقابل «الملامتية» وهم الصوفية بخراسان، ثم أخذ هذا الاسم يطلق بعد ذلك بقرنين على جميع أهل الباطن من المسلمين كما هو حالنا اليوم فى إطلاق كلمة «صوفى» و«صوفية» . وفى غضون ذلك أصبحت لبسة الصوف، أى عباءة من الصوف، وما برحت، من أخص أزياء المسلمين من أهل السنة. واستقبح هذا الزى حوالى عام ١٠٠ هـ (٧١٩ م) فقيل إنه نصرانى دخيل فى الإسلام. وقد عابوا على فرقد السبخى تلميذ الحسن البصرى هذه اللبسة. وروى الجوبيارى عن النبى أحاديث ، يستحب فيها لبس الصوف لرجال الدين.

٢ ـ أصول التصوف:

والتفاسير الصوفية للقرآن والأحاديث الصوفية عن حياة محمد الباطنة التى لا نعلم عنها إلا القليل، متأخرة فى الزمن بعض الشىء حتى ليشك فيها، على أن النزوع إلى التصوف، وما خلا منه قطر من الأقطار أو أمة من الأمم لم يكن يعوز البلاد العربية الإسلامية فى القرنين الأولين للهجرة '؛ فإذا ما استبعدنا الأساطير المتأخرة، فإنا نجد الجاحظ وابن الجوزى، وهما من القصاص، قد حفظا لنا أسماء نيّف وأربعين زاهدًا عاشوا حقا فى ذلك العهد، وكان فى إبطانهم العبادات دلائل بينة على حياة التصوف؛ على أنه لم يعد من الجائز أن يقال إن محمداً [ﷺ] اخرج المتصوفة ابتداءً من الجماعة الإسلامية، إذ لا يخفى على أحد اليوم أن الحديث المشهور «لارهبانية فى الإسلام» ـ الذى ذهب شپرنكر Sprenger فى تفسيره

هذا المذهب - حديث موضوع، وليس من شك أنه وضع فى القرن الثالث الهجرى على أكثر تقدير تحبيذا وتدعيما لتفسير جديد للآية السابعة والعشرين من سورة الحديد التى ورد فيها ذكر الرهبانية، وهو تفسير يحرمها ويعيذ الإسلام منها، وكان مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة أمثال مجاهد وأبى أمامه الباهلى (انظر Massignon: *Essai sur les origines du Lexique tech nique de la mystique Musulmane* ص١٢٣-١٣١) والمتصوفة القدامى الذين عرفوا بالحرص (انظر جنيد: دواء الأرواح) قد أجمعوا على تفسير هذه الآية تفسيرا يجيزها ويمتدحها قبل أن يشيع التفسير المعارض الذى غلبّه الزمخشرى على جميع التفاسير.

ويجوز للمتصوفة المسلمين أن يزعموا أنه كان بين الصحابة رجلان يعدان بحق السابقين إلى التصوف هما أبو ذر وحذيفة، ولم يثبت ثبوتا قاطعا أن أويسا وصهيبا كانا على شاكلة هذين الصحابين. وجاء بعد هؤلاء، النساك والزهاد والبكاءون والقصاص،وكانوا أول أمرهم متفرقين لا رابط بينهم، ثم تجمعوا فريقين، شأنهم فى ذلك شأن بقية المتفقهين فى سائر العلوم الإسلامية، وكان مركز الفريقين على حدود أرض الجزيرة من صحراء العرب أحدهما فى البصرة والاخر فى الكوفة.

وكان العرب الذين استوطنوا البصرة من بنى تميم، مفطورين على النقد لا يؤمنون إلا بالواقع، كلفوا بالمنطق فى النحو والواقع فى الشعر والنقد فى الحديث وكانوا على مذهب أهل السنة مع جنوح المعتزلة والقَدَرِية، وكان شيوخهم فى التصوف الحسن البصرى المتوفى عام ١١٠ هـ (٧٢٨م) ومالك بن دينار وفضل الرقاشى ورباح ابن عمرو القيسى وصالحا المرّى وعبدالواحد ابن زيد المتوفى عام ١٧٧هـ (٧٩٣م) صاحب طائفة الزهاد فى عبادان.

أما العرب الذين استوطنوا الكوفة فكانا من اليمانية، أصحاب مثل وتقاليد يستهويهم الشواذ فى النحو والخيال فى الشعر والظاهر فى الحديث. وكانوا

على مذهب الشيعة مع ميل إلى المرجئة. وشيوخهم فى التصوف ربيع بن خَيْثَم المتوفى عام ٦٧ هـ (٦٨٦م) وأبو إسرائيل الملائى المتوفى عام ١٤٠ هـ (٧٥٧م) وجابر بن حيّان، وكليب الصيداوى، ومنصور بن عمّار، وأبو العتاهية وعَبْدَك. وقضى منصور بن عمّار وأبو العتاهية وعبدك الشطر الثانى من حياتهم فى بغداد، قصبة الدولة الإسلامية التى غدت مركز الحركة الصوفية بعد عام ٢٥٠ هـ، وهو العام الذى بدأت تعقد فيه الاجتماعات والحلقات للتناظر فى شئون الدين، وتلقى فيه أولى الدروس الصوفية فى المساجد.

وهو أيضاً العهد الذى اشتجر فيه الخلاف جهرة ولأول مرة بين المتصوفة والفقهاء، وسيق فيه أمام قضاة بغداد ذو النون المصرى عام ٢٤٠ هـ، والنورى، وأبو حمزة (ما بين عامى ٢٦٢ ـ ٢٦٩ هـ = ٨٧٥ ـ ٨٨٢م فى رواية ابن الجوزى :تلبيس إبليس، ص١٨٣) والحلاّج.

٣ ـ شأن الصوفية فى الجماعة الإسلامية:

لم يكن المتصوفة الأول يتوقعون أن يصطدموا بأولى الأمر فى الجماعة الإسلامية، فهم إذا كانوا قد جنحوا إلى العزلة وآثروا الفقر فذلك لكى يتقرأوا القرآن (تقرأ هو المرادف القديم لكلمة تصوف) بالتماس القربى من الله فى الصلاة. والواقع أن منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين وإنما تنصب أولا وقبل كل شىء على ظلم الإنسان نفسه. وتقترن هذه الثورة برغبة فى الكشف عن الله بأى وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل، وهذا الذى نلمسه فى سيرة الحسن البصرى وفى عبره وعظاته (انظر Schaeder: *Isl.* جـ ١٤، ص١ ـ ٧٢، Massignon : *Essai*، ص ١٥٢ ـ ١٧٩) قد تجلى فى السيرتين الرائعتين اللتين كتبهما المتصوفان الكبيران المحاسبى (الوصايا، وقد نشرت ترجمتها فى Massignon، ص ٢١٦ ـ ٢١٨) والغزالى (المنقذ من الضلال، وقد ترجمه Barbier de Mey-

nard) يترجمان فيهما عن نفسيهما. على أن ذلك لم يكن قد هدد بعد النظام القائم بالغا ما بلغ جور الحاكم، ولكن الفقهاء والمتكلمين أسخطهم أن يروا أناسا يتحدثون عن نشدان الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن، فى حين أن شريعة القرآن تحاسب على الأعمال الظاهرة وتعاقب الناس على آثامهم ولا حيلة لها مع النفاق فى الدين، ولذلك حاولوا أن يبينوا أن حياة الصوفية لا محالة مفضية بهم إلى الزيغ، لأنهم يقولون إن النية مقدمة على العمل وإن السنة خير من الفرض وإن الطاعة خير من العبادة.

وكان الخوارج أول الفرق الإسلامية التى أظهرت عداوتها للصوفية، وهذا باد فيما وقع للحسن البصرى. ثم جاءت الإمامية (الزيدية والاثنا عشرية والغلاة) فى القرن الثالث الهجرى فأنكروا كل نزوع إلى التصوف لأنه يستحدث بين المؤمنين ضرباً من الحياة الشاذة (صوف، خانقاه) تتمثل فى طلب الرضا من غير توسل بالأئمة الاثنى عشر وطلب إمامة تناقض ما جروا عليه من تَقِيَّة.

وأبطأ أهل السنة في بيان موقفهم وأجمعوا على إنكار التصوف، ودحضه فريقان منهم الحَشْوِيَّة، وابن حنبل يأخذ على التصوف أنَه يغذى التفكر ويصرف أصحابه عن مظاهر العبادة ويحملهم على طلب الخلة مع الله فيستبيحون إغفال الفرائض. وخشيش وأبو زرعة، وهما ممن تتلمذ لابن حنبل، يجعلان المتصوفة طائفة من الزنادقة (الروحانية).

أما المعتزلة والظاهرية فيستنكرون العشق، لأنه يقوم من الناحية النظرية على التشبيه، ويقوم من الناحية العلمية على الملامسة والحلول.

ولكن الواقع أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة، فقد دأب أهل السنة على الاهتداء فى معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التى ألفها ابن أبى الدنيا المتوفى عام ١٨١ هـ (٨٩٤م) ثم بعيون التواليف مثل كتاب «قوت القلوب» لأبى طالب المكى المتوفى عام ٣٨٦ هـ (٩٩٦م) وكتاب الإحياء للغزالى بصفة خاصة ، وكان

فقهاؤهم - الذين اشتدوا فى الحط من شأن المتصوفة أمثال ابن الجوزى وابن تيمية وابن القيّم - يقدرون الغزالى ويعدونه حجة فى مسائل الأخلاق. وإنما صب فقهاء أهل السنة المتأخرون جام غضبهم على مريدى ابن عربى لقولهم بالوحدة. وقد شرح صاحب مذهب الوهابية - ونحن نعلم مبلغ خصومته للمتصوفة - وصية المتصوف «شقيق» إلى «حاتم الأصم».

٤ - معنى الاتحاد وتطوره فى تاريخ التصوف

كان التصوف فى أول عهده يدور حول نقطتين : أولاهما أن العكوف على العبادة يولد فى النفس «فوائد» هى الحقائق الروحية، وقد أنكر الحَشْوِيَّة ذلك؛ وثانيهما أن علم القلوب يفيض على النفس «معرفة» تنطوى على استعداد الإرادة لتلقى هذه الفوائد، وقد أنكر المعتزلة ذلك وقنعوا بمعرفة النفس معرفة نظرية.

ويقول المتصوفة إن فى علم القلوب قوة محركة، وهو يبين السفر إلى الله وما فيه من مقامات وأحوال عدتها اثنا عشر، كما يقولون إن بعض الفضائل يُكتسب وبعض الفوائد يُتلقى . والمتصوفة - أمثال السرّاج والقشيرى والغزالى - يختلفون فى ذكر المقامات والأحوال، ولكنهم مع ذلك يكادون يجمعون على استعمال اصطلاحات مشهورة بعينها مثل التوبة والصبر والتوكل والرضا.

وإذا صرفنا النظر عن خلاف المتصوفة فى السفر إلى الله فإنا نجدهم قد وجهوا هممهم بنوع خاص إلى تحديد الغاية القصوى التى هى تحقق النفس بمعرفة الحق عندما يقطع العبد كل علائقها بالبدن . ولكن كيف السبيل إلى التعبير فى لغة أهل السنة عن هذه الحال الراقية التى تخاطب فيها النفس الله وهى واحدة، وهى حال تثير موضوع «الشَطْح» الذى لم نصل بعد إلى رأى فيه، وقد كانت رابعة والمحاسبى ويحيى الرازى أول من فتح الله عليهم بها.

ومن هنا لم يجد الصوفية بداً من الرجوع إلى الألفاظ التى استعملها الفقهاء لعهدهم، فاستعاروا منها فى

شتى المواطن مصطلحات حوروها بعض الشىء دون أن يحددوا لها معنى. ومن قبيل ذلك أن شقيقا استعمل لفظ «التوكل»، والمصرى وابن كَرَّام لفظ «المعرفة»، والمصرى والبسطامى لفظ «الفناء» وهو ضد «البقاء» (انظر سورة الرحمن، الآيتين ٢٦ ، ٢٧)، والخرّاز لفظ «عين الجمع»، والترمذى لفظ «الولاية» إلخ. وقد انتهج التصوف الإسلامى فى عهده الأول هذا السبيل فألقى بنفسه فى مزالق ما وراء الطبيعة التى عرض لها المتكلمون الأول وفى مسائل الجوهر الفرد والمادية والاتفاق، وهى مباحث تنكر روحانية النفس بل بقاءها، وتخلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية مما ينبنى عليه بالضرورة أن تسلك المدرسة الصوفية الأولى فى زندقة الحلولية. فلو نظرنا إلى الكَرَّامية الذين يقولون إن لله شأنا فى خلق النفوس رأينا أن الأشعرية يأخذون عليهم إضافة الأعراض إلى الذات الأزلية، وإذا نظرنا إلى السالمية الذين يميلون إلى القول بأن النفوس المقبلة على الله تستطيع أن تتصل بالحضرة الإلهية، وجدنا أن الحنابلة يعيبون عليهم اتخاذهم من ذكر الله سبيلا إلى معرفته، ثم إننا إذا نظرنا إلى الحَلاجية رأينا أنهم يستدلون من خطاب الله فى حالة الوجد ومما يعرض للعبد فى هذه الحالة من تغير يحصل فى أعماق نفسه، على أن الله قد جعل له من أوليائه شواهد، وهذا الرأى مردود لاستحالته ومنافاته للدين وتغليبه جسم الإنسان الفانى على الذات الإلهية، إذ ليس لذاتين أن تتحيزا مكانا بعينه فى وقت واحد.

وتسربت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام الأدرية القرامطة القدامى والرازى الطبيب إلى عهد ابن سينا، وكان من نتيجة ذلك أن استحدثت فى القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقها يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية، وأن ثمت معانى عامة وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك، وأن هذه المصطلحات اختلطت بالإلهيات المنحولة لأرسطو وبمثل أفلاطون وفيوضات أفلوطين، وقد كان لهذا كله

أثر بالغ فى تطور التصوف. وحار شيوخ الصوفية لهذا العهد بين ضروب ثلاثة فى تفسير الاتحاد الصوفى تفسيراً فلسفياً:

(۱) فالاتحادية - من ابن مَسَرَّة وإخوان الصفاء إلى الفارابى وابن قَسى - يقولون إن الاتحاد هو تأليف معان بتأثير العقل الفعال(والعقل الفعال هو الفيض الإلهى؛ والفيض الإلهى هو النور المحمدى عند القرامطة والسالمية) على النفس المنفعلة.

(ب) والإشراقية - من السهروردى الحلبى والجلدكى إلى الدّوانى وصدر الدين الشيرازى - يقولون بتجوهر النفس وتألق النور الإلهى فى إشراقات العقل الفعال.

(جـ) والوصولية - من ابن سينا إلى ابن طفيل وابن سبعين - يلتزمون القول بأن النفس تصل إلى موافقة الحق، ومن ثم تشعر بوجود جامع لا تكثُّر فيه ولا تعدد ولا تفرقة بأى وجه من الوجوه.

ولنلاحظ فى هذا المقام أن الغزالى (مقاصد الفلاسفة ، ص ٧٤) أنكر رأى الاتحادية، وهو رأى أقره ابن سينا فى كتاب النجاة(القاهرة، ص ٤٠٢ - ٤٨١) ورفضه فى كتاب «الإشارات» (الفصل التاسع ، ص ١١٨ ؛ ابن عربى: التجليات)؛ ولنلاحظ أيضا أن ابن سبعين، وهو من غلاة القائلين بالمادة الحية *(Hylemorphiste)*لا يرى فى اللّه إلا الصورة أو مبدأ «الأنِّية» فى جميع المخلوقات.

وفى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) يبدأ العهد الثالث والأخير فى تطور مذهب التصوف، وأبرز مدارس الصوفية لهذا العهد هى المدرسة التى أطلق عليها خصومها اسم «الوحدانية» أو «الوجودية» لأنها تدعو إلى وحدة الوجود، ويزعم أصحاب هذه المدرسة أن لمذهبهم أصلا قديما، فهم يؤولون آيات من القرآن سورة القصص، الآية ٨٨؛ سورة ق، الآية ١٥*) بما يعزز مذهبهم، كما يؤولون «كلام» الأشاعرة الأقدمين فى أن كل حال روحية إنما هى فعل من أفعال اللّه الصادرة عنه بلا واسطة، ومبالغات المتصوفة الأول كالبسطامى

(*) ورد فى الأصل ضمن هذه الإشارات سورة البقرة الآية ١٠٩ ولايستقيم معها الإسناد.

المحرر

والحلاج (وقد جمع عين القضاة الهمذانى فى كتاب «التمهيدات» بعض هذه الأقوال، ومنها كلمة «الوجود» المشتقة من الوجد، واستعملها صاحب هذا الكتاب أيضا بمعنى إلباس الله مخلوقاته صفات فى مقابل كلمة «كون»).على أن مذهب الوحدانية هذا مستمد فى الواقع من الفكرة التى عرضت منذ القرن الثالث الهجرى وهى أن النور المحمدى الذى قال به الأدرية المسلمون هو عين العقل الفعال الذى ظهر فى العهد اليونانى المتأخر، (ولم يبرأ ابن رشد نفسه من التأثر بمذهب الفيض، وذلك أنه قال فى كتابه «تهافت التهافت» إن ثبوت الأشياء فى علم الله هو أرقى درجات وجودها و إن النفوس يجب أن تتحد به على نحو ما يتحد عقل منفعل فى العقل الفعال). وكان ابن عربى المتوفى عام ٦٣٨هـ الموافق ١٢٤٠م أول من صاغ أصول مذهب وحدة الوجود. ويلاحظ ابن تيمية أن مذهب ابن عربى فى جوهره هو أن وجود المخلوقات عين وجود الخالق: وهو فى الحقيقة يرى أن الأشياء تصدر ضرورة عن العلم الإلهى الذى ثبتت فيه معانيها بفيض يتجلى على مراتب خمس. وأن النفس تعود إلى الذات الإلهية الجامعة بتنقلها من الكثرة إلى الوحدة تنقلا ترتبط مراحله ارتباطا منطقيًا. وفصل الفرغانى والجيلى هذا المذهب بعض التفصيل، وما زال الصوفية المسلمون جميعًا يقولون بهذا المذهب، وكثيرًا ما تغنى شعراء الفرس بالعبارة السهلة التى صاغها القونيوى ورتب بها آراء العطار على النحو الآتى: الله هو الوجود من حيث هو كلى لا يقوم بشىء، وهذا الوجود هو الذى يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه.

وفى نهاية القرن السابع عشر الميلادى أثار الكورانى والنابلسى سخط أهل السنة لأنهما انتهيا إلى أن مذهب وحدة الوجود هذا هو أصح ما تؤول به شهادة «أن لا إله إلا اللّه» فى الإسلام (انظر Massignon: *Hallaj*، ص٧٨٤-٧٩٠). ذلك أنهما يذهبان إلى أن الشهادة التى يرى المسلمون أنها تثبت استقلال اللّه الواحد عن خلقه إنما تدل على اتصاله به اتصالا مطلقا، وإن

جُمّاع الموجودات بكل ما يصدر عنها من أفعال خلقية بأن تكون مجلى يُعبد الله فيه. وهذا المذهب فى التأمل الذى يجعل للمشيئة الإلهية المكان الأرفع بالقياس إلى الأمر التكليفى قد جر الصوفية فيما جرهم إلى القول بفتوة إبليس (وهو قول أيده الجيلى) وفرعون (وهو قول مشهور من أقوال ابن العربى).

٥ـ سمات التصوف الأخرى ودراسة مصادره:

والخصائص الأخرى التى يمكن ملاحظتها فى مذهب التصوف هى:

١- الإسناد: ويزعم الصوفية أنه يصل سلسلة شيوخهم بالنبى [ﷺ] كما هو الشأن فى الحديث، وأقدم أسانيدهم المعروفة (الفهرست، ص١٨٣) إسناد الخُلدى المتوفى عام ٣٤٨هـ الموافق٩٥٩م، وهو يرفعه إلى النبى [ﷺ] على الوجه الآتى:

جنيد (٧) السَقَطى(٦) معروف الكرخى)(٥) فَرقَد(٤) الحسن البصرى(٣) ثم أنس بن مالك(٢) وجاء الدقاق المتوفى عام٤٠٥هـ (١٠١٤م)، (انظر القشيرى، ص١٥٨) بعده بعشرين عامًا فذكر شيوخه بترتيب الخلدى ولم يختلف معه إلا فى ذكر الكرخى قبل داود الطائى(٤) ثم ذكر آخر الأمر الإسناد الذى عليه الجمهور والذى تحددت طبقاته فى القرن الثالث عشر الميلادى (ابن أبى أصيبعة: عيون الأنبياء، جـ٢، ص٢٥٠) وهو الإسناد الذى أخذت به جميع الطرق الدينية الكبرى، ويأتى فيه بعد جنيد(٧) الروذبارى(٨) وأبو على الكاتب أو الزجاجى(٩) والمغربى(١٠) والكركانى(١١) ثم يأتى قبل داود الطائى(٤) حبيب العجمى(٣) والحسن البصرى(٢) وعلى(١).

وقد بين ابن الجوزى والذهبى أن الطبقات الأربع الأولى فى هذا الإسناد منحولة لأن واحدًا من هؤلاء لم يلق الآخر. وتصطنع بعض الطرق الأخرى إسنادًا تقدم فيه أئمة الشيعة التسعة الأول على معروف الكرخى، وهو أيضًا إسناد ملفق.

ب ـ طبقات رجال الغيب : ويزعم الصوفية أن العالم يدوم بقاؤه بفضل

تدخل طبقة من الأولياء المستورين عددهم محدود، وكلما قُبِض منهم واحد خلفه غيره، ورجال الغيب هم: ثلاثمائة من النقباء، وأربعون من الأبدال، وسبعة أمناء ، وأربعة عمد ثم القطب وهو الغوث.

جـ ـ الرخص التى تقوم عليها حياة الصوفية العامة والغالب أنها رخص لا نظير لها ولا حد لسطوتها، وهى قديمة العهد ترجع إلى أيام البسطامى والشبلى وأبى سعيد وتنتهى بمجذوبى العصر الحديث الذين يتفاوتون فى الفسق والتحرر من التبعات. وينشد الصوفية فى حلقاتهم أشعاراً خاصة، وقد ترعرع هذا الأدب الذى هو من خصائص الإسلام فى كل مكان وغزر إنتاجه إلى حد بعيد، ولكنه لا يخلو من جفوة وإملال، فهو يتوسل بفنون البلاغة إلى إحداث ضرب من التواجد فى نفوس المستمعين إليه.

ويمدح أصحاب هذا الأدب فى لغة صوفية الخمر التى حرمها الشرع فى هذه الدنيا وادخرت لجنة أهل الخصوص، ويتغنون بكأس المحبة التى يديرها الساقى (شمس الدير= ترساپچه) عليهم مسترسلين فى تلويحاتهم فيتملكهم هيجان يخرج بهم عن الطور فى كثير من الأحيان، ومن هنا رأى غالب نقلة الغرب أن من الحكمة إغفال هذه التلويحات.

وأشهر شواهد هذا الشعر فى العربية: قصائد ابن الفارض والتسترى، وفى الفارسية رباعيات أبى سعيد ومثنويات العطار والرومى المطولة (كقصة جلال الدين الرومى فى الوحدة: من هناك؟.. إنه أنت.. إلخ) وغزل حافظ وقصائد جامى المختلفة، وأشهرها فى التركية أشعار نسيمى ونيازى. وتأقلم هذا الضرب من الأدب فى بلاد الأردو والملايو وبقى بها إلى يومنا هذا، ومع ذلك فلم يعد له أثر فى الشرق الأدنى، وينصرف عنه خاصة المسلمين المحدثين على الأيام.

أما دراسة مصادر التصوف فإن الشقة بيننا وبين استكمالها مازالت بعيدة،وقد حار علماء الإسلاميات الأول فى تعليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين مذهب الوحدة الحالى ومذهب أهل السنة الصحيح، فذهبوا

إلى أن التصوف مذهب دخيل فى الإسلام مأخوذ إما من رهبانية الشام (وهو رأى مركس *Merx*) وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة، وإما من زرادشتية الفرس، وإما من ڤيدا الهنود (هو رأى جونس *Jones*). وقد بين نيكولسون *Nicholson* أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول؛ فالحق إننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل. على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فمما لا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التى أدخلت عليه ونمت فى كنفه. وهكذا استطاع الباحثون المحدثون أن يلمسوا فى التصوف الإسلامى كثيراً من خصائص العكوف عند رهبان النصارى (ومن هؤلاء الباحثين آسين پلاثيوس *asin Palacios* ڤنسنك *Wensinck* وأندريه *T. Andrae*)) وطائفة كبيرة من المصطلحات الفلسفية اليونانية المنقولة عن السريانية. ولم تدرس بعد شواهد المحسنات الإيرانية التى ساقها بلوشيه *Blochet* .

أما من حيث الخصائص السنسكريتية فى التصوف الإسلامى (وهو قول هورتن *Horten*)فقد ذهب البيرونى ودار اشكواه إلى أن هناك تشابها بين الأوپنشاد أو إليوجاسوترا وأنظار المتصوفة الأول، ولم يقم بعد ما ساقاه من الأدلة إلا القليل، ونجد من ناحية أخرى أن بحث المراحل التى أدت إلى إدخال «الذكر» فى طرق الصوفية المحدثين تدلنا على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامى.

المصادر:

(١)عنى G.Pfannmueller عناية فائقة فى مصنفه *Handbuch der Islam Litteratur* ليپسك سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٦٥ - ٢٩٢) بذكر المصادر الغربية التى يرجع إليها فى دراسة التصوف وخير المصادر العامة التى أوردها فى بيانه المطول هى:

(٢)R.A Nicholson : *Mystics of Islam* لندن سنة ١٩١٤

(٣) *Studies in Islamic Mysticism* كامبردج سنة ١٩٢١

(٤) *The Idea of Personality in Sufism* سنة ١٩٢٢ . وثمت مصادر يرجع إليها في بعض مسائل التصوف. فعن أصوله يرجع إلى أبحاث كولدتسيهر Goldziher الدقيقة *Revue del'histoire des Religions* جـ ٣٧ ، ص ٣١٤ .

(٥) *Wiener Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes* ٦٨ ، ص ٥٤٤

(٦) *Der Islam* جـ ٩ ، ص ١٤٤

(٧) Massignon : *Essai sur les origines du Lexique techique de la mystique Musulmam* ، باريس سنة ١٩٢٢ .

(٨) الكاتب نفسه - *La Passion d' al - Hallaj martyr mystique de l'Islam* باريس سنة ١٩٢٢ .ويرجع في شأن الغزالي إلى:

(٩) Asin Palacios :*Algazel* سرقسطة سنة ١٩٠١ وإلى:

(١٠) *Cultura espaniola* ، ص ٢٠٩ وإلى:

(١١) *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* سنة ١٩١٤ ، ص ٦٧

(١٢) Obermann : *Der philosophische und religioese Subjektivismus Gazalis* فيينا سنة ١٩٢١ ، ويرجع في شأن ابن الفارض إلى:

(١٣) *Nallino* في رده على *Di Mattateo* في *Rivista degli studi orientali* سنة ١٩١٩ ـ ١٩٢٠ . ويرجع في شأن ابن عربي إلى:

(١٤) Asin Palacios: *Elmistico Murciano Abenarabi :* مدريد سنة ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦ في ثلاثة مجلدات، ويرجع في شأن التصوف الهندي في القرن السابع عشر إلى:

(١٥) Von Kremer في *Journal Asiatique* سنة ١٨٦٩ ، ص ١٠٥ ، ويرجع فيما يختص بمناهج التصوف النفسية إلى:

(١٦) وثائق أفلاكي، ترجمة Huart في *Les saints des deruiches tourneurs* باريس سنة ١٩١٨

(١٧) D.B. Macdonald: *The Religious Attitude and Life in Isilm* سنة ١٩٠٨ . ويرجع في شأن النصوص الأصلية إلى

(١٨) الطبعات الجميلة التى قام بها نيكلسون Nicholson لكتب السراج والعطار وابن عربى والرومى، وإلى ترجمة Richard Hartmann لكاتب القشيرى وترجمة Huart لكتاب داراشكوه فى Journal Asiatique سنة ١٩٢٦ ، ص ٢٨٥ وإلى شروح Gard-nerعلى كتاب مشكاة الأنوار للغزالى *Al - Ghazzalis mishkat al - anwar* لندن سنة ١٩٢٤ ، وشرح Horten على السهروردى الحلبى *Die Philosophie der Erleuch tung nach Suhr awardi* هالة ١٩١٢ ؛ وشرح كوپريلى زاده محمد فؤاد على المتصوفة الترك الأول: تورك أدبياتنده إيلك متصوفلر، إستانبول سنة ١٩١٩ وشرح Nyberg على ابن عربى *(Kleinere Schriften des Ibn al - Arabi)*ليدن سنة ١٩١٩ ـ إلخ

(٢٠) وأمهات الكتب العربية فى الصوف هى تواليف المحاسبى والمكى والغزالى وابن عربى، وهى كتب مشايعة له، وانظر كذلك مصنفات المعارضين الكبيرين للتصوف وهما ابن الجوزى: تلبيس إبليس، طبعة القاهرة سنة ٣٤٠ هـ ، وابن تيمية.

[ماسينيونLouis Massignon]

تعليق على مادة «التصوف»

أ ـ نشأة كلمة صوفى ، ومتصوف وأصلهما

١ ـ كان الإقبال على الدين والزهد فى الدنيا غالباً على المسلمين فى صدر الإسلام، فلم يكونوا فى حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والعكوف على الطاعات والانقطاع إلى الله، ولم يتسم أفاضلهم فى الجيل الأول بتسمية سوى صحبة رسول الله، إذ لا أفضلية فوقها، فقيل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل الجيل الثانى سمى من صحب الصحابة بالتابعين.

فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة المتاع الدنيوى قيل للخواص ممن لهم شدة عناية بأمر الدين، الزهاد والعباد.

ثم ظهرت الفرق الإسلامية، فادعى كل فريق أن فيهم زهاداً وعباداً، هنالك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة،

(١)مقدمة ابن خلدون، وكشف الظنون عند الكلام على التصوف.

واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة، فهو اسم محدث بعد عهد الصحابة والتابعين (١).

ويقول بعض العلماء: إن هذا الاسم معروف فى الملة الإسلامية من قبل ذلك، بل يذهب بعضهم إلى أنه لفظ جاهلى عرفته العرب قبل ظهور الإسلام.

قال أبو نصر عبدالله بن على السراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨ هـ (٩٨٨م) فى كتاب «اللمع» فى التصوف: «وأما القائل إنه اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال، لأنه فى وقت الحسن البصرى(١) كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم، وقد روى عنه أنه قال: (رأيت صوفيا فى الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال: معى أربعة دوانيق فيكفينى ما معى).

وروى عن سفيان الثورى (٢) رحمه الله أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفى (٣) ما عرفت دقيق الرياء. وقد ذكر فى الكتاب الذى جمع أخبار مكة عن محمد ابن إسحاق بن يسار (٤) وعن غيره يذكر فيه حديثاً: إن قبل الإسلام قد خلت مكة فى وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجىء من بلد بعيد رجل صوفى فيطوف بالبيت وينصرف . فإن صح ذلك يدل على أن قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح والله أعلم».

فاستعمال لفظ صوفى ومتصوف لم ينتشر فى الإسلام إلا فى القرن الثانى وما بعده، سواء أكان هذا التعبير عن الزهد «بالصوفى» حدث فى أثناء المائة الثانية كما هو رأى ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٦ هـ (١٤٠٦م) فى مقدمته، أم كان هذا التعبير معروفاً فى الإسلام قبل القرن الثانى، أم كان لفظاً جاهلياً على ما ذكره صاحب «اللمع» الذى

---

(١) المتوفى سنة ١١٠ هـ (٧٢٨م).
(٢) المتوفى سنة ١٦١ هـ (٧٧٧م).
(٣) المتوفى سنة ١٠٥ هـ (٧٧٣م) وقيل أنه أول من سمى بالصوفى.
(٤) المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧م).

يحاول أن يبرىء الصوفية من انتحال اسم مبتدع لم يعرفه الصحابة ولا التابعون.

ويقول ابن تيمية فى رسالته «الصوفية والفقراء»:

«أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهورًا فى القرون الثلاثة وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك. وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد بن حنبل(١) وأبى سليمان الدارانى(٢) وغيرهما. وقد روى عن سفيان الثورى أنه تكلم به، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصرى».

أما الأستاذ ماسينيون Louis Massignon فيقول فى كتابه:

Recueil de textes inedits concernats l'Histoire de Mystique en pays d'Islam

المطبوع سنة ١٩٢٩ بباريس، عند كلامه على عَبْدَك الصوفى المتوفى حوالى سنة ١٢٠ هـ الموافق ٨٢٥ م:

(١) المتوفى سنة ٢٤١ هـ (٨٥٥م).

(٢) عبدالرحمن بن أحمد بن عطية الزاهد المتوفى سنة ٢١٥ هـ (٨٣٠ م).

«صاحب عزلة بغدادى، وهو أول من لقب بالصوفى، وكان هذا اللفظ يومئذ يدل على بعض زهاد الشيعة بالكوفة، وعلى رهط من الثائرين بالإسكندرية. وقد يعد من الزنادقة بسبب امتناعه عن أكل اللحم»، ويريد الأستاذ أول من لقب بالصوفى فى بغداد كما يؤخذ مما نقله فى نفس الكتاب عن الهمذانى، ونصه:

«ولم يكن السالكون لطريق الله فى الأعصار السالفة والقرون الأولى يعرفون باسم المتصوفة، وإنما الصوفى لفظ اشتهر فى القرن الثالث، وأول من سمى ببغداد بهذا الاسم عبدك الصوفى، وهو من كبار المشايخ وقدمائهم، وكان قبل بشر بن الحارث الحافى والسرى بن المفلس السقطى».

ويقول ماسينيون فى المادة التى نحن بصددها ماخلاصته:

«وورد لفظ الصوفى» لقباً مفرداً لأول مرة فى التاريخ فى النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى إذ نعت به جابر بن حيان، وهو صاحب كيمياء شيعى من أهل الكوفة له فى الزهد مذهب خاص، وأبو هشام الكوفى

الصوفى المشهور.

«أما صيغة الجمع«الصوفية» التى ظهرت عام ١٩٩ هـ (٨١٤م) فى خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامى يكاد يكون شيعياً نشأ فى الكوفة وكان عَبْدَك الصوفى آخر أئمته، وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين، وكان لا يأكل اللحم، وتوفى ببغداد حوالى عام ٢١٠ هـ (٨٢٥م) وإذن فكلمة صوفى كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة».

٢ ـ أما أصل هذا التعبير فالأقاويل فيه كثيرة: فمن مرجح أنه لفظ جامد غير مشتق «كالقشيرى» المتوفى عام ٤٦٥ هـ الموافق ١٠٧٣ م.

وقد جاء فى «الرسالة مع شرحها» لشيخ الإسلام زكريا الأنصارى المتوفى سنة٩٢٦هـ (١٥١٩م). «وليس يشهد بهذا الاسم من حيث العربية قياس بين ولا إشتقاق كذلك لأن مصدر «صفا» صفو بتأخير حرف العلة عن الفاء، والأظهر فيه أنه غير مشتق بل هو جامد كاللقب».

ومن قائل إنه مشتق «من الصفاء أو الصفو» والمراد صفو قلوب أهل التصوف وانشراح صدورهم ورضاهم بما يجريه الله عليهم، ثم إنهم مع الله فى صفاء لا يشوبه شاغل، وهم بما أطلعهم الله عليه قد صفوا من كدر الجهل، قالوا: وكان فى الأصل صفوى فاستثقل ذلك فقيل صوفى»،

ومن قائل: إن اللفظ مأخوذ من «الصوف» لأن لباس الصوف كان يكثر فى الزهاد، قال صاحب اللمع: «فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما مجملا عاما مخبرًا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة، ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل: «وإذ قال الحواريون» الآية، وكانوا قومًا يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التى كانوا بها مترسمين، فكذلك الصوفية عندى والله أعلم نسبوا إلى ظاهر اللباس ولم

ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التى هم بها مترسمون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين، وقيل فى تسمية أصحاب عيسى عليه السلام بالحواريين، إنهم كانوا قَصَارين يغسلون الثياب، أى يحورونها، وهو التبييض. وقال قائلون: إن الصوفية نسبة إلى الصُّفَّة(1) التى ينسب إليها كثير من الصحابة، فيقال أهل الصفة، وأهل الصفة هم زهاد من مهاجرى الصحابة فقراء غرباء، كانوا سبعين ويقلون حيناً ويكثرون لا مسكن لهم ولا مال ولا ولد يسكنون صفة المسجد، وهو موضع مظلل فى مسجد المدينة.

لكن النسبة إلى الصفة لا تجيء على الصوفى، بل على الصّفى.

وثم أقوال ضعيفة آخر، كالقول بأن الصوفى نسبة إلى الصف الأول، لأنهم فى الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة والمناجاة وارتفاع الهمة مع اللّه تعالى والقرب منه، أو لأنهم كانوا أسرع الناس إلى الصف الأول فى المساجد عند الصلاة.

وكالقول بأنهم منسوبون إلى صوفة القفا، أى ما يتدلى فى نقرة القفا من شعر يرسلونه متلبداً مشعثاً كالصوف. وفى الأساس «صوفة قفاه زغباته وقيل

---

(1) وجاء فى الرسالة أهل الصفة لابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ1، ص26-20).

«أما الصفة التى ينسب إليها أهل الصفة من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فكانت فى مؤخر مسجد النبى - صلعم - فى شمال المسجد بالمدينة النبوية كان يأوى إليها من فقراء المسلمين من ليس له أهل ولا مكان يأوى إليه.

ويكثر المهاجرون إلى المدينة من الأغنياء والفقراء والأهلين والعزاب فكان من لم يتيسر له مكان يأوى إليه يأوى إلى تلك الصفة التى فى المسجد، ولم يكن جميع أهل الصفة يجتمعون فى وقت واحد بل منهم من يتأهل أو ينتقل إلى مكان آخر يتيسر له ويجيء ناس بعد ناس وكانوا تارة يكثرون وتارة يقلون، فتارة يكونون عشرة أو أقل وتارة يكونون عشرين وثلاثين وأكثر وتارة يكونون ستين وسبعين.

وأما جملة من أوى إلى الصفة من الصحابة مع تفرقهم فقد قيل كانوا نحو أربعمائة من الصحابة وقد قيل كانوا أكثر من ذلك».

«وكان فقراء المسلمين من أهل الصفة وغيرهم يكتسبون عند إمكان الاكتساب الذى لا يصدهم عما هو أوجب وأحب إلى الله من الكسب. وأما إذا أحصروا فى سبيل الله عن الكسب فكانوا يقدمون ما هو أقرب إلى الله ورسوله.

وكان أهل الصفة ضيف الإسلام يبعث إليهم النبى - [ﷺ] - بما يكون عنده وأن الغالب كان عليهم الحاجة لا يقوم ما يقدرون عليه من الكسب بما يحتاجون إليه من الرزق».

الشعر السائل من الرأس»؛ أو منسوبون إلى صوفة بن مروان بن أد ابن طانحة، هكذا جاء فى كتاب جلاء العينين؛ والذى فى القاموس وشرحه واللسان:

«وصوفة أبو حى من مضر وهو الغوث بن مر بن أد بن طاحنة بن إلياس بن مضر ، كانوا يخدمون الكعبة فى الجاهلية ويجيزون الحاج أى يفيضون بهم،وكانت العرب إذا حجت وحضرت عرفة لا تدفع منها حتى يدفع بها صوفة.

وسمى الغوث بصوفة لأن أمه جعلت فى رأسه صوفة وجعلته ربيطاً للكعبة يخدمها، وقيل صوفة اسم لقبيلة اجتمعت من أفناء قبائل».

وأرجح الأقوال وأقربها إلى العقل: مذهب القائلين بأن الصوفى نسبة إلى الصوف، وأن المتصوف مأخوذ منه أيضاً، فيقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، فلهذا القول وجه سائغ فى الاشتقاق، وهو مختار كبار العلماء من الصوفية مثل صاحب اللمع وشارح الرسالة القشيرية، ومن غيرهم كابن خلدون وابن تيمية وجمهرة الصوفية يميلون إلى رد اسمهم إلى الصفاء وإن لم يكن لذلك وجه ظاهر فى قواعد اللغة.

ب ـ أساس التصوف وما مر به من الأدوار.

أطلق لفظ الصوفى والمتصوف بادىء الأمر مرادفا للزاهد والعابد والفقير، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة[1] فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك.

وكانت أحكام الشريعة تتلقى من صدور الرجال لا فرق بين عباداتها ومعاملاتها وعقائدها، ثم تحدث الناس فى الأمور الدينية على نظام علمى، ونشأ التدوين فكان أول ما توجهت إليه الهمم وانصرفت إليه الأفكار علم الشريعة بمعنى الأحكام العملية حتى لحسب الناس أن الاشتغال بهذا العلم والعمل به هو غاية الدين.

---

(١) وفى رسالة القشيرى عن أبى حمزة البغدادى : علامة الصوفى الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العزة ويخفى بعد الشهرة

هنالك تطور معنى التصوف إلى ما يناسب الكمال فى الدين الذى وضع له اللفظ أولا وأدى هذا الطموح إلى نشأة علم دينى إلى جانب العلم الفقهى

وفى مختصر جامع بيان العلم وفضله لأبى عمر يوسف بن عبد البر النمرى القرطبى المتوفى سنة ٤٦٣هـ:

«وقال سفيان: كتب ابن منبه إلى مكحول إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرفاً ، فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى، وأعلم أن إحدى المحبتين سوف يمنع منك الأخرى».

وقد ذكر ابن تيمية فى رسالته «الصوفية والفقراء»: «إن الأمور الصوفية التى فيها زيادة فى العبادة والأحوال خرجت من البصرة، فافترق الناس فى أمر هؤلاء الذين زادوا فى أحوال الزهد والورع والعبادة على ما عرف من حال الصحابة، فقوم يذمونهم وينتقصونهم وقوم يجعلون هذا الطريق من أكمل الطرق وأعلاها، والتحقيق أنهم فى هذه العبادات والأحوال مجتهدون كما كان جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدين فى مسائل القضاء والإمارة ونحو ذلك». وزاد ابن تيمية هذا الرأى بياناً فقال:

«وإذن عرف أن منشأ التصوف كان من البصرة، وأنه كان فيها من يسلك من طريق العبادة والزهد ماله فيه اجتهاد كما كان فى الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ماله فيه اجتهاد، وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة وهى لباس الصوف فقيل فى أحدهم صوفى، وليس طريقهم مقيداً بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك ولاعلقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال».

وكلام ابن تيمية يشير إلى ما بين التصوف والفقه من الصلة.

وانقسم علم الشريعة إلى قسمين: علم يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة التى تجرى على الجوارح والأعضاء الجسمية وهى العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم إلى آخره، وأحكام المعاملات كالحدود والزواج والطلاق، والعتق والبيوع والفرائض

والقصاص، وسمى هذا العلم علم الفقه وهو مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا فى العبادات والمعاملات.

والثانى - علم يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها والأعمال الباطنة هى أعمال القلوب، وسمى هذا العلم الثانى علم التصوف، وسمى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، وسموا من عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم.

وأهل الرسوم طائفتان القرّاء، والفقهاء؛ فالقراء هم أهل التنسك والتعبد سواء أكانوا يقرءون القرآن أم لا يقرءون، وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب.

والفقهاء هم المشتغلون بالفتيا وعلوم الشريعة، وهؤلاء وهؤلاء عند الصوفية أهل رسوم، ففريق مع رسوم العلم، وفريق مع رسوم العبادة.

والتصوف فى هذا الدور عبارة عن الأخلاق الدينية ومعانى العبادة.

قال ابن القيم[1] فى «مدارج السالكين»:

«واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم أن التصوف هو الخلق».

وقال فى موضوع آخر: «إن هذا العلم مبنى على الإرادة فهى أساسه ومجمع بنائه، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة وهى حركة القلب، ولهذا سمى علم الباطن كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح، ولهذا سمى علم الظاهر» وبذلك يتبين أن أولى خطوات التصوف فى سبيل التكون العلمى كانت عبارة عن نشأة علم الأخلاق الإسلامى.

وهذا التدرج فى معنى التصوف طبيعى بسيط لا تبدو فيه دلائل تأثير خارج عن العبادات الإسلامية ولا جهد المفكرين فى فهم معانيها وآثارها الروحية واتصالها بالقلوب.

ثم اتسعت أنظار الباحثين فى العلوم الدينية ودقت وترامت هممهم إلى الكلام فى أصول الدين بعقولهم، ولطفت أذواق المراقبين منهم لمعانى العبادات وحركات القلوب، فأخذ

(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥م).

التصوف يتسامى إلى نظرية خاصة فى المعرفة وسبيل الوصول إليها، وهذه النظرية على ما بينه الغزالى فى كتاب إحياء علوم الدين هى: «السعادة التى وعد الله بها المتقين هى المعرفة والتوحيد، والمعرفة هى معرفة حضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات، إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله، والكون كله من أفعاله.

«فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق، وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ما يتجلى له من الله وصفاته وأفعاله. وإنما مراد الطاعات كلها وأعمال الجوارح تصفية القلب وتزكيته وجلاؤه.

«وهذه المعرفة تحصل للإنسان من وجهين: أحدهما: طريق الاستدلال والتعلم ويسمى اعتباراً واستبصاراً ويختص به العلماء والحكماء.

والثانى: مالا يكون بطريق التعلم ولا الاستدلال ، ولكنه يهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى.

وهو ينقسم إلى ما لا يدرى العبد كيف حصل له، ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذى استفاد منه ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب، على أنه فى الحالين موقن بأن العلم جاءه من الله، والعلم فى الحالين بواسطة الملك، فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملك.

والأول يسمى إلهاماً ونفثاً فى الروع، ويختص به الأولياء. والثانى وحياً ويختص به الأنبياء.

وأهل التصوف يؤثرون العلوم الإلهامية دون التعليمية، ويعدونها المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية التى يستحيل معها إمكان الخطأ.

ولذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة، بل قالوا إن الطريق إلى تحصيل تلك الدرجة بتقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى.. فطريق الصوفية يرجع إلى تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار للتجلى».

رقم الايداع بدار الكتب ٣٠٦٩/١٩٩٦
I.S.B.N 977-01-4706-0

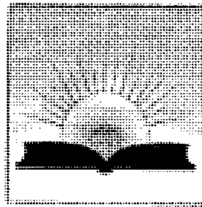
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثامن

التصوف - الثعالبى

طبعة الإولي

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمي

دائرة المعارف الإسلامية

والمريد فى مجاهدته وعباداته لابد أن تنشأ له عن كل مجاهدة حالة نفسية نتيجة لتلك المجاهدة. وأصل المجاهدات كلها الطاعة والإخلاص، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال، والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان.

ولابد للمريد من الترقى فى هذه الأطوار النفسية المسماة بلسان أهل التصوف المقامات أو المنازل والأحوال. وللصوفيين اختلاف كثير فى عدد المقامات وترتيبها، كل يصف منازل سيره وحال سلوكه، ولهم اختلاف فى بعض منازل السير، أهى من قسم المقامات أم من قسم الأحوال؟ كما اختلفوا فى الرضا أهو مقام أم حال؟ بل إنهم ليختلفون فى الفرق بين المقام والحال.

فالمقام بفتح الميم هو فى الأصل موضع القيام وبضمها موضع الإقامة، وقد يكون كل منهما بمعنى الإقامة وبمعنى القيام، والمقام بالفتح والضم ما يتحقق به المزيد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة كمقام الخوف من الله الذى يحصل بترك الكبائر، فالصغائر، فالمكروهات، فالشبه، فالتوسع فى الحلال إلى أن ينتهى إلى ترك كل ما يشغل عن الله. والحال معنى يرد على القلب .من غير تعمد ولا اجتلاب كالطرب والحزن والشوق والهيبة ـ فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب بمواهب، لأنها إنما تنال بالكسب مع الموهبة، والعبد بالأحوال يترقى إلى المقامات، ولا يلوح له حال من مقام أعلى من مقامه إلا وقد قرب ترقيه إليه. وليس للمريد أن يتشوف إلى مقام فوق مقامه ما لم يستوف أحكام ذلك المقام وأحواله.

ومنهم من يقول : الأحوال من نتائج المقامات، والمقامات نتائج الأعمال، فكل من كان أصلح عملا كان أعلى مقاماً، وكل من كان أعلى مقاماً كان أعظم حالا.

ويقول صاحب اللمع:«إن معنى المقام مقام العبد فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل، أما معنى الأحوال فهو ما

يحل بالقلوب أو تحل به القلوب وليس الحال من طريق المجاهدات والرياضات كالمقامات».

أما ابن القيم فى كتاب «مدارج السالكين» فيقول: «والصحيح أن هذه الواردات والمنازل لها أسماء باعتبار أحوالها، فتكون لوامع وبوارق ولوائح عند ظهورها وبدّوها كما يلمع البارق ويلوح على بعد، فإذا نازلته وباشرها فهى أحوال، فإذا تمكنت منه وثبتت له عن غير انتقال فهى مقامات، وهى لوامع ولوائح فى أولها، وأحوال فى أوسطها، ومقامات فى نهاياتها.فالذى كان بارقاً هو بعينه الحال، والذى كان حالا هو بعينه المقام، وهذه الأسماء له باعتبار تعلقه بالقلب وظهوره له وثباته فيه».

كان التصوف طريقاً من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب، فهو يقابل علم الفقه الذى يتناول ظواهر تلك العبادات ورسومها، ثم انتقل التصوف فأصبح طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين.

قال الغزالى[1] فى الإحياء: «إن للإيمان والمعرفة ثلاث مراتب: المرتبة الأولى، إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض، والثانية إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام.

«والثالثة : إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين».

وكما كان الصوفية خصوم الفقهاء فى الدور الأول، أصبحوا خصوم المتكلمين أهل النظر فى هذا الدور.

ولعل علم التصوف إنما صار علماً مدوناً فى هذا الدور، وصار موضوعه ما يوصل إلى درجة العرفان من أنواع المجاهدات وما ينشأ عنها من الأذواق والمواجد التى هى المقامات والأحوال، وقد جدت للقوم عبارات يدلون بها على ما اكتشفوا من دقائق المعانى فضمّنوا علمهم أيضاً شرح هذه الاصطلاحات، وكثرت أسماء هذا العلم فسمى علم القلوب، وعلم الأسرار، وعلم المعارف،

(١) المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١)م.

وعلم الباطن، وعلم الأحوال والمقامات، وعلم السلوك، وعلم الطريقة، وعلم المكاشفة.

وإذا كان غير منكور أن التصوف فى هذا الدور لم يخل من تأثر ببعض ما وصل إلى المسلمين من معارف الأمم القديمة، فإنا لا نزال نجد الصبغة الإسلامية غالبة فى هذا العلم الوليد، ولا نستطيع أن نقول مع كولدتسيهر: «وكذلك يجب عند النظر فى التصوف نظراً تاريخياً تقدير النصيب الهندى الذى ساهم فى تكون هذه الطريقة الدينية المتولدة من المذهب الأفلاطونى الجديد».

ثم انصرفت عناية قوم من المتأخرين لكشف حجاب الحس الذى هو نهاية مراتب الصوفية، ولما وراء ذلك من المدارك والمعارف، واختلفت طرقهم فى الرياضة والمجاهدة وإماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالعبادات والذكر، وتعرضوا للكلام فى حقائق الموجودات العلوية والسفلية على وجه لايفهمه من لم يشاركهم فى أذواقهم ومواجدهم. ثم قالوا: إن أهل المجاهدة يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم، وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، وقد جعلوا لباس خرقة التصوف أصلا لطريقهم ورفعوه إلى علىّ رضى اللّه عنه [فى تأثرهم بالتشيع]، و يقول ابن خلدون: «ولم يختص علىّ من بين الصحابة بطريقة فى لباس ولاحال».

هنالك حدث تطور جديد فى موضوع علم التصوف، فأصبحت كتب القوم تتناول أربعة أبحاث:

١ ـ المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصيل تلك الأحوال والترقى منها إلى غيرها.

٢ ـ الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية، والعرش والكرسى، والملائكة والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الأكوان فى صدورها عن موجدها.

٣ ـ التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

٤ ـ ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من كثير من أئمة القوم يعبرون عنها فى اصطلاحهم بالشطحات، والشطح لفظة مأخوذة من الحركة يقال يشطح إذا تحرك، وهو عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته، فهى حركة أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم فعبروا عن وجدهم بعبارات يستغربها سامعها، ومن ذلك ما يروى عن أبى يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ (٨٧٥م) أنه قال: «رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال لى: يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك، فقلت: «زينى بوحدانيتك، والبسنى أنانيتك، وارفعنى إلى أحديتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك».

وحكى عنه أيضاً أنه قال: «أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومة، فلم أزل أطير فى هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت فى ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة الأحدية، ثم وصف أرضها وفرعها وأغصانها وثمارها، ثم قال: فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة.

ولابن عربى:

عقد الخلائق فى الإله عقائداً
وأنا اعتقد جميع ما اعتقدوه

والغلاة من متأخرى المتصوفة المتكلمين بالمواجد خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بفنهم، مثل كلامهم فى النبوات والاتحاد والحلول ووحدة الوجود.

ولما كانت حكمة الإشراق أو الحكمة الذوقية هى من الفلسفة بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، وكان السالكون طريقة الرياضة والمجاهدة لمعرفة المبدأ والمعاد إن وافقوا فى رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية وإلا فهم الحكماء الإشراقيون.

لما كان الأمر كذلك سهل التدانى بين التصوف والفلسفة، وتفتحت له الأبواب فى هذا الدور.

والمتـــأمل فـى هذه الأدوار الـتى تداولت الـتـصــوف يلاحظ أن الـلفظ استـحدث أول الأمر للعبـارة عن معنى الكمـال بالتمسك بالشـرع والزهد فى الدنيـا حينمـا أخـذ الناس فى مخـالطة الزخارف الدنيوية وكاد يطغى حب المال على مـا غرسـه الدين فى النفـوس من الورع، فكان الصوفى مخالفـاً للجماهير بفقـره وورعه، على حين يلتمس غـيره المال ويطمع فى الغنى.

ثم حـدثـت العلوم الدينيـة، وأقـبل الناس على الفقه يتنافسون فى تدارسه وفى العـمل بأحكامه. فـأصبح الكمـال الدينى الذى يعبـر عنه المتصوف شيـئاً وراء ما يدعـو إليه الفـقهاء ويصـرفون إليه مجهـودهم، هو صفاء القلب وتأثره بالعبادة وحسن الخلق(١) .

ولما نشأ البحث فى العقائد والتماس الإيمـان من طريق النظر أو النصـوص المقـدسـة وتوجـهت همم المسلمـين إلى التمـاس المعرفة على أسـاليب المتكلمين، أصـبح الكمال الدينى التـماس الإيمـان والمعرفة من طريق التصـفية والمكاشفة وأصـبح عـبـارة عن بيـان هذه الطريق وسلوكها (٢) .

وشـاعت بعـد ذلك أقاويل الفلاسـفة المتكـلمـيـن فى الصـــانـع وصـــدور الموجودات عنه ومـا إلى ذلك من عوالم الأرواح وشـــؤون الآخــــرة، فـــتـكلم الصوفية فى كل ذلك على منهجهم الذى لا يعـتـمـد على نـظر ولا على نص ولا معرفـة إلا من ذاق ما ذاقوا، وهم يرون ما تـكلموا به حق اليـقين الذى لا يقـبل شكا ولا يلحقه بطلان ولا يدركه إلا من بلغ رتبة العـرفان، سئل ابن الجـلاء ما

---

(١) قـال الكتانـى : التصـوف خلق فـمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء.
وقالوا : علم السلوك هو مـعرفة النفس مالـها وما عليها من الوجدانيـات ويتسمى بعلم الأخلاق وعلم التـصـوف. والوجـدانيـات هـى الأخـلاق البـاطنة والملكات النفسية.

(٢) وقـد قـالوا: أن عـلم المكاشـفـة المـسمى بـعلم البـاطـن،وهو التصوف، عـبارة عن نور يظـهر فى القلب عند تطهـيره وتزكـيته من صـفاته المذمـومة وينكشـف بذلك النور أمور كثيـرة وتحصل المعرفة الحقـيقـية بذات الله سـبحـانه وصفـاته الباقـيات وبأفعاله وبحكمته فى خلق الدنيا والآخرة.

معنى قولهم صوفى، فقال: ليس نعرفه فى شــرط العلم ولكن نعــرف أن [الصوفى] مـن كان فقـيراً مـجرداً من الأسـبـاب وكـان مـع الله بلا مكان ولا يمنعـه الحق سـبـحـانه عـن علم كل مكان(١).

فـالتصـوف نشـأ معـبـراً عن المثل الدينـى الأعلى، وظل فى أدواره كـلهـا يعـبـر عن ذلك المثل مـخالـفا مـا عليـه العامـة، مخـالفاً القـراء والفقـهاء وأهل السنة المتكلمين والمتـفلسفين متـعرضاً لعـداواتهم واضطهـاداتهم من غيـر أن تخـرجـه العـداوات والاضطهـادات عن حدود الحب والتسامح.

فـالتـصـوف كـان وحـده من بين معترك المذاهب تسامـحاً صرفاً وسلاماً فى كل ما مر به من الأدوار.

والصـوفى ـ كـمـا قـال أبو تراب النخشـبى ـ لا يكدره شىء ويصـفو به كل شىء.

(١) قـال ابن خـفـيف المتـوفى سنة ٣٧١ هـ (٩٨٢م) ، سـألت رويم بن محـمد عن التصوف فـقال: يا بنى التصـوف افناء الناسوتيـة وظهور اللاهوتيـة فقلت زدنى رحمك الله فقال لارحمنى الله ان كان فى ذلك مزيد.

وقد انتـدب للرد على المتأخـرين من الصوفية فى ما أشرنا إليه من مقالاتهم كثير من الفقهـاء وغيرهم، واشتدوا فى النقـد حتى شـملوا بالنكير كل مـا وقع للمتصوفة فى طريقهم، وأكثر ما تناوله الأخذ والرد بين الباحـثين هو موضوع الكرامات للأولياء.

فـحق أن نعـرض للولاية وصلتـهـا بالتـصـوف، ثم نتـكلم فى كـرامـات الأولياء، ولابد أن نصرح قبل ذلك بأننا أهملنا عن عـمـد بعض مـا انتـهى إليـه التـصوف فى عـهـوده المتأخـرة . وهو الدور الذى لانزال نشهـده والذى جعل من طريقة الإخلاص والـزهد والعرفان والخير عكس ذلك .

جـ ـ الولاية وصلتـهـا بالتـصـرف وكرامات الأولياء.

١ ـ اسم ولى مـأخـوذ من قـوله تعالى: «الله ولى الذين آمنوا».

وقوله :«وهو يتولى الصالحين».

وقوله: «أنـت مولانا فانصـرنا على القوم الكافرين».

وقـولـه :«ذلك بأن الـلّه مـولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم».

وقوله : «إنما وليكم اللّه ورسوله».

وقوله : «ألا إن أولياء اللّه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون».

ومادة ولى فى ما يرجحه أئمة المفسرين ـ كالطبرى والزمخشرى والرازى ـ تدل على معنى القرب، فولى كل شيء هو القريب منه فى اللغة، والقرب من الله بالمكان والجهة محال، فولى اللّه من كان قريبا منه بالصفة التى وصفها اللّه، أى الإيمان والتقوى.

وإذا كان العبد قريباً من حضرة اللّه بسبب كثرة طاعاته وكثرة إخلاصه، وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه فهناك حصلت الولاية. ثم تطور معنى الولى تبعاً لما حدث فى الملة من المذاهب المختلفة، وتبعاً لتطور التصوف نفسه. فأصبح الولى عند المتكلمين هو من يكون آتياً بالاعتقاد الصحيح المبنى على الدليل، ويكون آتياً بالأعمال الصالحة على وفق ما أتت به الشريعة، وإليه الإشارة بقوله:«الذين آمنوا وكانوا يتقون» ذلك أن الإيمان مبنى على الاعتقاد والعمل، ومقام التقوى هو أن يتقى العبد كل ما نهى الله عنه.

أما الصوفية فيقولون ـ كما فى الرسالة القشيرية: إن الولى له معنيان: أحدهما أن يكون فعيلا بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح، وهو الذى يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته، فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى رعايته على التوالى ويديم توفيقه إلى الطاعات.

ثانيهما ـ أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل، كالعليم والقدير فيكون معناه من يتولى عبادة الله وطاعته، فطاعته تجرى على التوالى من غير أن يتخللها معصية، فيكون ولياً بمعنى توالى طاعاته لربه، ووليا بمعنى توالى فضل ربه عليه، وكلا المعنيين يجب تحقيقه حتى يكون الولى ولياً، فيجب أن يتحقق قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء، ويتحقق دوام حفظ الله تعالى إياه فى السراء والضراء، فالولاية عندهم عبارة عن دوام الاشتغال بالله والتقرب إليه بطاعته. وإذا كان العبد بهذه الحالة فلا

يخاف من شيء ولا يحزن من شيء، لأن مقام الولاية والمعرفة منعه من أن يخاف أو يحزن، فالولى عندهم هو الواصل إلى مرتبة العرفان عن الطريق الموصلة إلى تلك المرتبة فى رأيهم، وهو العارف أيضاً.

والواصل إلى درجة العرفان تنكشف له الحجب ويشهد من علم الله ما لا يشهده سواه، وتظهر على يديه الكرامة التى هى أمر خارق للعادة.

٢ـ وجملة القول فى كرامة الأولياء أن أكثر الأشعرية أجازوا للصالحين على سبيل كرامة الله لهم اختراع الأجسام وقلب الأعيان وجميع إحالة الطبائع وكل معجز للأنبياء، وقالوا إنه لا فرق بين آيات الأنبياء وكرامات الأولياء إلا بالتحدى مع دعوة النبوة، فإن النبى يتحدى الناس أن يأتوا بمثل ما جاء هو به.

ويقول أكثر الصوفية: إن ظهور الكرامات جائز بل واقع، وهى أمور ناقضة للعادة، غير مقترنة بدعوى للنبوة، وهى عون للولى على طاعته ومقوية ليقينه، وحاصلة له على حسن استقامته ودالة على صدق دعواه الولاية، إن دعاها لحاجة وشهدت له بها الشريعة.

ويقول هؤلاء الصوفية: إن الكرامة تغاير المعجزة من وجوه ثلاثة:

أولها ـ أن الأنبياء متعبدون بإظهار معجزاتهم للخلق، والاحتجاج بها على من يدعونه إلى الله تعالى، فمتى كتموا ذلك فقد خالفوا اللّه تعالى، والأولياء متعبدون بكتمان كراماتهم عند الخلق، فإذا أظهروا شيئاً منها لاتخاذ الجاه فقد خالفوا اللّه تعالى وعصوه

ثانياً ـ أن الأنبياء يحتجون بمعجزاتهم على المشركين، لأن قلوبهم قاسية، والأولياء يحتجون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ولا تضطرب ولا تجزع عند فوت الرزق، لأن النفس أمارة بالسوء مجبولة على الشك، وقد حكى عن سهل بن عبد الله التسترى أنه قال: كان رجل بالبصرة يقال له إسحاق بن أحمد، وكان من أبناء الدنيا فخرج من الدنيا، أعنى من

جميع ما كان له، وتاب وصحب سهلا فقال يوما لسهل: إن نفسى هذه ليس تترك الضجيج والصراخ من خوف فوت القوت والقوام. فقال له سهل: خذ ذلك الحجر وسل ربك أن يصيره لك طعامًا تأكله، فقال له : ومن إمامى فى ذلك حتى أفعل ذلك؟فقال سهل: إمامك إبراهيم عليه السلام حيث قال: «رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى».

فالمعنى فى ذلك أن النفس لا تطمئن إلا برؤية العين لأن من جبلهّا الشك، فقال إبراهيم عليه السلام: رب أرنى كيف تطمئن نفسى؟ فإنى مؤمن بذلك والنفس لا تطمئن إلا برؤية العين.

وثالثها ـ أن الأنبياء كلما زيدت معجزاتهم يكون أتم لمعانيهم وفضلهم، والأولياء كلما زيدت كراماتهم يكون وجلهم أكثر حذراً أن يكون ذلك من الاستدراج لهم، أن يكون سببًا لسقوط منزلتهم عند الله.

ويقول بعض العلماء من المتكلمين والصوفية إن الأولياء لهم كرامات شبه إجابة الدعاء والإخبار بمجىء زيد من سفره، وعافيته من مرضه، فأما جنس ما هو معجزة للأنبياء، كإحياء الموتى وحصول إنسان لا من أبوين وتسبيح الحصى فلا يكون للأولياء.

أما المعتزلة وبعض الأشعرية فينكرون وقوع كرامات الأولياء وجوازها.

وقالت طائفة بمنع جواز الخوارق للأنبياء والأولياء جميعًا.

قال المجوزون للكرامات إن الكرامة جائزة، إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال، إذ هى أمر يتصور فى العقل حصوله من غير أن يؤدى إلى رفع أصل من الأصول، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده للولى وإذا وجب كونه مقدورا لله تعالى فلا شىء يمنع جواز حصوله.

وقالوا : إن انخراق العادة ليس مما ينكره المتكلمون لأنه جائز مع القول بالفاعل المختار.

ولا مما ينكره الحكماء، لأنهم يقولون بأن للنفوس الزكية قوى ربما تؤثر فى أكثر الأجسام التى فى عالم الكون والفساد.

أما وقوع الكرامة فقد استدلوا عليه بقصة أصحاب الكهف وبقائهم فى النوم أحياء سالمين مدة ثلثمائة سنة وتسع سنين، كما ورد فى القرآن.

واستدلوا عليه بأخبار كثيرة، منها ما أخرج فى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «لم يتكلم فى المهد إلا ثلاثة: عيسى بن مريم عليه السلام، وصبى فى زمن جريج الناسك، وصبى آخر. أما عيسى فقد عرفتموه، وأما جريج فكان رجلا عابدا ببنى إسرائيل، وكانت له أم فكان يوما يصلى إذ اشتاقت إليه أمه فقالت: يا جريج، فقال: يا رب، الصلاة خير أم رؤيتها؟ ثم صلى، فدعته ثانيا فقال مثل ذلك على أمه، قالت: اللّهم لا تمته حتى تريه المومسات، وكانت زانية هناك، فقالت لهم: أنا أفتن جريج حتى يزنى، فأتته فلم تقدر على شىء، وكان هناك راع يأوى بالليل إلى أصل صومعته، فلما أعياها راودت الراعى عن نفسه فأتاها فولدت ثم قالت : ولدى هذا من جريج، فأتاه بنو إسرائيل وكسروا صومعته وشتموه ، فصلى ودعا ثم نخس الغلام،فقال أبو هريرة: كأنى أنظر إلى النبى صلى اللّه عليه وسلم حين قال بيده: يا غلام من أبوك؟ فقال: الراعى، فندم القوم على ما كان منهم وإعتذروا إليه وقالوا: نبنى صومعتك من ذهب أو فضة، فأبى عليهم، وبناها كما كانت.

وأما الصبى الآخر: فإن امرأة كان معها صبى لها ترضعه، إذ مر بها شاب جميل ذو شارة حسنة، فقالت: اللّهم اجعل ابنى مثل هذا، فقال الصبى: اللّهم لا تجعلنى مثله، ثم مرت بها امراة ذكروا أنها سرقت وزنت وعوقبت فقالت: اللّهم لا تجعل ابنى مثل هذه. فقال الصبى: اللّهم اجعلنى مثلها فقالت له أمه فى ذلك. فقال: إن الشاب كان جبارًا من الجبابرة فكرهت أن أكون مثله ، وإن هذه قيل إنها زنت ولم تزن، وقيل إنها سرقت ولم تسرق وهى تقول: حسبى الله.

ومن هذه الأخبار خبر الغار، وهو مشهور فى الصحاح عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انطلق ثلاثة رهط

ممن كان قبلكم فآواهم المبيت فى غار فدخلوه. فانحدرت صخرة عن الجب وسدت عليهم باب الغار، فقالوا: والله لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا الدعاء بصالح أعمالكم، فقال رجل منهم: كان لى أبوان شيخان كبيران وكنت لا أغبق قبلهما، فناما فى ظل شجرة يوما فلم أبرح عنهما وجلب لهما غبوقهما فجئتهما به فوجدتهما نائمين فكرهت أن أوقظهما وكرهت أن أغبق قبلهما، فقمت والقدح فى يدى أنتظر استيقاظهما حتى ظهر الفجر فاستيقظا فشربا غبوقهما، اللّهم إن كنت فعلت هذا ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة فانفرجت انفراجا لا يستطيعون الخروج منه:

ثم قال الآخر: كانت لى ابنة عم وكانت أحب الناس إلى فراودتها عن نفسها حتى ألمت بها سنة من السنين فجاءتنى وأعطيتها مالا عظيما على أن تخلى بينى وبين نفسها فلما قدرت عليها قالت: لا يجوز لك أن تفض الخاتم إلا بحقه فتحرجت من ذلك العمل وتركتها وتركت المال معها، اللّهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه فانفرجت الصخرة،غير أنهم لا يستطيعون الخروج منها، قال رسول الله [ﷺ] ، ثم قال الثالث : اللهم إنى استأجرت أجراء فأعطيتهم أجورهم غير رجل واحد ترك الذى له وذهب فثمرت أجرته حتى كثرت منها الأموال فجاءنى بعد حين ، وقال : يا عبد الله أد لى أجرتى، فقلت له : كل ما ترى من أجرتك من الإبل والغنم والرقيق، فقال : يا عبد الله أتهزأ بى؟ فقلت : إنى لا أستهزىء بك فخذ ذلك كله، اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه، فانفرجت الصخرة عن الغار فخرجوا يمشون . وهذا حديث حسن صحيح متفق عليه.

وقد نقلوا كرامات عن الصحابة كالذى روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه من أنه بعث جيشا وأمر عليهم رجلا يدعى سارية بن الحصين، فبينما عمر يوم الجمعة يخطب جعل يصيح فى خطبته وهو على المنبر : «يا سارية، الجبل الجبل!» . قال علىّ بن أبى طالب

كرم الله وجهه : فكتبت تاريخ تلك الكلمة ، فقدم رسول مقدم الجيش فقال: يا أمير المؤمنين غزونا يوم الجمعة فى وقت الخطبة فهزمونا فإذا بإنسان يصيح : «يا سارية ، الجبل الجبل!» فأسندنا ظهورنا إلى الجبل . فهزم الله الكفار وظفرنا بالغنائم العظيمة ببركة ذلك الصوت.

وقد روى أيضاً لجماعة من التابعين كرامات كثيرة ، وكذلك لطبقات أخرى من بعدهم مثل مالك بن دينار ورابعة العدوية وسهل بن عبد الله الذى يروى عنه أنه كان يقول : من زهد فى الدنيا أربعين يوماً صادقاً مخلصاً فى ذلك تظهر له الكرامات من الله عز وجل، ومن لم يظهر له ذلك فلما عدم فى زهده من الصدق والإخلاص.

قال صاحب اللمع: وسمعت أبا الحسن البصرى رحمه الله يقول: كان بعبادان رجل أسود فقير يأوى الخرابات، فحملت معى شيئاً وطلبته فلما وقعت عينه عل تبسم، وأشار بيده إلى الأرض فرأيت - يعنى الأرض كلها- ذهباً يلمع، ثم قال لى: هات ما معك، فناولته ما كان معى وهربت منه فهالنى أمره.

وقال صاحب اللمع أيضاً: سمعت حمزة بن عبد الله العلوى يقول: دخلت على أبى الخير التيتانى وكنت قد اعتقدت فى سرى فيما بينى وبين الله تعالى أن أسلم عليه وأخرج ولا أتناول عنده الطعام ثم دخلت وسلمت عليه وودعته وخرجت من عنده، فلما تباعدت من القرية فإذا به وقد حمل معه طعاما وقال لى: يا فتى، كل هذا فقد خرجت الساعة من اعتقادك.

قال ابن حزم فى كتابه الفصل: وذهب أهل الحق إلى أنه لا يقلبَ أحد عينا ولا يحيل طبيعة إلا الله عز وجل لأنبيائه فقط سواء تحدوا بذلك أو لم يتحدوا وكل ذلك آيات لهم عليهم الصلاة والسلام تحدوا بذلك أم لا، والتحدى لا معنى له وإنه لا يمكن وجود شىء من ذلك لصالح ولا لساحر ولا لأحد غير الأنبياء...

وهذا هو الحق الذى لا يجوز غيره، برهان ذلك قوله عز وجل: «وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته».

فقد وجب أن كل ما فى العالم مما قد رتبه الله على ما هو عليه من فصوله الذاتية وأنواعه وأجناسه، فلا يتبدل شىء منه قطعياً إلا حيث قام البرهان على تبدله، وليس ذلك إلا على أحد وجهين: إما استحالة معهودة جارية على رتبة واحدة، وعلى ما بنى الله تعالى عليه العالم من استحالة المنى حيوانا والنوى والبذور شجرة ونباتا وسائر الاستحالات والمعهودات.

وإما استحالة لم تعهد قط، ولا بنى الله تعالى العالم عليها، وذلك قد صح للأنبياء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم ووجود ذلك بالمشاهدة ممن شهدهم ونقله إلى من لم يشاهدهم بالتواتر الموجب للعلم الضرورى، فوجب الإقرار بذلك وبقى ما عدا أمر الأنبياء عليهم السلام على الامتناع فلا يجوز ذلك البتة لا من ساحر، ولا من صالح بوجه من الوجوه. لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك ولا صح به نقل، وهو ممتنع فى العقل ولا فرق بين من ادعى شيئا مما ذكرنا لفاضل وبين دعوى الرافضة رد الشمس على علىّ ابن أبى طالب مرتين، وكذلك دعوى النصارى لرهبانهم وقدمائهم، فإنهم يدعون لهم من قلب الأعيان أضعاف ما يدعيه هؤلاء، وكذلك دعوى اليهود لأحبارهم أن رجلا منهم رحل من بغداد إلى قرطبة فى يوم واحد، وأنه ثبت قرنين فى رأس رجل مسلم من بنى الإسكندرانى كان يسكن بقرطبة عند باب اليهود، وهذا كله باطل ممنوع.

وقال ابن حزم أيضًا: وكذلك ما ذكر عمن ليس نبيا من قلب عين أو إحالة طبيعة فهو كذب إلا ما وجد من ذلك فى عصر نبى، فإنه آية كذلك لذلك النبى.

وذلك الذى ظهرت عليه آية بمنزلة الجذع الذى ظهر فيه الجنين، والذراع الذى ظهر فيه النطق والعصا التى ظهرت فيها الحياة وسواء كان الذى ظهرت فيه الآية صالحا أو فاسقا.

فلو جاز ذلك بعد موت النبى لأشكل الأمر ولم تكن فى أمن فى دعوى من ادعى أنها آية لذلك الفاضل، ولذلك الفاسق والإنسان من الناس يدعيها آيه له... وليس كذلك ما كان فى عصر النبى لأنه لا يكون إلا من قبل النبى

وبإخباره وبإنذاره فبدت بذلك أنها له لا للذى ظهرت منه.

قال أبو محمد «بن حزم»: أما الذى روى فى ذلك عن الثلاثة أصحاب الغار وانفراج الصخرة ثلثا ثلثا عندما ذكروا من أعمالهم فلا تعلق لهم به لأن تكسير الصخرة ممكن فى كل وقت، ولكل أحد بلا إعجاز، وما كان هكذا فجائز وقوعه بالدعاء وبغير الدعاء، لكن وقع وفاقا لتمنيهم كمن دعا فى موت عدوه أو تفريج همه، أو بلوغ أمنيته فى دنياه، ولقد حدثنى حكيم بن منذر بن سعيد أن أباه رحمه الله كان فى جماعة فى سفرة فى صحراء فعطشوا وأيقنوا بالهلكة ونزلوا فى ظل جبل ينتظرون الموت. قال: فأسندت راسى إلى حجر ناتىء فتأذيت به فقلعته فاندفع الماء العذب من تحته فشربنا وتزودنا، ومثل هذا كثير، وحتى لو كانت معجزة لوجب أن يكونوا أنبياء، أو لولى ممن فى زمن نبى لابد مما قدمناه.

قال أبو محمد: «ولا عجب أعجب من قول من يجيز قلب الأعيان للساحر، وهو عندهم فاسق أو كافر ويجيز مثل ذلك للصالح وللنبى، فقد جاز عندهم قلب الأعيان للنبى وللصالح وللفاسق وللكافر، فوجب أن قلب الأعيان جائز من كل واحد، وبؤسًا لقول أدى مثل هذا».

وظاهر ما فى احتجاج ابن حزم من قوة، ولئن لم يعرض لتأويل كل ما روى فى الأخبار من الكرامات المشكل تأويلها كحديث من تكلم فى المهد من الصبيان فلعله اعتبرها من الوقائع المروية بالأحاديث التى يجوز الشك فيها ولا تنبنى العقائد عليها، ولولا أن ابن حزم من الظاهرية الذين يتبعون النصوص بلا تأويل لقلنا إنه قد يجعلها من باب التمثيل.

ولما كان إنكار الكرامات ربما كان موهما إنكار إجابة الدعاء، فإن الدعاء قد يكون بشىء خارق للعادة، ومن هنا تصدى ابن حزم لحل هذا الإشكال فقال : «فإن اعترضوا بقول الله تعالى: «وقال ربكم ادعونى أستجب لكم» وبقوله تعالى: «أجيب دعوة الداع إذا دعان»، فهذا حق؛ وإنما هو بلا شك فى

الممكنات التى علم الله أنهـا تكون، لا فيما علم الله تعالى أنها لا تكون، ولا فى المحال.

ونسألهم عمن دعا الله تعالى أن يجعله نبياً، أو أن ينسخ دين الإسلام، أو بأن يجعل القيامة قبل وقتها، أو يمسخ الناس كلهم قردة، أو بأن يجعل له عينا ثالثة، أو بأن يدخل الكفار الجنة والمؤمنين النار أو ما أشبه هذا. فإن أجازوا كل هذا كفروا ولحقوا مع كفرهم بالمجانين، وإن منعوا من كل هذا تركوا استدلالهم بالآيات المذكورة، وصح أن الإجابة إنما تكون فى خاص من الدعاء لا فى العموم».

أما الطائفة القائلة بامتناع الخارق للعادة معجزة كان أو كرامة فقد قالوا : إن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً، وأوانى البيت رجالا كملا، وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب ولا أم، ولجاز كون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعى عقب دعواه بلا مهلة، ويوجد مثله فى آن إعدامه، فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فى ذلك من الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة، والمفاسد التى تنافى نظام المعاش والمعاد، أو يجوز حينئذ أن يكون الآتى بالأحكام الشرعية فى الأوقات المتفرقة أشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة، وأن يكون الشخص الذى تتقاضاه دينك غير الذى كان عليه الدين.

وأهل هذه الطائفة مختلفون مع المتكلمين والصوفية وقد نقض أدلتهم هؤلاء وهؤلاء بل ادعوا أنهم لا يثبتون النبوة أصلا، فهم خارجون عن الدين لكنهم لم يصرحوا بإنكار النبوة، وليس يمتنع أن ينكروا الخوارق من غير أن ينكروا النبوة.

د ـ نبوة النساء وولايتهن وصلة المرأة بالتصوف الإسلامى.

لا نعرف خلافا فى جواز الولاية وما يتبعها من الكرامة والعرفان للنساء، وإنما حصل الخلاف فى نبوة النساء.

ويقول ابن حزم:«هذا فضل لا نعلمه حدث النزاع فيه إلا عندنا بقرطبة وفى زماننا ـ وابن حزم ولد سنة ٣٨٤ هـ

وتوفى سنة ٤٥٦ هـ - فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون النبوة فى النساء جملة، وبدعت من قال ذلك، وذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت فى النساء نبوة، وذهبت طائفة إلى التوقف فى ذلك».

وكلام ابن حزم صريح فى أنه لا نزاع فى عدم حصول رسالة للنساء بدليل قوله تعالى: «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم» ولم يدع أحد أن الله تعالى أرسل امرأة وإنما الكلام فى النبوة.

والفرق بين النبوة والرسالة أن النبوة مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام، فمن أوحى إليه الله علما بما يكون قبل أن يكون، أو أمراً ما مع يقينه يقينا ضروريا بصحة ما أوحى إليه كعلمه بما أدرك بحواسه وبديهة عقله فهو نبى وذلك يكون بواسطة الملك.

أما الرسول فهو من أوحى إليه بدين يتبعه ويبلغه إلى الناس . وقد جاء القرآن بأن الله عز وجل أرسل ملائكة إلى نساء فأخبروهن بوحى حق من الله تعالى، فبشروا أم إسحاق بإسحاق؛ وقد أرسل جبريل إلى مريم أم عيسى عليهما السلام فخاطبها وقال لها: «إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً» ووجدنا أم موسى عليهما السلام قد أوحى الله إليها بإلقاء ولدها فى اليم وأعلمها أنه سيرده إليها ويجعله نبيا مرسلا. ويدرك كل ذى تمييز صحيح أنها لو لم تكن واثقة بنبوة الله لها لكانت بإلقائها ولدها فى اليم برؤيا تراها أو بما يقع فى نفسها فى غاية الجنون.

وتبين من هذا البحث أن المسلمين لم يتنازعوا فى جواز النبوة والولاية للنساء، ولا مانع من ذلك شرعا ولا عقلا، وقد اتفقوا على عدم وقوع الرسالة للنساء، كما اتفقوا على وقوع الولاية لهن واختلفوا فى قوع النبوة على الوجه الذى بيناه، وفى هذا دليل على أن مجال الوحى والإلهام يستوى النساء فيه والرجال، فلا عائق يعوق المرأة عن أن تسمو بروحها إلى أقصى غايات السمو المقدورة للبشر، بأن تصل إلى مرتبة العرفان والولاية، وتشهد من

جلال حضرة الربوبية مالا يشهده سائر البشر. وقد بلغت نساء هذه الدرجة الرفيعة فى عصور النهضة والرقى منذ نشأة التصوف الإسلامى. وترجم الشعرانى فى كتاب الطبقات لاربعمائة وست وثلاثين من الصوفية الأخيار، بينهن ست عشرة امرأة، كلهن من الطراز الأول بين أهل التصوف من أمثال معاذة العدوية، ورابعة العدوية، والسيدة عائشة بنت جعفر الصادق، والسيدة نفيسة ابنة الحسن بن زيد، وهو لم يستوعب الصوفيات من النساء، بل اقتصر على جماعة منهن وجعل عنوان الفصل المختص بالنساء «فصل فى ذكر جماعة من عباد النساء رضى الله عنهن».

وما يكون لأحد أن يزعم أن فى الإسلام نزوعا إلى الغض من الجانب الروحى للمرأة بعد الذى بيناه من استعدادها لمراتب الصوفية العليا التى تكشف فيها حجب الغيوب وتفيض على صاحبها الكرامات.

وما فى أحكام الشرع الإسلامى من وجه التفرقة أحيانا بين المرأة والرجل يرجع إلى أمور مادية متصلة بالمادة كما فى التفاوت فى الإرث. والتفاوت فى الشهادة لا يبعد عن هذا النوع، فإن ضعف الذاكرة المعلل به نقص شهادتها ليس حيفا بكمالها الروحى ولا باستعدادها للسمو الدينى.

وقد ناقش ابن حزم فى كتابه «الفصل» آراء من يفضلون الرجال على النساء مناقشة تدل على أن فكرة التساوى فى الفضل بين النساء والرجال كانت من الأفكار المؤيدة بين علماء المسلمين، وكان لها أنصار من طراز الإمام ابن حزم الظاهرى.

قال أبو محمد: وقد قال قائل ممن يخالفنا فى هذا : قال الله عز وجل: «وليس الذكر كالأنثى» فقلنا وبالله التوفيق: فإذا أنت ـ عند نفسك ـ أفضل من مريم وعائشة وفاطمة؛ لأنك ذكر وهؤلاء إناث؟ فإن قال هذا لحق بالنوكى وكفر، فإن سأل عن معنى الآية قيل له الآية على ظاهرها ولا شك فى أن الذكر ليس كالأنثى لأنه لو كان كالأنثى لكان أنثى، والأنثى أيضاً ليست

كالذكر، لأن هذه أنثى وهذا ذكر وليس هذا من الفضل فى شىء البتة، وكذلك الحمرة غير الخضرة، والخضرة ليست كالحمرة، وليس هذا من باب الفضل. فإن اعترض معترض بقول الله تعالى: «وللرجال عليهن درجة» قيل له إنما هذا فى حقوق الأزواج على الزوجات، ومن أراد حمل هذه الآية على ظاهرها يلزمه أن يكون كل يهودى وكل مجوسى وكل فاسق من الرجال أفضل من أم موسى وأم عيسى وأم إسحاق عليهم السلام ومن نساء النبى صلى الله عليه وسلم بناته، وهذا كفر ممن قاله بإجماع الأمة.

وكذلك قوله تعالى: «أومن ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين» إنما ذلك فى تقصيرهن فى الأغلب عن المحاجة لقلة دربهن، وليس فى هذا ما يحط من الفضل عن ذوات الفضل منهن.. فإن شغب مشغب بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم من إحداكن» قلنا له وبالله التوفيق: إن حملت هذا الحديث على ظاهره فيلزمك أن تقول إنك أتم عقلا ودينا من مريم وأم موسى وأم إسحاق ومن عائشة وفاطمة. فإن تمادى على هذا سقط الكلام معه ولم يبعد عن الكفر، وإن قال: لا، سقط اعتراضه واعترف بأن من الرجال من هو أنقص دينا وعقلا من كثير من النساء، فإن سأل عن معنى هذا الحديث، قيل له قد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه ذلك النقص، وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وكونها إذا حاضت لا تصلى ولا تصوم وليس هذا بموجب نقصان الفضل ولا نقصان الدين أو العقل فى غير هذين الوجهين فقط؛ إذ بالضرورة ندرى أن فى النساء من هن أفضل من كثير من الرجال وأتم دينا وعقلا فى غير الوجوه التى ذكرها النبى [ﷺ] وهو عليه السلام لا يقول إلا حقا، فصح يقينا أنه إنما عبر عليه السلام ما قد بينه فى الحديث نفسه من الشهادة والحيض فقط، وليس ذلك مما ينقص الفضل، فقد علمنا أن أبا بكر

وعمر وعليا لو شهدوا زنا لم يحكم بشهادتهم، ولو شهد به أربعة منا عدول فى الظاهر حكم بشهادتهم، وليس ذلك بموجب أننا أفضل من هؤلاء المذكورين، وكذلك القول فى شهادة النساء فليست الشهادة من باب التفاضل فى ورد ولا صدر ، لكن نقف فيها عند ما حده النص فقط، ولا شك عند كل مسلم فى أن صواحبه من نسائه وبناته عليهم السلام ـ كخديجة وعائشة وفاطمة وأم سلمة ـ أفضل دينا ومنزلة عند اللّه تعالى من كل تابع أتى بعدهن، ومن كل رجل يأتى فى هذه الأمة إلى يوم القيامة، فبطل الاعتراض بالحديث المذكور، وصح أنه على ما فسرناه وبيناه والحمد لله رب العالمين.

قال أبو محمد: فإن اعترض معترض بقول النبى [ﷺ] كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وامرأة فرعون. فإن هذا الكمال إنما هو الرسالةوالنبوة التى انفرد بها الرجال وشاركهم بعض النساء فى النبوة، وقد يتفاضلون أيضاً فيها فيكون بعض الأنبياء أكمل من بعض ويكون بعض الرسل أكمل من بعض. قال الله عز وجل:«تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات» فإنما ذكر فى هذا الخبر من بلغ غاية الكمال فى طبقته ولم يتقدمه منهم أحد، وباللّه تعالى التوفيق.

فإن اعترض معترض بقوله عليه السلام: «لا يفلح قوم اسندوا أمرهم إلى امرأة» فلا حجة له فى ذلك، لأنه ليس امتناع الولاية فيهن بموجب لهن نقص الفضل، فقد علمنا أن ابن مسعود وبلالا وزيد بن حارثة رضى اللّه عنهم لم يكن لهم حظ الخلافة وليس بموجب أن يكون الحسن وابن الزبير ومعاوية أفضل والخلافة جائزة لهؤلاء غير جائزة لأولئك، ومنهم فى الفضل مالا يجهله المسلم.

مبنى التصوف ـ كما يتبين مما أسلفنا على الإيمان والصدق والإخلاص فهو العلم الذى يصور المثل الخلقى الإسلامى الأعلى: سئل سحنون عن التصوف فقال: ألا تملك شيئا ولا يملكك شئ.

وقال الجنيد رحمه الله:

آخر مقام العارف الحرية وإذا كان الصوفية هم بناة المثل الأخلاقى الإسلامى الأعلى فإن للمرأة حظاً غير منقوص فى تشييد هذا الهيكل العظيم.

وإنا لنجد فى كتب التصوف والأخلاق ذكراً لمتصوفات سيرتهن شاهد ومثل يحتذى.

قال الجاحظ(١) :

«والناسكات المتزهدات من النساء المذكورات فى الزهد والرياسة من نساء الجماعة أم الدرداء ومعاذة العدوية ورابعة القيسية.

«ومن نساء الخوارج السجا وحمادة الصفوية وغزالة الشيبانية قتلن جميعا وصلبت السجا وحمادة وقتل خالد بن عتاب غزالة وكانت امرأة صالح ابن نوح.ومن نساء الغالية الميلاء وحميدة وليلى الناعظية» ولسنا نعرف مؤلفات فى التصوف للنساء ولكنا نعرف من اثارهن وأشعارهن وأخبارهن ما يقوم مقام الكتب المدونة، ويدل على ما لبعضهن من منزلة الإمامة كرابعة التى سنعرض لسيرتها.

هـ- رابعة العدوية :

هى رابعة بنت إسماعيل العدوية (٢) البصرية ولقبها ابن خلكان بأم الخير وذكر أنها مولاة آل عتيك (٣) .

قال الأستاذ ماسينيون فى كتابه فى أصول الاصطلاحات الصوفية (Massignon: Essai sur Les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane)

« وكانت فى أول أمرها تعزف بالمعازف ثم تابت وقد خلفت مقطوعات تعبر عن حدة عشق مؤثرة ، وقضت حياتها بالبصرة وكأنها مسجونة، وبها ماتت فى سن لا تقل عن ثمانين سنة، وذلك فى عام ١٨٥ هـ (٨٠١م) ، وتركت فى الإسلام شذاً من ولايتها لا يزال أريجاً ولم تكن وفاتها سنة١٣٥هـ

(١) كتاب الحيوان، جـ٥ ، ص ١٧٠ .

(٢)عدى كغنى: قبيلة، وهو عدوى وعديى كحنفى.
(٣) عتيك كامير: فخذ من الأزد، والنسبة عتكى محركة. والمولى العتيق، وهم موالى بنى هاشم أى عتقاؤهم.

(٧٥٢م) كما زعموه ليجعلوا منها تلميذة للحسن البصرى، وأدلة ذلك صداقتها لرباح وكونها لقيت الثورى الذى جاء البصرة بعد سنة ١٥٥ هـ، ومن الأدلة ما رووا من خطبة محمد بن سليمان الذى ولى البصرة من قبل العباسيين منذ سنة ١٤٥ هـ إلى ١٧٢ هـ وقد قالوا إنها ولدت فى العام الذى بدأ فيه الحسن البصرى مجالس تعليمه وذلك يوافق سنة ٩٥ أو سنة ٩٦ هـ.

وقد استعملت فى غير تهيب كلمة الحب العشق الإلهى معتمدة على ما جاء فى القرآن.. وبرئت من مرض خطير أصابها فانقطعت عن قيام الليل، لكن الملائكة هتفت بها فى جنح الليل فتنبهت إلى ما فقدته وعادت إلى سنتها».

وفى كتاب الاشتقاق لابن دريد: «ولد عمران الأسد والحجر فولد الأسد العتيك.. واشتقاق العتيك من قولهم عتك عليه إذا حمل إما بسيف أو غيره وعتك على يمين فاجرة إذا أقدم عليها».

ولم نر أحداً ممن ترجموا لها ذكر تاريخ ميلادها ثم إنهم اختلفوا فى تاريخ وفاتها فمن قائل إنها توفيت سنة خمس وثلاثين ومائة، ومن قائل بل توفيت سنة خمس وثمانين ومائة.

وقال الشعرانى فى الطبقات: «وكانت بعد أن بلغت ثمانين سنة كأنها شن بال تكاد تسقط إذا مشت، وكان كفنها لم يزل موضوعاً أمامها وكان بموضع سجودها. وهذا يدل على أنها عاشت أكثر من ثمانين عاماً».

وذكر ابن خلكان أن قبرها يزار وهو بظاهر القدس من شرقيه على رأس جبل يقال له الطور، لكن ياقوت الحموى ذكر أن هذا القبر ليس قبر رابعة العدوية إنما قبرها بالبصرة ، أما القبر الذى على جبل القدس فهو قبر رابعة زوجة أحمد بن أبى الحوارى الكاتب وقد اشتبه على الناس».

ولسنا نعرف شيئاً عن نشأة رابعة وحياتها من قبل أن تكون صوفية فإنها لم تولد صوفية بالضرورة ولم يعن المؤرخون إلا بالجانب الصوفى منها.

وجاء فى دائرة المعارف للبستانى ما نصه: «وفى بعض الروايات أنها تابت

---

(١) ذو النون المصرى المتوفي سنة ٢٤٥ هـ (٨٥٩م).

عن يد ذى النون المصرى، وذلك أنها كانت فى سفينة مع جماعة يشربون الخمر فاتفق ركوب ذى النون (١) تلك السفينة لغرض له فى بحر النيل فطلبت إليه رابعة على سبيل التهكم أن يسمعهم شيئاً من غنائه كما أسمعوه، فانشد:

أحسن من قينة ومزمار
فى غسق الليل نفحة القارى
ياحسنه والجليد (١) يسمعه
بطيب صوت ودمعه جارى
وخده فى التراب منعفر
وقلبه فى محبة البارى
يقول: يا سيدى ويا سندى
أشغلنى عنك ثقل أوزارى

وكانت بذلك توبة رابعة على يده».

وعقب على ذلك صاحب دائرة المعارف بقوله:

«ولكن يظهر أن هذه القصة مصنوعة، لبعد العهد بين ذى النون ورابعة كما يعرف من تاريخ وفاتهما».

وشواهد الوضع فى هذه القصة كثيرة، فإنا لا نعرف أن رابعة العدوية زارت مصر وإن ابتدعت لها الأساطير قبراً بقرافة الإمام يزار ويتبرك به.

والشعر الذى فى الرواية فيه من الغثاثة ومن اللحن ما يقطع الصلة بينه وبين عصر رابعة العدوية ويظهر أوضح ظهور أنه من شعر العصور المتأخرة.

هذا وقدذكر ما سينيون فى مجموعة النصوص المتعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام أن رابعة خطبها أبو عبيدة عبد الواحد بن زيد مع علو شأنه فهجرته أياماً حتى شفع له إليها إخوانه فلما دخل عليها قالت له: يا شهوانى اطلب شهوانية مثلك، وذكر فى كتابه فى اصطلاحات الصوفية أن والى البصرة خطبها، وما أظن أن والى البصرة أو عبد الواحد بن زيد كان يرضى أن يخطب امرأة كانت تشرب الخمر فى السفن النيلية وتغنى للندمان.

وليس فيما بين أيدينا من المراجع ما يدل على أن رابعة العدوية كانت متزوجة بل المأخوذ من الروايات عن حياتها أنها كانت بعبادتها وحبها لله فى شغل عن الزواج والولد، وقد ردّت من خطبها.

(١) الجليد الصقيع، والجليد كالجلد الرجل القوى.

وفى مجموع الأستاذ «ماسينيون» وفى غيره: «نظرت رابعة إلى رباح وهو يقبل صبياً من أهله ويضمه إليه فقالت: أتحبه؟ قال: نعم، قالت : ما كنت أحسب أن فى قلبك موضعاً فارغاً لمحبة غيره تبارك اسمه، قال: فصرخ رباح وسقط مغشياً عليه: ثم أفاق وهو يمسح العرق عن وجهه ويقول: رحمة منه تعالى بكم ألقاها فى قلوب العباد للأطفال».

وليس من شأن زوجة أو والدة مهما بلغ بها التصوف أن تنكر الحنو على الأطفال.

عاشت رابعة العدوية فى القرن الثانى من الهجرة وماتت فى أخريات هذا القرن، كما يرجحه أكثر من كتبوا سيرتها.

ويقول ابن خلكان عنها: «كانت من أعيان عصرها وأخبارها فى الصلاح مشهورة»

ويقول عنها صاحب كتاب «مرآة الجنان وعبرة اليقظان» الإمام أبو محمد عبدالله بن أسعد اليافعى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ : «السيدة الولية ذات المقامات العلية والأحوال السنية».

ويقول عنها الأستاذ ماسينيون وعن رابعة (١) القيسية ما تعريبه: «هاتان الزاهدتان - وكلتاهما من أهل المذهب البصرى - كان تحمسهما لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة وإلى البحث فى فروض دقيقة فى العمليات والعقائد، ورابعة تعتبر عند الباحثين فى أمور الولاية والأولياء أعظم ولية».

وعندى أن من التعسف أن ينسب إلى رابعة العدوية وصاحبتها التصدى لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية.

ولقد كان العصر الثانى الهجرى عصر نشأة التصوف وعصر بداية تطوره الأول، إذ نشأ لفظ «الصوفى» عبارة عن العابد الزاهد اللابس للصوف ثم صار يدل مع ذلك على العناية بحال القلوب إلى جانب التمسك بالعبادات الظاهرة. ونجد فى تاريخ رابعة العدوية ما يدل على حرصها على التحقق بهذه المعانى، فقد كانت تلبس الصوف. وكانت تستكثر من العبادة، وكانت من أزهد الناس فى الدنيا.

---
(١) المتوفاة حوالى ١٩٥ هـ (١٧٠م).

روى الشعرانى: «أنهـا كانت ترد ما أعطاه الناس لهـا وتقول: مـالى حاجـة بالدنيا».

وذكـر صـاحب مـرآة الحنان وابن خلكان عـن ابن الجـوزى فـى كـتـابه «صفوة الصفوة» بإسناد له متصل إلى عبدة بنت أبى شـوال، وكانت من خيار إماء الله وكانت تخدم رابعة قالت: كانت رابعة تصلى الليل كله، فإذا طلع الفجر، هجعت فى مصلاها هجعـة خفيفة حتى يسفـر الفجـر فكنت أسمـعهـا تقول إذا وثبت من مـرقدهـا ذلك وهى فزعـة: يا نفس كم تـنامـيـن؟ وإلى كم تنامـين؟ يوشك أن تنامى نومـة لا تقوميـن منها إلا لصـرخـة يوم النشـور. وكـان هذا دأبُها دهرها حتى ماتت.

ولما حضرتها الوفاة ودعتنى وقالت: ياعبـدة لا تؤذنى بموتى أحداً وكـفنينى فى جـبتى هذه؛ وهى جـبـة من شعـر كانت تقوم فيها إذا هدأت العيون.

قالت: فكفنتها تلك الجـبة وفى خمار صوف كانت تلبسـه، ثم رأيتها بعد ذلك بسنة أو نحـوها فى منامى عليـهـا حلة استـبرق وخمار من سندس أخـضر لم أر قط شيئاً أحسن منه. فقلت : يا رابعة ما فعلت بالحلة التى كفّنّاك فيها وخمار الصـوف؟ قـالت: إنه والله نـزع عنى وأبدلت به ما ترينه على، فطويت أكفانى وختم عليها ورفعت فى عليين ليكمل لى بها ثوابها يوم القيـامة، فقلت لها: ألهذا كنت تعملين أيام الدنيا؟ فقالت: وما هذا عند مـا رأيت من كـرامـة الله تـعـالى لأوليائه؟ .. قلت : فمـرينى بأمر أتقرب به إلى الله عز وجل، قـالت: عليك بكثرة ذكـره، يوشـك أن تغـتـبطـى بذلك فى قبرك.

ويدل ما ذكرنا على أنها كانت تلبس الصوف وماإليه من ثيـاب الشعر، وأنها كانت كثيرة العبادة منصرفة عن الدنيا.

أمـا اهتمـامهـا بروح العـبادة ومـا يحدث فى النفس من آثارها فـيدل عليه كثير مما روى من أقوالها.

كانت تقـول: استغفارنا يـحتاج إلى استـغفـار. وكانت تقـول: ما ظهـر من أعمـالى لا أعده شـيئاً. ومـن وصاياها: اكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم.

ويقـول ما سـينيـون فى كتـابه فى أصـول اصطلاحـات الصـوفيـة: إنهـا

استعملت فى غير تهيب كلمة الحب فى العشق الإلهى معتمدة على ما ورد فى القرآن من ذلك، وكان من قبلها يتحرجون من كلمة الحب فى ذلك المقام.

ولعل أظهر ما تميزت به رابعة العدوية كلامها فى الحب والمحبة كما فى كتاب«مدارج السالكين»: هى سمة الطائفة وعنوان الطريقة ومعقد النسبة، يعنى سمة هذه الطائفة المسافرين إلى ربهم، وهم الذين قعدوا على الحقائق وقعد من سواهم على الرسوم، وعنوان طريقتهم أى دليلها، والمحبة تدل على صدق الطالب وأنه من أهل الطريق، ومعقد النسبة أى النسبة التى بين الرب وبين العبد فإنه لا نسبة بين الله وبين العبد إلا محض العبودية من العبد، والألوهية من الرب، وليس فى العبد شىء من الألوهية ولا فى الرب شىء من العبودية، ومعقد نسبة العبودية هو المحبة، فالعبودية معقودة بها بحيث متى انحلت المحبة انحلت العبودية.

ولا تحد المحبة بحد أوضح منها، فالحدود لا تزيدها إلاخفاء وجفاء، فحدها وجودها، ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة، وإنما يتكلم الناس فى أسبابها وموجباتها وعلاماتها وشواهدها وثمراتها وأحكامها.

وهذه المادة تدور فى اللغة على خمسة أشياء:

أحدها ـ الصفاء والبياض. ومنه قولهم لصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان.

الثانى ـ العلو والظهور، ومنه حبب الماء وحبابه وهو ما يعلوه عند المطر الشديد، وحبب الكأس منه.

الثالث ـ اللزوم والثبات، ومنه حب البعير وأحب إذا برك فلم يقم.

الرابع ـ اللب، ومنه حبة القلب للبه وداخله ومنه الحبة لواحدة الحبوب، إذ هى أصل الشىء ومادته وقوامه.

الخامس ـ الحفظ والإمساك، ومنه حب الماء للوعاء الذى يحفظ فيه ويمسكه، وفيه معنى الثبوت أيضاً.

ولا ريب أن هذه الخمسة من لوازم المحبة، فإنها صفاء المودة، وهيجان إرادات القلب للمحبوب، وعلوها

وظهورها منه لتعلقها بالمحبوب المراد، وثبوت إرادة القلب للمحبوب ولزومها لزوماً لا يفارق، ولإعطاء المحب محبوبه لبه وأشرف ما عنده وهو قلبه، ولاجتماع عزماته وإرادته وهمومه على محبوبه فاجتمعت فيها المعانى الخمسة.

هذا ما يقوله ابن قيم الجوزية فى معنى المحبة ومنزلتها من التصوف.

وعندما كان التصوف فى سذاجته لعهد رابعة لم يكن الحديث فى أمر المحبة الصوفية طريقاً معبداً، وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف فى رياض الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثراً، وجدير بمولاة آل عتيك التى كانت من فضلاء عصرها وآزكاهم فطرة وأسماهم نفساً وأشدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب إلهى فغنت بأناشيده فى مثل قولها:

أحبك حبين، حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى
فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له
فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا، ولا ذاك لى
ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

روى هذا الشعر الغزالى فى الإحياء ونقله «ماسينيون» أيضاً، والذى فى كتاب الإحياء: (فكشفك لى الحجب حتى أراكا) وفى الإحياء أيضاً: قال الثورى[1] لرابعة: ما حقيقة إيمانك؟ قالت: ما عبدته خوفاً من ناره ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه.

وذكر أبو القاسم القشيرى [2] فى الرسالة أنها كانت تقول فى مناجاتها: «إلهى، تحرق بالنار قلباً يحبك؟» فهتف بها مرة هاتف:«ما كنا نفعل هذا، فلا تظنى بنا ظن السوء».

وفى «عوارف المعارف» للسهروردى[3]: قالت رابعة :«كل مطيع مستأنس» وأنشدت:

---

(١) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى أبو عبدالله الكوفى المتوفى سنة ٦١ هـ

(٢) هو أبو القاسم القشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ هـ(١٠٧٤م).

(٣) السهروردى المتوفى سنة ٥٨٦ هـ (١١٩١م).

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى
وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس
وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

وكانت تنشد:

تعصى الإله وأنت تظهر حبه؟!
هذا لعمرى فى الفعال بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته
إن المحب لمن يحب يطيع

ومن الظواهر التى تسترعى النظر فى حياة رابعة العدوية ما عرف من دوام حزنها وبكائها، قال الشعرانى: كانت رضى الله عنها كثيرة البكاء والحزن، وكانت إذا سمعت ذكر النار غشى عليها زماناً، وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها.

وروى أنها كانت تقول:

«محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن ،مع محبوبه»، قال المترجمون لها: وقال عندها يوماً سفيان الثورى: وأحزناه! فقالت: لا تكذب، بل قل: وا قلة حزناه! لو كنت محزوناً لم يتهيأ لك أن تتنفس.

وقيل لرباح (١): هل طالت بك الليالى والأيام؟ قال: بم؟ قيل بالشوق إلى لقاء الله، فسكت، قالت رابعة: لكننى نعم

وليس هذا الحزن العميق فى نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق.

فالسيدة رابعة هى السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن فى التصوف الإسلامى. وهى التى تركت فى الآثار الباقية نفثات صادقة فى التعبير عن محبتها وعن حزنها.

وإن الذى فاض به الأدب الصوفى بعد ذلك من شعر ونثر فى هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين فى الإسلام.

مصطفى عبد الرازق

---

(١) رباح بن عمرو القيسى المتوفى حوالى سنة ١٨٠ هـ

التصوير

«التصوير»: كلمة عربية معناها تشكيل التماثيل ورسم الصور وحسبنا هنا أن نلم بما كان فى العالم الإسلامى من جهد فنى صدرت عنه التماثيل والصور على الرغم من إنكار الفقهاء. كانت التماثيل قليلة نادرة، ففى مصر - مثلا - عمل خمارويه له ولأزواجه وقيانه التماثيل، ونصب عبد الرحمن الثالث فى الأندلس تمثالا لحظيته «الزهراء» فى القصر المعروف باسمها، وبقيت إلى أيامنا السباع المنحوتة فى الرخام التى تحمل النافورة المشيدة لمحمد الخامس فى قصر الحمراء إبان النصف الثانى من القرن الرابع عشر. واستخدم أمراء آل سلجوق بآسية الصغرى النحاتين لتزيين عاصمتهم «قونية» ولاتزال فى متحف هذه المدينة تماثيل من الحجر على صورة الإنسان والحيوان يرجع تاريخها إلى هذا العهد. وأقام إسماعيل باشا التماثيل فى مدينة القاهرة، فكانت أول تماثيل أقيمت فى الميادين العامة لملوك المسلمين. وصنعت فى مصر أيام الفاطميين أباريق ومباخر كثيرة من الشبهان على هيئة الحيوان والطير، كما جرت العادة فى ذلك العهد بنقش الصور على أحجار البلور. وكان صاغة الموصل وأضرابهم، ممن نقلوا هذا الفن إلى فارس والشام ومصر، يصنعون صورا ناطقة لحياة القصور يبدو فيها الملك وهو يحتسى الخمر يحف به خدمه وموسيقيوه، أو وهو منصرف إلى الصيد أو اللعب بالأكر أو القتال؛ وليس من شك فى أن بعض هؤلاء الصاغة كانوا من النصارى، بيد أن سادتهم كانوا من أمراء المسلمين ومما يدل أيضاً على عدم احتفال العامة بتحريم الشريعة للتصوير ماصنع فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر بمدينة الرى من الخزف وما نقش عليه من الصور الملونة الزاهية للأمراء والموسيقيين والقيان والراقصات والفرسان إلى جانب صور مختلف الحيوان الحقيقى منها والخرافى. أما خزف المدائن الأخرى فعليه تصاوير أناسى ولكنها لا ترقى إلى ما فى سابقتها من خيال. وكانت النقوش على الخشب، وبخاصة أيام الفاطميين والمماليك فى مصر، صوراً معظمها على هيئة الأناسى

والحيوان، كما كانت الرسوم جزءا من زخرف السجاجيد والعاج والزجاج، وكل هذه التحف على اختلافها قد سلمت من الأحداث الكثيرة التى اجتاحت العالم الإسلامى ونجت من أيدى أولئك الذين دفعهم تعصبهم إلى تحطيم الصور والتماثيل، ولعل ما بقى منها قليل من كثير.

والشواهد على وجود فن التصوير واستخدام الصور فى العالم الإسلامى أكثر فى الرسوم منها فى التماثيل، وبخاصة فى فارس والهند وبلاد الترك وثمت دلائل على وجود صور حائطية تزين قصور أمراء المسلمين، وشواهد ذلك من العصر الأموى فى صور الأمراء والراقصين والموسيقيين واللاعبين وغيرهم فى «قصير عمرو»، وشواهدها من العصر العباسى الأول فى صور الراقصات والحيوان والطير وغيره فى قصور سامراء. وفى كتب الأدب شواهد مستفيضة على مزاولة التصوير فى قصور أمراء المسلمين المحدثين. وقد وصلت إلينا بقايا صور حائطية صنعت فى القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر لشاهات الفرس.

وغالب الصور الإسلامية رسوم حليت بها المخطوطات كما يوجد بعضها فى صفحات منفصلة من الورق، وقلما نعثر الآن على صور مرسومة على تلك الصفحات تاريخها سابق للقرن الثالث عشر، ومن أقدم ما زين بالرسوم من كتب الأدب العربى مقامات الحريرى وكليلة ودمنة ومصنفات أخرى فى الفلك والطب وعلم الحيل... إلخ. أما الأدب الفارسى فكان حظه من عناية الرسام أعظم، فقد زينت بالرسوم التواليف فى شتى الفنون، وكانت دواوين الشعر مصورة فى الغالب، مثال ذلك شاهنامة الفردوسى، وخمسة نظامى، وكليات سعدى، وكثير غيرها من دواوين الشعراء؛ وأقل من ذلك الصور الواردة فى التواريخ المخطوطة؛ ومع هذا فقد حليت بالرسوم مخطوطات كتاب «جامع التواريخ» لرشيد الدين، و «روضة الصفا» لميرخواند ، وظفر نامه لشرف الدين على يزدى ، ومصنفات شتى فى تاريخ الهند . أما الرسوم التى تزين كتاب «قصص الأنبياء» لأكثر من مؤلف «ومجالس العشاق» لسلطان حسين

ميرزا (وكان يقرب المصورين ويسخو عليهم) فجديرة بالاهتمام لأنها تعرض صور الرجالات الذين لهم قداسة فى التاريخ الإسلامى . وشاعت بعد ذلك القصص النثرية المصورة . ولم يكتف المصورون المسلمون بتوشية المخطوطات العربية والفارسية بالرسوم ولكنهم حلوا بها كذلك مخطوطات أخرى باللغة التركية الچغتائية (وخاصة ما كتب منها فى هراة إبان النصف الأخير من القرن الخامس عشر) وباللغة الهندوستانية، ولغة البشتو، والتركية العثمانية.

ويجب ألا نكتفى بالصور التى حليت بها المخطوطات المقدمة للأمراء والموسرين، بل يجب علينا أن نسوق الشواهد على عدم احتفال العامة بتحريم صور الكائنات الحية، وأجدرها بالعناية التماثيل المستعملة فى «خيال الظل» الشائع فى جاوة ومصر وبلاد الترك، وصور الحيوان الساذجة التى تزين بيوت الفقراء، وخاصة الصور التى ترسم فى مصر احتفالا بعودة الحاج من مكة إلى جانب صور البراق.

ومصادر فن التصوير عند المسلمين يكتنفها الغموض؛ بيد أننا نلاحظ أثر الصور المسيحية (يعقوبية ونسطورية) والمانوية والساسانية والصينية، وفى بلاد الفرس عادت السنن الفنية السابقة للإسلام إلى الظهور فى الفن المتأخر فى الزمن، وخدم الرسامون الهندوس أمراء المسلمين، وظهرت فى رسومهم سمات بلادهم.

وقد حاول بعض الباحثين تصنيف المدارس المختلفة فى التصوير الإسلامى، ولكنهم لم يتفقوا بعد إلا على جانب ضئيل من هذا التقسيم المعروض للبحث. ويُعد المصورون الأول الذين عاشوا فى القرن الثالث عشر جماعة برأسها؛ وثمت سمات بعينها تميز رسوم المصورين الذين خدموا أمراء المغول فى فارس فى مستهل القرن الرابع عشر، والذين خدموا الأمراء من آل تيمور فى القرن الخامس عشر، وامراء الصفويين فى القرن السادس عشر ومغل الهند فى القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ولسنا نعرف عن أشخاص المصورين أنفسهم إلا القليل، ولا يُعرف

أصحاب غالب الصور؛ ولا نجد فى كثير من الأحيان مادة تراجم المصورين حتى إذا كانت صورهم تحمل توقيعهم، بل إننا لا نعلم إلا النزر اليسير عن «بهزاد»، أعظم مصورى الفرس إذا استثنيت أسماء الأمراء الذين خدمهم. ولم يتفق النقاد على صحة ما نسب إليه من الصور التى تحمل توقيعه. ولم تصل إلينا أخبار مصورى الفرس إلا فى القرن السادس عشر، أما أخبار مصورى الهند والترك فلم تصل إلينا إلا بعد ذلك، ولكن التفاصيل التى تضمنتها هذه الأخبار تافهة لا يؤبه لها، وهى لا تكفى فى أية حال لإثبات نسبة صورة من الصور إلى صاحبها.

ونذكر آخر الأمر السكة التى تحمل وجه ملك من ملوك المسلمين، فمن الواضح أن أقدمها محاكاة لسكة الروم، وظلت كذلك حتى قام عبد الملك بإصلاحها عام ٧٧ للهجرة. وثمت أمثلة متفرقة لسكة تحمل صور خلفاء بنى العباس : المتوكل، والمقتدر، والمطيع. وزاد شيوعها أيام أمراء السلاجقة فى آسية الصغرى، وبنى أرتق أصحاب ديار بكر، وبنى زنكى أمراء حلب، بيد أن هذه السكة لم تكن بوجه عام سوى محاكاة لسكة أجنبية، وليست بينها واحدة تبين صور الملوك التى ضربت عليها أسماؤهم وألقابهم؛ أما فى الهند فقد ضرب «جهانكير» سكة عليها صورة وجهه، ثم اجترأ فأغضب المسلمين وصور نفسه وكأس الخمر فى يده.

المصادر:

أهم المصادر فى التصوير:

(١) K. A. Inostranstev and J.I.Smirnov: *Materiali de la bibliographie musulmanskoe Archeologie*، سانت بطرسبرغ سنة ١٩٠٤

(٢) A.Creswell: *A Provisional bibliography of painting in Muhammadan art* لندن سنة ١٩١٢.

(٣) W. Bjoerkman and E. K. Kuehnel: *Kritische Bibliographie, Islamische Kunst, 1914 - 1927* فى Isl، جـ ١٧، برلين سنة ١٩٢٨. وظهرت بعد ذلك مصادر أخرى .

(٤) T.W. Arnold: *Painting in Islam*، أكسفورد سنة ١٩٢٨.

(٥) A.Grohmann and T. W. Arnold : *Denkmaeler islamischer Buchkunst* ، ميونخ سنة ١٩٢٩. وأوفى المراجع.

(٦) E. Kuehnel: *Islamische Kleinkunst* برلين سنة ١٩٢٥.

(٧) E. Migeon: *Manuel d, art* musulman الطبعة الثانية، باريس سنة ١٩٢٧.

[أرنولد T.W. Arnold]

تعليق على مادة «التصوير»

جاء هذا المقال مقتضبا إلى حد كبير، على الرغم من أن لكاتبه أبحاثا واسعة في ميدان التصوير الإسلامي وأهمها كتابه: «التصوير في الإسلام» *Painting in Islam* الذي ظهر في أكسفورد سنة ١٩٢٨ والذي وضع فيه المؤلف حدا لخطأ شاع حقبة طويلة من الزمن، فأثبت أن الفقهاء من الشيعة ومن أهل السنة سواء في القول بكراهية التصوير. حقا إن الأستاذين كرلت Gurlitt وشولتز Schulz فطنا قبل الأستاذ أرنولد إلى خطأ القول بأن التصوير لم يكن محرما عند الشيعة (انظر Ph. Walter Schulz : *Die persisch - islamische Miniaturmalerei* ص ٢) ولكنه كان أول من شرح ذلك شرحا وافيا (ص ١١ من كتابه سالف الذكر).وقد ترك الكاتب البحث في حكم التصوير في الإسلام إلى مادة «صورة» في دائرة المعارف ولكنا تبينا أن المقال الذي كتب عن هذه المادة غير واف، فآثرنا أن نشير هنا إلى ما كتبناه بالعربية عن هذا الموضوع في كتابنا «التصوير في الإسلام عند الفرس» (القاهرة سنة ١٩٣٦، ص ١٨ ـ ٢١) وكتابنا «الفنون الإيرانية في العصر الإسلامي» (القاهرة سنة ١٩٤٠، ص ٧٤ ـ ٨٣) وفي الدراسات الفنية والتعليقات التي زدناها على كتاب «التصوير عند العرب»للمرحوم أحمد تيمور باشا (ص ١١٩ ـ ١٣٩) وقد أخرجناه للجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٢. والحق إننا عرضنا في ما كتبناه في هذه المراجع، ولا سيما في المرجع الأخير منها، لشتى الأبحاث التي كتبها الفقهاء والمؤرخون ورجال الفنون والآثار، وناقشنا الأراء المختلفة التي وصلوا إليها، وانتهينا إلى أن القرآن لايعرض للتصوير بشيء وإلى أن الحديث ينهى عنه، وإلى أننا لانطمئن

إلى مـــا يقـولـه بعض العلمـــاء من أن أحاديث النهى عن التـصوير موضـوعة ولا تعـبــر إلا عن الرأى الســـائد بين الفـقهـاء فى العـصــر الذى جـمع فيـه الحـديث ودون، أى نحو الـقرن الثـالث الهجـرى والتاسع الميلادى. وقـد نسبنا كراهية التصوير فى الإسلام إلى الفزع من الوثنيـة وعبادة الأصـنام والخوف من الرجـوع إلى مـاكـان عليـه مـعظم العـرب فى الجاهليـة، وذلك فضـــلا عن كـراهية الـترف فى ذلك العـصـر الذى ساد فيه الزهد والتقشف فى سبيل الله، وعن النفـــور من مـضـاهاة خـلق الله تعـالى. ويرى بعض العلماء أن العـرب كانت تخشى الصور والتماثيل بالغريزة كما كانت تخشاها الأمم السامية.

والمعروف أن كراهية التصوير وعمل التـماثيل فى الإســلام جنبت المسلمـين اتخاذ الفن عنـصرا من عناصر الحـياة الدينية وحالت دون استـعمال التصوير فى المصــاحف وفى الـعـمـائر الدينيـة كـالمسـاجـد والأضـرحـة اللهم إلا فى حـالات نادرة جـداً، وجـعلت المسلمـين ينصرفون إلى إتقان الزخـارف البعيدة عن تجسيم الطبيعة الحية أو تصويرها، فـيتـفوقـون فى العمـارة وفى زخرفـة المبـانى وفى تزييـن الألطاف والتـحف بالرسوم الفنية، ويقـصرون فى ميدان النحت فـلا تظهر عـبقرية الـنحات، ولا يكاد يلتـفت إلـى التـمـاثيل المخـروطة، ورفـعت تلك الكراهيـة مكانة الخطاطين والمذهِّبين وسـائر المشـتـغـلين بإنتـاج المخطوطات الثمـينة؛ ولكنها مع ذلك كله لم تقض على التـصوير قضـاء مبـرما، فازدهر إلى حـد ما، ولا سيـما على يد الإيرانيين والهنود.

والشواهد التى سـاقها كـاتب المقال على وجود التمـاثيل عند المسلمين قليلة جداً بالنـسبة إلى مـا يعرفـه المؤرخون وعلمـاء الفنون الإســلاميـة. وقد جـمع المرحـوم تيمور بـاشا كثـيرا منهـا فى كـتـابه الذى أخـرجناه للـجنة التـأليف والترجمة والنشر. كما ذكرنا كثيرا منها فى كتـبنا «كنوز الفـاطميين» (الـقاهرة سنة ١٩٣٧) و «الفـنون الإيرانيـــة فى العصــر الإسلامى» و «الفـن الإسلامى فى مـصـر» (القـاهرة سنة ١٩٣٥) أمـا ازدهار التـــصـــوير فى إيران والــهند

وتركية فقد تحدثت عنه المؤلفات العديدة التى ظهرت فى هذا الموضوع والتى أشرنا إليها فى كتبنا سالفة الذكر وفى كتابنا «التصوير فى الإسلام عند الفرس» وفى بحثنا عن «التصوير وأعلام المصورين فى الإسلام» وقد كتبناه فى كتاب «نواح مجيدة فى الثقافة الإسلامية» الذى أخرجته مجلة المقتطف سنة ١٩٣٨.

ولا ريب فى أن أوفى المراجع العربية فى هذا الموضوع حتى الآن هو كتاب «التصوير عند العرب» للمرحوم أحمد تيمور باشا، فقد جمع فيه المؤلف فى ١١٤ صفحة من القطع الكبير نخبة طيبة جداً من النصوص الأدبية والتاريخية عن الصور والتماثيل عند العرب وزدنا عليها نحو ١٥٠ صفحة من الدراسات الفنية والتعليقات عرضنا فيها لحكم التصوير فى الإسلام ولمختلف التحف والألطاف الإسلامية المحلاة بالصور ولشتى التماثيل الإسلامية التى وصلت إلينا. أما التماثيل والصور عند سائر الأمم الإسلامية فإن ميدان الحديث عنها فى كتب الفنون الإسلامية، ولا سيما فى ما ألف منها عن التصوير، وقد أشرنا إليها فى مراجع مؤلفاتنا التى ذكرناها وفى المراجع التى أثبتناها فى نهاية كتاب التصوير عند العرب لأحمد تيمور باشا.

مصادر أخرى:

(١) L. Binyon Wilkinson and Gray: *Persian Miniature Painting*، أوكسفورد سنة ١٩٣٣.

(٢) E. Blochet: *Musulman Painting* لندن سنة ١٩٢٧.

(٣) E.Diez : *Die Kunst islamischen der Voelker*. برلين سنة ١٩٢٢ .

(٤) M. Dimond: *A Handbook of Mohammedan Decoraive Arts*، نيويورك سنة ١٩٣٠.

(٥) H. Glueck und: *Die Kunst des Islam Diez* برلين سنة ١٩٢٥.

(٦) E.Hazfeld: *Die Maler eien von Samarra*، برلين سنة ١٩٢٧.

(٧) E. Kuehnel: *Die Islamische Kunst*: A. Sprenger *Handbuch der Kunstgeschichte*: *Band Vl, S. 373 - 584*، ليبسك سنة ١٩٢٩.

(٨) E. Kuehnel: *Miniaturmalerei im islamischen Orient*، برلين سنة ١٩٢٣.

(٩) F. Martin: The Miniature Painting and Painteres of Persia, India and Turkey from the VIII to the XVIII century، لندن سنة ١٩١٢.

(١٠) L.A. Mayer: Annual Bibliography of Islam Art and Archaeology المجلد الثالث سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٣٧.

(١١) A Survey of Persian Art، طبعة A. V. Poe and Ph. Archerman أكسفورد سنة ١٩٣٨.

(١٢) A. Sakisian: La Miniature Persane du XIIe au XVIIe Siécle پاريس سنة ١٩٢٩.

(١٣) Ph. W. Shulz: Die Persisch- islamisch Minialuremalerei ليپسك سنة ١٩١٤.

(١٤) L. Hautecoeur: hes Mosqueé du Caire et G.Wiet پاريس سنة ١٩٢٢م ص ١٦٣ ـ ١٨٣.

زكى محمد حسن

تطيلة

بليدة بالأندلس كان يبلغ عدد سكانها ٩,٥٠٠ نسمة تقريباً وهى على ارتفاع ٨٦٠ قدماً فوق سطح البحر وعلى مسيرة خمسين ميلا إلى الشمال الغربى من سرقسطة. وتطيلة على الضفة اليمنى لنهر إبره وعلى الضفة اليسرى لنهر كالش Queiles أحد روافد نهر إبره. ويقول جغرافيو العرب إن الأمويين أنشأوا مدينة تطيلة فى عهد الأمير الحكم الأول (١٨٠ ـ ٢٠٦هـ = ٧٩٦ ـ ٨٢٢م). وكانت هذه المدينة فى ذلك العهد وفى ظروف عدة أخرى معقلا للزعماء المسلمين الثائرين، لذلك حاصرها الأمير عبد الرحمن عام ٢٢٩هـ (٨٤٣ ـ ٨٤٤م) كما حاصرها المنذر عام ٢٦٤هـ (٨٧٧ ـ ٨٧٨م).واستولى النصارى على هذه المدينة جملة مرات ثم استردها المسلمون واتخذها عبد الرحمن الثالث قاعدة سير منها حملة على شمالى شبه جزيرة الأندلس عام ٣٠٨ هـ (٩٢٠ ـ

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٨٣، ٣٨٤ بتصرف.

٩٢١م) وصدع عبد الحميد بن بسيل قائد جند عبد الرحمن الثالث بأمر مولاه واسترد هذه المدينة بعد ذلك بثلاث سنوات. ولم يذكر مؤرخو العرب تاريخ دخول تطيلة فى حوزة النصارى نهائياً.

المصادر:

(١) الإدريسى: المسالك والممالك، النص ص ١٧٦، ١٩٠ والترجمة ص ٢١١، ٢٣١ .

(٢) أبو الفداء: تقويم البلدان، النص، ص ١٨٠، والترجمة ص ٢٥٩.

(٣) ياقوت: معجم البلدان، جـ ١، ص ٨٥٣.

(٤) ابن عبد المنعم الحميرى: الروض المعطار، رقم ٥٥.

(٥) E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghrib*، ص ٢٨.

(٦) ابن عذارى: البيان المغرب، جـ ٢، فى مواضع مختلفة، انظر الفهرس.

[ليفى بروفنسال E. Lévi- Provençal]

تعزية

المواساة بوجه عام ومشهد الشيعة بوجه خاص. وكلمة تعزية مصدر الفعل المضعف من «عزى» ولم يرد هذا المصدر فى القرآن «ورد لفظ عزين فى سورة المعارج، الآية ٣٧) ولكنه ورد فى كتب الفقه على المذاهب كلها فى نهاية كتاب العبادات باب الجنائز، وفيها حض على تعزية أقارب الميت. وأول معانى التعزية عند الشيعة النواح على من استشهد من الأئمة عند قبورهم أو فى منازل النائحين. وهم يندبون الحسين خاصة. والتعزية فى لغة العامة التابوت المصنوع على غرار القبر القائم فى كربلاء. فالناس يحتفظون فى بيوتهم بنماذج من هذا التابوت صنعوها من النفائس. على أن التعزية تدل بوجه خاص على المشهد نفسه. ويقام هذا المشهد فى الثلث الأول من المحرم وخاصة فى العاشر من «روز قتل» وهو اليوم الذى استشهد فيه الحسين، ويوافق يوم عاشوراء وتختلف المشاهد اختلافاً كبيراً باختلاف البلدان، فهى فى فارس غيرها فى مواطن الشيعة من أرض الجزيرة وبلاد الهند.

ويدخل فى المشـاهد بمعناها الواسع المواكب التى تسير فى الطرقات كموكب الفرسـان وفيه جواد الحسن، وموكب زواج القـاسم ولد الحسن من فـاطمـة ابنة الحسـين والموكب الذى يسـير إلى القرافة، وفيه التابوت.

ثم إن التـعـزية تدل عـلى تأدية هذا المشـهد المـؤثر نفسه، فيقـام المسرح فى الأماكن العامة والحـانات،وفى المساجد، وفى «إمام بارا» الـذى شيد خـصيـصاً لإقامة هذا الحفل.

وأهم مـا يجـهـز به المسـرح تابوت كبـير ومـسـتـقبـلات للنور توضع فى مقدم المسرح ثم قـوس الحسين ورمحه وحربته وعلمه.

ويشـتـرك فى الحـفل إلـى جـانب المهرجين الـ «روضـه خوان» والشاعر، أى الرجل الذى يرثى الـشـهـداء، فـهـو الذى يفتتح المشـهد ويلقى الخطبة وهو يومئ بإشـارات فـيـهـا مـعنى الأسى، ويسـتكثر فـيـهـا من الأحاديث بصـوت المتفجع، ويحيط به طائفـة من الصبيان المرتلين يطلق عليـهم اسم «پش خوان» ومـعناهـا لغـةً المنادون، بينـمـا ترتدى الـ«نوه حنّانه» ثـيـاب الحـداد ويندبن ندب الأرامل والـثكالى، والـرجـال من النظارة فى جـانب والنساء فى جـانب. ويوزع عليهـم «مَهْر» وأقراص من طين كربلاء مضمخـة بالمسك يضعونها على جبـاههم فى حزن بالغ، ويمـثلون على المسرح أصدق تمثيل مـا قاساه الشهداء من جوع وما عـانوه خاصة من عطش، فى حـــين يدار عـلى الـنظـارة الماء والمرطبات. والجود بجـهاز المسرح وكل مـايشـتـمل عليـه ـ بما فى ذلك جُعْل الشـاعر ـ فـريضـة على الأثرياء، وهو أيضـاً عمل من أعـمال البـر والتقـوى، وللأشراف شـأن هام فى هذه المحافل، لأن ارتفاع نسبهم إلى الحسين يكسبهم حـقـاً فى صـدقـة المتـصـدقـين، وهـم يلحفون فى طلبها.

وأغراض هذه المشاهد متشابهة وجل ما يتلى فيهـا واحد. ويفتن الشعراء فى تناول هذه الأقـوال ويتوسـعون فـيـهـا (انظر فـهارس المخطوطات) وأشـهرها فـارسى وبعـضـها عـربى وبعـضـهـا تركى.. ولا يمكننا أن نطلق على المشـهد

(١) الاتقان ٢: ٢٢٤.

اسم المسرحية إلا تجوزا، ذلك أن مناظرة تتراوح أحياناً بين الأربعين والخمسين كل منظر مستقل عن الآخر.

وأشخاص المشهد من غير الملائكة كثيراً ما يوازن بين مصيرهم ومصير الشهيد، ويعترف يعقوب ويوسف أن الحسين وأولاده قاسوا أكثر مما قاسيا، بل إن حواء وراحيل ومريم قد أحسسن بلوعة أمه فاطمة. أما علاقة الحسن بأخيه الحسين فقد سموا بها سمواً عظيما. ويظهر فى المشهد إلى جانب روح أمه فاطمة، أختاه كلثوم وزينب وزوجه شهربانو ابنة يزدجرد الثالث وولده على أكبر الذى استشهد فى القتال؛ وكثيراً ما يمثلون تزويج ابنة الحسين من شهربانو، وهى فاطمة، من القاسم ولد الحسن. وهم يقصدون إلى التأثير العميق فى جمهور المشاهدين بتمثيل مقتل ولد صغير من أولاد الحسين وابن عم يافع له، أما ابنه الآخر على زين العابدين الذى سلم من القتل فله شأن هام فى الموكب المفجع الذى يحمل فيه رأس الحسين وسبايا النساء والأطفال إلى الخليفة يزيد بن معاوية، فإذا لقى الموكب ديراً نصرانياً بات فيه ليلته، وينطق راهبه بالشهادتين عند رأس القتيل، ويقوم اليهود والكفار وشعراء النصارى فى قصر الخليفة بمثل ذلك. ومن المناظر البليغة التأثير فى نفوس المشاهدين استسلام أسد وتبجيله لرأس الحسين.

وأهم من ذلك وأخطر أن هذه المشاهد تنقل للشيعة صوراً ملؤها الغرض لرجالات صدر الإسلام، فتسلك فى زمرة الشيعة سلمان الفارسى وأبا ذرّ وبلالا والحُرّ الذى انحاز إلى الحسين، وتجعل من المناوئين لهم: أبا بكر وعمر، وهو الذى قيل فيه إنه حرم فاطمة ميراثها فى واحة فدك وآذاها. وهذه المشاهد لا تفرق بين الرجال من غير الشيعة فهى لا تعد - مثلا - ابن ملجم الذى قتل علياً خارجياً وتأخذ أهل السنة بجريرته، كما أنهم يصورون أقبح تصوير ابن سعد قائد جيوش خصومهم، وشمر الذى ضرب الحسين الضربة القاضية - فيما يقال - وخاصة يزيد بن معاوية، وبلغ أنهم كانوا يسمحون بشهود حفلاتهم لغير

المسلمين ولا يسمحون بذلك للمسلمين من غير الشيعة وتظهر شعوبيتهم وكراهتهم للترك فى بعض المناظر مثل منظر عودة شهربانو زوج الحسين إلى بيتها فى فارس، أو نجاة فاطمة الصغيرة على يد ملك فارس.

وجل المشاهد منظومة من بحر الهزج، وهى من مصادر شتى، وإن تكن مادتها وألفاظها قديمة فى الغالب، فقد أخذوا آيات من القرآن وفسروها تفسيراً شيعياً، كما اختاروا أحاديث قديمة فى صالح الشيعة، وعنوا فى صياغتها بالتأثير على السامعين. وفى خطبهم عبارات قديمة قدم الطبرى، وقد حفلت مصنفات الشيعة القديمة بعظات كاملة ولعنات ودعوات، مثل مصنفات ابن بابويه والكلينى والشيخ الطوسى، وخاصة فى أبواب الزيارات من كتب الحج والإمامة، وفى كتب المقاتل. وثمت أيضاً عدة ترانيم، وماتزال المراثى تنظم إلى وقتنا هذا.

أما من جهة النظارة فإن التعزية من أقوى المشاهد تأثيراً فى النفوس، بيد أن الأجانب لا يستطيعون إدراك ما ينطوى عليه المشهد، ولذلك فقد ينفرون من واقعيته السافرة، وبخاصة المناظر الختامية التى يصبح فيها رأس القتيل أهم متكلم فى المشهد وأول ممثل. ولعل أول مايتبادر إلى أذهانهم أن النظارة ينتشون بما ينطوى عليه المشهد من فظاعة وألم. ولسنا نستطيع أن نتبين الغاية الحقيقية من هذا المشهد إلا إذا درسنا ما يقال فيه دراسة بعيدة عن الهوى، وهذه المشاهد مليئة بالعقائد التى تُغَلِّبُ الأحاديث الشيعية. وإظهار هذه المشاهد فى هذا الثوب البدائى يجيز لنا أن نقول إن ما أدخل فيها من مناظر تهز النفس وتروعها لم يكن الغرض منه إلا إحداث التأثير فى النفوس، والواقع أن الفكرة الغالبة على المشهد بأسره هى فكرة الفداء، وقد جُسِّمت هذه الفكرة بحيث تتفق مع مصنفات العقيدة الشيعية ولكنها أخرجت فى صورة أوضح وحسبنا هنا أن نحيل إلى أحد هذه المشاهد الواردة فى كتاب شودزكو (Chodzko، انظر المصادر) ففى مستهل المنظر الأول «منظر رسول الله [ﷺ]» يُعلم جبريل محمداً بأن الحسن ملاق مصير أخيه

الحسين قائلا: «ولسوف يحز سبطاك صرعى عدو زنيم، ولن يكون هذا جزاء عصيانهما أوامر ربهما، فما تعلق أوضار الإثم بواحد من أهل بيتك ياخير البرية، وإنما يفتديان المسلمين، فيتلألأ جبيناهما أبد الآبدين بنور الأبرار المصطفين فإن شئت أن يغفر الله ذنوب الآثمين، فلا تضنّ بزهرتي بستانك أن تقطفا قبل الأوان» (ص٥ ومابعدها). ويسترسل في توضيح فكرة الاستشهاد في سبيل غفران ذنوب الآخرين حتى يجيء الختام المتوقع في المنظر الأخير الذي يجتمع فيه الآباء كافة من آدم إلى فاطمة أم الحسن حول الرأس الشريف. ويخاطب فاطمة (ص ٢١٥) بقول: «لاتثريب عليك في بكاء ولدك المقتول المضرج بدمه الزكي، فقد غاب عنك سر هذا الاستشهاد، وسنُجزى عليه يوم القيامة بمفاتيح الجنة والنار؟» ونحن نستطيع أن نتبين تاريخ هذه الأقوال في الخلاص بالشفاعة من دعوات أولئك التوابين بزعامة سليمان بن صُرَد الذين تزودوا بالسلاح ووقفوا مستغفرين عند قبر الحسين بكربلاء لأربع سنين خلون من مقتله، وأقسموا أن يقاتلوا الأمويين أو يموتوا، ذلك أنهم رغبوا أن يكفرو عن خطيئتهم بقعودهم عن نصرته أو الموت معه. وقد قال أحدهم، وهو عبد الله ابن وال التيمى: «إن حسيناً وأباه وأخاه [أفضل أمة محمد [ﷺ] وسيلة عند الله يوم القيامة» (الطبرى، جـ٢، ص ٥٤٧) وهذه الرواية عن أبى مخلف عن سلمة بن كُهيل الشيعى عن علوى هو محمد الباقر حفيد الحسين، والرأى الغالب أن سلمة بن كُهيل من الزيدية، ولذلك فهو ليس من غلاة الشيعة.

والتعزية في أكمل صورها محدثة، فقد كان من العسير في وقت من الأوقات إقامة التعزية دون معارضة «الملأ» لما تنطوى عليه من عقيدة ساذجة وما يصاحبها من رقص ومواكب ليست من الدين في شئ. ولم يذكر آدم أوليريوس Adam Olearius ـ الذى شهد عام ١٦٣٧ عدة محافل فخمة في أردبيل ـ شيئاً عن التعزية، ولم ير تافر نييه J.B. Tavernier: (انظر - *Vierzig Jaehrige Reisebeschreibung*، نورنبرغ سنة ١٦٨١، ص ١٧٨ وما بعدها)

مشـــهداً من هذا القـبيل بيـن ما رآه من أعـيـاد شهـر المحـرم بإصـفهـان عـام ١٦٦٧، على أن مـوريبه J. Morier رأى هذه المشـاهد فى طهـران عـام ١٨١١. ولعل بعض شـعائر الأولين فى الأعـياد الأسطورية القـديمة مـثل شعـائر تموز وأدونيس ـ قـد بقـيـت فى المشـاهد العارضة التى اقتبسها بعض أهل السنة والهندوس فى الـهند، فـأعـلام المواكب والهراوة الضـخمة واليد التى يتـداولها الداعون إلى الحـفل والتى يقولـون إنها يد الحـسـين المقطوعـة، كـل أولئك له أصـوله القـديمـة. ومما يدل على أن صفات هذه الآثار المقدسة قد تغيرت، ما يقوله الشـيعة من التتـر من أن التابوت هو دار عـرس القـاسم. وللتـعـزية فى بعض البلدان شعائـر تتصل بالماء، وقد نشـأت هذه الشـعـائر بـين أهل هذه البلدان، وقد يرد إلقـاء التابوت فى الماء عند شيعة الهند إلى أصل هندوسى، بل إن ثيـاب الحـداد قـد تـأثرت بالأزياء القديمة إلى حد ما، على أن المشهد نفسه هو تعبير العامة عن ذلك الشعور الدينى الذى نجد مصدره فى حادث كربلاء.

المصادر:

(١) Das Drama in Persien: W. Litten سنة ١٩٢٩.

(٢) Théatre Persan: A. Chodzko باريس سنة ١٨٧٨.

(٣) The Miracle Play of :Lewis Pelly Hasan and Husain فى مـجلديـن، لندن سنة ١٨٧٩.

(٤) La Passion : Ch. Virolleaud de l,imam Hosseyn، باريس سنة ١٩٢٧

(٥) The Glory of the shiah World، طبعة وترجمة P.M. Sykes وخان نهادر أحمد دين خان، لندن سنة ١٩١٠.

(٦) Second Voyage en :J. Morier Perseباريس سنة ١٨١٨.

(٧) Les religions et :M.de Gobineu les Philosophies dans l, Asie Centrale باريس سنة ١٨٦٦.

(٨) The Muharram, Myster- :J.Lassy ies among the Azerbijan Turks of Cau- casia هلسنكفورس سنة ١٩١٦.

(٩) E. Browne: *A History of Persian Literature in Modern Times*، كمبردج سنة ١٩٢٤، ص ١٧٢ وما بعدها (ومن ثم H. Ritter في Isl، جـ ١٥، سنة ١٩٢٦، ص ١٠٧)

(١٠) B.D. Eerdmans : *Der Ursprung der Ceremonien-Festes* في .Z.A، جـ ٩، سنة ١٨٦٤

(١١) G.van Vloten: *Les drapeaux en usage á la fete dê Hucein a Teheran (internationales archiu fuer Ethnographie)* جـ ٥، سنة ١٨٩٢، ص٣.

(١٢) E. Aubin : Le chiisme et la nationalité Persan في R. M. M. جـ٤، سنة ١٩٠٨.

[شتروتمان R. Strothmann]

تَغْلِب

«تَغْلب»: تغلب وبكر أعظم قبائل ربيعةَشأنا فى بلاد العرب لعهدها القديم. ويقال إن جد هذه القبيلة اسمه دثار وإن أباه تَّمنى له أن يغلب فلحق به هذا الاسم. على أننا إذا قسناه بشواهده فى اللغات السامية جميعا مثل يشكر ويذكر ويعقوب وإسحاق وغيرها، فإنا لا نذهب فى تفسيره إلى أنه صيغة المخاطب المذكر من غلب وإنما نقول إنه صيغة الأمر للمؤنث الغائب. وتدل تغلب من حيث التذكير والتأنيث على أن اسم القبيلة أقدم من الأسطورة المتعلقة بجدها. زد على هذا أن الشعراء المتقدمين إلى الفرزدق يقولون إن تغلب ـ ابن وائل لا ابنه (Robertson Smith: *Kinship*، ص ١٣ وما بعدها، ٢٥٣ وما بعدها؛ Lammens : *Omayyades*، ص٢١٤) ويذهب نولدكه فى *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft* جـ٤٠، سنة ١٨٨٦، ص ١٦٩) رغم هذا، إلى أن «لفظ تغلب وهو اسم فعل لا شك فيه ـ أصله صيغة جمع تصف القبيلة كلها بالغلبة». ويقول الجوهرى إن تغلب تسمى أيضا الغلباء والنسبة إليها الغلباوى؛ وأريد التمييز بين تغلب وائل وتغلب بن حلوان اليمنى فسميت القبيلة الثانية تغلب العليا (*Register:* *Wuestenfeld*، ص ٤٢٣) ومن أعقابها قبائل النَمِر (وبطنها المشْجَعَة،

البــلاذرى، ص ١١١) وكـلب بن وَبَرَة وتنـوخ وكنانـة بن بـكر بن عــــوف. وينسب لتـغلب فـيقـال التَّغْلبى، والذى عليـه الجـمهـور التـغلبى (انظر لســان العــرب، جـ ٢، ص ١٤٥، س ١٤؛ تاج العـــــروس، جـ ١، ص ٤١٤، س ٣٤؛ ويقول رايت (Wright: *Grammar*، الطبعة الثانية، جـ ١، ص ١٥٩) إن الأفضل أن يقــال تغلبى، ولـم ينسب العـــرب إلى الجماجم) الـعقد، جـ ٢، ص ٣٨ ـ ٣٩، ٤٦، س ٢؛ Lammens: *Moâwia*، ص ٣٩٩). وتَغْلبـيَّة فى رواية المسـعـودى (مـروج الذهب، جـ ٥، ص ١٤٨) اسم زوجـة من أزواج علـى، وهى أم عـمـر ورقية (أى الصهـباء وتكنى بأم حبيب؛ انظـر Wuestenfel : كتابه المـذكور آنفا، ص ١٤٥؛ Lammens: كتابه المذكور آنفا، ص ١١٨، وانظر ما سيأتى)

نسبها:

تغلب بن (بنت) وائل بن قـاسط بن هنْب ابن أفْصَى بن دُعْمى بن جَديلة بن أسـد بن ربيـعـة بن نـزار. وبكر وعنز قبيلتان بينهما صلة رحم (العقد، جـ ٢، ص ٤٥، س٢٢؛ Robertson Smith: كتابه المذكور آنفا، ص ١٢ وما بعدها). وأبناء تغلب هم عـمـران والأوس وغنم؛ وابن غنم عمرو، وعمرو أبـو معاوية وحبيب، ويلقب أبناء مـعاوية الأربعة بالخـناقين (Wuestenfeld ص ١٢٩) وأبناء بـكر بن حبيب الـستة (ويذكرهم صاحـب العقد فى الموضع الذى ذكرناه ويـسقط منهم مـالكـا بالأراقم (فـسـر هذا الـلقب فى ديوان الأخطـل، ص ١٢٧؛ النقــائض ص٢٦٦، ٣٧٣؛ Lyall: كتـابه المذكور، ص٥١؛ وتسـتـعـمل الأراقم فى الأغلب كناية عن تغلب؛ ونسبت إليهـا وقعتان: النقـائض ص ٤٠٠، ص ٧٦١) وأكبـر بطنين من بطون تغلب (وفى النـقائض ص ٢٦٦، ٣٧٣؛ الروقان) بنوجشم بن بكر (وهم من بيوتات العرب: العقد، جـ ٢، ص ٣٧، س ١١؛ Lammens: *Moâwia* ص ٤٠٠) ومـالك بن بكر بن حـبـيب. وانحـدر من صلـب أسـامـة بن مـالك حـمدان بن حـمدون جـد الحـمدانيـين ويسمى اثنان من هذا البيت باسم تغلب وهمـــــا أبـو وائل تغـلب بـن داود بن حمدان، وأبو تغلب فـضل الله بن ناصر الدولة الملقب بالغضنفر (انظر هذه المادة Wuestenfeld، ٤٥٩ أو ٤٣٥).

منازلها:

لما تشعبت القبائل نزل بنو تغلب وغيرهم من ربيعة هضاب نجد والحجاز وتخوم تهامة واستغرقت هجرتهم إلى الجزيرة قرونا، فكانت بطيئة وعلى مراحل، ولم تنته إلا فى العهد الإسلامى، إذ استقروا فى المنازل التى عرفت فيما بعد بديار ربيعة. وفى مستهل القرن الخامس الميلادى نشبت حرب البسوس عندما كانت بكر وتغلب تعيشان فى نجد، ذلك أن هجرتهما كانت أيام ذى نواس حوالى عام ٣٨٠م. وثمت مواقع اشتهرت خلال هذه الحرب، وهى فى أرض يحدها من الجنوب البحرين وجبال العارض، ويحدها من الشمال خط العرض الذى أنشئت عليه مدينة البصرة فيما بعد (Blau: *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Geselschaft*، جـ ٢٣، سنة ١٨٦٩م، ص ٥٧٩ وما بعدها). وكل ما نستطيع أن نقوله عن التخوم بين تغلب وبكر هو أن منازل تغلب كانت أدخل فى الجزء الشمالى من هذه الأرض بالقرب من حدود الشام، وقد نقل ڤستنفلد (كتابه المذكور آنفا، ص ٤٣٤) عن البكرى منازل تغلب «على حدود الشام». ولم يستق هذه المنازل إلا من الشواهد الشعرية ونحن نوردهما فيما يلى: الأحْفار، الأزاغب، الموَثَّج، عالز، عُنَازَة، كاثرَة، عَنيَّة والنَهىّ (النهِىّ): واشتهرت النهى هذه بأنها كانت موقعا من مواقع حرب البسوس. وقد ذهب صاحب مراصد الاطلاع (جـ٣، ص ٢٥٥) إلى أنها بين البحرين واليمامة. وكانت تغلب فى القرن التالى - أى السادس - ما تزال شاغلة جزءا من هذه البقاع على أنها أخذت توطد أقدامها شيئا فشيئا على المجرى الأدنى لنهر الفرات.

وكانت كَبَاث شمالى الأنبار سوق تغلب أيام الجاهلية (مراصد، جـ ٢، ص ٤٧٥). وكانت قصبة منازلهم فى القرن الأول للهجرة وسط الجزيرة بين قرقيسيا وسنجار ونصيبين والموصل شمالا، وعانة وتكريت جنوباً، وكان هذا الإقليم يقرب أن يكون شبه جزيرة، إذ تحده أنهار الخابور ودجلة والفرات. وعاشت جماعة من تغلب فى مضارب

على الضفة اليمنى لنهر الفرات عند مَنْبِج والرصافة (وصعدوا فيما بعد إلى جوار قنسرين ودمشق) وفى الجنوب حتى عين التمر وجبل إلاهة (لاهة) كما عاشوا أيضاً بين خفان والعذيب وعبرت جماعة أخرى فى الوقت نفسه دجلة إلى آذربيجان (Chantre: Lammens ص٩٦ وما بعدها؛ ١٢١ وما بعدها؛ *Mo'âwia*، ص٣٨١، ٣٩٨ـ ٤٠٠؛ *Ommayyades*، ص٢١٤، ٢٤٠، ٢٦٦ وما بعدها؛ Musil، وبخاصة مؤلفه *Euphrates* ص٤٢، ١٧٠، ٢٨٥، ٣٥٩؛ *Palmyrena* ص١٧٥، ٢٤٨، ٢٨١ وما بعدها) ولا غنى للباحث فى طبيعة منازل تغلب فى عهود التاريخ من الرجوع إلى كتب موسل Musil (انظر المصادر).

تاريخها:

سمعنا بتغلب أول ما سمعنا فى حكم سابور الثانى الذى غزا أرض بكر وتغلب «بين دولة الفرس وثغور الروم فى الشام»، وأسكن جماعة منهم البحرين وكرمان وتَّوج والأهواز، وربما كان غرضه من ذلك أن يزيد من قدرته على حكمهم (Nöeldeke: *Sasaniden*، ص٥٦ وما بعدها ص٦٧) وأمَّر أبرهة (؟) الحميرى زهير بن جناب الكلبى على بكر وتغلب فى غزوته نجدا (الأغانى جـ٢١، ص٩٥؛ ابن الأثير، جـ١، ص٣٦٧ وما بعدها) فحاولت القبيلتان تشد أزرهما قبائل أخرى من معد أن ترفعا عن كاهليهما النير اليمنى، وانتهى ذلك بيومى السُّلان وخزاز وقيل خزازى (انظر فى شأن موقعهما Nöeldeke: *Fuenf Mo'allaqat*، جـ١، ص٤٤، ٨٤) وكان أميرهما فى هذين اليومين ربيعة بن الحارث أو ابنه كليب (انظر هذه المادة، العقد، جـ٣، ص٦٦، س٣١، Reiske، ص١٨٢) وأراد المهلهل أخو كليب أن يثأر لأخيه فقامت حرب البسوس على بكر (وتختلف الروايات فى وقائع هذه الحرب وترتيبها وأسمائها: انظر البكرى، ص٨٤٢ - ٨٤٣، Reiske، ص ١٦٤، ١٨١ - ١٩٨؛ الأغانى؛ جـ٤، ص١٤٣؛ ابن الأثير، جـ١، ص٣٨٤ - ٣٩٧، Blan: الكتاب المذكور، أما عن مواقع هذه الحروب فانظر Wetzstein فى *Ztschr. f. allg. Erak* N.S. جـ١٨، سنة ١٨٦٥، ص٢٦٢ وما

بعدها، ٤١٥؛ Palmyrena: Musil ص٦٢ وما بعدها) ويقال إن قبائل تغلب افترقت بعد انتصار بكر فى يوم القض أو القضة، ويعرف أيضا بيوم التحلاق أو التحالق أو الثنية (البكرى ص٥٦؛ العقد، جـ٣، ص٦٩، س١٥ وقد ورد فيه ذكر أيام أخرى، جـ٣، ص٦٨، وذكر اليربوع فى خبر يوم زرود [اليوم الثانى]، جـ٣، ص٥٩، س٢٧؛ ياقوت جـ٢، ص٩٢٨ وقد ذكر رباح ابن يربوع فى خبر يوم إراب: ديوان القطامى، ص١٦، النقائض ص٧٦٠ وما بعدها ولم يذكر بصفة عامة إلا القليل من أيام تغلب، وقد علل ذلك Lammens فى كتابه عن معاوية، ص٣٩٩، تعليق ٦، إلا أن تعليله مشكوك فيه) ويرجع إلى مادة بكر فيما بقى من تاريخ تغلب تحت حكم كندة وفى تفصيل ما سبق أن أجملناه. وعقد الصلح بين بكر وتغلب فى ذى المجاز بإيحاء المنذر الثالث، ولعله كان يرمى من وراء ذلك إلى استغلال هاتين القبيلتين الكبيرتين فى الغارات التى كان يريد أن يشنها (انظر فى شأن الرهائن Rothstein ص١٣٧). والحق إن هذا الصلح كان موقفا إلى حد بعيد، ذلك أننا لم نعد نسمع أبدا بحرب ضروس بين هذه القبائل (Fuenf Mo'allaqat: Nöeldeke جـ١، ص٥٣، وما بعدها، ص٧٣) وكانت بكر مخلصة للخميين فى حين أن تغلب أبت متابعة عمرو بن هند، وكان يرغب فى الثأر لأبيه المنذر الثالث من الغسانيين. ويقال إنه أدبهم على يد الغلاق، التميمى لخروجهم عن طاعته (الغلاق لا العلاق انظر Fuenf Mo'allaqat: Nöeldeke، ص٧٦) وقامت بين تغلب وبكر خصومة جديدة احتكم فيها إلى الأمير اللخمى نفسه شاعران من أصحاب المعلقات هما عمرو والحارث، فكان كل منهما ينافح عن قبيلته. (المصدر نفسه، ص٥١ وما بعدها؛ ولعل هذا الأمير هو الذى أخمد حرب البسوس أول مرة؟؛ الأغانى، جـ٩، ص١٧٨ ـ ١٨٠) وضاق الأمير بتفاخر عمرو بن كلثوم فأهانه فى مناسبة أخرى فقتله عمرو لساعته (Rothstein، ص١٣٥ وما بعدها) والظاهر أن تغلب أصبحت بذلك فى حل من القيود، بل جاهرت بكرا بالعداء. على أننا لا نستطيع أن نجزم بأن مرة

ابن كلثوم أخا عمرو قتل الأمير اللخمى المنذر وهو من أبناء النعمان أبى قابوس (المصدر نفسه ص١١١) واشتركت تغلب فى يوم ذى قار (انظر عن أسماء الأماكن المصدر نفسه. ص١٢١) يقودها زعيمها النعمان زرعة (انظر فى شأنه ديوان القطامى، ص٣٣) وقد بذل هذا الرجل النصيحة لكسرى فهداه إلى خير ما يفعل لمباغتة بكر (Nöeldeke: *Sasaniden*، ص٣٣٤، العقد، جـ٣، ص٨١ وما بعدها) ومما يجدر ذكره أن الأخطل (انظر ديوانه، ص٢٢٦) قد نسب بعد ذلك مجد انتصار بكر على الفرس إلى هاتين القبيلتين اللتين تربطهما أواصر القربى. واتصلت تغلب بجيرنها من النصارى فتسربت النصرانية إليهم قبل ظهور الإسلام بزمن ليس بالكثير. (لم ترد فى معلقة عمرو أية إشارة إلى النصرانية: Nöeldeke : *Fuenf Mo'allaqat*؛ جـ١، ص١٩، ٤٦؛ وانظر من ناحية أخرى شيخو: النصرانية، ص١٢٥) وكانت تغلب فى أول أمرها تعبد - مثل بكر - الإله أوال أو أوال (انظر عن اشتقاق هذا الاسم: Robertson Smith، كتابه المذكور آنفا، ص١٩٤) ولم يتغلغل الدين الجديد فى قلوبهم (انظر ما سيأتى بيانه) إلا أنهم استمسكوا به فلم تفلح جميع المحاولات التى بذلها المسلمون فى القرون الأولى للإسلام لإدخالهم فى دينهم، ويستثنى من ذلك جماعة صغيرة منهم لعلها تغلب التى كانت تعيش فى جوار طى (Sprenger: *Muhammad*، جـ٣، ص٤٣٣ وما بعدها) وقد تكون دخلت فى الإسلام مبكرا حبا فى السلامة، فقد خبرنا أنه فى عام تسعة للهجرة قدم إلى المدينة وفد من تغلب، بعضهم مسلمون وبعضهم نصارى عليهم صلبان مذهبه، وعقد النصارى منهم صلحا مع محمد [ﷺ] أبقوا فيه على دينهم على أن لا ينصروا أولادهم. ومع ذلك فقد يكون هؤلاء التغالبة هم أنفسهم الذين اقترحوا هذا الحل تخلصا من الجزية، ذلك أن النبى لم يجبر النصارى قط على الدخول فى الإسلام (هكذا قال Wellhausen: *Skizzen* جـ٤، ص١٥٦) على أن ما روى من أن عمر عامل تغلب بعد ذلك على شروط تشبه هذه يجعلنا نقطع بأن ذلك الخبر من وضع المتأخرين (انظر ما سيأتى

بيانه) وكذلك يحيط الشك بالقصة التى رواها الأغانى فى صفحة ٥٣ من الجزء السادس عشر (شيخو: كتابه السابق، ص٤٥٤) وفحواها أن النبى[ﷺ] أمر زيد الخيل بدعوة الأمير التغلبى الجرار إلى الدخول فى الإسلام (ذكر شبرنكَر Sprenger اسم هذا الامير الجزّار لا الجرار: جـ٣، ص٣٩١) ويقال إنه رفض ذلك فقتل. وفى حروب الردة عام ١١ للهجرة خرجت المتنبئة سجاح، التى نشأت على النصرانية بين تغلب إلى اليمامة فى صحبة تغلب وتميم، ويقال إنها ماتت عندهم فى الجزيرة (البلاذرى، ص ٩٩ وما بعدها؛ Lammens :.*Mo'âwia*، ص٣٠٤) وائتمت شيبان الثائرة وتغلب والنمر زمنا ما برجل يدعى مفروقا (الطبرى، جـ١، ص١٩٧٣) وشد التغالبة الذين هاجروا مع سجاح أزر الفرس عام ١٢ للهجرة فى عين التمر حيث أعمل فيهم القتل خالد بن الوليد، وقتل زعيمهم عقّة بن أبى عقة وأراد هؤلاء التغالبة أن يثأروا لأنفسهم فاشتركوا فى الحملة الكبيرة التى كان الفرس يتهيئون لها وقتئذ بقيادة زَرْمهر وروزبه. فعسكر زعيم تغلب الهذيل بن عمران فى المُصَيَّخ (بنى البرشاء) حيث انضم إليه فلول الفرس بقيادة مهبوذان بعد أن حلت بهم الهزيمة فى الحصيد فوقع عليهم خالد بفرق ثلاث فلم يسلم منهم إلا القليل، ثم نكل بربيعة بن بجير التغلبى (وقد اشترى على ابنته السبية؛ انظر ما سبق أن بيناه) فى الثنى وباغت معسكرا آخر فى الزُمَيّل (البشر). وفى هذه الأثناء تمكن هلال بن عقة من الهرب إلى الرضاب. وتقدم خالد حتى الفراض على الفرات، فاتحدت الفرس والروم والقبائل العربية تغلب وإياد والنمر لقتال خالد، على أنهم هزموا هزيمة نكراء، إذ يقال إنهم خسروا مئة ألف مقاتل؟ (الطبرى، جـ١، ص٢٠٦٢ ـ ٢٠٧٥؛ Wellhausen كتابه المذكور جـ٦، ص٤٥) وعندما شخص خالد إلى الشام تلبية لأمر أبى بكر مر بالمصيخ (هذا هو رسمها الصحيح) والحصيد فنكل بالمرتدين من تغلب وزعيمهم ربيعة بن بجير (البلاذرى، ص١١٠) ووقعت وقعة الجسر المشؤومة، وارتد المسلمون إلى خفّان، ويقال إن فصيلة

من الفرسان وعلى رأسهم النصير وحذيفة تقدموا حتى تكريت وهزموا تغلب فى طريقهم (البلاذرى، ص٢٤٩) ولم تتحر الدقة أحيانا فى إثبات تواريخ هذه الحوادث، ومع ذلك فإننا نستبين من هذه الروايات أن تغلب كانت تستغل جميع الفرص لمهاجمة المسلمين (انظر Wellhausen، جـ٦، ص٤٦ وما بعدها ؛ De Goeje: *Mémoires*، رقم ٢، ص٣٨ وما بعدها؛ ولدراسة طبيعة الأرض التى وقعت فيها حملات خالد انظر Musil: *Euphrates* ص٣٠٠ - ٣١٤ الكاتب نفسه: *Arabia*، (ص٥٥٣ -٥٧٣) ومن هنا كان من المستبعد أن يبدى فرسان بنى النمر وتغلب استعدادهم لمعاونة المثنى قبل وقعة البُوَيْب (الطبرى،.جـ١ ص٢١٨٩ وما بعدها) ولعلنا نميل فى هذا الشأن إلى الأخذ برأى بيكر C.H.Becker (فى Caetani: *Annali*، حوادث عام ١٤هـ فصل ٣٢ تعليق b.) الذى يذهب إلى أن هذا الخبر يظهر فيه هوى راويه سيف بن عمر. وفى العام نفسه أرسل المثنى فرقة من الأنبار إلى تغلب التى كانت معسكرة فى الكباث (انظر ما سبق) ثم أرسل فرقة أخرى إلى تغلب والنمر فى صفّين فتمكن هؤلاء من الفرار (الطبرى، جـ١، ص٢٢٠٦ - ٢٢٠٨؛ Wellhausen، جـ٣، ص٦٩؛ Musil: *Euphrates*، ص ٣٢١ وهوحادث يدل على أن العداوة القديمة بين بكر وتغلب لم يكن قد عفا عليها النسيان بعد) ونجح الأحلاف، الفرس والروم والقبائل العربية من إياد وتغلب والنمر وغيرهم، فى الاستيلاء على حصن من حصون تكريت عام ١٦هـ، ووصل عبد الله بن المُعْتَم فى خمسة آلاف مقاتل وحدثت بينه وبينهم مناوشات طويلة حاول خلالها أن يدخل سرا فى مفاوضة مع العرب النصارى فلم يستجيبوا له ويدخلوا فى الإسلام إلا بعد أن ملَّ الروم القتال، ونجح بمساعدتهم فى تدبير مكيدة استولى بها على معسكر أعدائه وعلى الحصنين أيضا (الطبرى، جـ ١، ص ٢٤٧٤ - ٢٤٧٧) ويقال إن نفرا من تغلب ذهبوا صحبة الوفود التى بعثها عبد الله إلى المدينة وأنهم عاقدوا عمر على بنى تغلب، فقد خيرهم عمر بين الدخول فى الإسلام والمساواة بالمسلمين فى كل شىء، أو أداء الجزية، فلما آنس منهم

إحجاما سمح بأن تكون جزيتهم «مثل صدقة المسلم» على أن لاينصروا وليدا (ابن الأثير، جـ ٢، ص ٤١٠) وفى رواية الطبرى (جـ ١، ص ٢٤٨٢) أنه اشترط عليهم ألا ينصروا وليدا ممن أسلم آباؤهم، وقد أدت أنفة تغلب الذين لم يرضوا عن كلمة الجزية وفعال الوليد بن عقبة (انظر Wuestenfeld ص٤٦١ وما بعدها) إلى قبولهم الصدقة مضاعفة ولم يذكر الطبرى هذا الخبر الشائع (انظر تاج العروس، جـ١، ص ٤١٤، س ٣٢؛ ابن قتيبة: المعارف، ص ٢٨٣) إلا فى آخر رواية سيف لفتح الجزيرة (الطبرى، جـ١، ص ٢٥١٠؛ Wellhausen، جـ ٦، ص ٨٥ وما بعدها) وإلى جانب هذه الروايات روايات أخرى تختلف فى تفصيلاتها (ومن ذلك اختلافها فى منع التنصير؟ Nau، كتابه المذكور، ص ١١٠ وما بعدها، بل خلطت أيضا بى عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز!) وواضح أن لدنيا فى هذا المقام حشدا من الروايات المختلفة التواريخ تحاول تعليل ما كان لتغلب من شأن خاص وما كان من صلاتها بغيرها من الجماعة الإسلامية (البلاذرى، وكلامه من ص ١٨١ إلى ١٨٢ يستلفت النظر فهو يقول: «لا تؤكل ذبائح نصارى بنى تغلب ولا تنكح نساؤهم: ليسوا منا ولا من أهل الكتاب»وتوفية ذلك فى Caetani : *Annali* فى حوادث عام ٢٠ هـ، الفصول من ٣٧ إلى ٤٩).

ومالأت تغلب أول الأمر عليا، لكنها انحازت سريعاً إلى الأمويين وحاربت فى صف معاوية فى وقعة صفين (أسكنهم معاوية الكوفة، انظر الطبرى، جـ ١، ص ١٩٢٠، جـ ١، ص ٢٤٨٢، ٢٤٨٨ ـ ٢٤٩٥) وفى صف يزيد فى وقعة الحرة وفى صف مروان فى وقعة مرج راهط (Lammens: *Mo,âwia* ، ص٤٩، ١١٨، ٣٨١، ٤٠٠، ٤٣٥؛ الكاتب نفسه: *Yazid Iev*، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١: Marwânids، ص ٥٩ وما بعدها) ولم يعاود الشعراء ذكر تغلب إلا بعد ما ساهموا فى النضال بين المضرية واليمنية فحالفوا أول الأمر قيسا على كلب (Wiener: *Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes*، جـ ١٥، ١٩٠١م، ص ٦). فلما مالأوا كلباً دب النزاع بينهم وبين

قيس ونشبت الحرب بينهم (٦٩ - ٧٣هـ = ٦٨٨ - ٦٩٢م) عندما نزل عمير بن الحباب فى صحبة بنى سليم على الخابور فاصطدم بتغلب التى كانت معسكرة هناك ووقعت مناوشات بين الفريقين ثم حدثت الواقعة عند ماكسين (ماكس) فدارت الدائرة على تغلب والنمر. وأعقب ذلك (٧٠ هـ = ٦٨٩م) عدة مناوشات (ويتفق البلاذرى: أنساب، جـ ٥، ص ٣١٣ - ٣٢٨ مع ابن الأثير، جـ ٤، ص ٢٥٥ - ٢٦٣ فى ذكر أيام هذه المناوشات: يوم الثرثار الأول والثانى ثم يوم الفدين ثم السكير ثم المعارك ثم الشرعبية [انظر فى هذا ديوان القطامى، ص ٥؛ *Wiener Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes*، الموضع نفسه] ثم البليخ، ويزيد القطامى، ص ٦، يوم النصف) تلاها وقعة الحشاك وفيها قتل عمير (ويعرف هو ويوم سنجار بيوم الأراقم فى النقائض، ص ٣٧٣، ٣٩٤، ٤٠٠) وأراد زفر بن الحارث أن يأخذ بثأر عمير فألحق بتغلب هزيمة منكرة عند الكحيل. ومن أذيال هذا القتال يوم البشر (أو الرحوب ويقال له أيضاً يوم مجاشن [لا مخاشن كما قال البكرى، ص ١٧٩] ويوم مرج السَّلَوّطَح؛ انظر ديوان القطامى ص ١٤، تعليق ١؛ Wuestenfeld، ص ٤٣٤؛ وانظر عن الأيام كلها: الأغانى؛ جـ ١١، ص ٥٧ - ٦٣؛ جـ ٢٠، ص ١٢٦ - ١٢٨؛ *Das arabische Reich* : Wellhausen، ص ١٢٧ - ١٣٠؛ Lammens: *Chantres* ص ٣٨١ - ٣٩٨؛ الكاتب نفسه: *Omayyades*، ص ٢٥٦ - ٢٦١؛ أما عن المواقع المذكورة فانظر Musil: *Euphrates*، ص ٥٦ وما بعدها، ٦٠، ٨٢ - ٨٤، ٣٣٦، الكاتب نفسه *Palmyrena*، ص ١٧٢ وما بعدها) ولم تتميز هذه الأيام عن أيام الجاهلية بشئ على الرغم من وجود الإسلام والنصرانية، بل زاد القتال فظاعة ومن ذلك أن السبايا كن يقتلن، ومن هنا لم يكن عجيباً أن تبقى هذه العصبية أمداً طويلاً وأن تعود إلى الاشتعال بين الحين والحين.

وكان هذا القتال آخر حادث ظاهر فى تاريخ تغلب، وسنجمل هنا الحوادث الهامة فى تاريخهم المتأخر: اشتبكت تغلب مع عامل صدقات هرون الرشيد

وكان يدعى روح بن صالح فقتلته، وأخذ حاتم بن صالح بثأر أخيه روح فنكل بتغلب عام ١٧١هـ (٧٨٧م) فخرجوا عن طاعة الخليفة بعد ذلك بسبع سنين وعلى رأسهم الوليد بن طريف الذى هلك فى قتال يزيد بن مزيد، وكان قد استدعاه الخليفة لردهم إلى طاعته (ابن الأثير، جـ ٦، ص ٧٨، ص ٩٧ ـ ٩٩، ص ١٠١؛ الطبرى، جـ ٣، ص ٦٣١، ٦٣٨؛ Charles: كتابه المذكور، ص ٧٩؛ Wuestenfeld: كتابه المذكور، ص ٤٦٢، ٢٥٦) وفى عهد المأمون أخضع مالك بن طوق بن مالك ابن عتاب التغلبى صاحب الرحبة القيسية الذين كانوا بجوار الرحبة (انظر عن ولده أحمد وعن فتنة جمان التغلبى التى حدثت عام ٣٣٦ هـ الموافق ٩٤٧ ـ ٩٤٨م مادة الرحبة؛ ابن خلدون: العبر، جـ ٢، ص ٣٠١، ابن الأثير، جـ ٦، ص ٢١٣؛ H.C. Kay فى *Journal of the Royal Asiatic Society N.S.* جـ ١٨، سنة ١٨٨٦، ص ٥٠٤؛ Musil: *Euphrates* ص ٣٤٠ وما بعدها) وفى عام ٢٥٠ هـ (٨٦٤م) عمّر الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبى جزيرة ابن عمر (ياقوت، جـ ٢، ص ٧٩؛ البلاذرى، ص ١٨٠) وفى عام ٢٦٧هـ (٨٨٠م) عقد إسحاق بن أيوب التغلبى حلفاً من تغلب وبكر وربيعة واليمنية وغيرهم على إسحاق بن كنداج (ويقال كنداجيق) ولكنه هزمهم (الطبرى، جـ ٣، ص ١٩٩١ وما بعدها؛ ابن الأثير، جـ ٧، ص ٢٣١) وأدت القلاقل التى حدثت فى أرض الجزيرة فى النصف الثانى من هذا القرن إلى هجرة تغلب، وبقى فريق منها فى البلاد التى حول الرحبة وجزيرة ابن عمر، ورحل فريق آخر إلى أرض الروم. ونسمع فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) بعشائر تغلب الكبيرة فى البحرين حيث نازلوا سُلَيْماً وعُقَيلاً... بن عامر بن صعصعة. وسرعان ما اشتركوا فى فتنة القراطمة (والذى لا شك فيه أنهم نبذوا النصرانية لأنه لم يكن يسمح بقيام دين آخر غير الإسلام فى شبه جزيرة العرب منذ أيام عمر؛ انظر مثلا الطبرى، جـ ١، ص ٢٤٨٢، ويعارض البكرى، ص ٩، هذا الرأى السائد بعض المعارضة) ولما هُزِمَ القرامطة عام

٣٧٨هـ (٩٨٨ ـ ٩٨٩م) طرد أمير تغلب أبو الحسن الأصفر سليماً بمساعدة عقيل ثم أجبر عقيلا على الهجرة ثم طرد السلاجقة هؤلاء إلى البحرين حيث استطاعوا أن يزيلوا سلطان تغلب الذى كان قد تراخى آنئذ (Kay: كتابه المذكور، ص ٥٠٥، ٥٢٤ وما بعدها) وربما كان فريق من تغلب قد ذهبوا فى تاريخ مبكر عن هذا إلى جزر فرسان (انظر هذه المادة؛ Sprenger: *Geogr.*، ص ٣١، ٢٥٤؛ ياقوت، جـ ٣، ص ٤٩٧، ٨٧٤؛ فى شأن القول بأن القبط أنسال تغلب) ولعل معظم التغالبة قد تفرقوا بعد ذلك فى بادية الشام، فما زلنا نسمع بهم فى حمص عام ٦٨١هـ (١٢٨٢م) يقاتلون التتر قتال الظافر (تاريخ ابن العبرى، طبعة صالحانى، ص ٥٠٤) ويروى القلقشندى أيضاً خبر وجودهم فى الشام فى ذلك الوقت، ولم يعد اسم هذه القبيلة العظيمة الشأن يذكر فى التاريخ منذ القرن التاسع الهجرى الموافق الرابع عشر الميلادى (انظر بحث Lammens، فى نهاية كتابه الموسوم بـ *Chantres*) ولذلك كان مما يستوقف النظر أن نجد قبيلة محدثة تربط نسبها بتغلب، ومن شواهد ذلك ما فعلته طائفة من دواسر (فؤاد حمزة: قلب جزيرة العرب، سنة ١٣٥٢هـ، ص ١٥٠) وشمر، ويقال إنها خليط من تغلب وعبس وهوازن (*Handbook of Arabia*، جـ ١، ص ٧٥ W. Palgrave : *Narrative..*: لندن ١٨٦٥، جـ ١، ص ١١٨ انظر، جـ ١، ص ٤٥٩]، وقد عرف صاحب هذا الكتاب من أهل جبل شمر أن ذلك الاختلاط حدث عقب حرب البسوس [بعد يوم القضة؟ انظر ما أسلفنا بيانه]؛ وانظر فى شأن بئر شقيق بوصفه «من عمل النصارى» [أى تغلب وغيرهم]: Palgrave، جـ ١، ص ٨٨).

ولدينا أخبار كثيرة عن حياة تغلب الاجتماعية استقيناها من شعرائهم ونقائض خصومهم من شعراء القبائل الأخرى. وقد أخبر الزعيم التغلبى عبد المسيح خالداً بأنهم ليسوا عربا (أى بدواً) وإنما هم نبط مستعربة (أى مزارعون تخلقوا بأخلاق البدو؛ انظر

المسعودى، طبعة شبرنكر، لندن سنة ١٨٤١، جـ ١، ص ٢٤٩، C. Ritter: *Erdkund*، جـ ١٠، ص ٦٤ وما بعدها). ويتحدث الأخطل فى شعره (ص ٢٢٢) بأحراج النخيل وحقول القمح (Lammens : *Mo,âwia*، ص ٣٩٨). والعجيب أنهم كانوا ملاحين (انظر مادة «سفينة») وكانت تجارة السفن تدر عليهم المال وتجلب لهم السلطان (الأخطل، ص٣٠٧؛ Lammens: *Omayyades*، ص ٢١٤ وما بعدها؛ ص ٢٢٦، ٢٦٥ ـ ٢٦٨) ونحن لا نفهم ملاحظة التبريزى فى شرحه لمعلقة عمرو (طبعة Lyall، ص ١٠٨، س ٤): «لو أبطأ الإسلام قليلا لأكلت بنو تغلب الناس» (Lammens: *Chantre* ص ٩٧؛ *Mo,âwia*، ص ٣٩٨؛ Omayyades، ص ٢٦٧) إلا إذا تذكرنا أن طريق الهند كان يمر بأرضهم وأن الجزيرة ـ بصفة عامة ـ كانت تمر بها الطرق من جميع الاتجاهات. وهذا يفسر أيضاً ترفق عمر بهذه القبيلة الأبية القوية. وقد حسدها ناس بعد ذلك على هذا المكان الملحوظ، ووضعت الروايات فى الحط من شأنها، ومنها روايتان على جانب عظيم من الأهمية نسبتا إلى علىّ: إحداهما تذهب إلى أنه رغب فى القضاء على تغلب لأنها دأبت على تنصير أولادها على الرغم من عهدها لعمر (البلاذرى، ص ١٨٣؛ العقد، جـ ٣، ص ٢٥٦، س ٤) وجاء فى الرواية الثانية، وهى شائعة جدا، أنه قال إن تغلب أخذت شرب الخمر من النصارى (الزمخشرى والبيضاوى فى تفسير سورة المائدة، Caetani: *Annali*؛ فى حوادث عام ٢٠، الفصل ٣٧) وأقامت الكنيسة آخر أسقف على هذه القبائل فى القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى (انظر بيان الأساقفة فى كتاب Charles بصفة خاصة، ص ٧٦ ـ ٨٣) ونافحوا عن دينهم بشدة بضعة قرون (Goldziher: كتابه المذكور، Lammens : *Omayyades*، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٩، ٢٤٩، وقد نوه بما يتصفون به من شدة النكاية الطبرى، جـ ١، ص ٢٥١٠؛ البلاذرى، ص ١٨١ وما بعدها؛ والاستشهاد كثير فيهم: Lammens: *Chantre* ، ص ٤٣٨؛

Nau، ص ١٠٩ وما بعدها؛ Charles، ص ٩٨ ـ ١٠٠). وكان سرجيوس ولى القبيلة الذى يرعاها. وهم يزورون قبره فى الرصافة ويستظلون فى الحرب بلوائه مما دعا غيرهم من القبائل إلى السخرية بهم كثيرا (Lammens: *Omayyades* ص ٢١٤، ٢١٧، ٢٣٩ ـ ٢٤١؛ Mo.âwia، ص ٤٣٥؛ Musil: *Palmyrenal* ، ص ٢٦٧، ٢٦٩، شيخو: النصرانية، ص ٩٩ وما بعدها) وكان شربهم الخمر من الخلال التى طالما عابهم عليها خصومهم (Goldzhger: كتابه المذكور؛ ديوان القطامى، ص ٩ وما بعدها، س ٩؛ انظر عن حاناتهم *Lammens*: Omayyades، ص ٢٥٣، ٢٥٦)وأشهر ما أخذ عليهم من خلال: الطمع والبخل (المسعودى: المروج، جـ ٦، ص ١٥١ وما بعدها؛ العقد، جـ ٣، ص ٨٤، ٩٣، ٢٣٢، ٢٣٦؛ الأغانى، جـ ٧، ص ١٨٦). وإذا كان لهذا اللوم الذى استهدفوا له أساس أعمق من مجرد السخرية التى لذعهم بها جرير أفلا يحق لنا أن نتساءل: ألم يباعد مجدهم وأنفتهم المعهودة (وربما كانت هذه الفضائل قد اجتمعت فى كليب) بينهم وبين جيرانهم الحاسدين الذين كانوا دونهم شمائل؟

وخرج من تغلب عدد من مشاهير الشعراء (شيخو: شعراء النصرانية، وقد تناول فى مؤلفه هذا شعراء كليب) هم المهلهل (وهو فى نظر تغلب أول من قصد القصائد؛ ويقول الأصمعى إنه أول من نظم القصيدة فى ثلاثين بيتا: Fresnel، ص ٧٦، ٨٤) والسفَّاح (وهو سلمة بن خالد الذى قاد تغلب يوم الكلاب، انظر مادة «بكر») والأخنس بن شهاب، وأفنون (لقب صريم بن معشر) وعمرو بن كلثوم وجابر بن حُنَىٍّ (انظر Noeldeke: *Fuenf Mo'âll.*، جـ ١، ص ١٩) وعميرة بن جعيل (ذكره ابن قتيبة فى الشعر والشعراء، ص ٤١١ عند كلامه على عميرة) ونزيد على هؤلاء: كعب بن جعيل (الكاتب نفسه؛ Lammens: *Chantre*، ص ١٠٢ ـ ١٠٥، ١٣٤؛ *Mo'âwia*، ص ١٨٨، تعليق ٨) والأخطل والقطامى والعتابى، وهو من أحفاد عمرو المتأخرين (Noeldeke: كتابه المذكور) وغيرهم وذكر شعراء آخرون

مع غيرهم من أعيان تغلب فى ابن دريد (الاشتقاق، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥) وابن خلدون (العبر، جـ ٢، ص ٣٠١) والعقد (جـ ٢، ص ٤٥، س ٢٤ وما بعدها) وفى ريسكه (Reiske: كتابه المذكور، ص ١٦١، ٢٦٩).

ووصفت لغة تغلب بعدم النقاء لمجاورتهم للروم (Blau: كتابه السابق، ص ٩٥٢؛ المزهر، بولاق سنة ١٢٨٢هـ، جـ ١، ص ١٠٥) وجاء فى العقد (جـ ٢، ص ٣٣، س ٢٦) أنهم اختصوا بالكَشْكَشَة كما اختصت بكر بالكسكسة. ومع هذا فقد جاء فى فقرة مشابهة لهذه (جـ ١، ص ٢٠٧، س ٣٥) أن الكشكشة اختصت بها بكر أما الفَشْفَشَة فاختصت بها تغلب (ولم يرد هذا فى السيوطى، جـ ١، ص ١٠٩ وما بعدها، وانظر عن الكشكشة: لسان العرب، جـ ٨، ص ٢٣٣، س ١٧ وما بعدها؛ تاج العروس، جـ ٤، ص ٣٤٥، س ١١ وما بعدها، وانظر بصفة خاصة A. Schaade: *Sibawaihi,s Lautlehre*، ليدن ١٩١١م، ص ٦٢ وما بعدها ص ٧٩، ٨٤). أما عن خصائص لغة الأخطل فارجع إلى نولدكه (Noeldeke: *Wiener Zeitschrift fuer: die Kunde des Morgenlendes* جـ ٦، ١٨٩٢م، ص ٣٤٨ وما بعدها، وانظر أيضاً G.W. Freytag: Einleitung...، بون ١٨٦١م، ص ٧٥، ٩١).

المصادر:

غير ما ذكرنا فى صلب المادة:

(١) المعاجم العربية والرسائل المؤلفة فى الأنساب.

(٢) F. Wuestenfeld: *Register*، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٦ و Taabellen: C & 2.

(٣) ابن دريد: كتاب الاشتقاق، طبعة قستنفلد، كوتنكن سنة ١٨٥٤، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

(٤) القلقشندى: نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب، بغداد سنة ١٣٣٢ هـ، ص ١٥٩ وما بعدها، ٢٩٨ (وثعلب التى وردت فى هذه الصفحات تقرأ تغلب) ص ٣٥٧.

(٥) السويدى: سبائك الذهب فى معرفة قبائل العرب، بومباى سنة ١٢٩٦ هـ (وهذه النسخة مطبوعة على الحجر) ص ٤٤، ٥٣، ٥٤.

(٦) ابن قتيبة: كتاب المعارف، طبعة قستنفلد، كَوتنكَن سنة ١٨٥٠م ، ص ٤٦ وما بعدها، ص ٢٨٣

(٧) W. Robertson Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia*، كمبردج سنة

١٨٨٥، ص ١٢ ـ ١٤، ١٩٤، ٢٥٣ وما بعدها.
(٨) الطبرى.
(٩) ابن الأثير.
(١٠) البلاذرى، طبعة ده غويه
(١١) كتاب الأغانى.
(١٢) النقائض، طبعة Bevan.
(١٣) البكرى.
(١٤) ياقوت: المعجم، طبعة فستنفلد.
(١٥) مراصد الاطلاع، طبعة Juyn-boll، الفهارس.
(١٦) ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة سنة ١٣١٦ هـ، وبخاصة جـ ١، ص ٢٠٧؛ جـ ٢، ص ٣٣، ٣٧ ـ ٣٩، ٤٥ وما بعدها؛ جـ ٣، ص ٥٩، ٦٦ ـ ٧٠، ٨١ ـ ٨٤، ٩٣، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٥٦.
(١٧) ابن خلدون: العبر، بولاق سنة ١٢٨٤ هـ، جـ ٢، ص ٣٠١ ـ ٣٠٣؛ جـ ٢/٢، ص ٧٢ وما بعدها، ٨١ ـ ٨٣، ١٠٧ ـ ١٠٩.
أما مصادر تغلب فى الجاهلية فهى:
(١) Noeldeke: *Geschichie der Perser und . Araber zur Zeit der Sasaniden*، ليدن سنة ١٨٧٩، ص ٥٦ وما بعدها، ٦٧، ٣٣٣ وما بعدها.
(٢) الكاتب نفسه: *Fuenf Mo'allaqat* جـ ١ فى Sb. AK. Wiss. *Wien, Phil- hist.* Cl. جـ ١٤٠/٧، سنة ١٨٩٩، وفى مواضع أخرى.
(٣) G. Rothstein: *Die Dynastie der Lahmiden in al Hira*، برلين سنة ١٨٩٩، ص ١٠٠ وما بعدها، ١١٢، ١٢٠ ـ ١٢٢، ١٣٥، ١٣٧.
(٤) J.J. Reiske: *Primae lineae hist regn arab.* طبعة Wuestenfeld ، كوتنكن سنة ١٨٨٧، ص ١٦١ ـ ١٦٢، ١٦٤، ١٨١ ـ ١٩٨
(٥) A.P. Caussin Perçeval: *Essai sur l'histoire des Arabes...*، باريس سنة ١٨٤٧ ـ ١٨٤٨م ، جـ٣، الفهرس
(٦) F. Fresnal: *Lettres sur l' histoire des* arabes باريس سنة ١٨٣٦، ص ١٥ ـ ٢٨، ٦٧ ـ ٨٤ [٤٦] ومابعدها
(٧) C.J Lyall: *Translations of Ancient Arabic Poetry*، لندن ١٨٨٥، الفهرس.
مصادر تغلب فى الإسلام هى:
(١) A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، برلين سنة ١٨٦٥، جـ ٣، ص ٣٩١، ٤٣٣ وما بعدها.
(٢) الكاتب نفسه: *Die alte Geographie Arabiens* برن سنة ١٨٧٥، ص ٣١، ٢٥٤.

(٣) J. Wellhausen : *Skizzen und Vorabeite*، جـ ٤، برلين سنة ١٨٨٩، ص ١١٦ جـ ٦، (طبعة سنة ١٨٩٩) ص ٤٥ وما بعدها، ٦٩، ٨٥ وما بعدها.

(٤) الكاتب نفسه: *Das arabische Reich und sein Sturz*، برلين سنة ١٩٠٢، ص ١٥، ١٢٧ ـ ١٣٩

(٥) M.J.de Goeje: *Mémoires d'histoire et de geogr. orientales* رقم ٢ الفصل الخاص بغزو الشام، ليدن سنة ١٩٠٠، ص ٣٧ ـ ٥٠

(٦) A.V.Kremer: *Culturgeschichte des Orients*...، ڤينا سنة ١٨٧٥ ـ ١٨٧٧م، جـ ١ ص ٦٣، ١٠٥.

(٧) البلاذرى: أنساب الأشراف، طبعة كوتين Goitein، جـ ٥، بيت المقدس ١٩٣٦م، ص ٣١، ٣٠٨ ـ ٣٠٩، ٣١٣ ـ ٣٣١.

(٨) ديوان الأخطل، طبعة صالحانى، بيروت سنة ١٨٩١، الفهرس.

(٩) ديوان القطامى، طبعة بارث J. Barth، ليدن سنة ١٩٠٢.

(١٠) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، طبعة ده غويه، ليدن سنة ١٩٠٤، الفهرس.

أما عن نصرانيتهم:

(١) J. Goldziher: *Muhammedanische Studien*، هال، سنة ١٨٨٨ ـ ١٨٩٠م، جـ ١، ص ١٢، تعليق ٣

(٢) F.Nau: *Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de la Syrie du VIIéme au VIIéme Siécle*، باريس سنة ١٩٣٣، ص ١٠٥، ١٠٩ ـ ١١٣ (٣) H.Charles: *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes...*، باريس سنة ١٩٣٦، الفهرس

(٤) لويس شيخو: النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، بيروت سنة ١٩١٢ ـ ١٩٢٣م، ص ٩٩ وما بعدها، ١٢٥ وما بعدها، ص ٤٢٠، ٤٥٤

(٥) وانظر أيضا كتاب شيخو: شعراء النصرانية، سنة ١٨٩٠، ص ١٥١ ـ ٢٠٤ (وهذا العنوان مضلل).

وفى مؤلفات لامنس ملاحظات قيمة عن حياة تغلب الاجتماعية:

(١) Lammens: *Le Chantre des Omaiyades* فى المجلة الأسيوية، جـ ٩/ ٤

(سنة ١٨٩٤) ص ٩٤ ـ ١٧٦، ١٩٣ ـ ٢٤١، ٢٨١ ـ ٤٥٩ وفى مواضع أخرى.

(٢) الكاتب نفسه: *Etude sur le régne du calife omaiyade Mo'âwia ler*، باريس سنة ١٩٠٨، الفهرس.

(٣) الكاتب نفسه: *Etudes sur le siécle des Omayyades*، بيروت سنة ١٩٣٠، الفهرس.

(٤) *Le Califat de razid ler* فى *Mélanges de la Faculé Orientale de Beyrouth* جـ ٥ (سنة ١٩١١) ص ٢٢٩ = ٢٣١.

(٥) الكاتب نفسه: *L'avenement des Marwânides* جـ ١٢ (سنة ١٩٢٧)، ص ٥٩ وما بعدها = ٩٩ وما بعدها، ٦٢ وما بعدها = ١٠٢ وما بعدها.

أما عن طبيعة بلاد تغلب فانظر:

(١) A. Musil: *The Middle Euphrates*، نيويورك سنة ١٩٢٧.

(٢) الكاتب نفسه: *Arabia Deserta*، ١٩٢٧م .

(٣) الكاتب نفسه: *Palmyrena*، ١٩٢٨م. الفهارس، مادة *Tarleb*.

[كندرمان H. Kindermann]

التفتازانى

«التفتازانى» سعد الدين مسعود بن عمر حجة مشهور فى البلاغة والمنطق وما وراء الطبيعة والكلام والفقه وغيرها من العلوم، وله كتب مدرسية كثيرة ما زالت تعلم فى مدارس المشرق.

ولد التفتازانى فى صفر عام ٧٢٢هـ (فبراير ـ مارس ١٣٢٢) بتفتازان، وهى قرية كبيرة من أعمال خراسان قريبة من نسا. ويقال إنه أخذ العلم على عضد الدين الإيجى، Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Lit* جـ ٢، ص ٢٠٨) وقطب الدين (ولعله الرازى التحتانى، انظر Brockelmann، جـ ٢ ص ٢٠٩). ووصلت إلينا جرائد بأهم تواليفه، وهى تزودنا بالتواريخ التى صنف فيها هذه التواليف وأماكن تصنيفها وإن اختلفت فى ذلك، كما تزودنا بأخبار رحلاته (مجمل فصيحى فى حوادث عام ٧٨٧؛ روضات الجنات، ص ٣٠٩، وفيه خلاف كبير فى التواريخ؛ الفوائد البهية ص ١٣٧؛ Ahlwardt: *Berlin Catalogue*، رقم ١٩٥٩).

وأول ما صنف التفتازانى «شرح التصريف العزّى»، كتبه فى السادسة عشرة ويقال إن ذلك كان بفريومد فى شعبان عام ٧٣٨ هـ (١٣٣٨م) وأتم «المطول» و «المختصر» و «المعانى» و «التلويح» بهراة وغجدوان وكلستان فى الأعوام ٧٤٨و ٧٥٦و ٧٥٨ هـ. ويروى ابن عربشاه أن التفتازانى كان - كقطب الدين الرازى - من العلماء الذين اجتذبهم بلاط مغول القفجاق الغربية.

والواقع أن «مختصر المعانى» الذى أتمه فى غجدوان عام ٧٥٦ هـ قد أهداه إلى محمود جانى بك. ويروى خواندمير أن التفتازانى استقر به المقام فى خوارزم، ويؤيد هذه الرواية ما يقال من أن تواليفه التى أتمها فى أعوام ٧٦٨، ٧٧٠، ٧٧٨ هـ قد كتبها هناك. ويقص لنا خواندمير أن التفتازانى قدم الجرجانى (Brockelmann كتابه المذكور آنفاً، جـ ٢، ص ٢١٦) إلى شاه شجاع عامل المظفرية على فارس. ويروى خواندمير أيضاً أنه لما غزا تيمور خوارزم (ولعل ذلك كان بين عامى ٨٧٠ - ٧٨١ هـ = ١٣٧٩م) طلب ملك محمد السرخسى بن ملك معز الدين حسين كرت إلى ابن أخيه پير محمد غياث الدين پير على، وكان وقتئذ من بطانة تيمور، أن يستأذن مولاه فى إيفاد التفتازانى إلى سرخس. فأذن تيمور، ولكنه عرف بعد ذلك فضله فى العلم فأرسل إليه يستقدمه إلى سمرقند. وقعد التفتازانى أول الأمر عن إجابة دعوته معتذراً بأنه يتهيأ للسفر إلى الحجاز، فأرسل إليه يدعوه ثانية فانتقل إلى سمرقند وأكرم تيمور وفادته. وقدم صاحب التفتازانى القديم السيد الشريف الجرجانى سمرقند فى أعقاب غزوة تيمور لشيراز عام ٧٨٩ هـ (١٣٨٧م) وانتهى التنافس بينهما إلى قطيعة ظهرت آثارها فيما نراه فى بعض كتب الجرجانى من نقد لآراء منافسه.

وتوفى التفتازانى فى سمرقند عام ٧٩١ هـ الموافق ١٣٨٩م أو فى الثانى والعشرين من المحرم عام ٧٩٢ الموافق ١٠ يناير عام ١٣٩٠م (الفوائد البهية، ص ١٣٥) أو فى الثانى والعشرين من المحرم عام ٧٩٣ الموافق ٣٠ ديسمبر سنة ١٣٩٠كما جاء فى رسالة منسوبة للجرجانى (فهرس دار الكتب المصرية، جـ ٢، ص ٢٤٢) أو فى عام ٧٩٧ هـ (١٣٩٤ - ١٣٩٥، انظر حبيب السير)

ويزعم فصيحى أن وفاته كانت عام ٧٨٧ هـ على أن هذا لايتفق وتواريخ بعض مؤلفاته ويتناقض مع الرواية التى تقول إن الوحشة دبت بينه وبين الجرجانى عقب فتح شيراز عام ٧٨٩. ودفن التفتازانى فى سرخس.

ولم يكن له على ما يظهر تلاميذ نابغون. فالاثنان اللذان ذكرهما صاحب «روضات الجنات» هما حسام الحسن ابن على الأبيوردى، وله كتاب عنوانه «ربيع الجنان فى المعانى والبيان»، وبرهان الدين حيدر (انظر طاشكيرى زاده: الشقائق النعمانية، ترجمة ريشر Rescher، ص ٣٣، و Isl جـ ١١، ص ٦١)

وعرف ابن خلدون فضل التفتازانى عند ما اطلع على تواليفه فى مصر فذكره فى مقدمته (انظر مقدمة ابن خلدون، ترجمة ده سلان de slane، جـ ٣، ص ١٢٩). وألف التفتازانى فى فقه الشافعى والحنفى، وأضافه بعض الكتاب إلى الشافعية (مثل الكفوّى وحسن چلى) وأضافه آخرون إلى الحنفية (مثل ابن نجيم وعلى بن سلطان محمد القارئ).

ونذكر من تواليفه ما يلى. ويلاحظ القارئ أننا أغفلنا فى كثير من المواضع تواريخها التى جاءت فى كتاب روضات الجنات لأن هذا الكتاب يختلف مع غيره فى ذلك اختلافا كبيراً. ومن أراد التوسع فى معرفة مخطوطاته وشروحه على الشروح إلخ فليرجع إلى Brockelmann: *Gesch. d. Arab Lit.*.

(١) النحو

١ - «شرح التصريف العزى» وكثيراً ما يذكر فى الهند باسم «السعدية». وهو شرح لكتاب الزنجانى فى الصرف (عز الدين عبد الوهاب إبراهيم الزنجانى، انظر بروكلمان: كتابه المذكور، جـ ١، ص ٢٨٣) أتمه فى السادسة عشرة وكان ذلك بفريومد فى شعبان عام ٧٣٨ هـ الموافق ١٣٣٨م. ومن هذا الشرح نسخ مخطوطة فى برلين (*Ahlwardt* رقم ٦٦١٧ - ٦٦١٨) وتورين (Nallino رقم ٣٩) وفى غيرهما.

طبعاته: طبع فى الآستانة عام ١٢٥٣ هـ، وطهران عام ١٢٧٠ هـ، ١٨٨٤م (ضمن مجموعة) ودهلى ١٢٨٩ هـ، ١٢٩٥ هـ (مع مفتاح السعادة لأحمد بن شاه كول) وبومباى

عـــام ١٢٩٢ ولكهـنو عـــام ١٣٠٦ هـ والقـــاهرة عـــام ١٣٠٧ هـ وطـبع من شروح هذا الشـرح ـ فيمـا خلا مفـتاح السـعـادة الـذى ذكـرناه ـ شـرح دده خليفة (بولاق ١٢٥٥).

٢ ـ «الإرشـــاد» أو «(الـ؟) إرشـــاد الهادى» كما يسمـيه حاجى خليفة. وهو كتاب فى النحـو العربى ألفه لابنه وأتمه بخـوارزم فـى عـــام ٧٧٤ أو ٧٧٨ أو ٧٨٧ هـ ومنـه مـخطـوط فى ڤـيـنا (*Fluegel*، رقم ٢٠٦). وذكـر حـاجى خليـفة عـدة شروح لهـذا الكتاب منهـا شرح محمد بن على الجرجانى من أبناء السـيـد الشـريـف، وهو مـخطوط فى برلين (*Ahlwardt*، رقم ٦٧٥٤ ـ ٦٧٥٥) وشرح شـمس الدين مـحـمد بن مـحـمد البخارى، وهو محفوظ فى الإسكوريال (*Derenbourg*، رقم ١٨١).

(٢) البلاغة

تتصل مؤلفات التفتازانى الثلاثة فى البلاغـة من قريب أو من بعـيد بالبـيان المعول عليه لهـذا الفن الوارد فى القسم الثالث من كتاب مفاتيح العلوم للسكاكى Brockelmann، جـ ١، ص ٢٩٤). واثنان منهما شـرحان على ملخص هذا الكتاب المعروف بـ «تلخيص المفتاح للقزوينى» (محـمد بن عبد الرحـمن الملقب بخطيب دمـــشق، انظر Brockelmann، جــ ٢، ص٢٢).

١ ـ «المطول» وهـو الاسم الغـــالب، وقد أتمه بهراة فى صـفر عام ٧٤٨ هـ (١٣٤٧م) ويعـــرف أيضـــاً بالشـــرح المطول أو شرح التلخيص المطول.

طبـعـاته: طبـع فى الآسـتـانة عـام ١٢٦٠ هـ، ١٢٨٩ هـ (مع حـــواشى الجرجانى) ولكـهنو عام ١٢٦٥ (الجزء الأول منه فـقـط) و ١٢٨٧ هـ (الجـزء الأول منه فقط) و ١٨٧٨م، ١٣٠٠ هـ، ١٨٨٩م (مع مؤلف تراب على الموسوم بإزالة العـضل، وهو شـرح لـلأبيـات المروية فى المـطول) وطهـران(؟) عـــام ١٢٧٠هـ، وفى دهـلى عـــام ١٣٢٦هـ (مع المعـول، وهو شــرح لمحـمد عـبـد الرحمن). وطبع المطول طـبعة فارسـية عـــام ١٢٧٤ هـ (مع شــروح لـلفنارى والجرجانى والسمرقـندى ومحمد رضا كلپاپكانى)ذكـرت فى فهرس دار الكتب المصرية، جـ ٤، ص ١٥٣.

وطبـعت شــروح الجـــرجـانى على المطول فى لكـهنو عـام ١٣١٢ هـ، أمـا

شروح عبد الحكم السيالكوتى فقد طبعت بالآستانة عام ١٢٦٦ هـ.

٢ ـ «مختصر المعانى» وهو الاسم الغالب ويعرف أيضا بـ «مختصر شرح تلخيص المفتاح» و «اختصار شرح التلخيص» أو «الشرح المختصر» أو «المختصر» فقط (لم يسمه المؤلف اسما من الأسماء الجارية) وهو شرح على المتن أتمه عام ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ ـ ١٣٥٦م) فى غجدوان وأهداه إلى محمود جانى بك. ولا يزال هذا المختصر يدرس فى مدارس الشرق. ومنه مخطوطات عدة، وله شروح كثيرة.

طبعاته: طبع فى كلكتة عام ١٨١٣، وفى لكهنو عام ١٢٦١ ـ ١٣١٢ هـ (مع شرح البُنَّانى) وفى بولاق عام ١٢٧١ هـ (مع شرح الدسوقى) [١٨٦٠]؟ وفى عام ١٢٨٥ هـ (مع شرح البنانى) وفى كونپور عام ١٢٨٥ ـ ١٢٨٦ هـ (مع شرح الخطائى وقد يكون الختائى) وفى ١٢٩٦ هـ (مع الشرح السابق) وفى ميروت عام ١٢٨٥ هـ، والآستانة عام ١٣٠١ هـ، وفى عام ١٣٠١ هـ (مع شرح الدسوقى)، وفى لاهور عام ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧ هـ، وفى دهلى ١٢٨٦ هـ، ١٣٢٤ هـ.

ونشر مهرن مقتطفات منه (*Mehren* فى *Die Rhetorrik der Araber*، كوپنهاغن وڤينا عام ١٨٥٣).

٣ ـ أما مؤلف التفتازانى الثالث فى البلاغة المعروف بـ «شرح القسم الثالث من المفتاح» فشرح على القسم الثالث من كتاب مفتاح العلوم نفسه وهذا الشرح من المؤلفات التى كتبها التفتازانى فى أواخر عهده بالتأليف، فقد أتمه فى سمرقند فى شوال عام ٧٨٧ هـ (١٣٨٥م) أو ٧٨٩ هـ (١٣٨٧م) وذاع ذيوع مختصر المعانى والمطول، ومنه مخطوطات محفوظة فى الإسكوريال (Derenbourg، رقم ٢٦) ومكتبة وزارة الهند (Loth: رقم ٨٤٧ ـ ٨٤٨) وليدن (de Goeje & Houtsma، رقم ٢٩٨) وكلية ترتنى بكيمبردج (Palmer، رقم ١٨) وفى غيرها من دور الكتب.

(٣) المنطق

١ ـ «شرح الرسالة الشمسية» أو «شرح الشمسية» (ويغلب على هذا المؤلف فى الهند اسم «السعدية» شأنه فى ذلك شأن «شرح التصريف العزى» وهو شرح لرسالة الكاتى فى المنطق (الكاتى هو نجم الدين على بن عمر القزوينى؛ انظر Brockelmann، كتابه المذكور، جـ ١، ص ٤٦٦) أتمه فى جام فى جمادى الآخرة عام ٧٥٢ هـ الموافق عام ١٣٥١م (انظر المجمل) أو عام ٧٥٧ هـ الموافق ١٣٥٦م (انظر الفوائد البهية) أو عام ٧٦٢ هـ الموافق ١٣٦١م (انظر *Ahlwardt*، رقم ١٩٥٩) أو عام ٧٧٢ هـ (١٣٧٠ ـ ١٣٧١م؛ انظر روضات الجنات). ومخطوطات هذا الشرح محفوظة فى برلين (*Ahlwardt* رقم ٥٢٦٦ ـ ٥٢٦٨) وفى غيرها.

طبعاته: طبع فى لكهنو عام ١٣٢٦ هـ (١٩٠٥م.)

٢ ـ «تهذيب المنطق والكلام»، وهو الاسم الغالب، أو «غاية تهذيب الكلام فى تحرير المنطق والكلام» كما ذكر التفتازانى فى مقدمته، وهو رسالة فى المنطق والكلام أتمها فى رجب عام ٧٨٩ هـ (١٣٨٧م). ولم يطبع القسم الثانى منها الذى قال فيه حاجى خليفة إنه مختصر للمقاصد إلا نادرا، أما القسم الأول فقد أقبل عليه الدارسون وطبع عدة مرات (والحق إننا لا نجد من القسم الثانى نسخا ذكرت على التخصيص فى فهارس المخطوطات التى بين أيدينا).

طبعاته: طبع فى كلكتة عام ١٢٤٣ هـ (مع شرح اليزدى) وعام ١٣٢٨ هـ (مع ترجمة أردية) وعام ١٣٣٣ هـ (مع هذه الترجمة الأردية نفسها) [لكهنو؟) وعام ١٢٦٠ هـ (مسبوقا بإيساغوجى) وفى لكهنو عام ١٨٦٩م (فى مجموعة منطق) وفى عام ١٢٨٨ هـ (مقدمته فقط مع شرح الدوانى وحواشى ميرزاهد وعبد الحى اللكهنوى) وفى عام ١٢٩٣هـ (مع الشرح والتعليق نفسيهما) وفى عام ١٣٢١ هـ (مع الشرح والتعليق نفسيهما) وفى عام ١٢٩٠ هـ (مع شرح اليزدى وحواشى عبد الحى اللكهنوى) وفى عام ١٢٩٢ هـ (كالسابق) وفى عام ١٣١١ هـ (كالسابق) وفى عام ١٨٧٧م (مع شرح بالفارسية لمحمد بن محمود

الشهرستانى) وفى عام ١٨٨٤م (كالسابق) وفى عام ١٣٢٣ هـ (فى مجموعة بست رسائل منطق) وفى دهلى عام ١٢٦٤، ١٢٧٦، ١٢٨٣ - ١٢٨٤ هـ (١٨٦٩م)، ١٢٨٦ (وكل طبعات دهلى هذه عليها شرح اليزدى) وفى كونپور من عام ١٢٨٧ - ١٢٧٩هـ (فى مجموعة منطق) وفى عام ١٢٩١ هـ (مع شرح اليزدى وحواش لإهلى نجش فيض آبادى عنوانها «تحفه شاه جهانى») وفى عام ١٢٩٦ هـ (كسابقه) وفى عام ١٨٨١هـ (فى مجموعة منطق) وفى عام ١٩١٥ م (مع شرح الشهرستانى باللغة الفارسية) وفى بنارس عام ١٨٩٩م (مع ترجمة أردية).

(٤) ما وراء الطبيعة والكلام

١ - «المقاصد»: وهو موجز فى ما وراء الطبيعة والكلام أتمه المؤلف وشرحه فى سمرقند فى ذى القعدة عام ٧٨٤ هـ الموافق ١٣٨٣ م (وفى رواية روضات الجنات عام ٧٧٤ هـ) وورد ذكر طبعة أخرى تاريخها ١٢٧٧ هـ فى فهرس دار الكتب المصرية (جـ ٢، ص ٢٦) ومنه مخطوطات فى المتحف البريطانى (Ellis Edwards -، ص ٩) وفى مكتبة وزارة الهند (Loth، رقم ٤٦١ - ٤٦٤) وفى غيرهما. وقد قال حاجى خليفة، كما سبق أن بينّا، إن القسم الثانى من كتاب «تهذيب المنطق والكلام» موجز للمقاصد.

٢ - «تهذيب المنطق والكلام»، انظر ما كتبناه عن مؤلفاته فى المنطق.

٣ - «شرح العقائد النسفية»، وقد أتمه فى خوارزم فى شعبان عام ٧٦٨ هـ (١٣٦٧م) وهو شرح لموجز عمر بن محمد النسفى فى عقيدة المسلمين (توفى النسفى عام ٥٣٧ هـ الموافق ١١٤٢ - ١١٤٣م، انظر Brockelmann، جـ ١، ص ٤٢٧) ويعد من الكتب المدرسية المحبوبة، وقد شرح هذا الشرح عدة مرات.

طبعاته: طبع فى كلكتة عام ١٢٤٤، ودهلى [١٨٧٠م] وفى عام ١٩٠٤م، لكهنو عام ١٨٧٦م، [١٨٨٨م]، وفى عام ١٨٩٠. [١٨٩٤م]، وفى الآستانة عام ١٢٩٧ (مع شرح كستلى وخيالى

وحواش لبهشتى على خيالى) وفى القاهرة عام ١٢٩٧ (مع شرح خيالى وحواشى قره خليل على هذا الشرح) وفى كونپور عام ١٣٣٠ هـ (١٩٠٣م). ونقل دوسون مقتطفات منه إلى اللغة الفرنسية (*Tableau général*: D,Ohsson *de l'Empire Othoman* جـ ١؛ وثمت ترجمة ألمانية لشرح العقائد وردت فى كتاب J. T. Plant: *Birgilu Risale (sic), or- der Elementarbuch der Mu- hammedanischen Gloubenslehre*، إستانبول وچنيف عام ١٧٩٠م).

أما عن الشروح التى كتبت عليه فقد طبع منها شرح خيالى فى دهلى عام ١٨٧٠ [؟] وعام ١٣٢٧ هـ (مع حواشى عبد الحكم السيالكوتى) وفى عام ١٣٢٦ هـ (مع الحواشى السابقة) وفى الآستانة عام ١٢٩٧ هـ (مع كستلى وبهشتى) وفى القاهرة عام ١٢٩٧ هـ (مع حواشى قره خليل).

وطبع من هذه الشروح أيضا شرح الحسن شاهد (أبو الحسن بن الأفضل) فى بهار عام ١٣٢٨ هـ كما طبع شرح رمضان أفندى فى دهلى عام ١٣٢٧.

٤ - وله رد على زندقة ابن عربى فى مؤلفه «فصوص الحكم» وهذا الرد مخطوط فى برلين (*Ahlwardt*، رقم ٢٨٩١) وعلى الورقة الأولى منه عنوان مشكوك فيه وهو «فضيحة الملحدين».

(٥) الأصول

١ - «التلويح إلى كشف حقائق التنقيح» أتمه فى التاسع والعشرين من ذى القعدة عام ٧٥٨ هـ (١٣٥٧م) فى كلستان. وهو شرح كتاب «تنقيح الأصول» لصدر الشريعة الصغير (عبيد الله بن مسعود المحبوبى المتوفى عام ٧٤٧ هـ الموافق عام ١٣٤٦ - ١٣٤٧م؛ انظر Brockelmann جـ ٢، ص ٢١٤).

طبعاته: طبع فى دهلى عام ١٢٦٧هـ الموافق ١٨٥١م (مع شرح صدر الشريعة نفسه الموسوم بالتوضيح) وفى لكهنو عام ١٢٨١ هـ الموافق ١٨٦٤م (مع التوضيح) وفى عام ١٨٧١م (مع التوضيح) وفى عام ١٢٩٢ هـ الموافق ١٨٧٦م (مع التوضيح وشروح للتلويح لحسن چلبى وملا خسرو وزكرياء الأنصارى) وفى قازان عام ١٣٠١ هـ الموافق ١٨٨٤م (مع التوضيح).

٢ ـ «شرح المختصر فى الأصول» أو «شرح الشرح»: أتمه فى خوارزم فى ذى الحجة عام ٧٧٠ هـ الموافق ١٣٦٩م، وهو شرح على شرح شرح الإيجى على مختصر المنتهى لابن الحاجب. والمختصر هذا هو الذى اختصر به ابن الحاجب كتابه الموسوم بـ «منتهى السؤال والأمل فى علمى الأصول والجدل».

وذكر محمد بن شنب نسخة من شرح التفتازانى الذى نحن بصدده وقد طبعت هذه النسخة فى بولاق عام ١٣١٦ ـ ١٣١٩ هـ. ومن هذا الشرح مخطوطات محفوظة فى برلين (*Ahlwardt*، رقم ٤٣٧٦) ومكتبة وزارة الهند (Loth، رقم ٣٠٢ ـ ٣٠٤) وفى غيرهما.

(٦) الفقه

١ ـ «المفتاح» فى فروع الفقه الشافعى. وهو مخطوط ببرلين (*Ahlwardt*، رقم ٤٦٠٤) وذكر له كتاب سيرته إلى جانب ذلك مجموعة من الفتاوى الحنفية، لكنهم لم يعرضوا لأية نسخة منها.

٢ ـ «اختصار شرح تلخيص الجامع الكبير» وهو موجز لم يتمه لشرح مسعود بن محمد الغجدوانى على مختصر الخلاطى لرسالة الشيبانى فى فروع الفقه الشافعى المعروفة بالجامع الكبير (انظر Brockelmann: *Gesch. d. Arab Lit*، جـ ١، ص ١٧٢؛ حاجى خليفة، جـ ٢، ص ٤٠١). ويروى صاحب روضات الجنات أن التفتازانى بدأ فى تأليفه بسرخس عام ٧٨٥ هـ. ومنه مخطوط فى مكتبة يكى جامع (رقم ٤٢٨ مكرر).

وطبعت فى دهلى عام ١٨٧٠ [؟] نسخة من «مقدمة الصلاة» أو «الخلاصة» وهى رسالة فى شعائر الصلاة نسبها بعضهم إلى الكيدانى (انظر حاجى خليفة، جـ ٦، ص ٨٣) مع شرح يظن أنه للجرجانى والتفتازانى، على أنه ليس من المحقق أن الخلاصة كانت موجودة أيام التفتازانى.

(٧) التفسير

١ ـ «كشف الأسرار وعدة الأبرار» وهو تفسير للقرآن باللغة الفارسية (انظر حاجى خليفة جـ ٥، رقم ١٠٦٧٤) وظهر أن نسخة مخطوطة

منه موجودة فى مكتبة يكى جامع (انظر فهرس هذه المكتبة، ص ٨٠، رقم ٤٣).

٢ ـ شرح (أو حاشية على) الكشاف (حاجى خليفة، جـ ٥، رقم ١٨٧) وهو تعليقات على شرح الزمخشرى (انظر بروكلمان، كتابه المذكور، جـ ١، ص ٢٩٠) ويقال إنه بدأ فى تأليفه بسمرقند فى ربيع الثانى عام ٧٨٩ (جـ ٢، ص ٧٨٩) ولم يتمه. وتشمل هذه التعليقات من سورة البقرة إلى سورة هود الآية ٥٨، ومن سورة الزمر إلى سورة الطلاق، ومنه مخطوطات فى برلين *Ahlwardt* رقم ٧٩٣) وفى المتحف البريطانى (Ellis - Edwards، ص ٣) وفى مكتبة وزارة الهند وفى غيرها من دور الكتب.

(٨)فقه اللغة

١ ـ «النعم السوابغ فى شرح الكلم النوابغ» وهو شرح على ذخيرة الزمخشرى الموسومة بالكلم النوابغ وطبع H.A. Schultens مقتطفات من هذا الشرح فى مؤلفه *Anthologia sententiarum Arbicorum* ليدن ١٧٧٢م، وطبع فى القاهرة عام ١٢٨٧ هـ.

٢ ـ ترجمة نثرية باللغة التركية لديوان سعدى المعروف بالبستان قام بها عام ٧٥٥ هـ (E.J.W.Gibb: *History of Ottoman Poetry* جـ ١، ص ٢٠١)

المصادر:

(١) ابن عربشاه: عجائب المقدور، طبعة Golius، جـ ٣، ص ٤٢٢.

(٢) فصيحى: مجمل (فى حوادث عام ٧٨٧ هـ؛ انظر E. G. Browne فى *Le Muséon*، المجموعة الثالثة، جـ ١، ص ٥٧) .

(٣) السيوطى: بغية الوعاة، ص ٣٩١.

(٤) سلطان حسين بن منصور: مجالس العشاق، ص ٢٨٧.

(٥) الكفوى: إعلام الأخيار.

(٦) خواندمير: حبيب السير، جـ ٣، ص ٣، ٨٧.

(٧) محمد باقر خوانسارى: روضات الجنات، ص ٣٠٩.

(٨) عبد الحى اللكهنوى: الفوائد البهية ص ١٢٨ ـ ١٣٠، ١٣٤ ـ ١٣٧.

(٩) Brockelmann: *Gesch. d. Arab Lit* جـ ٢، ص ٢١٥.

(١٠) Browne : *Literary History of Persia*، جـ ٣، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(١١) هدايت حسين: فهرس المخطوطات العربية فى مكتبة بوهار، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٨.

[ستورى C.A. Storey]

التفسير

والجمع تفاسير والفعل فسّر : يطلق على الشروح التى تكتب على المؤلفات العلمية والفلسفية، وهو يرادف الشرح . ويطلق على الشروح اليونانية والعربية على مؤلفات أرسطو، ونذكر فيما يلى أمثلة على ذلك مستقاة من كتاب ابن القفطى المسمى « إخبار العلماء بأخبار الحكماء أو تاريخ الفلاسفة » : تفسير بنس الرومى لكتاب المجسطى وتفسيره للمقالة العاشرة من كتاب إقليدس، وتفسير أبى الوفاء البورجانى المنجم المشهور لكتابى ديو فنطس Diophantes والخوارزمى فى الجبر. وكتب محمد ابن زكريا الرازى الطبيب المشهور تفسيراً لكتاب فلوطرخس Plutarch فى تفسير كتاب طيماؤس لإفلاطون، ويعرف كتابه باسم « تفسير التفسير ». وبرز حنين بن إسحاق، الطبيب النصرانى، فى الترجمة والتفاسير . وشرحت معظم التواليف المشهورة فى العلوم اليونانية وكذلك بعض الكتب التى صنفت فى العلوم العربية . وقد ترجمت هذه الشروح أو كتبت باللغة العربية .

وفى الإسلام تدل كلمة تفسير على تفسير القرآن بصفة خاصة وعلى علم التفسير نفسه الذى يعرف باسم « علم القرآن والتفسير » وهو فرع خاص هام يعلم فى المدارس والجامعات. وهناك تفاسير عامة للقرآن لم تكتب على النسق المألوف، على أن غالبها متصل السياق يشرح النص على نظام واحد فقرة فقرة بل كلمة كلمة أحياناً . وهى كثيرة أشهرها تفسير الطبرى والزمخشرى والبيضاوى .

والطبرى هو المؤرخ العظيم المتوفى عام ٣١٠ هـ، ويشمل تفسيره المطول الأحاديث المسندة الصحيحة.

أما الزمخشرى المتوفى عام ٥٣٨ هـ فقد كان فطنا حاد الذكاء صاحب خلق مرهف الحس وفقها فى اللغة .

ولتفسيره « الكشاف» مكانة كبرى، وقد شرحه بعض أفاضل الفقهاء مثل التفتازانى المتوفى عام ٧٩٢هـ، والسيد الشريف الجرجانى المتوفى عام ٨١٦هـ، وتفسير البيضاوى أشهر التفاسير، وهو الذى يقرأ فى المدارس،

ويحدد مذاهب أهل التقى من المسلمين فى تفسير القرآن. وقد علق الكثيرون على هذا التفسير . ونذكر من التفاسير الأخرى :

تفسير فخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ويعرف باسم التفسير الكبير، وتفسير إسماعيل حقى البروسوى المتوفى عام ١١٢٧، وله مقام كبير عند الترك. وأكثر هؤلاء العلماء من فارس .

وعلم التفسير قديم يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام، ويروى أن ابن عباس المتوفى عام ٦٨ بعد الهجرة كان حجة فى التفسير، وقد نسبوا إليه تفسيراً (محفوظ بالمكتبة الحميدية بإستانبول).

فللتفاسير إذن شأنها فى الإحاطة بدقائق الشريعة والدين وفقه اللغة.

وفى أيامنا هذه حاول عالم مصرى هو الشيخ طنطاوى (جوهرى) أن يجدد دراسة التفسير، وقد نشر تفسيراً فيه كثير من الآراء المأخوذة عن الفلسفة والعلم الحديث .

المصادر :

(١) انظر فهرس الكتب والمخطوطات العربية تحت كلمة تفسير

(٢) Goldziher : *Mohammedanische Studien*، هال سنة ١٨٩٠، جـ ٢، ص٢٠٦

(٣) الكاتب نفسه : *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* ليدن سنة ١٩٢٠ . الفهرس

(٤) Carra de Vaux: *Les Penseurs de l'Islam* جـ٣، باريس سنة ١٩٢٣، فصل ١١ .

(كارا ده ڤو Carra de Vaux)

تعليق على مادة « تفسير»

١ ـ تلتقى مادتا ـ ف س ر، س ف ر ـ فى معنى الكشف؛ ثم نرى السفر الكشف المادى والظاهر؛ والفسر الكشف المعنوى والباطن. والتفعيل منه ـ التفسير ـ كشف المعنى وإبانته.

ويقدر الأقدمون أن مثل هذه المعارف، فى اللغة والتفسير والحديث، ليست علوماً بالمعنى المعروف فى العلوم العقلية؛ فيرى بعضهم ألا يتكلف

للتفسير حداً ولا بيان موضوع ومسائل، لأنه ليس قواعد وملكات ناشئة عن مزاولة القواعد، كغيره من العلوم التى استطاعت أن تشبه العلوم العقلية؛ فيكتفى فى إيضاح التفسير بأنه: بيان كلام الله: أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها ..[1] ومنهم من يتكلف له التعريف فيذكر فى ذلك ما يشمل غير التفسير من العلوم؛ كعلم القراءات؛ كما يشمل أقداراً من علوم أخرى يحتاج إليها فى فهم القرآن، كاللغة، والصرف، والنحو، والبيان ... والمسلك الأول أسلم، وأبعد عن الإطالة بما ليس وراءه كبير جدوى .

والتفسير أحد العلوم ـ أو الدراسات ـ الشرعية التى حاول الأولون ضبطها باعتبار ما كعادتهم، فقالوا : إنها إما مدونة لبيان السنة النبوية لفظاً وإسناداً، وهو الحديث، وعلم أصوله . وإما مدونة لإظهار ما قصد بالقرآن وهو التفسير ... إلى آخر ما يسوقونه من بيان هذا الاعتبار الضابط لأنواع العلوم الشرعية [2] .

ويعرضون فى هذا المقام لذكر التأويل، وأنه هو والتفسير بمعنى واحد، أو أن التفسير أعم من التأويل؛ أو غير ذلك مما لا نطيل القول فيه ... وأحسب أن منشأ هذا كله هو استعمال القرآن لكلمة التأويل، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتلكمين من أصحاب المقالات والمذاهب .. ولعل من خير ما يحرر به معنى كلمة « تأويل » ماذكره الراغب الإصفهانى مروياً عن ابن عباس، فى رسالته « مقدمة التفسير» التى طبعت ملحقة بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن [3]؛ ثم تولى ابن تيمية تفصيل هذا الموجز وإيضاحه فى رسالته « الإكليل فى المتشابه والتأويل»[4] وإن كنت لم أره

(١) المبادىء النصرية طبعة الخيرية سنة ١٣٢٠هـ ص ٢٥، ٢٦ .

(٢) الدر النضيد من مجموعة الحفيد لشيخ الإسلام أحمد بن يحيى بن الحفيد الهروى طبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ: ص ٢ .

(٣) رسالة الراغب، المطبعة الأزهرية سنة ١٣٢٩، ص٤٢ .

(٤) هذه الرسالة مطبوعة ضمن الجزء الثانى من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ـ المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٣ .

يشير إلى ما ساقه الراغب الأصفهانى من معانى التأويل، مع أنه أصل فكرته ولبها.

ب ـ نشأته :

يرى ابن خلدون أول كلامه عن التفسير فى المقدمة، « أن القرآن أنزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه فى مفرداته وتراكيبه» . والقول بأنهم كلهم يفهمونه فيه تعميم واسع، لم يطمئن إليه الأقدمون أنفسهم، فهذا ابن قتيبة، قبل ابن خلدون ببضعة من القرون، يقول فى رسالته المسائل والأجوبة (ص٨) « إن العرب لا تستوى فى المعرفة بجميع ما فى القرآن، من الغريب والمتشابه، بل إن بعضها يفضل فى ذلك على بعض». وأحسب ابن خلدون قد شعر بذلك فيما أورده بعد عبارته السابقة بأسطر، فذكر أن فى القرآن نواحى للحاجة إلى البيان، وقال: كان النبى ﷺ يبين المجمل ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه، فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه». وتلك الأمور وغيرها من مواضع الحاجة إلى الإبانة، قد أحوجت ـ منذ أول العهد الإسلامى ـ إلى بيان القرآن تفسيره .

ولعل الروعة الدينية لهذا العهد؛ والمستوى العقلى لأهله؛ وتحدد حاجات حياتهم العملية؛ ثم شعورهم ـ مع هذا ـ بأن التفسير شهادة على الله بأنه عنى باللفظ، كل أولئك جعلهم لا يقولون فى تفسير القرآن إلا التوفيقى الذى نقل إليهم، وروى صاحب الرسالة عليه السلام؛ فكان أول ما ظهر من التفسير؛ تفسير الرواية، أو التفسير الأثرى. وكان رجال الحديث والرواية هم أصحاب الشأن الأول فى هذا؛ فرأينا أصحاب مبادىء العلوم، حين ينسبون ـ على عادتهم ـ وضع كل علم لشخص بعينه، يعدون واضع التفسير ـ بمعنى جامعة لا مدونة ـ الإمام مالك بن أنس[1] الأصبحى إمام دار الهجرة .

وهكذا تتصل نشأة التفسير، بتاريخ تدوين الحديث؛ وقد كان الإمام مالك رضى الله عنه، من قدماء المدونين فى الحديث؛ ولو أن كتابه « الموطأ» لا يشتمل ـ فيما رأيت ـ على الكثير من

(١) المبادىء النصرية ، ص ٢٦ .

تفسير القرآن؛ وفى كل حال قد حملت المجموعات الحديثية، مقادير مختلفة من هذا التفسير، حتى لنرى فى صحيح البخارى، كتابين ـ هما : كتاب تفسير القرآن، وكتاب فضائل القرآن ـ يشغلان حيزا واضحاً من الكتاب، ربما كان نحو الثمن منه .

ولعل هذا المعنى من صلة التفسير بالحديث، هو الذى يفهم به قول الأستاذ كارادى ڤو كاتب مادة التفسير فى دائرة المعارف الإسلامية « أنه فرع خاص هام من علم الحديث، يعلم فى المدارس والجامعات » ... وإلا فإن ما استقر عليه الأمر أخيراً، فى مكان التفسير بين العلوم الشرعية، هو ما سقناه آنفًا مبيناً بالاعتبار الذى لاحظوه فى تنضيد هذه العلوم؛ ولا يظهر فيه التفسير فرعاً خاصاً من علم الحديث؛ ولو لا حظنا أن التفسير فيما بعد لم يقف عند الرواية وأن القول فى التفسير غير النقلى قد اتسع واستأثر بجهد العلماء وعنايتهم؛ لو لاحظنا هذا لوجدنا أن عُد التفسير من فروع الحديث لا يظهر له وجه إلا ما أشرنا إليه من هذه النشأة، واتصاله فيها بالرواة والمحدثين.

. . . .

اشتهر برواية التفسير نفر من الصحابة رضى الله عنهم، ويجتمع من هذه الرواية تفسير منسوب لابن عباس ـ رضى الله عنه ـ هو الذى طبع باسم « تنوير المقباس من تفسير ابن عباس»، للفيروز أبادى صاحب القاموس المحيط. وحسبنا فى التعقيب على هذا ما يروى منسوباً إلى الإمام الشافعى ـ رضه ـ من قوله : لم يثبت عن ابن عباس فى التفسير إلا شبيه بمائة حديث [1] مع أن هذا التنوير المنسوب إليه مطبوع فى نحو أربعمائة صفحة من القطع العادى.

وأكثر ناس من التابعين رواية التفسير؛ وتردد ذكر أسماء منهم، كانت أحكام نقاد الرواية من القدامى عليهم ليست بذاك؛ فالضحاك بن مزاحم الهلالى المتوفى عام ١٠٢ أو ١٠٥ هـ ـ وإن وثقه نفر، قد قالوا إنه روى عن اب

---

(١) شذرات الذهب لابن العماد جـ١، وخلاصة تذهيب الكمال فى أسماء الرجال ص ١٥٠ طبعة الخرية سنة ١٣٢٣ هـ والإتقان جـ٢، ٢ ٢٢٤.

عباس، ولم يلقه فطريقه عنه منقطعة؛ وقالوا : فى جميع ماروى نظر، إنما اشتهر بالتفسير» [١] .. وفى هذه العبارة الأخيرة « إنما اشتهر بالتفسير » ما يدلك على درجة تقديرهم لرواية التفسير؛ وعطية بن سعد العوفى المتوفى عام ١١١ ـ الذى يروى عن ابن عباس، قد ضعفوه[٢]. وإسماعيل بن عبد الرحمن السدى الكبير؛ وإن وجد من قبله، قد قالوا إنه ضعيف [٣] . والتفسير الذى جمعه قد رواه أسباط بن نصر، وأسباط هذا لم يتفقوا عليه، وقال النسائى: ليس بالقوى [٤] .. ومحمد بن السائب الكلبى المتوفى عام ١٤٦ هـ ـ وهو أحد الطرق عن ابن عباس؛ مشهور بالتفسير، وليس لأحد تفسير أطول منه ولا أشبع؛ ومع ذلك فإن وجد من قال رضوه فى التفسير؛ فقد وجد من قال : أجمعوا على ترك حديثه؛ ليس بثقة ولا يكتب حديثه؛ واتهمه جماعة بالوضع [٥] .. ومحمد بن مروان السدى الصغير، الذى يروى عن ابن الكلبى السابق، قالوا : أنه يضع الحديث، وذاهب الحديث متروك، وإذا كانت رواية هذا السدى الصغير عن الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس فهى سلسلة الكذب. ثم مقاتل بن سليمان الأزدى الخراسانى المتوفى عام ١٥٠ ـ وهو المفسر الذى قالوا إن الناس عيال عليه فى التفسير، وتنسب هذه الكلمة عنه إلى الشافعى نفسه، ومع ذلك نراهم يقولون: إنه يروى عن مجاهد ولم يسمع من مجاهد شيئا، ويروى عن الضحاك، ولم يسمع منه شيئاً، فقد مات الضحاك قبل أن يولد مقاتل بأربع سنين، ويكذبونه، ويضعفه من يستحسن تفسيره ، ويقول : ما أحسن تفسيره لو كان ثقة!، وأخيراً هذا أبو خالد عبد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج ـ وهو من أوائل من دونوا الحديث ـ قد رويت عنه أجزاء كبار فى التفسير، ومع ذلك لاحظ النقاد أن ابن جريج فى التفسير لم يقصد الصحة، وإنما روى ما ذكر فى كل آية من الصحيح والسقيم .

. . . .

---

(١) الاتقان: الموضع السابق، والتذهيب ص ١٣٦، والشذرات جـ ١.

(٢) التذهيب وهامشه ص ٣٠ .

(٣) الاتقان الموضع السابق، والتذهيب ص ٢٢ .

(٤) الاتقان الموضوع السابق ـ والتذهيب وهامشه ص ٢٨٧.

(٥) التذهيب ص ٣٠٦ ـ والاتقان في الموضوع السابق .

وهكذا نجد غير قليل من النقد التفصيلى لرواة التفسير النقلى؛ كما نجد النقد الإجمالى لهذه المرويات فالإمام أحمد بن حنبل، له الكلمة المعروفة: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازى» أى ليس لها إسناد لأن الغالب عليها المراسيل(1). ويقول ابن تيمية بعد ذكر وضع الحديث والأدلة القاطعة على كذبة: «وفى التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة كما يقول «والموضوعات فى كتب التفسير كثيرة (2)..

وهكذا لم يعتمد النقل التفسيرى على أساس من الثقة الوطيدة، كما سمعت من النقاد الأقدمين منذ الدهر الأول. فإذا تساءل النقاد المحدثون عن قيمة الأحاديث الواردة فى هذه الكتب الجامعة، ولم يصلوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً كما يقول كارا دى ڤو،فإن هؤلاء النقاد المحدثين لم يجيئوا بجديد فى هذا على ما ترى، إذ أن الاتهام قديم...

وقد كان من وراء ذلك أن تأثرت تلك المنقولات بكل ما فى البيئة الإسلامية من متنافل القصص الدينى، محمولا إليها من مختلف الأنحاء؛ فقد كان اليهود فى ماضيهم الطويل قد شرقوا راحلين من مصر ومعهم من آثار حياتهم فيها مامعهم، ثم أبعدوا مشرقين إلى بابل فى أسرهم. ثم عادوا إلى موطنهم وقد حملوا من أقصى المشرق فى بابل، وبعيد المغرب فى مصر ماحملوا؛ وجاء البيئة العربية الإسلامية من كل هذا المزيج ما جاء إلى جانب ما بعثت إليها الديانات الأخرى التى دخلت تلك الجزيرة، وألقت إلى أهلها ما ألقت من خبر أو قصص دينى، وكل أولئك قد تردد على آذان قارئى القرآن ومتفهميه، قبلما خرجوا إلى ماحول جزيرتهم شرقاً وغرباً فاتحين، ثم ملأ آذانهم حين خالطوا أصحاب تلك البلاد التى نزلوها وعاشوا بها وإن كان الذى اشتهر من ذلك هو اليهودى، لكثرة أهله، وظهور أمرهم فدعيت تلك التزيدات التى اتصلت بمرويات التفسير النقلى باسم «الإسرائيليات.

. . . .

---

(1)ابن تيمية ـ مقدمة فى أصول التفسير، ص ١٤، ط دمشق.

(2) المصدر السابق ص ١٩.

وابن خلدون فى مقدمته يذكر من أسباب الاستكثار من هذه المرويات، اعتبارات اجتماعية، ودينية أغرت المسلمين بهذا الأخذ والنقل، الذى اتسعت له كتب التفسير المروى فاشتملت على الغث والسمين، والمقبول والمردود؛ فيعد ابن خلدون من الاعتبارات الاجتماعية، غلبة البداوة والأمية على العرب، وتشوقهم لمعرفة ما تتشوق إليه النفوس البشرية،فى أسباب المكونات، وبدء الخليفة، وأسرار الوجود؛ وهم إنما يسألون فى ذلك أهل الكتاب قبلهم. ثم يذكر من الاعتبارات الدينية التى سوغت عنده هذا التلقى الكثير لمثل تلك المرويات فى تساهل، وعدم تحر للصحة، أن مثل هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام، فيتحرى فيها الصحة التى يجب بها العمل، فتساهل المفسرون فى مثل ذلك، ملأوا كتبهم بمنقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب، وكانوا بداة مثلهم، لا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب؛ ولا تعلق لها بالأحكام الشرعية التى يحتاط لها (١).

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٨٣، ٣٨٤ بتصرف.

وسواء أكانت هذه هى كل ما هيأ لذلك من الأسباب، أو كان وراءها أسباب أخرى، فى حياة الرواية، وحياة العقيدة، وضرورة تأثرها بما حولها؛ فقد اتسعت على كل حال نقول التفسير، لمثل هذه المرويات التى يبين البحث أنها شملت مزيجاً متنوعاً من مخلفات الأديان المختلفة، التى ترامت إلى علم العرب.

. . .

وما بنا بعد الذى عرف من تنبه الأقدمين إليها أن نبين كيف تترك أو يتقى أثرها، فقد تصدوا لهذا وتحدث عنه غير واحد من المفسرين؛ وإن كان الذى سلم من التأثر به فيهم قليلا أو نادرا.

وقد تداعى أشياخ الأزهر اليوم إلى تجريد كتب التفسير من هذه الإسرائيليات، وهو أمر يسير الخطر؛ ولعل الأجدى من هذا التجريد أن تنقد هذه المجموعة المركومة من التفسير النقلى، على هدى قواعد القوم فى نقد الرواية متناً وسندا، ليستبعد منها هذا الكثير الذى لا يستحق البقاء، ويستريح

الناظرون فى الكتاب الكريم من الاتصال به، إذا ما حاولوا تفهم آيه؛ فلا يقفون عند شئ لا أساس له.

وأما هذه الإسرائيليات، كما سموها، فعلى الأشياخ أمامها واجب آخر فى تاريخ الأديان وتحقيق صلاتها؛ وهو واجب لا ينبغى أن يقوم به أحد قبلهم، ذلك هو جمع هذه القصص، ودرسها مردودة إلى أصولها، مبينة مصادرها ليدل ذلك على مسالك التأثر والتأثير بين الأديان، ومداخل اتصالها.

. . .

ونعود إلى ما نحن بصدده هنا أولا؛ وهو التفسير النقلى، الذى كان أول أصناف التفسير نشأة فقد جعلت تتناقله الطبقات شفاها، ثم تدوينا تدريجيا، حتى أفردت له المؤلفات الخاصة؛ واستمر ذلك، إلى أن تغيرت موجهات الحياة، وظهر تفسير جانب العقل فيه آثر من جانب النقل، عنى المؤلفون به، وإن بقى فى كتبهم أثر من الروايات المنقولة، يرجعون إليه بين الفينة والفنية، حتى فترت العناية عن إفراد التفسير المأثور بالتأليف المستقل.

ونكتفى بأن نشير هنا إلى ثلاثة من كتب تفسير الرواية، أحدها شرقى، والثانى غربى، والثالث مصرى. فأما الشرقى، فهو كتاب «جامع البيان فى تفسير القرآن لابن جرير الطبرى المحدث المؤرخ الفقيه - فى ثلاثين مجلداً، وهو مطبوع.. ويقول كارا دى فو، فى مادة تفسير بالدائرة: «ويشمل تفسيره [ابن جرير] المطول كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة...

وأكبر الظن أن هذا الحكم لا يقوم على فحص خاص، فابن جرير رحمه الله، لم يسلم من الرواية عن أولئك الذى قدمنا آراء نقاد الرجال فيهم؛ وقد لوحظ عليه مثلا، أنه يورد الكثير من طريق السدى وهو مالم يورد منه ابن أبى حاتم شيئا، حين التزم أن يخرج منه أصح ماورد(١) ولعل تفسير ابن جرير محتاج إلى النقد الفاحص، احتياج غيره من تلك المرويات التفسيرية، على ماقدمنا.

وشخصية ابن جرير الأدبية والعلمية تجعل كتابه مرجعاً غير قليل الأهمية، فى الصنف الثانى من التفسير،

---

(١) الاتقان ٢: ٢٢٤.

أى تفسير الدراية، فترجيحاته للمعانى المختلفة تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية قيمة فوق ما جمع كتابه من روايات أثرية....

وأما الكتاب الغربى، فهو الكتاب الذى عرف باسم «المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز لأبى محمد عبد الحق بن أبى بكر غالب بن عطية الغرناطى الأندلسى - ت ٥٤١هـ الذى يقول عنه ابن خلدون فى المقدمة: «إنه لخص فيه كتب التفاسير كلها - أى تفاسير المنقول - وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة فيها، ووضع ذلك فى كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس، حسن المنحى، وهو مخطوط، منه بضعة أجزاء فى دار الكتب المصرية، وفى التيمورية رجعت إليها فوجدت من جملة وصفها، أنه يعنى بالشواهد الأدبية للعبارات، ويهتم بالصناعة النحوية، فى غير إسراف ولا يعنى بالوقوف مثل عنايته بالقراءات، ويورد من التفسير المنقول، مع الاختيار منه، فى غير إكثار؛ كما ينقل عن الطبرى، ويناق المنقول عنه أحياناً..

وأما الكتاب الثالث المصرى، فيحسن أن نشير بين يدى الكلام عنه، إلى ما كان لمصر من حظ قديم فى التفسير المنقول، فقد حدثوا عن أحمد بن حنبل، أن بمصر صحيفة فى التفسير، رواها على بن ابى طلحة الهاشمى - وهو طريق جيد فى الرواية عن ابن عباس؛ لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً؛ وقد اعتمد عليها البخارى فى صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس، كما ينقل ذلك عن ابن حجر(1).

وفى التفسير المنقول خلف جلال الدين السيوطى المصرى - ت ٩١١هـ - كتاب «الدر المنثور فى التفسير» وهو مطبوع؛ وقد ذكرت هذه الكتب الثلاثة فى الكلام عن نشأة التفسير من حيث كانت تفسيراً نقلياً، وهو أول ما ظهر من صنوف التفسير، وإن كنت أقدر أن هذه الكتب قد تفاوتت قيمها وأحوالها بهذا التراخى البعيد فى الأزمنة - من القرن الثالث إلى العاشر - وأن ما فيها

. . .

(1) الاتقان ٢: ٢٢٣، وفيه بعد هذا النقل «أن ابن أبى طلحة لم يسمع التفسير عن ابن عباس، وإنما أخذه عن مجاهد أو سعيد بن جبير، ويقول ابن حجر «أن الواسطة ثقة فلا ضير فى ذلك.

من تفسير مـأثور قد تأثر بما حوله من عـوامل وموجـهات، يتـبـينها جليـاً من يتصدى لتاريخ التفسير والتأليف فيه.

جـ - تدرج التفسير

وهنا أحـب أن يقـدر الـدارس، أنى لا أتصدى لـكتابة تاريخ للتـفسـير، أو تخطيط هذا التـاريخ وإنما هى اشـارات عـامة مـجملة عن المعـالم الكبـرى فى حياته.. وذلك أننا لا نجـرؤ على التفكير فى كـتـابة تاريخ للتـفـسـيـر يمكن أن يسمى تاريخًا بالمعنى الصـحيح إلا بعد أن نقف علـى مـا خلفـت تلك العـهــود الطوال من آثـار فـيـه، وهى كـثـيـرة واسعـة، متنوعة المقاصـد والإتجاهات، يدهشك ما تقـرأ فى وصفهـا وسعتـها وجلال مؤليفها، ففى القرن الثانى كتب عمـرو بن عبيد شـيخ المعتزلة تفسـيرًا للقـرآن عن الحـسن البـصرى رحـمـه الله[1] وناهيك بهمـا جلالة قدر. ولأبى الحسن الأشعرى المتكلم، كتاب المختزن، لم يتـرك آية تعلـق بهـا بدعى إلا أبطل تعلقه بهـا، وجعلهما حـجة لأهل الحق، وذكر بعضـهم أنه رأى منه طرفا وكان بلغ سورة الـكهف وقد إنتهـى إلى مائة كتاب [2]. إلى غير ذلك من صنيع له فى التفسير يذكرون عظـيم قيمته . وللامام الجوينى تفسير كبير، وللقشيرى تفسير كـبيـر، وإلى جـانب هؤلاء رجال اللغـة والأدب يذكرون منهم: أبـا طالب المفضل بن سلمة الكوفى .

(ق٣) له كتاب مـعانى القرآن؛ وابن الأنبارى(ق٤) كان يحفظ مائة وعشرين تفسيرًا من تفاسير القرآن بأسانيدها.

وقد ألف كتاب «مـشكل القرآن أملاه فبلغ فيه إلـى «طه» وما أتمه. وقد أملاه سنين كثـيرة[3] ولأبى هلال العسكرى كتاب المحاسن فى تفـسير القرآن خمس مجلدات[4].. ولو رحت أذكر لك جـانبًا من هذه الطرائف التى كتبها أئمة الفنون المخـتلفـة فى التـفسـيـر لملأت من ذلك صحفاً وصحفاً، فهلا ترى معى، أن من القحـة علميًـا أن نزعم أننا نتـحدث فى شىء من تاريخ التفسيـر، قبل أن نغبر قدمًا فى البحث عن هذه الكتب وجـمعها ودرسـها؟!! أحسب أن نعم.

---

(١) ابن خلكان ١: ٤٨٦ط بولاق.

(٢) تبيين كذب المفترى ص ١٣٣ ط الشام.

(٣) طبقات الادباء لابن الانبارى ص ٢٣٢.

(٤) ترجمته من مقدمة كتابه ديوان المعانى.

وهل يؤود محبى العلم القرآنى، ثم هذه المعاهد الدينية الفسيحة، ثم الدولة معهم أن يجمعوا من ذلك كل ما عرفت الدنيا من هذا المكتوب عن القرآن، أو صورة منه على الأقل، قبل أن يفكروا فى أشياء كثيرة لا تقدم العلم الدينى ولا تؤخره؟!!

* * *

وإذا ما نظرنا إلى المعالم الكبرى فى تدرج التفسير، وجدنا أن صلة الإسلام بالحياة، ومنزلة القرآن فى ذلك من حيث هو مرجع المسلمين فى شئونهم المختلفة، قد جعلت تدرج الحياة يظهر أثره واضحًا فى حياة التفسير، فبعد ما كان يشيع التحرج من القول فى القرآن، حتى فى تفسير لفظه كالأب(١)، والخبر(٢)؛ صار الأمر إلى إختلاف الناس فى أن تفسير القرآن: هل يجوز لكل ذى علم الخوض فيه؟! فرأى قوم أن من كان ذا أدب وسيع، فموسع له أن يفسره، وقال قوم: لا يجوز لأحد تفسير شىء من القرآن وإن كان عالمًا أديبًا وإنما له أن ينتهى إلى ما روى عن النبى ﷺ وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة - رضه - إلخ. وكان التحقيق، أن المذهبين هما الغلو والتقصير، فمن إقتصر على المنقول إليه، فقد ترك كثيرًا مما يحتاج إليه. ومن أجاز لكل أحد الخوض فيه فقد عرضه للتخليط(٣). وعلى أساس هذا التحقيق ذهبوا يبينون ما ينطوى عليه القرآن، وما يحتاج إليه مفسره من العلوم، ويذكرون شرائط المفسر ويعدون من ذلك علومًا لغوية وعقلية، وموهبية، من تكاملت فيه، خرج من كونه مفسرًا للقرآن برأيه، لان القائل بالرأى إذ ذاك إنما هو من لم تجتمع عنده آلالات التى يستعان بها فى ذلك، ففسره تخمينًا وظنا(٤) وهو التفسير بمجرد الرأى.

هكذا يلمح الناظر فى تدرج التفسير طرفين متقابلين، ووسطا أو أوساطًا، يختلف قربها من الطرفين، فأما أحد هذين الطرفين وأولهما فهو: التحرج من

---

(١) قصة عمر ـ رضه ـ فى تفسير كلمة الاب.

(٢)قصة أبى عبيدة والاصمعى فى تفسير كلمة الخبر.

(٣) مقدمة التفسير للراغب الاصفهانى ص ٤٢٢ و ٢٣، وفى العبارة بعض اضطراب يسهل الترجيح معه بأن بعض لفظها محرف، وقد أخذت منها بالبعيد عن ذلك.

(٤) المصدر السابق ص.٤٢٥

القول فى القرآن على نحو ما يروى عن رجال من الصدر الأول ومن تلاهم، والمنقول فى ذلك غير قليل، وحسبك أن مالك بن أنس، وهو الذى يذكر أصحاب المبادىء أنه واضع التفسير- بمعنى مدونه- يروى هو نفسه أن سعيد بن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال: إنا لا نقول فى القرآن شيئا[1].. وأما الطرف الثانى المقابل فهو الذى تلمحه من عبارة الراغب السابقة، وهو إجازة الخوض فى القرآن لكل أحد، والغزالى، الإحياء[2].. بعد الإحتجاج والإستدلال على بطلان القول بألا يتكلم أحد فى القرآن إلا بما يسمعه بقول: فبطل أن يشترط السماع فى التأويل، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله، كما قال قبل ذلك... «إن فى فهم معانى القرآن مجالا رحبًا ومتسعًا بالغًا، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه».. هما طرفا نقيض- كما يقال. وتستطيع أن تلمح بينهما إنتقالات تدريجية متعددة، فبعد التحرج، أمكن الوقوف عند المنقول، وكان ذلك المنقول قليلا ثم كثر النقل واتسع، حتى إستفاض وشمل ما ليس موثوقا به، ثم داخلت النقل محاولات فهم شخصى تقبلوا منها أولا ما يرجع إلى اللغة وحدود دلالة الكلمات.، ثم ظلت محاولات الفهم الشخصى تزداد وتتأثر بالمعارف المختلفة حتى كان من كتب التفسير ما يجمع أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها فى علم التفسير كالذى فعله الرازى فى تفسيره حتى قال عنه بعض المتطرفين من العلماء: فيه كل شىء إلا التفسير[3] وإذا كان الراغب الإصفهانى فى أوائل القرن الخامس الميلادى يرى خوض كل أحد فى القرآن يعرضه للتخليط، فهذا أبو حيان فى القرن الثامن الميلادى يقول إن ما ذكره الرازى وغيره فى التفسير يشبه علمه، بينا هو فى عمل النحوى يبحث فى الألف المنقلبة، إذا هو يتكلم فى الجنة والنار، ثم يقول: «ومن هذا سبيله فى العلم فهو من التخليط والتخبيط فى أقصى الدرجة[4].. وقد إختلف حظ المفسرين

(١) أصول التفسير لابن تيمية ص ٣١.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط ١:٣٤١.

(٣) ١: ٢٦١ ط الحلبى.
(٤) أبو حيان، الموضع السابق.

من هذا التعرض، وإن قلت سلامهم جميعًا منه.

...

وإنك لتلمح على غرار هذا تدرج التدوين والتأليف فى التفسير، فبينما توجد بمصر أو بغيرها صحيفة فيه، كما سبق، إذا هو جزء أو أجزاء تلقيت عن الصحابة، ثم هى أكثر من ذلك مما يجمع أقوال الصحابة والتابعين، ثم يختلط الفهم العقلى فيه بالتفسير النقلى رويدًا، كالذى تراه فى مثل تفسير بن جرير الطبرى، وما ذكرناه من كتب التفسير النقلى، ثم يغلب هذا الجهد العقلى على الكتب، فيكون أظهر ما فيها، وإن لم تخل مع ذلك من منقول يتصل بأسباب النزول مثلا أو يتصل بغيرها من المروى، فترى الزمخشرى فى كشافه، ينحو هذا النحو الخاص فى تفسير القرآن تفسيرًا ينصرمذهبا بعينه، ولكنه لا يخلى كتابه من هذا المنقول، بل من ضرب ضعيف منه، كالحديث الذى يسوقه فى فضائل القرآن سورة سورة، فإنه موضوع بإتفاق أهل العلم[1]. وهكذا تداخل الصنفان، وإتجهت الكتب إتجاهات متنوعة، بعد ذلك.

هـ ـ طرائق التفسير:

رأينا ظهور الصنف الثانى من التفسير، المقابل لتفسير الرواية النقلى، وهو تفسير الدراية العقلى، ورأينا كيف أنهما إتصلا وتداخلا، وإذا كان ابن خلدون يقول فى المقدمة: «إن ثانيهما قل أن ينفرد عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا ـ الثانى ـ بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة.. نعم قد يكون ـ الثانى ـ فى بعض التفاسير غالبا[1]» إذا قال ابن خلدون هذا فإنا لنقول له: إن هذا الثانى قد وصل القرآن بثقافة المتصدين لتفسيره وصلا قوياً، شديد الأثر، انتهى إلى التخليط الذى ذكره أبو حيان، فأظهره ألواناً من التفسير هان فيها أمر النقل.. وهى طرائق من التفسير لعلها مما لا يسهل حصره وتبويبه، إذ كانت متأثرة باعتبارات كثيرة متعددة؛ وإذا كانت علوم اللسان بعد ما صارت صناعة، قد وجهت التفسير؛ فإن علوماً عقلية ونقلية قد وجهته توجيهات مختلفة،

(١) أصول التفسير لابن تيمية ص ١٩.

(١) المقدمة ص ٣٨٤.

وإن مقاصد وأغراضاً فى الحياة العملية، سياسية وغيرها، قد اشتركت فى هذا التوجيه أيضاً، وتركت هذه وغيرها مناهج وكتباً كثيرة، وأثرت فى مجرى الحياة والثقافة الإسلامية تأثيراً قوياً فعالا..

ولئن كان كولدتسهير فى كتابه «اتجاهات التفسير» قد تحدث عن تفسير الرواية، والتفسير الاعتقادى، والتفسير الصوفى، والتفسير التشيعى، وتفسير التجديد الإسلامى الحديث، فألم بأصول كبرى ينطوى تحتها كثير من طرائق التفسير واتجاهاته، فإن إلى جانب ذلك تفسيرات لغوية ونحوية، وأدبية وفقهية، وتاريخية، وغيرها، لعله لا يسهل إدماجها فى هذه الأصول، وليس يصح - فيما أرى - أن نتحدث عن هذه الاتجاهات واحداً واحداً، لنبين أثرها فى توجيه فهم القرآن، أو أثر اتصالها بالقرآن فى حياة تلك العلوم والفنون نفسها إلا بعد أن يكتمل لنا العثور على أكثر ما يمكن من كتب ودراسات فى أنواع التفسير المختلفة، تم تنسيقها ودرسها فى روية وإتقان، درساً يهيىء لمثل هذا القول الشامل فيها.

. . .

على أنا إذا ماتركنا فى هذا الإجمال الخاطف الكلام عن التفسير الصوفى أو التفسير التشيعى، فلم نقف عندهما لبيان ما زاداه على معانى القرآن، وللحكم على منهجهما وما ماثله من مناهج، لها طابعها المخالف؛ فلم نتحدث عن الظاهر والباطن والحد والمطلع وما أشبه ذلك، ولا عما أخذ من القرآن من علوم خفية أو خاصة، وكان من عذرنا فى ذلك - فوق الإجمال وضيق الفرصة - أن مثل هذه الاتجاهات قد قل تعرض الحياة لها، وخفت بلواها بها الآن. ثم إذا ما تركنا الحديث عن الفنون الأدبية المختلفة، وصلتها بالقرآن إلى فرصة أفسح، وأهدأ، من التاريخ الأدبى، فإنا رغم هذا كله لنشعر بضرورة القول فى صلة التفسير بالعلوم العقلية الظاهرة، لأن فكرة تفسير القرآن بالعلم وأخذ هذه العلوم من القرآن، قد حاولها نفر من القدماء والمحدثين جميعاً، حتى نوافق على قول الأستاذ كارا دى ڤو، فى ختام مادة تفسير ما معناه أن

تضمين التفسير كثيرا من الآراء المستقاة من الفلسفة والعلوم الحديثة محاولة فى تجديد دراسة التفسير، لا نوافق على هذا لأن وصل القرآن بالفلسفة والعلوم العملية محاولة جد قديمة.

و ـ التفسير العلمى:

وهو التفسير الذى يحكم الاصطلاحات العلمية فى عبارة القرآن، ويجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها، وقد وقع ذلك على رغم ما قرر فى ميادين علمية إسلامية مختلفة، من قواعد فهم عبارة القرآن، واتسع القول فى احتواء القرآن جمل العلوم جميعاً، فشمل إلى جانب العلوم الدينية اعتقادية وعملية، وظاهرة وخفية، سائر علوم الدنيا. ولعل الغزالى ـ فيما رأيت ـ كان إلى عهده، أكثر من استوفى بيان هذا القول، فهو فى الإحياء يعرض لهذا[1].. ويقرر «أن كل ما أشكل فهمه على النظار واختلف فيه الخلائق فى النظريات والمعقولات ففى القرآن إليه رموز، ودلالات عليه»؛ وأن القرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها؛ ثم هو يزيد ذلك بياناً وتفصيلا فى كتابه جواهر القرآن[2]الذى يبدو أنه ألفه بعد إحياء علوم الدين[3] إذ يعقد الفصل الخامس منه لكيفية انشعاب سائر العلوم مطلقاً من القرآن، بعد ما بين فى الفصل الرابع قبله، كيفية انشعاب العلوم الدينية كلها منه عن تقسيمات وتفصيلات تولاها، وهو بعد ذكر العلوم الدينية وما لابد منه لفهمها من العلوم اللغوية، وبعد ذكر علم الطب والنجوم، وهيئة العالم، وهيئة بدن الحيوان، وتشريح أعضائه وعلم السحر والطلسمات، وغير ذلك، يشير إلى أن وراء ذلك علوماً أخر، يعلم تراجمها، ولايخلو العالم ممن يعرفها، وفى الإمكان والقوة أصناف من العلوم لم تخرج بعد إلى الوجود وإن كان فى قوة الآدمى الوصول إليها، وعلوم كانت قد خرجت إلى الوجود، واندرست الآن،

(١) فى الباب الرابع فى فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل جـ ١: ٢٥٩ ـ ٢٦٤ ط الحلبى.

(٢) طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٩.
(٣) الغزالى: جواهر القرآن ص ٢٨، ٢٩.

فلن يوجد فى هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها، وعلوم أخر ليس فى قوة البشر أصلا إدراكها، والإحاطة بها، ويحظى بها بعض الملائكة المقربين.. ثم يعقب بأن هذه العلوم، ما عددناها وما لم نعدها، ليست أوائلها خارجة عن القرآن، فإن جميعها مغترفة من بحر واحد، من بحار معرفة الله تعالى، وهو بحر الأفعال، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له، إن البحر لو كان مدادا لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد؛ وعرض فى بيان أفعال الله، والحاجة فى فهمها إلى مختلف العلوم كفعل الشفاء والمرض لا يفهمان إلا بالطب، وفعله فى تقدير الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان، لا يعرف إلا بالهيئة، إلى أن يشير أخيرا إلى أنه لو ذهب يفصل ما تدل عليه آيات القرآن، من تفاصيل الأفعال لطال، ولا تمكن الإشارة إلا إلى مجامعها[1]، وهكذا ظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية للمسلمين فى تفسير القرآن، كما ظهرت آثار التصوف واضحة فى التفسير،

وكما ظهرت آثار النحل والأهواء فيه ظهورا جليا.. واستمرت هذه النزعة فى التفسير العلمى، و أصبحت فيما يبدو وجها من تعليل إعجاز القرآن، أو بيان صلاحية الإسلام للحياة، وإذا كان هذا التفسير قد ظهر فى مثل محاولة الفخر الرازى ضمن تفسيره القرآن، فقد وجدت بعد ذلك كتب مستقلة فى استخراج العلوم من القرآن، وتتبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم، وراجت هذه الفكرة فى العصر المتأخر، فأخرجت لنا مثل كتاب كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية، والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية، لمحمد بن أحمد الإسكندرانى الطبيب من أهل القرن الثالث عشر الهجرى، وكتاب تبيان الأسرار الربانية فى النبات والمعادن والخواص الحيوانية له، وقد طبع الكتاب الأول فى القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ والثانى فى سورية سنة ١٣٠٠هـ . ومثل رسالة عبد الله فكرى باشا وزير المعارف المصرية سابقا فى مقارنة بعض مباحث الهيئة بالوارد فى النصوص الشرعية، طبعت بالقاهرة

(١) جواهر القرآن ٢١١ ـ ٢.

سنة ١٣١١٥هـ. وانحاز إلى هذه الفكرة من رجال الإصلاح الإسلامى المرحوم السيد عبد الرحمن الكواكبى فاستخرج[١] من القرآن مكتشفات حديثة، يقول: إنه ورد التصريح أو التلميح بها فى القرآن منذ ثلاثة عشر قرنا، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء إلا لتكون عند ظهورها معجزة للقرآن شاهدة بأنه كلام رب، لا يعلم الغيث سواه.. كما يعرض لها فى إعجاز القرآن، الأديب المصرى المرحوم مصطفى صادق الرافعى[٢] فيعقد فصلا عنوانه «القرآن والعلوم» يجنح فيه إلى مثل ما سبق من احتواء القرآن على جمل العلوم وأصولها، ويأخذ فى ذلك بالبعيد والقريب، وإذ ينقل كلمة السيوطى فى الإتقان، حول أخذ الباحثين علومهم منه، ويعلق على استخراج علم المواقيت من القرآن، فيقول[٣] «وإذا أطلق حساب الجمل فى كلمات القرآن كشف منه كل عجائب العصور وتواريخها، وأسرارها، ولولا أن هذا خارج عن غرض الكتاب لجئنا منه بأشياء كثيرة من القديم والحديث»؛ كما يشير إلى استخراج مستحدثات الاختراع، وغوامض العلوم الطبيعية من القرآن: ويذكر شواهد لذلك، حتى ينتهى إلى أن يقول:[٤] «ولعل متحققا بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر، وكان بحيث لا تعوزه أداة الفهم، ولا يلتوى عليه أمر من أمره، لاستخرج منه اشارات كثيرة، تومىء إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط من أنبائها، وتدل عليها وإن لم تسمها».. ولعل من أكثر من جمع فى هذا وأطال المرحوم الشيخ طنطاوى جوهرى فى تفسيره. ومما يتصل بهذا من قرب، ما ظهر من مؤلفات علمية عنى أصحابها عناية خاصة بهذا الجانب، وتوخوا هذا التطبيق، كمحاضرات المرحوم الأستاذ محمد توفيق صدقى فى سنن الكائنات وما أشبهها.

ز ـ إنكار التفسير العلمى:

إذا كان الاتجاه إلى التفسير العلمى قديما، وكانت العناية به أكثر نوعا ما،

(١) طبائع الاستبداد ص٢٦ـ٢٨.

(٢) اعجاز القرآن له، ص١١٥ـ١١٦٦.

(٣) الاعجاز له ص١٥١ (هامش).

(٤) الاعجاز له ص١١٦٤.

فى العصر المتأخر، فإن المخالفة فى صحة هذا التفسير قديمة أيضا. ولعله اليوم أقل رواجا عند المثقفين... فأما المخالفة القديمة فيه، فهى ما يبديه الأصولى الأندلسى، أبو إسحق ابن موسى الشاطبى ـ ٩٧٠هـ ـ فى كتابه الموافقات[1] فى أثناء أبحاثه عن القرآن، إذ تكلم أولا عن أن هذه الشريعة المباركة أمية، لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح، ودلل على ذلك بأمور، ثم عقب بفصل عن: أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصاف بمحاسن الشيم، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح، وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل وبينت منافع ما ينفع من ذلك ومضار ما يضر منه، وذكر من ذلك علم النجوم وعلم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها. ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية، ومنها الطب، وفنون البلاغة، هذا من العلوم الصحيحة. وذكر من الباطل علم العيافة والزجر والكهانة وخط الرمل، والضرب بالحصى، والطيرة، وقد أبطلتها الشريعة.. وهو يبين فى كل ذلك، أن الشريعة فى تصحيح ما صححت، وإبطال ما أبطلت، قد عرضت من ذلك ما تعرفه العرب، ولم تخرج عما ألفوه.. وبعد شرح هذه الفكرة المبينة لرأيه فى علوم القرآن، يتقدم لبيان ذلك بإسهاب وإيضاح، ويعقد لذلك بحثاً خاصاً يقول فيه: ما تقرر من أمية الشريعة، وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب، ينبنى عليه قواعد: ـ منها أن كثيراً من الناس تجاوزوا الحد فى الدعوى على القرآن، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح.

ثم ينظر فى حال السلف، نظرة علمية، فيحتج بها على صحة دعواه، ويقول: وإلى هذا، فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن، وبعلومه، وما أودع فيه ولم يبلغنا أنه تكلم أحد

(١) طبع السلفية ١٣٤١ هـ، جـ ٢، ص ٤٦ وما بعدها.

منهم(1) فى شئ من هذا المدعى، سوى ما تقدم، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة، وما يلى ذلك، ولو كان لهم فى ذلك خوض ونظر لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن فدل على أنه غير موجود عندهم: وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشئ مما زعموا، نعم تضمن علوماً هى من جنس علوم العرب، أو ما ينبنى على معهودها، مما يتعجب منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة، دون الاهتداء بأعلامه، والاستنارة بنوره، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا..

وبعدما احتج الشاطبى لدعواه، عرض لأدلة أصحاب هذا التفسير العلمى، فقال فى تلخيص حججهم: ربما استدلوا على دعواهم:

١ - بقوله تعالى: ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ، وقوله: ما فرطنا فى الكتاب من شئ، ونحو ذلك: ٢ - بفواتح السور، وهى مما لم يعهد عند العرب، وبما نقل عن الناس فيها. ٣ - بما حكى من ذلك عن على بن أبى طالب - رضه - وغيره.

ثم تقدم لنقض هذه الأدلة واحداً واحداً، فقال عن الأول: فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف أو التعبد.. والمراد بالكتاب فى قوله: «مافرطنا فى الكتاب من شئ»، اللوح المحفوظ. ولم يذكروا فيها ما يقتضى تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.. وفى الرد على الثانى يقول: وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب به عهداً، كعدد الجمل الذى تعرفوه من أهل الكتاب، حسبما ذكره أصحاب السير، أو هى من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، وغير ذلك، وأما تفسيرها بما لا عهد به فلا يكون، ولم يدعه أحد ممن تقدم فلا دليل فيها على ما ادعوا وفى الرد على الثالث يقول: وما ينقل عن على أو غيره - وقد أورد منه طرفاً - فى هذا لايثبت، فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن مالا يقتضيه، كما أنه لا

(١) يذكرنا قول الشاطبى هذا بما يورده الغزالى فى الاحياء - ١، ٢٦١، من قول على:
من فهم القرآن فسر به جمل العلم، وتجد النفس حتى من صياغة هذه العبارة أشياء وأشياء!!

يصح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فيه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه، وتقول على الله ورسوله فيه.. وتلك هي الخلاصة الشاملة لما أكمله الشاطبي بياناً في غير موضع من الموافقات، بعد ما عرض لأصله الجامع وفيما أشرنا إليه من صفحات...

وإذا كان هذا هو الرأى القديم العهد، فى فهم القرآن فهماً يجعله مصدر العلوم المختلفة، ويأخذ كلمه باصطلاحات حادثة بعده بأزمنة غير قصيرة فإنك لتضم إلى هذا البيان، من النظرات الحديثة ما يؤيده ويعززه، فمنها:

١ ـ الناحية اللغوية، فى حياة الألفاظ وتدرج دلالتها؛ لو ملكنا منها ما لابد لنا أن نملكه، فى تحديد هذا التدرج، وتأريخ ظهور المعانى المختلفة للكلمة الواحدة، وعهد استعمالها فيها لوجدنا من ذلك ما يحول بيننا وبين هذا التوسع العجيب فى فهم ألفاظ القرآن، وجعلها تدل على معان وإطلاقات لم تعرف لها، ولم تستعمل فيها، أو إن كانت تلك الألفاظ قد استعملت فى شئ منها، فباصطلاح حادث فى الملة، بعد نزول القرآن بأجيال.. وسترى فيما يلى ـ من بيان عن التفسير اليوم، وكيف يتناول ـ مايكشف عن هذا الجانب كشفا كافياً.

٢ ـ الناحية الأدبية، أو البلاغية إن شئت، ـ والبلاغة فيما يقال: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فهل كان القرآن على هذا النحو المتوسع من التفسير العلمى، كلاماً يوجه إلى من خوطب به من الناس فى ذلك العهد، مراداً به تلك المعانى المذكورة مع أنها معان من العلم لم تعرفها الدنيا إلا بعد ماجازت آماداً فسيحة، وجاهدت جهادا طويلا، ارتقى به عقلها وعلمها!!! وهب هذه المعانى العلمية المدعاة كانت هى المعانى المرادة بالقرآن فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وأدركوها؟!

وإذا كانوا قد فهموها فما لنهضتهم العملية فى علوم الحياة المختلفة لم تبدأ بظهور القرآن، ولم تقم على هذه الآيات الشارحة لمختلف نظريات العلوم المفهمة

لدقائقها!! وإن كانت لم تفهم منها، ولم يدركها أصحاب اللغة الخلص من عباراتها - كما هو الواقع فعلا - فكيف تكون معانى القرآن المرادة؟! وكيف تكون تلك الألفاظ مفهمة لها، وهل هذه هى المطابقة لمقتضى الحال!

٣ - وهناك الناحية الدينية، أو الاعتقادية، وهى التى تبين مهمة كتاب الدين، وهل هو كتاب يتحدث إلى عقول الناس وقواهم العالمة عن مشكلات الكون، وحقائق الوجود العلمية؟؟ وكيف يساير ذلك حياتهم، ويكون أصلا ثابتاً لها، تختم به الرسالات السموية، كما هو الشأن فى القرآن، مع أن هؤلاء المتدينين لا يقفون من معرفة هذه الحقائق عند غاية محدودة، ولا ينتهون منها عند مدى ما؟! فكيف تؤخذ جوامع الطب والفلك والهندسة والكيمياء من القرآن على نحو ما سمعت آنفا، وهى جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير ضبطه لها بعد يسير من الزمن أو كثير؛ وما ضبطه منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى، ثم تغير تغيراً عظيما فيما تلا!!

والحق البين أن كتاب الدين لا يعنى بهذا من حياة الناس ولا يتولاه بالبيان، ولا يكفيهم مؤنته حتى يلتمسوه عنده، ويعدوه مصدراً فيه.

وأما ما اتجهت إليه النوايا الطيبة من جعل الارتباط بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة، ناحية من نواحى بيان صدقه، أو أعجازه، أو صلاحيته للبقاء... الخ فربما كان ضره أكثر من نفعه. على أنه إن كان لابد لأصحاب هذه النوايا ومن لف لفهم من أن يتجهوا إليه، ليدفعوا مناقضة الدين للعلم، فلعله يكفى فى هذا ويفى، ألا يكون فى كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نواميس الكون ونظم وجوده، وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة، ومسايرة للعلم، وخلاصاً من النقد.. على أنى حين أتسمح بهذا القدر فى سبيل إرضاء رغبات هؤلاء الطيبى النية، لا أنسى أن أذكرهم بأن التناول الفنى لحقائق الكون ومشاهده، هو التناول الذى يقصد به الدين رياضة وجدانات الناس، ويوجهه لعامتهم وخاصتهم، وعلمائهم وأنصاف علمائهم

بل لجهلائهم أيضاً ـ كما هى مهمة الدين والغاية من تلاوة كتابه بينهم جميعاً، وهذا التناول إنما يقوم على المشهود البادى من ناحية روعته فى النفس، ووقعه على الحواس، وانفعال الناس به؛ لا من ناحية دقائق قوانينه، ومنضبط نواميسه فى معادلات جبرية أو أرقام حسابية، أو بيان جاف لخصائصه وحقائقه.. وبقيام هذا التناول على المشاهد، والمدرك بادئ الرأى، والمؤثر فى النفس المثير للانفعال، لا يجب الوفاء فيه بحماية الحقائق العلمية، والخصائص المجربة لهذه العوالم الموصوفة والمناظر التى لا يراد من تناولها إلا إثارة الشعور بجلالها وجمالها، ودلالتها على عظمة القوة المدبرة لها المحققة لنظامها، ولو التزم فى شئ من هذا تصحيح المقررات العلمية لأخل هذا الالتزام كثيراً بالأهداف الفنية الوجدانية، التى يريد الدين تحقيقها ونفع الحياة بها عن طريق التأمل المتدين، والاعتبار النفسى العاطفى المريح، قبل كل شئ آخر..

ومن هنا قد يبدو فى تعبير القرآن ما يظهر متعارضاً مع شئ من المقررات العلمية؛ وإن أمكن التوفيق بينهما. ولا أحسب أن عليه بأساً بشئ من هذا ولا فيه ضير... فخير لأصحاب هذه الرغبات الذين يبينون الصدق، أو الإعجاز، أو الصلاحية لكتاب الدين بهذا النحو من التفسير العلمى، خير لهم أن يقدروا مثل هذا الاعتبار، فلا يتكلفون ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم؛ على أنهم إن كانوا لابد فاعلين فحسبهم ـ كما تقدم ـ ألا يكون فى القرآن نص صريح يصادم حقيقة علمية، دون أن يمكن التوفيق بينه وبينها... وبيان هذا الأصل مما لا يسمح المقام فيه بأكثر مما قيل.

وهناك نواح أخرى من النظر محدثة، تؤيد الرأى القديم الذى بينه الشاطبى فى كيفية فهم عبارة القرآن؛ وتجعل من الخير ألا توجه العناية إلى مثل هذا الضرب من التفسير العلمى، لأنه ليس بذى جدوى على القرآن نفسه، والقرآن غنى عن أن يعتز بمثل هذا التكلف الذى يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنسانى الاجتماعى فى إصلاح الحياة، ورياضة نفوس الناس جميعاً على اختلاف حظهم من العلوم الطبيعية الرياضية وما إليها.

ح ـ ألوان التفسير:

وإنما نشير تحت هذا العنوان المتجوز إلى ظاهرة واضحة الأثر هي: أن الشخص الذي يفسر نصاً، يلون هذا النص ـ ولا سيما النص الأدبي ـ بتفسيره له وفهمه إياه. وإذ أن المتفهم لعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها، وهو الذي يعين الأفق العقلي، الذي يمتد إليه معناها ومرماها، يفعل ذلك كله، وفق مستواه الفكري وعلى سعة أفقه العقلي.. لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته، ولا تمكنه مجاوزته أبداً.. فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره ويمتد إليه عقله وبمقدار هذا يتحكم في النص ويحدد بيانه، فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جراً، ويشدها شداً؛ يمطها حيناً إلى الشمال، وحيناً إلى الجنوب؛ وطوراً يجذبها إلى أعلى، وآونة ينزل بها إلى أسفل؛ فيفيض عليها في كل حالة من ذاته، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية؛ وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً، حينما تسعف اللغة عليه، وتتسع له ثروتها، من التجوزات والتأولات، فتمد هذه المحاولة المفسرة، بما لديها من ذلك.. وإن المستطاع منه في اللغة العربية لكثير وكثير...

على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن، تطبع تفسيرهم له، في كل عهد وعصر، وعلى أي طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرهم له نقلياً مروياً، أم كان عقلياً اجتهادياً.. ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحاً في التفسير المروي لأول وهلة، ولكنك تتبينه إذا ما قدرت أن المتصدي لهذا التفسير النقلي إنما يجمع حول الآية من المرويات، ما يشعر أنها متجهة إليه، متعلقة به، فيقصد إلى ما تبادر لذهنه من معناها، وتدفعه الفكرة العامة فيها، فيصل بينها وبين ما يروى حولها في اطمئنان... وبهذا الاطمئنان يتأثر نفسياً وعقلياً، حينما يقبل مروياً ويعنى به؛ أو يرفض من ذلك مروياً ـ إن رفضه ـ ولم يرتح إليه... وكذلك راج بين القوم ـ كما لاحظ ابن خلدون فيما أوردنا من عبارته ـ ماهم في شوق إليه وتعليق به، من أخبار بدء الخلق، ونشأة الوجود، وتفصيل الأحداث الكبرى في

تاريخ الإنسانية الأولى؛ لأميتهم، وقلة المتداول بينهم منه، فكانت كثرة الإسرائيليات!! وكان كل أولئك صورة عقلية لهذا العصر الأول.

ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى فى رواج التفسير النقلى وتداوله، تكون شخصية المتعرض للتفسير هى الملونة له، المروجة لصنف منه.

أما حين يصير التفسير عقلياً اجتهادياً، فإن هذا التلوين الشخصى يبدو أوضح وأجلى. وقد أشرنا إلى ما لثقافة متعاطى التفسير، من الأثر فى تفسيره؛إذ أن ثقافته، ونوع معارفه هو الذى يحدد ناحية عنايته وميدان نشاطه، وما ينتفع به فى استخراج معانى العبارة، ومايعنى به قبل غيره من هذه المعانى فيتأثر التفسير بذلك كله، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير، أو الاهتمام به ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فأنت ترى ـ فى جلاء ـ أن التفسير، على هذا التلوين ـ يتأثر بالعلوم والمعارف التى يلقى بها المفسر النص، ويستعين بها فى استجلاء معانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير، يكسب هاتيك العلوم نفسها، ضرباً من الثروة، بقدر أثره فى تاريخها.. فالنحوى يلقى القرآن بأصول الصنعة الإعرابية، يحكمها فى فهم معانيه، ويحتكم إليها فى تحديد مدلولاتها، فيلون التفسير بمنهج دراسته وأسلوبها.. ثم هو بعد ذلك يترك فى حياة النحو بهذا الوصل آثاراً، تعود على دراسته، ويلتمس بيانها، فى تاريخ حياة هذه المادة.. وهكذا تنوعت ألوان التفسير، وتعددت بتعدد ثقافات المتصدين له، فقد سمعت أن أبا الحسن الأشعرى المتكلم، فى كتابه الذى سموه «المختزن» لم يترك آية تعلق بها يدعى، إلا أبطل تعلقه بها وجعلها حجة لأهل الحق ... إلخ بل ينقلون من قوله هو نفسه فى وصف كتاب هذا: إن فيه من ضروب الكلام مسائل للمخالفين لم يسألوه عنها ولا سطروها فى كتبهم، ولم يتجهوا للسؤال، وأجاب عنه بما وفقه الله تعالى له(١) ... وقد جاءك نبأ ما فعل الفخر الرازى فى تفسيره، من جمع أقوال الحكماء والفلاسفة،

---

(١) ابن عساكر ـ تبين كذب المفترى ص١٣٢، ط دمشق بتغير فى الضمائر .

وشبههم فى الكلاميات، حتى قيل فيه ما قيل آنفاً. فهذا ومثله تلوين كلامى للتفسير يضفى على القرآن، من منهج علم الكلام ويوجه تفسيره، وقد انتهى به إلى نزعات مذهبية خاصة لعل من أشهرها كشاف الزمخشرى فى منحاه الاعتزالى... كما تجد تلونياً فقهياً للتفسير، وآخر بلاغياً، وغيرهما قصصياً.، وهكذا مما تعد فيه كتب كل صنف وحدها؛ وتوصف فى التاريخ التفصيلى للتفسير.. كما يبين فيه المحبب المقبول من هذا التلوين؛ والمنفر المكروه منه، كالتلوين الباطنى والإشارى المتطرف، وما إلى ذلك من تفسير مردود، يخرج القرآن عن وضعه، ويناقض الحكمة الإلهية والغرض الإصلاحى من وصله بحياة الدين والدنيا، وقد وصف القدماء مثل هذه الألوان المنفرة المستقبحة، واستبعدوها.

أما ما عدا هذا المكروه من التلوين، فقد ينجو من هذا الاستبعاد والاستنكار؛ ولكن يبقى النظر فى تحقيقه للفائده المرجوة من القرآن؛ فيسلم فيه بذلك أو لا يسلم....

وفى هذا يقول الأستاذ الإمام [1] رحمه الله: «... إن الإكثار فى مقصد خاص من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهى، ويذهب بهم فى مذاهب تنسيهم معناه الحقيقى. كما يقول فى هذا الصدد أيضاً [2] : «إن التفسير قسمان: أحدهما جاف مبعد عن الله وكتابه وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل، وبيان ما ترمى إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، وهذا لا ينبغى أن يسمى تفسيراً وإنما هو ضرب من التمرين فى الفنون كالنحو والمعانى».. ويقول عن التلوين الفقهى بخاصة [3] «الأحكام العملية التى جرى الاصطلاح على تسميتها فقها هى أقل ما جاء فى القرآن؛ وإن فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها والأستاذ رحمه الله حين ينفر من هذه الألوان يطمئن إلى تلوين آخر وصفه فى غير موضع، فما قال [4] عنه: «والتفسير الذى نطلبه هو فهم الكتاب، من حيث هو دين يرشد الناس

(١) تفسير الفاتحة ط المنار سنة ١٣٤٥ هـ، ص ١٠,٩.
(٢) المصدر السابق ص ١٨.
(٣) المصدر السابق ص ١٠.
(٤) المصدر السابق، ص٨.

إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذه المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله وكذلك يقول (١) عنه «التفسير الذى قلنا إنه يجب على الناس، على أنه فرض كفاية وهو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول، وحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذى يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل، والهداية المودعة فى الكلام، ليتحقق فيه معنى قوله (هدى ورحمة) ونحوهما من الأوصاف، فالمقصود الحقيقى وراء تلك الشروط والفنون، وهو الاهتداء بالقرآن، هذا هو اللون الذى يجمل فى نظر الأستاذ الإمام، وسنعود للنظر إليه بعد كلمة يسيرة عن:

ط ـ خطة التفسير

منذ عصر مبكر(٢) جعل القوم يتناولون تفسير القرآن على ترتيب سوره، يقفون منها عند بعض الآية، أو الآية، أو الجملة من الآى، فيبينون ما فيها على اللون الذى يؤثره المتناول وتضفيه شخصيته على تفسيره؛ ومازالت تلك الخطة هى السائدة فى التفسير، حتى عندما يعنى المفسر بناحية خاصة من القرآن. فبين يدينا مثلا كتاب أحكام القرآن للجصاص ـ ت ٣٧٠ هـ ـ وهو فقهى الاتجاه، يعنى

(١) المصدر السابق، ص ١٩.

(٢) يقول عكرمة مولى ابن عباس ـ ت ١٠٥ هـ ـ «لقد قسرت ما بين اللوحين» ـ اتقان ٢: ٢٢٥ ـ ولابن جريج ت ١٥٠هـ ـ ثلاثة أجزاء كبار فى التفسير ـ اتقان ٢:٢٢٤ فهذه العبارة وتلك الأجزاء الكبار اذا ما أنضم اليها ملاحظة قوة اتصال القرآن بالحياة الإسلامية، وشديد عناية القوم بأخذ الأحكام وغيرها منه، وحاجتهم الملحة فى ذلك، كل أولئك وما يشبهه مؤذن بأن تتبعهم لتفسير القرآن، واستيفاءهم ذلك فى سوره وآية قد كان عملا مبكرا، ولا أميل إلى تأخيره لنهايةالقرن الثانى وأوائل الثالث ـ وصاحب ضحى الإسلام ـ ٢: ١٤١ ـ يميل إلى عد الفراء ـ ت ٢٠٧هـ ـ أول من تعرض لآية آية حسب ترتيب المصحف وفسرها على التتابع، آخذا ذلك من نص فى فهرست ابن النديم، وكتاب معانى القرآن للفراء فى أيدينا، وهو شبيه فى تناوله للآى على ترتيبها فى السور بكتاب مجاز القرآن لأبى عبيده ـ ت ٢٠٩ هـ وحوالى هذا. فإن القطعة التى منه بأيدينا تتناول السور على ترتيبها، وتعرض لما فى السورة من آى تحتاج لبيان مجازها أى المراد بها، فليس للفراء، ولعله لو وقع الينا شئ مما قبل ذلك العهد لرجح أن هذا التناول المرتب لتفسير سور القرآن وآيه أقدم عهدا من صنيع الفراء وأبى عبيدة بغير قليل.

بهذا الجانب قبل كل شئ؛ ولكنه مع هذا يتبع تلك الخطة التقليدية فى تفسير السور على ترتيبها والآى فى السور... وأقل من ذلك أن يتتبع المفسر موضوعاً خاصاً فى القرآن، يجمع متفرقه، فترى مثل كتاب التبيان فى أقسام القرآن لشمس الدين ابن قيم الجوزية ـ ت ٧٥١ هـ ـ الذى قصد فيه إلى درس موضوع خاص، هو القسم فى القرآن؛ قد انتظم نظرات عامة لصنيع القرآن فى الأقسام، ولكنه مع ذلك لا يستقصى تتبع النظائر ويتولاها بالتفسير المقابل الذى يستعان فيه على فهم بعض القرآن ببعضه فهماً يعطى الفكرة الموحدة عن المنهج القرآنى فى القسم بشئ خاص، ويحصى ما ورد من ذلك فينظر فى جملته، وإن كان قد ألم بشئ من هذا إلماماً سريعاً لا تشفى... وتلك الخطة الغالبة فى تفسير القرآن على ترتيب سوره وآيه فيها، مما هو موضع للنظر، يقول فيه كلمة ضمن ما نعرض له من حديث عن:

التفسير اليوم

والقدماء فيما يقولون عن حياة العلوم الإسلامية قد قسموها ثلاثة أقسام: علم نضج واحترق وهو النحو والأصول؛ وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقة والحديث؛ وعلم لا نضج ولا احترق، وهو علم البيان والتفسير... ويشاء الله أن يكون علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته فى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول.. فيكون قول القدماء أنفسهم بعدم نضجهما إذناً صريحاً منهم بالمحاولة المجددة فى حياة هاتين المادتين، وقد تقدمت إلى هذه المحاولة، تحت الشعار الذى اتخذته لنفسى وهو: أول التجديد قتل القديم فهماً، وأراد الله أن يكون فى دائرة المعارف الإسلامية أول تسجيل لإجمال هذه المحاولة المجددة فى مادة البلاغة؛ وها هى ذى أول من يسجل أصول هذه المحاولة فى مادة التفسير.

١ ـ القرآن كتاب العربية الأكبر

فى الذى مضى من القول عن «ألوان التفسير» بيان للأغراض التى كان يقصد إليها المفسرون، ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها؛ وقد سمعنا الأستاذ الإمام رحمه الله، بنقدهم فيما آثروا من أغراض؛ ويرى أن الغرض الأول والأهم فى التفسير، أن يكون

محققا لهداية القرآن ورحمته، مبينًا لحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق، والأحكام على الوجه الذى يجذب الأرواح.. إلخ فالمقصد الحقيقى عنده: هو الاهتداء بالقرآن، وهو مقصد جليل ولا شك.. يحتاج المسلمون إلى تحقيقه.

لكن ليس بدعاً من الرأى أن ننظر فى هذا المقصد لنقول: إنه ليس الغرض الأول من التفسير، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق، وغرضاً أبعد، تنشعب عنه الأغراض المختلفة، وتقوم عليه المقاصد المتعددة، ولابد من الوفاء به قبل تحقيق أى مقصد آخر، سواء أكان ذلك المقصد الآخر، علمياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً.. وذلك المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر فى القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبى الأعظم، فهو الكتاب الذى أخلد العربية، وحمى كيانها وخلد معها، فصار فخرها، وزينة تراثها، وتلك صفة للقرآن يعرفها العربى مهما يختلف به الدين أو يفترق به الهوى، ما دام شاعراً بعربيته مدركاً أن العروبة أصله فى الناس، وجنسه بين الأجناس، وسواء بعد ذلك أكان العربى مسيحياً أم وثنياً، أم كان طبيعياً دهرياً لا دينياً، أم كان المسلم المتحنف، فإنه سيعرف بعروبته منزلة هذا الكتاب فى العربية، ومكانته فى اللغة، دون أن يقوم ذلك على شئ من الإيمان بصفة دينية للكتاب، أو تصديق خاص بعقيدة فيه.. وليس هذا شأن العرب فحسب، بل إن الشعوب التى ليست عربية الدم أصلا، ولكن وصلها التاريخ، وسير الحياة بهذه العروبة، فارتضت الإسلام ديناً، أو خالطت العرب فساطت دماءها بدمائهم، ثم اتخذت العربية لغة، حتى صارت تلك العربية أصلا من أصول حياتها الأدبية.. حتى هذه الشعوب التى ربطتها بالعربية هذه الأواصر الوثقى، إلى أن صارت العربية عنصراً أساسياً، وجانباً جوهرياً من شخصيتها اللغوية الفنية، قد صار لكتاب العربية الأعظم، وقرآنها الأكرم مكانه بين ماتعنى به، من دراسة أدبية وآثار فنية قولية؛ فألزمها كل أولئك تناول هذا الكتاب بدراسة أدبية، تتفهم بها أصول ما ورثت من تلك العروبة، إن كانت عربية النجار أو كانت قد اتصلت بتلك العروبة اتصالا قوياً، دفع شخصيتها، وسير وجودها، ووجه حياتها.. فالعربى القح، أو من ربطته

بالعربية تلك الروابط، يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه درساً أدبياً، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هى مايجب أن يقوم به الدارسون أولا وفاء بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل بل هى مايجب أن يقوم به الدارسون أولا ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس؛ فالقرآن كتاب الفن العربى الأقدس، سواء انظر إليه الناظر على أنه كذلك فى الدين أم لا.

وهذا الدرس الأدبى للقرآن فى ذلك المستوى الفنى، دون نظر إلى أى اعتبار دينى، هو مانعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلا، العربية اختلاطاً؛ مقصداً أول، وغرضاً أبعد، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد... ثم لكل ذى غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبى أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعى، أو غير ذلك... وليس شئ من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة مفهمة له، وهذه الدراسة هى مانسميه اليوم تفسيراً، لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها.

فجملة القول: أن التفسير اليوم ـ فيما أفهمه ـ هو: الدراسة الأدبية، الصحيحة المنهج، الكاملة المناحى، المتسقة التوزيع. والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبى محض صرف، غير متأثر بأى اعتبار، وراء ذلك. وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه.. هذه هى نظرتنا إلى التفسير اليوم وهذا غرضنا منه؛ وعلى هذا الأساس نتقدم لبيان طريقة تناوله، ومنهج درسه.

٢ ـ أثر ترتيب القرآن فى تفسيره

وننظر بين يدى الخطة فى مسألة الترتيب لنبنى عليها الرأى فى كيفية تناول التفسير، وهل تتبع فيه الخطة التى سادت حتى اليوم ـ كما تقدم ـ فندرسه على ترتيب سوره وآيه فى السور، أو على غير هذا من ترتيب؟

والقران ـ كما هو المعروف ـ لم يرتب على الموضوعات والمسائل، فيفرد

كل شئ منها بباب أو فصل؛ يجمع ماورد فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة، فليس على ترتيب كتب العقائد مع ما فيه من أصول العقيدة، وليس على ترتيب كتب التشريع مع مافيه من أصول التشريع، ولا هو كذلك على نسق كتب الأخلاق أو التاريخ ولا القصص، ولا غير ذلك.. بل ليس على ترتيب بعض كتب الدين حين أفردت أحداث الحياة بأسفار عنونت كل سفر منها بحادث؛ أو حين جرت على تسلسل حياة فرد خصت كل حين منها بقسم، كما لم يرتب على شئ من تاريخ ظهور آياته... إنما جرى القرآن على غير هذا كله، فعرض لكثير من الموضوعات ولم يجمع منها واحداً بعينه، فيلتقى أوله بآخره، ويعثر به فى مكان معين.. وإنما نثر ذلك كله نثراً، وفرقه تفريقاً؛ فالحكم التشريعى فى أكثر من موضع، والأصلى الاعتقادى قد عرض له غير مرة، والقصة قد وزعت مناظرها ومشاهدها فى جملة أماكن، وهكذا تقرأ فى السورة الواحدة فنوناً من القول، وتمر بألوان من الأغراض المختلفة، تعرض لها سورة أخرى، فيتكامل العرضان، وتتم الفكرة بتتبعها فى مواطن متعددة؛ وذلك لحكمة ومرمى يبين فى غير هذا المكان من الدراسة القرآنية التى تعرض للكلام فى الترتيب.

وإنما ننظر إلى ما لهذا الواقع من أثر فى طريقة تناول القرآن بالتفسير، وتتبعه لفهم معانيه وأغراضه، فيبدو للناظر أن تفسير سورا وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق، والإدراك الصحيح، لمعانيه وأغراضه، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع ليستكمله فى القرآن ويستقصيه إحصاء، فيرد أوله إلى آخره، ويفهم لاحقه بسابقه.. فالناظر فى سورة البقرة مثلا يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح، إذا ما قورن بما فى سورة «المؤمنون»، من الجزء الثامن عشر ـ ثم هو واجد فى هذه السورة عن المنافقين وحالهم مالا يفهم على وجهه إلا مع سورة المنافقون فى الجزء الثامن والعشرين.. وقصة آدم فى البقرة، إنما تفسر مع ماورد عنها فى سورة الأعراف، والحجر والكهف وغيرها.

وأنت ـ أرشدك الله ـ مقدر أن الذى يفهم جملة نصوص خاصة بموضوع واحد، إنما يصل إلى صحيح معناها ودقيقة، بمعرفة سابقها ولا حقها ومتقدمها ومتأخرها، إذا ما كان الزمن قد تباعد بين تلك النصوص، وبخاصة مثل هذا التباعد الزمنى الذى بين آى القرآن، فقد طال سنين وسنين.. ثم هذا المتفهم محتاج إلى إدراك الملابسات والمناسبات والأسباب التى أحاطت بما يفهمه من النصوص، إذ هى أضواء لابد منها لاستجلاء المعنى. وترتيب القرآن لم يرع شيئاً من تقدم الزمن وتأخره، فمكيه يتخلل مدنية ويحيط به، وهكذا ترى من النظر فى ترتيب القرآن على سوره ـ أى ترتيب كان فى المصاحف المختلفة ـ ما لا يساير حاجات مفسره المتفهم له، بل يقضى ما كان من أمر الترتيب، بالنظر الجديد والترتيب الخاص لآى الموضوع الواحد، بحيث يكشف هذا الترتيب لنا عن تلك النواحى، التى عرفت أن المفسر المتفهم مضطر إلى مراعاتها وتقديرها ، توصلا إلى الفهم الصحيح، والمعنى الدقيق.

فجملة القول، أن ترتيب القرآن فى المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمنى لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً؛ وقد فرق الحديث عن الشىء الواحد والموضوع الواحد فى سياقات متعددة، ومقامات مختلفة، ظهرت فى ظروف مختلفة؛ وذلك كله يقضى فى وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً؛ وأن تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد، جمعاً إحصائياً مستقصياً، ويعرف ترتيبها الزمنى، ومناسباتها وملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسر وتفهم فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق فى تحديده... وليس تفسير القرآن سورة سورة إلا تعرضاً مفرقاً لموضوعات مختلفة تنتظمها السورة الواحدة؛ ثم يعود المفسر بعد ذلك فى السورة الأخرى إلى مثل هذه الموضوعات أنفسها.. فإن عجل النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات فى القرآن كله حينما عرضت له فى أول سورة ، فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات، وكانت وقفاته الطوال المتباعدة عند كل

موضوع تركاً لتفسير السورة وإخلالا به، وإن تعرض للموضوع الواحد مراراً كلما عرض فى السور المختلفة فقد أخل بوحدة الموضوع حين ترك الإلمام الجامع به فى مقام متصل.

فصواب الرأى - فيما يبدو - أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً، لا أن يفسر على ترتيبه فى المصحف الكريم سوراً أو قطعاً.. ثم إن كانت للمفسر نظرة فى وحدة السورة وتناسب آيها واطراد سياقها فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفى للموضوعات المختلفة فيها.

٣ - المنهج الأدبى فى التفسير:

وإذا ما كان وجه الرأى أن التفسير الأدبى لكتاب العربية الأكبر، هو أول ما يجب أن يحاوله من لهم بالعربية صلة لغوية أدبية سواء أكانوا عرباً أم غير عرب.. وإذا ما كان وجه الرأى أن هذا التفسير الأدبى ينبغى أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً، لا قطعة قطعة؛ فعلى هذا الأساس يكون منهج التفسير الأدبى إذن صنفين من الدراسة، كما هى الخطة المثلى فى درس النص الأدبى[١] وهذان الصنفان هما:

ا - دراسة حول القرآن.

ب - دراسة فى القرآن.

فأما دراسة ما حول القرآن:

فمنها دراسة خاصة قريبة إلى القرآن، ومنها دراسة عامة بعيدة - فيما يبدو من ظاهر الرأى - ولكنها فى تقدير المنهج الأدبى لازمة لفهم القرآن فهماً سليما دقيقاً.

والدراسة الخاصة هى ما لا بد لمعرفته، مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب: ظهر فى نحو عشرين عاماً أو كذا وعشرين عاماً، ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع فى أدوار مختلفة وأحوال مختلفة، وكان جمعه وكتابته عملاً ساير الزمن طويلا، وناله من ذلك ما ناله.. ثم هناك قراءته، ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوى الذى تعرضت له اللغة العربية، بفعل النهضة الجادة التى أثارتها الدعوة الإسلامية والدولة

(١) بيان هذه الخطة، وتصحيح الوضع فيها مما انتظمت دراسات كاتب هذه المادة: فى «الأدب المصرى» بكلية الآداب من جامعة فؤاد الأول[جامعة القاهرة الآن] «مخطوطة».

الإسلامية، فقد كانت هذه القراءات عملا ذا أثر واضح فى حياة الكتاب وفهمه. وتلك الأبحاث - من نزول، وجمع، وقراءة، وما إليها - هى التى عرفت اصطلاحياً - منذ حوالى القرن السادس الهجرى - باسم علوم القرآن (١) بعدما تناولها المفسرون المختلفون قبل ذلك بالبحث المجمل، والبيان المتفاوت فى الاستيفاء، حسب عناية المفسر واهتمامه؛ ومثل تلك الأبحاث جد لازمة، فى نظر دارسى الآثار الأدبية، ولابد منها لفهم النصوص المدروسة، والاتصال بها اتصالا مجدياً.. بل كان لزوم هذه الأبحاث لفهم القرآن مما شعر به القدماء أنفسهم، حتى قال السيوطى فى مقدمة كتابه «الإتقان فى علوم القرآن»: «وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذى شرعت فيه وسميته بمجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية، وتقرير الدراية، ومن الله أستمد التوفيق والهداية (٢).» وكان أكثر المفسرين يلمون فى مقدمة تفاسيرهم بشىء من القول فى النزول والجمع، والقراءات.. وقد أفرد ما حول القرآن من تلك الموضوعات حديثاً بالعناية، عند من يمارسون هذه الأبحاث من الغربيين. وكان أجل من كتب فى ذلك منهم الألمانى نولدكه T. Noeldeke صاحب كتاب تاريخ القرآن Geschichte des Qorans؛ الذى اشترك فى تحقيقه وإكمال طبعته الثانية نفر من علماء الألمان مثل شفاللى وزيمرن وبرجشتراسر، وقد جاهد أحد شبابنا من خريجى كلية الآداب فترجم الكتاب بمعونة من فى الكلية من أساتذته الألمان وعارفى لغتهم، لكن حالت عوائق تافهة دون طبع الكتاب، مع أن أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألواناً من العناية العلمية، إن لم تخل من الاتهام فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص، التى لابد منها فى تناول هذه الأبحاث.. وهى دراسات ضرورية لتناول التفسير كما أشرنا، حتى ما ينبغى مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير من لم ينل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن، ليستطيع فهمه فهماً أدبياً صحيحاً

(١) محاضرات علوم القرآن لكاتب هذه المادة فى كلية الآداب «مخطوطة».
(٢) الاتقان، جـ ١:٧.

مسترشداً بتلك الملابسات الهامة فى فهم القرآن.

وأما ما حول القرآن من دراسة عامة، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية، التى ظهر فيها القرآن وعاش؛ وفيها جمع وكتب وقرىء وحفظ، وخاطب أهلها أول من خاطب، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها، وإبلاغها شعوب الدنيا. فروح القرآن عربية، ومزاجه عربى، وأسلوبه عربى، «قرآنا عربياً غير ذى عوج».. والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل، والاستشفاف التام لهذه الروح العربية، وذلك المزاج العربى، والذوق العربى (١) ومن هنا لزمت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية المادية، أرضها بجبالها وحرارها وصحاريها وقيعانها، وسمائها بسحبها ونجومها، وأنوائها وجوها بحره وبرده وعواصفه وأنسامه، وطبيعتها بجدبها وخصبها، وقحولها أو نمائها، ونباتها وشجرها... إلخ. فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربى المبين... مع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة؛ من ماض سحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة فى أى درجة كانت ، وعقيدة بأى لون تلونت، وفنون مهما تتنوع، وأعمال مهما تختلف وتتشعب، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة، وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا القرآن العربى المبين.. وإذا جهدت الدراسة الأدبية فى أن تعرف عن تلك العربية والعروبة أكثر وأعمق وأدق ما يعرف تبتغى بذلك درس أدبها درساً صحيحاً؛ فإن هذا القرآن رأس هذا الأدب، وقلبه الخافق، ولن يدرس درساً أدبياً صادقاً، يفى بحاجة المتعرض لتفسيره إلا بعد أن تستكمل كل وسائط تلك المعرفة للبيئة العربية مادية ومعنوية. أما ما دمنا نقرأ التشبيه العربى القرآنى، أو التمثيل العربى القرآنى، فإذا مادته الأضواء العربية، والظواهر الجوية العربية، والحى أو الجماد المشهود فى بلاد العرب لا نعرف عنه شيئاً وليس

(١) إن للقرآن معانى ومرامى إنسانية اجتماعية بعيدة الهدف أبدية العمر؛ لكن ذلك كله إنما جاء الإنسانية فى ثوبه العربى وبذلك التعبير العربى، والتمثل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول إليه.

عندنا عنه صورة خاصة، فما يحق لنا ـ مع هذا ـ أن نقول إننا نفسر هذا القرآن أو نمهد لفهمه فهماً أدبياً، يهيئ للانتفاع به فى نواح أخرى، وما دمنا نذكر الحجر، والأحقاف، والأيكة، ومدين، ومواطن ثمود ومنازل عاد، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن إلا تلك الإشارات الشاردة، فما ينبغى أن نقول إننا فهمنا وصف القرآن لها ولأهلها، أو إننا أدركنا مراد القرآن من الحديث عنها وعنهم، ثم لن تكون العبرة بهذا الحديث جلية ولا الحكمة ولا الهداية المرجوة مفيدة مؤثرة!!

ولعله ليس بالكثير مطلقاً أن نطلب مثل تلك الدراسات المفصلة لبيئة القرآن الذى هو أحدث الكتب السماوية عهداً، ولغته التى بها نزل. لا تزال لغة حية تتكلمها مئات الملايين، وأدبها هو أدب غير واحدة من الأمم، تدعى لنفسها حق الحياة؛ ثم هى أصل كبير للهجات ولغات تقوم دراستها الصحيحة على دراسة هذه العربية.. ليس بالكثير فى شىء أن نطلب هذه الدراسة لبيئة القرآن وهذه حالته! لأن الكتب الدينية الأخرى أقدم من القرآن بالقرون المتطاولة وبيئاتها قد عفت معالمها، ولغاتها قد تخلت عنها إذ خرجت من الحياة؛ ولكنا نجد ما فى هذه الكتب الدينية جميعاً من حى وجماد، وحادثة، وعلم، قد أفرد بالدراسة ووضعت له الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شئ منها من يبتغى معرفته، وهذا كله إلى جانب الدراسات التاريخية والأدبية والدينية، والقانونية، والاجتماعية العميقة والمقارنة التى أصابتها تلك الكتب. ولا أتحدث عن الترجمات والنشرات، فتلك نواح أخرى ليست الآن موضع حديثنا، ولكن بها تعظم المأثمة فى هذا التقصير الدراسى لكتاب هو أجل وأقدم، وأوثق ما عرفت العربية من آثارها الأدبية!

تلك إلمامه بما حول القرآن من دراسة، وهى فى جملتها ترجع: إما إلى تحقيق النص وضبطه وبيان تاريخ حياته... وإما إلى التعريف بالبيئة التى فيها ظهر، وعنها تحدث، وبين مغانيها ومعانيها تقلب... وبعد استيفاء ذلك يكون التقدم إلى:

دراسة القرآن نفسه:

وهى تبدأ بالنظر فى المفردات، والمتأدب يجب أن يقدر عند ذلك، تدرج

دلالة الألفاظ، وتأثرها فى هذا التدرج يتفاوت ما بين الأجيال وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية، وعوامل حضارة الأمة، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية فى تلك الحركة الجياشة المتوثبة التى نمت بها الدول الإسلامية، والنهضة الدينية والسياسية والثقافية، التى خلفت هذا الميراث الكبير من الحضارة... وقد تداولت هذه اللغة العربية فى تلك النهضات أفواه أمم مختلفة الألوان والدماء والماضى والحاضر، فتهيأت من كل ذلك خطوات تدريجية فسيحة متباعدة فى حياة ألفاظ اللغة العربية، حتى أصبح من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآنى الأدبى الجليل، فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير، الذى مس حياة الألفاظ ودلالتها، وعلى التنبه إلى أنه إنما يريد ليفهم هذه الألفاظ فى الوقت الذى ظهرت فيه وتليت أول ما تليت على من حول تاليها الأول عليه السلام(١) - وهذا هو أحد الاعتبارات الجوهرية التى تقف فى وجه التفسير العلمى للقرآن على ما أشرنا إليه من قبل.

وإذا كان هذا هو الأصل الأول فى فهم دلالة ألفاظ القرآن، فمن لنا به مع أن معاجمنا لا تسعف عليه ولا تعين.؟ فأكبر ما نملكه منها - وهو «لسان العرب» لابن منظور المصرى - قد كتب على طريقة المقص والغراء، كما يقول العصريون، فتجاورت فيه نصوص تباعدت عصور أصحابها، فابن دريد فى أوائل القرن الرابع الهجرى (٣٢١هـ)، يجاور ابن الأثير فى أوائل القرن السابع الهجرى (٦٠٦هـ) وتمازج لغويات الأول دينيات الثانى.. والقاموس المحيط - كما نعرفه - عصارات غير ممتزجة لثقافات متغايرة متباينه، من فلسفية عقلية إلى طبية عملية، فأدبية لغوية، فدينية اعتقادية، أو غيرها.. معاجمنا لاتسعف على شئ من تحقيق هذا الأصل الثابت فى تدرج الألفاظ... فليس أمام مفسر القرآن حين يبتغى المعنى الأول لألفاظه إلا أن يقوم

---

(١) لا ينكر أن خلود هذا الكتاب ورياضته الدائمة للحياة مع صلته الوثقى بها، كل ذلك يهيئ لفهم معان متجددة أو نامية لكنا مع عدم إنكار هذا القدر نرى أنه لا ينبغى أن تنسب إلى القرآن من هذه المعانى إلا ما كان طريق فهمه الحس اللغوى للعربية، وسبيل الانتقال إليه هو دلالة اللفظة الأولى فى عصر نزول القرآن... وبيان هذا والتمثيل له مما لا يتسع له المقام هنا.

بعمل فى ذلك، مهما يكن مؤقتاً وقاصراً فـإنه هو كل مـا يـمكن اليـوم، وإلى أن نملك قـاموسـاً اشـتقاقـياً تتـدرج فيـه دلالات الألفـاظ، وتتمـايز فـيه المعـانى اللغـويـة على ترتيـبـهـا، عـن المعـانى الاصطلاحية على ظهـورها.. فلا معدى للمفسر من النظر فى المادة اللغوية للفظ الذى يريد تفسيره، لينحى فـيها المعانى اللغـوية عن غـيرهـا ثم ينظر فى تدرج المعانى اللغوية للمـادة نظرة ترتبها على الظن الغالب، فتقـدم الأسبق الأقدم منها على السابق، حتى يطمـئن ـ ما استطاع ـ إلى شـئ فى ذلك ينـتـهى منـه إلى ترجـيح معـنى لغوى للكـلمة، كـان هو المعروف حـين سمعـتهـا العرب فى آى الكتاب... والمفسر فى هذا التمييز والنظر ملم ـ مـا أمكن ـ بمحـدث الدراسـة فى أنساب اللغـات وصلة ما بينهـا، ليطمئن كذلك إلى أن الكلمة عربية أصيلة، أو هى دخـيلة؛ وإن كانت فـمـا بيئـتـها؟ ومـا معناها الأول؟.. ثم هو مـحاذر كذلك من اندفـاع معـاجـمنا فى رد الكلمـات إلى أصل عـربى يشـابهـهـا فـى اللفظ، مع التكلف فى الاشتقاق والربط..

وإذا مـا فرغ من البـحث فى مـعنى اللفظة اللغـوى، انتقل بعده إلـى معناها الاسـتـعمـالى فى القرآن يتـتبع ورودها فـيه كله، لـينظر فى ذلك، فـيخـرج منه برأى عن استعمالها: هل كانت له وحدة اطردت فى عـصـور القـرآن المخـتلفـة ومناسبـاته المتغيـرة؟ وإن لم يكن الأمر كـذلك، فـمـا معـانيـهـا المتـعـددة التى استـعملـها فيـها القـرآن؟ وبذا يهـتدى بمعناها أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية فى القرآن؛ وهو بما ينتـهـى إليـه من كل أولئك يفـسـرها مطمـئنا فى مـوضـعـهـا من الآية التى جاءت فيها.

وقد حـاول الراغب الأصفـهانى منذ قـرابة ألف عـام، أن يعـطينا مـفـردات القـرآن فى قاموس خـاص بها. وعـانى فيـها شـبيـها بما وصـفنا أو بشئ من أصل فكـرته، ولكنه لم يـتم التـعـقب اللغـوى، ولم يستوف الـتتبع الـقرآنى، وفاته مع ذلك كلـه فرق ما بين عـصره وعصـرنا فى دراسة اللغات وصـلاتها؛ إلا أنه فى كـل حـال نـواة تخـجل من بعـده، وبـخـاصـة أهل هذا العـصـر الطمـوح، فـيـؤلمهم ألا يمـلكوا إلا هذا

القامـوس القرآنى الناقص بـل البدائى. وبالتزام هذا المنهج الأدبى يرجى كـمال هذا القاموس، وقوامـيس أخرى تتطلبها حياة القرآن، كتاب العربية الأعظم.

...

ثم بعـد المفردات يكـون نظر المفسـر الأدبى فى المركبـات، وهو فى ذلك ـ ولا مرية ـ مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغـة.. إلخ ولكن لا عـلى أن الصنعـة النحـوية عمل مـقصـود لذاته؛ ولا لون يلون التفسير كما كان الحال قديماً.. بل على أنها ؟؟ أداة من أدوات بـيان المعنى وتحـديده؛ والـنظر فى اتفـاق مـعـانى القراءات المختلفة للآيات الواحدة، والتقاء الاستعمالات المتماثلة فى القرآن كله.. ثم على أن النظرة البلاغية فى هذه المركبات ليـست هى تلك النظرة الوصـفيـة التى تعنى بتطـبيق اصـطلاح بلاغى بعـينه، وترجـيح أن ما فى الآية منه هو كـذا لا كذا؛ أو إدراج الآية فى قسم من الأقسام البلاغـية دون قسم آخـر!! كلا، بل على أن النظرة البـلاغيـة هى النظرة الأدبيـة الفنيـة التى تتمـثل الجـمال القـولى فى الأسلوب القرآنى، وتستبين معارف هذا الجمـال، وتستـجلى قسـماته، فى ذوق بارع قد اسـتشف خـصائص التـراكيب العـربيـة منضـمـا إلى ذلك التـأمـلات العميقة فى التراكيب والأساليب القرآنية لمعـرفة مـزاياها الخـاصة بهـا بين آثار العربية، بل لمعرفـة فنون القول القرآنى ومـوضـوعـاته فنـا فنا، ومـوضـوعـا موضوعا، معرفة تبين خصائص القرآن فى كل فن مـنهـا ومـزاياها الـتى تجلو جماله.

ولئن كـان مـثل هذا مما يـطلب أو يوصف فى قليل من الجمل أو الأسطر، فـإن تحـقيـقـه ليس بهـذه السـهـولة والقـرب، وإنما يقوم على إصـلاح أدبى بلاغى أحسب أن الحـياة الأدبيـة اليوم تحـاوله، وهى بالغـة منه إن شـاء الله مبلغاً حسناً، ومستـفيدة به فى التفسير الأدبى للقرآن، كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحيـة نفسها بمزاولـتها للتفـسير القـرآنى، وإذ أوفى بنـا القـول على هذا الإصـلاح الأدبى فـإنا نشـيـر إلى مـا تنبغى مراعاته من:

التفسير النفسى: لأن ما استقر من تقـدير صلة البلاغـة بعلم النفس[1] قد

(١) بحث «البلاغة وعلم النفس».. لكاتب هذا المقال نشر فى الجزء الثانى من المجلد الرابع لمجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٦.

مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسى للقرآن، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفسانى للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة، بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية فى الميادين التى تناولتها دعاوة القرآن الدينية، وجدله الاعتقادى، ورياضته للوجدانات والقلوب، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه، وتوارثته عن الاسلاف والأجيال، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان، ينقض مبرم هذا القديم، ويهدم أصوله.. وكيف تلطف القرآن لذلك كله، وماذا استخدم من حقائق نفسية، فى هذه المطالب الوجدانية، والمرامى القلبية، وماذا أجدت رعاية ذلك كله، فى إنجاح الدعوة، وإعلاء الكلمة. فالتفسير النفسى، يقوم على أساس وطيد من صلة الفن القولى بالنفس الإنسانية، وأن الفنون على اختلافها - ومن بينها الأدب - ليست إلا ترجمة لما تجده النفس... وقد ألمنا بذلك فى مكانه من الدراسة البلاغية الفنية، ولا نقول الآن أكثر من أن اللمحة النفسية فى المعنى القرآنى، ربما تكون أحسم لخلاف بعيد الغور، كثير الشعب بين المفسرين، قد تأثلوا له البراهين النظرية والأقيسة المنطقية، وتلاقوا فيه بصنوف الأعاريب، ومعقد الصناعة النحوية البعيدة عن روح الفن، أو بالمحاولات البيانية الجافة، إلى النظرات السوفسطائية المسفة؛ وانظر على سبيل المثال تفسير الآيات ١٩٣ - ١٩٥ من سورة الشعراء فى الفخر الرازى ٦: ٥٤١ - ٥٤٣ ط بولاق - وقابلة بتفسير الزمخشرى لهذه الآيات - كشاف ٢: ١٣٢ ط بولاق - ترى الفرق بين الصنيعين، وكيف كانت نظرة الزمخشرى النفسية فيصلا حاسما فى الموضع... فالملاحظة النفسية حين تعلل نسج الآية وصياغتها، وتعرف بجو الآية وعالمها، ترفع المعنى الذى يفهم منها إلى أفق باهر السناء. وبدون هذه الملاحظة يرتد المعنى ضئيلا ساذجا، لا تكاد النفس تطمئن إليه، ولا هو خليق بأن يكون من مقاصد القرآن.

والحديث عن التفسير النفسى يذكرنا بما عرض له الأستاذ الإمام -

روح الله روحه ـ من صلة بين التفسير وعلم الاجتماع: فقد ذكر[1] «أن علم أحوال البشر مما لايتم التفسير إلا به، وأنه لابد للناظر فى الكتاب من النظر فى أحوال البشر فى أطوارهم وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر».. وهذا هو ماجعلنا نفهم من قوله أنه يريد علم الاجتماع؛ وإن لم يسمه.. ولكنه عقب على ذلك بقوله.. «ومن العلم بأحوال العالم الكبير، علويه وسفليه، ويحتاج فى هذا إلى فنون كثيرة، من أهمها التاريخ بأنواعه». وعلى كل حال فنحن إنما أعنينا بما يقوم به الفهم الأدبى للقرآن، وهو الفهم الذى يتقدم كل استفاده منه.. ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق، أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم.. فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبى الذى أسلفنا وصفه العام، فيتصل بالخبرة النفسية كما ذكرنا، وقد تتصل المطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره.

...

وبعد فقد وصفت الذى وصفته من منهج التفسير الأدبى ومطالبه الجليلة، وأنا ذاكر مالا أنساه أبداً كلما شرحت المنهج الدقيق لدراسة أدبية أو غيرها، فأقول للمستكثرين: مهما يكن لهذه المطالب من أثر يثقل خطانا ويؤخر أثمار دراستنا، ويشعرنا بالنقص، ويعود علينا باللائمة فإن هذه هى الحقيقة، وهذا هو الواجب، وأولى لنا أن نؤثر تقرير هذه الحقيقة على أن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال. فنزعم الكفاية الكاملة والقدرة الموفورة. ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص فذلك أجمل بنا من التزيد الزائف.. وليس الذى نبغيه من هذا المنهج مستحيلا ولا بعيد التحقق؛ فقد شعر أسلافنا بجملته، وقاموا ببعضه للقرآن، ثم قام المحدثون به كله لكتبهم الأدبية والدينية، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين العاجزين!!

وأخيراً... هذا المقال ـ فى أكثره ـ إنجاز مركز، وإجمال لامح، يغرى ذوى الشأن فى التفسير بآفاق فسيحة من الدرس والبحث. وما علىّ إذا لم يجد كل قارىء فيه حاجته!.. ليس هنا مجال الاستيفاء.

أمين الخولى

(١) مقدمة تفسير الفاتحة ص ١٦.

المصادر:

[بعد ما أشير إليه فى الهوامش]
أمين الخولى:

١ - مدخل لدرس التفسير؛ وبيان المنهج الجامعى فيه - دراسات فى كلية الآداب - خط.

٢ - دراسات لبعض موضوعات القرآن كقصصه، وأمثاله، وتشبيهه... إلخ، فى كلية الآداب - خط.

٣ - أخلاق القرآن - ومن هدى القرآن... بضعة وخمسون حديثاً، فى لون من التفسير النفسى والاجتماعى، مستمد من الحس اللغوى، والجو الأدبى للقرآن أولا... طبعت منه مجلة الراديو المصرى بضع عشرة قطعة فى خلال ١٩٤١ - ١٩٤٢.

التفضيل

«التفضيل»: مصدر الفعل المضعف «فَضّل» ومعناه لغة الميز أو الزيادة أو التبقى. واسم التفضيل فى النحو هو «اشتراك شيئين فى صفة وزيادة أحدهما على الآخر فيها» ويعرف أيضاً، «أفعل التفضيل» لأن القياس جرى على أن يكون على وزن أفعل.

المصادر:

(١) المعاجم العربية المعتمدة .

(٢) Wright - de Geoje: *A Grammar of the Arbic Language* كمبردج سنة ١٨٩٦ - ١٨٩٨، جـ ١، ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٣) de Sacy: *Grammaire Arabe* باريس سنة ١٨٣١.

[هيك J.W. Haig]

التقليد

«التقليد»: لغة «جعل شئ فى العنق أو فى المنكبين»، وله فى الاصطلاح ثلاثة معان:

١ - التقليد عادة نشأت بين العرب أيام جاهليتهم وبقيت فى شعائر الإسلام القديمة وفى الفقه، وهى جعل أشياء بعينها فى رقاب الهدى التى يضحى بها فى حرم مكة (تسمى قلادة

والجمع قلائد). وذكر القرآن (سورة المائدة، الآية ٢، ٩٧) القلائد والهدى من بين مناسك الحج التى شرعها الله. والغرض من التقليد والإشعار تمييز

الحيوان الذى يضحى به فى الحرم وإكسابه ضرباً من الإحرام يظن أنه شبيه بإحرام الحجيج. وقريب من هذه الشعيرة، وإن لم يكن عينها، ماجرى عليه الحجاج من التقلد هم وخيلهم بلحاء بعض أشجار الحرم فى رجوعهم من الحج، ويسمى هذا اللحاء أيضاً قلادة (١) وثمت رواية شاذة عنها تذهب مذهباً ينافى العقل فتقول إن التقليد يكون من وقت الخروج إلى الحج وتجعل الشَعْر قلادة وقت الرجوع منه(٢) وما زالت هذه العادة باقية فى شعائر الإسلام، ولكن الفقهاء درجوا على معارضتها وإغفالها. وقلادة الهدى على النقيض من ذلك ، فهى نعل الحاج أو نعلاه أو قطعة من الأدم إذا أعوزه النعل. وتشترك البَدنَة وعليها الشعار فى أهم مناسك الحج، فتقيم مع الحاج فى عرفة ثم تذبح فى منى. وقد ورد ذلك تفصيلا فى حديث عن النبى[ﷺ] ولا يبعد أن يكون محمد [ﷺ] فعل ذلك(٣)، على أن هذا الحديث والأحاديث التى سنذكرها ليست فى الأكثر سوى شواهد على شعائر الإسلام فى أول عهده. وفى صدر الإسلام اختلف المسلمون فى شأن الرجل يبعث بهدية مقلداً إلى مكة ويقعد هو عن الحج، ولعل ذلك من شعائر الإسلام خاصة، وكان العرب يجهلونه أيام وثنيتهم. وهناك أحاديث غلب عليها الاحتجاج بسنّة النبى [ﷺ] تفرض على من يبعث بهديه الإحرام من وقت أن يقلدها أو يوصى بتقليدها إلى أن تذبح. وهناك طائفة أخرى أكثر من هذه تذهب إلى أن

(١) هذا الذى حكاه كاتب المادة لا نعرفه، ولم نجد نقلا عن أحد من العلماء فيه، بل لا نعلم أن أحدا من المسلمين يعمله فلا ندرى من أين جاء به؟!

(٢) وهذه الرواية التى سماها شاذة لم نسمع بها أيضا.

(٣) بل قد ثبت فى الأحاديث الصحاح أن النبى صلى الله عليه وسلم قلد هديه فى حجة الوداع، وشك كاتب المادة فى هذه الأحاديث لا يؤثر فى صحتها، وأهل العلم بالحديث وعلماء الأسلام أعرف بالصحيح من الضعيف.

أحمد محمد شاكر

النبى لم يحرم فى هذه الحالة. وفى بعض أحاديث الطائفة الثانية ميل ظاهر إلى التناظر.ومن هنا اشتد الحديث (١) الذى أورده البخارى (كتاب الأضاحى، باب ١٥) فى إنكار هذا الإحرام، وهو حديث ظاهر الهوى (٢). وجلى أن ورود هذه الشعيرة فى نص الحديث يثبت وجودها.

ثم إن هناك حديثاً توسط بين الأمرين فترك الخيار فى الإحرام لمن يبعث بهديه (النسائى : كتاب الحج ، باب٧٠) ولما اكتمل الفقه ضاق بهذا الإحرام وأهمله (اكتفى الشافعى بإنكاره فى كتاب الأم، جـ ٢، ص ١٨٣، ولم يقم بأمر تفنيده) ولا شك فى أن المسلمين نبذوه من عهد قريب. وإذا خلينا عبد الله بن عباس - وهو إمام القائلين بهذا الإحرام وإن لم يدعم ذلك سند تاريخى - وعمر وعليا وقد ذُكرا فى هذا المقام خطأ، وعبد الله بن عمر الذى استشهد به فى تأييد الرأى المناهض، فإن القول بالإحرام فى هذه الحال لم ينسب إلا لقيس بن سعد بن عبادة وإبراهيم النخعى وعطاء ومحمد ابن سيرين: أما الإشارات العارضة إلى غيرهم فلا يعول عليها كثيراً (٣)

---

(١) نص الحديث عن البخارى: حدثنا أحمد بن محمد أخبرنا أسماعيل عن الشعبى عن مسروق أنه أتى عائشة فقال لها يا أم المؤمنين إن رجلا يبعث بالهدى إلى الكعبة ويجلس بالمصر فيوصى أن تقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس. قال سمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت لقد كنت أفتل قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث هديه إلى الكعبة فما يحرم عليه مما حل للرجال من أهله حتى يرجع الناس.

اللجنة

(٢) لاندرى لماذا رضى كاتب المقال أن يحكم بوضع الحديث؟ وما دليله على ذلك، وهو حديث صحيح رواه البخارى ومسلم وغيرهما، وسترى أنه هو الذى أخذ به كل العلماء أو أكثرهم.

أحمد محمد شاكر

(٣) خلاصة القول فى هذا أن الرجل اذا قلد هديه وأرسله إلى مكة وهو باق فى بلده، هل يصير بذلك محرما، فيمتنع عما يمتنع منه المحرم من اللباس والطيب والنساء وغير ذلك أو لا؟ فذهب ابن عباس إلى أنه يحرم عليه ما يحرم على المحرم حتى ينحر هدية. قال النووى: «وكذا مذهب ابن عمران صح عنه فى هذه المسألة شئ». وذهب كافة العلماء إلى أنه لا يصير محرما بذلك، وإنما يصير محرما بنية الإحرام إذا نواه. وهذا هو الصحيح الذى تدل عليه الأحاديث، ويؤيده حديث النسائى الذى أشار إليه كاتب المادة: «عن جابر: أنهم كانوا إذا كانوا حاضرين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة بعث بالهدى فمن شاء أحرم ومن شاء ترك». وانظر المجموع للنووى شرح المهذب (٨ : ٣٦٠-٣٦١) ونيل الأوطار للشوكانى (٥ : ١٩٣-١٩٥) وتفسير القرطبى (٦:٣٩-٤٢).

أحمد محمد شاكر

وقد يسر سعيد بن المسيب الإحرام تيسيراً كبيراً وإن كان قد أبقى على ركن من أركانه، فمنع الجماع فى ليلة الجمعة (١). ومن الشواهد الأخرى على الصلة الوثيقة بين الإحرام والتقليد ماروى عن سفيان الثورى وأحمد بن حنبل وإسحق وغيرهم من أن الحاج إلى مكة يصبح محرماً بالتقليد وحده، وما قيل من أن قيام الحاج بالتقليد يوجب عليه الإحرام، وهو رأى قريب من الرأى الأول. ويذهب أنس بن مالك إلى أن الحاج إلى مكة لا يستحب له على الأقل أن يفصل بين التقليد والإحرام. ويستحب فى الفقه جعل القلادة (نعلان أو نعل واحد أو قطعة من الأدم) فى أعناق الإبل والبقر. ويقول الشافعية والحنابلة وأبو ثور وداود إن ذلك مستحب أيضاً إذا كانت البدن أصغر من الإبل والبقر، ومن الأحناف والمالكية من لا يجيز ذلك، ويحرم هؤلاء تحريماً باتا اتخاذ الهدى من البدن الصغيرة. وإذا ما ذبحت البدنة غمست قلادتها فى دمها. وانصرف الحجاج عن جلب الهدى من ديارهم وأقيمت لها سوق فى منى فأهمل التقليد.

---

(١) هذا نقل عجيب !! ولا نظن عالما يقول به.

أحمد محمد شاكر

ونختتم ذلك فنقول بأنه جاء فى حديث أن تقليد الإبل بالأوتار (تسمى أيضاً قلائد) يدفع عنها العين خصوصاً إذا تدلى منها ناقوس (١) .

---

(١) نقل غريب عجيب أيضا، ونخشى أن يكون تحريفا، فإن كاتب المادة رأى حديثا فى الموطأ ليس فى أبواب الحج بل فى أواخر الكتاب فى باب «ماجاء فى نزع المعاليق والجرس من العين» (ج ٣ ص ١١٨ طبعة الحلبى سنة ١٣٤٣هـ) وهو عن أبى بشير الانصارى» أن رسول الله ﷺ أرسل للناس وهم فى مقيلهم، يعنى نزولهم للقيلولة فى السفر: لا تبقين فى رقبة بعير قلادة من وبر أو قلادة الا وقطعت. قال يحيى: سمعت مالكا يقول: أرى ذلك من العين». فهذا الحديث فى النهى عن تقليد الأبل فى السفر، ولا علاقة له بالهدى، وقد ظن مالك أن هذا التقليد كانوا يصنعونه من أجل العين. والنبى ﷺ نهاهم عنه. فلا معنى لأن ياتى به الكاتب بشكل يوهم أن هذا العمل من شعائر الاسلام والنبى قد نهى عنه. ثم قد ورد النهى عن تعليق الأجراس فى أعناق الدواب، كما فى حديث عائشة أن رسول الله ﷺ أمر بالأجراس أن تقطع من أعناق الأبل يوم بدر وعن أنس نحو ذلك. رواهما ابن حبان فى صحيحه. بل أن النهى عن اتخاذ الأجراس عام فى أحاديث كثيرة. وانظر الترغيب والترهيب للمنذرى (ج ٤، ص ٦٨ ـ ٦٨ المطبعة المنيرية) وهناك حديث آخر فى شأن الخيل رواه أحمد بن حنبل فى مسنده (ج ٣ ص ٣٥٢): «عن جابرقال» قال رسول الله ﷺ : الخيل معقود فى نواصيها الخير والنيل إلى يوم القيامة، وأهلها معانون عليها، فامسحوا بنواصيها وادعوا لها بالبركة، وقلدوها ولا تقلدوا الأوتار» وفسره ابن الأثير فى النهاية بمعان، أجودها: «أراد بالاوتار جمع وتر القوس، أى لاتجعلوا فى أعناقها الأوتار فتختنق لأن الخيل ربما رعت الاشجار فنشبت الأوتار ببعض شعبها فخنقتها. وقيل إنما نهاهم عنها لأنهم كانوا يعتقدون أن تقليد الخيل بالأوتار بدفع عنها العين والأذى، فتكون كالعوزة لها، فنهاهم وأعلمهم أنها لا تدفع ضررا ولا تصرف حذرا».

أحمد محمد شاكر

المصادر:

(١) Lane: *Arab - Engl, Lexicon*، مادة قلد.

(٢) Wensinck: *Handbook*؛ الأحاديث، مادة الأضاحى.

(٣) مالك بن أنس، الموطأ فى طبعتيه.

(٤) الزرقانى: شرحه على الموطأ.

(٥) الطحاوى: شرح معانى الآثار، طبعة حجرية ١٣٠٠هـ، جـ١، ص ٤٣٩.

(٦) كتب الفقه .

(٧) Gaudefroy - Demombynes: *Le. Pé- lerinage á La Mekke*، ص ٢٧٩ - ٢٨٥، وفيه دراسة وافية جداً للتقليد فى الجاهلية والإسلام وإن كانت تختلف فى بعض المسائل الصغيرة عما جاء فى هذه المادة.

٢ - التقليد التولية فى منصب من مناصب الجيش ويكون بإلباس المقلد السيف. ومنه تقليد الولاة الأعمال، ويدخل فى ذلك القضاء.

المصادر:

(١) Lane: *Arab - Engl. Lexicon*، مادة قلد.

(٢) Sprenger: *Dictionary of Tech- nical Terms (Bibliotheca Indica)*، ص

٣ - ثم إن التقليد قبول قول الغير فى مسائل الدين بلا دليل. واتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل فى الدليل (والقول بأن الاستعمال الاصطلاحى مأخوذ من القلادة خطأ) والتقليد بهذا المعنى ضد الاجتهاد . وقد نشأ فى الزمن الذى تكونت فيه المذاهب، وبعض الفضل فى نشأة هذه المذاهب راجع على الأقل إلى اتباع أكابر الفقهاء خاصة. ويستعمل الشافعى (الرسالة، ص ٨، س ١٨)[١] لفظ التقليد بمعنى

---

(١) يشير إلى موضع الصفحة والسطر من رسالة الشافعى طبعة بولاق سنة ١٣٢١ وهما الفقرتان (١٣٥ - ١٣٦) من طبعة الحلبى بشرحنا سنة ١٣٥٧ - ١٩٣٨ (ص ٤٢) وهو ينكر على بعض من يزعم أن فى القرآن كلمات معربة نقلت من غير اللغة العربية وأن بعض الناس قلد من زعم هذا الزعم، ونص عبارته: «ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه، تقليداً له، وتركا للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه. وبالتقليد أغفل من أغفل منهم، والله يغفر لنا ولهم».
وقد علقنا على هذا فى شرحنا هناك بما نصه: «الشافعى لا يرضى لأهل العلم أن يكونوا مقلدين، وكان رضى الله عنه حربا على التقليد، وداعيا إلى الاجتهاد والأخذ بالأدلة الصحيحة. وعن هذا قال تلميذه أبو إبراهيم المزنى، المتوفى سنة ٢٦٤، فى أول مختصره الذى أخذه من فقه الشافعى: اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن ادريس الشافعى رحمه الله ومن معنى قوله، لأقربه على من أراده، مع اعلامية نهيته عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط فيه لنفسه. ج ١، ص ٢ من هامش كتاب الأم».

أحمد محمد شاكر

قريب جداً من معناه الاصطلاحى المتأخر، على أن الطحاوى ظل يتبع التقليد فى نقد الأحاديث أو فى استنباط أحكام الفقه منها. وإذ تحدد الرأى فى المجتهد واكتمل الاعتقاد بتوقف الاجتهاد بالإطلاق منذ القرن الثالث، والاجتهاد بأنواعه الأخرى بعد ذلك بزمن يتفاوت طولا وقصراً بالنسبة إلى كل نوع، التزم كافة العلماء والعامة بتقليد غيرهم من المتقدمين ويذهب جمهور أهل السنة إلى أن كل شخص ملزم كما كان منذ قرون بما قرره سلفه مسنداً، ولا يحق لأحد بعد أن يعد نفسه أهلا لتقرير حكم برأيه فى الفقه من غير أن يرجع إلى حكم من سبقه من المجتهدين.

ويقال فى الدفاع عن هذا الالتزام بالتقليد أن فقهاء القرون الأولى للإسلام هم وحدهم الذين رزقوا نظراً ودراية تؤهلانهم لاستنباط أحكام الفقه من أصوله والقول برأى خاص بهم فيها وأن غيرهم من أهل القرون التالية يعجزون عن ذلك عجزاً كبيراً، وليس هذا القول إلا منحى من مناحى فى التاريخ الفلسفى للإسلام على مذهب أهل السنة.

وقد كان للتقليد أثر فى تعزيز الخلاف بين المذاهب، ولكنه لم يكن السبب فى خمود الحافز إلى التوسع فى الفقه فى الأزمنة المتأخرة.

وبينما يجمع الجمهور على أن العامى ملزم بالتقليد كالفقيه، إذ يلتزم الفقيه أحياناً بتبين صحة اجتهاد المجتهد بدليله. وإذا تعدد المجتهدون، وهو الغالب، فللمقلد أن يقلد من يختار (مادام لم يخرج بطبيعة الحال على الإجماع، أى لا يختار اجتهاداً لم يقره الإجماع. ووجوب التقليد قائم أيضاً على الإجماع) وعن أحمد بن حنبل وابن شريح أنه يجب عليه النظر فى الأرجح فيها واتباعه (والواقع أن هذا الخلاف محصور فى الاصطلاح) وللمقلد من الوجهة النظرية أن يختار اجتهاداً جديداً كلما عرضت له مسألة من المسائل، ولكن المتبع أن

يلتزم مذهبا من المذاهب الأربعة المقررة (١).

وثمت طائفة لا بأس بها من المسائل يرجع فيها من مذهب إلى آخر (Goldziher: *Vorlesungen ueber den Islam*، ص ٢٥؛ الطبعة الثانية، ص ٤٨ ـ ٥٠) واختلفت الآراء فى شأن هذا الرجوع وفى جوازه من الناحية النظرية (Juynboll: *Handleiding* الطبعة الثالثة، ص ٢٢). وكثيراً ما يحدث أن تعرض مسألة ويتبع فيها أحكام مذهب آخر أصلح من غيرها من الأحكام. وتشير كتب الفقه نفسها أحياناً بجواز التقليد فى هذه الحالة ولكن يشترط أن تنظر المسألة إلى غايتها طبقا لأحكام المذهب الملتزم.

كل هذا جائز فى التقليد فى مسائل الفقه. أما فى العقليات كمسائل الأصول فإن لدنيا رأياً ثالثاً إلى جانب الرأيين القائلين بوجوبه وجوازه، وهذا الرأى لا يجيزه لأن هذه المسائل تقتضى العلم، ولا يحصل العلم بالتقليد وحده. وكان الأشاعرة هم الذين أذاعوا هذا الرأى المعتزلى فى

(١) ليس هناك أى دليل على وجوب اتباع مذهب من المذاهب الأربعة، وإنما هذه كلمة شاعت عند العوام فى عصور ضعف فيها العلم، واشتدت العصبية بين العلماء لمذاهب الأئمة الذين تبعوهم، وقد كانت هناك أيام العصبية مذاهب أخرى يتعصب لها أتباعها، كمذهب داود الظاهرى ومذهب ابن جرير الطبرى ـ صاحب التفسير ـ ومذهب الأوزاعى وغيرهم. ثم ضعف العلماء فقلدوا العوام والجهال فى العصبية للمذاهب الأربعة، ومن عجب أن يقلد العالم الجاهل. وأما الأئمة رضى الله عنهم فما كان أحد منهم ليرضى أن يقلده أحد، بل كانوا يعلمون العلم ويظهرون الناس على أدلته، ويجادلهم تلاميذهم وأتباعهم، ويوافقونهم ويخالفونهم. ولم يجعل الله قول أحد من العلماء حجة على الناس. بل الحجة فى الأدلة الصحيحة من الكتاب والسنة والاستنباط منهما، وكل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله [ﷺ]، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، فما علمه العالم من الدليل واقتنع به وجب عليه اتباعه، وحرم عليه أن يخالفه لقول أحد كائنا من كان، فى كل عصر وحين. وإنما أوهم الناس فى هذا الشأن أن ظنوا أن معنى «الاجتهاد» أن يكون العالم المجتهد إماما فى كل علم وفى كل مسألة، وأن يضع للناس مذهبا يتبعونه ويلزمون به، ولم يقل هذا أحد. والاجتهاد بلوغ الجهد فى المسألة. فرب عالم متوسط درس مسألة واحدة وأتقنها وعرف وجه الحق فيها، ووصل إلى ما لم يصل إليه أعلم منه، وهذا أمر بديهى مشاهد فى كل العلوم والمسائل. نعم قد يخطئ العالم ولكن الله لم يكلفه الا أن يعمل بما علم وبما وصل إليه اجتهاده. وهذا بالضرورة فى المسائل النظرية الخلافية، وأما المسائل المعروفة من الدين معرفة قطعية، وهى الأشياء المتواترة تواترا علميا أو عمليا، فليست محل اجتهاد ولا خلاف، ولا يسمى الأخذ بها مقلدا، لأنها قطعية يقينية. وأكثر العلماء المتقدمين من أئمة الفقه والحديث إنما كان هذا شأنهم، درسوا المسائل وعرفوا أدلتها وعرفوا أقوال الأئمة ورضوا منها ما اطمأنت له قلوبهم وأخذوا به، فظنهم الجاهلون مقلدين، وإنما هم مجتهدون وافق اجتهادهم اجتهاد غيرهم.

وممن أفاض القول فى وجوب الاجتهاد على العلماء ومنع التقليد العلامة ابن القيم فى (اعلام الموقعين) فليرجع إليه من شاء يقتنع والحمد لله.

أحمد محمد شاكر

الإســلام (Goldziher: *Vorlesungen*، ص ١٢٣، ١٣٦، تعليق الطبعة الثانية، ص ١٢١ وما بعدها، ٣٢٧، تعليق٧٢).

ولم يتقرر التقليد الفقهى عند أهل السنة من غير معارضة. وحتى الأجيال المتأخرة كان فيها علماء يرون ألا يخلو وقت من مجتهد مثل ابن دقيق العيد المتوفى عام ٧٠٢هـ (١٣٠٢م) أو السيوطى المتوفى عام ٩١١هـ (١٥٠٥م) وبعضهم يزعم لنفسه الاجتهاد المطلق مثل الجوينى المتوفى عام ٤٧٨هـ (١٠٨٥م) والسيوطى، وبلغ الأمر ببعضهم أن قالوا بوجوب الاجتهاد على الفقهاء المتأخرين وذموا التقليد مثل داود بن على وابن حزم وغيرهما من ثقات الظاهرية، وبعض الحنابلة مثل ابن تيمية وابن قيم الجوزية اللذين كانا من متشددى أهل السنة. وينكر الوهابية، وأولهم إمامهم ابن عبد الوهاب، التقليد، وترد آراؤهم إلى الحنابلة (انظر مؤلفات الحنابلة ورسائلهم التى يدعون فيها إلى مذهبهم المطبوعة فى مطبعة المنار بالقاهرة، وانظر أيضاً رسالة الشوكانى «القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد») وكما أنكر الحنابلة التقليد أنكره أشد معارضيهم وهم المجددون فى الإسلام. والحق إن الحنابلة هم الذين مهدوا الطريق لهم. وقد التمس أولئك المجددون اجتهاداً جديداً عملوا به، وهو يفوق كثيراً أسمح اجتهاد بلغه تقدم الفقه فى العهد الأول بالنظر إلى تحرره من القيود (انظر Hartmann: Die Krisis des Islam، وما كتبه المجددون على اختلافهم، وقد ذكرنا أهم آرائهم) ورفض الإباضية التقليد لأسباب تشبه أسباب الحنابلة الوهابية ثم إن الشيعة أنكروا مذهب التقليد السنى. ويقول الإثنا عشرية بوجود مجتهدين فى غيبة الإمام المستتر يقومون بهداية المؤمنين، وهم لا يجوزون تقليد الميت لأن لهؤلاء المجتهدين فى كل وقت أئمة أحياء يأتمون بهم فى مسائل الدين.

المصادر:

غير ما ذكرنا فى صلب المادة.

(١) Lane: *Arab Engl. Lexicon* مادة قلد.

(٢) Sprenger: *Dixtionary of the Technical Terms*، المكتبة الهندية، ص ١١٧٨، ولا يعتمد عليه كل الاعتماد وانظر عن المصطلح .

(١) كتب الأصول.

(٢) Juynboll: *Handleiding* الطبعة الثالثة، ص ٣٣ وما بعدها، تعليق ١٣.

(٣) Snouck - Hurgronje Verspreide: Geschriften، جـ ٢.

[شاخت J. Schacht]

التقية

«التقية»: لغة الحذر والخوف (انظر حواشى الطبرى، مادة «تقية») أو الكتمان. واصطلاحاً: ترك فرائض الدين فى حالة الإكراه أو التهديد بالإيذاء[1].

وفى مسائل العقائد لم يتقرر حكم عام فى هذه المسألة، وحتى الفرق لم تقطع فيها برأى. أما المسائل الصغرى التى فصلت تفصيلاً فهى: هل التقية رخصة أو فرض، وهل هى جائزة لمصلحة الفرد أو لمصلحة الجماعة.

ولم ينكر غلاة الخوارج أنفسهم التقية، وإن كان الازارقة قد غلب عليهم الاستشهاد فى موضوع صلاة الخوف، وهى مسألة قريبة من التقية، بالرجل يحرم عليه أن يقطع صلاته حتى ولو سرق سارق فرسه أو ماله أثناء تأديته لها. وقد بذل القدماء النصيحة فقالوا: «قد وسع الله على المؤمنين بالتقية فاستتر»[2]. وجرى الإباضية على شريعة أن التقية ستر للمؤمن وأن من لا تقية له لا دين له[3] (جميل بن خميس: قاموس الشريعة جـ١٣، ص ١٢٧وما بعدها).

(١) هذا الاصطلاح ليس كما يوهم ظاهر السياق، فإنه ليس اصطلاحا عند علماء أهل السنة وأتباعهم، لذلك لم تذكر الكلمة فى الكتب المصنفة للاصطلاحات العلمية. وإنما هو اصطلاح عند علماء الشيعة ومن والاهم.

اللجنة

(٢) لم يشر كاتب المادة إلى المصدر الذى نقل عنه هذه العبارة، وقد بحثنا عنها فى مظانها فلم نهتد إليها.

اللجنة

(٣) نص العبارة التى ترجمها كاتب المقال عن جميل ابن خميس هو:

La takiya est une couverture pour le croyant celui-la qui n'a pas de takiya n'a pas de religion.

وقد بحثنا عن هذا الكتاب فى دور الكتب فلم نجد منه إلا العشرة الأجزاء الأولى فقط فى دار الكتب المصرية. وهذا النص كما يقول كاتب المادة فى الجزء الثالث عشر. ورجعنا إلى العلماء المختصين فلم نجده عندهم.

وقد رجعنا إلى فضيلة الشيخ إبراهيم أطفيش العالم الاباضى فى هذا الشأن فقال «إن التقية جائزة عند الأباضية اجماعا ودعوى أن من لا تقية له لا دين له من تصوير الكاتب، وجوازها فيما إذا كانت تنجية النفس والمال من الهلاك بشرط أن لا تؤدى إلى أضرار الغير فى نفسه أو ماله فإن فعل ما يؤدى إلى ذلك وجب عليه الضمان من قود وعوض اتفاقاً. والإجماع على جوازها بالقول ولو شركاً باللفظ لا بالقلب . أما التقية بما أباحه الله من الميتة والدم ولحم الخنزير فجائزة أيضاً عند الجمهور، ومنعه بعض، لأن الآية خصصته بالمخمصة وليس بشئ عند المحققين لأن المخمصة من قبيل الوصف الغالب ولا تجوز التقية بما يجب فيه الحد، فإن فعل فرجح درء الحد للشبهة (راجع شرح مشارق الأنوار للسالمى) والكتمان حال المسلمين عند العجز عن إظهار حدود الدين والقيام به وهو مقابل الظهور، وهو حال المسلمين زمن الخلفاء الراشدين ومن جرى من ملوك الاسلام على نهجهم فى العدل وحماية الإسلام، فانت ترى من هذه الخلاصة أن التقية لا تعدو أن تكون عند الأباضية جائزة كما هى عند أهل السنة، وتعبير الكاتب فى صلب الكتاب من قبيل التحريف للكلام على هوى يحمل فى طياته ما يحمله. هذا خلاصة الموضوع».

اللجنة

ولم يكن للتقية هذا الشأن الخطير عند أئمة أهل السنة. على أن الطبرى روى في تفسير الآية ١٠٦ من سورة النحل (التفسير، بولاق سنة ١٣٢٣هـ وما بعدها؛ جـ ١٤، ص ١٢٢) أن «من أكره [على الكفر] فتكلم به لسانه وخالفه قلبه بالإيمان لينجو من عدوه فلا حرج عليه لأن الله سبحانه إنما يأخذ العباد بما عقدت عليه قلوبهم». والإجماع أن هذه الآية نزلت فى عمار بن ياسر.

وتقصّى مسألة الهجرة فى هذا المقام أدخل فى باب النظر. ففى بعض الأحوال - كحالة الخوف من القتل - يجوز للمسلم الهجرة إذا وقع فى محل لا يستطيع فيه إظهار دينه، «فإن أرض الله واسعة». أما النساء والصبيان والمرضى ومن حقت عليه رعايتهم فإنه يجوز لهم الموافقة، ولا تقبل التقية أو الهجرة من غير هؤلاء إذا كانت المشقة التى تلحقهم محتملة، كالحبس الموقوت والضرب الذى لا يفضى إلى الهلاك. على أن النزوع إلى القول بأن التقية ليست في الأكثر إلا شيئاً جائزاً وأنها ليست واجبة فى جميع الأحوال - كما يذهب بعض أهل السنة استناداً إلى الآية ١٩١ من سورة البقرة - قد أدى إلى وضع أحاديث فى التحذير منها مثل «رأس الفعل المداراة».[1] وسيقت قصة الرجلين اللذين أخذهما مسيلمة لإثبات فضل الاستشهاد على الصدق، فقد أكره أحدهما فأنكر أن محمداً

(١) يظهر أن كاتب المادة نقل هذا الحديث من كتاب مختصر ترجمة التحفة الاثنى عشرية للسيد محمود شكرى الآلوسى، ص ١٨٩ فقد جاء فيه «وروى ابن ابى الدنيا رأس الفعل بعد الايمان بالله تعالى مداراة الناس؛ وفى رواية البيهقى رأس الفعل المداراة».

اللجنة

لا يفهم أن هذا اللفظ تحذير من التقية ولا حض عليها. ثم ما الذى يحفزهم على التزام ادعاء وضع الأحاديث عند كل مناسبة. والذى ورد فى هذا حديث «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس» وهو حديث فى صحته خلاف. انظره فى كشف الخفا، ج١، ص ٤٢١ — ٤٢٢ وحديث «مدراة الناس صدقة» وهو حديث رواه الطبرانى وأبو نعيم وابن السنى وابن حبان عن جابر وصححه ابن حبان. وانظر كشف الخفا، ج٢، ص ٢٠٠ والجامع الصغير طبعة التجارية سنة ١٣٥٢ رقم ٤٣٦٨ و٨١٧٠ وروضة العقلاء لابن حيان، ص ٥٥ وفتح البارى للحافظ ابن حجر، ج ١٠، ص ٤٣٧. وليس فى هذين الحديثين ما يدل على وجوب التقية أو التحذير منها، بل هما أمر بحسن معاملة الناس وتعليم فى مكارم الأخلاق، لايمنعان قائلاً أن يقول الحق فى مواطن الصدق.

احمد محمد شاكر

رسول الله وقتل الآخر دون ذلك. وزعموا أن النبى [ﷺ] قال: «أما هذا المقتول فقد مضى على صدقه ويقينه وأخذ بفضله فهنيئاً له، وأما الآخر فقد رخصه الله تعالى فلا تبعة عليه».

وللتقية شأن خاص عند الشيعة، وهى فى الحقيقة صفتهم المميزة، إلا أن هذا القول لا يطابق الواقع دائماً كما يستفاد من ردود نصير الدين الطوسى فى «تلخيص المحصل» على الرازى (راجع ذيل كتاب الرازى «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» القاهرة سنة ١٣٢٣هـ، ص ١٨٢، تعليق ١). وقد كتب على الشيعة خاصة أن يكونوا فئة قليلة مضطهدة تجاهر مضطهديها بالعداء أحياناً فلا تخلو فعالها من بطولة، وآتاها هذا المصير ما لم يوات الخوارج من الأسباب والأمثلة على الغلو فى التقية حينا والاشتداد فى إنكارها حيناً آخر، وحتى الإسماعيلية ــ الذين لا يشق لهم غبار فى إخفاء عقائدهم ــ قد تحدوا أئمتهم فقالوا: «ليس إماماً من قعد عن السعى إلى حقه وتحت إمرته أربعون رجلا»[1]. أما الزيدية فيقولون إنه لا يحل الإمام من التقية إلا إذا كان أعوانه فى مثل عدد أهل بدر. وقد نقل أهل السنة من كتب الشيعة أنفسهم أقوالاً آخذهم عليها جمهور السنيين وجادلوهم فيها، ذلك أنهم ذكروا فى هذه الكتب أنه لا تحل لهم التقية بوصفهم أنصار الشهداء المجاهدين، فى حين أن الاثنى عشرية خاصة يظهرون الأئمة بمظهر القادة: يضربون الأمثلة للناس فيدفعونهم إلى الإقدام، ويتمثلون فى الوقت نفسه بموقف علىّ من الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه وبغيبة المهدى، ويزعمون أن ذلك هو التقية المثلى. والإيمان يكون بالقلب واللسان واليد. وهم يقلبون هذه المسألة على وجوهها ويفصلونها تفصيلا تتجلى فيه القدرة الفائقة على الجدل، فيزنون المكاره التى تصيب المؤمنين والبلاء الذى يتوقعونه، ومتى يجوز لهم فعل مايرضى عنه الله وترك مايغضبه. والإيمان بالقلب واجب مطلق. فلو غلب على ظن المؤمن أو أيقن بتوجه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى أحد من المسلمين سقط وجوب الإنكار باليد أو باللسان.

(١) لم يشر كاتب المادة الى المصدر الذي استقي منه هذه العبارة ،وقد بحثنا عنها فى مظانها التى بين أيدينا فلم نهتد اليها.

والاستتار سمة مألوفة فى سير الشيعة، وقد خبرنا أيضاً أن الإمام يخالف الشرع فيشرب الخمر مثلا إذا أكره عليه، وهم لا يجوزون له ذلك فى جميع الأحوال. على أن الشيعة يؤمنون برسالة محمد [صلى الله عليه وسلم]، ويقولون كما يقول أهل السنة بأن النبى لا يصطنع التقية فى أمر رسالته، لأنه لو فعل هذا لارتاب المؤمنون فى كلام الله. وقد استتبع هذين المثلين المتقابلين فى الإمامة أننا وجدنا فى السنن الأخلاقية للعامة من أتقياء الشيعة قول علىّ: «علامة الإيمان إيثارك الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك» جنباً إلى جنب مع تفسير الآية ١٣من سورة الحجرات «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» بأكثركم تقية. ويقول الشيعة أيضا: «الكتمان جهادنا» ولكن ينبغى ألا يغيب عن الذهن عند قراءة أبواب الجهاد أنه جهاد أصحاب المذاهب الأخرى من المسلمين أولا وقبل كل شىء. وكذلك لا يفوتنا أن تقية الشيعة ليست غاية يقصد إليها المرء مختاراً (الخوانسارى: روضات الجنات، طهران سنة ١٣٠٦هـ، جـ ٤، ص ٦٦ ومابعدها) وإنما يجب عليه تجنب الاستشهاد الذى لا داعى له ولا منفعة فيه، وأن يبقى على حياته لخير العقيدة ومصلحة المسلمين.

ثم إن التقية تقوم على النية، ومن ثم نجدهم دائماً يشيرون إلى النية فى هذا المقام. والشهادة بوصفها من الفرائض لا تقوم بصحة الجهر بها، وإنما تقوم بالنية ومن هنا لايحاسب المسلم إلا على نيته إذا أكره على الكفر بلسانه أو التعبد مع الكفار. ولا يمكن أن تمس التقية إلا حق الله. فهو يعاقب المكرِه ولا ينزل بالمكرَه إلا عقاباً رحيما فى بعض الأحوال. على أن الحيل التى تصطنع فى هذا المقام وبخاصة فى الأيمان المعلقة يهيىء للمرء أسباب الإضرار بالناس.

ويكتنف التقية شرور خلقية لايستهان بها، على أننا نجد للتقية نظائر فى الأديان الأخرى وعند الصوفية أنفسهم. أما المسألة الخلقية وهى: هل هذا الإكراه على الكذب يعد

مع ذلك كذباً، وهذا الإكراه على إنكار العقيدة إنكاراً فلا تعرض للمستتر قط، لأنه ليس فى حالة اطمئنان يفسدها الكذب أو الإنكار.

المصادر:

(١) Goldziher : *Zeitschr. Deutsch. Morg.. Gesells.*، جـ ٦٠، سنة ١٩٠٦، ص ٢١٣ ـ ٢٢٦، وقد أشار الكاتب إلى مراجع أخرى.

عند أهل السنة:

(١)البخارى: كتاب الإكراه

(٢) القدورى: مختصر، كاسان سنة ١٨٨٠ ص ١٦٢.

(٣) النووى: منهاج الطالبين، طبعة ڤان دن برج، باتاڤيا سنة ١٨٨٢ـ ١٨٨٤ ـ ج ٢، ص ٤٣٣.

عند الخوارج:

(١) البسيوى: مختصر، زنجبار سنة ١١٣٠٤هـ، ص ١٢٣

(٢) جميل بن خميس: قاموس الشريعة، زنجبار سنة ١٢٩٧ ـ ١٣٠٤هـ، جـ ١٣، ص ١٢٧ ومابعدها، ص ١٥٧.

عند الزيدية:

(١) انظر فهرس المخطوطات ببرلين رقم ٩٦٦٥، ورقة ٣٥ ا، ورقم ٤٨٧٨، ورقة ٩٦ ب

(٢) C. Van Arendonk: *De Opkomst oan het Zaidietische Imamaat in Yemen*، ليدن سنة ١٩١٩، الفهرس

(٣) R. Strothmann : *Das Staatsrecht der Zaaiditen*، ستراسبورغ سنة ١٩١٢، ص ٩٠ ومابعدها.

عند الإمامية:

(١) جعفر بن حسين الحلّى: شرائع الإسلام، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٦٢، ص ١٤٩ ومابعدها

(٢) ابن المطهر العلامة الحلّى: مختلف الشيعة، طهران سنة ١٣٢٣هـ ومابعدها، جـ ٢، ص ١٥٨ ومابعدها

(٣) Horovitz *IsL..*، جـ ٣، ص ٦٣ـ ٦٧.

عند الدروز:

(١) مخطوط ببرلين رقم M. g. ٨١٤ (لم يرد فى فهرس آلورت Ahlwardt) ورقة ١١ب

(٢) ابن حـزم: الفـصل فـى الملل والنحل، القاهرة سنة ١٣١٧هـ، جـ ٣، ص ١١٢ ومابعدها جـ٤، ص٦

(٣) الشعرانى: مـيزان الاعتدال *Balance de la loi Musulmane* طبـعة Perron، الجـزائر سنة ١٨٩٨، ص ٤٥٦ ومـا بعدها.

وقد ألم بالتقيه إلماماً حديثاً محمود شكرى الآلوسى: مختصر التحفة الإثنى عـشـرية، بغـداد سنة ١٣٠١هـ، ص ١٨٨.

[شتروتمان R. Strothmann]

تعليق على مادة «التقية»

قـال الله تعـالى فـى الآية ٢٨ من سـورة آل عمـران: (لا يتخـذ المؤمنون الكافرين أوليـاء من دون المؤمنين، ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقـوا منهم تُقَاةً، ويحذركم الله نفـسه، وإلى الله المصيـر). فهذه الكلمة «تقـية» رسمت هكذا فى المصحف، فقرأها ثلاثة عـشر من القـراء الأربعة عـشر «تُقَـاةً» بضم التـاء وفتح الـقاف وبعـدها ألف، وقرأها ابن عـباس ومجـاهد وأبو رجاء وقتـادة والضحـاك وأبو حيـوة وسـهل وحمـيد بن قـيس والمفضل عن عـاصم ويعقوب أحد القراء الأربعة عشر «تَقِيَّة» بفتح التـاء وكسر القاف وتشـديد الياء المفتوحة. وكلاهمـا مصدر فعل «اتَّقَى». فتقاة أصلها «وُقَيَة» أبدلت الواو تاء كما أبدلوها فى تُجـاه وتُكاة، وانقلبت اليـاء ألفا لتـحركـها وانفتـاح ما قـبلها، وهو مصدر علـى «فُعلة»، كالتُّؤدة والتـخمة، والمصـدر على «فُـعَـل»، «وفـعلة» جـاء قليـلاً. و«تقـيـة» مـصـدر على وزن «فعيلة»، وهو قليل، نحو النميمة، وكونه من «افتـعل» نادر. هذا تصريف الـكلمة على القراءتين، كـما قرره أبوحـيان فى تفـسير البـحر المحـيط جـ٢ ص ٤٢٤. فهذه الآية والآيـة الأخرى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) همـا اللتان اتخذ منهما القائلون بالتـقية أصل قولهم، ثم غـلا أتبـاعـهم فى مـعناهمـا حـتى أخرجـوهما أو كادوا يخـرجونهـما عن أصل مـعناهمـا، وقد بين أئمـة العلمـاء المراد فى هذا المعنى، فقـال أصحاب أبى حنيفـة: التقيـة رخصة مـن الله تعالى، وتركها أفـضل، فلو أكره على الكفر فلم

يفعل حتى قتل فهو أفضل ممن أظهر، وكذلك كل أمر فيه إعزاز للدين، فالإقدام عليه حتى يقتل أفضل من الأخذ بالرخصة. وقال أحمد بن حنبل وقد قيل له: إن عرضت على السيف تجيب؟ قال: لا، وقال: إذ أجاب العالم تقية والجاهل يجهل فمتى يتبين الحق؟ والذى نقل إلينا خلفاً عن سلف أن الصحابة وتابعيهم وتابعى تابعيهم بذلوا أنفسهم فى ذات الله، وأنهم لا تأخذهم فى الله لومة لائم، ولا سطوة جبار ظالم، وقال الرازى: إنما تجوز التقية فيما يتعلق بإظهار الحق والدين، وأما ما يرجع ضرره إلى الغير ـ كالقتل والزنا وغصب الأموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين ـ فغير جائز البتة. فالظاهر من أقوال العلماء التى سقنا وغيرها مما امتلأت به الدواوين أن التقية إنما تجوز عند الضرورة القصوى للمستضعف الذى يخشى على نفسه الفتنة، أن يجيب مكرهيه إلى ظاهر اللفظ مضطراً على أن يطمئن قلبه بالإيمان والحق، ينظر فى ذلك إلى حفظ حياته ومصلحة المسلمين، وعلى أن لا يكون ممن يقتدى به، فيخشى أن يخفى الحق على الجاهلين، وأن يضعف إيمانهم ويحجموا عن نصر حقهم، اقتداء بمن أجاب عند الإكراه تقية، وهم غافلون. وهذا هو الذى أضعف المسلمين فى القرون الأخيرة: أن أحجم علماؤهم وزعماؤهم وقادتهم عن الضرب على أيدى الظالمين وعن كلمة الحق فى مواطن الصدق، فتهافت الناس وضعفت قلوبهم، وملئوا رعباً من عدوهم، فكانوا لاغناء لهم، وكانوا غثاء كغثاء السيل. ولم يكن كذلك سلفهم الصالح كانوا يتعرضون لصنوف البلاء، وأشد الإيذاء، فى سبيل الله. ثم لا يجبنون ولاينكصون، وسيرة رسول الله وأصحابه، ثم تاريخ الإسلام أكبر شاهد لما نقول، أما ما نسب إلى الشيعة الإمامية، من الغلو فى التقية، فما نظن كله صحيحاً، بل لعل أكثره مما عرى المسلمين من الضعف فى القرون الأخيرة، وبعضه مما لقى متقدموهم من شدائد قد يضعف عن حملها بعضهم. ومن أقدم أقوال أئمتهم فى ذلك قول الشريف الرضى، الإمام العالم الشاعر البليغ، (المتوفى سنة ٤٠٦) فى كتاب

حقائق التأويل طبعة النجف سنة ١٣٥٥هـ، ج٥، ص ٧٤ ـ ٧٥. «وقال بعضهم: معنى ذلك أن يكون المؤمن بين الكفار وحيدا، أو فى حكم الوحيد، إذا كان قليل الناصر، غائب المظاهر، والكفار لهم الغلبة والكثرة والدار والحوزة، فمباح له أن يخالقهم بأحسن خلقه، حتى يجعل الله له منهم مخرجاً، ويتيح له فرجاً، ولا تكون التقية بأن يدخل معهم فى انتهاك محرم، أو استحلال محرم: بل التقية بالقول والكلام، والقلب عاقد على خلاف ما يظهر اللسان». ثم قال: «وقد ذهب المحققون من العلماء إلى أن من أكره على الكفر فلم يفعل حتى قتل، أنه أفضل ممن أظهر الكفر بلسانه، وإن أضمر الإيمان بقلبه». فهذا وغيره يؤيد ما ذهبنا إليه من تبرئة الأئمة من الشيعة من عار هذه التهمة التى ألصقت بهم، وأن خطأ من أخطأ من علمائهم أو من عامتهم، لا يجيز أن ينسب إلى فرقهم وشيعتهم.

أحمد محمد شاكر

التكبير

«التكبير»: لغة مصدر الفعل المضعف من مادة ك. ب. ر. واصطلاحاً تلاوة صيغة الله أكبر. وقد استعمل التكبير بهذا المعنى فى القرآن (أنظر سورة المدثر، الآية٣؛ سورة الإسراء، الآية ١١١، مع لفظ الجلالة المخصص بالتكبير) ويرجع فى شأن التفاسير المختلفة لصيغة التفضيل «أكبر» المستعملة فى التكبير إلى لسان العرب (مادة كبر) وكذلك يرجع إليه فى صيغة التفضيل «أكرم» الواردة فى القرآن مع الله (سورة العلق، الآية ٣) وفى صيغة أعلى (سورة الليل، الآية ٢٠؛ سورة الأعلى، الآية الأولى).

والتكبير أوجز العبارات فى تعظيم الله الواحد، ويردده المسلمون فى المناسبات التى تتجلى لهم فيها عظمته وبديع فعاله. ولما نزل الوحى على محمد (رسول الله صلى الله عليه وسلم) ونعى إليه النجاشى فى بلاد الحبشة خرج إلى المصلى وصف من حوله صفوفاً وأخبرهم بموت النجاشى وكبّر عليه أربعا (البخارى كتاب

الجنائز، باب ٤، ٥٥، ٦١) ويقال أيضاً إن النبى [صلى الله عليه وسلم] كبر فى مناسبات أخرى أربعاً وخمساً على جنازة (مسلم : كتاب الجنائز، الحديث ٧٢) وظل التكبير أربعاً مرعياً فى صلاة الجنازة، أو قل إن هذا هو الذى درج المسلمون عليه (الشيرازى: كتاب التنبيه، طبعة A.W. T. Juynboll، ص ٤٧ وما بعدها). ويستهل الأذان بالتكبير أربعاً.

ويقال إن النبى كان يكبر كثيراً فى الحج، فى بداية الطواف (مسند أحمد بن حنبل، جـ٢ ص ١٤٤) وفى أثنائه (البخارى، كتاب الجهاد، الباب ١٣٢، ١٣٣، ولم يكن يجهر بصوته كثيراً، المصدر السابق، الباب ١٣١) وفى نهايته (ابن حنبل، جـ٢، ص ٥) وعند رؤية الكعبة (ابن حنبل، جـ٣، ص٣٢٠) وعند الحجرالأسود (ابن حنبل، جـ١، ص ٢٦٤) وبين منى وعرفات (البخارى، كتاب الجهاد، الباب ٨٦) وعلى الصفا والمروة (ابن حنبل، جـ٣، ص ٣٢٠).. إلخ.

ونص الشرع على التكبير فى بداية الصلاة (وهى المسماة «تكبيرة الإحرام») ويكرر التكبير خمساً فى الصلاة[1].

المصادر:

(١) المعاجم فى مادة كبر.

(٢) *Handleiding* :Th. W. Juynboll، ص ٦١، ٦٥.

(٣) *A. Handbook of Early Muhammadan Tradition* : A. J. Wensinck فى مادة كبر.

[A. J. Wensinck فنسنك]

التكليف

«التكليف»: : إلزام فعل فيه مشقة وكلفة (انظر Lane : *Suppl..*، ص ٣٠٠٢؛ لسان العرب، جـ١١، ص ٢١٨ وقد جاء فيها : أمره بما يشق عليه)، وورد الفعل من هذا المصدر بصيغ

---

(١) التكبير أن يكبر الله فيقول «الله أكبر» ومواضع هذا الذكر فى العبادات كثيرة، وهو ثناء على الله. فألفاظ الأذان معروفة محدودة ومنها التكبير. والتكبير فى صلاة الجنازة معروف، والتكبير فى الصلوات معروف أيضاً يبدأ به فى الافتتاح ثم عند السجود وعند الرفع منه ثم عند السجود ثانية والرفع منه وهكذا فى كثير من مواطن التكبير.

أحمد محمد شاكر

مختلفة سبع مرات فى القرآن (سورة البقرة، الآية ٢٣٣، ٢٨٦، سورة النساء، الآية ٨٤، سورة الأنعام الآية ١٥٢؛ سورة الأعراف؛ الآية ٤٢؛ سورة المؤمنون، ٦٢؛ سورة الطلاق، الآية ٧)

٧) وكلها تشير إلى أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها. والتكليف فى الاصطلاح هو إيجاب الإيمان والعمل بما أمر الله، ولهذا عرّفه غالب الفقهاء بأنه إلزام ما فيه كلفة، وهو الواجب والحرام، وعند البعض: إيجاب اعتقاد كون الفعل حكماً من الأحكام الشرعية، فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح. والجدل قائم حول الشخص المكلف. والذى عليه الجماعة أن المكلف هو العاقل البالغ من الإنس (انظر Juynboll : *Handbuch* ص ٦٩) وكذا من الجن بالنسبة للنبى محمد [صلى الله عليه وسلم] إذ هو مرسل إليهم إجماعاً. أما بقية الرسل فلم يرسل أحد منهم إليهم وكذا من الملائكة بالنسبة للنبى محمد لأنه مرسل إليهم وإن كان ذلك يقتصر على تكليفهم بالطاعات العملية لأن الإيمان ضرورى فيهم. وعند البعض أن الطاعات العملية من طبيعة الملائكة، وعلى ذلك فإن النبى قد أرسل لهم لتشريفهم (انظر شرح البيجورى على كفاية الفضالى، طبعة القاهرة، سنة ١٣١٥هـ، ص ١٣)، وأخذ بعض الأئمة بعموم التكليف حتى للجمادات بأن ركب فيها عقل حتى آمنت به، وهناك خلاف حول جواز تكليف العبد ما لا يطاق. ويؤكد الماتريدية، مستندين إلى ما جاء فى القرآن، أن الله لا يكلف العبد بما ليس فى وسعه (انظر العقائد النسفية، طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ، مع شرح التفتازانى، ص ١٣٠). أما الإيجى، وهو من الأشاعرة، فيسلك هذه المسألة فى كتابه «المواقف» (طبعة بولاق سنة ١٢٦٦هـ، ص ٥٣٥ فى الوسط، ٥٣٧ فى الوسط) مع المبدأ العام وهو أن إرادة الله وفعله لا يحدهما شئ، فالله لا يجب عليه شئ ولا يقبح منه شئ. والأمة قد أجمعت على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب. ويضيف الإيجى إلى ذلك أن الأشاعرة يقولون: لا قبيح من الله ولا واجب عليه، أما المعتزلة فيقولون: إن ماهو قبيح منه فيتركه وما يجب عليه

يفعلـه. وانظر إلى جانب مـا ذكرناه فى صلب المادة المجادلات الكلامـية الطويلة حول هذه المسائل فى كتـابى التفتازانى والإيجى.

المصادر:

انظر *Dictionary of technical terms* مـادة تكليف، ص ١٢٥٥.

[مكدونالد D. B. Macdonald]

التلبية

«التلبية»: مصدر الفعل المضعف لبَّى المصاغ من «لبيك» ومعناه النطق بعبارة لبـيك... وجعل لغـويو العـرب صلة بين «لبـيك» و«لب» ومـعـناه الطاعـة[1] لأن لبيك معناها «أنا مـقيم على طاعتك» ولا شك أنـهم أصـــابـوا فى ذلك. وقـــال نحويوهـم: إن لبَّى ثُنّيت للتوكـيد. ومن العـسير مـعرفـة مدلول اليـاء فى هذه الصـيغـة والصـيغ المشـابهة لـها مـثل سعـديك. وقد فـسر دوزى (De : Dozy، Israeeliten te Mekka هـارلـم سـنـة ١٨٦٤، ص ١٢٠) ذلك بالـرجـــوع إلى اللغـة العبرية، إلا أن رأيه هـذا لا يؤخذ به الآن بصفة عامة.

وتسـتعـمل التلبـية بـصيغ شـتى وفى مناسبات مختلفـة. ويقال إن تلبية النبى [صلى الله عليه وسلم] هى «لبيك اللهم لبـيك، لا شـريك لك لبـيك، إن الحـمـد والنعــمـــة لك والملك لا شــريك لك» (البخـارى كتـاب الحج، باب ٢٦)، على أن التلبـية وردت بعبـارات أقصـر مثل «لبيك الـلهم، لبيك وسـعديك . . . إلخ». والتلبـيـة لله فى الغـالب، وتكون للنبى أيضاً فى الحديث أو لأنصـاره ويقتصر فى هذه الحالة عـلى لبيك[2] (البخارى: خـصـومـات، باب ٤؛ مـسلم: الزكـاة، حديث ٣٢؛ الترمذى: صفة القيامة، باب ٣٦) ويالبـيك (مسلم : كـتاب الجـهاد، حديث ٧٦). وأنطق بها أيضا أهل التقى فى الزمان الغـابر مثل آدم ونوح. وفى حديث أورده مسلم (كتاب الحج، حديث ٢٢) أن الكافر كان يستـعملها فى زمن

(١) فى لسـان الـعـرب «لب بالمكان لبـا وألب:أقـام به ولزمه. وألـب على الأمر لزمه فـلم يفارقه. وقـولهم لبـيك ولبـيـه منه أى لزومـا لطاعـتك»وفى الكلمـة تفصيل طويل فيه فى مادتى «ل ب ب» و«ل ب ى».

(٢) ليس هذا من التلبـية بـالمعنى الاصطلاحى فى الحج إنما هو اللفـظ بمعناه اللغـوى، ينـادى الرجل الرجل فيـقول له «لبـيك» كمـا يقول له «نعم» أو «أجـبتك» ونحو ذلك ولا تزال الكلمة مستعملة فى الإجابة إلى عصرنا هذا على ألسنة كثير من الناس.

احمد محمد شاكر

النبى بصيغة محرفة. وينطق بالتلبية عند الحج خاصة وفى مستهل الإحرام، وكان النبى وغيره يحرمون بالدعاء «لبيك بحجة وعمرة» (البخارى: كتاب الحج، باب ٣٤) أو «لبيك بعمرة وحجة» (الترمذى: كتاب الحج، باب ١١) أو بمجرد قولهم لبيك بالحج (البخارى: كتاب الحج، باب ٣٥) ويقال إن عائشة كانت تستهل العمرة بقولها «لبيك بالعمرة[1]» (أبو داود: المناسك، باب ٢٣) وتردد التلبية فى أثناء الحج إلى أن ترمى الجمرات (أحمد بن حنبل، جـ١، ص ١١٤) بصوت جهير (أحمد بن حنبل، جـ ٥، ص ١٩٢).

ويرجع فى شأن التلبية وهل هى سنة أو فرض إلى شرح النووى على مسلم (كتاب الحج، حديث ٢٢).

[فنسنك A.J. Wensinck]

(١) الفروق بين هذه الألفاظ مرجعها نية الملبى، فمن نوى الحج فقط أهل بالحج وقال «لبيك بحجة» مثلاً، ومن نوى العمرة وحدها أهل بها وقال «لبيك بعمرة» ومن نواهما معاً أهل بهما وقال «لبيك بحجة وعمرة» فاختلاف الألفاظ لاختلاف الحال التى يلبى فيها المحرم عند احرامه.

أحمد محمد شاكر

التلمسانى

«التلمسانى»: نسبة كثير من علماء العرب، وإذا ذكرت هذه النسبة فى كتب الأدب كان المعنى بها فى الغالب ثلاثة:

١ ـ «عفيف الدين سليمان بن على ابن عبدالله بن على بن يس» وهو يرفع نسبة إلى بيت كوفى الأصل (يروى الذهبى، مخطوط بالمتحف البريطانى رقم ٥٣ أنه كومى الأصل) ويقول إنه ولد فى تلمسان (؟) عام ٦١٦هـ (١٢١٩م). وقدم إلى الشام مبكراً وشغل أحياناً بعض مناصبها، ولكنه كثيراً مابقى من غير عمل. وقد زعم عفيف الدين أنه التمس الخلوة فى آسية الصغرى (الروم) أربعين مرة، كل مرة أربعين يوماً من غير انقطاع، وكان الذهبى محقاً فى شكه فى هذه الرواية لأن أيام خلوته تبلغ ـ قياساً على ذلك ـ ستمائة وألف يوم. وأشرف التلمسانى زمناً على جباية المكوس، فلما قدم الأسعد إلى دمشق فى حاشية السلطان منصور قلاوون طلب إليه أن يقدم بياناً بما فى ذمته. وكرر الأسعد الطلب فلم يفز بطائل، فعنف عفيف الدين. وتميز عفيف الدين من الغيظ وهم بالاحتجاج

لدى السلطان على مخالفته الشريعة بتوليته قبطياً أمر المسلمين، فطيب خاطره آخر الأمر. والغالب أنه لم يقدم البيان الذى طلب منه. ويقال إنه كان ورعاً رضى الأخلاق تبدو عليه سمات من وقار، ولكنه كان أبداً موضع الريبة كما يقول الذهبى، لأن أحداً لم يكن يعرف حقيقة آرائه، بل لقد اتهم بأنه من النصيرية والعجيب أن شعره كان بليغاً سهلاً عذباً، ولكنه كان يخفى السم كما يقول كتاب سيرته. وجمعت أشعاره فى ديوان. ومن هذا الديوان نسخ بمكتبات المتحف البريطانى ومكتبة وزارة الهند وبودليانا بأوكسفورد وفى غيرها. والثابت أن ليس فى هذا الديوان مايدل دلالة صريحة على الزندقة، بيد أن أشعاره قد نسجت فى كثير من الأحيان على منوال الأشعار الصوفية التى تخاطب محبوباً متخيلاً. وقد أنس قطب الدين اليونينى بصحبته ونسب إليه أنه ادعى الوصول إلى مرتبة العرفان ويقال إنه أفصح عن ذلك وهو على فراش الموت بقوله: «من عرف الله كيف يخافه؟ والله منذ عرفته، ما خفته وأنا فرحان بلقائه».

وتوفى بدمشق فى الخامس من رجب عام ٦٩٠ (أول يوليه ١٢٩١) ودفن بجبانة هذه المدينة. وألف عفيف الدين علاوة على ديوانه كتباً فى علوم شتى لم يبق منها فيما يظهر سوى «رسالة فى علم العروض» (برلين رقم ٧١٢٨) وينسب له الذهبى زيادة على ذلك «شرح الأسماء الحسنى» و «شرح مقامات النفزى» و «شرح فصوص الحكم» لإبن عربى. وتدلنا عناوين هذه التواليف على شيوخه، ونستطيع أن نقول دون أن نخشى الزلل أن عفيف الدين كان تلميذاً وفياً لابن عربى.

المصادر:

(١) الذهبى: تاريخ الإسلام، مخطوط بالمتحف البريطانى، فهرس المخطوطات الشرقية رقم ٥٣، ورقة ٧٧

(٢) الكتبى: فوات الوفيات، جـ١، ص ٢٨٨.

(٣) اليافعى: مرآة، طبعة حيدر آباد، جـ ٤، ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

(٤) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Lit.*، جـ١، ص ٢٥٨، رقم ١٨.

٢ ـ «شمس الدين محمد بن سليمان» ابن المترجم له السابق ويلقب بالشاب الظريف: ولد بالقاهرة عام ٦٦١هـ (١٢٦٣م) وتوفى فى شبابه قبل أبيه بعامين فى رجب عام ٦٨٨هـ (يونية ١٢٨٩). وقد شغل منصباً فى بيت المال بدمشق، وقيل إنه كان شاباً منصرفاً إلى اللهو والملذات. ومعظم الفضل فى شهرته راجع إلى أشعاره التى جمعت فى ديوان صغير طبع عدة مرات، وجل أشعاره قصائد من أبيات قليلة تغزل فيها بالغلمان وشبب فى بعضها بنساء تخيلهن. ويجوز أن يفسر هذا الغزل تفسيراً صوفياً، إلا أن ذلك مستبعد. وتنبىء تواليفه الأخرى المخطوطة بأن أشعاره كانت أيضاً واقعية. وله خطبتان (مخطوط، برلين رقم ٣٩٥٣) ماجنتان فيهما إثارة للشهوات، وهذا هو حال مصنفيه الآخرين (مخطوط ببرلين رقم ٨٥٩٤): «فصاحة المسبوق فى ملاحة المعشوق» و «المقامات الهيية والشيرازية». ولعل «مقامات العشاق»، وهى مخطوطة فى باريس تحت رقم ٣٩٤٧، والمقامة المطبوعة بدمشق عين المقامات الهيية والشيرازية. وروى الذهبى فى ترجمته لأبيه حكاية وقعت لشمس الدين تؤيد ماقيل من أن أباه كان يرى أن إفراط شمس الدين يعينه على أن يكون صوفياً متحققاً على طريقة الملامة والحقيقة أن إفراطه هذا كان من أسباب موته فى سن مبكرة.

المصادر:

(١) الذهبى: تاريخ الإسلام، مخطوط رقم ٥٣ فى المتحف البريطانى قسم المخطوطات الشرقية، ورقة ٦٢.

(٢) الكتبى: فوات الوفيات، جـ٢، ص ٢٦٣.

(٣) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Lit.*، جـ ١، ص ٢٥٨.

(٤) سركيس: معجم المطبوعات العربية، ص ١٧٨.

(٥) طبعات ديوانه، القاهرة ١٢٨١هـ، ١٣٠٨هـ، بيروت ١٨٨٥م، ١٣٢٥هـ.

(٦) مقامة مطبوعة بدمشق من غير تاريخ، ص ١٦.

٣ ـ «أبو إسحق إبراهيم بن أبى بكر

بن عبدالله الأنصارى»: ولد فى تلمسان فى آخر جمادى الآخرة أو فى غرة رجب عام ٦٠٩ (نوفمبر ١٢١٢)، وأخذه أبوه إلى غرناطة من أعمال الأندلس وهو فى التاسعة من عمره. ونزحا إلى مالقة بعد ذلك بثلاث سنوات وفيها تلقى دروسه. ثم ذهب إلى سبتة وتزوج فيها من أخت الفقيه المالكى مالك بن المرحل، وتوفى بها بعد عام ٦٩٠هـ (١٢٩١م). وكان أبو إسحق فقيها مالكياً ضليعاً برع فى تحرير العقود وقرض الشعر. ونظم وهو فى الحادية والعشرين أرجوزة فى أحكام المواريث كتبت عليها شروح ماتزال مخطوطة. أما كتبه الأخرى فهى:

(١) «نتيجة الخيار فى مزيلة الغيار» وهى سيرة للنبى منظومة.

(٢) مقالة فى العروض.

(٣) منظومة فى المولد الكريم.

(٤) العشرات.

المصادر:

(١) ابن فرحون: الديباج، طبعة فاس، ص ٩٠.

(٢) ابن مريم: البستان، ص ٥٥ ومابعدها.

(٣) Gesch. d.,Arab Lit :Brockelmann جـ١، ص ٣٦٧، رقم ٦، ٣٨٥، رقم ١٠.

[كرنكو F. Krenkow]

التناسخ

«التناسخ»: من المعتقدات الشائعة بين الهنود وعند بعض الفرق الإسلامية. والكتاب المسلمون الذين درسوا هذا المذهب أميل إلى نسبته إلى الهنود منهم إلى الفيثاغوريين.

ويعرض الشهرستانى فى كلامه عن أصحاب التناسخ لكلمة التناسخ بمعناها الواسع، فهى فى نظره عقيدة تعاقب الحياة وعودتها إلى الدنيا، ويقول إن الهنود أشد الأمم إعتقاداً فى التناسخ، فهم يقصون قصة العنقاء ثم يقولون إن الحال على مثال ذلك بالنسبة للدنيا، فإن الأفلاك والنجوم تمر بعدة أدوار ثم ترجع إلى المركز الأول وتعود الحياة إلى الدنيا من جديد. ولهم اختلاف فى الدورة الكبرى كم هى من السنين،

وأكثرهم أنها على ثلاثين ألف سنة، وبعضهم على ٣٦٠ ألف سنة. ويتحدث المسعودى أيضاً (مروج الذهب، جـ١، ص١٦٣) عن هذه الدورة الكبرى ويذكر أن مدتها ٧٠ ألف سنة. وكان الفلكيون الإغريق على علم بهذا الرأى، وكانوا يطلقون على هذه الدورة اسم «السنة الكبرى».

وللتناسخ معنى آخر، فهو يدل على فيض الروح الإلهى على الكائنات فى هذه الدنيا. وجاء فى الشهرستانى أن الغلاة، وهم متطرفو الشيعة، قالوا بالتناسخ وحلول المبدأ الإلهى أو جزء منه فى بعض الناس. وظهر الاعتقاد بالتناسخ على هذا الوجه بين كثير من الشعوب، أخذته عن مجوس المزدكية وبراهمة الهند والفلاسفة والصابئة. وعرف الهجويرى طريقة صوفية يعرف أصحابها بالحلولية، وهى تقول أن ليس فى الدنيا سوى روح واحد خالد قدسى يفيض وينتقل فى أبدان مختلفة. ويذكر الهجويرى أن كثيرين من النصارى يقولون بهذا المذهب، وإن كانوا لايجهرون به، كذلك يعتقد فيه غالب أهل الهند والتبت والصينيون، كما نجده بين الشيعة والقرامطة والإسماعيلية.

والتناسخ على أربع درجات: نسخ ومسخ وفسخ ورسخ؛ وهو بمعناه الشائع الانتقال من بدن إلى آخر وذلك ما يعتقد به بعض فرق الشيعة. وذكر الشهرستانى أن أتباع أحمد بن حائط، وهم من المعتزلة، يقولون إن الله خلق بادىء الأمر الكائنات فى دار سوى هذه الدار التى هم فيها اليوم، ثم أرسل من خرج منهم عن طاعته إلى دار الدنيا على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم، ثم أخذوا فى التنقل من صورة إلى أخرى إلى أن زالت آثار ذنوبهم.

ولايرى الإسماعيلية انتقال النفس إلى أجسام الحيوانات، ولكنهم يقولون بتعاقب الحياة، وإن النفوس خلال ذلك تكون فاعلة فى دار المولد والوفاة إلى أن تتعرف بالإمام وعند ذلك ترتفع إلى عالم النور. ويعتقد النصيرية أن من يقترف ذنباً فى حق دينهم يعود إلى الدنيا على صورة يهودى أو سنى مسلم أو نصرانى. والكفار الذين لم

يعرفوا علياً يمسخون جمالاً وبغالاً وحميراً وكلاباً وماشابه ذلك من الحيوان. ويقول النصيرية إن التناسخ على سبع درجات. وترتفع النفس المؤمنة التى تمر بهذه الدرجات السبع إلى النجوم التى هبطت منها بادىء الأمر. ويربط آنز Anz ودوسو Dussaud بين هذا القول بالتناسخ وبين الاعتقاد بصعود النفس إلى السموات السبع الذى نشأ فى بابل وانتشر فى المعتقدات الفارسية ثم فى الأفلاطونية الجديدة والغنوصية. وأخذ الدروز بعض معتقداتهم الشائعة من النصيرية، وإن كان زعيمهم حمزة قد عارض هذه الآراء. فهم يعتقدون أن نفوس أعداء على سوف تعلق بأجسام الكلاب والقردة والخنازير. ويعتقد الكرد واليزيدية فى الحلول بأبدان الناس والحيوان وفى الوجود المتعاقب الذى يتخلل كل وجود منه زمان قدره ٧٢ سنة. ويقول السيد الشريف الجرجانى فى كتابه «التعريفات» إن التناسخ تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعليق، للتعشق الذاتى بين الروح والجسد.

وأورد السمرقندى أساطير عجيبة عن المسخ (وهو رواية فى النسخ) مؤداها أن القردة والخنازير والحيوانات الأخرى كانت أناسى ثم مسخت. كذلك يقال إن سهيلاً والزهرة كانا على هذا النحو ملكاً وأميرة عاقبهما الله لذنوبهما ثم أقحمهما بين النجوم.

ونشير أخيراً إلى قصص المسخ الواردة فى كتاب ألف ليلة وليلة وغيره من القصص.

المصادر:

(١) الشهرستانى: كتاب الملل والنحل، طبعة كيورتن Cureton، لندن سنة ١٨٤٢، جـ٢، ص٢٩٧ وفى مواضع أخرى.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون R.A. Nickolson فى مجموعة كب التذكارية ليدن ولندن سنة ١٩١١، ص٢٦٠ ومابعدها.

(٣) R. Dussaud: *Histoire et religion des Nosairis*، باريس سنة ١٩٠٠، ص١٢٠ ومابعدها.

(٤) W. Anz: *Zur Frage nach dem*

فى *Ursprung des Gnostizimus* V. Gebhardt und Harnack: *Texte und Untersuchungen* جـ١٥، ليبسك سنة ١٨٩٧.

(٥) St. Guyard: *Un grand mäitre des Assassins au temps de Saladin* المجلة الأسيوية، باريس سنة ١٨٧٧ (القصص).

(٦) الشيخ نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندى: بستان العارفين، مكة سنة ١٣٠٠هـ، ص ٢٤٠.

(٧) J. Menant: *Les Yezidis* فى *Annales du Musée Guimet*، باريس سنة ١٨٩٢، ص ٨٧.

[B. Carra de Vaux كارا ده فو]

التنجيم

«التنجيم»: وقد اصطلح المسلمون على معرفته بعلم (أو صناعة) أحكام (أو قضايا) النجوم، أو بتعبير أوجز علم (صناعة) الأحكام. واستعمل بعض كتاب العرب منذ القرن الثالث عشر الميلادى «علم النِجامة» للدلالة على التنجيم. إلا أن علم (أو صناعة) النجوم و«علم صناعة النجوم» و«التنجيم» تدل بوجع عام على التنجيم أو علم الفلك أو على العلمين معا. ويعرف المشتغل بصناعة النجوم بالأحكامى أو المنجم، وإن كان لفظ المنجم يطلق على الفلكى كذلك. ولم يفرق بدقة بين «المنجم» و«الفلكى» إلا فى القرن التاسع عشر.

واتبع غالب الفلاسفة وأصحاب فهارس العلوم ومؤلفو الكتب الجامعة تصنيف العلوم الذى وضعه ارسطاليس وأصحابه فاعتبروا التنجيم أحد فروع العلوم الطبيعية السبعة أو التسعة ووضعوه مع الطب والفراسة والكيمياء وتفسير الأحلام .. إلخ. بيد أن الفلكيين والمنجمين وغيرهم من العلماء (مثل الفارابى وإخوان الصفا وابن خلدون) نسجوا على منوال بطليموس واعتبروا التنجيم فرعاً من «علم النجوم»، وعلم النجوم قسماً من الأقسام الأربعة الكبيرة التى تنقسم إليها العلوم الرياضية. ويجب ألا نغفل القول بأن القواعد الرياضية الفلكية للحسبانات التى لا غنى عنها للمنجم لم تتعرض لها إلا الرسائل الفلكية.

ويقوم التنجيم على أساس أن جميع ما يطرأ على العالم من التغير (أو الكون والفساد كما يقول أرسطو «كينسيس كى فثورا» يتصل اتصالاً وثيقاً بطبائع الأجرام السماوية وحركاتها. والانسان - من حيث هو عالم صغير بينه وبين العالم الكبير مشابهة قوية - خاضع لتأثيرات النجوم، سواء سلمنا بقول بطليموس بالقوى أو التأثيرات المشعة من الأجرام السماوية التى تجعل طبيعة «القابل» مماثلة لطبيعة «الفاعل» أو سعينا إلى القرب من رأى أهل السنة، فإن الأجرام السماوية لا تكون فاعلة بالحقيقة فى الحوادث، وإنما هى دلائل عليها فقط. ويتوقف تأثير النجوم على طبيعة كل منها وعلى موقعها بالنسبة للأرض أو بالنسبة لغيرها من النجوم، ومن ثم فإن حوادث العالم وما يصيب الناس من غير يخضع دائماً لجمع شديد التركيب متباين من تأثيرات سماوية كثيرة جداً، مختلفة جداً، بل متناقضة أيضاً. وينحصر عمل المنجم الشاق فى معرفة هذه التأثيرات والجمع بينها.

وليس التأثير مقصوراً على الأجرام السماوية، إذ يقال إن هناك أيضاً مواضع يفترض وجودها فى فلك البروج لها قوة على تحوير تأثيرات هذه النجوم تحويراً جوهرياً ويكون لها فى الوقت المعين علاقات معينة بهذه النجوم. ويشبه المنجمون فى أغلب الأحيان رؤوس الكواكب وأذنابها برأس القمر وذنبه أى بعقدته الصاعدة وعقدته النازلة، ولا ينكر هذا القول إلا أتباع المدرسة البطلميوسية القديمة. وللبروج أيضاً بانفرادها أو تثليثها على المثلثات الأربعة قواها الخاصة بها. وكذلك لبعض أقسام البروج التى لم تكن معروفة فى تنجيم بطلميوس مثل الوجوه، أى ثلث البرج، والنهبهرات أو النوبهرات أى تسع البرج، بل إن كثيرين من المنجمين يعتقدون أن لكل مطلع من مطالع فلك البروج طبعه الخاص به وهذه المطالع إما مذكرة أو مؤنثة أو مضيئة أو منيرة أو مظلمة أو متلونة أو قاتمة أو مدخنة أو خالية أو آبار وزائدة فى السعادة .. إلخ. يضاف إلى ذلك أن ثمت أجزاء ومواضع من فلك البروج لها أهمية كبرى من حيث صلتها بالنيرين والكواكب الخمسة

الأخرى لأنها حدودها وبيوتها ووبالاتها وأشرافها وهبوطاتها.

وللأفق ومعدل النهار شأن كبير، وتعرف نقط تقاطعهما مع فلك البروج بالأوتار الأربعة:

(١) الطالع، وهو الموضع من فلك البروج الذى يطلع على الأفق فى الوقت المعلوم.

(٢) وتد الأرض، الرابع، وهو تقاطع فلك البروج بمعدل الليل.

(٣) وتد الغارب، السابع، وهو موضع فلك البروج الذى يختفى وراء الأفق.

(٤) وسط السماء، العاشر، وهو تقاطع معدل النهار مع فلك البروج. وتقسم دائرتا الميل المحازتان على قطبى خط الاستواء أقواس فلك البروج الحاصلة بين هذه الأوتاد ثلاثة أقسام متساوية، وهكذا ينقسم فلك البروج إلى اثنى عشر قسماً تعرف بالبيوت الاثنى عشر، وهى أساس جميع الحسبانات فى صناعة الأحكام.

ومواقع الكواكب بعضها إلى بعض ـ بما فى ذلك النيران ـ من الأهمية بمكان، فهى تحدث خمس صور رئيسية هى: الاقتران أو المقارنة (ويسمى الاجتماع إذا كان خاصاً بالشمس بالنسبة للقمر) والأنظار أو الاتصالات الأربعة وهى : ١) الاستقبال، إذا كان الكوكبان متقابلين علي استقامة واحدة.

٢) التسديس، إذا كان بينهما ستون درجة من درجات الطول. ٣) التربيع إذا كان بينهما تسعون درجة من درجات الطول. ٤) التثليث، إذا كان بينهما مائة وعشرون درجة من درجات الطول. فإذا تصورنا دائرة حول كوكب وكان هذا الكوكب مركزاً لها وكان نصف قطرها ستين درجة أو تسعين درجة أو مائة وعشرين درجة، فإن النقطتين اللتين يتقاطع فيهما فلك البروج بهذه الدائرة، يعرفان بـ «مطرح الشعاع» وكذلك يعرف به حسبان هاتين النقطتين بحساب المثلثات. أما المنجمون الملتزمون لمذهب بطليموس في التنجيم فلا يحفلون إلا بهذه الصور الخمس ويزيد سائر المنجمين كثيراً غيرها (ويذكر ابن هبنْتا أربعاً وعشرين صورة) وهى تعرف بالحالات (Status planetarum ad invicem)

ثم نذكر الطوالع، وهى السهام (ومفردها سهم) فى قول مصنفى القرون الوسطى، وهذه السهام طوالع متوهمة على فلك البروج على مسافة معينة من الطالع الحقيقى. ولم يذكر بطلميوس ومن اتبعه من كتاب العرب إلا سهماً واحداً منها هو سهم السعادة «أو كليروس ليس ليكهوس»، فى حين ذكر المنجمون الآخرون عدداً كبيراً منها، وهى تبلغ فى مقدمة أبى معشر سبعة وتسعين سهماً يخرج منها ثلاثون سهما أخرى ذكرها القبيصى.

ويجب ألا يغفل آخر الأمر العامل الجغرافى، ذلك لأنه مادام كل إقليم من أقاليم الأرض معرضاً لتأثير فلك من أفلاك البروج وكوكب من الكواكب، فكذلك طوالع الناس فى البلاد المختلفة لا يمكن فصلها عن حالات السماء، وذلك علم المنجم فى جوهره، واصطناع هذا العلم ليس أقل من ذلك تعقيداً. ويستطيع المنجم المسلم أن يأخذ بثلاث طرائق كبرى لا يتعداها هى: ١) طريقة المسائل «إيروتيسيس» ويقصد بها الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بحياة الناس كل يوم، مثال ذلك طلب السائل الإخبار بغائب عنه، أو معرفة سارق، أو استعادة مفقود.. إلخ. وهذه أبسط طرائق الصناعة وأكثرها شيوعاً. ٢) طريقة الاختيارات «كتاريكهاى» أى اختيار الأوقات الموافقة للقيام بعمل من الأعمال ويعين هذا الوقت بمعرفة البيت من البيوت الاثنى عشر الذى يكون فيه القمر آنئذ. ويستبدل بها المنجمون الذين يفضلون الطرائق الهندية منازل القمر الثمانية والعشرين ٣) طريقة تحاويل السنين، وهو اصطلاح المصنفين المسلمين، وتقوم على حساب السنوات أو أجزاء السنة المدارية التى انقضت، أو التى يظن أنها انقضت منذ ولادة فرد من الأفراد أو ابتداء ملك أوقيام فرقة أو ظهور دين أو تخطيط مدينة.. إلخ. وأساس هذه الطريقة يختلف تمام الاختلاف عما تقوم عليه الطريقتان الأخريان، وهو أن الصورة السماوية فى زمن المولد تحدد بالضبط طالع المولود، ومن ثم كانت مستقلة أو تكاد تكون كذلك عن التغيرات التى تطرأ على الكرة السماوية بعد ذلك. وقد اتبع

بطلميوس هذه الطريقة، ولم يضف إلى طريقة «الاختيارات» إلا زيادات يسيرة مضطربة، ولم يجد كلمة واحدة يضيفها على طريقة «المسائل»؛ وتعترض طريقة تحاويل السنين صعاب فنية أكثر من الأخريين وكثيراً ما تتعذر معرفة وقت المولد أو ابتداء الملك بالدقة الواجبة. وإذا كان المنجم بصدد طوالع الأفراد فإنه يستخدم طريقة تحاويل سنى المواليد، أما إذا كان بصدد طوالع الأمم والمدن والفرق.. الخ (وما يتبع ذلك من حدوث الوباء والقحط ونشوب الحرب والفيضان إلخ) فإنه يستخدم طريقة تحاويل سنى العالم.

وأهم ما يعمله المنجم فى هذه الطرائق الثلاث هو تعيين الطالع، ومنه تحسب أوائل البيوت الأحد عشر الباقية أو مراكزها؛ أما فى طريقتى المسائل والاختيارات فإن الطالع الذى يعين هو طالع الزمن المطلوب؛ أما فى الطريقة الثالثة، طريقة تحاويل السنين فيعين طالع المولد او ابتداء الملك.. إلخ. وحتى إذا فرضنا أننا نعلم بالدقة تاريخ المولد أو ابتداء الملك، فكيف نعين الطالع وهو يتغير بسرعة تبعا لدورة الفلك اليومية؟ والمولد لا يحدث فى ا حظة واحدة، بل إن المنجم إذا حضر الولادة فإنه لا يستطيع أن يتخير الوقت الذى يعين فيه الطالع. ومن ثم أوحت طريقة تحاويل السنين بنظرية «نُمودار» وهى قواعد كثيرة الاشتباك يراد بها اختيار طالع متوهم للمولد؛ وكانت أشهر الطرائق عند المنجمين المسلمين طريقة بطلميوس والطريقتين اللتين نسبوهما إلى هرمز وزرادشت. وإذا كانت الطوالع لا تتصل بالأشخاص استخدم طالع الخسوف أو القرانات العظيمة.

لا يقتصر الأمر على ذلك فى طريقة السنين. فالحكم يقرر بوقوع أحد الكواكب (يدخل فيها النيران وكذلك «سهم السعادة» والطالع) فى وقت ظهور الطالع المتوهم فى أحد المواضع الخمسة التى يسميها بطلميوس «تومى آفتكوى» ويعرفها منجمو القرون الوسطى بـ «مواضع الهيلاج» وفى هذا الوضع يصبح الكوكب (الشمس، القمر، سهم السعادة»، الطالع) الدليل (indicator) أو الهيلاج (Significator, hililegium Alhylech, «آفتيس») الذى يسير إلى النجوم وغيرها من مواضع السماء التى

لهـا دلالة خاصـة فى صناعـة الأحكام: ويعـــرف طالع المولـد من مـــلاحـظة التوافيق الحاصلة من هذه الاجـتماعات. وتوضح الحسبانات الخاصـة بالتيسير (آفـسـيس Atazir, directio) على الوجـه الآتى: يـبلغ كــوكـب من الكـواكب أو موضـع من فلك البـروج له دلالة خاصة فى صناعـــة الأحكام فى وقت مـــعلوم بدورة الفلك اليومـية إلى دائرة الموضـع التى كـان فيـهـا الهيـلاج، وهـى الدائرة المجازة على تقاطع الأفـق بمعدل النهار، فتحسب زاوية خـط الاستواء الحاصلة (الزاوية الخـــاصـة بجـزء مـن أجـزاء الزمان)، وإذا كان الأمـر يتصل بالناس تحـسب السنة الشـمـسـيـة بمطلع من مطالع خط الاسـتواء، أم إذا كـان الأمر متعلقاً بالحوادث العـامة الأخرى فاليوم الواحد بمطلع من مطالع خط الاسـتواء، ويجب أن نـضـيف هـنا أنه إذا كـــانت الطوالع خاصة بالأمم والمدن والأديان... إلخ فإن الهـيلاج يختار بطريقـة أخرى ويقول المـنجمون الـعرب الذين اتبـعوا بطلميـوس إنه الكوكب أو النجم الذى له أكبـر مزاعمة على مـوضـع فلك البروج الذى حـدث فـيه كـسـوف الشـمس أو خســوف القمـر. بيد أن غـالب المسلمين يفـــضلون طريقـــة القـرانات، ولـعلهم نقلوها عن الهـنود؛ وهم يعتـمـدون فى حساباتهم على قـرانات الكواكب الثلاثة العظـمى وهى (المريـخ والمشـــتـــرى وزحل)، ومن ثم يرصـــدون طوالعـــهم بطريقـة التـيسـيـر أو غيـرها وتعـرف الأعمار من تسيير الهيلاج الذى مر بنا. أما أحداث الحياة الأخرى فالمنجم يختار مـا يتـفق والحـادثة التى يريد السـؤال عنهـا بين الـدلائل الخـمـســة الأخـرى (الطالع، سهم السعادة، القمر ، الشمس، درجة الإشراف) و «يسير» الدليل الذى يخـتـاره. يضـاف إلى ذلك أنه يجب أن يحول إلى أجزاء الزمان بقواعد متعارف عليـهـا حـركـات الدلائل المألوفـة وفق ترتيب البروج (من الغرب إلى الشرق)، وذلك لكى نعين أصحـاب النوبة للسنين الشمـسيـة والشهـور والأيام، وتعرف حـركـة المتـقـدم هـذه أو مـوضع فلك البـــروج الذى يـصل المتــقـــدم إليـــه «بالانتـهاء» (alynthie, profectio). وتأتى آخـر الأمر دورات سنـى الحيـاة، وهى تخضع بنوع خاص لتـأثير هذا الكوكب أو ذاك. وهذه الدورات هى فى جوهرها

ضوابط الزمان «كهرنو كراتورس» بالكواكب، المعروفة عند اليونان ولكنها حورت مع ذلك وزيد فى تعقيدها (وبخاصة عند أبى معشر)، فعرفت بالفردارات (firdariae).

وقد استخدم المنجمون أيضاً طرائق ثانوية أخرى، أذكر منها فقط الطريقة الخاصة بالصور السماوية التى تطلع مع الوجوه، وترجع إلى السنة الكلدانية التى استنها توسر Teucer، وهى تعتمد على طلوع الشعرى (و هو سوتيس عند قدماء المصريين)، وهذه الطريقة التى انفرد باستعمالها المسلمون المصريون وقد استقى التنجيم العربى الإسلامى من مصادر جد متباينة، وكان أساتذة المنجمين الإسلاميين من اليونان هم بطلميوس، وڤيتيوس ڤالينوس، وذروثيوس الصيداوى، وتوسر، وأنتيوخس وغيرهم ممن نسبت لهم رسائل فى هذه الصناعة ولا نعنى بهؤلاء أصحاب الصناعة الذين انتهجوا طرائق متباينة الأصول فحسب بل نعنى أيضاً أولئك الذين وفقوا بين المذاهب المتناقضة مثل ڤيتيوس ڤالينوس وذروتيوس. وقد أخذوا كذلك عن المصادر الهلوية والهندية، كما ضمنوا مصنفاتهم الروايات الشائعة فى أرض الجزيرة، وبلاد الشام ومصر. فليس من العجيب إذن أن قلة من المنجمين المسلمين انتهجوا طريقة واحدة بعينها من الطرق الثلاث أما الآخرون، وهم سائر المنجمين، فقد أخذوا بطرائق «المسائل» و«الاختيارات» و«تحاويل السنين» جميعاً، واعتبروا الواحدة متممة بل مؤيدة للآخرين، وتركوا للمنجم أن يختار من الطرائق والأساليب ما يتفق وحذقه ومقتضيات صنعته ومطالب السائل ومنزلته بين الناس، ونحن نجد الخلط بين هذه الطرائق على أتمه وأغربه عند أبى معشر وهو مزيج حقيقى من مذاهب جد متباينة.

الحق إن المسلمين يمتازون عمن سبقوهم من المنجمين بأنهم بلغوا شأوا بعيداً فى الحسبانات إلى جانب تلفيقهم بين مختلف الطرائق. وقد عرضت هذه الحسبانات بالدقة الواجبة فى الرسائل الفلكية إلى جانب المسائل الأخرى فى حساب المثلثات الكرى. ووضع الحاسبون ـ توصلا لهذه الغاية ـ كثيراً

من الجداول الرياضية المفصلة. وهم يختلفون فى هذه الناحية من المنجمين اليونان والهنود الذين كانوا يقومون بحسابات مبتسرة، وكانوا يتنكبون عن الاستبحار فى الرياضيات المعقدة.

وقد أجمع المتكلمون والفقهاء والفلاسفة على إنكار التنجيم، ولم يشذ عنهم إلا نفر قليل كالكندى وإخوان الصفا وفخر الدين الرازى. ولم يكن لهذا الإنكار من أثر فى الواقع. ذلك أن التنجيم كان له شأن فى قصور الخلفاء والسلاطين وبين العامة، وظل كذلك إلى القرن الماضى فكان فى دخول الحضارة الغربية عامة ومذهب كوپرنيقوس خاصة القضاء المبرم على التنجيم. بيد أنه لا يزال موجوداً فى البلاد التى لم تصب من الحضارة الغربية إلا قليلاً، وإن فقد إلى حد كبير ذلك الجلال العلمى الذى كان يحيط به فى القرون الوسطى. ومن عجب أن قضاة اليمن اليوم يمارسون هم أنفسهم صناعة الأحكام.

وقد عولجت المسائل التنجيمية، من حيث هى مسائل رياضية (هندسة وحساب مثلثات) فى المصنفات الخاصة بالفلك. وفى الجداول التى صنفت وحسبت للأغراض الخاصة بصناعة التنجيم. وألفت فى الجانب الخاص بالأحكام رسائل ومقالات كثيرة يتعذر علينا إحصاؤها هنا، أما بقية المصنفات فلم تنشر نصوصها الأصلية بعد، ما خلا رسالتين .لا خطر لهما نحلتا لأبى معشر، وفصل من مقدمة أبى معشر (فى Boll: *Sphaera* ١٩٠٣)، ورسالة الكندى فى عمر الإسلام وطوالعه من قرانات الكواكب (Loth : *Al Kindi als Astrolg* فى *Morgen laendische Forschungen [Fleischer - Festschrift]* ليپسك سنة ١٨٧٥، ص ٢٦٣ ـ ٣٠٩). ونذكر المصنفات الآتية لأنها ترجمت إلى اللغة اللاتينية وطبعت وهى: شرح على بن رضوان على تربيع بطلميوس Quadripartitum «تترابيلوس» وشرح أحمد بن يوسف المعروف بابن الداية على كتاب الثمرة «كرموس» Centiloquium (*Kitab al - thamra*) المنسوب خطأ لبطلميوس، وقد طبع هذان الشرحان معاً فى مدينة البندقية عام ١٤٩٣، وعام ١٥١٩، كما نشرت

بعض مصنفات أبى معشر (أنظر هذه المادة) ونشر الكتاب الجامع الذى صنفه أبو الحسن على بن أبى الرجال، وهو فى ثمانية كتب، فى مدينة البندقية عام ١٤٨٥، ١٥٠٣، ١٥٢٣ كما طبع فى مدينة بال مع تنقيح يسير فى أسلوبه عام ١٥٥١، ١٥٧١، ومدخل القبيصى المتداول، وقد طبع عدة مرات وأشهرها مع شروح يوحنا السكسونى Jojannes de Saxonia وعلق عليه نابود v. Nabood (كولونى، سنة ١٥٦٠، مع تنقيح يسير لأسلوب النسخة القديمة)، ورسائل سهل بن بشر وما شاء الله التى طبعت ذيلاً للشروح على التربيع والثمرة اللذين أشرنا إليهما، وكتاب المواليد لأبى بكر الحسن بن الخصيب، وقد طبع فى البندقية عام ١٤٩٢، ١٥٠١، وكتاب فى أحكام المواليد لأبى على يحيى الخياط، وقد طبع فى نورنبرغ عام ١٥٤٦، ١٥٤٩، ومقالتا محمد ابن عمر بن الفرخان الطبرى عن المواليد والمسائل (البندقية، عام ١٥٠٣) وقد نشرتا ذيلا لكتاب Firnicus Maternus (فى بال عام ١٥٣٣، ١٥٥١)، إلى غير ذلك من الرسائل التى لا يعرف مؤلفوها أو التى تنسب خطأ إلى مؤلفين آخرين.

المصادر:

(١) لقد ذكر كاتب هذه المادة مصادر التنجيم عند المسلمين وخصائصه، ومكانه فى الحياة الاجتماعية كما عرض لرد الفلاسفة والمتكلمين على المنجمين، وذلك فى *The Encyclopedia of Religion and Ethics* التى نشرها الدكتور هيستنكز Hastings، أنظر مادة «*Star*» وهى مقالة يفترض فى قارئها العلم بمبادىء التنجيم عند اليونان.

(٢) وتجد تفسير بعض الحسبانات الفلكية وشرح عدد من الاصطلاحات الخاصة بالتنجيم فى شرح نللينو *Nallino* على البتانى: *sive Aibatenii opus astronomicum*، ميلان عام ١٨٩٩ — ١٩٠٧م، فى ثلاثة مجلدات.

(٣) مفاتيح العلوم طبعة ڤان فلوتن Van Vloten: *Dictionary of the technical terms used .... by the musulmans* طبعة شپرنكر Sprenger.

(٤) Dieterici: *Propaedeutik der Dii*

Araber، بـرلين سـنـة ١٨٦٥ ــ وهـذه المصنفات لا تشفى غلة الباحث.

(٥) ويرجع ـ فـيمـا يتـصل بنظرية قـرانات الكواكب عند تطبـيقـاتهـا على تاريـخ الإســـــلام ـ إلى: O. Loth في الدراسة الخاصة بالكندى التى ذكرناها آنفاً.

(٦) ابن خلدون: المقدمـة، ترجمة ده سلان de Slane، جـ٢ ص ٢١٧ ـ ٢٢٦.

(٧) ويرجع ـ فـيما يـختص بسـير المنجمين ومـصنفاتهم ـ إلى Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*، ليـــبـــسك سنـة ١٩٠٠ فى *Abhandl. z. Gesch. der mathem. Wis- senschaften*، جـــ ١٠؛ مــع *Nach- traege* وهو عظيم الـقـيـمـة فى *Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.*، جـــ١٤، سـنـة ١٩٠٢، ص ١٣٧ ـ ١٨٥.

(٨) ويرجع آخر الأمر إلى المصنفات الفلكية الواردة فى هذه المادة.

[نللينو C. A. Nallino]

التهجد

«التهجد»: مصدرالخماسى المزيد من مـادة هـ ـ جـ ـ د، وهو من الأضـداد. وهجـد نام وكـذلك اسـتيـقظ وسـهـر وصلـى بالليـل وتلا القـــرآن بالليـل. وأصـبح المعنـيـان الأخـيـران ـ وهمـا الصــلاة وتلاوة القـرآن بـالليل ـ همـا الشائعين فى الإســلام وقد وردت المادة مـرة واحـــدة فى القـرآن فـى سـورة الإسراء، (الآية ٧٩)، «ومن الليل فتهجد به نافلة لك...» إلا أنه قد أشيـر فيه إلي قـيام الليل بغـير هذه المادة، فـورد في ســورة الذاريات (الآية ١٥ ـ ١٧) «إن المتقين في جنات وعيون آخذين ما آتاهم ربهم إنهم كـانوا قـبل ذلك مـحـسنين، كـانوا قليـلا من الـليل مـا يهـجـعـون وبالأسـحـار هم يسـتغـفـرون». وفي سورة الـفرقان (الآية ٦٤)، إشـارة إلي الذين يبيتون لربهم سجدًا وقيامًا.

وقــد يســتـــخلص من القـــرآن أن الفريضة القديمة فى مكة كانت صلاتين: صلاة بالنهار وصلاة بالليل(١) (سورة الإسراء، الآية ٧٨ وما بعـدها) وجاء فى

(١) الآية «أقم الـصـلاة لدلـوك الشـــمس إلى غسق الليل وقـرآن الفجر إن قرآن الفـجر كان مشـهوداً».

سورة الإنسان (الآية ٢٥) «واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا» وقال فى السورة نفسها (الآية ٢٦) «ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا» وفى سورة هود (الآية ١١٤) «وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل..»

ونستطيع أن نستفيد من الحديث، ولا وجه للشك فيه، أن المؤمنين عكفوا على قيام الليل زماناً اختلفت الروايات فى طوله، (قيل أنه «عشر سنين» الطبرى: التفسير، جـ ٢٩، ص ٦٨) حتى إن النبى والمؤمنين ورمت أقدامهم وسوقهم، ويقال إن الفريضة القديمة نزلت فى سورة المزمل، فقد ورد أولا «يأيها المزمل» وثانيا «قم الليل إلا قليلا»، وثالثاً «نصفه أو انقص منه قليلا»، ورابعاً «أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا» بيد أن أصل هذه الفريضة لا يمكن فصله عما كان يقوم به زهاد النصارى. وقد شق هذا النوع من العبادة آخر الأمر على المؤمنين، ففى الآية العشرين من سورة المزمل إشارة إلى هذا وهى «إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرأوا ماتيسر من القرآن.» فلما فرضت الصلوات الخمس على المسلمين أصبح قيام الليل نافلة (انظر سنن أبى داود: باب التطوع؛ تفسير البيضاوى للآية العشرين من سورة المزمل).

ومهما يكن من شىء فقد روى أن النبى لم ينقطع عن قيام الليل (سنن أبى داود: كتاب التطوع، باب ١٨) وفى الحديث والفقه أن الانقطاع عن قيام الليل مما يلام عليه المكلفون به (مسلم: الصيام، حديث ١٨٥؛ النسائى: كتاب قيام الليل، باب ٥٩؛ الباجورى حاشية، جـ ١ ص ١٦٥). وعلى العموم فقيام الليل سنة، ويقال إن داود كان يقوم ثلثا من الليل (مسلم: كتاب الصيام، حديث ١٨٩، سنن أبى داود: كتاب الصوم، باب ٦٧) وثمة سبب آخر فى تبرير قيام الليل هو أنه يحل العقد التى يعقدها الشيطان على قافية رأس النائم (سنن أبى داود: تطوع، باب ١٨) وفضل التهجد فى رمضان مشهود، وكذلك فى ليلة كل من العيدين (ابن

ماجة: صيام، باب ٦٨؛ النسائى: كتاب قيام الليل، باب ١٧، وفيه يستعمل اصطلاح «إحياء الليل»؛ انظر أيضاً مادة «التراويح».

ولا يزال المؤذن يدعو الناس فى بعض البلاد إلى صلاة الليل (وهى ركعتان وتعرف بال ـ «شفع»؛ انظر مادة «وتر» وهى بُعيد منتصفه، ويضاف إلى الأذان بها عبارات خاصة (Lane: *Manners and Customs* الفصل الثالث الخاص بالدين والشرائع؛ Snouck Hurgronje: *Mekka*؛ Juynboll: *Handleieding* ص ٧٤).

المصادر:

انظر إلى جانب المصادر المذكورة فى صلب المادة:

(١) sprenger: *Das Leben, des lehre: und die Lehre des Mohammad*، جـ ١، ص ٣٢١ وما بعدها.

(٢) M. Th. Hoiutsma: *lets over den dagelijkschen çalát der Mohammedanen* فى *Theol. Tijdchrift*، سنة ١٨٩٠، ص ١٣٧ وما بعدها.

(٣) R. Bell: *The origin of Islam in its Christian Environment* لندن سنة ١٩٢٦، ص ١٤٣. وانظر المسائل المتعلقة بالمذاهب الفقهية المختلفة فى:

(٤) J.Guide: مختصر خليل بن إسحاق، ميلان سنة ١٩١٩، جـ ١ ص ٩٧.

(٥) أبو اسحاق الشيرازى: التنبيه، طبعة A.W T. Juynboll، ص ٢٧.

(٦) الرملى: نهاية المحتاج، جـ ١، ص ٤٨٨ وما بعدها

(٧) ابن حجر الهتمى: التحفة، جـ ١، ص ٢٠١ وما بعدها

(٨) أبو قاسم الحلى: كتاب شرائع الإسلام، كلكتة سنة ١٨٣٩، جـ ١، ص ٢٧

(٩) A.Querry: *Droit Musulman*، باريس سنة ١٨٧١، جـ ١ ص ٥٢ وما بعدها

(١٠) نظام: الفتاوى العالمكيرية، كلكتة سنة ١٢٤٣ هـ، جـ ١ ص ١٥٧.

[A. J. Wensinck قنسنك]

التوبة

«التوبة»: لغة الرجوع، وهى مصدر الفعل تاب، ويرد هذا الفعل كثيراً فى القرآن إما وحده وإما مع حرف الجر «إلى»، ومعناه فى هذه الحالة أن العبد عاد إلى الله بالندم، وإما مع حرف الجر «على» ومعناه أن الله عاد عليه بالمغفرة، **لأنه تعالى «تواب رحيم» البقرة، الآية ٣٧ وما بعدها).**

وشرائط التوبة ثلاث (١) العلم بالذنب (٢) الندم (٣) العزم على ترك الذنب فى الاستقبال (الغزالى: الإحياء، **الجزء الرابع، وقد وفى فيه الكلام على التوبة؛ القرآن سورة النساء الآيات من ١٦ ـ ١٨؛ سورة هود، الآية ١١٢ سورة الشورى، الآية ٢٥)** فإذا استجمعت هذه الشرائط فهى مقبولة لا محالة، وليس فى شىء من ذلك ما يريده المعتزلة من إيجاب القبول على الله، ولكن سبقت به إرادته الأزلية.

ولا تصح توبة المشرف على الموت (سورة النساء الآية ١٨) والذنب خطيئة فى حق الله لا تغتفر إلا بالتوبة، وينكر أحمد بن حنبل وغيره ذلكMassignor: *La Passion d Aj-Hallaj* ص ٦٦٦).

وسما الصوفية فوق المعنى الشرعى للذنب، وارتفعوا بمعنى التوبة تبعاً لذلك. فهى عندهم انتباه القلب عن رقدة الغفلة، وهو مبدأ طريقة السالكين، وهم يجعلونها حالا من أحوال الرضا. وليست التوبة فى أبعد معانيها إقراراً بالذنب وتركاً له بقدر ما هى وجهة جديدة ينزع إليها النادم بكليته فلا يبتغى إلا الله. والتوبة أن تنسى ذنبك. لأن ذكرك له ينسيك الله، والانشغال بالنفس كبيرة الكبائر، ولذلك فقد جاء فى حديث مشهور أن النبى كان يستغفر الله فى اليوم سبعين مرة.

المصادر:

(١) L. Massignon : *La passion dal* Hallaj، ص ٦٦٥ وما بعدها.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب، طبعة شوكوفسكى Schukovski ص ٣٧٨ وما بعدها؛ ترجمة نيكلسون، فى

مـجمـوعة كـب التذكـارية جـ ١٧، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٣) R. Hartmann: *Al- Kuschairis Dar- stellung*

(٤) Margaret Smith : Rabia the كمبردج سنة ١٩٢٨، ص ٥٣ ـ ٥٨

(٥) R.A. Nicholson : Mystics of is- lam، ص ٣٠ ـ ٣٢.

[R. A. Nicholson نيكلسون]

التوحيد

«التوحـيد»: مـصدر الفعـل المضعف من مـادة «و ح د» ومعنـاه لغة «جـعل واحـــدا» أو «بقــى واحـــداً» (Lane ص ٢٩٢٧ أ) ومن ثـم كـــان مـــعنـاه فى مـصطلح الكـلامـيين وحـدانيـة الله أو توحـده بكافة مـعـانيه. ولم يذكـر هذا المصدر فى القرآن، ولم يرد فيه فعل من هذه المادة أو شـبـيـهـهـا «أ ح د» لكن صاحب لسـان العرب (جـ٤، ص ٤٦٤، س ١٦ ـ ص ٤٦٥، س ٤ أســـــفـل الصـفحـة) فـصل الكلام فى المدلولات اللغـوية للصـيغ المختلفـة المشـتقـة من هاتين المـادتين بالنســبـة لله تعـالى وبالنسبة للإنسان.

وعلم التوحيـد والصفات مرادف فى الاصطلاح لـعلم الكـلام وهو أســاس قواعد عقائد الإسلام (مقدمة التفتازانى لعـقائـد النسفى، طـبعـة القـاهرة سنة ١٣٢١هـ، ص٤ وما بعـدها والحواشى التى علـيـه؛ *Terms Diet of Techn.*، ص ٢٢) ويخـرج المعـتــزلة من هذا الحـد الصفـات، ويجعلون الأسـاس التوحـيد فـقط. وهو إمـا ظاهـر وإمـا باطن: من معانيـه أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. ومن معانيه أنه واحد فى ذاته. ومن معانيه أن الله هو الموجود الحقيقى وكل ما سواه وجـوده ظل وجود الحق. وقد يتوسع فى ذلك إلـى القول بالحلول أى أن الله هو الكل. ثم إن التوحـيد يتوسل إليـه بالـعلم أو بالمعـرفــة والمشـاهدة، والعلم والمشاهدة تفكر أو نظر فلسفى.

والخلاصة أن التوحيد هو القول بأن لا إله إلا الله . وفى كشـاف مصطلحات

الفنون (*Diction. of. Tech. Terms*) بيان طيب بتطورات هذه المعانى (ص ١٤٦٨ ـ ١٤٧٠، وانظر أيضاً ص ١٤٦٣ ـ ١٤٦٨).

[D. B. Macdonald ماكدونالد]

التوحيد، علم

نشأته، تطوراته، رأى رجال الدين فيه.

مقدمات:

١ ـ التوحيد الإيمان بالله، وفعله أحد، ووحد؛ ففى اللسان (مادة وحد) تقول: أحّدت الله ووحدته. وهوالواحد الأحد. وحقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الألوهية وخواصها[١] ويرى ابن خلدون[٢] ـ بحق ـ أن المعتبر فى التوحيد ليس الإيمان أو التصديق وحده، بل الكمال فى أن يحصل للنفس حال يحصل عنها علم اضطرارى هو توحيد الله فى ذاته وصفاته وأفعاله. وقريب منه ما ذكره التهانوى[٣] من أن التوحيد مراتب، منها ما كان علميا بالبرهان وهو الحاصل للنظار بأدلة النقل والعقل، ومنها ما كان عينيا مصدره الوجدان بأن يجد صاحبه بالذوق والمشاهدة عين التوحيد ـ أى توحيد الله فى ذاته وصفاته وأفعاله ـ ويرى حينئذ أن الذوات والصفات والأفعال متلاشية ليس فيها وجود بجانب ما لله تعالى الذى لا يرى غيره.

٢ ـ والتوحيد باعتباره العلم المعروف لدى المسلمين هو العلم بالعقائد الدينية المكتسبة عن الأدلة اليقينية، ويعرفه ابن خلدون[٤] بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة

(١) المقاصد للتفتازانى جـ٢ ، ص ٤٧ طبعة الأستانة.
(٢) المقدمة ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦ مطبعة التقدم بمصر سنة ١٣٢٢.
(٣) جـ٢ ، ص ١٤٦٨ وما بعدها.
(٤) المقدمة ص ٣٦٣.

المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. ومهما اختلفت تعاريفه التى عرفه بها العلماء، فالمراد أنه العلم الذى يبحث فيه عن الله وصفاته، والرسل وما يجب أن يكونوا عليه، والدار الآخرة وأحوالها، وأخيراً عما ألحق بهذه المسائل كمسألة الإمامة.

٣ ـ وقد سمى هذا العلم بأسماء متعددة، منها أصول الدين، الفقه الأكبر كما سماه أبو حنيفة، علم النظر والاستدلال، علم الكلام[١]. إلا أن أشهر هذه الأسماء هو علم التوحيد لأن الوصول للوحدانية هو أشرف مباحثه ومقاصده؛ وعلم الكلام لأن أشهر ما وقع فيه الاختلاف كان مسألة كلام الله أو لأنه يورث من يعانيه قدرة على الكلام فى تحقيق عقائد الدين، كالمنطق فى العلوم الفلسفية، وخص باسم الكلام للتفرقة بينهما، أو لما فيه من الجدل والمناظرة فى العقائد والبدع وهى كلام صرف لا ترجع إلى عمل[٢].

٤ ـ وهذا العلم وإن التبست مسائله بمسائل الفلسفة الإلهية فى كتب المتأخرين حتى ظنا علماً واحداً على ما سيأتى بيانه، بينه وبين هذه الفلسفة فرق كبير ذلك أنه فى الفلسفة الإلهية يبحث العقل بنوره الخاص ويرى حقاً ما توصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الشرع، أما فى علم الكلام فالبحث فيه يستند إلى ما جاء عن الدين من العقائد ، ثم يلتمس العقل من الحجج العقلية ما يعاضد هذه العقائد التى وجب التسليم بها أولا عن الشرع ، أو بعبارة أخرى مأثورة: «الفيلسوف يستدل ثم يعتقد ، والمتكلم يعتقد ثم يستدل»، وكثير ما بين المقامين[٣] .

(١) االتعريفات للجرجانى، ص ١٢٤ طبعة الاستانة سنة ١٣٢٧ هـ، والمقاصد للتفتازانى جـ١ ، ص٤.

(٢) التهانوى طبعة الأستانة جـ١ ص ٢٦ ، والمقاصد جـ١ ص ٥ وابن خلدون ص ٣٢٨

(٣) المقاصد جـ١ ، ص ٩، وابن خلدون ص ٣٩٢، والتهانوى جـ١، ص٢٨.

٥ ـ وقد اقتضت طبيعة هذا العلم الخلاف فى مسائل كثيرة ترجع إلى الدين وعقائده ، إلا أنه من الممكن أن نقول إن هذه المسائل ترجع ـ كما يقول الخوارزمى ـ إلى اثنتى عشرة مسألة. هذه المسائل هى : حدوث الأجسام للرد على الدهريين القائلين بقدم الدهر، وإثبات أن للعالم محدثا هو الله تعالى ، وأنه واحد للرد على الثنوية والمثلثة من المجوس والزنادقة والنصارى ، وأنه لا يشبهه شىء للرد على المشبهة والمجسمة، والكلام فى الرؤية ونفيها وإثباتها، والكلام فى الصفات للرد على المعطلة، والكلام فى أفعال العباد وهل يخلقها الله أو العباد أنفسهم، وأنه تعالى يريد القبائح أو لا يريدها، وحكم مرتكب الكبيرة ومعنى هذا الكلام فى الإيمان وحده وماهيته، والدلالة على النبوة بصفة عامة ردا على البراهمة وغيرهم من مبطليها والدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، والقول فى الإمامة ومن يصلح لها. هذه هى أصول الدين ـ كما يرى الخوارزمى ـ التى تدور عليها بحوث المتكلمين وخلافاتهم، وما عداها ففروع منها أو مقدمات وتمهيدات لها[١] .

٦ ـ وبسبب الخلافات فى أكثر هذه المسائل نشأت الفرق الإسلامية المختلفة التى سجلتها كتب علم الكلام، وهى فرق متعددة يجتمع بعضها أحياناً ويفترق أحياناً، كما قد ينضوى الكثير منها تحت لواء فرقة واحدة. من أجل ذلك يمكن حصر الفرق الأصول فى ست، هى: أهل السنة، والمشبهة المجسمة، والمعتزلة، والمرجئة، والخوارج، والشيعة. ومن يرد استقصاء أمر هذه الفرق ومعرفة ما انقسمت إليه كل فرقة منها يجد طلبته على حبل الذراع منه فى كتاب الملل والنحل للشهرستانى، والفصل فى الملل والنحل لابن حزم، ومقالات الإسلاميين للأشعرى، ومفاتيح العلوم للخوارزمى[٢] وغيرها من

(١) مفاتيح العلوم طبع ليدن ص ٣٩ ـ ٤١.

(٢) الطبعة المذكورة ص ٢٤ وما بعدها. وقد جعل الاسفراييني فى التبصير ص ١٥ ـ ١٦ وابن حزم فى الفصل جـ٢ ص ١١١ الفرق الأصول خمساً لا ستاً. ولكنى زدت عليها المشبهة التى عدها الخوارزمى لأنهم جماعة لهم مذهبهم الخاص فى الذات والصفات.

المؤلفات التى عنيت بهذا العلم وتاريخه.

نشأته:

لم ينشأ هذا العلم كاملاً مرة واحدة بل كان ـ شأنه شأن العلوم الأخرى ـ محدود الدائرة فى أول أمره، ثم أخذ يتسع وينمو شيئاً فشيئاً تابعاً سنة النشوء والارتقاء، ومتأثراً بعوامل مختلفة عملت على خلقه وإنمائه، حتى نضج وكمل وصار على ما نعرفه اليوم. هذه العوامل كان منها ما يتصل بالقرآن والحديث، وما يتصل بمن دخل فى الإسلام من أمشاج من الأمم المختلفة فى العقلية والثقافة. وما يتصل بما نقل للعربية من فلسفة اليونان وغير اليونان.

١ ـ القرآن وهو الكتاب الأول للإسلام يدعو إلى التفكير والنظر وينعى على التقليد والمقلدين، لذلك كان لابد للمسلمين من أن يجيلوا العقل والرأى فى القرآن نفسه وفى السنة التى جاءت تقريرا له وإيضاحاً. إلا أنهم ـ والرسول بين ظهرانيهم ـ كانوا فى غير حاجة لكثير من التعمق فى فهم القرآن، فكانوا يستفتونه فيما لا يفهمونه فيهديهم سواء السبيل، ولما لحق النبى صلى الله عليه وسلم بربه وظهرت مشكلة الخلافة وحدثت فتنة عثمان وعلى رضى الله عنهما، كان ذلك مما استدعى الخلاف والجدل والحجاج. اختلفوا فى الإمامة وشروطها ومن أحق بها، فكان منهم الشيعة الذين يقصرونها على علىّ وسلالته، والخوارج ومعهم المعتزلة الذين يرونها حقاً لأصلح المسلمين ولو كان عبداً، والمعتدلون ـ وهم الجمهرة الغالبة الذين يجعلونها للأصلح من قريش. ثم اختلفوا ـ بعد أن استحر القتل بينهم فى فتنة عثمان وعلىّ ـ فى الكبيرة ما هى، وفى حكم مرتكبها أمؤمن هو أم كافر، واستتبع هذا طبعاً الخلاف فى الإيمان وحده، فكان من هذا الخلاف خوارج ومرجئة ثم فيما بعد معتزلة، وهكذا أصبح هذا الخلاف دينياً بعد أن كان أول أمره

سياسياً فصار من مباحث علم الكلام الهامة، كما صارت الإمامة مبحثاً هاماً آخر مع أنها بالفقه أليق لأنها من الأحكام العملية دون الاعتقادية، إذ قصاراها أنها قضية مصلحية ـ تتعلق بمن يصلح لإدارة أمور المسلمين ـ لا اعتقاديه تتعلق بأصل من أصول الدين. ولكن لما غالت الإمامية والروافض والخوارج فيها، وكان لبعضهم فيها آراء تكاد تقضى إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ألحقها المتكلمون بعلم الكلام لتبحث بحثاً بعيداً عن التعصب والهوى ويتبين منه الحق من الباطل صوناً للعقائد الدينية الصحيحة[1].

٢ ـ ولما استقر المسلمون بعد الفتوحات، ودخل من دخل فى الإسلام من أرباب الديانات المختلفة، عكف المسلمون من جهة على فهم القرآن والتعمق فى هذا الفهم، ومن جهة أخرى أثار بعض هؤلاء الذين التحقوا بالإسلام ـ دون أن يتبطنوه ـ كثيراً من عقائدهم الدينية التى جرت منهم مجرى الدم، وصاروا يتجادلون حولها ويجادلون المسلمين فيها. فى هذه المرحلة نجد الآيات المتشابهة فى القرآن يستعرضها المفكرون ويحللونها، ويحاول كل أن يخضعها لما يرى من رأى؛ إما بأخذها على ظواهرها، وإما بتأويلها تنزيها لله تعالى عما يوهم التشبيه فى الذات أو الصفات، وإما بالإيمان بها كما جاءت دون تعرض لها بتفسير أو تأويل. وكانت نتيجة هذه المواقف من تلك الآيات ظهور فرقة المشبهة والمجسمة، فرقة المعتزلة المعطلة النافية للصفات مبالغة فى التنزيه، والصفاتية وهم جمهور السلف الذين بين بين[2]. كما نجد ـ من ناحية أخرى ـ أنه لما استفحل شر الملاحدة الذين كان دأبهم نشر الإلحاد بين المسلمين وترجمة كتب الثنوية وغيرهم من أصحاب المقالات الضالة، انتدب علماء الجدل من المتكلمين أنفسهم لدحض تلك

---

(١) المقاصد، جـ٢ ص ١٩٩ ـ ٧٠٠، ابن خلدون ص ٢٦٨.

(٢) ابن خلدون ص ٣٦٧، والشهرستانى فى الملل والنحل جـ ١ ص ١١٦.

المقـــالات، وكـــان حـــاملـو لواء هذا الدفـاع طائفـة من نبـغة المعـتـزلة، فألفـوا لهذه الغاية الجلـيلة الرسائل والكتب التى تشـهـد لهم بطول الباع وحسن البلاء، على ما سنرى.

٣ ـ فى هذه الفـتـرة ـ فـتـرة تطاحن المذاهب والنحل والآراء وعناية نبـغة المتكلمين وبخاصة المعتزلة بالرد على أرباب المذاهب الـضـالة ـ نجـد أبا الحـسن الأشـعـرى ينبـغ ويكون صـاحب المذهب المـعـروف باسـمـه والذى ينتظم أكبـر عدد من المسلمين حتى هـذه الأيام، كما يـكون وجوده فـاتحـة طور جـديد فـى تاريخ علم التوحيد. ظهـر الأشعرى وعاش فى القـرنين الثالث والـرابع الهجـريين، وأحس بحـدة الخـــلاف بين طوائف المتكلمين فى مسائل كثيرة وبخاصة فى مـســائل صـفـــات الله كـلامـه ورؤيتـه، ورأى كل فـريق من هؤلاء المتنـاضلين فى هذه المـشـــاكل قـــد تطرف فى رأيه وغـلا غلواً كـبـيـراً وراح ينصره بالحق وبالباطل، فعمل على أن يكون فى رأيـه وسطاً وعلى أن يبنى له ولأنصـاره مذهباً يـجمع عليه كلمة الأمة. وقد حقق الله له ما تشوف إليـه وعمل له، فكان مـذهبه هو الذى عرف بعد بمذهب أهل الحق أو مذهب أهل السنة والجماعة.

٤ ـ انتـشـر مـذهب الأشعـرى وكـثـر أنصـاره من المتكـلمين الذين أخـذوا أخذه فى التأليف فى علم الكلام على غـراره، يردون عـلى خـصـومـــهم ومنهم المعتـزلة الذين كانوا اضطروا للتـــسلح بالفـلسـفـــة للـرد على خـصـومـهم الملاحـدة وأرباب الملل والنـحل الأخـــرى، فكـان لابد إذن للأشـاعرة من أن يخـلطوا كلامــهم بغـير قليل من الـفلسفـة، ومن أجل هذا وذاك نرى كـثـيراً من قـضــايا الفلسفـة ومسـائلها تحتـل كتب علم التوحيد. وإذا فليس علم الكلام وليد الفلسفة كمـا يظن كثيرون خطأ. إنه ولد فى الإســلام قـبل أن يـعـرف المسلمون الفلسـفة، وإن كانت أثرت فـيـه ـ لما تمثلهـا المسلمـون ـ أثراً كبيراً، إذ قـوته وشدت أزره، وأمدته بالكثــيـر من الأسلحـة والمـسـائل والأدلة والبراهين.

وكان من هؤلاء الأنصار الذين عملوا على نصرة مذهب الأشعرى ونشره فى الشرق والغرب القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣هـ الذى له قريب من خمسين ألف ورقة من تصانيفه فى نصرة الدين والرد على أهل الزيغ والبدع، لا تكاد تندرس إلى يوم القيامة[١] إلا أن هذا العالم الجليل الذى تصدى للإمامة فى مذهب الأشعرى وهذبه، ووضع لمسائل العلم وقضاياه المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأنه لا يقوم العرض بالعرض وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم ـ إلا أن هذا العالم على ألمعيته وجلالته جعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[٢]. وهكذا ضيق القاضى ومن معه على الناس ولم يوغلوا برفق، وليت شعرى ماذا يرون فى إيمانهم أنفسهم قبل ذلك وفى إيمان الصحابة وعامة المسلمين الذين يجهلون هذا من قبل ومن بعد[٣].

٥ ـ وكان من حسن جد المسلمين أن نبغ بعد الباقلانى إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى وتلميذه الأشهر حجة الإسلام أبو حامد الغزالى، فصار كل منهما إماماً للمذهب فى زمنه ولم يعتقدوا ومن تبعهم ـ كما رأى الباقلانى من قبل ـ بطلان المدلول إذا بطل الدليل، وبهذا انفك الحجر على الناس فى الاستدلال، وعرفت هذه الطريقة بطريقة المتأخرين التى لاتزال تسود دراسة علم الكلام حتى هذه الأيام.

وهذه الطريقة تمتاز أيضاً بإفساح المجال فيها للرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من عقائد الدين، وهذا هو السبب فى خلط مذاهب الفلسفة بعلم التوحيد. ثم غلا المتأخرون فى حشو كتبهم بمسائل الفلسفة والرد عليها ـ كما نرى فيما يدرس منها بالأزهر فى العصر الحاضر ـ حتى التبس عليهم

(١) الاسفرايينى، فى التبصير فى الدين، نشر عزت العطار الحسينى بمصر سنة ١٩٤٠ ص ١١٩.

(٢) ابن خلدون ص ٣٦٩.

(٣) الشيخ حسين والى فى كتابه التوحيد، جـ ١ ص٥٤ الطبعة الأولى عام ١٩٠٩م.

شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما[1]، مع أن الحق اختلاف العلمين فى الموضوع والمنهج كما أشرنا من قبل.

ويرى العلامة ابن خلدون فى مقدمته (ص٣٦٩) أن الغزالى أول من كتب طريقة الكلام على هذا المنحى، أى الذى يتضمن الرد على الفلاسفة، لكنى أجدنى مضطراً لمخالفته فيما ذهب إليه، هذا لأنه بالرجوع إلى بعض مؤلفات إمام الحرمين، مثل الإرشاد فى قواعد الاعتقاد[2] يتبين أن الغزالى استقى منها فى الرد على الفلاسفة. ويكفى أن يرجع الباحث إلى مبحث القول فى العالم[3] ومبحث إثبات العلم للصانع[4] ليعلم مقدار ما استفاد الغزالى من أستاذه فى الرد على الفلاسفة، وإذن فلايكون هذا أول من أدخل فى كتاباته فى هذا العلم الرد على ماذهب إليه الفلاسفة من آراء لاتتفق فى رأيه والدين[5].

أهم الفرق الكلامية:

هكذا - كما رأينا - نشأ علم الكلام، ونما وتطور من حال إلى حال حتى صار على ما نرى اليوم. فلنذكر بعد هذا كلمة قصيرة عن كل من الفرق الكلامية التى لها خطر وتاريخ.

ونرى من الخير أن نتناول الحديث عن المشبهة والمعتزلة والأشاعرة معاً لارتباطهم فى مسائل كثيرة، كان لكل من الفرقتين الأوليين فيها رأى خاص على النقيض من رأى الأخرى، وكان رأى الأشعرى والأشاعرة وسطاً بينهما.

١ - جاء فى القرآن آيات تدل بظاهرها على أن لله وجهاً ويدين، وجهة هى السماء، ومكاناً هو العرش، ونحو ذلك مما يوهم التشبيه والجسمية والنقلة؛ وأخرى تثبت له صفات مختلفة

(١) ابن خلدون ص ٣٦٩.
(٢) مخطوط بدار الكتب برقم ٨١٩ توحيد.
(٣) الكتاب المذكور من الورقة السابعة.
(٤) نفسه، الورقة الثانية عشرة.

(٥) من الحق أن أقرر أن خالى العلامة المرحوم الشيخ حسين والى تبع ابن خلدون فى رأيه الذى أخالفه فيه، وذلك فى مؤلفه «كتاب التوحيد» ص ٥٧.

من العلم والقدرة والكلام ونحوها؛ وطائفة ثالثة منها ما يصرح بأنه لا تدركه الأبصار، ومنها ما يدل على جواز رؤيته تعالى. فرأى رجال السلف الصالح متابعة الصحابة والتابعين فى موقفهم منها، فغلبوا - كما يذكر ابن خلدون - أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل»[1]. ومن هؤلاء الذين وقفوا هذا الموقف مالك بن أنس وأحمد بن حنبل رضى الله عنهما، فقد سئل الأول عن معنى قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[2].

إلا أنه شذ لعصر هؤلاء وبعدهم جماعة من المبتدعة رأوا الأخذ بظاهر هذه الآيات ونحوها من الأحاديث، ورأوا تفسيرها كما وردت من غير تأويل، فوقعوا فى التشبيه المحض والتجسيم الصريح، باعتقاد بعضهم أن لله يداً وقدماً ووجهاً وبعضهم أن له جهة ينزل منها حين يريد وعرشاً يستوى عليه وكلاماً له صوت وحروف؛ وبذلك نرى الأولين أشبهوا فى ذاته تعالى، والآخرين أشبهوا فى صفاته وأنهم آلوا جميعاً إلى التجسيم[3]

من هؤلاء المشبهة المجسمة جماعة من الحنابلة الغلاة الذين أوقعهم فى هذه الهاوية تطرفهم فى الأخذ بالظاهر وتفسيره كما ورد. وقد ذكر جمال الدين بن الجوزى فى كتابه «دفع شبهة التشبيه» كثيراً من آراء هؤلاء المتطرفين أمثال الحسن بن حامد البغدادى الوراق شيخ الحنابلة فى زمنه والقاضى أبو يعلى وأبو الحسن بن الزاغونى، وغيرهم ممن يقول فيهم ابن الجوزى، فى كتابه المذكور، إن من أصحابنا الحنابلة من تكلم فى الأصول بما لا يصلح فنزلوا إلى مرتبة العوام؛ إذ

(١) المقدمة ص ٣٦٧، ومثل هذا فى الملل والنحل جـ ١، ص ١١٦ - ١١٧.

(٢) الملل والنحل جـ ١، ص ١١٨.

(٣) ابن خلدون ص ٣٦٧ - ٣٦٨، والملل والنحل جـ ١، ص ١١٧.

حملوا الصفات على مقتضى الحس، وأثبتوا لله صورة ووجها زائدا على الذات ..! وقد حكى عنهم عضد الدين الأيجى فى هذه الناحية ما تأنف الآذان من سماعه(١).

٢ ــ على النقيض من رأى هؤلاء الغلاة فى التمسك بظاهر ما تشابه من الآيات والأحاديث فصاروا إلى التشبيه والتجسيم، نجد المعتزلة الذين غلوا فى فهم وحدة الله وتنزيهه فصاروا إلى التعطيل بنفى كل الصفات.

رأس هذه الفرقة هو واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ) حتى إن بعض المؤلفين يلقبها أحياناً بالواصلية(٢). كان واصل من تلاميذ الحسن البصرى، إمام أهل السنة فى وقته؛ وفى يوم ما سئل البصرى عن رأيه فى جماعة يكفرون أصحاب الكبائر وآخرين يرجئون الحكم عليهم، فتفكر الحسن قليلا، وقبل أن يجيب قال واصل: «أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو فى منزلة بين المنزلتين: لامؤمن ولا كافر» ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به، فقيل اعتزل عنا واصل، وسمى هو وأصحابه معتزلة(٣).

وليس من همنا الآن أن نحقق سبب تسميتهم معتزلة، لذلك نضرب صفحاً عن الأقوال المختلفة فى سبب التسمية، إلا أننا نذكر أنه قد يكون الحق أن هذه التسمية لم تكن لتركهم سارية من المسجد إلى سارية أخرى، بل لاعتزالهم ما كان معروفاً حين ذاك من الآراء فى المسألة التى كان فيها الخلاف، أى من حكم من ارتكب إحدى الكبائر. وهؤلاء المعتزلة يرجعون فى الأصل إلى شعبتين: شعبة البصرة التى أسسها واصل هذا الذى يذكره المسعودى بأنه شيخ المعتزلة وقديمها(٤)، وشعبة الكوفة التى أسسها بشر بن المعتمر المتوفى عام ٢١٠هـ. وهم فرق كثيرة تختلف فى بعض التفاصيل والجزئيات إلا أنها كلها تجمعها أصول خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وليس يستحق أحد منهم اسم

(١) المواقف، طبع مصر عام ١٣٥٧، ص ٢٧٣.
(٢) الشهر ستانى فى الملل والنحل جـ ١، ص ٥٧.
(٣) الملل والنحل ص ٦٠.
(٤) مروج الذهب طبع دار الرجاء بمصر ٤ ص ٥٤.

الاعتزال حتى يجمع القول بهذه الأصول[1]. وقد تناول هذه الأصول بالشرح والتحليل كثير من المؤلفين، نذكر منهم الخياط المعتزلى فى كتابه الانتصار، والمسعودى فى مروج الذهب جـ٣ ص ١٥٣ ـــ ١٥٤، والشهرستانى فى الملل والنحل جـ١ ص ٥١ وما بعدها، وغير هؤلاء من المتكلمين فلا حاجة للتطويل بشرحها وتحليلها.

وتطبيقاً لأصلهم الأول، وهو التوحيد، نراهم يغلون فى فهم تنزيه الله عن سمات المخلوقين فينفون صفات المعانى - من العلم والقدرة والإرادة والحياة - حذراً من تعدد القديم، كما قضوا بنفى السمع والبصر والكلام لكونها من عوارض الأجسام[2] وهكذا أمعنوا فى هذه الناحية بنفى الصفات حتى سموا أيضاً بالمعطلة[3]، أى الذين عطلوا الذات من صفاتها، فى مقابلة الذين أثبتوها من السلف فسموا بالصفاتية.

(١) الانتصار لأبى الحسين الخياط المعتزل نشره الدكتور نيبرج وطبع دار الكتب عام ١٩٢٥م ص١٢٦.

(٢) ابن خلدون ص ٣٦٨ والتفتازانى فى المقاصد جـ٢ ص ٥٤.

(٣) الملل والنحل جـ١ ص ١١٦، والمقاصد ص ٥٤.

وخير ما يمثل شرح المعتزلة لهذا الأصل ـــ أعنى التوحيد ـــ هو ما حكاه عنهم الأشعرى فى كتابه القيم مقالات الإسلاميين[4] من أن الله تعالى واحد ليس كمثله شىء ؛ فليس بجسم ولا صورة ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا رائحة ولا مجسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا يتحرك ولا يسكن، وليس بذى أعضاء وأجزاء وجوارح وليس بذى جهات ولا يحيط به مكان، ولا تجوز عليه المماسة ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع، إلى آخر تلك الصفات السلبية كلها التى بها يسلم أصلهم الأول وهو توحيد الله فى كل شىء وتنزيهه عن كل مشابهة لشىء من خلقه ماخطر منها بالبال وما لم يخطر.

وهكذا نرى رأى المعتزلة فى هذه المسألة يقوم على الاستمساك بآيات التنزيه وتأويل الآيات المتشابهة تأويلاً يتفق والتنزية والتوحيد اللذين جاء بهما الإسلام. كان من هذا أن أولوا الاستواء على العرش بالاستيلاء، واليد بالقدرة أو النعمة، والعين - فى قوله تعالى

(٤) ص ١٥٥ ـــ ١٥٦.

«ولتصنع على عينى» ـ بالعلم[1]، وأن أجمعوا على أن الله لا يرى بالأبصار[2] لاستلزام الرؤية الجهة والجسمية عندهم.

والمعتزلة بعد هذا كانوا أكثر الفرق اتصالاً بالفلسفة اليونانية وأسرعهم للإفادة منها؛ اضطرهم لذلك ما انتدبوا أنفسهم له من الحجاج عن الدين وعقائده، والرد على المخالفين من أصحاب الملل والنحل الأخرى. ولهم فى هذا أعلام يشار إليهم مثل أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر كما يصفه الشهرستانى[3]، والذى عاش فى القرنين الثانى والثالث من الهجرة؛ وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام المتوفى عام ٢٢١هـ الذى جعل وكْدَه الرد على الملحدين وبخاصة الدهريين، والجاحظ تلميذ النظام وخريجه المتوفى ـ كما يروى ابن خلكان ـ عام ٢٥٥هـ وقد نيف على التسعين والذى كان حياته لسان المعتزلة المدافع عنها، وساعده على هذا أن حظه من الفلسفة اليونانية كان أوفر من حظ سابقيه. هذه الجهود فى نصرة الدين والرد على الملاحدة هى التى جعلت أبا الحسين الخياط يقول: «وويل صاحب الكتاب ـ يريد ابن الروندى ـ من الملحدين والذب عن التوحيد لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين، الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها.[4]».

بعد هذا لايكون الباحث مبالغاً أن قرر أن المعتزلة هم الذين خلقوا علم الكلام على هذا النحو، بنصبهم أنفسهم مدافعين عن الدين، رادين على الفرق المخالفة للحق فى رأيهم من المسلمين وغير المسلمين.

فى ذلك يقول الشهرستانى: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام»[5] ولا نتعرض هنا للحكم على خلقهم هذا العلم أكان شراً أم خيراً، فلذلك موضع آخر غير هذا البحث المحدود.

(١) مقالات الإسلاميين ص ٥٩٥.
(٢) نفسه ص ١٥٧.
(٣) جـ ١ ص ٣٣.
(٤) الانتصار جـ١ ص ٤.
(٥) الملل والنحل جـ١ ص ٣٢.

٣ ـ ومهما يكن فقد ظهر الأشعرى فى هذه الفترة، فترة تطاحن الملل والنحل والمذاهب والآراء، فأسس مذهبه الذى عرف فيما بعد بمذهب أهل السنة والجماعة من أصحاب الحديث والرأى وحملة فرق الفقهاء، أى أهل الحق دون من عداهم من المبتدعين[1]. ومؤسس هذا المذهب هو أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى البصرى مولداً والمتوفى عام ٣٣٠هـ على أرجح الأقوال.

ومن الطريف ذكره هنا أن الأشعرى، وهو إمام أهل السنة، نشأ على الاعتزال وتتلمذ على أبى على الجبائى حتى صار إمام المعتزلة فى عصره؛ وأن واصل بن عطاء كان ـ كما رأينا ـ فى أول أمره سلفياً تلميذاً للحسن البصرى؛ من أجل هذا نرى الناس يرتابون فى الأشعرى حينما ظهر بمذهبه الجديد، سواء فى ذلك أصحابه الأولون المعتزلة ومن مال إليهم وهم أهل السنة، وبلغ من هذه الريبة أن كفره الحنابلة واستباحوا دمه.

(١) التبصير فى الدين للإسفراييني ص ١٦، وابن حزم جـ ٢ ، ص ١١٢.

عنى الأشعرى بتحكيم العقل والنظر الصحيح فى آراء تلك الفرق المتعارضة المتناقضة وبخاصة فى آراء المعتزلة أصحابه القدامى، حتى هدى فى كثير من الحالات إلى رأى وسط يعتبر الحق لدى جمهرة النظار المعتبرين. وفى ذلك يقول ابن خلدون بعد ما حكى فى إيجاز آراء المشبهة والمجسمة وما كان من المعتزلة من عقائد تخالف مذهب أهل السلف، ومن هذا رأيهم فى القرآن وأنه مخلوق مما كان سبباً للفتنة الدامية المعروفة أيام المأمون ومن بعده ومن رأى رأيه ـ يقول: وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً فى صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعرى إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، ورد على المبتدعة فى ذلك كله، وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح، وكمل العقائد فى البعثة وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق بذلك

الكلام فى الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم إنها من عقائد الإيمان»(١).

وفى مكانة الأشعرى وأثره فى هذا العلم يقول أيضاً الحافظ بن عساكر الدمشقى المتوفى عام ٥٧١هـ: إنه فى ذلك العصر قام سوق البدع، وحاد أهل الاعتزال عن سنن الاعتدال فنفوا عن الرب سبحانه ما أثبته من صفاته، وتمادى أهل التشبيه حتى توهموا ربهم جسماً يقبل تميزاً وافتراقاً وانضماماً. حتى جاء أبو الحسن الأشعرى فكان لديد الخصام لمن حاول الإلحاد فى أسماء الله وصفاته، وألزم الحجة لمن خالف السنة، فلم يسرف فى التعطيل ولم يغل فى التشبيه وكان بين ذلك قواماً(٢).

وقد ظهر توسط الأشعرى وكبار النظار الذين نصروا رأيه من بعده وسموه مذهب أهل السنة والجماعة، فى مسائل كثيرة نذكر منها ثلاثاً هى فى رأينا أهمها. هذه المسائل هى: مسألة الصفات، ومسألة الكلام وما يتبعها من أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ومسألة رؤيته تعالى.

ففى مشكلة الصفات وجد الأشاعرة أن المشبهة والمجسمة ألغوا عقولهم بحجة التمسك بالظاهر فأضافوا لله ما لا يرتضيه عاقل من الصفات التى تدل على أن له تعالى جهة ومكاناً وأجزاء ونحو هذا، وأن المعتزلة غلوا فى الطرف الآخر فنفوا عن الله كل صفة فوقعوا فى التعطيل، وأن الحق التوسط فى الأمر فأضافوا له صفات العلم والقدرة ونحوهما مما لا يوهم التجسيم والتشبيه، وبذلك كانوا بحق وسطاً بين طرفى الإفراط والتفريط.

وكذلك فى مشكلة الكلام: أحادث هو أم قديم، والقرآن: أمخلوق هو أم غير مخلوق، رأوا ـ أى الأشاعرة ـ الحنابلة والحشوية يذهبون إلى أن الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على بعض كانت ثابتة فى الأزل قائمة بذاته تعالى، وإلى أن المسموع من أصوات القراء والمرئى من أسطر الكتاب

---

(١) المقدمة ص ٣٦٨ .

(٢) تعيين كذب المفترى، نشر المقدسى بدمشق عام ١٣٤٧هـ، ص ٢٥ـ٢٦.

نفس كلام الله القديم، بل زاد بعضهم فى الغلو فذهب إلى أزلية الجلدة والغلاف كما ذهب آخرون إلى أن الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفاً وكلمات هو بعينه كلام الله وصار قديماً بعد أن كان حادثاً[(١)]؛ كما رأوا أن المعتزلة ذهبوا إلى أنه حادث مخلوق لأنهم زعموا أنه من الحروف وهذا بلاشك حادث؛ ولذلك قالوا الحادث لايقوم بذاته تعالى، وإذن فمعنى كون الله متكلماً ـ وهذا مالا يسعهم إنكاره ـ أنه خلق الكلام فى بعض الأجسام المخصوصة كاللوح المحفوظ وجبريل والنبى [ﷺ] (٢).

هكذا رأى الأشاعرة الأمر بين الحنابلة والمعتزلة، فنظروا فى حجج الفريقين، ووزنوها بميزان العقل والإنصاف، فكانت النتيجة أن وافقوا الأولى فى أن القرآن قديم، ولكنه ليس كما قالوا الألفاظ والحروف التى نراها مسطورة فى الصحف ونسمعها بآذاننا ونتلوها بألسنتنا، إنما هو المعنى النفسى القائم بذاته تعالى. كما وافقوا الآخرين على أن النظم المؤلف من الحروف والأصوات على الترتيب المعروف حادث، لكن هذا ليس القرآن محل النزاع، إنه كما قلنا المعنى النفسى القائم بذات الله وهو قديم لاريب فيه للاتفاق على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى[(٣)] وهذا الرأى الذى حكيناه عن الأشاعرة نجده فى كتب التوحيد بأيدينا وتدرس بالأزهر، كما نجده للأشعرى نفسه فى كتابه الإبانة وكتابه مقالات الإسلاميين[(٤)]، وللغزالى فى كتابه الاقتصاد[(٥)].

بقى ـ بعد هذه المسألة وتلك ـ مسألة رؤية الله، وهل هى جائزة أو ممتنعة، وإذا كانت جائزة فكيف، أما الحنابلة المشبهة فيجيزونها فى الدنيا، جرياً وراء الظاهر من الآيات والأحاديث كما ذكره جمال الدين بن الجوزى فى كتابه دفع شبهة التشبيه[(٦)] وأجازوها فى جهة ومكان[(٧)]، بينما أحالها المعتزلة لما تستلزمه فى رأيهم من جهة يكون فيها المرئى فى مقابلة الرائى، كما تقدم.

---

(١) المقاصد جـ٢، ص٧٤، والمواقف، الطبعة السابقة ص ٢٩٣.

(٢) المقاصد جـ٢، ص٧٤ والمواقف ص٢٩٣ ـ ٢٩٤ .

(٣) نفسه ص ٢٩٤ والمقاصد ص ٧٤ وما بعدها.

(٤) ص ٢٩٢ .

(٥) ص ٥٣ وما بعدها .

(٦) ص ٢٩ وما بعدها .

(٧) المقاصد جـ ٢ ص ٨٢ .

بيانه عنهم[1]، فجاء الأشاعرة وذهبوا إلى جواز الرؤية بالأبصار فى الدنيا ووقوعها فى الآخرة من غير أن تستلزم أن يكون المرئى فى مكان وجهة ودون ارتسام صورة المرئى فى العين ونحو هذا مما يوهم التشبيه[2]. بذلك كان الأشاعرة وسطاً فى هذه المسألة كما فى سابقتيها، إذ لم يذهبوا إلى ما رآه المعتزلة من نفيها مطلقاً، ولا إلى ما رآه الحنابلة من جوازها ـ بل ووقوعها ـ بما تستلزمه من الجهة والمكان والمقابلة كما فى الحوادث.

وإذا جاز لنا أن نبحث هنا مدى نجاح الأشاعرة فى محاولاتهم التى ذكرنا بعض الشىء عنها فى التوفيق بين بعض الآراء والمذاهب المتعارضة، نقول إنهم فى مسألة الصفات لم يوفقوا فيما نرى. إنه ليس هناك من الأدلة القطعية ما يثبت أن لله صفات غير الذات، وكل ما فى الكلام أنه متكلم وقادر وعالم إلخ فلو وقفوا عند هذا ولم يحاولوا إثبات صفات زائدة على الذات، لما لزمهم القول بتعدد القدماء لزوماً لم يستطيعوا الفرار منه ولا الدفاع عنه.

وفى مسألة كلام الله وقدمه كان التوفيق فيما نرى حليفهم. لقد فرقوا بين الكلام المتلفظ به الذى نقرؤه ـ وهو حادث ـ وبين الكلام النفسى القائم بذاته تعالى وهو القديم، وبهذا حكموا اللغة والنقل والعقل وخلصوا من شنعة القول بخلق القرآن أو بقدم كل ما يتصل به حتى الجلدة والغلاف.

وكذلك كانوا موفقين فى مشكلة رؤيته تعالى. إنهم بعد أن نزهوا الله عما يوهم التشبيه والتجسيم اللذين وقع فيهما المشبهة والمجسمة، وجدوا من الآيات والأحاديث ما يجيز رؤيتنا لله تعالى، فأثبتوها بلا كيف ولا انحصار ولا جهة ولا مكان ولا غير ذلك مما يكون عادة فى رؤية الحوادث، وهذا ما لا يحيله العقل السليم.

بعد هذا نذكر كلمة عن الخوارج والمرجئة والشيعة، حتى نخلص من التعريف بالفرق الأصول كلها كما وعدنا أول البحث.

---

(١) وينظر أيضاً المواقف ص ٣٠٧ وما بعدها .

(٢) المواقف جـ٢٩٩ وما بعدها والمقاصد جـ٢ ص٨٢ وما بعدها.

٤ ـ ظهر الخوارج إثر فتنة على ومعاوية رضى الله عنهما، وتاريخهم كحزب سياسى كان له آثار لها خطرها فى الدولة الإسلامية، كل ذلك معروف فلا حاجة للكلام فيه، إنما الذى يهمنا الآن هو تعرف ما كان لهم من رأى فى بعض المسائل الدينية التى جرهم إليها موقفهم السياسى. فقد انتهى تشددهم فى الدين إلى أن قرروا أن الإيمان ليس الاعتقاد وحده، بل يدخل فيه العمل بما أنزل الله من أوامر، وإذاً فمن اعتقد بوحدانية الله وبرسالة من أرسل من رسله ولم يعمل بأوامره فهو كافر. وبذلك نرى الخلاف السياسى الذى كان يدور على الخلافة ومن أحق بها، يأخذ طابعاً دينياً قوياً، وتتكون حوله فرق الخوارج والشيعة والمرجئة.

وفرق الخوارج العشرون تختلف فيما بينها فى الجزئيات والتفاصيل إلا أنها جميعها تتفق على أن كل من أتى من المسلمين ذنباً فهو كافر[١]؛ لأن الإيمان اعتقاد وعمل، وهذا ما اشتهر بين علماء الكلام بمسألة مرتكب الكبيرة وهل هو كافر أو مؤمن أو فى منزلة بين المنزلتين، على الخلاف بين الخوارج والمرجئة والمعتزلة. ويذكر ابن حزم أن عمدة مذهب الخوارج هو الكلام فى الإيمان والكفر ما هما، والتسمية بهما، والوعد، والإمامة، واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم[٢]. وبهذا لايكون بعيداً عما ذكر الأسفراييني فى التبصير.

وجملة القول فى مرتكب الكبيرة أن الأمة اختلفت فى حكمه واسمه على مذاهب لكل أدلته التى استند إليها؛ فقال الأشاعرة إنه مؤمن ورأى الخوارج أنه كافر، وتوسط بينهما المعتزلة فذهبوا إلى أنه لا مؤمن ولاكافر، بإطلاق بل هو فى منزلة بين الإيمان والكفر[٣] ومعلوم أن هذا الخلاف فرع الخلاف فى حد الإيمان والكفر.

٥ ـ وكما كان بحث الخوارج يدور حول الإيمان والكفر، كذلك كان بحث

(١) التبصير ص٢٦، الملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص١٥٤ وما بعدها، والمقاصد جـ٢ ص١٨٢.

(٢) الفصل جـ ٢ ص ١١٣ .

(٣) المقاصد جـ٢ ص ١٨٩، والمواقف الطبعة السابقة ص ٣٨٤ وما بعدها .

المرجئة[1] وهم الفرقة التى ذهبت إلى أن الإيمان هو التصديق أى معرفة الله بالقلب دون الإقرار باللسان والعمل بالجوارح، وبعضهم زاد الإقرار باللسان على المعرفة بالقلب،وبعضهم غلا غلواً كبيراً فزعم أن الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه، وإذن فهم جميعاً يتفقون على أن العمل ليس من مفهوم الإيمان[2]، ولعل هذا الرأى فى الإيمان، أعنى إرجائهم وتأخيرهم العمل منه على معنى أنهم يقولون: «ولا تضر المعصية مع الإيمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر»، هو سبب تسميتهم بهذا الاسم الذى عرفوا به[3].

وقد كان الباعث الأول لظهور المرجئة سياسياً مرده إلى مسألة الإمامة وخلاف على ومعاوية؛ رأوا الخوارج يكفرون أصحاب الكبائر والشيعة الذين يرون - كما سيجيء - أن الإيمان بالإمام وطاعته جزء من الإيمان بالله، فأخذوا يبحثون فيما هو الإيمان، وكان أن ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه فيه فلم يكفروا طائفة من تلك الطوائف المختلفة. إلا أنه لما كانوا على طرفى نقيض مع الخوارج كانت الخصومة حادة بين الطائفتين، كما كان شديداً خلافهم مع المعتزلة أيضاً، لجعل هؤلاء وأولئك - الخوارج والمعتزلة - العمل جزءاً من الإيمان لا يتم إلا به.

من أجل ذلك نرى بعضهم يؤلف الكتب فى نصر مذهبه والرد على خصومه. كما ذكر ابن النديم أن اليمان ابن رباب، من جملة الخوارج ورؤسائهم، كان من تآليفه كتاب على المعتزلة فى القدر، وآخر فى الرد على المرجئة[4] ولهذا أمثال كثيرون بين الفرق الإسلامية.

٦ - وأخيراً نصل إلى الشيعة، الفرقة السادسة من الفرق الأصول الست. أشرنا من قبل إلى أن مشكلة الخلافة كانت من المشاكل الأولى التى واجهت المسلمين واختلفوا فيها فتكون حول هذا الخلاف الخوارج والشيعة والمرجئة.

(١) الفصل لابن حزم جـ٢ ص ١١٢ .
(٢) نفسه جـ٤ ص٢٠٤، والشهرستانى جـ١ ص١٨٦ - ١٨٧.
(٣) التبصير ص ٦٠ .
(٤) الفهرست ص ٢٥٨ .

وأصل كلمة «شيعة» تطلق على أتباع الرجل وأنصاره، فكان هناك إذا شيعة على وشيعة معاوية، لكن هذا لما أصبح بعد وفاة علىّ وتنازل ابنه الحسن عن الخلافة صاحب أمة لا صاحب حزب وشيعة خاصة، أصبحت هذه الكلمة إذا أطلقت يراد بها حزب علىّ وبنيه وحده. هذا الحزب أقض مضاجع الأمويين أولاً ثم العباسيين من بعد، وكان له منازعات - تستخفى آنا وتستعلن آنا - وحروب غيروا بها من حكومات الدولة الإسلامية، وذلك كله معروف ليس هنا موضع الكلام فيه. إنما الذى نشير إليه هو خلافهم الهام فى الإمامة الذى ألبسوه ثوب الدين فأصبح ملحقاً بعلم الكلام(١) أما فيما عدا الإمامة فهم يوافقون المعتزلة فى كثير من مسائله.

والشيعة طوائف متعددة، إلا أنه تكاد تجمعهم هذه الطوائف: الغالية الذين غلوا فى على رضى الله عنه وقالوا فيه ما لم يرده وما لم يأذن به الله؛ والكيسانيةَ الذين ينسبون إلى كيسان رئيس جند المختار بن عبيد الثقفى الذى خرج مطالباً بدم الحسين وداعياً لمحمد ابن الحنفية؛ والزيدية نسبة إلى زيد بن على بن زين العابدين بن الحسين عليهما السلام والإمامية الذين يجعلون الخلافة بعد على زين العابدين هذا فى محمد الباقر لا زين العابدين بن على. ولكل من هذه الطوائف فرق تتفرع منها وتختلف فى هذه أو تلك من المسائل، وإن كان عمدة كل منهم جميعاً يدور حول الإمامة والمفاضلة بين أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم(٢).

والشيعة جميعاً يعتقدون أن الإمامة ركن من أركان الدين، فليس للنبى [ﷺ] - إذاً - إغفالها ولا تركها للأمة تعين فيها من تشاء، بل عليه تعيين الإمام لهم، وزادوا على هذا أنهم يعتقدون أيضاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم عين لهذا المنصب الجليل علياً رضى الله عنه معتمدين على نصوص يتداولونها ويؤولونها كما يشاءون، وإن كان جهابذة السنة ونقلة الشريعة - كما يقول ابن خلدون - لا يعرفونها(٣) لذلك اضطر أهل السنة

(١) ابن خلدون فى المقدمة ص٣٦٨، والمقاصد جـ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢) الفصل لابن حزم جـ٢ ص١١٣. ومن الخير أن يرجع فى بيان هذه الفرق وغيرها إلى مقدمة ابن خلدون ص١٥٦ وما بعدها.

(٣) المقدمة. ص١٥٥، والمقاصد جـ٢ ص٢٠٧.

لإلحاق مبحث الإمامة بعلم الكلام ليردوا على عقائد الشيعة فيها ما دام هؤلاء قد جعلوها من عقائد الإيمان[١] . وقد فصل سعد الدين التفتازانى القول فى إيراد حجج الشيعة والرد عليها[٢] كما فعل أمثاله من محققى علماء الكلام، فمن السهل الرجوع إلى ذلك فى مواطنه.

خاتمة:

تلك كلمة عن علم التوحيد أو الكلام ونشأته وعوامله وتطوراته التى مر بها، وأشهر فرقه، وأصول كل فرقة منها. بقى أن نشير إلى رأى رجال الدين فى هذا العلم بعد ما رأوا ماجره من فرقة وخلاف أمرهما معروف.

لما اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ونقلت كتبها للغة العربية أقبل عليها المسلمون إقبال الفهم، فمنهم من أخذ منها ما يصلحه ودينه، ومنهم من أعطى لعقله كامل حريته فلم ير للتفكير حدوداً يقف عندها إلا حدود المنطق. وكان من ذلك ـ كما رأينا ـ أن اختلط علم الكلام بالفلسفة اختلاطاً كبيراً أضر بالعقيدة، فكرهه كثير من رجال الدين ورأوا تحذير العامة منه. إلا أن منهم من غلا فى هذا غلواً كبيراً.

يروى ابن الجوزى المتوفى عام ٥٩٧هـ عن الشافعى أنه قال: «لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك ـ خير له من أن ينظر فى علم الكلام»، كما يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال: «لا يفلح صاحب الكلام أبداً، علماء الكلام زنادقة[٣]» والمقريزى المتوفى عام ٨٤٥هـ يذكر فى فصل عقده لبيان الحال فى عقائد المسلمين إلى أن انتشر مذهب الأشعرى، أنه تبع المعتزلة فى بدعهم خلق كثير فنهى أئمة الإسلام عن مذهبهم وذموا علم الكلام وهجروا من ينتحله[٤]. ونفس المؤلف يختم هذا الفصل بقوله: «فهذه جملة من

(١) المقاصد جـ٢ ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .
(٢) نفسه جـ٢ ص ٢١٠ وما بعدها .

(٣) تلبيس ابليس، مطبعة النهضة بمصر سنة ١٩٢٨م ص٨٢ ـ ٨٣ ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده جـ٢ ص٢٦.
(٤) الخطط، طبع مصر سنة ١٣٢٦، جـ٤ ص١٨٣.

أصول عقيدته ـ أى عـقيدة الأشعرى ـ التى عليهـا الآن جماهير أهل الأمـصار الإسلامية والتى من جهر بخلافها أريق دمه»[١].

وبعد هـذين نجد طاش كـبرى زادة المتوفى عام ٩٦٢هـ يذكـر أن كثيراً من فقهاء عصره أنكروا على المشتغلين بهذا العلم أشـد الإنكار؛ وأنه ـ لهـذا ـ يجب التفـرقة بين علم الكلام الذى دخل فـيه من الفلسفة ما لا يتفق والكتاب والسنة، ككلام المعتزلة والمرجـئة وأمثالهم، وبين علم الكلام المؤسس على الكتاب والسنة فى مسـائله، والأول هو الذى يجب ذمه وإنكاره دون الثانى[٢].

نعتقد أن هؤلاء وأمثالهم قد أسرفوا فى ذم هذا العلم والـتنفـيـر منه، ولكن نعتقد أيضاً أنه كان لهم شىء من العذر فيما ذهبوا إليـه، وربما كان من الخير ـ وقـد أشرنا إلى تـلك الآراء ـ أن نشيـر إلى رأى نوافق عليـه كل الموافـقـة وهو رأى العـلامـة المرحوم الشـيـخ حـسين والى من علماء هذا العـصر الذى نعيش فيه.

هذا الرأى هو أن دراسة القرآن لفهم العقائد والتدليـل عليها أولى من دراسة كـتب الكلام الآن؛ لأن هـذا العلم حـدث فى زمن كـانت الحاجـة ماسـة له للرد على خـصـوم الإسـلام مـن الدهريين والزنادقة والملاحـدة والمبتدعـة أما الآن وقد ذهبت تلك الخصـوم وجاء خصوم آخرون فلا يليق فـرض الذاهب حاضراً وترك الحـاضر الذى لا يرده إلا كـتاب الله إذا بينه الراد على وجهه، وليس من الحـزم أن يضـيع الإنسان عـمـره فى الاشـتـغال بـخصـوم مـوهومـة وترك الخـصم المـوجـود الذى ضـيق عـليـه المسالك. فضلاً عن هذا فإن تلك الكتب ـ كتب علـم الكلام ـ فيهـا حجب كـثيـفة تمنع النور وتحدث الظلمة، وربما قضت على اعتقاد ثابت صـحيح. والله الهادى إلى سواء السبيل.

محمد يوسف موسى

(١) الخطط ص ١٨٨ .
(٢) مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٢٣ وما بعدها .

التوراة

«التوراة» وبالعبرية تورا: فى الآيات* المدنيــة (وفـى بيت نسب لـلشـــاعــر اليهودى السماك[1] فى ابن هشام، ص ٦٥٩) كتــاب أنزل بعد إبراهــيم (سورة آل عــمـران، الآية ٦٥) وإســـــرائيل (= يعقوب، سورة آل عمران، الآية ٩٣) ثم أيده عيسى (ســورة آل عمران، الآية ٥٠؛ ســـورة المائدة، الآية ٤٦؛ ســـورة الصف، الآية ٦) وفيه حكم الله (سورة المائدة، الآية ٤٣). والـذين يقـــيمـــون التــوراة من أهل الكتاب يثـابون بالجنة (ســورة المائدة، الآية ٧٠)[2] أمــا الذين حمــلوا التوراة ثم لم يحـملوها فمـثلهم «كمــثل الحمار يـحمل أسفـاراً» (سورة الجمعة، الآية ٥) وتبـشر التوراة بالنبى الأمى (سورة الأعـراف، الآية ١٥٧) أى مـحمـد [ﷺ]، وتعد الذين يقـاتلون فى سبـيل الله بالجنة (سورة التـوبة، الآية ١١١)[3] وفى الآية ٤٤ و٤٥ من سورة المائدة عـبـارة من التـوراة، فــهى تردد تقريباً نص الفقرة الخـامسة والعشرين ومــا بعـــدها من الإصـحـــاح الحـادى والعشــرين من سفـر الخروج[4]. أمـــا المثل[5] الذى ساقته الآية ٢٩ من سورة الفتح نـقلاً عن التوراة والإنجـيل فليس من التـــوراة ولكنه فى جــــوهره من المزامير (انظر على ســبيل المثال المزمور

* راعينا فى ترقيم الآيات الـواردة بهذه المادة والتعليق عليها المصحف المكى.

اللجنة

(١) هكذا نقله كـاتـب المادة عن الســيـرة طبـعـة أوربة «السمــاك» بالكاف، وهو خطأصوابه «سمال» كـما فى نسختنا المصححة منها وكما فى الروض الأنف (جـ ٢ ص ١٨٠) وتاريخ ابن كـثـيـر (جـ ٤، ص ٧٩).

(٢) يشـيـر الكاتب إلى الآية ٦٦ وليـست تدل على مـا يريد، وقـد ترك التى قبلهـا. ونص الآيتين ٦٥، ٦٦ من سورة المائدة «ولو أن أهل الكتـاب آمنوا واتقوا لكفـرنا عنهم سيـئاتهم ولأدخلناهم جنات النـعيم. ولو أنهم أقـاموا التوراة والانجـيل وما أنزل إلـيهم من ربهم لأكلـوا من فـوقـهم ومن تحـت أرجلهم. منهم أمة مـقتصدة وكـثير منهم ساء مـا يعملون» فالشــرط عليهم فى الآيتين أن يؤمنـوا بالقرآن إلى جانب إيمانهم بالكتب السابقة.

أحمد محمد شاكر

(٣) فى الآية «وعـداً عليـه حـقاً فى التـوراة والإنجـيل والقرآن».

(٤)، (٥)، (٦) وماذا فى هذا. يـحكى الله سبـحانه فى القرآن أنه كتب عليهم فى التوراة أن النفس بالنفس والعين بالعين إلخ... إن القـرآن جاء مصـدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا أى رقيباً عليه، وهذا الذى تتواتر الأدلة المتضافـرة على صحته ليس من بأس أن يحكى القـرآن شرائع مما فى التـوراة وأن يأتى بقصص للأنبياء كما جاء فى التوراة والإنجيل لأن المسلمين يعتقـدون أن الله سبحانه أنزل كـتباً على أنبيائه قبل القرآن منهـا التوراة والإنجيل. فالتوراة أنزلت على موسى من عند الله، والانجيل أنزل على عـيـسى من عنده سـبـحـانه. ثم أوحى إلى خـاتم الأنبياء بخاتم الكتب. ولكن القرآن لم ينص على أن هذه النسخ التى فى أيدى القوم فى عصر النبوة أو فى هذه العصور هى الكتب التى أنزلها الله علـى =

الأول، الفقرة ٣؛ المزمور ٧٢، الفقرة١٦؛ المزمور ٩٢، الفقرة ١٤). وفى عجز الآية ٩٣ من سورة آل عمران تحدى اليهود أن يأتوا بالتوراة ويتلوها (سفر التكوين، الإصحاح ٣٢، الفقرة ٣٣) ليعرفوا حكمها الذى وردت مادته فى صدر هذه الآية. على أن العبارة التى وردت فى الآية ٣٢ من سورة المائدة لم تستق من التوراة بل من مشنه سنهدرين (الإصحاح الرابع، الفقرة ٥). وفى القرآن — إلى جانب مثل هذه الإشارات البينة إلى التوراة — قصص(٦) وأحكام استقاها منها ورددها فى مواضع كثيرة. ولم يعرف محمد [ﷺ] من أسفار العهد القديم — إلى جانب التوراة — سوى الزبور، أى المزامير. ولعله كان يقصد بالتوراة ما يقصده اليهود أنفسهم أحياناً، وهو أنها تشمل جميع أسفارهم (Bacher: *Exegetische Terminologie* جـ ١، ص١٩٧).

وقد ذكرت التوراة كثيراً فى الحديث، ونص فى بعض الأحاديث على أن موسى هو الذى آتاه الله التوراة (البخارى: كتاب التفسير، سورة البقرة، باب ١؛ كتاب التوحيد، باب ١٩، ٢٤؛ مسلم: كتاب الإيمان، حديث ٣٢٢؛ ابن ماجه: كتاب الزهد، باب ٣٧). وبينما يذكر الحديث أن اليهود يفاخرون بأنهم أوتوا التوراة وهى خير كثير (الترمذى: كتاب التفسير، سورة بنى إسرائيل، حديث ١٢؛ وانظر على سبيل المثال سفر الأمثال، الإصحاح الرابع، الفقرة٢) إذ يشير فى موضع آخر بأنها لاتغنيهم شيئاً وأن ليس فيها مثل أم القرآن، أى السبع من المثانى (الترمذى: كتاب التفسير، سورة بنى إسرائيل، حديث٣، كتاب فضائل القرآن، باب١)(٧). وما صفة [ﷺ] فى

(٤)، (٥)، (٦) = أنبيائه بل حكم عليها حكماً قاطعاً صريحاً أن فيها شيئاً مما أنزل وأن القوم نسوا بعضاً مما ذكروا به وأنهم حرفوا بعضاً وأخفوا بعضاً فما كان منها موافقاً للقرآن كان حقاً وما خالفه لم يكن مما أنزل على الأنبياء. ولذلك احتج عليهم رسول الله فى قصة اليهوديين الذين زنيا بأن حكم الله فى الكتاب الذى بين أيديهم فحكم الرسول برجم الجانيين لما أقام عليهم الحجة أن حكم الله فى التوراة يوافق حكم الله فى الإسلام.

أحمد محمد شاكر

(٧) لسنا ندرى إلام يرمى كاتب المادة؟ أما الحديث الذى أشار إليه فى فضائل القرآن الكريم فهو فى الترمذى فى أبواب ثواب القرآن (جـ٢، ص١٤٣، طبعة =

التوراة إلا رواية غير دقيقة للفقرات ١ ــ ٤ من الإصحاح الثانى والأربعين من سفر أشعيا (أنظر الفقرات المماثلة فى ابن سعد جـ١ ـ ٢، ٨٧ وما بعدها) ويقول البخارى (كتاب التفسير، سورة الفتح، باب ٣؛ كتاب البيوع، باب ٥٠) **إن بعض هذه الصفة قد انتقل إلى القرآن (سورة الأحزاب، آية ٤٥، سورة الفتح، الآية٨)**(١). بالصيغة التى أوردها. وذكر أيضاً حديثاً (كتاب التوحيد، باب ٣١، ٤٧؛ كتاب مواقيت الصلاة، باب ١٧)، احتذى مثل «العمال وأجرهم» فجاء فيه أن أهل الكتاب شكوا من أن أهل القرآن أقل منهم عملاً وأكثر أجراً، وهى إشارة إلى زيادة الفرائض على **اليهود منها على المسلمين. ويقول البخارى فى تفسير الآية ١٨٧ من سورة آل عمران (المناقب، باب ٢٦؛ كتاب** التفسير، سورة آل عمران، باب ٦؛ كتاب التوحيد، باب ٥١) إن النبى [ﷺ] سأل اليهود كيف يفعلون بمن زنى منهم فحاولوا أن يزيفوا عليه الجواب ويخفوا عنه الفقرة التى نصت التوراة فيها على الرجم (سفر التثنية، الإصحاح ٢٢، الفقرة ٢٣ وما بعدها) فباءوا بالخيبة. وعن ابن ماجة (كتاب الأطعمة، باب ٣٩) أنه جاء فى التوراة «بركة الطعام الوضوء» وهو قول يرد ما أمر به اليهود من غسل اليدين قبل الطعام إلى التوراة، ويزعم دارسو العهد القديم والعهد الحديث أن هذا الحكم وارد فيها.

وقد رغبت إشارات القرآن إلى التوراة علماء المسلمين من قديم فى توثيق معرفتهم بما جاء فيها، على أن

= بولاق، وفيه قول رسول الله لأبى بن كعب «تحب أن أعلمك سورة لم ينزل فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا فى الفرقان مثلها» أراد بذلك سورة الفاتحة. وليس لهذا علاقة بالبحث فى مادة توراة. وأما اشارته إلى كتاب التفسير من الترمذى فليس فى الموضع الذى أشار إليه شئ مما زعم. وليس فيه إلا حديث عن يوم القيامة يوم يدعى كل أناس بإمامهم فيعطى المحسن كتابه بيمينه إلخ... والمراد سجل أعمال الشخص يوم القيامة لايراد به التوراة ولا غيرها. وانظر تفسير سورة بنى اسرائيل فى الترمذى (جـ٢، ص ١٩٢ ـ ١٩٥).

أحمد محمد شاكر

(١) يشير إلى قوله تعالى «إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً» وأن عبدالله بن عمرو بن العاص ذكر معناها بلفظ آخر مقارب له وأن هذا المعنى فى التوراة.

أحمد محمد شاكر

هذه المعرفة كانت محفوفة بالمكاره، لأنها كشفت عن بعض التعارض بين القرآن والتوراة والإنجيل. وقد أومأ النبى[ﷺ] فى حديث ذكره البخارى كثيراً إلى طريقة الخلاص من هذه المكاره (البخارى كتاب التوحيد، باب ٥١؛ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، باب ٢١؛ كتاب التفسير، سورة البقرة، باب ١١) فجاء فى هذا الحديث أن أهل الكتاب كانوا يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله [ﷺ] لهؤلاء : «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل[1]» وهو قول يود البخارى، كما يستفاد من عنوان هذا الباب من كتابه، لو استطاع أن يصل به إلى رأى فى جواز تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية. وقد نهى الحديث (البخارى: كتاب الشهادات، باب ٢٩) المسلمين عن سؤال أهل الكتاب فيما أنزل عليهم، كما أن هؤلاء لا يسائلون المسلمين عن القرآن، ومع ذلك فلم نعدم إشارات إلى أناس من أكابر أهل التقى والصلاح (ابن سعد جـ ١ ــ ٢، ص ٧٩) درسوا التوراة فى لغتها الأصلية[2]، بل قرءوها من أولها إلى آخرها فى أسبوع (ابن سعد، الموضع نفسه، ص ١٦١)[3]. وفى الحديث الصحيح والموضوع وفى المواعظ نقول كثيرة من التوراة لا نجد

(١) الذى فى الحديث بعد كلمة «وما أنزل» كلمة «الآية» يعنى قولوا هذه الآية وهى الآية ١٣٦ من سورة البقرة. ونصها «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى عيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» ولا يؤخذ من الحديث مايدعيه كاتب المادة أنه إيحاء إلى طريقة التخلص من التعارض بين القرآن وبين ما بأيديهم من هذه الكتب.

أحمد محمد شاكر

(٢) يشير إلى رجل من العباد الزهاد فى التابعين اسمه «عامر بن عبد الله بن عبد القيس العنبرى» حكى راو عنه أنه رآه جالساً إلى كعب الأحبار وبينهما سفر من أسفار التوراة وكعب يقرأ له، وليس فى الرواية أنها بلغتها الأصلية أو بغيرها من اللغى وليس فى قراءة عامر فى التوراة حجة على شئ، وكان رجلاً صالحاً رحمه الله. وله ترجمة فى الحلية (جـ ٢، ص ٨٧ ــ ٩٥).

(٣) إشارة إلى شخص أسمه «جيلان بن فروة أبو الجلد الجونى» كان يقرأ الكتب حكت عنه بنته أنه كان يقرأ القرآن فى كل سبعة أيام ويختتم التوراة فى سنة ويقرؤها نظراً، وأنه كان يحشد ناسا يوم يختتمها ويقول: كان يقال تنزل عند ختمها الرحمة. وهذا شئ لا حجة فيه.

أحمد محمد شاكر

لها مثيلاً فى كتب موسى، وهذا ما دعا شيخو *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth)* ، جـ ٤، ص ٣٩ وما بعدها) إلى الشطط، فقال بوجود كتاب آخر غير توراة العبرانيين يعرف بالإسم نفسه، أخذت عنه هذه النقول. والواقع أنها إما تكون موضوعة لا أصل لها البتة، وإما أن تكون قد صيغت على منوال عبارات من العهدين القديم والجديد أومن التلمود ولم تحسن صياغتها.

وقد جاء فى كتاب المغازى لابن إسحاق المتوفى عام ١٥٠هـ (٧٦٧م) كلام فى التأريخ والأنساب يدور حول العهدين القديم والحديث، وهو يدل على معرفة وثيقة بنصوص بعض أجزاء من التوراة. أما ابن هشام المتوفى عام ٢١٣هـ (٨٢٨م) فيذكر فى مؤلفه «كتاب التيجان» الذى يروى فيه عن وهب بن منبه المتوفى عام ١٠١هـ (٧٢٨م) بعض الأسماء الواردة فى العهدين القديم والحديث فى صيغتها العبرية وصيغتها السريانية أيضاً. وكان ابن قتيبة المتوفى عام ٢٧٦هـ (٨٨٩م) يراجع الروايات الإسلامية على نص العهدين، وقد ذكر ذلك فى مؤلفه «كتاب المعارف» (ص ١٣) وهو يردد شواهد من سفر الخروج كلمة كلمة. ولا تطابق الشواهد التى ساقها فى كتبه الأخرى نص العهدين تماماً، ويصدق هذا القول أيضاً على الشواهد التى أوردها الجاحظ فى كتابه «الرد على النصارى». على أن معاصراً آخر لابن قتيبة، وهو على بن ربَّن الطبرى الذى دخل فى الإسلام، قد ساق فى مؤلفه «كتاب الدين والدولة» الذى كتبه حوالى عام ٢٤٠هـ (٨٥٤ ـ ٨٥٥م، طبعة A. Mingana؛ إذا صدق أنه صاحب هذا المؤلف حقا؛ انظر Bouyge : *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* جـ١٠، ص ٢٤٢ وما بعدها) شواهد من جميع أحكام العهد القديم؛ وبعضها أيضاً فى رسالة عبدالمسيح بن إسحاق الكندى. وكانت نصوص العهدين القديم والحديث فى متناول يد الداخلين فى الإسلام من أمثال على بن ربن يحصلون عليها فى غير مشقة، أما الشواهد منهما الواردة فى مؤلفات أولئك الذين ولدوا مسلمين فكانوا يتلقونها من أفواه اليهود أو النصارى

أو من النقول العربية الأخرى للعهدين القديم والحديث. ويقال إن أحمد بن عبدالله بن سلام الإنجيلى قام بنقل من هذه النقول، فقد ترجم التوراة إلى العربية، وكان ذلك فى عهد هارون الرشيد على ما رواه الفهرست (ص٢٢) ولا نستطيع أن نجزم بأنه كان قريباً لعبدالله بن سلام اليهودى الذى أسلم فى عهد النبى[ﷺ] . وقد ذكر المسعودى (كتاب التنبيه والإشراف، ص ١١٢) ثلاثة نقول أخرى: الأول لحنين بن إسحاق النسطورى المتوفى عام ٢٦٠هـ (٨٧٣ - ٨٧٤م) وقد اعتمد فيه على الترجمة اليونانية للعهد القديم، والاثنان الآخران لحبرين من أحبار اليهود هما أبو كثير المتوفى عام ٣٢١هـ (٩٣٣م) أو عام ٣٢٩هـ (٩٤١م)[1] وسعيد بن يوسف الفيومى المشهور بسعديا جاءون المتوفى عام ٣٣١هـ (٩٤٣م)[2] وقد نقل الإثنان من النص العبرى الأصلى. ولم يبق من كل هذه النقول إلا نقل سعدياً (طبعة درنبورغ، باريس سنة ١٨٩٣) والنقل الوحيد الآخر الذى بقى من هذا العهد هو الذى صنع فى الأندلس عام ٣٤٥هـ (٩٥٦م) وقد نقل عن اللاتينية. أما النقول المتأخرة عن القبطية والسريانية والعبرية التى قام بها النصارى والسامريون فقد فصل هرزك الكلام عن المراجع الخاصة بها جميعاً فى مقاله الموسوم بـ *Bi-beluebersetzungen, Arabische* فى *Re-alenzyklopaedie*.

(١) الذى فى التنبية للمسعودى (ص ٩٨، طبعة مصر) أنه أبو كثير يحيى بن زكريا الكاتب الطبرانى وأن وفاته كانت فى حدود سنة ٣٢٠هـ.

(٢) والذى فيه أيضاً أن اسمه سعيد بن يعقوب الفيومى وأنه مات بعد سنة ٣٣٠هـ. ثم أن المسعودى يسمى هذين الكتابين وما بعدهما اسما يفهم منه أنه تفسير وترجمة فإنه يقول عن الإسرائيليين من الأشمعث والعنانية أنهم «يعتمدون فى تفسير الكتب العبرانية للتوراة والأنبياء والزبور، وهى أربعة وعشرون كتاباً وترجمتها إلى العربية على عدة من الإسرائيليين المحمودين عندهم» ثم ذكر هذين وقال عن الفيومى أنه كان قد قرأ على أبى كثير وأنه قد يفضل تفسيره كثير منهم. ثم ذكر ممن فسرها أيضاً داود المعروف بالقومسى وكانت وفاته سنة ٣٣٤ وكان مقيماً ببيت المقدس، وإبراهيم البغدادى.

أحمد محمد شاكر

وقد أقنعت الآية ١٥٦ من سورة الأعراف المؤمنين بأن التوراة قد بشرت بقدوم محمد [ﷺ]. وترد المحاولات التى بذلت لإثبات ذلك إلى صدر الإسلام (أنظر ما سيأتى) ولكن لم يحدث إلا فى منتصف القرن الثالث أن سيقت فقرات بعينها من التوراة وغيرها من أسفار العهد القديم مترجمة ترجمة حرفية، وفسرت بأنها بشائر بقدوم محمد [ﷺ]. وروى ابن الجوزى فى «كتاب الوفا» عن مؤلف لابن قتيبه لم يسمه فقرات من هذا القبيل، وساق على ابن ربن الطبرى (أنظر ما سبق) حوالى ذلك الوقت كثيراً غيرها، وترددت هذه الفقرات على تفاوت بين النقص والتمام مرات ومرات فى جدل القرون التالية ومناظرتها. وكان لفقرات من التوراة شأن كبير فى هذه المناظرات، وهى الفقرات ٩ ـــ ١٢ من الإصحاح السادس عشر من سفر التكوين، والفقرة ٢٠ من الإصحاح السابع عشر، والفقرة ٢١ من الإصحاح الواحد والعشرين، والفقرة الثامنة عشرة من الإصحاح الثامن من سفر التثنية، والفقرتان ٢و١٢ من الإصحاح الثالث والثلاثين من السفر نفسه. فقد جاء فى الفقرة ٢١ من الإصحاح الحادى والعشرين من سفر التكوين أن فاران كانت موطن إسماعيل، وجاء فى الاية ١٢٥ من سورة البقرة أن مقامه كان بمكة ثم قيل إن فاران هى مكة. وانبنى على ذلك أن أصبحت الفقرة الثانية من الإصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية تشير إلى محمد [ﷺ]. كما أصبحت الفقرة ١٨ من الإصحاح الثامن عشر والفقرة ١٢ من الإصحاح الثالث والثلاثين من السفر نفسه تشير إلى «خاتم النبوة».

وحتى القرآن يعنف اليهود لأنهم «يحرفون الكَلِم عن مواضعه» (سورة النساء، الآية ٤٦؛ سورة المائدة، الآية ١٣، ٤١) ويسوق مثالاً على ذلك فى الآية ٤٦ من سورة النساء. ثم إنه أخذ عليهم أنهم نسوا أو أخفوا بعضاً مما أنزل عليهم (سورة المائدة، آية ١٣؛ سورة آل عمران، الآية ٧١؛ سورة الأنعام، الآية ٩١). ولدينا من الحديث

مثال على هذا الإخفاء: وهو أن اليهود رغبوا فى أن يخفوا عن محمد[ﷺ]. فقرة التوراة التى تقضى برجم الزانى. وقد زاد البخارى (كتاب الشهادات، باب ٢٩) فى تحديد هذا اللوم فقال إن أهل الكتاب بدلوا ما كتب الله وغيروا بأيديهم الكتاب وقالوا إنه من عند الله[1]. ومع ذلك فلم يغال جميع أهل الجدل من المسلمين إلى حد القول بتبديل آيات الكتاب عن عمد. فقد سلك جماعة منهم سبيل القصد ونسبوا لليهود أنهم حرفوا معانيه. وأبرز المغالين ابن حزم المتوفى عام ٤٦٥هـ (١٠٦٤م) فهو يستنكر سبعاً وخمسين فقرة من التوراة ويجمع المتناقضات والأماكن التى وجدها فيها.

(١) الذى فى الحديث بعد كلمة «وما أنزل» كلمة «الآية» يعنى قولوا هذه الآية وهى الآية ١٣٦ من سورة البقرة. ونصها «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» ولا يؤخذ من الحديث ما يدعيه كاتب المادة أنه إيحاء إلى طريقة التخلص من التعارض بين القرآن وبين ما بأيديهم من هذه الكتب.

أحمد محمد شاكر

المصادر:

ما لم يرد فى صلب المادة:

(١) W.Rudolph: *Die abhaengigkeit des Qorans vom Judentum und Christentum*، ص ١٣، ٥٢ وما بعدها.

(٢) J.Horovitz : *Koranische Untersuchungen*، برلين، ليپسك سنة ١٩٢٦، ص ٧١.

(٣) الكاتب نفسه فى *Isl* جـ ١٢، ص ٢٩٨.

(٤) M.Steinschneider : *Die polemische und apologetische Literatur in arabischer sprache*.

(٥) I. Goldziher فى *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesells.*، جـ ٣٢، ص ٣٤١ وما بعدها.

(٦) الكاتب نفسه فى *Revue des Etudes Juives*، جـ ٢٨، ص ٧٩؛ جـ ٣٠، ص ١ وما بعدها.

(٧) الكاتب نفسه فى *Zeitschrift f. Altestamentiche Wiscenschaft*، جـ ١٣، ص ٣١٥، ص وما بعدها.

(٨) Gruenbaum : *Neue Beitragaege zur semitischen sagenkunde*، ص ١٠٠ وما بعدها.

(٩) M. Lidzbarski : *De propheticis quae dicuntur Legendis*، ليبسك سنة ١٨٩٣.

(١٠) G. Rothstein : *De chronographo arabe anonymo*، ص ٤٩ وما بعدها .

(١١) A. Sprenger : *Leben und Lehre Muhammads*، جـ ١، ص ٥٦.

(١٢) G.Graf: *Die chrislich- arabische Literatur*.

(١٣) M.Steinschneider: *Die arabische Literatur der Fuden*، الفصل ٢٣.

(١٤) M. Schreiner : فى *Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesells*، جـ ٤٢، ص ٥٩١ وما بعدها.

(١٥) الكاتب نفسه فى *Kohut Memorial Volume*، ص ٤٩٦ وما بعدها.

(١٦) Brockelmann فى *Zeitschrift f. altestamentliche wissenchaft*، جـ ١٥، ص ١٣٨ وما بعدها.

(١٧) H. Hirschfeld فى *Jewish Quartely Review*، جـ ١٣، ص ٢٣٠ وما بعدها.

(١٨) W.Bacher، فى الموضع نفسه، ص٥٤٢.

(١٩) Graf *Biblische Zeitschrift* جـ ١٥، ص ١٩٣ وما بعدها، ص ٢٩١ وما بعدها .

(٢٠) Di Matteo فى *Rivista degli studi Orientali*، جـ ٩، ص ٣٠١ وما بعدها.

(٢١) *Bessarione*، جـ ٣٨، ص ٤ وما بعدها.

[هوروفتز J. Horoviz]

التورية

اصطلاح فى البلاغة يدل على نوع من أنواع البديع، وهى أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد منهما، والقريب هو الذى يتبادر إلى ذهن السامع أولا، وتسمى التورية الإيهام أيضاً لأن المورى يخفى المعنى البعيد بالقريب الذى يتبادر إلى ذهن السامع أولاً وقد تسمى التورية الإيهام.

والتورية ضربان: ١ ـ المجردة، وهى التى لا تجامع شيئاً مما يلائم المورى به أعنى المعنى القريب نحو «الرحمن على العرش استوى» (سورة طه، آية ٥)

فالمعنى البعيد المراد بهذه الآية هو «استولى» وهو خفى وليس فيها ما يلائم المعنى القريب وهو «استقر وجلس وعلا» ٢ ـ والمرشحة هى التى قرن بها ما يلائم المورى به نحو «والسماء بنيناها بأيد» (سورة الذاريات، آية ٤٧) أى بقوة. ويلاحظ أنه أراد بأيد المعنى البعيد وهو القوة وقرن به « بنيناها» الذى يلائم المعنى القريب لهذه الجارحة التى فى آخر الذراع وهى اليد. وقد استعمل الفرس هذا النوع من أنواع البديع، ويظهر أنهم استعاروه من العرب.

المصادر:

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازى: نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز، القاهرة سنة ١٣١٧ هـ، ص ١١٣.

(٢) محمد صدقى حسن خان بهادر: غصن البان المورق بمحسنات البيان، إستانبول سنة ١٢٩٦ هـ، ص ٢٤.

(٣) إبن حجة الحموى: كشف اللثام عن وجه التورية والاستخدام، بيروت سنة ١٣١٢ هـ .

(٤) الجرجانى: التعريفات، إستانبول سنة ١٣٠٧ هـ، ص ٤٩، انظر التورية، ص ٢٧، وانظر الإيهام بنوع خاص.

(٥) S. de sacy : *Séances de Hairi*، پاريس سنة ١٨٤٧ ـ ١٨٥٣، ص ٨٨.

(٦) يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمانى: كتاب الطراز، القاهرة سنة ١٣٣٢، جـ ٣، ص ٦٢ .

(٧) أبو يعقوب يوسف السكاكى: مفتاح العلوم، القاهرة سنة ١٣١٨ هـ ، ص ١٨٠، انظر «الإيهام».

(٨) قاسم البكرجى: حلية البديع فى مدح النبى الشفيع، حلب سنة ١٢٩٣ هـ، ص ٢١٠، انظر التورية والإيهام والتخييل.

(٩) عبدالحميد قدّس بن محمد بن على بن الخطيب: طالع السعد الرفيع فى شرح نور البديع على نظم البديع، القاهرة عام ١٣٢١ هـ ص ٧٥.

(١٠) ابن حجة الحموى: خزانة الأدب، القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ ص ٢٣٩؛ انظر الإيهام والتوجيه والتخيير.

(١١) عبدالغنى النابلسى: نفحات الأزهار على نسمات الأسحار، بولاق سنة ١٢٩٩ هـ، ص ١٨٨.

(١٢) جلال الدين القزوينى الخطيب: تلخيص المفتاح مع تعليقات لعبدالرحمن البرقوقى، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ الموافق ١٩٠٤ م، ص ٣٥٥.

(١٣) سعد الدين التفتازانى: مختصر المعانى، إستانبول سنة ١٣١٨ هـ ص ١٨٠.

(١٤) الكاتب نفسه: المطول، إستانبول سنة ١٣٠٤ هـ، ص ٤٢٥.

(١٥) طاشكيرى زاده: مفتاح السعادة، حيدر آباد سنة ١٣٢٩ هـ، جـ ٢ ص ٣٣٤.

(١٦) عبدالهادى نجا الأبيارى : سعود المطالع، بولاق سنة ١٢٨٣ هـ، جـ ١، ص ٣١٥.

شواهد :

(١) سعد الدين التفتازانى: مختصر على تلخيص المفتاح .

(٢) ابن يعقوب المغربى: مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح.

(٣) بهاء الدين السبكى: عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح، وانظر كذلك هامشه.

(٤) الخطيب القزوينى: الإيضاح.

(٥) الدسوقى: حاشية على مختصر التفتازانى، بولاق، سنة ١٣١٧ هـ ، جـ ٤، ص ٣٢٢.

(٦) شمس الدين محمد بن قيس الرازى: المعجم فى معايير أشعار الأعجم، ليدن، سنة ١٣٢٧ هـ الموافق ١٩٠٩ م، ص ٣٢٦، وانظر «الإيهام».

(٧) Garcin de Taṣsy: *Rhetorique et prosodie des Langues de l'Orient musulman*، باريس سنة ١٨٧٣ . ص ٩٠:

[محمد بن شنب]

توفيق باشا

خديو مصر من عام ١٨٧٩ إلى عام ١٨٩٢: ولد فى الخامس عشر من شهر ديسمبر عام ١٨٥٢، وهو أكبر أبناء الخديو إسماعيل باشا وقد تلقى علومه فى مصر، وبدأ حياته السياسية فى التاسعة عشرة من عمره رئيسا

للمجلس الخصوصى. وفى العاشر من مارس عام ١٨٧٩ م عينه أبوه ناظراً للنظار بعد إقالة نوبار باشا. وكان هذا المجلس ـ كسابقه ـ يتولى نظارة المالية فيه إنكليزى ونظارة الأشغال العمومية فرنسى. على أن الخديو إسماعيل باشا قام بما يشبه الانقلاب، فأقال هذه النظارة فى شهر أبريل من تلك السنة ونصب شريف باشا ناظراً للنظار. وتحرجت الأحوال السياسية بعد ذلك، فعزل السلطانُ الخديو إسماعيلَ فى السادس والعشرين من يونية وخلفه على أريكة مصر توفيق باشا بمقتضى فرمان الوراثة الصادر عام ١٨٦٦.

وواجه توفيق باشا فى مستهل حكمه صعاباً جسيمة. فقد رفع إليه شريف باشا بعد ارتقائه العرش بقليل مشروع لائحة أساسية رفضها الخديو فاستقال فى الثامن عشر من أغسطس من تلك السنة. ورأس توفيق باشا نفسه مجلس النظار أمداً قصيراً، ولكن سرعان ما عين رياض باشا فى ذلك المنصب فبقى فيه عامين إلى أن رفع الجيش راية العصيان بزعامة عرابى باشا، وأعادت إنكلترة وفرنسا فى الوقت نفسه «المراقبة الثنائية» على مالية البلاد. فخيل للناس أن مصر دخلت عام ١٨٨٠ فى طور جديد من الرخاء، إلا أن بوادر الفتن ظهرت فى الجيش فى يناير من عام ١٨٨٠، فاندلعت الثورة الوطنية فى التاسع من سبتمبر عند عودة شريف باشا إلى الحكم. ثم برز عرابى باشا على رأس الحركة الوطنية. ولم يكن للخديو حزب قوى يعتمد عليه فى المحافظة على سلطانه من غوائل هذه الثورة، ولم يكن سلطان تركيا أيضاً، وهو صاحب مصر وحامى الخديو بطبيعة الحال، من القوة بحيث يستطيع أن يتدخل فى الأمر فلم يكن بد من أن يقف الخديو فى الفترة التى تلت ذلك مكتوف اليد، فترك للثوار الحبل على الغارب فكان مما توسلوا به أن دعوا إلى اجتماع مجلس من الأعيان، وأظهر زعماء الوطنيين أول الأمر اعتدالا فى الرأى، إلا أن المشاكل المالية الدولية أدت إلى إثارة كراهية الأهلين للأجانب. وقد تجلى ذلك فى مذبحة الإسكندرية التى حدثت فى الحادى عشر من يونية عام ١٨٨٢ م. وكان الخديو ورجال

حكومته قد فروا من العاصمة إلى الرملة القريبة من الإسكندرية فى حين ارتد عرابى ـ الذى جهر بعصيان ولى الأمر ـ إلى كفر الدوار على مسيرة أميال من الثغر . وكانت تلك الفترة هى أحرج الأوقات فى عهد توفيق باشا؛ ذلك أنه كان بين أمرين: إما أن ينحاز إلى الوطنيين، وإما أن يقبل التدخل الأجنبى. وفى الوقت نفسه فكر السلطان فى عزله وإقامة عمه عبدالحليم مكانه، وأراد السلطان كذلك أن ينفذ جيشاً إلى مصر فمنعه من ذلك اتجاه الدول الأوربية. وقد قضى على الثورة الوطنية آخر الأمر بتدخل إنكلترة (وقعة التل الكبير فى الثالث عشر من سبتمبر عام ١٨٨٢) وأدى ذلك إلى احتلال البلاد احتلالا عسكريا وعاد توفيق باشا إلى القاهرة بعد هذه الواقعة، ولم يكن أمامه فى تلك الظروف إلا أن يخضع لرغبات الدولة المحتلة إذا أراد الاحتفاظ بعرشه. والحق إن حكومة الخديو ـ التى رأسها للمرة الثانية شريف باشا منذ شهر أغسطس عام ١٨٨٢ ـ كانت وقتذاك بالغة الضعف؛ وانحصرت جميع التدابير بعد الاحتلال الإنكليزى لمصر فى شئون الإدارة وصدرت الموافقة على لائحة ٧ مايو عام ١٨٨٣ والتنظيم الدولى للإدارة المالية عام ١٨٨٤. وتعاون الخديو فى الأعوام العصيبة التى تلت ذلك تعاوناً وثيقاً مع المقيم البريطانى الملقب بالقنصل العام، وهو الذى عرف فيما بعد باللورد كرومر. ومن أشأم وقائع ذلك العهد ثورة المهدى التى نشبت فى السودان وجلاء مصر عن هذه الولاية ـ ولم يكن الخديو توفيق يرغب فيه ـ بعد أن ذهبت الجهود فى إلحاق الهزيمة بالمهدى أدراج الرياح (سقوط الخرطوم فى يناير عام ١٨٨٥م) ولم تزدهر البلاد بعض الشئ إلا حوالى عام ١٨٩٠. وتوفى توفيق باشا بعد ذلك فجاءة فى قصره بحلوان فى السابع من يناير عام ١٨٩٢، فخلفه ابنه الأكبر عباس حلمى.

ولم يكن توفيق باشا قوى الشخصية بحيث يستطيع مواجهة الأحداث السياسية الجسام، ولعل أهم سبب أفقده السيطرة على هذه الأحداث شيئا فشيئا ضعفه ورجال حكومته

أمام بوادر الفتن فى الجيش، ولكن هذا الخديو اشتهر من الناحية الأخرى بلين العريكة والتنور فكان محل تقدير جميع الذين اتصلوا به، ومن بينهم اللورد كرومر وغيره من الساسة الأوروبيين الذين وصفوه فى كتاباتهم[1]. وتزوج توفيق باشا وهو فى الحادية والعشرين بأميرة من البيت الخديوى، ولم يتزوج عليها بقية حياته.

المصادر:

(١) جورجى زيدان: مشاهير الشرق، القاهرة، عام ١٩١٠، جـ ١، ص ٤٨ وما بعدها .

(٢) Lord Cromer: *Modern Egypt*، لندن عام ١٩١١، وخاصة ص ٧١٥ وما بعدها .

(٣) A. Hasenclever : *Geschichte Aegypttens im 19 Jahrhumdert*، هال سنة ١٩١٧، وبخاصة ص ١٩٨ وما بعدها.

[كرامرز J.H Kramers]

---

(١) نظن أن الغرض فى هذا التقدير واضح لا يحتاج إلى تعليق.

توفيق فكرت

واسمه على التحقيق محمد توفيق، أما الاسم المستعار الذى كان يوقع به أشعاره وهو « فكرت» فقد تسمى به فى عهد متأخر بدلا من «توفيق نظمى» الذى استعاره قبل ذلك: شاعر وناظم تركى فحل، وهو صاحب المدرسة الحديثة فى الشعر التركى.

ولد فى الآستانة فى الثامن والعشرين من شعبان عام ١٢٨٤ هـ الموافق للخامس والعشرين من ديسمبر عام ١٨٦٧ م، وكان أبوه حسين أفندى كاتب سر فاطمة سلطان، ثم أصبح متصرفا، وقد انحدر من أسرة من أعيان الجركس فى الأناضول . وأمه خديجة رفيعه هانم، وهى سيدة تركية من جزيرة خيوس Chios، ولعلها من أصل يونانى. وقد عنى بتعليمه، فأرسل أول الأمر إلى مدرسة محمودية والده رشديه فى آق سراى حتى إذا أغلقت هذه المدرسة من جراء تدفق المهاجرين فى الحرب التركية الروسية التحق فى التاسعة من عمره بمدرسة

غلطه سراى العليا (غلطه سراى سلطانى سى)، وظل متصلا بها طوال حياته تقريبا. فلما بلغ الحادية عشرة ماتت عنه أمه، وكانت قد ذهبت حاجة مع أخيها الأكبر إلى مكة فماتا فى البادية بالهواء الأصفر (ولم يقدر فكرت فجيعته فيها إلا عند وفاة أخته، فبكاها بمرثية: همشيرم أيجون فى عام ١٣١٨ هـ الموافق لعام ١٩٠٠) وكان فى طفولته خشن الجانب خليت بينه وبين رغائبه، ولكنه لما كبر كبح جماح نفسه ومال إلى الجد وعزف عن الناس واستغرق فى نفسه. وفى عام ١٣٠٤ هـ (١٨٨٦ ـ ١٨٨٧ م) تخرج فى المدرسة وكان أبرز طلابها، ثم التحق بوظيفة من وظائف الباب العالى، وانصرف عنها عام ١٣١١ هـ، ذلك أن حياة الخمول التى كانت تتسم بها وظائف الحكومة وقتذاك لم توافق طبعه المستقيم. وقام فى الوقت نفسه بتدريس الفرنسية والتركية والخط فى مدرسة التجارة فى كديك باشا. وفى عام ١٣٠٦ هـ (١٨٨٨ ـ ١٨٨٩ م) أصبح مدرس اللغة التركية فى مدرسة غلطه سراى العليا، ثم ترك عمله فيها عام ١٣١١ هـ (١٨٩٣م) لأن الحكومة أنقصت راتبه. وفى ١٣١٢ هـ (١٨٩٤ ـ ١٨٩٥م) أصبح مدرسا بكلية روبرت فى روملىّ حصار، وبقى فيها حتى وفاته. وقد ابتنى لنفسه فى روملىّ حصار «دار آشيان» وزينها وفق مزاجه الفنى الخاص (وكانت له مشاركة فى الفن أيضاً) وسط منظر رائع، وعاش فيها حياة ريفية هانئة جديرة بشاعر، مع زوجه، وكانت ابنة عمه، وقد بنى بها عام ١٣٠٦ هـ (١٨٨٨ م) ومع ابنه خالوق الذى أهدى إليه أحد دواوين شعره ومن عجائب المقدور أنه بينما ماتت أمه حاجّةً تنصّر ولده خالوق فى كلاسكو ثم عمل مهندسا فى أمريكا ، وهكذا فقدته القضية التركية.

واشترك توفيق منذ عام ١٣٠٧ هـ فى تحرير جريدة المرصاد التى كان ينشرها الشاعر إسماعيل صفا. وأنشأ هو وبعض رفاقه الذين يتفقون معه فى المزاج الأدبى مجلة «معلومات» وقد عطلتها الرقابة بعد صدور أربعة وعشرين عدداً منها.

وفى عام ١٣١١ هـ أشرف من الناحية الأدبية على تحرير مجلة «ثروت فنون» المشهورة التى أنشأها أحمد إحسان عام ١٨٩٠. وقد نشط لصناعة الأدب منذ ذاك حتى أصبح فى وقت قصير مؤلفاً ذائع الصيت. ولقى فى عهد السلطان عبدالحميد جميع صنوف العنت. ونصبته حكومة تركية الفتاة بعد ثورة عام ١٩٠٨ مديراً لمدرسة غلطه سراى العالية بعد ما رفض منصب وزارة المعارف.

وقد حاول أن يجعل من هذه المدرسة معهداً تركياً مثالياً، غير أنه سرعان ما اصطدم برجعية وزارة المعارف وجمودها فاعتزل عمله عام ١٣٢٧ هـ (١٩١٠م.) ثم وقف نفسه على نظم الشعر والتدريس بكلية روبرت. وترجع إلى هذا العهد خطته فى إصلاح التعليم بإنشاء صنف جديد من المدارس التركية «يكى مكتب». ولكن هذه الخطة لم تنفذ قط. وتوفى بعد مرض طويل عام ١٣٣١ هـ أى فى الثامن عشر من أغسطس عام ١٩١٥.

وبدأ فكرت بنظم غزلياته وهو حدث فى الرابعة عشرة من عمره، وتأثر القدماء فى ذلك (منتخبات ترجمان حقيقت، ص ٥٣٣) وزاد قرانه الأدبى بمجاورة شيوخه فى الأدب فيظى ومعلم ناجى وبخاصة رجائى زاده إكرم، وكان له على شاعرنا سلطان كبير، مثله فى ذلك مثل أبناء الجيل الجديد جميعاً. ويعود الفضل إلى إكرم أيضا فى حمل فكرت على رياسة تحرير مجلة «ثروت فنون» ودخلت المجلة فى طور جديد بانضمام فكرت إلى هيئة محرريها. وقد رسمت المجلة المثل للأدب التركى العصرى بأسره، ويعرف هذا المثل فى الأدب التركى بطور توفيق فكرت (فى الشعر) وخالد ضيا (فى النثر). وسرعان ما انضم المشتركون فى تحرير صحيفة «مكتب» - التى كان يصدرها حسين جاهد على النسق الغربى - إلى مجلة ثروت فنون. وكانت هيئة محرريها تضم على إكرم وعبدالحق حامد وجناب شهاب الدين وخالد ضيا وعلى نادر وحسين ناظم وأحمد رشيد. وكانت «مصور معلومات» تمثل الاتجاه الشرقى لهذا الأدب.

ونشـر فكرت بـعـد أن خـلص من أعـبـائـه بعـامين أهم كـتـبـه: «رباب شكسـتـه» أى العـود المحطم (أدبيـات جديدة كتبخـانه سى، رقم ٢، إستانبول سنة ١٣١٤هـ الموافق عـام ١٨٩٦م) وقد لقى هذا الكتاب نجـاحا لا نظير له، وطبع مرات كثـيرة (وطبع بعد ذلك مع بقية كـتبه المتأخـرة). ونظم عام ١٣١٧ «سـيس» (أى الضـبـاب)، وهى أقـوى قصـائده وقد حمل فيـها على استـبداد عبدالحميد .

ولا يجد قـارئها اليوم ما كـان يجده فـيـها وقـتـذاك من عنف. ونشـر بعـد الثـورة «رجوع». وفى عـام ١٣١٨ هـ الموافق عـام ١٩٠٠ م نظم مـرثيـتـه «همشيرم إيجون»، وفى عام ١٣٢٢ هـ الموافق عـام ١٩٠٤ م نشـر «لحظة تأخر» بعد فـشل الاعتداء على السلطان عبـدالحميـد، كما نشـر عـام ١٩٠٨ م «ملّت شرقـيسى». وقد نشـر فى العدد الأول من مـجـلة «طغين» الـتى كـان يصدرها منظومتيه «سيس» و «رجوع» اللتين كانتا تتداولان سراً.

وفى عـام ١٣٢٧ هـ الموافق عـام ١٩٠٩ نشرت «دوقسـان بشه دوغرى» ولقيت استحـسـاناً عند ظهورها فى عدد خاص من صـحيفة «فـجر آتى، ربابكك جـواب، خلوقكك دفـتـر» ونشـرت بحـذافـيرها مـرة أخـرى فى «أدبيـات جديدة كتبخانة سى، رقم ٣١» وظهرت فى عام ١٣٢٨ هـ المـوافق لعام ١٩١٠ م قصـيدته «خوان يغـما»، كمـا ظهرت عام ١٣٣٠ مـجموعـة أناشيـد للأطفال فى پارماق حسابى: شرمين، وهى آخر ما صدر عنه.

ولم تـكن تواليـف توفـيق فـكرت كثيرة، إلا أنهـا تحتل مكان الصدارة فى الأدب التـركى. وقد كـثر الآن الخـلاف حول شخص فكرت، فبينما أسرف قوم فى مدحه أيـام حياته فقالـوا إنه شاعر فحل مفلق إذ يقوم آخرين ينقصـون من قدره بعد وفاته فيـرمونه بإيثار البديع والبراعة فى النظم. وذاع صـيته وشيكاً ثم انعكست الآية بعـد وفـاته، ويلخص النـقد التـالى هذه النظرة الجـديدة إليه: «إن فكرت خـالد فى الأدب التـركى لبراعته فى النظـم وذكره باق لرجولته، ولكن شاعريته قد عفىّ عليها النسيان».

وفكرت ــ ككل شاعر ــ يجب أن يدرس فى عصره وفى محيطه إنصافاً له، فهو أستاذ متضلع فى النظم وهو خالق النهضة التركية وأكبر ممثل للمدرسة المستغربة، وقد تخلص العصر السابق الذى كان يمثله كمال وحامد وإكرم من غلبة القوالب العربية والفارسية ولكنه أبقى على الروح الشرقية.

وكان العبء الملقى على هذا العصر هو التخلص من النظرة الإسلامية للحياة وإحلال النظرة الغربية ـ أو قل الفرنسية ـ مكانها، وقد تأثر فكرت بالأدب الفرنسى فاستقى من فرانسواكوبيه François Coppée والكونت ده ليل La Comte de Lisle وصولى پرودوم Sully Prudhomme، كما اغترف من موسيه Musset ولامرتين Lamartine وبودلير Baudelaire وڤرلين Verlaine.

وابتكر فكرت لغة شعرية جديدة، واصطنع قواعد جديدة للقوافى على أساس أن القافية لا يقصد بها إلى العين كما هو الشأن عند إكرم وعبدالحق حامد وإنما يقصد بها إلى الأذن، ووفق ـ بفضل سلامة ذوقه وسداد رأيه ـ إلى ترقية اللغة مبنى ومعنى وفق الأساليب التركية، فقضى بذلك على الفوضى اللغوية وصب فى القوالب التركية الدخيل من الكلمات والقوافى، وإن لم يعترض من حيث المفردات على ازدحام التركية بالألفاظ العربية والفارسية. ولذلك نجد فى شعره الكثير من الألفاظ الغريبة غير التركية. وأسدى فكرت للغة الشعر ما أسداه نامق كمال للنثر. وعممت القواعد التى وضعها وانتهجها حتى لم يعد أحد يستشعر أنها كانت من المبتدعات. وكان جل اهتمامه موجهاً إلى اللغة من هذه الناحية، ففاق بذلك غيره من الشعراء. وهو يشبه من حيث سلامة اللغة معلم ناجى ويبزهم جميعاً فى امتلاك ناصيتها. ويشبه أيضاً بلاتن Platen بعض الشبه فلغته بليغة ونظمه برىء من الخطأ حتى أن خصوم «الانحطاط» ـ مثل أحمد مدحت ـ لم يأخذوا عليه هفوة، وعبارته مصقولة كالمرمر لا روح فيها.

وظهرت سماته الخاصة به حتى فى غزلياته الأولى وإن خضع بكليته لسلطان المدرسة القديمة.وزاد امتلاكه

لناصية اللغة، وسرعان ما تبحر فى الأوزان فتفوق بذلك على جميع أقرانه وأصبح شعره مثلا يحتذيه الشعراء كافة.

وكانت المدرسة القديمة تجعل البيت من الشعر وحدة قائمة مستقلة عما سواها (وهذا هو السبب الذى جعل الأبيات، وخاصة فى الغزل، غير مقيدة بالقصيدة حتى كثر نقلها) ولكن فكرت سار على نقيض ذلك فترجم عن مشاعره فى مجموع من الأبيات . ومن ثم اتصفت أبياته بالمرونة والقرب من الطبيعة اللذين برىء منهما حوار حامد المنظوم. وأراد أن يكيف لغة أشعاره بحيث ينسجم جرسها مع الموضوعات التى تعالجها وهذا ما حاوله نفعى قبله ومن الجدير بالملاحظة مقدمته للقصيدة التى شاعت فى التركية منذ ذلك الحين. وظل فكرت يؤثر الطول فى بحوره ولم يخرج على هذا إلا فى الأناشيد التى نظمها للأطفال، ولولا هذا ما أجمع أنصار المدرسة القديمة على أنه شاعر

وكان ذكاء فكرت ذكاء نقادة عالج به مشكلات عصره الأخلاقية والدينية والسياسية ولم يستمع فى ذلك إلا لصوت قلبه وضميره. ولكنه لم يكن فيلسوفاً يستطيع أن يجد حلا لمشكلات الإنسان، ولم يكن من أصحاب ما وراء الطبيعة فينفذ فى أعماق النفس. وكانت ملكاته العقلية عادية جداً، بل نستطيع أن نقول إنها كانت دون المتوسط. أما مصنفاه «إينا نمق احتياجى» و«تأريخ قديم» فيفصحان عن الإلحاد المأثور عن عصره. ففى عهد عبدالحميد الاستبدادى الخانق، ثم فى عهد تركية الفتاة الذى فشا فيه التعصب والفوضى، استطاع فكرت باستقامته واعتداده بنفسه وإخلاصه الشديد لواجبه وحماسه الفياض أن يؤدى خدمة جليلة لوطنه بالأشعار التى نظمها، مما جعل الدعوة توجه إلى شباب ذلك العصر: «كن فى نفسك مثل فكرت، ولوطنك مثل نامق كمال!». وفى كل قصيدة من قصائد فكرت درس يتعلم، ومن ثم كان له سلطان كبير فى تثقيف شباب تركية، وكان يؤمن إيماناً قوياً بفائدة التعليم.

وتوفيق فكرت شاعر وإن لم تكن له المكانة العظيمة التى أسبغها عليه

معاصروه، فقد كان يعوزه الشعور المتدفق الذى اتسم به نامق كمال وبخاصة فى أشعار الطور الثانى من حياته. فإن الإشعار التى جرح بها الاستبداد - مثل قصيدته «سيس» القوية والتى كان شباب العصر ينزلونها منزلة الكتب المقدسة - أصبح الناس يرونها فاترة يعوزها الصدق. ولم تكن هذه الأشعار وليدة القنوط كما كانت أشعار نامق كمال. وقد مجد فكرت أصغر الأشياء وأقلها قيمة، ففاق بذلك إكرم الذى قال إن كل شئ صالح للشعر، وقصر جهده عند التطبيق على الزهر والسحب والماء والفجر إلخ. وجرى فكرت على مألوف عصره فنظم عدة مقطوعات على الصور التى تنشرها المجلات وأثبت بعضها فى ديوانه «رباب شكسته». وجدير بنا أن نذكر بنوع خاص القصائد الواضحة المعالم التى يتميز بها نديم ونفعى وفضولى وحامد. وكان فكرت يتعسر فى النظم، يصارع الألفاظ والمعانى حتى يتم القصيد، ويتضح لنا هذا من اعترافه ومن الجهد والمشقة الظاهرين فى أشعاره مما يقلل من شأنها بوصفها من آثار الفنون، كما يتضح من قلة إنتاجه بعض الشئ.

المصادر:

نذكر إلى جانب مؤلفات توفيق فكرت التى ذكرناها وأشعاره المتفرقة فى المجلات والدواوين:

(١) إقدام، رقم ٦٦٤٨، ٢٠ أغسطس ١٩١٥.

(٢) بروسه لى محمد طاهر: عثمانلى مؤلفلرى، إستانبول سنة ١٣٣٣هـ، جـ٢، ص ٣٨٠.

(٣) نزهت هاشم: ملى أدبياته دوغرى، إستانبول، سنة ١٩١٨، ص ١٦٩.

(٤) روشن أشرف: توفيق فكرت، حياتنه دائر خاطرلر، إستانبول سنة ١٩١٩.

(٥) إسماعيل حبيب: .تورك تجدد أبياتى تاريخى، إستانبول سنة ١٣٤٠هـ، ص ٤٤٠ - ٤٥٧.

(٦) كوپريلى زاده محمد فؤاد: بوكونكى أدبيات، إستانبول سنة ١٣٤٢هـ، ص ٣٢٤ - ٢٣٩.

(٧) إسماعيل حكمت: تورك أدبياتى تاريخى، باكو سنة ١٩٢٥، ص ٧١٣ ـ ٧٩٧.

(٨) صالح نكار كرامت: فكرنكك حيات وأثرى، استانبول سنة ١٩٢٦.

(٩) إبراهيم علاء الدين: توفيق فكرت، ويوك آداملر سريسى، جـ ١، رقم ٣٤، إستانبول سنة ١٩٢٧.

(١٠) داول، استانبول، رقم ٧، ١٣.

(١١) Horn : *Gehschichte tuer- kischen Moderne der*، ليپسك سنة ١٩٠٢.

(١٢) Wl. Gordlewski : *Ocerki po nowoi osmanskoi literature* ، موسكو سنة ١٩١٢.

(١٣) Th. Menzel : *Dei tuerkische Literatur* فى Hinneberg : *Kultur der Gegenwart.* ، جـ ١، قسم ٧، ليپسك سنة ١٩٢٥.

[منزل JTh. Menzel]

التوقيع

وثيقة عليها إمضاء أو علامة مساوية لإمضاء حاكم، ومن ثم كان التوقيع بوجه عام هو الأمر أو المرسوم الذى يصدره الحاكم أو طريقة إعداده كتابة. وللتوقيع معنى خاص هو الدلالة على ألقاب الحاكم (فيساوى إجمالاً الطغراء عند آل عثمان) التى تسجل فى ديوان الأختام فتكسب الوثيقة شرعيتها، وهى غير العلامة التى يضعها الحاكم بيده على الوثيقة وتعد بمنزلة توقيعه. ولا يفرق بين هذين اللفظين إلى حد ما فى الاستعمال، فقد كان التوقيع يستعمل أيضاً فى مكان العلامة.

وذكرت «توقيعات» ملوك الساسانيين فى كتب الإنشاء. ويقال إنه قد نشأت فى عهد الأمويين سنة تقضى بأن يوقع الخليفة على القصص التى تقدم إليه بمشهد من الناس، ولا شك أن هذه سنة شرقية قديمة. ويثبت الكتاب

بعد ذلك توقيع الخليفة. وذكر قدامة أنه كان فى عهد العباسيين ديوان خاص بذلك يعرف بـ«ديوان التوقيع».

وقد وكل هارون الرشيد إلى جعفر البرمكى - لأول مرة - التوقيع على القصص، ولعل هذا دليل على ازدياد سلطان الوزراء زيادة كبيرة فى عهد العباسيين. ويقول ابن الصيرفى إنه كان فى الديوان الفاطمى كاتب خاص ينظر فى القصص، وكان من أكبر رجال الدولة. وكان للكاتب فى دولة المماليك حق التوقيع على القصص، ولو أن سلاطينهم كانوا هم أنفسهم يوقعون على القصص فى أغلب الأحيان.

واستعمل لفظ التوقيع فى نظام الإدارة عند المماليك اسماً لكتب التعيين فى وظائف خاصة. ويقول ابن فضل الله إن هذا الإسم يطلق على كتب التعيين فى جميع الوظائف كبيرها وصغيرها، حتى على النواب. ومن ثم أصبح التوقيع اصطلاحاً يطلق - بوجه عام - على التعيين فى الوظائف، وهو يقول مع ذلك إنه لأرباب الوظائف الصغيرة دون غيرها. ثم كان بعيد ذلك للمتعممين من أرباب الوظائف الدينية والديوانية. ويقول القلقشندى إن التوقيع رابع طبقات كتب التعيين فى الوظائف (ولايات) وأدناها وأكثرها عدداً.

وكان يوكل بالمراسيم السلطانية فى الدولة العثمانية موظف خاص هو النشانجى أوالتوقيعى، وهو مسئول عن الوثائق التى عليها خط السلطان وألقابه، وكان من أركان الدولة (أركان دولت) ومن أعضاء الديوان السلطانى. وفى هذا العهد لم تعد تستعمل العلامة التى كان السلطان يخطها بنفسه، والعلامة فى مصطلح السياسة عند العثمانيين هى النشان عند الفرس، تدل على طغراء السلطان أى لقبه. وكان يقوم برسمها فى ديوان النشانجى مساعد له يعرف بـ« الطغراكش علامت». والطغراء فى هذه الحالة مرادفة للتوقيع.

ثم إن التوقيع يدل على نوع من الصكوك كان مستعملاً فى نهاية العصور الوسطى (من القرن الثانى عشر حتى القرن الخامس عشر) ونخص بالذكر منها الصكوك التى كانت تصدر فى ذلك العهد فى البلاد التابعة لدولتى المماليك والعثمانيين. وفى عز الدولة العثمانية (القرن السادس عشر وما يليه) حلت علامة الديوان محل التوقيع.

المصادر:

(١) القاموس: مادة توقيع .

(٢) القلقشندى: صبح الأعشى. ١٤ مجلد، القاهرة سنة ١٣٣٢ — ١٣٤٦هـ.

(٣) W. Bjoerkman : *Beitraege zur Staatskanzlei im islamischen Aegypten* همبورغ سنة ١٩٢٨.

(٤) وانظر عن النشانجى العثمانى J. v. Hammer : *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverfwalting* جـ٢، ڤينا سنة ١٨١٥، ص ١٣٣ وما بعدها.

(٥) M. d'Ohsson : *Tableau de l'Empire othoman* جـ ٣، پاريس سنة ١٨٣٠، ص ٣٥٠.

(٦) Fr. Kraelitz: *Osmanische Urkunden in Tuerkischer Sprache* ، ڤينا سنة ١٩٢١، ص ١٨ وما بعدها.

(٧)وانظر عن التوقيع من حيث هو اسم للصك Kraelitz : كتابه المذكور، ص٨.

(٨) L. Fekete : *Einfuehrung in die osmanische tuerkische Diplomatik der tuerkischen Botmaessigkeit in Ungarn* ، بودابست سنة ١٩٢٦، ص ٢٠.

(٩) وانظر عن التوقيع والعلامة: أبو الفداء: تأريخ، طبعة إستانبول، جـ٣، ص ١٥٥، ١٥٦، ١٥٨ وأعيد طبعه بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ، جـ٣، ص١٤٨، ١٤٩، ١٥١.

(١٠) وانظر عن التوقيع بمعنى علامة: كتاب ابن بيبى، طبعة هوتسما، ص ٢٨٨؛ وانظر أيضاً Kraelitz ص ٢٣، تعليق ٢.

[تيشنر F. Taeschner]

التوكل

هو الاعتماد على الله،وقد أوصى به القرآن. **والمتوكلون الذين يحبهم الله (سورة آل عمران، الآية ١٥٩)** ليسوا أصحاب طريقة بعينها من طرق الصوفية كأولئك الذين عرفوا بالمتوكلين فى القرنين الثانى والثالث للهجرة. وعقيدة هؤلاء وثيقة الصلة بالتوحيد. وقد تطورت عقيدتهم بتأثير النصرانية (أنظر Matt. جـ٦، ص ٢٤ ـ ٣٤) وكانوا يمعنون فى التوكل أحياناً حتى ليشبهون المتوكل بالميت بين يدى الغاسل يقلبه كيف شاء لا يكون له حركة ولا تدبير (أنظر الرسالة القشيرية، باب التوكل). والتوكل ـ فى رأى المتوكلين المسرفين ـ نقيض السعى إلى الكسب بكافة وجوهه. إذ كيف يسعى الإنسان فى تدبير معاشه وهو يؤمن بأن الرازق هو الله وحده؟ وأجاب القشيرى على هذه المسألة بأن سعى الإنسان إلى الإفادة من أسباب الرزق التى هيأها الله له لا تضعف من توكله عليه، وتدل هذه الإجابة على درجة من الرقى دونها المذهب القديم لزهاد المتصوفة.

المصادر:

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب، جـ٢، ص ٢ ـ ٣٨.

(٢) Goldziher : *Wiener Zeitschrift fuer die Kunde des morgenlandes* جـ١٣، ص ٤١ ـ ٥٦.

(٣) Goldziher : *Vorlesungen ueber den Islam* ص ١٥٣ وما بعدها.

(٤) R. Hartmann : *Kuschairïs darstellung des Sûfitums* ص ٢٥ وما بعدها.

(٥) جلال الدين الرومى: المثنوى، الكتاب الأول، ص ٩٠٠ ـ ٩٩١.

[نيكلسون R. A. Nicholson]

تونس(*)

ويقال «تونس»: حاضرة بلاد تونس، وهى على خط عـــرض ٣٦ْ ٤٧َ ٣٩ شـمـالاً، وخط طول ٧ْ ٥١َ شـرقى كرينويتش. وتونس فى الوقت الحاضر مدينتان متصلتان متباينتان تمام التباين، تختلف الحياة فى إحداهما عن الأخرى اختلافاً عظيماً. فالأولى مدينة يسكنها أهل البلاد، وليسوا جميعا من المسلمين، وهى أثر من آثار القرون الخوالى بقى على حاله أو كاد، أما الأخرى فمدينة أوروبية حديثة النشأة مظهرها جديد كل الجدة ومازالت تنمو وتتسع باطراد. والمدينة القديمة على مسيرة ثلاثة أرباع الميل تقريباً من طرف البركة المسماة ببحيرة تونس، وهى ترتفع شيئاً فشيئاً من الشرق إلى الغرب حتى تشرف على مغيض من ماء ملح كاد يجف يعرف بـ «سبخة السيجومى»، وعلى هذا الجانب خارج أرباض تونس ذروة «المنوبية»، وفيها مشارف مترامية وإلى الجنوب الشرقى من المدينة وفى كنفها هضبة سيدى أبى الحسن وجبل الجلود، وعلى مسافة أخرى تلال Bir Kassa «بيركسّه»، وإلى الشمال هضبتا «بلفادير» و«رأس الطابية» ووراءهما جبل أحمر وجبل نهيل. ولا تحول هذه المعارج بين تونس وبين سهولة الاتصال بسهل مرناق ووادى نهر مَلْيَنَة من ناحية وبسهل منْوبة ووادى مَجِردْةَ من ناحية أخرى، كما يصلها ساحَل البحيرة الشمالى بحلق الوادى Goulette وقرطاجنة. وحصونها الطبيعية جيدة وإن لم تكن ممتازة، وموقع تونس موُات جدًا من الوجهة الاقتصادية، فهى على المخارج من أواسط بلاد تونس، فى موضع جد خصيب، وهى قريبة من البحر والصلة بينها وبين السواحل الأوربية الدانية قريبة.

ويقال فى تفسير كلمة تونس أنهامن مصدر عربى وأن مدينة ترشيش التى ورد ذكرها فى

(*) السكان: ٩,٠١٨,٦٨٧ نفس.
الكثافة السكانية: ١٤٢ فى الميل المربع
المناطق الحضرية: ٦٠٪ العاصمة: تونس
الحكم: جمهورى، الرئيس زين العابدين بن على المولود فى ٣ سبتمبر ١٩٣٦ والذى شغل منصبه فى ٧ نوفمبر ١٩٨٧.

الكتاب المقدس. وينقل بعضهم عن بعض فى غير تثبت. ولم نهتد بعد إلى اشتقاق معقول وقد قيل إن اسم تونس - كمدينة تونس نفسها - يرجع إلى العهود البونية إن لم يكن قبلها. وروى ديودورس Diodoros وبوليبيوس poly-bius أن تينس Tynes بلدة كبيرة شيدت وراء حصون، ولا شك أنها قامت فى معظمها حول «القصبة» الحالية على مسافة من البحيرة وكانت صالحة للملاحة وقتذاك. وقد حاصرها الليبيون وفتحوها، وهم الذين ثاروا فى مستهل القرن الرابع عشر قبل الميلاد ثم فتحها أكاثوقليس Agathocles ركولوس Regu-lus. وكانت معسكر الجند المرتزقة الثوار ثم سقطت فى يد سقبيو الإفريقى Scipio Africanus. ولعل سقبيو الأمليانى Scipio Emillianus هو الذى دمرها (انظر Gesell: *Hist. anc. de L'Afr. du Nord*، المجلدات الأول والثانى والثالث فى مواضع مختلفة).

ويجب ألا نخلط بين تينس التى غدت تونس فيما بعد وبين مدينة أخرى بالاسم نفسه على رأس بونة(1) وتعرف بالبيضاء، ونحن نتساءل: هل كانت تينس هذه من أهم حواضر السكان الأصليين... وأعظم المدن الليبية بلا منازع تقابلها المستعمرة الفينيقية «قرطاجة» كما زعم تيسو Tissot.

ومهما يكن من شئ فقد أخملتها منافستها الزاهرة زماناً طويلا. ولم تصبح مدينة عظيمة إلا بعد ذلك بأمد طويل ولم يكن لها شأن خاص فى عهود الرومان والوندال والبوزنطيين. وقد وصلها بقرطاجنة طريق رومانى، ولم يكن يذكرنا بوجودها سوى إشارات متفرقة فى مصنفات الجغرافيين أو رجال الدين. ونحن نتساءل: أمن الأساطير أم من التاريخ حياة القديسة زيتونة st. Olive التى عاشت أيام الوندال، والتى يقال إن الجامع الكبير (جامع الزيتونة) سمى باسمها، وإن الملك مارتين صاحب أرغون طالب بجثمانها رسمياً عام ١٤٠٢.

---

(1) اسمه فى الكتب العربية رأس أدار.

وكان الفتح الإسلامى، فبرزت مدينة تونس من الظلمات إلى النور فجأة، وسجلت اسمها فى صفحات التاريخ بوصفها المدينة الإسلامية التى ورثت بعض مفاخر قرطاجنة، ثم سرعان ما أخذت تنافس مدينة القيروان. فلما استولى حسان بن النعمان عام ٦٩٨ م على قرطاجنة، العاصمة القديمة، ودمرها بادر إلى البليدة القائمة عند نهاية البحيرة وأخذ يحولها إلى قاعدة بحرية تقلع منها الأساطيل فى سفرات نائية، ويحتمى فيها من مباغتة الروم. وشيد فى تونس «دار الصناعة» ولعله جلب من مصر ألف أسرة قبطية تزود هذه الدار بمهرة الصناع. ولسنا نعرف عن المدينة نفسها فى هذه الفترة شيئاً محققاً وكل الذى نستطيع أن نتبينه ظنون يشوبها الابهام عن أصل مختلف الشعوب التى نزحت إليها: فالذى لاشك فيه أنه نزلها أولاً تجار وعمال نصارى ثم أخذ سكانها يتضاعفون بمن أسلم من أهلها، ومن انضم إليهم من الجند العرب وكانوا غلاظاً مشاغبين[1] والمسجد الجامع هو أول بناء إسلامى بحق شيد لغرض دينى، وقد ظل قبلة أهل المدينة قروناً، وفى رواية أن الذى شيده هو ابن الحَبْحاب عامل بنى أمية (وقد بنى عام ١١٤ هـ الموافق ٧٣١ م) وهو الذى جدد كذلك دار الصناعة. ولكنا لا نعرف من الذى شيد الأسوار التى قال اليعقوبى إنها كانت كلها من الطين اللبن إلا عند البحيرة، كانت من الحجارة . وصفوة القول أن تونس لم تكن كالقيروان فى انتظام نشأتها، فقد نمت فجأة، وتبدلت حياتها السياسية والدينية والاجتماعية تبدلا عظيم الخطر وتهيأت لشأنها الجديد الذى أملته الظروف وإرادة فاتحها البعيد النظر، ولعل ذلك لم يكن طفرة كما يتبادر لأول وهلة بل تم على مراحل.

وأخذت مدينة تونس تتوسع فى تجارتها إبان القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، ولكنها كانت مع ذلك مشهورة بصفة خاصة بتدريس الفقه

(١) هذا الوصف لا يطابق حال الجند الفاتحين الذين نشروا فى البلاد هداية، وانقذوها من ظلمات الجهالة والاستعباد.
محمد الخضر حسين

وعلوم الدين فكان فيها - قبل أن يرتفع صيت القيروان - علماء مبرزون ساهموا بدروسهم فى نشر الإسلام بين ربوع البلاد بأسرها: منهم المحدثان على بن زياد وعباس بن الوليد الفارسى. وقد صنف أبو العرب التميمى فى مستهل العهد الفاطمى رسالة نافعة فى طبقات هؤلاء العلماء التونسيين الأول (كتاب طبقات علماء تونس، نشره وترجمه محمد بن شنب مع «طبقات علماء إفريقية») وقد أضيفت إلى المسجد الجامع بنايات دعت الضرورة إليها كما زين بوسائل شتى. وأدخل على هذا المسجد تعديلات هامة لاشك أنها من عمل أحمد الأغلبى البناء العظيم. وعلى القبة المواجهة للمحراب نقش باسم الخليفة العباسى تاريخه ٢٥٠ هـ الموافق ٨٦٤ م. ومهما يكن من شىء فقد كان من اليسير جلب الحجر والمرمر إلى تونس لتشييد المبانى دينية أو غير دينية. ذلك أن قرطاجنة كانت قريبة فما أيسر أن تنهب خرائبها وتهيئ الكثير من مواد البناء والعمد وتيجانها.

أما من الناحية السياسية فيظهر أن تونس كانت مجمع المغارضة ومركز مناهضة السلطان فى القيروان. وكان الجند من بنى تميم الذين تضمهم أسوارها مبعث القلاقل والفتن، واشتركت تونس فى جميع الفتن التى أخمدها عمال الأمويين والعباسيين ثم أمراء الأغالبة، واشتركت فى الثورة الكبيرة التى حمل لواءها منصور الطُنْبُذى، ففتحها زيادة الله الأول عنوة وخرب أسوارها عام ٢١٨ هـ الموافق ٨٣٣ م، وأنزل بها إبراهيم الثانى جام غضبه بعد فتنة من هذه الفتن، ورأى أن يضبط أمورها بنقل بلاطه وقصبة حكومته إليها عام٢٨١ هـ الموافق ٨٩٤م؛ وشيد لهذا الغرض عدداً من المبانى منها «القصبة» ولكنه قفل راجعاً إلى رَقّادَة بعد عامين اثنين، ولما حاول ابنه عبدالله الثانى أن يعود إلى الاستقرار فى تونس قُتل عام ٢٩٠ هـ الموافق ٩٠٣ م فى قصر بناه لنفسه وشيكاً، وقتل قاتلاه وعلق الأول على باب الجزيرة أو بعبارة أخرى (رأس بونة) والثانى على باب القيروان. ولم تكن الأسباب قد تهيأت بعد لكى تصبح تونس قصبة إفريقية.

وتعمد الفاطميون وخلفاؤهم من صنهاجة - وكانت قصبتهم فى القيروان أو فى المهدية التى أنشئوها - إهمال مدينة تونس. ويظهر أن أهلها ظلوا متمسكين بأهداب السنة. ومما له دلالته الكبيرة أن أعظم أولياء تونس، ولايزال يمجده الناس إلى الآن، قد عاش فى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى، أى فى الوقت الذى اقتتل فيه أولو الأمر من الشيعة والثوار من الخوارج أعنف قتال فى سبيل الغلبة على إفريقية: هذا الولى هو سيدى محرز (محرز بن خلف) الذى سأل ابن أبى زيد (٣٢٧هـ الموافق ٩٣٩م) تأليف رسالته الشهيرة وتلقاها، وهى الخلاصة المعتمدة للمذهب المالكى فى شمالى إفريقية (انظر ابن ناجى: معالم الإيمان، جـ٣، ص١٣٨). وكان هو الذى أنزل السكينة فى قلوب أهل المدينة بعد أن مرت بها تلك الفترة الوجيزة المشئومة التى احتل فيها أبو يزيد المدينة عام ٣٣٢هـ الموافق ٩٤٤م، وحثهم على إقامة سور مكين حولها وشجعهم على تنظيم أسباب الاتجار فيما بينهم. ولعل الفضل فى بناء فندق «الحرائرية» القديم راجع إليه، وهو قبالة زاويته تقريباً وعلى مسافة قصيرة من باب كبير من أبواب المدينة، وربما صح هذا على «السويقة» التى سمى الباب باسمها فقيل «باب السويقة»، وثمة رواية متواترة تذهب إلى أن سيدى محرز أنشأ أيضاً «حارة» اليهود وهى على مسافة من زاويته فى اتجاه المسجد الجامع، وجلى أنه قصد بهذا العمل إلى أن يستبقى فى ذلك الحى قوماً يحذقون التجارة خاصة، وهى من أسباب ازدهار المدينة.

وقد شهد ابن حوقل فى القرن العاشر الميلادى بما كانت عليه مدينة تونس من ازدهار، فأطنب فى وفرة غلاتها وحسن موقعها وثراء أهلها. وخص بالذكر فخارها ورى البساتين التى حولها بطواحين الماء. وزاد البكرى تفاصيل أخرى فى القرن التالى فذكر الأسوار والخندق والأبواب الخمسة: وهى باب الجزيرة فى الجنوب، وباب البحر الذى يفتح على الفرضة، وباب قرطاجنة فى الشرق، وباب السقائين - وجلى أنه كباب السويقة فى الشمال - وباب أرطه فى الغرب؛ وكان مدخل

الفـرضة يـغلق بسلسلة يحـمـيهـا من الشمـال سور ومن الجنوب حـصن من الحجر يعرف بـ «قصر السلسلة». وقد أعجب البكرى بـالمسجد الجـامع، وكان درج مدخله (فى الجانب الشـرقى) كما هو الآن: اثـنتى عـــشــــرة درجـــة، وبأسواقها الكثيرة العـامرة وحماماتها، وكان فيها خمســة عشر حماماً، وأشار بكثـرة زادها (الفـاكهـة والسـمك) ولم يفـته أن يذكـر فـخارها. ثم انتـقل إلى موضــوع آخر فـتحـدث عن إقبـال أهل تونس على الفقه.

والظاهـر أن تونس كـــانـت فى أمن ورخاء مـايقرب من قـرن، حتى وقـعت الواقعـة المشئـومة فى منتـصف القرن الثـانى عـشر الميـلادى فـقلبت الحـالة الاقتصــادية والسياسيـة بأسرها رأساً على عـقب، ونعنى بهذه الواقـعة غـزوة العرب الهلالية.

وغلب الفـاتحـون الجـدد بنى زيرى الضـعـفاء علـى أمرهم فـاعـتكفـوا فى المهـدية، ووقـعت تـونس زمـاناً فى يد عابد بن أبى الغيث أمـير بنى رياح عام ٤٤٦هـ المـوافق ١٠٥٤م، ثـم أرادت أن تأمن على نفـســهـا فـدخلت فى طاعـة الناصر الحمادى صاحب القلعة فأرسل إليـها عـامله عـبـد الحق بن خراســان الصنهاجى عام ٤٥١هـ الموافق ١٠٥٩م وسرعان ماجاهر هذا العامل باستقلاله فـتـأسـست بذلك أول دولة تونسـيـة، ومكنت هذه الدولة لـنفسـهـا قـرناً من الزمان إلا عشرين عاماً (من ١١٢٨ إلى ١٢٠٨) حتى غزاها المـوحدون بعد ذلك بقرن على التحقيق.

وجار عليها أول الأمـر الرياحية من بنى على، وكانوا قد وطدوا أقدامهم فى المُعلّقة من أعـمال قرطاجنة فصـالحتهم تونس لتـــأمن غـاراتهـم ووعـدوا بألا يتـعرضـوا للناحيـة أو لأحد من أهلهـا نظيـر جزية سنـوية، بل إنهم سرعـان ماحضروا أسواق تونس للبيع والشراء جـميـعاً. وسلمـت المدينة من سعـايات زيرية المهـدية ونورمان صقلـية، وعكر صفـوها فى الوقت نفسه شـبوب الفتن والأحـزاب المتنافـســة وشـغب الصف واقتتالهم والتنابذ بين الأحـياء المختلفة، ومع ذلك فقـد بدأت تجارتها فى البـحر تنفق فى هذا العهد المضطرب، فانتظمت تجـارتهـا مع إيـطاليـا ونمت، وازدادت

العلاقات التجارية مع النصارى فأدى ذلك إلى رخاء لم يكن فى الحسبان. وقد كان لبنى خراسان أنفسهم نصيب كبير فى ترقية مدينة تونس وازدهارها فحصنها أحمد، وهو أعظم أمرائهم، فى النصف الأول من القرن الثانى عشر وبنى الأسوار التى ذكرها الإدريسى. كما أنه هو الذى شيد «القصر»، وربما كان المسجد المعروف الآن بجامع القصر متصلاً به فى أول الأمر. وفى هذا الحى بالقرب من شارع بنوكريسّان - والظاهر أنه تحريف خراسان - لاتزال مقبرة بنى خراسان قائمة إلى الآن، ولعلها كانت متصلة فى الأصل بمقبرة السلسلة (فى موضع بيمارستان صديقى). والباب الكبير للمسجد الجامع من أيام هذه الدولة. وتحددت هيئة تونس الآن عندما قامت ضاحيتاها الكبيرتان: باب سويقة وباب الجزيرة، وهما تمتدان شمالى المدينة القديمة وجنوبيها. وأخذ شأنها يعظم حتى أصبحت قصبة إفريقية. وقد ظل هذا حالها من أيام عبد المؤمن عام ٥٥٤هـ الموافق ١١٥٩م إلى وقتنا هذا.

فاندمج تاريخها السياسى فى تاريخ سلطنة تونس.

وقد أفزعت الناس غارات ابن عبدالكريم الرغراغى الفاشلة عام ٥٩٥هـ الموافق ١١٩٩م، كما شق عليهم حكم آخر المرابطين يحيى بن غانية عام ١٢٠٣ - ١٢٠٤م العابر، فكان من نصيب الحفصيين أن يعيدوا إلى تونس أمنها وسلامتها وأن يزيدوا فى منشآتها وأن يجعلوا منها قصبة جديرة باسمها. وقد شيد أبو محمد بن أبى حفص - وكان لا يزال يحكم البلاد من قبل خليفة مراكش - فى حى باب السويقة (فى شارع الحلفاويين) مسجدًا جامعًا، يعرف باسمه إلى الآن وإن كان هذا الاسم قد حرف بطبيعة الحال حتى أصبح «باى محمد»[1].

---

(١) المعروف فى التاريخ الصحيح أن هذا الجامع فى المائة السابعة ولم يجئ من بنى حفص من يلقب بأبى محمد إلا الحسن بن محمد الذى تولى الملك سنة ٩٣٢ وقد ورد فى كتب التاريخ التونسية أن الذى سعى فى تأسيسه أبو محمد عبدالله المرجانى من فضلاء تونس فى ذلك العصر (انظر كتاب تاريخ معالم التوحيد للمؤرخ المحقق السيد محمد بن الخوجه ص٧٠).

وكـا ن أبـو زكــريا الورع أول أمـراء هذه الدولة المسـتـقلين، وتدل منشـآته على أن المـدينة بدأت تدخل فـى عـهــد جـديد. فقـد شيـد عام ١٢٣٠م خـارج المدينة ناحـية الجنوب الغـربى مصـلاه الحصين المعروف بـ «جامع السلطان»، وهو الذى أشــار إليـه ابن بـطوطة فى القـرن التـالى، ثم شــرع فى تعـمـيـر القصبة، وأقام فى طرفها مسجدًا خاصًا به هو مـسجـد الموحدين أو القـصبـة، ومئـذنته على النمط الموحـدى الخالص، والتاريخ من خـارجها (انظر O. Houdas Mission scientif. en Tu-: and R. Basset nisie، الجــزائر سـنة ١٨٨٢م، ص٥ ـ ٩) وأنشــأ خــزانة كـتب قـيمـة بـددها ابن الـلحـيـانى أحـد خـلـفـائه واقتـفى أثر المشارقـة ففـتح فى تونس مدرسة هى مـدسة الشماعـية بالقـرب من سـوق الشمـاعين القـديم وهو الآن سوق البـلغجيـة، وقد رممت فـيمـا بعد وكانت أول مـدرسة فتحت فى شـمـالى إفــريـقــيــة. وأبو زكــريـا هذا هو الذى أجار بنات يحيى بن غـانية الثلاث فى القـــصــر الذى عـرف مـنذ ذلك بـ «قـصــر البنات». ثم إنه هـو الذى نظم الأسواق حول المـسجد الجامع مـباشرة وفـتح سـوق العطارين، وربما كـان هو الذى أنشأ كذلك سوق القماش.

وجاء بعـده ابنه الخليـفة المستـنصر بالله فـلم يقـتف أثـر أبيـه فى الـعناية بشـئون التجـارة والدين بل كـان رجلاً تياهاً يميل إلى الأبهة والبذخ. فبنى قاعة لمحـافله تعرف بـ «قـبـة أساراك» عـام ١٢٥٣م فى قـصـر القـصبـة، وغـرس حدائق للهـوه فى الربض المجاور له عند رأس الطابية على الطريق إلى باردو عند أبى فـهـر (ولايعـرف مـوقـعـهـا على التـحقـيق على الرغم من قـول ابن أبى دينار إنهـا عين الـبطوم؛ ويقول حـسن عـبـد الوهاب إنهـا فى الجـبل الأحـمـر بالقرب من الأرينة وذلك فى كـتاب ابن فـضل الله الذى نـشـره، ص١٢، تعليق رقم ١) وهى التى ساق لـها ابن خلدون وصفاً بديعاً. ووصل القـاعة بالبساتين طريق مـحـجوب تسيـر فيه النسـاء فلا يراهن أحـد. وفى عـــام ٦٦٥هـ الموافق ١٢٦٧م أتم الخليـفـة تعمـيـر جسـور

قرطاجنة المعلقة القديمة المعروفة بالحنايا فأشاد[١] ابن حازم بهذا الصنيع فى شعره؛ وجلب الماء إلى بركة فهر الكبيرة ومنها إلى المسجد الجامع.

وبنت أمه عطف - وكانت أرملة فاضلة لزوج تقى - مدرسة أخرى هى المدرسة التوفيقية الملحقة بجامع التوفيق أو جامع الهوى الذى يرجع تاريخه إلى هذا العهد. وقد بنى الحفصيون فى القرن الأول من حكمهم مسجدين آخرين هما: جامع الزيتونة البرانى[٢] عام ١٢٨٣م) خارج باب البحر، وقد شيد بأمر أبى الفضل النخاتل ليحل محل الفندق وجامع العلق في الحي نفسه عند المصلى. وبنى أبو زكريا ابن السلطان أبى إسحاق مدرسة ثالثة هى مدرسة المعرض فى سوق الكتبيتين — وقد بنيت هى الأخرى لتحل محل فندق - ولكنها زالت من الوجود وأصبحت أثراً بعد عين. ثم

(١) الذى مدح المستنصر هو حازم بن محمد القرطاجنى الذى وفد من الأندلس فى عهد المستنصر واستوطن تونس

(٢) أسسه أحمد بن مرزوق بن أبى عمارة المسيلى، وكان سىء السيرة، ويسمى هذا الجامع الآن بجامع «باب البحر» لموقعه علي مقربة من مياه البحر.

محمد الخضر حسين

عمرت الأسوار أو بعضها على الأقل، ومنها الباب الجديد وباب المناورة وربما معها باب البنات، وليس له الآن وجود.

وكانت تونس عام ١٣٠٠م قدم أصبحت قريبة الشبه جدًا بتونس الحالية. فقد امتدت المدينة من الشمال إلى الجنوب وكانت تنحصر بين القصبة من ناحية الغرب - وهى قصر الأمير الحصين الذى يشرف على المدينة وعلى سهل المنوبة - وبين باب البحر من ناحية الشرق عند أسفل السهل، وهذا الباب يفتح على دار الصناعة ومنها إلى البحيرة، وفى منتصف هذا المرقى، وفى سرة المدينة بالضبط المسجد الكبير وتفتح أبوابه على الأسواق الجديدة المحيطة به. وقد عرف الباب الشمالى بباب البهور[٣] ونحن نتساءل: أكان اسم الباب الغربى باب الشفاء؟ وكانت كل سوق تغلق أبوابها إذا جاء الليل، ولا يزال هذا شأنها إلى

(٣) ينطق به أهالى تونس بالهاء وهكذا يكتبه بعض المؤرخين.

اليوم، وباب الربع القريب من السوق الذى يعرف بهذا الاسم هو المخرج الجنوبى لهذا الحى كما هى الحال الآن. وقد تجمعت دكاكين بعض أرباب الحرف اليدوية حول المدينة خارج هذه الأبواب. فالصباغون داخل باب الجزيرة، والحدادون عند الباب الجديد، والسروجية[١] عند باب المنارة. وكانت تجاور باب البحر بطبيعة الحال عدة فنادق يتوزعها تجار النصارى، فلما ضاقت بهم هذه البقعة بادروا إلى بناء حى صغير - أو ربض - خاص بهم خارج الباب، وهو الصورة الأولى للحى الأوربى. وكانت الدور تبنى متلاصقة، لا فسحة بينها ولا رحبة للأسواق والمحافل: ولم تكن بطحاء ابن مردوم سوى مفرق طريق.

أما الأحياء الخارجية، فهى أحدث عهداً وأقل زحاماً، فيها رحبات واسعة يبيع الناس فيها ويشترون: الفخار والحلفاء فى حى باب السويقة والحيوان (الخيل فى المركاض والغنم فى رحبة الغنم) وربما الغلال فى حى باب الجزيرة. ويحمى كل حى من هذه الأحياء سور خارجى ينتهى عند القصبة؛ أما أبواب الصف الأول من هذه الحصون فهى فى الربض (الحى الجنوبى): باب خالد، ولا شك أنه كان فى الأصل باب تالمنصور، فى الغرب، وباب الجرجانى[٢] فى الجنوب، وباب الفلاّق (وخارجه قيسارية) وباب علاوة[٣] فى الجنوب الشرقى، وفى الحى الشمالى: باب الخضراء فى الشمال الشرقى وباب [أبى] سعدون فى الشمال الغربى، وباب الأقواس فى الغرب، ولعله عين باب العلوج وقد ورد ذكره لأول مرة بعد هذا العهد. وإذا أردنا أن نعين مكان ربض العلوج فلا مناص من أن نضعه بجوار الباب الأخير اللهم إلا إذا كان الحسن بن محمد الوزان الزياتى قد أكد أنه خارج

(١) يعرف هذا السوق بسوق السراجين تصنع فيه سروج الخيل.

(٢) أهالى تونس يقولون باب القرجانى.
(٣) أهالى تونس يقولون باب عليوة.

المنارة. والعلوج مرتزقة نصارى يدفع لهم سلاطين تونس أعطياتهم.

أما القصبة نفسها، فإن أحد بابيها يفتح على الريف وهو باب الغدر والآخر على المدينة وهو باب إنتَجمى (انظر باب إيمزتجمى التلمسانى؛ بغية الرواد، طبعة بل، جـ ٣٤)

وبين باب علاوة وباب الخضراء مجموع من الخنادق تجرى فيها الميازيب فتصب شرقاً فى البحيرة؛ والمقابر حول المدينة وقد لحقت على الأيام بأرباضها، فلما اتسعت هذه الأرباض خرجت عنها. وإلى الجنوب الغربى الزَلاّج الرحب ويكاد يكون قائماً بنفسه وهو يخلد ذكر أبى الحسن الشاذلى المتصوف (سيدى بالحسن)، صاحب الطريقة الشاذلية، وقد عاش هناك فى النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادى. وتلاصق باب الجرجانى بجوار مقبرة الهنتاتية أضرحة كثيرة من «الأولياء». وفى مناقبهم التى لم ينشر معظمها معلومات قيمة عن تخطيط المواضع التونسية فى عهد الحفصيين تكمل ما جاء به الزركشى أو ابن الشماع. وقد سميت باسم لاله[1] المنوبية المشهورة (انظر المجلة الأسيوية، سنة ١٨٩٩ م، ص ٤٨٥ ـ ٤٩٤؛ وكتاب مناقب السيدة عائشة المنوبية، تونس سنة ١٣٤٤ هـ)، المتوفاة عام ١٢٦٧، قرية تشرف على المدينة من ناحية الجنوب La Apan-cubia) لا يزال النساء يزرنها ويتوسلن بها إلى الحمل.

وقد اعتزت تونس بالمرابطين الذين لا ينكر سلطانهم السياسى أحد، مثل أبى محمد المرجانى مؤدب أبى عصيدة الذى أصبح خليفة فيما بعد. ولها أن تفاخر أكثر من ذلك بمن أخرجتهم من الفقهاء الأدباء والعلماء الذين ازداد عددهم على الأيام. وقد ازدهرت بها علوم الدين كما قال العبدرى عام ١٢٨٩م. وممن برزوا فيها القاضى بن زيتون عند نهاية القرن الثالث عشر الميلادى.

---

(١) كلمة لاله يستعملها العامة هناك بمعنى سيدتى وفى الخلاصة النقية أنها توفيت سنة ٦٦٥ هـ أو ٦٥٣ هـ

وكانت للمسلمين المهاجرين من الأندلس مشاركة قيمة فى النهوض بدراسة الأدب وفقه المالكية منهم ابن الأبار وقاضى القضاة ابن الغماز، وقد وفدا من بلنسية؛ وبنو عصفور من أشبيلية وكذلك بنو خلدون أجداد ابن خلدون مؤرخ شمالى إفريقية الأشهر (ولد عام ١٣٣٢ م).

كان القرن الرابع عشر موضع إعجاب الرحالة خالد البلَوى (عام ١٣٣٥ ـ ١٣٤٠) فهو العصر الذهبى للفقهاء والمفسرين، ومن هؤلاء قضاة القضاة ابن عبدالرفيع وابن عبدالسلام وعيسى الغُبْرينى والقاضى وابن راشد القَفْصى والمفتى ابن هارون ثم ابن عرفة الإمام الجليل. أما فى ميدان السياسة فإنا لم نأنس فى الحكام إلا ضعفاً وفى المحكومين إلا اضطراباً وخوفاً. فليس أيسر من أن يهدد الأعراب المدينة، كما احتلها المرينيون مرتين. وكان نموها ناحية الغرب وناحية الجنوب الغربى بالغ القوة فى القرن السابق ثم أعقبه عصر ركود ولا نقول عصر اضمحلال. ومع ذلك فنحن نذكر أن مدرستين قد أنشئتا فى هذا العهد، ابتنت الأولى أخت الخليفة أبى يحيى أبى بكر عام (١٣٤١ ـ ١٣٤٢م)، وتعرف بالمدرسة العُنْقية (وقد عمرت فيما بعد وهى فى شارع عنق الجمل)، وبنى الأخرى ابن تَفراكين الحاجب، وقد أصبحت الآن أطلالا (فى شارع سيدى إبراهيم). ومن سمات هذا العصر أن المهندسين قد عنوا أولا وقبل كل شىء بما تتطلبه ضرورات الحرب. فقد عمَر أبو الحسن المرينى بعد هزيمته فى القيروان عام ١٣٤٨ م أسوار مدينة تونس واحتفر حولها خندقاً؛ ودعم ابن تفراكين الأسوار الخارجية وأنشأ أحباساً عظيمة لحمايتها.

فإذا انتقلنا إلى عام ١٤٠٠ م وكان القرن الخامس عشر، فقد استقرت أمورها السياسية أكثر من ذى قبل فنشطت لذلك حركة المبانى نشاطاً ملحوظاً، بيد أنها لم تكن واسعة النطاق فى الواقع. ولم يشيد أبو فارس وحفيده أبو عمر عثمان فى حكمهما الطويل إلا خزانتى كتب ومدارس قليلة، وانصرف جل اهتمامهما إلى أعمال البر

فابتنيا أول مارستان إسلامى فى تونس، وقد تم بناؤه عام ٨٢٣ هـ (١٤٢٠ م) وعدة زوايا فى الأرباض يلتجىء إليها الناس فى النهار والليل جميعاً، كما اهتما بما يتصل بالماء مدفوعين إلى ذلك بعامل الدين أيضاً: فأنشأ مأجلا (وهو صهريج كبير) فى المصلى، وميضأة فى سوق العطارين عام ٨٥٤ هـ (١٤٥٠م) وسقايات ومصَاصة، وهى ضرب من السبل يمص فيه الإنسان الماء من صنبور. ويكشف لنا هذا كله لوناً من ورع الضعفاء العاجزين. وأخذ المرابطون وأصحاب الطرق يسيطرون على الدين يوماً بعد يوم. وقد وصف آل القَلْجانى[1] وبنو الرَصّاع فى هذا العصر بأنهم فقهاء مبرزون، وكانت لتونس خطبة [2] ثامنة فى ربض باب السويقة عام ١٤٥١ م. وأبرز رجال هذا العصر سيدى أحمد بن عروس (انظر مناقبه، تونس، سنة ١٣٠٣) الذى وفد من مراكش ودفن فى زاويته عام ١٤٦٣ م وهو صاحب الطريقة العروسية؛ وسيدى قاسم الجَلِيزى[3] الذى جاء من الأندلس.

وتوفى عام ١٤٩٧م وزاويته التى دفن فيها قريبة من باب خالد الذى سمى منذ ذاك بـ «باب سيدى قاسم» وسقفها مكسو بالآجر على النمط الأندلسى، وسيدى منصور بن جرِدْان[4] المتوفى عام ١٤٩٩ م.

والظاهر أن التجارة كانت آخذة بأسباب الرقى وقتذاك؛ وقد حافظت تونس على اتصالها بأوربة رغم عدة حوادث، بل لعلها ازدادت توثقاً؛ ويتجلى ما بلغته الصناعة والتجارة المحلية فيها من شأن أيام أبى فارس حتى قبل أن يعفيها من كل مجبى (ضريبة) من الأرقام الخاصة بعام ١٤٢٠ م التى وردت فى تحفة الأريب لعبدالله

(١) الصحيح القلشانى.

(٢) يراد جامع لصلاة الجمعة، وهذا الجامع هو ثامن الجوامع المؤسسة فى تونس، ويسمى الآن جامع التفافتة لكثرة من تولى امامته من آل النفاتى، وكانوا من أعلام أهل العلم.

(٣) هكذا يجرى على الألسنة، وجماعة من علماء تونس اختاروا كتابته بتقديم الزاى على الجيم فيقولون الزليجى والزلاج (انظر معاهد التوحيد).

(٤) له زاوية فى تونس بها ضريحه.

الترجمان[1]، وكان نصرانياً فأسلم واسمه الأول فرا أنسلم ترميده القطلونى Catalan Fra Anselm Turmeda، ولا يزال قبره داخل باب المنارة. ونحن نرى فى أثناء سرد الأسواق المهمة وجود فنادق للزيت والخضر وفحم الحجر وسوق للصَفّارين (النحاسين) وسوق للعزافين (صانعى السلال)؛ ولايزال طريق العزّافين (rue El-Azafine) وسوق القَشّاشين (وهم بائعو التحف) باقيين. وقد قدر عدد المنازل رسمياً عام ١٣٦١ بسبعة آلاف منزل كما قال ابن الشماع، ثم زاد عام ١٥١٦ إلى عشرة آلاف منزل كما قال الحسن بن محمد الوزان الزياتى.

وأورد الرحالة ڤان غسيله Van Ghis-tele معلومات قيمة عن حياة النصارى فى تونس عام ١٤٨٥، أما أولو الأمر فقد انتهجوا سنة أسلافهم وعملوا على الإقامة خارج المدينة، وأغلب ما يكون ذلك فى صيغتهم باردو: وقد ذكرت هذه الصيغة التونسية باسم برادو pra-do منذ عام ١٤١٠ م وحرّف هذا الاسم كثيراً ، وسرعان ما أصبحت مجموعة كبيرة من المبانى. وينسب قصر العَبدْليَّه عند المرسى وكذلك خزانة الكتب المعروفة بالاسم نفسه ،والملحقة بالمسجد الجامع إلى أبى عبدالله الحفصى آخر الأمراء المستقلين (عام ١٥٠٠م).

وكان القرن السادس عشر قرناً يسوده الاضطراب، فأصبحت المدينة المنكودة الطالع غرضاً من أهم أغراض الترك والأسبان فى حروبهم الطويلة، وقد نهبها جنود خير الدين عام ١٥٣٤م. ثم سلبها جيش شارل الخامس المظفر فى العام الذى يليه. وفر أهلها فى جمع واحد أمام النصارى من باب الفَلاق، وقد غير اسمه تبعاً لذلك فأصبح باب الفلّة (أى باب الهزيمة). وجلى أن الأحوال التى عمرّ فيها الحفصيون ما تخرب وصانوه لم تكن جد مواتية لنمو المدينة. فقد صرف الأمراء كل اهتمامهم إلى الحصون التى زيدت عليها حصون حلق الوادى،

(١) أسلم على يد السلطان أحمد بن محمد بن أبى بكر الحفصى وكان قسيساً وهو مؤلف تحفة الأديب فى الرد على أهل الصليب.

ويظهر أنها لم تتم حتى بعد خريف عام ١٥٧٣م عندما طرد دون جون النمساوى من تونس القائد رمضان الذى ظل عاملا عليها أربع سنين من قبل على باشا أولوج (قلج). وقد حصنت القصبة تحصيناً قوياً، وقام فى مكان دار الصناعة بنوع خاص - ولعلها خربت قبل ذلك بزمن — (أنظر Grandchamp: *Revue Tunisinne* ١٩١٤، ص٩ - ١٠) علي ساحل البحيرة، حصن على هيئة النجم يصله بأسوار المدينة متراسان: وهذا الحصن هو البرج الذى ذكره ابن أبى دينار والقلعة الجديدة *nova are* فى التخطيط الذى رسم عام ١٥٧٥ م (انظر Monchicourt : *Essai bibl. sur les plans imprils de.. Tunis-Goulette au XVJeme siécle R.Afr.* سنة ١٩٢٥، ص ٣١). بيد أن هذا الجهد ذهب أدراج الرياح. وعاث الجند الأسبان فى المدينة فساداً فهجرها الأهلون (انظر *R.T* ، عام ١٩١٤، ص ١٢) واستولى الترك فى سبتمبر عام ١٥٧٤م على هذا الحصن وهدموه. وأقام سنان باشا فى تونس حكماً موطد الأركان، فأخذت العمارة فى الأزدهار بعد ذلك بأمد وجيز.

وزاد خروج الناس من الأندلس واستمر قروناً واتسع مداه فجاءة عندما رحب الداى عثمان بعرب الأندلس الذين طردهم فيليب الثالث. فأقام أهل الحضر منهم فى تونس وسكنوا حيين اثنين هما شارع الأندلس (جنوب غربى «المدينة») وحومَة الأندلس بالقرب من موضع الحلفاويين، وهم الذين أدخلوا صناعة الشاشية (القلانس الحُمْر). وروى بيسونيل Peyssonnel عام ١٧٢٤م أنه كان يصنع منها ٤٨٠,٠٠٠ واحدة كل سنة، وقد استخدم فيها خمسة عشر ألف نفس. وقد ظهرت تونس بمظهر خاص فى القرن السابع عشر بفضل اجتماع الأندلسيين المسلمين بالترك الحنفية المشارقة وما كان للمرتدين الأوربى المنبت والقرصان من شأن فيها.

وكان الداى يوسف الأول أول من اشتهر بإقامة المنشآت العامة. وقد أورد ابن أبى دينار بياناً بها: إنشاء حى تجارى حول باب البنات، وتعمير سوق

الغزل المجاور لهذا الحي، وبناء سوق لتجار جربة، وإصلاح عدة أسواق أخرى، وتوسيع أسواق الحفصيين ناحية الشمال وهي: سوق البشامقية[1] (وهم صناع السراويل التركية) في شارع سيدي ابن زياد، وسوق البركة لبيع الرقيق السودان[2] وسوق الترك للخياطين الترك؛ وإنشاء قهوة، ومد مجارى المياه إلى بقاع مختلفة فى المدينة كالمسجد الجامع فيما يلى سوق الترك. وشيد صفيه على ثابت (عام ١٦٢٠م) الميضأة البديعة التى تزين الآن «البلقدير»، وعمر على كذلك المسجد القديم فى ربض باب الجزيرة. وربما كانت إعادة بناء باب المسجد الشرقى المعروف بباب الجنائز قد حدثت فى ذلك العهد. وابتنى يوسف (عام ١٦٢٢م) فى شارع سيدى ابن زياد مدرسة ومسجداً للحنفية مئذنته مثمنة الشكل وإلى جانبه ضريحه. وأخذ سلطان الدايات يتضاءل بعده فلم يقوموا بعمل عظيم. وقنع أحمد خوجه (١٦٤٠ ـ ١٦٤٧) بتعمير المدرسة الشماعية والمدرسة العنيقة، وشيد محمد لاز عام ١٦٤٩ م مئذنة مسجد القصر العجيبة؛ فلما توفى عام ١٦٥٣م شيدت له ولأهل بيته «تربة» فى ميدان القصبة.

وقد شيد الدايات المرادية كثيراً من العمائر، وبنَى حمودة مسجد سيدى ابن عروس الحنفى (تم عام ١٦٥٤م) على نمط مسجد الداى يوسف وبالقرب منه كما بنى بجواره ضريحاً لأهل بيته. وعمر كذلك منارة المسجد الكبير وشيد مارستانا فى شارع العزافين وشرع فى تعمير الجسر المعلق وبنى ولده مراد المدرسة المرادية (عام ١٦٧٣ م) فى سوق القماش،وفتح ابنه الثانى سوق الشاشية وأقام حفيده محمد مسجد سيدى محرز بعد عام ١٦٧٥ م وهو أهم مساجد المدينة ويقال أن المهندس الفرنسى دڤيليه *Daviler* هو الذى رسم خطة قبابه. وقد وصل إلينا وصف بديع لتونس فى مذكرات الفارس درڤيو *Chevalier d'Arieux* (باريس، المجلد الرابع، عام ١٧٣٥) التى كتبت حول عام ١٦٦٦. فقد كانت القصبة فى أول

(١) جمع بشامقى وهو صانع البشامق، واحدها بشماق، وهو فى الأصل حذاء يلبسه نساء الأتراك فى البيوت ثم شاركهم فى لبسه الرجال، وهذه السوق قائمة حتى الآن.
(٢) هذه السوق يباع فيها الآن المصوغات والجواهر الثمينة.

أمرها مقر الباشوات قبل تقلص سلطانهم، وكانت تضم بنايتين كبيرتين: فى الأولى حرس الدايات والضباط مع أهلهم، والثانية وراءها وفيها السقيفة التى يلقى فيها الداى جنده وفى أقصاها مسكنهم. أما الديوان الذى يرأس فيه الأغا المجلس العسكرى فهو قاعة متسعة مستطيلة الشكل (انظر كذلك وصفاً مفصلا آخر كتبه لاكندامين *La Condamine* عام ١٧٣١، *R.T* ، عام ١٨٩٨ ص ٨٦)، ولاتزال المحكمة الشرعية فى هذا الموضع.

وكان الحى الواقع غربى المدينة وشمال غربها (وبخاصة طريق الباشا) هو حى السراة أو الحى التركى بحق. وقد زينت بالمرمر دور الدايات الفخمة وغيرهم من الأعيان. وكانت الرحبة الوسطى - وهى من سمات الدور المألوفة فى ذلك العهد - تزين أحياناً بجوسق أو بركة من الماء، ومن أسف أن الرياش والزخارف كانت فيها نزعة إلى محاكاة الردىء من المتاع الإيطالى.

وتوسع القرصان فى مغامراتهم توسعاً كبيراً جداً فازداد بذلك عدد العبيد من النصارى (بلغوا ستة آلاف عام ١٦٥٤؛ انظر عن حياتهم بنيون *Pignon*، *R.T* عام ١٨٣٠، ص ١٨ وما بعدها)؛ ومن ثم كثر عدد تلك السجون العجيبة التى ينسب كل منها إلى القديس الذى تنذر له البيعة التى تحتويها هذه السجون. فقد ذكر الأب دان *Dan* تسعة منها عام ١٦٣٥، وسرعان ما أصبحت ثلاثة عشر سجناً. ونحن إذا سلمنا بما ذهب إليه كرانشان (*P. Grandchamp: La France en Tunisie au XVIIème siecle, Avant-propos des t. Vj et VII* تونس، عام ١٩٢٨ - ١٩٢٩م) وعددنا قصة حبس القديس ڤنسنت بولس فى تونس من عام ١٦٠٥ - ١٦٠٧، أسطورة من الأساطير فإننا يجب أن نعنى خاصة ببعثة يوليان كيران اللازارى *Lazarist Julien Guerin* (عام ١٦٤٥ - ١٦٤٨م) لأنه وفق إلى تنصير محمد چلبى المشهور باسم الدون فيليب وهو ابن الداى أحمد خوجه، وأن نعنى كذلك بفعال مبعوث

آخر هو جان له ڤاشيه *Jean le Vacher* قنصل فرنسا من عام ١٦٤٨ إلى ١٦٥٣ ومن عام ١٦٥٧ إلى ١٦٦٦ (انظر *R.Gleizes*: *Jean le vacher*، باريس سنة ١٩١٤ وفى *Revue des questions histor.*، يوليو ١٩٢٨). ففى أيامه شيدت أول كنيسة عامة فى دار القنصلية نذرت إلى القديس لويس، وهو أيضا الذى أقام على اطلالها كنيسة القديس أنطونيوس فى وسط المقبرة الرومانية الكاثوليكية ، وأقام حولها الأسوار العالية خارج باب البحر (فى موضع الكتدرائية الحالية)؛ ونظم العبادات فى بيِعَ السجون وهو الذى استأذن من الديوان وحصل منه على أرض بنى عليها قنصلية للفرنسيين عرفت بـ «فندق الفرنسيين»، وقد تم بناؤها عام ١٦٦١ (شارع الجمرك القديم *Rue de l'ancienne Douane*؛ *Grandchamp*: المصدر المذكور، جـ٦، ص٢٢ - ٣٢).واشرف النساك الإيطاليون على تلك البعثة من عام ١٦٧٢م: ووصف سانت جرڤيه *St. Gervais* دارهم حوالى عام ١٧٣٠ (*Mémoires historiques*، پاريس، سنة ١٧١٦، ص٨٦)كما وصف الكنيسة اليونانية ومارستان الثالوثين المحبوس عليه مال كثير. وكان البروتستانت يدفنون خارج باب قرطاجنة فى مقبرة القديس جورج فى الموضع الذى تقوم عليه الآن الكنيسة الإنكليزية. ويظهر أن تجار النصارى لم يكونوا كثيرين على الرغم من حماية القنصلية لهم. «فالأمة» الفرنسية كانت منذ أمد طويل ستة أشخاص فقط. وكان غالب التجارة الخارجية فى يد اليهود ومعهم المهاجرون من الأندلس والبرتغال (الذين طردوا عام ١٤٩٢،عام ١٤٩٦م) وقد وفدوا إلى تونس مباشرة أو بطريق إيطاليا، أما الـ كرانه، وهم البرتغال أو اللڤورنيون، فكانوا جماعة منفصلة برأسها؛ وإليهم نسب «سوق الكرانه». وكانت مقابر اليهود خارج الأسوار شرقى حى باب السويقة بجوار شارع سيدى سفيان الحالى؛ ثم امتدت ناحية الجنوب.

واتسم ختام القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر بقلاقل سياسية احتل إبانها أهل الجزائر تونس

مرتين أولاهما عام ١٦٨٦ والثانية عام ١٦٩٤، وأصحبت ذلك فتن سفكت فيها الدماء. ولم تكن الأسوار من المناعة بحيث ترد هجومًا عنيفًا، ولم تتبع فى بنائها «قاعدة من قواعد التحصين فلا تعد من الحصون الأبراج المربعة المتصلة بالجدران على مسافات بينها». بل إن تونس وقعت للمرة الثانية تحت رحمة أهل الجزائر حتى فى عهد الحسينية، ونهبها هؤلاء الجزائريون عام ١٧٣٥م، فحاول التوانسةعبثًا أن يقفوا فى وجوههم عام ١٧٥٦ واستعانوا فى ذلك بحصون تعجل على باشا وولده محمد فى بنائها: وهذه الحصون متراس له كوات وخندق بين الحصنين حديثى البناء القائمين على جبل الجلاز والمنوبية وقلعة محصنة وراء القصبة.وقد ورد فى هذا العصر ذكر حصنين آخرين يتوجان الرابيتين ناحية الشمال الغربى. وهما بلا شك برج السوارة أو طاحونة الريح (وهى حصن الأسبان) وبرج الرابطة (أى رابطة الباى) ويكتنفه على مسافة يسيرة برج فلفل الصغير (انظر Plantet: *Corres. ... Tunis:*، تونس، جـ٢، ص٥٠١، وانظر فيما يختص بعام ١٨٢٩م *Monchicourt: Relations inédit...* *Filippi...:*، ص ٤٧، ٩١).

وقد زودت المدينة ببنايات أخرى فى الفترات التى رفرف فيها السلام، ففى أيام رأس الدولة الجديدة حسين بن على توفيت الأميرة عزيزة عثمانة، عام ١٧١٠، وهى كبرى حفيدات الداى عثمان، ودفنت بالقرب من مدرسة الشماعية. وقد انتفع كثير من منشآت البر والتقوى بجزيل عطاياها. وكان حسين نفسه بنّاءاً عظيماً، فقد شيد فى تونس (انظر المشرع الملكى *R.T.* سنة ١٨٩٥، ص ٣٢٨ - ٣٢٩) فى الحى الجنوبى من المدينة الجامع الجديد أو «جامع الصبّاغين» ومئذنته مثمنة الشكل. وهو الذى اختط الطرق والبنى الملاصقة لسوق السكّاجين أى صانعى عدة الخيل، وفى عهده شيد ضريح الداى قره مصطفى بجوار مسجد القصر وهو الذى نقل قصبة ملكه إلى باردو. وقد عنى ببناء المدارس على الرغم من التأخر فى دراسة العلوم

الدينية. وهو ما شهد به ابن أبى دينار (ص ٣٩٩، الترجمة ص ٥٠٦) فى القرن السابق: وهذه المدارس هى مدرسة النخلة والمدرسة الحسينية والمدرسة الجديدة. وخلفه على باشا مباشرة، فنسج على منواله وبنى أربع مدارس هى: الباشية فى سوق الكتبيين والسليمانية وسميت كذلك تخليداً لذكرى ولده المتوفى سليمان، ومدرسة بئر الحجار، ومدرسة حوانيت عاشور، ثم أنشأ على باى بُعَيْد ذلك مدرسة أخرى باسم المدرسة الجديدة وإليه يرجع الفضل فى بناء مقبرة الحسينية المعروفة بـ «تربة الباى» وهى غير بعيدة من مسجد الصباغين وكذلك تكية العجائز الفقراء وقد بنيت عام ١٧٧٥. وبنى الوزير المشهور يوسف صاحب الطابع حوالى عام ١٨٠٠ المسجد الذى يحمل اسمه فى ميدان الحلفاويين ولعله أقيم فى موضع «المسجد المعلق على الحلفاويين» كما يتضح من رواقه الخارجى المرتفع، وقد ذكر هذا المسجد ابن ناجى فى القرن الرابع عشر الميلادى جـ ٤، ص ١٤٩)؛ وبنى فى الحى نفسه نافورة الحلفاويين عام ١٨٠٤ م داخل باب سيدى عبدالسلام وبنى فى الطرف الآخر من المدينة حوضاً كبيراً للماء داخل باب اللواء.

وفرغ مولاه حموده باشا من بناء «دار الباى» (وقد مكث فيها كارولين البرنزويكى عام ١٨١٦) وهى فوق القصبة بقليل، وقد وقف جهده على بناء الحصون والثكنات. ورأى أن يحمى تونس من أهل الجزائر بخاصة فطلب من مهندس هولندى أن يعمر أسوارها الخارجية. ولم يكمل هذا العمل فى جانبه الجنوبى، واستغرق من عام ١٧٩٧ إلى عام ١٨٠٤ كما يستدل من الكتابات المنقوشة على الأبراج التى تكتنف الأبواب (انظر H. Hugon :*R.T.* ، ١٩٠٥م، ص ٣٧٣؛ *R.T.' G. Dolot*، سنة ١٩٠٨، ص ٢٩٨). واستعيض عنها فى هذا الجانب بالمتاريس المتقدمة التى بناها على باشا وبجدران المنازل الخارجية التى يتكون منها خط دفاعى متصل تقريباً. وشيد مودة عام ١٧٩٨ الثكنات على طول الطريق المجاور لقصره الخلوى البديع فى المنوبية، وبنى غيرها فى أخريات أيامه عام

١٨١٤ م فى وسط سوق العطارين (وهى تضم الآن دار الكتب العامة، وإدارة العاديات؛ انظر Note sur: M.Houdas Bull. Archeol فى scriptions de Tunistrois in سنة ١٩١١). وفى العهد نفسه شيدت ثكنات أخرى فى المدينة: فى شارع القشلة، أى الثكنة (وهو الآن الجمعية الفرنسية للبر) وشارع الكنيسة (وهو الآن إدارة الأوقاف) وشارع منُكوَيت وشارع سيدى ابن زياد؛ وأكبرها ثكنة الفصيلة الأولى (برنجى آلاى، وهى الآن ثكنة سوسييه "Caserne Soussier") وقد بناها الباى حسين بن محمود ثم أخوه مصطفى عام (١٨٣٥ ـ ١٨٣٦) بالقرب من المركاض فى موضع المصلى القديمة. وبنى أحمد باى عام ١٨٣٩ مخزناً للمدفعية (وهو الآن Caserne Forgemol) خارج المدينة، ويعد أحمد باى خالق «الجيش التونسى». وقنع أحمد باشا بأن يطلب فى مناسبتين (١٧٤٣ و ١٧٤٤) سباكاً من طولون لإصلاح عدة مدافع فى مصنع للطوارىء. أما حمودة باشا فأنشأ مسبكاً دائماً فى جناح من قصر الحفصية (فى الطريق المعروف بالاسم نفسه) يوالى الإشراف عليه بعض الفرنسيين. ثم نظم أحمد باى الدبدابة (انظر. R.T. سنة ١٩٢٢، ص٢٧٦) التى يصنع فيها ناحية الشمال من دار الباى وشارع الصباغين (Rue des Teinturiers). والظاهر أن هذه المشروعات العسكرية، قد عملت على تحويل تونس إلى حامية عسكرية، وأخذت المحلة الأوربية فى الوقت نفسه تحتل جانباً من المدينة، وكانت تنمو نمواً مطرداً لايعوقها عائق بفضل احتلال الفرنسيين للجزائر عام ١٨٣٠ والإصلاحات التى قام بها البايات، ففتح النصارى الدكاكين، وشيدت الكنائس إلى جانب كنيسة الصليب المقدس القديمة (فى شارع القصبة، وقد نقلت عام ١٨٣٣ إلى مارستان الثالوثين، شارع الكنيسة) وسجلاتها قيمة جداً فى تاريخ الكاثوليكية الرومانية فى تونس. وفتحت المدرسة اليهودية عام ١٨٤٠م فى مربركو Morpurgo، وكلية بوركاد Bourgade عام ١٨٤١ فى زنقة البابا ص (فى عطفة البعثة التبشيرية Impasse de Missionaire). وأصبح حى ميدان

البورصة بأسره (وسمى حديثاً باسم ميدان الكردينال لافيكرى *Place du Cardinal Lavigerie*) أوروبياً خالصاً وكذلك الشارع الحالى للديوان القديم وشارع جلاسييه وشارع القومسيون. وأخذت المدينة الحديثة تتسع خارج الأسوار متجهة ناحية البحيرة؛ ومن ثم نقلت قنصلية فرنسا عام ١٨٦١ إلى الدار التى كان يشغلها المقيم العام. ومع هذا فقد بقيت بعض القنصليات داخل المدينة: وهى قنصلية أسپانيا (فى شارع سيدى البونى) وقنصلية بريطانيا العظمى (فى ميدان الكردينال لافكرى) وقنصلية إيطاليا (شارع زركون وهى على وشك الانتقال من مكانها).

وقوى بأس الأوروبيين حتى تأثرت به آخر الأمر إدارة المدينة نفسها. وكان لكل من الربضين أيام الحفصيين شيخ يقوم عليه، ولعلهما كانا تحت إشراف شيخ المدينة، وقد بقى هؤلاء الشيوخ فى عهد الأتراك، وكانوا يقومون على خفارة المدينة بعد أن تغلق أبوابها ليلاً تعاونهم جماعات من السكان تتناوب العمل فيما بينها «لواجة». ويتبع هؤلاء «المحركون» وهم شيوخ الأحياء. وكانت شرطة النهار أيام الحسينية من عمل الدولتلى، وكان تحت إمرة هذا الداى الضعيف السلطان خمسون «جانباً» وخمسة وخمسون «قابيج«» (انظر E. Pellissier: ش *Descr. de la regence de Tumis*، پاريس سنة ١٨٥٣، ص٥٢ - ٥٣) وكان يقوم بمنصب رئيس البوليس فى القاعة المستطيلة المعروفة بـ «دريبة» فى شارع سيدى ابن عروس. أما القصبة فكانت إدارتها منفصلة تحت إشراف أغا. ومع ذلك فقد ألف مجلس بلدى عام ١٨٥٨ يضم رئيساً ووكيلاً وكاتب سر واثنى عشر عضواً من الأعيان، وكان يزود بالمال من ضريبة تفرض على الخمر والكحول، وحل محل الدولتلى عام ١٨٦٠ «فريق» يرأس الضبطية. وقد بذل جهداً كبيراً لجعل المدينة تساير العصر، فقد بذل جهداً كبيراً لجعل المدينة تساير العصر، فمد خطاً للبرق يصل بينها وبين الجزائر، وخطاً حديدياً يصلها بحلق الوادى، كما زودت المدينة بالمجارى، وقام المهندس الفرنسى

كــــولان Collin بجلب الماء إلـيـهـا من زغوان. وحل برج الماء محـل الصـهريج المغطى (خـزنة) الذى كـان قـائمـاً فى القـــرن الســابق بـجـوار باب الســـور الخارجى المعروف بباب سـيدى عبدالله الملاصق للقصبة.

ولم يـتـــرك الانصــــراف إلى المشـروعات الحـديثة مـجالاً لتـشـيـيد أمـاكن العـبـادة، ومع هذا فنحن نذكـر زاوية سـيدى إبراهيـم الرياحى الجليلة (وقد توفى عام ١٨٥٠؛ انظر *R.T.* سنة ١٩١٨ ص١٢٤، وانظر عن فــقــهــاء العصر الحسينى، السنوسى: مسامرات الظريف، تونس طبـعـة غيـر مؤرخـة) ويضعف تبجيل الناس له، وأنشىء عام ١٨٧٥ المعـهـد الصـادقـى (فى ثكنات شارع الكنيسة) نسبـة إلى الباى محمد الصادق. ثم بنى عـام ١٨٨٠ المارستان الصادقى. وكان قصر الزروق هو الذى أقـام فيـه الدايات أول الأمـر (وهو فى شارع القـضـاة *"rue des juges"*) وفــى عام ١٨٧٦ عمـر وزير من وزراء الباى دار الحسين (وهـو الآن قصر الفـريق) الذى بنى فى القرن الثـامن عشر، وظل قصر خير الدين ـ وهو قصر الحفصية القديم بعد توسيعه ـ مقر المحكمة زماناً فى مـسـتـهل أيام الحـمـاية (وهو فى شارع المحكمة)؛ أما قـصـر مصطفى بن إسـمـاعـيل فكان فى شـارع الپـاشـا، وأصـبـح قصـر الخـازندار (فى مـيـدان الحلفاويـين، شارع القصـر) مارسـتان اليهود، وهو مهجـور، ولم يستعمل منذ أمد. ومما تجدر مـلاحظته أنه لما انتقض أبناء الحسين بن علىّ علىَ علىّ پاشا فى منتصف القرن السابق، عنى الباى بحى الحلفاويين الذى كان يسكنه «الحسينية» الموالـون له على حـــســاب حـى باب الجزيرة وهـو معقل الصف المـعارضين «للبـاشيـة» (انظر *R.T.* سـنـة ١٩١٨، ص٣١٤).

وأحدث الاحتـلال الفرنسى (من عام ١٨٨١) تطورات خـطيـرة فـى تونس كـانت لاتزال مسـتـمرة. وتمتـد المدينة الأوروبيـة من باب فـــرنســا، وهو باب البـحـر القـديم، إلـى البـحـيـرة حـيث الأرصـفة والمراسى؛ ومن البلڤـدير إلى الجلاز، ثم تمتد فى الحى الجنوبى داخل الأسـوار وخـارجـهـا فـتـغطى روابى

«مونفليرى Montfleury». والسور الخارجى باق إلى اليوم. أما سور المدينة فقد اندثر أوكاد، ولم تبق منه سوى أبواب قليلة. وعمرت القصبة تعميراً كاملاً وهى الآن ثكنات للجند. وتشغل الإدارة الداخلية دار الباى؛ وتشغل الإدارات الأخرى مع المعهد الصادقى (عام ١٨٩٧) وقصر العدلية بنايات حديثة تمتد على طول شارع باب البنات من ميدان القصبة. وتسير مركبات الكهرباء (الترام) حول المدينة ولكنها لاتجوس خلالها. وقد بذلت الجهود لكى تحتفظ المدينة بطابعها الشرقى. وهناك بنايات تستعمل فى غير ما أنشئت له، بيد أن المظهر العام للمدينة لايزال كما كان منذ خمسين سنة؛ وينحصر التعليم الدينى فى المسجد الكبير، وقد عمرت مئذنته تعميراً كاملاً عام ١٨٩٤، وأنشأ المقيم الفرنسى ملية Millet المدرسة الخلدونية فى سوق العطارين ليتعلم فيها فتيان المسلمين مبادىء العلوم الحديثة. ولاتزال الحرف الوطنية تتجمع فى الأسواق، لكل حرفة منها «أمين»؛ ويزور بعضها كثير من السائحين فتنشط حركة التجارة، لأنهم يبتاعون الأدوات «الشرقية» والعطور والبسط والسلع المصنوعة من الجلد؛ ويصيح المنادون فى سوق الكتبيين وسوق البركة على الكتب والحلى. وقد هجر الحى اليهودى الحقير أهلوه الذين يستطيعون الإقامة بجوار ميدان بوتييه Place des Potiers أو فى المدينة الأوروبية، وسوف تقوم عن قريب فى هذا الحى البنايات الحديثة والطرق المتسعة. أما المسلمون فهم على العكس من ذلك يعيشون فى الأحياء الوطنية اللهم إلا بعض الأسر الغنية التى ابتنت لها قصوراً ريفية فى آخر طريق باريس Avenue de Paris وقلة من الأمناء الذين شيدوا لأنفسهم بيوتاً فى قرية العمران الجديدة جنوب غربى البلفدير. ولا يفوتنا أن ننوه بازدياد سكان الأرباض (رادس وحمام الليف أو قرطاجنة المرسى) البعيدة من أوروبية وإسلامية ويهودية، وقد اتصلت فى الواقع واندمجت فى مدينة تونس. وأعيد تنظيم المجلس البلدى بمقتضى المرسوم الصادر فى ٣١ أكتوبر عام ١٨٨٣ وألحق به مرسوماً عام ١٨٨٨، ١٩١٤م

بخصوص المجالس البلدية للولاية، ويتألف المجلس من رئيس ووكيلين فرنسيين وسبعة عشر عضواً يعينون بمرسوم (ثمانية من الأوروبيين وثمانية من المسلمين ويهودى تونسى). وارتفع عدد سكان مدينة تونس فى تعداد عام (١٩٢٦)، إلى ١٨٥,٩٩٦ نسمة، منهم ٢٧,٩٢٢ فرنسياً و٥١,٢١٤ من الأجناس الأوروبية الأخرى و٨٢,٧٢٩ من المسلمين الوطنيين و٢٤,١٣١ من اليهود التونسيين [بلغ عدد السكان فى تعداد ١٩٥٠: ٣٦٤,٥٩٢ نسمة].

[نالت تونس استقلالها بعد ذلك وتغيرت نسبة هذه التركيبة السكانية].

المصادر:

(١) Saladin: *Tunis et Kairouan*، باريس سنة ١٩٠٨، ومعلوماته فى حاجة إلى التحقيق.

(٢) Dessort (بمعونة آخرين): *Histoire de la ville de Tunis*، الجزائر سنة ١٩٢٤ والفصل القيم فيه يتناول الكلام عن الأوروبيين فى تونس فى القرن التاسع عشر قبل الاحتلال.

(٣) G. Marcais: *manuel d'art musulman, L'Archictecture* فى مجلدين، باريس سنة ١٩٢٦ - ١٩٢٧ وهو وصف جيد لأهم الآثار وفى ص٨٧١ - ٨٧٥ دراسة معمارية للقصور الإسلامية فى تونس؛ وانظر أيضاً المراجع الواردة فى النص وفى مادة تونس «القطر».

[روبرت برونشفيك Robert Brunschvig]

«تونس»: (القطر) هى المنحدر الشرقى لبلاد المغرب، وموقعها موقع إفريقية القرون الوسطى على التقريب. وقد بسطت فرنسا حمايتها على تونس، أو بالأحرى ولاية تونس عام ١٨٨١.

١ - جغرافيتها:

ومساحة تونس - بحدودها الحالية، بين خطى طول ٨° و١١° شرقاً وخطى عرض ٣٢°، ٣٧° شمالا: ١٢٥,١٨٠ كيلو متراً مربعاً، وتتاخمها من الغرب الجزائر (إقليم قسنطينة) ومن الجنوب الصحراء؛ ومن أقصى الجنوب الشرقى ليبيا أى طرابلس، وتضرب مياه البحر المتوسط سواحلها فى الشمال والشرق، وأغلب هذه الشواطىء أسافل. ومناخها على الجملة دفىء معتدل. ولكن سقوط الأمطار يختلف

كـثرة وقلة من ناحـية إلى أخـرى بل من سنة إلى سنة، وللـقرب من البـحـر أو من الصحراء شـأن فيه، ولذلك يختلف كـثيراً باختـلاف خطوط العرض واخـتلافاً أكـثر بارتفاع الأرض. وتضاريسهـا جد متباينة أيضـاً، وإن كان متـوسط إرتفـاعهـا فوق سطح البحـر ليس كبيـراً. وتمتد جبـالها ـ التى هى بقية جبال الجزائر وطرفها ـ من الجنوب الغربى إلى الشـمال الشرقى على وجه العموم.

وفى الشمـال الغربى لتونس جـبال خـميـر ومـجـود وهى من الطبـاشيـر والحجـر الرملى، وقلمـا يزيد إرتفاعـها تجـاه الجـزائر عـلى ثلاثة آلاف قـدم. ويهطل عـلى هذه الجـبـال مطر غـزير، ويغطيها البلوط والحسك، وفيها مناجم الزنك والحـديد (دوريه)، وهى تسـاير السـاحل حـيث نصـادف ثغر طبـرقـة الصغـير ثم كـثبـان نفزة ورأس العـبد وشبـه جزيرة رأس سـرات الصغـيرة؛ ويقل ارتفـاع هذه الجـبال فى الشـرق شيـئاً فـشيـئاً إلى أن تبلغ التـلال التى تكتنف سهلى بنزرت ومـاطر، وكلاهما وافر الماء يثـمر ثمراً طيـباً من الحنطة؛ وبحيرة بنزرت، ويصلها بالبـحر مجاز ضيق، فرضة حسنة مـاؤها بعيد الغور تجـاه صقليـة وهى على مـقربة منهـا. ويشرف على سـهل ماطر جبل عـجيب يعـرف بجـبل أشـكل، وقـد أوشك هذا السـهل أن يغطى بالغـرين، ولم يعـد به من البـطائح إلا القليـل. وأبعــد من هذا ناحـية الشـرق رأس سيـدى على المكى فـوق غـار الملح (Porto Far ina) وهــو يتـاخم خليج تونس من الشمـال، ويملأ هذا الخليج الرسـوب الـذى يحطه نهـراً مجـردة ومليان. ذلك أن أوتيكـا، وكانت من ثغور الرومان، تبـعد الآن عن البحر ستة أمـيال. أما شبه جـزيرة قرطاجنة، وكانت من قبل جزيـرة، فيصلها بأرض تونس برزخ يفـصل سـبخـة الرينة من بحيـرة تونس. ويصل حلق الوادى (La Goulette) هذه البـحـيـرة ـ وتقـوم فى طرفها مدينة تونـس ـ بالبحر. ولايغزر المطر فى ناحـيــة تونس، ولذلك تجـود فيها الكروم والفواكه أكثر من الحبوب.

ويخترق نهر مـجردة شمالى تونس من الغرب إلى الشرق وهو النهر الوحيد فى تونس الحـقـيـق بهـذا الاسم، ويقل مـاؤه كثـيراً فى الـصيف، ويفـيض من

نوفمبر إلى ابريل ويكدر ماؤه كثيراً. وتفصل حلوق تستور مجراه الأسفل (مجاز الباب وطربه) من مجراه الأوسط حيث يروى غور دخلة الرسوبى العظيم (ناحيتا سوق الأربعاء وسوق الخميس) وهو غنى بالحبوب والمراعى شأنه فى ذلك شأن تلال باجة الطباشيرية المجاورة له، وتكتنف وادى نهر مجردة من الشمال تلال بجاوة وتبرسق وهى من الحجر الجيرى، وإلى جنوب الوادى معارج تونس الوسطى والغربية، وهى تلال مدورة من الحجر الجيرى ثم سهول عظيمة وهكذا، وهذه المعارج امتداد جبال الأطلس فى الجزائر. وتغطى هذا التل المرتفع ـ ويشمل نواحى تبرسق والكاف والسرس وقصور أبة وتالة ـ غابات طبيعية من صنوبر حلب وشجيرات نامية ومراع عظيمة، ولذلك تطيب فيه الحنطة. أما ناحيته الجنوبية الغربية فأكثر جفافاً من نواحيه الأخرى، ولايطيب فيها إلا الشعير. وهذه الناحية بالذات ـ وبخاصة تجاه حدود الجزائر ـ أغنى نواحى تونس بالمناجم (الحديد عند جرسه وسلته، والفوسفات عند قلعة جردة وقلعة السنام) وتصب أنهار تونس فى خليج تونس، وهى فروع مجردة (وادى ملوك ووادى تاسة ووادى سليانة) ووادى مليان (سهلى الفحص ومرناق).

وتقوم إلى الجنوب من التل المرتفع أبرز الحدود الجبلية، وتمتد هذه الجبال ـ التى هى بمثابة العمود الفقرى لتونس ـ من جوار تبسة إلى جبل زغوان (ارتفاعه ٤٣٠٠ قدم على مسيرة ٣٠ ميلاً من تونس) وجبل الرصاص وبوقرنين؛ ومن أعلى قممها: جبل الشعبى (١٥٠ قدماً) والسممه فى جبال بيزاسين وصخرة مكتر وسرج وبرقو وكيرينة وجبال زيوجتنية. على أن هذه الجبال لاتعوق الاتصال بالجنوب؛ فهو ميسر بفضل ممرات أو دروب أشهرها مجاز قصور سبيبة الكبير. ومسايل المنحدرات الجنوبية مثل وادى مرجولل وزرود والحطب (وهو يروى سهل قموذة) تفيض فى غير مواسم وبغير انتظام، وإن فاضت تفيض فى الأخبات السبخة أى جنوبى كلبية وجنوبى

سيدى الهانى فى سهل القيروان؛ وهذه الأخبات فى إقليم الفيافى الكبير، إقليم الجمل الذى يمتد من قفصة، ولاتقطعه إلا تلال قليلة جيرية متوسطة الارتفاع. ويغطى هذه الفيافى فى الغرب الحلفاء أو الشيبة، وتغطيها من ناحية الشرق أشجار السلم، ثم تنحدر شيئاً فشيئاً حتى أحراج الزيتون على ساحل صفاقس. ومع ذلك ففى هذه الفيافى مزارع شاسعة وبقاع صالحة للرعى، وليس بها من البلاد، إذا استثنينا القيروان، إلا مايقوم عند مخرج ممرات سلسلة جبال تونس وهى سبيطلة وكسريرة وفرينة. على أن هذه الفيافى تتغير طبيعتها صوب الجنوب فتصبح كالصحراء لندرة المطر، وتنتهى وراء قفصة والأرض الغنية برواسب الفوسفات عند المتلوى ورديف فى غور الشطوط (شط الغرسة وينخفض ٨٠ قدماً تحت سطح البحر، وشط الجريد، وشط الفجج ويكتنفها جبل شرب وجبل تبقه) وفى واحتى الجريد (تورز ونفطة) وواحتى نفزاوة (قبيلى ودوز) وهى تنبت النخيل؛ وهنا تبدأ الصحراء الكبرى: وأقصى من هذا ناحية الجنوب الشرقى جبل دهر من الطباشير والجير (١٣٠٠ ـ ٢٠٠٠ قدم) وبه صخرة مطماطة، وهو الحد الشرقى الوحيد لواد كبير فى الصحراء الكبرى.

وشبه جزيرة رأس أدار المشهورة على الساحل الشمالى الشرقى للولاية، حيث أفلحت مزارع مثمرة، وعلى امتداد جبال تونس، وهى بين خليجى تونس والحمامات، وتتصل سهولها التى على الساحل بممرى زغوان (فم الخروبة) وقُرنُبْالية وإلى الجنوب من أحراج البرتقال فى نابل والحمامات وسهل سوسة. وفيه وديان مازال ماؤها وافراً يكفى بزيتونه وغلانه الأخرى السكان الذين تكتظ بهم القرى الكبيرة الحصينة، وهى: القلعة الكبيرة وقلعة سريرة ومساكن ومكنين. والساحل مستقيم لايبرز منه إلا شبها جزيرة صغيران هما المنستير والمهدية.

ويبدأ الساحل عند رأس كبوديا فى مستوى الجور تقريباً ثم ينعطف إلى الداخل فيخلف فى جون صفاقس جزر قرقنة ويفصلها عن الشاطىء بطائح، ثم

يسـاير خليج قابس (وهى سرت الصغيرة عند القدماء) وفيه مجامع إسفنج تدر دخلاً، وتقوم أحراج نخيل قابس فى نهاية الخليج، وبين هذه الأحراج وبين واحة الحمة المتاخمة للشطوط ممر يصل سهول تونس الوسطى أو الشرقية بسهول الساحل الجنوبى الأقصى، وهذه السهول هى: سهول آرث، وبالقرب منها جزيرة جربة الكبيرة المستوية الخضراء، وسهول جفرة التى تتاخمها البحيرات. ومع ذلك فثم أحراج زيتون زاهرة حول جرجيس وبن جردان.

المصادر:

(١) Aug. Bernard de Flotte de Ro-quevaire: *Atlas d'Algerie de Tunisie*، وهو بسبيل الطبع.

(٢) مطبوعات الإدارتين العامتين للزراعة والأشغال، ومطبوعات محطة دراسة المحيط فى سلامبو.

(٣) عن طبقات الأرض: مؤلفات Ph. Thomas و Pervinquiere ومصنفات M. Solignac الحديثة.

(٤) عن المناخ: مؤلفات G. Ginestous.

(٥) عن الحيوان: مؤلفات L. La-vauden الحديثة.

(٦)عن النبات: R.Maire: *Phy-togeographique, de l'Algerie et de la Tu-nisie* الجزائر، سنة ١٩٢٦.

عن دراسة الأقاليم:

(٧) F. Bouniard: *Le region de Bizerte* *(Am. geogr)* سنة ١٩٢٥.

(٨) Ch. Monchicourt: La region de Tunis (Ann. geogr)., سنة ١٩٠٤

(٩) الكاتب نفسه: *La steppe tunisienne*، *chez le Frechich et les Majeur* تونس سنة ١٩٠٦.

(١٠) الكاتب نفسه: *La region du Haul-Tell en Tunisie*، باريس سنة ١٩١٣.

(١١) J. Weyland: *Le Cap Bon*، تونس سنة ١٩٢٦.

(١٢) P. Burollet: *Le Sahel de Sousse*، تونس سنة ١٩٢٧.

(١٣)J. Despois: *Kairouan* (*Ann. Geogr*)، سنة ١٩٣٠.

(١٤) R. Blanchet: *Le Djebel Demmer* (*Ann. Geogr*)، سنة ١٨٩٧.

(١٥) Violard: *La Tunisie du Nord*، تونس ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦.

(١٦) الكاتب نفسه: L'extrme-sud tunisien، تونس سنة ١٩٠٦.

(١٧) A. Joly: *Notes geographiques sur le Sud tunisien(Bull. Soc. geogr. Alger.)* سنة ١٩٠٧.

(١٨) L. Pervinquiére: *Le Sud tunisien* (*Revue de geogr. annuelle*)، سنة ١٩٠٩.

(١٩) M. Jeloux: *Notes sur le Nefzaoua* (*nun. Geogr.*)، سنة ١٩٠٢.

(٢٠) J. Thomas: *A travers le Sud Tunisien*، باريس سنة ١٩٢٧.

٢ ـ تاريخها:

قدم العرب ـ الذين فتحوا مايعرف الآن بالساحل التونسي ـ من الجنوب الغربي بطريق البر، وقد اقتضاهم هذا الفتح قتالاً شاقاً مع سكانه من البربر وعمال الروم دام مالا يقل عن نصف قرن: وكتب على المسلمين فى شمالى إفريقية أن يصطدموا بالروم كما اصطدموا بهم فى المشرق، على أن الأحوال فى ولاية إفريقية كانت فى منتصف القرن السابع الميلادى جد مواتية للفاتحين الذين غلبوا عليهم، فقد كان للخلاف الدينى صورة بعيدة ـ وإن تكن صادقة كل الصدق ـ للنزاع الذى أثارته مذاهب القائلين بالمشيئة الواحدة للمسيح فى المشرق، وقد مزق هذا الخلاف أوصال الجماعة المسيحية فى قرطاجنة، وفصل عن بوزنطة أولئك الذين تمسكوا بأهداب السنة المسيحية، وكان سلطان الإمبراطور على العمال يخف شيئاً فشيئاً فأخذوا ينزعون إلى الاستقلال واضطرهم ذلك إلى طلب العون من شيوخ القبائل الكبيرة فى البلاد؛ وأفادت القبائل من هذا الموقف فألقت عن كاهلها ـ على الأيام ـ كل أثر لسلطان الروم، حتى إذا جاء الفتح الإسلامى وجد جنوب ولاية إفريقية (Byzacene) بأسره يكاد يكون مستقلاً عن قرطاجنة.

وغزا العرب هذه البلاد غزوتين بينهما ثمانية عشر عاماً على أنهما لم تكونا فتوحاً بالمعنى المفهوم وإنما كانتا غارات مهدت الطريق لحملات أخرى أحسن نظاماً وأكمل عدة تم بها فتح البلاد. ومن المصادفات العجيبة أن المغيرين ألفوا إفريقية البوزنطية فى الغزوتين على أبواب محنة سياسية. ففى عام ٦٤٧م كان البطريق غريغوريوس قد انفصل وشيكاً عن الإمبراطور واستقر به المقام بين البربر لما دهمه والى مصر عبدالله بن سعد بن أبى سرح عند سبيطلة وقضى عليه، ثم شرع فى اكتساح بلاد الجريد. وفى عام ٦٦٥م كان أهل قرطاجنة قد جاهروا الإمبراطورية بالعداء مخلفين فى ذلك ظن الناس جميعاً عندما خرب معاوية بن حديج بيزاسين وغزا حصن جلولا.

وإنا لنتساءل: هل كان حكم المغرب منوطاً بوالى مصر عندما حل عام ٦٦٧م؟ الواقع أن الفتح الحقيقى لم يتم إلا فيما بين عامى ٦٦٩، ٧٧٥م؛ وقد تميز بانتصار عقبة بن نافع وبناء مدينة القيروان، وكان هذا تاريخ استيلاء العرب على إفريقية والتمكين لهم فيها، وفاتحة دخول قبائل البربر فى الإسلام. على أن أهم هذه الحوادث جميعاً هو تشييد هذه المدينة الجديدة، وهى حاضرة من حواضر المسلمين ودار للصناعة ومحط للقوافل وسوق للتجارة. وقد رفع أهل هذه المدينة منذ ذلك الوقت قواعد مسجدها ومدوا أرباضها فى السهول المواجهة لنجاد تونس الوسطى التى ظل يحميها خط من حصون الروم.

وعاد عقبة عام ٦٨١م بعد أن انقضت ولاية أبى المهاجر، ولانعرف من أخبار هذا الوالى إلا القليل. وحدث بعد عامين أن كان عقبة راجعاً من غزوة له هوجاء بلغ بها تنكتانيا فسقط فى الزاب أمام تهودة صريع فتنة شديدة قام بها الأهلون فى وجهه. وقد ناصر الروم كسيلة رأس هذه الفتنة، وظل هذا الرجل أعواماً طويلة أميراً على دولة بربرية مترامية الأطراف ناهضت غارات العرب الجديدة وقاتلتهم أشد قتال، وسقط كُسَيْلَةَ نفسه فى حومة الوغى بناحية

سبيبة عام ٦٧٨م. ويقال إن زهير بن قيس البلوى كان قد وفد عليها فى ذلك الحين.

ولم تسمح الأحوال فى داخل الدولة الأموية باستئناف سياسة الفتح إلا عام ٦٩٣م، وفيه خرج حسان بن النعمان فى جيش عدته أربعون ألف مقاتل لغزو إفريقية، ثم تقدم مسرعاً صوب الشمال للقضاء على الروم قبل أن ينكفىء لقتال بربر أوراس الأشداء، واستولى على قرطاجنة عام ٦٩٥م، ولكنه فقدها وهزمه البطريق يوحنا ثم هزمه البربر فى سهول باغاية بقيادة الكاهنة وهى شخصية أسطورية، فرجع إلى برقة ثم هاجم قرطاجنة فى العام التالى بحراً وبراً، فاستولى عليها وثبت أقدامه فيها، وفى عام ٦٩٨م، انتزع العرب من البربر والروم آخر الأمر جميع مايعرف الآن بتونس تقريباً، واستطاع حسان أن يشيد تونس، واستولى خلفه موسى بن نصير على زغوان ثم قاد بربر إفريقية لغزو المغرب.

وتمكن معظم الروم فى إفريقية من الهرب بحراً إلى صقلية ومالطة خاصة والظاهر أن غالب السكان الذين بقوا فى البلاد بادروا إلى الدخول فى الإسلام اللهم الاجماعات قليلة من النصارى (الأفاريق) أو اليهود؛ على أن بربر إفريقية قد نزعوا إلى الاستقلال حتى بعد إسلامهم شأنهم فى ذلك شأن بقية أقطار شمالى إفريقية، وحاولوا فى عدة مناسبات أن يستعيدوه وتذرعوا فى ذلك بأيسر الأسباب وهو الزندقة. فكان القرن الثامن كله فتناً، فقد استعين بمذهب الخوارج الاشتراكى لإثارة أهل البلاد على العرب الحاكمين، كما كان هذا القرن حافلاً بانتفاض الجند العرب الذين كانوا يسارعون إلى الشغب والخروج على النظام.

وتمكن حنظلة بن صفوان من إخماد فتنة عكاشة الصفرى، ولكنه أجبر على الفرار إلى الشرق عندما استولى الثائر عبد الرحمن بن حبيب الفهرى على القيروان. وعجز آخر الأمويين عن استعادة هذه الولاية النائية التى كانت بسبيل الخروج من أيديهم. ورأى

العبـاسـيـون أن الأندلس بمنجـاة من سلطانهم فقصروا همـهم على استعادة إفـريقـيـة من أبى الخـطاب الإباضى فاسـترجع قائدهـم محمـد بن الأشعث القيروان وعمر أرباضها. وأقام فيها من يلى أمورها ولكن حـكمه لم يدم طويلاً فقد نقم جند العرب عليه وأجبروه على الرحيـل عام ٧٦٥م. وعجـز الأغلب بن سالم التميمى، وكـانت له صحبة قديمة فى المشـرق بداعـيـة العـبـاسـيين أبى مـسلم، عن أن يثـبت للمنتـقـضين من المضـرية، وقتل فـى فتنة عـام ٧٦٧م، فسادت الفوضى خمسة أعوام سوياً.

وتوارث حكم إفريقـية من عام ٧٧٢ إلى عـام ٧٩٤م بنو المهلب، وهم دويلة من عـمـال الخـلافـة يمانـيـة الأصل، ونجحت بعض النجـاح فى إقامة النظام ونشر الأمن فى ربوع الـبلاد. وتخلص يزيد بن حـاتم يعـاونه أربـعـون ألف جندى من أبى حـاتم الإباضى وعـمّر مـسجـد القيـروان الجامع عـام ٧٧٤م ونظم أهم طوائف المدينة. وقـضى ابنه داود على حلف وفرجومة البربرى عند الكاف عـام ٧٨٨م وتمكن أخوه وخلفه رَوْح من الاتفاق مع ابن رستم الإباضى صاحب تيهرت. وقـد قضى هذا الاتفاق على نزعة التمرد بين بربر إفريقية.

ومن ثم فلم يـعـد يهـدد أمن البـلاد بشر مـستطير إلا جند العـرب وحدهم؛ فقد حل بها، بعـد وفاة الفضل آخر بنى المهلب، عهـد ساده الفتن وسـفك الدماء، فأنفذ الخليفة العباسى إليها القائد المسن هَرْثَمة بن أعْيَن فردها إلى طـاعته وبنى رباط المُنَسْتير. وخلف هرثمـة محمد بن مقاتل العكى فأثار جند تونس التـميمية بسوء تصـرفه وقلة حيلته فـعزلوه فى أكتوبر عام ٧٩٩م.

وفى هذا الـوقت ظهـر إبراهـيم بن الأغلب فـجأة وناصـر العـباسـيين فى ولايته الزاب، وكان ابن عاملها الذى قُتل عـام ٨٦٧م. وردّ ابـن مـقـاتل إلى القـيـروان؛ واسـتـمع هارون الرشـيـد لناصحيه فجعل إبـراهيم «أمير» إفريقية مكافـأة له وتوطيـداً لأركـان الحكم فى البلاد. وتبسلم كتاب تعـيينه فى يـولية عام ٨٠٠م، وظل السلطان فى بيته أكثر من قرن بلا انقطاع حتى عام ٩٠٩م.

وقد أثرت دولة الأغالبة تأثيراً عميقاً فى تونس. وكـان الأمـراء يتـبـعـون الخـلافـة بالاسم، ولكنهم كـانوا فى الواقع مستقلين عنهـا يتوارثون الحكم فـيـمـا بـينهم، فـجنحـوا إلـى السـلم والنـظام والتوسع. بيد أن التمـيمية لم تهـدأ ثائرتهم، وكـان مركـزهم تونس. وكـان إبراهيم نفـسـه تميـمـيـاً، ولكنه اخـتلف مع هؤلاء الجند من مُضر وقـد برموا بأولى الأمر سواء أقربت ديارهم أم بعـدت عن العـباسـيين الذين قـربوا اليـمـانيـة أعداءهم القـدمـاء. فـاضطر إبراهيم إلى التـعـويل على جـند بينهم كـثـيـر من الأعـاجم الوافـدين من خراسـان؛ وكان جل اعـتمـاده فى أمر سـلامة شـخـصه علـى حرس حـديث النشأة من الزنج وعلى حصـون القصر القديم أو الـعباسـية التى أقـامهـا عام ٨٠١م على بعـد فرسـخ من القيـروان. والراجح أنه لقى فيهـا سفراء شارلمان. وفى سنة ٨٠٢ اضطر إلى معالجة فتنة فى بلاد تونس. وفتنة نشبت عام ٨٠٥ فى طرابلـس، وتمرداً سنة ٨١٠ ـ ٨١١ قام به قائده عمران بن مخلّد الذى تجرأ فـحاصـر القـيروان، وفـى عهـده بدأت تنتـشـر على الحـدود عند السـاحل الشـرقى الحـصـون الـتى عـرفت بالمحارس. ولما توفى عام ٨١٢م، عادت الفتنة إلى طرابلس.

واشـتـهـر ابنه زيادة الله (٨١٧ ـ ٨٣٨م) بنشاطه وقـسوة قلبه، وسـرعة بادرته، فـوجـد له مـنافـسـاً قـوياً هو منصور الطنبذى الذى أوشك أن يقضى عليه. وخرجت البلاد الشمالية كلها ـ بما فيها تونس ـ عن طاعـته أعواماً، بيد أن نفـحة من نفـحات عـبـقريتـه هدته إلى مافى الجند المشاغبـين من طمع وحمية، فاسـتنفرهم إلى جهـاد صقلية فـأقلعوا من سوسة عام ٨٢٧م يـهزهم الحماس تحت إمـرة القـاضى المشـهـور أسـد بن الفرات، واستولوا على پلرم عام ٨٣١م، ثم على مسـينا بعد اثنتى عـشرة سنة. ثم فرغ زيادة الله ـ وكـان قد بنى رباط سوسـة عام ٨٢١م ـ إلى أعـمال السلم ومنها بناء المسجد الجامع فى القيروان. وتأثره خلفـه فتـوسع فى إقامـة البِنَى. وشيد عام ٨٥٠م مسجد سوسة الجامع ومسجد صـفاقس؛ ونحن نخص بالذكر

الأمير أحمد الذى أقام الأسوار حول هاتين المدينتين، وبنى «صهريج الأغالبة» وهو الصهريج الكبير الذى يزود القيروان بالماء.

وفى عام ٨٧٤م خلف إبراهيم الثانى ـ وهو آخر الأمراء العظام فى هذه الدولة ـ أخاه محمداً، وقد كنى بأبى الغرانيق لكلفه باصطيادها. وهُجر القصر القديم إلى قصبة جديدة جعلت فيها دواوين الحكومة: وهى رقادة، ولايزال موضعها معروفاً على مسيرة خمسة أميال جنوبى القيروان، فلما ثارت تونس وفتحت عنوة كثر تردد الأمير عليها بعد عام ٨٩٤م ونقل عاصمته إليها لكى يرقب أحوالها بعين ساهرة. وتميزت سياسة الأمير فى الخارج بحوادث جسام: فواجهت البلاد أول الأمر من ناحية الجنوب الشرقى غارات العباس ابن أحمد، ابن أول أمراء البيت الطولونى؛ ذلك أنه لم يطع أباه وخرج على رأس حملة من مصر وسار إلى طرابلس عام ٨٨٠م يريد فتح إفريقية. ولكن بربر نفوسة وقفوا بينه وبين طرابلس، وجاء إبراهيم فى الوقت الملائم فاستولى على خزانة دنانير للطولونيين فساعد ذلك على تحسين الحال المالية للبلاد؛ بيد أن ذلك لم يدم طويلاً لأن الأموال لم تملأ الخزائن التى استنزفتها فى مطلع هذا القرن الفتن والثورات ثم البذخ والإسراف، وألحت الحاجة على الحكومة فاشتطت فى طلب العبيد والخيول من سهل قمودة فاندلعت فتنة عام ٨٩٣م الجائحة؛ إلا أن فتح صقلية قد تم بالاستيلاء على سرقوسة عام ٨٧٨م وتاورمينا عام ٩٠١م، وشكا أهل تونس ـ الذين لاتهدأ ثائرتهم ـ من إبراهيم، فصدع بأمر الخليفة وتنازل لولده عبدالله ومات مجاهداً عند كوسنزة من أعمال كلابريا فى أكتوبر من العام نفسه.

وفى هذه الأثناء كانت الفتنة الدينية التى اجتاحت إفريقية بعد ذلك فى مهدها بالمغرب. وفى القرن التاسع كان بربر الجنوب (الهوارة واللواتة والمكناسة) بأسرهم من الإباضية، وتمتد منازلهم من أوراس إلى جربة

وطرابلس، أما بربر نفوسة فكانوا يقطعون الطريق الذاهب إلى الشرق جنوبى قابس، وذلك قبل أن يُعمل إبراهيم الثانى السيف فى رقابهم عام ٨٩٦م. بيد أن مذهب الخوارج لم يحل دون غلبة المذهب السنى فى الجزء الأكبر من البلاد وظهور جماعة من مشاهير رجاله أمثال القاضى عبد الرحمن بن زياد صاحب ابن الأشعث وبهلول الزاهد الذى ذاع صيته واتسع سلطانه فى القرن التاسع الميلادى؛ وبلغت المناظرات فى مسائل الفقه ذروتها أيام الأغالبة، وفى ذلك العهد قامت المذاهب المختلفة وجمعت أمهات كتب السنة. وقد ظهر فى هذه الأثناء اثنان من تلاميذ ابن القاسم فقيه المالكية المشهور فى مصر هما: أسد بن الفرات الذى ولد لأسرة خراسانية وتوفى فى صقلية عام ٨٢٨م، وتلميذه سَحْنون (ابن سعيد التنوخى) الذى ولد فى الشام لأب من مرتزقة الجند، وولى عام ٨٥٠م قضاء القيروان فنصر المذهب المالكى الذى تهددته حنفية عدد من العلماء. ولاتزال مدونة ابن الفرات عُمدة يرجع إليها؛ وظلت المالكية المذهب الغالب فى تونس وإن ظهر عليه بعض المذاهب الأخرى أحياناً. وجدير بنا أن نلاحظ أن أشهر العلماء والمذاهب كان شرقى المنبت، كما وفد من المشرق على قبائل كتامة فى إكْجَن (وهى قبيلة صغيرة شرقى بابُرْس) الداعى أبو عبدالله ليدخلهم فى شيعة عبدالله المهدى، وكان ذلك عام ٨٩٤م.

وأنفذ الأغالبة عام ٩٠٢م حملة على كتامة فبلغت غرضها بعد جهد؛ وإزداد خطر الشيعة أيام زيادة الله الذى قتل أباه عبدالله المعتزلى عام ٩٠٣م. وفى عام ٩٠٥م أسرع المهدى بالقدوم من الشام إلى شمالى إفريقية وانتظر فى سجِلْماسة اللحظة المواتية للمجاهرة بدعوته، وكان داعيته المخلص يفتك بجيش الأمير. وأخذت الحوادث تجرى سراعاً. وحاول زيادة الله عبثاً أن يحاكم الشيعة أمام مجمع من الفقهاء فى تونس، وطلب المعونة من العباسيين؛ وسقطت باغاية فى ربيع عام ٩٠٧م؛

وفى شهر مارس عام ٩٠٩م فر زيادة الله إلى بغداد بعد سقوط الأربس، ودخل الداعى رقّادة على الرغم من العداوة التى أسرها علماء السنة. وفى شهر ديسمبر من السنة نفسها تلقى المهدى بنفسه فروض الولاء من الأهلين فى القيروان. وهكذا تأسست فى إفريقية - بفضل الجند المشاة من بدو كتامة - الخلافة الفاطمية العُبَيْدية الشيعية، فأحدثت انقلاباً فى الأحوال السياسية لشمالى إفريقية بأسره قبل رجوعها إلى موطنها القديم فى المشرق.

وكانت الدولة الجديدة تمد بصرها - من أول الأمر - إلى مصر، ولم تنقطع عن إنفاذ الحملات تمهيداً لفتحها حتى وطدت أقدامها فيها. وقد قتل عبيدالله فى يناير من عام ٩١١م أبا عبدالله. وهو الذى ثبت له الملك، مثله فى ذلك مثل المنصور الخليفة العباسى الذى قضى على داعيته أبى مسلم. وقد سار ابنه على رأس جيش عام ٩١٣م وفتح الفيوم، واستولى ابنٌ آخر على مدينة الإسكندرية، فلما توقف الفتح ناحية الشرق فكر المهدى فى تأسيس عاصمة له فى إفريقية على البحر: فابتنى المهدية لتخرج منها الأساطيل لمهاجمة الشرق، وللتحصن فيها من هجمات البربر المتوقعة من داخل البلاد (٩١٦ - ٩١٨م) وقد أنفذت عام ٩١٩م حملة أخرى استولت على الإسكندرية واحتفظت بها أمداً وجيزاً. وكان انتصار هذه الخلافة فى الغرب مبيناً، فقد قضت على ثورة صقلية وأدخلتها فى طاعتها. ولما توفى عبدالله فى مطلع عام ٩٣٤م كان المغرب بأسره قد دان للفاطميين وقضى على دولة الإباضية فى تيهرت والإدريسية فى فاس وصُفْرية سجلماسة، واعترفوا جميعاً بسلطان الفاطميين.

واستطاع أبو القاسم نزار القائم بأمر الله أن يوطد سلطانه فى مشقة على الدولة المترامية الأطراف التى ورثها. والواقع أن أسطوله تمكن من نهب جنوة عام ٩٣٥م، بيد أنه لم يكن لهذه الغارة شأن مثلها فى ذلك مثل غارة التوسكان على قرطاجنة عام ٨٢٨م بقيادة بونيفاس اللقى (Boniface)

of Lucca) ، ولم يكن منه إلا أن استسلم للثورة العنيفة التى قاد لواءها النكّارى أبو يزيد بن كيداد الإفرانى صاحب الحمار الذى جهر بأنه «شيخ المؤمنين» وقاد باسم الدين هوّارة شرقى أوراس لمهاجمة مدن إفريقية. ونهب البربر الخوارج عام ٩٤٤م باجة والأربس والقيروان وسوسة، واستولوا على تونس وحاصروا الخليفة فى حيه الخاص بالمهدية عام ٩٤٥م بعد أن ازدحمت صفوفهم بمن انضم إليهم من بربر نفوسة والزاب. ومات أبو القاسم فى أحرج الأوقات عام ٩٤٦م. واستطاع إبنه إسماعيل المنصور - يؤيده أهل البلاد الذين أسخطتهم مظالم الغزاة وتنصره كتامة التى ظلت موالية له - أن يعيد الأمور إلى نصابها. وهُزم أبو يزيد فى وقائع دموية متعاقبة، ورأى بعينيه تفرق رجاله. ثم سقط فى يد أعدائه مثخناً بالجراح فى الموضع الذى شيد فيه ابن حماد قلعته عام ٩٤٧م.

فلما انتهى هذا العصر المضطرب، أعقبه عصر آخر يسوده الأمن والرخاء. وبادر المنصور إلى إظهار سلطانه بتشييد مدينة صَبْرَة الزاهرة التى عرفت بالمنصورية، وسرعان ما أخملت جارتها القيروان عام ٩٤٧م. وازدهرت التجارة والصناعة، وكان القائد رشيق يجوب البحر ملقياً الرعب فى قلوب النصارى. وحلت اللحظة المنتظرة من زمن طويل عندما اعتلى المعز عرش الخلافة عام ٩٥٣م: ذلك أن المغرب بأسره قد دان له بالطاعة فيما يظهر على الرغم من شبوب الفتن بين الحين والحين لمناصرة الأمويين أصحاب قرطبة؛ وكانت غارات الأندلسيين على سواحل سوسة وطبرقة عام ٩٥٦م ثارات قديمة فحسب، ولم تكن ذات خطر حقيقى. وقوى الأمل فى فتح مصر ، وكان قد ضعف بموت كافور الإخشيدى، فاحتل جوهر الصقلى، وكان عبداً فأعتق، على رأس كتامة مدينة الفسطاط فى يولية عام ٩٦٩م باسم الخليفة المعتز، مثله فى ذلك مثل أبى عبدالله الذى احتل القيروان لمولاه

المهدى، كما احتل أبو عبدالله مدينة دمشق فى العام الذى يليه. وأسس جوهر مدينة القاهرة لمولاه وكان باقياً فى المغرب، ثم دعاه إلى اللحاق به ليقف فى وجه القرامطة. فلما فرغ الخليفة الفاطمى من القضاء على آخر ثورات زناتة، وكان قد أخذ يضع تاجاً فوق رأسه على طريقة المشارقة، تجهز للرحيل فى أغسطس عام ٩٧٢م فبلغ القاهرة فى العاشر من يونية عام ٩٧٣م وأصبحت هذه المدينة بذلك قصبة دولته.

وغادر المعز إفريقية إلى غير عودة، وولى عليها (ماعدا صقلية) قبل رحيله رجلاً من أكفأ أنصاره هو الأمير البربرى بُلُكِّين، وكان أبوه زيرى بن مناد عدواً لدوداً لقبيلة زناتة التى لاتهدأ ثائرتها، وقد أعان العبيديين دائماً برجاله من صنهاجة ناحية تترى وبلاد الجبال. ونجحت هذه الخطة ـ التى رمت إلى حكم البلاد بأمراء من البربر ـ نجاحاً كاملاً. وكانت أيام بنى زيرى ـ ويأتيهم كتاب الولاية من القاهرة ـ أيام رخاء فى إفريقية عم فيها الخير وكثر الزاد بفضل إرتقاء الزراعة وصناعة البلاد (مثل البسط والقماش والفخار) والتجارة مع العالم الخارجى؛ وكانت المحافل الرسمية غاية فى الأبهة والبذخ؛ ونهضت دراسة الفقه والطب، وكان قد برز فيها أيام الفاطميين رجال مشاهير منهم ابن أبى زيد وإسحاق بن سليمان الإسرائيلى وتلميذه ابن الجزار؛ وبرز فى الأدب الشاعر ابن رشيق. واجتذب يهود القيروان نفراً من مشاهير التلموديين، كما خرج من بينهم تلموديون مبرزون.

ولم تتأثر هذه الحضارة الزاهرة إلا قليلاً بنقائص زناتة المغرب الذين استفحل أمرهم مع الأيام وجهروا بولائهم لقرطبة، كما أنها لم تتأثر بانفصال حماد الذى أسس عام ١٠٠٨م فى عهد ابن أخيه باديس بن المنصور (عام ٩٩٥ ـ ١٠١٦م) دولة مستقلة فى قلعته المشهورة. بل كان الأمر على العكس من ذلك، فقد بلغت الدولة أوجها فيما يظهر أيام المعز بن باديس فى النصف الأول من القرن الحادى عشر. بيد أن هذا المعز، وكان كثير الخيلاء، قد

وقّره خلفاء القاهرة وبجّله أهل المغرب بأسره، ولكنه اقترف خطأ عظيماً بإيقاظ الخصومات الدينية القديمة التى كان يتذرع بها سكان شمالى إفريقية للانتقاض على حكامهم المشارقة. واجتمع حوله مالكية القيروان وشرعوا تحت سمعه وبصره يذبحون الشيعة وفقاً لخطة مرسومة، فتوجه بولائه إلى العباسيين فى بغداد وانتهى به الأمر إلى الجهر بعصيان الفاطميين، وكان ذلك على مراحل استغرقت العهد الذى اختتم بعام ١٠٥٠م.

وكان انتقام الخليفة الذى انتقض عليه عظيماً، وأحس وزير مصر اليازورى أن الإهانة موجهة إليه فأنفذ إلى االقَبْل الثائر جماعات من أعراب الهلالية النهّابة، وكانوا يسكنون الصعيد شرقى نهر النيل. وكان عام ١٠٥١م - الذى بلغ فيه بنو رياح أول العرب الهلالية إفريقية - انقلاباً فى تاريخ القطر التونسى. وأسرع المعز إلى تحصين القيروان فلم يجده ذلك نفعاً وهُزم عندها مرتين؛ وفى عام ١٠٥٧م دهمه البدو ونهبوا أسافل البلاد كلها، فانتقل سراً إلى المهدية فى حراسة أمراء من العرب اضطر إلى الإصهار إليهم وتزويجهم من بناته، وقد أحدث هؤلاء الغزاة، وعدتهم مئات الألوف، انقلاباً كبيراً غير مظهر شمالى إفريقية من حيث الاقتصاد والسياسة والسلالات. فقد رُدّ البربر واستعربت البلاد، وغلبت عليها البداوة. واضطرب الأمن فهلك الزرع وتقوّض سلطان الحكومة المركزية، وسقطت المدن الكبيرة فى يد العرب أو استقلت بأمر نفسها يحكمها أمراء من أهل البلاد أو عمال جهروا باستقلالهم بل إن منهم من قدم فروض الولاء إلى بنى حماد أصحاب القلعة طلباً لحمايتهم. وهكذا تأسست دويلة بنى خراسان فى تونس وبنى الوَرْد فى بنزرت وبنى جامع فى قابس وبنى الرَنْد فى قَفْصة، أما فى الوسط فقد عمت الفوضى.

واستطاع بنو زيرى - على الرغم من هذه المصاعب التى لاحصر لها - أن يحتفظوا بالمهدية، ولم يكن فى أيديهم إلا الساحل الممتد بين سوسة وقابس. وخلف تميم (١٠٨٣ - ١١٠٨) أباه المعز

فحاول عبثاً أن يستعيد بعض مافقده أبوه، فاصطلح مع ابن حماد، ولم يوفق فى هجومه على تونس وأصبح محصوراً فى المهدية لامناص له من رد هجمات العرب ودفع أعداء جدد هم النصارى؛ وقد سقطت المهدية عام ١٠٨٧م بتحريض البابا فى يد البيزيين والجنويين بقيادة پنتليون الأملفى Pan-taleon of Amlfi فاضطر تميم إلى دفع تعويض للمنتصرين وقبول تجارتهم بلامكس. واعترف يحيى بن تميم، ولعله مات مقتولاً عام ١١١٦م، وابنه علىّ المتوفى عام ١١٢١م بسلطان الخلفاء فى القاهرة وأيدتهما قبائل العرب وأحرزا بعض الانتصار فى البر والبحر حتى دهمهما عدو لم يكن فى الحسبان. ذلك أن النورمنديين كانوا قد غزوا صقلية ومالطة وشرعوا يتدخلون فى شئون إفريقية؛ وفى عام ١١١٨م، دبت الوحشة بينهم وبين هذا الأمير الزيرى فاستعان بالمرابطين فى أقصى المغرب. واضطر الحسن بن على أول الأمر إلى الاتفاق مع روجر صاحب صقلية، وقبول حمايته ليقف فى وجه بنى حماد أصحاب بجاية، بيد أن هذا لم يمنع أمير البحر جورج الصقلى الأنطاكى من إجلائه عن المهدية عام ١١٤٨م. وبسط روجر الثانى ثم وليم الأول، صاحباً جربة والمدن الساحلية من سوسة إلى طرابلس، لوناً من الحماية السمحة على هذه الربوع، وكان الغرض الأول منها تجارياً، ولكن هذا لم يدم طويلاً، فقد ثار الناس على النصارى وسرعان ما استعادوا حريتهم؛ وبقيت سوسة والمهدية وحدهما فى يد الكفار إلى عام ١١٥٩ ـ ١١٦٠م، وفيه استخلصهما من أيديهم عبد المؤمن الموحدى الذى جاء من المغرب الأقصى وهزم عرب إفريقية فى سطيف عام ١١٥١م، وكانوا قد اتحدوا فى وجهه بزعامة الأمير المعز بن زياد الرياحى، وقضى على كل مقاومة فى سبيله، واستولى على الحصون وأعمل السيف فى اليهود والنصارى، فأعاد بذلك الوحدة السياسية إلى شمال إفريقية أكثر من خمسين عاماً.

ولم تذق إفريقية بعد طعم السلام على الرغم من نفوذ خلفاء مراكش أصحاب السلطان الجديد فيها، ولم يستشعر الناس سلطان الموحدين مباشرة، ذلك أنهم أقاموا من قبلهم عاملاً فى مدينة تونس، وكان هذا العامل يختار عادة من أقارب الخليفة الأدنين، وما أسرع أن ظهر عجزه عن إعادة النظام إلى الولاية. فقد كان العرب يتهددونها دائماً، يضاف إلى ذلك ما أحدثته جماعات التركمان من اضطراب بزعامة قراقوش الأرمنى الجسور وما بذله على (المتوفى عام ١١٨٨م) وأخوه يحيى من بيت بنى غانية المرابطى من محاولة أخيرة. وشخص الخليفتان يوسف عام ١١٨٠م ويعقوب المنصور عام ١١٨٧م إلى تونس على رأس الجند، بيد أن ذلك لم يكن كافياً لتحسين الحال، وكان يحيى مجدوداً، ففى عام ١٢٠٠م تخلص من حليفه السابق قراقوش وغلب خصمه ابن عبد الكريم الرغراغى خليفة المهدية على أمره، وبسط سلطانه من قاعدته فى الحريد على ولاية تونس باسرها. واحتاج الأمر أن ينفذ الخليفة الناصر عام ١٢٠٥ ـ ١٢٠٧م حملة يقضى بها على المرابطين وذلك بزعزعة سلطان يحيى وإقامة حكومة قوية على الولاية عهد بها أول الأمر إلى «الشيخ» عبد الواحد بن أبى حفص بطل الأرك عام (١٢٠٧ ـ ١٢٢١م)، وهكذا بلغ الحفصيون أول مرتبة من مراتب السلطان.

واستعمل فرد آخر من بنى حفص على تونس منذ عام ١١٨٤م، وقد انحدر هذا البيت الحفصى من أمير بربر هنتاتة ـ وهى قبيلة من قبائل مصمودة فى أطلس مراكش ـ وكان له شأن عظيم بين أتباع المهدى ابن تومرت المقربين. وقد مكنوا لأنفسهم فى إفريقية عام ١٢٢٦م، باستعمال أبى محمد عبدالله، وقد كاد له أخوه أبو زكرياء وحل محله بعد ذلك بعامين عام (١٢٢٨ ـ ١٢٤٩م). واستقل أبو زكرياء بالأمر شيئاً فشيئاً، ولكنه قنع مع ذلك بلقب الإمارة، وكان المؤسس الحقيقى للدولة التونسية العظيمة التى حكمت ثلاثة قرون ونصف قرن على الرغم من الأحداث التى تقلبت عليها.

وقد استمسك الحفصية دائماً بسنة الموحدين، وكانوا يحبون أن يعرف عنهم أنهم أنصارها المعتمدون على الرغم من رفضهم سلطان عبد المؤمن وعودهم إلى المذهب المالكى. وكان نظامهم فى الحكم يشبه نظام الموحدين الأول، إذا استثنينا بعض الفروق الصغيرة، بيد أنه لما نادت مكة بثانى أمرائهم المستقلين، وهو ابن أبى زكرياء، خليفةً حول عام ١٢٥٠م، ظلت تحيط به بطانة قوية من الموحدين كانوا دعامة الدولة والجيش، كما بقيت السكة موحدية شكلاً ووزناً. وكانت دواوين الحكومة تندرج فى ثلاثة أقسام كبيرة هى: الجيش، وبيت المال (الأشغال)، والقضاء. وكان عمال الولايات يختارون من قديم - فى الأغلب الأعم - من أقارب الخليفة الأدنين. بيد أنه من الخطأ أن ننكر ماكان لكثير من الأندلسيين من شأن فى إدارة البلاد وحياتها العقلية، بعد أن أجلوا عن الأندلس عندما استعادها النصارى فى القرن الثالث عشر الميلادى.

ولما رغب بنو حفص فى نشر ألوية السلام على إفريقية كانت تواجههم دائماً مشكلة الأعراب. فقد رد بنو سليم بنى رياح فغلبوا بذلك على داخل البلاد، وفرضت أحزابهم المختلفة فيما بينها إتاوات منظمة على نواحى الريف. ومن هؤلاء الكعوب وهم من قبائل المخزن، وكثيراً ماتدخلوا فيما ثار بين الأمراء من خلاف هدد بلاد تونس، فناصروا من الأمراء من يختارون وأثاروا حفيظة سكان الحضر. وحصلوا فى عام ١٢٨٤م من أمير يدين بعرشه لهم على كتاب إقطاع يعطيهم خراج عدة مدن، وكان لخصومتهم مع أبناء عمومهم أولاد أبى الليل وأولاد مهلهل أثر سيىء فى سلطان الحكومة المركزية إبان القرن الرابع عشر الميلادى.

وكان لهذه الدولة عهود زواهر إلى وفاة الخليفة المستنصر عام ١٢٧٧م. ذلك أنهم بسطوا سلطانهم، على الرغم من الثورات التى كانت تنشب بين حين وحين من طرابلس إلى صميم بلاد الجزائر، ومكنوا لأنفسهم فى المدن الهامة وهى تونس وقسنطينة وبجاية. وامتد نفوذهم إلى ماوراء شمالى إفريقية فلفت أنظار أسبانيا وأوروبة

المسيحيـة. وهذا هو العهد الذى توطدت فـيـه العـلاقـات التـجـارية على أسس منظمة مـع برشلونة ومرسيـليا وجنوة وبيـزا وصقـلية والبنـدقيـة: فـعقـدت المعاهدات الـتى تنظم التجـارة والملاحة وأنشـئت قنصـليـات فـى تونس وزاد المجـبى من المكوس فـبرر قـيـام تونس بأداء الجزية إلى صقلية ثم إلى أرغون. وقـد اجتـمع حـول الأميـر الحـفـصى عـدد من الجـند المرتـزقـة الـنصـارى، ومع ذلك فـقد هدد صليـبـيو القـديس لويس قـرطاجنـة تهـديداً خطيـراً عـام ١٢٧٠م.

وصفوة القول أن الحكم فى إفريقية كـان أوطـد وأزهر مما كـان عليــه فى القرنين السابقين: وآية ذلك النهضة فى علوم الفقه وفى بناء العـمائر. وتعاقبت علـى البـــلاد فتن أثارهـا تطلع بـعض الأمـــراء إلى العـــرش ممن تربطـهم بالخليفـة قرابة صحـيحة أو مزعـومة، مثل فتنة ابن أبى عمارة التى وقعت عام ١٢٧٣. ومما يبعث على الأسف أن هذه الفتن سـرعـــان مـاأضـعـفـتْ سلطان الخليـفة، وأوهت الروابـط القائمـة بين رعـاياه، وهى روابط لم تكن وشـيجـة بحال من الأحوال، وكان هذا فى صالح الأعـــراب؛ وبقى الحـكم فى أعـــقـــاب المستنصر بعـد أن أكره ابنه الواثق على النزول عـن الخـــلافـــة عـــام ١٢٧٩م وانحصر فى أمير واحد هو أبو عصيدة (١٢٩٥ ـ ١٣٠٩م) وبوفـــاتـه خـــرج الحكم من هذا الفرع. فحكم أخ ثالث هو أبو حـــفص (١٢٨٤ ـ ١٢٩٥م) ثم ابن عم له هو أبـو يحـيى ابـن اللحـيـــانى (١٣١١ ـ ١٣١٧م)، واستـقر السلطان آخر الأمـر فى أعقاب ابـن آخر من أبناء أبى زكرياء هو أبو إسـحق إبراهيم عام ١٢٧٩–١٢٨٣م، وبدأ بأبى يحـيى أبى بكر عام ١٣١٨ ـ ١٣٤٦م.

وانفصمت أواصـر الوحدة بين بنى حفص زماناً بخروج بجـاية عن طاعتهم وقيام دولة مستـقلة فيها، ثم عادوا إلى ماكانوا عليه من اتحاد. وكانت جربة قد بقيت فى يد النصارى منذ فتحها روجر صـاحب لورية عـام ١٢٨٤م، فأخـذها الحـفصـيـون منهم عام ١٣٣٧م؛ وقـد وقفـوا فى وجه بنى عـبد الواد بفـضل تحـالفـــهم مع المرينيـين الـذين قـويت

شوكتهم. بيد أن هذا الحلف كان ينطوى على خطر دفين، فقد استغل السلطان المرينى الواسع الأطماع أبو الحسن - وكان قد بسط رايته على تلمسان - الفتن الداخلية وبادر إلى فتح إفريقية عام ١٣٤٧م، واستقر هو وفقهاؤه ورجال بلاطه فى مدينة تونس. ولم يكن ليعيد بنى حفص إلى السلطان غير فتنة عربية موفقة. وقد حدثت هذه الفتنة عام ١٢٥٠م بيد أن جيوش أبى عنان المرينى استطاعت - بعد سبع سنين - أن تحتل تونس مرة أخرى، ولم تثبت أقدامهم فيها طويلاً.

وفى هذا العهد بدأ سلطان الحاجب الدساس ابن تِفْراكين (المتوفى عام ١٣٦٤م) فى الظهور أيام أبى إسحاق إبراهيم (١٣٥٠ - ١٣٦٩م) ولكنه لم يوفق تمام التوفيق فيما بذل من جهد لإعادة الوحدة إلى هذه الدولة بأسرها. فقد خرج جنوبيها خاصة عن طاعة الخليفة، ومكنت دول من أمراء البلاد لنفسها فى تلك الربوع: فحكم بنو يملول فى توزر وبنو الخلف فى نقطة وبنو مكىّ فى قابس وبنو ثابت فى طرابلس؛ إلا أن أبا العباس (عام ١٣٧٠ - ١٣٩٤م) - الذى بدأ حياته السياسية فى قسنطينة - أعاد إلى الدولة مجدها، فكان ينفذ الحملات الواحدة بعد الأخرى حتى دان له الثوار بالطاعة، وفى عهده أرادت جماعة من الصليبيين الجنوبيين الفرنجة أن تثأر من القرصان الذين جاوز طغيانهم الحد، ففشلت أمام المهدية عام ١٣٩٠م.

ونهض ابنه أبو فارس (عام ١٣٩٤ - ١٤٣٤م) بالأسطول، وبلغ من أمره أنه أنفذ حملة بحرية على مالطة عام ١٤٢٨م؛ وكان لزاماً عليه من الناحية الأخرى أن يرد عادية القطلونيين والصقليين الذين تحت إمرة الأذفونش Alfonso العظيم الذى استولى على جزر قرقنة Kerkenna عام ١٤٢٤م وأنفذ حملة كبيرة على جربة عام ١٤٣٢م. فأقام الحصون فى رأس أدار ورَقْرَف والحمامات لرد غائلتهم. واستولى على تلمسان عام ١٤٢٤م.

وكان عهد الحفصيين فى القرن الخامس عشر يتميز بزيادة نفوذ الموالى الذين كانوا يُستعملون على الأقاليم

والجيش ويعرفون بالقواد، وكان الأمير أبو عمرو عثمان، وقد حكم من عام ١٤٣٥ إلى عام ١٤٨٨م، آخر السلاطين المبرزين. وارتبطت تونس بعلاقات ودية فى الخارج مع أوروبة، على الرغم من نشاط قرصانها. وأذن للقطلونيين والجنويين بصيد المرجان فى طبرقة وسمك التونة «Tunny» فى رأس أدار. أما فى الداخل فقد اتسع سلطان مذهب المرابطين الذى جاء من الغرب، وارتقت الزراعة لاستقرار الأمور فى هذا العهد بالنسبة إلى غيره، على الرغم من الأعراب الذين كانوا أبداً مصدر شغب دائم.

وسرعان ماساءت الأحوال بموت عثمان، فحكم البلاد ثلاثة من الخلفاء فى غضون أعوام قليلة، ثم أخذ نجم الدولة يأفل أيام أبى عبداالله (١٤٩٤ - ١٥٢٦) فمزق أوصالها انتقاض القبائل عليها قبل أن تحيق بها ضربات الأسپان الذين طاردوا قراصنة الترك فى هذه الربوع. وفى عام ١٥١٠م جرّدها پدرو ناڤارو Pedro Nvarro من بجاية وطرابلس، وفى عام ١٥٢٠م احتل هيوز ده مُنكاد Hughes de Moncade جربة إلى حين. ثم ألفى الحسن المنكود الطالع، ابن أبى عبداالله وخليفته، نفسه آخر الأمر (أغسطس عام ١٥٣٤) مطروداً من تونس على يد خير الدين بربروسه الذائع الصيت.

ولم يعد الحسن إليها إلا فى شهر يولية من عام ١٥٣٥م عندما استولى شارل الخامس Chrles V. على المدينة، وأصبح قيلا من أقياله وسلم للأسپان حصن حلق الوادى. وازدادت أحوال الدولة المحمية سوءاً عندما استولى أندريا دوريا Andrea Doria على مدن صفاقس وسوسة والمنستير عام ١٥٤٠. وفى عام ١٥٤٢م حلت بالأسپان كوارث خطيرة، وخارت عزيمة جند الحسن فى قتالهم الثائر القيروانى سيدى عرفة وحلف شابية المرابطين القوى البأس الذى غلب على أواسط تونس بأسرها. فذهب يطلب العون من ملوك أوربا، ولكن ابنه أحمد (حميدة) اهتبل فرصة غيابه وخلعه.

وحاول حميدة، وكان رجلاً غليظ القلب مقداماً، أن يستعيد مُلك آبائه فلم

يفلح، ثم ظهر بطل جديد هو القرصان التركى درغوث، وكان فى يد الجنويين، ولم يطلقوا سراحه إلا فى مقابل تسليمهم جزيرة طبرقة، وطرده الأسپان من المهدية عام ١٥٥٠م؛ إلا أنه استطاع بمهارة أن يفلت من أندريا دوريا بين ممرات جربة فى ابريل من العام نفسه، واستطاع من قاعدته فى طرابلس أن يحتل قفصة فى نهاية عام ١٥٥٦م والقيروان فى بداية عام ١٥٥٨م، وفيها ترك فرقة من الجند تحت إمرة حيدر پاشا. ولما قاد دوق مدينة سالم نائب الملك فى صقلية حملة على جربة هزمه درغوث هزيمة منكرة عام ١٥٦٠م، ثم هلك فى حصار مالطة عام ١٥٦٥م.

واستمرت الحرب بين حميدة وعامل الأسپان على حلق الوادى على الرغم مما عقد بينهما من المعاهدات، فسّهل ذلك على أمير الجزائر علىّ پاشا (أولوج على) احتلال تونس فى نهاية عام ١٥٦٩م ووضع فيها حامية من الجند. وفى خريف عام ١٥٧٣م استعاد دون جون النمسوى Don John بطل لِپَنْتُو Lepanto مدينة تونس من الترك فأعاد سلطان الحفصيين لآخر مرة بتأثير محمد ابن الحسن وإقامة سربلونى Serbelloni مشيراً له. واستولت جنود الترك ـ التى جاء بها أسطول سنان پاشا من الآستانة ـ على تونس وحلق الوادى من أغسطس إلى سبتمبر عام ١٥٧٤م فوضعوا بذلك حداً لحكم الأسپان، وكان مزعزعاً لايطول به العهد، وقضى على دولة بنى حفص «الوطنية» التى كانت عزيزة الجانب وأصبحت على الأيام ولاحول لها ولاقوة. وكانت عودة حميدة إلى الملك (عام ١٥٨١م) بمثابة صحوة الموت لهذه الدولة ـ فقد بسط سلطانه على فيافى تونس والجريد أعواماً.

وجعل سنان تونس ولاية تركية ملحقة بالجزائر يحكمها پاشا وذلك قبل أن يعود إلى الآستانة، ثم أصبحت منذ عام ١٥٨٧م تابعة للباب العالى مباشرة. وكان يقود جيش الاحتلال أغا، وهذا الجيش أربعة آلاف رجل، على رأس كل مائة داعى (داى). واستبد الديوان بالأمر ـ وهو الهيئة الحاكمة

التى تضم الضباط العظام - فاندلعت نيران الثورة عام ١٥٩١م وانتهت بوضع أزمة الأمور فى يد واحد من هؤلاء الدعاة (الدايات). وأصبح منصب الپاشا فى عهد هؤلاء الدعاة، وينتخبهم الإنكشارية، منصب شرف فحسب، وإن كان يمثل السلطان. أما الديوان فقد أعيد تنظيمه وقويت شوكته، مثله فى ذلك مثل طائفة الرعايا (أى طائفة القرصان). فإذا انتقلنا إلى موضوع الدين، فإننا نجد الدولة تقدم المذهب الحنفى على غيره من المذاهب.

ويعود الفضل فى تنظيم الولاية تنظيماً نهائياً للداعى الثالث عثمان (١٥٩٤ - ١٦١٠)، فقد أصدر مجموعة من القوانين موسومة بـ «الميزان» واستطاع أن يحافظ على الأمن فى البلاد يعاونه «باى» مهمته جمع الضرائب دورتين كل سنة بقوة الجند (مَحَلَّه) وأشرفت الدولة على القرصنة فى البحار على يد القبودان رائس وشاركت فى غنائمها إلى حد كبير، وعظم حظها من هذه الغنائم بعد أن رقى بصناعة القرصنة عدد من المرتدين نخص بالذكر منهم رجلا إنكليزياً يدعى وارد Ward. ولما طرد المسلمون من الأندلس (عام ١٦٠٩م) استقروا فى تونس ورأس أدار (سليمان، قرمبالية) وغيرها من المواضع مثل طبوربة ومجاز الباب وتستور وقلعة الأندلس فأنعشوا سوق الخضر والصناعة (الصباغة وصناعة الجوارب). وضعف سلطان تركية على تونس إلى حد أن فرنسا أصبحت تتمتع - بفضل الامتيازات العثمانية - بمكانة رفيعة فى أرجاء الدولة العلية بأسرها، فأنشأت قنصلية لها فى تونس عام ١٥٧٧م، واقتضى الأمر أن أرسلت عام ١٦٠٦ سفيراً، هو ده بريف S. de Bréves، لكى يتصل مباشرة بأولى الأمر فى تونس.

واستعادت تونس فى عهد يوسف (١٦١٠ - ١٦٣٧م) زوج ابنة عثمان وخليفته مدينة جربة من پاشا طرابلس، واتفقت على تسوية الحدود بينها وبين الجزائر، نتيجة لغارات الجزائر عليها فى عام ١٦١٤ و ١٦٢٨. وكانت هذه التسوية أمراً جديداً. ثم خلفه داع اسمه الأسطى مراد (١٦٣٧ - ١٦٤٠)، وكان قرصاناً جنوياً دخل فى الإسلام،

فحصّن غار الملح وأسكن فيه جماعة من أهل الأندلس، ولكن سلطان الدعاة (الدايات) كان آخذا فى الضعف، ولسنا فى حاجة إلى ذكر الدعاة الأربعة والعشرين (خوجه ولاز وغيرهما) الذين حكموا من عام ١٦٤٠ إلى عام ١٧٠٢ لهوان شأنهم، ولأنهم أصبحوا ألعوبة فى يد البايات الذين نجحوا آخر الأمر فى القضاء عليهم.

وحكم الباى مراد من عام ١٦١٢ إلى عام ١٦٣١ وكان قورسيقيا يلقب بالپاشا، وقد نزل فى حياته لابنه محمد فخلق بذلك سابقة جعلت الحكم وراثياً فى بيته. ولقب حمودة (١٦٣١ - ١٦٦٣م) أيضاً بالپاشا عام ١٦٥٩م، واعتمد فى حكمه على كتيبة من الصبائحية (سپاهى) وزعها بين تونس والقيروان والكاف وباجة، وأصبح سيد البلاد دون منازع. وهو رأس الفرع المرادى، وقوامه ابناه مراد ومحمد الحفصى وأحفاده محمد وعلى ورمضان، وكانت الفتن تهدد سلطانهم دائماً، مثل فتنة محمد بن شُكر، وبلغت هذه الفتن غايتها بمقتل ابن حفيده مراد بو باله عام ١٧٠٢.

وامتاز النصف الأول من القرن السابع عشر بعودة العلاقات التجارية بين تونس وأوروبة، وبخاصة بينها وبين مرسيليا وليڤورنو Livorno وأكبر الفضل فى ذلك راجع إلى تجار النصارى واليهود. ونافست الشركات المارسيلية المؤسسة فى رأس الأسود Cape Negro أو بنزرت جنوبى طبرقة فى تجارة المرجان، وكانت تربح من تصدير الجلود والحبوب. واتسعت علاقات الولاية بالخارج فشملت أمماً مثل بريطانيا العظمى والأراضى الواطئة؛ وكانت وحدات من الأساطيل الأوربية فى النصف الثانى من هذا القرن تضرب الساحل بقنابلها وتطلب الإصلاح إلى جانب الحملات التى درج فرسان مالطة على القيام بها انتقاماً من فعال القراصنة فيما مضى.

وازدهرت البلاد فى الداخل أول الأمر كما يستدل من إقامة المنشآت العامة والمساجد فى طول البلاد وعرضها (كالمدارس والمساجد فى تونس وباجة والقيروان بما فى ذلك منشآت سيدى صاحب). ثم ساءت

الأحوال على الأيام فى عهد المتأخرين من المرادية حتى استطاعت الجزائر أن تقوم بغزواتها عام ١٦٨٥ ـ ١٦٨٦ وعام ١٦٩٤، وأخذت القبائل، ومنهم أولاد سعيد المرهوبى الجانب، فى الانتقاض على الحكومة. وظلت الكاف فى يد بنى شَنُّوف أمداً طويلا. وقلعة سنام فى أيدى الحنانشة. وكان جبل وسلات موطن شغب عظيم، واجتاح البلاد وباء الطاعون مرات كثيرة فأهلك الناس.

ولما انتهى عهد إبراهيم الشريف (١٧٠٢ ـ ١٧٠٥م) الذى كثر فيه سفك الدماء، وقد اجتمعت له لأول مرة ألقاب الباى والداعى (الداى) والپاشا وآغا الجند، نودى بالحسين بن على تركى باياً على تونس فى العاشر من يولية عام ١٧٠٥ فى غضون غزوة جزائرية جديدة، وهكذا قامت الدولة الحسينية التى ظلت تحكم البلاد إلى عهد قريب. وأعاد حسين السلام إلى الربوع وشيد كثيراً من المبانى (مثال ذلك ماأنشأه فى القيروان)، وحاول أن ينظم ولاية العرش لمصلحة ذريته مباشرة، فخلعه على پاشا (١٧٣٥ ـ ١٧٥٦م) يظاهره الجزائريون، ومن ثم نشأت مصاعب جديدة استفحل أمرها بفتنة يونس بن على عام ١٧٥٢. ثم اعتلى محمد بن الحسين العرش آخر الأمر (١٧٥٦ ـ ١٧٥٩م) بتدخل الجزائر أيضاً، وحكم على باى (١٧٥٩ ـ ١٧٨٢) ثم ابنه حمودة (١٧٨٢ ـ ١٨١٤) ففعلا الكثير فى سبيل رأب صدوع الدولة وإعادة الرخاء إلى بلاد تونس.

ونشطت التجارة الخارجية، مثلها فى ذلك مثل الزراعة، واتسعت علاقات الباى مع الدول الأوربية، على الرغم من قضائه على الجاليات التجارية برأس الأسود وطبرقة عام ١٧٤١، وأبرمت معاهدات كثيرة كان يوقعها من قبل الولاية الباى نفسه، وكان ملكاً بمعنى الكلمة. وعينت فرنسا آخر الأمر قنصلا عاماً لها فى تونس، على الرغم من محاربتها إياها عدة مرات. ونشبت الحرب بين تونس والبندقية واستمرت ثمانى سنين (١٧٨٤ ـ ١٧٩٢م). وأخضع على باى ثوار جبل وسلات عام ١٧٦٢ وفرق شملهم ولكنه عجز عن التخلص من الجزائريين الذين ظلوا

مصدر تعب كبير لحمودة، وأعمل حمودة - يعاونه يوسف صاحب الطابع - السيف فى رقاب الإنكشارية المتمردين عام ١٨١١م ونظم الحكومة من جديد.

وطرأت تغيرات ملحوظة على أحوال السلطنة السياسية إبان القرن التاسع عشر، أولها القضاء على القرصنة والقرصان، وكانت من أهم موارد الدولة، وقد أرغمت الدول الأوربية محموداً على ذلك (١٨١٤ - ١٨٢٤م) نتيجة لمؤتمرى ڤينا وإكس لاشاپل، ثم كان لاحتلال فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠ أيام الباى حسين (١٨١٤ - ٣٥م) نتائج لم تكن فى الحسبان. فقد حاولت تونس عبثاً مدة نصف قرن الملاءمة بينها وبين الأحوال الجديدة بتغيير نظامها الداخلى وانتهاج سياسة وسط بين التراخى فى تبعيتها للدولة العلية والانصراف عن هذه التبعية حيناً آخر وبين السماح للدول المسيحية بالتدخل فى شئونها على يد قناصلها.

وشجعت بريطانيا سلطان الباب العالى وناوأته فرنسا، ولم يبد هذا السلطان إلا فى القليل من فرمانات التولية، وفى إرسال الجند التونسية إلى القريم (عام ١٨٥٥) لمحاربة روسيا (وقد اشتركت وحدة بحرية تونسية مع الأسطول التركى فى واقعة ناڤارينو عام ١٨٢٧)، وعلى ذلك أخذ النفوذ الفرنسى والإنكليزى والإيطالى يزداد يوماً عن يوم. نعم إن خطط فرنسا لإقامة أمراء تونسيين على الجزائر لم تلق نجاحاً، ولكن تونس لم تعد تأخذ الجزية التى كانت تدفعها الدول المسيحية نظير حق الاتجار معها. وقد ألغى أحمد (١٨٣٧ - ١٨٥٥) - وكان أشبه بالحاكم «المستبد المتنور» - الرق ومنح اليهود حرياتهم ونظم «الجيش التونسى» على النسق الأوربى، واختار له مدربين من الفرنسيين، وزار لويس فيليپ فى پاريس عام ١٨٤٦. بيد أن إسرافه الكثير الذى زاد فيه بناؤه دار الصناعة فى غار الملح وقصور المحمدية استنزف موارد الدولة وكانت جد قليلة، ففُرضت ضرائب جديدة اسمها «محصولات قانون» لاحتكار أشجار الزيتون.

وأدخل ابن عمه محمد (١٨٥٥ - ١٨٥٩م) «المَجْبَى»، وهى ضريبة رءوس مقدارها ستة وثلاثون قرشاً، أعفيت منها مدن تونس وسوسة والمنستير وصفاقس والقيروان، ولكن أهم حادث فى عهده هو إصداره «عهد الأمان» فى ٩ سبتمبر سنة ١٨٥٧ الذى حمله عليه القناصل، وقد نقل فيه «خط شريف كولخانه» لعام ١٨٣٩، وأعلن أن أهل تونس جميعاً سواء أمام القانون وفى دفع الضرائب، كما أعلن حرية المعتقد وحرية العمل والتجارة وحق الأجانب فى امتلاك الأرض والعقار. وأصدر أخوه محمد الصادق (١٨٥٩ - ١٨٨٢م) دستوراً فى السادس والعشرين من أبريل عام ١٨٦١ أقره نابليون الثالث. وظلت السلطة التنفيذية بمقتضى هذا الدستور فى يد الباى وهو عنها مسؤول، تئول إليه بالوراثة (ينتقل العرش إلى أكبر أمراء البيت الحسينى) ويعاونه فى الحكم وزراء يختارهم، وقسمت السلطة التشريعية بين الباى والمجلس الكبير المؤلف من ستين عضواً معينين. أما السلطة القضائية فكانت مستقلة، وكانت المحاكم تتبع قانوناً تونسياً جنائياً ومدنياً، أما إدارة الأقاليم فكانت فى يد «القواد» يعاونهم «شيوخ» منتخبون، وجعلت للباى مخصصات، ولم يعد له حق فرض الضرائب وغيرها. ولكن سرعان ماساء الموقف على الرغم من هذه الإصلاحات، ذلك أن مصطفى پاشا خازندار (عين وزيراً فى عهد أحمد باى) انتهج سياسة مالية خرقاء، فقد عاد إلى خطة الاستدانة وزيادة الضرائب فأدى ذلك إلى عصيان القبائل تحت راية على بن غَداهُم عام ١٨٦٤ كما أدى إلى تأليف لجنة مالية دولية (من التونسيين والفرنسيين والإيطاليين والمالطيين) عام ١٨٦٩. وفى يولية من ١٨٦٤ عطل الدستور، وفى أكتوبر من عام ١٨٧٣ خلف القائد خير الدين على دست الوزارة الخازندار الذى صرف عن منصبه. فامتاز عهده، وقد امتد إلى يولية من عام ١٨٧٧، بإصلاحات جليلة ولو أن البلاد لم تصب منها إلا تقدماً يسيراً. بيد أن موارد الدولة المنتظمة كانت قليلة جداً وديونها عظيمة جداً حتى أن اللجنة لم توفق إلى شىء، وكانت إدارة مصطفى

بن إسماعيل (سبتمبر ١٨٧٨) السيئة هى الضربة القاضية التى أصابت البلاد، بينما اشتد التنافس بين قنصلى فرنسا وإيطاليا ـ روستان Roustan وماشيو Maccio ـ على من تكون له الصدارة فى الامتيازات الخاصة بالمصالح العامة.

وتشجعت بريطانيا وألمانيا وفرنسا منذ مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ فتدخلت فى شئون تونس وقد سير الوزير چول فرى Jules-Ferry ثلاثين ألف مقاتل لغزو تونس نتيجة لغارات أهل جبال خمير على الجزائر وغيرها من الحوادث. وفى الثانى عشر من مايو أرغم الجنرال بريار Breart صادقاً على أن يوقع معاهدة (قصر سعيد) المعروفة بمعاهدة باردو دون أن يسفك دماً أو يأبه لاحتجاج تركية. وقد أعطت هذه المعاهدة فرنسا فى الواقع حق الإشراف على الشئون العسكرية والخارجية والمالية للولاية التونسية وقد عين فرنسى (وزيراً مقيماً) يتولى الشئون بين الباى والحكومة الفرنسية، وكان روستان بطبيعة الحال هو أول من شغل هذا المنصب. وهكذا وضعت أسس الحماية وإن لم تكن قد أعلنت بالفعل، ثم أصبحت الحماية أمراً واقعاً بعد ثورة الوسط والجنوب تحت إمرة على بن خليفة والقضاء السريع عليها على يد حملة فرنسية ثانية. ووافق الباى بمقتضى ميثاق المرسى فى ٨ يونية عام ١٨٨٣ على أن يبدأ بالإصلاحات الإدارية والقضائية والمالية التى ترى الحكومة الفرنسية نفعها للبلاد.

ويعتبر قيام الحماية فاتحة عهد جديد فى تاريخ تونس، فليست هناك حادثة منذ الفتح الإسلامى لهذه البلاد قد أثرت تأثير الحماية فى نظامها وحياة أهليها.

وقد كان الطابع الأصيل لهذا العهد هو ـ أولاً وقبل كل شىء ـ الإبقاء على نظام الحكم القديم فى مظهره، وقد ألبس هذا النظام ثوباً جديداً وزيدت عليه نظم جديدة، وبقى هذا العهد مدة طويلة، على الرغم مما وجه إليه من نقد متكرر.

وظل عظمة الباى هو سيد السلطنة بالإسم وصاحب مملكة تونس. وكان

الوزير الفرنسى المقيم هو صاحب الأمر الحقيقى فى البلاد، وقد عرف منذ ٢٣ يونية سنة ١٨٨٥ بالمقيم العام، وكان وزيراً مفوضاً للجمهورية الفرنسية فى القطر التونسى، يأتمر بأمر وزير الخارجية الفرنسية. وكان بوصفه وزير خارجية الباى (لايتصل الباى بپاريس إلا عن طريقه) ورئيس مجلسه يوقع إلى جانبه على المراسيم التى أصبحت نافذة منذ مرسوم يناير ١٨٨٣. وكان يأتمر بأمره قواد جميع الجيوش فى البر والبحر، كما كان يشرف على جميع المصالح الإدارية. ولم يترك للباى سوى حرس صغير من ستمائة رجل، وكان رعاياه مجبرين على الانخراط فى جيشه (مرسوم الباى الذى صدر فى ١٢ يناير عام ١٨٩٢ الخاص بالتجنيد) وكان هذا الجيش بمثابة قسم من الجيش الفرنسى، وقد هلك منهم ما يزيد على العشرة آلاف رجل فى سبيل فرنسا إبان الحرب العظمى مابين ١٩١٤ - ١٩١٨.

ويجلس فى مجلس الوزراء إلى جانب اثنين من الوطنيين، صارا فيما بعد ثلاثة، المديرون الفرنسيون أو رؤساء المصالح الفرنسويون، وسرعان مازاد عددهم، ثم قائد جيش الاحتلال وأمير بحرية بنزرت اللذان يقومان بأعمال وزير الحربية وقائد الأسطول، وكل من هؤلاء الرؤساء يصدر اللوائح.

وأصبحت «القائديات» التى تنقسم إليها القبائل أقساماً إدارية، وأصبح على رأس كل قائد مراقب فرنسى مدنى.

وليس للتشريع التونسى الذى تتفرد به تونس نظير فى الغالب. والمسائل التى تتصل بالمقيم العام والمراقبين المدنيين والقضاء الفرنسى هى وحدها التى فصل فيها بمراسيم صدرت من رئيس الجمهورية الفرنسية. والحالة السياسية والإدارية القائمة فى تونس، والنظام القضائى الذى أخذت ترسخ أصوله، تبرر ماقيل من أن فى تونس سلطتين إحداهما سلطة الباى المحافظة والأخرى سلطة الفرنسيين، وهى أحدث وأنزع إلى التقدم. وكان أهم ماواجه الأمة صاحبة الحماية هو الحد بقدر المستطاع من التدخل الأجنبى بصورتيه المالية والقضائية. فضمنت فرنسا الدين التونسى ووافقت بريطانيا العظمى

وإيطاليا على إلغاء اللجنة المالية، فتم ذلك فى أكتوبر من عام ١٨٨٤. وعاد الميزان الاقتصادى فى تونس إلى الاستقرار بفضل تقرير نظام ثابت لإدارتها المالية ووضع ميزانية لها على المنهج المألوف، وجعل للباى مخصصات ينفق منها على بيته وحاشيته، وظلت الحكومة الفرنسية تضع فى باب النفقات فى ميزانية تونس بعض المبالغ، ومن هذا القبيل الإعانة القيمة التى ترصدها لأسقفية قرطاجنة. وأصبحت وحدة العملة هى الفرنك لا القرش بمقتضى مرسوم أول يولية سنة ١٨٩١.

وأنشئت محاكم فرنسية بمقتضى القانون الفرنسى الصادر فى ١٠ أبريل سنة ١٨٨٣، ووافق الباى بمرسومه الصادر فى ٥ مايو سنة ١٨٨٣ على أن جميع الذين كانوا يتمتعون بالامتيازات لهم حق التقاضى أمام هذه المحاكم الجديدة، ولذلك أخذت الدول الأجنبية الواحدة تلو الأخرى تلغى محاكمها القنصلية كما تنازلت بين عامى ١٨٨٣ ـ ١٨٨٤ عن المزايا الجمركية التى كانت تتمتع بها أيام الامتيازات. وأبدت إيطاليا وحدها بعض التحفظات. فلما انتهت معاهدتها مع تونس عام ١٨٦٨ وهزمت فى عدوة بالحبشة اضطرت إلى الاعتراف بالحماية الفرنسية المضروبة على تونس، وهى الحماية التى رفضت تركية الإعتراف بها رسمياً حتى معاهدة سيڤر سنة ١٩٢٠، ولكنها على الرغم من هذا احتفظت بمكانة ممتازة فى السلطنة وأبت أن تتنازل عنها. ويرحل إليها من الإيطاليين عدد أكبر من الفرنسيين. وهى تنشر نفوذها بواسطة الصحافة مثل (جريدة الأونيونه Unione اليومية) وبيوت المال ومعاهد الثقافة (من مدارس وجمعيات) بنوع خاص. ولاتخضع هذه المؤسسات للرقابة الفرنسية بمقتضى الاتفاقات المعقودة بينها وبين فرنسا. وهى تشكو مع ذلك من عدة أمور فيها حيف برعاياها. وفى عام ١٩١٩ اعترفت فرنسا بملكية إيطاليا لواحتى غات وغدامس (وقد اتفق على الحدود بين تونس وطرابلس سنة ١٩١٠) بمقتضى اتفاق، ولم يضع هذا الاتفاق حداً للمشكلة الإيطالية المعلقة فى تونس.

وساعد نظام الحماية فرنسا على أن تقوم فى الولاية بعمل كبير فى استغلال الموارد الطبيعية وتزويد البلاد بحاجاتها الثقافية والاجتماعية (مثل المستشفيات والصيدليات وإعداد الأطباء وإنشاء الجمعيات الخيرية والمعاهد العلمية المختلفة) وقد أدى استخدام الآلات الحديثة والتوسل بالمعرفة السليمة والمناهج القويمة إلى نتائج اقتصادية مشجعة. وتونس بلاد زراعية أولاً وقبل كل شىء، تنبت الحبوب والكروم والزيتون والبلح والخضر يضاف إليها الفلين والحلفاء، على أنها قد أصبحت بمرور الزمان بلاداً تصدر الحديد والرصاص والخارصين ثم الفوسفات بنوع خاص منذ أن كشف پ. توماس P.R. Thomas عام ١٨٨٥ مناجمه. وهى تستورد الوقود والحاصلات الاستوائية وكمية كبيرة من المصنوعات.

وتبلغ تجارتها الخارجية حوالى ثلاثة مليارات من الفرنكات. والحق إن ميزانها التجارى كان فى عجز عدة سنوات، ولم يكن موردها من السياح كافياً لسد هذا العجز.

وعملت الحكومة على تيسير الاستيطان للأوربيين، ووضع ملكية الأراضى على أساس عصرى، فأصدرت قانوناً عقارياً عاماً بمقتضى مرسوم أول يولية من عام ١٨٨٥ وهو مأخوذ من قانون توران Torrens، وينص على أن تسجيل الأراضى اختيارى لايتم إلا بموافقة محكمة مختلطة أنشئت لهذا الغرض (فى تونس سبعة قضاة فرنسيون وثلاثة قضاة مسلمون وفى سوسة أربعة قضاة فرنسيون وقاضيان مسلمان) ومهد مرسوم مارس سنة ١٩٢٤ للقيام بمسح الأراضى. وفى باكورة عهد الاحتلال الفرنسى ترك أمر استيطان المزارعين الفرنسيين الأراضى - أو كاد - لتصرفهم الشخصى. ولم تنتهج الحكومة سياسة إسكان الفرنسيين المدنيين فى الأراضى التونسية والسير عليه سيراً حثيثاً إلا منذ عام ١٩٠٠. وأخذت الحكومة تبتاع الأراضى لتبيعها مرة أخرى بشروط سهلة جداً للفرنسيين، أى لخريجى المدرسة الزراعية الاستعمارية فى تونس. وأخذ الإيطاليون ينافسون الفرنسيين لا بعدد

ضياعهم بل بكثرة فلاحيهم. ولما رأت فرنسا أن الفرنسيين المدنيين لا يكثر إقبالهم على الهجرة شرعت تسن سياسة تيسير التجنس بمقتضى مرسومين (أحدهما صادر من رياسة الجمهورية والاخر من الباى) فى ٨ نوفمبر سنة ١٩٢١. بيد أن النزاع الذى أثارته انكلترة فى هذا الصدد أمام محكمة لاهاى دفع الحكومة إلى أن تحل محل هذين المرسومين القانون الفرنسى الصادر فى ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٢٣. وقد يسر أمر التجنس للأجانب والوطنيين الذين يطلبونه تيسيراً كبيراً، فهو يتم للأجانب المقيمين فى السلطنة التونسية بلا عقبة لأبناء الجيل الثانى (مع الاحتفاظ بالحق فى الرجوع عنها) ثم يصبح إجبارياً لأبناء الجيل الثالث. ووافقت بريطانيا العظمى على هذه القواعد فى جوهرها. وهى متعلقة بصفة خاصة برعاياها المالطيين. أما الإيطاليون فقد خلصوا باتفاقاتهم الخاصة من أى ضرب من ضروب التجنس الإجبارى وإن قبل بعضهم التجنس مختاراً. ويبلغ عدد المتفرنسين ربع السكان الفرنسيين فى الوقت الحاضر، ولا يزيد عدد المسلمين فيهم على ألفين بينما يزيد عدد اليهود على خمسة آلاف.

واحتفظ اليهود - وبينهم آلاف من أصل أوربى - بالرعوية الإيطالية وظلوا فى غالب شئونهم من رعايا الباى خاضعين للسلطان المحلى والقضاء المحلى، إلا فى الشئون المتصلة بالأحوال الشخصية فتفصل فيها محكمة تونس الربانية التى أعيد تنظيمها بمقتضى مرسومى سنة ١٨٩٨، ونوفمبر عام ١٩٢٩ كما يفصل فيها كتاب العقود الإسرائيليون بمقتضى مرسومى فبراير سنة ١٩١٨ وأبريل سنة ١٩٢٧. ولا يقوم يهود تونس بالخدمة العسكرية كما أنهم لا ينخرطون فى وظائف الحكومة بوجه عام. ويثير تقدمهم السريع فى مضمار الحضارة الأوربية مشكلة تجنيسهم زرافات أو جملة بالجنسية الفرنسية. وقد أنشأت الحكومة بمقتضى المرسوم الصادر فى ٣٠ أغسطس سنة ١٩٢١ لليهود جميعاً على اختلاف جنسياتهم مجلساً ملياً فى الإدارة التونسية يتألف من اثنى عشر

عضواً ينتخبون على درجتين، وتظل عضويتهم أربع سنوات. ولهذا المجلس حق الفصل فى المسائل المتصلة بالإعانات والعبادات وتعين الحكومة رؤساء الطوائف اليهودية الأخرى وتعين كذلك حاخام الربانيين الأكبر ويقل إقبال اليهود على القيام بشعائرهم الدينية. لكن الصهيونية تتمتع بمكانة ملحوظة.

وقد سعت الحكومة الفرنسية صاحبة الحماية على تونس دائماً إلى النهوض بالإدارة الوطنية والأحوال الاقتصادية والدينية للمسلمين دون أن تؤذى شعورهم الدينى (انظر ما سبق الإشارة إليه) ولا تزال أمامها عدة مشاكل لم تحل، وهى قيد البحث الآن وإن كان ما فعلته حتى الآن مذكوراً مشكوراً، وتتطور الجماعة الإسلامية تطوراً جوهرياً على الرغم من مقاومتها الحياة الأوربية؛ ومن سبق الحوادث التكهن بالنتائج. أما حركة الدستور (الحزب الدستورى المطالب بالحكم الذاتى) التى نشطت فى أعقاب الحرب فقد كبح جماحها المقيم العام (لوسيان سانت Lucien Saint) وكان فى ذلك بارعاً. والظاهر أن الأهلين رضوا بالإصلاحات التى اتجهت إليها حكومة الحماية فى سياستها الداخلية خلال السنوات العشر الأخيرة (١٩٢٠ - ١٩٣٠) وكانت التدابير السمحة التى قامت بها الحكومة وبخاصة إنشاء المجلس الكبير وإعادة تنظيمه فى سنتى ١٩٢٢ و ١٩٢٨ تقوم على مبدأين أساسيين: النزوع إلى زيادة التعاون شيئاً فشيئاً مع الأهالى الوطنيين، والتوسع فى سلطان المجالس المنتخبة. وقد أعطيت حقوق جديدة فى المستعمرة الفرنسية وهى: إنشاء مجالس بلدية منتخبة، والتوسع فى حرية الصحافة والاجتماع.

بيان بالبايات منذ الاحتلال الفرنسى.

محمد الصادق على (١٨٨٢ ـ ١٩٠٢)

محمد الهادى (١٩٠٢ ـ ١٩٠٦)

محمد الناصر (١٩٠٦ ـ ١٩٢٢)

محمد الحبيب (١٩٢٢ ـ ١٩٢٩)

أحمد (١٩٢٩ ـ)

بيان المقيمين العامين

روستان Roustan

پول كامبون Paul Cambon

(عين فى مارس سنة ١٨٨٢)

ماسيكو Massicault (نوفمبر ١٨٨٦)

روڤييه Rouvier (نوفمبر ١٨٩٢)

ميليه Millet (نوفمبر ١٨٩٤)

ستيفان بيشون Stephan Bichon

(مـــارس ١٩٠١)

ألايتيت Alaptite (ديسمبر ١٩٠٦)

فلاندان Flandin (أكتـوبر ١٩١٨)

لوسيان سانت Lucien Saint (يناير ١٩٢١)

مانكيرون Manceron (يناير ١٩٢٩)

المصادر:

الكتب الـتى أرخّت لتــونس لا غناء فيها، ويستثنى من ذلك تواريخ الإسلام العامة ـ Mueller و Caetani وغيرهما) وتواريخ شمالى إفريقية (Mercier و Fa-ure-Biguet وغـيـرهما) على أن كـتـاب «خـلاصة تأريخ تونـس» لعبدالوهاب (تونس سنة ١٣٤٤ هـ) يعـد دراسـة علمية طيبة موجزة لهذه البلاد.

(١) عن العصور الوسطى

١ ـ تُراجع كـتب الجـغـرافـيـين والرحالة العرب

(١) ياقوت.

(٢) أبو الفداء.

(٣) ابن بطوطة؛ وبخاصة:

(٤) اليعقوبى: *Descriptio al-maghribi* طبـعـة وترجمـة ده غـويه، ليـدن سنة ١٨٦٠.

(٥) ابن حوقل، المـكتبة الجـغرافـية العربية، جـ٢، التـرجمة فى *Journ. Asia-tique*، سنة ١٨٤٢.

(٦) البكرى: *Description de l'Afrique Septentrionale* التـرجمـة، الجـزائر سنة ١٩١١ ـ ١٩١٣.

(٧) الإدريسى: نزهة المشتـاق، طبعة وترجمة ليدن سنة ١٨٦٦.

(٨) كـتاب الاسـتبـصار، ڤـينا سنة ١٨٥٢، ترجـمة Rec Constantine، سنـة ١٨٩٩.

(٩) العبـدوى: الرحلة، الترجـمة فى *Journ. Asiatique* سنة ١٨٥٤.

(١٠) التجانى: الرحلة، طبعة تونس، الترجمة فى *Journ Asiatique*، سنة ١٨٥٢ - ١٨٥٣.

(١١) ابن فضل الله العمرى: مسالك الأبصار، طبع جزءاً منه عبدالوهاب، تونس طبعة غير مؤرخة، ترجمة Gaudefroy-Demombynes، باريس سنة ١٩٢٧.

ب - المؤرخون المسلمون:

(١) ابن عبدالحكم: كتاب فتوح مصر، طبعة تورى Torrey، نيوهاڤن سنة ١٩٢٢، ترجمة الكاتب نفسه فى *Bible. and Simetic Studies*، نيويورك سنة ١٩٠١.

(٢) ابن حمّاد: تاريخ الملوك العبيديين *Histoire des Rois Obaidides*، طبعة وترجمة Vonder-heyden، الجزائر سنة ١٩٢٧.

(٣) ابن الأثير: *Annales du maghreb et de l'Espagne* ترجمة Fagnan، الجزائر سنة ١٩٠١.

(٤) ابن عذارى: البيان المغرب، جـ٢، طبعة Dozy، ليدن سنة ١٨٤٨ - ١٨٥١؛ جـ٣، طبعة Lévi-Provençal باريس سنة ١٩٣٠؛ ترجمة فانيان، جـ٢، الجزائر سنة ١٩٠١ـ١٩٠٤.

(٥) النويرى: *Historia de los musulmanes de Espana y Africa* طبعة وترجمة Gespar Remiro، غرناطة سنة ١٩١٧ ـ ١٩١٩.

(٦) أبو زكريا: تاريخ *Chronique*، الترجمة، الجزائر سنة ١٨٧٨.

(٧) ابن الخطيب: رقم الحلل سنة ١٣١٦هـ.

(٨) الكاتب نفسه: أعمال الأعلام، طبعة عبدالوهاب (فى Cent. Amari) پاليرمو سنة ١٩١٠.

(٩) ابن خلدون: كتاب العبر، بولاق سنة ١٢٨٩هـ.

(١٠) الكاتب نفسه: المقدمة، طبعت عدة طبعات ببيروت والقاهرة، ترجمة ده سلان، باريس سنة ١٨٦٢ ـ ١٨٦٨.

(١١) الكاتب نفسه: *Histoire des Berbéres* ترجمة ده سلان، الجزائر سنة ١٨٥٢ ـ ١٨٦٥؛ باريس (بسبيل الطبع).

(١٢) ابن قنفذ: الفارسية، نشر وترجم جزء منه فى *Journ. Asiatique*،

١٨٤٨ ـ ١٨٥٢ ـ ؛ طبعة حجرية، باريس سنة ١٢٦٣هـ؛ وطبع بتونس.

(١٣) أبو المحاسن: *Extraits relatifs au maghreb* ترجمة Fagnan و *Rec. Constantine* سنة ١٩٠٦.

(١٤) الزركشي: تأريخ الدولتين، تونس ١٢٨٩هـ. ترجمة فانيان، قسنطينة سنة ١٨٩٥م.

(١٥) *Extraits inédits relatifs au maghreb*، ترجمة فانيان، الجزائر سنة ١٩٢٤.

جـ ـ كتب الطبقات:

(١) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية، طبعة وترجمة محمد بن شنب، باريس ـ الجزائر، سنة ١٩١٥ ـ ١٩٢٠.

(٢) ابن ناجي: معالم الإيمان، تونس سنة ١٣٢٠هـ.

(٣) ابن الأبّار.

(٤) ابن خلكان.

(٥) ابن فرحون.

(٦) أحمد بابا.

د ـ عدة فقرات في روايات أخباري الأوربيين مثل مؤرخي حروب شانت لويس الصليبية (Sternfeld: *Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis*، برلين سنة ١٨٩٦) ومنتاني Muntaner وڤلاني Villani (Schiaparelli: *Dichiarazione ... Giov. Villani relativi alla staria dei Beni Hafs in Tunis*، رومة سنة ١٨٩٢) وكاباريه دورڤيي Cabaret d'Orreville وفروسار Froissart.

هـ ـ الوثائق التي نشرها:

(١) Amari: *I diplomi arabi del archivio fiarentino*، فلورنسة سنة ١٨٦٣ ـ ١٨٦٧.

(٢) Mas-Latrie: *Traités de paix et de commerce ... de l'Afrique septentrionale au moyen-âge*، پاريس سنة ١٨٦٦-١٨٧٢.

(٣) Marengo: (1388-1515) *Genova e Tunisi*، سنة ١٩٠١.

(٤) Giménez: *Episodios ... relaciones entre la corona de Aragô y Tûnes, Inst. Est. Catalans Anuari 1908*، برشلونة.

(٥) الكاتب نفسه: *Documentos de Tûnez, ib.*, 1910.

(٦) Cerone: *Alcuni documenti sulla spedizione di Alfonso V contro l'isola Gerbo* فى المصدر نفسه.

(٧) Ribera: *Tratado de paz ... entre Fernando I ... de Nàpoles y Abuàmer Otmàer Otmàn rey Tûnez* فى *Cent. Amari de*، باليرمو سنة ١٩١٠.

رسائل خاصة:

١ ـ عن الفتح الإسلامى:

(١) Fournel: *Les Berbers*، باريس سنة ١٨٧٥ ـ ١٨٨١.

(٢) Diehl: *L'Afrique byzantine*، باريس سنة ١٨٩٦.

(٣) *Caudel*: *Les Premiére invasions arabes dans l'Afrique du Nord*، باريس سنة ١٩٠٠.

ب ـ عن العصور الوسطى:

(١) E. F. Gautier: *Les siédes obscurs du Maghreb* باريس سنة ١٩٢٧.

(٢) Vonderheyden: *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benou'l-Aghlab*، باريس سنة ١٩٢٧.

(٣) عبدالوهاب: بساط العقيق فى حضارة القيروان، تونس سنة ١٣٣٠هـ.

(٤) Chalandon: *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile* فى مواضع مختلفة، باريس سنة ١٩٠٧.

(٥) G. Marçais: *Les Arabes en Berbéries du XIéme au XIVéme siécle*، قسنطينة ـ باريس سنة ١٩١٣.

(٦) Van Berchem: *Titres califiens d'Occident* فى *Journ Asiatique* سنة ١٩٠٧.

(٧) Schaube: *Handelsgeschichte der roman Voelker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzuege* فى مواضع مختلفة، ميونخ سنة ١٩٠٦.

(٨) Giménez Soler: El comercio en *tiera de infieles durante la edad media, Bol. R. Acad. Buenas Letras*، برشلونه سنة ١٩٠٩ ـ ١٩١٠.

(٩) La Mantia: *La Sicilia ed il suo dominio nell'Africa settentr. dal sec. XI al XV, Arch. Stor. Sicil.*، سنة ١٩٢٢.

(١٠) Sayous: *Le commerce des Européens à Tunis depuis le XIIéme siécle jusqu'à la fin du XVIéme*، باريس سنة ١٩٢٩.

(١١) Boissonnade: *Les relations conmerciales de la France méridionale avec l'Afrique du Nord du XIIéme au XVéme siécle. Bulletin. géogr. du Comité des tr.* hist.، سنة ١٩٢٩.

(١٢) Alemany: *Milicias christianas... del Almogreb* في *Homenaje à codera*، سرقسطة سنة ١٩٠٤.

(١٣) Delaville de Roulx: *La France en Orient au XIVéme siécle*، باريس سنة ١٨٨٦ (ص١٦٦ ـ ٢٠٠).

(١٤) Cerone: *Alfonso il Magnanimo ed Abu Omar Othman, Arch, stor. Sicil. orient*، سنة ١٩١٢ ـ ١٩١٣.

(٢) الاحتلال الحفصى والأسپانى المتأخر:

أ ـ الرحالة والجغرافيون:

(١) Van Ghistele: *Tvoyage ... in lande Barbarien* (١٤٨٥) غاند سنة ١٥٥٧.

(٢) الحسن بن محمد الوزان الزياتى = Leo Africanes: *Della descriptione dell'Africa* طبعة Ramusio، البندقية سنة ١٥٥٠ ترجمة Temporal، باريس سنة ١٨٣٠م، الطبعة الثانية التى قام بها Schefer، باريس سنة ١٨٩٦.

(٣) Marmol: *Description general de Africa*، غرناطة ١٥٧٣، ترجمة Perrot d'Ablancourt، باريس سنة ١٦٦٧.

ب ـ الوثائق التى نشرها:

(١) Bégouen: *Notes et documents ... histoire de la Tunisie*، باريس ـ تولوز سنة ١٩٠١.

(٢) Foucard: *Relazioni dei duchi di Ferrara e di Modena coi re di Tunisi*، مدته سنة ١٨٨١.

(٣) Odorici e Amari: *Lettere di muley Hassan a Ferrante Gonzage*، مدته سنة ١٨٦٥.

(٤) La Primaudaie: *Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique, R.A.*، سنة ١٨٧٥ ـ ١٨٧٧.

(٥) Grandchamp: *Documents relatif à la fin de l'accunation espagnole en Tunisie, R. T.*، سنة ١٩١٤.

(٦) Monchicount: *La Tunisie et l'Europe Quelques documents relatifs aux XVIéme, XVIIéme siécles R. T.* سـنـة ١٩٠٥.

(٧) مواضع مختلفة من المجموعة القيمة *Col. de doc. ined. pera la hist. de Espana*، مجريط.

جـ - دراسات كتبها:

(١) Motylinski: *Expédition ... contre Djerba (1510)* فى *Actes XIVéme Congrés Orient.*، الجزائر سنة ١٩٠٥.

(٢) Muoni: Tunisi e la spedizione di Carlo, V، سنة ١٩٠٦.

(٣) *Cat: De Caroli Vin Africa rebyus gestis*، باريس سنة ١٨٩١.

(٤) Medina: *L'expédition de Charles-Quint à Tunis, R.T.*، سـنـة ١٩٠٦.

(٥) Monchicount: *Essai sur les plans imprimes de Tripoli, Djerbo, Tunis-Goulette au XVIéme siéle, R.A.*، سـنـة ١٩٢٥.

(٦) الكاتب نفسه: *Episodes de la carriére tunisienne de Drogut, R. T.*، سنة ١٩١٨.

(٧) Charles: *La Conquéte de Mahdia (1551), Mach.,* سنة ١٩٢١.

(٨) *Monchicourt: L'Expédition contre l'ile de Djerba, R.T.*، سـنـة ١٩١٣، ١٩١٤.

(٩) Braudel: *Les Espognols et l'Afrique du Nord de 1492 à 1577, R.T.*، وفى التعليقات والذيل مصادر وافية متعلقة بتونس.

(١٠) Poinssot et Lantier: Les gouverneurs de la Goulette durant l'occupation espagnole R.T.، سنة ١٩٣٠ (إشـارات إلى المراجع الواردة فى التعليقات).

(٣) العصر التركى

١ - الرحالة المسلمون:

(١) العيَاشى الرحلة، فـاس سنة ١٣١٦هـ، الترجمة، باريس سنة ١٨٤٦ (*Expl. scient. Algérie*، جـ٤).

(٢) أحمد الناصرى: الرحلة، فاس، ترجمت ونشرت فى المجلد السابق.

(٣) الورثيلانى: الرحلة، طبعة محمد ابن شنب، الجزائر سنة ١٩٠٨.

ب - المؤرخون المسلمون:

(١) ابن أبى دينار القيروانى: كتاب المؤنس، تونس سنة ١٢٨٦هـ الترجمة، باريس سنة ١٨٤٥ *Expl. scient. Algérie*، جـ٧.

(٢) الوزير السراج: الحلل السندسية، تونس سنة ١٢٨٧هـ، طبعة غير كاملة.

(٣) محمد ابن يوسف المشرع الملكى، سنة ١٧٠٥ - ١٧٦٥، ترجمة Serres, Lasram، تونس سنة ١٩٠٠.

(٤) ابن مقديش: نزهة الأنظار، طبعة حجر، تونس سنة ١٣٢١هـ.

(٥) محمد الباجى: الخلاصة ... فى أمراء إفريقية، تونس سنة ١٣٢٣هـ.

(٦) ابن عبدالعزيز وابن أبى الضياف، لم يطبع ما صنفاه.

جـ - الكتاب الأوربيون:

(١) Lanfreducci e Bosio : *Costa e discorsi di Barberia* (١٥٨٧) طبعة وترجمة *Monchicourt-Grandchamp, R.A.*، سنة ١٩٢٥.

(٢) Parker: *A true and certain report of... Captain Ward*، لندن ١٦٠٩.

(٣) Prevost de Beaulieu-Persac: *Memoires* طبعة La Ronciere باريس سنة ١٩١٣، ص ٢٢٨ - ٢٦٤.

(٤) Pijnacker: *De reyse naer Africa, Tunis, Algiers... in den jare 1625* هارلم سنة ١٦٥٠.

(٥) Savary de Breves: *Relazione de ses voyages... aux royaumes Tunis et Alger*، باريس سنة ١٦٢٨.

(٦) Attardo: *Relazione della guerra... fra Algiera e Tunisi quest'anno 1628*، طبعة *Roy, R.T.*، سنة ١٩١٧.

(٧) Th. d'Arcos: *Lettres inedites ecrites de Tunis (1933-1936)*، الجزائر سنة ١٨٨٩.

(٨) Dan: *Histoire de Barbarie*، باريس سنة ١٦٣٧.

(٩) Thevenot: *Voyages...*، باريس سنة ١٦٦٤ ـ ١٦٧٤م.

(١٠) Pagni: *Lettere... di quanto egli vidde e opero in Tunisi*، فلورنسة سنة ١٨٢٩.

(١١) D'Arvieux: *Memoires* (جـ٤) باريس سنة ١٧٣٥ (الرحلة إلى تونس فى ١٦٦٦).

(١٢) Dapper: *Naukeurige beschrijving der Afrikaensche gewesten*، أمستردام سنة ١٦٦٨.

(١٣) Galland: *Relation del'esclavage d'un marchand Cassis a Tunis*، نشر فى *Magasin encyclopedique*، باريس سنة ١٨٠٩.

(١٤) Coppin: *Le bouclier de l'Europe*، ليون سنة ١٦٨٦.

(١٥) *Histoire des dernieres revolutions du Royaume de Tunis*، باريس سنة ١٦٨٩.

(١٦) La Faye: *Etat des royaumes de Barbarie*، روان سنة ١٧٠٣.

(١٧) Lucas: *Voyage... Afrique* (أتبعت بـ *Memoire pour servir a l'histoire de Tunis*)، باريس سنة ١٧١٢م.

(١٨) Laugier de Tassy: *Histoire des Etats barbaresque*، الترجمة الفرنسية، باريس سنة ١٧٥٧.

(١٩) Peyssonnel: *Relation d'un voyage sur les cotes de Barbarie... en 1724*، باريس سنة ١٨٣٨.

(٢٠) Shaw: *Travels*. (١٧٢٧) أوكسفورد سنة ١٧٣٨.

(٢١) Tallot: *Nouveau voyage fait au Levant* (١٧٣١) باريس سنة ١٧٤٢.

(٢٢) La Condamine: *Voyage au Levant* (١٧٣١) طبع جزء منه فى *R.T.*، سنة ١٨٩٨.

(٢٣) Godefroy, Comelin et La Motte: *Etat des royaumes Barbarie*، روان سنة ١٧٣١.

(٢٤) Hebenstreit: *Voyage a Alger, Tunis et Triploi... en 1732*، برلين سنة ١٧٨٠.

(٢٥) St. Gervais: *Memoires his-toriques... royaume de Tunis*، پـــاريـــس سنة ١٧٣٦.

(٢٦) *Lettres sur l'histoire politique de la Tunisie de 1728 a 1740*، طبعة *R.T.,* Gandolphe، سنة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٦.

(٢٧) Poiron: *Memoires concernant l'etat present du royaume de Tunis* (١٧٥٢) طبـعـة Serres، باريـس سنـة ١٩٢٥.

(٢٨) Desfontaines: *Fragments d'un voyage... Tunis et Alger (1783-1786)*، باريس سنة ١٨٣٨.

(٢٩) Stanley: *Observations on the city of Tunis*، لندن سنة ١٧٨٦.

(٣٠) Poiret: *Voyage en Barbarie*، باريس سنة ١٧٨٩.

(٣١) Nyssen: *Memoire sur Tunis* (١٧٨٨) نشره Monchicourt فى *R.Hist Col Fr.* سنة ١٩٢٣.

(٣٢) Caroni: *Ragguaglio del vi-aggio... in Barberia*، ميـلان سنة ١٨٠٥ ترجـمة Conor-Grandchamp. فـى *R.T.*، سنة ١٩١٧.

(٣٣) Chateaubriand: *Itineraire de Paris a Jerusalem (1807)*، باريـس سنـة ١٨١١.

(٣٤) Maggill: *An Account of Tunis*، كلاسكو سنة ١٨١١.

(٣٥) Blaquiere: *Letters from the Mediterranean*، جـ٢، لندن سنة ١٨١٣.

(٣٦) Frank: *Tunis* (1816) فـــى *L'Univers pittoresque*، جـــ٧، پـــاريـــس سنة ١٨٥٠.

(٣٧) Noah: *Travels in... the Barbary states*، نيويورك سنة ١٨١٩.

(٣٨) Flippi: *Fragments... sur la Re-gence de Tunis* (1829)، نشـــــــره Mon-chicourt فـــى *R. Hist. Col. Fr.*، ســنـــة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٦.

(٣٩) انظر أيضاً تصحيح Bauer فى *Relaciones de Africa*، جـ٣، مجريط سنة ١٩٢٢.

(٤٠) وزادت الكتب بعد عام ١٨٣٠، هذا إلى جـــانب المقـالات الكثـــيـرة فى المجـلات والصـــحف *(Le Tour du Monde, Revue de l'Orient etc.)* Grenville-Temple:

Excursions in the Mediterranean, Algiers and Tunis (1832-1933)، لـنـدن سـنـة ١٩٣٥.

(٤١) Calligaris: *Notice sur Tunez* (1834)، نشره Mońchicourt في *R. Hist. Col. Fr.* سنة ١٩٢٨.

(٤٢) Ewans: (1835) *Reise... von Tunis*، نورنبرغ سنة ١٨٣٧.

(٤٣) Puckler- Muskau: *Semilasso in Afrika*، شتوتكارت سنة ١٨٣٦.

(٤٤) Niculy: *Documenti sulla storia di Tunis*، لقورن سنة ١٨٣٨.

(٤٥) Capitaine X: *Une Promenade a Tunis en 1842*، باريس سنة ١٨٤٤.

(٤٦) Kennedy: *Algeria and Tunisia in* 1845 لندن سنة ١٨٤٦.

(٤٧) Barth: *Wanderungen durch die Kuenstenlaender des Mittelmeers in* 1845-47، برلين ١٨٤٩.

(٤٨) Chessiron: *Apercu pittoresque de la Regerce de Tunis*، بـاريـس سـنـة ١٨٥٣.

(٤٩) *Expl. scient. Algerie*، جـ١٥. وانظر أيضـاً *R.d. Deux Monde*، مـايو سنة ١٨٥٦).

(٥٠) Daumas: *Quatorze ans a Tunisi*، الجزائر ١٨٥٧.

(٥١) Finotti: *La Regenza di Tunisi*، مالطة سنة ١٨٥٧.

(٥٢) Dunant: *Notice sur la Regence de Tunis*، جنيف سنة ١٨٥٨.

(٥٣) Guerin: *Voyage archeologique dans la Regence de Tunis*، باريـس سنـة ١٨٦٢.

(٥٤) Flaux: *La Regence de Tunis au XIXeme siecle*، باريس سنة ١٨٦٥.

(٥٥) Francois: *Tunis et la Regence sous Mohammed el-Sadok Bey*، بـاريـس سنة ١٨٦٧.

(٥٦) De Gubernatis: *Lettere sulla Tunisia*، فلورنسة سنة ١٨٦٧.

(٥٧) Michel: *Tunis*، باريس سـنة ١٨٦٧.

(٥٨) Maltzan: *Sittenbilder au Tunis u Algerien*، ليبسك سنة ١٨٦٩.

(٥٩) الكاتب نفسه: *Reise in den Regentsch aften Tunis u. Tripolis*، ليبسك سنة ١٨٧٠.

(٦٠) Zaccone: *Notes sur la Regence de Tunis*، باريس سنة ١٨٧٥.

(٦١) Rae: *Barbary, Journey from Tripoli to... Kairouan*، لندن ١٨٧٧م.

(٦٢) Feraud: *Notes sur un voyage en Tunisie et en Tripolitaine R.A.*، سنة ١٨٧٧.

(٦٣) Nachtigal: *Tunis, Deutsche Rundchau*، ١٨٨١.

(٦٤) Pinchia: *Ricordi di Tunisi*، تورين سنة ١٨٨١.

د ـ مجموعات الوثائق التى نشرها:

(١) Plantet: *Correspondance des beys de Tunis et des consuls de France avec la Cour* (1577-1830)، فى ثلاثة مجلدات، باريس سنة ١٨٩٣ ـ ١٨٩٩.

(٢) Grandchamp: *La France en Tunisie* (1582-1700)، فى ثمانية مجلدات، تونس سنة ١٩٢٠ ـ ١٩٣٠.

(٣) Heeringa: *Bronnen tot de Geschiedenis van Levantschen Handel* (1590-1726)، فى ثلاثة مجلدات، لاهاى سنة ١٩١٠ ـ ١٩١٧.

(٤) Grandchamp: *Documents relatifs aux corsaires tunisiens* (1777-1814)، تونس سنة ١٩٢٦.

هـ ـ مؤلفات خاصة

(١) Rousseau: *Annales tuisiennes*، الجزائر سنة ١٨٦٤.

(٢) Fitoussi: *L'Etat tunisien* (1525-1901)، تونس سنة ١٩٠١، الطبعة الثانية.

(٣) Masson: *Histoire des etablissements et du Commerce francais dans l'Afrique barbaresque* (1560-1793)، باريس سنة ١٩٠٣.

(٤) الكاتب نفسه: *Les Compagnies du corail*، باريس ـ مرسيليا سنة ١٩٠٨.

(٥) La Ronciere: *Histoire de marine francaise*، فى خمسة مجلدات، باريس سنة ١٩٠٩ ـ ١٩٢٠.

(٦) Conor: *Les exploits d'Alonso de Contreras en Tunisie* (1601-11) *R.T.*، سنة ١٩١٣.

(٧) Spont: *Les Francais a Tunis de 1600 a 1789* فى *R. Questions Hist.*، سنة ١٩٠٠.

(٨) Playfair: *The Scourge of Christendom*، لندن سنة ١٨٨٤.

(٩) Marchesi: *Tunisi e la Repubblica Venezia nel Secolo XVII*، البندقـيـة سنة ١٨٨٢.

(١٠) Nallino: *Venezia e Sfax nel Secolo XVIII Cent. Amari*، پالـرمــو سـنـة ١٩١٠.

(١١) Grandchamp: *La mission de Plevillele Pelley a Tunis* (1793-94)، تونس سنة ١٩٢١.

(١٢) الكاتب نفـسـه: *La citoyen Guiraud, proconsul de la republique a Tunis* (1793-94) *R.T.*، سنة ١٩١٩.

(١٣) Loth: *Arn. Soler, charge d'affaires d'Espagne a Tunis* (1808-10) *R.T.*، سنة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦.

(١٤) Dupuy: *Americains et Barbaresques* (1776-1824)، پـاريـس سـنـة ١٩١٠.

(١٥) Hugon: *Les emblemes des beys de Tunis*، پاريس ١٩١٣.

(١٦) Serres: *La politique turque en Afrique du Nord sous la monarchie de Juillet*، پاريس سنة ١٩٢٥.

(١٧) Rouard de Card: *Les arrangements conclus par le general Clauzel avec le bey de Tunis* (1830-31)، پاريـس سنـة ١٩٢٧.

(١٨) Gonni: *La regia marina sarda sulle costi di Barberia* (1830) فـــى *Boll. Ufficio stor.*، سنة ١٩٣٠.

(١٩) الكاتب نفـــسـه: *Una squadra sardonapoletana a Tunisie* (1833) *ibid*.

(٢٠) Grandchamp: *Le differend de la Tunisie avec la Sardaigne et Naples en 1833, R.T.*، وسيصدر فى القريب.

(٢١) Monchicourt: *La mahalla d'Ahmed Zarroug dans le Sahel* (1864), *R.T.* سنة ١٩١٧.

(٤) الحماية الفرنسية والقطر التونسى منذ عام ١٨٨١

لدينا الآن مراجع وافية عن هذا الموضوع أهمها:

١ ـ قيام الحماية:

(١) *Documents diplomatiques, Affaires de Tunisie (1870-81)*، باريس سنة ١٨٨١.

(٢) D'Estournelles de Constant : *La Politique Française en Tunisie*، باريس سنة ١٨٩١.

(٣) Grispi: *Politica estera 1876-1890*، الترجمة فى *R. T.* سنة ١٩١٣.

(٤) Chiala: *Pagine di storia contemporanea*، جـ٢ عن القطر التونسى، تورين سنة ١٨٩٥.

(٥) Broadley: *The last Punic War*، إدنبره ـ لندن سنة ١٨٨٢.

(٦) *L'expédition militaire en Tunisie*، باريس، طبعة غير مؤرخة.

(٧) Cappello: *La spedizione francese in Tunisie*، ستادى كاستلو سنة ١٩١٢.

(٨) Rouard de Card: *Traités de la France avec le pays de l'Afrique du Nord*، باريس سنة ١٩٠٦.

(٩) الكاتب نفسه: *La Turquie et le protectorat français en Tunisie*، باريس سنة ١٩١٦.

ب ـ المسائل السياسية منذ سنة ١٩١٨:

(١) *La Tunisie martyre*، سنة ١٩٢٠.

(٢) Raynaud: *La Tunisie sons les Français*، باريس، طبعة غير مؤرخة.

(٣) Winkler: *Essai sur la nationalite dans les protectorats de Tunisie et du Maroc*، باريس سنة ١٩٢٦.

(٤) Aguesse: *Souverainete et nationalite en Tunisie*، باريس سنة ١٩٣٠.

(٥) Tumedei: *La Questione tunisina e l'Italia*، يولونيا سنة ١٩٢٢.

(٦) Sarfatti: *Tunisiaca*، رومة ١٩٢٤.

(٧) Bonura: *Gli Italiani in Tunisi*، رومة سنة ١٩٢٩.

(٨) مقالات كثيرة فى *Bulletin du Comite de l'Afrique francaise*، ومنها أعيد طبع Rodd Balek: *La Tunisie apres la guerre* (1919-21)،باريس سنة ١٩٢٢.

(٩) Cave: *Sur les traces de Rodd Balek* (1924-27)، باريس ١٩٢٩.

(١٠) *Chronique de Tunisie* (1922-28) تونس ١٩٢٨.

جـ - أوصاف عامة

(١) Hesse-Wartegg: *Tunis*، ڤينا سنة ١٨٨٢.

(٢) Graham and Ashbee: *Travels in Tunisia*، لندن ١٨٨٧ (وفى الذيل مراجع نافعة جداً عن بلاد تونس لم يزد عليها روان ده كار شيئاً، Rouard de Card: *Livres Francais de XVIIeme et XVIIIeme siecles concernant les Etats barbarseque*، باريس سنة ١٩١١.

(٣) Lanessan: *La Tunisie*، باريس ١٨٨٧، ١٩١٧.

(٤) Faucon: *La Tunisie*،سنة ١٨٩٣.

(٥) *La Tunisie, Histoire et description* فى أربعة مجلدات، باريس - نانسى سنة ١٨٩٦، ١٩٠٠.

(٦) *La Tunisie au debut du XXeme siecle*، باريس سنة ١٩٠٤.

(٧) Loth: *La Tunisie et l'oeuvre du Protectorat francais*، باريس سنة ١٩٠٧.

(٨) *Notice generale sur la Tunisie* (1811-1921)، تولوز سنة ١٩٢٢.

(٩) Despois: *La Tunisie*، باريس سنة ١٩٣٠.

د - حياة التونسيين الاجتماعية وعجيب خصالهم:

(١) Lapie: *Les civilisation tunisiennes*، باريس سنة ١٨٩٨.

(٢) Canal: *La litterature et la presse tunisiennes de l'Occupation a 1900*، باريس، طبعة غير مؤرخة.

(٣) Duhamel: *Le Prince Jaffar*، باريس سنة ١٩٢٤.

(٤) Hubac: *Les mosques d'argile*، باريس سنة ١٩٢٨.

(٥) وانظر أيضاً عن الأهلين المؤلفات المذكورة تحت عنوان «اللغة» والمقالات الكثيرة فى *Revue Tunisienne*.

(٥) غير المسلمين

انظر إلى جانب *Darmon* ماورد تحت عنوان «الدين».

أ ـ النصارى:

(١) Mesnage: *Le Christianisme en Afrique, Eglise mozarabe*، باريس ـ الجزائر سنة ١٩١٥.

(٢) Gleizes: *Jean le Vacher*، باريس ١٩١٤.

(٣) الكاتب نفسه: *Captivite et oeuvres de St. Vincent de Paul en Barbaries*، باريس ١٩٣٠.

(٤) Anseleme des Arcs: *Memoires de la mission des capucins de Tunisie* (1624-1865)، رومة ١٨٨٩.

(٥) Pons: *La nouvelle Eglise d'Afrique* (depuis 1830)، تونس سنة ١٣٩٠.

ب ـ اليهود:

(١) Cazes: *Essai sur l'hitsoire des Israelites de Tunisi*، باريس، سنة ١٨٨٩.

(٢) Chalom: *Les Israelites de la Tunisie*، باريس سنة ١٩٠٨.

(٣) Arditti: *Recueil des textes legislatifs et juridiques concernant Les Israelites de Tunisie (1857-1913)*، تونس سنة ١٩١٥.

(٤) Tibi: *Le Status personnel des Tsraelites tunisiens*، تونس سنة ١٩٢٣.

(٥) Slouschz: *Un voyage d'etudes juives en Afrique*، باريس ١٩٠٩.

(٦) الكاتب نفسه: *Travels in North Africa*، فيلادلفيا سنة ١٩٢٧.

(٦) عن تاريخ الفن الإسلامى

(١) G. Marcais: *Manuel d'art msulman L'architecture*، باريس سنة ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧.

٣ ـ إدارتها

(١) الإدارة الفرنسية: فى أول عهد الحماية صدر مرسوم الباى فى ٤ فبراير سنة ١٨٨٣ بإقامة «كاتب سر

عام لحكومة القطر التونسي» فأخذ على الفور يساعد المقيم العام، ويشرف على جميع المكاتبات الرسمية، وكان هذا عمله أيضاً مع رئيس الوزراء، شأنه فى ذلك شأن المقيم مع الباى. وقد ألغى منصب كاتب السر فى ١٤ يولية سنة ١٩٢٢ وحل محله فى بعض اختصاصاته «نائب المقيم العام»، وقد حددت سلطات هذا النائب بمرسوم المقيم الصادر فى ١٠ فبراير سنة ١٩٢٣، وهى مختلفة اختلافاً كبيراً من سلطات كاتب السر وأقل منها، مع أن صاحبها وكيل مجلس الوزراء ومفتش المراقبات المدنية، وهو ينوب عن المقيم إذا غاب أو عاقه عائق. ويساعد المقيم مجلس مدنى وآخر حربى بناء على القرار الصادر من المقيمية فى ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٦.

وقد عززت هذا القرار فى اليوم نفسه مراسيم أصدرها الباى، فأعيد بذلك تنسيق الإدارات الكبرى لحكومة السلطنة، وحددت أعمال المصالح الرئيسية التى نظمها الفرنسيون وأداروها منذ احتلالهم تونس على النحو التالى:

«الإدارة العامة للأشغال» وقد أنشئت فى ٣ سبتمبر سنة ١٨٨٢؛ «الإدارة العامة للأموال» وقد إنشئت فى ٤ نوفمبر من العام نفسه؛ «الإدارة العامة للتعليم والفنون الجميلة» وقد أنشئت فى ٦ مايو سنة ١٨٨٣؛ «الإدارة العامة للزراعة والتجارة والاستعمار» وقد أنشئت فى ٣ نوفمبر سنة ١٨٩٠؛ «الإدارة العامة للشئون الداخلية» وهى تشمل مصلحة الصحة العامة ومصلحة الإسعاف؛ «الإدارة التونسية للعدل» وقد أنشئت فى ١٤ يولية سنة ١٩٢٢ (وكان إنشاء الإدارتين الأخيرتين نتيجة لإلغاء منصب كاتب السر العام). ونزيد على ذلك «مكتب البريد والبرق» وقد أنشئ فى ١١ يونية سنة ١٨٨٨ وأصبح إدارة مستقلة بمقتضى المرسوم الصادر فى ١٨ نوفمبر سنة ١٩٢٧

وتونس مقسمة إلى خمسة أقاليم لأغراض إدارية إذا استثنينا القسم الجنوبى الذى يعد منطقة حربية وقصبته مدنين، وتحكمه «إدارة الأعمال الوطنية» وتتألف من ضابطين من ذوى الرتب العالية و ٢٠ صاغاً أو ملازماً و

١١ مترجماً يتقاضون مرتباتهم من الخزانة الفرنسية. وهذه الأقاليم هى بنزرت وتونس والكاف وسوسة وصفاقس، وكل أقليم مقسم إلى طائفة من النظارات المدنية تبلغ فى مجموعها تسع عشرة، وهى باجة وبنزرت وطبرقة وسوق الأربعاء وتونس وزغوان وقرنبالية وتبرسق والكاف ومكثر ومجاز الباب وسوسة والقيروان وتالة وصفاقس وقابس وقفصة وتوزر وجربة وقد أنشئ نظام النظار المدنيين بمقتضى مرسوم المقيم الصادر فى ٢٢ يولية سنة ١٨٨٧، وهى فى جوهرها لا تتعدى الإشراف على الإدارة الأهلية ومساعدة الاستعمار الفرنسى. ويلقب هؤلاء النظار بنواب القناصل ويقومون بما يقوم به وكلاء القناصل الفرنسيين. وقد نظمت حالتهم بمقتضى القرار الذى أصدره المقيم فى ٢٥ أبريل سنة ١٩٢٢.

ويقوم على القانون الفرنسى فى السلطنة محكمتان من أول درجة، إحداهما فى تونس (٤ دوائر) والأخرى فى سوسة و١٤ محكمة صلح دائمة Justices de paix يضاف إليها محاكم الغرباء وهى متنقلة لا تعقد فى بلد واحد. وتطبق محاكم الجنح قانون العقوبات فى الجنح والمخالفات كما يطبقه قضاة الصلح فى القضايا نفسها كما هى الحال فى الجزائر. وتقضى فى الجنايات محاكم جنائية تعقد فى تونس وسوسه، وهى من ثلاثة قضاة فرنسيين محترفين وستة وكلاء نظم أمر تعيينهم مرسوم المقيم الصادر فى ٢٩ نوفمبر سنة ١٨٩٣: ويراعى فى ذلك جنسية المتهم. وليس فى هذه المحاكم محلفون. ويعين جميع القضاة الفرنسيين بمرسوم صادر من المقيم العام بناء على ترشيح «أمين الأختام»، وهم فى ذلك كقضاة الجزائر سواء بسواء

وفرنسا مسئولة عن ميزانية الجيش والأسطول وبنزرت معكسر أمير البحر الذى يشمل سلطانه شواطئ شمال إفريقية بأسرها. وقد اتخذ قائد فرقة الاحتلال «Division d'Occupation» لقب «القائد الأعلى لجند تونس» Commandant supérieur des troupes de Tunisie عام ١٩٢٦.

ولنستوف البيان الخاص بالإدارات الرئيسية العامة فى تونس فنقول إنه

كان بها أيضاً شركتان لهما امتيازات فى أهم موانئها: شركة بنزرت، وقد تأسست عام ١٨٨٦، وشركة تونس وسوسة وصفاقس، وقد تأسست عام ١٨٩٤؛ وثلاث شركات للسكة الحديدية: (١) شركة بونة جالمة وقد سميت بـ Compagnie Fermiére طبقا للاتفاق المعقود فى ٢٢ يولية سنة ١٩٢٢، وتكاد خطوط هذه الشركة تشمل جميع سكة حديد تونس وهى تتألف أولا من خط طويل يساير الساحل، وخطين ما بين تونس الجزائر، يقطعان وادى مجردة ويكتنفهما التل الكبير، وخط ما بين سوسة ومناجم الفوسفات التى إلى الغرب من قفصة وهو يحترق فيافى سبيطلة وقربانة (ب) شركة فوسفات قفصة Compagnie des phosphates de Gafsa, وهى خطوط ضيقة تربط صفاقس بقابس، وديف بتوزر.

(جـ) شركة ترام تونس، وهى خطوط كهربائية تسير فى الضواحى، قوامها خطان يربطان تونس بالمرسى، وأحدهما يسير بطريق حلق الوادى وقرطاجنة.

ولتونس فيما خلا المصالح الحكومية مجالس شورى تعين أو تنتخب. والفرنسيون هم - دون سواهم - الناخبون لغرف التجارة والزراعة التى ينتخب أعضاؤها لست سنين ويسقط ثلثهم كل سنتين. وقد أنشئت غرفة تونس التجارية وغرفة تونس الزراعية عام ١٩٠٢. وللنساء حق التصويت وليس لهن حق العضوية. وتجتمع غرفة استغلال المناجم فى تونس بناء على قرار المقيم الصادر فى ١٥ يولية سنة ١٩٢٢ وهى تمثل - من غير تفرقة - الملاك الفرنسيين أو التونسيين والمديرين والنظار أو مهندسى المناجم فى تونس. وينتخب أعضاؤها مدة ست سنوات ويسقط نصفهم كل ثلاث سنوات.

وقد أنشئ فى ٦٠ موضعاً مجالس بلدية. وكانت هذه المجالس تعين بمرسوم مدة ثلاث سنوات وينتخب ثلث أعضائها فقط كل سنة، وهى تتألف - بمقتضى مرسومى ١٤ يناير ١٩١٤ أول يناير سنة ١٩٢٤م - من رئيس من أهل البلاد ووكيل فرنسى أو أكثر وعدد

متفاوت من الأعضاء وطنيين أو فرنسيين. ومداولاتهم عامة تعرض على رئيس الوزراء لإقرارها.

وأنشئت مجالس إقليمية بمقتضى المرسوم الصادر فى ١٣ يولية سنة ١٩٢٢ الذى حل محله مرسوم ٢٧ مارس سنة ١٩٢٨، وأعضاء هذه المجالس ينتخبون مدة ست سنوات، وقد كانوا أول الأمر يمثلون أعضاء المجالس البلدية الوطنية وأعضاء المجالس البلدية الوطنية الخاصة بالقائديات من ناحية وأغلبية ضئيلة من الفرنسيين عن الأعضاء الفرنسيين فى المجالس البلدية أو الغرف التجارية والزراعية من ناحية أخرى؛ وتضم هذه المجالس الآن: نائب رئيس لبلدية كل حاضرة من حواضر الأقاليم ومندوبى المجلس الكبير الذى يشترك فى انتخاب أعضائه الناس جميعاً، وممثلى غرفة استغلال المناجم والغرف الوطنية للتجارة. أما المجلس الإقليمى، وهو هيئة تستشار فى المسائل الاقتصادية والمالية، فيجتمع مرتين كل سنة ومدة كل دورة من دورات انعقاده ستة أيام على الأكثر ويكون انعقاده فى قصبة الإقليم برياسة مراقب مدنى يعينه المقيم العام، وليس له مع ذلك حق التصويت. وينتخب الأعضاء الفرنسيون نائباً للرئيس وكاتباً للسر، كما يقيم الأعضاء الوطنيون نائب رئيس آخر وكذلك كاتباً للسر.

وفى ١٣ يولية سنة ١٩٢٢ حلت الجمعية التمثيلية الرئيسية أى المجلس الكبير Grand Conseil محل المجلس الاستشارى Conférence Consulative المنشأة عام ١٨٩٦ والذى أعيد تنظيمه منذ ذلك عدة مرات. وقد صدرت فى مارس عام ١٩٢٨ طائفة من المراسيم والقرارات نظمت طريقة تأليف المجلس الكبير وحددت سلطاته وهو قسمان: قسم فرنسى وقسم وطنى. المقرر من حيث المبدأ أن كل قسم من القسمين يتداول مستقلا عن الآخر . ويرأس القسم الفرنسى المقيم العام، وأعضاؤه اثنان وخمسون: اثنان وعشرون منهم يمثلون المصالح الاقتصادية وبيانهم كالآتى:

ستة تنتخبهم غرفة تونس الزراعية، واثنان تنتخبهم غرفة بنزرت التجارية،

وأربعة تنتخبهم غرفة تونس التجارية، وأربعة تنتخبهم غرفة سوسة المختلطة وأربعة تنتخبهم غرفة صفاقس المختلطة، واثنان تنتخبهما غرفة استغلال المناجم وثلاثة يمثلون المستعمرة الفرنسية وينتخبون انتخاباً إقليمياً يشترك فيه كل السكان الفرنسيين الذين نيفوا على الواحدة والعشرين وأقاموا فى تونس سنتين على الأقل. وبيانهم كالآتى: ستة يمثلون بنزرت، وعشرة يمثلون تونس، وأربعة يمثلون الكاف، وخمسة يمثلون سوسة، وخمسة يمثلون صفاقس وجميع المناطق العسكرية. وينتخب أعضاء المجلس الكبير، ولا يقل سنهم عن ٢٥ عاماً مدة ست سنوات، وينتخب نصفهم كل ثلاث سنوات ويناقش هذا المجلس الميزانية ويقرها بالتصويت. وله أيضاً أن يبدى رغباته اللهم إلا فى المسائل السياسية والدستورية، ويبدى رأيه فيما تعرضه عليه الحكومة من وسائل، وله أيضاً أن يسأل الحكومة عن مسائل وتحتفظ فرنسا بالحق فى إقرار مرسوم بحل المجلس الكبير وإبطال قراراته حتى فى مسائل

الميزانية. ويجتمع المجلس مرة كل سنة فى دورة عادية لا تزيد على عشرين يوماً. ويمكن دعوته إلى الإنعقاد فى اجتماع غير عادى. وكل قسم من قسميه ينتخب مراقبيه، ويعين لجنتين كبيرتين: لجنة مالية ولجنة لسير الأمور الاقتصادية وسبعة عن المستعمرة الفرنسية. ولا يسمح للناس بحضور جلسات المجلس الكبير إذا كان منعقداً بكامل هيئته. وثمت لجنة للفصل Com-mission Arbitrale يرأسها المقيم العام، وهى تتناقش فى جميع المقترحات أو القرارات و الرغبات التى اختلف فيها قسما المجلس. وأعضاء هذه اللجنة أربعة عشر نصفهم يعينه القسم الفرنسى والنصف الآخر يعينه القسم الوطنى. فإذا ما استحكم الخلاف اشترك المقيم العام فى التصويت كما يشترك فيه أيضاً الوزراء أو المديرون الحاضرون ومعنى ذلك أن للحكومة صوتاً يغلب رأى قسم منهما على الآخر.

ب ـ الشئون المالية: موارد تونس المالية من الضرائب المباشرة، وهذه الضرائب آخذة فى التناقص: (١) الضريبة

الشخصية وتعرف بالاستيطان وقد حلت محل المجبى القديم (Les: Barthes *imôts arabes en Tunisie*، الجزائر عام ١٩٢٣) وهى تجبى من جميع سكان تونس الذكور الذين يتجاوز سنهم الواحدة والعشرين (٢) ضرائب الأرض وهى القانون على النخيل والقانون على أشجار الزيتون والعشر على البقول وتعفى الأراضى التى استصلحت حديثاً من العشر مدة خمس سنوات؛ والمراجع على البساتين والأراضى الصالحة للرى فيما خلا جربة، والخضر وهى ضريبة خاصة على الأراضى المزروعة فى جربة، وضريبة على الأنعام سنت عام ١٩١٨ وضريبة على الكروم غير المستصلحة سنت عام ١٩٢٧، وضريبة على قيمة الإيجار وعلى إيجار الأعيان فى الحضر وشبه الحضر هى تجبى لمصلحة النواحى (٣) ضرائب على الأرباح التجارية والصناعية (شرعت رخصتها عام ١٩٢٧؛ ومكوس التعدين) (٤) ضريبة على إيراد المال الشخصى والرهونات وما إليها وقد شرعت عام ١٩١٨؛ وضرائب قليلة أخرى تعرف بـ assimilees.

أما الضرائب غير المباشرة ـ ويزداد شأنها كل يوم ـ، فهى: (١) رسوم التمغة والتسجيل. (٢) المكوس، وقد نظمت بحيث تكون فى مصلحة المنتجات الفرنسية. (٣) طائفة من الرسوم على صناعة شتى المنتجات وبيعها، وقد حلت هذه الرسوم عام ١٩٢٠ محل «المحصولات» القديمة وأطلق عليها اسم الضرائب غير المباشرة. يضاف إلى ذلك. (٤) إيرادات الأحكار كالتبغ والملح والثقاب وأوراق اللعب. (٥) أرباح مكاتب البريد. (٦) أرباح شتى المشروعات الصناعية. (٧) ماتدره أراضى الدولة.

جـ ـ **الإدارة الوطنية**: الوزراء الوطنيون ثلاثة: الوزير الأكبر، يعاونه وزير القلم، وإلى جانبه مدير عام الداخلية. ثم وزير العدلية الذى شرع منصبه فى ٢٦ أبريل عام ١٩٢١ وصاحب مشورته فرنسى هو مدير العدلية التونسية.

وأساس التنظيم الإقليمى التونسى هو تقسيم القطر إلى قائديات، وعدتها فى الوقت الحاضر سبع وثلاثون: باجة وبنزرت وماطر وعين درهم وسوق

الأربعاء وسوق الخميس وتونس المدينة وتونس الظواهر وزغوان وسليمان ونابل وتبرسق والكاف وتجروين، وأولاد عيار وأولاد عون ومجاز الباب وسوسة والمنستير والمهدية والسواسى والقيروان وجلاص والفراشيش وماجر وصفاقس وجبنياتة وسكرة وأرد، وقفصة والهمامة والجريد وجربة ومطماطة ونفزاوة وزغمة وتيطاوين. ويحتفظ القائد فى تونس المدينة بلقبه القديم وهو شيخ المدينة. ويعين بمرسوم، وقد احتفظ باختصاصاته الإدارية والقضائية والمالية: فهو الوسيط بين الحكومة وبين الناس، ومن واجبه أن يراعى الأمن ويقضى فى المسائل المدنية البسيطة بلا مراجعة وكذلك يطبق العقوبات الهينة ويجمع الضرائب. وتحت إمرته شرطة من الأهلين (أوجاف) قوامها الصبائحية (سباهى) الذين يجمعون الغرامات من المتخلفين عن أداء الضرائب. وثمت ميل إلى أن يستبدل بالضرائب التى جرى القائد على تحصيلها ممن يأتمرون بأمره مرتب مقرر. وقد اتخذت خطوات فى هذا السبيل بالفعل.

ويعاون القواد أو يخفف عنهم «خلفاء» يعينون بمرسوم منذ ٢٨ نوفمبر سنة ١٩١٢ طائفة من القواد تحت التمرين (كخيا) وطائفة من الخلفاء من طبقة ممتازة، وعددهم الآن ستة عشر وهم يقومون عن القائد ببعض الأعباء الملقاة على عاتقه.

وقد قسمت كل قائدية إلى عدد معين من الشياخات تبلغ جميعها ٦٠٤، وكلها تحت إمرة شيخ تعينه الحكومة بناء على ترشيح القائد. والشيخ مسئول عن الأمن العام ويساعد فى جمع الضرائب.

وقد أنشئت «مجالس القائديات» فى أنحاء البلاد اللهم إلا فى المناطق العسكرية بمقتضى طائفة من المراسيم والقرارات صدرت سنة ١٩٢٢ وعدلت سنة ١٩٢٨، ومهمة هذه المجالس الإقليمية. وتبعث كل شياخة بأربعة نواب يمثلونها: واحد منهم أو اثنان أساسيان والآخران احتياطيان ويشترط أن تكون سنهم ثلاثين على الأقل، وينتخبون من بين الأعيان وتعتمد الوزارة انتخابهم. ويشترط فى هؤلاء الناخبين أن يكونوا أميز من

يدفعون الضرائب وأن تزيد سنهم على الخمسة والعشرين وأن يكونوا من سكان الشياخة خارج النواحى أو أن تكون لهم أملاك فى الشياخة. وتراجع جرائد الأعيان التى يحررها القائد لجنة مؤلفة منه ومن المراقب المدنى والقاضى. ولايمكن أن يكون المحامون أو الموظفون أو رجال الشرطة نواباً فى المجلس. وتعقد جلساته يومين كل ثلاثة أشهر. وتقام الانتخابات كل ست سنوات.

وأنشئت الغرف الوطنية للتجارة والزراعة عام ١٩٢٠ وأعيد تنظيمها عامى ١٩٢٤ و ١٩٢٨، وهذه الغرف هى: غرفة الزراعة الوطنية الخاصة بالشمال، وهى تضم قسماً زراعياً من عضو عن كل قائدية تنتخبه الحكومة من بين مرشحين اثنين تقدمهما نواب الشياخات، وقسماً للاقتصاد الزراعى مؤلفاً من عضوين مجازين أو مهندسين زراعيين تنتخبهما الحكومة من بين أربعة مرشحين تقدمهم نواب الشياخات؛ وغرفة التجارة الوطنية الخاصة بالشمال وهى تضم قسماً تجارياً مؤلفاً من اثنى عشر مسلماً منتخباً وخمسة يهود، وقسماً للاقتصاديات العامة مؤلفاً من مسلمين أو يهوديين تنتخبهما الحكومة من بين أربعة مرشحين ينتخبهم الناخبون. ويشترط فى هؤلاء ألا يقل عمرهم عن الخامسة والعشرين، أما المرشحون فلاتقل سنهم عن ثلاثين.

وقد أعدت العدة منذ عام ١٩٢٨ لعقد هذين المجلسين فى جلسات مشتركة مع الهيئات الفرنسية التى من نوعها. وقد أنشىء أيضاً فى داخل الغرف المختلطة الخاصة بسوسة وصفاقس قسم وطنى من سبعة أعضاء.

ولقد تبينا نصيب الوطنيين فى المجالس البلدية والإقليمية؛ فهم فى المجلس الكبير يؤلفون قسماً مميزاً من ستة وعشرين عضواً: عشرة منهم يمثلون خمسة أقاليم بواقع اثنين عن كل إقليم، وثلاثة يمثلون البقاع الجنوبية، وأربعة يمثلون الغرفة التجارية الوطنية الخاصة بالشمال، واثنين يمثلان كل قسم من الأقسام الوطنية الخاصة بالغرف المختلطة

وواحـداً يمثل الجـمـاعة الـيـهـودية فى تونس. وقد جرت الحال بأن يرأس هذا القسم من المجلس الكبـير مندوب المقيم العـام أو مـوظف فـرنسى كـبـيـر من مـوظفى الولاية ينـتـدبه المقـيم، وقلمـاً يرأسه المقيم العام. وقـد يتفق القسمان على الاجتماع مـعاً. وتعد الأصوات فى هذه الحـالة وكـأن مجـلسـاً واحـداً قـد أعطاها.

وقد توخى التشـريع التونسى الذى أقر أحكـامه مرســوم يناير سنة ١٩٢٨ الإبقاء على التـفرقة بين القـضاء المدنى والدينى. وعـلـى رأس القـضــاء المدنى محكمة «الأزراء» فى تونس وهى تشمل منذ عـام ١٩٢١: (أ) ضرباً من محـكمة الاستئناف لجمـيع القطر التونسى ولها هيـئـتـان إحـداهمـا مـدينة والأخـرى للعقوبات، ويجلس فـى كل منهما ثلاثة قـضاة. (ب) مـحكمة جنائيـة تنظر فى جرائـم أول درجة من غيـر استـئناف. (جـ) محكمة تحضـير. (د) هيئة للنظر فى الملتـمـسات وهى نوع مـن محـاكم الاسـتـئناف. وتكمل الأزراء مــحـاكم إقليـمـية من ثلاثـة قضـاة أنشـئت فى صفـاقس وقابس وقفصــة عام ١٨٩٦، وفى باجـة عام ١٩٢٦، وألحق بهـا عام ١٩٠٦ مندوبو الحكومة وهم مــحامون فرنسـيون يتكلمون العـربية. ويمكن أن يقوم الوكلاء عن المتقاضين.

وفى الخـتــام نلاحظ أن المحكمــة الإقليـمـيـة الخـاصـة بتـونس تسـمى «دريبـة» وأن لتـونس أيـضـاً مـحكمـة العرف، وهى نوع من المحـاكم التجارية يقضى فـيهـا شيخ المدينة وعـشرة من الخبراء.

المصادر:

(١) Zeys: *Code annoté de la Tunisie* سنة ١٩٠١، وملاحقه السنوية إلى عام ١٩١٢.

(٢) Lagrange & Fontana: *Codes et lois de la Tunise*، باريـس سنـة ١٩١٢، الملاحق إلى عام ١٩٢٨.

(٣) *Journal Officiel Tunisien*.

(٤) A. Girault: *Principes de colonisation et de législation coloniale* جـــ٥، *La Tunisie et maroc*، الطبـعـة الخامسة، باريس سنة ١٩٢٨.

٤ ـ الدين الإسلامى

التونسيون على مذهب مالك منذ أمد طويل، اللهم إلا أهل جزيرة جربة فإن ثلاثة أخماسهم من الخوارج. أما سلالة الترك ـ أو الذين يزعمون أنهم كذلك ـ فعلى الحنفية. وهم قلة أشراف مفضلون لأن أسرة الباى منهم.

أ ـ النظم ـ الشرع: كان يقوم على المناصب الدينية الرفيعة فى تونس أيام الحفصيين «قاضى الجماعة» و «قاضى الأنكحة» وكان يوليهما الباى كما يولى المفتى الأكبر والخطيب. ودون هؤلاء قاضى المعاملات وقاضى الأهلة. أما قاضى المحلة فيصحب الجند فى ميدان القتال.

وقد بين ابن أبى دينار كيف أن المفتى ظهرت رتبته شيئاً فشيئاً على القاضى وارتفع عنه فى الدرجة حتى أصبح يجتمع معه فى محكمة الشرع (Saint Gervais، ص٩٣ ـ ٩٥) وتلقب مفتى الحنفية الأكبر (باش مفتى) بشيخ الإسلام أيام الترك وظل يحتفظ بهذا اللقب إلى اليوم. وكان مفتى المالكية الأكبر يشرف أحياناً بهذا اللقب وإن تبلغ منزلته فى نظر الدولة منزلة رصيفه.

ويطبق الشرع فى جميع الأحوال الشخصية من غير استثناء، كالمعاملات والزواج والطلاق والوصية والولاية والميراث. ويقوم عليه فى كل مدينة من المدن التى فى داخل القطر مجلس مالكى من قاض ومفت أو أكثر. أما فى تونس فيجلس فى الديوان مجلس حنفى إلى جانب المجلس المالكى. وينظر كلاهما فى القضايا التى يرفعها إليها المتقاضون أو يحولها إليهما قضاة آخرون.

وقد نظم مرسوماً عام ١٨٥٦، ١٨٧٥ عمل هذه المحاكم ثم حدد هذا العمل بالمرسوم الصادر فى ١٥ ديسمبر سنة ١٨٩٦، وقد نص على إجراءات «المراسلة» وحتم قيدها فى سجل خاص يقوم عليه «كتاب». وقد استن المرسوم الصادر فى ٦ مارس سنة ١٩٢٦ نظاماً لمساعدة المتقاضين أعفى أهل البلاد من رسم القيد الذى

كان قد فرض فى ٣ مارس من السنة نفسها. وختاماً نقول إن المسجلين عينوا بمقتضى المرسوم الصادر فى ٢٨ يناير سنة ١٩٣٠.

نظام العدول: يعين العدول (الكتّاب) الوطنيون بمقتضى مرسوم من الباى. وقد نظمت طريقة اختيارهم وخطة تدريبهم على العمل منذ وقت طويل بمقتضى المرسوم الصادر فى ٣ ذى القعدة سنة ١٢٩١ (٨ يناير سنة ١٨٧٥) ويكون تعيينهم بناء على ترشيح القضاة. ويعين الحاصلون على إجازة المسجد الجامع عدولا من غير ما قيد تقريباً، ولا يستوجب الأمر تدريبهم. وقد عدل مرسوم ٨ مايو سنة ١٩٢٨ ما سبقه تعديلا له شأنه. ثم سنت أحكام جديدة بمقتضى المرسوم الصادر فى أول يناير ١٩٣١ فاشترط فى العدول المسلمين الذين يعينون فى المستقبل ألا تقل سنهم عن الرابعة والعشرين وأن يكونوا قد قضوا فى مكتب من مكاتب العدول سنتين أو ثلاثاً. وثمت شرط آخر يتميز بحدته وطرافته وهو أن يجوز طالب التعيين امتحاناً يتطلب بصراً بالتشريع التونسى. وللمجُاز من المسجد الجامع الحق فى دخول امتحان المرتبة الأولى، ويخول للناجح فيه مزاولة هذه المهنة فى المدن الكبيرة، أما أمتحان المرتبة الثانية فيختلف من الأولى اختلافاً يسيراً، ولا يزاول من جازه المهنة إلا فى المدن التى تقل عن هذه شأناً. وتمد وزارة العدل مكاتب العدول بالسجلات عامة كانت أو مفصلة وهى تراجعها وتفتش عليها تفتيشاً دقيقاً منظماً.

الحبوس: تسمى الأعيان الموقوفة فى القطر التونسى حبوساً وكانت «جمعية» تقوم على الحبوس العامة منذ أيام خير الدين فى سنة ١٨٧٤ ثم أعيد تنظيمها بمقتضى المرسوم الصادر فى ١٩ مارس سنة ١٩٢٤ وعلى رأس هذه الجمعية مدير ولجنة إدارية. وهى مقسمة إلى مكاتب، ولها نائب فى كل حاضرة من حواضر الولاية التونسية يشرف على الوكلاء القائمين بإدارة هذه المكاتب فعلا. وقد نص مرسوم ١٧ يولية سنة ١٩٠٨ على وضع الجمعية تحت إشراف مجلس أعلى للحبوس

يديره وزير القلم ومدير الداخلية العام. وللجمعية الحق فى الإشراف على إدارة الحبوس الخاصة.

وقد احتيل ببراعة على الأحكام الشرعية الخاصة بالحبوس، وتوسل إلى ذلك بثلاثة أمور (H. de Montety: *Une loi agraire en Tunise*، كاهورس سنة ١٩٢٧):

أ - عقد الإنزال أى نقل الحبوس نظير إيجار دائم (مرسوم ٢٦ مايو سنة ١٨٨٦، وقد عدل مراراً وزيد عليه. وأصبح فى مقدور المدين صاحب عقد الإنزال أداء مايعوض قيمة الإيجار منذ عام ١٩٠٥. ويتم بيع الأراضى بالمزاد العلنى إلا إذا كانت حقوق ساكنى الضياع المزروعة مضمونة).

ب - الاستبدال نوعاً أو نقداً (مرسوما ١١ يناير و١٣ نوفمبر سنة ١٨٩٨م).

جـ - الإيجار لآجال طويلة (مرسوم ٣١ يناير سنة ١٨٩٨).

وبيت المال تحت إشراف الجمعية، وهى تبذل العطايا فى سبيل الخير وتتولى التركات التى لاوارث لها.

الرباطات: ليس من الحيطة فى شىء أن نذكر على التحديد عدد رباطات القطر التونسى الدينية الإسلامية (Depont et Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes*، الجزائر سنة ١٨٩٧، فى مواضع مختلفة). ولا نستطيع أن نأخذ فى غير تحفظ بالأرقام التى وردت فى *Annuaie du Monde Musulman*. ومن المحقق أن عدد الإخوان جميعاً يزيد كثيراً على الرقم الوارد فى هذا التقويم ألا وهو ٥٨,١٤٣ فقد بلغ عددهم فى منطقة الكاف الإدارية وحدها ثمانية عشر ألفاً من الإخوان - أو الفقراء - وفقاً لإحصاء رسمى لم ينشر أعده المقيم العام سنة ١٩٢٤، فى حين بلغ عددهم ثلث تعداد إقليم باجة وعدد سكانه من المسلمين ٦٦ ألفاً، وفى ملحق تيطاوين نيفاً وثلاثة عشر ألف فقير. وأكثر الطرق الصوفية أتباعاً أربع: القادرية والرحمانية والعيساوية والتجانية وأتباع الطريقة العروسية كثيرون جداً. وثمت طرق أخرى متفرقة كالمدنية والشاذلية والطيبية إلى جانب الطرق

المحلية الأخرى كالبوعلية فى نفطة. ويتفق عمال الإدارة فى طبرقة وتالة فى تقدير عدد إخوان الطريقة الرحمانية والقادرية فى إقليميهما بخمسين فى المائة وأربعين فى المائة من مجموع الإخوان. ولكن هذه النسبة تنقص فى غيرهما دون شك لغلبة طرق أخرى عليهما. ونحن نلاحظ انتشار الطريقة العلوية الحديثة التى نشأت فى مستغانم من أعمال الجزائر، ويظهر أن مقرها فى تونس بزاوية قصبة المديونى بالقرب من المنستير. وتونس ومنزل بوزلفة والجريد مراكز لرباطات هامة، إلا أن فى الكاف أعظم الزوايا الأصلية سلطاناً. وليس لهذه الرباطات شأن سياسى فى الواقع، وحتى شأنها الدينى آخذ فى الضعف.

وقد ألغى حق إيواء الفقراء فى الزوايا فى ٦ فبراير سنة ١٨٨٣.

ب ـ **التعليم**: تعرف معاهد تحفيظ القرآن بالكتاتيب. وعلى رأس هذه الكتاتيب «المدارس» ويديرها خريجون فى المسجد الجامع مجازون، وتقوم عليها الجمعية تحت إشراف مدير المعارف العامة، ولم تعد هذه المدارس الآن سوى مأوى لطلبة المسجد الجامع. وغاية مايلقى فيها دروس قليلة. والمدرسة العصفورية هى وحدها التى تعد مؤدبين للكتاتيب.

المسجد الجامع: فى عهد الترك أصبح المسجد الجامع على الأيام مركزاً للعلوم الدينية جميعاً. أما فى يومنا هذا فلاتدرس هذه العلوم إلا فيه، ويؤمه مايقرب من ألفى طالب من تونس وطرابلس والجزائر بل من مراكش أحياناً. وقد نظم مناهجه فى العهد الذى نستطيع أن نسميه بالحديث منشور أحمد باى الصادر فى ٢٧ رمضان عام ١٢٥٨ (أول نوفمبر سنة ١٨٤٢) المعروف بالمعلقة لأنه علق على باب الشفاء من أبواب المسجد الجامع. وأهم أحكام هذا المنشور أن تكون هيئة التدريس من ثلاثين عالماً: خمسة عشر من المالكية وخمسة عشر من الحنفية يلقى كل منهم درسين فى اليوم، ويستثنى من ذلك أيام الخميس والجمعة والعيدين وشهر رمضان. ويتقاضى العالم قرشين فى اليوم إلا إذا غاب بغير مامسوغ. وقد عين شيخا

الإسلام المالكى والحنفى نظاراً للمسجد ويتقاضون مائة قرش فى الشهر. ويعاونهما فى عملهما قاضيان من المذهبين يتقاضى كل منهما ثلاثة قروش يومياً. ويشرف الشيخان والقاضيان على حساب القوامين على بيت المال الذى تؤخذ منه هذه الرواتب. فإذا بقى من هذا المال فائض وزع بشروط خاصة على أنبه الطلاب. ويعين المدرسون بمرسوم من الباى (ظهير) بناء على اقتراح المفتشين والقاضيين.

ولم تنظم شئون المسجد تنظيماً أكثر تفصيلاً مما سبق إلا فى عهد خير الدين. فقد أصدر صادق بأى فى الثامن والعشرين من ذى القعدة عام ١٢٩٢ (٢٦ ديسمبر سنة ١٨٧٥م) أمراً عالياً من سبع وستين مادة ينص على العلوم التى تدرس بالمسجد والكتب التى تشرح وحقوق الطلبة والمدرسين والمشرفين وواجباتهم ونظم المكتبة. وقد عدلت مواد هذا الأمر العالى مرات بعد ذلك فاقتضى الأمر مرسوم آخر محله صدر فى ١٦ سبتمبر سنة ١٩١٥، من ٨١ مادة وبعض ملاحق، ويسير المسجد بمقتضاه إلى الآن. وفى هذا المرسوم خليط من أحكام التربية العتيقة ووصايا تحث على الاستقامة والتخلق بحميد الخصال، كما نهت المادة ١٩ منه عن الشك فى المذاهب التى أخذ بها السلف من العلماء.

والعلوم التى تدرس فى المسجد الجامع أزيد من «فروع المعرفة الأحد عشر» التى تدرس فى الجامع الأزهر بمقتضى القانون الصادر فى سنة ١٨٧٢ وأكثر منها تنوعاً، ونحن نذكرها فيما يلى كما وردت فى المادة الأولى من المرسوم: التفسير والحديث والسير والتوحيد وقراءة القرآن وتجويده والمصطلح وأصول الفقه والفقه والفرائض والتصوف والمبقات والنحو والصرف والمعانى والبيان واللغة والإنشاء والأدب والتاريخ والجغرافيا والرسم والخط والعروض والمنطق وآداب البحث والحساب والهندسة والهيئة والمساحة. وقد أهملت العلوم

الأخيرة بعض الإهمال. وتسيطر نزعة التقليد الجامدة وطرق التعليم العتيقة على التدريس فى المسجد الجامع فتحول دون أى تقدم فى العلوم الدنيوية أو اجتهاد فى مسائل الدين. أما فى التاريخ والجغرافيا فيقتصر البرنامج على كتابين: رقم الحلل لابن الخطيب، والمقدمة لابن خلدون، وهما من مؤلفات القرن الرابع عشر الميلادى، علاوة على مختصر للتاريخ الإسلامى. ومازالت الهندسة تدرس فى المسجد على مذهب إقليدس، وتقرأ مسائلها فى كتاب الطوسى الذى يرجع إلى القرن الثالث عشر.

والتعليم فى المسجد بالمجان، ومراحله ثلاث، ويعقد امتحان للانتقال من مرحلة إلى أخرى. وفيما يلى بيان بكتب الدين واللغة التى تشرح لطلبة المرحلة النهائية (المادة الرابعة من المرسوم).

التفسير:

أسرار التنزيل للبيضاوى - مع شرح الجلالين.

الحديث:

صحيح البخارى مع شرح القسطلانى - صحيح مسلم مع شرح الأُبىّ - الشفاء للقاضى عياض مع شرح الشهاب الخفاجى.

السير:

المواهب اللدنية للقسطلانى مع شرح الزرقانى - السيرة الكلاعية.

التوحيد:

شرح الجرجانى على المواقف لعضد الدين الإيجى - شرح التفتازانى على عقائد عمر النسفى الكبرى للشيخ السنوسى.

أصول الفقه:

التوضيح لصدر الشريعة عبيدالله المحبوبى - شرح عضد الدين الإيجى على مختصر ابن الحاجب - شرح المحلى على جمع الجوامع لعبد الوهاب السبكى.

الفقه:

تبيين الحقائق لعثمان الزيلعى (شرح كنز الدقائق لعبدالله النسفى) - الدرر (شرح الغرر) - شرح سيدى عبد

الباقى على المختصر الخليل - شرح سيدى محمد الخرشى على المختصر لخليل.

التصوف:

الإحياء للغزالى.

النحو:

مغنى اللبيب لابن هشام.

المعانى والبيان:

الجزء الثالث من المفتاح ليوسف السكاكى مع شرح الجرجانى - المطول للتفتازانى.

اللغة والانشاء والأدب:

المزهر للسيوطى - فقه اللغة لعبد الملك الثعالبى - شرح المرزوقى على ديوان الحماسة - المثل السائر لابن الأثير.

ويطلق على كل من الثلاثين معلماً الأصليين وعلى معلم التجويد لقب المدرس الأول. وثم مؤهلون للتدريس فى المرحلة العليا. أما المرحلة الوسطى فيقوم بالتدريس فيها اثنا عشر مدرساً من الطبقة الثانية نصفهم مالكية والنصف الآخر حنفية، ومدرس للتجويد. ويدرس فى المرحلة الابتدائية مدرسون متطوعون متخرجون فى المسجد الجامع، ولايتقاضون أجراً (المادة ٩ من المرسوم). وللمدرسين عطلة شهرين فى السنة، من منتصف يولية إلى منتصف سبتمبر يضاف إلى ذلك شهر رمضان وأيام الجمع وأيام العيدين والأيام الأربعة التى تلى كليهما ويوم عرفات واليومان اللذان قبله ويوم ١٠ من المحرم والأيام الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر من ربيع الأول (المادة ٢٩ من المرسوم). وقد جعل يوم الخميس ثانية يوم عمل، ونص على ذلك صراحة (المادة ٢٨). ويحمل كل طالب سجلاً خاصاً به ينظره المدرس كل شهر (المادة ٣٢) ويشهد بأن صاحبه حضر الدروس المقررة عليه (المادة ٣٣). وعلى المشرفين الذين يعينهم النظار التثبت من أن النظام قائم مرعى (المادة ٤٠). وقد حددت واجبات النظار فى عناية بمقتضى أحكام المعلقة (المادة ٤٤ ومابعدها).

وقد ألحق بهذا المرسوم فى اليوم نفسه مرسوم آخر تفسيرى من إحدى عشرة مادة يضع قواعد الامتحان النهائى الذى يهىء الطالب للحصول على أجازة التطويع. والنجاح فى الامتحان التحريرى للفقه بنقل الطالب إلى فصول دورين متعاقبين (المادة ٦). ويبيح الامتحان الشفوى للطالب ست ساعات يتأهب له فيها بالرجوع إلى كتب المكتبة (المادة ٧) وتمنح أجازة «تطويع» خاصة لقراءة القرآن وتسميعه (المادة ٩).

وقد عقدت مسابقة بين المتطوعين، وعين منهم خمسون على التدريس منذ عام ١٩٢٨، وهم يتقاضون أجراً ثابتاً قدره خمسمائة فرنك فى الشهر. وقد حددت أجور مدرسى الطبقة الثانية منذ أول يناير سنة ١٩٣١ بـ ١٢,٠٠٠ فرنك فى السنة، ومدرسى الطبقة الأولى بـ ١٦,٠٠٠ فرنك فى السنة، وتضمنت ميزانية الدولة التونسية منذ عام ١٩٢٤ اعتماداً للمسجد الجامع.

وأخذ هذا الاعتماد يزيد باستمرار فارتفع من ٥٠,٠٠٠ فرنك فى السنة الأولى إلى ٢٥٠,٠٠٠ فرنك فى سنة ١٩٢٧ وإلى ٧٧٠,٠٠٠ فرنك فى سنة ١٩٣٠.

وقد أثار النظام الذى وضع حديثاً للعدول احتجاج الطلبة الشديد لأنه لم يعد يسمح لهم بالإنخراط فى مهنتهم دون قيد، أضف إلى ذلك أن دراستهم فى المسجد الجامع لاتمكنهم من النجاح فى امتحان العدول الجديد من غير أن يستعدوا له. ومن ثم قامت مسألة إصلاح التعليم الدينى من جميع نواحيها أو - على الأقل - إدخال الدراسة القانونية الحديثة إلى المسجد الجامع. وقد شكلت الحكومة فى ديسمبر عام ١٩٢٩ هيئة لبحث أسباب الإصلاح، وهى تجاهد لوضع خطته.

وفهرس المكتبة باللغة العربية بسبيل الطبع الآن. وقد نشره بالفرنسية ب. روى B. Roy وبل خوجه (تونس سنة ١٩٠٠) إلا أنه ناقص.

التعليم الحديث: تقوم الكلية الصادقية - التى بلغ عدد طلابها ٤١٧ ما بين عامى ١٩٢٨ و ١٩٢٩ - بالتعليم بالفرنسية والعربية، وهى تعد طلابها للأعمال الإدارية. وتقبل ناشئة المسلمين إقبالا متزايداً على المدارس الفرنسية، وهى مدارس ابتدائية من بينها مدارس فرنسية عربية ومدارس للبنات المسلمات (*Revue du monde musulman*) جـ ٦، ١٢٣ - ١٢٦) ثم مدارس ثانوية تفتح أبوابها للجميع. وفى ٣١ ديسمبر عام ١٩٢٨ (Statistique générale de la Tunisie، عام ١٩٢٨) بلغ عدد من أرسله الأهالى المسلمون من الطلبة إلى المدارس الابتدائية الفرنسية فى القطر التونسى ٢٥,٨٧٦ طالباً و ٢,٩٣٠ طالبة يضاف إلى ذلك ٦٧ طالباً و ٦١٧ طالبة فى المدارس الخاصة و ٣٩٥ طالباً إلى ليسيه كارنو Lycée Carnot من مجموع طلبتها البالغ عددهم ٢٠٠٠، أما عدد الطلبة المسلمات فى ليسيه البنات فثمان وعشرون فقط من مجموع ١٢٠٠ طالبة. وفى معاهد العلم الأخرى بتونس ٤٦١ طالباً مسلماً (Collége Alaoui, Ecole normale d'Instituteurs, Ecole professionnelle E. Loubet)

وثمت مدرسة عالية فى تونس للغة العربية وأدبها Ecole supérieure de langue et litérature Arabes) وهى تمنح الناجح فى امتحانها من الأوربيين إجازة فى العربية الدارجة وأخرى فى العربية الفصحى، ودبلوماً عالياً فى اللغة العربية لطلبتها سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين.

وقد انشئت فى رعاية المقيمية جمعية إسلامية تعرف بالخلدونية، وهى تعد لأعضائها البالغ عددهم ما يقرب من مائتين من الشبان دروساً عامة بالعربية فى مختلف العلوم.

ثم إن إدارة العدلية فى تونس تلقى دروساً فى القانون بالعربية لإعداد الأهلين للمهن القانونية.

المصادر:

R.Darman: La situation des cultes en Tunisie، الطبعة الثانية، باريس سنة ١٩٣٠:

٥ ـ السكان

أ ـ **شعوبها**: فى ولاية تونس عدا المسلمين واليهود من أهلها عدد من الأوربيين يتزايد لكثرة الإيطاليين المهاجرين إليها ولحماية الفرنسيين لها. وقد بلغ عدد سكانها فى إحصاء عام ١٩٢٦: ٢,١٥٩,٧٠٨ نسمة بواقع ١٧,٣ لكل كيلو متر مربع، منهم ١,٩٣٢,١٨٤ مسلمون و ٥٤,٢٤٣ يهود تونسيون، ولا يدخل فى ذلك اليهود الذين تجنسوا بجنسية أوربية: ويبلغ عدد الأوربيين ١٧٣,٢٨١، منهم ٧١,٠٢٠ فرنسيون (٤١٪) و٨٩,٢١٦ إيطاليون (٥١,٥٪) و ٨,٣٩٦ مالطيون من رعايا إنكلترة (٤,٨٪) و ٤,٦٤٩ من جنسيات أوربية مختلفة أخرى (٢,٧٪). ويشتغل الإيطاليون ـ وقد وفد معظمهم من صقلية وسردينيا ـ بنائين ومعدنين (الكاف) فى الغالب على أنهم يشتغلون أيضاً بالزراعة وفلاحة الكروم (فى باجة ومجاز الباب وقرنبالية وزغوان).

أما الفرنسيون فمعظمهم من عمال الحكومة والتجار أو المستعمرين.

وجل الأوربيين فى منطقة تونس (١٠٣,٠٠٠ أى ٦٠٪) وفى بعض المدن التى على الساحل، فمنهم حوالى ٦,٧٠٠ فى بنزرت و ٤,١٥٠ فى فريڤيل و ٦,٩٠٠ فى سوسة ومثل هذا العدد فى صفاقس. وأكثر من نصف اليهود التونسيين فى منطقة مدينة تونس (٢٨,١٤١) ويبلغ عددهم فى سوسة ما يربو على ٣,٧٠٠ نسمة وما يقرب من ٣,٣٠٠ منهم فى صفاقس. ولا يقل عددهم عن ذلك فى بنزرت وباجة ونابل، وهم قلة فى داخل البلاد (منهم طائفة قليلة تعرف بـ «باحوصيم» تعيش فى خيام تجاه السرس) ومنهم جماعات لا يستهان بها فى الجنوب، فيبلغون فى قابس ما يقرب من ٢,٥٠٠ نسمة، وفى حومة السوق من أعمال جربة ما يقرب من ٣,٨٠٠ نسمة من مجموع سكانها البالغ عددهم ٤,٦٤٥، أما فى المناطق العسكرية فيربون على ٢,٥٠٠.

وفى القطر التونسى اثنتا عشرة مدينة يزيد عدد سكان كل منها على العشرة آلاف نفس، ويستثنى من ذلك

القصـبة وهى مدينة تـونس ويبلغ عدد سكانها ١٧٥,٤٦٦. وهذه المدن هى:

صفاقس	٢٧,٧٢٣	سوسة	٢١,٢٩٨
بنزرت	٢٠,٥٩٣	القيروان	١٩,٤٢٦
مساكن	١٦,٦٢٠	قابس	١٥,١١٩
نفطة	١٣,٢٥٠	مكنين	١٣,١٩١
القلعة الكبيرة	١١,٨٣٠	توزر	١١,٠٥٦
باجة	١٠,٤٦٨		

ونذكـر فى هذا المقـام أن مـسـاكن والقلعة الكبـيرة ـ وكلتاهمـا فى منطقة السـاحل ـ إنما يسكنهما المسلمون.

ب ـ القبائل: لا نسـتطيع بما بلغ إليه علمنا أن نلم إلماماً دقيقاً بتطور الشعوب الإسلامـية فى القطر التـونسى، وحتى إذا تجـاوزنا عن الحـواضـر والأمـاكن المكتظـة بالسكان أكـثـر من غـيـرها (نواحى بنزرت وباجة وسوسة) وفيها أخـلاط شتى مـتـمازجـة، فـإن تكوين القبائل الكبيرة ـ وقد كـانت شخصيتها متمـيزة واضحة فى عهود مـختلفة من تاريـخ القطر الـتـونـسى ـ غـامض مسـتغلـق، ونحن نجهل أصـول كثـير منهـا، بـل إن اختـفـاءها لا يـخلو من الإبهام فى كثير من الأحيان.

ظل عدد الجند العـرب أمداً طويلا أقل من أن يحدث فى الجمع الـبربرى القديم تغييراً فعالاً، ولكن طرأ عامل جديد عظيم الخطر فى منتصف القرن الحـادى عشر الميـلادى ألا وهو غـزوة العـرب من بنى هلال ثم تبـعـهم بنو سليم فى القـرنين الثـانى عشـر والثالث عـشر. فقـد طرد هؤلاء جل البـربر إلى النجـاد وسكنوا السـهـول وأتموا تعـريب البـلاد. نعم إن هؤلاء العرب كـانوا كثيـراً ما يمتـزجون بجـمـاعـات مـن أهل البـلاد إلا أنهم أخضعوهم لسلطانهم إخضاعاً تاماً. فعز علينا اليـوم أن نميز القـبائل العربـية من القبائل البربرية بحال. وغاية ما نستطيع أن نقـوله إن الـقطر التـونسـى ـ على الجـملة ـ أكثـر أقاليم شـمالى إفـريقيـة استعراباً.

ويذكر ابن خلدون فـى القرن الرابع عشـر الميلادى شـيئاً عن البـربر الذين بقـوا، فطائفة منـهم تعيش فى جـزيرة جـربة (خـارجى جـرابة) وفى جـبـال الجـنـوب، والـلـواتـة (hist. des berbers الترجـمة جـ ١، ٢٣٥) إلى الجنوب من قـابـس فى الجـبل المنسـوب إليـهم. ومطمـاطة (المصـدر نفسـه، جـ ١، ص

٢٤٦) فى الناحية التى مازالوا يسكنونها، والزناتة وقد طردوا من طرابلس فالتجئوا إلى جبل دمَّر. وأهم جماعة فيهم حلف وَرْغَمَةً (المصدر نفسه)، وثمت زناتة آخرون هم بنو ورتاجين (المصدر نفسه جـ ٣، ص ٣٠٤) وقد عززوا استقلالهم فى واحة الحمة أما المرَنْجيسةَ من الإفرانية (المصدر نفسه، جـ ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦) وكانوا أشبه بالمزارعين ورعاة الأغنام فيما بين تونس والقيروان، فقد تعرضوا لبطش عرب الكعوب. وماتزال بقية من السماتةَ (المصدر نفسه جـ ١، ص ٢٣١) بالقرب من القيروان، وأكثر جماعات البربر تماسكا من الهوارة (المصدر نفسه، جـ ١، ص ٢٧٨- ٢٧٩) وبعضهم بدو، وهم يسكنون التل الكبير، فالوَنيفَن التبسيّون ينزلون مَرْماجنَةً، وهى بَرْماجنَةَ الحالية دون شك، والقيصر بين قصور إبة والأربس، والبَصْوَةَ التبرسقيون على الجوكر. على أن البَصْوَةَ كان قد دخل فيهم فريق من عرب بنى رياح، وهم جيران أقاربهم بنو حبيب، وكذلك حدث فى جبال الشمال أن امتزج بنو هذيل من عرب مضر فى قبيلة سليم من الهوارة.

وقد أوغل بنو هلال - وهم من العرب الفاتحين - غرباً، فلم يتركوا فى إفريقية إلا قلة من بنى زُغبْةْ بقوا بالقرب من تونس. أما بنو عوف، وهم من بنى سليم، فقد سكنوا كما نتبين من رحلة التيجانى بين عامى ١٣٠٦، و١٣٠٩ هـ كل الأقليم الذى على الساحل الشرقى. فنزل الدَلاّج ما بين نابل وسوسة، ثم نزل الحكيم البقعة التى تمتد إلىَ الجم، ثم انضم إليهم الطُرود، ثم نزح هؤلاء نحو ورجلا ونزل بنو على أهل الحصن البقعة التى تمتد إلى المباركة. وكان يسيطر على الساحل أقاربهم وسادتهم الكعوب. وقد كان لفريقيهم (صف) المتنافسين أولاد مهلهل وأولاد أبى الليل شأن خطير فى سياسة الحفصيين، وقد أجاد مارسيه G.Marcais فى إبراز هذا الشأن. وفى الربيع والصيف حلت مرداس بن عوف فى انتظام محل الكعوب فى الجريد، وهى الأحياء التى كان يشتى فيها هؤلاء. ثم إن السهول الجنوبية ابتداء

من المباركة كان يسكنها الدَباب، وهم فريق آخر من سليم. فأولاد أحمد منهم نزلوا فى الداخل يشد أزرهم حلف بنى يزيد (صَهْبَةَ وحمَارْنَة وخَرْجَة وأصابعَة) وشريد وزُغْب: ما على الساحل فقد نزل النوائل البقعة الممتدة إلى قفصة ونزل المحاميد من حلف وَشاح حتى حدود طرابلس الحالية.

وقد عادت بعض هذه الأسماء إلى الظهور فى رسالة مندوزا B. de Mendoza التى ألفها عام ١٣٥٦ بعنوان Les Arabes du royaume de Tunis (نشرها La Primaudiae) وكان بنو على، وهم أقوى هؤلاء جميعاً، متفرقين فى ذلك الوقت كما ذكر الحسن بن محمد الوزان الزياتى على الساحل بين بنزرت وجربة. فكان أولاد أبى الليل فى ناحية ماطر وباجة. وأولاد مهلهل، الذين دخل فيهم أولاد عون، بين القيروان وباجة. وكان إلى جانب هؤلاء أولاد سعيد وهم قوم يخشى بأسهم ولا نعرف أصلهم. وقد امتدت ديارهم من المنستير إلى داخل رأس أدار، وسكن أولاد يحيى إقليم تبرسق. وسكن الحنانشة، ولعلهم من الهوارة، بالقرب من تبسة. وقد ظل شيوخهم يبسطون سلطانهم السياسى أمداً طويلاً من حصنهم قلعة السنان (Féraud: Les Harar, ... Revue Afr سنة ١٨٧٤).

وبقيت أسماء القبائل القديمة فى كثير من الأحيان، على الرغم من أن هذه القبائل كانت قد اختلطت اختلاطاً عظيماً وباد منها الكثير ففى الجنوب حيث يغلب البربر لا نزال نجد سكان الكهوف المطماطة والوَرْغَمة، وقد استردت قبائلهم السهول: فعكّارة جرجيس الذين يعيشون فى المضارب من فبراير إلى يونية يحصدون الشعير ويرعون قطعانهم وماشيتهم؛ والتَوازين، وكانوا من قبل بدوا، يميلون اليوم إلى الاستقرار فى ناحية مدَنين وبن جَرْدان الكثيرة البساتين، والجبلية يسكنون قرى النجاد فى ملحق تيطاوين. أما الودرنة فبعضهم حضر وبعضهم بدو. وتعرف شياختان باسم لواته فى قائديتَىْ عون الغربية وبنزرت. وتضم قبيلة ونَيفَن فى التل المرتفع تجاه الجزائر عدة قبائل منها الوَرْغَمْة (ورد

هذا الاسم فى العبر، الترجمة، جـ ١؛ ص ٢٧٥) ولم يكن الوَشْتاتة الذين يسكنون الآن حول باجة وسوق الأربعاء مجهولين لدى ابن خلدون (المصدر نفسه) وهم ينزلون الآن الساحل الشمالى شأنهم فى ذلك شأن النَفْزَة (جـ ١، ص ١٨٢، ٢٩٠).

ومازال عدد لا بأس به من أسماء قبائل القرون الوسطى العربية الأصل باقياً فى الجنوب.

نعم طرد النوائل والمحاميد إلى طرابلس على إثر كرة الورغمة إلا أن الدَباب المتبربرين كانوا شياخة فى ملحق تيطاوين كما أن بنى زيد (= يزيد) وكان لهم شأن، مازالوا متبدين هم والحَمَارنة بالقرب من قابس، وما برح فريق منهم يتخذون اسم الخرجة. ثم إن ثمت قبائل متفرقة آخذة فى النقصان نسبت إليها شياخات، مثل الهدَل أى بنو هذيل (قائدية عين درهم) والطُرود (بنزرت) والحكيم (سوق الأربعاء) وأولاد المهلهل (أولاد أيَر) وأولاد الحاج من الكعوب (الجلاص، العبر، الترجمة، جـ ١، ص ١٤٣). ومازال كثير من أولاد بنى الليل باقين فى سهل باجة وكثير من بنى رياح بالقرب من زغوان. ولم ينزل الخُمَيْر جبال الشمال الغربى غير بعيد من المقعد، وفى اسمهم الجرس العربى، إلا فى القرن السابع عشر، ونزل بنو دريد بوصفهم قبيلة من قبائل مخزن السرس وما حوله، وهم فرع من بنى أثْبَج بن هلال الذين نزلوا أمداً فيما وراء تخوم الجزائر. وذكر ابن خلدون النَفّاث الذين يعيشون على ساحل صفاقس من بين العرب (العبر، الترجمة جـ ٢، ص ١٠١، ٢٩٠).

ومن القبائل التى ذكرت فى العهد الحفصى المتأخر بعض من أولاد يحيى بقوا فى قائدية تبرسق، وأولاد سعيد وهم مشتتون، ولكن قصبتهم فى منطقة أنْفدا، وأولاد عون قائدية بأسرها حول سلِيّانة شمالى شرقى مكثر.

والقبائل فى الوقت الحالى مختلطة ونحن نختتم بذكر ما له شأن منها وإن كنا لم نتثبت قط من أصله، اللهم إلا ما

كان من المرابطين: فالمثاليث والعَقَارِبة والمَهْذَبَة غير بعيد من الشاطىء إلى الجم حتى شمالى قابس، والماجِر والهَمَامَة فى الداخل ينزلون الفيافى فى السواسى وجلاص والفراشيش، وهم يكونون عدداً مماثلاً من القائديات. وفى التل المرتفع الوَرْتَان وأولاد عيّار والقوازين. وينزل الغريب والمرازيق والعذارة وأولاد يعقوب فى نفزاوة وصحراء تونس.

جـ ــ حياة الأهلين الاقتصادية:

من الجلى أن حياة البداوة مشرفة على الزوال فى القطر التونسى. ولم يعد الأهالى يقبلون على الهجرة أو يهاجرون زرافات (سَمْلَس) إلا فى سنى الضيق والبلاء. وجرت القبائل على الإقامة، ولا يظعن منها إلا نفر من الرعاة يسوقون قطعانهم. وإنما تنتقل الأنعام دون غيرها فتشتى فى الفيافى وتصيف فى التل. ويغلب أن يكون ذلك بطريق ممر سبَيبة والكاف. ويجنح المهاجرون إلى الإقامة فى سهل قَمودة ردحاً من الزمن: والمثاليث هم وحدهم الذين يرحلون صيفا حتى بنزرت وجلاص والسواسى وإلى جوار باجة: ومازال قوم من البدو يسكنون بطبيعة الحال نفزاوة وصحراء تونس.

وتسير حكومة الحماية فى غير تراخ على خطة حث السكان على الاستقرار، فتيسر لهم الحصول على الأراضى وتوجه جهودهم إلى الزراعة.

وكان فى تونس من قديم عهد (الخمَاسَة) نظمه «قانون الفلاحة» الذى أصدره خير الدين عام ١٢٩١ هـ (انظر المصادر فى G.Marais: Takrouna ص ٢٥٢)، ثم تهيأت الأسباب لتطبيق عهد (المغارسة) عندما أخذت الحكومة تبيع بالنسيئة الأراضى السبخة فى دائرة قطرها ٥٠ ميلا تقريباً حول صفاقس وهنشير شراحيل بالقرب من القيروان وهى أراض صالحة لنمو الزيتون (مرسوما ١٨٩٢، ١٩٠٥). ويقضى عهد المغارسة بأن المزارع من الأهالى الذى يتعهد بزرع كل القطعة الممنوحة له زيتوناً يصبح مالكاً لنصفها عندما تبدأ الأشجار فى الإثمار. أما تشريع

الحبوس الجديد فقد مكن أسراً من الأهلين من الاستقرار فى الأرض وقرر حقهم فى الإقامة فيها قانوناً (أحدث مرسوم هو مرسوم ١٧ يونية سنة ١٩٢٦). وتخضع أراضى القبائل الجماعية فى المناطق العسكرية الجنوبية لنظام خاص سنه مرسوم ٢٣ ديسمبر سنة ١٩١٨ وعدل بمرسوم ١٩٢٦. وكل مجموعة أو طائفة من الأراضى وحدة يمثلها مجلس من الأعيان. وفى حاضرة كل قائدية مجلس محلى يتولى شئونها ، وسلطته محلية، ويراجع قراراته مجلس مركزى فى تونس، ولا مناص من الرجوع إلى أحد هذه المجالس إذا ما تغيرت ملكية الأرض أو أجرت لأجل طويل أو ما شابه ذلك، فهى تحمى ملكية الأهلين، ثم إن الزراعة تقدمت من نواحيها الفنية منذ الاحتلال، ويدين له المزارع التونسى فوق ذلك بتمكينه من تأليف الجمعيات الزراعية (مرسوم ٢٥ مايو سنة ١٩٢٠) وتوزيع الأراضى الزراعية على الفلاحين الوطنيين وإنشاء الغرف الوطنية للزراعة، وإقامة مكتب عام للتسليف الزراعى لمصلحة الأهلين (مرسوم ١٠ يونية سنة ١٩٢٥).

وفيما يلى بيان بعدد الانعام التى كان يملكها الوطنيون والأوربيون عام ١٩٢٨ :

	الوطنيون	الأوربيون
الخيل	٧٧,٠٠٠	١٠,٥٠٠
الحمير	١٥٧,٠٠٠	٢,٥٠٠
البغال	٢٨,٥,٠٠	١١,٥٠٠
الماشية	٤٣٠,٠٠٠	٥٥,٠٠٠
الأغنام	٢,٠٠٠,٠٠٠	١٠٣,٥٠٠
الماعز	١,٣٦٠,٠٠٠	٣٠,٥٠٠
الخنازير	٠٠٦,٠٠٠	١٣,٠٠٠
الإبل	١٥١,٥٠	٣٠٠

وللوطنيين حوالى ٩ ملايين شجرة زيتون تؤدى عنها الضرائب و ٤,٨٠٠,٠٠٠ معفاة منها، وللأوربيين من الأولى ٨٧٨,٠٠٠ ومن الثانية ١,١٠٠,٠٠٠. ونذكر أيضاً أن معاش آلاف من الأهلين من صيد السمك.

وتختفى المضارب فى أنحاء القطر التونسى ويحل محلها الـ «كربى» ويدل هذا دلالة بينة على أن الناس أخذوا فى الاستقرار وأوشكوا أن يقيموا لأنفسهم

بيوتاً. وفى الجنوب نوعان متميزان من المساكن ، الأول تحت الأرض وهو لأصحاب الكهوف ويبلغ فى نواحى مطماطة ومدنين وتيطاوين نيفا وسبعة آلاف وخمسمائة مسكن. والثانى الغرفة أو القصور وهى بنىَ على هيئة السفينة مقوسة الجوانب طويلة ضيقة قميئة تستعمل مخازن، وخير الشواهد عليها فى مدنين ومتامر. وعدد من يسكنون المدن من الأهالى كبير إلى حد ما،فهو يبلغ ١٨٪ من السكان. وقد اشتهر القطر التونسى فى جميع أدوار تاريخه بازدهار العمران. أما المسلمون فى تونس من غير أهل البلاد، وهم يعرفون بالبَرّانيه فجماعات متفرقة.

والتجارة الوطنية آخذة بأسباب التجديد، ومن أعظم ما بلغته فى هذا المضمار إنشاؤها جمعية تعاونية لبّدالى جربة، وهم طوائف كثيرة فى تونس، أما الصناعات الوطنية فقد ظلت أمداً طويلا تقاسى من منافسة الصناعات الأوربية لها منافسة شديدة. والحق إن الحكومة لم تدخر وسعاً فى النهوض بها وبخاصة ما كان منها ذا قيمة فنية. فأنشئت لهذا الغرض معاهد لتدريب الصناع تدريباً منظماً، ووجهت عنايتها إلى النهوض بأسباب الصناعة فنياً وآلياً. وأهم الصناعات القديمة فى تونس فيما خلا الطحين وعصر الزيت وصناعة الصابون: الصباغة، وهى مهددة الآن باستيراد أصباغ الأنيلين من أوربا ونسج الصوف فى نواح شتى، كالأحرام فى جربة وقفصة وفى الجريد، ونسج القطن فى تونس والحرير فى تونس وقصر هلال وصوف الماعز والإبل فى الجنوب وصناعة البسط على يد النساء وبخاصة فى القيروان والشاهى فى تونس، ويصنع بدولاب القصار فى البَنَّن والقيشانى فى نابل. ونذكر أيضاً صناعة الغرابيل فى تونس والقيروان وسوسة، والحصر والسلال والحلفاء فى نابل، والدباغة وصناعة الأحذية فى تونس والقيروان ونابل، وصناعة السروج فى تونس، وصناعة السكاكين والصناعات المعدنية والحجرية والخشبية. أما السمكرية فكلهم يهود وكذلك بعض صناع الأحذية وكثير من الخياطين وجل الصياغ.

وقد نظمت نقابات ذوى الحرف بمراسيم أصدرها الباى، وأهم نقابة فى تونس هى نقابة صناع الشواشى وأصلها أسپانى، وقد يقبل هؤلاء اليهود ولكن أمينهم لا يكون إلا مسلماً، ولهم مال احتياطى. ويقر مرسوم من الباى نيشانهم أى علامتهم التجارية. ولا تزال صناعة الشواشى على ما كانت عليه منذ ٢٥ أو ثلاثين سنة على الرغم من منافسة الشواشى المستوردة من فرنسا والنمسا وتشيكوسلوفاكيا لها وانعدام السوق التركى، ذلك أن ما يصنع منها يبلغ ٥٠,٠٠٠ كيلو جراماً يصدر حوالى نصفها.

وفيما يلى بيان بنقابات تونس، طبقاً للإحصاء الذى أعدته إدارة الزراعة :

	رؤساء العمل	العمال
صناع الشواشى	٢٠٠	٦٠٠
الخياطون	٦٠	١٠٠
صناع البرانس	١٢٠	١٥٠
الطحان	١٠	٤٠
غزال الحرير	٣٠٠	١٢٠٠
نساج القطن	١٠٠	٣٠٠
الصباغون	٣٠	٤٥
صناع الأحذية	٢٠٠	٣٠٠
صناع السروج والجلود	٢٠	٧٠
الجواهرية والصياغ	٤٥	٧٠
النجارون	٩٠	١٢٥
الحدادون	٢٠	٣٥
الرسامون والمزخرفون	١٠٠	٢٣٠
الدباغون	٢٥	٤٥

وعدد رؤساء العمل والعمال مجتمعين حوالى ٤٦٣٠ فقط.

المصادر:

(١) *Nomenclature et repartition des tribus de la Tunisie* شالون ـ ساون سنة ١٩٠٠.

(٢) *Notes sur les tribus de la Regence* فى *Revue Tunisienne* سنة ١٩٠٢.

(٣) *Statistique générale de la Tunisie An, 1928*، تونس سنة ١٩٢٩.

(٤) Bertholon & Chantre: *Recherches anthropologique dans la Berberie orientale*، ليون سنة ١٩١٣.

(٥) عبد الوهاب: *Coup d'oeil général sur les apports ethnique etrangers en Tunisienne* فى *Revue Tunisienne*، سنة ١٩١٧.

(٦) Eudel: *L'orfévrerie algeriénne et tunisienne*، الجزائر سنة ١٩٠٢.

(٧) Atger: *Les corporations tunisiennes*، باريس سنة ١٩٠٩.

(٨) Bernard & Lacroix: *L'évolution du nomadisme en Algerie*، فى مواضع مختلفة منه، الجزائر - باريس سنة ١٩٠٦.

(٩) Decker-David: *L'Agriculture indigéne en Tunisie*، تونس سنة ١٩١٢.

(١٠) Mzali: *L'Evolution economique de la Tunisie*، تونس سنة ١٩١٢.

(١١) Aug. Bernard: *Enquête sur l'habitation rurale des indigénes de la Tunisie*، تونس سنة ١٩٢٤.

(١٢) Sultan: *Essai sur la politique fonciére en Tunisie*، باريس سنة ١٩٣٠.

٦ - اللغة

أ - البربرية: اندثرت اللهجات البربرية فى القطر التونسى أو كادت. وإنما يوجد من يتكلمونها فى ناحية سند من أعمال قائدية قفصة، وقد درس بروفوتل Provotelle لهجة هؤلاء فى تمزرد بين مطماطة، وفى جزيرة جربة حيث بقيت فى كلام النساء خاصة بعض التعابير القديمة.

ب - لغة الكلام العربية: نخلص من هذا إلى أن استعراب تونس من حيث اللغة قد تم بالفعل، ولكنه جرى فى اتجاهات لانعرف تفصيلاتها. وقد يرى مارسيه أنه تم فى الساحل على الأقل بسرعة أكثر مما كان يظن جمهور الناس. وكانت الحواضر - سوسة والمنستير والمهدية، قبل قدوم بنى هلال وبنى سليم فى القرن الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر - مراكز للتعريب دائمة تنشر بين فلاحى النواحى المجاورة لغتها، ثم تحورت هذه اللغة بفعل هؤلاء الفلاحين فنشأت لهجات ريفية شتى. وتختلف لهجات البدو - كما لاحظ ابن خلدون - من لغة الحضر العربية فى حروفها وقواعدها كما تختلف أيضاً من لغة الساحل.

وقد أشار ڤون ملتزن (Von Maltzen: *Zeitschr d. Deutsch Morgenl Gesells*، ص ٦٥٥ - ٦٥٦) إلى أن اللغة العربية التى يتحدث بها أهل تونس قد حافظت على

كثير من الحروف القديمة محافظة لانجدها فى أى قطر مغربى آخر. وكل مانلاحظه أنهم أدغموا الضاد فى الظاء فأصبح كلاهما ينطق نطق الحرف الممدود المفخم الخارج من بين الثنايا. أما القاف فينطق نطق الحرف الخارج من أقصى الخلق (ك) فى الكلمات المستعارة مثل سيكرو وكمرك أو يتأثر فى نطقه باللهجات البدوية مثل بكرة وناكة. أما حرف الجيم الحلقى (بالفرنسية j) فينطق بعد الأداة نطق الحرف الشمسى ويميلون به نحو الزاى فى الكلمات التى فيها هذا الصوت بالفعل (مثل جوز> زوز). ويؤثر الخلط الذى يبدو عند استعمال الحروف اللينة ل، ر، ن فى الكلمات المستعارة تأثيراً قد لايتعداها إلى غيرها.

واختفى التنوين إلا فى بعض الصيغ النادرة. وقد ترك أثراً فى بعض الظروف حيث بقيت الحركة التى فى آخرها بل مدت أحياناً مثل دائما> ديمه، ديما.

ولمارسيه W. Marcais ملاحظة دقيقة على لغة الكلام فى تاكرونة، وما زالت هذه الملاحظة الثبت المرضى الوحيد للحركات التونسية. والتونسيون قليلو الرعاية للحركات. إلا أن إهمالها أو إضعافها لم يبلغ مابلغه فى المغرب الأقصى بحال. فهم ييسرون النطق فى بعض الأحوال باصطناع أصوات بين بين أو حركات ثانوية بالغة القصر وبخاصة قبل الحروف الحلقية المسبوقة بـ «ى» أو «و» مثل پتح حاتوف العبرية. ولايغيب عن بالنا أن النساء فى تونس قد احتفظن بحروف العلة القديمة المدغمة أىْ، أُوْ. أما الرجال فقد قصروهما على أى، أُوْ. وتردهما لهجات البدو إلى ى، و ولكن بعضهم يصطنع حرف علة حركة أخرى بالغة القصر I و u. وبعض البدو يميلون الهمزة الممدودة المفتوحة e > a يضمونها ضماً شديداً. وينطق المتعلمون الكسرة كالياء فى المقطع المفتوح ولكنهم ينطقونها كالحركة e الفرنسية أو يكادون فى المقطع المضموم.

وقد وضع شتمه H. Stumme القواعد الآتية للحركات، وهو الذى زودنا ببيان مفصل عن التراكيب العربية التونسية: إذا كانت الكلمة منتهية بساكنين أو بساكن مسبوق بحركة ممدودة فإن

النبرة تكون على المقطع الأخير. أما فى الأحوال الأخرى فتقع النبرة على المقطع السابق للأخير إذا كان هذا ممدوداً أو مضموماً، فإذا لم يكن هذا ولاذاك وقعت على المقطع الأول. ويشذ عن ذلك صيغة الفعل يَفْعَلُ بدلاً من يفعلو و فَعْلَ بدلاً من فَعَلَ وهى صيغة فعلية وإسمية فى آن. فالنبرة تردّ من المقطع الأخير إلى الذى قبله إذا كان المقطع الأول للكلمة التالية منبوراً.

ويبدو فى الصرف بطبيعة الحال السمات الأصلية للهجات المغرب. وتبدل نفعل بنفعلو للمتكلم فى حالة الفعل الذى لايدل على زمن معين. ولنولدكه إشارات قلائل فى الإعراب.

أما من حيث المفردات فقد استعارت اللغة من التركية والإيطالية، وهى تستزيد من الكلمات الفرنسية كل يوم. ولكن اللغة الفرنسية تؤثر فى لغة يهود العرب أكثر، ولربما اندثرت من غير أن تدرس.

جـ ـ الصحف الوطنية: كان نشر الصحف محرماً فى القطر التونسى منذ أمد طويل. وحتى الطباعة وتجارة الكتب كانتا مقيدتين، تخضعان للرقابة الإدارية التى سنت عام ١٨٧٥ بمقتضى المرسوم الخاص بالتعليم فى المسجد الجامع. وأخذ الرائد الرسمى التونسى يزود الناس بقدر من الأخبار منذ عام ١٨٨٣، ومعظمها إدارى، إلا أنه كان يسمح بنشر مواد أخرى، وقد جاء فى خطاب مودع بمحفوظات الحكومة التونسية أرسلته هذه الحكومة إلى قنصل السويد بأنه كان فى النية إصدار الرائد التونسى إبتداء من ١٧ يناير سنة ١٨٨٣. ولكننا لانستبين من هذه الوثائق أن ذلك قد حدث فعلاً. وقد صدر مرسوم خاص بالصحف تاريخه ١٤ أكتوبر سنة ١٨٨٤ ثم صدر مرسوم آخر فى ١٦ أغسطس سنة ١٨٨٧ عدل بعد ذلك مراراً، وقد أباح كل من المرسومين ـ وبخاصة الثانى، وهو أكثر من الأول سماحة ـ قيام صحف فرنسية وإيطالية وعربية فى القطر التونسى. فظهرت مابين عامى ١٨٨٨ ـ ١٨٨٩ الصحيفتان اليوميتان العربيتان «الحاضرة» لبو شوشة و«الزهرة» للشاذلى. ومازالت الزهرة تصدر إلى اليوم، وهى تعد الآن من

الجرائد المحافظة وإن عدت فى أول أمرها من السابقات إلى التجديد. وأهم الجرائد إلى جانب هذه: «النهضة» وهى تصدر كل يوم ماعدا يوم الاثنين. وجل الصحف العربية فى الوقت الحالى أسبوعية: كالزمان وتنطق بلسان الأحرار، ولسان الشعب والصواب، وكلتاهما وطنية النزعة وبخاصة الأولى، والنديم وهى أدبية انتقادية يقدرها الناس كثيراً. ثم الجريدة الفكاهية الزهور وهى تسمح بنشر أنهر باللغة العامية. والوزير، والمفروض أنها شهرية مثلها فى ذلك مثل المنير التى تصدر فى غير نظام. وقد ظهرت حديثاً مجلة شهرية مصورة تتناول التاريخ والأدب وهى العالم الأدبى. ولكن أوسع الجرائد العربية انتشاراً فى تونس هى تلك التى تفد من مصر، وبخاصة السياسة. وتقتصر الجريدة الرسمية التى تصدر منها نسخة فرنسية منذ عام ١٨٨٣ على نشر بعض الوثائق ذات الصفة الرسمية مرتين كل أسبوع. ثم إن فى تونس ضرباً من الجرائد بالتقويم أشبه مثل الرزنامة التونسية وقد ظهرت من عام ١٨٩٩ إلى عام ١٩٢١، وحلت محلها جريدة سنوية مقصورة أو تكاد على الشئون الإدارية، وهى التقويم التونسى.

وجدير بنا أن نشير إلى الجهود الفاشلة التى بذلت لإنشاء صحافة عربية محلية فى صفاقس كالعصر الجديد أو فى القيروان كصحيفة القيروان. على أن طائفة من المسلمين نجحوا فى إصدار صحيفة أسبوعية صغيرة بالفرنسية فى صفاقس وهى صحيفة *Tunisie Nouvelle* لزهير عيادى. وأنشأ باش حانبا فى تونس حوالى عام ١٩١٠ جريدة سماها *Le Tunisien*، وكان الشاذلى خيرالله يحرر *Voix du Tunisien* وقد حلت محل *Etendard Tunisien* وكانت قد خلفت هى أيضاً *Liberal*. ونشر عبدالعزيز لروى جريدة *Criossant* منذ أغسطس عام ١٩٣٠. وتبدو فى هذه الجرائد روح الوطنية التونسية، وهى روح إسلامية خالصة.

وقد جرى اليهود على أن يكون لهم عدد وافر من التواليف والصحف باللغة العبرية العربية مكتوبة بالأحرف العبرية، وقد كتب ڤاسل E. Vassel،

تاريخاً لها حتى عام ١٩٠٧، (*La Litterature populaires des Israélites tunisiens*، سنة ١٩٠٥ - ١٩٠٧م) ولكنهم لاينشرون الآن بهذه اللغة، فالفرنسية تطغى عليها اللهم إلا جريدة الصباح وهى جريدة ضئيلة الشأن لاتصدر بانتظام. وتصدر جرائدهم الأسبوعية الثلاث بالفرنسية وهى الـ Egalite وهى محافظة والـ Justice وهى تمثل مختلف الآراء، وأشهرها جميعاً Réveil Juif وهى صهيونية أسسها فليكس ألوش Félix Allouche فى صفاقس عام ١٩٢٤ وانتقلت حديثاً إلى تونس.

المصادر:

(١) البربرية، لهجة مطماطة H. Stumme: *Maerchen der Berbern von Tamezrat in sud-Tunisien*، ليپسك سنة ١٩٠٠.

(٢) لهجة جربة؛ R. Basset فى *Journ. As.*، سنة ١٨٩٨.

(٣) de Calassanti-Motyliniski فى *Journ. As.*، سنة ١٨٩٨.

(٤) لهجة سند Provotelle: *Etude sur la Tamazir't.. de Qalaat es-Sened*، باريس سنة ١٩١١.

(٥) اللغة العربية H. Stumme: *Tunisiche Maerchen u. Gedichto*، ليپسك سنة ١٨٩٣.

(٦) الكاتب نفسه: *Tripolit. tunisische Beduinenlieder*، ليپسك سنة ١٨٩٤.

(٧) الكاتب نفسه: *Neue Tunisische Sammlungen*، برلين سنة ١٨٩٦.

(٨) الكاتب نفسه: *Grammatik des tunisischen Arabisch.*، ليپسك سنة ١٨٩٦.

(٩) Th. Noeldeke فى *Wtiner Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes*، سنة ١٨٩٤، ص ٢٥٠ - ٢٧١.

(١٠) K. Narbeshuber: *Aus dem Leben der arab Bevoelkerung in Sfax* ليپسك سنة ١٩٠٧.

(١١) Sonneck: *Chants arabes du Maghreb*، باريس سنة ١٩٠٢ - ١٩٠٧.

(١٢) W. Marçais & A. Gulga: *Textes arabes de Takrouna*، پاريس سنة ١٩٢٥.

[برنشفيك R. Brunschvig]

تونس المعاصرة

لايستطيع الباحث فى تاريخ تونس المعاصرة الاستغناء عن النظر فى

أصول وعوامل قد تبدو بعيدة كل البعد عما يجرى الآن فى ذلك القطر الإسلامى الخاضع منذ سنة ١٨٨١ لحكم دولة أوربية حديثة. فالواقع أن الإسلام الذى انتشر فى تونس وفى غيرها من أقطار الشرق القديم حل فى قطر قديم له وضع جغرافى خاص قد شكله الفينيقيون ثم الرومان تشكيلاً خاصاً - أصبح القطر إسلامياً، ولكن القوى الكامنة أو الظاهرة والاتجاهات المستترة أو البارزة استمرت بعد الفتح الإسلامى فعالة قوية التأثير. ولايسعنا فى هذا التمهيد الموجز أن نتولى شرح شىء من ذلك، إنما يكفى أن نحيل القارىء على دراسات الأستاذ كوتييه (E.F. Gauite) وبخاصة على كتابه القيم *Les Siécles obscurs du Maghreb, Paris 1927*، فى هذا الموضوع.

متى بدأت تونس تتخذ طريقها نحو وضعها المعاصر؟ أو بعبارة أخرى: متى بدأت العوامل الفعالة فى تشكيلها بشكلها المألوف لنا؟ نرى أن ذلك كان فى القرن العاشر الهجرى عندما امتد نفوذ الدولة العثمانية إلى ذلك القطر.

وقد ترتب على ذلك من أول الأمر اتخاذ الأقطار المغربية قاصيها ودانيها التقسيم الجغرافى السياسى المعروف كما ترتب عليه اندماج القطر التونسى فى العالم العثمانى بكل مافى هذا من نتائج خطيرة.

وقد تعرضت الأمم العربية والأوربية التى دخلت فى نطاق العالم العثمانى لأحداث أكسبتها لوناً من الوحدة التاريخية، كما أن القوة العثمانية حالت بلاشك دون اتصال تلك الأمم بالحضارة الأوربية الناهضة، وإن كان الباحث المنصف لايستطيع أن يسلم بأن الأوربيين فى القرن السادس عشر وماتلاه من الأزمنة كانوا على استعداد لأن يقدموا للمسلمين وللمسيحيين من رعايا السلطان العثمانى ثمرات نهوضهم العلمى هدية خالصة. والمنصف لايجهل أن تقدم الحضارة الأوربية كان فى أغلب الأحايين اسما مرادفاً لما كانت تقوم به الأسرات المالكة فى أوربا من الحروب فى سبيل المجد، بشد أزر الملوك - ولكن فى سبيل المجد الأعلى - رجال الدين، وفى سبيل

الاستغلال رجال المال. إلا أن مايؤخذ على الملك العثمانى بحق أنه لم يقم على فكرة سياسية أو إجتماعية جديدة، ولم يفتح لرعاياه العديدين المختلفين باباً لتنظيم علاقاتهم المختلفة على غير ماعرفوا من المبادىء، فضاعت عليهم بذلك الإفادة مما كان للعالم العثمانى من موقع فريد فى نوعه، ومن ميزة اشتماله على أمم لها مالها من نصيب كبير فى تقدم الإنسانية.

وقد أكسب العهد العثمانى تونس - كما أكسب مصر - عنصراً حاكماً جديداً فى بابه، لايقوم على عصبية قبلية أو دينية، ولايدعو لأية فكرة عامة من أى نوع كان، بل ليس له من هم إلا الاستيلاء على أزمة الحكم مستعيناً بأعوان على شاكلته. والمتصفح لتاريخ الدايات والبايات والأغوات والأسطوات والرؤساء العثمانيين فيما بين القرنين العاشر والثالث عشر الهجريين لايمكنه إلا الإقرار بما ذهبنا إليه، حقيقة كان من هؤلاء الصالح والطالح، الخير والشرير، ولكنهم - جميعاً - ينطوون على نوع واحد من أنواع السلطان.

وثم اختلاف بين هذين العهدين المضطربين من تاريخ تونس ومصر. ففى الأولى - فى تونس - كان بين العنصر الحاكم فيها وأوروبا حرب مستمرة، أما فى الثانية - فى مصر - فلم يحدث إلا ماكان بين الحكام والتجار الأوربيين من سوء العلاقة.

ومما ينبغى أن يعترف به لذلك العنصر العثمانى الحاكم ماتوافرت فيه من صفات قوة القلب والرياسة والاضطلاع بمهام الأمور، وهى صفات ملكته رقاب الرعية الكادحة، وجعلت منه الأداة الأولى لتطور تونسى جديد. وذلك أن الكتخدا حسين بن على تقلد أمر تونس فى سنة ١١١٧هـ وتمكن من جعل البابية وراثية فى بيته - البيت الحسينى - واستمرت فيه. وقد تقدمت تونس على مصر فى هذا، فقد تولى محمد على باشوية مصر فى ١٢٢٠هـ وأسس بذلك البيت المحمدى العلوى.

وقد نجح البيتان الحسينى والعلوى فى تقويض النظام الذى أنبتهما، وحطما العصبيات المسلحة وغير المسلحة التى ترعرعت فى ظل السيادة العثمانية،

وأقاما نظامهما على شبه نظام قومى. فمهدا بذلك لنمو قومية تونسية وقومية مصرية بالمعنى الحديث للقومية.

والمتتبع لتاريخ تونس فى ظل البيت الحسينى يلحظ مروره بالأدوار الآتية - وهى بصفة عامة شبيهة بالأدوار التى مر فيها التاريخ المصرى فى القرن التاسع عشر:

أحس أمراء تونس إحساساً قوياً بضرورة إنشاء قوة حربية مجهزة تجهيزاً حديثاً، تحل محل العصبيات المسلحة التى يخشونها، وتمكنهم من بسط حكمهم على سائر أجزاء المملكة، وتصون حدودهم. فبدءوا بهذا وفعلوا مافعله سليم الثالث ومحمود فى الدولة العثمانية ومحمد على فى مصر.

ثم وجدوا أن هذا يستلزم تنظيماً جديداً لشتى المرافق والإدارات، كما أنه يستلزم تنمية الموارد الاقتصادية لزيادة الجباية، ويقضى بإعداد جديد للناشئين.

وقد انبعث من هذه الحركة كل ماواجهته تونس وماتواجهه من مسائل ومشكلات.

من هذه المشكلات مايرتبط بالعلاقات بين البيت الحاكم والمحكومين، فقد زاد شعور المحكومين بتضامنهم القومى، وبوجوب نيل مايكفل منع سوء الحكم، ويقى كرامتهم القومية اعتداء الغير، ويضع بلادهم الموضع اللائق بها فى مختلف الحركات التى هزت العالم الإسلامى هزات متواصلة، فأدى هذا إلى اكتساب الأمة حقوقاً وضمانات مختلفة، أعمها وأهمها ما اشتمل عليه عهد الأمان الصادر فى ١٢٤٧هـ (١٨٥٧م). يذكرنا هذا بعهود محمد على باشا وسعيد باشا والخديو إسماعيل المتضمنة حقوقاً وضمانات مختلفة للرعية والمنتهية بقيام المجالس النيابية فى عهد إسماعيل وأوائل عهد توفيق. وفى تونس - كما فى مصر - لم تتح لأهل البلاد حكاماً ومحكومين فرصة العمل على وضع العلاقة بين الأمة والحكومة على قواعد ثابتة يرتضيها الجميع، بل عقّد الأمر فى القطرين التدخل الأجنبى.

ومن هذه المشكلات مايتعلق بعلاقة الأمراء بالدولة العثمانية، فقد أدرك

الأمراء إدراكاً تاماً مافى بقاء إرتباطهم بالدولة العثمانية من منافع، ففى هذا الارتباط شيء من القوة والاطمئنان يقيان بلادهم اكتساح الدول الغربية استقلالهم، كما أنهم شعروا بما يكنه الشعب من تعلق ببيت الخلافة الإسلامية واعتزاز ببقاء الدولة العثمانية دولة قوية مصونة الجانب، وبذلك نفهم لِمَ وضع أمراء تونس مواردهم الحربيةَ والمالية المتواضعة تحت تصرف السلطان فى بعض حروبه، ولكنهم كانوا فى الوقت نفسه يخشون ما تكنه الدولة العثمانية نحو تونس وغيرها من الأقطار المتمتعة بقدر من الاستقلال الداخلى من نيات، ويحذرون عواقب الغلو فى تأكيد التبعية العثمانية مما كان يحملهم من وقت لآخر على مجاراة بعض الدول الغربية عندما كانت تشجعهم على الظهور بمظهر الملوك المستقلين باستقبالهم فى بلادها استقبالات ملوكية، والدخول معهم فى مشارطات ومعاقدات تمس جوانب هامة من سلطانهم. ولا يمكن لوم الأمراء على قبول ذلك، فإن سياسة الدولة العثمانية جرت فى القرن التاسع عشر على وتيرة حملت الأمراء التونسيين على قبول أى تعضيد أوربى يحول دون تنفيذ الدولة ما تكنه من تقويض استقلال تونس. وما قامت به الدولة العثمانية من عزل الخديو إسماعيل لما فقد التأييد الأوربى، وما قامت به لإفساد الحركة العرابية شاهدان على ما جرت عليه فى تونس، وقد وقعت الخسارة على الجميع — ما عدا الدول الأوربية.

ومن المشكلات أيضاً ما يتصل بالعلاقات بالأجانب وبالدول الأوربية. فقد فتح الأمراء الباب واسعاً للأجانب، واستعجلوا النهوض واليسر، فاستقدموا الفنيين الأوربيين يرسمون لهم الخطط ويعاونونهم على تنفيذها، ومكنوا للعقول الأوربية والأموال الأوربية من استخراج خيرات البر والبحر، ويسروا لكل طالب رزق من جزائر البحر المتوسط وسواحله أن يتخذ من تونس وطناً ثانياً يتوق لو أنه ألحقه بوطنه الأصلى.

قويت الجاليات الأجنبية، وأصبح للامتيازات الأجنبية من المعانى غير ما كان لها، ومن وراء الجاليات القناصل، ومن وراء القناصل الجيوش والأساطيل، وأضحت موارد الأهلين وموارد الحكومة نهباً لكل طامع.

أما الأموال الأوربية فقد استخدمت فيما هو قائم على أسس اقتصادية سليمة، وفيما هو وهمى، وفيما هو غير ذاهب إلا لاستكمال أدوات الترف والتقليد الكاذب. والدول الأوربية فى مواقفها لحماية تلك الأموال وأصحابها لم تميز بين الحلال فتؤيده والحرام فتستنكره، ولم تتحر عن وجه الحق ووجه الباطل، بل الكل لديها مصلحة قومية تؤيدها بكل ما تستطيع من قوة. وليت الأمر كان عند ذلك الحد، فإن التنافس بين الدول كان عاملا قوياً فى تورط الإمارة التونسية فى الكثير من المشروعات الفاسدة، فمثلا إذا نال ماليون من أمة ما امتيازاً بمد سكة حديدية فلابد أن ينال ماليو أمة أخرى امتيازاً يماثله، وقد لا تكون له ضرورة، وهكذا. والمصرى لا يسعه إلا أن يذكر فى هذا ماليى مصر سعيد وإسماعيل.

والخلاصة أن الأمراء وضعوا أنفسهم وبلادهم فى شراك لم يستطيعوا منها خلاصاً، وكلما امتد بهم الزمن ضاقت عيون الشراك وازدادوا خبالا.

وقد وجد الأمراء فى تنافس الدول الأوربية الكبرى أملا فى تجنب ضياع استقلال بلادهم، والواقع أنه كان شراً عليهم إذ كان مدعاة لمحاولة إرضاء الكل - وفى هذا من تبديد الموارد والحقوق ما فيه، كما كان صارفاً لكل جهود الحكومة التونسية نحو استقراء طوالع الجو السياسى الأوربى علها تهتدى لطريق يقيها الزلل، كما كان مفسداً لبطانة الأمير، يميل رجل منها لدولة أوربية ما فيصبح رجلها فى تونس وينحاز آخر لدولة أخرى فيصبح عدواً لمواطنه، وهكذا، وقناصل الدول كل منهم يؤيد مشايعه التونسى، كما يحاول أن يجتذب إلى صفة رجال الحكم التونسيين أو كل ذى حظوة لدى الأمير. وقد اتخذت هذه المحاولات ألواناً شتى من الترغيب والترهيب، مما أفسد الضمائر والذمم.

لهــذه الأســبـاب كـلـهـا لـم تصب المحـاولات الدوليـة لحل مـسـائل الدَّيْن ونظيراتها من المسائل نصيباً من النجاح، كمـا كان الحال فى مصـر، وكيف تنجح وقـد تحولـت اللجان الـدولية لتـسـوية الديون ومراقبـة المالية التونسيـة ميداناً جديداً اشتد فيه النزاع بين ممثلى الدول، بل إن من ممـثلى الدول من عـمـل على فشل الـفكرة ليثـبت إثباتاً لا يدع مـحلا لشك أن الإدارة الوطنية قد عجزت عجزاً تاما عن إصلاح المخـتل من أحوالها، وأن علاج تلك الأحوال بخلق هيئات دولية قد أتى بعكس المقصود منه فأدى إلى تفاقم العلة، والحل الوحيـد المجدى إذن هو أن تتولى الأمر كله دولة أوربية.

من تكون تلك الـدولة؟ وكـيف يمكن أن تتـخلى لهـا الدول الأخــرى؟ أذلك مستطاع دون عـوض ما فى مكان آخر غـيــر تونس؟ وأين ذلك المـكان أو تلك الأمكنة؟

مـعنـى هذا أنه كـان لابد لتــحـول الرقـابة الأوربيـة فى تونس إلى رقـابة دولة واحدة من ظروف أوربية أدت إلى مـواجهـة مـشكلات مسـتـقبل العـالم العــثـمـــانى كلــه، إلى وضع المســألة الشرقـية ـ كما كـانوا يقولون إذ ذاك ـ على بساط البحث عندئذ، وعندئذ فقط ـ تتحـتم مواجهـة الحقائق، وتبـرز القوة أداة للتنفـيـذ، فـيـخـضـع لهـا من ليس مستعداً لمواجهتها بقوة تساويها

وقد خلقت الثورات فـى البلقان ضد الحكم العثـمانى والحرب بين الروسـيا والدولة العثمانية (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨) هذا الموقف الذى وصـفنـا، وفى هذا الموقف ولدت حمـاية فرنسـا لتونس، كـما ولد أيضاً الاحتلال البريطانى لمصر. وقد بدأ بتلك الحـمايـة الفرنسـيـة فعل العـامل الأخـيـر فى تشكيل تونس المعـاصـرة، ويجـدر بنا ـ وقـد نشـرت الحكومـات الأوربيـة بعد الحـرب العالميـة الماضيـة الكثير من وثائـقها السرية السيـاسية ـ أن نعـرض بشىء من التـفصـيـل كـيف نالت فـرنسا مـا كانت تصـبو إليـه من السـيطرة على تـونس؛ ومـا ترتب على ذلك من عواقب لتلك البلاد وأهلها.

كيف أدى التطور الذى شرحنا معالمه إلى وقــــوع تـونس تحت الـسلـطان الفرنسـى وحده؟ لبـيان هذه النهاية لابد

لنا من البحث عن أسبابها فى العلاقات الأوربية التالية لهزيمة فرنسا فى سنة ١٨٧٠، وفى تأثر تلك العلاقات بالأزمة الشرقية المترتبة على هزيمة الدولة العثمانية فى حربها مع الروسيا سنة ١٨٧٧.

لقد بدأت حوادث سنة ١٨٧٠ عهداً جديداً فى التاريخ الأوربى الحديث، فقد أثرت هزيمة فرنسا الكاملة وإتمام خلق الإمبراطورية الألمانية واقتطاع إقليمى الألزاس واللورين من جسم فرنسا الحى فى العلاقات الأوربية حتى يومنا هذا، ويشاء موقف الدول الأوربية فى العالم أن كل ما يجرى فى أوربا يتردد صداه فى أراض وبين أقوام «لا ناقة لهم فيه ولا جمل».

كان هَمَّ ألمانيا الجديدة بعد ١٨٧١ وشغلها الشاغل أن تمنع فرنسا من نقض ما تم فى تلك السنة، واتجهت خطط عاهلها العظيم - بسمارك - نحو عزل فرنسا عزلة سياسية فلا تجد حليفاً أوربياً قوياً يشد أزرها فى حرب ضد ألمانيا . وقد فضل بسمارك أن تقع فرنسا تماماً تحت سلطان أحزاب اليسار الجمهورية اعتقاداً منه بأن أمل تلك الأحزاب فى نيل تأييد سياسى أوربى أقل من أمل أحزاب اليمين، وأن انتصار الأحزاب الجمهورية الفرنسية يضعف من شأن الكاثوليكية فى ألمانيا، وكانت إذ ذاك فى حرب شعواء ضد بسمارك.

ولم يكن بسمارك بالسياسى الذى يكتفى بالإجراء السلبى، أو الذى يعتقد بإمكان قمع أمة كالأمة الفرنسية إلى الأبد، بل هناك ما يثبت أنه أدهشته سرعة نهوض فرنسا من كبوتها فى السنوات التالية لسنة ١٨٧١ وأنه اعتقد أنه ينبغى أن يضع نصب أعين زعمائها أهدافاً يجدون فى تحقيقها منصرفاً للهمم القومية وغسلا لعار الهزيمة الكبرى واستعادة لمركزهم القديم بين الأمم وإبعاداً لهم عن فكرة «الانتقام» المتملكة العقول - لذلك كله عرض بسمارك على فرنسا فى أكثر من مرة بسط سلطانها على تونس ولم يكتف بهذا بل أدرك أنه فى إرضاء المطامع الأوربية فى أنحاء البلقان والشرقين الأدنى والأوسط ما يكفل صيانة ما تم

فى أوربا نفسها ويحول دون قيام محالفات أوربية لقلب الحالة القائمة، فلم يكره امتداد النفوذ الروسى فى الدولة العثمانية على شرط أن تنال الإمبراطورية النمسوية المجرية ما يرضيها فى البوسنة والهرسك. وعلى شرط قبول الحكومة الإنكليزية أن توطد أقدامها فى مصر وغيرها من المناطق الشرقية التى تهمها بالذات.

ولم تصب السياسة البسماركية فى السنوات الواقعة فيما بين ١٨٧٠ - ١٨٧٧ إلا قدراً محدوداً من النجاح. فلم تبد بوادر تدل على أن تسوية ١٨٧١ قد أصبحت نهائية بالمعنى الصحيح أو أن فرنسا و إيطاليا أو روسيا أو النمسا والمجر أو إنكلترة مستعدة للتسليم تسليما خالصاً بالوضع البسماركى للأشياء

ولكن عندما تشتعل الثورات فى بعض ولايات الدولة العثمانية فى البلقان، وتأخذ الدولة العثمانية الثائرين وغير الثائرين بما درجت عليه من ضروب الشدة الوحشية، وتغزو الدولة الروسيةأراضى السلطان فى أوربا وآسيا. عند ذلك وجدت الدول الأوربية أن لابد من مواجهة حقائق الأشياء وتلمست كل منها فى الشهور السابقة لصلح سان استفانو كما فى الشهور التالية حلا يصون مصالحها الخاصة ويكون فى الوقت نفسه أساساً لتسوية شرقية عامة - أما فرنسا فأمامها مشكلتها الكبرى أمامها أن لا طمأنينة حقيقية إلا إذا وجدت لنفسها حليفاً قوياً، وما لم يتيسر لها ذلك فلابد من تجنب الأزمات والابتعاد عن مواطن الزلل، فابتعدت بقدر الاستطاعة عن الأحاديث والمفاوضات المتعلقة بالمسألة الشرقية، وترددت فى قبول الدعوة لمؤتمر أوربى يستعرض صلح سان استفانو ويحيل هذا الصلح من اتفاق روسى عثمانى إلى تسوية ترضاها أوربا: ثم اشترطت لقبولها ألا يبحث المؤتمر إلا ما اتصل مباشرة وطبيعياً بالحرب بين الروسيا والدولة العثمانية. وفسرت هذا بألا يعرض على المؤتمر أى شأن من شئون غربى أوربا أو من شئون مصر وسورية والبقاع المقدسة [رسالة من وزير خارجية فرنسا لسفرائها فى برلين ولندن وروما إلخ،

بتاريخ ٧ مارس ١٨٧٨ ـ الوثيقة رقم ٢٦٢ من المجلد الأول من الوثائق السياسية الفرنسية]، ولما ضمن لها هذا قبلت الدعوة لمؤتمر برلين.

وأما الحكومة البريطانية، فيمكن القول بأن حوادث السنوات ١٨٧٦و ١٨٧٧ و١٨٧٨ قد هدمت فيها خطة المحافظة على الدولة العثمانية وأحلت محلها خططاً أخرى متناقضة إحداها خطة الأحرار (وهم فى المعارضة) القاضية بأن يكون رائد الحكومة الرائد الإنسانى المسيحى، أى تحرير الشعوب العثمانية المسيحية المغلوبة على أمرها وخطة ثانية، هى خطة رئيس الوزارة (اللورد بيكونزفيلد) وهى تتكون من عناصر شتى: من السياسة التقليدية البريطانية ومن القيام بمغامرات حربية وسياسية من أشباه ما كان الشاب الطموح بنيامين دزرائيلى يتلهى به فى قصصه، ولم يصل دزرائيلى للحكم إلا بعد أن أصبح شيخاً حطمته السنون والأمراض، وفى الخطة البيكونزفيلدية ما اجتذب إليه بالذات الملكة والعامة وكل من شبوا على كره الروسيا من المحافظين. وخطة ثالثة، وهى خطة وسطى، خطة التسليم بالواقع بأن إنقاذ الدولة العثمانية كما هى حلم قد زال، وبأن تحرير الشعوب المسيحية هدف طيب حقيقة جدير بالاحترام ولكن الأجدر منه بالاحترام ألا يكون التحرير سبباً فى إثارة حروب وإسالة دماء، وأن المغامرات الحربية والسياسية قد لا يحترمها السياسى الإنكليزى فى قرارة نفسه، ولكنه لا يسعه إغفالها تماماً. فالواجب يقضى إذن بخطة عملية تساير الظروف محاولة الوصول لحل سلمى يرضى الجميع.

ويمكن القول بأن هذه هى خطة سالسبورى وزير الهند أولاً ثم وزير الخارجية ثانياً فى وزارة بيكونزفيلد.

وقد عملت الحكومة البريطانية ماتستطيع أثناء سير الحرب بين الروسيا والدولة العثمانية لإثبات وجهة نظرها ولتشجيع الدولة العثمانية على إطالة مدة المقاومة، مما حمل معارضى الحكومة على اتهامها بأنها ترمى لإعلان الحرب على الروسيا كما حاولت تأليف ماسمته «حلف البحر الأبيض

المتوسط» من إنكلترة وفرنسا وإيطاليا واليونان والنمسا لصيانة مصالح دول الحلف التجارية والسياسية فى ذلك البحر واتخاذ مايلزم لمنع مسها بأذى، ولم يؤد هذا إلى نتيجة ما، فقد خشيت فرنسا وإيطاليا مغبة التورط فى عمل جماعى كهذا، أما النمسا فمجال سياستها أوسع من ذلك البحر وتفاهمها مع الروسيا وألمانيا حقيقة واقعة، واليونان وحدهم لايؤلف منهم أحلاف - والمفاوضات الخاصة بهذا الحلف جديرة بالعناية، فقد جعلت الحكومة البريطانية لاتؤمن بالسياسة الإيطالية بصفة خاصة وسيكون لهذا أثره فيما بعد فى استيلاء فرنسا على تونس.

بعد هذه المحاولة عادت الحكومة البريطانية إلى العمل الإنفرادى، فعبر الأسطول البريطانى فى ١٤ فبراير ١٨٧٨ مضيق الدردنيل على الرغم من احتجاج الحكومة العثمانية - واستقال وزير الخارجية اللورد دربى كارهاً مايمكن أن يؤدى إلى حرب مع الروسيا وتولى سالسبورى وظيفته. وفى ٣ مارس ١٨٧٨ وقعت الدولة العثمانية صلح سان استفانو. وكانت شروطه معروفة.

وقد أخذت الحكومة البريطانية تعمل من جانبها لصيانة مصالحها فى الظروف الجديدة التى كشف عنها انهيار الدولة العثمانية.

لقد كشف ذلك الانهيار عن استحالة إقامة الحكومة العثمانية على ساقيها، فلابد لها من أن تتكىء على سند [من خطاب من سالسبورى لبيكونزفيلد بتاريخ ٢١ مارس ١٨٧٨، الوثيقة رقم ١٤٢ من كتاب أسس السياسة البريطانية]، أما فيما يتعلق بممتلكاتها فى أوربا فهذه - إن قريباً وإن بعيداً - مقدر عليها الزوال. والمسألة هى أنه ينبغى للسلطان، لأجل الاحتفاظ بممتلكاته فى آسيا، من حليف. هذه الممتلكات شأنها غير شأن ممتلكاته فى أوربا، فليسوا أمماً تسعى للاستقلال ومالإليه، فمعظمهم مسلمون والحكم العثمانى أصلح مايمكن المسلمين الحصول عليه (إذا استثنينا الحكم البريطانى)، فينبغى إذن أن نعاون

الدولة العثمانية على الدفاع عن تلك الأراضى فى آسيا وحسن إدارة شئونها. ولانستطيع أن نفعل ذلك إلا إذا استولينا على قواعد أقرب لتركية آسيا من مالطة [من كتاب من سالسبورى لسفير إنكلترة بالآستانة بتاريخ ٩ مايو ١٨٧٨ ـ الوثيقة رقم ١٤٥ من كتاب أسس السياسة البريطانية].

تفسر هذه الآراء الاتفاق الذى عقد بتاريخ ٤ يونية ١٨٧٨ الذى تسلمت الحكومة البريطانية بموجبه جزيرة قبرص، كما تفسر أيضاً اتفاق الحكومتين البريطانية والنمساوية بتاريخ ٦ يونية ١٨٧٨ على توحيد غاياتهما فى المؤتمر نظير السماح للحكومة النمساوية باحتلال إقليمى البوسنة والهرسك.

بعد هذه التمهيدات وغيرها اجتمع المؤتمر فى برلين وتولى رياسته بسمارك. أعلن فى أثنائه الاتفاق الخاص بقبرص وثارت ثائرة الوفد الفرنسى ـ وكان لابد من إرضائه للوصول بسفينة المؤتمر لبر السلامة.

وعمل بسمارك من جانبه على إصلاح مابين الإنكليز والفرنسيين، فكان عرض تونس على فرنسا. وتم هذا العرض واضحاً، قال سالسبورى لوادنجتن رئيس الوفد الفرنسى ببرلين ووزير الخارجية: «افعلوا بتونس ماتريدون. إنكم ستضطرون لامتلاكها، لايمكنكم ترك قرطاجنة للبرابرة» وكرر ذلك اللورد بيكونزفيلد، وأكده نفس ولى العهد البريطانى فى باريس [راجع فى ذلك ـ على سبيل المثال ـ الوثيقة رقم ٣٣٠ من المجلد الأول فى مجموعة الوثائق الفرنسية: رسالة من وادنجتون لداركور سفير فرنسا فى لندن بتاريخ ٢١ يوليه سنة ١٨٧٨].

وقد شرعت وزارة ديفور (وهى الوزارة التى قبلت هذا العرض) تستعد فعلاً لتنفيذه بالتمهيد له فى تونس. ولكنها عدلت عنه. ولم يتم تحقيقه كما نعرف إلا فى أثناء سنة ١٨٨١ وعلى يد وزارة جول فرى (Jules Ferry) بانية الإمبراطورية الفرنسية الاستعمارية الجديدة.

أكان ذلك لعدول الحكومة البريطانية عما وعدت به فى ١٨٧٨؟ حقيقة أن موقف حكومة المحافظين ثم حكومة الأحرار من وعود سنة ١٨٧٨ كان له شىء من التأثير فى تردد الحكومات الفرنسية المتعاقبة، إن ذلك الموقف لم يبلغ حد الإنكار أو النكوص ولكنه اتخذ شيئاً من تضييق التأويل، فقد قرر اللورد سالسبورى أنه حقيقة يذكر أنه قال الألفاظ التى أسندها له وادنجتون، ولكنه يذكر أنه لم يدر فى خلده أنها تؤدى معنى عرض تونس على فرنسا، إذ كيف يستطيع منح ماليس يملكه؟ وأضاف إلى ذلك أن الوعود الإنكليزية لاتفيد أكثر من إطلاق يد فرنسا فى تونس بلا معارضة إنكليزية، أى أن انكلترة نزلت عن كل ماتدعيه لنفسها فى تونس، ولكنها لاتذهب إلى حد إرغام الغير (وتقصد بذلك إيطاليا) على النزول عن إدعاءاتها.

بعث ذلك الموقف إيطاليا على اتخاذ موقف عداء صريح من فرنسا فى تونس، ووجدت فرنسا أن لابد من القيام بعمل حاسم فى تونس قبل أن تسبقها إيطاليا إليه، وحمَّسها بسمارك على اتخاذ هذه الخطوة.

ولايفيد ذلك أن الرأى العام فى فرنسا - ممثلاً فى البرلمان أو فى الصحافة - قد مال إذ ذاك إلى صف المشروعات الاستعمارية، الواقع أن لا. بل إن ذلك الرأى العام لم ير فيها إلا شبه خيانة للقضية القومية الكبرى، وتشتيتا للجهود، وتسليماً نهائياً بتسوية ١٨٧١. وهل يطلب دليل على صحة هذا أقوى من كون التشجيع على الإقدام على تلك المشروعات يأتى من بسمارك نفسه؟

والواقع أنه لا الرأى العام ولا البرلمان قد عدلا عن خطتهما، والصحيح أن جانباً قوياً من الزعامة الجمهورية قد انحاز إلى الرأى القائل بأنه ينبغى للجمهورية ألا تبقى إلى الأبد متسربلة بثياب الحداد بل عليها أن تنهض وأن ترعى مصالحها وأن تتبوأ مكانها الجدير بها.

كان جول فرى من أبناء اللورين، ولابد أنه أحس بكارثة ١٨٧١ إحساساً قوياً، ولكنه كان يرى أيضاً أن ذلك

الجيل من الفرنسيين كان عليه واجبات نحو فرنسا، وأن فرنسا ينبغى ألا تنزل عن مكانها الخليق بها وأن مصلحتها فى بلاد الجزائر وتأمين حدودها ورعاية مصالحها فى تونس تتطلب عملاً حاسماً فى تونس وإلا سبقتها إيطاليا إليه. أى أنه كان يرى أنه ينبغى أن يأخذ أكثر مايستطيع دون نزول أو تخل عن حقوق فرنسا التاريخية، وقد تحمل فى سبيل فكرته هذه عنتاً شديداً من مواطنيه.

والظاهر أيضاً أن فرى لقى تأييداً فى خطته من الزعيم الجمهورى الكبير جامبتا الذى أخذ فى آخر أيامه يبتعد شيئاً مامن فكرة حرب انتقامية ضد ألمانيا.

وقد حملت هذه العوامل المختلفة «فرى» على أن يخفى جهد الاستطاعة حدود عمله فى تونس، وأن يضيق دائرة التزامات فرنسا فيها.

دخلت الجنود الفرنسية تونس تحت ستار تأمين الحدود وأرغمت الباى على توقيع معاهدة باردو (مايو ١٨٨١). وتعطى هذه المعاهدة فرنسا حق احتلال الأرض التونسية وإدارة المسائل الحربية، ولكنها لاتشير إلى الحماية الفرنسية، وعلى أثر الاضطراب فى صفاقس، وقع الباى اتفاقاً ثانياً (يونيو ١٨٨٣) نالت به فرنسا حمايتها لتونس والتدخل فى مسائلها الداخلية، وقد تم سنة ١٨٨٤ تكوين أدوات الإدارة اللازمة وبدأت تونس عهداً جديداً.

سارت فرنسا فى تونس على نهج يخالف منهجها فى الجزائر، ولم ينل الحياة الإسلامية فى تونس مانالها فى الجزائر من التحطيم المقصود وغير المقصود، فتونس فى العهد الفرنسى قطر «محمى» له إطار إدارى تونسى، على عكس الجزائر فهى «قطعة» من فرنسا، والجزائر أرض استعمار يستفلحها ألوف من الفلاحين الأوربيين فرنسيين وغير فرنسيين. أما تونس فهى أرض «استغلال» تعمل فيها «رءوس الأموال» الكبيرة فرنسية وغير فرنسية. وفى تونس ماتثيره السلالة الإيطالية المستقرة بها من مشكلات تمس العلاقات بين إيطاليا وفرنسا، ولاتعرف الجزائر مشكلات من ذلك النوع.

إن الفضل فى وضع قواعد الحكم الفرنسى فى تونس يرجع بصفة خاصة لپول كامبون (Paul Cambon) المقيم العام فيما بين ١٨٨٢ و١٨٨٦. ويمكننا أن نحلل فى الوضع التالى الثنائية الفرنسية التونسية إلى ما انتهت إليه:

بدل هذا على اتجاه الخطة الفرنسية نحو جعل اشتراك الفرنسيين وأهل البلاد وسيلة لرعاية وتنمية المصالح المشتركة وبخاصة فى الدائرة الاقتصادية، وهو تنظيم يهمل جانب الاعتبارات القومية كما أنه يعطل نمو الحياة السياسية. والظاهر أن أهل البلاد يحسون إحساساً شديداً بأن ذلك التنظيم لايرضى أمانيهم فنظموا حركات شبيهة بالحركات الحديثة فى بعض الأقطار الإسلامية الأخرى



لتحقيق برامج سياسية قومية تسودها المعانى والنظريات الغربية، ولانزال بعد - فى مصر كما فى تونس وفى غيرهما - نرقب فجر حركات أعمق وأدوم، فجر ابتعاث «حياة إسلامية» تامة.

المصادر:

أ - مجموعات الوثائق:

(١) *Ministére des Affairs Etrangéres*، *Documents diplomatiques fiancaises*، السلسلة الأولى، المجلدات الأول والثانى والثالث وقد نشرت فى سنتى ١٩٣٠ و ١٩٣١ وتتعلق بالسنوات من ١٨٧١ إلى ١٨٨١.

(٢) الترجمة الفرنسية لمجموعة الوثائق السياسية الألمانية تحت عنوان *La politique extérieure de l'allemagne*، المجلدات الأول والثانى والثالث وتتعلق بحوادث السنوات من ١٨٧٠ إلى ١٨٨٢ وقد نشرت فى سنتى ١٩٢٧ و ١٩٢٨.

(٣) Temperley & Penson: *Foundations of British foreign Policy*، كمبردج سنة ١٩٣٨ وهى مختارات جيدة توضح قواعد السياسة الخارجية البريطانية.

ب - دراسات:

(١) الدكتور محمد مصطفى صفوت: *Tunis and the Powers*، رسالة لم تنشر بعد، مستندة على المصادر الأصلية، فى موضوع العلاقات بين تونس والدول العظمى.

(٢) Stephen H. Roberts: *History of French Colonial policy*، فى مجلدين، سنة ١٩٢٩. بحث علمى نزيه فى تاريخ الاستعمار الفرنسى من سنة ١٨٧٠ إلى ١٩٢٥ لايستغنى عنه المتتبع لتاريخ الأمم الإسلامية الواقعة تحت السلطان الفرنسى.

(٣) James Headlam-Morley: وكان المؤلف فى وقت ما مستشاراً لوزارة الخارجية فى المسائل التاريخية: *Studies in diplomatic history* نشر فى سنة ١٩٣٠ وهذه مجموعة من تسع دراسات مهمة. واحدة منها تؤرخ العلاقات المصرية الإنكليزية وأخرى تشرح وضع إنكلترة يدها على جزيرة قبرص فى سنة ١٨٧٨.

(٤) R.W. Seton-Watson: *Disraeli, Gladstone and the Eastern Question*، لندن سنة ١٩٣٥.

(٥) J.L. de Lanessan: *La Tunisie*، باريس سنة ١٩١٧.

شفيق غربال

التونسى

محمد بن عمر بن سليمان: كاتب عربى من كتاب القرن التاسع عشر، وهو من أسرة تونسية انصرفت إلى العلم عامة وإلى الدين خاصة. وكان جده سليمان نساخاً وقد خلف عند حجه إلى مكة أبناءه الثلاثة فى رعاية خاله أحمد بن سليمان الأزهرى وكان عالماً فقيها. ولما فرغ سليمان من حجه لم يعد إلى تونس لضياع ثروته، فأقام بادىء الأمر فى جدة وتعيش من نسخ الكتب، وتعرف فى تلك المدينة إلى نفر من أهل سنار فحببوا إليه الذهاب إلى بلادهم. وتلقاه واليها بالترحاب وخصه بمنزل وأرض وأجرى عليه معاشاً. وتزوج سليمان بامرأة من أهل سنار وأعقب منها ذكراً وأنثى، واسم الذكر أحمد زروق. وشب عمر، وهو ثانى أبناء سليمان من زوجه الأولى التى بنى بها فى تونس، وصحب أخا جده فى الحج إلى مكة، فقابل فى طريقه أباه سليمان مصادفة وكان ذاهباً إلى القاهرة فى عمل له مع قافلة من سنار. وقد توفى أخو جده بمكة فعاد عمر إلى القاهرة للمجاورة بالأزهر، ثم رحل إلى سنار ليزور أباه ثم عاد إلى دراسته بالأزهر وتزوج عام ١٢٠١هـ (١٧٨٦م). ورجع بعد ذلك بسنتين إلى تونس مسقط رأسه وفيها رزق بابنه محمد (التونسى) عام ١٢٠٤هـ (١٧٨٩م). وأقام عمر فى تونس ثلاث سنوات فقط عاد بعدها هو وأسرته إلى القاهرة ليتفرغ مرة أخرى إلى الدرس بالأزهر. وسرعان ما انتخب نقيباً لرواق المغاربة. وفى عام ١٢١١هـ (١٧٩٧) بعث إليه أخوه لأبيه بسنار ينعى أباه ويشكو إليه سوء حالهم، فذهب عمر من فوره إلى سنار ولم يعد إلى أسرته قط. ومن محاسن الصدف أن أخاه الأصغر طاهراً ذهب فى العام نفسه إلى القاهرة فى عمل له، وكان معتزماً الحج إلى مكة بعد فراغه من عمله هذا، فضم إليه أسرة أخيه، وكان

محـمد حدثا فى السـابعة من عمـره قد ختم القرآن فـبعث به إلى الأزهر يجاور فيه. ونضب مـعين محمـد شيئاً فشـيئاً بعد رحيل طاهر إلـى مكة فعزم على أن يبـحث عن والـده فى السـودان. فـقـد وردت الأخـبـار إلى القـاهرة بأنه رحل إلى دارفـور عـقب وصـوله إلى سنار. ولقى فى القـافلة التى وصلت القـاهرة من دارفـور صـديقـاً لأبيه فـرجـاه أن يأخذه مـعه إلى دارفور فـفعل. ولاشك أن ذلك كـان عـام ١٢١٨هـ (١٨٠٣م). ولقى فى دارفور أول الأمر أحمد زروق أخا أبيه غـير الشقيق فـأخذه إلى جلتو من أعـمال أبى الجدل حـيث كان يقـيم أبوه عـمـر. وكـان قد عـلا نجـمـه فى حـاشـيـة السلطـان يعـيش فى رخـاء ويسـر، وقـد تزوج فـيـهـا من جـديد وأنجب. وشـرح عـمـر بأمـر من عـبـد الرحـمـن بن أحـمـد سلـطان دارفـور المتـوفى عـام ١٢١٤هـ الموافق ١٧٩٩ (انظر جريدة ملوك دارفور) كتابين فى الفقه والشريعة (انظر *Voyage au Dar- Fuor*، ص١٠٧، وانظر عن تواليـفـه الأخـرى ص٤٢٤) ولما وصل محمد (انظر Nachtigal: *Sahara and Sudan* جـ٣، برلـيـن سنـة ١٨٧٩، ص٣٨٧، ويسـمـيـه أبو شـيخ كرا) إلى دارفور كان محـمد كرا وصياً على السلطان الحدث محمد الفضل. وقد لقى محمد كرا حـتفه بعد ذلك فى فتنة. وقدم أحمد زروق إلى محمد كرا محمدا فتلقـاه بقبول حـسن. وسمح كرا لعـمر بالرحـيل إلى تونس لزيارة أقاربه بعـد أن وعـده بالرجـوع ثانية. وتـرك عمـر أملاكه فى جلتـو إبان غيابه فى يد ولده محمد.

وذهب عـمـــر أول الأمـر إلى واداى ومكث فيهـا سنوات، ذلك أنه كان يتطلع إلى منصب رفـيع فى حاشـية سـابون سلطان، وقـد اخـتيـر للوزارة وحـصل على أملاك فى قرية أبلى. وانتظر مجىء ولده إلى هناك دون جـدوى فعـزم على الرحـيل إلى تونس. ومكث محـمد بعـد رحيل أبيه سبع سنوات ونصفاً فى دار فور عرف خـلالها البلاد وأهلها مـعرفة تامـة. ولم يتـمكن من الشـخـوص إلى واداى إلا بعـــد أن وضــــعت الحـــرب أوزارها بين دارفـــور وواداى، إذ ذهب إليـهـا على رأس وفـد من قـبل سلطان دارفور. وقد بلغ أولاً وارة وكـانت مقر سلطان سابون وقتذاك فـأسبغ عليه من

عطفه ماأسبغه على أبيه من قبل. وأقام هو أيضاً فى واداى زمناً طويلاً، إلا أن أحواله أخذت تسوء لسببين: أولهما أن خاله زروق كان قد لحق بعمر فى واداى فعهد إليه عمر عند رحيله بالإشراف على بنيه وأسرته فى قرية أبلى فاستولى على أملاك عمر ولم يعط ولد محمد إلا مايسد رمقه، والثانى أن الوحشة ازدادت بينه وبين أحمد الفأسى (انظر *Voyage au Ouaday* ص ٦٦ وما بعدها، ٤٩٧ ومابعدها) الذى استوزر بعد رحيل عمر بتوصية منه، فوشى به عند سابون فارتاب فيه وتجهم له. وحضر عمر إلى واداى تلبية لطلب ولده واستطاع أن يصرف أحمد الفأسى عن منصبه ولكنه استوزر ثانية بعد رحيل عمر. وأذن السلطان لمحمد بالرحيل فاستغل هذه الظروف وغادر واداى بعد أن ظل بها ثمانية عشر شهراً، فلحق بقافلة ذاهبة إلى فزان واخترق بلاد توبو (تيبستى) حتى مرزوق عاصمة فزان. وأقام فيها ثلاثة أشهر توفى خلالها المنتصر والى هذه البلاد. ثم تابع رحلته إلى طرابلس ووصل أخيراً إلى تونس عن طريق صفاقس حوالى عام ١٢٢٨هـ (١٨١٣م) وذلك بعد عشر سنوات تقريباً من مغادرته القاهرة إلى السودان. واستقر محمد أولاً فى تونس ثم رحل إلى القاهرة وفيها خدم محمد على. وفى عام ١٨٢٤ أنفذ محمد على حملة على المورة بقيادة ولده إبراهيم باشا، والتحق محمد التونسى بهذه الحملة واعظا لإحدى فرق المشاة (انظر *Voyage au Darfour*، ص٦). وقد ذكر فى كتابه الرحلة إلى واداى *Voyage au Ouaday* (ص٦٣٤ ـ ٦٣٥) خبر حصار مسولونجى (١٨٢٥ ـ ١٨٢٦). واشتغل محمد بعد هذه الحرب بتنقيح الترجمة العربية لكتب الطب وخاصة المتصلة بعلم الأقراباذين الموجودة فى كلية الطب البيطرى التى أنشأها محمد على فى أبى زعبل إلى الشمال الشرقى من القاهرة. وتعرف محمد التونسى فى هذه الكلية بالدكتور پيرون Dr. Perron بعد وصوله إلى القاهرة وأخذ پيرون عليه دروساً فى العربية وأغراه بكتابة مذكراته عن رحلاته فى السودان، وكان غرضه الأول من ذلك أن تكون كتباً للمطالعة العربية.

وفى عام ١٨٣٩ غدا الدكتور پيرون مديراً لمدرسة الطب بالقصر العينى فأوصى بمحمد التونسى فعين كبيراً للمراجعين فيها،وقال كريمر A.V.Kremer الذى جاء مصر لأول مرة عام ١٨٥٠ إن محمداً كان أحد أساتذته وأنه يجله كثيراً (انظر كتاب Kremer وانظر المصادر) ويزيد على ذلك أن محمداً قد أكب أيضاً على طبع المؤلفات العربية القديمة مثل مقامات الحريرى والمستطرف للأبشيهى (ولعلها طبعة بولاق عام ١٢٧٢هـ = ١٨٥٦م). وذكر جومار Jomard (انظر *Voyage au Darfour* ص١٩) أن محمداً قد انتخب للإشراف على طبع نسخة من «القاموس» للفيروز آبادى فنقح نسخة كلكتة المطبوعة عام ١٢٣٠هـ (١٨١٧م). وعمد التونسى تحقيقاً لهذا الغرض إلى تصحيح نسخة كلكتة ومراجعتها على سبع نسخ أو ثمان مخطوطة من هذا القاموس. وطبعت النسخة الجديدة فى بولاق عام ١٢٧٤هـ (١٨٥٧م). وجرى الشيخ محمد التونسى فى أواخر حياته على تدريس الحديث بمسجد السيدة زينب فى يوم الجمعة من كل أسبوع، وتوفى بالقاهرة عام ١٢٧٤هـ الموافق ١٨٥٧م (انظر Kremer كتابه المذكور) ودفع الدكتور پيرون *Perron* محمداً التونسى إلى كتابة مشاهداته وماعرفه عن أهل الجهات التى زارها أثناء إقامته الطويلة بالسودان وتجاربه فى تلك البلاد. وقد جمع هذه المعلومات فى مجلدين كبيرين نقلهما الدكتور بيرون إلى اللغة الفرنسية وهما:

(١) *Voyage au Darfour par le Cheick Mohammed Ebn Omar-el Tounsy* (والتنسى هى النسبة الشائعة بدلاً من التونسى؛ انظر Stumme: *Gramm. des tunesisch Arabisch*، ليپسك سنة ١٨٩٦، ص٦٦) *Réviseur en Chef à l'Ecole de Medecine du Caire traduit de l'Arabe par Dr. Perron, Directeur de l'Ecole medecine du Caire*، پاريس سنة ١٨٤٥. وللكتاب مقدمة فى ٨٨ صفحة وعدد صفحاته ٤٩٢ من القطع الكبير وبه مصور جغرافى. وكتب جومار Jomard مقدمة هذا الكتاب (ص١ إلى ٧١ من المقدمة) وطبعت هذه المقدمة على حدة بعنوان *Observations sur le Voyage au*

Darfour suivies d'un Vocabulaire de la Langue des Habitants et de Remarques sur le Nil-Blanc superieur، باريس سـنة ١٨٤٥. وسبق أن نشر بيرون معلومات عن هذا الكتاب وشواهد من ترجـمته له فى المجلة الأسـيوية، المجمـوعة الثـالثة، جـ٨، سـنـة ١٨٣٩، ص١٧٧ ـ ٢٠٦ (خطابه إلى مـول *Mohl*) وفـى *Bibliotheque universelle de Geneve* الـسـنـة الخـامـسـة، جـ٢٨ (رقـم ٥٦) سنة ١٨٤٠، ص٣٢٥ ومـابعـدها. وفـصل سـديو Sedillot تفـصـيـلاً فى المجلة الأسيوية، المجمـوعة الرابعة، جـ٧، سنة ١٨٤٦، ص٥٢٢ ـ ٥٤٣ الكلام عـمـا نشره بيرون.

ونشـر بيرون النص العـربى لرحلة دارفور بعنوان «تشحيذ الأذهان بسيرة بـلاد العـرب والسـودان» (= *L'Aiguisement de L'Esprit par le Voyage au Sudan et parmi les Arabes*) عـام ١٨٥٠ فى باريس وهى النسـخـة التى كتـبها المؤلف بخط يده (٣١٠ صفـحة، قطع مـتـوسط يـضـاف إلى ذلك أربع صـفحـات بالفـرنسـيـة وهى مـقدمـة وتصويبات وزيادات على الترجمة).

(٢) *Voyage au Ouaday par le Cheich Mohammed Ebn Omar al Tounsy, traduit de l'Arabe par Dr. Perron*، باريس سـنة ١٨٥١ (ومقـدمة فى ٧٥ صـفحـة وبه ٧٥٦ صفحة من القطع الكبـير ومصور جغرافى وتسع لوحات مصورة). وكتب جومار لهذا الكتاب مقدمة طويلة (ص١ ـ ٧٥) بهـا مـلاحظات تاريـخـيـة وجـغرافـية. وتناول بيـرون نفسـه فى مـقـدمتـه (ص١ ـ ٣٥) الكلام بصـفـة خاصة عن أقسام السودان.

ولم ينشـر قط الـنص العـربى لهـذا الكتاب الـثانى وكان بيـرون قد اعـتزم نشـره (كـتـابه المذكـور، ص٣٤) ولعل النسخة الخطية من هذا الكتاب كانت فى حوزته، ولكنى لاأعلم مصيرها بعد وفاة بيرون فى باريس عـام ١٨٧٦ وكان قد عاد إليها عام ١٨٥٠.

ومـحـمـد التـونسى أول من زودنا بأخبار وافية موثوق بها عن بعض نواح من السـودان هامة. ولم يكن لدينا قـبل عهـده عن دارفور سوى مـذكرات قليلة كتبـها الرحالة براون G. Browne، وعـن واداى إلا المعلومات القليلة التى جمـعها

بوركـــارت Burckhardt. ولـم يزر هـذه البلاد بارث Barth وناختجال Nachtigal إلا بعـد ذلك بعـشـــرات السنين، وقـد أسهـبوا الكلام عنها فى كتـبهم. وليس هناك مايدعو إلى الشك فى صحة أخبار التونسى، فقد تبين پيـرون صحتها من جـماعـة من أهل دارفور ووادای كـانوا يعـيشـون فى القـاهرة فأيدوا مـارواه التـونسى تمام التأييـد. على أننا لاننكر أن هـناك بـعـض الهـنـات فى وصـف الشيخ التونسى هذه الديار، فـقد كانت أخبـاره يعوزها التـرتيب لاتتبع منهـجاً مـألوفاً، كـما كـلف بالاستطراد، وكـان سريـع التصديـق لمعتـقدات العامـة من مـسلمى هذه البـلاد (وخاصـة ماكـان منهـا متـعلقـاً بالسـحر) وليـست هذه الهنات جسيمة بالقياس إلى غيرها، فقد أخـذ على صاحب الكـتاب أنه لم يذكـر شيئـاً مضبوطاً عن الأحوال الجغـرافية والطبوغـرافية والإحصائـية والأرصاد الجوية لهذه البلاد. (انظر Barth فى *Reisen und Entdeckungen in Nord und Centralafrika* جـ٣، برلين سنة ١٨٥٩، ص ٥٢٥ ومـابعـدها؛ Nachtigal فـــى *Petermanns Geogr. Mitteil,* جـــ٢١، سـنـة ١٨٧٥، ص١٧٦، وفـــى *Sahara und Sudan* جـ٣، ص٨). ومع هذا فـإن كتـابى التـونـسى مـصـدر هـام عن الأحـوال الجنسيـة والثقافـية والسـياسيـة لبلاد السـودان التى زارها لم يقـدر بعـد حق قدره. ومجمل القول أن كلا منهما يكمل الآخـر، ففى الكـتاب الخـاص بواداى - وهو أطولهما- أخبار كثيرة عن دارفور.

ونسـوق كـذلك تذيـيـلاً ونبـذة عن الشـيخ زين العـابـدين التـونسى أحـد مواطنيـه وهو يشبـهه من عـدة وجوه. فقـد كان هذا الرجل واسع العلـم غزير المـــادة درس فى الأزهـــر وخـــالـــط الأوربيـين، فلما اشـتد عـوده رحل إلى السـودان عـــام ١٨١٨ أو عـام ١٨١٩. ويظهر أنه لبث هناك مايقـرب من عشر سنوات كـمـا فعل الـتونسى فـصـرف جانباً من جهده فى الدعوة إلى الإسلام ينتقل من بلد إلى آخر لتـفقيه الناس فى الدين. وقد رحل بـادىء الأمر إلى سنار وكـــردفـــان. ثم مكث زمناً طـويلاً فى دارفـور ووادای يكسب مـــعـــاشـــه من التـدريس. وعـاد إلى تـونس عن طريق فزان بعد أن صــرف فى واداى أكثر من

ثلاث سنوات. وجمع تجاربه ومشاهداته فى كتاب عربى متوسط الحجم، وقد طبع هذا الكتاب، ولكنا لانعرف متى أو أين طبع. وترجم إلى التركية وطبع بإستانبول عام ١٢٦٢هـ الموافق ١٨٤٦م (انظر *Zeitsch. der. Deutsch Morgenl Gesell.* جـ٢، ص٤٨٢) ونقل روزن G. Rosen هذه النسخة التركية إلى اللغة الألمانية بعنوان *Das Buch des Sudan oder Reisen des Scheich Zain et Abidin in Niguitien* ليبسك سنة ١٨٤٧. وقيمة هذا الكتاب فى وصفه للحضارة والنظام الاجتماعى فى دارفور ووادای، ففيه أخبار عن الحياة فى البلاط وعن الجند والحرب والأهالى والعبيد والزنوج والتجارة والخرافات والزواج وغير ذلك. وهذه الطرائف الشائقة ذيل عظيم الشأن للأوصاف المفصلة التى أوردها محمد التونسى. ومما هو جدير بالذكر بيان أعمال الحفر والتنقيب التى قام بها زين العابدين بإذن من سلطان وادای فى الأطلال القريبة من العاصمة (انظر ص٤٧ ـ ٤٩، ٦١ ـ ٧٥). وغادر زين العابدين وادای فى الوقت الذى ولى فيه عرش هذه البلاد سلطان آخر. وقد ترجم روزن للسلطان الجديد (ص١٠٨) فذكر أن اسمه عبد العظيم وصحته عبد العزيز (انظر Nachtigal: كتابه المذكور، جـ٣، ص٢٨٤ وقد ذكر فيه حفيد لسابون اسمه عبدالعزيز).

المصادر:

إن أهم مصدر عن حياة محمد التونسى وأسرته هما الكتابان اللذان كتبهما التونسى عن رحلته وخاصة سيرته التى كتبها لنفسه فى الفصل التمهيدى لرحلة دارفور (ص١ ـ ٢٥) هذا إلى جانب الإشارات المتفرقة الواردة فى هذا الكتاب مثل ص٤٨ ـ ٤٩ وفى رحلة وادای، ص٣٧، ٣٩، ٥٠، ٦٢، ٦٦ ـ ٦٧، ١٢٩، ١٩٩، ٢١١ وما بعدها، ٥١٢,٥٠٨,٤٩٩,٤٩٧,٢١٥ وما بعدها، ٦٤٣ ـ ٦٤٥. ولا تخلو النبذة التى كتبها جومار Jomard عن حياة التونسى (*Voyage au Darfour* ص٨ ـ ١٠) من الأخطاء والنقص؛ انظر ملوحظات پيرون Perron (*Vayage au Darfour* ص٨١ ـ ٨٢) وانظر أيضاً A.v. Kremer: *Aegypten*، ليبسك سنة ١٨٦٣،

جـ٢، ص٣٢٤، وانظر أيضاً الإضافات إلى مادة ڤستنفلد فى Luedd: *Zeitschr. fuer vergleich Erdkunde*، جـ١، مكدبورغ سنة ١٨٤٢، ص٦٧ و Brockelmann: *Gesch d. Arab. Litt* جـ٢، ص٤٩١ ولم يرد به كتاب رحلة واداى.

[M. Streck شترك]

تيپو سلطان

هو ابن حيدر على صاحب مَيْسور: ولد تيپو عام ١٧٥٣، واستعان به أبوه فى عدة حروب، واتفق مرة عام ١٧٧١ أن تغيب تيپو وجنده عن الموضع الذى كان ينبغى أن يكونوا فيه فضربه أبوه ضرباً مبرّحاً أمام الناس. واعتلى تيپو عرش ميسور فى السابع من ديسمبر عام ١٧٨٣ بعد وفاة والده، وفى عام ١٧٨٤ صالح بريطانيا، وكان أبوه فى حرب معها. واقتتل تيپو والمراطها پيشوا عام ١٧٨٥ فانضم نظام على صاحب حيدر آباد إلى پيشوا، ولكن ما قام به لورد كورنواليس Lord Cornwallis من إصلاح الجيش عام ١٧٨٧ ألزم تيپو جانب الحذر فصالح خصومه. وكان تيپو عدواً لدوداً للبريطان، وقد عرف أنه كان متصلاً بالفرنسيين سراً فى پوندتشيرى Pondicherry. وفى عام ١٧٨٨ أغار على راجا تراڤنكوره Travancore وكان تحت الحماية البريطانية. فاستغاث الراجا بالبريطان فتحالف اللورد كورنواليس عام ١٧٩٠ مع پيشوا ونظام على وأعلنوا الحرب على تيپو. ولم تسفر الحرب عن نتيجة فى تلك السنة فتولي اللورد كورنواليس عام ١٧٩١م القيادة بنفسه، على أن حلفاءه خذلوه. وأغار اللورد فى العام التالى على سرنكپاتم Seringapatam عاصمة تيپو وأدخله فى طاعته وحمله على النزول عن نصف أملاكه ودفع غرامه قدرها ثلاثة ملايين من الجنيهات الإنكليزية. وفى عام ١٧٩٨ ترامت الأخبار بأن تيپو قابل رسلاً من فرنسا وقبل أن يكون من مواطنى الجمهورية الفرنسية وأن يلقب بـ «المواطن تيپو». واستفسر اللورد مورننكتن Mornington ـ وكان فى ذلك الوقت حاكماً عاماً للهند ـ عن هذا الأمر فرفض تيپو مقابلة الرسول البريطانى،

وبعث بخطاب تمحل فيه الأعذار ورمى السلطات الفرنسية بالخبث والتضليل. وفى عام ١٧٩٩ أغار على ميسور جيش بريطانى بقيادة الجنرال هاريس Harris وبصحبته الكولونيل أرثر ويلزلى Wellesley شقيق اللورد مورننكتن. وانضم إلى هذا الجيش جيش آخر من حيدر آباد وتوغل فى ميسور جيش إنكليزى ثالث خرج فى الوقت نفسه من مقيمية بومباى. وحاول تيپو صد الغزاة ولكنه رد إلى عاصمته، وطلب الصلح فلما علم أن سيطلب منه النزول عن النصف الآخر من ممتلكاته ودفع مليونين من الجنيهات الإنكليزية صمم على القتال حتى النهاية. واستولى الإنكليز عنوة على سرنكپاتم فى مايو عام ١٧٩٩ وعثروا على تيپو فى أحد الأبواب.

وكان تيپو يتكلم الهندوستانية والكنارية والفارسية كما ينطقها الهنود. وتوهم تيپو أنه فيلسوف عصره لإلمامه بالأدب الفارسى بعض الإلمام. وكان الغرور والإدعاء أبرز صفاته، وأساءت حاشيته خدمته لأنه لم يكن بصيراً بالرجال فيحسن اختيارهم. وكان عنيفاً فى تصرفاته. وقد حاول أن يضطلع وحده بأمور دولته جميعاً وكان ذلك فوق طاقة البشر. ولم يكن تيپو صاحب سياسة، وقد صرف كثيراً من وقته فى إدخال البدع السخيفة. ولم يكن أيضاً خبيراً بالحرب، وكل ما امتاز به فى حلبتها شجاعة الرجل قوى الجسم.

المصادر:

(١) Mark Wilks: *Historical Sketches of the South of India in an attempt to trace the History of Mysoor* الطبعة الثانية، مدراس سنة ١٨٦٩.

[هيك T. W. Haig]

ثابت بن قرة

عالم بالرياضة والطبيعة وفيلسوف، ومن أعظم من رقوا بعلوم العرب فى القرن الثالث الهجرى الموافق التاسع الميلادى. ولد عام ٨٣٦م (٨٢٦؟) فى حرّان ؛ وانحدر من بيت عريق أنبت طائفة كبيرة من العلماء. وهو ثابت بن قرة بن زهرون [مروان؟] ابن ثابت بن كرايا بن مارينوس بن مالا غريوس

[مليا كروس]، وترجع بنا الأسماء الأخيرة فى هذه النسبة إلى عهد بدت فيه مظاهر الحياة اليونانية فى حرّان على أسماء أعلامها، ومع ذلك فإنا لا نأمن الزلل إذا قلنا من غير تثبت أن ثابت من نسل اليونان الذين نزلوا بهذه المدنية. ويزعم الذين ترجموا لثابت أنه كان فى أول أمره صيرفيا.

ومهما يكن من شيء فقد كان له مال موروث مكّنه من التفقه فى الفلسفة والرياضة أثناء مقامه فى بغداد. وقد أوقعته آراؤه الفلسفية الحرة فى خصام مع الوثنيين من أهل بلده فأحضر إلى القاضى وحمل على إنكار هذه الآراء المارقة. وخشى ثابت أن يشتد قومه فى إعناته ففر إلى قرية كفر توثا بالقرب من دارا. ويقال إنه لقى فى رجوعه من رحلة من بوزنطة إلى بغداد محمد بن موسى ابن شاكر وأن محمداً عرف فيه البصر بعلوم الرياضة واللغة فاصطحبه إلى بغداد ليقدمه إلى الخليفة المعتضد فألحقه المعتضد بمنجمى بلاطه، وأنفق ثابت معظم حياته فى بغداد ينقل تواليف علماء الرياضة من اليونان ويشرحها ويؤلف كتبه فى الرياضة، ويتوفر على دراساته الفلسفية ويزاول صناعة الطب. وتوفى بها فى الثامن عشر من فبراير عام ٩٠١ بالغاً من العمر سبعة وستين عاماً.

وكان لثابت مقام كبير فى بلاط المعتضد انتفع به الصابئة فى حرّان وغيرها من البلدان. وقد ألف بالسريانية - وربما كان ذلك قبل أن يغادر حرّان - كتباً فى معتقدات قومه وعباداتهم، وظل بعضها معروفاً لدى ابن العبرى المتوفى عام ١٢٨٦هـ، والظاهر أنها ضاعت الآن، ولو أنها بقيت لكان لها أكبر الأثر فى دراسة التاريخ الدينى لليونان المتأخرين. وقد أورد شولسون Chwolson وسوتر Suter وشتاينشنيدر Steinschneider وبروكلمان Brockelmann وفيدمان Wiedemann بياناً بمؤلفات ثابت العربية فى الكتب المذكورة فى مصادر هذه المادة. ومازال كثير من تواليفه النافعة الجديرة بالنشر باقياً مخطوطاً. وقد استعرض سوتر هذه المخطوطات فى كتابه *Mathemotiker*

und Astronamen der Arabes، ص٣٦ وما بعدها. وأورد ڤيدمان (Wiedemann) فى Beitraege، جـ٢٤ *Ueber Thabit ben Qur-ra, sein Leben und sein Wirken, Sitzungsberiahte d. Phys-medizia Soziataet in Erlangen*، إرلانكن سنة ١٩٢٠ - ١٩٢١، ص٢١٠ - ٢١٧) بياناً بتواليف ثابت مبوبة بحسب موضوعاتها، وهذا البيان نافع باعتباره إلمامة المبادىء فى الدراسة. وفى مصادر هذه المادة ذكر لمانشر من تواليفه وماترجم.

أما خبر سنان بن ثابت وغيره من أفراد هذا البيت المتأخرين فمفصل فى كتاب شولسون المسهب *Die Ssabier*، جـ١، ص٥٦٦ - ٥١٠.

المصادر:

(١) ابن النديم: الفهرست، طبعة فلوكل سنة ١٨٧٠،جـ١، ص٢٧٢.

(٢) ابن القفطى: تأريخ الحكماء، طبعة ليپير Lippert سنة ١٩٠٣، ص١١٥ - ١٢٢.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ترجمة ده سلان سنة ١٨٤٢، جـ١، ص٢٨٨.

(٤) ابن أبى أصيبعة، طبعة ميلر، جـ١، ص٢١٥ - ٢٢٤.

(٥) الشهرستانى: كتاب الملل والنحل، طبعة كيرتون Cureton سنة ١٨٤٦، جـ٢، ص٢٠٢ - ٢٥١.

(٦) Haarbruecker: *Religionspartheien*، جـ٢، ص٤ - ٦١.

(٧) Wuestenfeld: *Geschichte der Arabischen Aerzte* سنة ١٨٤٠،ص٣٤-٣٦.

(٨) D. Chwolsohn: *Die Ssabier* سنة ١٨٥٦، جـ١، ص٥٤٢ - ٥٦٧، جـ٢، المقدمة.

(٩) M.Steinschneider: *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesells.* جـ٥٠، سنة ١٨٩٦ ص١٦٥ ومابعدها، ص٤٠٩ ومابعدها.

(١٠) H.Suter: *Das Mathematikerverzeichnis*، سنة ١٨٩٢، ص٢٥.

(١١) H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber* سنة ١٩٠٠، ص٣٤ - ٣٨.

(١٢) C. Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litt.* جـ١، ص٢١٧.

(١٣) E. Wiedemann: *Ueber Thabit ben Qurra, sein Leben und Wirken, Beitruege*، *S.B.P.M.S.* جـ٦٤ إرلانكن سنة ١٩٢٠ ـ ١٩٢١، ص١٨٩ ـ ٢١٧.

(١٤) G. Sarton: *Introduction to the History of Science*، جـ١، ١٩٢٧م، ص٥٩٩.

(١٥) M. Cantor: *Vorlesungen*، جـ١، سنة ١٨٩٤، ص٦٦١، ٦٩١.

(١٦) A. Braunmuehl: *Vorlesungen ueber Geschichte der Trigonometri*، سنة ١٩٠٠، ص٤٦، ٥٨، ٨١.

(١٧) L.E. Dickson: *History of the Theory of Numbers*، سنة ١٩١٩، جـ١، ص٥، ٣٦.

(١٨) F. Woepcke: *Notice sur une theéorie ajoutée par Thabit à l'arithmetique spéculative des Grecs* فى *Jour. Asiat.* جـ٢٠، سنة ١٨٥٢م، ص٤٢٠ ـ ٤٢٩.

(١٩) L. Nix: *Das fuenfte Buch der Conica des Apollonius von Perga etc.*، ليبسك سنة ١٨٨٩.

(٢٠) P. Duhem: *Les origines de la statique*، جـ١،سنة ١٩٠٥،ص٧٩ـ ٩٢.

(٢١) Dreyer: *Plametary Systems*، سنة ١٩٠٦، ص٢٧٦.

(٢٢) E. Wiedemann: *Ueber die Hebelgesetze bei den Muslimen, Arch. f.G.d. Nw.*، جـ١، سنة ١٩٠٩، ص٢١١.

(٢٣) C. Pruefer & M. Meyerhof: *Die angebliche Augenheibkunde des Thabit, Centralb. f. Augenheilkunde*، جـ٣٥، سنة ١٩١١، ص٤، ٣٨.

(٢٤) E. Wiedemann: *Die Schrift ueber den Qarastun, Bibl. Mta*، جـ١٢، سنة ١٩١٢، ص٢١ ـ ٣٩.

(٢٥) Duhem: *Systeme du Monde*، جـ٢، سنة ١٩١٤م ص١١٧ ـ ١١٩، ٢٣٨ ـ ٢٤٦.

(٢٦) H. Suter: *Ueber die Ausmessung der Parabel von Thabit, S.B.P.M.S.*، جـ٤٨، إرلانكن سنة ١٩١٨م، ص٦٥ ـ ٨٦.

(٢٧) F. Buechner: *Die Schrift ueber den Qarastun. S.B.P.M.S.*، جـ ٥٢، إرلانكن سنة ١٩٢١، ص١٤١ ـ ١٨٨.

(٢٨) E. Wiedemann & J. Frank: *Ueber die Konstruktion der Schattenlinien auf horizontalen Sonnenuhren von Thabit ben Qurra, Kgl. Danske Vid. Selskab*، جـ٤، سنة ١٩٢٢.

(٢٩) A. Bjoernbo: *Thabits Werk ueber den Transversalensatz*، إرلانكن سنة ١٩٢٤.

(٣٠) G. Schoy: *Graeco-arabische Studien Isis*، جـ٨، ١٩٦، ص٣٥ ـ ٤٠.

(٣١) G. Schoy: *Die trigonometrischen Lehren des... Al-Biruni*، هانوڤر سنة ١٩٢٧، ص٧٤ ومابعدها.

[رسكا J. Ruska]

الثعالبى

نسبة ثلاثة من مصنفى العرب:

١ ـ **أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل**، من أوفر كتاب القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) إنتاجاً، وكل ما نعرفه من سيرته أنه ولد عام ٣٥٠هـ (٩٦١م) فى نيسابور، وتوفى عام ٤٢٩هـ (١٠٣٨م). وله مصنفات كثيرة تناول فيها مؤلفات أسلافه فى غير ما بصر أو روية، وكثيراً ما كان ينقل فى إحداها ما قاله فى الأخرى. وانصرف إلى الكلام عن الشعر فى عصره، ولكنه عنى أيضاً بعلوم اللغة والبلاغة.

وأشهر تصانيفه وأهمها فى نظرنا كتاب «يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر» وقد تناول فيه شعراء عصره ومن سبقهم، ورتبهم بحسب أوطانهم، وهو فى جوهره ديوان وتراجم مختصرة جداً فى الأغلب. وتعددت نسخ هذا الديوان شأنه فى ذلك شأن معظم الكتب التى من نوعه، ويتضح لنا من هذا قول ياقوت (إرشاد الأريب، جـ٢، ص٣٢٠) إنه قرأ القصة الواردة فى نسخة دمشق (جـ٣، ص٣٣) بالقاهرة فى نسخة أعطاها إلى ياقوت بن أحمد بن محمد، ولم ترد هذه القصة فى النسخ المعروفة. ونزيد على المخطوطات التى ذكرها پرتش (Pertsch:

(*Verz. der ar. Hss. zu. Gotha* رقم ٢١٢٧) وبروكلمــان (Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Lit.*، جـ١، ص٢٨٤) مــخطوطات باريس (Blochet: *Catalogue des mss. ar. des nouvelles acquisitions*، باريس ســنة ١٩٢٥) تحت رقم ٦٤٤٢؛ وكـمـبـردج (E. G. Browne: *Handlist*، ١٩٠٠) تحت رقم ١٢٢٤، والمخطوط الذى فى حــوزة نيكلســون (Nickolson)، مجلة الجمـعية الملكية الأسيوية سنة ١٨٩٩، ص٩١٢) والمخـتـصر الـذى لا يعرف صـاحـبـه الموجـود فى المتـحف الـبـريطانى تحت رقم ٧٧٤٣، مــخطوطـات شــرقــيـــة (Descriptive List)، ص٦١). ونزيد عـلى النســـخـة المـطبـوعـــة (دمــشق سنة ١٣٠٤هـ) فهـرس المولوى أبى موسى أحـمد الحق الموســوم بفــائدة العصــر، وهو فهرس شامل للأشخاص والأماكن والكتب و ... إلــخ الواردة فى يتـيــمــة الدهر ديوان الثعــالبى المشهــور (كلكتة سنة ١٩١٥، مكـتـبـة وزارة الـهند، لم يتـعـرف علـيـه، رقم ١٢١٥). وصنف الثعالبى نفســه أول ذيل لكتابه ووسمه بتتمة اليتيمة، وقد ذكر ياقوت هذا الذيل (ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٦، ص٤١١) وهو مـــخـطوط فى باريـس تحت رقم ٣٣٠٨ (انظر حاشية ميـرزا محمد على چهـار مـقـاله للسـمـرقندى، ص١٢٩؛ وانظر عن مـخطوط حلب *Revue de l'ac. ar. de Damas*، جــــ٧، ص٥٢٩-٥٣٥) ويعـرف بالذيل فـقـط فى مـخطوطات أخـرى مـثل مـخطوط برلين (*Gesch. d. Arab. Lit.* الموضـع نفـسه؛ وانظر أيضـاً: البـــدر، تونس سنــة ١٣٤٠هــ، جـ١، ص٢، ٣٨ ومـــا بـعـــدها). وصـنف بالبـاخَرْزى ذيلاً آخـر لليـتـيمـة يتـفق بعضــه وما جاء فى التـتمة. وللثـعالبى ديوان رتبه بحـسب الموضوعات سـماه «كـتاب أحـسن مـا سمـعت» والمخطوط الموجود منــه فى مكتبة كـوپريلى (انظر Rescher: *Mitteilungen des Sem. fuer oriental. Sprachen. Qestasiat studien* جـ٤، ص٢٦٤) أكـــبـــر مــن المخطوط الموجـــود فى دار الكتــب المصــــرية فى القــاهرة (القاهرة سنة ١٣٢٤هــ) وقــد ترجمه رشر (O. Rescher فى *Et-Taalbi*، جـ٣، ليــپــسك سنة ١٩١٦). ولهـــذا الكتاب ذيل هو «كتاب غاب عنه المطرب» وهو مـخطوط بخط المؤلف موجـود فى

جامع لاله لى بإستانبول (رقم ١٩٤٦، انظر Rescher: *La Monde Oriental* جـ٧، ص١٠٥) وقد طبع فى مجموعة «التحفة البهية» (إستانبول سنة ١٣٠٢هـ، ص٢٣٠-٢٩٤) وفى بيروت سنة ١٣٠٩، وترجمة رشر (Rescher فى Oriental Le Monde جـ١٧، ص٣١ - ١٩٨؛ جـ١٨، ص٨١ - ١٠٩). وله دواوين من هذا القبيل لم يذكر فيها أسماء الشعراء مثل «كتاب خاص الخاص» (القاهرة سنة ١٣٢٦هـ) و«كتاب المُنْتَحَل» وقد طبع عليه حاشية أحمد بن على بعنوان «المنتخَل فى تراجم شعراء االمنتَحل» الإسكندرية عام ١٣٢١هـ، و«كتاب طرائف الطرف» وهو مخطوط فى آياصوفيا تحت رقم ٣٧٦٧ (*Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl Gesells.* جـ٦٤، ص٥٠٤) وفى مكتبة كوپريلى تحت رقم ١٣٣٦ (*Mitteilungen des sem. fuer oriental. Sprchan, Weatestat. Studien* جـ١٤، ص١٧٦) وفى طوپ قاپى سراى (*Rivista degli studi orientali* جـ٤، ص٦٩٦).

وقد صنف الثعالبى للكتّاب «كنز الكتاب» وهو ٢٥٠٠ قطعة من الشعر لمائتين وخمسين شاعراً (Fluegel: *Die ar. etc. Hss. der K.K. Hofbibliothek zu Wien*، رقم ٢٤٢) وكتب الشاعر التركى لامعى شرحاً لهذا الكتاب (انظر Toderini: *Lit. Turch.* جـ٢، الذيل، ٣٤). ونذكر فى هذا المقام أيضاً نثره لأشعار الديوان المعروف بمؤنس الأدباء لمصنف غير معروف، وقد فعل هذا صدوعاً بأمر أبى العباس خوارزمشاه، وسمى هذا النثر «نثر النظم وحل العقد من مختار الشعر الذى يشتمل عليه الكتاب المترجم بمؤنس الأدباء، وقد طبع بدمشق عام ١٣٠٠هـ، وفى القاهرة عام ١٣١٧هـ.

والطائفة الثانية من تواليف الثعالبى كتب أدب قصد بها إزجاء الفراغ، وفيها مع ذلك أخبار شتى نافعة، ونخص بالذكر منها القصص التاريخى، ومن هذه التواليف «كتاب لطائف المعارف»، طبعة ده جنكث P. de Jong، ليدن سنة ١٨٦٧؛ و«كتاب الفرائد والقلائد» أو «كتاب العقد النفيس ونزهة الجليس»، طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ (على هامش

نثـــر النظم)، سنــة ١٣١٤؛ «وكـتــاب المبهج» أو «المبهج» طبعـة إستانبول من غـيـر تـأريخ، وطبـعـة القــاهرة سنة ١٣٢٤هـ؛ ومـؤلفان فى مـدح الأشيـاء وذمهـا، وهو ذلك الموضوع القـديم من مـوضوعـات أدب المدارس، وعنوانهمـا «كـتاب اللطائف والظرائف» و«يواقـيت المواقـيت». ونضـيـف إلى مـخطوطات هذين الـكتـابـين التى ذكــرت فى *Cat. codd. ar. bibl. ac. Lugd. Batavae* تحـــت رقم ٤٥٥: مـــخطوط باريـس، الموضع نفـسـه، تحـت رقم ٥٩٣٤، ومـخطوط بطر سبـرغ تحت رقم ٨٥٧، ومخطوط نيكلسون (Nickolson: *Journ. Roy. Asiat-ic Soc.* ســــنـــــة ١٨٩٩، ص٩١٣) ومـخـطوط هاوپت Haupt تحـت رقـم ٢٦٨. وقد ضم الكتـابين إلى بعضهـما رجل مـجهـول، وهذا المخطوط موجـود فى ليدن تحت رقم ٤٥٦ كـما ضمهـما أبو نصر أحمد بن عبد الرازق المقدسى. وقد طبع الكتاب الثـانى على الحجر فى بغــداد عـام ١٢٨٢هـ ووسـم بعنوان الأول، وطبع باسـم بولاق عـام ١٢٩٦ وفى القـاهرة عـام ١٣٠٠هـ. ثم نذكـر أخـيـراً «كتـاب غـرر البـلاغـة وطرف البـراعة» وهو مـخطوط فى برلين تحت رقم ٨٣٤١ أو «غـــرر البـلاغـة لـلنظم والنثـر» (هكذا جاء اسـمه فى مـخطوط مكتبـة كوپريلى ١٢٩٠؛ انظر Rescher: *Mitteilungen des Sem. fuer oriental. Sprachen, Westasiat. Studien*، جـــــ ١٤ ص١٩٧) ويضـــاف إلى هذا العـنوان «والبراعـة» (هكذا فى مخطوط المـتحف البـريطانى، *Descriptive List.*، ص٦٣) ومنه مخطوط آخر فـى حوزة نيكلسون (Nickolson: *Journ. Roy. As. So* ســنــة ١٨٩٩، ص٩١٢).

وقـد نسـب إليـه خطأ فـى «خـمس رسائل» طبعة إسـتانبول سنة ١٣٠٧هـ وعلى هامش «نثر النـظم» القاهرة سنة ١٣١٧هـ «كتاب الأمـثال» القاهرة سنة ١٣٢٧هـ و«كـتـاب الفـرائد والقـلائد» لـلأهوازى المـولود عـــــام ٤٤٥هـــ (١٠٥٣م) كـمـا نسب إليـه خطأ أيضـاً كـتاب «مـحـاسن المحـاسن» وذلك فى مـــخطوط رقم ١٨٧٣ بمكتـــبـة كـــوتا (Zeitschrift fuer Semitistik، جـــــــ٣، ص٧٨، ٢٥٤).

وصنّف الثعالبى أيضاً مجموعات من الكلم والأمثال نخص بالذكـر منها كتاب

التـــمـثل والمحـــاضــرة (يضـــاف إلى المخطـوطات المذكـــورة فى .Cat. Lugd تحت رقم ٤٥٤ مـــخطوط پـاريس رقم ٦٠١٩ و«كـــتـاب أحـــاسن كلم الـنبى والصـحـابة والتابعين وملوك الجـاهلية وملوك الإســـلام والوزراء والكـتـــاب والبلغاء والحكماء والعلماء (.Cat. Lugd، رقم ٤٥٣؛ پاريس رقم ٨٢٠١، ٨٢٠٢) وقـد نقل هذا الكتـاب «*Talibii syntagma* *dictorun brevium*» وانـظــر *et acutorum* طبـــعـة I. I. P. h. Valeloh ليـــدن سنة ١٨٤٤. وقد ضـمن الكتاب كـتاباً أكـبر منه هو «كتـاب الإعجـاز والإيجاز، طبع ضمن «خمس رسائل»، إسـتانبول سنة ١٣٠١هـ، والقـاهـرة سنة ١٨٩٧، وله من هذا النوع من التواليف «كـتاب حلية المحـاضـرة وعنوان المذاكـرة ومـيـدان المســامـرة» (پاريس تحت رقم ٥٩١٤) و«كتـاب لطائف الصـحـابة والتابـعين» (انـــظـــر، -*Selectae Thaalebii libro face* *tiarum* طبـــعـة P. Cool فى مـختـارات الملحقة بـ Roodra: *Grammatica arabica*، ليدن ١٨٣٥م)، وطبع شيخـو مجموعة أخـرى فى الحـكم فى مـجلـة المشـرق (جـ٥، ص٨٣١ ـ ٨٣٤). ثم إن الثعالبى ألف كـتـاباً فى الأدب سـمـاه «مـؤنس الوحـيد» (فـى حاجى خليـفـة رقم ٥٤ و١٣٤) والـظـاهـر أنه هـو المخـطـوط المحفـوظ بكامـبردج (Browne: *Suppl. Handlist*) تحـت رقم ١٢٨٧. أمـا النص الذى نشـره فلـوكل Fluegel بعـــنـوان *Der vertaute Gefaehrte des Einsamen* فما هو إلا قطعـة من مـحـاضـرات الراغب الإصـفـهـانى (انظر Gildemeister فـــى *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Gesells.* رقم ٣٤، ص١٧١). ويقـــول حـــاجى خليـــفـــة (رقم ٣٤٣ و٧) أنـه ألف فى أخبار الأمراء كتاباً سماه «سيرة الملوك» أو «الكتـــاب الملوكـى» وبقى علـينا أن نبـحث: هل «سراج الملوك» وهو مـؤلف فى الأخلاق نسب فى مـخطوط المتحف البريطانى (فهرس المخـطوطات الشرقية رقم ٦٣٦٨ *Descriptive List* ص٦٤) إلى الثـعـالبى هو عـين الـكتـاب الذى نحن بصـدده؟ ويكمل سـيرة الملـوك «كتـاب الوزراء» (كوتا، رقم ١٨٨٦).

ومن كتب الأدب الصغيرة التى ألفها الثعـالبى «كتـاب مرآة المروات وأعـمال

الحـسـنات» المطبـوع بالقـاهـرة عـام ١٣١٨هـ؛ و«كـتـاب بـرد الأكـبـاد فى الأعـداد» المطبـوع فى إستـانبـول سنة ١٣٠١هـ.

وتشمـل الطائفة الثـالثة تواليـفه فى فقه اللغة بمعناه الضيق، وأشهرها كتاب فى المترادفات العربـية ألفه فى أخريات أيامه وسـماه أول الأمـر «شمس الأدب فى استعمال العرب» وهو قسمان: قسم فى المتـرادفات بمعناها الضـيق وعنوانه «أسرار الـلغة العـربية وخـصائصـها» وقسم فى ملاحظ على الأسلوب عنوانه «مجـارى كلام الـعرب برسـومهـا وما يتـعلـق بالنحـو والإعـراب مـنهـا والاستشـهاد بالقرآن على أكثرها» وجل هذا القسم منقـول بحذافيره من كـتاب فقه اللغة لأحمد ابن فارس. والكتاب فى أقـدم صــوره لا يوجـد إلا فى لـيـدن (مخطوط رقم٦٦) وبرلين (رقم ٧٠٣٢ ـ ٧٠٣٣). ثم نشـر الثـعــالبى القـسم الأول بمفـرده بـعـنوان «فـقـه الـلغـة» وراج فـى صـورته هذه رواجاً عظيـماً. (*Prooemium et Specimen lexici synonymici arabici Atthalibi, ed., vertit, notis illustravit J. Seligmann*، أپسـالا سـنة ١٨٦٣؛ Fleischer: *Kleine Schriften*، جـ٣، ص١٥٢ ـ ١٦٦، والـنسـخ المطـبوعـة، پاريس عام ١٨٦١م (طبـعة *R. Dahdah*) والقـاهرة سـنة ١٢٨٤هـ، ١٣١٧هـ (وعلى هـامـشـه النسـخـة الأصليـة «أسـرار اللغـة») ١٣٢٥هـ، وطبع فى بيـروت سنة ١٨٨٥ طبـعـة مختصرة. وقد نشر فى طبعتى القاهرة سنة ١٢٨٤هـ، ١٣٢٥هـ أيضاً القـسم الثانى من النسخة الأصلية بعنوان «سر العربية فى مجارى كلام العرب وصلتها والاستشـهاد بالقرآن على أكثـرها» كما طبع أيضـاً فى طهـران بعـنوان «سـر الأدب فى مـجـارى عـلوم العـرب» مع «السامى فى الأسامى» لـلميدانى، وهى طبـعة حـجـرية غيـر مـؤرخة، ونجـده منفـرداً فى مـخطوط بپـاريس (رقم ٥٩٨٩) وفـيه خطأ فى العنوان إذ قـيل «مجازى» بدلا من «مـجارى» ووقع هذا الخطأ فى غـيـر هذا المخطوط (مـثل حـاجى خليـفـة، طـبـعـة فلوكل، جـ٤، ص٥٩٠). ونظمـه ناظم مـجـهول عـام ٧٤٢هـ (١٣٤١م) بعنوان «نـظم فـقـه اللغـة» (مخطوط بليـدن تحت رقم ٦٧؛

انظــر Weijers: *Orient*، جـــ١، ص٣٦٠ وما بعدها).

وفى عام ٤٠٠هـ ألف فى نيسابور لمأمون بن مـأمون خوارزمشـاه رسالة فى البلاغـة مع الإشارة بصفة خـاصة إلى الكتابة وتعرف فى المخطوطات حيناً باسم «الكـفـاية فى الكنايـة» (هكذا فى مـخطوط باريـس رقم ٥٩٣٤) وحـيناً باسم «النهـاية فى التعـريض والكناية» (هكذا فى المتـــحف البـريطانـى، الملحق رقم ١١١٠، ١١١١) ويكتـفى حـيناً بـ «الكناية والتـعـريض» (هكذا فى برلين رقم ٧٣٣٦). وطبـعت بالعنوان الأخيـر فى مكة عام ١٣٠١هـ وفى القاهرة عام ١٣٢٦ مع «المنتـــخب من كـناية الأدباء وإشارات البلغاء» للجرجانى. وللثعالبى أيضــاً مجمـوعة من التـعابيـر العربـية الرشيقـة عنوانها «كتاب سحـر البلاغة وسر البراعـة» (يضاف إلى المخطوطات المذكورة فى *Gesch. d. Arab. Litt.* جـ١، ص٢٨٥: رقم ٧ فـى القـــاهرة، انـظر فـــهـرست دار الـكتب جـ٤، ص١٨٣؛ مخطوط باريس رقم ٦٧٢٤ وقد أخذت منه مـقـتطفـات فى إسـتـانبـول: انظر Reuther: *Verz*، جـ١، ص٣٢، س٢).

وللثعالبى أيضاً مجموعة فى المضاف والمنسوب عـليها شـروح، وقد سـماها «ثمـــار (ثمـــر) القـلوب فى المضـــاف والمنسوب» وأهداها للأميـر عبيد الله بن أحـمــد الميكالى المتـوفـى عـام ٤٣٦هـ (١٠٤٤م) (ويضــاف إلى مـــخطوطاته المذكورة فى *Gesch. d. Arab. Lit.*، جـ١، ص٢٨٥، رقم ٩، مـخطوط باريس رقم ٥٩٤٢، ومـخطـوط كـمـبـــردج، ملحق فهـرس مكتبـتها رقـم ٣٥٤، ومخطوط بروســه *B. K. O.*، جـ٧، ص٨١) وقـــد طبع بالـقـاهرة عـام ١٣٢٠هـــ. ولهـذا الكتاب ذيل عنوانه «التذييل المرغوب من ثمر القلوب»، وهو يجـمـع أسماء أعـيان الرجال (مـخطوط بباريس رقم ٦٠٢٩) وله أيضاً موجز عنوانه «عـماد البلاغة» ألفـه عبـدالرءوف المناوى المتـوفى عـام ١٠٣١هـ الموافـق عـــام ١٦٢٢م (انظر *Codd. ar. bibl. reg. hafn.*، رقم ٢٠٦؛ *Re-vue de l'ac. ar. de Damas*، جــــــــــ٧، ص٥٧٤؛ فـهـرس دار الكتب المصــرية، جــــ٣، ص٣ *Zeitschr. d. Deutsch. Mor-genl Gesells*، جـ٦٨، ص٨٥٥ فـــيـمـــا يختص بمخطـوط ببروسه). وقـد رتبه

على أحرف الهـجاء محمد أمـين المحبى المولود عام ١٦٩٩ ووسمه بـ «ما يعول عليه فـى المضاف والمضاف إليـه» ومنه مـخطوطات فى القـاهرة) فـهـرس دار الكتب المصـرية، جـ٣، ص٢٨٥) وفى طوب قاپى رقم ٢٤٥٥؛ فى عاطف رقم ٢٤٤٧ (*Rivista Degli studi orientali*، جـ٤، ص٧٢٧؛ *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.*، جـ٥، ص٤٩٦) وفى آياصوفـيا رقم ٤١٣٦ (*Le Monde Oriental*، جـ٧، ص ١٣٢).

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفـيـات الأعـيـان، بولاق سنة ١٢٩٩هـ، ص٣٥٤.

(٢) الدميرى: كتـاب الحيوان، جـ١ ص١٦٣.

(٣) Wuestenfeld : *Goettinger Gelehrte Anzeigen* سـنـة ١٨٣٧ ص١١٠٣. رقم ١٥.

(٤) الكـاتب نفـسـه: *Geschichtschreiber der Araber* رقم ١٩١.

(٥) Gesch. d. Arabisch. Litt. جـ١ ص٢٨١ ـ ٢٨٦.

٢ ـ أبو منصور الحسين بن محمد المـرغنـى نسبـة إلى مرغن من أعـمال الغور فى أفـغانسـتان: مـؤرخ عربى لا نعـرف عنه إلا أنه أهدى كـتـابه «غـرر السير» إلى نصر أخى مـحمود الغزنوى الذى تـوفى عـام ٤١٢هـ (١٠٢١م). وهو فى الـتـاريخ العـام من آدم إلى محمود بن سبكتكين. والجزء الأول منه فى إستـانبول فى مكـتبة إبراهيـم پاشا رقـم ٩١٦، وفى پـاريس رقـم ٥٠٥٣. ونشر زوتنبـرغ الجزء الخـاص بتاريخ فـارس (Histoire des rois de Perses، پاريس سنة ١٩٠٠). وحاول فى المقدمة التى صدر بهـا هذه الطبعـة أن يثبت أن هذا الكتاب لـلثعالبى صـاحب الترجـمة الأولى، ولكن أدلته ليـست مقنعة. وهذا الجزء من الكتـاب كبيـر الـشأن بصـفة خـاصـة لأنه يذكـر فى عـدة مـواضع المصـادر التى استـقى منها الفـردوسى فى الشاهنامـه، وكان فى ذلك أدق حتى من الطبرى. والظاهـر أن المؤلف قد نقل بالحرف أو كاد كتاب الملوك الذى صنفه أربعة كتاب لصاحب طوس أبى منصور محـمد بن عبدالـرزّاق، ولكنه نقل أيضاً

عن الطبـرى والجواليـقى وغيرهـما من مـؤلفى العرب دون تمحـيص. ولم يبق من مـصنفـات الثـعـالبى الأربعـة التى نسبها إليـه حاجى خليفة (رقم ٨٥٩٢، طبعـة فلوكل، جـ٤، ص٣١٩ وقد أخطأ فسماه المرعـشى) إلا مصنف واحد فى مكتبـة بودليان (.d'Orv، جـ١٠، ص٢) وهو يـتناول الحـــوادث من عـــام ٧٤/٧٥هـ إلى عـام ١٥٨هـ. والفـضل كل الفضل أن نتحلل مما التزمه مؤرخو العرب من تقيـيد الحوادث بالسنين وأن نسوق التـاريخ فى مجـراه الذى خطته نفوس البشر. وقـد نشر هوتسما Hout-sma من هذا المصنـف أخـبـار بهـآفـود (*Wiener Zeitschrift fur die Kunde des morgenlandes*، جـ٣، ص٣٠ ـ ٣٧).

المصادر:

(١) Th. Noeldeke: *Das iranische Nationalepos*، ص٤١ ومابعدها.

(٢) Caetani: *Un manuscritto arabo non identifacto della Bodleiana in Oxford, il "Ghurar al Siyar"* فى *Centenario della nascita di Michele Amari*، باليـرمـو سنة ١٩١٠، جـ٢، ص٣٦٤ ـ ٣٧٢.

(٣) وقد نشر كابرييل Gabriele فى *Rendiconti della Reale Academia der Lincei Classe di sc. mor. stor. e filol.*، السلسلة الخـامسـة، جـ١٥، ص١١٣٨ ومابعدها بـياناً دقيقاً بمحـتويات تاريخ الثعـالبى وزعم بأن اتفاق الغـرر وثمار القلوب ولطائف المعـارف (ص٣٠، انظر V. Mzilk فـــى *Wiener Zeitschr. fuer die Kunde des Morgenlandes*، جـــــــ٢٠، ص٣١٠) فى القـول بأن «الحمـار» هو مـروان الثـانى يدل علـى أن الثـعـالبى صاحب الترجمة الثانية هو عين المترجم له الأول.

٣ ـ عبد الرحمن بن محمد مخلوف الجعـفرى الجـزائرى، فـقيـه من أهل شـمال إفـريقـية ولـد فى الجزائر عـام ٧٨٨هـ (١٣٨٦م) وبـدأ الدرس مـنـذ عـــام٨٠٢هـ (١٣٩٩م) فى بـجـــاية وتونس والقاهرة، ثم خـرج من القاهرة فـحـج ورجع إلى تونس وتوفـى عـام ٨٧٣هـ الموافـق ١٤٦٨م (هكذا كـــتب على قبره، أما أحمد بابا فيقول إنه توفى عام ٨٧٥هـ). وأهم تـواليفه التـفسـير الذى أتمه فى الخـامس والعـشـرين من

ربيع الأول عـام ٨٣٣ ديسـمـبـر عـام ١٤٢٩) وسـمـاه «الجـواهر الحـسـان فى تفـسـيـر القـرآن» ويـضـاف إلى مخطوطاتـه المذكورة فى *Gesch. d. Arab Litt.* جـ٢، ص٢٤٩؛ ٥، ١، مـخطوطات: پـــاريـــس رقـــم٥٢٨٣ و٥٣٨٩؛ والإسكـوريال، رقم١٣٢٤، وفـــاس، مكتـبـة القـرويـين رقم ١٢٦؛ ١٢٧، والجزائر رقم١٣٢/١٣٧.

ومن كتبـه المطبوعة كتـاب فى أمور الآخرة اسمه «العلوم الفاخرة فى النظر فى أمور الآخرة» القاهرة سنة ١٣١٧ ـ ١٣١٨هـ، وجزء من كتـابه فى الأخلاق المسـمـى «جـامع الأمـهـات فى أحكام العـبـادات» عنوانـه «نبـذة من الجـامع الكبـيـر» ولم يبـين مكان طبـعـه، سنة ١٩١١.

ويضـاف إلى رسـائله المذكـورة فى *Gesch. d. Arab. Litt.*: رسـالة فـى التعـريفات وهو فى توبنكن (Seybold: *Verz.*، رقم١٩، ٢) و«الأنوار المضـيـئـة الجامعة بين الشريعة والحقيقة»، فاس، القرويين، رقم٦١٠.

المصادر:

(١) أحمد بابا التمبكتى: نيل الابتهاج فى تطريز الديباج، طبع على الحجر فى فاس عام ١٣١٧هـ، ص١٤٨ ـ ١٥١.

(٢) محمد الحفناوى: تعريف الخلف برجـال السلف، القـاهرة ١٣٢٤هـ ١٩٠٦، ص٦٣ ـ ٦٨.

(٣) A. Devoux: Les édifices religieux *de l'ancien Alger*، الجـزائر سنة١٨٧٠، ص٣٧ ـ ٤٨.

(٤) Bargés: Complément â l'histoire *de Beni Zeiyan* ص٣٩٤ ـ ٣٩٦.

(٥) Cherbonneau: Essai sur la littérature فـى *Annuaire de la société archéologique de Constantine* جـ٢، سنـة ١٨٥٥، ص٤٥ ـ ٤٦.

(٦) *R. Basset*: *Giorn. d. soc. as. it.* جـ١٠، ص٥٤.

[بروكلمان C. Brockelmann]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣١٦٥/١٩٩٦

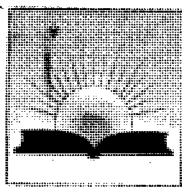
I.S.B.N 977-01-4709-5

موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء التاسع

الثنوية - الجزائر

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســيت، ر. هارتمــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكــي خــورشيـد

أحـمـد الشــنتناوى

د. عبدالحمـيد يونـس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

الثنوية

أسسها، الفرق التى تفرعت عنها،

أثرها فى الإسلام

لعل الذى دعا إلى جعل «الثنوية» مادة من مواد دائرة المعارف الإسلامية، مع أن هذه النحلة لاتتفق والإسلام الذى يقوم على التوحيد، أن المسلمين عرفوها فى بلاد فارس التى فتحها الله عليهم وعنوا بالرد عليها حين أسرها كثير ممن دخلوا فى الإسلام خوف السيف أو الاستذلال.

وأهل الحق من المسلمين فيما ذهبوا إليه من حدوث العالم كله: أجسامه وأعراضه، لايخالفون الثنوية وحدهم فى قولهم بأصلين أزليين خالقين للعالم ومافيه من خير وشر، كما أن فى الإنسان صراعاً بين العقل والهوى أى بين مبدأ للخير وآخر للشر؛ بل يخالفون كذلك الدهريين الذين يقولون بأزلية العالم على ماهو عليه فى أفلاكه وكواكبه وأركانه، وأصحاب الهيولى من الفلاسفة الذين يرون أن هيولى العالم قديمة، وأهل الطبائع القائلين بقدم التراب والماء والنار والهواء[1].

ومهما يكن، فالحاجة ماسة للتلعيق على هذه المادة، مع مراعاة الإيجاز.

أولاً - لم يقل بالثنوية من أصحاب مذاهب التفكير ثلاثة فقط - هم: الديصانية والمانوية والمزدكية - بل قال بها هؤلاء والمرقونية أيضاً كما ذكر الرازى الذى يجعل الثنوية فرقاً أربع: هؤلاء الثلاث والرابعة المرقونية [2] ؛ وقال بها كذلك الباطنية والحائطية. وكل هؤلاء يرجعون فيما ذهبوا إليه من هذين الأصلين القديمين إلى النحلة الزرادشتية؛ لذلك وجب أن نجلو هذه النحل بكلمة عن كل منها، بادئين بالزرادشتية إذ كانت أقدمها جميعاً.

(أ) تنسب الزرادشتية إلى زرادشت مصلح أقوم الأديان الفارسية، وهو - كما يقال - رجل من أهل أذربيجان

---

(١) أصول الدين للبغدادى ص ٥٩ طبع استانبول سنة ١٩٢٨م.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٨٨ - ٨٩ طبع مصر عام ١٩٣٨م.

عاش فى القرن السابع أو الثامن أو العاشر قبل الميلاد. كان هذا المفكر يرى أن النور والظلمة - أو يزدان وأهْرِمَن - هما مبدآ العالم، وأنهما متضادان وأزليان، وبامتزاجهما حصلت تراكيب العالم وصوره المختلفة، وأن هذين المبدأين - على مايرى بعض الباحثين - يرجعان فى خلقهما وإبداعهما إلى خالق واحد لاضد له ولاند وهو الإله الأعلى، وأنه أخيراً كان - أى زرادشت - نبى إله الخير ورسوله(١).

(ب) وجاء بعد زرادشت بزمن طويل ديصان أوابن ديصان - نسبة إلى نهر ولد عليه كما يذكر ابن النديم(٢) - وإليه تنسب الفرقة الديصانية. والمذهب الذى تدعو إليه هذه الطائفة ثنوى فى أساسه، إلا أنها بعد الإجماع على أن النور، أو إله الخير، يفعل الخير بقصده واختياره وأن الظلمة أو إله الشر يفعل الشر عن طبع واضطرار منه(٣)، حاولت أن تجد علة لامتزاج مبدأ الخير بمبدأ الشر، فذهب جماعة منها إلى أن النور قصد إصلاح الظلمة فخالطها مختاراً وعز عليه بعد هذا أن يخرج عنها، وذهبت جماعة أخرى إلى أن النور أحس بنتن الظلمة وخشونتها فأراد أن يبعدها عنه فكان الاختلاط والامتزاج الذى لم يكن يقصد إلى شىء منه(٤).

(جـ) ثم كانت المانوية التى تنسب إلى «مانى» الذى ظهر بعد ابن ديصان بنحو ثلاثين عاماً. ولد مانى ببابل وتأثر فى مذهبه بالمجوسية وبرأى يوحنا المعمدان فى المسيحية(٥) وبشئ من البرهمية والمانوية ترى فى الأصلين اللذين كان منهما العالم، أنهما أزليان وأبديان، وأنهما قوتان وسميعان وبصيران(٦) ولها بعد ذلك رأيها فى امتزاج الخير بالشر وسببه وفى خلاص النفس وسببه أيضاً، وهذا الرأى الذى تراه ذكره الشهرستانى بتوضيح(٧) فإليه يرجع من يشاء. وكذلك أطال ابن النديم فى محاولة بيان ما كان من خلق الإنسان القديم،

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى طبعة مصر جـ٢، ص ٧٧ - ٧٨، والرازى ص ٧٩ ، والفلسفة فى الشرق للأستاذ «ماسون أورسيل M.oursel» ص ٧١-٧٢ طبع باريس.

(٢) الفهرست طبع مصر ص ٤٥٨ ، ٤٧٤.

(٣) الشهرستانى ٢: ٨٨.

(٤) الفهرست ص ٤٧٤ والشهرستانى ٢:٨٨.

(٥) أورسيل : ٧٤.

(٦) الشهرستانى ٢:٨١.

(٧) الشهرستانى ٢: ٨٣ ومابعدها.

والحرب بين النور والظلمة وأعوان كل منهما، ثم ما كان من خلق آدم وحواء وسائر العالم(١).

(د) وكان بعد هذا المزدكية أتباع مردك الذى ظهر أيام «قباذ» ملك الفرس والد «أنوشروان» المشهور بالعادل، وكان من أمره أن ادعى النبوة، ونهى عن الخلاف والتباغض والقتال، وأظهر الإباحة حتى فى النساء، فكانت عاقبته أن قتله الملك هو وأتباعه(٢).

ومع أن المزدكية كانوا يرون مايراه المانوية من الكونين والأصلين، كما يحكى لنا أبو عيسى الوراق، إلا أنهم كانوا يفرقون بين النور والظلمة فى صفاتهما وفيما يكون منهما من أفعال. كانوا يذهبون إلى أن النور عالم حساس، والظلام جاهل أعمى، وأن النور يفعل عن قصد واختيار، بينما الظلام يفعل بالصدفة والاتفاق. وأما امتزاج الخير بالشر فقد كان مصادفة واتفاقاً. كما يكون الخلاص كذلك أيضاً مصادفة واتفاقاً من غير اختيار(٣).

(هـ) أما المرقونية فهى إحدى الفرق التى تنتظمها الثنوية فى رأى الرازى(٤).

(١) الفهرست ص ٤٥٩ وما بعدها.
(٢) الرازى ص ٨٩.
(٣) الشهرستانى جـ٢ ، ص ٨٦.

وهى فرقة نصرانية رأت أن تخلط بين الثنوية والمسيحية بالأخذ من هذه وتلك؛ إذ أداها النظر والتفكير إلى أن النور والظلمة ـ وهما أساس العقيدة عندهم ـ متنافران متضادان، فكيف اجتمعا وكان من اجتماعهما العالم؟ إنهما إذاً لايجتمعان إلا بجامع يكون وسطاً بينهما، لذلك أضافوا إلى هذين الأصلين أصلاً ثالثاً دعوه «المعدل» وجعلوه سبب المزاج، ووضعوه فى منزلة فوق النور وتحت الظلمة. وهذا الكون الثالث المتوسط هو الحياة أو عيسى على رأى فريق منهم، أو أن عيسى كان رسوله على رأى فريق آخر(٥).

(و) ثم كان بعد هؤلاء جميعاً الباطنية التى يرى أبو منصور البغدادى أن القائلين بها كانوا أعظم ضرراً على الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس وسائر ملل الكفر على اختلافها، وأنهم من الأصناف التى لايقبل منها إلا الإسلام أو السيف(٦).

(٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٨٩.
(٥) الفهرست ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥، والشهرستانى ٢: ٨٩.
(٦) الفرق بين الفرق طبع مصر ص ٢٦٥، وأصول الدين ص ٣٢٣.

ويحكى الذين عنوا بأصحاب المقالات من أرباب الملل والنحل أن أرباب هذه النحلة كانوا فى الأصل مجوساً وثنوية، ثم تستروا بالإسلام ليميلوا بالأغمار والضعفة عن دينهم الذى ارتضى الله لهم، ومهدوا لهذا بتأويل نصوص الدين وشرائعه لتضعف الثقة به ويسهل التحول عنه، وإن كانوا فى باطن الأمر ينكرون الرسل والشرائع كلها. وقد ظهروا بدعوتهم فى صدر الدولة العباسية، وكان من دعاتها الأولين ميمون بن ديصان الذى عرف بالقَدّاح، وكان - على ما يروون - مجوسياً من سبى الأهواز، وحمدان قرمط وكان من الصابئة الحرانية[1]:

وفى الحق، أن الصلة بين الباطنية والثنوية وثيقة العرى؛ هؤلاء يرجعون العالم إلى مبدأين قديمين، هما إله الخير وإله الشر أو النور والظلمة أو يزدان وأهرمن؛ وأولئك يذهبون إلى أن الله خلق النفس، فصار هو الأول وهى الثانى، وإليهما معاً يرجع خلق هذا العالم وتدبيره؛ أى أن كلا من هاتين الطائفتين الضالتين قال بصانعين قديمين وكل ما بينهما من اختلاف هو فى التسمية والتعبير فحسب[2].

(ز) بقى من هذه الفرق التى قالت بالاثنين والتى أردنا تجليتها، الفرقة الحائطية التى تنسب إلى زعيمها أحمد بن حائط - أو ابن خابط على الخلاف فى تسمية أبيه - الذى مات فى عهد الواثق بالله العباس، وقد كان اعتزم قتله لما تبين له إلحاده.

كان رأس هذه الفرقة معتزلياً، ثم ضل ضلالاً بعيداً خرج به عن الإسلام؛ فقال بخالقين: أحدهما قديم وهو الله، والآخر مخلوق وهو كلمته أى عيسى ابن الله بالتبنى لا بالولادة. ومن العجب الداعى إلى السخرية أنه جعل لهذا المخلوق - وهو الأصل الثانى الحادث فى رأيه - خلق العالم وحساب الناس يوم الدين، أى أنه جعله مخلوقاً وخالقاً

(١) الفرق بين الفرق : ٢٦٦ وما بعدها، وأصول الدين : ٣٢٣.

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٦٩٩ - ٢٧٠ ، والتبصير للاسفراييني طبع مصر بتحقيق الشيخ الكوثرى ص ٨٥.

معاً!(١) وكأن ابن حزم أراد توضيح فكرته، فذكر أن الأصل الثانى المحدث هو كلمة الله المسيح التى بها خلق الله العالم(٢).

ومهما يكن من فكرته وتفسيرها فإن البغدادى كان محقاً حين أنكر أن هذا الرجل شارك الثنوية والمجوس فى القول بخالقين، وأنه لهذا لا يمكن أن يعد فرقة من فرق الإسلام، كما لا يعد النصارى من الفرق الإسلامية(٣).

ثانياً - ونحب هنا أن نلاحظ أنه قد تبين مما تقدم:

١ - أنه غير صحيح ما ذكره بعض المستشرقين R.Strothmann من أن البغدادى أخطأ فى عد المرقونية من الثنوية مخالفاً بذلك غيره من مصنفى النحل، فقد رأينا أن ابن النديم والشهرستانى والرازى معه فيما ذكره.

٢ - وأن المراد بالصانعين اللذين قال بهما الباطنية يتضح تماماً إذا رجع الباحث إلى البغدادى فى الفَرق بين الفرق والإسفراييني فى التبصير، وأن هذين الصانعين هما الله والنفس التى خلقها الله وأشركها معه - على ما قال الباطنية - فى الخلق والتدبير.

٣ - كما يتبين أخيراً أن البغدادى لم يتعسف - حسبما يقول هذا المستشرق - فى تأكيده الطابع المجوسى الوثنى فى النحلة الباطنية؛ فقد شاركه فى ذلك غيره من مؤرخى أرباب الملل والنحل والأهواء المختلفة، وكل ما بين الباطنية والثنوية من فرق فى هذه الناحية هو - كما ذكرنا من قبل - الاختلاف فى التسمية والتعبير فحسب.

ثالثاً - هذا، وقد أشار هذا إلى ابتلاء المسلمين بالثنوية التى أسرها كثير ممن دخل من فارس فى الإسلام كابن المقفع وأمثاله، وهذا حق. لقد ذاعت هذه النحلة بين طائفة من الذين تظاهروا بالإسلام ولم يخالط قلوبهم، ونستطيع أن نذكر لذلك مثلاً عدة مستقين من المراجع الأصلية التى بين أيدينا.

(١) الانتصار للخياط المعتزلى ص ١٤٨، والفرق بين الفرق ص ٢٦٠.
(٢) الفصل ٤: ١٩٧ - ١٩٨..
(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٦١.

من هؤلاء أبو حفص الحداد وابن ذر الصيرفى وأبو عيسى الوراق؛ فقد كانوا من القائلين بقدم الاثنين[1]، وبذلك اتفقوا مع الثنوية فى أساسهم الميتافيزيقى، لا فى تحريم القتل فقط كما جاء بالمادة.

ومنهم - كما يذكر ابن النديم - ابن طالوت وأبو شاكر وصالح بن عبدالقدوس من المتكلمين، وبشار بن برد وسَلْم الخاسر من الشعراء، وأبو يحيى الرئيس وأبو على سعيد وأبوعلى رجاء يزدانبخت من رؤسائهم فى المذهب فى الدولة العباسية[2].

وربما كان منهم - كما ذكر الرازى - ناصر خسرو الشاعر وأتباعه الكثيرون الذين ضلوا بسببه، فقد كانت فرقته من الفرق التى تتظاهر بالإسلام وليست منه[3]. وإذاً فنزعة التوحيد التى عرف بها لا تمنع من أن يكون فى حقيقته ثنوياً، ولا تمنع من وسمه بالثنوية كما جاء بالمادة!

(١) الانتصار : ١٥٠ ، ١٥٢.
(٢) الفهرست : ٤٧٣.
(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٧٨.

وقد أشار الكاتب إلى أن بعض تلاميذ النَّظّام كانوا يدعون إلى ثنوية صريحة. ونستطيع أن نذكر أن من هؤلاء التلاميذ، الذين عرفوا بالثنوية فتبرأت منهم المعتزلة، ابن حائط - أو خابط - وقد تقدم الحديث عنه، وفضل الحذاء على ما ذكر الخياط[4] أو فضل الحدتى على ما جاء عن البغدادى[5] والإسفراايينى[6] أو فضل الحربى على ما ذكر ابن حزم[7].

رابعاً - ولعل من الخير، ، أن نقول كلمة الحق فى أمور أو مسائل ثلاث ذكرها الكاتب، وهى:

(١) القول بكلمة الله وأنها المسيح لايفسد التوحيد إفساداً تاماً.

(٢) ما نسبه إلى بعضهم من تفسير آية «الزخرف» ظاهر فساده وبطلانه.

(٣) الرأى الذى نسبه إلى الغزالى فى علم الكلام، من أن هذا العلم

(٤) الانتصار : ١٥٢.
(٥) الفرق بين الفرق : ٢٦٠.
(٦) التبصر: ٨٢، وفى هامش هذه الصفحة ملاحظة رقم ٣ للمحقق الشيخ الكوثرى، أنه الحديثى نسبة إلى بلدة الحديثة على الفرات.
(٧) الفصل ٤: ١٩٧.

متنـاقض يتذبذب بين التـوحيد والـكفر الصريح!

١ ـ لا ندرى كـيف لا يـكون الذهاب إلى أن كلمة الله هى عين المسـيح إفساداً تامـاً للتوحـيد، مع مـا ينسب أصحـاب هذه العــقـيـدة لـلمسـيـح من الخلق والتدبـير، ومع ما ذكـره الكاتب نفسه فى سبيل التـعليل لما يقول من أنه ليس إلا خـالقاً مـخلوقـاً وواسطة! أليس فى ذلك نقض للـتـوحـيـد الذى من مـعناه وحـدة الله فى خلق العالم وتدبيـره من غير حاجـة إلى شريك وإن كان المسيح الذى هو كلمته وروح منه!

٢ ـ أما التفسـير الذى عزاه إلى أحد غلاة الشـيعة، وهو البـيان بن سمـعان التـمـيـمى، لقـولـه تعـالى فى سـورة الزخرف الآية الرابعـة والثمانون: «وهو الذى فى السـمـاء إله وفى الأرض إله» من أن المراد بهـذه الآيـة إثبـات إلهـين أحـدهما للسـماء والآخـر للأرض، هذا التفسير باطل بشـهادة التركيب اللغوى والقـرآن والسنـة وأصـول الدين الذى أساسه التوحيد! ويكفى الرجوع إلى أى مـرجع من كتب الـتفسـيـر المعـتبـرة، كتفسير أبى المسـعود مثلاً، ليظهر المراد بهذه الآية.

تناول أبو الـســعــود هذه الآية فى الزخـرف وأحال فى تفـسيرها إلــى ما **ذكره في سورة الأنعام فى آية ٣ «وهو الله فى السموات وفى الأرض». ومن هذين** الموضعين يتـبين الباحث أن المراد: وهو الله المعبود بحق فى السموات والأرض، وهو المالك المدبر فـيـهمـا[1]. وكــيف، والآيتان تقـولان «وهو » أى هو وحده، ولا أحد معه فى شئ من هذا كله!

٣ ـ أما مـا نسبـه الكاتب أخيـراً إلى الغـزالى خاصـاً بعلم الكلام، فلم أعثـر عليه فيما لدى من مؤلفات الغزالى وهى عديـدة ومعروفـة، ومع هذا فالأمـر فى حـاجة إلى تمحـيص لخطورة مـا حكاه عن حـجـة الإسـلام. لقـد جـاء فى المادة«ويؤكد الغـزالى توكيداً جـازماً أن علم الكلام لا يـبت فى المسـائل، فـهـو متنـاقض بتذبذب بين التـوحيد والـكفر الصريح ...» فأين المرجع الذى نجد فيه هذا التوكيد للغزالى؟.

الحق أن الذى نجده له فيـما يختص

---

(١) تفسـير أبى السعـود ٢: ١٢٠ ـ ١٢١ طبع القاهرة عام ١٩٩٣٨م.

بهذا العلم ونفعه لطائفة من الناس وضرره لطائفة أخرى غير ذلك الذى نسب إليه. ففى «المنقذ من الضلال» مثلاً نراه يشير إلى نشأة علم الكلام، ويصفه بقوله: «فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى» وينتهى إلى تقرير أنه «لم يكن الكلام فى حقى كافياً ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً» ولهذا «فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلافات الخلق»[1]. وفى «إلجام العوام عن علم الكلام» نجده يشير إلى أن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع فهمهم عنه مقاصده ومراميه، بالغوا فى الزجر عن البحث فيما سمى بعد بعلم الكلام[2] كما نراه يقرر أن «أدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون»[3] ثم يؤكد أن ما لهج به المتكلمون من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال كله فهو بدعة وضرره فى حق أكبر الخلق ظاهر[4].

(١) كل هذه النقول من طبعة دمشق عام ١٩٣٤ ص ٧٩ ـ ٨١.
(٢) طبع القاهرة عام ١٣٥١ هـ ص ٣٤، ٣٨.
(٣) نفسه ص ٢٨.
(٤) نفسه ص ٢٩.

هذا، ومثله كثير، نجده للغزالى مبثوثاً فى تضاعيف كثير من كتاباته، ولكن أين ذلك كله مما نسبه إليه كاتب المادة من أن علم الكلام متناقض يتذبذب بين التوحيد والكفر الصريح!

وبعد، فهذه كلمة موجزة جلينا بها هذه الفكرة (الثنوية) والفِرق التى صدرت عنها، وما كان لها مَن أثر فى الإسلام التى أندست فيه بعد أن استولى على مهدها فى بلاد فارس؛ والله ولى التوفيق.

محمد يوسف موسى

الثور

«الثور»: كوكبة الثور، وهى الثانية فى فلك البروج؛ صورتها صورة ثور ليس له كَفَل ولا رجلان تلتفت رأسه إلى جنبه وقرناه إلى ناحية المشرق، وكواكبه اثنان وثلاثون؛ والخارج عن الصورة أحد عشر كوكباً. ويقال إن على موضع القطع (باليونانية «أكوتومى») منها أربعة مصطفة؛ والحقيقة أن الكواكب المرموز لها

بـ: ف، س، زيتا، أو مكرون على قوس. والنير الـذى على طرف قرنه الشـمالى مشترك بينه وبين كوكبة ممسك الأعنة. وعـين الثور هـو النير الأحـمـر العظيم وسط مـجمـوعـة كبـيـرة من الكواكب الصـغـرى، وقد عـرفـه اليـونان باسم Hyades وأطلق العـرب عليـه أسـمـاء كـثـيـرة. والظاهر أن «الـفَنيق»، وهو الجـمل الضـخم، اسـم عـربى خـالص والتـى حـواليـه مـن الكواكـب هى «القِلاص» أى صغار النوق. أما الأسماء الأخـرى لعين الثـور فمـتصلة بالثـريا، وقد عرف العـرب هذه الكوكبة بالنجم، وكذلك سموا عين الـثور أيضاً «بحادى النجم»، وتالى النجم» و«الدَبَران». وقـد انتقل هذا الإسم الأخيـر إلى مصوراتنا الفلكية [أى مصـورات الغربيين] باسم Aldebaran ـ ويسمى الكوكـبان المرموز لهما بـ «أوبسلـون» و«كبا» اللذان على أذن الثور «الكلبين» أى كلبى الحادى.

المصادر:

(١) القـزوينى: عجـائب المخلوقـات، طبعـة ڤستنقلد، جـ١، ص ٣٥، ترجـمة H. Ethé بعنوان *Kosmographic* ، ص ٧٤

(٢) L. Ideler : *Untersuchungen ueber den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*

[رسكا J. Ruska]

جابر بن حيان

«جـابر بن حـيّان»، هو أبو مـوسى جابر بن حيان الازدى: صـاحب كيمياء عـربى مـشـهـور عـرف عند نصـارى القـرون الوسطى باسم جبـر Geber، ونسبـته الطوسى أحيـاناً والطرطوسى أحـيـاناً أخـرى. ويقـال إنـه كـان من الصابئة، ومن ثم لقـبه الحرّانى. ودخل جابر فى الإسلام بعد ذلك وأظهر غيرة عظيـمـة على دينه الجـديد. أمـا لقـبـه الصوفـى فيرجع إلـى زمن متأخـر عن هذا.

وفى رواية أن شيخيـه هما خالد بن يزيد بن مـعـاوية المتـوفى عـام ٨٥ هـ (٧٠٤م) ومن ثم لقب بالأموى، وجعفر الصـادق. والحق إنه لابـد أن يكون قـد عـاش بعد خـالد بن يزيد، والأرجح أنه

قد نبه شأنه حوالى عام ١٦٠ هـ (٧٧٦ م). ويقول صاحب الفهرست وحاجى خليفة إنه كانت له صلة بالبرامكة. والواقع أننا لا نعرف من حياته شيئاً. وتذهب أوثق الروايات إلى أنه قضى معظمها فى الكوفة. وفى الفهرست (ص ٣٥٤ وما بعدها) رأى يقول إنه لم يوجد قط وإنما كان شخصاً من نسج الأساطير وهو رأى ننكره من فورنا.

ونسبت لجابر طائفة من التواليف. وإذا أخذنا بكتاب السبعين لإيو Io (يوحنا) فإن ما وجد منها باللاتينية لا يتفق مع تواليفه العربية، وهو ينبئ ى مرحلة فى علم الكيمياء أرقى مما نلمسه فى العربية. وفى مكتباتنا اثنان وعشرون مؤلفاً له بالعربية، خمسة منها طبعت وهى كتاب الملك، وكتاب الموازين الصغير، وكتاب الرحمة، وكتاب التجميع وكتاب الزيبق الشرقى.

والمذهب المنبث فى هذه التواليف - وبخاصة فى كتاب الرحمة، الذى لا يشك قط فى نسبته إليه - تشبيهى مسرف، أو إن شئت روحانى متطرف، فهو يعد المعدن كائناً حياً، ينمو فى بطن الأرض أمداً طويلا، آلاف السنين، وينقلب من معدن خسيس كالرصاص إلى معدن نفيس كالذهب. وغاية علم الكيمياء الإسراع بهذا الإقلاب. وهو يطبق مذاهب التناسل والزواج والحمل والتعليم على المعدن. وكذلك مذاهب الحياة والموت، ويقول للمواد الغليظة الأرضية «ميتة» أما المواد المنيرة اللطيفة فيسميها حية. ولكل جسم كيميائى نفس وجسم، جزء روحى وجزء مادى، وعمل صاحب الكيمياء أن يفصل هذا من ذاك ويلطفه ثم يعطى لكل جسم الطبع الذى يناسبه.

وقد نسبت روايات الفرس لجابر مستكشفات هامة فى الكيمياء، مثل ماء الذهب وحامض الكبريت وحامض الأزوتيك ونترات الفضة، ولكن واحداً منها لم يذكر فى الكتب العربية التى تحمل اسمه. وظل هذا شأنها إلى أن ظهرت فى المؤلفات اللاتينية التى ترجع إلى أواخر القرن الثالث عشر. وعلى ذلك فإن تقدير نصارى القرون الوسطى لكيمياء المشرق لايستند إلى وقائع مقررة يمكن تمحيصها.

المصادر:

(١) Berthelot et Houdas: *L'alchimie arabe*، ١٨٨٣ (٢) Paul Lacroix: *Sciences et Lettres au moyen-age*، باريس سنة ١٨٧٧، ص ١٩٦ وما بعدها (٣) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litt.*، جـ ١، ص ٢٤٠ وما بعدها (٤) Carra de Vaux، مادة الكيمياء فى *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، أدنبره سنة ١٩٠٨.

[كارّاده ڤو B. Carra de Vaux]

جابر:[١] هو جابر بن حيان الأزدى الكوفى: من بين التواليف العربية رسائل تنسب إلى جابر بن حيان، تلميذ الإمام الشيعى السادس جعفر الصادق المتوفى عام ١٤٨ هـ، إلا أن هذه الرسائل منحولة له. وقد وردت أقدم الشواهد على وجودها فى مؤلفات صاحب الكيمياء ابن أُمَيْلْ (المتوفى حوالى عام ٣٥٠ هـ) وفى كتب المزيف ابن وحشية (حوالى عام ٣٥٠ هـ أيضاً) وفى الفهرست لابن النديم. وقد نستطيع جمع شتات جل مؤلفات جابر من ثبت أسمائها الوارد فى كتاب الفهرست أولا، يكمله ما بقى من كتبه ورسائله مخطوطة ثانياً، وما ورد فى كتبه هو من ذكر تواليفه ثالثاً.

وتنقسم تواليفه إلى عدة مجموعات أهمها:

(١) الكتب المائة والإثنا عشر، وهى مقالات فى صناعة الكيمياء لا رابط بينها مع إشارات كثيرة إلى كيمياء القدماء من أمثال زوسيموس وديموقريطوس وهرمس وأغاثوديمون وغيرهم (٢) وكتاب السبعين وهو بسط محكم لمذهب جابر فى الكيمياء (٣) وكتب الموازين المائة والأربعة والأربعون، وهى تتناول بصفة عامة الأسس النظرية للكيمياء والعلوم الباطنة جميعاً، كما تتناول بصفة خاصة أسسها الفلسفية (٤) وكتب الخمسمائة، وهى رسائل متفرقة تستقصى بعض مسائل كتب الموازين.

وقد يمثل هذه المجموعات الأربع مراحل متعاقبة فى تطور مذهب جابر

(١) تفضل كاتب هذه المادة الدكتور كراوس بمراجعته وأضاف عليه بعض الزيادات.

بن حيان وفى تأليف كتبه. ويضاف إليها مجموعات أخرى صغيرة تتناول إلى جانب الكيمياء شروحاً لكتب أرسطو وأفلاطون ثم رسائل فى الفلسفة وعلم الهيئة والتنجيم والرياضيات والموسيقى والطب والسحر ثم رسائل دينية.

ولا يمكن أن تكون هذه المجموعة الضخمة من الكتب - التى تشمل جميع علوم الأوائل التى نقلت إلى العالم الإسلامى - لمؤلف واحد أو أن ترجع إلى النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة. وتدل جميع الدلائل على أن مجموع هذه الكتب قد ألف فى آخر القرن الثالث ومستهل القرن الرابع الهجريين.

وأول ما تثيره مؤلفات جابر بن حيان من المسائل مسألة تتصل بتاريخ الدين، فكما أن أصحاب الكيمياء القدامى من اليونانيين الذين وصلت إلينا مؤلفاتهم مزجوا تعاليمهم الكيميائية بمذاهب العرفان أو الغنوصية المنتشرة فى مسيحية زمانهم، كذلك مزج جابر علومه بنظريات العرفان المنتشرة عند أهل الإسلام. ولم تكن النظريات الدينية التى أخذ بها جابر هى مذاهب العرفان الساذجة التى ظهرت بين الشيعة فى القرنين الأولين للهجرة كما يصفها لنا أصحاب الملل والنحل، وإنما هى أقرب إلى مذاهب العرفان المتطورة المختلطة التى كانت فاشية بين غلاة الشيعة فى أواخر القرن الثالث للهجرة، وقد اقترنت عندهم بنزعات سياسية من شأنها أن تهز دعائم الإسلام. بأسرها. فقد بشر جابر بقرب ظهور إمام معصوم جديد وليست التعاليم المنبثة فى مجموع كتبه إلا عرضاً لهذا «الامام» الجديد الذى من شأنه أن يكون عقلياً صرفاً وأن تكون مفاتيحه فى أيدى الأئمة المعصومين من ذرية على بن أبى طالب.

وجابر وثيق الصلة بالقرامطة من حيث مصطلحاته الدينية. وحسبنا أن نذكر بهذه المناسبة أن اسم القرامطة ورد فى مؤلفاته، والمعروف عنهم أنهم لم يظهروا إلا بعد عام ٢٦٠ هـ. فهو يسمى الإمام الناطق ويجعل الصامت قبُاله. ويطلق على مراتب «الحدود» تلك

الأسماء نفسها المعروفة عند القرامطة والإسماعيلية الفاطمية، أعنى الباب والحجة والداعى المطلق والسابق والتالى واللاحق إلى غير ذلك، كما أنه يقول أيضاً بمذهب «الأضداد»، أضداد الإمام. وانقسم تأريخ العالم عنده بحسب مراحل «الوحى» المتعاقبة إلى سبعة أدوار، آخرها دور «وحى» الإمام الذى يدعو جابر إليه. وكذلك يعتقد أن عدد الأئمة الذين تعاقبوا منذ على بن أبى طالب إلى القائم الجديد سبعة: الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية (كذا) وعلى ابن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق وإسماعيل ابن جعفر الذى لا فرق بينه وبين ولده محمد ابن إسماعيل وهو السابع أو القائم المنتظر. وخالف جابر القرامطة والإسماعيلية فلم يجعل علياً واحداً من هؤلاء الأئمة السبعة. فهو صامت لاهوتى غيبىّ يسمو على الناطق، والأئمة السبعة أشخاص ناسوتية حل هو فيها. وقد وافق جابر فى قوله هذا النُصيرية إذ يرى رأيهم فى «الأقانيم» الثلاثة التى يتجلى اللاهوت فيها: العين (أى علىّ) والميم (أى محمد) والسين (أى سلمان)، وأما السين فهو فى رأيه أسمى من الميم. وأما الإمام الذى يدعو جابر إليه والذى يسميه الماجد تارة واليتيم أخرى فهو فى مذهبه انبعاث يفيض عن «العين» مباشرة وبلا وساطة، ومنزلته أعلى من «الميم» و «السين». وقد يدين جابر أيضاً بمذهب التناسخ على ما يقوله غلاة الشيعة جميعاً ولا سيما النصيرية منهم، وتدل على ذلك المصطلحات الواردة فى كتبه فى هذا الشأن، مثل التناسخ، والأدوار، والأكوار، والنسخ، والفسخ، والرسخ، والمسخ وما إليها.

ويأتى بعد ذلك ما تثيره رسائل جابر من مسائل تتصل بتاريخ العلوم فى الإسلام . فقد يشمل مجموع هذه الرسائل دراسة العلوم الآتية: الكيمياء، وهى تأتى دائماً فى المحل الأول، والطب والتنجيم والسحر (علم الطلسمات)، وعلم الخواص (أى القوى الباطنة فى بطون الأشياء الطبيعية)، وعلم التكوين (أى تكوين الأحياء بطرق الصناعة).

ولما كانت معرفتنا بما وصل إلينا من هذه العلوم والفنون عن اليونان ضئيلة مشوهة فى كثير من الأحوال، فإن لمؤلفات جابر قيمة خاصة فيما تمكننا من التعرف بنواح هامة من العلوم اليونانية ظن الجميع أننا فقدنا آثارها.

أما الكيمياء فإن جابراً يخالف فيها كل المعارف التى وصلت إلينا من كيمياء القدماء. ذلك أنه يستغنى على الإطلاق عن استعمال الرموز والتشبيهات «الهرمسية» التى ترجع فى آخر أمرها إلى علوم المصريين القدماء والتى ترد فى كتب زوسيموس وغيره من مؤلفى اليونان ،وهى الرموز والتشبيهات التى أحياها فى الإسلام معظم أصحاب الكيمياء من أمثال ابن أميل وصاحب «مصحف جماعة الفلاسفة» و (Turba philosphorum)، والطغرانى والجلدكى وغيرهم. أما كيمياء جابر فهو علم تجريبى قائم على نظرية فلسفية.

وهذه النظرية الفلسفية مأخوذة فى معظمها من طبيعيات أرسطو. فجابر يعرف كل أجزاء الكتب الأرسطية وكذلك شروح الإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس وسمبليقيوس وفرفوريوس وغيرهم، وهو يأخذ أغلب ما يأخذه عنها مما نقله حنين بن إسحاق المتوفى عام ٢٦ هـ وتلاميذه ويروى أيضاً عن كتب أفلاطون وثاوفرسطس وجالينوس وأوقليدس وبطلميوس وأرشميدس وغيرهم، وبعض هذه الكتب فقد أصله اليونانى. وليس فى تواليف المسلمين فى الكيمياء كتب ككتب جابر تكشف عن هذه المعرفة الواسعة بتصانيف القدماء أو تمتاز بهذه الإحاطة «الموسوعية». وهى تشبه فى ذلك رسائل إخوان الصفاء التى يعرف عنها أنها ترجع إلى مصادر ونزعات شبيهة بالمصادر والنزعات التى تستمد منها رسائل جابر بن حيان.

وأما مصطلحات العلوم التى يستعملها جابر فهى عين المصطلحات التى اصطنعها حنين بن إسحاق، وهذه بينة أخرى على أن مجموع كتبه لايمكن أن يكون قد ألف قبل نهاية القرن الثالث الهجرى.

وأساس علم جابر هو ما يطلق عليه اسم الميزان. ويشمل هذا المصطلح نواحى كثيرة هى أشد ما تكون اختلافاً، وهو يدل دلالة واضحة على التوفيق بين المذاهب المتباينة الذى يمتاز به علم جابر. والميزان معناه: (١) الوزن النوعى، ولجابر فى ذلك إشارات إلى أرشميدس، (٢) ميزان أصحاب الكيمياء القدامى ستاتهموس وهو وزن مقدار الأجساد الداخلة فى خلط أو مزاج، (٣) مذهب فى الحروف العربية المتصلة بأمهات الطبائع الأربع وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولايطبق ميزان الحروف على الأشياء التى تحت الفلك فحسب بل يطبق أيضاً على الأنيّات الميتافيزيقية كالعقل والنفس والمادة والمكان والزمان. وقد استقى جابر مذهبه هذا من الفيثاغورية الجديدة ومن النظريات فى الجفر المنتشرة عند الشيعة العلوية، (٤) الميزان هو أيضاً المبدأ الميتافيزيقى فى ذاته، وهو رمز لمذهب جابر فى التوحيد العلمى ، وهو بهذا المعنى موجّه ضد ثنوية المانوية. والظاهر أن مذهبه فى ذلك لم يخل من أثر آراء المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى شأن الواحد والوحدة، (٥) ثم إن الميزان تأويل لما ورد فى القرآن من ذكر الميزان فى يوم الحساب. وهذا المذهب موجود أيضاً عند أصحاب العرفان من بين المسلمين، وقد توسل به جابر فى ربط عقائده العلمية بتعاليمه الدينية.

والظاهر أن رسائل جابر لها صلة وثيقة بالعلماء الوثنيين الذين عاشوا فى الأوساط الحرّانية. فهو يشير بجلاء إلى الصابئة عند ما يسوق جدلهم فى بعض مسائل ما وراء الطبيعة. أما المصدر المباشر الذى يستقى منه علومه فكتب منسوبة إلى بالِيناس الطوانى ولاسيما كتاب سر الخليقة وغيره، وهذه التواليف منحولة ألفت فى زمن المأمون على ما يقوله محمد بن زكريا الرازى، وهى خير مصدر لمعرفة تفكير المدرسة الحَرّانية.

ويقول جابر إنه تلقى علومه من سيده جعفر الصادق، ويردها جميعاً إلى أستاذه هذا الذى يسميه «معدن الحكمة» ويصرح بأنه لم يبق له - أى لجابر - إلا جمعها وترتيبها. فمرتبة

جابر بين «الحـدود» الدينية بعـد الإمام مباشـرة. ثم يذكر جابر أستـاذه حربى الحميرى، وكذلك راهباً من الرهبان، ثم رجلاً يدعى أذن الحمار. ويذكر من بين معاصـرى جعفرالصـادق خالداً ويحيى وجعفـر من آل برمك الذين أهدى إليهم بعض رسـائله، ثم أفـراد آل يقطين من أعيان الشيعة الإمامية.

وتدخـل كل هذه الـروايات فـى باب الأسـاطير، وهـى تتناقض ومـستـوى العلوم الـواردة فى الرسـائل. زد على ذلك أنه لـم ترد أية إشـارة فى كـتب الشيعة إلى تلميـذ لجعفرالصادق يدعى جـابراً بن حـيـان، والظـاهر أن هذه الشخصية محض اختلاق. ومن اليسير أن ندرك السبب الذى جـعل مؤلف هذه الرسائل ينسـبها إلى تلميـذ من تلاميذ جـعفـر الصـادق، فـقد كـان من عـادة الشيعة أن يعتبروا إمـامهم جعفراً ممثلاً لعلوم اليونان وبخاصـة العلوم الخفية. أضف إلى ذلك أن جعفراً هو والد الإمام السابع إسـماعـيل الذى تبشـر رسـائل جابر بقدومه أو رجعته.

ويقول ابن النديم صاحب الفهرست إنه كـان فى عـهـده أنـاس يشكون فى صحـة نسبـة هذه الرسـائل إلى جـابر. وقد ذكر الفيلسـوف العالم أبو سليمان المنَطقى المتوفى حوالى عام ٣٧٠هـ فى «التعَليـقات» ما مـؤداه أنه كان ذا صلة شخصيـة بمؤلف الرسائل المنسوبة إلى جـابر وأن اسم هذا الرجل الحـسن بن النكَد الموصلى، وما من سبب للشك فى صحـة هذه الرواية، حـتى لو ثبت أن رسائل جابر ليـست لمؤلف واحد، أو أن مـجمـوع تواليـفه قـد مـر بمراحل من التطـور طويلة قـبل أن تثـبـت على صورتها الحالية، ولعـلها ختمت حوالى عام ٣٣٠هـ.

وقد أثرت رسـائل جابر فى كيمـياء العرب المتـأخرة تأثيـراً كبـيراً. ذلك أن كتـاب العرب المتأخـرين جميـعاً ينقلون عنه، وقد كتب كثـير منهم شروحاً على رسـائله. وترجمت كـتب من مـجمـوع تواليفـه إلى اللاتينية. علـى أن الرسـائل المشهورة المنسوبة إلى جابر *Gaber rex Arabum* (جـابر ملك العـرب) إنما هى نشرة متـأخرة لمؤلف لاتينى عاش فى القرن الثالث عشر الميلادى.

المصادر:

(١) نشر هوداس O. Houdas عدة رسائل لجابر فى M. Berthelot : La chemie au Moyen Age، باريس سنة ١٨٩٣، جـ٣، وفعل E.J. Holmyard مافعل هوداس فى The Arabic Works of Jabir ibn Hayyan، جـ١/١، باريس سنة ١٩٢٨.

(٢) وفى سارتن بيان شامل بالمراجع حتى عام ١٩٢٧، G. Sarton: Introduction to the History of Science، جـ١، ص٥٣٢.

(٣) J. Ruska: Die Siebzig Buecher des Gabir ibn Hajjan (Studien zur Geschichte der Chemie, Festgabe fuer Edm. O.v. Lippmann)، برلين ١٩٢٧.

(٤) الكاتب نفسه: Zahl und (Arch. f. Null bei Gâbir ibn Hajjân Gesch. der Math., der Naturwiss. u. d. Technik، جـ٢، ١٩٢٩، ص٢٥٦ ومابعدها).

(٥) J. Ruska & P. Kraus: Der Zusammenbruch der Dschabir-Legende Dritter Jahresbericht d. Forschungs-Instituts f. Geschichte der Naturwissenschaften، برلين سنة ١٩٣٠).

(٦) P. Kraus: Studien zu Gabir ibn Hayyan (Isis، جـ٨، ص١ ومابعدها) وقد تم تحرير هذا المقال فى سنة ١٩٣٣ ومنذ ذلك الحين اهتدى كاتبه إلى نشر نصوص وبحوث أخرى عن جابر وهى:

(٧) مختار رسائل جابر بن حيان، عنى بتصحيحها ونشرها پ: كراوس (القاهرة ١٣٥٤هـ).

(٨) P. Kraus: Jabir ibn Hayyan Contribution l'histoire des idées scientifques dans l'Islam، وقد ظهر من هذا البحث المفصل المثلث الأجزاء جزآن إلى الآن فى Memoires presentes a l'Institut d'Egypte، جـ٤٤ - ٤٥، عام ١٩٤٢ - ١٩٤٣.

[كراوس P. Kraus]

الجاحظ

«الجاحظ»: أبو عثمان عمرو بن بحر مولى كنانة، ويلقب بالجاحظ لجحوظ عينيه: كاتب شهير ومتكلم. وهو من شيوخ معتزلة البصرة. وكان فى دراساته الأدبية متأثراً برجال الأدب والعلم بالبصرة المعروفين بـ «المسجديين» لاجتماعهم فى المسجد الجامع (البيان والتبيين جـ١، ص٩٨؛ جـ٢، ص١٦٤). وقد قرأ الخليفة المأمون كتب الجاحظ عن الإمامة وقدرها حق قدرها، واستدعاه إلى بلاطه. وابتدأ نجم الجاحظ فى الصعود مذ اتصل بابن الزيات وزير الخليفتين المعتصم والواثق من عام ٢٢٠هـ. ونبه صيت الجاحظ أديب البصرة، فرعاه هذا الوزير، وكان من رجال العلم، وكفاه مؤونة كل شىء. وكان أكثر مقام الجاحظ فى ذلك الوقت فى بغداد والعسكر (مصيف الخلفاء فى سامرّا) وقد تردد أيضاً على دمشق وأنطاكية. ونجا الجاحظ فى بداية عهد المتوكل من المصير الذى لقيه ابن الزيات على الرغم من أنه كان ذا صلة بما أودى بمولاه، على أنه استطاع أن يحوز رضا أحمد ابن أبى داود قاضى القضاة ومنافس ابن الزيات فى الأدب والسياسة، وقد أهدى له الجاحظ ولإبنه أبى الوليد محمد جميع تواليفه. ورغب الخليفة المتوكل فى أن يؤدب الجاحظ أولاده ولكنه رجع عن ذلك لدمامته. وفلج القاضى أحمد عام ٢٣٤هـ وصرف ابنه عن منصبه عام ٢٣٧هـ وكان قد خلف أباه على القضاء. وبدا من الخلفاء فى ذلك الوقت ميل إلى الرجوع إلى السنة، وفى ذلك مناهضة للمعتزلة. ونعى الجاحظ على النابتة فى رسالته عنهم (نشرها ڤلوتن Vloten فى أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى الحادى عشر، القسم الثالث، ص٣١٥ ومابعدها) أنهم درسوا الكلام وردوا به على المعتزلة. وأخذ الاعتزال - الذى كان له سلطان كبير فى حاشية الخليفة - يتضاءل على الأيام، وليس من المحقق أن هذا الرجوع إلى الشيعة قد كشف شهرة الجاحظ. وكل مانعلمه أنه عاد إلى البصرة بعد أن أصابه الفالج فى جانبه وأنه توفى بها عام ٢٥٥هـ أو عام ٢٥٠هـ كما فى روايات أخرى بعد أن نيف على

التسعين. ولم ينقطع الجاحظ إلى مهنة يتكسب بها مثله فى ذلك مثل معاصره البلاذرى. وإنما كفاه مؤونة العيش ماكان يصله به من أهدى إليهم تواليفه.

وإذا أردنا أن نصف مؤلفات الجاحظ على اختلافها قلنا إنه كان أولاً وقبل كل شىء من الأدباء، ذلك أن هذه التواليف - حتى ماكان منها خاصاً بمسائل الكلام - أدنى إلى الأدب منها إلى العلم، فهى أحاديث تناول فيها مسائل يومه. وكان الجاحظ - كشيخه أبى إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام - من أوائل المعتزلة الذين درسوا فلاسفة اليونان وخاصة الطبيعيين منهم (أرسطوطاليس). وبقيت من كتب الجاحظ فى الكلام نتف نستبين منها أنه كان يستشهد فى أحكامه بالتاريخ وبتجاريبه ولايرضى عن الأحكام القائمة على مجرد النظر (كتاب الحجج فى النبوة، كتاب المعرفة، كتاب خلق القرآن، كتاب الرد على المشبهة، كتاب الرد على النصارى - إلخ). وأثبت أيضاً أنه كان خبيراً بالنفوس، ويصدق هذا على كتبه فى الإمامة، فقد بسط فيها أنظار الفرق المختلفة فى إنصاف يدعو إلى الإعجاب (المسعودى: مروج الذهب، جـ٦، ص٥٥ وما بعدها). وحاول الجاحظ فى مصنفيه «كتاب العرب والموالى» و «كتاب العرب والعجم» أن يقدر قيمة كل من هذين العنصرين الغالبين فى بلاد الخلافة بالنسبة للآخر. ومما يدعو إلى الأسف أن هذين الكتابين قد فقدا، ولكنا نعلم أن المؤلف قد دل على أنه كان نصيراً متحمساً للحضارة العربية التى تتمثل فى الخلافة العباسية (انظر Goldziher: *Muh. Stud.*، جـ١، ص١٦٩ ومابعدها)، على أن البغدادى قد لامه على مقالاته فى تفضيل الموالى على العرب (الفرق بين الفرق، ص١٦٨). ويميل الجاحظ إلى القَول بأن الترك عماد الخلافة بعد العرب والموالى (الخراسانيين). وقد دافع فى رسالته المسماة «رسالة فى فضائل الأتراك» (نشرها ڤلوتن Vloten، ليدن سنة ١٩٠٣ فى *Tria opuscula. auct. al-Djahiz*) عن فكرة إلحاق الموالى الترك بجيش المسلمين، ودرس فى «كتاب البلدان» خصائص وفضائل العواصم الكبرى مكة والمدينة ومصر والكوفة

ودمشق وغيرها. ولم يتخذ الجاحظ علم تقويم البلدان صناعة له (المسعودى، جـ١، ص٢٠٦) على أنه يتبين من الفقرات التى أوردها فى مصنفاته أن ملاحظاته كانت منصبة على الشعوب أكثر منها على أحوال البلدان.

وكان الجاحظ عالماً بالطبيعة والإنسان، ولكنه لم يقصد فى كتبه إلى وضع قواعد هذين العلمين، وإنما كان همه إثارة اهتمام القارىء بهما وذلك بتحبيبهما إليه. ومن كتبه فى هذا الباب «كتاب الزرع والنخل» و «كتاب الصرحاء والهجناء» و «كتاب السودان والبيضان» و «كتاب النعل» و «كتاب المعادن». وعالج الجاحظ فى «كتاب النساء» موضوعاً أدخل فى علم النفس، وهو الفرق بين الذكر والأنثى واستعداد كل منهما ونوع الحياة التى تلائمهما. وتناول فى «كتاب المسائل» مواضيع من قبيل مايلى: هل الغيرة من طبيعة الإنسان أم هل هى من صنع المدنية ينبغى أن نميز بينها وبين الأنفة والحمية؟ وليس من شك فى أن «كتاب الحيوان» (نشر بالقاهرة عام ١٣٢٣ ـ ١٣٢٤هـ) هو أهم مابقى من كتب الجاحظ، فهو ـ مثل كتاب نبات أبى حنيفة ـ من أول الثمار التى أنتجتها دراسة العرب للطبيعة، وهى دراسة كانت فى منشئها. وليس فى هذا الكتاب إلا أثر ضئيل من آثار اليونان، على الرغم مما نقله صاحبه عن أرسطو. وفى الكتاب من الشواهد الشعرية مثل مافيه من ملاحظ المؤلف نفسه. وهذا الولع بذكر الشواهد *Loci Probantes* يذكرنا بالنحاة. وكتاب الحيوان وثيق الصلة بالكلام، لأن المؤلف سعى إلى إظهار وحدة الطبيعة وإلى أن الأجزاء المكونة لها متساوية القيمة فى نظر الرائى. وهو لم يكتف بدراسة الحيوانات الكبيرة فحسب، بل أظهر شيئاً من الميل إلى دراسة الحشرات والمخلوقات المتناهية فى الصغر. وفى هذا الكتاب نظريات علمية (التطور والتأقلم وعلم النفس الحيوانى) فى دور التكوين، وقد اكتملت هذه النظريات فى أيامنا هذه.

ويجوز لنا أن ندخل فى هذا الباب طائفة أخرى من كتب الجاحظ درس

فيها شتى طبقات المجتمع. وفى هذه الكتب أدب ونقد، فهى لذلك من كتب علم الأخلاق وهو العلم الذى أوجده الجاحظ، نذكر منها على سبيل المثال:

كتاب اللصوص، غش الصناعات، كتاب الفتيان، كتاب الوكلاء والموكلين، كتاب المعلمين، ورسالة فى الكتاب، كتاب المغنين. وقد بقيت الكتب التالية: كتاب الجوارى والغلمان، كتاب القيان، كتاب البخلاء وقد نشره ڤلوتن Vloten فى ليدن عام ١٩٠٠ وهو فى أخبار بخلاء البصرة؛ كتاب أخلاق الملوك وبه تفاصيل هامة عن الآداب المرعية فى قصور ملوك الفرس والخلفاء. وهذا الكتاب مشكوك فى صحة نسبه إلى الجاحظ.

والجاحظ من مدرسة ابن المقفع وسهل ابن هارون والعتّابى وغيرهم فى البلاغة، فقد صاغ تواليفه على أسلوبهم، ونشر كثيراً من كتبه باسم هذه المدرسة وألف مثلهم رسائل أهداها إلى أولى نعمته. ومن خير تواليفه فى هذا الباب (رسالة فى المعاد والمعاش، رسالة فى العداوة والحسد، رسالة فى التربيع والتدوير، وغيرها) وأغنت هذه الرسائل اللغة العربية بتعابير لاتسامى فى قوتها وإحكامها. وكتاب البيان والتبيين (بولاق سنة ١٣١٣هـ) من أواخر تواليف الجاحظ، وهو مصنف كبير وديوان لفصاحة العرب ساق فيه مختارات من قصائد الشعراء وخطب الخطباء للاستشهاد بها على آرائه التى يغلب عليها الابتكار.

وعيوب مصنفات الجاحظ كلها تقريباً افتقارها إلى حسن النظام فى التحرير والتبويب وكثرة استطرادها وولعه البين بذكر النوادر والحقائق القائمة بذاتها، وصفوة القول أن الجاحظ كان قوى الملاحظة أكثر منه مفكراً، وأديباً أكثر منه فيلسوفاً، وعُرف الجاحظ بالفطنة وسداد ملاحظاته فى أغلب الأحيان، ومع ذلك فلايمكن أن نسلك مؤلفاته إلا فى كتب الأدبيات أى كتب التهذيب وأدب التسلية والعلوم. وأكبر مايعنينا فى كتب الجاحظ ـ إلى جانب مافيها من أدب ونحو ـ هو تلك المادة القيمة التى يزودنا بها عن حياة العرب الخاصة والعامة وعاداتهم وآرائهم فى عهده والعهود السابقة.

وأثر الجاحظ فى الأدب العربى عظيم جداً. وممن نهجوا نهجه تلميذه المُبَرّد صاحب كتاب «الكامل» وابن الفقيه صاحب تقويم البلدان، والثعالبى من أصحاب المطولات. وكتابا البيهقى: «كتاب المحاسن والمساوئ» و «كتاب المحاسن والأضداد» (ليدن ١٨٩٨) من أول آثار مدرسة الجاحظ. وقد قرأ المسعودى مصنفات الجاحظ وأعجب بها واستشهد بها كثيراً. وأثر كتاب الحيوان فى رسائل إخوان الصفاء مسألة جديرة بالبحث الدقيق. وقد أخذ القزوينى والدميرى - وهما من علماء الحيوان - وكذلك صاحب المخطوط المحفوظ بالمتحف البريطانى (الإضافات ٢١، ١٠٢) - الذى لانعرف اسمه - الشىء الكثير عن الجاحظ.

المصادر:

(١) Brockelmann: *Gesch. der Arab. Litt.*، جـ١، ص١٥٢ ومابعدها (حيث يجب حذف الأرقام ٣، ٥، ٧، ٩).

(٢) Arnold: المعتزلة، ص٣٨ ومابعدها.

(٣) البغدادى: الفرق بين الفِرق، ص١٦٠ ومابعدها.

(٤) Horten: *Die philos, Systeme der spekulat. Theologen im Islam*، ص٣٢٠ ومابعدها. وإلى جانب المصادر التى ذكرناها - وهى التى نشرت بالفعل - مراجع الطبع جار فيها بالقاهرة فى مجموعات رسائل سنة ١٣٢٤هـ..

+ **الجاحظ**، أبو عثمان عمرو بن بحر الفُقَيْمى البصرى: كاتب عربى ناثر مشهور، له كتب فى الأدب والكلام عند المعتزلة، ومناظرات سياسية ودينية. ولد فى البصرة حوالى سنة ١٦٠هـ (٧٧٦م) لأسرة مغمورة من موالى بنى كنانة، والراجح أنه من أصل حبشى، وقد لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، ولانعرف عن طفولته فى البصرة إلا القليل، فيما عدا أنه كان منذ حداثته قد رزق رغبة لاتقهر فى طلب العلم، وعقلا نهماً إلى حد عجيب، فدفعه ذلك إلى أن يحيا حياة مستقلة ويعيش عيشة المتبطلين مما أيأس منه أسرته. وقد

اندمج الجاحظ فى جماعات كانت تنعقد فى المسجد (المسجديون) لتناقش طائفة واسعة من المسائل، وشهد بالمِرْبد أبحاثاً تطرح فى اللغة، وحضر دروس أعلم الناس فى زمانه فى فقه اللغة وعلومها والشعر، ونعنى بهؤلاء الأصمعى وأبا عبيدة وأبا زيد، وسرعان ما تمكن الجاحظ من اللغة العربية تمكناً، علاوة على إجادته للثقافة التقليدية المأثورة. وأتاح له ذكاؤه المبكر الدخول فى أوساط المعتزلة ومنتديات البورجوازية حيث كانت تدور أحاديث سهلة فى كثير من الأحيان، تؤججها أيضاً مشاكل كانت تجابه ضمير المسلم فى ذلك العهد فى ميدان الكلام، والتوفيق بين العقيدة والعقل، والسياسة، ومسألة الخلافة الشائكة التى كان يثيرها دائماً أعداء العباسيين، والصراعات الناشبة بين الفرق الإسلامية ودعاوى غير العرب وكانت ملاحظته النافذة للعناصر المختلفة من السكان المختلطين تزيد من معرفته بالطبيعة الإنسانية، على حين أخذ يقرأ كتباً من جميع الأنواع كانت قد بدأت تروج فى البصرة، فأتاحت له هذه القراءة نظرة إلى العالم الخارجى. ومن المحقق تماماً أن الموارد العقلية التى تيسرت له فى موطنه كانت خليقة بأن تهيئ للجاحظ كل أسباب الثقافة العريضة، ولكن قصبة الدولة العراقية فى أوج عزها كان لها أثر حاسم فى المساعدة على تكوين عقله. ذلك أنها وسمت عقله بطابع عقلانى واقعى واضح كل الوضوح، حتى جازلنا أن نقول إن الجاحظ لايعد من أبرز ثمرات مسقط رأسه فحسب، بل هو أكمل مثال أخرجته البصرة أيضاً، ذلك أن المعرفة التى حصّلها من بعد فى بغداد لم تغير أى تغيير ملحوظ فى اتجاه عقله الذى كان قد تكون فعلاً فى البصرة. والبصرة هى العرق الممتد دائماً فى جميع آثاره.

والراجح أن الجاحظ بدأ يكتب مبكراً، إلا أن أول شاهد على نشاطه الأدبى يرجع على وجه التقريب إلى سنة ٢٠٠هـ (٨١٥ ـ ٨١٦م). وهو

يرتبط بحادثة كان لها أثر حاسم على حياته العملية فيما بعد. وقد أفاءت عليه بعض كتبه (ولم يعد الحديث عنها بصيغة الجمع موضع شك) فى الإمامة، وهو موضوع له اعتبار خاص جداً، ثناء المأمون، ومن ثم أسبغت عليه، قصبة الدولة ذلك الجلال الذى يطمع فيه كثير جداً من أهل الأرياف الذين يتشوقون إلى أن يعترف بموهبتهم على النحو فيبلغون بذلك بلاط الخلفاء ويوطدون أقدامهم. ومن يومها جرى الجاحظ على التردد على بغداد (ثم على سامراء) ويقيم فيهما مدداً طويلة، دون أن ينقطع كلية عن البصرة، منكباً على التأليف الذى أتيح لنا ـ لحسن التوفيق ـ أن ينجو من عوادى الزمان قدر منه مقدور.

وإذا استثنينا بعض الدلائل الشحيحة فإننا لانعرف حقاً ما الذى كان يعتمد عليه الجاحظ فى البصرة مصدراً لدخله، أما فى بغداد فنحن نعلم أنه قام ثلاثة أيام بعمل النساخ، وساعد مدة قصيرة إبراهيم بن العباس المصولى فى ديوان الرسائل. ومن الراجح أيضاً أنه عمل مدرساً، وقد زعم أنه حظى بلقاء المتوكل الذى كان حريصاً على أن يعهد إليه بتأديب أولاده، إلا أنه انتهى إلى صرفه عن ذلك لقبح منظره. والمعلومات عن حياته العامة والخاصة ليست بعد مواتية، سواء من السير التى كتبت عنه أو منه هو نفسه، على أنه يتضح مما تيسر لنا من معلومات أنه لم يشغل منصباً رسمياً ولم ينخرط فى عمل منتظم. على أن الجاحظ يسلّم بأنه تلقى مبالغ كبيرة من المال نظير إهدائه كتبه، ونحن نعلم أنه ظل على الأقل مدة يجرى عليه راتب من الديوان. والحق إن هذه الدلائل المتفرقة محيرة، وهى تجنح إلى أن تؤدى بنا إلى القول بأن الجاحظ ـ على خلاف بعض مواطنيه ـ لم يعش حياة رجل البلاط، بل كان يقوم بدور الوزير الخاص ينهض بالمهام غير الرسمية أو قل دور المستشار غير الرسمى على الأقل. وقد رأينا من قبل أن كتاباته التى أكسبته اعتراف قصبة

الدولة كانت تتناول موضوع الخلافة، وكان المقصود بها بلاشك تبرير اعتلاء العباسيين عرش السلطة؛ لقد كانت هذه الكتابات تمهيداً لسلسلة كاملة من الرسائل موجهة إلى المسؤولين إن لم يكونوا هم الذين أوحوا بها، وهى تتعلق بالموضوعات السارية. وبالرغم من أننا نجد بعض الصنعة فى الرسائل التى تبدأ بعبارة «سألتنى عن كيت وكيت من المسائل... وأنا أجيبك بأن...» فإنه يمكننا أن نذهب إلى أن المسألة فى كثير من الأحيان كانت فى الواقع قد أثيرت ثم سئل أن يجيب عنها كتابة. ذلك أن الجاحظ، وإن لم يتح له قط أن يكون على صلة حميمة بالخلفاء، فإنه كان على صلة مستمرة بأئمة الشخصيات السياسية، ثم إن الأمر يجنح بنا إلى العجب من أنه قد وصل حبله بمحمد بن عبدالملك الزيات، فلما سقط الزيات سنة ٢٣٣هـ (٨٤٧م) - وكان سقوطه نكبة أو يكاد على الاثنين - وصل الجاحظ حبله بقاضى القضاة أحمد بن أبى دؤاد المتوفى عام ٢٤٠هـ (٨٥٤م) ثم بابنه محمد المتوفى سنة ٢٣٩هـ (٨٥٣م) ثم وصل حبله أخيراً بالفتح بن خاقان الذى توفى عام ٢٤٧هـ (٨٦١م).

ومع ذلك احتفظ الجاحظ باستقلاله إلى حد كبير، واستطاع أن يستغل مركزه الجديد فى الاستزادة من رياضة عقله والرحلة (وخاصة إلى الشام، ولكن المسعودى فى كتابه مروج الذهب، جـ١، ص٢٠٦، قد انتقده لأنه حاول أن يكتب كتاباً فى الجغرافيا دون أن يصيب حظاً كافياً من الرحلة، ويكاد هذا الكتاب أن يكون قد فقد بتمامه). وقد وجد الجاحظ أيضاً فى بغداد رصيداً عامراً من المعرفة متمثلاً فى النقول الكثيرة عن اليونانية التى تمت فى خلافة المأمون، وبدراسته الفلاسفة القدماء - وخاصة أرسطو (انظر الحاجرى: تخريج نصوص أرسطالية من كتاب الحيوان، فى مجلة كلية الآداب، الإسكندرية، سنة ١٩٥٣ ومابعدها) - انفسحت نظرته واستكمل مذهبه الكلامى الذى كان قد بدأ فى التوسع فيه تحت إشراف أئمة المعتزلة

فى عصره وفى مقدمتهم النظّام وثمامة بن أشرس والظاهر أنه كان لهما أثر قوى عليه.

وفى أخريات أيامه أصيب بشلل نصفى، فاعتكف فى مسقط رأسه حيث توفى فى المحرم سنة ٢٥٥هـ (ديسمبر سنة ٨٦٨ ـ يناير سنة ٨٦٩).

وكان للجاحظ ـ شأن الكثير من الكتاب العرب ـ إنتاج من الكتب وفير جداً. ويسجل ثبت آثاره (انظر *Arabica* سنة ١٩٥٦/٢) مايقرب من مائتى عنوان، لم يبق منها، صحيح النسبة إليه أو منحولا له، إلا حوالى ثلاثين كتاباً كاملة، وحوالي ٥٠ كتاباً أخرى بقيت منها أجزاء، أما الباقى ففقدت ولا أمل فى العثور عليها فيما يظهر. وقد حاول بروكلمان (كتابه المعروف، قسم١، ص٢٤١ ومابعدها) أن يصنف كتبه بحسب موضوعاتها الصحيحة أو المفروضة وزودنا بفكرة عن اتساع اهتماماته وتنوعها. وإذا قصرنا نظرنا على كتبه الباقية فحسب، وهى كتب معظمها ميسور فى طبعات تختلف قيمتها، فإننا نستبين فيها فئتين كبيرتين: الأولى تندرج تحت عنوان «الأدب الجاحظى» وهى المقصود بها الجنوح إلى تثقيف القارئ بتسليته، ولايتدخل الكاتب فيها إلا حين يختار الوثائق أو يعرضها أو يعلّق عليها؛ والثانية الكتب الأصيلة والمقالات التى يتجلى فيها أكثر من ذلك قدرته كاتباً، وجهوده مفكراً إلى حد ما.

وأهم كتبه من الفئة الأولى: «كتاب الحيوان» (طبعة عبد السلام هارون، وليس عليها تاريخ، فى سبعة مجلدات)، وهو ليس كتاباً فى الحيوان بمقدار ماهو ديوان أصيل قائم على الحيوان يؤدى القول فيه أحياناً وعلى غير انتظار إلى الحديث فى الكلام، وماوراء الطبيعة وعلم الاجتماع.. إلخ. بل إن المرء قد يجد فيه نظريات فى الأجنّة دون أن يستطيع المرء أن يقول إلى أى حد هى مبتكرة، ونظريات فى تطور الأنواع، وأثر المناخ وعلم النفس عند الحيوان، وهى نظريات لم تتطور إلا حين أقبل القرن التاسع عشر. ويجىء

بعد كتاب الحيوان الذى لم يتم قط: «كتاب البغال» (طبعة Pellat، القاهرة سنة ١٩٥٥). أما «كتاب البيان والتبيين» (طبعة عبد السلام هارون، القاهرة سنة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨-١٩٥٠ فى أربعة مجلدات، وغير ذلك من الطبعات) فالظاهر أنه فى أساسه ابتكار لما أصبح يسمى «العلوم الإنسانية العربية» قصد به التنويه بقدرة العرب فى البلاغة والشعر، ويحاول الجاحظ فيه أن يبرر ما اختاره بعرض أسس فن الشعر، ولكنه فعل ذلك على نحو بعيد كل البعد عن التنظيم كما أبان أبو هلال العسكرى (كتاب الصناعتين، ص٥) إذ صح عزمه على أن يكتب فى ذلك رسالة أكثر منهجية.

وثمة صفة أخرى للعرب، وهى الكرم، نوه بها الجاحظ فى «كتاب البخلاء» (طبعة الحاجرى، القاهرة سنة ١٩٤٨ وغيرها من الطبعات؛ الترجمة الألمانية بقلم O. Rescher: *Expcerpti...* الترجمة الفرنسية بقلم Ch. Pellat، باريس سنة ١٩٥١)، الذى هو فى الوقت نفسه معرض للصور، وحملة على غير العرب، وتحليل للبخل مما لانجد نظيره فى أى كتاب عربى. وقد واتته كل المواتاة قدراته النافذة على الملاحظة، وتشككه الخفيف الظل وميله إلى الفكاهة؛ ونزوع عقله إلى السخرية، وتيسر له ذلك على نحو عجيب أتاح له أن يرسم نماذج من البشر والمجتمع. وقد استعمل كل ما أوتى من مهارة فى تناول عدة طوائف اجتماعية (المعلمين، والمغنين، والنساخ وغيرهم) ولم يخرج فى ذلك - بصفة عامة - عن حدود الاحتشام.

ويشذ عن ذلك «كتاب مفاخرة الجوارى والغلمان» (طبعة Pellat، بيروت سنة ١٩٥٧) فهو يعالج موضوعاً دقيقاً ولكن يعيبه فحش، أما «كتاب القيان» (طبعة Finkel) فيضم صفحات تدل على دهاء عجيب. على أن هذا الكتاب يدخل حقاً فى الفئة الأولى التى تشمل المقالات التى جمعها كراوس Kraus والحاجرى: «المعاد والمعاش» و«السرّ وحفظ اللسان» و «الجد والهزل» و «فصل مابين العداوة والحسد» وغير ذلك من النصوص التى

نشرها السندوبى وفى «الرسائل الإحدى عشرة». ويستطيع المرء أن يضيف أيضاً الكتب السياسية الدينية التى فقد معظمها الآن، ولعلها أعدمت عن قصد حين انتصر مذهب السنة آخر الأمر على مذهب المعتزلة. ومن هذه الكتب التى انتهت إلينا، كتاب هو أضخمها حجماً، وهو «كتاب العثمانية» (طبعة هارون، القاهرة سنة ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م)؛ *Arabica*، سنة ١٩٥٦: ٣) ويقرر فيه الجاحظ شرعية الخلفاء الثلاثة الأولين، ويدحض مزاعم الشيعة، وبذلك يبرر تولى العباسيين الخلافة. ولايقل عن ذلك أهمية «كتاب تصويب علىّ فى تحكيم الحكمين» (طبعة Pellat فى مجلة المشرق، يولية سنة ١٩٥٨) ومن المؤسف أنه ناقص به خروم، ولكن من الواضح أنه يهاجم أنصار الأمويين الذين عفىّ عليهم الزمن، والذين كانوا أيضاً أعداء للعباسيين. وفى هذا المجال نجد «رسالة النابتة» (أو «فى بنى أمية») وهى مهمة أيضاً (انظر ترجمة Pellat فى *Annales de l'institut d'Etudes Orientales de L'universite d' Alger*، سنة ١٩٥٢)، ذلك أنها لاتعدو أن تكون تقريراً من الجاحظ إلى ابن أحمد بن أبى دؤاد عن الموقف السياسى، وأسباب تفرق الجماعة والخطر الناجم من النابتة أى الحشوية الجدد الذين كانوا يقوون ظهر معاوية خدمة لأغراضهم ويستخدمون «الكلام» فى تأييد نظرياتهم؛ ومن هذا القبيل «رسالة فى نفى التشبيه» (طبعة Pellat فى مجلة المشرق، سنة ١٩٥٣). ويكشف عن التوافق بين سياسة الحكومة ونشاط الجاحظ «كتاب الرد على النصارى» (انظر ترجمة Allouche فى *Hesperis* سنة ١٩٣٩) و «رسالة فى مناقب الترك» إذ يتناول الأول الإجراءات التى اتخذت حيال الذميين، وتتناول الثانية إنشاء الحرس التركى. ويمكننا أن نقول - بصفة عامة - إن الجاحظ أظهر فى السياسة أنه معتزلى راسخ أى مناصر للعباسيين على حركة النابتة المؤيدة للأمويين، وعلى الشعوبية وعلى الشيعة. ولكن طريقته - المغرقة فى الشخصية حين يعرض الوقائع - تؤدى إلى تضليل قرائه، وأغلب الظن أن المسعودى الشايع للعلويين (مروج

الذهب، جـ٦، ص٥٥ ومـابـعـدها) قـد أساء فهم المغزى الحقيقى لكتاباته. وإذا أمكن التـثبت من تـأريخ رسالة النابتـة للجاحظ فربما اسـتطاع المرء أن يستبين أنه حـذّر المسـؤولين من الردّة التى قـد يؤدى إليـهـا ترك مذهب المعـتـزلة، ثم خرج الجاحظ من ميدان النضال بمجرد أن تفـوق السنيـة فى ردهم وسـاد مـوقفـهم حينـذاك، ومن يومهـا قصـر الجـاحظ نشـاطه عـلى النشـاط الأدبى الصـرف. ويؤيد هـذا الفـرض أنه ألف «كـتاب البلغـاء» فى الجـزء الأخيـر من حياته.

وكان الجـاحظ مـعـتزليـاً فى الكلام كـما هو فى السـياسـة، ولو أن مذهبـه قلماً تظهـر فيه أية سمات أصـيلة. وقد فقـدت معظم كـتاباته التـى بسط فيـها مـذهبـه، ولذلك حق على المرء أن يغـفل التعليـقات العارضـة الواردة فى «كـتاب الانتصـار» للخيـاط الذى ترجمه ونشره نادر (A.N. Nader، بيروت سنة ١٩٥٧) والمعلومـات التـى جـاءت فى كـتب من صنفوا فى الفرق (البـغدادى: الفرق بين الفِرق، ص١٦٠ ومـابعـدها؛ ابن حـزم: الـفـــــــصل، جـــ٤، ص١٨١، ١٩٥؛ الشـهرسـتانى: على هامش ابن حـزم، جـ١، ص ٩٥ ـ ٩٦. إلخ؛ وانظر أيضـا Horten :: *Die phil. Systeme der Spekulativen Theologen im Islam*، ص٣٢٠ ومابعدها L. Gardet:: *Introd. a la Théologie musulmane*، الفـهـــــرس؛ A.N. Nader: *Le Systéme philosophique de Mu tazila*، بيـروت سنة ١٩٥٦، الفـهـرس)، وهى مـعلومـات تلخص أو تبرز نقـاطاً يختلف فـيهـا الجاحظ عن المعتزلة الآخرين. ونحن لانعلم إلا القليل جداً من مذهب الجاحظ .

ونقول فى الوقت نفـسه إن الجاحظ يتميـز بصفة خاصة فى مـيدان الكتابة والأدب بأن الـشكل عنـده لم يطغ عـلى المضمون حتى فى المسائل الاصطلاحية الصـرف، مع أن مكانه فـى تطور الفكر الإسـلامى لايمكن أيضاً أن نـهمله بحال. ولم يكن الجاحظ يحتل مـركز الصدارة بين أئمة الكتاب العـرب الناثرين، إذ يعد من أساتذته فى البلاغة عبدالله بن المقفع وسهل بن هارون إذا اكتفينا بذكر اثنين فحسب من هؤلاء الأئمة، ومع ذلك فإنه

بلغ بالنثر الأدبى أكمل صوره، وقد اعترف بذلك حقاً رجال السياسة الذين استغلوا موهبته فى دعم قضية العباسيين، ثم النقاد العرب الذين أجمعوا على القول بتفوقه وجعلوا من اسمه النموذج الأكمل للقدرة الأدبية.

وتتسم كتابة الجاحظ بتدبير مقصود يقوم على عدم اتباع نهج منظم والاستكثار من الاستطرادات. وتتركز شخصية أسلوبه الواعى الرشيق فى عنايته بالعبارة الدقيقة - ولابأس من اللجوء إلى كلمة دخيلة - والعبارات والجمل الطلية التى تكاد تكون فى جميع الأحوال غير مقفاة وإن كانت موزونة بفضل تكرار الفكرة نفسها بشكلين مختلفين. ومايبدو عقيماً بحسب طريقتنا فى التفكير ينشأ فى عقل كاتب من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) من رغبته فى أن يجعل نفسه مفهوماً بوضوح وأن يخلع على النثر العادى النسق الشعرى. ومع أن أسلوب الجاحظ يصعب أن يؤدى بلغة أجنبية ويكون لدى قرائها موضع تقدير، فإن تدفق عباراته متسق تمام الاتساق يتبينه القارئ للوهلة الأولى.

ومع ذلك فإن الجاحظ - فى نظر أغلبية العرب المتعلمين - إن لم يكن ماجنا مكتملاً، فهو على الأقل يتصف إلى حد ما بصفة المزّاح. ومكانته بهذه الصفة فى الأساطير يردّ بعضها بلاشك إلى شهرته وقبحه اللذين جعلاه بطلاً لعديد من النوادر. ولكن هذه المكانة يجب أن ترد أيضاً إلى خاصية فى كتابته لم يكن بد من أن تكسبه الشهرة بالمزاح فى عالم إسلامى يجنح إلى الرزانة والجد. ذلك أنه لايحجم قط، حتى فى أشد فقراته وقاراً، عن أن ينزلق إلى النوادر والملاحظات الذكية والتعليقات المسلية. وقد روعت الجاحظ الكآبة وثقل الدم اللذان كانا يرينان على أنظار عدد كبير من معاصريه، فقصد عامداً إلى تناول الأمور تناولا أخف ظلا، وقد أتاحت له روح الفكاهة عنده أن يتناول على نحو شائق موضوعات جدية وعاونته على تعميمها.ولكنه كان يدرك أنه يأتى شيئاً أجنح إلى التنفير؛ وإن المرء لايملك إلا أن يدهش لكثرة مايحس الجاحظ بأن الأمر يقتضيه أن ينصر

قضية الفكاهة والمزاح. وخير مثال على هذا نجده فى «كتاب التربيع والتدوير» (طبعة Pellat، دمشق سنة ١٩٥٥) وهو أثر رائع فى الكتابة الساخرة، كما هو مختصر لكل المسائل التى يدلى فيها معاصروه بحلول مأثورة مدفوعين بسلطان العادة أو غريزة التقليد أو الافتقار إلى الخيال، أو لايدلون فيها بأية فكرة على الإطلاق. ولم يكن الجاحظ يخرج عن حدود العقيدة رغم مافى هذا من بعض المشقة، ومع ذلك فإنه كان يؤمن إيماناً جازماً بأن من حق المرء أن يعرض على محك النقد جميع الآراء المسلمة فى الظواهر الطبيعية والتاريخ القديم والأساطير التى تصل إلينا على اعتبار أنها من الحقائق. وأن يعيد عرض المشاكل ويقترح لها ـ فى براعة ـ حلولا عقلية. ولم يكن ذلك كل مافى الأمر، بل إن الجاحظ، وهو يعيش فى زمن كانت الثقافة العربية فيه تتبلور، قد لمّ أشتات مابدا له على أعظم قدر من الشأن، مستقياً إما من التراث العربى الذى كان من أنصاره الغيورين، أو من الفكر اليونانى، على أنه قد حرص دائماً على أن يكبح جماح تسرب التقاليد الفارسية إلى الثقافة التى كان متشوفاً إلى أن يفيئها على إخوانه فى الدين، ذلك أنه كان يعد هذا التسرب عظيم الخطر على مستقبل الإسلام. ،هذا الجهد الواسع الذى يقوم على روح النقد والشك المنهجى فى كل شىء من غير إنصراف مباشر إلى عقيدة الإسلام قد ضيقت القرون التالية ـ لسوء الحظ ـ من نطاقه إلى حد كبير ونظرت إليه من جانب واحد. صحيح أن الجاحظ قدر له أن يجد معجبين أعلاماً مثل أبى حيان التوحيدى، ومقلدين ـ بل مزيفين ـ استخدموا اسمه ليضمنوا لآثارهم نجاحاً أعظم، إلا أن الخلف لم يبق فى أذهانهم إلا خيال مشوه منقوص له، ونظروا إليه على أكثر تقدير باعتباره إماماً من أئمة البلاغة (انظر Pellat فى سنة ١٩٥٦/٢، ص٢٧٧ ـ ٢٨٤) ورأس مذهب فى الاعتزال (لم يكلف أحد نفسه بتعداد أتباعه) وكاتب تصانيف يستقى المستقون منها للتوسع فى كتب الأدب، وصاحب نصيب موفور من المعلومات المسجلة عن الجاهلية والقرون الأولى للإسلام.

المصادر:

أهم ماكتب فى سيرته:

(١) الخطيب البغدادى، جـ١٢، ص٢١٢ ـ ٢٢٢.

(٢) ابن عساكر فى مجلة المجمع العلمى العربى، دمشق، جـ٩، ٢٠٣ ـ ٢١٧.

(٣) ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٦، ص٥٦ ـ ٨٠. وثمة إلمامة عنه نجدها فى الرسائل المكتوبة عن الأدب العربى كما نجدها فى.

(٤) شفيق جبرى: الجاحظ معلم العقل والأدب، القاهرة سنة ١٣٥١هـ = ١٩٣٢م.

(٥) خليل مردم: الجاحظ، دمشق سنة ١٣٤٩هـ = ١٩٣٠م.

(٦) ط الكيالى: الجاحظ، دمشق من غير تاريخ.

(٧) ح. فاخورى: الجاحظ، القاهرة سنة ١٩٥٣.

(٨) م. كرد على: أمراء البيان، القاهرة سنة ١٣٥٥هـ = ١٩٣٧.

(٩) ح. السندوبى: أدب الجاحظ، القاهرة سنة ١٣٥٠هـ = ١٩٣١.

(١٠) Ch. Pellat: *Le Milieu basrien et la formation de Gahiz*، پاريس سنة ١٩٥٣.

(١١) الكاتب نفسه: *Gahiz à Bagdad et a Samarra* فى *Rivista degli studi orientali* سنة ١٩٥٢، ص٤٧ ـ ٦٧.

(١٢) الكاتب نفسه: *Gahiziana* فى *Arabica* سنة ١٩٥٤/٢، سنة ١٩٥٥/٣ وخاصة فى سنة ١٩٥٦/٢: *Essai d'inventaire de l'oeuver gahizienne*، مع بيان عن المخطوطات والطبعات والترجمات (ويجب أن يضاف إلى المصادر: A.J. Arberry: *New Material on the Kitab al Fihrist of Ibn al-Nadim* فى *Isl. Research Assoc. Miscellany*، جـ١، ص١٩٤٨ وهو يورد الملحوظة التى كتبها الفهرس عن الجاحظ التى لانجدها فى الطبعات؛ F. Gabrieli فى *Scriti in onore di G. Furlani*، رومة سنة ١٩٥٧، ويتحدث عن «رسالة فى مناقب الترك»؛ وانظر مجلة الفكر التونسية، عدد أكتوبر سنة ١٩٥٧ وعدد مارس

سنة ١٩٥٨، وفيهما حديث عن «رسالة القيان».

(١٣) J. Jabre: *Al Djahiz et la societé de son temps* (بالعربية، بيروت سنة ١٩٥٧ [؟] ولم يرجع إليها هنا).

ويجب أن نبين أنه إلى جانب الطبعات التى ذكرت فى صلب المادة توجد المجموعات الآتية:

(١٤) G. Van Vloten: *Tria opuscula*، ليدن سنة ١٩٠٣.

(١٥) J. Finkel: *Three essays*، القاهرة سنة ١٩٢٦.

(١٦) پول كراوس والحاجرى: مجموع رسائل الجاحظ، القاهرة سنة ١٩٤٣ (وتعد الآن ترجمة فرنسية لهذه النصوص).

(١٧) ح. السندوبى: رسائل الجاحظ، القاهرة سنة ١٣٥٢هـ = ١٩٣٣م.

(١٨) إحدى عشرة رسالة، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ = ١٩٠٦م.

(١٩) O. Rescher: *Excerpte und Uebersetzungen aus den Schriften des.. Gahiz*، شتوتكارت سنة ١٩٣١ (ترجمة تحليلية لعدد طيب من النصوص).

(٢٠) النصوص الواردة فى ثلاثة مجموعات من المخطوطات: مكتبة (داماد إبراهيم پاشا رقم ٩٤٩؛ المتحف البريطانى رقم ١١٢٩؛ برلين رقم ٥٠٣٢ (انظر *Oriens* سنة ١٩٥٤، ص٨٥ ـ ٨٦) وهذه النصوص قد نشرت فى حالات كثيرة. أما مالم تنشر بعد، فسوف تدخل ـ هى وغيرها من النصوص الأقل منها أهمية ـ فى «نصوص جاحظية غير منشورة: كتاب العُرْجان: إلخ» التى عثرنا عليها فى مراكش ولكن قيمتها ليست كبيرة.

خورشيد [پلا Ch. Pellat]

الجامع

«الجامع»: لفظ عربى، من أسماء الله بالمعنى الوارد فى الآية التاسعة من سورة آل عمران والآية ١٤٠ من سورة النساء.

والجامع، والأصح أن يقال المسجد الجامع، هو المسجد الكبير فى المدينة تقام فيه صلاة الجمعة.

الجاهلية

هو الاسم الذى يطلق على ما كانت عليه جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام، أو بعبارة أخص الاسم الذى يطلق على الفترة التى خلت من الرسل بين عيسى ومحمد [ﷺ]. وهى اسم جمع من جاهلى[1]، وهو العربى الوثنى وبخاصة شاعر الطبقة الأولى من الطبقات الزمنية الأربع، ويعرف الذى يليه بالمخضرم، أى الذى عاش فى الجاهلية وأدركه الإسلام.

أما من حيث المعنى الدقيق لكلمة «جاهلية» فالرأى الشائع هو ما ذهب إليه ميخاليس G.D. Michaelis وغيره من أنها «زمن الجهل» وهو عين ما نعتت به الأزمنة السابقة للنصرانية فى الفقرة ٣٠ من الإصحاح السابع عشر من سفر أعمال الرسل. أما الإسلام فهو زمن النور والمعرفة. وجهل ضد علم، وردت بهذا المعنى كثيراً فى اللغة القديمة، ووردت أكثر فى الأزمنة الحديثة. من ذلك قول عنترة فى معلقته: «إن كنت جاهلة بما لم تعلمى». على أن كولدتسيهر يرى أن هذا المعنى ثانوى، وأن جهل، معناها الأول ضد «حَلُمَ» لا «عَلِمَ» فمعناها إذن: قسا، خَشُنَ، غلظ، وهو يستشهد بأبيات ترد فيها مشتقات هاتين المادتين متقابلتين، مثال ذلك قول الشنفرَى: لامية العرب (٥، ٥٣) «ولا تزدهى الأجهال حلمى». واستخلص من ذلك أن الجاهلية هى الهمجية[2] (*Muhammedanische Studien*، جـ١، ص٢١٩ وما بعدها). وقد وردت اللفظة فى القرآن فى سورة آل عمران،

(١) هذا غير صحيح فى قواعد اللغة. فالجاهلية على صيغة النسبة لاسم الفاعل «جاهل». وأما «جاهلى» فإنه مفرد منسوب إليها على قاعدة النسب المعروفة بحذف تاء التأنيث والياء المشددة بعد أكثر من حرفين. انظر همع الهوامع للسيوطى جـ٢، ص ١٩٢ ـ ١٩٤.

أحمد محمد شاكر

(٢) ليس هذا المعنى دقيقاً للكلمة، بل المعنى الدقيق أنها هى العنف والحدة والغلو فى تقدير الأمور، كما كان العرب يفعلون، يغلون فى الكرم حتى يكون سفهاً أو سرفاً، ويغلون فى الحفاظ والثأر حتى يكون عدواناً، ويغلون فى الشجاعة حتى تكون تهوراً، وهكذا، والقصد هو السبيل السوى فى كل شىء، وهو الذى جاء به الإسلام. ومن مثل ما يؤيد هذا المعنى للكلمة الحديث النبوى: «ومن استجهل مؤمناً فعليه إثمه» قال ابن الأثير: أى من حمل على شىء ليس من حقه فيغضبه فإنما إثمه على من أحوجه إلى ذلك».

الآيــة ١٥٤(١)؛ وفى سورة الأنـعام، الآية ٥٤(٢)؛ وفى سورة الأحزاب، الآية ٣٣؛ وفى سورة الفتح الآية ٢٦.

وقـد تعـرضت هذه الدائرة لتـاريخ الجـاهلية وديانتـهـا فى مادة «جـزيرة العرب». وفرق كولدتسيـهر تفرقة بيّنة بين عــــرب الجنوب وعــــرب أواسط الجـزيرة. فقـد كان الأولون مـفطورين على التدين؛ أما الآخرون فلم يكونوا فى الواقع على دين. بيد أن هذا الرأى يجب أن يتعـدل، لأن كثـيرين جـداً من عرب الجنوب قـد نزحوا إلى الشـمال. وكـان هذا حال يثرب خاصة. يضاف إلى ذلك ما ذهب إليـه الأستـاذ مركـوليوث، من أننا قـد نـعـثـر على نقــوش تجلو لنا الأنظار الدينية التى كـانت عليها قـبائل العـرب فى أواسط الجزيرة كـما حـدث بالنسبة لعـرب الجنوب وعرب الشمال. على أن عرب أواسط الجزيرة لم يكونوا - فيما نعـلم - يحفلون بالأنظار الدينية، نستـبين ذلك من الأشـعار وغـيرها من آثارهم. وغــاية مــا وصلوا إليــه هو الإيمــان الغامض بإله، أو الاعـتقـاد فى المنايا والمنون. أما وصف القـرآن لعبدة الأصنام فإنما ينصرف على الأغلب إلى زمن متطاول فى القـدم، وينصرف أقله إلى من عــاصـروا النبى [ﷺ]، ذلك أن مــوقف هؤلاء مـنه يظهـرنـا على أن تبجـيلهم لأصنامهم لم يكن مـتمكناً من نفوسهم.

أما ما كان يحـتفل به العربى الوثنى أكـثـر من دينه فـهو صلـته بقـبـيلتـه. فالعشيـرة هى الوحدة التى ينبنى عليها مجـتمـعه كله. واستـمر الخـصام بين القبـائل بعد عهـد النبى [ﷺ] كمـا كان قبل ذلك، وإن لم يبلغ مبلغه من الشدة. وظلت الخصــومة العنيـفة بين الشــمال والجنوب مـستعـرة فى خراســان إبان القرن الثانى للهجرة (المسعودى، جـ٦، ص٣٦ ومـا بعـدها) بـل إننا نجـد فى يومنا هـذا أهل الناحــيـة مـن النواحى يختلفون بين قيسية ويمنية (Finn: *Stirring Times*، جـ١، ص٢٢٦ وما بـعدها) ومعظم الشـعر القديم فى مدح الشـاعر قبيلتـه وهجائه قبيلة غـيره، وقد يكون للقبيلة مدلول جد متسع.

(١) جاء فى الأصل الآية ٤٨ وهو خطأ.

(٢) جاء فى الأصل الآية ٥٥ وهو خطأ.

ويعبر عن رأى العربى الوثنى فى الأخلاق لفظ «المروءة» ومعناها النخوة أو الفضيلة، وهى تقوم أولاً وقبل كل شىء على الشجاعة والكرم. وتبدو شجاعته فى عدد من يقتل من عدوه وذوده عن عشيرته كما تبدو فى إحسانه إلى عدوه. وهو فى هذا قريب الشبه بفارس العصور الوسطى، أما كرمه فيظهر فى احتفاله بالقتال أكثر من احتفاله بالغنيمة، وفى استعداده لذبح ناقته قِرى للضيف والفقير والمحتاج، وبالجملة فهو يرغب فى البذل أكثر مما يرغب فى النوال.

وأدى الكرم العربى إلى الإسراف فى الطعام والشراب على السواء كما كانت الحال فى أوروبة منذ قرن مضى، وقد بذلوا كثيراً من الجهد فى الامتناع عن الخمر عند إسلامهم. وكان بعضهم يرى أن من دواعى الفخر أن يظل فى حانوت الخمار حتى يعلن صاحبه نفاد الشراب. ومع ذلك لم يرض العرب عن المدمن على الشراب؛ فقد تبرأت من برّاض بن قيس أكثر من قبيلة لسوء سيرته فى ذلك. وظل الشعراء ينظمون الخمريات بعد تحريم الإسلام للخمر بزمن طويل، والشعر والدين يتناقضان فى هذا الموضوع تناقضاً عجيباً. وبلغ من كلف العربى بالخمر أن أبيح شرابها أيام الأمويين ثم حرم أيام العباسيين.

وكانت المرأة فى الجاهلية أكثر تحرراً منها فى الإسلام من بعض وجوه، فأجازوا نكاح الأختين ونكاح المقت[1]، ولكن الحجاب لم يكن معروفاً. ولم يكن الطلاق فى الجاهلية بأيسر منه فى شريعة الإسلام، وكان للنساء حق التطليق كالرجال. والواقع أن صلة

---

(١) لا ندرى كيف هذا؟ فإن الإسلام هو الذى أعطى المرأة حقوقها فى حدود العدل وحررها من سيطرة العنف والعدوان فى الجاهلية. فكيف يرى كاتب المادة أن منع الجمع بين الأختين، على ما فيه من الشناعة، تقييد لحرية المرأة؟! وكيف يدعى أن المرأة كانت فى الجاهلية أكثرتحرراً. وأعجب من هذا كيف يرى أن نكاح المقت من حرية المرأة؟! ونكاح المقت أن يتزوج الرجل امرأة أبيه، وهو من أقبح أنواع الزواج، بل كان كثير من العرب يبغضه ويستنكره، ولذلك قال الله فى شأنه (إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا) سورة النساء الآية ٢٢. قال الزجاج: «المقت أشد البغض. المعنى أنهم علموا أن ذلك فى الجاهلية كان يقال أنه مقت، وكان المولود عليه يقال له المقتى، فاعلموا أن هذا الذى حرم عليهم من نكاح امرأة الأب لم يزل منكراً فى قلوبهم ممقوتاً عندهم» لسان العرب جـ٢ ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

الرجل بالمرأة كانت قبل الإسلام طيبة فى بعض نواحيها. ومهما يكن من شىء فقد كان فى الإمكان تحسين هذه الصلات، فلما نفذت شريعة الإسلام لم يعد التغيير ممكناً(١). ولم يكن ما فى شريعة الزواج عند المسلمين، وهو المستحل، معروفاً(٢). وكانت غلة الأرض فى بلاد العرب لا تفى أبداً بحاجة أهلها، إلا فى بعض المواضع المجدودة كاليمن والواحات حيث يكثر الطعام. وعاش أهل مكة على نقل السلع بين اليمن وبلاد الشام، إلى جانب ما يربحونه من الحجاج الذين يزحمون مدينتهم كل عام. بيد أن عرب الصحراء كانوا دائماً فى مسغبة، فكانوا يئدون البنات خشية الإملاق. وكانوا يستكملون ما ينقصهم من لحوم الإبل وألبانها بالإغارة على القبائل المجاورة، ولم تكثر هذه الغارات من جملة زادهم ولكنها ساعدت على إنقاص عدد الآكلين.

وقد أفردت أربعة شهور من السنة فكانت حرماً لا يحل فيها القتال، وكان ذلك لأغراض خاصة بالتجارة والارتزاق وإعانة للقبائل البعيدة المنازل على زيارة الأماكن المقدسة عند العرب وحضور الأسواق. وكانت مكة أهم هذه الأماكن المقدسة، يقصد إليها الحجيج كل سنة، وعكاظ أشهر الأسواق. وكانت القوافل تستطيع السير فى طول البلاد وعرضها عزلاء أو تكاد. وأحرز النبى أول انتصار له فى غزواته بخروجه على «عهد الله»(١) ولما جعل السنة

---

(١) هذا كلام لا يتصل بالتحقيق العلمى فى شىء.

أحمد محمد شاكر

(٢) الظاهر أنه يقصد «المحلل» وليس المحلل من شريعة الإسلام، بل هو حيلة يصطنعها الجاهلون لتحليل المرأة التى طلقها زوجها ثلاث تطليقات، لتعود إلى مطلقها الأول بزواج جديد، وقد لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لعن الله المحلل والمحلل له» وأخطأ كثير من الفقهاء فزعموا أن العقد صحيح مع اتفاقهم على تحريمه، وأبى كثير من العلماء العارفين بدقائق الشريعة ومقاصد الإسلام أن يجعلوا العقد صحيحاً، وحكموا بان من تزوج المطلقة المبتوتة وفى نيته ونيتهم أن يفعل ذلك ليطلقها لتحل لمطلقها الأول فإن زواجه باطل، ولا تحل به لمطلقها الأول، لأن العبرة فى العقود بمعانيها ومقاصدها لا بألفاظها وهم جميعاً متفقون على أنه لو تزوجها بشرط تطليقها لتحل للأول كان الزواج باطلاً، فاعتبر هؤلاء ما قصد بالعقد كأنه مشروط فيه وإن لم يشرط فيه لفظاً، إذ عرف منه قصداً. فقد أخطأ كاتب المادة إذ ظن أن «المحلل» من شريعة الزواج عند المسلمين.

---

(١) هذه كلمة لم يكن كاتب المادة ليقولها إذا سلك سبيل البحث العلمى، فإنه يرمى إلى غزوة بدر، وهى النصر الأول لرسول الله صلى الله عليه وسلم على المشركين، فظن كاتب المادة أنها كانت خروجها

العربية قمرية خالصة قضى على هذه الأسواق التى كانت تعقد كل سنة؛ ولكنه وجد الحج إلى الأماكن المقدسة متأصلاً فى نفوس العرب لايستطيع له دفعاً. وكان قصاراه ألا يبقى من بيوت العبادة إلا على بيت واحد جعله بيت الله الواحد(١).

المصادر:

(١) الطبرى، جـ١، القسم الثانى، وص١٠٧٣ـ١٠٧٤(٢).

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة سنة ١٣٠٤هـ، جـ١، ص٣٤، ٨١؛ جـ٣، ص٤٨ ـ ٤٩.

(٣) المسعودى، جـ٣، ص٧٨ـ٧٩.

(٤) الأبشيهى: المستطرف طبعتا بولاق سنة ١٢٧٢ ـ ١٢٨٥هـ، باب ٥٩.

(٥) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، باريس سنة ١٨٤٧ ـ ١٨٤٨.

(٦) R. Basset: *La poésie arabe ante-islamique*، ص٧ ـ ٣٩، باريس سنة ١٨٨٠.

(٧) Goldziher: *Muhammedanische Studien*، هال، سنة ١٨٨٨ ـ ١٨٩٠؛ (وانظر أيضاً مادة العرب) جزيرة.

[قاير T. H. Weir]

+ **الجاهلية**: مصطلح يستعمل فى كل ما ورد فيه من مواضع تقريباً للدلالة على نقيض الإسلام، وعلى الحالة التى كانت سائدة فى جزيرة العرب قبل بعثة النبى عليه السلام؛ وعلى الوثنية (وتشمل أحياناً البلاد غير

= على الأشهر الحرم، إذ فهم أن شهر رمضان، وهو شهر الصيام عند المسلمين، وهو الشهر الذى نعظمه أكبر تعظيم، وهو الشهر الذى كانت فيه غزوة بدر، ظن أن هذا الصيام وهذا التعظيم لأنه من الأشهر الحرم!! ولم يرجع إلى أقرب المراجع بين يديه من كتب اللغة والتفسير أو الحديث أو التاريخ، ليعلم أن الأشهر الحرام هى «ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب» وأن رمضان ليس منها. ولو فعل لذهب كل قوله.

(١) الحج إلى البيت الحرام، وإن هذا البيت بيت الله، من شعائر نبى الله إبراهيم وشريعته، التى توارثها العرب، بما بقى فيهم من دين إبراهيم، وكان رسول الله يعرف ذلك، ثم أقر الله فى الإسلام هذه الشعائر، بعد أن نفى عنها ما علق بها فى الجاهلية من وثنية وشرك، وبعد أن طهر الله البيت من الأوثان والأصنام. ولم يفعل رسول الله صل الله عليه وسلم إلا ما أمره به ربه وأدى الأمانة والرسالة.

أحمد محمد شاكر

(٢) ليس فى هذا الموضع من تاريخ الطبرى أية إشارة إلى شىء يمس هذه المادة من قريب أو من بعيد.

أحمد محمد شاكر

العربية نفسها)، وعلى الفترة السابقة للإسلام وعلى أهل هذه الفترة. والظاهر أن الجاهلية - من حيث تركيبها - تتألف من الكاسعة «يّة» التى تدل على اسم معنى، ومن اسم الفاعل «جاهل»، وليس من اليسير أن نحدد معناها الدقيق بالضبط. وقد لاحظ كولدتسيهر (Ignaz Goldziher: *Muh. Studien*، جـ١، ص٢١٩ وما بعدها، تحليل الكلمة فى *Arabica*، مجلد ٧، جـ٣، سنة ١٩٦٠، ص٢٤٦ - ٢٤٩) أن «جاهل» ضد «حليم» (انظر مادة «حلْم») ويجعل معناها «الهمجى» ويجعل الجاهلية «زمن الهمجية»، ولكن مترجمى القرآن لم يتبعوه بالحرف فقد ترجموا الجاهل بأنه «الذى لا يعرف الله ولا النبى [ﷺ] ولا الشرع» أو العاصى المتمرد، وترجموا الجاهلية بأنها «زمن الجهالة» و«الوثنية» (انظر مع ذلك: T. Izutsu: *The Structure of the ethical terms of the Qoran*، طوكيو سنة ١٩٥٩، الفهرس). والحق أن الشواهد التسعة على كلمة جاهل والشواهد الأربعة على الجاهلية التى وردت فى القرآن قلما تسمح للمرء بأن يحدد معنى الكلمتين تحديداً دقيقاً. على أن الجاهل فى شعور المسلمين والمفسرين هو ضد العالم، والجاهلية هى ضد الإسلام إذا لم يؤخذ بمعنى التسليم لله بل بمعنى معرفة الله (انظر المصطلح عند الدروز) فهم يقولون إن الجاهل ضد العاقل، ويدل على كل أولئك الذين لم يسلكوا السبيل إلى أسرار هذه الفرقة). والجاهلية اسم معنى، ومن ثم فهى تطلق على الفترة التى لم يكن العرب فيها قد عرفوا الإسلام وشريعة الله، وعلى المعتقدات الجارية فى تلك الفترة. واعتماداً على الآية ٣٣ من سورة الأحزاب حيث ترد عبارة «الجاهلية الأولى» فإن المرء يميل إلى التمييز بين زمانين: الجاهلية الأولى وتمتد من آدم إلى نوح (أو إلى أنبياء آخرين)، والجاهلية الأخرى ما بين عيسى ومحمد عليهما السلام. أما الصفة الجاهلى من الجاهلية فتنطبق على كل ما سبق الإسلام، وبخاصة الشعراء الذين توفوا قبل بعثة النبى. أما الذين أدركوا الإسلام من الجاهليين فيقال لهم «المخضرمون». وأما الذين ولدوا بعد الإسلام فيقال لهم

«الإسلاميون». وأما المقابلة المزدوجة: جاهلى/ إسلامى وجاهلية/ إسلام فهى من ثم علامة على تطور ومفارقة للمعنى الأول لجاهل.

وقد تناولنا تاريخ العرب أيام الجاهلية فى مادة «العرب، وتناولنا جغرافيتهم وسلالاتهم في مادة العرب جزيرة»، وتناولنا لغتهم فى مادة «العربية»، وبداوتهم فى مادة «بدو». ويجب الرجوع فى كل هذه الموضوعات إلى المواد الخاصة بالأقطار، والقبائل الكبرى، والمدائن. أما الموقف الاقتصادى فيرجع بخاصة إلى مادة «تجارة».

وثمة نقطة تستأهل أن ندلى ببعض الملاحظات عنها، وهى الخصائص المتميزة التى ينسبها المسلمون إلى أجدادهم الوثنيين، وهذه النقطة أولى بالملاحظة من الحالة الحقيقية لجزيرة العرب قبل الإسلام، ونعنى بالخصائص المذكورة الخصائص التى تسمح لنا بأن نحدد تصورهم للجاهلية.

وأفكار المسلمين عن الوثنية الجاهلية تعتمد على القرآن والأحاديث، وهذه الأحاديث رغم ازدرائها لكل شىء كان قبل الإسلام، فإنهم جمعوها فى إطار أبحاثهم التاريخية واللغوية. وسيجد القارئ فى مادة «القرآن» مختصراً لأقوال القرآن عن معتقداتهم القديمة؛ وسيجد فى مادتى «حج» و«كعبة» بياناً بالعبادة القديمة للبيت العتيق وتاريخه، وفى مادة «صنم» دراسة للوثنية. ويمكن أيضاً الرجوع إلى مواد مختلفة عن الآلهة الكبرى، ويرجع أيضاً إلى تعاليم الدينين السماويين للنصارى واليهود.

وينسب المسلمون إلى الجاهلية الخطايا التى لعنها القرآن، ومع ذلك فإنهم لم يتغاضوا عن ذكر عدد من الفضائل امتاز بها العرب القدماء مثل محافظتهم على «العرض» و«الكرم»، و«المروءة» و«إكرام الضيف».

ومن شاء معلومات متصلة بذلك عن التنظيم الاجتماعى فليرجع إلى مواد «عائلة» و«عاقلة» و«قبيلة» وغير ذلك من المواد. أما عن مركز المرأة فيرجع إلى مادتى «نكاح» و«طلاق».

خورشيد [هيئة التحرير]

جائز

لغة المقبول أو السائغ. والشائع فى الاصطلاح أنه من الأحكام الخمسة، وقد بيَن ذلك على خير وجه فى (Goldziher: *Die Zahiriten* ص٦٦ وما بعدها، وانظر أيضاً كشاف اصطلاحات الفنون جـ١، ص٣٧٩ وما بعدها؛ Th. W. Juynbol: *Handbuch* ص٥٩ وما بعدها). ويستعمل الجائز مرادفاً لمعنى المباح وهو ما استوى فيه الأمران شرعاً أى ما ليس ممتنعاً أو واجباً أو مكروهاً، ولا يثاب المرء على إتيانه ولا يعاقب على تركه. على أن الجائز أعم من المباح، لأن معناه لا يشمل المباح فحسب، بل يشمل كذلك ما لا يمتنع شرعاً واجباً كان أو مندوباً أو مكروهاً، ثم هو إلى ذلك ما لا يمتنع عقلاً وشرعاً، واجباً كان أو راجحاً أو مساوى الطرفين أو مرجوحا (كشاف اصطلاحات الفنون جـ١، ص٢٠٧ وما بعدها).

ماكدونلد [D. B. Macdonald]

+ جائز: مصطلح يستعمل بصفة عامة للدلالة على الأفعال المباحة، أى الأفعال التى لا تنافى قاعدة من قواعد الشرع. على أن الفعل الجائز فى التقسيم القديم للأفعال إلى الأحكام الخمسة (انظر الأحكام الخمسة فى كشاف اصطلاحات الفنون، جـ١، ص٣٧٩ وما بعدها؛ I. Goldziher: *Die Zâhiriten*، ص٦٦ وما بعدها؛ Juynboll : *Handbuch*، ص٥٩ وما بعدها) التى اتخذها الذين كتبوا فى الأصول، يوصف - بصفة عامة - بأنه المباح. ومن ثم فهو يميز فى وضوح عن الواجب أو المندوب كما يميز فى وضوح عن الحرام والمكروه.

ويتخذ المباح فى كتب الفروع - أى كتب الفقهاء - مدلولاً مختلفاً؛ ذلك أن الفعل الذى ليس باطلاً أو فاسداً يعد صحيحاً فى مذهب المالكية، وهو الفعل الذى يتفق مع أحكام الشريعة، ويجب من حيث المبدأ أن يحدث كل آثاره. والفعل الصحيح الذى من هذا القبيل هو - على التحقيق - جائز أو مباح، ولكن المصطلح الصواب هو الصحيح.

على أن كتّاب الحنفية يؤثرون أن يستعملوا المصطلح «جائز» لا على اعتبار أنه يدل على فعل صحيح، بل لأنهم يستعملونه ليحدد بصفة خاصة أن الفعل يتفق مع الشرع. وفى كتبهم تبدأ دراسة كل عقد تحت النظر - بصفة عامة - بديباجة يحار فيها الكاتب فى أن يسجل هل العقد جائز بنص أو بالعرف أو بإجماع الجمهور أو بمجرد ما فيه من منفعة عملية (Chafik Chehata : *Théorie généale de l'obligation en droit musulman*، جـ١، ص١٠٥، رقم ١١٧) ويصدق هذا على عقد الإجارة (الكاسانى: بدائع الصنائع، جـ٤، ص١٧٤) والكفالة (المصدر نفسه، جـ٦، ص٣) والوضيعة (السرخسى: المبسوط، جـ١١، ص١٠٨). وفى جميع هذه النصوص يثير الكاتب مسألة هل العقد جائز أم غير جائز بحسب ما تكون شروط انعقاده أو صحته قد استوفيت أم لم تستوف. ومن ثم فإنه فى عقد «الاستصناع» توضح شرائط شرعيته بمعزل عن شرائط انعقاده وصحته ولزومه ونفاذه (الكاسانى، جـ٥، ص٢٠٩). وفى بعض الحالات يستبدل بمصطلح «جائز» مصطلح «مشروع» كما يحدث فى عقد «المزارعة» (انظر الكاسانى، جـ٦، ص١٧٥) وفى عقد الإشراك(الكاسانى، جـ٥، ص٢٢٠). والحق أن الفعل «الجائز» هو - على وجه الصواب - الفعل المشروع الذى يتفق مع الشرع. ولكن كلمة المشروع فى هذا المقام يجب أن تفهم على وجه خاص، ذلك أن المسألة ليست مسألة شرعية العقد أو سببه، بمقدار ما هو العقد فى ذاته من حيث مدى مطابقته للشرع. ومن ثم فإن مصطلح «جائز» فى التحليل الأخير، وكما يستعمله الفقهاء فى تناولهم الفروع، يقترب بطريقة غير مباشرة من المصطلح «مباح» الذى نجده فى كتب الأصول وفى كتب الفقهاء الأصوليين.

زد على ذلك أن المصطلح «جائز» بمعنى مشروع يتجاوز حدود الأفعال الشرعية، فهو ينطوى على نظرية المسئولية الجنائية، من حيث أنه يقرر

أن «الجـواز الشرعى ينـافى الضمـان». وفى هذا المقـام أيضاً يجب أن نفـهم أن الفـعل المشروع هو الفـعل الذى يجيـزه الشرع وإن كان فيه تحامل.

على أن بعض الـكتـاب ـ بما فـيـهم الحنفيـة ـ يستعـملون المصطلح «جائز» للدلالة على عـقد صحـيح. ومن ثم فإن القـدورى يرى أن العـقد الذى تـفسـده المخـاطرة ينافى الشـرع (القـدورى: المختصر، ص٦٠)، مثله مثل العقد الذى ينافى مـوضـوعـه الشـرع (الـكتـاب المـذكـور، ص٥٤). وفـى هذيـن الموضـوعـين يقـول القـدورى على التـخـصيـص إن هذين العـقدين غـيـر جائزين.

ويجب أن نـذكـر آخـر الأمـر أن المصطلح «جـائز» قـد اتخـذ عند غـيـر الحنفـية مـدلولاً لم يكن متـوقعـاً على الإطلاق. فالحق إن فى كتب المالكية كما فى كتب الشـافعية والحنبليـة، أن العقد يقـال له جائز إذا كـان غيـر ملزم (عند المالكيـة، انظر القـرافى: الفـروق، جـ٤، ص١٣؛ وعند الشـافعـيـة: السيـوطى: الأشـباه، ص١٤١؛ وعنـد الحنابلة انظر ابن قـدامـة، جـ٤، ص١١٩). ومن ثم فإن العقـد يمكن أن يكون جائزاً لطرف، وملزمـاً للآخـر، كمـا قـد يكون جـائزاً للطرفـين، أى غـيـر ملزم للطرفـين (الأعلوى: بغية المسترشدين، ص١١٢).

وفى المنطق يـدل الجـائز على مـا لا يمـتنع عقـلاً، واجبـاً كان أو راجـحاً أو مساوى الطرفين أو مرجوحاً.

المصادر:

(١) كتب الأصـول مثل التفـتازانى: التاريخ، سنة ١٣٠٤.

(٢) Chafik Chehata : *Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanafite.* جـ١، القاهرة سنة ١٩٣٦.

(٣) J. Schacht : *G. Bergstrasser's Grundzuege des islamischen Rechts* ص٣١ ـ ٣٣.

(٤) الكـاسـانى: بـدائع الصنـائع، القاهرة سنة ١٣٢٧هـ.

(٥) السرخـسى: المبسـوط، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ.

خورشيد [شفيق شحاته Chafik Chehata]

الجبال

جمع جبل: اسم أطلقه العرب على العراق العجمى وهو ميديا القديمة. وتضم الجبال «ماه» (مادا، ميديا: -Noel deke : Gesch. der Arabien etc.، ص١٠٣، تعليق ١ متبعاً فى ذلك Olshausen و La-garde) الكوفة والبصرة (الإصطخرى، ص١٥٩؛ ابن حوقل، ص٢٥٥) وبعبارة أخرى الولاية التى تحد من ناحية الشرق بصحراء خراسان وفارس، ومن الغرب بآذربيجان، ومن الشمال بسلسلة جبال ألبرز، ومن الجنوب بالعراق العربى وخوزستان. وسميت بهذا الاسم لأنها جبال كلها فيما عدا السهل الممتد من همذان إلى الرى (بالقرب من طهران)، والسهل الممتد نحو قُمّ، وليس فيها نهر صالح للملاحة. وهناك مناجم من الإثمد فى إصفهان (الإصطخرى، ص٢٠٣؛ ابن حوقل، ص٢٦٧) والجو بارد على العموم، ويكثر الجليد شتاء. وعبارة Senior, Senex, Vetulus de Monte، التى أطلقها مؤرخو القرون الوسطى على شيخ الحشاشين، ترجمة حرفية مضللة للكلمة «شيخ الجبال» التى تدل فى الواقع على «شيخ الإسماعيلية» فى بلاد الجبال؛ وكانت قصبته قلعة أَلَمَوت بالقرب من قزوين.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، جـ٢ ص١٥ (Barbier de Meynard : *Dict de la Perse* ص١٥١).

(٢) A. F. Mehren : *Manuel de la Cosmographie*، ص٢٤٨.

(٣) المقدسى، (طبعة de Goeje) ص٣٨٤.

(٤) G. Le Strange : *The Lands of Eastern Caliphate*، ص١٨٥ وما بعدها.

[Cl. Huart إيوار]

«الجبال»: اسم أطلقه كتّاب العرب من قبل على ذلك الجزء من جزيرة العرب الوسطى Arabia Pertae الذى يقع جنوبى وادى الحسا مباشرة، وهو فرع من الطرف الجنوبى الأقصى للبحر الميت الذى يسيطر من قننه

السامقة (ترتفع إلى ١٤٠٠ متر أو ١٦٠٠ متر) على غور وادى العربة وهو الامتداد الجنوبى لشرق الأردن. وتمتد هذه السلسلة الجبلية الهامة بعد ذلك ماثلة فى جبال الشراة التى كثيراً ما تلتبس بها، ومن ثم فهى تقابل الحد المصدوع لصحراء الفيافى فى إقليم ترتفع فيه هضبة شرقى الأردن ارتفاعاً محسوساً. على أن تضاريسها الملتوية التى تجعلها تكاد تبدو كالسور تلوّنه أحجار الجرانيت والأحجار السماقية فى شرقى فلسطين، تبدأ مع ذلك بحزوز عميقة تمضى إلى حوض البحر الميت الذى يتلقى معظم مياهه من جداولها، وظل أمداً طويلاً يموّن تجارة طرقها بالقار. لقد كان هذا الإقليم فى جميع الأحوال إقليم مواصلات، اتضحت أهميته الحربية أيام الدفاع عن الثغور الرومانية من غارات البدو، وأيام النضال الذى نشب بين فرنجة فلسطين (قلعة مونتريال أو الشوبك التى بناها بولدوين الأول سنة ١١١٥م) وإمارتى مصر والشام المسلمتين. ومع ذلك فقد كان أيضاً إقليماً مزروعاً حتى القرون الأولى للإسلام، تسمح ينابيعه الوافرة بعض الوفرة بقيام مراكز صغيرة لسكان من الحضر، ولا يزال هذا متحققاً فى الأطلال العديدة وإن كانت هذه الأطلال لم تدرس إلا قليلاً.

وفى العصر الهلّينى شهدت هذه الأرض، القائمة فى شرقى إيدوم ويفصلها عن أرض موآب الحد التقليدى حد وادى الحسا الذى ذكرناه آنفاً، نمو سلطان النبطيين الذى يحدد بلا شك أول فترة نفذ فيها العرب إلى تخوم فلسطين. ونحن نعلم أن بعض مواقع الجبال - مثل بُصْرَى وهى مبْصَر القديمة، التى تطابق القرية الحالية «بُصَيْرَة» إلى الجنوب من الطفيلة - تعد من أماكن مملكة القوافل بأواسط جزيرة العرب. وأصبحت هذه الأرض - من بعد - جزءاً من ولاية جزيرة العرب، وهى الثغور التى أحلها ترايان سنة ١٠٦ محل المملكة النبطية التى كانت آنئذ - بلاشك - قد فقدت بالتدريج احتكارها للثروة الحادثة أصلاً من التجارة وآلت هذه الثروة لتدمر. وحدثت سنة ٢٩٥ تغيرات إدارية جعلت

الجبال تابعة لفلسطين التى كانت ولاية ضخمة قسمت أول الأمر إلى إدارتين ثم إلى ثلاث إدارات فى النصف الثانى من القرن الرابع. ومن ثم فإن إدارة فلسطين الثالثة هذه كانت تتبعها - بحسب القوائم البوزنطية - مدن متروكوميا (الطفيلة) ومَمُوسپورا (البُصَيْرَة)، وأرندلا (العَرَنْدَل) والمركز الحربى رُبَاثًا (رَحَبُوت من قبل، بالقرب من وادى الرحاب) وكل هذه المدن إنما نستطيع اليوم أن نحققها بصعوبة، ولو أن أهميتها كانت - فيما يظهر - قائمة فى مطلع السيطرة الإسلامية.

والحق إن اسمى: «العرندل» (أرندلا) التى ذكرها اليعقوبى، و«رواث» (رباثا) التى ذكرها ابن حوقل (ص١١٣) يوجدان - بصفة عامة - عند جغرافى العرب الذين يذكرون قصبة كورة الجبال (يقول هؤلاء الكتاب إنها كورة فى جند دمشق أو فى جند فلسطين) ويميزون بينها وبين ناحية موآب (والقصبة زُغار) ومن الشراة (والقصبة أذرح). وهذه التفرقة - التى يلاحظها أيضاً ابن خرداذبه فى إحصائه لكور الشام - لم يمض عليها وقت طويل حتى انطمست، ولاشك أن سبب ذلك فقر أهل هذا الإقليم ونزوحهم التدريجى عنه، أجل هذا الإقليم الذى فتحه يزيد ابن أبى سفيان مع ذلك بغير مقاومة وكان خليقاً بأن يستمر فى معيشته معتمداً على ازدهاره السابق. بل إن المقدسى (ص١٤٥) لم يعرف إلا كورة الشراة، ويقول إن زغار هى قصبتها، وحواضرها هى مَعان وأذرح، وكذلك عين ياقوت قرية عرندل فى هذه الكورة. ذلك أن كلمة الجبال كان قد بطل استعمالها، ونجد القلقشندى والعمرى فى عصر المماليك لا يذكران فى نيابة الكرك إلا ولايات الشَوْبَك وزغار ومعان، ويقولان إنهاتمتد شاملة للجزء الجنوبى كله من ولاية الشام.

المصادر:

(١) F.M. Abel : *Géographie de la Palestine* ، پاريس سنة ١٩٣٣ - ١٩٣٨، جـ١، ص١٥ - ١٦، ١٨، ٦٩، ١٥٧، ٣٨٢؛ جـ٢، فى مواضع مختلفة وخاصة ص٢٧٨ (بصرى)، ٨٣٦

(مبْصـــر)، ٤٣٤ (رحـــبـــوت)، ٤٧٩ (تِيمان).

(٢) Le Strange : *Palestine* ، ص٢٨، ٣٢، ٣٥، ٣٩٥.

(٣) A.S. Sarmardji : *Textes géo-graphiques*، پـــاريـس ســـنـــة ١٩٥٣، ص٤٣، ١٠٥.

(٤) M. Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پاريس سنة ١٩٢٣، ص١٢٩ ـ ١٣٤.

(٥) Musil Arabia Petrae، ڤـينا سنة ١٩٠٧، جـ٢.

(٦) Bruennow & Domaszeuskie : *Die Provincia Arabia*، ستراسبورغ سنة ١٩٠٤ ـ ١٩٠٩، جـ١.

(٧) البـــلاذرى: فـــتـــوح الـبلدان، ص١٢٦.

(٨) المكتـبـة الجغـرافـية العـربيـة، الفهارس.

(٩) اليعقوبى، طـبعة ڤيت، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(١٠) ياقوت، جـــ٣، ص٦٥٧ (مادة عرندل).

خورشيد [سوردل تومين J. Sourdel-Thomine]

الجبائى

أبو على مـحمـد بن عبـدالوهاب من شيوخ المعتـزلة، ولد فى جُبَّة من أعمال خـوزستـان، ودرس على أبى يـعقـوب يوسف الشَحَام شيخ مـعتزلة البـصرة فأصـبح من أكابر دعـاتهم إلى أن مات عام ٣٠٣هـ الموافق ٩١٥ ـ ٩١٦م. وقد صنف كتاباً فى الأصول وكتب فى الرد على الرَاوَنْدى والنَظْام وغيرهما. وكثيراً مـا اختلف مع تلمـيذه الأشـعرى، وقـد صنف الأشـعرى بعـد انصـرافـه عن الاعتـزال رسائل فى الرد على شيـخه. وذكر هذه الرسـائل سپيتا Spitta فى *Zur Geschichte Abu'l Hasan al-Ashàri's* (وخـــاصـــة فـــى الرد على كـــتــــابه فى الأصـــول. ولم يبق من هــذه المصنفـات شىء، كذلك ضـاع تفسيره للقرآن، وهو التفسير الذى كتبه بلهجة بلده، وضياعه مما يؤسف له غـايـة الأسف لقـيـمـتـه اللغوية.

وكـان للجبـائى ولد أشهـر منه هو أبوهاشـم عـبـد الســلام المتـوفى سنة

٣٢١هـ الموافقة ٩٣٣م، ويعرف أتباعه بـ «البَهْشَمِيَّة». وقد أورد البغدادى اسماً آخر لهم هو «الذَمِّيَّة»، ولعلهم عرفوا به استنكاراً لهم، والظاهر أنه أقل شيوعاً، ومنهم ابن عبّاد وزير بنى بويه المشهور، ومن ثم انعقد إجماع معتزلة عهده على تبجيله أو كاد، ولم يبق من مصنفاته إلا عناوينها، ولكننا نعرف أقواله من ردود خصوم البهشمية عليهم. وكان رأيه فى الأحوال هو أعظم ما اشتهر به. ولسنا نستطيع أن نفصل الكلام عن أقوال الجبائى وابنه، ولذلك نحيل القارئ إلى المصادر. وحسبنا أن نعلم فى هذا المقام أن الجبائى يذهب إلى أن صفات الله هى عين ذاته، فأنكر فى الواقع وجودها. وحاول أبوهاشم أن يوفق بين هذا القول وبين رأى أهل السنة، ففسر هذه الصفات بأنها أحوال. وقصد بهذه الأحوال صفات أقرب إلى جوهر الأشياء من الأعراض التى تتفاوت فى درجة قيامها بالجوهر؛ ومن ثم كان لها شأن لا فى تصور فكرة الله فحسب بل فى الكليات أيضاً. وقد اعتقد أبوهاشم أنه أبقى بهذا التفسير على فكرة وحدة الله ودعم القول بصفات الله من حيث أن الأحوال ليست شيئاً جوهرياً وإنما هى ضرب من الظواهر، بيد أن خصومه لم يقتنعوا بهذا التوفيق بين الوجود واللاوجود.

المصادر:

(١) Houtsma : *Zum Kitâb al Fihrist in the Wien. Zeitschr. fuer die Kunde des Morgenl.*، جـ٤، ص٢٢٤.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٣٩٣، ٦١٨.

(٣) Arnold : *Al-Mu'tazilah* ص٤٥ وما بعدها.

(٤) الشهرستانى: الملل، طبعة كيرتون، ص٥٤ وما بعدها.

(٥) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص١٦٧ وما بعدها.

(٦) Steiner : *Die Mu'taziliten* ص٨٢ وما بعدها.

أبوعلى الجبائى وأبوهاشم ابنه

للمعتزلة أصول خمسة لا يستحق فى رأيهم أن يوصف بالإعتزال من لم يقل بها جميعها، وهى: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فمن كملت فيه هذه الخصال كان معتزليا[(١)]، إلا أنهم بعد الاتفاق على هذه الأصول اختلفوا فى كثير من التفاصيل والفروع المتعلقة بها اختلافاً يسيراً أو كبيراً، فكان من هذا أن افترقوا إلى اثنتين وعشرين فرقة، كلها تستحق الوصف بالإسلام إلا اثنتين هما الحائطية والحمارية، وكلها يكفّر بعضها بعضاً كما يذكر الإمام أبومنصور البغدادى[(٢)]. وإذا كان بعض الفرق قد ضل، كابن حائط رأس الحائطية الذى مال عن الإسلام فنفاه المعتزلة عنهم حتى لا تصيبهم معرته[(٣)]، فإنه مع هذا ليس من السهل أن نؤمن بأن كل الفرق يكفر بعضها بعضاً.

(١) الانتصار للخياط المعتزلى، نشر الدكتور نيبرج ص١٢٦ ومقالات الإسلاميين للأشعرى، نشر ريتر، ص٢٧٨.

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٨.

(٣) الانتصار ص ١٤٩ .

ومهما يكن، فإن من تلك الفرق العشرين الفرقتين الجبائية والبهشمية، الأولى تنسب إلى أبى على الجبائى، والثانية إلى أبى هاشم ابنه، وهذه تعرف أيضاً بالذمية للقول باستحقاق المرء الذم والعقاب على مالم يفعل كما سيجىء بيانه، لا استنكاراً لهم كما جاء بالمادة.

وقد كان الجبائى إماماً فى علم الكلام، وعنه أخذ إمام أهل السنة أبوالحسن الأشعرى، وله معه المناظرة المشهورة فى مسألة الإخوة الثلاثة الذين مات أحدهم طفلاً، وأنسأ الله فى أجل الآخرين فمات واحد منهما مؤمناً تقياً والآخر كافراً شقياً، فماذا يكون شأنهم مع الله تعالى؟ وفيها أن الجبائى لما انقطع عن الإجابة وأحيط به شتم تلميذه وقال له: إنك مجنون، فقال له الأشعرى: لا، بل وقف حمار الشيخ فى العقبة[(٤)]. وكان بعد هذا ما نعرف من أن الأشعرى هدى إلى طريق الحق، وصار إمام أهل السنة والجماعة.

(٤) ابن خلكان، طبع بولاق بمصر، جـ١، ص٦٨٥ ـ ٦٨٦.

وقد تزعم كل من الجبائى وابنه معتزلة البصرة فى عهده، وعمل على نشر مذهب أبى هاشم أبو القاسم الصاحب ابن عباد أحد المتشيعين له والمتوفى عام ٣٨٥هـ. ولعل من الطريف أن نذكر أنه كان لأبى هاشم هذا ولد عامى لا يعرف شيئاً، فدخل يوماً على الصاحب فأكرمه رعاية لحق والده ولما ظنه فيه من العلم، ثم سأله عن مسألة فقال: لا أعرف ولا أعرف نصف العلم. فعجب الصاحب من اختلاف حظ الأب والابن من المعرفة، وقال: صدقت يا ولدى، إلا أن أباك تقدم بالنصف الآخر(١).

والباحث لآراء الفرق الكلامية فى مظانها يتبين له أن الجبائى وابنه اتفقا مع المعتزلة فى الأصول التى قالوا بها، وانفردا عنهم بآراء خاصة بهما، كما اختلف كل منهما عن الآخر فى بعض ما ذهب إليه فى مسائل غير قليلة، ولكل وجهة هو موليها.

فمن الآراء التى توافقا فيها أن السبيل لإفناء العالم حين يريد الله أن يخلق «فناء» لا فى محل، فيفنى به جميع الأجسام، ومن ثم لا يصح فى قدرة الله تعالى أن يفنى البعض دون البعض وإن كان لم يخلق الجميع مرة واحدة! وبعبارة أخرى، إن فى قدرة الله أن يفنى العالم متى شاء مرة واحدة، وليس فى قدرته أن يفنى بعضه ويبقى على سائره(٢).

واتفقا كذلك على أن الله ما دام لم يخلق الناس عبثاً ولم يتركهم سدى، بل طلب منهم فعل الحسن والواجب واجتناب الإثم والقبيح، مع ما ركبه فى خلقتهم وركزه فى طبائعهم من الشهوات والميل لإرضائها ولو بفعل القبيح، فيجب إذاً عليه تعالى إكمال عقولهم ونصب الأدلة لهم وأن يمدهم بما يستجيبون به لتكاليفه(٣). ونعتقد أن الله تفضل وفعل لخلقه كل هذا؛ فقد هدانا للحق بما جعل فينا من عقل، وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين، لئلا يكون للناس عليه بعد هذا وذاك حجة،

---

(١) ابن خلكان جـ١ ص ٤١٤ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، طبع الخانجي، جـ١، ص٩٨. والفرق بين الفرق ص١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣) الملل والنحل جـ١ ص١٠٦ ـ ١٠٧.

ولكنه من سوء الأدب أن يقال يجب على الله!

كما اتفقا أيضاً فيما جعله المتكلمون «مسألة اللطف». فقد ذهب بشر بن المعتمر رأس الفرقة البشرية إلى أن الله لو شاء لهدى الناس جميعاً بأن يخلق فيمن يعلم أنه لا يؤمن «لطفاً» فيؤمن طوعاً(١). وخالفه سائر المعتزلة فى هذا ذاهبين إلى أنه لو كان عند الله هذا اللطف ثم لم يفعله بالكفار لم يكن مريداً لخيرهم(٢). وذهب الجبائى وابنه إلى أن الله فعل بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم، ولو كان فى معلوم الله شىء يؤمن به الكفار لو فعله بهم ثم لم يفعله لكان مريداً لفسادهم، وإذاً فلم يدخر الله عن خلقه شيئاً يكون سبباً للطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف، لأنه حكيم وجواد لا تنقص خزائنه بالإعطاء(٣).

ومن الممكن بعد هذا أن نذكر بعض ما اختلف فيه الوالد وولده، وأهمه مسألة الصفات.

من المعلوم لمن درس علم الكلام أن أهل السنة والجماعة مجمعون على أن الله تعالى حى بحياة، وقادر بقدرة وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع، وباصر ببصر، ومتكلم بكلام ليس من جنس ما نعهد من أصوات وحروف. وهذه الصفات أجمعوا كذلك على أنها أزلية، وليست عين الذات ولا غيرها. والمعتزلة ذهبوا، فراراً من القول بتعدد القدماء، إلى نفى جميع الصفات الأزلية، وقالوا إنه عالم بذاته وقادر بذاته وهكذا. ولقريب من هذا أو بمثله ذهب الجبائى، حين قال إن الله عالم وقادر وحى لذاته، أى لا يقتضى الأمر صفة أو حالاً يوجب كونه عالماً وقادراً وحيّا(٤).

ورأى أبوهاشم وجاهة ما ألزم به أبوه من أن قوله يئول إلى جعل نفس الله علماً وقدرة مثلاً لأن حقيقة العلم ما

---

(١) الفرق بين الفرق ص١٤١ ومقالات الإسلاميين ص٢٤٦.
(٢) نفسه ص ٥٧٤.
(٣) الملل والنحل جـ١، ص١٠٠ ـ ١٠١ والمقالات ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٤) الملل والنحل جـ١ ص١٠١، وأصول الدين للبغدادى طبع إسلامبول عام ١٩٢٨، ص٩٢.

به يعلم العالم وحقيقة القدرة ما به يقدر القادر، وما دام الجبائى قد جعل الله عالماً لنفسه أو لذاته ـ وقادراً كذلك ـ يكون نفس الله علماً وقدرة! لهذا ذهب أبوهاشم مذهباً آخر، وحاول به أن يكون وسطاً بين مثبتى الصفات وبين منكريها، فقال إن الله عالم أى ذو حال ـ وراء كونه ذاتًا ـ به يعلم، وهو قادر لكونه على حال به يكون قادراً. وهذه الأحوال صفات لا يقول عنها إنها معلومة أو مجهولة ولا موجودة أو معدومة ولا قديمة أو حادثة، وتتعدد بتعدد المعلومات والمقدورات والمسموعات والمبصرات ونحوها. أى أن الله يعلم هذا المعلوم بحال غير الذى يعلم به المعلوم الآخر، فتكون أحواله لا نهاية لها إذ لا نهاية لمعلوماته ومقدوراته ونحوها. وهذا المذهب يرى فيه البغدادى فى كتابه «أصول الدين» أنه مذهب لا يعقله صاحبه عن نفسه، فكيف يناظر فى تصحيحه.

واختلفا أيضاً فى معنى كون الله سميعاً بصيراً فقال الجبائى الأب إن معنى هذا أن الله حى لا آفة به، وذهب الابن ـ زيادة على هذا ـ إلى رأيه فى الأحوال كما عرفنا. ورأى الأب أن يقال لم يزل الله سميعاً بصيراً، ولا يقال لم يزل سامعاً مبصراً، إذ زعم التفرقة بين سامع وسميع ومبصر وبصير، هذه التفرقة هى أن الوصف بسامع ونحوه يقتضى وجود مسموع ولا كذلك سميع، ولما لم تكن المسموعات موجودة أزلا كان الله ـ تعالى عما يقولون ـ فى الأزل سميعاً لاسامعاً وبصيراً لا مبصراً(١). وفى هذه التفرقة التى لا أساس لها يقول البغدادى فى كتابه «أصول الدين»: «ولا يُدرى من أين أخذ فرقه بين السامع والسميع! وهل أخذه من لغة العرب أو العجم، أو من لغة شيطانه الذى أغواه».

بقى أن نشير إلى ما ذهب إليه أبوهاشم من الشدة فى الوعيد. لقد رأى أن المرء يستحق الذم والعقاب على

---

(١) مقالات الإسلاميين ص١٧٥ ـ ١٧٦، ٤٩٢، ٥٢٦، ٥٢٧ وأصول الدين ص ٩٧.

مـا لم يفـعل، ولـذلك عـرف وفـرقـتـه بالذمـية كـما قلـنـا من قـبل، إذا قـدر على فــعـل طـاعــة فـلم يفــعل مـع ارتـفاع الموانع(١). كما رأى أن التوبة لا تصح من ذنـب مع الإصـرار علـى مـا يعتقـده الآثم قبيحاً وإن كـان فى نفسه حسناً، وبذلك ضيق رحمة الله الواسعة، إذ لكل ذنـب جـزاء يرتـفع بالتــوبة الصــادقة منه. كـما ذهب أخيـراً إلى أن التـوبـة كـذلك لا تصح من ذنـب بعـد العــجـز عن مـثلـه، كـتـوبة الكذاب عن الكذب بعـد إصــابتـه بالخـرس. وكـان الحق أن يترك هذا لله الذى يـعلم ما فى قلبـه من الرغبـة فى معـاودة الذنب إن تهيـأت له أسبـابه، أو العزم الصــحيح على التوبة النصوح.

هذه كلمة تجلى ـ إلى حـد ما ـ آراء الجبـائى وابنه أبى هاشم، وما على من يريد الـتـوسع إلا أن يـرجع للمــراجع الصحيـحة التى ذكرت فى الأصل وهذا التعليق.

محمد يوسف موسى

(١) الفرق بين الفرق ص ١٦٩ ـ ١٧٠ .

الجبة

لفظ عـربى ينطق فى مـصر بكسـر الجيم مع تخفيـفها: رداء شـآمى الأصل ضـيق الأكـمـام (البخـارى: صـحـيح، ترجـمــة هوداس Houdas ومـارسـيـه Marçais، جـ٢، ص٣٢١) يبطّن أحـيـاناً بالقطن ويلبس تحت العباءة ويلبس فى مصر فوق القفطان.

وكـانت الجبـة حلة طويلة قـصيـرة الأكمام تبطّن بالفراء فى الشتاء. وكانت الجبب من الحـرير اللبد تلبس بالأندلس فى عهـد الانتقـال، أما فى مكة فـتلبس فـوق البدن. وكـانت تحـاك من قمـاش خـفــيف أو من الحـرير. وتلـقى فـوق الكتفين فى فصل الحرارة.

وتلبس النســوة جبة من القـماش أو المخـمـل أو الحـرير مطـرزة بالذهب أو الحـرير الملون. وهـى أحـبك من جـبـة الرجل. وانتـقلت كلمة جـبة إلى اللغـات اللاتينيـة فيقـال بالأسبـانية Aljuba، وبالإيطاليـة Cuppa، وبالفرنـسـية Jupe أو Jupon.

المصادر:

(١) B.P.A. Dozy: *Noms des vête-ments*، ص١٠٧.

(٢) Lane: *Modern Egyptians*، جـ١، ص٤١.

(٣) Burckhards : *Travels* جـ١، ص٣٣٥.

(٤) Cte de Chalroti : *Essai* في *Description de l'Egypte* جـ ١٨، ص١١٣.

[إيوار Cl. Huart]

الجبر

والمقابلة: هو الاسم الذى أطلقته كتب الحساب العربية القديمة على نظرية أو طريقة حل معادلات الدرجتين الأول والثانية. ولم يتفق كتّاب العرب تمام الاتفاق على معنى هذين المصطلحين. ولكن معظمهم على التعريف التالى الذى أجمله بهاء الدين العاملى فى كتابه «خلاصة الحساب» (طبعة بالعربية والألمانية، برلين سنة١٤٨٣م، ص٤١ ـ ٤٢ من النص العربى، ٤١ من الترجمة): «الجبر أن تفرض المجهول شيئًا، وتعمل ما تضمنه السؤال سالكًا على هذا المنوال لينتهى إلى المعادلة، والطرف ذو الاستثناء يكمل ويزاد مثل ذلك على الآخر. والأجناس المتجانسة المتساوية فى الطرفين تسقط منهما وهو المقابلة» مثال ذلك: إذا استعملنا الجبر فإننا نحصل من:

٥س^{٢} ـ ٦س + ٢ = ٤س^{٢} + ٧ على

٥س^{٢} + ٢ = ٤س^{٢} + ٦س + ٧

ونحصل من هذا بالمقابلة على:

س^{٢} = ٦س + ٥ .

والعملية الثانية واضحة فى نظرنا. وإذا شئنا أن نفهم الأولى وجب علينا أن نذكر أن العرب كانوا ـ على خلاف الهندوس ـ لا يدخلون الحدود السالبة فى معادلة ما. فقد كانت فكرة السالب ـ حتى ذلك الوقت ـ غريبة عليهم. ولذلك فإنه إذاوجد فى معادلة حدود سالبة كانت هذه المعادلة غير منتظمة ناقصة، ومن ثم وجب أن ترتب ثم تجبر. على

أن المعادلة التى فيها معامل غير صحيح فى الحد الأعلى لا تكون أيضاً منتظمة أو مرتبة ترتيباً صحيحًا يهيئها للحل ومن ثم وجب أيضاً إبعادها ولذلك فإن المعادلة:

$\frac{١}{٣}$س^{٢} + ٢س = ٩.

ينبغى أن تضعّف ثلاثاً كى يكون الحد الأعلى س^{٢} فحسب. ومن ثم تصبح:

س^{٢} + ٦س = ٢٧ .

وقد أصاب أبو بكر الكرخى المتوفى عام ١٠٠٠ كبد الحقيقة بقوله إن هذه العملية هى أيضاً من الجبر (الكافى فى الحساب لأبى بكر محمد بن الحسين الكرخى، ترجمة هوشيم A. Hochheim هال، سنة ١٨٧٨ ـ ١٨٨٠، جـ٣، ص١٣). أما فى الكتب المتأخرة مثل كتاب الحساب لأبى زكريا الحصّار (قبل عام ١٢٠٠ انظر Suter : *Bibl. Math.*، جـ٢ السلسلة الثالثة، سنة ١٩٠١، ص١٢ ـ ٤٠) وكتب تقى الدين الحنبلى (قبل عام ١٤١٠) وابن الهائم المتوفى عام ١٤١٢ فإننا نجد إلى جانب المصطلح «الجبر» بمعناه السالف كلمة الحط بمعنى أننا إذا طبقنا الحط على المعادلة الآتية مثلاً:

٣س^{٢} + ٢س = ٥ .

أى قسمناها على ثلاثة لأصبحت:

س^{٢} + $\frac{٢}{٣}$س = $\frac{٥}{٣}$.

على أن كارّاده ڤو (*Bibl. Mathem*، جـ١١، السلسلة الثانية، سنة ١٨٩٧، ص١ ـ ٢) قد أخطأ عندما ظن أن الحط اسم قديم للعملية الثانية وأنه استبدل به فى الوقت المناسب المقابلة. ذلك أن الحط لا صلة له بالمقابلة، وإنما هو توسع بسيط فى فكرة الجبر لا لزوم له على الإطلاق.

وبمرور الزمن بطل استعمال المصطلح الثانى، أى المقابلة، تدريجاً، وإنصرف عنه أصحاب الحساب العرب أنفسهم على خلاف ما ذهب إليه نسلمان (Nesselmann : *Algebra der Greichen*، برلين سنة ١٨٤٢. ص٤٥) فنجد أبا زكريا الحصّار لا يستعمل فى رسالته فى الحساب إلا كلمة الجبر.

وانتقل هذا المصطلح من العرب إلى الغرب: ففى مصنف ليوناردو البيزى (Leonardo de Pisai : *Liber Abaci*، سنة ١٢٠٢) الكلمات Algebra et Almucabata بنصها من غير ترجمة، ولكنها شفعت بترجمة هى: *Restauratio et Oppositio*. وكاناتشى الفلورنسى Canacci الذى عاش فى القرن الرابع عشر الميلادى أول كاتب اقتصر على استعمال كلمة الجبر Algebra. ثم إننا نجد أن كلمة المقابلة Almucabala قد وردت فى كتاب الجبر الذى ألفه جوسلان Gosselin (١٥٧٧م). ويقال إن كاناتشى أول من قال إن كلمة الجبر Algebra مشتقة من اسم العالم العربى جابر. ولا نستطيع الآن أن نتحقق أكان يقصد بذلك جابر صاحب الكيمياء أم الفلكى الأندلسى الذى يعرف بالاسم نفسه. أما ميخال ستيفل Michal Stifel فيستعمل أيضاً فى كتابه *Arithmetica Integra* المصطلح *regula Gebri*.

على أن علماء الأوربيين سموا هذا العلم بأسماء جديدة. فنشأ فى إيطاليا المصطلحان ars magna و ars rei et census [وهما ترجمة شىء (س) ومال (س٢)] ثم استعمل بعد ذلك التعبيران الإيطاليان المقابلان لهما: arte maggiore و della cosa (أو regole) arte وانتقل التعبير الأخير إلى الألمانية. وقد عرف الجبر أو كاد فى القرنين السادس عشر والسابع عشر بـ Regel Coss أو بمجرد die Coss، وتواتر ذلك.

وأقدم ما عرفنا من مؤلفات العرب فى الجبر هو كتاب محمد بن موسى الخوارزمى الذى عاش فى عهد المأمون (طبعة Rosen، بالعربية والإنكليزية لندن سنة ١٨٣١). ولم يشرح معنى المصطلحين الجبر والمقابلة فى هذا الكتاب، ومن ثم جاز لنا القول بأنهما كانا معروفين بالفعل، ونستدل من ذلك على أنه كانت قبله كتب فى الجبر دون شك، ولم نتحقق بعد، هل ابتدع العرب هذين المصطلحين أو أخذوهما عن الكتب اليونانية أو الهندوسية. ومهما يكن من شىء فقد استعملهما ديوفنطس فى حل معادلة وردت فى كتابه فى الحساب، وهو يصفهما بما يماثل وصفهما بالعربية ولكنه لم يسمهما.

ومع ذلك يبعد أن يكون ديوفنطس قد نقل إلى العربية فى أيام المأمون، إذ يقال فى المصادر العربية أن أول من ترجمه هو قسطا بن لوقا المتوفى سنة ٩١٠م.

المصادر:

تراجع فى شأن الجبر عند العرب المصادر الآتية إلى جانب ما ورد فى صلب المادة:

(١) F. Woepcke: *Extrait du Fkhri, traité d'Algébre par Abou Bekr Mohammed b. Alhaçan Alkarlhi*، باريس سنة ١٨٥٣.

(٢) F. Woepcke: *L'Algébre d'Omar Alkhayyami, Poubliée, traduite 'et accompagné d'extraits de manuscrits unédits* سنة ١٨٥١.

(٣) F. Woepke: *Traduction du Traité d'Aritmetique d'Aboul Haçan li b. Mohammed Alkalçadi* فى *'Pontif de Nuovi Lincei*، المجلد ١٢، سنة ١٨٥٠، والمقتطفات، رومة سنة ١٨٥٩.

(٤)كتاب الجبر المجهول المؤلف الذى نشره B. Boncompagni فى الرسالة الموسومة بـ *Della vita e dell Opére die Gherardo Cremonese etc. de'Nuovi Lincei Atti dell'aecad Pontid)* (جـ ٤، سنة ١٨٥١ و Estratto، رومة سنة ١٨٥١.

(٥) Cantor: *Varlesungen ueber Gescgichte de Mathem.* جـ١ ، الطبعة الثانية، سنة ١٨٩٤م ، ص٦٧٦-٧٦٨.

[سوتر H. Suter]

+ **الجبر والمقابلة** : هما فى الأصل طريقتان لتحويل المعادلات ، ثم أصبحا من بعد اسما يطلق على نظرية المعادلات (الجبر).

وأقدم مصنف عربى فى الجبر ألفه ، حوالى عام ٨٥٠م ، محمد بن موسى الخوارزمى ، وهو يستخدم ، على نحو ملائم هاتين الطريقتين لرد بعض المسائل إلى صور صحيحة ، وقد حقق ف. روزن F.Rosen مصنف الخوارزمى ونشره مع ترجمة إنكليزية قام بها ، فى لندن عام ١٨٣١. والحاجة ماسة جداً إلى مراجعة نص روزن (انظر S.Gandz: *The Mishnat*، فى *Quellen u. Stud.Z. Gesch. d. Math*، Abt. A.: *Quellen*، جـ٢ ، سنة ١٩٣٢ ، ص٦١ وما بعدها) والترجمة تعسفيه فيها خطأ

كثير، ولا يرجع هذا على أية حال إلى أن روزن يحاول أن يطوع المصطلحات المتنوعة لنمط ثابت سبق تصوره. وكانت هذه الطبعة مصدراً لأخطاء وزلات لا حصر لها وردت فى الكتب القديمة. وكان رسكا J.Ruska هو الذى زودنا بأول نقد تحليلى للمسألة (*Zur aeltesten arabischen Algebra und Rechenkunst*، فى :Phil.-hist Kl. *SB Heidelberg*، سنة ١٩١٧). ولم يدلل أى كاتب آخر بعد على خطأ شرحه للجبر والمقابلة (ص-٥-١٤) بصفة خاصة. ففى المسألة الأولى (ص٢٥ من النص العربى)، عدَل «مال» واحد ٤٠ شيئاً إلا أربعة أموال) ويقول الخوارزمى أجبره (لـ ٤٠ شيئا إلا أربعة أموال) بأربعة أموال وأضفها إلى المال الواحد، ومن ثم فإن الجبر يعنى حذف مقادير مسبوقة بلفظ «إلا» (أطلق عليه فيما بعد لفظ الاستثناء)، بإضافة هذه المقادير حسب المعنى المألوف «رد الشىء لأصله»، وبخاصة «جبر المبلغ الناقص» (انظر أمثلة على ذلك فى Dozy: *Suppl.*). وفى المسألة الخامسة (ص ٢٨ من النص العربى) عدل ٥٠ درهما ومال واحد ٢٩ درهما و ١٠ «أشياء» (قابل بها الـ ٢٩ درهما)، وهذا معناه أن تطرح تسعة وعشرين من خمسين. والمقابلة هى العملية التى تقابل بها بين مقدارين، لتتبين مدى التشابه أو الاختلاف بينهما. ويعد «الإكمال» من هذا النوع من العمليات أيضاً، ومعناه مضاعفة المقادير الواردة لتحويل معامل غير صحيح إلى صحيح؛ ويرى الكرَجى المتوفى حوالى عام ١٠٣٠م (كان الاسم حتى ذلك الوقت يرسم خطأ «الكرْكجى» انظر G. Levi della Vida: *Due nuove opera* إلخ فى المصادر)، أنها حالة خاصة فى الجبر. و «الرد» طبقاً لذلك يشير إلى عملية قسمة يرد بها معامل صحيح إلى الواحد الصحيح. وتنتج هنا فى آخر الأمر صور صحيحة، لا ترتبط فيها المصطلحات المختلفة بعضها ببعض، ويتحدد معامل المقدار بواحد صحيح.

ونظرية كاندز S.Gandz (Math. Monthly عدد ٣٣، سنة ١٩٢٦، ص٤٣٧-٤٤٠؛ وقد أقرها O.Neugebauer: *Studien zur Geschichte der antiken Algebra i, Quellen u. Stud. z.*

Gesch. d. Math. Abt B: *Stud.* عــــدد ٢ ، سنة ١٩٣٣، ص١-٢٧، ١ وما بـعدها) الذى يشـتق كلمـة «جـبـر» من الكلمـة الأشورية «كبرو gabru» ويرى أن كلمة «المقابلة» ترجمة لذلك اللفظ ، تعجز عن شرح الاستعمال الخاص لكلمة «جَبَر» ، والحق أنه من المستبعد ، فيما يبدو ، أن يبقى فى اللغة العربيـة مصطلح مفرد ، وجد فى الرياضيات البابلية ، ولم يثبت وجـوده فى اليـونانية ، وكـمـا أوضح رسكا Ruska (المصدر المذكور ، ص١١) فإن العمليتين الرئيـسيتين اللتين تحدث عنهمـا الخوارزمى قد ورد ذكـرهما فى كتـاب الأرثماطيقـا الذى ألفه ديوفنطس Diophantus (الكتـاب الأول ، طبعـة ب . تانرى P.Tannery، مجلد ١ ، ليپسك سنة ١٨٣٩، ص١٤) أى فى هاتين العبارتين باليونانية (١) پروثيناى تاليبونتا إيذى ان أمفوتيرويس تو يس ميريسى . (٢) أفيـلـين تا أو مـايا آبو تـون اومـويون إيوس آن اخــاتيـرو تون مــيـرون ان الذوس خـتـاليـفـنى . ومن الواضح أن العـملية الأخـيرة هى التى يعـبر عنهـا بلفظ «المقـابلة» ، أما العـملية المذكـورة أولا فإن الخوارزمى يسـتعمل للتعـبير عنها كلـمة «الجبـر» التى توحى بالمعنى كل الإيحاء، والمستـعارة فى الأصل من المصطلحات التى يسـتخدمهـا الجراح ، حـيث تعنى إصــلاح عظم مكسـور أو طرف انتـقل من موضعـه ، ويلاحظ أن كلمـــة algebrista الأسپـانية الحـديثة لا تزال تشــير إلى «مـجبـر العظام» كمـا تشير إلى العالم بالجبر (انظر أيضاً M. Steinschneider، فـــى *Archiv. Pathology.* Anatomie ، ص ١٢٤، ســنـــة ١٨٩١، وص ١٢٥ ومـا بعـــدها) . أمـا الأنواع المختلفة من المقادير التى ورد ذكرها فى رسالة الخوارزمى وبقيت طوال القرون ، فإنهـا فى الأغلب الأعم مستـعارة من عـبارات اصطلاحـية تجـارية . ومن ثم نجد فى الأمثلة التى أوردها الخوارزمى أن العدد المفـرد (الذى سمى فـيمـا بعد العدد المطلق) يسـمى درهم وباللاتينية dragma ، وهذا يصدق أيضـاً على المال ، واسـمــه باللاتينيـة «census» وعـلـــى الشىء، واسمـه باللاتينية «res» ، وقـد ورد بالفـعل فى القرآن الكريم ، سـورة الأعراف آية ٨٣ وفى مواضع مـتفرقة ، ومعناها المملوكـات ودخلت كلمة «مال» فى المصطلح للدلالة على المقادير العامة

للنظرية ، ويستخدم مصطلح «شىء» بالطريقة نفسها ، للدلالة على مقدار مجهول فى مسائل الدرجة الأولى . وإلى جانب هذا فإنه يستخدم تعبيراً عاماً عن المقادير المساعدة وكثيرا ما يحل محل الجذر ، واسمه باللاتينية ra-dix أى المال (وهو ليس القوة الأولى للمقدار المجهول ، كما يذهب إلى ذلك روزون Rosen) وفى مسائل الدرجة الثانية نجد أن المقدار المطلوب البحث عنه أصلا هو المال، ولا يستخدم الجذر إلا وسيلة لتحديده انظر المصدر المذكور ، ص٤٧-٧٠) وقد أوضح رسكا Ruska، ص٦٠) أن المال والشىء والدرهم تطابق على التوالى المصطلحات الهندية ذانم وياقْتْ وتاقْتْ ورُوپه أو روپكه . وفى النظرية ، بالمعنى الصحيح للكلمة ، والتى لم يتوسع فيها إلا من أجل المعادلات الصحيحة ، يمثِّل المال بمساحة مربع ، والجذر بمساحة مستطيل ، طوله يساوى طول ضلع المربع وعرضه يساوى الوحدة. والصحة العامة للقواعد الخاصة بحل المعادلات تثبت بوضوح العلاقات المشابهة بين مقادير هندسية غير محددة. ومهما يكن من شىء فإنه لا يُستبعد من الأمثلة العددية القيم السلبية فحسب بل تستبعد أيضاً القيم الصماء.

وقد ألقت النتائج التى انتهى إليها الباحثون فى الرياضيات البابلية فى الخمسين السنة الأخيرة ضوءاً على المسألة التى حيرت العقول ، وهى المصادر التى استقى منها الخوارزمى علم الجبر وعلاقاته بالمؤلفات اليونانية والعبرية والهندية (استعرض رسكا Ruska المؤلفات الأقدم فى المصدر المذكور ، ص٢٣-٣٦؛ وانظر أيضاً، Gandz: *The Sources* Gandz: *The Mishnat* *of al-Khowârizmi's algebra* فى *Osiris*، سنة ١٩٣٦، ص٢٦٣-٢٧٧؛ Neu-gebauer: المصدر المذكور و *Vorlesungen ueber Geschichte der antiken ma them-atischen Wissenschaften*: I Band برلين سنة ١٩٣٤، ص١٧٥ وما بعدها).

ويستمد الخوارزمى، من العمليتين اللتين تحدثنا عنهما ، عنوان كتابه المختصر فى حساب الجبر والمقابلة (انظر ص٢، ١٠ من النص العربى) وكان له تأثير كبير أسهم فى تقديم

النظرية باسم الجبر والمقابلة . ويظهر الاسم «الجبريون» فى مؤلفات إخوان الصفاء القرن الرابع الهجرى : العاشر الميلادى ، الرسائل ، طبعة بومباى سنة ١٣٠٣ - ١٣٠٦ ، جـ ١ ، ص٣٢) للدلالة على ممثلى هذا الفرع من الرياضيات . (وبالنسبة لصحة هذه الفقرة انظر رسكا Ruska: المصدر المذكور ، ص١٣) ؛ ويستخدم ابن الهيثم سنة ٩٦٥ أو ٩٦٦ هـ = ١٠٣٨م أو بعد ذلك اللفظ نفسه (انظر كتاب أبى أصيبعة ، طبعة A.Mueller، ص٩٣ و ٣٢١) وفى عام ١١٤٥م ترجم روبرت التشسترى Robert of Chester الجزء الأول من مصنف الخوارزمى (ص ١ - ٥٠ ، ٩٠ من النص العربى) بعنوان *Liber algebrae al-mucabla*، طبعة L.C. Karpinski، *Univ. of MIchigan Studies II* نيويورك سنة ١٩١٥) وقام كيرار القرمونى Gerard of Gremona (حوالى عام ١١١٤-١١٨٧م) بترجمة الجزء الأول مرة ثانية ، بعنوان *De jebra et almucabala* (طبعة G.Libri: *Histoire des Science Mathematiques* جـ١ ، باريس سنة ١٨٣٨ ، ص٢٥٣-٢٩٧) وفى عام ١٢٠٢ نجد أن ليونارد البيزى Leonard of Pisa يستخدم في كتاب Liber abaci (طبعة *B.Boncompagni* ، مجلد ١ ، رومة سنة ١٨٥٧، ص٤٠٦) عبارة Compositum elgebra et elmuchabale. ويقول سوتر Suter فى صدر هذه المادة أن كاناتشى الفلورنسى Canacci of Florence (القرن الرابع عشر) كان أول كاتب غربى استخدم مصطلح algebra ، الذى اعتقد خطأ أنه مشتق من اسم جابر Geber (جابر الفلكى أم الكيميائى؟) ، وأغفل ذكر كلمة al-mucabala. ويقال إن كوسلان Gosselin (سنة ١٥٧٧) كان آخر من عرف بأنه استخدم كلمة almucabala . وقد اشتق المصطلح ars rei et census باللاتينية ، و arte della cosa (regola) بالإيطالية ، و Regel Coss. بالألمانية من مصطلحى شىء ومال.

ومن العالم الإسلامى خرج أبو كامل شجاع، بين عامى ٨٥٠ و ٩٥٦م، فكان له بدوره أثر كبير فى تطور الجبر الغربى ، إذ أسهم إسهاماً قيماً فى النظرية ، التى حولها إلى أداة قوية فى مجال البحث الهندسى، تقوم على الأسس التى وصفها الخوارزمى ، وحل سلسلة المعادلات التى تبلغ فيها القوى

خمسة مقادير مجهولة تمثلها أنواع من العملة . وتناول بالبحث مسائل من درجة أعلى، ولكنه لم يتعرض إلا لتلك المسائل التى يمكن ردها إلى معادلات تربيعية . ويسمح هنا بمقادير صماء باعتبارها حلولا . ويحتوى مصنفه على الخطوات الأولى التى تؤدى إلى نظرية المتساويات الجبرية . وتناول أيضاً مسائل التحليل غير المحدد وانتهى فيها إلى حلول بأعداد صحيحة ، تبين وجود علاقة وثيقة بينها وبين مسائل مشابهة درست فى الهند.

وتعلم الجبريون طرائق جديدة من ترجمات المصنفات اليونانية فى الرياضيات . وقد بحث أبو عبد الله الحسن بن المحمد بن حَمْله (؟) المعروف بابن البغدادى نظرية المقَادير المشتركة والمتباينة» وقد نشر فى الرسائل المتفرقة فى الهيئة (دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد سنة ١٣٦٦هـ = ١٩٤٧م) ؛ وذكره البيرونى فى كتابه : «مقالة فى راشيكات الهند»، الواردة فى رسائله (المصدر المذكور سنة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م، ص ٧ و ١١ وما بعدها) فى قائمة مرتبة حسب تسلسل الزمن التاريخى ، وذلك بين علماء آخرين من علماء الرياضيات . ولا شك أنه ينتمى إلى النصف الأول من القرن العاشر الهجرى . ويذكر عمر الخيام فى مقدمة كتابه فى الجبر (Algebra ، طبعة F.Woepcke، باريس سنة ١٨٥١ ، ص٢ من النص العربى)، أن محمد بن عيسى أبا عبد الله الماهانى، عاش حوالى عام ٨٦٠م حاول أن يثبت فرض أرشميدس (الكرة والأسطوانة *de sphaera et cyl.*، حـ ٢ ، ص٤ ، طبعة J.L.Heiberg، مجلد١، ليپسك سنة ١٩١٠، ص١٩٢) ، وهكذا بدأ مرحلة من التطور جديدة وأثبت أن الفرض يساوى حل معادلة خاصة من الدرجة الثالثة ($س^٣$ + أ =ب $س^٢$) ولكنه حاول عبثاً أن يحلها . ويقول عمر الخيام أن أبا جعفر الخازن (المتوفى عام ٩٦١ أو ٩٧١م) كان أول عالم توصل إلى حل المعادلة مستعينا بنظرية القطاعات المخروطية ؛ وتلت ذلك حلول أخرى، مثل الحلول التى قدمها سهل الدين الكوهى عاش حوالى عام ٩٨٨م وابن الهيثم (انظر F.Woepcke ، المصدر المذكور ، ص٩١-١١٤). ومهما يكن من أمر فإن نصير الدين الطوسى

يقول فى صدر طبعته لكتاب الكرة والأسطوانة de sphaera (الرسائل ، جـ٢ ، حيدرآباد سنة ١٣٥٩هـ، دائرة المعارف العثمانية، ص٢ وما بعدها) أنه كانت بين يديه ترجمة كاملة بقلم إسحق بن حنين ، عن شرح أوطوقيوس Eutocius، وفى التعليق عليه (جـ٢ ، ص٤) ويسوق (ص٨٩ ، ٢٣-١٠٤) الأوصاف الكاملة، التى حصل عليها علماء الرياضيات اليونان ، والخاصة بتطبيق نظرية القطاعات المخروطية ؛ (انظر أيضاً Woepcke، المصدر المذكور ، ص١١٠) . وعلى أية حال فإن مصنف أپلونيوس Apollonius عن القطاعات المخروطية أصبح الأداة العامة التى يستخدمها الجبريون . على أن النظرية الجديدة كانت الأساس لرد كثير من المسائل الهندسية إلى أعمال بوساطة قطاعات مخروطية . وهكذا استطاع ابن الهيثم أن يحل مسألة من الدرجة الرابعة وهى المسماة «مسألة الخازن Alhazen» ؛ انظر P.Bode: *Die al-hazensche Spiegelauf gabe* فى *Jahresber. d. physik. Vereins zu Frankfurt*، سنة ١٨٩١-١٨٩٢، فرانكفورت - على الماين سنة ١٨٩٣ ، ص٦٣-١٠٧) وتناول ، علاوة على هذا مسألة خاصة من الدرجة الخامسة ، أى تحديد المقادير الأربعة للمجهولات س ، ص، ع، إذا وضعت بين مقدارين مذكورين أ و ب بحيث تكون النسبة أ : س = س : ص = ص : ع = ع : و = و: ب (انظر عمر الخيام ، المرجع المذكور ، وفى النص العربى ص٤٤ وما بعدها ، وابن أبى أصيبعة ، المصدر المذكور ص٩٨ و ١٠٤) وانتهى الحل فى مصنف عمر الخيام من حوالى عام ٤٢٩-٤٣٩هـ = ١٠٣٨-١٠٤٨م إلى عام ٥١٧هـ= ١١٢٣-١١٢٤م الذى تناول بالبحث جميع المعادلات الصحيحة حتى الدرجة الثالثة بطريقة منهجية للغاية. وتدل المصطلحات الآتية فى الوقت الحاضر وهى : جذر أو شىء أو ضلع (وبخاصة فى حالات المعادلات من الدرجة الثالثة) ومال أو مربع (وبخاصة فى البراهين الهندسية) وكعب أو مكعب على القوة الأولى والثانية والثالثة للمقدار المجهول على التوالى . وقد ميز عمر الخيام بوضوح بين البراهين الجبرية والهندسية ، التى

رأى أن كلا منهما ضرورى ولكنه يقول إنه لم يستطع أن يقدم براهين جبرية لحلول المعادلات من الدرجة الثالثة. وحاول أن يحدد شروط وجود حلول فى كل حاله، ومهما يكن من آمر فإنه لم يستطع آن يستخدم فرعى الشكل المخروطى ، ومن هنا أخطأه التوفيق أحيانًا فى الوصول إلى أحد الحلول الإيجابية . ولا تزال الحلول السلبية مستبعدة . والطريقة المستخدمة لا تعين كثيرًا فى الحسابات العددية التى اختارها البيرونى فى كتابه «رسالة فى استخراج الأوتار فى الدائرة» ، فى مجموعة الرسائل التى ذكرت آنفًا ، ص٢٢٤.

المصادر :

فيما يختص بالمعلومات العامة انظر :

(١) G.Sarton: *Introduction to the history of science* بالتيمور سنة ١٩٢٧-١٩٤٧، ويضم مقالات عن المؤلفين المذكورين مع تعليقات قيمة على المصادر.

(٢) J. Tropfke: Zur Gerchichte der quadratischen Gleichungen Mathematiker-Vereining سنة ١٩٣٣، ص٩٨-١٠٧، سنة ١٩٣٤، ص٢٦-٤٧ و ٩٥-١١٩.

(٣) H.T.Colebrooke: *Algebra from the Sanscrit* ، لندن سنة ١٨١٧.

(٤) G.H.F. Nesselmann: *'Die Algebra der Griechen* برلين سنة ١٨٤٢.

(٥) P.Luckey: *Zur islamischen Reschenkunst und Algebra* فى *Forschungen und Fortschritee*، ص٢٤، سنة ١٩٤٨، ص١٩٩-٢٠٤.

(٦) S.Gandz : *Isoperimetric Problems and the origin of the quadratic equations* فى Isis، عدد ٣٢، سنة ١٩٤٧، ص١٠٢-١١٥.

(٧) الكاتب نفسه *Indeterminate analysis in Babylonian mathematics*، فى *Osiris* عدد ٨ سنة ١٩٤٩، ص١٢-٤٠.

(٨) الكاتب نفسه: *The origin and development of the quadratic equations* فى Osiris ، عدد ٣، سنة ١٩٣٢، ص٤٠٥-٥٥٧.

(٩) الكاتب نفسه : The algebra of in-heritance.

(١٠) فـى Osiris، عـدد ٥ ، سـنة ١٩٣٨، ص٢١٩-٩١.

(١١) H.Wieleitner: Die Erb-teilungsaufgaben bei M.B. Musa Alch-warasmi. فـى Zeitschr. math nature. Un-terricht، عـــدد ٥٣، سنة ١٩٢٢، ص٥٧-٦٧.

(١٢) J.Weinber: Die Algebra Diss. des Abue Sogô ben Aslam. ، ميونيخ سنة ١٩٣٥.

(١٣) F. Woepcke: Extrait du Fakhri, traité d'algebre par Al-Karkhi، باريس سنة ١٨٥٣.

(١٤) G.Levi della Vida: Due nuove opere del matematico al-Karagi (al-Karki) فـى RSO ، عـــدد ١٤، ص٢٤٩-٢٦٤.

(١٥) H.J.J. Winter وW. Arafat: The algebra of 'Umar Khayyam فى JRASB، Science عـــدد ١٦ ، سنة ١٩٥٠، ص٢٧-٧٨.

(١٦) R.C.Achiblad: Notes on Omar Khayyam فى Pi Mu Epsilon Journ. عدد ١ ، سنة ١٩٥٣، ص٣٥١-٣٥٨.

(١٧) R.C. Archibald : Omar Khayy-am، فى Mary Mellish Archibald Memori-al Library، رقم ١٠.

(١٨) A.P.Youshkevish : Omar Khayyam and his "algebra" (باللغـة الروسية) ، A.K.Nauk SSSR Institut is-torli estestvoznaniya, Trudi: عـــدد ٢، ص٤٩٩-٥٤٣.

(١٩) Abenbéder: Compendio de al-gebra ، حقق النص العربى وقام بالترجمة J.A. Sanchez ، مدرير سنة ١٩١٦.

(٢٠) Al-Kâshi: Klyuch Aritmetiki، ترجمة B.A. Rozenfeld، موسكو سنة ١٩٥٦.

(٢١) محمد بهاء الدين بن الحسين : Essenz der Rechenkunst طبعة G.H.F. Nesslmasnn ، برلين سنة ١٨٣٤.

آدم [و. هارتز J.W. Hartner].

جبران خليل جبران

كاتب لبناني، وفنان وشاعر ، ولد يوم ٦ يناير (السمير مجلد٣ ، جـ٢ ، ص٥٢؛ Young ، جـ٧ ، ص١٤) أو ٤ ديسمبر (نُعَيْمَة ، ص١٥) سنة ١٨٨٣ في بِشَرِيّ . والتفصيلات التى رويت عن طفولته مبتدعة فى كثير من الأحيان أو خيالية (نعيمة ، ص١٤ - ٩٦؛ Young جـ٧ ، ص ١٦-١٨، وفى مواضع مختلفة»). ويتفق كتاب التراجم على أن عام ١٨٩٥ هو الذى هاجر فيه إلى الولايات المتحدة الأمريكية مع أمه كاملة رحمة (المتوفاة يوم ٢٨ يونية سنة ١٩٠٣) وشيقتيه ماريانا وسلطانة (المتوفاة يوم ٤ أبريل سنة ١٩٠٢) وأخيه لأمه بطرس (المتوفى يوم ١٢ مارس سنة ١٩٠٣) . واستقرت الأسرة فى تشيناتون Chinatown، وهى ناحية فقيرة من نواحى بوسطن (نعيمة ، ص٢٩-٣٠) ، حيث التحق جبران بالمدرسة الابتدائية (السمير ، الموضع المذكور) . وعاد إلى بيروت يوم ١٣ أغسطس سنة ١٨٩٨ (كرم : رسالة جامعية ، ص٣٣) . وكانت معرفته باللغة العربية وقتذاك أولية . وما من شك فى أن السنوات الثلاث التى قضاها فى الدراسة بكلية «لاساجس» College de la Sagesse (بيروت) قد سدت هذه الثغرة إلى حد ما . وفى عام ١٩٠٢ غادر لبنان وسافر إلى پاريس ، وقام بزيارة قصيرة لنيويورك ، وكان فى بوسطن فى يناير سنة ١٩٠٣ ، وهو عام حدثت فيه كوارث لم ينج منها إلا ماريانا (السمير ، فى الموضع المذكور ؛ نعيمة ، جـ١ ، ص٥٠ ، ٦٠ ؛ Young ، جـ٧ ، ص١٨٥) . وفى عام ١٩٠٤ أقام معرضاً لرسومه ولكنه لم يصادف نجاحاً (Young، فى الموضع المذكور ؛ خير الله ، ص١٧-١٨) ، وراسل الجريدة العربية «المجاهد» ، التى كان يحررها فى نيويورك أ . الغُرَيِّب . وترجع علاقته شبه الإنسانية بمارى هاسكل إلى هذه الفترة.

أما فيما يختص بإقامته فى پاريس (١٤ يولية سنة ١٩٠٨-٢٢ أكتوبر سنة ١٩١٠) ، فقد ثبت أخيراً أنه لا صحة لما قيل من أنه كان يحضر بانتظام الدراسات التى كانت تلقى بمدرسة الفنون الجميلة ، أو أنه تتلمذ

على رودان (حُوَيِّك ، ص٢٠٨ -٢٠٩) . وعاد إلى بوسطن بعد انعقاد المؤتمر السياسى العربى فى باريس ، وألف جمعية تدعى الحلقة الذهبية (مصادر لم تنشر بعد ؛ مسعود ص٢٤٠) ؛ ثم طاب له المقام فى نيويورك (خريف عام ١٩١٢) ، واشترك مع ن . عريضة فى تحرير «الفنون» (سنة ١٩١٣)، وهى إحدى الدوريات العربية التى حلت محلها «السائح» . ثم شرع يشق لنفسه طريقاً فى الآداب الأمريكية ، وبدأ العمل فى دورية تسمى «الفنون السبعة Seven Arts» (Wolf: المقدمة ، ص١٥) وأقام فى الوقت نفسه ثلاثة معارض (١٩١٤-١٧) ونشر قصيدته الفلسفية العربية «المواكب» (مرآة الغرب ، سنة ١٩١٨) ، وأول مصنف له بالإنكليزية هو «المجنون» *The Madman*(سبتمبر سنة ١٩١٨) وجمعت مقالاته التى كتبها بالعربية فى هذه الفترة فى كتابى «العواصف» (سنة ١٩٢٠) و «البدائع والطرائف» ، (سنة ١٩٢٣).

وأهم حدث جدير بالذكر فى عام ١٩٢٠ هو تأسيس الجمعية الأدبية المسماة «الرابطة القلمية» برئاسته ، وكان لها تأثير حاسم فى الأدب العربى المعاصر . وأصبحت مقالات جبران بالعربية منذ ذاك أقل عدداً . ومن جهة أخرى ازدادت حصيلة رسومه ، وكتب باللغة الإنكليزية «البشير *The Forerunner*» (سنة ١٩٢٠) و «النبى *The Prophet*» (سنة ١٩٢٣) و «رمال وزبد» *Sands and Foams*» (سنة ١٩٢٦) و «يسوع ابن الإنسان *Jeasus, Son of Man*» (سنة ١٩٢٨)، و أرباب الأرض *The Earth Gods*» (سنة ١٩٣١)؛ ثم ظهر كتابان نشرا بعد وفاته هما «الجوّال *The Wanderer*» (سنة ١٩٣٢) و «حديقة النبى *The Garden of The Prophet*» (سنة ١٩٣٣) . وتنم رسائل له كتبها فى العقد الأخير عن حنين شديد لوطنه ، وتلهف لاحد له على «الكلمة المجنحة» التى لم يستطع أن يعبر عنها. ومات فى نيويورك يوم ١٠ أبريل سنة ١٩٣١ (نعيمة ص٧ ؛ Young، جـ٧ ،ص١٤٧) ونقل جثمانه إلى بيروت يوم ٢١ أغسطس سنة ١٩٣١ ، ودفن فى مار - سركيس (بشرّى).

ولايمكن تقبل ما قام به نعيمة من تصنيف لآثاره دون قيد ولا شرط . والسمة الغالبة التى تكشف عنها آثاره ، هى رومانسية تعكس «سوءة عصر» مماثل للسوءة التى عرفتها أوروبا فى القرن التاسع عشر . وهناك السلسلة نفسها من الموضوعات : ثورة فى الأوضاع الاجتماعية والدينية والأدبية ، وجيشان غنائى ، والطبيعة والحب والموت، ممزوجة بذكريات وبوطنه ، وقلق على المستقبل ، حيث تنتهى سوداوية غيبته بصفاء صوفى ، ويُسْلِمُ تنوع المخلوقات إلى وحدة الكون (إرم ذات العماد) . والحق أن قصتيه «عرائس المروج» (سنة ١٩٠٦) و «الأرواح المتمردة» (سنة ١٩٠٨) وروايته «الأجنحة المتكسرة» (سنة ١٩١٢) لا تفى كل الوفاء بشرائط الرواية المتعارف عليها ، فهى ليست إلا تهيئة لثورة أو لعرض غنائى خالص. وانتزعته الهجرة من أصوله واحتضنته الحضارة الغربية فتجنب النظام الصارم الذى انتهجه التقليديون وأنكر براعاتهم اللغوية الباهرة وصنعتهم البالية . ومن ثم استوحى النسخة العربية للكتاب المقدس. وانمحت فى كتاباته كل صعوبات الشكل ، واستحالت ضرباً من الموسيقى الباطنية تفيض بصور ورؤى شبه أسطورية . والمفردات التى يستخدمها جبران محدودة جداً ، وتتبدى أشيع الكلمات كأنما هى جديدة يغنيها تعدد ما تنطوى عليه من قدرات على التعبير. ومهما يكن شىء فإن هذا النثر الجديد الشعرى المتحرر إلى حد ما لم يعجز مع ذلك عن أن يثير النقد من الدوائر المحافظة.

وأعماله بالإنجليزية امتداد لمقالاته العربية ، ويمكن أن نجد فيها الخرافة ذات المغزى الأخلاقى والأمثال وأسلوب الكتاب المقدس واللمحة الشرقية الخالصة . وليس من شك فى أن شخصية يسوع ، وهى موضوع مؤلفاته الأولى، تحققت على أكمل صورة فى مصنفاته «يسوع المسيح» ؛ وأرباب الأرض هى التعبير الكامل عن النظرة الصوفية ، ورائعته «النبى» هى البؤرة التى تتركز وتتجمع فيها عناصر متناثرة فى أعماله الأولى. والفكرة فيها منتزعة من المنطق ، وفيها تتحول إلى

مشاعر وجو اجتماعي. ورمز المصطفى هو مظهر الإنسان الأسمى فى طريقه إلى الأقدس ، لكى يجد الحقيقة كاملة فى شخص يسوع.

ولابد أن نرفض القول الذى لا أساس له بأن هذا المصنف كتبت مسودته بالعربية ثلاث مرات قبل أن يصل إلى صورته النهائية باللغة الإنجليزية (المشرق عدد ٣٧؛ Young ، ص٥٣-٥٨، ١٨٥).

وقد تأثر ، فى أعماله الأدبية والفنية على السواء ، تأثراً كبيراً بنيتشه وبليك والكتاب المقدس ورودان والرومانسية الغربية ، فى وقت واحد مع ذكريات عن الصوفية الشرقية.

ونرى لزاماً علينا ، بالإضافة إلى هذا، أن ننوه بالارتباط الوثيق بين نثره الشعرى ورسومه الرمزية ، فالشاعر يثير خياله الفنان ، وهذا الأخير بدوره يستمد من الشاعر دينامية خياله.

والترجمة التى قام بها أنطونيوس بشير لمؤلفاته بالإنجليزية إما مطولة مملة أو مقتضبة مخلة ، ولهذا لا يعترف به المحافظون مؤلفا لأى رائعة باللغة العربية. كما أن المؤرخين للأدب الإنجليزى الأمريكى ومؤرخى الفن لا يعدونه شخصية هامة. ومع ذلك يظل أمامنا . أن نسلم بأنه مؤلف كبير يمثل الأدب العربى الجديد ، وأنه يعكس صورة أمة تتعذب ، وأنه مصدر للإلهام فى الشعر العربى المعاصر.

المصادر :

(١) Brockelmann، جـ٣ ، ص٤٥٧-٤٧١.

(٢) Y.A. Daghir: *Eléments de Bio-bibliographie* جـ٢، بيروت سنة ١٩٥٦.

(٣) جبران : المجموعة الكاملة ، ٣ مجلدات ، بيروت سنة ١٩٤٩.

(٤) مؤلفات بالإنجليزية نشرها Knopi و Heinemann.

(٥) رسائل سنة ١٩٥١ .

(٦) خ . حاوى : خليل جبران ، رسالة دكتوراه ، كمبردج سنة ١٩٥٩.

(٧) ى . حُوَيِّك : ذكرياتى ، بيروت سنة ١٩٥٨.

(٨) A.Karam: *La Vie et l'oeuvre de Gibran Khalil Gibran*، رسالة جامعية، السوربون سنة ١٩٥٨.

(٩) الكاتب نفسه، فى *Cénacle Libanais*، مارس سنة ١٩٥٦.

(١٠) J.Lecerf، فى *Stud. Isl.* جـ١، جـ٢، سنة ١٩٥٣-١٩٥٤.

(١١) هـ مسعود : جبران حياً وميتاً، ساو باولو سنة ١٩٣٢.

(١٢) ميخائيل نعيمة : جبران خليل جبران، بيروت سنة ١٩٣٤.

(١٣) B.Young: *This man from Lebanon*، نيويورك سنة ١٩٥٤.

آدم [أ.ح.كرم A.G.Karam]

جبرائيل

أو جبريل : أشهر الملائكة عند المسلمين. وهو أحد الملائكة الأربعة الكبار المقربين إلى الله وواحد من رسله. وهو موكل بإبلاغ أوامر الله إلى الأنبياء والكشف لهم عن آياته تعالى. ولجبريل شأن هام فى القرآن. وقد ذكر النبى [ﷺ] القصة التى تقول بأن هذا الرسول السماوى يتحدث إلى الأنبياء واعتقد أنه تلقى رسالته ووحيه منه (١). وقد ورد اسم جبريل ثلاث مرات فى القرآن، ولكن آيات أخرى مشهورة أشارت إلى ذات نعتتها أو رمزت إليها بـ «الروح» و «المكين» أو أومأت إليها فى عرض الحديث. وقد أجمع المفسرون على أن هذه الذات هى جبريل ويؤيد ذلك تمام التأييد مقارنة الآيات بعضها ببعض.

---

(١) ليس من التحقيق العلمى التعبير عن النبى صلى الله عليه وسلم بهذا، ولئن كان كاتب المادة لا يؤمن بنبوته، كما هو البديهى، فقد كان جديرا به أن يعرف أن مئات الملايين تؤمن بصدقه، فلا يكتب ما يصادرهم فى عقائدهم، رعاية لأدب القول، وهو يعلم أن الملائكة ووجودهم وأخبارهم من الغيب الذى وراء المادة، وأنه لا يمكن اقامة الدليل المادى على وجودهم، وإنما يمكن اقامة الدليل العقلى القاطع على وجود الله أولا، ثم على صحة نبوة الأنبياء، وأنه أرسلهم لهداية البشر، وأنهم أخبروا عن الملائكة، فمن آمن بهم وجب أن يصدق خبرهم فى كل ما تحدثوا به عن الغيب. وقد أمكن ذلك فى مواضعه من علم الكلام، وأمكن اقامة الدليل على صدق الأنبياء المعروفين، وعلى صدق خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم، بما أتوا به من المعجزات، وبما أنزل عليهم من الهدى والبينات، ولن يضيرهم، ولن يضير أديانهم انكار المنكرين، ولا يتسع مقام التعليق تفصيل هذه الأدلة.

ولنبدأ بسورة البقرة، الآية ٩٧ «قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزّله على قلبك بإذن الله مصدقاً لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين». فهذه الآية تبين شأن جبريل فى تبليغ القرآن وهى آية من السور المتأخرة على التحقيق. ولكن هذه الآية إنما رددت آية أخرى لا شك فى قدمها نعتت الملك المبلغ الوحى بـ «الروح القدس». (سورة النحل، **الآية ١٠٢ «قل نزّله روح القدس من ربك الحق ليثبت الذين آمنوا وهدى** وبشرى للمسلمين». ونعت هذا الروح فى سورة أخرى من أقدم السور بـ «الرسول» مشفوعاً بصفات من **التبجيل والتعظيم (سورة التكوير، الآيات ١٩-٢١) «إنه لقول رسول كريم** ، ذى قوة عند ذى العرش مكين ، مطاع ثم أمين».

ومن المحتمل أن النبى [ﷺ] لم يسم لأول وهلة الروح الذى نزل عليه لأن الآيات الثلاث التى ورد فيها اسم جبريل نزلت متأخرة. وفى سورة العلق التى تتصل فى أغلب الظن بأول ما نزل من الوحى وما غشى محمداً عندما تلقى الرسالة لم يعين الملك بالاسم أو باللقب بل ذكر الخبر موجزاً مقتضباً لا يتعلق بشخص، فقد جاء فيها «اقرأ باسم ربك الذى خلق ، ... إقرأ وربك الأكرم» . وتذكر الرواية أن الوحى نزل أول ما نزل بجبل حراء بالقرب من مكة ، حيث قفل النبى [ﷺ] راجعاً والصوت يسترسل قائلا «يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل»

والمتفق عليه فيما يظهر أن النبى [ﷺ] سمع الروح دون أن يراه . وفى سورة النجم (الآيات ٥-١٦) آيات قوية التعبير صادقة يتضح منها أن النبى [ﷺ] لم ير الوحى إلا فى مناسبتين ، وهذه الآيات هى «علّمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى إلى عبده ما أوحى ، ما كذب الفؤاد ما رأى أفتمارونه على ما يرى ، ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى، إذ يغشى السدرة ما يغشى» . ودقة هذه التفاصيل لا تترك مجالا للشك فى

صدق الرؤيا ثم تقول الرواية إن جبريل أتاه بالبراق بعد هذه الرؤيا.

والظاهر أن النبى [ﷺ] عرف جبريل من خبر البشارة الواردة فى الإنجيل ، ولكنه لم يكن فى مقدوره أن يعرف الإنجيل من غير وساطة ، ولعله سمع ذلك الخبر من أفواه بعض الفلاسفة أو الباحثين فى الأديان أو من أحد الحنفية وقد وصلهم هذا الخبر مشوهاً (١) . وفى رأى النبى [ﷺ] أن الله بعث بروحه إلى مريم فتمثل لها بشراً سوياً (سورة مريم، الآية ١٧ و١٩).
ولم يذكر اسم الروح فى هذه الآية ولكنه قال لمريم إنه رسول من ربها يهب لها غلاماً . ويذكر النبى [ﷺ] فى سورة التحريم أن مريم قد أحصنت فرجها وأن الله قد نفخ فيه من روحه ، فقد جاء فى الآية ١٢ من هذه السورة «ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا». وتذهب الرواية إلى أن جبريل قد اقترب من مريم ونفخ فى حضنها فحملت.

ونمت هذه القصة نمواً كبيراً بين المسلمين ، ويلاحظ ذلك لأول وهلة كل من يطالع كتاب «مختصر العجائب» (ترجمة كارّا ده ڤو باسم Abrégé des Merveilles) أو من المجلد الأول من تاريخ الطبرى الخاص بأخبار فارس (ترجمة زوتنبرغ) . وقل من الأنبياء من لم يوح إليه هذا الرسول السماوى أو يؤيده : وقد واسى جبريل آدم بعد خروجه من الجنة وأوحى له بالصحائف الواحدة والعشرين كما علمه زراعة الحنطة وعمل الحديد وحروف الهجاء وأخذه إلى مكة حيث علمه مناسك الحج. وجبريل أيضاً هو الذى علم نوحاً كيف يبنى الفلك كما أنه حفظ إبراهيم من حر النار (سورة الأنبياء الآية ٦٩). وكانت له مع هذا الجد صلات كثيرة أخرى. وأعان جبريل موسى على سحرة مصر. وظهر عند خروج بنى إسرائيل من مصر على رمكة بيضاء ليحض المصريين على خوض البحر الأحمر لتطبق عليهم

(١) قد بينا مرارا فيما مضى من تعليقات على بعض المواد أن النبى لم يكن يعرف هذه الكتب التى يسمونها «أناجيل» ولم يقرأ شيئا منها ، ولم يأخذ علما عن أحد من الفلاسفة أو غيرهم ، ومن ادعى هذا عجز عن اثباته ، ولجأ إلى الدعوى ثم تأكيد الدعوى ، من غير دليل.

أمواجه . كما ظهر لشمويل وداود وعلمه صناعة الدروع ، وقد واسى هذا النبى وأحضر له عشر صحائف بها عشر مسائل حلها سليمان . وجاء فى الإنجيل أن جبريل أتى زكريا ليبشره بولادة القديس يوحنا.

ولجبريل شأن هام فى إعداد التعاويذ والتمائم ، فاسمه يكتب كثيراً على هوامش المربعات السحرية مع أسماء الملائكة الكبار الآخرين : ميكائيل، وعزرائيل ، وإسرافيل (١) .

[كارّا ده ڤو Carra de Vaux]

الجبرتى

عبد الرحمن بن حسن الحنفى : ولد بالقاهرة عام ١١٦٨هـ (١٧٥٤م) وهو من أسرة حبشية من الجبرت ، استقرت بالقاهرة منذ سبعة قرون . وهى أسرة من العلماء أخرجت كثيرين من شيوخ رواق الجبرتية بالأزهر ، ولعل أعظمهم هو والد صاحب الترجمة ، وقد اشتهر بأنه آخر من درّس علم الهيئة بالجامع الأزهر . ويرجع فى تاريخ الأسرة إلى كتاب «عجائب الآثار» (حوادث سنة ١١٨٨هـ ، جـ١ ، ص٣٨٦-٤٠٨ من طبعة عام ١٢٩٧هـ) وإلى ملخصه الوارد فى كتاب الخطط الجديدة (جـ٨، ص٧-١٣) ويرجع فى شأن رواق الجبرتية إلى كتاب الخطط الجديدة (جـ٦ ، ص٢٣) . وسار الجبرتى على سنة أسرته ، فقد كان من كبار علماء القاهرة ومعاصراً لأواخر بيكوات المماليك وشاهد عيان يقظ للاحتلال الفرنسى.، وقد نقد فى هدوء ، الأعوام السبعة عشر الأولى من حكم محمد على نقداً لاذعاً . وعين ناپليون الجبرتى عضوا فى ديوان الأعيان ، وهو الديوان الذى حاول أن يحكم به مصر . وكان الجبرتى فى أواخر سنى حياته موقتاً للصلاة ولرؤية هلال رمضان وهلال شوال فى بلاط محمد على. وقتل غيلة فى شارع شبرا فى أثناء عودته إلى

---

(١) لا يسأل المسلمون ، ولا تسأل علوم الاسلام عن الأكاذيب التى يفتريها القصاصون ، ولا عن الخرافات التى قامت عليها التمائم والتعاويذ ، فإنها أعمال محرمة ممنوعة فى الإسلام ، وإنما الدين الصحيح هو ما جاء فى القرآن والسنة النبوية الثابتة ، بالقواعد التى قررها وصار عليها أئمة علم الحديث وأساطينه .

أحمد محمد شاكر

القاهرة فى الليلة السابعة والعشرين من رمضان سنة ١٢٣٧ (٢٢ يونية ١٨٢٢) وتلقى تبعة ذلك دائماً على محمد على ، لأنه عرف بعض رأى الجبرتى فى كتابه «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار» وكان يقوم بتأليفه إذ ذاك ؛ وهو أعظم تواريخ مصر فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر للهجرة ، والمحقق أن طبعه قد حرم أمداً طويلا، فلم ينشر إلا عام ١٢٩٧هـ (١٨٨٩-١٨٩٠م) وقد صودرت نسخة ..نه سابقة لهذا التاريخ وأعدمت ، بل إن الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب التى قام بها علماء من المصريين قد تركت ولم ..ل (القاهرة سنة ١٨٨٨-١٨٩٤) فلم يبق منها بالعربية سوى المجلد الرابع ، وهو الذى يبدأ بعام ١٢٢١هـ وينتهى بذى القعدة من عام ١٢٣٦، ويتناول الكلام عن عهد محمد على . وتاريخ الجبرتى بعضه فى الأخبار وبعضه فى تراجم الوفيات ، وله قيمة اجتماعية كبيرة ، لأنه صورة مفصلة لحياة أهل المشرق . ومن ثم أفاد منه لين Lane فى الحواشى التى كتبها على طبعته لكتاب ألف ليلة وليلة. ولتاريخ الجبرتى مقدمة تليها الأخبار مبتدئة بحوادث عام ١٠٩٩هـ . ويعتمد المؤلف فى أخباره حتى عام ١١٧٠هـ على ذكريات المتقدمين فى السن والوثائق العامة والكتابات التى على شواهد القبور . أما من عام ١١٧٠ وما يليه فدعواه أنه يعتمد على ذكرياته الخاصة. ومن عجب أن يذكر المؤلف حوادث مرت به وهو حدث صغير . ويفصل الكلام عن الحوادث ابتداء من عام ١١٩٠هـ . ولذلك كان لكتابه شأن الجريدة المعاصرة لأنه دون فيه كل الحوادث التى شاهدها . ولاشك فى نزاهة أحكام الجبرتى ، فهو من بيت علم يعرف قدر الرواية المحكمة إذا رواها شاهد عيان ، وناصر الجبرتى الفرنسيين ثم محمدا علياً من بعدهم ، ولكنه كان فى الحالتين حر الرأى نافذه، وله كتاب آخر عنوانه مظهر التقديس ، وهو جريدة مفصلة عن الاحتلال الفرنسى لم يطبع بعد بالعربية ولكن ظهرت ترجمته التركية وترجمته الفرنسية (پاريس سنة ١٨٣٨) التى قام بها كاردان Cardin، وفى رأى كريمر Von Kremer أن هذه الترجمة الفرنسية

ناقصة جداً (Egypten، جـ٢ ، ص٣٢٦). والجبرتى أيضاً نقل من كتاب «سلك الدرر» للمرادى (Brockelmann ، جـ٢ ، ص٢٩٤) ولعل هذا الكتاب قد أوحى له بالناحية الخاصة بتراجم الوفيات من كتابه عجائب الآثار ، وله أيضاً موجز لتذكرة داود الأنطاكى (Brockelmann جـ٢ ، ص٣٦٤) ويرجع فى شأن هذه المصنفات كلها إلى المصادر المفصلة الواردة فى كتاب بروكلمان (جـ٢ ، ص٤٨٠) وذكر لين Lane فى طبعته لكتاب ألف ليلة وليلة (فصل ٢ ، تعليق١٩) أن الجبرتى تلهى بكتابة نسخة أخرى من ألف ليلة وليلة ، والظاهر أنها فقدت . وكان والد الجبرتى مغرماً كذلك بالقصص والأغانى الشعبية (الخطط الجديدة ، جـ٨ ، ص١١ ، جـ٢، ص٣ وما بعدها).

المصادر :

نذكر إلى جانب المصادر الواردة فى صلب المادة:

(١) *Merveilles biograph. et hist. du Shaikh.. al-Djabarti* ، القاهرة سنة ١٨٨٨ *Notice sur la vie .. de l'auteur*.

(٢) Lane: *Modern Egyptians* ، الفهرس تحت كلمة عبد الرحمن.

(٣) Von Kremer : Beitraege zur arab Lexicographie ڤينا سنة ١٨٨٣-١٨٨٤ وهو رسالة فى لغة كتاب عجائب الآثار.

[ماكدونالد D.B. Macdonald]

+ **الجبرتى** : عبد الرحمن بن حسن، المؤرخ : ولد عام ١١٦٧هـ (١٧٥٣م) ، وتوفى عام ١٨٢٥ أو أوائل عام ١٨٢٦م ، وهو سليل أسرة حنفية من الجبرت . ويقول الجبرتى إن أهل هذا الإقليم كانوا متشددين فى أمور دينهم، ينزعون إلى الزهد والتقشف . وانطلق الكثيرون منهم إلى الحجاز سيراً على الأقدام ، إما لأداء فريضة الحج وإما مجاورين . ولهم ثلاثة أروقة خاصة بهم : أحدها فى مسجد المدينة ، والثانى فى المسجد بمكة ، والثالث فى الجامع الأزهر بالقاهرة . وجد الفرع المصرى من أسرة الجبرتى ، واسمه عبد الرحمن ، كان «الجد السابع» للجبرتى ، وقد ذهب أولا إلى مكة والمدينة حيث درس بهما وقتاً طويلا ، ثم وصل إلى

مصر والتحق برواق الجبرت بالأزهر فى مستهل القرن العاشر الهجرى (نهاية القرن الخامس عشر الميلادى أو مستهل القرن السادس عشر الميلادى) . وهناك أصبح شيخ الرواق وزعيم جماعة الجبرت . وانتقل منصب شيخ الرواق بالوراثة من الأب إلى الابن فى أسرة الجبرتى ، ويوصف كل من شغلوا هذا المنصب بأنهم قوم متدينون وزهاد صالحون.

وظهر من هذه الأسرة مؤرخ عظيم ، كان بلاشك ظاهرة فريدة فى فن تدوين التاريخ الإسلامى لأن فترة الحكم العثمانى فى مصر (٩١٨-١٢٢٦هـ = ١٥١٢-١٨١١م تقريباً) معروفة بندرة مصادرها التاريخية التى كتبها سكان البلد المعاصرون ، وهى تختلف فى ذلك اختلافاً مشهوداً عن عهد سلاطين المماليك (٦٤٨-٩١٨هـ = ١٢٥٠-١٥١٢م) الذى يزخر بوفرة من مصادر المعلومات البالغة التفصيل والدقة التى لا يدانيها كما وكيفاً أى مصدر للمعلومات فى أى بلد آخر من بلاد الإسلام. ولا شك أن النهضة المحدودة التى حدثت فى تدوين التاريخ بمصر حوالى ختام القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) لم تغيرفى طبيعة هذه الحال تغييرا جوهرياً . وكانت دراسة التاريخ ، بشهادة الجبرتى نفسه ، قد لقيت من معاصريه التجاهل التام والاستخفاف . والظاهر أن معرفته بالتاريخ المصرى والإسلامى حتى عام ١١٠٠هـ (١٦٨٨م ، وهو العام الذى يستهل به أخباره) كانت محدودة جداً، ومع ذلك فإنه على الرغم من هذه العقبات وأنه لم يكتب إلا تاريخاً محلياً لا يخرج عن نطاق ولاية تابعة لإمبراطورية أوسع ، فقد وُفّق فى تدوين تاريخ يعد من أهم تواريخ البلاد العربية فى العصر الإسلامى.

وأهم مصنفات الجبرتى كتابه «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار» ، الذى يستوعب الحوادث من سنة ١١٠٠هـ إلى ١٢٣٦هـ (١٦٨٨-١٨٢١م) . وهو يسوق روايتين عن تصنيفه ، ويبدو من الرواية الأولى ، وهى غير واضحة كل الوضوح ، أنه بدأ

فى تدوين مـذكرات لكتـابه بانتظام من عام ١١٩٠ إلى عام ١٢٢٦-١٢٢٧هـ . أما الرواية الثانية فتذهب إلى أن المرادى ــ المؤرخ الدمشـقى ، وصاحب مـعجم فى تراجم أعـيان القـرن الثـانى عشـر الهجرى (الثامـن عشر الميلادى) ، وهو «سلك الدرر فى أعـيـان القـرن الثـانى عشر» ـ كـان الدافع الأكبر إلى تصنيف كتاب التاريخ فى صورته الحالية . وقد طلب المـرادى من مـحـمـد المـرتضى الزَّبيـدى صـاحب تاج العـروس ، الذى عاش فى مصر ، أن يعاونه فى تصنيف كتابه فلبى طلبه. ولقى المرتضى معاونة فى أداء مهـمته من تـلميذه الجـبرتى . فلمـا توفى المرتضى فى شـعـبان عـام ١٢٠٥ (أبريل عام ١٧٩١) طلب المرادى من الجبرتى أن يحل مـحل أستاذه بعد وفاته . على أن المرادى توفى فى صـفر عـام ١٢٠٦هـ (أكتـوبر من العـام الميلادى نفسه) ، مما ثبط همة الجبرتى فى متابعة جمعه مادة كتابه . ومع ذلك فإن دافعاً من نفس الجبرتى («باعثا من نفسى» ، كما يقـول المؤلف) ، دفعه إلى أن يسـتـأنف عـملـه ، ويضـيف تاريخ الأحداث التى وقعت «بترتيبها الحالى» .

ويتـضح مما سبـق أن الجبـرتى طوال عمله للمرتضى والمرادى قـد جمع مادة للتراجم فحـسب، وأنه لم يبدأ أيضاً فى جمع المادة التـاريخية بمعـنى الكلمة إلا بعـد مـرور وقت طويل علـى عـام ١٢٠٦هـ (١٧٩١م) وهنـالك قـرر أن يستـمر فى عمله بمفرده ، وهذا يفـسر وجود النسـبة الكبيرة جـداً من التراجم فى تاريخـه كمـا يفسـر أيضاً لم ركـز الجبرتى على أحداث القرن الثانى عشر الهجـرى (الثامن عشـر الميلادى) ، ذلك أن معجم التراجم لـلمرادى قد خصص لأعيان ذلك القرن نفسه . وعلى أية حال فإنه ليس من قبـيل المصادفة المحض أن يسمى تـاريخ الجبرتى باسـم «التراجم والأخـبار» ، لأن الـتراجم تحـتل المقـام الأول على حين يـحـتل الخـبـر المحل الثانى. وهذه الحقيقـة ذات مغزى كبير يضـاف إلى مـا سـبق ، إذا تذكـرنا أن كتـاب الجبـرتى هو الوحيـد ، من دون تواريخ مـصر العـثـمانيـة ، الذى يضم تراجم فى مصنف تاريخى . وقـد ظهر فى عهد سلاطين المماليك عدد وافر جداً من التـراجم لا نظـيـر له فى أى بلد أو إقليم إسلامى آخر . وذوى هذا الضرب

من التدوين التاريخى تماماً فى مصر أيام العثمانيين حتى أحياه الجبرتى وحده نتيجة لأثر شآمى. وثمة مسألة هى : هل تأثر الجبرتى أيضاً بكتب التراجم المملوكية؟ ولكن التحقق من ذلك ليس ميسوراً فى ضوء ما لدينا الآن من معلومات .

وقد كتب الجبرتى المجلدات الثلاثة الأولى من أخباره فى صورتها النهائية خلال عام ١٢٢٠هـ ومستهل عام ١٢٢١هـ (١٨٠٥ -١٨٠٦م) وألف المجلد الرابع والأخير فيما يظهر ، خلال الفترة التى تستوعبها هذه المدة ، أى فى الأعوام من ١٢٢١-١٢٣٦هـ (١٨٠٦-١٨٢١م) . وليس من شك فى أنه كان يعتزم المضى فى كتابة تاريخه بعد المجلد الرابع ، وقد نتبين ذلك من ملاحظته التى وردت فى نهاية ذلك المجلد . ولايمكن القول على وجه التحقيق هل مضى فى كتابته أم لم يمض.

وظل نشر كتاب عجائب الآثار محرماً فى مصر مدة طويلة بسبب الهجمات الشديدة التى حمل بها الجبرتى على محمد على ونظام حكمه . ويسوق أ. ڤون كريمر A.von Kremer شاهدا كاشفاً على محاولة حكومة مصر منع نشر الكتاب (*Aegypten*، جـ٢، ص٣٢٦). ولم يرفع الحظر عن نشره إلا حوالى نهاية السبعينات من القرن التاسع عشر . وكانت أول مرة ينشر فيها أى جزء منه دون تدخل من سلطات الحكم عام ١٨٧٨ ، حين نشرت جريدة مصر ، وهى إحدى صحف الإسكندرية ، القسم الخاص بالاحتلال الفرنسى ، وقد نشره أديب إسحق ، وأطلق عليه اسم «تاريخ الفرنسوية فى مصر». وفى عام ١٢٩٧هـ (١٨٧٩-١٨٨٠م)، أى بعد ارتقاء الخديو توفيق العرش بقليل ، نشر تاريخ الجبرتى كاملا لأول مرة فى مطبعة بولاق ، وهذه الطبعة هى العمدة. وفى عام ١٣٠٢هـ (١٨٨٤-١٨٨٥م) نشر هذا التاريخ مرة أخرى فى المطبعة الأزهرية على هامش كتاب الكامل لابن الأثير؛ ونشر عام ١٣٢٢هـ (١٩٠٤-١٩٠٥م) فى كتاب مستقل بالمطبعة الأشرفية فى القاهرة . ونشرت ترجمة فرنسية لكتاب عجائب الآثار

باسم *Merveilles biographiques historiques, ou chronique du CHeikh Abd-El Rahman El-Djabarti* فى القاهرة بالمطبعة الأهلية *Imprimeri Nationale* خلال السنوات ١٨٨٨-١٨٩٦، وهى ترجمة غير دقيقة وسيئة للغاية ومن الخطر الاعتماد عليها.

وتاريخ الجبرتى له أهمية عظمى بالنسبة للفترة التى يستوعبها بأسرها. أما بالنسبة للجزء الأول من تلك الفترة فإن من الصعب أن نجزم ، فى ضوء ما لدينا بعدُ من معلومات ، إلى أى حد اعتمد الجبرتى على مصادر أقدم لم يذكرها . كذلك ربما يكون قد أخطأ فى ذكر وقائع بعينها ، بعضها مهم. ومع ذلك فإن الصورة العامة التى يرسمها عن ذلك الجزء المبكر من هذه الفترة تعكس تاريخ مصر فى تلك الآونة بأوضح وأصدق وسيلة . وبالنسبة للجزء المتأخر من تلك الفترة ، وبخاصة عهد الاحتلال الفرنسى وأوائل عهد محمد على ، فإنه ، ولاريب، أحسن ما وصل إلينا من المصادر (وانظر فيما يختص بإحصاء وتقويم الموضوعات التى يتناولها هذا التاريخ D.Ayalon: *The hisorian al-Jabarti and his background* فى BSOAS، مجلد ٢٣ ، جـ٢ ، سنة ١٩٦٠، ص٢٣٥-٢٣٦).

وثمة تاريخ آخر كتبه الجبرتى ، يسمى «مُظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس» يستوعب السنوات القليلة التى دام فيها الاحتلال الفرنسى لمصر . وقد انتهى من تأليفه فى آخر شعبان عام ١٢١٦هـ (نهاية ديسمبر عام ١٨٠١م أو مستهل يناير عام ١٨٠٢م) وحاول الجبرتى فيه أن يتملق العثمانيين بالثناء عليهم من جهة، وتشويه سمعة الفرنسيين من جهة أخرى. وقد نشره حديثاً (عام ١٩٥٨؟) محمد عطا بعنوان «يوميات الجبرتى» (فى مجلدين صغيرين صدرا فى العددين رقم ٥٩ ورقم ٦٠ من سلسلة «اخترنا لك» ، دار المعارف بالقاهرة). وترجمه مرتين إلى التركية المؤرخ عاصم والطبيب بهجت مصطفى. ونشرت الترجمة الأخيرة باسم «تأريخ مصر» فى إستانبول عام ١٢٨٢هـ.

وقام الجبرتى أيضاً بكتابة موجز لرسالة داود الأنطاكى الطبية «تذكرة

الألباب» ، ويقول لين Lane أيضاً إنه هذب لغة «ألف ليلة وليلة» وأضاف «كثيراً من الطرائف مما يعرفه ومما سمعه من غيره من الأدباء» . والظاهر أن هذه النسخة قد فقدت .

وكانت معرفة الجبرتى بالتاريخ الإسلامى محدودة جداً ، كما أنه لم يكن له اتصال شخصى بأى مؤرخ مسلم ، ومع ذلك فقد كان فى موقف يتيح له أن يحصل على الخبر المباشر عن الحوادث التى وقعت فى مصر وبخاصة فى القاهرة . وكانت لأسرته ، وبخاصة والده حسن ، صلات عديدة وثيقة بالطبقة الحاكمة (من المماليك أو العثمانيين) وبطبقة العلماء . وكان لأبيه أيضاً النصيب الأكبر فى بناء شخصيته وتكوين نظرته للأمور . ويبدو أنه ورث عنه مزيجا من التقوى المأثورة فى الإسلام والعلم والفهم اللذين يؤتاهما رجل الدنيا . ومن الأشخاص الآخرين الذين لهم أثر عظيم فى الجبرتى ، المرتضى الزبيدى الذى أسلفنا ذكره وحسن العطار وإسماعيل الخشاب.

المصادر :

أولا: خطوط المؤلفين :

(١) من شاء مثالا للعجائب فى مكتبة متحف العراق فليرجع إلى *Revue de l'Institut des Manusrits Arabes* جـ١ ، سنة ١٩٥٥ ، ص٤٥.

(٢) وبالنسبة لخط المؤلف فى كتاب مظهر التقديس ، بمكتبة جامعة كمبردج، انظر E.G.Browne: *Handlist* ، سنة ١٩٠٠ ، ص٢٠٧ رقم ١٠٥٨ ، ٢١٤٥٩.

ثانياً : مصنفات ومراجع باللغة العربية :

(٣) على مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة ، فى مواضع مختلفة.

(٤) جرجى زيدان : تأريخ آداب اللغة العربية ، القاهرة سنة ١٩١٤، جـ٤ ، ص٢٨٣-٢٨٤.

(٥) ب . ل. شيخو : الآداب العربية فى القرن التاسع عشر ، بيروت سنة ١٩٢٤، ص٢١.

(٦) سركيس : جـ١ ، عمود ٦٧٦ .

(٧) خليل شيبوب : عبد الرحمن الجبرتى ، القاهرة سنة ١٩٤٨ (رقم ٧٠ فى سلسلة اقرأ) .

(٨) محمود الشرقاوى : دراسات فى تأريخ الجبرتى ، مصر فى القرن الثامن عشر ، ٣ مجلدات ، القاهرة سنة ١٩٥٥-١٩٥٦.

(٩) محمد أنيس : الجبرتى بين مظهر التقديس وعجائب الآثار ، مجلة كلية الآداب ، القاهرة سنة ١٩٥٦ ، العدد ١٨ ، ص٥٩-٧٠.

(١٠) جمال الدين الشيال : التأريخ والمؤرخون فى مصر فى القرن التاسع عشر ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص١٠ وما بعدها.

ثالثاً : مؤلفات ومراجع باللغات الأوربية :

(١١) D.B. Macdonald : صدر هذه المادة .

(١٢) Brockelmann ، جـ٢ ، ص٣٦٤ ، ٤٨٠، القسم ٢ ، ص٧٣٠.

(١٣) *Supplement to the catalogue of the Arabic mss. of the British Museum*، لندن سنة ١٨٩٤، رقم ٥٧١.

(١٤) G.Wiet: *Index de Djabarti* (العنوان العربى : فهرس عجائب الآثار) ، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(١٥) Fr. Babinger: *Geschichtschreiber* ، ص٣٤٠.

(١٦) Seetzen: *Reisen*، برلين سنة ١٨٥٤، جـ٣ ، ص١٢٨-١٢٩.

(١٧) E.W.Lane: *Description of Egypt* : مخطوطة بالمتحف البريطانى، ملحق رقم ٣٤٠٨٠، مجلد ا ، ورقة رقم ٢١٥.

(١٨) الكاتب نفسه : *Manners and customs of the modern Egyptians*، (نشر لأول مرة سنة ١٨٣٦) طبعة ص٢٢٢ Everyman's Libarary.

(١٩) الكاتب نفسه : *The Thousand and one Nights*، لندن سنة ١٨٨٩، جـ١، ص٦١، تعليق رقم ٢٨ ، ص٦٦، إلى الفصل الأول ؛ ص٢٠١ تعليق رقم ٨٥.

(٢٠) Giambatista Brocchi : *Giornale delle osservazioni fatte ne'viagi in Egitto, nella Siria nella Nubia*، بسانو Bassano سنة ١٦٤١-٣ ، جـ١ ، ص١٥١.

(٢١) A.Cardin: *Journal d'Abdurrahman Gabarti pendant l'occupation Française en Egypte* , باريس سنة ١٩٣٨.

(٢٢) *Histoire Scientifique et militaire de l'Expédition Français en Egypte*، پاريس سنة ١٨٣٠-١٨٣٤، جـ١ ، ص١٠ وفى مواضع مختلفة.

(٢٣) A.von Kremer: *Aegypten*، ليپسك ١٨٦٣. جـ٢، ص٣٢٥-٣٢٦.

(٢٤) الكاتب نفسه : *Beitrage zur Arabischen Lexikog raphie*، ڤيينا سنة ١٨٨٣-١٨٨٤.

(٢٥) *Merveilles biographiques et historiques*، القاهرة سنة ١٨٨٨، جـ١ ، المقدمة.

(٢٦) Cl. Huart: *Littérature arabe*، باريس سنة ١٩٠٢، ص٤١٥-٤١٦.

(٢٧) J.Heyworth-Dunne: *Introduction to the history of education in modern Egypt*، سنة ١٩٣٨.

(٢٨) الكاتب نفسه : *Arabic literature in Egypt in the nineteenth century* فى *BSOS*، جـ٩ ، سنة ١٩٣٨، ص٦٧٥-٦٨٩.

(٢٩) Gibb-Bowen، جـ١ ، القسمان الأول والثانى.

(٣٠) Nicolas Turc: *Chronique d'Egypt* سنة ١٧٩٨-١٨٠٤، تحقيق وترجمة *G.Wiet*، القاهرة سنة ١٩٥٠ (وبخاصة مجموعة الشروح ، ص٢٨٩-٣١٤، والتعليقات على الترجمة الفرنسية ، حيث يستخدم فى الغالب تاريخ الجبرتى).

(٣١) جمال الدين الشيال : *Al-Jabarti y su escuela* فى *Revista del instituto de estudios islamicas en Madrid* جـ٤ (سنة ١٩٥٨) ص٩١-١٠١.

(٣٢) D.Ayalon: *The historian Al-Jabarti and his background*، فى *BSOAS* مجلد ٢٣، جـ٢ سنة ١٩٦٠ ، ص٢١٧-٢٤٩.

آدم [د.أيالون D.Aryalon]

الجبرية

يطلق هـذا الاسم فى تاريخ الفـرق الإسلامية على الذيـن ينكرون الاختيار مـخالفين فى ذلك القـدرية . ومن ثم لا يفرقون بين الإنسـان والجماد من حيث إنه مجبـر على أفعاله ؛ وشيـخ الجبرية جـهم بن صـفـوان، وتعـد النَجّارِية والـضِرارية والـكُلاّبِية والـبكـرية مـن الجبـرية أيضاً. على أن كـتاب المعـتزلة يأخـذون على أهل الـسنة والأشـعـرية خـاصة بأنهم مـن الجبـرية ؛ وفى ذلك القـول مـجـافـاة للواقع كـمـا لاحظ الشهـرستانى بحق، ذلك أن الأشـاعرة يثبتون للعبد كـسباً فى الفعل وإن كانوا ينكرون حرية الإرادة.

المصادر :

(١) الشـهـرستـانى: الملل ، طبـعـة *Curteton* ص٥٩ وما بعدها .

(٢) *Horten: Die Philosa rpieschen Systeme den spekulaliven thel. in Islam*، ص٥٤ وما بعدها.

+ **الجـبـرية :** أو المُجْبِرة : الاسـم الذى يطلقـه خصـوم الجبـرية على من يزعمـون أنهم يمسكون بمذهب الجـبر ، أى أن الإنسـان لا يد له حقاً فيما يفعل ، بل الله هو الذى يسيـره . وقد استـخدم هذا المصطلـح فـيمـا بعـد المؤرخـون لأصـحـاب البـدع ، لوصف طائفـة من الفـرق ، وأطلقه المعـتزلة ، فى صـيغـة مـجبـرة بصفـة عـامة ، على المحـدثين وعلى المتكلمين الأشاعرة وغيرهم ، ممن أنكروا مذهب القـدر أو «الإرادة الحرة» (الخياط : كتاب الانتصار ، ص١٨، ٢٤، ٢٦ ومـابعـدها ، ص٤٩ ومـا بعـدها ، ص٦٧,٦٩,١٣٥ وما بعدها ؛ ابن قتيبة: كتاب تأويل مـختلف الحديث ، ص٩٦ ؛ ابن المرتضى : كـتـاب المنيـة ، طبـعـة أرنولد ، ص٤٠، ٧١-لـفـخـر الدين الرازى ؛ الأشـعـرى مـقـالات : الإسلاميين، ص٤٣٠ ؛ الملطـى: التنبيه ، ص١٤٤؛ Brockelmann ، القسم الأول ، ص٣١٥ وما بعـدها) . ويقول الماتريدى صاحب شـرح الفقـه الأكبر (حـيدرآباد سنة ١٣٢١هـ، ص١٢) أن الأشـعـرية يتمسكون بمذهب الجبر ، على الرغم من أنه يسـتـخـدم فـى مـوضـع آخـر لفظ

«مجبرة» للدلالة على الجهمية (ص١١ ، إلخ) ورأى الأشعرية أن مذهبهم : «الكسب» وسط بين الجبر والقدر ، وأن الجبر هو بعينه مذهب الجهمية.

وفى تصنيف الشهرستانى للمذاهب يقول إن مذهب هؤلاء «جبرية خالصة» أما النجار وضرار فيقولان إنه «جبرية معتدلة» (كتاب الملل، لندن ، ص٥٩ وما بعدها).

فلما ازداد تعقيد المناقشات المتأخرة لأفعال الإنسان ، أهملت فكرة الجبر بل فكرة الكسب إلى حد كبير.

المصادر :

غير ما ورد فى صلب المادة :

(١) ابن حزم ، جـ٣ ، ص٢٢-٣٥.

(٢) A.A.A. Fayzee : *A Shi'ite creed*، لندن سنة ١٩٤٧، ص٣٢.

(٣) E.E. Elder: *A commentary on the creed of Islam*(التفتازانى) ، نيويورك سنة ١٩٥٠، ص٨٢,٨٤.

(٤) Massignon: *Passion*' جـ٢ ، ص٦١٠-٦١٥.

(٥) Watt: *Free will and predestination in early Islam* ، لندن سنة ١٩٤٨، ص٩٦-٩.

آدم [مونتجمرى وات W.Montgomery]

جبل طارق

شبه جزيرة من الصخر الجيرى كانت تابعة لبريطانيا ، وهى إلى الجنوب الشرقى من إقليم قادس الأسپانى وتكاد تكون فى الطرف الجنوبى الأقصى لأسبانيا . وتمتد ثلاثة أميال من الشمال إلى الجنوب ، وأقصى ما يبلغه عرضها ميل واحد ومساحتها ميلان مربعان ، وأعلى قننها ١,٤٣٩ قدما . وبها مدينة ومرفأ يحملان الاسم نفسه ، وهما يسايران السفح الغربى، وهو أقل من الشرقى انحداراً ، وعدد سكانهما ٢٨ ألفاً من الأسپان والإنكليز واليهود والمراكشيين بما فى ذلك الحامية وعدد رجالها سبعة آلاف.

وجبل طارق مفتاح البحر المتوسط ، ولذلك حصِّن تحصيناً منيعاً تتخلله المدافع . وكان فى جون جبل طارق أو

الجزيرة الخضراء فى الأزمنة الغابرة عمود هرقل الأوربى (هرقل ويعادل هذا الاسم فى الفينيقية البونية Melqart وهو مأخوذ من Malkqart أى ملك المدينة) الذى سمى أيضاً كالپه Calpe أو أبيلا مونز Abyla Mons، تجاه (١٥ ميلا) العمود الإفريقى المعروف بعمود أبيلا Abylaأو أبنّا Abenna، وهى سبتة الآن بما فى ذلك القلعة Castillo والجبل del Acho (ارتفاعه ٦٠٠ قدم) والمينا Punta de la Almina (ولكن هذه المستعمرة لم تكن تساير المضيق مثل جبال بويونس Sierra Bullones. كما يزعم بدكر Baedeker إلى الآن أو مثل جبل موسى المنسوب إلى موسى بن نصير).

والظاهر أن مدينة كارتيا Carteia الضاربة فى القدم على الطرف الشمالى الأقصى من خليج جبل طارق شرقى مصب وادى الرنك أصلها إيبيرى على الرغم من اسمها الفينيقى، وكان لها بوصفها فرضة شأن فى التاريخ أيام القرطاجنيين : وفى عام ١٧١ ق.م نزلها أول من استعمر شبه الجزيرة من الرومان وسميت فى عهد العرب قرطاجنة مثلها فى ذلك مثل كارثاكو Carthago وكارثا كونوقا Carthago (Cartagena) وكان البرج الذى بنى على خرائب المدينة مازال يسمى كرتاجنة Cartajena أو كرتاكنه فى القرن السابع عشر الميلادى، وقد عرف حديثاً باسم Torre del Rocadillo على -'Farm el Roca dilla وعنده آكام من الخرائب غير مرتفعة. ويسيطر جبل طارق من الشمال الغربى على المجاز بأسره الذى يفصل بين أوربة وإفريقية وبين البحر المتوسط والمحيط الأطلنطى، وجرى الجال بتسميته مجاز جبل طارق، وهو يعادل Strasse von Gibraltar و Estrecho وDétroit de Gibraltar' وكان يعرف فى الأزمنة القديمة باسم : كليريتيدس بيلاى Fretum Gaditanum (نسبة إلى قادس) أو Herculeum، وبالعربية (خليج) الزقاق. وعرفه العرب بعد عام ٧١١ باسم جبل طارق نسبة إلى المكان الذى نزل فيه طارق بن زياد أول ما نزل، وقد بادر طارق بتحصينه، وهو يعرف أيضاً بجبل الفتح. ولا يقال أبداً جبل الطارق بالتعريف كما يتردد حتى فى أيامنا، لأن ذلك خطأ. وإنما يستملح الأسبان زيادة الراء عليها

فيقولون Gibraltar بدلا من Gibal-tar(انظر estrella، وهى من اللاتينية stel-la Priego وبالعربية بيغة وانظر الرسم الإيطالى الصحيح Gibilterra) كما يزيدون الراء على Tanger وهى بالعربية طنجة . وانظر أيضاً قلعة مالقة Castillo de Gilralfaro وهى مأخوذة من جبل فارو ، فى حين أنGilraleon شمالى ولبة مأخوذ من العربية جبل العيون . وما الـ El Jabaleon، وهو شمال غربى بازة فى الشمال الشرقى لكورة غرناطة، إلا رسم آخر لجبل العيون (انظر Monte Jabalcuz جنوبى غربى جيان وهو بالعربية جبل كوز) . وكان للمرفأ والمدينة والقلعة (The Moorish Castle) فى الشمال الغربى للصخرة شأن متصل خلال العهد العربى بأسره، ذلك أنها كانت قاعدة قوية للأسطول . أما الجزيرة الخضراء قبالتها فقد أصبحت شيئاً فشيئاً القصبة الزاهرة للجزء الجنوبى من الأندلس. وفى عام ١٣٠٩ استولى ألونسوبيريز كزمان البوينو قائد فرديناند الرابع صاحب قشتالة على جبل طارق ، لكنه انتقل إلى حوزة مرينيى مراكش عام ١٣٣٣ ثم انتزعه منهم يوسف الثالث أبو الحجاج النصرى الغرناطى عام ١٤١٠ ثم استولى عليه أخيراً الكونت كزمان وهو من مدينة شذونة لصالح هنرى الرابع صاحب قشتالة ، وكان ذلك فى العشرين من أغسطس عام ١٤٦٢ . ثم غدا منذ عام ١٤٦٢ هو ومعسكر جبل طارق الجبلى بأسره فى الشمال الغربى لجبل طارق (أى Sierra de los Gazules بأسره) إقطاعاً لقزمان مدينة شذونة حتى عام ١٥٠٢ ، ثم انتقل فى ذلك العام إلى أملاك التاج . ونهب القرصان خير الدين الجزائرى جبل طارق عام ١٥٤٠ ، ولكن شارل الخامس حصنه تحصيناً عظيماً حتى عام ١٥٥٢ . ومن هنا أقلع أمير البحر دون جوان ده مندوزا بالمبعدين من عرب الأندلس قافلا إلى إفريقية . ثم استولى الإنكليز على جبل طارق عام ١٧٠٤ فى أثناء حرب الوراثة الأسپانية، ومن ثم توالى عليه الحصار الشديد ، وخاصة عام ١٧٧٩-١٧٨٣ فكان يدفع عنه الجنرال إيليوت الفرنسيين والأسپان .

المصادر :

(١) الإدريسي ، الأصل ، ص١٧٧؛ الترجمة بعنوان Description de L'Afrique et de l'Espagne ، ص٢١٣.

(٢) أبو الفدا ، الأصل ص٦٨ والترجمة بعنوان Geographie d'Aboulféda، ص ٨٥ .

(٣) مراصد الاطلاع جـ٥ ، ص٢٣ وما بعدها.

(٤) ابن خلدون ، ترجمة ده سلان ، جـ٤ ، الفهرس .

(٥) دائرة المعارف ، جـ٦ ، ص٣٨٣-٣٨٦.

(٦) Seybold : Zur spanish-arabischen Geographie die Provinz Càdiz، هال سنة ١٩٠٦م مادة قادس .

(٧) Baedker : Spanien und Portugal' وبه خرائط.

(٨) Cayangos : History of the Muh. Dyn. in Spain جـ٢ ، ص٣٥٥ «ثم انتزع محمد بعد ذلك جبل طارق من بنى مرين ، وكان يلقب بالغنى بالله» وانظر فى الفهرس مادة جبل طارق Jébal-Târik «استرده محمد الرابع» وقد أخطأ جايانجوس هنا فى فهم ما جاء فى المقرى ، حـ١ ، ص٢٩٥ . ذلك أن المقصود فى هذا المقام هو غزو محمد الخامس الجزيرة الخضراء عام ١٣٦٩.

[تسيبولد C.F. Seybold]

جحا

ويقال جحى: لقب رجل جعله الخيال الشعبى بطلا لبضع مئات من الملح والحكايات والنوادر. وأقدم إشارة أدبية لهذا الاسم ترجع إلى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وقد وردت فى الجاحظ الذى يسلك جحا فى عداد غيره ممن اشتهروا بحماقاتهم («رسالة فى الحكَمين»، طبعة پلاَ Pellat فى مجلة المشرق، سنة ١٩٥٨، ص ٤٣١) ونسبت إليه مكايد عقيمة ونزعة عجيبة إلى ارتكاب الأخطاء والوقوع فى المحذور. ويروى الجاحظ أيضاً (كتاب البغال، طبعة پلا، القاهرة سنة ١٩٣٥، سنة ٣٦)

قصة مستقاة من أبى الحسن (المدائنى؟) يدلى فيها جحا بردّ ذكى مفحم غير متوقع على حمْصى (يعد أهل حمص بلداء الفهم بخاصة؛ انظر IOOI Cantes: R. Basset، جـ١، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨، ٤٥١ ـ ٤٥٢). وسرعان ما أصبح جحا ـ بكلمة عارضة قيلت فى أيام الجاحظ ـ الشخصيةَ الرئيسية التى تدور حولها طائفة من القصص بنيت منها مجموعة شتى مجهولة المصنف عرفت باسم«كتاب نوادر جحا» الذى ذكره كتاب الفهرست «كتب عام ٣٧٧هـ = ٩٨٧ ـ ٩٨٨م) فى القرن التالى (جـ١، ص ٣١٣؛ طبعة القاهرة، ص ٤٣٥) وقد استقى كتاب متأخرون من كتاب نوادر جحا، نخص بالذكر منهم الآبى المتوفى سنة ٤٢٢ هـ (١٠٣٠م) فى «نثر الدرر» (مخطوط دار الكتب)، والميدانى المتوفى سنة ٥١٨هـ (١١٢٤م). والميدانى إذ يسجل القول المأثور «أحمق من جحا» يستشهد بثلاث نوادر ويضيف أن جحا من بنى فزارة وأنه يكنى بأبى الغصن. وقد ذكر هذا أيضاً فى غير ذلك من الكتب وهى «نثر الدرر»، و «صحيح» الجوهرى المتوفى حوالى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م)، و «أخبار الحمقى والمغفلين» (دمشق [١٩٢٦]) لابن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧هـ (١٢٠٠م)، و«عيون التواريخ» (مخطوط باريس، رقم ١٥٨٨، ١٦٠) لابن شاكر الكتبى المتوفى سنة ٧٦٤ هـ (١٣٦٣م)، و حياة الحيوان» (انظر مادة «داجن» فيه) للدميرى المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٥م)، و«القاموس» (مادة د ج ن، ج ح و، غ ص ن)، و«لسان العرب» (مادة غ ص ن)، و «مُضْحك العبوس» (مخطوط مجهول المؤلف فى دار الكتب، رقم ٥١٠٢ أدب). أما عن اسمه فقد اختلف باختلاف المصادر، فقد قيل: نوح، ودُجَين (أو الدجين) بن ثابت (أو ابن الحارث)، ثم أخيراً عبدالله. وما من كتاب من هذه الكتب قد شك فى وجوده، فنثر الدرر يقول إنه نيّف على المائة، وتوفى فى الكوفة فى خلافة أبى جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨هـ = ٧٥٤ ـ ٧٧٥م)، ويشير إلى نص مفقود الآن

ورد فى الجاحظ استشهد إلى ذلك بقصيدة لعمر بن أبى ربيعة المتوفى عام ٩٣هـ (٧١٢ م) جاءت فيها إشارة إلى جحا (ولكن هذه القصيدة لم تظهر فى ديوان هذا الشاعر) أما ابن الجوزى الذى يدافع عن وجود جحا فيقرر أنه إنما كان مغفلا وأن جيرانه الذين كان يتندر بهم هم الذين نسبوا إليه الحكايات التى نعرفها. وهو يذكر من معاصريه مكّى بن إبراهيم (سنة١١٦ - ٢١٤ أو ٢١٥هـ = ٦٣٤ - ٨٣٠ أو ٨٣١م؛ انظر تهذيب التهذيب، هذه المادة، وقد أخذ هذه الفقرة من ابن الجوزى صاحب كتاب نزهة الأدباء، ولكن الترجمة التى وردت فى كتاب Fourberies [انظر المصادر] ص ٤ - ٥ يجب تصويبها) كما يذكر بعض النوادر التى تصله حقاً بشخصيات بعينها من أعلام النصف الأول من القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) وخاصة أبى مسلم والمهدى.

ويذكر كتّاب السير محدّثا ضعيف الشهرة هو أبو الغصن دُجين بن ثابت اليربوعى البصرى كانت أمه مولاة لأم أنس بن مالك ؛ ويقال إن هذا التابعى الذى روى الأحاديث عن أنس، وأسلم (مولى عمر) وهشام بن عروة، ونقلها إلى ابن المبارك، ووقيع، بل الأصمعى، كان يعرف بجحا، ومن ثم كان يخلط أحياناً بالمترجم له. ويرفض ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢هـ (١٤٤٩م) القول بأن الاثنين هما رجل واحد (لسان الميزان، مادة دجين)، ولكن فقرة أقدم وأوضح فى الكتبى (كتابه المذكور) تلمح إلى حل لهذه المشكلة، فهى تقول فى هذا الصدد إن دجين الملقب بجحا توفى سنة ١٦٠هـ (٧٧٧م) ولكنها تضيف أن ابن حبان يذكر أنه قد خلط بين رجلين، أحدهما دجين المحدث (البصرى)، والآخر نوح (أى جحا الذى استقر فى الكوفة) لأن الرجلين توفيا سنة ١٦٠هـ. وهذا التوافق، على أقل تقدير، عجيب، وليس من المستحيل أن يكون محدّث البصرة قد وقع فريسة لكيد أهل الكوفة، وما لم تتوفر لنا زيادة فى المعرفة بهذا الموضوع فإنه ما من داع إلى الشك فى الوجود التاريخى لجحا الذى ربما يكون قد سمى إلى ذلك أبا لغصن نوحا

الفزارى. ويعد بعض الكتاب من الشيعة جحا شيعياً ويجعلونه محدثاً هو وأبو نواس وبُهلول . والواقع أن الاستراباذى فى كتابه «منهاج المقال» (طهران سنة ١٨٨٨، ص٢٥٨) يذكر «مسند أبى نواس وجحا وبهلول..... وما رووا من الحديث» الذى كان فى حوزة أبى فارس شجاع الأرَّجانى المتوفى سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢م؛ انظر J. M. *Bréue histoire de la Litt. ar.* : Abd El-Jalil باريس سنة ١٩٤٣، ص ١٦٩).

والسيوطى المتوفى سنة ٩١١هـ (١٥٠٥م) الذى كانت بين يديه بلا ريب مصادر ليست فى متناولنا رأى فى جحا (انظر القاموس) تابعياً سليم الطوية، وصرح بأن معظم النوادر التى كان هو بطلها ليس لها سند. ويثبت هذا أن هذه الشخصية كانت معروفة فى مصر حق المعرفة، ولكن السيوطى لا يلقى أى ضوء مطلقاً على المشكلة التى تبرز أمامنا اليوم، وقوامها أنه حدث فى تاريخ غير محدد حوالى نهاية القرون الوسطى أن ظهر بين الأتراك شخصية رمزية أخرى باسم نصر الدين خوجه قد أخذت من بعض الوجوه، وفى تركية على الأقل، محل جحا. والحق إن أول نسخة عربية لمجموعة نوادر جحا المطبوعة على الحجر فى بولاق سنة ١٨٨٠ تقريباً قد حملت العنوان غير المتوقع «نوادر الخوجه نصر الدين الملقب بجحا الرومى»، وعمد المصريون مرة أخرى إلى جعل نصر الدين وجحا شخصاً واحداً.

وعند باسيه (*Fourberies:* R. Basset انظر المصادر) أن هذا الخلط نشأ من أن «كتاب نوادر جحا» الأوّلى قد ترجم إلى التركية فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) أو العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وأن هذه النسخة التركية التى اقتبست وتوسع فيها قد ترجمت بدورها إلى اللغة العربية فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى)، وإذا كان هذا القول يتفق مع الحقيقة، فإن القول الأول لا يسلم بما جاء فيه كل التسليم، ولدينا كل الأسباب التى تدعونا إلى الاتفاق مع كريستنسن (Christensen، انظر المصادر) على أن

«حماقات» نصر الدين كانت مجموعة مستقلة ضمت إليها حكايات جحا التى انتقلت بالرواية الشفوية. على أننا يجب أن نلاحظ هنا أن دخول شخصية جحا عند الأتراك ربما يكون قد حدث عن طريق بلاد الفرس حيث اكتشف كريستنسن (*Tuhi in Parsian Litersian Literature* : Christensen *A Volume... Presented to E.G. Brownr*، كمبردج سنة ١٩٢٢، ص ١٢٩ ـ ١٣٦) بعض شواهد قديمة عن جحا (جحى أو جوحى) وخاصة فى مثنوى جلال الدين الرومى وفى «بهارستان» لجامى المتوفى سنة ٨٩٨هـ (١٤٩٢م).

وهذا النهج الذى دعا إليه كريستنسن، وهو القائم على البحث عن حكايات حول جحا فى الكتابات السابقة على التاريخ المزعوم لظهور نصر الدين، قد طبَّقه حديثاً عبد الستار أحمدفراج فى كتابه «أخبار جحا» (القاهرة من غير تاريخ [سنة ١٩٥٤]) مستقلا عن غيره ونجح فى هذا التطبيق. فقد أفاد عبد الستار من مادة نصر الدين فى هذه الدائرة (الطبعة الأولى، بقلم بجراكترفچ) وبدأ بحثه بنظرية رينيه باستيه دون أن يشير إلى كتب هذا المستشرق البارز، وحاول إلى حد أن يستعيد المصنف الأصلى «كتاب نوادر جحا» بتحليل مستكشف للآثار الأدبية القديمة بالعربية؛ وقد استطاع بهذه الطريقة أن يكتشف حوالى ١٦٦ نادرة ثلثاها (١٠٧) ظهرت فى طبعة مجموعة «نوادر جحا». أما المائتان وإحدى وأربعون نادرة الأخرى لهذه الطبعة (لم يستبعدها لتوه لأن إقحامها حديثاً أمر واضح) فقد أحصى منها ٢١٧ نادرة لم يجد عليها أى شاهد قديم، و١٧ ظهر فيها تيمورلنك (القرن الثامن الهجرى = الرابع عشر الميلادى) ثم أحصى آخر الأمر ٧ منها احتوت على ألفاظ تركية. ومن هذه الأرقام التى لا يمكن أن تكون نهائية بحال، يمكن أن نخرج بنتيجتين موقوتتين: الأولى أن نسبة النوادر التى حققت فى تاريخ متقدم كبيرة بعض الشىء (٤٠٪)؛ والثانية أن الإضافات التى لا شك فى أصلها التركى قليلة بعض الشىء أيضاً (٦٪) وقد أثبتنا هاتين النسبتين هنا لا لشيء إلا ما توحيان به من دلائل

ذلك أن المجموعة المطبوعة التى اتخذت أساساً للإحصاء أبعد كل البعد من أن تضم بين دفتيها جميع النوادر الشائعة الملتصقة بجحا، ذلك أن هذه النوادر تنتسب فى معظمها إلى الأدب الشعبى العالمى. زد على ذلك أن فراجا لم يدرس جميع الكتب، وبطبيعة الحال تلك الكتب الأكثر ممادرس حداثة، وهى تضم نوادر أخرى عن جحا، سواء ظهر فيها اسم جحا أو لم يظهر، ونذكر من هذه الكتب بخاصة: ابن حجّة المتوفى عام ٨٣٧هـ (١٤٣٤م): «ثمرات الأوراق» بولاق سنة ١٣٠٠هـ؛ والإبشيهى المتوفى بعد عام ٨٠٥هـ (١٤٤٦م): «المُستطرف»، القاهرة من غير تاريخ؛ والقليوبى: «النوادر»، القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ (انظر: Dio Geschichter und R. Rescher *Anekdoten aus Kaljubi's Nawadir*، شتوتكارت سنة ١٩٢٠)؛ والبلوى: كتاب ألف باء، القاهرة سنة ١٢٨٧هـ؛ و «نزهة الأدباء» وهو مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٠٠٨، ٦٧١٠.

وأضاحيك جحا معروفة خارج العالم الإسلامى، وهى تنسب على الساحل الشرقى لإفريقيا إلى أبى نواس ولكن هذه الشخصية شائعة فى النوبة (جَوْهَه) وفى مالطة (جَهَن) وفى صقلية وإيطاليا (كيوفا *Giufà* أو كيوكّا *Giucca*)، بل إن ثمة دلائل أكثر على شيوعها فى شمالى إفريقية حيث دخلت بلاشك فى عصر متقدم فى الزمن (يعرف الحُصْرى المتوفى عام ٤١٣هـ الموافق ١٠٢٢م أن رجلا من أعيان القرن الثالث الهجرى الموافق القرن التاسع الميلادى اشتهر ببراعة النكتة ويدعى أبا العَبَر كان يحمل خاتماً نقش عليه «توفى جحا فى يوم أربعاء؛ وقد كتب يوسف بن الوكيل الميلوى فى القرن الحادى عشر الهجرى الموافق السابع عشر الميلادى كتاب «إرشاد من نحا إلى نوادر جحا»، (انظر *Ar. Mss in the tale*: L. Nemoy University Lib.، نيوهافن سنة ١٩٥٦، رقم ١٢٠٣). ومن المحقق أن بعض آثار النسخة العربية الأوّلية بقيت بالعربية أو البربرية، وهى النسخة التى توسع فيها بلاشك بالاعتماد على عناصر من الأدب الشعبى استقيت من مصادر أخرى. وقد نجح موليراس (A. Mouliéras، انظر المصادر) فى جمع ٦٠ نادرة

فى بلاد القبائل، ويمكن أن تجد بعضها فى عدة دراسات للهجات البربرية (H Stumme: *Maerchen der Berbern uon Tamazraty* ليبسك سنة ١٩٠٠، ص ٣٩ ـ ٤٠ R.Basset: *Zenatia du Mzab* باريس سنة ١٨٩٢، ص ١٠٢، ١٠٩؛ الكاتب نفسه: *Manuel Kabyle*، باريس سنة ١٨٨٧، ص٣٧؛ الكاتب نفسه *Recueil de Taxtes...*، الجزائر سنة ١٨٨٧، ص ٣٨؛ S. Ben Sedira : *Gours de longue* ؛ *kabyle*، الجزائر سنة ١٨٨٧، فى مواضع مختلفة؛ *Dial. berbére de Bet'tios* : *S. Biarnay* الجزائر سنة ١٩١١، ص ١٣٠؛ E. : *Dial. berbère du Chenoua* Laoust، باريس سنة ١٩١٢، ص١٨٥، ١٩٠). وكانت شخصية جحا البربرى موضوع تحليل مفصل بعض التفصيل قام به باسيه R. Basset : *Eassai sur la (des littérature Berbéres* ، الجزائر سنة ١٩٢٠، ص١٧٠ وما بعدها) وهو يصدق فى معظمه على جحا العربى؛ وأغلب الكتيبات المكتوبة باللهجات العربية تنقل بعض النوادر (انظر بصفة خاصة: F. Mornand : *la Vie Araba* ، باريس سنة ١٨٥٦، ص١١٥ ـ ١٢٤

F. Pharaon: *Spahis et Turgos*، باريس سنة ١٨٦٤ ، ص ١٧٤ ـ ٢١٠ ؛ Abderrahman: Mohammed : *Enseigne-ment de l' arabe Parlè...*، الجزائر، الطبعة الثانية سنة ١٩١٣. ص ١ ـ ٢٨؛ ben Yahia *de Recuoil Allaoua*: *et thèmes versions*، مستغانم سنة ١٨٩٠، ص١ ـ٦٦، وفى مواضع أخرى L. Machuel: *Méthode pour l'étude de l'arabe parlé*؛ الجزائر، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٠٠، ص٢١٠ وما بعدها؛ الإشارات الواردة فى H. Pérès: *l'Arabe dialectal algérien et sahairien, bibiographie*، الجزائر، سنة ١٩٥٨، ص١١١). أما بخصوص مراكش فإن فيها سلسلة من النوادر وردت فى *G. S. Colin (Chrestomatie Maracain*، باريس، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥، ص ٨٧ ـ ١١٤) وفى *Recueil de Textes en Arabe Marocain*، باريس، سنة ١٩٣٧، ص١٥ ـ٢٦). ويزعم المراكشيون أن جحا الحقيقى (ژحا) أصله من فاس، وفيها طريق يحمل اسمه (L. Brunot: *Textes arabes de Ra-bat*، باريس سنة ١٩٣١، ص١١٨). وفى مقابل ژحا الفاسى هذا، الشرير

الفكه، توجد بعض الشخصيات الثانوية تعرف أيضاً بـزُحا، ولكنها تجسد الريفى المغفل، ويفرّق المراكشيون تفريقاً فاصلا بين زُحاهم الوطنى المتعدد الأشكال وبين جحا المصرى الذى خلط بينه وبين نصر الدين فى المجموعة المطبوعة.

وقد ظهرت شخصية جحا بطل قصة عدس A. Adès وجوسيبوفيسى *Le Livre) A. Josipovici de Goha le Simple*، باريس فى تاريخ غير معلوم : (حوالى سنة ١٩١٦) فى السينما قريباً (سنة ١٩٥٩) فى فيلم من نسختين عربية وفرنسية، وهى تقوم على الرواية المذكورة آنفاً المسماة «جحا» Goha (ولو أن الممثلين التونسيين ينطقون الاسم زُحا).

وفى هذه الرواية قلما نستطيع أن نستكشف من جديد شخصية جحا الشعبية، وقد قال السيوطى عنه (فيما رواه شرح القاموس): «فلا ينبغى لأحد أن يسخر به إذا سمع ما يضاف إليه من الحكايات المضحكة، بل يسأل الله أن ينفعه ببركاته (بوصفه تابعياً)» وكان جحا قليل الحظ من البراعة وسرعة الخاطر، ساذجاً، أخرق فى بعض الأحيان، ولكنه كان أحياناً فائق البراعة، وقد تبدى من بعد بوجوه شتى كثيرة: فيندر أن يركَبُه الخرق تماماً وإنما هو فى الأكثر من الأحيان يتظاهر بالغباء وهو ينطوى على المكر الفائق. يتظاهر أحياناً بالسذاجة ليلعب بعقول زملائه أو يمكر بهم ويعيش على حسابهم، ذلك أن الطفيلية كانت هى حياته. وكان غباؤه المصطنع تمليه المصلحة وقلما كانت أغراضه شريفة. وكان جحا إلى ذلك خصب القريحة فى تدبير الأمور، مقتدراً بفضل مهارته فى بلوغ الصواب وتخليص نفسه من أشد المآزق، فهو يذكرنا بـپانورج Panurge [1] أكثر مما يذكرنا بكريبوى[2] Gribou، كما تذكرنا «شيطنته» بأولنشپيكل Eulenspiegel[3].

ومن العجيب حقاً أن الأدب الشعبى قد استبقى اسم جحا من بين عدد كبير جداً من الشخصيات التى كانت منذعصر متقدم مضرب المثل بين العرب

---

(١) پانورج من الشخصيات الرئيسية فى أثر راجليه المشهور المعروف باسم .Pantagriell

(٢) كريبوى : اسم علم مشهور من المغلفين.

(٣) أولنشپيكل : بطل قصة شعبية ألمانية.

نسيت الآن، وأن هذا الأدب قد جمع حول اسمه طائفة كبيرة من القصص الكثيرة التى كان هؤلاء أبطالها، وأنه قد آثره على جميع أرباب الفكاهة المحترفين (انظر F. Rosenthal: *Humour in Early Islam*، ليدن سنة ١٩٥٦) الذين نبه صيتهم فى القرنين الثانى والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) وتناظروا فى ابتداع القصص المضحكة.

المصادر:

إن أول طبعة عربية لـ «النوادر» قد أعقبتها سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٣م) «نوادر جحا»، ثم «قصص جحا، بيروت سنة ١٨٩٠، ثم مسلسلة من الطبعات الشعبية على هيئة كتيبات. وقد توسع حكمت شريف الطرابلسى فى ترجمة المجموعة التركية ونشرها بعنوان «نوادر جحا الكبرى» بالقاهرة فى تاريخ غير معلوم؛ ويجدر بنا أن نذكر أيضاً: حسن حسنى أحمد: جحا، تاريخه، نوادره، حكاياته، علمه، خوارقه، فلسفته، القاهرة سنة ١٩٥٠؛ عطاء الله طرزى باشا: جحا القاضى، فى مجلة الرسالة، رقم ٩٩٣ (٤ يولية سنة ١٩٥٢). وقد شرح باسيه Basset نظريته فى مقدمة كتاب Amouliéras: *les fourberies de Si Djeh'a*، باريس سنة ١٨٩٢، ص ١ ـ ٧٩، ١٨٣ ـ ١٨٧، وهى تشتمل على ثبت مقارن كثير التعليقات بالنسخ التركية والعربية والبربرية. وثمة أيضا بعض الدراسات للكاتب نفسه نشرت فى *Reuue des traditions populaires* وفى *Contes, récits et légendes arabes* IOOI، باريس سنة ١٩٢٤، جـ١ ، فى مواضع مختلفة، حيث ترجمت بعض النوادر. أما عن ترجمات النوادر فانظرGalland : *Les paroles remarquables, les bons : mots et les maximes des Orientaux*، باريس سنة ١٦٩٤، والكتب التى ذكرها باسيه R. Basset فى *fourberies* ، ص١٢ وخاصة A. Wessbelski: *Der Hodscha Naserddin* فيمار سنة ١٩١١، فى مجلدين و-Garcia Figueras: *Cuentos de reha ...* شريش سنة ١٩٣٤؛ وانظر أيضاً مصادر مادة «نصر الدين».

خورشيد [پلا Ch, Pell]

جدالة (بنو)

كان بنو جدالة من قبائل صنهاجة الملثمة السبعين ، عاشوا غرب لمتونة فى الصحراء الغربية على سواحل المحيط

الأطلسى بالـقـرب من أرجـوين ورأس الأسود. وقد حـدث أن رجلا من جدالة يدعى يحـيى بن إبراهيم كان عـائداً من الحج فحبب إلى المصـلح ياسين الإقامة فى هذه الناحـيـة . وكـان هذا صـاحب دعـوة فى إصلاح الإســلام، فـأجبـرت قـبـائل لمتـونة وبخـاصــة جـدالة على التـمذهب بمذهبـه (صفـر سنة ٤٣٢ = أكتـوبر - نوفمـبر سنة ١٠٤٠). فلـما توفى يحــيى بن إبراهــيم رفض هؤلاء الائتمام بياسين ، فاضطر إلى الاعتكاف بين قبائل لمتـونة المجاورة. وفى المحرم من عام ٤٤٨هـ (مـارس - أبريل سنة ١٠٩٦) حاصر ثلاثون ألـف مقاتل من لمتونة القائد الموحدى يحيى بن عمر فى جبل لمتونة وذبحوه فـى العام نفسه هو وعدد كبير من أتبـاعه عند تبفريلّى (؟) بين تلوين وجـبل لمتونة .. ولعل خليـفة يحيى ، أبـا بكر بن عمر قـد أخضـعهم حــوالى عـــام ٤٩٣هــ (١٠٦٢م) ثم انتقلوا هم وصنهاجـة الملثمون إلى حكم يوسف بن تاشفين رأس الدولة الموحدية . وكان نصيبـهم من نصيب هذا البيت ، وقد اختفى ذكرهم من التاريخ منذ ذلك. وهم عين الجيتولى Gaetuli الذين ذكرهـم الكتاب القدماء.

المصادر :

(١) البكرى ، طـبـعــة ده ســلان ، الجزائر سنة ١٨٩٧ ، ص١٦٤ ، ١٧٢.

(٢) Vivien de S. Martin: *Le nord de l' Afrique dans l'antiquité* باريس سنة ١٨٦٣ ، ص١٢٤ - ١٣٠.

(٣) ابن أبى زرع : روض القرطاس، طبعـة تورنبرغ ، أبسـالا ، فى مجلدين ســنــــة ١٨٤٣ -١٨٤٦، جــــ١ ، ص٧٦-٨٠.

(٤) ابن خلدون كتـاب العبر ، بولاق سنة ١٣٨٤هـ ، فى ٧ مـجلدات جـ٦ ، ص١٨٢-١٨٣.

(٥) الحلل الموشــيـة ، تـونس سنة ١٣٢٩هـ ، ص٨ ، ٩ .

[رينيه باسيه René Basset]

جـدة

ويرسمها كتاب العرب جُدّة : قرضة عربية على البحر الأحمر على خط طول ٢١ ، ٢٨َ ، ٣٠ً شمـالا وخط عرض ٣٩ ، ١٦َ ، ٤٥ً شرقاً وتحيط بـهـا صحراء . وقد اشتـهرت بوخامة الهواء وقلة الماء ، ومع ذلك فـــهى تـرجع إلى العـــصــر

الجـاهلى، وإن كـانت تـعـوزنا الرواية الوثيقـة المؤيدة لذلك (Sprenger : *Alte Géogr. Arabiens*، ص٣٩).

وفى عـام ٢٦ للهــجـرة اخـتـارها الخليفـة عثمان مرفـأ لمكة ، فكان ذلك أساس شـهرتهـا فى مسـتقبل الأيام . ذلك أن مكة ، مـحـج العـالم الإسـلامى جميعـاً ، كانت منذ القدم مـورداً عظيماً للتجـارة ، تزودها مصـر بالمؤن بطريق جدة ، ومـن ثم كانت جـدة مفـتاحـها . وقـد اعـتـمـدت البلـدتان على مـصـر اقتـصـادياً فـسـيـاسياً ، وكـانت مكوس جـدة (المقدسى ، ص٧٩ ، ١٠٤) التى وصـفت حـتى فـى زمن الإصطخـرى بأنهـا بلدة رائجـة للتـجـارة ، مصـدراً كبيراً من مصادر دخل ولاة الحجاز فى ذلك الوقت . يضـاف إلى هذا ما كـانوا يجبونه على الحجـيج من مكوس . فقد كان هؤلاء ونخص بالذكـر منهم حجاج إفريقية الذين يركـبون البحر من عَيْذاب (المقـــدسى ، ص٢١٠) يـنزلـون إلى الجـزيرة العربيـة فى جدة وفى القـرن الخـامس الهـجـرى الموافق التـاسـع الميـلادى رأى ناصـر خـسـرو (طبـعـه شـيـفـر، ص٦٥ - ص١٨١-١٨٣ من الترجـمة) على جدة ـ وكـانت آنئذ بلدة غـير مـسـورة بلـغ سكانها من الذكـور نحواً من خمسة آلاف ـ والياً من موالى شـريف مكة، وكـان أهم مـا وكل إليـه جـــمع الأمـــوال. ويروى الادريـسى (ترجـمـة جـوبيـر Jaubert، جـــــ١ ، ص١٣٤،١٣٦) أن بيت مـال الشـريف كـان يعتـدم على ما يحـصله من مرفـأ جـدة . وقـد غـدا هذا المرفـأ على الأيام مركـزاً من مراكز تجارة العـالم، تلتقى فيـه السفن القادمـة من مصـر بالسفن الخارجة من الهند وشرقى إفريقية.

وقـد رسم ابن جـبـيـر (طبـعـة ده غويه،ص٧٥ ومـا بعدها) صـورة جلية للبلدة كـمـا كـانت تبـدو عـام ٥٧٩هـ (١١٨٣م) بأكـواخـهـا المـصنوعـة من القصب وخاناتها المبنية بالحجر ، وآثار أسـوارها ومـسـاجـدها التى يقـال إن إنشـاءَها كـان علـى يد عـمـر وهارون الرشـيـد، وأهلهـــا الأشـراف النسب ، وأثنـى على صــــلاح الـدين لإبطـاله الرسوم التى كان يجبيها أشراف مكة.

أمـا المـكوس التى ظلت تحـيى على السـفن الهندية فـقـد أوشكت أن تكون باهظة فى بعض الأحيـان ثم إنها أثارت جشـع أمراء الحجـاز ومماليك مـصـر ، فتـولوا هم أنفسهم جـمع هذه الرسوم

بعـد عام ١٥٤٢، ثم شـاركوا أشـراف مكـة فى هذه الأسـلاب (Snouch Hurgronje : *Mekka* جـ١ ، ص٩٢ومـا بعدها،ص٩٩). وبعث السلطان قانصوه الغورى آخـر الأمر والياً عـلى مكة عام ١٥١١م، فأحـاطها بسور يـحميـها من غـارات البدو واتخـذها قـاعدة بحـرية لقتال البرتغال (المصدر المذكور ، جـ١ ، ص١٠٢) . وقد اتضح بـعد ذلك أن هذا التـحصين كان ضـرورياً لأن البرتـغال أغـاروا عليهـا عام ١٥٤١ عندمـا زالت تبعيـتها لمصر ودخلت فى ولايـة تركية (المصدر نفسه ، ص١٠٤) . وكان دخل مرفأ جدة يقتـسم أيضا فى عهد الترك، وكان يقـيم فيهاوال من قـبلهم (حاجى خليـفـة : جـهـاننمـا ، الآسـتـانة سنة ١١٤٥هـ، ص٥١٩؛ ترجـمـة نوربرغ ، جـ٢ ،ص١٨٤) . عـلى أن هـذا الدخـل سرعان ما أخذ يتضاءل بطبيعة الحال ، ولو أن تجـارة البن والبـضـائع الهندية ظلت كبيرة حتى مـستهل القرن التاسـع عشر.

وفى عـام ١٨٠٣ حاصـر الوهابيـة الشريف غـالباً فى مكة فباءوا بالخـيبة لمنعـة أسـوارها . على أنـه اضطر إلى الخضـوع لهم ثم ردها محـمد على إلى حظيرة التـرك . ووصف بوركارت جدة عام ١٨١٤ فقال إنها بلد سكانها ما بين ١٢,٠٠٠ و ١٥,٠٠٠ نسـمة ، وتشـغل أسوارها المرممة حديثاً مـساحة واسعة حافلة بالأكـواخ الحقيـرة المصنوعة من القصب وإلى جـانبهـا بيوت مبـنية من الحجـر تزداد شيئـاً فشيـئاً تحت حكم مصر. ولشد مـا أدهشه أن الزحمة من السكان الذين تكتظ بهم مكة يندر بينهم أهل البـلاد فى حين يكثر عـدد الدخلاء الوافدين من اليمن وحـضر موت . وفى عـــام ١٨٤٠ عـــادت مكة إلى حـكم المصـريـين ، ورفع عنهـا حكـم البـاب العـالى المباشـر ، وكان يمثله وال يقـيم فى جدة . وفى الخامس عشر من يونية عام ١٨٥٨ اغتـيل القنصلان الإنكليزى والفرنسى وغـيرهمـا من النصارى فى جـدة فـضـربت الـبلدة بالقنـابل فى الخـامس والعـشـرين من هذا الشـهـر (Snouck Hurgronje فـى *Bijdragen tot de Taal-Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie* السلسلة الخامسة ، جـ٢، ص٣٨١ وما بعدها ، ٣٩٩ ومـا بعدها) وحج مـالتـزن Maltzen إلى مكة عـام ١٨٦٠ فوصف جدة بمثل ما وصفها به

بوركارت تقـريباً وقدر عـدد سكانها بـ ١٥,٠٠٠ نسـمة (قـدرهو كلن Heuglin عددهم بـ ٤٠,٠٠٠ نسـمة عام ١٨٦٤) وانتهى نصـيب جدة فى تجـارة العالم بفتح قناة الـسويس ، وكانت تجـارتها آخذة فى الاضـمحلال قـبل ذلك بسنين Snouck Hurgronje) فــى *Verhandl. der Gesellsch. fuer Erdkunde* جـــ ١٤ ، ص١٤١) ومع ذلك فـمـا زالت مـورداً كــبـيــراً للتــجـارة (حـــوالى ١,٥٠٠,٠٠٠جنيــه) فــهـى التى تزود الـحـجاز بالمؤن ولكنـها لا تكاد تصـدر شيئاً فى مـقابل هذه الواردات . ومعظم شـأنهـا الآن راجع إلى أنهـا مـرسى الحجيج إلى مكة يهبط الجزيرة العربية بطريقـها مـا بين ٨٠,٠٠٠ و ٩٠,٠٠٠ حاج منهم سنوياً .

ويسكن الفـرضة حـوالى ٣٠,٠٠٠ نسـمة من العـرب المخـتلطين بالتكارير ونحـوا من ٥٠ نصـرانياً . وهـى مقـر القائمـقام منذ أن انتقل مـقر الوالى إلى مكة . وتمتد صفوف المنازل البيضاء فى المرفـأ على سـفـوح تل يسـاير الخليج الضـحضـاح الذى لا تسـتطيع السـفن الكبيـرة دخوله ويتخلل الســور المحيط بجدة ، ويبلغ ارتفاعه عشر أقدام، ثلاثة أبواب : باب الشـريـف عند دار المكوس فى الغـــرب ؛ وباب مكة فى الـشــرق ، والباب الجديد أو بابا المدينة فى الشمال ، وبقـربه القنصليات الأوربيـة وقبـاله قبـر حواء المشـهور الذى يؤمـه الناس كثيراً .

المصادر :

ذكر عـلاوة على ما ذكـر فى صلب المادة .

(١) Ritter : *Erdkunde* ، جـ١٣ ، ص٦-٢٣.

(٢) Von Malzen: *Wallfahrt nach Mekka*جـ١، ص٢١٦-٢٢٣.

(٣) الكاتب نفـسه *Reise nach Suedarabien*، ص٤٦ وما بعدها .

(٤) Handelsberichten مجلة هولندية، رقم ٢٧٢، ٣٠ مايو سنة ١٩١٢.

[هارتمان R.Hartmann]

+ جُــدَّة ، وينطقـها أهلـها جِدّة : فـرضة سـعـودية عـربية علـى البَحـر الأحمـر ، تقع على خط عرض ٣١ْ ، ٢٩َ شمالا وخط طول ٣٩ْ ، ١١َ شرقاً ، وقد

اشـتـهـر جـوها بالوخـامـة ، ويكتنف الفـرضـــة نقع فى الشـمــــال الغـربى وسبـخات فى الجنوب الشـرقى ، وهى تواجـه جـونا فى الغـرب تتراكم فـيـه الشعاب حتى ليتعذر دخولها إلا بسلوك ممرات ضيقة . وجـدة على مسيرة ٧٥ كيلو مـترا من مكة بطريق مـرصوف ، و٤١٩ كيلو مترا من المدينة.

ويقـرر مـــعظم جـغـرافـى العـرب ودارســـيـــهم أن جُـدةً بمعنى الـطريق (Lane، البكـرى ، جـ٢، ص٣٧١) وهى الرسم الصحيح للمدينة ، وليس جدةً أو جَدَّة بمعنى أم الأب أو الأم كـمـــا زعم كوتييه Cautier وفلبى Philby (*Heart*، جـ١، ص٢٢١) وغيرهم (ياقوت ،جـ٢ ، ص٤١؛ حتّى ، ووهبــــة) بالنظـر إلى وجود (حتى عام ١٩٢٨) قبر حواء غير بعيد من جدّة (انظر فى وصفه والصور الشمسية له E.F.Gautier: *Moeurs et coutumes des Musulmans* ، بـاريـس سـنـة ١٩٣١، ص٦٤-٦٦) . وترجـع المديـنة إلى أيام الجـاهلية . ويزعم هشــام بن مــحـمـد الكلبى فى كـتـابه الأصنام أن عـمــرو بن لحىّ الخـزاعى قـــد أدخل أصنامـا من جدة إلى مكة قـبل الإسلام بعـــدة قـــرون (انظـر الأنصــــارى فى المصـــادر) . ويقـول ياقـوت إن جُدّة بن حـزم بن ريّان بن حُلْوان ابن قـضاعـة نسب إلـى هذا الموضع الـذى كـــان من منازل قـضاعـة . وقد كـانت الأسبـاب التى رفـعت شـأن جـدة هو اخـتـيـار الخليفـة عثمـان لها سنة ٢٦هـ (٦٤٦) فـرضة لمكة فى مكان الفـرضة القـديمة الشُعَيْبة التـى كانت قائمـة إلى الجنوب منها بقليل (البتنونى ،ص٦ ؛ Nallino ، ص١٥٥) . وقـد أصـبــحت مكة ، من حـيث هى مـثـابـة العـالم الإسـلامى ، موردا عظيما للتجارة تصلها الموارد من مصر والهند عن طريق جدة.

ومـا وافى القـرن الـرابع الـهـجـرى (العـاشـر الميـلادى) حتى غـدت جـدة مـدينة تجـارية زاهرة، وكـانت المكوس التى تجبيها مـصدرا عظيما لدخل حكام الحجـاز (المقدسى ، ص٧٩ ، ١٠٤) زد على ذلك أن الرسوم كـانت تفرض على الحجـاج فى جدة ، ذلك أن أولئك الذين كـانوا يقـدمـون بالبـحـر منهم كـانوا يرسـون على الأرض الـعـربيـة هناك .

ويصف ناصر خسرو (طبعة شيفر، ص٦٥، ص١٨١-١٨٣ من الترجمة) المدينة بأنها كانت بلدة بلا أسوار يبلغ عدد سكانها الذكور ٥,٠٠٠ ذكر يلى أمرهم وال من قبل شريف مكة، وواجبه الأكبر هو جباية الأموال. ويرسم ابن جبير (طبعه ده غويه، ص٧٥ ومابعدها) صورة للبلدة بأكواخها المصنوعة من القصب، وخاناتها المشيدة بالحجر، ومساجدها، ويثنى على صلاح الدين لأنه ألغى المكوس التى كان يجبيها الأشراف.

ولما اضمحلت الخلافة العباسية تحول كثير من التجارة التى كانت تتجه من قبل إلى البصرة إلى جدة، حيث كانت السفن الآتية من مصر حاملة الذهب والمعادن والأقمشة الصوفية من أوربا، تلتقى بالسفن الآتية من الهند حاملة التوابل، ومواد الصباغة، والأرز، والسكر، والشاى والحبوب والأحجار الكريمة. وكانت جدة تفرض حوالى ١٠٪ من قيمة هذه البضائع مكوساً. واستولى سلاطين المماليك فى مصر بعد عام ٨٢٨هـ (١٤٢٥م) على حصيلة مكوس جدة إذ أثار ازدهار هذه المدينة طمعهم (كانوا من حين إلى حين يقتسمونها مع أشراف مكة) وبذلك جعلوا جدة تعتمد سياسياً واقتصادياً على مصر (ابن تغرى بردى، جـ٤، ص٤١,٢١؛ جـ٥، ص٧٩).

وقدم البرتغاليون إلى مياه الشرق وراحوا يشنون الغارات على سفن المسلمين منذ سنة ١٥١٢، فجلب ذلك تهديداً جديدا لجدة بذل المماليك ومن بعدهم العثمانيون محاولات حاسمة لردّه، وقد أقام حسين الكردى، عامل جدة من قبل السلطان قانصوه الغورى، سوراً حول مدينة جدة سنة ٩١٧هـ (١٥١١م؛ ويخطىء البتنونى إذ يقول إن ذلك حدث عام ٩١٥هـ الموافق ١٥٠٩م) وجعل هذه المدينة قاعدة لشن الهجمات على الأسطول البرتغالى. وقد أبحر لوپوسواريزده ألبركاريا البرتغالى Lopo Soares de : Albergria إلى مرفأ جدة سنة ٩٢٣هـ (١٥١٧م) لمطاردة أسطول المماليك الذى كان يقوده سليمان رئيس، ولكنه أحجم عن مهاجمة المدينة بالنسبة إلى حصونها

المنيـعة (Danvers : *The Portogues in India*، سنة ١٨٩٤، ص٣٣٥) ، وفى سنة ٩٤٥هـــ (١٥٣٨م) زار الأسـطـول العـثـمـانى جـدة فى طريقـه إلى الهند وجمع سـوارى ومدافع (Hammer Purgstall : *Gesch. d. Osmàn. Reich.* ، الطبعة الثانـية ، جـ٢ ، ص١٥٦-١٥٨؛ أوزون جـارشيلى: عـثمـانلى تاريخى ، جـ٢ ، ص٣٧٩ وما بعدها ، ٥٣٨؛ فوزى قورد أو غلى فـى بلتن ، جـ٤، سـنة ١٩٤٠، ص٥٣-٨٧؛ Stribling، ص٨٩-٩٠). وفـى سـنـة ٩٤٨هـــ (١٥٤١م) بـذل البرتغـاليون آخـر محاولاتهم الـفاشلة للاسـتـيـلاء على المدينة ، وكـان يدافع عنهـا الشـريف أبو نُمَىّ ، وكـافـأه السلطان سليمان على ما حقق من نجاح فى مقاومـته البرتغاليين فـمنحه نصف المكوس التى حصلت من جدة (دحلان ، ص٥٣). ولم تنته تجارة البحر الأحمر، كمـا ظن فى وقت من الأوقات ، بدوران البـرتغـاليين حول إفـريقـيـا ، بل ظلت قائمة فى حماية العـثمانيين فى غضون القرن العاشر الهـجرى (السادس عشر الميلادى) . وتشـير المصـادر العثمـانية لذلك العهد إلى ظهور السفن القادمة من الهنـد على نحـو منتظـم فى جـدة ، ويتحـدث قنصل بندقى فى القاهرة فى شـهـر مـايـو سنة١٥٦٥ عن وصـول ٢٠,٠٠٠ قنطار من الـفلفل إلى جـدة . ولم تقف التجارة العابرة بالبحر الأحمر إلا فى أواخـر القـرن السـادس عـشـر وأوائل القـرن السابع عـشر الميـلاديين (F.Braudel : *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de, Philipoe II* باريس سـنة ١٩٤٩، ص٤٢٣-٤٣٧ ؛ خليل إينـالجق فى بلّتن، جـ١٥، سنة ١٩٥١، ص٦٦٢ وما بعدها)

ولم يحـدث فى تاريخ جـدة من الأمـور الهـامـة إلا القلـيل فى القـرنين الحادى عشـر والثانى عشر الهـجريين (السابع عشر والثامن عشر الميلاديين). وكـان الحـجـاز ، فى ظل الـسلطان ، تحكمـه مـحليـاً الأسرة الحـسنيـة من الأشـراف الذين كـانوا يتـآمـرون على سلطان الأتـراك المتـدهور تحـقـيـقـاً لمصالحهم الخاصة (دحلان ، الجبرتى). وكـانت جدة سنجـقـاً ، وظلت إلى حين قاعدة لإيالة حبش ، ثم أصبحت من بعد جـزءاً من ولاية الحـجـاز . وتقـول

المصادر العثمانية إن الصدر الأعظم قره مصطفى باشا (تولى الصدارة من سنة ١٠٨٧-١٠٩٤هـ - ١٦٧٦-١٦٨٣م) زود جدة بمسجد وخان وحمام ومورد للمياه.

وانتابت جدة فى القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى) طائفة من صروف الدهر ، ففى سنة ١٢١٧هـ (١٨٠٣م) حاصر الوهابيون الشريف غالباً فى جدة، ولكنهم عجزوا عن الاستيلاء على المدينة التى راحت تفاخر بأنها فى مناعة جبل طارق (ابن بشر ، جـ١ ،ص١٢٢) ، وقد سلم غالب من بعد ، وخضعت جدة لحكم الوهابيين حتى سنة ١٢٢٦هـ (١٨١١م) وهنالك استعاد محمد على سلطان العثمانيين الاسمى عليها . وفى سنة ١٢٢٩هـ (١٨١٤م) وصف بوركارت Burchart جدة فقال إنها بلدة يسكنها ما بين ١٢,٠٠٠ نسمة، و ١٥,٠٠٠نسمة ، لا يمثل عناصر السكان الأصليين منهم إلا قلة قليلة ، على حين أن الأجانب القادمين من اليمن وحضر موت كانوا فيما يظهر كثيرى العدد . ويذكر كل من بيرتون Burton (جـ١، ص١٧٩) والبتنونى (ص٦) المرجان واللؤلؤ اللذين يستخرجان من البحر الأحمر فى جدة ويصنع منهما السبح فى مكة والصلبان فى بيت المقدس . وفى سنة ١٢٥٦هـ (١٨٤١م) حل محل الحكم المصرى الحكم المباشر للباب العالى يمثله وال يتولى الأمر فى جدة.

وفى ٣ ذى القعدة سنة ١٢٧٤هـ (١٥ يونية سنة ١٨٧٥٨هـ) شهدت جدة مذبحة حرض عليها ، فيما يظن ، رئيس سابق من رؤساء الشرطة فيها وعدة تجار منها ساخطين ، وقد قتل فى هذه المذبحة حوالى خمسة وعشرين شخصاً منهم القنصلان البريطانى والفرنسى وطائفة من التجار اليونان الموسرين . وهنالك ألقت الباخرة البريطانية سيكلوبس Cyclops مراسيها فى المرفأ وظلت ترمى المدينة بالقنابل يومين وأعادت النظام إلى نصابه دون أن تحدث أضراراً كثيرة (Isabel Burton ، جـ٢ ، ص٥١٣ وما بعدها).

وكانت جدة أول مدينة حجازية تسقط فى يد الأشراف بعد أن أعلن الشريف الحسين استقلال العرب فى

سـنـة ١٣٣٤هـــ (١٩١٦م ؛ انـظـر : نصيف ، ص٥٠) . وسلم الأتراك المدينة فى ١٥ شعبان (١٧ يونـية) بعد هجوم مشـترك شنه جيش الشـريف الحسين وقـذف الأسطول البـريطانى لهـا ستـة أيام . ومن يومـها أصبحت مـسـتـودع المؤن الأكبر لقـوات الأشراف التى كانت تعمل وراء خطوط الأتـراك أثناء الثورة العربية.

وكانت جدة ، فى ظل مملكة الحجاز القـصـيـرة العـمر ، بؤرة الصـراع بين الوهابيـين والأشـراف للسـيـطرة على الحجاز . ولما استـولى السعوديون على مـكـة فـى ربـيـع الأول سـنـة ١٣٤٣ (أكـتوبـر سنة ١٩٣٤) أصبـحت جـدة قصبـة حكومة على بن الحسين . وظلت المدينة مـحـاصـرة بـالقـوات الوهابيـة المتـمـركزة فى التـلال السـاحليـة على مسيرة عشرة أميال من المدينة، عاماً أو نحـو عـام من جـمـادى الآخـرة سنة ١٣٤٣ (ينـاير سنـة ١٩٢٥) حـــتى خضعت فى جمادى الآخرة سنة ١٣٤٤ (ديسمـبر سنة ١٩٢٥) وقـد حال دون الدفاع عن جدة قـصور جيش الأشراف الذى قدره فلبى (*Forty Years* : Philby، ص١١٤) بألف من الجنـود النظامـيين مـضـافـاً إليـهم المجـندين من البـدو ، وانقسام أهل المدينة على أنفـسهم ، وقد أيد حـزب منهم بزعـامـة القائـمقـام ، التـفـاوض مع السـعـوديين وخلع على (نصـيف ، ص١٥٦ ومـا بعـدها. وقـد وردت تفـصـيـلات تاريخ المـدينة في غـضون هـذه السنة بصـحيـفـة «بريد الحـجـاز التى كـان ينشـرها مـحـمـد نصيف) : وفى ذى القـعدة سنة ١٣٤٥ (مايو سنة ١٩٢٧) التقى فى جدة الملك عبد العزيز بن سعـود وكلبرت كلايتون Clayton وعـقـدا مـعـاهدة جـدة الذى اعتـرف فيها البـريطانيون بالاستـقلال «التام المطلق» لأملاك آل سعود.

وقد وصف نلّينو Nallino جدة سنة ١٩٣٨، وذكـر مـوقع قبـر حـواء الذى دمره السعوديون فى غير ما جلبة سنة ١٩٢٨ ، والجـبانة المعـروفـة بالجبـانة الأوربية التـى قيل إنها ترجـع إلى عام ١٢٣٥هـ (١٨٢٠م) وتـضـم رفـــات بعض اليـهـود والأسيـويين ، والقـرى القائمة وراء السور، وتشمل هذه القرى

الـهنـدوية إلـى الجـنوب والـنُزْلة إلـى الجنوب الغربى ، والبـغدادية والرويْس إلى الشـمـال ، والناكـتَو ، ومـحلة من القصب يسكنها التكارير وقـد أصبحت جـمـيع هذه القـرى جـزءاً مـن المدينة النامية.

ويختلف فى تقدير عدد سكان المدينة الآن بما يـتــراوح بين ١٠٦,٠٠٠ و ١٦٠,٠٠٠نسـمة ، ويحكمـها قـائمقـام (وهو الحـاكم المحـلى الوحـيـد فى السعودية العربيـة الذى لا يزال يحتفظ باللقب التـركى) تحت السلطان الإدارى لمحـافظ مـكة ، ولجـدة مـجلس بلدى منتخب ، وقد أصابت جدة ، منذ الحرب العالميـة الثانيـة، نجاحاً تجـارياً باهراً ، ودمــر سـورهـا سنة ١٩٤٦-١٩٤٧، وامـتـدت المدينة فـى ثلاثة اتجـاهات : شــرقـاً عـلى طول الطريق إلـى مكة ؛ وشـمالا على طـول الطريق إلى المدينة ، وجنوباً عـلى طول طريق الميـنـاء . وقـد أزيل كثير من مجموعات الدور المرجانية المأثورة بشـرفـاتـهـا ذات المشـربيـات لإفسـاح المكان لإقامة الـعمائر الحـديثة لإدارات الحكومـة وقــد عـرفت جـدة بسكـانهـا الخـليط : بخـاريّة ويمنيــة وحضــارمة وبعـض الجماعـات القبلـية وخاصة حرب، وهم لا يزالون يعيشون فى أحياء مستقلة من جدة.

وفى جــدة عــدد من الـصناعــات الخفيفة ، كمصنع الأسمنت وعدة ورش لقطع الرخام . وثمة شبكة جديدة للمياه تمـت سنـة ١٩٤٨ ، وهى تمـد المـدينـة بنيف و ٢,٥٠٠,٠٠٠ جالـون من المياه يومـيـاً ، ومـعظم هذه الميـاه تمتـد فى أنابيب تأخذ من عيـون فى وادى فاطمة . ويقــوم مـرفــأ حـديـث فى الطرف الجنوبى للمـدينة مـجهّز برصـيف ذى مـرسيين طوله ١,٣٠٠ قدم ، يتـصرف فى ٨٠٠,٠٠٠ طن من الشحن كل سنة وجـدة هى الميـنـاء البـحـرى والجـوى الرسـمى لدخول الحـجاج فى طريقـهم إلى مكـة ، وقــد نزل فى جــدة مـنهم ١٤٧,٠٠٠ حــــاج سنة ١٣٨١هـــ (١٩٦١م). وفى هـذه المدينة مــحـطة للحـجر الصحى ومـستـشفى وعـيادة للرقـابة الصحـية ، ومحلـتان للحـجاج إحـداهما ملحـقـة بالرصيف والأخـرى ملحــقــة بالميـناء الجــوى ، وكل هذه

العمـائر أقيمت منـذ سنة١٩٥٠ لرعاية الحجاج.

المصادر :

(١) البكرى : معـجم ما استـعجم ، القاهرة سنة ١٩٤٥-١٩٥١.

(٢) ياقوت .

(٣) أحمد بن زينى دحلان: خلاصة الكلام ، القاهرة سنة ١٨٨٧.

(٤) عثمـان بن بشر : عنوان المجد ، مكة سنة ١٣٤٩هـ :

(٥) حـسين بن مـحـمـد نصـيف : مـاضى الحـجـاز وحـاضـره ، سنة ١٣٤٩هـ .

(٦) محـمد لبيب البـتنونى : الرحلة الحجازية ، القاهرة سنة١٣٢٩هـ

(٧) حافظ وهبة : خمسون عاماً فى جزيرة العرب ، القاهرة سنة ١٩٦٠.

(٨) فـؤاد حـمـزة : قلب جـزيرة العرب، القاهرة سنة ١٣٥٢هـ

(٩) الجـبـرتى : عـجـائب الآثار ، القاهرة سنة ١٩٠٤.

(١٠) مـحـمـد بن بليـهـد : صـحـيح الأخبار ، القاهرة سنة ١٩٥١-١٩٥٢.

(١١) ابن تغرى بردى.

(١٢)Ritter : *Erdkunde* جـ١٣، ص٦-٣٣.

(١٣) Von Maltzan : *Walfahrt nach Mekka* جـ١ ، ص٢١٣-٣٢٣.

(١٤) الكاتب نفسه : *Reise nach Suedarabien*، ص٤٦ وما بعدها.

(١٥) British Admiratly : *Western Arabia and the Red Sea*، سنة ١٩٤٦.

(١٦) C.A.Nallino: *Scritti* ، جـ١.

(١٧) Isabel Burton : *The life of Captain Sir Richard Burton* سـنـة ١٨٩٣، جـ٢،ص٥١٣ وما بعدها.

(١٨) Hopper : *Jiddah*، فى *Lands East* فبراير سنة ١٩٥٦.

(١٩) H.St.J.Philly : *Forty years in the wilderness*، سنة ١٩٥٧.

(٢٠) الكاتب نفسه: *Arabian Jubilee*، سنة ١٩٥٢.

(٢١) الكاتب نفسه : Sa'udi Arabia ، سنة١٩٥٥.

(٢٢) الكاتب نفسه : *Arabian Days*، سنة١٩٤٨.

(٢٣) Snouck Hurgronje: *Mekka* جـ٢، سنة ١٨٨٨.

(٢٤) الكاتب نفسه فى *Bijdragen tot de Taaland-en volkenkunde van Neder-landsch-Indis* السلسلة الخامسة ، جـ٢ ، ص٣٨ وما بعدها، ٣٩٩ وما بعدها.

(٢٥) الكاتب نفسه فى Verhndl. der Gesell. fuer Erdkunde ، جـ ١٤، ص١٤١.

(٢٦) عبد القدوس الأنصارى : جدة عبر التاريخ، فى المنهل ، جدة يناير ـ فبراير سنة١٩٦٢.

وانظر عن العصر العثمانى :

(٢٧) فريدون : منشآت السلاطين ، إستانبول سنة ١٢٦٥هـ، جـ٢ ،ص٦ وما بعدها.

(٢٨) أوليا چلبى : سياحتنامه ، جـ٩ ، ص٧٩٤ وما بعدها.

(٢٩) حاجى خليفة : جهاننما ، ص٥١٩.

(٣٠) أ . خ : أوزون جارشيلى : عثمانلى تاريخى ، مجلد ٣ ، جـ٢ ، أنقرة سنة ١٩٣٤ ، ص٤٤-٤٥.

(٣١) G.W.F.Stripling : *The Ottoman Empire and the Arabs* 1511-1875، أوربانا سنة ١٩٤٢ الفهرس.

خورشيد [فيب آن مار Phebe Ann Marr]

الجد والهزل

جمع شائع بين مصطلحين متضادين لهما رنين خاص فى علم الأخلاق عند المسلمين وفيما يعرف فى العربية بالأدب . ولا يرد فى القرآن إلا اللفظ الثانى دون أن ينطوى على مفهوم ضمنى من أى نوع ، ومع ذلك فإن المعنى المضاد للهزل وهو الجد، والمعنى المرادف للهزل وهو المزاح ، لا يردان فيه اطلاقاً ، والقرآن لا يحدد صراحة الجد أو ينص على اجتناب المزاح ، ومع ذلك فإن الإسلام ـ دون أن يوحى ضرورة بالحزن والدموع برغم نظرته المتشائمة إلى هذه الحياة الدنيا التى سنوضحها فيما بعد ـ يدعو على الأقل المؤمنين فى اهتمام إلى تدبر

وعود ربهم وتحذيراته ، وأن يعدّوا أنفسهم فى هذه الحياة الدنيا للحياة الباقية التى تنتظرهم . ومن ثم تجد مقابلة بين نظرة الوثنى التى تتصف بالخفة وعدم المبالاة وإنكار خلود النفس والبعث وجنوح إلى التنعم بمتع الدنيا كلها دون خشية من عقاب ، وبين نظرة الإسلام التى فيها صرامة يمليها الانشغال الدائم بما يحقق مثوبة الله . ثم إنه إذا كان «الحلم» ركناً أسياسياً فى علم الأخلاق عند المسلمين ، فإنه يتضمن بصفة خاصة شرف النظرة التى تستبعد كل احتمال للاستسلام إلى الضحك والمزاح . وقد أوحى؛ الذى عانى منه المسلمون الأولون ورسل الله السابقون بنفور من السخرية التى هى إلى ذلك منهى عنها فى القرآن (سورة الحجرات ، الآية ١١) ، بل من مجرد الضحك الذى هو فى ذاته مستنكر . ذلك أن الله هو الذى يضحك ويبكى «وأنه هو أضحك وأبكى» (سورة النجم، الآية ٤٣)، ولسوف يبكى كثيراً فى الحياة الآخرة أولئك الذين ضحكوا فى الحياة الدنيا قليلا «فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيراً جزاء بما كانوا يكسبون (سورة التوبة، الآية ٨٢)

والضحك هو مسلك أعداء الله (سورة المؤمنون الآية ١١٠-١١٢؛ سورة الزخرف ، الآية ٤٦-٤٧ ؛ سورة النجم، الآية ٦٠؛ سورة المطففين ، الآية٢٩) . على أن المؤمنين سيجزيهم الله فى الدار الآخرة فنرى وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة (سورة عبس ، الآية ٣٨-٣٩).

والمسلم إذ يدرك شرف دينه وكرامته ، وجدّية أفعاله هو مهما بلغ نصيبها من العادية ومراعاته التوسط فى كل أمر ، فإنه إن لم يجد نفسه لا يملك إلا البكاء مدرارا يحس بأنه يجب عليه أن يكون أساساً شخصاً جاداً وأن يتجنب أى مسلك لا يتمشى مع السلبية التى عليها الحلم ، وخاصة الضحك والمزاح . وقد وجد هذا الإحساس الذى يقوم على تفسير ضيق لأخلاقيات القرآن ، مبررا آخر فى بعض الأحاديث والأقوال المأثورة التى لم يغفل الكتاب المتأخرون بعض الشىء للكتب الأخلاقية ودوائر المعارف العامة جمعها فى أبواب خاصة . وهكذا نجد الغزالى (الاحياء ، الكتاب ٢٤) يصرح بأن المزاح منهى عنه مذموم ، ويستشهد بأحاديث مختلفة تؤكد حكمه ، ومع ذلك

فإنه يسمح بالمزحة المعتدلة . ويعقد الإبشيهى (المستطرف ، حـ٢ ، ص٣٠٨) بعد الفصل المخصص لتحريم الخمر مباشرة فقرة للنهى عن المزاح ، ولكنه لم يغفل عن أن يستشهد بالروايات المناسبة فى إسهاب أكثر ويردد عددا من النوادر المضحكة.

والحق إن أنصار المزاح لم يعجزوا عن الإدلاء ببراهينهم ، ذلك أن الأفكار الأساسية التى يمكن أن يستند إليها فى تبرير الذم الكامل للمزاح تناقضها فى الحق بعض الأحاديث وأنظار حكماء المسلمين، ومن اليسير أن يلتمس السند عند النبى نفسه ، فقد كان يمزح فى مناسبات مختلفة ، وكذلك عند السلف الصالح الذين كانوا فيما يظهر يكادون لا يستمسكون بظاهر الأحكام القرآنية الناهية عن الضحك والمزاح ، وسرعان ما اتخذ مَثَل ما انتهجه أئمة فقهاء المدينة سابقة ، ولا يستطيع المرء أن ينسى تلك الواقعة العجيبة ·وإن كان من الممكن تفسيرها) من أيام القرن الأول الهجرى (الثامن الميلادى) التى حدثت فى مكة والمدينة، وخاصة المدينة، وهى قيام مدرسة حقيقية من أصحاب الفكاهة كانت صنعتهم الإضحاك ، وقد ساعدوا على إقامة النادرة ورفعها إلى مصاف القوالب الأدبية . ولم ينج العراق من آثار هذه الحركة، وإنما الأمر يقتضى المرء أن يقلب النظر فى كتاب الفهرست (طبعة القاهرة، ص٢٠١ وما بعدها، ٤٣٥) ليخرج بفكرة عن وفرة مجموعات النوادر سواء كان جامعوها معروفين أو مجهولين، أجل مجموعات النوادر التى كانت شائعة فى عهد متقدم يرجع إلى أيام ابن النديم ، ومن الراجح جداً أن أصحاب الفكاهة هؤلاء وزبائنهم من الطبقة الأرستقراطية - بقدر ما يكون لهم وجود تاريخى ، ومن المعلوم أن بعضهم كان له وجود حقاً - قلما كانت تزعجهم النواهى التى كان غيرهم يعدونها نواهى مطلقة . وقد اختفى معظم المجموعات التى من هذا القبيل والتى كانت على التحقيق عظيمة الشيوع مثلها مثل الكتابات الخيالية التى ظهرت وفرتها من كتاب الفهرست، والراجح أن السبب فى اختفائها هو ردّة إلى التشدد والتطهر ، ولكن بعضها استوعبته مجموعات أحدث، وقد حفظ الأدب مختارات منها تشهد بتذوق

القــراء العــرب للنــادرة اللاذعــة بل المفحشة التى تـخدش الحياء وهو تذوق باق وإن لم يعترف به.

وبصــرف الـنظر عن النـاحـيــة الأخـلاقيـة بمعنى الكلمة للنادرة ، فـإن العنصر الفكاهى يثير حقاً مشكلة أدبية، يبـرز فيهـا الجاحظ للمـرة الثانيـة فى الميـدان فـيكون هو أول من حــددها تحديداً واضحاً . ذلك أن الجاحظ ، وقد ورث تراثاً دينياً وأدبيـاً قديماً، صدمـته النظرة المتشددة فى غـير موجب لبعض معاصريه، وقد انبرى من أول الأمر إلى تبـرير الضـحك الذى جـعله مـقـتـرناً بالحيـاة ، وتبرير المزاح ، مبـرزا مزاياه ما دام لا يسرف ، ومـظهراً أن الإسلام دين متحرر لا يفرض بأية حال التحفظ والتـشـدد ، ومن هنـا راح يحـمل على الجـمــود الذى تنطوى علـيـه مــعظم الكتابـات التى هى فى رأيه مسـرفة فى التشــدد ، وقد اقـترح إباحـة القليل من الهـزل حتى فى أشـد الأنظار تشـدداً . وكان فى بـعض الأحيان لا يـتردد عن قطع حـجة دارسة ليـستـشهد بـبعض النوادر على حـساب التـهوين من بقـية كـتــابه ، ولكنه نجح فى مــزج الجـد بالهـزل مزجـاً منسجـماً فى عـديد من كـتـابـاته ، ومن بينهـا «كتـاب التـربيع والتدوير» الذى هو بلا جدال أكمل مثال على ما نقـول . وصفـوة القول أنه أراد أن يكون الأدب مثـقفاً ومـسلياً فى آن. والظاهر أنه نجح بعض النجـاح فى هذا البـاب ، ذلك أنه قـد قلده كثـيـرون فى المشـرق والمغـرب. وذهب إلى أبعـد من هذا فـسبق من غـيـر وعى منه الشعـار الذى يقـول بإصلاح العـادات والسلوك بالسخرية منها ، وكـتب «كتاب البلغاء» الذى اتخذ فيه الضحك عنصراً فى خطة للتهذيب . على أن نجاحه فى هذه الحالة مشـكوك فيه أكـثر ، وابن الجـوزى هو فـيمـا يبدو الكاتب الآخـر الوحيـد الذى نجح على تفـاوت حين حـاول أن يتخـذ الضـحك بلا قـيـد لتـحـقـيق مـثل هذا الغـرض (أخـبار الحـمـقى والمغـفلين ، دمـــــشق سنـة ١٣٤٥هـ ، ص٢-٣). ونسـتطيع أن نقـول بصـفة عـامـة أن الكتــابات الـفكاهيــة بل الـفكاهيــات المسرحية المعاصـرة (تسمى الكوميديات هزلية) لا ينظر إليهـا أبداً إلا على اعتبار أنها لا تعدو أن تكون تحـولا مقبولا بلا أى مغزى خلقى.

خورشيد [پلا Ch. Pellat]

الجرجانى

إسماعيل بن الحسين أبو الفضائل : طبيب عربى توفى عام ٥٣٠هـ (١١٣٥م) ألف كتابين فى أصول الطب أحدهما أهداه لعلاء الدين على أرسلان وعنوانه «التذكرة الأشرفية فى العناية الطبية» (انظر de Slane : *Cata-logue des Mss Arab de la Bible. Nat.* ، رقم ٢٩ ، ٢٩٩٥٥) والآخر لخوارزمشاه ، وقد سماه « ذخيرة خوارز مشاه » (يكى جامع كتبخانه سنده محفوظ كتب موجودنك دفترى ، ٩١٥ ، ٩٢٦). وله أيضاً رسائل فى الطب.

انظر أيضا Wuestenfeld : *Arab Arzte* رقم ١٦٥؛ Brockelmann: *Gesch. d. Arabhitc* جـ١ ، ص٤٨٧.

[بروكلمان C.Brockelmann]

+ **الجرجانى إسماعيل** بن الحسين زين الدين أبو الفضائل الحسينى ، ويعرف فى كثير من الأحيان بالسيد إسماعيل : طبيب من الأشراف مشهور كتب بالفارسية والعربية ، وقد شخص إلى خوارزم ليعيش فيها سنة ٥٠٤ (١١١٠م) ، واتصل حبله بقطب الدين محمد خوارزمشاه (٤٩٠-٥٢١هـ = ١٠٩٧-١١٢٧م) وأهداه تذكرته ، وبأتسز بن محمد خوارزمشاه (٥٢١-٥٥١هـ = ١١٢٧-١١٥٦م) الذى عهد إليه كتابة موجز أصغر عنوانه «آلخُفّى العلائى» ، وقد سمى بهذا الاسم لأن المجلدين اللذين يحتويهما المختصر كانا من الصغر بحيث يستطيع الأمير أن يضعهما فى خفّه فى رحلاته . ثم نزح إسماعيل إلى مرو قصبة السلطان المنافس لمولاه سنجر بن ملكشاه ، وتوفى فيها سنة ٥٣١هـ (١١٣٦م) . وكتابه «ذخيرة خوارزمشاهى» هو فيما يرجح أول دائرة معارف طبية كتبت بالفارسية وتضمنت حوالى ٤٥٠,٠٠٠ كلمة ، وهى أهم كتاب فى هذا النوع من التأليف . وهى توجد أيضاً بالعربية ، وقد ترجمت إلى التركية ، كما ترجمت مختصرة إلى العبرية . وقد كتب الجرجانى ، علاوة على الذخيرة والخفّى، حوالى اثنى عشر كتاباً آخر ، بعضها أساسى ، ومعظمها فى الطب والفلسفة . ومعظم تواليفه التى مدحها

كثير من معاصريه من قبل ، قد انتهت إلينا مخطوطة . وثمة رسالة قصيرة له فى غرور الدنيا هى «الرسالة المنُبَهة» وقد أدخلها البيهقى فى سيرته .

المصادر :

(١) ظهير الدين على بن زيد البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام ، دمشق سنة ١٩٤٦، ص١٧٢ وما بعدها.

(٢) الكاتب نفسه : تتمة صوان الحكمة ، طبعة محمد شفيع ، لاهور سنة ١٩٣٥، جـ١ ، ص١٧٢ وما بعدها (من المتن) و ص٢١٦ وما بعدها (من التعليقات الخاصة بالمصادر) .

(٣) M. Meyerhof فى *Osiris* ، جـ٨ ، سنة ١٩٤٨ ، ص٢٠٣ (وهو ملخص للكتاب السابق مع مصادر إضافية) .

(٤) نظامى عروضى : چهار مقاله، طبعة ميرزا محمد ، سنة ١٩١٠، ص٧٠ من المتن ؛ ٢٣٣ ، ٢٣٦ ومابعدها من التعليقات ؛ ترجمة E.G.Browne ، سنة ١٩٢١، ص٧٨ وما بعدها من الترجمة ، ص١٥٨ من التعليقات.

(٥) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء جـ٢ ، ص٣١.

(٦) A.Fonahn : *Zur Quellenkunde der perischen medizin*، سنة ١٩١٠، ص١٣ وما بعدها.

(٧) E. G., Browne : *Arabian Medicine* ص ٩٨ وما بعدها.

(٨) Abbas Naficy : *La Médicine en Persa* سنة ١٩٣٣، ص ٤١ ـ ٤٨ (السيرة) ص ٦٥ ـ ١٢٤ (ملخص للكتب الأربعة الأولي عن الأسس النظرية للطب من الذخيرة) سنة ١٩٥١، ص٢١٤ وما بعدها، الفهرس.

(٩) G.Sarton: *Introduction to the history of science* ، جـ٢ ، سنة ١٩٣١، ص٢٣٤.

(١٠) G.Elgood : *A Medical history of Persia* سنة ١٩٥١ ، ص٢١٤ وما بعدها ، الفهرس .

(١١) Brockelmann : جـ١ ، ص٦٤١ ؛ قسم ١ ، ص٨٨٩.

خورشيد [J.Schacht شاخت]

+ «**الجرجانى عبد القاهر**»: على بن محمد السيد الشريف : متكلم عربى وفيلسوف ولد عام ٧٤٠هـ (١٣٣٩م) فى تاجو قرب أستراباذ ، وندبه للتدريس فى شيراز عام ٧٧٩هـ

(١٣٧٧م) الشاه شجاع ابن محمد مظفر ، وكان قدمه إليه التفتازانى . فلما استولى تيمور على شيراز عام ٧٨٩هـ (١٣٨٧م) أوفده إلى سمرقند ، وتوفى تيمور عام ٨٠٧هـ (١٤٠٤م) فاستطاع العودة إلى شيراز ومات بها عام ٨١٦هـ (١٤١٣م).

وقد كتب الجرجانى عدة رسائل فى الفلسفة باللغة العربية وبعضاً بالفارسية ، وشروحاً على أهم الكتب فى أصول الفقه والفلسفه وعلم الهيئة . وثمت بيان بمؤلفاته المخطوطة فى آلوارث :Ahlwardt *Verzeichnis der Ar. Hds. der Kgl. Bibliothek zu Berlin* (رقم ٢١١٧) . وقد طبع منها :

(١) كتاب التعريفات : *Definitions viri meritissimi Sejjid Scherif ALi ben Mohammed. Dschordani, accedunt. Definitions theosophi Mohji-ed-din, Mohammed ben ALi vulgo Ibn Arabi, dicti, ed., adnot. instruxit Gustavus Fluegel* ليپسك سنة ١٨٤٥ ، إستانبول سنة ١٨٣٧ ، القاهرة سنة ١٢٨٣ ، ١٣٠٦هـ ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٧.

(٢) شروح على الكشاف للزمخشرى على هامش طبعات القاهرة عام ١٣٠٧هـ، ١٣٠٨هـ، ١٣١٨هـ.

(٣) شرح على الجزء الثالث من مفاتيح العلوم للسكاكى، أى الجزء الخاص بعلم المعانى والبيان ، إستانبول سنة ١٢٤١هـ.

(٤) شرح على شرح التفتازانى على تلخيص المفتاح للقزوينى وهو المعروف بالشرح المطول ، إستانبول سنة ١٢٤١هـ .

(٥) شرح على الفرائض السراجية للسجاوندى ، قاسان سنة ١٨٨٩، ١٨٩٤.

(٦) شروح موسومة بكوچك على شرح قطب الدين الرازى التحتانى على الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية للكاتبى ، كلكتة سنة ١٢٦١هـ، لكهنؤ سنة ١٨٨٣.

(٧) شروح على شرح البخارى على كتاب حكمة العين للمؤلف المذكور ، كلكتة سنة ١٨٤٥م.

(٨) شرح على كتاب المواقف فى علم الكلام للإيجى، إستانبول سنة ١٢٣٩هـ.

(٩) الأصول المنطقية ، وهى الرسالة الثالثة عشرة من مجموعة الرسائل (القاهرة ، سنة١٣٢٨هـ).

المصادر :

(١) خواندمير : حبيب السير ، بومباى ، سنة ١٧٥٧، جـ٣، ص٨٩,٣.

(٢) السيوطى : بغية الوعاة القاهرة سنة١٣٢٦هـ ص٣٥١.

(٣) S.de Sacy فى *Notices et Extraits, des mss.* ، جـ١ ، ص٤ وما بعدها.

(٤) Brockelmann : *Gesch. de ar. Lit* جـ٢ ، ص٢١٦.

[بروكلمان C.Brockelmann]

+ **الجرجانى** : على بن محمد الملقب بالسيد الشريف : ولد عام ٧٤٠هـ (١٣٣٩م) فى تاجو قرب أستراباذ ، وفى سنة ٧٦٦هـ (١٣٦٥م) شخص إلى هراة ليدرس على قطب الدين محمد الرازى التحتانى ، ولكن هذا الشيخ المسن نصحه بالمضى إلى تلميذه مباركشاه فى مصر . على أن عليا بقى فى هراة ، وذهب سنة ٧٧٠هـ (١٣٦٨م) إلى قره مان ليسمع محمداً الآقسرائي ، وكان محمد هذا قد توفى قبل وصوله (توفى الآقسرائي سنة ٧٧٣هـ = ١٣٧١، انظر الدرر الكامنة ، جـ٤ ، ص٢٠٧). ودرس علىّ على محمد الفنارى وصحبه إلى مصر حيث سمع مباركشاه وأكمل الدين محمد بن محمود ، وأقام بسعيد السعداء أربع سنين ثم خرج إلى الآستانة عام ٧٧٦هـ (١٣٧٤م) ثم شخص إلى شيراز حيث أقامه شاه شجاع مدرساً فيها سنة ٧٧٩هـ (١٣٧٧م) ؛ ولما استولى تيمور على شيراز أخذه معه إلى سمرقند حيث جرت مناقشات بينه وبين سعد الدين التفتازانى وتختلف الآراء أيهما غلب الآخر . ولما توفى تيمور عاد إلى شيراز حيث توفى سنة ٨١٦هـ (١٤١٣م) وقد رويت قصص عن نجابته وهو طالب.

وكتب علىّ فى عدة موضوعات ـ فى النحو والمنطق ـ بالفارسية . وينتمى المترجم له إلى عصر فشت فيه كتابة الشروح على الكتب السابقة . وعلىّ المتكلم قد أعلى من مكانة الفلسفة ، ونصف شرحه على المواقف للإيجى منصرف إليها . وقد كتب فى الفقه شرحاً على «الفرائد السراجية» للسَجاوَندى ، وكتب فى النحو شروحاً على المطول ، وهو شرح للتفتازانى على المفتاح للسكّاكى. وكتب فى المنطق شروحاً على شرح الرازى التحتانى

على «الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية» للكاتبى . ولم يخش السيد الشريف فى تعريفاته أن يتحرّى البساطة.

وقد ترجم ابنه نور الدين محمد كتاب أبيه فى المنطق ـ الذى ألفه بالفارسية ـ إلى اللغة العربية ، وكتب فى المنطق أيضاً شرحاً على كتاب أبيه فى الحديث ، كما كتب «رسالة فى الرد على الروافض» . ولا نعرف عن سيرته إلا تاريخ وفاته وهو سنة ٨٣٨هـ (١٤٣٤م).

المصادر :

(١) السخاوى : الضوء اللامع ، جـ٥ ، ص٣٢٨.

(٢) الشوكانى : البدر الطالع ، جـ١، ص٤٨٨.

(٣) محمد باقر : روضات الجنات ، ص٤٩٧.

(٤) اللكنوى الهندى : الفوائد البهية، ص١٢٥.

(٥) خواندمير : حبيب السير ، جـ ٣/٣ ، ص٨٩، ١٤٧.

(٦) Brockelmann جـ٢ ، ص٢١٦؛ قسم ٢، ص٣٠٥.

(٧) Browne ، جـ٣ ، ص ٣٥٥.

(٨) Storey ، جـ١ ، ص٣٦.

خورشيد [تريتون A.S. Tritton]

الجرجانى ، فخر الدين أسعد : شاعر فارسى وصاحب الملحمة المبدعة ويس ورامين (طبعة كلكتة سنة١٨٦٥) ولا نعلم من وقائع حياته شيئاً اللهم إلا أنه ألف هذه الملحمة نزولا على رغبة أبى الفتح المظفر ، والظاهر أنه عين العميد الذى ذكره ابن الأثير فى صفحة ٢٣ من الجزء العاشر ، ومن ثم لاشك فى أنه عاش حوالى منتصف القرن الحادى عشر.

المصادر :

(١) عوفى : لباب الألباب ، طبعة براون Browne ، جـ٣ ، ص٢٤٠.

(٢) Graf فى *Zeitschr d. Deutsch. Morgenl. Ges*، جـ ٢٣، ص٣٧٥ وما بعدها.

(٣) Ethéفى *Grundr. d. Phil.*جـ٢ ، ص٢٤٠.

(٤) Browne : *A Literary History of Persia*جـ٢ ، ص٢٧١ وما بعدها.

الجرجرائى

نسبة إلى ناحية جَرْجرايا فى العراق (على نهر دجلة جنوبى بغداد)؛ وقد حمل هذه النسبة عدد من الوزراء فى عهد الخلفاء العباسيين والفاطميين.

١ ـ محمد بن الفضل، الكاتب السابق للفضل بن مروان، وكان وزيراً للمتوكل فى مستهل عهده، بعد ماغضب على ابن الزيات، ولكن سرعان ما استبعد لإهماله، وأعاده المستعين إلى الوزارة فى شعبان سنة ٢٤٩هـ (سبتمبر ـ أكتوبر سنة ٨٦٣م)، ولم يلبث أن توفى سنة ٢٥٠هـ (٨٦٤ ـ ٨٦٥م) فى سن الثمانين (انظر الصفدى: الوافى، جـ ٤، ص ٤، طبعة Dedering، رقم ١٨٧٨).

٢ ـ أحمد بن الخطيب، ابن والى مصر (ابن العماد: الشذارات، (١) ٢٦٥)، وكان كاتباً ومؤدباً للأمير المنتصر، ثم أصبح وزيراً فى شوال سنة ٢٤٧هـ (= ديسمبر سنة ٨٦١م) عندما بويع سيده بالخلافة، فلما توفى الخليفة ساعد أحمد على ارتقاء المستعين عرش الخلافة، ولكنه جلب على نفسه عداء الضباط الأتراك فى سامرًا ونفى إلى كريت فى جمادى الأولى سنة ٢٤٨هـ (أغسطس ٨٦٢م) وتوفى سنة ٢٦٥هـ (٨٧٩م).

٣ ـ العباس بن الحسن، كاتب الوزير القاسم بن عبيد اللّه فى عهد المكتفى، وبفضل توصية خلفها سيده نجح فى أن يحل محله بعد وفاته فى ذى القعدة سنة ٢٩١هـ (أكتوبر ٩٠٤م)، وعقد وهو وزير حلفاً وثيقاً مع أبى الحسن على بن الفرات وجعله ذراعه اليمنى واختاره خليفة له، وبناء على نصيحة هذا الوزير المعدوم الضمير عمل فى ذى القعدة سنة ٢٩٥هـ (سبتمبر سنة ٩٠٨م) على المناداة بجعفر خليفة، ولم يكن يجاوز الثالثة عشرة من عمره، واتخذ اسم المقتدر واحتفظ بالعباس وزيراً له، ويبدو أن ترفع العباس سبب الفتنة التى شبت فى ربيع الأول سنة ٢٩٦هـ (ديسمبر ٩٠٨م)؛ ولم تنجح هذه الفتنة فى إحلال ابن المعتز محل المقتدر إلا أنها كلفت الوزير حياته.

المصادر:

D. Sourdel: *Le Vizirat abbaside*، جـ١، دمشق سنة ١٩٥٩، ص ٢٧١ ـ ٢٧٥، ٢٩٣، ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ٣٥٩ ـ ٣٧١.

٤ ـ أبو القاسم على بن أحمد، كاتب من أصل عراقى، جاء إلى مصر الفاطمية مع أخيه، وشغل مناصب مختلفة فى الولايات حيث عوقب على اختلاسه بقطع يديه سنة ٤٠٤هـ (١٠١٣ ـ ١٠١٤م) بناء على أمر الحاكم، وبالرغم من هذا أفلح فى أن يصبح رئيساً لديوان النفقات سنة ٤٠٦هـ (١٠١٥ ـ ١٠١٦م) ثم ولى منصب «الواسطة» سنة ٤١٢هـ (١٠٢١ ـ ١٠٢٢م) ومنصب الوزير سنة ٤١٨هـ (١٠٢٧م) واستبقى فى منصب الوزارة فى عهد الظاهر والمنتصر حتى وفاته فى رمضان سنة ٤٣٦هـ (مارس سنة ١٠٤٥م).

المصادر:

(١) ابن خلكان، طبعة القاهرة ١٩٤٨، جـ ٣، ص ٨٤ ـ ٥.

(٢) ابن الصيرفى: الإشارة إلى من نال الوزارة، فى *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie Orientale du Caire*، جـ ٢٥ (سنة ١٩٢٥)، ص ٧٧ ـ ٧٩

[سوردل D. Sourdel]

الجراح بن عبد الله الحكمى

أبو عقبة: قائد من قواد بنى أمية، كان يلقب ببطل الإسلام وفارس أهل الشام؛ ولى البصرة للخليفة الوليد (سنة ٨٦ ـ ٩٦هـ = ٧٠٥ ـ ٧١٥م تحت إمرة الحجاج، ثم ولى خراسان وسجستان لعمر بن عبد العزيز، حتى عزله عمر بعد سنة وخمسة أشهر (٩٩ ـ ١٠٠هـ = ٧١٨ ـ ٧١٩م)، لغلظته فى معاملة من دخلوا حديثاً فى الإسلام بخراسان؛ وقد ولى الجراح سنة ١٠٤هـ (٧٢٢ ـ ٧٢٣م) على أرمينية، وصدر إليه الأمر بمهاجمة الخزر الذين كانوا يهددون فى ذلك الوقت الأراضى الواقعة جنوبى القوقاز؛ وتقدم من بَرْذَعة فاحتل الباب وهى من الثغور؛

وهزم بالقرب منها قوة كبيرة من الخزر تحت إمرة بارجيك ابن الخاقان، وواصل تقدمه حول الطرف الشرقى من القوقاز، واستولى على مدينتى بَلَنْجَر ووَبَنْدَر وبلغ أرباض سَمَنْدَر وربما قيزلر (قيزلير) على نهر ترك قبل أن ينسحب؛ واستدعى بعد ذلك بوقت قصير، ولكن أعيد تعيينه سنة ١١١هـ (٧٢٩ ـ٧٣٠م)، وفى السنة التالية ظهر الخزر بقوة فى ولايته، فلقيهم الجراح بجيش من الشاميين والمجندين المحليين فى سهل أردبيل (مرج أردبيل)؛ ونشبت معركة كبيرة هناك استغرقت بضعة أيام من رمضان سنة ١١٢هـ (نوفمبر ـ ديسمبر سنة ٧٣٠) وانتهت بهزيمة تامة للمسلمين وبموت الجراح؛ واحتل الخزر إلى حين آذربيجان، وأوغل فرسانهم جنوباً حتى الموصل؛ وكان لموت الجراح رنة حزن وأسى وبخاصة بين جنوده، ويقال إنه كان فارع الطول، حتى إنه عندما كان يسير فى المسجد الجامع بدمشق كان يبدو رأسه وكأنه معلق فى المصابيح.

المصادر:

(١) الذهبى، تأريخ الإسلام (القاهرة، ١٣٦٧ ـ ١٣٦٩هـ)؛ جـ٤، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) الطبرى: جـ٢، ص ١٣٥٢ ـ ١٣٥٦.

(٣) D. M. Dulnop: *History of the Jewish Khazars*، پرنستون سنة ١٩٥٤، الفهرس.

(٤) F. Gabrieli: *Itl Califatto di Hisham*، الإسكندرية سنة ١٩٣٥، ص ٧٤ ومابعدها.

صبحى [دنلوپ D. M. Dunlop]

الجراح، بنو

أسرة من قبيلة طىّ اليمنية استقرت فى فلسطين وفى إقليم البلقاء بجبال الشراة، كما استقرت فى الصحراء العربية الشمالية حيث كان تلاّ أجأ وسلمى ـ المعروفان أيضاً باسم جبلى بنى طىّ ـ يؤلفان جزءاً من أراضيهم؛ وكان لهذه الأسرة بعض الأهمية فى نهاية القرن الرابع الهجرى

(العاشر الميلادى)، والخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، ولكنهم لم يفلحوا أبداً فى إنشاء دولة لهم، كما فعلت قبيلة بنى كلاب فى حلب، أو يوفقوا فى أن تكون لهم قصبة، باستثناء فترة وجيزة اتخذوا منها الرَمْلَة قصبة لهم، وقد اتبع بنو الجراح سياسة تذبذب بين الفاطميين والروم (البوزنطيين)، فقد كانوا يؤازرون الفاطميين حيناً ويؤازرون الروم حيناً آخر ولا يترددون فى أن يتملقوا الطرفين فى خسة ودناءة عندما كان يتهددهم خطر، أو أن يخونوا الطرفين، ولا يتخلون عن هذه الأساليب المائعة إلاّ لينتهزوا فرصة نهب المدن أو الريف أو القوافل وهى فى طريقها إلى الحج؛ وظلوا بعامة تغلب عليهم البداوة، يتسمون بصفات عرب الصحراء وعيوبهم، وكانت أوجه نشاطهم أبعد ما تكون عن النبالة والشرف. وكان أول من ذكره التاريخ من بنى الجراح رجلا اسمه دَغْفَل ابن الجراح وكان حليفاً للقرامطة؛ وقد ترك الجنّابى إبان حملته على مصر سنة ٣٦١هـ (٩٧١ - ٩٧٢م) ضابطاً من ضباطه مع دغفل فى الرملة، وأثناء غزوة القرامطة الثانية لمصر سنة ٣٦٣هـ (٩٧٤م) كان أحد بنى الجراح - واسمه حسان بن الجراح - فى جيش القرامطة، وبفضل ارتداده لقاء رشوة من مال دفعها إليه المعز هزم جيش القرامطة هزيمة منكرة بعد أن بلغ أبواب القاهرة؛ وربما كان دغفل وحسان هما شخص واحد.

وبعد ذلك ببضع سنوات ظهر المُفَرِّج ابن دغفل وظل مشهوراً حتى سنة ٤٠٤هـ (١٠١٣ - ١٠١٤م)، وقد ورد اسمه فى بعض المتون خطأ، فقالت: دغفل ابن المفرج؛ وإبان حملة الخليفة المعز على ألپ تكين، وهو تركى كان قد استولى على دمشق وتحالف مع القرامطة، وفى المعركة التى نشبت خارج الرملة فى شهر المحرم سنة ٣٦٧هـ (أغسطس - سبتمبر سنة ٩٧٧م) هرب ألپ تكين ووجده مفرّج يموت عطشاً، وكانت تربطه به صلات ود، وكان الخليفة قد وعد كل من يسلمه ألپ تكين بمائة ألف دينار، ولم يعين التاريخ ولاء مفرج فى تلك اللحظة وكان قد احتفظ بألپ تكين فى لُبْنَى

وهنالك ذهب إلى الخليفة وتلقى تأكيداً بأن الوعد بالمكافأة لايزال قائماً فخان ألپ تكين وأخذه إلى الخليفة، ونحن نجده بعد ذلك بسنتين متورطاً في مغامرة أبى تغلب الحمدانى فى فلسطين؛ وكان فى تلك اللحظة مسيطراً على الرملة، وهى حقيقة اعترف بها الفضل، وهو قائد من قواد الجيش المصرى، وكان الوزير ابن كِلِّس قد أنفذه إلى الشام فى ذلك الوقت فى حملة على قَسّام وهو مغتصب من دمشق، وعلى أبى تغلب، وكان مفرج وقتئذ على علاقة سيئة ببنى عقيل، فاستنجدوا بأبى تغلب ونشبت الحرب بينه وبين مفرج الذى كان يؤازره الفضل، ومنى أبو تغلب بالهزيمة وأسره أحد مؤيدى مفرج، وطلب الفضل من الجراحى أن يسلمه أبا تغلب حتى يمكنه أن يأخذه معه إلى مصر، وخشى مفرج أن يتخذ الخليفة أبا تغلب صنيعة عليه فقتل أسيره بيديه.

ولم يدم الاتفاق بين مفرج والفضل طويلا وانقلب الفضل عليه، ولكن مفرج كان من الحذق بحيث أقنع الخليفة العزيز بأن يصدر الأوامر إلى قائده بأن يتركه فى سلام، ومن ثم سمح لمفرج بأن يصبح سيد فلسطين مرة أخرى وبأن ينهب الأرض سنة ٣٧٠هـ (٩٨٠م)، وقد حملت أعمال الابتزاز التى ارتكبها الخليفة على أن يسيِّر عليه حملة فى السنة التالية، واضطر إلى الهرب، ومن ثم خرج ليسطو على قافلة من الحجاج كانت عائدة من مكة، والراجح أن ذلك كان فى أواخر سنة ٣٧١هـ (يونيه ٩٨٢م)، وكان أكثر توفيقاً مع قوة فاطمية ثانية سحقها فى أيلة، وعاد إلى الشام ولكنه منى بالهزيمة، ثم سلك طريق الصحراء ولجأ إلى حمص مع بكجور والى سعد الدولة الحمدانى ولعل ذلك كان فى نهاية سنة ٩٨٢م، ومن هناك ذهب إلى أنطاكية حيث طلب حماية الوالى البوزنطى ومعاونته، ويبدو أنه لم يتلق أكثر من الهدايا والكلمات الحلوة، وليس من المحقق أنه عاد إلى الشام، ذلك أننا نجده بعد سنة ٣٧٣هـ (٩٨٣م) فى صحبة برداس فوقاس عندما ذهب لنجدة حلب بعد أن هاجمها الثائر بكجور؛ وحذره من أن الجيش البوزنطى وشيك الوصول فلاذ بكجور بأذيال الفرار.

والظاهر أن المفرج لحق عندئذ ببكجور، ذلك أنه عندما تلقى من الخليفة العزيز ولاية دمشق وتولى منصبه فى رجب سنة ٣٧٣هـ (ديسمبر ٩٨٣م)، حذر الوزير ابن كلّس الخليفة من فتنة محتملة قد يقوم بها بكجور، منذراً بأن مفرج كان معه وأنه عدو؛ وتبع بكجور، عندما غادر بكجور دمشق إلى الرّقة فى رجب سنة ٣٧٨هـ (أكتوبر ٩٨٨م) بعد أن هدده جيش من الفاطميين؛ ونحن نجده فى السنة التالية يهاجم قافلة من الحجاج فى شمال بلاد العرب؛ وقيل إن ابن كلس كان يعتبره شخصاً خطراً وإنه وهو على فراش موته سنة ٣٨٠هـ (٩٩١م) نصح سيده بألاّ يبقى على حياة ابن الجراح إذا وقع فى قبضة يده، وبالرغم من هذا فقد صفح عنه الخليفة، ذلك أنه تلقى فى السنة التالية هدية من كسوة وجياد أرسلها إليه الخليفة ودعاه إلى الاشتراك فى حملة على حلب كان القائد التركى منكوتكين يعد لها إعداداً واسع النطاق، ولكننا لا نعلم هل اشترك فى حملة سنة ٣٨٢هـ (=٩٩٢م) أم فى الحملات التالية، ونحن لانجد ذكرى أخرى له حتى سنة ٣٨٦هـ (= ٩٩٦م) وهى سنة وصول الحاكم.

وفى ذلك الوقت كان يؤيد منكوتكين والى دمشق فى محاولته الاستيلاء على السلطة من ابن عمّار وكتامة واشترك فى القتال الذى قاده القائد التركى خارج عسقلان ضد سليمان بن جعفر ابن فلاح؛ على أنه اتبع أساليبه المألوفة فى المناورة فلم يتردد فى هجر منكوتكين وفى العبور إلى معسكر سليمان، وكان أحد أولاده المسمى علياً هو الذى طارد منكوتكين وقبض عليه عندما ركن إلى الفرار.

وفى سنة ٣٨٧هـ (٩٩٧م) حاول الاستيلاء على الرملة وخرب الناحية، وكان جيش ابن صمصامة والى دمشق الجديد قد سحق ثورة علاقّة فى صور فهاجم وطارد المفرج الذى لجأ إلى جبال بنى طى، فلما أوشك أن يقبض عليه اشترك فى مهزلة صغيرة إذ أرسل عجائز قبيلته ليطلبن الأمان والصفح فمنحهما، ومن ثم نجد المفرج يرسل سنة ٣٩٦هـ (١٠٠٥ ـ ١٠٠٦م) أبناءه الثلاثة عليّا وحسانا ومحمودا مع عدد كبير من البدو لمساعدة جيش الحاكم

ضد أبى ركْوة المنتقض، ولكنه فى السنة التالية أوقف حجاجاً من بغداد شمال شرقى جبلى أجأ وسلمى أى فى أرض طىّ، وأكرههم على أداء الجزية، ولما كان هذا التوقف الإجبارى قد أضاع وقتهم فقد أكرهوا على العودة وعلى إلغاء حجهم.

وبعد ذلك ببضع سنوات سنحت الفرصة للمفرج لأن يقوم بدور له أهمية سياسية حقيقية، ففى حوالى سنة ٤٠٢هـ (١٠١١ - ١٠١٢م) هرب أبو القاسم الحسين بن على المغربى الوزير الفاطمى ولجأ إلى فلسطين بمعسكر حسَّان بن المفرج الذى أجاره، وكان الخليفة قد ولَّى على دمشق وعلى قيادة الجيش الذى فى الشام ياروخ التركى، ولم يكن أبناء المفرج مستعدين لأن يخضعوا لسلطته، مبينين لأبيهم الخطر الذى قد يتعرضون له من هذا الوالى القادر ونصحوه بمهاجمة ياروخ قبل وصوله إلى الرملة، وكذلك حرض الوزير المغربى حسانا على ياروخ، وكان من نتيجة هذا أن بنى الجراح نصبوا له كميناً على طريق غزة وأسروه واحتلوا الرملة بتحريض من المغربى؛ وخشى حسان أن يذعن أبوه لطلب الخليفة بإطلاق سراح ياروخ فعمل على قطع رأسه، وعاد هذا المغربى نفسه فحرض مفرجا على أن يخطو خطوة أخرى فى سبيل الفتنة على الحاكم فى مستهل سنة ٤٠٣هـ (يوليو ١٠١٢م) عندما نادى فى الرملة بغريم للخليفة فى شخص شريف مكة العلوى، ولكن الحاكم كان يعرف أنه من الممكن دائماً تحريض أفراد هذه الأسرة، وكان قد دبر الأمر بالفعل مع حسان، وكان قد عهد إليه بالسهر على أحفاد جوهر، أن يخونهم ويسلمهم إلى أحد ضباط الخليفة، الذى عمل على قتلهم، وكذلك أفلح فى تحريض حسان وأبيه على ترك غريم الخليفة الذى عاد إلى مكة خائب الأمل، فى حين هرب المغربى إلى العراق.

وظل بنو الجراح سادة فلسطين سنتين وخمسة أشهر فحسب، وخلال هذه المدة حاول مفرج أن يفوز بالحظوة لدى المسيحيين فى بيت المقدس، وربما كان قصده أن ينال الحظوة أيضاً لدى الإمبراطور بأن أصدر أوامره بتجديد كنيسة القيامة، باذلا فى ذلك معاونته،

وكانت هذه الكنيسة قد دمرت فى وقت مبكر بناء على تعليمات الحاكم.

وفى مستهل سنة ٤٠٤هـ (يوليو ـ أغسطس سنة ١٠١٣م) غير الحاكم أساليبه فقرر أن يعامل بنى الجراح بشدة فأنفذ إليهم جيشاً، واستسلم علىّ ومحمود، وفى ذلك الوقت مات المفرج، وربما مات مسموماً بأمر من الحاكم؛ أما حسان فقد هرب وأفلح فى الحصول على عفو من الخليفة بأن أرسل أمه لترجو ست الملك أخت الخليفة أن تتشفع له، وصفح عنه الخليفة وسمح له بالعودة إلى فلسطين حيث استرد أراضى أبيه، وكف بعدئذ عن إثارة المتاعب إلى أن اختفى الحاكم، بل لقد اشترك فى الحملة على حلب التى نظمها على بن أحمد الضيف، والى أفامية السابق، فى نفس الوقت الذى فعل فيه كلبية سنان بن سليمان ذلك سنة ٤٠٦هـ (١٠١٥ ـ ١٠١٦م)، على أنه دخل فى علاقة أكثر وأوثق مع وريث العرش عبد الرحيم أخى الحاكم ووالى دمشق، الذى أرسل إليه مبعوثاً يطلب منه تعهداً بأن يؤازره وقت الحاجة» ولكن ست الملك الوصية على العرش عملت على اغتيال عبد الرحيم، وقد تآمر حسان أيضا مع علىّ الضيف الذى كان تواقاً إلى أن يُبعث إلى فلسطين، وقد قتلته ست الملك هو أيضاً، ونجا حسان بحياته من محاولة لقتله، جرت بناء على أوامرها.

وكان مطمح حسان أن يحكم فلسطين، وحتى فى عهد الحاكم كان قد عقد اتفاقاً مع سنان الكلبى وصالح بن مرداس الكلابى، تصبح دمشق بمقتضاه من نصيب الكلبى وحلب من نصيب الكلابى وفلسطين من نصيبه هو نفسه؛ وقد جدد هذا العهد سنة ٤١٥هـ (١٠٢٤ ـ ١٠٢٥م) ورفض الإمبراطور بازيل أن يمنحهم تأييده، على أنهم تغلبوا على أنشتكين الدُزْبَرى القائد الذى أنفذه الظاهر فى عسقلان ودخل حسان الرملة، ودحر حسان مرة أخرى أنشتكين بمعاونة صالح بن مرداس وواصل سلبه ونهبه فى الشام، ومات سنان فانضم ابن أخيه إلى مؤيدى قضية الخليفة، ولكن صالحا ظل على مؤازرته لحسان، وفى سنة

٤٢٠هـ (١٠٢٩م) اشتبكوا فى قتال مع أنشتكين فى الأقحوانة قرب بحيرة طبرية، ولكن أنشتكين فاز فوزا مبينا، ولقى صالح حتفه وهرب حسان إلى الجبال.

وكان حسان على صلة بالإمبراطورية البوزنطية، شأنه فى ذلك شأن أبيه؛ وفى السنة التالية ١٠٣٠م كان الإمبراطور رومانس أركيروس يعد العدة لحملة يسيّرها على أبناء صالح ابن مرداس الحلبى فعرض عليه حسان أن تؤازر قبيلته الإمبراطور، وقد استقبل الإمبراطور مبعوثيه فى أنطاكية بود عظيم وأعطاهم علماً لسيدهم (وفى رواية ابن الأثير أنه كان مزيناً بصليب) ووعد بأن يعيد تنصيب الجرّاحى فى بلاده مرة أخرى، وانتهت حملة الإمبراطور إلى كارثة؛ وشرع حسان، بمعاونة ثانية من كلبية رافع بن أبى الليل، فى حملة على جيش الفاطميين فى منطقة حوران ولكنه رد على أعقابه صوب الصحراء، وهنالك لقى فى تدمر مبعوثاً من قبل الإمبراطور، أقنعه بالمجىء والاستقرار قرب الأرض البوزنطية، ونتيجة لهذا تحركت جماعة تزيد على ٢٠,٠٠٠ نسمة بقطعانهم وخيامهم صوب منطقة أنطاكية، ويكاد يكون من المحقق أن ذلك تم سنة ٤٢٢هـ (١٠٣١م)، وقد حُمّل حسان بالهدايا من الإمبراطور، واستقبل ابنه علاّف فى البلاط.

ونصب بنو طىّ خيامهم فى جوار الروج جنوبى شرق أنطاكية؛ وقد هاجمهم أنشتكين الدزبرى مرتين، وأسماء الأماكن التى ذكرت بهذه المناسبة (قسطون، الأرواج؛ إنَب؛ انظر فى تحقيق إنب ابن الشحنة: الدر المنتخب، ص ١١٧ و Dusaud : Top. historique، ص ١٦٨ و Guide bleu، ص ٢٨٠) تدل على أنها لم تكن فى أرض بوزنطية، وقد أيد حسان البوزنطيين تأييداً فعالاً، لا بغزوته الناجحة على أفامية فحسب، بل ساعد أيضاً - فى رواية المؤرخين البوزنطيين - ثيوكتستوس الدمستق Domesticus of the Scholae فى الاستيلاء على حصن منيقة فى جبل الرواديف، وكان وقتئذ فى يد نصر بن مشرَّف؛ وفى هذه

المناسبة، على حد قول سكيلتزس كدرينوس Scylitzes - Cedrenus أن ابنه علافاً (Allach عند البوزنطيين) قد استقبل فى البلاط وجعل شريفاً؛ وقد سمى حسان Pinzarach (ابن الجراح) أو Apelzarach (كما سماه كيكاو مينوس)، ولكن كدرينوس يخطىء فيخلع عليه لقب أمير طرابلس؛ وفى رواية هؤلاء المؤلفين أنه استقبل مرتين فى القسطنطينية؛ ولكن كيكاومينوس يقول إنه لم يكن لديه دائماً باعث يجعله يرضى عن زياراته.

وعلاوة على هذا فنحن نعرف أنه فى زمن المفاوضات التى جرت بين الخليفة والإمبراطور بعد استيلاء البوزنطيين على حصن بيكسرائيل فى صيف سنة ٤٢٣هـ (١٠٣٢م) كان حسان حاضراً بشخصه فى المناقشات التى جرت فى القسطنطينية؛ وكان أحد الشروط التى وضعها الإمبراطور لإقرار السلام هو أن الخليفة يجب أن يسمح لحسان بالعودة إلى بلاده وأن يستأنف حيازته للأراضى التى كان يملكها فى عهد الحاكم، فيما عدا تلك التى امتلكها منذ مجىء الظاهر، فى مقابل وعد بالولاء للخليفة، ولكن الخليفة رفض.

وعندما اتخذ أنشتكين الدزبرى موقفاً غريباً وطلب من الإمبراطور أن ينفذ حملة على حلب (وهى التى لم يدخلها إلا سنة ٤٢٩هـ (١٠٣٧ - ١٠٣٨م) ووعده بأن يتولى أمرها قيلا من أقيال الإمبراطورية نلاحظ أن علاف ابن حسان كان معه (علان فى كمال الدين)؛ وفى سنة ٤٢٧هـ (١٠٣٥ - ١٠٣٦م) هاجم ابن وثاب النميرى ونصر الدولة المروانى الرها (Edessa) وكانت من أملاك البوزنطيين منذ سنة ٤٢٢هـ (١٠٣١م) فهب حسان لنجدتها فى خمسمائة فارس من اليونانيين والعرب؛ ونجد ذكراً آخر له سنة ٤٣٣هـ (١٠٤١ - ١٠٤٢م) وذلك فى عهد المستنصر إذ توفى الظاهر سنة ٤٢٧هـ (يونية سنة ١٠٣٦م)؛ وقيل إنه استرد فى تلك الآونة فلسطين بعد طرد الدزبرى من دمشق، ولكن والى دمشق الجديد ظل يشن الحرب عليه.

وبعد هذا التاريخ لم نعد نسمع شيئاً عن حسان، ولكنا نصادف بعد ذلك

بزمن طويل اسمى ولدى أخويه حُمَيْد ابن محمود وحازم بن على، خلال الاضطرابات التى اضطر بدر الجمالى إلى مواجهتها فى دمشق حوالى سنة ٤٥٨هـ (١٠٦٥ ـ ١٠٦٦م) فى حاشية ابن أبى الجَن الشريف العلوى الذى حاول الاستيلاء على دمشق، ولاشك أنه ألقى القبض عليهما وحبسا فى القاهرة، ذلك أن الأمير ناصر الدولة بن حمدان طلب من الخليفة سنة ٤٥٩هـ (١٠٦٦ ـ ١٠٦٧م) أن يطلق سراحهما من مخزن العلَم حيث كانا مسجونين.

وأخيراً نجد فى سنة ٥٠١هـ (١١٠٧ ـ ١١٠٨م) ذكراً لرجل اسمه أبو عمران فضل بن ربيعة بن حازم بن الجراح قادماً من بغداد ليلتحق بخدمة السلطان السلجوقى؛ وقد أدى سلوكه المريب فى الشام (فهو تارة فى جانب الفرنجة وتارة فى جانب المصريين) بالأتابك تغتكين الدمشقى إلى طرده من الشام؛ وفى بغداد عرض أن يقاتل صدقة المزيدى الحلَى وأن يسد عليه طريق الصحراء؛ ثم ذهب إلى الأنبار ولم نعد نسمع عنه شيئاً.

ويبدو أن هذا هو كل ما نعرف عن أفراد هذه الأسرة المشاغبة الذين لم تخل سيرتهم من شأن بوصفهم بيادق على لوحة الشطرنج الخاصة بالشام فى القرنين الرابع والخامس الهجريين (القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين)، وهم الذين هاجمهم الفاطميون على التعاقب وخطبوا ودهم، وهم الذين أفلح البيزنطيون فى استخدامهم، ولكن يبدو أنهم خلقوا لأنفسهم مبدأ يقوم على النفاق والخيانة والنهب، وذلك ابتغاء خير ما يعود عليهم من مصلحة خاصة.

المصادر:

(١) يحيى بن سعيد الأنطاكى، P.O. جـ ٢٣، ص ٤٠٣، ٤١١ ـ ٢، ٤٧٦، ٥٠١ ـ ٢، ٥٠٤، ٥٢٠ (طبعة شيخو، ص ٢٠٧، ٢١٥، ٢٢٦ ـ ٢٢٧، ٢٤٤ ـ ٢٤٦، ٢٥٣ ـ ٢٥٦، ٢٦١ ـ ٢٦٢ ـ ٢٦٦ ورقة).

(٢) مسكويه فى Eclipse، جـ٢، ص ٣٨٥، ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٣) أبو شجاع فى Eclipse، جـ٣، ص١٨٥، ٢٢٦ ـ ٢٢٧، ٢٣٣ ـ ٢٣٥، ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٤) ابن القلانسى: ص٣، ١٩، ٢٢، ٢٤ ـ ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٤٦ ـ ٤٩، ٦٢ ـ ٦٤، ٧٢ ـ ٧٣، ٩٣.

(٥) سبط ابن الجوزى فى ابن القلانسى ص٢، ٩٦ ـ ٩٧.

(٦) ابن الأثير، جـ٨، ص٤٦٩؛ جـ٩، ص٥، ٤٨، ٨٦ ـ ٨٧، ١٤٥، ٢٣٣ ـ ٢٣٤، ٢٦٠، ٢٨٦ مكرر، ٣٠٥، ٣٤٣ ـ ٣٤٤؛ جـ١٠، ص٣٠٨ (طبعة القاهرة) سنة ١٣٠٣هـ، جـ٨، ص ٢١١، ٢١٩، ٢٣٢؛ جـ٩، ص١٩، ٢٤، ٤١ ـ ٤٢، ٧١، ٧٨ ومابعدها، ١١٤، ١٢٨، ١٣٢، ١٤٥، ١٥٥، ١٧٣؛ جـ١٠، ص٢٠، ١٥٥.

(٧) كمال الدين، طبعة الدهان، جـ١، ص٢١٥، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٥٠ ـ ١.

(٨) ابن ميسر، ص٤٨ ـ ٤٩.

(٩) الذهبى فى ابن القلانسى، ص٦٤.

(١٠) ابن تغرى بردى، القاهرة، جـ٤، ص٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٦٦.

(١١) ابن خلكان، طبعة بولاق، جـ١، ص ١٩٦ (انظر ياقوت: الإرشاد، جـ١٠، ص ٨٠ ـ ٨١).

(١٢) ابن خلدون: *Berbéres*، الترجمة، جـ١ ص ١٦، ٤٣.

(١٣) S. de Sacy : *Exposé de la religion des Druzes*، جـ١، ص ٢٨٧، ٣٥٠ ـ ٣٥٣.

(١٤) Wuestenfeld : *Gesch der Fat.-Chahfen* ص١٢٢، ١٤٠، ١٤١ ـ ١٤٢، ١٥٠، ١٦٧، ١٩٣ ـ ١٩٤، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤ ـ ٢٢٥، ٢٢٩.

(١٥) الكاتب نفسه *Die Chroni;en der Mekka*، جـ٤، ص٢١٨.

(١٦) Tiesenhausen : *Gesch. der Oqailiden-Dynastie*، ص٢٦.

(١٧) V.R. Rosen : *Basil Bulgaroctonos* (بالروسية) ص١٤٩، ١٥٠، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢، ٣٢١، ٣٥٣، ٣٥٥ ـ ٣٥٧، ٣٦٩، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(١٨) G. Schlumberger : *Epopée byzantine*، جـ٣، ص٩٠ ـ ٩٢، ١٢٨، ١٣٠، ١٩٦.

(١٩) Honigmann : *Ostgrenze*، ص١٠٩ ـ ١١٠، ١١٤ ـ ١١٥، ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٠) Scylitzes - Cedrenus طبعة بون، جـ٢، ص ٤٩٥ - ٤٩٦، ٥٠٢.

(٢١) Kekaumenos : *Strategikon*، ترجمة H.G. Beck، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢٢) محمد عبد الله عنان: الحاكم بأمر الله، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢٣) G. Wiet : فى *Hist. de la nation égyptienne* جـ ٤: *L'Egypte Arabe* ، ص١٨٣ - ١٨٥ ، ١٩٢ - ١٩٣، ١٩٤، ١٩٨، ٢١٠ - ٢١١، ٢١٦ - ٢١٧، ٢٢١ - ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢٤) M. Canard : *Hist. de la dy- nastie des H'amdanides* جـ١، ص ٥٧٠ - ٥٧١، ٦٨٦ - ٦٨٧، ٨٥٠.

صبحى [كانار M. Canard]

جرش

وهى كرَسة Gerasa القديمة: وجرش على سفح جبال عجلون فى جنوبها الشرقى، وفى واد صغير تصب مياهه فى وادى الزرقاء، ووادى الدير أو وادى جرش، وكان هذا الوادى يعرف عند اليونان باسم خريسرّواس Chry- sorroas. وقد ذكرت المدينة أول ما ذكرت فى العهد المكّابى، والظاهر أنها كانت من مدن العصر اليونانى المتأخر نشأت بعد عهد الإسكندر الأكبر. وقد ضمها الإسكندريـنّاوُس Alexander Yannaeus إلى مملكة بنى إسرائيل ثم استعادت حريتها، ولعل الفضل فى ذلك يعود إلى جهود پومپى ثم عدت جزءاً من دكاپوليس Dekapolis. وأتبعت لولاية الشآم الرومانية منذ عهد ترايان Trajan، ولكنها أدخلت فى ولاية العرب حوالى عام ١٦٠م وظلت كذلك إلى أن ضمت نهائياً إلى ولاية فلسطين الثانية Pa- lestina Secunda. وفى هذا العهد الأخير أصبح لكرسة شأن خطير؛ وتردّ الخرائب الرائعة إلى هذا التاريخ، وهى الخرائب التى تثير إعجاب الرحالة، إلا أنها للأسف نهب لهمجية سكانها الحاليين. وكانت فى العهد النصرانى مقر أسقف كما نتبين إلى الآن من أطلال كنائسها التى حوّل بعضها إلى معابد. وثمت بينة أخرى على موقع المدينة المنيف، هى أن مدينة جلياد Gi-

lead القديمة سميت باسم كرسة فى عـهد جيروم، ومـازال هناك أثر لهـذا الاستعمال فى الكتب التلمودية.

وقد فتحت كرسـة على يد شرحبيل، شأنهـا فى ذلك شأن مـعظم مدن ولاية فلسطين الثـانية Palestina Secunda التى عـرفهـا العـرب باسم الأُرْدُنّ، وذكـرها جغرافيو العرب ضمن مدن هذا الإقليم. ويروى اليـعـقـوبى أن أهل جـرش من أنصاف الأعـراب، وهى فى ذلك كالمدن المجـاورة لهـا. ونـحن نذكـر ذلك للاسـتعـمـال الذى أشرنا إلـيه عندمـا يسـمى المقـدسى جـبل عـجلون بجـبل جرش. على أن المدينة لم يعـد لها شأن ما، وهذا واضـح أيضاً من عـدم وجود عمائر عربية بين أنقاضـها. وثمت إشارة واحـدة إلـى وجـود قلعـة لطغـتكين (١١٠٣ ـ ١١٢٨م) أتابك دمشق فـيها، إلا أن الملك بلدويـن اسـتـولى على هذه القلعـة وخربـها عـام ١١٢١م. ولكنا لا نرى أثراً ظاهراً لهـذه القلعة الآن. وقـد ذكر ياقوت فى النصف الأول من القرن الثـامن الميلادى وصـفاً للقلعـة نقله عن واحـد ممن شاهدوهـا، وقال إنهـا الآن خراب فى وسطها نهر يدير عدة أرحية. على أن الجبل الذى يكتنفـها، وهو جبل جـرش، به ضـيـاع وقـرى، وهو يروى أيضـاً قصيـدة من العـهد الأمـوى ذكر فيهـا حمى جرش (*Delectus* : Noeldeke *Veterum Carminum Arab* ص٤٩، س٣).

وظلت هذه المدينة ـ التى كانت جليلة عظيمـة القدر ـ قـفراً بلقـعا حـتى عام ١٨٧٨م فعمرّها الچركس، وأقاموا فيها قـرية صـغـيرة على الضـفة الشـرقيـة للوادى لا تشـغل إلا بقـعة ضـئـيلة من رقعـة المدينة القديمـة الشاسـعة. وهذه القرية هى الآن قصبـة ناحية جرش من أعـمال قـائمقـاميـة عجلون، والاثنتـان يحكمهما متصرف دمشق.

المصادر:

(١) Schuerer : *Geschichte des Jue-dischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*، جـ٢، الطبـعـة الرابعـة، ص١٧٧ ومـا بعدها وفيها ذكر لمصادر أخرى.

(٢) Thomsen : *Loca Sancta* ص٥١ وما بعدها.

(٣) البـلاذرى، طبعة ده غويه، ص١١٦.

(٤) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣، ص١٦٢.

(٥) ابن الفقيه: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣، ص١٦٢.

(٦) ابن خرداذبه: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٦، ص٧٨.

(٧) اليعقوبى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٧، ص٣٢٧ ومابعدها.

(٨) ياقوت: المعجم، طبعة قستنفلد، جـ٢، ص٩١.

(٩) Wilken : *Gesch. der Kreuzzuege* جـ٢ ص٤٦٩ وما بعدها.

(١٠) Merrill : *East of the Jordan*؛ ص٢٨١ - ٢٩٠.

(١١) *Revue Biblique*، سنة ١٨٩٥، ص٢٧٤ ومابعدها.

(١٢) Schumacher : *Zeitschr. des Deutschen Palaestina Vereins*، جـ١٨، ص١٢٦ ومابعدها، جـ٢٥، ص١١١ ومابعدها.

(١٣) Bruennow & Domaszewski : *Die Provincoa Arabia*، جـ٢، ص ٢٣٣ - ٢٣٩.

(١٤) Dalman فى *Palestina - Jahrbuch*، سنة ١٩٠٨، ص١٦.

(١٥) وانظر عن صيغة الاسم *Mitteilungen und Nachrichten d. Deutsch. Palaestina - Vereins*، سنة ١٨٩٨. ص٥٧ ومابعدها.

(١٦) وانظر عن النقوش، نفس المصدر، سنة ١٩٠٠، ص١٠ ومابعدها؛ ص١٨ ومابعدها؛ سنة ١٩٠١، ص٣٣ ومابعدها.

(١٧) *Zeitsch. des Deutsch. Pal. Vereins*، جـ٣٢، ص٢٢٢ ومابعدها؛ جـ٣٣، ص١٢، ١٦٥.

(١٨) Prinz Rupprecht : *Zeitschr. des Muenchener Altertumsuereins* سنة ١٨٩٨.

(١٩) *Revue Bibl.*، سنة ١٨٩٩، سنة ١٩٠٩، ص ٤٤٨ ومابعدها.

[بول Fr. Buhl]

الچركس

الاسم چركس (فى التركية چركاس، وربما أخذ من الاسم الأقدم كركيت، والاسم الوطنى: أدغه) هو الاسم العام الذى يطلق على طائفة من الأقوام تكوّن، هى والأبخاز والآبازه والأوبخ، الفرع الشمالى الغربى من الشعوب الإيبرية القوقازية أو قل الفرع الآباسكو أديغة.

وقد عرف أجداد الأقوام الچركسية عند القدماء بالأسماء كركيتاى، وزككوى، وزيكوى وغير ذلك من الأسماء، وكانوا يعيشون على سواحل بحر آزوف والبحر الأسود وفى سهول قوبان إلى الجنوب من هذا النهر وإلى الشمال منه، وربما كانت تمتد منازلهم إلى نهر الدون.

وفى القرن العاشر الميلادى استقر الروس فى شبه جزيرة تمان (إمارة تموتركان) ودخلوا فى صلات مع الچركس، وأطلقت عليهم أخبار الچركس الاسم كسوغ (الاسم الكرجى: كَشك وهو كَسَفى عند الأوسه تين).

وقد أخضعت القبيلة الذهبية شمالى غرب القوقاس من القرن الثالث عشر الميلادى حتى القرن الخامس عشر، فلما انهارت هذه القبيلة بدأت القبائل الشرقية للچركس (القباردة الحاليين) تلعب دوراً فى تاريخ القوقاز.

وقد أقام الأمراء القباردة فى القرن السادس عشر علاقات ودية مع حكام موسكو (كانت الزوجة الثانية لإيڤان الرابع أميرة چركسية). وفى القرن السابع عشر تزعمت القبائل القباردية حلف الشعوب القوقاسية الذى أوقف تقدم القلموق وردهم، ومن هذا العصر تولى الچركس السيادة ولم يفقدوها إلا بعد الغزو الروسى.

توزيع القبائل الچركسية: وكانت الأقوام الچركسية ـ التى بلغ عدد أهلها مليوناً من النفوس قبل الغزو الروسى فى منتصف القرن التاسع عشر ـ تسكن القوقاز الشمالى الغربى (إقليم قوبان) وجزءاً من الساحل الشرقى للبحر الأسود وشبه جزيرة تمان حتى جوار الأبخازى.

وكانت أهم القبائل هى:

ـ الناتُخان (ناتخواج) فى شبه جزيرة تمان وبالقرب من مصب نهر قوبان.

ـ الشاپسغ، وتنقسم إلى : «شاپسغ الكبرى» على الضفة اليسرى لقوبان الأعلى وبمحاذاة نهر أڤيْس، و«شاپسغ الصغرى» على سواحلِ البحر الأسود. وهاتان القبيلتان تتحدثان بلهجة واحدة. وإلى الشرق منهما، فى أحواض روافد قوبان وهى بلايا وپشيش وپسكوپس، عاشت أكبر قبائل أديغة: الأبزاخ. وكانت هذه القبائل الثلاث، قبل سنة ١٨٦٤، هى ٩/١٠ مجموع السكان الكلى لقبائل أديغة الغربية، وكانت أهم القبائل الغربية الأخرى هم الموخوش على نهر فَرْسو، والتميركوى (المكوى ، وچنكوى) بين نهرى لابا وقوبان. أما البزدوخ فكانوا ينزلون عند ملتقى نهرى پشيش وپسكوش بنهر قوبان. وكان الخاتوقاى ينزلون بين بلايا الأسفل وپشيش، ثم نجد أخيراً أقصى القبائل الغربية اتجاها نحو الشرق، وهى قبيلة البسلنى إلى الجنوب الشرقى من موخوش.

وكانت القبائل الشرقية أى القباردة (القبارداى) يعيشون منذ القرن الثامن عشر فى حوض نهر ترك الأعلى وفى أحواض بعض روافده. وكانوا ينقسمون جماعتين: قبائل قبارده الكبرى بين نهرى ملَكَه وترك (إلى الغرب من ترك) وقبائل قبارده الصغرى (بين نهر سونجه ونهر ترك، إلى الشرق من نهر ترك).

ويجب أن نضيف إلى هذه القبائل قبيلتين أخريين لا يمتان لأصل أدغه، ولكنهم كانوا فى واقع الأمر قد استوعبهم الچركس وارتبطوا بهم ارتباطاً لا انفصام له، ونعنى بهاتين القبيلتين: الأوبخ والأبازه .

ولما غزا الروس بلاد الچركس هاجر الفريق الأكبر من الچركس الغربيين عام ١٨٦٤ ـ ١٨٦٥ إلى تركية، ولم يبق فى روسيا إلا فريق صغير منه. وقد أحصى التعداد السوڤيتى الأخير (سنة ١٩٣٩) ١٦٤ر٠٠٠ فحسب من القباردة و ٨٨ر٠٠٠ من الأديغة الغربيين، وقد توزعوا على النحو الآتى:

١ ـ القبارد : ١٥٢٫٠٠٠ فى جمهورية القبارد البلقار السوفيتية الاشتراكية المستقلة استقلالا ذاتياً، وما بين ٧٫٠٠٠ و ٨٫٠٠٠ فى الإقليمين المستقلين استقلالا ذاتياً وهما أديغه وچركس قره چاى (أول كاتْز خَبْلْ؛ وأول بلچپس وخودز). زد على ذلك أن تعداد سنة ١٩٣٩ قد أدخل فى عداد القباردة الألفى أرمنى من أرمن أرموير (أرض كراسنودار) الذين يدينون بالديانة الأرمنية الغريغورية، والمائة والألفين من «چركس موزدوك» الذين ينتمون إلى جمهورية أوستيا الشمالية السوفيتية الأشتراكية المستقلة استقلالا ذاتياً، وهم قباردة اعتنقوا المسيحية على المذهب الأرثوذكسى، كما أدخل فيهم جماعة صغيرة (ما بين ٥٠٠ و ٦٠٠ نفس) من يهود ناحية موزدوك الذين يتحدثون بالقباردية.

٢ـ البسلنى : ويبلغ عددهم حوالى ٣٠٫٠٠٠ نفس، منهم ٢٠٫٠٠٠ فى إقليم چركس قره چاى المستقل استقلالا ذاتياً (وقد اصطنعت هذه الجماعة اللغة الأدبية للقباردة وقد استوعبتهم الأمة القباردية) و١٠٫٠٠٠ نفس فى إقليم أديغة المستقل استقلالا ذاتياً وبالقرب من أرموير . وقد اصطنع هؤلاء اللغة الأدبية لأديغة.

٣ ـ أديغة السفلى : يبلغ عددهم حوالى ٥٥٫٠٠٠ نسمة، معظمهم فى إقليم أديغة المستقل استقلالا ذاتياً. وتوارت الخلافات القبلية بينهم سريعاً بعد هجرة سنة ١٨٦٤ ـ ١٨٦٥ ، وتوحدت العناصر المبعثرة من القبائل الباقية فى روسيا فى ناحية «أمة أديغة». وما تزال القبائل الآتية تحتفظ ببعض خصائصها من حيث اللهجة والعادات: الأبزاخ، وعددهم حوالى ٥٫٠٠٠ نفس يعيشون حول «أول» خاكورينوف (ولهجتهم آخذة فى الاختفاء) ، البجه دوخ ، وعددهم حوالى ١٢٫٠٠٠ نفس يعيشون فى ٣٨ «أولاً» إلى الجنوب من نهر قوبان، وفى «أول» قرب أرمويز؛ ونذكر أخيرا الشاپسغ، وعددهم ١٠٫٠٠٠ نفس تقريباً ويعيشون على سواحل البحر الأسود (١٤ أولا إلى الشمال من توابسه وإلى الجنوب منها) وفى جزيرة صغيرة فى شبه جزيرة تمان.

اللغـة : اللغـات الچـركسـيـة، هى ولسان الأبخاز والأوبخ وآبازه فى قول البـعض، يتكون منهـا الفـرع الشمـالى الغـربى للغـات الإيـبـرية القـوقـازية. وأسرة اللغة الچركسية تنقسم إلى عدة لهجات أصبـحت اثنتان منها الآن لغات أدبية:

١ ـ **أديغة الشرقية** : (أديغة العليا) أو اللغـة القـباردية وتضـم خصـائص متباينة فى الحديث تـختلف بعضها عن بعض اختـلافاً يسيراً . ولسـان قبارده الكبـرى هو أسـاس الـلغـة القـبـاردية الأدبية التى يتـحدث بها أهل جمـهورية البلقار القبـاردة السوڤيتية الاشـتراكية المستقلة استقلالا ذاتياً، وأهل جمهورية چركس قـره چاى المستـقله اسـتقـلالا ذاتيـاً وتكتب هذه الـلغـة بالحـروف اللاتينيـة منذ سنة ١٩٢٥ (بعد تجـربة الحروف الأبجدية العربية سنة ١٩٢٤). وفى سنة ١٩٣٨ اسـتـبـدل باللاتينيـة الحروف الصقلبية القديمة Cyrillic .

٢ ـ **أديـغة السـفلى** (كئخ) وتـشمل لهجـات وثيقة الصلـة بعضـهـا ببعض؛ بجـه دوخ، شاپسـغ، كـثمـير كـوى (أو تميـر كچـى) هى وبقيـة لغـات الأبزاخ والخكوچى. ولهجتا البجه دوخ وكثمير كوى همـا أساس لغة أديغة المكتوبة التى يتحدث بها فى جمهورية أديغة المستقلة استقـلالا ذاتياً. وترد المحاولات الأولى التى بذلت لجعل لغة أديغـة لغة مكتوبة إلى سنة ١٨٥٥ (كـتيب عن لغـة أديغة لعـمر بـسنى). وفى سنة ١٨٦٥ هدف أتاكوجين إلى إقامة ابجدية أديغية تكتب بالحروف الصقلبية القديمة وكذلك كان سعى لوپارنسكى سنة ١٨٩٠.

وبذلت مـحـاولات مـرة أخـرى بين سنتى ١٩١٧ و ١٩٢٠ لإيجـاد أبجدية تكتب بـهـا لغـة أديـغـة، فـقـد أفـرغ دومـاتوف جـهـده لاصطـناع أبجـدية عـربية وعـدّل سـولتـوكوف الأبجـدية الصـقلبـيـة القـديمـة التى اصطنعـهـا لوپاتنسكى. ثم أصـبح للغة أديغـة آخر الأمر، أى سنة ١٩٢٥، أبجـدية لاتينية ، استبدل بها أبجدية صـقلبية قديمة سنة ١٩٣٥ . ومنذ سنة ١٩٢٥ انـفـصـمت وحدة لغة الشعب الـچركسى ، واتخذت اللغـتان المكـتوبتـان لغـة أديغة واللغـة القـباردية من بعـد أسسا مـختلفـة فى تطورهمـا بالرغم من المحـاولة الفـاشلة

التى بذلت لإعادة توحيدها سنة ١٩٣٠ وقت انعقاد مؤتمر اللجنة الخاصة بالأبجدية اللاتينية الجديدة فى موسكو.

وتقف لهجة البسلنى فى مكان وسط بين اللغة القباردية ولغة أديغة السفلى ، وتنتمى لهجة البسلنى إلى لهجة أديغة السفلى ، ولكنها مليئة بالعناصر القباردية.

وقد ظهر الأدب القباردى والأدب الأديغى المكتوبان بعد قيام النظام السوڤيتى. وكان للچركس حتى قيام هذا النظام لغة شفوية فحسب، تقوم أساساً على الأدب الشعبى، وهى تشمل نوعين بصفة خاصة : الأول أساطير «نارتس» (وهى أساطير بطولية) يشترك فيها الچركس من بعض الشعوب القوقاسية الأخرى مثل الأوسه تين؛ والثانى: الأغانى البطولية التاريخية التى جمعها شورا بكمورزين زوكموف ونشرها (انظر المصادر).

الدين : الچركس سنيون على المذهب الحنفى. وقد نقل الإسلام إليهم فى القرن السادس عشر النوغاى وتتر القريم، نقلوه أولا إلى القباردة ، ثم إلى أديغة الغربية فى القرن السابع عشر. وكان نفوذ الإسلام إلى الچركس بطيئاً، وهو لم يبلغ أول الأمر إلا النبلاء الإقطاعيين. ولم يفرض الإسلام على الشعب الچركسى إلا فى أوائل القرن الثامن عشر بفضل غيرة خانات القريم وپاشوات آناپه الأتزاك، فحل الإسلام بذلك محل المسيحية (أدخلت فى تاريخ متقدم يرجع إلى القرن السادس الميلادى على يد بوزنطة ، ثم على يد بلاد الكرج ما بين القرنين العاشر والثانى عشر الميلاديين) والديانة الوثنية القديمة التى ما يزال المرء يجد آثارها بين أهل أديغة الغربية.

وكان الچركس يعبدون، قبل دخولهم فى الإسلام، آلهة زراعية: شبْله إله العاصفة والرعد، وسوزه رَش حامى البذر؛ ويميش حامى القطعان؛ وخاطكناش، إله الحدائق وغير ذلك من الآلهة، وكانت نحلة إله الرعد ترتبط بعبادة الأشجار والحراج المقدسة، التى كانت تقدم إليها، حتى عهد قريب، الأضاحى ويتقرب إليها بالصلوات. وكان ثمة نحلة خاصة يزدلف بها إلى تلپش إله الحدادين

والأطبـاء. ولم يكن للچـركس معـابد أو كـهنة، وكـانت الأضـاحى تتـرك لعناية رجل مسن ينتخب مدى الحياة.

وكانت العدالة تقام وفقاً لعادة أديغة ـ خابزه، وهى مـجمـوعة واقعـية غـير مكتـوبة من القـوانين العـرفـيـة تحكم جميع الحـياة الچركسية، وقـد اتخذتها الشعوب المجاورة للچركس التى يتفاوت خـضـوعهـا لسلطـان أمراء القـبـاردة والأديغـة وهـى : الأوسـه تين ؛ والقـره چاى والبلقار والنوغاى .

البناء الاجتـماعى والعـادات : كان الشعب الچركسى يحتفظ، حتى النصف الثـانى من القـرن التاسع عـشـر، ببناء اجـتـماعـى عتـيق يخـتلف باخـتـلاف القـبائل. فكان للـقبـاردة نظام إقطاعى متطور غـاية التطور؛ إذ كان مجتـمعهم الذى يتكون من طبـقـات يرتفع عـددها إلى ثلاث عشرة طبـقة، يتكون من عدة جمـاعـات مختـلـفة اختـلافـاً واضـحاً ولا يسهل النفوذ إليها:

(١) على قمة الطبقات الاجـتماعية : الأمـراء (پشى) وكـان من بينهم الوالى الذى هو زعيم الشعب القباردى

(٢) وتحـتـهم الأشـراف (الورق، الوركخ أو الأوزدن)، وهم ينقـسـمـون إلى أربع طبـقـات وفـقـاً للحـقـوق والالتزامات التى تربطهم بالأمراء .

(٣) الفلاحون الأحـرار (تفوخوتل) الذين كـان يحـتـفظ بهم فـى بعض الظروف لخدمة الپشى والورق.

(٤) رقيق الأرض (أوك أو پشـتلى)؛ وأخـيـرا نجـد فى آخـر السلم الطبـقى العبيد (أوناوت).

وكـان هذا النظام الإقطاعى نفـسـه، وإن كان أقل صـرامة، قائمـاً أيضاً بين الأديغـة والقبـائل الچـركسيـة الأدنى شرقا (بسلنى ، بجـه دوح، خاطوكاى). على أن قـبائل أديغة الـغربية ليـس لها أمـراء (ناتوخـاى ، شـاپسغ ، أبزاخ). ونجـد من بينهم طبـقـة الورق وكـانت ضعيفة ، على حين أن التفوخوتل كانت أكثرها عدداً وأشدها قوة، وهم يسمون فى بعض الأحـيـان «قـبـائل أديـغـة الديموقـراطية» تميـيزاً لهم من «قـبائل القبارد الأرستقراطية».

ولا نعلم أسـبـاب هـذا التـفـريق. ويذهب البعض إلـى أن القبائل الغـربية

تجاوزت المرحلة الإقطاعية فى القرن الثامن عشر بعد النضال الطويل الذى أوقف الأبزاخ والشاپسغ والناتوخاى تفوختول فى وجه أمراء بجه دوخ (معركة بزيوك سنة ١٧٩٦)، وقد تم ذلك أيضاً بفضل ما فعله حسن پاشا سر عسكر آناپه الذى ألغى سنة ١٨٢٦ الامتيازات التى كان يتمتع بها نبلاء هذه القبائل الثلاث.

أما بقية القبائل، فكان أمرها على عكس هذه، ذلك أن تطورها فى طريق الإقطاع قد أبطأته عدة عوامل، نذكر منها بخاصة النفوذ الاقتصادى للمستعمرات اليونانية ثم الإيطالية ثم التركية. وهذا الرأى الأخير أقرب إلى الحقيقة فيما يظهر، ذلك أن المرء يجد بين القبائل الغربية فى أوائل القرن العشرين بقايا قوية من نظام العشائر الأبوى الذى كان قد اختفى بين أديغة الشرقية. فقد كانت العشيرة (تليوخ) مقسمة إلى عدة جماعات من الأسر الأبوية الكبيرة (آخيخ)، وكانت هذه الجماعات بدورها تقيم مجتمعات ريفية (پسوخو) متحدة اتحاداً ذاتياً ويحكم كلا منها بالاستقلال عن الأخرى مجالس من الشيوخ.

وكانت جميع القبائل الچركسية تحتفظ ببعض العادات التى هى من خصائص المرحلتين الأبوية والإقطاعية:

(١) ثأر الدم فى حالات القتل، وهو حق وواجب مطلق فى عنق العشيرة بأسرها.

(٢) آتاليقات ، وتقوم على تنشئة أطفال منذ ولادتهم فى أسر الأجانب، الأقيال فى كثير من الأحيان (صبيان ما بين ١٧ ـ ١٨ سنة). وقد أوجدت الآتاليقات نوعاً من الإخوة غير الأشقاء لدعم الروابط الإقطاعية وتوحيد القبائل الچركسية.

(٣) تقاليد متباينة تتعلق بكرم الضيافة الذى يعدونه أمراً مقدساً، فالضيف يصبح، بحق الحماية، عضواً حقيقياً فى عشيرة مضيفه يفديه المضيف بحياته وماله. وتمتد الضيافة حتى تشمل المنفى نفسه (آبرك أو خجرت). ويصبح عضواً فى الأسرة ويجب على

رب البيت أن يضمن سلامته، ومن بين العادات الأخرى فى مرحلة العشيرة تبرز عادة القسم بالأخوة (كوناك) وبهذا القسم يصبح الشخص عضوا فى عشيرة أخرى .

(٤) عادات خاصة بالزواج. والزواج من خارج العشيرة أو من خارج الأسرة الأبوية الكبيرة مرعى بشدة وخاصة بين القباردة. وعادة الـ «كليم» (شراء الخطيبة) ممارسة بين الجميع ولا يمكن تحاشيها إلا بخطف الخطيبة، وهو أمر شائع فى حالة رفض الأبوين، والتظاهر بالخطف عنوة لا يزال شعيرة أساسية شعائر الزواج.

چركس فى الاتحاد السوڤييتى : لم يقم النظام السوڤييتى فى الأقطار التى يسكنها الچركس إلا فى نهاية الحرب الأهلية، فقد قام أول الأمر فى ربيع سنة ١٩٢٠ ببلاد أديغة؛ ثم فى بلاد القباردة. وينقسم الچركس من حيث الإدارة إلى ثلاث وحدات إقليمية:

- إقليم أديغة المستقل استقلالا ذاتياً فى حوض نهر قوبان وروافده، وهو يتبع إقليم (كراى) كراسنودار الذى أنشىء فى ٢٧ يولية سنة ١٩٢٢ باسم إقليم أديغة چركس المستقل استقلالا ذاتياً، ثم أصبح فى ١٣ أغسطس سنة ١٩٢٨ يعرف بإقليم جمهورية أديغة المستقل استقلالا ذاتياً. وأراضى هذا الإقليم مساحتها ٤٠٠ر٤ كيلو متر مربع وعدد سكانها ٠٠٠ر٢٧٠ نسمة (سنة ١٩٥٦) يمثل الأديغة فيه أقلية. وقصبته ميكوپ مدينة روسية.

- إقليم چركس قره چاى المستقل استقلالا ذاتياً: وهو يشغل الوديان العليا لزلنچوك الأكبر والأصغر التى تتبع إقليم (كراى) ستاڤروپول الذى يشارك الچركس فيه الأتراك (القره چاى) . وهذا الإقليم الذى أنشىء فى ١٢ يناير سنة ١٩٢٢ قد قسم فى ٢٦ أبريل سنة ١٩٢٦ إلى وحدتين إداريتين: إقليم قره چاى المستقل استقلالا ذاتياً، والناحية المدنية القومية للچركس اللذين رفعا فى ٣٠ مارس سنة ١٩٢٨ إلى درجة الإقليم المستقل استقلالا ذاتياً . وفى سنة ١٩٤٤ نقل القره چاى وألغى إقليمهم المستقل استقلالا ذاتياً، ولكن حدث بعد إعادة

إسكانهم أن أعيد إنشاء إقليم الچركس القره چاى المستقل استقلالا ذاتياً فى ٩ يناير سنة ١٩٥٧. وبلغت مساحة هذا الإقليم ١٤٫٢٠٠ كيلو متر مربع، وبلغ عدد سكانه سنة ١٩٥٦: ٢١٤٫٠٠٠ نفس، معظمهم من الروس والأوكرانيين.

- جمهورية القبارد البلقار السوڤييتية الاشتراكية المستقلة استقلالا ذاتياً : وتشغل الجزء الجبلى من القوقاز الأوسط، وقد أنشئت هذه الجمهورية فى أول سبتمبر سنة ١٩٢١ باسم إقليم القبارد المستقل استقلالا ذاتياً وأضيفت إليه ناحية البلقار المدنية القومية فى ١٦ يناير سنة ١٩٢٢ وبذلك أصبح إقليم القبارد - بلقار المستقل استقلالا ذاتياً، ثم غدا هذا الإقليم فى ٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦ جمهورية مستقلة استقلالا ذاتياً. فلما نقل البلقار أعيد سنة ١٩٤٤ تسمية الجمهورية بعد فقدها جزءاً من أرض البلقار فأطلق عليها جمهورية القبارد السوڤييتية الاشتراكية المستقلة استقلالا ذاتياً. وحدث آخر الأمر، أى فى ٩ فبراير سنة ١٩٥٧، أن أعيد إسكان البلقار وسمح لهم بالعودة إلى أرضهم فأصبحت الجمهورية تسمى مرة أخرى جمهورية القبارد البلقار السوڤييتية الاشتراكية المستقلة استقلالا ذاتياً. وقد شملت أراضيها ١٢٫٤٠٠ كيلو متر مربع وبلغ عدد سكانها سنة ١٩٥٦ : ٣٥٩٫٠٠٠ نسمة. وكان القباردة والبلقار وغيرهم من المسلمين يمثلون ٦٠٪ من السكان، وكان معظمهم يعيش فى المناطق الجبلية. والروس والأوكرانيون هم غالبية سكان قصبة الجمهورية نلعچيق (٧٢٫٠٠٠ نسمة سنة ١٩٥٦) وهم غالبون فى سهل ترك.

المصادر :

(١) ظهرت مصادر وافية كل الوفاء فى المقال الذى كتبه Ramazan Traho بعنوان *Literature on Circassia and the Circassians* فى *Caucasian Review*، رقم١، سنة ١٩٥٥، ميونخ، ص ١٤٥ - ١٦٢ . ويشمل هذا المقال عناوين ٢٥٠ كتاباً ومادة باللغة الروسية وباللغات الغربية (الفرنسية والإنكليزية،

والألمانيــة، والتــركيــة والهنغــارية والپولندية)، وباللغات الچـركسية، وهى تتناول الشــعب الچـركسى على نحـو مباشر أو غير مباشر. ومن ثم فحسبنا هنا أن نذكــر عــددا قليـلا مـن الكتب الحديثة بالفرنسية :

(٢) A. Namitok: Origines des Circassiens، باريس سنة ١٩٣٩.

(٣) G. Dumezil : Introduction a la Grammaire Comparée des Langues Causasiennes du Nord ، باريس سنة ١٩٣٣.

(٤) Etudes Comparatives sur les langues caucassiennes du Nord- Ouest ، باريس سنة ١٩٣٢.

بالألمانية :

(٥) A. Dirr : Einfuehrung in das Stadium der Kaukasischen Sprachen ، ليپسك سنة ١٩٢٨.

(٦) F. Hanchar : Urgeschichte Kaukasiens، ڤينا ـ ليپسك سنة ١٩٣٧.

بالإنكليزية :

(٧) J.B. Baddeley : The Russian Conquest of the Caucasus، لنـدن سنـة ١٩٠٨.

(٨) W.S. Allen: Structure and system in the Abaza Verbal Complex ، فى Transactions of the Philological Society ؛ سنة ١٩٥٦، ص ١٢٧ ـ ١٧٦ مع مـصـادر لغوية مستفيضة.

بالروسية :

(٩) Autonomnaya Adigetskaya Oblast"، ميكوپ سنة ١٩٤٧.

(١٠) Kabardinskaya ASSR، نلعـچيق سنة ١٩٤٦.

(١١) Sh. B. Nogmov :Istoriya Adigeyskogo Naroda sostaxlennaya po predamiyam Kabardintzev، نلعـچـــيق سنة ١٩٤٧.

(١٢) K. Stal : Etnograficheskiy ocherk Cherkesskogo naroda فـى Kavkazskiy Sbornik ، جـ٢١، تـفليس سـنـة ١٩٠٠.

(١٣) S. A. Toharev : Etnografiya narodov SSSR ، مـوسـكو سنة ١٩٥٨، ص ٢٤٦ ـ ٢٥٨.

(١٤) D.A. Ashkhamaf : Grammatika Kabardino- Cherkesskogo Yazika، نلعچيق سنة ١٩٣٢.

(١٥) الكاتب نفسه : Yaziki se- vernogo Kavkaza i Dagestana ، جـ١، موسكو ـ لينينغراد سنة ١٩٣٥.

(١٦) N.F. Yakovlev&D.A. Ashk-hamaf : Grammatika Adigeyskogo Li-teraturnogo Yazika ، موسكو ـ لينينغراد سنة ١٩٤١.

[Ch. Quelquejay كلكجاى]

العصر المملوكي

سمت المصادر المملوكية الچراكسة : «جركس» أو «جراكسة» (المفرد : جركسى)، وثمة أيضاً روايات مختلفة فى رسم الاسم، فيقال: «چَركَس» أو چراكسة» (المفرد : چركسى) ، و «شركَس» . أو «شراكسة» (المفرد : شركسى)، ويقال فى رواية غير شائعة شيوع الروايات السابقة «جهارْكَس». وتعرف بلاد الچركس بروايات مختلفة فيقال «بلاد الچركس» أو «الچركس» فحسب ، ويقال أحياناً «جبل الجركس». ويقول القلقشندى إن الچراكسة يعيشون فى فقر وأن أغلبهم نصارى (صبح الأعشى ، جـ٥، ص ٤٦٢، س٥).

وكان الچراكسة منذ العقود الأخيرة من القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) حتى نهاية سلطنة المماليك سنة ٩٢٢ هـ (١٥١٧م) العنصر السائد فى المجتمع العسكرى المملوكى، وكان لهم شأن هام جداً فى هذه السلطنة من أول نشأتها حتى منتصف القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ، فقد احتلوا مركزا له أهمية قصوى فى كتيبة «البُرّجية» التى أنشأها السلطان قلاوون (٦٧٨ ـ ٦٨٩ هـ = ١٢٧٩ ـ ١٢٩٠م) . أما مسألة : هل أضعف سلطانهم اضمحلال هذه الكتيبة أم لم يضعفه فموضوع مطروح للمناقشة. وقد كان الأتراك القفجاق،وهم العنصر المسيطر خلال الثلاثين والمائة سنة الأولى أو نحوها من عمر السلطنة، يخشونهم جد الخشية لخلقهم الطموح، وتكبرهم وجنوحهم إلى الشغب والشقاق. والحق إن القفجاق نجحوا فى أن يئدوا فى المهد انقلاباً خطرا قام به الچراكسة فى رمضان ـ شوال سنة ٧٤٨هـ (ديسمبر سنة ١٣٤٧ ـ يناير سنة ١٣٤٨م) على عهد السلطان حسن. وكان هؤلاء

الچراكسة أصحاب الحظوة لدى خليفة حسن المباشر السلطان حاجى (٧٤٧ ـ ٧٤٨ هـ = ١٣٤٦ ـ ١٣٤٧م) الذى «جلبهم من كل مكان وأراد أن ينشئهم على الأتراك» (النجوم الزاهرة ، جـ٥ ، ص ٥٦، س ١٤ ـ ٢٠). والظاهر أن حكم السلطان حاجى كان أقصر من أن يتيح له تنفيذ خطته ، ومن ثم أجل وصول الچراكسة إلى السلطة ما بين خمس وثلاثين وخمس وأربعين سنة أخرى.

وكان السلطان برقوق، الذى كان چركسياً وفرداً من أفراد الكتيبة البرجية، هو الذى حقق الانتصار الأخير لجنسه، بدأبه على شراء أعداد متزايدة من المماليك الچراكسة وإيقافه الصارم فى الوقت نفسه شراء المماليك من الأجناس الأخرى. ومن ثم فقد لقب بحق بلقب «القائم بدولة الچراكسة» (النجوم الزاهرة، جـ٥ ، ص٣٦٢). صحيح أنه أسف على فعله هذا حوالى نهاية حكمه على إثر محاولة قام بها الچركس لاغتياله (النجوم الزاهرة، جـ٥ ، ص ٥٨٥، ٥٩٨) إلا أن الوقت كان قد فات فلم يستطع تغيير الموقف الذى خلقه هو نفسه. ودفع ابنه وخلفه السلطان فرج (٨٠٩ ـ ٨١٥هـ= ١٤٠٦ ـ ١٤١٢م) حياته ثمناً لمحاولته كبح جماح السلطة المتزايدة للچراكسة بلجوئه إلى إعمال المذابح فيهم على نطاق واسع . وقد كتب كاتب متقدم وهو القلقشندى الذى أتم كتابه سنة ٨١٥هـ (١٤١٢م) يقول : «أما فى زماننا هذا فإنه منذ قام السلطان الملك الظاهر برقوق من جنس الچركس رغب فى المماليك من جنسه وأكثر من المماليك الچراكسة حتى صار منهم أكثر الأمراء والجند وقلت المماليك الترك من الديار المصرية حتى لم يبق منهم إلا القليل من بقاياهم وأولادهم ».(صبح الأعشى ، جـ٤، ص ٤٥٨، س ١٦ ـ ١٩).

على أن السلطان المؤيد شيخ (٨١٥ ـ ٨٢٤هـ= ١٤١٢ ـ ١٤٢١م) الذى وصفه ابن تغرى بردى بأنه يشبه «ملوك السلف » فى أن القاعدة عنده لم تكن اختيار الجنود على أساس الجنس بل على أساس الكفاية والشجاعة (المنهل الصافى ، جـ٣، الورقة ١٦٨أ ، س ٢١ ـ ورقة ١٦٨ ب، س ٤) قد نجح

بعض النجاح فى كبح جماح السلطة التى بلغها الچراكسة وذلك بلجوئه إلى تقوية عنصر الأتراك القفجاق فى المجتمع العسكرى المملوكى، فلما توفى استرد الچراكسة سيادتهم ودعموها دون أن يقوم فى وجههم أى تحد خطير حتى نهاية حكم المماليك.

وكان رأى كتاب العصر الچركسى بصفة عامة حسنا جداً فى الأتراك القفجاق، على حين نجدهم قد أغلظوا النقد للچراكسة، ونسبوا إليهم اضمحلال السلطنة وبؤسها. وخير مثال على هذا ما ذكره ابن تغرى بردى، فقد قال وهو يشير إلى طشتمر العلائى الذى تولى من قبل منصب «الدوادار» ثم تولى من بعد منصب «أتابك العساكر» وطرده الأمير بركه والأمير برقوق (السلطان من بعد): لقد كان عهد طشتمر زاهراً وافر الميزات على السلطنة المملوكية بفضل إدارته الحكيمة، وسادت هذه الحالة حتى طرد من منصبه وألقى به فى السجن وحل محله برقوق وبركة فأتيا من الأفعال فى السلطنة ما قاسى منه السكان حتى اليوم، ثم أصبح برقوق الحاكم الأوحد، وقلب الأمور فى الدولة رأسا على عقب، واستمر خلفاؤه فى سياسته حتى اليوم. ذلك أنه قدم أبناء جنسه على غيرهم ومنح من ينتسب إليه من مماليكه (الأجلاب) إقطاعات واسعة ومناصب رفيعة وهم بعد قصر. وهذا هو السبب الأكبر فى اضمحلال المملكة. فأى شىء أخطر من تقديم القاصر على البالغ؟ ويخالف ذلك سنة من سلف من السلاطين، ذلك أنهم لم يعترفوا بتقدم جنس بعينه. فقد كانوا كلما وجدوا شخصا أظهر حكمة وشجاعة قدموه وشملوه بالرعاية. وما من أحد كان ينال منصبا أو رتبة إلا إذا كان يستحقها (المنهل الصافى، جـ ٣، ورقة ١٨٥ ب، س ١٤ ـ ٢٣).

وهذه الأقوال ـ هى وغيرها التى من هذا القبيل ـ فيها عنصر جوهرى من الواقع، غير أنه يجب ألا نأخذها بظاهر قيمتها. صحيح أن الچراكسة ربما يكونون قدعجلوا باضمحلال المملكة.

إلا أن كثيرا من العوامل التى أدت إلى هذا الاضمحلال كانت واضحة كل الوضوح من قبل فى العقود الأخيرة من حكم الأتراك القفجاق.

وكانت سيادة الجنس الچركسى فى العصر المملوكى المتأخر أقوى وأشمل بكثير من سيادة الأتراك القفجاق فى العصر المملوكى الأول. ذلك أن الچراكسة كانوا ـ على خلاف الأتراك القفجاق ـ يعادون الأجناس المملوكية الأخرى أشد العداء ويقصونهم فأنزلوهم إلى مرتبة سياسية عديمة الشأن. وما من جنس مملوكى آخر قد تشرب شعور الوحدة الجنسية والتفوق الجنسى مثلهم. وفى عهدهم أصبح الجنس يدل على الجنس الچركسى، وكذلك كان لفظ «القوم» لا يطلق إلا على الچركس.

وكان الچراكسة من دون سائر الأجناس المملوكية يزعمون أن نسبهم يرجع إلى أصل عربى، أى قبيلة بنى غسّان الذين دخلوا بلاد الروم مع جبلة ابن الأيهم وقت تراجع هرقل عن الشام (ابن خلدون: كتاب العبر، جـ ٥، ص ٤٧٢، س ٤ ـ ١٨؛ ابن إياس، جـ٥، ص١٩٣، س ٣). وقد ظلت هذه الأسطورة حية بين المجتمع المملوكى المصرى فى ظل حكم العثمانيين (انظر المصادر).

المصادر:

(١) D. Ayalon: *The Circassians in the Mamluk Kingdom* فى *Journal of the American Oriental Society*، سنة ١٩٤٩، ص ١٣٥ ـ ١٤٧.

(٢) الكاتب نفسه: *Studies of the Structure of the Mamluk Army* فى *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*، سنة ١٩٥٣، ص ٢٠٣ ـ ٢٢٨، ٤٤٨ ـ ٤٧٦؛ سنة ١٩٥٤، ص ٥٧ ـ ٩٠.

(٣) الكاتب نفسه: *L'esclavage du Mamelouk*، القدس سنة ١٩٥١.

(٤) P.M. Holt: *The exalted lineage of Ridwān bey: some observations on a seventeenth-century Mamluk genealogy*، فى المجلة الآنفة الذكر، ص ٢٢١ ـ ٢٣٠.

خورشيد [آيالون D. Ayalon]

(٣)

العصر العثمانى

حل العثمانيون محل الجنويين على سواحل البحر الأسود فاحتلوا آناپه وقوپه (Copa، انظر Heyd، جـ ٢، ص ١٩٠) سنة ٨٨٤هـ (١٤٧٩ م؛ انظر

«هشت بهشت»)، ولكن القبائل الچركسية فى الأرض المناوحة للساحل ظلوا يعتمدون على خانات القريم الذين كانوا، كما كانت الحال فى حكم القبيلة الذهبية، يبعثون بأبنائهم لينشأوا بين الچراكسة ، وكان هذا الفعل منهم هو وزواج أمراء القريم من نبيلات الچراكسة قد ضمنا لهم ود الچراكسة، فراحوا يؤدون للخانات جزية سنوية تشمل العبيد والقوات الاحتياطية، وقد لقب خانات القريم أنفسهم بلقب «طاغ آرا چركس أو چركاچ». وكانت بلاد الچركس أيضا ملجأ لقبائل النوغاى التتر من «دشت» الذين كانوا فى كثير من الأحيان يفدون للاختلاط بالچركس، وخاصة فى حوض نهر قوبان وفى شبه جزيرة تمان. وقد أقام خانات القريم من بعد قلاعاً مثل «چوبان قلعه» و«نوروز كرمان» و«شاد كرمان» وأسكنوا فيها النوغاى ليدافعوا عن البلاد من غارات القوزاق (القازاق) والقلموق. وكان الچركس يتعاونون مرات ليست بالقليلة مع القوزاق أيضا. وقد بذل صاحب كراى خان جهوداً كبرى لإخضاع القبائل الچركسية المنتقضة، فشن خمس حملات على بلاد الچركس، الأولى على قنساووق، بك ژانة سنة ٩٤٦هـ (١٥٣٩م)، والثانية والثالثة على قبرتاى. وعمد إلى القوة فأسكن على نهر أوروپ الأعلى القبائل التى كانت قد لجأت إلى حوض باكسان المرتفع، ثم أنفذ من بعد، أى سنة ٩٥٦هـ (١٥٤٩م) حملته الأخيرة على خاطوقاى (صاحب كراى تاريخى، Blo-chet: *Cat. Man. Turc. Suppl*. ص ١٦٤).

فلما توفى صاحب كراى نهب الچركس، وخاصة چركس ژانة وپشدوه، شبه جزيرة تمان، وهددوا أزق وطلبوا الحماية من إيڤان الرابع (انظر بلتن،رقم ٤٦، سنة ١٩٤٨، ص ٣٦٤). وفى هذه الأثناء، أصبح القوزاق القائمون على نهر ترك أيضا يهددون النفوذ العثمانى القريمى فى قبرتاى.

وقد أدى دعم العلاقات بين التتر والچراكسة إلى انتشار الإسلام بين الچركس، على أنه حدث أن أوليا چلبى (جـ ٧، ص ٨٠٧ ـ ٧٥٨) وجد كثيرا من القبائل على الوثنية لم تزل، وأن أولئك الذين أسلموا احتفظوا بعقائدهم وشعائرهم الدينية القديمة، وقد حضّ

محمد كراى الرابع قبائل قبرتاى التى أسلمت على ترك تربية الخنازير.

واعترف سلاطين العثمانيين بسيادة القريم على الچركس، ولكن هذا لم يمنع من إرسال الأوامر إلى زعماء الچراكسة ومنحهم ألقاباً باعتبارهم من البكوات التابعين لهؤلاء السلاطين (انظر بلتّن، رقم ٤٦، ص ٣٩٩. وفى سنة ٩٧٨هـ (١٥٧٠م) كتب سليم الثانى إلى القيصر بألا يتدخل فى شئون رعاياه الچركس (بلتّن، ص ٤٠٠).

وفى سنة ١٠٧٦هـ (١٦٦٥م) وجد أوليا چلبى (جـ ٧، ص ٦٩٨ - ٧٦٨) وهو فى طريقه من تمان إلى آلبروس النوغاى فى چوبان إيلى ثم وجد قبيلة شقاكه(انظر J. Klaproth: *Voyage* جـ ١، ص ٢٣٨) على ساحل البحر الأسود، وقبيلتى ژانة الكبرى وژانة الصغرى على سفوح جبال هايقو، ثم وجد أبعد من ذلك شرقًا قبائل: خاطوقاى، وآدمى، وتقَقو (؟) وبولادقاى، وبوزودوق (پردوخ) وممشوغ (؟) ويسلنى، وقبرتاى. وأخبر أيضاً بأن غارات القلموق فى هذا العهد أدت بقبائل الچركس فى إقليمى قوبان وقبرتاى إلى الانسحاب إلى الأجزاء المنيعة من الجبال، على حين كان القوزاق فى الغرب يضغطون ضغطًا شديدًا على الچركس فى وادى قوبان الأدنى وفى شبه جزيرة تمان.

ووجد الچراكسة منذ أوائل القرن الثامن عشر أن التوسع الروسى يهددهم تهديداً شديداً، فأخذوا يتعاونون شيئاً فشيئاً مع العثمانيين، وقد ردوا القوات الروسية على الجانب الآخر من نهر قوبان سنة ١١٤٨ هـ (١٧٣٥م). على أن العثمانيين نزلوا على معاهدة كوچوك قينارجه سنة ١١٨٨ هـ (١٧٧٤م) فاعترفوا باستقلال خانية القريم وتوابعها شمالى نهر قوبان التى ضمت سنة ١١٩٧ هـ (١٧٨٣م) إلى الروسيا. وكان القبرتائية قد أصبحوا تحت إشراف الروس سنة ١١٨٨ هـ (١٧٧٤م).

وأراد العثمانيون أن يقيموا خطاً من التحصينات ضد الروس على نهر قوبان، فازداد اهتمامهم وقتذاك ببلاد

الچركس فأقاموا - أو أعادوا إقامة - قلاع صوغجوق (سجوق) وكلنجيق، ونوغاى، وآناپه سنة ١١٩٦ هـ (١٧٨٢) وحاولوا أن يعيدوا تنظيم الچركس هم ومهاجرى التتر القادمين حديثا من القريم والنوغاى الوافدين من دبروجه. وقد عمد فرح على پاشا (١١٩٦ - ١١٩٩هـ = ١٧٨٢ - ١٧٨٥م) الذى كان رجل إدارة ذا قدرة عجيبة، إلى تشجيع جنوده العثمانيين على إقامة روابط أسرية مع الچركس الذين دعموا النفوذ العثمانى وزادوا من انتشار الإسلام بين الچراكسة . ولم تلبث آناپه أن تقدمت من حيث هى المركز التجارى الأكبر فى المنطقة. وفى هذه الأثناء وجد الشيخ منصور، وهو سلف الشيخ شامل فى منطقة الچچن، استجابة من الچركس لدعوته إلى إعلان الجهاد على الروس (انظر عن هذه الفترة الخبر الهام لمحمد هاشم، ديوان كاتب فرح على پاشا، مخطوط فى طوپ قاپى، ريوان، رقم ١٥٦٤؛ وانظر جودت: تاريخ، جـ ٣، ص١٦٨ - ٢٧٢).

وأثناء الحرب بين العثمانيين والروس من سنة ١٢٠١ - ١٢٠٦ هـ (١٧٨٧ - ١٧٩٢م) أنشئت خانية قوبان وتضم التتر وأميرهم شاهباز كراى، على حين تعاون الچركس مع الجيش العثمانى بقيادة بطّال حسين پاشا وأحرزوا بعض الانتصارات:على أن الأمر انتهى بسقوط آناپه القاعدة العثمانية الرئيسية سنة ١٢٠٥ هـ (١٧٩١م) وقد قررت معاهدة الصلح أن يكون نهر قوبان حدا فاصلا بين الإمبراطوريتين الروسية والعثمانية. وبعد الصلح أهمل العثمانيون هذه المنطقة، أما الروس فقد أقاموا خطًا من الحصون على طول الحد وأسكنوا جماعات كبيرة من القوزاق هناك. وضموا إليهم فى الوقت نفسه بلاد الكرج، وسيطروا على ممر دريال، وأحاطوا ببلاد الچركس. واضطر العثمانيون بحكم معاهدة أدرنة سنة ١٢٤٥هـ (١٨٢٩م) إلى النزول إلى الروسيا عن حقوقهم فى بلاد الچركس. على أن الچركس ناضلوا الغزاة نضالا طويلا شرسًا حتى سنة ١٢٨١ هـ (١٨٦٤م)، ويقول تقرير عثمانى إن

٥٩٥,٠٠٠ چركسى تركوا وطنهم إلى تركية بين سنتى ١٢٧٢هـ و١٢٨١هـ (١٨٥٦ ـ ١٨٦٤م). وقد أسكن هؤلاء فى الأناضول والروملى، وجاء فى تعداد سنة ١٩٤٥ أن بتركية ٦٦,٦٩١ من الچركس وهم لايزالون يتحدثون بلغتهم الأصلية. وكان للعبيد الچراكسة فى عصر العثمانيين، وخاصة منذ القرن السابع عشر، مكانة هامة فى نظام القول العثمانى، وقد ارتقى كثير منهم إلى مناصب رفيعة فى الدولة (انظر تاريخ عطا، فى خمسة مجلدات، إستانبول سنة ١٢٩١ ـ ١٢٩٣هـ):

المصادر:

(١) إدريس البدليسى: هشت بهشت (طبعة بابنكر، ص ٤٨).

(٢) كمال پاشازاده: تواريخ آل عثمان، طبعة طبق الأصل، جمعية تورك تاريخ قورومى أنقرة سنة ١٩٥٤، ص٥٢٠.

(٣) عالى: كنه الأخبار (طبعة بابنكر، ص١٢٩).

(٤) أوليا چلبى: سياحتنامة، جـ ٧؛ إستانبول سنة ١٩٢٨؛ ص٦٩٨ ـ ٧٦٧.

(٥) كاتب چلبى: جهاننما، إستانبول، سنة ١١٤٥ هـ ص٤٠٣.

(٦) محمد هاشم: أحوال آبازا وچراكسة، طوپ قاپى سراى، ديوان كتابخانه، رقم ١٥٦٤.

(٧) رسالة فى أحوال قرم وقوبان، عاطف أفندى كتبخانه سى، رقم ١٨٨٦.

(٨) أ. جودت: تاريخ، فى اثنى عشر مجلدًا، إستانبول سنة ١٢٧١ ـ ١٣٠١هـ

(٩) الكاتب نفسه: قرم وقفقاس تاريخچه سى ، إستانبول سنة ١٣٠٧هـ

(١٠) نوح المتروفى: نور المقابس فى تواريخ الچراكس، قازان سنة ١٩١٢.

(١١) L.Widerszal: *British Policy in the Western Caucasus* ، سنة ١٨٣٣ ـ ١٨٤٢، وارسو سنة ١٩٣٣.

(١٢) N.A. Smirnov: *Rossiya i Turtsiya v XVI-XVII uu.* ، فى مجلدين، موسكو سنة ١٩٤٨.

(١٣) E.N. Kusheva: *Politika Russ-kogo gosudarstva na severnom Kavkaze v 1552-53gg* فـى *Istoricheskiye Zapiski*، جـــ٣٤ (سـنــة ١٩٥٠) ، ص ٢٣٦ـ ٢٨٧.

(١٤) خليل إينالجق: عثمانلى روس رقـابتنك منشئ ودون ـ ڤـولجـا قنالى تشـبـثى فى بلـتن ٤٦ (سنة ١٩٤٨)، ص ٣٤٩ ـ ٤٠٢.

(١٥) W.E.D. Allen &P.Muratoff: *Caucasian Battlefields* كـمـبــردج سنة ١٩٥٣.

(١٦) ميرزا بالا ، مادة چركسلر فى إسلام أنسيكلوپيدياسى.

خورشيد [خ. إينالجق Halil Inalcik]

جرهم

أو جُـرْهَم و «كُرَامـه» فى اسطفـان البوزنـطى: قبيـلة عربيـة قديمة تـقول الروايات إنهـا كانت تعـيش فى مكة ثم نزحت منهـا إلى اليـمن. ولاشك أنه قـد نزلت بها غـاشية فى عـهد متقـدم جدا فبـادت، ذلك أن شاعـراً معاصـرا للنبى صلى الله عليـه وسلم (ابن هشام ، ص ٤٦٨، ص٣؛ وانظر أيضاً الكامل ، طبعة Wright، ص ٤٤٥، س٢) أنذر قريشاً بمثل ما حل بجرهم وعاد. ولذلك جعلهم النسابة المتأخرون هـم والعماليق وعاد وثمود وغيرهم من العرب العاربة الذين يرجع نسبهم إلـى عابر، وقد بادت هذه الأقوام جميعاً اللهم إلا القحطانية ، ومع ذلك فإن بعض الروايـات تعد هؤلاء من بنى إسـماعـيل. على أن بنى جـرهـم لم يبـيـدوا تمامـاً، والدليـل على ذلك أن حـسـان بـن ثابت يذكـر بقـيــة منهم (الديوان ، طبعـة القـاهــرة، ص ١٣١، ابـن هـشـام ، ص ٢٥١) بل إن أســراً منهم كانت تعيش على ساحل مكة حتى القرن الثامن للهـجرة ، أما الرواية التى تزعم أن بنى لحيان (الطبـرى، طبعة ده غـــويـه ، جـ١ ، ص ٤٧٩) من نـسل جرهم فهى من اختراع النسابة.

وجاء فى الرواية العـربية أن جرهم الذين أصـهـر إليـهم إسمـاعـيل كـانوا يحكمون مكة، ويقومـون على الكعبة ثم طردهم الخـزاعـيـون لخـبث طويتـهم. ولاشك أن الأساطير التى اقـترنت بهذا الحـادث لا وزن لهـا البـتـة، ومع ذلك فلابد أن يكون له سند من التاريخ، ذلك

أن الشاعر زهيراً (المعلقة ص ١٦,٥) يقسم بالبيت الذى بناه رجال من قريش وجرهم وعمّروه، وكذلك أقسم شاعر آخر هو الأعشى بالمعبد الذى بناه قصى وبنو جرهم. ويشهد ذلك بأن بنى جرهم اشتركوا فى بناء الكعبة، ولكن اشتراكهم هذا كان على نحو لا يتفق تماماً وما ذهب إليه المتأخرون من أنه كان يتولى الأمر فى مكة أمراء تعاقبوا على حكمها حتى انتهى أمرها إلى القرشيين.

المصادر:

(١) ابن هشام، طبعة فستنفلد، جـ٤، ص ٧١ ـ ٧٤.

(٢) الطبرى : التاريخ ، طبعة ده غويه، جـ١ ، ص ٢١٩، ٢٨٣، ٧٤٩، ٧٦٨، ٩٠٤، ١٠٨٨، ١٠٩٦، ١١٢١ ـ ١١٢٤.

(٣) الأزرقى (*Chroniken von Mekka*) طبعة فستنفلد، جـ١ ، ص ٤٤ ـ ٥٦.

(٤) ابن قتيبة: كتاب المعارف، طبعة فستنفلد، ص ٣١٣.

(٥)الأغانى ، جـ١٣، ص ١١٠.

(٦) المسعودى: مروج الذهب، طبعة باوبييه ده مينار وكورقاى، جـ٣، ص ٩٥ ـ ١٠٤.

(٧) المسعودى : التنبيه والإشراف فى المكتبة الجغرافية العربية ، طبعة ده غويه، جـ٨ ، ص ٨٢، ١٨٥، ٢٠٢.

(٨) ابن الفقيه: المكتبة الجغرافية العربية ، جـ٥ ، ص ٢٧.

(٩) ابن رسته : المكتبة الجغرافية العربية، ص ٢٩، ٦٠.

(١٠) البكرى: *Geogr . Woerterbuch*، طبعة فستنفلد، ص ٤٨٩.

(١١) الكامل ، طبعة رايت، ص ٢٦٥.

(١٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، جـ٢ ، ص٦٠.

(١٣) Caussin de Perceval ، *Essai sur l' Histoire des Arabes* جـ١ ، ص ٣٣ وما بعدها ، ١٦٨ ، ١٧٧، ١٩٤ ـ ٢٠١، ٢١٨.

(١٤) Noeldeke فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgent Gesells* جـ١٤ ، ص٧١٧.

(١٥) Noeldeke: *Fuenf Móallaqut* جـ٣ ، ص ٢٦ وما بعدها.

[بول Fr. Buhl]

جريدة

أشيع الألفاظ الدالة على الصحيفة في اللغة العربية، وهي تعادل غازته في اللغة التركية وروزنامه في الفارسية. ولعل هذا المقام يهيىء لنا فرصة مواتية لجمع شيء من أهم المواد في تاريخ الصحافة عند الأمم الإسلامية، وإن كان الإلمام بهذا الموضوع إلماما كاملا إلى حد ما يخرج بنا كثيراً عن نطاق مقال يكتب في دائرة معارف. ذلك أن أقساماً شتى من أقسامه لم تُتناول بعد بالبحث التمهيدى اللازم ، ومن ثم فإن كلامنا عن الصحافة الذى سنورده فيما يلى هو بالضرورة غير واف بالمرام . والصحافة العربية أهم الصحافات الإسلامية جميعاً، بالنسبة لعظم شأنها وإتساع الرقعة التى تقوم فيها ، ونحن ننقل هنا المجمل الذى كتبه عنها هارتمان (Martin Hartmann فى *Spécimen d'une Encyclopédie Musulmane*، ص ١١ وما بعدها) مع تعديله بعض التعديل. وهو مسئول أيضا عن القسم المكتوب عن الصحافة فى الصين (القسم السادس). أما البحوث الخاصة بالبلاد الأخرى فقد أعدها ناشرو الدائرة مستعينين فى ذلك بمواد شتى.

١ ـ الصحافة العربية

فى اليوم الثانى عشر من جمادى الأولى عام ١٢٢٤ هـ الموافق العشرين من نوفمير سنة ١٨٢٨م صدر فى القاهرة العدد الأول من الصحيفة التركية العربية «الوقائع المصرية» ، وهى الجريدة الرسمية للحكومة المصرية، أسسها محمد على ، وكانت تصدر مرتين أو ثلاثاً فى الأسبوع . وقد تكلم رينو Reinaud فى عدد سبتمبر سنة ١٨٣١ من المجلة الآسيوية (٨,٢ ، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٩) عن هذه «المؤسسة التى لم يكن لها حتى ذلك الوقت نظير فى الأقطار الإسلامية». ولا يدخل فى ذلك الدوريات والصحيفة الفرنسية التى ظهرت فى مصر إبان الفتح النابوليونى الذى دام ثلاث سنوات (انظر Reinaud ، المصدر نفسه ، ص ٢٤٩). هذه هى بداية الصحافة فى الشرق الإسلامى ، وقد تطورت من ثم تطوراً عظيما مشهوداً، وما زالت الوقائع المصرية تصدر بعد أن صادفت فى حياتها إعناتاً وتقلبت عليها الأحداث . ولم تظهر جريدة أخرى إلا بعد تسعة وعشرين

عـامـاً. فــفى أول ينايـر سنة ١٨٥٨ ظهـرت الجـريدة الثــانيـة فى بيـروت بالفـرنسـية والتـركـية وهــى «حديقـة الاخبار» يحــررها خليل الخورى وتشد ازرها الحكومة التـركية وكـان الخورى دائماً من أشـد المتحـمسين لمـثلى هذه الدولة فى سورية. وكانت هذه الجريدة تصــدر فى أول أمــرها مــرتـين فى الأسـبـوع ، وهـى تصـدر الآن يومـياً (انظر Reinaud فى *Journ. As.*، جـ٥، ٢ ص ٣٠٩ ـ ٣٢٥؛ Fleischer فــى *Zeitschrd.D. Morgent Ges.*، جـ ١٢، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٣).

وبعد ذلك بأربع سنوات صدرت فى باريس جـريدة البَــرْجـيس، وهى التى ذكـرها مـول Mohl فى *Rapport Annuel* الصــادر فى ٣٠ يونيــة سنة ١٨٦٣. وأول جـريدة عـربيــة كـبـرى هى فى الحـقيـقة جـريدة الجـوائب، أما سـائر الصحف التى سبقتها فليست ـ بالقياس إليـها ـ إلا ثمـرة كدح صـحـفيـين من الطبقة الثانية . وأسس هذه الجريدة فى الأسـتانة أحـمـد فارس الشـدياق فى أواخر يوليـة سنة ١٨٦٠ وهو مارونى دخل فى الإســلام، وكـانت الحكـومـة التركـية تؤازرها مـؤازرة كبـرى، وقد انتصـرت لقضـية الإسلام، وأصـبحت جريدة تقرأ فى العـالم بأسره، وتغلغلت فى أقصى أطراف المعـمورة فكانت ترد إليـهـا المطبـوعـات والرسـائل من هذه الأطراف. وبلغت الغاية فى نهـاية العقد السابع من القرن التاسع عشر ومستهل العقـد الثامن منه. وثـمت منتخـبات من خير مقالاتهـا فى المجموعة التى نشرها أحـمـد فـارس الشـدياق بـعنوان «كنز الرغائب فى منتخـبات الجوائب» (جـ١ ـ٧).

وكـانت الجوائب فــى بيروت لســان حــال السلـطات التـركـيــة فى البـلاد السورية، وكان أهم غـرض توخته هذه السلـطات من مــؤازرة هذه الجــريدة تعـريف الأجانب الكثـيـرين من عمـال الحكومة وغـيرهم بآرائهــا، على أنها لم تكتف بهــذه الأداة، بل أقــامت جـريدة أخرى فى دمـشق هى «سورية» نسـبة إلى الولاية التى ظهـرت فى قصـبتـهـا، وكــانت تصـدر بـاللغـتـين العـربيــة والتركـية. ومن هذه الجرائد الحكومـية الصحيفة التركـية العربية «الفرات» وقد

صـــدرت فـى حلب منـذ عـــام ١٨٦٦. ولتـأسيس هذه الجـريدة صلة بإعـادة تنظيم الإدارة التـركـيـة فى ذلك الوقت (راجع القانون الخاص بإنشاء الولايات سنة ١٨٦٧). ولقـد تقـرر وقتـئـذ، بل أصـبح سُنة، من الوجـهـة النظرية على الأقل ، أن يكون فى قـصـبـة كل ولاية مطبعة وأن يقوم كبار عمال الولاية على إصدار كتاب سنوى (سالنامه) يتضمن أهم أنباء المنطقة الإدارية ، كـما يقومون أيضاً على إصدار جريدة.

ولما وافـى عـــام ١٨٦٩ لـم تعـــد الجريدة الرسـمـيـة «حديقة الأخـبار» ـ التى تصـدر فى بـيـروت بالفـرنسـيـة والعـربية ـ الجـريدة الوحـيـدة فى هذه المدينة ، ذلك أن جـريدة «البـشـيـر» ـ وهى عربية صرفة ـ صـدرت أسبوعية لتـعبـر عن رأى البـعـوث الجزويـتيـة، وكـانت قد انـتقلت آنئـذ من غـزير إلى بيروت. وحـوالى منتـصف عام ١٨٧٠ ظهرت صـحيفة عربية صرفة أخرى هى «الجنة» . وكانت علـى خلاف البشـير ، فبينما انصرفت هذه إلى تأييد مصالح الفرنسـيـين الكاثوليك إذ سعت الأخرى إلى تحبـيب الناس فى الثقـافة العـامة، وترغـيب النفـوس بصـفة خـاصـة فى الحياة القومـيـة والأدب القومى ؛ وكانت الجنة تصــدر مرتين كل أسـبوع حـتى العـدد ١٥٤٧ الذى ظهــر فى ٧ يوليـه سنة ١٨٨٦ أمـا مـؤســسـهـا بطرس البستـانى فكان نداً للشدياق فى القدرة على العمل على الأقل،وإن كان دونه فى القلم والمعرفـة باللغة. ولما توفى بطرس فى أول مـــايو سنـة ١٨٨٣ قـــام على الجريدة ابنه سليم البستانى، ولم يكتف البـسـتـانى بالجنة بل أصـدر جـريدة أخـرى أصغـر منهـا سمـاها «الجنينة» عـاشت ثلاث سنين فـحسب، وجـريدة أخرى سماها «الجنان» كانت تصدر كل أسبوعين وانقطعت بعد عام ١٨٨٩.

ولم يرض مسلمـو بيروت أن يقـفوا مكتـوفى الأيدى فـيـسـتـأثر بالفـخـر اليسوعيون ، و «شـباب العرب». وكان هؤلاء مـحـبـين للأجـــانب ، وطنيـين، وليـســوا من الكاثولـيك، ومع ذلك فلم يكونوا بصفـة عامة من أصحـاب الهمم العـالية . فـأسس أولئك المسلمون عـام ١٨٧٤ مجلة أسبـوعية أسمـها «ثمرات

الفنون» ثم غيروا اسمها منذ الثورة التركية فجعلوه «الاتحاد العثمانى». وهى صحيفة تسوق الأخبار العادية ناقصة شكلا وموضوعا، ثم هى إلى جانب ذلك مثال فريد سخيف للعبارات الطنانة الجوفاء التى تدبجها أقلام الشيوخ المتعالمين المنافقين. وحوالى عام ١٨٧٤ أسست صحيفة اسمها «التقدم» كان شعارها الرقى المستمر وشن حرب شعواء على جميع العناصر الرجعية فى البلاد. وقد ساهم فيها زهرة شباب سورية الفتاة مثل أسكندر العازار، وأديب إسحاق وهو من أصحاب المواهب والمثل، توفى عام ١٨٨٥ (انظر ما كتبه عنه جورجى زيدان: مشاهير الشرق جـ٢ ص ٧٥ وما بعدها، خيرالله فى Revue du Monde Mus. ، جـ ١٩).

وفى عام ١٨٧٧ أصدر خليل سركيس، صهر بطرس البستانى السالف الذكر، العدد الأول من صحيفة «لسان الحال». وكانت شبيهة فى أغراضها بصحيفة «الجنة» وتنافسها بعض المنافسة ، ومع ذلك فقد كانت سورية تتسع للاثنتين . على أن كلتيهما لم تتدخلا فى السياسة، فكانتا تتحريان بقدر الإمكان رواية الأخبار مجردة من أى لون مع الالتزام الدقيق لآراء الحكومة. أما فى مسائل الدين فكانتا تراعيان الحياد مراعاة تامة . وفى عام ١٨٨٠ ظهر حزب جديد؛ فقد أسس الموارنةجريدة «المصباح» لرد عدوان الخورية . ودافعت «كوكب الصبح المنير» و «النشرة الأسبوعية» عن مصالح البروتستانت. وأنشأ الروم الأرثوذكس صحيفة «الهدية» لسانا لحالهم. ومن الأعمال الجديرة بالتنويه تأسيس الجريدة السياسية «بيروت» عام ١٨٨٦، وكانت تصدر مرتين فى الأسبوع، وتوصف بأنها «مستقلة الرأى وإن كانت تناصر الحكومة والإسلام» وكان أولو الأمر يؤيدونها ويعدونها ترياقا شافيا من كتابات المسلمين المتزمتين أصحاب جريدة «ثمرات الفنون»، وكانت هذه الجريدة فى أغلب الأحوال شوكة فى جانب الحكومة. ولما غدت بيروت ما بين غرة مارس سنة ١٨٨٨ والثالث عشر منه قصبة ولاية مستقلة أسست جريدة أخرى تحمل الاسم نفسه ، وكانت لسان حال حكومة الولايات إلا أنها

تميزت من جريدة بيروت الأولى بإضافة صفة «الرسمية» إليها. ولمدينة بيروت صحف وجرائد أخرى نذكر منها أيضا الجرائد السياسية الآتية نقلا عن البيان الذى نشرته مجلة الهلال سنة ١٨٩٢ (انظر المصادر) :

(١) الزهرة. (٢) الفوائد.

(٣) المشكاة. (٤) النجاح.

(٥) النحلة. (٦) النفير.

(٧) الأحوال.

وكان يصدر فى بيروت عقب الثورة التركية ٢٦ صحيفة ومجلة دورية . وفيما يلى إحصاؤها عام ١٩١٢: ٨ صحف يومية ، و١٧ أسبوعية و ١٢ مجلة (انظر *Revue du Monde Mus.* جـ١٩ ، ص ٧٦ وما بعدها).

وإلى جانب صحف بيروت والجريدتين الرسميتين «سورية» و «الفرات» (انظر ما تقدم) صحف سورية سياسية نذكر منها ما يلى:

(١) لبنان سنة ١٨٩١.

(٢) الروضة سنة ١٨٩٤.

(٣) الأرز (فى جونية سنة ١٨٩٥) وتصدر هذه الصحف الثلاث أسبوعية فى لبنان، وثمت غيرها، وتبلغ جميعها الآن (سنة١٩١٢) خمسة عشر صحيفة فى رواية *Revue du Monde Mus.* (الموضع نفسه).

(٤) الشام ، وهى صحيفة أسبوعية تصدر فى دمشق.

(٥) طرابلس الشام سنة ١٨٩٣، وهى صحيفة أسبوعية تصدر فى طرابلس.

(٦) الشهباء، وهى أيضاً صحيفة أسبوعية تصدر فى حلب منذ عام ١٨٧٧.

ولقد كتب على الصحافة اليومية فى سورية أن تكافح فى سبيل بقائها . ذلك أن سكان هذه البلاد كان قد طال عهدهم بضيق العيش،ولم يكن من المستطاع أن يحمل حتى متيسرو الحال منهم على بذل العون الكفيل بنهوض هذه الصحافة، وكانت الحكومة تبادر باتخاذ أشد التدابير صرامة، لإخماد أقل بادرة من بوادر التعبير عن حرية الرأى. فنزح معظم الصحفيين السوريين إلى مصر . وأسس سليم تقلا اللبنانى (انظر زيدان : كتابه

المذكـــور، جــ٢ ، ص ٩٩) سنة ١٨٧٦ الأهرام، أول صحيفة يومـية عربية فى الإسكندرية، وكانت تدافع عن مـصالح الفرنسيين فى مصر دفاعاً قوياً لا يفتر ثم أسس سورى آخر بعـد ذلك مباشرة صحـيفة أسبـوعية فى القاهرة سـماها «المحروســة» وسرعـان ما انتـقلت إلى القاهرة مجلة المقـتطف، وكان إصدارها عـمـلا جـريئـا تولاه فى بيـروت عـام ١٨٧٧ ثلاثة من طلبة الكليـة الأمريكية، ثم أسس مـحـرروها هؤلاء صـحيـفـة المقطم اليومية فى مدينة القاهرة ، وهى تدافع عن المصالح الإنكليزية.

وكـانت تحكم مصـر حكومـة أكثـر إدراكـا للأمـــور، فلم تفـــرض على الصـحافة إلا قـيوداً قليـلة، كما كـانت تسود هذه البـلاد حرية لم تقيد تقـييداً شـديداً إلا حوالى عـام ١٨٩٠ . فغـدت مصر فى ذلك الوقت مسرحاً للكثير من شـبـاب السـوريين أصـحـاب المواهب الأدبيـة الـذين لم تهـيىء لـهم بلادهم سبـيلا من سبـل العيش وإن هان . ولا نسـتـطيع فى هذا المقـــام أن ندخل فى تفصيلات هجرة الصـحافة إلى مصر ، وليـرجع الـقـارىء إلى (M. Hartmann: *The Arabic Press of Egypt* ، لندن سـنة ١٨٩٩) وإلى ما ذكرناه آنفا . أما سائر أهل البـلاد فـقـد أبطأوا كـثـيـراً فى الاستجابة إلى الحافز الذى حفزهم إليه السـوريون أصحـاب الهـمـة العاليـة . صـحـيح أن القـبـط أسـسـوا جـريدة «الوطن» عـام ١٨٧٨م لساناً لحـالهم ، إلا أنها صحـيفة ضئـيلة الشأن، وليس بين رصـيفـاتها التى صـدرت منذ ذلك التاريخ مـا يستحق الذكر. أمـا الإسـلام فقد ظل مترفعاً عـن الصحافة، واستمر على هذه الحـال إلى أن أصـدر الشـيخ على يوسف عام ١٨٩٠صـحـيـفة المؤيد اليـوميـة، وكـان لها وزنـها من حـيث الأسلوب، وقـد أبدى الشيخ براعـة فى تحريرها، وكان رجلا قديراً.

وظهـر إلى جـانب هذه الصـحيـفـة ورقـات قليلة يشـيع فـيـها التـعـصب. وكـانت صـحيـفـة اللواء التى أنشـأها مصطفى كامل، وسميت من بعد «القلم» قومية تعارض المؤيد، وكانت هذه تدعو إلى الجامعة الإسلاميـة. وثمت صحيفة ثالثـة لها شـأنهـا ظهرت فى القـاهرة، وهى «الجريـدة» وقد اختطـت لنفسـها طريقاً وسطاً، أى أنها كانت تدرك الأمر

الواقع وهو احتلال الإنكليز لمصر.

وفى الأرقام التالية بينة على تقدم الصحافة: فقد ذكر الأنصارى عام ١٨٩٢ (انظر المصادر) ٤٠ صحيفة. وذكر هارتمان Hartmann (كتابه المذكور) عام ١٨٩٩ : ١٦٧ صحيفة ، ويدخل فى ذلك الجرائد التى انقطعت عن الصدور . وكان فى سنة ١٩٠٩: ١٤٤ صحيفة ومجلة دورية مختلفة، ٩٠ منها فى القاهرة و ٤٥ فى الإسكندرية (*Revue du Monde Musul* جـ٢ ، ص ٣٠٨).

أما فيما يختص بولايات الدولة التركية الأخرى سواء أكان أهلها كلهم أم بعضهم من العرب، فإنى سأكتفى هنا بذكر أقدم جرائدها الرسمية (Huart: *Journal Asiatique* ، جـ٦ ص ٥، ١٧٢) :

(١) البصرة وهى تصدر فى ولاية البصرة.

(٢) الزَوْراء وهى تصدر فى ولاية بغداد.

(٣) صنعاء ، وهى تصدر فى ولاية اليمن، وقد ظهرت فى مكة صحيفة «الحجاز» منذ عام ١٩٠٨ (انظر ما سنذكره فى القسم الخاص بالصحافة فى تركية).

والمغرب صدر فيها منذ عام ١٨٦٢ صحيفة «الرائد التونسى» فى تونس. وفى عام ١٨٨٧ ظهرت صحيفة «الحاضرة» ثم صحيفة «الزَهْرَة» عام ١٨٨٩، ثم «البصيرة» منذ عام ١٨٩٢ ، على أن عدد الصحف زاد زيادة كبيرة فى السنوات الأخيرة . (انظر *Revueu du Monde Mus.* ، جـ٦ ص ٣٤٢ وما بعدها). وتونس فريدة فى بابها بين البلاد الإسلامية ، إذ تصدر فيها صحيفتان يهوديتان عربيتان تطبعان بالأحرف العبرية إحداهما البستان والأخرى المُحَيِّر. وتحرر كلتاهما بلغة هى خليط من الفصحى والعامية. وللحكومة فى طرابلس جريدة رسمية تعرف بـ «طرابلس الغرب». ولم يذكر واشنطن سريز Washington Serruys إلى جانب هذه سوى جريدة «التَرقى». وتصدر فى بلاد الجزائر الجرائد التالية:

(١) المبَشّر (فى مدينة الجزائر).

(٢) تلمسان (فى مدينة تلمسان).

(٣) كوكب إفريقية وهى تصدر منذ عام ١٩٠٧م.

(٤) الجزائر منذ عام ١٩٠٨. أما فى بلاد مراكش فلم تصدر فيها صحف إلا فى طنجة منذ عام ١٩٠٥ (*Revué du Monde Mus*، جـ٢، ص٨، جـ٤، ص ٦١٩).

ولمالطة مقام خاص بها. ذلك أنه لم يظهر فيها أى عمل أدبى أو أية دار من دور الطباعة إلا منذ وقعت تحت الاحتلال الإنكليزى. فقد دار فى خلد هؤلاء «الفرنجة» زمنا ما أن يقيموا اللغة العربية الفصحى إلى جانب اللهجة الفريدة التى يتحدث بها أهل مالطة ، وكان هذا هو الأصل فى ظهور الصحيفة السياسية «مالطة» التى ذكرها الهلال عام ١٨٩٢. على أن هذه المحاولات التى بذلت لإقامة اللغة العربية الفصحى كانت عديمة الجدوى، فقامت لغة مكتوبة تمثل فى جوهرها لهجة جزء من أجزاء الجزيرة ، وكتبت هذه اللغة بالأحرف الرومانية. وبهذه اللغة بدأت تصدر سنة ١٨٧٩ جريدة *Il Habbar Malti*.

ويصدر فى البلاد غير العربية نفسها عدد لا يستهان به من الصحف العربية. ويمكن تقسيمها ثلاثة أنواع :

(١) صحف تنصر الإسلام.

(٢) صحف تدافع عن الحكم التركى.

(٣) صحف لها أغراض أخرى. أما جريدة الجوائب المشهورة التى تصدر فى الآستانة، فقد صرفت كل همها إلى الدعوة للإسلام وللحكومة التركية، وفى رواية الهلال أنه كان يصدر بالأستانة أيضاً الصحف الآتية:

(١) الاعتدال . (٢) الحوادث .

(٣) السلام. (٤) الحقائق.

(٥) المنَبِّه، وكلها سياسية.

أما العلمية فهى :

(١) الإنسان. (٢) الكوكب، ثم صحيفة قانونية هى «الحقوق» وكانت تصدر بالعربية والتركية. وثمت ولاية أخرى من ولايات الدولة العثمانية كانت تقوم فيها صحيفة سياسية عربية وهى : قبرص . فكانت تصدر فيها صحيفة «ديك الشرق» (انظر ما جاء فى

الهلال عام ١٨٩٢) وذكر الهلال، ونقل عنه واشنطن سرريز (Washington - Serruys، جـ ٢) صحيفة سياسية فحسب فى الهند هى «نخبة الأخبار»، ولم يورد عنها أية تفصيلات أخرى (انظر القسم الخاص بالصحافة فى الهند). وينبغى لنا أن ننوه بالجهد الذى بذل لإنشاء لسان حال ليهود الهند والجزيرة، وتمخض عن صدور مجلد فى كلكتة بلغة عربية حوشية كتبت بالحروف العبرية عنوانه : «مجلة پيره اليهودية» وكان يعينها بيت روتشيلد فى الشرق الأقصى، وساسون وشركاهم، وكانت بلاشك تخدم أغراضهم التجارية ، وقد انتشرت هذه الصحيفة بين كافة يهود آسية الذين يتكلمون باللغة العربية.

ولم يذكر هلال سنة ١٨٩٢ من الصحف العربية التى تصدر فى الغرب سوى ما يأتى:

(١) المستَقل فى إيطاليا . أما الجرائد من ٢ إلى ١٠ فقد صدرت فى فرنسا وهى:

(٢) الأنباء . (٣) أبو الهول.

(٤) الاتحاد. (٥) البصير.

(٦) الصدى. (٧) الحقوق.

(٨) البَرْجيس. (٩) الشهرة.

(١٠) العروة الوثقى. وقد صدرت الجرائد من ١١ إلى ١٣ فى لندن وهى :

(١١) الاتحاد العربى.(١٢) الخلافة.

(١٣) مرآة الأحوال، ويحررها رزق الله حسّون، ويرجع فى شأنه إلى كتابى «موشح» ص ٧٨ ، ٢٣٢.

(١٤) الكشكول، وتصدر فى تفليس، وقد جاء فيها أنها تظهر بالتترية والفارسية والعربية.

(١٥) ضياء الخافقين، لندن. وقد جاء فيها أنها «تظهر بالعربية والإنكليزية» .

(١٦) كوكب أمريكا، نيويورك. ويزيد واشنطن سرريز:

(١٧) المرصاد ، مرسيليا.

(١٨) البرازيل.

(١٩) الرقيب، وتصدر كلتاهما فى البرازيل. ويمكن أن يضاف إلى هذه القوائم الصحف التى ذكرها هارتمان Hartmann عمود ٢٢٧ وهى الأصمعى ، بسان پاولو فى البرازيل ، والهادى فى

فيلادلفيا، والأيام فى نيويورك، كما ذكر أيضاً فى *Or. Litztg* ، سنة ١٨٩٩، ص ٥٨ ومابعدها خمس عشرة صحيفة جديدة (انظر أيضاً *Révue du Monde Musulman*، جـ١٩ ، ص ٨٥ وما بعدها).

وقد زودنا واشنطن سريز بفكرة عامة بينة عن لغة الصحافة العربية فى مختلف أطوار تقدمها. كانت فى أول أمرها سقيمة متكلفة لا تتقيد فى الغالب بقواعد النحو، ثم حاول الكتاب جاهدين أن يصححوا لغتهم وأن يسلسوا قيادها. وكان اتصال الصحفيين المستمر بالصحف الأوربية قد باعد بين كثير منهم وبين العربية الفصحى ، فكان القارىء للغتهم يتبين فيها لأول وهلة عدة مصطلحات مستقاة من التعابير الأوربية، وقد سعى المثقفون ثقافة عالية مثل أديب إسحق أن يحاربوا من أول الأمر هذه النزعات . أما فى الوقت الحاضر فإن كتّاب الصحف الهامة يحاولون أن يكتبوا بلغة عربية سليمة. ولا يستعمل اللغة العامية إلا الصحف الفكاهية.

وقد تقدمت الصحافة العربية تقدماً كبيراً من حيث المادة. ذلك أنها ظلت أمداً طويلا تقتصر على أخبار الغرب التى فات أوانها ثم تضيف إليها إلمامة وجيزة بالحوادث فى تركية مع مدح الحكومة ثم تورد الأخبار المحلية. والجوائب وحدها هى التى شذت عن ذلك وامتازت على سواها من الصحف. وقد أتسع الآن أفق الصحف اليومية : الأهرام والمؤيد والمقطم واللواء وكثير غيرها، وهى تروض الناس على الاهتمام بالسياسة ومسائل الفكر. أما الجرائد التى تقل عن هذه أهمية فلا تزال دونها هدفاً وغاية تسودها المهاترات الحزبية والمطاعن الشخصية الجارحة ، وقد ندد الرجل النابه إبراهيم اليازجى بهذه النقائص تنديداً شديداً فى أول عدد من صحيفة «الضياء»، ولكنه جاوز القصد عندما طالب بسن قانون للصحافة.

ويجب أن نعنى أيضاً عناية خاصة بالمجلات. فقد قام منها عدد كبير سعى إلى نشر المعارف النافعة علمية كانت أو سياسية أو عقلية، ونذكر هنا من المجلات القديمة :

أ - المجلات التى انقطعت عن الصدور :

(١) الصفا وكان يحررها رجل درزى.

(٢) الطبيب. (٣) المهماز .

ب ـ المجلات التى توالى الصدور : الكنيسة الكاثوليكية.

وقد زاد شرودر Schroeder على هذه ثلاثا أخرى هى سلسلة الفكاهات فى أطايب الروايات. وديوان الفكاهات ، ومرآة الشرق، وقد انقطعت الآن كلها عن الصدور ، وظلت مجلة الهلال لصاحبها جرجى زيدان دائبة العمل فى هذه الاتجاهات منذ عام ١٨٩٢ ، فلم تنِ لها همة أو تفتر لها عزيمة ، وكانت البعوث الجزويتية فى بيروت تصدر مجلة المشرق كل أسبوعين منذ أوائل عام ١٨٩٨ . أما مجلة المنار التى يحررها فى القاهرة رشيد رضا منذ عام ١٨٩٧، فهى أوسع المجلات انتشارا فى العالم الإسلامى بأسره . ويليها فى ذلك مجلة المقْتَبَس التى ظل يحررها محمد كرد على فى دمشق منذ سنة ١٩٠٨ (انظر *Revue du Monde Mus.* ، جـ٢ ، ص ٤١٧ وما بعدها). ولنذكر أيضا مجلة «العالم الإسلامى»، وهى تطبع فى القاهرة منذ عام ١٩٠٥ (*Revue du Monde Mus.*، جـ٤ ، ص ١٩٢) و «لغة العرب» ويحررها فى بغداد الأب انستاس مارى، و«العلم» ويحررها الشهرستانى. ولا ينبغى أن نغفل الجريدة النسائية «الأنيس الجليس» التى كانت تصدر فى الإسكندرية، وتديرها الكسندره أفيرينو. وقد سبقها فى البلاد المصرية صحيفتان نسائيتان كان نصيب محررتيهما فى التحرير الاسم دون الفعل. وقد انقطعت هاتان المجلتان عن الصدور . وللنساء فى أيامنا شأن كبير فى العمل الصحفى (انظر فيما يختص بسورية *Revue du Monde Mus.* ، جـ١٩، ص ٨٦ وما بعدها).

ويحق لنا أن نتنبأ للصحافة العربية بمستقبل زاهر دون أن نخشى فى ذلك الزلل. فإن بين نصارى سورية طائفة كبيرة من الرجال الأكفاء الغيورين الذين لا تفتر لهم فى العمل عزيمة. وبين المصريين نهضة ، والمسلمون فى هذا القطر هم الذين يصرفون هممهم إلى الصحافة فى حماسة فينجحون . وكان

للأوروبيين فى أغلب الأحوال نصيب أيضاً فى إصدار الصحف العربية ، ومازال لهم أثر فى ذلك.

[هارتمان M. Hartmann]

٢ ـ الصحافة التركية

لا تقتصر الصحف والمجلات التركية على تركية وحدها، ولكنها تصدر أيضا فى البلادالإسلامية بالروسيا، على أنها تكتب بطبيعة الحال إما باللغة الأزرية التركية، وإما بلغات تيرقازان أو آسية الوسطى. وسنتناول أولا الصحافة التركية العثمانية ثم الصحافة التركية الروسية.

أ ـ **تركية** : بدأت الصحافة التركية بالآستانة فى الوقت الذى ظهرت فيه الصحافة العربية، ثم إنها هى أيضا تقليد واضح لجريدة باريس الرسمية. ففى عام ١٨٣١ صدرت فى الآستانة جريدة رسمية بالفرنسية اسمها . *Moniteur Ottoman* وفى السنة التالية بدأت تظهر منها نسخة باللغة التركية (*Revue du Monde Musulm* جـ٤ ، ص ١٩٧) عنوانها «تقويم وقائع» ثم توقفت أمداً وجيزاً واستأنفت الظهور، وظلت على ذلك إلى اليوم، وهى لسان حال الحكومة العثمانية، وفى سنة ١٨٤٣ صدرت صحيفة أخرى اسمها «جريدة حوادث». ويقول أبسينى Abicini عام ١٨٤٣ إنه كان إلى جانب هاتين الجريدتين إحدى وثلاثون جريدة أخرى فى أنحاء الدولة العثمانية كافة، إحدى عشرة منها تطبع فى الآستانة باللغات الفرنسية والإيطالية واليونانية والأرمنية والبلغارية. وما وافى عام ١٨٧٦، حتى كان عدد الصحف التركية قد زاد إلى ١٣ صحيفة نذكر منها ما يلى، وبعضها مازال يصدر : بصيرت ، لسان حال الحزب التركى القديم؛ ترجمان أحوال ، وقت ، استقبال وصداقت، وهذه الصحيفة تؤيد حركة تركية الفتاة؛ وترجمان حقيقت، ويحررها أحمد مدحت صحيفة كمال بك، وتمثل هى وصحيفة تصوير أفكار الحركة التركية الحديثة. ثم صحيفة خيال الفكاهية. وكان إلى جانب هذه الصحف التركية فى ذلك الوقت تسع صحف يونانية ، وتسع أرمنية، وثلاث بلغارية ، واثنتان عبريتان وواحدة

عـربية، وهى جـريدة الجوائب الســابق ذكرها، وسبع فرنسية بما فيها الجريدة الرسمية *Journal de Constantinople* التى عـرفت فـيـمـا بعـد باسم *la Turquie*، واثنتـان إنكليزيتـان بما فى ذلك *Leuant Herald* و *Eastern Express* وواحدة ألمانية هـى *Konstantinopler Handelsbtatt* . ثـم إنه ينبـغى لنا أن نذكـر أيضا الصـحف التـركـية الـتى تطبع للأرمن واليـونان الذين يتكـلمـون التـركـيـة بحـروفـهم الوطنـيــة. ولكـن هؤلاء النازلـة الذين فـقـدوا لغـتـهم لا شــأن لهم، ومن هنا كانت صحافتهم لا قـيمة لها. ولما اعتلى عبد الحميد الثانى عرش آل عثمان بدأت الصحافـة التركية تمر بأوقات عصـيبة، فقد كانت الرقابة صارمة ، وعطلت عدة صحف ، وبخاصة صـحف حزب تركية الفـتاة، فـاضطرت هذه إلى أن تلتـمس لسانًا لحالها خـارج تركية ، فى باريس ولندن وجنيف وغيرها، وكانت صحفها تطبع أحـيـانًا بالفرنسـيـة أو مع ملحق فـرنسى ، وقد اشـتـهـرت من بين هذه «مـشورت» التى كـان يحـررها أحمـد رضا . (انظر أسـماء الصـحف الأخرى فى : P.Fesch : *Constantinople aux der-niers Jours d'Abdul- Hamid* ص ٣٣٣ ، ٣٤٩ ، ٣٩٣) وكانت أروج الصحف فى هذا العهد وأحسنها تحريرًا هى صحيفة «إقدام» التى كان يحـررها أحمد جودت وصحيـفة «صباح» ، ومازالـت كلتاهما تصدران إلى الآن، والمجلـة الأسبوعـية المصـــــورة «ثروت فنون» التـى كـــان يحررها أحمد إحسان .

وقد تغيرت كـل هذه الأحوال فجاءة بقـيـام الثـورة العثـمـانيـة . فنهـضت الصحافة نهـضة هائلة، فكانت الصحف تقـوم كـقـصـور الخـيـال، ثم لا تلبث معظمهـا أن يختفى ويحل محـله غيره. وصادفت مجلة العالم الإسلامى (*Revue du Monde Musulm*) مـشقـة عظيمـة فى إعداد ثبت بهذه الصحف، ولايقل عددها عن ٤٧٤ صحيفـة ومجلة. وتشمل هذه بطبـيـعـة الحـال الـصـحف العـربيـة واليونانية والآرمنية ، وقـد اختفى عدد كبـير من هذه الصحف وظهـر بعد ذلك غيره.

ب - روسيا

الصــحافـة الإسلامـيـة فى روسيـا حـديثة الـعهـد بالقـياس إلـى غيـرها، ومـعظم الفضل فى ظهـورها راجع إلى

جهود رجلين: إسماعيل بك غصبرانسكى، وأحمد بك أغايف. فقد أسس أولهما الصحيفة التترية «ترجمان» فى باغچه سراى عام ١٨٧٩، ومازالت تصدر إلى الآن، كما ساهم فى إنشاء صحف أخرى. وأسس أحمد بك أغايف صحيفة «إرشاد» فى باكو باللغة الآزرية التركية. فلما عطل الرقيب الروسى هذه الصحيفة لجأ أحمد إلى الحيلة المألوفة فأخرجها بأسماء أخرى، ولذلك أصبح اسم إرشاد بمرور الزمن «ترقى» ثم «اتفاق» ، وبعد ذلك طلب أحمد أرضاً أخرى فآنس فى تركية بلاداً أكثر حرية من غيرها. وإنا لنجد فى مجلدات مجلة العالم الإسلامى (*Revue du Monde Musulm.*) حوالى ٥٠ اسما لصحف ومجلات ظهرت فى روسيا، كان معظمها قصير العمر لما صادفه من متاعب سياسية ومالية. وعلى الجملة فإن الصحافة فى روسيا ليس لها إلا شأن محلى . ونذكر من حواضرها فيما خلا الحاضرتين اللتين ذكرناهما آنفاً : تفليس ، وقازان ، وأورنبرغ، وأستراخان ، وأوفا ، وقره صوبازار، وطشقند ، وسانت بطرسبرغ وغيرها. ولم تكن لغة الصحافة مقصورة على التترية التركية، ذلك أن صحفاً أخرى كانت تصدر بالعربية والروسية وتتناول شئون المسلمين. وقد بدأت المجلة الروسية الجديدة *Mir Islama* تعنى من عهد قريب بالصحافة الإسلامية فى روسيا، ومن قبيل ذلك أنها تناولت (جـ١ ، ص ٢٥٧ وما بعدها) بالتفصيل صحف وقت ، وشورى ، ودين ، ومعيشت التى تصدر فى أورنبرغ، ثم صحيفة بيان الحق التى تصدر فى قازان، ثم صحيفة نجات التى تصدر فى باكو. والدأب على ذلك هو الذى سيمكننا الآن من أن نتزود لأول مرة بفكرة واضحة عن حالة الصحافة الإسلامية فى روسيا.

٣ ـ فارس

ليس لدينا ما نقوله عن صحافة الفرس قبل الثورة الفارسية إلا القليل . وقد تناول براون (*The*: E.G. Browne *Persian Revolution* ص ٢٤٢) هذه الصحافة قائلا «لم يكن فى فارس قبل منحها الدستور عام ١٩٠٦ صحافة

جديرة بهذا الاسم. ولم تكن الجرائد القائمة وقتئذ مثل إيران وشرف واطلاع إلا أوراقاً تطبع على الحجر، تظهر فى أوقات غير منتظمة ولا تحوى أخباراً أو ملاحظات ذات شأن ، وإنما تقتصر على مدائح فى مختلف الأمراء والحكام، وتوكيد بأن كل فرد راض سعيد. وكانت تقوم من وقت إلى آخر فى خارج فارس صحف فارسية جيدة قليلة مثل أختر فى الأستانة والحبل المتين فى كلكتة وثريا وپروش فى القاهرة ، وكانت تلقى بعض الرواج فى فارس نفسها». وقد غيرت الثورة الأمور فى فارس تغييراً تاماً كما حصل فى جارتها تركية ، فظهر فى طهران وحدها (.Revue du Monde Musulm جـ٩، ص ٦٨٢) عام ١٩٠٨ مالا يقل عن إحدى وثلاثين صحيفة ومجلة ، وثلاث فى تبريز واثنتان فى كل من أصفهان ورشت وبندر بوشير . وصدرت فى طهران طبعة من صحيفة الحبل المتين. ولنذكر فى هذا المقام أيضاً صحيفة «مجلس» (صدرت منذ ١٩٠٦) و «سور إسرافيل» (منذ عام ١٩٠٧) وإيران نو (منذ عام ١٩٠٩) وتصدر كلها فى طهران و «مظفرى» فى بندر بوشير (منذ عام ١٩٠٢). ونحيل القارىء فيما يختص بالصحف الأخرى إلى المعلومات الواردة فى المصدر الذى نقلنا عنه كثيراً وهو Revue du Monde Musulm. وقد كان حكم براون على هذه الصحف الفارسية الحديثة حسناً جداً، أو قل إنه كان كذلك بالنسبة لبعضها ، فقال : «بلغ بعض هذه الصحف، وبخاصة «سور إسرافيل» و «الحبل المتين» و «مساوات» (انظر كتاب براون المذكور، ص ١٢٧) شأوا عظيما ، وهى تزودنا بشواهد من نثر زاخر بالقوة جياش بالحياة جزل لم يكن لنا به عهد»، ثم قال فى صفحة ٢٤٣: «سمت الصحافة الفارسية إلى مرتبة عالية من الكمال، ويزداد تقديرها فى نظرنا إذا ذكرنا إلى أى حد كانت هى شيئاً جديداً على هذه البلاد».

٤ ـ الهند

مازال تاريخ الصحافة الإسلامية فى الهند البريطانية يتطلب من يكتبه. ومادة هذا التاريخ موجودة فى شتى

مطبوعات حكومة الهند ، وفيما كتبه كارسان ده تاسى Garcin de Tassy، ويرجع إلى هذا الكاتب بصفة خاصة فى شأن الصحافة الهندوستانية. وقد طبعت أهم هذه الصحف بلغة الأردو، لأن هذه اللغة أشيع اللغات عند المسلمين فى جميع أنحاء الهند. على أن كثيراً من هذه الصحف كان قصير العمر لم يلق من الرواج إلا قليلا. ومن أقدمها جريدة معهد عليكره *Aligarh Institute Gazette*، وما زالت توالى الصدور، وقد أسسها السير سيد أحمد خان عام ١٨٦٦، وأصدرها أسبوعية. وكان هذا الرجل شيخ أئمة الفكر الإسلامى فى الهند، وقد ظل إلى حين وفاته عام ١٨٩٨ يزود هذه المجلة بمقالات قيمة فى السياسة والإصلاح الاجتماعى والتعليم. وبخاصة التعليم فى كلية عليكره، وثمت جريدتان أسبوعيتان لهما خطرهما تعبران عن ميول المسلمين، أولاهما «وطن» وتوزع ١٨٠٠ نسخة، وينشرها فى لاهور مولوى إن شاء الله الذى ذاع صيته لدعوته إلى توادّ إنكلترة وتركية ومؤازرته لمشروع سكة حديد الحجاز (وقد جمع لهذا المشروع نيفا وخمسة آلاف جنيه إنكليزى)، والأخرى هى مجلة «البشير» وتوزع ١٠٥٠ نسخة، وينشرها فى إتاوة مولوى بشير الدين، وهو نصير متحمس لكل الحركات الإسلامية الخالصة. وقد ظهرت حديثا مجلة أسبوعية أخرى هى: «زميندار» بفضل صحفى شاب بارع هو ظفر على خان. وتطبع كل من جريدتى وطن وزميندار نسخة أخرى يومية، ولكن هاتين النسختين لا تلاقيان من الرواج ما تلاقيه «بيسا أخبار» (وهى توزع من طبعتها اليومية ١٠١١ ومن طبعتها الأسبوعية ٨٣٧٧ نسخة) التى ينشرها فى لاهور الصحفى العالى الهمة المجرب منشى محبوب عالم، وكان هذا الرجل إلى ذلك مقداما متعدد الجوانب، فأخرج طائفة كبيرة من المطبوعات. أما الجرائد الأسبوعية الأخرى فهى «نير أعظم» وتطبع فى مراد آباد، و «شرق» فى كر كهپور، و «ذو القرنين» فى بداءون. ويستحيل علينا أن نذكر هنا جميع الصحف الأردية التى تطبع فى الهند الشمالية، حيث يتكلم السكان المسلمون هذه اللغة ويكتبون بها، أو أن

نورد بيانا بالصحف الأردية التى تطبع فى أنحاء الهند الأخرى حيث تغلب لغة غير لغة الأردو: ففى حيدر آباد مثلا سبع صحف أردية، وفى مدراس ثمان، وفى الولايات الوسطى ثلاث، وفى بومباى اثنتان، ومعظم هذه الصحف لا تلاقى إلا رواجا محدودا. وفى كلكتة، جريدة دار السلطنة، وهى توزع أسبوعيا ٤٠٠ نسخة، وفى أرّه جريدة *Star of India*، وهى توزع ٦٥٧ نسخة.

ومعظم المسلمين المتعلمين فى الهند يقرءون اللغة الأردية، ومع ذلك فمن الطبيعى أن ننتظر منهم إنشاء صحف بلغاتهم الأصلية التى تتغير من مقاطعة إلى أخرى. وأهم هذه الصحف هى: باللغة الكجراتية «أخبار إسلام»، وهى يومية تصدر فى بومباى وتوزع ١٠٠٠ نسخة،و *Political Bhomiyo* وهى أسبوعية تصدر فى أحمد آباد، وتوزع ١٥٠٠ نسخة؛ وباللغة المراطهية «ڤچارى» وهى تصدر ثلاث مرات فى الشهر فى كاروار (كنارة)، وتوزع ٤٥٠ نسخة؛ وبالسندية «آفتاب سند» وهى أسبوعية تصدر فى سكَّرْ، وتوزع ١٤٠٠؛ وباللغة التاملية «لوا الإسلام» وهى أسبوعية تصدر فى مدراس وتوزع ٦٥٠ نسخة، و «محمدى يمترن» وهى أسبوعية تصدر فى أركُت الشمالية، وتوزع ٤٠٠ نسخة؛ وباللغة الملايلمية «ملبر إسلام» وهى أسبوعية تصدر فى ولاية كوتشن، وتوزع ٦٠٠ نسخة و «محمدية دَرِپَنَم» وهى شهرية تصدر فى ولاية تراڤنكور، وتوزع ١٠٠٠ نسخة.

وقد بذلت جهود فى السنوات العشرين الأخيرة لإقامة صحيفة إنكليزية تنصرف انصرافا تاما إلى الشئون الإسلامية؛ فمن المسلم به أن فى الهند عددا من الصحف الإنكليزية الجيدة يمولها الهندوس ويحررونها، ولكنه لم يكن فيها صحيفة إنكليزية من الطراز الأول يسيطر عليها المسلمون. ذلك أن النفقات الباهظة التى يتطلبها إصدار صحيفة، وقلة عدد قراء اللغة الإنكليزية من المسلمين بالقياس إلى غيرهم قد وقفت حتى ذلك الوقت فى سبيل نجاح هذا المشروع. وأهم هذه الصحف الإنكليزية التى مازالت تصدر إلى الآن هى: *The Punjab Observer* فى لاهور و *The Moslem Chronicle* و *The*

Comrade فى كلكتة و *The Muhammadan* فى مدراس.

وأهم الصحف الفارسية التى تطبع فى الهند صحيفة «الحبل المتين»، وهى أسبوعية تصدر فى كلكتة وتطبع ١٠٠٠ نسخة. وقد صدرت جرائد عربية إلا أنها كانت قصيرة العمر، وكانت معظم هذه الجرائد تنشر ما تنشره بالعربية مع ترجمة باللغة الأردية، إلا أن المعونة المالية التى بذلت لها كانت أضأل من أن تكتب لهذه المشروعات الاستمرار.

ويجدر بنا أن نذكر إلى جانب هذه الصحف المطبوعات الدورية الأخرى، ومعظمها بالأردية. وأبعد هذه الدوريات صيتا «تهذيب الأخلاق» التى أسسها السير سيد أحمد خان عام ١٨٧٠، وظل يصدرها أسبوعياً حتى عام ١٨٧٦، ثم استغرق إنشاء كلية عليكره وقته وفكره. ثم أحييت بعد ذلك بسنتين ونصف السنة، واستؤنف إصدار سلسلة جديدة منها عام ١٨٩٤ لم تدم إلا ثلاث سنوات فحسب. وكانت مجلة تهذيب الأخلاق لسان المجهدين فى الفقه الإسلامى، وصاحب هذا المذهب هو السير سيد أحمد خان. وكانت معظم المقالات من إنشائه، وقد رمى من ورائها إلى بسط نهج فى العقائد أسلم من غيره، برىء من زيادات الفقهاء وآراء القرون الوسطى فى الحياة والطبيعة التى لا توائم العلم الحديث. ومن المجلات التى تدين بمذهب أهل السنة القديم مجلة «إشاعة السنة»، وكان الغرض الأكبر من إصدارها الرد على الآراء التى تنشرها مجلة تهذيب الأخلاق، ومجلة «نور الآفاق» و «نور الأنوار»، وهما تطبعان فى كاونپور، و «أهل الحديث» وتطبع فى أمرتسر . ثم هناك أيضاً مجلة «الندوة» وهى شهرية توزع ٦٢٥ نسخة، وتطبع فى لكهنؤ لساناً لحال ندوة العلماء وهى جماعة ترمى إلى المزاوجة بين العلم الحديث والطرق المأثورة عن القدماء فى البحث دون أن تقطع الصلة بالماضى فى غير رفق. وتكتب هذه المجلات الدينية بلغة الأردو. على أن المجلة التى تعبر عن آراء طائفة الأحمدية وهى *The Review of Religion* فتحرر بالإنكليزية، وتصدر شهرية فى قاديان وتوزع ٨٠٠ نسخة.

وقــد بدأت بعض المجــلات الأردية تصدر فى أيامنا هذه على نسق المجلات الأوروبية، ولكنها تتناول بصفة خاصة الموضوعات الأدبية وغيرها مما لا يتسم بســمة الجـدل والمناظرة . ويتـبـين من طبـيعـة مادة هذه المجـلات أنها ليـست إسلاميـة بحتة، على أننا نذكـر مجلات «صـــلاح عـام» ، وتطبـع فى دهلى، و «مخزن» وهى شـهرية تطبع فى دهلى ، وتوزع ٤٠٠ نســـخـــة، و«The Aligarh Monthly» وهى توزع ٥٠٠ نــســخـــة ، لأنها جميعاً تتناول بوجه خاص المسائل التى تعنى المسلمـين . وتصدر بالأردية مجلتان للنساء المسلمات ، وهما «تهذيب النســوان» ، وهى أسبـوعية تصــدر فى لاهور وتوزع ٢٤٠ نسخة ، و «خاتون» وهى شـــهـرية تـصــدر فى عـليكره ، وتوزع ٤٥٠ نسخة.

٥ ـ جـــزائر الهـند الشـــرقـــيـــة الهولندية وسنغافورة

الكلام عن الصـحـف وغـيـرها التى تصـــدر فى جـــزائر الهند الشـــرقـــيـــة الهولندية مفصل فى *Regeeringsalmanak voor Nederlandch Indiê* وقـــد وردت بعض بيانـات عنها فى *Revue du Monde Musulm.* وبخاصة جـ٧ ، ص ٤٨٥ وما بعدها ، ونحن نستطيع بفـضل الأستاذ سنوك هرجـرونى C. Snouck Hurgronje أن نذكر عن الـصـحافـة الإسلامـية فى هذه الأصقاع تفصيلات أخرى : تصدر صـحيـفـة «مدن پريـايى» أى «ميـدان الموظفـين من أهـل البـلاد» يومـيـا فى باندونغ. وكبير محرريها هوردين ماس ترتادســـوريا، وتـعـارض هـذه بعض المعـارضة صـحـيفـة أخرى تصـدر فى بـاندونـغ منـذ عـــــام ١٩١٢، وهـى «كـاومّوده» أى الـشبـاب ، ويفــهم من الشـباب هنا مـا يفهم من قـولنا تركيـا الفـتاة، ويحـرر هذه الصـحـيفـة أ.هـ. وكنجة دى سستره. ونذكر أيضا مجلة «درمكنده» وهى تصـدر فى ســركـرتا مـرتين فى الأسبـوع، ويحـررها رجل صـينى يدعى «ته تجى تجاى» يعـاونه رجل آخر من جاوة والاســم مأخوذ من السنسكريتية ومـعناه : «الأنباء الطيبة» وقـد تسـمت جريدة «ســروتامــه» هى الأخـرى باســم قـديم مـعناه «الـســهـم الســـديـد»، وهى تصـــدر فــى مـــولو وتحررها جماعـة «سرقت إسلام» للرد

على الدعوة التى ينشرها «بودى أتاما» (وبودى أتاما = السعى النبيل ، انظر *Revue du Monde Musulm.* جـ٧ ، ص ٤١٥ وغير ذلك من المواضع). وخير المجلات تحريراً بعد «درمكنده» هى مجلة «أتسان ملايو» أى الرسول الملاوى،وهى تصدر كل أسبوعين فى باندونغ منذ عام ١٩١٠ ويحررها داتوسين مهراجة وسين محمد سليم. وتطبع مجلة «المنبر» فى باندونغ أيضا.

وتصدر فى سنغافورة من حين إلى حين صحف عربية تتفاوت فى عدواتها للسلطات الأوربية. وقد تكلمت مجلة عالم الإسلامى (*Revue du Monde Musulm.*، جـ٢ ، ص ٣٩٨ وما بعدها) عن مجلة الإمام الشهرية، وهى تحرر بالملاوية، أما مجلة «برنجه» - أى الميزان - فتشبه فى أغراضها مجلة الإمام، وقد صدرت أول ما صدرت عام ١٩١٢. والصحف الملاوية الأخرى هى: «إنسان ملايو» وهى تصدر ثلاث مرات فى الأسبوع ، وتطبعها صحافة سنغافورة الحرة (*Walter Makepeace*).

وصحيفة «تمنك پنكهوان» إلخ. ونحن نعرف من الصحف العربية التى أشرنا إليها آنفاً: صحيفة «الإصلاح»، وقدصدرت أسبوعية سنة ١٩٠٩، و «الوطن» وقد صدرت نصف شهرية سنة ١٩١٠، و«الحُسام» وقد صدرت أسبوعية سنة ١٩١٠.

٦ - الصين

أمامى ثمرتان من ثمار الصحافة الإسلامية فى الصين: صحيفة ومجلة. على أن صينياً كونفوشيوسيا عارفاً بمثل هذه المسائل أكد لى أن هذه الصحيفة ليست على التحقيق هى الوحيدة. واسم الصحيفة «تشنغ تسنغ آى كيوپاو» أى «الصحيفة الإسلامية الوطنية» وتطبع فى پكين . وهى من صحف «هسياو پاو» أى الصحف الصغرى، وتختلف عن الصحف الكبرى شكلا ومادة. ولا تظهر صيغتها الإسلامية إلا فى سمات قلائل، ويقال إنها أيضاً رائجة جدا بين الصينيين غير المسلمين فى پكين. وهى الصحيفة الوحيدة التى تنشر بالعامية (سوهوا)

ومن ثم يفهمها أفراد الطبقات الدنيا عندما تقرأ لهم. والآى كيوپاو ملزمة واحدة ذات شقين كل شق أربع صفحات وتحفل التقاسيم الأفقية والعمودية التى بينها بالكتابة أيضاً . ويمكن أن نستدل من الأرقام التى عليها أنها تصدر منذ ست سنوات . والعدد الذى أمامى تاريخه ٢١ مارس سنة ١٩١٢، وبه مقال افتتاحى عدا المقالات الأخرى وأخبار اليوم، وعنوانه «اقتراح للتخفيف من المتاعب الحالة بالجمهورية» وهو من إنشاء تشو يوان. وبالعدد صورة سياسية هزلية.

وقد تكلم برومهول Bromhall عن المجلة فى *Islam in China* (لندن سنة ١٩١٠، ص ٢٨٣) وأورد صورة طبق الأصل لغلاف العدد الأول منها (الشكل ٢٨٢ ـ ٢٨٣) وفهرساً لمحتوياته (ص ٢٨٤). وفى أعلاه العنوان الإسلامى «استيقاظ الإسلام» وتحته الشهادة. وفى وسطه العنوان الصينى «هسنغ هوى پين» المعادل للعنوان العربى . وأسفله «العدد١» . وفى الجهة اليسرى: لسان حال الجماعة الإسلامية للرقى بالتعليم فى اليابان (وفى رواية برومهول: كتابه المذكور آنفاً، أن الناشرين ثلاثون طالباً . ولعلهم أيضاً زعماء هذه الجماعة) وفى الجهة اليمنى: «لا تباع»، وأدرجت محتويات المجلة تحت ثلاثة عناوين:

(١) المقالات التى يكتبها المسلمون الصينيون الذين يعيشون فى اليابان، وواضح أن هذا هو المقابل لما يفهم من العنوان الثانى.

(٢) المقالات التى يكتبها الصينيون الذين يعيشون فى الصين.

(٣) الملحق وفيه معارف شتى.

والمقالات العشر التى تندرج تحت العنوان الأول هى :

(١) الصلة بين الدين والتعليم لهوانغ تشى پان.

(٢) الإصلاح الدينى لپاو تعنليانغ.

(٣) بيان عن مسئولية تعليم أعضاء جماعتنا لكاتب المقال رقم ٢.

(٤) «المسلمون» لكاتب المقال رقم ١.

(٥) «حضارة الإسلام» لكاتب المقال رقم١.

(٦) الإســـــــلام و «ووشى تـآو» (بشيدو عند اليابان) لونغ تعن تشه.

(٧) مقـال «فى تقدم الدين» لماتسنغ سوى.

(٨) «نـشـــــأة الإســــلام فــى الصين»لتشآو تشنغ تشى.

(٩) «تعليم الجـمـهور فى الصـين» لكاتب المقال رقم ٨.

(١٠) «الإسلام الجديد» لـعضو من الجمـاعة . أمـا القسم الثانى فـيحـتوى على خمس مقالات:

(١) خطاب افـتتاحـى إلى الجمـاعة اليابانية للرقى بالإسلام ، لتساى تايو .

(٢) خطة لإحـــيـــاء الاســـلام للى شيوشان.

(٣) شئون الجماعة ، لتعنغ تشنغ.

(٤) مقال عن «كى» (لعلها التعليم أو الصلاة) لكاتب المقال رقم ٣ .

(٥) «خصائص الفرق» لها لى تعنغ.

ويحـتـوى القـسم الثـالث على أربع رسائل لم يذكر اسم كتابها :

(١) موقف الجمـاعة العامة للـتربية الإسلامية فى الشرق الأقصى.

(٢)، (٣)، (٤) أعـمـــال وقــوانين وأسماء أعضاء الجـماعة الصينية للرقى بالإسلام.

وموقف المسلمين فى الصين مختلف عن موقف النصارى فى تركية، ذلك أن هؤلاء ليس لهم صـحـافـة تكتب بلغـة الشـعب الحـاكم (ولهذه القاعـدة شواذ، انظر القـسم الخـاص بالصـحـافـة فى تركـية) لأن حكامـهم أنفسـهم فى أول درجـات الحيـاة العقليـة الرفيـعة، أمـا المسلمون فى الـصين ، فقـد استوعـبوا ثقافـة الصينـيين القـديمة . ولهـذا فإن صحافتهم أيضاً سيكون لها نصيب فى التقدم العظيم الذى أصاب الصحف فى الصين الحـديثة. وستـؤدى للبلاد أجل الخـدمات إذا ظلـت مبـتـعدة عن الآفـة الكبـــرى التى تهـدد الإســـلام فى ظل الحكم الأجنبى، ونعنى بهـا النزوع إلى إقامة دولة داخل الدولة.

[هارتمان M. Hartmann]

المصادر :

عن الصحافة فى تركية:

(١) الجريدة الرسمية سالنامه.

(٢) *La Presse en Turquie, Quest. ' dipl.* جـ ١٦، ص ٢٢٩ وما بعدها.

(٣) عن الصحافة فى مصر: عبد الله أفندى الأنصارى : كتاب جامع التصانيف المصرية الحديثة من سنة ١٣٠١ إلى سنة ١٣١٠ هجرية ، بولاق سنة ١٣١٢هـ

(٤) Bruening : *Wirthochaftliche Verhaeltnisse Syriens und seiner Hauptplaetze* فى *Preussisches Handelsarchiv*، سنة ١٨٧٨، رقم ٤٦ ـ ٥٠؛ انظر عن الصحف والمجلات فى ولاية سورية ، ص ٥٨٠.

(٥) Schroeder : *Verz. der in Syrien und Mesopot, erschein Zeitungen* فى *Zeitscher, d. Deutsch. Pal.- Ver* ، جـ١٢، سنة ١٨٨٩، ص١٢٤ ـ ١٢٨.

(٦) Thomsen: المصدر نفسه ، جـ٢٥، سنة ١٩١٢ ص ٢٢١ وما بعدها.

(٧) الهلال ، سنة ١٨٩٢، جـ١، عدد١ ، ص ٩ـ١٦؛ سنة ١٨٩٦ ، جـ٥، عدد ٤، ص ١٤١ وما بعدها.

(٨) Washington Serruys : *L'Arabe Moderne étudié dans les piéces officielles* بيروت سنة ١٨٩٧.

(٩) Hartmann فى *Orientalische Literatur- Zeitung* ، سنة ١٨٩٨، رقم ٧ ، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

(١٠) الكاتب نفسه: *The Arabic Press of Egypt* ، لندن سنة ١٨٩٩.

(١١) مجلات *Revue du Monde Mus.* و *The Moslem World* و *Mir Islama*.

(١٢) ويجب أن يعنى عناية خاصة ببحث الصحافة الإسلامية الواردة فى *Zeitschr. der Deutschen Gesellschaft fuer Islamkunde* وقد صدر فى أواخر عام ١٩١٢.

+ الجريدة ، ومعناها لغة «الورقة» ، ثم أصبحت المصطلح المألوف فى العربية الحديثة للدلالة على الصحيفة، وقد عزى اصطناعها لفارس الشدياق ؛ ومرادفها «صحيفة» أقل استعمالا فى

المفرد ولكن الجمع «صحف» أكثر شيوعاً من «جرائد» ؛ وقد أظهر العثمانيون شيئاً من الاهتمام بالصحافة الأوربية فى وقت مبكر يرجع إلى القرن الثامن عشر، ويبدو أن مقتطفات من الصحف الأوربية قد ترجمت ليطلع عليها الديوان (رسالة پروسية من الأستانة سنة ١٧٨٠، وقد ذكرها J.W. Linkeisen فى *Geschichte des Osmamschen Reiches*، جـ ٤، كوتا سنة ١٨٥٩، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١)؛ وتطور هذا الديوان فأصبح مكتباً للمطبوعات خدم الحكومة العثمانية طوال القرن التاسع عشر وما بعده.

وكانت أولى الصحف فى الشرق الأوسط باللغة الفرنسية، وقد نشرت تحت الإشراف الفرنسى الرسمى، وحوالى سنة ١٧٩٠ بدأت المطبعة الفرنسية القائمة فى الأستانة إصدار النشرات والبلاغات وغيرها من التصريحات التى تصدرها السفارة الفرنسية، وأعلن السفير ڤرنيناك Verninac سنة ١٧٩٥، أنه سيطبع كل أسبوعين ، بعد وصول البريد من أوربا نشرة من ٦ـ٨ صحائف من قطع الثمن يستطيع أن يجد مواطنوه فيها معلومات عن القوانين والحوادث الجديدة التى تعنيهم ، وكانت هذه النشرة توزع فى المشرق بأسره . وفى السنة التالية ، أى فى عهد خليفته أوبير دوباييه Aubert Dubayet ، أصبحت النشرة صحيفة باسم «جريدة الأستانة الفرنسية» *Gazette Française de Constantinople* ، وكانت أول جريدة تظهر فى الشرق الأوسط، وتحتوى على أربع صفحات من قطع الثمن، تزداد أحياناً إلى ست، وتصدر عن السفارة الفرنسية فى غير انتظام على فترات تبلغ نحو الشهر، وظلت تصدر نحو السنتين؛ وفى سبتمبر سنة ١٧٩٨، أى بعد الحملة الفرنسية على مصر اعتقل أعضاء هيئة الجريدة الفرنسيون وصادرت السلطات العثمانية المطبعة، ثم أعيدت سنة ١٨٠٢ واستخدمت من بعد لإعادة طبع البلاغات العسكرية لتوزيعها محلياً، ولكن يبدو أن الجريدة لم تستأنف الصدور.

وفى زمن الحملة الفرنسية كان فى ركاب ونابرت مطبعتان ، إحداهما ملك

خاص وصاحبها المطبعى مارك أوريل Marc Aurel، ولا تملك إلا حروفاً لاتينية، أما الأخرى، وكانت تملكها الحكومة ، فقد وضعت تحت إمرة المستشرق ج. مارسيل G. Marcel وزودت بحروف فرنسية وعربية ويونانية؛ ونشر العدد الأول من *Courier (sic) de L'Egypte* فى القاهرة من المطبعة السابقة فى ١٢ فروكتيدور سنة ٦ (٢٩ أغسطس سنة ١٧٩٨)، وكانت تصدر كل خمسة أيام وتحتوى على الأخبار المحلية والتصريحات والبلاغات وغير ذلك، كما كانت تحتوى على بعض المواد من الأنباء الأوربية، وبعد شهر - أى فى ١٠ ڤندميير سنة ٧ (أول أكتوبر سنة ١٧٩٨) كان الناشر نفسه يبيع العدد الأول من مجلة ربع سنوية اسمها *La Décade égyptienne*، خصصت لنشر محاضر جلسات المجمع المصرى» *Institut d'Egypte*»، والأبحاث التى كانت تتلى فى هذه الجمعية العلمية؛ فلما عاد بونابرت إلى فرنسا تبعه مارك أوريل ، وأدى ذلك إلى أن تولت مطبعة ج. مارسيل، وهى «المطبعة الشرقية والفرنسية» *Imprimérie Orientale et Française*» طبع المجلتين ، ونجد اسمى عالم الرياضيات فورييه Fourier والدكتور ديجينيت Desgenettes بين الأسماء التى كان أصحابها يديرون هذه المطبعة؛ والأعداد المائة وستة عشر من جريدة *Courrier* وكل منها من أربع صحائف من حجم الثمن، والمجلدات الثلاثة من جريدة *Décade* تعد مصدراً تاريخياً بالغ الأهمية ؛ وكانت مطبعة مارسيل تنشر بالعربية على وجه خاص الإخطارات والبيانات والبلاغات، فلما اغتيل كليبر (١٦ يونية سنة ١٨٠٠) طبعت أيضاً «التنبيه» ، التى أسسها مينو Menou ، وهى الصحيفة العربية الأولى ، والظاهر أنها كانت قصيرة العمر (انظر F. Charles-Roux: *Bonaparte, Gouverneur d'Egypte*، الطبعة الرابعة، باريس من غير تاريخ، ص ١٣٨ وما بعدها ؛ R. Carnivet: *Bulletin de l'Institut* و *L'Imprimerie de l'Expédition d'Egypte*، فى سنة ١٩٠٩؛ و Reinau فى *Journ. As.* سنة ١٨٣١ ، ص ٢٤٩):

وفى سبتة فى الطرف المقابل من المغرب ظهرت فى أول مايو سنة ١٨٢٠

أول صحيفة تنشر فى مراكش وكان اسمها El-Liberal Africano ، وهى جريدة أسبوعية تصدرها الجمعية الوطنية لهذه البلدة؛ وقد توقفت بعد ستة أعداد فى ٥ يونية من السنة نفسها (V. Ferrando La Hoz : *Apuntes para la historia de la Imprenta en el Norte de Marruecos* تطوان ، سنة ١٩٤٩ ؛ ص ٢٣).

وفى سنة ١٨٢٤ أسس فرنسى اسمه شارل تريكون Charles Tricon مجلة فرنسية شهرية اسمها *Le Smyrnéen* فى إزمير ، وقد لاقت هذه المجلة بعض الصعوبات الأولية مع السلطات التركية والفرنسية ثم أعيد تنظيمها تحت إدارة جديدة، وبدأت تظهر أسبوعيا باسم *Le Spectateur Oriental* فى أربع صفحات من حجم الثمن، وكانت توزع بصفة خاصة بين العناصر التجارية الأجنبية ؛ وفى سنة ١٨٢٧ أصبح الكسندر بلاك Alexander Blacque ، وهو محام من مرسيليا وشخصية معروفة فى المشرق ، شريكا ومحررا عاملا فى مجلة *Spectateur* ، التى كان يكتب فيها من قبل بانتظام، وأعيد تسميتها من بعد وأطلق عليها اسم *Courier de Smyren*، وقد لعبت دورا نشيطا فى أحوال ذلك الزمن، وأوقعت محررها فى مشاكل مع السلطات أكثر من مرة بتعليقاتها الصريحة وبخاصة تأييدها للقضية العثمانية ضد المتمردين اليونانيين (L. Lagarde: *Note sur les journaux français de Constantinople á l'époque révolutionnaire* فى *Journ. As.* جـ ٢٣٦، سنة ١٩٤٨، ص ٢٧١ ـ ٢٧٦؛ الكاتب نفسه : *Note sur les journaux français de Smyrne á l'époque de Mahmoud II* فى *Jour. As.* سنة ١٩٥٠ ، ص ١٠٣ ـ ١٤٤؛ سليم نزهت : تورك عازته جيلكى ، سنة ١٨٣١ ـ ١٩٣١، إستانبول سنة ١٩٣١، ص ١٠-٢٨ مع نقل عدد كامل من مجلة *Gazette* مؤرخ فى أول فلوريال سنة ٥=٢٠ أبريل سنة ١٧٩٧، وعدد *Le Spectateur Oriental* المؤرخ ٢١ يولية سنة ١٨٢٧ ؛ أحمد أمين : *The development of modern Turkey as measured by its press* نيويورك ، سنة ١٩١٤ ، ص ٢٨ ـ ٢٩؛ Charles White: *Three years in Constantinople* ، جـ٢ ،

لندن سنة ١٨٤٥، ص ٢١٨ - ٢٢) ؛ وتجد رواية تركية عن محاولات روسية لإيقاف الجريدة فى تاريخ لطفى (جـ٢٣ ، ص ٩٨ وما بعدها)؛ ويذكر لطفى أن السفير الروسى قال: «الصحفيون (غازته جى) فى فرنسا وإنكلترة يمكنهم حقاً التعبير عن أنفسهم بحرية حتى ضد ملوكهم ، ومن ثم ففى الأزمنة القديمة نشبت الحرب فى عدة مناسبات بين فرنسا وإنكلترة بسبب هؤلاء الصحفيين، ونحمد الله على أن المماليك التى يحرسها الله قد وقاها شر هذه الأمورحتى حدث منذ فترة وجيزة أن ظهر فى إزمير ذلك الرجل وراح يصدر صحيفته ولعل من الخير منعه ...» (لطفى ، جـ٣ ، ص ١٠٠ ؛ وانظر أمين، ص ٢٨).

وهنالك عادت مصر إلى الظهور على مسرح الأحداث ، فقد أصدر محمد على أوامره فى وقت مبكر يرجع إلى سنة ١٨٢١ بإصدار صحيفة يومية أوجب أن تقدم إليه صباح كل يوم بحيث تحتوى على شتى المواد من المعلومات الرسمية والإدارية؛ والاقتصادية، ولعل العدد الأول من أولى المجلات الحقيقية باللغة العربية، وهى الوقائع المصرية، لسان حال حكومة محمد على المصرية، قد ظهر فى القاهرة يوم ١٢ من جمادى الأولى سنة ١٢٤٤هـ (٢٠ نوفمبر سنة ١٨٢٨؛ والأعداد السابقة على سنة ١٨٤٠ لم تنته إلينا)؛ وقد صدرت أول الأمر بالعربية ثم ظهرت بضعة أشهر بالتركية وأخيرا عادت إلي العربية، وظهرت من بعد ثلاث مرات أسبوعياً، مع طبعة فرنسية كانت تصدر مستقلة، وظلت الوقائع المصرية هى الصحيفة الدورية الوحيدة التى تصدر فى عهد حكومة محمد على ؛ ومنذ عهد الخديوى إسماعيل كانت تصدر يومية، وكانت - تحتوى علاوة على الأوامر والقرارات والقوانين - على مواد أجنبية ومحلية جديدة والافتتاحيات ، ورسومات من حين إلى حين ، وفى سنة ١٨٨١، تولى محمد عبده رئاسة تحريرها فأصبحت أهم جريدة فى ذلك الزمن وأوسع الصحف انتشاراً.

وعادت الوقائع المصرية أيام الاحتلال البريطانى إلى شكلها الأول وكانت

تحتوى على البيانات والمعلومات عن شئون الدولة، وكانت سنة ١٩٢٩ ما تزال تظهر فى القوائم الرسمية.

ولم يقف السلطان بإستانبول مكتوفاً حيال هذا التحدى الصادر من الباشا القائم فى القاهرة، بل أنفعل به فى هذا الأمر وفى غيره من الأمور الكثيرة جداً ، فاستدعى مسيو بلاك Blacque إلى إستانبول لينشر صحيفة *Moniteur Ottoman* ، وهى الصحيفة الرسمية للحكومة العثمانية باللغة الفرنسية؛ وفى السنة الثانية، أى فى غرة جمادى الأولى سنة ١٢٤٧ هـ (١٤ مايو سنة ١٨٣٢) ظهر العدد الأول من «تقويم وقائع» التركية؛ وصدر هذا العدد بمقال افتتاحى قدّم الجريدة على اعتبار أنها تطور طبيعى للتواريخ الإمبراطورية مهمتها إعلان الطبيعة الحقيقية للأحداث والمغزى الحقيقى لتصرفات الحكومة وأوامرها دفعاً لأى سوء تفاهم واستباقاً لأى نقد يقوم على أنباء غير صحيحة. وكان للجريدة غرض آخر هو تزويد القراء بمعلومات مفيدة عن التجارة والعلوم والفنون؛ وكان «التقويم» ، على النقيض من الـ *Moniteur* التى كانت تخصص جزءاً من مساحتها لنشر الأنباء والتعليقات ، فهو قد اقتصر على البيانات الرسمية ، وكان يصدره مكتب يسمى «تقويم خانة عامره»، وكان أول رئيس تحرير له المؤرخ الإمبراطورى أسعد أفندى (انظر عنه Babinger : *Die Geschichtschreiber des Osmsnen und ihre Werke*، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦) ؛ وكانت توزع منه خمسة آلاف نسخة على الموظفين والأعيان ، كما كان يوزع على السفارات الأجنبية ، وقد ساعد افتتاح الخدمة البريدية سنة ١٨٣٤ فى توزيعه مساعدة كبيرة؛ وكان يصدر منه نحو ٣٠ عدداً فيما بين سنتى ١٨٣٢ و ١٨٣٨ ، وبعد هذا كان يصدر مرة فى الأسبوع تقريباً، وإن كان يتخلل ذلك فترات ينقطع فيها عن الصدور . وقد نشر العدد الأخير وهو رقم ٤٦٠٨ فى ٤ ربيع الأول سنة ١٣٤١ هـ (٤ نوفمبر سنة ١٩٢٢) . وبعد هذا حلت محله لسانا لحال الحكومة التركية الرسمى صحيفة «رسمي جريدى سميت من بعد باسم «رسمى غازته» التى تصدر فى أنقره (لطفى ، جـ٣ ،

ص ١٥٦ ـ ١٦٠ ؛ نزهت ، ص ٣٠ ـ ٣٥ ؛ أمين ، ص ٢٩ ـ ٣٢).

و كانت أول جريدة غير رسمية تنشر باللغة التركية هى «جريدة الحوادث» الأسبوعية التى أنشأها الإنكليزى وليم تشرشل سنة ١٨٤٠، وتوفى وليم هذا سنة ١٨٦٤ فاستمر ابنه فى إصدارها وكانت فى مظهرها أشبه بتقويم وقائع، وكان الغرض منها تجارياً، وتنشر مقداراً متزايداً من الإعلانات، على أنها كانت تنشر كثيراً من المقالات والدراسات الشائقة على هيئة مسلسلات فى كثير من الأحيان. ومن ثم كانت تهيئ أسباب التدريب على الصحافة لعدد من الأدباء الأتراك (وانظر فى شأن بعض من أسهموا بالكتابة فى «جريدة حوادث» مقالان لابن الأمين محمود كمال فى «تورك تاريخ أنجمنى مجموعة سى»، ص ٩٦، ٩٧)، وجاءت حرب القريم بحاجيات وفرص جديدة، وكان تشرشل يكتب من جبهة القتال للصحف الإنكليزية، وتنشر تقاريره أيضاً بالتركية فى ملاحق خاصة لجريدة حوادث، وبذلك زودت القارئ التركى التواق لأنباء الحرب، ببصيرة جديدة فى مهمة الصحافة.

وثمة صحيفة تركية أخرى كانت ترعاها الجهات الرسمية وهى «وقائع طبيّة»، وهى مجلة طبية شهرية نشرت لأول مرة سنة ١٨٥٠ باللغتين التركية والفرنسية، وكذلك باللغات الإيطالية واليونانية والأرمنية واليهودية والأسبانية.

وظهرت فى بيروت سنة ١٨٥٥ «مرآة الأحوال» وهى الجريدة العربية الثانية، أنشأها حسّان الذى أكره على اللجوء إلى لندن (انظر ما يلى، بند ٣)؛ وكذلك شهدت بيروت بداية «السلطانة» سنة ١٨٥٧، وبداية «حديقة الأفكار» فى أول يناير سنة ١٨٥٨، وكان ينشرها بالعربية والفرنسية خليل الخورى؛ وكان الغرض الرئيسى من هذا النشر الذى كانت تقصده الحكومة التركية تعريف الأجانب العديدين المقيمين فى بيروت بآراء الباب العالى.

وجاءت سنة ١٨٦٠ بتجديدين لهما شأنهما، كان أولهما إنشاء صحيفة

عربية هى الجوائب، وهى إذا قورنت بالجهود المبكرة فى هذا الشأن بدت تلك الجهود غير منتظمة وغير واضحة؛ وقد أنشأها فى الأستانة أحمد فارس الشدياق اللبنانى فى يولية سنة ١٨٦٠، وعضدتها الحكومة التركية تعضيداً قوياً، وكانت تدافع عن قضية الإسلام الذى كان منشئها قد اعتنقه حديثاً، ويمكن أن نعد الشدياق أبا للغة العربية الخاصة بالصحف، فقد فعل الكثير فى سبيل إثراء اللغة، على حين كانت الجوائب أعظم صحيفة عربية فى القرن التاسع عشر، تباع فى القاهرة وبيروت ودمشق والعراق وإفريقية الغربية، وقد اعتمد توزيعها الواسع النطاق على تلك العناية التى بذلت بسخاء فى تحريرها وعرضها، وبلغت أوجها حوالى سنة ١٨٨٠، ومات أحمد فارس سنة ١٨٨٤، ولكن ابنه سليما لم يستطع المحافظة على مستواها السابق؛ وطبع الشدياق فيما بين سنتى ١٢٨٨ و ١٢٩٨ هـ (١٨٧١ - ١٨٨١م) تحت عنوان «كنز الرغائب فى منتخبات الجوائب» سبعة مجلدات ضمت مقالات فى الأدب والتاريخ وغير ذلك، أعاد طبعها من صحيفته، وكانت لا تزال لها أهمية ثقافية لا تنكر، أما التجديد الثانى الذى حدث فى سنة ١٨٦٠ فكان الصحيفة الأسبوعية «ترجمان الأحوال»، أول جريدة خاصة يصدرها تركى، وكان منشئها هو چاپان زاده آكاه أفندى سليل أسرة بكوات دره، وموظف كبير فى مكتب الترجمة التابع للباب العالى؛ وقد اشترك معه فى رئاسة التحرير الكاتب إبراهيم شناسى، وتأثر تشرشل بهذه المنافسة فنشر نسخة يومية من صحيفته خمس مرات أسبوعياً «روزنامه جريدة حوادث» وكانت بين الاثنتين منافسة حادة استمرت فترة من الزمن؛ وبدأت الصحافة تلقى الصعوبات فى ذلك الوقت الذى ازداد فيه طابع التسلط، وسرعان ما أوقفت الترجمان أسبوعين بسبب مقال يرجح إن ضياء پاشا هو كاتبه؛ وكانت هذه أول مرة توقف فيها الحكومة فى تركية صحيفة من الصحف.

صبحى [لويس وپلا B. Lewis & Ch. Pellat]

حاولنا فى القسم السابق أن نسوق بياناً بالمحاولات التى بذلت لإنشاء الصحافة فى طول العالم الإسلامى وعرضه، وكان لزاماً علينا أن نخصص معظم عنايتنا للمطبوعات التى كان يديرها الأجانب فى شتى البلاد الإسلامية، طالما أنهم قاموا بدور عظيم فى النهوض بالصحافة؛ وقد بدأت منذ سنة ١٨٦٠ تقريباً فترة جديدة، نما فيها النشاط الصحفى نمواً اقتضانا أن ننزل الصحف التى كانت تنشر باللغات الأوربية إلى المحل الثانى بالرغم من أهميتها، وأن نتتبع تاريخ الصحافة فى شتى البلاد الإسلامية كل بلد على انفراد، مع الاعتبار الواجب للغة التى نشرت بها الصحيفة.

١ ـ الصحافة العربية اللغة:
(أ) ـ الشرق الأسط

مصر: إن تاريخ الصحافة العربية فى مصر يمكن تقسيمه إلى أربع فترات؛ تستمر الفترة الأولى حتى الاحتلال البريطانى، فبعد الوقائع المصرية، لم تظهر «وادى النيل» إلا سنة ١٨٦٦، وقد أنشأها فى القاهرة عبدالله أبو السعود؛ وفى سنة ١٨٦٩ أنشأ صحيفة « نزهة الأفكار» مصريان هما إبراهيم المويلحى وعثمان جلال؛ وإنما ظهرت أعظم الصحف بين سنتى ١٨٧٦ و ١٨٧٨ بدافع من الصحفيين السوريين اللبنانيين الذين لم يستطيعوا أن يواصلوا مهنتهم فى بلادهم فى حرية : ويجب أن نذكر على رأس هذه الصحف « الأهرام » التى أنشأها سليم وبشارة تقلا، وقد بدأت بداية متواضعة فى الإسكندرية سنة ١٨٧٦ فى صورة جريدة أسبوعية من أربع صحف، تعتمد على النفوذ الثقافى الفرنسى، ولكنها تهتم اهتماماً خاصاً بسياسات الخليفة فى الآستانة : وصدرت الأهرام بعد ذلك يومية واحتفظت بمستواها الأدبى العالى وعرضها الدقيق فظلت حتى وقتنا هذا أعظم صحيفة باللغة العربية؛ ويجب أن نذكر، إلى جانب «الاتحاد المصرى » التى كانت تظهر مرتين أسبوعياً والتى أنشئت فى الإسكندرية سنة ١٨٧٩ واستمرت حتى سنة ١٨٩٢، الجريدة القبطية « الوطن » (أنشئت حوالى سنة ١٨٧٨ وكانت لا تزال مسجلة سنة ١٩٢٩):

والمحاولة المثيرة للاهتمام فى الدعوة الوطنية التى كان يقوم بها يعقوب صنوع المعروف باسم أبى نضارة الذى لم يجد بداً من مواصلة أوجه نشاطه فى باريس :

وتدوم الفترة الثانية من الاحتلال البريطانى حتى الحرب العالمية الأولى؛ وقد أنشىء الاتحاد الذى جمع بين صروف ونمر ومكاريوس حوالى سنة ١٨٨٥ لإصدار مجموعة من الصحف كان أهمها مجلة المقتطف، التى كانت تصدر كل أسبوعين، والتى كانت قد أنشئت فى بيروت سنة ١٨٧٧ وانتقلت إلى القاهرة؛ والمقطم وهى صحيفة يومية تنشر الأنباء السياسية وكانت موالية لبريطانيا وتتعاطف مع الإصلاح؛ وأصبحت بعد سنة ١٨٨٩ غريمة للأهرام، التى كانت لا تزال تؤيد سياسات الآستانة؛ وقام فريق ثالث يعارض الإصلاحات ويؤيد الإسلام على سنة السلف»

وقد مثلته بعد سنة ١٨٩٠ صحيفة يومية هى المؤيد بإدارة الشيخ على يوسف الرائعة البارعة، وحل المصريون المسلمون شيئا فشيئاً محل السوريين اللبنانيين الذين كانوا حتى ذلك الحين يحتكرون الصحافة» وكان معظم هؤلاء المسلمين من المحافظين الذين يؤمنون بالسنة القويمة، ونهضت «العدالة» التى أنشئت سنة ١٨٩٧ بالدور الذى كانت تقوم به المؤيد عندما أصبحت المؤيد أكثر اعتدالا، وظهر خلال العقد الأخير من القرن التاسع عشر عدد كبير من الصحف تنتمى إلى الحزب المحافظ، وتتفاوت درجة تعصبها، وقد دافع عن القومية النامية أول الأمر أديب إسحاق، أحد رؤساء تحرير صحيفة مصر اليومية (١٨٩٦)، ودافع عنها من بعد مصطفى كامل، الذى كانت جريدة اللواء لسان حاله الأول، وخلال تلك الفترة ظهرت فى القاهرة صحيفة كبيرة أخرى هى الجريدة، التى كانت تدخل فى اعتبارها سيطرة البريطانيين الفعالة، ويجب أن نذكر أيضاً مجلة الهلال التى كان يديرها فى القاهرة (سنة ١٨٩٢) جرجى زيدان وهى التى عمرت حتى وقتنا هذا، و «المنار» التى أنشأها رشيد رضا سنة ١٨٩٧؛ ويذكر واشنطن سريز Washington - Serruys (ص١٧ -

١٩) ٥٢ صحيفة مختلفة فى القاهرة صدرت فى هذه السنة نفسها أكثر من نصفها يعود فى تاريخه إلى سنة ١٨٩٥ على الأكثر، و ٦ فى الإسكندرية منها الأهرام؛ وفى سنة ١٩٠٩ ظهرت فى مصر ١٤٤ مجلة وصحيفة مختلفة، ٩٩ منها فى القاهرة و ٤٥ فى الإسكندرية (انظر *Revue du Monde Musulmam*، جـ١٢، ص ٣٠٨).

ومن ثم نرى خلال هذه الفترة الثانية انتشار صحافة قوية ظلت تصدر كثيراً من الصحف غير السياسية ولكنها تميل عند دخول المجال السياسى إلى التعبير عن تطلعات الشعوب الإسلامية، وكانت هذه التطلعات ما تزال غامضة، وإلى صياغتها فى صورة أكثر دقة والحث على تركيز الميول المتباينة فى قومية عربية وإسلامية؛ وفى الفترة الثالثة من الصحافة المصرية وبعد تمزيق أوصال الإمبراطورية العثمانية، أخذ المطمح العام للاستقلال يبدو واضحاً للعيان ويزداد قوة، وإن لم يكن هذا يخلو من بعض الأزمات العنيفة؛ وفى سنة ١٩٢٢ بدأ حزب الأحرار الدستوريين فى إصدار مجلة أسبوعية هى «السياسة» تحت إدارة محمد حسين هيكل، وفى سنة ١٩٢٦ ازدوج الجهد بإصدار نسخة يومية، وهى تفصح عن أمارات لقيام شخصية مصرية، وكان حزب الوفد بدوره يملك طائفة من الصحف التى تمثل أفكار سعد زغلول وخلفائه، وكان من أهمها البلاغ وكوكب الشرق والمصرى.

وخلال الحرب العالمية الثانية والسنوات التالية لها لعبت الصحافة المصرية دوراً أكثر نشاطاً فى الصراع السياسى الذى انتهى بجلاء القوات البريطانية، ومن أكتوبر سنة ١٩٤٤ أنشأت الأحزاب المختلفة صحفاً جديدة: الكتلة (الوفدية) وبلادى (الصحيفة الأسبوعية السعدية)، واللواء الجديد (صحيفة الحزب الوطنى)، وقد أضيفت إليها صحيفة أسبوعية للأنباء هى «أخبار اليوم»؛ وهذه الزيادة السريعة فى عدد الصحف لا تشمل مشروعات الصحافة الواسعة النطاق: شركة الإعلانات الشرقية، الأهرام، دار الهلال،

ولا يمكننا ذكر جميع مطبوعاتها (انظر فيما يتصل بحالة الصحافة العربية فى مصر فى نهاية ١٩٤٤ -Cahiers de l'Ori ent Contemporain رقم ١، ص ١٢٤ - ١٢٦؛ وانظر فى نهاية سنة ١٩٤٦، المصدر المذكور رقم ٤، ص ٨١٧، وقد أورد قائمة مفصلة).

وتبدأ الفترة الثالثة بإيقاف الصحافة السياسية نتيجة لثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢، ذلك أن الأحزاب السياسية كانت قد حُلت وحل محلها حزب واحد هو «الاتحاد الاشتراكى» سنة ١٩٥٨؛ وقد أعيد تنظيم الصحافة فى مايو سنة ١٩٦٠ وانتقلت ملكية الصحف من الأفراد أو الشركات إلى الاتحاد الاشتراكى، وأدى هذا إلى أن أصبحت الصحافة كلها خاضعة لإدارة رسمية واحدة، ونذكر من الصحف الهامة التى ظلت تظهر الأهرام والجمهورية والمساء والأخبار.

[هيئة التحرير]

السودان: بدأ ظهور الصحافة الدورية السودانية خلال الحكم الإنكليزى - المصرى المشترك (١٨٩٩ - ١٩٥٥)؛ وقد صدرت أول جريدة عربية «السودان» فى ٢٤ سبتمبر سنة ١٩٠٣، وراس تحريرها سورى تحت إشراف الدكتور فارس نمر، وظهرت أربع صحف أخرى أو خمس خلال الثلاثين السنة التالية، كان أكثرها نجاحاً «حضارة السودان» التى ظلت تصدر من سنة ١٩١٩ حتى سنة ١٩٣٨، وكان من شأن قيام القومية السودانية فى الثلاثينيات أن زادت الصحف زيادة عظيمة وبخاصة تلك التى كانت لسان حال الآراء السياسية، وفى سنة ١٩٥٨ كانت خمس صحف قد أنشئت بين سنتى ١٩٣٥ و ١٩٤٥ و ٢٠ بين سنتى ١٩٤٦ و ١٩٥٥ و ١٠ فى عهد الجمهورية، وذلك من ٣٥ صحيفة معظمها صحف يومية أو أسبوعية، وتتابع أيضاً صدور الصحف الإنكليزية من سنة ١٩٠٣ واليونانية من سنة ١٩٠٩؛ ومنذ قيام النظام العسكرى فى نوفمبر سنة ١٩٥٨ لم تنعم الصحافة السودانية بحرية التعبير.

صبحى [هولت P.M Holt]

لبنان: لم تظهر أول صحيفة عربية حقاً إلا سنة ١٨٦٩، وكان اسمها «البشير» وقد صدرت فى بيروت أسبوعية وينشرها اليسوعيون وظلت قائمة حتى الأزمنة الحديثة، وقبل هذا كان بطرس البستانى قد أنشأ «نفير سورية» المتواضعة فى وقت مبكر يرجع إلى سنة ١٨٦٠، ولكنه أراد أن يثير اهتمام الرأى العام بقضية التعليم العام والأدب القومى فأصدر «الجنة» وهى صحيفة تصدر مرتين كل أسبوع، واستمر ابنه سليم فى نشرها حتى ٧ يولية ١٨٨٦ وكانت شهرتها عظيمة حتى إن اللفظ «جنة» أصبح مرادفاً للصحيفة فى لبنان؛ ونشر البستانى أيضاً «الجُنَيْنَة» ولم تستمر إلا ثلاث سنوات، ثم «الجنان». ولم يشأ مسلمو بيروت أن يتخلفوا عن الركب فأنشأوا سنة ١٨٧٤ «ثمرات الفنون» الأسبوعية التى استمرت حتى ثورة تركية الفتاة، ثم اتخذت اسم «الاتحاد العثمانى»؛ وقد اشتهرت هذه الصحيفة بفقرها وأسلوبها النثرى الطنان الذى كان يلجأ إليه كتابها المحافظون المتحذلقون، وشهد العام نفسه إنشاء صحيفة «التقدم» التى أعلنت عن نفسها أنها النصر الغيور على التقدم والعدو اللدود لجميع العناصر الرجعية فى البلاد، وكان أديب إسحاق من أبرز كتابها.

وفى ١٨ أكتوبر سنة ١٨٧٧ أصدر خليل سركيس؛ صهر بطرس البستانى، العدد الأول من «لسان الحال»، وهى صحيفة يومية كانت إلى حد ما منافسة «للجنة»، ولم تهتم الصحيفتان بالسياسة إلا فى النادر، وإنما كانتا تعرضان الحوادث عرضاً يتسم بالحياد ما أمكن، فى حين كانتا تهتمان اهتماماً خاصاً برأى الحكومة؛ وقد عنيت «لسان الحال» على وجه خاص بالشئون العلمية والاقتصادية، ومع ذلك فقد اختلفت مع الحكومة العثمانية، فأوقفتها هذه الحكومة بضعة أشهر، نشر خلالها سركيس صحيفة أخرى هى «المشكاة»، بيد أن هذا لم يمنعه من استئناف النشر، وأصبح عميد الصحافة اللبنانية فى أيامنا هذه.

وفى سنة ١٨٨٠ تألف حزب جديد هو حزب الموارنة الذين كانوا يعارضون التعديات التى كانت تقدم عليها العشيرة

الرومية فأنشأوا صحيفة صغيرة هى «المصباح» ، على حين كانت تؤيد البروتستانية مجلتا «الصبح المنير» و «النشرة» الأسبوعية؛ وكان للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية بدورها صحيفة اسمها «الهدية» وزودت الصحافة بزاد جديد مهم سنة ١٨٨٥ حين صدرت صحيفة بيروت الأسبوعية، التى كانت تؤدى بتأييد من الحكومة دور الموازنة لصحيفة «ثمرات الفنون»، فلما أصبحت بيروت فى مارس سنة ١٨٨٨ قصبة الولاية أنشئت صحيفة حكومية رسمية باسم «بيروت الرسمية». فى نهاية القرن (انظر Washington - Serrys، ص ١٩، ٢٠) كانت تصدر فى بيروت ٩ صحف دورية وثلاث فى أماكن أخرى من لبنان؛ أما فى سنة ١٩١٢ فكانت الأرقام ٨ صحف يومية و١٧ أسبوعية و ١٢ مجلة (*Revue du Monde Musulman* جـ١٩، ص ٧٦ وما بعدها).

ويرجع تاريخ صحف شتى، علاوة على لسان الحال، إلى هذه الفترة، مثال ذلك «صدى لبنان» (سنة ١٩٠٠)، و «البلاغ» (سنة ١٩١٠) ، «البيرق» (سنة ١٩١٣)، وصحيفة زحلة الأسبوعية «زحلة الفتاة» (سنة ١٩١٠)؛ ويمكننا أن نعدها جميعاً من الصحف المخضرمة، واستمرت من بعد تطور الصحافة البنانية دون توقف، وظهر خلال الانتداب الفرنسى عدد معلوم من الصحف اليومية بقى بعضها حتى زمننا الحال وهى : الأحرار (سنة ١٩٢٣) والشرق (سنة ١٩٢٦)، والنهار (سنة ١٩٣٣)، والاتحاد للبنانية (سنة ١٩٣٣ والرواد (سنة ١٩٣٤)، وبيروت (سنة ١٩٣٦)، والنضال (سنة ١٩٣٦)، واليوم (سنة ١٩٣٧)، ورقيب الأحوال (سنة ١٩٣٩)، وأخيراً العمل (سنة ١٩٣٩)، وهى لسان حال الكتائب.

ومنذ سنة ١٩٤١، وبخاصة فى السنوات التالية للحرب العالمية الثانية، دخل فى الصحافة عدد كبير من الصحف والمجلات..

وكان موقف الصحافة العربية فى لبنان سنة ١٩٤٦ موضع بحث (ظهر فى *Cahiers de l'Orient Contemporain*، رقم ٤، ص ٨٠٩ ـ ٨١٢ وذكر فيه أن

٢٩ صحيفة يومية و ٢٥ مجلة دورية كانت تصدر فى بيروت و ١٦ مجلة دورية أخرى كانت تصدر فى أماكن أخرى فى البلاد).

وفى سنة ١٩٥٦ كانت الصحافة اللبنانية عبارة عن ٢٧ صحيفة يومية و٣٧ مجلة دورية، وهى أرقام لا يفسرها إلا بناء البلاد الاجتماعى والدينى والسياسى المعقد أشد التعقيد، كما تفسرها الحرية العظيمة التى تنعم بها الصحافة؛ ويجب أن نضيف إلى هذه الأرقام ١٨ مجلة دورية تصدر فى الأقاليم القائمة داخل البلاد، وصحيفتين يوميتين فى أرمينية، وصحيفتين بالإنكليزية و ١٠ صحف بالفرنسية، منها *L'orient* (سنة ١٩٢٤) و *La Revue du Liban* (سنة ١٩٢٨) و *Le Jour* (سنة ١٩٣٤) التى تعود إلى عهد الانتداب، وكان توزيعها يبلغ عدداً يعتبر مرتفعاً بالنسبة لهذه البلاد (ارتفع العدد إلى ٧٠٠٠ أو ٨٠٠٠ نسخة)؛ وكانت صحيفة *Le Commerce du Levant* (سنة ١٩٢٨)، وتبحث فى الشئون الاقتصادية ، والمالية، توزع توزيعاً واسع النطاق.

سورية: لم تظهر الصحف فى سورية إلا سنة ١٨٦٥ فى دمشق وسنة ١٨٦٦ فى حلب؛ وكانت أول صحيفتين تطبعان باللغة العربية والتركية وتنشئهما الحكومة العثمانية هما «سورية» و «الفرات»؛ وكان إنشاء هاتين الصحيفتين مقترناً بإعادة تنظيم الإدارة التركية، وتقرر فى الوقت نفسه أن تكون لسلطات الولايات جميعاً صحيفة تطبع، وهذه الحقيقة تفسر اللغتين اللتين كانت تطبع بهما هذه الصحف؛ ومن الأمثلة الأخرى التى يصح ذكرها جريدة «دمشق» التى أنشأتها الحكومة التركية سنة ١٨٧٩، و «مرآة الأخلاق» التى صدرت سنة ١٨٨٦، وظهرت صحيفة «الشام» الأسبوعية السياسية المستقلة فى دمشق سنة ١٨٩٦، على حين نشرت فى حلب جريدة «الشهباء» وهى صحيفة أسبوعية، اعتباراً من سنة ١٨٩٣، و «الاتحاد» من سنة ١٨٧٩، وفى طرابلس ظهرت جريدة «طرابلس الشام»، وهى صحيفة أسبوعية، اعتباراً من سنة ١٨٩٢.

على أن الصحافة فى سورية، شأنها شأن الصحافة فى لبنان، كانت تحيا حياة خطرة، ويرجع هذا بخاصة إلى أن الحكومة كانت تعالج أى نقد مستقل لتصرفاتها بقسوة بالغة، ومن ثم نجد أن كثيراً من الصحفيين السوريين اللبنانيين لجأوا إلى مصر؛ وبعد قيام الانتداب الفرنسى نمت صحافة دمشق نمواً واسع النطاق جداً، وظهر عدد كبير من الصحف، ولكن أرقام التوزيع كانت فى معظم الحالات تظل فى مستوى منخفض؛ وفى سنة ١٩٣٩ وحدها ظهرت ٩ صحف عربية يومية، وصحيفتان فرنسيتان يوميتين، إلى جانب عدد متفاوت من المجلات الدورية؛ ومن الواضح أن هذا العدد أكثر مما يجب، لأن عدداً بهذا الحجم لم تكن تبرره بحال الظروف نفسها التى كانت تسود بيروت؛ ومع ذلك فقد زاد هذا العدد فعلا بعد الحرب العالمية الثانية، وقد سجل فى سنة ١٩٤٦ وجود ١٩ صحيفة يومية فى دمشق و ٧ فى حلب وصحيفة واحدة فى حماة، وكذلك ثلاث مجلات دورية فى دمشق (*Cahiers de l'Orient Contemporain*، رقم ٤ ، ص ٨١٢ ـ ٨١٣). ومن عهد الانتداب لم يبق من هذه الصحف سنة ١٩٥٦ إلا صحيفتا «ألف باء» (سنة ١٩٢٠) و «الأيام» (سنة ١٩٣١) وكلتاهما معتدلتان، و «القبس» (سنة ١٩٢٨) و «الأخبار» (سنة ١٩٢٨) و «الإنشاء» (سنة ١٩٣٦) وهى السنة حال الحزب الوطنى؛ وعلاوة على هذه الصحف اليومية المخضرمة ظهرت ١٥ صحيفة أخرى تمثل كل نوع من أنواع الرأى السياسى، وفى الوقت نفسه ظهرت ست مجلات دورية، وظهرت فى أماكن أخرى من سورية نحو عشر صحف أخرى، وهى السنة حال الأحزاب المختلفة؛ ولنا أن نلاحظ أن صحيفة حلبية مستقلة أنشئت سنة ١٩٢٨ وكانت تنشر بالفرنسية باسم<<*L'Eclair du Nord*>>، وفى سنة ١٩٤٥ أصبح اسمها «برق الشمال».

فلسطين: كان تطور الصحافة العربية فى فلسطين أبطأ مما كان فى مصر أو سورية أو لبنان، وقد وقع هذا التطور فى وقت متأخر عنه فى غيرها؛ ولاشك أن المطبوعات السورية

واللبنانية كانت توزع فى فلسطين العثمانية، ولكن فيما عدا بعض صحف البعثات والمطبوعات المدرسية، كانت أول جريدة فلسطينية عربية هى «الكرمل» التى أنشأها فى حيفا سنة ١٩٠٨ نجيب نصار، وهو مسيحى أورثوذكسى، واستمرت هذه الجريدة حتى سنة ١٩٤٢؛ وفى سنة ١٩١١ أنشأ عيسى العيسى، وهو مسيحى أورثوذكسى آخر، صحيفة «فلسطين» فى يافا؛ وكانت الصحيفتان تظهران فى فترات غير منتظمة بعض الشئ، وقد صادرت السلطات التركية الصحيفتين خلال الحرب العالمية الأولى؛ ثم استأنفتا الصدور بعد الحرب وقد صاحبهما عدد كبير من الصحف الجديدة كانت تعبر عن ردود الفعل العربية السياسية للانتداب البريطانى وسياسة الوطن القومى اليهودى؛ وكان من هذه الصحف صحيفتا «سورية الجنوبية» (يحررها عارف العارف ومحمد حسن البُدَيْرى) و «مرآة الشرق» (يحررها بولس شحادة)، وكلتاهما صدرتا سنة ١٩١٩ ولم تدوما طويلا، وقد أنشئت صحيفة «الصباح» سنة ١٩٢١ (وكان يحررها كامل البديرى ويوسف ياسين، وأصبحت لسان حال السلطة التنفيذية العربية).

وكانت أول صحيفة يومية تصدر بالعربية هى «فلسطين» القديمة، وهى التى بدأت تصدر يومياً بانتظام سنة ١٩٢٩، واستمرت حتى يومنا هذا فى مدينة القدس القديمة؛ وكانت الصحف الأخرى هى «الصراط المستقيم» (التى أنشئت سنة ١٩٢٥ وصدرت يومية منذ سنة ١٩٢٩، وكان يحررها الشيخ عبدالله القَلْقيلى)، و «الدفاع» (التى أنشئت سنة ١٩٣٤ وكان يحررها إبراهيم الشَنْطى)؛ وكانت الصحيفتان يملكهما ويحررهما المسلمون؛ وكانت صحيفة «الصراط المستقيم» إسلامية اللهجة بشكل ملحوظ؛ أما صحيفة «الدفاع» فكانت تعبر عن الآراء القومية العربية القوية، وكانت أول الأمر متصلة بحزب الاستقلال واتصلت من بعد بالجماعات التى كان يقودها الحسينية، ولا تزال تنشر فى القدس الأردنية؛ أما صحيفة «الوحدة» الأسبوعية التى

أنشئت سنة ١٩٤٥ فقد أصبحت صحيفة يومية فى العام التالى.

وخلال الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر حدث تطور سريع جداً فى صحافة المجلات وبخاصة فى المجلات السياسية، سواء الأسبوعية منها أو التى تصدر مرة كل أسبوعين؛ وقد أعيدت صياغتها على نمط الصحف المصرية الأسبوعية، فبعضها كان يقدم لقرائه التعليقات على الأمور الهامة وأخبار الأفلام، وغير ذلك من أسباب التسلية الأخرى، وكانت تنشر الصور أحياناً، علاوة على الأخبار والتعليقات السياسية؛ وكان ثمة صحيفتان هما الاتحاد الأسبوعية (التى أنشئت سنة ١٩٤٤) و«الغد» التى تصدر مرة كل أسبوعين (نشرت أولاً بصفة غير منتظمة فى العشرينات، وأعيد إصدارها سنة ١٩٤٥) وهما تمثلان الآراء الشيوعية أو الموالية للشيوعية؛ أما بقية الصحف فكانت تعبر عن ألوان شتى من القومية العربية والحزبيات بين القادة العرب؛ وكانت الصحافة التى تكتب بلغات أخرى غير اللغة العربية يهودية فى معظمها؛

وبعد نهاية فترة الانتداب على فلسطين استمر الصحفيون العرب الفلسطينيون فى نشر صحفهم بالأردن، أو قل استأنفوا هذا النشر. وحسبما ذكرت مجلة *Middle East* (الشرق الأوسط) كان فى فلسطين سنة ١٩٦٣ سبع صحف يومية فى القدس وعمان و١٤ مجلة دورية بالعربية والإنكليزية.

العراق : أنشأ مدحت باشا الوالى العثمانى الحر فى سنة ١٨٦٨ أول صحيفة عربية فى العراق وهى «الزوراء»، وقد ظهرت بالعربية والتركية، وكانت تؤيد سياسة الحكومة وتنشر فى الوقت نفسه النصوص الرسمية والأنباء بوجه عام؛ وفى سنة ١٨٧٥ أنشأت الحكومة صحيفة أخرى فى الموصل اسمها «الموصل» ، وفى سنة ١٨٩٥ أنشأت صحيفة ثالثة فى البصرة اسمها «البَصْرة».

ومن الصحف الكثيرة التى نشأت بعد صدور دستور سنة ١٩٠٨ نذكر الصحف التالية: بغداد (سنة ١٩٠٨)، الرقيب (سنة ١٩٠٩)، بين النهرين

(سنة ١٩٠٩)، بالعربية والتركية، الرياض (سنة١٩١٠)، الرُصافة (سنة ١٩١٠) والنهضة (سنة ١٩١٣)؛ وفى ظل الانتداب البريطانى ظهر عدد كبير من الصحف الجديدة وبخاصة الوقائع العراقية والموصل والعراق والشرق؛ وبعد الحرب العالمية الثانية كان لكل من الأحزاب السياسية الكثيرة التى نشأت حديثاً صحيفته الخاصة به، وحتى ثورة ١٤ يولية سنة ١٩٥٨ كانت لكل مدينة فى العراق تقريباً صحيفة يومية أو أسبوعية.

الجزيرة العربية : كانت أقدم صحيفة فى شبه الجزيرة العربية هى صنعاء التى يعود تاريخها إلى سنة ١٨٧٧، وكانت تطبع باللغتين العربية والتركية شأنها فى ذلك شأن ذلك العدد الكبير جداً من المطبوعات الرسمية فى العهد العثمانى، ولم يقيض لمكة أن تصدر صحيفتها الأولى إلا سنة ١٩٠٨ واسمها «الحجاز» وتمثل الصحافة الآن الصحيفة الرسمية التى تصدر مرة فى الأسبوع فى مكة، وهى «أم القرى»، وكذلك تمثلها «البلاد السعودية» (وهى تصدر مرتين فى الأسبوع فى مكة) والحج (وهى شهرية وتصدر فى مكة)، والمدينة(وهى أسبوعية تصدر فى المدينة)؛ وقد ظهرت فى جدة سنة ١٩٥٣ صحيفة أكثر أخذاً بالأساليب الحديثه اسمها الرياض ولكنها أكرهت على التوقف نتيجة لعداوة الإخوان .

ولمستعمرة عدن ست صحف عربية، نذكر منها الأخبار العدنية، وفتاة الجزيرة؛ وفى الكويت نجد أهم صحيفة هى الكويت اليوم (سنة ١٩٥٥)، ولكنها تصدر أيضا مجلة شهرية ملونة اسمها «العسلى» وتنشرها الحكومة.

المصادر:

(١) فيليب طَرّازى: تاريخ الصحافة العربية، بيروت، سنة ١٩١٣ ـ ١٩٣٣ (٤ مجلدات).

(٢) إبراهيم عبده : تطور الصحافة المصرية، القاهرة سنة ١٩٤٥.

(٣) قستاقى الحلبى : تاريخ تكوين الصحف المصرية، الإسكندرية من غير تاريخ.

(٤) عبد الرزاق الحسنى : تاريخ الصحافة العراقية ، بغداد سنة ١٩٥٧.

(٥) م. سمهان: الصحافة ، القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩م.

(٦) كمال الدين جلال *Entstehung und Entwicklung der Tagespresse in Aegypten* ، فرانكفورت على الماين، سنة ١٩٣٩.

(٧) الهلال، جـ١ (سنة ١٨٩٢)، ص٩ـ١٦؛ جـ٥ (سنة ١٨٩٦)، ص ١٤١.

(٨) Washington-Serruys : *L'Arabe moderne Etudié dans les Journaux et les piéces Offcielles*، بيروت ، سنة ١٨٩٧ (موقف الصحافة العربية فى ذلك التاريخ).

(٩) M. Hartmann : *The Arabic press of Egypt*، لندن سنة ١٨٩٩.

(١٠) *L'Egypte indépendante 1937* ، باريس سنة ١٩٣٧، ص ٣٦٩ ـ ٤٥٦.

(١١) Pearson ، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٦.

(١٢) *Revue du Monde Musulman*، فى مواضع مختلفة.

(١٣) *The Middle East*، فى مواضع مختلفة.

(١٤) *Annuaire du Monde Musulman*، باريس سنة ١٩٢٩ ، ص ٤٩ ـ ٧٧.

(١٥) Margot : *La presse Arabe en 1927* ، الدار البيضاء سنة ١٩٢٨.

(ب) إفريقية الشمالية

قد يبدو من المفارقات أن بلاد الجزائر ـ وهى اليوم بلاد المغرب التى تعد أفقر بلاد شمال إفريقية فى الصحف العربية ـ كانت أول هذه البلاد فى إصدار صحيفة دورية متواضعة هى «المبشر» من سنة ١٨٤٧ إلى ٣ ديسمبر سنة ١٩٢٦؛ وكانت المبشر هى النسخة العربية من الصحيفة الرسمية *Moniteur* التى أنشئت فى مدينة الجزائر يوم ٢٧ يناير سنة ١٨٣٢ (انظر H.Flori فى *R.A. Fr.* جـ٨٢ (سنة ١٩٣٨) ، ص ١٧٣ ـ ٣٨٠؛ *G. Sers-Gal* فى *Documents Algériens* ، ٨ ديسمبر سنة ١٩٤٨) وكانت المبشر تنشر ، علاوة على المعلومات الرسمية ، الأنباء

والأبحاث التاريخية والأثرية والطبية ونحوها، ولم يحتذ أحد مثالها فى الحال، إذ كان لابد من الانتظار حتى مستهل القرن العشرين حتى تظهر صحافة مستقلة يحررها المسلمون فى الواقع ولكن يديرها فى حالات كثيرة الأوربيون الذين كانوا تواقين لتزويد الجمهور الذى يقرأ العربية بالمعلومات وتعليمه، وهكذا أنشئت الناصح (سنة ١٨٩٩) والجزيرة (سنة ١٩٠٠)، ثم الإحياء (سنة ١٩٠٦) وتلمسان، وكوكب إفريقية (مدينة الجزائر ، ١٧ مايو سنة ١٩٠٧)، والجزائر (مدينة الجزائر سنة ١٩٠٨) والفاروق (مدينة الجزائر سنة ١٩٠٩)، والرشيدى)فى جيجل) ونحوها ؛ على أن هذه الصحف كانت سريعة الزوال وقد اختفت قبل سنة ١٩١٤.

وكانت الفترة ما بين الحربين الكبريين هى الفترة الثانية فى تاريخ الصحافة الإسلامية فى بلاد الجزائر؛ وقد شهدت هذه الفترة من ناحية مولد سلسلة من الصحف التى كان يحررها المسلمون بالفرنسية مثل *La Voix des Humbles' La Voix Indigéne* (سنة ١٩٢٣) و *L'Entente* و *La Défence* و *La Justice* و *Le Réveil de l'Islam* (بونة سنة ١٩٢٢) ونحوها،وكان المقصود بها جميعاً التعبير عن المطامح الشعبية والميول السياسية على اختلافها؛ وشهدت هذه الفترة من ناحية أخرى مولد صحافة دورية بالعربية ذات طابع سياسى دينى متميز، وقد سادت هذه الفكرة فى الواقع النضال الذى تعارضت فيه طائفتان نشيطتان وكان السبب فى قيام جدل عنيف: العلماء المصلحون المعادون للطائفية وللبدع ونحو ذلك، وكانوا يعتمدون على «الشهاب» (كانت يومية ثم صدرت شهرية، قسنطينة ١٩٢٤ ـ ١٩٣٩)، ثم على «الإصلاح» (بسكرة ، سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٤٢) وأخيراً على البصائر (مدينة الجزائر ، ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٥٦)؛ ثم حزب المرابطين، الذى كان يؤيد بوجه عام الاتفاق الفرنسى الإسلامى وكان لسان حاله صحيفة «النجاح» (كانت تصدر مرة كل ثلاثة أسابيع ثم مرة كل أسبوعين، قسنطينة ١٩١٩ ـ ١٩٥٦) ، و «البلاغ

الجـزائرى» (مسـتغـانم سنة ١٩٢٧ ـ ١٩٤٧)؛ ويجـدر بنا أن نذكـر أيـضـا «وادى مـيـزاب» الخارجـيـة (الجـزائر ١٩٢٦ ـ ١٩٣٨)، من بين عشر صحف ازدهرت فى هذه الفترة.

وفى سنة ١٩٤٥ لم يـبق إلا البـلاغ الجزائرى والبصائر (منعت فى ٥ أبريل سنة ١٩٥٦)، والـنجـاح (كـــفت عن الظهـور من أول سـبتـمـبـر من السنة نفـسهـا)؛ وقد أضـيـفت إلى صـحيـفة العلمـاء، اعتبـارا من ١٥ ديسمـبر سنة ١٩٤٩ حـتى ٨ فـبـراير سنة ١٩٥١ ، مـجلة أسبـوعـية تنشـر فى قـسنطينة أسمها «الشـعلة» ، على حين كان حزب المرابطين يصـدر صحيـفة شـهرية هى «الذكرى» فى تلمســان منذ ١٥ ديسمبر سنة ١٩٥٤ حتى أغسطس سنة ١٩٥٥، على أنه حدث خـلال هذه الفترة الثـالثة أن تغـيـرت الميول الإسـلامـية تـغيـراً ملحـــوظاً ، وظهـرت بعض الـصـحف السياسية فى جوهرها ظهوراً متواضعاً («الجـزائـر الجـديدة»، من ينـاير سنة ١٩٤٦ حتى ١٤ سبتـمبر سنة ١٩٥٥ ، وكانت شيوعية؛ و «صوت الجزائر» من ٢١ نوفـمـبـر سنـة ١٩٥٣ وهى التى أصبح اسمهـا «صوت الشعب» من ٢١ أغسطس سنة ١٩٥٤ حـتى ٥ نوفمـبر سنة ١٩٥٦: *M.T.L.D*)وقد كفت جـميعاً عن الظهور الآن (سنة ١٩٦٠) أو منعت صدورها السـلطات؛ ويعتمـد الجمـهور فى معلوماته على صحافة فرنسية اللغة متـطورة أعظم تطور؛ ويجب أن نلاحظ علاوة على هذا أنه مـا من صحيـفة من الصــحف اليـوميـة اسـتمـرت فى بلاد الجـزائر وأن الصـحف الـتى سـبق لنا ذكرها لم تكن تصدر فى معظم الحالات إلا فى أوقات غـير منتظمـة، ومما يجب أن نذكـــره أن الهـواة هم الذين كـــانوا يصدرونها وكانت مصادرهم المالية غير مستقرة وأساليبهم الفنية بدائية.

وفى مـراكش أنشئت أول صــحيـفة فى سـبتـة يوم أول مـايو سنة ١٨٢٠ ولكنها كـانت تصدر باللغـة الأسپـانية، وتطورت الصــحـافـة التى تكتب بهـذه اللغة أو بالفرنسية، وبخاصة فى طنجة، فى خـلال القـرن الـتـاسع عـشـر، ثم ظهـرت سنة ١٨٨٩ صـحيـفـة عربيـة (المغـرب) بضع مـرات وكـان ينشـرها

إنكليزى فى تلك المدينة حيث حاول كثير من الأوربيين فى مستهل القرن العشرين الوصول إلى الشعب الإسلامى بتكملة صحفهم بطبعة كاملة أو جزئية باللغة العربية ؛ ومن ثم استطاعت الصحف التالية بفضل المبادرة الأوروبية ومعاونة المحررين من سورية ولبنان، أن تظهر فى طنجة:

السعادة (سنة ١٩٠٥)، والصباح (سنة ١٩٠٦)، ولسان المغرب (سنة ١٩٠٧)، والملحق العربى لصحيفة *El Telegrama del Rif*(سنة ١٩٠٧)، و«استقلال المغرب»، وهى الطبعة العربية من الصحيفة التى تصدر مرتين فى الشهر *L'Indépendance marocaine* (سنة ١٩٠٧)؛ وكانت أول صحيفة إسلامية هى «الطاعون» (كذا) ، وهى صحيفة شهرية أشرف عليها الشريف الكتانى (مارس سنة ١٩٠٨) وفى السنة نفسها نشرت الحكومة المراكشية صحيفة رسمية اسمها «الفجر» كان يحررها مسيحى سورى، وقد نقلت إلى فاس سنة ١٩٠٩، وكذلك أنشئت فى طنجة صحف أخرى، وبخاصة «الحق» (سنة ١٩١١) و «الترقى» (سنة ١٩١٢).

وبعد قيام الحماية نقلت «السعادة» إلى الرباط حيث كانت تصدر أولا ثلاث مرات فى الأسبوع ثم صدرت يومية، وكانت هذه الصحيفة شبه الرسمية تحرر بعناية وتطبع طباعة جميلة وتزين برسوم عدة، وكانت تواقة لأن تحيط قراءها علماً بالحوادث التى تجرى فى الحياة المراكشية، وتوزع توزيعاً واسع النطاق فى مراكش بأسرها. وقد لعبت دوراً لا يمكن إنكاره فى الحياة التعليمية والسياسية؛ أما فى المدن الأخرى فإن الصحافة العربية لم تتطور على الإطلاق تقريباً؛ ولم يكن «للوداد» إلا عدد محدود من القراء؛ وأنشئت فى فاس صحيفة يومية هى «الأخبار التلغرافية» ، بينما أنشئت فى الدار البيضاء صحيفة أسبوعية هى «الأخبار المغربية» وكانت ملحقاً لصحيفة *L'Information Marocaine*، ولم تبق «الجنوب» فى مراكش إلا فترة وجيزة، ولكن حدث فى الشمال ، أى فى تطوان، أن لقيت بعض الصحف

السياسية شيئاً من النجاح (الإصلاح ، والاتحاد ، وإظهار الحق).

وقد شهد حصول مراكش على الاستقلال (سنة ١٩٥٦) تجديداً للصحافة العربية فى البلاد، وإن كانت الصحف الفرنسية اللغة قد تلقت ترخيصاً بالظهور، إلى حين على الأقل؛وقد أنشئت ثلاث صحف يومية هى: «العهد الجديد» (الرباط) وكانت غير رسمية ، وألحقت بها منذ أول سبتمبر سنة ١٩٦٠ صحيفة «الفجر»، التى كان مقرراً لها أن تحل محلها؛ و «العلم» (الرباط)، و«التحرير» (الدار البيضاء) ؛ وكانت صحيفتا العلم والتحرير هما لسان حال حزب الاستقلال، مع شيء من الانحراف، وكان مجموع توزيع هذه الصحف الثلاث أقل من ٢٥٫٠٠٠ نسخة؛ ويعتمد حزب الاستقلال الديمقراطى (P D I) ، الذى كان ينشر بين الحين والحين صحيفة أسبوعية بالفرنسية هى *Démocratie*، على صحيفة كانت تنشر مرتين أسبوعياً هى «الرأى العام»؛ وكان اتحاد العمال المراكشى (U.M.T) يملك صحيفة أسبوعية فى الدار البيضاء هى «الطليعة» ، كما كان الاتحاد المراكشى للتجارة والصناعة والحرف (U.M.C.I.A) يملك صحيفة «الاتحاد» الأسبوعية فى الدار البيضاء أيضاً؛ وفى سنة ١٩٥٩ نشرت أيضاً أربع صحف أسبوعية سياسية هى : «الأيام» (الاستقلال بالدار البيضاء) و «المغرب العربى» (الحركة الشعبية المراكشية بالرباط)، و«النضال» (الأحرار المستقلون بالرباط) ، و «حياة الشعب» (شيوعية)؛ ويجب علينا أن نذكر أخيراً مجلة أدبية شهرية فى مراكش هى «رسالة الأديب».

ومن الطبيعى أن تبلغ الصحافة فى بلاد تونس أعظم تطور لها، وقد جاءت الحربان العالميتان بشيء من المرونة وجعلت من الممكن التمييز بين ثلاث فترات، ولكن يمكن للمرء أن يعتبر بوجه عام أن نهاية الحماية الفرنسية وحلول استقلال البلاد (سنة ١٩٥٦) هما حدان لفترتين متميزتين تماماً.

وكانت بلاد تونس تملك فى وقت مبكر يرجع إلى سنة ١٨٦١ صحيفة

رسمية هى «الرائد التونسى» كما كانت تملك سنة ١٨٩٠، صحيفة أنباء يومية هى «الزُهْرَة» التى كتب لها البقاء أكثر من ٦٠ عاماً؛ وظهرت صحيفة يومية ثانية هى «الرُشْدية» من سنة ١٩٠٤ حتى سنة ١٩١٠، وانشئت ثالثة هى «النهضة» سنة ١٩٢٣؛ وقد أضيفت إلى هذه المطبوعات فى وقت مبكر مجموعة كبيرة من الصحف الدورية ذات الطابع السياسى والدينى والتجارى ونحو ذلك، تتفاوت فى سرعة اختفائها، ونذكر من الصحف الأسبوعية «الحاضرة» غير الرسمية من سنة ١٨٨٨ حتى سنة ١٩١٠، ثم الصحيفة الحرة «الزمان» (سنة ١٩٣٠)، والصحيفة الإسلامية الشاملة «لسان الشعب» (١٩٢٠ ـ ١٩٣٧)؛ وفى الفترة التى بين الحربين العالميتين ظهرت بضع صحف دورية فى الأقاليم،وكانت ذات طابع متميز غاية التميز، وكانت ميولها بين الدستورية القديمة («العصر الجديد» ، صفاقس سنة ١٩١٩ ـ ١٩٢٥، ١٩٣٦؛ و «الدفاع» ، القيروان سنة ١٩٣٧) وبين الدستورية الجديدة بخاصة (فى صفاقس «صدى الأمة» سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧؛ «الانشراح» سنة ١٩٣٧، الأنيس سنه ١٩٣٧، «الكشكول» سنة ١٩٣٧؛ وفى سوسة «فتى الساحل» سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧، وفى القيروان : «صبرة» سنة ١٩٣٧).

وجمع زوادوفسكى G. Zawadowski (انظر المصادر) سنة ١٩٣٧ : ١٦١ عنواناً وقدم رسماً بيانياً مدهشاً جداً، فقد تفاوت عدد الصحف العربية من سنة ١٨٦١ حتى سنة ١٩٠٣ بين واحدة وست؛ وبلغ عددها ٢٣ سنة ١٩٠٧، بعد التخفف من مقتضيات الأمن فى ٢ يناير سنة ١٩٠٤ ، وهبط عددها إلى أربع صحف خلال الحرب العالمية الأولى ليبلغ عددها ٣٢ صحيفة سنة ١٩٢١ ، ثم عاد العدد فهبط إلى إحدى عشرة صحيفة سنة ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ عقب اتخاذ الإجراءات للقضاء على الجرائم الجنائية والسياسية، وأخيراً بلغ هذا العدد ٥١ صحيفة سنة ١٩٣٧؛ وعلاوة على هذا فقد أشار هذا الكاتب نفسه، إلى ١٣ صحيفة دورية كان ينشرها التونسيون باللغة الفرنسية؛ وذكر بما لا يقل عن هذا إثارة

للاهتمام: ٧٣ صحيفة يهودية عربية باللغة العربية ولكنها كانت تكتب بحروف عبرية، وكان أقدمها «المباشر» التى ظهرت سنة ١٨٨٤ ـ ١٨٨٥؛ وقد ازدهرت هذه الصحافة اليهودية حتى الحرب العالمية الأولى، ثم أخذت بعدئذ تضمحل باطراد حتى سنة ١٩٣٧ فلم يبق منها إلا ثلاث صحف هزيلة فى تونس وسوسة.

وقامت الصحافة العربية فى قصبة البلاد بدور هام خلال السنوات التى سبقت الاستقلال مباشرة، وكانت تعتمد على الموارد المالية والأساليب الفنية البارعة، ويديرها صحفيون محترفون ويحررون بعض موادها فأصبحت رائد القومية وحاولت أن تهدى جمهورها إلى فكرة الاستقلال وأن تنشر مبادىء الدعوة المناهضة للفرنسيين فى المدن والقرى، ولما تحقق لها هدفها أو كاد اتخذت بعض الصحف، التى تعد من أهم صحف البلاد، موقف المعارضة وحاولت أن تنافس الحكومة، واضطرت آخر الأمر إلى أن تتوقف عن النشر حتى إنه لم يبق من الصحافة السابقة إلا «العمل» ، وكانت تصدر مرتين فى الأسبوع ، وقد أنشأها فى أول يونية سنة ١٩٣٤ رئيس الجمهورية المقبل الحبيب بورقيبة، وأصبحت الآن صحيفة يومية، والصحيفة الأسبوعية الشيوعية «الطليعة» التى أنشئت سنة ١٩٣٧،وقد أنشئت صحيفة يومية جديدة هى «الصباح»، وحلت محل الصحيفة الأسبوعية «الإرادة» لسان حال الدستوريين القدامى منذ سنة ١٩٣٤ صحيفة «الاستقلال» ، على حين أن عدداً قليلا من الصحف الدورية الوطنية الأخرى كالعلم والنداء والجمهورى أصبحت تظهر بحال يتفاوت انتظامها. أما صحيفة «المقاومة الجزائرية» الأسبوعية FLN، فقد أصبحت هى «المجاهد» ، ويجب أن نذكر أخيراً مجلة ثقافية شهرية صدرت منذ أول أكتوبر سنة ١٩٥٥ وهى «الفكر» التى يحتفظ لها الشبان التونسيون من خريجى الجامعة بمستوى محترم ، ويظهر الآن (سنة ١٩٦٠) فى تونس ثلاث صحف يومية فرنسية ، أقدمها هى *Dépâche Tunisienne* ، وصحيفة إيطالية واحدة.

ومما يجدر ذكره صحيفة أسبوعية سياسية هى *L'Action* (وهى الآن *Afrique-Action*) التى حازت بعض الشهرة فى الخارج.

المصادر :

(١) *Revue du monde musulman*، جـ١ـ ٦٢ فى مواضع مختلفة (وبخاصة L. Meryier : *La Presse Musulmane au Maroc*، سنة ١٩٠٨، ص ٦١٩ ـ ٦٣٠) .

(٢) L. Massignon : *Annuaire du Monde Musulmna* ، باريس سنة ١٩٢٩، ص ٤٩ ـ ٧٧ فى مواضع مختلفة.

(٣) E. Dermenghem فى *Sciences et Voyages*، جـ ٢٥ / ٤، سنة ١٩٣٥.

(٤) H. Pérés : *Le Mouvement réformiste en Algérie et l'infuence de l'Orient, d'aprés la prwsse arabe d'Algérie* فى *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arbe*، باريس سنة ١٩٣٦ ، ص ٤٩ ـ ٥٩.

(٥) توفيق المدنى: كتاب الجزائر ، ص ٣٦٧ ـ ٣٧٢.

(٦) J.L. Miége: *Journaux et journalistes á Tanger au XIX siécle* فى *Hésperis* ، سنة ١٩٥٤، ص ١٩١ ـ ٢٢٨.

(٧) G. Zawadowski: *La presse indigéne de Tunisie* فى *Revue des Etudes Islamiques*، سنة ١٩٣٧، ص ٣٥٧ ـ ٣٨٩.

(٨) Vassel: *La littérature populaire des Israélites tunisiens*، سنة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧.

(٩) A. Canal: *La littérature et la presse tunisiénne de l'occupation á 1900*، باريس سنة ١٩٢٤، ص ١٣٣ ـ ٢٠٤.

(١٠) A.van Leeuwen: *Index de publications périodiques parus en Tunisie* (١٨٧٤ ـ ١٩٥٤) فى *Revue de l'Institut de belles Lettres Arabes* جـ١٨ (سنة ١٩٥٥) ص ١٥٣ ـ ١٦٧.

(١١) A. Merad: *La formation de la Presse musulmane en Algérie (1919-1939)* ، فى المجلة السابقة.

ليبيا : أنشئت «طرابلس الغرب»، أول صحيفة عربية تركية فى طرابلس

سنة ١٨٧١، وكانت ذات طابع رسمي؛ واستمرت في الظهور بالعربية بعد ذلك، وهي المصدر الرئيسي للمعلومات في مملكة ليبيا [وقتذاك]؛ وثمة صحيفة أسبوعية ثانية ذات طابع علمي وسياسي هي «الترقي» وقد صدرت منذ سنة ١٨٩٧ ونشرت: صحف أخرى خلال السيادة الإيطالية ولكنها لم تكن تثير إلا أقل الاهتمام، ومنذ استقلال البلاد ظهرت صحف شتى وبخاصة الصحيفتين الدوريتين «الرائد» و «الطليعة» (لسان حال اتحاد العمال الفيديرالي).

صبحي [هيئة التحرير]

ج - الجاليات التي تتكلم العربية

في خلال العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين نشأت جاليات تتكلم العربية في المدن الكبيرة من شمالي أمريكا وجنوبيها وفي أستراليا وغربي إفريقية؛ وكان المصدر الرئيسي للهجرة هو لبنان وسورية حيث نشأت الصحافة العربية في المهد وحيث ولدت الصحافة العربية بالمعنى الصحيح ودرجت. وقبل سنة ١٨٩٠ كانت السلطات العثمانية في المنطقة تسمح بالهجرة إلى مصر بالاسم فقط ولكن المهاجرين اللبنانيين والسوريين كانوا قد شقوا طريقهم في وقت مبكر عن ذلك، إلى عواصم أوربية عدة حيث انبثقت كثرة من الصحف والمجلات العربية،وقد ورد في إحصاء طرازي (جـ٤، ص ٤٩٠)، مؤرخ الصحافة العربية، أنه حدث في الفترة المنتهية بسنة ١٩٢٩ أن كان العدد في الآستانة ٤٩ صحيفة، وفي روسيا ٣ صحف، وفي سويسرا ٢، وفي ألمانيا ٧، وفي إيطاليا ٤، وفي فرنسا ٤٣، وفي بريطانيا العظمى ١٤، وفي مالطة ٨، وفي قبرص ٥، ومجموعها ١٣٥ جريدة منها ١٠٧ صحف أنباء.

وكان رائد الصحفيين المهاجرين أرمنياً من حلب اسمه رزق الله حسوّن، وقد أنشأ صحيفة «مرآة الأحوال» ثم أصدر من بعد (سنة ١٨٧٢) في لندن «آل سام»؛ وكان حسوّن أول الأمر صاحب حظوة لدى السلطات العثمانية

ولكنه اضطر إلى الهرب إلى لندن ناجياً بنفسه ؛ وهناك أعاد إصدار «مرآة الأحوال» فى نحو ٤٥٠ نسخة مطبوعة على الحجر واستخدمها لمهاجمة الحكومة العثمانية.

ويجب أن نذكر من مطبوعات باريس «العروة الوثقى» التى أصدرها فى مارس سنة ١٨٨٤ المصلح المصرى محمد عبده وصديقه الذائع الصيت جمال الدين الأفغانى ، وكانت «العروة» قصيرة العمر إلا أنها امتازت بدفاعها القوى عن الإسلام وهجومها على البريطانيين فى مصر والهند. وقد أثار خليل غانم، وهو نائب بيروتى فى البرلمان العثمانى سنة ١٨٧٦، غضب الباب العالى عليه لآرائه الحرة، وهرب إلى باريس حيث أنشأ (أبريل سنة ١٨٨١) جريدة «البصير» التى كشفت النقاب عن مذبحة الأرمن؛ وقد حرمت السلطات التركية ظهور «البصير»شأنها فى ذلك شأن المطبوعات الأخرى المناهضة للعثمانيين، ومن ثم حكم عليها بالموت المبكر، وأصدر غانم (سنة ١٨٩٠) ، بالاشتراك مع أمين أرسلان، وهو لبنانى من الدروز ، صحيفة «تركية الفتاة» ، وكان جزء منها يحرر بالفرنسية؛ وكانت الصحيفة الوحيدة المعروفة فى غربى إفريقية هى صحيفة «إفريقية التجارية» (داكار سنة ١٩٣١ ـ ١٩٣٥) وكانت ذات طابع مختلف.

وقد بدأت معظم هذه الجرائد صحفاً شخصية منشئها ومحررها وناشرها شخص واحد وظلت كذلك، وكانت أكثر اهتماماً بالسياسة والأدب من اهتمامها بالأنباء، ولكن قدر لها أن تكون قصيرة العمر إذ لم تكن هناك جاليات محلية لتأييدها فلم تبق منها صحيفة واحدة.

وكذلك بدأت جرائد العالم الجديد صحفاً شخصية، ولكن المنشىء والمحرر والناشر كان عادة أديباً من المهاجرين ، (وليس مهاجراً سياسياً) يسعى لكسب رزقة بقلمه ؛ وكانت نسبة اختفاء هذه الصحف عالية، إلا أن بعضها أصبح صحفاً حقيقية ونال من التأييد المحلى ما يسمح له بالبقاء فترة طويلة، ولكن توزيعها قلما كان يجاوز ٥٫٠٠٠ نسخة، وقد ورد فى إحصاء طرازى (جـ٤ ، ص ٤٩٢؛ وانظر الهلال، جـ١ ،

سنة ١٨٩٢، ص ١٢ ، ١٤) عن الفترة المنتهية فى سنة ١٩٢٩ وجود ١٠٢ من المطبوعات فى أمريكا الشمالية والوسطى منها ٧١ صحيفة، و١٦٦ صحيفة فى أمريكا الجنوبية ، وتتضمن ١٣٤ صحيفة منها ثلاث كانت تصدر فى كوبا؛ وكان الرائد فى هذه المنطقة هو إبراهيم عربيلى، وهو دمشقى خريج طب من الجامعة المعروفة الآن باسم جامعة بيروت الأمريكية، واضطر عربيلى إلى طلب معونة السفارة الأمريكية فى الأستانة للحصول على ترخيص لتصدير الحروف العربية من بيروت؛ وقد صدر العدد الأول من جريدته «كوكب أميركا» بنيويورك فى ١٥ أبريل سنة ١٨٩٢ ، وكانت تحمل اسمه واسم نجيب أخيه، وكان من معاونيه فى التحرير نجيب ذياب وهو لبنانى من الروم الأرثوذكس ، وقد أنشا بعد سبع سنوات صحيفة «مرآة الغرب» التى لا تزال تصدر فى نيويورك، وفى فبراير سنة ١٨٩٨ أنشأ نعّوم مكرزل، وهو مارونى ، صحيفة «الهدى» فى فيلادلفيا ثم انتقلت بعد إلى نيويورك، ولعلها لا تزال أوسع الصحف العربية انتشاراً فى أميركا ، وقد ساعد التنافس الطائفى بين هاتين الصحيفتين على توزيعهما المبكر؛ وحضر كل من ذياب ومكرزل المؤتمر العربى فى باريس (سنة ١٩١٣) الذى نادى باللامركزية لولايات تركية العربية ؛ وعدا هاتين الصحيفتين كانت فى نيويورك فى ديسمبر سنة ١٩٦١ صحيفة «البيان» ، التى أنشئت سنة ١٩١١ وصحيفة «الإصلاح» التى أنشئت سنة ١٩٣٣ والرابطة اللبنانية التى أنشئت سنة ١٩٥٧ (انظر Hitti: *Syrians*، الملحق «و»)؛ وكان مولد هذه الصحيفة المتأخر غريباً بعض الغرابة ؛ وقد كانت «الصائح» بعد سنوات كثيرة من إنشائها سنة ١٩١٢ لسان حال طائفة من الأدباء (الرابطة القلمية) يرأسها الأديب المشهور جبران خليل جبران ، وكذلك مجلة «الفنون» التى أنشئت سنة ١٩١٣؛ وقد أنشأ الشاعر الذائع الصيت إيليا أبو ماضى صحيفة «السمير» فى نيويورك من سنة ١٩٢٩ حتى وفاته سنة ١٩٥٦؛ ويصدر فى دترويت فى الوقت الحاضر (ديسمبر سنة ١٩٦١) ثلاث صحف.

وفى أمريكا الجنوبية يذكر العبد، وهو نفسه صحفى سورى فى بيونس إيرس، ٣١ صحيفة فى ريودى جانيرو (سنة ١٩٥٨) منها اثنتان لا تزالان تصدران، وثلاث مجلات (ص ٣٩١ - ٣٩٢)؛ وفى ساو باولو ٥٢ صحيفة ومجلة منها خمس لا تزال باقية (ص ٣٥٠ - ٣٥١)؛ وفى بيونس إيرس ٣١ صحيفة، منها ٦ لا تزال موجودة، و١٦ مجلة (ص ٣٨١ - ٣٨٣؛ انظر البدوى، جـ٢، ص ٥٦٧ - ٥٨٥)؛ وكان الرواد هم أيضاً اللبنانيون المسيحيون نعّوم لَبَكى مساعد المنشىء سنة ١٨٩٦ فى ريو لصحيفة الرقيب ولصحيفتين أخريين فى ساو باولو من بعد، وشكرى الخورى مساعد المنشىء سنة ١٨٩٩ لأول صحيفة فى ساو باولو، وفى سنة ١٩٠٦ للصحيفة الأطول عمراً ذات النفوذ بصفة خاصة وهى صحيفة «أبو الهول»؛ وكانت مجلة «العصبة الأندلسية» ذات أهمية خاصة فى ساو باولو (وقد أنشئت سنة ١٩٣٣)، وأقدم صحيفة فى بيونس إيرس هى صحيفة السلام (سنة ١٩٠٢) ولا تزال تصدر؛ ثم الاستقلال ذات الأهمية الخاصة (سنة ١٩٢٦) التى أنشأها درزى ولا يزال يحررها.

وعمد بعض المحررين - فى سبيل البقاء فى سوق للقراء أخذ يركد باستمرار - إلى أساليب مشكوك فيها، إن لم تكن أساليب صحفية لا تتفق على الإطلاق وآداب المهنة؛ وعمد محررون آخرون، وهم أكثر حكمة وإقداماً، إلى نشر مطبوعاتهم بلغتين أو جعلها كلها تصدر باللغة الجديدة التى تناسب الجيل الثانى من المهاجرين؛ وثمة صحيفة شهرية مصورة تصدر باللغة البرتغالية (ساو باولو) وأخرى أسپانية (مدينة المكسيك)، وثالثة بالإنكليزية (هوليوود)؛ وكلها تزدهر بفضل عنايتها بالشئون الاجتماعية، وهناك صحيفة *Lebanese American Journal* (التى أنشئت سنة ١٩٥١) و *The Caravan* (سنة ١٩٣٣ وقد كفت عن الصدور سنة ١٩٦٢)، وهما صحيفتان أسبوعيتان، وكانت صحيفة *The Syrian World* (نيويورك سنة ١٩٢٦ - ١٩٣٢) أغزر علماً، وهى التى كان يصدرها سلّوم مكَرزَل، وكان يحرر أيضاً

الصحف العربية وقد أدخل اللينوتيب العربى.

وكانت الصحافة العربية للمهاجرين حرة فى الأغلب ولكنها لم تكن قط متطرفة، وكانت مخلصة للبلاد التى تبنتها على حين كانت تعى واجبها نحو بلادها الأصلية، وكانت ، من حيث هى همزة وصل، تحافظ على وشائج العلاقة بين المهاجرين وأبناء وطنهم الأول وتبعث النشاط والحياة فى هذه الوشائج ، كما كانت فى الوقت نفسه تشرح الثقافة الجديدة وتساعد على التكيف بها، وقد أسهمت بسخاء فى إثراء الأدب العربى الحديث ـ سواء كان شعراً أو نثراً ـ بالمفردات والأفكار زيادة أعانت الشرق العربى على الأخذ بأسباب الثقافة الغربية.

المصادر :

(١) البدوى الملثم : الناطقون بالضاد فى أمريكا الجنوبية ، جزءان ، بيروت سنة ١٩٥٦.

(٢) Philip K. Hitti : *The Syrians in America* (نيويورك سنة ١٩٢٤) .

(٣) الكاتب نفسه : *Lebanon in History* ، لندن ونيويورك سنة ١٩٦٢، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٧.

(٤) يوسف العيد : جولة فى العالم الجديد، بيونس إيرس سنة ١٩٥٩.

(٥) The Institute of Arab American Affairs : *Arab- Speaking Americans*، جـ٢ ، نيويورك سنة ١٩٤٦.

(٦) McFadden : *Daily Journalism in Arab states*، كولمبس سنة ١٩٥٣.

(٧) أديب مروه : الصحافة العربية: نشأتها وتطورها ، بيروت سنة ١٩٦٠.

(٨) Joseph Nasrallah : *L'Imprimérie au Liban*، بيروت سنة ١٩٤٨.

(٩) خليل صابات ، تاريخ الطباعة فى الشرق العربى، القاهرة سنة ١٩٥٨.

(١٠) جورجى صيدح : أدبنا وأدباؤنا فى المهاجر الأميركية، بيروت سنة ١٩٥٧.

(١١) لويس شيخو : الآداب العربية فى القرن التاسع عشر، جـ٢ ، بيروت سنة ١٩٢٦، ص ٧٥.

(١٢) للكاتب نفسه فى المشرق، جـ١ (سنة ١٩٠٠) ، ص ١٧٤ ـ ١٨٠ و ٢٥١ ـ ٢٥٧ و ٣٥٥ ـ ٣٦٢.

(١٣) فيليب طرازى : تاريخ الصحافة العربية ، جـ١ ـ ٤ ، بيروت سنة ١٩١٣ ـ ١٩٣٣ .

(١٤) جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية، طبعة جديدة قام بها شوقى ضيف ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، ص ٤٣ ـ ٥٤ ، ٦٣ ـ ٤٤.

(١٥) Elie Safa: *L'émigration Lib-anaise* ، بيروت سنة ١٩٦٠.

صبحى [ف. حِتّى Philip K. Hitti]

د ـ استعراض للصحافة الناطقة بالضاد

المرء لا يستطيع أن يسرف فى التنويه بالدور الذى لعبته شتى الصحف ، وبخاصة الصحف المصرية، فى نشأة وتطور وإثراء ما يعرف باللغة العربية الحديثة أو المعاصرة التى هى مدينة لهذه الصحف فى قدرتها على التعبير عن حشد من الأفكار الجديدة استوردت معظمها من الغرب ، أكثر من دينها بكثير للأدب بمعناه الحقيقى.

ولقد حققت الصحافة العربية فى جوهرها تقدماً عظيماً ، وظلت وقتاً طويلا تقدم للجمهور، إلى جانب الأنباء الواردة من الخارج التى كانت قديمة، مادة هى المعلومات التى ترضى الحكومة العثمانية أو الإخطارات التى تزودها بها تلك الحكومة ولا تتعدى ذلك؛ وربما كانت الجوائب وحدها هى الاستثناء السعيد الوحيد لذلك؛ ومنذ مستهل القرن، وبخاصة منذ الحرب العالمية الأولى، راحت الصحف اليومية الرئيسية تطرق ميداناً أوسع نطاقاً وتزود قراءها بمعلومات من كل نوع، وتهتم بالموضوعات الاجتماعية والاقتصادية والأدبية والفنية، وتكيف أو توجه أو تثير الرأى العام متوسلة بالتعليقات التى لا تمليها دائماً الموضوعية الجديرة بكل ثناء؛ وجنباً إلى جنب مع هذه الصحافة التى تقارن من بعض الوجوه بالصحافة الغربية، والتى تملك تحت تصرفها موارد فنية ومالية قوية ولديها عدد كبير من الموظفين ومطابع حديثة، كان يوجد حشد من المطبوعات الصغرى ، يتولى الحرفيون وحدهم إعدادها، وذلك حين

لا يعتمد رواجها على موارد أصحابها المعترف بها على تفاوت فى هذا الاعتراف؛ وكثيراً ما توقع الجزاءات وتؤدى أحياناً إلى اختفاء الصحيفة، ولكن هذه الجزاءات قلما تغير السلوك العام لما يسمى بالصحافة المستقلة.

والصحف اليومية الكبيرة جداً ـ مثل الأهرام ـ يمكنها الرجوع إلى مصادر معلومات قد تكون مثار الحسد لكثير من الصحف الغربية؛ ولكن هذا لا يصدق على أغلبية الصحف؛ صحيح أن هذه تتلقى نشرات من وكالة أو اثنتين من الوكالات الأوربية أو الأمريكية ـ دون أن ندخل فى الحساب وكالة أنباء الشرق الأوسط العربية الصرف ـ ولكننا نلاحظ أن محرراً من المحررين يستغل المادة التى تذيعها الإذاعة، بينما يستخدم زميل أو زميلان فى جمع الأنباء المحلية؛ ومن النادر أن تحتفظ الصحف بمراسلين فى الخارج؛ ويتولى صاحب الصحيفة بوجه عام مهمة رئيس التحرير.

[وإن كان ذلك قد تغير كثيرا فى العقود الأخيرة وبعد ظهور المؤسسات الصحفية].

والمجلات تستحق منا ذكراً خاصاً، فكثير منها قد تولى مهمة نشر المعلومات المفيدة الخاصة بالعلوم والأدب والتاريخ بين الجمهور، وتكشف أرقام التوزيع أنها كثيراً ما تصل إلى جمهور واسع النطاق بعض الشئ ؛ والهلال (سنة ١٨٩٢) لا يحتاج منا إلى مزيد من المديح، والمشرق، وينشره اليسوعيون منذ سنة ١٨٩٨ فى بيروت، ينعم بشهرة علمية دولية، أما المقتبس التى أنشأها محمد كرد على فى دمشق سنة ١٩٠٨، ولغة العرب التى نشرها الأب أنستاسيوس فى بغداد، فقد لعبتا دوراً ثقافياً وعلمياً، وهو الدور الذى تولته فى زماننا صحف شتى المجامع العلمية فى العالم العربى؛ وتحتوى مختلف القوائم المطبوعة على عناوين مجلات شتى ذات طابع قضائى أو اقتصادى أو مالى أو تجارى أو مشترك ونحو ذلك، كما يوجد عدد معين من المطبوعات النسائية والصحف الهجائية أو الفكاهية ليست كثيرة جداً منذ تجربة «أبى نضارة». ففى بيروت «الصحافى التائه» (سنة ١٩٢٠) والدَّبُّور (سنة ١٩٢٤)، مع

إضافة «الصياد» سنة ١٩٤٣، وهى لا تزال تصدر، فى حين أن عدداً كبيراً من المجلات المصورة مثل المصوّر (القاهرة) تنعم بنجاح لا يمكن إنكاره.

[هيئة التحرير]

٢ - إيران

أنشئت أول مطبعة بإيران حوالى سنة ١٨١٧ فى تبريز، وتبعتها أخرى فى طهران، ولكن حدث حوالى سنة ١٨٢٤ أن طغت الطباعة على الحجر على الطباعة أكثر من نصف قرن فأخملتها بسرعة إخمالا تاماً أو يكاد؛ ومنذ سنة ١٨٤٨ ظهرت الصحف الأولى أولا فى طهران ثم فى شيراز وإصفهان وتبريز؛ وحوالى سنة ١٨٦٠ أدخلت فيها الصور والرسوم؛ ويرجع تاريخ أول صحيفة دورية ذات طابع علمى إلى سنة ١٨٦٣، والصحيفة اليومية الأولى إلى سنة ١٨٩٨، وأول صحيفة فكاهية هجائية سنة ١٩٠٠؛ والصحف الصادرة بالفارسية ظهرت فى الهند فى زمن مبكر يرجع إلى سنة ١٨٢٢ وسنة ١٨٣٥. (انظر S. C. Sani-al: *The First Persian newspapers of India: a peep into their contents*، فى *Islamic Culture* جـ٧، سنة ١٩٣٤) وفى الآستانة سنة ١٨٧٥. وصدر غيرها فى لندن وكلكته والقاهرة وپاريس وبومباى وواشنطن (بهائى).

وكانت الصحافة فى عهدها الأول أدبية أكثر منها سياسية، وكان العكس هو الصحيح بعد دستور سنة ١٩٠٦؛ وتطورت الصحافة بفضل انتشار الطباعة التى حلت شيئاً فشيئاً محل الطباعة بالحجر؛ وقد تعرضت الصحافة من سنة ١٩١٠ حتى سنة ١٩١٢ إلى تغيرات شتى بسبب الاضطراب السياسى فى البلاد، على أن براون (*The press...* : E.G.Browne) ذكر، وهو يكمل القائمة التى وضعها رابينو H.L. Rabino سنة ١٩١١، أسماء ٣٧١ صحيفة يومية ومجلة دورية سنة ١٩١٤؛ وكثير من المجلات الدورية طابعها أدبى أو علمى؛ ومن المهم أن نضيف أن الصحف السياسية تعد فى كثير جداً من الأحيان أدبية، وكذلك أيضاً القصائد السياسية العديدة والمقالات الهجائية التى تكتب بالنثر،

وكانت إلى جانب قيمتها الأدبية ذات أهمية تاريخية حقيقية أيضاً (انظر Browne : المصدر المذكور، المقدمة، ص١٦؛ المختارات، ص١٦٧).

وكانت صحف الفترة المبكرة فى كثير من الأحيان غير رسمية ومزودة بالمعلومات تزوداً هزيلا، إلا أنها كانت تسوق زاداً من المقالات المفيدة التى تنير العقل وتحرر بأسلوب بديع؛ «وكانت تلهم المرء تذوق القراءة، ومن ثم أسهمت فى التعليم العام» (Rabino)؛ أما الصحافة التى أعدت العدة لدستور سنة ١٩٠٦ واقتفت آثاره، فإن براون، الثقة البارز، يقول: «وبعض هذه الصحف، وبخاصة «صور إسرافيل» و «الحبل المتين» و «المساواة» كانت فى الواقع من طراز ممتاز ، وتعتبر نماذج لأسلوب قوى عصبى محكم لم يكن معروفاً حقاً حتى ذلك الوقت» (*The Persian Revolution*، ص١٢٧)؛ ثم حدد آراءه من بعد (*Lit. History*)؛ ويمكننا أن نضيف إلى المصادر التى ذكرها (فى *The Press*)؛ قوائم الصحف والمجلات التى جمعها على نوروز (سنة ١٩١٤ ـ ١٩٢٥) ، *Annuaire du Monde Musulman* (سنة ١٩٢٩) ؛ ومما يستحق الذكر أيضاً شتى الصحف التى كانت تنشر بالفرنسية والأرمنية والكلدانية.

وفى سنة ١٩٣٠ وقف رشيد باسمى، فى ملحقه للترجمة الفارسية لكتاب براون (Browne: *Literary History*) وقفة مناهضة للإهمال المتزايد للأسلوب الأدبى فى كثير من الصحف نتيجة سرعة النشر الاضطرارية وغزو الكلمات الأجنبية التى دخلت فى المعلومات وفى المقالات التى كانت تترجم عن الصحف الأوربية؛ وقد أورد قائمة بالصحف (خص بالذكر منها «رعد» و «إيران» و «شفق سرخ» (الشفق الأحمر) و «إطلاعات» و «ناهيد») وقائمة بالمجلات (يذكر منها «أرمغان» (الهدية) و «بهار» و «نوبهار» (الربيع) و «آينده» (المستقبل) و «إيران جوان» (إيران الفتاة)، و «شرق» و «مهر» (الشمس))؛ ويجب أن نضيف إلى هذه المجلات تلك التى كانت تنشرها وزارة المعارف العمومية وجامعتا طهران وتبريز، وكذلك نذكر ما نستطيع أن نضيفه إلى ذلك وهو المجلة الأدبية «ياد كار»

(الذكرى) والمجلة الانتقادية «راهنماى كتاب» (دليل الكتب الجديدة)، وبعض المجلات العلمية والفنية؛ ويذكر براون آخر الأمر بعض المطبوعات السنوية التى تشمل على زاد من المعلومات المهمة المتنوعة (پارس وكاهنامه) وقد اختفت بعض الصحف التى أوردت ذكرها مجلة *Annuaire du Monde Musulman*؛ ويجب أن نضيف إلى القائمة فيما نضيف «كيهان» (العالم) فى طهران؛ و «آزادى» (الحرية) فى مشهد؛ والمجلة الرائعة «فرهنگ إيران زمين» (الثقافة الإيرانية) و «مجلة موسيقى» و «سخن» (الكلمة)؛ و«ياغما» (الغنيمة).

المصادر:

(١) E.G.Browne: *The press and poetry of modern Persia*، كمبريدج سنة ١٩١٤؛ وقائمته تكمل القائمة التى وضعها رابينو H.J. Rabino : *La press depuisd son origine jusqu'á nos Jours* فى *Revue du Monde Musulman*، سنة ١٩١٣، جـ ٢٢، ص٢٨٧: ترجمة فرنسية عن الأصل الفارسى ذكرها Browne، المصدر المذكور، جـ٢، رقم٢.

(٢) الكاتب نفسه: The Persian Revolution of 1905 - 1909، كمبريدج سنة ١٩١٠.

(٣) على نوروز: *Regiatre analytique de la press persane* بندا ٣١٨، سنة ١٩١٩ ـ ١٩٢٣، *Revue du Monde Musulman*، سنة ١٩٢٥ (جـ ١١٠)، ص٣٥.

(٤) المجلة المذكورة، الفهرس العام (الفهرس٦: Bouchir—Bakou, Bender, : *Presse Ourmiah, Perse procés de,presse, Tauris, Téhéran, (<<persane>>*؛

(٥) *Annuaire du Monde Musulman*، سنة ١٩٢٥، ص ٣٥١ (الفهرس العام للصحافة الإسلامية؛ انظر شيزار، إنزلى ، همذان، إصفهان، كابل، قزوين، كرمان، خوى، مشهد، قندهار، رشت، تبريز، طهران، يزد)؛

(٦) المصدر نفسه، الطبعة الثالثة سنة ١٩٢٩، ص ٥١ (فهرس الصحافة؛ وإلى جانب المدن التى ذكرناها فيما تقدم انظر: كرمانشاه، جلال آباد، هراة)؛

جريدة

(٧) Bogdanov فـى *Islamic Culture* سـنـة ١٩٢٩ ص ١٢٦ ـ ١٥٢ عـن الصحافة الأفغانية؛

(٨) E.G. Browne : جـ٤ (طبعة سنة ١٩٣٠)، ٤٦٨ ـ ٤٩٠.

(٩) رشـيد باسـمى: تاريخ أدبيـات إيران تأليف پروفيسور إدوارد براون وأدبيات معاصر، طهران سنة ١٣١٦هـ = ١٩٣٨م

(١٠) بهـار ملك الـشـعـراء: سـبق شنـاسى، طهـــران سـنـة ١٣٢١هـ = ١٩٤٣م، جـ٣ ، ص٣٤٤.

(١١) تعليم وتـربيـة، طهـران سنة ١٣١٣ ـ ١٣٣٥هـــ جـــ٤، ص٦٥٧ ـ ٦٦٤، ٧٢١ ـ ٧٢٥.

(١٢) باد كار، طهران سنة ١٣٢٣ ـ ١٣٢٤هـــ = ١٩٤٥م ، جــ٣، ص ٤٩ ـ٥٤؛ جـ٧، ص٦ ـ ١٧.

(١٣) محـمد صدر هشـيمى: تاريخ جرائـد ومجلات إيران، إصـفـهـان سنة ١٣٢٧هـــ ـ ١٣٣٢ (١٩٤٩ ـ ١٩٥٤) فى أربعة مجلدات (مهم)؛

(١٤) Jan Rypka : *Iranische Literatur - geschichte* ، ليپـسك سنة سنة ١٩٥٩، ص ٣٢٣، ص٣٤٦، ص٣٦٩، ص٤٥٩.

(١٥) A. Towfigh : *Le rôle de la press humoristique et satirique dans la Société Iranienne*، رسالة للسوربون لم تنشر، سنة ١٩٦٢.

صبحى [ماسيه H. Massé]

٣ ـ تركية

سـبـق أن تناولنا فى القـسم الأول التاريخ المبكر للصحافـة فى تركية، وقد شـهدت سنة ١٨٦٠ مولد أول صـحيفة تركية غير رسـمية ينشرها تركى وهى صحـيفـة «ترجمـان أحوال» التـى كان ينشـرها آكـاه أفندى بمـعـاونة الكاتب والشـاعر شناسى، وكـان أحمد وفـيق باشـا ممن يسـهمـون بالكتـابة فـيهـا، وكثيـراً ما كان يحتـدم الجدل بين هذه الصـحيفـة وصحـيفـة تشرشل، وكـانت المناسبة الأولى لذلك نقدا ورد فى صحيفة تشـرشل لـ «شـاعـر أونمه سى» (زواج شاعر) لشناسى، التـى نشرت مسلسلة فى ترجمان أحوال.

وفى سنة ١٨٦١ تاقت نفس شناسى إلى حرية أكبر فى التعبير فى صحيفته فانشأ «تصوير أفكار» التى كانت أيضاً تنشر مقالات بقلم نامق كمال اعتباراً من العدد ٢٠٠، وأغلقت تصوير أفكار أبوابها سنة ١٨٦٦، وقد صدر منها ما يبلغ فى مجموعة ٨٣٠ عدداً، وهى أعداد لها أعظم الأهمية فى تاريخ الصحافة التركية بسبب تأييد الصحيفة للأفكار الحرة.

وشهدت سنة ١٨٦١ أيضاً مولد أول مجلة تركية صرف فى تركية وهى «مجموعة فنون» لمنيف پاشا ؛ وقد تبعتها سنة ١٨٦٣ أول صحيفة عسكرية هى «جريدة عسكرية» لأحمد مدحت أفندى، ثم أول صحيفة تجارية «تقويم تجارت» لحسن فهمى پاشا سنة ١٨٦٥، وفى هذه الأثناء نشرت الحكومة سنة ١٨٦٤ أول تعليمات صحفية (ذلك أن تعليمات سنة ١٨٥٧ لم تذكر الصحافة الدورية بصفتها هذه، ولكنها كانت تطبق على الكتب والنشرات التى كان يجب تقديمها إلى مجلس المعارف «معارف شوارشى» قبل النشر)؛ وظلت تعليمات سنة ١٨٦٤ معمولا بها، فيما عدا فترة انقطاع صغيرة، حتى سنة ١٩٠٩، وقد نصت على إنذارات رسمية إلى الصحافة وعلى الإيقاف وإلغاء الرخص وفقاً لمشيئة الحكومة، وكذلك على محاكمة جرائم الصحف أمام محكمة «مجلس أحكام عدلية»، وكان يطلب من الصحف أيضاً أن تقدم نسخة من كل عدد موقعاً عليها من رئيس التحرير المسئول إلى إدارة الصحافة، وهى مكتب حكومى نجد بدايته غامضة، ولكن وجوده سنة ١٨٦٢ يمكن استخلاصه من أن ساقيزلى (من جزيرة خيوس) أوهانس پاشا قد وُلِّى شئونه؛ واستوحيت تعليمات الصحافة لسنة ١٨٦٤ من قانون الصحافة لناپليون الثالث، ولم ينص على رقابة من هذا القبيل؛ وظلت شئون الصحافة حتى سنة ١٨٧٧ مسئولية وزارة التعليم، مع أن تعليمات سنة ١٨٦٤ نصت على أن تخضع طلبات الأجانب للحصول على تراخيص الصحافة لوزارة الشئون الخارجية، ويجب أن

نذكر جمعية التأليف والترجمة (تأليف وترجمة جمعيتى) التى ألحقت بوزارة التعليم وعهد إليها اختيار المطبوعات الأجنبية النافعة وترجمتها إلى اللغة التركية؛ ويبدو أن تعليمات سنة ١٨٦٤ لم تعد تستعمل سنة ١٨٦٧؛ وهنالك أصدر عالى باشا أمراً يرخص فيه باتخاذ الإجراءات الإدارية قبل الصحافة بما فى ذلك الإيقاف، حين تقضى المصلحة العامة بمثل هذه الإجراءات، وكان السبب فى هذا نمو الصحافة الثورية التى أدخلتها صحيفة «المخبر» لعلى سعوى، وهى التى نشرت أولا فى فيليپوپولس (فلبه) سنة ١٨٦٦ ثم أغلقت فى السنة التالية، وكانت المهمة التى وقفت هذه الجريدة نفسها عليها هى أولا الدفاع عن حقوق المسلمين حيال التعدى الأجنبى وحيال ذلك الوخم المزعوم الذى ران على الجهاز الحكومى؛ وقد أدى نشر قرار سنة ١٨٦٧ إلى هروب أعضاء جمعية العثمانيين الجدد (يكى عثمانليلر جمعيتى) بمن فيهم على سعاوى ونامق كمال وضياء باشا وآكاه أفندى وغيرهم؛ وقد عمدوا، بفضل المعاونة المادية التى أمدهم بها الأمير المصرى مصطفى فاضل باشا، إلى نشر الصحف الثورية المناهضة لسياسة عالى باشا، وأعاد على سعاوى نشر «المخبر» فى لندن سنة ١٨٦٧، وتلتها «حرّيت» سنة ١٨٦٨، وقد قصد بها ضياء باشا ونامق كمال إلى أن تكون صحيفة أسبوعية ولسان حال العثمانيين الجدد، وقد ترك نامق كمال الصحيفة سنة ١٨٦٩، فى حين انتقلت «حرّيت» فى السنة التالية إلى جنيف حيث نشر منها ١١ عدداً أخرى، فبلغ مجموع ما صدر منها ٢٠٠ عدد، وانتقل على سعاوى فى الوقت نفسه إلى باريس حيث نشر «العلوم» سنة ١٨٦٩، وكانت أول صحيفة باللغة التركية تؤيد القومية التركية، وجدير بالذكر أيضاً صحيفة ثورية أخرى هى «الانقلاب» التى نشرها فى جنيف سنة ١٨٧٠ حسين واصف باشا ومحمد بك، ذلك أنها لم تكن تهاجم وزراء السلطان فحسب بل كانت تهاجم أيضاً السلطان عبدالعزيز نفسه.

وفى الوقت نفسه كانت هناك زيادة فى النشاط الصحفى فى تركية وبخاصة بين سنتى ١٨٦٨ و ١٨٧٢؛ وقد تضمنت المطبوعات الجديدة بعض الصحف الهامة التى تعبر عن شتى الآراء مثل «ترقى» و «بصيرت» و «عبرت» و «حديقة»، ومطبوعات فكاهية مثل «ديوجين» و«خيالى» التى تدل صراحتها على أن أمر سنة ١٨٦٧ «المؤقت» لم يعد يطبق؛ وقد ظهرت «ترقى» أول ما ظهرت سنة ١٨٦٨، وكان ملحقها الأسبوعى الأول للنساء، على حين نشرت «مميز» التى تبعتها سنة ١٨٦٩ أول ملحق للأطفال فى البلاد، وبدأ نشر ديوجين باليونانية والفرنسية ثم ظهرت فيما بعد بالتركية؛ وقد بدأ عاشر أفندى سنة ١٨٦٩ نشر «حديقة» صحيفة علمية، وانتقلت سنة ١٨٧١ إلى إدارة أبى الضياء توفيق (وكان أبو الضياء قد تعاون فى وقت مبكر مع صحيفة ترقى). وفى سنة ١٨٧٣ انتقلت إلى إدارة شمس الدين سامى؛ أما صحيفة «بصيرت» التى كانت تنشر مقالات بقلم كارسكى Karski البولندى وأحمد مدحت أفندى وعلى سعاوى، فيمكن أن نعدها أكثر صحف ذلك الزمن نجاحاً، إذ كانت تتلو فى الشهرة صحيفة رجال الشرطة المشهورة «ورقة ضبطية». وكان أول من حرر «عبرت» أحمد مدحت أفندى، إلا أنه لم يوفق فى تحريرها، ومن ثم انتقلت سنة ١٨٧٢ إلى إدارة نامق كمال وأبى الضياء توفيق ورشاد بورى؛ وقد هاجم نامق كمال فيها الصدر الأعظم محمود نديم پاشا الذى عمل من ثم على نفيه إلى غاليپولى و أوقف الصحيفة أربعة أشهر، وعاد نامق كمال من المنفى واستأنف رياسة التحرير بعد أن زالت الحظوة عن عدوه، وتعرضت الصحيفة إلى إيقاف آخر ثم أغلقت إغلاقاً دائماً سنة ١٨٧٣ نتيجة للثورة التى سببتها مسرحية نامق كمال «وطن ويا سلستره»، وقد نفى مؤلف المسرحية هذه المرة إلى قلعة فاما كوستا، وكان مجموع ما ظهر من أعداد صحيفة «عبرت» ١٣٢ عدداً، ومن الممكن اعتبار هذه الصحيفة خير مروج للأفكار الحرة خلال فترة «التنظيمات»، وشهدت الفترة مولد كثير من المغامرات الصحفية قصيرة الأجل ذات الطابع

السياسى السائد، كما شهدت مولد الصحف ذات الأهمية التى بقيت أكثر من سواها مثال ذلك «وقت» أكثر الصحف توزيعاً، ويرجع الفضل فى شهرتها إلى التعليقات السياسية التى كان يكتبها سعيد بك، وقد استحقت الذكر صحيفة «صباح» التى نشرت أول ما نشرت سنة ١٨٧٦ على يد محمد توفيق بك، وذلك بفضل شجاعتها إذ كانت أول صحيفة تظهر بأعمدة كثيرة بيضاء احتجاجاً على مراقبى المطبوعات؛ ونذكر آخر الأمر صحيفة «استقبال»، السامية الفكر، وقد خصّت بكثير من العناية الشئون التعليمية؛ ويجب أن نذكر أيضاً «مجموعة أبى الضياء» التى نشرها أبو الضياء توفيق (سنة ١٨٨٠) الصحفى والمؤلف الكثير الإنتاج، وكذلك نذكر أول مجلة للأطفال وهى مجلة «أطفال».

وقد امتازت العودة إلى الاستبداد فى عهد عبدالحميد الثانى من الناحية الإدارية بنقل شئون الصحافة إلى وزارة الداخلية سنة ١٨٧٧، وفى سنة ١٨٧٨ خضعت الصحف إلى الرقابة المشتركة لوزارات التعليم والداخلية والشرطة، وفى سنة ١٨٨١ أنشئت لجنة للتفتيش والرقابة «أنجمن تفتيش ومعاينة»، وعهد إليها الرقابة الوقائية، بل إن سلطة أعلى هى لجنة فحص المؤلفات (تدقيق مؤلفات قومسيونى) أنشئت سنة ١٨٩٧ وأكملت بلجنة للمطبوعات الدينية والكتب الدينية والشرعية (كتب دينية وشرعية هياتى)؛ وكانت إدارة الصحافة الأجنبية (مطبوعات أجنبية مدير لكى) تتولى شأن المطبوعات الخطيرة خارج حدود الإمبراطورية، وأنشئت هذه الإدارة سنة ١٨٨٥؛ وقد اتخذت جميع هذه الإجراءات بالرغم من دستور سنة ١٨٧٦ الذى كفل فى المادة ١٢ حرية الصحافة «فى حدود القانون» وبالرغم من رفض البرلمان لقانون الصحافة الوحشى لسنة ١٨٧٧؛ وعززت الرقابة على الصحف فى عهد عبدالحميد الثانى بالرقابة على المطابع (سنة ١٨٨٨) وعلى بائعى الكتب (سنة١٨٩٤).

وقد حدد هذا كله عدد المطبوعات ومحتوياتها وإن لم يوقف تطور

الصحافة التركية؛ وتضمنت الصحف اليومية المهمة «صباح» لمهران أفندى التى أنشئت سنة ١٨٧٦ وقد سبق ذكرها، وكان من بين من كانوا يسهمون فى الكتابة فيها الصحفى الشاب الذى اشتهر من بعد حسين جاهد بك؛ وصحيفة «إقدام» لأحمد جودت بك «سنة ١٨٩٠»، التى كان لها مراسل شبه قانونى بپاريس فى شخص على كمال بك الذى اشتهر من بعد، و «ترجمان حقيقت» لأحمد مدحت أفندى (عرف باسم «الآلة الكاتبة» لوفرة كتاباته)، التى كان لها فيما بين سنتى ١٨٨٢ و ١٨٨٤ شأن أدبى عابر بفضل معلم ناجى؛ وكانت المجلات المهمة تشمل مجلة «ميزان» الأسبوعية السياسية لمراد بك (سنة ١٨٨٦ - ١٨٩٠، مع بعض فترات انقطعت فيها عن الصدور)؛ وبخاصة «ثروت فنون» لأحمد إحسان بك، وهى رائدة مدرسة أدبية جديدة (توفيق فكرت وجناب شهاب الدين) تعارض محافظى معلم ناجى؛ وقد نشأت «ثروت فنون» سنة ١٨٩٢، وتألقت فترة، ثم استحالت صحيفة كئيبة لا يخشى منها ضرر نتيجة للضغط الحكومى.

وأدى هذا الكبت الرسمى إلى ابتعاث المطبوعات الثورية، فقد بدأ على شفقتى يصدر صحيفة «استقبال» فى جنيف سنة ١٨٨٠، وفى سنة ١٨٩٥ أنشأ أحمد رضاء بك الصحيفة المهمة «مشورت» بالتركية والفرنسية (وكان الجانب الفرنسى يحرره مبعد آخر إبعادا موقوتاً وهو مراد بك صاحب صحيفة «ميزان»)؛ وقد نشأت صحيفة «مشورت» أول الأمر فى پاريس، ثم اضطرها الضغط العثمانى الرسمى إلى الانتقال أولا إلى سويسرة ثم بلچيكا؛ وشهد العقد الأخير من القرن التاسع عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين حشداً من الصحف الثورية التركية قصيرة الأجل فى پاريس وسويسرا ولندن ومصر، وقد شملت السنة حال لجنة الاتحاد والترقى مثال ذلك صحيفة «عثمانلى» التى نشرها عثمان سكوتى و عبدالله جودت، و «حق» و «شوراى أمت» التى نشرت فى القاهرة بمعاونة أحمد رضاء بك،

وفى سنة ١٩٠٢ أى فى السنة نفسها التى صدرت فيها صحيفة «شوراى أمت» نشر الأمير صباح الدين صحيفته «ترقى»؛ وثمة صحيفة أخرى ذات نفوذ نشرت فى الخارج هى «ترجمان» التى أنشأها غسپرالى إسماعيل (Gasprnski) فى القريم سنة ١٨٨٣.

ووضع الدستور مرة أخرى موضع التنفيذ فى ٢٤ يوليو سنة ١٩٠٨ فبلغت الصحافة التركية حرية لا حدود لها مدة ثمانية أشهر أو تسعة؛ وسرعان مالحقت بالصحف الثلاث الرئيسية للعهد الحميدى (إقدام وصباح وترجمان وحقيقت) نسخة يومية من «ثروت فنون» وصحيفة «يكى غازته» لعبداللّه زهدى ومحمود صادق، والصحيفة ذات الأهمية الكبرى «طنين» التى كان ينشرها توفيق فكرت وحسين كاظم وحسين جاهد. وقد بلغ مجموع التراخيص التى منحت لإصدار الصحف نيفاً ومائتى ترخيص فى بضعة الأسابيع الأولى من النظام الدستورى، على حين أن عدد المطبوعات الدورية سنة ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩ بلغ ٣٥٣ مطبوعاً، وقد انخفض هذا العدد باستمرار فى السنوات التالية إلى: ١٣٠ سنة ١٩١٠، ١٢٤ سنة ١٩١١، و٧٠ سنة ١٩١٤؛ وقد ارتبط حظ الصحافة ارتباطاً وثيقاً بمجرى النضال السياسى بين لجنة الاتحاد والترقى وخصومها؛ وفى الشهور الواقعة بين إعادة الدستور و «حادث ٣١ مارس» (١٣ أبريل سنة ١٩٠٩) عارضت هذه اللجنة صحيفةُ «عثمانلى» لسان حال حزب الأحرار للأمير صباح الدين، كما عارضتها «إقدام» التى كانت تنشر مقالات بقلم على كمال، وكذلك عارضتها صحيفتا «يكى غازته» و «ثروت فنون» وغيرهما، وقد أيدت اللجنة «شوراى ملّت» و «يكى تصوير أفكار» لأبى الضياء توفيق ثم «مليّت» و «حرّيت» وغيرها من المطبوعات؛ وكان يقود المعارضة الدينية صحيفة «وولقان» لدرويش وحدتى، كما كانت تقودها مجلة «بيان الحق»، وقد أعادت الإدارة العسكرية فرض الرقابة بعد «الحادث»، بالرغم من ورود نص فى الدستور المعدل يحرم كل رقابة على النشر، وظلت الرقابة العسكرية حتى تولت

«المعارضة» الحكم سنة ١٩١٢، ولكن الاتحاد والترقى أعاد فرضها بعد انقلاب ١٠ يناير سنة ١٩١٣، وهنالك بقيت حتى انحلال الإمبراطورية. وقد أبطلت الرقابة العسكرية إلى حد كبير مفعول قانون الصحافة الحر الصادر فى سنة ١٩٠٩، الذى عدل على كل حال سنة ١٩١٣، وقد منح التعديل سلطات كبيرة للسلطات فى الحالات التى يعتبر فيها النشر خطراً على أمن الدولة، وأنشئت فى الوقت نفسه إدارة عامة للصحافة؛ وغلب على صحف المعارضة فى هذه الحالات قصر الأجل، ومن الصحف القليلة التى تستحق الذكر «سلامت عمومية» (سنة ١٩١٠)، التى كان يحرر فيها عبدالله جودت مقالات يوقعها باسم «كردى» وصحيفة «تامينات» التى نشرها سنة ١٩١٢ إسماعيل حقى باشا لحساب حزب الحرية والائتلاف (حريت وائتلاف)؛ وكذلك شهدت السنوات السابقة للحرب العالمية الأولى ظهور بعض المجلات الأدبية والعلمية المهمة، مثل صحيفة الجمعية التاريخية العثمانية (تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعة سى، سنة ١٩١٠) و «تورك يوردو» لسان حال «البيوت التركية» (تورك أوجاقلرى)، والصحيفتين الرائدتين الأدبيتين «كنج قلملر» و «رُباب»؛ ويجب أن نشير أيضاً إلى وجود صحف دورية دينية عدة، ففى سنة ١٩١٣ أنشأ على كمال الصحيفة اليومية «پيام»، التى اندمجت بعد الحرب فى «صباح» لمهران أفندى باسم «پيام صباح» لتكون فى مقدمة الصحف المعارضة لمصطفى كمال فى إستانبول خلال حرب الاستقلال التركية، وشهدت السنوات الأخيرة من حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ أولى مغامرات لصحفيين اشتهرت صحفهم من بعد فى عهد الجمهورية، وفى ذلك الوقت أنشأ أحمد أمين (يالمان) وحقى طارق صحيفة «وقت» ودخل يونس نادى الميدان بصحيفة «يكى كون»، وسداد سيماوى بالمجلة المضحكة «ديكن»، وتعود إلى هذه السنوات أيضاً الصحيفة اليومية الهامة «أقشام» وكانت الصحف التى نشرت فى استانبول فى نهاية الحرب تتضمن أيضاً «إستانبول» لسعيد ملاً،

و «عـالمـدار» لرفـيع جـواد و «بويوك غازته» لمحمد زكريا (سرتل).

وفى الأناضـول دافـع عن الحـركـة القومية أول الأمر صحيفة «إراده ملّيّه» لسان حال مؤتمر سـيواس، وقد ظهرت أول مـا ظهرت يوم ٤ سـبـتـمبـر سنة ١٩١٩؛ ووصل مـصطفى كـمال پاشـا إلى أنقره فى ٢٧ ديسـمبر سنة ١٩١٩ وأنشأ بعد وصوله بأسبوعين صحيفته «حاكـميت ملّيّـه» التى أعيـد تسمـيتـها بـاسـم «أولـوس» سـنة ١٩٢٨ و «خلقچى» سنة ١٩٥٥، ثم عاد الاسم إلى «أولـوس» سنة ١٩٥٦؛ وفى سـنة ١٩٢٠ نقل يونس نادى صحيفته «يكى كون» إلـى أنقره، وعاد إلـى إستانـبول سنة ١٩٢٣ لينشئ «جـمهـوريت» التى أصبحت الصحيفة الكمالية الرئيسية فى قصـبة البـلاد القديمـة، ومما يسـتحق الذكـر تلك المجـلات التى أنشـئت أو نشرت فى السنوات الواقـعة بين نهاية الحرب وإعـلان الجمهـورية، ومن بينها الصـحـيفـة الشـيـوعـيـة «آيدينلق»، والصـحـيفة الأدبية «دركـاه» التى كانت تنشر مقالات بقلم يعـقوب قدرى (قره عثـمان أوغلـى)، وصـحـيفة «كـوچوك مجمـوعه» لضياء كـوك آلب، وقد بدأت فى ديار بكر سنة ١٩٢٢.

وأوقـفت الرقـابـة بدخـول الجـيش التركـى إستانبـول يوم ٧ أكتـوبر سنة ١٩٢٣؛ وقد أعـاد دسـتـور سنة ١٩٢٤ تأكـيد التعـهد الدسـتورى القـائم الذى ينص على أن الصحافـة حرة فى حدود القانون وأنهـا لا تخضع لرقابة سـابقة على الـنشـــر، على أن السلطـات تولت حـقـوق الإيـقـاف فى السنة التـاليـة بمقـتضى قـانون النظام الـعام (تقـرير سكون) الذى ظل مـعمـولا به سنتـين، وكذلك سـمح قانون الصحافـة الصادر سنة ١٩٣٢ بـالإيقـاف والمـصـادرة بمقـتضى قـرار حكومى، وقد عـدل هذا القانون مـرارًا فيمـا بعد؛ وأعيـد تحديد الجرائم الصـحفيـة والعقوبات وغـيرها من الأحكام؛ وفى سـنة ١٩٣٣ أصلحت الإدارة العـامة للصـحافـة، وكانت قـد انحلت سنة ١٩٣١، وأصـبحت فى سنة ١٩٤٠ «الإدارة العـامـة للصحـافـة والإذاعـة والسـياحـة»، وألحـقت بمكتب رئيس الوزراء؛ وحـوالى نهـاية حكم الحزب الديمـقراطى (١٩٥٠ - ١٩٦٠)،

أصبح اسمها «وزارة الصحافة والإذاعة والسياحة».

وقد واجهت الصحافة التركية مصاعب كثيرة سنة ١٩٢٨ عندما استبدلت بالأبجدية العربية الأبجدية اللاتينية؛ وظهرت الصحف فترة مطبوعة بالأبجديتين، وانخفض التوزيع، واضطرت الحكومة إلى أن تهب لمساعدة الصحافة بالإعانات التى استمرت ثلاث سنوات؛ وقد تأثر تطور الصحافة فى عهد الجمهورية التركية تأثراً عظيماً بعدد قليل من الصحفيين المتازين والعائلات الصحفية، ومنهم أحمد أمين يالمان، الذى أنشأ ـ بعد أن ترك صحيفة «وقت» ـ صحيفة «وطن» سنة ١٩٢٣، وصحيفة «انقلاب» سنة ١٩٣٤، وكانت له صلة بصحيفة «طاك» سنة ١٩٣٥، ثم أعاد إصدار «وطن» وظل مسيطراً عليها حتى سنة ١٩٦٠، وهنالك أنشأ صحيفة جديدة اسمها «حرّ وطن»؛ وأسرة نادى التى ظلت مسيطرة حتى أيامنا هذه على صحيفة «جمهوريت»؛ وأسرة سيماوى التى تملك أروج الصحف: «حرّيت» التى أنشأها سداد سيماوى؛ وأسرة سرتل التى ظلت تحرر صحيفة «طاك» حتى سنة ١٩٤٦، وهنالك أثارت الآراء اليسارية للصحيفة الاستياء الرسمى ومظاهرات الطلبة، وكان من نتيجة ذلك أن دمرت مكاتب الصحيفة؛ ثم أسرة على ناجى التى كانت مرتبطة بصحيفتى «انقلاب» و «إقدام» ولها صلة فى الوقت الحاضر بالصحيفة الناجحة «ملّيت» وسواها؛ وكذلك لعب الصحفى المخضرم حسين جاهد (يالچين) دوراً هاماً، ذلك أنه تصالح مع الجمهورية ثم استأنف نشاطه الصحفى فى صحيفته «يكى صباح» (التى صدرت سنة ١٩٣٨) ثم أعاد إصدار صحيفة «طنين» وقد دافع فى أعمدتها عن قضية الحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية وعن سياسة حزب الشعب الجمهورى التركى بعد هذه الحرب.

وقد انعكست التطورات السياسية والاجتماعية فى العهد الجمهورى إلى حد كبير فى الصحف الدورية السياسية والاجتماعية والأدبية؛ وكان

لبيوت الشعب (خلق أولرى)، لسان حالها ماثلا فى صحيفة «أولكو»؛ ولقيت الأفكار الجديدة الخاصة بالتطور الاجتماعى والتى أوحت بسياسة اشتراكية الدولة نصيراً لها فى صحيفة «قادرو» (سنة ١٩٣٣)؛ واتخذت الفكرة الشعبية للأدب شكلا معيناً فى أعمدة صحيفة «وارلق» (سنة ١٩٣٣)؛ وقد تميز إحياء مثل العنصرية، والجامعة الطورانية، وهى التى ظهرت بصفة خاصة فى سنوات الحرب العالمية الثانية، بصدور مجلات «بوزقورت» و «چينارآلتى» وغيرهما: وكان لشعبية الآراء اليسارية المتطرفة فى نهاية الحرب ما يقابلها فى الصحيفة الدورية «كوروشلر» (والصحيفة «كرشك» القصيرة العمر)؛ وأدى تأثير مجلات الأنباء الأمريكية إلى ظهور مثيلاتها من الصحف التركية مثل «عكس» (فى أنقره)، و «كيم» (فى إستانبول)؛ وقد ظهر أثر المجلات الأسبوعية السياسية البريطانية الجادة فى صحيفة «فورم» التى تصدر كل أسبوعين فى أنقره، وما إلى ذلك.

وتميزت السنوات التى تلت الحرب العالمية الثانية بالصراع السياسى بين الحزب الشعبى الجمهورى وخصومه، وهو الصراع الذى لعبت فيه الصحافة التركية دوراً بارزاً؛ وفيما بين سنتى ١٩٥٠ و ١٩٦٠ كانت لإدارة الحزب الديمقراطى صحيفة فى أنقره هى «ظفر» ، بينما كانت صحيفة «حوادث» فى استانبول تدافع عن قضية الحكومة وتنتقدها غالبية الصحف اليومية الأخرى . وقد كان للصحافة التركية - بصفة عامة - شأن هام فى التمهيد للانقلاب العسكرى الذى وقع يوم ٢٧ مايو سنة ١٩٦٠ ، وكذلك فى الصراع السياسى الذى أعقب هذا الانقلاب؛ على أن الكفاية المهنية المتزايدة للصحافة كانت تماثل فى الأهمية هذا الشأن. وقد تحسنت كثيراً التجهيزات وتخطيط المبانى، وارتفع التوزيع ارتفاعاً عظيماً (بلغ الرقم ٣٠٠ر٠٠٠ نسخة)؛ وأصبحت الصناعة تمول برأس المال فى حالات كثيرة مع ميل متزايد لإنتاج صحف غير سياسية توزع على نطاق واسع، ولا تنشر الأنباء فحسب بل تنشر أيضاً مواد الترفيه، ومن المقدر

لهذا الميل أن يستجمع قوته، وأن ينخفض تبعاً لذلك عدد الصحف الذى ينشر فى البلاد؛ وقد قام التاريخ الصحفى سنة ١٩٦٠، حين بدأت الصحيفة اليومية «أقشام» تصدر فى وقت واحد فى إستانبول وأنقره، ومن ثم سنت طريقاً جديداً لمعالجة مشكلة زيادة الإنتاج، وفى الوقت نفسه عزز تحسين المواصلات والتوزيع سيطرة صحف استانبول على حياة الصحافة التركية.

المصادر:

(١) سليم نزهت كرچك: تورك غازته جيلكى، إستانبول سنة ١٩٣١.

(٢) صدرى أرتم: *Propaganda*، أنقره سنة ١٩٤١.

(٣) سرور إسكيت: توركيه ده مطبوعات رجيملرى، أنقره سنة ١٩٣٨.

(٤) الكاتب نفسه: توركيه ده مطبوعات إداره لرى وپوليتيقالرى، أنقره سنة ١٩٤٣.

(٥) مصطفى نهاد أوزون: صوك عصر تورك أدبياتى، إستانبول سنة ١٩٤٥، ص٤١٦.

(٦) راغب أوزدم: غازته ديلى فى تنظيمات، إستانبول سنة ١٩٤٠، ص٨٥٩ ـ ٩٣١.

(٧) حسن رفيق أرطوغ: باصين وياپين تاريخى، إستانبول سنة ١٩٥٥، جـ١، ص٨٢ ـ ٨٨.

(٨) نجم الدين دليورمان: مشروطيه دن أونجه... حدودخارجى تورك غازته جيلكى، إستانبول سنة ١٩٤٣.

(٩) J. Deny : *Etat de la press turque en juillet 1925* فى *Revue du Monde Musulman*، جـ١٦ (سنة ١٩٢٥)، ص ٤٣ ـ ٧٤؛

(١٠) Almanak، إستانبول سنة ١٩٣٣؛

(١١)حلمى ضيا. أولكن: تورك دوشونجه سى ودر كيلرمز فى تورك دوشونجه سى، جـ١، سنة ١٩٤٥، ص ٨٢ ـ ٨٧.

[وداد كونيول ومانجو V. Guenyol & A. Mango]

٤ ـ الصحافة الإسلامية

فى روسيا والاتحاد السوفيتى

إن الصحافة الإسلامية فى روسيا تعود إلى تاريخ حديث بعض الشئ إذا قورنت بصحافة الدول الإسلامية الأخرى ، ويرجع ذلك فى معظمه إلى عداء السلطات الروسية لحركات الإنعاش الثقافى بين الشعوب غير الروسية فى الإمبراطورية.

ومع ذلك فقد كانت أول محاولة لإنشاء صحيفة بلغة إسلامية تعود إلى مستهل القرن التاسع عشر، وكان الفضل فيها للأستاذ زابولسكى بجامعة قازان، فقد وضع هذا الرجل خطة سنة ١٨٠٨ لإصدار صحيفة أسبوعية ذات لغتين، هما اللغة الروسية ولغة التتر، ولكن المشروع ظل دون تحقيق؛ وفى سنة ١٨٢٨ بذلت محاولة أخرى، وقد نجحت هذه المرة، وقام بها موظف روسى فى الإدارة العسكرية فيما وراء القوقاس اسمه سوسنوفسكى (A.S. Sosnovskiy) ، ذلك أنه وفّق إلى أن ينشر فى تفليس صحيفة روسية اسمها *Tifiskie Vedomosti* كانت تشمل أيضاً طبعة بالفارسية، ثم صدرت سنة ١٨٣٢ بالتركية الآذرية، وبعد بضعة أعداد انتهت هذه المغامرة الأصلية، وكان علينا أن ننتظر حتى سنة ١٨٧٠ لنشهد ظهور أول صحيفة للمسلمين، وهى صحيفة «تركستان ولايتنك غازتى» فقد نشرها فى طشقند بالأوزبكية المبشر الروسى اوستروموف N.P. Ostrumov نيابة عن مكتب مستشار حكومة تركستان العامة وبعد ذلك بخمس سنوات ظهرت فى باكو الصحيفة الآذرية الأسبوعية «أكينچى»، التى كان يحررها المؤلف ناظر المدرسة حسن بك مليكوف زردابى ؛ وهذه الجريدة الصغيرة ، التى كان يطبع منها ٧٠٠ نسخة فحسب ، هى التى يمكن اعتبارها الأصل الحقيقى للصحافة الإسلامية فى الإمبراطورية الروسية، وسرعان ما جلبت عليها عداء الدوائر المحافظة ، وأوقفتها السلطات الروسية سنة ١٨٧٧.

ولم تبلغ الصحافة الإسلامية فى روسيا المستوى الدولى إلا بظهور صحيفة «ترجمان» المشهورة، وقد

نشرها إسماعيل بك كسپرانسكى فى باغچه سراى سنة ١٨٨٣ بلغة تتر القريم التى تأثرت تأثرا كبيراً باللغة التركية العثمانية، وعاشت الترجمان حتى سنة ١٩١٨، وظلت قرابة العشرين عاماً لسان حال حركة الإصلاح وحركة الجامعة التركية فى روسيا، وبقيت أكثر من عشرين عاماً الصحيفة الوحيدة للمسلمين فى روسيا، منذ حالت قسوة الرقابة الروسية على المسلمين حتى سنة ١٩٠٥ دون قيام صحافة قومية ؛ والحق إنه لم تكن تقوم إلا ست صحف ذات أهمية محلية حتى قيام ثورة سنة ١٩٠٥ فيما عدا الصحف السابق ذكرها، وكانت أربع منها باللغة التركية الأذرية وهى : ضياء (سنة ١٨٧٩) ، ضيا قافقاسيا (سنة ١٨٨٠)، وكشكول (سنة ١٨٨٤) و «شرق روس» (سنة ١٩٠٣) فى تفليس ؛ وواحدة فى قزق (قرغيز) وهى «دالا ولايتى» التى نشرت سنة ١٨٩٩ فى أومسك (سيبريا) ؛ وواحدة بلغة تترقازان فى سانت بطرسبرغ وهى صحيفة «نور» سنة ١٩٠٤.

وبعد نشر قرار ١٧ أكتوبر سنة ١٩٠٥ الذى منح حرية الصحافة لجميع شعوب روسيا انبثقت الصحف الدورية فى جميع مناطق الإمبراطورية التى يسكنها المسلمون ، وتمثل هذه الصحف كل نوع من أنواع الآراء السياسية من المحافظين اليمينيين إلى الاشتراكيين اليساريين.

ومن ثم فإنه منذ سنة ١٩٠٥ حتى ثورة ١٩١٧ نشر المسلمون فى الإمبراطورية الروسية ١٥٩ دورية (صحف يومية ومجلات) باللغات الآتية: لغة تتر قازان ٦٢ صحيفة ؛ التركية الأذرية ٦١ صحيفة؛ الأوزبكية ١٧ صحيفة؛ القزقية (قرغيزية) ٨ صحف؛ التترية القريمية ٦ صحف؛ العربية صحيفتين؛ التركمانية صحيفتين؛ الفارسية صحيفة واحدة؛ وكانت المراكز الرئيسية لتحرير ونشر الصحف هى باكو (٥٩ صحيفة دورية)؛ وقازان (٢٢) ؛ وأورنبرغ (١٣)؛ وطشقند (١٢)؛ وسانت بطرسبرغ (٩) : وأستراخان (٩)، وأوفا (٦) ؛ وباغچه سراى (٥) ؛ وقد

نشرت أيضاً الصحف الدورية واليومية فى ترويتــزك وأورالسك، وتومــسك، وســمــرقند، وعــشق آبــاد، وبخــارى، وسمــارا ، وقره صــوبازار، وأومسك ، وإريوان، وقـــوقند، وكنجـــه، ويتـــرو باڤلوڤسك.

وكانـت معظم الصـحف الإسلامـية سـريعة الزوال نظـراً لضآلة مـواردها المادية وافتقارها إلى المشـتركين، وفوق هذا وذاك لتدخل الرقابـة التى أصبحت بعـد سنة ١٩٠٨ يقظة جـداً، على أن بعض هذه الصــحف قـام بدور قيـادى فى تنمية الشعور القومى بين الشعوب التركية فى روسيا.

ومن أهم الصحف التى كـانت تقرأ فيما وراء حدود الإمبراطورية الروسية بكثـيـر يجب أن نذكـر الصــحـيفــتـين الليـبراليتـين «وقت» و «شورا» اللـتين كـانتا تصـدران فى أورلنبرغ واللتـين أقامتا من نفسيهما من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩١٧ مروجتين للجامـعة التركية فى روسـيـا ؛ وقـازان مـخـبـره (سنة ١٩٠٥) ويـولـدوز (سـنـة ١٩٠٦) فـى قازان؛ وحـياتى (سـنـة١٩٠٤) وإرشاد (سنة ١٩٠٥) وفيوضات (سنة١٩٠٦) فى باكــو، ومــلاً نصــر الــدين (سنة ١٩٠٦) فى تـفـلـيس ؛ وكـــــانـت هذه الصــحيـفة الأخـيـرة، وهى صحـيفـة أسبوعية سـاخرة، توزع توزيعا واسعاً نوعاً ما فى آذربيجان الفارسية؛ وكذلك مـارست صـحف أخـــرى ذات أهمـيـة محلية وذات توزيع أضـيق نطاقاً تأثيراً دائماً على الحياة الثقافية للمسلمين مثل «قزق» فى أورنبرغ (سنة ١٩١٣) التى كـان ينشــرها بالقــزقـيــة أحـمــد بيـتـورســونوف؛ ولـم تكن توجـد فى تركستان دون ســواها صحافة بالمعنى الحـقيـقى، ذلك أن السلطـات الروسيـة كانت تراقب مـراقبة دقيقـة جداً التطور الثقـافى للشعب الإســلامى، وكانت كل الصحف التى تظهـر هناك تمنع الرقابة تداولها.

وأدخل سقوط القيـصـرية فى فبراير سنة ١٩١٧ فـصـلا جـديداً فى تاريخ الصحافة الإسلامية فى روسيا؛ وكانت الصــحف الدورية المبكـرة، التى لم تكن سـياسـية فى كـثـيـر من الأحوال، قـد أعقـبتها صـحافة «ملتـزمة» تعكس آراء

شتى الجماعات السياسية للمجتمع الإسلامى، وهى الصحف التى تورطت بعد أكتوبر سنة ١٩١٨، سواء عن قصد أو بحكم الظروف، فى الثورة والحرب الأهلية؛ وظهرت فى المدة من فبراير سنة ١٩١٧ حتى نهاية سنة ١٩٢٠: ٢٥٦ صحيفة دورية فى الأرض الروسية انتشرت فى ٥٣ مدينة وقرية كبيرة؛ وصحافة الفترة الثورية وإن كانت أقل جودة من سابقاتها، إلا أنها حاولت بلوغ دوائر أوسع، وذلك بتوزيع أكبر وباستخدام لغة أقرب إلى حديث الشعب؛ وقد استمتعت اللغة التترية القازانية بتفوق لا يدانيه تفوق، ذلك أن نصف الصحف الدورية (١٣٩ بالضبط) التى كانت تنشر خلال هذه الفترة كانت بهذه اللغة؛ وقد جاءت اللغة التركية الأذرية بعدها بكثير، إذ لم يكن يصدر بهذه اللغة إلا ٣٩ صحيفة، وقد أعقبتها الصحافة التى تكتب بالأوزبكية (٣٧) والقزقية (٢١) والتترية القريمية (٧)؛ وكذلك ظهرت صحف أخرى سنة ١٩١٧: بالتركية (٢ فى باطوم) وبالقومقية (٣ فى نمير خان شورا) وبالأوارية والأبخازية واللكية.

وبدأ عصر جديد سنة ١٩٢١ مع انتصار الجيش الأحمر فى الحرب الأهلية، هو عصر الصحافة السوفيتية، وتتميز عن الصحف الدورية المبكر بسماتها الواحدة وتوزيعها الواسع جدا وأخيراً بظهور لغات جديدة؛ ووفقاً للنظام السوفييتى فإن ٦ لغات تركية ولغتين فارسيتين وتسع لغات أيبيرية قوقاسية من اللغات الإسلامية أصبحت لغات أدبية، وظلت تكتب بالحروف العربية حتى سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٨، وفيما بين سنتى ١٩٢٨ و ١٩٣٠ كانت تكتب بالأبجدية اللاتينية التى استبدلت بها بين سنتى ١٩٣٨ و ١٩٤٠ الأبجدية الصقلبية القديمة؛ وهذه اللغات الجديدة هى لغات الباشاقر والقرغيز (قره قرغيز من قبل) والنوغاى والقره قلبق والأويغور (لغات تركية)؛ والكردية والتاتية (لغتان إيرانيتان)؛ ولغات الابخاز والقابرد والأديغة والچچن والإنكوش والأبازه والدرغين واللزك وتبارسان (لغات أيبيرية قوقازسية)؛ وقد ازداد كثيراً العدد الإجمالى للصحف الدورية وكان يوجد فى الاتحاد السوفييتى سنة ١٩٥٤

(ونحن نذكر الصحف اليومية وحدها): ١٩٠ صحيفة بالأوزبكية و١٧١ صحيفة بالقزقية و ١١٦ صحيفة بالتركية الآذرية و ١٠٧ صحيفة بالتترية القازانية و٧٢ صحيفة بالقرغيزية و ٧٠ صحيفة بالناجيكية و ٥٣ بالتركمانية و٣٠ بالباشقرية و١٩ صحيفة بالاوارية والاوستية و ١٧ صحيفة بالقابردية و ١٣ صحيفة بالقرة قلبقية و ١١ بالدرغينية و ٩ بالقومقية و٨ باللزكية و٥ بالابخازية و٤ بالنوغائية و٣ بالاويغورية واللكية و٢ بالتبارسانية وبالآبازية وواحدة بلغة الاديغة وواحدة بالچركسية و١ بالتاتية و١ بالكردية؛ ومنذ ذلك التاريخ نشرت صحف دورية جديدة بلغات الچچن والأنكوشية والتترية القريمية والقره چائية البلقارية.

المصادر:

(١) لا توجد دراسة شاملة عن الصحافة الإسلامية فى روسيا، وإنما توجد بعض الرسائل أو المقالات لمناطق معينة؛ أما فيما يتعلق بصحافة التتر فإلى جانب المصنف الأساسى لإسماعيل زاميف: وقتلى تتر مطبوعاتى، قازان سنة ١٩٢٦، فإننا نجد معلومات قليلة فى Iz ta- : Elif - Bi tarskoy musul'manskoy pechatyi، قازان سنة ١٩٠٨؛ Pechat' Ta- : Fedotov trespubliki فى *Bulletin d'information du* *V.O.K.S.*، موسكو سنة ١٩٢٧، رقم ٢٣ ـ ٢٥؛ *Sovet Vlastenin Be-* : T. Nasirov *renche ellerinda tatar vakitli matbuati* فى *Sovet Adabiyati Kazan*، رقم ٩، سنة ١٩٥٦؛ أ. سعدى: تتر أدبياتى تأريخى؛ قازان سنة ١٩٢٦؛ *Zistorii* : A. Safarov *tatarskoy periodichnoy presi* - 1905 - 25، فى *Shidny Svit* خركوف سنة ١٩٢٨، رقم ٣ ـ ٤ (بالاوكرانية)؛ DJ Validov : *Ocherki istorri obrazovannosti i literaturi Tatar de revolyutsii 1917 gada*، موسكو سنة ١٩٢٣؛ *Mu-* : P. Zhuzhe *sul'manskaya pechat'v Rossii*، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١١.

وفيما يتعلق بالصحافة الآذرية القوقازية فبين أيدينا دراسة مطولة فى *The origins of the* : Jeyhun bey Hajibeyli *national press in Azerbaydjan* فى *The*

Asiatic Review، جـ١٦ (سنة ١٩٣٠) الكراسة ٨٨، جـ٢٧، الكراسة ٩٠ وكذلك مقال مجهول الكاتب: آذرى مطبوعاتنك مختصر تاريخچه سى فى يكى قفقاسيا، إستانبول جـ٣/٩، ويمكن للقارىء الرجوع فيما يتصل بأصول الصحافة القوقازية إلى مقال I. Enikopov : *Pervaya turkskaya gazeta na Kavkaze* فى *Kul'tura i pis'mennost' Vostoka*، جـ٣، باكو سنة ١٩٢٨ وكذلك إلى الرسائل التى خصصت للصحيفة أكينجى، كان أهمها هى: آذربيجان مطبوعا تنك ييللغى أكينجى، باكو سنة ١٩٢٦؛ وقد خصصت بعض المقالات لمجلة ملاً نصر الدين بينها مقال أحمدوف A. H. M. Ahmedov : *Molla Nasreddin Zhurnalinin yayilmasi ve ta'siri hakkinda* فى *Investiya Akademii Nauk Adher., SSR.* سلسلة العلوم الاجتماعية، جـ١، باكو سنة ١٩٥٨ و A. Sharaf : *Molla Nasreddin*، باكو سنة ١٩٤٦.

وفيما يتعلق بالمعلومات الخاصة بتاريخ الصحافة فى القريم مع الاشارة بصفة خاصة إلى صحيفة ترجمان فإن القارىء يجدها فى مصنف جعفر سيد أحمد Cafer Seydahmet : *Gaspirali Ismail Bey* إستانبول سنة ١٩٣٤، وفى بحث أحمد أوزنباشلى Ahmed Ozenbachli : *Gechen devrimize tenkitli bir bakish* فى *Oku Ishleri*، باغچه سراى، يونيه سنة ١٩٢٥.

أما عن صحافة تركستان فإننا نملك رسالة رائعة بقلم Ziya Saidov : *Uzbek vakitli matbu'ati tarihige matiriyyalar*، سمرقند ـ طشقند سنة ١٩٢٧؛ وفيما يختص بالصحافة التركمانية فإننا نجد بغيتنا فى مقال بقلم Mihaylov : *Natsional'naya pechat Turkmenii* فى *Revolutsiya i natsional'ni nosti*، موسكو سنة ١٩٣١، رقم ٤؛ وفيما يتصل بصحافة داغستان فليرجع القارىء إلى مقال Sh. Magomedov : *Kumikskaya periodicheskaya pechat'v 1917 - 8*: godakh فى *Trudi Instituta Istorii Partii pri Dagestanskom obkome K.P.S.S.*، جـ٢، مهاج قلعة، سنة ١٩٥٨.

[Ch. Quelquejay كلكجاى]

٥ ـ الصحافة الإسلامية فى الصين واليابان

(أ) الصين: فى الصين مسلمون يبلغ عددهم من عشرة إلى اثنى عشر مليون نسمة وفقاً لتعداد سنة ١٩٥٩، ويقيم نحو ثلثى هذا العدد فى ولاية سينكيانغ وهم فى هذه الولاية أغلبية ساحقة؛ ويشتمل الجدول التالى على معلومات عن التوزيع الجغرافى للمساجد الصينية سنة ١٩٣٥ وعن المطبوعات الدورية الإسلامية خلال الفترة من سنة ١٩٠٨ إلى سنة ١٩٣٩؛ ويحق لنا أن نذهب إلى أن المسجد الصينى العادى يخدم من ٢٠٠ إلى ٢٥٠ نسمة؛ ومن ثم فإن الجدول فى غيبة الإحصاءات الدقيقة يدل على توزيع الشعب الإسلامى فى منتصف الثلاثينات:

توزيع المساجد والصحف الدورية الإسلامية فى الصين

الولاية	عدد المساجد (سنة ١٩٣٥)	عدد الصحف الدورية (سنة ١٩٠٨ ـ ١٩٣٩)
أنهري	١ر٥١٥	
تشيكانغ	٢٣٩	
شنغهاي	١ر٠٣١	٣
فوكين	١٥٧	
هونان	٢ر٧٠٣	٤
هوبي	٢ر٩٤٢	٣٣
هونان	٩٣٢	٢
هوبي	١ر١٣٤	٤
كانسو	٣ر٨٩١	
كبايغسي	٢٠٥	
كيانغسو	٢ر٣٠٢	٢٤
كوانغسي	٤٢٩	٢
كوانغتونغ	٢٠١	٧
كويتشو	٤٤٩	
منشوريا	٦ر٨١١	٢
منغوليا	١ر٠٨٣	١
شانسي	١ر٩٣١	٢
شانتنغ	٢ر٥١٣	١
شنستي	٣ر٦١٢	٣
سنكيانغ	٢ر٠٤٥	
ستشبوان	٢ر٢٧٥	١
يونان	٣ر٩٧١	٦
غيرها	—	٥
	٤٢ر٣٧١	١٠٠

وأمكن التعرف على ١٠٠ صحيفة صينية إسلامية، وقد نشرت واحدة فى الخارج، ونجهل تواريخ إصدار ١٣ صحيفة منها، أما الست والثمانون صحيفة الأخرى فقد أنشئت بين سنتى ١٩١٣ و ١٩٣٩، و١٨ مجلة صدرت بين سنتى ١٩١٣ و ١٩٢٦؛ وفى العقد الذى يميزه إنشاء الحكومة القومية الصينية فى پكين (سنة ١٩٢٧) وبداية الحرب الصينية اليابانية (سنة ١٩٣٧) اتسعت الصحافة بسرعة، ونشأت ٦٣ صحيفة جديدة : ٣٨ بعد أن انتقلت قصبة البلاد من پكين إلى تانانغ (سنة ١٩٣٢)؛ وكان من نتيجة نشوب القتال بين الصين واليابان أن قامت بعض أسباب القمع واختفت معظم الصحف؛ أما الصحف الدورية الخمس التى صدرت خلال السنتين التاليتين فقد كانت فى الواقع مطبوعات رسمية يصدرها الجانبان المتحاربان، وكان القصد منها الحصول على مزيد من تأييد المسلمين للمجهود الحربى.

وقد عرف عدد مرات نشر ٧١ مجلة، وكانت ١٢ منها تظهر أسبوعياً على الأقل؛ و٥٠ شهرية أو نصف شهرية، و٩ ربع سنوية؛ أو سنوية، وكانت إحدى المجلات توزع أكثر من ٣٠٠٠ نسخة، و٨ مجلات أخرى كانت توزع من ١٠٠٠ إلى ٢٠٠٠ نسخة، على حين كانت المجلات الباقية تسد الحاجات المحلية ولا توزع إلا بضع مئات من النسخ فحسب؛ ولم تجاوز إلا ست صحف دورية الأربعين صفحة.

وكانت معظم المطبوعات تنشر باللغة الصينية، وإن كان قليل منها يكتب كله أو بعضه باليابانية أو العربية أو الأويغورية (التركية الشرقية) والإنكليزية، وكانت الغالبية العظمى دينية فى محتوياتها على حين كان يعالج الباقى علاوة على ذلك المشاكل التاريخية أو المشاكل المعاصرة؛ وكانت معظم المجلات تطبع وتوزع فى المراكز الثقافية والقومية فى پيپنغ ونانكنغ وفى مدن الموانى الكبيرة مثل تينتسين وشنغهاى وكانتون وهونغ كونغ.

وكانت جريدة «يوه هوا» پيپنغ، هى المجلة القومية الإسلامية الرائدة وبلغ توزيعها ٣٠٠٠ نسخة، وقد بدأت سنة

١٩٢٩ بإعانات خاصة، وحاولت تمثيل جميع المذاهب تمثيلا عادلا، وكنت تجد فى أعمدتها أنباء وطنية ودولية تختص بالإسلام.

وكانت جريدة «تثوتشويه» بنانكنغ، وقد أنشئت سنة ١٩٣٤، أهم صحيفة إسلامية فى منطقة قصبة البلاد، وكانت تناصر «مبادىء الشعب الثلاثة»، وهى : تحسين التعليم، والوحدة الوطنية، والاتصال بالإخوة فى الدين فى الخارج. ثم «تثين فانغ هسيوه لى يوه كان» بكانتون وقد أنشئت سنة ١٩٢٩، وكانت توزع شهرياً مجاناً، ولكنها كانت تلتمس العون المادى؛ وكانت «تثين فانغ» تعالج بصفة خاصة المسائل المعاصرة وكان المحرر يجيب عن أسئلة القراء فى عمود خاص.

وكانت الجاليات الإسلامية فى المدن الكبرى خلال الثلاثينات تنظم مظاهرات الاحتجاج تحت إمرة الأهونغية (الملأوات) كلما شُوه الإسلام فى الصحافة الصينية وفى بعض الحالات كانت مكاتب ومطابع الصحف المسيئة تحطم ، وكانت الحكومة القومية، وهى تحتاج إلى رضا رعاياها المسلمين، تتخذ إجراء حازماً لمنع الإهانات الأخرى.

وخلال العقد الأول من القرن العشرين، كانت تستورد من الآستانة بعض الصحف العربية والتركية الليبرالية التى تؤيد الإصلاح الدستورى، وذلك علاوة على الصحف القومية؛ وقد انقضت الحاجة إلى هذه الصحف المستوردة بعد ثورة سنة ١٩١١.

وتأخر تطور الصحافة الإسلامية فى الصين، بسبب انخفاض مستوى التعليم والمستوى الاقتصادى وبسبب صعوبات اللغة، فلم تكن العربية معروفة إلا للزعماء الدينيين ولعدد قليل من الخبيرين بعلوم الدين، على أننا نجد ـ من الناحية الأخرى ـ أن الأهونغية لم يكن لهم فى كثير من الأحيان إلا معرفة بدائية بالكتابة الصينية ، وكان معظم الشعب من الأميين، وكانت أسرة مانشو الآخذه فى الاضمحلال تشتبه فى أية ميول تخصيصية أو طائفية

وبخاصة فى منطقة الحدود الشمالية الغربية التى يتكلم أهلها التركية؛ ويحق للمرء أن يقول إن ثورة سنة ١٩١١ مهدت الطريق للصحافة الإسلامية فى الصين، على حين أن ثورة سنة ١٩٤٩ الشيوعية وضعت نهاية فاصلة لهذه الصحافة، وكانت جهود النشر الإسلامية جزئية، ومعظم المجلات صغيرة جداً أو سريعة الزوال جداً بحيث لم يكن لها أثر دائم؛ وكان المسلمون ، إذا قورنوا بالبعثات البروتستانتية والكاثوليكية فى الصين ، يفتقرون إلى هيئة مركزية وإلى موارد مالية كافية.

(ب) **اليابان** - فى اليابان عدد قليل من المسلمين ولكن الاهتمام اليابانى بالإسلام يرجع إلى غزو الصين (سنة ١٩٣٧ - ١٩٤٥) وهنالك بذلت الجهود لكسب الأقليات الإسلامية الصينية ، وقبل هذا التاريخ شهدت اليابان ثلاث محاولات خاصة لنشر الصحف الإسلامية مثل «هسنغ هوى» (يقظة المسلمين) ، وقد أنشأها بعض الطلبة الصينيين فى الكلية الإسلامية بطوكيو صحيفة ربع سنوية لتوزع فى الصين ، وهى تعود إلى سنة ١٩٠٨؛ وفى سنة ١٩٢٥ ، أسس ساكوما (I.T. Sakuma) - وهو رجل أعمال يابانى اهتدى إلى الإسلام - فى شنغهاى الصحيفة التقدمية «موكوانغ» (نور الإسلام) وكانت تكتب مقالات باللغات الصينية واليابانية والإنكليزية ؛ وقد أراد ساكوما إحياء الإسلام فى الصين وكوريا واليابان ، بل هو قد أيد ترجمة القرآن إلى الصينية ؛ ولم يصدر من «موكوانغ» إلا ثلاثة أعداد ؛ ومثل صحيفة «هوى تشياو» (الإسلام) وكانت مجلة شهرية تصدر فى پيپنغ، وقد كرست للمشاكل الاجتماعية والتاريخية، ونشرت باليابانية فيما بين سنتى ١٩٢٧ - ١٩٢٩ ، وكانت الأعداد تحتوى على سير الزعماء المسلمين الصينيين.

وعمدت السلطات العسكرية اليابانية فى أعقاب الاحتلال الفعلى للأراضى الصينية ، إلى إصدار صحف إسلامية جديدة أو عدلت الصحف الدورية القائمة لتوائم أغراضها الخاصة،وقد

استولى اليابانيون على الصحيفة الشهرية المصورة «شن نسونغ باو» التى كانت تصدر منذ عشر سنوات حين احتلوا بيبنغ سنة ١٩٣٧ ، وبعدئذ اتخذت موقفاً يناهض السوفييت بقوة؛ وقد ظهرت صحيفة «هسنغ شيه باو» ، وهى صحيفة شهرية غير سياسية، أول ما ظهرت فى مكدن بمنشوريا سنة ١٩٢٥، وأحياها اليابانيون سنة ١٩٣٧، وكانت تعالج بصفة خاصة الحياة الإسلامية فى اليابان، وتوزع نسخها محلياً دون مقابل؛ وثمة مجلة شهرية أخرى اسمها «هوى تشياو» (الإسلام) بدأت تظهر فى أبريل سنة ١٩٣٨ تحت رعاية الجمعية الإسلامية الصينية المتحدة التى يشرف عليها اليابانيون فى بيبنغ؛ وكانت هذه صحيفة دعاية يابانية، ولكنها كانت تطبع فى الصين؛ وقد أصدرت صحيفة «هسين مين باو» وهى الجريدة الصينية الرسمية لقوات الاحتلال اليابانى فى بيبنغ ، فى أكتوبر سنة ١٩٣٩ ملحقاً أسبوعياً ، باسم «تسونغ تشياو تشو كان» ، التى كانت تزود قراءها بمعلومات تاريخية ودينية عن الإسلام.

وأبحاث اليابانيين عن الإسلام مبعثرة فى شتى الصحف الجامعية؛ ولا تكرس نفسها لهذا الموضوع إلا صحيفتان يابانيتان دوريتان فحسب؛ وكلتاهما تنشران فى طوكيو وتعودان إلى سنة ١٩٥٩ و ١٩٦٠ على التوالى ؛ ثم جريدة «تشو كنتو - غيپو» (مجلة الشرق الأوسط والأدنى الشهرية) وتصدرها وزارة الشئون الخارجية بصور تدل على الحروف؛ وتنشر «أجيا رتغو يوكو كيوكاى» أرابو (العرب) وهى تكتب عن العرب والبلاد العربية.

المصادر :

(١) R.Loewenthal: *The Mohammedan press in China* فى *Collectanea Commissionis Synodalis in Sinis* ، پكين ، جـ١١ / ٩ - ١٠ (سبتمبر - أكتوبر سنة ١٩٣٨) ، ص ٨٦٧ - ٨٩٤، ومعها خريطتان؛ وقد أعيد طبعها فى: *The religious periodical press in China*، پكين، *The Synodal Commission in China*، سنة ١٩٤٠ ، ص ٢١١ - ٢٤٩.

صبحى [لوينثال Rudolf Loewemthal]

٦ ـ صحافة الهاوسا

توجد صحيفة أسبوعية منتظمة بلغة الهاوسا هى «جاسكياتا فى كوابو»، وهى تطبع فى زاريا. وقد بدأ نشرها فى يناير سنة ١٩٣٩، وكذلك تنشر أيضاً صحف أنباء بلهجات الهاوسا الرئيسية المعترف بها، فى حين أن «كانو تايمز» تحتوى على مقالات بلغة الهاوسا.

وفى يوم السبت ١٤ نوفمبر سنة ١٩٣١ صدر من المطبعة المبنية حديثاً فى كادونا العدد الأول من صحيفة «أنباء الولايات الشمالية» وكانت تتألف من ست عشرة صفحة من المواد التى تطبع على ثلاثة أعمدة هى بالترتيب الإنكليزية، والهاوسا بالأبجدية الرومانية والعربية ومعها صفحة بصور الجياد والمواد الزراعية ويقال للقارىء: «إن موظفى أمانة السر (ملأمية) هم الذين كتبوا الترجمات بالهاوسا وبالعربية وأن أمير كانو أرسل بعض صفافى الحروف الذين قاموا بصف الحروف العربية»؛ وقد صدر هذا العدد «أساساً للمناقشة فيما إذا كان السكان والزعماء الوطنيون يرغبون فى نشر عدد منتظم من صحيفة أنباء من هذا النوع أو من نوع مشابه فى المستقبل»؛ وقد ظهر العدد التالى فى ٩ أبريل سنة ١٩٣٢ وأضيف عنوان بلغة الهاوسا : «جاريدار نيجيريا تا أريوا» مع عنوان باللغة العربية، وكان العدد يحتوى على ست وعشرين صفحة مطبوعة وثلاث صحائف مصورة؛ وقد اشتمل العدد الثالث أيضاً على مواد ترجمت بلغتين دارجتين شماليتين أخريين، هما تيف وفولا (فولانى)، وما إن حان يولية سنة ١٩٣٤ ، أى حين صدر العدد الثامن، حتى كانت الصحيفة من حجم أصغر، وكانت تطبع بلغة الهاوسا وحدها ولم تعد تحمل العنوان باللغة الإنكليزية أو العربية؛ وقد تضمن العدد العاشر الصادر فى أول يونية سنة ١٩٣٥ مقالا بقلم إيست (K.M. East) من مكتب الترجمة بزاريا فى موضوع فى الكتابة والكتب بلغة الهاوسا، وقد اشتمل الهجاء على حروف جديدة هى ق،ض،پ.

وبدأ مكتب الترجمة فى زاريا بنشر «كسكياتا فى كوابو»، ثم أصدر أيضاً صحيفة أنباء أصغر هى «جاكاديا» فى لغة أبسط، وكذلك أصدر صحيفة أنباء بلغة «تيف»، وعلاوة على هذا أخذ المكتب على عاتقه إصدار عدد كبير من النشرات بلغة الهاوسا فى نطاق واسع من المواضيع التعليمية ، من حفر الآبار إلى العناية بالطفل؛ وقد صدرت مصنفات أدبية أخرى بلغة الهاوسا وكذلك صدرت كتب باللغات النيجيرية الأخرى مثل لغة الإكبو، وعاونت صحيفة الهاوسا فى تطوير لغة الكتابة ووضعت مقياساً لإدخال عدد كبير من الكلمات المستعارة إلى لغة الهاوسا ومعظمها من الإنكليزية؛ ثم إن طبع الأنباء باللهجات الرئيسية تثرى الآن اللغة الفصحى بتمكين الناس من جميع المنطقة التى تتحدث الهاوسا بأن يشاركوا وينعموا بشتى القوالب والمصطلحات والتعبيرات التى تزدان بها هذه اللغة الجميلة التى تستخدم استخداماً واسعاً.

[كرنوتشان J. Carnochan]

جرير

جرير بن عطية بن الخطفى (حذيفة) ابن بدر: من بنى كليب بن يربوع ، وهم فرع من قبيلة تميم المضرية. وهو من أعظم الشعراء الأمويين فى الهجاء (والاثنين الآخرين المنافسين له هما الأخطل والفرزدق) . ولد فى منتصف القرن الأول للهجرة (السابع الميلادى) ونبه صيته فى الشعر أول ما نبه فى عهد الخليفة معاوية، ولم يبدأ جرير بهجاء الكبراء بل هجا من دونهم، فبدت مواهبة فى هذا الفن من فنون الشعر ، ثم دب النزاع بين عشيرته بنى ذُهَيْل ، وهم فرع من بنى يَرْبوع، وبين بنى مجاشع، وهم من بنى تميم أيضاً ، فجرّه ذلك إلى خصام الفرزدق نصير بنى مجاشع. والظاهر أن هذا الخصام الذى استغرق مستقبل أيام جرير كلها، بدأ عام ٦٤هـ (٦٨٣ - ٦٨٤). ونشبت المعركة بينهما أول ما نشبت فى البصرة، واشتدت اشتداداً حمل أولى الأمر على التدخل، إلا أن تدخلهم لم يخمد جذوتها إلى غير رجعة. لكن ولاية

الحجاج على العراق كان لها شأن هام فى سيرة جرير الأخيرة ، ذلك أنه قدمه إلى الخليفة عبد الملك، وقد جرَّه التنافس على حظوة الخليفة إلى التخاصم مع الأخطل التغلبى وعدى بن الرقاع الدمشقى،وقد وفق عدى فى الاستئثار دونهما بهذه الحظوة، وخاصة فى أيام الوليد. على أن جريراً استحوذ على رضا الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز،ولعل عفته وما كان يتملكه أحياناً من غيره على الدين كان لهما نصيب فى هذا الرضى. ونجد فى ديوانه أيضاً قصائد فى الخليفة يزيد الثانى وهشام. والظاهر أن جريراً توفى فى اليمامة عام ١١٠هـ (٧٢٨ ـ ٧٢٩م) ويقول آخرون إنه توفى عام ١١٤هـ (٧٣٢ ـ ٧٣٣م) بعد وفاة منافسه الكبير الفرزدق.

ويبدو جرير فى قصائده قحاً، وقد تأصل فى نفس هذا الشاعر عدم توقير أبيه، ومع ذلك فقد كان تفاخره بأجداده يقتضيه الإبقاء على شرف بيته، وإن كان ذلك على حساب الحقيقة. وكان يعتقد أنه يدافع عن شرفه وشرف قبيلته فى أهاجيه. على أن جريراً لم يكن يعيش على الهجاء كما فعل غيره ، بل على مدائحه لأصحاب السلطان. وقد طرق فنوناً أخرى من فنون الشعر ، فله أيضاً مراثٍ جميلة.

وهجاؤه للفرزدق وارد فى كتاب النقائض طبعة بيڤان Bevan (سنة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩)، أما تهاجيه مع الأخطل فمجموعة فى كتبخانه عمومية رقم ٥٤٧١ فى الآستانة. وطبع ديوانه فى القاهرة عام ١٣١٣هـ وله أيضاً قصائد عدة فى كتاب الأغانى.

المصادر :

(١) ياقوت ، طبعة ڤستنفلد ، مادة أثيفية.

(٢) Wuestenfeld: *General Tabellen* ، انظر الفهرس، مادة جرير.

(٣) ابن قتيبة : كتاب الشعر، طبعة ده غويه، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٩.

(٤) Brockelmann: *Gesch. der Arab. Litter* ، جـ١، ص ٥٦ ـ ٥٨ وما بعدها.

(٥) Schaade: *Djarir.*

[شادة H. Schaade]

الجزائر(*)

تقع فى شمـالى إفريقيـة. وهى تحد شمـالا بـالبحـر المتـوسط، وجنوبً بالصحراء الكبرى، وشرقاً ببلاد تونس، وغرباً بمراكش. وتقـع بلاد الجزائر بين خطى عرض ٣٠ْ و ٣٧ْ شمالا، وخـطى طول٦ْ شـرقـاً و٥ْ غـربـاً (خط زوال باريس).

(١) جغرافيتها

تشغـل الجـزائـر أواسـط المغـرب أو بلاد البـربر، وهى مـخـتـلفـة التضـاريس، تتألف من كتلة متـماسكة من الأرض المرتفعة تفصلها عن ساحل البحر المتوسط، وعـن الصحراء الكبرى حـافـتان) جـبليـتـان همـا: أطلس التل وأطلس الصحراء وبين هاتين الحـافتين فرجة فى ناحية وَهْران من أعمال غرب الجزائر قدرها مـائتان وخمسـون ميلا تقريباً. على أن اتجاه صحراء أطلس من الجنوب الغـربى إلى الشـمال الشـرقى جعلهـما تتقـاربان شيئاً فـشيئـاً، حتى التـقـتـا فى إقليم قُسَنْطِينَة من أعـمـال شـرقى الجـزائر. وتنحـدر الجـبـال الشـماليـة بصفـة عـامة تجـاه البحـر منحـدرات وعرة قلمـا تشقهـا الوديان، فـتـفـصل الإقليم الـسـاحلى عن داخل

(*) يطلق عليهـا الجمهـورية الجزائرية الديمقـراطية الشعبية

ويبلغ عدد السكان : ٢٧,٨٩٥,٠٠٠ نفس

الكثـافـة: ٣٠ فى الميـل المربع، ٥٠٪ فى المـناطق الحضرية.

العـرق : عرب بما فيـهم البربر ٩٩٪. اللغـة: الرسـمـيـة هى العـربيـة، وهناك البـربرية المحليـة والفرنسية. الدين : ٩٩٪ مسلمون سنة.

المساحة : ٩١٩,٥٩٥ ميل مربع.

استقلت فى ٥ يوليـو سنة ١٩٦٢ بعـد كفـاح راح ضحـيته مليـون شهيد، واستمر أحـمد بن بلا فى الحكم حـتى سنة ١٩٦٥ حـيث أطاح بن الكولونيل هوارى بومدين. وفى ١٩٦٧ أعلنت الجزائر الحرب على إســرائيل وقطعت الـعـلاقـات عـلى الولايات المتحدة ووثقت عـلاقاتها بالاتحاد السـوفيتى. وفى سنة ١٩٨٩ أقـر الناخبـون الدستور الجـديد الذى فـتح الطريق للتـعددية الحـزبيـة. وفي يناير سنة ١٩٩٢ ألغت الحكومة الانتخـابات التى كان واضحا أن الأصوليين الإسـلاميين سـيكسبـونها. وفى ٢٩ يناير ١٩٩٢ تم اغـتيـال الرئيس محـمد بوضـياف ومن وقـتـهـا لم يكـف الأصـوليـون الاسـلامـيين هجماتهم التى راح ضحيتها الآلاف. ويرأسها حالياً الامين زروال.

د. عبدالرحمن الشيخ

البلاد. أما الجبال الجنوبية فتنحدر انحداراً سهلا رقيقاً تجاه الصحراء، وتقسم مجموعاتها المختلفة منافذ كبيرة تيسر الاتصال بين بلاد الجزائر والصحراء. ولما كانت الجزائر بين البحر المتوسط والصحراء أو بين مركز تبخر ومركز حرارة، فإن مؤثرات مناخية متعارضة تتنازعها وتؤلف أخلاطا شتى تتفاوت تبعاً للقرب من البحر أو البعد عنه، وتبعاً للارتفاع والانخفاض، وتبعاً للاتجاه. ومن ثم غلبت على المناطق المتجاورة طبائع جد متباينة، فلم تجعل للقطر الجزائرى مناخاً واحداً، وإنما قسمته طائفة مختلفة من الأقاليم المناخية؛ والظواهر العامة هى: غلبة الأمطار فى الشتاء، وعدم انتظام هطولها، وتناقصها كلما اتجهنا من الشمال إلى الجنوب، وزيادتها كلما اتجهنا من الغرب إلى الشرق فى الإقليم الساحلى على الأقل (فهى فى نمورس Nemours ٤٦٨ ملليمترا، وفى القالة La Calle ٨٦٠ ملليمترا). والمناخ ـ كالتضاريس ـ لا يساعد على وجود الأنهار المنتظمة الطويلة الغزيرة المياه. وتظهر الأنهار الجزائرية غالباً فى صورة قيعان حجرية أو رملية منخفضة الشطئان، وتجف نصف السنة، ولكنها تتحول بعد هطول الأمطار أو هبوب العواصف إلى سيول جارفة، ولا يصلح واحد منها للملاحة. وينتفع ببعضها ـ أو قل يمكن أن ينتفع به ـ فى الرى إذا أقيمت عليه قناطر عند مخرجه من الجبل؛ والأنهار المنتظمة الجريان هى: تافنه Tafna والمَقْطَع Macta الذى نشأ من اتحاد السج Sig بالهَبْرَة Habra وسيباو وواد ساحل والواد الكبير وسيبوس Sey-bouse، ومَجَرْدَة، ورافده واد ملاّق Mel-leg، وإن كان المجريان الأدنيان لهذين النهرين ليسا فى بلاد الجزائر.

ويمكن تقسيم بلاد الجزائر على أساس تضاريسها إلى عدد من المناطق الطولية مسايرة للبحر تتميز كل منها بخصائص بارزة:

١- المنطقة الساحلية أو التل، وهى تضم حافة جبلية خارجية وأخرى داخلية تفصل إحداهما عن الأخرى وديان وهضاب. وتغطى المنطقة

الخارجية جبال ارتفاعها بين ١,٣٠٠ ٦,٥٠٠ قدم تبرز أقصى أطرافها عمودية على الساحل. وهى من الغرب إلى الشرق: جبال تراراس وتبلغ أقصى ارتفاعها فى فلْهَوسن، أو بعبارة أدق، فلّوسن (٣,٧٩٦ قدما) وجبال ساحل وهران وأطلس بليدة وأقصى ارتفاعها قمة عبدالقادر وارتفاعها ٥,٣٣٩ قدما، والمزيّة (٥,٢٦٢ قدما) وجبال مستغانم، والظَهْرَة والزكّار، وتسيطر على مدينة مليانة (٥٠٢٦و٥١٨٣ قدما) وجبال القَبيلة الكبرى، والجرْجُرَة هو والأكوكر (٧,٥٤٦ قدما) ولالّه خديجة (٧٥٧٢ قدما) وجبال بابور وأقصى ارتفاعها بابور (٦,٥٧٥ قدما) وجبال ساحل كلّو وأيدوغ (٣,٣٠٧ قدما) وتغلب الجبال على الساحل فتشرف عليه إشرافا يتعذر على السفن معه الاقتراب منه. وهى إنما تلتجئ إلى الأجوان العميقة الهلالية الشكل مثل جون بونة (أدار) وجون فيليبڤيل وجون بجاية وجون الجزائر وجون آرزو وجون المرسى الكبير. والأحوال الملاحية سيئة فى هذا الساحل، وقد تطلب إقامة الموانئ عملا شاقا. وتتألف سلسلة الجبال الثانية من جبال تلمسان، ومنها تنبع مجارٍ كثيرة ولها الفضل فى دوام نضارة النَباتات حول مدينة تلمسان، وهذه الجبال هى: تسالة وبنى شكْران وجبل أورسنيس (٦٥٤٥ قدما) وديره أو مال (٥,٩٤٢ قدما) والبيبان، ويقطعها الطريق الممتد من الجزائر إلى قسنطينة مخترقا ممر أبواب الحديد، وجبال قسنطينة والمعادد وريغا. وتتعاقب بين هاتين الحافتَين الجبليتين الأنهار (شلف، وواد ساحل وسيبوس) والسهول. وبعض هذه السهول غير البعيدة عن البحر منخفض تغلب عليه البطائح، مثل سهل سج، وسهل متيجة، وسهل بونة. وثمة سهول أخرى أكثر من هذه ارتفاعا وملاءمة للصحة، مثل سهل تلمسان وسهل معسكر وسهل عريب، وسهل مجانَة، وسهل سطيف. ونستطيع أن نعد التل فى مجموعه منطقة صالحة للزراعة، وتجود على الساحل البساتين التى تباع ثمارها والمشاتل، وذلك لكثرة الأمطار بالقياس إلى غيرها ولاعتدال الحرارة فيها بوجه عام؛ أما فى المنطقة

الوسطى فإن السهول الحوضية التى تتجمع فيها المياه من الجبال المحيطة، تهيئ تربة صالحة لزراعة القمح. ثم إن الجبال - وإن كانت جرداء فى الأغلب الأعم - تغطيها الأدغال. وتغلب على بلاد القبائل، وعلى الجبال الساحلية بخاصة، غابات خشب الفلّين والبلّوط، ويوجد بعض الأرز فى عدة مواضع من أطلس بليدة وثَنِيّة الأحد وغيرهما. ويزدحم التل بالسكان بفضل هذه الأحوال الطبيعية، وفيه منازل شبيهة بالمدن هى: وهَرْان ومَسْتَغَانم، وتنس، وشرشال، والجزائر، وتدليس، وبجاية، وفيليپڤيل، وكلوّ، وبَونة على الساحل، وتلمسان وسيدى أبى العباس ومعسكر، ومليانة، والمدية، وبليدة وأومال (صور الغزلان) وسطيف وقسنطينة فى الداخل، وإذا تركنا التل جانباً فإن بلاد القبائل كانت بلا منازع منطقة الاستعمار الأوربى، وهو غالب فى أرباض وهران، وسهول السج، ومعسكر وسهول متيجة وبونة. ويقاسم هؤلاء المستعمرون الأهالى وادى شلف ووديان قسنطينة المرتفعة، وتقدر مساحة التل بنحو ٥٤,٠٠٠ ميل مربع.

٢ - إقليم النجاد المرتفعة: ويمكن أن يسمى بعبارة أدق إقليم السهول الداخلية المرتفعة، ويمتد بين أطلس التل وأطلس الصحراء. وهو سرة بلاد الجزائر، ويضم عدداً من السهول يتوسطها غور، يتناقص ارتفاعه من الغرب إلى الشرق. ويبلغ متوسط ارتفاع هضبة وهران ٣,٢٨٠ قدم؛ ولا ترتفع منطقة زاغز عن ٢,٦٢٥ قدماً. أما الحُضْنَة فلا يزيد ارتفاعها على ١,٣٠٠ قدم. ويَخدّ الإقليم بين الحضنة وتبسّة جبال ثانوية تعزل سهولا ضيقة إلى حد ما بعضها عن بعض. ويختلف مظهر هذه الهضبة اختلافاً كبيراً من مظهر التل، فهى أراض شاسعة لا يستوقف النظر فيها شئ، فلا حجر ولا صخر ولا شجر، وليس فيها وديان أو تلال، وليس فيها غير معارج بسيطة (A. Bernard & Lacroix : *L'Evolution du nomadisme* ص١٩) وأطلس الصحراء هو الحد الجنوبى لهذه المنطقة الثانية، ويظهر على صورة

قنن تلال ضيقة ترتفع عن البقاع المجاورة بنحو ١٠٠٠ قدم، ويفصل إحداها عن الأخرى سهول متموجة. وتحتفظ الهضبة بمنظرها المعتاد حتى فى أكثر بقاعها تلالا مثل أوراس ويميز فيها المرء ثلاث سلاسل جبلية رئيسية: جبال فَجْوِج وجبال قصور جبل مكثر وارتفاعه ٦,٥٠٠ قدم)، وجبل عَمُور ويكتنفه الكسل (٥,٦٠٠ قدم)، من الجانب الغربى، وأبى كاهل من الجانب الشرقى، وجبال أولاد نايل وجبال أوراس. وليست أطلس الصحراء حاجزاً متصلا، ففيها منافذ كبيرة تتخلل الجبال وتيسر الاتصال بين الصحراء الكبرى والهضاب، وتجعل أثر الصحراء بارزاً إلى مدى بعيد ناحية الشمال. ويبدو إقليم أبى سعادة بكثبانه وواحاته وكأنه امتداد للصحراء. ولما كانت الهضاب تفصلها عن البحر جبال أطلس التل، فقد أصبحت إقليما معتدل المطر (٠,٤٠ ملليمترا سنوياً) وتفيض المياه التى تصل إلى البحر فى أغوار تسمى بالشطوط والسبخات والقراعات، ويغمرها فى الشتاء ماء ملح كدر، وتجف فى الصيف وتغطيها طبقة من الملح. وأهم هذه الأغوار الشط الغربى والشط الشرقى، وزاغز والحضنة وقراعة الطرف Gueraa of the Tarf. ومناخها قارى، وتختلف درجة الحرارة اختلافاً كبيراً بين النهار والليل ومن فصل لآخر. ومهما يكن من أمر مضايقة الجو فهو ليس ضاراً بالصحة. والهضاب جافة جرداء غير صالحة لزراعة الحبوب حتى فى أحسن بقاعها القريبة من سفوح التل (هضبة السرسُو) فهى ليست إلا فيافى تغطيها فى الربيع أعشاب قصيرة العمر، وتغطيها كذلك نباتات طويلة العمر تقاوم الجفاف، وهى الحلفاء فى المناطق الحجرية، والشيح فى الأغوار، والدرين فى الرمال، ولا توجد الأشجار إلا فى الأراضى الواطئة، وفى «الدايات» أى مهاد الأنهار التى يبقى فيها آثار من رطوبة. وأطلس الصحراء مرتفعة، ومن ثم كان فيها جبال تغطيها غابات من العرعر والفارعة وصنوبر حلب، وتغطيها غابات الأرز فى أوراس، وفى وديان جبل العَمور مراع وبعض حقول صالحة للفلاحة ليست كبيرة المساحة.

وإقليم الهضاب بأحواله هذه ليس صالحاً لأن يستعمره الأوربيون أو حتى لإقامة المحلات الوطنية، وهو إقليم صالح بصفة خاصة لتربية الماشية، وإن كانت قلة الماء تقف فى سبيل تربيتها على نطاق واسع. على أن الأغنام تكيف حياتها على خير وجه بقدر الكلأ القليل فى الفيافى. وقد ظلت هذه الهضاب التى تبلغ مساحتها ٤٢,٠٠٠ ميل مربع منذ أقدم العصور إلى الآن مسرحاً لظعن البدو مع قطعانهم.

٣ـ الصحراء: وهى إقليم متميز من غيره من كل وجه، لا يقل اتساعاً عن بلاد الجزائر الأصلية، بل إن جزءاً كبيراً من منطقة الصحراء قد فصل عن بلاد الجزائر وأصبح له نظامه الخاص وميزانيته المستقلة وفقاً لقانون ٦ ديسمبر سنة ١٩٠٢ الذى أنشئت بمقتضاه «ولايات الجنوب» .

(ب) تاريخها

وليس من الهين فصل تاريخ بلاد الجزائر الأصلية خلال القرون التسعة الأولى من هجرة النبى (من القرن السابع إلى القرن السادس عشر الميلادى) عن تاريخ إفريقية الشمالية أو عن تاريخ الأندلس فى بعض عهوده. وقد ظهر المسلمون فى هذه البقاع أول ما ظهروا فى النصف الثانى من القرن السابع الميلادى عندما استقر الأمر لهم فى إفريقية. ولا نعرف أخبار غزواتهم الأولى معرفة كاملة، وحسبنا هنا أن نذكر «عُقْبَة» ما إن خط مدينة القيروان فى العام الخمسين للهجرة (٦٧٠م) حتى عمل على إدخال بربر المغرب فى الإسلام. على أن منافسه أبا المهاجِر قد أزاحه عن حكم إفريقية. ويقال إن أبا المهاجِر أوغل فى البلاد حتى بلغ تلمسان وهزم حلف أوْرَبَة، وأسر أميرهم كُسَيْلَة. ونال عقبة حظوة الخليفة مرة أخرى، فاستُعمل على إفريقية ثانية، وتقدم إلى المحيط الأطلسى، ولكنه لم يجرؤ على التوغل فى أوراس أو الاستيلاء على المدن الساحلية، وكانت فى يد الروم، على أنه بوغت فى عودته وقُتل عند تهودة عام ٦٥هـ الموافق ٨٦٥م. وأفاد البربر من هذه الكارثة التى نزلت به، وحاولوا استعادة استقلالهم . إلا أن الحكم

الوطنى الذى أسسه كسيلة لم يعمر طويلا، وإن استمرت المقاومة فى جبال أوراس تحت إمرة الكاهنة، واقتضى التغلب عليها خمس سنوات من الكفاح الشديد من جانب الأمير العربى حسان ابن النعمان، الذى هزم أول الأمر وارتد إلى إقليم بَرْقة؛ وفتحت فى الوقت نفسه آخر محلات الروم، حتى إذا استهل القرن الثامن الميلادى كان السلطان العربى قد مد ظله على المغرب الأوسط جميعاً، ودخل اليهود والنصارى من البربر فى الإسلام، وإن كان الفتح العربى لم يغير السكان تغييراً تاماً؛ وإنما أدخل إلى البلاد أرستقراطية حربية قليلة العدد بالقياس إلى غيرها، ونشر ديناً جديداً. ولكن وجه البربر إلى السلطان العربى ضربة قاسية فى النصف الأخير من القرن الثامن. ذلك أنهم انتقضوا على العمال لاشتطاطهم فى معاملتهم وادعائهم حق فرض الخراج عليهم، كما كانوا يفعلون مع الكفار، وأحنقتهم كذلك عنجهية بعض أمراء العرب فاقبلوا على اعتناق مذاهب الخوارج التى جاءت من المشرق(١)، وهى تلائم فطرتهم الديموقراطية وتشبع رغبتهم فى الثار، فحملوا السلاح فى وجه العرب، وبدأت الفتنة عام ١٢٣هـ (٧٤٠م) بجوار طنجة يحمل لواءها مَيْسَرَة، ثم عمت ربوع المغرب، واستمرت إلى نهاية القرن الثامن، وبانتصارهم على القائد العربى كُلْثوم عند بَقْدورَة أصبح البربر سادة افريقية الصغرى جميعاً، وأخَّرت القلاقل التى صحبت ولاية العباسيين الحكم إخماد هذه الفتنة. وأنقذ الخليفة المنصورُ يزيدَ بن حاتم، فأعاد السلطان العربى إلى القيروان وإفريقية؛ ولكنه لم يبسطه على المغربين الأوسط والأقصى حيث قامت دويلات البربر، وأسس بنو يفرن - وكانوا على مذهب الصفرية - مملَكة تلمْسان، ونادى الإباضية بعبد الَرحمن بن رستم إماماً. فخط مدينة تَقْدمت (بالقرب من مدينة تاهرت الحالية) وكانت حاضرة دولة سرعان

(١) الحق انهم رفعوا السلاح عندما رأوا تلك المعاملة السيئة فلما رأى الاباضية ما آل اليه أمر البربر وهم حديثو العهد بالإسلام خافوا أن يرتدوا فبادروا اليهم بالدعوة إلى الحق فاقبلوا عليه سراعا.
اطفيش

ما امتد سلطانها بعد ذلك إلى تيقورت (طقورت) وورجلة، بل امتد كذلك إلى قابس ونفزاوة. ثم فتح إدريس بن عبد الله العلوى فى الأعوام الأخيرة من القرن الثامن الميلادى مدينة تلمسان، بمساعدة الأوْرَبَة. وفى عام ١٩٣هـ (٨٠٨ - ٨٠٩م) خط ولده إدريس الثانى مدينة فاس، ودان المغرب الأقصى لطاعته. ولم يفلح الأغالبة (وهم نسل إبراهيم بن الأغلب الذى ناط به هارون الرشيد حكم إفريقية) فى إعادة فتح المغرب الأوسط والغربى اللذين ظلا فى يد البربر على الرغم من اضمحلال هذه الدويلات، ولم تخضع لهم إلا إفريقية وولاية قسنطينة.

وزال حكم الأغالبة فى القرن العاشر الميلادى بعد أن قضى عليهم الفاطميون. ويعود الفضل فى انتصار هؤلاء إلى بربر كُتَامَة الذين اعتنقوا مذهب الشيعة، وقد نشره الداعى أبو عبد الله وزعّموا عليهم عبيد الله المهدى، وطُرد آخر الأغالبة من رَقّادَة، وأطيح بمملكتى تيهرت وسجلْمَاسة، فانخفضت منزلة الأدارسة وأصبحوا أقيالا، وحمل من بقى من قبائل الإباضية إلى جِربَة أو نزحوا ناحية الجنوب واستؤصلت شأفة الصفرية والنُكّار الذين ثاروا بزعامة أبى يزيد «صاحب الحمار»(٣٣١هـ - ٣٣٥هـ = ٩٤٢م - ٩٤٧م) واستغل الأمويون أصحاب قرطبة هذه الانقسامات، فأقاموا أمراء من قبلهم فى تلمسان وتيهرت. واستطاع الفاطميون بحملاتهم الموفقة استعادة هذه البلدان وإخضاع المغرب بأسره حتى المحيط الأطلسى؛ وعجز المنصور الخليفة الفاطمى عن بسط سلطانه على المغرب الأوسط، فوكل أمره إلى رأس قبيلة صنهاجة زيرى بن مناد؛ وولده بُلُكّين هو الذى أسس مدينة الجزائر والمدية ومِلْيانَة، فلما بعد مقر الخلفاء وأصبحت القاهرة حاضرة الخلافة (٣٦٢ - ٩٧٣هـ) بعد فتح مصر عام ٣٥٨هـ (٩٦٩م) عادت القلاقل إلى ربوع المغرب من جديد. ولم يعد الأمراء الذين ظلوا على المغرب يعترفون بسلطان الفاطميين واستقلوا بالأمر فيه. وأسس أحدهم - ويدعى حمّادا - دولة تمتد من البحر إلى زيبان، ومن الحضنة إلى تيهرت. وابتنى لنفسه

حاضرة هى قلعة بنى حمّاد بين مسيلة وبرج أبى عُرَيْريج، وأصبحت من أزهر مدن إفريقية. وقُدِّر على خلفائه أن يكابدوا حروباً مستمرة مع بنى زيرى وعرب الهلالية والمرابطين. وكان لبعض أمراء بنى حماد شأن كبير، مثل الناصر الذى نقل قصبته من القلعة إلى بجاية، وعقد صلات الود بالبابا غريغورى السابع ومدن الساحل الإيطالى، ومثل ولده المنصور (٤٨١ ـ ٤٩٨هـ = ١٠٨٨ ـ ١١٠٥م) الذى وفق إلى رد المرابطين إلى المغرب، وكانوا قد تقدموا إلى جوار مدينة الجزائر وهكذا كانت بلاد الجزائر فى مستهل القرن الحادى عشر الميلادى مقسمة كلها بين أمراء البربر، وذلك حين اشتجر الخلاف بين سلاطين بنى زيرى وخلفاء الفاطميين فى القاهرة، فأدى ذلك إلى الغزوة الهلالية وبعد أن اكتسح الجند العرب إفريقية توغلوا فى بلاد المغرب. وانتشر الغزاة فى الهضبة والسهول الداخلية تاركين الجبال ومدن التل التى عجزوا عن انتزاعها من يد البربر. وكانوا يتقدمون ومعهم ماشيتهم، فأتوا على الزرع واستبدلوا بالبداوة حياة الاستقرار. وبلغ الأثْبَج الزاب الشرقى وأكناف الأوراس. واندفعوا حتى بلغوا جبل عمور. وتقدم الغُرْبَى إلى الزاب الغربى والحضنة، والمعقل فى فيافى ناحية الجزائر، ومهما يكن من شئ فقد اعتصم البربر بالجبال (القبائل وأوراس) وبالواحات وبالصحراء (مزاب، ووادى ريغ وسوف) وفيها استطاعوا الاحتفاظ بلغتهم وسننهم إلى يومنا هذا. أما فى الفيافى والسهول فقد امتزج العرب بالبربر فنشأ من امتزاجهم جماعات جديدة.

وعند نهاية القرن الثانى عشر انتهت الغزوة الهلالية ذاتها وإن بدا أثرها فى هجرات السكان حتى القرن الرابع عشر. وغيّرت هذه الغزوة شعوب الجزائر تغييرا عظيما، حتى أن الغزوة الهلالية يمكن أن تعد أهم حادثة فى ياريخ الجزائر، وإن كنا مع الأسف لا نعلم بعدُ تفاصيلها معرفة واسعة، ولم يُعْرَف الهلالية بالإبداع، فما كان منهم إلا أن زادوا البلاد اضطراباً بما قاموا به من مساعدة الأمراء الذين تنازعوا الحكم فيها، وبخاصة بنى زيرى وبنى

حماد. وقد خلفت الفوضى المستعصية المغرب الأوسط لقمة سائغة للغزاة الجدد الوافدين من الغرب. فإن المرابطين عبروا الملوية بعد أن أخضعوا مراكش بأسرها. وفتح يوسف بن تاشفين آكادير (وهى تلمسان القديمة) وخط مدينة تَغْرارْت (وهى مدينة تلمسان الحالية)، وبسط حكمه أمداً قصيراً على الاقليم بأسره حتى مدينة الجزائر، ولكنه عجز عن أن يمكن لنفسه فيه ، وكان الموحدون أكثر منه توفيقاً، فقد استولى عبدالمؤمن على مدينة الجزائر وبجاية دون قتال (٥٤٧هـ = ١١٥٢م) وخرب قلعة بنى حماد بعد أن فرق شمل أهلها، وأرغم الهلالية على الفرار بعد وقعة دامت أربعة أيام بالقرب من سطيف، واستعاد الموانئ التى كان قد احتلها نصارى صقلية مستغلين الفوضى التى كانت تسود البلاد آنذاك. وأصبح بعد غزو إفريقية يحكم بلاد البربر جميعاً من المحيط الأطلسى إلى خليج قابس وتعكر صفو السلام فى عهد خلفائه بفعال بنى غانية الذين وصلوا نسبهم بالمرابطين بالتحالف معهم، ونجح أكبرهم علىّ فى غزو كل المنطقة الممتدة بين بجاية ومليانة (٥٨٠ ـ ٥٨٣هـ = ١١٨٤ ـ ١١٨٦م)، ولما مات استمر أخوه يحيى فى حروبه حتى عام ٦٣٣هـ (١٢٣٦م) تظاهره العصابات الهلالية: وكان علىّ هذا رجلا مقداماً لا تفتر له عزيمة، ينتصر مرة وينهزم أخرى ولا ييأس أبداً، فقد عبر المغرب فى كل اتجاه من الساحل إلى الصحراء واستولى على الجزائر وبجاية، بل أخذ بسْكَرَة ونهبها، وفى خلال هذا العهد تفككت أوصال الموحدين، وجهر عامل إفريقية أبو زكريا بن حفص الموحدى باستقلاله فى تونس (٦٣٤هـ = ١٢٣٦ ـ ١٢٣٧م) فأسس بذلك الدولة الحفصية. وكان الهلالية قد طردوا بربر بنى عبدالواد من الصحراء إلى الشمال، فوطدوا أقدامهم فى تلمسان حيث اغتصب الحكم أميرُهم يَغْمراسَن بن زياد. ثم انتقل الحكم من بعده إلى أولاده بنى زَيّان، واستولى بنو مرين آخر الأمر على وادى ملوية ومنه غرّبوا حتى قضوا على حكم الموحدين فى فاس عام

٦٨٨هـ (١٢٦٩م). وتنازعت هذه الدول الثلاث المغرب الأوسط فيما بينها، فنجح الحفصيون أول الأمر إبان حكم أبى زكريا فى إخضاع المغرب بأسره حتى تلمسان، بيد أن خلفاءه لم يستطيعوا فرض طاعتهم على ما وراء سطيف وبجاية. وعكر صفو الجانب الشرقى من الجزائر المنافسة التى قامت بين أمراء بنى جفص، وقد أسسوا إمارات قصيرة العمر فى قسنطينة وبجاية، وقضوا على سلطان صاحب تونس، واقتتل الحفصيون والمرينيون وبنو زيّان طوال القرن الرابع عشر دون أن تظفر دولة منهم بالغلبة التامة على المغرب الأوسط. وأهم الأحداث فى الصراع بين بنى زيان وبنى مرين الحصاران اللذان ضربا على مدينة تلمسان (٦٩٨ - ٧٠٦هـ = ١٢٩٩ - ١٣٠٧م؛ ٧٣٦ - ٧٣٨ هـ = ١٣٣٥ - ١٣٣٧م) واستيلاء المرينيين عليها (٧٣٨ - ٧٦١هـ = ١٣٣٧ - ١٣٥٩م)، وقد اختفت مملكة بنى زيان أمداً ما، فساعد ذلك المرينيين على اجتياز المغرب الأوسط بأسره مظفرين واحتلال بجاية وقسنطينة، بل تونس أيضاً. ولما هزم العرب أبا عنان المرينى بالقرب من القيروان، قامت مملكة تلمسان من جديد، وتمتعت بعهد زاهر مجيد فى عهد أبى حمو الثانى ٧٦٠ - ٧٩١هـ = ١٣٥٩ - ١٣٨٩م) ولكنها سرعان ما اضمحلت بعد موته وتقوضت أركانها، وأنهكت قواها الحروب الخارجية والمنازعات الداخلية، وغزا أبو فارس الحفصى تلمسان ثلاث مرات. وأنشأ أمير من بنى زيان هو أبو رين محمد دولة ضمت تنس ومليانة والجزائر ومتيجة؛ وأفلح ولده فى توطيد أقدامه فى تنس ووادى شلف. وأثرت مدن الساحل بفضل القرصنة، وأقامت كل منها جمهورية مستقلة. وأغرى إكزيمينس Ximenes الأسپان فتركوا آخر الأمر أرض الجزائر لكى يستأنفوا فى إفريقية الحرب الصليبية التى ختموها فى الأندلس، فاستولوا على المرسى الكبير (١٥٠٥م) ووهران (١٥٠٩م) وبجاية (١٥١٢)، وقد أفزعوا الجزائر بمدافعهم المنصوبة فى قلعة پنيون وتدليس، وخضعت لهم تنس وأدت لهم

الجزية، وحدث مثل ذلك لمملكة تلمسان التى بسطوا عليها سلطانهم الفعلى. وجاء الترك فوقفوا فى وجه النصارى وأنقذوا الإسلام فى إفريقية، وأسسوا بقوة السلاح دولة إسلامية تشمل المغرب الأوسط بأسره على أنقاض الدويلات البربرية بعد أن قوضت أركانها الفوضى التى دامت أمداً طويلاً. وكان مؤسسا هذه الدولة هما عَروج وخير الدين. وقد وضع عروج أساس السلطان التركى بفتح مدينة الجزائر (١٥١٦م)، ولكن سرعان ما انتهت حياته المظفرة فى غير أوانها. أما خير الدين فكان أكثر منه توفيقاً، فقد أعلن ولاء الدويلات التى يحكمها للباب العالى العثمانى، وقبل منه لقبى الپاشوية والبكلربكية، فحصل بذلك على التأييد الأدبى والعون المالى الكفيلين بتحقيق أغراضه، وفى المدة بين ١٥١٨، ١٥٣٦ سوّد نفسه على أغلب مدن الساحل والتل (مثل بونة، والقالة، وشرشال، وقسنطينة)، وأجبر جانباً من بلاد القبائل على أداء الجزية له» واستولى على پنيون ودمرها (١٥٢٩) فاستقر له الأمر فى الجزائر نهائياً. وأتم عمله البكلربكية الذين جاءوا بعده ومن قام مقامهم، فقد صدوا هجمات الأسپان الذين حاولوا شن حروب جديدة (ومنها هزيمة شارل الخامس أمام مدينة الجزائر عام ١٥٤١م)، واستولوا عنوة على جميع المواضع التى كانوا يحتلونها ما عدا وهران. وقد ظلت هذه المدينة فى حوزة الأسپان إلى عام ١٧٠٧م؛ واستعادوها عام ١٧٣٢ ولكنهم تركوها نهائيا فى أيدى المسلمين عام ١٧٩٢. وغزا خلفاء خير الدين فى الغرب مملكة تلمسان وانتصروا فى حروبهم مع الأشراف السعديين الذين كانوا يتنازعونهم هذا الأقليم. بل إن صلاح رئيس احتل مدينة فاس (سنة ١٥٥٣)، ونصّب مرة أخرى على العرش أميراً من بنى مرين، وقام حسين پاشا ومن بعده علج على بغارات موفقة حتى نفذا إلى أرباض الحاضرة المراكشية. أما فى الشرق فقد بسط الترك سلطانهم على ولاية قسنطينة بأسرها، وبلغت إمارة الجزائر فى نهاية القرن السادس عشر الحدود التى احتفظت بها إلى عام ١٨٣٠م،

ومع هذا فقد كانت الحدود الغربية مسرحاً للمنازعات العنيفة بين الترك والمراكشيين، وعجز مولاى إسماعيل مرتين عام ١٦٩١ و ١٧٠٣ م عن أن ينتزع إقليم تلمسان من الترك وعمد خلفاؤه إلى الخديعة والدهاء ليوهنوا من قوة خصومهم. وشجعوا المرابطين وجماعات الإخوان المناهضة للترك كالدرقاوة، والتجانية، وأعانوهم بالمال، فكان لدسائسهم يد فى الثورة التى عكرت صفو بلاد الجزائر الغربية فى نهاية القرن الثامن عشر ومستهل القرن التاسع عشر. وأفاد الجزائريون من اقتتال الحسينية فيما بينهم فغزوا تونس عام ١٧٥٦ ونهبوا المدينة وأرغموا باياتها على أداء جزية سنوية. وشبت حروب جديدة بين الإمارتين فى صدر القرن التالى، ولم تنته إلا عام ١٨٢١م، ولم يستطع الترك قط بسط سلطانهم الفعلى على سائر المنطقة بين البحر والصحراء وتونس ومراكش. ويقول رن Rinn إن المنطقة التى كانت تحت إدارتهم المباشرة لم تتجاوز مساحتها ٢٩,٠٠٠ ميل مربع، أى سدس الجزائر الفرنسية. أما سائر الإقليم فكانت تسكنه جماعات مستقلة أو تابعة للترك تبعية تتفاوت قوة وضعفا. ونستطيع أن نذكر من القسم الأول: أحلاف بلاد القبائل وأحلاف التراراس وغيرهم، وهى جمهوريات متحالفة؛ وقبائل البدو فى الهضاب وفى الجنوب (الصحارى، وبنو الأغواط والشعانبة وغيرهم) وإمارات محاربة مرابطة مثل تيقُّورت أو عين ماضى. وعجز الترك عن إخضاع هذه الجماعات أو إلزامها بطاعتهم، فلم يجدوا بداً من تركهم يعيشون بجانبهم. ويتألف القسم الثانى من أحلاف قبلية احتفظت باستقلال تام أو يكاد؛ ولكن صلاتهم بالترك كانت تقوم على معاهدات من مصلحة الطرفين احترامها، وكان هذا حال أولاد سيدى شيخ والحرّار والحَنَانشة، والعَمور وغيرهم. بيد أن السياسة التركية حرصت على أن تظل هذه القبائل مفرقة الكلمة، وبيوت الأشراف متنافرة، والصف متنازعين فى الجمهوريات، وذلك منعاً لكل اتحاد يكون خطراً على حكام الإمارة. وقد عمل الترك على أن يكون لهم بين كل جماعة من هذه الجماعات أنصار

مـخلصون لهم، وطبـقوا المبـدأ نفسـه، وهو مـبـدأ «فـرّق تسـد» على السكان الخاضـعين لسلطانهم المباشـر. وكانوا فريقـين متمايزين. قـبائل مُخْضَعَة، أى رعايا وقـبائل محـكومة، ومخـزن. وقد فـرضت على الأولى العـشور والزكـاة وجـزية أخـرى تؤدى عـينا أو نقــداً (وتسـمى لازمـة) أمـا الثـانيـة فكانت مـعـفاة من كـل ضريبـة مع اسـتـثناء الرسـوم القـانونيـة، ولكنهم كـانوا فى خدمة الحكومة، متأهبين أبداً للقتال عند أول إشــارة. وكـانوا يـمـدون التــرك بالمحـاربين والحـمـالـين والجـمـالين. ويجـبون الضـرائب، ويقـومون بعـمل الشــرطة فى البـلاد. وكـانوا يدهمـون القـبائل العـاصيـة والثائرة بغـاراتهم، ويصببون عليـها نقمتهم فى غيـر شفقة أو رحـمـة، واسـتـعـانت بهم الحكومـة التـركـيـة فى تدعـيم سلـطانهـا، فكان عونهم أجدى عليها كثيراً من عون فرق (أوجـاق) الإنكشـارية، وظـلت قـبـائل المخزن بحكم الضـرورة مواليـة للترك، أمـا الأهـالى فكانوا ينقــمـون عليــهم لاسـتـغـلالهم إياهم. وأنـشـئت قطائع الجند أى الزُمول (جمع زَمالة)(١) فى كل مـوضـع له أهمـيـة حـربيـة. ثم إن التـرك باعدوا بين كل جـماعـة من أهل البـلاد وبين الأخرى بأراض شـاسعـة غير ذات زرع. بيـد أن الفتن كثرت رغم هذه التحـوطات كلها، وكـان السبب فى اندلاع مـعظمـهـا راجـعـاً إلى مـا حل بالأهلـين من مظالم عــمــال التــرك، واسـتـمـرت بلاد القـبـائل على تمردها طوال القـرن الثـامن عشـر ومـسـتـهل التاسـع عشر تقـريباً. وفى نهاية الحكم التــركى اضطـربت الأمــور فى ولاية وهران اضطراباً تـامـاً بفـعل دسـائس عــمـال مــراكش ودعــوة الدرْقــاوَة والتجـانيّة. ولم يسـتطع التـرك إخمـاد هذه الفتن إلا بشق الأنفس، وكانت فتنة بنى شـريف التى شـبت عـام ١٨٠٥م أخطرها شــأناً. أمـا سكان الحــضـر، ويعـرفون بالـبلدى، فقـد حـجبـوا عن الحياة السياسـية بأسرها، فلم يحركوا ساكنا لرفع النير الـتركى عن كواهلهم،

(١) الزمـول بمعنى المعسكر فى الاصلاح الجـزائرى يومئذ، وكان للبلاد جند من مرتزقة قبائل الزواوة، وآخر من مرتزقـة الزنوج يسمى (العبـيد)، وفريق يسمى (الدوائر) وهم فرسان من الأهلين.

واستطاع القُلْغُلى - وهم مولدون من رجال أتراك ونساء وطنيات - دون سواهم، أن يلقوا فى قلوب الأتراك بعض الخوف فى القرن السابع عشر. فأدى ذلك فيما بعد إلى حرمانهم من جميع المناصب الرفيعة. وكان الحكم وما يستتبعه من المزايا وقفاً على رجال الجيش من الترك (أوجاق) وقد أقامت هذه الجماعة التى تمكن خير الدين بفضلها من تدعيم سلطانه، أرستقراطية عسكرية صغيرة لم يتجاوز عدد أفرادها فى وقت من الأوقات١٥,٠٠٠ رجل. وكان هؤلاء يجندون من سكان مدن آسية الصغرى، ومن الأوربيين الذين خرجوا على دينهم فى القرنين السادس عشر أو السابع عشر على الأقل، وقد اجتذبهم إلى الجزائر شهوة المغامرة وما تجره من مغانم، وكان هؤلاء اليُلْداش، بعد أن يسجلوا فى ديوان الجند، يلحقون إما بالجيش البرى وإما بالسفن؛ وتزاد أعطياتهم تدريجاً؛ ولا يعتمدون على غير ضباطهم. وكانوا يرتقون فى جميع الرتب المتعاقبة بحسب أقدميتهم حتى يصل الواحد منهم إلى مرتبة الأغا، وقد يطمعون فى أرفع المناصب المدنية، وكان الذين يؤلفون الجيش الحقيقى منهم يتناوبون الخدمة سنة فى الثكنات (نوبه) التى فى المدن أو أهم المراكز (الجزائر، بجاية، برج سيباو، قسنطينة، المدية، مليانة، مزونة، تلمسان) وسنة أخرى فى صفوف الجيش لجباية الرسوم، ويقضون السنة التى تليها فى عطلة ، وكانوا مشاغبين، فلم يكونوا خطراً على الأهلين فحسب بل على الحكومة أيضاً. فسعت إلى استمالتهم بالعطايا والمنح، وكانت فتن القصر التى أسالت الدماء فى الجزائر مراراً من صنع هؤلاء الجند، وحدَّ نفوذ طائفة الرؤساء، أى رؤساء القرصان، من سلطان الإنكشارية فى القرن السابع عشر، ومر نظام الحكم فى بلاد الجزائر بتغيرات لها شأنها إبان القرون الثلاثة من الحكم التركى . وإن استمر فى جوهره كما وضعه خير الدين. ويمكننا أن نميز فى هذا المقام أربعة عهود مختلفة هى: عهد البكلربكية (١٥١٨ - ١٥٨٧م) وعهد الپاشوات (١٥٨٧ - ١٦٥٩م) وكانت مدة حكم الپاشا تدوم ثلاث سنوات؛ وعهد الأغوات (١٦٥٩ -

١٦٧١م) ثم عهد الدعاة، أى الدايات (١٦٧١ - ١٨٣٠م)، وكان البكلربكية خير الدين وابنه حسن وعلج على وحسن ڤنزيانو، يحكمون باسم الباب العالى العثمانى، ويمارسون سلطتهم بأنفسهم حيناً وينيبون عنهم الولاة أو الخلفاء حيناً آخر. ويتصرفون فى البلاد تصرف الملوك المستقلين وإن اعترفوا بسيادة السلطان الأعظم، وقد سماهم «هايدو» Haedo «ملوك الجزائر»، ولهذه التسمية ما يبررها، وقد طمح كل منهم فى أن ينشئ لنفسه مملكة تضم المغرب جميعاً، بل إنهم حاولوا الحد من سلطان الإنكشارية العظيم بالاعتماد على الفرق المجندة من القبائل (زَوَاوَة)، بيد أن مطامعهم أقلقت بال سلاطين الأستانة، فعقدوا عزمهم على استعمال الپاشوات على إفريقية، وجعلوا مدة حكم الواحد منهم ثلاث سنين. وانصرف همّ هؤلاء أولا وقبل كل شئ إلى جمع ثروة طائلة، ولم يكن فى ذلك ما يسئ إلى السلطان. واتسع نطاق القرصنة اتساعاً كبيراً فى هذا العهد، ونشبت حوالى منتصف القرن السابع عشر فتنة عسكرية وضعت أزمة الحكم فى يد الأغوات أو قادة الإنكشارية. ولم يعد للپاشوات إلا بعض المهام التشريفية. وفى عهد الأغوات اختل الأمن وعمت الفوضى، وأدى التناظر بين الإنكشارية والرؤساء إلى معارك دموية، واغتيل الأغوات جميعاً. ثم إن الرؤساء استطاعوا اغتصاب السلطان بعد فترة دامت اثنتى عشرة سنة، ونصبوا على البلاد «دايا». وانتخب القرصان كذلك خلفاءه - أى الداى - الثلاثة. أما الآخرون فقد انتخبهم الإنكشارية الذين استطاعوا آخر الأمر استعادة سلطانهم والمحافظة عليه، ويتميز هذا العهد باختفاء الپاشوات وباضمحلال سلطان الجزائر، والحق إن السيادة العثمانية لم تبد إلا فى خلع قفطان الشرف على الدايات الجدد وتسليمهم كتاب الولاية. على أن ارتياد أساطيل الدول الأوربية العظمى البحر ومظاهراتها قد أضعفت من شأن القرصنة، فلم تعد تفى بحاجة بيت المال، مع أنها كانت من قبل مصدر ثراء أهل الجزائر. فاضطر الدايات إلى نهب الأهلين، مع ما قد يجره ذلك عليهم من

انتقاض أو استعانة باليهود، وكان نفوذ هؤلاء اليهود يزداد حثيثاً، وأدت الحظوة التى نالها نفتالى بزناخ ويوسف بكرى (ملك اليهود) عند الداى فى أواخر القرن الثامن عشر إلى نشوب معارك دموية عام ١٨٠٥م. وأمعن الإنكشارية فى السلب والنهب، وكان عددهم قد قل كثيرا، وفقدوا على الأيام صفاتهم الحربية، وكانوا يولون الدايات ويخلعونهم وفقاً لأهوائهم، وقد قتل غيلة أربعة عشر داياً من ثمانية وعشرين تعاقبوا على الحكم من سنة ١٦٧١ إلى سنة ١٨٣٠م، ولم يفكر على خوجه فى هجر قصر الجنينة فى المدينة السفلى والانزواء بماله وحرسه فى القصبة حيث يأمن على نفسه شر انتقاض الجند إلا عام ١٨١٦.

وكان الجند ينتخبون الداى، ومن ثم كان سلطانه مطلقاً، وكان يعاونه مجلس يعرف بالديوان يتألف من وزراء ولقبهم الرسمى: «القوات» وهؤلاء الوزراء هم الخزنَجى أى وزير المال، وأغا المعسكر أى القائد الأعلى، ووكيل الخرج وهو وزير البحرية؛ وبيت المالجى، أى مدير الأملاك الأميرية، وخوجه الخَوْل، وهو جابى الضرائب، أما شيخ المدينة فكان يشرف على الشرطة والقضاء فى العاصمة. وكان الداى يحكم إقليم الجزائر الذى كان يشمل دار السلطان، بوساطة أربعة من القواد الأتراك. وقسمت بقية الإمارة إلى ثلاث نواح أو بكويات: البكوية الغربية وكانت قصبتها مزَونَة ثم من بعدها معَسْكَر (منذ ١٧١٠م) ثم وهران (منذ سنة ١٧٩٢م)؛ والبكوية الوسطى أو بكوية تيطرى وعاصمتها المدية؛ والبكوية الشرقية وعاصمتها قسنطينة. ثم قسمت هذه البكويات إلى أوطان تضم منازل عدة قبائل؛ وتنقسم هذه القبائل أيضاً إلى دور، أى طائفة من المضارب، وعلى رأس كل بكوية بك، وكل وطن قائد إما من الترك وإما من العرب، وكل دوار شيخ، وكان الداى يعين البكوات، وجرت الحال بأن يكون ذلك لقاء مال يدفعونه ثم إن البكوات كانوا يختارون من يعملون تحت إمرتهم بالطريقة نفسها، وكان لهم سلطان عظيم فى بكوياتهم بيد أنهم كانوا مسئولين عن الأمن فى نواحيهم

كما كان عليهم جباية الضرائب بمعاونة قبائل المخزن. وكانوا يبعثون خلفاءهم كل عام فى الربيع والخريف حاملين إلى الجزائر ما جمعوه من الضرائب، وكان من واجبهم أن يشخصوا إلى العاصمة كل ثلاث سنين لتسليم العوايد التى كانت تعرف بـ «دنّوش» وكانت هذه الرحلات لا تخلو من خطر على حياتهم، لأن الداى كان ينتهز فرصة شخوصهم إليه فيجبرهم على رد ما سلبوه أو يتخلص منهم إذا اشتبه فيهم، ولاشك أنهم قد يغرون بالاستقلال بالحكم لأنه كان تحت إمرتهم جيش وكان سلطانهم لا رقيب عليه، وقد تصرف بعضهم مثل محمد الكبير صاحب وهران وغيره تصرف الملك المستقل. وكان بكوات قسنطينة مصدر قلق عظيم للحكومة الجزائرية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وظلت القرصنة أهم مورد للجزائر ثلاثة قرون، وإن ظلت جباية الضرائب هى الشغل الشاغل لعمال البكوية. وكانت القرصنة فى الأصل ضرباً من الجهاد ثم أصبحت عند نهاية القرن السادس عشر عملا مربحاً أثرى منه الحكومة والأهلون جميعاً. ودفع بعض الأفراد وموظفى الحكومة المال لتجهيز السفن، وفرضت الدولة ضريبة معينة على الأسرى والأسلاب وما تبقى بعد ذلك كان يقسم بين أصحاب السفن وبحارتها. وقد أدى وجود هؤلاء الأسرى، وخاصة من كان منهم ينتمى لأسر غنية، إلى قيام تجارة رابحة. فقد كانوا يباعون ويشترون، وكان من يمتلكونهم يفاوضون فى فدائهم، فكانوا فى بعض الأحيان يفاوضون الأسرى أنفسهم وفى بعضها الآخر يفاوضون من ينوب عن أسرهم أو أعضاء الجماعات الدينية المختلفة (الثالوثيون، والمرتزقة، واللازرية) الذين وقفوا أنفسهم على هذا العمل الدينى، وكان الأسرى أثناء هذه المساومات يعيشون إما فى دور أسيادهم وإما فى أماكن أعدت لهم خاصة تعرف بسجون الرقيق Bagnios . وبلغت القرصنة شأوها فى النصف الأول من القرن السابع عشر، وفيه تعرضت سواحل أسبانيا وپروڤانس وإيطاليا نفسها لغارات قراصنة البربر، وبقيت لها

قوتها حتى النصف الثانى من ذلك القرن، على الرغم من المظاهرات البحرية التى قام بها الإنكليز والفرنسيون (كالمظاهرة التى قام بها بلاك عام ١٦٥٩م؛ وحملة بوفورت على جيجل سنة ١٦٦٤، وضرب دكوسن مدينة الجزائر بالقنابل عام ١٦٨٢ و ١٦٨٣، وضرب دستريه إياها عام ١٦٨٨). ثم اضمحل شأنها فى القرن الثامن عشر، بعد أن أنزلت الدولتان البحريتان الكبيرتان إنكلترة وفرنسا الرعب فى قلوب القرصان. أما الدول الأصغر منهما شأناً (كالسويد، والدانمرك، وهولندة، ونابولى وغيرها) فقد قنعت بأداء جزية سنوية نقداً أو عيناً، فى مقابل ضمان القرصان لسلامة رعاياها، وهو ضمان لم يكن قط بالضمان القوى وإن اختلف ضعفه فى مختلف الأوقات. وحولت حروب نابليون الأنظار عن البحر الأبيض المتوسط إلى حين، فانتهز القراصنة هذه الفرصة وانتعشت تجارتهم من جديد، ولما خبت نار الحرب أصغى رجال السياسة لدعاة السلام أمثال سدنى سميث وشاتوبريان، فأخذوا يفكرون فى الوسائل المؤدية إلى القضاء على هذه الحال، بيد أن أهل الجزائر أبوا أن يخضعوا لقرارات مؤتمر إكس لا شابل. ولم يفد ضرب اللورد إكسموث مدينة الجزائر فى إرغامهم على التخلى عن هذه التجارة. وبقيت القرصنة ما بقيت السيادة التركية على تلك البلاد، أى إلى عام ١٨٣٠.

وكان فتح الجزائر والقضاء على الدولة التركية من عمل فرنسا. ذلك أن حكومة شارل العاشر قررت أن ترفع الحصار البحرى الذى ضربته على البلاد، ودام ثلاثة أعوام، وأن تنزل العقاب بالداى حسين للإهانة التى لحقت بالقنصل ديفال عام ١٨٢٧ حين وجدت أن المفاوضة معه عديمة الجدوى، ولذلك قرر الوزير پولنياك إرسال حملة على الجزائر، وضرب باعتراض إنكلترة على ذلك عرض الحائط، وسلمّ الداى فى الخامس من شهر يوليه، واحتل الفرنسيون المدينة على الفور، وأجبر حسين والإنكشارية على الرحيل من البلاد. وصمم پولنياك

على أن تحتفظ فرنسا بالثغور الساحلية، ولكنه رأى أن يترك مصير البلاد ليقرره مؤتمر يعقد لهذا الغرض. غير أن ثورة عام ١٨٣٠ أطاحت بالبربون قبل أن يجتمع الساسة. وكانت مشكلة الجزائر من المشاكل المعقدة التى ورثتها ملكية شهر يولية. ولم يتفق الساسة الذين تسلموا زمام الحكم وقتئذ على خطة لحلها، بل ترددوا بين أن يسلموا برغبات الاستعماريين الذين كانوا ينادون باحتلال الإمارة القديمة واستعمارها، وبين أن ينفضوا أيديهم من هذه الحرب التى كادت تبهظ كاهلهم. وظل الأمر كذلك إلى عام ١٨٣٤ حين انتهت اللجنة الإفريقية من مهمتها، وعندئذ أعلنت الحكومة عزمها على أن تبقى فرنسا محتلة لبلاد الجزائر، وحاولت فى نفس الوقت ولأول مرة أن تنظم إدارة الممتلكات الفرنسية بشمال إفريقية، وكانت قد ظلت حتى ذلك الوقت خاضعة للحكم العسكرى، فأصدرت فى ٢٢ يوليه سنة ١٨٣٤ مرسوماً بتأليف الحكومة العامة لهذه البلاد، وكان المجلسان وكان الرأى العام يفضلون أن يقتصر احتلال البلاد على المدن الساحلية والأقاليم المحيطة بها على الرغم من الحملة القوية التى كان يقوم بها أنصار الاحتلال الكامل لجميع الأجزاء التى كانت تتكون منها فيما سبق إيالة الجزائر التركية، ومن هؤلاء مارشال كلوزل، وظلت البلاد الداخلية مسرحاً للفوضى من عام ١٨٣٠م. فقد وطد أحمد ، باى قسنطينة السابق، أقدامه فى الناحية الشرقية، وأخذ عبدالقادر يعمل على إنشاء مملكة فى غربى البلاد، ومن ثم كان تقدم الفرنسيين بين عامى ١٨٣٠-١٨٤٠ تقدماً بطيئاً، فلم يحتلوا من عام ١٨٣٠ إلى عام ١٨٣٦ إلا بونة ووهران ومستغانم وآرزو وبجاية؛ ومهد احتلال قسنطينة عام ١٨٣٧، بعد محاولة فاشلة للاستيلاء عليها فى العام السابق، السهيل إلى احتلال الناحية الشرقية الممتدة من الساحل إلى الصحراء، وفى عام ١٨٤٤ ظهر الجند الفرنسيون فى بسكرة وتوغلوا فى جبال أوراس. أما فى الغرب فقد كان الصراع مع عبدالقادر صراعاً مريراً، لكن فرنسا شنت عليه حرباً نظامية

مستعمرة بقيادة بوكو استمرت من ١٨٤١ إلى ١٨٤٧م، وانتهت بتحطيم قوته والاستيلاء على مدن إقليم التل والهضبة جميعاً (تلمسان، مليانة، معسكر، المدية، سعيدة، بوغار، تيهرت) ثم حددت التخوم بين الجزائر ومراكش فى اتفاق عام ١٨٤٥، وكان هذا الاتفاق إحدى النتائج التى أسفرت عنها معاهدة طنجة المعقودة بعد الحرب المراكشية الفرنسية التى وقعت فى عام ١٨٤٤. ودان بدو الصحراء فى الجنوب بالطاعة للفرنسيين بعد أن أنفذ هؤلاء الحملات إلى حدود الصحراء، وأنشأوا المعاقل على الهضبة ثم دانت واحة زيبان لسلطان الفرنسيين بعد أن أخمدت الثورة التى قام بها بوزيان واحتلت زاتشه (سنة ١٨٤٩). وكذلك أخفق الشريف محمد بن عبدالله الذى ثار على الفرنسيين، وحاول استنفار قبائل الصحراء، ولكن الجيوش الفرنسية هزمته واحتلت الأغواط، وتقدمت حتى بلغت ورجلة (١٨٥٢ ـ ١٨٥٤) وكان جزء من أرض القبائل قد بقى إلى ذلك الحين يستمتع باستقلاله، لأن الحملتين اللتين أرسلتا إلى هذا الإقليم بقيادة بوكو فى عامى ١٨٤٤ و ١٨٤٧ والحملات التى قام بها سانت أرنو وراندو (١٨٥١ ـ ١٨٥٤) لم تؤد كلها إلا إلى احتلال مبدئى لهذا الإقليم.

ثم فتحت بلاد القبائل التى يسكنها البابُرْس فى إقليم وادى الساحل. ولم يفدها دفاع أبو بَغْلَة كما فتح أيضاً وادى سيباو، بيد أن قبائل جرجرة المتحالفة ظلت إلى ذلك الوقت بمنأى عن الغزو، حتى تم إخضاعها على يد راندون عام ١٨٥٧، وطارد هذا القائد القبائل فى بطن الجبل ومثّل بهم حتى أجبرهم على إلقاء السلاح والاعتراف بسلطان فرنسا عليهم. ولكنهم احتفظوا بعاداتهم ونظمهم الإقليمية، وأنشئ حصن نابليون (ويسمى الآن بالحصن الوطنى Fort National) للإشراف عليهم. وهكذا نظمت طريقة حكم القبائل، بينما كانت أعمال الغزو تشرف على غايتها، على أن البقاع المستعمرة ظلت محدودة الرقعة على الرغم من الجهود التى بذلها بوكو Bugeud لتوسيع نطاقها، وعلى الرغم من المحاولات التى قام بها المستعمرون لزراعة الأراضى قبل عام

١٨٤٨. أما فى البقاع الخارجة عن نطاق الاستعمار فقد وضع الأهلون تحت إمرة شيوخ مسلمين (خلفاء وأغوات وغيرهم) يشرف عليهم القائد الفرنسى والضباط العظام وتعاونهم «إدارات عربية». ويعد خضوع أرض القبائل آخر مرحلة فى أعمال الغزو الفرنسى، فلم يعكر صفو الأمن منذ ذلك الحين إلا فتن تتفاوت قوة وضعفاً، ولكنها على كل حال لم تتخذ طابعا عاماً، ولم تكن كذلك الاضطرابات التى قامت بها القبائل المراكشية عى الحدود، وتطلبت إرسال حملة بقيادة ده مارتميراى De Martimprey على بنى سناسّن فى عام ١٨٥٩، ولا الفتنة التى آثار عجاجها أولاد سيدى الشيخ فى جنوب ناحية وهران، ودامت ثلاث سنوات (١٨٦٤ - ١٨٦٧م)، ووجد الثوار فيها ملاذاً ومعيناً عند بنى جيل وذوى منية وأولاد جرير من القبائل المراكشية، وهم الذين أرسل الجنرال ومفن Wimpfen لتأديبهم فتوغل فى بلادهم حتى وادى جير، ولقد كان قمع هذه الفتن المختلفة بطيئاً صعباً فى بعض الأحيان، ولكن المستعمرة رغم ذلك لم تستهدف من جرائها خطر جسيم. على أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للثورة التى اندلع لهيبها فى عام ١٨٧١. فأما السبب الحقيقى لهذه الثورة فيجب أن يلتمس فى ضياع هيبة فرنسا بعد غلبة ألمانيا عليها، وأما السبب المباشر الذى أدى إلى اشتعال نارها واتساع نطاقها، فهو اختلال الإدارة، والإجراءات غير الحكيمة التى اتبعتها حكومة الدفاع الوطنى فى ذلك الوقت، وبخاصة فى مسألة منح الجنسية الفرنسية لليهود الوطنيين، ثم إنقاص الحاميات العسكرية فى البلاد. وقام على رأس الفتنة «مقْرانى» أغا مجانة السابق، وهو من جماعة الأشراف الوطنيين النزاعين إلى الثأر الذين لا يرجون من الاستعمار الفرنسى إلا سوء المصير، وقد دفعته مآربه الشخصية إلى المعارضة فى إنشاء الإدارة المدنية، كما قام عليها أيضاً فى إنشاء الإدارة المدنية، كما قام عليها أيضاً اثنان من المرابطين هما الشيخ حداد وابنه سى عزيز، وكان لهذا الابن فيها نصيب أكبر من نصيب أبيه، وقد أخفيا مطامعهما تحت ستار

الدعـوة الدينيـة وتـوسـلا بـذلك إلى اسـتفـتاء الإخـوان الرحمـانية، وعـمت الثورة أرض القبائل الكبرى والصغرى، وانتـشـرت كـذلك فى جنوبـى إقليم قسنطينة وبعض مناطق من إقليم مدينة الجزائر، أما الغـرب فقد ظل على ولائه، وأحدثت الثـورة قلقاً عظيمـاً أول الأمر، فـقـد حوصـرت المدن والحـصـون فى أرض القـبائل، ودمرت قـرية پالسـترو Palestro، وهدد الثائرون متـيجة. بيد أن فرنسا استطاعت التغلب عى الموقف بعد أن عـينت حاكـماً عـاماً للولاية، رجـلا قـديراً هو أمـير البـحـر ده كيـدون de Gueydon. وأنفـذت إلى الـبـلاد نجـدات فرنسـية. ونظم فيـها جيش عـقد لواؤه للقواد سوسييه Soussier ولالمان Lalle-mand وسيريز Cérez. ففك الحصار عن المدن وقتـل المقرانى فى إحـدى المعارك عند وادى سَفْلَت بالـقـرب من أو مـال (صـور الغـزلان) ثم خـلفـه على رأس الفتنة أخوه أبو مزراق، ولكنه طورد من أرض القبائل الصغرى ورُدَّ إلى الجنوب حيث أسر آخر الأمر عند الرُوَيسات فى العشرين من شـهر يناير عام ١٨٧٢م. وزاد عدد الثائرين حـتى بلغ مائتى ألف رجل، وبلغ عـدد المعارك التى خـاضوا غمارها ٣٤٠ مـعركة، وعوقـبت القبائل على ثورتها بحرمانها استقلالها الذاتى، وفرض غرامة حربيـة عليها. واستقطاع ١,١٢٠,٠٠٠ فـدان مـن أراضـيـهـا، خصـصت للمسـتعمـرين. أما الفـتنتان اللتـان نشـبـتـا بعـدئذ فى العَمْرى عام١٨٧٦م، وفى أوراس عام ١٨٧٩م، فلم يكن لهـما شأن يذكـر، وكان أخطر منهـما الثـورة التى أثارها المرابطى أبو عَمَامَة فـى الجنـوب من وهـران (سنـة ١٨٨١)، وأدى هذا كـله إلـى إنشـاء حصون دائمة على التخوم الجـنوبية من الهضبـة، واستخدمت فيـما بعـد قواعد للأعمال الحربية فى منطقة الصحراء .

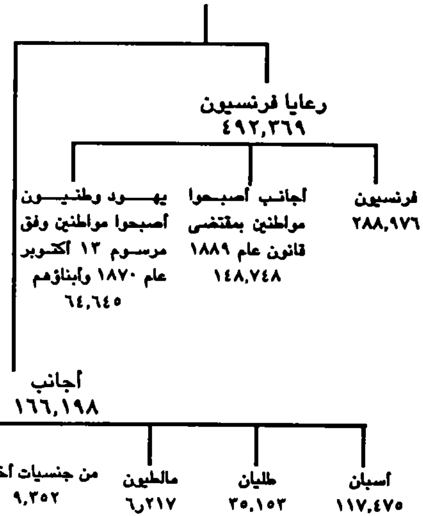
وكـانت الأعـمال الحـربيـة إبان هذا العـهـد (١٨٥٩ ـ ١٩٠٨) فى المحل الثـانى من اهتـمـام فـرنسـا، ذلك أن المشـاكل الإدارية والاقـتصـادية كـانت تتطلب منهـا عناية خاصة. ولقـد تبدلت إدارة الجزائر العليـا عدة مرات ووصل الأمـر إلى إنشـاء إدارة خـاصـة بهـذه البـلاد مركـزها فى پاريس، ودامت من عـام ١٨٥٨ إلى عـام ١٨٦٠. ثم نشب خلاف شديد بين أنصار سيادة السلطة

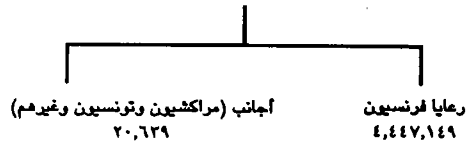
العسكرية وأنصار الحكم المدنى. وقد استطاع هؤلاء أن يحصلوا من الحكومة الإمبراطورية على إصلاحات يسيرة فى المسائل التفصيلية، ثم أصبحت لهم فيما بعد الكلمة العليا بعد سقوط نابليون الثالث، ومن ذلك الحين أصبح حاكم الجزائر - حتى من كان من رجال السلك العسكرى - يسمى الحاكم العام المدنى Gouverneur General Civil . ولم يعهد بهذا المنصب السامى منذ عام ١٨٧٩ إلا لموظفين مدنيين، وقام خلاف آخر لا يقل عن ذلك عنفاً بين الذين يقولون بفرنسية الجزائر والذين يقولون باستقلالها الذاتى. وكان من رأى الأولين أن الجزائر ليست إلا امتداداً لفرنسا، ومن ثم وجب أن تخضع للنظام السياسى والإدارى والاقتصادى الذى تخضع له فرنسا نفسها، وكان الآخرون يرون عكس هذا، فكان من رأيهم أن تمنح البلاد نظما تلائم أحوال أهلها، أو أن تعدل النظم الفرنسية على الأقل بحيث تلائم حاجات الأهلين، وكانت مراسيم عام ١٨٨١ التى حدّت من سلطان الحاكم العام، والتى ضمت المصالح الجزائرية المختلفة إلى الإدارات المماثلة لها فى فرنسا انتصاراً لآراء الطائفة الأولى. على أن الإصلاحات التى تمت منذ سنة ١٨٩٦ قد أوحت بها كلها المبادىء التى كانت تنادى بها الطائفة الأخرى، وأهم عمل قامت به الحكومة فى تاريخ الجزائر خلال نصف القرن الأخير هو استغلال الأرض، فقد امتد نطاق الاستعمار على منطقة التل بأسرها، بل تعداها إلى منطقة الهضبة من ورائها. وقد أضيفت إلى زراعة الحبوب (وهى التى جرت العادة بزراعتها فى إفريقية من أقدم الأزمان) زراعات جديدة أهمها الكروم وكشفت مناجم (الحديد والخارصين والفوسفات) واستغلت وأنشئت مشروعات عامة جديدة كالطرق والسكك الحديدية، ومشروعات الرى واستخدام قوة المياه، وتضاعف عدد السكان الأوربيين منذ عام ١٨٧٠م، وخطّت مدن جديدة فى كل مكان. وليس من غرضنا فى هذا المقام التوسع فى وصف هذا الانقلاب، وحسبنا أن نقول إنه كان أثراً من آثار ابتكار الأوربيين ورءوس الأموال الأوربية. أما الوطنيون فكل ما فعلوه

أنهم رضوا به ولم يعملوا عى إحداثه وتيسيره(١).

(حـ) سكانها

بلغ عدد سكان الجزائر وفق تعداد عام ١٩٠٦ (٥,٢٣١,٦٥٠ نسمة) يمكننا أن نقسمهم على الوجه الآتى:





(١) كان من الانصاف أن يشير الكاتب إلى أن النظام الاستعمارى المرسوم للجزائر من سنة ١٨٣٠ لا يمكن أن يأتى إلا بهذه النتيجة.

ويتبين من هذا أن عدد السكان المسلمين الذى لم يكن فى عام ١٨٣٠ يتجاوز ٢,٥ مليون نسمة، يبلغ الآن نحو تسعة أعشار السكان جميعاً. على أن هؤلاء أبعد ما يكونون عن الانسجام، وقد جرت العادة أن تقسم طوائفهم المختلفة كما يلى : (١) البربر وبعضهم من أخلاف القوم الذين كانوا يسكنون شمالى إفريقية عندما رسخت قدم الإسلام فى هذه الربوع (٢) العرب وبعضهم من أخلاف الفاتحين الذين قدموا إلى هذه البلاد فى القرن السابع الميلادى، لكن كثرتهم من أخلاف الغزاة الهلالية الذين قدموا فى القرن الحادى عشر الميلادى وقد اختلطوا جميعاً بالسكان الأصليين. (٣) المغاربة أو الحضر وهم الذين يسكنون الحواضر، وقد انحدروا من شعوب إفريقية مختلفة انضمت إليهم عناصر أجنبية، واختلط بهم فى القرن الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر مهاجرو الأندلس. ثم انضم إليهم فى القرنين السادس عشر والسابع عشر من أسلم من الأوربيين. (٤) القُلُغْلى: وهم مولدون آباؤهم من الترك وأمهاتهم

وطنيــات. (٥) التــرك الذيــن ظلوا فى البلاد بعد عام ١٨٣٠ (٦) الزنوج الذين جئ بهم إلى بلاد المغــرب عبيــداً وكانوا من نسل العــبيـد. وهذا التــقســيم الذى درج الباحثــون عليه لا يطابق الحقــيقة الواقــعة، فــقــد امتــزجت هذه الأجناس جميعاً، واليــوم أصبح هذا الامتزاج تاماً يكاد يتعذر على المرء مــعه أن يفرّق بين الأجناس المخــتلفــة. بــل إن الطائفــتــين الرئيســيتــين، وهما البــربر والعرب، لا يمكن تميــيز إحــداهما من الأخــرى، فلا اللغــة ولا طــرائق المعــيشـــة يمكن أن يســتــخــلص منهـــا أســاس لمــثل هذا التقسيم. ذلك بأن البــربر المستعربة قد انصرفوا عن لغتــهم وعادتهم، بل نسوا أرومــتــهم، ومن هؤلاء مــثــلا الحَرَاكْتَة والنَمَامْشَة فى ولاية قـــسنطينة، فـــهــم يدعون أنهم عــرب، على الرغم من أنهم فــى الواقـــع من بــربر هُوّارة، ومــنهــم أغواط كــسل الذين انحدروا من كتــامة، وبنى وَســين على تخــوم مراكش. أمــا القــبائل العــربيــة فلم يبق منها ســوى أســمـــائهـــا، ذلك أن تســرب البـــربر المستعربة قد غيرهم كل التغيير. وحدث هذا الاســتــعــراب فــى نواحى الجــزائر كلهــا، ولكنه كــان فى إقليم وهران أعم منه فى أى موضع آخر. والخلاصة: أن تبدد العشائر العربية قد صحبه تبدد لا يقل عنه قوة فى العشائر البربرية، ولقد ساعد تجاور الجنسين منذ القرن الرابع عشــر على أن يبتلع البــربر العرب، وأن يتبدل البرابرة أنفسهم حتى لم يعد بين الجنســين فــرق مــا فى هذه الأيام. هذا من حيث أصولهم، فــإذا انتقلنا بعد ذلك إلى طرائق مــعــيشــتــهم وجدنا عــادات الطائفتين متشــابهة، فليست البداوة من خصائص العرب وحدهم، ولا الحضارة من ســمات البــربر دون غــيرهم، فــفى خارج المدن يجد المرء عــربا من الحضر وبرابرة من البدو . وعلى الرغم من هذا الامتــزاج العام، فــإن بعض الجمــاعات البربرية التى فرّت إلى الجــبال حيث لا يســتطيع الغــزاة أن يصلوا إليــهــا، قــد احتــفظت بلغتها وعــاداتها، ومن هؤلاء رجال القبــائل وشاويّة أوراسوتَراراس نَدْرومَة وبنــى سنوس فى بــلاد تافْنَة، وبنى منــاصــر فى شــرشـــال، وبعض قبائل أطلس بليدة، ثم المزابية وهم نسل الزناتية الأباضية [ومزاتة وغيرها ومن العـــرب]. الذين احـــتـــفظوا بعـــادات

أسلافهم ولهجاتهم، كما احتفظوا على ما يظهر بخصائصهم الجثمانية، ولم يوضع بعد إحصاء دقيق لمختلف طوائف اللغات، وحسبنا أن نقول إن عدد الذين يتكلمون لهجة بربرية قد قدر عام ١٨٥٩ بثمانمائة وخمسين ألف نسمة، وأن عددهم اليوم يبلغ قرابة سدس السكان جميعاً. أما من حيث الخصائص الجسمية فقلما يجد المرء طوائف احتفظت بالصفات الواضحة التى تميز البربر عن غيرهم. ولقد فرض العرب فى كل مكان نظمهم ولغتهم على القبائل التى أدخلوها فى الإسلام. نعم إن العرب الفاتحين قد تأثروا من بعض الوجوه بالسكان الأصليين الذين كانوا يشبهونهم شبهاً كبيراً فى طرائق معيشتهم من بعض الوجوه (ومن ذلك أن البربر كانوا يعيشون على الرعى كالعرب كما يقول بعض المؤلفين الآخرين) ولكن الفاتحين كانت لهم دون شك الغلبة على الأفارقة، فأدى ذلك إلى امتصاص العرب للبربر، واندماج هؤلاء فيهم، والواقع أن إطلاق كلمة العرب على جميع سكان الجزائر دليل قاطع على هذا التطور الأخير.

أما من حيث طرق العيش ففى وسعنا أن نقسم أهل الجزائر الوطنيين على أساسها إلى طائفتين: قبائل مقيمة، وأخرى ظاعنة. وثم فروق واضحة بين الأولين، فسكان المدن لا يشبهون سكان قرى القبائل كما أنهم لا يشبهون أهل القصور وفلاحى التل. ذلك أن هؤلاء قد استوطنوا منذ قرون عدة مدن الساحل والتل، كالجزائر، وبليدة، والمدية وقسنطينة، وبجاية، ووهران، وندرومة، وتلمسان. وهم الآن يؤلفون طبقة من التجّار والصنّاع والأدباء، وهم مواطنون وادعون ، وقد زاد عددهم منذ الفتح الفرنسى بمن انضم إليهم من الأجراء عمال المياومة وأصحاب الحرف اليدوية، وغيرهم ممن هم أدنى منهم ، وهم يعيشون عشائر متفرقة، ويبدو أنهم إذا اتصلوا بالأوربيين ينزعون إلى اتخاذ العادات الغربية. أما أهل القبائل فيجتمعون فى قرى كبيرة تتألف من طائفة من المنازل الحجرية. يأوى إليها السكان والماشية جميعاً، وهى تبنى فى صفوف على المرتفعات البارزة بين الوديان، ونحن إذا نظرنا إلى هذه القرى من حيث عدد السكان الذين

يعيشون فيها رأينا أن معظمها خليق بأن يسمى مدناً، وفى جبال الجنوب (الفجج، القصور، وجبل عمور) يسكن المقيمون من الأهالى قرى محصنة تسمى «قصوراً» تبنى من اللبن وتتخذ فضلا عن ذلك مخازن للأقوات وأسواقاً وحصوناً ، وفى سهول التل نجد الفلاح يحيا حياة مستقرة أيضاً، فهو يعيش فى «كربى»، وهى كوخ من العساليج مغطى بالديس (وهو نوع من القصب) ويحيط به على مسافة منه سور من الحسك أو «الزريبة»؛ فإذا تجمعت طائفة من هذه الأكواخ المصفوفة على شكل دائرة سميت بالدوّار. أما فى غير سهول التل فالفلاح يبنى بيتاً من الحجر أو مشتى فى حجم الكربى وعلى طرازه، تحيط به بيادر تستعمل فى أيام الحصاد، وأهراء تخزن فيها الغلال. على أن الفلاح ليس مستقراً استقرار الحضرى؛ فهو يحب العيش فى خيمة كما يحب العيش فى الكربى، ويغير مسكنه فى يسر. ومن الفلاحين من يقضى الشتاء فى الكربى والصيف فى الخيمة، ومنهم ينقلون خيامهم مرات متعددة فى السنة لكى يستغلوا أراضى نائية، وهم يزرعون عادة القمح والشعير، ولا تزال أدواتهم وطرق الزراعة عندهم بدائية، وتكثر الحاصلات أو تقل حسب وفرة المطر أو ندرته، وكلما بعد المرء عن إقليم التل، قلت ملاءمة الأحوال المناخية للزراعة، فتحل محلها رعاية الماشية، وبهذه الوسيلة تتحول الحياة المستقرة أو الشبيهة بالمستقرة - وهى الحياة الغالبة فى التل - إلى الحياة البدوية السائدة فى الهضبة، ويحدث هذا التحول تدريجا.

ومن العسير أن نورد بياناً دقيقاً عن البدو، ذلك لأن غالبية قبائل الأفارقة يأخذون بنصيب من البداوة والحضارة معاً. ويذهب ڤيّو Villot إلى أن خير طريقة لتقسيم الأهلين المعروفين بالعرب هى أن نقسمهم إلى طائفتين: عرب يقل نزوعهم إلى الظعن؛ وعرب رحل. وهؤلاء هم البدو بحق. أما برنار Bernard ولاكروا Lacroix فيقسمانهم إلى الأقسام التالية (١) الرعاة الذين لا يظعنون إلا قليلا جداً (من ١٥ إلى ٣٠ ميلا) وهؤلاء يتجولون على تخوم التل فى أوقات من السنة طلباً لمراع جديدة

ترعاها ماشيتهم. (٢) الرعاة الذين لهم مشات ومصايف مختلفة ولا تبعد إحداهما عن الأخرى إلا قليلا؛ وبعض هؤلاء الرعاة يقضون الشتاء فى الجنوب، وبعضهم يقضونه شمالى أطلس الصحراء. (٣) الرعاة الخلص وهم يقضون الشتاء فى الصحراء حتى إذا ما حل الربيع تركوا مهاجرهم فى الجنوب سعياً وراء الكلأ والماء بين قبائل التل التى تبيح لهم حق ورودهما «فأرباع» الأغواط - مثلا - يتقدمون حتى ثنية الأحد، أما قبائل زيبان وعرب شراقة فيتقدمون حتى شاتودان دو روميل Chateaudun du Rhummel بين قسنطينة وسطيف، بل إن قبائل أخرى فى جنوب قسنطينة تتقدم حتى القالة Le Calle على الساحل وتعرف الهجرة فى سبيل المرعى بالرحلة، وتقوم بها عشائر يقودها شيوخها وفق قواعد معروفة، وتتبع طرقاً معينة، وقد أدت الرحلات فى الزمن الماضى إلى تبادل كثير فى السلع داخل المدن التى تقوم على حدود التل والهضبة، وقد عنى الترك، وكانوا يجبون من الرعاة إتاوة تسمى بالعوسة، بتوطين قبائل المخزن بجوار هذه الأسواق، لكى يضمنوا تحصيل هذه الإتاوة أو إكراه الناس على دفعها إن لزم الأمر. وكان أهم ما يتجرون فيه الصوف والبلح يستبدلون بهما الحبوب، ويجب أن يضاف إليهما فى هذه الأيام عدد معين من السلع المصنوعة فى أوروبا، بعد أن أصبحت هذه من ضرورات الحياة عند الرعاة، أما صناعتهم فجد بدائية وتزاولها النساء عادة، وهى تتألف من صناعة الفليج (وهى شرائح من الصوف ووبر الإبل، تخاط بعضها إلى بعض وتصنع منها الخيام) والملابس الصوفية، والأبسطة وبعض الأدوات المنزلية. وحياة البداوة وحياة الاستقرار تعتمدان كلتاهما على الأحوال الجغرافية والمناخية، وقد تأثرتا فوق ذلك بنتائج الأحداث التاريخية والانقلابات الاقتصادية، فلما غزا العرب الهلالية - مثلاً - بلاد إفريقية وضربوا فى أرضها اضطرت بعض القبائل البدوية إلى الاستقرار، وأحدث الاحتلال الفرنسى نتائج مشابهة لهذه أو مغايرة لها بما نشره من الأمن والرخاء النسبى فى البلاد. ويلاحظ فى مواضع متعددة،

وبخاصة فيما بين التل والهضبة، اتجاه واضح بين الأهلين لبناء المشاتى، ونزوعهم الصادق إلى حياة الاستقرار، ومع ذلك فثمة قبائل فى مواضع أخرى عمل البؤس والخوف فيها عملهما، فتآلفت فيما بينها واتخذت منازل ثابتة، فلما تحسنت أحوال البلاد فى الوقت الحاضر، هجرت حياة الاستقرار، وتركت المنزل إلى الخيمة، وربت قطعاناً جديدة، وعادت إلى حياة الرعى والبداوة. ولعل هذه هى الحال فى ناحية القصور.

ولايزال النظام الاجتماعى للأهلين يقوم على الأبوة الخالصة، ولاتزال الأسرة دعامة المجتمع هناك، وللأب فيها سلطان مطلق. أما المرأة، وقد حرمت فى أغلب الأحيان الحقوق التى يخولها لها الشرع الإسلامى، فتعيش فى ظروف غير طيبة، فالبنات يتزوجن فى سن مبكرة، على الرغم مما بُذِلَ من الجهود لمنع زواج الفتيات قبل سن البلوغ، وتجبر المرأة عادة على القيام بأشق الأعمال، على أنها مع ذلك قد ظل لها أثر قوى بفضل ما تثيره فى نفوس الرجال وتعدد الزوجات نادر، ذلك أن قلة الدخل تمنع الرجل من البناء بأكثر من زوجة، ويستدل من إحصاء سنة ١٨٩١ على أن المتزوجين بأكثر من واحدة يبلغون بالنسبة إلى مجموع المتزوجين واحداً إلى ستة (١٤٩ر٠٠٠ من ٩٥٠ر٠٠٠) وتتمتع الأسرة باستقلال يكاد يكون تاما، فهى تفعل ما تشاء بأملاكها الثابتة والمنقولة. بل إنها تستطيع أن تهجر القبيلة التى تنتسب إليها وتندمج فى سواها. وتضم هذه القبائل التى تندمج فيها الأسر، أبناء الجد الذى تسمى القبيلة باسمه حقيقة كان ذلك أو وهماً، كما تضم موالى هذه الأسر وأبناءهم، وقلما نجد قبيلة تستطيع أن ترد نسبها إلى أجدادها العرب أو البربر دون أن تختلط بدم دخيل، ذلك بأن أغلب هذه القبائل قد نشأ من امتزاج شعوب مختلفة امتزاجاً حدث فى خلال قرون طويلة، ففى العهد التركى مثلاً تكونت بالفعل قبائل من أفراد ذوى أصول مختلفة كانوا يعيشون حول القطائع العسكرية، وحدث مثل هذا فى جوار أقدس الزوايا، فقد نشأت بجوار هذه الأماكن قبائل

تسمى قبائل المرابطين يذكر أفرادها أنهم أشراف من نسل ولى من أولياء الله الصالحين، ويسمون أنفسهم أولاد سيدى (س). ويدعون لأنفسهم بهذه الوسيلة ضرباً من الشرف الدينى، ومن هؤلاء أولاد سيدى الشيخ، وتمتلك القبيلة أرضاً خاصة بها (تسمى عرشاً وتعرف فى ناحية وهران بالسابقة) وهى أملاك شائعة لا يتصرف فيها، وليس المالكون إلا مستغلين فحسب. وكانت البكوية قبل الفتح الفرنسى تعد مالكة لأرض العرش، وكان فى وسعها أن تطالب بها وأن تتصرف فيها كما تشاء، وكل ما كان يستطيعه كل فرد من أفراد القبيلة هو أن يستمتع بغلة الأرض. وقد استحال حق الانتفاع هذا بمقتضى قانون سنة ١٨٦٣ إلى حق ملكية للقبيلة مجتمعة، وكثر الأخذ والرد فى هذا القانون وكان غرض واضعيه أن يمهدوا السبيل إلى تحويل الملكية الجماعية إلى ملكية فردية، وتيسير المعاملات بين الأهلين والأوربيين، وقد أدى تنفيذه إلى تحديد أملاك القبيلة، وإلى إنشاء مراكز أهلية تعرف بالدواوير (جمع دوار) لكل منها جماعة من الأعيان، من حقهم أن ينوبوا عن أفراد الدوار كلهم فى المسائل الخاصة بالملكية. ولكن النتائج المرجوة لم تتحقق، فقد ظلت الملكية الجماعية قائمة جنباً إلى جنب مع الملكية الفردية، وأدت رغبة الحكومة فى وضع نظام لحجج الملكية الفردية إلى إنشاء سجل لأهل البلاد، وإلى إصدار قانون لتحقيق هذا الغرض فى عام ١٨٨٣ نفذ فى جميع الجهات الخاضعة للحكم المدنى، وما وافت سنة ١٨٩٦ حتى بلغ عدد الأفراد الذين سجلوا بمقتضى هذا القانون منسوبين إلى أسرهم ٣٦٨ر٠٦٩ر٣ شخصاً.

والرابطة الدينية من أبرز الخصائص التى يمتاز بها أهل الجزائر الوطنيين. ذلك أن دين الإسلام الذى جاء به الفاتحون فى القرن السابع بعد الميلاد قد محا أو كاد يمحو من بلاد المغرب كلها الديانتين المسيحية واليهودية، ديانتى قبائل [بعض] البربر، والمذاهب السنية هى المذاهب المنتشرة فى البلاد، وإن كانت لا تخلو مع ذلك من الخوارج والصوفية والشيعة، وهى الفرق التى

أخذت تهاجم أهل السنة منذ البداية، وقد استطاعت الإباضية وحدها أن تبقى فى إقليم مزاب. والمالكية هى المذهب الذى تستمسك به الكثرة الغالبة من أهل البلاد، ويلوح أن هذا المذهب قد أصبح منذ القرن الحادى عشر الميلادى هو المذهب السائد فى جميع بلاد المغرب بعد أن حل محل المذهب الحنفى الذى كانت له السيادة فيها قبل ذاك، وصار أتباع هذا المذهب الآن مقصورين على بعض بقايا الأسر التركية التى أدخلته إلى الجزائر من جديد فى القرن السادس عشر. ولم يعد استبدال مذهب مالك بالمذهب الحنفى فى شمالى إفريقية على هذه البلاد بالنفع، وتدرس مبادىء المذهب المالكى فى مختصر خليل بن إسحق (سيدى خليل) وهو أهم المراجع فى الشريعة الإسلامية فى أرض الجزائر.

على أن انتشار المذهب المالكى فى شمالى إفريقية بأكمله لم يقض على الخرافات التى يتشبث بها الأهلون، ولايزال للشعوذة والسحر مكانة فى قلوب الأهلين، ولقد تركت الفترة القصيرة التى انتشر فيها مذهب الشيعة بين البربر كلهم آثارها فى بلاد الجزائر، ومن هذه الآثار عقيدة المهدية، فالجزائريون ينتظرون قدوم «مولى الساعة» فى يوم من الأيام ليطرد النصارى من البلاد. وقد استعان بهذه العقيدة منذ عام ١٨٣٠ معظم الذين حاولوا إثارة الفتنة فى البلاد، ولم تستطع الحكومة استئصال شأفتها من العقول أو إضعاف شأنها على الرغم مما باءت به من الخيبة آناً بعد آن؛ وثمة ظاهرة أخرى لا تقل عن المهدية شأناً عند أهل الجزائر المسلمين، وهى تقديس الأولياء ويعرف هؤلاء الأولياء باسم المرابطين. وقد وجدت هذه العادة فى بلاد الجزائر، كما وجدت فى سائر بلاد المغرب، تربة صالحة لنموها وازدهارها، وسبب ذلك أن أهل تلك البلاد كانوا من أقدم الأزمان شديدى الميل إلى تقديس بنى الإنسان، ويدعو الأولياء فى بلاد المغرب أنفسهم بالمرابطين، وسواء كان هؤلاء رجالاً

أو نساءً، فإنهم لا يكادون يؤثرون فى عقول الأهلين حتى يصبحوا موضع الإجلال والتكريم، وينتقل ما حباهم به الله من تركة إلى أبنائهم، ويصبح قبر الواحد منهم «المرابطى» مزاراً، وتجنى أسرة المتوفى أو قبيلته من وراء ذلك خيراً كثيراً. ذلك بأن تعظيم الناس لهؤلاء الأولياء يتطلب منهم إقامة الموالد لهم فى كل عام، وفيها تؤدب المآدب ويطعم الطعام، وتنحر الذبائح تبعاً لمراسم خاصة ويقبل الزوار من جهات نائية، ويقدمون النذور نقداً أو عيناً لسدنة هذه القبور، وإذا حلت بالبلاد وأهلها كارثة من جدب أو وباء أو نحوهما وفد الناس إلى هذه القبور وقدموا لها النذور، ومن مواردها غير ما ذكرنا ضروب من «الصدقات والهدايا والغفارات» يجمعها المرابطون الجوالون، ولهؤلاء فى البلاد شأن عظيم، ومن أجل هذا كان الأتراك يعملون على كسب رضاهم بما يقدمونه إليهم من مراسم التعظيم، ومن الهدايا الكثيرة، وبإعفائهم من الضرائب.

ومع ذلك فإن نفوذ المرابطين لا يتعدى الإقليم الذى يسكنون فيه. أما نفوذ رجال الطرق فينتشر فى أقاليم متسعة الرقعة، ويقول ديبون Depont وكپولانى Coppolani أن فى بلاد الجزائر وحدها ما لا يقل عن ثلاث وعشرين من هذه الطرق ينضوى تحت لوائها ١٨٩ر٢٩٥ من الأعضاء، ويشرف على أعمالها سبعة وخمسون شيخاً وستة آلاف عامل يقومون فيها بأعمال مختلفة وهم مقدمون ووكلاء ونواب وغيرهم). ولهذه الطرق ٣٤٩ زاوية، وهى تجمع فى كل عام حوالى سبعة ملايين من الفرنكات من الأعضاء أو «الإخوان»، وأوسعها انتشاراً طريقة «الرحمانية» وهى تضم ٠٠٠ر١٥٦ عضو منهم ثلاث عشرة ألف امرأة. وهذه هى الطريقة الجزائرية الحقة، ومؤسسها سيدى محمد بن عبدالرحمن أبوقبرين، وهو شيخ من الأتقياء الصالحين، عاش فى القرن السابع عشر الميلادى، ويضم رفاته - حسب الرواية المتواترة - قبران منفصلان

أحدهما وسط «أيت إسماعيل» فى أرض القبائل، والآخر فى «الحامة» خارج مدينة الجزائر. وتتفرع الطريقة الرحمانية إلى فروع عدة، ويمتد نفوذها إلى جميع أنحاء الجزائر، وبيوتها الكبرى منفصلة بعضها عن بعض، ويقوم بينها النزاع أحياناً، وهذه البيوت هى شتودان دو رومل Chateaudun du Rhumel بالقرب من سطيف Sétif (وتضم ٤٠٫٠٠٠ عضو)، والهامل (وتضم ٤٣٫٠٠٠) ونفطة Nefta (وتضم ١٣٫٠٠٠)، وطولقا Tolga (وتضم ١٦٫٠٠٠) وقسنطينة (وتضم ١٠٫٠٠٠) وأقبو Akbou (وتضم ٩٫٠٠٠). ويلى الرحمانية فى الأهمية طريقة «التجانية» ويسكن شيخها فى «عين ماضى» وينتشر أتباعها البالغ عددهم ٢٦٫٠٠٠ فى الصحراء وفى جنوب وهران، ومنها أيضاً القادرية (وتضم ٢٤٫٠٠٠ عضو)، والطيبية (وتضم ٢٢٫٠٠٠) وشيخها شريف وزان فى مراكش، والشيخية (أولاد سيدى الشيخ) وهى جماعة سياسية أكثر منها دينية وأتباعها يبلغون عشرة آلاف، والدرقاوة (وتضم ٩٠٠٠) وهم طائفة كانت لها يد فى جميع الثورات التى نشبت فى البلاد على الأتراك والفرنسيين ودامت مائة وخمسين عاماً، ومنها أيضاً طريقة العمارية (وتضم ٦٫٠٠٠) والعيسوية (وتضم ٣٫٥٠٠)، ومنها الحنصالية وأتباعها من المنشقين على الطريقة الشاذلية، وينتشرون فى أنحاء ولاية قسنطينة، ويبلغون نحو ٤٠٠٠ . ومنها الزيانية (٣٠٠٠) والزرواقية (٢٫٧٠٠) والكرزاسية والشبيبية والمدنية واليوسفية، وهم أتباع سيدى أحمد بن يوسف ولى مليانة، وآخر ما نذكر من هذه الطرق السنوسية، ولا يكاد أتباعها يبلغون ألفاً.

ويساعد المرابطون ورجال الطرق على بقاء التعصب منتشرًا فى الجزائر بين جميع القبائل، وليس من الصواب فى شئ أن يميز المرء بين العرب والبربر فى تعصبهم للدين، فالمزابية، وهم بربر، أكثر سماحة فى الدين من

سائر المسلمين، فى حين أن القبائل تؤمن أشد الإيمان بالمرابطين. وتبالغ فى الثقة بهم إلى أقصى حد، وفى ذلك يقول وال M. Wahl: «إذا شاهد المرء الزوايا المنتشرة فوق الجبال كلها وقبور المرابطين التى لا يخلو منها مكان، والتى تنال الشئ الكثير من ضروب الإجلال والتعظيم، خيل إليه أنه يرى الأندلس فى عهد المسلمين»: وإذا ما أراد المرء أن يوازن بين مقام المرابطين ومقام رجال الدين الرسميين رأى هؤلاء أصغر من أولئك مكانة وأقل هيبة، والنظام الذى يعيشون فى كنفه من عمل الحكومة الفرنسية. ذلك أنها لما ضمت الحبوس ـ الأوقاف ـ إلى أملاك الدولة أخذت على عاتقها إصلاح ما يحتاج إلى الإصلاح من المساجد، ودفع المرتبات لرجال الدين، ويشمل هؤلاء ٢٥ مفتياً (منهم واحد حنفى) يقومون بخدمة المساجد الكبيرة، والأئمة الذين يؤمون المصلين فى أيام الجمعة، والمدرسون الذين يعلمون الناس الدين و«الحزاب» الذين يتلون القرآن، والمؤذنون الذين يدعون إلى الصلاة، ويبلغ عدد هؤلاء كلهم ٥٧٣ عاملاً يقومون بالخدمة فى ١٧٤ مسجداً، ويؤخذون من المدارس الثلاث القائمة فى الجزائر وقسنطينة وتلمسان.

د ـ نظام البلاد فى الوقت الحاضر

الحكومة: ينص دستور عام ١٨٤٨ على أن بلاد الجزائر جزء لا يتجزأ من البلاد الفرنسية. بيد أن حكم البلاد يختلف فى كثير من الوجوه عن حكم بلاد فرنسا الأصلية. ذلك أن التفاوت الكبير فى عدد السكان الأوربيين والوطنيين، وما بين هؤلاء وأولئك من اختلاف فى الدين والحالة الاجتماعية، قد حالا دون تطبيق النظم الفرنسية فى البلاد كما كان ينادى بذلك الداعون إلى الامتزاج التام بين الوطنيين والمستعمرين، وتقوم دواوين الحكومة الكبرى فى مدينة الجزائر، وتتركز السلطة فى يد الحاكم العام، وهو يمثل فى بلاد الجزائر كلها حكومة

الجمهورية الفرنسية، ويشرف على المصالح المدنية على اختلاف أنواعها ما عدا القضاء بين الطوائف والخزانة العامة. ومن حقه أن يتخذ جميع الإجراءات لضمان الأمن فى الداخل وحماية البلاد من الاعتداء الخارجي، وليس للضباط العسكريين والبحريين الموكلين بتنفيذ هذه الإجراءات أن يخاطبوا الوزراء المختصين إلا عن طريق الحاكم العام؛ وللحاكم فوق ذلك أن يخاطب رأساً المقيم الفرنسى فى تونس والمقيم الفرنسى فى مراكش فى جميع شئون بلاد الجزائر المتصلة بهذين البلدين وبخاصة ما يتصل من هذه الشئون باستتباب السلم على التخوم؛ ويعاون الحاكم العام مجلس حكومى يتألف من رؤساء الإدارات المدنية، ويشترك معه فى تحضير الميزانية «مجلس أعلى» مكون من كبار الموظفين ومن مندوبين عن الجمعيات الانتخابية الفرنسيين، ويسمى أعضاء الجمعيات الانتخابية بالمندوبين الماليين وتتألف كل جمعية منها من أربعة أقسام: المستعمرين وغير المستعمرين والعرب والقبائل؛ ويستطيع دافعو الضرائب الفرنسيو الأصل، والرعايا الفرنسيون أن يبدوا آراءهم عن طريق هذه الجمعيات فى الشئون المالية، وأن يشيروا أثناء بحث الميزانية إلى الإصلاحات التى يرون أنها ضرورية للبلاد، ويختار المواطنون الفرنسيون عنهم ثلاثة شيوخ وأربعة نواب يمثلونهم فى البرلمان الفرنسى.

وتنقسم بلاد الجزائر - فضلا عن التقسيم السالف الذكر - إلى منطقة مدنية وأخرى عسكرية. وتشمل الأولى منطقة التل بأسرها والجزء الأكبر من الهضبة، وقد اتسع نطاقها كثيراً بعد عام ١٨٧٠ بما ضم إليها من المنطقة العسكرية. فقد كانت مساحتها فى تلك السنة ١,٢٧٩,٣٦١ هكتاراً يسكنها ٤٩٣,٠٠٠ نسمة، أما فى عام ١٩٠٦، فقد تضاعفت رقعتها كما تضاعف عدد سكانها عشرة أضعاف ما كانت عليه (١٤ مليون هكتار، ٤,٥٦٠,٣١٧ نسمة) ولكلتا المنطقتين نظامها الإدارى

الخاص، وتنقسم المنطقة المدنية إلى ثلاثة أقسام (الجزائر، وهران، قسنطينة) وهى تحكم بالأساليب التى تحكم بها فرنسا، وفى هذه الأقسام نوعان من المراكز الإدارية يختلف كل نوع منها عن الآخر، ويعرف النوع الأول بالمراكز ذات السلطة الكاملة *Communes de Plein exercice*، وقد أنشئت فى الأقاليم التى تسود فيها مصالح الأوربيين، ويتولى أمورها مجلس بلدى منتخب، والثانية هى «المراكز المختلطة» *Communes Mixtes*، ويبلغ عددها اثنين وتسعين مركزاً وأكثر سكانها وطنيون، وتبلغ مساحة كل مركز ١٤٦,٠٠ هكتار، ويسكنه ٣٦,٠٠٠ نسمة تقريباً ويصرف أموره مراقب *Administrateur* يلقبه الأهالى بالحاكم، ويعاونه مجلس بلدى بعض أعضائه منتخبون، ومستشارون يسمون بالقواد فى الأقاليم العربية بالرؤساء فى أرض القبائل، وهؤلاء المستشارون يعينهم حكام المقاطعات، وللحاكم العام أن يعزلهم عن مناصبهم إذا شاء، وهم واسطة الاتصال بين السلطات الفرنسية وبين الأهلين، ويمنحون مرتبات تحدد بعشر الضرائب التى يدفعها الأهلون. أما المنطقة العسكرية فتشمل أجزاء من الهضبة ومن الصحراء، ومساحتها آخذة فى النقصان، ويكاد لا يسكنها إلا الوطنيون، وحكامها هم قواد اللواءات العسكرية الثلاثة فى الجزائر وقسنطينة ووهران ومساعدوهم، وهى تنقسم إلى دوائر (*Cercles*) يقوم عليها ضباط عظام، وإلى ملحقات *Annexes* «ونقط» *Postes* يقوم عليها ضباط صغار من «هيئة الشئون الوطنية» *Affaires indigènes* . وليس هذا النظام فى جملته إلا استمراراً لنظام الإدارات العربية *Bureaux Arabes* مع تغيير يسير فى التفاصيل. ويتولى السلطة المباشرة الرؤساء الوطنيون وهم «الباش أغوات والأغوات والقواد والشيوخ؛ تحت إشراف الضباط، وهناك خمس مراكز عسكرية مختلطة» *Communes Militaires Mixtes* ومراكز وطنية. ويبلغ عدد سكان المنطقة العسكرية ٢٢٥,٢٤٢

نسمة وقد نقصت مساحتها عما كانت عليه من قبل، ولم يكن ذلك لاتساع مساحة المنطقة المدنية فحسب بل كان من أسبابه أيضاً إنشاء أراضى الجنوب *Territoires du Sud* فى عام ١٩٠٢ (من مقاطعتى توات وغراره وغيرهما) وهى أراض وضع لها نظام خاص وميزانية خاصة.

مركز الأهلين القانونى: المسلمون رعايا فرنسيون ولكنهم ليسوا مواطنين فرنسيين، وقد قرر مجلس الشيوخ فى ١٤ يوليو عام ١٨٦٥ اعتبارهم فرنسيين على أن يظلوا خاضعين للشريعة الإسلامية فيما يتصل بالأحوال الشخصية، وشئون الأسرة، والمواريث والأملاك الثابتة إلا إذا كان صاحب الحجة فرنسياً وكان المسلم مجرد واضع يده؛ وللوطنيين مع ذلك أن يتخلوا عن امتيازاتهم فى الشئون القضائية وإن اتصل الموضوع الذى يحتكمون فيه بالشريعة الإسلامية. ويسمح لهم بالخدمة العسكرية، وقد يرقون إلى مرتبة الضباط (على ألا يلقبوا إلا بألقابهم الوطنية إلا إذا تخرجوا فى مدرسة خاصة)؛ وفى وسعهم أن يشغلوا بعض المناصب المدنية، بل إنهم يستطيعون أن يكونوا مواطنين فرنسيين إذا طلبوا ذلك، على أن يتخلوا فى هذه الحال عن امتيازاتهم الشخصية السالفة الذكر ويخضعوا للقانون الفرنسى؛ وهو أمر قليل الحدوث لأن غالبية الأهلين ترى فيه ضربا من ضروب الارتداد عن الدين. ولم يجرد الوطنيون غير الفرنسيين من حقوقهم السياسية كلها، فهم وإن لم يمنحوا مثلا حق الانتخاب السياسى، يتمتعون بحق الانتخاب للمجالس البلدية، وإن كان نظام الانتخاب لا يسمح بهذا الحق إلا لعدد قليل جدا. والنواب الذين يمثلونهم فى المجالس المختلفة، وهى المجالس المالية والمجالس العامة والبلدية، تعينهم الحكومة أحيانا، وينتخبهم إخوانهم فى الدين أحياناً أخرى. ولا يكون ذلك بالاقتراع العام مطلقا. ويتراوح عدد الأعضاء المسلمين فى كل مجلس بلدى وفق هذا النظام بين اثنين وستة أعضاء. وفى المجلس

العام ستة من المستشارين القانونيين المسلمين، وتضم المجالس المالية واحدا وعشرين عضوا من العرب وأهل القبائل.

ويخضع الأهلون فى الشئون المالية لنظام يخالف النظام الذى يخضع له الأوربيون. فتجبى منهم ضرائب مختلفة ويتألف منها جميعاً ما يسمى «بالخراج العربى»، ومن هذه الضرائب نوعان ذوا صفة عامة يجبيان من بلاد الجزائر بأسرها وفق نظام يكاد يكون واحدا للجميع. وهذان النوعان هما: العشور: والمفروض فيها أن تكون عشر غلة الأرض، والزكاة: وتجبى على الماشية ودواب الحمل. أما الضرائب الأخرى فهى ضرائب محلية وتشمل: الحكر وكانت فى الأصل هى الإيجار الذى يدفع للبكوية نظير الانتفاع بأرض العرش، ولا تزال تجبى فى قسنطينة على أنها ضريبة أرض. ومنها اللزمة بأنواعها المختلفة كالتى تجبى من أفراد القبيلة الكبرى. وهى تدفع فى ثلاثة عشر مركزا من مراكزها، واللزمة ضريبة على الرءوس وهى تجبّ سائر الضرائب، ومن أنواعها لزمة المواقد وهى تجبى على كل موقد فى القبيلة الصغرى؛ ومنها لزمة النخيل، وتجبى فى المواضع التى يستنبت فيها الوطنيون النخيل مثل «بو سعاده» والواحات التى فى جنوبى قسنطينة. وهذه الضرائب المعروفة «بالخراج العربى» هى بعينها التى كانت تجبى فى العهد التركى، إلا أنها فقدت طابعها الدينى وأصبحت تؤدى للخزانة العامة.

وللنظام القانونى سمات خاصة، فالقضاء الجنائى من اختصاص المحاكم الفرنسية وحدها (محاكم الجنايات المتنقلة *Court d'Assises* ومحاكم الجنح *Tribunaux* Carrectionels ومحاكم الصلح *Justices de paix* فى المناطق المدنية؛ والمجالس العسكرية فى المناطق العسكرية) ويفضل فى الجرائم التى يرتكبها الوطنيون محاكم خاصة الغرض منها تحقيق العدالة بسرعة وبأقل كلفة طبقاً لعادات الأهلين ومداركهم. فالجنح الصغيرة تنظر فيها المحاكم المعروفة بمحاكم القمع *Tribunaux Repressives* التى أنشئت بمقتضى مرسوم ٢٩ مارس سنة

١٩٠٢ وأقرها مرسوم ١٩ أغسطس ١٩٠٣. وتعقد الجلسات فى الحاضرة التى فيها «محكمة الصلح» ويرأسها قاضى الصلح *Juge de paix* يعاونه قاضيان آخران أحدهما فرنسى والآخر وطنى، ويختار أولهما من الموظفين وثانيهما من الأعيان. وتنظر فى القضايا الجنائية محاكم الجنايات التى نظمت بمقتضى مرسوم ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٠٢. وهى تعقد جلساتها فى البلاد المعينة لتكون مراكز قضائية *Arrondissements Judiciaires*، وتتألف من ثلاثة قضاة وأربعة من المستشارين بعد أن يحلفوا اليمين القانونية (ومن هؤلاء المستشارين اثنان فرنسيان واثنان وطنيان) وللحكام المدنيين والعسكرين على السواء سلطة تأديبية واسعة، تمكنهم من محاكمة الوطنين خاصة، وهؤلاء يخضعون فى شئونهم العامة لقواعد معينة. فهم يكلفون مثلا بالحصول على ترخيص للسفر فى داخل البلاد، ولحيازة الأسلحة، وللقيام بفريضة الحج إلى مكة وإقامة الحفلات الدينية ونحوها. وإلقاء الخطب العدائية لفرنسا، والإهمال فى تنفيذ الأوامر المتصلة بحقوق الملكية والأحوال الشخصية والامتناع عن القيام بالسخرة إذا أمرت بها الحكومة من المسائل التى يفصل فيها الحكام الإداريون. ويبرر هذا النظام الذى اشتد فيه الجدال الحاجة إلى المبادرة بقمع ما عساه أن يكدر الأمن العام بالالتجاء إلى أخف العقوبات. أما محاكم القضاة (المحاكم الشرعية) فقد احتفظ بها للفصل فى القضايا المدنية، ولكن اختصاصاتها أخذت تقل شيئاً فشيئاً بانتقال هذه الاختصاصات إلى المحاكم الأوربية. وفى الجزائر قاض حنفى، وللمزابية المنتشرين فى «المناطق» الثلاث محاكم إباضية.

ويخضع التعليم العام للأوربيين فى الجزائر لما يخضع له فى فرنسا. وقد أنشئت للتعليم العالى فى مدينة الجزائر مدارس عليا *Ecoles Superieures* للقانون والطب والعلوم والآداب تفتح أبوابها للمسلمين والأوربيين على السواء. ويعنى أساتذة هذه المدارس بالشئون الوطنية بوجه خاص، فمدرسة الطب

تعمل لتحسين حالة الأهلين بتدريب طائفة من المعاونين الصحيين -*Aux iliaires Medicaux*. فى مقدورهم أن يقدموا المساعدة العاجلة لإخوانهم فى الدين، وأن ينشروا بينهم مبادىء الصحة الأولية. ويدرس الفقه الإسلامى، والسنن الوطنية فى مدرسة القانون. وتلقى فى مدرسة الآداب محاضرات فى اللغة العربية والأدب العربى، وفى اللغة العامية، واللهجات البربرية، والاجتماع الإسلامى، وفى تاريخ شمالى إفريقية وجغرافيتها، وفى وهران وقسنطينة أساتذة ثابتون لهذه المدرسة يدرسون العربية، وتقوم بالتعليم الثانوى المدارس العامة Lycées والكليات، وهى مفتحة الأبواب للوطنيين. أما التعليم الابتدائى الإسلامى، الذى ظل مهملا زمناً طويلا، فقد أخذ يلقى من الحكومة كبير عناية منذ عام ١٨٨١. ونص مرسوم نوفمبر عام ١٨٨٧ على أن يكون التعليم الابتدائى فى مدارس عامة يقبل فيها الأطفال من جميع الأجناس، وفى مدارس خاصة مقصورة على أبناء المسلمين، وتزود هذه المدارس التلاميذ بمعارف تلائم مقتضيات الحياة الوطنية، وفق مناهج خاصة، وتشمل معلومات فى الفلاحة والصناعات اليدوية، إلى جانب اللغة الفرنسية. ويقتصر تطبيق مبدأ التعليم الإلزامى على الذكور وفى المناطق التى يعينها الحاكم العام. وتضم المدارس الوطنية اليوم، وقد كثر عددها فى منطقة القبائل بنوع خاص، حوالى ٣٠,٠٠٠ صبى. أما التعليم الدينى بمعناه الحقيقى فيكون فى مدارس تحفيظ القرآن (مسيد) وفى حلقات الدين التى يعقدها المدرسون فى المساجد الكبرى، ثم أعيد تنظيم «المدارس» عام ١٨٠٥ ليكون فى مقدورها أن تخرج موظفين يقومون بأعباء الوظائف العامة قانونية كانت أو دينية، وذلك بتزويدهم بنصيب من القانون الفرنسى والتاريخ والجغرافيا والآداب والعلوم فضلا عن الشريعة والدين الإسلامى، ويرجى أن يكون للطلاب الذين يتخرجون فى هذه

المدارس شأن كبير فى تقريب وجهات النظر بين الأوربيين والوطنيين.

أما أن هذا التقريب مستطاع أو غير مستطاع، فمن المسائل التى كانت موضع البحث منذ عام ١٨٣٠، وهى مسألة طال فيها الجدل وأجيب عنها أحياناً بالإيجاب وأحياناً أخرى بالنفى؛ وقد تبددت منذ أمد بعيد تلك الأوهام التى جالت برؤوس المتحمسين الأولين الذين كانوا يعتقدون أن فى الإمكان إدماج الأوربيين والوطنيين لتتكون منهم أمة واحدة بقوة النظم والقوانين دون غيرها، وقد أدى إخفاقهم فى هذا السعى إلى إذكاء النظرية المناهضة لها التى تقول بأن الإسلام يحول بين تبادل الوئام بين الأوربيين والوطنيين، وأن الصلات بين الشعبين قد كتب عليها أن تظل أبد الدهر صلات الغالبين بالمغلوبين. ولعل الحقيقة تتوسط هذين الرأيين المتطرفين، فإذا كان مزج الشعبين يعد وهما من الأوهام فإن سياسة إخضاع الأهلين وعزلهم لا تساير مقتضيات العصر الحديث. ولا معدى عن الأخذ بسياسة التوفيق القائمة على وحدة المصالح المادية؛ وإن فيما طرأ على أساليب الزراعة من إصلاح وفيما أنشئ من الجمعيات الأخوية التى نمت وزاد عددها على مر الأيام، وفى الترحيب الذى قوبل به إنشاء الصيدليات والملاجئ، إن فى هذا كله لدليلا على أن المسلمين لا ينفرون من هذه السياسة، ويضاف إلى هذا أننا وإن قطعنا الرجاء فى تغيير عقلية الوطنيين تغييراً أساسياً فليس من الأوهام الخيالية البعيدة التحقيق أن نطمع فى تطور الحضارة الإسلامية فى نطاق أسسها ومبادئها العامة. ولسنا ننكر أن تحقيق هذا الغرض يتطلب كثيراً من الصبر والعمل المتواصل، وأن ثماره لن تظهر للعيان إلا بعد وقت طويل.

المصادر:

عن جغرافيتها:(١) ابن حوقل، مقتطفات منه تتعلق ببلاد البربر، ترجمة ده سلان فى المجلة الأسيوية، السلسلة الثالثة، جـ١٣.

(٢) البكرى: المسالك (*Description de l'Afrique septentr.*) ترجمة ده سلان،

(٤) Leo Africanus الحسن بن محمد الوزان الزيـاتى:Description de l'Afrique طبعة شيفر، جـ٣.

(٥) Marmol Caravajal: Description de'Africa، غـــرناطـة سنـة ١٥٧٣ - ١٥٩٩، جـ٢، ص٢١٤ب وما بعدها.

(٦) Shaw:Travels and Observations أكسفورد سنة ١٧٣٨.

(٧) Schaler: L'Etat d'Alger، باريـس سنة ١٨٣٠.

(٨) R . Basset: Documents geo-graphiques sur Afrique Septentr.، باريس سنة ١٨٩٨.

(٩) E. Reclus: Mouv. Gèogr. Uni-verselle، جـ١١.

(١٠) Wahl: L'Algérie الطبـعـة الخامسة، باريس سنة ١٩٠٨.

(١١) Battendier and Trabut: L'Algérie, le sol, les habitants، بـاريـس سـنـة ١٨٩٨.

(١٢) A. Bernard & Ficheur: Les ré-gions naturelles de l'Algérie فى Annales de géographie سنة ١٩٠٢.عن تاريخها:

(١) ابن خلدون: العبر.

(٢) ابن أبى زرع: القرطاس.

(٣) ابن عـذارى: البـيـان المغـرب، ترجمـة فانيـان، الجزائر سنة ١٩٠١ - ١٩٠٤.

(٤) الزركـشـى: تأريخ الدولتـين، تونس سنة ١٢٨٣هـ ترجـمة فـانيان، قسنطينة سنة ١٨٩٥.

(٥) المراكـشـى: المعجب، ليـدن سنة ١٨٤٧، ترجـمة فـانيان، الجـزائر سنة ١٩٠٣.

(٦) ابن أبى ديـنار القـيـروانى: المؤنس فى أخـبـار إفـريقـيـة وتونس، تونس سنة ١٢٨٣هـ ترجـمة Pelissier & Remusat فى l'Exploration scientifique de l'Algérie ، باريس سنة ١٨٤٥، جـ٨.

(٧) الوفرانى: نزهة الحـادى، طبعة هوداس باريس سنة ١٨٨٩.

(٨) السلاوى: كـتاب الاسـتقـصاء، القاهرة سنة ١٣١٢هـ

(٩) Sander-Rang & Denis: Fondation de la Régence d'Alger، بـاريـس سـنـة ١٨٣٧م.

(١٠) بو رأس: غـرائب الأسـفـار (انظر Revue africaine جـ٢٧).

(١١) *Chronique du beylik d'Oran*، ترجمة Rousseau، الجزائر سنة ١٨٥٧.

(١٢) Mercier: *Histoire de l'Afrique septentrionale*، پاريس سنة ١٨٨٨ - ١٨٩١.

(١٣) Faure Biguet: *Histoire de l'Afrique septentrionale*، پاريس سنة ١٩٠٥.

(١٤) Masqueray: *Les révolutions du Nord* فى *l'Histoire générale* تأليف Lavisses و Rambaud، جـ٤، فصل ٢٠.

(١٥) Fournel: *Les Berbers* پاريس سنة ١٨٧٥ - ١٨٨٨.

(١٦) A. Bel: *Les Benou Ghâniya*، پاريس سنة ١٩٠٣.

(١٧) A. Cour: *L'établissements des dynasties des chérifs au Moroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger*، پاريس سنة ١٩٠٤.

(١٨) de Grammont: *Histoire d'Alger sous la domination turque*، پاريس سنة ١٨٨٦.

(١٩) الكاتب نفسه: *Etudes:la course, l'esclavage, la rédemption algériennes* فى *Revue historique* سنة ١٨٤٤ - ١٨٨٥.

(٢٠) Haëdo: *Topografia e historia general de Argel*، بلد الوليد سنة ١٦١٢، الترجمة الفرنسية فى *Rev. Africaine* جـ١٤، ١٥.

(٢١) الكاتب نفسه: *Epitome de los France 1579-1883*، پاريس سنة ١٩٠٠.

(٢٢) de Grammont: *Correspondance des consules de France, la Barbarie et de ses corsaires*، پاريس سنة ١٦٣٧.

(٢٣) Walzin Esterhazy: *De la domination turque dans l'ancienne régence d'Alger*، پاريس سنة ١٨٤٠.

(٢٤) Playfair: *Relation de la Grand Bretagne avec les Etats barbaresques* فى *Revue africaine* جـ٢١ - جـ٢٥.

(٢٥) Gramaye: *Africae illustratae libri decem*، تورناى سنة ١٦٦٢.

(٢٦) E. de la Primaudaie: *Documents sur L'histoire de l'occupation espagnole Africaine*، جـ١٩ - جـ٢١.

(٢٧) Cat: *Mission bib liographique en Espagne*، پاريس سنة ١٨٩١.

(٢٨) Ruff: *La domination espagnole á Oran sous le gouvernement de comte d'Alcaudete.*

(٢٩) Masson: *Hist. des etablissemen du commerce français dans l'afrique bar-baresque*، باريس سنة ١٩٠٢.

(٣٠) Nettement: *His. de la conquête d'Alger*، باريس سنة ١٨٧٩.

(٣١) Pellissier de Raynaud: *Annales Algériennes*، الطبعة الثانية، باريس سنة ١٨٥٤.

(٣٢) C. Rousset: *L'Algérie de 1830 á 1840*، باريس سنة ١٨٨٧.

(٣٣) الكاتب نفسه: *La Conquête de l'Algérie 1841 - 1857*، سنة ١٨٨٩.

(٣٤) Fillias: *Hist. de la conquête de l'Algérie 1830 - 1860*، باريس سنة ١٨٦٠.

(٣٥) Rinn: *Histoire. de l'insurrection de 1871*، الجزائر سنة ١٨٩١.

(٣٦) Lamartinière & Lacroix: *Docu-ments sur le nord -ouest africain*، ليل من غير تاريخ.

(٣٧) Jules Ferry: *Le gouvernement de l'Algérie*؛ باريس سنة ١٨٩١.

(٣٨) Burdeau: *L'Algérie en 1891*، باريس سنة ١٨٩٢.

(٣٩) Baudicour: *la colonisation de l'Algérie, ses éléments*، باريس سنة ١٨٥٦.

(٤٠) الكاتب نفسه: *L'histoire de la Colonisation de l'Algérie*، باريس سنة ١٨٦٠.

(٤١) الكاتب نفسه: *Gouvernement général de l'Algérie*.

(٤٢) الكاتب نفسه: *Enquête sur les résultats de la colonisation officielle de 1871 - 1895*، الجزائر سنة ١٩٠٦.

عن عاداتهم ودينهم ونظمهم:

(١) Villot: *Moeurs, coutumes et in-stitutions des indigènes de l'Algérie*، الجزائر سنة ١٨٨٨.

(٢) E. Doutté: *L'Islam algérien en 1900*، الجزائر سنة ١٩٠٠.

(٣) Trumelet: *Les saints de l'Islâm*، باريس سنة ١٨٨١.

(٤) الكاتب نفسه: L'Algérie lé-gendaire، الجزائر سنة ١٨٩٢.

(٥) Rinn: Marabouts et Khouans، الجزائر سنة ١٨٨٤م.

(٦) Depont & Copolani: Les con-fréries religieuses musulmanes، الجزائر سنة ١٨٩٧.

(٧) محمد بن شنب: Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb، پاريس سنة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧.

(٨) A. Bernard & N. Lacroix: L'évolution du nomadisme، الجزائر ـ پاريس سنة ١٩٠٦.

(٩) pouyanne: La propriété foncière en Algérie، الجزائر سنة ١٩٠٢.

(١٠) Larcher: Traité élémentaire de législation algérienne، الجزائر سنة١٩٠٣.

(١١) Ismaël Hamet: Les musulmans du Nord de l'Afrique، پاريس سنة ١٩٠٦.

(١٢) Brunel: La Question indigène en Algérie، الجزائر سنة ١٩٠٦.

(١٣) Marçais: L'Art en Algérie، الجزائر سنة ١٩٠٦.

(١٤) Richard: De la civilisation du peuple arabe، الجزائر سنة ١٨٥٠.

(١٥) الكاتب نفسه: Les mystères du peuple arabe، پاريس سنة ١٨٦٠.

وارجع أيضاً إلى:

(١) R. L. Playfair: A Bibliography of Algéria في ملحق Papers of the Roy. Geogr. Soc

(٢) المراجع السنوية في Annales de géographie، القسم الثاني Géographie ré-gionale و Afrique-Berbèrie

(٣) Bulletin de la Saciété de géo-graphie d'Alger et de l'Afrique du Nord، الربع الأخير من كل سنة.

(٤) فهارس Revue des deux Mondes و Revue Afric.

(٥) G. Colin: Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie، جـ١، في Bbliothèque d'archéologie africaine

(٦) Mercier: Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie

(٧) Mas Latrie: de *Traité de paix et de commerce entre Chrétiens et Arabes au moyen âge*، باريس سنة ١٨٦٦.

(٨) Plantet: *Correspondance des deys d'Alger avec la Cour de reyes de Argel*، ترجمها de Grammont في *Revue Africaine*، جـ١٤ ـ جـ١٥.

(٩) *Exploration scientifique de l'Algérie*، باريس سنة ١٨٤٤.

(١٠) *Txbleau des établissements français de l'Algérie*، سنة ١٨٣٨ ـ ١٨٨٦.

(١١) *Statistique générale de l'Algérie*، منذ عام ١٨٦٦.

(١٢) *Moniteur universel*

(١٣) *Journal officiel*

[إيفر G. Yver]

+ الجزائر، بلاد Algérie (وبالعربية: برّ الجزائر): المصطلح الحديث الدال على الجزء الأوسط من شمالى إفريقية، بين مراكش فى الغرب وبلاد تونس فى الشرق.

(أ) جغرافيها. (ب) تاريخها.

١ـ حتى القرن السادس عشر.

٢ ـ فى العصر التركى.

٣ ـ بعد عام ١٨٣٠.

(جـ) سكانها. (د) نظمها. (هـ) لغاتها.

(أ) جغرافيتها

تشمل بلاد الجزائر القطاع الأوسط من شمالى إفريقية (يسمى أيضاً بالمغرب، وبلاد البربر، وإفريقية الصغرى، وإقليم أطلس، وجزءاً كبيراً من الصحراء، وتبلغ مساحته ٢,١٩١,٤٦٤ كيلو متراً مربعاً، وهى تقع بين خطى عرض ٣٧° و ١٩° شمالا، وتحدها مراكش وساقية الحمراء الأسبانية من الغرب، وإفريقيا الغربية الفرنسية وإفريقيا الاستوائية من الجنوب، وليبيا وبلاد تونس من الشرق. وتمتد بلاد الجزائر، بمعناها الصحيح، إلى المنحدرات الجنوبية لأطلس الصحراء على وجه الإجمال، وهى تشغل ١٤,٦٪ فحسب من هذه المساحة، أى ٣٢٠,٠٠٠ كيلو متر مربع. ويبلغ طولها ١٠٠٠ كيلو متر، ١,٣٠٠

كيلو متر من الساحل، ويبلغ عرضها ٣٥٠ كيلو مترا عند الحد المراكشى، و٢٤٠ كيلو مترا عند الحد التونسى، وتمتد من عرض ٣٢ْ ١َ إلى عرض٣٥ْ ١َ غربا، ومن عرض ٣٤ْ ٩َ إلى ٣٧ْ ١َ شرقاً. وتقع تلمسان وواحة بسكرة على خط عرض واحد. وبلاد الجزائر، عينها، هضبة متوسطة الارتفاع إذ يبلغ ارتفاعها ٩٠٠متر، تقطعها جبال أطلس التى هى فرع جنوبى من سلسلة جبال الألب، وتمتد فى سلسلة من الثنيات التى ترجع إلى العصر الثلاثى وبداية العصر الرباعى على حافة القاعدة الصلبة الصحراوية الإفريقية. وتنقسم هذه الجبال إلى مجموعتين رئيسيتين: أطلس التل فى الشمال وأطلس الصحراء فى الجنوب، وتلتقى هاتان المجموعتان فى الشرق وتكتنف سهولا مرتفعة.

التل: وأطلس التل تمثل صورة مركبة بحكم بنيانها المسرف فى ثنياته، وعوامل التعرية الواسعة النطاق التى تحدثها أمطار البحر المتوسط، وقرب ساحلها فى مستواه من مستوى البحر، وتنهض رؤوس الجبال المتعاقبة موازية للساحل أو على زاوية قائمة منه، وتقطعها وديان عميقة مستعرضة، وتفصلها فى الغرب أغوار طولية. وإلى الجنوب من تلال ساحل وهران والظهرة وبنى مناصر، وجبال زكّار (١,٥٧٩ مترا فى الارتفاع) يمتد غور طوله ٣٥٠ كيلو مترا يساير امتداد سبخة وهران والسهول الوطيئة المتبطحة للمقطع والمينا، ووادى شلَف الأدنى. وتحد هذا الغور من الجنوب سلسلة من التلال لا تجاوز فى الإرتفاع مائة المتر إلا فيما ندر وهى جبال : تسالة وأولاد على وبنو شُكْران والكتلة الجبلية الكبرى ونشريس التى تقوم بين وادى شلَف الوديان المرتفعة. وإلى الغرب من وادى المنيا تسيطر على الوديان الداخلية التى إلى الجنوب تكوينات تشبه المائدة من الحجر الجيرى والرملى ترتفع ما بين ١٠٠٠ متر و١٥٠٠ متر، وهذه هى هضاب وهران.

وإلى الشرق من مدينة الجزائر وتلال الساحل يزداد ارتفاع التكوينات

الجبلية وتزداد ضخامتها. ولا يوجد بين سهول متيجة وبونة أى غور هام إلا وادى ساحل سومّم وامتداده الغربى. وجبال بلاد القبائل، بين متيجة وايدوغ، ضخمة تسيطر عليها سلسلة من الحجر الجيرى مكونة من الجرجرة (أعلى قننها لالّه خديجة ويبلغ ارتفاعها ٢,٣٠٨ متراً؛) وبابور (ارتفاعها ٢,٠٠٤ متراً) وأعلى قنن السلسلة النوميدية. وإلى الجنوب من جبال متيجة ومديّة تقوم سلاسل جبال البيبان، وجبال قسنطينة ومجردة المكونة من مادة من الصلصال اللين وحجر الشيست ومعالمها رقيقة بعض الشئ مخددة تخديداً شديداً. أما الأرض المناوحة للساحل فوعرة صخرية فى كل نواحيها تقريباً، ولا تهيئ للناس إلا ملجأ طبيعياً ضئيلا حيال العواصف الشمالية الغربية. وتواجه الشرق أجوان المرسى الكبير وهران، وآرزو ومدينة الجزائر وبجاية وبونة.

السهول العالية: والسهول العالية ـ التى تسمى خطأ بالهضاب العالية ـ أراض فسيحة يملها النظر، تقطعها أسنمة من الصخر قائمة برأسها تشبه جبال أطلس الصحراء. وهى ـ بحكم موقعها أسفل تل أطلس وتعرضها لجو قارى ـ تكوّن سلسلة من الوديان المغلقة: وتصب الوديان طميها ومياهها فى سبخة (أو زاغز) يتألق سطحها فى الصيف بالملح، على حين يغطى شطآنها غطاء من النباتات التى تحب الملح. وتصب الوديان العالية فى الغرب، بما فيها الشاطئ الغربى والشاطئ الشرقى (ارتفاعه ١٠٠٠ متر) وزاغز (ارتفاعه ٨٠٠ متر) وحوض الحضنة الضحل (ارتفاعه ٤٠٠ متر)، بعض مياهها فى البحر. وإلى الشرق من جبال الحضنة (ارتفاعها ١,٨٩٠ متراً) وبلزمة (٢,٠٩٤ مترا) تكثر فى سهول قسنطينة العالية (ارتفاعها بين ٩٠٠ و ١١٠٠ متر) الكتل الجبلية التى هى امتداد لسلاسل جبال الحضنة وبلزمة وأوراس.

أطلس الصحراء: وتتكون أطلس الصحراء، من مراكش إلى بسكرة، من

مجموعة غير متناسقة من جبال صغرى تتجه من الجنوب الغربى إلى الشمال الشرقى، وهى ركام سلسلة من الجبال الالتوائية المتوسطة الالتواء؛ وتفصلها أغوار كبيرة ونصفها مطمور تحت ركامها. وتهبط جبال قصور (ارتفاعها ٢,٢٣٦ متراً) وعمور (وارتفاعها ٢,٠٠٨ متراً) وأولاد نائل وزيبان (أو الزاب) تجاه الشمال الشرقى، ومن السهل ارتقاؤها. وجبال أوراس إلى الشرق من بسكرة، أضخم وأعلى كتلة جبلية جزائرية (جبل شلية وارتفاعه ٢,٣٢٩ متراً) وهى سلسلة من القنن والأغوار تتجه من الجنوب الغربى إلى الشمال الشرقى.

الصحراء: وأرض إقليم أطلس المختلفة تقابل تلك الفسحة الممتدة من الصحراء التى تبعث على الملالة الشديدة، والشاهد على ذلك هضابها القاسية (حماده) وسهولها المترامية الأطراف التى تكوّن أحواضاً مغلقة يغطى بعضها حصباء رملية متنقلة، ثم أخيراً عرقها وهو مجموعة مترامية الأطراف من الكثبان الرملية تغطى خمس سطحها فحسب .

والمناخ هو مناخ البحر المتوسط فى أطلس التل، ولكنه يسوء فى السهول العليا وفى أطلس الصحراء حيث يصبح قاريا دون أن يصير بالفعل مناخاً صحراوياً. أما على الأرض المناوحة للساحل فإن الاختلاف قليل فى درجات حرارة الشهور المعتدلة الحرارة، وذلك بسبب الرطوبة، والمناخ آخذ فى التنوع. واشتهرت الأغوار الآمنة من رياح البحر بالحرارة الزائدة. والبرد يسود الجبال والسهول العليا فى أشهر الشتاء. وفى كل مكان، فيما عدا الأرض المناوحة للساحل، يأتى الجو الخانق (الشهيلى) بدرجات من الحرارة تبلغ ١٠٤ درجة فهرنهيت وأزيد من ذلك فى عدة مواسم من السنة. على أن الجليد يغطى فى الشتاء أهم الكتل الجبلية من أسبوعين إلى ثلاثة أسابيع.

والصيف جاف، فيما عدا قليل من العواصف والمطر يسقط أساساً من أكتوبر إلى مايو، ويسقط المطر على الكتل الجبلية لأطلس التل إلى الشرق من مدينة الجزائر بما يزيد مقداره عن ٣١ بوصة. ويربى أحياناً على ٣٩

بوصة ويبلغ المطر الذى يهطل على سهول الغرب والحضنة ما يقرب من ٧ إلى ١١ بوصة، فيما عدا حدودها الشمالية، ويبلغ على أطلس الصحراء ما بين ١١ - ١٥ بوصة فى منحدراتها الشمالية. أما الصحراء فيسقط عليها مطر أقل من سبع بوصات.

والأنهار الرئيسية فى أطلس التل هى وحدها التى يجرى ماؤها طوال السنة بل إن جريانها فى الصيف قليل، وهذه هى سيول البحر المتوسط وطوفانها مفاجئ عنيف، مثال ذلك تافنة والمقطع (المكوّن من التقاء السج بالهَبْرَة) وشلّف وسباو، ووادى ساحل، والوادى الكبير، وسيبوس، ومجردة وفرعه وادى ملاّق (والمجريان الأدنيان للنهرين يتبعان بلاد تونس)، وما من نهر من هذه الأنهار يصلح للملاحة، وبعضها يستخدم فى الرى. ولا نجد فى السهول العالية لأطلس الصحراء ودياناً فيها ماء إلا فى جزء من السنة فحسب، وحتى فى هذه الحالة يقتصر الماء على مجاريها العليا. وكثير منها لا يغاديه الماء إلا بعد الأمطار الغزيرة.

وقد أتى الإنسان على النبات كثيراً. وما زالت غابات ضئيلة من أشجار دائمة راتينجية تغطى التل وبعض الكتل الجبلية الأخرى الماحلة(١). وثمة أشجار من الفلين فى جبال بلاد القبائل الرملية الجيدة الرى وفى إقليم بونة. وتقوم أشجار بلوط دائمة الاخضرار تنمو فى أية تربة حتى فى جبال أوراس. وتنمو أشجار الصنوبر فى الحجر الجيرى فى الأقاليم الرطبة وعلى الجبال الجافة من قبل. وتنمو أشجار الثويا البربرية والجيدار فى تل وهران، كما ينمو العرعر الذى يبذر متفرقا على المنحدرات الأكثر جفافاً. ومازال قليل من القنن الجيدة الرى يغذى مزروعات من شجر الشربين.

وقد أدى التوسع الزراعى والحاجة إلى الخشب وفحم الحطب إلى إنحسار الغابات، ذلك أن المساحة المزروعة قد زادت زيادة جوهرية على حساب الحراج الكثيفة من أشجار الزيتون البرى والمصطكى وهى من خصائص التربة الثقيلة الجيدة الرى، وأشجار

(١) تماحل المكان تباعد (محل).

العناب المتفرقة الواطئة على السهول الأكثر جفافاً فى أطلس التل وعلى السهول العليا لقسنطينة.

والمناطق التى تبلغ نسبة المطر فيها أقل من ١٣ بوصة فى السنة هى أقاليم الفيافى، وهى أراض تعرف فى تكوينها بندرة الشجيرات، والأشجار بخاصة، وبوجود أعشاب دائمة مثل الحلفاء (عشرة ملايين فدان مستخدمة) ونباتات صغيرة خشبية مثل حبق الراعى، وهى نباتات تحب الملح تنمو فى التربة الملحة للشطوط، وأعشاب سنوية تزهر كل ربيع. والصحراء ليست إلا فيافٍ جرداء ليس فيها حلفاء.

ونخلص من هذا إلى أن بلاد الجزائر تشمل منطقتين طبيعيتين كبريين علاوة على الصحراء: منطقة تنتمى إلى البحر المتوسط حيث تنمو الغلال والقمح والشعير والأشجار من قبيل الزيتون والتين واللوز من غير رى، ومن ثم يمكن أن تقوم فى هذه المنطقة حياة استقرار، وهذه المنطقة عرفتها الأقوام المستقرة باسم التل؛ والمنطقة الثانية هى الفيافى، حيث لا تمارس فيها الزراعة بلا رى أو مياه فيضان، وهى مقصورة على رعى الماشية على أساس من الظعن والبداوة: ويعرف الأهلون هذه المنطقة والمنطقة الصحراوية بالصحراء وهذه التفرقة بين التل والصحراء تفرقة أساسية فى تاريخ هذا القطر، وكذلك هى تفرقة لا تقل عن ذلك من حيث الجوهر فى جغرافيتها.

المصادر:

(١) J. Despois & R. Capot-Rey: *L'Afrique blanche*، جـ١: *L'Afrique du Nord*، سنة ١٩٤٩، جـ٢: *Le Sahara francais*، سنة ١٩٥٣.

(٢) Aug. Bernard: *L'Afrique septentrionale et occidentale*، مجلدان من *Géographie Universelle* سنة ١٩٣٧ و١٩٣٩.

(٣) *Encyclopédie Coloniale et maritime*، مادتى Algérie و Sahara.

(٤) J. Blotiére: *L'Algérie*، سنة١٩٤٩.

(٥) M. Larnaude: *Algérie*، سنة١٩٢٢.

(٦) الكاتب نفسه: *Un Siècle de colonisation*، سنة ١٩٣٠.

(٧) الكاتب نفسه : *L'Afrique blanche*، سنة ١٩٣٩.

(٨) P. Seltzer : *Le climat de l'Algèrie*، سنة ١٩٤٦.

(٩) *Publications of the XIX International Geological Congress of Algeria* سنة ١٩٥٢.

(١٠) *Notice de la carte phytogéographique de l'Algérie et de la Tunisie*، سنة ١٩٢٦.

(١١) P. de Peyerimhoff: *Notice de la Carte forestière...*، سنة ١٩٤١.

(١٢) R. Tinthoin: *Les aspects physique du Tell oranais*، سنة ١٩٤٨.

(١٣) خرائط ونشرات مصلحة الخرائط الچيولوچية الجزائرية.

(١٤) *Bulletin de la Société d'Histoire naturelle de l'Afrique du Nard.*

خورشيد [دسپوا J.Despois]

(ب) تاريخها

(١) حتى القرن السادس عشر

إن القطر الذى أصبح من بعد يسمى بلاد الجزائر يمثل إطاراً لا يسلم به للوهلة الأولى مؤرخ إفريقية الشمالية الإسلامية. ذلك أن التخوم المبينة على الخريطة لا يمكن أن تضع حدوداً لنطاق دراسته ولا يكون لها أية دلالة إلا بقيام سلطنة الجزائر التركية فى غضون القرن السادس عشر.

وقد حدث أثناء التسعمائة السنة السابقة لهذا الحادث أن ارتبطت الجزائر، التى شملت ما عرف لدى الكتاب العرب بالمغرب الأوسط هو وجزء من إفريقية (أى المغرب الأدنى)، ارتباطاً وثيقاً بالقطرين المجاورين لها، ذلك أنها كانت فى جميع الأحوال تقريباً خاضعة لحكام قدموا من هذين القطرين، أو جزعة من سيطرتهما. وبمقارنة المغرب الأوسط بالمغربين الأقصى والأدنى، فإن المغرب الأوسط يبدو منطقة ريفية كبيرة بها مدن قليلة ويسكنها رعاة من البدو وزراع التلال، ومع ذلك فقد كان له خلال القرون

شأن ليس بالهين فى تاريخ المغرب الإسلامى، ولسوف نقتصر فى هذا المقام على تناول أهم مراحل تاريخه.

فى منتصف القرن الأول للهجرة غزا العرب ناشرو الإسلام شمالى إفريقية. وكانت القوة العسكرية لبوزنطة تنهار سريعا، ولكن إخضاع البربر كان مهمة أشق عسراً من ذلك، فقد نظمت المقاومة أولا فى المغرب، ويقال إن ذلك تم على يد كُسَيْلَة زعيم أوْرَبَة، وقامت عصابات وطنية اشتبكت قرب بسْكَرَة بعقبة بن نافع فى معركة فقد فيها عقبة حياته سنة ٦٣هـ (٦٨٢م). والظاهر أن جبال أوراس بصفة خاصة قد استخدمت معقلا فى الصراع مع العرب. وعند سفوح هذه الكتلة الجبلية شهدت الكاهنة - الملكة الأسطورية للقطر - القضاءَ على استقلال البربر سنة ٧٤هـ (٦٩٣م) وذلك بعد أن حققت نجاحاً باهراً.

وأصبح المغرب الأوسط مرة أخرى مركزاً لمقاومة وطنية فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) حين اعتنق جماعة البربر مذهب الخوارج، وكان معقلهم الأكبر أول الأمر تلمسان حيث كان أبو قُرّا زعيم بنى إفرن يتولى أمرهم سنة ١٤٨هـ ٧٦٥م). وفى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) غدت تيهرت (قرب تيارت الحديثة) قصبة الأئمة الرستمية مركز مذهب الخوارج عند البربر.

وموقع المغرب الأوسط على حدود الإقليم الذى كان يحتله أغالبة القيروان باسم العباسيين، يفسر كيف نشأ سلطان الفاطميين هناك بين بربر كُتَامَة المنتمين لبلاد القبائل الصغرى، فى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). على أن هؤلاء السادة الجدد لم يتقبلهم البربر دون صراع، فقد شهدت جبال الأوراس وأرباضها الفتنة المروعة التى قام بها صاحب الحمار وأوشك الفاطميون فيها أن يخسروا قضيتهم.

وتولت صنهاجة المغرب الأوسط الدور الذى كانت تقوم به كتامة، فأصبحت فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) أنفع الحلفاء للفاطميين وأيدت سياستهم فى

مناهضة زناتة الذين كانوا أقيالا للأمويين بالأندلس. وكان معظم الزناتة بدواً يؤمنون كثيراً السهول الوسطى والغربية. أما صنهاجة فكانوا قبائل مستقرة يسكنون الإقليمين الجبليين الأوسط والشرقى وأنشأوا مدنا وطوروها مثل أشير والقلعة قصبة صنهاجة بنى حمّاد. وقد كابدت مملكة بنى حماد آثار الأحداث الخطيرة التى وقعت فى إفريقية. وكان من شأن غزوة بنى هلال العرب فى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، تلك الغزوة التى قضت على مملكة القيروان، أن تسببت فى تقاطر التجار والصناع على القلعة، وأقيمت فيها قصور كشفت عن أثر فاطميى مصر والأثر الفارسى. على أن القارعة العربية لم تلبث أن هددت بدورها بنى حماد الذين هاجروا إلى بجاية.

وعلى حين نما سلطان الحاكمين السابقين فيما عرفَ من بعد بإقليم قسنطينة، فإن ولايتى وهران والجزائر المقبلتين قيض لهما حكام جدد. فقد هاجر المرابطون من مراكش واجتاحوا البلاد حتى مدينة الجزائر. وبسط الموحدون فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) سلطانهم على شمالى إفريقية بأسره. وهاتان الأسرتان الحاكمتان اللتان ضمتا أيضاً الأندلس، قد أثْرَتا مدائن أملاكهم البربرية - وخاصة تلمسان - بثمرات حضارة الأندلس الباذخة.

وفى بداية القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) تهاوت إمبراطورية الموحدين العظيمة، وأصبحت تلمسان التى نجت من الخراب الذى أنزله العرب وبنو غانية المرابطين بالبلاد قصبة بنى عبدالواد الذين كانوا من قبل قوماً من البدو. وقد بلغت هذه المملكة الجديدة درجة الرخاء الاقتصادى الحق، ولكنها كانت مهددة دائما بالمرينيين جيرانها المراكشيين،ثم ضمت فى بداية القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) بمعرفة أتراك الجزائر.

وقد كان ظهور الأسبان تجاه ثغر الجزائر البربرى الصغير، باعثاً على تدخل الأتراك فى الإقليم الأوسط

لشمالى إفريقية كما جعل مدينة الجزائر قاعدة دولة تابعة للأتراك. وقد زودت القرصنة طوال ثلاثة قرون تقريباً سلطنة الجزائر بموارد هامة، وكانت هذه القرصنة فى هذا الشأن بديلا للجهاد. وهذا القطر نفسه، الذى أصبح يعرف من بعد ببلاد الجزائر كما قسم إلى ثلاث ولايات، قد تحاشى إلى حد ما سيطرة سادته المشرقيين، وعاش سكانه البدو والحضر مستمتعين باستقلال نسبى وحياة قديمة ظل تاريخها مستغلقاً علينا وسوف يظل هذا شأنه مدة طويلة.

المصادر:

(١) ابن خلدون: العبر، طبعه ده سلان، باريس سنة ١٨٤٧، فى مجلدين؛ ترجمة ده سلان، الجزائر سنة ١٨٥٢ ـ ١٨٥٦، فى أربعة مجلدات:

ابن عبدالحكم: *Conquête de l'Afrique de Nord et de l'Espagne* ، طبعة وترجمة A. Gateau، الجزائر سنة ١٩٤٢.

(٢) ابن الأثير ترجمة Fagnan.

(٣) ابن عذارى، ترجمة فانيان (Fagnan: *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*) الجزائر سنة ١٩٠١، فى مجلدين.

(٤) يحيى بن خلدون: *Histoire des Beni Abd el-Wad, rois de Tlemcen*، طبعة وترجمة A. Bel، الجزائر سنة ١٩٠٤ ـ ١٩١٣، فى مجلدين.

(٥) أبو زكرياء: التاريخ = *(Livres Chronique des Beni Mzab)*، ترجمة Masqueray، الجزائر ١٨٧٨.

(٦) ابن صغير: *Chronique sur les imams Rostemides de Tahert*، طبعة وترجمة de C. Motylinski (أعمال مؤتمر المستشرقين الرابع عشر) باريس سنة ١٩١٧.

(٧) اليعقوبى: *Les pays*، ترجمة ڤيت G. Wiet، باريس سنة ١٩٣٧.

(٨) ابن حوقل: المسالك والممالك، ترجمة ده سلان(*Jour. As.*، سنة ١٨٤٢).

(٩) البكرى: *Description de l'Afrique septentrionale*، طبعة ده سلان، الطبعة

الثانية، الجزائر سنة ١٩١١؛ ترجمة ده سلان، الطبعة الثانية. الجزائر سنة ١٩١٣.

(١٠) الإدريسى: المغرب.

(١١) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، ترجمة J. Temporal، طبعة شيفر Schefer، باريس سنة ١٨٩٦، فى ثلاثة مجلدات.

(١٢) Marmol : *Description de l'Afrique*، ترجمة Perrot d'Ablancourt، باريس سنة ١٦٦٧، وفى ثلاث مجلدات.

(١٣) D. Haedo: *Topographie et histoire générale d'Alger*، ترجمة Mon et R. nereau Berbrugge. *Afr* : سنة ١٨٧٠ - ١٨٧١.

(١٤) الكاتب نفسه: *Les Rois d'Alger*، ترجمة de Grammont: *R. Afr.*، سنة ١٨٩٥ - ١٨٩٧.

(١٥) d'Arvieux (Le Chevalier): *Mémoires*، باريس سنة ١٧٣٥.

(١٦) Dan (Le p.): *Histoire de la Barbarie*، الطبعة الثانية، باريس سنة ١٦٤٩.

(١٧) Laugier de Tassy : *Histoire du Royaume d'Alger* ، أمستردام سنة ١٧٢٨، فى مجلدين.

(١٨) Th. Shaw: *Travels*، أوكسفورد سنة ١٧٣٨؛ الترجمة الفرنسية: *Voyages*، لاهاى سنة ١٧٤٣، فى مجلدين؛ ترجمة جديدة مع إضافات بقلم Mac Carthy، سنة ١٨٣٠.

(١٩) Venture de Paradis: *Alger au XVIIIe siècle*، طبعة فانيان فى *R. Afr.*، سنة ١٨٩٥ - ١٨٩٧، وفى طبعة مستقلة، الجزائر سنة ١٨٩٨.

(٢٠) S. Gsell, G, Marçais, G. Yver: *Histoire de l'Algérie*، الطبعة الخامسة، الجزائر سنة ١٩٢٩.

(٢١) Ch. A. Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord*، باريس ١٩٣١؛ الطبعة الثانية منقحة، مجلد ٢ بقلم R. Le Tourneau، باريس سنة ١٩٥٣.

(٢٢) G. Albertini, G. Marçais, G. Yver: *L'Afrique du Nord française dans l'histoire*، ليون سنة ١٩٣٧.

(٢٣) G.Marçais: *Les Arabs en Berbérie*، قسنطينة - باريس، سنة ١٩١٣.

(٢٤) الكاتب نفسه: *La Berbérie musulmane et l'Orient*، باريس سنة ١٩٤٦.

(٢٥) Grammont :de *L'histoire d'Alger sous la domination turque*، باريس سنة ١٨٨٧.

خورشيد [مارسيه G. Marçais]

(٢) – العصر التركى

لم يكن أستقرار الأتراك فى الجزائر نتيجة لسياسة فى الفتح مدبرة خططت ونفذت على يد العثمانيين، بل إن الأمر على العكس من ذلك، على الأقل فى بدايته، فقد كان مغامرة خاصة قام بها قرصانان مقدامان عرفا فى المصادر الغربية بالأخوين بربروسه: عَروج وخير الدين. وهذان الرجلان اللذان طار صيتهما بالشجاعة التى اكتسباها فى اصطياد سفن المسيحيين فى البحر المتوسط، قد هبّا لنجدة الإسلام فى إفريقية فأنقذاها من يد الأسپان. وفى سنة ٩٢٢هـ (١٥١٦م) استنجد سكان الجزائر بعروج فنادى بنفسه سلطاناً واحتل مليانة، ومدية، وتنس وتلمسان. وقتل عروج فى تلمسان بعد مقاومته الحصار الذى ضربه عليها الأسپان ستة أشهر سنة ٩٢٤هـ (١٥١٨م). وأصلح خير الدين الموقف الذى كان قد تحرج إلى حين بوفاة أخيه، فأهدى للسلطان العثمانى سليم الممتلكات المفتوحة حديثاً، وبذلك علت هيبته وحصل على العون العسكرى والمالى الذى كان يريده، فبسط سلطانه على كلّو، وبونة، وقسنطينة، وشرشال وسلمت له قسرا ينيون الجزائر، وهى قلعة كان الأسپان قد أقاموها على جزيرة صغيرة تبعد عن الساحل حوالى ٣٠٠ ياردة. وفى سنة ٩٤٠هـ (١٥٣٣م) أقيم خير الدين قائدا أعلى للأسطول العثمانى، وحل محله فى مدينة الجزائر بكلربكية تولوا حكم البلاد مباشرة أو عن طريق نواب لهم حتى سنة ٩٩٥هـ (١٥٨٧م). وتطلع بعض هؤلاء العمال إلى الاستقلال فحمل ذلك الحكومة العثمانية على أن يستبدلوا بهم پاشوات تستمر مدة حكمهم ثلاث سنوات. وخمل ذكر الپاشوات بعد سنة ١٠٧٠هـ (١٦٥٩م) إذ غطى عليهم أغوات فرق الجيش، ثم خلفتهم فى الحكم سلطة جديدة هى

سلطة الدايات الذين حكموا حتى استيلاء فرنسا على الجزائر. وكان هؤلاء الباشوات والأغوات والدايات الذين يستمرون فى الحكم ثلاث سنوات أدوات فى أكثر الأحوال فى يد فرق الجيش (أوجاق) المجندة أساساً من أهل بلدان الأناضول أو من طائفة الرؤساء، وهى نقابة من ربابنة القرصان ظلت تزود الخزانة الجزائرية بمعظم مواردها. وقد اغتيل الأغوات الأربعة الذين حكموا على التوالى من سنة ١٦٥٩ إلى سنة ١٦٧١، ولقى الدايات الأربعة عشر - من الثمانية والعشرين داياً - نفس المصير.

والتنظيم الداخلى لولاية الجزائر غامض. ذلك أن المعلومات الشحيحة الموثوق بها التى بين أيدينا حتى اليوم يتناول معظمها عصر الدايات. وكان الدايات، حين يسعون إلى البقاء فى الحكم يحكمون حكم السلاطين المطلقى السلطان يعاونهم «ديوان» يتكون من الخازندار أو الخزنجى (أمين الخزانة) وأغا المعسكر (قائد العسكر) ووكيل الخرج (رئيس المصلحة البحرية) والبيت مالجى (أمين الضياع الشاغرة) وخوجة الخَوْل أو الاتخوجان (متسلم الجزية).

وإذا استثنينا إقليم الجزائر نفسه الذى هو «دار السلطان» وكان مقسماً إلى سبعة «أوطان» يديرها قواد تحت الإشراف المباشر للداى، فإن بلاد الجزائر كلها كانت مقسمة إلى ثلاث ولايات (بكلق) يدير كلا منهما بك، وكان ذلك يرهص بالولايات الفرنسية التى أتت من بعد. وكانت هذه الولايات هى: تيطَرى وقاعدتها مدية؛ والولاية الشرقية وقاعدتها قسنطينة، والولاية الغربية وكانت قاعدتها قسنطينة، والولاية الغربية وكانت قاعدتها مزونة، ثم المعسكر، ثم وهران بعد عام ١٧٩٢. وكان البكوات، الذين يقيمهم الداى ويقيلهم، يحكمون ولاياتهم حكماً مطلقاً، يساعدهم فى ذلك قواد. وكان هؤلاء فى نظر الحكومة المركزية يعدون جامعى دخل أو محصلى ضرائب تعاقدوا، بحكم أنهم فى معظم الأحوال قد اشتروا مناصبهم، على أن يؤدوا لخزائن الدولة مبالغ كبيرة تحدد قيمتها فى مدينة الجزائر. وكان المبلغ المتعاقد

عليه يؤدى فى خلال السنة المالية التى كانت بدايتها تتفق وتاريخ تعيين البك، على عدة أقساط يدفعها البك أو نائبه هو ورسول. ويظهر البك بشخصه فى مدينة الجزائر فى غضون الربيع التالى لتعيينه ثم يظهر بعد ذلك كل ثلاث سنوات. وكان نائبه يشخص إلى مدينة الجزائر مرتين فى السنة، فى الربيع والصيف، وكان الرسول، الذى كانت وظيفته يؤديها عامل عرف فى المحفوظات بمدينة الجزائر باسم «وكيل سپاهيان» يشخص إلى قصبة البلاد بانتظام كل شهر أو كل شهرين أو ثلاثة أشهر. وكانت المبالغ التى يودعها فى الخزانة كل عام تظل ثابتة، ولكن كل عامل كان يودع مبلغاً مختلفاً عن الآخر. والظاهر أن هذا التنظيم قد كان الغرض الوحيد من وضعه هو تمكين الداى من أن يمارس إشرافاً أدق ما يكون على ولاة الأقاليم؛ وإقصاؤهم عن مناصبهم لأية شبيهة من شبهات التقصير.

وهذا الانشغال الشديد بالمسائل المالية كان واضحاً من خلال التنظيم الداخلى لبلاد الجزائر تحت حكم الأتراك. وكانت كل الوكالات أو المناصب التى تقتضى فيما تقتضيه تحصيلا لضرائب أو رسوم أو مكوس أو غرامات، تؤجر عن طريق الالتزام بمبالغ تدفع حسب الظروف على قسط سنوى أو أكثر. وقد أدى هذا النظام إلى ظهور حشد من المساوىء واستغلال الناس على نطاق جعل كل محاولة لاكتساب عطفهم مستحيلا. زد على ذلك أن سيادة الأتراك كانت نظرية أكثر منها عملية، كما كان مظهر «اليولداش» الأناضوليين فى قواعد الترك ذات الحاميات بداخل البلاد (بجاية وبرج لهاو، وقسنطينة ومدية ومليانة ومزونة والمعسكر وتلمسان) مظهر الجنود المحاصرين، وقد اضطر الأتراك إلى إشعال المنافسات القبلية حفظاً لمكانتهم فى البلاد، وكانت قبائل المخزن، إذا انتصرت لقضية الأتراك، لم تضمن الحصانات المالية المختلفة فحسب، بل ضمنت أيضاً حق اضطهاد القبائل الخاضعة (رعايا) واستئصال شأفة القبائل المنتقضة. وأقام الأتراك فى الوقت نفسه مستعمرات عسكرية

(زُمول) فى جميع طرق المواصلات الرئيسية، ومن ثم أحاطت بالكتل الجبلية لبلاد القبائل مراكز مسؤولة عن ضمان مرور الجنود بلا عائق. ثم حاول الأتراك أخيراً طمأنة بال الطرق الدينية، ولكنهم لم ينجحوا فى هذا كل النجاح، ذلك أن الفتن التى نشبت فى أوائل القرن التاسع عشر فى ولاية وهران وفى بابور من أعمال بلاد القبائل كانت من فعل طائفة الدَرْقاوة القوية يشجعها ويؤازرها أشراف فاس.

ولم يفكر الأتراك فى تحسين أحوال البلاد التى فتحوها، ذلك أن مستقبل القطر الجزائرى لم يكن فى نظرهم ماثلا فى الأرض القائمة خلف الساحل؛ فقد كان الترك قد قدموا بالبحر، وظلوا ينظرون إلى البحر، وكانت القرصنة فى البحر المتوسط تمدهم بمعظم دخلهم. وكان القرن السابع عشر هو العصر الذهبى للقرصنة: لقد كان فى مدينة الجزائر، حوالى سنة ١٦٥٠، قرابة خمسة وثلاثين ألف أسير معتقلين فى سجون المدينة. وقد بذلت أسبانيا عدة محاولات فاشلة للاستيلاء على مدينة الجزائر: (١٥٤١، ١٥٦٧، ١٧٧٥). على أن الفرنسيين والبريطانيين استطاعوا من بعد بمظاهراتهم العسكرية أن يكبحوا جماح الربابنة الجزائريين فى قرصنتهم، فاضمحلت قوتهم، وأصبح ملاحوهم أقل جرأة. ولا يستحق الذكر من هؤلاء الرؤساء إلا حميدو قرصان القرن الثامن عشر الذى اشتهر بمغامراته التى تنم عن التهور. وبعد انتصاف هذا القرن افتقرت مدينة الجزائر وتقلص ما كان لها من شأن، وعانت تدهوراً فى عدد سكانها عجل به القحط والطاعون. ولما وصل إليها سنة ١٨١٦، بعد مؤتمر ڤينا، اللورد إكسموث Exmouth وأمير البحر الهولندى ڤان دركاپلّن Van der Capellen، ليرمياها بالقنابل بوصفهما ممثلين لأوربا، لم يكن فى سجون المدينة إلا ألف ومائتا أسير فحسب. ونقص عدد سكان مدينة الجزائر عشية الغزو الفرنسى إلى ٤٠,٠٠٠ نفس فحسب، بعد أن كان قد بلغ فى وقت من الأوقات ١٠٠,٠٠٠ نفس.

وصفوة القول أننا لا نعرف، حتى فى الوقت الحاضر، إلا النزر اليسير من تاريخ بلاد الجزائر تحت حكم الأتراك،

ذلك أن هذا العصر لم يثر اهتماماً كبيراً. على أن حدود هذا الإقليم فى ذلك الوقت، وكان يقع بين مراكش الحالية وبلاد تونس، كانت تتفق للمرة الأولى مع الحدود التى بينت على الخريطة لبلاد البربر كما نعرفها اليوم. زد على ذلك أن الامتزاج بين العنصر العربى والعنصر البربرى كان قد أصبح أكثر اكتمالا. وهنالك دخلت بلاد الجزائر فى تاريخها العملى من حيث هى كيان واحد، وبلغت مدينة الجزائر درجة القصبة.

المصادر:

(١) ثمة ثبت مستوف حتى الآن فى Ch. A. Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord de la conquête arabe à 1830*، الطبعة الثانية، مجلد ٢ بقلم R. Le Tourneau، باريس سنة ١٩٥٣، ص٣٤٦ وما بعدها.

(٢) Haedo و Dan و d'Arvieux و Shaw و Venture de Paradis و-de Grammont و Laugier de Tassy، انظر ما سبق، قسم (١) المصادر.

(٣) Haedo: *Dialogos de la captividad*، ترجمة Molinet-Volle فى *R. Afr.*، سنة ١٨٩٥ ـ ١٨٩٧؛ ومستقلا، الجزائر سنة ١٩١١.

(٤) E. d'Aranda: *Relation de la captivité et liberté du sieur Emmanuel d'Aranda*، سنة ١٦٥٦.

(٥) Rehbinder: *Nachrichten und Bemerkungen ueber den Algerischen staat; Reconnaissance des villes, forts et batteries d'Alger par le Chef de Battaillon Boutin (1808) suivie des Mémoires sur Alger par les consuls de Kercy (1791) et Dubois Thainville (1809)* طبعة G. Esquer، سنة ١٩١٧.

(٦) L. Rinn: *Le Royaume d'Alger sous le dernier dey*، الجزائر سنة ١٩٠٠.

(٧) Vayssette: *Histoire de Constantine sous la domination turque.*

(٨) J. Deny: *Les registres de solde des Janissaires conservés à La Bibliothèque nationale d'Alger* فى R. Afr.، سنة ١٩٢٠.

(٩) الكاتب نفسه: *Chansons de Janissaires d'Alger Mém. R. Basset*، سنة ١٩٢٣، جـ٢، ص ٣٢ - ١٧٥.

(١٠) وانظر Zambaur، ص٨٢ - ٨٣ فى شأن القوائم الخاصة بالبلكربكية والأغوات والدايات.

خورشيد [كولومب M. Colombe]

(٣) بعد سنة ١٨٣٠

نشب نزاع حول تموين البلاد بالقمح بين داى الجزائر حسين والقنصل ديفال Deval، انتهى بإهانة الداى للقنصل، فأمرت حكومة شارل العاشر الأسطول بحصار معقل القرصنة القديم. وفى سنة ١٨٣٠ تأثر رئيس الوزراء الفرنسى پولينياك Polignac باعتبارات تتعلق بالسياسة الداخلية، فاستقر رأيه، رغم معارضات البريطانيين، على إرسال تجريدة على مدينة الجزائر. وسلم الداى فى الخامس من يولية وأبحر هو وجنوده الإنكشارية، ولم تكن فرنسا تبغى أن تحتل الجزائر احتلالا دائما، فدخلت فى مفاوضات مع الدول الأخرى. وتحيرت ملكية يولية أول الأمر فى «التركة المربكة» التى خلفها لها النظام السابق، واستقر رأيها على أن تبدأ بالاقتصار على احتلال محدد موقوت. ولم يعين حاكم للجزائر إلا عام ١٨٣٤ نتيجة لتقرير «اللجنة الإفريقية». وحتى عام ١٨٤١ اقتصر الاحتلال الفرنسى الذى عبس له مجلسا الأمة على الاستيلاء على الثغور الرئيسية وأرباضها.

وفى هذه الأثناء كان الموقف قد تغير فى الداخل، فقد كان الأتراك والقول أوغلية، والمخزن السابق يقض العرب مضجعهم، كما كانت دول وطنية مختلفة قد قامت، إذ وحد بك قسنطينة أحمد سلطانه داخل ولايته. أما فى الغرب فإن القوم، بعد أن مروا بفترة من الفوضى، كانوا قد قبلوا حكم عبدالقادر المرابطى أو ألزموا بطاعته، وكان هذا الزعيم قد اشتهر بشجاعته الفائقة ودبلوماسيته وقدرته على التنظيم. وكانت السياسة الفرنسية تتأرجح بين التعاون مع المخزن السابق، والتعامل مع زعماء العرب الجدد. صحيح إن عبدالقادر وافق

مـرتين على توقيع مـعاهدات قـوّت من مـركـزه، إلا أن أحـمـد رفض ذلك وردّ جـيشـاً فرنسـياً أمـام قـسنطينة سنة ١٨٣٦. وفى السنة التـاليـة اسـتـولت حـملة فـرنسـيـة جـديدة عـلى المدينة، وقررت فرنسا أن تحتل احتلالا حاسماً الولاية الشرقية. وفى سنة ١٨٣٩ أعلن عبـدالكريم الحرب عـلى فرنسـا. وكان سـير القـتال فى عـهد تولى المارشـال ڤالـيه Valée منصب الحاكم العـام فاترا وأنفذ الجنـرال بوكو Bugeaud إلى بلاد الجـزائر فى قوة كـبـيرة، فـاسـتخـدم حركات حربية جـديدة فاستطاع ما بين سنتى ١٨٤١ و ١٨٤٧ أن يعـطل قـوة عبد الكريم ويخمد الفتن التى نظمها فى الجبال المهيـجون الدينيون، ويهزم سنة ١٨٤٤ جيش سلطان مراكش الذى كان يؤيد الثـائرين، وبدأ فى إخـضـاع بدو الجنوب. وتولى بنـفسـه تـنظيم الحكم غير المباشر مسـتعيناً بـ«مكاتب عربية» وشجـع استعـمار الأوربيـين للسـهول الساحلية بتعمـير القرى التى كانت فى الواقع مستعمرات عسكرية والتى كانت قد أقيمت لإسباغ الوحدة على عمله.

وقد عـززت هذه المستـعمـرات سنة ١٨٤٨ بتدفق العمال الپاريـسيين عليها فـأقـام هؤلاء اثنتـيـن وأربعـين قـرية جـديدة، وتبع العـمـال االپـاريسـيـين مستعمـرون من جميع الأجناس منحوا قطعاً صغيرة من الأرض بمعرفة الدولة أو اقـامـوا أنفـسـهم بأنـفـسـهم على حسابهم الخاص.

واسـتـمر احـتـلال البـلاد، فى ظل الجـمهـورية الثـانيـة وفى أوائل عهـد الإمـبراطوريـة الثانيـة، بضم الواحـات وبلاد القبائل ـ وأراد الفرنسيون حماية بـلاد الجـــزائـر من بـدو الجنـوب والإشـــراف على طرق الـتـجـــارة الصحـراوية، فأقامـوا مراكز مـحصنة على الهضـاب وسرايا من الجند تطوف بتخـوم الصحراء. وكانت بلاد القـبائل التى استـقلت بأمر نفـسها فى العـصر التركى، قد نفـذت إليها حملتـان بقيادة بوكو، وحملتا سانت أرنو Saint-Arnaud ورانــدون Randon. وهكذا اســتطاعت فـرنسـا أن تسـيطـر على بلاد قـبـائل بابـورس وإقليـم واد ســاحل ووادى سباو. وصـمدت أحلاف جرجـرة وقتاً أطول وأخضعـها المارشال راندون سنة ١٨٥٧. وسـمــحت فـرنسـا للـشـعب

بالاحتفاظ بنظامه البلدى وعاداته. ومنذ ذاك لم تعكر صفو السلام فى بلاد الجزائر أية فتنة عامة. وكانت فتنة عام ١٨٧١ نتيجة لهزيمة فرنسا على يد ألمانيا وإنقاص قوات الحاميات وسخط أسرة مُقْرانى الكبيرة. وثارت مجانة، وبلاد القبائل الكبرى والصغرى، والنصف الجنوبى من إقليم قسنطينة. وذبح الثائرون المستعمرين وهددوا متيجة. وأعاد أمير البحر ده كويدون *de* Gueydon – الذى عين حاكماً عاماً للجزائر ـ الأمن إلى نصابه، فقد فرضت غرامات فادحة على الثائرين وصودر مليون فدان ونيف وأفردت لاستعمارها. وحدث مرة أخرى سنة ١٨٨١ أن قامت فتنة خطيرة بعض الشئ فى جنوبى إقليم وهران بزعامة بوعَمَامَة، وقد أدت هذه الفتنة إلى إقامة سلسلة من المراكز الدائمة على الحافة الجنوبية للهضاب. وقامت ثورة فى منطقتى سطيف وقالَمَة سنة ١٩٤٥ أدت إلى قتل قرابة مائة أوربى، ولكنها لم تدم طويلا وأخمدت فى عنف وشدة.

وقد مرّ استعمار بلاد الجزائر منذ عهد بوكو بعدة مراحل تتميز باتباع طرائق متباينة كل التباين كانت الجمهورية الثانية تتبنى سياسة إدماج السكان واستعمار الفرنسيين، ووضعت المنطقة المدنية للأقاليم الثلاثة تحت إمرة مديرين مسؤولين عن إدارة المستعمرين. أما البقية فقد وضعت فى يد السلطة العسكرية تحت إشراف الحاكم العام الذى هو الرئيس الأعلى «للمكاتب العربية». وكان يحكم السكان الوطنيين رؤساء مسلمون تقيمهم وتشرف عليهم الإدارة العسكرية، وظل هذا التنظيم حتى عهد الإمبراطورية الثانية. وفى عهد حكم راندون لبلاد الجزائر زاد الاستعمار الأوربى وأقيم الإطار الاقتصادى للبلاد؛ ونظر إلى الجزائر على اعتبار أنها مصدر للمواد الغذائية المدارية، على أن المحصول الذى فاق فيما يدره جميع المحصولات هو الغلال، وهو محصول المستعمرين حتى سنة ١٨٨١ تقريباً. وقامت أزمة اقتصادية وأخذت مطالب المستعمرين تزداد، وكان يعوق هذه المطالب النطاق المحدود للأرض التى منحت لهم فأرادوا أن يحصلوا على أراض تتيسر لهم بإنشاء مقاطعات، وأدى ذلك بالحكومة

إلى تجديد سياسة الإدماج. وأصبحت البلاد منذ سنة ١٨٥٨ ـ ١٨٦٠ تحكم من باريس بوزارة لبلاد الجزائر والمستعمرات، وقد أسندت هذه الوزارة أول الأمر إلى الأمير نابليون، ثم إلى الكونت ده شاسلو لوبا Comte de Chasseloup-Laubat.

وقد اضطر نابليون الثالث حيال اضطراب إدارة الجزائر إلى إعادة الحكومة العسكرية برئاسة المارشال بليسييه Pélissier، فلما توفى أسندت رياستها إلى المارشال ماكماهون Mac-Mahon. وفى هذه الفترة حاول الإمبراطور أن يجعل من بلاد الجزائر «مملكة عربية» بالرغم من معارضة المستعمرين. وحمى مجموعة الأراضى القبلية بقرار من مجلس الشيوخ سنة ١٨٦٣. وبفضل قرار هذا المجلس سنة ١٨٦٥ سمح للمسلمين باتخاذ الجنسية الفرنسية.

وفى سنة ١٨٧٠ طرد المستعمرون وكلاء الإمبراطور وأقاموا حكومة بلدية مدينة الجزائر الثورية. وقررت هذه الحكومة التى كان يرأسها تيير Thier إقامة إدارة مدنية ومن يومها زادت رقعة الأرض المدنية باطراد فى مداها وحل محل المكاتب العربية «مجالس مختلطة» بالرغم من أن الحاكمين العامين الأولين أمير البحر ده كويدون والجنرال شاترى قد خرجا من صفوف القوات المسلحة.

وحصلت البلاد على استقلال ذاتى إدارى ومالى كامل سنة ١٩٠٠. وزيدت سلطات الحاكم العام وأصبحت الميزانية من ثم يصوت عليها «النواب الماليون» وهم هيئة تمثل مختلف المصالح الاقتصادية فى البلاد. وخولت بلاد الجزائر سلطة عقد قروض لتحسين منتجاتها الصناعية وثغورها وطرقها وسككها الحديدية وسدودها إلخ. وقام بذلك عهد ازدهار، وتنوعت المحصولات المزروعة وزادت رقعتها باستمرار، وزود المستعمرون الأوربيون بحافز يستنهض عزيمتهم. وذلك أن النفقات التى كانت تقتضيها الأساليب الزراعية الآخذة بأسباب العلم باطراد قد صبغت هذا الحافز بطابع رأسمالى لم يكن للبلاد به عهد قبل زراعة الكروم والموالح على نطاق واسع. ونمت المناجم الجديدة للحديد والزنك والفوسفات. وزاد عدد السكان الوطنيين لارتفاع معدل المواليد ونقصان نسبة الوفيات نتيجة للاستزادة من الأخذ بالأساليب

الصحية. وبلغ ما تحقق فى الميدان الاقتصادى شأواً عظيماً، ولكن السياسة الاجتماعية ظلت أبوية فى جوهرها.

وقد لعبت بلاد الجزائر دوراً بارزاً فى حرب ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥. ذلك أنه حدث بعد نزول القوات الإنكليزية الأمريكية سنة ١٩٤٢، أن نظمت قوة تحرير فرنسية فى الجزائر أسهمت فى طرد الألمان والإيطاليين من بلاد تونس، وشاركت فى الحملة على إيطاليا وفى القتال الذى دار فى فرنسا. وقد اعترف بالخدمات التى أداها المسلمون فى هذا الجهد المشترك فاصلح النظام السياسى بإقامة برلمان جزائرى ينتخب بالاقتراع العام ويتألف من مجلسين، مجلس أوربى ومجلس إسلامى، ويتساوى المجلسان فى الحقوق. واستؤنف العمل فى النهوض بالاقتصاد على أساس أكثر سماحة. ووضع نظام شامل لتعليم المسلمين، وحل بالبلاد عهد من الإصلاح الاجتماعى.

المصادر

(١) Ch. A. Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord*، الطبعة الثانية، جـ٢، وقد نقحه. R. Le Tourneau، باريس ١٩٥٢.

(٢) G. Yver و G. Marcais و S. Gsell: *L'Afrique du Nord française dans l'histoire* ليون سنة ١٩٣٧.

(٣) S. Gsell, G. Marçais, G. Yver: *Histoire d"Algérie* الطبعة الخامسة، باريس سنة ١٩٢٩.

(٤) A. Bernard: *L'Algerie* (مجموعة تاريخ المستعمرات الفرنسية التى أصدرها هانوتو G. Hanotaux ومارتينو H. Martineau جـ٢، پاريس سنة ١٩٣١).

(٥) Paul Azan: *Conquête et pacification de l'Algérie*، پاريس سنة ١٩٣٢.

(٦) الكاتب نفسه: *Bugeaud et l'Algérie*، باريس من غير تاريخ.

(٧) الكاتب نفسه: *L'Emir Abd-el'Kader*، باريس سنة ١٩٥١.

(٨) M. Emerti: *L'Algérie á l'époque d'Abd-el-Kadir*، باريس سنة ١٩٥١.

(٩) L. de Baudicour: *La colonisation d'Algérie, ses éléments*، پاريس سنة ١٨٥٦.

(١٠) الكاتب نفسه: *Histoire de la colonisation de l'Algérie* پاريس سنة ١٨٦٠.

(١١) de Peyerimhoff: *Enquête sur les réultats de la colonisation officielle de 1871 à 1893*، الجزائر سنة ١٩٠٦.

(١٢) Schefer: *L'Algérie et l'évolution de la colonisation française*، پاريس سنة ١٩٢٨.

(١٣) Milliot, Morand, Godin et Gaf-fiot: *L'Oeuvre législative de la France en Algérie*، پاريس سنة ١٩٣٠.

(١٤) Douël: *Un siecle de finances coloniales*، پاريس سنة ١٩٣٠.

(١٥) Emerit: *Les Saint-Simoniens en Algérie*، پاريس سنة ١٩٤١.

(١٦) E. F, Gautier: *L'Algérie e le Métropole*، پاريس سنة ١٩٢٠.

(١٧) Ch. A. Julien: *L'Afrique du Nord en Marche*، پاريس سنة ١٩٥٢.

(١٨) *Documents algériens* نشرها من تولوا منصب الحاكم العام منذ سنة ١٩٤٧.

خورشيد [إمريت M. Emerit]

(٣) السكان

إحصاء السكان: بلغ مجموع سكان بلاد الجزائر وفقا لتعداد ٣١ أكتوبر سنة ١٩٤٨: ٨,٦٨١,٧٨٥ نفسا، وهذا الرقم يمثل زيادة كبيرة فى السكان إذا قورن بالتعدادات السابقة. ويشمل هذا العدد ٧,٧٢١,٦٧٨ مسلما و٩٦٠,١٠٧ من غير المسلمين، ويشمل غير المسلمين ٨٧٦,٦٨٦ فرنسيا و٤٥,٥٨٦ من الأوربيين الآخرين ثلاثة أرباعهم من الأسبان ويعيش أكثر من ٧٥٪ من الأوربيين فى المدن. أما فى الريف فهم يوجدون فى الغالب فى التل وبخاصة النواحى التى تزرع الكروم وتسوّق ثمار البساتين. ومعظم الفرنسيين فى إقليم وهران من أصل أسبانى.

ويعيش معظم المسلمين فى المناطق الريفية، وتعد الهجرة من الريف إلى الحواضر ظاهرة حديثة، و١/٥ المسلمين يعيشون الآن فى الحواضر، وهم الأغلبية فى جميع أرجاء بلاد الجزائر فيما عدا مدينة الجزائر ووهران. وعدد سكان الحواضر الكبرى (سنة ١٩٤٨) هو كما يأتى:

	مسلمون	غير مسلمين	المجموع
مدينة الجزائر (بما فيها الضواحى)	٢٢٥,٥٣٩	٢٤٧,٧٢٢	٤٧٣,٢٦١
وهران (بما فيها الضواحى)	٩٠,٦٧٨	١٧٤,٠٣٦	٢٦٤,٧١٤
قسنطينة	٧٧,٠٨٩	٣٧,٢٤٩	١١٤,٣٣٨
بونة	٣٦,٦١٤	٤٤,٥٤١	١٠٥,١٥٥

وثمة حواضر أخرى يتراوح عدد سكانها بين ٥٠,٠٠٠ و١٠٠,٠٠٠ وهى: تلمسان، وفيليپڤيل، وسيدى بل عبّاس، ومستغانم وسطيف، وكلها تقوم فى التل. أما توزيع السكان فى الأقاليم الإدارية وكثافة السكان فى الكيلومتر المربع فهما كما يأتى:

إقليم وهران ١,٩٩٠,٧٢٩
والكثافة ٣٠

إقليم مدينة الجزائر ٢,٧٦٥,٨٩٦
والكثافة ٥٠

إقليم قسنطينة ٣,١٠٨,١٦٥
والكثافة ٣٥

المناطق الجنوبية ٨١٦,٩٩٣
والكثافة ٠,٤

وأكثر الأقاليم عماراً بالسكان هى أقاليم تل أطلس حيث تبلغ كثافتهم فى الكيلومتر المربع ما يزيد على ٣٠ فى الغالب وتبلغ أحياناً ٦٠ (ترارا، وإقليم مدينة الجزائر وبلاد القبائل الكبرى والصغرى). وهى تبلغ ١١٤ فى المراكز الريفية والجبلية الخالصة لتيزى أوزو، ولكنها تنخفض إلى ما بين ٣٠,١٠ فى السهول العالية لقسنطينة (إلا فى الشمال الغربى) وفى جبال أوراس والحضنة، وتنخفض إلى أقل من ١٠

فى الفيافى، إلى أقل من ١ فى الصحراء.

وصف السلالات: إن الشعوب المسلمة فى بلاد الجزائر - وهم البربر - أصلهم غامض. وهم من الجنس الأبيض، وقد اختلفت أنماطهم الجثمانية فيما يظهر منذ عهد سحيق. ولم يكن تدفق الاجانب عليها واسع النطاق خلال القرون، إذا استثنينا العرب (أى مسلمى المشرق) فى بعض الأقاليم، وبعض عناصر البحر المتوسط فى الحواضر، حيث كان أحدث من وصلوا إليها هم الأندلسيين (أى المسلمين العائدين من أسبانيا) والأتراك والأوربيين. صحيح أن معظم السكان يسمون أنفسهم عرباً لأنهم يتحدثون بالعربية، كما أن سلالة الأتراك الذين تزوجوا من نسوة جزائريات يسمون أنفسهم قول أوغلى (قلغلى) كما أن المواطنين القدامى المختلطى الأصل إلى حد كبير يفاخرون بأنهم من الحضر، فى حين يفاخر غيرهم بأنهم أندلسيون، إلا أن معظم السكان لم يتغيروا إلا قليلا من حيث علم الإنسان وبقوا بربراً. وفى واحات الصحراء يزرع الحراطين الملونون التربة، كما ظلت الأجناس السودانية الملونة تباع عبيداً فى المدن. ومصطلحا «العرب» و «البربر» يستعملان - من حيث العمل - للمتحدثين بالعربية والمتحدثين بالبربرية.

وما يزال ٢٩٪ من المسلمين الجزائريين يتحدثون بالبربرية ونذكر منهم بخاصة: الشاوية الذين يتدفقون على رقعة فسيحة من جبال الأوراس والقبائل غربى جيجل. وثمة أيضا بنو مناصر فى الجبال التى بين تنس وشرشال، وجماعات صغيرة فى أطلس متيجه وونشريس، وجبال تلمسان، وفى الجنوب فى جبال قصور. ويتحدث بالبربرية فى الصحراء الطوارق والمزابية وبعض قصوريى (أى القرويين) سوارة وقرارة، وورجلة ووادى ريغ. واللهجات البربرية التى تختلف من إقليم إلى إقليم، ليست لغة

أدبيـة، والبربـرية ليست لغـة مكتـوبة وينتـشـر أدبهـا بالرواية الشـفـوية. وانتـشـرت اللغة العـربيـة منذ القـرن الحادى عشر انتشاراً أكبر على يد البدو أكـثر من انتـشـارها على يد الحضـر. وتتمركز اللهجات الـعربية المستقرة فى المدن، فى بلاد القـبائل الشـرقيـة وفى ترارا. وتنحـسر البـربرية فى كل مكان إذ تردّها اللهجات البدوية.

وقد اسـتطاع العرب ـ الـذين أمدوا ٧١٪ من الجزائريـين بلهجات مـشتـقة من لغـتـهم ـ أن يدخلوا الجـزائريين جمـيعـاً فى الإسـلام شيـئاً فـشيـئاً، باسـتـثناء ١٣٠,٠٠٠ يهـودى [آنئـذ]. ويكاد المـذهب المالكى أن يكـون المذهب الوحيد الذى يمارس فى الجزائر. وثمة أتباع قليلون للمذهب الحنفى بين سلالة الأتراك فى مدينة الجزائر وتلمسان، أما المزابيـة والإباضـيـة (الخـوارج) فـهم جماعة قائمة بذاتها.

ومن أركان الشعائـر الإسلامية التى تمارس فى كل مكان الصلوات الخـمس أما الحج إلى مكة ـ وهى الشـعيرة التى يمارسـها الناس الآن بـالسفر بـحراً أو جواً ـ فيؤديها ألف مسلم كل عام. ويعد صوم رمضان هو أكثر فرائض الإسلام ممارسة فى هذه البلاد.

والإسلام فى شمالى إفريقـية يتميز بقيـام رباطات دينية وتبـرك بالأولياء. وقد لعبت الرباطات الدينية فى وقت من الأوقـات دوراً كـبـيـراً فى الشـئـون السياسيـة، بالنظر إلى سلطانها المعنوى فى بلاد كـالجـزائر لم يكن الـقـانون والنظام قد اسـتتبا فيـها بعد استـتباباً. ومنذ ذاك الوقت تضـاءلت أهمـيـتـهـا تضاؤلا كبـيراً، وهى تقيم بصفـة عامة صلات طيبة بالسلطات الفرنسية، ولكن أهل الحـضـر ينتقـدونهـا بشـدة. ومن المستـحيل أن نذكـر عدد أتبـاعهـا ذكراً يتـسم بأية دقـة (من ٢٥٠,٠٠٠ إلى ٤٥٠,٠٠٠؟). وأهمـها هى الرحـمانيـة التى تشمل أكـثر من نصف «الإخوان» وخـاصة فى شـرقى بلاد الجـزائر، ثم تأتى بعد ذلك الطَّيِّـبية وما تزال ناشطة

فى إقليم وهران؛ ثم الشاذلية التى جمعت أتباعها أساساً من إقليم مدينة الجزائر؛ ثم التجانية فى إقليم قسنطينة؛ ثم القادرية؛ وثمة أيضاً قليل من الدَرقاوَة فى وهران والعيساوة والعمّارية فى قسنطينة .

وليس المرابطون أو الأولياء أعضاء فى الرباطات بالضرورة، وقد لعب بعضهم فى الأيام الماضية دوراً معنوياً وسياسياً هاماً وخاصة فى غربى بلاد الجزائر حيث ما تزال عدة أسر أو قبائل مرابطية تعيش، مثل أولاد سيدى شيخ فى جنوبى وهران. وبعضها تردّ نسبها إلى بيت النبى (عن طريق علىّ وفاطمة)، وهؤلاء هم الشرفاء، ويقال إن كثيراً من هؤلاء أتوا فى نهاية القرون الوسطى وما بعد ذلك، من مراكش وساقية الحمراء، ولكن معظمهم يعدون من أهل البلاد، وهم يسبغون البركة على سلالتهم إذا وجد من هذه السلالة أحد. وكانت العادات المرابطية تجتذب أحياناً أتباعاً من غير المسلمين.

وتبقى شعائر ماثلة فى طقوس مختلفة تشمل فيما تشمل السحر والعرافة، والاعتقاد فى عين الحسد وفى غير ذلك من الطقوس الزراعية. وما تزال جميع الشعائر الشعبية منتشرة فى بعض أقاليم الريف، وخاصة بين النساء.

وقد تشربت الحياة الاجتماعية بالإسلام فى بلاد الجزائر، وفى كل مكان غيرها. صحيح أن حياة القبائل فى الغرب وسكان جبال الأوراس والطوارق فى الصحراء ظلت متمسكة ببعض عادات لاتمت إلى الشريعة الإسلامية بصلة، إلا أن الحياة الخاصة لأغلبية السكان الوطنيين فى الجزائر تنظمها الشريعة، وخاصة فيما يتعلق بقانون المواريث الذى هو فى تفصيله متشابك كل التشابك، وكذلك فى الأحوال الشخصية. وتعدد الزوجات يبيحه الشرع، إلا أنه فى الواقع ليس سائداً وخاصة فى المدن. والبنات الشابات يوافقن على زواجهن الذى يدبره آباؤهن ولا يستلزم الأمر أخذ

رأيهن (حق الجَبْر). ويمكن تطليق المرأة على يد زوجها من غير أن يقتضى ذلك أى إجراء رسمى أو غرامة، وهى عادة تشجع تعدد الزوجات مراراً متعاقبات. وقد تعرض القانون الزراعى فى بلاد الجزائر لتغييرات جوهرية متأثراً بالقانون الفرنسى.

طرائق الحياة: الحياة الاجتماعية والنشاط الاقتصادى يدخلان فى نطاق طريقة الحياة التى يجرى عليها مختلف عناصر السكان.

وما تزال قبائل الفيافى والصحراء، وقوامها رعاة يربون الأغنام والماعز والإبل والخيل، مختلفة الحظ من البداوة. وإذا أسقطنا الطوارق والشَعانْبَة ـ الذين هم صحراويون خلّص ـ فإننا سوف نقتصر على ذكر القبائل التى تتجول بين الصحراء وبلاد الجزائر عينها. ومازال بعضها يقضى الصيف فى التل. فالأرباع فى إقليم لغوات، وسيد عتبة فى جوار ورجلة، تكاد حياتهم تقوم على الرعى، ويقضون الصيف فى سرسون وعلى المنحدرات الجنوبية لونشريس. أما بدو منطقة طقورت أصحاب أشجار النخل والقليل من القطعان فإنهم يقضون الصيف فى السهول العالية لقسنطينة. وهم يشملون أولاد جدى وبويزيد من أولاد جدى وعرب شراقة وعمور وأولاد سيدى صلاح فى ولاية بسكرة وغرابة العرب وأولاد مولى فى ولاية طقورت. وأما القبائل الأخرى التى تعيش فى وديان تلال السفوح الصحراوية وتزرع قدراً من الغلال وترعى فى المراعى فيقضون الصيف هم وقطعانهم فى أطلس الصحراء، مثال ذلك أولاد سيدى شيخ وأولاد نايل فى الجنوب والنمامشة فى الشرق.

والفيافى هى ولاية أشباه البدو الذين يقضون ما بين ستة أشهر وثمانية من العام قريباً من حقول الشعير والقمح الخاصة بهم، كما يقضون الشتاء فى مراعيهم. ويستخدم العمور وأولاد نايل من أهل الشمال

مراعيهم فى الوديان الجنوبية لأطلس الصحراء وثنيات الفيافى العالية، ويقضون الصيف فى جبال أطلس. أما أشباه البدو فى الفيافى العالية فهم زراع لمحاصيل الغلال وجماع للحلفاء، وهم يقضون الصيف هم وقطعانهم على المنحدرات الجنوبية لتل أطلس. وأما الهاميان إلى الغرب فهم بدو إبل سابقون. وليس عند قبائل الحضنة حلفاء، وهم يظعنون فى الصيف هم وقطعانهم إلى سهول قسنطينة العالية ويشتغلون عمالا.

وتربية الخيل التى كانت تستخدم من قبل فى المعارك، آخذة فى التدهور. وهذا أيضاً هو حال تربية الإبل، سفينة الأحمال والتجارة، بالنظر إلى منافسة السكك الحديدية والطرق. وتترك تربية الأغنام التى ازدهرت ما بين سنتى ١٨٨٠ - ١٩٢٠، مكانها لزراعة الحبوب. وتتطور الملكية الجماعية للأرض الزراعية إلى ملكية أسرية بل ملكية فردية، والخيام المصنوعة من وبر الإبل وشعر الماعز والصوف والتى كانت تنتظم من قبل فى دُوّارات كبيرة، آخذه الآن فى النقصان، وهى لاتستعمل إلا مساكن موقوتة بمعرفة أشباه البدو الذين يقضون الشتاء فى أكواخ أو بيوت. والوحدة الاقتصادية والاجتماعية التى هى لدى البدو القبيلة أو الشعيرة، هى أيضاً فرع صغير من أسرة تقوم عى النظام الأبوى بين أشباه البدو.

ولا يزال السكان فى الكتل الجبلية الرئيسية، يحتفظون فى كثير من الأحوال بلهجاتهم وعاداتهم البربرية؛ ولكن أسلوبهم فى المعاش يعتمد على الظروف المحلية. وجبال الأوراس هى معقل الشاويّة الذين هم مزارعون ومربو أغنام وماعز فى آن. وحقولهم التى على هيئة شرفات والتى تروى عادة تزرع الحبوب، وتعتمد على ارتفاعها فتنبت النخيل والتين والمشمش والبندق. صحيح أنهم فى جوهرهم سكان قرى إلا أنهم يقومون بالهجرة

فى الشتاء ويعيشون إلى حد ما حياة شبه بدوية فى اتجاه سهول الشمال والجنوب، ويقضون الصيف فى مراعى الهضاب مع قوم من الرعاة الخلص. وقراهم العالية التى تقوم عليها أهراء محصنة ما تزال تحت السلطان النافذ للجماعات. ومن بين أهل القبائل احتفظ منهم الغربيون دون سواهم (جرجرة، سومم، بابور، قرقور) بلهجاتهم القديمة وعاداتهم، وتزرع فى حقولهم الممتدة عل هيئة شرفات بصفة خاصة أشجار الزيتون والتين، وينقصهم الحبوب والماشية، وهم لضيق رقعة أرضهم يهاجرون فى أعداد متزايدة وخاصة إلى مدن بلاد الجزائر وإلى فرنسا. والقرية (تَدَّرت) - سواء كانت أحياؤها (خرّوبة) مجتمعة أو قائمة بذاتها أو متفرقة - هى الوحدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وتحتفظ «الجماعة» رسمياً بسلطانها المأثور فى بلاد القبائل بجرجرة، أما قبائل الشرق فقد استعربت. وهم يعيشون، شأن جيرانهم غير القبليين من أهل إقليم بونه، فى أراض مستصلحة كبيرة يزرعونها شعيراً وسُرْغماً وقليلا من أشجار الفاكهة، وهم يربون الماشية والأغنام وغيرها ويعملون فى الغابات عملا يقوم فى جوهره على نزع الفلين. ولجيرانهم أكواخ مصنوعة من غصون الشجر، وهم يعيشون فى دور مصطفة فى دساكر ويهاجرون فى أعداد كبيرة. أما طريقة حياة بنى مناصر (ويتحدثون بالبربرية) والترارة (استعربوا) فى غربى بلاد الجزائر فتذكرنا بحياة قبائل الغرب. وأما سكان الوديان العالية فى هضبتى ونشريس ووهران الذين كانوا جميعاً أو يكادون فى يوم من الأيام أشباه بدو، فإنه ليس فى أيديهم اليوم إلا خيام قليلة.

وكانت سهول التل وتلاله الحصينة يطمع فيها من قبل ويهددها البدو وسكان الجبال ولم يستغلها إلا استغلالا قليلا السكان الذين يعيشون

فى الأكواخ والخيام؛ ويقوم معاشهم على زراعة الحبوب وتربية الماشية على نطاق واسع، وقد تغير مظهر هذه السهول والتلال تغيراً كبيراً، فنجد فى مناطق الاستيطان الكثيف أن بعض الفلاحين السابقين قد أصبحوا عمالا زراعيين، على حين أفاد غيرهم من المثل التى وجدوها أمام أعينهم. وقد عمد السكان المحليون فى كل الأرجاء، وهم الذين تزايد عددهم زيادة عظيمة، إلى توسيع المساحة المخصصة لزراعة الحبوب على حساب تربية الماشية. وارتبطت القبائل القديمة شبه البدوية فى سهول قسنطينة العالية بالتربة فى الوقت الحاضر، ونسيت العلاقات القبلية، وأخذ المجتمع ينهار، ولكن الملكية الفردية لا تزال فى كثير من الأحوال محصورة فى الأسرة، والمدارس الفرنسية والخدمة العسكرية والهجرة التى هى موقوته فى الغالب، إلى المدن وإلى فرنسا تزيد من الفردية والاستقلال الذاتى للأسرة.

والفردية تصبح صاحبة اليد العليا فى المدن، دون أن تحدث فقداناً للوحدة بين الناس الذين من أصل واحد. أما البورجوازية، وبعضها تركى، فى المدن القديمة لبلاد الجزائر (مدينة الجزائر وقسنطينة وتلمسان) فقد أحياها على نطاق واسع قوم من أصل ريفى، وأخذ الصناع يختفون شيئاً فشيئاً. وفى المدن القديمة والجديدة جميعاً الآن بورجوازية زاهرة من أصحاب الأراضى وقليل من رجال الأعمال، وطبقة وسطى من المستخدمين المدنيين، وأعضاء من أصحاب المهن الحرة ومختلف الموظفين، وجملة كبيرة من العمال ينوءون بعدد فوق الطاقة من مهاجرين ريفيين برئوا من المهارة اليدوية ولا يمكن أن يكونوا إلا عمالا عاديين.

الاقتصاد: ظلت العناصر الوطنية العامل المسيطر على الاقتصاد الجزائرى، وهم يزرعون ما يقرب من $\frac{3}{4}$ اراضى الحبوب، ويكاد يقتصر

ما يبذرونه على الشعير والقمح، وما يقرب من ½ من شجر الزيتون المثمر والأرض المخصصة لزراعة البقول والطباق. وهم يملكون ٩٦٪ من أشجار النخيل وجل أشجار التين، ويملكون أيضاً ٩٥٪ من الأغنام والماعز. على أن المستعمرين يزرعون الكروم لا يكادون يبغون عنها حولا، وهم دون سواهم الذين يزرعون الخضروات والموالح المبكرة. وثمة مشكلة رئيسية هى كيف يزيد حجم الناتج الوطنى جملة، وهو لا يزال الآن منخفضا جداً، وكيف ينهض بنوع الماشية. وقد درب بعض الجزائريين على صيد الأسماك على يد أناس من أصل أسپانى أو إيطالى، والوطنيون دون غيرهم هم زاد القوة العاملة ويشغلون درجات قليلة منخفضة المستوى فى المناجم (الحديد والفوسفات وخاصة الرصاص والزنك)، ولكنهم يستخدمون بأعداد كبيرة فى وسائل النقل. وما تزال الصناعة متخلفة بالرغم من الجهود التى بذلت حديثاً، وهى تجد فيهم مصدراً وافياً للعمل وقليلا من أرباب الحرف المهرة أو المتخصصين. والهجرة الموقوتة إلى المدن الصناعية وأحواض السفن فى فرنسا تحقق للبلاد مورداً وافراً من المال.

المصادر:

(١) مصلحة الإحصاءات العامة لمدينة الجزائر:

Résultats statistiques du dénombrement de la population effectué le 31 Octobre, 1948 و *Annuaire statistique de l'Algérie.*

(٢) M. Einsenbeth: *Les Juifs de l'Afrique du Nord*، سنة ١٩٣٦.

(٣) R. Basset: *La langue berbère* في *Handbook of African languages*، جـ١، سنة ١٩٥٢.

(٤) W. Marçais: *Comment l'Afrique du Nord a été arabisée* فـي *Ann. de l'Institut d'Ettudes orientales*، الجزائر سنة ١٩٣٨.

(٥) J. Cantineau: *Parlers arabes du département d'Alger... de Constantine... d'Oran* فـي *R. Afr.*، سنـة ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٤٠.

(٦) G. H. Bousquet: *L'Islam Maghrébin*، سنة ١٩٤٦.

(٧) E. Doutté: *Les marabouts* في *Revue de l'histoire des Religions*، سـنـة ١٨٩٩-١٩٠٠.

(٨) الكاتب نفسه: *Magie et religion* dans *l'Afrique du Nord*، سنة ١٩١٩.

(٩) Dupont et Coppolani: *Les confréries religieuses musulmans*، سنة ١٨٩٧.

(١٠) A. Bel: *La religion musulmane en Berberie*، جـ١، سنة ١٩٣٨.

مصادر اجتماعية: يضاف إلى الكتب العامة

(١١) A. Bernard et N. Lacroix: *L'évolution du nomadisme en Algérie*.

(١٢) L. Lehuraux: *Le nomadisme et la colonisation*، سنة ١٩٣١.

(١٣) الكاتب نفسه: *Ou va le nomadisme?*، سنة ١٩٤٨.

(١٤) *Travaux de l'Institut de Recherches sahariennes*، الجـزائر منذ سنة ١٩٤٢.

(١٥) J. Despois: *Le Hodna*، سـنـة ١٩٥٣.

(١٦) E. Masqueray: *Formation des cités chez les sédentaires de l'Algérie*، سـنـة ١٨٨٦.

(١٧) De Lartigue: *Monographie de l'Aurès*، سنة ١٩٣٤.

(١٨) Fr. Stuhlmann: *Ein Kulturgeschichtlicher Ausftug in den Aurès*، سنة ١٩١٢.

(١٩) M. Gaudry: *La femme chaouia de l'Aurès*، سنة ١٩٢٨.

(٢٠) A. Hanoteau et A. Letoureaux: *La Kobylie et les coutumes kobyles*.

(٢١) R. Trinthoin: *Colonisation et évolution des genres de vie dans la région O. d'Oran*، سنة ١٩٤٧.

(٢٢) مقالات فى *R. Afr.* و *Bulletin de la Société de géogr. d'Alger* و *Bulletin de la Société de géogr. et d'archéol. d'Oran*.

(٢٣) R. Lesprès: *Alger 1930 et Oran 1938*، سنة ١٩٣٨.

(٢٤) L. Muracciole: *L'émigration algérienne*، سنة ١٩٥٠.

(٢٥) G. Leduc: *Industrialisation... de l'Afrique du Nord*، سنة ١٩٥٢.

(٤) النظم

كانت بلاد الجزائر جزءاً من الاتحاد الفرنسى كما حدده الدستور الصادر فى ٢٧ أكتوبر سنة ١٩٤٦؛ وكانت هذه البلاد تشغل فيه مركزاً خاصاً حدده القانون الصادر فى عشرين سبتمبر سنة ١٩٤٧ الموسوم باسم «قانون الجزائر». وكان على رأس بلاد الجزائر حاكم له سلطات واسعة، وكان يمثل السكان هيئة نيابية جزائرية ليست لها فحسب سلطات مالية كما كان شأن الوكالات المالية «Délégations financières» التى حلت هذه الهيئة محلها، بل كان لها أيضا نصيب فى سن القوانين للبلاد، وكانت الهيئة التشريعية الرئيسية هى البرلمان الفرنسى.

وقد حددت الأحوال الشخصية من قبل بمقتضى القانون الصادر فى ٧ مايو سنة ١٩٤٦، وهو قانون جديد من جميع النواحى يحمل اسم واضعه لامين كويه *Lamine Gueye* ويعلن المساواة بين سكان البلاد: «كل المتجنسين بالجنسية الفرنسية فى أقاليم بلاد الجزائر لهم جميع الحقوق التى ينعم بها المواطنون الفرنسيون وعليهم جميع الواجبات التى على هؤلاء بلا تمييز من حيث المولد والجنس واللغة والدين». وقد كان يعيش إلى جانب الأوربيين، وقوامهم من الفرنسيين، أغلبية من المسلمين ينظم حياتهم الخاصة إلى حد كبير الشريعة الإسلامية ولذلك نص على أن «المواطنين غير الحاصلين على الحقوق المدنية الفرنسية يحتفظون بحالتهم الشخصية ماداموا لم ينكروها». والمواطنون الذين لهم الحقوق الفرنسية هم المواطنون الفرنسيون مولداً؛ واليهود المولودون فى الجزائر الذين

عدوا مواطنين منذ مرسوم كرميه Crémieux الصادر فى ٢٤ أكتوبر ١٨٧٠، وقليل من المسلمين الذين طلبوا أن يكونوا مواطنين فرنسيين نتيجة للتيسيرات التى أباحها مرسوم مجلس الشيوخ الصادر فى ٢٤ يولية سنة ١٨٦٥ والقانون الصادر فى فبراير سنة ١٩١٩، ثم أخيرا الأجانب الذين تجنسوا بالجنسية الفرنسية وخاصة من طبق عليهم قانون ٢٦ يونية سنة ١٨٨٩. والمدنيون الذين لهم الحقوق المحلية هم جميع المسلمين الآخرين. وبالنسبة لهؤلاء تظل المسائل الآتية خاضعة للشريعة الإسلامية (كما أن بعض المناطق التى تتحدث بالبربرية تخضع بلا ريب للعرف): «الزواج، والسلطة الزوجية، وحقوق المرأة المتزوجة، والطلاق، والهجر، والمؤاخاة، والسلطة الأبوية، والبلوغ، والحداثة، والحرمان من الإشراف على الملك، والعتق والوصاية» (J. Lambert). أما الأجانب فإن القواعد التى تنظم أحوالهم هى بصفة عامة مماثلة للقواعد المعمول بها فى فرنسا. والمسلمون الأجانب، وخاصة أهل تونس ومراكش، لهم فى بعض الأحوال أمام المحاكم، نفس الحقوق التى للجزائريين المسلمين.

التنظيم السياسى: إن الحاكم العام «يمثل حكومة الجمهورية الفرنسية فى جميع أرجاء بلاد الجزائر.. وهو يقيم فى مدينة الجزائر»، ويتكون المجلس النيابى الجزائرى من ١٢٠ عضواً: ٦٠ عضواً من كل من الفئتين ينتخبون بالاقتراع العام لمدة ست سنوات مع اقتراعين على أساس العضو الواحد، ويستبدل نصف الأعضاء كل ثلاث سنوات، وتشمل الفئة الأولى المواطنين الذين يتمتعون بالحقوق المدنية الفرنسية. أما جميع المواطنين الآخرين الذين يتمتعون بالحقوق المحلية فينتمون إلى الفئة الثانية. والقوانين الانتخابية مماثلة للقوانين القائمة فى فرنسا، ولكن المرأة المسلمة لها حق التصويت. وكل المواطنين أهل للانتخاب دون تمييز بين الفئتين.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٢٢٨٠

I.S.B.N 977-01-4715-x

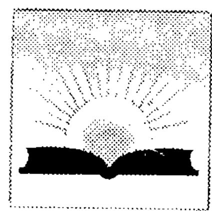
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء العاشر

الجزائر - جناح

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمي

دائرة المعارف الإسلامية

التنظيم الإدارى: والأقاليم الثلاثة (مدينة الجزائر، قسنطينة، وهران) لها مديرون سلطاتهم أوسع مما هو حادث فى قصبة البلاد، وهى مقسمة إلى أقسام (٧، ٧ و٦)؛ ومجالسها العامة مكونة من ٣/٥ المواطنين الذين لهم حقوق الفرنسيين و ٢/٥ من المسلمين المنتخبين. والمراكز كبيرة مختلفة الطبائع. فإذا وجد الفرنسيون من غير المسلمين بأعداد كافية سميت المراكز «مراكز ذات سلطة كاملة» تمثل فيها الفئتان (٣/٥ و ٢/٥). وتتبع العمدة، إذا تطلب الأمر وجوده، قائديات الدواوير، وهى فروع لها ممثلوها المنتخبون وهم «الجماعة». و«المراكز المختلطة» التى قدر لها أن تختفى آخر الأمر يرأسها عمال من الموظفين المدنيين الجزائريين. ويرأس هؤلاء المجالس البلدية التى تتألف من أعضاء منتخبين، ومن القائديات، ومن رؤساء «الجماعة» من مختلف الدواوير. وقد أقيم حديثاً فى تلك المناطق ذات السكان الوطنيين التى بلغت درجة كافية من النمو، «مراكز بلدية»، وهى تتمرس على الحياة العامة تحت إشراف موظف مدنى.

وقد أدت الزيادة فى حجم الأقاليم شيئاً فشيئاً إلى رد المناطق العسكرية إلى الوراء صوب الصحراء، وأصبحت هذه المناطق تسمى الأراضى الجنوبية. وغطت هذه الأراضى مساحة ضخمة، وتحيفت اثنتان منها على أطلس الصحراء وعلى الفيافى المرتفعة فى الغرب، واتخذت هذه الأراضى الأربع قواعدها فى كولومب بيشار، ولغواط، وطقّورت، وورجلة. وهى تخضع خضوعاً مباشراً لسلطان الحاكم العام يحكمها بصفته مديراً لها. أما القواد العسكريون الذين يخضعون له فلهم السلطات الإدارية لنائب المدير. وقد جرت الحال بأن تقسم هذه الأراضى إلى ملاحق أصبحت أساس المراكز الحالية: ١٠ مراكز مختلطة يديرها مراقبون مدنيون و٩ «مراكز وطنية» يديرها مراقبون للشئون الصحراوية. أما قواد الدواوير فهم خاضعون لهم، وأعضاء «الجماعة» ينتخبون أو يعينون. وينص القانون الجزائرى على تحويل الأراضى الجنوبية تدريجاً إلى أقاليم مدنية.

النظام القضائى: رسم النظام القضائى رسماً وثيق الصلة بالنظام المتبع فى قصبة البلاد، فمدينة الجزائر مقر محكمة الاستئناف. وهناك ١٧ محكمة جنائية (قضاتها فرنسيون ومسلمون) و١٧ محكمة من محاكم أول درجة. ويحكم فى المسائل الخاصة بالأحوال الشخصية والميراث للفرنسيين المسلمين قضاة من الأربع والثمانين محكمة مركزية والباش عادل الخاص بالثلاث والعشرين ناحية التابعة. ولكن اختصاصها فى جميع الأحوال اختيارى وللأطراف المتنازعة أن تلجأ إلى محاكم الصلح، أو إلى قضاة القانون العام الذين يطبقون أحكام الشريعة الإسلامية، أو إلى السلطات القضائية الفرنسية، كما يمكنهم أن يحتكموا للقانون الفرنسى. وليس لقبائل الغرب التى احتفظ معظمها بعرفها الخاص، قضاة

المصادر :

(١) L. Millot, M. Morand, Fr. Godin et M. Gaffiot: *L'oeuvre legislative de la France en Algérie*، سنة ١٩٣٠.

(٢) J. Lambert: *Manuel de législation Algérienne*، سنة ١٩٥٢.

(٣) P. E. Viard : *Les caractères politiques et le régime législatif d'Algérie* سنة ١٩٤٩.

(٤) Ettori: *Le régime législatif de l'Algérie*.

(٥) Rolland et Lampué: *Précis de droit des pays d'Outre Mer*، سنة ١٩٥٢.

(٦) Fr. Luchaire: *Manuel de droit d'Outre Mer*، سنة ١٩٤٩.

(٧) *Revue politique et juridique de l'Union Française.*

[دسبوا J. Despois]

(٥) اللغات

١ - اللهجات العربية فى بلاد الجزائر:

تعربت الأرض التى تكوّن الآن بلاد الجزائر الحالية فى حقبتين متمايزتين مشتركة فى ذلك مع شمالى إفريقية بصفة عامة. الحقبة الأولى تبدأ بفتوحات المسلمين فى نهاية القرن

الأول للهجرة (السابع الميلادى). وليست هذه الفتوحات مهمة من حيث ما أتت به من الناحية السلالية، إلا أن لها أثراً كبيراً من النواحى العسكرية والسياسية والدينية، ومن ثم اللغوية، وهى قد أثرت أولا وقبل كل شىء فى المراكز الحضارية، ذلك أن العرب الفاتحين قد أقاموا فى هذه البلاد حاميات توزع وحدات من الجند المشارقة فى أرجاء البلاد التى رغبوا فى أن يشرفوا عليها ويحكموها. وكما عربت فاس الإدريسية والقيروان الأغلبية الأقاليم الريفية والحضرية القائمة حولهما، كذلك فعلت تلمسان وقسنطينة فى بلاد الجزائر، فحملتا الأقاليم القائمة بينهما وبين البحر، ونعنى بها ترارة وبلاد القبائل الشرقية، على أن تترك لسانها الوطنى وتصطنع لغة الفاتحين. وأغلب الظن أنه حدث بعد ذلك أن الدعوة الشيعية استطاعت - بربط القبائل البربرية بحركة الشيعة ربطاً مباشراً - أن يكون لها شأن فى فرض اللغة العربية على أقوام بعينها فى الشمال من إقليم قسنطينة. وهذا الاستعراب الذى حدث فى الحقبة الأولى هو صاحب الفضل فى العربية التى جرى الحديث بها فى المراكز القديمة وفى الأقاليم الجبلية المجاورة. ومن ثم يمكن أن نسمى الصور المختلفة لهذه اللغة باسم: «اللهجات السابقة على الغزوة الهلالية».

وغزوة بنى هلال وسليم ومعقل، هى التى افتتحت الحقبة الثانية من التعريب. وقد بدأت فى غضون منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) بإطلاق حشود القبائل العربية على «المغرب الغدّار». وفى هذه المرة كان الأثر السلالى هاماً. وتنقل السكان الذى أحدثته غزوة هؤلاء الوافدين الجدد قد جعل بلاد البربر فى حالة غليان، وأدى إلى الانتشار الواسع للغة التى جلبها الغزاة معهم. فلم تهجر البربرية إلى العربية نواح قليلة فحسب، بل هجرتها مناطق مترامية الأطراف أيضا. والذى حدث أول الأمر بلا شك هو أن الفيافى والوديان العالية المنصرفة لحياة الرعى هى التى أنس إليها الوافدون البدو وأحسوا بأنهم فيها فى مثل وطنهم. ثم

عرضت على هؤلاء الفاتحين أحلاف أو فرضوها هم، فدانت لهم أقاليم من التل مستقرة الحياة مترامية الأطراف بل من الساحل. وظلت تنقلات هامة للسكان تحدث حتى نهاية القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى)، مثال ذلك استقرار الدواودة الهلالية فى شمالى ولاية قسنطينة، واستقرار معقل عبيد الله وزغبة بن عامر الهلالى بين تلمسان والبحر،. وكذلك اتجهت إلى اللغة العربية قبائل بربرية برمتها بفضل احتكاكها بالعرب البدو أو تحت إمرتهم، واشتراكها مع البدو فى أسلوب حياتها. مثال ذلك ما فعلت سدوكيش غربى ولاية قسنطينة، وفروع من زناتة شمالى وهران. واستمر الاستعراب حتى وقتنا هذا يتغلغل فى الكتل الجبلية ومراكز الصحراء القديمة التى ظلت معاقل البربرية. وكتاب الصبّاغ الذى لم يطبع عن حياة ولى شلف الكبير سيدى أحمد بن يوسف يزودنا بفكرة عن الحالة اللغوية لهذا الإقليم فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) ويستشهد بعبارات من «اللغة الزناتية». وكانت اللغة البربرية لاتزال يتحدث بها فى تلك الفترة، ولكن العربية دون سواها هى لغة الحديث اليوم إلا فى السلاسل الجبلية لبنى مناصر وونشريس الذين يعيشون على أكناف هذا الإقليم. وإن المرء ليجد ما يغريه على القول بأن انتشار لغة الفاتحين قد شجع عليه بصفة خاصة الأتراك بين القرنين التاسع والثالث عشر الهجريين (الخامس عشر والتاسع عشر الميلاديين). فهم قد عمدوا فى الأقاليم الشمالية التى حاولوا السيطرة عليها، إلى القيام بتنقلات واسعة لجماعات من الريف والبدو على نطاق يفوق ما فعلته الأسر الحاكمة التى سبقتهم فى المغرب الأوسط.

وقد كانت فورة السكان فى هذه القرون عظيمة حتى أن علماء اللغة عجزوا عن أن يسوقوا أى مقياس سلالى. ولا شك أنه من الجائز أن نذهب إلى أن الجماعات التى بقيت تتحدث بالبربرية تشمل نسبة كبيرة من العناصر البربرية الأصل، ولكن

مـامن شىء يمكننا من أن نقـدر نسبـة العناصـر العربـية الأصل بين الأقـوام الذين يتحـدثون بالعربيـة. فأغلب الظن أن هذه الأقوام تتألف إلى حـد كبير من بربر استـعربوا. وما من مقـياس لغوى يمكنـنا من أن نقـرر الأصل الـسـلالى للجماعات المختلفة. وما من دلالة لهجية، فـيمـا نعلم، تجـعل فى اسـتطاعـتنا أن نتـحـقق من الجمـاعـات البـربرية التى اصطنعت الـعـربيـة مـثل الأَلْحـاصَة والهُوَّارَة، والسنجـاس، والعـجـيسـة، واللواتة أو الكتامة وغيرهم.

وفيما يختص باللهجات العربية التى جاءت بها الغزوات التى وقعت فيما بين القرنين الخـامس والسادس الهـجريين (الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين) فإننا نرى بـصفة عـامة أن أرض سُلَيْم كانت بلا جـدال إلى الشرق، وأن أرض مـعـقل كـانت أدخل من ذلك غـربا. ولا يمكن تحـديد أرض هلال تحديداً دقـيقا، ولكنها كـانت بلا شك فى موقع وسط، والأرجح أنهـا كانت تتحـيف الأراضى التى إلى الشـرق والغرب. والتـغيـرات اللهجـية فى اللغة التى كانوا يتـحدثون بهـا أو اللغـة التى نشروهـا قد عـرفت بأنها «لهجات بدوية».

(١) لهـجـات مـا قـبـل الغـزوة الهلالية: وتدخل فى هذه الفئة لهجات القرى (أو الجبل) واللهـجات الحضرية (يهودية وإسلامية).

(أ) لهـجات القـرى: وتمـثل هـذه اللهجات مجموعتان تحققنا منهما تحققاً واضـحاً، ولكنهـمـا لم تكونا موضـوع دراسة مـتكافئـة، ونعنى بهـما لهـجات وهران، ولهــجـات قـسنطيـنة. وتضم لهجات وهران كـتلة ترارة الجبلية التى تمتـد مـن وادى مُغْنِيَّة حـتى البــحـر، ويحدها على وجه التقـريب مجرى نهر تافنة إلى الشـرق. وندرومة هى المركـز الحضـرى لها. وينتـمى هذا الإقليم إلى الألحـاصـة والكومـيّة، وتـقطعـه طرق تصل تلمسان بثـغرى حنين وأرشقون. والراجح أن استعـرابه يرجع إلى عصر الأدارسـة. ولهـجـات قـسنطينة تتـفق وبلاد القـبائل الشـرقيـة، وهى جبليـة كلها، لهـا شكل المثلث، رؤوسه: جـيجل ومـيلة وكلُّو. ويمــثل هذا الإقلـيم من الناحـية التـاريخـية التـوسع البحـرى

لقسنطينة وميلة، وقد كـانتا مدناً عربية ذات حاميـات فى عصر الأغالـبة. وكان هذا الإقليم هو أرض كـتـامـة من قـبل، ومركز الحركة الفاطمية.

وتتـميـز هذه اللهجـات صوتيـاً بما يأتى: تبدل القـاف اللهوية كافاً نطعـية، مـثل النـطق بقلب كلب، والكـاف تنطق حرفاً لهوياً، مع التشـديد على لهويتها: كى، أو تنطق نطق الحـرف الاحتكاكى: كش وتش مع حرف غير صائت هو: ى (ترارة) مـثل تشلب وشلب والمقصـود بها كلب. والحـروف التى تنطق من بين الثنـايا: ث، ذ، ظ تخـتـفـى وتخـتلط بالحـروف ت، د، ص. ويصبح الحـرف ت حـرفاً احـتكاكـياً هو تس؛ وتصـبح الضاد فى كثير من الأحيان طاءً. وينطق حرف الصفير المجهور ژ إذا كان مفرداً، وينطق جـيمـا إذا كان مضـعفـا. ويفك الإدغام القصير، فتصبح أى: ى، و«أو»: و. وثمـة اضـمـحـلال ملحـوظ جـداً للحركـات القصـيرة وخـاصة فى بلاد القبائل الشـرقية، حيث تسيطر الفـتحة الممـالة. ويحدث الـتغـيـير فى تركـيب المقـاطع الذى يتـأثر، فى الكلمـات التى تحتوى على حركات قصيرة، بالمؤثرات الصـوتيـة للحروف السـاكنة الجـذرية أكـثـر من تأثره بـعـوامل الصـرف. فالحـرفان الشـفويـان. م. ب، والحرف اللهوى قـاف قادرة على أن تتـمثل أداة التعريف مـثل إب ـ باب أى الباب؛ إق ـ قمح أى القمح.

وتتـمـيـز هذه اللـهـجـات من حـيث التركـيب بما يأتى: توالى إعـادة تركيب الأفعال الناقصـة: نسا ـ نسات ـ نساو، ينسا ـ ينساو: أى ينسى؛ بكا ـ بكات ـ بكاو، يبكى ـ يـبكيـو أى يبكى، وكـذلك الأفعـال التى تدخل الهـمـزة فى تركيب المقطع الأول منها: كـلا ـ كليت ـ كلاو، ياكل ـ كـول أى يأكل؛ واسـتـعمـال اين دلالة التـثنيـة فى الأسـمـاء الدالة على المقياس: يوم ـ يومـاين أى يومان، شبر ـ شبراين أى شبران، واسـتعمال صيغ الجمع: صنادق أى صناديق، واستعمال صيغ التصغير: مفيتح أى مفتاح صغير (مع استعمال حـركة قصيرة فى المقطع الأخـيـر) فى جـمـيع صـيغ الرباعى. واسـتـبدال كلمـة طفيل ومـعناها الطفل الصغير بكلمة طفل فى حـالة التصغير،

وكـذلك كلمـة رنين ومـعنـاها الجنة الصـغـيـرة بكلمـة جـنة؛ والخلط فى الجنس عند التعبيـر عن ضمير المخاطب فى نهاية الأفعال وفى تصريف ضمائر المتكلم المسـتـقلة: ضـربت (لـلمـذكـر والمؤنث) وتضـرب (للمـذكـر والمؤنث) وأنت (للمذكر والمؤنث)؛ والاستكثار من اسـتعـمال يانـا والمقصـود أنا؛ والنطق بالضمة فى ضميـر الغائب المذكر المفرد بعـد حـرف سـاكـن فـيـقـال ضـربُه والمقـصــود «ضَرَبَه» و«ولدُه» أى ابنه. ودوام استـعمـال أىَّ/ إىَّ، آق/ - إيك، آه/ - إيه وغير ذلك فى نهـاية الضمائر التى ينتـهى بها المثنى الدال علـى أجراء الجـسم. وفى هذه المـسـائل جـمـيـعـا الخاصـة بالتركـيب فإن لهـجات ترارة تماثل لهـجات بلاد القـبائل الشـرقيـة، ولكنهـا تخـتلف عنهـا فى نواح أخـرى بعينهـا. وفى ضمير الجمـع من الأفعال الناقصـة الصحيحة ذات الجـذور فإننا نجد فى لهجات ترارة الصيـغة المضعفة يضرِّب على حـين نجـدها فى لهـجـات الجيجليين الريفيين صيغة غير مضعَّفة هى إضربُ من الفعل ضَرَب؛ وكذلك فى حالـة الأسمـاء ذات الحركة الـقصـيرة والتى تنتهى بالتاء المربوطة فإن لهجات ترارة تقول «رقبتك»، ولهـجات جـيجل تقـول «رقَبْتك» أى رَقَبـتك من كلـمـة «رقـبـة». أمـا فى الفـعـل الماضى فى الأفعـال المعتلة فإن لهجـات ترارة تتبع التـسلسل من حـيث الحـركة الجـذرية سواء كانت قـصيرة متـغيرة أو طويلة غير متغيرة وبحسب وقوعها فى مقطع ينتهـى بحرف ساكن أو لا ينتـهى بمثل هذا الحـرف: باع - إبيع - بعت أى باع، فى حـين أن أقـوام جيـجل الريفـيـين يحـتـفظون بصـفـة الحـركة نفسـهـا ويتبعون التسلـسل سواء كانت الحركة شـبـه ممدودة أو ممدودة: باع - إبيع - بيعت؛ ويـستعـمل الترارة للتـعبـير عن المضارع المستمر الفعل الناقص دون أن يدخلوا عليه أى بادئة فعليـة خاصة، أما الجيـجليون الريفيـون فيستـعملون فى حـريـة البـادئة كَ/كُ (والراجح أنـهـا مـشـتـقـة من الـفـعل: كـان - إكـون) فـيـقـولون: ك - يكتِب، كُ نكتْب أى هو يكتب وأنا أكتب.

أما من حيث الإعـراب والمفردات فإن

هذه اللهجات تتميز بما يأتى: الاستعمال الواسع النطاق لأداة التنكير واحد أو حَ؛ وحَ سائدة بصفة خاصة فى بلاد القبائل الشرقية؛ اختفاء الصلة التركيبية المباشرة (إلا فى الجماعات التى تلح فكرة صلة الملكية إلحاحاً شديداً على المتكلم) وبالتعبير عن هذه الصلة بالأدوات: د، إدّ، ديال، وإلّ فى كُلّو بصفة خاصةَ؛ استحالة التعبير، فى إقليم جيجل، عن الاسم الدال على القرابة إلا إذا كان له كاسعة ضميرية تدل على الشخص الذى يرتبط بمثل هذه القرابة مثل «عَمُّ دد ـ كدّور» أى عم كدور. وفى كلتا الجماعتين بقيت سمات بربرية خاصة ودخلت وتوحدت فى قواعد النحو، مثل استعمال الصلة ن الدالة على الخفض بين الترارة مثل: ببواى إن فاطمة أى أبو فاطمة، أو استعمال اسم الإشارة د، الذى يلعب فى إقليم جيجل، دور الصلة المنطقية كما فى «خوه د ـ إق ـ قايد» أى أخوه هو القائد، أو انتقال العدد والجنس من الكلمة البربرية إلى الكلمة العربية التى حلت محلها مثال ذلك فى بلاد القبائل الشرقية: رژل، وهى مؤنث يعامل معاملة المذكر (الكلمة البربرية أضَر مذكرة) بمعنى قدم، و«صوف») وهى مذكر قلب مؤنثاً (المؤنث فى البربرية «تضف» بمعنى صوف، و«مَ» وهى مفرد يعد جمعاً (الجمع فى البربرية أمن) بمعنى ماء؛ ونذكر أخيراً بعض عناصر بقيت من المفردات مثال ذلك كلمات ذات صيغ بربرية بادئتها أ (ولا تدخل عليها أداة التعريف العربية) أو صيغتها ت... ت، ومعظمها تقترن بالحياة الريفية (المساكن، والحياة المنزلية، والأدوات المنزلية، وحياة الريف، والأدوات الزراعية، والحيوانات والنباتات وغير ذلك).

ولاشك أن هذين النمطين من اللهجات القروية بينهما نقاط خلاف كبيرة، ولكنهما مشتركان بسمات معينة مع لهجة جبالة المراكشية إلى الغرب، ومجموعة وهران أقرب إلى مجموعة مراكش منها إلى مجموعة قسنطينة. ويبدو لسان جبالة وترارة والجيجليين والريفيين فى أذن أهل الحضر، بل فى أذن البدويين أكثر، كأنما هو لسان

دخيل، أصواته وإعرابه ومفرداته تبدو غريبة على العربية. على أنه لسان عربى، بل عربى قديم كما يشاهد فى بعض الألفاظ المهجورة مثل الإبقاء على الكلمة ذات الحرف الواحد «فَ» أى الفم فى إقليم ندرومة، والكاسعة «إيِّش» عند الجيجليين الريفيين. على أن هذا اللسان يعد فى الوقت نفسه لساناً عربياً تتبدى فيه الطريقة العربية فى عرض الأفكار ومن خلاله تنبثق فى كثير من الأحيان المفردات البربرية الخفية. أجل هو لسان عربى آخر الأمر، يحتفظ بأمارات ازدواج اللغة الذى سبق طغيان العربية على البربرية، وبفضل هذا الاحتفاظ فإنه ما يزال يستعمله أولئك الذين اصطنعه أجدادهم، استعمالا فيه من ركاكة المبتدئ فى اللغة.

(ب) اللهجات الحضرية: وليست هذه اللهجات مجموعة متجانسة، وتسجيل هذه اللهجات ووصفها أبعد ما يكون عن الكمال وهى تقسم إلى فئتين: اللهجات اليهودية واللهجات الإسلامية.

اللهجات اليهودية: يكاد يكون جميع يهود إفريقية الشمالية سكان مدن فى بلاد الجزائر. وإذا استثنينا جماعة البحوصيّة شبه البدوية فى إقليم سوق الأهراس التى تشتت شملها الآن، فإن هؤلاء اليهود يعيشون جميعا فى المدن. والجماعات اليهودية التى تقيم بفضل وفرة أهلها وتماسكهم الاجتماعى القوى، مجتمعات متميزة وغريبة فى الواقع عن الأغلبية الإسلامية التى تحيط بها، هى التى لديها دون سواها صورة خاصة من صور العربية، مثال ذلك جماعات اليهود فى وهران وتلمسان ومليانة ومدية ومدينة الجزائر وقسنطينة. صحيح أن اللهجات اليهودية تختلف من مدينة إلى أخرى، إلا أنه تربط بينها خصائص مشتركة.

والقاعدة الصوتية أميل إلى التغير فى هذه اللهجات، وخاصة حين تتحدث بها النساء: فالحروف التى تنطق من بين الثنايا: ث، ذ، ظ لا توجد وتنقلب تاءً ودالا وضادا. وحرف التاء الشمسى غير المجهور يصبح تس الاحتكاكى فى وهران وتلمسان، وهو تغير يؤدى إلى

التباسه بالحرفين الاحتكاكيين ش وس وحرفى الصفير ژ(ج)، ز والإسراف فى الجهر بحرف الراء، وهو أمر ملحوظ جداً فى مدينة الجزائر؛ وعجز عام فى ترديد الحروف الساكنة ترديداً صحيحاً، ومن ثم فإن حرف العين يرد بفتحة اللسان فى مدينة الجزائر ويقصد به القاف، وينطق بالكاف، فى تلمسان ووهران (كما فى يهودية فاس)، كافاً والكاف تش؛ والكف عن تفخيم حروف العلة وخاصة فى مدينة الجزائر؛ واضمحلال الحركات القصيرة التى تسود فيها حركة الفتحة الممالة؛ والإسراف فى إيجاز المقاطع مما يحمل المرء على الظن بأن اللغة تتألف كلها من حروف صائتة ولا يكون فيها من الحركات إلا ما لا محيص عنه للنطق بالحروف الصائتة وتحديد مجموعات التراكيب، مثال ذلك: يكتبُ أى يكتبون، ضَرَبْتُ أى ضَرَبْتُه، رقبتى أى رقَبَتى إلخ. وتركيب الكلمات من حيث المنهج له صيغ تماثل، إن لم تطابق، تلك الصيغ التى وصفناها فيما يختص باللهجات القروية، وخاصة من حيث تقعيد المقاييس وتقوية الصيغ النحوية، وهذا من خصائص العربية.

وتختلف اللهجات التى تستعملها الجماعات اليهودية عن اللهجات الحضرية الإسلامية أولا فى المفردات؛ صحيح أن المفردات معظمها عربى، إلا أنها تشمل عنصراً دخيلا كبيراً، فهى تستعير من الأسبانية استعارات هامة - ويرجع بعضها إلى العصر الأول (جلبها فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين اليهود المهاجرون من الأندلس الذين كانوا يتحدثون بالأسبانية) وبعضها من العصر الثانى (يهود بلاد الجزائر، وخاصة يهود مدينة الجزائر وقسنطينة، ذلك أنه كانت لهم صلات مستمرة بيهود لكهورن) وهذا البعض الأخير يتفق تاريخياً وما كان للأندلس من فضل فى ذلك فى العصر الثانى؛ والاستعارات من التركية، وهو أمر مشترك بين اللهجات اليهودية واللهجات الإسلامية؛ وكلمات بربرية قليلة مستعارة، ثم أخيراً استعارات كثيرة من اليهودية، وخاصة الكلمات

الداخلة فى الحياة العقلية أو الدينية، ويقتضينا الأمر أن ننوه بأن يهود بلاد الجزائر يكتبون عربيتهم اليهودية بخط يهودى خاص يشبه الكتابة اليدوية، ويكتبونها بالحروف العربية. ولكن أخذهم السريع بالأساليب الأوربية الذى حفز إليه تفكك الجماعات وانهيار التقسيم إلى أحياء، يؤدى بهم الآن إلى الاستعاضة بالفرنسية عن اللهجة المأثورة بين الأجيال الأصغر من غيرها وإحلال الحروف اللاتينية محل الخط العبرى العادى.

اللهجات الإسلامية: والأقوام الحضرية المسلمة تمثل من ثم تنوعاً بشرياً ولغوياً كبيراً. فبعضهم قد احتفظ باستعمال عربية الطبقة الأولى كما نجد ذلك فى تلمسان وندرومة وشرشال ودليس وجيجل وكُلّو. على أننا لا نتبين تلك العربية بتنس ومليانة ومدية وبليدة وبجاية وميلة، وفيليبڤيل وقسنطينة إلا بين أهل الجيل القديم، والظاهر أنه قد كتب عليها الاندثار المبكر إن لم تكن قد درست فعلا. وتحمل المدن القديمة فى جميع الأرجاء أمارات المؤثرات الخارجية التى تعرضت لها فى غضون الأجيال والتى ماتزال تخضع لها حتى الآن. ونعنى بها السكان الريفيين والبدو. فقد امتلأ وفاض سكان بعض المدن بمؤثرات المناطق الريفية التى تحيط بهم، كما هو الشأن بالنسبة لندرومة وجيجل وكُلّو حيث تجنح اللهجة التى يتحدثون بها فى هذه المدن إلى التطابق مع لهجة القرويين المحيطين بها. ونجد فى حالات أخرى أن الحضريين قد استعاروا لسان البدو المحيطين بهم فى مجموعهم أولسان مجموعات من البدو قد استقرت. مثال ذلك ما نجده فى تلمسان وتنس وبليدة ومليانة ومديةوميلة وفيليبڤيل وقسنطينة. صحيح أن لغة هذه القواعد القديمة ظلت فى مجموعها لغة حضرية، إلا أن ثمة لغات أخرى تسيطر عليها لهجة بدوية سيطرة تكاد تكون كاملة . مثال ذلك ما نجده فى وهران ومستغانم والمعسكر، ومزونة وبونة (وكذلك فى الشرق الأقصى للمغرب، فى طرابلس وبنغازى). أما حالة مدينة الجزائر

وأرباضها، وحال مدينة بجاية، فأعقد من ذلك. فمدينة الجزائر وفحصها بوتقة تنصهر فيها العناصر الحضرية والسكان الريفيون الذين استقروا منذ القدم،

والوافدون الجدد من العناصر الريفية، والبدو الذين قضوا فترة تأقلموا فيها بشلف ومتيجة، ثم جاءوا يتكأكؤون على حياة مدنية تجتذبهم وإن كانت ذات طبيعة عمالية. زد على ذلك أن القبائل تصب مهاجريها هناك فى تيار لا ينقطع. والحق إن عنصر القبائل قد استولى بعد على بجاية حتى يجعل من هذه الحاضرة القديمة والمركز الذى ينتمى للقرون الوسطى من مراكز الثقافة العربية مدينة تتحدث بالبربرية.

واللهجات الإسلامية الحضرية لها بصفة عامة، من حيث الصوت، نفس الخصائص التى للهجات القروية واللهجات اليهودية. ولم يحتفظ بالحروف التى تنطق من بين الثنايا إلا القدماء فى تنس وشرشال ودليس وقسنطينة. ويسمع فى مدية وبليدة ومدينة الجزائر النطق بالحروف الاحتكاكية والحروف المطبقة معاً. فيقلب حرف التاء فى كل مكان الحرف الاحتكاكى تس. وحرف الصفير الاحتكاكى المجهور يختلف فى نطقه: فهو حرف ج أول شمسى بتلمسان وتنس وشرشال، ومدية، وبليدة ومدينة الجزائر ودليس وميلة وقسنطينة، وهو ژ فى غيرها من البلدان. ويمكن القول بأن الإسراف فى تفخيم الراء هو داء يلازم الحضريين بخاصة، وقد سبق أن لاحظنا وجوده فى اللهجات اليهودية، وهو شائع فى قسنطينة وجيجل وشرشال وتلمسان وندرومة (وكذلك فى تونس وفاس). وقلب القاف عيناً بردة بسيطة لطرف اللسان، قائم فى تلمسان. وفى جيجل يستعاض عن ذلك بكاف لهوية، ولكن تبقى القاف فى غير ذلك من المدن. و يقيم ابن خلدون الخلاف الأساسى بين لهجات الأقوام المتحضرة ولهجات البدو فى المغرب على التباين القائم بين القاف المجهورة التى تنطق غير معطشة نطعية، وما يزال هذا التباين قائماً. ولكن تدفق

العناصر البدوية على المدن استحدث حرف الجيم غير المعطشة؛ وقد حدث هذا فى تنس وشرشال ومدية ومدينة الجزائر نفسها وميلة وقسنطينة(حيث يسمع فى بعض الأحيان الحرفان جميعاً فى الكلمات نفسها تنطلق من فم واحد). أما فى غير ذلك من الأماكن فإن وجود حرف الجيم غير المعطشة فى كلمة تطبع الكلمة بطابع اللفظ المستعار من لهجات البدو. وفى كل مكان نجد أن حرف الهاء الحلقى هو حرف ساكن ضعيف أقرب إلى أن يصبح صامتاً. ومن ثم فإننا نسمع راهُم: رام مع تفخيم الراء فى الحالين، بمعنى «هاهم أولاء!» وفى ندرومة تنطق «ماعندهاش» «معنداش» أى ليس عندها شئ.

وتشمل صيغ التراكيب عناصر متشابهة وغير متشابهة، ومن العناصر المتشابهة يجب أن نلاحظ تركيب الأفعال الجامدة، مثال ذلك «خْذا» أى يأخذ و«كلا» أى يأكل؛ والاستعمال العام لجمع الرباعى «صنادق» والمقصود بها صناديق، وصيغة التصغير «مفيتح» أى المفتاح الصغير، وتصغير الثلاثى «طفيّل» أى الطفل الصغير؛والإكثار من استعمال (إلا فى قسنطينة وميلة وفيليپڤيل) لنوع عجيب من تصغير الصفة «كبيّر» أى كبير بعض الشئ من كبير، و «كحيحل» أى حداد من كَحل وهذا النطق سارياً من قبل فى الأندلس؛ والنطق بالضمة المطبقة أو الضمة المفتوحة الدالة على صلة ضمير الغائب المفرد المذكر بعد الحرف الساكن. أما اللاحقة «أه» فخاصة بأهل شرشال. أما فى غيرها فترد «هـ» دائماً، ولاشك أن صلة ضمير الغائب «أه» مستعارة من الأندلس، وثمة شاهد على غير ذلك من الاستعارات فى لهجة شرشال. وأما فى ضمير المخاطب وضمير الغائب للجمع فى حالة الضمائر المنفصلة فإن لهجة شرشال بينة أيضاً، فهى تستخدم الصيغتان «أنتومان» و «هومان» على حين أن الصيغ التى تستعمل دائماً فى غيرها هى «إنتم» و«هم» أو «أنتوما» و«هوما». ولا تفرق ندرومة ومستغانم وتنس وبجاية وجيجل بين جنس المخاطب المفرد فى الضمائر والأفعال فيقال «إنتَ» للمذكر والمؤنث و«ضربْت»

للمذكر والمؤنث، فى حين أن مليانة وشرشال ومدية وبليدة ومدينة الجزائر تفرق بينها فيقال «أنتَ» للمذكر، و«أنت» للمؤنث، و «ضربتَ» للمذكر، و«ضربت» للمؤنث. ويختفى الجنس أيضاً فى اللهجات الشرقية، فى كلّو وميلة وفيليپڤيل وقسنطينة، أما صيغة المؤنث «أنت» و «ضربت» فتمتد حتى تشمل الجنسين. وتقتصر هذه الصيغة فى تونس على الضمير المنفصل. والتناول المقطعى لضمائر الجمع من الصيغة الأولى للأفعال الصحيحة يحدث تغيراً مشهوداً فى الصيغ: مثال ذلك أن صيغة «يَضَّرْبُ» أى «يضربون» هى الصيغة المستعملة فى تلمسان، وندرومة ومستغانم وتنس ومليانة وشرشال ومدية وبليدة ومدينة الجزائر ودليس وكلّو ولكن صيغة «إضَرُّبْ» (مع التشديد على المقطع الأول) تستعمل فى بجاية وجيجل وفيليپڤيل، كما تستعمل أحياناً فى أرباض مدينة الجزائر، وتستعمل صيغة «يضَرْبُ» مع تفخيم الراء (والتشديد على المقطع الأول) فى ميلة وقسنطينة. وإلحاق صلة الضمائر مع وجود حركة فى البداية فى حالة الأسماء المؤنثة من صيغة «فَعْلَ(ت)» يثير المشكلة المعهودة وهى الاقتصاد فى المقاطع، وينتهى فيها إلى الحال المعهود بحسب اللهجة. ذلك أن رقّْبتى» و «رْقبتى» و «رَقبْتى» بمعنى رقبتى و«ضَرْبَت + الضمةَ» مع تفخيم الراء بمعنى «ضَرَبَتْه» تنطق فى جميع الأرجاء الحضرية من غربى بلاد الجزائر ووسطها «ضَرْباتُ» وينطق بها أحياناً فى فحص مدينة الجزائر «ضَرْبَتُّ» وفى أرجاء الشرق «ضَرْبِتّ» (كما فى مدن بلاد تونس). وفى جميع المدن يسمح فى جمع أسماء اللون بمد حركة الضمة، وهو أمر معروف فى اللهجات القروية: فيقال مثلا «حُومُر» بتفخيم الراء بمعنى أحمر (بل هى تمد حتى يقال حومرين بتفخيم الراء فى ندرومة وجيجل) إلا فى دليس حيث تستعمل الصيغة «حمورّة» مع تفخيم الراء وفى كلّو وميلة وقسنطينة وفيليپڤيل حيث تكون الصيغة الوحيدة الشائعة هى حُمُّر، وهى الصيغة التى تستعمل فى اللهجات الحضرية والريفية ببلاد تونس ـ وللدلالة على صلة الملكية لا تستخدم اللهجات

الحضرية إلا طريقة الإضافة المباشرة إلى حد محدود، وهم يلجئون فى الكثير من الأحيان إلى الطريقة التحليلية فتوصل الكلمة الرئيسية بالكلمات التابعة لها بحرف جر له أصل لهجى ونعنى به: «دى» (إدّى) [«ديال» وهو مستعمل من تلمسان إلى جيجل، ويناظر «مراع» وهو نتاع من تلمسان إلى دليس] الذى يسود فى قسنطينة. وتستعمل كلّو فى كثير من الأحيان الموصول «إللى» أداة صلة مثل «إن - ناس إللى - د - دوار» أى أهل الدوار.

ولكل لهجة حضرية خصائص تنفرد بها، ولكن نقاط الخلاف آخذه فى القلة باطراد، وإنما احتفظ بالمشترك بينها كلها، وهذه اللهجات تندمج تدريجاً فى ضرب من لهجة عامة للحضر. ويوحى التقدم المستمر للعلاقات بين مركز حضرى ومركز حضرى آخر بالرغبة، عن وعى أو غير وعى، فى استبعاد الخصائص اللهجية وإقامة لغة يمكن أن تفهم فى كل مكان تتحاشى الالتباسات ولا تحدث دهشة أو تكون هدفاً للضحك. وربما كان هذا الجنوح إلى التوحيد قد دعمه اهتمام خاص بتنقية للغة أيقظها الاستماع إلى الإذاعات اللاسلكية التى تسمع فى كثير من البيوت وفى عدد أكثر من الحوانيت وفى كل مقهى وملتقى للناس. وأخذ المجتمع النسائى، الذى كان فى جميع الأحوال عنصراً هاماً فى مذهب المحافظة فى اللغة، يتأثر تأثراً عميقاً بالإذاعة اللاسلكية التى تأتى إلى البيوت بلغة عربية عامة وتؤثر فى اصطناع هذه اللغة، وكذلك بالحياة الحضرية التى تيسر دائماً حرية أكبر وتزود النساء بفرص أكثر وأكثر للاحتكاك بالعالم الخارجى، ويبدو أن الوقت ليس ببعيد جداً حتى تبلغ اللهجات الإسلامية الحضرية فى بلاد الجزائر مظهر الوحدة التى لا تتميز بسمات خاصة، ولن تستبقى بعد خصائصها الأصلية إلا تلك الخصائص التى تحجرت فى الأغانى والحكم وفى قليل من التعبيرات العفوية.

(ب) اللهجات البدوية: واللهجات البدوية ببلاد الجزائر فيما بلغ إليه علمنا عنها (المعرفة بها تقريبية فحسب

وغير مكتملة) لها مظهر الكتلة المركبة غير المتجانسة. والظواهر اللغوية فى منطقة بعينها التى حاول البعض تتبعها هى صورة متشابكة. وتفسير هذه الصورة، إذا كان هذا التفسير يقصد إلى تكوين صورة عامة، يتجاهل تنوع المادة والظواهر التى تغشى عديداً من المتناقضات.

وفيما يلى العلامات المميزة للهجة البدوية:

(أ) من حيث الصوت: استبقاء الحروف ث، ذ، ظ التى تنطق من بين الثنايا؛ نطق مطبق لحرف التاء غير المجهور إلا فى بعض لهجات الواحات التى ينطق به حرفاً احتكاكياً (كما فى بنى عباس فى جنوبى وهران، أو طقّورت فى جنوبى قسنطينة)؛ والجهر بالحرفين اللهويين: الجيم غير المعطشة والقاف، اللذين لا يظهران إلا فى الكلمات المستعارة، وخاصة فى مفردات القانون والدين؛ والاحتفاظ أحياناً بالحركات القصيرة، التى تتعقد فى كثير من الأحيان بتغير فى صفتها المنسوبة إلى أثر الحروف الساكنة المجاورة لها، أو إلى موقع النبرة أحياناً.

(ب) التراكيب: بعض المحافظة التى تستبقى فى الصيغ الفعلية والاسمية آثار اللسان القديم؛ وتفريق فى الجنس فى المخاطب المفرد من الأفعال والضمير المستقل: ظْربت أى ضَرَبْتَ للمذكر. وظربت أى ضربت للمؤنث، وإنتَ للمذكر وإنت (للمؤنت)؛ واستعمال شائع شيوعاً لا بأس به للمثنى يجاوز الاستعمال المحدد لأسماء المقاييس والأسماء الدالة على أجزاء من الجسم التى تكون من اثنين (ج) فى الصرف والمفردات: استعمال محدد لأداة التنكير: «واحد - إل»، واستعمال الاسم غير المعرف يكون فى بعض الأحيان كافياً للدلالة على التنكير؛ والتعبير كثيراً عن صلة الملكية بالطريقة القديمة التى تقوم على الصلة المباشرة؛ واستعمال مفردات أكثر تفرداً بالعربية من الأقوام المستقرين.

وهذه الطائفة من الصيغ الخاصة هى الأساس العام للهجات البدوية. ولهذه اللهجات خصائص أخرى، ولكنها لا تمتاز بها جميعاً، أو أنها لا تنفرد بها، مثال ذلك استعمال التضعيف: إى، أو،

أو إدغامه إلى ى أو و، واستعمال صيغة «إيد» ـ وليس «يَدّ» ـ واستعمال حرف الجر «متاع» (نتاع)» الدال على الملكية مع استثناء «إدّى» و دى» و«ديال»؛ واستعمال صيغة الجمع «صناديك» ـ وليس «صنادكك» ـ بمعنى صناديق، واستعمال صيغة التصغير «مفيتيح» (وليس مفيتح) أى المفتاح الصغير للرباعى، واستعمال صيغة التصغير «طُفَيْل» و «طفيل» مع نطق الياء مفتوحة و«طفيل» وليس «طفيل» بمعنى طفل صغير للثلاثى مع حرَكة قصيرة؛ ووجود صيغة الجمع للثلاثى مع حرف ساكن وسط مضعَّف وحركة قصيرة «شرُف» من شارِف» أى قديم أو غليظ، وصيغة الجمع «مفَعْلَة» من «مفعول» مثال ذلك «مَغْبَنَة» من «مغبون»؛ والاحتفاظ فى أسماء الأعداد من ١١ ـ ١٩ بحرف العين فى عَشَر مثل «خَمْسطاعاش» أى خمسة عشر)وخاصة فى جنوبى وهران، أما اللهجات المستقرة فقد جرت على أن تقول «خُمْسطاش».. إلخ).

وإذا أردنا أن نحاول أن نضع تخطيطاً موقوتاً لتصنيف طائفة اللهجات البدوية، فحسبنا أن نختار عدداً محدوداً من تلك السمات اللهجية التى يمكن أن يقال بحق إنها متميزة، وبعض هذه السمات صوتية وبعضها خاص بالتراكيب (ولا نختار سمات خاصة بالمفردات، لأن إحصاءها سوف يخرجنا عما نحن فيه):

(١) النطق بحرف الصفير المجهور: فحرف ژ(ج المعطشة) هو نطق اللهجات البدوية فى شرقى بلاد الجزائر. والحد الفاصل بين ج وژ يتجاوز إلى الشرق من فيليپڤيل وقسنطينة وأولاد رحموم وينثنى جنوب بريكة ويلزم جنوبى الحضنة وينحرف شمالاً حتى يبلغ البيبان جوار منصورة البيبان. وهو أيضاً يطابق الحد الفاصل للسهول العليا والأقاليم الصحراوية فى وسط بلاد الجزائر وغربيها: والخط الفاصل بين ج و ژ يمر إلى الشمال من عين بسّام فى اتجاه شاميلين، ويترك مدية وجربال وورشنيس متجها إلى الجنوب، ويعبر عند مرتفع ثنية الأحد سرسو، ويمضى إلى الجنوب من ترزل وإلى الشمال من فرنده وسيّده، وينقلب شمالا تجاه

مرسييه لاكومب، وسانت دنيس السج ومشارف تلمسان، ومن ثم فإن الجيم المعطشة هى نطق أقاليم قسنطينة وسانت أرنو وسطيف وبرج بو عرّاريج وبريكة ومسيلة والحضنة، والساحل الجزائرى ومتيجة ووادى شلف والظهرة وهضبة مستغانم، وجبال المعسكر وسهل المقطع مكوناً طائفة بدوية جانحة إلى الشمال.

(٢) إبدال الحرف اللهوى الاحتكاكى غ حرفاً لهوياً مطبقاً هو ق. وهذا يميز اللهجات البدوية الصحراوية (فيما عدا بعض لهجات الواحات). ولكنه يمتد أيضاً فيشمل مساحة كبيرة إلى الشمال تجاه السهول الجزائرية العليا: ويبدأ الحد الفاصل بين الغين والقاف جنوبى العين الصفراء ويعبر إلى الشرق من مشارية وينقلب عائداً تجاه خريدار ويتبع الشط الشرقى ويترك ترزل إلى الغرب، ويعبر سرسو وينتقل إلى ثنية الأحد وبروّغية وعين بسّام، ثم يعبر الحضنة على ارتفاع مسيلة ويمر بجوار بريكة والقنطرة وبسكرة ويغيب جنوباً تاركاً مراير وجماعة وطقورت إلى الشرق.

(٣) النطق بـ «اه» بعد حرف ساكن فى صلة ضمير الغائب المفرد المذكر، وهذا من خصائص لهجات البدو فى (١) وهران، والحد الفاصل بين اه والضمة يبدأ عند مستغانم ثم يهبط تجاه أوزيس له دوك، ويترك تيارت وترزل إلى الشرق، ويتبع الشعبة الشرقية للشط الشرقى ويمر فى منتصف الطريق تقريباً بين جريفيل وأفلو: ويستعمل أولاد سيدى الشيخ «اه»و، ولكن دوى منية والأقوام المستقرة بصاورة يستعملون الضمة. والأرباض البدوية لتلمسان هى والإقليم الذى يقع تجاه عين تموشانت ووهران تستعمل «اه» (٢) شرقى قسنطينة، وتشمل: إلى الشمال سكان الجبال بإقليم كلّو تلك الجبال التى هى امتداد لخرومير وموجود ببلاد تونس (يختصر «اه» فى كثير من الأحيان إلى الفتحة)؛ وهذه الصيغة توجد بين فريق كبير من بدو بلاد تونس وفى أرجاء ليبيا؛ أما بقية بلاد الجزائر شمالا وجنوباً، فتستعمل الضمة المطبقة والضمة المفتوحة.

(٤) تركيب ضمير الغائب المؤنث من الأفعال الماضية الصحيحة إذا أعقبته صلة مع حركة فى الأول مثل «ظَرَبت مع تفخيم الراء + ك» بمعنى ضَرَبَتْكَ (١) فأهل شمال شرق قسنطينة ينطقونها «ظَرْباتك» ويمتد النطق بذلك فى خط يبدأ شرقى فيليپڤيل حتى يبلغ جَمَّاپس Jammapes، ثم ينحرف غرباً ويمس شاتودان دورومل ويمضى فى اتجاه پريكوتڤيل Périgotville؛ وهو أيضاً نطق الإقليم القائم إلى الجنوب من هذا الخط، ونعنى به سهول سطيف العالية حتى برج بوعرّاريج، وكذلك الصحراء الشرقية حتى أرباض بسكرة وطقورت؛ ويشمل أيضاً تل بلاد الجزائر حيث ينطق بحرف الصفير المجهور كأنما هو حرف ج. ويشمل آخر الأمر شمالى وهران وغربها مسايراً خطاً يمر جنوبى عمّى موسى وينقلب فى اتجاه الجنوب بين تيارت وفرندة، ويساير الشط الشرقى ثم ينحرف مرة أخرى جنوباً تاركاً مشرية وعين صفرة إلى الشرق (٢) والنطق «ظَرِبتك» مع تفخيم الراء هو نطق إقليم فرجيوه وأرباض فج مزاله حتى قرقور. (٣) والنطق «ظَرِبتك» مع تفخيم الراء (والنبرة على المقطع الأول) يمتد جنوبى خط يتصل ببرج بوعرّاريج وكولبرت مخترقاً جبال الحضنة جنوبى غرب قسنطينة والصحراء الوسطى. وهو نطق جميع بدو بلاد الجزائر (بما فى ذلك سكان ثنية الأحد) الذين ينطقون حرف الصفير المجهور كأنما هو حرف ژ. وهو أيضاً النطق السائد فى شرقى وهران وجنوبيها.

(٥) وتركيب المقاطع فى أفعال المضارع الصحيحة، فى الوزن الأول بصيغة الجمع: «يَظْرَب مع تفخيم الراء + ضمة» بمعنى يضربون، وتركيب الاسم الثلاثى «فَعْلـ-(ت)» بصلة تبدأ بحركة: رَقْبَ-(ت) + كسرة، أى رقَبَتى (١) و«يظْرَبُ» رَقْبتِ (مع نبرة على المقطع الأول) نطق موجود فى أرجاء إقليم قسنطينة ماعدا القنطرة، وفى سهول الجزائر العالية وفى جميع أرجاء الصحراء الشرقية والوسطى والغربية؛ أما لهجات الجنوب الشرقى فإننا نجد فيها نزعة بيّنة لمد الحركة التى يقع عليها النبر(٢) «يظُّربُ، رَقِبتِ»

مع تشديد الحرف الأوسط والنبرة على المقطع الثانى، وهذا سائد فى القنطرة وفى إقليم فيليبڤيل؛ وهذه هى الصيغ المستعملة فى شمالى بلاد الجزائر حيثما نطق بحرف الصفير المجهور ج، بما فى ذلك ثنية الأحد؛ وهى مستعملة أيضاً فى أرجاء وهران شماليها وغربيها؛ والحد الفاصل بين يظَّربُ وبين يَظرُب بتفخيم الراء فى الثانية يمر بين تيارت والأوسوخ ويساير الحافة الشمالية للشط الشرقى وينقلب جنوباً تاركاً مشرية إلى الغرب وعين صفرة إلى الشرق.

٦ - وتصريف الأفعال الجامدة (الماضى والمضارع: أ): مَشَى - يمشى ونَسَى ينسَى: (١) شمالى قسنطينة، من الحد التونسى حتى يهبط سريعاً من بونة نحو عين البيضا، والصحراء الشرقية حتى سيدى عقبة والواد، تستعملان الصيغ مشَى (مشى) - مشت - مشُو - يِمْشى - يمْشو؛ نسَى (نسِى) - نستْ - نسُو - يَنسَى - تنْسى - ينسُو (٢) قسنطينة الوسطى من الحد الشمالى الذى بيناه آنفاً حتى أرباض بسكرة ومدوكل بمحاذاة خط يساير غور الحضنة ويرتفع مرة أخرى تجاه منصورة البيبان حتى بلاد القبائل، وتستعمل صيغاً ثبتت عليها ثباتاً : مْشَى - مْشات - مْشاو يمْشى - يِمْشيوْ - نْسى - نْسات - نْسَاو - تنْسَى - تنْسَى نْسَاوْ ، وهى مماثلة لتلك الصيغ التى تستعملها لهجات القوم المستقرين (٣) أما بلاد الجزائر البدوية بجميع أرجائها ، من الصحراء إلى البحر، وفى جزء كبير من وهران، يحده من الشرق خط يبدأ من أرباض وهران نفسها ويمر إلى الجنوب من سانت دنيس ده سج، وإلى الشمال من كاشرو، ويترك فرندة إلى الشرق ويمضى جنوباً ماراً بين أفلو وجريڤيل، فإن تصريف الأفعال فى صيغة المضارع بالكسرة والفتحة يتميز باستعمال فريد : يمْشى - يمْشو من ناحية ، وينْسَى ، ويَنَسَى - وينْساو من ناحية أخرى ، وهذا الاستعمال نجده أيضاً فى غربى وهران، من خط يسير شرقى تلمسان ، ويمر شرقى هُمْيان ، وينحرف غربا شمالى عين صفرة (٤) وهران الوسطى ، وتشمل أقاليم عين

تموشانت، وسيدى بل عباس، والمعسكر، وسيدة، وميشينة، وكريڤيل، وعين صفرة وأولاد سيدى شيخ، وهى تستعمل الصيغ : يمْش، تنْسِى، ينْسُو.

ونحن إذ نرسم جدولا بجميع الخصائص المختلفة يبرز لنا، بالرغم من التداخل والمتناقضات التى تطمس الحدود وتفرق المناطق الجغرافية، أربع شعب رئيسية بينة أو ربما خمس شعب:

(١) اللهجات البدوية لشرقى قسنطينة، وإقليم القالة والسوف (شعبة كانتينو Cantineau) والنطق هناك : ڨ، غ، اه، ظَرْبَاتك بتفخيم الراء، يظَرِبُ بتفخيم الراء، ورَقبْت، مْشت ـ مْشُو ـ يمْشُ، نْستْ ـ نْسُو ـ تنْسَى ـ ينسو. والحرف الأخير ياء يميل إلى أن يصبح كسرة بالإمالة. والحروف المضعّفة تفك إلى ى مفتوحة و و.

(٢) واللهجات البدوية فى وسط وهران وغربيها (شعبة كـ عند كانتينو) يكون النطق فيها : ڨ، غ، اه ظَرِبْتك بتفخيم الراء،يظَرِبُ، رَقّبْتِ، تمشْ، تنْسَى ينْسو؛ والحروف المضعّفة إما تبقى على صحة إى، أو، أو تفك إلى ى، و.

(٣) واللهجات البدوية لبلاد الجزائر الوسطى أو الصحراء (شعبة أ عند كانتينو) يكون النطق فيها: ڨ،ق، للغين والضمة، ظَرِبْتك، يَظرِبُ بتفخيم الراء، رَقبت، أما الحروف المضعّفة فتستبقى علىَ صحة أو تفك إلى ى المفتوحة وو.

(٤) اللهجات البدوية للتل ،وللساحل الجزائرى الوهرانى (شعبة ب عند كانتينو) والنطق فيها: ح، غ، ضمة مطبقة أو مبسوطة، ظَرْباتك بتفخيم الراء، يظَّرْبُ، رَقّبْت، أما الَحروف المضعّفة فتستبقى أحياناً وتفك أحياناً إلى ى وو، أما الضمة الأخيرة المطبقة فتنطق ضمة مبسوطة.

وفى هاتين الشعبتين الأخيرتين يكون تصريف الفعل الماضى هو التصريف المعهود: مْشَى، مْشات، مْشاو ـ يمْشو، نْسَى، نْسات ـ نْساو ـ تنْساى ـ ينساو.

(٥) أما لهجات السهول العالية بقسنطينة التى تشمل شمال الحضنة والحزام الذى يمتد إجمالاً من برج

بوعـرّاريج حتى وادى سـيبوس، فـهى وسط بين الـشـعـبـات ١، ٣، ٤ وبين اللهـجـات المسـتـقرة (شـعـبـة ج عند كـانتـينو): والـنطق فـيـهـا هو: ج، ع، والضمة، وظَرْبتَك بتفخيم الراء، ويظَرْبُ بتفخيم الراء، ورَقـبْت، ويفك التضعيف إلى ى و و، ويستـرد التصـريف للفعل الماضى استرداداً كاملا كما فى اللهجات الحـضـرية والقـروية. ويمكن أن نعـد اللهـجـات التى نحن بصـددها شـعـبـة تكمـيليـة إن لم نعـدها شـعـبة قـائمـة برأسـهـا: فـهى لهـجـات دولة القلعـة الزيرية القديمة التى هى قاعدة للشعوب المستقرة طمرت تحت كتلة البدو.

ولا يمكن أن نزعـم أن أى تفـسـيـر لهذا التصنيف يعدو أن يكون جـهداً فيه مخـاطرة وعملا مـوضع خلاف. ونحن إذا أدخلنا في اعتـبارنا دقة هذه المهـمة فإننا يمكن أن نجازف فنقول إن الشعبة (١) تتـصل بالشـعبـة التـونسيـة التى يعـدها مارسـيه سُلَيْمـيَّة. ولنطلق على هذه الشـعبة مـجـاراة له شـعبـة س. والراجح أن الشـعـبة (٢) هـى امتـداد للشعبة المراكشيـة الشرقية، التى يعدها كـولان . . «G.S.Colin» مَعْقليَّة. ولنـطلق عليـهـا شـعـبة م. وتشـمل الشـعـبـة (٣)العناصـــر البـدوية الصـــحـراوية الأقحاح، وهى تبدو للوهلة الأولى أفعل الشعب أثـراً فى النفس وأكثـرها توحداً وتشمل شعـانبة والأربعاء، وأولاد نايل والشراقة العربية. وتمتد المنطقة اللهجية لهؤلاء البـدو فى مساحـة متراميـة فى الشـمال، أقـرب إلى الشـرق منهـا إلى الغرب، وتشـمل مراعى البـدو ومراعى الوديان العـالية. والجـزء الشمـالى من منازلهم يقيم نطاقـاً كبيراً من الانتـقال تشاركها فيه الشعبة (٤) وهى تلتم فى وداى شلف، وتمتد حتى أرباض رلزانة ومـسـتـغـانم فى الـغـرب، وتدخل فى متيـجة كما تمتد حـتى بلاد القبائل فى الشرق. ولنسمّ الشعبة (٣) شعبة هـ٢، فـارضـين تمكن العـرب الهـلاليـة على نطاق واسع فى منازل هذه الـشـعـوب، وامتـزاج العنصر العـربى (ربما عنصر الأثبج والزُغـبَة) بالعـنصـر الـزناتى، ولاشك أن نسبـة البربر المتعربين أكـبر من غيرهـا فى شمالى السهول الـعالية وعلى طول تـل أطلس. أمـا الشـعـبـة الخامـسة، وهى شـعبة مـتشـابكة أشد

التشابك، فقد دخلت كالإسفين بين الشعب البربرية اللغة لبلاد القبائل وإقليم الشاوية. وربما كان دخولها هذا مطابقاً فى الزمن لتمكن الهلالية العرب (رياح؟) فى منازل عجيسة وكُتامة السابقة. ولنطلق على هذه الشعبة شعبة هـ٣.

ونحن لانقر بأننا نحدد النزعة الدقيقة لمناطق الانتقال بين الشعب المختلفة، أو نجزم بالغلبة المكنة بينهم لنمط معين من لهجة تناظر أخرى. على أننا نذهب إلى أن شعبة هـ١ نجحت خلال القرون فى الانتشار أكثر على حساب الشعبتين هـ٢ وهـ٣ نتيجة للغلبة السياسية التى تمتع بها أصحاب تلك الشعبة. وكانت حالة هؤلاء حالة بدو رعاة نزاعين إلى القتال تشربوا روح الغزو، يواجهون قوماً كانوا فى الوقت نفسه زراعاً صغاراً شبه بدو وشبه مستقرين، وقد كانت الشعبة هـ٣ فى الوقت نفسه قد ذموا بشدة أملاك الأقاليم المستقرة غربى قسنطينة؛ ومن ثم كان وجود صيغ لهجية مستقرة انبثقت من اللهجة البدوية المتراكبة الطبقات شاهداً حياً على طائفة من اللهجات حلت محلها غيرها. على أننا نجد فى عهد أحدث من ذلك أن التوسع البدوى اللغوى لم يكبح جماحه فحسب نتيجة لاضمحلال الحياة الرعوية ومنطقته الجغرافية المحدودة، أو قل إنه اختفى من نواح كثيرة، بل إن العناصر اللهجية المستقرة أخذت الآن أيضاً تكتسب أرضاً جديدة، وخاصة فى المناطق الشمالية.

صحيح أن أى تنبؤ أمر محفوف بالمكاره، إلا أننا نميل إلى القول بأن التغيرات الاجتماعية التى تبلو آثارها يومياً شعوب بلاد الجزائر المتحدثة بالعربية، يمكن أن تحول ما اصطلح عليه الناس فى الكلام إلى سبل جديدة. وفى الأرض التى يعيشون فيها وفى المدن القليلة العدد التى تكتنفها أسوار تظل أبوابها مقفلة فى الليل قد بقى آلاف السنين غرباء دخلاء فى عالم ريفى رعوى متداخل جامد. ومدن بلاد الجزائر الحديثة ـ سواء أكانت من تراث الماضى أم منشآت حديثه وبعضها عامر بالسكان وكلها مراكز للنشاط الاقتصادى ـ تؤثر تأثير السحر على نواحٍ كثيرة من السلطنة السابقة، حتى

النواحى القاصية التى تعد أسواقاً للعمل وموردأ للمعاش؛ ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن هذه المراكز والنواحى بوتقة تنصهر فيها عناصر مختلفة، تخرج لغة عربية جزائرية عامة قادرة على أن تؤدى إلى اندثار اللهجات الإقليمية القديمة.

المصادر:

(١) W. Marçais: *Le dialecte arabe parlé a Tlemcen* باريس سنة ١٩٠٢.

(٢) الكاتب نفسه: *Le dialecte arabe des Ulâd Brâhim de Saida*، باريس سنة ٩٠٨.

(٣) Ph. Marçais: *Contribution à l'étude de parler arabe de Bou Sa' da*، القاهرة سنة ١٩٤٥.

(٤) الكاتب نفسه: *Le parler arabe de Djidjelli*، باريس سنة ١٩٥٤.

(٥) M. Cohen: *Le parler arabe des Juifs d'Alger* باريس سنة ١٩١٢.

(٦) G. Delphin: *Recueil de texes pour l'étude de l'arabe parlé*، باريس ـ الجزائر سنة ١٨٩١.

(٧) A. Dhina: *Textes arabes du sud algérois*، الجزائر سنة ١٩٤٠.

(٨) J. Desparment: *Enseignement de l'arabe dialectal*، الجزائر سنة ١٩١٣.

(٩) J. Cantineau: *Les parlers arabes du départment d'Alger, de Constantine, d'Oran, des territoires du Sud' Alger* فى *R. Afr.*، سنة ١٩٣٨، ١٩٣٩، ١٩٤٠، ١٩٤١.

+ «الجزائر» : مدينة على الساحل الشمالى لإفريقية، وهى قصبة بلاد الجزائر، وكانت مقر الحاكم العام ورؤساء الإدارات العسكرية والمدنية المختلفة فى هذه المستعمرة الفرنسية، وهى على خط عرض ٣٦° ٤٧َ شمالا، وخط طول ٠° ٤٤َ شرقاً (بالنسبة لخط طول مدينة باريس) ويبلغ عدد سكانها فى إحصاء عام ١٩٠٦ ١٤٤,٦٠٠ مائة وأربعة وأربعين ألف نسمة وستمائة. ولسنا نعلم شيئًا محققاً عن مدينة الجزائر قبل أن يستقر الرومان فى هذا الجزء من إفريقية، اللهم إلا أنهم أنشأوا فيه مجلة تعرف باسم الإكوزيوم Ico-sium. وكل ما نستطيع أن نفترضه

بالاستناد إلى الاكتشافات الأثرية، والأسطورة التى تروى عن تأسيس الإكوزيوم على يد عشرين من أصحاب هرقل (انظر Solinus، جـ٣ ، ص ٣) هو أن محلة تجارية فينيقية أو قرطاجنية كانت قائمة من قبل فى هذا المكان من الساحل الإفريقى. يضاف إلى هذا أن المعلومات التى لدينا عن الإكوزيوم قليلة جداً ، فلسنا نعرف عنها إلا أنها أصبحت محلة لاتينية أيام ڤسبسيان Vespasian، وأن فرموس Firmus أمير البربر استولى عليها عام ٣٧١ أو ٣٧٢ ولكنه ردها إلى الرومان بعدئذ، ثم أصبحت مقر أسقفية يجلس على كرسيها مع غيرها من البلاد الأسقف ڤيكتور Victor الذى اشترك فى المجمع المنعقد فى قرطاجنة عام ٤١٤ بأمر من الملك هونريك Huneric الوندالى، ولم يرد اسم الإكوزيوم فى كتب التاريخ بعد القرن الخامس. وليس من شك فى أن المدينة التى كانت تشغل ما يقرب من مساحة الجزائر فى عهد الترك، دمرت فى أثناء الفتح العربى فى القرن السابع، فهجرها أهلها. وكانت أطلال الأبنية القديمة ماتزال تشاهد فى مكانها فى القرن الحادى عشر. ويذكر البكرى فى كتابه المسالك (ترجمة ده سلان de Slane ص ١٥٦) أنه كان فى جزائر بنى مزغنى أطلال قديمة وأزاج عتيقة، وملعب أرضه من الفسيفساء وجدار كنيسة مدير، وقد كشف منذ عام ١٨٣٠ عن مبان أخرى ونقوش . (انظر *Corpus inscript. latin* جـ٨ ب ، جـ ١٥، والملحق، Gsell: *Altas archeologique de l'Algériel* العدد الأول، اللوحة رقم ٥ والتعليق عليها).وظل موضع الإكوزيوم مهجورًا إلى أواسط القرن العاشر، وإن كانت قبيلة من بربر صنهاجة تنتمى إلى بنى مزغنى قد استقرت قبل ذلك بجوار هذه البلدة فى وقت لايعرف على التحقيق. وقد استطاع بُلُكّين فى أيام أبيه الأمير زيرى بن مناد (٩٤٥ - ٩٧١م) أن يحصل على إذن ببناء مدينة فى هذا الموضوع سميت جزائر بنى مزغنى (ابن خلدون، ترجمة ده سلان جـ٢، ص٦) لوجود جزائر صخرية صغيرة على مسافة من الساحل تقيم أمامها حاجزًا طبيعيًا. وبلغت المدينة فى أواخر القرن العاشر درجة لا بأس بها من الازدهار، كما يتضح ذلك من

وصف ابن حوقل لها، فقد كتب هذا الرحالة يقول: «وجزائر بنى مزغناى مدينة عليها سور على سيف البحر أيضًا، وفيها أسواق كثيرة، ولها عيون على البحر طيبة، وشربهم منها، ولها بادية كبيرة، وجبال فيها من البربر كثرة، وأكثر أموالهم المواشى من البقر والغنم سائمة فى الجبال، ولهم من العسل ما يجهز عنهم، والسمن والتين وما يجهز ويجلب إلى القيروان وغيرها. ولها جزيرة فى البحر على رمية سهم منها تحاذيها، فإذا نزل بهم عدو لجأوا إليها، فكانوا فى منعة وأمن ممن يحذرونه ويخافونه (ابن حوقل، ترجمة ده سلان، المجلة الأسيوية، عدد فبراير ١٨٤٣ ، ص ١٨٣)، ويشير البكرى فى وصفه لإفريقية (كتابه السابق) إلى مدينة الجزائر فيقول إنها «مرسى مأمون يقصد إليه أهل السفن من إفريقية والأندلس وغيرهما».

ويتصل تاريخ الجزائر اتصالا وثيقًا بتاريخ المغرب الأوسط، ذلك أن هذه المدينة خضعت فى الفترة الواقعة بين القرنين الحادى عشر والثانى عشر لسلطان الفاتحين والمطالبين بالملك الذين تنازعوا هذه البلاد فيما بينهم. وقد كانت جزءًا من مملكة بنى حمّاد، ثم استولى عليها المرابطون، ودانت من بعدهم لسلطان الموحدين عام ١١٥٢م. ولما حاول بنو غانية أن يعيدوا ملك المرابطين فى إفريقية استولى علىّ بن غانية على الجزائر عام (١١٨٥م) ولكنه لم يحتفظ بها طويلا، فقد ثار الأهلون فى وجهه، وقدموا طاعتهم إلى المنصور. ولكن يحيى بن غانية استطاع بالرغم من هذا كله، أن يحتل المدينة عام ٦٢٣هـ (١٢٢٦م)، ثم استعادها المأمون الموحدى عام ٦٢٨هـ (١٢٣٠م). وفى عام ٦٣٢هـ (١٢٣٤-١٢٣٥م) خضعت لسلطان أحد الحكام الحفصيين، وماوافت سنة ٦٦٤هـ (١٢٥٥ ـ ١٢٥٦م) حتى كان أهل الجزائر قد طردوا عامل سلطان تونس، وأنشأوا ضربًا من الحكم الجمهورى. وظلوا مستقلين إلى عام ٦٧٦ (١٢٧٧م) وفى هذه السنة استطاع عامل بجاية الحفصى أن يخمد نار الثورة بعد أن فشل فى ذلك مرتين من قبل. ولما أسس أبو زكريا الحفصى

دولة مستقلة فى بجاية، اعترف أهل الجزائر بسلطان هذا الأمير (٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) ولكنهم مع ذلك لم يخلصوا له الإخلاص كله، فقد اغتصب السلطان رجل يدعى ابن علأن سنة (١٣٠٧م) وطرد عمال سلطان بجاية، وصمد أربع عشرة سنة للحملات التى وجهت إليه، حتى هزمه فى نهاية الأمر أبو حَمو الأول صاحب تلمسان. فقد حاصر المدينة واضطرها إلى التسليم، وضمها إلى ملكه سنة ٧١٢هـ (١٣١٢ - ١٣١٣م). واستطاع المرينيون - فى الفترة ما بين ١٣٤٧ و ١٣٥١م التى قام فيها أبو الحسن بأعمال جليلة لهذه المدينة، وكذلك فى عامى ١٣٦٠، ١٣٩٣م - أن يستولوا مرارًا على المدينة، وذلك فى أثناء حروبهم مع بنى عبدالواد. أما أبو حَمو الثانى فقد استعادها مرتين، ولكنه لم يوطد أقدامه فيها. ذلك أن الضرائب التى فرضها رجاله على أهلها وأكرهوهم على دفعها أثارت عليه الأهلين، فاستغاثوا بأبى زيان صاحب بجاية وبعبد العزيز المرينى، وأفاد الثعالبة، وهم قبيلة من عرب متيجة، من الفوضى التى عمت البلاد فى أثناء هذا الاضطراب، فاستولوا على المدينة وأخضعوها لسلطانهم فعلا، وكانوا قبل ذلك قد طردوا بنى صنهاجة من سهل متيجة ودفعوهم إلى إقليم أطلس، واضطر سالم بن إبراهيم أحد أمرائهم إلى النزول عن مدينة الجزائر، وأقسم يمين الولاء للزيانية ثم للحفصية ثم للمرينيين، وكان يحنث فى يمينه كل مرة حتى قتله أبو حَمّو الثانى فى عام ١٣٧٨م، وكان قد عفا عنه من قبل أكثر من مرة. وكانت مدينة الجزائر فى ذلك الوقت قد أصبحت قصبة مملكة الزيانية أو كادت، وخاف أبو حمو الثانى من دسائس ولده أبى تاشفين، فرأى أن ينقل ملكه من تلمسان إلى مدينة الجزائر، ولكنه اضطر إلى الانصراف عن هذا الرأى. وتجددت الاضطرابات فى المدينة فى القرن الخامس عشر. وفى عام ١٤٣٨م ثار المطالب الزيانى بالعرش، واسمه أبو زيان محمد، فى وجه صاحب تلمسان، واستولى على مدينة الجزائر بعد حصار طويل، واتخذها قصبة دولة تضم متيجة والمدية ومليانة وتنس. واتخذ لنفسه

شعار الملك، ولقب نفسه بالمستعين بالله. ولكن شدته فى الحكم أثارت عليه أهل مدينة الجزائر، فقتلوه غيلة فى سبتمبر من العام نفسه. وظلت مدينة الجزائر من ذلك الوقت إلى استيلاء الترك عليها أشبه بجمهورية بلدية صغيرة يقوم عليها جماعة من أعيان المدينة، تحت حماية الثعالبة الذين اتخذوا هذه الحماية وسيلة لقضاء مصالحهم الشخصية. ولم تكن مدينة الجزائر البربرية (لخصنا تاريخها فيما سلف) فى واقع الأمر إلاسوقًا تجارية متوسطة الحجم، وكان وقوع مينائها بجوار متيجة هو وحده الذى جعل لها شيئًا من الأهمية، ولم يكن يؤمها الملاحون المسلمون وحدهم، بل ظل يرتادها تجار النصارى أيضًا. فكانت أساطيل البندقية وفلورنسة - فى القرن الخامس عشر - ترسو فى هذا الثغر كل سنة (انظر Mas - Latrie: فى كتابه «المعاهدات بين المسيحيين والعرب» *Traités entre chretiens et Arabes* المقدمة التاريخية، ص ٣٣٠ ، ٣٣٣). ولم يكن سكانها يتميزون بنبوغ عقلى، أو ذوق فنى، وقلما ظهر من بينهم أدباء، وفى ذلك يقول محمد العبدرى (عاش فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى) أنه لما بلغ الجزائر سأل: هل فيها علماء من ذوى الحجة، ولكنه وجد نفسه كالباحث عن فحل حصان عشار أو بيض الأنوق كما يقول المثل. ويجب أن نستثنى من هذا الحكم العام سيدى عبدالرحمن الثعالبى المرابطى، الذى اشتهر بولايته وتفقهه فى الدين (٧٨٩-٨٧٣هـ أى ١٣٨٧ - ١٤٦٨م) وقد أصبح هذا الرجل التقى الورع، فيما بعد، ولى مدينة الجزائر وحاميها؛ ولا يزال الناس يعظمون ذكراه تعظيمًا كبيرًا، وكانت مساجد المدينة جميعًا مبانى قائمة عاطلة من الزينة، وصحونها غير منتظمة، تغطت سقوفها بالآجر الأحمر، ولايزال بعض هذه المساجد قائمًا إلى الآن. ومن هذه مسجد سيدى هدّى، ومسجد سيدى رمضان، وأهمها كلها الجامع الكبير، الذى ورد ذكره فى نقش يرجع إلى عام ٤٠٩هـ (١٠١٨م) وقد أنشأ فيه أبو تاشفين صاحب تلمسان منارة فى عام ١٣٢٤ .

وفى أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر، تعرضت الجزائر وسائر مدن الساحل الإفريقى لكثير من المتاعب على أثر استعادة الأسپان بلاد الأندلس. نعم إن سكانها أخذوا يزدادون بالتجاء كثير من المهاجرين اليهود والمغاربة الفارين من الأندلس إليها، ولكن المسلمين فى ذلك الوقت لم يجدوا بدًا من الوقوف فى وجه النصارى. وقد صمم الملوك الكثالكة، أن يخضعوا لسلطانهم جميع بلاد الشاطئ الشمالى لإفريقية؛ وتنبه سكان الجزائر إلى ما يحدق بهم من خطر داهم على إثر استيلاء پدرو نڤارو Pedro Navarro وإكسيمينس Ximenes على مدينة وهران (سنة ١٥٠٩) واحتلال بجاية (سنة ١٥١٠)، فلما عجزوا عن مقاومة الجيوش المسيحية، أعلنوا رغبتهم فى التسليم، ووعدوا أن يعترفوا بسلطان الملك الكاثوليكى عليهم وأن يؤدوا له جزية سنوية، ويطلقوا سراح الأسرى المسيحيين، وأن يقلعوا عن أعمال القرصنة، ويمنعوا أعداء أسپانيا من الالتجاء إلى مينائهم (٣١ يناير ١٥١٠)، ورحل الشيخ سالم التومى نفسه ومعه جماعة من الأعيان إلى أسپانيا، ليقسموا يمين الطاعة ويقدموا الهدايا للملك فرديناند، ووضع پدرو نڤارو Pedro Navarro يده على جزيرة پنيون Penon التى لا تبعد عن مرمى المدفع من الجزائر، لكى يضمن تنفيذ الشرط الخاص بأعمال القرصنة، وليراقب أهالى المدينة، وقد شيد حصنًا على هذه الجزيرة، ووضع فيها حامية من مائتى رجل. ولما ضاقت سبل العيش بأهل الجزائر بعد القضاء على قرصنتهم لم يطيقوا صبرًا على هذه الأحوال، وحاولوا الخلاص من نير الأسپان، وقد أفادوا من الاضطراب الذى عم بلاد البربر بأسرها على إثر وصول نبأ موت الملك فرديناند الكاثوليكى إليها، فطلبوا إلى سالم التومى أن يرسل وفدًا إلى القرصان التركى عروج الذى كان يسيطر على جيجل منذ عام ١٥١٣م يلتمسون منه العون، فلما جاء إلى مدينة الجزائر استقبله أهلوها استقبال المنقذ لحريتهم. ولكنه عجز عن احتلال جزيرة پنيون Penon وقد تخلص هذا القرصان من سالم التومى بقتله، ونادى به جنده

سلطانًا على الجزائر. ولكن الجزائريين لجأوا إلى الثعالبة والأسپان للتخلص من الترك. وكشف عروج مؤامراتهم، وقبض على زعماء الحركة وقتلهم، وألقى بمن ارتاب فى أمرهم وبالمتذمرين من أهل المدينة فى غياهب السجن، وأعدمهم. وهكذا قضى على كل مقاومة وبقى عروج سيدًا على مدينة الجزائر. وعبثًا حاول الأسپان انتزاع المدينة منه، وفشلت الحملتان اللتان قادهما على المدينة الدون دييكو ده ڤيرا Don Diego de. Vera(١٥١٦) والدون يوكوده منكاده Don Ugo de Monkada (١٥١٩). بيد أن الأمر لم يكن ليستتب للترك، طالما كانت جزيرة پنيون Penon باقية فى يد النصارى. وتأخر استيلاء الترك على القلعة الأسپانية أمدًا طويلا، لموت عروج، وللصعاب المتوالية التى واجهها أخوه وخلفه خير الدين فى أوائل عهده، وما وافت سنة ١٥٢٩ حتى كان قد قضى على خصومه جميعًا، وعادت مدينة الجزائر فاستقبلته من جديد بعد أن كانت القبائل قد أخرجته منها من خمس سنين مضت. وعندئذ صمم على القضاء على الاحتلال الأسپانى بقضه وقضيضه، فهاجم پنيون Penon فى أول مايو ١٥٢٩، ولم يتلق الدون مارتين ده ڤركاس حاكم الجزيرة Don Martin de Vargas من أسپانيا إمدادًا أو مؤنًا، ومع ذلك صمد لمدافع الأعداء اثنين وعشرين يومًا. وفى ٢٧ مايو هوجمت القلعة، ولم يجد ڤركاس، الذى كان يدافع عنها، مناصًا من التسليم بعد أن لم يبق معه من رجاله سوى خمسة وعشرين رجلا قادرين على القتال. وأمر خير الدين بضربه حتى مات، وهدمت قلعة پنيون وأخذت بعض أنقاضها لبناء سد يصل بين الجزر الصغيرة القائمة عند مرسى السفن فى الميناء، وبهذه الوسيلة، أقيم عند مدخل المرسى ذلك الرصيف الذى لايزال يسمى إلى الآن باسم «رصيف خير الدين»، وأضيفت إليه فيما بعد ربوة قائمة، فحمى الرصيف والربوة الميناء من الرياح الشمالية والشمالية الغربية، وجعلاها مرفأ للسفن فى فصل الشتاء، فأصبحت لا تخشى العواصف، ولا غزوات النصارى، ونصبت المدافع فى مواجهة البحر، وأقيم سور حول المدينة من ناحية

الأرض، فأصبحت المدينة بذلك أمنع من عقاب الجو، وقد بدأ خيرالدين هذه التحصينات جميعًا وأتمها خلفاؤه البكلربكية فيما بعد، وكان رسوخ أقدام الترك فى مدينة الجزائر تهديدًا دائمًا للدول المسيحية. ولذلك أخذ شارل الخامس على نفسه أن يقوض سلطانهم. وكان قبل ذلك قد استولى على تونس عام ١٥٣٥ ونصّب عليها أميرًا يدين بالطاعة لاسپانيا. ثم أخذ يفكر فى تحقيق رغبته باحتلال مدينة الجزائر، وبعد مفاوضات طويلة مع بعض أمراء البلاد - ومع خير الدين نفسه - عبر شارل الخامس إلى إفريقية فى سبتمبر سنة ١٥٤١، وكانت الحملة التى قادها الإمبراطور بنفسه، تتألف من عمارة بحرية تحمل ١٢,٣٠٠ بحّار تحت إمرة أندريا دوريا Andria Doria، وجيشًا بريا عدته ٢٤,٠٠٠ جندى. ولم يكن شارل الخامس أسعد حظا من سلفيه ڤيرا ومونكاده، فقد نزل إلى البر فى الثالث والعشرين من أكتوبر عند مصب نهر الحرّاش، ونجح أول الأمر فى توطيد قدميه على أكمة كدية الصابون التى تشرف على المدينة، ولكن القوات المحصورة كرّت على جنوده أثناء عاصفة هوجاء هبت على مراكزهم ليلا فى الرابع والعشرين من أغسطس، فاضطرب الأمر بينهم، وكادت الضربة تكون القاضية لولا شجاعة فرسان مالطة، الذين ردوا المهاجمين إلى المدينة، فأسرع حسن إغا إلى إقفال أبوابها. وقد استطاع أحد الفرسان المالطيين، واسمه ساڤنياك Sa-vignac أن يغمد خنجره فى بابا عزون، وثارت فى الليلة نفسها عاصفة دمرت مائة وأربعين من سفن الأسپان وأفقدت الجيش جميع مؤنه، وأصبح الانسحاب أمرًا محتومًا، واستعاد الإمبراطور رأس ماتيفو Cape Matifou بعد أن لقى من الصعاب مالم يسمع بمثله من قبل، ومن هناك أبحرت فلول جنده، وعادت هذه الحملة التى أريد بها تدمير مدينة الجزائر بالفائدة على قرصان البربر، فقد غنموا منها مغانم كثيرة جدًا، وظنوا من ذلك الحين أنهم لا يغلبون، وأخذ الجزائريون بعدئذ يمعنون فى أعمال القرصنة كما يشتهون، وظلوا كذلك حتى عام ١٨٣٠ ، ولكن أعمال السلب والنهب القديمة تغيرت طبيعتها الأولى،

فقد استحالت من جهاد الكفار إلى حرفه وضيعة لم يعد للجزائريين حرفة سواها، وقد أغنت القرصنة خزائن الحكومة التى كانت تشاطر القرصان غنائمهم، كما أغنت الأفراد الذين كانوا يشتركون فى تجهيز السفن، وأغنت المحظوظين جميعًا، بما أفادوا من سخاء القرصان، وأصحاب السفن. وقد اجتذبت هذه الحرفة المغامرين من جميع البلدان فنزحوا إلى العاصمة، وكان معظمهم من أصل مسيحى «وضعوا العمامة على رؤوسهم» ليشبعوا شهوة السلب والنهب، أو لذة المغامرة. وقد أدت فعال القراصنة، وما وقع على الملاحين النصارى من اعتداء فظيع، وتجاهل المعاهدات المعقودة مع الدول المسيحية، أدى ذلك كله إلى إثارة المسيحيين إلى الأخذ بالثأر، ولكن مدينة الجزائر نفسها ظلت بمنجاة من انتقامهم، ولم توفق المحاولة الجزئية التى قام بها الملاح الأسبانى دون خوان كاسكون Don Juan Gascon، فى عام ١٥٦٧ للنفاذ إلى المدينة، وإطلاق سراح الأسرى، وإحراق سفن القراصنة، وقد ضرب الإنكليز المدينة بمدافعهم عدة مرات (أعوام ١٦٢٢، ١٦٥٥، ١٦٧٢م) ثم ضربها الدنمركيون عام ١٧٧٠ ولكن ذلك لم يجدهم نفعًا، وكانت حرية الملاحة فى البحر المتوسط تهم فرنسا بنوع خاص لموقعها الجغرافى، وأهمية تجارتها فى شرق البحر المتوسط. فحاولت مرارًا أن تؤدب الجزائريين. فضربت وحدات الأسطول الفرنسى الحاجز البحرى فى عام ١٦٦١ - ١٦٦٥ بغير طائل، وقاد دوكوسن Duquesne حملتين بحريتين على مدينة الجزائر عامى ١٦٨٢، ١٦٨٣، وأطلقت إحداهما النار على المدينة فى الفترة الواقعة بين ٢٠ أغسطس و٢٠ سبتمبر من عام ١٦٨٢، فأدى ذلك إلى تدمير خمسين منزلا، وقتل خمسمائة من السكان. وفى المرة الثانية (فى ١ يونيه ويوليه سنة ١٦٨٣) أصيبت المدينة بأضرار مادية جسيمة، ولكنها أثارت الاضطراب بين الأهلين، فذبحوا الفرنسيين المقيمين بينهم بما فيهم القنصل الأب ليڤاشيه Levacher الذى شد إلى فوهة مدفع، ولكن حملة ثالثة أرسلت عام ١٦٨٨ بقيادة ديستريه d'Estrées كانت

أعظم من الحملتين السابقتين خطرًا على الجزائريين، فاضطرتهم إلى طلب الصلح. ولكن أموالا طائلة ضاعت، وأرواحًا كثيرة أزهقت فى هذه الحملات، مما جعل تكرارها غير مأمون العواقب، وكانت فرنسا فى القرن الثامن عشر كلما بدا لها ما تشكو منه من فعال أمراء الجزائر تقصر همها على مظاهرات بحرية صغيرة. أما أسبانيا فقد حاولت بعد أن أعلن الداى محمود عثمان عليها الحرب (سنة ١٧٧٣) أن تضرب مدينة الجزائر وسيرت لذلك أسطولا من عشرين بارجة، وأربع وعشرين مدمرة صغيرة، وجيشاً من خمسة وعشرين ألف مقاتل، بقيادة أمير البحر دون پدرو كاستيخو Don Pedro Gastejo ، والقائد أوريللى O'Reilly ونزلت القوات الأسپانية إلى البر عند مصب نهر الحراش فى الثامن من يولية عام ١٧٧٥، ولكن العدو حاصر الحملة، وكان أكثر من رجالها عددًا، ولم تكن هى نفسها حسنة القيادة، فاضطرت إلى الانسحاب فى اليوم التالى بعد أن فقدت ٢,٨٠٠ من رجالها، ولم يعوض هذه الخسارة تلك الغارة البحرية الموفقة التى قادها أمير البحر الأسپانى الدون أنجلو برسلو Don Angelo Bercelo والتى ضربت مدينة الجزائر بالمدافع فى عام ١٧٨٣ . ونشطت القرصنة من جديد نتيجة لحروب الثورة الفرنسية والامبراطورية التى وجهت عناية الدول البحرية وجهة أخرى، ثم بدا بعد عام ١٨١٥ أن الدول الأوربية قد اعتزمت أن تقضى نهائيًا على هذه الحالة التى لم تعد تطيق صبرًا عليها، وأرسل اللورد إكسموث Exmouth فى ١٥ مايو ١٨١٦ يبلغ الداى قرارات مؤتمر ڤيينا الخاصة بمنع تجارة الرقيق، فلقى فى الجزائر معاملة سيئة قررت على أثرها الحكومة البريطانية يؤيدها الرأى العام، أن تغسل هذه الإهانة، وظهر أمام المدينة أسطول مؤلف من اثنتين وثلاثين سفينة تحت إمرة اللورد إكسموث يعاونه أمير البحر الهولندى كپلين Cappellen، ودخل إلى الميناء تحت حماية الراية البيضاء، وأطلق النار على المدينة فقتل خمسمائة من الترك وحطم مدفعية

السواحل، وجرح ألفًا من السكان. بيد أن الجزائريين هبوا للدفاع عن أنفسهم وأوقعوا بأسطول الحلفاء خسارة بلغت ٨٨٣ رجلا (٢٧ أغسطس سنة ١٨١٦). وحدثت غارة بحرية أخرى بقيادة أمير البحر نيل Neal فى يونية عام ١٨٢٥م لخلاف حدث بين الداى حسين والحكومة البريطانية، ولكن المدينة لم تصب من جرائها بضرر كبير. واتضح من هذه الحملات المتكررة أن فى وسع مدينة الجزائر أن تقاوم كل حملة بحرية خالصة مهما تكن قوتها، فلما قررت الحكومة الفرنسية أن تغسل الإهانة التى لحقت بالقنصل ديفال Deval على يد الداى حسين، بعد أن فشلت فى حصارها البحرى ثلاث سنين كاملة، عادت إلى الخطط التى وضعها القائد بوتان Boutin من سلاح المهندسين العسكريين، وكان نابليون قد أرسل هذا الضابط فى عام ١٨٠٨ لاختبار الحصون الدفاعية فى الجزائر فاقترح أن يكون الهجوم على المدينة من البر، وأن يوجه أولا إلى حصن الإمبراطور، وهو الحصن الذى يشرف على المدينة ويسيطر عليها، وقد أعادت هيئة أركان الحرب الفرنسية النظر فى هذه الخطة وأكملتها، ووافقت عليها الحكومة وعملت على تنفيذها، وفى ١٤ يونية عام ١٨٣٠ نزلت الحملة الفرنسية عند سيدى فَرّوش على بعد أربعة عشر ميلا غربى مدينة الجزائر، وهزمت فى التاسع عشر منه جيش الداى فوق هضبة ستاوٌلى. ثم ظهرت فى التاسع والعشرين من هذا الشهر أمام حصن الإمبراطور وأطلقت المدافع الفرنسية نيرانها على هذا الحصن فى فجر اليوم الرابع من يولية، وفى الساعة العاشرة من ذلك اليوم نفسه احتلته بعد أن دمرت بعض أجزائه وغادرته حاميته، وفى اليوم التالى، وقع الداى شروط التسليم، التى وضعها القائد العام، ودخل القائد المدينة على الفور، وكان قيام سيادة الترك وبقاؤها هذا الزمن كله فى مدينة الجزائر، قد جعل هذه المدينة من أهم المدن الممتازة فى البحر المتوسط، فقد أصبحت هذه السوق البربرية الصغيرة مدينة زاهرة تكتظ بالسكان، وكانت مدينة الجزائر التركية تمتد على المنحدرات الصخرية من القصبة إلى

شاطئ البحر، وقد وصفها هايدو Haedo وصفًا مسهبًا، وشبه محيطها بقوس ذى وتر، فالقوس هو الجدران، وشاطئ البحر هو الوتر. وكان محيط المدينة إذا قيس من خارج أسوارها حوالى ١٠,١٧٠ قدمًا، وكانت تحميها الحصون التى بناها خيرالدين وأكملها خلفاؤه وجعلتها غاية فى المنعة. وكانت هذه الحصون تتألف من سور ومن القصبة ومن عدد معين من الحصون وبطاريات المدافع، وكان ارتفاع السور يتراوح بين ست وثلاثين واثنين وأربعين قدمًا، يحيط به خندق وتحميه أبراج. وكانت له خمسة أبواب: باب البحر، وباب السمّاكين إلى جانب المرفأ، وباب عَزون فى الجانب الجنوبى من المدينة، وبجواره وقعت حوادث الإعدام، وباب الواد فى الجانب الشمالى، حيث أعدم النصارى واليهود ثم الباب الجديد فى الناحية الجنوبية الغربية ويخرج منه الطريق المؤدى إلى حصن الإمبراطور. أما القصبة قد بنيت فى أعلى موضع بالمدينة، وحلت منذ ١٥٥٦ محل القلعة البربرية القديمة التى كانت تشغل موضعًا أقل منها ارتفاعًا.

وأصبحت القصبة مقر الدايات من عام ١٨١٦، عندما هجر على خوجة الجنينة مقر أسلافه، لأنها تقوم فى المدينة السفلى وتتعرض بذلك لهجمات الإنكشارية المفاجئة، وكانت القصبة تضم ثكنات الجنود ودور الصناعة، وبيت المال ومنازل الأمير الخاصة. وفى خارج المدينة على مكان مرتفع يشرف على القصبة نفسها، يقوم برج الطاوس (ويسمى بالتركية سلطان قلعه، بالإنكليزية قلعة الإمبراطور Emperor's Fort) وقد شيده حسن أغا فى الموضع الذى نزل فيه شارل الخامس. وكان يحمى واجهة المدينة من ناحية البحر البرج الجديد وبرج باب الواد، وبرج الإنكليز، وبرج باب عزون ومدافع الربوة التى زيد عددها وضمت إليها مدافع جديدة بعد غارة أوريلى فى القرن الثامن عشر وغارة اللورد إكسموث فى القرن التاسع عشر، لا تقل عن ١٨٠ مدفعًا من ذات العيار الكبير. وتمتد المدينة فى الداخل على سفح التل، فترى البيوت المطلية بالجير الأبيض قائمة على «الجبل» كما يسميه الأهلون إلى الآن. وهو أعلى أجزاء التل،

وهى تستند إلى قوائم من الخشب، ويلتصق بعضها ببعض، وتبرز طبقاتها العليا واحدة فوق الأخرى حتى تلتقى أو تكاد عند القمة، وتلف حول السفوح دروب منحدرة ذات درج، تحجب الأقبية عنها النور، وأغلبها ضيق جدًا لا يسمح لاثنين بالمرور إلا إذا التصقا بظهريهما إلى الجدار. أما الجزء الأسفل من المدينة، وهو الذى يخترقه الشارع الوحيد الجديد بهذا الاسم، والذى يصل بين باب الواد وباب عزون منذ نهاية القرن السادس عشر، فقد كان هو المكان المختار لسكنى رؤساء القراصنة، وكانت مساكنهم الفخمة المتجمعة بالقرب من البحر، يسكنها البحارة الذين يسيطرون عليهم، وكانوا من موضعهم هذا يحمون المرفأ، وكانت الربوة ربوتهم، وبذلك كان هذا الحى بأسره كأنه دار صناعة لهم، وكانوا فيه آمنين من اعتداء الجنود المفاجئ عليهم (de Grammont: *Hist. d'Alger sous la domination Turque* جـ ١٠ ص ١٢٧) وهناك قامت قصور أشهر الرؤساء فى القرن السابع عشر أمثال مامى أرنوط، وسليمان رئيس، ومراد رئيس، وعربجى بيچنين، وفيه أيضًا شيدت المساجد التى أنفق عليها هؤلاء المغامرون جانبًا من أموالهم؛ والحق إن دور العبادة كانت كثيرة فى مدينة الجزائر القديمة. فقد كان بها فى أواخر القرن السادس عشر مائة مسجد وخلوة وزاوية. وكان بها قبيل الفتح الفرنسى ثلاثة عشر مسجدًا جامعًا، ومائة وتسعة مساجد صغيرة، واثنتان وثلاثون خلوة وخمس زوايا. وكان غالب هذه الدور متوسط الحجم، ليست له أهمية فنية كبيرة، وكان أشهر هذه المساجد بعد المسجد الكبير الذى يرجع تاريخه إلى العصر البربرى هو المسجد الجديد (ويسمى الآن جامع بركة السمك *Mosquée de la Pêcherie*). وقد شيد فى عام ١٦٦٠ ليتعبد فيه الترك من الحنفية، ثم مسجد كچاوة، وهو مزين بزخارف متعددة الألوان، ومسجد سيدة، ومسجد حاجى حسين پاشا ومسجد الأندلسيين الذى بناه فى عام ١٦٢٣ المهاجرون الأندلسيون؛ وزاوية الشرفاء التى أقيمت فى عهد الداى محمد بكتاش (سنة ١٧٠٩) إلخ.. أما المبانى العامة فكانت قليلة العدد، ويكفى

أن نذكر منها الجنينة، وهى طائفة من القصور والثكنات، والثكنات السبع الكبيرة الخاصة بالإنكشارية، وسجون الرقيق، ولكن كثيرًا جدًا من الدور الخاصة كانت تخفى وراء واجهاتها العاطلة عن الزينة زخارف طريفة أو فخمة ذات روعة، لها أفنية تحيط بها أعمدة من الرخام البديع الصنع، وطنف من خشب الأرز، وأسوار عليها رسوم حائطية إيطالية أو هولندية، ومن داخلها أثاث صنعت أجزاؤه فى أوربا، أو صنعها العمال الوطنيون محاكاة لنماذج أوربية (انظر G.Marcais: *L'expositiond'art. Musulm.* المجلة الإفريقية فى العددين الثالث والرابع من عام ١٩٠٥).

وقد طرأ على تعداد السكان فى مدينة الجزائر تغير كبير فى أثناء القرون الثلاثة التى كانت خاضعة فيها لحكم الترك. وقدر هايدو Heado الذى ظهر كتابه عام ١٦١٢ عدد المنازل والسكان باثنى عشر ألف منزل وستين ألف نسمة، وقدر الأب دان Dan عدد المنازل والسكان فى عام ١٦٣٤، عندما بلغت القرصنة ذروتها، بخمسة عشر ألف منزل، ومائة ألف نسمة. ثم بدأ الاضمحلال يدب فيها عندما قلت أعمال القرصنة. وفى عام ١٧٨٩ قدر ڤنتورده پارادى Venture de Paradis السكان بخمسين ألفًا، ثم هبط هذا العدد إلى ثلاثين ألفًا عام ١٨٣٠، وكان السكان من أجناس مختلفة، ولكن يمكن ردهم كلهم إلى أجناس ثلاثة: الترك والمغاربة واليهود. وكان الترك طبقة من الخاصة شديدة الارتباط بعضها ببعض، وقد وفد أغلبهم من آسية الصغرى، وانضموا إلى صفوف اليلداش. وكانت النظم التى يخضع لها جيش اليلداش هذا تمكنهم من الوصول إلى أعلى المراتب، أى إلى مرتبة الأغا، بل تؤهلهم لأرفع المناصب المدنية، وكان الترك جميعًا، حتى ولو كانوا من صغار الإنكشارية، ينادون باسم الأفندى ويلقبون بالسادة العظماء الفخام، ويكوّنون طبقة السراة أو الأعيان فى مدينة الجزائر، ولم ينزلوا عن كبريائهم حتى بعد أن فقدت الجندية شأنها السياسى؛ وقد تزوج الكثيرون منهم

نســاء من أهل البـلاد، ولـكن أبناء هذه الزيجـات - ويسـمـون «قُلُغْلى» - ظلوا بمعزل عن جماعـة الأتراك، فلما انقضى القـرن السادس كـانت هذه الطبـقة قـد أقـصــيت عن الوظائف العــامـة، ولم يفلحـوا فى رفع هذا الحـيف عنهم على الرغم من فـتنهم المتكررة، ومنهـا فـتنة عام ١٦٦٣ التى كانت على جـانب كبير من الخطورة. ومن أجل ذلك ظل التـرك دائمًا أقلية فى هذه العاصمة، كما كانوا أقليـة فى الولاية كلها. وفى وسـعنا أن نقـدر عددهم بعـشـرة آلاف أيام خيـر الدين وبثلاثين ألفًا فى عـهد البكلربكية، واثنيـن وعــشــرين ألفًا عــام ١٦٣٤ وخـمــســة آلاف عـام ١٧٨٩، ونقص عـددهم عــام ١٨٣٠ إلى أربعــة آلاف نسمـة. وبعد الفتـح الفرنسى مبـاشـرة قــرر الجنرال ده بورمـــون General de Bourmont أن يقــصـى كـل إنكشــارى أعزب عن البلاد، ويرســل إلى آسية، ثم عـمم هذا القـرار حتى شـمل كل أفـراد الفرق العسكرية، ويـجدر بنا أن نضيف إلى طائفـة الأتراك أولئك الذين أسلمـوا وكانوا من أصل أوربى، وهم الذين كان يؤخـــذ مـنهم مـــهندســـو الأسطول الجـــزائرى ومــا يـلزمــه مــن الصناع، ومـرشـــدو الموانى وبعض القـــراصنة المشهورين، وأخذ عـددهم فى النقصان تبـعًا لتـعـذر أعـمـال الـقـرصنة، وقلة غنائمـها بسـبب تجول أسـاطيل الدول الأوربيـــة فى الـبـحـــار، والـمظاهرات البـحـرية التى كـانت تقـوم بهـا أمـام الشواطئ، فـنقص عددهم من عـشرين ألفًا أيام هايدو إلى مـائتين أو ثلاثمـائة فى نهاية القرن الثامن عشر.

وكان المغاربة أغلبـية بين أهل المدينة أو «البلدى»، وكان بعـضـهم ممن وفدوا من خارج البلاد، وأقاموا فى المدينة منذ العـهـد التـركى، كـالأندلسـيـين الذين طردهم المسـيـحــيـون من أســپـانيـا، والمغـامـــرين من الأوربيـــين والقُلُغْلى وغيرهم. وقد حرم على هؤلاء الاشتراك فى الشئون العامة بأجمعها، وأعفوا من الخدمة العسكرية، فلم يبدوا أية مقاومة للحكم التركى، وظلوا يشاهدون المآسى الجـسام التى كـانت تمثل على مســرح الجـزائر بـلا مـبـالاة، وقنع ســـراتهم بنصـــيـــبـــهم من غنائـم القـــرصنة، وباشتـراكهم بالمال فى تجـهيـز السفن

وبالمضاربات فى صفقات بيع الغنيمة والرقيق، أما فقراؤهم فلم يكن لهم عمل وإن كانوا هم أيضًا يتمتعون بنصيب من الرخاء العام. وكان من هذا العنصر المغربى التجار والصناع، الذين كانت لهم نقابات مختلفة تحت رياسة «نقباء أو أمناء»، وقد استقر أيضًا فى مدينة الجزائر جماعة من داخل البلاد، وكان رجال من القبائل يسكنون المدينة تحت رقابة ولاة الأمور الأتراك الشديدة، ومنهم الفعلة والعمال فى الصناعات اليدوية الصغيرة. وكان أهل بسكرة حمالين، والمزابية خبازين وكانت كل جماعة من هؤلاء «البرانية» وحدة قائمة بنفسها يشرف عليها أمين مسئول عن حسن تصرفاتها. وكان عدد المغازية، وبينهم القُلْغْلى، يبلغ ثمانية عشر ألفًا فى عام ١٨٣٠؛ وعدد الزنج ألفين والوطنيين المنحدرين من أصل بربرى ألفًا. وكان لليهود شأن فى الحياة الجزائرية، أخذت تزداد أهميته على مر الأيام، وقد انضم إلى العدد القليل من الوطنيين اليهود منذ القرن الخامس عشر إخوانهم من يهود أسبانيا، وحدث أول استقرار لهؤلاء اليهود الأسبانيين فى مدينة الجزائر عام ١٣٩١ تحت إمرة الربانيين دوران، وبرفت Duran, Barfat؛ ولكن الهجرة الكبيرة حدثت فى القرن السادس عشر. وقد سمح لهم خير الدين بالإقامة فى المدينة ولكنه حدد لهم عدد الحوانيت التى يفتحونها، وفرض عليهم ضريبة الرؤوس. وقد تضاعف عددهم سريعًا على الرغم من كل أنواع الاضطهاد التى لحقتهم من الترك والمغاربة، ومنها إكراههم على اتخاذ زى خاص بهم، بل على الرغم من الغرامات الفادحة التى فرضت عليهم مرارًا وتكرارًا. ويذكر هايدو أن مائة وخمسين أسرة يهودية لا أكثر كانت تسكن الجزائر فى نهاية القرن السادس عشر. وقدر الأب دان عددهم فى عام ١٦٣٤ بعشرة آلاف يهودى. ثم قدرهم لوجييه ده تاسى Laugier de Tassy فى عام ١٧٢٥ بخمسة عشر ألفًا، ولاشك فى أن هذا التقدير لم يخل من المبالغة، وبدأ يظهر حوالى ذلك الوقت فرق واضح بين اليهود الوطنيين، الذين كانوا بائسين وبين «اليهود الفرنجة»، الذين كانوا من أصل إيطالى جاء أكثرهم من مدينة لقورنة Leghorn، وقد

أفادوا بوصفهم أجانب من نظام الامتيازات، ومن حماية القنصل الفرنسى، ومن ثم كانوا بمنجاة من ضروب الاضطهادات التى تعرض لها أبناء دينهم الوطنيون، فأثروا من تجارتهم مع أوربة، ومن استغلال أنظمة الاحتكار التى اختص بها البكوات أنفسهم. وقد كان لأكثرهم نفوذًا فى القرن الثامن عشر - كسليمان چاكت (المتوفى عام ١٧٢٥)وآل بكرى وبوزناخ خاصة - شأن خطير، بل كان لهم فى بعض الأحيان الشأن الأكبر فى الشئون الجزائرية (بعد أن أصبحوا يتولون أمور الداى المالية ويقومون بالوساطة الرسمية بين الولاية وبين الدول الأوربية). وقد ظل نفتالى بوزناخ خمسًا وعشرين سنة (سنة ١٧٨٠ - ١٨٠٥) يستغل نفوذه فى تنصيب البكوات والدايات وخلعهم، والتصرف فى موارد الدولة، أو قل بإيجاز إنه كان يدبر السياسة الداخلية والخارجية للإمارة ويصرفها وفق مصالحه الخاصة. ثم كان لهذا النفوذ العظيم رد فعله، إذا اغتال أحد الإنكشارية نفتالى بوزناخ «ملك الجزائر» عام ١٨٠٥ وأعقبت ذلك فتنة دموية، ذبح فيها أغنى أغنياء اليهود، أو أخرجوا من البلاد، ونهبت حوانيتهم، وصودرت أملاكهم، ولم تفق قط «الأمة» اليهودية من أثر هذه النكبة، ونقص عدد اليهود إلى أربعة آلاف كما يقول روزيه Rozet)، ولكنهم ظلوا يحتملون نير الترك فى عناء معن، ولذلك رحبوا بسقوط حسين ترحيبًا عظيمًا، وانضموا إلى الفاتحين، ولم يظهروا لهم معارضة ما.

وكان الأوربيون فى مدينة الجزائر إما عبيدًا أو تجارًا أحرارًا. أما العبيد فهم الذين أسرهم القراصنة مع غنائمهم البحرية، أو أثناء غاراتهم على شواطئ البحر المتوسط، وبخاصة على شواطئ أسبانيا وإيطاليا وقورشقة وسردانية. وكان فريق من هؤلاء العبيد من نصيب البكوات، أما الباقون فكانوا يباعون لمن يدفع فيهم أغلى الأثمان فى موضع البدستان. وكان الأسرى يعملون فى المنازل، أو يستخدمون فى المدينة نفسها، أو فى الحدائق خارج الأسوار (حسب مشيئة سادتهم)

وكانوا كذلك يسخرون فى تسيير السفن الكبيرة بالمجاديف أيامًا معلومة. وكانوا يحبسون ليلا فى دور خاصة تابعة للحكومة، أو مملوكة للأفراد، كانت تعرف بسجون الرقيق Bagnios. وكان هؤلاء الأسرى أقل بؤسا مما يقوله الناس عنهم، فقد كانوا آمنين على أرواحهم، إلا عندما يثور الإنكشارية، أو يظهر أسطول مسيحى فتهيج خواطر المسلمين، وأكثر من هذا أن تلك السجون كان بها معابد صغيرة، لها قساوسة، وكان بها ملجأ للعجزة، وحانة للشراب، ولكنهم لم يكن يطلق سراحهم إلا إذا افتدتهم أسرهم بمعاونة رجال الدين كالثالوثيين والمفتدين واللازارين الذين وقفوا أنفسهم على هذه الأغراض، أو إذا استعادوا حريتهم بعد مفاوضات سياسية؛ وكان طبيعيًا أن يختلف عدد هؤلاء العبيد قلة وكثرة تبعًا لانتشار القرصنة أو كسادها، وقد بلغ عددهم أقصاه فى النصف الأول من القرن السابع عشر. فقد كانت سجونهم وقتذاك تضم خمسة وعشرين ألفًا، كما يقول دان، أو خمسة وثلاثين ألفًا، كما يقول كراماى Gramaye ثم نقص هذا العدد أثناء القرن الذى تلاه. فلم يكن فى هذه السجون عام ١٧٤٠ سوى ١٤٤٢ أسيرًا، ولم يكن فيها عام ١٧٦٧ أكثر من ٢٦٢، ومن ألف وثمانمائة عام ١٧٦٩، ومن ١٦٦٩ فى عام ١٨١٣، ونقصوا أخيرًا إلى ١٢٠٠ عام ١٨١٦ حين أطلق سراحهم بعد غزوة اللورد إكسموث الموفقة.

أما الأوربيون الذين كانوا يتمتعون بحرية مطلقة، فقد كان عددهم دائمًا قليلا، لأن الجزائر لم يكن لها قط أهمية تجارية تضارع ما لمدن بلاد البربر الأخرى، وكانت على الأخص أقل شأنًا من ثغور شرقى البحر المتوسط من هذه الناحية، فقد كانت فى المدينة جالية أوربية صغيرة مكونة من مائة شخص على الأكثر تتألف من القناصل، وبينهم قنصل إنكلترة وقنصل فرنسا اللذان كانا يتنازعان الصدارة، ومن الموظفين فى مكاتب القناصل وقليل من التجار. وكانت مدينة الجزائر أثناء العصر التركى تصرف شئونها إدارة مستقلة، ويشرف عليها «الخزنجى» أو وزير مالية الإمارة؛ وكانت الجماعات التى يضم كل منها أبناء جنس خاص من

السكان (كالزنوج والمزابية) أو أبناء طائفة خاصة من الصناع تتألف منها طوائف متعددة يرأس كلا منها أمين. أما اليهود فكانوا «أمة» يحكمها زعيم يختارونه منهم، وكان الأمناء كلهم يخضعون لسلطان شيخ البلد.

وكان التفتيش على الأسواق منوطاً بـ «المكاتب» وعلى الشوارع فى أثناء النهار، من أعمال «الكخيا» (وهى كلمة مشتقة من اللفظ الفارسى كتخدا) وكان التفتيش عليها أثناء الليل من أعمال «آغا الكل» ولابد أن يكون هذا تركيًا. أما المزوار فكان عليه أن يراقب الحمامات وبيوت الدعارة. وكان على «أمين العيون» أن يحافظ على عيون الماء ويتأكد من سلامة أبنيتها، وكان هذا النظام الإدارى يفى بالأغراض المرجوة منه ، ويحفظ الأمن والنظام على أحسن حال، كما يشهد بذلك جميع الرحالة الذين زاروا مدينة الجزائر التركية. ثم زال هذا بزوال هذه السيادة التركية.

وقد شهدت مدينة الجزائر منذ عام ١٨٣٠ تغييرات متواصلة، ولو أننا حاولنا أن نسهب فى بيان هذه التغييرات ونصف المدينة الأوربية التى حلت على مر الأيام محل مدينة الجزائر البربرية والتركية، لخرجنا عن الحدود المرسومة لدائرة المعارف الإسلامية. على أننا لا يسعنا إلا أن نورد هنا بعض الحقائق الهامة وأولاها: زيادة عدد السكان، فقد ارتفع فى إحصاء عام ١٩٠١ إلى ١٣٨,٠٠٠ نسمة، ثم إلى ١٤٤,٠٠٠ فى إحصاء عام ١٩٠٦، ولم يكن عددهم فى هذا الإحصاء الأخير قد عرف وقت كتابة هذه المادة إلا على وجه التقريب. وسكان المدينة الحديثة خليط من أجناس مختلفة كسكان المدينة القديمة. بيد أن الأوربيين حلوا محل الوطنيين كما يظهر ذلك من الأرقام الواردة فى إحصاء عام ١٩٠١، وهى ٦٩,٠٠٠ فرنسى، ١١,٧٥٠ يهوديًا متجنسين بالجنسية الفرنسية و٢٨٢٥٠ أجنبيًا أغلبهم من الأسبان. ومما هو جدير بالتنويه أيضًا ذلك التطور الذى طرأ على الميناء، فقد وسع حوضه الذى لم يكن يتسع لسفن القراصنة إلا إذا تجاورت فيه، وذلك بإكمال حاجز خير الدين، وبناء رصيف جديد فى البحر يبدأ من برج باب

عزون، فيتكون بذلك حوض واسع مساحته ٢٣٧ فدانًا تستطيع أكبر البواخر حمولة أن ترسو فيه. وقد أدت الزيادة المطردة فى حركة السفن (بلغ مجموع حمولتها ٦,٦٠٠,٠٠٠ طن فى عام ١٩٠٤) إلى إقامة منشآت أخرى، بدىء فيها فعلا. ثم إننا لا نستطيع أن نغفل اتساع رقعة المدينة الجديدة. فقد زادت مساحتها من زمن طويل على ما كانت عليه أيام الترك، وامتدت مبانيها ومبانى أرباضها كأحياء الداى حسين ومصطفى، وباب الواد وسانت يوجين، فبلغ متوسط طولها أكثر من سبعة أميال ونصف الميل. ولم يحدث هذا التحول دون أن يصحبه انقلاب عميق الأثر فى المظهر العام لمدينة الجزائر القديمة التى لم تبن على غرار غيرها من المدائن. فقد كان من الضرورى فى باكورة عهد الاحتلال من إنشاء طرق للمواصلات وإقامة ثكنات للقوات العسكرية، ودواوين لمختلف المصالح الإدارية: ولم يكن هذا كله يتم دون تدمير المنازل الخاصة ودور العبادة، ومن أجل ذلك هدمت الجنينة حجرًا حجرًا، وعفت آثارها كلها فى عام ١٨٥٦، ولم يبق من القصور التى كانت فى داخل أسوارها سوى قصر بنت السلطان، وهو الآن قصر الأسقف، وترك جامع «كچاوة» يتداعى بين عامى ١٨٤٥، ١٨٦٠، وقامت مكانه الكنيسة الكاثوليكية الكبرى. وقوضت أركان مسجد السيدية، وحول مسجد حاجى حسين إلى كنيسة، واتخذت مساجد أخرى ثكنات للجند، أو مخازن عسكرية، وما وافت سنة ١٨٦٢ حتى لم يبق من دور العبادة التى بلغت ١٧٦ دارًا فى عام ١٣٨٠ ، سوى ٤٨ (تسعة مساجد كبيرة، وتسعة عشر مسجداً صغيرًا، وعشرين خلوة وزاوية) وليس لغير ثلاثة من المساجد الإسلامية الباقية قيمة أثرية فنية، وهذه المساجد هى: الجامع الكبير برواقه ذى الأعمدة المأخوذة من مسجد السيدية، ومسجد السماكين الذى شيد عام١٦٦٠ على طراز يشبه شكل صليب الكنائس البوزنطية فى الأستانة، وثالثها مسجد سيدى عبدالرحمن الثعالبى الذى شيده عام ١٦٩٦ الداى الحاج أحمد فى موضع بناء أقدم منه عهدًا، وقد هدم أغلب الحصون التركية وحل محلها

سور حديث يهدم هو الآخر الآن، ولم يبق من القصبة كما كانت عليه فى عهدها السابق إلا آثار قليلة (هى غرف ذات أقبية، والباب، وفوارة، والجوسق الذى يسمونه جوسق ضربة المروحة، والمسجد) وكذلك اختفت بطاريات المدافع وهدمت التحصينات التى كانت تواجه البحر. وجددت المدينة نفسها بأكملها تقريبًا، وبنيت على الطراز الحديث، فأنشئت فى الجزء الأسفل منها شوارع على نمط الشوارع الأوربية، تقطعها شوارع أخرى تسير فى الجزء الأعلى من المدينة، وبذلك زال ما كانت تمتاز به من مظهر فذ لا يشاركها فيه غيرها من المدن. وإذا كان لأعمال التخريب هذه ما يبررها فى أوائل أيام الاحتلال حين لم يكن بد من إيجاد ملجأ أمين للسكان الأوربيين داخل أسوار المدينة، فما من شك فى أنه ليس ثمت ما يبررها بعد أن امتدت حدود المدينة ناحية الشمال والجنوب. وتسرى مع الأيام روح الحياة الأوربية إلى هذه الأحياء الجديدة، فى حين أن المدينة العليا ظلت مركزًا للحياة الإسلامية، فالأهلون يزدحمون فى شوارعها الضيقة المظلمة، يزاولون صناعاتهم وحرفهم الوطنية الصغيرة. ويظهر أن بعض العقول المستنيرة رأت أن لابد من المحافظة على هذا الجانب من المدينة وإنقاذه من يد الدمار، وإن كانوا قد وصلوا إلى هذه النتيجة متأخرين، فأنشئت فى عام ١٩٠٥ جمعية لهذا الغرض سميت «جمعية الجزائر القديمة»، وأخذت على عاتقها البحث عن الآثار الباقية من مدينة الجزائر الإسلامية والمحافظة عليها.

ولم تقنع مدينة الجزائر بأن تكون القصبة السياسية للإقليم، بل أخذت فى السنين الأخيرة تحاول جهدها أن تكون مركزًا من مراكز الحياة العقلية والعلوم الإسلامية. وقد صدر قانون فى ٢٠ ديسمبر سنة ١٨٥٩ يقضى بإنشاء أربع مدارس عليا (للحقوق والطب والعلوم والآداب) تتألف من مجموعها جامعة بحق، وكانت هذه المدارس فى عام ١٩٠٤، تضم تسعمائة وستة وعشرين طالبًا ومستمعًا، ومع أن مدارس الجزائر يدرس فيها من العلوم العامة ما يدرس فى جامعات باريس

نفسها، فإن النشاط العلمى والبحث العلمى فيها يتجهان بنوع خاص نحو المسائل الإفريقية، وللدراسات الشرقية شأن كبير فى مدرسة الحقوق، وشأن أكبر من ذلك فى مدرسة الآداب، التى تعنى بالبحث الدقيق فى آداب إفريقية الشمالية ولغاتها وقصصها الشعبى وأجناسها، ومدنيتها، وفى مدرسة الحقوق كرسى للفقه الإسلامى، وفى مدرسة الآداب كراس للغات العربية والفارسية والبربرية وآدابها، وللحضارة الإسلامية وعلم الآثار المصرية القديمة، وتاريخ إفريقية، وقد أثمرت هذه الدراسات حتى الآن ثمرة طيبة (انظر دوتى *L'oeuvre de l'Ecole de Lettre d'Alger* Doutté، فى المجلة الإفريقية، العدد الثالث والرابع من عام ١٩٠٥ (وتعاون كثير من الجمعيات العلمية المختلفة فى البحوث القائمة منذ عام ١٨٣٠ والخاصة بماضى شمالى إفريقية وحاضرها، وفى مقدمة هذه الجمعيات الجمعية التاريخية التى نشرت فى صحيفتها «المجلة الإفريقية *Revue Africaine*» منذ عام ١٨٥٦، مقالات كبيرة القيمة، ووثائق هامة عن تاريخ إفريقية. وقد نظمت الجمعية الجغرافية قسمًا للأبحاث التاريخوثرية. وهى لا تكتفى بنشر بحوث فى جغرافية البلاد الإسلامية، بل تنشر أيضًا فى «نشرتها الرسمية» بحوثًا فى تاريخ العالم الإسلامى كله وحضارته. وفى المدرسة الثعالبية التى وضعت تحت رعاية سيدى عبدالرحمن تدرس الثقافة الإسلامية العليا. كما يدرس فيها الفقه والشريعة الإسلامية مع بعض المبادىء الأولية للعلوم الأوربية، للطلاب الوطنيين الذين يشغلون فيما بعد المناصب القضائية والدينية (قضاة وعدولا وأئمة...إلخ) وتضم المكتبة الأهلية ألفين من المخطوطات العربية والتركية والبربرية. ويضاف إلى ذلك أن الحكومة الفرنسية تحاول تنمية الذوق الفنى بين الأهالى، وإحياء الصناعات المحلية، فضلا عما تبذله من الجهد فى الاحتفاظ بالمستوى الرفيع الذى بلغته الدراسات الإسلامية فى تلك البلاد، وقد أنشىء لذلك الغرض قسم للفن الإسلامى فى متحف مصطفى فى عام ١٩٠٣، وبذلت المعونة والتشجيع للمدارس الفنية التى تعلم فيها صناعة السجاجيد وصناعة التطريز.

المصادر:

(١) *Coarpus inscr. Lat* ، جـ٨ ب، جـ١٥ (إيكوزيوم والملحق).

(٢) G.Colin: *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie*، جـ ١، *Département d'Alger*، باريس سنة ١٩٠١ .

(٣) Haédo: *Topografia e historia general de Argel* بلد الوليد سنة ١٦١٢ ، ترجمة Berbrugger و Monnereau فى *Revue Africine*، جـ١٤ ، جـ ١٥ .

(٤) Venture de Paradis: *Alger au XVIIIe sciécle* نشره فانيان فى الجزائر عام ١٨٩٨ .

(٥) Berbrugger & Monnereau: *Las Casenes de Janissaires à Alger* فى *Revue Africains* ، جـ٣ .

(٦) A.Devoulx: *Les édifices religieus d'Alger* فى *Revue Africains* جـ٦ ـ ١٣.

(٧) الكاتب نفسه: *Notes historiques sur les mosquées d'Alger* ، جـ٤ ـ ٥ .

(٨) الكاتب نفسه *Alger, Etude aux époques romaine, arabe, tuque* ، جـ٢٠ ، ٢١ .

(٩) Rozet: *Voyage dans la Regencs d'Alger*، الجزائر سنة ١٨٣٣ .

(١٠) E.Feydeau: *Alger, étude* طبعة جديدة، باريس سنة ١٨٨٤ .

(١١) Otth : *Esquisses africaines dessinées pendant un Voyage à Alger* بـرن سنة ١٨٣٩ .

(١٢) Guiauchain: *Alger*، الجـزائر سنة ١٩٠٥، وهو نقول لآراء القدماء.

(١٣) Boutin: *Reconnaissance de la ville, des forts et battêries d'Alger*، طبـع عام ١٨٦٧ بمعـرفة Nettement فـى *Histoire de la conquéte d'Alger.*

(١٤) *Pièces justificatives*، رقـم ٥ ، ص ٥٧٤ ـ ٥٩٩ وانظر أيضًا مـصـادر بلاد الجزائر.

[إيفر G.Yver]

+ **الجـزائر:** هو الاسم الذى أطلق على الجـزائر القـائمـة تجـاه السـاحل الشمالى الغربى لجون الجزائر مباشرة، وهى مـقر إمـارة بحـر مدينة الجـزائر الآن. وقد أطلق العرب اسم الجزائر على

المدينة التى أنشئت فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) على البر المقابل لها، وأصبحت هذه المدينة فى عهد الأتراك قصبة بلاد الجزائر، وظل هذا شأنها إلى اليوم. وقد كان الفرنسيون هم الذين حرفوا اسمها العربى إلى Alger (Algiers بالإنكليزية).

والمدينة تقوم على خط عرض ٣٦° ٤٧َ شمالا، وخط طول ٣° ٤َ شرقا (كرينويتش). وفى تعداد سنة ١٩٥٤ بلغ سكان المدينة ٣٥٥,٠٠٠ نسمة منهم ١٦٢,٠٠٠ مسلمون، وفى سنة ١٩٥٩ بلغ سكان مدينة الجزائر الكبرى (المدينة والنواحى المجاورة لها): ٨٠٥,٠٠٠ منهم ٤٥٦,٠٠٠ مسلمون.

واكتشاف مجموعة هامة من السكة البونية مصنوعة من الرصاص والبرونز سنة ١٩٤٠ فى الناحية المجاورة للمرفأ (J.Cantineau & :L.Leschi *Monnaies Puniques d'Alger* فى *Comptes Rendus Ac Insct. et Belles Lettres*، سنة ١٩٤١ ، ص ٢٦٣ - ٢٧٧) دليل واف على وجود مستودع فينيقى على الجزائر فى الراجح، وكان اسمه إيكوزيم Ikosim (أى جزيرة البوم أو الحسك الصغيرة).

وقد أطلقت الصيغة اللاتينية للاسم، وهى إيكوزيوم، على المحلة الرومانية القائمة على البر الأم. ولا نعرف فى أى تاريخ أقيمت هذه المحلة، ولكنها لم تكن محلة هامة، ولو أنها كانت مقر أسقفية. ولم تتوفر لنا أية إشارة إليها فى الوثائق التاريخية بعد القرن الخامس. ويقول البكرى (*Desc . de l'Afr . sept.*، ص ٦٦؛ الترجمة ص ١٥٦) إن أطلالها كانت قائمة حتى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) حين أقام المدينة الإسلامية بلكين بن زيرى.

وأصبح اسمها فى ذلك الحين «جزائر بنى مزغنى» نسبة إلى قبيلة صنهاجية كانت تعيش فى هذا الإقليم فى ذلك الوقت. وظلت الجزائر مدينة ومرفأ قليل الأهمية حتى مستهل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وارتبطت بالتقلبات التى انتابت المغرب الأوسط. ومع ذلك فإن الأمر يقتضينا أن نذكر أن المرابطين أقاموا بمدينة الجزائر فى أوائل القرن

السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) مسجدًا كبيرًا. وأن هذه المدينة قد استظلت بحماية العرب الثعالبة فى منطقة متيجة فأكّدت حوالى سنة ٧٧١هـ (١٣٧٠م) مطلبها فى أن تكون مدينة مستقلة. وفى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) كان حاميها شخصًا مباركًا هو سيدى عبدالرحمن الثعالبى، وقد أصبح منذ ذاك الولى الحامى لهذه المدينة. وكان بعض سكان مدينة الجزائر فى القرون الوسطى مهاجرين فروا من الحركة النصرانية الرامية إلى إعادة غزو الأندلس، واستقر كثير منهم قرصانًا فى مدينة الجزائر.

وفى سنة ١٥١٠ فرض الأسپان ضريبة على المدينة واحتلوا الجزائر لقمع حركة القرصان. ولما أدرك السكان هم وزعيمهم سليم التومى أن ذلك خليق بأن يهدد رخاءهم تهديدا خطيرًا، التمسوا حليفًا يخلصهم من نير الأسبان، وهنالك استنجدوا بالقرصان التركى عروج الذى كان آنذاك يحكم جيجل؛ ولم ينجح عروج فى طرد الأسپان، ولكنه استولى هو نفسه على المدينة واتخذها القاعدة الأولى لعملياته. وحاول الأسپان استعادة مدينة الجزائر سنة ١٥١٦ و ١٥١٩، ولكنهم باءوا بالخيبة فى المرتين. ولما توفى عروج سنة ٩٢٤هـ (١٥١٨م) تولى أخوه خير الدين السلطة ولكنه لم يستطع أن يحافظ على السيطرة على مدينة الجزائر، وارتد إلى جيجل من سنة ٩٢٦ إلى ٩٢١ هـ (١٥٢٠ - ١٥٢٥م) وهنالك استنجدت به الجزائر مرة أخرى سنة ١٥٢٥ ، وفى ٢٧ مايو سنة ١٥٢٩ نجح خيرالدين فى الاستيلاء على القلعة (پنيون) التى كان الأسپان قد أقاموها عيل أكبر الجزائر. وهدمت پنيون، واستخدمت الأنقاض فى إنشاء سد وصل من ثم الجزائر بالبر الأصلى، وكان هذا هو منشأ ثغر الجزائر.

وفى هذه الأثناء كان خير الدين قد وهب ما فتح الله عليه للإمبراطورية العثمانية، وبذلك ملكت هذه الإمبراطورية قاعدة بحرية هامة فى غربى البحر المتوسط. ومن ثم فما من

سبب يدعونا إلى أن نعجب أى عجب إذا رأينا شارل الخامس يحاول الاستيلاء على مدينة الجزائر سنة ١٥٤١، وقد رست جنوده فى ٢٣ أكتوبر على سواحل جون الجزائر، وعبروا وادى الحّراش وعسكروا على تل يشرف على المدينة يعرف الآن بقلعة الإمبراطور، ولكنه كان يعرف فى تلك الأيام باسم كدية الصابون. على أنه حدث فى ليلة ٢٤ ـ ٢٥ أكتوبر أن اكفهر الجو سريعًا وفقد نصف الأسطول الراسى إثر العاصفة التى تلت هذا الأكفهرار. واضطر شارل الخامس الذى تعاونت على هزيمته الطبيعة والأتراك، إلى التخلى عن مؤونة كثيرة، وانسحب من مدينة الجزائر تاركًا إياها تنعم بأسطورة المناعة التى ظلت سليمة حتى سنة ١٨٣٠ .

وكانت حملة شارل الخامس إنذاراً للأتراك، فمضوا يمدون تحصيناتهم ويدعمونها وخصوصًا من جانب البحر، حتى أصبحت مدينة الجزائر معقلا بمعنى الكلمة : زد على ذلك أنها غدت قصبة ولاية تركية كبيرة، تنعم فى الواقع بالاستقلال عن الآستانة، وقاعدة لعمليات كثير من القرصان. وقد أسهمت كل هذه العوامل فى نهضتها الاقتصادية والاجتماعية التى بدأت فى القرن السادس عشر.

ولا يعرف عن المدينة قبل العصر التركى إلا النزر اليسير. ومن الراجح أن سور المدينة الأصلى كان يمتد حتى السور التركى، ولكن كثافة المبانى فى رحابه كانت أقل مما فى رحاب التركى كثيرًا. وكان السور التركى، وطوله ٣,١٠٠ متر متصلا حتى من ناحية الساحل، وكان مدعمًا بأبراج وخندق. وكان ثمة خمسة أبواب يلج منها الداخل إلى المدينة: باب السماكين، وباب الأسطول على جانب المرفأ، وباب الواد إلى الشمال، وباب عزون إلى الجنوب، والباب الجديد إلى الجنوب الغربى. وكان ثمة تحصينات أخرى تدعم الحماية التى يوفرها سور المدينة، وهى: القصبة التى أصبحت منذ سنة ١٨١٦ مقر داى الجزائر، وقد أقيمت سنة ١٥٥٦ لتحل محل معقل بربرى على

رأس مثلث كانت المدينة آنئذ على هيئته؛ وقلعة الإمبراطور التى أقيمت على موقع معسكر شارل الخامس؛ وعدة قلاع ومواقع مدافع بين بابى الواد وعزون، بمحاذاة جبهة البحر، وعلى الجزائر السابقة التى كانت تحمى المرفأ.

وأقام الأتراك قصرا اسمه «الجنينة» (أى الحديقة الصغيرة) فى داخل المدينة، وكان قصر كبير الأساقفة السابق جزءًا منه، وقد استخدم قصرا للحاكم حتى سنة ١٨١٦ . وفى الجزء الأدنى من المدينة قرب المرفأ أقام عدة أعيان من الترك والسراة مساكن فاخرة لهم. وكان زخرفها الداخلى ـ الذى يعتمد على ذوق صاحبها ومبلغ سيطرته على أعالى البحار ـ من أصل أوربى (البلور البندقى، والقاشانى الهولندى... إلخ). وقد أقيم كثير من المساجد: أشهرها الجامع الجديد (يسمى أيضًا مسجد السماكين) فى ساحة الحكومة (سنة ١٦٦٠م). وكان ثمة أيضا عدد من الثكنات والسجون، ولكنها جميعا قد درست أو كادت.

وبين أيدينا تقديرات إجمالية فحسب لعدد سكان المدينة فى مختلف العهود؛ إذ يقدر هايدو بستين ألف نفس فى نهاية القرن السادس عشر، ويقول دان P.Dan إنهم بلغوا مائة ألف نفس سنة ١٦٣٤، على حين جعلهم ڤنتور ده پارادى *Venture de Paradis* ٥٠,٠٠٠ نسمة فحسب فى نهاية القرن الثامن عشر ، و٣٠,٠٠٠ نسمة سنة ١٨٣٠ . وكان السكان دائمًا خليطًا متعددى الأجناس جدًا؛ كان ثمة الأتراك، وقوامهم من رجال الجيش والإدارة (بلغ عددهم ٤٠٠٠ سنة ١٨٣٠)؛ والقلغلى (بالتركية: قول أوغلى؛ انظر أولاد الناس فى مصر) وهم سلالة الأتراك ونساء وطنيات من أهل ذلك الإقليم، وكان الأتراك يحتقرونهم؛ والأسر القديمة المتأصلة الجذور، وهم فى كثير من الأحيان من أصل أندلسى أو مغربى، وهم أيضًا قوام طبقتى التجار والصناع أهل القبائل المتعددة، وهم طبقة العمال؛ والصحراويون من بسكرة ومزاب؛ واليهود (٤٠٠٠ سنة

١٨٣٠) وأغنى أغنيائهم قدموا من لكهورن فى القرن الثامن عشر، وتمتعوا بالمزايا التى كان يتمع بها الأوربيون؛ وبعض الأوربيين من رجال الأعمال والقناصل؛ ثم أخيرًا أسرى المسيحيين الذين بلغ عددهم سنة ١٦٣٤ خمسة وعشرين ألف نسمة (انظر دان). ومن الجلى أن السكان كانوا من أهل البحر المتوسط بمقدار ما كانوا من أهل شمالى إفريقية.

وقد وضعت مدينة الجزائر، فيما بلغ إليه علمنا، تحت سلطة رئيس الحكومة مباشرة. وكان النظام القضائى يقوم عليه قاضيان، أحدهما حنفى للأتراك والآخر مالكى للعرب، وكانا يعملان معا مع محكمة من الأحبار والقناصل تمثل الأقليات اليهودية والنصرانية. وكانت قوات الشرطة من الشاوشية (من الكلمة التركية «چاوش»)؛ تحت إمرة «باش شاوش»، وكانت قوة تتناول شئون الأتراك وقوة أخرى تتناول شئون المغاربة، واستكمالا للإدارة كان ثمة «شيخ البلد»، و«مزوِار» وهو نظير المحتسب فى المدن المراكشية على تفاوت فى ذلك. وكان للمجتمع اليهودى نظمه، وكان الأوربيون ينعمون بحماية قناصلهم المختصين.

وكانت القرصنة هى الحرفة الكبرى فى العصر التركى، وقد اتخذت صورة الجهاد أو الصراع بين الإمبراطورية العثمانية والامبراطورية النمسوية الأسپانية لشارل الخامس وفيليب الثانى، وأصبحت من بعد عملا مربحا، ومن ثم الشغل الشاغل للسكان، وقد جنت جميع قطاعات السكان الربح منها: الحكومة التى تلقت جزءًا من الغنائم، والأفراد الذين أقاموا شركات لتسليح السفن، والعامة الذين أفادوا من كرم القراصنة، وملاك السفن الأغنياء، وقد أدت القرصنة أيضًا إلى تدفق المغامرين على الجزائر، ومعظمهم أوربيون ينتمون إلى البحر المتوسط، «ارتدوا العمامة» ليتركوا العنان لروح المغامرة فيهم، أو لمجرد تحاشى الوقوع فى أيدى الذين يتاجرون فى الرقيق. وقد قدر أن عدد المرتدين عن دينهم

الأصلى فى مدينة الجزائر بلغوا ٨,٠٠٠ سنة ١٦٣٤ .

وأثارت مثل هذه القرصنة الدول الأوربية ودفعتها إلى الانتقام، واتخذ هذا الانتقام بصفة عامة صورة قذف مدينة الجزائر بالقنابل من البحر؛ وأحدث بعض هذا القذف أضرارًا جسيمة. وقد قذف الأسپان مدينة الجزائر سنة ١٥٦٧ وسنة ١٧٧٥ (لم يفلحوا فيما تلا ذلك من محاولة النزول إلى البر) وسنة ١٧٨٣، كما فعل ذلك الدانيماركيون سنة ١٧٧٠ . وكان معظم الحملات من قبل فرنسا (سنة ١٦٦١، ١٦٦٥، ١٦٨٢ ، ١٦٨٣، ١٦٨٨) وإنكلترة (سنة ١٦٢٢ ، ١٦٥٥، ١٦٧٢). وقمعت حركة القرصنة إلى حد كبير قبيل نهاية القرن الثامن عشر، إلا أنها انتعشت أثناء حروب الثورة الفرنسية والإمبراطورية الأولى، وقام الإنكليز من ثم برمى المدينة بالقنابل سنتى ١٨١٦ ، ١٨٢٥ .

وكان الغزو الفرنسى سنة ١٨٣٠ قد أعد له سنة ١٨٠٨ الماجور روتان Routin، وهو ضابط مهندس بعث به ناپليون ليقدم تقرير شاهد عيان عن الظروف التى تقتضى القيام بمثل هذا الغزو بنجاح. وقد اتبع المعالم العامة لخطته أولئك الذين جهزوا لحملة سنة ١٨٣٠ . ورست القوات الفرنسية على ساحل شبه جزيرة فروش إلى الغرب من مدينة الجزائر، فى ١٤ يونية، وما وافى اليوم التاسع والعشرون حتى كانوا قد بلغوا تحصينات قلعة الإمبراطور، فاحتلوها فى ٤ يولية، وسلمت المدينة نفسها فى اليوم التالى دون أن يلحق بها أى ضرر.

وعاش الفرنسيون سنوات كثيرة فى نطاق الحدود الحضرية القائمة، ولو أنهم اندفعوا خارج هذا النطاق فى موضع أو موضعين؛ على أن عدد سكان المدينة زادوا، فامتدت شمالا (حى باب الواد) وجنوبا (حى باب عزون). وتمتد عاصمة البلاد اليوم إلى

الأحياء شبه الحضرية: سانت أوجين (شمالا) والداى حسين (جنوبا بشرق) وبئر مراد رئيس (جنوبا) والأبيار (جنوبا بغرب) بل تمتد إلى قرابة بوزريعة (غربا) . وظل نموها متصلا لا ينقطع، وهو اليوم يأتى على الساحات المكشوفة والحدائق التى كانت تكتنف المدينة من قبل.

وقد طرأ على المرفأ توسع كبير فى السنوات الحديثة، وفى سنة ١٩٥٥ سجل المرفأ حركة ٩٣٨٧ سفينة و٥٠٠,٠٠٠ راكب. ويسد الميناء الجوى ميزون بلانش (على مسيرة ٢٥ كيلو مترا شرقى المدينة) جميع متطلبات خدمات الطيران الدولى الحديث.

وقد عدّل تنظيم المحلية منذ أبريل سنة ١٩٥٩؛ وقسمت المدينة إلى أثمان على النمط الفرنسى، وهى مع النواحى المجاورة البلدية الوحيدة لمدينة الجزائر الكبرى.

وأصبحت مدينة الجزائر بعد نزول القوات الإنكليزية الأمريكية فى ٨ نوفمبر سنة ١٩٤٢ العاصمة المؤقتة لفرنسا حتى تحررت باريس فى أغسطس سنة ١٩٤٤ . وغدت مدينة الجزائر نفسها منذ أوائل الثورة الجزائرية فى أول نوفمبر سنة ١٩٥٤، مشهد أحداث سياسية لها أهمية بعيدة الأثر، وخاصة أحداث ٦ فبراير سنة ١٩٥٦ و١٣ مايو سنة ١٩٥٨، و٢٤ يناير سنة ١٩٦٠ والأيام التالية. وأصبحت المدينة قصبة بلاد الجزائر المستقلة منذ أول يولية سنة ١٩٦٢ .

المصادر

(١) *Corpus Inscr. Latin.*، ٨ *B*، جـ١٥ (إيكوزيوم) والملحق

(٢) S.Colin: *Corpus des incsriptions arabes et turques de l'Algérie* جـ١ ، إقليم مدينة الجزائر، باريس سنة ١٩٠١ .

(٣) ابن حوقل، ترجمة ده سلان فى *Jour. As.* فبراير سنة ١٨٤٢ ، ص ١٨٣ .

(٤) البكرى: Desct. de L'Afr. Sept. ؛ ص ٦٦؛ ترجمة ده سلان، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٥) الإدريسى: Extraits، طبعة H.Pérés، ص ٦٢ .

(٦) العبدرى: Notices et extraits du voyage d' El- Abdari ، ترجمة -Cher bonneau فى .Jour. As سنة ١٨٥٤ ، جـ٢ .

(٧) Leo Africanus: Descr. de l'Afrique، ترجمة Epaulard، جـ٢ ، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٠ .

(٨) D.Haëdo: Topographia e historia general de Argel بلد الوليد سنة ١٦١٢؛ الترجمة الفرنسية بقلم Monnereau et Berbrugger فى R.Afr، سنة ١٨٧٠ ـ ١٨٧١ .

(٩) Histoira des rois d'Alger الترجمة الفرنسية بقلم H. de Grammont فى .R. Afr سنة ١٨٨٠ ـ ١٨٨١.

(١٠) P. Dan: Histoire de Barbarie et de ses corsaires، پاريس سنة ١٦٣٧، ص ٩٤ ـ ١٣٨.

(١١) Venture de Paradis: *Alger au XVIIIe siécle*، طبعة فانيان Fagnan مدينة الجزائر سنة ١٨٩٨.

(١٢) Boutin: *Reconnaissance de la ville, des forts et batteries d'Alger* فى

Nettement: *Hist. de la conquête d'Alger*، پاريس سنة ١٨٧٩، ص ٥٧٤ ـ ٥٩٩.

(١٣) H. de Grammont: *Histoire d'Alger sous la domination turque*، پاريس سنة ١٨٨٧.

(١٤) S. Lane poole: *The Barbary Corsairs*، لندن سنة ١٨٩٠.

(١٥) A. Devoulx : *Les édifices re- ligieux*، فى *R.Afr. d'Alger* جـ ٦ ـ ٨.

(١٦) H. Klein: *Feuillets d' El- Djezair*، مدينة الجزائر سنة ١٩٣٧.

(١٧) Lespés : *Alger*، پاريس سنة ١٩٣٠.

(١٨) G. Esquer:*Les cemmencements d'un Empire. La Prise d'Alger*، پاريس سنة ١٩٢٩.

(١٩) الكاتب نفسه: *Alger et sa ré- gion*، پاريس سنة سنة ١٩٤٩.

(٢٠) Laye: *Le Port d'Alger*، مدينة الجزائر سنة ١٩٥١.

(٢١) *Documents Algériens*، السلسلة الاقتصادية، رقم ٨٢ ـ ٨٣؛ السلسلة الثقافية، رقم ٥٥ ـ ٥٦ و ٦٢.

خورشيد [له تورنو R. Le Tourneau].

الجزار باشا

أحمد: باشا عكا، بسنوى المولد وإن قيل إنه من وديـن أونيش. وُلِدَ حـوالى عـام ١١٣٢هـ (١٧٢٠م) وخـدم فى أول أمـره الصدر الأعظم حكيم أوغلى على باشا. وقد اصطحبـه على باشا إلى مصـر عندما ولى عليها للمرة الثـانية، ثم رحل عنها إلى مكة ليـؤدى فريضـة الحج. ولما عـاد من الحج وجد أن على باشا صـرف عن ولاية مصر فالتحق بالمـاليك. فباع نفسـه إلى عبد الله بك أحـد مماليك عـلى بك عـام ١١٦٨هـ (١٧٥٥م). ووكل إليـه عندما كـان كاشـفاً لمديرية البـحيـرة تأديب البدو الذين قـتلوا عـبـد الله بك، فـانتـقم له بذبح أكـثـر من سبعين عربياً، فلقب من أجل ذلك بالجزار. واتهم الجزار بالاشـتراك فى مقـتل صالح بك، فـفر إلى تركـية أوربا مـتنكراً فى زى رجل جزائرى، ولكنه سرعـان ما عاد ثانية ليـتزوج مـن ابنة زعيم بـدوى من زعمـاء البـحيـرة من قبـيلة هنّادى. وجعل جـزار باشا لنفـسه فى الشـام مركزاً مـسـتـقلا، وذلك بمعـونة فـرقة من الجند كـونهـا من شـراء العـبـيـد، ومنح فى عـام ١١٨١هـ (١٧٦٧م) لقب ميرميران، ثم جعل فى عام ١١٨٩هـ (١٧٧٥م) بـكلـربك الـروملـىّ. وأقيم فى العام نفسه والياً على إيالة صيدا مكافـأة له على خدمـاته التى أداها للبـاب العـالى فى مسـألة طاهر عـمـر. واستـغل منصبه فـى تحصين عكا وجعلهـا مقراً له. وعين فى مناسبات كثيرة والياً على الشام وأميراً للحج.

وفى عـام ١٢١٣هـ (١٧٩٩م) هزمـه نابليـون بونابـرت، فـارتد إلى عكا، ودافع عنهـا بمعاونة الأسطول الإنكليـزى بقيـادة السير سدنى سميث الذى أمده بالمهندسين والمدفعيين والذخـائر. وبدأ حصار عكا فى الحادى والعشـرين من مارس وانتهى فى العشـرين من مايو بعد عدة هجـمات باءت بالخيـبة؛ وفى الرابع من أبريل قام الجزار باشـا من ناحيـته بـهجـوم لم يوفق فيـه، وكـان قصـده تسـهـيل حركـات الجـيش التركى. واحتكر الجزار باشا تجارة القمح والقطن، وابتنـى بالأمـوال الوفـيـرة التى اغتصبـها ثلاث عمائر رائعة فى عـاصمته هى: مـسجـد وبئـر وسـوق. وعدّه البـاب العالى من الخـارجين عليـه، ولكنه نجا من العقاب لقـيام حركة الوهابيـين، وغدا مرة أخـرى والياً على الشـام وقـائداً أعلى فى

بلاد الحجاز، ولكن المرض حال بينه وبين متابعة مشاريعه، وتوفى أحمد الجزار پاشا عام ١٢١٩هـ (١٨٠٤م) بالغاً من العمر سبعين عاماً.

المصادر:

(١) جودت: تاريخ، جـ٧، ص٧٠، ١١٧، ٣٥٣، ٣٨٦.

(٢) V. Cuinet: *Syrie, Liban et Palestine* ص١٠٢.

[إيوار Cl. Huart]

الجزولى

أبو عبد الله محمد بن سليمان بن أبى بكر الجزولى السملالى: متصوف مراكشى، يقول كتاب سيرته وإخوانه فى الطريقة إنه من نسل النبى [صلى الله عليه وسلم]، شأنه فى ذلك شأن جميع شيوخ الطرق الدينية، وإن كنا مع ذلك لا نعرف على التحقيق اسم أبيه بله جده. وهو من قبيلة جزولة البربرية التى استقرت فى السوس المراكشية، فيما بين المحيط الأطلسى وصحراء أطلس والمجرى الأدنى لوادى درعة.

وبدأ الجزولى دراسته مدة فى مسقط رأسه، ثم ذهب إلى فاس ليلتحق بمدرسة الصفّارين حيث لا تزال الغرفة التى عاش فيها باقية إلى اليوم. وما إن عاد إلى بلده حتى اشترك فى نزاع قبلى اضطر معه إلى المهاجرة إلى مراكش الشمالية. وبعد نضال مرير تبرأ كل فريق من المتنازعين من دم رجل وقع صريعاً فى ساحة القتال، وكاد النضال يعود من جديد، وهنالك ظهر الجزولى فجأة فى ساحة القتال بعد أن رأى الأمور تسير من سيىء إلى أسوأ، وأعلن أنه هو الذى قتل الرجل. وكان العرف المتبع إذ ذاك يقضى بنفى القاتل، فرحل الجزولى إلى طنجة وأبحر منها إلى المشرق. وصرف أربعين(؟) عاماً فى مكة والمدينة وبيت المقدس. ولما عاد إلى فاس صنف كتابه «دلائل الخيرات» مستعيناً بالكتب المحفوظة بمكتبة القرويين. فألحقه الشريف أبو عبد الله محمد بن آمغار الصغير بطائفة الشاذلية، وكان ابن آمغار يعيش فى تيطنفطّر (تيط الحديثة) على ساحل المحيط الأطلسى على مسيرة بضعة أميال إلى الجنوب الشرقى من البريجة (مازكان). وذهب الجزولى إلى آسفى (سفى) بعد أن أمضى أربعة عشر عاماً فى

خلوة يتعبد فيها، وسرعان ما مال إليه أتباع كثيرون من هذه البلدة فاضطر والى المدينة إلى إخراجه منها. وسأل الجزولى ربه أن ينزل غضبه على المدينة فاستولى عليها البرتغال، وظلت فى حوزتهم أربعين عاماً. وتذهب إحدى الروايات إلى أن والى المدينة دس السم للجزولى لأنه رأى فيه المهدى الفاطمى المنتظر؛ وتوفى الجزولى فى وهو قائم بالصلاة فى يوم الأربعاء (كذا!) من ذى القعدة عام ٨٦٩ أو ١٦ ربيع الأول عام ٨٧٠ أو ٨٧٣ أو فى ١٦ ربيع الأول عام ٨٧٥ (٢٥ يونية ـ ٢٤ يولية ١٤٦٥ ، ٧ نوفمبر ١٤٦٥ ؛ ٢ أغسطس ١٤٦٧ ـ ٢١ يولية ١٤٦٨ ؛ ١٣ سبتمبر ١٤٧٠). وصمم أحد أتباعه: عمرو بن سليمان الشيظمى ـ ويعرف بالسياف، وقد ادّعى النبوة بعد ذلك ـ أن يثأر للجزولى. فبعد أن وارى جثة شيخه فى تابوت رفع راية العصيان وظل عشرين عاماً يخرب إقليم السوس بالنار والحديد. وحمل معه التابوت الذى به جثمان أستاذه وأخذ يعرضه كل مساء فى مكان يعرف بالرباط وحوله نفر لحراسته وتضيئه طوال الليل شمعة بطول الرجل قائمة فى إناء ملىء بالزيت، ولما توفى عمرو السياف عام ٨٩٠ (١٨ يناير ١٤٨٥ ـ ٦ يناير ١٤٨٦) دفن الجزولى فى ناحية «حاحة» بمكان يدعى آفغال أو آفوغال. وبعد ذلك بسبعة وسبعين عاماً أخرج السلطان أبو العباس أحمد الملقب بالأعرج بعد دخوله إلى مراكش ـ بقايا رفات الجزولى من مقبرته هى وبقايا رفات والد السلطان الذى دفن إلى جانبه، وربما كان ذلك لأغراض سياسية، وأخذ معه التابوتين إلى مراكش ودفن الجثتين هناك.

ويظهر أن جثة الشيخ لم يكن قد أصابها الانحلال بعد أن أخرجت من مقبرتها، وهذا يدعو إلى الظن بأن الوفاة حدثت قبل ذلك بوقت قصير.

وكان الجزولى ـ إلى جانب درايته الواسعة بمذاهب الصوفية ـ فقيهاً متضلعاً يعرف عن ظهر قلب المدونة والمختصر الفرعى لابن الحاجب.

ولا نعرف من مصنفات الجزولى فى التصوف إلا ما يأتى:

١ ـ دلائل الخيرات وشوارق الأنوار فى ذكر الصلاة على النبى [ﷺ] المختار.

وهى مجموعة صلوات على النبى [ﷺ] مع وصف ضريحه وذكر أسمائه وغير ذلك، وقد طبعت أكثر من مرة فى القاهرة والأستانة وسانت بطرسبرغ سنة ١٨٤٢.

٢ ـ حزب الفلاح وهو لايزال مخطوطة فى برلين رقم ٣٨٨٦، كوتا ٨٢٠، ليدن ٢٢٠٠.

٣ ـ حزب الجزولى ويعرف أيضاً باسم «حزب سبحان الدائم لا يزول» وهو من تواليف الشاذلية، وقد كتب بالعامية.

والجزولى منشىء طريقة شاذلية تعرف باسم، يردد أتباعها البسملة أربع عشرة ألف مرة، ودلائل الخيرات مرتين فى اليوم، ويتلون فى الليل دلائل الخيرات مرة واحدة هى والربع الأخير من القرآن.

المصادر:

(١) ابن القاضى: جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس (فاس سنة ١٣٠٩هـ) ص١٣٥.

(٢) أحمد بابا: نيل الابتهاج بتطريز الديباج (فاس سنة ١٣١٧هـ)، ص٣٢٩.

(٣) الكاتب نفسه: كفاية المحتاج، مخطوط بمدرسة الجزائر ورقة رقم ١٧٤.

(٤) محمد المهدى الفاسى: ممتع الأسماع فى ذكر الجزولى والتباع ومالهم من الأتباع (فاس ١٣١٣) ص٢ ـ ٣٣.

(٥) القادرى: الإشراف على نسب الأقطاب الأربعة الإشراف، فاس سنة ١٣٠٩هـ

(٦) أبو حامد: مرآة المحاسن من أخبار أبى المحاسن، مخطوط بالمكتبة الأهلية بالجزائر ١٧١٧، ورقة رقم ١٤١.

(٧) الوفرانى: نزهة الحادى، طبعة هوداس، باريس سنة ١٨٨٨، والنص العربى، ص١٨.

(٨) أحمد بن خالد الناصرى السلاوى: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، القاهرة ١٣١٢هـ جـ٢، ص١٦١، جـ٣، ص٧.

(٩) Brockelmann : *Gesch. der - Arab Litt* جـ٢، ص ٢٥٢ وما بعدها.

[محمد بن شنب]

+ **الجـزولى** أبو موسى عـيسى بن عـبـد العـزيز بن يَلَلْبَخْـت بن عـيـسى بن يوفريلى: من قبـيلة جَزولة البربرية، بفتح الجـيم لا بضمـها كـما يقـول ابن خلكان. والأصح كـزولة (كـزُّولة الحـديثـة) وهى بطن من اليـزدكتن فى مـراكش الجنوبيـة، واشـتهـر الجـزولى بمقـدمتـه القـصيـرة لدراسـة النحـو العـربى المعـروفـة باسم القانون.

ذهب الجـزولى إلى المشـرق للحج إلى مكة والمديـنة وذلك بعـد أن أتم دراسـتـه الأولى فى مـراكش. وحضـر فى القـاهرة على الفـقيـه اللغوى المشـهور أبى مـحمـد عبدالله بن برّى، بل يقال إن رسالة القانون مـا هى إلا صـورة طبق الأصـل من مـحاضـرات أسـتاذه فى جُمَل الزجـاجى. ومما يؤيد ذلك اعتراف الجزولى بأنه ليس هو مصنف هذه الرسالة. ودرس الجزولى فى القـاهرة أيضاً صحـيح البخـارى على أبى مـحـمد بن عبـيد الله، وكـان يعيش فى فقـر مدقع، وكثـيراً مـا كان يقوم بأعـمال الإمام فى مـسجد قـريب كى يكسب بعض المال يستعين به على قـضاء حوائجه حتى يتـمكن من إتمام دراسـتـه، ذلك أنه لم يسـتطع الالتـحـاق بمدرسـة من المدارس.

ومكث الجزولى عند عودته من المشرق مدة فى بجاية انصرف فيـها إلى تدريس النحو ولكنه كان دائماً فى عوز شديد.

وكـان الجـزولى فـى الجـزائر عـام ٥٤٣هـ (١١٤٨ ـ ١١٤٩م) وأشـرك معـه أبا عبد الله بن مـحـمد بن قاسـم بن مَنْداس ـ أحد نـحاة آشيـر ـ فى رسالة القـانون. وذهب بعـد ذلك إلى المرية فـى الأندلس ودرس فيهـا النحو مدة من الزمن. وهناك تعـهد نـسخـتـه من كتـاب الأصـول لابن السـراج وكـان يدرسـهـا عـلى ابن برّى وعليهـا خطه. وأخبـر الرجل الذى أعد هذه النسخة من كـتاب الأصـول مع الجزولى، أبا العباس المغـربى ـ وكان فى ذلك الوقت أشـهر زاهد فى تلك الناحـية من العـالم ـ برقة حال الجزولى فتوسط له بنفوذه لدى سلطان الموحدين، فـعينه خطيـباً للمسـجد الجـامع فى مراكش. وتوفى الجـزولى فى أزمّور عام ٦٠٦هـ أو ٦٠٧ أو ٦١٠ أو فى عام ٦١٦ كـما يقـول ابن قنفذ فى كـتابه: «الوفيات»:

ونذكر من تلاميـذ الجزولى: زين الدين أبا الحسـين يحيى بن عـبد المعطى (أو ابن معطى فحسب) ابـن عبد الرحمن الزواوى

وهو أول نحوى نظم ألفية، وأبا على عمر ابن محمد بن عمر بن عبد الله الأزدى الشلوبينى الذى كتب شروحاً لرسالة أستاذه المسماة القانون. وهناك نسخ من هذه الشروح فى مكتبة الإسكوريال (Derenbourg : *Catalogue* رقم ٢، ٣٦، ١٩٠).

ونذكر من مصنفات الجزولى ما يلى:

١ ـ شرح لقصيدة بانت سعاد لكعب ابن زهير (طبعة R. Basse، الجزائر سنة ١٩١٠)

٢ ـ القانون وتعرف أيضاً باسم المقدمة الجزولية.

٣ ـ شرح على القانون.

٤ ـ أمالى فى النحو.

٥ ـ مختصر لشرح أبى الفتح عثمان ابن جنى لديوان المتنبى.

٦ ـ شرح على أصول ابن السرّاج.

المصادر:

(١) ابن الأبار: التكملة، طبعة Godera مدريد سنة ١٨٨٩، رقم ١٩٣٢.

(٢) ابن خلكان، طبعة ده سلان، ص٤٨٦، طبعة القاهرة، سنة ١٣١٠هـ، جـ١، ص٣٩٤.

(٣) السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة، سنة ١٣٢٦هـ، ص٣٦٩.

(٤) الغبرينى: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء فى المائة السابعة ببجاية، الجزائر سنة ١٩١١، ص٢٣١.

(٥) ابن قنفذ: الوفيات، مخطوط فى حوزتى.

(٦) أحمد بن على الدلجى: الفلاكة والمفلوكون، القاهرة سنة ١٣٢٢هـ، ص٩١.

(٧) Brockelmann : *Gesch. der Arabischen Litter.* ڤيمار سنة ١٨٩٨، جـ١، ص٣٠٨:

[محمد بن شنب]

جزيرة

والجمع جزائر: مصطلح يدل فى جوهره على الجزيرة بمعناها المعروف، ويدل ثانياً على شبه جزيرة مثل «جزيرة الأندلس» و«جزيرة العرب» ويتوسع فى معنى الجزيرة فيطلق اللفظ أيضاً على الأراضى الكائنة بين نهرين كبيرين أو

على الأراضى التى يفصلها عن بقية قارة منفسح صحراوى، وتدل كلمة جزيرة كذلك على قطر بحرى (انظر Asin Pa-lacios : *Aberhazan de Gordoba*، مدريد سنة ١٩٢٧ ـ ١٩٣٢، جـ١، ص٢٩١، تعليق ٣٤٧) كما يطلق متبوعاً بالنخل أو غير متبوع على الواحة (انظر Dozy : *Suppl* هذه المادة)، ثم نجده، منسوباً إلى الإسماعيلية أو غير منسوب، اسما يدل على منطقة دعوة (انظر S. de Sacy : *Exposé de la religion des Druzes*، ١١٤؛ W. Ivanov : The Organization of *the Fatimid Propaganda* فى *Journal of the Bombay Branch of he Royal Asiatic Society*، جـ١٥، سنة ١٩٣٩ ، ص١٠ ، و *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*، ص٢٠ ـ ٢١.

خورشيد [هيئة التحرير]

+ **الجـزيرة:** جزيرة أقور أو إقليم أقور (انظر عن أقور أو أثور: ياقوت، جـ١، ص١١٩، ٣٤٠؛ جـ٢، ص٧٢): هو الاسم الذى استعمله جغرافيو العرب للدلالة على الجزء الشمالى من الأرض القائمة بين نهر دجلة ونهر الفرات. على أن الجزيرة تشمل أيضاً الأقاليم والمدن التى تقوم عبر نهر دجلة الأعلى فى الشمال (ميافارقين، وأرزن وسعرت) إلى الشرق من الامتداد الأوسط للنهر (باعَيْنَاثَى، وخابور الحَسَنَيَة والزابين). ويعد من الجزيرة على هذا النحو أيضاً، شقة من الأرض تقوم إلى الغرب بمحاذاة الضفة اليمنى للفرات فى جوار طريق الفرات.

والجزيرة هضبة متوسطة الانخفاض تشمل طائفة بعينها من الجبال هى قرجا داغ بين آمد والفرات، وطور عابدين بين ماردين وجزيرة ابن عمر، وجبل عبد العزيز بين بَليخ والخابور، وجبل سنْجار بين الخابور ودجلة، وجبل مكحول جنوبى الموصل. وتنبع من هذه الجبال نهيرات مختلفة نخص منها فروع الضفة اليسرى للفرات، وهى بليخ الذى يقبل من إقليم حرّان، والخابور الذى يقبل من رأس عين بفرعه هرْماس الذى ينبع من طور عبدين: وتقوم فى جبل سنجار ينابيع نهر ثُرْثار الذى يصب فى الصحراء ويغيض ماؤه فيها.

وتحدّ الجزيرة من الغرب الشام، ومن الشمال الغربى إقليم ثغور الجزيرة، ومن

الشمـال والشمـال الشرقى أرمينـية، ومن الشـرق آذربيـجـان، ومن الجنوب العـراق ويبدأ هذا الحد من خط يمتد من الأنبار إلى تكريت.

والجزيرة ثـلاث كور: ديار ربيـعة فى الشرق؛ وديار مضر فى الغرب؛ وديار بكر فى الشمـال نسبـة إلى القبائـل التى كانت تنزل بها فى الجاهلية وفى صدر الإسلام؛ على أنه كـان فى الجـزيرة عرب حـتى فى العصور القديمـة، وكانت إحدى كورها فى هذه العـصـور - وهى كـورة نصيـبـين - تسـمى عند الفــرس أرفـسـتــان وعند الآرامــيــين: بيت أربايـا. وكـان يـسكن الجزيرة علاوة على العرب، عـدد كبير من العناصـر الآرامــيـة، وخـاصـة فى طور عبدين، كما كان عدد من الأماكن بها يحمل أسمـاء آراميـة، وكان ثمة أكـراد فى إقليم الموصل وأرمن إلى الشـمال من نهـر دجلة الأعلى.

والجزيرة لهـا أهمية تـاريخية عظيـمة، ذلك أنهـا كـانت تقـوم عند تقـاطع خطوط المواصلات بين العراق والأناضول (تقطعها سكة حديـد بغداد) والعراق وسـورية على الثنية الكبرى لما يسـمى بالهلال الخصيب، وبين الأقاليـم الأرمنية الإيرانيـة وسورية من ناحـيـة والعـراق من ناحـيـة أخـرى. وكـانت الجزيرة تشـمل كـثـيـراً من بلدان الأسـواق والمدن تقوم على النهـرين وعلى فـروعـهـمـا فى طور عـبـدين وعلى طول الطريق الـذى يربط بين الموصل والـرَّقـة. وكـانت الجـزيرة فى العـصـر الرومـانى البوزنطى مقسـمة بين بلاد فارس وروما وبوزنطـة. وكــانت بوزنطة زمـن الفــتح العربى مـستحوذة على الإقليم الذى يمـتد من رأس عـين إلى الفرات والسـهل الممتـد إلى الجنوب من طور عـبـدين. وكان الحـد يقوم بين نصيـبين ودارا عند قلعة سَرْجَة (ياقــوت، جـ٢، ص ٥١٦؛ جـ٣، ص٧٠؛ أبو يوسف يعـقوب: كتـاب الخراج، طبـعة سنة ١٣٠٢هـ، ص٢٢؛ ترجـمـة فـانيـان، ص٦٢). وبعد فتح الشام عـزلت الحاميات البـوزنطيـة ولم تعـد تـسـتطيع الاتصـال بالإمـبـراطورية البـوزنطيـة إلا عن طريق أرمينية، ومن ثم لم يلق عياض بن غَنْم أية مقـاومة، وفتح الجزء الغـربى من الجزيرة بين سنـتى ١٨ و ٢٠هـ (٦٣٩ - ٦٤١م)، والجـزء الشـرقى سنة ٢٠هـ (٦٤١) على يد جنود قـادميـن من العراق (البـلاذرى، ص١٧١ ومابعدها؛ طبعة القاهرة، ص١٧٩ وما بعدها).

وشهدت الجزيرة فى العصر الأموى صراعاً بين الشآميين وشيعة العراق، فقد قتل سليمان بن صُرَد، الذى كان يظاهره زفر بن الحارث القيسى، سنة ٦٥هـ (٦٨٥م) فى معركة بالقرب من رأس عين دارت بينه وبين نائب عبيد الله بن زياد. ولما انتصر المختار على الشآميين سنة ٦٧هـ (٦٨٦م) على فرع من فروع الزاب، احتل المنتصرون نصيبين ودارا وسنجار (انظر الطبرى وابن الأثير فى هاتين السنتين). وقد اضطر عبد الملك إلى فتح الجزيرة قبل أن يتمكن من أن يشخص لهزيمة مصعب بن الزبير فى دير الجاثليق بالعراق سنة ٧٢هـ (٦٩١م): وفى الجزيرة أيضاً وقع القتال بين القيسية والتغلبية قبل هذا التاريخ وبعده (انظر الطبرى Wellhausen : *Das Arabische Reich*، ص١٢٦ ومابعدها؛ الترجمة الإنكليزية، ص٢٠٢ ومابعدها). وعلى هذا النحو شبت عدة فتن فى الجزيرة أيام الحجاج وبعد ذلك فى عهود الخلفاء الامويين الأخيرين حين نجح خوارج الجزيرة فى الاستيلاء على مقاليد السلطة (انظر Wellhausen : *Oppositionspartin*، ص٤١ ومابعدها). وفى الجزيرة، بحرّان، اتخذ مروان الثانى آخر خلفاء بنى أمية قصبته.

ولما تولى معاوية ولاية الشام ضمت الجزيرة إلى ولايته، ثم أصبحت الجزيرة من بعد ولاية قائمة بنفسها تضم ثلاث كور، تولى أمرها حينا أفراد من الأسرة الأموية مثل محمد بن مروان ومسلمة بن عبد الملك اللذين كانا فى الوقت نفسه واليين على ولاية أرمينية المجاورة لها. وكانت الموصل قائمة برأسها، ولم تصبح قصبة الجزيرة إلا فى عهد مروان الثانى.

ولم تخضع الجزيرة للعباسيين إلا بعد مقاومة، بل لقد وقعت أحداث خطيرة فى الموصل حين أنفذ إليها محمد بن صول ثم يحيى أخو الخليفة العباسى الأول (انظر ابن الأثير فى حوادث عام ٣٢هـ طبعة سنة ١٣١٣، ص١٦٣، ١٦٦ - ١٦٧). وقد شهدت الجزيرة فتنة عبد الله بن على عم المنصور، ثم شهدت من بعد، أى فى عهد المأمون، فتنة نصر بن شبَث التى اكتسحت الجزيرة ولم يقض عليها إلا عبد الله بن

طاهر، والى الشام والجزيرة، بمشقة سنة ٢٠٩هـ (٨٢١م). وكذلك أخمدت بمشقة فتنة كردية إلى الشمال من الموصل فى عهد المعتصم. وقامت فتن الخوارج مرة أخرى وفى الجزيرة، وخاصة بعد عهد المهدى. وقد عرفت ولاية الجزيرة بأنها معقل الخوارج مما جعل الجاحظ يقول: «أما الجزيرة فحروريّة شاريّة وخارجة مارقة» (الجاحظ: فى مناقب الترك، طبعة سنة ١٣٢٤هـ، ص١٠؛ وانظر عن الخوارج فى الجزيرة: حدود العالم، ترجمة مينورسكى، ص١٤٠). ووقعت فى عهد هارون الرشيد فتنة الوليد بن طريف الخارجى التغلبى (انظر ابن الأثير، جـ٦، ص٤٧). وحدثت وقائع عنيفة من التمرد الخارجى فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى (السادس الميلادى) أحدثها مساور ثم هارون الشارى من بعده وقد قضى المعتضد على هاتين الفتنتين.

وحدث فى العصر العباسى أن فصلت الموصل فى بعض الأحيان عن حكم الجزيرة، وكانت الولاية فى أحيان أخرى تندرج فى تقسيمات إدارية أكبر. فكانت أرمينية، وهى الولاية المجاورة للجزيرة، ترتبط بها فى كثير من الأحيان أو تتحد مع ديار بكر عند الضرورة، ونذكر من ولاة الجزيرة الجديرين بالتنويه: طاهر بن الحسين، ثم ابنه عبد الله بن طاهر فى عهد المأمون. وفى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) تملصت الجزيرة مدة من إسار السلطة المركزية وأصبحت تابعة لحاكم مصر الطولونى وذلك فى ولاية إسحاق بن كنداجيق ثم فى ولاية محمد بن أبى الساج، ثم فى ولاية ابن إسحاق. ولكن الخليفة المعتضد استرد الجزيرة بعد سنة ٢٧٩هـ (٨٩٢م).

والجزيرة وطن الأسرة الحمدانية التى عمدت بعد كثير من التجوال (كان حمدان نفسه جد هذه الأسرة خارجياً) إلى مد سلطانها على الولاية بأسرها التى كانت مقسمة بين الإمارتين الحمدانيتين الموصل وحلب اللتين كانتا مستقلتين تماماً تقريباً وإن كانتا تعترفان بسلطان الخليفة، ثم انتقلت بعد ذلك إلى حكم بويهية بغداد بعد

الفتح الذى تم على يد عضد الدولة سنة ٣٦٧هـ (٩٧٧م). وهنالك قسمت، نتيجة للضعف المتزايد الذى لحق بالبويهيين، بين المروانيين فى الشمال (ديار بكر) والعقَيْليين (الموصل) الذين اعترف أمير من أمرائهم هو قرْواش بن مُقَلَّد سنة ٤٠١هـ (١٠١٠ - ١٠١١م) بسيادة الفاطميين. وقد قضى السلاجقة على حكم هاتين الأسرتين.

وكانت الجزيرة ولاية غنية خصيبة بالنسبة لغيرها من الولايات، تمدها أنهارها بالماء، ولم تعدم فيافيها الكثيرةُ المراعى العيونَ والآبار. وقد كان المثلث المحصور بين الجبلين الأرمنيين: جبل عبد العزيز وجبل سنجار، منطقة مزروعة مترامية الأطراف، وكذلك كانت تقوم أيضاً مناطق زراعية كبيرة على طول نهرى بليخ والخابور. ومن أهم المحصولات والمنتجات الزراعية فى الجزيرة التى ذكرها المقدسى وابن حوقل بخاصة: الخيول، والأغنام، والحبوب (كانت الموصل تزود بغداد وسامراء بالدقيق - انظر الصولى: أخبار الراضى، ص٧٦، ١٠٩؛ الترجمة، ص١٣٣، ١٧٧ - وقد اشتهرت الطواحين المتنقلة بالموصل وبلَد) والأرز (نصيبين) وزيت الزيتون (الرقة وماردين) والزبد، والجبن، وقصب السكر (سنجار)، والدجاج، والفواكه الطازجة والمجففة والزبيب والبندق (نصيبين) والمربى (كُبَيِّط) وعسل النحل، واللحم المقدد (نمسكود) والفحم النباتى، والقطن (حرّان ووادى الخابور) إلى غير ذلك. ونذكر من بين منتجات الصناعة والحرف المحلية: الصابون، والقطران، والحديد، والدلاء، والمدى، والسهام، والسلاسل، واللجم، والموازين (حرّان ونصيبين) والكتان والمنسوجات الصوفية (آمد) ومطارق القصّارين. وازدهرت التجارة فى الجزيرة بفضل الملاحة فى دجلة والفرات. وكانت جزيرة ابن عمر هى الثغر الذى تشحن فيه البضائع من أرمينية وبلاد الروم، وبالس لشحن البضائع من الشام.

ولذلك لم يكن بعجيب أن تجنح السلطة القائمة ببغداد فى جميع الأحوال إلى الاحتفاظ بالجزيرة تحت سلطانها المباشر أو غير المباشر، وهذا يبين سياسة المعتضد

وسياسة السلطة المركزية فى بغداد فى العصر الحمدانى. ومن العسير أن نكوّن فكرة دقيقة عن موارد الجزيرة، ذلك أن مقاديرها تختلف اختلافاً كبيراً، وإذا قارن المرء الأرقام التى ساقها قدامة وأرقام ميزانية سنة ٣٠٦ التى ذكرها فون كريمر (Von Kremer : *Ueber das Einnahmebudget des Abbasiden - Reiches* von Jahre 306 H) بأرقام الخراج الذى أداه أمير الموصل الحمدانى أو طلب منه، لاحظنا هبوطاً كبيراً فى الموارد التى كانت تؤديها الجزيرة. ويقول قدامة إن خراج ديار مضر كان ستة ملايين درهم، وديار ربيعة ٩,٦٣٥,٠٠٠ درهم، والموصل ٦,٣٠٠,٠٠٠ درهم. على أن ناصر الدولة الحمدانى اتفق سنة ٣٣٢هـ (٩٤٤م) على أن يؤدى عن ديار ربيعة وجزء من ديار مضر: ٣,٦٠٠,٠٠٠ درهم؛ وفى سنة ٣٣٧هـ طلبت منه الدولة البويهية ثمانية ملايين درهم، ولكن الأمر استقر على ثلاثة ملايين، ويبدو أنه لم يؤد قط أكثر من مليونين من الدراهم. وحتى إذا أضفنا ما أدى عينا كان قليلا. ولكنه لم يكن بالمبلغ الهين فى نظر السلطة المركزية.

المصادر:

(١) Le Strange، ص٨٦ ـ ١١٤ حيث وردت إشارات إلى جغرافيى العرب.

(٢) يضاف إلى ذلك كتاب «حدود العالم»، ترجمة Minonsky، انظر الفهرس.

(٣) E. Herzfeld : *Ueber die historische Geographie von Mesepotemien* فى *Pet. Mitt* سنة ١٩٠٩، جـ١٢.

(٤) F. Sarre & E. Herzfeld : *Archaeologische Reise im Euphrat. - und Tigris - Gebeit* فى *Forschungen zur islamischen Kensi*، فى ثلاثة مجلدات، سنة ١٩١١ ـ ١٩٢٠.

(٥) Von Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* فى مجلدين سنة ١٨٩٩ ـ ١٩٠٠.

(٦) Banse : *Die Tuerkei* ص ٣٨ ومابعدها.

(٧) A. Poidebard : *Les routes anciennes de Haute Djezireh* فى *Syria*، جـ ٨، سنة ١٩٢٧.

(٨) الكاتب نفسه: Mission ar- chéologique en Haute Djezireh في Syria، جـ١١، سنة ١٩٣٠.

(٩) محمود الآلوسى: بلوغ الأرب، جـ١، ص٢١٧ وما بعدها.

(١٠) Dussaud : Topographie his- torique، ويتناول المدن على الفرات الأوسط وفى حوض الخابور، ص٤٤٧ ومابعدها، ٤٨١ ومابعدها.

(١١) M. Canard : Hist. de la dynastie des Hammdânides، جـ١، ص٧٥ ـ ١٤٣، ٢٩١ ـ ٣٠٢، ٣٠٨ ـ ٣١١، ٣٣٤ ومابعدها، ٣٧٧ ـ ٤٠٧، ٤١٨، ٥٢٠ ومابعدها، ٥٢٦ ـ ٥٣١، وفى مواضع مختلفة.

خورشيد [كانار M. Canard]

الجزيرة الخضراء

Algeciras أو Algeziras، وقد سميت باسم إيله فرده Ila Verde المواجهة لها، ويقال أيضاً جزيرة أم حكيم: أول مدينة أندلسية استولى عليها طريف فى رمضان عام ٩١ (يولية ٧١٠)، وهى على جون الجزيرة الخضراء أو جون جبل طارق، وقد استخدمها العرب هى وجبل طارق مرفأ ومرسى. وجرى الولاة الأولون ثم الأمويون ثم ملوك الطوائف ثم المرابطون ثم الموحدون ثم بنو نصر على العبور إلى الساحل الإفريقى من الجزيرة الخضراء، وظل هذا شأنهم إلى أن استولى الأذفنش الحادى عشر صاحب قشتالة على هذه المدينة عام ١٣٤٢ بعد النصر الذى حازه على نهير سليط عام ١٣٤٠. واستعادها ملك غرناطة أمداً ما عام ١٣٦٩ وخرب حصونها. ووقعت فى حوزة الملك الحمودى محمد بن الخليفة القاسم من عام ٤٢٨ إلى عام ٤٤٠هـ (١٠٣٦ ـ ١٠٤٨م) ثم فى حوزة محمد بن القاسم من عام ٤٤٠ إلى عام ٤٥٠هـ (١٠٤٨ ـ ١٠٥٨م) ثم انتقلت إلى ملوك بنى عَبّاد أمراء إشبيلية.

وقد عقد فى الجزيرة الخضراء ما بين أول يناير و ٧ أبريل سنة ١٩٠٦ المؤتمر الدولى الذى التمست مراكش عقده، وقد ضمن هذا المؤتمر باسم الدول العظمى استقلال هذه البلاد سياسياً واقتصادياً، وقرر إنشاء مصرف مراكشى وطنى وهيئة للشرطة تحت إشراف ضباط فرنسيين وأسبان.

المصادر:

(١) Madoz : *Diccionario geogr. africo - estadisticohistorico*، جـ١، ص٣٧٤ ومابعدها.

(٢) Seybold : *Die Provinz Codiz*، هال ١٩٠٦.

[تسيبولد Seybold]

+ **الجزيرة الخضراء :** وبالأسبانية Algeciras وقد اشتقت اسمها بالعربية من إيلة ڤــــرده Ila Verde المواجهـة لهـا، فى الجون القائم بين بونتا دل كارنيرو Punta del Carnero وپونتاده أوروپا Punta de Europa. وتسـمى الجـزيرة الخضـراء أيضـاً جزيرة أم حكيم نسبة إلى امرأة دخل معها طارق بن زياد شـبه الجزيرة حـين أعتـقه موسى بن نصير وخلفها لها. وما من شك أن هذا هو المكان الذى أقـيـمت فيـه يوليـا ترادوكـــتــا Julia Traducta عـــلـى يــد مستعمرين جلبوا من أرجيلة وطنجة. وفى هذا المكان أيضاً احتفظ بالزعـماء الشآميين رهائن قـدمهـا بلج بن بشـر سنة ١٢٤هـ (٧٤٠م) حـين عبـر من سـبتـة إلى شبـه الجزيرة ليخمد فـتنة البربر. وكان للمدينة أيضـاً اسم لاتينى پـونى مـولدٌ هو يوليـا إيوزا Julia Ioza وهو نظير يوليا ترادوكتا. وفى عـصـر الرومــان كـانت الجــزيرة الخضــراء الحاليـة تسمى آدپورتوم ألـبوم Ad Portum Album، وقد ورد فى المصادر المسـيحـية إشـارات إلى مكانين يسـمـيـان الجزيرة الخـضـراء، أحدهمـا على الجزيرة التى هجـرت من بـعـد، والآخـر على البـر الأصلى احتـفظ باسمه وأهـميتـه منذ هيأ ميناؤه وجـونه منذ أقدم العصـور مرسى آمناً حتى فــى الشتاء، ثم هو مـبدأ العـبور إلى سبتـة وبينها وبينه ثمانية عشـر ميلا فـحسب. وقـد كـان الموحـدون فى جمـيع الأحـوال تقريـباً يؤثرون العـبـور بطريق طريف ـ قصر شقر وطوله اثنا عشر ميلا، وقد حذا المرينيون حذوهم.

والمدينة على تل يـشرف على البـحـر، وأسوارها تمتد حتى شاطىء البحر، وتقوم القلعة المشـيدة بالحجر بزاوية حـادة فوق حلق الجبل الذى يحاذى المدينة إلى الشرق.

ويخـتــرق المدينة وادى العـــسل الذى احتـفظ بهذا الاسم فى الأسپـانية. وتغطى ضفتيـه البساتين والحدائق. وإلى الجنوب الشرقى، غير بعيد مـن باب البحر، مسجد الرايات وهناك اجتمعت رايات القوم للرأى

قبل الفتح، على حين قدمت كتائب البربر التى أنفذها طارق عن طريق جبل طارق، وتجاه هذا المسجد بالذات صف النورمان (المجوس) قواتهم سنة ٢٤٥هـ (٨٥٩ ـ ٨٦٠) حين استولوا عليه وحرقوه. وقد أقام عبد الرحمن الثالث دار صناعة هناك لأساطيله، ومن هذا المرفأ قام قواده بحملاتهم الحربية على أدارسة مراكش، فلما سقطت الخلافة نهب البربر الجزيرة الخضراء سنة ٤٠١هـ (١٠١١م)، ومن سنة ٤٢٧ إلى سنة ٤٤٨هـ (١٠٣٥ ـ ١٠٥٦م) مكّن محمد والقاسم الحمّوديان لنفسيهما فيها خليفتين قبل أن تضم إلى إشبيلية.

وفى سنة ٤٧٩هـ (١٠٨٦م) سلمها المعتمد إلى يوسف بن ناشفين الذى شخص إلى الأندلس ليسحق الفونسو السادس فى الزّلاقّة. ولم ين يوسف عن تحصين المدينة وإصلاح المواضع الضعيفة فى الأسوار، وقد عمل على أن يحيط المدينة كلها بخندق وجهزه بالأسلحة والمؤن، وأقام حامية منتقاة من خيرة جنوده. وفى عبوره للمرة الثانية أرسى فى الجزيرة الخضراء وخرج منها ليضرب الحصار على بدو. واحتل الموحدون المدينة سنة ٥٤١هـ (١١٤٦م) وخرّب القشتاليون إقليمها وإقليم رندة سنة ٥٦٩هـ (١١٧٣م) وسنة ٥٧٨هـ (١١٨٢م). وفى سنة ٦٢٩هـ (١٢٣١ ـ ١٢٣٢) اعترفت الجزيرة الخضراء بابن هود. وضرب ألفونسو العالم الحصار على الجزيرة الخضراء من البحر فى صيف سنة ٦٧٧هـ (١٢٧٨م) وعسكر جيش النصارى فيها فى مارس سنة ١٢٧٩. وفى العاشر من ربيع الأول (٢١ يولية) هزم المرينيون أسطولا قشتاليا هزيمة نكراء. وأخذت الجزيرة الخضراء عنوة وأعمل القتل فى المدافعين عنها. وقد اتخذها أبو يوسف فى حملاته الأربع قاعدة لعملياته الحربية وبنى بالقرب منها قصر «البنية» السلطانى على نحو ما بنى القصر الذى بناه فى فاس الجديدة. وتوفى هناك فى المحرم سنة ٦٨٥هـ (مارس سنة ١٢٨٦)، وفى نفس هذا اليوم الذى توفى فيه بويع ابنه يعقوب فى هذا القصر المعهود «قصر البنية». وعاد أبو الحسن على إلى سنّة المرينيين، أى سنة الجهاد، فى الأندلس سنة ٧٤١هـ (١٣٤٠م) بعد أن هزم أسطول أمير البحر تنوريو -Ten

orio فى جون الجزيرة الخضراء، ونزل فيها وخرج ليضرب الحصار على جزيرة طريف المجاورة لها. ولما هزم على نهر سليط فى السابع من جمادى الأولى سنة ٧٤١هـ (٢٩ أكتوبر سنة ١٣٤٠) عاد إلى الجزيرة الخضراء وكان قد ترك حريمه فيها. ثم عاد منها إلى مراكش؛ وبه انتهى تدخل المرينيين فى الأندلس، وبعد ذلك بعامين ضرب ألفونسو الحادى عشر الحصار على قاعدته البحرية الكبرى واستحر القتال ضارياً عشرين شهراً ثم نجح ألفونسو فى الاستيلاء عليها، وفى سنة ٧٧١هـ (١٣٦٩) استعادها سلطان غرناطة ودمرها تدميراً. وضم الإقليم إلى منطقة جبل طارق، ولم يفصل إدارياً عن سان روك إلا سنة ١٧٥٥. ثم نمت الجزيرة الخضراء سريعاً فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وفيها عقد سنة ١٩٠٥ المؤتمر الدولى للنظر فى مسألة مراكش.

المصادر:

(١) الإدريسى: *Descript*، ص١٧٦ - ١٧٧ من المتن، وص٢١٢ - ٢١٣ من الترجمة.

(٢) ابن عبد المنعم الحميرى: الروض المعطار، طبعة ليڤى پروڤنسال، ص٧٣ - ٧٥ من المتن، وص٩١ - ٩٤ من الترجمة.

(٣) ابن عذارى: البيان المغرب، جـ٢، ص٩٩ من المتن، وص١٥٨ من الترجمة.

(٤) *Memoirs of Abd Allah b. Ziri King of Granada* فى الأندلس، جـ٢/٢، ص٣٩٩ من المتن، وجـ٤/١، ص٧٢ من الترجمة.

(٥) A. Huici : *Les grande batallas de la reconquista*، ص٣٩٩ ومابعدها.

(٦) *Cronica de Alfonso XI* فى *Biblioteca de Autores espanoles* جـ٦٦، ص٣٣٩ ومابعدها.

(٧) Carlos da Silva : *Cronica des sete reis*، جـ٢، ص٣١٧ وما بعدها.

(٨) ابن أبى زرع : روض القرطاس، طبعة فاس، ص١٩١ ومابعدها من المتن، وص٣٠٢ ومابعدها فى ترجمة ميراندا.

خورشيد [ميراندا A. Huici Miranda]

جزية

يطلق لفظ الجزية فى الشريعة على الأموال التى تفرض على أهل الذمة.

١ ـ الجزية فى نظر الفقه: تبحث الجزية فى كتب الفقه عند الكلام على الجهاد، فأما أهل الكتاب فيؤمّنون على أنفسهم وأسرهم وما لهم إذا أدوا الجزية. وهذه القاعدة مبنية على ما جاء فى القرآن: «قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرمون ما حرّم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» (سورة التوبة، الآية ٢٩). فكتب الفقه ـ استناداً على هذه الآية ـ ترى أن الجزية هى جزية الرؤوس إذا أداها النصارى واليهود والمجوس والصابئة والسامرة قام بينهم وبين المسلمين عقد يقتضى هؤلاء الكف عنهم بل حمايتهم. ولبعض جماعات النصارى مكانة خاصة ـ مثل بنى تغلب ونصارى نجران ـ فهم يؤدون الجزية. ولا تجب الجزية إلا على البالغين المكلفين من الذكور الذين يستطيعون أداءها. ولاتجب على النساء والصبيان والشيوخ لأنهم لايشتركون فى القتال. ولايؤدى الأعمى والأعرج الجزية إلا إذا كان موسراً. أما المساكين والفقراء فلا ينتظر منهم أن يؤدوا الجزية، ويعفى المترهبون من أداء الجزية إذا كانوا فقراء، أما إذا كانت دياراتهم ذات ثراء فإن على قوّامهم أداء الجزية. وهى لاتجب على العبيد، ونحن نلمس من هذا كيف يعامل الفقير والمريض معاملة سمحة، إلا أن هذه المعاملة يقابلها معاملة أخرى مع الموسرين فيها دقة وإحكام. وقد حرصت الشريعة أيضاً على ألا يفلت من أداء الجزية من هو قادر على أدائها، لذلك حذر الجباة بوجه خاص من أن يجبوها جملة من الجماعات على أساس عدد أفرادها. والجزية على من يدخل فى الإسلام أو الذى يموت خلال السنة المالية من مسائل الخلاف.

ويجب أداء الجزية نقداً، وقد تدفع عيناً كالملابس والدواب، ولا تعد الخمر والميتة أموالا شرعية، بل كانت تباع

وتؤخذ الجزية من أثمانها، وقدرت الجزية المألوفة بادىء الأمر بدينار، ثم أصبح ذلك فيما بعد هو الحد الأدنى. ويدفع ما يعادل ذلك فى البلاد التى تتعامل بالفضة أى اثنى عشر درهماً. وهى على الذمى المتوسط الحال ديناران أى أربعة وعشرون درهماً، وعلى الموسر أربعة دنانير أى ثمانية وأربعون درهماً. ويذكر أبو يوسف - وهو الذى نقلنا عنه معظم ما قلنا - أن الموسرين هم أمثال الصيرفى والبزّاز وصاحب الضيعة والتاجر والطبيب، أما الفقراء فهم أصحاب الحرف مثل الخياط والصباغ والإسكاف والخرّاز، ولم يذكر شيئا مفصلا عن الطبقة الوسطى، وإذا لم يستطع أحد أداء الجزية فلا يعذب بالجلد أو تعريضه للشمس أو صب الزيت عليه، ويكتفى بحبسه. وجاء فى الآية الخاصة بالجزية أن على الذميين أداءها «وهم صاغرون». وقد أصاب الشافعى دون شك فى تفسيره هذه الفقرة بأن عليهم أداءها وفق حكم الإسلام، وهو الحكم الذى يخضعون له. ويرى آخرون - استناداً على هذه العبارة - أنه يجب عليهم أداؤها وأن يكون ذلك على نحو فيه خضوع. والراجح أن الأوصاف التى خلعت على أهل الذمة وغيرهم إنما هى تفسيرات لهذه العبارة. ويؤدى ما يجبى من الجزية إلى بيت المال والجزية والخراج يتكون منهما الفىء. وهو أموال المسلمين عامة.

٢ - تاريخ الجزية من حيث العمل:

دلت الجزية فى بادىء الأمر على الأموال الجماعية التى تجبى من البلاد المفتوحة. وقد ترك العرب النظام الإدارى فى كل إقليم فتحوه على ما هو عليه وعدّوا دخل الإقليم جزية لهم. ولم يكن هناك فى أول الأمر فارق بين الجزية بوصفها ضريبة رؤوس وبين الخراج بوصفه ضريبة أرض، وهى التفرقة التى شاعت فيما بعد. فالمصادر التى نأخذ عنها تتحدث كثيرا عن الخراج الذى يجبى على الرؤوس والجزية التى تجبى على الأرض.

ويطلق عادة على أموال الفىء اسم الجزية إشارة إلى الآية القرآنية. ولنذكر على سبيل المثال أنه لم يرد فى أوراق البردى المصرية التى يرجع عهدها إلى

القرن الأول الهجرى إلى جانب الجزية (باليونانية «ديموسيا») التى هى الضريبة الأساسية التى تدفع ذهباً سوى الدفع عيناً مما لا يسمح المجال هنا بمناقشته. والجزية من وجهة النظر العربية هى ضريبة الرؤوس، لأن العرب كانوا يعمدون بعد إبرام معاهدات الصلح عقب فتح كل إقليم إلى اتخاذ عدد السكان التقديرى، لامساحة الأرض المزروعة، أساساً لتقدير الجزية. وكانت جزية الرؤوس معروفة قبل الفتح الإسلامى فى البلاد المفتوحة سواء أكانت ساسانية أم رومية (باليونانية «إبيكفاليون» و «أندرسموس»). أما مصدر الدخل الأساسى، أى الجزية، فكان من خراج الأرض، وكان يعرف بالاسم الآرامى «خراكه» وقد جعل هذا اللفظ عين اللفظ العربى خَرْج أو خَراج (سور الكهف، الآية ٩٤؛ سورة المؤمنون، الآية ٧٢). وشاع استعماله هذا منذ العهد العباسى فى الأقاليم غير الآرامية أيضاً، وكان لفظ الخراج - بوصفه خراج الأرض - يستعمل هو ولفظ جزية كل منهما فى معنى الآخر حتى فى أقدم المؤلفات التى وصلت إلينا. وكان لفظ الخراج هو المستعمل، إذا كان المقصود الأموال المتحصلة من الأرض، أما إذا كان التفكير متجهاً بصفة خاصة إلى الأموال التى يدفعها أهالى البلاد المفتوحة فيستعمل لفظ جزية الوارد فى القرآن. ولما توحد سلطان العرب أصبح لفظ خراج يطلق شيئاً فشيئاً على ضريبة الأرض، تلك الضريبة التى غدت تجبى من المسلمين أيضا بعد أن أخذت الشعوب المغلوبة على أمرها تدخل فى الإسلام تدريجاً، وبذلك فقدت صفة الجزية. وحلت جزية الرؤوس محل الجزية الواردة فى القرآن. وكانت هذه الجزية معروفة قبل الإسلام، وكانت تفرض بطبيعة الحال على غير المسلمين دون سواهم. وورد فى التواليف المتقدمة وفى الإيصالات المصرية التى تؤخذ نظير دفع جزية الرؤوس كلمة جالية (والجمع جوالى) وقد أصبحت هذه الكلمة مرادفة لكلمة جزية. وكانت هذه الجالية أو الجزية تحسب لخراج سنة بعينها، لأن جملة الدخل من الفىء كان يطلق عليه أيضاً اسم خراج، ومن ثم ظهرت فى غضون قرن ونصف قرن

التعريفات الخاصة بكلمتى خراج وجزية، وإن كانت كتب الفقه تدرسها دراستها للشىء الموجود من أول الأمر.

وليس لدينا معلومات وافية عما كانت عليه حال الجزية والخراج فى الأزمنة القديمة، اللهم إلا فى مصر. فقد كان يوضع حول عنق الشخص بعد أدائه الجزية خاتم من رصاص، ولكن الخليفة هشاماً أدخل طريقة الإيصالات المنتظمة المعروفة بالبراءات. وقد وصل إلينا عدد من هذه البراءات، ولكنها لم [illegible]رس بعد دراسة وافية. ويقال إن [illegible]جزية فى مصر وقت الفتح كانت دينارين على الفرد. على أنه يستدل ب[illegible]يعة الحال من صكوك الضرائب اليونانية - التى يرجع عهدها إلى نهاية القرن الأول - على أن الجزية كانت فى المتوسط دينارين. ولكن هناك مقادير أقل من ذلك كثيراً. ويتضح من البراءات التى يرجع تاريخها إلى القرون المتأخرة أن الجزية كثيراً ما كانت تقل عن دينار واحد، وهو الحد الأدنى الذى نصت عليه كتب الفقه. وقد أعفى كثير من الناس من أداء الجزية فى القرن الأول دون أن نعرف السبب فى ذلك، ولايزال يكتنف هذا الموضوع غموض كثير، وقد شدد على المترهبين فى مصر بدفع الجزية منذ عهد عبد العزيز أخى عبد الملك، ولو أنه من الواضح أنهم كانوا قد أعفوا منها قبل ذلك.

واضمحل شأن الجزية بالتدريج - بوصفها جزية على الرؤوس - بدخول الناس فى الإسلام شيئاً فشيئاً، فلم يزد دخل مصر منها فى عهد صلاح الدين على ١٣٠ ألف دينار (المقريزى: الخطط، جـ١، ص ١٠٧، س ٢٣؛ ص ٢٠٨، س ٢٧). ومع ذلك فقد ظلت الجزية نظاماً ثابتاً تجبى من غير المسلمين دلالة على خضوعهم. ولدينا تفصيلات دقيقة عن نظام الجزية فى تركية. وقد جمع هذه المعلومات هيدبورن Heidborn فى كتابه (*Les Finances ottomanes*، ڤينا - ليپسك سنة ١٩١٢، ص ٢٣ وما بعدها نقلا عن V. Hammer وغيره من المصادر). وهناك صورة من إيصال تركى للجزية فى كتاب (Karabacek: *Fuehrer durch die ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer*

ص ١٧٦).وظل نظام الجزية قائماً فى تركية حتى حرب القريم - وحل محل الجزية - بوصفها ضريبة تؤخذ نظير حرية التدين - ضريبة أخرى نظير الإعفاء من الخدمة العسكرية، وذلك بمقتضى القانون الصادر فى ١٠ مايو سنة ١٨٥٥(انظر: F. Bamberg: *Geschichte der oriental angelegenheit* ص ٢٦٣). ولم يذهب آخر أثر لهذه الضريبة إلا بعد الثورة التركية عندما أخذ النصارى أيضاً يؤدون الخدمة العسكرية.

المصادر:

(١)كتب الفقه فى مادة «جهاد» وبخاصة كتاب أبى يوسف وعنوانه «كتاب الخراج»، ص ٦٩ ومابعدها.

(٢) الشافعى: كتاب الأم، جـ ٤، ص٨٢ ومابعدها.

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية فى مواضع مختلفة.

(٤) d' Ohsson: *Tableau General de l' Empire Ottoman* جـ ٣ ، ص ٩ ومابعدها.

(٥) Wellhausen : *Das Arabische Reich* ص ١٧٢ ومابعدها.

(٦) Becker : *Beitraege* ص ٨١ ومابعدها

(٧) Schott- Reinhardt: *Papyri*، جـ ١، ص ٣٧ ومابعدها

(٨) H. I. Bell : *Greek papyri in the British Museum Catalogue*، جـ ٤، ص ٢٥ ومابعدها، ١٦٦ ومابعدها.

(٩) Caetani: *Annali dell' Islam*، جـ ٤، حوادث سنة ٢١ هجرية، فقرة ٢٣٥ وما بعدها، جـ ٥، حوادث سنة ٢٣، فقرة ٥٦٢ ومابعدها.

[بيكر C. H. Becker]

+ جزية: (١) هى ضريبة الرؤوس التى كانت تفرض بمقتضى الفقة الإسلامى المأثور على غير المسلمين فى الدول الإسلامية. وتاريخ أصول «الجزية» متشابك غاية التشابك لأسباب ثلاثة مختلفة، الأول: أن الكتّاب الذين حاولوا، فى العصر العباسى، أن يجمعوا ما بين أيديهم من مواد تتعلق بأداء الجزية والخراج وجدوا أنفسهم

يواجهون نصوصاً استعمل فيها هذان اللفظان بمعان مختلفة : أحياناً بمعنى واسع، وأحياناً بمعنى اصطلاحى، وحتى هذا المعنى الاصطلاحى كان يختلف، ومن ثم فإنهم جنحوا إلى تفسير الجزية والخراج على ضوء المعنى الذى كان قد أصبح شائعاً محدداً خير تحديد فى زمنهم حتى يمكنهم ذلك من الخروج بصورة معقولة عنهما؛ ثانيا: أن ثمة حقيقة لم تقدر حق قدرها وهى أن النظام الذى انبثق من الفتح العربى لم يكن موحداً، وإنما نجم من سلسلة من الاتفاقات أو الأحكام الشخصية غير المتطابقة؛ وثالثا وأخيراً أن هذا النظام قد أعقب النظم السابقة ولم يطح بها، وكانت هذه النظم نفسها يختلف الواحد منها عن الاخر، كما أنها كانت - إلى ذلك - فى العصر السابق على الإسلام مباشرة، غير مفهومة على الوجه الأكمل ويختلف الناس حولها، وفى مثل هذه الظروف فإن البيان الذى نورده فيما يلى لا يمكن إلا أن يكون دليلا موقوتاً إلى الموضوع.

وكلمة «جزية» - التى ربما كانت ترتبط بأصل آرامى - وقد وردت فى القرآن (سورة التوبة، الآية ٢٩) حيث طبقت - حتى فى ذلك الوقت - على الرسوم المطلوبة من النصارى واليهود، على أنها - فيما يرجح - كانت - بمعنى مطلق بعض الشئ - تطابق أصل «التعويض» (عن عدم اعتناق الإسلام)، وكانت - على أية حال - ضريبة جماعية لاتختلف عن غيرها من صور الضرائب، كما تركت طبيعة مضمونها غير محققة (تختلف الشواهد التى ساقتها كتب السيرة اختلافاً شديداً؛ وكانت الجزية تتكيف بالظروف الشخصية لكل جماعة). ومن الجائز أن نجد السوابق، مع التغيرات الضرورية، قائمة فى جزيرة العرب أيام الجاهلية خارج النطاق الدينى، نجدها متمثلة فى ظروف خضوع الواحات المعمورة لمجموعات من القبائل أقوى منها نظير حماية هذه الواحات. على أن العرب - ورثة النظامين البوزنطى والساسانى - لم يجدوا مناصاً من مواجهة مشاكل عملية جديد نتيجة لما فتح الله عليهم من بلاد.

وطبيعى ألا يكون ثمة تردد حول وجوب أن يؤدى أهل الذمة للجماعة الإسلامية ضريبة كانت فى نظر الفاتح دليلا مادياً على خضوعهم، كما كانت فى نظر أهل البلاد امتداداً محسوساً للضرائب التى كانوا يؤدونها للنظم التى كانت تحكمهم قبل الفتح العربى. وهذه الضريبة يمكن أن تكون على أنواع ثلاثة تتوقف على أمور هى: هل تفرض على أشخاص بصفتهم هذه، أم على الأرض، أم أنها ضريبة جماعية لاترتبط بأى نوع من التقويم؟ وتدل النصوص فى العصر العباسى على قيام فارق نظرى واضح بين ضريبتين: ضريبة على الأرض وهى الخراج، ولايمكن إلغاؤها إلا فى حالات خاصة فحسب، ذلك أن الأرض قد فتحت قطعاً لصالح الجماعة الإسلامية الثابتة؛ وضريبة على الأفراد، ونعنى بها الجزية، وهى من حيث هى تنتهى بدخول الممول فى الإسلام، على أن هذه التفرقة أبعد ما يكون عما يحدث، ذلك أنها لم تقم فى جميع الأحوال ـ سواء من حيث الفقه أو من حيث الواقع ـ فى القرن الأول للإسلام، والمشكلة ببساطة هى تحديد ما هى السنّة الأولية التى جرت عليها الحال وكيف انتهى الأمر بالتدريج إلى نظام نهائى ثابت.

وقد بدأ ڤلهوزن ثم بيكر وكيتانى وغيرهم بالحقيقة التى لامرية فيها وهى أن المأخوذ من النصوص القديمة غاية القدم أن كلمة جزية وكلمة خراج قد فهما فى جميع الأحوال إما بالمعنى الواسع الذى يفيد الضريبة الجماعية، وإما بمعنى ظاهر أنه أضيق من هذا وإن كان معنى متبادلا (الخراج على الرؤوس والجزية على الأرض وبالعكس)، ثم أقاموا نظاماً نسب فيه إلى العرب فى زمن الفتوح أنهم فرضوا ضريبة جماعية على المهزومين دون أن يعنّوا أنفسهم بالتفريق بين المصادر المختلفة الممكنة للضريبة، وإنما كانت كثرة الداخلين فى الإسلام هى التى أدت، فى خاتمة العصر الأموى، وفى خراسان بخاصة، إلى التفريق فى الموارد الجماعية بين ضريبتين: الأولى على الرؤوس تبطل فى حالة الذمى، والثانية على الأرض بقيت خاضعة للأحكام التى فرضها عليها الفتح. وهذه

النظرية، بصرف النظر عن المسألة التى تحكمها الأهواء وهــى أنها تعارض رأى جميع الفقهاء القدماء، إلا أنها تتغلب فى الواقع على كـثـيـر من الصعـاب، وقـد جرّحت حديثاً تجريـحاً شديداً، وخاصة على يد لـوككارد Lokkegaard، بل لقـد كـان تجـريح دنّت Dennett لهـا أقـسى وأمرّ، وأصبحت النتائج التى انتهيا إليها فى خطوطهـا العـريضة ومـا توحى به لاتدحض بعد فيمـا يظهر، وإن كانا هما أيضاً لم يجيبـا عن جميع المشاكل التى أثاراها بدورهما. وقـد بيّنا بأجلى بيان أن النصــوص، فى كثـير من الأحـوال، تقيم تفرقـة حقيقيـة بين الضريبة على الأرض والضــريبة عـلى الأفراد، حـتى ولو كانـت العبارة الدالـة على التفـرقة تختلف، وقـد نوّها بعدم احـتمال قـيام إصــلاح شمل الدولة الإســلامـية كلهـا وبدأ فى ولاية قاصيـة هى خراسان فى الأيام الأخـيرة للدولـة الأموية الحـافلة بالفـوضى؛ ثم إن المرء (وخـاصـة دنّت فى تحليل منطقى وثيق للموقف فى كل إقليم) لايســتطيع أن يتحـدث عن قيـام نظام موحد عقب الفتح مباشرة، ذلك أن النظـم الأولى وظروف الفــتح لـم تكن واحدة فى كل مكان.

وقد كان فى الدولة الساسانية نظام مـالى يفـرق بين ضــريبـة عـامـة على الأرض وضريبة علـى الرؤوس، بفئات تختلف باختـلاف مقدار الثروة، ولو أن الطبقـة الأرستقراطـية كانت معـفاة من الضرائب. أمـا الإمبراطورية الرومـانية البوزنطية فكان لديها نظام أكثر تشابكاً لانزال بعد غـير متثـبتين من كثـير من نواحيه: كانت توجد ضريبة على الفرد، ولكنها كـانت غير معـمول بها إلا فيـما ندر، وكانت تطبق على من يستـعمرون الأرض الجـديدة وغيـر النصارى. أمـا الضريبـة العامة فلـم يكن فيهـا تفريق، فـفى حالة ملْك صـغـير خـاضع ماليـاً لحكم الدولة المباشر فـإنها كانت تجبى على زراعـة الأرض على أساس وحـدة قياسـية أو مايسمى باســم جوكوم Ju-gum (أى ما يوازى ٤٠ فـداناً). على أنه فى حالة الضــياع الكبـيرة التى تتـمتع بشئ من الاستقـلال الذاتى كان الأقرب إلى العمل فـيما يـظهر هو الاعتـماد فى التقدير على عدد العمال المشتغلين، فإذا

كانت الضريبة تتناسب على هذا النحو وعدد السكان فإنها لاتكون بعد على أية حال ضريبة نوعية على الرؤوس، لأنها لم تكن تضاف إلى ضريبة أخرى من الواضح أنها تقوم على الأرض. وهذه النقطة الدقيقة يجب ألا تغيب عن البال، إذا شئنا أن نفهم التطورات التى حدثت بعد ذلك.

وبعد، فإن الفتح - فى بعض الحالات - كان يتم بمحض القوة، وفى هذه الحالة يكون النظام القائم خاضعاً لتقدير الفاتح، وفى بعض حالات أخرى يكون نتيجة لمعاهدة تسليم، ونجد فى هذه الحالة أن السكان الوطنيين إذا احتفظوا باستقلالهم الذاتى المالى فإنه قد يسنّ لهم نظام مالى خاص، أو يفرض عليهم مبلغ يقدر مقدماً جزية يؤدونها مع إفساح المجال لاعتبارات التقويم. وفى العراق، وهى الولاية التى يشير إليها معظم الفقهاء العباسيين، تم الفتح - فى عمومه - عنوة، أو بهجر المرافق الساسانية الإدارية على الأقل. وكان العرب يهيمنون على الموقف وعلى جباية الضرائب بمساعدة مرؤوسيهم من الأهلين، وكانت هذه الجباية تسير على التقليد المتبع، أى أن ضريبة رؤوس كانت لا تزال يفرق بينها وبين ضريبة أرض، ولو أن مقدارها كان قد زاد فيما يرجح (٤،٢،١ دنانير = ١٢، ٢٤، ٤٨ دراهم) ولكن تدرج الثروة قد ثبت. وأراد أفراد الطبقة الأرستقراطية أن يحتفظوا بالإعفاء من هذه الضريبة على الرؤوس فأعلنوا ولاءهم للدين الإسلامى. ولايستطيع المرء أن يقول هل أعفوا فى الوقت نفسه من ضريبة الأرض، ولو أنهم خضعوا لها على نحو معدل هو العشور التى تحصل من أملاك المسلمين. وفى معظم بلدان الشام والجزيرة العليا تم الفتح العربى بمعاهدات ميزت هذه البلدان من الضياع الكبيرة المستقلة استقلالا ذاتياً فى النظام السابق؛ مع أنه أبرمت اتفاقات موقوتة فى البداية الأولى قررت ضريبة جماعية، وكان النظام الذى أقيم من النظم التى تحقق الإشراف المستقل استقلالا ذاتياً، ولكن الفاتح كان هو الذى يحدد الضريبة، وجرت الحال بأن تحسب (كما حدث فى الحيرة بالعراق)

على أساس مبلغ محدد (بالدينار عادة) على كل رأس، ومن ثم كانت ضريبة تتناسب مع عدد السكان كما كانت الحال من قبل فى الضياع الكبيرة. وقد تكون هذه الطريقة نفسها فى الحساب قد استمرت فى الضياع الكبيرة، ولكنها تخضع للإشراف المباشر للفاتح، وكان يتفق فى كثير من الأحيان أن يجد الفاتحون أن المصلحة فى تلك الأيام أن يقبلوا من الفلاحين أداء الضريبة عيناً. وكانت معظم الجماعات النصرانية فى مصر تفرض عليهم ضرائب فى ظل نظام يوحد الأداء عيناً، مع فرض ضريبة أرض مقدارها دينار على الفدان الواحد (والفدان وحدة الأرض المزروعة) وضريبة رؤوس خاصة مقدارها ديناران عن كل رأس، على أن هذا الرقم الأخير كان يحسب على أساس المبلغ الذى كان على الجماعة أن تؤديه، بشرط أن يقسم المبلغ الإجمالى آخر الأمر على السكان بنسب عادلة كل العدل (كما تدل أوراق البردى)..

وهذه الضريبة على الرؤوس لابد أنها - على عكس المظنون - كانت من حيث العمل عبئاً على الجمهور ثقيلا يكاد يبلغ فى ثقله مبلغ ضريبة الأرض، ونذكر أخيراً أن النظام الذى تقرر فى الجزء الأكبر من إيران وآسية الوسطى وفى بعض أماكن برقة، كان يقوم على ضريبة يؤديها الحكام المحليون الذين يثبتون فى الحكم، من غير تدخل من الفاتحين فى إعلان الضريبة أو جبايتها. وفى خراسان بخاصة، ظل المولون يؤدون الضرائب على أساس النظام الساسانى الثنائى الذى يقوم على ضريبة الأرض وضريبة الرؤوس بصرف النظر عن أية مسائل تقوم فيما يتصل بالدخول فى الدين الجديد أو عدم الدخول فيه. وأيا كانت المسائل التى ظلت مبهمة فى النظم الخاصة (وخاصة فى الشام على ما يظهر) فسوف يتضح أن ثنائية الضريبة على الأرض والضريبة على الرؤوس كانت قائمة بصفة عامة على مستوى المول

فى مختلف الظروف، بالنسبة للفريق الأكبر من السكان الفلاحين، على حين سيطر من الناحية الأخرى نظام ضريبى واحد على الجزء الأكبر من البلدان الشآمية وعلى الجزيرة العليا، وقد وقف الفاتحون، وخاصة فى المشرق، موقف المترفع عن هذه الفروق ما دامت الجزية تؤدى.

على أن المصاعب لم تلبث أن ظهرت، ففى مصر كان الرهبان معفين من ضريبة الرؤوس، وقد لاحظ القبط الذين كانوا منذ أيام الرومان أساتذة سابقين فى التهرب من الضرائب، أن دافع الضرائب يمكنه أن يهرب من أداء ضريبة الرؤوس إذا هو ترك الإقليم الذى سجل اسمه فيه، أو إذا دخل ديراً، والأمر الثانى أفضل. ومن ثم أصبح من الضرورى أن يجعل جميع الرهبان بدورهم خاضعين لضريبة الرؤوس (وهذا تفسير أكثر احتمالا من التفسير الآخر الذى يقتضى الأمر أن يعود المرء إليه إذا هو سلم بأن ضريبة الرؤوس لم يكن لها وجود فى أوائل نظام الحكم الإسلامى، ذلك أننا نجد هذه الضريبة من بعد مفروضة على الرهبان، ويقتضى التدليل أن يكون الظهور الأصلى لهذه الضريبة فى صورة ضريبة على الرهبان). وكان من الضرورى الحصول على تصريح برفعها، وأن يوسم مؤدو الضريبة بسمة لاتنمحى، ومن ثم نجد جميع تلك الجوازات والأختام وغيرها التى زودنا علماء الآثار بالكثير جداً من النماذج التى لا يشك فى سلامتها. ولاشك أن ظواهر من هذا القبيل قد وجدت فى عدة أماكن، وقد سجلت على سبيل المثال فى الجزيرة العليا وفى العراق أيضاً.

على أن ثمة أموراً عرضت علينا هناك عرضاً مختلفا بعض الاختلاف، ففى العراق، حقا تفاد للضرائب اتخذ صورة الدخول فى الإسلام، فقد رأى الداخل فى الإسلام أن حالته الجديدة سوف تعفيه من جميع تلك الشبكة المالية التى تفرض على غير المسلم، ونعنى بذلك ضريبة الأرض وضريبة الرؤوس. والحق أن ما حدث أول الأمر (ولم يكن الحكم الإسلامى ينظر إلى

ذلك نظرة الاستيـاء) هو أن الداخل فى الإسلام كان يترك أرضه إلى غير مسلم يضمن زراعتها وقدرتها المالية بدون تفكير فى أنها ستصبح غير خاضعة للخراج وكان هذا الأمر ممكناً مادام لايحدث كثيراً، وكان بيت المال لا يصيبه من ذلك خوف كبير، ذلك أن نظام الحكم الجديد كان قد ورث عن سلفيه البوزنطى والساسانى، فكرة الأهلية المشتركة لكل مكان فى أن يؤدى الضرائب، وظل الذين بقوا من ثم يؤدون الضرائب عن أولئك الذين تركوا ديارهم نظير استغلالهم لأرضهم. على أنه ماوافى الوقت الذى قدم فيه الوالى الحجاج الى العراق حتى كانت المسألة قد اتخذت أبعاداً خطيرة فيما يتعلق بتطور الأرض، ومن ثم هددت أيضاً بيت المال، وهنالك اتخذ بيت المال قراراً صارماً بإعادة الفلاحين إلى الأرض لإخضاعهم للضرائب مرة أخرى، بما فى ذلك ضريبة الرؤوس، ومنعهم فى الواقع من الدخول فى الإسلام. وقد نشأت مشكلة من هذا القبيل فى خراسان، ولكن الذى حدث هناك أن الأرستقراطية هى التى اضطهدت الفلاحين الذين تثبت عليهم جريمة الدخول فى الإسلام، ذلك أن كل دخول فيه يهدد بزيادة عبء الضرائب على غير المسلمين، ويضطر الطبقة الأرستقراطية ـ فى سبيل أن تعوض من جيبها أى نقص فى أداء الضرائب ـ إلى أن تحاول حيثما استطاعت فرض ضرائب أفدح على المسلمين، وبخاصة الأكثر فقراً منهم، مؤثرة ذلك على فرض ضرائب على غير المسلمين، وهو ظلم معكوس.

ومن الواضح أن هذه المظالم أيضاً لم يكن من الممكن أن تدوم. فقد كان من غير المباح فى دولة إسلامية أن يعاقب المرء فعلا على الدخول فى الإسلام، وقد نسب إلى عمر بن عبد العزيز التقى الورع فضل اتخاذ موقف ينافى هذه السياسة على خط مستقيم ويقال إنه ذهب إلى حد تشجيع الدخول فى الإسلام برفع جميع شبكة الضرائب المفروضة على غير المسلمين. على أن أوثق النصوص التى اكتشفت حديثاً ـ أو فسرت ـ لاتؤيد مثل تلك النظرة المثالية (H.A.R Gibb : *The fiscal rescript of Umar II Arabica* جـ٢، سنة

١٩٥٥).والظاهر أنه قامت حركة تنحو ـ بتأثير الفقهاء الذين توسعوا فى نظرية الفىء ـ إلى فكرة إخراج الخراج من شبكة الضرائب المفروضة على غير المسلمين، وكان الخراج منذ ذلك الوقت أقرب إلى أن يحصل بخاصة على الأرض وليس على الرؤوس، ومن ثم فإنه كان لا يتمشى مع حالة المسلم. وكان لا مناص من أن تختفى ضريبة الرؤوس بوصفها هذا، على أن بيت المال لم يكن ليخسر بالضرورة من هذا الأمر كما أن دافع الضرائب لم يكسب نتيجة له، ذلك أن الداخل فى الإسلام كان لابد له من أداء الزكاة على دخله. وكان نظام من هذا القبيل هو الذى حاول نصر بن سيّار، آخر الولاة الأمويين الكبار، أن يدخله فى خراسان. ومن ثم فقد كان هو وراء هذه الحركة لافى طليعتها. وفى قطر كالشام، لم يكن بد من اقتباس نظام أكثر دقة، والظاهر أنه اصطنع منذ عهد يزيد وعبد الملك (ابويوسف، ص ٢٤؛ وانظر Lokke-gaard، ص ١٣٣) ليسبغ على ضريبة الرؤوس المأثورة طابعاً شخصياً حقاً، علاوة على ضريبة الأرض. ومهما يكن من شئ فإنه من يوم أن فرق بين ضريبة الرؤوس وضريبة الأرض، أصبح من الممكن أيضاً أن يفرق بينهما فى الجباية، وأصبحت المسئولية الجماعية للأماكن فى مسألة الضرائب خليقة بأن ينتفى عملها فى هذا الصدد. ونحن نعلم، فى مصر بصفة خاصة، أن انتقال الأشخاص من مكان إلى مكان أصبح مشروعاً مادام قد احتفظ بسجل لهم وعلم انتقال الأشخاص المعنيين (انظر Cl. Cahen : *Impôts du Fayyum* وهو الكتاب المذكور بعد، ص ٢١). ومن ثم فإن المصطلح الذى جرت الحال بأن يطلق على «المهاجرين» (باليونانية: فيكادس) وهو «الجوالى» (جمع جالية) فى لغة الإدارة قد اتخذ، من غير أية إضافة أخرى، للدلالة على الجزية بمعنى ضريبة الرؤوس. وطبيعى أن هذا الإجراء المالى لم يحل المشكلة الاقتصادية لهجرة الفلاحين، ثم إن هناك شواهد أخرى على إجبار الفلاحين على العودة إلى حقولهم (انظر Cl. Cahen : *Fiscalité etc* فى *Arabica*، جـ ١، سنة ١٩٥٤، ص ١٤٦

ـ ١٤٧). على أنه قد أصبحت الجماعات الريفية آنئذ قادرة على أن تدخل فى الإسلام، فإن المشكلة لم تعد تمس الجزية، ومن الراجح أنها كانت أقل خطورة بالنسبة للجماعات المسيحية المكينة التى ظلت مخلصة لعقيدتها (لبنان، والجزيرة العليا، ومصر نفسها) وحيث كانت المسئولية الجماعية تناهض الهجرة (الكتاب المذكور، ص ١٥١). ولعل عوامل أخرى قد كان لها أثر فى تشجيع الارتباط بالأرض، ومناهضة الهجرة إلى المدن، وهى عوامل لايمكن أن نناقشها هنا. والظاهر ـ على كل حال ـ أن هذه المشكلة فى القرون التالية لم تعد تتمثل فى الحدود التى عرفها بها أبناء العرب الفاتحين.

ومن هنا شهد العصر العباسى تخصيص المصطلحات ، كما حدث بالنسبة للنظم، فى الكتابات الاصطلاحية والفقهية على الأقل (وتتناول كتب الفقه هذا التخصيص ملحقاً للجهاد)، وعلى حين نجد أن الخراج لم يعد يدل على شئ سوى ضريبة الأرض، فإن الجزية إنما طبقت من ثم على ضريبة الرؤوس على الذميين. وحدث أن فقدت الجزية أهميتها المالية فى كل مكان حين لم تعد الجماعات غير الإسلامية متفوقة فى العدد. بل إنها حين نقصت على هذا النحو فإنها لم تعد ـ فيما يظهر ـ موحدة. ذلك أن الشام وفلسطين ومصر احتفظت بنظامها الخاص حتى القرن الثامن عشر (انظر Gibb- Bowen : جـ ١ / ٢، ص ٢٥٤؛ النابلسى فى Cl. Cahen: *Impôts du Fayyum* فى *Arabica*، جـ٣، سنة ١٩٥٦، ص ٢١ ـ ٢٢) بالرغم من توكيدات أصحاب النظريات (بما فيهم البلاذرى، ويستثنى من ذلك بصفة خاصة مالك والشافعى) فى حين أن نظام الضرائب الطبقى المنسوب لعمر ظل يمارس فى مصر ومنها انتقل من بعد إلى الولايات غير العربية للإمبراطورية العثمانية. والأهمية العددية له بالنسبة للذميين، كما حدث قبل ذلك فى آسية الصغرى السلجوقية، (انظر عن هذه النقطة بصفة خاصة كريم الدين آقسرابى: مسامرات الأخبار، طبعة طوران، ص ١٥٣، مع تحليل ف. إشيل طاك، ١٩٤٣، ٨١)

تضفى مرة أخرى أهمية كبيرة على الجزية، ولو أن الكلمة التى كانت تطلق عليه فى كثير من الأحيان هى الخراج (كانت ضريبة الأرض فى تلك الأيام تحمل أسماء أخرى).

والظاهر أن عدداً معيناً من القواعد التى سنت فى العصر العباسى كان ـ بصفة عامة ـ معمولا به من ذلك الوقت فصاعداً. وكانت الجزية لاتجبى إلا من الذكور البالغين الأحرار القادرين الأصحاء الجسم ومن ثم استثنى منها الأطفال والشيوخ والنساء والضعفاء، والرقيق، والمرضى والمختلو العقول. وقد أعفى منها الأجانب بشرط ألا يكونوا مقيمين إقامة دائمة فى البلاد؛ أما سكان الثغور الذين يمكن فى بعض الأحيان أن ينخرطوا فى عداد الحملات العسكرية ـ ولو كانوا غير مسلمين (الجراجمة والأرمن وغيرهم) ـ فقد أعفوا من الجزية عن السنة التى نحن بصددها.

ولما كانت الجزية ضريبة شخصية محددة، فإنها كانت تجبى بحساب السنة القمرية (قبيل أو بعيد بداية السنة بصفة عامة، كما كانت أيام المماليك تجبى أحياناً فى رمضان)، وهى تخالف فى ذلك الضرائب المرتبطة بالزراعة. ومن ثم كان فى الإمكان أن تفصل عن هذه الضرائب فى التحصيل والتزامات الإقطاع. وقد اشترط الأداء نقداً، وكان الجارى أن يفرض الأداء به، ولكن الأداء عيناً كان جائزاً يحكمه معيار رسمى محدد للتسوية بين النقد والعين. ويجب على المرء ـ بنص القرآن ـ أن يعطى الجزية «عن يد»، وقد فسرت هذه العبارة منذ ذلك ـ وربما كان ذلك خطأ ـ بأنها تعنى «عن يده» أى مسلماً بيده، أى شخصياً (انظر عن هذه النقطة: Rosenthal : *Some Minor problems in the Quran* فى *The Joshua Starr Memorial Volume* نيويورك سنة ١٩٥٣، ص ٦٨ ـ ٧٢؛ Cl - Cahen : *Co-ran IX- 9* فى *Arabica*، جـ ١، سنة ١٩٦٢، ص ٧٦ ـ ٧٩) وإدارياً، وهذا المعنى قد يوحى بالحاجة إلى عدد السكان غير المسلمين، ومن هنا كان ـ على سبيل المثال ـ منع أعيان جميع القرى من قبول مبلغ إجمالى عن الجزية من الخاضعين لهم. زد على ذلك

أنه كان من المرغوب فيه أن يعطى كل شخص فى هذا الصدد إثبات بحالته من حيث هو خاضع للإسلام، أو ــ إن شئت مزيداً من الدقة ـ من حيث هو فرد من أفراد طبقة اجتماعية دنيا. ويظهر أن هذه الطريقة التى يجب أن نفسر بها هذه القاعدة القرآنية (التى تتبع القاعدة التى ذكرناها آنفا): «وهم صاغرون» (ويعلق أحياناً على العبارة الأخيرة، بأنهم أولئك الذين «أقروا بالصغار») فيما يتصل بالشواهد المعروفة التى أبى فيها الأعيان أو العرب، مع مسيحيتهم، أن يؤدوا «جزية العلوج»، وهذا التفسير نؤثره على القول بأن هذه العبارة تتضمن الحاجة إلى الإذلال، وهو الزعم الذى ذهب المتشددون من المتأخرين أنهم تبينوه فيها. ومن الواضح أنه عملت إحصاءات فعلية، وخاصة أيام أن كان ثمة تفرقة بين الجزية والخراج (فعل ذلك عبد الملك فى الشام، ويزيد الثانى فى مصر وغيرهما) يقابل ذلك أن تقدير الدخل الإجمالى من الجزية فى مصر أيام صلاح الدين، على سبيل المثال، بمبلغ قدره مائة وثلاثون ألف دينار، بمعدل دينارين لكل شخص فى المتوسط، يسمح لنا، بأن نقدر عدد السكان المسيحيين فى تلك الأيام بحوالى ٦٥ر٠٠٠ من رؤوس الأسر.

والجزية ـ من حيث النظر ـ مثل الزكاة يجب أن تنفق فى المعاشات والمرتبات وأعمال البر. ولكن حدث فى كثير من الأحيان أن تذرع بذلك لأدائها للخزانة الخاصة للأمير. ويجيز مالك والشافعى أن تزاد قيمة الضريبة. وقد ظهرت فى بعض الأوقات ضرورات تحكمية التمس لها مبررات عقائدية أو لم يلتمس، وذلك فى عصر المماليك أثناء الشدائد الاقتصادية وما عرف به هذا العصر من تشدد فى الأمور الدينية. على أننا يجب أن ندخل فى حسابنا أن ازدياد ندرة الذهب وانخفاض الدرهم قد جعل الجزية ـ فى كثير من الأحيان ـ تنزل إلى مستوى أدنى مما قضت به الشريعة ، زد على ذلك أن الرهبان، فى الأديرة الفقيرة على الأقل، قد وجدوا سبيلا إلى إنقاص ما فرض عليهم.

وفى البلاد التى كان يحكمها المغول مباشرة قبل دخولهم فى الإسلام، ألغى

النظام المالى الأصلى ضـريبـة الرؤوس على غـير المسلمـين. وحـين دخلوا فى الإسلام سعى عمـال غيورون إلى حمل المسـيحـيـين على أداء ماتـأخر عليـهم (اربعين سنة؛ انـظر الجزرى: تاريخ = *Chronique*، طبـعـة Sauvaget، ص ٤٨، رقم ٣٠٧). وكـانت ضـريبـة الرؤوس على المسلمين واليـهود فى صقليـة بعد غزو النورمان، تسمى جزية.

وقد اختفت الجزية بطبيعة الحال من الدول الإسـلامـيـة الحـديثـة نتـيـجـة للمـســاواة المتـزايدة بـين الأديان واسـتحـداث نظام الخـدمة العـسكرية وإنشاء نظم مالية جديدة.

المصادر:

نجد فى كتاب Caetani – المذكور بعدُ - جل المصادر مجتـمعة: البلاذرى، وأبا يوسـف، والماوردى وغـــيـــره من الإخـباريين ورواة الروايات والفـقهـاء وغيرهم. ويجب أن نضيف إلى ذلك:

(١) أبوعـبـيـد بـن سـلام: كـتـاب الأموال.

(٢) وانظر عن كتـاب الخراج ليحـيا ابن آدم التـرجـمـة الإنكليـزية ذات التعليقـات التى قام بها A.Ben Shemesh، سنة ١٩٥٨ .

(٣) وانظر عن أوراق البردى، علاوة على بيكر وكرومـان المذكورين بعد : C. Becker : *papyri Schott - Rhanhardt*، سنة ١٩٠٦ و H.I. Bell: *Greek papyri in the British Museum* ، جـ ٤ ، سـنة ١٩١٠ وكـذلك R. Rémondon : *Les papyrus* d' *Apollonos Ano* سـنة ١٩٥٣ و C. J. Kraemer : *Excavations at Nessana*، جـ٣، *Non - Literay papyri,* سنة ١٩٥٨.

وليس فـى الإمكان أن نسـوق هنا المصادر المستـفيضة الخاصـة بضريبة الرؤوس والمشـاكل المرتـبطة بهـا فى الإمـبراطـورية الرومانـية البـوزنطيـة. ونجـد أحـدث البـيـانـات المنقـحـة فى مـصادر طـبـعـة R. Palanque لكتـاب E. Stein: *Histoire du Bas - Empire* التـى نشـرت بعـد وفـاة المؤلف وفى Karayannopoulos: *Das Finanzwesen des fruehbyzantinischen Staates* ١٩٥٨ ولاتزال عمدة المصادر هى مـا كتبه Piganiol و F. Lot وE. Deléage وانظـر عن مـصـر: A. Ch. Johnson وL. C. West: *Byzantine Egypt* سنة ١٩٤٩ .

وانظر عن العالم الإسلامى :

(١) J. Wellhausen : *Das arabische Reich* ص ١٧٢ ومابعدها؛ الترجمة الإنكليزية، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٢) C. Becker: *Beitraege zur Geschichte Aegyptens*، ص ٨١ ومابعدها (فى الكراسة الثانية).

(٣) الكاتب نفسه : *Islamstudien*، جـ ١، ١٩٢٤ .

(٤) Caetani : *Annali* جـ ٥، ص٢٨٠ ـ ٥٣٢ .

(٥) A. Grohmann : *Probleme der arabischen Papyrusforschung* فى *ArO*، سنة ١٩٣٣، ص ٢٧٦ وما بعدها؛ سنة ١٩٣٤، ص ١٢٥، ومابعدها.

(٦) Fr. Lokkegaard : *Islamic taxation*، الفصل ٦ .

(٧) D. C. Dennett : *Conversion and the poll - tax in early Islam*، سنة ١٩٥١ .

(٨) A. Fattal : *Le statut légal des nonmusulmans en payts d' Islam* سنة ١٩٥٨، فصل ٧، وهو أكثر تفصيلا من Tritton : *The Caliphs and their non - Muslim subjects*، سنة ١٩٣٠ .

(٩) م. ضياء الدين الريس: الخراج فى الدولة الإسلامية، القاهرة سنة ١٩٥٧, وخاصة ص ١٠٧ ومابعدها.

(١٠) Mez : *Renaissance*، فصل ٤،٨ .

(١١) ومن الدراسات التخصصية: حبيب الزيات: الجزية، فى مجلة المشرق، جـ ٤١ سنة ١٩٤٧ .

(١٢)Finocchiaro - Sartoro : *Sicilia* فى *Gizyah e Kharaj nella Archivio giuridico* جـ ٨١ (سنة ١٩٠٨).

خورشيد [كاهن Cl. Cahen]

٢ ـ عند العثمانيين

استعملت كلمة «خراج» على وجه التفضيل بدلا من كلمة جزية قبيل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) ثم استعملت من بعد كلمة «جزية» أو «جزية شرعى» (انظر فهارس أنهكر وخليل إينالجق: قانوننامه سلطانى .... ، أنقرة سنة ١٩٥٦؛ طيب كَوك بيلكَلين: باشا لواسى، إستانبول سنة ١٩٥٢؛ F. Kraelitz : *Os. Urkunden in tuerkischer Sprache*، فينا

سـنة ١٩٢٢، و. ل. برقـان: قانونلر، إستـانبول سنة ١٩٤٣) ونجد فى الوثـائق أحـيـاناً المصطـلح «باش خراجى» للدلالة على الجزية (انظر طيب كـوك بيـلكين، ص ١٥٨؛ B. Lewis فى *Bulletin of the school of Oriental and African Studies* جـ ١٤، سـة ١٩٥٢، ص ٥٥٣، ٥٥٩) للتمييـز بينها وبين خراج الأرض. وكـان يطلق على مـحـصل الجـزية فى العـصـر الأول خـراجى أو خراجـجى وفى العصـر المتأخـر جزية دار.

وكان أداء الجـزية يتوقف فى بعض الأحيان على الأرض المملـوكة: فعلى كل شـخص، مسلم أو غـيـر مسلم، يمـتلك «باشـتينه» أى أرضـاً مسـجلة فى ملك «ذمى» («چفـتلك») أن يؤدى الجـزية (انظر لائحـة أوخـرى المؤرخـة سنة ١٠٢٢هـ (١٦١٣م) فى و.ل. برقـان، ص ٢٩٥، وانظر لائحـة أولونيـة فى صـورت دفتـر سنجق أروانيـد، طبعـة خليل إينـالجق، أنقـرة سنة ١٩٥٤، ص ١٢٤). والسـبب الذى ذكـر لذلك هو عناية بيت المال بحماية موارد الجزية.

وقـد اتبع العـثـمـانيون سـيـاسـة محافظة فى الأراضى المفتـوحة، فجعلوا بعض ضرائب الرؤوس السابقة لعهدهم جـزية، واستـجابوا لالتـماس رعـاياهم الجـدد فى المجـر (برقـان، ص ٣٠٤) فقبلوا الضريبـة القديمة وقدرها فلورى ذهب واحد التى كانـت تؤديها كل أسرة لملوك المجـر قبل الفـتح العـثمـانى على اعـتبـار أنهـا جزية (انظر برقـان، ص ٣٠٣، ٣٢٠). على أن العثمـانيين كانوا قد أدخلوا من قـبل فى البلقان، ضـريبة رؤوس وطنية الراجح أنها هى وضـريبة الفلورى الواحد المجرية من أصل واحد، وذلك فى نظام ضـرائبـهم باعـتبـارها ضـريبـة رؤوس عـرفـيـة تحـمل اسم «إسـپنجـه» (خليل إينالجق: عـثمـانلى لرده رعيت رسـومى فى بلّتن، جـ ٩٢، ص ٦٠٢ ـ ٦٠٨)، وقـضـوا بأن يؤدى كل فـرد خـاضع للـجـزية الإسـپنجـه (بلـتـن، جـ ٩٢، ص ٦٠٢). ولـكـن الإسـپنجه كـانت فى العـادة داخلة فى التيمارات.

ويجوز لنا أن نفترض أن العثمانيين وجـدوا فى البلقان والمجـر، كـما وجـد الفـاتحـون المسلمـون الأولـون لمصـر

والشام، ضريبة رؤوس من قطعة واحدة من الذهب لعل لها أصلا رومانياً مشتركاً (F. Lokkegaard : *Islamic taxation*، كوبنهاغن سنة ١٩٥٠، ص ١٣٤ ـ ١٣٥). واستند العثمانيون إلى «النص» و «الاجتهاد»، كما قرر فى الفرمانات، فكانت الجزية فى نظرهم ضريبة دينية يجب أن يعنى عناية خاصة بجمعها وإنفاقها، وكانت ـ بصفة عامة ـ تحصل مباشرة لصالح خزانة الدولة على يد قولات السلطان وكان من قبيل الاستثناء أن تمنح موارد الجزية باعتبارها «تيماراً أو «ملكاً». كذلك وكانت تحصل على سبيل الالتزام فى حالات خاصة فحسب (انظر انهكر وإينالجق، ص ٣٩). ولما كانت الضريبة الشرعية (شرعى) تتبع بيت مال المسلمين فإن إدارتها وضعت تحت إشراف القضاة، وكان تحصيلها الفعلى ـ فى حالات ليست بالقليلة ـ يتم على يدهم (انظر كوك بيلكين، ص ١٥٨).

وكانت موارد الجزية تنفق فى أغراض حربية أو تخصص للإنفاق المنتظم على وحدة عسكرية من حيث هى «أوجاقلق». وقد رفع محمود الثانى فئات الجزية وخصصها للإنفاق على جيشه المصلَح المسمى «عساكر منصوره» زاعماً أن ذلك إنفاق دينى فى سبيل الغزو (انظر حاجى بكيج: جزيه إيلى خراج فى *Prilozi*، جـ ٥، سنة ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥، وثيقة ١٩، ٧٨ ـ ٧٩). وقد جرت الحال بأن يكون الإعفاء من الجزية نظير خدمات حربية تؤدى، كما حدث فى حالة الوينوق، والمرطولو، والأفلاق.

وإذا قدر لأرض مفتوحة أن تنتظم فى عداد الولايات العثمانية أجرى إحصاء لأهلها الذين يخضعون للجزية بمعرفة القاضى المقام فيها، ويمسك سجل يعرف باسم «دفتر جزيه كبران» (وانظر شاهدا على ذلك عمل بعد الفتح «دفتر بودا، وپست» فى L. Fekete: *Die Siyâqatschrift in der tuerkischen Finazverwaltung*، بودابست سنة ١٩٥٥، جـ ١ وثيقة ٨، ٢٠، ص ١٧٦ ـ ١٩٨، ٣٥٠ ـ ٣٥٥، جـ ٢، صور طبق الأصل، اللوحتين ١١، ٢٦). ويشار إلى هذا السجل أيضا فيقال «أصل دفتر» أى

الدفتر الأصلى، ويعمل من نسختين، نسخة للخزانة الرئيسية ونسخة للإدارة الإقليمية، ويجدد الإحصاء. ولكننا نستبين من قراءة «نشان» جمادى الآخرة سنة ١١٠٢ (٢٣ مارس سنة ١٦٩١) أن مثل هذه الإحصاءات ظلت بلا تجديد مدداً طويلة، ولم تكن هذه السجلات تعكس الموقف الحقيقى نتيجة للوفيات والمواليد وهروب الأشخاص والدخول فى الدين. وفى عهد محمد الثانى كان نصف الجزية المطلوبة من المهاجرين من قرية من القرى يسوى بمعرفة أصحاب التيمار، والنصف الآخر بمعرفة مؤدى الجزية (آنهكر وإينالجق، ص ٧٦). فلما انهار نظام التيمار فى أواخر القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وقع العبء كله على كاهل مؤدى الجزية. ثم حدث آخر الأمر أنه ما إن حل إصلاح سنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م) حتى أصبح كل مؤد للجزية مسئولا بشخصه عن الجزية الخاصة به، ويعطى نظير أدائه لها شهادة تسمى «كاغد» أو «ورق». على أن المهاجرين كانوا يطاردون ، كما كان يحدث أحياناً أن تحاول السلطات إعادتهم إلى موطنهم واعدة إياهم بإنقاص قيمة الجزية، وهذا حدث على سبيل المثال لإعادة تعمير القرى المهجورة فى ولاية مناستير سنة ١١١٧هـ (١٧٠٥) وكانت القاعدة تقتضى كل ثلاث سنوات (تعرف بـ «نويافته يبلى») بأن يجرى تفتيش عام تشطب به أسماء المتوفين (مرده) وإضافة يافته جديدة (نويافته) أى زيادة أولئك الذين حذفت أسماؤهم من السجل لسبب أو لآخر، ومن بينهم البالغون الذين أصبحوا قبيل التفتيش صالحين لأداء الجزية شرعاً. ولكن المفتشين نبهوا بأن يقوموا بهذه المهمة بشرط ألا يقل عدد مؤدى الجزية. وكان الأجانب والعابرون الذين يوجدون فى ناحية خاضعين لأداء الجزية فى الحال، كما تنص الفرمانات التى صدرت بعد إصلاح عام ١١٠٢هـ (١٦٩١م انظر حاجى بكيج، الوثيقة ٥، فى مجلد ٣ - ٤ ، ص ١١١).

والظاهر أن الرهبان (كشيش) كانوا معفين من الجزية فى العصر الأول (انظر عن إعفاء مطران فى عهد محمد

الثـانى: آنهكر وإينالجق، ص ٦٦). على أن نشان الإصـلاح الذى صدر فى سنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م) أخـضـع جـمـيع رجـال الكنيسـة للجـزية ما عـدا أولئك الذين يعانون فعـلا من عجز. وفى سنة ١١٠٣هـ (١٦٩٢م) رفـع الرهبـان ملتمساً للسلطان ذكروا فيه رأياً شرعياً عن إعـفاء الـرهبان الذين اعـتـزلوا ولم يستطيعوا كـسب معاشـهم (انظر الدرر، ص ٢١٣، مـوقـوفـاتى، جـ ١، ص ٣٥١)، على أن هذا الملتـمس رفض على أسـاس رأى معـارض للإمـام يوسف. ومـا وافى عـام ١٢٥٥هـ (١٨٣٩م) حتى أعفى رهبان جبل أتوس من جميع الضرائب إلا الجزية.

على أن الحكومـة العثـمـانية عـملت بنص حكم الشريعة فـأعفت من الجزية فى جـمـيع الأحوال الأطفـال، والنسـاء والعاجـزين والعميان والفـقراء الذين لا عـمل لهم. وإنما الأرامل (بيـوه) اللائى ورثن أرض أزواجـهن المتـوفـين هن اللائى يخضعن للجزية.

وتفـرق رسـائل الفـقـه (الدرر، ص ٢١٢، موقوفاتى، جـ ١، ص ٣٥٠) بين نوعين من الجزية: النوع الأول هو الذى يحـدده الـصلح أو التـعـاهـد ولا يمكن تغيـير مقـداره، والنوع الثانى هو الذى يجبى من الأشخاص وهو «الجزية على الرؤوس». وتسـمى الجـزية الأولى فى المصطلح الرسـمى العـثـمـانى «جـزيه بروجه مـقطوع» أو «مقطوع» فـحسب، وهى تطبـق على نطاق واسع جـداً فى مـيـدانين مـخـتلفـين بالإمـبـراطورية العـثـمـانية: (أ) خـضـوع تابع لأميـر نصـرانى يقـتـضـى دائمـاً أداء جـزية سنوية متفق عليها مهما صغر مقدارها. وهنالك يعـامل السلطان غـير المسلمـين التابعين للأمير مـعاملته لرعاياه هو من حيث أداء الخـراج (انظر مادة «بـغدان» و«راغوسه») ويعد الجزية السنوية التى تؤدى عـادة سنوياً بالقـطع الذهبـيـة «خراج مقطوع» «دار العهد»: (ب) وفى بعض الأحـوال كـان يسـمح للذمـيـين الخـاضـعـين لحكم السلطان المبـاشـر، بأداء جـزيتهم مـبلغاً مـحدداً «بروجـه مقطوع» بوصفهم جماعة: وكان الرعايا الذمـيون (ذمى رعـايا) يطلبون تطبـيق ذلك عليـهم، وكان مـعظم السـبب الذى حـملـهم على ذلك هـو الخـلاص من

مساوىء جباة الجزية وكان طلبهم تجبيه الحكومة ضماناً لأدائهم ما عليهم، وإلا فهم فى كثير من الأحيان يهددون بهجر قراهم والفرار: على أن قبائل كليمنتى الجبلية الألبانية التى كانت تعيش فى خمسِ قرى قد سمح لها أن تؤدى مبلغاً اسمياً محدداً قدره ألف آقجه أداء للجزية التى عليهم سنة ٩٠٢هـ (١٤٩٧م) ووعدوا لقاء ذلك أن يحرسوا الطريق العام المار بمنطقتهم. وقد حدث أيضاً فى قورولش من أعمال ألبانيا أن اتفقت سبع عشرة قرية متمردة على الخضوع بشرط أن تؤدى جزيها بطريقة «جزيه برمقطوع» مبلغاً محدداً قدره ٣٣٠١ غرشاً أسدياً سنة ١١٠٦هـ (١٦٩٥م). ونحن نستبين فى هذه الشواهد أن الحكومة قد اضطرت بعض الاضطرار إلى الاتفاق مع الرعايا الذميين. وكانت الجزية المقطوعة يتفق عليها فى بعض الأحيان بين جباة الجزية والقوجه باشية، أى أعيان النصارى الذين استطاعوا بذلك أن يوزعوا الجزية فى جماعاتهم أنفسهم ومن ثم انتظروا أن تعطى لهم بعض الامتيازات مثل التخفيف من نصيبهم هم كما ذكر فعلاً فى وثيقة من الوثائق. ولكن هذه العادة أنكرتها الحكومة.

وقد أتاح نظام «المقطوع» للجماعة اليهودية فى صفد الفرصة لإعفاء أحبارهم من أداء الجزية (B. Lewis: *Notes and documents from the Turkish Archives*، بيت المقدس سنة ١٩٥٢، ص ١١؛ U. Heyd: *Ottoman documents on Palestine*، أوكسفورد سنة ١٩٦٠، ص ١٢١، انظر المصدر نفسه عن سجلات الجزية فى فلسطين فى *Jerusalem* جـ٤، سنة ١٩٥٢، ص ١٧٣ ـ ١٨٤ [بالعبرية مع وثائق تركية]).

على أن الحكومة أدخلت فى اعتبارها أنها فى صفتها الأساسية ضريبة على الرؤوس ، فأصرت فى كثير من الأحيان على أدائها شخصياً. على أن الجزية المقطوعة، أى أداء مبلغ محدد جزية على جماعة، ربما أصبحت شاقة كل المشقة، حين ينقص العدد لسبب أو لآخر فى مثل هذه الجماعة. وفى هذه الأحوال كان ينادى فى كثير من الأحوال بإجراء إحصاء جديد، لإنقاص

مـقـدار الجـزية أو العـودة إلى أدائهـا بمعرفة الأفراد.

على أن نظام «المقطوع» فى الجـزية أصبحت رقعة تطبيقه تزداد اتساعاً فى عـصر الاضـمـحـلال الذى فقـدت فيـه الحكومة المركزية شـيئاً فشيئـاً الهيمنة على جـبـاية الضـرائـب فى الولايات. وهنالـك أخـذ القـوجـة بـاشـيـة، والچورباجـية والـ «كنز» على عـاتقهم تحصيل الـضرائب فى جماعاتـهم، كما فـعل الأعـيـان بين السكـان المسلمين، ومهـد هذا الطريق لارتفاعهم إلى طبـقة أرسـتقـراطيـة محليـة فى البلقـان فى القـرن الثانى عـشر الهـجرى (الثـامن عـشـر الميـلادى) ورأى مـبـدعـو «التنظيـمات» أن نـظام المقطوع مناسب للرعـايا»، فعمـموا هذا النظام (مـنشور ٢٥ محـرم سنة ١٢٥٧هـ = ١٧ مارس سنة ١٨٤١، فى مـهـمّـه رقم ١٣٦٦٣ مـاليـة «يـكى سلسلة» بـاشـوكـالت أرشيوى) بل أيدوه بفتوى.

وكانت مـسؤوليـة السلطان أن يعلن كل عـام جديـد عن فئـات الجـزية التى تحصل بناء علـى فتوى يصـدرها شيخ الإسـلام الذى يحددها وفـقاً للمـعيـار الشـرعـى. وكـانت الجـزيـة ترتب فى مـصطلح العثـمـانيين كـمـا يلى: أعلى وأوسط وأدنـى، وهى تقـابل «ظـاهر الغنى مُكْثـر»، و «مـتـوسط الحـال» و «فقير مُعْـتَمَل» ويؤدون بالترتيب المبالغ الآتيـة: ٤٨، ٢٤، ١٢ «درهـم شـرعى» «درهم» من الفضـة الخـالصة، أو أربعة دنانيــر ودينارين وديناراً واحــداً من القطع الذهبية عـلى التوالى. ونحن نجد الجزية فى وثـيقة تاريخـها ٦ جـمادى الآخــرة سنـة ٨٩٦ (١٦ أبريل سـنة ١٤٩١؛ أنظر كـوك بـيلكين، ص ١٥٩) تطبق وفقـا للمعيـار الشرعى. على أننا نجد فى فـرمان تاريخـه سنة ٨٨٠ هـ (١٤٧٥م) أن الجابى قد أمـر بأن يقبل الأداء بفئات ثابتة (آنهكر وإينالجق، ص ٧٨)

ويمكن أداء الجزية بـالعملة الفضـية أو الذهبية المتداولة، وقلمـا كانت الفئات تبين أيضـاً بالعملة النحاسيـة المتداولة. وفى رجـب سنـة ١١٠١ (أبريـل سنـة

١٦٩٠) حددت فئة الدرجة بقطعة ذهبية واحد هى «شريفى آلتون»، أو ٢٫٢٥ أسدى (بندقى) غروش أو ٩٠ يارة أو ١١٧ منغير نحاسى. ولكن أداء الجزية كان فى أغلبه بالآقچه الفضية حتى أواخر القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) ثم بالقروش أو الياره فى العصور المتأخرة عن ذلك. على أن إنقاص قيمة العملة وتخفيضها المتواتر (انظ خليل إينالجق فى بلتن، ص ٦٧٦ ـ ٦٨٤، حاجى بكيچ فى *Prilozi*، جـ ٥، ص ٥١ ـ ٥٦) ألزمت الحكومة العثمانية بأن تعلن فى الفرمانات بأداء الجزية كل سنة (انظر الشواهد فى حاجى بكيج: الوثائق رقم ١، ٢، ٤، ٥، ٦، ١٠، ١٢، ١٤، ١٩، ٢٢، ٢٥) جدولا بالفئات الرسمية للعملة المتداولة: على أن الفروق بين الفئات الرسمية والفئات المتداولة أثارت فى كثير من الأحيان أسباب النزاع بين مؤدى الجزية وجباتها، كما أن بيت المال كان يفضل أحياناً قبول القطع الذهبية فحسب. . وكان الجباة يعمدون من تلقاء أنفسهم فى أحيان أخرى إلى إجبار على آداء الجزية بالقطع الذهبية دون سواها بقصد إبدالها بعد ذلك لنفعهم الخاص. وأراد السلطان أن يتفادى ذلك فكان يضطر فى كثير من الأحيان إلى أن يبعث للجباة أوامر خاصة بأن يقبلوا العملات الفضية أيضاً (ولاشك أن «أحكام دفتر لرى»فى باشوكالت أرشيوى، إستانبول، حافل بمثل هذه الأوامر). وقد جرت فئات الجزية بالعملة الفضية العثمانية منذ سنة ١١٠٢ هـ (١٦٩١م) حتى سنة ١٢٤٩ هـ (١٨٣٤م) على النحو المبين فى الجدول الآتى (حاجى بكيج فى *Prilozi*، جـ ٥، ص ١٠٢).

(بغروش أسدية)

السنة	أعلى	أوسط	أدنى
١١٠٢هـ / ١٦٩١م	٩	٤٫٥٠	٢٫٢٥
١١٠٨ هـ/١٦٩٦م	١٠	٥	٢٫٢٥
١١٥٦ هـ / ١٧٤٤م	١١	٥٫٥٠	٢٫٧٥
١٢١٨ هـ / ١٨٠٤م	١٢	٦	٣
١٢٣١ هـ / ١٨١٦م	١٦	٨	٤
١٢٣٩ هـ/ ١٨٢٤م	٢٤	١٢	٦
١٢٤٢ هـ / ١٨٢٧م	٣٦	١٨	٩
١٢٤٤ هـ / ١٨٢٩م	٤٨	٢٤	١٢
١٢٤٩ هـ / ١٨٣٤م	٦٠	٣٠	١٥

وقد أكد محمود الثانى فى فرماناته أن الزيادات (ضمائم) لم تكن ضرائب قدرت من جديد (محدثات). وإنما كانت ببساطة نتيجة للتسوية اللازمة لمقادير الفضة الشرعية المحددة التى يجب أداؤها جزية بعمله اليوم الحاضر (انظر حاجى بكيج، جـ ٥، ص ٦٩، ٧٩). ولكن هذه الزيادات، وإن لم تكن حقيقية فى قيمتها، فإنها أثارت سخطاً عاماً بين الذميين فى الإمبراطورية العثمانية.

ويجب أن نذكر أن الذى حدث حتى إدخال التغييرات الجذرية فى المالية العثمانية فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى)، هو أن الجزية كانت تجبى فى بعض المناطق الكبيرة للإمبراطورية بفئة واحدة فحسب (انظر لوائح السناجق فى برقان، ص ٨٣، ٢٠١، ٢٢٦، ٣١٦) بالنسبة للذميين الخاضعين للجزية بجميع طبقاتهم، وقدر هذه الفئة ٢٥ آقچه فى ولاية يكى إيلى فى عهد سليمان، و ٤٠ آقچه سنة ٩٩١ هـ (١٥٨٣م) و ٣٥ آقچه فى بعض المناطق، و ٥٥ فى غيرها من ولاية بدليس، و٣٠ فى جزيرة طاشوز، و٤٦ فى ولاية الموصل فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى). وكانت الجزية ٨٠ آقچة فى البلاد التى أخذت من المماليك ونعنى بها ولايات آطنه، ودمشق، وصفد، وكانت فئات الجزية هناك، إلا فى صفد، أقل من أدنى معدل مألوف (كانت القطعة الذهبية الواحدة ما بين ٦٠ و ٧٠ آقچه فى تلك الأيام). وكان السبب الذى بررت به هذه المعاملة الخاصة فى ولايات شرقى الأناضول هو الفقر الذى عزى إلى الظروف الطبيعية لهذه المنطقة. أما بخصوص الجزر فإن ظروفاً من هذا القبيل مضافاً إليها المسئوليات الخاصة بالدفاع التى فرضت على سكان المنطقة كانت هى السبب فى ذلك، بل إن الذميين فى جزيرة إيمبروس قد أعفوا إعفاءً تاماً من الجزية (برقان، ص ٢٣٧). ويظهر أن الفئة الواحدة التى مقدارها ٨٠ آقچة فى الشام وفلسطين كانت أثراً من آثار المرحلة الأخيرة لعصر المماليك الذى كانت فيه الجزية بالنسبة لجميع الطبقات قطعة من الذهب مضافاً

إليها كسراً لتغطية مصاريف جباياتها (B. Lewis: *Notes*، ص ١١). وقد اعتبرت هذه الفئات أدنى بكثير من الفئات الشرعية، ومن ثم فقد زيدت هذه الفئات المحددة فى تقويم الجزية عند ارتقاء سلطان للعرش (عند ارتقاء السلطان سليم الثانى العرش زيدت على الجزية زيادة قدرها عشرة آقچات؛ (انظر برقان، ص ٣١٨).

وقد قدرت الجزية على أساس الأسرة فى المجر وفلسطين فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى، انظر B. Lewis: *Notes*، ص ١٠، الكاتب نفسه: *Studies in the Ottoman Archives* فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، جـ ١٦/٣، سنة ١٩٥٤، ص ٤٨٤ - ٤٨٥) فى ولاية سلانيك وفى كثير غيرها من أماكن البلقان (انظر كوك بيلكين، ص ١٥٥ - ١٧٥) قبل النشان الإصلاحى المؤرخ فى سنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م).

وقد حدث كذلك فى العصر الأول أن كانت هناك طوائف بعينها أعفيت من الجزية. والحق، من حيث النظر، أن الإعفاء من الجزية كان يعد فقدا المورد خاص بـ «بيت مال المسلمين»، ومن ثم فإنه كان يعمل فى ظروف استثنائية فحسب، وإذا حدث فإنه كان نظير خدمات عسكرية. ومن ثم فإن السكان الذميين لقلعة مهددة (انظر برقان، ص ٢٠٤، ولكن سكان آقچه حصار من أعمال ألبانيا قد أعفوا سنة ٨٣٥هـ = ١٤٣١م من جميع الضرائب إلا الجزية. انظر: صورت دفتر سنجق أروانيد، ص ١٠٤)، والذميين المسئولين عن حراسة ممر جبلى (انظر خليل إينالجق: فاتح دورى، جـ ١، أنقرة سنة ١٩٥٤، وثيقة١) وأقارب الأطفال الذين يجندون للانخراط فى صفوف الإنكشارية، والذميين الذين كانوا يزودون بالكبريت مصانع البارود فى سلانيك (دفتر، ك قبه جى تصنيفى رقم ٣٥١٠، باشوكالت، أرشيوى) كانوا معفين من الجزية وكان الجنود النصارى الذين كانوا فى عداد الجيش المقاتل العثمانى فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) ونعنى بهم أصحاب التيمارات والوينوق والمارطولو

والأفلاق، كانوا يتمتعون بالإعفاء الكامل من الجزية (انظر خليل إينالجق: فاتح دورى، جـ ١، ص ١٧٦ ـ ١٧٩). وكان أبناء الوينوق وإخوتهم يخضعون فحسب لـ «بدل جزية» بفئة محددة قدرها ٣٠ آقچه، وكانت تساوى نصف أدنى فئة من الجزية قبيل سنة ٩٢٢هـ (١٥١٦م، انظر برقان، ص ٣٩٦، ٣٩٨) ولما فقدت هذه الطوائف أهميتها العسكرية فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) أدخل أغلبهم فى عداد الرعايا الذميين وأخضعوا للجزية. وهؤلاء الذين أخضعوا قدرت عليهم فئة محددة مخفضة.

وكانت الحكومة العثمانية فى جميع الأوقات تمنح إعفاء جزئياً من الجزية للذميين الذين لهم حالة خاصة، ذلك أن الذميين الذين كانوا يعيشون فى ولايات الثغور (الحدود) مثل صربيا والبوسنة والهرسك والجبل الأسود، كانوا إنما يؤدون الجزية بأدنى الفئات، وكان الذميون الذين يعيشون أيام الحرب أقرب ما يكون لميادين القتال وعلى الطرق الحربية يؤدون نصف الجزية (حاجى بكيج فى *Prilozi* جـ ٣، وثيقة ٢، ١٠٢، جـ ٥، ٥، ص ١٠٢). وكان الذميون الذين يضطرون إلى هجر أوطانهم بسبب غزو العدو يعفون من الجزية أجلا محدوداً.

وكان الذميون العاملون فى بعض الأقاليم يؤدون الجزية بفئة مخفضة جداً (٦ آقچه فحسب فى سلستره فى منتصف القرن السادس عشر، انظر خليل إينالجق: عثمانلى لرده رعيت رسوم، فى بلّتن، جـ ٩٢، ص ٦٠٨، تعليق ١٧٣). وفى تاريخ متأخر يرجع إلى سنة ١١٧٠هـ (١٧٥٧م) كان ذميو ٢١ قرية بخيوس من المشتغلين بإنتاج المصطكى يؤدون الجزية جميعاً على قدم المساواة بأدنى الفئات.

وكان التراجمة الذميون الملحقون بالسفارات الأجنبية يتمتعون بالإعفاء من الجزية فى ظل الامتيازات. على أن كثيراً من الذميين سعوا إلى الحصول على «براءات التراجمة» بأساليب ملتوية تهرباً من أداء الجزية . وإذا مدّ «مستأمن» إقامته فى الأملاك العثمانية أكثر من عام واحد عومل معاملة

الذميين وأخضع للجزية ولا يمكنه أن يغادر البلاد إلى «دار الحرب» (انظر الدرر، ص ٢٠٧). ونحن نجد فى سجلات قاضى بروسة قضايا تشهد بتطبيق هذه القاعدة، فلا شك أن ثمة سبلا كانت تلتمس للسماح للتجار الأجانب بالإقامة على اعتبار أنهم «مستأمنون» مدداً أطول فى المراكز التجارية الكبرى فى عهد متقدم يرجع إلى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى، انظر الوثائق الواردة فى بلّتن، جـ ٩٣، ص ٦٧ ـ ٩٦). وحدث من بعد، فى ظل الامتيازات، أن ازدادت الحكومة العثمانية سماحة رويداً رويداً فى هذه المسألة (انظر امتياز سنة ١١٥٣هـ= ١٧٤٠م الممنوح لفرنسا، مادة ٦٣). وكان أرمن بلاد فارس «أرامين عجم» الذين يزورون الأراضى العثمانية تجاراً فى العادة، خاضعين أيضاً للجزية (انظر نشان سنة ١١٠٢هـ= ١٦٩١م، حاجى بكيچ، وثيقة : ٤، ١٠، ص ١٠٧ . ١٢٥).

وقد نص نشان سنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م) على أن الجزية تجبى بالرأس على جميع الذميين الخاضعين للجزية على أساس المعيار الشرعى، ومن ثم ألغى نظام «المقطوع» والإعفاءات (انظر فندقللى محمد أغا: سلاحدار تاريخى، جـ ١، طبعة أ. رفيق، إستانبول سنة ١٩٢٨، ص ٥٥٩). على أن كثيراً من السنن القديمة والإعفاءات بقيت، ولم تلغ مثل هذه الإعفاءات والامتيازات إلا سنة ١٢٥٥هـ (١٨٣٩م) مع إعلان المساواة فى أداء الضرائب.

وكان على مؤدى الجزية فى جميع الأحوال أن يؤدوا الرسوم الإضافية ، وهى ال «معيشت» أو ال «معاش» نظير نفقات المعاش لجابى الجزية وكذلك «رسم كتابت» (ويسمى أيضاً: «رسم حساب» و «أجرت كتابت» و «خرج محاسبة» أو «قَلَميًّه») لقاء الخدمات التى تؤديها مصلحة الجزية الرئيسية. (انظر حاجى بكيچ، جـ ٣، ص ١١٢). والواقع أن هذه كانت رسوماً متبعة قائمة فى جميع المصالح المالية العثمانية. ونجد فى الفرمان المؤرخ سنة ٨٨٠هـ (١٤٧٥م) والخاص بجمع

الجـــزيــة (آنهكر وإيــنالجق، ص ٧٧ ـ ٧٨) رسما قدره ٢ آقچه على كل أسرة يســمى «رسم كتــابت»، ورســما قــدره آقــچــه واحــدة كــان يحــصل من قــبل بمعرفــة الإيل كتخداوات. وكــان الجابى والكاتب الذى يصــحــبه يتــقــاضى كل منهــما لنفــسه آقــچه واحدة فى الـقرن العاشر الهجرى، الــسادس عشر الميلاد انظر برقان، ص ١٨٠، وكــانت تحصل فى المجر عــلاوة على ذلك آقچــه واحدة «رسم خانه»، انــظر برقان، ص ٣١٦). وفى سنــة ١١٠٢ هــ (١٦٩١م) كــان رسم المعيشة (معــيشت) ١٢ باره للفئة الأعلى، و٦ بارات للفــئــة الوسطى، و٣ بارات للفــئة الــدنيا، ورسم قــدره باره واحد يــؤدى «أجرت كتــابت» بالنســبة للفئات الثلاث عــلى قدم المساواة. وبعد أربع سنوات أضيف رسم جديد لمعيشة القاضى قدره ٩ بارات للفئة الأعلى و٤ بارات للفئــة الوسطى، و٠,٥ باره للفئة الأدنى. وأرادت الدولة أن تــتــحـــاشى المســاوىء التى تقتــرن بتــحصــيل هذه الرســوم فــبــينــت أن الجــبــاة يجب أن يحــصـــلوها لحــســـاب بــيت المال لا لحــسابهم، وأن المكافــآت ستــؤدى لهم بمعرفة بيت المال من موارد الجزية التى تحــصلهــا مــصلحــة الجــزية المركــزية (حـــاجى بــكيچ، جــ٣ ـ ٤، وثــيــقـــة ٤،٥،١٠،١١، ص ١٠٧، ١١٢، ١٢٥، ١٣١). وقــد بلغ المبلغ الإجــمالى لهــذه الرســوم الــقــانونيــة $\frac{1}{25}$ مــن الجــزية نفســها، وقد ارتفــعت فئــاتها بالزيادات فى الجـــزية. ونحن نتــبـــين من هذه الفــرمانــات نفســهــا أن الجبــاة كــانوا يخالــفون القانون فــيخــضعــون مؤدى الجــزية إلى بعض ابتــزازات وســمــيت بأسمــاء: ذخيره، وكاتــبيه، وصرافــيه، وقــولجى آقچــه سى، وخــرج محكمــه (حـــاجى بكــيچ، جــ ٣ ـ ٤، ص ١١٣، ١٢٧) ومــوم آقــچــه ســى بويرويلدى عوائدى وغير ذلك من الأسماء.

فلمـــا أعلنت «الــتنظيــمــات» عـــام ١٢٥٥هــ (١٨٣٩م) عـــــينت الــدولة مــحــصلين يتــقاضـــون مــرتبــاتهم من الخزانة، ولم يســمح لهم بأن يتقــاضــوا من المـــولين إلا أقل قــدر من الإعاشـــة لأنفســـهم ولدوابهم (حاجى بكيچ : Pri-lozi، جــ ٥، وثــيــقـــة ٢٥، ٩٣). ولكن أفـــدح عبء ألقى على كـــاهل مـــؤدى

الجزية هو التكفل بتعويض جزية الذميين المهاجرين «كوريختا» (بالتركية: كوريخته)، والأموات «مردا» (بالتركية مرده) الذين كانوا فى بعض الأحيان يتسببون فى إقفار قرية بأسرها وخرابها، وشاهد ذلك ما يتبين من نشان سنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م) من أن الحى الباقى من السكان فى بعض القرى قد أجبر على أداء الجزية عن الثلاثة الأحياء الأخرى التى خلت من سكانها. على أن الجباة كانوا يتعاونون أحياناً مع القضاة المحليين فيحاولون، دون إذن رسمى، أن يجبوا الجزية من «اليافته» الجديدة (نويافته) وهم أولئك الذين لم تسجل أسماؤهم ضمن مؤدى الجزية فى الدفاتر الرسمية. وكانوا كذلك يحصلون «بدل آقچه سى» مبلغاً إجمالياً عن تلك الأسماء الواردة فى الدفتر التى لا يمكن التحقق من أشخاصها. وكانت الحكومة تناضل دائماً فى سبيل منع مثل هذه المساوىء، وانتهى بها الأمر إلى فرض ضريبة جديدة محددة تعرف باسم «كوريخته» تجبى بالتساوى من كل مؤد للجزية.

ويتبين هذا فى حسابات الجزية عن سنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م) وكانت الفئة فى ذلك الوقت ٤٠ آقچه عن كل رأس، وهو مبلغ يساوى $\frac{1}{8}$ الجزية نفسها تقريباً. نحن نجد أيضاً ضريبة من هذا القبيل تسمى «نويافته آقچه سى» حتى فى عهد سابق لذلك. وقد ثبت أن هاتين الضريبتين ما هما إلا عبء جديد ألقى على كاهل «الرعايا» ما دام الجباة قد دأبوا على أعمال الابتزاز التى كانوا يمارسونها وفقاً للعادة المألوفة. وفى سنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م) سنت طريقة جمع الجزية بتوزيع شهادات دفع شخصية، فبذل جباة الجزية محاولة لاستخدام جميع الشهادات التى سلمت إليهم من الخزانة، وفرضوا على الناس غير الخاضعين للجزية أن يقبلوا هذه الشهادات أو فرضوا شهادات ذات فئات أعلى على أولئك الخاضعين لفئات دنيا. وقد رمى بعض الجباة بشبهة أنهم قبلوا الرشوة من الأغنياء نظير إعفائهم من الشهادات ذات الفئات العالية ومن ثم فرضوا على الفقراء قبولها. ويجب أن نضيف إلى ذلك كله

الشكوى العامة من أن الرعايا كان عليهم أن يسدوا حاجة حاشية الجباة من القولجوات والأوصياء وغير ذلك من الابتزازات الكثيرة التى كانت شائعة فى جباية الضرائب فى عصر الانحلال ومن الواضح أن الجباة أنفسهم قد تصرفوا حيال مؤدى الجزية تصرفاً أكثر بطشاً، اعتمادا على أن الفرمانات كانت تنص بمقتضى الشريعة على أن الذميين عليهم أن يؤدوا الجزية بكل خضوع (حاجى بكيج، وثيقة ٥و١٠وص١١٢،١٢٦). وكل هذا بلا شك كان فى معظمه السبب فى سخط الرعايا الذين كانوا يتعاملون مع الغزاة الأجانب منذ أواخر القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى). ولم تتحسن الحالة نتيجة لتدابير الإصلاح التى اتخذت سنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م) وما بعد ذلك، ويمكننا أن نقول دون أن نخشى الزلل بأن إلغاء الإعفاءات، وخاصة إعفاءات الرهبان فى ظل النظام الجديد، قد أدى إلى انقلاب بعض الجماعات ذات النفوذ بين غير المسلمين، على الحكم العثمانى.

المصادر:

كانت الدولة العثمانية تتبع المذهب الحنفى فى تطبيق الجزية، انظر (١) ملاّ خسرو: الدرر فى شرح الغرر الأحكام، إستانبول سنة ١٢٥٨هـ ص١٩٥ ـ ٢١٦، ثم الترجمة التى قام بها من بعد موقوفاتى لكتاب ملتقى الاخيار، إستانبول سنة ١٣١٨هـ، ص٣٤٩ ـ ٣٥١، وقد أصبح هذان الكتابان عمدة المصادر التى اعتمد عليها العلماء العثمانيون ورجال الإدارة فى هذه المسائل .

(٢) وانظر بيان المبادىء الشرعية فى لائحة عثمانية رسمية برقان: قانونلر، ص ٣٥١ .

(٣) وأقدم فرمان بلغنا عن جباية الجزية تاريخه ٨٨٠هـ = ١٤٧٥ ـ ١٤٧٦م فى آنهكر وإينالجق قانوننامه سلطانى بر موجب عرفى عثمانى، أنقره سنة ١٩٥٦، ص ٧٦ ـ ٧٨؛ وثمة نسخة طبق الأصل من هذا الفرمان وردت فى F Babinger : *Sultanische Ur-*

kunden zur Geschichte der osmanischen Wirtschuft und Staatsverwaltung am Ausgang' der Herrschaft Mehemeds II, des Erobrer جـ ١، ميونخ سنة ١٩٥٦، ص٢٧٠ - ٢٨٠، وهناك تلخيص فرنسى لهذا الفرمان فى N. Bel-diceaun: *Les Actes des premiers Sultans* باريس - لاهاى سنة ١٩٦٠ سنة ١٩٦٠، ص ١٤٨، ١٥٠ .

(٤)حاجى بكيچ فى مقاله الرئيسى عن الجزية فى الإمبراطورية العثمانية بعنوان *Dzhizja ili harach* فى *Prilozi*، جـ ٣ - ٤، ص ٥٥ - ١٣٥، جـ ٥، ص٤٣ - ١٠٢، وقد نشر فى هذا المقال سبعا وعشرين وثيقة من سجلات قضاة البوسنة ومقدونيا.

(٥) وثمة براءتان تاريخهما ٥ رمضان سنة ١١١١هـ = ٢٤ فبراير سنة ١٧٠٠ وأول شعبان سنة ١١٢١= ٦ أكتوبر سنة ١٧٠٩، نشرهما B. C. Nedkov فى *Sammlung orientalischer Arbeiten* جـ ١١، ليپسك سنة ١٩٤٢، وأعيد نشرهما فى بلتن، جـ ٣٢، ص٦٤١ - ٦٤٩، وقد ورد فيهما فى الحالتين بعض الأخطاء فى الرسم.

(٦)أما «جزيه محاسبه دفتر لرى» و «ماليه أحكام دفتر لرى» و «مقاطعات دفتر لرى» فى مجموعات «ماليه» و «كامل كپه جى» و«يكى سلسلة» وفى باشوكالت، أرشيوى فهى مورد من المصادر فى الموضوع لا ينفد. وأقدم دفاتر فى هذه السلاسل هى: دفتر مقاطعات عهد محمد الفاتح، يكى سلسلة، رقم ١٧٦، ٦٢٤٢، ٧٣٨٧، و «دفتر توزيع جزيه كپران ولايت روملى وأناطولى» المؤرخ سنة ٩٥٨هـ = ١٥٥١م، مكتبة ڤيخ جى رقم ٣٥٢٣ و«دفتر أحكام مالية» المؤرخ سنة ٩٧٣هـ = ١٥٦٥م، ماليه يكى سرى، رقم ٢٧٧٥ ومجموعة «دفتر محاسبه جزيه»، وهو أشمل المصادر عن الجزية، يبدأ سنة ١١٠١ هـ = ١٦٩٠، مكتبة قپه جى، رقم ٣٥٠٨ - ٣٧٩٩ .

خورشيد [خليل إينالجق Halil Inalcik]

(٣) الهند

أثارت مسألة جباية الجزية فى الهند من الانفعال أكثر مما أثارت من الدرس العلمى، وقد زعم أن هذه المسألة فى الهند كانت وثيقة الصلة من حيث العمل بمبادىء الفقه، أو مذاهب العلماء الهنود المسلمين، أو السياسات التى جرى عليها آل عثمان. والقول الذى أخذ به فى هذه البلاد من أن الجزية لم تكن فى العادة تجبى فى ظل سلطنة دهلى على اعتبار أنها ضريبة دينية مميزة قول يمكن أن ينازع فيه والشاهد على هذا القول قد ذكر فيما يلى.

ويذكر أقدم مصدر انتهى إلينا عن الفتح العربى للسند، وهو البلاذرى (فتوح البلدان، ص ٤٣٩) أن محمد بن القاسم أخذ يجبى الخراج على اعتبار أنه ضريبة على القوم الذين فتح بلادهم. ويتحدث كتاب «چچ نامه» الذى يقال إنه ترجمة فارسية (حوالى سنة ٦١٣هـ = ١٢١٦ - ١٢١٧م) لوصف عربى أقدم لهذا الفتح، عن أهل السند (مكتبة وزارة الهند، مخطوط، ٤٣٥، ٢٦٨) فيقول إنهم عوملوا معاملة الذميين وأنه قد فرض على أهل براهمن آباد ضريبة رؤوس متدرجة يؤدى الطبقات الثلاث بمقتضاها فئات شرعية هى ٤٨، ٢٤، ١٢ درهما على التوالى (المخطوط ص ٢٦١ - ٢٦٢). على أن هذا الوصف قد يبدو صدى لسنة متأخرة عن حوادث عام ٩٤هـ (٧١٢م) تسبق التميز بين الخراج من حيث هو ضريبة أرض. والجزية من حيث هى ضريبة رؤوس ، وهو التمييز الذى حدث فى عهد الأمويين المتأخرين وأصبح قاعدة فى تعاليم الفقه.

وفى ظل سلطنة دهلى فإن الظروف السياسية، ونعنى بها استمرار قيام زعماء من الهنود المسلمين فى المناطق الريفية وانطباع المدة من ٨٠١ إلى ٩٣٢هـ (١٣٩٨/١٣٩٩ - ١٥٢٦م) بسمات خاصة، لم تكن فيما يظهر مواتية لإقامة ضريبة جديدة متميزة تفرضها أقلية على أغلبية. ولم يشر القاضى منهاج الدين السراج الجوزجانى إلى جزية كانت تجبى فى المدة المنتهية بسنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠م). ويستعمل أمير خسرو فى كتابه «قران السعدين» (عليكره، طبع على الحجر

سنة ١٩١٨، ص ٣٥) كلمة جزية للدلالة على إتاوة تحصل من الملوك الهنود. وفى العصر الخلجى وأوائل العصر التغلقى تقرن الشواهد بين الجزية والخراج بلا تمييز للدلالة على ضريبة الأرض (انظر على سبيل المثال ضياء الدين البرنى، تاريخ فيروز شاهى، المكتبة الهندية، ص ٢٩١، ٥٧٤، ويذكر البرنى أيضاً [فتاواى جهانكيرى، مكتبة وزارة الهند، مخطوط رقم ١١٤٩، ورقة ١١٩أ] أن الرايات والرانات الهنود كانوا يجبون الخراج والجزية من رعاياهم الهنود). وتتحدث حكاية وردت فى أمير حسن السجزى (فوائد الفؤاد [سنة ٧٠٧ ـ ٧٢٢هـ = ١٣٠٧ ـ ١٣٢٢م] طبع حجر سنة ١٨٦٥، ص ٧٦) عن درويش مسلم طلب منه أداء الجزية، ويدل النص الوارد فيه ذلك على أن المقصود هو الضريبة بالمعنى العام.

على أنه ورد فى عهد فيروز شاه تغلق عدد من الإشارات، خاصة فى كتب المناقب، تذكر أن هذا السلطان كان يجبى الجزية. ويزعم كتاب «سيرة فيروز شاهى» (سنة ٧٢٢ هـ = ١٣٧٠ ـ ١٣٧١م) المجهول المؤلف (مكتبة وزارة الهند، وقد طبع بالروتوغرافور، رقم ٣٤ من مخطوط بانكيپور، ورقة رقم ٦١ ب) أن فيروز شاه تغلق قد أمر بألا تجبى إلا الضرائب الشرعية، وقد تردد هذا الزعم فى كتاب «فتوحات فيروز شاهى»، طبعة الشيخ عبد الرشيد (عليكره سنة ١٩٥٤، ص ٦). ويروى شمس الدين سراج عفيف (طبعة المكتبة الهندية، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤) أن فيروز هذا حصل على فتوى بأن الجزية يجب أن تجبى من البراهمة، فأمر بجبايتها، ولكنه خفض بدايتها بعد احتجاج من براهمة دلهى وملتمس من غيرهم من الهنود فأنقصها من فئاتها التى كانت ٤٠، ٢٠، ١٠ تنكات إلى ١٠ تنكات من ذات الخمسين جيتالا. وكذلك تذكر مجموعة الرسائل المنمقة المعاصرة «إنشاى مهرو» (طبعة الشيخ عبد الرشيد، عليكره من غير تاريخ، ص ٤١، ٥٣، ٥٤) أن الجزية كانت تجبى،

ولو أن النص الأخير يوحى بأنه لم يكن ثمة تمييز بين الجزية وضريبة الأرض.

وفى العصر الساداتى واللودى لا نسمع شيئاً عن جباية الجزية. ونستبين من الأسلوب الذى يتحدث به مؤرخو عهد أكبر أنه قد ألغاها، بل إن الإشارات إلى ذلك فى عهد تغلق قد تكون فى معظمها مدائح، ومع ذلك فإنه ليس ثمة اتفاق بينهم على تاريخ إلغاء الجزية؛ ويجعل أبو الفضل فى كتابه «أكبر نامه» (المكتبة الهندية، جـ٢، ص ٢٠٣) هذا الإلغاء سنة ٩٧١هـ (١٥٦٤م)، ويجعله بداءونى سنة ٩٨٧هـ (١٥٧٩م)؛ انظر كتاب «منتخب التواريخ»، المكتبة الهندية، جـ ٢، ص ٢٧٦) والبداءونى نفسه - الذى يبادر فيما عدا ذلك إلى ذم أكبر لأى انحراف منه عن مذهب أهل السنة - يذكر حادثة الإلغاء بلا تعليق. ولا يشير نظام الدين أحمد إلى الجزية، ولكنه يذكر إلغاء «زكاة» سنة ٩٨٩هـ (١٥٨١م).

وقد اتخذ أورنكزيب عدة إجراءات حيال غير المسلمين تقوم على التفرقة، ثم فرض جزية سنة ١٠٩٠هـ (١٦٧٩م) يذكر كتاب «مرآت أحمدى» (جـ١، ص ٢٦٩ - ٢٩٨) أن هذا الفرض جاء بعد ملتمس رفعه إليه العلماء والفقهاء. وقد عجل بهذا الحكم بلا شك الضائقة المالية ورغبة أورنكزيب الشخصية، ولو أن ذلك لا يفسر، بطبيعة الحال، ما كانت عليه هذه الضريبة من تفرقة. ويذكر إيسرَداس فى كتابه «فتوحات عالمكيرى» (المتحف البريطانى، الإضافات رقم ٢٣٨٨٤، ورقة ٧٤أ - ٧٤ب) أن موظفى الحكومة قد أعفوا منها وأن هذه الضريبة كانت ثلاث فئات: أصحاب الأملاك التى تقدر بـ ٢٫٥٠٠ روبية عليهم ١٦ روبية، وأصحاب الأملاك التى تقدر ب ٢٥٠ روبية، عليهم ٦ روبيات و٨ أنّات، وأصحاب الأملاك التى تقدر بـ ٥٢ روبية عليهم ٣ روبيات و٤ أنّات؛ أما العميان، والمشلولون، والمعدمون فقد أعفوا منها. وقد أدى استحداث هذه الضريبة إلى مقاومة من الناس

ومعــارضه من دوائر بلاط دلهى، ولكن هذه المقـاومــة أخمـدت. ويذكـر كتــاب «مرآت أحـمدى» أن الجـزية أتت بموارد قــدرها ٥٠٠ر٠٠٠ روبيـــة من ولاية كجرات.

ولم تبق الجـزيـة طويلا بعــد وفــاة أوركزيب سنة ١١١٨هــ (١٧٠٧م): إذا يقــال إن بهادر شــاه وجــهاندار شــاه، وفرخـسيــار، ومحمــد شاه قـد ألغوها جميـعاً، ولو أن فرخسيــار كان قد سك فى وقت من الأوقات «درهــماً شرعــياً» لتيـسير أداء الجزية بــالفئات الشرعــية (انظر «دار الضرب»).

وقد حــاول نظام الملك آصف جاه أن يعيـد الجزية سنة ١١٣٥هــ (١٧٢٣م)، وأعادها محمد شاه اسمياً سنة ١١٣٧ـ (١٧٢٥م) ولكن هذه الإعــادة لم توضـع موضـع التنفيذ قط.

المصــادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة:

(١) على محمد خان: مرآت أحمدى، جـ ١، برودة ســنة ١٩٢٨، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨ .

(٢) محمد ساقى مستعد خان: مآثر عالمكيرى ، كلكته سنة ١٨٧٠ ـ ١٨٧٣، ص ١٧٤ .

(٣) خليل خـــان: منتـخب الـلُبــاب، كلكتــة سنة ١٨٦٠ ـ ١٨٧٤، الفهـرس، مادة جزية.

(٤) N. Manucci: *Storia do Mogor*، طبـعة وترجـمة W. Irvine، جـ ٣، لندن سنة ١٩٠٧، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

(٥) S. R. Sharma: *Religious Policy of the Mughal Emperors*، كلكته سنة ١٩٤٠، الفهرس مادة Jizya.

(٦) W. Irvine: *Later Mughals*، فــى مــجلدين، كلكتــة سنة ١٩٢١ ـ ١٩٢٢، الفهرس مادة. Jizya

(٧) Satish Sandra: *Jizyah in the post-Aurangzeb period* فى *Proc. 9th Indian History Congress*، سنة ١٩٤٦ .

خورشيد [هاردى P.Hardy]

جسر بنات يعقوب

جسر على الأردن جنوبى بحيرة الحولة حيث يمر الطريق البحرى الممتد من دمشق إلى صفد وعكًا فوق هذا النهر، وقد أخذت أهمية هذا الطريق التجارى فى الازدياد فى عهد الصليبيين، ومن ثم فليس بعجيب أن يكون قد دار فى سبيل الاستيلاء على هذا المعبر قتال عنيف عدة مرات، ففى عام ٥٥٢هـ (١١٥٧م) هزم نور الدين الفرنجة عند مخاضة يعقوب.

وابتنى بلدوين الرابع عام ٥٧٣هـ (١١٧٨م) حصنا فى تلك البقعة على الضفة اليمنى للأردن عند بيت يعقوب بالقرب من مخاضة الأحزان ويقول ياقوت (جـ ١، ص ٧٧٥) إن هذه المخاضة سميت بهذا الاسم ، لأن يعقوب بكى ولده يوسف فى هذا الموضع، وسرعان ما خرّب صلاح الدين هذا الحصن بعد ذلك مباشرة عام ٥٧٥هـ (١١٧٩م) واستؤنف الحج إلى مشهد اليعقوبى (ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ، جـ ١١، ص ٣٠١؛ أبوشامة فى *Recueil des Hist. des Crois,* جـ ٤، ص ١٩٤، ٢٠٣ ومابعدها؛ وانظر أيضاً Rey : *Les Colonies Franques de la Syrie* ص ٤٣٨).

ويذكر الدمشقى (طبعة مهرن، ص١٠٧) جسر يعقوب الذى يعبر الأردن فى هذا الموضع. وابتنى أحد تجّار دمشق خاناً فى هذه البقعة فى القرن التاسع الهجرى الموافق القرن الخامس عشر الميلادى (انظر المجلة الأسيوية، المجموعة التاسعة، جـ ٦، ص ٢٦٢). وظل هذا الطريق فى القرون التالية هو الطريق الرئيسى إلى دمشق من الغرب، ومن ثم دأب الرحالة المشارقة والمغاربة على ذكر هذا الجسر فى كتبهم باسمه المعروف به حتى الآن وهو جسر بنات يعقوب، (جسر بنات يعقوب، جسر يعقوب Pons Jacob يعقوب كوپروى، انظر . *Zeitschrift der Deutsch Morgenl Ges.* جـ ٦٤، ص ٦٩٤ - ٧٠٠).

وتحققت أهمية هذا الجسر الحربية فى الأزمنة الحديثة عند ما تقدمت الجنود الفرنسية نحوه عام ١٧٩٩ .

ويقـــول بيـــدكـــر Baedeker (*Palaelestina*، ص ٢٤٧) إن الجـســـر الحـــالى يرجع تـاريخـــه إلى القـــرن الخامس عشر، ويبـجل الناس قبر بنات يعقوب وهو غير بعـيد من الجسر. وما زالت إلى الجـنوب من هذا الجــســـر بمسافة قصــيرة بقايا قليلة من الحصن الذى يرجع تاريخه إلى عهد الصليبيين.

المصادر:

عــلاوة على المصــــادر المذكـورة فى صلب المقال انظر:

(١) Ritter: *Erdkunde* جـــــــ ١٥، ص٢٦٦ ومابعدها.

(٢)-*Pal. Explor, Fund Quart. State-ments* سنة ١٨٩٨، ص ٢٩ومـابعـدها.

(٣) *Jahrbuch- Palaestina* جــــ ٢، ص٨٢، جـ٥، ص ١٩ .

[هارتمان R. Hartmann]

الجساس

أحمد بن على (أبو بكر الرازى) فقيه حنفى مــشــهـور وإمـام «أصـــحـــاب الرأى»فى زمنه. ولد أحمد سنة ٣٠٥هـ (٩١٧م) وشـــخـص إلى بغـــداد سنة ٣٢٤، ودرس فيها الفقه على يد على بن الحـسن الكَرْخى. وكذلك درس القـرآن والحديث نازلا بسنده إلى العاصم وعبد الباقى قانع (شيخ الدارقطنى المشهور)، وعـبـد الله بن جـعـفـر الإصـفـهـانى، والطبـرانى وغـيـــرهم. وقـد اسـتـمع الجـســاس لـنصح شـيـخــه الكرخى، فشـخص إلى نيسـابور ليأخـذ (أصول الحديث» على الحاكم النيسابورى. وفى هذه الأثنـاء توفى الكـرخى، فـــعـــاد الجســاس إلى بغداد (سنة ٣٤٤هـ)؛ ثم أصبح من بعد إمام الحـنفية فى بغداد. وجـاء فى الأخـبار أنه رشح للـقضـاء مرتين ولكنـه أبى، وكان أحمـد يتوسط بين أصـحـاب الحـديث والفـقهـاء. ومن تلاميذه القدورى، وأبو بكر بن أحمد بن مـوسى الخوارزمى وغـيرهمـا. وتوفى الجســاس فى ٧ ذى القعـدة سنة ٣٧٠ (١٤ أغسطس سنة ٩٨١) فى نيسابور.

وحسبنـا أن نذكر من كتبـه: «كتاب الأصول» وشرحه على «الجامع الكبير» للسيوطى؛ وشرحـه على «المختصر فى الفقه» (وهو أقـدم شروح هذا الكتاب)،

ومختاراته من «كتاب اختلاف الفقهاء» للطحاوى (انظر Schacht : *Aus den Bibliotheken*، جـ ١، رقم ٢٤)؛ و «أحكام القرآن» طبعة كليسلى رفعت، إستانبول سنة ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ؛ فى ثلاثة مجلدات، طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧هـ

المصادر:

(١) تاريخ بغداد، جـ ٤، ص٣١٤، رقم ٢١١٢ .

(٢) الجواهر المضيئة، جـ١، ص ٨٤ .

(٣) ابن قتلبغا، ص ٤، رقم ١١ .

(٤) الشذرات، جـ٣، ص ٧١ .

(٥) Fluegel: *Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten*.

(٦) Brockelmann، جـ ١، الطبعة الثانية، قسم ١، ص ٣٣٥ .

خورشيد [سبايز O. Spies]

جعفر الصادق

أبو عبد الله، بن محمد الباقر، وكان راوية من رواة الأحاديث، وهو آخر إمام اعترف به الإثناعشرية والشيعة والإسماعيلية، ولد عام ٨٠هـ (٦٩٩ ـ ٧٠٠) أو عام ٨٣هـ (٧٠٢ ـ ٧٠٣م) فى المدينة، ووالدته هى أم فروة، وهى ابنة حفيد لأبى بكر. وقد ورث الإمامة من الباقر عام ١١٩هـ (٧٣٧م) أو عام ١١٤هـ (٧٣٣م)، ومن ثم فإنه عاش فى السنوات الحرجة التى انتقلت فيها السلطة من الأمويين إلى العباسيين، وكان على رأس هؤلاء الشيعة الذين رضوا بإمامة فاطمية غير محاربة. وعاش فى هدوء بالمدينة، وكان حجة فى الحديث، والفقه على الأرجح، وتتحدث عنه أسانيد أهل السنة باحترام.

ولم يعمل على قيام قطيعة حادة بينه وبين معظم من هم على مذهب غير مذهب الشيعة، بل إن تابعاً شيعياً من أتباعه استطاع الظهور فى أسانيد أهل السنة (وقد اتهم الشيعة المتأخرون خلفه عبد الله بأنه ذو ميول سنية) ومع ذلك فإنه كان، فيما يبدو، زعيما شيعياً جاداً. والظاهر أنه أباح لشيعته أن يعُدوه، مثل أبيه، مفسراً أوحد للشريعة، وأقنعهم بأن الله آثره بالعلم والمعرفة

الدينية (وأنه، من حيث المبدأ، الرجل الوحيد الجدير بأن يتولى الحكم شرعاً). بيد أنه كان يعقد حلقات الدرس فى دائرة أوسع من الناس، وكانوا يستفتونه هو وغيره من الشيوخ. ويقال إن أبا حنيفة ومالك بن أنس وواصل ابن عطاء وغيرهم من الشخصيات البارزة قد رووا عنه الحديث. وبدأ الشيعة، فى بواكير عهده، يتبوأون مكاناً مرموقاً فى مجال الفقه، ولكن لا يمكن أن نقول على وجه التحقيق إلى أى حد يمكن أن تنسب مذاهب الأئمة الاثنا عشرية الإسماعيلية (أو الزيدية) التى تلت ذلك إلى تعاليمه، على الرغم من أن له دوراً قيادياً فى مذهبى الاثنا عشرية والإسماعيلية.

وكان جعفر فى الفترة التى نشبت فيها فتنة زيد سنة ١٢٢ هـ (٧٤٠م) بمثابة رمز لهؤلاء الشيعة الذين أبوا أن ينتقضوا، وظل محايدا أثناء الفتن التى نشبت بعد وفاة الوليد سنة ١٢٦ هـ (٧٤٤م)، عندما توقَّع معظم الشيعة أن تصل الأسرة العلوية أخيراً إلى الحكم. ولعل شيعة الكوفة قد طلبوا منه العون، وربما طلبوا منه ترشيح نفسه فى عهد انتصار العباسيين، ولكن يبدو أنه تحاشى الاعتراف بترشيح أى شيعى آخر من غير شيعته، وكان إذا ما فكر فى نفسه تمسك بمبدأ القعود، أى أن الإمام الحق ليس فى حاجة لمحاولة الاستيلاء على السلطة إلا إذا كان الوقت مناسباً، وحسبه أن يقوم بالتعليم. والتزم للمرة الثانية جانب الحياد فى الفترة التى انتفض فيها الشيعى محمد النفس الزكية بالحجاز سنة ١٤٥ هـ (٧٦٢م)، وتزعم أنصار الحسين الذين لجأوا إلى السلبية فى قضية الحسن الكبرى، فتركه المنصور يعيش فى سلام. وقد اجتذب جعفر دائرة من المفكرين النابهين، معظمهم، مثل غالبية الشيعة، كانوا يعيشون عيشة عادية فى الكوفة (وبعضهم فى البصرة). وكان أبو الخطاب أكثر زعماء غلاة الشيعة المتقدمين إنتاجاً، ويبدو أنه كانت تربطه به صلات وثيقة، فنسبت بعض الآراء المتطرفة إلى جعفر نفسه (ولكن الأئمة الاثنا عشرية رفضوا هذه الآراء من بعد، وعدوها أفكاراً مدسوسة من أبى

الخطاب). ومهما يكن من شئ فإن جعفراً أنكر على أبى الخطاب، قبل أن يقتل عام ١٣٨ هـ (٧٥٥م)، قوله، وقرر أنه تجاوز الحدود. وقد أزعج هذا الرفض بعض أعوانه. ومن المحتمل، فيما يبدو، أن تكون بعض الآراء الشيعية المتطرفة قد عاونت على إضفاء صفة الجاذبية على إمامة جعفر فى العراق، ومع ذلك أنه أصر على ألا تخرج عن الحدود. واشترك معه ومع ابنه فلاسفة يبزونه فى التخصص، نذكر منهم بخاصة هشام بن الحكم ومحمد بن النعمان، الملقب باسم شيطان الطاق، الذى كان ينزع إلى منهج المشبِّهة، معارضاً به منهج المعتزلة الأوائل الذين جادلوه فيما يقول، ونسب إلى جعفر نفسه (وليس هناك ما يؤكدصحة ذلك) موقف إزاء مسألة القدر، يزعم أنه وسط بين الجبر والاختيار.

وتوفى جعفر عام ١٤٨ هـ (٧٦٥م)، مات مسموماً بناء على أوامر المنصور، كما تذهب إلى ذلك رواية الاثنا عشرية، وهى غير محتملة، ودفن فى البقيع بالمدينة، وكان الناس، وبخاصة الشيعة، يزورون ضريحه إلى أن هدمه الوهابيون. وقد ترك أتباعاً متماسكين، وحياة عقلية نشطة تصلح لتكوين فرقة. بيد أن بعض نزعاته المتباينة، التى كان يدأب على محاولة التوفيق بينها، كانت فيما يبدو سبباً فى أن تتعرض بعد لانشقاقات تاريخية بين آونة وأخرى بسبب النزاع على من يخلفه فى الإمامة. وكان قد استخلف إسماعيل، وهو ابنه الأكبر من زوجة من أبناء على تسمى فاطمة ، وهى حفيدة الحسن رضى الله عنه، غير أن إسماعيل توفى قبل أبيه، وهى حقيقة زعزعت إيمان بعض أتباع جعفر، وتمسك جمهور غفير بإمامة إسماعيل، وأصر البعض على أنه لم يمت بل استتر، ورأى البعض الآخر أن تنتقل الإمامة إلى ابنه محمد بن إسماعيل، وتكونت من هؤلاء نواة الإسماعيلية المتأخرين، ويعد جعفر عندهم الإمام الخامس. ومهما يكن من أمر فإن غالبية أتباع جعفر، ارتضوا عبد الله أخا إسماعيل لأمه، وأكبر الاحياء من الأبناء

على أساس أن جعفراً كان قد أرسى قاعدة عامة بأن يخلف الإمام ابنه الأكبر، بيد أن عبد الله توفى، بعد بضعة أسابيع دون أن يعقب ذرية، ومن ثم ارتضت الأغلبية موسى إماماً، وكانت أمه جارية، وقد رحب به البعض منذ البداية، ومنهم فلاسفة مبرزون، وتطور هؤلاء إلى الشيعة الاثنا عشرية، وكانوا يرون أن جعفراً هو الإمام السادس. وأكدت قلة منهم أن جعفراً لم يمت حقاً، وأنه مستتر وسيعود فى صورة المهدى المنتظر (أطلق على هؤلاء اسم الناووسية). وتطلّع بعض أتباع جعفر إلى محمد شقيق موسى الصغير، الذى أصبح من بعد إمام الشُمَيطية .

ويعد جعفر عند معظم الشيعة إماماً من أعظم الأئمة، والمعلم المثالى للفقه. ويشير الاثنا عشرية إلى أنفسهم باعتبار أنهم أصحاب مذهب سموه مذهب الجعفرية. ونسبت إلى جعفر أقوال عديدة تعرّف مذهب الشيعة، ونسبت إليه كذلك أدعية وعظات. ونسب إليه كل من أهل السنة والشيعة كتباً عديدة، ليس بينها كتاب صحيح على الأرجح، وهى تتناول بصفة خاصة العرافة والسحر والكيمياء، وأشهرها جميعاً كتاب الجفر الذى تكتنفه الأسرار ويتنبأ بأحداث المستقبل. ويعد جعفر الشيخ الأكبر للكيميائى جابر بن حيان (الذى كان فى الواقع يجلُّه باعتباره معلماً دينياً)، ويعد أيضاً من كبار الصوفية. ونسب إليه، وبخاصة بين الشيعة، كثير من الأقوال تناولت كل جوانب المسائل التى كانت موضعاً للجدل، وهذه الأخبار تكاد تكون عديمة القيمة فى تحديد آراءه بالفعل فى حالة معينة.

المصادر:

(١) الطبرى، طبعة دى غويه، جـ ٣، ص ٢٥٠٩ ومابعدها.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعةم. محيى الدين عبد الحميد، القاهرة سنة ١٣٦٧هـ (١٩٤٨م)، جـ ١، ص ٢٩١ ومابعدها (تعليق رقم ١٢٨).

(٣) الحسن بن موسى النَّوْبَخْتى فرق الشيعة، طبعة م. صادق آل بحر

العلوم، النجف سنة ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م)، ص ٦٢ ـ ٧٩ .

مراجع أخرى :

(٤) Julius F. Ruska: *Arabische Al-chemisten*، جـ ٢، *Der Sechte Imam Ga'far al Sadiq*، هيدلبرغ سنة ١٩٢٤ وانظر أيضاً.

(٥) Ruska: *Gabir ibn Hayyan und seine Beziehungen Zum Imam Ga'far as - Sadiq*، فى *Isl* عدد ١٦، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦ .

(٦) Dwight M. Donaldson: *The Shi'ite religion* وهو أقل تمحيصاً، لندن سنة ١٩٣٣، الفصل الثانى عشر، وانظر أيضاًعن المؤلفات المنحولة له.

(٧) Brockelmann، القسم الأول، ص١٠٤ .

(٨) Marshal G.S.Hodgson: *How did the early Shi'a become sectarian*، فى *Journal of the American Oriental Society* عدد ٧٥ سنة ١٩٥٥، ص ١ ـ ١٣ .

(٩) عبد العزيز سيد الأهل: جعفر ابن محمد، بيروت سنة ١٩٥٤ .

أدم [هودجسون M. G.S Hodgson]

جعفر بن أبى طالب

ولقبه الطّيّار (أى الذى يطير إلى الجنة) وهو ابن عم النبى [ﷺ]. وكان جعفر من السابقين إلى الإسلام، هاجر مع المسلمين فى هجرتهم الثانية إلى الحبشة. وتذهب الرواية الشائعة إلى أنه كان فى الواقع زعيم المهاجرين والمتحدث بلسانهم فى حضرة النجاشى. ويقول البعض إنه حضر غزوة بدر، ولكنه كان فى الحبشة وقت حدوث تلك الغزوة، ولم يعد إلى بلاد العرب إلا عام ٧هـ (٦٢٨م) بعد وقعة خيبر مباشرة ، وكان له نصيب فى الغنائم التى غنمها المسلمون فيها شأنه فى ذلك شأن باقى أتباعه من المهاجرين. وقد أنفذ النبى [ﷺ] فى العام التالى جيشاً عدّته ثلاثة آلاف مقاتل بقيادة زيد بن حارثة لقتال الروم، واختار جعفراً نائباً لزيد إذا ما سقط فى القتال كما اختار عبد الله بن

رواحة خلفاً لجعفر إذا هلك أيضاً فى القتال. ولاقى هذا الجيش العدو عند مؤته غير بعيد من البحر الميت، وسقط فى القتال كل من زيد وجعفر وابن رواحة على التعاقب، ولم يستطع خالد ابن الوليد إيقاف المسلمين الذين ركنوا إلى الفرار والعودة بهم إلى المدينة إلا بشق الأنفس. وكان ذلك فى العام الثامن من الهجرة (٦٢٩م) ولايزال قبر جعفر الطيار قائماً عند مؤته، ويقال إن النصارى أيضاً يبجلون قبره كما يبجله المسلمون. وابتنى المسجد القائم هنالك الملك المعظم عيسى الأيوبى.

المصادر:

(١) ابن سعد، جـ ٤، القسم الأول، ص ٢٢ وما بعدها.

(٢) الطبرى، طبعة ده غويه. فى مواضع مختلفة.

(٣) تاريخ ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ٢، ص ٤٢، ٥٩ ومابعدها؛ ١٦٣، ١٧٨ ومابعدها.

(٤) الكاتب نفسه: أسد الغابة، جـ ١، ص ٢٨٦ ومابعدها.

(٥) ابن حجر: الإصابة، جـ ١، ص٤٨٥ ومابعدها .

(٦) Mueller: *Der Islam um Morgen und Abendland* جـ ١، ص١٥٠ .

(٧) Caetani: *Annah dell' Islam*، انظر الفهرس.

(٨) Bruennow, Domaszewski: *Die provincia Arabia* جـ ١، ص ١٠٥ .

(٩) Musil: *Arabia petraea* جـ ١، ص ٦١، ١٥٢، جـ ٣، ص ٢٨٧، ٣٣٠ .

(١٠) Curtiss: *Ursemitische Religrion* ص ٢٠٤ وما بعدها.

(١١) المجلة الأسيوية، المجموعة التاسعة، جـ ٤، ص ٢٨٠ .

[تسترشتين K. V.Zetterstéen]

(*) جعفر بن أبى طالب : ابن عم النبى صلى الله عليه وسلم، وشقيق على، وكان أسن منه بعشر سنين. وعندما ضاقت ذات يد والده، أخذه عمه العبَّاس إلى بيته، ليخفف العبء عن أبى طالب، وكفل محمد صلى الله عليه وسلم علياً. وجعفر من أوائل الذين اعتنقوا

الإسـلام (يحتل جـعـفر المركـز الرابع والعـشـرين أو الحـادى والثـلاثين أو الثانى والثلاثين فى ثـبت السابقين إلى الإسلام) وكـان ضمن المسلمـين الذين هاجروا إلى بلاد الحبشة (يتصدر اسمه القائمـة الثانية الـتى أوردها ابن هشام فى كتـابه ص ٢٠٩). وتبعـته زوجـته أسماء بنت عميس. وعندما بعثت قريش أبا ربيعـة بن المغيرة المخزومى وعـمرو ابن العـاص إلى النجـاشـى، تطلب منه اعتـقال المهـاجرين، قام جـعفـر بتلاوة آيات من القرآن الكـريم ورد فيهـا ذكر العـذراء مريم (من سـورة مريم) أمـام العاهل الحبشى، وقـرأ فى حضرته من بعـد، آيـات من القـرآن الكريـم تناولت عيسى بن مريم (سورة النساء)، وظفر منه بالحـماية لنـفسـه ولأصحـابه، بل يقال إنه جـعل النجاشى يدخل فى دين الإسـلام. وفى غضـون فتـرة الهجـرة المذكـورة أوصى النبـى صلى الله عليـه وسلم النجاشى صـراحة بجعـفر، وفى الفـترة التى عـقد فـيـها عـهد التـآخى المشهور بين المهـاجرين والأنصار، آخى النبى صلى الله عليه وسلم بين معاذ بن جبل وجعفر، وإن جعفراً قد شـهد وقعة بدر، إذ أن اسمه يذكر بين من شـهدوها.

والتقى جعـفر، لدى عودته من بلاد الحـبشـة، بالنبى صلى الله عليـه وسلم يوم الاسـتيـلاء على خـيبـر سنة ٧هـ (٦٢٨م) فـضمـه النبى صلى الله عليـه وسلم إلى صدره بحرارة وصاح قائلا: «ما أدرى بأيهما أنا أسَـرُّ. بقدوم جعفر أو بفتح خيبر؟».

ويتـردد اسم جـعـفـر فى المصـادر المتـصلة بقصـة عمّارة بنت حمـزة عم النبى صـلى الله عليـه وسلم. وكـانت الفـتاة قـد بقيت بمكة. وعـرض علىّ أن يتـخذها زوجـة ويصحـبهـا إلى المدينة لينقذها مـن عبدة الأوثان، ويحـترم فى الوقت نفسه صلح الحديبية، فاحتج زيد ابن حارثة بأنه وليها بصفته أخاً لحمزة ووريثاً له، وقال إن جعفـرًا وليها كذلك بسبب قرابته لهـا (كان جعفر ابن أخى حـمـزة وأخـا زوج أم عـمـارة) ووافق مـحـمـد صلى الله علـيـه وسلم على أن جـعفـرًا هو الذى تجب ولايتـه للفتـاة، ومنعه من الزواج بها بسبب صلة قرابته المزدوجـة. ورحب جـعفـر بقـرار النبى

صلى الله عليه وسلم، وحجل حول محمد صلى الله عليه وسلم. ويروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له فى هذه المناسبة: «أشبهت خَلْقى وخُلُقى».

وعند ما قرر النبى صلى الله عليه وسلم أن ينفذ عام ٨هـ (٦٢٩) حملة إلى ما وراء حدود الروم (البوزنطيين) أقام زيد بن حارثة أميراً للجيش، فإن قتل فجعفر، فإن قتل فعبد الله بن رواحة. واستشهد الثلاثة فى وقعة مؤتة (جمادى الأولى عام ٨هـ = ٦٢٩م) ودفنوا فى قبر واحد، ليس عليه أية علامات تميزه. وفى مؤتة قبر عليه نقش تذكار بالخط الكوفى، لا يزال بعضه قائماً، وهذا يدل على قدم الرواية التى تدور حوله. وقد حارب جعفر بشجاعة واستشهد (وكان وقتذاك فى الأربعين من عمره)، ويقال إنه أعجز جواده قبل المعركة حتى لا يجد أمامه سبيلا للهرب، وأنه أول من فعل ذلك فى الإسلام. وقطعت يداه الواحدة بعد الأخرى فحمل العلم بأن ضمه إلى صدره بطرفيه المبتورين. وأحصى فى جسده أكثر من ستين جرحاً. ورأى النبى صلى الله عليه وسلم، بفضل قواه الخارقة، ما حدث فى المعركة وهو فوق منبره. وذهب فى اليوم التالى إلى بيت جعفر وأبلغ أرملته، وهو يبكى، بمصابها.

وكان جعفر أشد أقارب محمد صلى الله عليه وسلم شبهاً به، وقد لقب باسم أبى المساكين (أو أبى المساكن) بسبب برّه بالفقراء، وأُطلق عليه بعد استشهاده اسم جعفرِ ذى الجناحين أو جعفر الطيَّار فى الجنة، لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال إنه رآه فى المنام يطير بجناحين يقطران دماً بين جماعة من الملائكة فى الجنة. وجاء فى كتاب (أسد الغابة) وكتاب (عمدة الطالب) أنه لقب أيضاً باسم ذى الهجرتين لأنه هاجر مرتين، أولاهما إلى بلاد الحبشة وثانيتها إلى المدينة، ومن الأبناء الذين أنجبهم جعفر من زوجته أسماء، عون ومحمد، وقد سقطا شهيدين فى كربلاء بجوار الحسين رضى الله عنه، وذريته من صلب ابنه عبد الله فحسب.

ويحدثنا ابن أبى الحديد عن مناظرات من يرون أن فضائل جعفر

أعظم من فضائل عليّ، وقد اعتنق الإسلام بعد سن البلوغ ومات شهيداً، على حين نجد بعض موضوعات أخرى.وقد تناول أبو حيان التوحيدى فى الباب الخامس من كتابه البصائر.

المصادر:

(١) ابن هشام، ص ١٥٩، ١٦٤، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢١، ٣٤٤، ٧٨١، ٧٩٤ ـ ٧٩٦ .

(٢) الطبرى، جـ ١، ص ١١٦٣ ومابعدها، ١١٨٤، ١٦١٠، ١٦١٤، ١٦١٦ ـ ١٦١٨؛ جـ ٢، ص ٣٢٩؛ جـ٣، ص ٢٢٩٧ ومابعدها.

(٣) الواقدى (طبعة ڤلهاوزن)، ص ٧٣، ٨٣، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٩٦، ٣٠٢ ومابعدها، ٣٠٩ وما بعدها، ٤٣٣ .

(٤) المسعودى: مروج الذهب، جـ ٤، ص ١٥٩، ١٨١، ١٨٢، ٢٩٠، ٤٤٩؛ جـ٥، ص ١٤٨ .

(٥) ابن خلدون، جـ٢، الملحق، ص ٧، ١٦ ومابعدها.

(٦) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ ١، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٩ .

(٧) ابن حجر: الإصابة، جـ٢، ص٥٨٤، رقم ٨٧٤٦ .

(٨) ابن عنبة: عمدة الطالب، النجف، سنة ١٣٥٨هـ، ص ١٩ وما بعدها .

(٩) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ جـ ٢، ص١٠٨ ومابعدها؛ جـ ٣، ص ٣٩ ـ ٤١ .

(١٠) Caetani: *Annali*، الفهرست فى نهاية المجلد الثانى.

(١١) W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca* أكسفورد سنة ١٩٥٣، ص ٨٨، ١١٠، ١١١ .

(١٢) الكاتب نفسه: *Muhammad at Medina*، أكسفورد سنة ١٩٥٦، ص ٥٤ ومابعدها و ٣٨٠ ومابعدها (فيما يختص بشرح تحريم زواج جعفر بعمارة).

(١٣) أما بالنسبة لحديث الشبه بين النبى [ﷺ] وجعفر فانظر Wensinck: *Concordance*، مادة صحابة.

(١٤) وأما فيما يختص بالضريح والمصادر المتعلقة به فانظر Harawi:

Guide des lieux de Pélerinage (= كتاب الزيارات) ترجمة J.Sourdel - Thomine، دمشق سنة ١٩٥٧ . ص ٤٧ .

آدم [فشيافا كليري L. Veccia Vaglieri]

جعفر بن يحيى البرمكى

كانت مكانة أسرة جعفر قد هيأت له على الفور أسباب الاتصال الوثيق بالبيت المالك، لأن أباه يحيى بن خالد البرمكى كان بحكم تربعه على دست الوزارة الحاكم الفعلى للإمبراطورية الإسلامية العظيمة، فى حين كان أخوه الفضل بن يحيى مقرباً من الخليفة هارون أخيه فى الرضاع. وقد اكتسب بحسن خلاله محبة الخليفة العباسى العظيم، وبلغ من الجاه والسلطان شأوا عظيما. واختاره الخليفة لولاية مصر عام ١٧٦ هـ (٧٩٢ ـ ٧٩٣م) ثم أعفاه من أعباء هذا المنصب فى العام التالى. ثم أنفذه عام ١٨٠ هـ (٧٩٦ ـ ٧٩٧م) إلى الشام عندما شبت فيها الفتنة فأعاد السلام إلى ربوعها. وفى هذا العام ولاّه الخليفة على خراسان وسجستان ولكن حل محله فى الولاية عيسى بن جعفر بعد ذلك بعشرين يوماً. وولى جعفر الوزارة أيضاً فترة من الزمن. ومهما يكن من شىء فلم يكن لجعفر شأن خطير فى الحياة العامة، وينحصر شأنه فى سلطانه العظيم على هارون حتى أن الخليفة لم يكن يطيق فراق صديقه الذكى المثقف، بل بلغ من شأنه أنه عهد إليه تهذيب ولده الأكبر المأمون. وقد ذهب هارون فى تعلقه العجيب بجعفر الشاب إلى حد أنه زوجه من أخته المحبوبة العباسة. فقد كان هارون يرغب فى أن تكون العباسة وجعفر إلى جانبه، ولكن العباسة لم تكن لتستطيع أن تسفر أمام جعفر الشاب فلم يكن بد من تزويجها منه. ولما كان يخشى أن يصبح البرامكة بهذه المصاهرة خطراً يهدد العباسيين فقد اشترط أن يكون الزواج بالاسم فقط: ومهما يكن من شئ فقد حملت العباسة ولداً من جعفر. وفى رواية أخرى أنها حملت توأمين أرسلهما إلى مكة ليشبا فيها. ولم تخف الحقيقة على هارون طويلا، إذ غدرت بالعباسة إحدى جواريها. ولما استوثق

هارون من صحة هذه القصة، وكان فى رحلة إلى مكة، عوّل على الانتقام. وقد قتل جعفر بأمر من الخليفة هارون الرشيد من غير محاكمة، وذلك فى آخر يوم من المحرم عام ١٨٧هـ (٢٧ يناير ٨٠٣م). وزج ببقية أفراد الأسرة البرمكية فى السجن وصودرت أملاكهم. ومهما يكن من شئ فإننا لا نعرف على وجه التحقيق هل كانت العلاقة بين جعفر والعباسة هى السبب الحقيقى فى تنكر الخليفة هارون لصفيه جعفر. والحق إن طول اعتماد هارون على وزرائه من البرامكة أصبح أمراً غير محتمل، ثم إن سلطان البرامكة الذى لم يسمع بمثله من قبل كان يقتضى أمراً من أمرين، إما رضوخ الخليفة التام لهم، وإما القضاء على البرامكة قضاءً مبرماً. وذكرت تعليلات أخرى لهذه النكبة، فقد قيل مثلا إن جعفراً أطلق سراح الثائر يحيى بن عبد الله دون استئذان الخليفة فأسخطه عليه. ومهما يكن من أمر فإن الخليفة هارون قد حنق على جعفر لسبب ما، وإلا لكان غضبه قد انصبّ على أبيه رأس أسرة البرامكة، ومن المحقق أيضاً أن دسائس الفضل بن الربيع فعلت فعلها فى هذا الشأن.

ومن المحتمل أن تكون هناك عدة أسباب حدت بهارون إلى القضاء على البرامكة .

المصادر:

(١) الطبرى، طبعة ده غويه، جـ ٣، انظر الفهرس.

(٢) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ ٦، ص ٨٢ ـ ١٦١ .

(٣) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ١٣١، ترجمة ده سلان، جـ ١، ص ٣٠١ ومابعدها.

(٤) Weil: *Geschichte der Chalifen* جـ ٢، ١٣٥ ومابعدها.

(٥) Mueller: *Der Islam im Morgen - und Abendland* جـ ١، ص ٤٩٧ ومابعدها.

(٦) E. H. Palmer: *Haroun al - Raschid*، انظر الفهرس، مادة جعفر.

[K. V. Zettersteen تسترشتين]

جغرافيا

قصدنا من كتابة هذه المادة إلى دراسة كتب الجغرافيا عند المسلمين، فهى لذلك محاولة لسد الثغرة التى قال بارتولد W.Barthold فى المقدمة التى كتبها للطبعة المنقولة طبق الأصل من كتاب «حدود العالم» (لينينغراد، سنة ١٩٣٠، ص ٧) أنها نقص خطير فى دائرة المعارف هذه.

وكلمة جغرافيا (وينطق بها أحيانا بفتح الجيم) لم تستعمل للدلالة على علم الجغرافيا إلا متأخرًا.

وجرى قدماء الجغرافيين على استعمال هذا اللفظ علما على كتاب بطليموس المعروف فى الجغرافيا (الفهرست، ص ٢٦٨) وعلى كتاب مارينوس الصورى (المسعودى: التنبيه والإشراف، ص ٣٣، وقد فسرت كلمة جغرافيا فى هذا الموضع بأنها «قطع الأرض»).

واستعملت لأول مرة بمعنى «علم الجغرافيا» فى رسائل إخوان الصفا، (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ص١١١) ولكنها فُسرت أيضًا فى هذا الموضع بأنها «صورة الأرض»، وظل هذا المعنى شائعًا فى العصور الوسطى.

ولم يصبح لهذه الكلمة المعنى الذى نعرفه اليوم من علم الجغرافيا إلا فى أزمنة حديثة بعض الشىء (انظر الفصل المعقود على علم الجغرافيا فى كتاب كشف الظنون لحاجى خليفة، الآستانة سنة ١٣١١ هـ، جـ ١ ، ص ٣٩٤).

ويمكن القول بأن مصنفات المسلمين لم تنشأ فرعًا متميزًا بنفسه عن فروع التآليف الأخرى إلا بعد عام ٨٠٠ للميلاد، فقد ألفت لأول مرة فى القرن التاسع طائفة من الرسائل تتناول المسائل الجغرافية بصفة خاصة. وقد اختلف كتاب ذلك العهد اختلافًا كبيرًا فى تناولهم هذه المسائل ثم تطورت شيئا فشيئا فأصبحت تكتب بأسلوب مقرر على تفاوت فى ذلك، وكان هذا الأسلوب أهم سمات الجغرافيا عند المسلمين لعهدها القديم، وهو يشمل القرنين العاشر والحادى عشر. على أن كتاب المسلمين لم يكتبوا بأسلوب واحد يبعث الملل، ولم يكن الاشتغال بدراسة

المسائل الجغرافية ليبدأ إلا فى الوقت الذى استقرت فيه الحضارة الإسلامية وتجمعت حول أول حاضرة ثقافية هامة لها ألا وهى بغداد. فقد أتيحت الفرصة أول ما أتيحت لتدوين المعلومات المختلفة المتصلة بالعالم المادى، وهى المعلومات التى اكتسبتها أجيال العرب المتقدمة ومن أسلم من أهل الممالك التى فتحها العرب.

وقد استقيت هذه المعلومات من موارد متعددة. فالأحوال الجغرافية لجزيرة العرب كما صورها الشعر العربى القديم كانت موردًا هامًا من هذه الموارد. ذلك أن هذا الشعر غنى بأعلام جغرافية كان البدو يدركون حقيقتها، فقد وعوا هذا الشعر عن ظهر قلب، وكانوا يتبينون طريقهم على الفور فى بلادهم الواسعة باستذكارهم إحدى القصائد التى ورد بها اسم الموضع الذى يجدون أنفسهم فيه (Buhl: *Das Leben Muhammeds*، ص ٦١).

وانتقلت هذه المعلومات الجغرافية المفصلة هى والرواية الشعرية القديمة إلى حضارة الإسلام الأكثر ثقافة. وكان لغويو القرن الثامن مثل الأصمعى من المتقصين لجغرافية بلاد العرب. واستمرت هذه الصلة بين اللغة والجغرافيا قائمة خلال القرون المتعاقبة، ولاتزال واضحة فى المعاجم الجغرافية التى كتبت فى القرون المتأخرة مثل (معجم البكرى) وهو كتاب قصد به مؤلفه إلى ضبط أسماء المواضع وغير ذلك من المعلومات الجغرافية الواردة فى الشعر، وكتاب (الأمكنة) للزمخشرى ، وكتاب (الأمكنة) لأبى الفتح نصر الإسكندرى(المتوفى عام ١١٦٥؛ انظر معجم البلدان لياقوت، جـ١ ، ص ٨) ومعجم البلدان لياقوت ناهيك بالمؤلفات اللغوية المتأخرة مثل (تاج العروس) وهو يزودنا بكثير من المعلومات الجغرافية. على أن الجغرافيا العربية قد درسها فى القرون المتقدمة علماء من طراز هشام أبى المنذر بن الكلبى المتوفى عام ٨٢٠م دراسة أكثر استقلالا من ذى قبل، ويقول صاحب الفهرست (ص ٩٧) إن هشامًا كتب مالا يقل عن عشرة كتب فى المسائل

الجغرافية. ولم يصل إلينا شىء من هذه الكتب، ولذلك لا نعلم هل تناول مصنفاه «كتاب البلدان الكبير» و «كتاب البلدان الصغير» بلادًا أخرى غير الجزيرة العربية، وإذا كان «كتاب العجائب» للحسن بن المنذر ـ وهو الذى ذكره الإدريسى كثيرًا ـ هو عين «كتاب العجائب الأربعة» لهشام (الفهرست، ص ٩٧) فإن هذا المؤلف يكون أول من كتب فى الموضوعات الجغرافية العامة فى الإسلام، ويتصل بهذه الرواية الجغرافية العربية الخالصة الكتاب النفيس«جزيرة العرب» للهمدانى .

والقرآن أقدم الوثائق التى تناولت معلومات جغرافية ليست عربية خالصة، ومع ذلك فالإرشادات الجغرافية الواردة فيه نادرة، وفيها الفكرة القائلة بأن الأرض مستوية عليها الجبال كالأوتاد (سورة النبأ، الآية ٦و٧). وكثيرًا ما يستشهد الكُتَّاب المسلمون بهذه الآيات فى أدعيتهم (كالإدريسى مثلا) أو يسعون إلى تأييد آرائهم بما ورد فى القرآن. وينطبق هذا على ما جاء فى قوله تعالى «وهو الذى مرج البحرين هذا عذبٌ فراتٌ وهذا ملحٌ أجاجٌ وجعل بينهما برزخا..» (سورة الفرقان، الآية ٥٣؛ سورة النمل، الآية ٦١؛ سورة الرحمن، الآية ١٩؛ وانظر المقدسى، ص ١٦). وقد أصبح هذا المذهب عقيدة فى علم الجغرافيا وعلم رسم المصورات الجغرافية فى القرن العاشر (انظر Barthold: Der Koran und das Meer فى *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesell.* سنة ١٩٣٠ ، ص ٣٧ وما بعدها فيما يتصل بما يمكن أن يكون الأصل فى هذا الرأى). على أن القرآن يتحدث أيضاً فى آية من آياته عن البحار السبعة.

ولابد أن يكون قد انتقل إلى العرب من هذه العهود الإسلامية الموغلة فى القدَم، إن لم يكن قبل ذلك، آراء جغرافية أولية تناقلها اليهود والنصارى. وكان غالب هذه الآراء من أصل شرقى، وهى أقرب إلى علم وصف الكون منها إلى الجغرافيا. فهى تتحدث مثلا عن امتداد الأرض بما يقدر بمئات السنين (ابن خرداذبه، ص ٩٣) وعن البحر المحيط وعن بعض الأنهار التى أصلها من الجنة، وعن عمق البحار، وعن تماسك الجبال والسلاسل

الجبلية، وتنقل هذه الآراء الأخيرة غالبًا عن وهب بن منبه، وقد درس ڤنسنك هذه الآراء المتصلة بعلم وصف الكون فى *The Ideas of The Western Semites Concerning the Navel of the Earth* سنة ١٩١٦ .فى *Verh. AK. Amst.* . ومن هذه الآراء أيضًا روايات خاصة بتقسيم مبتكر للأرض وتصورات عن شكلها. فقد جاء فى رواية عن عبدالله بن عمروبن العاص أنها على هيئة الطير (ابن عبدالحكم: فتوح مصر، ويلاحظ ابن حوقل، مكتبة طوب قابى، رقم ٣٣٤٦ بالأستانة، ص١٢١ أن هذا الوصف لا يصدق إلا إذا كان المقصود بلاد العرب). وآراء عن توزيع الشعوب على سطحها. والواضح أن هذه الآراء مأخوذة عن أسفار العهد القديم: منها إسكان يأجوج ومأجوج فى أقصى الشمال الشرقى، وهم من الأقوام الذين ذكرهم القرآن وكذلك ربط نسب بعض الأقوام المختلفة بأبناء نوح. ولما كثر الأعاجم فى الإسلام أضيفت على التدريج بعض التصورات البدائية المماثلة المأخوذة عن المصادر الفارسية والمصرية واليونانية، وقد كانت بعض هذه التصورات مرجع الأهواء التى أثرت قرونا فى المصنفات الجغرافية، ولم يظهر بعضها فى المصنفات إلا فى عهد متأخر عن هذا، وهى من أصل قديم دون شك، مثل الاعتقاد بأن الأرض تحيط بجبل قاف.

وازدادت معلومات العرب الجغرافية الواقعية عن العالم غير العربى إبان الفتوحات الكبرى، ودونت هذه المعلومات فى أول ما كتب عن هذه الفتوح، فكتب الحديث وأبواب الفتوح منها خاصة صدى لما دون من هذه المعلومات، ولكنها فى جملتها لا تزودنا بمعارف جغرافية مميزة، ففيها ذكر لفضائل المدن والبلدان المختلفة مثل المدينة وبيت المقدس والشام ومصر واليمن. وفى الباب العاشر لكتاب الملاحم لأبى داود وصف مفصل نوعا لمدينة البصرة (وقد استقيت هذه المعلومات الخاصة بالحديث من ڤنسنك A. J. Wensinck). وإلى جانب هذه الأحاديث الفقهية، أحاديث أخرى مشابهة نذكر منها على سبيل المثال فضائل مصر والقبط الواردة فى كتاب

ابن عبد الحكم، وكتب الفضائل المصرية التى ظهرت بعد ذلك. ويتصل بأقدم ما عرف من المعلومات الجغرافية السياسية فقرة من «كتاب الزيج» للفزارى الفلكى (النصف الثانى من القرن الثامن) بها وصف للعالم المعروف وقتذاك. وقد حفظ لنا المسعودى هذه الفقرة فى كتابه مروج الذهب (جـ ٤ ، ص ٣٧ وما بعدها). وفيها صلة بين التاريخ المشوب بالجغرافيا الخالصة وهى صلة لم تنفصم أبدًا. فقد كان كثير من جغرافى العصور التالية مؤرخين فى الوقت نفسه مثل اليعقوبى والبلخى والمسعودى، بينما اشتمل كثير من المصنفات التاريخية على فصول هامة فى الجغرافيا. وفى «كتاب المعجب» لعبد الواحد المراكشى (طبعة دوزى، ص٢٥٢) فقرة مفيدة تبين أنهم كانوا يدركون الفارق بين هذين النوعين من التأليف إدراكا واضحا، على أن هذا الاتصال بين التاريخ والجغرافيا ظل قائما بل ازداد قوة حتى فى الوقت الذى قصر فيه الجغرافيون والمؤرخون هممهم على أفكار خاصة كما هو الشأن فى المؤلفات المصرية المعروفة بالخطط وفى الحوليات المتعددة التى كتبت عن جهة أو إقليم بعينه.

وثمة طائفة من مصادر المعارف الجغرافية هى الإشارات إلى ما يمكن أن نسميه بالجغرافيا الفلكية. ويستخلص من شواهد شتى أن هذه الآراء عرفت أول ما عرفت من المشرق، ولعلهم نقلوها من الرسائل الهندية التى كتبت فى الفلك مثل «السدهانا» التى عرفت فى بغداد أيام المنصور عن طريق مدرسة جنديسابور، ولا شك أن القول بالأقاليم السبعة قد عرف أصلا عن هذا السبيل (ولعل هذا القول قد تأثر بالتقسيم الإيرانى للأرض إلى سبعة «كشورات»). يؤيد ذلك أن أقدم الأوصاف التى تناولت الأقاليم السبعة بدأت بذكر البلدان التابعة لكل إقليم فى الشرق (الفرغانى، طبعة كوليوس Golius ص ٣٢ وما بعدها؛ E.Honigmann: *Die sieben Klimata* هيدلبرغ سنة ١٩٢٩، ص ١٣٥ وما بعدها). وهناك إلى ذلك بقايا إحصاء لأطوال مدن من جهة المشرق (الهمدانى: جزيرة العرب، ص ٤٤

وما بعدها؛ Honigmann: كتابه المذكور، ص ١٣٩ وما بعدها)، فى حين أن الاعتقاد فى «قبة الأرض» من المعتقدات الهندية الأصل كما يثبت ذلك اسم «أرين» الذى يطلق على هذه القبة وهو قراءة خاطئة لاسم المدينة الهندية اجّينْى وكان بها مرصد. وانتقلت فكرة قبة أرين - كما هو معروف - إلى التصورات الجغرافية فى العصور الوسطى وذلك عن طريق المسلمين، ونذكر أخيرا أن اسم «زيج» الذى يطلق على الجداول الفلكية وعلى الجداول الجغرافية الخاصة بخطوط الطول والعرض لابد أن يرجع إلى ما أثر عن هذا العلم الفارسى الهندى (انظر ما سبق ذكره عن كتاب الزيج للفزارى).

وأهم من ذلك بكثير إدخال الجغرافية الفلكية اليونانية إلى الموضوعات التى يدرسها العلماء فى بغداد وذلك بفضل مابدا من إقبال على الترجمة فى بلاط خلفاء العباسيين الأول. وكانت الـ «كيو كرفياى أوفيكسيس» هى وغيرها من موضوعات بطلميوس أول ما تناوله المسلمون بالدرس، وهناك معلومات كثيرة عما تم من ترجمات لكتب بطلميوس، فقد قام ابن خرداذبة بترجمة منها كما ذكر ذلك هو نفسه (المكتبة الجغرافية العربية، جـ٦، ص٣) وقام الفيلسوف الكندى المتوفى عام ٨٧٤ هـ بترجمة أخرى أو عملت له (انظر الفهرست) ص٢٦٨ ؛ ابن القفطى، ص ٩٨) وثالثة قام بها ثابت ابن قرة المتوفى عام ٩٠١ هـ والذى لدينا بالفعل هو «كتاب صورة الأرض» لمحمد بن موسى الخوارزمى (طبعة H.V. Mzik فى *B. A.H.U.G.* جـ ٣ ، ص ١٩٢٦) وقد كتب حوالى منتصف القرن العاشر. وكان الخوارزمى من رجال الفلك، والجزء الأكبر من كتابه على هيئة جداول أو زيج. ومن ثم فإن كتاب صورة الأرض ليس ترجمة لكتاب بطلميوس فى الجغرافيا فحسب ولكنه أيضًا نقل على صورة الجداول من معارف بطلميوس أدرجت فيها معلومات المسلمين فى الجغرافيا بصفة خاصة.

أمـا المسائل المتـعلقـة باعـتمـاد هذا الكتـاب عـلى مـصنفـات بطـلمـيـوس اليـونانيـة أو الـسـريانيـة ومـدى هذا الاعتماد، وبإقحام المـدن الإسلامية فيه وبالمصـور الجـغــرافى الذى وصــفـه الخوارزمى بوضوح، وتطور تأليف هذا الكتـاب ، فـقد ناقـشــها كـل من نللينو (انــظـر Nallino: *Al. Huwarizmi e il suo rifacimento della Geografia di Ptolomea* فى *Acc. dei Lincei Atti R* المجموعة الخـامسة، المجلد الثانى، سنة ١٨٩٤) وڤون مزيك (Von Mzik: *Ptolemaeus und die Karten der arabischen Geographen* فى *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft*، جـ ٥٨، سنة ١٩١٢، ص ١٥٢ ومـــا بعـــــدها)؛ وهونكمان (E. Honigmann: كتابه المذكور ص ١٢٢ وما بعدها). وهناك مـسألتان هامـتـان جـديرتان بالذكـر: الأولى أن جداول «كتاب صورة الأرض» قد رتبت على طريقة الأقـاليم السبعـة التى سبق أن ذكرناها وهى الطريقة التى مهر فيها العلماء المسلـمون على ما يظهـر قبل أن يتلقـوا جغـرافـية بطـلميـوس، ومن ثم أصبحت هذه الطريقة مـذهبًا شائعًا فى المصنفات الفلكية الإسلامـية وفى كثير من الرسائل الجغرافية بعد أن كانت فى الجـغـرافــيـا القـديمـة فـكرة ثانوية. ونسـتبـين من غالب هذه المصنفـات أن القاعدة الأساسيـة لهذه الطريقة فقدت، وهذا ثابـت من التــبــاين العظيـم بين درجات خطوط عـرض الأقاليم الواردة فى هذه المصنفات فالمسعودى مثلا يرى أن جميع البلاد فى إقليم واحد تقع على خط عـرض واحد (التنبـيه والإشـراف، ص ٤٤) أما حساب البيرونى البعيد عن الهـوى الـوارد فى مـصنفـه «كــتــاب التـفـهـيم» فـهـو من الشــاذ النادر (E. Wiedemann فى *Sitzungsberichte de Phys - medizin zietaet in Erlangen* جـ ٤٤، ص ١٦ ومـا بـعـدها) والمســألة الثـانيــة هى المصــورات الجغرافـية الأربعـة الواردة فى مـــخطوط كـتـــاب صـورة الأرض المحفـوظ فى استـراسبـرغ، وظاهر أنه قـصــد بهـا توضـيح بعض المعــالم الجغرافية وأهمها مصور مجرى النيل ، وقد رسـمت فيه حـدود الأقاليم. وليس هناك مـصــور للعـالم، ولكن البـيـانات الخــاصـة بخـطوط الطول والعــرض

تزودنا بالمادة اللازمة لرسم مثل هذا المصور.

وقام مزيك Mzik بإعادة رسم مصور إفريقية (*Denkchr. der phil - hist. Cl. der Kais . Ak. Wiss . Wien*، جـ ٥٩، ص ٤) وهذا يدلنا على أن مثل هذا العمل لا يمكن القيام به إلا مع تصويبات كثيرة.

وثمة مصنفات جغرافية إلى جانب كتاب صورة الأرض للخوارزمى بها جداول مأخوذة من المصادر ذاتها مثل التى ذكرها البتانى (طبعة نللينو، جـ ٣، ص ٢٣٤ وما بعدها). والتى ذكرها ياقوت نقلا عن كتاب الملحمة المنسوب إلى بطلميوس، ومن قبيل هذه المصنفات العلمية المعلومات الخاصة بخطوط الطول والعرض الورادة فى زيج كثير من المصنفات الفلكية، وكلها وفق طريقة الأقاليم السبعة، نذكر منها على سبيل المثال مصنفات ابن يونس المتوفى عام ١٠٠٨م فى الزيج الحاكمى، والبيرونى المتوفى عام ١٠٤٨م فى القانون المسعودى، و«كتاب الأطوال» الذى لا نعرف مؤلفه ويذكره كثيرًا أبو الفداء، والمراكشى المتوفى عام ١٢٦٢م فى كتابه «جامع المبادىء» وغيرهم كثير، ومن المستحيل إعادة رسم المصورات الجغرافية على أساس هذه الأزياج، والظاهر أن الفلكيين أنفسهم لم يفكروا فى هذا الأمر، كذلك لم يكن للجغرافيين فيما يبدو دراية صحيحة بالمعلومات التى أوردها الفلكيون. ويستثنى من ذلك بوجه ما كتاب «صور الأقاليم» الذى كتبه سهراب فى منتصف القرن العاشر (طبعة *Mzik* فى *B.A.H.U.G.*، جـ٥) فهو مفيد من هذه الناحية وإن اشتمل على معلومات إسلامية أوفى، رتبت على نسق النظام الذى اتبع فى كتاب الخوارزمى.

وكانت معرفة العرب بالجغرافية الفلكية اليونانية وثيقة الصلة بالنهضة العلمية التى أزكاها الخليفة المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣) فقد كلف بعض العلماء القيام بالأرصاد الفلكية، وقد قيست الدرجة الجغرافية خلال هذه الأرصاد. وكانت الجداول الفلكية المعروفة باسم «الزيج المأمونى الممتحن» من ثمرات ذلك، ولم تصل إلينا هذه الجداول فى صيغتها الأصلية (Honigmann: كتابه

المذكور، ص ١١٣ ومابعدها). ولعل من ثمرات أعمالهم أيضًا ضربًا من مصورات العالم سماها المسعودى (التنبيه والإشراف، ص ٣٣ ، ٤٤) «الصورة المأمونية»، وهو يقول إن الأرض صورت فى هذه الخريطة على طريقة بطلميوس، وإذا كان الجغرافى الأندلسى الزهرى (القرن الثانى عشر) قد وصف حقيقة فى مصنفه «كتاب الجغرافيا» هذه الخريطة المأمونية كما يقول فى مقدمته، فإن هذه الخريطة تكون قد قسمت إلى سبعة أقاليم يحيط ستة منها بالإقليم السابع وهو الأوسط ويحيط بالأقاليم كلها البحر المحيط. وهذا النظام أكثر انطباقًا على التقسيم الفارسى إلى كشاور كما وصفه البيرونى (كتاب التفهيم؛ *Sitzungsherichte d. Phys. medizin . Sozietat in Erlangen* جـ ٤٤) وهذا قريب الاحتمال. ثم إن القيام برسم مصور العالم للمأمون يعد رمزا للسلطان العالمى على مثال ما كان عليه الحال فى فارس القديمة، إذ يقال إن مثل هذه المصورات قد عملت لملوك الساسانين (أردشير الأول كما فى رواية ياقوت، جـ ١، ص ١٦؛ الدمشقى، ص ١٨؛ المقريزى فى *Mémoires publiés Par les membres de L'Inst. Franç. d. Archéologie Orientale au Caire* جـ٣٠ ، ص ٣٣ ؛ قباذ كما فى رواية أحمد الطوسى: عجائب المخلوقات مخطوط فى كوتا، القسم الفارسى رقم ٣٥ ، ورقة ٢٧). ثم عمد بعض الملوك الأقوياء إلى تشجيع القيام برسم المصورات الجغرافية مثل الساسانيين فى خراسان وملوك النورمانديين فى صقلية.

على أن ظهور المصنفات الجغرافية الوصفية إبان القرن التاسع الميلادى فى حاضرة الثقافة العباسية كانت تدعو إليه ضرورة علمية، فقد كانت الحاجة ماسة أول كل شىء إلى معرفة الطرق الكبرى التى تربط أقاليم الدولة الإسلامية بعضها ببعض، وكانوا يطلبون هذه المعلومات لأغراض إدارية وسياسية، كذلك كانت الحاجة ماسة إلى تعيين محطات القوافل على طرق الحج الموصلة إلى مكة. وكانت مادة هذه الأوصاف الخاصة بطرق المسافرين موفورة إلى حد ما فى

دواوين الحكومة تكملها أوصاف الرحالين. فقد كانوا على الخصوص يعودون من رحلاتهم بمعلومات جديدة عن الممالك البعيدة على شواطىء المحيط الهندى وفى جزائره الكثيرة، وقلما كانت قصص هؤلاء تدون فى رسائل مستقلة برأسها فى القرن التاسع، ولدينا مع ذلك أخبار رحلات التاجر سليمان التى قام بها إلى الهند والصين فى منتصف القرن التاسع (نشرها رينو Reinaud عام ١٨١١ عن المخطوط رقم ٢٢٨١ المحفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس وعنوانه «سلسلة التواريخ») وجرت العادة على إدماج أخبار الرحالة فى الكتب العامة التى تتسم أكثر من غيرها بالسمة الوصفية إدماجا يختلف فى درجة وضوحه كما هو الشأن فى رحلة سلام المترجم إلى الشمال الشرقى (ابن خرداذبه، ص ١٦٢ وما بعدها). ولم تصبح كتب هؤلاء الرحالة بابًا قائما بذاته إلا فى القرون التالية مثل كتاب عجائب الهند لبزرك بن شهريار (طبعة Van der Lith.، ليدن سنة ١٨٨٣ - ١٨٨٦)، وفيها مجموعة كبيرة من القصص العجيبة التى تسربت إلى المصنفات المتأخرة الخاصة بوصف الكرة الأرضية. ومن الصعب أن نسميها مصنفات جغرافية وإن ظهرت فى صورة رحلات قام بها السندباد البحرى ووردت فى كتاب ألف ليلة وليلة، وهى مع ذلك معدودة من المصنفات الخاصة بالملاحة التى ظهرت فى القرن الخامس عشر.

وأدت مجموعات كتب الرحلات وغيرها من المعلومات الجغرافية العلمية إلى ظهور كتب مختلفة فى المسالك والممالك. وأقدم الكتب التى تسمى بهذا الاسم ما ألفه أبو العباس جعفر بن أحمد المروزى المتوفى عام ٨٨٧ كما فى رواية صاحب الفهرست (ص١٥٠، ولكن إذا كان ابن خرداذبه والأصح : خرّداذبه بالراء المشددة) قد كتب النسخة الأولى من مصنفه «كتاب المسالك والممالك» حوالى عام ٨٤٦ كما يظن ده غويه de Goeje (انظر فى J. Marquardt : *Osteuropaiesche und Ostasiatische Streifzuege*، ص٣٩٠) فإن رواية الفهرست لا يمكن أن تكون صحيحة. ومن المؤلفين القدامى الذين

صنفوا كتابا بهذا الاسم أحمد بن محمد الطيب السرخسى المتوفى عام ٨٩٩ (الفهرس، ص ٢٦١ ، Brockelmann: *Geschichte der arab. Litter.* جـ١، ص٢١٠)وكان تلميذاً للكندى، وهو أحد الذين ترجموا كتب بطلميوس وصاحب رسالة فى المد والجزر (فى مخطوط *Seld. Arch. A. 32* بمكتبة بودليانا). وليس لدينا من هذه الكتب مع ذلك إلا كتاب ابن خرّداذبة وهو يزودنا - إلى جانب ما به من أدلة للمسافرين - بإشارات فلكية جغرافية (وفقا لبطلميوس) وأخبار الرحالة ومعلومات تاريخية استقاها من المصادر الفارسية عن الحياة فى الجاهلية وبعض الآراء الجغرافية الشائعة. ولا يتبع هذا الكتاب نظاما دقيقا فى طريقة تأليفه، ولعل ذلك راجع إلى أنه ليس بين أيدينا سوى مختصر له، ومما هو جدير بالملاحظة أننا نجد فيه فى الوقت نفسه معلومات جغرافية مستفادة من جميع المصادر المختلفة تقريبًا التى عددناها سابقا، ولا ينحصر موضوع هذا الكتاب فى العالم الإسلامى الذى كان معروفا زمن المؤلف بل يمتد إلى جميع البقاع غير الإسلامية التى استطاع المؤلف أن يجمع شيئا من أخبارها. وهذا التعميم ظاهرة ترجع دون شك إلى أثر جغرافية بطلميوس، ومما ساعد على ذلك كثيرا أن القسم الأكبر من العالم كما عرفه بطلميوس يتفق وما كان معروفًا من العالم فى العصر الإسلامى العباسى، ذلك العالم الذى كان قد أخذ وقتذاك يصبح وحدة ثقافية أكبر منه وحدة سياسية ، ومن قبيل كتاب ابن خرّداذبة كتاب البلدان لابن واضح اليعقوبى المتوفى عام ٨٩٧، والرسالة الموسومة بهذا الاسم أيضا لابن الفقيه الهمذانى.

وقد وصف كاله P.Kahle أخيرا مخطوطًا أكمل من كتاب الهمذانى فى (*Zeit. der Deutschen Morgen. Gesell.*، ص ٤٣ ومابعدها) وكتاب الأعلاق النفيسة لابن رسته ، وقد عاش فى صدر القرن العاشر) والفصول الجغرافية فى كتاب الخوارج لابن قدامة فهذه المصنفات كلها تزودنا بمعلومات متشابهة ولكنها على الجملة أدخل فى الأدب منها فى الجغرافيا، ولعلها أكثر تأثرا فى طريقة

تأليفها بسنة التأليف العربى فى الجغرافيا التى سبق أن وصفناها. ولا شك أن من هذه المصنفات الرسالة الجغرافية المفقودة التى كتبها الجاحظ المتوفى عام ٨٦٥ وعنوانها «كتاب الأمصار وعجائب البلدان». ونذكر أخيرا من بين هذا النوع من التأليف كتاب المسالك والممالك للجيهانى الذى وزر للسامانيين فى النصف الأول من القرن العاشر، وقد فقد هذا الكتاب (انظر مع ذلك E. Herzfeld فى *Ephemerides Orientales* ليپسك سنة ١٩٢٦، رقم ٢٨) ولكن المقدسى يقول (ص ٢٤١) إنه يختلف اختلافا يسيرا عن كتاب ابن خرّداذبه، ويمكن أن نقول بوجه عام إن هذه المجموعة من الكتب الجغرافية غنية بالمعلومات المتصلة بجميع الموضوعات التى تهم الطبقات المثقفة من المجتمع (انظر ما ذكره المقدسى تقديرا لكتاب الجيهانى، ص ٣ و ٤). ويظهر أن هذا النوع من التأليف كان يجمع فيه كل المعارف الدنيوية التى لا تجد لها مكانا فى كتب الحديث والدين.

ونشطت حركة التأليف الجغرافى فى بغداد وما حولها فى القرن العاشر فقامت نتيجة لذلك مدرسة جغرافية يصح أن نطلق عليها اسم المدرسة القديمة. ورأس هذه المدرسة هو العالم أبو زيد أحمد ابن سهل البلخى المتوفى عام ٩٣٤، وكان فى حداثته، مثل السرخسى، تلميذاً للكندى ببغداد، وقد صنف فى بلخ فى سن عالية كتابًا يعرف عادة باسم «صور الأقاليم». وهذا الكتاب فى جوهره مصورات جغرافية على الأرجح أضيفت إليها نصوص مختصرة (المقدسى، ص٤). ولم يصل إلينا النص الأصلى من كتاب البلخى، ولكنه أدمج فى الكتابين الجغرافيين وابن حوقل المتوفى عام ٩٧٥، ويعرف كلاهما باسم «كتاب المسالك والممالك» كما أدمج فى طائفة من المخطوطات الفارسية التى تتضمن نقولا من النسخة القديمة من كتاب الإصطخرى. وتعطينا المصورات الجغرافية الواردة فى مخطوطات هذه المصنفات كلها فكرة وافية عن مصورات كتاب البلخى، وقد أطلق ملر

K. Miller فى كتاب *Mappae Arabicae* على أطلس البلخى الجغرافى اسم «أطلس الإسلام»، ويشمل هذا الأطلس فى تسلسل منظم مصورات للعالم والجزيرة العربية ولبحر فارس والمغرب ومصر والشام وبحر الروم، كما يشمل أربعة عشر مصورا آخر لأنحاء من أواسط العالم الإسلامى وشرقه.

وتمثل الأقسام الجغرافية المختلفة من فارس مصورات منفصلة ، بينما تمثل مصورات العالم الغربى ممالك بأكملها، وهذا يفصح بأن الأولى أصلها إيرانى، ويؤيد ذلك أيضا بعض فقرات من النص، ونستدل من شكل هذه المصورات وتعاقبها - كما وضعت أمامنا فى القرن العاشر - على أنه قصد بها قبل كل شىء تصوير مملكة الإسلام، ويدعم هذا أقوى تدعيم ما يصاحب هذه المصورات من نصوص (الإصطخرى، ص ٢ ؛ ابن حوقل، ص٤). وتشهد هذه الجغرافيا الإسلامية الخالصة إلى جانب ذلك بأن لا صلة بينها وبين الجغرافيا الفلكية على الإطلاق (الإصطخرى، ص ٣؛ ابن حوقل، ص ٤). فلا نجد بالمصورات الجغرافية أى أثر لتقسيم العالم إلى أقاليم وفقا لخطوط العرض، ذلك أن لفظ إقليم يطلق فيها على كل بقعة من الأرض خصت بمصور.

ولاتزال الطريقة التى خرج بها «أطلس الإسلام» إلى الوجود فى حاجة إلى البحث، ذلك أن شپرنكر (A.Sprenger: *Die Post. und Reiserouten, Vorrede*، ص ١٤ وما بعدها) أخذ بفقرة وردت فى الفهرست (ص ١٣٨) تعد الفلكى أبا جعفر الخازن أول واضع لهذا النوع من المصورات الجغرافية، وإن كان هذا الفلكى كما يقول سوتر W.Suter(*Die math. u. astron. der arabes* ص ٥٨) قد توفى فيما بين عامى ٩٦١ و ٩٦٢ فهو لذلك أصغر بكثير من البلخى. على أن هذه المصورات لا صلة لها بالجغرافيا الفلكية، فهى تدرس كل إقليم على حدة ولا يمكن أن تجمع معا بحال فى كلّ واحد. ولا صلة لها بالمصورات الواردة فى مخطوط الخوارزمى. ومع ذلك لا يصح أن نرفض الرأى القائل بأن هذه

المصورات أريد بها فى الأصل أن تكون دلائل للمسافرين. ولا نعرف فوق هذا إلا القليل النادر عن فن رسم المصورات الجغرافية فى الأزمنة المتقدمة. ويذكر ابن الفقيه (ص ٢٨٣) خريطة للديلم رسمت للحجاج. وورد فى كتاب البلاذرى (ص ٣٧١) ذكر لمصور جغرافى لقنوات البصرة رسم إجابة لملتمس رفع إلى الخليفة المنصور. ونستدل من ترتيب المصورات الجغرافية فى « أطلس الإسلام» أنه كان هناك «أطلس إيرانى» أقدم عهدا وأنه هيئ وأصلح ليكون ملائماً للعالم الإسلامى. ولم تصدر المصورات الخاصة بالأقاليم الإيرانية الخالصة إلا بمصور للعالم وبآخر لكل من البحرين، بحر فارس وبحر الروم. وقد يكون هناك ارتباط بين مصور العالم ومصور المأمون، ومما هو جدير بالذكر أن تقسيم العالم إلى أقاليم يشبه بعض الشبه تقسيم الأقاليم كما رواه البلاذرى فى كتابه فتوح البلدان. وتثير مختلف النصوص الواردة فى كتب الجغرافيا التى ألَّفتها مدرسة البلخى وقد أطلق عليها ده غويه دون وجه حق اسم كتب المسالك، لأن هذا الاسم أقدم عهدا منها) هى وهذه المصورات طائفة كبيرة من المسائل اللغوية نحيل القارىء فيما يختص بها إلى بحث ده غويه :de Goeje (*Frage Die Istachri - Balchi* فى *Zeitschrift der Deutschen Morgen. Gesell.* ص ٤٢ وما بعدها) وإلى كرامرز (J. H. Kramers: - *La question Balhi - Istahri* - *Ibn Howkal Acta O rient et L'Atlas de l'Islam* جـ ١٠ ، ص ٩ وما بعدها).

وترتيب الموضوعات الجغرافية يعتمد كل الاعتماد على المصورات. ففى كل إقليم دراسة متعاقبة للمدن والأنهار والجبال والسكان ثم يلى ذلك دلائل للمسافرين. وهذا الترتيب يهيئ المجال لإدخال بعض مسائل جديدة يزودنا بها الرحالة والوثائق الرسمية واتساع المعرفة بالتاريخ أو غير ذلك من المصادر، ونرى فى نص ابن حوقل خاصة إضافات كثيرة إلى المعلومات الخاصة بإفريقية والأندلس. وهذه الإضافات ملموسة أيضاً فى مصوراته الدقيقة التى رسمها لهذه الأقاليم.

والمدرسة الإسلامية البلخية فى التصنيف الجغرافى بخاصة لم تظهر فى بلاط العباسيين وكانت تربطها بهذا البلاط وشائج مأثورة، ولكنها نشأت فى المركز الثقافى الجديد الذى تغلب عليه النزعة الفارسية، وهو المركز الذى تجمَّع حول بلاط السامانيين فى خراسان. ولا شك أن اهتمام الجيهانى بالجغرافيا كان له أثر بالغ فى تلك الحركة وإن كان كتابه بمثابة تكملة للتقليد الجغرافى القديم. على أن الذين ساروا على نهج مدرسة البلخى لم يكونوا من الخراسانيين، فالإصطخرى كان من أهل فارس وابن حوقل من أهل نصيبين، بل إن نص النسخة الأخيرة من كتاب الجيهانى كان مشايعاً للفاطميين، بينما كان فى كتاب الإصطخرى والنسخة المتقدمة من كتاب ابن حوقل ما ينبئ عن ميل شديد نحو السامانيين. والمقدسى المتوفى عام ١٠٠٠ هو آخر الجغرافيين العظام الذين ساروا على نهج مدرسة البلخى. وقد عده سپرنكر A. Sprenger أعظم الجغرافيين فى كل العصور، وهو من أهل بيت المقدس. ولدينا نسختان من كتابه «أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم» إحداهما تميل إلى السامانيين والأخرى تميل إلى الفاطميين. وقد تحرر المقدسى من الطريقة التى اتبعت فى أطلس الإسلام، فالمصورات التى فى مخطوطاته فيها السمات البدائية التى عرفت بها مصورات الإصطخرى الأولى. ويختلف تقسيمه للعالم إلى أقاليم عن التقسيم الوارد فى أطلس الإسلام. وهو يتناول مرة أخرى دراسة الجغرافية الفلكية، غير أنه قصر فى ذلك تقصيراً كبيراً. ويمكن القول بأن هذا المؤلف هو آخر أتباع المدرسة الجغرافية الإسلامية الخالصة، وقد خلفت آثاراً فى كثير من كتب الجغرافيا التى ظهرت فى القرون المتأخرة، إلا أن مؤلفات أصحابها تركت من ذلك الوقت للنساخ خاصة، وكانوا يتفاوتون فى العناية بما ينقلونه، ولم يبق فى الكتب الجغرافية من مصورات هذه المدرسة إلا مصور العالم، إذ نتبينه بوضوح فى مصورى العالم الواردين فى كتابى القزوينى وابن الوردى، وأقل من ذلك وضوحاً فى مصورات العالم المستديرة الواردة فى كتاب الإدريسى. وهذا

المصور أيضا هو الأساس الذى قام عليه مصوَر العالم المستدير الهام الذى نشاهده فى مخطوط الكاشغرى المسمى «ديوان لغات الترك» المحفوظ بالآستانة (الآستانة ١٣٣٣ ـ ١٣٣٥).

وكان إلى جانب مدرسة البلخى طائفة من المؤلفين الذين عاشوا فى القرن العاشر وساهموا فى نشر المعارف الجغرافية، ويمكن أن نقسم مؤلفاتهم بوجه عام إلى فئة تحاول دراسة العالم المعروف بأسره، وأخرى تصف ممالك أو أقاليم بعينها. ومن كتب الفئة الأولى كتابا الجيهانى وسهراب السابق ذكرهما، ومنها أيضاً كتاب «آكام المرجان» لشخص يدعى إسحاق ابن الحسين، ولعله من المصادر التى ذكرها الإدريسى. وفى هذا المصنف تعداد جملة من المدن على الأسلوب الذى شاع فيما بعد. وقد كتب هذا المصنف حوالى عام ٩٥٠ ونشره كوداتزى (A. Codazzi: *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Sc., Mor. storefilol.* سنة ١٩٢٩) . وهناك أيضا لمحة جغرافية فى الرسالة الرابعة من القسم الأول من رسائل إخوان الصفاء وفيها فصلت آراء بطلميوس التى أخذ بها الجغرافيون فى القرن السابق، وهناك إشارات مماثلة فى كتاب «البدء والتاريخ» الذى ألفه المطهر بن طاهر المقدسى عام ٩٩٦ (طبعة إيوار Cl. Huart فى *Publications de l'ecole des langues vivantes orientales* باريس ١٨٩٩ ـ ١٩١٧) وأهم من هذا أيضا كتاب «حدود العالم» الذى لا نعرف مؤلفه، وقد كتب بالفارسية (أو نقل عن العربية؟) عام ٩٨٣ ـ ونشر بارتولد Barthold صورة طبق الأصل من هذا الكتاب فى لينينغراد سنة ١٩٣٠ ونظام هذا الكتاب مثل نظام كتاب بطلميوس بحذافيره، ولكن حذفت منه جميع المعلومات الخاصة بخطوط الطول والعرض. ويذهب بارتولد إلى أن ثمة علاقة أدبية بين هذا الكتاب وكتاب الجيهانى، ويبين أيضًا أن بينه وبين القسم الجغرافى من الكتاب الفارسى زين الأخبار للكرديزى (كتب حوالى سنة ١٠٥٠) صلة أخرى. ونذكر أخيرا أنه ألّف فى ذلك القرن أيضا للخليفة الفاطمى العزيز (٩٧٥ ـ ٩٩٦) كتاب

المسالك والممالك للمهلبى، ولم يبق من هذا الكتاب سوى مقتطفات فى ياقوت وأبى الفداء.

والمسعودى المتوفى عام ٩٥٦ أعظم الجغرافيين أصالة فى القرن العاشر، ففى كتابه الضخم «مروج الذهب» وكذلك فى مصنفه كتاب «التنبيه» وصف للممالك التى زارها، وهو يسوق إشارات تاريخية، ويناقش جميع المسائل الجغرافية التى قد تعرض بشكل ما فى كتب جغرافيى القرن السابق دون أن يتقيد كثيرًا بمنهج خاص. ولم يقصر المسعودى كلامه على العالم الإسلامى. وهناك آخر هو ابن فضلان الذى أسفر إلى بلغار نهر إتيل (الفلجا) عام ٩٢١ - ٩٢٢ . وقد عرف ياقوت رسالة ابن فضلان كما عرفت هذه الرسالة حديثًا بصورة أكمل فى مخطوط ابن الفقيه الذى كشف عنه أخيرا (انظر كاله P.Kahle فى *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* سنة ١٩٣٤، ص ٤٤)هذا فضلا عن أخبار رحلته التى ذكرها أبو دلف مسعر بن المهلهل، الذى بدأ رحلته الواسعة بآسية عام ٩٤٢ . ويظهر أن هناك نصاً موثوقاً به من هذه الرسالة فى مخطوط ابن الفقيه . وذكر إبراهيم ابن يعقوب، وهو رحالة آخر، أخبار رحلاته فى أوربا، وقد أورد كل من البكرى والقزوينى مقتطفات منها. وقام ابن سليمان الأسوانى برحلة فى النيل إلى النوبة حوالى عام ٩٧٥ ووصف هذه الرحلة فى «كتاب أخبار النوبة» وقد حفظ لنا المقريزى فقرات من أخبار هذه الرحلة.

وتؤدى بنا أخبار هذه الرحلات إلى النوع الثانى من الأوصاف الجغرافية التى ذكرناها آنفاً، وهى الكتب الجغرافية الإقليمية والمحلية التى تتصف فى الوقت نفسه بالطابع الجغرافى التاريخى. وفى طليعة هذه المصنفات أول ما ألف من كتب الخطط المصرية. ويقول المقريزى إن الممثل الأول لهذا النوع من التأليف هو محمد ابن يوسف الكندى ولد الكندى (طبعة J. Oestrup فى *Kong. Danske Videnske . Setsk. Forh*، سنة ١٨٩٦ ، رقم ٤) ورسالة ابن زولاق المتوفى عام ٩٩٧ المعروفة بهذا

الاسم أيضا وهى متصلة كذلك بالفقرات الخاصة بالفضائل الواردة فى كتب الحديث.

وقد سار على منوالها فى القرن الحادى عشر محمد بن سلامة القضاعى المتوفى عام ١٠٦٢ فى كتابه «المختار فى ذكر الخطط والآثار» وأورد كل من ياقوت والمقريزى فقرات هامة من هذا الكتاب. وظهرت فى القرن الثانى عشر «الرسالة المصرية» لأبى الصلت أمية بن عبدالعزيز المتوفى عام ١١٣٤ ، وفى ياقوت والمقريزى فقرات منها، ووصف محمد بن يوسف الورّاق المتوفى عام ٩٧٣ المغرب فى مصنفه «كتاب المسالك والممالك» (انظر المقرى، جـ ٢ ، ص ١١٢ وما بعدها) وقد فقد هذا الكتاب، ولكن البكرى فى القرن التالى اعتمد عليه كثيرا فى تأليف كتابه؛ ووصف الأندلس على هذا النحو أحمد بن محمد الرازى التاريخى المتوفى عام ٩٥٥ (انظر مقدمة دوزى فى طبعته لكتاب ابن عذارى، جـ ١، ص ٢٣) وخلّف هذا الكتاب المفقود آثارا فى الكتب الأندلسية المتقدمة، ووصف الهمدانى فى كتابه «جزيرة العرب» الذى ذكرناه آنفاً الجزيرة العربية وصف العارف الخبير. ولانزال فى حاجة إلى أن نعرف إلى أى مدى ساهمت هذه الأوصاف الجغرافية الإقليمية فى الكتب الجغرافية العامة، وهذا يصدق أيضا على كثير من كتب تخطيط البلدان المصبوغة بالصبغة التاريخية التى قصرت على مدينة بالذات، وهى التى لا يمكن فصلها تماما عن الكتب التى وصفت الأقاليم. وتسود الناحية التاريخية وكذلك الناحية الخاصة بالتراجم هذه الكتب الخاصة بوصف البلدان، وهى لذلك تسمى «تاريخ». ومن أقدم المؤلفات التى تدخل فى هذا الباب أخبار مكة للأزرقى المتوفى عام ٨٥٨ . وبقى لنا من هذا القرن نفسه جزء من كتاب تاريخ بغداد لابن أبى طاهر المتوفى عام ٨٩٣ وهو الذى سار على منواله الخطيب البغدادى المتوفى عام ١٠٧٠ الذى ألف كتاباً بالعنوان نفسه. وقد ألّفت كتب أخرى مماثلة عن بعض المدن الأكثر إيغالا فى ناحية الشرق مثل تاريخ بخارى للنرشخى المتوفى عام ٩٥٩، وقد

وصفت بهذه الوسيلة كثير من المدن فى الشرق والغرب وصفا تاريخيا تخطيطيا، ومن المستحيل تعداد هذه الكتب لكثرتها، لأن هذه الأوصاف ظلت حتى اليوم من الأبواب الأدبية الشائعة فى جميع أنحاء الممالك العربية والإيرانية والتركية الإسلامية.

وقل إنتاج المؤلفات الجغرافية العامة الجديدة فى القرن الحادى عشر، ويعود ذلك من غير شك إلى استمرار انحلال العالم الإسلامى سياسيا. ثم يمكن أن نقول أيضا إنه كان قد تم ذكر كل شىء خاص بدلائل المسافرين وأوصاف الممالك مما تتطلبه الحاجة الأدبية والعملية، وقد أعيد كشف العالم المعروف وقتذاك كشفا يتفق ووجهة النظر الإسلامية الاستعمارية، ذلك لأنه لم تضف معلومات جديدة عن بقاع كانت مجهولة لدى الأقدمين اللهم إلا إذا استثنينا بعض جهات من إفريقية، على أن حركة الكشف كانت أوسع من ذى قبل، فقد أمدتنا كتب الجغرافيا التى ألفت فى القرنين التاسع والعاشر بمعلومات أوفى من التى أمدتنا بها المصادر القديمة ومصادر العهد اليونانى المتأخر وخاصة عن الممالك الآسيوية، وظهر فى القرن الثانى عشر أيضًا كتابان جغرافيان من الطراز الأول ختما العهد القديم لهذا النوع من التأليف ختاما حميدا، أولهما كتاب البيرونى فى وصف الهند (كتب حوالى عام ١٠٣٠) وهو يزود معارف المسلمين بمعلومات أوفى عن آراء الهندوس فى الجغرافيا ونظام الكون إلى ما فيه من المعلومات الجغرافية الغزيرة عن الممالك المفتوحة حديثا. ومصنفات البيرونى الأخرى، وخاصة كتاب «القانون المسعودى»، جديرة بالذكر لوضوحها فى عرض الحقائق الجغرافية وإن كانت من كتب الفلك. ويشمل كتاب التفهيم فى مخطوطاته الخمسة المعروفة مصورا عجيبا مستديراً للعالم يوضح به مواضع البحار (أعيد إثبات مصورات المخطوطات الأربعة على الصفحة ٧١٣ من كتاب *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti* ليوسف كمال). ويصف البيرونى فى مصنفه الآثار الباقية (طبعة سخاو، ص ٣٥٧) بعض الطرق

الهندسية لمساقط مصورات السماء والأرض، على أن هذه الطرق لم تطبق عمليا فيما يظهر كما هو شأن غيرها مما أبدعته المعية هذا العالم العظيم، والكتاب الجغرافى العظيم الآخر الذى ظهر فى القرن الحادى عشر هو كتاب المسالك والممالك الذى ألفه الكاتب الأندلسى أبو عبيد البكرى عام ١٠٦٧ صاحب المعجم كما ذكرنا من قبل، ولا نستطيع بعد تكوين فكرة عن ماهية هذا الكتاب الكبير بأكمله لأننا لا نعرف إلا وصف البكرى لشمالى إفريقية (طبعة ده سلان de Slane)وما ذكره من معلومات عن جنوب الروسيا (من كونك Kunik وروزن Rosen؛ وانظر تعليق رتر Ritter على مخطوط الأستانة المنشور فى مجلة *dsl.* جـ١٩، ص٤٣). ويظهر أن البكرى لم يكن من مدرسة البلخى لانعدام المصورات الجغرافية فى كتابه، ومهما يكن من الأمر فإن كتاب البكرى يعتمد إلى حد كبير على دراسات المؤلف الشخصية كما أنه دون فيه كثيرا من الحقائق التى كانت معروفة فى زمنه.

ومن كتب الرحلات التى ترجع إلى القرن الحادى عشر الكتاب المشهور «سفرنامه» لناصر خسرو وقد ألف حوالى عام ١٠٤٥ ، والأخبار المستقاة من إبراهيم الطرطوشى المتوفى عام ١٠٨٥ الذى ساح فى فرنسا وألمانيا، وقد روى القزوينى هذه الأخبار.

وظل كثير من المصادر الأدبية وخاصة الكتب التاريخية بعد القرن الحادى عشر يزودنا بالمعارف الجغرافية وأخذت الكتب الجغرافية الصرف منذ ذلك الوقت يتميز طابعها أكثر فأكثر بالتنسيق الأدبى للمواد الواردة فى المصنفات المتقدمة. وبدأ الناس يشعرون بثقل وطأة التقليد، وجنح المؤلفون إلى تدوين فوائد المعارف التى جمعتها الأجيال السابقة دون تمييز بينها وصوغها فى أسلوب أدبى، وخفف التقدم التاريخى من الشعور بالوحدة الجغرافية للعالم الإسلامى، ومال الكتّاب إلى ذكر العجائب والخوارق كما حدث فى المصنفات الجغرافية اللاتينية المتأخرة، وأهم الظواهر كلها التقريب بين الجغرافيا الوصفية والجغرافيا الفلكية، وأبرز مثل لذلك كتاب «نزهة المشتاق»

للإدريسى المتوفى عام ١١٥٦ ويشتهر هذا الكتاب بمصوراته السبعين، ويمثل كل منها عشر إقليم من الأقاليم السبعة، وهى إن وضعت جنباً إلى جنب على الطريقة الصحيحة - وهذا أمر جديد غاية الجدة على فن رسم المصورات الجغرافية فى الإسلام - تألف منها مصور تام للعالم المأهول وفقا لتصور بطلميوس، وفى مقدمة هذا الكتاب أيضا مصور مستدير للعالم لعله يرجع إلى تقليد إسلامى متقدم فى رسم المصورات الجغرافية. ويصعب علينا أن نتثبت: هل كان هذا المصور العالمى ومصور الأقاليم الكبير موضوعين جنبا إلى جنب - هما صورة طبق الأصل من مصور العالم الفضى الذى رسم لروجر ملك صقلية راعى الإدريسى كما يقول المؤلف فى مقدمته. ومن العجيب أن هذه المقدمة لا تذكر شيئاً عن الطرق الفلكية التى كانت مستعملة فى رسم المصورات الجغرافية، وإن كانت تذكر بعض الإشارات العامة عن الجغرافيا الفلكية. وهذا يؤدى أيضا إلى النتيجة العجيبة، وهى أنه لم تكن هناك أبداً طرائق فلكية وأنه لاشك فى أن الإدريسى قد اتخذ أحد مصورات بطلميوس أساسا لعمله (انظر أيضا H. Von Mzik: *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien*، جـ ٥٨، سنة ١٩١٢، ص ١٥٢ وما بعدها) واعتمد النص كثيراً فيما يتصل بالممالك الإسلامية على الكتابين المتقدمين وخاصة ابن حوقل الذى كثيرًا ما فسرت أقواله مع ذلك تفسيرًا خاطئا (هناك مثال ناطق لهذا فى كتاب Marquardt: *Eranshahr* ص٢٦١). واستعان الإدريسى فيما كتبه عن الممالك الأوربية بالمعلومات التى جمعت للملك روجر Roger من الرحالين والتجار. وهذه المعلومات جد مهمة لقدمها، ولكن بعد أن عرفنا على مدى الأيام الطريقة غير المضبوطة التى اتبعت فى استغلال هذه المعلومات فى النص وفى المصورات الجغرافية فإن الحيطة التامة واجبة عند الإفادة من هذا الكتاب (R. Ekblom: *Idrisi und die Ortsnamen der Ostseelander* فى *Nammoch Bygd*، استوكهولم سنة ١٩٣١). وهناك مختصر لكتاب الإدريسى كتب عام ١١٩٢ (مخطوط رقم ٦٨٨ المحفوظ بمكتبة حكيم أوغلى

بالأستانة) وقد ألحقت به أيضا بعض المصورات منها مصور الإقليم جنوب خط الاستواء، ومقدمة هذا المختصر أكثر تفصيلا فى الفلك، ولكنها لا تفصح عن شىء من المبادىء الخاصة بفن رسم المصورات الجغرافية.

ويظهر أن شهرة الإدريسى تنحصر فى القسم الغربى من العالم الإسلامى، والكتاب الوحيد الذى يشبه كتاب الإدريسى - فيما نعرف - هو «كتاب جغرافيا فى الأقاليم السبعة» لابن سعيد المتوفى سنة ١٢٧٤ ولدينا جزء من هذا الكتاب (پاريس، المخطوط العربى رقم ٢٢٣٤، المتحف البريطانى، القسم الشرقى رقم ١٥٢٤). وهو مقسم إلى الأقاليم السبعة نفسها، وكل إقليم مقسم إلى عشرة أقسام وقد ذكرت فيه خطوط الطول والعرض لكل موضع جغرافى على جانب كبير من الأهمية، وهذا يتيح لنا رسم مصور جغرافى كامل. واستغل هذا الكتاب كثيراً من الحقائق الجديدة مثل أخبار رحلات ابن فاطمة الذى توغل فى رحلاته على طول شواطئ إفريقية وانتقال القبائل الجديدة الذى تم فى شمالى إفريقية بعد قيام الموحدين. وهناك مختصر آخر غير كامل من هذا الكتاب بعنوان «كتاب بسط الأرض فى طولها والعرض» (مخطوط فى بودليانا بأكسفورد).

ونلمس أيضا النزوع إلى التقريب بين الجغرافية الوصفية والجغرافية الفلكية فى القرن الثانى عشر فى مختصر لكتاب ابن حوقل، أعده كاتب أندلسى حوالى عام ١١٥٠ (مخطوط بپاريس رقم ٢٢١٤؛ مخطوطات بالأستانة بمكتبة طوب قاپى رقم ٣٣٤٧، وفى آياصوفيا رقم ٢٩٣٤). وفى هذا المختصر زيادات كثيرة تشير إلى عصر هذا الكاتب الأندلسى إلى جانب ما به من مصورات ابن حوقل المعروفة ومصور النيل نفسه الذى عرفناه عن «كتاب صورة الأرض» للخوارزمى. وبعض الزيادات التى أدخلت على النص خاصة بهذا المصور أما كتاب «منتهى الإدراك للخرقى المتوفى عام ١١٣٨ - ١١٣٩ فيمكن أن يعد من الناحية الفلكية اتجاها نحو الجغرافيا الوصفية، وقد ألف هذا الكتاب فى مرو.

ومن كتب الجغرافيا التى ظهرت أيضا فى منتصف القرن الثانى عشر «كتاب جغرافيا» لكاتب أندلسى يسمى الزهرى، وجاء فى هذا الكتاب أنه وصف لمصور العالم (جغرافيا) الذى رسم للمأمون (انظر ما سبق) ولكن صاحبه يقسّم العالم المعروف وقتذاك بطريقة تخالف تماماً ما جرت عليه العادة، فهو يقسمه إلى سبعة أقاليم تحيط ستة منها بإقليم مركزى على مثال التقسيم الفارسى إلى «كشورات» ثم يقسم كل إقليم إلى ثلاثة أقسام، ولاشك أن هذا التقسيم يرجع إلى آراء جغرافية أقدم من ذلك عهدا بكثير، وهى فى حاجة إلى دراسة خاصة، ثم إن المعلومات الجغرافية الواردة فى هذا الكتاب تخرج بعض الشىء عن المألوف، وهى أميل إلى الأعاجيب والتهاويل، وكانت الأندلس أكثر الممالك حظًا من الوصف المفصل.

أما فى القرون التالية للإدريسى فإن المصاعب تزداد إذا ما أردنا أن نرد ضروب التأليف الجغرافى إلى موضعها من البيئة الثقافية والسياسية للعالم الإسلامى الذى اختلفت أحواله الاجتماعية وتباينت أشد التباين وقتذاك، وأصبحت المعارف الجغرافية شيئاً فشيئا من المأثورات، وقلت الحاجة فى بلاط أمراء ذلك العهد إلى الكتب الجغرافية العامة، وقد أشبعوا حاجاتهم منها بنسخ الكتب الجغرافية الأقدم عهدا، ويؤيد ذلك النسخ المتعددة من مؤلفات مدرسة البلخى، وهى التى نسخت لخزانة سلاطين المماليك بمصر ثم سلاطين العثمانيين من بعدهم، وأصبح مؤلفو الرسائل الجغرافية منذ ذلك الوقت إلى العلماء ذوى الأصالة أقرب، يحيطون بالتواليف إحاطة واسعة. ولكنا نجد أن هذه الرسائل أيضا يغلب عليها الجمع، فهى تتفاوت بين الترتيب الجارِ على حروف المعجم أو غيرها وبين إعادة ترتيب المعارف ترتيبا يتجلى فيه الابتكار. وهيأت هذه الحالة أيضا الأسباب لكتابة ما يعرف بكتب علم الكون والقصص العجيبة غالبا المكانة الأولى فيها، وجرت الحال بأن لا يكون للحقائق الجغرافية الجديدة فى مجموع الروايات المكانة اللائقة فيها. وقد ازدادت هذه الحقائق الجديدة

فى ذلك العهد لاتساع البقاع التى استقر بها المسلمون. ومما يجدر ذكره فوق ذلك أن جل المؤلفات الجغرافية القيمة كانت تؤلف منذ ذلك الوقت فى الشرق الأوسط أى فى الشام ومصر. ولم تلائم الأحوال السياسية فى فارس والشرق الأقصى هذا النوع من التأليف، بل سار الفلكيون خاصة فى تلك الأنحاء على المنهج المألوف من قبل مثل نصير الدين الطوسى المتوفى عام ١٢٧٣ ومعاصره الأحدث منه سناً قطب الدين الشيرازى وهو عالم عظيم أورد فى كتابيه عن الفلك «نهاية الإدراك» و«التحفة الشاهية» آراء جليلة عن الجغرافية الفلكية بل إنه أمدنا بالمواد الصالحة لرسم خريطة العالم؛ وألوغ المتوفى عام ١٤٤٩ هو آخر من يمثل الجغرافيا الفلكية فى الشرق؛ وازدادت فى الوقت نفسه أهمية الكتب الجغرافية الإقليمية وخاصة ما صدر منها بمصر، وكانت هذه الكتب تدرس من حين لآخر موضوعات جغرافية عامة فى فصل تمهيدى، ثم دخلت فى هذه الكتب الجغرافية التى ظهرت فى القرون المتأخرة معلومات جديدة بسبب ازدياد عدد الرحالين وغالبهم من أصل غربى.

وأول كتاب يعد من صميم الكتب التى تدرس علم الكون «تحفة الألباب» الذى ألفه أبو حامد الأندلسى عام ١١٦٢ (طبعة G . Ferrand فى المجلة الأسيوية سنة ١٩٢٥) والمادة الجغرافية فى هذا الكتاب ضئيلة لم يجر المؤلف فى تناولها على نهج. وجنح إلى ذكر الأعاجيب . وشبيه بهذا الكتاب - وإن كانت معارفه أغزر - الكتاب الفارسى «عجائب المخلوقات» لأحمد الطوسى المتوفى عام ١١٩٣ . وهو يشبه من عدة وجوه كتاب القزوينى فى عجائب المخلوقات. والكتب الجغرافية فى وصف الأقاليم لهذا العهد تتمثل فى «كتاب الاستبصار» لمؤلف غيرمعلوم، وهو فى جوهره مأخوذ مما ذكره البكرى من المعلومات الجغرافية الخاصة بمصر وشمالى إفريقية، ولكنه منسق على هيئة إحصاء المدن مرتبة ترتيباً جغرافياً خاصاً وموضحة بمعلومات معاصرة، ويكمل كتب الأوصاف الجغرافية الإقليمية التى

ظهرت فى الشرق فى النصف الأول من القرن الثانى عشر: الكتاب الفارسى «فارسنامه» لابن البلخى (طبعة Le Strange و R. A. Nicholson فى مجموعة كب التذكارية سنة ١٩٢١) واعتمد المؤلف على الخصوص فى القسم الجغرافى من هذا الكتاب على ما ذكره ابن حوقل. وهذا الكتاب من الكتب التى ترجع إلى العهد السلجوقى فى فارس. وظهر أيضاً فى ذلك الوقت الكتاب الفارسى «جهان نامه» الذى ألفه محمد ابن نجيب بكران لمحمد خوارزم مشاه سنة ١٢٠٠ـ ١٢٢٠م (انظر Barthold: *Turkestan down to the Mongol Invasion* ص ٣٦). وأتم ياقوت كتابه المشهور «معجم البلدان» عام ١٢٢٨ أى فى نهاية الفترة التى بلغت فيها الوحدة السياسية للدولة الإسلامية أوجها فى عهد العباسيين. وهذا الكتاب الضخم المرتب على حروف الهجاء أكمل مصنف للمعلومات الجغرافية الوصفية والفلكية واللغوية وأخبار الرحالين التى جمعها السلف. وقد قصد به أيضاً إلى سد حاجة كتاب السير بتحقيق الأنساب على طريقة السمعانى فى مصنفه «كتاب الأنساب» الذى ألف عام ١١٦٧ وطريقة سلفيه الدارقطنى وابن ماكولا. وتوخى ياقوت أن يكون كتابه وافياً بكل مطلب. وقد ظل هذا الكتاب المرجع الذى يفى بجل حاجات المستشرقين المحدثين. وكان ياقوت على دراية بجميع المعارف الجغرافية الإسلامية فى عهده بما فى ذلك كثير من المصادر التى لم تصل إلينا (انظر F.J.Heer: *Die historischen und geographischen Quellen in Raqut's Geographischen Woerterbuch* استراسبورغ سنة ١٨٩٨). وكتابه حجة لكثرة استشهاده بالبيرونى فى مقدمته. وأخذ ياقوت مادة مصنفه «كتاب المشترك» من المعجم وهو فى الأسماء الجغرافية التى تطلق على أكثر من موضع. أما كتاب «مراصد الإطلاع» الذى ألف بعد عهد ياقوت بقرن من الزمان فهو مقتبس أيضا من المعجم ويشمل الموضوعات الجغرافية فقط. كذلك يصح القول بأن ياقوت من أعظم العلماء الرحالين فى عصره. أما كتاب «تقويم البلدان» لأبى الفداء المتوفى عام ١٣٣١ فهو أثر علمى لا يقل

قيمة عن معجم ياقوت، وقد كتبت آخر نسخة منقحة من هذا الكتاب عام ١٣٢١ ولعله من قبيل الكتب التى تجمع فيها المعلومات جمعاً من حيث أنه ينظم مادة كثير من كتب الذين سبقوه. ولكن أبا الفداء أضاف كثيراً من المعلومات الخاصة بالممالك غير الإسلامية، كما أن تقسيمه العالم المأهول إلى ثمانية وعشرين إقليما شئ فريد فى بابه، وإن كان هذا التقسيم يقوم على تقسيم العالم إلى أقاليم وهو التقسيم الذى ابتدعته مدرسة البلخى. وقد وجد ما يؤيد تلك الشهرة التى لاقاها كتاب أبى الفداء فى الأجيال المتأخرة ولدى المستشرقين الذين عرفوا هذا الكتاب لأول مرة (كوليوس Golius وريسكه Reiske).

وكتب ذلك العهد فى علم الكون هى كتب القزوينى المتوفى عام ١٢٨٣ والحرّانى المتوفى سنة ١٣٠٠ والدمشقى المتوفى سنة ١٣٢٧ وابن الوردى المتوفى سنة ١٤١٠. وضمن القزوينى المعلومات التى استقاها من المصادر المتعددة كتاباً من صميم علم الكون هو «عجائب المخلوقات» وآخر فى الجغرافيا هو «عجائب البلدان» (وسمى فيما بعد بآثار البلاد) وقد اشتهر الكتاب الأول خاصة فى جميع العالم الإسلامى، وشاهد ذلك أنه نقل إلى الفارسية وإلى كثير من اللغات التركية. وهو أول كتاب إسلامى فى علم الكون التزم فيه مؤلفه خطة، وهو فى تناوله للعالم غير الأرضى كثير الشبه بكتب المسيحيين التى ظهرت فى الوقت نفسه بأوربا والمشرق مثل الكتاب السريانى «علث كل علان» (طبعة C. Kayser. ليپسك سنة ١٨٨٩). أما كتاب الجغرافيا الذى رتب على الأقاليم السبعة فقد أفاد كثيراً - كما أفاد كتاب أبى الفداء - من إحصاء البلدان المرتبة على أحرف المعجم، فهو - لذلك ولما فيه من إشارات كثيرة خاصة بالسير - شبيه من الناحية الأدبية بالكتب التى من قبيل معجم ياقوت. وكتاب «نخبة الدهر» للدمشقى يتناول الجغرافيا كما يتناول علم الكون. وهو أعظم منه تاليفاً وإن كان أقل منه رعاية لأذواق الناس فى عصره. وكتاب جامع الفنون وسلوة المحزون للحرّانى أقل شهرة (وجد فى

المخطوط العربى رقم ١٥١٣ المحفوظ فى مكتبة كوتا) وقد كتب على نسق كتاب الدمشقى وإن اختلفت طريقته الجغرافية. ويقال إن كتاب ابن الوردى «خريدة العجائب» هو فى جوهره نسخة أخرى من كتاب الحرانى. كذلك يعد كتاب الباكوى المسمى «تلخيص الآثار وعجائب الملك القهار» موجزا لكتاب القزوينى فى الجغرافيا. وتحوى مخطوطات القزوينى وابن الوردى مصورات مستديرة للعالم. ومن الواضح أنها على مثال مصور الإصطخرى.

وهناك كتابان مطولان ظهرا فى ذلك العهد، وهما أقرب إلى الموسوعات منهما إلى الكتب التى تتحدث عن الكون أحدهما، «نهاية الأرب فى فنون الأدب» للنويرى المتوفى سنة ١٣٣٢ والثانى «مسالك الأبصار فى أخبار ملوك الأمصار» لابن فضل الله العمرى المتوفى عام ١٣٤٨ . وإذا نظرنا إلى هذين الكتابين من ناحية التاريخ الأدبى ألفينا أنهما من المصنفات المصرية الخاصة التى تهتم بالوصف، وهى المصنفات التى ألفها علماء وعمال من دولة المماليك. ومنها أيضاً سلسلة من الكتب فى الجغرافيا والنظام الإدارى لمصر والشام وسنذكرها فيما يلى؛ وفى هذين الكتابين مادة جغرافية غزيرة جديدة . ووصف ابن فضل الله العمرى لآسية الصغرى - بصفة خاصة - جدير بالذكر (طبعة Taeschner، ليبسك سنة ١٩٣٩).

ويمكن أن نقول إن كتب الرحلات فى ذلك العهد تبدأ برحلة ابن جُبير الشهيرة التى كتبت عام ١٨٨٥، ثم تلاها كتاب «الإشارة على معرفة الزيارة» للهروى المتوفى سنة ١٢١٤ هـ ، وتاريخ المستنصر الذى ألفه ابن المجاور حوالى عام ١٢٣٠هـ ؛ وبه أوصاف هامة لتخطيط بلاد العرب الجنوبية (انظر Sprenger: *Post- U . Reiserouten* ص٢١ وما بعدها)، وكتاب الرحلة للنباتى المتوفى سنة ١٢٣٩هـ ، وكتاب الرحلة للعبدرى المتوفى سنة ١٢٨٩هـ، ورحلات الطيبى المتوفى سنة ١٢٩٩هـ، وكتاب الرحلات للتجانى المتوفى سنة ١٣٠٨ هـ،

والرحلتان لمحمد بن رشيد ثم «تحفة النظار» لابن بطوطة المتوفى سنة ١٣٧٧هـ وهو من المطولات، وهذا الكتاب غنى بمادته، وهو يزودنا بمعلومات عن ممالك بعيدة فيما وراء العالم الإسلامى فى آسية وإفريقية إبان العصور الوسطى. ولم تصل إلينا كتب الرحلات الأخرى، ولكنها كانت مادة استقى منها المؤلفات العامة مثل رحلات ابن فاطمة على الشاطئ الإفريقى وقد أثبتها ابن سعيد فى كتابه، ورحلات أبى الربيع سليمان الملتانى فى داخل إفريقية وقد أوردها القزوينى فى كتابه.

ويمكن القول بأن عهد المؤلفات الجغرافية العامة فى الإسلام قد انتهى أجله بعد الكتب التى صدرت فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر خاصة بوصف الكون. وقد حلت مكانها منذ ذلك الوقت الكتب الجغرافية الإقليمية كما حلت محلها إلى حد ما الجهود القومية فى التأليف فى شتى الأقطار الإسلامية.

أما فى مصر فقد ازدهر التأليف فى كتب الخطط واتسع نطاقه فى عهد الأيوبيين والمماليك. ولدينا من آثار هذا العهد طائفة قيمة من الأوصاف الجغرافية والإحصائية لمصر والشام مثل «قوانين الدواوين» لابن مماتى المتوفى عام ١٢٠٩، وأقدم من وصف مصر فيما نعلم عبداللطيف المتوفى عام ١٢٢٩، ووصف الفيوم للنابلسى المتوفى عام ١٢٤٣ و «كتاب فضائل مصر» للصفدى المتوفى عام ١٣٦١ و«كتاب إيقاظ المتغفل واتعاظ المتأمل» لابن المتوَّج المتوفى عام ١٣٢٥ و «كتاب التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية» لابن الجيعان (عام ١٣٧٥) و«كتاب الانتصار» لابن دقمان المتوفى عام ١٤٠٦ والكتاب المطول «صبح الأعشى»للقلقشندى المتوفى عام ١٤١٨ ومصنف المقريزى الشهير المتوفى عام ١٤٤٢ «كتاب المواعظ والاعتبار» وبه معلومات كثيرة استقاها المقريزى من مصادر مفقودة، وأعظم من اشتهر بهذا النوع من التأليف بعد المقريزى هم خليل الظاهرى (سنة ١٤٥٠) صاحب كتاب «زبدة كشف الممالك» والسيوطى المتوفى عام ١٥٠٥ مؤلف كتاب «حسن المحاضرة» وغيره من الكتب. ثم نذكر

كـتـاب «نشق الأزهـار فى عـجـائب الأقطار» لابن إياس المتوفى عام ١٥٢٨، وبعضه فى علم الكون.

وكـانت بلاد شمـالى إفريقـية ومـا تبقى فى أيدى الـعرب من الأندلس أقل إنتاجا لهـذه الكتب التى تصف الأقاليم، وهناك كـاتب فريد فـى بابه هو الفلكى الحسن بن عـلى المراكشى المتـوفى عام ١٢٦٢ . وقـد أورد فى كـتـابه «جـامع المبـادىء والغـايات» جـداول لخطوط الطول والعرض جـمع بعضـها بنفـسه . أما فى الجـغرافيـا الوصفيـة فلدينا من آثار هذه البلاد الجزء الأخير من «كتاب المعجب» لعبد الواحد المراكشى وقد كتبه عام ١٢٢٤ . وكتـاب العبر لابن خلدون المتـوفى عام ١٤٠٦ وهـو من مصـادر الجغـرافيا الهـامة. ويسـتـعرض المؤلف بالتفصيل فى الـكتاب الأول من المقدمة علم الجـغرافيـا عند المسلمـين. وشبـيه بهذه المصـنفات الجغـرافيـة التاريخـية «كـتـاب المؤنس» للـقـيـروانى (سنة ١٤٥٠).

أما الحسن بن محمد الوزان الزياتى Leo Africanus فهـو آخر من اشتهـر بهذا التـأليف الجغـرافى الإسـلامى فى تلك الجـهـات. وقـد نقل كـتـابه فى وصف إفريقية إلى اللغة الإيطالية عام ١٥٢٦ .

أمـا فى الشـرق فقـد حلت بالعـراق والجـزيرة خطوب فـوادح حـالت دون استـمرارهما فيـما جرى عليـه التأليف الجغـرافى. فالعلمـاء العراقيـون ـ مثل عبداللطيف البغدادى الذى سبق ذكره ـ كـانوا يرون أن السـيـاسة هى مـجـال نشاطهم. ومما يجدر ذكره دراسات ابن العبرى الجغرافـية (المتوفى عام ١٢٨٦؛ فى كتـابه «منارات قـدشى» فقد كـانت متـأثرة غاية التأثر بالعـرف الإسلامى ويتضح ذلك من مصور جغرافى للعالم شـبـه مسـتـدير وارد فى هذا الكتـاب (R.Gottheil فى *Proc . Am . Or. Soe.,* مـايو سنة ١٨٨٨).

وقلت كذلك المؤلفات الجـغرافية التى ظهـرت فى المنطقـة الواسـعـة التى أصبـحت الفارسية فـيها لغـة التأليف. وقد سبق أن ذكرنا النصوص الفارسية لمؤلفات مدرسـة البلخى ولكتاب «حدود العـالم» و «لسفـرنامه» لناصـر خسـرو و «عجائب المخلوقـات» لأحمد الطوسى

و«جهان نامه» لبكران. ونقل أيضا كتاب «عجائب البلدان» للقزوينى إلى اللغة الفارسية. وذاع صيت الفلكيين ناصر الدين الطوسى وقطب الدين الشيرازى حوالى عام ١٣٠٠ ، وقد سبق أن نوهنا بهما لأن مؤلفاتهما مازالت أدخل فى التواليف الإسلامية العامة. وفى كتاب «جهاننما» للجوينى المتوفى عام ١٢٨٣ معلومات جغرافية هامة وخاصة عن الدول المغولية والتركية، وقد أهدى القزوينى كتابه «عجائب المخلوقات» إلى الجوينى، وفى كتاب «جامع التورايخ» لرشيد الدين المتوفى عام ١٣١٨ ما فى كتب هؤلاء. والمرجح أن المجلد الثالث من هذا الكتاب - الذى كان فى نية مؤلفه أن يعتمد فيه على الجغرافيا - لم يكتب قط (Browne: *Lit. Hist. of Persia* جـ ٣، ص ٧٢). وكتاب «نزهة القلوب» لحمد الله مستوفى القزوينى المتوفى عام ١٣٤٠ كتاب جغرافى بحق كتب باللغة الفارسية، وهو إلى هذا أقرب إلى الكتب التى يكتبها الرحالون فى وصف ما يشاهدون، ومن المؤلفات التى كتبت فى ذلك العهد أيضا كتاب «صور الأقاليم» لمحمد بن يحيى الذى ألفه عام ١٣٤٧ (Salemann: *Mélanges Asiatiques* جـ ١٠، ص ٤٩٣ وما بعدها). وظهر فى القرن التالى كتاب «مطلع السعدين» لعبد الرزاق السمرقندى المتوفى عام ١٤٨٢ وهو غنى بالمعلومات الخاصة بالممالك الأسيوية، وثمة وصف هام عجيب لرحلة كتبت بالفارسية فى وصف الصين فى كتاب «خطاى نامه» الذى ألفه على أكبر عام ١٥١٦ للسلطان العثمانى سليم الأول (P.Kahle فى *Acta Orient.*، جـ ١٢، ص ٩١ وما بعدها). أما كتاب «هفت إقليم» لأمين أحمد رازى الذى ألفه عام ١٥٩٤ فمعظمه فى السير، وآخر من ظهر من عظماء الفلكيين فى هذا القسم من العالم الإسلامى هو ألوغ بك الذى ذكرناه آنفا وزميله على بن محمد الفوشجى المتوفى عام ١٤٧٤ وقد ساهم كذلك فى نشر المعارف الفلكية الجغرافية فى تركيا.

وفى القرن الخامس عشر أخذ علماء النصارى بأوربا يتحررون فى سرعة عجيبة من الآراء الجغرافية المعروفة فى

العصور الوسطى، حفزهم إلى ذلك ما كشفته الأقوام الضاربة فى البحر. ولم يعد لما نقل من الكتب الإسلامية فى الجغرافيا والفلك (مثل كتب الفرغانى والبتانى) بصفة خاصة إلا أثر ضئيل فى هذه الآراء منذ القرن الثانى عشر (A.C.Beazley: *The Dawn of modern Geography* ثلاثة مجلدات. لندن سنة ١٩٠٠)، وفى ذلك العهد ظهر أول المصورات البحرية التى وضعها البرتغال والإيطاليون. وحدث انقلاب فى الآراء الجغرافية فى أوروبا فأدى ذلك سريعاً إلى إبطال المؤلفات الجغرافية التى ظهرت فى الشرق أو فى أوربا إبان العصور الوسطى، وذلك هو معظم السبب الذى من أجله أقلعت المؤلفات الشرقية الجديدة فى الفلك عن الاعتماد على الرواية الجغرافية القديمة المألوفة.

على أن ثمة صنفا من المؤلفات الجغرافية الإسلامية وهو الخاص بالجغرافيا البحرية ظهر فيه عدة مؤلفات قيمة فى ذلك العهد، وليس بعجيب أن تصدر مثل هذه المؤلفات إذا عرفنا أهمية هذا الفرع من الجغرافيا، ومع ذلك فإن لهذا النوع من التأليف الجغرافى البحرى تقاليد قديمة خاصة به، وهذه التقاليد تجعله أقرب إلى القصص القديمة التى ذكرها جوابو البحار منه إلى الكتب الإسلامية القديمة. وهذا ما نلاحظه مثلا فى مغامرات التاجر سليمان فى القرن التاسع وفى المعلومات التى أمدنا بها أبو زيد السيرافى عن الهند وإفريقية فى بداية القرن العاشر فى المخطوط المسمى «سلسلة التواريخ» (*Relation de Voyages* طبعة رينو، باريس عام ١٨٤٦). وكان الملاحون الذين يجوبون شواطئ الخليج العربى وسواحل بلاد العرب الجنوبية والبحر الأحمر على دراية واسعة منذ الأزمنة القديمة بالموضوعات البحرية والخاصة بالملاحة، وقد جمعت هذه المعلومات فى أوقات متفرقة فى مؤلفات تعرف باسم «راهنامج»، ويقول ابن ماجد إنه ظهر فى عهد العباسيين ثلاثة كتبوا فى الملاحة، وقد استقوا معلوماتهم ممن جابوا البحار البعيدة، ولم تترك كتب هؤلاء المؤلفين آثارا واضحة فى

المؤلفات الجغرافية القديمة، وتفسير ذلك أن المعلومات التى ذكروها لا تتمشى والآراء االتى ذكرها المؤلفون العلماء من قبل، وتدلنا بعض الفوائد الواردة فى كتابى المسعودى (مروج الذهب، جـ ١، ص ٢٨١، وما بعدها) والمقدسى (ص ١٠ وما بعدها) على أن هذا يصدق على الأقل فيما يتصل بشكل المحيط الهندى.

وجرى الكتاب الذين ألفوا فى علم الكون فيما بعد على منوال هذه الكتب الخاصة بالملاحة، والمعلم ابن ماجد (انظر شهاب الدين) المتوفى بعد عام ١٥٠٠ بقليل هو أول مؤلف فى هذا العلم عرفنا مؤلفاته فى الملاحة وأوصاف الطرق البحرية، وكان ابن ماجد هذا عام ١٤٩٨ دليل ڤاسكودى كاما Vasco de Gama فى رحلته من إفريقية إلى بلاد الهند، وكتاب الفوائد هو أهم كتب ابن ماجد. وكان سليمان المهرى معاصر ابن ماجد، وكان إذ ذاك حدثا، ونعرف له كذلك بعض التواليف فى الملاحة منها كتاب «العمدة المهرية» وهو أهمها من الناحية الجغرافية.

ومعظم الفضل فى معرفتنا بهذين الكاتبين العربيين راجع إلى دراسات فرانG.Ferrand: وجهودهما فى الملاحة والتاليف متصلة اتصالا وثيقاً بجهود سيدى على رئيس المؤلف وأمير البحر التركى، وله كتاب فى وصف المحيطات عنوانه «المحيط» ألفه عام ١٥٥٤ وضمنه أجزاء من مصنف سليمان المهرى نقلها إلى التركية. وكان پيرى رئيس المتوفى عام ١٥٥٤ قد قام قبل ذلك بقليل بدراسة البحر المتوسط فى كتابه «البحرية» الذى ألفه عام ١٥٢٣ كما فعل سيدى على رئيس بالنسبة للمحيط الهندى. وكتاب البحرية هذا ـ وهو فى الجغرافية البحرية ـ يستأهل الذكر بصفة خاصة لما فيه من مصورات كثيرة لكافة ساحل البحر المتوسط. ولاشك فى أن كتاب پيرى رئيس هو تتمة لكتاب آخر أقدم منه عهدا، على أنه من الصعب إثبات وجوده عن طريق المصادر الإسلامية، وقد لايكون هذا الكتاب من المصنفات الإسلامية على التحقيق، لأن كتاب پيرى رئيس يتصل أول كل شىء

بمظاهر النشاط فى التأليف عند البرتغال والإيطاليين.

ولم يدرس بعد مدى اتصال هذا الكتاب بالأوصاف المفصلة الدقيقة التى ذكرها كل من البكرى والإدريسى عن شواطئ إفريقية، ومن المؤلفين المسلمين الذين ينتسبون إلى هذه الفئة ،من الكتاب على بن أحمد بن محمد الشرقى السفاقسى الذى ألف كتابه عام ١٥٥١ (مخطوط عربى بباريس رقم ٢٢٧٨) ويتضمن مصورات هامة منها مصور للعالم يذكرنا بمصور البيرونى.

ومؤلفات سيدى على رئيس وپيرى رئيس من نوع الكتب الجغرافية التى ظهرت فى التركية العثمانية، وقد ظهر فى هذه الكتب سلسلة من المؤلفات الأخرى يتضح فيها التبدل الذى طرأ على الآراء الجغرافية الإسلامية واختفاء هذه الآراء على التدريج بتأثير العلم الأوربى.

وعرف الترك خاصة من كتب الجغرافيا العربية المصنفات التى تدرس علم الكون، واسترعت كتب القزوينى وأبى الفداء وابن الوردى خاصة أنظار الجغرافيين الترك الأول. فقد بدأوا أعمالهم بترجمة هذه الكتب أو ملخصات منها، وترجم كتاب القزوينى فى علم الكون إلى اللغة التركية فى القرن السادس عشر بعد أن قام يازجى أوغلى أحمد بيجان عام ١٤٥٣ بكتابة ملخص تركى لهذا الكتاب بعنوان «عجائب المخلوقات». وأعاد سپاهى أوغلى المتوفى عام ١٥٨٨ طبع كتاب أبى الفداء باللغة العربية كما نشر ملخصا تركيا له ، ونقل أيضا كتاب ابن الوردى إلى اللغة التركية. ومن الكتب الأخرى التى ترجمت إلى اللغة التركية كتاب على القوشجى فى الفلك، وقد ذكرناه فيما سلف، وقد استقر هذا الكاتب بالآستانة فى عهد محمد الثانى، وكذلك كتاب خطاى نامة السالف ذكره، بل إن كتاب «التحفة السنية» فى وصف مصر لابن الجيعان نقل هو الآخر إلى اللغة التركية، ومن الراجح أن سلاطين العثمانيين الأول كانوا يهتمون بهذا النشاط فى ميدان الجغرافيا، ففى عهدهم جمعت مخطوطات من مصنفات الجغرافيين القدماء (حصلوا على كثير منها من مصر) أو نسخت صور أخرى

جـديدة منهـا وهـى الآن فى المكتـبـات العامة بالأستانة. وأمـر السلطان محمد الثانى بترجمة كتاب بطلميوس اليونانى فى الجغـرافيـا إلى اللغة العربـية (طبع صورة منه يوسف كمـال، القاهرة سنة ١٩٢٩). وفى عـهـد السلطان مـحـمـد الثالث نقل كتـاب الإصطخرى إلى اللغة التركية. على أن اهتـمام السلاطين كان موجـهـا بصـفـة خـاصـة إلى المـصـورات الجـغـرافـيـة التى رسـمت عـلى النمط الشـرقى المألوف تمامـا. ومن الطبيـعى جداً أنهم اهتـموا بالمصـورات الأوربية. وكثـيراً ما كانت المـصورات الجغرافـية من بين الهـدايا التى تقـدمهـا البعـوث الأجنبيـة إلى السلاطين، ودلتـنـا بحوث كاله P. Kahle حديثا إلى مـصـور للعالم رسمـه پيرى رئيس وقدمه بنفسه إلى السـلطان سلـيم الأول عــام ١٥١٧. ولهـذا المصور شـأن عظيم لأن راسمـه نقله عن المصـور المفـقـود الذى رسمـه كـولمبــوس عـام ١٤٩٨ (P.Kahle: *Die Verschollene Columbus- Karte von 1498*، برليـن وليـپسـك سنة ١٩٣٣). وهناك إلى ذلك مـصــور نادر للعـالم رسمـه أورونتيـوس فينايوس Orontius Finaeus عن مصـور آخر غير مـعروف، ثم نقله حـاجى أحـمـد التـونسى عـام ٩٦٧هـ (سنة ١٥٥٩م) وهو مـحـفـور على الخشب ومـحفوظ بمكتبـة القديس مرقس بالبندقـية (انظر d'Avezac: *Note sur une Mappe - monde Turke du XVéme siécle, Bull. de la Soc. de Geógraphie*، باريـس سنة ١٨٦٥، ص ٦٧٥ ومـــا بعـدها). ويجدر بنا أن نذكـر أخيـرا أن السلطان مـراداً الرابع دعا المسـتشـرق الهـولندى كوليـوس Golius ليـرسم له مصوراً جـديداً للإمبراطورية التـركية، ولكنـه لم يلب هـذه الدعــوة (W.M.C.) Juynboll: *Zeventiende - eeuwsche beoefena - ars van het Arabisch in Nederland*، اترخـت سنـة ١٩٣٢، ص ١٤١).

وأقـدم مصنف جـغـرافى معـروف كـتب أصلا باللغـة التـركيـة هو كتـاب «درمكنون» لمؤلفه يازجى أوغلى أحـمد بيـجان سـالف الذكر، وهذا الكتـاب فى علم الكون. وثمـة كتيـبان غـير هذا فى الموضـوع ذاته همـا «تحـفـة الزمـان» للفـلكى مـصطـفى بن علـى (القـرن السادس عشر) و«أعـلام العباد» لمؤلف

مجهول، وأهم من ذلك القسم الجغرافى من المقدمة التى فى علم الكون للكتاب التاريخى المعروف «كنه الأخبار» لعالى المتوفى عام ١٥٩٩ . وهذا الكتاب يعتمد فى جوهره على كتابى أبى الفدا والإصطخرى، وأهم كتاب جغرافى تركى كتب وفقاً لمألوف الرواية الإسلامية فى العصور الوسطى هو كتاب «مناظر العالم» الذى ألفه محمد ابن عمر بن بايزيد العاشق فى مدينة دمشق عام ١٥٩٨ ، ويزودنا هذا الكتاب بكثير من الحقائق المعروفة فى ذلك الوقت وهى التى جمعها الرحالون من رحلاتهم الواسعة، ثم هو إلى ذلك تصنيف كامل للموضوعات الجغرافية القديمة. ولم يعد كتاب «جهاننما» لحاجى خليفة المتوفى عام ١٦٥٧، وهو أشهر من الكتاب السالف، الشاهد الوحيد على الجغرافيا الإسلامية القديمة، وهذا يصدق على الأقل على طبعته الصادرة عام ١٧٣٢ ، وهناك مع ذلك طبعة أولى من هذا الكتاب تمت عام ١٦٤٨ أهديت للسلطان محمد الرابع، ولعلها لم تعد من المصادر الأوربية، وكتاب جهاننما كما نعرفه يعتمد كثيرا على محمد عاشق ولكنه يأخذ أيضا من مؤلفات پيرى رئيس وسيدى على رئيس، ودخل الطبعة الثانية من هذا الكتاب عناصر أوربية، ويرجع ذلك بصفة خاصة إلى أن المؤلف قد عرف كتاب *Atlas Minor* لمؤلفه مركاتور *Mercator* وقد قام حاجى خليفة فى الوقت ذاته بترجمته - كما عرف بعض الكتب الأوروبية الأخرى التى ظهرت فى ذلك العهد. واستغل المؤلف فى الطبعة الثانية من كتاب «جهاننما» ما وصل إليه العلم الأوربى وذلك فى المقدمة الفلكية، كما قسم العالم وفقا للحدود السياسية والإدارية، وهو أمر مجهول تماما فى الكتب الإسلامية الأقدم منه عهدا. والمصورات الجغرافية الملحقة بالنسخة المطبوعة من هذا الكتاب هى الأخرى أوربية فى نهجها وإن كانت تحمل كثيراً من الأسماء الجغرافية التى اندثرت - كما هى الحال فى النص أيضاً - والمأخوذة من المصادر التى ظهرت فى العصور الوسطى. والحال شبيهة بذلك فى بعض المصورات الجغرافية الأخرى المطبوعة فى الأستانة فى القرن الثامن

عشر. وكانت الخطوة الكبيرة الأخرى فى هذا المضمار هى طبع أطلس حديث عليه شروح وافية عام ١٢١٨ هـ (١٨٠٣م) بعنوان «أطلس جديد ترجمه سى» وذلك فى مكتب الطباعة الحكومى الجديد الذى أنشئ فى اشقودرة، وكان رئيس أفندى محمود رائف الشهير هو الذى أوحى بطبع هذا الأطلس، وقد عهد إلى المؤرخ أحمد واصف بالإشراف على الطبع النهائى للنصوص الواردة فيه.

ولدينا من كتب الرحلات التركية التى ظهرت فى القرن السادس عشر «مرآة الممالك» وقد وصف سيدى على رئيس فى هذا الكتاب عودته من الهند إلى الأستانة (١٥٥٦ ـ ١٥٥٧)، على أن أهم كتب الرحلات التركية هو كتاب «تأريخ سياح» للرحالة العظيم أوليا چلبى وقد وصف فيه رحلاته الواسعة التى قام بها بين عامى ١٦٤٠، ١٦٧٢ فى جميع أنحاء الإمبراطورية العثمانية وفى فارس وأوربا أيضا. وهذا الكتاب فريد فى بابه، وهو من صميم المؤلفات الإسلامية الخاصة بالرحلات من حيث انه خلو من أى أثر للآراء الجغرافية الأوربية.

وتلاشت الرواية الإسلامية من المؤلفات الجغرافية التركية العامة بعد حاجى خليفة وأوليا چلبى، ولكن استمر إلى عهد قريب ظهور المؤلفات الخاصة بتخطيط البلدان والجغرافيا الوصفية الإقليمية وما كان منها على مألوف الرواية القديمة أيضاً، ويجدر بنا أن نذكر من الكتب التى تمثل هذا النوع المتعدد من التأليف كتاب «تأريخ قسطنطينية» الذى يرجع إلى القرن الخامس عشر على التحقيق (انظر F.Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke* ص٢٧ وما بعدها). واستمر أيضًا صدور مؤلفات مختلفة فى صورة رحلات تتضمن أخبار رحلات للحج إلى مكة. وهناك نوع خاص من الوثائق الجغرافية الهامة وهى «سفارت نامة» قوامها تقارير المبعوثين السياسيين الترك إلى الدول الأجنبية. وأحصى تيشنر (F.Taeschner فى *Zeitschiift der Deutschen Morgen, Gesll.*، سنة ١٩٢٣، ص ٧٥ وما بعدها) خمسة عشر تقريراً منها، وذلك فى البحث الذى تناول فيه المؤلفات الجغرافية فى التركية العثمانية، وقد

استقينا من هذا البحث الجزء الأكبر من المعلومات المذكورة آنفاً.

وليس من أغراض هذا المقال أن نصف على الإجمال كيف تسربت المناهج والمعارف الجغرافية الغربية إلى المؤلفات الحديثة للشعوب الإسلامية، ومع ذلك فلا يدل انتقال الآراء الغربية إلى المسلمين على أن وجهات النظر الجغرافية حتى ما كان منها خاصاً بالطبقات المثقفة من المجتمع الإسلامى قد تغيرت تغيراً مفاجئاً جوهرياً منذ القرن السابع عشر، فهناك شواهد كثيرة تدل على انتعاش قوى للآراء القديمة المألوفة فى عهود متأخرة، ففى عام ١٧٧٠ كان وزراء الترك لا يعتقدون أن فى استطاعة الأسطول الروسى الإبحار من البلطيق إلى البحر الأبيض المتوسط، فلما ظهر بالفعل فى ذلك العام أسطول أمير البحر سپيرتوف Spiritow فى بحر إيجه احتج الباب العالى لدى المندوب البندقى لأن حكومته سمحت لهذا الأسطول بالمرور من البلطيق إلى البحر الإدرياوى (انظر Von Hammer: *Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*، جـ ٤، ص٦٠٢). وواضح أن هذا من آثار معتقدات القرون الوسطى التى تقول بوجود خليج بين هذين البحرين، ونجد إلى ذلك فى كتاب وصف مراكش للزياتى المتوفى عام ١٨٣٣ مصورا للعالم ليس إلا صورة من أحد مصورات الإدريسى (نقله- Lévi Provencal فى *Les historiens des chorfa*، ص ١٨٨) وآخر مثال نضربه على ذلك هو الآراء الجغرافية التى كان يعتنقها مفتى الشافعية بمكة أحمد بن زينى دحلان عن أوربا وأنحاء أخرى من العالم (Snouck - Hurgronje: *Geschriften Verspreide* جـ٣، ص ٧٨ و*Mekka* ليدن ولندن سنة ١٩٣١ ، ص ١٦٣).

على أن المعلومات الجغرافية المحسوسة الوافرة المقررة التى تجمعت بمضى الزمن فى المصنفات الجغرافية العامة والإقليمية قد وصلت إلى أيدى المستشرقين المحدثين ليستعينوا بها فى أبحاثهم فى الجغرافيا التاريخية وتخطيط البلدان، ونحن نلمس فى أنحاء مختلفة من العالم الإسلامى أن العلماء

قد أظهروا فى مؤلفاتهم أن المعلومات الجغرافية القديمة التى ذكرت خاصة ببلادهم لم تنس تماما وأنهم راغبون فى ربط الأوصاف الجغرافية المعاصرة لهم بخير ما أثر عن الماضى. ومن الأمثلة البارزة على ذلك بمصر كتاب «الخطط التوفيقية» لعلى باشا مبارك المتوفى عام ١٨٩٣ . وتتبىء أسماء هذه الكتب عن الصلة الواضحة بينها وبين كتب الخطط، وكانت نهضة الطباعة فى مصر فى القرن التاسع عشر منصرفة إلى هذا السبيل عينه.

وفى تركيا سار سامى بك المتوفى عام ١٩٠٤ على هذا المنهج فى كتابه «قاموس الأعلام» وعاد الناس فى تركيا أيضاً إلى الاهتمام برحلات أوليا چلبى منذ نهاية القرن التاسع عشر، ونذكر على سبيل المثال إلى جانب ذلك أوصافا تركية حديثة جيدة عن اليمن. أما فى فارس فنذكر مؤلفات محمد حسن خان اعتماد السلطنة المتوفى عام ١٨٩٦ ، وكتاب «مرآة البلدان» الذى لم يكمل قط (اربعة مجلدات، طبع على الحجر بطهران ١٢٩٤ـ ١٢٩٧هـ = ١٨٧٨ ـ ١٨٨٠) ومطلع الشمس (ثلاثة مجلدات، طبعة على الحجر فى طهران سنة ١٣٠١ ـ ١٣٠٣ هـ= ١٨٨٤ - ١٨٨٦)، وهو قاموس جغرافى لخراسان (يرجع فى شأن هذه الكتب إلى E.G.Browne: *Literary Hist. of Persia* جـ٤ ، ص ٤٥٤)ثم كتاب «فارسنامه ناصرى» لحاجى ميرزا طبيب الشيرازى (طبع على الحجر بطهران سنة ١٣١٣هـ ـ ١٨٩٥م؛ وانظر G.Le Strange فى المجلة الأسيوية الملكية سنة ١٩١٢، ص ١٦)، ونشر حديثا كتاب «جغرافياى مفصل إيران» لمسعود كيهان (ثلاثة مجلدات، طهران سنة ١٣١١ هـ = ١٩٣٣م). وظل هذا التقليد فى التأليف الجغرافى حياً فى شمالى إفريقية، نستدل على ذلك من كتاب الزيانى السابق الذكر كما نستبينه حديثاً من الوصف التاريخى لمدينة مكناس المعنون «إتحاف أعلام الناس» لعبدالرحمن بن زيدان (ثلاثة مجلدات، الرباط، سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣١م).

ويلاحظ أن التصورات والآراء الجغرافية الواردة فى هذه الكتب

الجغرافية الإسلامية التى ألمنا بها لم نتناولها إلا عرضا. ومعالجة هذه الآراء معالجة منظمة كالتى قام بها رينو Reinaud لعهده فى القسم الثانى من كتابه *Introduction générale* أو التى أفرد لها هونكمان E.Honigmann بحثاً خاصاً فى كتابه *Die Sieben Klimata* مهمة يجدر القيام بها مرة أخرى فى أيامنا هذه بفضل ازدياد المصادر التى تحت أيدينا واتساع معرفتنا بالمصورات الجغرافية. ولا أنسى أن أذكر هنا أن اشتراكى فى كتاب *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti* ليوسف كمال، وهو الكتاب المذكور فى المصادر قد أتاح لى فرصة قيمة ازدادت فيها معلوماتى بالمصادر الجغرافية التى رجعت إليها عند كتابة هذا المقال.

المصادر:

توجد أولا المعلومات الخاصة بسير المؤلفين وبمؤلفاتهم (وكثير غيرهم من المؤلفين غير المعروفين) فى هذه المؤلفات ذاتها (انظر مقدمة المقدسى ومقدمة الإدريسى) كما توجد فى كتب الفهارس مثل كتاب الفهرست لابن النديم وكشف الظنون لحاجى خليفة وأحيانا فى كتب السير مثل كتاب «تاريخ الحكماء لابن القفطى» ووفيات الأعيان لابن خلكان وإرشاد الأريب لياقوت.

أما المصادر الخاصة بتاريخ الجغرافيا فهى المؤلفات العامة فى الأدب العربى مثل: بروكلمان Brockelmann ونيكلسون Nickolson. وإيوار Huart وجب Gibb. وقد درس هذا الموضوع دراسة خاصة فى الكتب والرسائل التالية: F.Wuestenfeld: *Die Literatur Erdbehreibung der bei den Arabers* فى *Ztschr.f. vergl. Erdkunde.* جـ١، مكدبرغ سنة ١٨٤٢؛ L.A.Sédillot: *Mémoire sur les Systémes géographiques des Grecs et des Arabes* پاريس سنة ١٨٤٢؛ M.Reinaud: *Introduction générale â la Géographie des Orientaux* جـ١، من *Géographie d'Aboulféda* پاريس سنة ١٨٤٨؛ I.Lelewe: *Géographie du Moyen-âge* أربعة مجلدات بروكسل سنة ١٨٥٠ ـ ١٨٥٧؛ A.Sprenger مقدمة *Die Postund Reiserouten des Orients,*

فى *Abh. D.G.M.* جـ٣ القسم الثالث، ليبسك سنة ١٨٦٤، M.J. de Goeje: *Eenige mededeelingen over de Arabische geographen* فى *Tijd. Schr. Aardr. Gen.*، جـ١ ص ١٩٠ ـ ١٩٩؛ P.Schwarz: *Die aeltere geographische Literatur der Araber* فى *Hettner's geogr. Zeichr.*، سنة ١٨٩٧، جـ٣؛ A. Mez: *Die Renaissance des Islams* هيدلبرغ، ص٢٦٤ وما بعدها؛ F.Taeschner: *Die geographische Literatur der Osmanen* فى *Zeitsch. der Deutschenmorgenl. Gesell.*، سنة ١٩٢٣ ص ٣١ وما بعدها؛ G.Sarton: *Introduction to the History of Sciences, Carnegie Institute of Washington* فى مجلدين، بلتيمور ١٩٢٧ ـ ١٩٣١؛ G.Ferrand: *Introduction â l'Astronomie nautique arabe* باريس سنة١٩٢٨؛ W.Barthold: المقدمة التى كتبها لطبعته لكتاب حدود العالم، لينيغراد سنة ١٩٣٠؛ J.H.Kramers: *Geography and Commerce* فى *The Legacy of Islam*، أكسفورد سنة ١٩٣١، V.Minorsky: *Etudes historiques et géographiques sur la perse* فى *Acta Orient.*، جـ١٠ سنة ١٩٣٢ ص ٢٩٠ ومابعدها؛ G.Ferrand: *Geographie et Cartographie musulmanes* فى *Archeion* جـ١٤، سنة ١٩٣٢، ص ٤٤٥ وما بعدها؛ أحمد زكى وليدى: *Der Islam und die geographische Wissenschaft, Geographische Zeitschrift* سنة ١٩٣٤، ص ٣٦١ وما بعدها.

وقد ذكرت المعلومات الخاصة بطبعات الكتب الجغرافية المختلفة وما ترجم منها فى المواد المتصلة بها فى دائرة المعارف الإسلامية، وظهر بعض هذه الكتب فى مجموعات كبيرة مثل: *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* التى نشرها ده غويه de Goeje و *Bibliothéque des géographes arabes* التى نشرها فراند G.Ferrand، و*Bibliothek arabischer Historiker und Geographen* لناشرها مزيك H.V. Mzhik.

أما مجموعات النصوص المختلفة فهى: M.J.de Goeje: *Selections from Arabic geographical Literature* ليدن؛

Relation de voyages et textes :G. Ferrand *géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extréme - Orient du VIII éme au XVIII éme siécles* فى مجلدين، باريس سنة ١٩١٤؛ يوسف كمال : *Monumenta Geographicae Africae et Aegypti*، جـ٣ ، ليدن سنة ١٩٢٨ وماتلاها من السنين.

ونجد فى المصنفات الكثيرة التى ذكرناها المعلومات الخاصة بطبعات المصورات الجغرافية والدراسات المتعلقة بها. ونقل ملر A. Miller فى *Mappae Arabicae, Arabische Welt - u. Lander - Karten des 9 - 13 Jahrhunderts* جـ ١ـ٥ (شتوتكارت، سنة ١٩٢٦ ـ١٩٣٠)؛ مصورات جغرافية من عدد وافر جدًا من المخطوطات، وقد أهملت فى هذا الكتاب النصوص المصاحبة للمصورات، ومن ثم كثرت بها الأخطاء. وأهم مجموعة للمصورات الجغرافية الشرقية منقولة بأحجامها الطبيعية هى الواردة فى كتاب يوسف كمال *Monumenta Geographicae Africae et Aegypti* الذى ذكرناه فيما سبق.

واستغلت المعلومات الجغرافية الواردة فى مؤلفات المسلمين فى كثير من الكتب والأبحاث، ونذكر من الدراسات الجغرافية الخاصة التى اعتمدت على أكثر من مؤلف إسلامى ما يلى: Ritter: *Erdkunde* (سنة ١٨٤٨)؛ A. Sperenger : *Die Post und Reiserouten* (سنة ١٨٦٤)، وأبحاث W. Tomaschek فى *Sitzungsberichte der AK. der Wiss Wien* سنة١٨٧٧، ١٨٨٣؛ G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* (سنة ١٩٠٥) وذلك عن جهات فسيحة من آسيا.

أما عن الجغرافيا الخاصة ببلاد فارس فنذكر ما يلى: Barbier de Meynard: *Dictionnaire géographique, historique et litteraire de la Perse* باريس سنة ١٨٦١؛ P.Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den Arabischen Geographen*، جـ١ ـ ٨ ليبسك ١٨٩٦ ـ ١٩٣٤؛ W.Barthold: - *Istoriko geograficeskiy obzor Irana*، سانت بطرسبرغ سنة ١٩٠٣؛ J. Marquardt: فى *Abh. G.W. Goett.,* سنة ١٩٠١؛

الكاتب نفسه: *Osteuropaeische und ostasiatische Streifzuege*، ليبسك سنة ١٩٠٣.

ونذكر من الكتب الجغرافية عن وسط آسيا ما يلى: الفصل الأول من كتاب Barthold: *Turkestan down to the Mongol Invasion* فى مجموعة كب التذكارية، لندن سنة ١٩٢٨، وعن الممالك الشمالية: G.Jacob: *Studien in arabischen Geographen* جـ١، برلين سنة ١٨٩٢.

وعن مصر، E. Reitemeier: *Beschreibung Agyptens im Mittelalter* ليبسك سنة ١٩٠٣؛ J. Maspero and G.Wiet: *Matériaux pour servir de* à la *géographie l'Egypte, Mémoirs publiés par les membres l'Inst. Franc. d'Archéologie Orientale au Caire* جـ٣٦.

وعن إفريقية: Ch. de La Ronciére: *La découverte de l'Afrique au moyen - âge* ثلاثة مجلدات، القاهرة سنة ١٩٢٥–١٩٢٧؛ J.Marquardt: مقدمة لكتاب *Die Benin - Sammlung des Reichsmuseums fuer Voelkerkunde in Leiden* ليدن سنة ١٩١٣.

وعن الأندلس: انظر: - Lévi Provençal: *L'Espagne musulmane au Xéme siécle* باريس سنة ١٩٣٢.

وعن صقلية: Amari: *Bibliotheca Arabo - Sicula*

[J.H.Kramers كرامرز]

+ جغرافيا(*):

(١) المصطلح «جغرافيا» وتصور العرب للجغرافيا:

إن المصطلح «جُغْرافيا» (أو جغْرافيا وجاوغرافيا.. إلخ) - وهو عنوان كتاب مارينوس الصورى (حوالى ٧٠ - ١٣٠م) وكتاب كلاوديوس بطلميوس (حوالى ٩٠ - ١٦٨م) قد ترجم إلى العربية: «صورة الأرض»، وهى ترجمة استعملها بعض الجغرافيين العرب عنواناً لمصنفاتهم. وشرح المسعودى المتوفى سنة ٣٤٥ هـ (٩٥٦م) المصطلح بقوله إنه «قَطْع الأرض» أى مسحها؛ على أنه استعمل لأول مرة فى «رسائل إخوان الصفاء» بمعنى «خريطة العالم والأقاليم». ولم يتصور العرب الجغرافيا علماً محدداً تحديداً جيداً له

(*) هوامش هذا الجزء تليه فى التعليق.

مدلول خاص وموضوع خاص بالمعنى الحديث. وقد توزعت الكتب الجغرافية العربية بين عدة مناهج ورسائل قائمة بذاتها تناولت وجوهاً شتى من الجغرافيا وصدرت بعناوين من قبيل «كتاب البلدان» و «صورة الأرض» و«المسالك والممالك» و«علم الطرق».. إلخ. وقد عدّ البيرونى «المسالك» علماً يتناول تحديد الموقع الجغرافى للأمكنة؛ وأوشك المقدسى أن يتناول معظم وجوه الجغرافيا فى كتابه «أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم». أما الاستعمال الحالى لمصطلح الجغرافيا بمدلوله القائم فهو فى العربية استعمال حديث بعض الشىء.

(٢) العصر الجاهلى والعصر الأول للإسلام كانت معرفة العرب بالجغرافيا أيام الجاهلية مقصورة على بعض الأفكار المأثورة القديمة أو على أسماء أماكن جزيرة العرب والأراضى المجاورة لها. والمصادر الرئيسية الثلاثة التى حفظت هذه الأفكار هى: القرآن[١]، والأحاديث النبوية، والشعر العربى القديم. ولاشك أن الكثير من الأفكار التى نحن بصددها قد نشأت فى بلاد بابل فى العصور القديمة أو اعتمدت على الروايات اليهودية والمسيحية والمصادر العربية الوطنية.

وتعكس الأنظار والمعلومات الجغرافية الواردة فى الشعر العربى القديم مستوى ما بلغه العرب الجاهليون فى فهم الظواهر الجغرافية وحدود معرفتهم لها. ويحفظ القرآن [٢] آثارا لبعض الأفكار الجغرافية والأفكار المتعلقة [٣] بخلق الكون تشبه الأفكار البابلية القديمة والإيرانية واليونانية وكذلك المأثورات اليهودية والمسيحية الواردة فى التوراة والإنجيل. والآيات القرآنية التى من قبيل: «أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شىء حى أفلا يؤمنون» (سورة الأنبياء[٤]، الآية ٣٠)؛ و«الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن...» (سورة الطلاق[٥]، الآية ١٢)؛ و«الله الذى رفع السموات بغير عمد...»(سورة الرعد[٦]، الآية ٢)؛ و«جعلنا السماء سقفا محفوظا...» (سورة الأنبياء[٧]، الآية٣٢)؛ و«... ويمسك السماء أن تقع

على الأرض إلا بإذنه..» (سورة الحج[٨]، الآية ٦٥)؛ والآيات التى تصف الأرض بأنها بسطت وأن الجبال رواسى حتى لا تميد الأرض، كل هذه الآيات تكوّن صورة تشبه تصور البابليين القدماء للكون الذى كانت الأرض فيه جرماً على هيئة قرص يحيط به الماء ثم يحيط به حزام آخر من الجبال تقوم عليه السماء. وكان ثمة ماء تحت الأرض وماء فوقها أيضاً. وكذلك كانت ثمة تصورات مثل: «حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة...» (سورة الكهف، الآية ٨٦) إشارة إلى المحيط الأطلسى، وأن الأرض مستوية، ولاشك أن ذلك يرجع أصله إلى الجغرافيا عند اليونان. وأغلب الظن أن فكرة وجود بحرين أحدهما ماؤه عذب فرات والآخر ملح أجاج (سورة الفرقان، الآية ٥٣) إشارة إلى البحر المتوسط وبحر العرب، وبين البحرين برزخ (وهى صيغة متفرعة من «فرسخ» من الفهلوية «فرسنك») فكرة أصلها إيرانى . زد على ذلك أن مصطلحات بعينها فى القرآن مثل «بروج» (فى اليونانية: «پوركس» وفى اللاتينية burgus) وبلد أو بلدة (وهى صيغة مشتقة من اللاتينية Palatium، وهى فى اليونانية «پلاتيون»)، وقرية (السريانية: قريثا، بمعنى بلدة أو قرية) تدل على الأصل غير العربى للأنظار التى ترتبط بها هذه المصطلحات فى القرآن.

وثمة أحاديث تروى عن على بن أبى طالب المتوفى سنة ٤٠ هـ (٦٦٠م) وابن عباس المتوفى سنة ٦٦ - ٦٩ هـ (٦٨٦ - ٦٨٨) وعبدالله بن عمرو بن العاص وغيرهم تتناول خلق الكون والجغرافيا وغيرها من المسائل المتصلة[٩] بهما، ولكن يبدو أن هذه الأحاديث التى تعكس الأفكار الجغرافية القديمة للعرب كانت قد وضعت فى زمن متأخر لتواجه أثر المعرفة الجغرافية العلمية التى أخذت تشيع بين عرب ذلك الزمن، ولو أن بعض الجغرافيين قد ساقوها فى كتبهم مساق المعلومات التى تتصف بالحجية والثبوت. صحيح أن المعرفة العلمية تقدمت، إلا أن بعض الأحاديث أثرت أثرا عميقًا فى الفكر الجغرافى العربى وفى رسم الخرائط عندهم.

مثال ذلك أن الحديث الذى يقول بأن شكل كتلة الأرض يشبه طيرا كبيرا رأسه فى الصين وجناحه الأيمن فى الهند، والأيسر فى الخزر، وصدره فى مكة والحجاز والشام والعراق ومصر، وذنبه فى شمال إفريقية (ابن الفقيه، ص ٣ ـ ٤) أصبح أساس الكتابات الجغرافية لمدرسة البلخى. وليس ببعيد أن يكون أصل هذه الفكرة ماثلا فى بعض الخرائط الإيرانية القديمة التى رآها العرب.

والتوسع السياسى للعرب، بعد قيام الإسلام، فى إفريقية وآسية، قد أتاح لهم فرص جمع المعلومات والملاحظة وتسجيل تجاربهم فى البلاد المختلفة التى خضعت لهم أو كانت مجاورة للإمبراطورية العربية. وسواء كانت هذه المعلومات قد جمعت خدمة لحملاتهم الحربية أو لأغراض أخرى، فأغلب الظن أنه قد أفيد بها فى كتب تخطيط البلدان التى صدرت فى العصر العباسى الأول.

(٣) انتقال المعرفة الجغرافية الهندية والإيرانية واليونانية إلى العرب.

لم يبدأ العرب فى التزود بالجغرافيا العلمية بمعناها الصحيح إلا فى مستهل العصر العباسى وإنشاء بغداد لتكون قصبة لإمبراطوريتهم. وقد أتاح فتح العرب لإيران ومصر والسند الفرصة للتزود بالمعرفة المباشرة لما حققته شعوب هذا المهد القديم للحضارة فى ميدان العلم والثقافة، كما أتاح لهم امتلاك مراكز العلم عند هذه الشعوب ومعاملها ومراصدها أو الرجوع إليها فى يسر. على أن الحصول على هذه المعرفة الأجنبية وهضمها لم يبدأ إلا فى عهد الخليفة أبى جعفر المنصور (١٣٥ ـ ١٥٨ هـ = ٧٥٣ ـ ٧٧٥م) منشئ مدينة بغداد فقد شغف هذا الخليفة بترجمة الكتب العلمية إلى العربية، وظل هذا الشغف قائمًا قرابة قرنين فى العالم الإسلامى.

وكذلك لعب الوزراء البرامكة دورًا هامًا فى نشر النشاط العلمى فى البلاط. وما أكثر ما كان المترجمون أنفسهم علماء مبرزين أغنت جهودهم اللغة العربية بالمعرفة الهندية والإيرانية واليونانية فى ميدان الجغرافيا وعلم الهيئة والفلسفة.

المؤثرات الهندية: انتقلت المعرفة الهندية فى الجغرافيا والفلك إلى العرب بفضل الترجمة العربية الأولى للرسالة السنسكريتية «سوريا سدّ هانتا»(وليست «برهما سپهو سد هانتا» كما ظن بعض العلماء) فى عهد المنصور. وقد كشف هذا الكتاب عن بعض المؤثرات اليونانية الأقدم عهدا (انظر A.B.Keith: *History of Sanskrit Literature* ص ٥١٧ ـ ٥٢١)، ولكنه ما إن ترجم إلى العربية حتى أصبح المرجع الأول لمعرفة العرب بعلمى الهيئة والجغرافيا عند الهنود، كما أنه كان الأساس لعدة تصانيف صدرت فى ذلك العهد مثل: «كتاب الزيج» لإبراهيم بن حبيب الفزارى (كتب بعد سنة ١٧٠هـ = ٧٨٦م)، و«سند هند الصغير» لمحمد ابن موسى الخوارزمى المتوفى بعد عام ٢٣٢هـ (٨٤٧م)؛ و«السند هند» لحبش ابن عبدالله المَرْوَزَى البغدادى (النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى الموافق القرن التاسع الميلادى) وغيرهم.

ومن الكتب السنسكريتية الأخرى التى ترجمت فى ذلك العهد: «آريبهطيا» (بالعربية: أرجبهد») لآريبهطا الكسمپوراوى (مولود سنة ٤٧٦م) الذى كتب عام ٤٩٩م؛ ثم كتاب «كهندكهاديكا» لبرهما جوپتا بن جشنو بهلمّالا (قرب ملتان). وقد ولد هذا الكاتب سنة ٥٩٨م وكتب الكتاب الذى نحن بصدده سنة ٦٦٥م، وكتابه رسالة عملية تتناول بأسلوب تقليدى مادة فى الحسبانات الفلكية، ولكن هذه المادة تستند إلى كتاب مفقود لآريبهطا الذى يتفق مرة أخرى مع كتاب «سوريا سّد هانتا». ومعظم الكتب السنسكريتية التى ترجمت إلى العربية ترجع إلى العصر الجوپتاوى.

وكان أثر علم الهيئة الهندى على الفكر العربى أعمق بكثير من أثر الجغرافيا الهندية، ومع أن الأفكار اليونانية والإيرانية كان لها أثر أبقى، إلا أن التصورات والمناهج الجغرافية الهندية كانت معروفة حق المعرفة. وكان الهنود يوازنون باليونان فى موهبتهم وما حققوه فى ميدان الجغرافيا، ولكن اليونانيين كانوا يعدون أكمل دراية من الهنود فى هذا الميدان (البيرونى: القانون المسعودى، ص ٥٣٦).

ومن التصورات الجغرافية المختلفة التى أصبح العلماء العرب عارفين بها:

رأى آريبهطا بأن دوران السموات ما هو إلا ظاهرى، يحصل من دوران الأرض حول محورها؛ وأن نسبة الماء إلى اليابسة هو نصف إلى نصف؛ وأن كتلة الأرض التى تشبّه بالسلحفاة، يحيط بها الماء من جميع جوانبها، وهى على شكل قبة، أعلى نقطة فيها هى جبل مرو (وهو جبل لا وجود له فى عالم الواقع)؛ وأن نصف الكرة الشمالى هو الجزء المعمور من الأرض وحدوده الأربعة: جَمكوت فى الشرق، والروم فى الغرب، ولَنْكا (سيلان) وهى القبة، وسيدپور، وينقسم الجزء المعمور من الأرض إلى تسعة أقسام. وكان الهنود يحسبون أطوالهم من سيلان ويرون أن خط الزوال يمر بأُجُيّن. وقد أخذ العرب بالفكرة التى تقول إن سيلان هى قبة الأرض، ولكنهم رأوا من بعد أن اُجيّن هى القبة، ظانين خطأ أن الهنود يحسبون أطوالهم من هذه النقطة.

المؤثرات الإيرانية: إن ثمة شواهد كافية فى الكتب الجغرافية العربية تشير إلى وجود مؤثرات إيرانية أثرت فى علم الجغرافيا ورسم الخرائط عند العرب، على أن الانتقال الفعلى للمعرفة الإيرانية إلى العرب لم يستوف بحثه بالتفصيل. وقد بيّن كرامرز J.H.Kramers أن التأثير اليونانى كان خلال القرن التاسع على أشده فى الجغرافيا عند العرب، وهو مصيب فى هذا، على أنه حدث منذ نهاية هذا القرن أن الأثر كان من الشرق أكثر منه من الغرب، وكانت هذه المؤثرات وافدة فى معظمها من إيران، ذلك أن معظم الكتاب قدموا من الولايات الإيرانية (*Analecta Orientalia* جـ١ ص ١٤٧ ـ ١٤٨). فقد كانت جنديسابور لاتزال بعد حاضرة من الحواضر الكبرى للعلم والبحث، ولا يساورنا إلا شك قليل فى أن العرب قد عرفوا بعض الكتب الفهلوية فى علم الهيئة والجغرافيا والتاريخ وغير ذلك من العلوم التى كانت قائمة فى أجزاء من إيران لذلك العهد. وقد ترجم بعض هذه الكتب إلى العربية فكانت أساس الكتب العربية فى هذا الموضوع. وينسب المسعودى إلى حبش بن عبدالله المروزى البغدادى رسالة فى الفلك عنوانها «زيج الشاه» وهذه الرسالة جرت على النمط الفارسى. وكذلك سجل المسعودى كتاباً فارسياً عنوانه «كاه نامه» يتناول مختلف طبقات

الملوك، وكان هذا الكتاب جزءاً من كتاب أكبر اسمه «آئين نامه» أى كتاب العادات. وذكر علاوة على ذلك أيضاً أنه رأى فى إصطخر سنة ٣٠٢ هـ (٩١٥م) كتاباً يتناول مختلف علوم الإيرانيين: تواريخهم وآثارهم وغير ذلك، كما يتناول معلومات أخرى لم تكن توجد فى «خداى نامه» أو «آئين نامه» أو «كاه نامه» . وقد اكتشف هذا الكتاب بين نفائس ملوك الفرس، وترجم من الفارسية إلى العربية لهشام ابن عبدالله بن مروان (١٠٥ ـ ١٢٥ هـ = ٧٢٤ ـ ٧٤٣م). وليس من المستبعد أن تكون كتب من هذا القبيل جزءًا من مراجع المعرفة العربية فى الجغرافيا ورسم الخرائط عند الإيرانيين، وفى حدود الإمبراطورية الساسانية وأقسامها الإدارية وما إلى ذلك من تفصيلات.

وكانت فكرة الكشورات (هفت إقليم) السبع هى أهم فكرة اتبعها العرب من الأفكار والمأثورات الجغرافية الإيرانية المختلفة. وينقسم العالم فى هذا المنهج إلى سبع دوائر هندسية متساوية، كل دائرة تمثل كشورا بحيث ترسم الدائرة الرابعة فى المركز وتحيط بها الدوائر الست الباقية، وهى تشمل إيرانشهر وقاعدتها السواد. واستمر العرب يتأثرون بهذا المنهج أمداً طويلا، ولم يرق لهم تقسيم اليونان العالم إلى ثلاث قارات أو أربع، بالرغم مما ارتآه البيرونى من أن هذا المنهج ليس له سند علمى أو طبيعى، وأن التقسيم اليونانى إلى أقاليم كان أقرب إلى العلم. أما فكرة وجود بحرين كبيرين هما بحر الروم وبحر فارس (البحر المتوسط والمحيط الهندى)، يلجان اليابسة من البحر المحيط أحدهما من الشمال الغربى أى من المحيط الأطلسى، والآخر من الشرق أى المحيط الهادى، ولكن كان يفصلهما «البرزخ» (أى خليج السويس)، ففكرة سيطرت على علم الجغرافيا ورسم الخرائط عند العرب عدة قرون. والأمر كما بين كرامرز، ذلك أنه بالرغم من أن الفكرة تنتهى على الأرجح إلى بطلميوس، فإن إطلاق بحر فارس على المحيط الهندى فى أكثر الأحيان يثبت فيما يظهر أن هذا البحر كان على الأقل جزءًا من التخطيط الجغرافى الإجمالى الأصلى عند الفرس. أما موقفنا بالنسبة لهذا التخطيط نفسه فهو موقف غير المتثبت (*Analecta Orientalia*، جـ١، ص١٥٣).

وقد أثرت الروايات الفارسية أثراً عميقاً على العرب فى تصانيفهم البحرية والملاحية أيضاً، كما يتبين من استخدام كلمات أصلها فارسى فى المفردات البحرية عند العرب مثل بندر بمعنى ثغر، وناخُدا بمعنى ربان سفينة، ورهمانى بمعنى كتاب فى الإرشادات البحرية، ودفتر بمعنى الإرشادات البحرية.. وغير ذلك. وتدل بعض الكلمات الفارسية أيضاً، مثل «خَنّ» بمعنى اتجاه من اتجاهات البوصلة و«قطب جاه» بمعنى قطب وغيرهما، على المؤثرات الفارسية فى أشكال الظواهر الجوية عند العرب. والمؤثرات الفارسية ظاهرة كذلك فى رسم الخرائط عند العرب، ونجد الدليل على ذلك فى استعمال مصطلحات فارسية الأصل مثل: طيلسان، وشابورة، وقُوارة... إلخ فى وصف بعض تكوينات السواحل. وهذه المصطلحات التى تدل فى الأصل على بعض الملابس، ظلت تستعمل حتى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى). أما بالنسبة للخريطة الهندية التى فى القَواذيان (ابن حوقل، طبعة كرامرز، ص٢) فإن كرامرز قد بيّن أن القواذيان لاشك أنها تتضمن فى هذا المقام إشارة إلى خرائط أكثر بدائية من السلاسل الموجودة فى البلخى والإصطخرى، ذلك أن خرائط ابن حوقل تتفق فى بعضها مع هذه السلاسل وتخالفها فى بعضها الآخر (Kramers: كتابه المذكور، ص١٥٥). والتحقق الصحيح من هذه الخرائط أو اكتشافها سوف يساعد بلاشك على حل مشكلة الأصل فى خرائط مدرسة البلخى. ويمكننا أن نبين هنا أننا إذا قرأنا نص ابن حوقل على هذا النحو «الخريطة الهندسية فى القواذيان» (وهى بلدة قرب ترمذ فى آسية الوسطى»، فإنه يكون من ثم يشير بلاشك إلى خريطة من الخرائط كانت هناك وكان يستخدمها الجغرافيون أساساً لرسم الخرائط، ومن المحتمل كثيراً أنها كانت تقوم على أساس المنهج الفارسى فى التقسيم إلى كشورات، ذلك أن البيرونى يلاحظ أن المصطلح «كشور» مشتق من «الخطّ»، وهذا يدل حقا على أن هذه الأقسام كانت متمايزة بعضها عن البعض شأنها شأن أى شىء فى خطوط (صفة الأرض، طبعة طوغان، ص ٦١).

المؤثرات اليــونانيــة: وبين أيدينا مـعلومـات أكثـر إيجـابيـة من ذلك عن كيفية انتقال المعـرفة الجغرافية والفلكية عند اليــونان إلى العـرب فــى القـرون الوسطى. وقد بدأ هذا الانتقـال بترجمة كتب كـلاوديوس بطلميوس وغـيره من علماء الهيئة والفلسفة اليونان إلى اللغة العربية إما مباشرة أو عن السريانية.

وقـد ترجم كـتـاب بطلمـيـوس فى الجـغـرافـيا عـدة مـرات فى العـصـر العـبـاسى، ولكن مـا انتـهـى إلينا هو اقتـباس محـمد بن مـوسى الخوارزمى المتوفى بعد سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧م) لهذا الكتاب، مع إضـافة مـعلومات ومعـرفة معـاصرة حـصّـلها العـرب. ويذكر ابن خرداذبه أنه رجع إلى كتـاب بطلميوس وترجـمـه (ربمـا كـان ذلك فـى أصله اليـونانى أو فى ترجمـتـه السريانيـة)، وكذلك رجع المسـعودى إلى نسـخة من جغرافية بطلميـوس كما رجع لخريطته عن الـعـــالم. ويبـــدو أن بعـض هذه الترجمات كان قد أصبح محرفاً، أقحمت عليه مـادة غريبة لا تنتـسب إلى الكتاب الأصلى، مثـال ذلك النسخـة التى رجع إليـها ابن حـوقل «طبعـة كرامـرز، ص ١٣». ومن كتب بطليموس الأخرى التى انتفع بها جغرافـيو العرب: المجسطى أو المقالات الأربعة، وكتاب الأنواء.

ومن كـتب الكـتـاب الآخـرون التى ترجمت إلى العـربية: كتـاب الجغرافـيا لمارينوس الصـورى (حوالى سنة ٧٠ - ١٣٠م) الذى رجع إليه أيضاً المسعودى كمـا رجع إلى خريطة العـالم لمارينوس هذا؛ وطيـمـاوس لأفـلاطون؛ والآثار العلوية والسـمـاع والعـالم، ومـا وراء الطبيعة لأرسطو.

وكـتب هؤلاء الكتـاب وغـيـرهم من علمـاء الهيـئةوالفـلاسفـة الإغريق قـد زودت العرب، حـين ترجمت، بمادة على هيـئـة تصـــورات ونظريات ونتـــائج للأرصاد الـفلكية سـاعدتهم فى إقـامة جغرافيـتهم على أساس علمى. ولا شك أن المؤثرات الفارسية كـانت متميزة فى الجغـرافيا الإقليـمية والوصـفية مـثلما كانت متمـيزة فى رسم الخرائط، ولكن الأثر الإغريقى قد سيطر فى الواقع على ميـدان الجغرافـيا العربيـة كله، بل إننا نجد فى الميـادين التى يمكن أن يقال إنه

كان ثمة منافسة فيها بين الأفكار الفارسية والأفكار اليونانية أو فى منهج الفرس ومنهج الإغريق، أى بين نظام الكشورات الفارسية ونظام الأقاليم اليونانى، أن أفكار الإغريق كانت أكثر قبولا وظلت شائعة. والأساس الإغريقى للجغرافيا العربية كان أبرز ما يكون فى ميدان الرياضيات والطبيعة والجغرافيا البشرية والحيوية. وكان الأثر الإغريقى أثراً باقياً ملحاً، ذلك أنه ظل أساس الجغرافيا عند العرب إلى عهد متأخر يرجع إلى القرن التاسع عشر (وجدت آثار أيام القرن التاسع عشر فى كتب عن الجغرافيا بالفارسية بل بالأردية صنفت فى الهند)، مع أن أثر بطلميوس على العقول الأوربية كان قد نقص قبل ذلك التاريخ بكثير . على أننا لا نستطيع أن ننكر أنه كان ثمة فى هذه المدة صراع خفى بين الأفكار النظرية لجهابذة الإغريق وبين التجربة والملاحظة التى قام بها تجار هذه الأيام وملاحوها. وقد أشار المسعودى إلى ذلك فيما يختص بنظرية بطلميوس عن وجود أرض مجهولة فى نصف الكرة الجنوبى. على أن ابن حوقل يعد بطلميوس معصوماً من الخطأ أو يكاد، والحقيقة أن المعرفة الإغريقية حين انتقلت إلى العرب كانت قد عفى عليها الزمن من قبل مدة خمسة قرون تقريباً، ومن ثم قامت صعوبة عندما حاول جغرافيو العرب أن يدخلوا فى الإطار البطلمى معلومات جديدة معاصرة حصّلوها وأن يطردوا بها المعلومات الإغريقية. ونتج من ذلك اضطراب وسوء عرض للحقائق فى كتب الجغرافيا ورسم الخرائط كما يتبين من كتب جغرافيين مثل الإدريسى.

(٤) الحقبة القديمة

(من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجرى = القرن التاسع إلى القرن الحادى عشر الميلادى)

(أ) عصر المأمون (١٩٧ ـ ٢١٨هـ = ٨١٣ ـ ٨٣٣م):

مر نيّف ونصف قرن على معرفة العرب ودراستهم لعلم الجغرافيا عند الهنود والإيرانيين والإغريق، من عهد الخليفة المنصور (١٣٦ ـ ١٥٧هـ = ٧٥٤ ـ ٧٧٤م) حتى عهد المأمون، فأدى ذلك إلى ثورة كاملة فى الفكر

الجغرافى العربى. فقد نقلت إليهم للمرة الأولى نقلاً صحيحاً يقوم على منهج تصورات من قبيل أن الأرض مستديرة وليست مسطحة، وأنها تشغل المركز بالنسبة للكون. وقد تناولت الآيات القرآنية خلق الكون والجغرافيا وغير ذلك، وإنما استخدمت الأحاديث لإسباغ التصديق الدينى على الكتب الجغرافية أو لحض المؤمنين على دراسة الجغرافيا وعلم الهيئة. ولذلك فإنه ما إن وافى مستهل القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) حتى كان الأساس الحقيقى قد وضع لتصنيف كتب جغرافية بالعربية، كما اتخذت الخطوة الإيجابية الأولى فى هذا السبيل على يد المأمون الذى وفق إلى أن يحيط نفسه بعصبة من العلماء والدارسين وشمل برعايته الجهود العلمية. ولانستطيع التحقق من مسألة: هل كانت عناية المأمون بالفلك والجغرافيا عناية صحيحة علمية أو كان بعضها سياسيا؟ على أنه تحققت فى عهده مآثر علمية هامة فى سبيل تقدم الجغرافيا، كقياس قوس خط الزوال (جاءت النتيجة فى المتوسط ٥٦ ٢/٣ ميل عربى طول درجة من درجات الطول وهو عدد دقيق دقة عجيبة). والجداول الفلكية المسماة «الزيج الممتحن» قد أعدتها جهود مجموعة من الفلكيين. ونذكر أخيراً خريطة أعدت للعالم اسمها «الصورة المأمونية»، وقد عدها المسعودى أكثر تفوقاً من خريطة بطلميوس وخريطة مارينوس الصورى، ذلك أنه رجع إلى الخرائط الثلاث وقارنها بعضها ببعض.

(ب) الفلكيون والفلاسفة:

وللفلكيين العرب والفلاسفة مآثر هامة أيضاً على الجغرافيا الرياضية والطبيعية تهيأت لهم بفضل ملاحظاتهم ومناقشاتهم النظرية: ذلك أنه منذ دخول الفلسفة والفلك الإغريقيين لدى العرب منذ النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) حتى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) أخذت كوكبة من الفلاسفة والفلكيين تدرس مسائل مختلفة من الجغرافيا الرياضية والفلكية والطبيعية. وكانت كتب العلماء اليونان قد زودت العرب بأساس كاف ومادة تفى بذلك. ومن ثم سجلت نتائج

التجارب والملاحظات والمناقشات النظرية للعلماء العرب فى كتبهم العامة عن الفلك والفلسفة أو فى رسائلهم عن موضوعات خاصة كالمد والجزر، والجبال وغير ذلك. وقد عمد الكتاب المعاصرون لهم أو المتأخرون عنهم فى كثير من الأحوال، وليس فى جميع الأحوال، إلى نقل هذه النتائج فى كتبهم، وكانوا يناقشونها فى بعض الأحيان. وقد نقل بعض هؤلاء الكتاب نظريات جارية مختلفة، يونانية أو غير يونانية، عن مسألة من المسائل فى الأجزاء التمهيدية من كتبهم. ومن ثم نشأت سنّة للكتابة فى الجغرافية الرياضية والطبيعية والبشرية فى بداية كل كتاب يتناول الجغرافيا. ويلاحظ هذا، على سبيل المثال، فى كتب ابن رُسْتَه واليعقوبى والمسعودى وابن حوقل وغيرهم.

ومن الفلاسفة والفلكيين العرب البارزين الذين أفاد الجغرافيون العرب فى كتبهم من نظرياتهم وناقشوها: يعقوب بن إسحاق الكندى المتوفى سنة ٢٦٠هـ (٨٧٤م) الذى ينسب إليه كتابان فى الجغرافيا هما: (١) «رسم المعمور من الأرض» و(٢) «رسالة فى البحار والمد والجزر». ويقال إن تلميذاً من تلاميذ الكندى هو أحمد بن محمد ابن الطيب السرخسى المتوفى سنة ٢٨٦هـ (٨٩٩م) قد كتب أيضاً كتابين: (١) «المسالك والممالك». و(٢) «رسالة فى البحار والمياه والجبال». ولم ينته إلينا كتابا الكندى ولا كتابا تلميذه هذا، والذى نعرفه من آرائهما الجغرافية استقيناه من مصادر أخرى انتفعت بها. والظاهر أن الكاتبين كلاهما قد أفادا من كتب بطلميوس وغيره من الكتاب الإغريق، ذلك أننا نجد فى المسعودى أن كتبهما تضم معلومات بطلمية عن الجغرافيا الطبيعية والرياضية وعن رسم الخرائط. وربما كان كتاب الكندى «رسم المعمور من الأرض» نقلا لكتاب بطلميوس فى الجغرافيا كما يوحى عنوانه. وقد رجع المسعودى إلى كتاب لبطلميوس عنوانه «مسكون الأرض» وخريطة للعالم اسمها «صورة معمور الأرض» (المسعودى: مروج الذهب، جـ١، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧؛ التنبيه والإشراف، ص ٢٥، ٣٠، ٥١).

ومن الفلاسفة والفلكيين الآخرين الذين كانت كتاباتهم مصدرا للمعرفة عن الجغرافيا الرياضية والطبيعية: أحمد الفزارى (النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى = القرن الثامن الميلادى)؛ وأحمد بن محمد بن كثير الفرغانى المتوفى بعد عام ٢٤٧ هـ (٨٦١م) صاحب كتاب «الفصول الثلاثين» (المسعودى: مروج الذهب، جـ٣، ص ٤٤٣، التنبيه والإشراف، ص١٩٩) و «المُدخْل إلى علم هيئة الأفلاك»؛ وأبو معشر جعفر بن محمد البلخى المتوفى سنة ٢٧٣ هـ (٨٨٦م) صاحب كتاب «المدخل الكبير إلى علم النجوم». وقد رجع المسعودى إلى كتاب آخر عنوانه «كتاب الألوف فى الهياكل والبنيان الأعظم»، ثم يأتى بعد هؤلاء عبد الله محمد بن جابر البتّانى المتوفى بعد عام ٣١٧ هـ (٩٢٩م) وغيرهم وتتناول الرسالة الرابعة من رسائل إخوان الصفا الجغرافيا، وقد كتبت هذه الرسالة حوالى عام ٣٧٠ هـ (٩٨٠م) وهى تسوق ببساطة معرفة أولية عن الجغرافيا الرياضية والطبيعية تعتمد على الجغرافيا الإغريقية، ذلك أن الغرض الأكبر لكتّاب هذه الرسائل كان إرشاد القارىء إلى الاتحاد بالله بالتوسل بالحكمة.

(جـ) كتب الجغرافيا العامة:

ما وافى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) حتى صدرت جملة كبيرة من الكتب الجغرافية بمختلف الأشكال فى اللغة العربية، ويبدو أن العرب كانت بين أيديهم بعض الكتب الفهلوية، أو ترجمات لها، تتناول الإمبراطورية الساسانية وجغرافيتها، وتخطيط أرضها، وطرقها البريدية وتفصيلات جوهرية تتعلق بالأغراض الإدارية، ولاشك أن هذه الكتب قد أصبحت ميسورة لأولئك المعنيين بالجغرافيا وتخطيط الأرض. ومن ثم فليس بعجيب أن نجد الكتاب المتقدمين، مثل ابن خرداذبه وقدامة وغيرهما كانوا رؤساء مرافق بريد أو كتّاب حكومات، إلى جانب كونهم رجالا من أهل العلم. ولذلك صدرت فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) طائفة من الكتب سميت بالاسم الشامل «المسالك والممالك». وجميع الاحتمالات

تشير إلى أن أول كتاب حمل هذا الاسم هو كتاب ابن خرداذبه، وقد أعدت أول مسودة لهذا الكتاب سنة ٢٣١ هـ (٨٤٦م) وأعدت المسودة الثانية سنة ٢٧٢ هـ (٨٨٥م). وأصبح الكتاب أساساً ومثالا للكتاب الذين كتبوا فى الجغرافيا، وأثنى عليه الثناء المستطاب جميع الجغرافيين تقريباً وأفادوا منه. وكان ابن خرداذبه رئيساً لمرفق البريد والمخابرات، وكان رجل علم ولو ذعية. ولعلنا نستطيع أن نتبين حافزه إلى تأليف رسالة فى الجغرافيا من قوله هو نفسه أن ذلك كان تحقيقاً لرغبة الخليفة، وقد ترجم لهذا الخليفة أيضاً كتاب بطلميوس (من اليونانية أو السريانية) إلى العربية (ابن خرداذبه، ص ٣). على أن رغبة الخليفة قد نشأت هى نفسها من الحاجات العملية للحكومة. ونحن نجد أن قدامة بن جعفر الكاتب كان يرى أن «علم الطرق» ليس نافعاً من حيث هو مرشد عام للديوان فحسب، بل هو أساسى أيضاً للخليفة الذى قد يحتاجه فى أسفاره أو فى إنفاذ جيوشه (ص ١٨٥).

ويمكن تقسيم الكتب الجغرافية التى كتبت فى القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) إلى فئتين عامتين: (١) كتب تتناول العالم فى عمومه، وتتناول الإمبراطورية العباسية (مملكة الإسلام) فى تفصيل أكبر. وقد حاولت هذه الكتب أن تسوق جميع المعلومات الدنيوية التى لا يمكن أن تجد مكاناً فى الكتب الإسلامية العامة، ومن ثم أطلق على هذه الكتب «الكتب الجغرافية، الدنيوية لهذا العصر». وقد وصف كتابها تخطيط البلدان وشبكة الطرق فى الإمبراطورية العباسية، وغطت هذه الكتب ميادين الجغرافيا الرياضية والفلكيةوالطبيعية والبشرية والاقتصادية وكان من ممثلى هذه الطبقة من الجغرافيين: ابن خرداذبه، واليعقوبى، وابن الفقيه، وقدامة، والمسعودى. ولما كانت العراق هى أهم مراكز المعرفة الجغرافية لذلك العصر كما ينتمى إليه كثير من الجغرافيين، فإننا نستطيع - تيسيرا للأمور - أن نستعمل مصطلح «المدرسة العراقية» للدلالة عليهم. على أننا نستطيع أن نميز

فى نطاق هذه المدرسة طائفتين من الكتاب: (١) الطائفة الأولى هى أولئك الكتاب الذين يسوقون مادتهم متبعين الاتجاهات الأربعة، أى الشمال والجنوب والشرق والغرب، ويجنحون إلى القول بأن بغداد هى مركز العالم، والطائفة الثانيةهى أولئك الذين يرتبون معلوماتهم تبعاً للأقاليم المختلفة ويغلب فى كتابتهم جعل مكة مركز العالم (٢) وإلى الفئة الثانية من الكتب تنتمى كتابات الإصطخرى وابن حوقل والمقدسّى، وقد استعمل للدلالة عليهم المصطلح (المدرسة البلخية) ذلك أنهم يتبعون أبا زيد البلخى وقد قصروا بياناتهم على عالم الإسلام، واضعين كل ولاية على اعتبار أنها إقليم قائم بذاته، وقلما يتناولون البلاد غير الإسلامية إلا أقاليم الثغور (الحدود).

(١) **المدرسة العراقية:** وتتميز كتب ابن خرداذبه واليعقوبى والمسعودى من كتب غيرهم من جغرافى هذه المدرسة بسمتين خاصتين: الأولى أنهم يتبعون منهج الكشورات الإيرانى، والثانية أنهم يساوون بين العراق وإيرانشهر ويبدأون أوصافهم بها، واضعين العراق بذلك فى مركز رئيسى فى الجغرافيا العربية الإقليمية والوصفية. ويقول البيرونى إن الكشورات السبع كان يمثلها سبع دوائر متساوية. وكان الكشور الرئيسى هو إيرانشهر الذى كان يشمل خراسان، وفارس، والجبال، والعراق. وقد رأى أن هذه الأقسام تحكمية ولم يكن الغرض الأول منها يقوم على أسباب سياسية أو إدارية. وكان الملوك فى الأزمان القديمة يعيشون فى إيرانشهر، وكان الأمر يقتضيهم الإقامة فى منطقة وسطى حتى يكونوا على مسافة متوسطة من الممالك الأخرى، ولذلك وجدوا أن من اليسير تدبير الأمور. ولم يكن لمثل هذا التقسيم علاقة بالمناهج الطبيعية ولا القوانين الفلكية، وإنما كان هذا التقسيم يعتمد على التغيرات السياسية والاختلافات السلالية (صفة المعمورة، طبعة طوغان، ص ٥، ٦٠ ـ ٦٢)، فلما أنشئت بغداد قصبة للإمبراطورية العباسية، أصبح من الطبيعى أن يشغل العراق مركزا رئيسيا هاماً من الناحية السياسية فى العالم الإسلامى. وقد سوى ابن خرداذبه العراق بإيرانشهر

وشغلت كورة السواد التى كانت تسمى «دل إيرانشهر» فى الأزمنة القديمة المركز الرئيسى فى منهجه الجغرافى، وقد بدأ بيانه بوصفها. وكذلك جعل اليعقوبى العراق مركزا للعالم و «صرة الأرض»، ولكنه كان يرى أن بغداد هى مركز العراق، ذلك أنها لم تكن أكبر مدينة فى العالم لا يقارن بها فى مجدها مدينة أخرى فحسب، بل كانت أيضاً مقر حكم بنى هاشم. وكان جو العراق معتدلا لأنه يشغل مركزا متوسطاً فى العالم، وكان سكانه ظرفاء أذكياء على خلق رفيع. ولكن بغداد سلكت فى منهجه الجغرافى مع سامراء، ووصفه يبدأ بهاتين المدينتين. وقد ضرب المؤرخ والجغرافى على هذه النغمة فى تفوق العراق، ورأى أن بغداد هى أحسن مدائن العالم (التنبيه والإشراف، ص ٣٤؛ انظر ابن الفقيه، ص ١٩٥ وما بعدها).

ونجد قدامة وابن رسته وابن الفقيه، على خلاف هذين الكاتبين، لا يظهران أى تحمس للعراق أو إيرانشهر. وهما فى منهجهما يجعلان الصدارة لمكة والجزيرة العربية. وفى قدامة تفضل مكة بإطلاق، وتوصف جميع الطرق المؤدية إلى مكة قبل أن يتناول بالبيان الطرق الخارجة من بغداد صحيح أن قدامة يولى العراق أهمية، إلا أنه يفعل ذلك من حيث هى الولاية الكبرى لمملكة الإسلام، وبذلك يعدها مهمة، وإنما ترجع هذه الأهمية إلى الناحيتين السياسية والإدارية. ومن ثم فإننا نجد فى منهجه الجغرافى نقلا للأهمية من التصور الإيرانى إلى ما نستطيع أن نسميه «المدخل الإسلامى للجغرافيا». ونلاحظ مثل هذا الميل أيضاً فى ابن رسته (بداية القرن الرابع الهجرى = العاشر الميلادى) الذى ترك تماماً السنن الإيرانية وجعل لمكة والمدينة المكان الأول فى ترتيبة لمادته الجغرافية. وقد آثر فى وصفه للأقاليم السبعة أن يصفها على النمط الإغريقى لا على منهج الكشورات. وكذلك يحتل وصف مكة المكان الأول فى كتاب ابن الفقيه فى الجغرافيا، ولكن قسما كبيراً من هذا الكتاب قد انصرف إلى وصف فارس وخراسان وغيرهما، وقد وصفت الأقاليم وفقاً للمنهج القائم على الكشورات.

وثمة سمة هامة تتسم بها كتب ابن خرداذبه واليعقوبى وقدامة، وهى أن المادة فيها قد رتبت ووضعت تبعاً للاتجاهات الأربعة، أى الشرق والغرب والشمال والجنوب طبقاً لتقسيم العالم إلى أربعة أرباع. ولاشك فى أن مثل هذا المنهج فى الوصف نجد أصله ماثلا فى بعض الروايات الإيرانية الجغرافية. ولا ريب فى أن الجغرافيين العرب كان أمامهم نموذج ما ينقلون منه. ويقول المسعودى إن الفرس والأنباط قسموا المعمور من الأرض إلى أربعة أقسام: خراسان (شرقاً)، وباخْتَرَ (شمالا)، وخُرْبَرَان (غرباً)، ونيمروز (جنوباً؛ انظر التنبيه والإشراف، ص ٣١؛اليعقوبى، ص ٢٦٨). على أن قدامة يبين أن هذا التقسيم تحكمى. وفى رأيه أن المصطلحات: شرق، وغرب، وشمال، وجنوب ليست لها إلا قيمة نسبية. أما ابن رسته وابن الفقيه فقد كان ترتيبهما يقوم على الأقاليم.

وقد وضع ابن خرداذبه ـ الذى يمكن أن نسميه أبا الجغرافيا ـ نمط الجغرافيا وأسلوبها فى اللغة العربية، ولكنه لم يكن ، كما بين كرامرز، مبدع هذا النمط أو هذا الأسلوب. ولاشك أنه كان بين يديه نمط أو سابقة تمثلت فى كتاب متقدم عليه يتناول هذا الموضوع. وثمة احتمال كبير بأنه كان ميسوراً له كتاب فهلوى متقدم فى الزمن يتناول إيران القديمة. وكتاب ابن خرداذبه لا يتناول «مملكة الإسلام» فحسب، بل يتناول أيضاً حدودها والممالك والشعوب التى تحف بها. وكان يعرف كتاب بطلميوس حق المعرفة، كما يتبين من وصفه حدود الأجزاء المعمورة من العالم ووصفه للتصور الإغريقى للقارات: أروفا، ولوبيا، وإتيوفيا، وإسقوتيا.

ويزعم أحمد بن أبى يعقوب بن واضح الكاتب اليعقوبى المتوفى سنة ٢٨٤ هـ (٨٩٧م) أنه ارتحل كثيراً، وينوه بأنه حصل على معلومات من سكان الأقطار التى زارها، وتثبت منها على يد أناس ممن يوثق بهم (ص ٢٣٢ - ٢٣٣). وكان غرضه من تصنيف كتابه وصف الطرق المؤدية إلى تخوم الإمبراطورية الإسلامية والأراضى

المجاورة لها. ولهذا السبب تناول فى رسالة قائمة بذاتها تاريخ الروم (الإمبراطورية البوزنطية) وجغرافيتهم، وأفرد كتاباً آخر لفتح إفريقية (شمالى إفريقية). ويتناول كتاب اليعقوبى - فى معظمه - تخطيط البلدان والرحلات، وكان ترتيبه لمادته مماثلا لما جرى عليه ابن خرداذبه.

وقد أفرد قدامة بن جعفر الكاتب (القرن الرابع الهجرى = العاشر الميلادى) الفصل الحادى عشر من مصنفه «كتاب الخراج وصنعة الكتاب» لوصف محطات البريد والطرق فى الإمبراطورية العباسية. وكان الغرض الأكبر من تصنيف هذا الكتاب وصف «مملكة الإسلام» وحدودها، وخاصة حدودها مع الإمبراطورية البوزنطية (الروم) التى كان يعدها ألد عدو للإسلام (ص ٢٥٢). ونلاحظ فى جغرافيته أيضاً «النظرة الإسلامية»، ولو أننا نميز فيه أيضاً نظرة سياسية مثل الدفاع عن الحدود. ويشمل كتابه كذلك أوصافاً لشعوب وممالك تكتنف مملكة الإسلام. وهو يتناول الجغرافيا الطبيعية العامة، وقد استعار - فيما يظهر - معلوماته فى الجغرافيا الإقليمية والوصفية من المصادر اليونانية.

ويشبه كتاب ابن رسُته (أوائل القرن الرابع الهجرى = العاشر الميلادى) المسمى «الأعلاق النفيسة» كتاب قدامة فى أنه يصف مكة والمدينة فى مستهل الجزء الذى يتناول الجغرافيا الإقليمية. على أن الغرض الأكبر من كتابه كان فيما يبدو هو سوق معلومات عامة عن العالم فى عمومه، ومن ثم يجد المرء فيه أوصافاً على أساس إقليمى لعدة بلاد تقع خارج حدود الإسلام علاوة على وصف للبلاد الإسلامية. وقد تناول ابن رسته الجغرافيا الرياضية متبعاً أسلوباً منهجياً مستقصياً وجمع نظريات وآراء مختلفة عن المشاكل المتعددة (ص ٢٣ - ٢٤). وهو يعرض مادة فى الجغرافيا العامة والطبيعية ويصنف الأقاليم على النمط الإغريقى. ويمكن أن نصف كتابه، على ضوء المعلومات المختلفة التى جمعها فيه، بأنه «دائرة معارف صغيرة فى المعارف التاريخية والجغرافية».

وكذلك نهج ابن الفقيه الهمذانى منهج ابن رسته، فرتب المادة الجغرافية فى كتابه «البلدان» (كتب حوالى سنة ٢٩٠ هـ = ٩٠٣م) على أساس إقليمى. فقد شغل وصف مكة مكان الصدارة بين الأماكن لأخرى، وجاء الترتيب العام لموضوعات مادته شبيهاً بترتيب الإصطخرى وابن حوقل. وأدخل فى كتابه رواية التاجر سليمان عن الهند والصين، ولكن السمة الخاصة التى يتسم بها هذا الكتاب، هى أنه يسجل، إلى جانب المعلومات الوثيقة ذات السند، مقطوعات طويلة من الشعر، وروايات مختلفة ومعلومات ذات طابع أسطورى. والكتاب مفيد فى تناوله الجغرافيا العامة والرياضية.

أما أبو الحسن على بن الحسين المسعودى المتوفى سنة ٣٤٥ هـ (٩٥٦م) المؤرخ المشهور، فقد جمع بين صفات الرحالة الخبير والجغرافى النابه. ومن المؤسف أن وصفه لرحلاته (كتاب القضايا والتجارب) لم يصل إلينا، ولكننا نستطيع أن نخرج بفكرة تقريبية عن رحلاته من كتبه الباقية، وهى «مروج الذهب ومعادن الجوهر» و «التنبيه والإشراف» (الكتاب المعنون «أخبار الزمان»، إلخ طبعة عبد الله الصاوى، القاهرة سنة ١٩٣٨؛ ومخطوط مكتبة مولانا آزاد، الجامعة الإسلامية بعليكره [مجموعة قطب الدين، مخطوط رقم ١/٣٦] المعنون «عجائب الدنيا»، وفى خاتمة المخطوط «كتاب العجائب، قد نسبا خطأ للمسعودى وليس لهما أية صلة بالكتاب الكبير «كتاب أخبار الزمان» الذى فقد). وقد عد البيرونى الجغرافيا جزءاً من التاريخ، وهذا يفسر أن كتبه تتناول الجغرافيا مقدمة للتاريخ، وهو قد اعتمد على الكتابات الجغرافية المتقدمة عليه فى اللغة العربية كما اعتمد على كتب الرحلات والكتب الخاصة بالبحر المعاصرة له؛ ودعم ذلك بمعلومات جمعها بنفسه أثناء أسفاره أو من أناس لقيهم. ولم يسق المسعودى أى بيان منهجى تخطيطى للإمبراطورية العباسية ولم يعرض لطرق المملكة ولا للمحطات البريدية، بل هو يزودنا بإلمامة بارعة للمعرفة العربية المعاصرة عن الجغرافيا الرياضية والطبيعية. على

أن المأثرة الكبرى للمسعودى كانت فى ميدان الجغرافيا البشرية والعامة. ذلك أنه ارتقى بالعلم الجغرافى بتحدى بعض النظريات والتصورات لجغرافى العرب وجد أنها لا أساس لها فى ضوء تجربته الخاصة وملاحظته الخاصة. ولم يتردد فى أن يعرض على محك النقد نظريات أساطين الإغريق المعمّرة مثل نظريات بطلميوس،وشاهد ذلك نقده لقول هذا الإمام الإغريقى بوجود أرض فى نصف الكرة الجنوبى. وقد نوه فى ميدان الجغرافيا البشرية والطبيعية بأثر البيئة وغيرها من العوامل الجغرافية على أجسام وسلوك الحيوانات والنباتات والجنس البشرى. وتأثر المسعودى أيضاً بالمأثورات الجغرافية الإيرانية، مثل نظام الكشورات السبعة، جاعلا العراق أوسط الأقاليم وخيرها فى العالم وقوله إن بغداد هى خير المدائن وما إلى ذلك.

وثمة جغرافى بارز فى ذلك العصر كان أثره فى النهوض بالجغرافيا العربية متنوعاً عميقاً مثلما كان أثر ابن خرداذبه، ونعنى به الوزير الساسانى أبا عبد الله محمد بن أحمد الجَيْهانى (صدر القرن الرابع الهجرى الموافق القرن العاشر الميلادى). ومما يؤسف له أن مصنفه «المسالك والممالك» (ليس لمخطوط كابل أية صلة بكتاب الجيهانى الكبير؛ انظر V. Minorsky: *A False Djayhânï* فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، جـ ١٣، سنة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠، ص ٨٩ ـ ٩٦) لم يصل إلينا. على أنه من المحتمل كثيراً أن يكون الجيهانى قد أفاد من النسخة الأصلية لكتاب ابن خرداذبه «كتاب المسالك». وقد استطاع الجيهانى، بفضل كونه وزيراً يكتب فى بغداد «أن يوسع ميدان بحثه موغلا فى آسيه الوسطى والشرق الأقصى أكثر مما أتيح لمعاصريه العرب» (Minorsky: *Marvazi etc*، ص ٦ ـ٧، لندن سنة ١٩٤٢). وقد جمع معلومات مباشرة من مصادر مختلفة، ومن هنا جاءت أهمية كتابه. وقد أفادت طائفة كبيرة من الجغرافيين العرب المتأخرين من كتاب الجيهانى الذى يرى المسعودى فيه أنه هام لأن فيه أخباراً عجيبة وقصصاً طريفة.

أما كتاب «حدود العالم» المجهول المؤلف الذى كتب بالفارسية سنة ٣٧٢هـ (٩٨٢م) فهو من أقدم الكتب الفارسية فى جغرافية العالم وقد أفاد كاتبه من عدة مراجع عربية متقدمة فى الموضوع، ولا شك أنه كانت بين يديه نسخة من كتاب الإصطخرى.وفى حدود العالم نزعة إلى الكمال وضبط الأرقام، ثم إن صاحبه، فضلا عن ذلك، مستقل عن الجغرافيين الآخرين فى تعميماته الجغرافية والاصطلاحية، وأصالته تستبين من تصوره انقسام العالم المعمور إلى «أجزاء من العالم» وإلى «بلاد قائمة بذاتها» (انظر مقدمة Barthold لكتاب «حدود العالم»)، ص٢١- ٣٣). وقد ظهر الكتاب فى ترجمة إنكليزية مع تعليق بارع بقلم مينورسكى (Minorsky، لندن سنة ١٩٣٧)، وهذا التعليق من أكثر ما كتب استقصاءً على أى كتاب فارسى أو عربى، عن الجغرافيا فى العصر الحديث.

(٢) المدرسة البلخية: وإلى الفئة الثانية الكبرى من الكتاب فى الجغرافيا العامة ينتسب الإصطخرى، وابن حوقل، والمقدسى وكذلك أبو زيد أحمد ابن سهل البلخى المتوفى سنة ٣٢٢هـ (٩٣٤م) والذى نسبت إليه هذه المدرسة. وقد كتب البلخى كتابه الجغرافى «صور الأقاليم» (وهو أولا شرح على الخرائط) سنة ٣٠٨هـ (٩٢٠م) أو بعد ذلك بقليل، وأنفق البلخى ثمانى سنوات أو نحوها فى العراق ودرس على الكندى. وكان قد رحل كثيراً قبل عودته إلى موطنه وذاع صيته بالعلم واللوذعية.

على أن من المرجح أنه اعتنق فى المرحلة الثانية من حياته آراء أهل السنة وكتب عدة رسائل أثنت عليها الدوائر السنية أجمل الثناء. صحيح أن نص كتاب البلخى الجغرافى لم ينشر بعد قائما بذاته وأن المخطوطات التى نسبت فى يوم من الأيام للبلخى قد ثبت الآن أنها للإصطخرى، إلا أن رأى ده غويه لا يزال قائماً له وجاهته، وهو أن كتاب الإصطخرى يمثل نسخة أخرى موسعة توسعة كبيرة من كتاب البلخى، صنعت بين سنتى ٣١٨و ٣٢١ هـ (٩٣٠ - ٩٣٣م) فى حياة البلخى.

وقد صبغ جغرافيو مدرسة البلخى الجغرافية العربية بلون إسلامى أكيد. ولم يكتف هؤلاء بالاقتصار فى معظم ما كتبوا على البلاد الإسلامية، بل ركزوا أيضاً على التصورات الجغرافية التى من قبيل ما ورد فى القرآن أو تلك التصورات القائمة على الأحاديث أو أقوال الصحابة وغيرهم، مثال ذلك أنهم شبهوا جرم الأرض بطائر كبير . وهذا يطابق ما ورد فى حديث روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص (ابن الفقيه، ص ٣ ـ ٤). ثم إنهم يقولون إن جرم الأرض مستدير الشكل يحيط به البحر المحيط إحاطة العقد بالعنق، وينصب منه الخليجان (البحر المتوسط والمحيط الهندى) إلى الداخل دون أن يمتزجا، إذ يقوم بينهما البرزخ عند بحر القلزم، وهو تصور نجده فى القرآن . ثم نجدهم أيضاً يخالفون بعض جغرافيى المدرسة العراقية، فيجعلون الجزيرة العربية هى صرة العالم، ذلك أنها تضم مكة والمدينة. وهذه النزعات الجديدة فى منهج دراسة الجغرافيا وتناولها أصبحت السمة الغالبة على جغرافيى هذه المدرسة، ولا شك أنها فى جميع الاحتمالات ذروة ذلك الصنيع القديم الذى سوّدت فيه طائفة من الجغرافيين مكة على العراق. وكان الغرض الأكبر الذى توخاه هؤلاء الجغرافيون المتأخرون هو أن يصفوا «بلاد الإسلام» دون غيرها مقسمين إياها إلى عشرين إقليما، فيما عدا أنهم تناولوا البلاد غير الإسلامية على الإجمال فى مقدماتهم.

وكان الأساس الذى اتخذه لهذا التقسيم إلى «أقاليم» لا يقوم على منهج الكشورات ولا على منهج الأقاليم اليونانية، وإنما كان تقسيمهم إقليميا وطبيعيا صرفا. ويعد هذا منهم تقدما إيجابيا بالنسبة للمناهج السابقة، بل جديدا بوجه من الوجوه. والأمر كما بين ابن حوقل (ص ٢ ـ ٣) فهو لم يتبع نموذج «الأقاليم السبعة» ومن ثم فقد رسم ابن حوقل خريطة قائمة بذاتها لكل قسم مبيناً موضع كل «إقليم» وحدوده وغير ذلك من المعلومات الجغرافية. وثمة مأثرة هامة تحسب لهؤلاء الجغرافيين، وهى أنهم قد قعدوا الجغرافيا ووسعوا نطاقها

بإدخال موضوعات جديدة حتى يزيدوا فى فائدتها وأهميتها، ذلك أنهم رأوا أن دائرة أوسع من الناس كانوا يعنون بها، مثل الملوك وأهل المروءة ووجوه القوم فى جميع الطبقات (ابن حوقل، ص ٣). أما فى ميدان رسم الخرائط، فإنهم لم يكتفوا برسم الخرائط الإقليمية على أساس من العلم أكثر، بل يمكننا أن نقول أيضاً إنهم قد أدخلوا عنصر المنظور. فقد رسموا خريطة مستديرة للعالم بينوا فيها الأقطار المختلفة لبلاد الإسلام وغير ذلك من الأقطار الإسلامية فى العالم. وكان غرضهم بيانها فى منظور صحيح وإظهار الموضع والحجم لكلٍّ منسوبا إلى الآخر. ولما كانت هذه الخرائط لا تمثل الحجم الصحيح (مستدير، مربع، مثلث)، فقد رسموا كلا بحجم مكبّر. ورسم هذه الأقطار على أساس طبيعى خالص، كان فيما يرجح أول تجربة من نوعها فى رسم الخرائط عند العرب، وخرائط الإصطخرى وابن حوقل، فى هذا الخصوص، تفوق خرائط الإدريسى، ذلك أن الإدريسى قسم الأقاليم السبعة العرضية إلى عشرة أقاليم طولية لكل، ورسم خريطة قائمة بذاتها لكل قسم، ونشأ عن هذا أن هذه الخرائط الخاصة بالأقسام لم تمثل وحدات جغرافية بل أقساما هندسية وقد مثل الإصطخرى وابن حوقل والمقدسى للمرة الأولى فكرة القطر محدداً بمصطلحات جغرافية، بل ذهبوا إلى حد تعيين حدود كل قطر، كما عينوا حدود الممالك الأربع الرئيسية فى العالم سواء بسواء.

والظاهر أن أبا إسحق إبراهيم بن محمد الفارسى الإصطخرى (النصف الأول للقرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى) كان صاحب الفضل الأول فى نشر أفكار المدرسة البلخية. ولا نعرف عن حياة الإصطخرى إلا القليل، على أننا نعلم أنه أكثر من الرحلة وضم تجاريبه فى رحلاته إلى كتابه «المسالك والممالك» (ظهرت حديثاً طبعة جديدة لهذا الكتاب، قام بها جابر عبد العال الحينى، القاهرة،سنة ١٩٦١). ولا يخامرنا إلا شك قليل فى أن كتاب المسالك والممالك قد اعتمد على كتاب أبى زيد البلخى. وقد أفاد كتاب الإصطخرى جغرافيى هذه المدرسة من

حيث هو مرجع للمعلومات وثيق. وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسية وأصبح عمادا لكثير من الكتب الفارسية فى الجغرافيا.

وأتم أبو القاسم محمد بن حوقل البغدادى كتابه فى الجغرافيا المسمى «كتاب صورة الأرض» حوالى سنة ٣٦٦ هـ (٩٧٧م). وكان ابن حوقل، منذ طفولته مهتما بالجغرافيا، وقد رحل فأبعد الرحلة بين عامى ٣٣١ و٣٥٧ هـ (٩٤٣ ـ ٩٦٨م). وكان منصرفاً إلى الجغرافيا انصرافا حتى إن كتب الجيهانى وابن خرداذبه وقدامة لم تكن تفارقه أبداً، بل لقد قال فى الكتابين الأولين إنهما شغلاه حتى عجز عن أن يصرف همه إلى العلوم النافعة الأخرى أو إلى الأحاديث النبوية. ومع ذلك فإن الذى حفزه إلى كتابة كتابه هو أنه لم يجد كتاباً من الكتب القائمة فى هذا الموضوع يحوز الرضا، وهو يزعم أنه أصلح كتاب الإصطخرى، وكان قد لقيه. على أن مزاعم ابن حوقل هذه لا يسلم بها من غير مناقشة، ذلك أن التشابه القائم بين كتابى هذين الجغرافيين يوحى بأن ابن حوقل مدين للإصطخرى ويعد ابن حوقل من أئمة الجغرافيين فى ذاك العصر، ذلك أنه يظهر فى ميدان رسم الخرائط استقلالا وتفردا، فهو لا يتبع الآخرين بلا وعى ولا تبصر. زد على ذلك أنه ضم إلى كتابه معلومات جديدة تعتمد على رحلاته أو على أقوال الناس. وظل كتابه مصدرا للمعلومات وثيقاً دأب الجغرافيون الذين أتوا بعده على الرجوع إليه عدة قرون.

وكان أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسى المتوفى سنة ٣٩٠ هـ (١٠٠٠م) وصاحب كتاب «أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم» جغرافياً علمياً مبتكراً عظيم الابتكار فى زمانه. وهو يزعم أنه أقام الجغرافيا العربية على أساس جديد وأضفى عليها معنى جديداً ومدى أوسع وأفسح فقد ألفى المقدسى أن موضوع الجغرافيا مفيد لعدة طوائف من المجتمع كما هو مفيد لأصحاب المهن المختلفة، فأفسح فى مداه وضمنه موضوعات متنوعة تتراوح بين السمات الطبيعية للإقليم

موضوع البحث والمناجم واللغات وأجناس الشعوب والعادات والتقاليد، والديانات والفرق، والطبائع، والموازين والمقاييس والأقسام الإقليمية والطرق والمسافات. ورأى أن الجغرافيا ليست علما يحصل بالقياس، بل يحصل بالتجربة المباشرة والمعلومات المباشرة، ومن ثم أهتم أكبر الاهتمام بكل ما يلاحظه المرء فعلا مما يتفق مع العقل، واستقى من الكتاب المتقدمين أهم ما عندهم «ولم يسرق منهم». ولذلك يمكن تقسيم كتابه إلى ثلاثة أجزاء تبعاً لطبيعة مصادر معلوماته: ما لاحظه بنفسه؛ ما سمعه من أناس ذوى ثقة؛ ما وجده مدوناً فى الكتب عن هذا الموضوع. والمقدسى من الجغرافيين العرب القلائل الذين يناقشون المصطلحات الجغرافية والمدلولات الخاصة لبعض العبارات والكلمات المستعملة، فضلا عن أنه يزودنا بملخص ،وفهرس للأقاليم والكور وغير ذلك فى مقدمة كتابه لينتفع بذلك أولئك الذين يريدون أن يخرجوا بفكرة سريعة عن محتويات كتابه أو يتخذوه دليلا لرحلاتهم. والمقدسى يخالف الإصطخرى وابن حوقل فى أنه يقسم «مملكة الإسلام» إلى أربعة عشر إقليما (سبعة عربية وسبعة عجمية) وربما أراد بذلك أن يوفق بين ما يقوله وبين الاعتقاد بأن ثمة سبعة أقاليم شمالى خط الاستواء وسبعة أخرى جنوبيه، وهى فكرة تنسب إلى هرمس الشخصية الأسطورية التى عرفها العرب بأنها لفيلسوف مصرى قديم. وهو يختلف فى هذا الصدد مع أبى زيد البلخى والجيهانى اللذين يعدهما مع ذلك «إمامين». وثمة سمة هامة يتسم بها كتابه وهى أنه يجرى مجرى المفسرين فيناقش باستفاضة مسائل تتعلق بالجغرافيا العامة، مثل عدد البحور وغير ذلك حتى يجعل هذا العدد يتفق مع الآيات القرآنية التى تحدثت عنها.

(د) التجارة والاستكشاف: الكتب البحرية وثمة ناحية هامة من نواحى تطور الكتب الجغرافية العربية لذلك العصر، هى صدور كتب بحرية وكتب رحلات أثرت معرفة العرب بالجغرافيا الإقليمية والوصفية. وقد تيسر هذا أولا

بفضل التوسع السياسى للمسلمين والقربى التى أحسّ بها كل واحد تجاه الآخر بصرف النظر عن القومية والجنس، وثانياً بفضل الزيادة العجيبة فى نواحى النشاط التجارى للتجار العرب. وقد عملت عوامل عدة فى الحفز على الرحلة والارتياد مثال ذلك الحج إلى مكة، وغيرة البعوث على الدين، وإيفاد الوفود، والحملات الرسمية، والتجارة، وأخيراً - وليس آخراً - مهنة البَحَّارة.

وقد كان للعرب منذ أقدم الأزمنة شأن الوسطاء فى التجارة بين الشرق (الهند والصين وغيرهما) والغرب (مصر، والشام وروما وغيرها). فلما شيدت بغداد قصبة للإمبراطورية العباسية ونما ثغرا البصرة وسيراف، اتسعت رقعة مشاركة العرب الفعلية والشخصية آنئذ وامتدت إلى الصين فى الشرق وسفالة على الساحل الشرقى لإفريقيا. وتعلم العرب فن الملاحة وامتلكوا ناصيته آخذين عن الفرس، وما وافى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) حتى أصبح ملاحو العرب على دراية تامة بالرياح الموسمية والتجارية، ولم تكتف سفنهم بالإبحار مسايرة للسواحل فحسب بل مضت مباشرة من جزيرة العرب إلى الهند. وأصبحوا على معرفة وثيقة بامتدادات البحر المختلفة ما بين الخليج الفارسى وبحر الصين الذى قسموه إلى سبعة أبحر مسمين كل قسم اسما خاصاً. ثم إنهم أبحروا من عدن إلى شرقى إفريقيا حتى سفالة جنوباً ومخروا بلا عائق عباب البحر الأحمر والبحر المتوسط والبحر الأسود وبحر الخزر كما أبحروا كذلك فى عدد من الأنهار الصالحة للملاحة من بينها نهر النيل ونهر السند. صحيح أن سفنهم كانت صغيرة بالقياس إلى سفن الصينيين كما أن المحيط الهندى كان موبوءاً بالحيتان، إلا أنهم قاموا برحلات طويلة خطيرة فى شجاعة وصلابة، وقد استعانوا بخرائط بحرية (رهنامات ودفاتر). ويسجل المسعودى (مروج الذهب، جـ ١، ص٢٣٣ - ٢٣٤) أسماء عدد من ربابنة السفن الذين عرفهم كما سجل أسماء ملاحين مهرة خاضوا عباب المحيط الهندى. وكذلك سجل المقدسى (ص ١٠

ـ ١١) اسم ملاح خبير تاجر رجع إليه فى مسألة شكل المحيط الهندى. ويتحدث أحمد بن ماجد عن رهنامات قديمة صنفها محمد بن شادان، وسهل ابن أبّان، والليث بن كهلان (عاش فى الجزء الأخير من القرن الثالث الهجرى الموافق التاسع الميلادى)، ولكنه عدّهم أقل كثيراً من المستوى (انظر Hourani : *Arab Seafaring*، ص ١٠٧ ـ ١٠٨). وقد فقدت كل هذه الخرائط البحرية، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نقوّم المآثر التى أسداها هؤلاء الملاحون العرب المتقدمون للجغرافيا البحرية.

ونمت الملاحة العربية، فاتسعت أيضاً التجارة العربية. وقد أصبح للعرب شأن كبير تجاراً فى الشرق بفضل سلطانهم السياسى القوى فى الشرق الأوسط واقتصادهم النامى فى الجزيرة العربية، ذلك أن نطاق تجارتهم لم يتسع فحسب، بل أصبح أيضاً كثيفاً، وقد بلغ الأمر بهم أن راحوا يتاجرون بالمقايضة مع القبائل البدائية فى جزائر أندمان ونيقوبار وهى قبائل لم يكونوا يفقهون لغاتها. واضمحلت التجارة العربية مع الصين منذ نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) تقريباً، إذ يقال إن أعداداً كبيرة من الأجانب قد ذبحوا فى الصين أثناء ثورة الفلاحين فى عهد هوانغ شئآو (سنة ٨٧٨م). ومن يومها لم تتعد سفن العرب ثغر كالا، القائم على الشاطئ الغربى لشبه جزيرة الملايو، ولا وجود لهذا الثغر الآن.

وكان السبب الأكبر الذى حفز العرب إلى ارتياد أراض جديدة هو رغبتهم فى التجارة، وقلما كانوا يقصدون بذلك الارتياد لذاته. ومع وجود بعض الشواهد المسجلة على مغامرات العرب واستكشافهم فإن كثيراً من هذه الشواهد تدخل فى باب قصص العجائب (مثال ذلك رواية الترجمان سلاّم عن رحلته إلى سور ياجوج وماجوج امتثالا لأوامر الخليفة الواثق [٢٢٧ ـ ٢٣٢هـ = ٨٤٢ ـ ٨٤٧م]؛ انظر Minorsky : حدود العالم، ص ٢٢٥). وقصة قيام شاب من قرطبة برحلة مع طائفة من أصدقائه الشبان ماخرين عباب المحيط الأطلسى وعودتهم بعد مدة محملين بالغنائم قد

يكون فيها شئ من الحقيقة التاريخية (المسعودى، جـ ١، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩). ولم يكن لعرب ذلك الزمان أية مأثرة جوهرية فى سبيل الرقى بالمعرفة التى حصّلوها من اليونان. ومع ذلك فلاشك فى أن معلوماتهم بخصوص بعض الأقطار ـ مثل شمالى إفريقيا وشرقيها، وغربى آسية، وآسية الوسطى وأقطار قليلة أخرى ـ كانت أوثق من الإغريق وأدق.

ويمكننا أن نردّ إلى عدة عوامل عدم ارتياد العرب للأقطار التى يجهلونها بما فى ذلك الأقطار نفسها التى كانت لديهم عنها معرفة نظرية: أولا أنهم كانوا إذا أرضوا الحافز التجارى لديهم فإنهم لم يكونوا يجاوزون ذلك؛ ثانياً أن بعض الخواطر والأفكار المسبقة كانت تسيطر دائماً على تفكيرهم وتصرفهم عن اتخاذ أية خطوة جريئة، مثال ذلك أنهم كانوا يرون المحيط الأطلسى هو بحر الظلمات والعين الحمئة. ولهذا السبب نفسه لم يبحروا موغلين فى الجنوب بمحاذاة ساحل إفريقيا الشرقى، ذلك أنهم كانوا يرون أن البحر هناك حافل بالأمواج العالية التى يحدثها المد والجزر كما هو حافل بالاضطراب والهياج، ولو أن البيرونى قد اعتمد على بعض الشواهد التى كشف عنها فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) ونعنى بها ما عثر عليه فى البحر المتوسط من ألواح سفن المحيط الهندى، فتصور أن المحيط الهندى متصل بالمحيط الأطلسى بمضايق جنوبى منابع النيل (البيرونى: صفة المعمورة، ص ٣ ـ ٤)؛ ثالثاً وأخيراً أنهم خشوا أن يصادفوا قبائل أصلية ومتوحشة بجزائر الهند الشرقية فحال ذلك بينهم وبين التوغل فى الإبحار شرقاً.

ومن أخبار رحلات ذلك العهد التى انتهت إلينا، خبر عن أقدمها. وقد نسبت هذه الرحلة إلى سليمان التاجر الذى قام بعدة رحلات إلى الهند والصين وكتب خواطره عن البلاد والشعوب التى زارها فى «أخبار الصين والهند» (سنة ٢٣٥ هـ = ٨٥٠م). وهذا الكتاب شاهد على عناية شديدة علمية كان يتصف بها التجار العرب فى تزويدهم قراءهم من الشعوب العربية لذلك العهد

بمعلومات فريدة هامة عن بلاد الشرق القاصية. وقد نشرت هذه الأخبار التى جاء بها سليمان أول ما نشرت سنة ٣٠٢هـ (٩١٦م) على يد أبى زيد الحسن السيرافى هى وأخبار أخرى جمعها وحققها فى كتاب اسمه «سلسلة التواريخ». والظاهر أن أبا زيد كان شخصاً ميسور الحال، ولم يكن هو نفسه قد مارس الرحلات، إلا أنه كان شغوفاً كل الشغف بجمع المعلومات من الرحالة والتجار وتسجيلها وقد لقى هذا الرجل المسعودى مرتين على الأقل، وتبادل معه الكثير من المعلومات وكان المسعودى، الذى يعد من أعلى أهل زمانه همة فى ارتياد الآفاق، قد رحل فأبعد الرحلة، وأبحر فى عدة بحار بما فى ذلك بحر الخزر والبحر المتوسط. ولا جرم أن يكون قد ناقش مع أبى زيد ما كشف قرب إقريطش من ألواح سفينة تنتمى إلى بحر العرب. وكان ذلك ظاهرة فريدة، ذلك أنه كان من المظنون أن بحر العرب لا يتصل بالبحر المتوسط. وقد انتهى المسعودى إلى القول بأن الاحتمال الوحيد لذلك هو أن هذه الألواح ربما تكون قد مضت عائمة إلى الشرق ودخلت فى البحر الشرقى (المحيط الهادى) ثم اتجهت شمالا ثم دخلت أخيراً البحر المتوسط (مروج الذهب، جـ ١، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦) مارة بالخليج (وهو خليج متوهم يهبط ماؤه من شمالى المحيط الأطلسى [البحر المحيط] حتى يلج البحر الأسود). وإجماعهما هما الاثنان على ذكر هذا الكشف الفريد شاهد على عنايتهما بالمشاكل الجغرافية، وهو يدل أيضاً على أن الاهتمام بالجغرافيا كان حيا نشطا فى ذلك العهد، ولم يركد كما حدث فى العهد المتأخر.

ومن الكتاب ذوى الشأن لذلك العهد: بُزُرْك بن شهريار ربان رامَهُرْمُز (سنة ٢٩٩ ـ ٣٩٩ هـ = ٩١٢ ـ ١٠٠٩م) الذى صنف كتاباً فى الحكايات البحرية عنوانه «كتاب عجائب الهند» حوالى سنة ٣٤٢ هـ (٩٥٣م) ويروى الكتاب عدداً من الحكايات الظريفة غاية الظرف العجيبة كل العجب عن مغامرات البحارة فى جزائر الهند الشرقية وغيرها من أجزاء المحيط الهندى. وهذه الحكايات قد صنفت فيما يظهر للقارىء

العام، ومع أنها - فى معظمها - من تهاويل الخيال، إلا أنه لا يمكن إهمالها جميعها بحجة عدم صحتها وإسقاطها فى أية دراسة جادة للجغرافيا العربية والارتياد عند العرب. والظاهر أن الحاجة كانت ماسة فى ذلك العهد إلى القصص العجيبة المسلية، يشهد بذلك وجود عدة مخطوطات بالعربية لكتب العجائب.

وقد كان ذلك العهد يتميز عامة بروح البحث والتمحيص والارتياد عند العرب. على أن الكتب البحرية، التى فقد معظمها فيما يظهر، وقفت مواجهة للمعرفة النظرية المستقاة من الإغريق وغير ذلك من المصادر. ومن ثم حدث فى بعض الأحيان تناقض بين النظر والعمل، وكان هذا هو المشكلة الجوهرية التى واجهها الجغرافيون والرحالة العرب، كما كان هذا الصراع بين النظر والعمل هو الذى حدد آخر الأمر تطور الجغرافيا العربية فى العهد المتأخر. ذلك أنه حين كان أهل العمل يسلمون لأهل النظر يتأكد تدهور الجغرافيا العربية. وإنا لنتساءل: لم لم يوثق بكلمة الملاح والرحالة والتاجر الثقة الجديرة بها ؟ وتفسير هذه المسألة عسير؛ بيد أننا نقول إن عدداً كبيراً من الكتب البحرية لا مناص من أن يكون قد فقد نتيجة للإهمال أو العداء.

(هـ) البيرونى ومعاصروه:

يمكن أن نعد القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) ذروة التقدم الذى بلغته الجغرافيا العربية، ذلك أنه ما وافى هذا العهد حتى كانت المعرفة الجغرافية عند العرب، سواء كانت مستقاة من الإغريق وغيرهم، أو كانت قد نمت بمعرفة العرب بفضل أبحاثهم وملاحظاتهم أو رحلاتهم، قد بلغت مستوى رفيعاً جداً من التقدم، زد على ذلك أن الكتب الجغرافية كانت قد غدت لها مكانة خاصة بين المكتبة العربية، كما كانت الأساليب والمناهج المختلفة فى عرض المادة الجغرافية قد تقدمت وانضبطت. وأهمية ما أسداه البيرونى إلى الجغرافيا عند العرب أهمية مزدوجة: فهو أولا قد ساق ملخصاً نقدياً لجميع المعرفة الجغرافية حتى زمنه، ولماكان متضلعاً فيما حققه

اليونان والهنود والإيرانيون فى ميدان الجغرافيا تضلعه فى فضل العرب على هذا العلم فإنه قد قام ببحث مقارن فى هذا الموضوع، وبيّن أن اليونان كانوا أكمل فى ذلك من الهنود، ومن ثم تضمن قوله وجوب الأخذ بمناهج اليونان وأساليبهم الفنية، ولكنه لم يكن جامداً، فقد قال ببعض الآراء الهامة التى لم تكن تطابق آراء اليونان، الأمر الثانى هو أن البيرونى الفلكى لم يكتف بحساب الأمكنة الجغرافية لعدة مدن، بل حسب أيضاً طول درجة العرض، وبذلك أنجز إحدى العمليات المساحية الثلاث فى تاريخ الفلك العربى. وقد حقق بعض وجوه التقدم النظرى بصفة عامة فى الجغرافيا الطبيعية والبشرية. واتخذ مما ذكرناه انفاً من الكشف فى البحر المتوسط عن ألواح سفينة عربية قبل زمنه بمائة سنة، أساساً لاحتمال نظرى بوجود قنوات تصل المحيط الهندى بالمحيط الأطلسى أسفل جبال القمر ومنابع النيل، بيد أن هذه القنوات كان من العسير عبورها بسبب ارتفاع المد والجزر والرياح الشديدة. ومضى فى حجته يقول إن المحيط الهندى فعل ما فعله تجاه الشرق فتوغل فى القارة الشمالية (آسيا) وأنه شق سبلا كذلك ليوازن بينها، فأوغلت القارة فى المحيط الهندى تجاه الغرب. ويتصل البحر هناك بالمحيط الأطلسى عن طريق قنوات. ومن ثم فإنه قد قرر - من حيث النظر - إمكان الدوران حول ساحل إفريقيا الجنوبى، ومع ذلك فإن هذه الفكرة - من حيث العمل - لم تتحقق على يد المسلمين، فقد بقيت حتى وصول البرتغاليين، وهنالك ألمع النهروانى إلى أن البرتغاليين ربما يكونون قد اتخذوا هذا الطريق. وقد تصور البيرونى أن جرم الأرض محاط بالماء، وأن مركز ثقل الأرض انتقل فأحدث التغيرات الطبيعية على سطحها، مثال ذلك استحالة الأراضى الخصبة قاحلة واليابسة ماءً وبالعكس. وقد وصف بأجلى بيان تصورات مختلفة وحدود الأجزاء المعمورة من الأرض فى زمنه، والظاهر أنه رجع فى ذلك إلى

بعض المصادر المعاصرة التى لم تكن متيسرة للجغرافيين المتقدمين. وكذلك كان للبيرونى مأثرة أصيلة أسداها للجغرافيا الإقليمية بوصف الهند وصفاً مفصلا.

ومن فلكيى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) الجديرين بالذكر: ابن يونس أبو الحسن على بن عبد الرحمن المتوفى سنة ٣٩١ هـ (١٠٠٩م) وبينما كان البيرونى يعمل فى الهند وغيرها من البقاع، كان ابن يونس يقوم بأرصاد قيمة فى المرصد القائم على جبل المقطم فى رعاية الخليفتين الفاطميين العزيز والحاكم وسجل ثمار أرصاده فى «الزيج الكبير الحاكمى»، وقد أصبح هذا الكتاب مصدراً هاماً للمعرفة الفلكية والجغرافية - حتى زمنه - يرجع إليه علماء المشرق الإسلامى.

ومن الجغرافيين والرحالة المعاصرين للبيرونى نذكر الشاعر الرحالة الإسماعيلى ناصر خسرو المتوفى سنة ٤٥٢ هـ (١٠٦٠م) أو سنة ٤٥٣ هـ (١٠٦١م)، الذى تشمل أخبار رحلته المعروفة باسم «سفرنامه» والمكتوبة بالفارسية تجارب الكاتب الشخصية وأوصاف مكة ومصر.

وكان أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكرى المتوفى سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤م) خير ممثل لفقه اللغة فى ذلك الزمن من حيث أسماء الأماكن ومعجمه الجغرافى «معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع» كتاب بارع يجمع بين الأدب والجغرافيا. وهو يتناول ضبط أسماء الأماكن فى شبه الجزيرة العربية فى المقام الأول، مستشهداً بشواهد أدبية من الأدب العربى والشعر العربى القديم، والحديث وروايات الأقدمين إلى غير ذلك. أما بحثه الجغرافى الثانى «كتاب المسالك والممالك» فلم ينته إلينا كاملا. على أن البكرى يعد أديباً أكثر منه جغرافيا.

(٥) عصر توحيد المعرفة الجغرافية (القرن ٦ هـ = ١٢م - ١٠ هـ ١٦م)

أخذت تظهر على الجغرافيا العربية باستمرار أمارات الاضمحلال منذ القرن السادس الهجرى (الثانى عشر

الميلادى) حتى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى). وقد برزت وسط هذا الاضمحلال بعض الاستثناءات، مثل كتب الإدريسى وأبى الفداء، أما البقية الباقية فقد انخفض مستواها العام إذا قيست بكتب الحقبة التى سبقت ذلك. وحل محل النظرة العلمية والنقدية للموضوع والاهتمام بوثاقة المعلومات ـ اللذين كانا سمة الكتاب المتقدمين ـ الملخصات والموجزات للمعرفة المأثورة والنظرية التى نجدها فى كتب هؤلاء الكتاب. فقد كان هذا العصر، بوجه من الوجوه، عصر توحد المعرفة الجغرافية، ويمكن تقسيم كتبه الجغرافية إلى ثمانى فئات عامة:

(أ) أخبار جغرافية عالمية.

(ب) كتب فى خلق الكون.

(ج) كتب الزيارات.

(د) المعاجم أو المعاجم الجغرافية.

(هـ) كتب الرحلات.

(و) كتب بحرية.

(ز) كتب فلكية.

(ح) كتب فى الجغرافيا الإقليمية.

(أ) أخبار جغرافية عالمية

مضى بعض جغرافيى هذا العصر يتبعون سنة وصف العالم فى عمومه على نهج جغرافيى العصر القديم، على أن الكتب التى تتناول عالم الإسلام دون سواه أصبحت نادرة، ذلك أن الإمبراطورية العباسية نفسها كانت قد تفككت أوصالها؛ وكان النموذج الذى اتبعه كتاب هذا العصر فى الوصف والترتيب مختلفاً أيضاً عما اتبعه أصحاب الكتب المتقدمة. ذلك أننا نجد فى كتبهم نزعة إلى التقريب بين الجغرافيا الفلكية والجغرافيا الوصفية، وكان الأثر الإغريقى لا يزال بارزاً فى بعض الكتب، على حين أن الأثر الفارسى قد تضاءل نسبياً، والراجح أن سبب ذلك صدور كتب جغرافية بالفارسية أيضاً. على أن النشاط الجغرافى كان قد اتسع، وأصبحت أماكن مثل الشام وصقلية والأندلس مراكز هامة للمعرفة الجغرافية، وقد صدرت فيها كتب لها أهمية كبيرة جداً.

ونذكر من الكتب الهامة التى صدرت فى هذا العصر فى الجغرافيا والفلك

العالمين: «منتهى الإدراك فى تقسيم الآفاق» لمحمد بن أحمد الخَرَقى المتوفى سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ - ١١٣٩م)؛ و «كتاب الجغرافيا» لمحمد أبى بكر الزُهْرى الغرناطى الذى عاش حوالى سنة ٥٣١ هـ (١١٣٧م) و (نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق» للشريف الإدريسى المتوفى سنة ٥٦٠ هـ (١١٦٦م)؛ و (كتاب الجغرافيا فى الأقاليم السبعة» لابن سعيد المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٤م)؛ و «تقويم البلدان» لأبى الفداء المتوفى سنة ٧٣١ هـ (١٣٣١م)

وقد اعتمد كتاب الزهرى على منهج الإغريق فى التقسيم إلى «أقاليم»، وهو يمثل نزعة التقريب بين الجغرافيا الفلكية والجغرافيا الوصفية. وكتاب الإدريسى الذى ينم أيضاً عن هذه النزعة؛ شاهد جيد على تعاون العرب والنورمان فى الجهود الجغرافية. وقد صدر هذا الكتاب فى پاليرمو فى رعاية ملك النورمان روجر الثانى. وقد كان الإدريسى أميراً ينتسب إلى بنى حمُّود، ولكنه لم يكن رحالة مشهوراً أو جغرافيا خبيراً قبل التحاقه ببلاط روجر، والظاهر أن روجر هدف من وراء دعوته إلى بلاطه إلى أن ينتفع بشخصيته لتحقيق أهدافه السياسية. ولا يخامرنا إلا شك قليل فى أن روجر كان معنياً بالجغرافيا، وقد كان قادراً على جمع فريق من الفلكيين والجغرافيين فى بلاطه. وقد تحققت لأول مرة فى تاريخ رسم الخرائط عند العرب، بفضل جهود هؤلاء، سبعون خريطة إقليمية تقوم على منهج بطلميوس فى التقسيم إلى أقاليم، كما رسمت خريطة كبيرة من الفضة للعالم. وقد صنف مجموع المعلومات الجغرافية المحصلة من الإغريق المعاصرين والمتقدمين أو من المصادر العربية تبعاً للأقسام الفرعية بحيث كان كل منها وصفاً لواحدة من هذه الخرائط. وكان هذا الكتاب مأثرة هامة أسديت إلى الجغرافيا الطبيعية والوصفية. وقد اعتمد كتاب ابن سعيد على منهج التقسيم إلى أقاليم، وهو أيضاً يورد عروض وأطوال كثير من الأماكن تيسر جمعها فى خريطة، وما وافى ذلك العصر حتى كانت الشام قد أصبحت

مركزاً للجهود الجغرافية. ذلك أن أبا الفداء، الأمير الشامى والمؤرخ والجغرافى، أتم موجزه الهام فى جغرافية العالم سنة ٧٢١ هـ (١٣٢١م) وهذا الكتاب يحدد عروض وأطوال الأماكن ويتناول مادته على أساس إقليمى. وقد رتب ترتيباً منهجياً، ويشمل الجغرافيا الوصفية والفلكية والبشرية. والظاهر أن هذا الكاتب قد انتفع ببعض المصادر المعاصرة له، ذلك أننا نجد فيه بعض المعلومات الجديدة التى لم تتيسر للكتب الأقدام من كتابه.

(ب) كتب فى خلق الكون:

صدرت فى هذا العصر عدة كتب لا تتناول الجغرافيا فحسب، بل تتناول أيضاً خلق الكون وأصله وعلم الفلك وغير ذلك من العلوم التى من هذا القبيل. وكان الغرض الأكبر الذى تتوخاه هذه الكتب هو - فيما يظهر - عرض المعرفة العالمية فى أسلوب منهجى موحد لفائدة القارىء العام. ولاشك أن كتاب الكتب التى نحن بصددها قد أفادوا من المراجع العربية الأقدم. على أننا نستطيع أن نقول - بوجه عام - أن مادتها قد عرضت عرضاً لا يقوم على النقد، وقلما نجد فيها مسألة قامت على الاستقصاء والبحث، كما أنهاتفتقر كلية إلى الشوق إلى الدرس. وكان السبب الأكبر فى النزوع إلى تصنيف هذه الكتب هو اضمحلال التعليم والدراسة اللذين أثرا فى تقدم المعرفة الجغرافية.

ونذكر فيما يأتى بعض الكتب التى تنتمى إلى هذه الفئة: «تحفة الألباب (أو الأحباب) ونخبة العجائب» لأبى حامد الغرناطى المتوفى سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩- ١١٧٠م)؛ «عجائب البلدان وآثار البلاد» للقزوينى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ (١٢٨٣م)؛ و «نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر» للدمشقى المتوفى سنة ٧١٧ هـ (١٣٢٧م)؛ و «خريدة العجائب وفريدة الغرائب» لابن الوردى المتوفى سنة ٨٦١ هـ (١٤٥٧م).

(جـ) كتب الزيارات

وثمةسمة خاصة يتسم بها هذا العصر هى صدور عدد من الكتب التى تتناول البلدان والأماكن ذات الأهمية الدينية أو الأماكن التى يحج إليها

الناس. وليست هذه الكتب وصفية أو تخطيطية خالصة، فهى تتناول الأماكن المقدسة فى الإسلام، ومقابر الأولياء، وتكايا الصوفية والرباطات إلى جانب المعاهد التعليمية (المدارس) وتتخصص فى مدارس الشريعة المختلفة، ومثل هذه الموضوعات. ويجد المرء فى هذه التصانيف بيانات مفصلة عن أسماء أماكن فى بلدان مختلفة مثل مكة، ودمشق وغيرهما. ونستطيع أن نقول بصفة عامة أن كتب الزيارات قد قصد بها أن تكون دلائل دينية للحجاج وأهل العكوف، وهى تمثل رد الفعل الدينى فى الإسلام. ومن الكتب التى تمثل هذه الفئة: «الإشارات إلى معرفةالزيارات» للهَرَوى المتوفى سنة ٦١١ هـ (١٢١٤م)؛ و «الدارس لتاريخ المدارس» لعبد القادر محمد النُعَيْمى المتوفى سنة ٦٤٨ هـ (١٥٢٠م) وفى مكتبة مولانا آزاد بجامعة عليكره الإسلامية مخطوط (مجموعة شروانى، مخطوط رقم ٣٤/٢٧) هو فى أغلب الاحتمالات موجز لكتاب النعيمى الأصلى، كتب بعد وفاته بخمسين سنة.

(د) كتب المعاجم أو المعاجم الجغرافية

تمت تقاليد الدراسات الجغرافية فى الشام وانتجت عدة ثمار مفيدة ذلك أننا نجد، علاوة على موجز أبى الفدا وكتب الزيارات، أن ياقوتاً الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ (١٢٢٩م) قد أنتج كتاباً من أنفع الكتب فى المكتبة الجغرافية العربية، وهو «معجم البلدان». وهذا المعجم الجغرافى فى البلدان الذى أتمه ياقوت سنة ٦٢١ هـ (١٢٢٤م) وضمنه معلومات جغرافية واجتماعية أخرى، كان يجرى على نهج التقاليد الأدبية والعلمية للعصر السابق، وهو يمثل زبدة المعرفة الجغرافية لزمنه - أما من حيث هو كتاب من كتب المراجع فإنه لا غنى عنه حتى فى يومنا هذا لطالب الجغرافيا العربية التاريخية. وقد توج ياقوت كتابه بمقدمة عن النظريات والتصورات الجغرافية العربية وعن الجغرافيا الرياضية والطبيعية، وهذا يدل على عمق علمه. ويمثل الكتاب أيضاً تلك الفترة من التطور الجغرافى حين كان الدارسون يفكرون بلغة تصنيف

معاجم جغرافية، ولعل هذا لم يكن يتأتى إلا بذلك الحشد الحاشد من الكتب الجغرافية التى كانت قد ظهرت بالفعل قبيل ذلك العصر، وتلك التقاليد الجغرافية التى كانت قائمة فى الشام. ومن كتب ياقوت الهامة الأخرى: «كتاب المشترك وضعاً والمختلف صَقْعاً» الذى صنفه سنة ٦٢٣ هـ (١٢٢٦م).

(هـ) أخبار الرحلات:

وقد اغتنت المعرفة العربية بالجغرافيا الإقليمية والوصفية إلى حد كبير بفضل صدور كتب رحلات بالعربية على نطاق واسع. ونذكر - علاوة على الحوافز المألوفة إلى الرحلة، كالحج إلى مكة أو الغيرة الدينية على نشر الدين امتداد المؤثرات السياسية والدينية الإسلامية، وخاصة فى المشرق، مما أدى إلى فتح آفاق جديدة فى الرحلة للمسلمين وازدياد فرص العيش أمامهم.

ونذكر من أخبار الرحلات الهامة كتاب المازنى المتوفى سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩م)؛ وكتاب«الرحلة» لابن جُبَيْر المتوفى سنة ٦١٤ هـ (١٢١٧م)؛و «تاريخ المستنصر» الذى كتبه ابن المجاور حوالى سنة ٦٢٧ هـ (١٢٣٠م)؛ ثم رحلات البتّانى المتوفى سنة ٦٣٦ هـ (١٢٣٩م). والعَبْدرَى المتوفى سنة٦٨٨ هـ (١٢٨٩م)؛ والطَيِّبى المتوفى عام ٦٩٨ هـ (١٢٩٩م)؛ والتيجانى المتوفى سنة ٧٠٨ هـ(١٣٠٨م) وغيرهم وفى حين أن هذه الرحلات لها أهمية كبرى بالنسبة للشرق الأوسط وشمالى إفريقية وأجزاء من أوربا لأنها تزودنا بمعلومات معاصرة مهمة فى كثير من الأحيان، فإن كتاب ابن بطوطة المتوفى عام ٧٧٩ هـ (١٣٧٧م) المعروف باسم «تحفة النُظار» يظل أهم كتاب كتب بالعربية فى القرون الوسطى عن بلاد الهند وجنوبى شرق آسيا وغير ذلك من بلاد آسيا وشمالى إفريقية.

(و) الكتب البحرية

فى هذا العصر الذى نحن بصدده اقتصرت جهود العرب البحرية على البحر المتوسط وبحر العرب. أما فى البحر المتوسط فإن الأساطيل العربية، بمعنى العبارة الأوسع، لم تستطع أن

تسيطر عليه حقاً سيطرة كاملة. ذلك أنها كانت منشغلة دائماً فى حروب بحرية مع أساطيل المسيحيين، وكان يستخدم فى هذه الغارات أحياناً عدد من السفن الحربية يبلغ المائة. ثم إن الملاحين العرب كانوا على دراية تامة بالبحر المتوسط، إلا أن الإبحار فى المحيط الأطلسى كانوا لا يزالون يخشونه، وليس لدينا إلا شاهد واحد على قيام العرب بمغامرة فيه، وهى مغامرة ابن فاطمة سنة ٦٤٨ هـ (١٢٥٠م) ونستبين من وصف رحلته التى بقيت فى كتاب ابن سعيد أنه بلغ فى توغله - على ما يظهر - الجبل الأبيض (تحقق أنه رأس برانكو Branco) بمحاذاة ساحل افريقيا الغربى. ومن العسير - بعامة - أن نقوم مبلغ فضل العرب فى هذا البحر على الجغرافيا البحرية، ذلك أننا لا نعرف إلا القليل جداً عن أخبارهم. فلما قام السلطان العثمانى فى آسية الصغرى أصبح الأسطول العثمانى فى النهاية قوياً جداً فى البحر المتوسط (انظر القسم ٦ فيما يلى).

على أن ملاحى العرب فى المحيط الهندى قد عززوا مكانتهم حتى جاء البرتغاليون، وكان شهاب الدين بن أحمد بن ماجد (لانعلم تاريخ مولده ولا وفاته) هو الذى قاد سفينة ڤاسكودا كاما من مالندى على الساحل الشرقى لإفريقيا إلى قاليقوط فى الهند سنة ١٤٩٨. وهذا الحادث يعد نقطة التحول فى تاريخ الملاحة والتجارة العربيتين فى المشرق، إذ كان لعلو شأن البرتغاليين أثر سيئ فى تجارة العرب، فقد تهاوى سلطانهم البحرى وتقوض صرح تجارتهم باطراد على يد البرتغاليين.

ويمكن أن يعد ابن ماجد - الذى قضى أكثر من خمسين سنة من حياته فى البحار العليا - أحد الملاحين العرب الأعظمين فى جميع العصور. وقد كتب ابن ماجد ثلاثين رسالة بحرية، وكان من أبرز كتاب العرب فى وصف المحيطات، والملاحة وغير ذلك. وقد رفعته مآثره إلى صف أكابر علماء هذا العصر. وأهم مأثرة له هى مصنفه «كتاب الفوائد فى أصول علم البحر والقواعد».

أما سليمان بن أحمد المهَرى، وهو معاصر لابن ماجد أصغر منه، فقد كان

ملاحا آخر بارزاً من ملاحى هذا العصر، وكذلك هو صاحب خمس رسائل بحرية كتبت فى النصف الأول من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) نذكر منها بخاصة للأهمية: «العمدة المهرية فى ضبط العلوم البحرية»وقد صنفها سنة ٩١٧ هـ (١٥١١ ـ١٥١٢م)، و «كتاب شرح تحفة الفحول فى تمهيد الأصول».

وكتب ابن ماجد وسليمان المهرى هى ذروة ما بلغه العرب من معرفة فى الجغرافيا البحرية. وكان هذان البحاران يستخدمان خرائط بحرية بارعة من المظنون أنه كانت تتوفر فيها خطوط الزوال والمتوازيات المرسومة عليها. وكذلك كانوا يستخدمون عدة آلات دقيقة وينتفعون أقصى انتفاع بالمعارف الفلكية فى الملاحة. ولا يخامرنا إلا شك قليل فى أن معرفتهم بالبحار كانت متقدمة إلى حد كبير، وخاصة فى المحيط الهندى، ذلك أن كتبهم تصف بالتفصيل خطوط السواحل والطرق وما إليها فى البلاد التى زاروها، وكانوا على علم بالجزائر المتعددة فى جزائر الهند الشرقية.

(ز) الكتب الفلكية

وفى هذا العصر ظهرت كتب فى الفلك على قدر عظيم من الأهمية، وكان من أئمة الفلكيين فى هذه الحقبة عالم الرياضيات الأمير التيمورى ألغُ بك المتوفى سنة ٨٥٣ هـ (١٤٤٩م) على أنه بوفاة ألغ بك يمكن أن يقال إن كتب الفلك الإسلامية قد بلغت نهايتها، ذلك أن جهد ألغُ كان هو آخر جهد علمى يبذل من جانب أمير مسلم، قبل أن يحل عصر الانحطاط الاجتماعى الإسلامى، فى سبيل مراجعة معلومات بطلميوس والقيام بأرصاد فلكية مستقلة. وقد شمل كتاب «زيج جديد سلطانى» النتائج التى وصل إليها ألغ بك فى أرصاده التى شاركه فيها معاونوه.

(ح) كتب الجغرافيا الإقليمية

ظهرت فى الفترة بين القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) والعاشر (السادس عشر الميلادى) جملة كبيرة من الكتب الجغرافية بالعربية والفارسية تقوم على أساس إقليمى أو قومى. صحيح أنه لم يصدر عن جغرافيى ذلك العصر ما يعد مأثرة

جليلة فى ميدان الجغرافيا، إلا أن المعرفة بالجغرافيا الإقليمية قد أثرت بفضل جهود عدة مؤرخين وجغرافيين. ولقد احتفظ بالتقاليد الجغرافية للعصر القديم، ولكن لم يكن ثمة ابتكار فى النظر أو فى العمل. ولم يحدث فى ميدان الجغرافيا الفلكية والطبيعية أو البشرية تقدم جوهرى. وكان إصدار كتب فى الجغرافيا الإقليمية فى ذلك العصر مرتبطاً أوثق ارتباط بامتداد الإسلام واتساع السلطان الإسلامى فى المشرق، كما أنه يرجع إلى العناية التى خص بها عواهل المسلمين الجغرافيا التاريخية والجغرافيا مستهدفين أولا الأغراض السياسة.

وفى العراق والجزيرة ـ المركز القديم للنشاط الجغرافى ـ لم يصدر من الكتب الجغرافية إلا القليل، وقد ظهر فى كتاب «ميارث قدشى» لابن العبرى أثر التقليد الإسلامى وفيه خريطة شبه دائرية للعالم أما فى مصر والشام فقد صدرت كتب الخطط فى ظل الأيوبيين والمماليك وأدى الاهتمام منذ عهد الأيوبيين بكتب العجائب ومصر القديمة إلى صدور وجمع بعض الأخبار ذات التهاويل الخيالية والحكايات عن ملوك مصر القديمة (!) وغير ذلك من القصص التى تستهوى القارىء العام. على أن هذه الأخبار قد تضمنت شيئاً من المعلومات الجديدة عن الدول الإسلامية فى المشرق وفى الهند وغيرها من البلاد. وكان الكتّاب الذين تناولوا هذه الموضوعات هم: إبراهيم بن وصيف شاه (كتب سنة ٦٠٥ هـ = ١٢٠٩م)؛ والنُوَيرى المتوفى سنة ٦٢٩ هـ (١٣٣٢م)؛ والمقريزى المتوفى سنة ٨٤٥ هـ (١٤٤١ ـ ١٤٤٢م)؛ وابن فضل الله العمرى المتوفى سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨م)؛ والقلقشندى المتوفى عام ٨٢١ هـ (١٤١٨م) وغيرهم. وفى شمالى إفريقية كتب الحسن بن على المراكشى «جامع المبادىء والغايات» وهو يزودنا بخطوط أطوال وعروض قدّر الكاتب بعضها، وتشمل مقدمة ابن خلدون فصلا فى الجغرافيا، يشمل ما أ عَن بعض مؤرخى العرب الذين وصفوا العالم مقدمة للتاريخ.

ونجد فى إيران وآسية الوسطى والهند بعض الكتب التاريخية بالفارسية

تتناول الجغرافيا الإقليمية والوصفية، وبعض رسائل عن جغرافية العالم وتعتمد الكتب الجغرافية فى معظمها على المصادر العربية المتقدمة، وتضمنت التواريخ العامة وأخبار الفتوح معلومات إضافية معاصرة. ونذكر من الكتب الهامة: «فارس نامه» لابن البلخى الذى كتب فى أوائل القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)، و «نزهة القلوب» لحمد الله المستوفى المتوفى سنة ٧٤٠ هـ (١٣٤٠م)، و «جهان نامه» لمحمد بن نجيب بكْران (كتبها محمد هذا لخوارزم مشاه محمد سنة ٥٩٦ ـ ٦١٧ هـ = ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م)، وتتناول جهان نامه «بعض المعلومات الهامة عن جغرافية ما وراء النهر»، «ومطلع السعدين» لعبد الرزّاق السمرقندى المتوفى سنة ٨٨٧ هـ (١٤٨٢م)، و «هفت إقليم» لابن أحمد الرازى، وقد كتب عام ١٠٠٢ هـ (١٥٩٤م)وهو كتاب فى التراجم ولكنه يشمل معلومات جغرافية لها قيمة كبيرة.

المصادر

متون وترجمات وشروح:

(١) أبو دلف مِسْعَر بن المهَلْهل: الرسالة الثانية، طبعة مينورسكى V. Minorsky، القاهرة سنة ١٩٥٥.

(٢) البيرونى: كتاب القانون المسعودى، طبعة دائرة المعارف، حيدر آباد بالهند، فى مجلدين سنة ١٩٥٥.

(٣) البيرونى: *Picture of the world* (صفة المعمورة على البيرونى) طبعة أ. زكى وليدى طوغان، Memoir Asi، جـ ٥٣، نيو دلهى سنة ١٩٤١ (ويشمل هذا الكتاب نصوصاً فى الجغرافيا انتخبت من البيرونى: القانون المسعودى: تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن؛ الجماهر فى معرفة الجواهر؛ الصيدنة.

(٤) حمد الله مستوفى: نزهة القلوب، طبعة محمد دبير سياغى، طهران سنة ١٩٥٨.

(٥)الهمدانى: كتاب صفة جزيرة العرب، طبعة محمد بن بَلْهيد النجدى، القاهرة سنة ١٩٥٣.

(٦) الهـــــروى علـى بن أبى بـكر: الإشارات إلـى معرفـة الزيارات، طبـعه وترجمـه إلى الفرنسية ســوردل تومين وزوجه، دمشق سنة ١٩٥٣ ـ ١٩٥٧.

(٧) حدود العالم.

(٨) ابن بطوطة (الترجمة الإنكليزية بقلم هـ أ. ر. كب، جـ ١، كمبردج سنة ١٩٥٨).

(٩) ابن فَـضْلان: الرســالة، الطبعـة الثانيـة للترجـمة والتـعليقـات التى قام بهـمـا أ.ب. كـوفـالسـكى، سنة ١٩٥٥ (ترجـمـة كانار Canard فى *Annales de l' Institut d'Etudes Orientales de l'Universite d'Alger* ، جـ ١٦، ص ١٩٥٨).

(١٠) ابن حوقل.

(١١) ابن خلدون، طبـعـة روزنتـال Rosenthal.

(١٢) ابن ماجد: *Three unknown nautical instruments on the Indian Ocean*، طبعـة ت. أ. شومـوفسكى Shumovsky، موسكو سنة ١٩٥٧.

(١٣) الإدريسى: *Polsha i Kraje sasiedni w Shuietle Kriegi Rogera" Geohrapha arabskigo ZXII w Al - Idrisia'ego* جـ ١، كـراكوف سنة ١٩٤٥؛ الكراسـة ٢، وارسوسنة ١٩٥٤.

(١٤) الإدريســى: *India and the neighbouring Territories in the Kitab Nuzhat al' Mushtak fílkhtrak Al - Afak of Al Sharif Al - Idrisi* عليكره سنة ١٩٥٤

(١٥) الإصطخرى: المسالك والممالك، طبعةم. جابر عبد العال الحينى، القاهرة سنة ١٩٦١

(١٦) *Zrodia arabische: T. Lewicki de stoivienszczyzny dziejow*، جـــــ ١، روكلوف، كراكاو سنة ١٩٥٦

(١٧) محمد بن نجيب بكران: جهان نامه نقلها مع ترجمتها ى. بورچفسكى Y. Borshchevsky، سنة ١٩٦٠.

(١٨) عبـد القادر النعـيمى: الدارس فى تاريخ المدارس، فى مجلدين، دمشق سنة ١٩٤٨ ـ ١٩٥١

(١٩) المروزى: *Sharaf Al - Zaman Tahir Marwazi on China, the Turks and India* المتن والترجـمة مع التـعليق بقلم مينورسكى، لندن سنة ١٩٤٢

(٢٠) أخبار الصين والهند، Relation de le Chine et de l'Inde, redigée en 831 النص والترجمة الفرنسية مع تعليقات Jean Sauvaget باريس سنة ١٩٤٨

(٢١) ياقوت: The Introductory chap- ters of Yaqut's Mujam Al - Buldan ترجمة وتعليق Wadie Jwaideh، ليدن سنة ١٩٥٩

(٢٢) R. Blachére et H. Darmaun: Extraits des Prinicipaux geographes arabes du Moyen - Age الطبعة الثانية، باريس سنة ١٩٥٧.

(٢) كتب عامة:

(١) نفيس أحمد: Muslim Contribu- tion to geography لاهور سنة ١٩٤٧.

(٢) Barthold: Turkestan

(٣) S.F. Hourani: Arab Seafaring، برنستون سنة ١٩٢٨.

(٤) G.H.T. Kimble: Geography in the Middle Ages لندن سنة ١٩٣٨.

(٥) J.H. Kramer: Geography and Commerce in the Legacy of Islam طبعة أرنولد وكوييوم، Arnold & A. Guil- laume، لندن سنة ١٩٤٣.

(٦) J.H. Kramers: Analecta Orientalia, Posthumous Writings and selected Mi- nor Works of، ليدن سنة ١٩٥٤.

(٧) I.Y. Krachkovisky: Arabskaya geograficheskaya literatura (المجلد ٤ من مجموعة آثاره) موسكو سنة ١٩٥٧.

(٨) Al Mas' udi commemoration vol- ume، نشره مقبول أحمد و أ. رحمن، عليكره سنة ١٩٦٠.

(٩) س. مظفَّر علي: Arab Geography عليكره سنة ١٩٦٠ (وهو ترجمة للقسم الثاني من كتاب M. Reinaud: (Intro- duction générale a la géographie des Orientaux

(٣) مقالات

(١) Ziauddin Alavi: Physical geog- raphy Of the Arabs in Xth. Century A.D. A.D. في Indian geographical Journal جـ ٢٢/٢، مدارس سنة ١٩٤٧.

(٢) الكاتب نفسه: Arab geography in the 9th and 10th.Centuries A.D. في Mus-

lim University Journal عليكره سنة ١٩٤٨.

(٣) Leo Bagrow : *The Vasco Gama's Pilot* فى Studi Colombiani، جنوة سنة ١٩٥١.

(٤) S.Q. Fatimî: *In quest of Kalah* فى *Journal Southeast Asian History* جـ١/٢، سبتمبر سنة ١٩٦٠.

(٥) V. Minorsky : *A False Jayhânî* فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* ، جـ١٣ ، سنة ١٩٤٩–١٩٥٠، ص٨٩–٩٦.

(٦) M. Maqbul Ahmad: *Al Mascudi's Islamic contribution to medieval Arab geography*، فى *Islamic Culture*، جـ٢٧/٢، سنة ١٩٥٣، جـ٢٨/١.

(٧) الكاتب نفسه: *Travels of Abu'l Husayn Al Mascudi* فى *Islamic Culture*، جـ ٢٨، ٤، سنة ١٩٥٤.

(٨)C. Schoy: *Geography of the Muslims of the Middle Ages Geographical Review (American Geographical Society)*، جـ ١٤، سنة ١٩٢٤، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٩؛ مقالات أخرى بالفارسية، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٩،

(٩) الكاتب نفسه: الملحق سنة ١٩٥٦ ـ ١٩٦٠، ص ٨٢ ـ ٨٥.

خورشيد [مقبول أحمد S. Maqbul Ahmed]

(٦) الجغرافيون العثمانيون

الظاهر أن الجغرافيين العثمانيين لم يبدأوا فى كتابة الكتب الجغرافية حتى أواسط القرن التاسع الهجرى (الرابع عشر الميلادى). وكانت الكتب الأولى من هذه فى خلق العالم على نمط كتب العجائب التى تتناول عجائب الخليقة. ولعل خير ما نعرفه منها هو «درّ مكنون» ليازيجى أوغلى أحمد بيجان المتوفى حوالى سنة ٨٦٠ هـ (١٤٥٦م) وهو أخو الشاعر العثمانى القديم يازيجى أوغلى محمد المتوفى سنة ٨٥٥ هـ (١٤٥١م). وكان أحمد بيجان هذا هو إلى ذلك أول من ترجم منتخبات من الكتاب العربى «عجائب المخلوقات» للقزوينى (١٢٠٣ ـ ١٢٨٥) وسمّى الترجمة بهذا العنوان، وفى هذا الكتاب اهتمام بعجائب المخلوقات أكثر من

الاهتمام بالمعرفة العلمية (انظر Riue: *Catal of Turkish Mss inthe Rieu British Museum*، ص ١٠٦ وما بعدها). وقد ترجم كتاب القزوينى عدة مرات إلى اللغة التركية (يشير بروكلمان، قسم ١، ص ٨٨٢، إلى ترجمات تركية أربع لهذا الكتاب). وكذلك نجد بهذا العنوان ترجمات أخرى شائعة لكتاب ابن الوردى المتوفى سنة ١٤٥٧م: «خريدة العجائب» (ذكرت فى *Beitraege zur historischen Geographie... vornehmlich des Orients* طبعة Festband: *Hans Mzhik* Eugen Oberhummer ليبسك وفينا سنة ١٩٢٩، ص ٨٦ وما بعدها) نشرت من بينها واحدة مع إضافات معاصرة على يد رجل من العصر العثمانى المتقدم يدعى على بن عبد الرحمن (انظر مقالتى: *Der Bericht des arabischen Geographen Ibn - Al - Wardi ueber Konstantinopel* فى *Festband Eugen Oberhummer* ص ٨٤ - ٩١ و *Ein Altosmanisher Bericht ueber des uorosma - manische konstantinopel* فى *A1ON* سنة ١٩٤٠، ص ١٨١ - ١٨٩) ونجد أن سپاهى زاده محمد بن على المتوفى سنة ٩٩٧ هـ (١٥٨٨م) قد أصدر نسخة عربية جديدة من كتاب تقويم البلدان لأبى الفداء بعنوان «أوضح المسالك إلى معرفة البلدان والممالك» مع ترتيب مادته بحسب حروف الهجاء وأكمله، (بروكلمان قسم ١، ص ٤٦) ثم ترجم منتخبات منه إلى التركية بالاسم نفسه (بروكلمان، قسم ٢، ص ٤٤).

ونذكر من الترجمات الأخيرة للكتب الجغرافية القديمة «مناظر العوالم» لمحمد بن عمر (وليس عثمان) بن بايزيد العاشق المولود سنة ٩٦٤هـ (١٥٥٥م) ولا نعرف تاريخ وفاته؛ وقد أتم كتابه هذا سنة ١٠٠٦ هـ (١٥٩٨م) وهو من جزءين يتناول الأول «العالم العلوى» أى السماء وسكانها والأجرام السماوية، ثم يذيله بملحق فيه جزء من العالم السفلى أى النار وأهلها. وهذا الجزء، يكاد يقتصر على علم الكلام والأساطير، علاوة على علم الهيئة الذى تضمنه ملخصا فحسب، على أن هذا الجزء الأول ليس إلا مقدمة. ومعظم الكتاب شمله الجزء الثانى، الذى يصف «العالم السفلى» أى الأرض وسكانها؛ وهو يشمل أولا جغرافية الكون، أى

شيئاً قليلا من المعرفة العامة عن الأرض، يتبعه أوصاف قائمة بذاتها رتبت على نهج أهل القرون الوسطى: أشياء طبيعية: المحيطات والجزائر، والمستنقعات والبحيرات والأنهار والعيون، والعيون الحارة، والجبال، ثم يشمل أخيراً القسم الرئيسى من الجغرافيا الوصفية أى المدن. وقد رتبت المادة الجغرافية كلها فى هذا القسم بحسب الأقاليم السبعة التى قال بها بطلميوس (أقاليم حقيقية). وفى إطار هذا الهيكل رتبت الأماكن الواردة إلى الأقاليم العرفية (أقاليم عرفية) الثمانية والعشرين الواردة، وهو مبدأ استقاه عاشق من كتاب أبى الفداء، وانتهى بمقتضاه إلى أن بعض المدن التى تناولها بالكلام قد ظهرت بحسب موقعها فى أكثر من إقليم من الأقاليم الحقيقية وبذلك تداخل المبدآن فى التطبيق. وتحت كل عنوان بين عاشق بالترتيب ما قاله من نقل عنهم مترجماً إلى اللغة التركية، وهؤلاء هم كتاب القرون الوسطى من العرب والفرس مثل ابن خرداذبه، وابن الجوزى، وياقوت، والقزوينى، وحمد الله مستوفى، وابن الوردى مع الإشارة المضبوطة إلى كل سند من أسانيده، وقد أكمل هذه الشواهد بأخباره هو وخاصة عن الأناضول والروملى والمجر مع الإشارة الدقيقة أيضاً إلى أن هذه المعلومة الخاصة قد استقيت من «الكاتب» (راقم الحروف) مع ذكر تاريخ زيارته للمدينة المذكورة، ومن ثم أتاح للقارىء سندا تاريخيا مسلسلا لرحلاته.

وأعقب الجغرافيا علم طبيعى وصفى للكون، أى الجوامد والسوائل والغازات والمعادن، والعطور، والفلزات، والنباتات، والحيوانات، والإنسان، والكتاب فى مجموعه موجز يلم إلماماً عاماً بالجغرافيا التقليدية والعلم الطبيعى.

ويدخل فى ترجمات الكتب الجغرافية بمعنى أوسع تلك الرسالة فى الفلك والرياضيات التى كتبها بالفارسية على قوشجى المتوفى سنة ٨٧٩هـ (١٤٧٤م) الذى كان من قبل مديراً لمرصد ألغ بك فى سمرقند، ثم أصبح من بعد فلكى بلاط محمد الثانى، وقد

ترجمت هذه الرسالة عدة مرات إلى التركية (انظر *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Gesells.* جـ ٧٧، سنة ١٩٢٣، ص٤٠، تعليق٢)، وإلى هذه الفئة ينتسب أيضاً كتاب الصين أى «خطاى نامه» الذى كتبه فى (الأصل) بالفارسية سيد على أكبر خطائى سنة ١٥١٦، ويصف فيه الكاتب رحلته إلى الصين، ما بين سنتى ٩١٢ و ٩١٤ هـ (١٥٠٦ ـ ١٥٠٨م) وأهداه إلى السلطان سليم الأول. وفى عهد مراد الثالث ترجم إلى التركية (انظر P.Kahle فى *Acta Orientalia* جـ ١٢، ص ٩١ وما بعدها؛ *Opera Minora*، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣).

أما فى ميدان الجغرافيا البحرية والملاحة فقد أصدر الأتراك العثمانيون كتباً مبتكرة، ونذكر منها بصفة خاصة كتاب پيرى محيى الدين رئيس المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٥٥٤م) وهو ابن أخى البطل البحرى المشهور كمال رئيس الذى كان يعرف كل ركن فى البحر المتوسط، فقد أصدر پيرى عام ٩١٩ هـ (١٥١٣م) خريطة للعالم من جزءين لم يبق منها إلا الجزء الغربى، وقد أهداها للسلطان سليم فى القاهرة سنة ٩٢٣هـ (١٥١٧م). وقد رجع پيرى فى هذا الجزء من خريطته الذى تناول الغرب إلى خرائط تشمل الاستكشافات البرتغالية حتى سنة ١٥٠٨، كما رجع إلى خريطة، فقدت من يومها، تضم استكشافات كريستوفر كولومبس أثناء رحلته الثالثة سنة ١٤٩٨م. وكان قد حصل على هذه الخريطة من ملاح اسپانى سبق أن رحل .مع كولومبس إلى أمريكا ثلاث مرات وأسره فيمن أسر الأتراك فى بلنسية سنة ١٥٠١ پيرى رئيس عم كمال رئيس (انظر P.Kahle: - *Die Verschollene Columbus Karte Von. Jahre in 1498 in einer Tuerkischen Weltkarte Von 1513*، برلين ـ ليپسك سنة ١٩٣٣؛ الكاتب نفسه: *Al ost map of Columbus* فى *Opera Minora*، ليدن سنة ١٩٥٦، ص ٢٤٧ ـ ٢٦٥؛ إبراهيم حقى: إسكى خريطة لر، إستانبول سنة ١٩٣٦ ؛ Afet: *Un Amiral Géographie turc du XVIe Siécle, Piri Reis, auteur de la Plus ancienne carte de l'Amérique* فى بلّتن، جـ١، سنة ١٩٥٧،

ص٣٣٣ـ ٣٤٩؛ Sadi Selen: Dienordفى بلّتن Amerika Karte des piri (ص ٥١٩ ـ ٥٢٣).

ثم كتب پيرى رئيس رسالة بحرية عن البحر المتوسط (بعنوان) «بحرية» تشمل ١٢٩ فصلا زود كل فصل بخريطة وصف فيها وصفاً دقيقاً البحر المتوسط بجميع أجزائه. وكانت النماذج التى جرى عليها هى الكتب الإيطالية عن الموانى وغير ذلك من الرسائل الملاحية الأخرى التى اختفى معظمها. وقد أهدى پيرى رئيس رسالته إلى السلطان سليم الأول سنة ٩٢٧هـ (١٥٢١م)، فلما توفى هذا السلطان أعد پيرى نسخة أخرى زودها بخرائط إضافية وعدل المتن وقدم لهذه النسخة بتمهيد منظوم من ١٢٠٠ بيت بالتركية فى قصص البحر والملاحين، وأهداها سنة ٩٣٢هـ (١٥٢٥ ـ ١٥٢٦م) إلى السلطان سليمان عن طريق الصدر الأعظم إبراهيم باشا (انظر P.Kahle: *Beitraege zur* فى *Piri Re'is Bahriye historischen Geographie... Festban E.Oberhummer*، ليپسك ـ ڤينا سنة ١٩٢٩، ص ٦٠ ـ ٧٦؛ الكاتب نفسه: *Bahriye, das tuerkische Segelhand - buch fuer des Mittellaendische Meer Uon Jahre 1521*، وهو الجزء الأول من نسخة لم تتم، برلين ـ ليپسك سنة ١٩٢٦؛ نسخة طبق الأصل من الرسالة «كتاب بحرية»، إستانبول، سنة ١٩٣٥).

وثمة رسالة من هذا القبيل فى الجغرافيا البحرية والملاحة فى المحيط الهندى كتبها سنة ٩٦١هـ (١٥٥٤م) سيدى على رئيس بن حسين المعروف بكاتب رومى المتوفى سنة ٩٧٠ هـ (١٥٦٢م) عنوانها «المحيط». وقد أفاد على رئيس من خبرة ملاحى جنوبى جزيرة العرب الذين عملوا مرشدين لڤاسكودا كاما فى رحلته إلى قاليقوط كما ترجم أيضاً أجزاء من كتاب المهرى «العمدة المهرية» إلى التركية فى رسالته هذه (انظر M.Bittner & W.Tomaschek: *Die Topographischen Kapitel des indischen Seespiegels Mohit* ڤيناسنة ١٨٩٧؛ أما عن السابقين العرب فانظر Gabriel (Ferrand): *Relations de Voyages et Textes geographique...*، جـ ٢، باريس سنة ١٩١٤).

على أن ثمة كتاباً آخر فى الجغرافيا البحرية ينتمى إلى حقبة متأخرة عن هذه هو «كتاب بحر الأسود والأبيض» كتبه سيد نوح فى عهد السلطان محمد الرابع (F.Babinger: *Seyyed Nuh and his turkish sailing handbook* فى *(Imago) Mundi*، جـ ١٢ ، سنة ١٩٥٥، ص ١٨٠ - ١٨٢).

وهناك ضرب يقابل هذه الرسائل فى الجغرافيا البحرية يتناول اليابسة وهو كتاب مصور يسمى «مجموع منازل» كتبه نصوح المطراقى (لا يعلم تاريخ مولده ولا وفاته) ووصف فيه بإيجاز المنازل كلا على حدة، وهى المنازل التى توقف عندها سليمان القانونى فى حملته الأولى على فارس سنة ٩٤٠ - ٩٤٢هـ (١٥٣٤ - ١٥٣٥م).وهذا الكتاب ليس منه إلا مخطوط فريد هو فى أرجح الاحتمالات النسخة التى أهداها للسلطان، وهو موجود فى مكتبة جامعة إستانبول، (ويعد) مرجعاً هاماً للطرق الحربية التى استخدمها السلاطين فى حملاتهم بالمشرق (انظر Albert Gabriel: *Etapes d'une campagne dans les deux Iraq d'aprés un manuscrit ture de XVIe siécle* فى *Syria*، سنة ١٩٢٨، ص ٢٣٨ - ٣٤١؛ Franz Taeschner: *The Itinerary of the first Persian Gampaign of Sultan Suleyman 1534 - 1536 according to Nasüh Al- Matriki* فى *Image Mundi* جـ١٣، سنة ١٩٥٦، ص ٥٣ - ٥٥؛ الكاتب نفسه: *Das Itinerar des ersten Persienfeldzuges des Sultan Suelyman Kanuni nach Matriki Nasüh* فى *Zeitschr. dest Deutsch. Morgenl. Gesells.*، سنة ١٩٦١).

وأوصاف حملات سليم الأول وسليمان الأول، ومراد الرابع نجدها فضلا عن ذلك فى مجموعة الوثائق المعروفة باسم «منشآت سلاطين» لفريدون أحمد بك المتوفى سنة ٩٩١ (١٥٨٣م) أو فى تكملتها (لا توجد المنشآت إلا فى الطبعة الثانية ذات المجلدين من كتاب منشآت السلاطين إستانبول سنة ١٢٧٤هـ - ١٢٧٥هـ = ١٨٥٧ - ١٨٥٩م)؛ وأوصاف الرحلات هناك قد أحصاها F.Taeschner: *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*، جـ١، ليبسك سنة ١٩٢٤، ص٢٠).

وأهم كتاب جغرافى شامل يشمل فى آن واحد فترة الانتقال فى تركية من النظرة المشرقية فى القرون الوسطى إلى النظرة الأوروبية هو كتاب («جهاننما») أى منظر العالم، للعالم المشهور مصطفى عبدالله المعروف بكاتب چلبى أو حاجى خليفة (١٠١٧ - ١٠٦٧هـ = ١٦٠٩ - ١٦٥٧م). وللكتاب تاريخ متشابك، فقد بدأ فيه كاتب چلبى مرتين وظل مرتين غير كامل. ففى سنة ١٠٥٨ هـ (١٦٤٨م) كان قد بدأه على اعتبار أنه كتاب فى خلق الكون على غرار هذه الكتب المنتسبة إلى القرون الوسطى مثل كتاب محمد عاشق السالف الذكر. وهو الكتاب الذى أفاد منه واعترف به، واستهل كاتب چلبى كتابه بوصف المحيطات والأنهار والبحيرات، ثم أخذ يتحدث عن البلاد مبتدئاً بالغربية منها أى (الأندلس) الإسلامية وشمالى إفريقية. وأتبع ذلك ببلاد الإمبراطورية العثمانية من حيث هى القسم الرئيسى من الكتاب، فتحدث عن قصبات الدولة الثلاث: بورصة وأدرنة والآستانة، ثم تحدث عن الولايات النصف الأوربى من الإمبراطورية وهى الروملى والبوسنة والمجر (وقد ترجم هامر Von Hammer من مخطوطه من هذا الجزء كتابه المعنون: *Rumeli und Bosna* ڤينا سنة ١٨١٢؛ انظر F.Taescher: *Die Vorlage von Hammers "Rumeli und Bosna"* فى *Metteilungen Zur Osmanischen Geschichte* جـ١، سنة ١٩٢٣ ـ ١٩٢٥، ص ٣٠٨ ـ ٣١٠).

ولما بلغ كاتب چلبى العنوان «هتوان» فى وصف المجر وقع على نسخة من «المصور الصغير» لكيرهارد مرقاتور نشرها يودوكوس هونديوس Jodocus Hondius سنة ١٦٢١ فى أرنهيم. وترك كاتب چلبى كتاب «جهاننما» وراح يعمل بمعاونة فرنسى أسلم هو محمد أفندى إخلاصى، فى ترجمة هذا المصور وعنوانها باسم «لوامع النور فى ظلمات أطلس مينور».

ولما أوشك أن يبلغ ثلثى الترجمة بدأ يكتب مرة أخرى فى جهاننما متبعاً خطة جديدة تقوم على النموذج الغربى. على أنه بدأ هذه المرة بآسيا الشرقية وأفاد فى ذلك بالمراجع الأوربية

وبالمراجع الشـرقيـة أيضاً مـثل كتـاب «خطاى نامه» لعلى أكبر وكانت مراجعه الأوربيـة تغلب كلمـا تحرك غـرباً. ولما تقدم فى وصفـه من الشرق إلى الغرب حـتى بلغ أرمينـية (ولاية وان) عـاجله الموت بحـادثة شلت يده سنة ١٠٦٧هـ (١٦٥٧م)، وهكذا ظلت النسخـة الثانية من كتابه ناقصة أيضاً لم تكتمل.

على أن ثمة كتاباً أوربياً آخر كان هو الحافـز إلى المضى فى إكمـال جهـاننما وإتمامـه آخر الأمـر، ففى ١٤ أغـسطس سنة ١٦٦٨ قـدم المبـعـوث الهـولندى كولير Colier إلى السلطان محمد الرابع فى أدرنة نسـخـة مـن قـبل حكومـتـه للطبـعـة اللاتينـيـة من أطلس بلاو فى ثمانية مجلدات (Bleau: *Atlas Maior sive, Cosmogtophia Blaviana*، سنة ١٦٦٢).

وبعـد ذلك بسـنوات قـلائل، أى فى سنة ١٠٨٦هـ (١٦٧٥م) كان السلطان قد عمل على أن يترجم هذا الأطلس إلى التـركـيـةبمعـرفـة أبـى بكر بن بهـرام الدمـشـقى المتـوفى سـنة ١١٠٢هـ (١٦٩١م). ونشر أبو بكر هذه الترجمة بعنوان «نصـرة الإسلام والسـرور فى تقرير أطلس مايور»، وأصـدر بالاعتماد على هذه التـرجـمـةوعلى غـيـرها من المراجع الشرقية كتاب «جـغرافيا كبير» (جغـرافيايى كبـير، انظر P, Kahle: *The Geagraphy of Abu Bekr Ibn Bahram al ~ Dimashki* مخطوط ٥٧٥، من مـجمـوعة تشستربيتى Chaster Beatty).

ولما أنشأ المجرى الذى أسلم إبراهيم متـفرقـه سنة ١١٤٠هـ (١٧٢٨م) أول مطبـعـة فى إسـتـانبـول كـان كـتـاب «جـهاننمـا» هو الكتاب الحـادى عشـر (سنـة ١١٤٥هـ =١٧٣٢م) من الكـتب الجـديدة التى أصـدرهـا فى الطبـاعـة التركيـة، وقد استخـدم متفرقـة أساساً لهذه الطبـعة النسخـة الثانية من كـتاب جهاننما، أى وصف آسيا كما بداه كاتب چلبى مضـافاً إليـه «اللاحقة» المناسـبة مـأخـوذة من كـتـاب أبى بكر، ومن ثم شملت النسخة المطبوعة الوصف الكامل لآسـيا، وقـد عمـد الطابع إلى أن يكمل المعلومـات فى الفـصـول التـمـهـيـدية الخاصة بالمعلومات الفـلكية والرياضية والجـغرافـية حـتى زمـانه بسلسلة من تذييـلات من حـيث هو الطابع (انظر F.

Taeschner: *Zur Gasckichte des Djahannuma* فى *Mitteilungen des Seminars fuer Orientalischs Sprachen Westasia ~ tische studiem*، جـ٢، ص ٢٩ [سنة ١٩٢٦]، ٩٩ ـ ١١١، الكاتب نفسه: *Das Hauptwerk der geographischen Literatur der Chelebis Gihannuema* فى *Imogo Mundi*، سنة ١٩٣٥، ص ٤٤ ـ ٤٧،*Kâtib Chelebi Hayati ve eserleri hakkinde incelemeler* أنقرة سنة ١٩٥٧: عن جهاننما، مقال حامد سعدى سلن، ص ١٢١ ـ ١٣٦.

وفى سنة ١١٥٣هـ (١٧٤٠م) اضطلع رجل يدعى شهرى زاده أحمد ابن مذهّب سعيد المتوفى سنة ١١٧٨هـ (١٧٦٤ ـ ١٧٦٥م) بتكملة أخرى لجهاننما كاتب چلبى عنوانها «روضة الأنفس». ولكن هذه التكملة لم تطبع قط لسببين: الأول أن إبراهيم متفرقه أدركته المنية، والثانى تدفق الكتب الجغرافية تدفقاً جعل الإنتاج التركى فى ميدان الجغرافيا يتضاءل ابتكاره ومن ثم أهميته.

أما فيما يتعلق بأوصاف الرحلات فإن وصف على أكبر من الصين وإقامته هناك قد أسلفنا ذكره ومما يجدر التنويه به أيضاً الوصف الموجز الذى دبجته يراعة سيدى على رئيس لرحلته إلى الهند وعودته البائسة إلى بلاط السلطان فى أدرنة من الحملة البحرية العثمانية الفاشلة على البرتغاليين فى المحيط الهندى، ونجد ذلك ماثلا فى الكتيب المعروف باسم «مرآة الممالك» الذى تم سنة ٩٦٤هـ (١٥٥٧) وطبع فى استانبول سنة ١٣١٣هـ وثمة ترجمة إنكليزية له بقلم ڤامبرى (A. Vambery: *Travels and adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Re'is during the years 1553 ~ 1556* لندن سنة ١٨٩٩).

على أن الكتاب الأكبر فى ميدان وصف الرحلات هو الكتاب الكبير ذو المجلدات العشرة «سياحتنامه»، أى «تاريخ سيّاح»لأوليا بن درويش محمد ظلىّ المعروف بأوليا چلبى ، وهو كتاب فريد بين كتب الشعوب الإسلامية جميعاً، فقد ظل أوليا أربعين سنة

(١٦٣١ ـ ١٦٧٠) يجوب كل ركن من أركان الإمبراطورية العثمانية وما جاورها مؤذناً فى حاشية السراة والولاة والسفراء وفى فرق الجيش، ولذلك فإن كتابه ضرب من المذكرات وهو يشمل ـ إلى جانب المعرفة بالبلاد التى زارها ـ بصراً من عدة وجوه بالسياسات العليا لذلك العصر، فهو يذكر فى كتابه تجاربه الشخصية، ثم هو يمزج نتائج قراءته بالثمرات المزدوجة لخياله الحى، وقد أصبح كتاب أوليا چلبى ـ بفضل اتصالاته بالشخصيات السياسية ومشاركته إياهم أقدارهم ـ سجلا هاماً لتاريخ أيامه.

وكان ثمة حافز إلى وصف الرحلات هو الحج كل سنة إلى مكة. ونحن نجد بلا شك، وخاصة منذ القرن الثامن عشر، سلسلة من المتون تصف الرحلة إلى إسكودار وهى المنطلق على الساحل الأسيوى للبوسفور الذى يخرج منه الحجاج إلى مكة، كما تصف المناسك التى تقام فى مكة، ومعظم الحجاج يحصرون أوصافهم فى هذه المناسك ويلمسون لمساً عابراً الرحلةنفسها، على أن بعضهم قد وصف الرحلة، ولذلك السبب نجد أهمية لما كتبوا من الناحية الجغرافية، وأكثر هذه الأوصاف تفصيلا هى «مناسك الحج» لمحمد أديب (سنة ١١٩٣هـ ـ ١٧٧٩م، طبعة إستانبول سنة ١٢٣٢هـ = ١٨١٦ ـ ١٨١٧، الترجمة الفرنسية بقلم M. Bianchi: *Itineraire de Constantinople à la Meque, Recueil des Vayages et des Memoires publiés par la Societe de Giogrpphie*، جـ٢باريس سنة ١٨٢٥ حيث أرّخ الكتاب خطأ بسنة ١٠٩٣هـ = ١٦٨٢م بدلا من ١١٩٣هـ = ١٧٧٩م).

وينتمى أيضاً إلى كتب الرحلات ـ بوجه من الوجوه ـ تقارير سفراء الباب العالى لدى البلاطات الأوروبية (سفر نامه)، وهى تنتمى فى الوقت نفسه إلى فئة التأليف فى التاريخ، ومن ثم تدخل بصفة عامة فى كتب مؤرخى الإمبراطورية (أحصاها كاتب هذه المادة فى مجلة *Zeutsehr, d. Deutsch Margenl Gesells*، جـ٧٧، سنة ١٩٢٣ص٧٥ ـ ٧٨، وأحصاها إحصاءً أكمل فائق رشيد

أونات فى رسم لى تاريخ مجموعه سى، ٨ أغسطس سنة ١٩٥٠).

وبقيت أيضاً كلمة موجزة نذكرها عن رسم الخرائط، وقد سبق لنا وصف خريطة العالم المؤرخة سنة ١٥١٣م لپيرى رئيس، وكانت فى الأصل من جزئين،وقد ضمّن پيرى رئيس كل فصل من رسالته فى الملاحة بالبحر المتوسط «بحرية» - جاريا مجرى كتب الموانى الإيطالية بل معتمدا عليها فيما يرجح خريطة تمثل ذلك الإقليم من البحر المتوسط الذى يتناوله فى الفصل الخاص به، وقد كان فى حوزة محرر المجلة الدورية *Imago Mundi* وهو ليو باكَروف Leo Bagrov مثل هذه الخريطة للبحر المتوسط كله بخطوط الزوال المتوازية وهى تقوم على تصور مخطئ لرسم دوائر البروج.

ومخطوطات النسخة الأولى من كتاب «جهاننما» لكاتب چلبى على هوامشها رسوم تخطيطية دقيقة للوَاء أو السنجق الذى يدور الحديث عليه. وقد زودت طبعة جهاننما سنة ١١٤٥هـ (١٧٣٢م) بخرائط تشغل الخريطة منها صفحة بأكملها،ومن الواضح أنها تسير على غرار رسم الخرائط الأوروبية المعاصرة لها، مع قلب الاتجاه (الشمال فى أسفل) وقد خرجت من ورشة الطابع إبراهيم متفرقة أيضاً خريطة مخطوطة للشرقين الأدنى والأوسط، وهى محفوظة الآن فى المخطوطات النمسوية العسكرية وتاريخها إما سنة ١١٣٩هـ (١٧٢٦ - ١٧٢٧م) وإما سنة ١١٤١ هـ (١٧٢٨ - ١٧٢٩؛ انظر F.Taeschner: *Das anatolische Wegenetz nach Osmanischen Quellen*، جـ٢، ليپسك سنة ١٩٢٦، ص ٦٢وما بعدها).

ويجدر بنا أن نشير فى الختام بإيجاز إلى خريطة للعالم منسوبة إلى حاجى أحمد التونسى، وتاريخها سنة ٩٦٧هـ (١٥٥٩م) وهى محفوظة فى مارسيانا بالبندقية، وقد وهِم مرة أنها إسلامية الأصل، وظهر الآن أنها صناعة أوروبية أعدت للسوق الإسلامية (انظر V.L. Ménage: *The Map of Hajji Ahmed and its Makers* فى *Seminars fuer Orientalische Sprachen Mitteilungen des Westasiatiche Studien*، جـ٢١، سنة ١٩٥٨،

ص ٢٧١ـ ٣١٤؛ وانظر أيضاً George The Suppressed Trukish map of :Rish 1560, Ann. Arbor [مكتبة وليام كليمنتس WilliamL.Clements، سنة ١٩٥٧، وتشمل نقلا طبق الأصل]).

المصادر:

(١) وردت فى صلب المادة

(٢) F.Taeschner: Die geographische Literatur der Osmanen فى Zeitschr. Deutsch. Morg. Gesells، جـ٧٧، سنة ١٩٢٣، ص ٣١ ـ ٨٠ .

(٣) F.Babinger: Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke، ليبسك سنة ١٩٢٧، وقد نوقش فى هذا البحث أيضاً الكتاب الجغرافيون.

(٤) عبدالحق عدنان آديوار: عثمانلى توركلر يندە علم، إستانبول سنة ١٩٤٣.

(٥) الكاتب نفسه: La science chez les Turcs Ottomane، باريس سنة ١٩٣٩.

خورشيد [تيشنر Fr. Taeschner]

تعليق على مادة جغرافيا

انظر أيضاً كتاب «السماوات السبع» للدكتور جمال الفندى ـ نشرالهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ .

١ ـ التعميم بهذه الطريقة ثم إقحام القرآن والحديث من غير دراسة علمية للموضوع ومن غير تفرقة بين ما هو صحيح وما هو موضوع من الأحاديث إنما ينافى الحقيقة والواقع، ويحتاج إلى تصويب، وإن بدا الأمر سليما لدى البعض فى الظاهر.

فبدلا من قول الكاتب: (والمصادر الرئيسية الثلاثة التى حفظت هذه الأفكار هى القرآن والأحاديث النبوية والشعر العربى القديم) فإن الصواب أن يقال: (والمصادر الرئيسية الثلاثة التى حفظت هذه الأفكار هى تفسيرات القرآن القديمة و كثير من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والشعر العربى القديم).

والتفسير كله ـ قديمه وحديثه ـ اجتهاد من المفسر يسوقه فى ظل السائد من المفاهيم والأفكار فى عصره.

وما من شك أن مصدر أفكار العصور الوسطى الجغرافية والمتعلقة

بخلق الكون كان من البابلية القديمة واليونانية والمأثورات اليهودية والمسيحية.

وقد حرصت الإسرائيليات منذ أول وهلة على تثبيت بعض التفسيرات والأفكار القديمة بالأحاديث الموضوعة فى ظل تلك الآراء البدائية وفى ظل المأثورات اليهودية.

٢ ـ ٣: لا يمكن الجزم بعبارة (ويحفظ القرآن أثاراً لبعض الأفكار الجغرافية والأفكار المتعلقة بخلق الكون البابلية القديمة واليونانية و..).

والأصح والثابت أن يقال: (ومن روائع القرآن فى مخاطبته العقل وتوجيهه الحديث إلى أهل المعرفة أن إعجازه لا يقف عند عصر معين ولا يحد بثقافه بالذات، فقد تمشت مفاهيمه (معانيه) مع إدراك الأقدمين تماماً، كما تتمشى الآن مع فهمنا وإدراكنا للمسائل الجغرافية والكونية فى ضوء تلك الآفاق الواسعة التى فتحها أمامنا عصرالعلم.

ومن أبسط الأمثلة على ذلك الآية (٢٢)من سورة الحجر، وإن كانت من غير الآيات التى ورد ذكرها فى هذا المقال والتى سنعلق عليها بطبيعة الحال فى ضوء مفاهيمنا الحديثة.ونحن نورد هذه الآية لسهولة فهمها وانطباقها المباشرعلى المعنى الذى نرمى إليه.

وهذه الآية الشريفة فهى : (وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين).

كان الأقدمون يعرفون أن الرياح تلقح بعض النباتات لتثمر.وهذه حقيقة فى ضوئها فسروا معنى (لواقح) . وقبل الناس آنئذ ذلك التفسير على قدر علمهم، رغم أن هذا المعنى لا يربط بين أجزاء الآية المختلفة مثل قوله (فأنزلنا من السماء ماء) أى ينجم عن ذلك التلقيح إنزال الماء العذب باعتبار الفاء هنا فاء السببية، حيث أن تلقيح الرياح للنباتات لايسبب نزول الماء العذب.ولكن فى هذا العصر اتضح علمياً وثبت أن الرياح تثير السحاب أى تكونه. والرياح هى الهواء المتحرك، سواء تحرك إلى

أعلى أو انطلق أفقياً فعندما يصعد الهواء يبرد بخاصية الانتشار والوصول إلى طبقات ضغطها أقل من ضغط الطبقات السطحية. وإذا ما برد الهواء قلَّت قدرته على حمل بخار الماء، فيتكاثف هذا البخار أو تتجمع جزيئاته على هيئة نقط من الماء أو بلورات من الثلج تبعاً لدرجة الحرارة السائدة ويكون السحب.

ويعبر القرآن عن هذه الحقيقة بقوله:

(الله الذى يرسل الرياح فتثير سحاباً...)، وقوله أيضاً (والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا...) ثم يفرق القرآن بين السحاب الذى يمطر والسحاب الذى لا يمطر، ويقرر حقيقة علمية أخرى فحواها أن السحاب الممطر لابد له من مدد من بخار الماء الذى يتحول داخل السحابة إلى نقط من الماء أو بلورات من الثلج نامية نسبياً بحيث لا يقوى الهواء الصاعد (الرياح) على حملها فتسقط على هيئة مطر أو ثلج أو برَد تبعاً لظروف الجو السائدة فى طبقاته التى يثار فيها السحاب.

والمعروف علمياً أن تجمع جزيئات بخار الماء العالق فى الهواء ليكون النقط أو الثلج إنما يتم على جسيمات صغيرة (تعرف علمياً باسم نوى التكاثف) يحملها الهواء بوفرة ولها صفة قابلية امتصاص الماء أو الذوبان فيه، مثل مساحيق ملح الطعام التى تتطاير بوفرة من أسطح البحار والمحيطات ومثل الأحماض والأكاسيد التى تنجم عن الاحتراق، خصوصاً أتربة الشهب التى تترسب من أعالى الجو بعد احتراقها فيه.

ولقد عرفنا فى عصر العلم أن الرياح إنما تلقح السحب بعد إثارتها وتدأب على إمدادها ببخار الماء ونوى التكاثف اللازمين للأمطار. هذا المعنى الجديد يتمشى تماماً مع الآية الكريمة ويربط بين أجزائها مثل قوله: (فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه)، كما يفسر لنا باقى الآية (وما أنتم له بخازنين). و(ما) هنا نافية بمعنى أن هذا المطر النازل من السحاب أو السماء (والسماء اسم لكل ما علانا وارتفع فوق

رؤوسنا) ليس مخزوناً فى مكان معين كما كان يظن الإغريق مثلا. ولكن تمشياً مع الآراء الإغريقية القديمة قال بعض المفسرين القدماء خطأ أن (ما) بمعنى الذى. وتشير الآية الكريمة هنا إلى حقيقة علمية ثابتة فحواها أن ماء المطر ليس مخزوناً فى مكان معين ولكنه دورة بين السماء والأرض كما نعلم، حيث تبخر أشعة الشمس بعض ماء البحار والمحيطات وتحوله إلى بخار تحمله الرياح إلى مناطق إثارة السحب ونزول المطر.

٤ ـ الآية (٣١) من سورة الأنبياء: تجىء هذه الآية فى مقدمة آيات أخرى كونية تشير إلى الجبال (الرواسى)، وغلاف الأرض الجوى (السقف المحفوظ) والليل والنهار، والشمس والقمر، وكلها من آيات الخالق فى الكون.

وتشير الآية إلى اتصال السموات والأرض فى الأصل ثم انفصالهما بعد ذلك، كما تقرر لزوم وجود الماء لنشوء وتطور الحياة. وهكذا أجملت قصة نشوء عالمى الجماد والحياة.

والسموات ـ جمع سماء ـ وهى كل ما علانا وارتفع فوق رؤوسنا كما قدمنا، تبدأ بغلاف الأرض الجوى (السماء الدنيا) وتمتد إلى حدود الكون. واستخدم القرآن لفظ(السموات) للدلالة على سائر أنواع الأجرام المنبثة فى الكون، وتوجد تلك الأنواع وتتوفر داخل مجموعتنا الشمسية التى هى بمثابة كوننا الصغير.

أما أنواع السموات (الأجرام) فسبعة هى: الغلاف الجوى ـ الشهب ـ النيازك ـ الأقمار ـ الكواكب السيارة ـ المذنبات ـ الشمس.

ولا يتحدث القرآن عن السماء الأولى، أو الثانية، أو الثالثة... كما هو معروف فى بعض الأحاديث، ولكنه يذكر فقط السماء الدنيا (أو غلاف الأرض الجوى الذى نعيش فى كنفه ويمدنا بكثير من مقومات الحياة).

ومرة أخرى يتحدث القرآن فقط عن سبع سموات، أى سبعة أنواع من الأجرام تتوفر داخل المجموعة الشمسية

مثلا. وتتعدد المجموعات الشمسية داخل المجرة الواحدة مثل مجرتنا المعروفة باسم (الطريق اللبنى) إلى ما شاء الله، وهذا هو عين المقصود من لفظ (طباقاً) فى الآية (٣) من سورة الملك: (الذى خلق سبع سموات طباقا...)، أى أن السبعة أنواع إنما تتكرر داخل مجموعات إلى ما شاء الله.

وبصرف النظر عن تفاصيل الطريقة التى تكونت بها المجموعة الشمسية، هناك إجماع واتفاق بين سائر النظريات التى تفسر نشأة المجموعة الشمسية على أن سائر أجرامها (السموات والأرض) كانت فى الأصل سديماً متصلا أو سحابة من الغاز والأتربة الكونية ثم انفصلت أجزاء تلك السحابة إلى أجرام واحتلت الشمس المركز حيث تم تجميع أكبر قدر من الكتلة.

هذا هو المراد بالرتق(الاتصال) والفتق (الانفصال)، وهو عين مفهومنا الحديث لقوله: (.. أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما ..) .

والمفهوم أيضاً أن الحياة إنما نشأت أول الأمر فى الماء، أو فى الطين المشرب بالماء، على الرغم من أن ذرة الكربون هى العنصر الأساسى فى بناء الخلية الحية. وفى القرآن العديد من الآيات التى تشير إلى تلك الحقيقة. ويكفى أننا اليوم فى عصر الفضاء نبحث عن الماء على أى كوكب لنقرر صلاحيته أو عدم صلاحيته لحمل الحياة.

٥ ـ الآية (١٢) من سورة الطلاق:

لما كانت أنواع أجرام السماء فى الكون، أو فى المجموعة الشمسية التى تمثل كوننا الأصغر، سبعة أنواع كما ذكرنا فى (٤)، فالواضح أنه إذا ما حط الإنسان قدمه على أى جرم منها مثل القمر، صار ذلك الجرم بمثابة الأرض بالنسبة إليه، بمعنى أن وجود سبعة أنواع من السموات يقتضى بالتبعية وجود نفس العدد من الأراضى. وهذا هو مفهومنا السليم فى عصر الفضاء لقوله (... ومن الأرض مثلهن ..).

٦ ـ الآية (٢) من سورة الرعد:

الغلاف الهوائى هو سقف الأرض الذى يفصلها عن الفضاء الكونى ويحمى أهلها من أهواله ممثلة فى الأشعة الكونية، ودرجات الحرارة المنخفضة إلى ما يقارب الصفر المطلق (٢٧٣ درجة سنتجراد تحت نقطة الجليد)، وأسراب الشهب والنيازك التى تسبح فى الفضاء الكونى. ويمتد هذا الغلاف (أو السقف المحفوظ) فوق سطح الأرض إلى علو نحو ألف كليومتر.

ومن أهم صفات الهواء (كأى غاز آخر) أنه ينتشر ليملأ الفضاء المعرض له. وعلى ذلك فالغلاف الجوى مدفوع بطبيعته للهروب والانطلاق إلى أعلى لكى ينتشر فى الفضاء الكونى، ولكن هناك قوة أخرى مضادة تعمل على إمساكه ومنعه من الإفلات؛ تلك القوة هى قبضة جاذبية الأرض التى تحول دون تسرب الهواء إلى خضم الفضاء.

وتتعادل قوة جذب الأرض مع قوة اندفاع الهواء إلى أعلى للهروب، وبذلك يظل غلاف الأرض الجوى محفوظاً كسماء مرفوعة فوق سطح الأرض على غير أعمدة نراها.

ويبين لنا هذا التعليق العلمى السليم جانباً من تلك الآفاق الواسعة التى فتحها أمامنا عصر العلم وصار من اللازم الأخذ بها بدلا من تلك الأفكار القديمة البالية، كما أنه يظهر جانباً من المجاز القرآنى العلمى الذى تكشف فى هذا العصر.

٧ ـ الآية (٣٢) من سورة الأنبياء.:

تتحدث هذه الآية عن غلاف الأرض الجوى كذلك، وتصفه بأنه سقف محفوظ.والسر فى ذلك أن الأرض تحول دون تسربه أو إفلاته إلى الفضاء بقبضة جاذبيتها كما ذكرنا فى (٦).

ولو أن مهندساً من أمهر الناس صمم للأرض سقفاً ـ من مادة صلبة أو سائلة أو غازية ـ لما استطاع أن يسبغ عليه من (الآيات) أو الفوائد التى ينعم

بها سكان الأرض عشر معشار تلك الفوائد (والآيات) التى يوفرها غلاف الأرض الجوى لهم. وهذا المعنى بالذات من أهم ما تشير إليه الآية عندما تقول: (... وهم عن آياتها معرضون)، أى آيات تلك السماء التى جعلها الله سقفاً محفوظاً.

ونحن نستطيع أن نجمل بعض تلك الآيات فيما يلى:

أ - فى هذا السقف يوجد الأوكسيجين اللازم لبقاء مملكة الحيوان يانعة مزدهرة على الأرض.

ب - تستخدم الحيوانات - والإنسان - الأوكسجين الجوى لتنقية الدم وإكسابها القدرة على العمل، ويخرج مع هواء الزفير على هيئة غاز ثانى أوكسيد الكربون، وحتى الحيوانات المائية تستخدم الأوكسيجين الجوى المذاب فى الماء.

وتأخذ مملكة النبات ثانى أوكسيد الكربون لكى تستخلص منه الكربون (الفحم) فى ضوء الشمس وترسل إلى الجو الأوكسيجين خالصاً نقياً من جديد. أما الكربون الذى تستخلصه النباتات فإنها تستخدمه فى بناء أجسامها وعمل الخشب والسكر والنشا.. وهكذا تعترى الأوكسيجين الجوى سلسلة من التحورات الدورية.

جـ - فى هذا السقف تثار السحب، ومنه ينزل المطر الذى هو مصدر المياه العذبة على الأرض كلها.

د - تعمل نسبة الأزوت العالية فى الجو على إمكان إطفاء أى حريق يشب، إذ أن الهواء الجوى (أو سقف الأرض) عبارة عن خليط من غازين أساسيين، أحدهما لا يشتعل ولا يساعد على الاشتعال وهو الأزوت ويشغل نحو أربعة أخماس الهواء من حيث الحجم، وأما الخمس الباقى فقوامه غاز الأوكسيجين اللازم للحياة.

هـ - فيه تسرى الأصوات، ولولاه ما سمع أحدنا الآخر عندما يتكلم أو يصيح، ولما كانت لحاسة السمع أية ضرورة.

و ـ فيه يتكون ضوء النهار بسبب تناثر أو تشتت أشعة الشمس خلال الطبقة الممتدة من سطح الأرض إلى علو نحو ٢٠٠ كيلو متر فقط.

وتواجه تلك الطبقة المنيرة دائماً الشمس، وهى تنسلخ من باقى جسم الغلاف الجوى المظلم، تماماً كما نسلخ جلد الشاة من الشاة مثلا.ولعلنا نجد هذا المعنى الرائع فى الآية (٣٧) من سورة يس:

(وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون).

أما القبة الزرقاء فقد ثبت أنها ظاهرة ضوئية تحدث فى غلاف الأرض الجوى القريب من السطح بسبب وفرة تناثر وتشتت اللون الأزرق الذى ترسله الشمس ضمن حزمة الضوء الشمسية، خصوصاً وأن هذا اللون من أغزر الطاقات التى تشعها الشمس، حيث أن المعروف علمياً هو أن أغزر طاقة يشعها أى جسم مادى درجة حرارته المطلقة ٧ يكون طول موجتها ل خاضعاً للقانون.

$$ل = \frac{٢٩٤٠}{ر}$$

ويعرف باسم قانون ڤين.

وحيث أن درجة حرارة سطح الشمس هى ٦٠٠٠٠ درجة مطلقة، نجد أن أغزر الطاقات لها طول موجة تساوى

$= \frac{٢٩٤٠}{٦٠٠٠} = ٠,٤٨$ ميكرون وهو اللون الأزرق.

٨ ـ الآية (٦٥) من سورة الحج:

الذى يقع على الأرض من السموات هى النيازك، إلا أنها نادرة جداً. وفى سنة ١٩٠٨ سقط نيزك جبّار على سيبيريا فأحدث فوهة عمقها زاد على ٢٠٠ متر، كما دمر مساحة من الأرض حول الفوهة بلغت نحو ٥٠٠ كيلو متر مربع، ولا يزال العلماء يدرسون آثار نيزك سيبيريا العظيم هذا.

وتشير الآية، ضمن ما تشير إليه، إلى أن السماء لا تقع على الأرض إلا نادراً جداً رحمة من الله.

والنيازك عبارة عن حجارة سماوية ومعادن، ويعمل الغلاف الجوى بصفة مستمرة على تفتيتها فى طبقاته العليا حتى لا تصيب أهل الأرض بضرر.

وقد حدث عام١٩٤٦ أن تفتت نيزك جبّار فى أعالى جو الأرض بعد أن دخل فى قبضة جاذبيتها وراح يهوى إليها. وقد ترسبت الأتربة الناجمة عن التفتت وحجبت ضوء الشمس فى وضح النهار فى القاهرة، وعندها أظلمت الدنيا وظن الناس أن القيامة قد قامت!

وتكون النيازك فى مسالكها سماء من السموات السبع وهى تتساقط إلى الأرض، إلا عندما تقترب هذه منها وتوقع بعضها فى قبضة جاذبيتها.

وتبلغ النيازك أحجاماً عظيمة، وقد تكون فى مثل حجم الجبل. وهناك الأتربة الكونية المعروفة باسم الشهب وهذه تجرى فى مسالكها أيضاً حول الشمس، ونحن لانرى منها سوى ما يدخل جو الأرض ويحترق فيه بسبب الاحتكاك الناجم عن السرعة الكبيرة، إذ تبلغ سرعة تحرك الشهب والنيازك بالنسبة إلى الأرض حدود ٢٠ ـ ٤٠ كيلو متراً فى الثانية الواحدة.

وتحترق كل الشهب فى أعالى جو الأرض (السماء الدنيا) بحيث تتحول إلى أكاسيد قبل أن تصل إلى علو نحو ٧٠ كيلو متراً من السطح. وهذه الأكاسيد من أحسن أنواع نوى التكاثف التى يتم عليها تجمع جزئيات بخار الماء لتكون نقطاً من الماء أو بلورات من الثلج داخل السحب، ولهذا تتميز السنون التى تمر فيها الأرض بتيارات وفيرة من الشهب وتعرف بوفرة أمطارها والله أعلم.

٩ـ معظم هذه الأحاديث اختلطت بها الإسرائيليات. ولم يكن الغرض من الحديث الشريف يتصل بالكون وخلقه لأن الرسول الكريم [ﷺ] كان مشرعاً وليس عالماً كونياً.

وما دام الحديث يخالف نص القرآن الكريم فلا يؤخذ به.

د. جمال الفندى

جفر

نما عند الشيعة، منذ عهد متقدم جداً، اعتقاد بأن أحفاد عليّ قد توارثوا سنناً باطنة، هى طائفة من العلوم الدينية والسياسية الخفية تحيط بجميع الأشياء حتى يوم الميعاد، وتطور تبجيل المسلمين جميعاً لأهل البيت، فغدا عند الشيعة اعتقاداً بأن الأئمة لا يرتكبون كبيرة ولا صغيرة. ومن ثم نسب إلى عليّ كتاب يتضمن المعانى الباطنة للقرآن (ابن سعد، جـ ٢، ص ١٠١، ١٩١) وهو يعارض معارضة ملحوظة تفسير ابن عباس السنى وذكر بشر بن المعتمر المعتزلى فى القرن الثالث الهجرى كتاباً وهم الخوارج أنه كتاب الجفر (الجاحظ : كتاب الحيوان، جـ ٦، ص ٩٤). ويشير ابن قتيبة المتوفى عام ٢٧٦ هـ إلى هذا الكتاب. ونقل الدميرى فى كتاب الحيوان (مادة جفر، جـ ١، ص ١٧١، طبعة سنة ١٣١٣) عن كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة أن الجفر هو - على ما يقال - كتاب كتبه لآل البيت جعفر بن محمد الصادق (الإمام السادس المتوفى عام ١٦٨) على جلد جفر (والجفرة ما بلغت أربعة أشهر من أولاد المعز وفصلت عن أمها) وفيه كل ما يحتاجون إلى علمه وكل ما يكون إلى يوم القيامة. ولم ترد هذه الفقرة على ما يظهر فى نص كرونرت Grue-nert، ولعل الدميرى التبس عليه اسم كتاب ابن قتيبة لأن ابن خلكان يذكر أن فى كتاب مختلف الحديث لابن قتيبة فقرة بهذا المعنى زاد عليها بعض أسطر لهارون بن سعد (أو سعيد) العجلى رأس الزيدية يسخر فيها من هذا الادعاء (ابن خلكان، النص طبعة ده سلان؛ ص ٤٣٢؛ وترجمة ده سلان جـ ٢، ص ١٨٤؛ النص، طبعة ڤستنفلد رقم ٤١٩؛ Goldziher فى *Zeitschr. d. D. Mor-genl Ges.*, جـ ٤١، ص ١٢٣ ؛ Fried-laender فى *Journ. Am. Or. Soc* جـ ٢٩، ١٠٦) والحق إن أسلوب ابن قتيبة فى اشتقاق الأسماء مشكوك فيه إلى حد كبير، فليس دليل على استعمال كلمة جفر بمعنى الرق أو الجلد. ويفترض ڤان ڤلوتن Van Vloten وجود صلة بين هذه الكلمة والكلمة اليونانية «كرافى» (انظر *Chiitisem* ص ٥٦، تعليق ٦) أما كولدتسيهر Goldziher فيصلها بكلمة

جعفر، والأغرب من هذا ابن النديم صاحب الفهرست أشار فى مواضع كثيرة من كتابه إلى جعفر الصادق (ص ١٧٨، ١٩٨، ٢٢٤، ٣١٧، ٣٥٥) ووصل بينه وبين جابر بن حيان الكيميائى فى غير ما تردد (ص ٣٥٥) كما أنه تساءل المتشكك فى صحة نسبة كتاب طبى فى الإهليلج إلى جابر (ص ٣١٧) ومع ذلك فلم يذكر قط كلمة «الجفر». ويردُ إلى صاحب الفهرست أيضا القول بأن لعلى بن يقطين (ص ٢٢٤) مؤلفا اسمه كتاب الملاحم، ومن الواضح أن مثل هذه الكتب كانت شائعة فى بيئته وثمة مؤلف آخر اسمه كتاب الملاحم (ص٢٢٣) ومؤلف اسمه كتاب الكشف (ص ٢٢٢)، على أنه لا شك فى أن الجفر يدخل فى كتب الملاحم، ومع ذلك فإن الشيعة جميعاً يؤكدون وجود هذا الكتاب الخفى المنزه عن الخطأ. وإذا تحدث كاتب شيعى عن كيفية اختيار المأمون العلوى على بن موسى الرضى (وهو الإمام الثامن من الأئمة الأثنى عشرة) خليفةً له فإنه يزيد على ذلك دائماً أن علياً لما قبل ذلك كتب إلى المأمون قائلا: وإن كان الجفر والجامعة يدلان على ضد ذلك (انظر على سبيل المثال الفخرى؛ ص ١٩٨، طبعة القاهرة سنة ١٣١٧هـ) والجامعة كتاب آخر مماثل للجفر يتردد ذكره فى هذه المناسبة، ويمكن الرجوع فى شأن هذا الكتاب إلى كولدتسيهر (Goldziher: *Beitr Z. Liter. d. Shi'a* ص ٥٥ والتعليق) كما أن ثمة مذهباً طريفاً فى أصل هذا الكتاب يربطه برسائل إخوان الصفا؛ ويرجع فى شأن هذا المذهب إلى كازانوڤا (Casanova فى المجلة الأسيوية، المجموعة التاسعة ، جـ ١١، ص ١٥١ ومابعدها). على أن هناك كتاباً آخر مماثلا له هو «مصحف فاطمة» (انظر Goldziher، المصدر السابق).

ويربط الجفر دائماً بحادث تاريخى آخر هو ظهور ابن تومرت فى المغرب، فقد كان المأثور عند الموحدين أن مهديهم كان تلميذاً مقرباً للغزالى، والغزالى هو الأمين على كتاب الجفر لذلك العهد. أما أن الغزالى قد عرف من كتاب الجفر بمستقبل ابن تومرت العظيم وبانتقال هذا الكتاب من بعده

إلى ابن تومرت فأمر يرجع فيه إلى مقالى عن حياة الغزالى (Macdonald : Journ. Am. Or. Soc., جـ ٢٠، ص ١١٣ كما يرجع بصفة خاصة إلى كتاب «القرطاس» ص ١١٦ وما بعدها، ونضيف إلى ذلك كتاب «سر العالمين» المشكوك فى نسبته ، ص ٢ ، طبعة بومباى سنة ١٣١٤هـ)، أما رأى أصحاب التقدير السليم الذين لا يسلمون بأمر إلا بعد روية وتدبر فيلتمس عند البيرونى وابن خلدون، فالبيرونى المتوفى عام ٤٤٠ يتحدث فى كتابه الآثار الباقية (Chronology ترجمة سخاو، ص ٧٦، ١٨٢) باحترام بالغ عن الصادق ولكنه يضيق بالأقوال التى تؤكد أن له تقويما فى حين أنه منحول له، وهو لا يذكر شيئا عن الجفر. ويتكلم ابن خلدون عن الجفر فى حديثه عن كتب الملاحم (نص كاترمير -Qua termére جـ ٢، ص ١٨٤، ١٩١، طبعة بولاق عام ١٢٧٤، ص ١٦٢، ١٦٤، ترجمة ده سلان، جـ ٢، ص ٢١٤، ٢٢٤) وهو يعتقد أن الله قد خص آل البيت كما خص جميع الأولياء بكرامة النبوة.

وإذن فمن المحتمل أن يكون جعفر الصادق قد ألف هذا الكتاب، ولكن ابن خلدون لم يجد دليلا ما على هذه النسبة، وهو يظن أن الفقرات المتداولة من هذا الكتاب تتصل بكتاب يسمى الجفر كان فى حوزة هارون بن سعيد العجلى، ويقول العجلى إنه انتقل إليه من جعفر الصادق، وليس ثمة دليل يثبت هذا الانتقال. ويقول ابن خلدون أيضاً أن هناك آثاراً لكتاب آخر يسمى الجفر ألفه يعقوب بن إسحاق الكندى منجم هارون الرشيد، وهو يستطلع النجوم للتنبؤ بمصائر الدولة الإسلامية متوسلا إلى ذلك بالقرانات الفلكية. وقد فقد هذا الكتاب بأكمله. وإلى هنا كان الجفر لا يرتبط إلا بالخطاب المحمدى والحسبانات التنجيمية (انظر De Goeje: *Mémoire sur les Caramathes* ص ١١٥ ومابعدها)، ولكن نشأ بمرور الزمن اعتقاد بأن المعانى فى علم الجفر يرمز إليها بحروف مستقلة، ومن ثم أصبح علم الجفر يدل على علم الجروف وهو طريقة التنبؤ يجعل حروف الأبجد تدل على أعداد (حاجى خليفة، جـ ٢، ص ٦٠٣ وما بعدها). ويفرد ابن خلدون

لعلم السيمياء فصلا خاصاً من كتابه (Quatremére جـ ٣، ص ١٣٧ وما بعدها، de Slane جـ ٣، ص ١٨٨ وما بعدها، طبعة بولاق ص ٢٤٥ وما بعدها) ولكنه لا يجعل هذا العلم صلة بجعفر أو الجفر. على أننا نستبين من شرح ابن خلدون لهذا العلم أنه نقل المذهب الأسمى nominalism نقلا سقيما، ولا شك فى أن القول بأن الحروف بناء مستقل بالدلالة والتسليم بأن فهم الخطاب المحمدى لايكون إلا بمعرفة علم اللسان العربى كانا فيما يظهر السبب فى تحول مدلول الجفر من المعنى الأول إلى المعنى الثانى (كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ١، ص ٢٠٢ وما بعدها، ص ١٢٧ ـ ٢٣١، ومادة بسط فيه، وجف بمعنى علم الحروف). وقد أصبح هذا المعنى المدلول الغالب على كلمة جفر.

وإذا أردت زيادة فى البيان أو المراجع أو الشواهد على وجود رسائل أو قطع تحمل اسم الجفر فارجع إلى كتاب بروكلمان Brockelmann جـ ١، ص ٤٤، س ١١؛ ص ٢٢٠ والتعليق؛ ص ٤٤٦ [ابن عربى، رقم ٧٧، ٧٨، ٨٠] ص ٤٦٤ [رقم ٦،٥]؛ المرادى: سلك الدرر، جـ ١، ص ٥١، وهناك ترجمة تركية لكتاب جفر الأقياجى؟ ما زالت من غير شك محفوظة فى مكتبة السلطان بالآستانة ؛ Ahlwradt فى *Berlin Cat.* جـ ٣، ص ٥٥١ وما بعدها؛ Rieu فى ملحق المخطوطات العربية بالمتحف البريطانى، رقم ٨٢٨ . أما فيما يختص باستعمال الجفر فى الكتب السائرة فانظر قصة عطّاف فى ألف ليلة وليلة ترجمة Burton، جـ ١٢، ص ١١٤ وما بعدها. والكتاب محفوظ فى مكتبة هارون الرشيد وكان يرجع إليه.

المصادر:

(١) Goldziher : *Vorlesungen* ص٢٢٤ وما بعدها، ٢٦٣ وما بعدها .

(٢) Doutté : *Magie et Religion* ص١٧٧ وما بعدها (عن علم الحروف.

(٣) Reinaud : *Monuments musulmans* جـ ١، ص ٣٤٦ وما بعدها، ٣٧٠ وما بعدها.

[ماكدونالد D. B. Macdonald]

+ جفر: يتمتع أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم بإجلال خاص بين الشيعة، ويقوم هذا على أساس الاعتقاد بأن ذرية فاطمة ورثوا بعض صفات النبى[ﷺ] ، ومفهوم الشيعة للنبوة، (انظر Tor Andrae : *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben Seiner Gemeinde*، ستوكهلم سنة ١٩١٨، الفصل السادس) جعل الوحى ينتقل من آدم إلى محمد، ومن محمد إلى العلويين (انظر H. H. Schaeder فى *Zeischr der Deutsch Morgenl. Gesells*، عدد ٧٩، سنة ١٩٢٥، ص ٢١٤ وما بعدها). وكان بنو هاشم - الذى ينتمى إليهم على بن أبى طالب - قد ظلوا منذ وقت طويل يرون أنهم أفضل من بنى أمية، لأن فيهم النبوة. ويروى أن أبا سفيان شاهد، بعد دخوله فى الإسلام، جيوش محمد صلى الله عليه وسلم، تتأهب صفوفاً لفتح مكة فقال للعباس عم النبى، وكان يقف إلى جانبه: «لقد أصبح مُلك ابن أخيك عظيما» فقال له العباس: «ويحك! إنها لنبوة!» (الطبرى، جـ ٣، ص ١٦٣٣).

وفى حديث باطنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال وهو يحتضر لعلى بن أبى طالب أن غسلنى يا علىّ إذا متّ، وكفّنى وضعنى على سريرى فأخبرك بما يحدث إلى قيام الساعة. فلما توفى صلى الله عليه وسلم غسله علىّ وكفنه ووضعه على سريره، فأخبره محمد صلى الله عليه وسلم بما يحدث إلى قيام الساعة. (الجَعْفْى أو الكتاب المنحول له، وترسم الجُعْفى، انظر F. Wuestenfeld : *Register*، ص ٧و ١٣، كتاب الهَفْت والأظلة، طبعة أ. تامر، أ. خليفة، بيروت سنة ١٩٦٠، ص ١٣٥؛ انظر فيما يختص بكتاب الجفر المنسوب إلى علىّ، Brockelmann : القسم الأول، ص ٧٥). وهنا تتحدد بوضوح بداية الجفر، الذى كان فى الأصل هو عين الحدثان والملاحم.

وفى غمرة الصراع المرير الذى خاضه من أجل الخلافة أولاد على - الذين انقسموا على أنفسهم قبل الأوان، وأضعفوا شوكتهم وتعرضوا للاضطهاد الشديد وسقطوا ضحايا له، وبخاصة عام ٢٣٧هـ (٨٥١م) أيام

المتـوكل ـ ظهـرت كتب باطنـية تتـسم بالرؤى، أبـدعت لدعم آمـال المـريدين، الذين كانوا علـى وشك التردى فى هوة اليأس، ولإقامة الدليل للخلفاء الحاكمين على أن ما يشعـرون به من إجلال شبه دينى، يجب أن يدينوا بـه لذرية فاطمـة بنت النبى صـلى الله عليـه وسلم. وقـد صدرت هذه الكـتب فى أشكال مخـتلفة تندرج كلها تحت العنوان الشـامل جفر، الذى كثيراً ما يضاف إلى الاسم جامعة أو الصـفة جـامع. وهو ذو طبيـعة لهـا صلة بالتنـبـؤ والعـرافـة، ويلخص فى شكله المتـأخـر فى جـدول، يمثـل فيـه الجفر للقضاء، والجـامعة القدر، ويقول حـاجى خليـفـة (جـ ٢، ص ٦٠٣ ومـا بعدها) فى علم الجفـر: «وهو عبارة عن العلم الإجـمـالى بلوح القـضـاء والقـدر المحـتـوى على كل مـا كـان ومـا يكون جزئياً وكلياً».

ويتــضـمن الجـفــر العـقـل الكلى والجـامـعـة نفس الـكل؛ ومن ثم فـإن الجفـر يجنح إلى أن يكون رؤيا للعـالم على نطاق خارق وكونى. ويحـيد الجفر عن صـورته الأصليـة التى تتـمـثل فى العلـم البــاطنى المتــسم بالـرؤيا الذى يختص به الأئمـه الذين كانوا ورثة علىّ وخلفائه ويصبح متمثلا فى أصول فنية تتعلق بالعرافة ميسورة للحكماء أيا كان منبتـهم، وبخـاصـة الصـوفـيـة «علم الحروف»). ويجب علينا أن نذكر أسماء أربعة من كـبار الكتاب الـعديدين الذين اسهـموا فى تطوير هـذه الأصول، وهم محيى الدين أبو العـباس البونى المتوفى عام ٦٢٢هــ (١٢٢٥م) صاحب كـتاب شمس المعارف وهو مـصنف يوجد منه ثلاث نـسخ، الصـــغـرى والوسـطى والكبرى، وقـد أعدت النسـخة الأخـيرة للنشر بالقاهرة عام ١٣٣٢ ـ ١٣٣٤ هـ (١٩٠٣ ـ ١٩٠٦) فى أربعـة مـجلدات. وينبغى لنا أن نذكر أن المصنف الصغير المسمى جـفر الإمـام على بن أبى طالب أو الدر المنظوم . المنسـوب لابن عـربى (انظر مخطوطة ليـپسك سنة ٨٣٣ ، ١، وانظر مــخطوطة پـاريس رقم ٢٦٤٦؛ وحلب ـ سـپـاث ٥٧، ٣٩٦) ليس إلا فـقـرتى ٣٣و ٣٤ من كـتـاب شـمس المعــارف (انظر Hartmann : *Eine arab. Apokalyse* ص ١٠٩ ومــا بعـــدها)؛ ومـحيى الـدين بن عربى المـتوفى عـام

٦٣٨هـ (١٢٤٠م): مفتاح الجفر الجامع (مخطوطات فى مكتبة إستانبول - حميدية، اسماعيل افندى، ص ٢٨٠، وفى باريس رقم ٢٦٦٩، ص ١٤ إلخ)، وابن طلحة العدوى الراجى (المتوفى عام ٦٥٢هـ = ١٢٥٤م) بالعنوان نفسه أو بعنوان «الدر المنظّم فى السر الأعظم» ٠مخطوطات فى باريس تحت رقمى ١٦، ٣٤؛ وفى استانبول ، أموجه حسين باشا تحت رقم ٣٤٨، وسراى أحمد قسم ٣ تحت رقم ٣٥٠٧ إلخ)؛ وعبد الرحمن البسطامى المتوفى عام ٨٥٨هـ (١٤٥٤م) بالعناوين نفسها (مخطوطات، مكتبة A. S.تحت رقمى ٢٨١٢ و ٢٨١٣، ومكتبة الفاتيكان تحت رقم V ١٢٥٤ : انظر نيكولسون Nicholson ، فى *Journal of the Roy* - As. *Soc*، سنة ١٨٩٩، ص ٩٠٧). وفى كل هذه الكتب وفى الكثير من غيرها خلط كبير بشأن عمل الجفر الذى يجب أتباعه. وقد أضيفت عناصر أخرى غير متجانسة من صور التفكير الخفى، ويجد المرء الخصائص السحرية للحروف الهجائية والأسماء الحسنى وحساب الجمّل ودلالة القيمة العددية لاسم يود المرء أن يحتفظ به سراً، وتبديل الحروف فى كلمة واحدة لتكوين كلمة أخرى، والتوفيق بين الحروف التى تؤلف اسما من أسماء الله الحسنى وحروف الاسم المطلوب (الكسر والبسط) ، وإبدال حرف فى كلمة بحرف آخر وفقا لمنهج الأتابش at-abash (وفق يطابق فيه أول حرف من الحروف الهجائية العبرية الحرف الأخير والحرف الثانى منها الحرف الذى يقع قبل الأخير وهكذا) وتكوين كلمة بوضع الحروف الأولى من كلمة جملة معاً، وبعبارة أخرى كل العمل الذى يستعمل فى «القبالة» (انظر J. G. Février : *Histoire de l'écriture*، باريس سنة ١٩٤٨، الملحق ، جـ٣، ص ٥٨٨ - ٥٩١). وقد كان لهذه الأنظار القيمة العددية لحرف شأن كبير فى التصوف الإسلامى، الذى لم تحظ فيه الحروف التى تتألف منها أسماء الله الحسنى بتوقير خاص فحسب بل حظيت به أيضاً الحروف السبعة التى تخلو منها سورة الفاتحة. وفى الحروفية الإسلامية تقترن روايات أفلاطونية جديدة وقبلانيه بتأملات بعض كبار

الصوفيين لتكون جانبا لا يستهان به من المعرفة الباطنية تصل إلى درجة من الكتمان بحيث «لا يقف فى هذا الكتاب حقيقة إلا المهدى المنتظر خروجه فى آخر الزمان» (حاجى خليفة جـ ٢، ص ٦٠٣) وهذا التنوع فى العمل يتعقد تعقدا اكثر فى مناهج التصنيف. والواقع أن بعض الكتاب يتبعون الألف باء الطويلة (الف، باء، تاء، إلخ..) فى حين يتبع آخرون الأبجد (ألف، باء جيم، إلخ). ويطلق على الطريقة الأولى اسم الجفر الكبير ويضم ألف مصدر، ويطلق على الطريقة الثانية اسم الجفر الصغير ولا تضم إلا سبعمائة مصدر. وهناك أيضا جفر متوسط وعليه مدار الخافية القمرية والشمسية، ويفضل الكتّاب هذا الجفر الأخير، ويستخدم بصفة عامة فى الأوفاق الطلسمية (حاجى خليفة، المصدر السابق).

وإلى جانب هذا الوجه العددى الخفى للحروف التى تضع، بفضل أصولها الفنية والآلية، الجفر فى مستوى الزائرجة ؟ لا مناص من أن نذكر وجهها التنجيمى. ويقول ابن خلدون (المقدمة، جـ ٢، ص ١٩١؛ Rosenthal، جـ ٢، ص ٢١٨؛ انظر ص ١٨٤؛ Rosenthal ، ص ٢٠٩) إن الشيعة أطلقوا اسم جفر على مصنف فى التنبؤات التنجيمية، ألفه يعقوب بن إسحق الكندى المتوفى بعد عام ٢٥٦هـ (٨٧٠م)، الذى تحدث عنه، على الأرجح، ابن النديم تحت عنوان «الاستدلال بالكسوفات على الحوادث» (الفهرست، ص ٢٥٩؛ انظر رسالة فى القضاء على الكسوف، مخطوطات مكتبة الإسكوريال، تصنيف الغزيرى Casiri برقم ٩١٣، ٤؛ AS، رقم ٤٨٣٢و ٢٧ . ومن شاء المزيد من التفصيلات فليطلع على كتاب دى غويه : *Memoire Surles Carmathes* ليدن سنة ١٨٨٦، ص ١١٧ ومابعدها). ولم يكن هذا المصنف، الذى يحسب فيه الكندى طوالع أفراد الأسرة العباسية حتى سقوطها وفق الكسوفات، موجودا فى عهد ابن خلدون، إذا كان ابن خلدون يرى أنه ضاع مع مكتبة العباسيين التى ألقى بها هولاكو فى نهر دجلة بعد غزوه لبغداد وقتله للمعتصم آخر خليفة عباسى. ومهما يكن من أمر فإن جزءا

من هذا المصنف قد وصل إلى المغرب فيما يبدو باسم الجفر الصغير، وليس من شك فى أنه قد اقتبس ليلائم دولة بنى عبد المؤمن.

ويقول الجاحظ فيما نحله (باب العرافة والزجر والفراسة، طبعة In-ostranzev، سانت بطرسبرغ، سنة ١٩٠٧، ص ٤) «وللهند ماليس لغيرهم من الوهم والتوهم والظن والتخيل والحدس، والتركين والترجمة والتنجيم والطب والفراسة والجفر، وهو معرفة أيام السنة وهبوب الرياح وطلوع المنازل للقمر وغروبها. وعليها يعولون فى حكمهم ويقولون جفر الرياح وجفر الأمطار وجفر الأنواء؛ والجفر كتاب لهم يجمع أحكام السنة ثم يقسمونها أرباعا على فصول السنة ومنازل القمر، فكل سبع منازل لربع من أرباع السنة يسمونه جفر ويقضون منه على الأمطار والرياح والأسفار والحرب وما أشبه ذاك، ومنهم تعلمت الأكاسرة والفرس سائر العلوم، وعنهم أخذوا، وهم يقتدون لاسيما فى الطب والتنجيم والحرب والوهم والعرافة والزجر والفراسة». وآخر وأهم وجه من وجوه الجفر هو الرؤيا المتنبئة، وهذا بالضبط الوجه الأصلى الذى تطور كل التطور من قبل فى عهد الأمويين، واتسع نطاقه فى عهد العباسيين فى صورة كتب التنبؤات المسماة باسم كتب الحدثان (انظر الإشارات الواردة فى كتاب دى غويه : *Carmathes*، ص ١١٥ وما بعدها).

وكانت بداية هذه الأفكار كتاب دانيال وكانت مصنفات التنبؤات المنسوبة إلى دانيال تقرأ فى مصر عام ٦١هـ (= ٦٨٠م الطبرى، جـ ٢، ص ٣٩٩، وفيما يختص برؤيا دانيال بالعربية انظر الإشارات التى وردت فى A. *Abe* فى *Stud. Isl*، جـ ٢ سنة ١٩٥٤، ص ٢٨ تعليق رقم٢). ويروى محمد عبد الملك الهمذانى المتوفى عام ٥٢١هـ (١١٢٧م) الذى أكمل تاريخ الطبرى حتى عام ٤٨٧هـ (١٠٩٥م، مخطوطه بمكتبة باريس برقم ١٤٦٩، ورقة رقم ٤٥ ظهر، استشهد بها دى غويه فى كتابه *Carmathes*ص ٢٢٥ ومابعدها؛ انظر ما نشره أ. ج . كنعان فى المشرق،

ص ١٩٥٥ ومابعدها، انظر ابن خلدون: المقدمة، جـ ٢، ص ١٩٨، و Rosenthal، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨) أنه كان ببغداد فى عهد وزارة أبى جعفر الكرخى، ورّاق يدعى الدانيالى، يعرض كتباً قديمة منسوبة إلى النبى دانيال، صورت فيها بعض الشخصيات البارزة وذكرت فيها صفاتها. وقد حظى بنجاح كبير مع الساسة (انظر القصة التى أوردها الطبرى، جـ ٣، ص ٤٩٦ وما بعدها فى حكاية المهدى التى ذكرها ابن خلدون فى المقدمة، جـ ٢، ص ١٩٢، و Ro-senthal، ص ٢١٩، وهى توضح الحيل التى لجأ إليها مزيفون فى هذا النوع من الكتب). وتعرف هذه المصنفات أيضاً باسم الملاحم (انظر المخطوطات الخاصة بالتنجيم بمكتبة برلين تحت أرقام ٥٩٠٣و ٥٩٠٤، ٥٩١٢و ٥٩١٥؛ والمخطوطتان الأخيرتان منسوبتان إلى دانيال وكذلك فى مكتبة إستانبول ـ بغدادلى وهبى أفندى رقم ٢٢٣٤)، وقد انتشرت على نطاق واسع فى المغرب؛ وهى مكتوبة شعرا أو نثراً، وأحياناً باللهجة الدارجة، وتتناول أحياناً أحداثاً مقدرا لها أن تقع فى داخل المجتمع الاسلامى بصفة عامة، وأحياناً تتناول أحداثاً تتعلق بدولة واحدة بصفة خاصة. وينسب الجانب الأكبر من هذه المصنفات لمؤلفين مشهورين على الرغم من أنه لا يمكن التحقق من صحتها. ويورد ابن خلدون قائمة بملاحم (المقدمة، جـ ٢، ص ١٩٣ ومابعدها؛ طبعة Rosenthal ، ص ٢٢٠ وما بعدها)، معظمها من أصل مغربى وتتناول بصفة عامة الدولة الحفصية. وفى هذه القائمة اسمان يستحقان التنويه بصفة خاصة، هما ابن عربى، الذى وردت باسمه فى القائمة ملحمة تتردد فى عهد ابن خلدون عنوانها صيحة البوم (فيما يختص بهذا المصنف انظر A. Abel، فى *Arabica* جـ ٥، سنة ١٩٥٨، ص ٦، تعليق رقم ٣)، والباجَرّبَقى المتوفى عام ٧٢٤هـ (١٣٢٣م)، الذى تنسب إليه قصيدة عن الأتراك. والباجربقى من القَرَندلية (فيما يختص بالقرندلية، انظر الإشارات الواردة فى Dozy : *Suppl*، جـ ٢، ص ٣٤٠) وأسس فرقة تسمى الباجربقية (ابن خلدون: المقدمة، جـ ٢، ص ١٩٩ وما بعدها؛ طبعة Rosenthal، ص ٢٢٥، انظر تاج العروس، جـ ٦،

ص ٢٨٣, وتحدث روزنتال Rosenthal عن مصادر أخرى للباجربقى، ص ٢٣٠). وهناك أيضا شواهد كثيرة من هذه الملاحم تتردد فى مصنفات ابن أبى أصيبعه المتوفى عام ٦٦٨هـ (١٢٧٠م) والمقريزى المتوفى عام ٨٤٥هـ (١٤٤٢م؛ انظر دى غويه: *Carmathes*، ص ١٢٥ وما بعدها).

وأخيراً نرى لزاما علينا أن نذكر حقيقة ترفع من قدر الجفر فى عيون الشيعة، تلك هى استخدامه فى تفسير روحى وباطنى للقرآن فى مقابل التفسير التقليدى اللغوى لأهل السنة، وينسب ابن سعد (جـ ٢، ص ١٠١) تفسيرا كهذا لعلى بن أبى طالب. ويقال إن هذا التفسير انتقل من على إلى جعفر الصادق المتوفى عام ١٤٨هـ (٧٦٣م) عن طريق عمه زيد بن على المتوفى عام ١٢٢هـ (٧٤٠م)؛ ويقال إن هارون بن سعيد (سعد) العجلى (انظر Brockelmann : قسم ١، ص ٣١٤) قد تلقى هذا التفسير الباطنى من جعفر الصادق . ويقول ابن خلدون بشأن هذا: «.. وأعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن هارون ابن سعيد العجلى ـ وهو رأس الزيدية ـ كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق، وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم، ولبعض الأشخاص منهم على الخصوص. وقع ذلك لجعفر ونظائره من رجالاتهم على طريق الكرامة والكشف الذى يقع لمثلهم من الأولياء. وكان مكتوباً عند جعفر فى جلد ثور صغير، فرواه عنه هارون العَجلى وكتبه وسماه الجفر باسم الجلد الذى كتب عليه، لأن الجفر فى اللغة هو الصغير، وصار هذا الاسم علَماً على هذا الكتاب عندهم».

«وكان فى كتاب الجفر تفسير القرآن وما فى باطنه من غرائب المعانى مروية عن جعفر الصادق. وهذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه ... ولو صح السند إلى جعفر الصادق لكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه، فهم أهل الكرامات وقد صح عنه (جعفر) أنه كان يحذر بعض قرابته بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول» (المقدمة ، جـ ٢، ص ١٨٤ ـ ١٨٥، Ro-senthal ، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، وتحمل كتب

كثيرة فى التأويل الباطنى والعرافة اسم جعفر الصادق (انظر Brockelmann: قسم ١ ص ١٠٤)، وبخاصة كتاب الجفر (المتحف البريطانى، ٤٢٦، و١٠؛ انظر Steinshcneider: *Zur Pseu-depigraph. Literatur*، ص ٧١). ويبدو أن أساس هذا التأويل «الروحى» يستند إلى قول عيسى عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء نأتيكم بالتنزيل، وأما التأويل فسيأتيكم به البارَقْليط الذى سيأتيكم بعدى» (حاجى خليفة، ص ٦٣، وانظر سفر يوحنا، الإصحاح ١٤، آية ١٢٦).

المصادر:

لتغطية نطاق هذه المصنفات علمياً نرى لزاماً علينا أن نضع فى الاعتبار قوائم الكتب عن الجفر الموجودة فى فهارس المخطوطات وبخاصة فهرس آلوارت Ahlwardt، جـ ٣، أرقام ٤٢١٣ - ٢٩؛و فهرست الكتب العربية المحفوظة فى الكتبخانة الخديوية المصرية، جـ ٥، ص ٣٣٣ ومابعدها؛ وتوجد رسائل عدة عن الجفر فى المجموعات المختلفة بمكتبة إستانبول . وأهم كتب المراجع هى:

(١) R. Hartmann : *Eine arabische Apokalypse aus der Kreuzzugzeit. Ein Beitrag zur Gafr - Literatur*، فى *Schriften d. Koenigsberger Geisteswiss Kl., Gelehrten Gesellschaft*، برلين سنة ١٩٢٤، ص ٨٩ - ١١٦ (دراسة لمنتخب من كتاب ابن عربى: محاضرات الأبرار، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤هـ = سنة ١٩٠٦م، ص ١، ١٩٧ وما بعدها، تتمها مخطوطة بمكتبة برلين تحت رقم ٤٢١٩)، وانظر بصفة خاصة ص ١٠٨ ومابعدها.

(٢) A. Abdel: *Changements politiques et litéraiure acpocalyptique dans le monde muslman*، فى *Stud. Isl.*، جـ٢، سنة ١٩٥٤، ص٢٣-٤٣؛ الكاتب نفسه: *Un hadith sur laprise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam*، فى *Arabica*، جـ٥ ، سنة ١٩٥٨، ص١-١٤.

(٣) L.Goldziher : *Vorlesungen*ص٤٢٢ وما بعدها ،ص٣٦٢ وما بعدها ، ترجمها إلى الفرنسية Arin، باريس سنة ١٩٢٠.

(٤) الكاتب نفسه ، فى *Zeitschr. der Deuth. Morgenl. Gesells*، جـ٤١ (سنة ٧٨٨١) ، ص١٢٣ - ١٢٥.

آدم [ت. فهد T.Fahd]

جلال الدين الرومى

من فحول شعراء الصوفية فى الإسلام؛ ولد فى بلخ سنة ٦٠٤هـ (١٢٠٧م) لأسرة تزعم أن نسبها يرتفع إلى أبى بكر، وقد أصهرت إلى البيت المالك فى خوارزم. أخذه أبوه إلى نيسابور عندما بلغ الثالثة من عمره عام ٦٠٧هـ (١٢١٠م) وقدمه إلى العطار، وكان هذا الشاعر قد طعن فى السن، وتذهب الرواية إلى أن العطار تنبأ له بمستقبل عظيم، وأعطاه مؤلفه «كتاب الأسرار» واضطر أبوه بهاء الدين ولد إلى مغادرة بلخ فى ذلك الوقت، لأنه أسخط الوالى محمد قطب خوارزمشاه. وحمل معه ولده الصغير جلال الدين، وزار بغداد ومكة ودمشق وملطية وأرزنجان ولارنده ثم استقر آخر الأمر فى قونية حوالى عام ١٢٢٦ أو ١٢٢٧ (٦٢٣ - ٦٢٥هـ) إذ وجد الحماية فى كنف الأمير علاء الدين قيقباذ السلجوقى. واختير للتدريس فى هذه المدينة، وعند وفاته عام ٦٢٨هـ (١٢٣٠ - ١٢٣١) خلفه فى منصبه جلال الدين، ولم يغادر جلال الدين مدينة قونية إلا لرحلة قصيرة.

وكان للقائه الصوفى شمس الدين تبريزى أعظم الأثر فى حياته العقلية والأدبية. فقد وفد شمس الدين فى تجواله على مدينة قونية، وفيها لقى جلال الدين فأصبح له عليه سلطان عظيم. واعترف جلال الدين الرومى بفضل أستاذه عليه. فأهدى إليه طائفة كبيرة من تواليفه. وانصرف جلال الدين إثر هذه المقابلة عن دراسة العلوم وانقطع للتصوف. وأقام طريقة المولوية (الدراويش الراقصون) وجعل للموسيقى محلا ممتازاً فى محافل هذه الطريقة. وتوفى فى قونية عام ٦٧٢هـ (١٢٧٣م).

وقبره قائم فى التكية التى أنشأها وتمتاز عمارة هذه التكية بالحسن واللطف. فالمسجد مزخرف بالثريات

المنقوشة والمفروشات الثمينة والمطرزات والنقوش الجميلة. ودفن خلفاؤه بالقرب منه ويرأس الطريقة دائماً واحد من سلالة جلال الدين يعيش فى قونية ويطلق عليه اسم چلبى. ويلقب جلال الدين الرومى عادة بلقب مولانا.

والمثنوى أهم مصنفات الرومى، وهو ملحمة فى ستة كتب تختلط فيها الأساطير والحكايات والتلويحات والتأملات، وقد قصد بها جميعاً إلى تصوير المذاهب الصوفية وتفسيرها.

وصرف جلال الدين الرومى أربعين سنة فى نظمها. وله أيضاً ديوان شعر ورسالة نثرية عنوانها «فيه ما فيه». وهذه الرسالة غير معروفة فى فارس، ولكن يوجد منها عدة نسخ فى مكتبات استانبول وجلال الدين شاعر من الطبقة الأولى يتصف بخلال مختلفة أشد الأختلاف: فنحن نلمس فى شعره تنوع الأخيلة وأصالتها ونحس فيه الجلال والروعة وسعة العلم وشدة الأسر وعمق الشعور والتفكير.ويجب أن نسلم بأن المثنوى مفكك الأوصال من حيث التأليف، فالقصص تتتابع فى غير نظام، والأمثال التى يضربها توحى بتأملات، وهذه توحى بأخرى، وهذه توحى بغيرها. ومن ثم تتخلل الرواية استطرادات طويلة. ويظهر أن هذا الافتقار إلى النظام كان نتيجة الإلهام الشعرى الذى كان يسوق الشاعر أمامه سوقاً ويقفز به قفزاً، فإذا صبر القارىء على ذلك فإنه يأنس فى هذا الكتاب لذة ومتعة. ولعل قراءته دفعة واحدة تجهد القارىء، ولكنه إذا عمد إلى فتح هذه الملحمة الكبيرة عرضاً وقرأ منها بضع صفحات فلا شك أنه يتأثر بها تأثرا بالغاً.

وجلال الدين الفيلسوف أقل ابتكاراً من جلال الدين الشاعر، فتعاليمه هى تعاليم الصوفية، وقد عبر عنها فى أسلوب يتأجج حماسة، ولكنه لم ينهج فى عرضها نهجاً ما، فكانت سَورة الشعر تشتط بالفكرة أحياناً. وإذ شئنا أن نقيم هذه الفلسفة فلا بد لنا أن نجمع عناصرها المبعثرة فى ثنايا الكتاب وأن نخرج منها بطائفة من أصولها.

وفى فلسفة جلال الدين الرومى كثير من آراء الأفلاطونية الجديدة كما هى الحال عند غيره من كتاب المتصوفة. وقد عبر عن بعضها الآخر فى جرأة متناهية فلا يلتمس له من أسباب غفرانها إلا سبب واحد وهو الصياغة الشعرية هى التى دفعته إليها.

وثمة فقرة أخرى مشهورة فيها ضرب من التناسخ : «أموت وأنا حجر ثم اغدو نبتاً، وأموت وأنا نبت ثم أرفع إلى مرتبة الحيوان. وأموت وأنا حيوان ثم أبعث إنساناً ... وأموت وأنا إنسان ثم أعود إلى الحياة ملاكاً ... بل سأشرف على الملاك فأغدو شيئاً لم تره عين إنسان، ثم أستحيل بعد ذلك عدماً، عدماً». ثم فقرة يتجلى فيها القول بوحدة الوجود، وحد الشاعر فيها بين نفسه وبين الطبيعة بأسرها.

المصادر :

(١) المثنوى: النص مع ترجمة شعرية تركية بقلم سليمان نحيفى، بولاق سنة ١٢٦٨هـ .

(٢) المثنوى: مع شرحه باللغة التركية للأنقروى، فى ستة مجلدات. المطبعة العامرة سنة ١٢٨٩هـ.

(٣) G.Rosen : *Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlana Dschelal ed - Din Rumi*، لـبيسك سنة ١٨٤٩، ترجمة الكتاب الأول.

(٤) ترجمة الكتاب الأول بقلم Sir James Redhouse، لندن سنة ١٨٨١ .

(٥) ترجمة مختصرة للملحمة كلها بقلم E.H.Whinfreld، لندن ١٨٨٧و ١٨٩٨ .

(٦) Von Rosenzweig : *Auswahl aus den Divanen des grossten mystischen Dichters Persiens*، ڤينا سنة ١٨٣٨ .

(٧) Ruckert: *Aus dem Diwan (1819)* *Ges . Werke, herausgeg Von Laistmer* جـ ٣، ص ٢٤٦ ـ ٢٥٨ .

(٨) Tholuck : *Blutensammlung* ص ٥٣ ـ ١٩١ .

(٩) *Moïse et le Chevrier, apologue persan* ترجمة F. Baudry فى *Mogasin Pittoresque* سنة ١٨٥٧، ص ٢٤٢ .

(١٠) *The Masnavi* الكتاب الثانى بقلم E.H. Wilson لندن سنة ١٩٠١، فى مجلدين الأول الترجمة والثانى شروح.

(١١) مثنوى الأطفال، وهو مجلد يضم مختارات من المثنوى عليها صور، طبعت فى فارس عام ١٣٠٩ هـ .

(١٢) E.G.Browne: *A. History of Persia*، جـ ٢، ص ٥١٥ وما بعدها.

(١٣) P. Horn: *Geschichte der Persischen Litteratur*، ليبسك سنة ١٩٠١، ص ١٦١ - ١٦٨ .

(١٤) Carra de Vaux: *Gazali*، باريس سنة ١٩٠٢، ص ٢٩١ - ٣٠٦ .

(١٥) Clement Huart: *Koniah, la ville des Derviches Tourneurs*، شمس الدين تبريزى.

[كارّاده ڤو B. Carra de Vaux]

+ **جلال الدين رومى بن بهاء الدين** سلطان العلماء ولد بن حسين بن أحمد خطيبى المعروف بلقب مولانا: شاعر فارسى ومؤسس طريقة الدراويش المولوية التى نسبت إليه، ولد فى ربيع الأول سنة ٦٠٤هـ (٣٠ سبتمبر سنة ١٢٠٧) ببلخ، وتوفى فى ٥ جمادى الآخرة سنة ٦٧٢هـ (١٢٧٣م) بقونية. والأسباب التى قيلت بخلاف ذلك عن تاريخ مولده ليست صحيحة (عبد الباقى كولپيكارلى: مولانا جلال الدين الطبعة الثالثة ص ٤٤ الكاتب نفسه مولانا شمس تبريزى إيله آلتمش إيكى ياشنده بولشدى فى شرقيات مجموعة سى، جـ ٣، ص ١٥٣ - ١٦١، بريازى أوزرينه فى تاريخ جغرافيا دنيا سى، جـ ٢/١٢، سنة ١٩٥٩، ص ٤٦٨) وكان أبوه الذى بقيت مواعظه وطبعت (معارف مجموعة مواعظ وسخنان سلطان العلماء بهاء الدين محمد ابن حسين خطيبى بلخى مشهور ببهاء ولد، طبعة بديع الزمان فروزانفر، طهران سنة ١٣٣٣هـ) واعظا فى بلخ. أما التوكيدات بأن شجرة نسب أسرته ترد إلى أبى بكر وأن أمه كانت ابنة خوارزمشاه علاء الدين محمد (أفلاكى، جـ ١، ص ٨ - ٩) فلا تثبت للتمحيص الدقيق (ب. فروزا نفر: مولانا جلال الدين، طهران سنة ١٣١٥هـ، ص ٧؛ على نقى شريعتمدارى: نقد متن مثنوى فى يغما، جـ ١٢، سنة ١٣٣٨هـ، ص ١٦٤، أحمد أفلاكى: عارف لرنك منقبة لرى، ترجمة تحسين يازيجى، أنقرة سنة ١٩٥٣، جـ ١، أوك سوز، ص ٤٤).

وجاء فى المراجع الخاصة بالطبقات أن بهاء الدين ترك بلخ لنزاع قام بينه وبين خوارزمشاه علاء الدين محمد وفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩ ـ ١٢١٠م) الذى كان خوارزمشاه يشمله برعايته، فلما بلغ ابنه جلال الدين خمس سنوات (أفلاكى، طبعة يازيجى، جـ ١، ص ١٦١) سنة ٦٠٩هـ (١٢١٢ ـ ١٢١٣) هاجر بهاء الدين إلى المغرب. والحق إن مواعظ بهاء الدين تشمل حملات على خوارزمشاه وعلى المتكلم الذى ذكرناه آنفاً. على أن يستدل من هذا الكتاب المعهود فى المواعظ على أن بهاء الدين كان فى وخش بين عامى ٦٠٠ و ٦٠٧هـ (١٢٠٣ ـ ١٢١١م)، وفى سمرقند سنة ٦٠٩ هـ (١٢١٢ ـ ١٢١٣م)؛ انظر معارف مجموعه، طبعة فروزانفر، المقدمة، ص ٣٧، فيه ما فيه، طبعة فروزانفر نفر، ص ١٧٣). على أنه لاشك فى أن بهاء الدين عاد من سمرقند إلى بلخ، ذلك أن المراجع تذكر أن هجرته تمت من هناك. والقول بأن هذه الهجرة وقعت سنة ٦٠٩ هـ (١٢١٢ ـ ١٢١٣م) هو على أية حال تاريخ مبكر جداً (Isl، جـ ٢٦، ص ١١٧ ومابعدها). ذلك أنه إذا أخذنا برواية أفلاكى التى تقول إنه لم يبلغ ملطية إلا سنة ٦١٤هـ (١٢١٧م) فإن المرء قد يذهب إلى أنه هاجر سنة ٦١٤هـ (١٢١٧م) أو فى السنة التى قبلها. ولا يمكن أن نجزم: هل كانت مشاحنته مع خوارزمشاه ترتبط بموقف خوارزمشاه العدائى حيال خليفة بغداد، على أن ذلك أمر محتمل. وفى سنة ٦١٦هـ (١٢١٩م) كان بهاء الدين فى سيواس، وقضى أربع سنوات أو نحوها فى آقشهر بالقرب من أرزنجان، ثم شخص إلى لارندة. والراجح أن ذلك كان سنة ٦١٩هـ (١٢٢٢م) وظل بها سبع سنوات. وفى لارندة قبر أم مولانا: مؤمنة خاتون (عزمى أوجى أو غلى: قره مان ده مادر مولانا جامى وتربه سى فى قونيه در كيسى، جـ ٥، رقم ٣٥، ٢٠٨٨)، وزوّج بهاء الدين ابنه فى لارندة لجوهر خاتون بنت شرف الدين لالا.

وفى سنة ٦٢٦هـ (١٢٢٨م) نزحت الأسرة مستجيبة لرجاء الأمير السلجوقى علاء الدين كيقباذ إلى قونيه

حيث توفى بهاء الدين فى ١٨ ربيع الثانى سنة ٦٢٨هـ (١٢٣١م؛ أفلاكى، جـ ١، ص ٣٢، ٥٦). وبعد وفاته بسنة قدم إلى قونية مريده القديم السيد برهان الدين محقق لزيارة شيخه القديم فوجد أن المنية أدركته. وأصبح جلال الدين مريداً لسيد برهان الدين حتى توفى برهان الدين بعد ذلك بتسع سنوات. على أن برهان الدين قد رجع إلى قيصرى وتوفى فيها بعد ذلك بمدة، والراجح أن ذلك كان سنة ٦٣٧هـ (١٢٣٩ ـ ١٢٤٠م)، ويقوم قبره فى هذا البلد، ويقول أفلاكى أن جلال الدين شخص إلى حلب ودمشق بعد دخول السيد ليكمل دراسته. ومن المظنون أن برهان الدين قد جعله يدرك أن أباه كان إلى جانب معرفته بعلم الظاهر يعلم علما لا يدرك بالدرس وإنما يدرك بالعلم الباطنى. ولما توفى برهان الدين ظل جلال الدين وحيدا خمس سنوات، وفى ٢٦ جمادى الآخرة سنة ٦٤٢هـ (١٢٤٤م) قدم الدرويش المتجول شمس الدين محمد تبريزى إلى قونية ونزل بخان السكرية. ولقيه جلال الدين وتحدث معه، وسأله شمس الدين عن معنى قولة من أقوال بايزيد البسطامى فأجابه جلال الدين. ويقول أفلاكى أن جلال الدين كان قد لقى شمس الدين من قبل مرة فى دمشق (فروزا نفر: مولانا ص ٦٥ ـ ٦٦). وأيا كان الأمر فإن ظهور شمس الدين تبريزى كان تحولا حاسما فى حياة مولانا جلال الدين. وقد هام جلال الدين حباً بشمس الدين على طريقة الصوفية ودعاه إلى بيته.

وسوف يحق لنا أن نذكر شيئاً عن شخصية شمس الدين العجيبة حين تنشر «مقالاته». وقد جرى هذا الشيخ على أن يلبس قلنسوة سوداء (كلاه) وقد نعت بلقب «پرنده»، أى الطيار لأنه كان قضى حياته قلقا دائم التجوال. صحيح أن أقواله فى الكلام كانت هى الأقوال السائدة فى زمانه، كما يتبين من مقالاته، إلا أنه سعى إلى أن يبعد مولانا جلال الدين عن دراسة الكتب. ويبدو لنا من مقالاته أنه كان على شئ من البلادة فى خلقه. وقد سمت المصادر شمس الدين «سلطان العاشقين»، على أن سلطان ولد ابن مولانا جلال الدين الذى كان يعرف شمساً حق المعرفة ويدرك الصلة بين

والده وبين شمس قد أبدع فى «ابتدا نامه» نظرية تقول أن ثمة طبقة أخرى هى «العاشقون الواصلون» (عاشقان واصل) إلى جانب «الأولياء الكاملين» (أولياء كامل) وأسمى من ذلك مقام «المعشوق». ولم يكن أحد قد سمع شيئاً عن هذا المقام، وقد بلغه شمس. وقد بين شمس لمولانا جلال الدين طريق الحب الصوفى هذا، ولم يجد مولانا بداً من أن يعود إلى معرفة كل شئ منه، وهذا الحب بين مولانا وشمس الدين قد جعل جلال الدين شاعرا ولكن ذلك جعله يهمل مريديه ولا يعنى إلا بشمس وسخط المريدون وقالوا إنهم أهم من هذا الدرويش الأجنبى المجهول، بل يقال إنهم هددوا حياة شمس. ومن ثم هرب شمس فى ٢١ شوال سنة ٦٤٥م (١١ مارس سنة ١٢٤٦) إلى دمشق. ولكن المريدين لم يبلغوا أربهم، وتحير جلال الدين أشد الحيرة، وبعث ابنه سلطان ولد إلى دمشق. ولم يستطع شمس أن يقاوم توسلات سلطان ولد الشفوية ولا توسلات جلال الدين الشعرية المكتوبة وعاد ماشياً مع سلطان ولد إلى قونية. على أن المريدين لم يلبثوا أن عادوا إلى الهمس وعانوا فى سبيل الإبعاد بين شمس مولانا جلال الدين.

ويقال أن شمساً أعلن أنه سوف يختفى الآن إلى الأبد ولن يستطيع أن يعثر عليه بعد أحد. وفى ٥ شعبان سنة ٦٤٥م (٥ ديسمبر سنة ١٢٤٧م) قتل شمس بالاشتراك مع علاء الدين أخى سلطان ولد، أو بتحريضه، وألقى جثمانه فى بئر، ثم تبين بعد أنه دفن على يد سلطان ولد. والظاهر أن ناووسه قد كشف عنه فى الإصلاحات الأخيرة التى أجريت على المقبرة بقونية. (أ. كولپمارلى: مولانا جلال الدين، الطبعة الثالثة، ص ٨٣ ومن المفهوم ألا يذكر سلطان ولد شيئاً عن قتل شمس فى «ابتدانامه» ذلك أنه أراد أن يتجنب ذيوع هذه الفضيحة الأسرية. ومن الواضح أن وفاة شمس قد حجبت عن مولانا، ذلك أنه ذهب إلى دمشق مرتين ليبحث عنه. وقدوصف سلطان ولد حالته النفسية فى أبيات مؤثرة (ولدنامه، ص ٥٦ ـ ٥٧) فقال إنه قد غلبت عليه صفات الشاعر أكثر وأكثر، وانقطع إلى الإنصات للموسيقى و«السماع حتى لقد أحس ابنه إحساساً

قوياً بأنه قد جاوز فى ذلك حد الاعتدال، وشعر بأن شمسا المفقود ماثل فى نفسه. وفى معظم غزلياته لم يعد لقبه المستعار (تخلص) باسمه بل باسم محبوبه الصوفى.

على أن شمساً له خلفاء حقيقون، ففى سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩م) أعلن مولانا أن شمساً قد تقمص له فى شخص مريد من شخص مريديه هو صلاح الدين زركوب القونيوى؛ وقد أقام هذا الحدّاد ـ الذى كان أمياً وإن كان يتميز بلطف شخصيته وجمالها ـ خلفا (خلف) أى أنه جعله أسمى درجة من المريدين الآخرين، وأحس مولانا برغبته اعتزال وظيفة الشيخ والواعظ. ووجد المريدون أن شمس الدين التبريزى، كان أرحم من ذلك الحداد الأمى التلميذ فى الصنعة القادم من قونية الذى عرفوه منذ طفولته. وبلغ الأمر أن دبرت المؤامرات لقتله ثم انفضح أمرها. ولاحظ المريدون أن مولانا هدد بتركهم كلية فسألوه العفو نادمين. ونستطيع أن نذهب إلى أن موقف الولاء الذى وقفه سلطان ولد نفسه وشخصية صلاح الدين المتواضعة الرضية قد ساعدا على التغلب على هذه الأزمة الثانية. وظل صلاح الدين عشر سنوات يشغل وظيفة النائب والخليفة ثم أدركه المرض وتوفى فى غرة محرم سنة ٦٥٧هـ (٢٩ ديسمبر سنة ١٢٥٨م) كما يستدل من نقش على ناووسه (أ: كولپيكارلى: مولانا دان صونره مولويلك، ص ٣٥٥). وكان خليفته چلبى حسام الدين حسن الذى قدمت أسرته من أرمية، هو الملهم بالمثنوى. وكان والد حسام الدين شيخ الأخية فى قونية والإقليم المحيط بها، ولذلك سمى أخى تورك. عاش حسام الدين مع مولانا عشر سنوات حتى توفى مولانا فى ٦ جمادى الآخرة سنة ٦٧٢ (١٨ ديسمبر سنة ١٢٧٣م)، ومن ثم فإن مبايعته شيخاً كانت بلاشك حوالى سنة ٦٢٢هـ (١٢٦٣ ـ ١٢٦٤م)، ولا ريب أنه كانت هناك فترة خمس سنوات بين وفاة سلفه وتوليه هو المشيخة (ويجب وفقاً لهذا تصحيح ما جاء فى *Isl.*، جـ ٢٦، ص ١٢٤ ـ ١٢٥). ولما توفى مولانا حسام الدين عرض منصب الخليفة على سلطان ولد ابن شيخه، إلا أن سلطان ولد أبى.

وتوفى حسام الدين سنة ٦٨٣هـ (١٢٨٣م).

وهنالك قبل سلطان ولد لقب الشيخ نزولا على إلحاح الناس، وظل يشغل المشيخة حتى وفاته فى ١٠ رجب سنة ٧١٢هـ (١٣١٢م). واعقبه أولو عارف چلبى المتوفى سنة ٧١٩هـ (١٣١٩) وخلفه أخوه عابد جيلى ثم خلفه أخوه واجد چلبى المتوفى سنة ٧٤٢هـ (١٣٤١ - ١٣٤٢م). وثمة ثبت بهؤلاء الچلبية أورده أ. كولپمارلى (مولانا دان صونره مولويلك، ص ١٥٢ - ١٥٣؛ وتحسين يازيجى فى ترجمة كتاب «مناقب العارفين»، جـ ٢، ص ٦٢ - ٦٦ من الأوكسوز).

والتاريخ الحق لهذه الطريقة تبدأ بسلطان ولد، فهو الذى أنشأ الفروع الأولى للطريقة، وساعدها على أن تحظى باحترام أكبر. وكان يطلق على كل تابع من أتباع الطريقة من قبل وفى حياة مولانا اسم مولوى (أفلاكى ، جـ ١، ص ١، ٣٣٤)، وكان هؤلاء الأتباع يختارون أول الأمر بين أرباب الصنعة الذين يرتكبون جرماً (أفلاكى، جـ ١، ص ١٥١). وكان قوام الشعائر الدينية السماع والذكر، وهو بلا شك أمر شائع بين الطرق الأخرى، ولكنه لا يبلغ فيها ما بلغه عند المولوية من شأن بالغ الخطر. وحفل الذكر فى ثوبه المنتظم الجليل الذى جرت به الحال بعد ذلك قد استحدثه أولا، كما أثبت كولپيكارلى: پير عادل چلبى المتوفى سنة ٨٦٤ هـ (١٤٦٠م؛ انظر كتاب مولانا دان صو نره مولويلك ، ص ٩٩ - ١٠٠) أما عن هذا الحفل فانظر : H. Ritter : *Der Reigen der tanzenden Derwische* فى *Zeitschr. fiuar vergleichende Musikwisenschaft*، جـ ١؛ أ. كولپيكارلى: مولانا دان صونره، ص ٣٧٠ - ٣٨٩ك ومولوى آيينلرى (إستانبول قونسرڤا توارى نشرياتى، تورك كلاسيكلر يندن، ٦ - ١٥ مجلد) سنة ١٩٣٣ - ١٩٣٩ الذى نشره إستانبول موزيق قونسرڤاتوار.

ولم تدرس بعد دراسة مستوعبة تقوى مولانا وفكره. وأى امرىء يتصدى لذلك الدرس يجب عليه الا ينزلق إلى التعويل كثيرا على شرّاح المثنوى وكذلك فإن ديوان مولانا لم يصبح ميسورا فى طبعة نقدية إلى الان، ومن ثم فإن دراسته ممكن أن تبدأ

حقاً. ويقول أ. كولبيكارلى، وهو نفسه درويش مولوى سابق، إن المولوية لا يعدون طريقتهم طريقة صوفية بالمعنى الضيق. ويجنح كولبيكارلى إلى أن يربط هذه الطريقة بحركة الملامتية التى انبعثت من خراسان. بل إن المرء يدرك من قراءة مواعظ والد مولانا جلال الدين بسرور ممدوح فيها يذكره «بطيبة القلوب» عند القلندرية الذين يرتبطون بالملامتية (انظر Ritter فى *Oriens*، جـ ٨، ص ٣٦٠؛ جـ ١٠، ص ١٥). وقد عاش بعض الجلبية معيشة تشبه معيشة دراويش القلندرية مثل أولو عارف چلبى، وأكثر منه أخوه عابد چلبى والديوانه (أى المجنون) محمد چلبى الذى استخدم فى نشر الطريقة (أ. كولبيكارلى: مولانا دان صو نره، ص١٠١ - ١٢٢). على أن هذا - بطبيعة الحال - لا يثبت شيئاً يخص مولانا نفسه. ويظهر مولانا رجلا يحب الناس جميعاً، أبعد ما يكون عن التعصب، عاطفيا شديد العاطفة، ونستطيع أن نحكم من قصائد الحب التى يخطئها الحصر فى الديوان أنه كان يسهل إثارته، ويجنح إلى أن يفرغ ثورته فى الذكر. أما مسألة هل آراؤه الدينية فيها شئ من الأصالة إلى جانب التقوى الصوفية العامة المأثورة عن زمانه فأمر يستبين من تحليل آثاره وهى :

(١) الديوان: ويشمل غزليات ورباعيات؛ وثمة أشعار رومية وتركية أيضا فيها، ويدل وجودها على صلة كانت بينه وبين طوائف من العامة كما يدل كذلك على صلته بعناصر غير إسلامية من سكان قونية؛ وكان يوقع أشعاره (تخلص) باسم «خاموش». على أن هذا اللقب كان يستبدل به فى معظم الأحيان اسم «شمس تبريز». وفى بعض غزلياته كان يظهر أيضاً اسم صلاح الدين توقيعاً له (تخلص). وقد حل محل بعض الانطباعات والطبعات السابقة طبعة جيدة قام بها بديع الزمان فروزانفر باسم «كليات شمس يا ديوان كبير، مشتمل بر قصائد وغزليات ومُقطَّعَات فارسى وعربى وترجيعات وملمعات أزكفتار مولانا جلال الدين محمد مشهور بامولوى»، طهران سنة ١٣٣٦ وما بعدها، وقد ظهر من هذه الطبعة حتى الآن ثلاثة مجلدات. وهناك ترجمة

تركية كاملة بقلم عبد الباقى كولپيكارلى عنوانها «مولانا جلال الدين كبير»، إستانبول سنة ١٩٥٧ وما بعدها، وقد ظهر من هذه الترجمة حتى الآن ثلاثة مجلدات. وهناك مختارات وترجمات أقدم من ذلك نذكر منها ما لا يزال له أهمية: R. A Nicholson: *Selected poems from the Divani Shamsi Tabrizi edited and translated with an introduction, notes and appendices*، كمبرج سنة ١٨٩٨؛ S. Bogdanov: *The Quatrains of Jalâlu-ddin Rûmi and two hitherto unknown manusripts* فى *JASB* سنة ١٩٣٥، جـ ١، ص ٦٥ ـ ٨٠.

(٢) **«مثنوى معنوى»**: وهو كتاب فى الشعر التعليمى من المزدوج، فى ستة دفاتر (ومن المظنون أن الدفتر السابع الذى اكتشفه رسوخى إسماعيل دده مزيف). والقصيدة الطويلة قد ألهمها إياه حسام الدين چلبى الذى اقترح على مولانا أن ينظم شيئاً من قبيل المثنويين الدينيين لسنائى والعطار ومن المقول أن مولانا قد جذب على الفور من عمامته الثمانية عشر بيتا المشهورة من المقدمة مكتوبة بالفعل، أما الباقى فقد أملاه على حسام الدين. ولا نعرف تاريخ بدايته فى نظم هذا الأثر، وكل ما نعرفه أنه توقف عن المنظم بين الدفتر الأول والدفتر الثانى سنتين، وكان سبب هذا التوقف وفاة زوجة حسام الدين. وبدأ جلال الدين الدفتر الثانى سنة ٦٢٢هـ (١٢٣٦ ـ ١٢٦٤م) كما قال هو نفسه (جـ ٢، ص ٧). وكان مولانا يملى أشعاره كلما هبط عليه الإلهام، وهو يذكر أو فى الحمام أو واقفاً أو جالساً أحياناً، أو فى الليل وأحيانا فى الصباح؛ وهنالك يقرأ حسام ما كتب قراءة مستوعبة ويجرى عليه التصويبات اللازمة. وكانت كل أشعار المثنوى تنظم بلا أى قيد ودون أى تفكير فى خطة محكمة. فالأفكار تتوارد بالتداعى الحر والحكايات المتناثرة فى التضاعيف تنقطع فى كثير من الأحيان ثم تكمل بعد ذلك بكثير (انظر عن أسلوب جلال الدين فى المثنوى طبعة نيكولسون، ص ٨ ـ ١٣، ومقدمة ترجمة كولپيكارلى) أما الطبعة القديمة المأثورة فهى طبعة نيكولسون (R. A Nicholson: *The Mathnawi of Jelàlu'ddin Rumi, edited from the oldest manuscripts, available with critical notes, translations*

and commentary، لندن سنة ١٩٢٤ - ١٩٤٠، مجموعة كب التذكارية، جـ ٦، ص ١ - ٨). أما آخر ترجمة تركية فهى: مولانا ، مثنوى، ولد إيزبوداق طرفندن ترجمة إديلمش، عبد الباقى كولبيكالى طرفندن مختلف شرح لرله قارشيلاشدريلمش وأثره، براچيلمه علاوة إيدلشدر، إستانبول سنة ١٩٤٢ ومابعدها. وأما عن الترجمات الأوروبية قبل نيكلسون، فانظر ترجمته، جـ ٢، ص ١٥؛ وانظر عن الترجمات الأوردية: *Catalogue of the library of India Office* جـ ٢، ٤، الكتب الفارسية إعداد A.J.Arberry، لندن سنة ١٩٣٧، ص ٣١٠ - ٣٠٤، وخير ما نعرف من شروح وترجمات تركية قديمة: أنقرة لى اسماعيل رسوخى: فاتح الأبيات، إستانبول سنة ١٢٨٩هـ، فى ستة مجلدات، وبورسلى إسماعيل حقى: روح المثنوى (وهو شرح على جزء واحد من الدفتر الأول) إستانبول سنة ١٢٨٧هـ؛ صارى عبد الله‌أفندى (شرح على الدفتر الأول) إستانبول سنة ١٢٨٨هـ فى خمسة مجلدات؛ ترجمة منظومة بقلم نحيفى، القاهرة سنة ١٢٦٨هـ؛ عابدين باشا، إستانبول، سنة ١٨٨٧ - ١٨٨٨، فى ستة مجلدات. أما عن الشروح والترجمات التى صنعت وطبعت فى ايران والهند، وعن أقدم الطبعات الشرقية، فانظر نيكلسون، مقدمة جـ ١ ص ١٦ - ١٨، جـ ٧، المقدمة، ص ١١ - ١٢، والفهرس المذكور آنفا لأربرى، ص ٣١٠ - ٣٠٤، وانظر عن طبعة طهران التى قام بها علاء الدين: على نقى شريعتمدارى فى نقد متن مثنوى فى يغما، جـ ١٢، ١٣٣٨, وانظر عن مصادر القصص الواردة فى المثنوى: بديع الزمان فروزانفز: ماخذ قصص وتمثيلات مثنوى، طهران سنة ١٣٣٣هـ (*Orines* جـ ٨، ص ٣٥٦ - ٣٥٨)؛ وأنظر عن الأحاديث التى استشهد بها المثنوى : الكاتب نفسه: أحاديث مثنوى مشتمل بر موارد كى مولانا درمثنوى أز أحاديث إستفادة كرده آست باذكر وجوه روايت ومآخذ آنها، طهران، سنة ١٣٣٤ .

(٣) « فيه ما فيه»:هى مجموعة أقوال مولانا (وقد أخذ العنوان من بيت لابن العربى، انظر R.A Nicholson : The

فى Table Talk of Jalalu' ddin Rumi Centenary Suppl. to the J.A.S سنة ١٩٢٤ و ص ١ - ٨، وانظر طبعة بديع الزمان فروزانفر، طهران سنة ١٣٣٠ هـ وانظر الترجمة التركية: مولانا جلال الدين: فيه ما فيه، چوبرن تحليلنى ياپان آچيقلاماسنى حاضر لايان عبد الباقى كولپيكارلى، إستانبول سنة ١٩٥٩ .

(٤) «مواعظ مجالس سبعه» مولانا نكث وأوكودودور دوزلتن أحمد رمزى آق يورك، مترجمى ريزه لى حسن أفندى أو غلى، إستانبول سنة ١٩٣٧ .

(٥) «مكتوبات مولانانك مكتوبلرى، دوزلتن أحمد رمزى آق يورك»، إستانبول سنة ١٩٣٧؛ وانظر أيضاً شرف الدين يالتقايا فى توركيات مجموعه سى، سنة ١٩٣٩م جـ ٦، ص ٣٢٣ - ٣٤٥؛ فؤاد كوپريلى فى بلتن، سنة ١٩٤٣، جـ ٧، ص ٤١٦ .

المصادر:

(١) H. Ritter: Philologika XI. Mawlana Ghalal addin Rumi sein Rreis فى Isl جـ ٢٦، سنة ١٩٤٢ (حياته ومصادر سيرته، ومخطوطات آثاره هو وآثار أبيه وشمس تبريزى).

(٢) وأهم مراجع سيرته: سلطان ولد: ابتدانامه، نشرها جلال همائى بعنوان ولد نامه مثنوى ولدى باتصحيح ومقدمه، طهران سنة ١٣١٥ هـ.

(٣) فريدون بن أحمد سپاه سالار: رسالة سپاه سالار؛ وآخر طبعة هى: شمس الدين أحمد الأفلاكى العارفى: مناقب العارفين، طبعة تحسين يازيجى، جـ ١، أنقرة سنة ١٩٥٩ (تورك تاريخ قورومى باينلرندن)

الترجمات :

(٤) Cl. Huart: Les sainst des dervisches Tourneurs .. Récits traduist du persan et annotés فى مجلدين، باريس سنة ١٩١٨و ١٩٢٢ (وهذا الكتاب لا يعتمد عليه).

(٥) تحسين يازيجى: أحمد أفلاكى، عارفلرنك منقبه لرى (مناقب العارفين) فى مجلدين، انقرة سنة ١٩٥٣، ١٩٥٤ (دنيا أدبياتندان ترجمه لر، شرق إسلام كلاسيكلرى: (٢٦).

(٦) وانظر عن أهمية أثر جلال الدين من حيث هو مرجع تاريخى Cl. Huart: De la valeur historique des mé-

moires des devuisches tourneurs فى *Jour.* *As*، سنة ١٩٢٢، ١٩، ٣٠٨ ـ ٣١٧؛

(٧) فؤاد كوپريلى فى بلتّن سنة ١٩٤٣، ص ٤٢٢ ومابعدها.

الصفات: (٨) بديع الزمان فروزانفر: مولانا جلال الدين محمد مشهور بمولدُى، طهران سنة ١٣١٥ ـ ١٣١٧ هـ.

(٩) H.Ritter : مقاله عن جلال الدين فى إسلام انسيكلوپيدياسى (عن الأوصاف الأخرى له أنظر : مولانا عبد المقتدر *Catalogue of the Arabic and Persian manuscipts in the Oriental Public library of Bankipore*، كلكتة سنة ١٩٠٨، جـ ١، ص ٦٣).

(١٠) قونية خلق أوى قولتوردكيسى، مولانا أوزل صاييسى، إستانبول سنة ١٩٤٣ .

(١١) عبد الباقى كولپيكارلى: مولانا جلال الدين حياتى، فلسفة سى، عصر لرى عصر لريندن سچمه لر، الطبعة الثالثة، إستانبول سنة ١٩٥٩ .

(١٢) الكاتب نفسه : مولانا دان صونره مولويلك، إستانبول سنة ١٩٥٣ .

(١٣) الكاتب نفسه قونيه دامولانا دركاهينك أرشيوى فى إستانبول أونيفرسته سى إقتصاد فاكولته سى مجموعة سى، جـ ١٧، ص ١ ـ ٤، ١٣٠ ـ ١٥٣ .

أما عن معنى الأبيات الثمانية عشر من مقدمة المثنوى فانظر.

(١٤) أحمد آتش: مثنوى نك أون سكيز بيتينك معنى سه فى فؤاد كوپريلى ارمغانى، إستانبول سنة ١٩٥٣، ص ٣٧ ـ ٥٠ .

(١٥) وانظر عن أبيات مولانا بالتركية: مجدود منصور أوغلى: *Calàaddìn Rum. Tuerkische verse* فى *Ural Altaische Jahrabuecher* جـ ٢٤، سنة ١٩٥٢، ص ١٠٦ ـ ١١٥ .

(١٦) الكاتب نفسه: مولانا جلال الدين رومى ده توركچه بيت وعباره لر فى تورك ديلى أرشد رمالرى يلليغى، فى بلتّن سنة ١٩٥٤، ص ٢٠٧ ـ ٢٢٠ .

(١٧) وانظر عن الأبيات الرومية لمولانا سلطان ولد P. Burguilére et R. Mantran: *Quelques vers grecs du XIIIe*

جـ *siécle en caractéres arabes Byzantion* ٢٢، سنة ١٩٥٢، ص ٦٣ ـ ٨٠ .

خورشيد [ريتر H. Ritter]

(٢) ليس من اليـسـيـر أن نلخص تلخيصاً منهجياً المعالم الرئيسـية فى فكـر جـــلال الـدين، لـم يكن الـرجل فيلـسوفا (ورد فى آثـاره فى كثيـر من الأحـيان حـملات على خـواء الفلسفـة العـقليـة الصـرف)، وقـد زعم أنه ليس شاعراً ينهج نهج القـدماء (وهو يجاهر فى الديوان وفــى المثنوى بكراهـيتـــه للأوزان والقوافى والصناعـة الشعرية) ولكنه كان فوق كل شئ عاشقاً لله يعبر عن مشاعـره على نحو شعرى مـتحرر عـارم، فـأنشـأ بذلك أسلوبا فـريدا فى الأدب الفـارسى بأسره. وقـد أمكن من الناحية التاريخية تتبع آثار الفكر الدينى والسياسى للغزالى وابن عربى وسنائى والعطار فيه. وربما بـولغ فى أهمية أثر ابن عربى فيه، والبيان التالى يلم بأوجز مـا يمكن النزعـات الرئيسـيـة فى فكر جـــلال الدين. والشـــواهد من المـثنوى أخذناها من ترجمـة نيكلسون المذكورة فى المصادر:

الله: يظهـر أن التـعـالى المطلق لله لم يتـصوره جـلال الدين من حـيث المكان والعقل فـحسب بل من حـيث الأخلاق. فالله هو القـيمة المطـلقة والخيـر والشر منتسبـان إليه وهما رهن مشيـئته (جـ ٢، ص ٢٦١٧). والحقيقـة موكلة بعالم العـدم، والوهـم والوجـود، والجـوارح والألوان (جـ ٢، ص ٣٠٩٢ ـ ٣٠٩٧) والله فـوق العدم والوجـود. وهو يصنع فى العدم الذى هو مـكان صنعه (جـ ٢ ص ٦٨٨ ـ ٦٩٠؛ جـــ ٢، ص ٧٦٠ ـ ٧٦٢؛ جـــ ٤، ص ٢٣٤١ ـ ٢٣٨٣) وبهذا المعنى يصعب التـحدث عن وحدة حقيقية للوجود عند جلال الدين. ومهما يكن من شئ فـإن السببـية أمـر غريب كلية عن اتجاه فكره.

الخلق: يظهـر أن جلال الدين يقـبل فكرة الأشـعـرى القائلة بـعدم اتصـال الزمـان والخلق فالله يـخلق ويهلك الكل فى آنات من الزمن غير متصلة (جـ ١، ص ١١٤٠ ـ ١١٤٨) وهـو يـخـلـق الأشيـاء بأن يهمس كلمات سـاحرة فى آذانهـا وهى بعد نائمـة فى عالم العـدم (جـ ١، ص ١٤٤٧ ـ ١٤٥٥).

العالم: العالم غير الإنسانى شىء خلقه الله تمهيدا لخلق الإنسان. والطبيعة لمحة من الله: فكل شجرة تنبت فى التربة الداكنة مادة فروعها نحو الشمس هى رمز لتحرر الروح من المادة (جـ ١، ص ١٣٣٥ ـ ١٣٣٦ ، ١٣٤٢ ـ ١٣٤٨). على أن الخلق كان متطورا. ويلم جلال الدين فى فقرة هامة (جـ ٥، ص ٣٦٣٧) بنظرية التطور الغامض (يجب ألا نخطئ فنقول إن هذا التطور هو تطور علمى داروني). وظهور الإنسان (الذى يظل إنسانا حتى فى مراحل تطوره الأولى) من مملكة الحيوان خطوة أولى تدل على رحلات أخرى إلى عالمى الملائكة والألوهية.

الإنسان: ليس الإنسان مجرد مركب من الجسم والروح، ذلك أن المركب الإنسانى مكون من جسم، وهو الجزء الظاهر من الإنسان، وروح أعمق (روح وباليونانية. پسيكى) وعقل أكبر عمقاً من ذلك ثم «روح وحى» وهى أعمق من الجميع، ولا توجد إلا فى الأولياء والأنبياء (جـ ٢، ص٣٢٥٣ ومـا بعدها). وعلم الإنسان الروحى عند جلال الدين لا يقبل أن يبلغ كل إنسان بلا تمييز أسمى مراتب القداسة، فالأولياء والأنبياء «مختلفون» عن الناس العاديين. ويبين جلال الدين فى فقرة هامة جدا الفائدة النفعية للانحناء توقيرا للأشخاص المقدسين، فهى الطريقة الوحيدة للخروج عن كبرياء واستعلاء الإنسان الذى يعاوده دائماً (جـ ٢، ص ٨١١ ومابعدها).

والله يتحدث على لسان «رجل الله»، فالنبى أو الإنسان المقدس هو الآية الظاهرة على وحدة الله، وهو فوق المقاييس الإنسانية المألوفة (جـ ١،ص ٢٢٥ ـ ٥٢٧).

الأخلاق : وجلال الدين أبعد ما يكون عن لغة المفكرين الدينيين «الأحرار» المحدثين، فشعائر العبادة الظاهرة ملزمة للجميع: والسبب الذى يسوقه لذلك هو أيضا مثل للصفة الإسلامية القائمة على المنفعة: فالشعائر الظاهرة نافعة مثل الهدايا التى يقدمها الحبيب لمحبوبه، ذلك أنه إذا كان الحب روحياً خالصاً فلم إذن خلق الله العالم المادى؟ (جـ ١، ص ٢٦٢٤ ومابعدها). أما مسالة الحرية والقدر فهو يلاحظ بالفعل أن ثمة فارقاً كبيرا بين «صنع»

الله، أى فعله المستمر كل لحظة، وبين نتيجة صنعه أى «مصنوعه» وبين «القضاء» «والمقضى». فالمرء يجب عليه أن يحب «صنع» الله لا «مصنوعه» كما يفعل عبدة الأصنام (جـ ٣، ص ١٣٦٠ - ١٣٧٣). والمرء إذا كانت عيناه الروحيتان يقظتان، يدرك فى الوقت نفسه أن الله هو الذى يسيره ويحركه (جـ ١، ص ٥٩٨ومابعدها) وأنه حر تماماً، حرية تعلو بما لا يقاس على الحريات الصغيرة التى للإنسان العادى (جـ ١ ص ٩٣٦ - ٩٣٩). وبلوغ هذه الحرية العميقة عند الله يقتضى بذل الجهد والعمل (كوشش؛ انظر جـ ١، ص ١٠٧٤ - ١٠٧٧). والأمثلة الكاملة على هذه الحرية العليا هى الأولياء والأنبياء (جـ ١، ص ٦٣٥ - ٦٣٧) .

الحياة بعد الموت: والقرب من الله فى العوالم الأخرى لا يحسه جلال الدين على أنه فناء حقيقى للإنسان فى الله فلا يبقى منه شئ. فالمجازات التى يستعملها للتعبير عن الفناء فى فقرة هامة من المثنوى (جـ ٣، ص ٣٦٦٩ ومابعدها) هى على سبيل المثال كما يأتى: لهيب الشمعة فى وجود الشمس (على أن الشمعة تبقى مع ذلك «إذا وضعت قطنا عليها، فالقطن تأتى عليه الشرارات») أو الأيِّل فى حضرة الأسد، أو ما يضربه فى غير ذلك من المواضع من مثل الحديد المحمر فى النار، حين يتخذ الحديد خصائص النار دون أن يفقد جوهره الذاتى. وفى هذه الحالة يمكن أن يكون ناراً كما يكون حديداً فالروح بالقرب من الله تصبح شيئاً «تعصف بمشيئته العواصف وتفيض الأنهار وتسير الكواكب بحكمته كما يشاء البارى» (جـ٣،ص ١٨٨٥ مابعدها). ويحكى جلال الدين فى فقرة أخرى عن محب مات حين بلغ حضرة محبوبه تعالى و «طار الطائر» أى روحه ، من جسده» ذلك أن الله من صفاته أنه إذا أقبل لم يبق منك شعرة واحدة» (جـ ٣، ص٤٦١٦، ٤٦٢١). ويالها من فكرة مشجعة لدى مؤمن بوحدة الوجود! على أن جلال الدين على استعداد دائما لأن يفاجئنا بقلب المشهد. وذلك أن الخاتمة الحقيقية للقصة تروى فى بعض الأبيات بعد ذلك بعنوان : «كيف دلّل المحبوب الحبيب

الغائب عن حواسه حتى يعود إليها» (جـ٣، ص ٤٦٧٧ ومابعدها). ويذهب جلال الدين إلى حد التسليم بوجود عنصر من النشاط فى العالم الاخر بحيث أن المرتبة العليا فى حياة الروح لا تكون «هى التحقق بل الشوق غير المحدود بعد التحقق» «.... ـ وثمة سر خفى يكمن هنا فى حقيقة أن موسى خرج ليجرى صوب خضر ... وهذا الرحاب الربانى هو الساحة التى لا تحدها حدود أترك مقعد الشرف وراءك، فإن الطريق هو مقعد الشرف» (جـ٣، ص١٩٥٧ومابعدها).

اسلوب جلال الدين الرومى: يحكم أسلوب غزليات جلال الدين فى الديوان أن الكثير منها قد تغنى به الشاعر نفسه أو قصد به أن يغنى وثمة رواية جد مشهورة تظهر لنا جلال الدين يرتجل الأغانى الشعرية وهو يذكر بلطف حول عمود فى مدرسته، وهناك رواية أخرى تخبرنا كيف وجد جلال الدين واحدا من مريديه ورفاقه المحبوبين، ونعنى به الحداد صلاح الدين زركوب الذى ذكرناه آنفا، يستمع مفتونا فى طريق للوقع الموزون لضربات مطرقته. وإحساسه القوى بالإيقاع لا يقترن دائما بانتباه مساو للأحكام الصارمة للشعر الفارسى القديم الكمّى. وما أكثر ما شكا من التفاعيل («مفتعلن مفتعلن مفتعلن قتلتنى قتلتنى!»)، ونحن نجد فى ديوانه ومثنويه فى أكثر من بيت مخالفات شديدة للقواعد العروضية. ونستطيع أن نميز فى ديوانه أسلوبا «غنائياً» وأسلوبا «تعليميا». وكثيرا ما نجده فى بعض غزلياته يبدأ بالأسلوب الغنائى (إيقاع قوى وإيقاع مزدوج إلخ) ثم ينتقل ببطء إلى الإسلوب التعليمى والعكس بالعكس. ويمكننا أن نميز ثلاثة أساليب فى المثنوى الذى هو حديث منفرد متصل ينجذب فيه المتحدث كثيراً بكلمة أو مجموع من الكلمات العارضة ثم ينتقل إلى موضوعات ونوادر ونوادر فرعية متجددة دائما أبدا: الأسلوب «القصصى» الخالص. على أن الذى يحدث فى نهاية القصة أو أثناءها، أن تدخل التعليقات فى أسلوب تعليمى . والظاهر أن الناظم هنا وهناك، فى متن

القصة أو فى التعليق عليها، يغشاه ذهول فيحمله على استخدام أسلوبه الذى قوامه الوجد وهنالك يقرض بعضا من خير أبيات المثنوى. ويتميز كل من الأسلوب القصصى والأسلوب التعليمى ببساطة وعامية عجيبتين تكادان تكونان شيئاً فريداً فى الأدب الفارسى لذلك العهد. وتتغلغل عناصر اللغة العامية أحياناً حتى فى لغة الغزليات والأسلوب الوجدى للمثنوى الأكثر من ذلك رهافة ولطفا. وبين أيدينا بعض أبيات لجلال الدين تشمل كلمات قليلة وحملا من اللغة العامية اليونانية وقد امتاز أسلوب جلال الدين بسمات ذاتية قوية ومن ثم عز فى الواقع عن التقليد، ولكنه يوضع بحق فى مكان رفيع عند الفرس المحدثين (حتى أولئك الذين لا يوافقون تمام الموافقة على الآراء الصوفية) وربما كان قد أثر أثراً معينا على حركة تبسيط الأدب الفارسى وتجديده، تلك الحركة التى بدأت فى القرن الماضى.

المصادر :

علاوة على ماذكر فى صلب المادة: فى سيرته (١) أفلاكى : مناقب العارفين، وقد ترجم جزء منه فى مقدمة كتاب : J.W Redhouse: *The Mesnewi ... of Mevlânâ .... Jelàlú'd - Din Muhammed er - Rûmi. Book the first ... translated and the poetry versified* لندن سنة ١٨٨١، ص ١ ـ ١٣٥ .

(٢) بديع الزمان فروزانفر : رسالة تحقيق أحوال وزندكانى مولانا جلال الدين محمد، طهران سنة ١٣١٥هـ الطبعة الثانية، سنة ١٣٣٣, وثمة كتب كتبت عن جلال الدين :

(٣) G. Richter : *Persierns Mystiker Dschelâl-eddin Rûmi* برسلاو سنة ١٩٣٣ .

(٤) Khalifa Abdul Hakim : *The Metaphysics of Rumi* لاهور من غير تاريخ.

(٥) R. A. Nicholson : *Rümi poet and Mystic* طبعة A. J. Arberry، بلندن سنة ١٩٥٠ .

(٦) Afzal iqbal : *The Life and thought of Rumi* لاهور سنة ١٩٥٦ .

خورشيد [أ بوسانى A. Bausani]

جلد

استعمال الجلد (جلد، أديم) مادة للكتابة معروف مشهور فى الشرق الأدنى، وقد كان يستخدم من قبل فى الدولة الوسطى؛ وكانت المخطوطات الجلدية معروفة من إمبراطورية مرو والنوبة إلى جنوبى مصر، ومن فلسطين إلى بلاد فارس، وفى بلاد فارس كان «الباسلكاى دفثراى»، أى المحفوظات الملكية من المخطوطات الجلدية، معروفة لدى قطسياس Ctesias (فى ديودور الصقلى، جـ ٢، ص ٣٢؛ انظر مادة دفتر) ولما غزا الفرس مصر مدة قصيرة فى مستهل القرن السابع الميلادى ظلوا يكتبون فيها على الجلد يشهد بذلك قطع الجلد التى عثر عليها فى مصر وحفظت فى عدة مجموعات أوربية. ولما غزا الفرس جنوبى بلاد العرب بعيد سنة ٥٧٠ شجعوا تشجيعاً صناعة الجلد هناك. وقد اشتهر جلد جنوبى بلاد العرب مادة للكتابة على قدر خاص من اللطف والنعومة. على أن الجلد كان معروفاً فى اليمن مادة للكتابة حتى قبل الاحتلال الفارسى لليمن. وقد كتبت الشهادة بالدين التى سلمها حميرى لجد النبى صلى الله عليه وسلم عبد المطلب بن هاشم على قطعة من الجلد، وكانت هذه الشهادة محفوظة فى خزانة الخليفة المأمون. ومن ثم يتبين لنا أن الجلد كان معروفاً عند العرب حتى قبل الإسلام. وقد استشهد شعراء مثل المرقش الأكبر ولبيد بوقائع تؤيد ذلك، بل إن العرب كانوا يعرفون كيف يلونون الجلد باللون الأصفر مستعملين فى ذلك الزعفران، ثم اهتدوا من بعد فى الكوفة إلى طريقة فى تحسين معالجة الجلود ذلك بأنهم استبدلوا بالجير (الذى يجعل الجلود شديدة الجفاف) البلح حتى أصبحت الجلود التى يصنعونها ناعمة. وقد رويت لنا عدة حالات أمر النبى[ﷺ] فيها بالكتابة على الجلد وقد حذا حذوه خلفاؤه الراشدون، ونذكر بخاصة الخليفة عثمان الذى احتفظ بنسخة من القرآن كتبت على جلد نعامة وهى محفوظة فى مكتبة عارف حكمت

بالمدينة (انظر Zeitscher. d. Deutsch Morg. Gesells. جـ ٩٠، سنة ١٩٥٦، ص ١٠٢) . وكان الجلد أيام الأمويين يستعمل لدى العرب مادة للكتابة مثال ذلك أن الشاعر ذا الرمة المتوفى سنة ١١٧هـ (٧٣٥ ـ ٧٣٦م) يذكر هذا فى قصيدة من قصائده (الأغانى، جـ ١٥، ص ١١١). وقد اكتشفت سنة ١٩٣٢ رسالة كتبها على الجلد بالعربية الحاكم دوَشْتِى الصغدى إلى الوالى الجراح بن عبد الله حوالى عام ١٠٠ هـ (٧١٩، I Yu. Krachkovsky : Among Arabic Manuscripts ليدن سنة ١٩٥٣، ص ١٤٢). وهذه الوثيقة لم تكن القطعة الوحيدة، ذلك أن مجموعة كتب محمد بن الحسين الذى ذكرها الفهرست لابن النديم (ص ٤٠، ٥٤) كانت تشمل أيضاً قطعاً من الجلد وورقاً وأوراق بردى. وقد حفظت عدة وثائق من الجلد فى مجموعات مختلفة من أوراق البردى، وأقدم قطعة وهى شهادة تتعلق بهدية مولد تاريخها سنة ٢٣٣هـ (٨٧٤م، محفوظة فى دار الكتب المصرية فى القاهرة، الفهرس، التاريخ، رقم ١٨٧١م) وأحدثها وتاريخها سنة ٧٢٢هـ محفوظة فى متحف الدولة ببرلين. ويجب علينا أن نذكر بصفة خاصة المخطوطات القرآنية المكتوبة على جلود الوعول، وهى التى يشير إليها البيرونى فى كتابه «تاريخ الهند» (ص٨١).

وثمة نوع خاص من الجلد هو الرق (جلد، ورق، قرطاس، رَق، رِق) وهو نوع مرقق من جلود الأغنام والماعز والعجول، وكان هذا النوع معروفا فى جزيرة العرب من قبل فى القرن الخامس الميلادى، ذلك أن الشاعر الحميرى قُدَم بن قادم يذكره فى قصيدته، ويتحدث لبيد أيضاً عن «طِرْس ناطق». وطرس معناها الرق يمحى منه المتن الأصلى ثم يكتب ثانية. ومثل هذا الطرس الذى يحمل قطعة من الكتاب المقدس تاريخها القرن الخامس الميلادى فى جانب ومتناً شرعياً عربياً من القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) يتخلل النص اللاتينى على الجانب الآخر، محفوظ فى فلورنسة، وأمثال هذه الطروس التى تمحى منها

الكتابة الأصلية، ويكتب عليها مرة أخرى لا تزال بعد نادرة. وقد استعمل الرق، هو ومواد أخرى، فى كتابة أجزاء من الوحى، وقد وجدت مثل هذه القطع بين آثار النبى[ﷺ]، واستعمال الرق فى كتابة الكتب المقدسة كان من خصائص العبريين وكان رق قراطيس التوراة معروفاً حق المعرفة لدى العرب (البكرى، المعجم، جـ ٢، ص ٥١١ الذى يستشهد ببيت لجرير المتوفى عام ١١٠هـ الموافق ٧٢٨م) وقد استعمل النبى[ﷺ] أيضاً الرق فى بضعة مناسبات، وقد ذكر الرق والقرطاس فى القرآن (سورة الأنعام، الآيتان ٧و ٩١؛ سورة الطور، الآية ٣). ومجموعة من القرآن التى جمعها زيد بن ثابت، يقال أيضاً إنها كتبت على الرق (A.Sernger : *Das Leben und die Lehre des Muhammad* جـ ٣، ص ٤٠) وفى العصر الأموى كانوا يؤثرون فى الشام الكتابة على الرق وعلى ورق البردى. أما فى مصر فإن الرق كان يستخدم بصفة خاصة فى كتابة نسخ القرآن، وكذلك كان الحال أيضا فى البلاد الإسلامية الاخرى، ولكن كان قلما يستخدم فى النصوص الدنيوية. وفى شمال إفريقية زودنا مخزن بمسجد سيدى عقبة فى القيروان ببضع مئات من المخطوطات الأدبية المكتوبة على الرق. أما فى العراق فإن الرق كان سائدا فى الدواوين حتى استبدل به الورق الفضل بن يحيى بن خالد البرمكى. وثمة نوع خاص نفيس من الرق كان يصنع من جلود الغزال. وهذا النوع من الرق كان كثير التكليف، ومع ذلك فقد ذكر عدة مرات فى أوراق البردى وكذلك فى المتون الخاصة بالسحر. وتضم دار الكتب المصرية عدة مخطوطات من القرآن كتبت على رق الغزال (انظر فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية، جـ ١، القاهرة، سنة ١٨٩٢ ـ ١٨٩٣، ص ٢) وفى مصر لم يكن للرق المصنوع من جلود الأغنام والماعز والعجول إلا شأن ضئيل جدا بالنسبة لأوراق البردى، وأقدم وثيقة من الرق فيما نعلم تاريخها سنة ١٦٨هـ (٧٨٤م) وهى جزء من مجموعة القنصل الألمانى السابق

تاوضروس محارب فى الاقصر. وثمة نوع من الرق نفيس بخاصة لونه أرجوانى، وهو معروف حق المعرفة من المخطوطات التى ترجع إلى صدر العصور الوسطى اللاتينية. وقد احتوت مجموعة مارتن F. Martin على ورق جميل أزرق اللون عليه كتابة كوفية باذخة من الذهب وكان فى الأصل ينتسب إلى مخطوط للقرآن من مسجد مشهد (ببلاد فارس).

المصادر :

(١) *Corpus papyrorum* :A. Grohmann *Raeniri Archiducis Austriae* المجموعة الثالثة من*Aeabica* جـ ١، ڤينا سنة ١٩٢٤، ص ٥١ ـ ٥٨ .

(٢) *From the World of Arabic Papyri* الجمعية الملكية للدراسات التارخية، القاهرة سنة ١٩٥٢ ص ٤٤ ـ ٤٩، ٢٣٧ .

(٣) *Einfuehrung und Chrestomathie* *Zur arabischen papyruskunde* جـ ١، براغ سنة ١٩٥٤: Monografie Archivu Orientalinho جـ ١٣، ص ٧١ ـ ٧٢ .

خورشيد [كرومان A. Grohmann]

«جلاب»

وفى لهجة جلابة أو جلابية: رداء خارجى يلبس فى بعض أنحاء المغرب، وهو فضفاض رخىّ له غطاء للرأس وذراعان قصيرتان، ويصنع الجلاب من قطعة من القماش لها أربعة أضلع طولها يفوق عرضها بكثير، ويخاط الضلعان القصيران معا فيصير القماش أسطوانة واسعة، ثم تخاط أيضاً الفتحة العليا ما عدا منفذا فى الوسط للرأس والرقبة. وتشق من الجانبين فتحتان للذراعين. وإذا لبس الرداء امتدت الحياكة التى تصل الضلعين القصيرين بعضهما ببعض أسفل الصدر وفى وسطه. أما الحياكة التى تسد نهايتى الجزء الأعلى من الرداء فتمتد على طول الكتفين والجزء الأعلى من الذراعين، ويخرج الرأس والعنق من الفتحة التى فى كل جانب من الرداء. وقد يترك الساعدان عاريين إذا لم تخط الذراعان قصيرتان بجانب الفتحتين المخصصتين للذراعين. وهاتان الذراعان قصيرتان جداً، وعند الحافة السفلى لكل منهما فتحة (نيفك) للكوع وأخرى عند الحافة

العليا يخرج منها مقدم الذراع العارى إذا دعت الحاجة إلى ذلك كما فى حال الوضوء. ويصنع الجلاب إما من قماش وطنى، وإما من أقمشة أوربية وذلك فى المدن الغنية. والقماش الوطنى يصنع من الصوف، وقلما يصنع من القطن المخلوط بالصوف. ولم يحدث هذا إلا منذ عهد قريب جداً. وتصنع هذه الأقمشة بألوان مختلفة فى جهات متعددة: حمراء، وسمراء، وسوداء، وبيضاء لا شارة فيها، وإما رقطاء أو مخططة. والأقمشة الأوربية سميكة زرقاء بلون البحر غالباً أو سوداء أو رمادية داكنة.

والجلاب المصنوع من القماش الوطنى قطعة واحدة من القماش بحسب المقاس المطلوب، ولا يضاف إليها غطاء الرأس، وإنما يتألف هذا الغطاء من قطعة القماش معزولة، جوانبها مطوية معا خلف الحياكة، أما غطاء الرأس فى الجلاب المصنوع من القماش الأوربى فيفصل على حدة ويلبس، وتغطى المواضع المخيطة من الجلاب بغدائر أو تزركش بعذبات أو عقد أو وريدات، ويختلف تفصيل الجلاب وشكله وغطاء الرأس والزركشة المحلى بها ونوع غزله وحياكته وبطانته اختلافاً كبيراً فى شتى البلاد. ويطلق على هذا الرداء اسم جلاب (جلابة أو جلابية) فى معظم أنحاء مراكش وفى غربى الجزائر، كما يستعمل فى أنحاء أخرى من المغرب كما فى جنوبى الجزائر وفى مزاب، ولكنه يسمى هناك باسم آخر، وكلمة جلابية تطلق بين مسلمى الأندلس على رداء لا نعرف شكله ولا أوجه استعماله. ونجد فى مصر كلمة مساوية فى النطق لكلمة جلابية، ولكن بالجيم غير المعطشة، وهى تدل على رداء يختلف تمام الاختلاف عن جلاب المغرب، ولسنا نعرف أصل كلمة جلاب على التحقيق.

ويرى دوزى Dozy أن كلمة جلابية هى الصيغة الأصلية، وأن كلمة جلأب وجلأبة تحريف لها. ويذكر أن معناها فى الأصل رداء الجلأب أى بائع الرقيق. وهذا الرأى لا يجد ما يؤيده فى فقه اللغة على ما يظهر. والقريب إلى الاحتمال أن كلمة جلأب لها صلة

بالكلمة العربية «جلباب» أى الرداء الخارجى، وليس من المستغرب أن يسقط حرف الباء من هذه الكلمة ذات الأصل الدخيل (انظر Noeldeke: *Neue Beitraege zur Semitiscen Sprach-wisenschafi* ، ص ٥٣).

وقد استعملت هذه الكلمة أيضاً خارج بلاد المغرب، بالصيغ الحديثة لكلمة جلباب فمثلا نجد فى لهجة عمان كلمة جلأب بمعنى القناع.

المصادر:

(١) Dozy : *Dischonnair détaillé des noms des vétements chez les Arabes*، ص ١٢٢، ومابعدها.

(٢) الكاتب نفسه: الملحق، جـ ١، ص ٢٠٤، ٢١٥، وبه مصادر عدة.

(٣) Budget Meakin : *The Moors*، ص ٥٨ ومابعدها، ٥٩ وبها صورة .

(٤) Mouliéras : *Le Maroc inconnu*، جـ ٢، ص ١٦ .

(٥) *Archives Marocaines*، جـ ١٧، ص ١٢٢ .

(٦) Bel : *La population musulmane de Tlemcen*، لوحة ١٩، شكل ١٧ .

(٧) Bel et Recard: *Les Industries et le travail de la laine à Temcen*

[مارسيه W. Marçais]

جماعة

ومعناها اللغوى الاجتماع، وهى تدل فى المفهوم الدينى عند المسلمين على «جماعة المؤمنين» ومن ثم معناها الأشيع: «الجماعة الإسلامية». وهى بهذا تكاد ترادف كلمة «أمة» على أنه يجب التفريق بين المصطلحين.

والمصطلح «أمة» قرآنى، ويستعمل بالجمع «أمم»، وقد اكتسب مدلوله الدينى بخاصة فى العهد المدينى (انظر على سبيل المثال ما ورد فى القرآن عن «أمة»؛ وأمم سورة الأعراف، الآيات ٣٤، ٣٨، ١٥٩، ١٦٤، ١٨١). ويستعمل أيضاً المصطلح «حزب الله» فى مناسبتين (سورة المائدة، الآية ٥٦؛ سورة المجادلة، الآية ٢٢)، على أنه مع

كون الجذم ج م ع شائع الاستعمال كل الشيوع فإن كلمة «جماعة» لا تدخل فى مفردات الكتاب الكريم، على أنها لم تلبث أن ظهرت مثلا فى «الوثائق» الديبلوماسية التى نقلها ابن سعد ونسبها إلى النبى صلى الله عليه وسلم. فقد أرسل النبى صلى الله عليه وسلم رسالة إلى صاحب البحرين يقول فيها: «ولتدخلن فى الجماعة»، وقد قدر لهذا المصطلح أن يصبح عاماً فى السّنة. وسنقتصر على حديثين صحيحين شائعين رواهما ابن عباس: «من فارق الجماعة شبرا خلع ربقة الإسلام من عنقه» «ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية» (ترجمة H.Laoust).

وكثيرا ما تترجم كلمتا أمة وجماعة فى اللغات الأوربية بكلمة واحدة هى «Community»؛ والواقع أن الكُتاب المسلمين لم يجدوا صعوبة فى استخدام إحداهما بدل الأخرى (ويستعمل الحديث المشهور «لا تجتمع أمتى على ضلالة» كلمة أمة؛ انظر Wen-sinck : *Handbook*، ١٤٨). وإذا غضضنا النظر عن الاشتقاق، فإن المرء ليرغب فى التفريق بينهما، فالأمة هى الجماعة من حيث هى تكوّن أمة على أساس دينى فقهى، أما الجماعة فهى مجموع المؤمنين توحّد بينهم عقيدة مشتركة. وكل من المصطلحين يفصح عما يفصح عنه الآخر من «الرغبة فى العيش معا» (L. Massignon) وهو أمر من خصائص الإسلام طبقا لشريعة فى السلوك قررها القرآن للحياة الدنيا والحياة الآخرة. ولكن رأس الأمة هو خير ما يشار إليه فى دراسة البناء المثالى لهذه الجماعة كما حكمت به السياسة الشرعية، فى حين أن المصطلح «جماعة» يركز انتباهنا على الرابطة التى تصوغ من طائفة من الأشخاص جماعة من المؤمنين. وقد نضيف إلى ذلك أن «الأمة» فى الاصطلاح الإسلامى الشائع بل فى الإحساس العام الواقعى، هى التى تعبر أولا وباقوى أسلوب عن قيم الوحدة والتضامن.

وقد أصبحت كلمة جماعة بما تضمنته من معنى عقائدى تحمل مدلولها الاصطلاحى الدينى، وهذه

الجماعة من المؤمنين توحد بينها عقيدة ومن ثم فهى تقابل هؤلاء الذين «يخرجون» والذين «يبتدعون» (وإن كان هؤلاء لم يتركوا رسمياً الأمة القائمة على هذا الأساس) وهى تجعل عين «الجملة» أى غالبية المسلمين فى مقابل الفرق التى «اعتزلت» ويقول الفُضَيل إن يد الله مع الجماعة وإن الله لا ينظر إلى أهل البدع.

واشيع تعبير مستعمل يتضمن المدلول العقائدى هو «أهل السنة والجماعة»، وفى هذا الصدد يكون السند المتكافئ هو الحديث النبوى وجماعة المؤمنين (انظر L. Veccia Vaglieri فى *Studi Orientalisici in onore di Giorgio Levi Della Vide*، جـ ٢ ص ٥٧٣ ومابعدها). و «أهل الحل والعقد» هم من وجهة نظر مختلفة اختلافا يسيرا عن ذلك يساوون فى الحجية الأحاديث والجماعة. فهم ممثلو «الأمة» من حيث هم يعبرون عن «الإجماع». والجماعة والإجماع كلمتان من جذم واحد، ويمكن أن يقال إن الإجماع هو اتفاق الجماعة: والحديثان اللذان رواهما - ابن عباس وذكرناهما آنفاً، وكذلك الحديث الخاص بالأمة هى من النصوص القدسية التى قررت الإجماع.

والحق إن مدى ماتتضمنه الجماعة قد أصبح مرتبطا ارتباطاً وثيقا بالمفهوم المقرر للإجماع ونحن نجد فى تطور الفكر الحنبلى التزاماً خاصاً جداً بالجماعة، وكان مدلول الجماعة هو السابقون إلى الإسلام دون سواهم. ومن السمات البارزة للعقيدة الحنبلية أن الإجماع الوحيد الذى له قيمة هو إجماع الصحابة. وقد عرّف البربهارى من حنابلة القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) الجماعة بأنها «الدين العتيق» الذى نستطيع به أن نفهم شعائر الصحابة وعقائدهم وعاداتهم فى عصر الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين (أبو الحسين الفرّاء طبقات الحنابلة، جـ ٢، ص ٣٢ - ٣٣؛ فيما نقله عنه H.Laoust: *Ibn batta* ص ١٩، تعليق ١)، على أنه إذا كانت الجماعة بمعناها الدقيق الذى لا يحيد هى جماعة الصحابة، فإنه يبقى لنا من ذلك أنه كل مسلم ملزم خلال القرون

بأن يتبع الجماعة ويعمل بما تقول. و «لزوم الجماعة» واجب على المؤمن شدد عليه الحنابلة فى دأب وإصرار (انظر مثلا ابن بَطة: الإبانة، ٥/ ١٠) وتأسيساً على ذلك يبقى المؤمنون على «جماعة الدين العتيق» خالدين خلال العصور وفى كل حقبة يدخل فى الجماعة أولئك المسلمون الذين يلتزمون الحديث كل الالتزام، وقد وصفهم ابن حنبل فى العقيدة الأولى فقال إنهم «أهل السنة والجماعة والأثر» وبذلك جمع الاصطلاحين الأولين: «أثر النبى» [ﷺ] والصحابة (انظر H. Laoust: *Ibn Batta* ص ١١، تعليق ١). وقد قدر لمصطلح «أهل الحديث» أن يصبح مرادفا مقاربا فى المعنى حتى ظهر اصطلاح «أهل الحق» الذى نزع من بعد إلى سيادة المصطلحات الأخرى.

وقد ظل مجرى العقيدة الحنبلية أمينا لهذه الفكرة عن الجماعة ترتكز على عقيدة أهل الدين العتيق من حيث العقيدة الوثيقة دون سواها وشاهد على ذلك أن ابن تيمية يتحدث عن الأمة والجماعة، وقد شدد على وجوب أن يتبع «أهل السنة والجماعة» «آثار النبى» [ﷺ] فى باطنهم كما فى ظاهرهم وأن يتبعوا على هذا النحو سبل الصحابة (الواسطية ص ٣٤؛ انظر H. Laoust: كتابه المذكور، ص ١٠ التعليق).

وهذا الاستمساك بالجماعة عند الحنبلية الذى ينطوى على التوقير قد وصل بهم آخر الأمر على نحو من التقديس الباطنى، إلى حد أنهم تمثلوا المؤمنين الذين التفوا حول النبى [ﷺ] فى العهد المدينى، وأصبح هذا الدين العتيق يتبعه كل جيل من المؤمنين حتى قيام الساعة.

ولا يصدق هذا على غيرهم من المذاهب، وشاهد ذلك أن الإجماع بقدر ما كان مدلوله (عند المذهب الشافعى مثلا) يفهم منه أنه إجماع الفقهاء الذين يعيشون فى جيل معين، ويصبح «المصدر» الرابع (متميزا عن السنة) للشريعة الإسلامية، فإن الجماعة فقدت ارتباطها التاريخى الدقيق بالسنين الأولى للإسلام. فنحن نجد الطبرى (فيما نقله عنه رشيد رضا : الخلافة، ص ١٤) قد أنكر الإجماع إذا اقتصر

على جماعة الصحابة، وهو يقول إن «لزوم الجماعة» يجب أن يحدد دون الرجوع إلى وقت بعينه، بأنه أن تطيع الجماعة الإسلامية ولى الأمر الذى اختارته بنفسها، وكل من نكث بعهده مع ولى الأمر وجب أن يترك الجماعة. والفعل الذى استعمل فى هذا الصدد وهو أن تطيع ولى الأمر يشير فكرة «الرجل الذى يتولى السلطة» ويجب أن نفهم من ذلك أنه يشير إلى «الإمام» وهو مرشد الجماعة وقائدها. ومن ثم وجب أن تعرف الجماعة لا بالإشارة إلى المسلمين الأولين دون سواهم، بل بالإشارة إلى كل إمام شرعى بايعته الجماعة. ومن ثم أصبحت الجماعة تبعاً لهذه النظرة حقيقة واقعية أكثر منها قيمة عقائدية فى جوهرها، وهنالك جنح الأمر إلى أن تحل محلها كلمة أمة.

وهذا ملحوظ كل الملاحظة فى علم الكلام. وعلى الرغم من احترام أبى الحسن الأشعرى الأكيد لابن حنبل، فقد قيض له أن يقدم عقيدتيه المشهورتين فى كتابيه الإبانة ومقالات الإسلاميين فى ثوب بسيط هو إجماع أهل السنة، ولا نجد عنده فكرة «الجماعة» ماثلة إلا فى مسألة واحدة هى شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم لأصحاب الكبائر فى الجماعة، ومع ذلك فقد استعمل هنا كلمة أمة (مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٣٢٢). وكذلك الأمر فى «اللمع» سواء كانت المسألة مسألة نظرة المعتزلة (ذمت أو خولفت) أو إجماع من حيث هو أساس الإجماع، فإن الذى ظهر فى هذا المقام دائما هو كلمة أمة. ولم يكن من مهمة علم الكلام أن يفرد فصلا للجماعة. أما من حيث الكتب التى تتناول «الفقه العام» فهى تنظر إلى «الإمامة» أو «الخلافة» من حيث ظروف السلطة، ولا تعنى بتحليل العناصر التى تتكون منها الجماعة. وقد أصبح الاصطلاح «أمة» شيئاً فشيئاً هو الذى احتوى الغيرة الجماعية للمؤمنين.

ومع ذلك فإن اصطلاح «الجماعة» بمفهومه الدال على وحدة العقيدة لم يختف تماما من مفردات المصطلحات، فنحن نجده فى مواضع مختلفة من كتب كثيرة، وهذا أيضاً هو الذى فى كتب الأيام المعاصرة لنا. وهو يرد

عرضاً فى كتاب «ظهر الإسلام» (ص ١٩٩) فيما نقله عن المسعودى. وقد احتفظت الصفة جماعى بهذا المدلول. ولما كتب ابن عساكر فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ترجمته للأشعرى التى التزم فيها الدفاع عنه، كان غرضه أن يصفه **بالسنى الجماعى الحديثى**، ويستطيع المرء أن يتبين فى هذه الصفات الصيغة التى قررها الحنابلة. ويجب أيضا أن نفهم كلمة «جماعى» على أنها تدل على نصير العقيدة الصادقة لأهل الدين القديم. ويبقى أن نذكر أن الأشاعرة يقولون عن أنفسهم بعامة أنهم «أهل السنة والحق» وكلمة الحق تذكرنا بكل دقة بالمفهوم الاصطلاحى لكلمة جماعة، ولكن مع مدلولات أخرى، وهذا نستطيع أن نتبينه فى يسر.

وصفوة القول أن الجماعة، إذا فهمت بأنها الاتحاد الحق للمسلمين، تنزع هنا إلى ترك المجال لاصطلاح «الأمة» . وإذا أخذت على اعتبار أنها تدل على وحدة العقائد الصحيحة فإنه تستبدل بها استبدالا مناسبا كلمة «الحق».

أما عن العهد المعاصر فإننا يجب أن نذكر حركة الإصلاح للسلفية، التى استجابت بصفة عامة لمؤثرات الفكر الحنبلى، ومن ثم فإن من المنتظر أن يرجع منهجهم إلى الجماعة. والواقع، وهذا منطقى جداً، أن رشيد رضا فى تحليله لفكرة «الإجماع» يبحث فى كتابه «الخلافة» معنى الجماعة». ولكنه لم يتردد فى أن يتوسع فى المعنى الدقيق الذى حدده لها الحنابلة، فوافق من فوره على تعريف الطبرى الذى ذكرناه آنفا وهو يجعل الجماعة هم «أهل الحل والعقد» فى كل زمان، وهو يستعمل فى الفقرة نفسها كلمة «أمة» بمدلول قريب لا بأس به ولكنه غير مطابق بحال. وعنده أن الجماعة هى تلك الطائفة كلها من أولئك الذين يقبضون على زمام الأمور والذين يجب اتباعهم إذا اتفقوا (إجماع). والأمة هى المعرضة بالاضطرابات للانقسام. ومن ثم فإن خير ما يتبع المرء فى سلوكه (حديث حذيفة ابن اليمان) هو أن يبقى مخلصا للجماعة وإمامها. ثم إن عنوان الفصل الذى عقده رشيد رضا عن سلطة الأمة

ومعنى كلمة جماعة له مغزى فى هذا الصدد.

ونخرج من هذا بأن الإجماع فى المفهوم السلفى يمكن أن يقال فى شأنه بأن الناس الذين تتكون منهم الجماعة هم أولئك المسلمون الذين يوثق فى دينهم وصدقهم، ومن ثم فهم الذين يتابعون السير فى الطريق القويم الذى سار عليه السلف ولهم الحق فى تزكية الإمام الأعظم ومبايعته باسم الجميع، وهذا الإمام هو القائد الحق المنتخب للأمة جميعاً. والجماعة لا يكون لها وزنها الكامل إلا إذا اتحدت مع إمامها.

ويصدق هذا على المعنى الأكثر ضيقاً ومحلية للكلمة. فكل جمع من المسلمين اجتمعوا لأداء الصلاة فهم جماعة. وهذا التعريف يناسب مناسبة جلية صلاة فريضة الظهر جماعة يوم الجمعة. وهذا اليوم هو من ثم يوم الاجتماع الأمثل. والجامع هو الذى يجمع المؤمنين لأداء هذه الفريضة. وهذا يصدق أيضاً على الأعياد المقررة. وفى ضوء هذه الصلة بصلوات الجماعة يتحدث الأشعرى عن عقيدتيه فيذكر الجماعة بالمفرد فى مقالات الإسلاميين (جـ ١، ص٣٢٣) ويذكرها بالجمع فى الإبانة (ص ١٢). وهذه «الجماعة» من المسلمين المتحدين فى أداء الصلاة إظهاراً لعقيدتهم تكون فى صيغة وطبيعة لم تحدد من حيث المبدأ التحديد الذى حددت به شروط إمام الجماعة، ومن ثم سميت «الإمامة الصغرى».

المصادر:

كما ذكرت فى صلب المادة مع التخصيصات والإضافات الآتية.

(١) محمد حمد الله: الوثائق السياسية، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٥٢؛ تعليق ٦٧ .

(٢) W. Montgomery Watt : *Muhammed at Medina* ، أوكسفورد سنة ١٩٥٦، ص ٢٤٧، ٣٦٠ .

(٣) H. Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki - d-Din Ahmed B. Taimiya*، القاهرة سنة ١٩٣٩ (انظر الفهرست ، مادة جماعة).

(٤) الكاتب نفسه: *La Profession de foi d, Ibn Batta*، دمشق سنة ١٩٥٨ (انظر الفهرس).

(٥) أبو الحسن الأشعرى: الإبانة عن أصول الدين، طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨هـ ص ١١ ـ ١٢ .

(٦) الكاتب نفسه: مقالات الإسلاميين، القاهرة سنة ١٣٦٩ = ١٩٥٠م جـ ١ ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

(٧) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فى ما نسب إلى الإمام أبى حسن الأشعرى دمشق سنة ١٣٤٧ (انظر A.F Mehren: *Exposé de La reforme de l' islamisme, Travax de la 3e session du Congrés Intenational des Orienlaistes* جـ ٢، الترجمة الإنكليزية بقلم R.J . MeCarthy : *The Theology of Al Ash'ari*، بيروت سنة ١٩٥٣، ص ١٤٧ ومابعدها.

(٨) رشيد رضا: الخلافة والإمامة العظمى، القاهرة سنة ١٣٤١ (طبعة المنار)، ص ١٣ ـ ١٥ (الترجمة الفرنسية بقلم H. Laoust: *Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida* بيروت سنة ١٩٣٨، ص ٢١ ـ ٢٥).

خورشيد [كارديه L. Gardet]

(٢) وقد كانت الكلمة ـ ولم تزل ـ تستعمل فى مراكش استعمالا جاريا على أوسع نطاق، وفى بلاد الجزائر توجد وثائق ترجع على الأقل إلى مائة سنة تثبت وجود جمعيات إدارية محلية تندرج تحت الاسم جماعة. وقد ثبت اختصاصها فى حيازة العقارات فيما يتعلق بوراثة «الدوار»، ولكنها ألغيت سياسياً وتشريعياً (مرسوم ٢٥ مايو سنة ١٨٦٣؛ لائحة ٢٠ مايو سنة ١٨٦٨؛ مرسوم ١١ سبتمبر مع الإشارة بخاصة إلى بلاد القبائل). على أنه حدث، حتى قبل حرب سنة ١٩١٤، أن طالب الرأى العام بتحرير هذا النظام. وكان بعض هذا هو الغرض من إصلاح عام ١٩١٩ الذى أقام «جماعات» منتخبة داخل «الناحية المختلطة». وقد حاولت الإدارة من بعد، دون حذر، أن تخرج من هذه الجمعيات الأولى بتطوير بلدى كانت هى نواته.

أما عن بلاد الجزائر، فالأقاليم البربرية فيها، وخاصة بلاد القبائل، هى بلا شك المناطق التى لاحظ أول الملاحظين فيها السمات الناطقة بهذه

الجهود الجماعية، فالتجمعات (والصيغ المختلفة لهذا الاسم) التى كانت تشمل جميع البالغين ولا تحفل بالمؤثرات الشخصية أو الأسرية بل هى أشبه بمجلس للشيوخ منها بجماعة المواطنين، كانت تجتمع بانتظام وتناقش جميع الأمور التى تهم القرية وتبدى حيوية بقيت جنباً إلى جنب مع الحياة الرسمية، حتى لقد بلغ من شأنها أنها استمرت تمارس نفوذا فى بعض الحالات، عن طريق تنسيق القوانين وهى وظيفة من المعترف به أنها من شأن القانون العام.

ولكن الذى حدث فى بلاد مراكش، فى أطلس العليا والوسطى، أن البحث أسفر عن أن هذا النظام يعمل فى أنقى صورة. وثمة موضوع مستمر للبحث القائم حتى اليوم هو استخراج الأثر الثلاثى لهذه العادات البلدية فى الحياة السياسية التى أصبحت منظمة، فى نطاق الأحياء، فى صورة ديمقراطية فورية، وفى الحياة القضائية التى تحكمها قواعد مفصلة تفصيلا عجيباً، وفى حيازة الملكية. وقد عرف مسيو L. Millot سنة ١٩٢٢ الجماعات بأنها «الجماعات التمثيلية على اختلاف تجمعها، من قبائل، وفروعها، والدوار، والأسرة، التى يتكون منها المجتمع الإسلامى فى مراكش. وهذه التجمعات تمارس فى قطائع شاسعة من الأرض حقوقاً تتميز بالعمل فى ضرب من الزراعة مع ترك مساحات متناثرة على نطاق واسع من الأرض التى تستخصب بتركها بورا، والمراعى ......».

وهذه النظرة الاقتصادية التى تثير التنافس بين نظامين من نظم الزراعة هما النظام الأوربى والنظام الوطنى، نظام التركيز ونظام التوسع، قد كانت خلال العصر الاستعمارى كله مشغلة للمشرع ورجل الإدارة والقاضى بحكم آثارها الواقعية على الحياة العملية. وقد عكست التعريفات القضائية المراحل المتعاقبة للإجراءات التى اتبعت واتخذت اتجاهاً خاصاً فى بلاد الجزائر (أرض العرش أو السابقة) وفى مراكش (بلاد إجماعه [بلاد الجماعة]) وأخيراً فى بلاد تونس حيث بلغت الأحكام - فيما يظهر - آخر تطوراتها. على أن بلاد

تونس تزودنا بالمثل الذى يكشف بأجلى بيان عن هذه الصورة من صور الملكية وخطرها، تلك الصورة التى تتعرض للفساد من كل ناحية، ويتكشف لنا ذلك من خلال التدخل الذى وقع بين الملكية الخاصة للضياع، والملكية الجماعية والمؤسسات الدينية أو الحبوس.

والمدلول الفقهى للجماعة - الذى ارتفع إلى مجلس شيوخ قبلى صغير ومجلس شيوخ حى - قد أثار فى بلاد مراكش تطوراً كان يتخذ صورته فى بداية الحماية وأدى إلى اكتسابه اختصاصاً لا يقتصر على الملكية فحسب، بل يمتد أيضاً إلى وقت الظهير البربرى المشهور الصادر فى ١٦ مايو سنة ١٩٣٠، الذى استنكرته فوراً المعارضة الوطنية يؤيدها الرأى العام الإسلامى فى جميع أرجاء العالم، وعدته هجوماً على الشريعة. وكان من أول الإجراءات التى اتخذتها مراكش بعد ظفرها بالاستقلال هو من ثم إلغاء هذا الظهير، وقد كانت إقامة قضاة غير متخصصين سبباً عارضاً أسهم فى التقدم نحو التجديد.

وصفوة القول أن هذه المخاطر فى هذا التاريخ الطويل، أيا كانت قد ساعدت على توكيد هذه الصلة الوثيقة التى تقرن، فى المغرب الريفى استعمال هذا المصطلح ببذل بعض صور الجهود التى قامت بها الجماعات وارتباطات هذه الجماعات بالأرض. وهذه الصور، التى تميزت حتى ذلك الوقت بخاصيتها التى قوامها الفوضى، قد أخذت فى يومنا هذا تكيف نفسها بحاجات زراعة أكثف وإدارة لا مركزية. وهذا هو السبب، وخاصة فى مراكش، الذى يجعلنا نجد الجماعة دائما هى الموضوع الجوهرى فى برامج الإصلاح. ومن الممكن، بالتوفيقات الاجتماعية العجيبة، أن تعتمد بعض التطورات المعاصرة على الإمكانيات البلدية الواسعة التى تنطوى عليها، فى المغرب، الجماعة، وهى كلمة قديمة وحقيقة لها ماض عريق.

المصادر:

(١) قانون الملكية : P. Lescure : *Du double régime foncier de la Tunisie*. سنة ١٩٠٠ .

(٢) L. Millot : *Les terres collective* ـ *(blåd Djemå a) étude de lé gislation marocaine*، سنة ١٩٢٢ .

(٣) F. Dulou : *Des droits et actions sur la terre arch ou sabga en Algérie*، سنة ١٩٢٩ .

(٤) A. Guillaume: *La propriété col- lective au Maroc*، سـنـة ١٩٦١ .

الإجراءات القضائية

(٥) A. Ribaut : *Les djemaas ju- diciares bérbéres* سنة ١٩٣٠ .

(٦) مقالات وكتب شتـى كتبها Henri Bruno, G. Surdon etc، سجلت في الملخص البـارع الذى كـتبـه J. Caillé: *La Justice coutumiére au Maroc*، سـنـة ١٩٤٥ .

الإدارة والسـيـاسـة : عـلاوة على الكتـاب الأسـاسـى • Letourneux و Ha- noteau : *La Kabylie et les coutumes ka- byles* الطبـعـة الثـانيـة، بـاريس سنة ١٩٨٣: ورسالة Masqueray: *La Forma- tion des Cités, etc* پـاريـس سـنـة ١٨٨٦،إنظر: (٧).

(٧) Maxime Champ: *La commune mixte algérénne* سـنـة ١٩٣٣، ص ١٢٧ ومابعدها .

(٨) H. Bernot : *Le douar , cellule ad- ministrative de l. Algérié du Nord* سـنـة ١٩٣٨ .

والصلة بين هذه النظريات المخـتلفة تنبعـث من الدراسات الاجتـمـاعـية التى أكدت الخصـائص الإقليمـية المختلفة فى المغرب، انظر بخاصة.

(٩) R. Montagne : *Les Berbéres et le Makhzen* سنة ١٩٣٠ .

(١٠) L. Millot : *Les Institutions ka- byles* فى *REI* ، سنة ١٩٣٢ .

(١١) G. Marcy: *Le droit coutumier Zemmour*، سنة ١٩٤٩ .

(١٢) G. H. Bousaquet : *Justice française et coutumes kabiles*، سـنـة ١٩٥٠ .

(١٣) J. Berque : *Structures sociales du Haut - Atlas*، سنة ١٩٥٥ .

(١٤) الكاتب نفـسـه نفسـه . *Droit froncier et intégratian au Maghreb*، فى *Cahiers internatianaux internationaux de sociologie* سنة ١٩٥٨ .

[برك J. Berque]

جمال الدين الأفغانى

السيد محمد ابن صفدر، من أبرز أعلام الإسلام فى القرن التاسع عشر. وقد كان فى رأى براون Browne فيلسوفاً وكاتباً وخطيباً وصحفياً معاً، على أنه كان قبل كل شىء من رجال السياسة ينظر إليه مريدوه نظرتهم إلى وطنى كبير، وينظر إليه خصومه نظرتهم إلى مهيج خطير، وكان لجمال الدين أثر كبير فى الحركات الحرة والحركات الدستورية التى قامت فى الدول الإسلامية إبان العقود الأخيرة من السنين السوالف. وكان يرمى من إثارة الخواطر إلى تحرير هذه الدول من النفوذ الأوربى واستغلال الأوروبيين والنهوض بها نهوضا ذاتياً من الداخل متوسلا فى ذلك بإدخال النظم الحرة إليها، كما كان يهدف إلى جمع كلمة الدول الإسلامية بما فيها فارس الشيعية تحت راية خلافة واحدة، وإقامة إمبراطورية إسلامية قوية تستطيع الوقوف فى وجه التدخل الأوربى.

كان جمال الدين بقلمه ولسانه من أكبر الدعاة إلى فكرة الجامعة الإسلامية، ومن أشدهم إيماناً بها. وتصل أسرته نسبها بالحسين بن على من جهة علىّ الترمذى المحدث المشهور، ومن ثم أصبح حقيقاً بلقب «السيد». ولقد ذكر هو نفسه أنه ولد فى أسعد آباد على مقربة من كنار من أعمال كابل فى أفغانستان عام ١٢٥٤ هـ (١٨٣٨ - ١٨٣٩م) من أسرة حنفية المذهب. على أن روايات أخرى تذهب إلى أنه طلع إلى الحياة فى أسد آباد بالقرب من همذان من أعمال فارس، وأنه أراد التخلص من الاستبداد الذى كان يسود فارس فانتحل الجنسية الأفغانية. ومهما يكن من شىء فقد قضى جمال الدين السنين الأولى من طفولته وشبابه فى أفغانستان، ودرس فى كابل كافة العلوم الإسلامية العالية حتى بلغ الثانية عشرة كما صرف همه إلى دراسة الفلسفة والعلوم الرياضية على الأسلوب التقليدى المأثور فى الشرق الإسلامى. ثم أمضى أكثر من سنة فى الهند، وحج إلى مكة عام ١٢٧٣هـ (١٨٥٧م)، وما إن عاد من الحج إلى أفغانستان حتى دخل فى خدمة الأمير

دوست محمد خان، وقد اصطحبه دوست فى حملته على هراة. وتوفى هذا الأمير فخلفه أمير شير على، وكان جمال الدين من خلصاء محمد أعظم أخى الأمير الجديد، فانغمس فى النزاع الذى نشب حول ولاية العرش. ولما دالت دولة مولاه، وكان وزر له مدة قصيرة، صمم على الرحيل من أفغانستان. فتذرع بأنه يريد الحج مرة أخرى (١٢٨٥هـ = ١٨٦٩م) وسافر إلى الهند وظل بها مدة قصيرة ثم قصد إلى مصر وأقام بها أربعين يوماً اتصل فى أثنائها بالأوساط الأزهرية وألقى فى داره دروساً خاصة. ثم رحل إلى استانبول فبلغها سنة ١٢٨٧هـ (١٨٧٠م)، وكان قد سبقه إليها صيته العريض. فاستقبله وجوه القوم فيها استقبالا حاراً. وسرعان ما عين فى مجلس التعليم، ودعى إلى إلقاء محاضرات فى مسجد آيا صوفيا ومسجد أحمدية. وألقى السيد على الطلبة فى دار الفنون وبمحضر كثير من علية القوم محاضرة فى فائدة الفنون والصناعات، فذكر فيها النبوة وعدّها من مختلف الوظائف الاجتماعية، فانتهز الفرصة شيخ الإسلام حسن فهمى، وكان ينفس على السيد ازدياد شهرته ونفوذه، فرماه بالدعوة إلى آراء هدامة، إذ جعل النبوة من الصناعات. وعرف جمال الدين بالدسائس التى حاكها له خصومه، فاستقر عزمه على مغادرة استانبول، وتوجه إلى القاهرة فتلقاه أولو الأمر والطبقات المثقفة بالحفاوة والترحاب، وأجرت عليه الحكومة المصرية ١٢,٠٠٠ قرش سنوياً دون أن تطالبه بأداء عمل رسمى معين. فغدا مطلق الحرية يعلم الشباب الذين التفوا حوله فى بيته ويلقى عليهم أحاديث حرة فى فروع الفلسفة والدين العالية. ويرشدهم فى الوقت نفسه إلى سبيل الكتابة والتحرير. أما فى ميدان السياسة فقد أثر جمال الدين فيمن حوله، وسعى إلى إيقاظ الشعور الوطنى، وإثارة الرغبة فى الحصول على نظم حرة ودستورية. وكان له أيضاً أثر فى الحركة الوطنية التى شبت سنة ١٨٨٢ وأدت إلى ضرب الإسكندرية بالقنابل ووقعة التل الكبير واحتلال الإنجليز لمصر. وقد أخرج هذا المهيج الملهب للخواطر من مصر قبيل

ذلك، أى فى سبتمبر عام ١٨٧٩، ذلك أن جهوده السياسية كانت شجى فى حلق الممثل البريطانى، كما كان بعثه للدراسات الفلسفية مثيراً لحفيظة أهل الجمود فى الأوساط الأزهرية، فنفى بسعاية الإنجليز من مصر، واعتقل فى الهند، فى حيدر آباد ثم فى كلكته، ثم سمح له بمغادرتها بعد قمع فتنة عرابى، وألف رسالته فى الرد على الدهريين فى أثناء إقامته فى حيدر آباد وقد عرفنا من مذكرة لولفرد سكاون بلنت (S. Blunt) الذى كان معنياً بالسياسة المصرية (فى براون Browne، ص ٤٠١) أمراً لم يذكره غيره من كتاب سيرة جمال الدين، وهو أن السيد خرج من الهند قاصداً أمريكا وبقى فيها بضعة شهور، وكان فى نيته أن يتجنس بالجنسية الأمريكية، والظاهر أنه لم ينفذ هذا العزم، ونجده فى سنة ١٨٨٣ فى لندن، وقد أقام فيها زمناً قصيراً، وغادرها إلى باريس فمكث بها فى صحبة صديقه وتلميذه الوفى محمد عبده الذى أصبح فيما بعد مفتى الديار المصرية، وأوقف قلمه على مناهضة التدخل الإنجليزى فى مصائر الشعوب الإسلامية، ورحبت أمهات الصحف وأوسعها سلطاناً بمقالاته فى سياسة روسيا وإنجلترا فى الشرق وسير الأمور فى مصر وتركية ومغزى الحركة المهدية التى قامت فى السودان آنئذ، واهتمت الدول ذات الشأن بمقالاته هذه اهتماماً كبيراً.

وفى ذلك الوقت أيضاً ثارت بينه وبين إرنست رينان مناظرة بصدد محاضرة ألقاها رينان فى السربون عن الإسلام والعلم زعم فيها أن الإسلام لا يشجع البحث العلمى، وأراد جمال الدين أن يرد على رينان، فكتب مقالا ظهر أولا فى «جورنال ده دبا Journal des Débats» (نشر أيضاً باللغة الألمانية ـ انظر مصادر هذه المادة) ولا بأس من أن نشير فى هذا المقام إلى أن محاضرة رينان قد ترجمها بُعيد ذلك إلى العربية حسن أفندى عاصم وطبعت فى القاهرة على الحجر مصحوبة برد فى تاريخ غير معلوم. على أن معظم نشاط جمال الدين فى پاريس سواء فى ميدان التأليف أو السياسة كان منصرفا إلى

صحيفة عربية كان يحررها بالاشتراك مع محمد عبده (المحرر الفعلى) وهى العروة الوثقى، وكانت تصدر على نفقة نفر من الهنود المسلمين وتحمل على سياسة الإنجليز فى البلاد الإسلامية، وخاصة الهند ومصر، حملة شعواء، وصدر العدد الأول من هذه الصحيفة فى الخامس عشر من جمادى الأولى عام ١٣٠١هـ (١٣ مارس سنة ١٨٨٤م) وقد صادرتها السلطات الإنجليزية فى الشرق ومنعت دخولها فى مصر والهند، وإنما كان يتيسر ذلك بإرسالها إلى من يراد التأثير فيهم فى غلاف محكم (هكذا ذكر جمال الدين نفسه) ولم تعمر هذه الصحيفة طويلا بالنظر إلى هذه العقبات التى صادفتها، فلم يصدر منها جمال الدين ومحمد عبده إلا ثمانية عشر عدداً فى ثمانية شهور، وقد صدر العدد الأخير فى السادس والعشرين من ذى الحجة عام ١٣٠١هـ (١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤) ومع ذلك فقد كان لها شأن عظيم فى إذكاء الآراء الحرة المناهضة للإنجليز فى الأوساط الإسلامية، بل يمكن أن تعد باكورة الحركات القومية فى الممتلكات الإسلامية التابعة [آنئذ]، فقد أخذ ساعد هذه الحركات يشتد بفضلها شيئاً فشيئاً، وظلت العروة الوثقى حافظة لشأنها إلى يومنا هذا، وشاهد ذلك أن حسين محيى الدين الحبال محرر جريدة أبابيل قد أعاد منذ عهد قريب (١٣٢٨ = ١٩١٠م) طبعة جديدة منها بعد انقضاء ربع قرن على صدورها، وتولى طبعها نسيب أفندى صبرة.

وقد كان جمال الدين يثير الخواطر على الإنجليز علناً وفى غير مواربة، إلا أن قادة الساسة الإنجليز قبلوا بوساطة بلنت أن يدخلوا فى مفاوضات شخصية مع جمال الدين لإخماد حركة المهدى فى السودان، ولكن هذه المفاوضات لم تنته إلى نتيجة عملية. وكان استيقاظ جمال الدين همم الشعوب الإسلامية قد أثر فى القاصى والدانى، فما إن مضى بعض الوقت حتى تلقى دعوة بالبرق (١٨٨٦م) تستقدمه إلى بلاط الشاه ناصر الدين فى طهران، فاستقبل هناك بحفاوة بالغة وتبجيل عظيم وأسندت إليه المناصب السياسية العالية، ولكن هذه الحال لم تدم طويلا إذ سرعان ما

ساورت الشاه الشكوك من نحوه وضاق ذرعاً بسلطانه الآخذ فى النمو وشهرته الآخذة فى الاتساع، فلم يجد جمال الدين بدا من الرحيل عن فارس متذرعاً باعتلال صحته، فذهب إلى روسيا وهناك دخل أيضاً فى مفاوضات سياسية. وبقى فى الروسيا إلى أن حلّت زيارته لمعرض باريس الذى أقيم عام ١٨٨٩ فقابل الشاه، الذى كان فى أوربا آنئذ، فى ميونخ وأغراه الشاه باصطحابه إلى فارس ولكن جمال الدين استطاع أن يبلو فى هذه الزيارة الثانية كيف يتلون الحاكم الشرقى وتتقلب أهواؤه.

وقد استبان له ذلك كما لم يستبن من قبل، فقد أولاه الشاه فى أول الأمر كامل رضاه وعظيم ثقته، ولكن كبير الوزراء ميرزا على أصغر خان أمين السلطان كان يطوى فى صدره لجمال الدين سخيمة من السخائم، كما إنه آنس فى شخص هذا العالم الغريب المستفيض الشهرة منافساً له، فأخذ يكيد له حتى حوّل قلب الشاه عنه مستغلا فى ذلك خاصة مشروعاً لجمال الدين فى إصلاح القوانين، وأحسّ جمال الدين بالخطر يحدق به فأوى إلى ضريح الشاه عبد العظيم بالقرب من طهران، وكان يعد ملجأ لا تنتهك له حرمة، وأقام به سبعة شهور إلتف فيها حوله فريق من مريديه يستمعون إلى آرائه فى إصلاح حال البلاد التى أذلها الطغيان، وظل على ذلك إلى أن استثار كبير الوزراء الشاه فانتهك حرمة الضريح التى كان يرعاها الناس جميعاً، وأنفذ إليه مستهل عام ١٨٩١ خمسمائة فارس مسلحين، فقبضوا عليه وكبلوه بالأغلال غير مبالين بضعف صحته، وسيق فى عز الشتاء إلى بلده خانقين على التخوم بين فارس وتركية، ثم خرج من خانقين ميمما شطر إنجلترة للمرة الثانية، وتخلّف فى البصرة أمداً قصيراً، وهناك، أى فى إنجلترة، أثار بمحاضراته ومقالاته حملة شعواء على حكم الإرهاب فى فارس، على أن طرد جمال الدين على هذه الصورة البشعة كان حافزا إلى جمع صفوف حزب الإصلاح وباعثاً له على الجهاد العلنى، وهو أمر كان جمال الدين نفسه دائباً

على الدعوة إليه فى رسائله التى كان يبعث بها بعد نفيه إلى الأشخاص ذوى النفوذ، وقد حفز الهمم إلى العمل تنازل الحكومة الفارسية لطائفة من الماليين الإنجليز فى مارس سنة ١٨٩٠ عن حق احتكار التبغ، فحرمت البلاد موردا من موارد الدخل الهامة لصالح المستغلين الأجانب، فانتهز جمال الدين هذه الفرصة وأرسل من البصرة إلى ميرزا حسن شيرازى شيخ المجتهدين فى سامراء رسالة مثيرة نبّه فيها الأذهان إلى أن الحكومة الفارسية تبدد موارد الدولة فتغدقها على أعداء الإسلام، ذلك أن المنح الهامة التى كيلت للأوروبيين قد كفلت لهم السيطرة الاقتصادية على البلاد، وياليت الأمر وقف عند هذا الحد، بل إن الحكومة شرعت تسلم لهم باحتكار التبغ فى فارس، وقد أشار جمال الدين أيضاً إلى سوء الحكم فى فارس وقسوته، وخاصة حكم على أصغر خان، وقد استكثر من الضرب على النغمة الدينية لإثارة هذا الشيخ الدينى الكبير وزملائه وحملهم على التدخل باسم الدين تدخلا حاسما (وهذه الرسالة منشورة فى المنار، جـ ١٠، ص ٨٢٠ وما بعدها، ومترجمة إلى الإنجليزية فى Browne: كتابه المذكور آنفا، ص ١٥ ـ ٢١)، وكانت النتيجة المباشرة لسعى جمال الدين أن أفتى المجتهد بتحريم تدخين التبغ على كل مؤمن ما لم تبطل الحكومة اتفاقها الخاص بالتبغ. واضطرت الحكومة إزاء مناهضة الشعب لهذا الاتفاق إلى إلغائه، ودفع تعويض كبير لأصحاب الامتياز، وكان من أثر تهييج جمال الدين للخواطر أيضاً أن اتسع نطاق حركة الإصلاح سريعاً، وظاهرتها الأوساط الدينية فى فارس، وأدى تهييجه كذلك إلى قتل الشاه ميرزا محمد رضا بيد تلميذ من تلاميذ جمال الدين فى الحادى عشر من مارس سنة ١٨٩٩.

وأقام السيد فى لندن فترة قصيرة (١٨٩٢م) كان نشاطه السياسى فى أثنائها جماً، وقد بلغته آنئذ دعوة مكتوبة من السلطان عبد الحميد على يد السفير التركى فى لندن رسم پاشا يطلب إليه فيها الاستقرار فى الاستانة ضيفاً عليه، فقبل جمال الدين دعوة

السلطان فى شىء من التردد، وأجرى عليه معاش شهرى قدره ٧٥ جنيهاً تركياً وأنزل بيتاً جميلا على ربوة نشان طاش بالقرب من قصر يلدز السلطانى، وعاش فيه منعماً كالأمراء يلقى أولئك الذين يلتمسون حديثه الملهم، وقد قضى فى هذا البيت السنوات الخمس الأخيرة من حياته «ينعم بآيات من عطف عبدالحميد ورضاه، ويشقى بأحابيل لا تحصى من دسائس كانت تحيكها حوله بطانة السلطان، وكم سعى إلى الاستئذان فى الرحيل فكان يرد دائماً، وعاش فى البيت الجميل الذى أفرد له وكأنما كان هذا البيت قفصاً من ذهب»: وتلكم حاله بنشان طاش فى يونيه سنة ١٨٩٦ كما وصفها زائر ألمانى، أما الدسائس التى انغمس فيها أعداؤه فيمكن معرفة كنهها من قول جمال الدين نفسه لزائر ألمانى آخر: «كان الخديو الشاب عباس باشا قد وفد على استانبول لأول مرة وأراد أن يتعرف إلىّ ولكنهم سعوا إلى الحيلولة بينه وبينى، ولا أدرى من قال حينئذ للخديو أننى جريت على الذهاب إلى المياه الحلوة عصر كل يوم، وحضر الخديو إليها، وكأنما ساقته المصادفة إلى ذلك، فأقبل نحوى وقدم نفسه إلىّ وتحدثنا ربع ساعة، ونقل ذلك إلى السلطان، وقيل له إن لقاءنا الذى تم مصادفة كان مدبراً من قبل، وزادوا على ذلك أننى قلت فى حديثى مع الخديو إنه الخليفة الحق، ومع ذلك فلم يكن السلطان لتؤثر فيه آنئذ مثل هذه السعاية»، وازداد موقف جمال الدين حرجاً وبخاصة بعد قتل الشاه، ذلك أن خصومه فى فارس أذاعوا فى الناس أنه هو الذى كان يدبر من استانبول المؤامرة على الشاة، وأنه هو الذى دفع القاتل إلى هذه الفعلة، وكان من أنصاره المخلصين، ولم يكن السلطان ليرضى بتسليم جمال الدين إلى أعدائه، ومع ذلك فإن وشاياتهم به وتقولاتهم عليه أخذت تحدث أثرها شيئاً فشيئاً، وكان أبو الهدى أشد خصومه خطراً وأوسعهم شهرة، كما كان فى الوقت نفسه أعظم رجال الدين فى البلاط نفوذاً وأعلاهم كلمة عند السلطان، ولما توفى جمال الدين فى التاسع من مارس عام ١٨٩٧ إثر سرطان أصابه أولا فى ذقنه ثم جاوزها إلى سائر

وجهه - تهامس الناس بأن أبا الهدى قد حرض عليه من دس له السم، وثوى جمال الدين بمثواه الأخير بنشان طاش.

ولم يكتب جمال الدين كثيراً فى مسائل الدين الإسلامى والفلسفة الإسلامية على الرغم من تعمقه فيهما، ولنذكر له فى هذا المقام رسالته فى الرد على الدهريين التى نشرت بثلاث لغات؛ ولجمال الدين أيضاً رسالة موجزة ألم فيها بتاريخ الأفغان وعنوانها تتمة البيان (طبعت على الحجر بالقاهرة طبعة مجهولة التاريخ، ص ٤٥ وما بعدها)، وهو إلى ذلك صاحب مادة البابية فى دائرة معارف البستانى، وقد صرف السيد معظم جهده فى نشر مقالات سياسية مهيجة للخواطر، ولجمال الدين أثر آخر علاوة على العروة الوثقى، فقد ساهم فى إنشاء ضياء الخافقين وهى مجلة شهرية تصدر بالعربية والإنجليزية، وضرب فى تحريرها بسهم وافر، فكان يكتب المقالات باسم السيد أو السيد الحسينى، وقد حمل فيها على الشاه أعنف الحملات ودأب على التحريض على خلعه، وندد بوزرائه وسوء حكمهم تنديداً شديداً.

المصادر:

(١) E.G.Browne: *The Persian Revolution of 1905- 1909*، كمبردج سنة ١٩١٠، وفى هذا الكتاب سيرة لجمال الدين مفصلة موثوق بها وتقدير له ومراجع وافية وصورة للسيد فى مطلع هذا السفر.

(٢) وله سيرة تضمنها الجزء الأول من كتاب محمد رشيد رضا فى الإمام محمد عبده (تاريخ الأستاذ الإمام) القاهرة ١٣٢٥هـ الموافق ١٩٠٧م.

(٣) Vollers فى *Zeitschr. du. D. Morgenl*، جـ ٣، ص ١٠٨.

(٤) Massignon فى *Revue de Monde Musulman* جـ ١٢ (سنة ١٩١٠)، ص ٥٦١ وما بعدها.

(٥) Ernest Renan: *L'Islamisme et al Science*، محاضرة ألقيت فى السربون فى التاسع والعشرين من مارس عام

١٨٨٣، وقد نشر نقد جمال الدين لمحاضرة رينان ورد رينان على هذا النقد فى بال وبرنهايم عام ١٨٨٣، وكتب عن هذا النقد أنه للأفغانى *«Scheik Djemmal Eddin»*.(!) وقد نشرت محاضرتان لجمال الدين عن التعليم والصناعة فى جريدة مصر (الإسكندرية، ٥ جمادى الأولى عام ١٢٩٦هـ). ونشرت له أيضاً مقالتان عن الحكومة الإستبدادية فى المجلد الثالث من المنار، وثمة مادة غزيرة من مواد سيرته منشورة فيما كتب فى المجلات خاصاً بأحاديث جمال الدين ومقابلاته، ونذكر بصفة خاصة من الأوصاف التى ذكرت عنه فى الألمانية المقالتين اللتين نشرتا فى *Berliner Tage-blatt* عدد ٢٣ يونية سنة ١٨٩٦ (طبعة المساء) وفى *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* (ميونخ، ١٤ يونية سنة ١٨٩٦) وقد استقينا منهما بعض الشواهد التى وردت فى صلب المادة.

[كَولدتسيهر I. Goldziher]

الجمرة

الجمرة فى الأصل الحصاة، وهى تطلق خاصة على أكوام الحجارة فى وادى منى التى تتجمع من الجمار يرمى بها الحجيج فى عودتهم من الوقوف بعرفة. وثمة ثلاث جمرات كل منها على رمية سهم من الأخرى: الجمرة الأولى (أو الدنيا) وهى إلى الشرق بالقرب من مسجد الخُيف؛ والجمرة الوسطى فى الوسط؛ وجمرة العقبة عند المخرج الغربى للوادى، وتكتنف الجمرتين الأوليين أعمدة من الحجر الغليظ ويكتنف الثالثة سور، ويطلق أسم المُحَصَّب كذلك على الجمرة، وهو أيضاً اسم واد بين مكة ومنى. ويرمى الحجاج الجمرة الثالثة، أى الغربية: بسبع حصيّات يوم الأضَحى قبل النحر فى العاشر من ذى الحجة. وهم يعودون ثانية إلى منى بعد الطواف بالكعبة ويرمون قبل غروب كل يوم من أيام التشريق الثلاثة سبع حصيات على كل جمرة من الجمرات الثلاث. ويقول الحجاج عند رمى كل حصاة «باسم الله، الله أكبر»، وعلى

الحجاج أن يتزودوا قبل ذلك بالجمار، على أن بوركـــارت Burckhardt بقـــول إنهم لا يكلفون أنفسهم هذا العناء لأنهم يستعملون الجـمار التى رمـاها غـيرهم. وكـان رمى الجـمار من الأغـراض المحبـبة التى يقـول شعـراء الغزل من بنى أميـة الشعر فيـها، ذلك أن النساء كن إذا رمين الجمرات أزحن النقاب قليـلا عن وجوههن(1) (أنظر كتاب الأغانى، جـ ٦، ص ٣٠؛ ياقوت جـ ٤، ص ٢٤٧؛ الكامل للمـبـرد، طبعـة Wright ص ١٦٦ س ١٣، ص ٣٧٠، س ٨ وما بعده).

ورمى الجمرات شعـيرة لم يُنص عليها صراحة فى القرآن، ولكنها ذكرت فى سير النبى [ﷺ] وفى الحديـث (نظر ابن هشام ص ٩٧٠؛ الواقـدى، طبعـة ڤلهـاوزن، ص ٤١٧، ٤٢٨ وما بعـدها؛ ابن سعـد، جـ ٢، ص ١، ١٢٥، جـ ٨، ص ٢٢٤ وما بعدها) وقـــيل أنه فى أيام الوثـنـيـة، كـــانت لدى الجـمـرات ـ كـمـا فى رواية ابن هشـــام ـ أنصـــاب مـخضـبـة بالدمـاء تنحـر عندها الأضـــاحى(2) (ابن هشــام، ص ٥٣٤، س ١٧ حيث يجب أن تكون القراءة الصحيحة فى هذا الموضع هـى مـغـرى كـمـا يقـول ڤلهـاوزن(3)). وانظر أيضـا مـا جـاء فى قصـيدة للفـرزدق من ذكر للحـجارة التى كانت تعـبد فى المحـصب (ديوان الفرزدق، طبعة، Boucher، ص ٣٠).

(1) لا ندرى ما عـلاقة أبيـات من شعـر الغزل يقـولها شاعر كمجنون ليلى أو عمر بن أبى ربيعة بشعيرة من شعـائر العبادة فى الحـج، والشعراء يتـخيلون فيقولون وقد لا يكون لما يتخيلون شىء من الواقع. ثم أن الكـاتب يزعم «أن الـنسـاء كن إذا رمـــين الجمرات أزحن النقـاب قليلا عن وجوههن» مع أن إحرام النساء فى الحج إنما يكون بكشف الوجه، لا يجوز لها أن تغطى وجهها إلا لضرورة، على ما هو مفصل فى كتب الشريعة.

(2) ليس رمى الجمرات من آثار الوثنيـة كما يظن كاتب المادة. وإنما كـانـت شـعـائر الحج قـديـمـا فى دين ابراهيم. وبقـيت منه بقـايا توارثهـا العرب ودخلهـا كثـير من التـحريف، وشابـها ما شـابها من أعـمال الشرك والوثنية. فلما جاء الإسلام أعاد شعائر الحج عبـادة خالصـة لله وحده، والإســلام دين التوحـيد، وكان رسول الله [ﷺ] يحرص على أن لا يدخل = على المسلمين فى عملهم وقـولهم واعتقادهم شىء من شـائبة الاشـراك بالله، حـتى نهاهم عن اتخـاذ القـبور مساجد، حـتى نهاهم عـن دعاء غيـر الله وحتى جعل كل عمل لم يكن خالصا لله وحده نوعا من الشرك، كما فى الرياء مـثلا. فليس من المعقول أن يأمرهم بهذا ويعلمهم اياه، ثم يشرع لهم شعائر من بقايا الوثنية!!

(3) أخطأ فلهوزن فيما قـرر من تصويب قراءة الكلمة، فإن عجـز البيت الذى يشير إلى الله فـى سيرة ابن هشام« وأنصاب لدى الجمـرات مغر» والقصـيدة كلهـا مكسـورة الـراء، وقـد فـسـر الكلمـة أبو ذر الخـشنى فى شـرح الســيرة الذى نشـره بولس بزونلة بالقاهرة (مطبـعة هندية سنة ١٣٢٩هـ) ج ١ ص ٢٠١: قال وقوله مغـر: هو جمع أمغر، وهو الأحمر يريد أنها مطليـة بالدم، ومنه اشتقاق المغرة بفتح الغين وسكونها، وهى التربة الحمراء». وليس فى البيت إلا إشارة واحدة إلى ما كان فى الجاهلية من أعمال وثنية أبطلها الإسلام.

ولاحظ بوركارت أن الغرض الذى رمى إليه المسلمون من الشعيرة هو حماية أنفسهم من الشيطان، وقد أصاب بذلك كبد الحقيقة من حيث أن الرمى بالحصى كان يعد أصلا فى بلاد العرب ـ كما فى غيرها ـ شعيرة تقوم على صب اللعنات(١).

وليس بواضح المقصود بهذه اللعنة، ويذهب ڤان ڤلوتن إلى أنه شيطان المكان مستذكراً فى ذلك الرواية التى ذكرها ابن هشام (ص ٣٠٠، س ٨). أما هوتسما فيقول ـ تمشياً مع رأيه فى أن الحج كان فى الأصل من مناسك الخريف ـ أن المقصود باللعنة والطرد هو الشمس، وكان العرب يسمونها أحياناً الشيطان (انظر Goldziher: *Abhandlungen Z. Arab- Philo*، جـ ١، ص ١١٣). وإنما يكون الفصل فى هذه المسألة ـ بطبيعة الحال ـ عند مناقشة موضوع الحج بأسره. والاقتصار فى يوم النحر، وهو يوم عيد الأضحى. على رمى جمرة العقبة فى حين لا ترمى الجمرتان الأخريان إلا فى المناسك الأخيرة من الحج، يوحى بأن هاتين الجمرتين ليس لهما إلا أهمية ثانوية، ويعزز هذا الرأى أيضاً وصف الواقدى (طبعة ڤلهاوزن، ص ٤١٧) لحجة أبى بكر، على أنه يجب علينا ألا نغفل أن ذكر الحجارة التى يضحى عندها إلى جانب الجمرات ليس مقصوراً على بيت الشعر الذى أورده ابن هشام، وقد ذكرناه آنفا، بل إن حسان بن ثابت يطلق فى إحدى مراثيه للنبى على جمرة العقبة اسم الجمرة الكبرى، وهذا يدعو إلى الظن بوجود جمرات أخرى (انظر سيرة ابن هشام، ص ١٠٣، س ١٧).

المصادر:

(١) Lane: *Arab. Lex.* جـــــ ١، ص ٤٥٣.

(٢) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ٧٦.

(٣) البكرى: *Gerogr. Worterbuch* طبعة ڤستنفلد، ص ٢٤٥.

(٤) معجم البلدان لياقوت، طبعة ڤستنفلد، جـ ٤، ص ٢٤٦ وما بعدها، ٥٠٨.

(١) هذا لا أصل له. ورمى الجمرات شعيرة من شعائر العبادة فقط، كما قلنا، ولا يضير ذلك كلمات تفلت من بعض الشعراء أو فى بعض القصص، قد يكون المراد بها معنى مجازيا. ولم يرد فى السنة الصحيحة تعليل لمثل هذه الأعمال التعبدية، إنما هى عبادة فقط، يؤمر بها المؤمن ويجب عليه الطاعة، طاعة ربه وحده. ثم أن ما أتى به الكاتب بعد ذلك لا يقدم ولا يؤخر إذا نظر إلى هذه العبادة النظرة الإسلامية الصحيحة.

(٥) البخارى كتاب الحج، باب رمى الجمار.

(٦) جامع الترمذى، طبعة دهلى سنة ١٣١٥هـ، جـ ١، ص ١٠٩ وما بعدها.

(٧) الأزرقى، (طبعة فستنفلد: *Chroniken der Stadt Mekka* جـ ١، ص ٤٠٢ - ٤٠٥).

(٨) Burchkardt: *Reisen in Arabien*، ص ٤١٤ وما بعدها.

(٩) Burton: *Pilgrimage*، فصل ٢٨.

(١٠) Snouck Hurgronje: *Het Mekkaanischek Feest*، ص ١٩٥ - ١٦١، ١٧١ وما بعدها.

(١١) V. Vloten فى *Feestbundel aan de Goeje* سنة ١٨٩١، ص ٣٣ وما بعدها وفى *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgen* جـ ٧، ص ١٧٦.

(١٢) Houtsma فى *Verslanen en Mededeelingen d. Kon Akad. V.Wetensch* سنة ١٩٠٤. جـ ٦، ص ١٥٤ وما بعدها.

(١٣) Wellhausen: *Reste Arab. Heidentums* الطبعة الثانية، ص ١١١.

(١٤) Juynboll: *Handbuch des Islamischen Gestzes*، ليدن سنة ١٩١٠ ص ١٥٥ - ١٥٧.

[بول Fr. Buhl].

جمع

تهـدف هذه المادة إلى أن توضح أفكاراً عامة، وأن تظهر النظام الذى يندرج تحت التعبير النحوى للجمع واسم الجمع فى العربية.

وتميز اللغة العربية بين:

١ - المفرد؛ ٢ - المثنى، ٣ - الجمع ٤ - اسم الجمع. وقد بذل النحاة العرب اهتماماً كبيراً بالأنواع الثلاثة الأولى: ١ - المفرد الواحد؛ والمفرد يستعمل للاسم بمفهومه البسيط)فى مقابل المركب الذى يطلق على الإسم المركب) كتاب المفصّل (فقرة ٤)، ولكنه يستعمل أيضاً للمفرد، وكذلك فرد ٢ - المثنى المركب من فردين؛ ٣ - الجمع لمجموعة من ثلاثة أو أكثر مع تقسيمات فرعية: الجمع السالم، والجمع المكسر. أما فيما يختص باسم الجمع فليس ثمة كلمة

متفق عليها للتعريف به، وأما فيما يختص بالاسم المفرد فقد ميزوا بين: اسم الجنس الذى يعبر عن معنى الوحدة ويتكون بإضافة التاء المربوطة فى آخره مثل «تَمْر» والمفرد «تمرة»، وبين «اسم الجمع» الذى يدل على الجماعة، ولكن ليس له اسم الوحدة أو غير ذلك من الأوزان التى تصوغه صياغة غير ما أسلفنا، وهو يتجرد من اسم المفرد مثل «قوم» وإن كان اسم الوحدة يتحصل بكلمة أخرى مثل: «إبل»، والمفرد «بعير» أو بوزن آخر من الجذم نفسه مثل «رَكْب» والمفرد «راكب».

ملاحظة: درس أ.فيشر (A, Fischer: Die Terminologie der. arabischen Kol-lektionomina فى مجلة Zeitschr, der Deutsch murgerl. Gesells.، سنة ١٩٤٠، ص ١٢ ـ ٢٤) «شبه الجمع» بمعني «اسم الجمع» والجمع «أشباه الجمع» وهما مصطلحان حديثان (أخذا من صاحب «بحث المطالب») شائعان فى علوم النحو عند الأوربيين، ولكن يجب إهمال هذين المصطلحين، ويمكن رد «أسماء الجمع» إلى ابن يعيش (مثال ذلك، ص ٧٣٢، س ٦؛ وانظر «أسماء الجموع» فى المفصل، فقرة ٢٨٥). وقد أدى اسم الجنس (اسم الجمع) إلى مشاكلة باسم الجنس (الاسم العام). وكان الأشمونى المتوفى سنة ٩٠٠هـ (١٤٩٤م) قد عرّف فى زمانه اسم الجمع باسم الجنس الجمعى، وهو مصطلح شائع الاستعمال اليوم فى مصر على ما يقول فيشر (ص ٢٠).

أولا ـ الجمع السالم

١ ـ الجمع السالم للعقلاء:

(أ) بسبب تكوين اسم الفاعل واسم المفعول من أوزان مأخوذة من أفعال غير قابلة لأن تجمع جمع تكسير، فهما يجمعان بالضرورة جمعا سالما مادام الأمر يتصل بالعقلاء: مُـفَعِّلون، مُفعَلاًت إلخ؛ أما الوزن الرابع: مُفْعَل فإنه يمكن أن يجمع جمع تكسير، ولكن المرء لا يجد إلا قليلا من الشواهد على هذا (المفصّل، فقرة ٢٥٢)، ويكون الجمع السالم هو المناسب لذلك. أما أوزان فَعّال وفَعيل، وفُعَّال (مع استثناء واحد للقاعدة، انظر المفصل، المصدر المذكور)

فإنها لا تجمع إلا جمعا سالم للعقلاء. وكذلك الصفات الموصولة فيقال «مصريون» و«مصريات» وهذه التركيبات مطردة.

(ب) والجمع السالم للعقلاء هو الجمع الصحيح لفاعل ومفعول (اسم الفاعل واسم المفعول اللذان هما «الصفة» عند نحويي العرب بالضبط)، وذلك عن طريق وبسبب القيمة الفعلية التي يحتويانها في نظر هؤلاء النحويين؛ ويصدق هذا عليهما باعتبارهما من أسماء الأفعال. وبقدر ما يصبحان من الأسماء فإنهما يبتعدان من ثم عن أسماء الأفعال ويمكن أن يجمعا جمع تكسير. وهذه هي القاعدة التي تنجم من شرح ابن يعيش (ص ٦٢٥، وخاصة س ١٤ ـ ١٩) لموضوع جمع المذكر السالم (مع استثناءات أوردها المفصل، ص ٢٤٧ و٢٥٢؛ وأنظر أيضا شرح الشافية، جـ ٢، ص ١١٦، س ٩ وما بعده).

(جـ) ويمتد ذلك إلى «الصفة المشبهة» والأوزان: فَعْل، فِعْل، فُعْل، فَعَل، فَعِل، فَعُل، فُعُل (المفصل، فقرة ٢٣٩؛ ابن يعيش، ص ٦٢٥، س ٢٤؛ وانظر أيضا ابن يعيش، ص ٦٢٦ ـ ٦٢٨) هي شواهد وحالات لجمع التكسير. أما عن الصفات العدة التي تأتي فيها حركة ممدودة بعد الجذم الثاني الساكن (مثل فَعول) فإن جمع التكسير هو المناسب لها (على خلاف الشواهد السابقة). ويمكن أن يأتي الجمع السالم، وخاصة في حالة وزن فَعيل للمبني للعلوم (كريمون، كريمات) تمييزاً له من وزن فَعيل للمبني للمجهول، فإنه لا يجمع هذا الجمع فيما يتصل بالعقلاء (انظر عن وزن أفْعَل: المفصل، فقرة ٢٤٩).

وهذا الموجز يكفي لإظهار نظرة العرب، ويبقى أن نستعين بالرسائل فنعرّف ما اصطلح عليه الكتاب أنفسهم وخاصة لمؤنث السالم لغير العقلاء مثل «وقدور راسيات» (القرآن، سورة سبأ، الآية ١٣)، و«في أيام معدودات» (القرآن، سورة البقرة، الآية ٢٠٣). وهذه الشواهد ليست شائعة، بل هي أقل شيوعاً من جمع التكسير (مثل «أيام قلائل»).

ويجمع اسم المؤنث المفرد غير العاقل: «فاعلة» و«مفعولة» جمع تكسير

مثل «فائدة» وجمعها «فوائد»، و«مقصورة» وجمعها «مقاصير»، ولا يثير هذا أية مصاعب. ويبقى أن ندرس الجمع السالم للأسماء التى هى أسماء فحسب (ويدخل فى ذلك أسماء الأعلام). وهذه الصعوبة التى لاحظناها آنفاً بالنسبة للعقلاء قد نشأت على وجه الدقة من «الصفة» التى يمكن أن تصبح «اسما».

ب ـ الجمع السالم للأسماء وأسماء الأعلام.

(أ) أسماء الأعلام: إن مسألة العقلاء تؤثر بطبيعة الحال فى استعمال جمع أسماء الأعلام والتصغير أيضا. أما بالنسبة لجمع أسماء الأعلام فإن سيبويه (جـ٢، فصل ٣٥٠) يترك للمرء الاختيار بين جمع التكسير والجمع السالم حين يكون الاسم قابلا لتكوين هاتين الصيغتين، مثل زيد (اسم علم مذكر) فإنه يجمع على «زيدون» و«أزياد»، و«زيود»؛ أما هند (وهو اسم علم مؤنث) فإنه يجمع على «هندات» (فى لغة تميم) أو «أهناد، ولكن الجمع يكون بالألف والتاء المفتوحة لجمع أسماء الأعلام التى تنتهى بالتاء المربوطة، مثال ذلك: طلحة فإنها تجمع على «طلحات» (وهى فى قول البصريين من مسائل الخلاف، ابن الأنبارى: كتاب الإنصاف، طبعة Weil، ص ١٨ وما بعدها).

وفيما يختص بالتصغير (مثل شويعر تصغير شاعر)، فلمذكر العقلاء: شويعرون، وشويعرات للمؤنث، وتستعمل الألف والتاء المفتوحة فى جمع التصغير لغير العقلاء، فيقال فى كتاب، وتصغيره كتيّب: كتيبّات.

(ب) الأسماء التى هى أسماء خالصة، فإن عدداً قليلا منها يعود إلى لاحقة الواو والنون: فالأسماء الثنائية مثل سنة تجمع على «سنون» وبعض الأسماء الذاتية مثل عالم تجمع على عالمون. واللاحقة الألف والتاء المفتوحة أكثر شيوعاً فى الاستعمال، وهى تلحق بما يأتى:

١ ـ الأسماء المؤنثة التى تنتهى باللاحقة ألف وهمزة أو بألف مقصورة، فصحراء تجمع على «صحراوات»، وذكرى تجمع على ذكريات.

٢ ـ أسماء الحروف الأبجدية، فألف تجمع على ألفات.

٣ ـ أسماء الشهور الإسلامية، فرمضان تجمع على رمضانات.

٤ ـ مصادر الأفعال المشتقة من أوزان الفعل المستعملة أسماء: فتعريف تجمع على تعريفات.

٥ ـ الأسماء الدخيلة: فاصطبل تجمع على اصطبلات، وكذلك ألقاب الرجال، فباشا تجمع على باشوات. واللغة الحديثة لا تزال تحمل هذا النهج مثل تليفون وتجمع على تليفونات.

٦ ـ الأسماء الثنائية: فسنة تجمع على سنوات، ثمة بعض الشواهد المتفردة بعضها كالأسماء المؤنثة: أرض وتجمع أرضات، وغيرها مذكرة مثل جماد وتجمع على جمادات.

٧ ـ ويمكن أن ندخل فى ذلك استعمالا خاصاً هاماً هو أن اسم الفاعل واسم المفعول من جميع أوزان الفعل، والصفات التى تنتهى بالألف والتاء المفتوحة تعد فى حالتها بين بين، مثل «الصالحات» (القرآن، سورة البقرة، الآية ٢٥ و٨٢ ـ الخ)، و«السيئات» (القرآن، سورة النساء، الآية ١٨؛ سورة الأعراف، الآية ١٥٣ الخ)، و«المخلوقات» الخ ولا يزال هذا الاستعمال قائماً فى العربية الحديثة مثال ذلك «المشروبات» وغيرها.

وصفوة القول أن الجمع السالم للعقلاء هو الجمع الصحيح للصفات الموصولة، ولاسم الفاعل والمفعول لفاعل ومفعول، ومُفْعَل (زد على ذلك أيضا الأوزان التى لا تقبل إلا جمع التكسير) من الأوزان فَعْال وفَعيل، وفُعّال. أما الصفات ذات الحركة القصيرة والحركتين فإن جمع التكسير هى الصيغة المتعارف عليها (القياس). ولا ينسحبّ ذلك إلى الصفات الأخرى القابلة لمزيد من التغير. ومع الأسماء، فإن وصف العقلاء لا ينطبق إلا على أسماء الأعلام وصيغ التصغير. وفى هذه الدراسة الخاصة للعقلاء نجد الإشارة إلى فئة حقيقية تفعل فعلها فى العربية الفصحى، وقد كان من الضرورى أن نقررها.

جـ ـ الجمع السالم، والجمع للأعداد القليلة (جمع القلّة).

ومن الأشياء التى يؤكد عليها النحويون العرب أن الجمع السالم هو جمع قلة (المفصل، فقرة ٢٣٥، ابن يعيش، ص ٦١١ ـ ٦١٢؛ وهذه الخاصية يمكن أن تمتد بأثرها إلى السابقة). ومن ثم فإن ثمة طريقة لأن نشرح، فى بعض الحالات، وجود الجمع السالم مع جمع التكسير جنبا إلى جنب بالنسبة للكلمة الواحدة، مثال ذلك: قريات (جمع قلة) وقرى (جمع كثرة) والمفرد قرية. وهذا فيما يظهر يلاحظ بخاصة فى جمع المؤنث السالم المنتهى بالألف والتاء المفتوحة، وأنه كان له من قبل أثر فى اللهجات؛ فجمع القلة الذى وصفه ستكليف (E.F. Sutctiffe فى *A. Grammar of the Maltese Language*، لندن سنة ١٩٣٦، ص ٣٦) من هذا النوع، وسوف نعود مرة أخرى لمسألة الأعداد القليلة فيما يتصل بجمع التكسير.

ثانيا ـ جمع التكسير

نصادف جمع التكسير يأتى عرضاً (كشأنه الذى لا يزال تحت الدرس) فى اللغات السامية الغربية فى الشمال أى فى العبرية الآرامية (Brockelmann.: *Précis*، فصل ١٦٥). واللغات السامية الغربية فى الجنوب هى التى استخدمت هذا النهج، وخاصة العربية) (لم يرد فى Geeg إلا صيغ عشر فحسب من جمع التكسير)، ولكن من أين تشتق جموع التكسير هذه؟ أهى جمع مفرد يعقب صلة خاصة ببنية الكلمة؟ أم هى كلمات مستقلة إنما الرابطة بينها هى الرابطة البسيطة التى تكون بين المفرد والجمع وهذه الصلة المتعلقة ببنية الكلمة لا يمكن تقريرها: حتى فى حالة المفرد «فُعْلة» وجمعها «فُعَل» فإن المسألة ليست واضحة ونحن نشاهد أن بعض جموع «فُعْلان» قد حصلت من لاحقة هى الألف والنون * × أخوان › إخوان، *جاران › جيران، ولكن الكلمات التى تجمع على هذا النحو تغيب فى ثنايا حشد من جموع التكسير للوزن فعْلان مستقلة عن المفرد. ومن ثم اتخذ كثير من المستشرقين الموقف الثانى (انظر Barth: *Mominallildung* ص ٤١٧ ـ ٤١٨). ونخرج من هذا بأن جموع التكسير ينظر إليها على ضوء

أنها مشتقة من أسماء جمع تتصل بكلمات مجردة (وقد عزز M.Bravmann فى *Orientalia*، جـ ٢٢، سنة ١٩٥٣، ص ٧ ـ ٨ الرأى المعارض لذلك ولكن قوله غير مقنع).

وجموع التكسير أسماء جموع وضحها الجمع وهو أسماء جموع عبرت عن حشد، وبهذا الاستعمال للجمع أصبحت المشخصات متميزة فى الحشد (انظر ما يلى رقم ٣). ويمكن إحصاؤها (أى يمكن إحصاؤها بدقة يحسب الأرقام المختلفة) أو بقيت على خلاف ذلك مجرد عدد غامض غير محدد، ونعنى بذلك صيغة منتهى الجموع.

والعقل البشرى يستطيع فى يسر أن ينتقل من مرحلة اسم الجمع إلى صيغة منتهى الجموع، ذلك أنه مع كون هذا الجمع جمعاً حقيقياً، فإنه يستبقى عنصراً دقيقاً من الجمع الأول بغموض وعدم تحديد المفردات التى يحتويها. وهذا يفسر كيف يتأتى فى العربية أن ينظر المرء إلى الكلمة الواحدة دون وقوع تغيير فى تركيب بنيتها من الداخل أو من الخارج، مرة على اعتبار أنها اسم جمع ومرة أخرى على اعتبار أنها صيغة منتهى الجموع. وقد ساق رضى الدين الاستراباذى (شرح الشافية، جـ ٢، ص ١٩٦، س ١ ـ ٣) مثلا طيبا على ذلك حين قرر فى وضوح أن «اسم الجنس» (بمعنى اسم الجمع) للاسم المفرد المنتهى بألف وتاء مربوطة يجمع باللاحقة ألف وتاء مفتوحة للأعداد القليلة ويستعمل الصيغة نفسها من غير اللاحقة الألف والتاء المربوطة للعدد الكبير، مثال ذلك نملة، فإنها تجمع نَمْلات (للعدد القليل) ونمل (للعدد الكبير). هذا هو المثل الذى ضربه (شرحه المذكور) ولو أن ثمة جمع تكسير للعدد هو نمال. وهذا التصور لمنتهى الجموع للعدد الغامض من المفردات يضيف عنصرا من التوضيح فى هذا المثل وفى غيره مثال ذلك قوم (انظر ما يلى)، والجمع الصحيح يقيم صلة ومرحلة انتقال بين اسم الجمع والجمع.

ويظهر لنا أن الصلة بين أسماء الجمع وأسماء المعانى لا يمكن إنكارها،

فاسم الجمع فى طريقه لأن يصبح كلمة مجردة (ولا يمكن التوسع فى ذلك هنا؛ انظر بحثى Traité، فصل ٧١)، وعلى العكس من ذلك الكلمة المجردة التى تصبح اسم جمع مثل «شباب» (وهى كلمة مجردة) و«شباب» (اسم جمع). ويثبت من ذلك أن اسم الجمع هو الصلة بين الكلمة المجردة وجمع التكسير، ولكن ليس كل الجموع تشتق من كلمة مجردة، أيمكن من ذلك أن ينكر المرء على اللغة الخلق المباشر لأسماء جموع الحشود الطبيعية تقابل أسماء المفردات للدلالة على أعداد قائمة بذاتها فى هذه الحشود؟ ومن الخير ونحن بصدد جمع التكسير أن ندرس تعقد اسم الجمع الذى يشتق منه جمع التكسير، وهو تعقد يزيده تعدد أوزان أسماء الجمع التى دخلت فى جمع التكسير.

ونحن نتساءل كيف تقررت العلاقة بين المفرد والجمع فى جموع التكسير؟ لقد اتبعت قياسات معنوية مثل «فعْلَة» للحيوانات، وقياسات بنائية مثل ما يعرف بجمع الرباعيات، وتوسعات صرفة أيضا قيست على الشيوع البسيط للوزن. وكل ذلك قد أختلف من إقليم لغوى إلى آخر إما بتغيير حدث فى أزمنة مختلفة أو فى زمان واحد على امتداد رقعة الجزيرة العربية المترامية الأطراف.

ووراء جموع التكسير تاريخ طويل معقد ليس لدينا بعد الوسائل للكشف عنه. ففى العربية الفصحى تبدو جموع التكسير حصيلة صيغت على النسق العام للتغيير الداخلى فى بنية الكلمة. وثمة طريقة جيدة للدخول فى هذه المسألة هى دراسة هذه الحصيلة فى إطار التغير الداخلى فى بناء الكلمة، بحسب المجموعة التى تتناول وذلك باتباع قاعدة أولية والتوسع فيها واتخاذ ذلك ضربا من الإلمام بالموضوع. وما من شك فى أن الإلمام يبسط ويهمل التيارات المتعارضة، ولكننا لا نستطيع أن نجرده من كل قيمة فى استحداث تصنيف منهجى يقوم على التطور العام للغة.

وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يميز أربع مجموعات رئيسية تنمو من

داخلها بحسب مد الحروف، والتغيير الداخلى للساكن الجذمى الثانى أو باستعمال البادئة.

مجموعة (أ): فعلَ، فعال، فعالَة (فعال+ ة)، أفعال (= اَ = فعال، أو فعال ‹ * / عال ‹ أفعال، انظر ما يلى)، فعْلَة (= فعال + ة أو التركيب الثانوى المناظر لفعال).

مجموعة (ب): فُعْل، فُعُل، فُعول، فُعولة (فعول + ة) أفْعُل (= * ا + فعل)، فُعْلان (فُعْل + ان).

مجموعة (جـ): فعْل، فعل (وهذه ليست إلا أسماء جمع)، فعلة (= فعل + ة) أفْعلَة (= * ا + فعل +ة)، أفْعلاء (= * ا + فعل + اء) فعْلَان (= فعْل+ ان).

مجموعة (د): فُعَل، فُعلَة (= فُعَل + ة) فُعَلَة (= فُعَل + ة)، فَعَلاء (= فعل+ اء)؛ فُعَّل، فُعَّال.

ويخرج من ذلك: فَعْلى (= فعل + ى)، وفَعَلَة (والراجح أنها: فَعْل +ة)، وسنتناول جموع التكسير للرباعى بعدُ. ولكن فَعَل مثل خَدَم هو اسم الجمع وكذلك فعيل (مثل حمير)؛ وفَعَل للمفرد فَعْلَة (مثل حلقة وتجمع على حلق) هو أيضا اسم الجنس.

أما فيما يختص بفُعَل (والمفرد: فُعْلَة)، وفُعَل (والمفرد: فعْلَة) فإن النحاة العرب يسلمون بلا جدال بأنهما من جمع التكسير، وتنشأ هنا مشكلة فيما يتعلق بتطور هذين الوزنين: فُعَلات، وفعَلات. ترى أيعد ذلك جمع الجمع؟ (حل بروكلمان Brocklmann: Grundriss، جـ ١، ص ٤٣٠، ملحق ٢) أم تراه مجرد جمع سالم لفُعْلَة، وفعْلة (مع حركة إضافية تلحق بالجذم الساكن الثانى: أنظر Noeldeke فى *Zeitschrift Fuer Assyriologie* جـ ١٨، ص ٧٢). وقد اقترح نحاة العرب الحل الذى اصطنعه بروكلمان، وينكر ابن يعيش هذه الأقوال (ص ٦٣٠، س ٦ ـ ٨): ويقول إن فُعَلات وفعَلات التى تستعمل للعدد القليل[1] لا يمكن أن تكون جمع الجمع، وهو نوع من الجمع يصح للعدد

(١) ابن يعيش يعتمد فى حججه على إمكان القول: «ثلاث ركبات»، وهذا ليس هو التركيب المألوف. ويذهب كتاب «شرح الكافية»، لرضى الدين الاسترابادى (جـ ٢، ص ١٣٩، طبعة الاستانة، سنة ١٢٧٥هـ) أن السنة الجارية هى استعمال جمع التكسير وليس الجمع السالم للاعداد من ٣ إلى ١٠.

الكبير. ويمكننا أن نناقش هذه المسألة من بعد، فالموقف ليس واضحا، ولكن الحل، فيما يرجح، يلتمس فى اتجاه الجمع السالم البسيط.

جمع التكسير للقلة

هناك تفرقة بين الجمع للعدد الكبير والجمع للعدد القليل (ويدخل فى ذلك الأعداد من ٣ إلى ١٠) فيما قال به نحاة العرب بصفة عامة (انظر مثلا: المفصّل، فقرة ٢٣٥)، ولم يبتدع النحاة ذلك، ولكن إلى أى مدى حددوا ما كان استعماله مرنا، أو فرضوا تفرقة تنأى عن لغة الحديث التى لم تبق إلا فى مأثور اللغة الرفيعة (الشعر)، هذا مالا نستطيع أن نقطع به. ولا شك أن دراسة استعمال الكتاب المختلفين سيأتى لنا بنتائج هامة، ونحن نعلم من قبل أن الشعراء لم يسيروا دائما على القواعد. ثم إن اللغة نفسها لم تزودنا دائماً بالسبيل إلى ملاحظة هذه الجموع، مثال ذلك: قلم، فإننا لا نجد له إلا جمعاً واحداً وهو أقلام (جمع العدد القليل)، وكذلك رسن وتجمع أرسان، وعلى العكس من ذلك نجد أن «رجل» تجمع على «رجال»، و«سبع» على «سباع» دون اللجوء إلى جمع العدد القليل (بحسب قول ابن يعيش، ص ٦١٢، س ١٤؛ فهو مثل سيبويه لا يميز أى جمع إلا سباع، انظر لسان العرب، جـ ١٠، س ١٦). وما يعرف بجموع التكسير للرباعى عاجزة عن التعبير عن هذه التفرقة، مثال ذلك: «بُرْثُن» فهى تجمع على «براثن» (لجمع القلة وجمع الكثرة). ويستطيع المرء من هذا كله أن يتبين أن ثمة تغييراً كبيراً يطرأ فى الاستعمال. ويبقى لنا أن نقول إن نحاة العرب قد قدموا للعدد القليل الأوزان: أفْعال، أفْعُل، أفْعلَة (مع الاقتران كثيراً بفعَال ثم فُعال، ثم فعْلان للعدد الكبير)، وفعْلَة (وقلما تستعمل)، هذا بالإضافة إلى الجمع السالم الملاحظ فيما سلف. وهذا التقسيم الفرعى لجمع التكسير مشهور.

وبصرف النظر عن «فعْلة» التى ذكرناها أخيراً، فإن الأوزان الأخرى (لجمع لقلة) لها خاصية دخول الهمزة فى أولها. ويبدو لى أن هذه الهمزة ليست مقطوعة الصلة بمدلول قلة العدد،

وهى تفعل فعلها بالمعنى اللغوى بادئة تدخل فى تكوين الكلمة (على أن «أفْعلاء» لا تعد جمع قلة). وقد عدّها بارث من قبل (*Nominalbildung* :*Barth*، ص ٤٢٢، س ١٦ - ١٧) «الأداة الخاصة لصيغة الجمع»، ولكنه لم يهتد إلى كيفية تفسير أصلها الدقيق. والظاهر أن الأمر يقتضى قيام بحث يفصح عن إمكان أن تكون الهمزة، التى هى أصلا حركة بادئة (فى فعال > * فعال > أفعال) أصبحت من بعد همزة تتدخل فى تكوين الكلمة قادرة على التعميم والامتداد إلى الأوزان الأخرى.

ما يسمى بجموع التكسير للرباعى

سنتناول ما يعرف بتركيب الرباعى تناولا مستقلا عن غيره، والواقع أن له خاصية ينفرد بها، فهو لا يشمل فحسب الرباعى بالمعنى الصحيح مثل «عَقْرَب»، بل يشمل أيضاً كلمات ذات ثلاثة حروف جذمية ساكنة يضاف إليها بادئة أخرى مثل «مَكْتَب» أو كلمات أخرى كثيرة ذات حركة ممدودة بعد الحرف الساكن الجذمى الأول أو الثانى مثل «فارس» و«عجوز»، وهكذا يصبح المصطلح «رباعى» غير صحيح، ولكنه مفيد، وهو - فى الحق - لا يحدث أى التباس فى مدلوله. وهذا الوزن من جمع التكسير له نمط واحد مفرد أى (يدل على الثلاثة أحرف الساكنة بالنقط): الفتحة، والألف، والكسرة، ويتبع التصريف الثانى (مسألة خاصة) وإذا طبقناه على الشواهد التى سقناها آنفا فإن القاعدة تكون: عَقَارِبُ، مكاتِبُ، فَوَارِسُ، عَجائزُ. وله تلك المِيَزة الكبيرة المعهودة وهى أنه فى إمكانك أن تحدس النتائج فى أغلب الحالات، على حين أن الأوزان الأخرى (المذكورة بالترتيب آنفا) لا تتيح لك فى أغلب الأحيان إلا وزناً أو وزنين لجمع التكسير فى مفرد واحد، فيضيق المجال أمامك فلا تعرف كل كلمة إلا بجمعها.

وهذه خاصية متفردة، وهى بلاشك ذات أصل فريد أيضا، ولكن ما هى؟ إن بروكلمان (Brockelmann فى *Grundriss*، جـ ١، حاشية ٤٣٤)، قد عجز فى ذلك الوقت عن أن يجد أى تفسير لذلك، واقترح براقمان (M. Bravmann فى *Orientalia*، المصدر المذكور، ص ٢٠)

حلا صوتيا مبتـدئا بأفعَالت المشتقة من فَعـالة، وهذا الحل ليس مـرضيـاً فيـما يظهر؛ ويمكن استعمال فعال، ولكن على نحـو آخر، وذلك فى حل سـأصفـه فى إيجاز شـديد هنا ولكنى سأتوسع فـيه من بعد، وهو يقـوم على هذه الخطوات: اتخــاذ الوزن فَـعــال (اسم الجــمع) للرباعى، قـيـاسـا على الوزن فُـعَـيْل (للتـصـغـيـر) الذى يصـبح «فُـعَـيْلل» للرباعى، واتـخـاذ وزن «فُـعـال» الذى يصبح «فُعالل» (حـتى للجذوم الرباعية للـنمط ١٢١٢)؛ وهكـذا يصـــبح وزن «فَـعَـال» (اسم جـمع) «فَـعـالل» (اسم جمع). وهذا يزودنا باسم جمع للرباعى ويجعل من المستطاع فى هذا النسق، أن تمثل الحيـوانات التى لا تفتـقر العـربية إلى مـدلولهـا بالاسم الرباعى. ومن ثم كان من المستطاع بالمعنى اللغوى تفسير «فـعالل» بأنه قـد زيد عليهـا الألف فى بنيتهـا وهى خاصية تنتـقل إلى غيرها، مثل وزن «فَعْلى» وهو اسم جمع (ومن ثم جمع تكسير لـفَعلان) فإنه يمكن أن يصبح «فـعاليَ» مثل كـسلان وجمعـها كـسلـى وكـسـالى؛ ولـذلك فـإن وزن «فَعـالَى» يفتح طريقـاً للانتشـار. وكان من اليسيـر اشتقاق جمـع التكسير من اسم الجمع.

صـور مخـتلفـة: «فَـعاليلُ» حـين يشتمل الاسم المفرد الرباعى على حركة ممدودة فى المقطـع الثـانى: عـصـفْـور وتجمع علـى عصافـير؛ «فَعَـاللَة» وهو تركـيب مناظر ثانـوى لـ «فَـعَـاليلُ» يسـتعـمل بخـاصة فى حـالة الأسمـاء الدخـيلة الأصل، مثل «تلمـيذ» وتجـمع على «تلاميذ» و«تلامذة».

٣ ـ اسم الجمع

مـن المهـم أن تـكون لـديـنـا فكـرة واضحة عن اسم الجمع. وأسماء الجمع ليست جموعا، ذلك أن الجموع تدل على جـمـاعـة من المخـلوقـات أو الأشـيـاء المتمـيزة، أما أسـماء الجمع فـإنها على العـكس مـن ذلك تدل عـلى قـــدر أو مجـموع مـن أشياء عـدة مأخـوذة من الوحدات المكونة لها (انظر *Lexique de la terminologie linguistique* بـقلـم J. Marouzeau، باريس سنة ١٩٣٣، ص ١٤٤، ١٤٥). واسم الجـمع هو الحـشـد الذى تطمس فـيه الشـخصيـة المستـقلة لتلك

الأشـيـاء التى «حـشدت بـعـضـهـا مع بعض»، وهذا الحشد هـو الذى نتصوره والذى يكون ضربا من المفرد كأنما هو وحدة، واسم الجمع الذى ينظر إليه هذه النظـرة دون سـواها لا يـمكن الجـمع إحصـاؤه إلا إذا أراد المرء أن يدل على جمعيـة الوحدة التى تمثل الحشد المكون لعناصر هذا الجـمع، وإذا أمكن إحصاء اسم الجمع ليـدل علي جمـعية الحـشد فإن ذلك يكون دليلا على ان أسم الجمع لم يعد يدخل في فئة اسم الجمع بكونه جـمعـا، ذلك أن الشـخصـيـة المستـقلة للأشياء المحشودة بعضها مع بعض قد أصـبحت ممـيزة (أنظر مـا ذكـرناه عن صيغة منتهى الجموع)».

شرحنا فى أول هذه المـادة مصطلح العـرب، ويبـقى لنا بعـد ذلك أن ندرس مـســألة الجنس وتوزيـع اسم الجنس على حشود العقلاء.

قلـمـــا يتكـون اسم الجنـس (اسم الوحدة المنتهى بالتـاء المربوطة) للحشد الطبـيعى من غـير العـقلاء (مـثل نخل جـمع نخلة) إذا قصـد به الأشيـاء التى يصفها الإنسان. والجنس يمكن اعتباره مذكرا أو مؤنثا وفـقا لما جاء فى القرآن مثـلا (سورة القـمر، الآيـة ٢٠؛ سورة الحـاقة، الآية ٧). وهذا هـو ما قـال به المفصّل (فقـرة ٢٧١) وابن يعيش (ص ٧٠١، س ٢٠ ـ ٢٢) على أن الذى جـاء فى شرح الشافية جـ ٢، ص ١٩٥، س ٢ ـ ٣) أن المذكر هو الغالب.

واسم الجنس (اسم الوحـدة المنتهى بالياء المشددة المكسـورة) يكون للعقلاء (مع استـثناءات نادرة جدا) مـثل يهود جـمع يهودىّ. ولا تناقـش كتب النحـو مسألة الجنس. والذى جاء به القرآن أن الجمع يهـود يستعـمل جمعاً مـذكراً أو مـؤنثاً مـفـرداً (مثـال ذلك الفـعل الذى يسبق اليهود: «قالت اليهود»).

واسم الجمع من غـير اسم الفرد أو باسم الفـرد مزودا بكلمة أخـرى: يكون مذكرا أو مؤنثاً للعقلاء، مؤنثاً لغيرهم.

واسم الجمع مع اسم الوحدة مزودا بوزن آخر من الجذم نفسه، وهذا يوجد للعـقلاء ولغيـر العقـلاء. ولم يبن هويل Howell (جـ ١، ص ١١٤٥) عن نفسه إبانة واضحة فى هـذا الصدد؛ أما رايت

(Wright، جـ ١ ، ص ١١٨١) فلم ينفذ إلى لب الموضوع نفوذا كافيا. ويرى سيبويه (فصل ٢٤٩، جـ ٢، ص ٢١٠ ـ ٢١١) أن المذكر هو الغالب، وهذا هو الرأى الذى أخذ به الأستراباذى (شرح الشافية، جـ ٢، ص ٢٤، س ٧ ـ ٨). أما ابن يعيش (ص ٦٧٣، ص ٢٣ ـ ٢٤) فإنه كان أكثر إيجابية حتى من ذلك.

وبالنسبة للعقلاء يوجد اسم جمع هام لم يدخله نحاة العرب فى مكانه بالضبط من الأنواع التى ذكروها (المفصّل، فقرة ٢٦٧؛ ابن يعيش، ص ٦٩٥). وهو يتكون من التاء المربوطة التى تلحق باسم الفعل، مثال ذلك: السابلة، والمقاتلة، والمُسْلمة وغير ذلك، وبخاصة التى تلحق بآخر الصفات الموصولة مثل: المروانيّة، والزبيريّة وغيرهما. وهذه الطريقة تسمح للمرء بالإشارة إلى الفرق، والجماعات، والأحزاب، وهى تستعمل بلا قيد فى اللغة الحديثة. وباستعمالها على هذا النحو تكون التاء المربوطة قد كونت اسم الجمع بعكس الطريقة التى استعملت لاسم الجنس (اسم الوحدة المنتهى بالتاء المربوطة).

ملاحظة: الوزن فَعْل (اسم جمع) يمكن أن يزودنا بنهج كامل، مثال ذلك: صَحْب (اسم جمع) بمعنى أصحاب وصاحب (اسم وحدة) وتجمع علي أصحاب (جمع قلّة)، أو «طير» (اسم جمع) ومفردها طائر (اسم وحدة) وتجمع أيضا على أطيار (جمع قلة) وطُيور (جمع كثرة). ولكن هذا النهج لا يمكن تعميمه، فهو ليس «قياسا» (الأستراباذى: شرح الشافية، جـ ٢، ص ٢٠٣). فقد جرى المرء على القول: صاحب وجمعها أصحاب، وجالس وجمعها جُلوس وغير ذلك، ولكن جموع التكسير هذه هى من حيث الجنس تشتق من وزن «فَعْل» (اسم جمع) وليس من وزن الاسم «فاعِل».

وهنالك ـ على الأقل ـ وجهان لاسم الجمع: الوحدة الجامعة، والحشد الذى يعد نوعا من الوحدة، ومن كان الاستعمال بالمفرد ممكنا، مثال ذلك: «قوم كريم» و«الحمام المطَوَّق»، فهو شىء جماعى يجنح إلى أن يكون لا

مـذكرا ولا مـؤنثاً، ومن ثم النزعـة إلى الدلالة على الحـشـد المجـهـول الجنس بالمؤنث المفـرد حتى بالنسـبة للعـقلاء: مثال ذلك «إبل راعيـة»، و«قوم سافرة». وقد ورثت جموع التكسير للأسماء من حالـتها السـابقة مـن حيث هى أسـماء جـمع إمكان تناولـهـا على هذا النحـو: «رجـال كـثـيـرة». ولكن إذا اسـتـردت الأجـزاء المكونة للحـشد شـخصـيـتهـا المتـميـزة انتـقل اسم الجمع إلى حـالة منتـهى الجموع فـيقـال «قوم كـرماء» و«قوم مكرمون».

وقـد اسـتطاعـت هذه الاعـتـبـارات المخـتلفة أن تحـدث أثرها على تفـاوت، وكـذلك تحـدث أثرها عـلى هذا النحـو، وعلى تفـاوت أيضاً، بالنسـبة للعـقلاء، وذلك بين مخـتلف القبـائل فى الأرجاء الشاسعة للجزيرة العـربية. وقد استقر رأى نحاة العرب إلى تصـوير «العربية» كـلا واحدا وشـقـوا فى سبـيل إظهـار وحـدتهـا وتجـانسـهـا. وقـد كـان من الضرورى تبسـيط هذا التنوع والتعدد، ولكن أى طريـق يخـتـارون؟ ومن هنا جـاءت الخـلافـات فـى الرأى. وإنما تسـتطيع الـرسـائل الدقـيـقـة المزودة بالإحـصـاءات المسندة إلى المـتـون أن تزودنا برأى واضح عن الموقف.

المصادر:

وردت فى نص المادة، يضـاف إلى ذلك الكتـب التى تتنـاول نشـأة جـمـوع التكسير.

(١) H. Derenbourg: *Essai sur les formes des pluriels arabes*، پاريس سنة ١٨٦٧، ص ١٠٥ (مـقـتـطف من المجلة الأسيوية. Jour. As.، سنة ١٨٦٧).

(٢) St. Guyard: *Nouvel essai sir la Formation du pluriel brisé en arabe* پاريس سـنة ١٨٧٠، ص ٣٢ (*Biblioth. Ec. H- E., Sc. Ph. Hist,4*).

(٣) Marcel Devic: *Les pluriels brisés en Arabe*، پـاريس سـنـة ١٨٨٢، ص ٢٤.

(٤) J.Barth: *Die Nominalbildung in den semitischen sprachen 2* ليپسك سنة ١٨٩٤، ص ٤١٧ ـ ٤٨٣.

(٥) C. Brocklemann: *Crundriss der vergleichen der Grammatik der semitischen Sprachen*، جـ ١، بـرليـن سنـة ١٩٠٨، ص ٤٢٦ ـ ٤٣٩؛ وانـظـر عـن

الجمع السالم: المصدر المذكور، ص ٤٤١ ـ ٤٤٥، وتوجد قوائم بجموع التكسير فى جميع كتب تعليم النحو، وخاصة كتاب.

(٦) W. Wright: *Arabic Grammar* الطبعة الثالثة، جـ ١، كمبردج سنة ١٩٣٣، ص ١٩٩ ـ ٢٣٤ أو.

(٧) *La Pluriel Brisé* بقلم محمد بن شنب، باريس سنة ١٨٩٧، جـ ٨، ص ١٢١ وهو يستعمل المراجع العربية التى تتبع الطريقة العربية.

(٨) وانظر أيضا J.H. Greenberg: *Internal a-plurals. in Afroasiatic (Hamito-Semitic)* فى *Afrikanis tische Studien* (Festschrif Wesrermann)، برلين سنة ١٩٥٥ ص ١٩٨ ـ ٢٠٤.

أما المصادر العربية فانظر

(٩) كتاب سيبويه (باريس)، جـ ٢: جموع التكسير، الفقرات ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٩، ٤٣١؛ الجمع السالم، الفقرات: ٤٢٣، ٤٢٥: منتهى الجموع، فقرة ٤٢٦، جمع الثنائى ٤٢١، اسم الجمع: فقرة ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٩.

(١٠) المفصّل للزمخشرى، الطبعة الثانية التى قام بها J.P. Broch فصل ٢٣٤ ـ ٢٦١

(١١) شرح ابن يعيش، طبعة G. Jahn، ص ٦٠٤ ـ ٦٨٠.

(١٢) شرح الشافية لرضى الدين الأستراباذى، القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩، فى أربعة مجلدات، جـ ٢، ص ٨٩ ـ ٢١٠.

وانظر عن الجمع السالم وأصله:

(١٣) W. Vycichl فى *Rivista degli studi orientali*، جـ ٢٨، ص ٧١ ـ ٧٨.

(١٤) S. Moscati: المصدر المذكور، جـ ٢٩، سنة ١٩٥٤، ص ٢٨ ـ ٥٢ وخاصة ص ١٧٨ ـ ١٨٠

(١٥) W. Vyeichl: المصدر المذكور، جـ ٣٣، وخاصة ص ١٧٥ ـ ١٧٩، وعن الجمع المنتهى بالألف والتاء المفتوحة ما كتبه فى *Aegyptus* جـ ٣٢، سنة ١٩٥٢، ص ٤٩١ ـ٤٩٤.

(١٦) وانظر عن أسماء الجمع: H.L. Fleischer: *Kleinere Schriften* جـ ١، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

(١٧) وانظر عن جميع المسائل التى تناولناها فى هذه المادة HJ. Fleisch: *Traité de Philologie arabe*، بيروت سنة ١٩٦١، الفصول ٥٩ ـ ٦٣، ٦٥، ١٠١، ١٠٢.

الأبيارى [فلايش H. Fleisch].

الجمعة

يوم الجمعة أى يوم الجماعة، وذلك أن المسلمين يجب عليهم أداء فريضة الجمعة، وهى صلاة الظهر فى غير ذلك من الأيام. وتعرف الصلاة فى هذا اليوم أيضا بالجمعة، وقد حكم بها القرآن نفسه حكما صريحا فى إحدى السور المدنية «يأيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (سورة الجمعة الآية ٩). وعلى هذا فتأدية صلاة الجمعة فرض على جميع الذكور البالغين الأحرار المقيمين غير المسافرين. زد على ذلك أنه اليوم المقدس الأسبوعى عند المسلمين[١] ليس يوم راحة، وهو من ثم يختلف اختلافا جوهريا عن يوم السبت عند اليهود ويوم الأحد عند النصارى.

وصلاة الجمعة عبارة عن الصلاة المألوفة، وهى ركعتان وخطبة يلقيها الخطيب قبل الصلاة[٢]. على أن صلاة الجمعة لها ثوابها، وقد جرى المسلمون على إقامة صلاة أخرى من ركعتين قبل الخطبة أيضا[٣]. ولا تصح فى رأى الشافعى إلا إذا اجتمع لها ما لايقل عن أربعين مسلما يؤهلهم الشرع لعبادة الله. ويقول الشافعية ومعظم الفقهاء الآخرين إن إقامة صلاة الجمعة فى أكثر من مسجد واحد فى مكان واحد باطلة شرعا، اللهم إلا عند الضرورة كتعذر اجتماع السكان كلهم فى مسجد واحد.

---

(١) لم يسم المسلمون يوم الجمعة «يوما مقدسا» بل هو يوم كسائر الأيام، أمروا فيه بصلاة الجمعة بصفة معينة فى وقت الظهر. وأرادوا أن يسعوا إلى الصلاة ويدعوا شؤون الدنيا من بيع وغيره. حتى يهرعوا للصلاة ويفرغوا منها.

(٢) ليست خطبة واحدة، بل خطبتان كما سيأتى.

(٣) صلاة الجمعة ركعتان فقط. وقد حضت الشريعة على التطوع بالصلاة، يعنى أن يصلى الإنسان ما يستطيع وما شاء من النوافل. فمن جاء إلى المسجد قبل الصلاة صلى ركعتين نافلتين سنهما رسول الله تحية للمسجد، ويصليهما وحده، وهى سنة عامة فى كل وقت ليست خاصة بصلاة الجمعة. ثم هو مخير بعد ذلك أن يسكت أو يصلى من النوافل ما يشاء إلى أن يصعد الخطيب المنبر.

احمد محمد شاكر

على أن الحنفية والمالكية لا يتمسكون بهذا العدد، ولكنهم يقولون إن صلاة الجمعة إنما تقام فى بلدة على شىء من اتساع الرقعة، أو بين جماعة ليست قليلة العدد.

ويصح أن نذهب إلى أن النبى [ﷺ] نفسه جرى على إقامة صلاة عامة وإلقاء خطبة على طريقة اليهود فى فناء داره بالمدينة[1] فى أيام الجمعة، ولعله قد جرى على إقامة الصلاة تتبعها الخطبة كما كانت عليه الحال لدى الجماعات المماثلة فى الأزمنة السابقة له، إذ كانت الصلاة العامة تسبق أداء الأعمال الأخرى[2]. وبعد وفاة النبى[ﷺ] درج الأمويون وعمالهم عند صلاة الجمعة فى معسكرات المسلمين الكبرى على الظهور أمام الملأ - وعليهم الشارات التى تدل على مراتبهم - لإمامة المصلين. وقد كان من مألوف قبائل ذلك العهد القائمة برأسها أن تجتمع فى مسجد خاص بها أقيم فى مضرب، ولكن الأمويين عملوا على لم شملهم فى مسجد واحد. ولعل النهى عن صلاة الجمعة خارج المدينة وإقامتها فى أكثر من مسجد يرجع إلى ذلك العهد[3].

وازداد تأثر خطب الجمعة فى العهد الأموى المتأخر بالطقوس النصرانية. فأذان الجمعة الذى يلقى فى المسجد

(١) لماذ يأخذ هذا عن اليهود؟ كل ما جاء فى الشريعة الإسلامية ينظر إليه امثال هذا الكاتب نظرة عجيبة، إن وافق شيئا مما يعمل فى الأديان الأخرى كان فى نظرهم مأخوذا عنها، وكان محل نقد لذلك!! وإن لم يوافق شيئا مما يعمل فى الأديان الأخرى كان شاذا، وكان محل نقد لذلك! فمتى ينظرون إلى الإسلام نظرهم إلى دين خاص مستقل بنفسه؟! ثم إن النبى لم يكن لداره فناء. بل كانت بيوته حول المسجد، وكان يصلى فى المسجد الجمعة والصلوات كلها، فتعبير الكاتب غير دقيق. بل غير مطابق للواقع.

(٢) هذا شىء غير صحيح، ولا أصل له فى الشريعة ولا فى كتب السنة ولا فى غيرها. بل المعروف المتواتر نقلا فى الأحاديث والمتواتر عملا بين المسلمين من أول الإسلام إلى الآن أن صلاة الجمعة تبدأ بخطبتين يجلس بينهما الخطيب جلسة خفيفة، ثم يصلى ركعتين ثم ينصرف الناس. فلم نعرف قط أن النبى بدأ بصلاة الجمعة قبل الخطبة، ولم نسمع به قط قبل أن نقرأه فى كلام هذا الكاتب، وهو يرمى بالظن من غير دليل ولا شبه دليل.

(٣) هذا غير صحيح أيضا. بل كانت مساجد القبائل للصلوات اليومية، والمسجد الجامع، أى المسجد الأكبر فى البلدة، هو الذى يجمع الناس كلهم فى صلاة الجمعة، حتى إذا اتسعت المدن وتفرقت القلوب تعددت الجمعات فى المساجد، تبعا لذلك.

أحمد محمد شاكر

قبل الصلاة بعد أن يجتمع فيه المصلون، والأسلوب الفريد الذى اتخذته الخطبة من حيث انقسامها قسمين قبل صلاة الجمعة، يبدو أنه قد تأثر (بالقداس) عند النصارى[1] وقد حل الخطيب المأجور على التدريج محل الخليفة أو من يمثلونه فى إمامة الصلاة[2] .

(١) هذا إدعاء كسابقه من غير دليل، فإن صلاة الجمعة على الصفة المعروفة التى وصفنا؛ ثابتة عند المسلمين بالأحاديث الصحيحة المتواترة المؤيدة بالعمل من عهد رسول الله [ﷺ] إلى الآن، وهى الشيء المعلوم من الدين بالضرورة، فادعاء الكاتب أن خطب الجمعة تأثرت فى العهد الأموى بالطقوس النصرانية وبالقداس عند النصارى، إدعاء غير صحيح، ولا أصل له، ولسنا نحب أن نصفه بأكثر من هذا.

(٢) هذا صحيح، وهو مما يأسف له المسلمون كل الأسف، وهو من أعظم أسباب ضعف المسلمين من عصور مديدة، فإن الأصل فى خطبة الجمعة أن يخطبها الإمام الأعظم، وهو الخليفة، بنفسه فى المصر الأكبر (العاصمة) ويخطبها نوابه الحكام فى الأمصار والعواصم وكبار القرى، يجتمع الناس لها فى البلد الواحد فى مكان واحد، لا يتخلف منهم إلا مريض أو معذور أو متهم في دينه خارج عن قومه، فى كل أسبوع مرة. فيخطبهم الإمام الأكبر، ويخطب نوابه فى الأمصار والقرى، يعظون الناس ويجمعون قلوبهم على الإيمان والتقوى ومكارم الأخلاق، ويتحدثون اليهم فيما ينوبهم من الأحداث السياسية أو الاجتماعية أو الخلقية أو نحو ذلك، ومن ذلك روح الأمة واتجاهاتها، ويرشدونهم إلى طرق الهدى=

المصادر:

انظر إلى جانب أبواب الصلاة فى كتب الفقه:

(١) الدمشقى: رحمه الأمة فى اختلاف الأئمة: بولاق سنة ١٣٠٠، ص ٢٩ وما بعدها.

(٢) Becker: *Zur Geschichte des islamischen Kultus, (Der Islam 1911, 1912)* ص ٣٧٤ وما بعدها.

(٣) الكاتب نفسه: *Die Kenzel im Kultus des alten Islam (Noeldeke-Festschrift).*

= وسديد الرأى، مع المساواة التامة بين الصغير والكبير، والغنى والفقير، فتشعر الامة بوحدتها وقوتها. حتى إذا ما ولى أمر المسلمين مستبدون أنابوا غيرهم فى الخطبة والصلاة، ووضعوا نظام الطبقات الذى جاء الإسلام بهدمه، وولوا ولاة جهالا بدينهم . ولا صلاح للمسلمين إلا أن تعود هذه الفريضة ، فيكون أمراؤهم وحكامهم علماء بدينهم ، كما يقومون بإقامة ميزان العدل، ويشعر الضعيف قبل الثوى ان حاكمه مثله، لاسلطان عليه إلا فى حدود الشرع والعدل. وتكون الأمة كلها واحدة متحدة، أمة أعزة ليس من بينها ذليل. وفى ذلك الفلاح والظفر، إن شاء الله.

أحمد محمد شاكر

(٤) Goldziher: *Die Sabbath institution im Islam (Gedenkbuch fuer David Kaufmann* ص ٨٦ ـ ١٠٥.

(٥) الكاتب نفسه: *Islamisme et Parsisme (Revue de l'historie des religions* جـ ٤٣، سنة ١٩٠١) ص ٢٧ وما بعدها.

(٦) الكاتب نفسه: *Muhamm Studien* جـ ٢، ص ٤٠ ـ ٤٤.

(٧) الكاتب نفسه في *Zeitschr. d. Deutsch. Morgen. Ges.* سنة ١٨٩٥ جـ ٤٩، ص ٣١٥.

(٨) Snouck Hurgronje: *Islam und Phonagraph* ص ٩ ـ ٢٢ (*Tijdchr. v. h. Bataviaasch Genootschap* سنة ١٩٠٠، جـ ٤٣، ص ٤٠١ ـ ٤٠٤).

(٩) E. W. Lane: *An account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* الفصل الثالث.

(١٠) Wensinck: *Mohammed en de Joden te Medine* ، رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة ليدن سنة ١٩٠٨، ص ١١٠ وما بعدها.

[جوينبول Th. W. Juynboll].

الجمل

اسم المعركة المشهورة التى وقعت فى شهر جمادى الآخرة سنة ٣٦ (نوفمبر ـ ديسمبر سنة ٦٥٦) بالقرب من البصرة بين الخليفة على بن أبى طالب، والسيدة عائشة زوجة النبى [ﷺ] وصاحبيه طلحة بن عبيد الله التيمى والزبير بن العوام، وكان هذان الصحابيان فى ذلك الوقت أوسع المسلمين نفوذاً بعد على.

وكانت عائشة تتم العُمْرة فى مكة عندما علمت باغتيال الخليفة عثمان ابن عفّان، كما علمت فى عودتها من مكة إلى المدينة بمبايعة على بالخلافة وقيام الشغب فى المدينة الذى أدى إلى اضطراب حبل الأمن فيها، وهنالك عادت عائشة أدراجها دون أن تفصح عن نواياها، ولما بلغت مكة ألقت بحديث ملتهب بالقرب من الكعبة تتهم فيه الغوغاء بمقتل عثمان وتطالب بدم المجرمين قائلة إن عثمان قتل «مظلوماً» (الطبرى،جـ ١، ص ٣١٩٨ وما بعدها)، وكانت بقولها هذا تشير إلى آية من

القرآن (سورة الإسراء، الآية ٣٣) توسل بها من بعد معاوية بن أبى سفيان ونصت على القصاص فرضاً واجباً فى مثل هذه الحالة، وبذلك قررت هذه الآية «حداً» . وكانت عائشة من معارضى عثمان (وقد اتخذ هذا حجة عليها لنقض حقها فى الاحتجاج)، ولكنها لم تكن لتصفح عن مقتله وأدنت فى هذا الأمر بملاحظات مشهودة (انظر الطبرى، جـ ١، ص ٣٠٩٧، ابن سعد، جـ ٣، ص ١، ٥٧ ـ ٥٨). ثم هى لم تستطع أن تحتمل، بصفة خاصة، أن يستغل علىٌّ، الذى كانت تكن له منذ مدة طويلة عداوة، فرصة قتل عثمان، وقد حدث بعد ذلك ببضعة أشهر (اربعة أشهر فيما يقال بعد مصرع عثمان، الطبرى، جـ ١، ص ٣١٠٢) أن وصل طلحة والزبير إلى مكة، وقامت مناقشات حادة بينهما وبين علىٍّ الذى أبى أن يقيمهما فى مناصب فى الحكومة، طلبا على إثرها الإذن منه بالمضى إلى مكة لأداء العمرة فسمح لهما بذلك. ودبرت مؤامرة على علىّ اشترك فيها، علاوة على ما أسلفنا، بعض الأمويين وغيرهم من المسلمين الذين راعهم ما انقلبت إليه الحوادث، صحيح أن اغتيال عثمان كان فضيحة، ولكن الأسباب الحقيقية للفتنة كانت ـ فوق كل شىء ـ هى موقف علىّ المتساهل مع المجرمين مما أشار إلى أنهم سوف يذهبون بلاعقاب.، وحلمه حيال المنشقين الذين أصبحوا فى غاية الوقاحة والخطر حتى حمل ذلك عدة أشخاص على الهرب، وما ذاع عنه من أنه يسعى إلى اتخاذ سياسة مناهضة للقرشيين، وكانت المعارضة لعلى قوية فى الولايات القريبة كل القرب من الحجاز، وكان معاوية قد أبى أن يدين بالولاء لعلىّ، أما الكوفة فأنكرت الوالى الذى بعث به الخليفة، وآثرت من كان قائماً بالولاية فعلا وهو أبو موسى الأشعرى. أما فى غير ذلك من الأرجاء فقد تألفت أحزاب تعارض الخليفة الذى كان قد بويع منذ قريب. وحاول المفتتنون أن يختاروا المكان الذى يتيح خير الأسباب لنجاح الفتنة، فاستقر رأيهم فى إجتماع لهم على المضى إلى البصرة آملين أن يجدوا فيها المال والجند اللازمين لتنفيذ مآربهم.

ووافقت عـائشة على الانضـمام إلى هذه الحملة، وقدّر لها أن تثير الجماهير لأن طلحة والزبير لم يكونا فـيما يظهر مؤهلين كل التـأهيل للقيـام بهذا الدور، ذلك أنهمـا لم يكونا قد أمـعنا فى إثارة الرأى العام على عثـمان حتى أصبح من الممكن اتهامهما بقـتل عثمان، بل هما قد بايعـا عليا أيضـا بعـد انتخـابه خليفـة مبـاشرة. ومن ثم فإنهمـا بانتفاضـهـما عليه كان ينقضـان عهدهما فيقتضـيهما الأمر أن يدعـيا تبـريراً لموقفهـما أنهـما كانـا قد أجبـرا إجبـاراً على مـبايعـته. وكانت حـفصة بنت عمـر قد همت أول الأمر أن تتبع المفتتنين، ولكن أخاها عبد الله أقنعـهـا بالـعـدول عن ذلك. وجـمع الثوار عـدة مئات من الرجـال بمطياتهم (٦٠٠ أو ٧٠٠؟) خرجوا للقتال. وسمع علىّ بذلك فـأدرك أن الأمـر يقـتضـيـه التـحـرك حـتى لا ينعـزل فـى المدينة وجـيّش فى بطء ومـشقـة جـيشـاً من سـبعـمـائة مـقاتل ثم خـرج هو أيضـا للقتال (كـان ذلك فى رواية الطبرى جـ ١، ص ٣١٣٩، فى آخـر يـوم من ربيع الثانى)، وكان غـرضه أن يقطع الطريق على المتـمـردين، ولكنه لم يـنجح فى بلوغـهم، وعـلم وهو فى الربـذة أنهم كانوا قـد مروا بالفـعل من هذه المحطة، وأحس هو الآخـر بحـاجـتـه إلى المال والجنود، فـسار مـرة أخرى فى اتجـاه العراق، وكان المتمردون فى هذه الأثناء يهرعـون إلى البصرة، فلمـا بلغوا مكاناً يعـرف باسم «الحـوأب» نبـحت الكلاب على الجند وأوشكت عـائشة أن تتـخلى عن هذه المغـامـرة، ذلـك أنهـا تذكـرت ضـرباً مـن النذير كـان قـد أوجس به النبى [ﷺ]، ولكن المتـمردين أقـسمـوا لهابأن هذا المكان ليس هو الحوأب، فلما اطمأن بالها مضت فى سـبيلها (ياقوت: المعـجم جـ ٢، ص ٣٥٢ ومـا بعـدها). وهذه الرواية جديرة بالذكر لا لشىء إلا أن المصـادر تعلق عليهـا أهمية. فلما بلغ المنتـفـضـون أرباض البـصـرة دخل زعماؤهم فى مفاوضات وبدءوا يدعون لقضـيتهم. وقد بعـثت عائشة بمبـعوث ورسـائل إلى بعض وجـهاء الـبصـرة، محاولة إقناع البصريين بالانضمام إلى الفتنة التى كـان غرضـها ـ كـما قالت ـ «الإصلاح». وكانت هذه الكلمـة تتضمن عند المنـتـفـضـين عـودة الشـريعـة

و«الحدود» إلى نصابهما والثأر لعثمان، واستتباب النظام الاجتماعى الذى انقلب حاله ووضع السلطة بين يدى خليفة ينتخب انتخاباً شرعياً بمجلس شورى، أما فى رأى علىّ فقد كان الأمر يتطلب إعادة السلطة له، والعودة إلى التزام سنة النبى[ﷺ]، وإلغاء الامتيازات، وانقسم البصريون حزبين: بعضهم اتبع الوالى الذى أقامه على وهو عثمان ابن حُنَيف الذى لم يعارض المتمردين فى تصميم بل توقف منتظراً وصول علىّ؛ وآخرون جعلوا قضيتهم من قضية عائشة وزميليها الذين كانت قواتهم تنمو فى الطريق. وفى اجتماع لهم بالمِرْبَد، وهى ساحة على ثلاثة أميال من البصرة، خاطب زعماء الثورة الجماهير، وكانت دعوتهم مثمرة. وأعقب ذلك قيام اضطرابات، ثم حدث عراك فى «موضع الدبّاغين»، ومعارك فى الأيام التالية بالقرب من «دار الرزق» (ولا تتفق المصادر فى التفصيلات)، وهناك قتل رئيس الشرطة حُكَيْمْ بن جبلة، وكان هذا الرجل أصدق فى نصرة علىّ من أن يقف جامداً لا يفعل شيئا، ثم عقدت هدنة آخر الأمر لحسم موضوع من يتولى السلطة فى مدينة البصرة، واضطر القوم إلى حين رجوع رسول بعث به إلى المدينة للتحقق من مسألة: هل أجبر طلحة والزبير حقاً على المبايعة لعلى (ومن الواضح أن الوالى كان يحاول كسب الوقت). وفى هذه الأثناء لم يكن ليتغير الموقف: فقد استقر الأمر على أن يبقى قصر الحكم أى المسجد الكبير، وبيت المال فى يد الوالى ابن حُنَيف. على أن إمامة الصلاة كان لها وزنها، ولذلك اتفق على أن يتولاها إمامان: الوالى ورجل آخر يسميه المتمردون. وتشاحن طلحة والزبير لأن كلا منهما كان يريد أن يؤم هو الصلاة، ولكن عائشة حسمت الأمر بأن يتولاها الاثنان بالتعاقب هذا يوم وذاك يوم؛ وفى رواية أخرى إن ابنيهما محمد بن طلحة وعبد الله بن الزبير يتوليانها كل بدوره. وكانت نتيجة البحث الذى أتى به الرسول من المدينة فى صالح طلحة والزبير، ولكن رسالة بلغت الوالى صرحت بعكس ذلك تماما، ومن ثم لم يكن لعثمان بن حنيف أن يترك منصبه ونشب عراك فى المسجد، على أن

الواقعة التى كانت أشد الوقائع خطورة هى اقتحام الثائرين بيت المال، فقد قتلوا أو أسروا (ثم قطعوا من بعد رؤوس) حراسه الذين كانوا من الزط والسيابجة؛ ولم يكتف المهاجمون بذلك بل أجبروا عثمان بن حنيف أن يترك قصر الولاية ونزعوا شعره ونتفوا لحيته. واستطاع عثمان أن يخلص نفسه وينضم إلى علىّ بتهديدهم بالانتقام من أسرهم فى المدينة، حيث كان أخوه سهل يلى أمرها وإنا لنتساءل من كان المعتدون فى هذه المعارك والملاحم؟ تمتدح بعض الروايات اعتدال الثوار (يقال إن عائشة منعت رجالها من استخدام أيديهم إلا فى الدفاع عن أنفسهم) ولكن من الواضح أنهم كانوا هم المهاجمين لحاجتهم إلى المؤن والمال، وخوفهم من أن يقعوا من بعد بين قوات علىّ المتقدمة وقوات الوالى. ولما أحتل الثوار البصرة أذاعوا فى الناس أمراً بتسليم كل من اشتركوا فى حصار دار عثمان، ويعرفون فى المصادر باسم «النُفار» النُفار وأطاع الناس وقتل هؤلاء وكان عددهم فيما يقال ستمائة رجل (ولم يستطع النجاة إلا حرقوص بان زهير لأن قبيلته حمته). وقد غضب بعض سكان البصرة من قيام هذه المذبحة وتوزيع طلحة والزبير الهدايا والأرزاق على أنصارهما، فخرج منهم ثلاثة آلاف لينضموا إلى علىّ فى ذى قار، ومنهم بنو عبد القيس. على أن قبيلة تميم، أهم قبيلة فى البصرة، ظلت على الحياد هى وزعيمها الأحنف بن قيس.

وبينما هذه الحوادث تقع (يقال إن ذلك التجاذب مع الوالى دام ستة وعشرين يوما) كان علىّ قد سار حتى بلغ ذا قار، ذلك أنه لم يتقدم نحو البصرة، بل آثر أن يتصل بالكوفة ليجتذب أهلها إلى قضيته. ومن سوء الحظ أن واليها أبا موسى الأشعرى ـ بالرغم من قوله بأن بيعة على صحيحة ـ قد حث الكوفيين على التزام موقف الحياد فى الفتنة المقبلة حتى أن رسل علىّ إلى الكوفة (الأشتر، وابن عباس، والحسن، وعمار بن ياسر) اضطروا إلى بذل مجهود شاق لإقناع فريق من السكان (ستة آلاف أو سبعة أو ١٢ ألف رجل؟) بالخروج من الكوفة للانضمام إليه وأقيل أبو موسى من

منصبه، وبلغ على أخيرا أرباض البصرة وبدأت المفاوضات بينه وبين المفتتنين، صحيح أنه ما من أحد إلا كان مقتنعا بأن الاتفاق بات قريبا، إلا أن القتال نشب بين جيشى الطرفين وهنا تثور المسألة المعهودة: من الذى بدأ القتال؟ تقول بعض الروايات إن عليا أمر رجاله بألا يهجموا وأنه إنما أحس بأن الواجب يقتضيه قتال خصومه «أهل القبلة» (انظر الأغانى، جـ ١٦، ص ٣٢، المسعودى: مروج الذهب، جـ٤، ص ٣١٤ وما بعدها إلخ) عندما قتل بعض أنصاره، ولكن الطبرى (جـ ١، ص ٣١٨١ ـ ٣١٨٣) يروى رواية أخرى توضح لم بدأت المعركة وكيف بدأت: يقال إن عليا أبدى عزمه بألا يحمى أولئك الذين تورطوا فى مقتل عثمان، ويقال إن هؤلاء كانوا حريصين على مصيرهم فأثاروا القتال بهجمة مفاجئة لم يعلم بها علىّ. ودارت المعركة من الصباح إلى المغرب (يقول الكتاب المنحول لابن قتيبة القاهرة سنة ١٣٧٧هـ، ص ٧٧ إنها دامت سبعة أيام) وتختلف المصادر فى يوم وقوع المعركة، وأشيع الأيام المذكورة هو ١٠ من جمادى الآخرة سنة ٣٦ (٤ ديسمبر سنة ٦٥٦)، ولكن كيتانى (حوادث سنة ٣٦هـ فقرة ٢٠٠) يؤثر يوم ١٥ جمادى الآخرة (٩ ديسمبر).

ومن العجيب أن المقاتلين كانوا فى كثير من الأحوال ينتمون إلى قبائل واحدة. وعشائر واحدة، وإلى أسر واحدة أحيانا، ومع ذلك فقد قاتلوا بعضهم بعضا غير مبالين بصلة الرحم التى تربطهم. وقد شهدت عائشة القتال على جمل فى هودج من دفوف الخشب قد ألبسوه المسوح وجلود البقر وجعلوا دونه اللبود قد غشى على ذلك بالدروع، ولم تصب عائشة، وكل مانالها خدش أصاب ذراعها. واحتدم القتال احتداما شديدا حولها، وكان المدافعون عنها يتعاقبون واحدا بعد واحد يرتجزون، وكان الذين يسقطون يسلمون خطام الجمل لغيرهم من المقاتلين، وقتل منهم كثيرون (تختلف الأرقام التى ذكرت عددهم بين ٤٠ و٢٧٠٠ نقاتل). وكان النصر لعلىّ حين نجح جنوده فى عرقبة الجمل حتى أوقعوا الدابة على جانبها وعليها حملها النفيس. ولكن المعركة كان قد خسرها المفتتنون حتى

قبل هذه المرحلة، إذ أصاب سهم طلحة، وتقول مصادر كثيرة إن الذى رماه به هو مروان بن الحكم فلجأ إلى دار وافاه أجله فيها، أما الزبير الذى كان قد أصبح بعد غير واثق من فوائد قضيته واحتمالاتها فقد انسحب من ميدان القتال بعد حديث دار بينه وبين علىّ الذى ذكّره بواقعة حصلت فى الماضى، وببعض أحاديث رسول الله[ﷺ]، وقد تعقّب بعض بنى تميم الزبير وقتلوه غدراً فى مكان منعزل (وادى السباع). وقد اشتبه فى أن يكون الأحنف بن قيس هو المحرض على هذا القتل (انظر عن مقتل الزبير أيضا: ابن زيدون: شرح قصيدة ابن عبدون، طبعة دوزى، ليدن سنة ١٩٤٨، ص ١٥٠ ـ ١٥٤).

وتتحدث المصادر عن حشد من الوقائع تتعلق بالمبارزات، وشجاعة المتبارزين، والأشعار التى قالوها، ولكنها لا تفسر تطور المعركة من الناحية التكتيكية. والصورة العامة التى نخرج بها من هذا الحشد من التفصيلات هى أن المعركة كانت على مألوف العرب. سلسلة من المبارزات والقتال على طول صفوف الطرفين المتحاربين، ولكنها لم تكن قتالا عاما. وكان أحرّ القتال بلا شك هو الذى دار حول الجمل. ومن المستحيل إحصاء عدد المقاتلين والخسائر التى أصابتهم لعظم الاختلاف بين الأرقام التى ذكرت (فهى تتراوح بالنسبة للصرعى بين ٦,٠٠٠ و٣٠,٠٠٠ قتيل، وفى هذا الرقم الأخير مبالغة كبيرة، ذلك أن قوات علىّ وحدها بما فيها من تبعه من المدينة، ومن انضم إليه من بعد لايكادون يزيدون جميعا على ١٥٠٠٠ مقاتل). وأسرت عائشة، ولكنها لم يسأ إليها بحال بل عوملت باحترام كبير. على أن عليا قرر أن تعود إلى المدينة ولم يقبل فى ذلك أية مراجعة، ومنح الأمان لجميع المتمردين واستطاع بعض من آثروا الحل الوسط (مروان بن الحكم مثلا) أن ينضموا إلى معاوية فى الشام. والأمر الذى أحدث ضجة بين أنصار على، هو إباؤه أن يسمح لهم بسبى نساء الأسرى وأطفالهم أو الاستيلاء على غنائمهم إلا ما وجدوه فى ميدان القتال (الطبرى، جـ ١، ص ٣٢٢٧؛ المسعودى: مروج الذهب، جـ٤، ص ٣١٦ وما بعدها إلخ)، وتساءلوا: لم

يعامل هذه المعاملة أولئك الذين استحلت دماؤهم. وقد جعل الخوارج هذا الأمر من أسباب خروجهم على علىّ.

ولما انتهت المعركة بايع البصريون عليا وولى عليهم ابن عباس (وإلى جانبه زياد بن أبيه) ومن ثم أثار غضب الأشتر، ذلك أن اثنين آخرين من أبناء العباس توليا منصب الولاية أحدهما فى اليمن والآخر فى مكة.

وكانت عائشة هى الشخصية البارزة فى فتنة الجمل، وقد ظهرت فى ذلك نشطة مصممة (فيما عدا لحظة بدا ترددها عند الحوأب) على بلوغ غرضها كما أن قرارتها كانت تحترم، على حين أن طلحة والزبير اللذين ائتمرا بأمرها. كانا يتشاجران فيما بينهما متعللين بأسباب واهية قوامها أنهما يدفعان عنهما تهمة الإخلال بعهدهما لعلى، وينسحبان من المعركة بدلا من أن يقاتلا حتى الموت فظهرا فى ذلك بمظهر الرجال الذين تحركهم الأطماع ويفتقدون فى الوقت نفسه العزيمة والثبات المؤديين إلى النجاح. ويذهب كيتانى إلى أنه كان ثمة منظم لمشروع الفتنة يختفى وراء عائشة وهو مروان الذى تبع المتآمرين. وهذه النظرية شائقة، ولكن ليس ثمة ما يثبتها. فإذا كان مروان هو حقاً مستشار الثائرين فإنه كان يعمل فى كثير من البصر والحيطة حتى أن المراجع لا تكاد تتحدث عن أفعاله.

المصادر:

(١) الطبرى، جـ ١، ص ٣٠٩١ ـ ٣٢٢٣ (بالتفصيل فيما عدا وقائع: على يتأهب لقتال خصومه ص ٣٠٩١ ـ ٣٠٩٦؛ عائشة تثير القوم فى مكة وتطالب بالثأر لعثمان، واتفاق الثوار ومسيرهم واحتلالهم البصرة: ص ٣٠٩٦ ـ ٣١٠٦، ٣١١١ ـ ٣١٣٨؛ مسيرة على ووقفته فى ذى قار: ص ٣١٠٦ ـ ٣١١١، ٣١٤١ ـ ٣١٤٣، ٣١٥٤ وما بعدها؛ الموقف فى الكوفة وجهود على لكسب أهلها؛ إقصاء أبى موسى: ص ٣١٤٠ وما بعدها، ٣١٤٥ ـ ٣١٥٤، ٣١٧٢ وما بعدها، ٣١٨٧ وما بعدها؛ مسيرة على إلى البصرة: ص ٣١٣٨ ـ ٣١٤٠؛ المفاوضات بين على والثوار: ص ٣١٥٥ ـ ٣١٥٨، ٣١٧٥، الحوادث التى وقعت قبل المعركة وحياد الأحنف: ص ٣١٤٣ ـ

٣١٤٥، ٣١٦٢ ـ ٣١٦٩؛ المعركة: ص ٣١٧٤ ـ ٣١٩٨؛ على وعائشة بعد المعركة: ص ٣٢٢٤ ـ ٣٤٢٦، ٣٢٣١؛ مبايعة البصريين وإقامة العباس والياً على البصرة: ص ٣٢٢٩ وما بعدها.

(٢) الطبرى، ترجمة زوتنبرغ، جـ٣، ص ٦٥٨ ـ ٦٦٤ (مع بعض الإضافات).

(٣) البلاذرى: أنساب الأشراف، مخطوط، باريس ص ٤٦٧ وجه ـ ٤٩٣ ظهر (ويشتمل على روايات أهملها الطبرى: انظر G.Levi Della Vida: *Il Califfato di Ali secondo il Kitab Ansab al-Ashráf di Al-Baladhuri* فى *Rivista degli studi orientali*، جـ ٦، سنة ١٩١٣، ص٤٤٠ ـ ٤٤٩).

(٤) اليعقوبى، جـ ٢، ص ٢٠٩ ـ ٢١٣.

(٥) أبو جنيفة الدينورى: الأخبار الطوال، ص ١٥٠ ـ ١٦٣.

(٦) الكتاب المنحول لابن قتيبة المعروف باسم «كتاب الإمامة والسياسة» طبعة محمد محمود الرافعى، القاهرة سنة ١٣٢٢هـ = ١٩٠٤م، جـ ١، ص ٨٨ ـ ١٣٣؛ الكتاب نفسه، طبعة مصطفى البابى الحلبى، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٧هـ ١٩٥٧م، جـ ١، ص ٥٢ ـ ٧٩ (أحاديث ورسائل وتفصيلات لانجدها فى غيره).

(٧) المسعودى: مروج الذهب، جـ ٤، ص ٢٩٢ وما بعدها، ٣٠٤ ـ ٣٢٣، ٣٢٣ ـ ٣٣٧.

(٨) الكاتب نفس: التنبيه والإشراف، ص ٢٩٥.

(٩) ابن مسكويه: تجارب الأمم، صورة طبق الأصل من مخطوط إستانبول، جـ ١، ص ٥١٨ ـ ٥٦٢.

(١٠) ابن الإثير: الكامل، جـ ٣، ص ١٦٤ ـ ٢١٨ (تلخيص للطبرى).

(١١) ابن أبى الحديد: شرح على كتاب نهج البلاغة، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ، ج٢، ص ٧٧ ـ ٨٢، ٤٩٧ ـ ٥٠١.(فقرة هامة بخصوص تفصيلات احتلال البصرة).

(١٢) ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ٦، ص ٢٢٩ ـ ٢٤٤ (مع تفصيلات لا نجدها فى غيرها من الكتب)

(١٢) ابن خلدون، جـ٢، الملحق، ص ١٥٣ ـ ١٦١ (وهو تلخيص جيد للطبرى).

(١٣) الملخصات التى وردت فى ابن تغرى بردى، والذهبى وأبى الفرج ليست مهمة.

(١٤) ما التفصيلات الكثيرة عن وقعة الجمل وخاصة عن مراحلها والشعر الذى قيل فيها فإنا نجدها مبعثرة فى كتب الأدب (مثل المبّرد، والأغانى، والعقد، والبيهقى: المحاسن، وابن قتيبة: عيون الأنباء، والجاحظ: البيان والتبين إلخ، وكذلك فى كتب الطبقات مثل ابن سعد؛ وابن الأثير: أسد الغابة، وابن حجر: التهذيب، وابن خلكان إلخ.

(١٥) وإليك بعض الفقرات التى لها أهمية تاريخية خاصة: ابن سعد، جـ ٣، ص ١، ٢٠، جـ ٥، ص ٢٦؛ الأغانى، جـ ١٦، ص ١٣١؛ العقد، طبعة بولاق سنة ١٢٩٣هـ جـ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٤؛ ابن عبد البر: الاستيعاب، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣١٨ ـ ١٣١٩هـ ص ٢٠٩ (الدور الذى لعبه الزبير) ص ٢١٣ وما بعدها (الدور الذى لعبه طلحة).

وعلاوة على ذلك تذكر التواريخ المعروفة لڤايل، وميلر، وموير، أنظر:

(١٦) Fr. Buhl: *Ali Som praetendent og kalif*، كوپنهاغن سنة ١٩٢١، ص ٤٠ ـ ٥٥.

(١٧) N. Abbott: *Aisha the beloved of Mohammed*، شيكاغو سنة ١٩٤٢.

(١٨) وأنظر بصفة خاصة Caetani: *Annali*، حوادث سنة ٣٦هـ، الفقرات من ٢١ ـ ٣٢.

خورشيد [ڤاكلييرى L. Veccia Vaglieri].

جملة

مصطلح فى النحو العربى، وكلمة جملة بهذا المعنى مرادفة لكلمة «كلام»، على أن الزمخشرى يقول (المفصل، ص ٤، من ١٥ ـ ١٧) «والكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى.

ومن الجائز أن تؤلف الكلمة الواحدة جملة كاملة، حكما هى الحال فى صيغة الأمر «قم». فالفاعل فى هذه الجملة مضمر، تقديره أنت ويمكن الرجوع فى أنواع الجملة المختلفة (جملة اسمية، فعلية، ظرفية، استفهامية. الخ) إلى كتب النحو، وخاصة البحث المفصل الوارد فى كشاف اصطلاحات الفنون (*Dictionary of Technical Terms*) طبعة شپرنكر Sprenger وغيره جـ ١، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٠).

[شاده A. Schaade].

جميل

بن عبد الله بن معمر، وكنيته أبو عمر: شاعر عربي مشهور عاش في القرن الأول للهجرة، ولا نعرف عن حياته إلا ما ندر، وبعض ذلك راجع إلى أن جميلا لم يخلد إلى مكان يستقر فيه، فقد كان ينتقل من مكان إلى مكان مع قبيلة بني عُذْرَة التي اشتهرت بالعشق، وقصة حبه لبثنة أو بثينة مشهورة، وبثينة من بنات قبيلته، عاشت ردحاً من الزمن في وادي القرى، وقد خطبها جميل في شبابه فردّه أبوها، ولكنه ظل مع ذلك متصلا بها في الخفاء، حتى بعد زواجها من شخص يدعى نبيها. وعند ذلك أوغر أهلها من بني الأحب صدر والي وادي القرى (وفي رواية أخرى والي المدينة) على جميل فاضطر إلى الفرار. ويقال إنه توفي بمصر عام ٨٢هـ (٧٠١م) بعد أن طال تجواله. وكان قد ذهب إليها ليمدح واليها عبد العزيز بن مروان، وهو أمر ألفه شعراء ذلك الوقت. وقد عاشت بثينة بعد جميل. وامتاز جميل فوق ذلك بإجادة المديح، وشاهد ذلك أنه جوزي بسخاء على قصيدة فخر فيها بقبيلة جذام التي منها أمه، وكان الناس من ناحية أخرى يهابون هجاءه. وقد خاصم بني الأحب خصاماً طويلاً اشتهر أمره بصفة خاصة، على أن علو كعبه في النسيب خاصة هو الذي خلد ذكره، ولا شك أن أشعار جميل، وكلها في بثينة، تعد بحق من أجمل وأرق الأشعار التي وصلت إلينا من العهد العربي الأول الذي كان الشعر فيه لا يزال خالصاً من التأثير الفارسي، وربما لم يبزه في هذا المضمار من بين معاصريه سوى عمر بن أبي ربيعة. ومن المسلم به أن كتّاب العرب قد أصابوا الحقيقة في كلامهم عن جميل، ذلك أنهم يقررون أنه يعبّر في أشعاره وفي شكواه الحب عن شعور صادق. فقد امتازت أشعاره بالبساطة والبعد عن الصناعة، ولعل ذلك كان - إلى جانب جمالها الفني - السبب الذي من أجله لحنت وقام كثير من المغنين العرب بإنشادها.

ونزيد على ذلك أن جميلا كان إلى جانب قرضه الشعر راوية لأشعار هدبة

بن الخَشرْمَ، وكان كثير راوية لأشعار جميل.

المصادر:

(١) الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١، ص ٥٨، جـ ٧، ص ٧٧ ـ ١١٠، جـ ٨، ص ٤٠، جـ ٩، ص ١١٢.

(٢) ابن قتيبة: كتاب الشعر والشعراء، طبعة ده غويه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٨.

(٣) ابن خلكان، طبعة فستنفلد، رقم ١٤١، ترجمة ده سلان، جـ ١، ص ٣٣١ ـ ٣٣٧.

(٤) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Liter.*، جـ ١، ص ٤٧.

(٥) وأورد Noeldeke فى كتابه *Delectus* شواهد من شعره، ص ٩ ـ ١٣، ٥٤.

[شاده A. Schaade].

+ جميل بن عبد الله بن معمر العُذرى: شاعرعربى من أعيان القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) وهو فى رأى الرواية الأدبية أشهر ممثل للمذهب العذرى فى الشعر، بل يكاد يكون رمز هذا المذهب الذى عرف بالعفة فى الحب واصطناع الصورة المثالية له. وجميل شخصية تاريخية موثوق بها كل الثقة، وإن كان لم يظهر من تفصيلات حياته إلى الضوء إلا النزر اليسير، ولد شاعرنا حوالى سنة ٤٠هـ (٦٦٠م) وقضى حياته فى الحجاز وفى نجد، ومن المظنون أيضاً أنه فر ردحاً من الزمن إلى اليمن بتحريض والدى محبوبته، نجاة بنفسه من اضطهاد وال من الولاة الأمويين. وشخص إلى مصر قرابة أواخر حياته حيث أذاع صيت الوالى عبد العزيز بن مروان بقصائده، وهناك توفى سنة ٨٢هـ (٧٠١م) وهو بعد قد تجاوز الشباب بقليل. ومعظم أشعار جميل التى انتهت إلينا تدور حول موضوع الحب، إلا أننا نتبين وجوها أخرى لشخصيته وقدرته الشعرية، فقد كان جميل بارعاً فى شعر الفخر والهجاء، قادراً على الخصومة والمشاكسة مفحما فى إجاباته منصرفا إلى التغنى بأمجاد أجداده وعشيرته (يؤكد النسّابة أن قبيلة بنى عذرة

أصلها من الجنوب، على حين يتحدث جميل عن أمجاد أجداده فيقول إنهم من مَعَدّ). على أن الشخصية التاريخية البارزة لجميل هى شخصية شاعر الحب. فقد اشتعل قلبه من باكورة شبابه بحب بنت قبيلته «بَثْنَة»، أو «بثينة» وهذه القبيلة هى بنو الأحب العذرية، وقد خلد ذكر القصة بحبه العميق البائس فى أشعاره هو وفى قصص رجال الأدب من أعيان القرن الثانى الهجرى الموافق الثامن الميلادى (يعتمد بعض هذه القصص فى كثير من الأحيان على أشعار جميل). ورفض والدا بثينة أن يزوجوها له، وتزوجت رجلا آخر يدعى نبيه بن الأسود. ومضت أوقات من التصالح أعقبتها أوقات من اللوم والتأنيب، وانتهى به الأمر إلى ترك وادى القرى الذى شهد أول نار يتأجج بها حبه ولم يعد إليه أبدا، وقد ذكره فى أبيات مؤثره وهو على فراش الموت.

وذاع ديوان جميل ذيوعاً واسعاً فى القرن الثالث الهجرى الموافق التاسع الميلادى (كان راوى جميل فى حياته هو كثيرّ عزّة)، وقد درسه وأذاع صيته علماء اللغة مثل ابن الأنبارى ودريد. ولكن هذا الديوان لم يحفظ للأجيال اللاحقة، وليس فى متناولنا منه إلا ما لا يزيد عن قطع ومختارات قليلة من شعر جميل التقطت من الدواوين ومن المصادر الأدبية الأخرى (ومصدرنا الأول فى ذلك هو الأغانى). وتبلغ هذه القطع والمختارات نحواً من ٨٠٠ بيت، وهى تحمل طابع شخصية متفردة لا تخطئها العين ولو أن أصالته قد غشاها إلى حد ما حشد من المقلدين والتقاليد الأدبية التى سادت عصره، ولم يستطع هو أن يتجاهلها. وقصة حبه الواله كما تنبثق من شعره أقوى من المجرى المألوف لمثل هذه القصص. فقد كان أول من تحدث عن الحب من حيث هو قوة كونية لا تغيب أبدا، تجتذب المرء من أولى لحظات ولادته وتعيش بعد وفاته. وكان جميل أميناً على سنة بنى عذرة يؤكد على نقاء الحب ونبله، وفضيلة إنكار الذات، وأن يتحمل عذاب الحب وحده، ولا نجد عنده أثراً للحب الشهوانى والعابث الذى

يذكر فى معابثات عمر بن أبى ربيعة وغيره. وقد نمّى جميل السنة البدوية فى الحب، وأشاع فيه تجربته الشخصية العميقة، والإخلاص الصارم الذى هو فوق الشك. وسرعان ما أصبح شعره وشعر عمر شعراً مأثوراً (افتخر الوليد بن زيد بأنه قادر على كتابة الشعر على طريقة جميل وعمر) وقد أثبت الزمن بسند جيد أنه أكمل ممثل للشعراء العذريين الذين «إذا أحبوا ماتوا».

المصادر:

أهم المصادر هى:

(١) الأغانى، الطبعة الثانية، جـ ٨، ص ٩٠ ـ ١٥٤.

(٢) ابن قتيبة: الشعر، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٨.

(٣) ابن خلكان: رقم ١٤١، طبعة فستنفلد.

(٤) ابن عساكر: جـ ٣، ص ٣٩٥ ـ ٤٠٥، طبعة بدران.

(٥) F. Gabrieli: *Gamil al-Udhri. Studio critico e raccolta dei frammenti* فى *Rivista degli studi orientali*، جـ ٢٧، سنة ١٩٣٧، ص ٤٠ ـ ٧١، ١٣٢ ـ ١٧٢.

(٦) الكاتب نفسه: *Contributi alla interpretazioni di Gamil* فى *Rivista degli stud orientali*، جـ ١٨، سنة ١٩٣٨، ص ١٧٣ ـ ١٩٨.

(٧) طبعات شرقية لقطع من شعره قام بها بشير يموت، بيروت سنة ١٩٣٤، وثمة من قام أيضا بذلك قياماً يفوق ذلك كثيرا، وهو حسين نصار، القاهرة سنة ١٩٥٨.

(٨) R. Blachére: *Les Principaux thémes de la Poésie érotique au siécle des Umauyades des Damas* فى *Annales de L'Institut d'Etudes Orientales de l'Université d'Alger* ، الجزائر، جـ ٥، سنة ١٩٣٩ ـ ١٩٤١، ص ٨٢ ـ ١٢٨.

خورشيد [كابرييلى F. Gabrieli].

جميلة

مغنية عربية مشهورة، عاشت فى صدر العهد الأموى، وهى مولاة بنى

سليم. تزوجت من أحد موالى بنى الحارث بن الخزرج، ونزلت معه بالسُّنْح بالقرب من المدينة. ويقال إنها تعلمت الموسيقى والغناء فى حداثتها على المغنى سائب خاثر، فكانت تسترق السمع إليه. وجدير بنا أن نذكر من حيث الترتيب التأريخى للحوادث أن سائب خاثر هذا، وقد تتلمذت عليه المغنية المشهورة عزة الميلاء، لقى حتفه فى وقعة الحرَّة عام ٦٣ هـ الموافق عام ٦٨٢ ـ ٦٨٣م (الأغانى، جـ ٧، ص ١٨٨). وقد تخرج فى مدرسة جميلة مغنون ومغنيات كثيرون، أشهرهم: معبد وابن عائشة وحبَابة، وسَلاَّمة وغيرهم، ذلك أن جميلة كانت من أبعد أساتذة الغناء صيتاً. ويقال إنها كانت صديقة لبثينة صاحبة جميل. وكان يجمعها بكثير من مشاهير الشعراء ـ مثل عمر بن أبى ربيعة والأحوص وغيرهما ـ صلات ود وثيقة.

وقد حجت إلى مكة؛ وتقول رواية مشكوك فيها كثيرا إن حجتها كانت بمثابة موكب من مواكب الظفر والانتصار.

المصادر:

١ ـ الأغانى، الطبعة الأولى، جـ ٧، ص ١٢٤ ـ ١٤٨.

٢ ـ الأغانى، طبعة Kosegarten، ص ١٦ وما بعدها من المقدمة.

[شاده Schaade].

الجنابة

هى ما يقال له الحدث الأكبر، ويسمى المرء وهو على هذه الحالة جُنُباً، وإنما يطهّر بالغسل. على أن الشرع قد نص على الوضوء فقط إذا كان المسلم فى حالة الحدث الأصغر.

والجنابة هى حالة الدنس التى وصفت فى الآية السادسة من سورة المائدة «يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنباً فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحدٌ منكم من الغائط أو لامستم النساء

فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حَرَج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون». ونص الشرع كذلك على أن خروج المنى بأى وسيلة يعد فى حكم الجماع.

ولا تصح صلاة الجنب شرعاً، كما لا يجوز له الطواف حول الكعبة، ولا المكوث فى المسجد إلا فى حالات الضرورة، والجنب ممنوع من أن يمس القرآن، أو أن يتلو آيات منه إلى أن تزول عنه الجنابة.

ويطلق على الجنابة أيضا اسم الحدث الأكبر، وهو يقابل الحدث الأصغر.

المصادر:

١ ـ انظر الفصول الخاصة بالطهارة فى كتب الحديث والفقه.

٢ ـ Goldziher: *Die Zahiriten* ليبسك ١٨٨٤، ص ٤٨ ـ ٥٢.

[جوينبول Th. W. Juynboll].

جناب شهاب الدين

(سنة ١٨٧٠ ـ ١٩٣٤): شاعر وكاتب تركى، وهو واحد من الممثلين الثلاثة لمدرسة «ثروت فنون» فى الأدب (الاثنان الآخران هما توفيق فكرت وخالد ضيا).

ولد جناب فى مناستير، ولما لقى أبوه الضابط مصرعه فى معركة پلونة (سنة ١٨٧٦) استقر جناب فى استانبول هو وأمه والتحق طالبا داخليا بمدارس عسكرية عليا شتى، وتخرج فى مدرسة الطب العسكرية سنة ١٨٨٩ طبيبا عسكريا.، وقضى أربع سنوات فى پاريس يكمل دراساته الطبية. ولما عاد إلى تركية خدم فى عدة مكاتب صحية فى الولايات وفى إستانبول. وحاول بعد دستور سنة ١٩٠٨ وأثناء الحرب العالمية الأولى أن يدخل فى الحياة السياسية فلم يصادف فى ذلك نجاحا. ولما اعتزل خدمة الحكومة التحق بهيئة التدريس فى كلية الفنون بجامعة استانبول (سنة ١٩١٤). ولكنه اضطر إلى الاستقالة

سنة ١٩٢٢ نتيجة لاحتجاج قدمه طالب حول موقف جناب العدائى من الحركة الوطنية فى الأناضول. ولما قامت الجمهورية سنة ١٩٢٣ بذل محاولة لكسب رضا الحكومة الجديدة فى أنقرة، ثم عاش حتى وفاته عيشة اعتزال تقريبا يكتب مقالات ويقرض شعرا بين الحين والحين للمجلة الأدبية التى عادت إلى الحياة «ثروت فنون».

وقد وقع جناب وهو فى باكورة شبابه تحت تأثير الجماعة الهامة الأخيرة لأنصار المدرسة القديمة فى الأدب، وقد جرت أشعاره الأولى على السنة القديمة. ولكنه سرعان ما حرر نفسه من هذا التأثير وبدأ ينظم قصائد استلهم فيها بقوة آثار المجدد التركى الكبير عبد الحق حامد ورجائى زاده إكرم.

ولما عاد من باريس حيث واتته الفرصة الكبيرة لدراسة الأدب الفرنسى المعاصر، استقر رأيه استقرارا على اختيار المدرسة الجديدة التى كان يتولى زمامها رجائى زاده إكرم وتوفيق فكرت، وكانت هذه المدرسة آنذاك تلتف حول المجلة الأدبية «ثروت فنون». ودعى جناب إلى الانضمام إلى هذه المجلة التى أسبغت اسمها على الحركة الأدبية وقت انسلاخ القرن التاسع عشر. وأصبح جناب - بعد فكرت - أنجح شاعر من شعراء الحركة وأكثرهم قربا من قلوب الناس.

وبعد سنة ١٩٠٨ غطى الناثر فيه على الشاعر وأصبح الجيل كله يعده الإمام المتألق للنثر التركى بفضل مقالاته العديدة، ومناظراته السياسية والأدبية، وموضوعاته، ونقداته وملاحظه فى رحلاته.

وظل جناب ملتزما بمذهب «الفن للفن» متجاهلا تجاهلا تاما جميع النزعات الجديدة التى قصد بها إلى إحداث انقلاب فى الشعر التركى واللغة التركية. وكان جناب متأثرا فى اختيار ألفاظه وعنايته بالوزن والصور العجيبة بالپارناسيين الفرنسيين إلى حد كبير، وبالرمزيين الأولين إلى حد أقل. وقصائد جناب القليلة نسبيا (جمعها

بعد موته سعد الدين نزهت أرغون، انظر المصادر) محدودة فى تنوعها تدور جميعا حول موضوعين: الطبيعة والحب. وبالرغم من عقدته من ناحية الوزن واختيار الألفاظ التى تواتيه فى كثير من الأحيان بالكشف عنها فى بطون اللغة العربية وبخاصة فى بطون المعاجم الفارسية، فإنه لا يعد أستاذا من أصحاب الأساليب، على أن تردده، وغلظته كثيرا فى الأسلوب، لم يمنعاه من أن يقول فى بعض الأحيان شعرا أصيلا سائغاً إلى حد عجيب. فيه أخيلة عجيبة وإيقاع فى بنيته كقوله: «سقط ندى فضى على ورقة الليل المظلمة، واختلج القمر كقطرة الندى على أديم الليل».

ونثر جناب أكثر زخرفا، وهو نفيس جدا حافل أيضا بالكلمات العربية والفارسية النادرة. على أنه سرعان ما أصبح لا يناسب الزمن لعجزه عن رؤية التطور السريع الذى لم يكن عنه محيص فى اللغة والأسلوب الأدبى التركى بعد سنة ١٩١٠. وقد خاض جناب، مؤيدا بمعجبيه، معركة خاسرة مع جيل الكتّاب الشباب أنصار «اللغة الجديدة (يكى لسان) الذين كان يقودهم كاتب القصة القصيرة عمر سيف الدين، وكان عمر هذا قد استقر عزمه على تخليص اللغة التركية من سيطرة النحو العربى والمفردات العربية وإدخال لغة الحديث التركى (التركية الحية)، كما كانوا يسمونها، فى الأدب. ولما أدرك جناب خطأه سنة ١٩٢٠ بدأ يجرب «اللغة الجديدة»، ولكن الوقت كان قد فات، وكانت أيامه فى الكتابة قد ولت. وجمع جناب بعض كتاباته الصحفية الكثيرة ومقالاته فى كتاب «أوراق أيام» (إستانبول سنة ١٩١٥) وكتاب «نثر حرب» و«نثر صلح» (إستانبول سنة ١٩١٨) كما جمع مذكراته عن رحلاته فى «حج يولونده» (إستانبول، سنة ١٩٠٩، ١٩٢٥) وفى «أوربا مكتوبلرى» (إستانبول سنة ١٩١٩). وكتب جناب أيضا مسرحيتين: «يالان» سنة ١٩١١، و«قوره به» سنة ١٩١٧. وكان كتابه الأخير دراسة لوليام شيكسبير سنة ١٩٣١.

ويدين جناب بمكانته الهامة فى

تاريخ الأدب التركى لإسهامه المشهود سنة ١٨٩٠ فى المدرسة الجديدة للشعر التركى، التى أتمت الانفصال عن جميع تقاليد شعر الدواوين تقريبا، وأقامت إلى غير رجعة الأسلوب الغربى للشعر التركى. ودور جناب فى هذا هو الدور الأول بعد توفيق فكرت مباشرة.

المصادر:

(١) روشن أشرف: ديورلر كى، إستانبول، سنة ١٩١٨، ص ٨١ ـ ٩٣ وفى مواضع مختلفة.

(٢) سعد الدين نزهت أرغون: جناب شهاب الدين حياتى وسچمه سيرلرى، إستانبول سنة ١٩٣٤.

(٣) على جانيب يونتم فى آيلك أنسيكلوپيدى، إستانبول سنة ١٩٤٥، جـ ١، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٤) Kenan Akyuez: *Bati tesirinde* *Tuerk Antolojisi* الطبعة الثانية، أنقرة سنة ١٩٥٨، ص ٢٦٥ ـ ٢٩٦.

خورشيد [فاخر إيز Fahir Iz].

جناح، محمد على

(مرادف هندى پاكستانى لجناح؛ والرسم الإنكليزى: Jinnah): محمد على؛ ومحمد على جناح الذى لقَّبه مواطنوه بلقب «قائد أعظم»هو مؤسس دولة الپاكستان. وقد نظّم وقاد حركة پاكستان وأصبح أول حاكم عام للدولة الجديدة.

ومن المسلم به بصفة عامة أنه ولد فى ٢٧ ديسمبر سنة ١٨٧٦، ولو أن بعض السجلات تذكر لذلك عام ١٨٧٥ وعام ١٨٧٤؛ وكان أبوه تاجرا متوسط الثراء، وعضوا فى أسرة من الخوجات تعيش فى كاراتشى. وتلقى محمد تعليمه الأول فى بومباى، ثم فى مدرسة الإسلام السندية وفى المدرسة العليا لجماعة المبعوثين المبشرين فى كاراتشى. ولما حصل على إجازة القبول فى الجامعة بعث إلى إنكلترة سنة ١٨٩٢ حيث نال شهادة القانون سنة ١٨٩٦ من كلية لنكولن.

وعاش فى لندن فى الأيام الأخيرة للأحرار على مذهب غلادستون، وأظهر

فى هذه الأثناء اهتماما شديدا بالحياة العامة، وكان معجبا ونصيرا لدادا بهائى نوروجى أول هندى انتخب فى مجلس العموم. وفى هذه المرحلة أيضا اتخذ سمة الإنكليز فى الظاهر. وقد جرى حتى السنة الأخيرة من حياته على لبس اللباس الإنكليزى الخالص والنظارة ذات العين الواحدة، وقد ألقى جميع أحاديثه الهامة بالإنكليزية حتى الكلمة التى ألقاها فى الإذاعة فى ٣ يونيه سنة ١٩٤٧ بمناسبة قبول خطة التقسيم، ثم ترجمها آخرون إلى الأوردية. وصفوة القول أنه كان قد أصبح «مستر جناح».

وعاد محمد على إلى الهند سنة ١٨٩٦ وبدأ فى السنة التالية يمارس مهنة المحاماة فى بومباى. ولم يلبث بعد عدة سنوات عجاف أن أصبح من أئمة رجال المحاماة فى بومباى. وكانت عقليته دائما عقلية المحامى، وكان حديثه يتوخى الدقة أكثر من البلاغة، وكان قليل الصبر مع أولئك الذين يستخدمون الكلمات رموزا لإثارة الانفعالات. وكان يخاطب الحكومة البريطانية أو الأقلية الهندية المتعلمة، فإذا تحدث إلى الجماهير تحدث بالإنكليزية باللغة نفسها التى كان يستخدمها فى كتابة ملخص. وإذا استجابت الجماهير فإنها كانت تستجيب لجدية الرجل واستقامته وليس لحرارة كلماته.

وكانت أول مغامرة لجناح فى السياسة الهندية هى عضويته للمؤتمر الوطنى الهندى، وقد حضر دورة انعقاد سنة ١٩٠٦ بوصفه كاتب سر خاص لنوروجى الذى كان آنئذ رئيسا للمؤتمر. وبعد ذلك بثلاث سنوات، أى فى يناير سنة ١٩١٠، اتخذ مقعده عضوا فى أول مجلس تشريعى إمبراطورى، وقد انتخب ليمثل مسلمى بومباى، وكان أول عضو غير رسمى يحقق سن قانون تشريعى، وكان فى هذه الحالة قانونا يصحح وضع الأوقاف الإسلامية.

وفى سنة ١٩١٣ انضم جناح إلى الرابطة الإسلامية وهو باق شخصية مؤثرة فى المؤتمر الإسلامى. وقد قدر له، كما قال كوكهاله أن يكون «سفيرا للوحدة الهندية الإسلامية». وقد كان له

الدور الأكبر فى التفاوض بشأن «ميثاق لكهنو» الذى اتفق فيه المؤتمر والرابطة الإسلامية على خطة فى الإصلاح الدستورى تنطوى على ضمانات لحقوق المجتمع الإسلامى. وقد رأس جناح سنة ١٩١٦ دورة اجتماع الرابطة التى أقرت هذه المقترحات.

وقد جلبت السنوات التى أعقبت سنة ١٩١٨ موجة من التطرف والعنف إلى السياسة الهندية، فقد أحس جناح بتوكيده الدائب على ما يسمى «الأسس الدستورية» أنه هو نفسه قد اقتلعه المتطرفون. وفى سنة ١٩١٩ استقال من المجلس التشريعى احتجاجا على توسيع سلطة الشرطة فى القمع. وفى العام التالى افترق عن المؤتمر فى مسألة عدم التعاون. وبالإضافة إلى فرقته للمؤتمر نجد أن جناح قد أرضى نفسه مفترقا عن كثير من إخوانه المسلمين الذين كانوا أنصارا متحمسين لحركة الخلافة، وتضاءلت أهمية الرابطة الإسلامية وانقسمت على نفسها من الداخل.

وكان جناح قد تزوج للمرة الأولى وهو بعد طفل قبل رحيله إلى إنكلتره سنة ١٨٩٢، ولكن زوجته توفيت وهو فى خارج البلاد، وكان زواجه الثانى من ابنة سرى من سراة الپارسيين، وقد وقع هذا الزواج سنة ١٩١٨. ولم يكن زواجا موفقا فانفصل الطرفان قبل أن تتوفى الزوجة بعد ذلك بعشر سنوات. وكانت أخته فاطمة ترعى شئونه المنزلية معظم حياته.

ولعب جناح دورا فى الحياة الهندية العامة ما بين سنتى ١٩٢٠ و١٩٣١. ولكن لا نستطيع أن نقول إنه لم يكن من الشخصيات المتصدرة للصفوف. ولا شك أنه لم يكن المتحدث الوحيد أو الرئيسى عن المسلمين الهنود. وقد انتخب فى جمعية مركزية وكان مندوبا فى المؤتمرين الأولين للمائدة المستديرة (سنة ١٩٣٠ ـ ١٩٣١). وفى هذه المرحلة بدأ يعمل فى المجلس الخاص للمحامين وأقام دارا فى لندن، وأصبح لا يزور الهند إلا زيارات متقطعة.

وكانت عودته الاخيرة سنة ١٩٣٥ بعد تنفيذ الأحكام الدستورية الجديدة

لقانون حكومه الهند، وقد بدأ على الفور تقريبا فى التحرك نحو السيطرة على الرابطة الإسلامية وتطورها من حيث هى الأداة الرئيسية للقومية الإسلامية. وفى سنة ١٩٣٦ أصبح رئيس المكتب البرلمانى للرابطة، وهى اللجنة التى نهضت بالحملة الانتخابية. وكان غرض أعضائها تنفيذ برنامج للاتصال الجماهيرى، ولكنهم لم ينجحوا نجاحا مشهودا كما يتبين من الفوز الضئيل الذى سجلته الرابطة فى انتخابات سنة ١٩٣٧. وهنالك تسنم المؤتمر الذى أبلى بلاء حسنا، السلطة فى معظم الولايات، ويظهر أنه حقق دعواه فى أنه الوارث الوحيد للسلطة البريطانية. وعندئذ بادر جناح، الذى كان وقتذاك رئيسا للرابطة، إلى منازعة المؤتمر هذا الزعم: مقرراً أنه لا يمكن آتخاذ خطوات دستورية أخرى دون موافقة الأمة الإسلامية ممثلة فى الرابطة.

وكان أول خط دفاع فى حجته أن المسلمين لا يمكن أن يتوقعوا عدالة كاملة فى مجتمع سياسى أغلبيته من الهندوس، وعنيت الرابطة عناية كبيرة بمظالم المسلمين من وزارات المؤتمر الإقليمية. وفى سنة ١٩٣٩، أى بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، استقالت حكومات المؤتمر. واستطاع جناح، الذى عاون فى المجهود الحربى بحذر، أن يقوى مؤسسته وأن يحقق، فى سنوات هذه الحرب، مشاركة الرابطة فى حكومة عدة ولايات.

وهنالك ألقى بالحجة الثانية الكبرى، وهى تقوم على توكيد أن قيام كيان مستقل لمسلمى الهند أمر ممكن وضرورى. وكان محمد إقبال قد اقترح مثل هذه الخطة سنة ١٩٣٠، ولكنها لم تتخذ برنامجا سياسيا حتى اجتماع الرابطة الإسلامية بلاهور فى مارس سنة ١٩٤٠، وكان ذلك هو القرار الپاكستانى.

ومع ذلك فإنه لم يكن من الواضح بعد هل يمكن أن يزعم جناح أنه يتحدث باسم الرأى العام الإسلامى؟ ذلك أن الرابطة فى البنغال والپنجاب، والسند وولاية الحد الشمالى الغربى التى كانت هى المناطق التى للمسلمين فيها الأغلبية، كانت عاجزة عن أن تمارس سيطرة فعالة دائبة، ومهما يكن من

شىء فإن الرابطة فى انتخابات سنة ١٩٤٦، قد كسبت جميع مقاعد المسلمين تقريبا، ولم يستطع أحد إنكار موقف جناح من حيث هو المتحدث باسم الأغلبية الساحقة.

وقد اشترك جناح اشتراكا فعالا فى المفاوضات التى أدت إلى قيام مشروع التقسيم، وكان لا يكف عن الإلحاح بأن المسلمين يجب أن يسمح لهم بأن يختاروا لأنفسهم دولة مستقلة. وفى يونيه سنة ١٩٤٧ تحقق غرضة وقامت دولة باكستان فى منتصف ليلة ١٤ - ١٥ أغسطس سنة ١٩٤٧. وتولى هو منصب الحاكم العام لها ورئيس الجمعية التأسيسية. وقد وجه جناح جهوده الأولى نحو إنهاء سفك الدم والحقد الجماعى. وما وافى هذا الوقت حتى كان جناح قد بلغ السبعين من عمره، وكانت صحته تبدو عليها أمارات الانهيار. ومع ذلك فقد رأس إقامة الجهاز الحكومى وكان مسيطرا سيطرة فعالة على تدبير الأمور. وفى خلال سنة ١٩٤٨ ازدادت صحته وهنا على وهن وأدركته المنية فى ١١ سبتمبر.

وكان جناح رجلا غيَّر مجرى التاريخ، صحيح أنه كان ثمة شعور قومى إسلامى قبله، لكنه اسبغ عليه الثقة بالنفس وأفاء عليه النظام، وكان جناح رجلا نزيها لا يحيد، وربما كان من العسير على المرء أن يحبه، غير أنه يحمل المرء على الإعجاب به. كان وطنيا مسلما وإن لم يكن فى أعماقه رجل دين. وعنده أن التراث الإسلامى حضارة. وثقافة وكيان قومى. ثم هو قد أسس دولة ثابتة الأركان كما فعل بابر.

المصادر:

(١) H. Bolito: *Jinnah*، لندن سنة ١٩٥٤.

(٢) Matlubul Hasan Sayid: *Mohammad Ali Jinnah*، لاهور سنة ١٩٥٣.

(٣) Jamilud Din Ahmed (الناشر): *Speeches and Writings of Mr. Jinnah*، فى مجلدين، لاهور سنة ١٩٤٢، ١٩٤٧.

خورشيد [كالارد R. Callard]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٢٣٦٣

I.S.B.N 977-01-4719-2

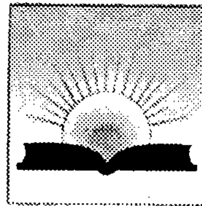
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الحادى عشر

جن حرب

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمي

دائرة المعارف الإسلامية

جن

فى نظر المسلمين: أجسام هوائية أو نارية، عـاقلة خـفـيّـة تتـشكل بأشكال مختلفة، ولها قـدرة على الأعمال الشاقة (انظر تفسير البـيضاوى لسورة الجن، الآية الأولى؛ وانظر الدمـيـرى: كـتـاب الحيـوان، هذه المادة). «وخلق الجان من مـارج من نار» (سـورة الرحـمن، الآية ١٥). أمـا سائر الكائنـات العاقلة فـهى الإنســان والملائكة، خلق الإنســان من صلصــال، والملائكة مـن نور. على أن الجن يثابون؛ فـقد بعث الله النبى [ﷺ] إلى الجن كما بعثه إلى الإنس؛ فبعضـهم إلى الجنة، وبعـضــهم إلى النار؛ وصلة الجن بإبليس (أى الشـيطان) وصلتــهم بالشياطين غامضة. فقد جاء فى سورة الكهـف، الآية ٥٠، أن إبليـس كــان من الجن ، ولكن الآية ٣٤ من سورة البقرة يفهم منها أن إبليس كان من الملائكة[1]، ومن هنا كــثـر الخلط ونشــأت عـدة أسـاطيـر، وافـتــرضت عـدة فـروض (ويمكن الرجـوع فى ذلك إلى تفـسيـر البيـضاوى لهذه الآية وتفسـير الرازى لهـا فى كتـابه مـفـاتيح الغيـب، طبعـة القاهرة سنة ١٣٠٧هـ، جـ١، ص ٢٨٨ ومابعدها). ويميـل أصحاب المعاجم من المسلمـين إلى اشــتـقـاق كلمـة جن من الاجتنان أى الاسـتـتار (أنظر Lane، هذه المادة، والبيـضاوى فى تفـسيـر سورة البقرة، طبعة Fleischer، جـ١، ص٢٢). غير أن هذا الاشتقاق بعيـد للغاية، كما أن القول

(١) كلا، الآية لا تدل على أنه كان مـن الملائكة، ونصها (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستــكبر وكان من الكافرين) فهذا استثناء= منقطع، ولغة العـرب واسعة، والقرآن يفهم فـهما عـربيـا. وسمى الزمـخـشـرى مثل هذا اسـتـثناء متصلا، فقال فى الكشاف (جـ١، ص ٦٢ ـ ٦٣ من طبعة المكتبة التجارية): «استثناء مـتصل لأنه كان جنيا واحـدا بين أظهر الألوف من الملائكة مغـمورا بهم فغـلبوا عليه فى قـوله فسـجدوا، ثم اسـتثنى منهم اسـتــثناء واحـد منهم، ويجــوز أن يجـعل منقطعــا». وهنا اخـتــلاف فـى الاصطلاح، وقـال الحافظ ابن كثيـر فى تفسيره (جـ١، ص ١٣٨ من طبعـة المنار): «إن الله تعالى أمر الملائكة بالسُجود لآدم ودخل إبلـيس فى خطـابهم، لأنه وإن لـم يكن من عنصـرهم إلا أنه كـان قـد تشـبـه بهم واتسم بأفـعـالـهم، فلهـذا دخل فى الخـطاب لهم وذم فى مخالفة الأمر». والنص القاطع فى ذلك كله قول الله فى الآية ٥٠ من سورة الكهف: «وإذ قـلنا للملائكة اسـجدوا لآدم فـسجـدوا إلا إبليس كـان من الجن ففسق عن أمر ربه»، والقرآن يصدق بعضه بعضا، ويفسر بعضه بعضا.

أحمد محمد شاكر.

كمـا أن القول باشـتقـاقها من كـلمة *genius* لايستبعد كـثيرا. والقول بأن لكل مكان إلها خـــاصــــا به: *Naturalem deum uni-uscuiusque loci* (Serv. Verg، جـــ١، ص٣٠٢) يعـبر أدق تعـبـير عن شـدة ارتباط الجنّ بأماكنـهم الخاصة بهم[1] (أنظر Noeldeke: المعلـقـات، جـ١، ص ٦٤، ٧٨؛ جـــ٢، ص ٦٥، ٨٩) وأنـهـم كانوا فى بلاد العرب فى عهدها القديم أشبه بالآلهة (Robertson Smith: *Religion of Semites* ص ١٢١).

ومفـرد جنّ جِنّى، وتسـتعمل كـلمة «جان» مرادفة لكلمة «جنّ» (Lane: Lex-icon، ص ٤٩٢). والغـول والعــفـريت والسعـلاة من الجن. وثمة رأى إثـيوبى يقول بوجود ارتبـاط بين الجنّ والغول والعـفريت والسـعلاة (Noeldeke: *Neue Beitraege*، ص ٦٣).

(١) هذا كـلام لا دليل عليـه، ولم يبن علـي بحث علمي، وادعاء ان كلمة «جن» مشتقـة من لغة أجنبية ادعاء غيـر صحـيح، وقد بينت مـرارا أن لغة العـرب من أقدم اللغات. وأمـا الوثنية التي يشير إليـها الكاتب فقد جاء الإسلام لهدمها وأبطلها.

احمد محمد شاكر

ودراسة الجن تنقسم بطبـيعة الحال ثلاثة أقـســام، وإن كـانت بالضــرورة تتداخل بعضها فى بعض:

١ ـ كــان الجن فــى رأى عــــرب الجاهليـة حوريات الصحراء وغـيلانها، ذلك الجـانب من حيـاة الطبـيعـة الذى يصيب الإنسان بالشـر ولم يستطع بعد أن يخـضـعـه لسلطانـه (انظر عن هذا الكتاب Robertson السابق ذكـره؛ وانظر Noeldeke عن العـرب القدمـاء فى Hass-stings: *Encycl. of Religion and Ethics*، جـ١، ص ٦٦٩ وما بعدها؛ Wellhausen: *Reste*؛ Van Vloten: *Daemonen.... bei d. alt Arabern* فى *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.* جـ ٧، ٨، وقـد أفـــاد مما ورد فى كـتاب الحيـوان للجاحـظ). أما فى عهد النبى [ﷺ] فقد أخذوا ينظرون إليها نظرة غـامضة خفـية، [ومن قبله] جعل المكيون بين الجن والله نسبا (انظر سورة الصــافات، الآية ١٥٨)، وجـعلوا لله شركاء الجن.. (ســورة الأنعام، الآية ١٠٠) وجـعلوا لله ممـا ذرأ من الحـرث والأنعـام نصـيـبـا (سـورة الأنـعـام،

الآية ١٣٦)، ويعـوذون بهم (سـورة الجن، الآية ٦).

٢ ـ واعـترف القـرآن بوجـود الجن اعترافا كامـلا كما هى الحال إلى يومنا هذا، وبذل الجهـد للوصول إلى النـتائج المترتبـة على هذا الاعتراف، فبلغـوا بها أقصاها. فـقد نوقشت الحالة الشـرعية للجن من جمـيع نواحيها ووضـعت لها الحـدود، كـمـا درس كـل مـا يمكن أن يكـون بين الجن والإنـس من عـلائق كـالزواج والملكيـة[1]. ومن الواضح أن قصص غرام الجن والإنـس كانت دائما مثـار اهتمـام الناس، ويسوق صـاحب الفهرست أسماء سـت عشرة قصة من هذه القـصـص (ص ٣٠٨) وهى تذكـر فى مجـموعات الأقـاصيص كافـة (مثل تزيين الأسـواق لداود الأنـطاكى، ص ١٨١ ومـا بعدهـا، طبعـة القـاهرة سنة ١٣٠٨هـ؛ وكـتـاب مصـارع العـشـاق للسـرّاج، ص ٢٨٦ ومـا بعدها، طـبعـة الأسـتـانة سنة ١٣٠١). وهناك أيضـا قـصص مـتـعـددة عن العـلاقـات بين الأوليـاء والجن (Macdonald: *Religious Attitude and life in Islam*، ص ١٤٤ ومـا بعدها).

وهناك تـصنيف جـيـد لـكل هذه الموضوعات هو كتاب «آكام المرجان فى أحكام الجـان» لبـدر الدين الشـبلى المتـوفى عـام ٧٦٩هـ، وهذا الكتـاب مطبوع بالقاهرة سنة ١٣٢٦هـ (وأنظر أيضـا Noeldeke فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesell.* جـ ٦٤، ص ٤٣٩ وما بعدها).

أما من تجاسر على الشك فى وجود الجن فهم قـلة حتى بين المعـتزلة، وإنما قال هؤلاء بآراء مختلفة فى طبيعة الجن وأثرهم فى الماديات. وحـاول الفلاسـفة

---

(١) هذه ابحاث خيالية، تعـدى باحثوها حدود ما يجوز لهم بحثـه، فإن الله، سبـحانه.. وهو الذى خلق هذه الدنيا بارضـها وسـمائها وهو الـذى لا يغرب عن علمه مثقـال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وهو الذى خبرنـا فى القرآن عن وجود الجن، كمـا أخبر الانبـياء السابقـين، ونحن لـم نرهم، ولا نعلم من احوالهم إلا مـا جاء به الوحى الصـادق من القرآن والسنة الصحـيحة ـ فلا يجوز لنـا أن نتجاوز فى البحث ما ورد فى الوحى، ومن تجاوز فـقد اعتدى واخطأ، ولم يكن عمله أو قوله حـجة على الإسلام، بل القرآن والسنة حجة عليه، وما كان سبيل البحث العلمى أن تدع الحقائق، ونجرى وراء اوهام العوام وخيالات القصاص والشعراء.

احمد محمد شاكر

المتـقدمـون ـ وفيـهم الفـارابى ـ تجنب البحث؛ فعرّفوا الجن بتعريفات غامضة، ولكن ابن سينا عند تعريفه لكلمة «جن» أكـد فى غيـر مـواربة أنه ليـست هناك حقيقة واقعة وراء هذه الكلمة، وتخلص الفلاسفة المسلـمون المتأخرون من هذه المسألة أيضا فلجأوا حـينا إلى التفاسير وحـينا إلى الميتـافيـزيقا. فـابن خلدون مثـلا يجعل الآيات القرآنية التى تشـير إلى الجن من الآيات المتشابهـات وعلمها عند الله وحـده (سورة آل عمـران، الآية ٧). وقـد درست هذه المذاهب المخـتلفـة دراسة جـيدة فى كـشاف اصطـلاحات الفنون (جــ١، ص ٢٦١ ومـا بعــدها؛ وانظر مـفـاتيح الغـيب للرازى، سـورة الجن).

٣ ـ الجن فى الأدب الشعبى.

من الطبيـعى جدا أن يكون الانتـقال إلى هذا الـبـاب قـد جـاء عـن طريق استـخدام الجن فـى السحـر. فقـد أقر الفــقــه الإســلامى دائمــا مــثل هذا الاسـتخـدام، وإن كـان الاختـلاف فى شرعـيتـه. فصـاحب الفهـرست يتتـبع الأنواع المباحة وغير المباحة إلى الأزمنة القـديمـة، ويذكـر مصـادره اليـونانيـة والحرّانيـة والكلدانية والهنـدية. واليوم تعـدّ الـكتب التى تتناول ارتـبـاط الجن بالأعمـال السـحرية جـزءا هاما من أدب الشعـب. فالجمـيع يعرفـون هذه الكتب ويقرأونهـا ولا تخفى خافيـة منها على المشـتغلين بالسـحر، وللجن شـأن هام أيضا فى القصص الشعبى، على خلاف قصص أئـمة الأدباء. وهذا ما نـشاهده فى ثنايا كـتاب ألـف ليلة وخاصـة فى القصص الدينية الشعبية التى نشر ڤايل Weil قصـتين منـها فى ترجـمته لـهذا الكتـاب، وهمـا قصـة جـودر الصيـاد، وقصـة على وظاهر الدمشـقى. وأقرب من هذا إلى آراء الجـماهيـر مجـموعـة Marchen وهى التى جـمعـهـا عن طريق الرواية أرتين Artin وأويسـتروپ Oes-trup وسپـيتـا Spitta وشتـومه Stomme وغيـرهم. ففى هذه المجـموعـات تطغى الخصائص الـشعبية للأجناس المخـتلفة على الطابع الإسـلامى العـام. فـالروح الظاهرة فـيـهـا أقـرب إلى روح أهل شمال إفـريقية والمصريين والشـآميين والفرس والترك منها إلى الروح العربية

أو الإسلامية. ونجد - إلى جانب ذلك - المعتقدات الشائعة والعادات المتداولة المتصلة بالجن، وهى لم تجمع بعد جمعا كاملا، وفى ثنايا هذه القصص جميعا مسائل تتفق ورأى الإسلام فى الجن. فنجد مثلا أن الاعتقاد الشائع عند المصريين هو أن الشخص الذى يقتل يصبح عفريتا يحوم فى المكان الذى قتل فيه (أنظر Willmore: *Spoken Arabic of Egypt*، ص ٣٧١، ٣٧٤) بينما نجد أن المذاهب الإسلامية تنص على أن مرتكب الكبيرة يصير بعد الممات جنا وذلك فى عالم البرزخ (انظر كشاف اصطلاحات الفنون، جـ١، ص ٢٦٥). وأورد ويلمور تفصيلات أخرى عن الجن فى مصر (وانظر فيما يختص ببلاد العرب الجنوبية: عبد الله منصور: *The Land of UZ*، ص ٢٢، ٢٦، ٢٠٣، ٣١٦ - ٣٢٠؛ وأنظر أيضا R. C. Thomson فى *Proc. of Soc. of Bibl Arch.* جـ٢٨، ص ٣، وما بعدها؛ Sayce فى *Folklore*، سنة ١٩٠٠، جـ٢، ص ٣٨٨ وما بعدها Lydia Einsz-ler فى *Zeitschr. d. Deutsch.Pal.Vereins* جـ ١٠، ص١٧٠ وما بعدها؛ Mrs. H. H. Spoer فى *Folklore* جـ ١٨، ص ٥٤ وما بعدها ؛ Macdonald : *Aspects of Islam*، ص ٣٢٦ ومابعدها).

والمجال لايزال متسعا للدراسات الخاصة بهذا الموضوع.

المصادر:

(١) الدميرى: حياة الحيوان، مواد: جن، وسعلاة، وعفريت، وغول وكذلك الترجمة التى قام بها Jayakar لهذا الكتاب، لندن وبومباى سنة ١٩٠٦ - ١٩٠٨.

(٢) عجائب المخلوقات للقزوينى، ص ٣٦٨ ومابعدها. طبعة فستنفلد.

(٣) Lane: *Modern Egyptians* ، مادة جن فى الفهرس.

(٤) Lane : *Arabian Nights* المقدمة، تعليق رقم ٢١، فصل ١، التعليقات، ١٥، ٢٤.

(٥) Goldziher: *Arabische Philologie*، جـ١، الفهرس.

(٦) Goldziher:*Vorlesungen*ص ٦٨، ٧٨ ومابعدها.

(٧) Doutté: *Magie et Religion*

(٨) Macdonald: *Religious Attitude and Life in Islam*، فــصــل ٥، ١٠، والفهرس.

[ماكدونالد D. B. Macdonald]

+ **فى الأدب الشعبى التركى**: من الكلمات المستعملة للدلالة على الجن نجد أن Cin(جن) هى أشيعها، أما «إجنّى» فرواية فى جن. وأما كلمة «إن» التى لاتستعمل إلا فى صيغة «إن جن» فإن لها فى بعض الأحوال معنى الجن. وهى تحريف لكلمة «إنس» جاء من العبارة الجامعة «الإنس والجن» التى ترد كثيرا فى القرآن. وفى الحديث اليومى وكذلك فى قصص المغامرات ذات التهاويل والحكايات التى تروى الخوارق ترد الكلمة «پارى» مرادفة لكلمة جن، وكثيرا مايلتبس بين هذين المصطلحين حتى فى الروايات، على أن المصطلح الثانى مع ذلك ينتمى حقا إلى عالم حكايات الخوارق حيث يقل شيوع كلمة جنى. وفى أجزاء من شرقى الأناضول (فى توقات وأرضروم مثلا؛ وانظر عن أرضروم: سامى آقالين: أرضروم بيلمجه لرى، إستانبول سنة ١٩٥٤، الحاشية) تستعمل كلمة «مكير» للدلالة على مخلوق من الخوارق له كل خصائص الجن. ويحدث أحيانا، حين يكون المرء حريصا على أن يتحاشى أى ضرر يلحق به منهم، أن يستبدل بكلمة جن - بحكم تحريم لغوى - عبارة «إييى سآته أولسونلر» («أرجو أن يكونوا فى لحظة سعادة» ومعنى ذلك: «مخلوقات أرجو أن يكونوا معتدلى المزاج ميالين إلينا»). ومن المعتقد أن ثمة جنا مسلمين وجنا وثنيين، والجن الوثنيون يعدون أكثر شرا وأصعب قيادا.

وينظر إلى الجن على اعتبار أنهم مخلوقات من الجنسين وأنهم يعيشون جماعة، ولهم رئيسهم، أو «پادشاه» كما غلب القول عليه. ويدور نشاطهم كله ليلا وينتهى بصياح الديك أو بالآذان لصلاة الصبح. وتسمى الروايات والحكايات وقصص الخوارق من جميع الأنواع الأماكن التى يعيشون فيها أو يؤمونها كثيرا والأمكنة المختارة للقائهم للتسلية، وهذا يكون دائما فى الليل:

وهى الطواحين والحمامات والخرائب، ودور المجانين والمقابر وبعض الخانات (وخاصة حين تهجر أو تتداعى) وبعض الأماكن فى الريف وخاصة فى قاعدة الأشجار الكبيرة. وثمة بعض الدور الخاصة التى اشتهرت بأن الجن يزورونها وخاصة «حجر الضيافة» فى القرى. وتقول الرواية المحلية فى استانبول أن هناك عددا من الأماكن فى داخل المدينة وخارجها اشتهرت بأن مثل هذه المخلوقات الخارقة تسكنها. ويقال إن مأموى ملك جن البحر أمام برج لياندر فى البوسفور. وثمة أسطورة واحدة تفسر لماذا يؤم الجن مسجدا فى ديمتوقه (فى الروملىّ) ليلا، بل إن الإحتياطات تتخذ حتى فى النهار بالنسبة لبعض الأماكن مثل دورات المياه والأركان البعيدة التى تكوّم فيها القمامة أو تطفح بالماء القذر مثل قواعد الأشجار، والأركان القذرة الهادئة على ضفاف الأنهار وقاعدة جدران المجارى، والأماكن المظلمة المسورة (مثل حجرات سقط المتاع) وغير ذلك من الأماكن.

وتظهر الجن للناس بأشكال مختلفة، والغالب أن يكون ذلك فى صورة حيوان مثل: قطة سوداء (تخلو تماما من أية علامات بيضاء) أو معزى (نعجة أو جديا)، أو كلب أسود، أو بطة، أو دجاجة مع فراخها، أو جاموسة، أو ثعلب، أو تظهر فى صورة بشر إما على هيئة إناس من الحجم الطبيعى أو أقزام، وتظهر أحيانا فى صورة بشر عمالقة الجسم (وهناك كثيرون من الناس الذين زعموا أنهم رأوهم يصفونهم بأنهم بيض كل البياض نحفاء وطوال فى طول المئذنة أو عمود البرق). وهم يظهرون أيضا وعليهم سمات الطفل فى قماطه. وفى فنون السحر التى يمارسها الزنوج فى تركية تعد الحية الحيوان الذى تتجسد فيه الجن.. والذئاب والطيور هى - دون سواها - الحيوانات الأخرى التى لا تتأثر الجن بهجماتها.

وتصرّف الجن حِيال الأناسى على ثلاثة أنواع: إذا استطاع الناس تجنب إثارتهم فإنهم لا يؤذونهم: فهم لا يبالون بهم، أو إنهم - فى بعض

الأوقات - يكتفون بممارسة ألاعيب شتى غير مؤذية. أما الأناسى التى تستأهل فعالهم بعض المكافأة فإن الجن يجلبون لهم فوائد عظيمة. وهم يعاقبون الغافل الوقح من الإنس بابتلائه بالمرض أو العجز. وتسوق بعض الحكايات، وخاصة الحكايات الأسطورية، بيانات بما يحدث عند أماكن بعينها تذكر فيها أسماء أشخاص بعينهم لقوا فيها معاملة عجيبة على يد تلك المخلوقات الخارقة. (أنظر عن الحكايات التى من هذا القبيل: Eberhard-Botrav: *Typen tuer-kischen Volksmaerchen* ڤيسبادن سنة ١٩٥٣، نماذج رقم ٦٧، ٣٦٧، ٥٦٧، ١١٨، وأنظر أيضا الكلمات Geister و Peri وTeufel فى الفهرس؛ ملاحت صبرى: جنلر فى خلق بلكيسى خبرلرى، جـ٣، ص ١٤٣ - ١٥١؛ ونقلت هذه المقالة بنصها فى M.Halit Bayri: *Istanbul Fokloru*، إستانبول سنة ١٩٤٧، ص ١٧٦ - ١٨١؛ ا. جعفر أوغلى: أورطه أناطولى أغيزلرندن درله لر، إستانبول سنة ١٩٤٨، ص ٢٠٩ - ٢١٠). ومن هذه الحكايات الخارقة بعض تروى كيف يقدم الإنس التماسات بشخصهم أو بوسيط إلى ملك الجن وهو فى مجلس المشورة. ومن السمات المميزة للهبات التى يهبها الجن لأولئك الذين يرضون عنهم أن هذه الهبات تكون على هيئة البصل والثوم المقشور، ويستحيل البصل قطعا من الذهب والثوم فضة.

والأمراض التى يبلون بها الناس أنواع مختلفة: الشلل النصفى، وأشكال مختلفة من الشلل النصفى والتواء الأطرف، وهذا هو الغالب. وهم أحيانا يتدخلون فى الحياة العائلية ويفسدون الزيجات. ويحدث ذلك نتيجة لقيام الشاب أو المرأة بإثارة الجن على أى وجه. وهناك سبب آخر هو أن يكون واحد أو واحدة من الأناسى محبوبا أو محبوبة ويعدها الجنى أو الجنية خطيبة له أو خطيبا لها بحسب الظروف.

وطرق تحاشى الجن وفعالهم الضارة يمكن أن ندرجها تحت فئتين: فئة تتعلق بالإجراءات الوقائية التى يمكن أن يتخذها المرء بشخصه، والإجراءات التى تتخذ فى حالات

تقتـضـى الرجوع إلى مـختص. وبعض الإجراءات الوقـائية الخـاصة بتـحاشى إثارة الجن هى: أن يـتـجنب المـرء قـدر الإمكان الأمـاكن التى يغـشـونهـا وألا «يدنس» هذه الأمـاكن (بتلطيـخـهـا أو البصق عليـها أو التبول فيـها إلخ) على أن يبـسمل دائمـا أو يقـول «دسـتـور» (وهذه الكلمـة معناها «بعـد إذنك») قبل أن يفـعل أى شىء وقـبل أن يحـرك أى شـىء، وألا ينسى قط أن يـنطق بهـذين القولين: أى فى كل مرة يدع فـيها المرء أى شـىء أو ملبس فى صندوق أو حين يضع أى مـؤن فى مـخزن إلخ حـتى لا يأتى عليها الجن.

وفى حـــالات المـرض أو العــجــز الخطيرة التى يظن أن السبب فـيها هى الجن يجب الرجوع إلى مختص، ويكون هو «الخوجة» أو «المشايخ» أو حتى من البسطاء الذين لا يحملون أى لقب علمى الذين هم وسطاء الجن (وهم يـسمـون «خدّملى») ويـعد الجن خدمـا أو عبـيدا يـخـضـعـون خضـوعـا تامـا لهـؤلاء. والإجراءات المتبعـة فى الرقى والتعازيم تتخذ أشكالا شـتى، ولكن المبدأ واحد لا يتغير: فالساحر (ويسمى أيضا بأسماء من قـــبـــيل «جندار» أو «جـنجى» أى مسخر الجن) يستحضر الجن أو الجنى الذى يظن أنه مـصـدر المتـاعب أو ذلك القادر عـلى كشفـها. وحـين ينجح فى استحضـار الجنى المـذنب يتفاوض معه إما بالاعتذار له أو بتـهديده حتى يحرر فريســته من أذاه ويبـرئها. وبعض هذه الرقى والتعازيم تقـام فى غيبة المريض أو من أدركـه الأذى؛ وبعـضـهـا الآخـر يقتـضى حضـوره، كمـا هى الحال فى فنون السحر الخـاصة بالأتراك الزنوج (سكان إفـــريقـيـة)، وهم أولـئك الذين أقـاموا قـبل سنة ١٩٢٠ وخـاصـة فى المدن الكبيـرة مثل اسـتانبول وأزمـير، نقـابات من العرافـين فى ظل «كـديات» وهم زعماؤهم الروحيـون. وقد اعترف السكان البـيض أيـضـا بكفـاءة طبـهم السـحرى (انظر عن هذا الموضــوع: A. Bombaci: *Pratiche magishe africane* فى *Folklore*، جـ٣، رقـم ٣ ـ ٤، سـنـة ١٩٤٩، نـاپلـى، ٣ ـ ١١؛ P.N. Boratav: *The Negro in the Turkish Folklore* فى *Journal of American Folklore*، جـ٦٤، سنة ١٩٥١، رقم ٢٥١، ص ٨٣ ـ ص ٨٨ ـ P.N. Boratav:

Les Noirs dans le folklore turc et le folklore des Noirs de Turquie، فى *Journal de la Société des Africanistes*، جـ ٢٨، سنة ١٩٥٨، ص ٧ ـ ٢٣).

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة فإن كاتبها أفاد من المواد التى حصلها من دراساته هى ونصوص الحكايات والأساطير والقصص ذات التهاويل فى مجموعته من المخطوطات. أما الافتقار إلى وجود أى كتاب شامل فى هذا الموضوع فثغرة فى دراسة الأدب الشعبى التركى.

خورشيد [بوراتاف P.N. Boratav]

الهند ـ يلقى المرء فى الهند ثلاثة تصورات متميزة للجن، هى: تصور سلفى محافظ يعتمد على تفاسير القرآن التى تقوم على ظاهر اللفظ؛ وخرافات تتجلى فى الخرافات الشعبية؛ وأفكارعقلانية تماثل ما حاوله السير سيد أحمد خان وغيره من مدرسته فى التفكير.

١ ـ فى الأخبار السلفية أو المحافظة يظهر الجن فى صورة مخلوق خلق من نار، وهو يختلف عن الإنسان الذى خلق من صلصال. والجن غير مرئيين أثيريون (لغة القرآن لعبد الرشيد نعمانى، جـ ٢، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦)، ويكاد يكون جميع علماء الهنود فى التفسير يرون هذا الرأى. ويذكر عنايت الله ثلاثة أنواع من الجن (١) مخلوقات أثيرية ليس لها أى شكل مادى. (٢) مخلوقات شبيهة بالحيات. (٣) أولئك الذين سيخضعون للحساب الإلهى يوم القيامة مثلهم فى ذلك مثل الإنس. (٤) مخلوقات لها سمات تشبه البهائم (مصباح الفرقان فى لغة القرآن، دلهى سنة ١٣٥٧هـ، ص ٨٥) وقد عدّهم بعض الفقهاء مخلوقات حقيقية جديرة بأن تنظر فى المشاكل الفرضية التى تنشأ من زواج الإنس بالجن، بالرغم من اعتقاد هؤلاء الفقهاء بأن الجن من الخوارق.

(ب) من المعتقد بعامة أن الجن مخلوقات لا ترى، لها قوى خارقة عظيمة وأن تنظيما لهم يرأسه ملك.

وهذه الفكرة كانت شائعة فى العصور الوسطى حتى بين أوساط المتعلمين فى المجتمع الإسلامى. وفى عهد إيلتمش اشتهرت بقعة فى جوار «حوض شمس» بدلهى بأنها مأوى الجن (مفتاح الطالبين، مخطوط فى مجموعتى الخاصة). ويشير جمالى إلى دار ضيافة أقامها إيلتمش (سنة ٦٠٧ ـ ٦٣٣ هـ = ١٢١٠ ـ ١٢٣٥م) عرفت باسم «دار الجن» لأنه كان من المعتقد أن الجن يؤمونها. وقد أسكن شيخ الإسلام فى دلهى، وهو سيد نجم الدين صفره الشيخ جلال الدين تبريزى فى دار ليمتحن قواه الروحية. وقد بعث هذا الشيخ بخادمه ليضع نسخة من القرآن فى هذه الدار قبل أن يشغلها هو (سير العارفين، دلهى سنة ١٣١١هـ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦)، وقد بعث هذا اعتقاد يقضى بأن توضع فى كل دار قبل سكناها نسخة من القرآن لتطرد منها الجن. ومنذ أن أعتقد بأن الجن يمكن أن تؤذى الإنس وتصيبهم بعلل خطيرة، فإن كثيرا من الكتاب الدينيين أخذوا يتناولون الأدعية والأوراد التى تفسد أعمال الجن الشريرة. وقد اقترح شاه ولى الله المتوفى سنة ١٧٦٣ طرائق لطرد الجن من الدور (قول الجميل، كانپور سنة ١٢٩١هـ ص ٩٦، ٩٧).

(جـ) وقد بذل سيد أحمد خان محاولة لإسباغ العقلانية على فكرة الجن بتجريدها من كل العناصر الخارقة الخرافية، فذهب إلى أن كلمة جن فى القرآن تشير إلى القوم غير المتحضرين وقد فسر عبارة «الإنس والجن» التى جاءت فى القرآن أربع عشرة مرة والنصوص المختلفة التى استعمل القرآن فيها كلمة «جن» بأنها إشارات إلى صفات وخصائص مختلفة لهؤلاء «القوم» (تفسير القرآن، جـ٧، عليكره سنة ١٨٨٥، ص ٧٩ ـ ٨٩)، ولكن هذا الرأى وضعه العلماء موضع النقد.

المصادر:

علاوة على المصادر السابقة والتفاسير المختلفة التى كتبها العلماء المسلمون الهنود أنظر:

(١) مولانا محمد زمن: بستان الجن؛ مدارس سنة ١٢٧٧هـ.

(٢) صادق على: ماهية الملاك والجن والإنســان على مــاثبـت من التـدبّر فى آيات القرآن، راولپندى سنة ١٨٩٩.

(٣) أسلم جـيراكـپـورى: تعليمـات القــرآن، دلهــى سنة ١٩٣٤، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٤) مــولوى أبو محـمـد عبـد الحق حقّـانى: البيان فى عـلوم القرآن، دلهى سنة ١٣٢٤هـ، ص ١١٩ ـ ١٢٨.

خورشيد [نظامى K.A. Nizami].

إندونيسـيا: عرف الإنـدونيسـيون المسلمون الجن العربى بصـفة عامة من الكتب العـربية وفـروعهـا. وقد انتـقلت كلمة «جن» إلى لغات إندونيـسية شتى (الملايو، كايو إلخ. جن، والجاوية جن أو جم، ولغـة مننكبـاو: جهن، ولغـة آشى: جَن إلخ) بل إلى اللغـة الفـصحى لقـوم غـيـر مـسلمـين مـثل البـتَك (أو جم). ويستعـملها الملاويون مرادفا مـهذبا لـ «كانتو» أى الروح الشريـرة؛ وتستعمل فى لغات أخرى (مثل كـايو) اسما عاما لجميع أنواع الأرواح الوطنية.

خورشيد [ڤورهوف P. Voorhoeve].

الجنة

هى الإســم الذى يطلـقــه القــــرآن والحديث غالبـاً على الفردوس الذى هو مقـام المقربين. وقد ذُكرت مـرة واحدة فى الـقــــرآن بالاســم الفـــــارسى «فردوس»[1]، ومـرة أخـرى بصيـغـة جمـعت بين لفظتى «جنات الفـردوس»، ومــرات عدة باسم «جنات عـدن» (انظر

(١) هكذا ادعى كاتب المادة إن كلمة «فردوس» فارسية الأصل، ومن قــبله ادعى بعـض علمـاء العــرب إن أصلها رومــى أو سريانى أو نبطى، وكلهـا أقوال لا دليل عليها، ودعـاوى تخالف الواقع. وقد كان كـثير من علماء العـربية يغلون فى إدعاء أصــول أعجمـية لألفاظ عـربية خـالصة، حتى ادعـوا فى كثـير من ألفاظ القرآن ذلك. وصدق أبو عبيدة معمر بن المثنى فى كلمـتـه: «من زعم أن فى القـرآن لسـانا سـوى العربية فقد أعظم على الله القول». وقد فصلنا الكلام فى ذلك فى مـقدمـتنا التى عـملناها لكتاب «المعـرب للجـواليـقى» (ص ١٠ ـ ١٤ من طبـعـة دار الكتب المصــرية سنـة ١٣٦١) وكلمـــة «فــردوس» نقل الجواليقى الأقوال فى أنها مــعربة، ونقل قول الفراء أنها عربية، وقلنا فى التعليق عليه هناك (ص ٢٤١ ـ ٢٤٢): (كذلك أدعى الأســتاذ العلامة الأب انســتاس مارى الكرملى فى كتاب نشوء اللغة العربية ص ٨٤ إن الكلمة عن اليونانية فقـال: «والفردوس للبستان، فـإن جمـعه فـراديس، وفراديس تعـريب لليونانيـة Paradcisas واليونانـية من الزندية «پيـرادايز» وما أبعدمـا قال! فإن الكلمـة اليونانية تـقارب فــى النطق الكلمة العـربية فى صيـغة الجمع، فمن المعـقول أن يكونوا سمعوها مجـموعة ممن خالطوا من العرب،=

تسميتها فى التوارة باسم جن عيدن(١) سفر التكوين: إصحاح ٢، آية١٥).

وقد عرف أن فكرة محمد[ﷺ] عن الجنة مادية حسية(٢)؛ وقد صورت هذه الفكرة فى سور كثيرة تتصل بالفترة الأولى من دعوته مثال ذلك: (سورة محمد؛ الآية ١٥) «مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من خمر لذة للشاربين، وأنهار من عسل مصفًّى، ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم..»؛ وسورة الرحمن (الآيات ٤٦ ـ٥٧) «ولمن خاف مقام ربه جنتان. فبأى آلاء ربكما

(١) لا قيمة لهذا فى التدليل على أن كلمة «عدن» معربة أو منقولة عن التوراة، وهى كلمة عربية خالصة «عدن بالمكان يعدن عدنا وعدونا» أى أقام، قال فى اللسان: «وجنات عدن: منه، أى جنات إقامة، لمكان الخلد». فهذا أصل الكلمة. والعبرية التى كانت بها = التوراة حين أنزلت، إن لم تكن فرعا محرفا عن العربية، فما تكون إلا أختا لها مشتقة معها من أصل واحد ولقد قلنا فى مقدمة المعرب: «والعرب أمة من أقدم الأمم، ولغتها من أقدم اللغات وجودا، كانت قبل إبراهيم وإسماعيل، وقبل الكلدانية والعبرية والسريانية وغيرها، بله الفارسية. وقد ذهب منها الشىء الكثير بذهاب مدنيتهم الأولى قبل التاريخ».

= كأهل الشام، قال فى اللسان: «وأهل الشام يقولون للبساتين والكروم الفراديس» فهذا أصل ذاك كما ترى. فلو كانت الكلمة معربة لنقلت بصيغة تقرب من صيغة الجمع. ثم إن النص على أصلها وعروبتها حاضر بين. قال ابن دريد فى الجمهرة ٣: ٣٣٣: «والفردسة السعة. صدر مفردس واسع. ومنه اشتقاق الفردوس». وفى اللسان: «والمفردس ـ أى بصيغة اسم المفعول ـ المعرش من الكروم، والمفردس: العريض الصدر. والفردسة: السعة، وفردسه: صرعه. والفردسه أيضا: الصرع القبيح، عن كراع . ويقال أخذه ففردسه: إذا ضرب به الأرض» فالنصوص متضافرة على صحة أصل المادة فى العربية، وعلى صحة معناها، وعلى اشتقاقها من أصل معروف. ويظهر لى أن بعض العلماء الأقدمين سمع الكلمة الرومية فظنها أصلا للعربية، على وهم أن العربية نقلت كثيرا من اللغات الأخرى وعلى حب الإكثار من الأغراب!

أحمد محمد شاكر

(٢) يكتب كاتب المادة طبعا على أساس عقيدته، فى أنه لا يؤمن بنبوة رسول الله [ﷺ]، فينسب كل ما فى القرآن إلى الرسول[ﷺ]، ولكن المسلمين وغيرهم من أهل الإنصاف يثقون بأن هذا القرآن من عند الله، وأن الرسول[ﷺ] يبلغ للناس ما أوحى إليه. فليس له فيه إلا التبليغ فقط. وصفة الجنة والنار من الغيب الذى لا يعلم الإنسان حقيقته بقوة عقله وحدها. وليس له من سبيل إلى معرفتها إلا فيما جاء به الوحى عن الله على لسان رسله الصادقين، وخاتمهم محمد [ﷺ]، فإن ظن كاتب المادة أن الفكرة فى وصف الجنة فى القرآن «مادية حسية» على كاتب المادة أن الفكرة فى وصف الجن فى القرآن «مادية حسية» على المعنى الذى يشعر به الناس فى هذه الحياة الدنيا، وأنه بذلك يجد مغمزا فى القرآن، فما أرى ظنه صحيحا، ثم هو لا يضر الإسلام شيئا.

أحمد محمد شاكر

تكذبان. ذواتا أفنان. فبأى آلاء ربكما تكذبان. فيهما عينان تجريان. فبأى آلاء ربكما تكذبان. فيهما من كل فاكهة زوجان. فبأى آلاء ربكما تكذبان. متكئين على فرش بطائنها من استبرق وجنى الجنتين دان. فبأى آلاء ربكما تكذبان. فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان. فبأى آلاء ربكما تكذبان»؛ وسورة الواقعة (الآيات ١٦ - ٣٩): «متكئين عليها متقابلين. يطوف عليهم ولدان مخلدون. بأكواب وأباريق وكأس من معين. لا يصدعون عنها ولا ينزفون. وفاكهة مما يتخيرون. ولحم طير مما يشتهون. وحور عين. كأمثال اللؤلؤ المكنون. جزاءً بما كانوا يعملون. لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً. إلا قيلا سلاماً سلاماً. وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين. فى سدر مخضود. وطلح منضود. وظل ممدود. وماء مسكوب. وفاكهة كثيرة. لا مقطوعة ولا ممنوعة. وفرش مرفوعة. إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكاراً. عُرباً أتراباً. لأصحاب اليمين. ثلة من الأولين». (سورة الرحمن: الآية ٧٢) «حور مقصورات فى الخيام».

وفى سورة الرحمن، الآية ٤٦ وما بعدها، وهى السورة التى صيغت فى قالب أنشودة لها لازمة، يتحدث محمد [ﷺ] عن الجنتين اللتين أعدتا لمن خاف مقام ربه، وما لهما من أفنان، وما فيهما من «عينان تجريان»، ومن كل فاكهة زوجان. وهو يذكر فى السورة نفسها (الآيات ١٧ - ١٩) المشرقين والمغربين والبحرين وليس تفسير هذه الأثنينية يسيراً إلا إذا كانت من أجل البحرين. وقد يقال إن النبى [ﷺ] قد التزم فى هذا المقام صيغة المثنى(١).

وعلى الجملة فإن الفردوس - فى جوهره - روضة فيها حور عين، وأرائك ممدودة، وفُرشٌ مرفوعة، وشراب مسكوب، وفاكهة كثيرة.

وقد تمثلت الجنة فى عصر متأخر

---

(١) أظن أن الكاتب وأمثاله من المستشرقين آخر من يصلحون علمياً للبحث فى لغة القرآن وبلاغته، ومعرفتهم بالعربية محدودة. وأساطين البلغاء والفصحاء من العرب العرباء عجزوا عن معارضته وأحجموا عن نقده، بل لم ينقل عن واحد منهم أنه عاب حرفاً فيه من ناحية البلاغة والسمو فى العبارة، على كثرة الدواعى والدوافع. فأين هؤلاء من أولئك؟!!

أحمد محمد شاكر

فى صورة هَرَم أو مخروط له طبقات ثمان، وهو يزيد طبقة على ما فى جهنم من طبقات، ذلك أنه كان يعتقد أن المقربين سيكونون أكثر عدداً من المغضوب عليهم. وكلما تصاعدت هذه الطبقات، زادت المادة التى بُنيت منها نفاسة. ولكل طبقة باب؛ وفى القمة سِدرة المنتهى التى ورد ذكرها فى سورة النجم الآية ١٤ من القرآن، والتى تظلل أغصانها الهرم كله، وتحفظ فى الجنة الكتب التى تسجل فيها أعمال الناس، كما يحفظ فيها أصل القرآن «الكتاب المبين» (سورة يونس، الآية ٦١)، و«اللوح المحفوظ» (سورة البروج، الآية ٢٢)، أو «أم الكتاب» (سورة الرعد، الآية ٣٩)، وإلى جانبه القلم الذى يكتُب على اللوح، وللكعبة فى الجنة أيضاً أصل يعرف باسم «البيت العتيق»، وفيها أشياء تستخدم عند الحساب كالميزان لوزن أعمال الناس، وكراسِ للأنبياء ورايات؛ وتُرفع راية النبى محمد [ﷺ] ـ أو قل أصلها السماوى ـ على جبل يقال له جبل الظفر، ويقوم على جانب الهرم الفردوسى.

وهذه الجنة ـ بما فيها كله ـ فوق الأفلاك السماوية حيث تدور الكواكب، وهى تستقر على أنوع من البحار لها أسماء مجردة كبحر البقاء «المنقسم»، وبحر الخلود، وبحر «الرب» ويمتد فوق الهرم عالم (الملكوت» وعالم (الجبروت) وعرش اللّه ودار المقربين(١).

وقد سلَّم علم التوحيد الإسلامى السنى ـ الذى يمثله الغزالى والأشعرى بنوع خاص ـ بأن للحواس لذات فى الجنة، مع ملاحظة أن هذه اللذات لا يبدأ حصولها إلا بعد البعث. ويلحق بهذه اللذات لذات المخيِّلة والعقل. ويرى الغزالى أن الشئ الملذ، الذى يتخيله المقربون، يتم تحققه مباشرة، وهذا

(١) هذا كله كلام خيالى وتخليط، يعرف ذلك كل مسلم يقرؤه. ليس فيه شئ علمى يناقش. وما كانت أوهام المتأخرين الخياليين بحجة على الإسلام ولا على القرآن.

أحمد محمد شاكر

التــــحــــقق، وإن لــم يكن علــى وجـــه مـوضـوعى تام، إلا أنه فـيـمـا يتـعلق بالبـصر والحواس الأخـرى على الأقل، ضــرب من الـوهم الذى يحـيـا فـــيـه المقربون حـياة دائمـة. فالجنة أشبـه ما تكون بسـوق عظيـمة تـشتـرى فـيهـا الصــور، وتقترن فـيهـا اللذات العقلـية باللذات الحسية، وتوجـد فى متاع العلم والملك والسيطرة ، وفى تذوق السـعادة الحـقـة، إلا أن رؤية الله هى السـعـادة القصوى التى تحصل للمقربين.

وقـد أقـر علم التـوحيـد الإسـلامى السنى مـشاهدة الوجـه الكريم أو رؤية الله: فالغـزالى يقول إن الله سيُرَى من غير هيئة أو صورة. وهذا الاعتقاد يبدو غـيـر مـتـمـشٍ مع القـرآن؛ لأن الله فى القرآن يكاد يكونُ مـحجوباً دائماً، فـهو يدعو آدم دون أن يظهر له؛ وهو لم يره نـوح؛ ولم يـر إبـراهيـم «خـلـيلـه» إلا ملائكته. وسـأل موسى ربه أن يتجلّى، فلمـا تجـلّى ربه للجـبل خـرّ مـوسى صعـقاً، حتى إذا أفـاق من صعـقه تاب وأناب. ولم ير محمـد [ﷺ] نفسه الله، بل هو قـد رأى جبـريل عليه السـلام ، وذلك فى حـالة الغشـيان المذكـورة فى سورة النجم، الآيـة ١٦ من القرآن، ولم يدرك سدرة المنتهـى «إذ يغشى السدرة ما يغـشى» وقد ورد فى خبـر ذكر فى (مـخــتـصـــر العـجــائب) ص٩، أن النبى[ﷺ] سأل جـبريل عليـه السلام: «هل رأيت ربك؟» فتـململ الملك وأجاب: «أى محمد! إن بينى وبيـنه سبعين ألف حجاب من النور، إذا قـربت من أحدهما احترقت»(١).

ولا يظهـــر الله فى وصف الـقـرآن للجـنة، ولكنه مـع ذلك حــاضـــر يوم الحساب .

(١) مسألة رؤية الله فى الآخرة من المسائل الدقيقة فى علم التوحيد. وكاتب المقـال لم يدرك تماما أقوال العلماء فيها وتفصيل الكلام عليها ليس مما يحتمله هذا التعليق، ولا هو مما يسـهل فـهمـه على من لم يتـعـمق فى علم الكلام. وأمـا هذا الحديث الأخـيـر الذى نقله عن كتـاب (مختصـر العجائب) فهو حديث مـوضوع مكذوب، كما نص عليـه ابن الجوزى وغـيره (انظر اللآلى المصنـوعة فى الأحاديث الموضوعة، ج١ ص ٨ ـ ٩) والكتاب الذى نقل عنه الكاتب لا قيمـة له ولا يحتج بما يروى فى مثل هذه الكتب إلا من لا يعرف شيئا من علوم الحديث.
أحمد محمد شاكر

ويدل أيضاً بألفاظ الجنة والفردوس وعدن على جنة الأرض(١).

وفيما يتعلق بصورة الجنة انظر معرفت نامه(٢)؛ وقد أعيد طبع صور هذا الكتاب فى Carra de Vaux : *Fragments d'Eschatologie Musulmane*، بروكسل سنة ١٨٨٥.

خورشيد [كارًا ده ڤو B. Carra De Vaux]

الجهاد

نَشْرُ الإسلام بالسيف فرض كفاية على المسلمين كافة، وكاد الجهاد أن يكون ركنا سادسا من أركان الدين أو فرض عين؛ ولا شك أنه مازال كذلك عند سلالة الخوارج. وقد بلغ الجهاد هذا الشأن تدريجاً ومن غير أن يقتضى ذلك وقتا طويلا، فقد دعت السور المكية إلى الصبر على العدوان، ولم يكن إلى غير ذلك من سبيل. أما فى المدينة فقد تبين الحق فى رد العدوان، ثم غدا هذا الحق شيئاً فشيئاً فرضاً يقضى على المسلمين بقتال أهل مكة أعدائهم وإخضاعهم. وأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) رأى أن موقفه يقتضى حرب الكفار حتى يدخلوا فى الإسلام. والأحاديث صريحة فى هذا الأمر، وآيات القرآن تتحدث دائماً عن الكفار الذين يجب إخضاعهم حديثها عن معتدين جاحدين، ولكن قصة كتابة النبى (صلى اللّه عليه وسلم) إلى حكام البلاد المحيطة به تبين أن هذا الموقف حيال الناس جميعاً كان يخالجه، وأنه تطور على التحقيق عقب وفاته[ﷺ] مباشرة عندما زحفت الجيوش الإسلامية إلى خارج جزيرة العرب. فغدا الجهاد فرض كفاية على كل مسلم بالغ حر صحيح العقل والجسم توفرت له أسباب بلوغ جيش المجاهدين، لا فرض عين على كل مسلم إقامته بل فرض كفاية يلزم جميع المسلمين ويسقط بإقامة البعض، ومن ثم وجب الاستمرار فى الجهاد إلى أن يدخل الناس فى حكم الإسلام، ويجب أن

(١) هذا من دلالة اللفظ على معناه اللغوى الأصلى المعروف للناس، وأما جنة الآخرة فشيئ غائب عنا، علمنا خبره من أخبار الله فى وحيه لرسوله[ﷺ].

(٢) مما لا يشك فيه عاقل أن هذه الصورة التى يشير إليها، ونحن لم نرها، إنما هى صورة خيالية لا قيمة لها، ولا يصح أن تُنْسبُ إلى الإسلام.

أحمد محمد شاكر

يتولى الجهاد أو يقوم عليه حاكم مسلم أو إمام، ولما كان إمام الشيعة مستتراً فلا جهاد لهم حتى يظهر.

ثم إن شرط الجهاد يتوفر إذا قام الإمام بغزوة مرة كل عام، بل إنه يتوفر عملا إذا تجهز الحاكم لمثل هذه الغزوة كل سنة. ويجب أن يدعى الناس إلى الإسلام قبل أن يعلن عليهم الجهاد، فإذا أبوا خيروا بين القتال وبين الدخول فى حكم الإسلام، ويصبحون ذميّين يؤدون الجزية والخراج ويؤمنون على حياتهم وذويهم وأموالهم، ولكنهم يكونون قطعاً دون المسلمين مرتبة، ليس لهم الحقوق المدنية المتواضع عليها، وإنما يصبح شأنهم شأن الذين فى ولاية غيرهم، فإذا اختاروا القتال وأصبحت أموالهم غنيمة للمسلمين بأخذ الجيش الغازى أربعة أخماسها. وإذا أسلموا، وسبيل ذلك ميسر لهم حتى وقوف الجيشين وجهاً لوجه، دخلوا فى الجماعة الإسلامية لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين من واجبات، ومن ارتد عن الإسلام قتل.

أما إذا غزا الكفار بلداً مسلماً استنفر الإمام كل من فيه من المسلمين، فإذا ما اتسع نطاق الخطر ازداد الاستنفار حتى يعم العالم الإسلامى بأسره. فإذا قتل مسلم فى سبيل الله مات شهيداً له الجنة وله فيها من المتاع ما ليس لغيره من المؤمنين. وكانت الشهادة بين الأجيال الأولى من المتقدمين خير مآل يختم به الرجل الصالح حياته. وما زال هذا المآل فى بعض الأحوال حافزاً قوياً يدفع الناس إلى الشهادة، فلما توقف الاسلام عن الفتح لم تعد الشهادة المطمح الذى ليس وراءه مطمح. على أن أى حرب تقوم الآن بين المسلمين وغيرهم يجب أن تعد جهاداً، له مرغباته وله ثوابه. وتنكر الحركات الحديثة بطبيعة الحال هذا الرأى[1] مثل الحركة المعروفة بحركة المعتزلة فى الهند

---

(١) من المفهوم أن كاتب المادة يكتب متأثرا بعقيدته فى الإسلام وفى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما المسلمون والمنصفون فإنهم إذا فهموا القرآن حق فهمه وعرفوا مقاصد الإسلام وروحه ، ودرسوا سنة الرسول[ﷺ] وسيرته ، علموا أن التشريع الإسلامى فى الجهاد تشريع دقيق : لم يكن عن تطور أو ارتجال فى الرأى ، وإنما هو وحى من عند الله ليجعل هذا الدين دين الإنسانية كلها، ويظهره على الدين كله، كما وعد الله ، وسيكون ما وعد (ولتعلمن نبأه بعد حين) .
أحمد محمد شاكر

وحركة حزب تركية الفتاة فى تركية. ويحاول أصحاب هذه الحركات أن يخرجوا بها عن معناها الأصيل. على أن جمهور المسلمين ما زالوا يلبُّون النداء المجمع عليه من الفقهاء.

المصادر:

(١) Juynboll : *Handb. d, Islam Ge- setzes*؛ ص٥٧ و ٣٣٦ وما بعدها وخاصة تقسيم الغنائم.

(٢) Hughes : *Dictionary of Islam*، ص٢٤٣ وما بعدها، وفيه بيان واف عن القرآن والحديث وتفصيل المذهب الحنفى.

(٣) Snouck Hurgronje : *Politique Musulmane de la Hollande*، ص١٦ وما بعدها وخاصة صفة الجهاد الدائمة فى الإسلام.

(٤) الأحكام السلطانية للماوردى (طبعة القاهرة، سنة ١٢٩٨هـ) ص٥٤ وما بعدها.

[ماكدونالد L. B. Macdonald]

جهاد: معناه لغة الجهد يوجه إلى غرض معين والمجاهدة أو الجهاد أيضاً هو جهد يوجه إلى نفس المرء لبلوغ الكمال الخلقى أو الدينى. وثمة كتّاب، وخاصة بين أولئك الذين على مذهب الشيعة، يصفون الجهاد بأنه «الجهاد الروحى» وهو «الجهاد الأكبر» ويقابله الجهاد الذى هو ما يعنينا هنا ويسمى «الجهاد المادى» أو «الجهاد الأصغر». على أنه فى الاستعمال الأشيع للجهاد يدل اللفظ على الجهاد بمعناه الأخير.

وفى الفقه، وفقا للمبدأ العام والرواية التاريخية، فإن الجهاد يقوم على العمل الحربى بغرض نشر الإسلام، والدفاع عنه إذا اقتضت الحاجة.

وتخرج الفكرة من المبدأ الأساسى الذى يقول إن الإسلام دين الكافة، ذلك أن هذا الدين هو والسلطان الزمنى الذى يتضمنه، يجب أن يعم العالم كله، على أن هذا المبدأ يجب أن يقترن فى بعضه بمبدأ آخر يسمح بأن يوجد بين الجماعة الإسلامية نفسها أتباع «الأديان ذات الكتب السماوية» أى النصارى واليهود. والجهاد فيما يختص بهؤلاء يتوقف بمجرد أن يرضوا بالخضوع للسلطان

السياسى للإسلام وأداء الجزية والخراج. وما دامت هذه المسألة يمكن فى الواقع أن تظل قائمة، فإن الخلاف حولها يقوم (يحسم بعامة برد سلبى) حول مسألة هى: هل كان نصارى ويهود الجزيرة العربية خليقين بأن يعاملوا هذه المعاملة من حيث المبدأ؟ وهذا الحل الوسط بالنسبة للمشركين بصفة خاصة، لا ينطبق فى رأى الأغلبية، فإن دخولهم فى الإسلام فرض لأنهم معرضون للقتل أو الاسترقاق.

ومن حيث المبدأ فإن الجهاد هو الصورة الوحيدة للحرب التى يجيزها الإسلام، ذلك أن الإسلام، من حيث النظر، يجب أن يكون جماعة واحدة منظمة تحت سلطان واحد، وأى نزاع مسلح بين المسلمين محرم.

على أنه أعقب تفكك وحدة المسلمين ومظهرهم اللذين بدآ فى منتصف القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) قيام عدد متزايد من الدول المستقلة، فقامت عندئذ مسألة هى: كيف تصنف الحروب التى نشبت بينها؟ ذلك أنها لم تدخل قط فى نطاق فكرة الجهاد بمعناها الدقيق، حتى فى حالة قيام حروب بين دول تدين بعقائد دينية مختلفة، وهذا على الأقل فى رأى النظرية السنية العامة، وإنما يساء استعمال اللغة فيطلق على هذه الحروب أحياناً مصطلح الجهاد، فى حين أن الكتاب الذين يلتمسون مصطلحاً دقيقاً يسمونها القتال أو المقاتلة فحسب، بل إن ثمة ترددا فى الإشارة إلى قتال الجماعات المرتدة فى الإسلام بالجهاد. ورأى المبدأ الشيعى ليس هذا، ذلك أن الشيعة يرون أن رفض الانتماء إلى تعاليمهم يعادل «الكفر». ويصدق هذا بالأحرى على مذهب الخوارج.

والجهاد فرض، وقد تقرر هذا المبدأ فى جميع المصادر. صحيح أنه توجد فى القرآن نصوص مختلفة بل متشابهة، وقد صنفت هذه النصوص من حيث المبدأ إلى أربع فئات متعاقبة مع بعض خلافات فى التفصيل: النصوص التى اقتضت العفو عن الآثام وتشجيع الدعوة إلى الإسلام بالإقناع السلمى؛ والنصوص التى أمرت بالقتال لرد العدوان؛ والنصوص التى قضت

بالبدء بالقتال شريطة أن لا يكون ذلك فى الأشهر الحرم؛ والنصوص التى أوصت بالبدء بالقتال بإطلاق، فى جميع الأوقات وفى جميع الأماكن. وصفوة القول أن هذه الخلافات تنطبق على المراحل التى مر بها تطور فكر النبى[ﷺ] وتغيير سياسته نتيجة لظروف معينة. فالعهد المكى الذى قصر فيه محمد (صلى الله عليه وسلم) نفسه بصفة عامة على التعاليم الخلقية والدينية، غير العهد المدينى الذى استطاع فيه محمد صلى الله عليه وسلم، بعد أن أصبح زعيم جماعة سياسية دينية، أن ينهض فيه بالقتال[1]. والمبدأ يقول إن النصوص المتأخرة تنسخ النصوص المتقدمة المتشابهة (نظرية النسخ) إلى حد أن نصوص الفئة الأخيرة هى التى تبقى صحيحة بلا شك، ومن ثم فإن القاعدة يمكن صياغتها بالعبارة الآتية «الجهاد فرض حتى إذا لم يبدأ الكفار بالقتال».

على أنه قد بذلت محاولات، فى رأيين قائمين بذاتهما، لتخفيف القاعدة فى بعض النواحى؛ ففى رأى منهما ينسب إلى عطاء المتوفى سنة ١١٤هـ (٧٣٢ - ٧٣٣م) أن التحريم القديم للقتال فى الأشهر الحرم يبقى صحيحاً. على حين يقول الرأى الآخر الذى ينسب إلى سفيان الثورى المولود سنة ٩٧هـ (٧١٥م) أن الجهاد فرض فى حالة الدفاع دون سواها، وهو «للندب» فى حالة الهجوم. وفى رأى قال به علماء الاستشراق أن تصور النبى صلى الله عليه وسلم للجهاد من حيث هو هجوم لا ينطبق إلا على أهل الجزيرة العربية وكان التطبيق العام للجهاد نتيجة لإجماع الأجيال اللاحقة مباشرة، وهذا يتضمن، فى الأساس بطبيعة الحال، مسألة هل الإسلام ديناً لكافة البشر؟

ومن الواضح أن الجاحظ قد أخذ برأى الثورى؛ والحركة المارقة، وهى حركة الأحمدية التى بدأت حوالى نهاية القرن التاسع عشر، تذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الثورى من حيث أنها تأبى الاعتراف بشرعية الجهاد حتى بصفته نشاطاً ممدوحاً.

---

(١) قد يشعر هذا الكلام بأن النبى[ﷺ] قد أتى بالقرآن من عنده، وقد رددنا على هذه الدعوى الباطلة فى أكثر من موضوع من الدائرة.

احمد محمد شاكر

أما فى المذهب العام للشيعة، فإن الاعتبار الواجب يراعى فيما يختص باعتقادهم فى «غيبة الإمام»، وهو وحده صاحب الاختصاص اللازم فى إعلان الحرب، ويقتضى الأمر تعليق «الجهاد» حتى يعود الإمام إلى الظهور، إلا أن يكون الإمام قد أقام فى هذا الشأن نائباً له. على أن الزيدية الذين لا يسلمون بهذه العقيدة يتبعون ما قال به المذهب السنى.

خصائص واجب الجهاد: الجهاد ليس غاية فى ذاته، وإنما هو وسيلة هى فى ذاتها «فساد» ولكنها تصبح شرعية بعقل الغرض الذى يوجه الجهاد إليه: وهو تخليص العالم من فساد أكبر، وهو «حسن لحسن غيره».

فرض دينى: وللجهاد أثر هو نشر سلطان العقيدة، وقد أمر به القرآن والنبى صلى الله عليه وسلم. والمسلم ينذر نفسه للجهاد . ومن هذا القبيل ما جاء فى أحاديث مختلفة من أن الجهاد عمل من أعمال العبادة الخالصة، وأنه باب من أبواب الجنة. وثمة جزاء سماوى عظيم مكفول لأولئك الذين ينصرفون إلى الجهاد، والذين يسقطون فى الجهاد هم شهداء الدين إلخ. وجزء أساسى من العقيدة يعد الجهاد ركنا من أركان الدين هو والصلاة والصوم إلخ. وهو فرض على كل مسلم ذكر صحيح الجسم. ومن المقول ـ بصفة عامة ـ أن غير المسلمين قد يدعون لمعاونة المسلمين فى الجهاد.

والجهاد «فرض كفاية» لا «فرض عين»، وفرض الكفاية هو الفرض الذى يفرض على الجماعة باعتبارها كُلا، وإنما يصبح واجبا على كل فرد بعينه من حيث أن مشاركته فى الجهاد تكون لازمة لتحقيق الغرض الذى تصوره الشرع. ومن ثم فإنه ما إن تقوم جماعة من المسلمين يكون عددها كافيا لسد حاجات قتال بعينه، حتى لا يعود واجب الجهاد يقع على الآخرين. وتقول التعاليم العامة إن واجب الجهاد يقع، فى المحل الأول وبصفة شخصية ومن حيث هو «فرض عين»، على أولئك الذين يعيشون فى الأرض التى هى أقرب ما تكون للعدو، ويصدق هذا أيضاً فى حالة سكان مدينة يضرب

عليها الحصار. على أن تقدير اللحظة الدقيقة للجهاد فى الدول المنظمة التى يصبح فيها هذا الواجب فرض عين هو أمر متروك لحكمة ولى الأمر. ومن ثم فإنه فى حالة التعبئة العامة يفقد الجهاد صفته من حيث هو «فرض كفاية» على جميع أفراد الجماعة، ويصبح «فرض عين».

على أن هذا كله يقتضى أن يكون الجهاد، فى نظر أولئك الذين يقبضون على مقاليد السلطة وخاصة ولى الأمر، واجباً شخصياً لأن عملهم الشخصى لازم فى كل حالة. وحيث تقوم عدة دول إسلامية مستقلة يقع هذا الواجب على حاكم الدولة التى هى أقرب ما تكون إلى العدو.

ثم إن واجب الجهاد نسبى وقائم فى هذا المعنى المزدوج، من حيث أنه من ناحية لا يظهر إلا إذا كانت الظروف مواتية تحمل فى طبيعتها الأمل فى تحقيق النصر، ومن ناحية أخرى أن يكون من الجائز طرح هذا الواجب حين يؤدى العدو مالاً يبلغ قدرا معينا إذا ظهر أن هذه السياسة تتفق مع المصالح التى تقتضيها الساعة.

صفة الجهاد الإضافية:

لما كان الجهاد لا يعدو أن يكون وسيلة إلى تحقيق الدخول فى الإسلام أو الخضوع لسلطانه، فإن ثمة فرصة واحدة للقيام به فى حالة أن يكون القوم الذين يوجه إليهم قد دعوا إلى الإسلام أولا. وقد انقلبت المناقشة حول مسألة: هل من الضرورى على هذا الأساس أن توجه دعوة رسمية إلى العدو؟ ويقول المبدأ العام أنه ما دام الإسلام قد انتشر فى العالم بما فيه الكفاية، فإن جميع الشعوب من المفروض أن تكون قد عرفت أنها دعيت إلى الدخول فيه. على أنه قد لوحظ أن من المرغوب فيه أن تكرر الدعوة، إلا فى الحالات التى يكون فيها أساس للاعتقاد بأن العدو الذى وجهت إليه الدعوة قد يستغل هذا التلكؤ فى الإسلام لتنظيم تحصيناته تنظيما أحسن فتضيع بذلك الثمرة الحاسمة من الجهاد.

صفة الجهاد الدائمة: واجب الجهاد قائم ما دامت سيطرة الإسلام على العالم لم تتحقق بعد، إذ تقول الحكم

والأمثال أن الجهاد قائم حتى يوم البعث وحتى يوم الساعة.

صفة الجهاد الهجومية

والدفاعية: الجهاد أساساً ذو طبيعة هجومية، ولكنه يكون جهاداً أيضاً سواء بسواء فى حالة قيام الإسلام برد عدوان. وهذا ـ بلا شك ـ هو الغرض الأساسى من الرباط الذى تقيمه جماعات قائمة بذاتها أو أفراد يعيشون على حدود بلاد الإسلام. والرباط عمل ممدوح بخاصة.

ونقول أخيراً إنه تقوم فى هذه الأيام نظرية طابعها دفاعى محض، تقول إن الإسلام يعتمد فى نشره على مجرد الإقناع أو الوسائل السلمية، وأن الجهاد لا يصرَّح به إلا فى حالات «الدفاع عن النفس» و «العون الواجب بذله لحليف أو أخ أعزل».

المصادر:

(١) داماد أفندى: مجمع الأنهر، طبعة أحمد بن عثمان، سنة ١٣٢٨هـ = ١٩١٠م، جـ١، ص ٣٦ وما بعدها.

(٢)دردير: الشرح الصغير مع حاشية الصاوى، جـ١، ص٣٩٨ وما بعدها.

(٣) الجاحظ: رسائل، طبعة السندوبى، القاهرة سنة ١٩٣٣، ص٥٧.

(٤) الفرّاء: الأحكام السلطانية، القاهرة، ص٢٥ وما بعدها.

(٥) Goldziher : *Schi'itisches* فى *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Gesells*، جـ٦٤، ص٥٣١ وما بعدها.

(٦) Addison : *The Ahmdaiya move- ment* فى *Harvard. Theological Review*، جـ٢٢، ص١ وما بعدها.

(٧) ابن عبدين؛ رد المحتار، إستانبول، سنة ١٣١٤ = ١٩٠٥م، جـ٣ ص٣١٥ وما بعدها.

(٨) ابن عبدالرحمن: رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة، القاهرة، ص٢٩٤.

(٩) ابن جماعة:تحرير الأحكام، طبعة Kofler (فى *Islamica*، سنة ١٩٣٤) ص٣٤٩ وما بعدها.

(١٠) ابن قدامه: المغنى، الطبعة الثالثة لرشيد رضا، القاهرة سنة

١٣٦٧هـ = ١٩٤٧م، جـ٨، ص ٣٤٥ وما بعدها.

(١١) ابن تيمية: السياسة الشرعية، القاهرة سنة ١٣٢٢هـ = ١٩٠٤م، ص١٥٦ وما بعدها.

(١٢) المراغى: التشريع الإسلامى، القاهرة ص٢٤ وما بعدها.

(١٣) الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة ص٣٠ وما بعدها.

(١٤) Query : *Recueil de tois con- cernant les Musulmans chiites*، باريس سنة ١٨٧١، جـ١ ص٣٢١.

(١٥)رشيد رضا: الخلافة، القاهرة سنة ١٣٤١هـ = ١٩٢٢، ص٢٩، ٥١.

(١٦) السرخسى: المبسوط، القاهرة، جـ١٠، ص٣٥.

(١٧)الشافعى: كتاب الأم، القاهرة سنة ١٩٠٣، مع حاشية المزنى، جـ٢٥، ص١٨٠ وما بعدها.

(١٨) Gaudefroy - Demombynes : *Mahomet*، باريس سنة ١٩٥٧م ص٥٧٨ وما بعدها.

(١٩) Draz : *Le droit international publié et l'Islam* فى *Revu égyptienne de droit international public*، سنة ١٩٤٩، ص١٧ وما بعدها.

(٢٠) Haneberg : *Das Muslimische Kriegsrecht* فى *Abh der kgl. Bayer Akad. der Wissensch 1870, philos - philol. (cl, XII. Bd.II Abt.*، ص٢١٩ وما بعدها.

(٢١) Juynboll : *Handbuch*، ص٥٧، ٣٣٥ وما بعدها.

(٢٢) Milliot : *Introd. á l'étude du droit musulman*، باريس سنة ١٩٥٣، ص٢٢، ٣٤.

(٢٣) الصعيدى: السياسة الإسلامية، القاهرة.

(٢٤) Sanhoury : *Le Califat*، رسالة، جامعة ليون سنة ١٩٢٥، ص١٤٦.

(٢٥) Strothmann : *Das Staatsrech der Zaiditen*، ستراسبورغ سنة ١٩٢٢، ص ٤٢ وما بعدها.

(٢٦) م. شديد: الجهاد فى الإسلام، سنة ١٩٦٠.

(٢٧) إسلام أنسيكلوپيدياسى، مادة جهاد بقلم حليم ثابت شيباى.

خورشيد [طيان E. Tyan]

جهنم

وهى كلمة مشتقة من اللفظ العبرى جيحنّون أو وادى هنوم (انظر سفر يشوع، الإصحاح الخامس عشر، الفقرة ٨) وكان وادياً بالقرب من بيت المقدس تقدم فيه القرابين إلى مولك فى أيام العقوق. وكلمة جهنّام - بألف بعد النون - معناها البئر العميق(١).

وقد تردد ذكر جهنم وفكرة جهنم كثيراً فى القرآن، على أنه لم تكن صورة محددة تمام التحديد ، فالواقع أنه فى بعض الآيات يتحدث عن جهنم وكأنها شىء يُحمل «وجاء ربك والملك صفاً صفاً وجىء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الإنسان وأنىّ له الذكرى» (سورة الفجر، الآيتان ٢٢، ٢٣)؛ وفى هذه الآية يمثل جهنم على صورة الحيوان، فهى أشبه بوحش هائل فغر فاه وكشف عن أنيابه وتأهب لإلتهام المغضوب عليهم، وقد صوّر أحياناً فنانو الغرب فى العصور الوسطى مطهر القديس برندان St. Brandand على هذا النحو(٢). ويفسر هذا ما ورد فى آية أخرى «وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصيْر إذا القوا فيها سمعوا لها شهيقاً وهى تفور» (سورة الملك، الآيتان ٦، ٧). ويناقش الغزالى فى رسالته العجيبة فى علوم الآخرة المسماة «الدرة الفاخرة» هذه الآيات الموجزة الجامعة فيقول: يأمر الله تعالى بالنار فترعب وتفزع، وتقول للمرسلين إليها من الملائكة أتعلمون أن الله خلق خلقاً يعذبنى به؟ فيقولون: لا وعزته، وإنما أرسل إليك لتنتقمى من عصاة

(١) الدعوى بأن كلمة «جهنم» العربية مأخوذة من العبرية دعوى لا دليل عليها، وان زعم ذلك بعض علمائنا الاقدمين. وقد كررنا القول فى مثل هذا مراراً فى تعليقاتنا على بعض المواد السابقة. وانظر المعرب للجواليقى وتعليقنا عليه، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٦١، ص١٠٧.

(٢) ما قاله هنا كاتب المقال ليس فيه شىء يطابق المنهج العلمى للبحث، هو يكتب على عقيدته، لا يصدق برسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فليست لنا حيلة فى اقناعه! ومن عجب أن يفهم من آيات سورة الفجر أنه يلوح له «أن رسول الله يمثل جهنم على صورة الحيوان» الخ! وما أدرى من أين يلوح هذا له، ولم يلح لاحد من العرب الذين سمعوا القرآن وكفروا به قبل أن يؤمنوا أو يؤمن أكثرهم. وإنما قوله «وجىء يومئذ بجهنم» أنها عرضت عليهم أو عرضوا عليها، جىء بهم إليها، وهذا مجاز معروف للعرب، فهى فى معنى قوله تعالى، (وبرزت الجحيم للغاوين) سورة الشعراء الآية ٩١ وقوله تعالى (وبرزت الجحيم لمن يرى) سورة النازعات الآية ٣٦.

أحمد محمد شاكر

ربك، فيأتون بها تمشى على أربع قوائم تقاد بسبعين ألف زمام فى كل زمام سبعون ألف حلقة على كل حلقة سبعون ألف زبانى لو أمر زبانى منهم أن يدك الجبال لدكها. وجهنم عند تحركها لها شهيق ودوى وشرر ودخان تفور حتى تسد الأفق ظلمة فإذا كان بينها وبين الخلق مقدار ألف عام انفلتت من أيدى الزبانية حتى تأتى أهل الموقف وهى تكبو من الحنق والغيظ.

على أن تصوّر جهنم على هيئة الحيوان ليس هو الغالب فى القرآن(١). ففيه أيضاً تصوّر معمارى لها يجعلها تتألف من دوائر متحدة المركز على هيئة فوهة البركان ولهذا التصوّر صوره القديمة، فنحن نجده فى الأنهار الجهنمية عند الإغريق، وفى جهنم الأشوريين ذات الأبواب السبعة التى ذكرتها أساطير أشتر. وقد ملك هذا التصوّر مخيلة العامة فى العصور الوسطى فى الشرق وفى الغرب وعبر عنه دانتى فى مؤلفه أقوى تعبير.

(١) بل هو لا يوجد فى القرآن ولا فى شىء مما يعرف المسلمون.

ولم يكن لدى النبى محمد صلى الله عليه وسلم إلا فكرة أولية عن بناء جهنم، فهو يتحدث عن أبوابها ويحدد عددها بسبعة (سورة لقمان،(٢)، سورة الحجر الآيتان ٤٣، ٤٤). وورد فى الكتاب التركى معرفتنامه تخطيط لجهنم، فهى كائنة تحت قاعدة الدنيا فوق الثور والسمكة (فرس البحر والحوت الوارد ذكرهما فى الكتاب المقدس) اللذين يحملان الأرض، وهى تتكون من سبع طبقات على هيئة فوهة بركان هائل وفوقها قنطرة تمتد من أقصاها إلى أقصاها، وهذه القنطرة رقيقة كحد السيف تمر فوقها الأرواح كى تدخل الجنة. وتعبرها أرواح الأولياء فى لحظة، ويتفاوت الزمن الذى يستغرقه عامة الصالحين فى عبور هذه القنطرة، أما

(٢) جاء فى أصل المقال، سورة لقمان الآية ٧١ وهو خطأ. فإن سورة لقمان كلها ٣٤ آية، وليس فيها شىء يتعلق بهذا المعنى. ولعل كاتب المقال أخذ من أحد فهارس ألفاظ القرآن لفظ «سبعة»فوجده فى سورة لقمان فى الآية ٢٧ (والبحر يمده من بعده سبعة أبحر) فظنها فى هذا المعنى من غير أن يرجع إلى الآية نفسها!!

أحمد محمد شاكر

الضالون فلا يبلغون الجنة بل يسقطون فى الهاوية(١).

وفى أصل الجحيم شجرة الزقوم طلعها كأنه رؤوس الشياطين (سورة الصافات، الآيات ٦٢ ـ ٦٥) ومرجل من شوب من حميم وبئر تبلغ دركاتها.

ويختلف العذاب فى جهنم المسلمين، فهو يزداد بقدر ذنوبهم، ولا يكاد القرآن يذكر شيئاً عن ألوان العذاب، ولكن بعض الكتاب وصفها، ونخص بالذكر منهم السيوطى المتوفى عام ٩١١هـ ولم يرض هذا التصوير المادى المسرف لبناء الجحيم وألوان العذاب فيه جميع المفكرين المسلمين، بل إن الغزالى ـ وهو التقى المؤمن ـ قد رأى بعض التأويل. فالصراط فى نظره إنما يدل على معنى مجازى، فهو ليس إلا الطريق القويم الذى يسدد به الله خطى المؤمنين وهو يرمز إلى الطريق السوى، وهو وسط بين الأخلاق المتضادة، فهو الحد الفاصل بين الغلو والقصور وفيه يكون الكمال (انظر كتاب الغزالى: المضنون به على غير أهله، طبعة بومباى فى آخرها ص١٢٦(٢)، ص٢٥ ـ ٢٦ طبع بمصر). ويقول ابن سينا إن عذاب جهنم ينصب فى الغالب على الأرواح المذنبة التى تحتفظ بشهواتها بعد الممات، ومن ثم فهى تتعذب أشد

---

(١) وما قيمة هذا الكتاب التركى، وهل هو حجة فى الإسلام؟ أو حجة على الإسلام؟

(٢) كلام الغزالى فى كتابه (المضنون به على غير أهله) يؤخذ منه المعنى الذى فهمه كاتب المقال أن الصراط يدل على معنى مجازى الخ، فإنه عقد فصلا طويلاً، ص٢٥ ـ ٢٦ من طبعة الحلبى بمصر سنة ١٣٠٩ قال فى أوله: «الصراط حق، وما قيل فيه أنه مثل الشعرة فى الدقة فهو ظلم فى وصفه، بل أدق من الشعر بل لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر وحدته وحدة السيف، كما لا محاسبة فى الدقة بين الخط الهندسى الفاصل بين الظل والشمس الذى ليس من الظل ولا من الشمس، وبين دقة الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسى الذى لا عرض له أصلاً لانه على مثال الصراط المستقيم، والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة. فالغزالى يشبه دقة الصراط فى الآخرة بدقة الصراط المستقيم المعنوى الذى هو الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة، ويشبهه من قبل بالخط الهندسى الفاصل بين الظل والشمس. وهذا كلام عربى واضح. وقد أفاض فى شرح المعنى الدقيق للصراط المستقيم فى الأعمال والأخلاق، ثم ختم الفصل بقوله: «جاء فى الحديث: يمر المؤمنون على الصراط كالبرق الخاطف» فهذا يؤيد أنه لم يرد التاويل الذى ظنه كاتب المقال.

احمد محمد شاكر

العذاب لأنه ليس لها أجساد ترضى بها هذه الشهوات[1].

جاء فى القرآن «ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم فى جهنم خالدون» (سورة المؤمنون، الآية ١٠٣). وجاء فى سورة أخرى «فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد» (سورة هود، الآيتان ١٠٦، ١٠٧).

ولقد أنكر الأشعرى على المعتزلة والقدرية قولهم إن الفُسّاق خالدون فى جهنم، لأن ذلك يُيئس الناس من رحمة الله، وهذا ـ كما يقول الأشعرى ـ مخالف لما جاء فى القرآن «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً» (سورة النساء، الآية ١١٦). كما أن ذلك مناقض للحديث النبوى «يدخل أهل الجنة الجنةَ وأهل النارِ النارَ ثم يقول الله تعالَى: أخرِجوا من كَان فى قلبه مثقال حبة من خَردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودّوا، فيلقون فى نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبة فى جانب السيل ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية».

ورأى الإمام الأشعرى هو الرأى السائد فى الإسلام.

المصادر:

(١) Carra de Vaux : *La Doctrine de l'Islam*، باريس ١٩٠٩، الفصل الثانى.

(٢) الكاتب نفسه: *Fragments d'Eschatologie Musulmane*، بروكسل ١٩٨٥.

(٣) Leon Gautier : *La Perle Précieuse de Ghazali*، طبعة وترجمة عام ١٨٧٨.

(٤) A. F. Mehren : *Abou l'Hassan Ali Al'Ashari* فى أعمال المؤتمر الدولى الثالث للمستشرقين عام ١٨٧٦، ص٤٧.

خورشيد [كارّا ده فو B. Carra de Vaux]

---

(١) كلام ابن سينا وأمثاله ممن ينسب إليهم أفكار بعث الأجساد لا يؤيده شىء مما جاء فى القرآن وصح فى السنة.
وهذا بحث طويل شائك، لا أظن أن كاتب المقال اطلع على شىء من تفصيله وأدلة الفريقين فيه.
أحمد محمد شاكر

جهور

كان بنو جهور أسرة عربية قوية السلطان، استقرت فى قرطبة من قديم. وقد أخرجت هذه الأسرة عدة علماء وفقهاء، ووزراء بصفة خاصة. وأقام الوزير الأريب أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور وزير آخر خلفاء الأمويين نفسه رئيساً على قرطبة بعد سقوط الدولة الأموية (٤٢٢ ـ ٤٣٥ = ١٠٣١ ـ ١٠٤٣م). ويقول دوزى (*Histoire* جـ٤، ص٢٩٨) إن ولده أبا الوليد محمد بن جهور حكم من عام ١٠٤٣ إلى عام ١٠٦٤، بينما يذكر لين پول Lane-Poole (*Mohammadan Dy-nasties*) أنه حكم من عام ٤٣٥ إلى ٤٥٠ هـ (١٠٤٣ ـ ١٠٥٨) وأن ولده عبد الملك حكم تبعاً لذلك من عام ٤٥٠ إلى عام ٤٦١ هـ (١٠٥٨ ـ ١٠٦٨م).

أما ابن بشكوال المتوفى عام ٥٧٨هـ (١١٨٣م) فيقول فى كتابه الصلة (جهور رقم ٢٩٧) إن محمد بن جهور (رقم ١٠٦٨) توفى فى شلطيش فى منتصف شهر شوال عام ٤٦٢ الموافق ٢٨ يولية سنة ١٠٧٠ وأن المعتمد بن عياد صاحب إشبيلية قام بدفنه، ولم يذكر ولده عبدالملك على الإطلاق. وجاء فى كتاب Vives Y Escudero: *Monedas de las Dinastias Arabigo-Espaniolas* ص٢٧٧) ذكر سكتين عربيتين ضربتا فى قرطبة عام ٤٠٠هـ (١٠٤٨ ـ ١٠٤٩) وهما تنسبان إلى بنى جهور. وقد أورد المقّرى علاوة على الإشارات المقتضية التى لا تزودنا إلا بقليل من المعلومات فقرة طويلة بعض الطول (جـ١، ص١٩٢ ـ ١٩٤) عن كتاب المطمح للفتح بن خاقان (الآستانة، سنة ١٣٠٢هـ، ص١٤ وما بعدها) يمكن مقارنتها بالخبر الموجز الذى رواه ابن خلدون عن ثلاثة من أسرة بنى جوهر (ابن خلدون: كتاب العبر، طبعة بولاق عام ١٢٨٤هـ الموافق ١٨٦٧م، جـ٤، ص١٥٩).

خورشيد [تسيبولد C.F. Seybold]

جهينة

قبيلة عربية وثيقة النسب ببلىّ وبهراء وكلب وتنوخ، وتنتمى مثلهم إلى قضاعة. وهى القبيلة العربية الكبيرة فى

جنوبى بلاد العـرب. ونزلت جهـينة فى الجاهلية نجدا أول الأمـر، ثم نزلت فيما جاور المدينة بين البحـر الأحمر ووادى القـرى (انظر المـصـور الجـغـرافى فى كتاب Caetani: *Annali* جـ١١، ص٣٦٧). واسـتقـر بنو جهـينة فى هذه الناحيـة عندمـا أخـذ سلطان النـبى [ﷺ] فى الإتسـاع. ودخلوا فى الإسلام طائعـين واندمجـوا فى الجماعة الإسلامـية. ولم يرتـدوا مع المرتـدين بـعـد وفـاة النبـى[ﷺ]، ولكنهـم ظلوا ينـصـرون الخليفة الجـديد نصراً مؤزرا. وظل حى من هذه القبيلة فى منازلهم القديمة، ولا يزالون فيها إلى اليوم، بينما نزح معظم القبيـلة بصفة خاصة إلـى مصر أو قل إننا إنما نعـرف فـى مـصـر على الأقل بعض أخـبارهم. وكـانت جهـينة تسكن مـصـر عند الفـتح العـربى هى وبعض عـشـائر من قضـاعة وثيـقى الصـلة بهـا. وانتـشروا بعـد ذلك تدريجـاً من مصـر السفلى حيث قرية دوار جـهينة (Boinet Bey: *Dietionnaire Géo*graphique ص١٠٤) التـى لا يزال بهـا بـدو من جهـينة، إلى مصر العليا حـيث كان لهم شـأن كـبـيـر فى عـهـد الفـاطمـيـين. واشتركوا فى وقائع كثيرة، ثم استقروا فى سلام حول إخميم هم وقبائل عربية أخرى. وورد ذكر أفـراد من هذه القبيلة فى عـهـود أقـدم مـن ذلك (فى القـرن الثالث الهجـرى) عند أسوان وإن كنا لا نعـرف تفـاصيل ذلك عـلى التحـقـيق. وكانت جهينة من القـبائل التى استقرت عند الحـدود النوبيـة، وفلت على الأيام شوكـة هذه الدولة النصرانية القـديمة. ومهما يكن من شىء فـإن جهينة كانت السـبب فـى فـتح النوبة وتعـريبـهـا وإدخـالهـا فى الإسلام، فـقـضت بذلك على أقـوى مـعـقل فـى مـجـرى النيل الأعلى، وكان هذا المعقل يقف فى طريق غـزوات العرب والإسـلام (ابن خلدون، جـ٥، ص٤٢٩). ومـنـذ ذلـك الـوقـت ونحن لا نعرف شـيئاً عن هذه القـبيلة، وظل هذا حالنا قروناً. أما اليوم فالثابت أن جميع قبائل البـقّارة أى القبائل شبه العـربية فـى دارفور ووادای انحـدرت جمـيعاً من جهـينة. ونشتكال Nachtigal هو عمدتنا فى هذه الحقـيقة الهامة التى تؤدى بنا إلى فـهـم مـسـألة اخـتـلاط الأجناس فى السودان الشرقى، وتجعل

فى مقدورنا تتبع تاريخ أية قبيلة من القبائل الجاهلية حتى اليوم.

المصادر:

لقد جمعت جميع المصادر فى بحثى *Zur Geschichte des ostlichen Sudan* المنشور فى مجلة Der Islam، جـ١ ص١٥٥ وما بعدها .

خورشيد[بيكر C. H. Becker]

الجواليقى

أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر: لغوى عربى من أسرة بغدادية قديمة، وهو تلميذ التبريزى وخليفته على كرسى فقه اللغة بالمدرسة النظامية. ولد الجواليقى عام ٤٦٦هـ (١٠٧٣م) وتوفى فى الخامس عشر من المحرم عام ٥٣٩هـ (١٩ يوليو ١١٤٤) بمدينة بغداد. وكتب الجواليقى رسالته الصغيرة فى الإعراب شرحاً على كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة مقتبساً من كتاب الصحاح للجوهرى، وكتاب أسماء خيل العرب وفرسانها (انظر Aumer : *Die arab. Hdss der k. Staats-bibliothek in Muenchen* رقم ١٠٣، ٢؛ H. Derenbourg: *Le manuscrits arabes de l'Escurial* رقم ٢٧٠، ٥). وكتب تفسيراً للكلمات الأعجمية فى اللغة العربية بعنوان «كتاب المعرب من الكلام العجمى على حروف المعجم» (طبعة E. Sachau، ليپسك سنة ١٨٦٧) وقد استكمل خرم فى هذا الكتاب من مخطوط القاهرة (Spitta فى *Zeitscher. d. Deutisch. Morg. Ges.* جـ٣٣، ص٢٠٨ وما بعدها).

وهناك حواش بقلم عبدالله بن برى المتوفى عام ٥٨٢هـ (١١٨٦م) على المخطوط المحفوظ بالإسكوريال (Derenbourg : فهرسه السابق، ص٧٧٢، ٥) ثم له أخيراً ذيل لكتاب درة الغواص عنوانه «كتاب التكملة فيما يلحن فيه العامة» (*Le livre des locutions Victeuses* طبعة Derenbourg فى *Mor- genlaend Forch* ليپسك سنة ١٨٧٥، ص ١٠٧ ـ ١٦٦).

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعة بولاق سنة ١٢٩٩م، رقم ٧٢٢.

(٢) الأنبارى: نزهة الألبـاء، القاهرة ١٢٩٤، ص٤٧٣ ـ ٤٧٨.

(٣) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة ١٣٢٦، ص٤٠١.

(٤) ابن تغـــرى بردى: النـجــوم الزاهرة، طبعة Popper ، ص٧٧٧.

(٥) Brockelmann : *Gesch. d. Ar. Lit.,* جـ١، ص٢٨٠.

خورشيد[بروكلمان C. Brockelmann]

الجوبرى

عـبـدالرحـمن بـن عـمـر زين الدين الدمـشقى: مـؤلف عربى درس دراسـة علمية مسـتفيضة، وعاش عـيشة العالم المتـجول فى جمـيع بلاد الإسلام حـتى بلغ الهند، ورحل إلى حران عام ٦١٣هـ (١٢١٦) وإلى قـونيـه عـام ٦١٦هـ (١٢١٩م) ثم قصد بلاط المـلك المسعود الأرتقى صاحب آمد وحـصن كيفا الذى ولى الحكم عـام ٦١٨هـ (١٢٢٢م) أو ٦١٩هـ (١٢٢٢م). وكـتـب الجـوبرى للملك المسعود كـتاباً سجل فيه مـا خير من تدليس وحـيل أولئك الذين ابتـلاهم فى رحـــلاته بيـن الأقـــوام الـرحل والدجـالين وأصـحـاب الكيـمـيـاء والصيـارفة. وهذا الكتـاب كنز لمن يريد مـعرفـة عادات أهل ذلك العـصر، وقـد طبع هذا الكتاب وعنوانه «كتـاب المختار فى كشف الأسرار وهـتك الأستار» فى دمشق عام ١٨٨٥، وفى اسـتانبول فى تاريخ غـير مـعلوم، وفى القاهرة عـام ١٣١٦هـ وطبع أيضاً فى القاهرة طبعة مـجهـولة التاريخ (حـوالى ١٩٠٨) مع مـصنفـه «كتـاب الحـلال فى الألعـاب السـيــمـاوية وبعض فـوائـد صناعـة مجربة»، وانظر الملحق.

المصادر:

(١) Steinschneider فـى *Zeitschr. d. Deutsch. mong. Ges.* جـ١٩، ص٥٦٢.

(٢) الكاتب نفسه *Polemische und ap-ologetische Litteratur*، ص١٨٩.

(٣) de Goeje فـى *Zeitscher. de Deutsch. Morg Ges.* جــ٢٠، ص٤٨٥، انظر أيضاً Fleischer فى المجلة المذكورة جـ٢١، ص٢٧٤.

(٤) E. Wiedemann : *Beitraege zur Geschichte der Naturwissenschaften*، جـ٤.

(٥) الكاتب نفسه *Ueber Wagen béi den Arabern* فى *sitzungsber. der Phys. med. sozietal in Erlangen* جـ٣٧ (سنة ١٩٠٥) ص٣٨٨ ـ ٣٩١.

(٦) الكاتب نفسه: *ueber das Gold-machen und die Verfaeslachung der Perlen nachal-Gaubari* فى *Beitr. z. Kenntnis des Orients* جـ٧٧ ـ ٩٦.

(٧) الكاتب نفسه: *Zur alchemie bei den Arabern* فى *Journal fuer praktische Chemie* فى تاريخ غير معلوم، جـ٧٦ (سنة ١٩٠٧) ص٨٢ ـ ٨٦.

خورشيد [بروكلمان C. Brockelmann]

جودت عبدالله

شاعر تركى ومترجم ورجل سياسة، ومن أحرار الفكر؛ وصاحب تواليف فى القانون الدولى، ولد لأسرة كردية هى أسرة عمر أوغيللرى فى عربكير فى الثالث من جمادى الاخرة سنة ١٢٨٦هـ (سبتمبر سنة ١٨٦٩).

وأكمل دراسته فى المدرسة الحربية بمعمورة العزيز (الازيك)، ثم قدم إستانبول فى سن الخامسة عشرة أو نحوها ليلتحق بمدرسة الجيش الطبية. وهناك، فى مايو سنة ١٨٨٩، أصبح من الأعضاء المؤسسين لجمعية الاتحاد والترقى.

وما وافى عام ١٨٩١ حتى كان قد نشر أربع مجلدات صغيرة من الشعر، استهل ثانيهما بمدح فى النبى[ﷺ] مشهور (نعت شريف) كان فى حياته العملية العاصفة سنده الذى غلّب مصلحته حيال الحكومة. وفى سنة ١٨٩٢ قضى مدة قصيرة مسجوناً من أجل نشاطه السياسى، وفى سنة ١٨٩٦ نفى إلى طرابلس. وتورط مع الفرع القائم فى طرابلس لجمعية الاتحاد والترقى فسجن مرة أخرى، ولكنه نجح بعد إطلاق سراحه فى الفرار من طرابلس واتخذ طريقه إلى جنيف فى سبتمبر سنة ١٨٩٧، وعمل فى مجلة تركية الفتاة «عثمانلى» التى كانت تصدر نصف شهرية. واغرى سنة ١٨٩٩ بقبول منصب طبيب بالسفارة فى ڤينا، وبذلك دخل فى

الخدمة فى ظل عبدالحميد فحرم نفسه مدى الحياة من شغل أى منصب فى ظل رجال تركية الفتاة.

على أنه أجبر على أن يهجر نشاطه الثورى حتى إنه طرد فى سبتمبر سنة ١٩٠٣ من منصبه وأجبر على ترك النمسا. وعاد إلى جنيف ووضع كل ما يملك فى سبيل إنشاء المطبعة الدولية Imprimerie Internationale التى أصدرت فى أول سبتمبر سنة ١٩٠٤ أول عدد من مجلة «اجتهاد» وهى مجلة دورية وقفت نفسها على نصرة الحرية السياسية والعقلية والدينية والاجتماعية مدة تقرب من ٣٠ عاماً. وفى السنة نفسها بدأ ينشر سلسلة عرفت باسم «كتبخانة إجتهاد» ظهر منها كثير من أعماله وظل يشرف عليها حتى وفاته.

ومن كتبه التى نشرت حوالى هذا الوقت «ققفاسياداكى مسلماً نلره بيان نامه»، وهو دعوة إلى المسلمين فى القفقاس لمحاربة الحكم المطلق وأثر الروس؛ وترجمتين لأثربيرون *Prisoner of Chillon* وكتاب ألفييرى Alfieri : *del principle e delle lettere*.

وفى غضون أشهر قلائل حمل السفير التركى فى باريس معه طرد جودت من سويسرا وقضى جودت مدة قصيرة فى فرنسا حكمت عليه الحكومة العثمانية غيابياً بالسجن مدى الحياة، وحرمانه من حقوقه المدنية ومصادرة أملاكه، فانتقل إلى القاهرة فى أواخر سنة ١٩٠٥ وظل مقيما فيها حتى منتصف سنة ١٩١١ يعمل طبيباً للعيون ويستمر فى الوقت نفسه فى نشاطه فى السياسة والنشر، وانضم إلى حزب تركية الفتاة الداعى إلى اللامركزية واستمر ينشر بلا انقطاع كتيبات يهاجم فيها السلطان؛ ولم يهاجم البيت العثمانى إلا مدة قصيرة فحسب. وقد عدّ جودت عبدالحميد طاغية لا سبيل إلى إصلاحه، ولم يتأثر من ثم بقبول دستور سنة ١٩٠٨، وكان جودت فى هذا الشأن هو الصوت الوحيد المعارض.

وفى يولية سنة ١٩٠٩، أى بعد اعتزال السلطان، توقفت مجلة «اجتهاد» عن الصدور فى القاهرة، وعادت إلى الظهور سنة ١٩١١ فى إستانبول حيث

كان جودت قد اتخذ من هذه المدينة مقاماً. ولكن متاعبه لم تنته بنزول السلطان عن العرش، ففي فبراير سنة ١٩١٠ صادرت وزارة إبراهيم حقي باشا كتاب تاريخ الإسلام لعبدالله جودت بك ، على أن الأصل الذي كتبه دوزي، وليست مقدمة جودت لترجمته لهذ الكتاب، هي التي أثارت السلطات أكثر. وسجن جودت شهراً في شتاء عام ١٩١٢ بعد الهزائم التي مني بها الأتراك في حرب البلقان. وكانت هجمات جودت على رجال الدين الرسميين في مجلة «اجتهاد» هي التي أدت إلى إيقافها مؤقتاً سنة ١٩١٣ وإجبارها على تغيير عنوانها في ثلاث مناسبات سنة ١٩١٤. وانتهت معارضة جودت لاشتراك تركية في الحرب العالمية الأولى بإيقاف المجلة مرة أخرى من ١٣ فبراير سنة ١٩١٥ إلى نوفمبر سنة ١٩١٨. وفي هذه الأثناء نشر جودت عدة كتب غير سياسية منها نشره وترجمته لرباعيات الخيام.

وخدم جودت في وزارة الصدر الأعظم داماد فريد باشا مديراً عاماً للصحة العامة. على أنه عاد إلى الصدام مع السلطان . وفي أبريل سنة ١٩٢٢ حكم عليه بالسجن سنتين لزندقته ، ولكن الإجراءات القانونية استطالت حتى ديسمبر سنة ١٩٢٦. وفي النهاية أطلق سراحه وسقطت جريمته من القانون التركي الجديد. وتوفي في ٢٩ نوفمبر سنة ١٩٣٢ وظل يعمل حتى النهاية.

وقد نشر جودت كتباً وترجمات تربي على الستين. ومن ترجماته ست مسرحيات لشكسبير، ولو أن جميع هذه الترجمات يؤخذ عليها أنها نقلت عن الفرنسية فيما عدا أنطوان وكليوپاترا، ومع ذلك فإنها لا تخلو من المزايا. وهو حقيق بالكثير من الفضل أيضاً لأنه جعل دراسة علم النفس الحديث معروفة لدى مواطنيه.

والمقال الطويل عن جودت الذي كتبه سوسهايم K. Suessheim في ملحق إسلام أنسيكلوپيدياسي، وهو عمدتنا في كتابة هذه المادة، يورد ثبتاً كاملا بآثاره وسيرة لحياته؛ ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنور بهنان شاپوليو :

ضـــيــاكـــوك ألپ، إتحــاد وتـرقى ومشــروطيت تاريخى، إستـانبول سنة ١٩٤٣، ص٣٠، ٤٩ـ٥٠، ٧٠؛ أحــمــد بدوى قوران: إنقلاب تاريخى مزوجون توركلر، إستـانبول سنة ١٩٤٥؛ الكاتب نفـسـه : إنقـلاب تاريخى مـز واتحـاد وترقى، إســتـانبـول سنة ١٩٤٨؛ .E. E Ramsaur : *The Young Trurks*، پرنسـتون سنة ١٩٥٧؛ B. lewis : *the Emergence of modern Turkey*، لندن سنة ١٩٦١.

خورشيد [لويس G. L. Lewis]

الجودى

جـبل جـودى أو جـودى داغ. جـبل شامخ فى إقليم بهتـان على مسيرة ٢٥ ميلا تقريباً أو سبع ساعات من الشمال الشـرقى لجـزيرة ابـن عـمـر على خط عرض ٣٧°، ٣٠ً شمالا؛ والواقع أن هذا الجبل لم يكشف بعـد، وإن كان المعتـقد أنه يبلـغ فى الارتفـاع مـا يقـرب من ١٣,٥٠٠ قدم. وتـرجع شهـرة الجودى إلى الـرواية التـى نشــأت فى أرض الجزيرة. وهى تـذهب إلى أن الجودى ـ لا أراراط ـ هو الجبل الذى استوت عليه سفينـة نوح. والمحقق من كتابات كـثير من المؤلفين الأرمن وغـيرهم من الكتاب أن جـبل أراراط لم يكن له حتى القـرن العـاشـر صلة مـا بـقـصـة الطوفـان. فالرواية الأرمنية القديمة لا تعرف على التحقيق شيئـاً عن جبل استقر عليه فلك نوح (عليه السلام). فلمـا جاء ذكر جبل فى المؤلفات الأرمـنـية المتأخـرة تبين أن ذلك كان بتـأثير الكتاب المقـدس المتزايد فى هذه المؤلفـات، والكتاب المقـدس هو الذى يقول إن الفلك اسـتقر على جـبال (أو جـبل) أراراط. وأعلى هذه الجـبـال وأشهرها جـبل «ماسك» (ماسس) ومن ثم فلابد أن نوحا قد حط بـسفينته على هذا الجبل. أما المرحلة الثانية من مراحل نمو هذه الروايـة الأرمنيـة فـتـرد إلى الأوربيــين الذين أطلقــوا اسم أراراط (بالأرمنيـة إيراراط) وهو إسم ناحيـة، على جـبل ماسك استـناداً على تفسـير خاطئ لسفر التكوين (الإصحاح الثامن، الآية ٤).

وإنما أخـــذت الرواية الـقـائـلة بأن ماسك هو الجبل الذى استقر عليه الفلك تجـد مكاناً فى المـؤلفـات الأرمنيـة فى

القرنين الحادى عشر والثانى عشر. وتذهب التفاسير الدينية السابقة على هذا فى الزمن إلى أن الجبل المعروف الآن بجبل الجودى، أو جبال جورديين Gordyene (بالسريانية قردو وبالأرمنية كُرْدُخ) كما تقول المصادر النصرانية، هو المكان الذى استقر عليه فلك نوح، والمحقق أن هذا التحديد للمكان الذى استقر عليه فلك نوح، وهو التحديد الذى ذكر حتى فى الترغوم[1] يستند إلى الرواية البابلية، وقد نشأ من الاسم البابلى بروسس «Berossus»زد على ذلك أن جبل نصر الذى ذكر فى قصة الطوفان فى الكتابات المسمارية يصح أيضاً أن يحدد مكانه فى جبال جورديين بالمدلول الواسع لهذا الاسم. ولقد أخذ النصارى بالرواية البابلية اليهودية القديمة، وعرفها العرب منهم عندما وصلوا بفتوحاتهم إلى إقليم بهتان. وأطلق العرب اسم الجودى ، وهو الاسم الذى ورد فى القرآن على أنه الموضع الذى استقر عليه فلك نوح، فى غير تثبت على جبل قردو (سورة هود، الآية ٤٤) وهو الجبل الذى كان يعد منذ أقدم الأزمنة المكان الذى استقر عليه نوح. ولكن محمداً [ﷺ] قصد فى الواقع الجبل المعروف باسم الجودى فى بلاد العرب (انظر ديوان الحماسة، ص ٥٦٤، معجم البلدان، جـ٢، ص٢٧٠، س ١١، المشترك ص ١١١) ولعله ظن أن هذا الجبل هو أعلى الجبال طراً. وهذا هو قول نولدكه فى *Festscjr. Juer Kiepert* (سنة ١٨٩٨، ص٧٧) ومن الواضح أنه أصاب فى ذلك. ومن الممكن أيضاً أن يكون محمد [ﷺ] قد تأثر فى تعيينه لموضع الجبل الذى رسا عليه فلك نوح ببعض روايات أقدم من هذه كانت شائعة فى بلاد العرب، ونذكر تدعيما لهذا الرأى ملاحظة لثيوفيلوس المنافح (*ad Autolycum*، الكتاب الثالث، الفصل ١٩) فهو يقول إن بقايا الفلك كانت تشاهد حتى فى عهده على جبال بلاد العرب. ولابد أن يكون نقل العرب لاسم الجودى من بلاد العرب إلى أرض الجزيرة قد تم فى عهد متقدم بعض الشئ، كما سبق أن ذكرنا، ولعل ذلك كان عند الفتح العربى. بل إن جبل الجودى فى شعر

(١) الترغوم : هو الترجمة الكلدانية للعهد القديم
اللجنة

الشعـراء الأقدمـين أنفسهـم ـ مثل ابن قيس الرقيات (طبعة Rhodokanakis انظر نولدكه *Wien. zeitschr. f.d, Kunde d. Morgen* جـ ١٧، ص ٩١) وأمية بن الصلت (طبعة Schuthess : *Beitr. z, Assyr.* جـ ٨، رقم ٣، ٥) ـ لم يعـد عربياً، ولكـنه غدا من جـبـال الجـزيرة، أمـا إطلاق الاسم جودى على جبال قردو وسرعة انتشار هذا الاسم الجديد فـقد يؤيده مـا حدث من أن الـبــلاد الـتى إلى الجنـوب من بهُتان فى اتجاه أشور كانت تؤلف على الأغلب فى عـهد الأشـوريين جـزءا من إقليم جتـيوم Gutuim، أى أرض جوتى (قـوتو) الرحـل، وهذا الاسم ـ أى اسم القوم والناحية ـ لم يكن قد اختفى تماما فى صدر الإسلام ويمكن الرجـوع فيما يخـتص بالمصطلح الجـغرافى جـتيـوم الذى كان مـعروفـاً حتى البابلـيين إلى (Scheil: *Compt-rendus de l'Académie des Inscript., et Bell. Letres*، سنـة ١٩١١، ص ٣٧٨ وما بعدها، ص٦٠٦ ومابعدها.

وإذا فـرضنا ـ كمـا هو واضـح ـ أن اللفظ أراراط (بالأشورية أرارطو)، كان فى وقت من الأوقات يشمل أيضـاً بقعة إلى الجنوب من بحـيرة وان (انظر اسم الجـبل أررطى فى كـتـابات جـورديان المسـمـارية وفى شـانده Shanda انظر المصـادر) فـإن جـبـل مـاسك (أراراط الكبـرى) وجـبـل الجـودى إذا ـ وهمـا الموضعـان اللذان تذكر الروايات أنهـما كانا مستقـر فلك نوح ـ يمكن أن يسميا جـميـعاً جـبل أراراط تمشيـاً مع رواية الكتاب المقدس.

ومـازالت المنـطقـة المحـيطة بـجـبل الجودى إلى يومنا هذا حافلة ـ كالمنطقة المحـيطة بجـبـل أراراط ـ بالأسـاطيـر والذكـريات المتـصلة بالطوفـان وحيـاة نوح بعـد إذ غـادر الفـلك، فـفى سـفح الجبل مـثلا قـرية ثمانين (بالسـريانية ثمانين بكسر الثاء وبالأرمنـية تعـمان = ٨) حـيث تـروى الأسـطـورة أن الأشـخاص الثمانية الذين نجوا فى الفلك قـد نزلوا بهـا أول مـا نزلـوا (انظر Hubschmann، كـتـابـه المذكـور جـ ١٦، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤). ويذكـر جـغرافـيـو العـرب أيضـاً ديراً كـان على جـبل الجودى على عهـدهم هو دير الجودى، انظر عنه الشـابشى: كتـاب الديارات (J. Hear: *Die hist. u geogr. Quellen in Ya-*

kur'ts geogr. Worterbuche سنة ١٨٩٨، ص ٩٦، معجم البلـدان لياقوت، جـ ٢، ص ٦٥٣).

ونزيد على ذلك أن لايارد Layard ثم من بعـده كنج L.W King.(١٩٠٤) قـد كشـفا عن تماثيل مـنحوتة فى الصـخر وعن كـتـابات سنـحـريب فى جـبل الجودى. وهذا قد حـدا بكنج إلى القول بأن هذا الجبل هو عين جبل نيور Nipur الوارد فى كـتـابات سنحـريب (انظر Layard : *Niniveh u. Babylon* ص ٦٢١؛ King فى *Journ. of Helenic stud.,* سنة ١٩١١، جـ ٣٠، ص ٣٢٨).

المصادر:

(١) معـجم البلدان ليـاقوت، طبـعة فستنفلد جـ ٢، ص ٦٣٥.

(٢) مراصد الاطلاع، طبعة فستنفلد، جـ ٥، ص ١١١.

(٣) ابن بطـوطة، طبـعـة پـاريس جـ ٢، ص ١٣٩.

(٤) القزوينى: *Kosmographie*:، طبعة فستنفلد، جـ ١، ص ١٥٦.

(٥) Le Strange: *The Lands of the East Caliph.* سنة ١٩٠٥، ص ٩٤.

(٦) Tuch فى *Zeitschr. de. Deutch. Morgen. Ges.* جـ ١، ص ٥٩ ومـا بعدها.

(٧) G. Hoffman: *Anszuege aus syr., Akten persisch martyrer,* ص ١٧٤ ومـا بعدها، ٢١٣ وما بعدها.

(٨) M. Hartmann: *Bohan* فـى *Mitt der Vorderas. Ges* جـ ١، ص ١٢١ ومـا بعـدهـا جـ ٢، ص ٢٧، ٦٧ وفـى مواضـع مختلفة، الفهرس.

(٩) H.Hubschmann فـى *Indogerm. Forsch.,* جـ ١٦، ص ٣١٦، ٣٣٤، ٣٧١، ٣٨٤.

(١٠) Ritter : *Erdkunde* جـ ١١، ص ١٥٦، ٤٤٩.

(١١) Petermann : *Reisen im orient* سنة ١٨٨٦، جـ ٢، ص ٤٧.

(١٢) G. Smith : *Assyr. Discoveries* سنة ١٨٧٥، ص ١٠٦ وما بعدها.

(١٣) G.L. Bell : *Amurath to Amurath* ص ٢٩١ ـ ٢٩٥. أمـا عن الأسـاطيـر النصرانيـة والإسلامية الخـاصة بالفلك واتصالها بأراراط وجودى فيرجع إلى:

(١٤) G.Weil : *Bibt. Legenden der Mueselmanner* سنة ١٨٤٥، ٤٥.

(١٥) Gruenbaum في *Zeitschr. Deutsch. Morg.Ses.,* جـ ٣١، ص ٣٠١ وما بعدها.

(١٦) M. Strek في *Zeitschr. f.Assyriol* جـ ١٥، ص ٢٧٢ وما بعدها.

(١٧) Er. Murad : *Ararat u. Masis* هيدلبرغ ١٩٠١.

(١٨) S. Weber في *Tubinger Theolog. Quartalschr.,* جـ ١٣، سنة ١٩٠١، ص ٣٢١ وما بعدها.

(١٩) *A. Sanda* في *Mitt. der vor-deras. Ges* جـ ٧ سنة ١٩٠٢، ص ٣٠ وما بعدها.

(٢٠) Doeller في *Bibt. Zeitsch.,* جـ ١، سنة ١٩٠٣ ص ٣٤٩ وما بعدها.

(٢١) J.Marquart : *Gsteurop. und osiasiat. Strerfzuege* سنة ١٩٠٣، ص ٢٨٦ وما بعدها

(٢٢) H. Hubschmann كتابه المذكور، جـ ١٦، ص ٢٠٦، ٢٧٨ - ٢٨٣، ٣٦٤، ٣٧٠، ٣٩٨، ٤٥١

(٢٣) H. Hilprecht : *The Earlies Version of the Deluge Story* فيلادلفيا سنة ١٩١٠ ص ٣٠ - ٣٢.

خورشيد [شترك M.Streck]

جوف

مصطلح فى علم تخطيط الأرض يدل على سهل منخفض، وهو مماثل فى معناه للجوّ ويحل محله مثال ذلك جوف أو جوّ اليمامة (البكرى، ٢، ص ٤٠٥) وجوف أو جو تؤام، ويطلق اسم الجوف على كثير من الأمكنة أهمها: جوف السرْحان وجوف ابن ناصر (ويعرف أيضاً بالجوف من غير أداة التعريف. انظر البكرى) وجوف اليمن، والجوف، والجوفين. (جوف همدان وجوف مراد عند اللغويين). وجوف الناصر الذى يقوم شمالى غرب اليمن سهل عريض على هيئة المربع المنحرف تقريباً، وتحده من الشمال جبال اللوذ وبرط وشَعَف، ومن الغرب جبال مذَاب وخارد، وخَبَش والعشّ، ومن الجنوب جبل يام ومن الشرق رمال رملة دهم

جنوبى غرب الربع الخالى. وكان جوف ابن ناصر الذى يقوم فى الشمال الغربى لمأرب قاعدة أسرة منى وتكثر فيه المواقع الأثرية (تعرف محليا باسم خَربَ جمع خربة) التى كان أول من وصفها الهمدانى ثم هالفى Halévy وحبشوش وكليزر Glazer، وفلبى Phil-by وفخرى، وتوفيق، وفون ويسمان Von Wissman، وتشمل هذه المواقع معين والحزم وبراقش وكمنا (كمنا فى اللغة المحلية) والسوداء والبيضا. ومن الوديان التى تأخذ من الجبال إلى الغرب وتجرى فى وادى الجوف ثم فى الرمال التى فى الشرق وادى العلا، ووادى الخارد ووادى مذاب. وثمة قناتان شقتا قديماً وهما باهى الخارد (وتوازى وادى الخارد) وباهى الساقية، ولا تزالان تستعملان فى رى الأراضى الزراعية للحزم ثم للغَيْل فى حين تروى المَطمّة المياه الموسمية لوادىَ مذَاب. والحزَم القرية الكبرى لجوف ابن ناصر هى مركز ناحية الجوف ومقر عامل يرجع فى أموره إلى أمير ولاية صنعاء وينتج جوف الناصر القمح والشعير وحبوب السرغ، وبذر السمسم، والزيت والقطن والفاكهة وتربى الجمال والأغنام للتصدير؛ وهى «ديرة» دهم، ودهم قبيلة ترد نسبها إلى ناصر (ومن ثم قيل جوف ابن ناصر) عن طريق همدان وظلت شهرة دهم بالنزوع إلى القتال، وهى الشهرة التى لاحظها نيبور Niebuhr سنة ١٧٦٣، قائمة إلى اليوم، وظلت دهم تواصل غاراتها حتى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر (Thesiger). ويتحدث الهمدانى عن نزوع قبائل الجوف إلى الحرب، ويذكر جماعتين متنازعتين: همدان ومَذْحِج، ومن ثم قيل جوف همدان وجوف مراد بن مذحج اللذين ذكرهما فقهاء اللغة فى قول شليفر Shchleifer.

المصادر:

(١) الهمدانى: الفهرس، مادة جوف

(٢) ياقوت، جـ ٢، ص ١٥٧ وما بعدها.

(٣) المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ٨٩؛ جـ ٦، ص ١٣٧، ٢٤٩

(٤) البكرى: معجم ما استعجم، جـ ٢، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٦، القاهرة سنة ١٩٤٥

(٥) ابن بليهد: صحيح الأخبار، جـ ٤، ص ١٦٩ ـ ١٧٦، القاهرة ١٩٥٣

(٦) . توفيق: آثار معين فى جوف اليمن، القاهرة سنة ١٩٥١

(٧) A.Fakhry : *An Archeological journey to Yaman*، جـ ١، ص ١٣٩-١٥٢، القاهرة سنة ١٩٥٢

(٨) N.Faris : *The antiquites of South Arabia* ، برنستون سنة ١٩٣٨.

(٩) S.Gotein (المحرر) : *Travels in Yemen*، بيت المقدس سنة ١٩٤١

(١٠) N. Lambardi : *Divisioni am-minstrative del Yemen* فى *Oriente Mod-erno*، جـ ٢٧، رقم ٩٠٧

(١١) D. Mueller & N. Rhodokanakis : *Eduard Glasers Reise nach Marib*، ڤينا سنة ١٩١٣

(١٢) G. Niebuhr : *Description de l'Arabie*، كوبنهاغن سنة ١٧٧٣

(١٣) H.St. J. Philby : *Sheba's Daughters* ، لندن سنة ١٩٣٩.

(١٤) Thesiger : *Arabian's Daugbers*، لندن سنة ١٩٥٩.

(١٥) H. von Wissman & M. Hoefner : *Beitraege zur historuschen Geographie des vorislamischen suedarabien*، مــاينز سنة ١٩٥٢.

خورشيد [كوينت M.Quint.]

الجوف

إقليم فى بلاد العرب الجنوبية بين نجران وحضر موت. ونستدل من المعلومات التى جمعها نيبور Niebuhr أثناء إقامته فى اليمن أن معظم هذا الإقليم صحراوى مستو ترعى فيه كثير من الجمال والخيل وتصدر أيضاً إلى الخارج. وتصلح الزراعة أيضاً فى كثير من بقاعه وسكانه بدو محبون للحرب يلبسون خوذات حديدية ودروعا. وقصبة الجوف مأرب. وعليها وال من أشرافها، أما القرى والصحراء فيستقل بالأمر فيها شيخ من شيوخها.

وورد ذكر الجوف أول ما ذكر فى كتاب صفة جزيرة العرب للهمدانى،

وهو يصــفــه بأنه منفلق من الأرض يجرى فيه عدة أودية كبار: مثل الخارد وخبش ونجران: وذكر مـن قراه أرض الرزم وحباشة ورخمات والبيع وشوابة وصــولان والعـبلـة والقـاع وحـــران وغـيرها. وذكـر من تلاله: ورور ونهم. ولا يجـعل الهـمــدانى مـأرب من بلاد الجوف. وهويقول إن سكان الجوف هم همدان ومـذحج وبينهم عداوة. ومن ثم يذكر الجغرافيون جوف همدان وجوف مراد (ابن مذحج).

المصادر:

(١) الهمدانى: صفـة جزيرة العرب، طبعة ميلر، ص ٢٧، س ٧. ص ٨١، س ١٩ ص ٨٤، ٩٣، س ١٦، ص ١٠٨، س ٢٢، ص ١١٠، س٣ ـ ٢٥، ص ١٢٥، س ١ ص ١٣٥، س ٢١، ص ١٦٧، س ٩ ـ ٢٠، ص ١٨٣، س ٢٢، ص ٢٠٠، س ٢٤، ٢٦ وانظر الفهرس

(٢) ياقوت : المعجم. طبعة ڤستنفلد، جـ ٢، ص ١٥٧ ـ ١٥٨

(٣) المكتبة الجغرافيـة العربية، طبعة ده غـــويه، جـــ ٣ ص ٨٩ جـ ٦، ص ١٣٧، ٢٤٩

(٤) Ritter : *Erdkunde* جـــ ١٢، ص ٨٧، ٧١٢، ٧١٣، ٨٤٢، ٨٤٥.

[شليفر j.Schleifer]

+ **الجوف:** إقليم ومدينة فى الشمال الأوسط للعربية السـعودية بالقرب من الطرف الجـنوبى لوادى السـرحـان. ويعـــرف إقليم الْجــوف أيضـاً باسم «الجُبَّة»، وهو غور مثلث الزوايا تقريباً، وله قـاعــدة واحـدة تسـاير الحـافـة الشـماليـة لجبل النَّفـود وتقوم قـمتـه الشمـالية عند الشُوَيْحطيـة؛ ويحده من الغـرب جـبـال الجـوبـة الغـربى. ومن الشرق جبال الجوبة الشرقى. والجوف أو الجوبة، وتبلغ مسـاحته ٣٨٥٠ كيلو مـترا مـربعا تقـريبـاً، تفصله عن نجـد صحراء النفود الرملـية. والحكم فيه من حـيـث هو إقليم تحت إمــارة الحـدود الشـماليـة للعـربيـة السعـودية. وهذه المنطقة جيـدة الرى نسبياً، وفيهـا كثير من حراج النخيل، وتعد من المناطق التى يمكن أن تصلح للزراعة. وأهم مـحلتين فى الجـــوف بلدة السُكَاكـــا، وهى الآن مـركـــز إدارى، والجـوف. أمـــا قـــارة والطوير وجاوة فقـرى أصغر من ذلك،

ويبلــغ عـــدد سكـان الإقليم حـــوالى ٢٥,٠٠٠ نسمة (سنة ١٩٦١).

وكانت بلدة لجوف، أو جـوف عامر (على خط عـرض ٢٩ْ و ٤٨,٥َ شمـالا، وخط طول ٣٩ْ و٥٢,١َ شرقـا، وارتفاع ٦٥٠ متـرا تقريبـا) فى التاريخ مـركز الجوبة، وكان يقال إنها عين دومثيا عند بطلمـيوس. وقد عـرفت لدى جغـرافيى العرب الأولين باسم دومـة الجندل. أما الاسم جـوف عـامـــر (ويعـرف أيضـا بجـوف العـامـر، وجـوف ابن عـامـر) فيستعمل كـثيراً للتفرقة بين هذه البلدة وبين الجـــوف الجنوبى، وجـــوف ابن ناصر جنوبى شرق وادى نجران.

وقد أضاف محمد بن مُعَيقل الجوف إلى المملكة الـوهابيـة لعـبـدالعـزيز بن مـحـمـد بن سـعـــود سنة ١٢٠٨ هـ (١٧٩٤) حـــين سـلـم سكان المـنـطقـــة لقواته المتـحالفـة القادمة من نجـد. وقد احـتل الجـوف حـوالى سنة ١٨٥٣ آل رشـيد أصـحاب حـائل وثبـتوا فـيهـا صـامـدين للفـتنة الـتى أثارها الأتراك ولتـهـديداتهم حـتى سنة ١٩٠٩. وفى هذه السنة نفسهـا استولى زعيم الدولة نورى بن شعلان عـلى الجوف، وأعقب ذلك ثلاث عـشـرة سنة انقـضت فى النزاع بين الـدولة وشـمَـرٌ فى سـبـيل السـيـادة على هذه المـنطقـة. واحـتل «الإخـوان» المجندون لابن سـعـود على الإقليم سنـة ١٩٢٢ بمعـاونة الزعـمـاء المحليين الذين اعـتنقوا المذهب الوهابى. وظلت المنطقة من وقتها جزءا من الدولة السـعودية. وكـانت الجـوف، التى تقل الآن أهميـتها بسـبب قيام مـركز إدارى جديد عند السكاكا، بلدة تجـارية للشمر ورولة والشـرارات. ولا تزال تشـتـهـر بسوقها التى تتاجـر فى البلح وحرفها، على حين أننا نجـد أنه قد وضعت خطة لإقامـة شبكة من الطرق وخطة للتنمـية قد تجعل الجوف مركزا زراعياً هاماً.

المصادر:

(١) عـثمـان بن بشر: عنوان المجـد، القـاهرة سـنة ١٣٧٣ هـ ص ١١٠ - ١١١

(٢) حـافظ وهبـة: جـزيرة العـرب، القاهرة سنة ١٩٥٦، ص ٤٥، ٦٧

(٣) *Tagebush einer Reise* : J.Euting *in Inner Arabien* ، جـ ١، ص ١٢٣ - ١٤٠.

(٤) ابن هشـــام، ص ٦٦٨، ٩٠٣، ٩٩١.

(٥) J.G. Lorimer : *Gazetteer of the Persian Gulf*، كلكتــة سـنة ١٩٠٨ ـ ١٩١٥، ص ٩٣٣ ـ ٩٣٥.

(٦) A. Musi : *Arabia Deserta*، نيـــويورك سـنة ١٩٢٧، ص ٢٦٤ ـ ٤٧٤، ٥٢٠ ـ ٥٢٣، ٥٣١ ـ ٥٥٣ (وهو مناقشـة تاريخية قيـمة وفيهـا مصادر كثيرة أخرى)

(٧) H.S.J. B. Philby ، لـندن سـنـة ١٩٣٠؛ *Saudi Arabia* ، لـنـدن سـنـة ١٩٥٥

(٨) Ritter : *Erdkunde*، جـــ ٢، ص ٧١٣، ٨٤٢؛ جـ ١٣، ص ٣٤٣، ٣٦٢، ٣٧٧ وما بعدها. ٣٨٩ ـ ٣٩٥، ٤٦٧

(٩) ياقوت، جـ ١، ص ٨٢٥؛ جـ ٢، ص ١٥٧ ـ ١٥٨، ٦٢٥ ـ ٦٢٩؛ جـــ ٣، ص ١٠٦، ٢٧٧؛ جـــ ٤، ص ١٢، ٣٢، ٧٦، ٣٨٩، الفهرس

(١٠) C.A.Nallino : L'*Arabia sa'udiana*، رومـة سنة ١٩٣٨، ص ٦٨ وما بعدها، ٨٧.

الخرائط : (١١) هناك سـلاسل منها أعـدتهـا مـسـاحـــة الولايات المتـحـدة الجـيولوجـية وشـركـة الزيت العربيـة الامــريكيـــة برعـــايـة وزارة الماليـــة والاقـتصـاد القـومى بالمملكة العـربيـة السـعـودية ووزارة الدولة فى الولايات المتحدة الأمريكية، جوف سكاكة خريطة ١ ـ ٢٠١ ب، مـــقـــيـــاس الـرسم: ٥٠٠,٠٠٠ سنة ١٩٦١.

خورشيد [مانداڤيل J. Mandaville]

جوف السرحان

ناحية فى جزيرة العرب شمالى نجد ناحية الشـام على وادى السرحان وهو أكبر واحة فى بلاد العرب الشمالية بعد تيـمـاء. وكانت دومـة الجندل (ذكـرها بطليموس باسم دويميدا) هى وحصنها مارد أهم مدن هذا الإقليم.

وقــد عــرفنا هذا المكان مـن تاريخ النبى (ﷺ) ويقـال إنه نـسب إلى أحـد أبناء إسـمـاعيل. وقـد أنفـذ النبى (ﷺ) قائده خالد بن الولـيد إلى دومة الجندل عندما كـان فى طريقه إلى غـزوة تبوك عـام تسعـة للهـجرة (٦٣٠م)، وكـانت

دومة الجندل وقتئذ فى يد الأمير النصرانى أكيدر الكندى. وخضع الأكيدر ودخل فى الإسلام، على أنه ارتد عقب وفاة النبى (ﷺ) واختيرت دومة الجندل (أذرح فى رواية أخرى) بعد وقعة صفين عام ٣٧هـ (٦٥٧م) مكانًا يلتقى فيه على ومعاوية. وغدت دومة الجندل الآن قرية صغيرة لاشأن لها.

وزار بوركهارت Burckhardt جوف السرحان عام ١٨١٢ ثم زارها يوتنك Euting بعد ذلك بسبعين سنة تقريبًا وجوف السرحان الآن مجموعة من القرى الكبيرة وتعرف بالأسواق تحيط بها البساتين والنخيل. وعدد مساكنها ثمانين ومائة وعشرين منزلا، ومجموع سكانها ١٢ ألف نسمة تقريبًا. ويلى أمور كل قرية شيخ من أهلها. وكان غالب سكانها فى الوقت الذى أقام فيها بوركارت من التجار والصناع الصغار (إسكافيون وحدادون ونجارون).وكانوا يبادلون العرب سلعًا بجمال.واضمحلت الآن تجارتهم وصناعتهم اضمحلالا، وهم من طائفة الوهابية فى الغالب، وبلادهم أحد الأقاليم السبعة التى تتألف منها المملكة الوهابية. وكان يحكمهم وال من قبل هذه المملكة. وظلت جوف السرحان مستقلة بذاتها مدة طويلة بعد انهيار مملكة الوهابيين. وخضعت جوف السرحان عام ١٨٥٥ لبنى شمر أصحاب حايل. ويذكر الجغرافيون علاوة على الجوف وجوف السرحان السابق ذكرهما أماكن أخرى باسم الجوف، أحدها على الساحل ما بين مكة والمدينة على ما يقال.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ١، ص٨٢٥، جـ٢، ص١٥٧ ـ ١٥٨، ٦٢٥ ـ ٦٢٩، جـ٤، ص٣٢، ٧٦، ٣٨٩ وانظر الفهرس

(٢) سيرة ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، ص٦٦٨، ٩٠٣، ٩٩١

(٣) Ritter: *Erdkunde* جـ١٢، ص٧١٣،٧١، ٨٤٢؛ جـ١٣، ص٣٤٣، ٣٦٢، ٣٧٧ وما بعدها ٣٨٩ ـ ٣٩٥، ٤٦٧

(٤) A. Mueller: *Der Islam im Morgen und Abendland*، برلين سنة ١٨٨٥، جـ١، ص٣٢٤ وما بعدها

(٥) J. Euting: *Tagebuch einer Reise in Inner Arabien*.

[شليفر J. schlcifer]

جوف كفرة

هى الواحة الرئيسية فى مجموعة واحة كفرة فى صحراء ليبيا، وتقوم على مسيرة ٥٧٥ ميلا تقريبًا جنوبى شرق بنغازى. وسكان الجوف البالغ عددهم فى تعداد سنة ١٩٥٠: ٢٢٠٠ نسمة ينتجون البلح والأعناب والشعير والزيتون. وتنحصر الصناعة المحلية فى الحرف اليدوية وعصر زيت الزيتون. وفى منتصف القرن التاسع عشر أقام رأس الطريقة السنوسية السيد محمد بن على السنوسى زاوية الأستاذ فى الجوف بناء على التماس القبيلة المحلية زَوَيَّة (زيادة، ص٤٩، وانظر إسلام انسيكلوپيدياسى، الطبعة الأولى، جـ٤، ص١١٠٨ التى رسمت اسم القبيلة: زاوية) وفتح باب الصحراء والسودان الأوسط للنفوذ السنوسى. وقضت الجوف مدة قصيرة تمتعت فيها بالتفوق سنة ١٨٩٥ حين نقل السيد محمد المهدى بن السنوسى وخليفته قاعدة الطريقة إلى زاوية الأستاذ. على أن هذه القاعدة سرعان ما نقلت إلى زاوية التاج المنشأة حديثًا، وهذه الزاوية قائمة أيضًا فى واحة الكفرة، ثم نقلت هذه الطريقة أخر الأمر سنة ١٨٩٩ إلى السودان الأوسط.

المصادر:

(١) A. Desio: مادة «Cubra» فى *Enciclopeda Italiana*، جـ٢، ص٨٦ ـ ٨٨، ميلان سنة ١٩٣١ ـ ١٩٤٠

(٢) E. Evans - Pritchart: *The Sanusi of Cyrenaica*، أوكسفورد سنة ١٩٤٩

(٣) R. Forbes: *The Secret of the sahara*، نيويورك سنة ١٩٢١

(٤) Wright: *Wartime With the Sudan Defence Force* فى *GJ.* جـ١٠٥، رقم ٣ـ٤، ص١٠٠ ـ ١١١

(٥) ن. زيادة السنوسية، ليدن سنة ١٩٥٨.

خورشيد [كوينت M. Quint]

الجوهر

لم يكن لفكرة الجوهر فى الفلسفة المدرسية الشرقية ما كان لها من الشأن فى مدارس الغرب. والجوهر هو ما يقوم بذاته، وما ليس مفتقراً إلى غيره فى وجوده، ولو من الناحية المنطقية على الأقل، فهو مختلف عن العرض الذى يوجد دائماً شئ آخر غيره. وعلى هذا يكون الجسم سابقاً على اللون من الناحية المنطقية، فهو من حيث علاقته به يُعد جوهراً، كما أن اللون من حيث علاقته بالجسم يعد عرضاً، على أن قيمة فكرة الجوهر ليست منطقية فحسب، وإنما هى ميتافيزقية أيضاً. فليس الأمر مقصوراً على معرفة النظام الذى يعتمد فيه بعض العناصر المكونة للموجودات على بعضها الآخر، ولامعرفة أى هذه الموجودات مفتقر إلى غيره فحسب، بل لابد كذلك من أن يفتش فى قرار كل شئ عما هو ثابت دائم، أى عن الجوهر بمعناه الميتافيزيقى.

ويجب أن يلاحظ أن المفكرين المسلمين قد اشتغلوا - فى حدود هذا المعنى الأخير - بالبحث فى «الجوهر البسيط»، وهو ما ليس له أجزاء، ولا يقبل الفساد بالتالى. وعلى هذا فإن ابن سينا عندما أراد أن يبرهن عن خلود النفس، برهن أولا على أنها جوهر بسيط ومن هنا تأدى مباشرة إلى أنها غير فانية. وهذا يعنى أن قيمة النظرية تستند إلى فكرة «الجوهر» أقل مما تستند إلى فكرة البساطة.

ويعرف صاحب «التعريفات» الجوهر بأنه ماهية إذا وُجدت فى الأعيان كانت لافى موضع؛ وهو منحصر فى خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل. والهيولى هى الجوهر القابل للاتصال والانفصال وللصورتين الجسمية والنوعية. والصورة الجسمية هى المدركة من الجسم فى بادى النظر. والجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، أو هو الجوهر الممتد (الجسم التعليمى). والنفس أو الروح الحيوانية هى جوهر لطيف حامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية وهى متعلقة بالبدن. والعقل أو النفُس الناطقة جوهر مجرد عن المادة فى ذاته، يتعلق بالبدن تعلق

التدبير والتصرف. وتمثّل هذه التعريفاتُ وجهة نظر الفلاسفة.

وللمتكلمين نظرية أخرى يستعملون فيها فكرة الجوهر البسيط استعمالا طريفًا. وأكثر ما يكون هؤلاء المتكلمون من أصحاب مذهب الجوهر الفرد؛ فالجوهر البسيط ليس عندهم غير الجوهر الفرد، وكذلك النفس التى هى جوهر بسيط يتمثلونها نوعًا من الجوهر الفرد، كأنها ذرة روحية (Monade) حقيقية والعلم قائم فى الجوهر الفرد.

ولم يشارك الإمامان فخر الدين الرازى والغزالى فى مشكلة مذهب الجوهر الفرد؛ إلا أن النسفى مؤلف «العقائد» وشارحه التفتازانى، كانا من أصحاب هذا المذهب: فقد قال النسفى: «إن العالم بكل أجزائه مخلوق؛ وهو مركب من جواهر (يسميها هو أعيانا)وأعراض. والجواهر هى ما يوجد منطقيًا بذاته. وهى إما مركبة كالجسم، وإما بسيطة كالجوهر، أى الجزء الذى لايتجزأ (الجوهر الفرد)». ويبين التفتازانى ما لقبول مذهب الجوهر الفرد من فائدة فى الدفاع عن العقيدة. وهذا يؤدى إلى رفض رأى الفلاسفة القائلين بأن العالم مؤلف من هيَولىَ وصورة، وهو رأى يَسلْم إلى الرأى القائل بعدم العالم وإنكار الحشر. والواقع أن الهيولى يجب أن تكون قديمة؛ لأن كل مخلوق فى هذا المذهب هو كذلك من حيث هو فى هيولى سابقة، ومن حيث أن قدم الهيولى يؤدى إلى قدم الأجسام. ثم إن الفلاسفة يقررون أن الحركة الدائرية، وهى حركة الأفلاك السماوية، قديمة فى المحل الذى لاتستطيع فيه الحركة المستقيمة أن تكون كذلك. أما إذا تقرر أن كل الأجسام، ومن بينها الأفلاك السماوية، مؤلفة من جواهر فردية، فعندئذ تكون الحركات الدائرية مؤلفة من نقلات مستقيمة الجواهر الفردية التى ليست قديمة.

ولايطلق علم التوحيد الإسلامى اسم «الجوهر» على الله، ولا فَعَل ذلك المتكلمون من القائلين بمذهب الجوهر الفرد، إذ أن هذه اللفظة تدل عندهم على الجوهر الفرد بصفة خاصة، وهو

الجـوهر الذى يوجـد فى المكان، والذى هو قـسم مـن الأجـسـام. وإذا تحـدث الفلاسفة الخلّص عـما لايوجد فى شئ آخر سابق فى بادى النظر أو عـما يقوم بذاتـه منطقــياً، فـإنمـا يـعنـون بذلـك «ماهيّة» شئ حادث معين، أما إذا نظرنا إلى هذا الشئ الحـادث بـصـرف النظر عن وجوده، كـان معنى هذا أنه يمكن أن يوجد ولايوجد. وبعبارة أخرى يقال إن جواهر الأشياء ماهيات حادثة. ولاكذلك اللّه الذى وجوده عين ذاته.

ويرى الأشعرى أن اللّه يخلق جواهر الأشياء التى يدوم وجـودها بذاتها خلقًا متجـددًا فى كل لحظة؛ وإذا لم يجر اللّه العـادَةَ عليـهـا لحظة واحـدة، زالت هى وأعراضـها.

المصادر:

(١) الجرجانى: التعـريفات، القاهرة سنة ١٢٨٣هـ، أو طبعة فـلوكل ليبسك ١٨٤٥؛

(٢) النسـفى: العقـائد ومعـه شرح التفتازانى (آلأستانة ١٣١٢هـ) ص٤٧، ٥٢، ٧٠.

خورشيد [كارا دە ڤو Carra De Vaux]

جوهر الصقلى

قـائدوحـاكم، ومـن مـؤسـسى الإمـبراطورية الـفاطمـيـة فى شمـالى إفريقية ومصر.

واسمـه جَوْهَر بن عـبد اللّه، ويـقال أيضـاً جـوهر مع نسـبتـيـه الصـقلبى والصقلى أو الرومى والـكاتب أو القائد. ويلقى لقبـاه الأولان بعض الضوء على أصله الغـامض، أمـا اللقـبـان الآخـران فـيدلان على المنصـبين الرفيـعين الذين شـغلهـمـا. ولا نـعـرف تاريخ مـولده، ولكننا نـسـتطيع أن نخـمن من تاريخ وفاته (٢٠ ذو القـعدة سنة ٣٨١ هـ / ٢٨ إبريل سنة ٩٩١) أنه ولد فى وقت مـا أثناء العقـد الأول من القـرن الرابع الهجرى الموافق العـاشر الميلادى. وكان فى أوج نشـاطه بين عـامى ٣٤٠ هـ (٩٥٠م) و٣٦٦ هـ (٩٧٥). ونستطيع من سيرة نظيره جوذر التى نعرفها حق المعـرفة بفـضل ترجـمـته التى نشـرت حديثاً، أن نستنتج أن جوهر كـان عتيقاً للبيـت الفـاطمـى مـن أصـل صقلـبى (الحسن بـن محمـد الوزان الزياتى = Leo Africanus، ترجـمـة Epaulard، ص ١٩,٥٠٣= *Esclavon*، وانـظر عـن هـذه

المسألة I. Hrbek: *Die Slaven im Dienste Der Fatimiden* فى *Aro*، جـ۲۱، سنة ۱۹٥۳، ص٥٦٠ ـ ٥٧١).

وكان أبوه عبدالله فى أغلب الظن رقيقاً، ولكن جوهر يظهر رجلا حرا من أول الأمر.

وأول ما نسمع بجوهر أنه «غلام» وربما كان أيضاً كاتبا للخليفة الفاطمى الثالث المنصور. وفى سنة ٣٤٧هـ (٩٥٨م) أراد المعز أن يضع كل ما يملكه من قوة فى مغامرة عسكرية للسيطرة على شمالى إفريقية بأسره واختار لقيادة هذه الحملة الهامة كاتبه جوهر، فأتاح له بذلك فرصة يثبت فيها أنه كان أكفأ قائد تيسر للفاطميين.

وربما كانت حملة جوهر فى المغربين الأوسط والأقصى أعظم ما حققه جيش إسلامى دويا منذ ما حققه عقبة بن نافع قبل ذلك بما يقرب من ٢٨٤ سنة، إلا أنه بالرغم من الانتصارات التى حظى بها جوهر فإن هذه الانتصارات لم تكن حاسمة ولا كان لها أى أثر باق. ولم يكن ذلك بسبب أى خطأ وقع فيه جوهر، وإنما يرجع إلى صعوبة الأرض وإلى تفوق قوة العدو تفوقاً عظيما. وبالقرب من تاهرت وجد جوهر ألا محيص له من أن ينازل جيشاً كبيراً من الزناتية أنصار الأمويين بقيادة يعلى بن محمد اليفرانى والى تاهرت وإفكن. ويقول ابن أبى زرع دون سواه، وهو أيضًا من طنجة، أن جوهر انتصر فى هذا اليوم وقتل يعلى (سنة ٣٤٧هـ = ٩٥٨)، ولم يسر جوهر إلى فاس والمعاقل الأموية الأخرى فى هذا الإقليم، بل آثر أن يستخدم قواته الصغيرة فى تحقيق مغانم أيسر وأسهل. فانقلب جنوباً بشرق وفتح إمارة سجلماسة الصغيرة وأجبر أميرها محمد بن الفتح بن ميمون بن مردار على الفرار. وبعد ذلك بأيام وقع هذا الأمير الذى كان آخر المدرارية فى يد جوهر فقتله جوهر بلا رحمة. وقضى أكثر من عام فى هذا الإقليم ينتظر الفرصة المواتية للتحرك شمالا. وفى الأيام الأخيرة من شعبان سنة ٣٤٩ (أكتوبر سنة ٩٦٠) شخص إلى فاس وضرب حولها الحصار. وفى العشرين من رمضان سنة ٣٤٩ (١٣نوفمبر سنة ٩٦٠) اقتحم هذه

المدينة بفضل شجاعة زيرى بن مناد الصنهاجى الذى كان تحت قيادته. وأسر واليها الأموى أحمد بن أبى بكر الجذامى ومات هذا الوالى فى السجن. وهذا النصر الكبير أخضع جميع المغرب الأقصى (فيما عدا طنجة وسبتة) لسلطان الفاطميين أمداً وجيزاً، بل إن آخر الأدارسة؛ الحسن بن حنّون الذى قنع بإمارة صغيرة حول مدينة البصرة فى ظل الأمويين، قدم ولاءه للفاتح وأراد جوهر أن يقدم للمعز دليلا محسوساً على انتصاره فأرسل إليه بعض السمك الحى المصيد من المحيط الأطلسى فى جرار ضخمة مملوءة بالماء. وعاد جوهر بعد بضعة أشهر ظافراً إلى القيروان وفى ركابه أسرى وغنائم نفيسة.

وقد فتحت هذه الانتصارات التى أحرزها جوهر عيون مولاه المعز فادرك مواهبه . على أنه حدث سنة ٣٥٨هـ (٩٦٨ - ٩٦٩م) أن عاد جوهر إلى تقدم الصفوف مرة أخرى قائدًا اختاره المعز لقيادة الحملة على مصر. وقد بلغ من ثقة المعز فيه أنه قال فيما روى عنه:

«والله لو خرج جوهر هذا وحده لفتح مصر ولتدخلن إلى مصر بالأردية من غير حرب ولتنزلن فى خرابات ابن طولون وتبنى مدينة تسمى القاهرة تقهر الدنيا» (الخطط، جـ١، ص٣٧٨) وأراد الخليفة المعز أن يسبغ على جوهر آيات الشرف فخلع عليه قبل رحيله جميع ثيابه الملكية ولباسه إلا خاتمه وملابسه الداخلية، وأمر كل الولاة فى طريقهم إلى القاهرة أن يلقوه راجلين وأن يقبلوا يده. وقد رضى والى برقة أفلح الناشب أن يؤدى ١٠٠,٠٠٠ دينار إذا أعفى من هذا الإذلال لكرامته، ولكن الخليفة أبى عليه ذلك.

ولم تخب آمال المعز، ذلك أن جوهر استطاع فى أربعة أشهر أن يحقق فتح مصر. فقد ترك القيروان فى ربيع الثانى من سنة ٣٥٨هـ (فبراير سنة ٩٦٩م) وما وافى منتصف شعبان من السنة نفسها (١ يولية سنة ٩٦٩) حتى كان قد سيطر على الفسطاط بعد قتال يسير قرب الجيزة وقع فى ١١ شعبان (٣٠ يونية). وعرف جوهر كيف يستميل المصريين ويستحوذ على ثقتهم

فى نظام الحكم الجديد بإعلان طويل ضخم قرىء على الناس وبإقامة جعفر ابن الفرات وزيراً. على أنه احتاط فلم يسكن الفسطاط، بل قضى ليلته الأولى بعد انتصاره فى معسكره إلى الشمال منها. وفى اليوم التالى وضع أساس القصبة الجديدة القاهرة التى قدر لها أن تكون أكبر المدائن الإسلامية بعد بغداد. وبعد ذلك بسنة (٢٤ جمادى الأولى سنة ٣٥٩ = ٤ إبريل سنة ٩٧٠) أقام المسجد الأزهر المشهور.

أما وقد أقام جوهر فى مصر الحكم الفاطمى، فإنه ظل دون سواه والياً عليها أكثر من أربع سنوات. ولم يدخل المعز القاهرة إلا فى ١٧ من المحرم سنة ٣٦٤ (٧ أكتوبر سنة ٩٧٤)، ثم طرد جوهر بعد ذلك بقليل.

وفى هذه السنوات الأربع أظهر جوهر مقدرة مشهودة وبعد نظر فى توليه الحكم. فقد استطاع علاوة على اكتسابه محبة الناس أن ينظم مالية الدولة التى كانت فى حالة اضطراب كامل فى السنوات الأخيرة من عهد الإخشيديين. وكان من المعروف أن مصر كانت منذ أيام معاوية تدر دخلاً حوالى أربعة ملايين دينار إذا أحسن حكمها، فرفع جوهر دخلها إلى ٣,٤٠٠,٠٠٠ دينار فى السنة الأولى من ولايته لها، وكان هذا الدخل أكبر دخل حققته مصر فى العهد الفاطمى، واستطاع الوزير القدير اليازورى بعد ذلك بخمسة وثمانين عاماً أن يحقق دخلاً قدره ٨٠٠,٠٠٠ دينار فحسب. وكان جوهر أكثر ثقة بالمغاربة الذين قدموا معه منه بالمصريين، فولاهم جميع المناصب الهامة تقريباً، ولعله كان يتبع فى ذلك أوامر المعز.

ونجد جوهر - إلى جانب ما فعله فى حكم هذه الولاية الجديدة - قد واجه خطر القرامطة المحيق، ذلك أن هؤلاء استطاعوا فى ذى الحجة من سنة ٣٥٨ (سبتمبر سنة ٩٦٩) أن يهزموا ويأسروا نائبه على دمشق جعفر بن الفلاح الذى كان قد وكل إليه فتح فلسطين والشام، وتمكن جوهر فى قتاله القرامطة وحلفائهم، من أن يضم الحجاز إلى حكم الفاطميين. وما وافى عام ٣٦٦هـ (٩٧٦) حتى كانت لهم الخطبة فى مكة والمدينة.

ونحن لا نعود نسمع شيئاً عن جوهر بعد سنة ٣٦٨هـ (٩٧٦م) حتى وفاته فى ٢٠ ذى القعدة سنة ٣٨١ (٣٠ أبريل سنة ٩٩٢). ويقال إنه قضى هذه الأيام الراكدة من حياته بين سنتى ٣٦٨ و٣٨١، فى أعمال التقوى والبر. وقد قتل ابنه الحسين القائد الأعلى للخليفة الحاكم، نتيجة لمؤامرات اشترك فيها ضد الخليفة.

المصادر:

(١) نعمان (أبو حنيفة بن محمد الغربى): المجالس والمسايرات (مخطوط فى دار الكتب المصرية، القاهرة رقم ٢٦٠٦).

(٢) ابن حمّاد (محمد بن على: أخبار ملوك بن عبيد، طبعة Vonderheyden، الجزائر - باريس سنة ١٩٢٧، ص٤٠ - ٤٩).

(٣) ابن خلكان، طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨، الترجمة رقم ١٣٠، ١٤١، ٦٩٨.

(٤) ابن أبى زرع: القرطاس، طبعة تورنبرغ، أبسالا - باريس سنة ١٨٤٣، ص٢٧ - ٦٣ (ترجمة Beaumier ص٤٩، ١٢٢).

(٥) ابن الأثير، جـ٨، فى مواضع مختلفة، جـ٩، ص٦٤ (ترجمة فانيان فى مواضع مختلفة).

(٦) البكرى: *Description de l'Afrique septentrionale*، مادة سجلماسة.

(٧) كتاب مفاخر البربر، طبعة ليڤى پروڤنسال، الرباط سنة ١٩٣٤، ص٤ - ٥.

(٩) يحيى بن سعيد الأنطاكى، صلة كتاب أفتيبشيش (يوتيخوس)، بيروت سنة ١٩٠٩، جـ١، ص١٩٢.

(١٠) ابن دقماق: الانتصار، القاهرة سنة ١٨٩٣، جـ٤، ص١٠ وما بعدها.

(١١) منصور الكاتب: سيرة الأستاذ جوذر، طبعة محمد كامل حسين وعبدالهادى شعيرة، القاهرة سنة ١٩٥٤، الفهرس (ترجمة M. Canard: *Vie de l'Ustâdh Jauhar*، الجزائر سنة ١٩٥٨).

(١٢) ابن عذارى، جـ١، ص١٩١ وما بعدها.

(١٣) المقريزى: الخطط، طبعة بولاق سنة ١٢٧٠هـ، جـ١، ص٣٥٠ وما بعدها.

(١٤) الكاتب نفسه: إتعاظ الحنفاء، طبعة جمال الدين الشيال، القاهرة سنة ١٩٤٧، ص٦٤ ـ ٨٧.

(١٥) الناصرى: الاستقصاء، الدار البيضاء سنة ١٩٥٤، جـ١، ص١٩٨ ـ ٢٠٦.

(١٦) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، القاهرة سنة ١٩٥٨، الفهرس.

(١٧) Quatremére: *Vie du Khalife Fatimide Moezz-li-din-Allah* فى *Jour. As* سنة ١٨٣٦.

(١٨) S. Lane-poole: *The story of Cairo*، لندن سنة ١٩١٢، ص١١٩–١٢٠.

(١٩) G. Marçais: *Berbérie musulmane*، پاريس سنة ١٩٤٦، ص١٥٣–١٥٦.

(٢٠) على إبراهيم حسن: تاريخ جوهر الصقلى، القاهرة سنة ١٩٣٣.

(٢١) حسن إبراهيم حسن وطه أحمد شرف: المعز لدين الله، القاهرة سنة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م.

خورشيد [د. حسين مؤنس H. Moéns]

الجوهرى

أبو النصر إسماعيل (بن نصر؟) بن حماد من مشاهير أصحاب المعاجم اللغوية، وهو من أصل تركى، ولد فى ناحية أو مدينة فاراب شرقى نهر سيحون وكانت تعرف فى زمن أبى الفداء وياقوت بأترار أو أطرار.

وتلقى الجوهرى العلم فى مسقط رأسه على خاله أبى إبراهيم إسحاق الفارابى مؤلف «ديوان الأدب» ثم رحل إلى بغداد وحضر فيها دروس أبى سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان السيرافى وأبى على الحسن بن أحمد ابن عبدالغفار الفارسى. وقد ارتحل إلى الجزيرة والشام بل إلى الحجاز ليتعمق فى دراسة العربية، وعنى عناية خاصة بلغة ربيعة ومضر. ثم قفل إلى المشرق وأمضى مدة من الزمن فى

دمغان (أو دامغـان) وهـى بلدة صغيرة على الـطريق من الـرى (بالقـــرب من طهـران) إلــى نيـسـابور مـع أبى على الحسن بن على، ودرس الصحــاح معه. ثم تابع رحلتـه مـشّـرقـاً ولكنه توقف ثانيـة فى قصـبة خـراسان حيث أخذ يدرس اللغـة العـربيـة والنحـو، والخط بصفة خاصة. ويقال إنه كان ماهراً فى الخط حـتى إنه لا يكاد يفـرق بين خطه وخط ابن مقلة الشـهير. وكانت نسـخة القـرآن من خطه تـسـاوى مـائة دينار. وتوفى الجوهرى فى نيسابور.

ويخـتلف الناس فى ذكـر وفـاته إذ يذكـــرون عـــام ٣٩٣هـ (١٠٠٣م) و٣٩٨هـ (١٠٠٧-١٠٠٨م) وحـــوالى عـــام ٤٠٠هـ (١٠٠٩-١٠١٠م) ولا يمكن الأخـذ بالقـول الأول لأن ياقـوت يذكر أنه رأى نسخـة من الصحاح بخط الجوهرى تاريخها ٣٩٦هـ على أن هذا الدليل يفـقـد شـأنه إذا مـا قـرأنا أن الجـوهرى قد توفى بـعد أن بلغ حـرف الضـاد فقط فى النـسخـة الأخيـرة من الصحاح، وأن الذى أكمل هذا الكتاب هو أحد تلاميذه مستعيناً فى ذلك بمسودات المؤلف. وهذا الـتلمـيـذ إمـا أن يكون إبراهيم بـن سـهل (صـالح فى رواية أخرى) الوراق أو الأستـاذ أبو منصور عبدالرحـيم (أو عبدالرحمن) بن مـحمد البـيكشى؛ ويقـال إن الجـوهرى صنّف الصحاح من أجله.

ومن تلاميذه: إسماعيل بن محمد بن عبدوس الدهان النيسابورى، وأبو سهل مـحـمـد بن على بن مـحـمـد الهـروى وغيرهما. وكان الجوهرى يتذوق الشعر أيضـاً بعض التذوق، وقـد أورد كل من الثعالبى وياقوت شواهد من شعره.

والجوهرى صنف صـاحب التواليف التالية:

(١) رسالة فى النحـو باسم المقدمة، ويظهر أنها فقدت.

(٢) عـروض الورقـة، وهـى رسـالة فى العروض لم ينهج فـيها نهج الخليل ابن أحمـد الفراهيـدى، وإنما عرفت هذه الرسـالة من فـقـرات أوردها بعض من كتب فى العروض.

(٣) تاج اللغـة وصـحـاح العـربيـة بكسر الصاد وفتحهـا، وهو معجم كبير

رتبت أصول الكلمات فيه على حروف الهجاء بحسب الحرف الأخير، ورتبت الأصول التى تنتهى بحرف واحد بحسب الحرف الأول والثانى. ويعد الصحاح أصح من قاموس الفيروزآبادى على الرغم من بعض الهنات التى وقع فيها صاحبه. وقد نشر فى تبريز عام ١٢٨٠هـ (طبع على الحجر طبعة مشكولة) وفى بولاق عام ١٢٨٢ ثم عام ١٢٩٢هـ عن نسخة إسماعيل بن محمد بن عبدوس الدهان النيسابورى وعلى هامش كتاب «الوشاح وتثقيف الرماح فى رد توهيم الصحاح» لعبدالرحمن بن عبدالعزيز.

المصادر:

(١) نصر الهورينى: مقدمة طبعة بولاق عام ١٢٩٢هـ لقاموس الصحاح.

(٢) Van Dyck: اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، القاهرة سنة ١٨٩٧ ص٣٢٢.

(٣) أبو الفداء: تأريخ، الأستانة عام١٢٨٦هـ، جـ٢، ص١٤٥.

(٤) السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة سنة١٣٢٦هـ، ص١٩٥.

(٥) الديار بكرى: تاريخ الخميس فى أنفس نفيس، القاهرة سنة ١٢٨٣هـ، جـ٢، ص٣٥٦.

(٦) الثعالبى: يتيمة الدهر فى شعراء العصر، دمشق سنة ١٣٠٢هـ جـ٤، ص٢٨٩.

(٧) ياقوت الرومى: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب طبعة مركوليوث فى مجموعة كب التذكارية، ليدن سنة ١٩٠٩،جـ٣، ص٢٦٦.

(٨) أبو البركات عبدالرحمن بن محمد الأنبارى: نزهة الألباء فى طبقات الأدباء القاهرة سنة ١٢٤٩هـ ، ص٤١٨.

(٩) Brockelmann: *Gesch. der. Arab. Litter* فيمار سنة ١٨٩٨، جـ١، ص١٢٨.

(١٠) Cl. Huart: *Litierature Arabe.*

(١١) الكاتب نفسه: *Les Calligraphes et les Miniaturistes de l'orient Musulman* باريس سنة ١٩٠٨، ص٧٨.

[محمد بن شنب]

+ **الجوهرى**: أبو نصر إسماعيل (ابن نصر؟) بن حمّاد: فقيه لغوى ذائع الصيت من أصل تركى، ولد فى مدينة فاراب، أو ولايتها، ومن ثم نسبته الفارابى، وتقوم هذه المدينة شرقى نهر سيحون، وقد سميت فاراب من بعد أترار أو أطرار.

ولا نعرف تاريخ مولده. أما تاريخ وفاته فإن معظم المصادر تجعله سنة ٣٩٣هـ (١٠٠٢-١٠٠٣م) أو سنة ٣٩٨هـ (١٠٠٧-١٠٠٨م) على حين يذكر آخرون سنة ٣٩٧هـ (١٠٠٦-١٠٠٧م) أو حوالى سنة ٤٠٠هـ (١٠٠٩-١٠١٠م). على أن رواية ياقوت التى تذكر أنه شاهد نسخة من صحاح الجوهرى بخطه تاريخها سنة ٣٩٦هـ تجعل التاريخ الأول (بل التواريخ المتقدمة، انظر Rosenthal) موضع الشك.

وقد بدأ الجوهرى دراساته فى وطنه على خاله أبى إبراهيم إسحق بن إبراهيم الفارابى (بروكلمان، جـ١، ص١٣٣؛ قسم ١، ص١٩٥) صاحب «ديوان الأدب» وهو معجم عربى كان له أثره الكبير فى معجم الجوهرى الصحاح. وشخص الجوهرى إلى بغداد لإتمام تعليمه، وفيها حضر دروس أبى سعيد السيرافى وأبى على الفارسى (بروكلمان، جـ١، ص١١٦؛ قسم ١، ص١٧٥) ثم ارتحل إلى منازل القبيلتين البدويتين مضر وربيعة (والراجح أن ذلك كان فى الشام والعراق) بل إلى الحجاز ونجد (انظر مثلاً الصحاح، مادة ن خ س) ونرى من ذلك أنه جرى على عادة سنة فقهاء اللغة الأولين الذين ألفوا أن يقوموا بدراسات لغوية بين عرب الصحراء، والظاهر أنه كان آخر لغوى مشهور لزم هذه السنة. وقضى الجوهرى جانباً كبيراً من حياته فى الرحلة ثم عاد إلى المشرق، وقضى بعض الوقت فى دامغان مع الكاتب أبى على الحسن (ويقال الحسين) بن على ثم استقر فى نيسابور حيث كان يكسب معاشه بالتدريس ونسخ الكتب، وخاصة القرآن، كما صرف همه أيضاً إلى النشاط الأدبى. وكان خطه الجميل موضع الثناء الجم حتى لقد رفع فى ذلك إلى مستوى ابن مقلة المشهور. وتوفى فى نيسابور.

وللجوهرى علاوة على بعض الأشعار التى حفظ جزء منها فى مخطوط ببرلين (Ahlwardt، رقم ٧٥٨٩، ٩) أو استشهد به الكتاب المتأخرون مثل الثعالبى وياقوت «مقدمة فى النحو» ورسالة فى العروض اسمها «عروض الورقة»، والظاهر أن هذين الأثرين فقدا. وقد تبين ابن رشيق امتيازه فى ميدان الأوزان الشعرية، وهو يختلف فيها من بعض الوجوه عن المنهج الذى وضعه الخليل.

وتقوم شهرة الجوهرى على قاموسه «تاج اللغة وصحاح العربية» الذى عرف عامة باسم الصحاح (والصَحَاح أيضاً صواب) الذى يعد معلماً فى طريق تطور فقه اللغة العربية. وظل هذا المعجم قروناً أوسع معجم عربى استعمالاً حتى حل محله فى الأزمنة الأحداث قاموس الفيروزآبادى. وزيادة على الأقوال الصريحة التى وردت فى المصادر، فإن أهمية معجم الجوهرى قد ثبتت بما حدث فى القرون التالية لظهوره من قيام حشد ضخم من الكتب فى فقه اللغة وصف بعضه كولدتسيهر وبين خصائصه. وقد اختصر الصحاح، وأعيد ترتيبه، وزيد فيه، وترجم إلى اللغتين التركية والفارسية. وقد مزجت محتوياته هى ومحتويات القواميس الأخرى فى كتب جديدة فى فقه اللغة، والآيات والأحاديث التى نقلت فيه لتكون شواهد جمعت فى رسائل خاصة. وقد بدأ زين الدين المغربى (ياقوت، طبعة ماركوليوث، جـ٧، ص٢٩٢) فى نظمه. وقد ألف عدداً كبيراً من الكتب فى نقد مثالبه. على أن عدة كتّاب قد جعلوا موضوع كتبهم الدفاع عن الجوهرى من هجمات ناقدية.

والصحاح ـ كما يدل عليه العنوان ـ لا يشمل إلا المعلومات اللغوية الموثوق بها، ووثاقتها فى رأى فقه اللغة العربية عند أهلها، تقوم على سلسلة من الروايات المعول عليها (انظر السيوطى: المزهر، جـ١، ص٥٨)، ومن ثم فإن هذا المبلغ من الوثاقة ينسب إلى الصحاح فى فقه اللغة كما ينسب إلى صحيحى البخارى ومسلم فى الحديث على أن

الحادث فى الحالين هو أن المبادىء المقررة التى اتخذت لا تؤدى إلى الصحة المطلقة، واكتشفت عدة أخطاء فى الصحاح ولو أن هذا المعجم فى جملته قد عده الناس مصدراً يعول عليه أعظم التعويل.

ويقول الجوهرى فى مقدمته القصيرة للمعجم أنه رتب مادته وفقاً لخطة جديدة كل الجدة. على أن ابتكاراته فى جوهرها عبارة عن مجموعة من المبادىء المختلفة اتبعها أسلافه. وترتيب أصول الكلمات حسب الحرف الأخير منها، وهى الطريقة التى اتبعها ـ أسوة بالصحاح ـ خيرة من نعرف من فقهاء اللغة المتأخرين قد استحدثها شيخ الجوهرى وخاله الفارابى فى كتابه «ديوان الأدب». واستعمال الترتيب الشائع فى الأبجد العربى تمييزاً له من الترتيب الصوتى الذى اتبعه الخليل، وهو ما اتبعه عدد من أسلاف الجوهرى ومن جاءوا بعده ، كان شائعاً قبل الصحاح. أما مبدأ الوثاقة كما يفهمه فقهاء اللغة العربية، فإن معاصر الجوهرى الأسن منه وهو ابن فارس كان قد وضع المثال له فى كتابه «المجمل».

وقد فسر استعمال الجوهرى للحرف الأخير أساساً أول لترتيب صحيحه بأن غرض الجوهرى منه كان مساعدة الشعراء على التماس الكلمات التى يستعملونها فى قافية شعرهم. على أن فقه اللغة السنسكريتية الذى أثر فيما يظهر على فقه اللغة العربية من بعض الوجوه، قد استعمل فى الحين بعد الحين هذا المبدأ، ولو أن الشعر السنسكريتى ليس له قافية.

وبحلول زمن الجوهرى كان البحث اللغوى المستقل قد انتهى، ومن ثم فإن الصحاح يضم فى جوهره خلاصة استقاها من كتب فقه اللغة الأولى ويأتى فى المقام الأول منها «ديوان الأدب» (انظر Krenkow)، على حين أن الجديد الذى أتى به الجوهرى طفيف، وقد امتلأ الصحاح بالمناقشات النحوية، ولذلك فإنه أكسب صاحبه شهرة هى أنه الخبير البارز فى النحو بين فقهاء اللغة. ويروى أن الجوهرى صنف معجمه للأستاذ أبى منصور عبدالرحيم

(ويقال عبدالرحمن) بن محمد البيشكى الذى كان وثيق الصلة به فى نيسابور (ياقوت: معجم البلدان، مادة بيشك) وقد أسهم إسهاماً كبيراً فى نشر الصحاح تلميذ صاحبه إسماعيل بن عبدوس الدهان النيسابورى، والفقيه اللغوى المصرى أبو سهل محمد بن على ابن محمد الهروى، ثم من بعدهما الخطاط الذائع الصيت ياقوت الموصلى. وقد نبه فقهاء لغة متأخرون كثيراً إلى اختلاف الروايات فى مخطوطات الصحيح.

وجاء فى رواية لم يشك فيها الدارسون الغربيون أبداً أن الجوهرى لم يعش حتى يعد نسخة سليمة من معجمه، وإنه إنما بلغ فيه إلى منتصف حرف الضاد، فى حين أكمل الباقى من مسوداته تلميذه إبراهيم بن سهل (ويقال «صالح» الوراق). وهذه الحقيقة هى فى رأى الرواية السبب فى وقوع كثير من الأخطاء التى كشفها الدارسون المتأخرون فى الصحاح، ومع ذلك قد تكون هذه الرواية محض اختراع، والراجح أنها وضعت لتعزز ما اشتهر به الجوهرى من حجية لا يعتورها الخطأ. وقد تحدث من قبل ياقوت عن هذه الشكوك فى حجية الصحاح، بل جهر بها صراحة حاجى خليفة، لوجود نسخ بخطه للمعجم كله قد بلغ إليها علمه أو عرفت بطريق آخر، ذلك أن بعض الروايات تقول إن المعجم قد انتهى إلى الناس عن طريق الجوهرى نفسه، زد على ذلك أن الأخطاء لم توجد فحسب فى الجزء الأخير من الصحاح بل وجدت أيضاً فى الجزء الأول الذى يعترف الجميع بأن الجوهرى قد حرره بنفسه. وثمة رواية مثل هذه لعلها نشأت من النزعة نفسها، عن حجية «كتاب العين» للخليل بن أحمد.

ومعجم الصحاح ميسور فى نسخة فارسية طبعت على الحجر سنة ١٢٧٠هـ، وفى طبعتين ببولاق (سنة ١٢٨٢و ١٢٩٢هـ)، ومازلنا ننتظر صدور نسخة تقوم على النقد والتمحيص. وثمة نسخة أوربية قام بها شيديوس E. Scheidius لم تصدر منها إلا الكراسة الأولى (سنة ١٧٧٦، ص١٧٩؛ انظر Zenker: *Bibl. Or.*، جـ١،

ليبسك سنة ١٨٤٦، ص٥). أما النسخة التركية لوان قولى فهى أول كتاب صدر عن «مطبعة متفرقة» فى إستانبول سنة ١١٤١هـ (١٧٢٩م).

المصادر:

(١) أبو الفداء: تاريخ، سنة ٣٩٨هـ

(٢) Brockelmann، جـ١، ص١٣٣؛ قسم ١، ص١٩٦، ٩٤٣ قسم٣، ص١١٩٦.

(٣) الكاتب نفسه: *Gawharī u. d. Anordnung d. arab Alphabets Zeitschr, der Deutsch. Morg. Gesells.*، جـ١٩، سنة ١٩١٥، ص٣٨٣.

(٤) محمد جواد: فوائد لغوية فى لغة العرب، جـ٨، سنة ١٩٣٠، ص٤٨ وما بعدها.

(٥) Fluegel : *Gramm. Schulen* ص٢٢٧، ٢٥٣.

(٦) Goldziher : *Beitr. z. Gesch d. Sprachgelehsamkeit b. d. Arabern II SBAK. wien* جـ٧٢، سنة ١٨٧٢، ص٥٨٧ وما بعدها.

(٧) Huart: *Les calligraphes et Les miniaturistes*، ص٧٨، ٨٣٢، ١١٩.

(٨) حاجى خليفة، جـ٢، ص١٠٧١ وما بعدها.

(٩) الكاتب نفسه، طبعة فلوكل، جـ٤، ص٩١ وما بعدها، وفى مواضع مختلفة (انظر الفهرس، جـ٧، ص١١٨٤، رقم ٦٨٥٩).

(١٠) ابن الأنبارى: النزهة، القاهرة سنة ١٢٩٤هـ، ص٤١٨ وما بعدها.

(١١) جمعية إحياء مآثر علماء العرب، القاهرة ص٢٢٧ وما بعدها.

(١٢) ابن العماد: شذرات، سنة ٣٩٣.

(١٣) ابن القفطى: إنباه الرواه، جـ ١، ص١٩٤ وما بعدها.

(١٤) ابن رشيق: العمدة، القاهرة سنة ١٩٣٤، جـ١، ص١١٤.

(١٥) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، حوادث سنة ٣٩٣هـ.

(١٦) Krenkow: *The Beginings of Arabic Lexicography* فى *Cent. Suppl. to the J. R. A. S.* سنة ١٩٢٤، ص٢٦٩.

(١٧) Lane: *Preface*، ص ١٤، ١٦.

(١٨) نصر الهورينى: المقدمة، فى أول نسخة الصحاح، بولاق سنة ١٢٩٢ هـ.

(١٩) F. Rosenthal: *The technique and approach of muslim Scholarship*، ص ٢١.

(٢٠) Sarton: *Introduction to the History of Science*، جـ١، ص٦٥٢، ٦٥٤، ٦٨٩.

(٢١) السيوطى: البغية، ص١٩٥.

(٢٢) السيوطى: المزهر، القاهرة الفهرس.

(٢٣) طاشكبرى زاده: مفتاح السعادة، جـ١، ص١٠٠ ومابعدها.

(٢٤) الثعالبى: يتيمة الدهر، جـ٤، ص٢٨٩.

(٢٥) G. Weil: *Grundriss u System d. altar Mehren.*

(٢٦) ياقوت: إرشاد الأريب، طبعة ماركوليوث جـ٢، ص٢٢٦ وما بعدها، ٣٥٦؛ جـ٥، ص١٠٧؛ جـ٦، ص٤١٩؛ جـ٧، ص٢٦٨؛ طبعة القاهرة جـ٦، ص١٥١,٦٣ ومابعدها؛ جـ٧، ص٤٠؛ جـ١٢، ص٢٨٠؛ جـ١٨، ص٣٤؛ جـ١٩، ص٣١٣.

(٢٧) عبد الله درويش: المعاجم العربية، القاهرة سنة ١٩٥٦، ص٩١ ومابعدها.

خورشيد [كوپف L. Kopf]

جيزان

اسم واد وثغر ومقاطعة على البحر الأحمر فى جنوبى غرب العربية السعودية، والصيغة القديمة «جازان» لا تزال تستعمل كثيراً وخاصة على يد الكتاب المنتمين إلى هذه المقاطعة نفسها. وثمة روايات مختلفة فى نطق جيزان هى : جى بين الفتحة والكسرة، وجى، وجو، وقلما يقال زى بين الفتحة والكسرة (بين قبيلة المسَارِحَة) أما الصيغة قيزان التى ترد فى كَثير من الخرائط، فباطلة. ويقال إنها جمع قَوْز (تل رملى) على حين أن الجمع فعلا هو أقوان.

والظاهر أن الاسم ينتمى فى الأصل إلى الوادى الذى ينبع من جبل رازِح ومنازل خولان فى اليمن ويسير جنوبى جبل العُرّ ثم ينثنى جنوبا بغرب ليصب فى البحر الأحمر عند الثغر الحديث (على خط عرض ١٦ْ ٥٣َ شمالا وخط طول٤٢ْ ٣٣َ شرقاً). وقد ذكر العُقَيلْى (جـ١، ص٣٣ ـ٣٥) ثبتا مفصلا بفروع هذا الوادى هى وأسماء ١٣ سداً صغيراً (عَقْم وجمعها عقوم). وتبلغ السيول بمائها الضخم ٥٠٠,٠٠٠ جالون فى الثانية وترتفع أمواجها إلى نيف وعشرة أمتار فتجعل مشارف الوادى السفلى من أكثر المناطق الزراعية إنتاجاً فى جزيرة العرب، ولكن ليس ثمة سيطرة سليمة على الفيضان، ويذهب الكثير من الماء بدداً. والمحصولان الرئيسيان هما الذرة والدُخن والسمسم؛ وثمة حبوب أخرى تنمو وقطن ونيلة أيضاً. والتربة خصبة حتى أنها لا تحتاج إلى سماد، ويمكن أن تزرع أربع زرعات فى السنة، وفى سنة ١٣٨٠هـ (١٩٦١م) كانت حكومة العربية السعودية تقوم بمعونة فنية ومالية من الأمم المتحدة، بمشروع إقامة سد كبير على الوادى يجدد شبكة الرى ويقيم طرقاً جيدة تربط الثغر بالأرض المناوحة للساحل وراءه.

وثمة قناتان عرفت إحداهما بالأبواب اللؤلؤية. تؤديان من البحر العريض مارة بساحل فَرسَان إلى ثغر جيزان، ويعترض مشارف الثغر ضحاضح؛ ولا مناص للسفن الكبيرة من أن ترسو على مسيرة ميل أو أكثر من الثغر. ويقوم مرسى للمراكب الشراعية داخل الشعب. وقد شيدت المدينة بجوار التلال وأعلاها يرتفع إلى حوالى ٦٠ متراً. والراجح أن هذه التلال كانت فى الأصل قباباً من الملح وهى مغطاة بالقلاع.ولا يوجد فى هذا الجوار مرتفعات أخرى، والجانب البرى من المدينة تحيطه سبخة مستوية. وتسود هناك الأكواخ المستديرة من العشب ذوات السقف المخروطى على النمط الإفريقى، ولكن يوجد أيضاً عدد من البيوت المبنية هى وفندق جديد ومستشفى ودار للحكومة ومدرسة وكلها ذات طابع حديث.

وجو جيزان عسير ترتفع فيه درجات الحرارة ارتفاعاً كبيراً جداً وتسود الرطوبة والعواصف الرملية

الضارية صيفاً، والمياه قليلة، والعيون العذبة الوحيدة على مسافة من المدينة. وتنتاب الملاريا كثيراً من السكان إبان الأمطار الموسمية.

وصيد اللؤلؤ كان من الحرف التى اشتهرت بها جيزان شهرة خاصة. وفى أرباض المدينة منجم ملح يستغل اقتصادياً. والجانب المكشوف من الملح سمكه حوالى خمسة أمتار.

وتشمل ولاية جيزان، وتسمى أحياناً تهامة عسير،علاوة على الأسافل، جبالاً غربى المقسم القارى وعلى قنتها تقوم أبها. ومن جبال جيزان: جبال القَهْر، وهَروب، والرَيْث، وبنو مالك، وفَيْفَى، وكلها على مسيرة خمسين كيلو متراً أو أكثر من الساحل، وثغر القحمة الذى يعزله عن بقية الولاية حقل من الحمم نجد أن جاره الشُقَيْق وجزائر فَرسان هما المكانان الوحيدان فى الولاية اللذان ينمو فيهما النخيل، أما فى غير ذلك من الأماكن فإن شجر الدوم يزدهر. وتصدر بعض الماشية والوافرة بانتظام إلى الحجاز. أما مراعى البدو فتسمى «ميَرْ».

وكانت أهم قبائل الإقليم فى صدر الإسلام هما حكم بن سعد العشيرة من كهلان العرب الجنوبيين، ومعهم بنو عبدالجَد وهى الأسرة الحاكمة هناك. وكانت قصبة القبيلة هى الخَصوف، والظاهر أن موقعها لم يعد يعرف، وكان ثغرها «الشَرْجَة» وتقوم أطلاله بالقرب من المَوسَمَ شمال حد اليمن الحالى مباشرة. وكانت القبائل الأخرى التى تنزل الأسافل هى «: كنانة، والأزد، وخولان. ويذهب أناس إلى أن غسان كانت تعيش فى يوم من الأيام فى هذا الجزء من جزيرة العرب.

وثمة ثبت واف بالقبائل الحديثة زودنا به العقيلى (جـ١، ص٨٣ـ ٩٣) يشمل اثنتى عشرة قبيلة فى الوادى الأسفل ومقرها فى ثغر جيزان، و١٧ قبيلة فى الوادى الأعلى متمركزة فى أبو عريش، ومن أهم القبائل المسارحة بالقرب من أبو عريش، والجعافرة على شاطئ صبيا وبنو شُعْبَة وقصبتهم الدرب (أو درب بنى شعبة التى ظهرت خطأ فى خريطة دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، باسم درب

فحسب). وتضم الولاية حدا لغويا مشهوراً: ففى ثغر جيزان وأبو عريش وإلى الجنوب فإن الصيغة القديمة «أم» لدلالة على أداة التعريف لا تزال شائعة، فى حين أن هذه الصيغة فى صبيا وبيش وإلى الشمال تحل محلها أل.

ويرد الاسم «جيزان» و «جازان» فى حديث منسوب للنبى عليه الصلاة السلام حيث ينوه بها مع ضَمَدَ وهو اسم واد إلى الشمال منها مباشرة. وحين تذكر جيزان عند الجغرافيين الأولين فإنها تشير إلى الوادى فحسب، وليس إلى المدينة.

ويذهب العقيلى إلى أن التواريخ ٣٧٣ - ٣٩٣هـ (حوالى ٩٨٣ - ١٠٠٣م) هى التى حكم فيها سليمان ابن طَرْف(أو طَرَف) صاحب عَثّار (أو عثر) على شاطئ بيش، إلا أن هذه التواريخ ليست محققة. وربما كان الحسين بن سلامة المتوفى سنة ٤٠٢هـ (١٠١١ - ١١١٢م) وهو الوزير الزيادى الذى أصلح طريق الحجيج إلى مكة، هو الذى حطم حكم سليمان ورد المخلاف السليمانى إلى حكم الزيادية.

ويسوق حسين الهمدانى (ص١٠١ - ١٠٣) شاهدا جديداً يدل على أن على ابن محمد الصليحى قتل سنة ٤٥٩هـ (١٠٦٧م) وليس سنة ٤٧٣هـ (١٠٨١م)؛ فإذا كان هذا صحيحا، فإن انتصار على فى معركة الزرائب لا يمكن أن يقع إلا سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٨م)؛ ويرجع الهمدانى (ص٨٣) ذلك إلى سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٨م).

وتاريخ قيام حكم الأشراف السليمانية فى المخلاف غير محدد. فمصدر يذكر أن داود بن سليمان حفيد حفيدموسى الجون كان أول من هاجر من هذا الفرع من الحجاز إلى المخلاف فى عهد الهادى يحيى الرَسِّى المتوفى سنة ٢٩٨هـ (٩١٠م). على أن السليمانية فيما يظهر لم ينقلوا مركز سلطانهم إلى المخلاف إلا بعد أن هزم قائدهم حمزة بن وَهّاس آخر الأمر فى مكة حوالى سنة٤٦٢هـ (١٠٧٠م) على يد أبى هاشم محمد الهاشمى. وكثيراً ما يطلق على السليمانية من غانم

وغيرها اسم الغانمية (الغوانم) وهو اسم يتميز بأنه يتحاشى أن يلتبس هؤلاء بسليمان بن طرف. وكان وهاس ابن غانم هو الغانمي الذى قتله فى معركة بالقرب من حرَضَ عبدالنبى بن على المهدى سنة ٥٩٠هـ (١١٦٤م).

وحدث فى عهد الزيادية أن أخضع النجاحّية والمهدية، هم فوريق من المخلاف إن لم يكن الإقليم كله، لسلطان زبيد الإسمى أو الفعلى.وزبيد كانت هى قصبة كل هذه الأسر الحاكمة، مثال ذلك أن سُرورا الذى كان الوزير والقوة المحركة وراء العرش النجاحى من حوالى سنة ٥٢٩ ـ ٥٥١هـ (١١٣٥ـ١١٥٦م) استحوذ على المخلاف إقطاعاً له. والأئمة الزيدية الذين كانوا من آن إلى آن يحكمون كثيرا من صعدة فى الهضاب التى تتجه فى جوهرها نحو شرقى جيزان، كانوا يتدخلون فى شئون المخلاف.

وكان الغانمية فى المخلاف على عهد الأيوبيين يسمون الشطوط ولم يرد لنا معنى هذا اللقب. وقد انتقض ابنان من أبناء قاسم بن غانم على التوالى على حكم الأيوبيين ولكنهما أخضعا.

ويذكر الملك الأشرف عمر بن يوسف الرسولى المتوفى سنة ٦٩٦هـ (١٢٩٦م) فى كتابه «تحفة الأصحاب» هاشمَ بن دهاس حفيد حفيد غانم بن يحيا على اعتبار أنه كان صاحب جيزان فى زمانه.

وكان غانمية آخرون أصحاب بيش وباغتة، على حين كان أعضاء فروع مقابلة، يحكمون فى ضَمَدَ الأسفل والأعلى وصبيا واللؤلؤة (الشُقَيَقْ).

وفى أوائل القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) ظهر فرع جديد من الغانمية وهم القطبية سلالة قطب الدين أبوبكر بن محمد الذى اختار درب النجا قصبة لهم، ولا تزال أطلالها تشاهد بالقرب من أبو عريش. وكان القطبية فى العادة خاضعين لبنى رسول ثم للطاهرية من بعدهم وفى سنة ٨٨٢هـ (١٤٧٧م) أو سنة ٨٨٤ أغار شريف مكة محمد بن بركات الأول على المخلاف وحمل معه كثيراً من الغنائم من بينها كتب نفيسة. أما صلة أخى بركات الثانى ومنافسه أحمد جيزانى (أو الجيزانى المتوفى سنة

٩٠٩هـ ١٥٠٣ـ١٥٠٤م) بالمخلاف فغامضة.وربما كان قد عاش مع أقاربه الغانمية هناك مدة من الزمن وحصل على عونهم. ومن سلالته عبدالملك الجيزانى. وقد عرف بعض أحفاد الشريف الحسن بن محمد أبو نمى المتوفى سنة ١٠١٠هـ (١٦٠١م) باسم ذوى جيزان أيضاً.

وزار فارثيما Varthema سنة ٩٠٩هـ (١٥٠٣م) جيزان ووجد ٤٥ سفينة من بلاد مختلفة فى الثغر. ويذكر المعلم الربان شهاب الدين أحمد بن ماجد الذى كان يكتب فى أواخر القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) تعليمات لدخول ثغر جيزان. وهو يذكر المخلاف وثغر الشَرْجة. وابن ماجد، وهو الربان الثبت فى هذا الجزء من البحر الأحمر، يذكر الربان المشهور عثمان الجازانى.

وفى النصف الأول من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) هوجمت جيزان فى ثلاث مناسبات مختلفة على يد قيس بن محمد الحِرامى صاحب حَلى ابن يعقوب.

وفى سنة ٩٤٦هـ (١٥٣٩م) أقيم مدير عثمانى على المخلاف واتخذ مقره فى أبو عريش وحوالى هذا الوقت كان الإقليم يحتله إلى حين الشريف محمد أبونمى. وفى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) نما سلطان الأئمة الزيدية. وفى سنة ١١٠٢هـ (١٦٩٠م) أقيم أحمد بن غالب ـ الذى كان قد بسط سلطانه على مكة عدة سنوات بالرغم من أنه لم يكن ينتمى إلى أى عشيرة من عشائر الأشراف الرئيسية الثلاث (ذوى بركات، وذوى عبدالله، وذوى زيد) والياً على المخلاف على يد إمام صنعاء الزيدى، وكان أحمد بن غالب قد لاذ بعطفه بعد طرده من مكة. وكذلك بدأ أول الجيزانية صاحب المخلاف أحمد ابن محمد سيرته العملية سنة ١١٤١هـ (١٧٢٨ـ١٧٢٩م) والياً عليه من قبل الزيدية وكان خيرات جد أحمد فى عودته من مكة إلى أبو عريش قد أجرى عليه معاش من موارد ثغر جيزان رتبه له الإمام الزيدى المتوكل إسماعيل بن القاسم المتوفى سنة ١٠٨٧هـ (١٦٧٦م).

وفى منتصف القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) توغلت قبيلة يام النجرانية فى المخلاف فى ظل شيوخها الجدد الدعاة المكرّمية الذين كانوا على مذهب الإسماعيلية.

ووجد نيبور سنة ١١٧٦هـ (١٧٦٢ - ١٧٦٣م) الخيراتى الثانى محمد بن أحمد حاكماً مستقلاً على إقليم أبو عريش المترامى الأطراف الذى كان يشمل ثغر جيزان.

صحيح أن الوهابيين لم يكونوا بحال نشطين فى البحر الأحمر، إلا أن سفناً لهم دخلت ثغر جيزان سنة ١٨٠٩ واستولوا على البن وغيره من السلع وبعد ذلك بحوالى عام استولى المجاهدون الوهابيون من قبيلة «رجال ألْمعَ» على الثغر. وكان الشريف الجيزانى حمود أبو مسمار أداة فى اعتقال قوات محمد على باشا شيخ الهضبة الوهابى طامى بن شعيب الرُفَيْدى الذى كان يقرأ القرآن وهو يطاف به فى شوارع القاهرة، وهو مشهد ذكره الجبرتى (جـ٤، ص٢١٩ - ٢٢٠).

وزار كومب Combes وتامسييه Ta-misier جيزان سنة ١٨٣٥ فلاحظا أن تجارة هذا الثغر قد اضمحلت كثيراً نتيجة لما عمد إليه محمد على من أعمال الاحتكار. وكان نبات السنامكى والبن يحملان من الجبال إلى القاهرة.

وكان أقوى الخيراتية الذى خلف حموداً هو الحفيد الأكبر لابن أخيه الحسين بن على (حكم من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٨م) وهو الذى استولى على تهامة حتى بلغ جنوباً إلى مخابل احتل تعزّ مدة من الزمن وغير ذلك من الأمكنة فى جبال اليمن الأسفل. وهزمه فى معركة من المعارك المتوكل محمد بن يحيا الزيدى فنزل الحسين عن العرش. وفى ظل الحكم التركى عمل ابنان من أبناء الحسين قائمقامين مدداً قصيرة فى أبو عريش.

وآخر الخيراتية، وهو ابن أخى الحسين بن على، انتقض على الأتراك وحكم مستقلاً حكماً جائراً مدة قصيرة. وقد ذكر اسمه العقيلى فقال إنه الحسين بن محمد، على حين يسميه كتاب «نيل الوطر» (جـ١، ص٣٥٦) الحسن.

وحل محمد بن على الإدريسى محل الأتراك فى المخلاف سنة ١٩٠٩، وهزمهم مرتين بعد ذلك فى الحفائر بالقرب من ثغر جيزان، ونقل الإدريسى قصبته من أبو عريش إلى صبيا.

وقد نقلت القصبة فى ظل السعودية العربية إلى ثغر جيزان. ووصف فلبى Philby الثغر والولاية فى الأزمنة الحديثة أو فى وصفه، وكان قد زارهما سنة ١٩٣٦.

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى مادة عسير يجب أن نضيف ما يأتى:

(١) أحمد بن ماجد فى G. Ferrand : *Instructions nautiques* پاريس سنة ١٩٢١ - ١٩٢٣.

(٢) دَحلان: الجداول المرضية: القاهرة سنة ١٣٠٦هـ

(٣) الجبرتى: عجائب الآثار، القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ.

(٤) عبدالله بن عبدالكريم الجرافى: المقتطف من تاريخ اليمن، القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ.

(٥) حسين بن نصر الله الهمدانى: الصليحية، القاهرة من غير تاريخ.

(٦) الشوكانى: البدر الطالع، القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ.

(٧) محمد بن أحمد عيسى العقيلى: من تاريخ المخلاف السليمانى، جـ١ (جـ٢ وهو فى طريقه إلى الظهور) الرياض سنة ١٣٧٨ هـ.

(٨) زبَارة: نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف، القاهرة سنة ١٣٥٩ هـ.

(٩) E. Combes et Tamisier : *Voyage en Abyssinie*، پاريس سنة ١٨٣٨.

(١٠) G. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، كوپنهاغن سنة ١٧٧٢.

(١١) Ch. Schefer : *Les Vayages de Ludovico di Varthemo*، پاريس سنة ١٨٨٨.

(١٢) F. Wuestenfeld : *Jemen im XI XI(XVII) Jahrandert*، كوتنكن سنة ١٨٨٤.

(١٣) مقالات عدة فى صحف العربية السعودية ومجلاتها، وخاصة اليمامة فى الرياض، والمنهل فى مكة.

خورشيد[رنتز G. Rentz]

جيش

وبالعربية الفصحى جَيْش (انظر Fraenkel: *Fremdworter Aram.* ص ٢٥٨). لهذه الكلمة معنيان خاصان فى الشمال الغربى من إفريقية:

١ - جيش والجمع جيوش: تدل هذه الكلمة فى جنوب الجزائر ومراكش على الجماعة المسلحة التى تخرج لغزو، قافلة أو فرقة من الجند ويعرف الجيش باسم «حركة» إذا كانت عدته بضع مئات من الرجال. وتخرج الجيوش لعملها من شمال السودان أو وادى نهر النيجر عابرة الصحراء حتى جنوب الجزائر ومراكش. تتألف الجيوش أحياناً من الطوارق، ولكنها تتألف على الأغلب من بربر المنحدرات الجنوبية لجبال أطلس المرتفعة. ويتجمع هؤلاء البربر على هضبة الميدر فى وادى غرس.

فإذا صح العزم على تأليف جيش، أقسم الطوارق الذين سيرتبطون بعضهم ببعض الأيمان قبل خروجهم للقتال. وجرت العادة بين أولاد جرير الذين ينزلون التخوم بين الجزائر ومراكش على أن يمتطى اثنان من المرابطين الخيل ويقف الواحد منهم قبال الآخر، ويجرى بين هذين الرجلين من رجال الدين الرجال الذين سيخرجون للغزو ممسكين أفرع الرَتْم، وهو نبات ينبت فى الصحراء، يلقون بها فى الهواء ويأخذ كل جيش معه شخصاً يجلب له الحظ. وجرت العادة بأن يكون ذلك الشخص أحد المرابطين أو المحاربين الذين ظفروا فى كثير من مثل هذه الوقائع.

ويسير رجال الجيش فى سهول الصحراء أو فى تلال الرملية صفاً على الطريقة الهندية حتى لا يستطيع العدو أن يحذر عددهم من آثار أقدامهم: وهم يقومون أيضاً بجميع الحيل وعندما يصلون إلى الموضع الذى اختاروه للكمين، يترصدون فيه للعدو: وهم يهجمون عادة ليلا أو فى غبشة الفجر. ويكون هجومهم هذا مداهمة عنيفة ينهمر خلالها الرصاص تصحبه صرخات مدوية فى حين ينهال الرصاص من بنادقهم ويحشد المهاجمون كل قواتهم للهجمة الأولى وتجمع الحيوانات الفزعة إلى كل جهة

ولا يستطـاع كبحـها. ثم تبـدأ بعد ذلك المرحلة الثانيـة من القتال، وفيـها يكون الشأن الأول لأمهر الـفرسان من رجال الجـيش، إذ يجلون خـصـومـهم الذين فقـدوا خيـولهم إلى الصحـراء يموتون فيـها وكان جل غـرض الفرنسـيين من إنشاء الفرق من رجال الصحراء راكبى المهـارى Méharistes Sahariens إخضـاع هذه الجيوش.

المصادر:

(١) D. Albert: *Une Razzia au Sahei* فـى *Bull. Soc. Géog. d'Alger* سـنـة ١٩٠٠، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) M. Benhazera: *Six Mois Chez les Touaregs du Hoggar*، الجـــزائر سـنة ١٩٠٨، ص ٥٥ وما بعدها.

(٣) Bernard Augustin : *Les Confins Algéro - Marocains*، بـاريـس، سـنـة ١٩١١م، ص ٩٥، ٩٦ .

(٤) M. Bernard: فى *Bull., Soc Notes sur l'O. Gheris Geog. d'Oran* جـ ٣٠، ص ٣٧٣ .

(٥) Deschamps: *Le Méhariste saharien* فـى *Bull. Soc. Géog. d'Oran* جـ٢٩، فى مواضع مـختلفة وخـاصة ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٦) A. Durant: *Notes sur les Touaregs* فى *Bull Soc. Géog. d'Alger* سنـة ١٩٠٤، ص ٦٩١ وما بعدها... الخ.

٢ ـ جيش أو كيش كما فى نطق أهل مـراكش العربيـة: كـان نوع من النظام الإقطاعى فى الجيش المراكشـى.

تاريخـه: يرجع تاريخ الجـيش إلى بداية عهد الأسرة الحاكمة. وكانت أسر شمالى إفريقية على اختلافها قد وصلت قبل ذلـك إلى السلطة بمساعـدة جمـاعة الشـعب الـتى كـان هواها السـيـاسى والديـنى مـع هذه الأســـر ولم تـكن الثـورات سبـباً فـى القضـاء على هذه الأسر الحاكمة فحـسب بل إنها أجبرتها على امـتـشـاق الـسـيف للاحـتـفـاظ بسلطانهـا وإراقة دمـائها فى وقـائع لا حصر لها وقد انقـرضت الأسر الكبيرة والقـبـائل والعـشـائر التى وفـدت فى صحبة أول حـاكم. ولجأ السلاطين إلى اتخاذ بطانة من المرتزقـة الأجانب الذين لا تربطهم أية صلة بمنطقة أطلس خوفا من أن يصـبـحوا عـالة على العـشـائر

البربرية التى لا يعتمد على وفائها فى تدعيم أسرة من الحكام لم يقيموها هم أنفسهم، وقامت الأسر القديمة بشمالى إفريقية بتجنيد النصارى والكرد والفرس والزنوج. وعمد بنو وطّاس إلى طرد الحراس من الكرد والنصارى والزنوج وإحلال العرب وحدهم مكانهم (الشرطة). وكان جل هؤلاء العرب من العناصر التى استحضرها إلى مراكش الغربية يعقوب المنصور الوالى الموحدى. (دوى حسن، شبانة، الخلط وغيرهم) أو من معاقل العرب فى بلاد تلمسان (سويد، بنو عامر، صبائح، رياح وغيرهم). وقد عسكر عرب المعاقل هؤلاء فى ضواحى فاس وتألفت منهم فرق الشراقة. وقد اضطر والى فاس أمام هجمات النصارى فى القرن الخامس عشر إلى وضع حاميات فى المعاقل الساحلية، وأطلق على هذه الحاميات اسم «مخزن» (ومعنى مخزن الحامية تقام فى المدينة) وسرعان ما دخلت هذه الحاميات فى النظام الإقطاعى الشامل فى مراكش. ثم سقطت هذه الحاميات أمام هجمات النصارى برتغالاً وأسپانا، وأمام فتن البربر وفتن حاميات المعاقل الجديدة التى أنشأها أشراف السوس السعديين (١٥٤٥)، وعندما أصبح السعديون حكاماً لمملكة فاس أسكنوا عرب جيشهم فى حاميات فاس، وأطلقوا عليهم اسم أهل السوس، وسرعان مانقلوا بعد ذلك إلى حصون الغرب ليقفوا فى وجه عرب الخلط الذين كان منهم جيش المرينيين. وأدمج السعديون بقايا جيش بنى وطاس (شبانة، زرارة، أولاد مطاع وأولاد جرار) فى جيشهم وأسكنوهم معسكرات تادلة ومراكش. وتم كذلك تجنيد الشراقة وظلوا فى معسكر بالقرب من فاس، وبذلك تكوّن جيش السعديين وكان هذا الجيش يتألف، كما كانت الحال أيام بنى وطاس، من معسكرات من رجال الحاميات كانوا يجودون بالروح بإشارة من واليهم. وكانوا يعيشون على ضياع هى ضرب من الإقطاع معفى من المال. وينتخب عمال الدولة من بين صفوفهم.

وتأثر بلاط السعديين بالترك الذين يعيشون فى البلاد المجاورة. ورغب الأشراف فى أن يكون لهم إلى جانب

الجيش كتائب أخرى مدربة على النمط الاوربى على أيدى مدربين من الترك ولم يكن لنواة هذه الكتائب، وهى تتالف من عرب الأندلس ومن المرتدين ومن زنوج السودان على الأغلب، قيمة حقيقية فى عهد السلطان أحمد الذهبى (المنصور) وبينما كانت الأسرة الحاكمة آخذة فى التفكك بسبب الفتن التى شبت بين المتنازعين على العرش، رغب السلطان عبد اللّه بن شيخ فى أن تكون له فرقة من الجند المخلصين يعتمد عليها تمام الاعتماد، فأقطع الشراقة معظم الأرض التى كانت فى حوزتهم من قبل.

واعتلى مولاى الرشيد العرش عام ١٦٦٥ بمعونة عرب وبربر من أهل وجدة وأسس أسرة الأشراف العلوية التى لاتزال باقية. ثم أدمج بطانته فى شراقة فاس. وخلفه على العرش مولاى إسماعيل أعظم حكام مراكش، وهو الذى أكسب الجيش تلك الصفات التى احتفظ بها إلى اليوم وأمه من قبيلة مجفرة العربية وهى بطن من أداية وقد استدعى هذه القبيلة من الطرف الآخر من بلاد السوس، وأسكنها بالقرب من بلاد الشراقة فى فاس بوصفهم من قبائل المخزن، وأعاد تنظيم فرقة العبيد التى استخرج أفرادها مستعيناً فى ذلك بديوان الجند الذى يخص السلطان أحمد المنصور السعدى. وكان جند هذه الفرقة يقسمون يمين الولاء على كتاب الإمام البخارى، ومن ثم عرفوا باسم عبيد البخارى (والجمع بواخر). ثم إن الجيش يتألف من الشراقة (أولاد جمع، هوارة، بنو عامر، بنو سنوس، شجاعة، أحلاف، سويد وغيرهم) ومن الشراردة (شبانة، زرارة، أولاد جرار، أهل السوس، أولاد متعة وغيرهم) ومن الأداية (الأداية الخلص، مجفرة وغيرهم) ومن البواخر. وهؤلاء هم قبائل المخزن الأربع التى يتألف الجيش منها جميعاً. ومن هذا يتبين أن تاريخ الجيش هو التاريخ الوطنى لمراكش. والحق أنه يمكن أن يقال إن تاريخ هذه القبائل هو تاريخ الفتن التى شبت فى مراكش. وكان الجيش فى عهد خلفاء مولاى إسماعيل هو الذى قرر مصير الحكام. فقد كانت كل من هذه القبائل الاربع الكبرى تتصرف بما يلائم أهواءها؛ ففى خلال فترة قصيرة من

الزمن قدرها إحدى وثلاثون سنة، أى من عام ١٧٢٦ إلى عام ١٧٥٧، قام رجال الجيش بتولية وعزل أو قتل أربعة عشر سلطانا وذلك تبعاً للعطايا (مُنى) التى كانت تبذل لهم: وفى عام ١٧٥٧، توفى السلطان عبد الله بن إسماعيل فخلفه ابنه محمد، وكان السلطان عبد الله نفسه قد أقيم على العرش، وخلع عنه سبع مرات؛ واستطاع محمد، وكان فى حكمه شديد البأس والقوة، أن يمسك بزمام هذه القبائل التى يتألف منها الجيش، فقد كسر من شوكة البواخر بتفريقهم وإنفاذهم إلى شتى المرافئ؛ وأراد محمد أن يحد من سلطان الشراردة فجنّد بطوناً من قبائل سهل مراكش فى المخزن (منابهة ورهمنه وعبده وأحمر وهربل)، فكان على كل قبيلة منها أن ترسل قائدين وأتباعهما ليلتحقا بالجيش وانفصلت هذه الفرق من قبائلها ودخلت فى مخزن مراكش التابعة له، وأجرى عليهم من الأعطيات ماكان يجرى على غيرهم من الجند وأعفوا من الضرائب.

ودبّ العصيان مرة أخرى فى عهد السلطان يزيد بن محمد، وقد ساعد عليه ضعف هذا الحاكم، فاغتيل وعاد النضال من جديد حول عرش مراكش، فاصبحت مسرحاً تعيث فيه قبائل الجيش. وأخيراً أفلح مولاى سليمان حوالى عام ١٧٩١ فى شق طريقه إلى العرش وغلب على منافسه مولاى هشام الذى كان قد بويع فى مراكش. وانتقض الشراردة عليه انتقاضا وهو فى حملة على البربر فى الجنوب وانضمت أداية إلى مولاى سليمان ضد الثوار وانتهزت هذه الفرصة وسلبت فاس. وكان النصر حليف مولاى سليمان، فلما توفى نادت أداية بخليفته مولاى عبد الرحمن سلطانا عام ١٨٢٢ غير أن الشراردة قاموا بثورة أخرى كادوا يخلعون فيها عبد الرحمن، فلم يجد مناصاً من أن يجعل معظم مقامه فى مراكش إذ يسهل عليه أن يسيطر منها على القبائل. ولكن الأحداث التى وقعت فى شمال مملكته، وهى فتنة أداية وغزو الفرنسيين لبلاد الجزائر وقتال عامله عبد القادر له، أجبرته على الارتداد إلى فاس، وأراد أن يخرج

بنفسه لقتال الفرنسيين، إلا أن هزيمة حلت به عند إسلى فأدرك أن جيوشه ليست نداً لجيوش الفرنسيين فصمم على أن ينشئ جيشاً على نمط جيوش أوربا. ونفذ خليفته محمد هذه الخطة بالمرسوم الذى أصدره فى الثانى والعشرين من رجب عام ١٢٧٧ (١٨ يوليه ١٨٦١). وعهد بتنظيم هذا الجيش آخر الأمر إلى فريق من الضباط الفرنسيين بعد إذ حاول فى هذا السبيل عدة محاولات.

حالة الجيش الراهنة:

لا يزال الجيش إلى الآن يتألف من الشراقة والشراردة وأداية والبواخر وقبائل حامية سهل مراكش (عبْده.... الخ) ونصفهم من المخزن، وما زالت القبائل تستغل الأراضى التى يحتلونها فحسب اللهم إلا الشراقة الذين نزل لهم عن جل الأراضى التى فى حوزتهم، وكذلك البواخر وجلهم من أصحاب الأراضى فيما حوله مكناسة. وتنقسم قبائل الجيش إلى فرق قوام كل منها خمسمائة رجل (رحى [رعى]) وعلى رأس كل رحى قائد، وهو بالكلونيل أشبه، وتحت إمرته خمسة قواد كل منهم يترأس مائة مقاتل «قائد المائة» وكل منهم تحت إمرته خمسة ضباط «مقدم» كل منهم يترأس عشرين رجلا. ويطلق على الجندى الخاص فى الجيش اسم مخازنى..

ويمكن لرجال الجيش أن يصلوا إلى أسمى المراتب فى المخزن (الحامية) ولا يزال للبواخر امتياز خاص بهم، فمن بين صفوفهم وحدهم يختار «الشوردت» وهم أشبه بالغلمان الذين يقومون بالخدمة فى قصور السلاطين، وللأداية الحق فى تسمية أنفسهم «أعمام السلطان» ويتزعم كل قبيلة من قبائل الجيش باشا ما عدا الشراردة وأداية إذ ينقسمون إلى حاميات على رأس كل منها قائد. وباشا البواخر هو أيضاً باشا مكناسة كما أن باشا أهل السوس هو أيضاً باشا «فاس جديد». والمفروض أن يعيش الضباط جميعاً فى المدن التى بها حامياتهم، ولكنهم لا يلتزمون هذه القاعدة أيام السلم. ولا يعنون بواجباتهم الحربية عناية كبيرة وأغلبهم يعيش من دخل أراضيه.

ويشرف على الإدارة فى القبيلة الشيخ وهو أقدم قواد الرحى.

وإذا احتاج السلطان إلى الجند فكل قبيلة مخزن ترسل فرقة يتناسب عددها وعدد الأرحاء الخاصة بها. ويصدق هذا على الشراقة والشراردة والأداية، إذ أن كلا منها يتألف من عدد من الأسر يزيد عن حاجة الجيش، ومن ثم فإن اختيار الأسر للجيش يكون بطريق الاقتراع. أما الأسر الأخرى فهى حرة لاتدفع ضرائب وتقوم بحراثة الأرض التى تمنح لها مؤقتاً. وهى تكوّن احتياطى الجيش يأخذ منها السلطان فرق «المسخرين» (فرق الحراس وفرق البغال) للعسكر وللمدفعية. ويتناول كل فرد من أفراد الجيش يدعى للسلاح وهو فى حاميته جراية وراتباً شهرياً.

والبواخر، ولا يزيد عددهم الآن على أربعة الاف رجل، جميعهم من الجنود هم وأهل السوس، ولهم ديوان خاص بهم. ويتلقون جميعاً المؤونة والرواتب كما يجرى على أراملهم معاش.

ومناصب الجيش تنتقل غالبا من الأب إلى الإبن، ومن ثم كان شاغلو هذه المناصب عنصراً دائما فى طائفة الحاميات.

وقد قلل إنشاء الجيش الدائم على النمط الأوربى «العسكر» من نفوذ أبرز الشخصيات فى الجيش ومن أهميتهم السياسية، وإن كان ذلك لم يقض بحال على قيمة الجيش الحربية. ورجال الجيش لا يضارعهم أحد فى الفروسية ومعظم الفضل فى ذلك راجع إلى «لعب البارود» الأمر الذى مهر فيه الجيش ورجال المدفعية فى الجيش الدائم يختارون أيضاً من صفوفهم. وهم يتدربون على أيدى ضباط فرنسيين أرسلوا من فرنسا لهذه الغاية، وقد برهنوا على حسن بلائهم فى هذا المضمار.

وينقسم الجيش كما ذكرنا إلى (رحى) على كل منها قائد تحت إمرته خمسة من قواد المائة الذين يشرفون على «المقدمين» وينقسم الجيش الدائم إلى «طوابير» ذات قوى مختلفة، ويترأس كل طابور قائد رحى، وله خليفة تحت إمرته عدد من قواد المائة يتناسب وقوة الطابور.

توزيع الجيش، أسلحته، ولباسه:

تتوزع جنود الجيش توزيعاً غير متساو بين المدن الأربع: فاس ومكناسة والرباط ومراكش، وهى المدن التى بها قصور للسلطان كما توجد فى الثغرين طنجة والعرائش، وهناك حاميات صغيرة قليلة فى الغرب والشرق والجنوب من مراكش ويعيش رجالها فى هذه الأماكن هم ومن يتصلون بهم فى عزلة عن الناس، وقلما يمتزجون بالأهالى الذين يخافونهم.

ويتسلح هؤلاء الفرسان فى الوقت الحالى ببنادق ونشستر Winchester وهى التى حلت محل البنادق القديمة flintlock وهم يحملون أيضاً السكين، وهو سيف ذو حد مستقيم تقريباً، ومقبض مصنوع من قرن الحيوان وله جراب من الخشب مغطى بجلد أحمر. ويتسلحون أيضاً بالكُميَّة والخنجر وهو سلاح ذو حد مقوس جداً وخيولهم جيدة بوجه عام، أما لحمها فرديئة كما هى العادة عند العرب، وهم يلبسون قفطانا ذا لون زاه عليه فرجية بيضاء ويتمنطقون على القفطان والفرجية بزنار من الجلد مطرز بالحرير.

ويلبسون على رؤوسهم شاشية حمراء مخروطية الشكل يلفون حولها عمامة من الحرير الأبيض. ويلبسون فى أرجلهم خفافا لينة من الجلد الأصفر لها أطراف طويلة يستعيضون بها عن المهماز، وبذلك يكمل زيهم الذى يسترعى الأنظار.

المصادر:

(١) السلاوى: كتاب الاستقصاء، القاهرة سنة ١٣١٢ هـ فى مواضع مختلفة، وخاصة جـ٣، جـ٤

(٢) Cour: *Etablissement des Dynasties des Cherifs*، باريس سنة ١٩٠٤، فى مواضع مختلفة.

(٣) E. Aubin: *Le Maroc d' aujourd' hui* باريس سنة ١٩٠٥، ص ١٧٢ وما بعدها.

(٤) Weisgerber: *Trots Mois de Campagne au Maroc*، باريس، سنة ١٩٠٤، ص ٨٢ ومابعدها

(٥) Massignon: *Le Maroc dans les Premiéres Années du XVI, Siécle* الجزائر سنة ١٩٠٦، ص ١٧٢ وما بعدها

(٦) Houdas: *Le Maroc de 1631 á 1812*، باريس سنة ١٨٨٦ فى مواضع مختلفة.

[كور A. Cour]

+ جيش: من المصطلحات العربية التى تدل - هى وجند وعسكر - على الجيش بمعناه المعروف.

(١) فى الزمن القديم

كانت جزيرة العرب فى العصر الجاهلى تعيش فى ظل ظروف من القتال على نطاق صغير، ولم تكن تعرف الجيوش بمعنى الكلمة خارج نطاق الاحتلال الأجنبى اللهم إلا فى اليمن فيما يحتمل. وكان القتال بين القبائل يستنفر إلى ميدان النزال كل الرجال القادرين تقريباً، ولكنه كان خالياً من أى تنظيم حربى، وكان التلاحم فى أكثر الأحيان يحسمه نزال أشخاص مسلحين. ويمكن أن نقول إن نواة الجيش قد ظهرت بظهور الإسلام فى الحملات التى قادها النبى عليه الصلاة والسلام أو جهزّ لها، ولو أن الجهاد كان فى هذه المرحلة فرضاً على جميع المسلمين الأصحاء الأبدان، ولا يستطيع المرء أن يتحدث عن جيش بالمعنى الصحيح إلا فى أوائل الفتوح، حين ظهرت لأول مرة تفرقة بين فريق المحاربين وفريق غير المحاربين من المسلمين ومع أن جميع المسلمين الأصحاء كان من الممكن من حيث النظر أن يدعوا للجهاد، إلا أن القبائل من حيث العمل كانت تبعث إلى الجهاد نسبة معينة من رجالها فحسب، وكانت الأعداد المطلوبة توفى فى العادة بالمتطوعين القابلين للزيادة والنقص. وكانت إقامة هؤلاء فى الأراضى المفتوحة تبعد هؤلاء الرجال إن لم يكن عن أسرهم التى جرت على صحبتهم فإنها تفصلهم عن غيرهم من أبناء قبيلتهم وعن نهج الحياة الذى ألفوه. وكان هؤلاء لا يكونون جيشاً بالمعنى الدقيق للكلمة من حيث أنهم كانوا فى الفترات التى تتخلل المعارك يقومون بنشاط آخر إذا شاءوا، كما أنهم كانوا مع استثناء قليل لا يعتكفون فى ثكنات بعيداً عن أسرهم ومهما يكن من شئ فإنهم كانوا فريقاً من الناس مفروضا عليهم دائماً أن يستجيبوا لنداء الحرب ويعتمدوا فى معاشهم عليها أما بالنسبة

لموقفهم ممن غزيت أرضهم فإنهم كانوا لا يعدون أنفسهم من أول الأمر قوما غزاة بمعنى الكلمة بل يعدون أنفسهم أقرب إلى جيش فاتح. وكانوا متفوقين على أعدائهم بفضل سرعة تحركهم واعتيادهم الحياة الخشنة واتصافهم بحماسة منذورة يدعمها رغبة فى الغنيمة ويعززها النصر، ومع ذلك فقد ظلت أسلحتهم بدائية، وكذلك كان نجاحهم يرجع فى الأكثر إلى ضعف الإمبراطوريات التى يقاتلونها وعدم ولاء الشعوب التى تتكون منها هذه الإمبراطوريات واستعانتها فى التجنيد بجنود مرتزقة وربما كنا ننأى عن دواعى الحرص إذا حاولنا تقدير عدد القوة العاملة التى كان فى مقدور العرب فعلا أن يعبئوها للحرب: وربما كان هذا العدد يبلغ حوالى خمسين ألفا تحت إمرة عمر، وضعف هذا العدد أيام أكبر توسع حققته الإمبراطورية الأموية.

ولم يكن الجنود العرب يرابطون فى محلات الأهالى مع استثناء الشام إلى حد ما، بل كانوا يرابطون فى معسكرات أصبحت فى النهاية مدنا جديدة هى الأمصار، وهكذا ظهرت إلى حيز الوجود البصرة والكوفة فى العراق، والفسطاط فى مصر، والقيروان بعد ذلك بمدة فى إفريقية وهلم جرا. وكان تنظيم هؤلاء الجنود توفيقاً بين الحاجات الجديدة والتراث القبلى، ذلك أن الجيش بأسره كان مزاجا من رجال من قبائل مختلفة، وكان الجنود فى الأصل ليس لهم من دخل إلا نصيبهم من غنائم النصر، وسرعان ما غدا هذا النصيب كبيرا، وكانت تحكمه القواعد المتصلة بالغنيمة ولما ضمت أراض شاسعة إلى الغنائم التى ظفر بها فى ميدان القتال، قام خلاف فى المصالح بين أولئك الذين كانوا يميلون إلى أن يروا هذه الأراضى مقسمة كلها وأولئك الذين كانوا يلوذون بالخلافة النامية السلطان ووفقوا إلى فرض مبدأ هو أن الأراضى المفتوحة ملك للجماعة الإسلامية كلها فى حالها ومستقبلها، وقد كان معنى هذا فى الواقع أن يسمح للمالكين الأصلاء للأرض بأن يحتفظوا بها نظير أداء ضرائب، وقد أدى ذلك بدوره إلى توفير

المال للأداء المنتظم لرواتب الجند، وفى الشام، ثم فى الغرب الإسلامى من بعد، ظهر تنظيم الجند العسكرى الإقليمى التعاونى وهو تنظيم لم يظهر له نظير دقيق قط فى أراضى الفتوح المترامية الأطراف فى المشرق (العراق وإيران).

ومن نافلة القول أن نذكر أن هذا الجيش الأول البدائى كان كله من العرب المسلمين وفى الولايات البوزنطية السابقة كان هذا على كل حال يسير التحقيق كل اليسر، ذلك أن السكان الأصليين كانوا قد نسوا منذ أمد طويل عادة امتهان مهنة القتال، ومع ذلك فما أسرع ما بدأ القواد العرب يجيئون معهم بمواليهم ، على حين نجد أن أقواماً أخرى نزاعة إلى القتال من سكان الحدود (فى آسية الوسطى، وشمال إيران وأرمينية وفى أمانوس السورية) كانوا - من غير أن يسلموا - يلحقون بالحملات الحربية الإسلامية جنود احتياط معفين من الضرائب. وإنما حدث بعد ذلك بأمد وجيز أن أصبح البربر هم أغلبية الجيش الذى خرج لفتح الأندلس.

ولم يمض وقت طويل حتى ألفت كتيبة خاصة باسم «الشرطة»، وكانت وثيقة الارتباط بالخليفة أو الوالى، وتعنى - أولا وقبل كل شئ - بحفظ النظام الداخلى أكثر من عنايتها بالحرب، وأصبحت هذه الكتيبة - شيئاً فشيئاً - ضربا من الشرطة بمفهومها الحديث.

وعدلت أحوال النظام العسكرى تعديلاً كبيراً منذ أيام الأمويين. فقد أصبحت الحرب لا تجر من الغنائم ما كانت تجره من قبل، لازدياد المقاومة وطول خطوط المواصلات: وقد أدى ذلك إلى أن الرواتب - التى لم تكن مرتفعة - قد أصبحت أنئذ هى المورد الوحيد للجنود، إن لم تكن المورد الوحيد أيضاً للقواد، ومن ثم أصبح هؤلاء يطالبون دائماً بالزيادة. ثم إنه ظهرت فُرقة جديدة بين جنود الاحتياط - المرابطين فى البصرة والكوفة وغيرهما - الذين أخذوا يعيشون حياة مدنية تزداد صفتها هذه بمرور الأيام، وبين جنود التخوم الذين لم يعودوا إلى ديارهم وإنما استمروا يعيشون على حدود

آسية الصغرى وآسية الوسطى والمغرب والأندلس. ونذكر أخيراً أن طبيعة الأعمال الحربية تغيرت وأصبحت تتطلب مواد حربية وطرائق استقاها المسلمون من أعدائهم؛ ولم يكن العرب فى جميع الأحوال مستعدين كل الاستعداد لاصطناع هذه المواد وتلك الطرائق، وتنسب الروايات إصلاحا فى فن الحركات الحربية لمروان الثانى، الذى كانت له خبرة طويلة بالحرب فى أرمينية على أننا نستطيع أن نقول إن الجيش لم يعد تنظيمه فى الجوهر حين أطاح العباسيون بحكم الأيوبيين.

ويرجع نجاح العباسيين من الناحية العسكرية إلى الجيش الجديد الذى عبأه أبو مسلم من أهل خراسان: وقد ظل هذا الجيش قرابة قرن من الزمان عصب نظام الحكم الجديد، وكان الخراسانيون دون سواهم فى أول الأمر هم الجنود الذين رابطوا بالقرب من الخليفة وفى المراكز السياسية الكبرى. ومن ثم ظل يقوم مدة من الزمن جيشان جنباً إلى جنب. ومن الأمور البالغة الأهمية من الناحية الاجتماعية أن تدخل الخراسانيين لم يكن أقل من ذلك شأناً من الناحية العسكرية - وقد كان لإيران، وخاصة خراسان، فى هذا الصدد تقاليدها الخاصة بها التى لم ينجح الفتح العربى فى أن يمحوها. ذلك أن الإيرانيين كانت لهم فى الرمى بالنبال وفى فن الحصار وفى استخدام النار الإغريقية مهارات لم يستطع العرب أن ينافسوهم فيها، ومن ثم زود هذا العباسيين بعنصر من الإصلاح الفنى كان يفتقر إليه الجيش الأموى على أن العرب كانوا يقسمون حياتهم بين المعيشة المدنية والمعيشة فى المعسكرات، وكانوا لايزالون مرتبطين ارتباطا وثيقاً بالمنازعات القبلية والعشائرية. أما الخراسانيون فكانوا جيشاً من المرتزقة واضح القسمات والمعالم يرتبط بشخص الخليفة. والحق إنهم - فيما عدا بعض الاستثناءات البارزة - كانوا يستخدمون على الأغلب فى إخماد الفتن الداخلية أكثر من استخدامهم فى الحرب الخارجية، ونخلص من هذا إلى أن العرب أنفسهم كانوا ينتمون إلى فئتين: فئة أولئك الذين كانوا يعيشون بعيدا

كل البعد من مناطق النشاط الحربى - وكانوا قبل كل شئ - السبب فى قيام الفتن، وهم الذين عمد الخليفة المعتصم - لهذا السبب - إلى أن يمحوا أسماءهم فى مصر من سجلات الديوان؛ وفئة جنود التخوم الذين لم يكن فى الإمكان تسريحهم على هذا النحو، وإنما هم ينظمون أنفسهم على مقتضى العالم الجديد المستقل استقلالا ذاتيا، عالم «الغزاة» و «المرابطين» الذين يقطعون حبل صلتهم بالجيش النظامى الأساسى. وكانت نتيجة ذلك - من الناحية الاجتماعية - أن العرب لم يصبحوا فى أغلب الأحوال هم منشأ طبقة الأشراف، وكانوا يعدون أنفسهم من المحظوظين إذا هم لم يرتدوا إلى الحياة البدوية التعيسة.

وأياً كان أفراد الجيش النظامى، فإن هذا الجيش كان يتميز عن تلك الجماعات الأخرى العارضة من المقاتلين، بأن أفراده كانوا هم دون سواهم الذين تظهر أسماؤهم فى سجلات الديوان بأن لهم الحق فى عطاء ثابت وحالة تجعل منهم نظاماً حكومياً. أما الآخرون الذين كانوا أنواعاً شتى من المتطوعة، فلم يكونوا يتقاضون فحسب أعطيات أقل، بل كانوا - فيما هو أهم من ذلك - لايتقاضون هذه الأعطيات إلا فى الحرب التى تتطلب وجودهم، كما أنهم لم يكونوا يعدون من الجنود المحترفين. أما «الغزاة» فكانوا يعيشون مما يجنونه من نشاطهم غير الحربى فى الفترات بين قتال وقتال، ومن نصيبهم من الغنائم أثناء القتال، ومن أعمال البر التى أخذ المسلمون فى الداخل يكثرون منها ويقفونها عليهم عوضاً عن اشتراكهم فى الجهاد، وكذلك كان هؤلاء لايذكرون فى السجلات العادية للجيش، كما كان من الواضح أنهم جنود غير محترفين.

ولم يبق الجيش الخراسانى بدوره بعد العصر العباسى الأول. وحين خلع الخليفة المأمون الحكم الذاتى لخراسان على الأسرة الطاهرية، نزع هؤلاء الطاهرية إلى أن يحتفظوا لأنفسهم بجزء كبير من المجندين الخراسانيين. ثم إنه إذا كانت دولة بنى العباس تدين بسلطانها إلى هؤلاء الخراسانيين، كما

أن المأمون بصفة خاصة استطاع بعد ذلك بزمن أن ينتصر على أخيه الأمين بفضلهم، فإن الخراسانيين أنفسهم أدركوا ذلك، وقد ظهر الاستياء منهم آخر الأمر فى بغداد نفسها. والإحساس بأنهم أصبحوا حماة للدولة يتسببون فى بعض المتاعب، أجل حدث هذا فى بغداد التى كان الطاهرية مسؤولين عن حفظ الأمن فيها. وقد لجأ المعتصم نفسه - وهو الذى أخمد الجيش النظامى فى مصر - إلى المبادرة بإحلال الأتراك محل الخراسانيين. والحق إن المقصود بهؤلاء الأتراك أول الأمر هو - على الأغلب - الأتراك المقيمين فى نطاق الحدود الإسلامية، وفى مقدمتهم جميعاً أهل فرغانة الذين كانت ظروفهم الإجتماعية تشبه ظروف هؤلاء الخراسانيين وسرعان ما أصبح الشبان الذين يولدون فى خارج الديار الإسلامية ويجلبون مماليك من أواسط آسية أو مما يعرف الآن بفيافى روسيا على يد المقاتلين أو التجار، يجندون باسم الاتراك. والأتراك الذين كانوا قبل كل شئ فرسانا مهرة لم يتصفوا فحسب بشهرة واضحة لها ما يبررها فى الشجاعةالحربية والطبيعية والأدبية كما تشهد بذلك رسالة صغيرة للجاحظ، بل اتصفوا أيضاً بأنهم، وقد ارتبطوا بشخص مولاهم ؛ وقد جلبوا صغار السن بحيث يستطيع أن يطبعهم بالطابع الذى يشاء فضلا عن بعدهم عن مطامع الأهلين على اختلاف أوطانهم ومنافساتهم، يمكن أن يتخذ منهم جيش يعول عليه الخليفة أكثر من تعويله على الخراسانيين الأولين. والحق إن التجربة أثبتت أنهم إذ جعلوا الخليفة يقع فى قبضة سلطانهم، قد أصبحوا أبهظ عبئاً وأكثر ولاء لقوادهم بكثير من ولائهم للخليفة (لم يستطع الخليفة قط بعد المعتصم أن يعود إلى الهيمنة عليهم هيمنة مباشرة). ومع ذلك فإن مؤهلات الأتراك الفنية والعناية التى كان يبذلها القواد الأتراك فى دعم التجنيد، بل كون الحصول على مماليك جدد كان أسهل وسائل العلاج لافتقار المماليك القدامى إلى النظام (ولو أن ذلك قد أدى على مر الزمن بطبيعة الحال إلى تكرار هذه الآفة) كل أولئك فيما يبدو قد جعل من المتعذر على الدول الإسلامية الشرقية حتى الأزمنة

الحديثة أن تستغنى عن وجود جيش تركى فيها، وراحت كل واحدة منها بعد الأخرى تصطنع لنفسها جيشاً من هذا القبيل. وكان هؤلاء الأتراك - فى أحسن الحالات فى المشرق - يوازن سلطانهم باستدعاء عناصر أخرى من أهل الجبال الأشداء البارعين فى قتال المشاة مثل الديلم، أو الفرسان كالأكراد، أو الزنوج المحليين أو الهنود (جيش الغزنويين) أما فى مصر، فإن الفاطميين الذين غزوها بمجندين من البربر المعززين، كما حدث فى إفريقية، بالزنوج والصقالبة والروم، قد حاولوا من بعد أن يوازنوا سلطان هؤلاء بإدخال الأتراك فى الجيش، ثم سعوا بدورهم إلى إحلال الأرمن بدلهم تحت قيادة قواد يصعب أن نزعم أنهم مسلمون، ثم عمدوا آخر الأمر إلى رد بعض شئون الجيش إلى العرب وكذلك أتاح انهيار الإمبراطورية العباسية فرصة العمل الحربى لعرب من الجزيرة والشام أيدوا الإمارات الحمدانية والمرداسية والعُقَيْلِيّة وكان البويهيون فى غربى إيران يدينون بقوتهم الخاصة إلى الديلم، ولكن حاجتهم إلى الفرسان حملتهم على أن يعززوا الديلم من أول الأمر بالأتراك على أن اختلاف أرومة هؤلاء المجندين الذى حالت اللغة والفروق الفنية بين امتزاجهم بعضهم ببعض فى سهولة ويسر، أدى إلى قيام اضطرابات بسبب غيرتهم بعضهم من بعض، فتشاحنوا على نصيبهم من موارد الدولة وتركوا الخلافات التى قامت بين قوادهم، وجعلوا شوارع بغداد والقاهرة تجرى فيها الدماء حين كانوا يفرغون من تزكية قوادهم ورفعهم إلى تسنم السلطان، ولكن حدث من بعد فى عهد السلاجقة، وهم شعب تركى، حين أقام هؤلاء أنفسهم على أراض إسلامية ولم يعودوا يعتمدون فى ذلك على الجيش فحسب، أن أصبح كيان الجيش لا يتأثر فى جميع الأحوال: ففى أول أمر السلاجقة حقق لهم التركمان النصر، وكان هؤلاء التركمان بدوا محاربين بالطبيعة يشبهون العرب الأولين. على أن السادة الجدد للشرق الإسلامى أعادوا تنظيم جيشهم على النهج التقليدى مستخدمين قوات تركية مسلمة ، وإنما استطاع التركمان أن يفيدوا من صفاتهم النزاعة للقتال غزاةً

فى ميادين القتال الخارجية بآسية الصغرى التى انتزعوها من البوزنطيين (الروم). وقد عمد خلفاء السلاجقة إلى إضافة عنصر جديد إلى الجيش فأدخلوا بين الأتراك بعض الأكراد الذين قامت من بينهم الدولة الايوبية. ولكن الأيوبيين سادة مصر الذين انتزعوها من الفاطميين، كان تحت إمرتهم جيش أصبح العنصر التركى فيه يتزايد وقد أضاف سلاجقة آسية الصغرى إلى جيشهم مرتزقة من الأرمن، وفرنجة وغير هؤلاء على النهج البوزنطى، وجلب الغزاة المغول الكرج إلى قواتهم أما العرب، فإن الفتح التركى - الذى جمع كما هو شأنه بين بلاد الهلال الخصيب شبه البدوية وبين الجزء الأسيوى من الإمبراطورية البوزنطية التى كانت مسرح نشاط غزاتهم العارض - قد استبعدهم استبعاداً، فلم يعد لهم أى شأن كان فى الحياة العسكرية اللهم إلا فى بعض أركان جزيرة العرب.

وهذا التطور الذى وصفناه وشيكا لم يكن من خصائص العالم الإسلامى دون سواه، ذلك أن بوزنطة فى العهود الإسلامية قد نهجت نهج الإمبراطورية الرومانية السابقة لها، فتركت أمر القيام بحروبها شيئاً فشيئاً للمرتزقة وكان من بينهم عدد كبير من الأتراك. ولم يكن لها عهد بالتجنيد من صفوف المماليك الأقحاح، ولكن هذا الإهمال منها للمماليك لم يأت فيما يرجح بفارق عملى. ذلك أنه لم يكن من مألوف الجنود المرتزقة أن يعودوا إلى وطنهم الأصلى وكانوا مرتبطين بالعهد للإمبراطور. أما من الناحية الإسلامية فإن الأمر يقتضينا أن ننوه بأن «المملوك» فى جيش سلطان، وكان هذا المملوك هو أداة قوته، لم يكن فى الإمكان مقارنته بالملوك الخاص الذى نشأ فى بيته. كان هذا المملوك كالجندى المرتزق يتناول عطاءه، وكانت له حرية كبيرة فى العمل خارج واجباته العسكرية، وإذا ترقى فى الرتبة استطاع أن يحصل على حريته من سيده بل إن من يبلغ من المماليك أقصى النجاح يمكن أن يلى أمر الولايات ويحكم الأحرار.

وقد سبق أن بينا أن التطور الذى ألمنا به هنا قد أثرت فيه عوامل فنية وعوامل اجتماعية، وما بنا من حاجة فى هذا المقام إلى أن نسوق بيانا كاملا بالأسلحة والفن الحربى (وهذا عسير على أى حال لافتقارنا إلى دراسات سابقة لهذه الموضوعات) وحسبنا أن نقول إن السمة الرئيسية لتطور الحرب هو الشأن المتزايد لسلاح الفرسان الثقيل. وكان هذا أيضاً هو الحال فى أوربا، على أن اعتماد المشارقة فى فن الحركات الحربية على الحركة جعلهم لايبلغون المدى الذى بلغه الأوربيون فى الاعتماد فى العتاد على ثقل وطأة المعدات. ولم يتغير التسليح فى طبيعته إلا تغيراً قليلا منذ أيام الفتوح العربية حتى ظهور الأسلحة النارية، ولكنه كان من الممكن أن يتغير فى ضخامة السلاح وفوق ذلك كله فى المقاييس النسبية للأسلحة المختلفة، والتقدم الفنى، ويأتى فى المقام الثانى بعض الأثر الذى يحدثه ذلك فى فن القتال ومقدرات الحرب ولعل القتال مع الصليبيين قبل مجئ المغول كان له شأن محلى يحفز الهمم فى هذا الشأن.

وكانت الأسلحة الرئيسة عند العرب القدماء هى : «السيف» و «الرمح» و «الحربة» يستخدمها المشاة. ولم يكن القوس معروفا، وإنما كان يستخدمه الفرسان قليلاً ذلك أنه كان يفاد منه سلاحاً فى الصيد أكثر منه فى الحرب، ذلك أنه لم يكن يصلح فى المبارزات الفردية على النهج التقليدى وهنا يقوم الفرق بين العرب وبين الفرس والأتراك. ذلك أن جذب القوس على اختلاف أشكاله وأحجامه، كان عادة قائمة بين الفرس جميعاً، وقد برع الأتراك فى الرمى السريع بحشد من السهام (ناوق) من كل اتجاه، فتنشر الاضطراب بين صفوف أعدائهم. ثم إن النبل (جرخ) الذى يرد كثيراً مع القوس المألوف كان فيما يظهر معروفا فى المشرق منذ القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وكان الفرسان العباسيون ومن أتوا بعدهم يستعملون هذا القوس وإن كانوا قد ظلوا يستعملون الرمح والحربة، اللذين

أصبحا آنئذ من سلاح الفرسان. وكان المشاه يستعملون النبل وإن ظلوا مستمسكين أيضاً بالسيف الذى تطور فى طبيعته باستخدام الصلب الدمشقى، وهو فى الحقيقة صنعة هندية. ومن الأسلحة الأخرى: العمود (بالفارسية كرز) وكان لا يزال مستعملا هو والسكين. وكان العرب يستخدمون فى الدفاع «الدرَقَة» و «الترس» وصنوفا أخرى من الواقيات مثل الدرْع والزَرَد والجَشْوشْن والخوذة. على أنهم كانوا يتحاشون السلاح الكثير الثقل، والظاهر أن الدرع الثقيلة لم تكن شائعة الاستعمال قبل الصليبيين، ثم أصبحت الدروع التى بهذا الحجم شائعة. وكان الفارس فى أغلب الأحيان يمتطى صهوة جواد تحميه أيضاً الدروع. وفى جيوش إيران الشرقية كان الفيل الهندى يستخدم فى بعض الفرق الثقيلة. على أن الجمل كان هو الأداة الوحيدة للنقل. وكان الفارس المجهز تجهيزاً كاملا يسمى بأسماء مختلفة منها اسم عرف عند الأيوبيين هو الطواشى، ويجب أن يفرق بعناية بين معناه فى هذا الشأن ومعناه الذى يدل على الخصى، ويجب على الجنود العناية بأسلحتهم عنايتهم بدوابهم، ولكن الذى كان يحدث هو عكس ذلك فى الأيام الأولى؛ فقد كانت الأسلحة تعطى لهم وتغير عند الحاجة، ومعظم هذه الأسلحة كان يجلب من مصانع الدولة. وكانت مصر تكاد تحتكر صنع السلاح احتكارا، وأكثر من هذا أن مصانع الدولة وحدها كانت هى التى تحتكر صنع الآلات التى تديرها جماعة ونعنى بها أولا آلات الحصار التى تطور استعمالها تطورا متزايد وهى المنجانيق، والعرّادة والدبابة وغير ذلك. ولم يستغرق المسلمون وقتا طويلا فى أكتشاف النفط. - أو النار الإغريقية - التى كانت تسخدمها القوات البرية والقوات البحرية. وقد عثر علماء الآثار على قدور النفط التى كان يرمى بها العدو. وقد أطلق بخاصة المصطلح عسكر (بالفارسية لشكر) على الجيش الذى يملك مثل هذه المعدات جميعاً. وهم فى حالة الحرب يرابطون فى معسكرات ويعتدون على حصن أو قلعة يقتضى الهجوم عليه أو عليها من ناحية العدو صورة من أهم صور الحرب ثم نذكر أخيرا أمرا قد يكون مهما فى بداية

المعركة وهو النفير وغيره من الآلات المدوّية.

ونحن لا نعلم إلا القليل عن كيفية تدريب الغلمان (شباب الجنود) فى الجيش العباسى وما قاله نظام الملك عن الجيش الغزنوى يجب أن نأخذة ببعض الاحتياط. أما إن شئنا المعلومات الدقيقة فإن الأمر يقتضينا أن ننتظر حتى عصر المماليك فقد كان الجنود يعيشون مع الناس فى بعض الأحيان، ويجتمعون فى أكثر الأحيان فى ثكنات أو معسكرات، ويجتمع طائفة منهم هم «الحُجَرية» بالقرب من قصر السلطان خليفة كان أو يحمل غير ذلك من ألقاب الملك. وكانت المشاحنات التى تدب مع ذلك بينهم وبين الأهلين كثيراً من الأسباب التى أدت إلى انتقال الخلافة إلى حين إلى سامراء منذ أيام المعتصم. على أن الشرطة لم يعودوا يجندون من بين هؤلاء، بل جنح الأمر إلى اختيارهم من عناصر من الأهليين كانوا معادين لهم. على أن الفتح السلجوقى جدّد الوحدة بين الطرفين بزيادة عدد قوات الحاميات (الشحنة) والعهد إليهم بواجبات الشرطة التى ألغيت بصفة عامة. وكان الجيش يؤدى تدريبه العسكرى فى الساحات المكشوفة القائمة فى أرباض المدن.

وكان جيش الدولة الكبيرة ينقسم إلى كتائب تتفق بصفة عامة مع تقسيم جنوده إلى جماعات سلالية كما ينقسم بحسب الوظائف الفنية ويكمل هذه الكتائب سرايا من المهندسين. وكان ثمة تقسيم أيضا يراعى فيه انخراط الجندى تحت لواء القواد المشهورين أو فى أثناء عهود خلفاء بعينهم . والجنود الذين كانوا بعضا من جيش قائد يظلون قسما من الجنود بعينه حتى الموت؛ والجنود الذين جندهم أمير يظلون مستقلين عن الجنود الذين يجندهم خلفه. ومن ثم قامت الخلافات ونوازع الغيرة، وكل أمير يحابى جنده. وكان فى الرتب الدنيا وحدات قد تكون من عشرة جنود أو من مائة جندى وهلم، على أن هذه الأعداد لم تكن ثابتة. ورأس الجيش - الذى كان فى كثير من الأحوال يسمى قائداً فى أيام الإسلام الأولى، بل بعد ذلك فى المغرب الإسلامى - أخذ وقتذاك

يسمى نفسه أميرا وهو لقب شمل آخر الأمر تولى أمر ولاية مرتبطة بقيادة جيش. وحيثما كان قائد أعلى لقب نفسه بلقب «أمير الأمراء»، لكن لقب أمير هانت قيمته فى النهاية وأصبح لقباً لكل الضباط، ومن ثم هان لقب الأمير فغدا يطلق على أى قائد. وفى العصر السلجوقى وغيره كان الحاجب هو الرجل الذى يمثل السلطة العسكرية للسلطان حين لم يكن يمارس هذه السلطة على جملة الجيش، وكان هذا الحاجب هو الرأس الأول القوى للحرس. أما فى إيران فكان قائد الجيش يلقب بلقب «سالار» ويلقب القائد العام بقلب «إسباه سالار» أو «سر لشكر» وأما عند الأتراك فإن المرادف العملى للقب «أمير» هو «بك»، فى حين أن «أمير الأمراء» كان يلقب «بكلر بك» أو «صوباشى».

ولم يكن ثمة توحيد فى الزى العسكرى بالمعنى الحديث، فكان لكل كتيبة لباسها الخاص. ونحن نستطيع أن نتصور مثلا صورة زى الحرس الغزنوى من الكشوف الأثرية فى لشكر بازار. وكان للفرق المختلفة أعلامها (رايه) وللقائد أو السلطان لواؤه الخاص يرفرف على الخيمة التى يقود المعركة منها، وهى التى تتجمع حولها الصفوف. وإذا لم نجد خدمات طبية بالمعنى الحقيقى فأنه هناك على الأقل نقل للسلاح والطعام وكان الطعام لاغنى عنه فى ذلك. وكثيراً ما كانت النساء تصحب الجيش، فإذا هزم كن فى جملة الغنائم. وكان قرّاء القرآن «قاضى» والوعاظ، والأطباء أحيانا، يلحقون بالجيش.

وكان أول ما يشغل الجندى أو القوة التى يخدم فيها، هو الرزق أو الخبز الذى يدخل فى الإشراف على القوة ورعايتها. وهذه الخدمات تعتمد على ذلك القسم من «ديوان الجيش» الذى يسمى «عرض»، وهذا القسم كان من الأهمية بمكان حتى إن الدول الإيرانية كان رئيس الإدارة العسكرية فيها يلقب «عارض». وهذا الإشراف يعتمد على تسجيل فى منتهى الدقة للمقاتلة والحيوانات التى توسم بشعار الأمير. وكان الإشراف يمارس بعروض

موسمية صارمة يقوم بها الأمير إن أمكن أو فى حضرته على الأقل، وفى ختام العروض يعطى المقاتلون أعطياتهم.

وكانت جملة الأعطيات تختلف اختلافا كبيرا، بحكم طبيعتها والفترات التى تؤدى فيها وهى فترات قد تكون شهرية أو سنوية، فى حين أن موقف جنود الاحتياط كان إلى ذلك عاملا مضطربا وصفوة القول أنه كان يجمع بين الدفع نقدا والدفع عينا فى الحسابات. وبقدر ما نظن فإن المعلومات المشتتة غير الدقيقة التى لم يتسير لنا غيرها تدل على أن راتب جندى المشاة أيام الخلافة حتى القرن الرابع الهجرى تقريبا (القرن العاشر الميلادى) كان بين ٥٠٠ و١٠٠٠ درهم كل سنة، أى حوالى ضعفى أو ثلاثة أضعاف ما يكسبه أجير فى بغداد وكان الفارس يحصل على ضعف هذا الأجر كما كان القواد يتقاضون أكثر من هذا، ويجب أن يضاف إلى ذلك ما كان يدفع عينا وهدايا السلاطين حين كانوا يعتلون العرش، والهبات التى تمنح بمناسبة الأعياد والمعارك وما إلى ذلك، وما بالك بما كان يستولى عليه الجنود حين يفقدون أسباب النظام أو الغنائم التى يأخذونها بعد الانتصارات أو فى المدة التى تعقب الانتصارات ويباح فيها النهب والسلب، زد على ذلك أن ميزانية الدولة كان من المفروض أن تسد تكاليف السلاح وصيانته، والحصون والطرق ذات الأهمية الحربية والنقل والحيوانات إلخ... وإذا عرفنا أن السعر القانونى لتبادل العملة كان $\frac{1}{3}$ ١٤ من الدراهم للدينار الواحد فإننا نستطيع أن نقدر تكاليف صنع السلاح وغيره بنحو خمسة ملايين دينار، ولا يدخل فى ذلك نفقات جيش عدته ٥٠٫٠٠٠ مقاتل بلغت جملة ميزانيته فى أوج الإمبراطورية العباسية قرابة ١٤ مليون دينار. ويقدر مجموع نفقات السلاح والجيش بنصف موارد الدولة، وهو عبء ثقيل استتبع فرض ضرائب ثقيلة وسخط وقيام حلقة مفرغة من فتن أثارها هذا السخط فأدى ذلك إلى قلة الفرصة لتخفيض الضرائب إذ كان الجهد الحربى وقتذاك مركزًا وأصبح جزء متزايد من الميزانية يستهلك فى

سد حاجات الجيش. وحتى إذا كانت بنود الميزانية ميسورة فإن بيت المال لم يكن دائما يملك المال السائل الذى يتطلبه أداء أعطيات الجند فى الوقت المطلوب، فإذا حدث هذا وقعت الدولة فى حلقة مفرغة أخرى، وكانت شكاوى أولئك الذين يقع عليهم هذا العبء من جراء تأخير الصرف إنما تهدأ خواطرهم بزيادات تتورط فيها الدولة مستقبلا تورطا أكبر. وما أكثر ما كان الخلفاء يتركون حكم ولايات الدولة للقواد على شريطة أن يؤدى هؤلاء، وليست الدولة ، أعطيات جيوشهم.

ولسنا بحاجة كبيرة إلى التذكير بالطريقة التى أدى بها هذا التطور إلى قيام إمارات مستقلة استقلالا ذاتيا. على أن هذه الطريقة أيضا لم تحل مشكلة إيجاد موارد بوسيلة أو بأخرى لسد تكاليف الجيش بأسره.

وكان هذا هو السبب الذى لم يلبث أن اقتضى إعادة تنظيم طريقة الدفع تنظيما شاملا وذلك بنشر وتغيير نظام الإقطاع الذى سمح باختصار للجيش أن يفرض الضرائب على قرية أو كورة وبذلك يأخذ مباشرة من المنبع المبالغ المستحقة له، وليس فى الإمكان أن نتعمق هنا فى بيان التعديلات التى أدخلت على النظام الإدارى الذى نشأ من هذا التطور. ولكن مما هو جدير بالملاحظة أن قيمة الإقطاع كانت فيما يظهر أكبر كثيرا من أعطيات الجيش السابقة (٥٠٠ ـ ١٠٠٠ دينار). وهذا يدل بوضوح على زيادة أهمية الجيش من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، ويتفق مع حقيقة أن المقاتل من الفرسان كان عليه أن يقدم من إقطاعه بعض الأتباع وأن يتكفل بقدر كبير متزايد من عدته ويتكفل أيضا بكل مايحتاجه من مؤن. ويجب أن نذكر أيضا أن المُقْطَع فى الناحية التى أُقْطعت له أصبح عليه وقتذاك أن يتحمل النفقات التى كانت تتحملها الدولة من قبل، ومن ثم فإن كل مايغله الإقطاع لم ينفق فقط فى سد النفقات البسيطة التى كان يتطلبها الأمر فى العهود الأولى. وقد جربت هذه التطبيقات المتنوعة غاية التنوع للإقطاع فى ولايات مختلفة وفى أزمنة مختلفة، ولانستطيع هنا أن نحصى إلا عددا قليلا منها، ويمكن أن يطبق نظام

الإقطاع على الجيش كله أو على جزء منه. وفى مقدور هذا النظام أن يعفى المقطع من أداء الزكاة أولا يعفيه منها، ويمكن أيضاً أن يكون هذا النظام موقوتاً أو متبادلا أو قطعياً أو موروثا، ويمكن أن يكون شخصاً، بمعنى أن يكون قد وضع بحيث يكفل حياة الفارس وأتباعه القليلين، أو عاماً أى أوسع نطاقاً من هذا بكثير جداً، ويوكل إلى ضابط بشرط أن يكون مسؤولا عن مؤونة الكتيبة كلها ومعيشتها. وقد خلق هذا موقفاً جعل الرواتب المستحقة تزيد أو تنقص عن منحة الإقطاع لكورة بأسرها ونذكر أخيراً أن الإقطاع يمكن لجميع الأغراض والنوايا أن يحرر المقطع من جميع التضييقات التى يقتضيها الإشراف الحكومى وذلك فى نطاق الاختصاص الممنوح للمُقطع، أو يترك المقطع على العكس من ذلك خاضعاً لإشراف تفصيلى يستدعى تدخل الإدارة الحكومية. وكان هذا هو المتبع فى مصر، ومنه تطور نظام المماليك. ويمكن أن تكون قد حدثت فى الشام مؤثرات متبادلة بين إقطاع المسلمين وإقطاع اللاتين الذى قام فى الشام بعد الحروب الصليبية.

ونحن إذ نتغاضى عن الفروق فى الزمان والمكان فإن فى مقدورنا أن نرى أن الجيش فى كل دولة من الدول الإسلامية فى المشرق (وأقل من ذلك فى المغرب) كان له دور هام وخاص. والجيش، الذى هو الحارس للسلطة الحقيقية وللثروات النامية المعتمدة على ملكية الأراضى، قد أصبح شيئاً فشيئا هو الأرستقراطية الحقة التى فرضت على الأرستقراطيتين القديمتين: أرستقراطية أهل الريف وأهل الحضر، وكان أفراد الجيش بحكم طريقة تجنيدهم التى جعلتهم يكادون أن يكونوا أجانب عن الأهالى الذين لم يكونوا من ثم يحتفلون احتفالا كبيرا بمنازعاتهم الداخلية والتغيرات التى تطرأ على السلطة، قد فرضوا على هؤلاء الأهالى ضربا من نظام الحكم العسكرى، ولا يمسك هذا النظام مع ذلك إلا التأثير المتبادل بين الجيش والإطار الدينى السنى لنظام الحكم القائم عليه، وكان هذا تطورا يتعدى

مداه ميدان الشئون العسكرية بالمعنى الصحيح ولايمكننا فى الختام أن نتجاوز الإشارة إليه.

المصادر :

(١) معظم المعلومات الهامة موجودة فى التواريخ الإخبارية. على أننا يمكن أن نجد أفكارا تتعلق ببعض وجوه الموضوع أو مشاكل الجيش مدروسة دراسة أوضح منذ القرن الأول للعصر العباسى فى وسائل مثل :

(١) رسالة الصحابة لابن المقفع

(٢) رسالة فى مناقب الترك وعامة جند الخليفة للجاحظ (طبعة Van Vloten سنة ١٩٠٣).

(٣) ونجد فى بعض الكتب المالية فصولا تتناول بخاصة الإدارة العسكرية مثل : كتاب الخراج لأبى يوسف، وبخاصة الرسالة العامة عن النظم الموسومة بهذا العنوان نفسه لقدامة، وقد كتبت فى أوائل القرن الرابع الموافق العاشر الميلادى.

(٤) ثم نجد بعد ذلك فى القرن السادس الهجرى الموافق الثانى عشر الميلادى: كتاب المنهاج للمخزومى وهو خاص بمصر، ويمكننا من أن نكمل الصورة الواردة فى كتاب الخطط للمقريزى (جـ ١، ص ٩٤ ومابعدها).

(٥) ونجد فى الفارسية كتاب سياستنامه لنظام الملك (فى عهد السلاجقة).

(٦) وأدب الملوك لفخر مدَّبِّر مبارك شاه (ويمثل التقاليد العسكرية للغزنويين والغوريين، ولم يطبع بعد).

(٧) ودستور الكاتب لهندوشاه النخجوانى (ويمثل التقاليد العسكرية للمغول فى فارس .. إلخ).

(٨) على أننا نجد من ناحية أخرى فى شواهد كتاب الفهرست كتباً فنية قديمة تعنى بالفنون العسكرية وآلات الحرب تستوحى معارف اليونان والإيرانيين القديمة. ومع ذلك فليس بين أيدينا مثال لها يسبق عصر الأيوبيين، وهو العصر الذى أخرج : تذكرة فى الحيل الحربية للهروى، وقد طبعة وترجمه J.Sourdel - Thomine فى *BEO*، جـ ١٧، سنة ١٩٦٢ .

(٩) ورسالة فى السيوف نسبت إلى الكندى وقد حللها J.v Hammer فى *Jour As* جـ ٥/٣، سنة ١٨٥٤ ونشرها عبد الرحمن زكى فى مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول، جـ ١٤/٢، سنة ١٩٥١ .

(١٠) وتذكر بخاصة *Traité d'Armurerie* التى جمعها الصلاح الدين مرضا أو مرضى الطرسوسى ونشرها Cl. Cahen فى *BEO*، جـ ١٢، سنة ١٩٤٧ . وهما نموذج من الكتب تطور من بعد فى عهد المماليك.

(١١) ويجب أن نذكر فى الجانب الفارسى: كتاب الحرب والشجاعة (وهو غزنوى) وقد نشره I. and M. Shafi فى مجلة *Islamic Culture* سنة ١٩٤٦،

(١٢) وثمة معلومات أقدم من ذلك عن طريقة المسلمين فى القتال قد احتفظت بها الكتب البوزنطية مثل كتاب *Takiton* لليون السادس وكتاب *Strategikon* لكيكاومنوس، وكذلك فى كتب التاريخ الإخبارية عند الأرمن.

ولايوجد كتاب عام شامل حديث عن الجيش الإسلامى فى القرون الأولى.

(١٣) ولا يزال بيان A. von Kremer فى كتابه *Kulturgeschichte des Islams* مفيداً.

(١٤) ويجب أن نكمله فى عدة مواضع بالفصول الخاصة من كتاب R. Lévy: *Social Structure of Islam*.

(١٥) على إبراهيم حسن وحسن إبراهيم حسن: النظم الإسلامية.

(١٦) A. v Pawlekowski - Cholewa فى *Die Heere des Morgenlandes*، سنة ١٩٤٠ .

(١٧) وخير من ذلك - وإن كان أضيق نطاقا من الناحية الجغرافية - الفصل من ص ٤٤٥ - ٤٨٠ من كتاب B. Spuler: *Iran in Fruehosmanischer Zeit*.

(١٨) وأنظر أيضا M. F Ghâzi : *Remarques sur l'armée chez les Arabes* فى *Ibla*، سنة ١٩٦٠ .

(١٩)وأذكر فيما يلى رسائل تتناول مددا أقصر، ففى جزيرة العرب فى

العـصـر الجـاهلى F. W . Schwarzlose : *Die Waffen der alten Araber*، سـنـة ١٨٨٦، وهذا الكـتـاب يجب أن يـكمل بالدراسـات الخاصة بالمجـتمع العـربى فى الجـاهلية لـلامنس وبشـر فـارس وغيرهما .

(٢٠) وانظر عن عصر الفتوح أقوال Caetani فى كتابه *Annali*، جـ ٤، وبحث L. Beckmann : *Die Musl. Heere der Eroberungszeit*، هامبورغ سنة ١٩٥٢ .

(٢١) وعن العصر الأموى : N. Fries : *Das Heereswesen der Araber zur Zeite der Ommayyaden nach Tabari* سـنـة ١٩٢١ و A. E Kubbel : *Sur certains traits du systéme militaire omayyade* فى *Palestinskiy Sbornik*، جـ ٣، ص ٦٦، سنة ١٩٥٨ (بـالروسـيـة مع تحـليل بالفرنسـية بقلم M. Canard فى *Arabica*، سنة ١٩٦٠، ص ٢١٩ ـ ٢٢١)

(٢٢) وانظر عن العباسيين W. Hoe-nerbach : *Zur Heeresverwaltung des Ab-basiden Studie ueber Qudama* فى. *Isl*، جـ ٢٩، سنة ١٩٥٠ .

(٢٣) وانظر عن الدول المتـأخرة عن ذلك الدراستين الهامتين بقلم C. E Bos-worth: *Chaznavid Military organization* فى Isl، جـ ٣٦، سنة ١٩٦٠ و H. A. R. Gibb: *The Armies of Saladin* فى *Cahiers d'Histoire Egyptienne*، جـ ٣، سـنـة ١٩٥١ .

(٢٤) وانظر أيضـا الفـصل المعقـود على الشـئـون الحـربيـة فى B. Spuler: *Mongolen*، الطبعة الثانية، سنة ١٩٥٥ .

(٢٥) وانظر عن الوجهين السياسى والاجتـماعى : Cl. Cahen :*The body pol-itic* فـى *Unity and variety in Muslim civitization*، طبعة G. E. von Guenebaum.

(٢٦) وانظر من وجـهـة نظر أدخل فى التقـنية K. A. C. Creswell: *Arms and Armour*، وهو يخـصص فـراغـا أكـبـر لشواهد من المتاحف معظمها ترجع إلى عهد متأخر عما تناولناه هنا.

(٢٧) وثمة كتاب هام هو : K. Huuri : *Zur Geschichte des mittelalterlischen Geschitwesens aus orientalischen Quel-len*. هلسنكى سنة ١٩٤١، وهو يقـارن بين جميع المجتمعات الشرقية.

(٢٨) وانظر أيضا : A. Zeki Velidi : Die Schewerter der Germanen (وهـــذا البحث فى الواقع يتحدث فى معظمه عن العـــالم الإســـلامى) فى Zeitschr. der Deustsch Morgenl. Gesells، جــــ ٩٠، سنة ١٩٣٦ ولم يفد منه A. Mazahéri : Le sabr contre l' épée فى Annales ESC، جـ ١٣، سنة ١٩٨٥ .

(٢٩) وانظر أيضـا تعليـقات كـاهن على طبعته المذكورة فيما سبق.

(٣٠) أما عن النار الإغريقـية فلدينا الآن عرض عام لاسـتعمالهـا فى جميع البلاد كتبه J. R.Partington: A history of Greek Fire and Gunpowder، كـمــبـردج سنة ١٩٦٠ (D.Ayalon: A reply to Prof. J.R.Partington فى Arabica).

(٣١) وانظر عـن الإقطاع Cl. Cahen فى Annales ESC، سنة ١٩٥٣ .

(٣٢) ومن أراد المقـــارنة فــإن مما تجدر قـراءته R. C. Smail: Crusading warfare، كمبردج سنة ١٩٥٦ .

(٢) المماليك (انظر هذه المادة)

٣ ـ المغرب الاسلامى

لكلمـة جيـش فى شمـالى إفـريقيـة معنيان خاصان آخران:

١- جيش وجـمعها جـيوش ، وتدل فى جنوبى بلاد الجـزائر ومراكش على عـصابة مـسلحـة تخـرج لغزو (كـمين للنهب أو الجـهـاد) قـافلة أو جـملة من الجنود ، وحين يكون الجـيش من عـدة مئات من المقاتلين فإنه يسمى «حركة» . وتقوم الجـيوش بعملـياتها من شـمال السـودان أو وادى النيـجر مـخـترقـة الصـحـــراء وجنوبـى بلاد الجـــزائر ومـراكش . وهى تتـألـف أحـيـانا من الطوارق ، وأكـثـر من ذلـك البـربر من المنحدرات الجنوبية لجبال أطلس العليا. ويجـتـمع هؤلاء فى هضـبـة المَيْدَر فى وادى ويد غرس.

وإذا استـقر الرأى على إقامـة جيش يرتبط الطوارق الذين يلتحقون به بقسم قـبل أن يخـرجوا للقـتـال . وبين أولاد جـرير عـلى مـشـارف بـلاد الجـزائر ومـراكش يقوم فـارسان مـرابطان كل منهـا تجاه الآخـر، وبين هذين الرجلين من رجـــال الدين يجـرى أولـئك الذين نهـضوا للـغارة وقـد أمـسكوا بأيديهم «رتم» (أى مكنسة الـصحراء» يقـذفون

به فى الهواء . ويصطحب كل جيش معه شخصاً يجلب له الحظ ، وقد جرى الحال بأن يكون هذا الشخص مرابطا أو مرابطا سبق أن اشترك بنجاح فى عدة غارات من هذا القبيل.

وفى السهول الرملية للصحراء أو التلال الرملية يسير أفراد الجيش فردا فردا على طريقة الهنود حتى لا يستطيع العدو تقدير عددهم من آثارهم، وهم أيضاً يصطنعون جميع أنواع التضليل ، وحين يبلغون المكان المختار للكمين يربضون منتظرين . وتقوم الهجمات عادة فى الليل أو غبشة الفجر، وتكون هجوما شرسا تنهال فيه الضربات ممزوجة بصرخات آبدة لقوم يصيحون كالشياطين ، على حين تصب البنادق الرصاص . وتتركز جميع قوات الفريق المهاجم فى الهجمة الأولى. ولا يعود فى الإمكان تهدئة الحيوانات المروعة فتجفل فى أكثر الأحيان فى جميع الاتجاهات ، ثم تبدأ المرحلة الثانية من القتال ، وفيها يلعب خيرة الفرسان الدور الأكبر فى اجتياح أعدائهم المترجلين إلى الصحراء حيث يموتون . وكان هم السلطات العسكرية الفرنسية الأكبر أن تكبح جماح الجيوش فجندت فرقة راكبى المهار الصحراوية Méheristes Sahariens التى نجحت فى إعادة النظام إلى نصابه.

المصادر :

(١) D. Albert: *Une Razzia au Sahel* فى *Bull. Soc. Géog.* d'Alger ، سنة ١٩٠٠، ص١٢٦ وما بعدها.

(٢) M.Benhazera : *Six mois chez les* Touaregs du Hoggar ، الجزائر سنة ١٩٠٨، ص٢٥ وما بعدها.

(٣) Augustin Bernard: *Les confins al-géro marocains* ، پاريس سنة ١٩١١، ص٩٥ ، ٩٦.

(٤) M. Bernard: *Notes sur L'O. She-ris* فى *Bull. Soc. Géog d'Oran* ، جـ٣٠ ، ص٣٧٣.

(٥) Deschamps : *Le Mehariste Sa-harien* فى *Bull. Soc. Géog. d'Oran* ،

جـ٢٩، فى مواضع مـختلفة ، وخـاصة ص٢٨٣ وما بعدها.

(٦) A. Durand : *Notes Sur les Toua-regs* فى *Bull. Soc Géog. d'Alger* سنة ١٩٠٤، ص٦٩١ وما بعدها .

(٢) جيش وبحسب النطق فى غربى مـراكش: كـيش : ضـرب مـن نظام إقطاعى فى الجيش المراكشى .

تاريخـه : يرجع الجـيش إلى أوائل الأسرة الحـاكمة الحـالية. وقد تعـاقبت الأسـر الحاكـمة المخـتلفـة فى شمـالى إفريقية على السلطان بمساعدة جماعات من الشعب اتفقت مصالحـها السياسية والدينيـة مع مصالح هـذه الأسر ، ولم تقف الثورات التى نشبت فى هذه البلاد عند الإطاحة بالأسر الحاكمة بل أجبرت هذه الأسـر على تدعيم سـلطانها بقـوة السـلاح وأن تسفـك دمـهـا فى معارك لا حـصر لـها . وقـد درست العـائلات الكبيرة والقبائل والعشائر التى صحبت الحـاكـم الأول. وكـان السـلاطين بين أمرين : إمـا أن يعتـمدوا على العـشائر التى لا يمكن أن تكون مـخلصة لأسـرة حـاكمـة لم تقمـهـا ، وإما أن يحـيطوا أنفسـهم بجنود مرتزقـة أجنبية ليس لها صلة بـأراضى الأطلس . وقـد جندت الأسـر الحاكـمـة القديمـة فى شمـالى إفـريقـيـة نصـارى وأكـراداً وفـرسـا وزنوجـاً. على أنه حـدث فى عهـد بنى وطّاس أن ألغـى الحـرس المكـون من أكـراد ونصـارى وزنوج وحل مـحلهم حرس من العـرب (الشرطة) فـحسب ، وكان هؤلاء الشـرطة فى معظمـهم من عناصـر أدخلهـا فى غـربـى مـراكش الحـاكـمم الموحدى يـعقـوب المنصـور (دوى حـسّان ، وشـبـنة ، وخُلُط وغـيـرهم) وعـرب المعـاقل مـن إقليم تلمسان (سويد ، وبنو عامر، وصبايح، وريّاح وغيـرهم) . وكان عـرب المعاقل يرابطون فى ضـواحـى فـاس وتتكون منهم فرقة الشراقة (أى المشارقة). وقد أجـبرت هجـمـات النصارى فى القـرن التـاسع الهـجـرى (الخـامس عـشـر الميلادى) حاكم فاس على إقامة حاميات فى معاقل على الساحل سميت «مخزن» ، وسرعان ما أدخلت هذه الحاميات فى النظام الإقطاعـى لمراكش بأسـره . على أن هذا المخـزن تهـاوى أمـام هجـمـات البرتغـاليين والأسپان والبـربر الثائرين

وهجمات أولئك الذين تألف منهم مخزن المعاقل الجديد الذى كان قد جنده الأشراف السعديون فى السوس (سنة ١٥٤٥).

ولما أصبح السعديون سادة مملكة فاس جعلوا عرب جيشهم يرابطون فى ثكنات فاس وأطلقوا عليهم اسم «أهل سوس» . ثم لم يلبث هؤلاء العرب أن نقلوا إلى حصون الغرب ليردوا هجمات عرب الخلط الذين كانوا تابعين للجيش المرينى، ثم وحدوا من بعد بين بقايا جيش بنى وطاس (الشبَبَنَة، والزرارة، وأولاد مطاعَى ، وأولاد جرّار) وبين جيشهم وأقاموهم فى ثكنات تادلا ومراكش . وكذلك جند الشراقة وظلوا مرابطين فى ثكنة بالقرب من فاس . وهكذا أنشىء الجيش السعدى. وكان هذا الجيش مثل جيش بنى وطاس من قبله مؤلفا من مضارب عسكرية قوامها أفراد المخزن الذين يظلون رهن إشارة سلطاتهم مدى حياتهم وكانوا يعيشون فى ضياع تشبه الإقطاع وقد أعفوا من الضرائب . وكان أكبر العمال فى الدولة يخرجون من بين صفوفهم.

على أن بلاط السعديين أصبح متأثراً بالأتراك فى البلاد المجاورة . زد على ذلك أن الأشراف أرادوا أن يكون لهم - علاوة على الجيش - فرقة مدربة على الأسلوب الأوربى يدربها معلمون من الأتراك ؛ وكانت نواة هذه الفرقة المكونة من بربر الأندلس ، نصارى دخلوا فى الإسلام ومعظمها من زنوج السوادن ، ولم يصبح لها أى شأن حقيقى إلا فى عهد السلطان أحمد الذهبى (المنصور) . وبينما كانت هذه الأسرة تنهار إبان الفتن التى أثارها المطالبون بالعرش فى تنافسهم عليه أراد السلطان عبد الله ابن الشيخ أن يكون له كتيبة من الجنود المخلصين يستطيع أن يعتمد عليهم كل الاعتماد فمنح الشراقة معظم الأراضى التى كانت مقطعة لهم من قبل.

ولما ارتقى مولاى الرشيد عرش السلطنة سنة١٦٦٥ وأسس بمعاونة العرب والبربر من وجدة أسرة الأشراف العلويين ، أدمج أتباعه فى شراقة فاس. وأسبغ خلفه مولاى إسماعيل على الجيش صفته. وكانت أمه من القبيلة العربية المغافرة وهم فرع من

أداية. وقد دعا هذه القبيلة العربية إلى القدوم من الطرف الآخر للسوس وأسكنها قبيلة محزن بالقرب من منازل شراقة فاس. وقد أعاد هذا السلطان تنظيم الكتيبة السوادنية التى بحث عن أفرادها بالاستعانة بسجلات تجنيد السلطان السعدى أحمد المنصور . وقد أقسموا يمين الولاء على كتاب الإمام البخارى ومن ثم لقبوا بعُبيد البخارى (والجمع البواخر) وتكون الجيش أيضاً من الشراقة (أولاد جَمَع والهَوّارة ، وبنو عامر ، وبنو سنوس ، والسجْعَة، والأحلاف ، والسويد وغيرهم) والشراردْة (شبنة ، وزرارة ، وأولاد جِرار، وأهل السوس ، وأولاد مطاع وغيرهم) والأداية (الأداية الخلص والمغافرة وغيرهم) والبواخر ، وكانت هذه هى قبائل المخزن الأربع ومنها جميعاً تألف الجيش . ومن ثم فإن تاريخ الجيش هو التاريخ الأهلى لمراكش . والحق إننا نستطيع أن نقول إن تاريخهم هو تاريخ الثورات التى كانت فى مراكش. وكان الجيش فى عهود خلفاء مولاى إسماعيل ، هو الذى قرر مصير الحكام . وكانت هذه القبائل الأربع الكبرى تتصرف على ضوء مصالحها الذاتية ، وشاهد ذلك أننا نجد أربعة عشر سلطانا قد خلعوا أو تقتلوا على يدهم تبعا للهدايا (المنى) التى كانوا يتلقونها ، وذلك فى مدى إحدى وثلاثين سنة من سنة ١٧٢٦ إلى سنة ١٧٥٧.

وفى سنة ١٧٥٧ توفى السلطان عبد الله بن إسماعيل الذى كان قد خلع وأعيد للعرش سبع مرات ، فخلفه ابنه محمد. وفى عهده الذى سمى بالعهد الحديدى كبح جماح قبائل الجيش ، وكسر شوكة البواخر بتفريقهم وإنفاذهم ليرابطوا فى ثغور مختلفة على البحر . وأراد هذا السلطان أن يوازن نفوذ شرادة تادلا وسهل مراكش ، فجند بطونا من قبائل هذا السهل فى المخزن وهى بطون المنابهة، والرحامنة ، والعبدة ، والأحمر ، وهَرّبل . وقد فرض على كل بطن من هذه البطون أن تبعث قائدين وأتباعهما للجيش ، وهذه السرايا التى أطلقت من قبائلها دخلت مخزن مراكش الذى تتبعه وتلقت الأعطيات التى كان يتلقاها الجنود الآخرون، وأعفيت من الضرائب (نيبة).

وفى عهد السلطان يزيد بن محمد

عاد التمرد إلى الظهور، وشجع على ظهوره ضعف خلق الحاكم، وقد اغتيل هذا السلطان وبدأ الصراع حول عرش مراكش مرة أخرى وأصبح ملهاة قبائل الجيش. وحوالى سنة ١٧٩١ نجح مولاى سليمان آخر الأمر فى شق طريقة إلى العرش بعد أن أطاح بمنافسه مولاى هشام الذى كان قد بويع فى مراكش . وأثار الشراردة فتنة كبرى عليه وهو فى حملة على بربر الجنوب. وانضم إليه الأداية منتصرين له على خصومه المفتتنين ، واغتنموا الفرصة فنهبوا فاس. وانتصر مولاى سليمان ، ولما توفى نادت الأدابة يخلفه مولاى عبد الرحمن سلطاناً سنة ١٨٢٢.

وكاد هذا السلطان أن يطاح به على يد فتنة أخرى أثارها الشراردة واضطر إلى أن يقيم فى مراكش بصفة عامة. على أنه أجبر على الارتداد إلى فاس نتيجة للحوادث التى وقعت فى شمال مملكته، من قيام فتنة الأداية، وغزو بلاد الجزائر على يد الفرنسيين والحروب التى شنها عليه نائبه عبد القادر.

وأراد عبد الرحمن أن يخرج إلى ميدان المعركة بنفسه مقاتلا الفرنسيين. ولكنه هزم فى إسلى وأدرك الفارق بين الجيوش الأوروبية وجيشة، وقرر أن يعيد تنظيم جيشه على غرار الجيوش الأوربية.

وأجريت تجارب كثيرة لتنظيم الجيش الجديد، ثم استقر الرأى على أن يعهد بذلك إلى طائفة من الضباط الفرنسيين.

حالة الجيش منذ الحماية الفرنسية : ظل الجيش يتكون من الشراقة والشرادة، والأداية والبواخر والقبائل شبه المخزنية من سهل مراكش (العبدة وغيرها) . وظلت القبائل تقتصر على استخدام الأراضى التى تحتلها إلا الشراقة الذين حصلوا على التنازل عن معظم أراضيهم، والبواخر الذين كان لجلهم أرض حول مكناسة. وكانت قبائل الجيش قد قسمت إلى كتائب من خمسمائة مقاتل (رحى) وعلى رأس كل رحى قائد وهو أشبه بالعميد. وتحت رياسته خمسة قائد الميه أى قائد المائه، ولكل قائد مائة ٥ مقدمون تحت رياسته، وكانوا ضباطاً صغارا يترأسون على عشرين مقاتلا، وكان

الجندى النفر فى الجيش يسمى «مخزنى».

وكان أفراد الجيش يستطيعون أن يرتقوا إلى أرفع المناصب فيه. واحتفظ البواخر بميزة خاصة ، فمن بين صفوفهم دون سواهم يختار «الشردت» وهم ضرب من الغلمان يستخدمون فى قصور السلطان . وكان للأداية الحق فى التلقب بلقب «أعمام السلطان» وكانت القبائل التابعة للجيش يرأس كلا منها باشا، إلا الشراردة والأداية الذين كانوا ينقسمون إلى حاميات يقود كل حامية قائد. وكان باشا البواخر هو أيضاً باشا مكناسة ، وباشا أهل السوس باشا فاس الجديد أيضاً. وكان المفروض أن يقيم جميع الضباط فى المدن التى تقوم فيها حامياتهم، ولكنهم لا يراعون هذه القاعدة كل المراعاة فى زمن السلم، ولم يكونوا يراعون واجباتهم العسكرية كل المراعاة وكان معظمهم يعيشون فى ضياعهم. وكانت إدارة شئون القبيلة موكولة إلى الشيخ، وهو أسن قواد الرحى.

وكان السلطان إذا احتاج إلى جنود أرسلت كل قبيلة مخزن سرية يتناسب عددها وعدد رحاها. وكان هذا ينطبق على الشراقة والشراردة والأداية وكل منهم كان يتألف من عدد من الأسر أكبر بكثير من أن يندرج فى جملة الجيش. وكانت الأسر التى فرض عليها أن تقدم سرايا تختار بالقرعة. أما الأسر الأخرى فكانت معفاة من ذلك ولو أنهم كانوا لا يؤدون ضرائب ويحرثون الأراضى التى منحت لهم لأجل. وكانت هذه الأسر احتياطى الجيش يأخذ من بينها السلطان فرقة «المسخّرين» (البغّالين أو فرقة الأشغال العسكرية) للعسكر (أى الجيش النظامى) وللمدفعية. وكل فرد فى الجيش يستدعى للقتال يتلقى فى حاميته راتبه من التعيين (منى) ومرتبا شهريا (راتب).

وكان البواخر الذين كانوا ٤٠٠٠ مقاتل فحسب فى ذلك الوقت كلهم من الجنود هم وأهل السوس. وكان يفرد لهم سجل خاص . وكانوا جميعا يتلقون «المنى» والرواتب وكانت أراملهم يتلقين معاشات.

وكانت المناصب فى الجيش كثيراً ما

تورث من الأب إلى الابن ، ومن ثم كانت هذه المناصب عنصراً ثابتاً فى طائفة المخزن .

صحيح أن تكوين جيش نظامى على النسق الأوربى «العسكر» قد قلل من أثر الأهمية السياسية لأبرز أفراد الجيش. إلا أن ذلك لم يقض بحال على قيمة الجيش العسكرية . ويرجع معظم الفضل فى كون أفراد الجيش فرسانا لا مثيل لهم إلى «لعب البارود» الذى برعوا فية . وكانت مدفعية الميدان للجيش النظامى تجند من بينهم أيضاً. وقد أثبتت هذه المدفعية كفايتها بفضل التدريب الذى تلقته على يد البعثة الفرنسية.

وكان الجيش ، كما سبق أن لاحظنا، مقسما إلى أرحاء ويقود كل رحى قائد، تحتهم خمسة قواد مائة بمقدميهم . على أن الجيش النظامى كان مقسما إلى «طوابير» تختلف قوتها . وكان يقود هذه قائد رحى له خليفة وعدد مناسب من قواد المائة تحت إمرته.

توزيع الجيش وسلاحه وزيه : كان جنود الجيش موزعين توزيعاً غير متساو على المدن السلطانية الأربع : فاس ومكناسة والرباط ومراكش ، والثغرين البحريين طنجة والعرائش ، كما كان ثمة حاميات صغيرة فى الغرب وفى شرقى مراكش وجنوبيها . وكان الجيش فى هذه المدن هو وأهله يعيشون مستقلين وقلما كانوا يختلطون بالأهلين إذ كان هؤلاء يخشونهم.

وكان هؤلاء الفرسان مسلحين ببندقية ونشستر التى حلت محل البنادق ذات الزناد ، وكانوا يحملون أيضاً السكين وهى سيف له نصل يكاد يكون مستقيما ، ومقبض قرن وغمد من الخشب مغطى بالجلد الأحمر ، وهم يحملون أيضاً «الكُمِّيّة» والخنجر والمدى المنقوشة ذات النصال المقوسة . وكانت خيولهم بصفة عامة جيدة . ولكن عدتها فقيرة جداً .

وكانوا يرتدون قفطانا من القماش من اللون الزاهى يلبسون فوقه فَرجيَّة بيضاء ، ويمسك بهما جميعاً حزامِ من الجلد مطرز بالحرير . أما شاشيتهم الحمراء فمخروطية الشكل محزومة بعمامة من الموصلى الأبيض . وهذا الزى البهيج تكمله خفاف ناعمة من

الجلد الأصفر لها سنابل طويلة بدلا من المهاميز .

المصادر :

(١) السلاوى : كتاب الاستقصاء ، القاهرة سنة ١٣١٢هـ فى مواضع مختلفة وخاصة جـ٣، ٤.

(٢) Cour : *Etablissement des dynasties des Chérifs*، باريس سنة ١٩٠٤ فى مواضع مختلفة.

(٣) E. Aubin: *Le Maroc d'aujourd'hui*، باريس سنة ١٩٠٥ ص١٧٢ وما بعدها.

(٤) Weisgerber: *Trois mois de Campagne au Maroc*، باريس سنة ١٩٠٤ ، ص٨٢ وما بعدها.

(٥) Massignon: *Le Maroc dans les premières Années du XVIe. siécle.*، الجزائر سنة ١٩٠٦، ص١٧٢وما بعدها.

(٦) Houdas: *Le Maroc de 1631 à 1812*، باريس سنة ١٨٨٥ ، فى مواضع مختلفة .

خورشيد [كور A.Cour]

العصر الحديث

إن تاريخ الجيوش الإسلامية خلال العصور الحديثة هو فى أهم وجوهه تاريخ الإصلاح والأخذ بأساليب الغرب. وقد مكن تقدم العلوم فى الدول الأوربية من شن الحرب بكفاءة زائدة وأصبح خطر هذه الدول على الأملاك الإسلامية يصعب شيئاً فشيئاً احتواؤه على أنه حدث حوالى آخر القرن الثامن عشر فحسب أن غدا الحكام المسلمون يقدرون هذا الخطر فى أوسع مداه وبدءوا يتخذون التدابير لمواجهته صحيح أن الأساليب الفنية الأوربية فى الحرب قد أدخلت فى هذا البلد الإسلامى أو ذاك قبل هذا الوقت، ولكن هذه المحاولات لم تكن تسير على نهج أو تدوم وقتاً طويلا. وقد استخدمت الحكومة العثمانية فى الحملة التى شنتها على جزيرة إقريطش ما بين سنتى ١٦٤٤ و ١٦٦٩ معلمين إنكليز أو هولنديين لتدريب مهندسى جيشها. وفى نهاية القرن السابع عشر كان يشرف على المسابك التى تصنع المدافع ضابط بندقى من ضباط المدفعية

السابقين اسمه سردى، وقد أسلم هذا الرجل. وفى سنة ١٧٣١ عهد إلى الكونت ده بونفال (سنة ١٦٧٥ - ١٧٤٧) الذى أسلم وتسمى باسم أحمد بمهمة إصلاح فرقة قاذفى القنابل ودرب نحوا من ٣٠٠ من هؤلاء وفتح مدرسة للهندسة. وهذه البدعة لم تخلف معارضة من الإنكشارية. وفى السبعينيات من القرن الثامن عشر استخدام البارون ده توت Baron de Tott لتجنيد كتيبة من المدفعية على النمط الحديث، وكان هذا الرجل ضابطاً فرنسياً من أصل هنغارى قدم تركيا فى سفارة ڤركن Vergenne واستخدمه شوازيل Choiseul فى سفارة إلى تتر القريم .وقد كون ده توت فرقة من ستمائة مقاتل من السرعتچية وأقام مسبكاً لصنع المدافع، واستحدث أيضاً استعمال «سنجة» البنادق وفتح مدرسة للرياضيات من أجل الأسطول. وواصل عمله بعد عودته إلى فرنسا سنة ١٧٧٥ رجل اسكتلندى اسمه كامبيل Campbell، وقد أسلم هذا الرجل وعرف باسم «إنكليز مصطفى»، ولما ضم الروس القريم إليهم ١٧٨٣، حفز ذلك العثمانيين إلى صبغ الجيش العثمانى بالصبغة الغربية، وخشيت الحكومة الفرنسية من ازدياد سلطان الروس اتساعاً، فأعارت الجيش العثمانى ضباطاً فرنسيين برئاسة الجنرال لافيت Lafitte لتدريب هذا الجيش التدريب الفنى والهندسة العسكرية وفن التحصين.

على أن الأمر ظل على هذه الحال ولم تبذل محاولة ثابتة لنقل الجيش من النمط القديم إلى النمط الذى يمكنه من أن يكون أداة صالحة للظروف الحديثة إلا فى عهد السلطان سليم الثالث (١٢٠٣ - ١٢٢٢ هـ = ١٧٦٧ - ١٨٠٧م). فقد حاول هذا السلطان أن يصلح المعاهد المدنية والعسكرية فى الإمبراطورية وأن يقيم نظاماً جديداً (نظام جديد) فأصدر سنة ١٧٩٢ وسنة ١٧٩٣ ضمن هذه المحاولة لوائح لإقامة جيش نموذجى جديد قدر له أن يعرف بعد بهذا العنوان نفسه. ويمكن أن نستخلص المزايا التى يمكن أن تتحصل من إقامة هذا الجيش النموذجى من رسالة نشرت ترجمتها

فى ذيل كتـاب ويلكنسون (W. Wilkin-son: *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldevia..*، لـندن سـنـة ١٨٢٠). وهذه الرســالة الـتى يقــرر كـاتبـهـا أنهـا ترجـمـة لمخطوط تركى تاريخـه ١٨٠٤ وهو الـوقت الذى كـان فـيه السلطان مـعنيا بنشـر إصلاحـاته العسـكرية، تقول إنهـا «تفسيـر للنظام الجـديد» وأنهـا كـتـبت بأمـر السلطان كتبها چلبى أفـندى وهو من كبار أعيان الإمـبـراطـورية العـثـمـانـيـة والوزير المســتــشــار لـلدولة إلخ (هو چـلبى مصطفـى رشيد أفندى المعـروف باسم كـوسـه كــتـخـدا) والرســالة دفـاع مسـتفـيض عن سياسـة السلطان وهى تكشف عـن مـسـاوىء النظام الـقـديم وسبب تفـوق الجيوش الأوربـية وتعلل ذلك بما يأتى: «... وتسـتمـسك جنودها بأن تكون كتلة مـتماسكة تقـدم أرجلها معـاحتى لايتفـرق نظامها فى المعـركة، وقـد لمعت مـدافعـهـا كـأنها سـاعـات ماركوفتش (مـاركويك مركم Markwich Markham ساعدتى لندنى له مقـام كبير عند الأتراك) وهم يعـبـئون مـدافعـهم اثنتى عشرة مرة فى الدقـيقة ويجعلون الرصاص ينهال كأنه طـلقات البندقية».

ومـزايا النظام الجـديد فى رأى الكاتب هو أن ارتداء زى موحـد متـميـز يجعل الهروب أصـعب وأعسـر، وأن الجنود ـ بصـفـهـم صـفوفـا مع جنود المقـدمـة موازين لجنود الخلف ـ ييـسر المناورة، وأن النظام يكون أيسر فى فرضه، وأن الهـزائم لا تتحـول إلى اكتـساح. وقـد لخص كـتـيب أصدره ديوان البـحـرية البـريطانية سنة ١٩٢٠ مناهج الجيوش النموذجية القديمة والجديدة وأغراضها وقارن بينها فقـال: «إن السمات الكبرى للمـناهج الجــديـدة هى (١) تـدريب الجنود تدريباً نـظامياً فى السـير وفى اسـتعـمال الأسلحـة (٢) تنظيمـهم فى وحـدات متناسـقـة (كتـائب وخلافـه) وكانت القوات غيـر المدربة فى الجيوش القديمة تعـول فى القتال إلى حد كـبير على الأفراد، وكانت الوحدات العسكرية، بقـدر مـا توجـد، يعــوزها التـمـاسك والنظام، ومن ثم افـتقرت إلى الفـاعلية الكاملة فى الهـجـوم والدفـاع. أمـا فى النظام الجديد فإن القـواد زاد إشرافهم على الجنود فى المعركة وأصبـحوا أكثر قدرة على إحصـاء عدد جنودهم وأقدر

من ثم على تحريكهم بدقة أكبر وفقاً للخطة الموضوعة [على حين أن وحدات الجيوش القديمة لم تكن موحدة الحجم حتى ولو على وجه التقريب]. وكان الجيش، وهو يخوض المعركة فى النظام الجديد، مرتبا صفين أو ثلاثة صفوف متعاقبة، وكان الصف الخلفى يعمل لتعزيز الأمامى ويكون احتياطياً له، كما كانت كل وحدة ذات عمق موحد. واستبدل بالحركة الهلالية القديمة للصف الأول حركة الخطوط المستقيمة (Naval Intelligence Division, Naval Staff, Admiralty: *A Handbook of Syria* سنة ١٩٢٠، ص ١٦٣). ويمكن أن نخلص من كل هذا إلى أن أغراض الإصلاحات العسكرية كانت ثلاثة: الحصول على الأسلحة الحديثة وصنعها، إدخال المعرفة الفنية فى الأقسام، وإقامة كيان منظم من الجنود يمكن أن يستخدمهم القواد فى المناورة بسهولة، وكان الغرض الثانى دائماً فى العصر الحديث أعسر إدراكاً من الغرض الأول، كما كان الغرض الثالث أعسر بإطلاق من الثانى.

وقد تبنى سليم الثالث المحاولات الأولى لصبغ الجيش بالصبغة الحديثة وعزز هذه المحاولات، فأدخل إصلاحات فى المدفعية، واشتد فى فرض النظام، وزاد فى رواتب الأنفار من ٢٠ إلى ٤٠ أسير فى اليوم. ووضع الجيش تحت قيادة «طوبچى باشى» ورقى هذا الطوبچى إلى رتبة الپاشوية ذات الذيلين، وقد فصل بين إدارة الجيش والتموين والشئون المالية وبين قيادة العمليات وعهد بالمهمة الأولى إلى «ناظر» وفى سنة ١٧٩٦ نفذ سفير الجمهورية الفرنسية أوبيرت دوباييه Aubert _ Dubayet ما اتفق عليه فى مفاوضات سابقة فأحضر معه إلى استانبول عدداً من الضباط كلفوا بتدريب جيش «نظام جديد» وكان الجيش الجديد من المجندين المتطوعين يتألف من طوبچية وسپاهية ومشاة. ودرب المجندون على النمط الأوربى وعلموا كيف يقومون بالمناورة فى جماعة بميدان المعركة. وأراد السلطان أن يتحاشى حدوث احتكاك لا داعى له مع الإنكشارية ـ الذين كانوا ينظرون شزراً إلى هذه البدع ـ فأسكن الجيش

الجديد ثكنات خارج استانبول - ولما دخل الفرنسيون أثناء حملة نابليون على مصر فى فلسطين سنة ١٧٩٨ استخدم الجيش الجديد الذى كانت عدته وقتذاك ثلاثة آلاف أو أربعة من المدفعيين وحملة البنادق، فى المساعدة على الدفاع عن عكا وأبلى بلاء حسناً. وقد رفع هذا من صيته وخاصة عند سكان استانبول وشجع السلطان على اتخاذ خطوة أخرى. وهنالك أراد السلطان أن يجند جنوداً للجيش الجديد بالقرعة العسكرية من الإنكشارية ومن عامة الشعب. وهذه النقلة الجديدة أيدها ولى زاده محمد أمين، وغيره من كبار رجال الدين الذين اقتنعوا بضرورة الإصلاح ومن المظنون أن رسالة چلبى أفندى التى أسلفنا ذكرها كتبت لتأييد هذه السياسة. وقد أصدر السلطان «خطاً» شريفاً يقوم على هذه الأسس سنة ١٨٠٥، ولكن سرعان ما ظهرت المعارضة لذلك وقد قوطعت قراءة هذا الخط بشغب قام فى أدرنة. بل لقد قتل بالفعل قاض راح يقرأ نصه فى رودستو. وخرج الإنكشارية على النظام مفتتنين فى الروملى ولم تجرؤ السلطات على قراءة الخط فى استانبول. وهزمت كتيبة من الجيش الجديد أنفذت من الأناضول إلى الإنكشارية المتمردين هزيمة حاسمة. واضطر السلطان إلى تعيين أغا الإنكشارية صدراً أعظم وأعاد الجيش الجديد إلى الأناضول. وأرجأ إلى حين التوسع فى هذه الاصلاحات . على أنه فيما يظهر لم يتخل عن الإصلاحات تماماً، ذلك أنه بذلت محاولة سنة ١٨٠٦ للتجنيد للجيش الجديد فى قره مان التى كان واليها عبد الرحمن باشا قد أظهر مقدرة وولاء فى تنفيذ سياسة السلطان وفى سنة ١٨٠٧ أمر المجندون الاحتياطيون - وهم اليماق - بارتداء زى الجيش الجديد. وكان هذا إيذاناً بقيام فتنة، وسار اليماق إلى إستانبول ولم يلبثوا أن سيطروا على الأمور فيها. وحاول السلطان أن ينقذ عرشه ولكنه خلع بفتوى قالت بأن فعاله وأوامره مخالفة للدين. وأحرق الإنكشارية ثكنات النظام الجديد (الجيش الجديد).

على أن بير قدار مصطفى پاشا - الذى حقق بعيد ذلك خلع مصطفى

الرابع خليفة سليم وإقامة محمود الثانى على العرش ـ حاول سنة ١٨٠٨ أن يواصل مشروعات سليم بتجنيد جنود للجيش النموذجى الجديد وسعى إلى أن يخفى غرضه بتلقيب هؤلاء الجنود باللقب التقليدى: السكبانية، فقضى عليه الإنكشارية وقتلوه، وبذلك انتهت محاولات الإصلاح إلى حين. واستمر الحال على ذلك ثمانين سنة، وهنالك، أى سنة ١٨٢٦، استطاع السلطان محمود الثانى (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩) بضربة ذكية موفقة أن يقضى على سلطان الإنكشارية ويمنح الإمبراطورية جيشاً حديثاً ففى هذه السنة كان السلطان قد حصل على تأييد المفتى وضباط الإنكشارية الكبار فى مؤتمر عقد فى ٢٤ ـ ٢٥ مايو سنة ١٨٢٦، فأصدر خطا شريفاً تحدث عن السنن القديمة للإمبراطورية واقترح فى الوقت نفسه الاستمرار فى إصلاحات سليم. وقضى بإقامة جيش جديد تمده كل سرية إنكشارية مرابطة فى استانبول بمائة وخمسين مقاتلا من بين صفوفها، وبذلك تكون جملة المقاتلين الذين يجندون ٥٠٠٠ مقاتل. ونص الخط على الدفع المنتظم للرواتب، والترقية بالأقدمية وتنظيم منح الأجازات والمعاشات ومنع بيع الوظائف العسكرية ورتب أن يزود الجنود بالبنادق والسيوف وأن يدربوا على يد ضباط مسلمين لا أوربيين. وثار الإنكشارية على هذه البدعة بالرغم من موافقة رؤسائهم الصريحة، وأعلنوا العصيان فى ١٥ يونية، ولكن السلطان كان مستعداً لهم وقضى على عصيانهم. وفى ١٧ يونية ألغى نظام الإنكشارية ولم يلبث أيضا أن ألغى «السپاهية» و «السلحدارية» و «الغربا» و «العلوفجيه» كذلك.

ولم يضع السلطان الوقت بل بادر إلى إعلان قيام جيش جديد، لتوكيد الصفة الإسلامية والتقليدية لإصلاحاته، وسمى السلطان الجيش الجديد «عساكر منصوره محمديه». وقد قسم القانون العسكرى الجديد الذى نشر حوالى نهاية سنة ١٨٢٦، الجيش إلى ثمانية أقسام ووضع على رأسه «سر عسكر» يجمع بين واجبات

القائد العام ووزير الحرب، وهو يشرف على جميع الجيش فى ظل السلطان، إلا فيما عدا أن ناظر الطوبخانه (أى رئيس المدفعية) قد جعل مسؤولا مباشرة أمام السلطان عن المدفعية والمهندسين والتموين وظل هذا التقسيم للمهام بين القائد العام وناظر الطوبخانه مرعيا حتى سنة ١٩٠٩ . وقد قدر أن يتألف الجيش من ١٢٫٠٠٠ جندى يظلون فى الخدمة العسكرية اثنى عشر عاماً، على أن هذه الخدمة كانت تزداد فى بعض الأحيان عن هذه المدة، كما يتبين من رسالة كتبها هلموت ڤون مولتكه Hel- mut von Moltke سنة ١٨٣٨ وتحدث فيها عن مدة الخدمة وقدرها ١٥ عاماً.

وفى العقود التالية من هذا القرن زيد فى حجم الجيش كثيرا، ونظمت إدارته على هدى المنطق السليم. وصدر سنة ١٨٤٣ قانون حدد مدة الخدمة العسكرية بخمس سنوات. وأُنقصت هذه المدة سنة ١٨٦٩ إلى أربع سنوات، وأُنقصت سنة ١٨٨٦ إلى ثلاث سنوات. وقد نص قانون الجيش الصادر سنة ١٨٨٦ على خضوع الرعايا العثمانيين للخدمة فى الجيش مدة تسع سنوات من سن العشرين ثم ينقلون بعد ذلك إلى «الرديف» (الإحتياطى) تسع سنوات أخرى، وبعدها للجيش الإقليمى (مستحفظ) سنتين أخريين. ونص قانون سنة ١٨٤٣ على قيام خمس فرق فى الجيش: الحرس السلطانى، وفرقة إستانبول، وفرقة الروملى، وفرقة الأناضول، وفرقة عربستان. وفى سنة ١٨٤٨ أنشئت فرقة سادسة اتخذت مقرها فى بغداد وقد رتبت رتب الجيش على النمط الأوربى (ويجد القارىء ثبتا بالرتب فى الجيش العثمانى وما يناظرها من الرتب فى الجيش البريطانى فى Captain M. C. P. Ward, R. A.: *Handbook of the Turkish Army*، لندن سنة ١٩٠٠). وسرعان مازاد عدد الجيش الذى جنده السلطان محمود من ١٢٫٠٠٠ مقاتل. وما وافت الأربعينات من القرن التاسع عشر حتى بلغ عدد أفراد الجيوش العثمانية نحوا من ١٥٠٫٠٠٠ مقاتل، والظاهر أن هذا العدد ظل على حاله زمن السلم من بعد.

وكـان الجيش حتى صدور «خط همايون» سنة ١٨٥٦ يجند من السكان المسلمين بالإمبراطورية العثمانية دون سواهم. وقد وضع هذا الخط موضع الاعتبار المساواة بين جميع رعايا السلطان فى الحقوق والواجبات فقرر من ثم أن يتحمل الجميع عبء الخدمة العسكرية وقضى بإلغاء ضريبة الرؤوس على الذميين. وهذا الغرض ظل حبراً على ورق حتى سنة ١٩٠٩،ذلك أن رعايا السلطان غير المسلمين قد أعفوا من الخدمة العسكرية نظير دفع البدل والظاهر أن هذا الإعفاء قد طبق على الجماعات الإسلامية وغير الإسلامية فالقانون الصادر سنة ١٩٠٩، الذى ألغى إعفاء غير المسلمين قد ألغى أيضا الإعفاء من الخدمة العسكرية الذى كان ميزة يتمتع بها أهل إستانبول.

وهذا الإعفاء الأخير يدل على قيام ضرب من الصعوبة وقف فى سبيل توحيد الإدارة العسكرية ذلك أن اختلاف أجناس الإمبراطورية العثمانية وتعدد أديانها وفرقها، وبقاء امتيازات قديمة ومنح امتيازات جديدة، كل ذلك كان يناهض قيام الوحدة. فقانون سنة ١٨٨٦ الذى ينص على إعفاء أهل استانبول ينص أيضاً على أن سكان سنجق لبنان وساموس يعفون أيضاً وكذلك لم يطبق القانون فى إسكودار (اللهم إلا فى دوراتزو) وفى اليمن وفى الحجاز وفى نجد وفى طرابلس وفى بنغازى وهذه المتناقضات دليل كاف على المقاومة التى أثارها اتخاذ النمط الأوربى فى الإدارة العسكرية.

ويعتمد تدريب الجيش القائم على القرعة العسكرية وسياسته وبلاؤه فى الحرب على اكتمال الصحة والتموين والخدمات المالية وإمساك جيد للسجلات. وبالطبع كانت هذه هى الحال التى استوجبت قيام هذه الخدمات فى نفس الوقت الذى كان فيه الجيش يجند ويتسع، وكان من المنتظر أن هذه الخدمات وقت الطوارىء وخاصة فى أولها سوف تكون دون الحاجه المطلوبة ففى سنة ١٨٤٢ مثلا كان الجنود ينامون بثيابهم ويرتدون

مجموعة من الأزياء غير المتجانسة. زد على ذلك أن الجيش النموذجي الجديد كان يعتمد اعتماداً شديداً في التدريب على ضباط من شتى الأجناس: فرنسيين وإنكليز وبروسيين ونمساويين، وكانوا، وهم نصارى، يعاملون معاملة تنطوى على احترام يسير من جمهرة الجيش. ولعل القيادات العليا كانت مقتدرة على علم، إلا أن الملازمين وضباط الصف كانوا قليلين على غير خبرة وهذا هو حكم ملاحظ سنة ١٨٢٨ (C. Macfarlane: *Constantinople in 1828...* لندن سنة ١٨٢٩، ص ٢٦). وردد هذ الحكم المارشال ده سانت أرنو de st. Arnaud سنة ١٨٥٤ الذى كتب يقول إنه لم يكن في الجيش التركى إلا شيئان فحسب: قائد عام وجنود، ولا يوجد وسط ولاضباط. فما بالك بضباط الصف .E Engelhardt : *La Turquie et le Tanzimat*، باريس سنة ١٨٨٢، جـ١، ص ١١٦). وفى رأى هلموت فون مولتكه أن مزايا التدريب الأوربى قد ضاعت فى خضم عدم الشخصية والصفة الجماهيرية للجيش المجند بالقرعة العسكرية. وقد كتب يقول إن الفرسان «قد تعلموا امتطاء صهوة الجياد حشوداً حشوداً، ولكنهم فقدوا حمية الهجوم التركى الضارى، وأدى تحملهم للعادات الجديدة إلى اختفاء الروح القديمة القائمة على التعصب، فقد ضاع ماهو خير فى القتال البربرى دون أن يجنوا منفعة كبيرة من زاد الحضارة. وتزلزلت الأهواء العامة، ولكن الروح القومية تحطمت فى الوقت نفسه، وكان التغيير الوحيد إلى أحسن هو أن الجنود أصبحوا يطيعون أوامر قوادهم أكثر من ذى قبل (... *The Russians in Bulgaria and Rumelia*، لندن سنة ١٨٥٤، ص ٢٦٩). وعوض نقص الضباط شيئاً فشيئاً، فقد بعث محمود الثانى تلاميذ الحربية والبحرية إلى الكليات الأوربية سنة ١٨٢٧، وفى سنة ١٨٣٤ فتحت الكلية الحربية فى پانكالتى وشهدت العقود التالية زيادة مطردة فى المعرفة العسكرية وتحصيلها، ولكنه لم يحدث توسع مذكور فى التعليم العسكرى إلا بقيام إصلاحات التعليم التى أدخلها

السلطان عبد الحميد الثانى. وقد كان لقيام هذه الصفوة العسكرية الحديثة المدركة لعلمها الرفيع وتفتحها للمثل الأوربية بفضل التدريب، آثار خطيرة فى تاريخ الإمبراطورية العثمانية والدول التى خلفتها.

وقد عاصرت الإصلاحات التى أدخلت على الجيش العثمانى الإصلاحات التى أدخلها محمد على والى مصر على الجيش المصرى. وذلك أنه ما إن مكّن لنفسه فى حكم هذه البلاد حتى استقر رأيه على إنشاء جيش كفء، فقد عمد سنة ١٨١٥ إلى إدخال التدريب الأوربى فى قواته بعد عودته من الحجاز، وقد أثار هذا الفعل منه سخطاً عظيماً وتمرداً قام فى القاهرة. واضطر محمد على إلى إرجاء مشروعاته إلى حين. وفى سنة ١٨١٩ استخدم الكولونيل يوسف سيف، وهو ضابط من ضباط نابليون كان قد اعتزل الخدمة العسكرية (اعتنق الإسلام من بعد وأصبح يعرف باسم سليمان باشا ليشرف على التدريب فى مدرسة حربية جديدة أنشأها فى أسوان بعيدا عن القاهرة وكان الجنود الذين يدربون رقيقاً من السودان و ٣٠٠ مملوك من مماليك محمد على. وقد واجه سيف الصعوبات المعهودة التى واجهها الضباط الأوربيون فى الإمبراطورية العثمانية وهى: التمرد النابع من احتقار النصارى الأوربيين، والنفورالمطلق من الأساليب الفنية الأوربية فى التدريب. وحاول محمد على بادىء ذى بدء أن يجند رقيقا من السودان فى جمهرة جيشه، ولكن نسبة الوفيات بينهم كانت مرتفعة جدا، ذلك أنه لم يبق من الأربعة والعشرين ألف رقيق الذين جندوا سنة ١٨٢٤ إلا نحو من ثلاثة آلاف فى هذه السنة ومن ثم تخلى عن هذه الطريقة وبدأ محمد على يجند جنوده من بين الفلاحين المصريين. فقد أمر مديرى المديريات بأن يقدم كل منهم نصيباً من المجندين واستخدمت أول الأمر فصائل من الجند للم المجندين بالقوة، ثم بذلت محاولة للعدول عن هذه الطريقة العنيفة إلى التجنيد بالقرعة، ولكن لا القوة ولا الإقناع استطاعا أن يتغلبا على كراهية

الفلاحين للخدمة العسكرية، إذ كان هؤلاء يلجئون إلى المقاومة، والفرار وتشويه أنفسهم، ثم استعملت مرة أخرى فصيلة الجند التى تُجنِّد بالقوة وبعد حملة المورة زاد محمد على يؤازره ابنه إبراهيم من التيسيرات المبذولة لتدريب الضباط، فأقام مدرسة للمشاة، ومدرسة للفرسان، ومدرسة للمدفعية، وكان يشرف عليها جميعاً أوربيون، وقد ترجم القانون العسكرى الفرنسى واقتبس لتطبيقه فى الجيش المصرى وقد عهد محمد على بإدارة الجيش إلى «ناظر الجهادية»، وكان يشرف عليه مجلس من الموظفين اسمه «ديوان الجهادية». وما وافى عام ١٨٣١ حتى قامت قوة منظمة من ٢٠ كتيبة من المشاة وعشر كتائب من الفرسان وأصبحت مستعدة لخوض المعركة أمام الجيش العثمانى فى الشرق. وبنهاية حملات الشرق سنة ١٨٤١ قدر عدد الجنود الذين كانوا تحت إمرة والى مصر بنحو من مائة ألف جندى من بينهم الجنود غير النظاميين.وقد خفض الجيش المصرى إلى ١٨٫٠٠٠ جندى ضمن أحكام الاتفاق الذى عقد بين محمد على والإمبرطورية العثمانية بعد انسحابه من الشرق وكان ذلك بفرمان صدر فى ١٣ فبراير سنة ١٨٤١، على أن هذا العدد زيد زيادة غير رسمية برسائل وزارية تبودلت فى عهد الخديوى عباس الأول والخديو سعيد، وهذا الاتفاق غير الرسمى قد صدَّق عليه فرمان صدر فى ٢٧ مايو سنة ١٨٦٦ للخديو إسماعيل. وقد نجح هذا الخديو من بعد فى تجاوز العدد المحدد للجنود المصريين، وقد صدر إليه فرمان فى هذا الخصوص تاريخه ٨ يونيه سنة ١٨٧٣ فلما خلع واستتبع ذلك اضطراب الحالة فى مصر وضعفها، استطاعت الحكومة العثمانية أن تسحب هذا التنازل من جانبها باعتلاء توفيق عرش مصر، وصدر فرمان فى ٧ أغسطس سنة ١٨٧٩ حدد مرة أخرى عدد الجنود المصريين بثمانية عشر ألف جندى. وشهد العام التالى من حكم توفيق صدور قانون (تاريخه ٣١ يولية سنة ١٨٨٠) نص على أن جميع الرعايا العثمانيين فى مصر يخضعون بلا تمييز من دين للخدمة العسكرية العاملة ٤ سنوات من

سن التاسعة عشرة، يعقبها خمس سنوات فى الرديف وست سنوات أخرى للخدمة العسكرية فى الاحتياطى الإقليمى. وكان المجندون يختارون بالقرعة من بين من بلغوا سن التجنيد. والظاهر أن هذا القانون كان من أسباب السخط الذى أدى إلى حركة عرابى، ذلك أن عرابى وأصدقاءه قد احتجوا بأن مدة الأربع سنوات فى الخدمة العسكرية العاملة ليست كافية للترقية من صفوف الجند ـ ومن ثم عدوا هذا القانون قد قصد به العنصر التركى فى الجيش الضرر بالعنصر المصرى. وكان من آيات شعورهم فى هذا الصدد صدور قانون ٢٢ سبتمبر سنة ١٨٨١، وهو القانون الذى أجبروا الخديو على إصداره، والذى جعل الترقية منتظمة حتمية مادام المرشح لها قد أمضى المدة المقررة فى الخدمة العسكرية واجتاز الامتحانات.

ولما انهارت حركة عرابى واحتل البريطانيون مصر سرّح الخديو بمرسوم أصدره فى ١٧ سبتمبر سنة ١٨٨٢ الجيش المصرى قبل إعادة تنظيمه وقد نص أمر عال أصدره الخديو فى ديسمبر سنة ١٨٨٢ على تأليف جيش حدد عدد رجاله بعشرة آلاف مقاتل. وكان الغرض من إنشاء هذا الجيش تلبية الحاجات الداخلية، وكان ضباطه العاملون من البريطانيين وطرائق تدريبه وتنظيمه تسير على النمط البريطانى. وقد كررت المراسيم الخديوية التى صدرت سنة ١٨٨٦ أحكام قانون سنة ١٨٨٠ وأباحت علاوة على ذلك الإعفاء من الخدمة العسكرية نظير دفع «بدل» (منع مرسوم صدر فى ٢٢ أبريل سنة ١٨٩٥ الإعفاء بدفع البدل بعد استلام قرعة التجنيد السنوية). ولما أعيد فتح السودان سنة ١٨٩٨ زيد عدد أفراد الجيش إلى قرابة ٣٠ر٠٠٠ جندى، ولكن عدده نقص من بعد إلى ما بين ١٠ر٠٠٠ و ١٥ر٠٠٠ جندى حتى توقيع المعاهدة الإنكليزية المصرية سنة ١٩٣٦.

والمحاولات التى بذلت لإصلاح النظم العسكرية فى بلاد فارس أثناء القرن التاسع عشر لم تكن مدعمة ولا

منتظمة كما كانت فى مصر وفى الإمبراطورية العثمانية ذلك أن فارس قد انجذبت إلى السياسة الأوربية فى عصر نابليون، وقد حاولت كل من بريطانيا وفرنسا أن تنفرد بالحصول على النفوذ فى هذه البلاد، فأرسل الفرنسيون بعثة لتدريب الجنود الفرس سنة ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨، كما فعلت ذلك بريطانيا سنة ١٨١٠، ثم حدث بعد ذلك أن حاولت سلسلة من الضباط الأجانب، روس وفرنسيين وإيطاليين، أن يدخلوا التدريب الأوربى والأساليب الفنية الأوربية فى البلاد، على أن أثرهم فى هذا الشأن لم يكن عميقا ولا باقياً. وفى سنة ١٨٤٢ أدخلت فى فارس طريقة معدلة للتجنيد فقد مسحت الأرض المزروعة وقسمت وحدات، وفرض على كل وحدة (وهى القدر من الأرض الذى يمكن حرثه بمحراث واحد) أن تقدم جندياً واحداً ونصيبا من المال يصرف بعضه فى تدبير معاش المجند وبعضه يذهب إلى الحكومة لمواجهة نفقات الجنود وقسمت بلاد فارس إلى منطقة نفوذ بريطانية ومنطقة نفوذ روسية وفقاً للاتفاق البريطانى الروسى الذى أبرم سنة ١٩٠٧، ووقعت أحداث الحرب العالمية الأولى، فحال ذلك دون أن تتمكن الحكومة الفارسية من أن تمارس إشرافاً فعالا على القوات المسلحة وظل الحال على ذلك حتى وقع الانقلاب سنة ١٩٢١ فتمكن رضا شاه الذى أصبح وقتذاك قائداً عاماً للجيش أن ينظم الجيش الفارسى على النمط الأوربى. وقد صدر عام ١٩٢٥ قانون للتجنيد فرض الخدمة العسكرية على جميع أهل فارس مدة سنتين، وأقام الشاه أيضا مدرسة حربية فى طهران.

وكان لدى الدول العربية التى تخلفت عن هزيمة الإمبراطورية العثمانية فى الحرب العالمية الأولى وفى ظل حكم الانتداب، قوات متطوعة صغيرة نظمتها ودربتها حكومات الانتداب، وقد أدت طرائقها فى التدريب والتنظيم إلى التأثير فيما مارسته هذه الدول بعد ذلك. ولما نالت الدول التى نحن بصددها استقلالها الكامل سارعت إلى الأخذ بنظام القرعة العسكرية التى تشمل جميع أهلها ، ولم تكن إدارة هذه القرعة يسيرة فى جميع الأحوال. وقد

صادفت حكومة العراق التى كانت أول من أخذت بذلك (قانون رقم ٩ لسنة ١٩٣٤) مقاومة مسلحة للتجنيد من قبل قبائل نهر الفرات ويزيدية جبل سنجار. وقد ظهر جدول بالرتب العسكرية المتناظرة فى جيوش الدول العربية تجده ميسوراً فى عبد الله التل: كارثة فلسطين، القاهرة سنة ١٩٥٩، ص ١٠.

المصادر:

(١) عبد الرحمن الرافعى: عصر إسماعيل، جـ١، القاهرة سنة ١٩٣٢ .

(٢) _ *Actes diplomatiques et Firmans impériaux relatifs à l'Egypte* القاهرة سنة ١٨٨٦ .

(٣) أحمد عرابى: كشف الستار عن سر الأسرار، القاهرة من غير تاريخ.

(٤) Aristachi Bey: *Législation ottomane*، إستانبول سنة ١٨٧٥ .

(٥) A. Bilioti and Ahmed Sedad: *Législation ottomane depuis le retour de la* constitution...، جـ١، باريس سنة ١٩١٢ .

(٦) A.B. Clot Bey: *Aperçu général sur l' Egypte* فى مجلدين، باريس سنة ١٨٤٠ .

(٧) G.N. Curzon: *Persia and the Persian Question*، فى مجلدين، لندن سنة ١٨٩٢ .

(٨) أحمد جواد: *Etat militaire Ottoman*، جـ١، إستانبول سنة ١٨٨٢ .

(٩) H. Dodwell: *The Founder of modern Egypt*، كمبردج سنة ١٩٣١ .

(١٠) مصر: دكرتات وتقريرات....، بولاق سنة ١٨٨١ .

(١١) تقويم الحكومة المصرية (سنوى) .

(١٢) E. Engelhardt: *La Turquie et le Tanzimat*، فى مجلدين، باريس، سنة ١٨٨٢ _ ١٨٨٤ .

(١٣) Gibb - Bowen، جـ١ / ١ .

(١٤) *Iraq directory*، بغداد سنة ١٩٣٥ .

(١٥) Iraq, Ministry of Defence: *English - Arabic Military dictionary*، بغداد فى تاريخ غير معلوم.

(١٦) إسماعيل سرهنك: حقائق الأخبار عن دول البحار، فى مجلدين، بولاق سنة ١٣١٤ _ ١٣٤١ هـ

(١٧) Juchereau de st. Denis: *Histoire de l' Empire ottoman*، فى مـــــجلـدين، باريس سنة ١٨٤٤ .

(١٨) L. Lamouche: *L'organisation militaire de l'empire Ottoman*، بـاريـس سنة ١٨٩٥ .

(١٩) B. Lewis: *The emergence of modern Turkey* لندن سنة ١٩٦١ .

(٢٠) C. Macfarlane: *Constantinople in1828*، لندن سنة ١٨٢٩ .

(٢١) مـحمـود شـوكت: عثـمـانلى تشكيلات وقيافت عسكرية سى، فى مجلدين، إستانبول سنة ١٣٢٥ هـ.

(٢٢) H.V. Moltke: *Briefe ueber Zustaende und Begebenheiten in der Tuerkei aus den Jahren 1835 bis 1839*، الطبـــعـة الثالثة، برلين سنة ١٨٧٧ .

(٢٣) مـحـمـد أســعـد: أس ظفـر، إسـتـانبـول سنة ١٢٤٣ هـ (ترجـمـة Caussin de Perceval: *Précis historique de la aestruction de Corps des Janissaires*، باريس سنة ١٨٣٣).

(٢٤) H. W. V. Temperley: *England and the Near East...* كـــمــبـــردج سنة ١٩٣٦ .

(٢٥) Baron de F. Tott: *Mémoires*، فى أربعة مـجلدات، أمســتردام سنة ١٧٨٤ .

(٢٦) A. Vingtrinier: *Soliman Pacha*، باريس سنة ١٨٨٦ .

(٢٧) A. Ubicini: *Lettres sur la Turquie* فى مجلدين باريس سنة ١٨٥٣ - ١٨٥٤ .

(٢٨) M.C.P. Ward: *Handook of the Turkish Army*، لندن سنة ١٩٠٠ .

(٢٩) M. Weygand: *Histoire militaire de Mohamed Ali et de ses fils* فـــــــــى مجلدين، باريس سنة ١٩٣٦ .

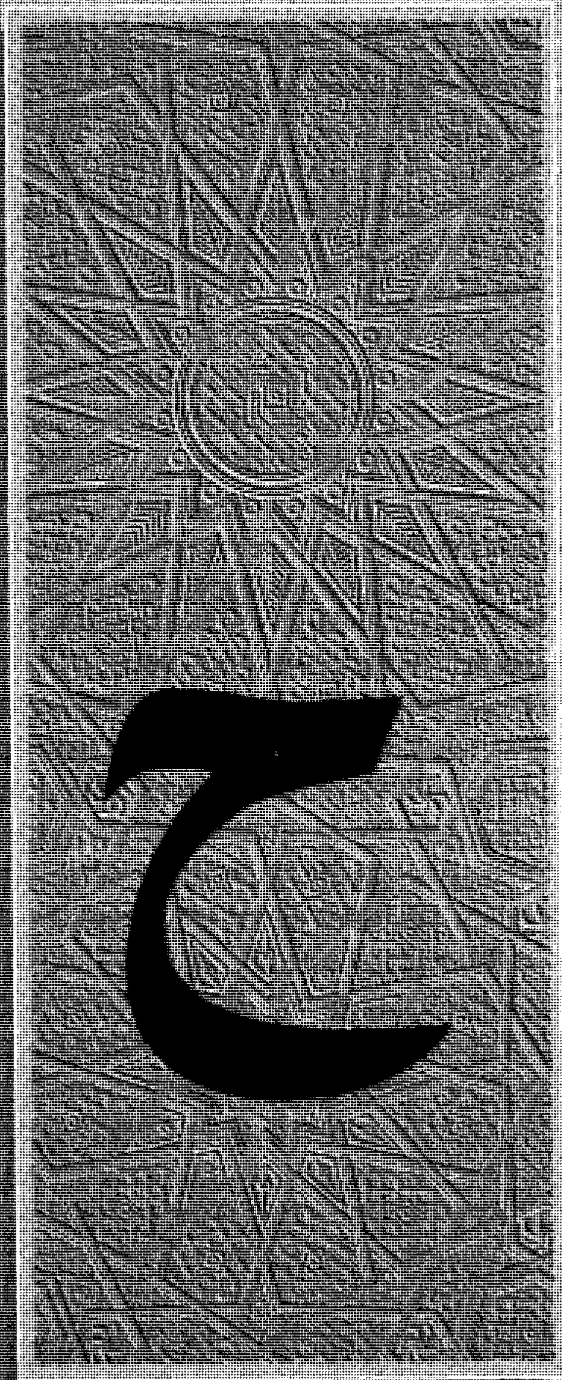
(٣٠) W. Wilkinson: *An Account of the Prineipalities of Wallachia and Moldavia*، لندن سنة ١٨٢٠ .

(٣١) A. T. Wilson: *Persia*، لنـدن سنة ١٩٣٢ .

(٣٢)، G. Young: *Corps de droit ottoman*، أوكسفورد سنة ١٩٠٥ .

(٣٣) H. Zboinski: *L' Armée ottomane* باريس سنة ١٨٧٧ .

خورشيد [قدورى E. Kedourie]


ح

حاتم

«حاتم» الطائى بن عبداللّه بن سعد: فارس وشاعر جاهلى عاش من النصف الأخير لـلقرن السادس الميلادى إلى أوائل القرن السابع، وعاصر الشعراء: النابغة وبشر بن أبى خازم وعبيد بن الأبرص. وقد أظهر حاتم أعظم صفات المروءة وخاصة الكرم والسماحة، وكان فى مروءته لا يلتفت إلى حاجاته هو أيما التفات، وبدا عليه هذا النزوع إلى الإفراط فى الجود حتى وهو حدث. ويرجع ذلك إلى أنه نشأ فى كنف جده بعد إذ توفى عنه أبوه فى سن مبكرة.

وتصوره الروايات مثالاً للعربى ليس بعده مثال، ومن شاء المزيد عن حاتم وعن صلاته بملوك الحيرة فليرجع إلى Schulthess (كتابه المذكور فى المصادر، المقدمة).

وغدا جوده مضرب المثل، فقد قيل «أجود من حاتم» ثم إنه لقب بالجواد أو الأجود. بل روى أنه بعد أن توفى كان يلبى دعوة من يزورون قبره لائذين بكرمه. (Goldziher: *Muh. Stud.*، جـ١، ص٢٣٤) وربما كان هذا القبر على جبل (عُوارض : ياقوت، جـ٣، ص٧٤٠) فى تنغة فى وادى حائل (جاء فى المسعودى بقة ويجب أن نقرأها تنغة، وجاء فيه أيضاً الخابل ويجب أن نقرأها حائل مستندين فى ذلك إلى ياقوت، جـ١، ص٨٨٠) وكان حاتم يعيش فى

هذا الوادى على ما يقال. وروى المسعودى (الديوان رقم ١٤ وLane: *The Thousand and One Nights*، الطبعة الجديدة، جـ٢، ص٢٩٥ وما بعدها) أنه كان إلى يمين قبره وإلى يساره أربعة تماثيل من الحجر لعذارى أرسلن شعورهن حزناً عليه. وترى عند قبره أيضاً بقايا الأنعام الكثيرة التى أطعمها حاتم ضيفانه. وفى رواية بالكريف (Palgrave: *Narrative* جـ١، ص٢٢٤ وما بعدها) أن قبره مازال معروفاً فى هذه الناحية على ما يظهر.

ومعظم أشعاره فى التغنى بالجود وإنكار الذات. وربما تضمن ديوانه فى صورته الحالية أشعاراً ليست له، ولعل ديوانه الأصلى كان أكبر من هذا بكثير (جاء فى الفهرست، ص١٣٢، أنه كان حوالى ٢٠٠ ورقة). وأصبح حاتم من أشهر أعلام الأدب العربى، وغدا فى فارس بطلاً لقصة عظيمة الانتشار هى «قصة حاتم طائى» (وتعرف أيضاً بـ«قصة هفت سير [سؤال] حاتم طائى) وقد ترجمها فوربس (D.Forbes، لندن ١٨٣٠ فى *O.T.F.*) عن نسخة تختلف اختلافاً واضحاً عن نسخ كلكته (طبعة J. Atkinson، سنة ١٨١٨، ١٨٢٧؛ وانظر أيضاً Forbes، كتابه المذكور، المقدمة ص٧).

أما «هفت إنصاف حاتم طائى» فهى ذيل لهذه القصة. وقد تناول حسين واعظ كاشفى المتوفى عام ٩١٠هـ (١٥٠٤ ـ ١٥٠٥م) حياة حاتم وفعاله فى إيجاز أكثر فى «قصص آثار حاتم طائى» ويعرف هذا المؤلف أيضاً بالرسالة الحاتمية «طبعة شيفر Schefer: *Chrestomathie Persane*، جـ١، ص١٧٣ وما بعدها). وثمت نسخة تركية من القصة عنوانها «داستان حاتم طائى» (الآستانة ١٢٧٢هـ). ولـ «قصة حاتم» أيضاً ترجمات هندوستانية بعنوان «آرايش محفل» وردت فى مكتبة وزارة الهند، ج٢، ص٢ وفى *Hindustani Books* لبلومهارت J.F. Blumhardt، ص١٣٥ وما بعدها، وانظر أيضاً Garcin de Tassy: *Hist. de la Litt. Hindouie et Hindoustanie* جـ١، ص٥٥٢ وما بعدها، وانظر النسخة المنظومة من القصة بالهندية والهندوستانية Garcin de Tassy، كتابه المذكور، جـ١، ص٤٩٧، جـ٣، ص١٤٨.

المصادر:

(١) *Der Diwân des Arabischen Dichters Hâtim Tej*، نشره وترجمه وعلق عليه Dr. F.r Schulthess انظر Barth: *Zur kritik Hâtim Tej* فى *und Erkiaerung des Diwans Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* فى، جـ٥٢، ص٣٤ وما بعدها، وانظر المصادر التى ذكرها فى المقدمة.

(٢) كتاب شعراء النصرانية، طبعة شيخو، جـ١، ص٩٨ ـ ١٣٤ ابن قتيبة: كتاب الشعر والشعراء، طبعة ده غويه، ص١٢٣ ـ ١٣٠.

(٣) المسعودى، طبعة باريس، جـ٣، ص٣٢٧ ـ ٣٣١.

(٤) الأغانى، جـ١٦، ص٩٦ وما بعدها.

(٥) ياقوت، طبعة ڤستنفلد، الموضع نفسه، جـ١، ص٣١٢، ٧٩٠.

(٦) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litt.* جـ١، ص٢٦ وما بعدها والمصادر المذكورة فى هذا الموضع.

وانظر عن القصة الفارسية:

(١) H. Ethé: *Catal. Pers. Mss. India Office* رقم ٧٨٠ ـ ٧٨٣ والفهارس المذكورة فى هذا الموضع.

(٢) Browne: *A Catal. of the Pers. Mss... Cambridge* الرقمين ٣١٩، ٣٣٣، ص١٩٩، ٤٢٠ ـ ٤٢٢.

(٣) *Grundr. der iran Philol.* جـ٢، ص٣١٩ وما بعدها.

[أرندك C. Van Arendonk]

حاجب

من حجبه أى منعه عن الدخول) وهو اسم لوظيفة القائم على الباب المتولى حفظه كحجبة البيت (أى الكعبة) وهم من بأيديهم مفاتيحها، وهى تقابل وظيفة «الأمين» فى عصرنا الحاضر؛ ونذكر فى هذا المقام ما ذهب إليه ابن خلدون فى تفسير هذا اللفظ تفسيراً نظرياً بقوله إن على الحاجب أن يصرف عن الحاكم الزوار الذين يضايقونه حتى يوفر له الهدوء فينصرف إلى أعماله الهامة؛ وفى الممالك المغربية ــ كقرطبة ــ كثيراً ما كان الحاجب يصبح ممثلا للخليفة وكبيراً لوزرائه؛ وكان ملوك

الطوائف يتلقبون بالحاجب، وكانوا فى الواقع ملوكا مستقلين فى الأندلس؛ وفى عهد الحفصيين كان الحاجب يتولى وظيفة الناظر ووزارة الحرب. وكان هو الوالى الحقيقى باعتباره أكبر الموظفين؛ وفى عهد بنى زيّان كان المهيمن على شئون القصر ووزير المال؛ أما فى الممالك الشرقية (بلاد ما بين النهرين وسورية ومصر) فقد كان للحَجْب فى البلاد مركز يشابه مركز الأمين. وكان هذا اللقب يمنحه حتى لو خدم الوالى أميراً لجيشه. وفى عهد المماليك كانت أعماله تخالف هذه تمام المخالفة، فقد عهد إلى أمير الحجاب أو حاجب الحجاب فى عهد بيبرس (٦٥٨ ـ ٦٧٦هـ = ١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م) بفض المنازعات بين الأمراء والجند تخفيفاً لأعباء عامل السلطان فى القاهرة (الديار المصرية) وفى الأقاليم، وربما كان الغرض من ذلك الحد من نفوذه، فلما ألغى بعدئذ منصب والى السلطان فى القاهرة وضع الحاجب على رأس المجلس الإدارى الحربى فى عهد السلطان الناصر محمد وأولاده؛ وكان يتبادل المشورة مع السلطان فى المسائل العسيرة، وبمرور الزمن لم يقتصر الحاجب على إبداء الرأى فى المسائل الحربية بل أخذ يتعدى سلطته فيفتأت أيضا على المسائل المدنية التى كانت من اختصاص القاضى؛ والظاهر أن الطوائف التى يهمها الأمر قاومت ذلك باديً ذى بدء كما يصف المقريزى ذلك فى جلاء، ولكنهم رضوا عن الحجاب فى نهاية الأمر، ويضع القلقشندى الذى عاش فى عهد السلطان المؤيد شيخ (٨١٥ ـ ٨٢٤هـ) الحاجب فى المرتبة الثامنة بين عمال الدولة. ويضعه صاحب ديوان الإنشاء الذى عاش فى عهد السلطان برسباى (٨٢٥ ـ ٨٤٢هـ) فى المرتبة الثانية عشرة؛ ويضعه خليل الظاهرى الذى عاش فى عهد السلطان جقمق (٨٤٢ ـ ٨٥٧هـ)(فى المرتبة السابعة، وهو يقول إن الحاجب الثانى «طبلخانه» أمير لأربعين مملوكاً وإن الحاجب الثالث أمير لعشرين مملوكاً أو عشرة؛ وكان هناك أيضاً عشرون حاجباً رتبهم دون رتبة الأمير؛ ويقول القلقشندى إن رتبة الحاجب فى الأقاليم كانت الثالثة فى الترتيب فهو يلى الحاكم وقائد الكتيبة (الأتابك)؛ ويجعله خليل الظاهرى فى المرتبة الثالثة أيضاً إذ يضعه بعد

الحاكم وقائد القلعة إذا كانت هناك قلعة، ويجعله فى المرتبة الثانية بعد الحاكم مباشرة إذا لم تكن هناك قلعة، وكان ينوب عن الحاكم عند غيابه وفى حالة وفاته حتى يتم تعيين خلفه؛ وكان السلطان نفسه لايراسل إلا الموظفين الذين سبق ذكرهم؛ وعندما كان يراسل أمير الحجاب فى الولايات الكبرى فى دمشق وحلب وطرابلس كان يلقب نفسه عند التوقيع «والدكم السلطان فلان» بينما كان يكتفى بعبارة «السلطان فلان» عند توقيع الرسائل الموجهة إلى أمير الحجاب فى حماة وصفد وغزة.

المصادر :

(١) ابن خلدون: المقدمة، ترجمة de Slaneجـ٢، ص٥و٧و١١ ـ ١٦.

(٢) المقريزى: الخطط، بولاق، جـ٢، ص٢١٩ ــ ٢٢٢.

(٣) ضوء الصبح، مستخرج من القلقشندى، القاهرة سنة ١٩٠٦، ص ٢٤٧،٣٢٣،٤٧٦،٤٧٨.

(٤) زبدة كشف الممالك، طبعة Ra-vaisseص ١١٤،١١٥.

(٥) ديوان الإنشاء، المخطوطات العربية، الفهرس القديم للمكتبة الأهلية بباريس، سنة ١٥٧٢، الورقة رقم ١٢٤(١).

(٦) *Chrestomthie* : Silv. de Sacy مستخرجات من خطط المقريزى مع شروح عدة، باريس، عام ١٨٢٦، جـ٢، ص ٥٥ ــ ٦٦، ص ١٥٧ ــ ١٩١.

(٧) *Corpus in-* : Van Berchem *scriptionum Arabicarum*، جـ١، ص٥٦٧، ٥٦٨.

(٨) Sobernheim فى *Zeitschr. d. Deutsch. Pal-Vereins* عام ١٩٠٣، ص١٧٦ــ ٢٠٥.

[سوبر نهيم M. sobernheim].

+ حاجب: مصطلح استعمل فى البلاد الإسلامية للدلالة على شخص مسؤول عن حراسة باب حاكم والدخول عليه، ومن ثم فلا يدنو منه إلا الزائرون الذين يجازون. وسرعان ما أصبح لقبا يطابق منصبا فى البلاط ووظيفة تختلف طبيعتها الدقيقة إختلافاً كبيراً باختلاف الأقطار والعصور. وكثيراً ما يظهر الحاجب، الذى هو أساساً رئيس للتشريفات، ناظراً للقصر

فى الواقع، ورئيساً للحرس أو مصححا للأخطاء، كما يظهر فى بعض الأحيان رئيساً للوزراء، أو رئيساً للحكومة. واللفظ حاجب نفسه مشتق من الفعل «حَجَب»، ويجب أن نعده هو وحجاب وستر يدل على الستارة التى تستعمل وفقاً لعادة منتشرة فى المشرق قبل الإسلام، لحجب السلطان عن نظرات الحاشية أو الزوار (وانظر عن الحجج المناهضة لهذه العادة والمؤيدة لها رسالة الجاحظ: كتاب الحجاب فى الرسائل، طبعة السندوبى، القاهرة سنة ١٣٥٢هـ = ١٩٣٣م. ص ١٥٥ ـ ١٨٦، الأبشيهى: المستطرف، فصل ١٧).

١ ــ الخلافة

ظهر الحاجب فى الأوائل الأولى من العصر الأموى. وقد سجل بعض الإخباريين ــ فى عناية ــ أسماء الأشخاص. أحراراً وموالى. الذين كانوا حجاباً للخلفاء الأولين، من عهد معاوية إلى العهود التى تليه. وتثبت نصوص شتى أن الاحتفالات الرسمية حتى فى ذلك العصر كانت قد اتسعت بالفعل حتى أصبح فى الإمكان أن ندرك على الفور شأن الحاجب. ولم تقتصر مهمة الحاجب على تقديم الأصدقاء والزوار إلى حضرة السلطان، بل كان أيضاً يشرف على تنظيم المقابلات الهامة التى يصطف فيها الحاضرون جماعتين كل جماعة تنتحى جانباً من القاعة تاركين الوسط خالياً لأولئك الذين يؤذن لهم بمخاطبة الخليفة. وفى هذا الوقت كان الحاجب يظهر فى حاشية الخليفة على مستوى «الكتّاب» دون أن يدعى بأنه يساوى فى المرتبة ممثلى الأرستقراطية العربية.

وتغير هذا الموقف تغيراً كبيراً بقدوم العباسيين الذين أضفوا مكانة سامية على مساعديهم الموالى. وأصبح أهم منصبين فى البلاط هما منصب الوزير ومنصب الحاجب، وكلاهما خصص للموالى الذين كانوا فى بعض الأحيان من اصل وضيع جداً. وكانت رتبة الحاجب دون رتبة الوزير كما يتضح من البيان الخاص بكيف أسندت الوزارة للحاجب الربيع بن يونس فى عهد المنصور. والحاجب، الذى كان يعين من بين خدم القصر، كان رئيساً لموظفى القصر الخصوصيين كما كان رئيساً للتشريفات. وكان يناط به فى بعض الأحيان أيضاً التخلص بالوسائل

العنيفة من الأشخاص الذين ضايقوا الخليفة.

ومن الواضح أنه كان ثمة منافسة دائمة فى القرنين الأولين من العصر العباسى، بين الوزير الذى لم تكن اختصاصاته قد حددت تحديداً واضحاً وإنما كان يعاون الخليفة فى مهام الإدارة والحكم، وبين الحاجب الذى كان يحاول فى بعض الأحيان التخلص من الوزير القائم بالوزارة والحلول مكانه. وكان الحجاب، وهم من خدم القصر السابقين، المنافسين للكتاب المحترفين الذين كان يختار من بينهم فى أغلب الأحيان الوزراء. ومن ثم فإن الحاجب الربيع بن يونس فى عهد المنصور قد اسندت إليه الوزارة بعد عزل أبى أيوب، ثم حدث من بعد فى عهد هارون، أن أقيم ابنه الفضل وزيراً بعد نكبة البرامكة. وفى منتصف القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) بقيت هذه المنافسة ملحّة، على أن الحجاب فى ذلك الوقت قد جرت العادة بأن يختاروا من بين الغلمان الأتراك للخلفاء. وهكذا كانت حالة إيتاخ صاحب المتوكل الذى ألفى نفسه شاغلا أرفع منصب حين قرر الخليفة أن يتخلص من وزيره.

وفى نهاية هذا القرن تقلص سلطان الحاجب بعض التقلص، إذا قورن بسلطان الوزير الذى أصبح فى الواقع رئيساً للحكومة بمؤازرة هيئة من الكتاب المتخصصين تخصصاً على درجة عالية، وأصبح ينافسه أيضاً الأمير الذى كان فى ذلك العهد القائد الأعلى للجيش. على أن نفوذ الحاجب ظل أمراً لا يمكن إنكاره، وقد وضح للعيان وخاصة حين كانت تقوم فتن فى القصر، ذلك أنه كان تحت إمرته مباشرة سراياً من الحرس أهمهم «المصافيّة»، ولذلك كان موقف الحاجب سوسن هو العامل الفاصل فى الانقلاب الفاشل ضد المقتدر سنة ٢٩٦ (٩٠٨م). وفى عهد هذا الخليفة أصبح حاجب آخر — هو نصر القشورى، الذى ظل يشغل منصبه باستمرار من سنة ٢٩٦هـ (٩٠٨م) إلى سنة ٣١٧هـ (٩٢٩م) بينما راح الوزراء يتغيرون — يلعب دوراً هاماً فى اختيار الوزراء، وكان يدخل فى مسئووليته — علاوة على ذلك — اعتقالهم حين كانوا يفقدون رضا الخليفة.

على أنــه حـــدث منذ ســنة ٣١٧هـ (٩٢٩م) ــ وهو العـام الذى وقع فـيـه انقـلاب آخر ضد المقـتدر ــ أن أصـبح منصب الحـــاجب يصطبـغ بصـبـغـة عـسكرية أوضـح، وغـدا الحـجـاب منافسين للأمراء، الـذين كانوا قبيل هذا الوقت قـد نجحـوا شيـئـاً فشـيـئـاً فى الحلول محل الوزراء وفـرض سلطانهم على الخليفة. واسـتطاع الحاجب الجديد ياقـوت ــ الذى كـان ضـابطاً ووالياً سابـقاً ــ أن يثـبت بعض الوقت لمؤنس الذى كــان صــاحـب السلطـة فى كل الأمور وأن يقيم ابنه صـاحباً للشرطة. على أن الوالد والولد قد عـزلا بعيد ذلك بناء على طلب مؤنس الذى تمكن من أن يستصدر من الخليفـة أمراً بتعيين إثنين فى منصب الحجابة من بنى رائق وكانا من بين ضـباطه المخلصـين. وفى عهـد الخليفـة التالى القـاهر أقيم مـرة أخرى فى منصـب الحـجـابة جـندى، هو ابن يَلْبَق الذى حاول فى ظل عهـد قصير أن يهيمن على شخـص الخليفة، بل يفرض عليه معتقداته الشيعية. وحدث بعد ذلك أن اقترنت الحجـابة بالقيادة العليا، ذلك أن الحاجب الجديد للراضى ــ وهو ابن ياقوت الذى كان فى الوقت نفـسه أميراً ــ قبض على زمام الحكم وأشرف على الوزراء، وأصبح الحجاب على وشك أن يكونوا السـادة الحقيـقيـين للدولة فى ذلك العصـر حين أخذ سلطان الخليـفة يضـمحل يومـياً، عـلى أنهم لم ينعمـوا بموارد مالية ضخمة كما كان ينعم ولاة الأقـاليم، فـاضطروا من ثم إلى النزول عن مكانتهم لهؤلاء. ولهذا السبب انتهى الخليـفة إلى اخـتيـار الأميـر ابن رائق لتسلم زمـام الحكم، وقد تلقى ابن رائق لقب «أمـيــر الأمــراء» سـنة ٣٢٤هـ (٩٣٦م). وتعـويضـاً عن ذلك رفـعت مـرتبة لقب الحـاجب فأصبح فى سنة ٣٢٩هـ (٩٤١م) «حـاجب الحـجـاب» وهو لقب أشد وقـعاً فى النفس، ولو أن عدد الحجاب الذين كانوا تحت إمرته قد نقص.

وفى هذا العهد، كما يتبين من أقوال هلال الصـابئ، كانت المـهام الرسـمـيـة للحاجب لاتزال محصورة فى الإشراف على جمـيع الأشخاص المكلفين بخـدمة الخليفة أو حراسته، والإشراف على كل مـا يجـرى داخل القـصـر، وتنـظـيم

المقابلات. والترتيب الدقيق لأوضاع الوجوه ورجال الحاشية على اختلافهم (يسمى ذلك ترتيب الحواشى).

٢ ــ الأندلس

وكانت وظيفة الحاجب فى الأندلس تختلف اختلافاً كبيراً عن وظيفته فى المشرق. ففى إمارة قرطبة، ثم فى خلافتها، كان لقب الحاجب دائماً فوق لقب الوزير، ذلك أن الوزير كان ينتمى إلى أولئك المستشارين فحسب المختلفى الأصول الذين كان الحاكم يجمعهم حوله ويختار من بينهم ــ فى جميع الأحوال تقريباً ــ الحاجب. وكان الحاجب يعاون الأمير فى مهام الإدارة والحكم، ويقوم بعمل رئيس الوزراء فيشرف على المرافق الثلاثة للإدارة المدنية، وهى القصر السلطانى، والديوان، والإدارة المالية. وقد ظلت «الحجابة» حقاً شاغرة نحوا من ثلاثين سنة فى عهد عبدالرحمن الثالث، ولكنها شغلت مرة أخر بعد وفاته سنة ٣٥١هـ (٩٦٢م) شغلها ابنه الحكم الثانى، ثم اتخذت بعد ذلك بسنوات قلائل منطلقاً لتحقيق أطماع ابن أبى عامر وهو الكاتب العربى الذى حصل لنفسه سنة ٣٦٧هـ (٩٧٨م) على منصب الحجابة وحاول أن يجمع كل السلطات فى يده، حتى أصبح حقا فى عهد هشام الثانى الشاب، «عمدة القصر». وفى سنة ٣٧١هـ (٩٨١م) اتخذ لقبا ملكياً هو المنصور بالله وجعل الخطبة باسمه بعد الخليفة مباشرة، ولقب نفسه سنة ٣٨٦هـ (٩٩٦م) بلقب «السيد» و «الملك الكريم». وهكذا لم تختف الهيبة التى لحقت بلقب الحاجب، ذلك أنه حدث بعد انهيار الأمبراطورية الأموية فى الأندلس أن اتخذ أمراء الطوائف الصغار فى الأندلس لقب «الحاجب» مؤثرين إياه على لقب «الملك» ليبينوا أنهم كانوا يعدون أنفسهم ممثلين للخليفة.

المصادر :

(١) J. Sauvaget : *Le mosquée omayyade de Medine*، باريس سنة ١٩٤٧، ص ١٣١.

(٢) D. Sourdel : *Le Vizirat Abdâside*، دمشق سنة ١٩٥٩ ــ ١٩٦٠، الفهرس.

(٣) الكاتب نفسه : *Questions de cérémonial ‘Abbaside* فى *Revue des Etudes*

Islamiques، ســنة ١٩٦٠، ص ١٢١ ــــ ١٤٨.

(٤) اليعـقوبى، فى مواضع مخـتلفة (فى نهاية كل عهد).

(٥) المسعـودى: التنبيـه والإشراف، فى مـواضع مـخـتلفـة (فى نهـاية كل عهد).

(٦) هلال الصـــابئ: رســـوم دار الخلافـة، بغداد سنة ١٩٦٤، ص ٧١ ــ ٧٩.

(٧) الكاتب نفســه: كتـاب الوزراء، طبعة Amedroz، ص ١٥٤.

(٨) الصولى: أخـبار الراضى بالله، ترجـمة M.Canard الجـزائر سنة ١٩٤٦ ــ ١٩٥٠، الفهرس.

(٩) ابن تـغــرى بـردى، جـ٣، ص ٢٧٢.

(١٠) ابن خلدون: ترجمة ده سلان، جـ٢، ص٥,٧، ١١ ــ ١٦.

(١١) Levi-Provençal : *Hist. Esp-Mus*، جـ٢، ص١٦٥، وما بعـدها؛ جـ٣، ص ١٨ ــ ٢٠.

خورشيد [سوردل D. Sourdel]

٣ ــ دول المشرق

كــانت إدارة القــصــر السلـطانى وبيروقراطية السامـانيين تسيران على منوال ما جرى عليه الخلفـاء العباسيون فى هذا الشـأن كـما يتـبـين من كتـاب النرشـــخى: تاريخ بخـارى، وكـــتـاب الخـوارزمى: مـفاتـيح العلوم. ومن ثم فـإن الحاجب الســامانى خـرج من بيت الأمـيـر نفـسـه، ولو أنه حـدث قـبـيل السنوات التى فى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، بل ربما قبل ذلك، أن الحاجب لم يعد مـجرد موظف من خاصة القصـر بل أصبح أولا وقبل كل شىء قـائداً عسكـرياً رفيع الرتبـة. ولما كان صـميم الجـيش السامـانى من الحـرس التــركى المملوك فــإن رئيس الحـجاب (الحـاجب الكبـير أو حـاجب الحجاب أو صـاحب بزرك) أصبح يجمع بين مهام رئيس موظفى القصر والقائد الأعلى لـلجـيـش. ومن ثم أصــبح هذا المنصب يشغله فى عهد عبدالملك بن نوح (٣٤٣ ــ ٣٥٠هـ= ٩٥٤ ـ ٩٦١م) ألب تكين أستاذ سبكتكين. ويتبين من سيرة ألب تكين العـمليـة أن سلطان صـاحب الحجاب السامـانى كان من القوة بحيث

مكنه من أن يطمع فى الاستحواذ على السلطة العليا فى الدولة بعد الأمير بل أتاح له أن يلعب دور صانع الملوك. وكان الضباط الغلمان الأتراك الآخرون فى بعض الأحيان يقامون ولاة على الأقاليم. وكان سبكتكين حتى وفاته سنة ٣٨٧هـ (٩٩٧م) يعد نفسه والياً على غزنة من قبل السامانيين، وقد نقش على قبره لقب «الحاجب الأجل» (S. Flury : *Le décor epigraphique des monument de Ghazno* فى *Syria*، جـ٦، سنة ١٩٢٥، ص ٦٢ ـــ ٦٣). وجاء فى وصف نظام الملك لتدريب الغلمان فى البلاط السامانى (سياستنامه، الفصل ٢٧) أن رتبة الحاجب كان ينالها المرشح بعد أن يكون قد مربرتبتى «وثاق باشى» أى قائد الخيمة، و «خيل باشى» أى قائد السرية. (وهذا الوصف بأسره يجب أن نتناوله مع ذلك فى حذر، انظر Bosworth فى *Isl.* جـ٣٦، سنة ١٩٦٠، ص ٤٥).

ويدل استعمال مسكويه للمصطلح «حاجب» على أن هذا المصطلح كان معروفاً بأنه رتبة عسكرية فى الجيش البويهى، بمعنى سبق وروده، وهو القائد. والظاهر أنه لم يكن يتضمن رئاسة تنظيم قصر سلطانى، ذلك أن هذه الوظيفة لم تتطور عند البويهيين التطور الذى بلغته فى الدولتين السامانية والغزنوية اللتين كانتا أكثر من البويهيين أخذا بالنظام المركزى. ويتحدث مسكويه عن جيش عز الدولة بختيار (٣٥٦ ـــ ٣٦٧هـ= ٩٦٧ ـــ ٩٧٨م) ويتضمن كلامه الإشارة إلى رتب متصاعدة هى النقيب والقائد والحاجب إذ يقول إن الجيش يستحثه على معاملتهم كما كان يعاملهم أبوه [أى معز الدولة] فيما يتعلق برتب الحاجب والقائد والنقيب وفيما يتعلق بالترقيات» (*Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*، جـ٢، ص ٢٣٦، ٢٦٢، الترجمة جـ٥، ص ٢٥١، ٢٧٩).

وانتقل منصب الحاجب من السامانيين إلى الغزنويين خلفائهم فى خراسان، ويبين البيقهى (فى كتابه تاريخ مسعودى) مدى أنتشار هذا فى المنصب فى الحياة العسكرية عند الغزنويين. وكان القائد الأعلى لجيش السلطان الغزنوى ـــ كما كان فى عهد

السامانيين ــ يحمل لقب «صاحب بزرك» وكان ثمت حجاب، أى قواد تحت إمرته مباشرة. وكان هؤلاء القواد العظام لهم زى متميز هو معطف أسود وحزام من طراز خاص وقلنسوة لها طرفان مدببان (كلاه أو شاخ) وكان معظمهم من الأتراك. والظاهر أن الـ«حاجب بزرك» الغزنوى إذا قورن بنظيره الساماني، كان أبعد بخطوة عن الإشراف المباشر على التنظيم الخاص بالقصر، ذلك أن التدبير اليومى لذلك التنظيم كان فى يد «وكيل خاص». وكان المسؤول عن حرس القصر ضابطا عاما مخصوصا هو الـ«سالار غلامان سراى» (انظر Bosworth : *The Ghaznauids : their empire in Afghanistan and eastern Iran 994-1040*، ص٦٨، ١٠١، ١٣٨). على أن الحاجب بزرك كان شخصاً عظيم النفوذ والسلطان. وكان الحاجب بزرك إبان النزاع على العرش سنة ٤٢١هـ (١٠٣٠م) عقب وفاة محمود، هو على قريب أو على خشاوَنْد قريب هذا السلطان المتوفى، وكان عون هذا الحاجب الذى صرفه من محمود إلى مسعود هو السبب فى غلبة مسعود على أخيه بلا سفك للدماء (الكرديزى طبعة ناظم، ص ٩٢ ــ ٩٣؛ البيهقى، طبعة غنى وفياض، جـ١، ص١٢ وما بعدها)، وكان السلطان ــ حين لا يباشر بشخصه القيادة فى الحرب ــ يصبح الحاجب بزرك هو صاحب المسؤولية الكبرى فى الميدان. وهكذا حدث قبيل النكبة الأخيرة التى وقعت فى دندانقان سنة ٤٣١هـ (١٠٤٠م) أن ترك السلطان مسعود القتال فى خراسان ضد السلاجقة الوافدين إلى قائده العام صوباشى تكين.

المصادر:

(١) Barthol : *Turkestan*.

(٢) Nâzim : *The life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*، ص ١٤٢.

(٣) Spuler : *Iran*، ص٣٣٧ ـ ٣٣٩.

(٤) Bosworth : *Ghaznavid military organisation* فى *Isl*، جـ٣٦، سنة ١٩٦٠، ص٣٧ ــ ٧٧

(٥) م. فؤاد كوپريلى فى إسلام أنسيكلوبيدياسى، مادة «حاجب» مع تفصيل كثير نافع عن العصر الغزنوى.

خورشيد [بوزورث C. E. Bosworth]

والظاهر أنه كانت فى العصر السلجوقى نزعة إلى اضمحلال أهمية منصب «أمير حاجب» بالنسبة إلى أهميته فى العصر الغزنوى. ذلك أنه لم يعد بخاصة هو قائد الجيش، وإنما أصبح أميل إلى أن يكون عاملا من عمال البلاط. وجنح القوم إلى الإشارة إلى قواد الجيش المختلفين بلقب «إسفه سالار» أو «سپاه سالار». على أن الأمير حاجب كان ــ مثل جميع الأمراء ــ يشترك بطبيعة الحال فى الحملات الحربية. وكان فى بعض الأحوال يقود قسما من الجيش للسلاطين أو الملوك السلاجقة. وهكذا نجد أن على بن عمر «أمير حاجب» محمود ابن محمد مثلا، يقود طليعة الجيش الذى حارب سنجر (ابن الأثير، جـ١٠، ص٣٨٦)، ثم أصبح آخر الأمر الصراف الأكبر للجيش (المصدر المذكور، جـ١٠، ص ٣٩١).

ويستشهد الراوندى بالسنة المزعومة التى جرى عليها أردشير بن بابك الساسانى فيقول (ص ٩٧) إن الملك يحتاج إلى وزير ليحافظ على استقرار ملكه، ويحتاج إلى حاجب يباشر العقاب (سياست أفزايد) ونديم، وكاتب (دبير). ويصف نظام الملك مهام الحاجب فيقول إنها هى مهام عامل البلاط. ولما كان البلاط بلاطاً حربياً فإن الأمير حاجب كان فى الواقع أميراً تركياً كما جرت الحال، وكان مرؤوسوه فى الغالب من الغلمان (مماليك عسكريين، ووصف السنة التى جرى عليها السامانيون التى أشرت إليها آنفا). وكان هذا الحاجب يعنى بالنظام العسكرى والحفلات التى تقام فى البلاط. وكان هو أهم عمال البلاط تفوق رتبته رتبة أمير الحرس (أمير حرس، انظر المصدر المذكور، ص١٢١). وكان أمير حاجب فى عهد محمد بن ملكشاه يتصرف تصرف الوسيط بين السلطان والوزير، يتلقى أوامر السلطان وينقلها إلى الوزير (البندارى، ص ١١٧). ويذكر نظام الملك أيضاً عاملا يدعوه باسم «حاجب دركاه» كان موكولا إليه التشريفات والإجراءات التى تتبع فى البلاط السلطانى (الكتاب المذكور، ص ١١١). وليسْ من الواضح: هل كانت هذه الوظيفة مختلفة عن وظيفة أمير حاجب، ولكن الراجح أن الاثنين كانا شيئاً واحداً.

ويذكـر الراوندى فى بداية كل عهـد وزراء السلطان وحـجّابه، وكـان بعض هؤلاء أشـــخـــاصـــاً يكادون يـكونون مجهولين، على أن ثمة آخرين كانوا من أقوى الأمراء فى هذا الزمان مثل الأمير قُمـاج حـــاجب ملكشـــاه وبركـــيـارق (ص١٣٩,١٢٥)، وخـاص بك حـــاجب مسعود بن مـحمد (ص٢٢٥) وملكشاه بن محمود (ص٢٤٩) وعـبدالرحمن بن طغان يورك (؟) حـاجب مسعـود أيضاً (ص٢٢٥) والأتابك أياز حـاجب محـمد بن مـحمـود (ص٢٥٩)، وأرسـلان بن طغـــرل (ص٢٨٢) والأتـابك پهـلوان حـاجب أرسـلان بن طغـرل (ص٢٨٢) وأتابك آى آبة حاجب طغرل بن أرسلان (ص٣٣١). والظاهر أنه لم تكن ثمة أى نزعة لتوريث هذا المنصب، وإنما يسجل الراوندى حالة واحدة لوالد وولده شغل كل منهـما منصـب الحاجب وهمـا على بار الذى كان حاجبـاً لمحمد بن ملكشـاه، وولده محمـد الذى كان حاجبـاً لمحمود بن محمد (ص١٥٣،٢٠٣). وكان يوجد ــ علاوة على الأمير حاجب ــ عدد من الحـجاب الأقل درجـة فى البـلاط (.H. Horst : *-Die Staatsverwaltung der Gross* *Selguqen und Horasshahs (103g-1231)*، ڤـســيـبــادن سنة ١٩٦٤، ص ١٠٣، ١٠٥).

وكـان للأمـراء العـظام وولاة الأقـاليم بلاطهم الخاص بهم، كما كان لهم أيضاً حجابهم. ويذكر ابن الأثير صلاح الدين محـمد اليغسـيانى (؟) الذى كان أمـير حاجب للبرسـقى ثم لعماد الدين زنكى من بعده (جـ١٠، ص٤٥٣ ، ٤٥٤).

وكـان لبـعض الأعـــيـان البـارزين حجـابهم ولم يكن هؤلاء بالضـرورة من طبقة العـسكريين. وكان ذلك هو الحال فى أيام التيمورية (إنظر H. F. Roeme :- *Staatschreiben der Timur idenzeit*، ڤيسبان سنة ١٩٥٢، ص ٤٢، ٥٥).

وكان الحـاجب فى عهـد الإيلخانـية مـجرد حـاجب بالمعنى المعـروف، وهو ينـزع إلى أن يكون مـن الطبـــقـــات العكسرية فيما يتعلق بالبلاط السلطانى وبلاط ولاة الأقاليم. وكـان الحجاب فى عصر التيمـورية يذكرون من بين عمال البـــلاط وتأتى رتبـــهم بعـــد «النّواب حـضرت» أنظر تاج السـلمانى: شـمس الحسن، طبـعة Roemer، ڤيسـبادن سنة ١٩٥٦، ص٢٩). وحـــدث تغـــيـــر فى

المصطلح فى عهد الصفويين، فأصبح حاجب الحجاب يعرف باسم «إيشيك آقاسى باشى» وكانت مهامه تشبه مهام الـ «حاجب دركاه» الذى ذكره نظام الملك.

خورشيد [لامبتون A.K.S. Lambton]

٤ ـ مصر والشام

كان كبير الحجاب فى البلاط الفاطمى موظفاً رفيع المقام يعرف باسم «صاحب الباب» على أن مرؤوسيه كانوا حجاباً، كما كان يشار إليه هو نفسه أحياناً باسم «صاحب الحجاب» بدلا من اللقب الأكثر شيوعاً. ويتحدث ابن الصيرفى (قانون ديوان الرسائل، القاهرة سنة ١٩٠٥، ص١١٥، القلقشندى: صبح الأعشى، جـ١، ص١٣٦ ــ ١٣٧) فى كلامه عن الديوان عند الفاطميين عن «صاحب الديوان» وكانت مهمته أن يمنع دخول الزوار غير المأذون لهم بالدخول فيحفظ بذلك أسرار الدولة. وقد أدخل حكام الشام السلاجقة منصب الحاجب العسكرى المألوف فى الشرق. وتبدو على نظم بنى زنكى والأيوبيين فى هذا الشأن وفى غيره من الشئون الأثر القوى للسلاجقة. وقد أصبح الحاجب فى ذلك الوقت ضابطاً عسكرياً له مهام عسكرية، فقد كان ــ على سبيل المثال ــ يتولى قيادة القلعة (أبو شامة: كتاب الروضتين: جـ٢، ص٦٩) وعمل «الشِّحْنَة» (ابن القلانسى، ص٢٠٨، ٢٢٤، ٢٣٤) ويتولى أحياناً السفارة (ابن القلانسى، ص٢٩٣) أو «يشجع» الجند (ابن القلانسى، ص١٣٢؛ المقريزى: السلوك، جـ١، ص١٣٣). على أن المصطلح «حاجب» ظل بعد يستعمل فى مصر أيام القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) بمعنى الحاجب المعروف (وشاهد ذلك بيت لابن النبيه المتوفى سنة ٦٨٦هـ=١٢٨٧م، الذى يربط بينه وبين المصطلح الفارسى «پرده دار»، وقد ذكر فى Eos طبعة A.T. Hatto، لاهاى سنة ١٩٦٥، ص ٢٧١).

واحتفظ الحاجب فى ظل السلاطين المماليك ببعض مهام الحاجب بمعناه المعروف. وكان كبير الحجاب (حاجب الحجاب) يقدم السفراء والضيوف

وأصحاب العرائض وغيرهم من المترددين على بلاط السلطان. وهو مسؤول أيضاً عن تنظيم الاستعراضات العسكرية. على أن المهام الأولى للحجاب فى عهد المماليك لم تكن تنصرف إلى التشريعات بل إلى القضاء، أى القضاء بين أعضاء الطبقة العسكرية المملوكية طبقاً لقوانين «الياسا» . وتقول بعض المراجع المصرية إن هذا القضاء الخاص قد أقيم أيام بيبرس حين أصبح المماليك والمغول هم العنصر الهام فى الدولة الشآمية المصرية، وهؤلاء ظلوا رغم إسلامهم، مستمسكين بالسنة المغولية فى الأحوال الشخصية، ويقول المقريزى إنهم قد أقاموا لذلك الحاجب للحكم فيما يقوم بينهم من نزاع، وينتصف للضعيف طبقاً لأحكام «الياسا»، وهم أيضاً يكلون إليه المنازعات الخاصة بالإقطاع (الخطط، جـ٢، ص٢٢١؛ انظر ابن تغرى بردى، القاهرة، جـ٧، ص١٨٣ وما بعدها). وهكذا احتفظت محاكم الحاجب بصورة من الامتيازات الإقطاعية جعلت للمماليك حصانة من المحاكم والقوانين التى كان يخضع لها الأهالى، أى أن محاكم القاضى كانت تطبق الشريعة وليست مسؤولة إلا أمام المحاكم العسكرية الخاصة: على حين كان قضاة المماليك - وليس قضاة الأهلين - يطبقون الياسا، وهى قوانين أقوى شعوب الفيانى سطوة وأعظمهم احتراماً، وهى الشعوب التى كان يؤخذ منها معظم المماليك، وهذه المحاكم الخاصة كانت تقضى فى الأمور التى تتعلق بأفراد طبقة المماليك بما فى ذلك القضايا المتعلقة باقطاعاتهم.

وبمرور الزمن اتسع مدى ومقدار الأحكام القضائية لكبير الحجاب اتساعاً كبيراً. وقد كان الحاجب فى أول الأمر مرؤوساً لنائب السلطان فى مصر ويعرف بنائب السلطنة ولكن سلطانه زاد كثيراً حين كانت وظيفة نائب السلطنة تترك شاغرة أو عندما انتهى أمر هذه الوظيفة من بعد. ويرجع المقريزى تاريخ اغتصاب سلطة القضاء الإسلامية بمعرفة الحجاب إلى منتصف القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى)، فقد نقل السلطان شعبان (٧٤٦ ــ ٧٤٧هـ= ١٣٤٥ ــ ١٣٤٦م)

سلطة القاضى التى كان يتولاها من قبل نائب السلطنة إلى حاجب الحجاب، فأصبح هذا رئيساً لمحكمة مستقلة تقضى فى الأمور الإدارية (السياسية). وفى عهد السلطان حاجى أعيدت سلطة نائب السلطنة وارتد كبير الحجاب إلى حالته السابقة. على أن هذه الردة كانت موقوته فحسب. ففى سنة ٧٥٣هـ (١٣٥٢م) تظلم جماعة من التجار من البلاد المغولية إلى السلطان طالبين الانتصاف من مدينيهم المصريين حين عجزوا عن أن يجدوا العدل عند محكمة القاضى، فأحال السلطان القضية إلى حاجب الحجاب جرجى للفصل فيها: فعذب المدينين حتى أدوا الديون التى عليهم، واستاء السلطان من القاضى ومنعه من الحكم فى القضايا التى تثور بين التجار الأجانب والتجار القاهريين. ويقول المقريزى إنه من يومها حصل الحجاب على حق الحكم التعسفى على الأهلين (الخطط، جـ٢، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢. السلوك، جـ٢، ص ٨٦٣)، ويمضى فى قوله إنه حدث بعد اضطرابات عام ٨٠٦هـ (١٤٠٣ ـ ١٤٠٤م) أن أصبح الحجاب أكثر عدداً وأشد عدواناً (الخطط، جـ٢، ص٢٢). وفى عهد المؤيد شيخ (٨١٥ ـ ٨٢٤هـ= ٤١٢ ـ ١٤٢١م) منحت وظيفة المحتسب نفسها للمرة الأولى لأمير حاجب بدلا من منحها إلى أحد العلماء كما كان الأمر من قبل (القلقشندى: صبح الأعشى جـ١١، ص ٢١٠). وتشكو المصادر الإسلامية من جور الحجاب الذين كانوا يحكمون فى القضايا التى يتورط فيها المدنيون، بل هم يدعون أنهم يقضون بالحكم طبقاً للشريعة الإسلامية. وكان كثيرون من المتقاضين يؤثرون الأحكام الأسرع والأيسر فى التنفيذ التى يصدرها الحاجب على أحكام القاضى، فى حين أن الحاجب من جهته كانت له مصلحة مالية فى الفصل فى عدد أكبر من القضايا. ويتحدث المقريزى عن أمراء المماليك غير المقطعين وإن كانوا يعيشون على الرسوم والغرامات التى يتقاضونها من حيث هم قضاة فيقول: (المقريزى الخطط، جـ٢، ص٢١٩ ـ ٢٢٠) إن الحاجب أصبح اليوم قاضى القوى والضعيف على السواء سواء كانت القضية شرعية أو سياسية.

وكـان يوجـد فـى أول الأمـر ثلاثة عمال كبار فى القاعدة: حاجب الحجاب، والحاجب، والحـاجب الثانـى، وقد رفع برقوق عددهم إلى خمـسة. وكان مركز حـاجب الحـجـاب فى جـدول التـرتيب يخـتلف باختـلاف الأوقـات واختـلاف المصادر، ما بين المركز الثالث إلى المركز الثانى عشـر بعد السلطان. وكان ترتيب حاجب الحجاب (أمير حاجب) فى مدينة إقليميـة الثالث، وأحـيـاناً الثانى، بعـد الوالى، ويـمكن أن يحل الـوالى مـحله غـيـره فى حـالة الطوارىء. ويـعـمل مـرؤوسـاً للحـاجب حـجـاب يخـتلف عـددهم. ففى دمـشق وحلب، وطرابلس أحيـاناً، كان حاجـب الحجاب أمـيراً من الدرجة الأولى، وكان من الدرجة الثانية فى صـفـد وحـماة وغـزة. وفى عـهـد برقوق كان ثمة سـتـة حجاب صـغار فى دمـشق، وثـلاثة فى حلـب، واثنان أو واحد فى غير ذلك من المدن.

وقد أدخل قـايتبـاى وظيفـة جديدة باللقب الفارسى «پرده دار» يقوم بمهام حـاجب البـلاط، وظلـت هذه الوظيـفـة قـائمـة حـتى نهـاية سلطنـة المـاليك يتولاها أمير من الدرجة الثانية.

المصادر :

(١) المقريزى: الخطط، بولاق، جـ١، ص٤٠٢ ــ ٤٠٣؛ جـ٢، ص ٥٤ ـ ٥٥، ٦٤ ــ ٦٥، ٢٠٨ وما بعـدها (فـيـما يتعلق بالإجراء الذى كـان يتخذ فى دار العـدل)، ٢١٩ ــ ٢٢٢ (انظر Silvester de Sacy : *Chrestomatie Arabe*، جــ٢، باريس سنة ١٨٢٦، ص ٥٥ ــ ٦٦ من النـص العــربى و ١٥٧ ــ ١٩٠ من النص الفرنسى)

(٢) ابن تغرى بردى، طبعة القاهرة، جـ٧، ص ١٨٥ ــ ١٨٦؛ طبعة Popper، جـ٥، ٧،٦ وفى مواضع مختلفة.

(٣) ابن خلدون : المقدمة، جـ٢، ص ١١ ــ ١٥ ــ Rosenthal، جـ٢، ص ١٤ ــ ١٩؛ جــ٢، ص ١٠٠ ــ ١٠٣= Rosenthal، جــ٢، ص ١١١ ــ ١١٣ عـن المدلول التـاريخى لحـجب الدخـول عن السلطان، والفهرس.

(٤) القلقـشـندى: صـبح الأعـشى، جــ٤، ص ١٩ ــ ٢٠، ١٨٥ ــ ١٨٦، ٢١٨، ٢٣٣، ٢٣٨؛ جـ٥، ص ٤٤٩ ــ ٤٥٠؛ جـ٩، ص ١٤ ــ ١٦.

(٥) الظاهرى: زبدة كشف الممالك، طبعة Ravaisse، ص ١١٤ ــ ١١٥.

(٦) ابن إياس، جـ٤، ص٢٩ ــ ٣٠.

(٧) السيوطى: حسن المحاضرة، جـ٢، ص ٩٣ وما بعدها.

(٨) Gaudefroy-Dembynes : *La Syrie à l'epoque des Mameloukes*، باريس سنة ١٩٢٣، الفهرس.

(٩) Van Berchem فى *CIA* جـ١، ص ٥٦٧ ــ ٥٦٨.

(١٠) A.N. Poliak: *Le caractére co-lonial de l'etat mameluke* فى *Revue des Etudes Islamiques..* سنة ١٩٣٥، ص ٢٣٥ ــ ٢٣٦

(١١) الكاتب نفسه: *Feudalism in Egypt*، لندن سنة ١٩٣٩، ص ١٤ ــ ١٥.

(١٢) أوزون چارشيلى : مدخل ، ص٣٧٨ -٣٨٠.

(١٣) D. Ayalon : *Studies in the Structure of the Mameluk Army 111 Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، جـ١٦، سنة ١٩٥٤، ص ٦٠.

(١٤) W. Popper : *Egypt and Syria under the Circassion ... Sultans systmatic notes...*، بوكلى لوس أنجلوس، سنة، ١٩٥٥. ص ٩٢، ١٠٥.

(١٥) E. Tyan : *Histoire de l'organisatiom judiciaire en pays d'Islam* الطبعة الثانية، لندن ليدن سنة ١٩٦٠ ص ٥٣٧ ــ ٥٤٤.

٥ ــ إفريقية الشمالية

كانت وظيفة الحاجب فى شمالى إفريقية التى وجدت من قبل فى عهد الفاطميين، قد زالت بعد ذلك، وفى عهد بنى زيرى قطعاً. أهميتها فى عهد الحفصيين. والظاهر أن نظام الحاجب قد أدخل من الأندلس إلى إفريقية، حيث كان الحاجب فى أول أمره على عهد أبى إسحق (٦٧٨ ــ ٦٨٢هـ= ١٢٧٩ ــ ١٢٨٣م) مجرد مشرف على القصر يعمل فى نفس الوقت «بين السلطان والأشخاص من جميع الطبقات». وبعد عهد أبى حفص (٦٨٣ ــ ٦٩٤هـ= ١٢٨٤ ــ ١٢٩٥م) أبعدت الحجابة عينها عن الإشراف على حسابات القصر وزادت أهمية الحاجب حتى أن

أبابكر (٧١٨ ـــ ٧٤٧هـ= ١٣١٨ ـــ ١٣٤٦م) اتخذ حاجبه رئيساً للوزراء، وأدخل فى تونس سنة أن يجعل أميراً قسنطينة وبجاية حاجبيهما المحليين يديهما اليمنيين. وكان أقوى الحجاب نفوذاً ابن تفرا كين الذى عمد فى النصف الثانى من عهد أبى بكر إلى جعل الحجابة ـــ وهى المنصب ذى النفوذ ـــ وظيفة عظيمة المسؤولية؛ «فقد أصبحت باتساع سلطاتها دكتاتورية أو تكاد، بل سرعان ما أصبحت، فى عهد سلطان شاب. وسيلة إلى وضعه تحت الوصاية وجعل جهاز الدولة كله يعمل رهن مشيئته». فكان هو على مدى نيف وعشرين سنة الذى يهيمن على حكم المملكة بأسرها ويوجه سياسته كما يشاء. وبعد أن عاد بنوحفص إلى الحكم فى الثلث الأخير من القرن الثامن الهجرى (القرن الرابع عشر الميلادى) احتفظ بلقب الحاجب، ولكن السلطات المنوطة بهذا المنصب أصبحت مرة أخرى نوعاً من الإشراف على التشريعات (انظر *Zirides*. H.R. Idris الفهرس؛ *Hafsides* : R. Bruschvig، جـ٢، ص ٥٤ وما بعدها والفهرس؛ ابن خلدون: المقدمة، طبعة القاهرة، جـ٢، ص ٢١٠، ترجمة ده سلان، جـ٢، ص ١٥؛ ترجمة روزنتال، جـ٢، ص١٨).

وأقصى من ذلك غرباً، كان الحاجب لدى المرينيين فى فاس على صلة حميمة بالحاكم، على حين أصبح فى تلمسان أيام بنى عبدالواد قيماً على القصر ووزيراً للمالية، ولكنه كاد يختفى فيما بعد الفترة المرينية لخلو العرش من شاغله.

خورشيد [هيئة التحرير]

حاجى خليفة

مصطفى بن عبدالله، ويلقب أيضاً بكاتب چلبى، وهو تركى من أكابر أصحاب الموسوعات، ولد بالآستانة فى ذى القعدة سنة ١٠١٧هـ (فبراير ـــ مارس سنة ١٦٠٨) وعندما بلغ الرابعة عشرة من عمره تطوع فى فرقة الجيش المنتقاة، وهى فرقة السلحدار حيث كان أبوه يخدم أيضاً، وقد التحق فى الوقت نفسه بمكتب الأناضول للمحاسبة (أناضولى محاسبه قلمى) فى وظيفة

كتابية صغيرة؛ وصحب فيما بين عامى ١٠٣٣ و ١٠٤٥ هجرية الجيوش العثمانية التى كانت تقوم بحملة على الحدود الشرقية للأناضول اللهم إلا فترتين قصيرتين تخلف فيهما عن هذه الجيوش، واشترك فيما بين عامى ١٠٣٣ و ١٠٣٨هـ (١٦٢٤ ـ نهاية عام ١٦٢٨) فى الحملة التى جردت على أباظة باشا الذى انتقض على الباب العالى (وقعة قيصرية فى نهاية عام ١٠٣٣هـ= أوائل أكتوبر سنة ١٦٢٤) كما اشترك فى قتال الفرس (حصار بغداد الذى باء بالخيبة وبدأ فى ١١ صفر إلى ٧ شوال سنة ١٠٣٥هـ= ١٢ نوفمبر سنة ١٦٢٥ إلى ٢ يوليو سنة ١٦٢٦) وكذلك فى الحملتين الثانية والثالثة اللتين شنتا على أباظة باشا (حصار أرزن الروم الذى بدأ فى المحرم وانتهى فى ١٦ ربيع الأول سنة ١٠٣٧= منتصف سبتمبر إلى ٢٥ نوفمبر سنة ١٦٢٧ و ٦ إلى ٢٢ من المحرم سنة ١٠٣٧=٥ ــ ٢١ سبتمبر سنة ١٦٢٨) ولم يعد إلى الآستانة مع الجيش إلا فى نهاية ربيع الثانى الموافق أوائل ديسمبر سنة ١٦٢٨، وقد توفى والده وقتئذ فى الموصل فى ذى القعدة سنة ١٠٣٥هـ الموافق أغسطس سنة ١٦٢٥ فى أثناء هذه الحملة، عند ارتداد الجيش عن بغداد، والتحق فى ذلك الوقت بمكتب مراقبة فرق الخيالة (سوارى باش مقابلة قلمى)، وفى أوائل شوال سنة ١٠٣٨هـ (آخر مايو سنة ١٦٢٩) اشترك مرة أخرى فى قتال الفرس صحبة الجيش الذى كان يقوده الصدر الأعظم خسرو باشا (حملة همذان فى آخر سنة ١٠٣٩هـ= أوائل يناير سنة ١٦٣٠) وحصار بغداد الذى بدأ من ٢٢ صفر حتى ٨ ربيع الأول سنة ١٠٤٠هـ الموافق ٣٠ سبتمبر إلى ١٥ أكتوبر سنة ١٦٣٠هـ ولم يعد إلى الآستانة إلا فى منتصف سنة ١٠٤١هـ= نهاية سنة ١٦٣٠؛ ثم اشترك أخيراً فى الحملة الكبيرة التى جردت على بلاد فارس من سنة ١٠٤٣ إلى سنة ١٠٤٥هـ (سبتمبر سنة ١٦٣٨ حتى نهاية سنة ١٦٣٥) تحت إمرة مراد الرابع نفسه (فتح إريوان ٢٢ صفر سنة ١٠٤٥هـ= ٧ أغسطس ١٦٣٥) وأتم الحج إلى مكة بينما كان الجيش يشتى فى حلب (١٦٣٣ ــ

١٦٣٤) وقد آلت إليه بعد عودته إلى الآستانة فى رجب عام ١٠٤٥هـ (ديسمبر سنة ١٦٣٥) ثروة كبيرة ورثها عن عدة أقارب، فاستقر عزمه على أن ينصرف إلى ميوله الطبيعية وأن يكرس حياته للدرس. ولما وجد أنه لم يرتق فى منصبه بما يتناسب مع كفايته استقال من وظيفته فى مكتب المراقبة عام ١٠٥٥هـ (١٦٤١م) ولكن من يلوذ بهم استطاعوا بعد ذلك بثلاث سنوات أن يعينوه فى وظيفة الخليفة (المساعد) الثانى فى هذا المكتب، ومن ثم تلقب «بحاجى» خليفة؛ وتوفى بالآستانة فى ١٧ ذى الحجة سنة ١٠٦٧هـ (٦ أكتوبر سنة ١٦٥٧) ولما يبلغ الخمسين من عمره، وقد بينا فيما يلى كتبه مستخرجة من سيرته التى كتبها بنفسه، وفيها ذكر تواليفه مرتبة بحسب تاريخ تأليفها وقد حذف — لأسباب نجهلها — ما ذكرناه تحت رقمى ٥و٢٠:

١ — فذلكه : تاريخ موجز لحوالى ١٥٠ دولة، وهى فى الوقت نفسه مستخرجة من تاريخ الجنّابى المتوفى عام ٩٩٩هـ وقد زاد عليها حاجى خليفة ذيولا من عنده. وكتبت الفذلكة بالعربية عام ١٠٥١. وقد ذكرها المؤلف عرضا فى موسوعته عن أصحاب التواليف — انظر الأرقام ٢٠٦٥ و ٢١٩٨ و ٣٤٩٦. والظاهر أنها فقدت (انظر فيما يلى رقمى ١٣ و ٢٠).

٢ - رسالة فى تفسير القرآن للبيضاوى (١٠٥٢هـ)، والظاهر أنها فقدت.

٣ - شرح للمحمدية، وهى رسالة فى الفقه لعلى قوشچى الفلكى؛ ولم يكمل هذا الشرح، ولعله فقد أيضاً.

٤ - تقويم التواريخ، وهو جداول مرتبة ترتيباً زمانياً تمت عام ١٠٥٨هـ، وقد كتبت المقدمة والملاحق (جرائد بالأسر الحاكمة والأعيان العثمانيين إلخ..) بالتركية. بينما وضعت الجداول نفسها التى تضمنت الوقائع التاريخية من بدء الخليقة إلى عام ١٠٥٨هـ بالفارسية (انظر كشف الظنون تحت رقم ٣٤٩٦)، وقد طبع التقويم فى الآستانة عام ١١٤٦هـ (١٧٣٣) مع تكملة الجداول حتى عام ١١٤٥هـ

وزيادات أخرى، وتوجد منه ترجمة إيطالية بقلم رينالدو كارلى (Rinaldo Carli) البندقى، البندقية عام ١٦٩٧ (Zenker جـ١، رقم ٩٢٤ ــ وانظر عن التراجم الأخرى مثل ترجمة Toderini, Reiske وغيرهما: Rieu *Catalogue of Turkish manuscripts in the British Museum* ص٣٣. Pertsch : *Verzeichn. der tuerk. Handschr.. zu Berlin*، رقم ١٩٥).

٥ ــ جهاننما وهى فى خلق العالم. الطبعة الأولى. وقد بدئت عام ١٠٥٨هـ، وأهديت إلى السلطان محمد الرابع. وهذا هو المؤلف الوحيد الذى اقتصر حاجى خليفة على ذكره فى كشف الظنون تحت رقم ٤٣٥٥، وعد هذا المؤلف مفقودا فى عهد الطابع إبراهيم متفرقة (انظر رقم ١٠ الوارد فيما بعد).

٦ ــ سلم الوصول إلى طبقات الفحول، وهو معجم فى تراجم الأعيان كتبه باللغة العربية. وقد تم وضع المجلد الأول منه فى عامى ١٠٦١ و ١٠٦٢ هـ. وتوجد وصية المؤلف الآن فى مكتبة شهيد على باشا بالآستانة.

٧ ــ تحفة الأخيار فى الحكم والأمثال والأشعار، وهى مجموعة أشعار تشمل بعض الأمثال والحكم والأقوال المأثورة والأشعار، رتبت على حروف المعجم، وجمعت عام ١٠٦١ أو ١٠٦٣هـ. وقد وردت فى كشف الظنون تحت رقم ٢٥٣٧؛ ووجد مخطوط من هذه المجموعة فى مكتبة أسعد أفندى بالآستانة.

٨ ــ كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون وهى دائرة المعارف العظيمة فى الكتب والعلوم وتعد أهم تصانيف المؤلف، وقد قضى حاجى خليفة أكثر من عشرين عاماً فى جمع موادها، وكتبها بالعربية. وتم وضع الجزء الأول منها عام ١٠٦٤هـ، وقد نشر فلوكل *Fluegel* النسخة الأصلية بليپسك عام ١٨٣٥ ــ ١٨٥٨؛ ثم نقلت عنها طبعة بولاق عام ١٢٧٤هـ، والآستانة عام ١٣١٠ ــ ١٣١١هـ.

٩ ــ لوامع النور فى ظلمة أطلس مينور، وهى ترجمة تركية للمصور الجغرافى الصغير لواضعيه ميركاتور وهنديوس Mercator & Hondiues على

نسق طبعة أرنهايم Arnheim المؤرخة عام ١٦٢١؛ وقد تمت الترجمة عام ١٠٦٤ و ١٠٦٥هـ، بمعاونة الفرنسى الذى أسلم إخلاصى شيخ محمد أفندى — وتوجد منها مخطوطات فى عدة مكتبات بالآستانة :

١٠ — جهاننما؛ النسخة المنقحة لرقم ٥، وقد بنيت على أساس جديد، فقد استعان المؤلف بأمهات كتب مشاهير الجغرافيين وأصحاب الخرائط الأوروبيين التى صدرت فى هذا العهد (Mercator, Orelius, Cluverius)، ونحن لا نعرف من المصنف الأصلى الذى لم يتمه المؤلف إلا تلك الأجزاء الهامة التى تبحث فى آسية الصغرى والتى نشرها الطابع إبراهيم متفرقة:

١ — فى جهاننما، الآستانة عام ١١٤٥=١٧٣٣ — الجزء الأول فقط؛ أما الجزء الثانى الذى كان مفروضاً أن يشمل وصف أوربا وإفريقية وأمريكا فلم ينشر قط؛ وانظر فيما يختص بترجمات هذه النسخة قام بها Norberg, Armain, V. Hammer Charmoy وغيرهم، وهى ترجمات تتفاوت كمالا ونقصاً: Rieu : كتابه المذكور، ص ١١١، وتعليقات Fluegel فى *Die arab. Pers. u. tuerk. Handschr. der K. K. Hafbibl.* رقم ١٢٨٢).

٢ — فى مخطوطين بخط المؤلف أحدهما محفوظ بالمتحف البريطانى (*or*، ١٠٣٨) والثانى بمكتبة البلاط بڤينا (انظر Fluegel الفهرس نفسه، رقم ١٢٨٢).

٣ — ولدينا وصف الولايات العثمانية فى أوربا حذف من جهاننما المطبوعة، وهو مخطوط من عدة نسخ إحداها بمكتبة راغب باشا والثانية بغلطه مولوى خانه سى بپيرا والثالثة بكتبخانه عمومى بالآستانة؛ والرابعة بمكتبة البلاط بڤينا؛ والنسخة الخامسة بخط المؤلف وقد اختفت؛ وترجم ڤون هامر Von Hammer قسما من هذه النسخة فى كتابه *(Rumeli und Bosna)* طبعة ڤينا، سنة ١٨١٢.

١١ — ترجمة تركية لكتاب فى تاريخ الفرنجة (فرنكى تاريخ) كتبت باللاتينية، وهى ترجمة لتاريخ خلكو كونديلس، وهو مؤلف بوزنطى عاش

فى القرن السادس عشر للميلاد ولم نعثر على نسخ من هذه الترجمة[1].

١٢ ــ رونق السلطنة ــ وهو ترجمة لكتاب فى تاريخ القسطنطينية، والمفروض أنه ترجمة لمصنف كتبه المؤلف فى الأصل باللغة العربية ولم نعثر عليه.

١٣ ــ ترجمة تركية للفذلكة (انظر رقم ١) ــ ويقال إن منه مخطوطاً بمكتبة أسعد أفندى بالآستانة.

١٤ ــ الإلهام المقدس من الفيض الأقدس، وهى رسالة فى شعائر الإسلام وقواعده التى لا يمكن مراعاتها فى بعض الاحوال ــ ويوجد مخطوط منه بكتبخانه عمومى بالآستانة.

١٥ ــ دستور العمل فى إصلاح الخلل، وهى رسالة فى الإصلاحات المالية كتبت عام ١٠٦٣هـ، ولكنها لم تنشر إلا بعد ثلاث سنوات. وقد طبعت فى الآستانة عام ١٢٨٠هـ (١٨٦٣م) وترجمها إلى الالمانية Behrnauer : *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl Geselsch.*، جـ١١، ص ١١١ــ ١٣٢.

١٦ ــ رجم الرجيم بالسين والميم، وتجمع الغريب من القضايا والفتاوى المتعلقة بها.

١٧ ــ ١٩ مستخرجات لحوالى ٣٠٠ مجموعة ومجلدان صغيران يشملان نوادر تاريخية وأدبية، وقد اختفت جميعاً.

٢٠ ــ فذلكة التواريخ: وهذه الفذلكة المشار إليها فى البندين ١ و ١٣ وضعت باللغة التركية، وتتناول تاريخ الدولة العثمانية من عام ١٠٠٠هـ حتى أوائل عام ١٠٦٥هـ ــ وقد طبعت بالآستانة عام ١٢٨٦ ــ ١٢٨٧هـ.

---

(١) فى مجموعة الأمير ابراهيم حلمى بمكتبة جامعة القاهرة نسخة مخطوطة من كتاب ليس له اسم، فلذا وضع فى الفهرس المطبوع لهذه المكتبة تحت اسم «ترجمة تاريخ مختصر (تاريخ أوربا) وهو تاريخ عام لأوربا من آدم إلى سنة ١٥٣١ وهى السنة التى فرغ مؤلفه جوانس قاربو المهندس من تأليفه باللاتينية ثم طبعه سنه ١٥٤٨م. وترجمه حاجى خليفه مشتركا مع الشيخ محمد الاخلاصى إلى اللغة التركية سنه ٩٦٥هـ (١٥٥٧م) وزاد عليه ذيولاً، «لضمه إلى سائر التواريخ الاسلامية: ولعل هذ الكتاب هو الوارد فى رقم (١١) باسم (فرنكى تاريخ) لأن الحاج خليفة لم يذكر فى حياته اسم مؤلف هذا الكتاب وفى نسخة الأمير ابراهيم حلمى ذكر الحاج خليفة اسم المؤلف واضحا جليا ثم قال إن هذه الترجمة ترجمة أولية لم تنقح عبارتها بعد، وسوف ينقحها حين التبييض.

حمزة طاهر

٢١ ــ تحفة الكبار فى أسفل البحار، وهى تاريخ البحرية العثمانية كتبت عام ١٠٦٧هـ = ١٦٥٦ ونشرت فى الآستانة عام ١١٤١هـ = ١٧٢٨، ١٣٢٩ = ١٩١٤. وقد ترجمها إلى الإنكليزية جيمس ميتشل (James Mitch-ell؛ الفصول ١ ــ ٤، لندن، سنة ١٨٣١ (*Zenker*؛ رقم ٩٢٧، ٩١٣).

٢٢ ــ ميزان الحق فى اختيار الأحق ــ وهو آخر كتب المؤلف أتمه فى صفر عام ١٠٦٧هـ (نوفمبر ١٦٥٦)، وهو يتناول مسائل مختلفة من مسائل الكلام فى ذلك العصر؛ وقد خرج المؤلف فيه على معلمه الأول قاضى زاده إمام أهل السنة.

نشر بالآستانة عام ١٢٨١هـ وعام ١٢٨٦هـ وعام ١٣٠٦هـ.

المصادر :

(١) سيرة المؤلف، المشار إليها فى آخر رقم ٢٢ حرفها Wickerhauser فى *Wegweiser* الخ..، ص ١٥٩ ــ ١٦٧ والتعليق على السيرة فى نهاية الجزء الأول من سلم الوصول رقم ٦.

(٢) مناقب كاتب چلبى وهى تسبق التقويم رقم ٤.

(٣) السيرة ١٥٨ فى ذيل عطاء بقلم عشاق زاده (انظر von Hammer : *Osm. Gesch.*، جـ٦؛ ص ٤٧).

(٤) سجل عثمانى، جـ٤، ص ٣٩٥.

(٥) كاتب چلبى، بقلم بروسه لى محمد طاهر بن رفعت، إستانبول سنة ١٣٣١هـ.

(٦) أشار فلوكل Fluegel إلى المؤلفين الأوربيين الذين تكلموا عن حاجى خليفة ومصنفاته فى *Handschr. K. K. Hofbibliothek* جـ١، ص٤٩ ــ وأشار إليهم Rieu فى المصدر نفسه ص ٣٣.

(٧) قارن أيضاً Wuestenfeld : *Die Geschichischreiber der Araber* إلخ. رقم ٥٧٠، Brockelmann : *Gesch, der Arab. Litt.*، جـ٢، ص ٤٢٨.

[مورتمان J. H. Mortmann]

الحارث بن جبلة

(٥٢٩ ــ ٥٦٩م): أشهر ملوك غسان فى الحوليات العسكرية لجزيرة العرب وفى تاريخ بوزنطة وتاريخ مذهب

الطبيعة الواحدة للمسيح فى القرن السادس الميلادى.

وقد قاد الحارث، وهو شيخ قبيلة وحليف لبوزنطة، كتيبة من الفرسان حمل بها على الفرس وحلفائهم العرب اللخميين فى الحروب التى دارت فى عهد يوستنيانوس وأبلى بلاء حسناً فى معركتين: معركة كلينيكوم Callinicum التى دارت سنة ٥٣١ والحملة الأشورية التى وقعت سنة ٥٤١م. وقد انتصر فى يوم حليمة سنة ٥٥٤م انتصاراً حاسماً على المنذر اللخمى.

وقد أحيا الحارث، وهو من القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح، كنيسة القائلين بهذا المذهب بعد أن أبطلت فى عهد يوستنيان الأول من سنة ٥١٨ ــ ٥٢٧م. وقد أظل هذه الكنيسة بحمايته فى عهده الطويل ووقاها شر عداوة الخلقدونيين وسعى إلى الاحتفاظ بوحدتها حيال الحركات الانقسامية والانشقاقية مثل المذهب المتزندق القائل بالتثليث والذى كان ينادى به يوجنيوس وكونون *Eugenius & Conon*.

وقد اعترفت بوزنطة بخدماته وشأنه ومنحته أسمى آيات التشريف والألقاب، ذلك أنه أصبح بطريقا وصاحب المجد الأكبر.

المصادر :

(١) Procopius of Caesarea : *History* جـ١٧، ٤٥ ــ ٤٨؛ ١٨، ٢٦، ٣٥ ــ ٣٧، ١,١,٢ ــ ١١؛ ١٢,١٩ ــ ١٨، ٢٦ ــ ٤٦؛ ٢٨، ١٢ ــ ٤.

(٢) *Anecdota*، جـ٢ ص ٢٣ ــ ٢٨.

(٣) ميخائيل السورى: التاريخ، الترجمة الفرنسية بقلم J. B. Chabot، باريس سنة ١٩٠١، جـ٢، ص ٢٤٥ ــ ٢٤٨، ٢٦٩.

(٤) R Aigrain : *Arabie* فى *Dictionnaire d'histoire de géographie ecclesiastiques* جـ٣، عمود ١٢٠٣ ــ ١٢١٣.

(٥) إيران قاوار : *Procopius et Arethas* فى *Bysantinische Zeitschrift* جـ٥٢، سنة ١٩٥٩.

خورشيد [عرفان شهيد Irfan Shahid]

الحارث بن كعب

اليشكرى، بنو: ويعرفون عادة باسم بلحارث: قبيلة عربية تنتمى إلى الأرومة اليمنية، ونسبهم: الحارث بن كعب بن عمر بن عُلَىَ بن جَلَدْ بن مذجح (مالك).

وكانوا يعيشون فى إقليم نجران فى جوار همدان. ومن منازلهم: العَرْش، والعاذ، وبطن الذُهاب، وذو المرُّوت، والفُرُط (وجمعها أفراط بين نجران والجوف) وحَدورَة (خدوراء) وعِيَانة، والخَصَاصَة (بين الحجاز وتهامة) وقُرَّى، وسَحْبَل، وصَمْعَر، وسوحان أو سَوْحان، وميان أو مَيْنَان، وشَط زياد (ويتبع عشيرة زياد)؛ ووديانها هى: العَوْهَل الأعلى والعَوْهَل الأسفل، والنُضَارات، وثَجر.

ومياهها هى عَيْنَى، وذئب، والبَثْرَى، والجَفْر، والهَرار، والحِمَى، والكواكب، وخَطْمَة (خطْمَة وهى عين فى الرمل) وخلَيْقَاء، والمَلَحات، وماوة، والشَلَيلَة (ماء لعشيرة داعر) وشِسْعَى، ويَدَمات.

ومن جبالها تُخْتم.

وكانت أحياء من بلحارث تعيش أيضا فى رْيدَة الصَيْعَر فى حضر موت، وفى بلدة رَّداع (وقد سكنها العَنْس وخَوْلان)، وفى قرى الصَمَع وحَدَقان، وهما من قرى بكيل، وفى الفَلَجَة بالقرب من دمشق.

وكان حى من بلحارث يعبد فى الجاهلية الصنم بَغوت، فى حين اعتنق حى آخر منها النصرانية، وقد شيد بيت عبدالمَدَان بن الديَّان، وهو من أبرز بيوت بلحارث، كنيسة كبيرة فى «دير نجران» وعرفت أيضاً بكعبة نجران (وجاء فى عدة روايات أنها كانت قبة من أدم من ثلثمائة جلد).

تاريخها :

وكان الصنم يغوث السبب فى نشوب وقعة بين بلحارث ومراد، ذلك أن مراداً زعمت أن الصنم صنمها، فاقتتل الفريقان عند الرَزم جنوبى نجران فى أرض مراد فى اليوم نفسه الذى وقعت فيه غزوة بدر (١٧ أو ١٩ رمضان سنة ٢ للهجرة) فتحالفت بلحارث مع همدان وأنزلتا بمراد هزيمة منكرة، وظل يغوث خالصاً لبلحارث.

وفى يوم كُلاب الثانى فى الدهناء حاربت بلحارث يقودها نعمان بن جساس القبيلتين التميميتين رباب وسعد بن زيد مناة يقودهما قيس بن عاصم. وانحازت همدان وكندة وقضاعة وغيرها من القبائل إلى بلحارث فبلغ عددهم ثمانمائة مقاتل شديدى البأس انقسموا أربع فرق على رأس كل فرقة قائد يحمل اسم يزيد، وتأمّر على هؤلاء القواد جميعاً عبد يغوث بن صلاة. ودارت الدائرة على بلحارث وسقط قواد هذه الفرق المتحالفة فى القتال، وجرح عبد يغوث. ومن أيام بلحارث أيضاً يوم حذْرَه فى تهامة، وكان بينها وبين أوسَ، وكان النضر فيه حليف هؤلاء، ويوم بطن الذهاب.

ثم إننا نجد بلحارث وقد تملكت نجران بعد إذ نزحت أزد، وكان بينها وبينهم عدة حروب — عن اليمن يقودها عمرو بن عامر مزيقياغ عقب تصدع سد مأرب. فلما سرت دعوة محمد [ﷺ] فى جميع أنحاء الجزيرة العربية سنة ٨هـ (٦٣٠م) وفد إلى النبى [ﷺ] فى المدينة جلة من رجال الدين ومن بينهم الأسقف أبو الحارثة، واتفقوا مع النبى [ﷺ] على أن يلقوه فى مكان بالقرب من المدرينة، وهناك دعوا إلى المباهلة أو اللعان، ولكنهم لما عرفوا نبوته خشوا ما ينزل بهم فسألوا النبى [ﷺ] أن يعفيهم منها على أن يؤدوا جزية أكبر. وفى ربيع الأول من سنة عشرة للهجرة (٦٣٠م) أنفذ محمدٌ [ﷺ] خالدَ بن الوليد فى ٤٠ رجلا إلى بلحارث يدعوهم إلى الإسلام؛ فأسلم الوثنيون منهم وبعض النصارى وظل خالد مقيما بينهم يعلمهم القرآن ومعالم الإسلام؛ وعاد خالد إلى النبى [ﷺ] بعد فترة من الزمن فى وفد من بلحارث (بينهم اثنان من أسرة عبدالمدان النصرانية) فوهب محمد [ﷺ] كل رجل من رجال الوفد ١٠ أوقيات (٤٠٠ درهم) وأقام أحدهم وهو قيس بن الحسين أميراً على بلحارث. وفى سنة ١١هـ (٦٣٣م) ظهر المتنبئ أيهب بن كعب ويعرف عادة بالأسود العنسى، فتبعته بلحارث متأثرة بدعاته. وطردوا والى نجران (عمرو بن حزم)، وظل المسلمون مستمسكين بإسلامهم فى خلافة أبى بكر وجدد النصارى ماعاهدوا النبى [ﷺ] عليه.

المصادر :

١ ــ ياقوت : المعجم، الفهرس.

(٢) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، ص٥٥، س ٨ ـ ١٠، ص ٦٧، س ١٤ ـ ١٥، ص٨١، س ١ ـ ٣، ٦ ـ ٩، ص٨٣، س ٩ ـ ١٠ ص ٨٥، س١٢، ص ٩١، س٢٤، ص٩٣، س٦ ـ ٨، ١٥ ـ ١٧، ص٩٧، س١ ـ ٢، ص١٠٢، س١٣ ـ ١٤، ص ١٠٩، س ٢١ ـ ٢٢، ص١١٦، س ١٩، ص ١١٧، س٢٠، ص ١٢٥، س٩، ص١٣٠، س ٧ ـ ٨، ص١٣٦، س٣، ص١٦٩، س ٧ ـ ٨، ص ١٨٩، س ٢ ـ ٧، ص٢٠١، س ١٥.

(٣) الطبرى: تاريخ، طبعة ده غويه، جـ١،ص ١٧٢٤ ــ ١٧٢٧، والفهرس.

(٤) الأغانى، جـ١٠، ص٨٢؛ جـ١٤، ص٢٦؛ جـ١٥، ص٧٣ والفهرس.

(٥) ابن هشام: السيرة (طبعة قستنفلد، ص ٩٥٨ ــ ٩٦٠).

(٦) K . Ritter: *Erdkunde*، جـ١٢، ص ٦٨.

(٧) Wuestenfeld : *Genealog Ta-beilen*، جـ١، الجدول ٨، س ١٦.

(٨) الكاتب نفسه : *Register* ص ٢١٠.

(٩) Caussin de Perceval : *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* جـ٢، ص ٢٣ ــ ١٢٤، ١٥٩، ٢٠٢، ٢٠٩؛ جـ٢، ص ٥٨٢ ــ ٥٩١؛ جـ٣، ص ٢٧٥ ــ ٣١٢، ٣٤٦، ٣٩١.

(١٠) W. Muir : *The Life of Mohamet* جـ١، ص ٢٧٧، ٢٢٨؛ جـ٩، ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥.

(١١) O. Blau : *Arabien im sechten Jahrandert* فى، جـ٢٣، ص ٥٨٢.

خورشيد [شيلفر J. Schleifer]

حازم بن محمد

بن الـ «حسن» بن خلف ابن حازم الأنصارى القرطاجنّى أبو الحسن: شاعر ونحوى وصاحب نظريات فى البلاغة . ولد فى قرطاجنة سنة ٦٠٨هـ (١٢١١م) لأسرة من جد أوسى. وقد

تلقى تعليمه من أبيه الذى كان قاضى قرطاجنة وكان اتجاه هذا التعليم إلى النحو، واللغة العربية، والحديث ، والفقه المالكى وواصل دراسته فى مرسية ثم فى إشبيلية وغرناطة ووقع تحت تأثير الشلَوْبِين الذى ألهمه دراسة الفلسفة اليونانية مستعيناً بكتب الفلاسفة المكتوبة بالعربية وخاصة ابن سينا. وذهب إلى مراكش بعد وفاة أبيه سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤م) وهناك شارك فى النشاط الأدبى لحاشية الخليفة الموحدى الرشيد (٦٣٠ ـ ٦٤٠ هـ = ١٠٣٢ ـ ١٠٤٢م)، ثم عبر إلى المغرب ليشغل منصب الكاتب فى ديوان أبى زكريا الأول الحفصى (٦٢٥ ـ ٦٤٧ هـ = ١٢٢٨ ـ ١٢٤٩م) وكان علمه الوافر فى ميدان النحو والبلاغة ودرايته التى كانت أعمق من روايته (انظر ابن رشيد) قد أكسبته حجية بين معاصريه ومريديه ومنهم أبو حيان الأندلسى ، وابن سعيد ، وابن رُشَيْد ، والتجانى وكثيرون غيرهم. وتوفى فى تونس فى الرابع والعشرين من رمضان سنة ٦٨٤ (٢٣ نوفمبر سنة ١٢٨٥).

وكان نشاط حازم القرطاجنى موجها إلى ثلاثة ميادين : كتاباته الشعرية التى حفظ بعضها فى مخطوط(وخاصة فى الإسكوريال ، ٣٨٢ ، ٤٥٤) وفى الكتب المعاصرة له أو المتأخرة عنه (انظر المصادر) وتتناول الموضوعات المألوفة ، وتكشف عن أثر المتنبى فيه ، وهو أثر واضح كل الوضوح فى الأندلس . وهى تشمل بصفة خاصة مدائح فى سلاطين مراكش وتونس وأطولها (١٠٠٦ أبيات) وأشهرها أرجوزته المعروفة بالمقصورة والمهداة إلى المستنصر الحفصى (٦٤٧ –٦٧٥هـ) = ١٢٤٩–١٢٧٧م) : «ومن الموضوعات المألوفة التى تشمل الديار المهجورة وأوصاف الزوابع والإبل ، أجل بين هذه التقاليد الطويلة تنطلق أحياناً شرارة الإبداع كما لاحظ غرسيا كومز ، ومدْح الخليفة الحفصى ، وانتصاراته وقصوره وجيوشه فيها بعد كثير عن الدقة ، ولكن فيها قوة وعظمة ؛ وقد اقترن التحسر الشاب على الأندلس السجين وفزعه إلى الخليفة الذى يستطيع وحده أن ينتزعه من براثن

النصارى» (انظر Brunschving: *Hafsides* جـ٢ ، ص٤٠٧) . وقد نبه غرسيا كومز (E. Garcia Gomez: *Ob- servaciones sobre la «Qasida Maqsura» de Abu l-Hasan Hazim Al- Qartajanni*، فى *Al Andalus* سنة ١٩٣٣، ص٨١-١٠٣) إلى قيمة هذه القصيدة من حيث هى وثيقة تشمل حقائق هامة فى ترجمته لذاته وتفصيلات تاريخية وجغرافية. وقد كانت هذه القصيدة موضوعاً لعدة شروح لم يبق منها إلا شرح الغرناطى (رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة ، القاهرة سنة ١٣٤٤هـ=١٩٢٥م، فى مجلدين ؛ ويوجد نص المقصورة أيضاً فى مخطوط بالإسكوريال رقم ٣٨٢).

أما فى ميدان النحو فإن حازما نظم منظومة تعليمية لم تكتمل يهاجم فيها «مقَرَّب» ابن عصفور المعروف باسم «شدّ الزُّنَّار على جحفلة الحمار». وقد فقدت هذه المنظومة.

ثم نجد أخيراً أن حازماً يستحق بصفة خاصة الاهتمام من حيث هو كاتب فى نظريات البلاغة، ذلك أنه صنف «كتاب التجنيس» وهو رسالة فى العروض لم تصل إلينا ؛ و «كتاب القوافى» ، ثم أهم من ذلك كله «مناهج البلغاء وسراج الأدباء» (=المناهج الأدبية) ولم يبق منه إلا الأجزاء الثلاثة الأخيرة . وهذه الأجزاء قد أصبحت حديثاً قوام الموضوع على أساس المخطوط الوحيد المحفوظ فى الزيتونة (هى الآن مكتبة جامعة تونس) من نسخة نقدية قام عليها م . هـ . بلقوجه (تونس ١٩٦٩). أما المنهج الثالث فقد نشره من قبل ع . بدوى فى Mélanges Taha Husain القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ص٨٥-١٤٦. وفى هذا الكتاب قسم كل جزء تقسيماً عجيباً إلى معالم ومعرفات ثم قسمت هذه إلى فقرات سميت على التعاقب : إضافة ، وتنوير . واستخدام هذه المصطلحات المحكمة دليل على نزعة حازم إلى تقعيد منطقى دقيق متدرج ، وتحليل موسع بغرض بسط نظرية أصيلة . وإذا قارنّا كتابه «منهاج البلغاء» بالرسائل الخاصة بالبلاغة العربية التى على غراره نجد أنه يتميز بالخبر الذى أفرده لأرسطو الذى عرفه حازم بصفة خاصة من الفصول

الفصول الخاصة بفن البلاغة والشعر فى كتاب الشفاء لابن سينا. وبالجهود التى بذلها حازم فى تطبيق نظرية الفلسفة اليونانية على الأدب العربى . ومن هذه الناحية يمثل المنهاج مكانة خاصة جداً فى تاريخ النقد الأدبى.

المصادر :

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة انظر :

(١) ابن الأبّار : التكملة ، جـ٢ ، ص٦٣٣ ، رقم ١٦٥٠ .

(٢) ابن سعيد : القدح المعلّى ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، ص٢٠-٢١، رقم ٣.

(٣) العبدرى : الرحلة ، مخطوط بالزيتونة ، تونس رقم ٥٠٩٣ ورقة ١٥٥ب - ١٥٧ب .

(٤) ابن رُشَيْد : الرحلة ، مخطوط بالإسكوريال رقم ١٧٣٥ إلخ ، فى مواضع مختلفة .

(٥) التجانى : الرحلة ، طبعة عبد الوهاب ، تونس سنة ١٣٧٧هـ =١٩٥٨، ص١٨٤.

(٦) ابن الخطيب : الإحاطة ، طبعة عنان ، جـ١ ، ص٢٠٨.

(٧) الدمامنى : الحواشى الهندية ، جـ١ ، ص١٨٩-١٩٠.

(٨) السيوطى : البغية ، ص٢١٤ .

(٩) الكاتب نفسه : الإتقان ، القاهرة سنة ١٢٧٨هـ ، جـ٢: ، ص ١١٩ -١٢٠.

(١٠) الكاتب نفسه: المزهر، جـ١، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(١١) الكاتب نفسه : إقتراح ، دلهى سنة ١٣١٣هـ ، ص١١.

(١٢) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، القاهرة سنة ١٩٥٧-١٩٥٩، جـ١، ص٥٩ ، ٦٠ ، ٣١١ ، ٤٩١ ؛ جـ٢ ، ص١٠١ ، ٤٠٨ ؛ جـ٣ ، ص٧١، ١٠٥ ، ٢٨٨ ، ٣١٤ ، ٤٠٧ .

(١٣) ابن القاضى : درّة الحجال ، طبعة Allouche ، الرباط ، سنة ١٩٣٤-١٩٣٦ ، جـ١ ، ص١٣٧؛ رقم ٣٨١.

(١٤) المقرى : أزهار الرياض ، جـ٣، ص ١٧١ - ١٨٢ .

(١٥) المقرى : نفح الخطيب = Analectes الفهرس.

(١٦) حاجى خليفة ، جـ٢، ص٣٢٣ ، ٣٥٢-٣٥٣.

(١٧) العَيَّاشى: الرحلة ، طبعة فاس ، جـ٢ ، ص٢٥٤.

(١٨) الوزير السرَّاج : الحلل السندسية ، تونس سنة ١٢٨٧هـ ، ص٢١٩ ، ٣٠٣ .

(١٩) ابن مخلوف : شجرة النور ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ، ص١٩٧، رقم ٦٦٧.

(٢٠) علاّم : أبو الحسن حازم القرطاجنى وفن المقصورة فى الأدب العربى فى الكتاب السنوى لكلية الآداب بجامعة عين شمس ، سنة ١٩٥١، ص١-٣١.

(٢١) م . هـ . بلخوجة ، طبعته لمنهاج البلغاء ، تونس سنة ١٩٦٦ ، مع مقدمة أخذت منها هذه التذكرة

خورشيد [هيئة التحرير]

الحافظ

هو الخليفة الفاطمى الحادى عشر واسمه «أبو الميمون عبدالمجيد»، ولد فى عسقلان حوالى سنة ٤٦٧هـ (١٠٧٤م)، وليس ثمة إجماع على التاريخ الحقيقى لميلاده. وكان أبوه «أبو القاسم محمد» ابن الخليفة المستنصر قد رحل إليها، لأن المجاعة كانت أنشبت أظفارها فى مصر وقتذاك (ابن الأثير، جـ١٠، ص ٤٦٨) غير أن أبا الميمون لم يكن له شأن هام فى السياسة إلا فى خريف حياته، فقد كان على أبواب الشيخوخة عندما اغتال الحشاشون الآمر فى سنة ٥٢٤هـ (١١٣٠م) دون أن يخلّف أبناء فبويع بولاية العهد بصفته أحق الأمراء بارتقاء العرش ولقب بالحافظ لدين الله ولم يبايَع بالإمامة فى رأى الشيعة الذى كان سائداً فى ذلك الوقت يتوارثها الابن عن أبيه، ثم إنهم كانوا ينتظرون ولادة أرملة الخليفة المتوفى، وكانت توشك أن تضع، ولكنها وضعت بنتاً؛ وما إن تقلد الأمير الجديد مقاليد الحكم حتى انتزعت منه، إذ انتقض عليه أبو على

أحمد بن الأفضل الملقب بالخليفة يظاهره الجند، فخلع وزير الحافظ عن الوزارة وتولاها هو وسجن ولى العهد فى القصر ولما كان هذا الرجل قليل الاحتفال بالحقوق الشرعية للبيت الحاكم، فقد دعا فى المساجد للإمام المنتظر وضرب السكة باسمه، وظل أبو على أحمد حاكماً بأمره سنة إلى أن استطاع عبدالمجيد أن يخلعه عن العرش وينصب نفسه خليفة مكانه. واستوزر أول ما استوزر يانس الأرمنى، ولكن سرعان ما أبدى هذا الوزير من القوة والبأس ما أحفظ عليه الخليفة فدس له السم بعد ثلاثة أشهر فقط من توليه هذا المنصب، ثم أخذ الخليفة يحاول أن يحكم الدولة وحده؛ والظاهر أنه نجح فى ذلك، ولكن النزاع ما لبث أن نشب بين ولديه حسن وحيدرة مما زعزع أركان حكمه، وانتصرت فرق الجيوشية لحسن، أما فرق الريحانية فظاهرت أخاه حيدرة، إلا أن الدائرة دارت على حيدرة فأصبح حسن فى الواقع مطلق السلطان، ولكنه تمادى فى الغطرسة وأمعن فى الطغيان إلى حد إذلال أبيه فأدى ذلك إلى سقوطه فى نهاية الأمر.

ووجد الحافظ نفسه مضطراً إزاء إلحاح الجند إلى الإيعاز لطبيبه النصرانى أن يدس السم لولده. ونزل الحافظ على إرادة الجند واضطر إلى استيزار بهرام الأرمنى النصرانى. ولكن هذا الوزير الجديد أسرف فى محاباة أبناء جنسه وإخوانه النصارى فأقيل من منصبه بعد أن شغله سنتين. وباعتزال بهرام الحكم أسدل الستار على العصر الأرمنى فى عهد الفاطميين المتأخر وهو العصر الذى بدأ بظهور «بدر الجمالى».

وخلف بهرام الوزير رضوان، على أنه سرعان ما اختلف هو أيضاً مع الحافظ بسبب محاولة الوزير الاستئثار بالسلطة، فضلا عن أن تمذهب رضوان بالسنيّة يلقى شكوكاً فى أحقية حافظ فى الإمامة، ومما زاد فى سخط الخليفة أن الوزير أراد أن يخطب ود الشعب، فألغى ضرائب الأسواق فحرم الخليفة من مصدر من مصادر دخله؛ ثم قام شغب جديد أدى إلى مقتل رضوان؛ ومات الخليفة بعلة القولنج فى العام التالى (جمادى سنة ٥٤٤هـ = أكتوبر سنة ١١٤٩) بالغاً من العمر ٧٥ عاماً

فى عصر سادته الفتن والقلاقل، وقيل إنه كان ينفعه من القولنج قرع طبل من المعادن السبعة والكواكب السبعة فى إشرافها، وكان حكمه قد بدت فيه جميع الدلائل المنبئة بزوال هذه الأسرة.

المصادر :

(١) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، انظر الفهرس.

(٢) ابن خلكان، القاهرة ١٢٩٩هـ، جـ١، ص ٣٨٩ وما بعدها، ترجمة de Slan، جـ٢، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٣) أبو الفدا، طبعة *Reiske*، جـ٣، ص ٤٣٨ وما بعدها.

(٤) المقريزى الخطط، جـ١، ص ٣٥٧؛ جـ٢، ص١٦ وما بعدها.

(٥) القيروانى: تاريخ إفريقية، ترجمة Pellisier & Remusat، ص ١٢٠.

(٦) Wuestenfeld : *Geschichte der Fatimidan-Chalifen*، ص ٣٠٠ وما بعدها.

(٧) S. Lane Poole : *A. Hitory of Egypt in the middle Ages*، ص١٦٦ وما بعدها.

[كرايف E. Graefe]

حافظ إبرهيم

محمد : شاعر وكاتب مصرى. ولد بين عامى ١٨٦٩ و ١٨٧٢ فى دهبية راسية على النيل قرب ديروط (مديرية أسيوط). وتوفى أبوه وهو فى الرابعة من عمره فكفله خاله فى القاهرة ثم فى طنطا حيث أتيح له حضور المحاضرات القليلة التى كانت تلقى فى الجامع الأحمدى، وإن لم يكن ذلك بصفة منتظمة، والتعرّف بالشعر العربى القديم وخاصة العصر العباسى، وهو يتمرن فى مكاتب عدة محامين. وراح حافظ لا يكف عن البحث عن وظيفة لم يكن بعد قد عثر عليها؛ وضاق بالعيش على حساب خاله فترك طنطا ليلتحق بالمدرسة الحربية فى القاهرة. ولما تخرج منها التحق بخدمة الحكومة فى وزارة الحربية ثم فى وزارة الداخلية. وخدم، وهو ضابط، مدة طويلة فى شرقى السودان وقت قيام حملة اللورد كتشنر، ولكن حدث بعد شغب تورط فيه أن طلب حافظ إحالته إلى الاستيداع. وعاد إلى القاهرة سنة

١٩٠٦ وأتيحت له فرصة وصل نفسه بمحمد عبده وأصبح تلميذه، وانصرف أكثر وأكثر فى حرية إلى الشعر. وكان حافظ فى هذه الفترة أيضا متصلا بالزعماء السياسيين أمثال سعد زغلول ومصطفى كامل وقاسم أمين كما كان متصلا بأهل الفكر الذين التفوا حول خليل مطران وغيره. وإنما حدث سنة ١٩١١ أن نجح فى أن يلتحق بالخدمة المدنية ورئيساً للقسم الأدبى بالكتبخانة الخديوية (دار الكتب المصرية) فى القاهرة، وقد ظل شاغلا هذا المنصب حتى وفاته تقريبا فى ٢١ يولية سنة ١٩٣٢.

ويجب أن نعدّ حافظا من بين ممثلى مدرسة الشعر المصرى التجديدى التى كان زعيمها سامى البارودى والتى سار أعضاؤها على مقتضى نزعاتهم وطبائعهم هادفين إلى تخليص أنفسهم من إسار التقاليد. ولكنه اعتزل المتحدثين الآخرين عن الجيل الجديد باستمساكه الذى جاء عفو الخاطر بقضية الشعب وقضية الجماعة الإسلامية بصفة عامة، وقد نجح فى التعبير عن عواطفهما وأطماعهما المشروعة. والحق إن المقطوعات الواردة فى ديوانه (القاهرة سنة ١٩٣٧ فى مجلدين) تكشف عن حشد من التفصيلات والملاحظات المباشرة التى تلقى ضوءاً على عدة نواح من الحياة السياسية والاجتماعية المصرية فى العقود الأولى من هذا القرن، كما تتيح لنا أن نلحظ النظرة الممعنة فى الجدل للشاعر. ونجد بخاصة فى تلك الأبيات التى نتبين لأول وهلة أنها سياسية، أنه يكشف عن امتلاكه الكامل لناصية الموقف فى حقيقته، وهو أن السلطات الثلاث التى كانت تتنازع لكسب الرأى العام (البريطانيون والسلطان والخديوى) يجب أن تُتَملَّق وأنه يجب عليه أولا وقبل كل شىء أن يخمد نار غضبه ويأسه ويخفى أفكاره. ومن ثم نجد أن أشعاره العارضة التى اضطر فيها الشاعر إلى أن يكيف نفسه على مقتضى أسلوب المدائح والمراثى تفتقر إلى الأصالة والخيال. والشقاء والشكوى والقلق والاكتئاب هى أساس خير ما أبدع حافظ من شعر، وهو قد أدخر لها ألطف مختاراته من الصور

وأفعل المفردات فعلا فى النفس، وساقها فى بناء أبعد ما يكون عن تجاهل التقاليد القديمة كل التجاهل. وقد شاع شعره ــ الذى لا يمكن أن نضعه عل محك النقد المستقصى فى هذا المقام ــ بسرعة لا بأس بها فى دوائر أهل العلم فى الأزهر ونال الثناء والترحيب الجم لدى صفوة المثقفين والزعماء السياسيين فى مصر. وأصبح حافظ إبراهيم فوق كل شىء بعطفه على البائسين صدى شقاوات الشعب وآماله. ولعل هذا العطف هو الذى حمله عل نقل بعض فصول من البؤساء لفيكتور هيجو (القاهرة سنة ١٩٠٣، والطبعات الأخرى)، وقد تميز هذا النقل خاصة بنثره العربى الفخم. وثمة وجه آخر من وجوه أسلوبه القصصى يتمثل فى «ليالى سطيح» (الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٩٠٦؛ الطبعة الثانية من غير تاريخ) ويظهر فيها على نحو أقوى من ذلك الأهداف الخلقية التى كان يدين بها مقلدو المقامات فى نهاية القرن التاسع عشر. وتشمل هذه المقامة الطويلة إلمامة نقدية بالأخلاق المصرية ولعلها كتبت على منوال «حديث عيسى بن هشام» لمحمد المويلحى الذى ظل يفوق حافظا فى هذا الباب. ومما يجدر ذكره أيضا ترجمته بالاشتراك مع خليل مطران لكتاب لپول لروى بوليو Paul Leroy-Beaulieu وعنوان هذه الترجمة بالعربية «المجاز فى علم الاقتصاد» (القاهرة سنة ١٩١٣، فى خمسة مجلدات).

المصادر :

يجب أن نضيف إلى المصادر التى وردت فى بروكلمان، قسم ٣، ص ٥٧ ــ ٧١.

(١) حسن كامل الصيرفى: حافظ وشوقى.

(٢) أحمد الطاهر: محاضرات عن حافظ إبراهيم، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٣) شوقى ضيف: الأدب العربى المعاصر،

(٤) فى مصر، القاهرة سنة ١٩٥٧، ص ٨٢ ــ ٩٢.

خورشيد [ريتز تانو U. Rizzitano]

الحاكم بأمر الله

هو سادس الخلفاء الفاطميين، وكان يلقب قبل توليه الخلافة : بأبى على المنصور. ولكى نحصل على فكرة واضحة قدر الإمكان عن خلق هذا الحاكم الغامض يجب أن نقسم حياته إلى ثلاثة أدوار متمايزة بعضها عن بعض تمام التمايز. فالدور الأول، وهو دور حداثته، يبدأ من توليه الخلافة فى الحادية عشرة من عمره وينتهى بمقتل «برجوان» فى سنة ٣٩٠هـ (سنة ١٠٠٠م)؛ ويبدأ الدور الثانى من تاريخ هذا الحادث حتى سنة ٤٠٨ هـ (سنة ١٠١٧م) ؛ أما الدور الثالث فهو السابق على اختفائه سنة ٤١١ هـ (سنة ١٠٢١م).

الدور الأول سنة ٣٨٦ - ٣٩٠ هـ = ٩٩٦ - ١٠٠٠م :

فى اليوم نفسه الذى مات فيه العزيز فى مدينة بلبيس بويع بالخلافة ابنه الوحيد «المنصور» وتلقب «بالحاكم بأمر الله»، وقد ولد المنصور فى ٢٣ ربيع الأول سنة ٣٧٥ هـ (١٣ أغسطس سنة ٩٨٥م) من أم نصرانية، وأقيم العبد الخصى «برجوان» وصيا عليه امتثالا لرغبة أبيه. غير أن «برجوان» لم يستطع أن يخضع لسلطانه قائد الجيش «ابن عمّار المغربى» الذى كان الخليفة «الحاكم» قد منحه رتبة «الواسطة» ولقّبه بأمين الدولة. وكان لمحاباة هذا القائد بنى جنسه من الكتاميين وتفضيلهم على إخوانهم من الجنود أثر سئ أثار النفوس إلى درجة الغليان، فعمد الجنود الترك آخر الأمر إلى امتشاق الحسام لرد عدوان البربر إخوانهم فى السلاح. وانتهت هذه الفتنة بهزيمة البربر وسقوط قائدهم «ابن عمّار» وقد عفا عنه الخليفة، إلا أنه سرعان ما دبر أمر الخلاص منه فاغتيل وأصبح «برجوان» عندئذ مطلق السلطان، فركبه الزهو والغرور وترك مقاليد الأمور تفلت من يده، ثم انغمس فى الملذات ينعم بثروته الطائلة مهملا تثقيف الخليفة القاصر، بل تغالى فأخذ يلقبه ألقابا تجعله موضع الاستهزاء مما حزّ فى نفس الخليفة. على أن برجوان عرف حقيقة خلق الخليفة وكان يجهله من قبل؛ ففى سنة ٣٩٠ هـ (سنة ١٠٠٠م) أمر الخليفة بقتله ولجأ

الحاكم بعد هذه الفعلة التى ثار لها الناس إلى الشعب ليشد أزره فى هذه السن اليافعة التى يحتاج فيها المرء إلى كل عون. على أنه ما لبث أن أتى من الفعال ما يدل على استقلال خطير فى الرأى لم يعد معه فى حاجة إلى سند.

الدور الثانى من سنة ٣٩٠ ـ ٤٠٨ هـ = ١٠٠٠ ـ ١٠١٧م :

وربما استطعنا أن نتبين خلق الخليفة من المجرى الذى سار فيه بعيد وفاة برجوان إذا عرفنا البواعث الكامنة تحت ذلكم التعصب الدينى الشديد الذى جعله يسعى جاهدا إلى التشدد فى تطبيق بعض أحكام الإسلام بصفة عامة تطبيقا حرفيا وإشاعة آراء الشيعة الإسماعيلية بين أناس مازالت آراء أهل السنة غالبة عليهم.

فإذا كانت هذه الظاهرة هى أبرز ما اتسمت به تصرفاته كلها فقد كان يزيدها تعقيداً شعور مطلق بالقوة أخذ يتملك هذه الشخصية العجيبة شيئا فشيئا وأهواء قلّب لا تقف عند حد تمتزج بها امتزاجا قويا طبائع فطرت على القسوة والبطش. وقد تفسر هذه النزعات ـ التى ذكرناها أول ما ذكرنا ـ تلك الأحكام الجائرة التى أصدرها حتى سنة ٣٩٩ هـ الموافقة سنة ١٠٠٨ ـ ١٠٠٩م : «كمنع شرب الخمر ومنع أكل أصناف من الطعام وفرض القيود على النساء وهكذا». ولا شك أن بعضها قد قصد به أهل السنة، كما تفسر لنا أيضا اضطهاده أهل الكتاب اضطهادا شديداً لا رحمة فيه كإصداره المراسيم التى تحتم عليهم ارتداء زى خاص وهدم معابدهم وكنائسهم. وظل النصارى رغم هذا يشغلون أرقى مناصب الدولة، وهذا يدل على أنه كان من المستحيل حتى فى ذلك الوقت الاستغناء عن مقدرتهم وكفايتهم.

وقد دفعه تعلقه بمذهب الشيعة إلى بناء عدة عمائر، فشيد جامع «راشدة» وجامع «المقسى» والجامعة الكبيرة المعروفة باسم «دار العلم» (أو الحكمة) التى فتحت أبوابها فى جمادى الآخرة سنة ٣٩٥ هـ (مارس سنة ١٠٠٥م) كما أتم بناء جامع «الحاكم» عام ٣٩٣ هـ (١٠٠٢م) أو سنة ٤٠١ هـ (١٠١٠م)، وكان الخليفة العزيز قد بدأ فى إقامته.

غير أن الحاكم أظهر طوال مدة حكمه ميلا شديدا إلى القسوة البالغة وسفك الدماء، وكانت ضحاياه على الأخص كبار رجال الدولة وقواد الجيش، وقلما مات واحد منهم فى هذه الفترة حتف أنفه. وسرعان ما ظهرت عواقب هذا الحكم البغيض القائم على العسف، ذلك أن «أبا ركوة» الأمير الأموى الأندلسى انتقض على الحاكم وهدد مصر وعاصمتها بالخراب والدمار، وبادر «بنو قرة» و «زناته» إلى مساعدته إذ ضاقوا ذرعا بقسوة الحاكم وعنفه، وعاونته كتامة بعد ذلك، وإنما استطاع القائد الباسل و «الفضل» بعد جهد جهيد أن يتغلب على هذا العدو الخطر سنة ٣٩٦ هـ (١٠٠٦م).

ولعل الخليفة قد تأثر بهذه الأحداث وبقلة المحصول سنوات متتاليات، فلم يجد بدا من التخفف من شدته ومراضاة أهل السنة، بل لم يقتصر الخليفة على ذلك بل أبطل تلك العادات التى تدخل فى صميم الإسماعيلية وسلك السبيل المستقيم إلى السنة، وإلى هنا نستطيع أن نجد البواعث التى حدت بالحاكم إلى فعل ما فعل، ولكننا لا نستطيع ذلك بحال من الأحوال فى السنوات التالية، لأننا نتبين من ذلك الفيض من المراسيم التى كان يصدرها الخليفة ويغيرها بلا انقطاع، أنه كان يميل تارة مع الإسماعيلية، وتارة مع أهل السنة؛ وإنما ظل على رأيه فى اضطهاد النصارى واليهود ومعاملة عمال الدولة فى وحشية لا يفرق فى ذلك بين دين ودين.

الدور الثالث : من عام ٤٠٨ ـ ٤١١ هـ الموافق ١٠١٧ ـ ١٠٢١م :

ومهما يكن من شئ فقد كان الخليفة يتبع تعاليم الإسماعيلية الباطنية إلى غايتها، متأثرا فى ذلك بالأخرم وحمزة الزوزنى ودرزى الداعى الباطنى، وذلك عام ٤٠٨ هـ (١٠١٧م). أما وقد عرفنا نفسيته فليس بمستغرب أن يخطو هذه الخطوة، كما يجب ألا يغيب عن بالنا أيضا أن أباه وجدّه قد زعما من قبله فيما يظهر أنهما على الأقل قادران على الإتيان بالخوارق (*Druzes* : de Sacy ، *Fatimiden - Chalifen* : Wuestenfeld ص١٦٠). أما أن الحاكم قد أظهر آخر

الأمر تسامحا عظيما فى أمور الدين فشئ يتفق تماما وعقائد الإسماعيلية التى كانت غالبة عليه إذ ذاك، فأبطل العقوبات التى سنّها، وبدأ النصارى واليهود يتنفسون الصعداء؛ والقصة التى ذكرها كوفمان (Kaufmann فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl Gesells* جـ٥١، ص ٤٤٢ وما بعدها) هى خير مثال على ذلك، على أن أهل البلاد المسلمين هبوا يحاربون الآراء الملحدة التى كان يدعو إليها دعاة المذهب الجديد جهرة، وكان من أثر هذا أن الحاكم حبس فى قصره وهو القصر الذى عرف أن درزى مثير الخواطر كان مختبئا فيه. ومع ذلك فقد استطاع «الحاكم» أن يمهد لدرزى سبيل الفرار إلى لبنان حيث أسس طائفة الدروز، وما زال هؤلاء يقدسون «الحاكم بأمر الله» معتقدين فيه وينتظرون عودته.

ولم يتردد الخليفة فى صب جام غضبه على مدينة الفسطاط مهد الثورة، فقامت إثر ذلك معارك طاحنة بين الترك والبربر من ناحية وبين الزنوج المتغطرسة من ناحية أخرى، فدبت الفوضى فى العاصمة وأخذت الحالة تسير من سئ إلى أسوأ، ثم حلت ساعة الخلاص فجأة باختفاء الخليفة اختفاء غامضا فى ليلة ٢٧ شوال سنة ٤١١ هـ (٢٣ فبراير سنة ١٠١٢)، وقد جرى القول بأنه قتل بتحريض أخته ست الملك إلا أن هذا القول ليس له سند كاف (de Sacy : *Druzes*، جـ١، ص٤١٦ وما بعدها).

وإذا درسنا أطوار سيرته فإننا لا نستبعد ما ذهب إليه ميلر (Mueller جـ١، ص٦٩٣) من أن الحاكم قد عمد إلى الاختفاء عن أعين الناس لما تبين له استحالة نشر دعوته فى مصر.

وقد تأثر المؤرخون المسلمون؛ والكتّاب النصارى - المغرضون بطبيعة الحال - بادعاء الحاكم الألوهية آخر الأمر فتحيفوا عليه ولم يقدروا هذه الشخصية الفذّة فى نهجها، وعدّوه حاكما طاغية مخبولا متعطشا للدماء، وبادروا فنسجوا حول شخصيته الغريبة سلسلة من الأقاصيص السخيفة التى لا تزال تفتقر إلى تمحيص دقيق. وتأثر معظم المؤرخين الأوربيين بهذا الرأى أيضا ولم يشذ

منهم إلا دوزى وتبعه فى ذلك ميلر فاجتهدا أن يحكما على شخصية الحاكم حكما منزها عن الهوى.

وفى رأيهما أن شخصية الحاكم قد جمعت بين الغيرة على الدين إلى حد التعصب وبين النزوع المأثور عن المشارقة إلى الاستبداد. ولكنها لا تخلو من خلة تهدف إلى المثل الأعلى. فمن البيّن أن كثيراً من النظم التى سنّها واشتد الناس فى ذمها قد رمى بها إلى كبح جماح الفساد الذى تردى فيه شعبه؛ وقد ضرب لهم مثلا رائعاً بسلوكه الذى لا تشوبه شائبة واحتقاره لكل مظاهر الأبهة والفخفخة.

وكثيراً ما نجد مراسيم حتى فى الطور الثانى من حكمه يحرم فيها ذكر اسمه فى الصلاة إلا فى بساطة متناهية، وقد نهى عن أن يظهر له أحد فروض الاحترام والإجلال المألوفة.

وليس من ينكر على الحاكم سماحته وجوده، ومازال التاريخ يروى مثلا مشاهد السنين التى شح فيها ماء النيل وكيف كان الحاكم يقف وسط شعبه مستجيباً لكل رجاء دائب السعى لدفع ويلات المجاعة. ومهما يكن من أمر فإن حكم الحاكم، وخاصة فى السنين الأخيرة من عهده، إنما كان قائماً على رأيه الذى لا ينظر إلى الأمور إلا من ناحية واحدة معرضاً لتقلبات هواه، ومن ثم لا ننكر أن هذا الحكم كان على الجملة وخيم العاقبة على البلاد.

أما عن الأحداث السياسية التى وقعت خارج مصر فى عهد الحاكم، فهذه ليست لها علاقة وثيقة بما نحن بصدده من تحليل شخصيته.

المصادر :

أفضل المصادر هى :

(١) ابن خلكان، ترجمة ده سلان de Slane، جـ٣، ص٤٤٩ وما بعدها.

(٢) ابن العبرى *Chronicon* طبعة Braus، ص٢١١ وما بعدها.

(٣) المقريزى : الخطط؛ جـ٢، ص٢٧٧، ٢٨٢ وما بعدها؛ ٣٤١ وما بعدها.

(٤) وقد أجمل ده ساسى de Sacy البحث فى الأدب المشرقى فى مصنفه الجوهرى *Exposé sur la religion des Druzes*، ص ٢٧٨ وما بعدها.

(٥) القيروانى : تاريخ إفريقية، ترجمة Pellissier et Rémusat، ص ١١٦ وما بعدها.

(٦) الكندى : ولاة مصر وقضاتها The Governors and Judges of Egypt.

(٧) Weil : *Geschichte der Chalifen* جـ٣، ص٦٦؛ جـ٤، ص٢٦٩.

(٨) Wuestenfeld : *Geschichte der Fatimiden Chalifen*، ص١٦٤ وما بعدها.

(٩) Dozy : *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*، ترجمة Chauvin، ص٢٨٣ وما بعدها.

(١٠) Steinschneider : *Polemische und Apologetische Litteratur*، ص١٨٤، ١٩٥ وما بعدها.

(١١) A. Mueller : *Geschichte des Islam im Morgen und Abendland*، جـ١، ص٦٢٩ وما بعدها.

(١٢) D. Kaufmann : *Beitraege zur Geschichte Aus Juedischen Quellen* فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells*، جـ١٥، ص٤٤٢ وما بعدها.

(١٣) Stanley Lane Poole : *A. History of Egypt in the Middle Ages* ص١٢٣ وما بعدها

[E. Graefe كرايفه]

+ **الحاكم بأمر اللّه:** سادس الخلفاء الفاطميين واسمه أبو على المنصور، وهو من أشهر الخلفاء لسرفه وشططه وقسوته وما أنزله بالناس من اضطهاد وخاصة المسيحيين، والصفة الإلهية التى نسبها إليه بعض أنصاره وأصبحت من أركان عقيدة الدروز، ونهايته الغامضة. ومن العسير أن نكون فكرة دقيقة عن شخصيته، ذلك أن كثيراً مما اتخذه من فعال كان غريباً غاية الغرابة بل إننا لا نجد له تفسيراً، كما كان سلوكه حافلا بالمتناقضات. وكان خلقه فى جوهره خلق الطاغية والحاكم المفرد القاسى ويتخلل ذلك نوبات من السماحة والتواضع.

ولد الحاكم سنة ٣٧٥ هـ (٩٨٥م) وكان فى الحادية عشرة وستة أشهر فحسب حين توفى أبوه العزيز فى بلبيس فى الثامن والعشرين من

رمضان سنة ٣٨٦ هـ (١٤ أكتوبر سنة ٩٩٦)، ونودى به «ولى العهد» سنة ٣٨٣ (٩٩٣م). وكان الخليفة العزيز، وهو على فراش الموت، قد أوصى قاضيه الأكبر محمد بن النعمان وزعيم كُتامة الحسن بن عَمّار بأن يناديا بابنه خليفة. ودخل الحاكم القاهرة فى اليوم الثانى لوفاة أبيه مرتدياً درّاعة من لون واحد وعمامة مزينة بأحجار كريمة وقد أمسك فى يده رمحاً وتمنطق بسيف وتقدم جثمان أبيه. وفى اليوم التالى ظهر يحف به الجلال أمام وجوه القوم فى إيوان القصر، وقد جلس على عرش من الذهب وحياه الحاضرون بلقب الإمام والحاكم بأمر الله.

وفى البداية الأولى لعهده أصرّ بربر كُتامة الذين كانوا قوام أسرته، بأن يوكل أمر رئاسة الحكومة لزعيمهم الحسن بن عمار الذى اشتهر بانتصاراته على الروم (البوزنطيين) فى صقلية. وكان قد عين «واسطة» ولقب بلقب «أمين الدولة». وقد أظهر الحسن تحيزه البربر فى الجيش على حساب العناصر الأخرى، وهى الترك والديلم والزنوج، وقتل وزير العزيز عيسى بن نَسْطورُس وتشاحن مع أتابك الخليفة الشاب المملوك الخصى بَرْجوان. وما كان من برجوان، وقد أثارت اهتمامه الخطة التى رسمها أنصار ابن عمّار بوضع الخليفة فى قبضتهم، إلا أنه تحالف مع والى دمشق منكوتكين التركى. ولكن منكوتكين كان قد سار إلى مصر يصحبه حليفه البدوى مفَرِّج بن دَغْفَل بن الجرّاح وتخلى عنه برجوان وهزم قرب عسقلان على يد جنود ابن عمار بقيادة سليمان بن جعفر بن فلاّح. على أن حكم ابن عمار لم يدم طويلا، ذلك أن رجلا من أقوى البربر هو جيش بن صمصامة الذى كان قد طرد من ولايته على طرابلس، انضم إلى برجوان. وقامت ثورة على ابن عمار وهزم ففر مختفيًا، واستولى برجوان على مقاليد السلطة، وشغل منصب «الواسطة»فى آخر رمضان سنة ٣٨٧ (أول أكتوبر سنة ٩٩٧) وحمل الناس على البيعة للخليفة الشاب من جديد. وصدر العفو عن ابن عمار أول الأمر، ثم اغتيل من بعد.

وقــدّر لحكم برجــوان الذى كــان يعاونه كاتبه فــهد بن إبراهيم أن يواجه صــعـابًا جــمــة هى هجــوم الروم (البـوزنطـيـين) فى شــمــالى الشـام، ونشوب فتنة فى صــور على يد المغامر عَلاّقَة بمعـاونة البـوزنـطـيـين، وقـيـام الاضطرابات فى دمشــق وفى برقة من أعمـال طرابلس. وقد انتـهت الأمور فى الشـام نهاية سـعـيدة بانهـزام أسطول البوزنطيين أمام صور. وقد هزم جيش بن صمصـامة أول الأمر خارج أفـامية إلا أنه دأب على القتال وغزا البوزنطيين الذين كـان حـبلهم قـد اضطرب بوفـاة قائدهم دميان دلاسينوس (انظر ترجمة M. Canard لأخـبـار ابن القـلانـسى فى *Revue des Etudes Byzantines*، باريس، جـ ١٩، سنة ١٩٦١، ص٢٩٧ وما بعدها). وقـبيل هذه الـحملة على البـوزنطيـين مـبـاشرة، أراد مـفـرّج أن يسـود على الرملة فاضطر إلى الخـضـوع لجيش بن صمصامة؛ وأعيد النظام إلى نصابه فى دمـشق، وأعيـد أيضا إلى برقـة، ولكن فــشلت المحـاولـة التى بذلت لانتــزاع طرابلس من الحـاكم الزيرى لإفريقـية. أمـا المفاوضـات مع البـوزنطيـين التى بدأت بعــد حــادث أفـامــيــة وبدأها الإمبراطور بازيل. أوبرجوان . فلم تنته إلى شىء ، وشرع بازيل فى شن حملة جـديدة فى شــمـال الشـام وصـادفـه النجــاح هذه المـرة. وإنما تم بعـد ذلك وبعد وفاة برجوان أيـضا، أن عقد هدنة مـدتها عـشر سنـوات مع البوزنطيـين سـنـة ٣٩١ هــ (١١٠١م). عـلـى أن العلاقات السلمـية بين بوزنطة والحاكم قـدر لها أن تضطرب بتـدمـيـر كنيسـة القبـر المقدس سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م)، بل إن بازيل قــد عـمــد سنة ٤٠٦ هـ ـ١٠١٥ ـ ١٠١٦م) إلى منع العـلاقـات التجارية مع مصر والشام.

ولم يكن برجـوان مـسـتـوليـا على مـقـاليد السلـطة منذ ربيع الثـانى سنة ٣٩٠ (أبـريـل سـنـة ١٠٠٠)، ذلـك أن الحاكم الذى كـانت شـخصيتـه قد بدأت تستـقر وتثبـت كان قد ضـاق بوصاية برجـوان الذى كَفَّه فى قـصـره. ولذلك نجده قد عمل على اغتياله بمالأة المملوك ريدان، وهو يتمـشى معـه. وأعقب ذلك قيام الاضطرابات، فـقد خشى الترك أن يكون مـا حدث انقـلاباً قام به الحـزب البـربرى. واضطر الخليـفة الشـاب إلى

الظهور على باب قصره ليشرح الأسباب التى أدت به إلى العمل على قتل برجوان ومطالبة رعاياه جميعا بالطاعة وبذل العون له. وقد أظهر هذا القتل وإبرامه الذى شابه تصميم لا يعرف العاطفة من قبل صبى فى الخامسة عشرة تلك الميول المتعطشة إلى الدم التى وقع فريسة لها معظم وزرائه وأكابر الأعيان من رعاياه.

ومن يومها راح الحاكم يحكم البلاد حكم الطاغية المستبد، لا يطيع إلا أهواءه ومزاجه فى الساعة التى هو فيها، سواء كان ذلك خيرا أو شرا، فيأمر باتخاذ أعجب القرارات وأشدها إسخاطا للشعب ثم ينكرها أو يلغيها، ثم يعود فيؤكدها، متراوحا بين الغلظة والسماحة لينتهى به الأمر إلى الجنون الذى أصابه فى السنوات الأخيرة من حكمه.

وكانت أهم السمات التى تميز حكم الحاكم هى :

(١) سلسلة من الإجراءات تنبع من قلب مسلم، شيعى بخاصة؛ والتعصب الدينى :(أ) قوانين ضد المسيحيين واليهود. (ب) إجراءات ضد المذهب السنى. (جـ) مراسيم لها الصفة الخلقية الاجتماعية (جميع الإجراءات التى ألغيت أكثر من مرة، مع أننا لا نستطيع أن نتبين منها أية أسباب واضحة تدعو إليها).

(٢) عدد كبير من الاضطهادات وآيات القسوة.

(٣) عصيان بين الشعب ومظاهرات السخط التى قام بها.

(٤) شطط الحاكم المتعدد الوجوه الذى يوشك أن يكون جنونا، ودعاواه بالألوهية.

على أن ثمة مناسبات أخرى أظهر فيها الحاكم بساطة عجيبة، وتواضعاً، وزهداً، وسماحة، وإحساساً بالعدل، حتى أن الحكم عليه لا يكون فى جميع الأحوال سيئاً.

وكانت الإجراءات التى اتخذت ضد المسيحيين واليهود من أبرز سمات حكمه، ولكن يجب أن نسلم بأنه كان ثمة مراسيم من هذا النوع سبق أن أصدرها الخلفاء العباسيون. ونحن

نسجل الإجراءات التى اتخذها الحاكم باختصار فيما يلى :

سنة ٣٩٣ هـ (١٠٠٣م). تدمير كنيسة كان قد أعيد بناؤها، وإقامة مسجد «راشدة» فى مكانها (انظر فى هذا الشأن المقريزى: الخطط، جـ٢، ص٢٨٢). تحويل كنيستين أخريين إلى مسجدين؛ نقل المسيحيين الملكانيين من حيهم إلى الحمراء (انظر فى ذلك المقريزى: الخطط، جـ١، ص٢٩٨). تحريم الخمر، حتى على النصارى، والأوامر التى أصدرها بتدمير جرار الخمر وإفراغ الخمر على الأرض.

سنة ٣٩٥ هـ (١٠٠٤م) : إلزام المسيحيين واليهود بارتداء زنانير وعمائم سوداً.

سنة ٣٩٦ هـ (١٠٠٥ - ١٠٠٦م) : تحريم جديد للخمر.

سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٧م) : تحريم الاحتفال بأحد السعف فى بيت المقدس وغيرها.

سنة ٣٩٨ هـ (١٠٠٨م) : مصادرة أملاك الكنائس والأديرة فى مصر.

سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٩م) : إجبار النصارى واليهود وهم فى الحمامات بتعليق شارة مميزة حول أعناقهم - صليب للنصارى، وجلاجل صغيرة لليهود؛ تدمير كنيستين فى القاهرة وكنيسة فى دمشق، وتدنيس مقابرها. إنزال التعذيب بعدد من الموظفين النصارى .

سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ - ١٠١٠م) : تدمير كنيسة القبر المقدس ببيت المقدس. ويقول ابن القلانسى أن سبب ذلك هو أن الخليفة غضب من قيام القساوسة بخدعة فى معجزة نزول النار المقدسة إلى المذبح (انظر عن هذه المعجزة : Krachkovskiy : *The Holy Fire according to the accounts of Al Birunie and other Muslim Writers of the 10th-13th centuries* فى *Kristiansky Vostok* بالروسية فى جـ٣/٣، سنة ١٩١٥، ص٢٢٦ -٢٤٢).

وحدث فى السنة نفسها : تحريم إقامة عيد الغطاس فى القاهرة، وقد منعت السلطات الإسلامية من حضور هذا العيد كما كانت تفعل من قبل؛

وتدمير الدير الملكانى القصير فوق تلال المقطم وتدنيس المقبرة؛ وتدمير كنيسة فى دمياط.

سنة ٤٠١ هـ (١٠١٠م) تكرار الأمر الصادر للنصارى واليهود بارتداء زنانير سود؛ وتحريم جديد للخمر واستعمالها فى القداس.

سنة ٤٠٢ هـ (١٠١١ - ١٠١٢م) : تحريم إظهار الصلبان وصوت الناقوس.

سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٢ - ١٠١٣م) وفى المقريزى سنة ٤٠٤ هـ : أمر للنصارى واليهود بارتداء عمائم وطيلسانات سوداء، وأن يضع النصارى صليبا من الخشب حول أعناقهم؛ أمر بمنع النصارى من ركوب الخيل؛ استبدال المسلمين بالموظفين النصارى؛ وقد اشتد فى هذه الإجراءات بعد أن رفعت إليه مظلمة من النصارى، وقد اضطر عدد كبير من النصارى إلى الدخول فى الإسلام. وكانت هذه السنة سنة الكوارث بالنسبة للنصارى، فقد دمرت كل صوامعهم وكنائسهم وصودرت كنوزهم، ولم ينج من ذلك إلا دير سيناء نتيجة لخدعة دبرها رئيسه، على أنه لم ينج من المصادرات ذلك أن رئيسه شكا من ذلك إلى الخليفة سنة ٤١١ هـ (١٠٢١م).

ونالت هذه السياسة موافقة المسلمين بصفة عامة، ذلك أنهم كرهوا النصارى لما وقع فيه الموظفون الماليون النصارى من اختلاسات وما جنحوا إليه من محسوبيات، وأدى ذلك على سبيل المثال إلى إعدام الكاتب فهد بن إبراهيم سنة ٣٩٣ هـ (١٠٠٣م) الذى كان رئيسا لهذه الشئون المالية أكثر من خمس سنوات وحبس عدة كتاب يتولون مناصب شتى حبسا مؤقتا. ويجب أن نذكر أن هذه الإجراءات ربما لم تكن تنفذ بصرامة فى جميع الأحيان وإلا لما كان ثمة داع إلى تكرارها.

على أن الحاكم سنة ٤٠٤ هـ (١٠١٣م) سمح للنصارى واليهود، بل سمح لأولئك الذين أسلموا منهم، بأن يعودوا إلى ملتهم والهجرة إلى أرض الروم. وحين علم سنة ٤١١ هـ (١٠٢١م) بأن بعض النصارى الذين أسلموا كانوا يحضرون القداس فى

بعض البيوت، فإنه لم يتخذ ضدهم أى إجراء كما اتخذ فى العام نفسه سلسلة من الإجراءات فى صالح النصارى هى: إباحة بناء دير القصير من جديد وردّ ممتلكاته إليه، ومنح الحماية لجميع الكنائس وإعادة أملاكها إلى جميع الكنائس.

وإن المرء ليعجب : ترى هل كان الحاكم يستلهم فى بعض الأحيان ذكر أمه النصرانية؟

وقد صادفت الإجراءات الشيعية والمناهضة لمذهب السنة بخاصة معارضة شديدة من أهل مصر الذين كان قوامهم من أهل السنة حتى أن هذه الإجراءات قد ألغيت لذلك أو بسبب ما كان ينتاب الخليفة من إسراف فى السماحة. وقد حدث سنة ٣٩٣ هـ (١٠٠٢ ـ ١٠٠٣م) أن اعتقل ثلاثة عشر شخصا وشهّر بهم وحبسوا ثلاثة أيام لأنهم أدوا صلاة «الضحى» التى كانت محرمة منذ سنة ٣٧٠ هـ، ثم أبيحت مرة أخرى سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٩م)، كما جاء فى رواية يحيى بن سعيد الأنطاكى. وكذلك كان مباحا «القنوت» فى صلاة الجمع (وهو يعد شعيرة أدخلت فى العصر العباسى؛ انظر النعمان : دعائم، جـ١، ص ١٢١) وصلاة التراويح فى رمضان. وقد أبيح فى الأذان لصلاة الفجر أن يذكر التثويب مرتين وفقا لما جرى عليه أهل السنة : «الصلاة خير من النوم» ولم يعد فرضا أن يقال فى الأذان «حى على خير العمل» وهى صيغة شيعية بخاصة (المقريزى، جـ٢، ص ٢٨٧ و ٣٤٢ حيث لا تتفق التواريخ). على أنه جاء فى المقريزى (جـ٢، ص٣٤٢ سنة ٤٠٣ الموافقة ١٠١٢م) أنه أمر بالعودة إلى صيغة «حى على خير العمل»، وأبطل التثويب ومنع مرة أخرى صلاة الضحى وصلاة التراويح ولعل من الأرجح أن نقول منع النسوة من العويل والنحيب فى الجنازات يعود إلى ردّة على العادة الجارية التى حرمها النبى [ﷺ] ولم يحرمها أهل السنة فيها يظهر بشدة وصرامة.

ومن الإجراءات التى كثيرا ما أثارت الاضطرابات سنة ٣٩٥ هـ (١٠٠٥م) الاساءة إلى الخلفاء الراشدين وصحابة رسول اللّه [ﷺ]. وقد صدرت الأوامر

بنقش هذه الصيغ اللعنّية على جدران العمائر وكذلك على حوانيت الأسواق، وقد أثار ذلك شغبا وقت العودة من الحج. ومن ثم نسخ هذا الأمر بعد ذلك بسنتين، وصدر أمر بإزالة صيغ اللعن ومعاقبة أى فرد يسىء إلى صحابة رسول اللّه[ﷺ]. وجدد هذا الأمر سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٣م). وينتمى أيضا إلى هذا التغيير فى السياسة والعودة إلى الشعائر السنية إباحة الاحتفال بشهر الصوم. وبعيد الفطر كما كان يفعل أهل السنة حين يراعى شهود القمر الجديد، فى حين أن القانون الفاطمى قد حدد بداية الشهر طبقاً للأرصاد الفلكية؛ ونذكر أيضا إبطال الاحتفال بعيد غدير خُمّ (المقريزى، جـ١، ص٣٨٩، ١٠).

والإجراءات الصارمة التى اتخذت حيال أهل السنة أثارت حماسة شديدة لمذهب الشيعة واحتشد الناس فى المحاضرات التى كان يلقيها فى المسجد قاضى القضاة عبد العزيز بن محمد بن النعمان حتى توفى بعضهم من الاختناق.

وكان إنشاء «دار العلم» أو «دار الحكمة» سنة ٣٩٥ هـ (١٠٠٥م) من الأعمال الأخرى التى قصد بها محاربة السنية ونشر الدعوة الإسماعيلية.

وكانت المراسيم ذات الصفة الأخلاقية الاجتماعية من أغرب القرارات التى أصدرها الخليفة، وهى حين تكون بريئة من الهوى والنزوات الخالصة، فإنه من المستطاع أن ننسبها إلى حرص على نشر الأخلاق الفاضلة ومحاربة الخلاعة.

وقد أثر تحريم الخمر الذى أسلفنا بيانه على المسلمين والمسيحيين ولم يراع هذا التحريم فى ثورة أبى رَكْوَة. وقد نسخ هذا التحريم سنة ٣٩٦ هـ (١٠٠٦م) حين بيّن طبيب الحاكم له أن الخمر قد تفيد الصحة. على أن هذا الأمر أعيد عدة مرات وكان الغرض من ذلك بلا ريب مراعاة الأخلاق. ومن هذا القبيل غلق البيوت المشبوهة ومنع الناس من الظهور فى الحمامات من غير ما يستر الحقوين، وتحريم بيع القيان المغنيات، وتحريم الجعة (الفُقّاع) وبيع الشهد والزبيب (الذين يمكن

استخدامهما لصنع المشروبات الروحية) وتحريم الآلات الموسيقية ومنع الحفلات التى يقيمها المغنون والموسيقيون. ولهذا السبب منع النسوة من التزين وإظهار المجوهرات والذهاب إلى الحمامات والجبانات، بل منعهن مرة من الخروج بإطلاق، ومنع الحذائين سنة ٤٠٥ من صنع أحذية لهن حتى أجبرهن على الاعتكاف فى دورهن. وكان بعض النسوة اللائى يذهبن إلى الحمامات رغم هذا المنع يحبسن فيها.

وكذلك حرم الحاكم جماعات اللهو على ضفاف النيل والتريض بالقوارب فى الخليج، وأمر بأن تغلق جميع الأبواب والنوافذ المطلة على الخليج، بل لقد منع الناس من التمشى ليلا أو إبقاء حوانيتهم مفتوحة بعد الغروب، ولو أنه كان فى بعض الأحيان يجد متعة فى التمشى فى الطرقات المنارة.

وكانت جميع هذه الإجراءات موضع سخط الناس الشديد. ولاشك أن الحاكم كان حريصا على أن يعامل بشدة فجور بعض الطبقات وفسقها، ولم يتردد فى أن يعاقب أشد العقاب كل من يخرج عن هذه النواهى.

ويمكن أن نسلم بأن الدوافع التى حدت بالخليفة إلى إصدار بعض هذه النواهى كانت جادة، إلا أن ذلك لا يمكن أن يصدق على عدد من الإجراءات الأخرى التى اتخذها. ومن ذلك سلسلة من النواهى عن الغذاء، وكانت هذه النواهى تعوق التجارة وتضايق المستهلكين. فقد حرم «الملوخيّة» وهى نوع من الخضر الغروية المحبوبة جداً، بحجة أن أبا بكر وعائشة ومعاوية كانوا يحبونها، وكذلك تحريمه الكامخ المعروف بالموَكَّلِيّة، والترمس وبعض المحار، والسمك الذى لا تغطيه قشور (وهذا يذكرنا بالتحريم الذى جاء به سفر التثنية، الإصحاح ١٤، الفقرة ٣ وما بعدها). وربما نشأ تحريمه لذبح الماشية إلا فى عيد الأضحى قد نشأ من الحاجة التى تقتضى حفظ الماشية للزراعة (قارن هذه السياسة بسياسة الحجاج).

ولكن ما قولنا فى الأمر الذى أصدره مرتين بقتل الكلاب لأن نباحها

يزعج الخليفة وتحريمه لعبة الشطرنج؟ وبماذا نستطيع أن نفسر مصادرة الحاكم سنة ٣٩٩ هـ أملاك أمه وأخته وزوجاته؟

وكان الحاكم يعاقب على مخالفة هذه الأوامر بالإعدام، ذلك أن الحاكم كان يلجأ للإعدام لجميع الأسباب المختلفة، من ذلك أنه كان يقصد إشاعة الرعب على اعتبار أنه أسلوب فى الحكم. وقد كان عدد من قتل كبيرا يشمل عددا من الوزراء وكبار العمال والأفراد العاديين، وحسبنا أن نذكر من ذلك حالات قليلة هى : اغتيال برجوان، وإعدام فهد بن إبراهيم (انظر ما أسلفنا بيانه) وإعدامه سنة ٣٩٥ هـ (١٠٠٤ - ١٠٠٥م) كل نزلاء السجون؛ والعذاب الذى أنزله سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٩م) بعدد من الموظفين النصارى (علقوا من أيديهم وبعضهم توفى)؛ وفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠١٠م) أعدم الوزير على بن الحسين المغربى والوزير السابق صالح بن على، وإعدام خلفه منصور ابن عابدين النصرانى سنة ٤٠١ هـ (١٠١٠م) وحسين بن جوهر وعبدالعزيز بن محمد بن النعمان الذى كان قد فر إلى بنى قرّة ثم عاد بعد تأمينه. وفى سنة ٤٠٤ هـ (١٠١٣م) قطع أوصال أبى القاسم الجرجرائى والخصى الأسود غَبْن وهو من رجال القصر، كما قتل فى السنة نفسها غرقاً عدة من حظاياه. وفى سنة ٤٠٥ هـ (١٠١٤م) أعدم الوزير الحسين بن ظاهر الوزّان ووزيرين آخرين أحدهما هو الفضل بن جعفر بن الفرات. بل هو قد قتل سراً سنة ٤٠٠ هـ (١٠١٠م) خاله أرسينوس بطرك الإسكندرية الملكانى الذى كان قد انتخبه هو نفسه قبل ذلك بعشر سنوات، وقد بلغ أنه كان يغرق بالهدايا أناساً لا يلبث أن يقتلهم.

وليس بعجيب إذن أن يصاب الشعب جميعا بالرعب خوفا من الحاكم.

ومن أقسى ما أتى من فعال كان الموحى به مجرد الرغبة فى الانتقام أمره فى نهاية عام ٤١٠ هـ (مارس سنة ١٠٢٠م) بحرق الفسطاط نتيجة شيوع أقوال قيلت فى هجائه ورميه بأنه ترك الإسلام كلية وقوض أركانه

(مثل الصوم والحج) بعد الدعوة التى قام بها الدرزَى وحمزة وبسبب أعمال الشغب التى قامت بعد إعلان داعية من الدعاة ألوهية الحاكم فى مسجد عمرو. وقد أصدر الحاكم أوامره لجنوده السود بنهب الفسطاط وحرقه، وقد ارتكب هؤلاء الجنود فظائع ضد السكان. وأنفذ الحاكم الخصى المملوك عدى إلى الفسطاط ليعيد النظام إلى نصابه فوصف له الحالة وصفاً كريهاً فأمر به الحاكم فقتل على الفور. ولكنه اضطر إلى التدخل بنفسه لوقف القتال، ذلك أن الأتراك والبربر قد انحازوا إلى سكان الفسطاط وقاتلوا الجنود السود. وتقول بعض الروايات إن الخليفة كان منافقاً وكلبياً إذ سأل : من أصدر الأوامر بذلك؟ وأنه راح يسلى نفسه بمراقبة حريق الفسطاط من فوق قمة تلال المقطم. ودامت الاضطرابات أسبوعاً كاملا وترك الكثير من الفسطاط أطلالا.

زد على ذلك أن عهد الحاكم قد شابه عدد من الفتن، فقد قامت أولا فتنة القبيلة العربية بنى قرّة فى الإقليم القائم شرقى الإسكندرية وهو البحيرة، ولكن أخطر هذه الفتن كانت فتنة أبى ركوة وليد بن هشام، وهو أمير أموى طرد من الأندلس. وقام هذا الأمير بعدة مغامرات فى أقاليم مختلفة، شملت الشام نفسها، ثم ظهر فى إقليم برقة وظفر بعون بربر زناتة. وكان قد انحاز إليه بالفعل بنو قرة الذين افتتنوا من قبل. وقد نادى بنفسه خليفة وهزم أول الأمر جيشا فى آخر سنة ٣٩٥ هـ (١٠٠٥م) ثم هزم جيش التركى إنال (فى رواية يحيى : قابل الأرمنى) الذى أنفذه إليه الحاكم. وهنالك ازداد هم الحاكم واستفحل كربه، ذلك لأن مصر والجنود قد ضاقوا بالتقتيل وأعمال القسوة التى أنزلها الخليفة ببنى قرّة وكتّامة الجيش الشآمى، فأظهروا فرحهم بما أصابه من نكبات وتمنوا أن يتخلصوا من هذا الطاغية. بل لقد بلغ الأمر فيما يظهر بالوزير حسين بن جوهر أن اتصل بأبى ركوة. وعندئذ استدعى الحاكم الغلمان الحمدانيين الذين كانوا فى الشام والبدو الطيئيين لمفرج بن دغفل وأمّر عليهم الفضل بن صالح ونشبت معركة بين فصائل من

الجيشين فى ضواحى الإسكندرية. ثم تغلغل أبو ركوة حتى الفيوم وأنفذ بعض فصائله نحو الجيزة حيث كان الخليفة قد بعث بمدد بقيادة على بن فلاّح فهزم هذا المدد. ولكن حدث فى ذى الحجة سنة ٣٩٦ هـ (أغسطس سنة ١٠٠٦م) أن أحرز نصرا حاسماً على أبى ركوة فى الفيوم، وأسر أبو ركوة وهو يسرع نحو النوبة وسلمه أمير البطائح النوبية وأعدم فى القاهرة فى جمادى الآخرة سنة ٣٩٧ هـ (مارس سنة ١٠٠٧). وكان الرعب عظيما، فقد اضطر الخليفة إلى إذلال نفسه ليستعيد عطف جنوده واعتذر عن أعمال القتل التى أمضاها. بل لقد بدا فى بعض المناسبات أنه كان يفكر فى الهروب إلى الشام، ذلك أنه كان من المنتظر أن يدخل المتمرد القاهرة. وقد أدى قلق السكان إلى ارتفاع خطير فى الأسعار. وقد حدث فى سنتى هذا العصيان أن نزل الحاكم عن النواهى الخاصة بالطعام وكان هذا أيضا هو الوقت الذى أبطل فيه الإجراءات التى اتخذها حيال أهل السنة.

وقد أصاب الحاكم رعباً آخر من جراء الفتنة التى أثارها سنة ٤٠٢ هـ (١٠١١ ـ ١٠١٢م) مفرِّج الجرّاحى فى فلسطين يشجعه الحسين بن على المغربى (الوزير المغربى) الذى كان قد التجأ إلى ابنه حسن بن المفرِّج بعد إعدام أبيه على المغربى سنة ٤٠٠ هـ (انظر مادة «الجرّاح، بنو» إذا شئت تفصيلا عن كيف نجحوا فى جهودهم الرامية إلى إقامة مطالب بالخلافة بفلسطين فى شخص شريف مكة سنة ٤٠٣ الموافقة ١٠١٢ ـ ١٠١٣م وكيف رشا الحاكم حسّانَ بخيانة الشريف الذى عاد إلى مكة وسلم نفسه للحاكم فعفا عنه).

واشتهرت الانحرافات التى انغمس فيها الحاكم حين تجرد من وصاية برجوان. فقد بدأ يتجول فى طرقات الفسطاط ودروبه ليلا بصحبة عدد قليل من صحابته. وكان إذا فعل ذلك أنار التجار حوانيتهم وبيوتهم والطرقات فتبدو كأنها فى النهار، وكان يحب أن يرى مشاهد المصارعة بين العيّارين وأعمال الشغب التى تنزلق أحيانًا فتنقلب معارك دموية بين

الجماعات المتنافسة. ويروى يحيى بن سعيد مشهد فتنة حدثت سنة ٤٠٧هـ (١٠١٦ - ١٠١٧م) حين حمل الحاكم بالفعل وهو فى الطريق رجلا من حاشيته السود بأن يجعل فاسقاً عجوزاً يتعرض إلى عراك مهين وراح يضحك وهو يشاهد هذا المشهد. وكان الحاكم يصاب فى بعض الأحيان وهو فى جولاته التى من هذا القبيل بنوبة من الجنون المطلق. وقد حدث فى يوم من الأيام وهو يمر بحانوت قصاب أن أمسك بساطور الجزار وضرب به أحد رجال حاشيته فقتله، ومضى فى سبيله دون أن يلقى بالا لجثة الرجل. ولم يجسر الناس المزدحمون أن يفعلوا شيئاً للجثة فظلت على حالها حتى أرسل الحاكم كفناً يوارى به الجثة التراب.

وفى سنة ٤٠٥هـ (١٠١٤ - ١٠١٥م) زادت هذه الانطلاقات، فقد شوهد الحاكم فى الطرقات عدة مرات فى يوم واحد، ولم يتخل عن الخروج إلى الطرقات حتى وهو مريض، بل كان يحمل فى هذه الحالة على محفة.

ويمكن أن نعد من انحرافاته نوبات التواضع والتقشف التى كانت تنتابه فجأة، اللهم إلا إذا ظن أنه كانت تنتابه دائما نزعة إلى الصوفية. ونحن نراه سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٢ - ١٠١٣م) يمنع رعاياه من السجود أمامه. وقرع الطبول أو النفخ فى الأبواق فى جوار القصر. واهتم اهتماما كبيرا بالاحتفال بالأعياد الإسلامية الكبرى دون أبهة ولا زينة، وقد أظهر الزهد فى كامل ما يفعل: فى الطعام وفى ملذات الجسد - وجعل شعره ينمو طويلا وراح يلبس ملابس خشنة من الصوف الأسود، ولا يركب إلا حمارا ويوزع الصدقات فى إسراف، وفى سنة ٤٠٤هـ (١٠١٣م)، أى بعد أن نودى بابن عمه عبدالرحمن بن إلياس وليا للعهد، وكل إليه كل شئون الدولة.. وكان ولى العهد هذا هو الذى يمتطى صهوة الجياد فى المواكب الرسمية واضعا شارة الخلافة، على حين ظل الحاكم يركب حماراً. وحوالى نهاية عهده زاد تواضعه هذا وزهده حتى أصبح لا يغير ملابسه ويرتديها قذرة تفوح منها رائحة العرق والتراب وتلصق بجسمه. فكان يتجول فى

الريف ويرقى تلال المقطم ويخرج وحيدا يتمشى بغير صحبة طويلا فى حين يأمر اتباعه أن ينتظروه على مسافة ويتخيل أنه يخاطب الله.

وأدى به جنونه (اللهم إلا إذا كان هذا الجنون حقا عن عقيدة دينية مطلقة، أى عن اعتقاد فى الإسماعيلية بلغ مداه) إلى قبول نظريات غلاة الإسماعيلية والتشجيع عليها، وهى القائلة بأن الله قد حل فيه. وقد ساق المؤرخون بيانات أقرب إلى الاضطراب عن الأدوار الخاصة التى لعبها دعاة الإسماعيلية فى هذا الشأن، وهم حسن بن حَيْدَرَة الفرغانى الأخرم، وحمزة بن على بن أحمد الزوزانى ومحمد بن إسماعيل أنُشْتكين الدَرَزى، ومن المحقق أن عدة مراحل فى هذه الرواية قد التبس بعضها فى بعض. على أن الظاهر أن هذا الموضوع بدأت الدعوة إليه سنة ٤٠٨هـ (١٠١٧ ـ ١٠١٨م) بموافقة الخليفة. ويكاد يكون من المحقق أن حمزة دعا إليه أولاً وأن الدرزى كان تلميذه، ولو أن يحيى يجعل حمزة يظهر بعد الدرزى. زد على ذلك أنه كان ثمة تنافس بين الاثنين. ويقول راوية أن الدرزى قتل على يد الأتراك الذين أثارت نظرياته غضبهم، وجاء فى رواية أخرى أن الخليفة خشى على حياة الدرزى فأرسله سراً إلى حوران. ويقال أيضاً إن الأخرم كان تابعا من أتباع حمزة، ويقال إنه قدم للقاضى وهو يحكم بين الناس فى مسجد عمرو صحيفة بدأت بعبارة «بسم الحاكم الرحمن الرحيم»، وقد أثار ذلك شغبا ذبح فيه أصحابه على حين استطاع هو الهرب. وتقول بعض الروايات إنه قتل على يد تركى من الأتراك. وجاء فى رواية أن حمزة الذى كان صاحب حظوة كبيرة لدى الحاكم وكان على صلة خاصة به، قد اضطر إلى المضى إلى حوران والاختفاء فيها. ولا نعلم ماذا انتهى إليه أمره بعد اختفاء الحاكم، ولكن المعلوم أنه كان مؤسس المنهج الكلامى عند الدروز.

وليس من الواضح هل كان اختفاء الحاكم نتيجة مباشرة لهذا كله وإلى أى حد تسببت هذه الدعوة فى زيادة جنون الخليفة؟

وقد كانت نهاية الحاكم عجيبة على نحو ما كانت حياته، ولعل من المستحيل أن نعرف كيف كانت هذه النهاية. ففى ٢٧ شوال سنة ٤١١هـ (١٣ فبراير سنة ١٠٢١م) اختفى وهو يتمشى ليلا فوق تلال المقطم وعلى الهضبة التى تؤدى إلى حُلوان، ذلك أنه ابتعد فى تمشيه عن تابعيه اللذين كانا يصحبانه وكان قد أمرهما بانتظاره. ولم يرياه بعد وعادا إلى القصر فى صبيحة اليوم التالى. وأجرى البحث فى ذلك ووجدت ملابسه بعد خمسة أيام وقد نفذت فيها طعنات خنجر - وثمة رواية ممدوحة تقول إنه اغتيل بتحريض أخته ست الملك التى كانت قد دبت بينه وبينها وحشة: ذلك أن ست الملك كانت قد أنبّته على شططه فى خلقه وقالت إن هذا الشطط كان يهدد بقاء الأسرة، فى حين أنّب هو أخته على أسلوبها الفاسد فى الحياة. وخشيت ست الملك أن يأمر الحاكم بقتلها، فسبقته ودبرت مع شيخ كُتامة سيف الدولة بن دَوّاس أمر وجوب اختفاء الحاكم. وقد راجت عدة روايات فى هذا الشأن، ليس فيها ما يصح الاعتماد عليه، فقد قيل إنه اغتيل على يد مغتال غير معروف، ويقال إنه إلتجأ إلى دير ينهى فيه حياته، ويقال ويقال... إلخ. ويعتقد الدروز بالغيبة (وهو قول شيعى مشهور) التى تستمر حتى رجعته . أما النظرية التى تقول بأن الحاكم توارى لأنه رأى استحالة تحقيق أفكاره فى مصر (A. Mueller) فإنها مجرد فرض من الفروض.

والصورة التى صورناها لعهد الحاكم لا تظهره بصفة عامة فى ضوء مرضى. على أنه لا يمكن القول بأن عهده كان عهداً سيئاً بصفة خاصة بالنسبة لمصر. ذلك أن لهذا العهد وجوهاً أقل كآبة من المعروف.

ففى عهده لم تفقد الأملاك الفاطمية المترامية الأطراف أى أرض، بل إن الحاكم قد اعترف به فى الموصل قرواش العقيلى صاحب الموصل مدة من الزمن سنة ٤٠١هـ (١٠١٠ - ١٠١١م). وفى عهده أيضاً حدث سنة ٤٠٦هـ (١٠١٥ - ١٠١٦م) أن خضع منصور بن لؤلؤ صاحب حلب للخلافة الفاطمية، وكان على حلب عدة ولاة فاطميين بعد اختفاء الحاكم. صحيح أن

الموقف فى دمشق فى آخر عهده كان مضطربا، ففى سنة ٤١٠هـ (١٠١٩ - ١٠٢٠م) أقام الحاكم ولى العهد والياً فاستحدث فيها عدة إجراءات متحررة مثل إباحة شرب الخمر، وكانت هذه الإجراءات لا تتفق وآراء الحاكم؛ وقد نصرته بعض طبقات الأهلين، وهم «الأحداث» فى حين أنكرته طبقات أخرى. وزاد ولى العهد على ذلك بأن دخل فى علاقات مع الجراحى فاستدعاه الحاكم، وصدع ولى العهد بهذا الأمر مباشرة، فرضى عنه الحاكم وبعثه ثانية إلى دمشق، ولكن قامت فيها فتنة عليه، وعملت ست الملك بعد وفاة الحاكم على اعتقاله وحمل إلى القاهرة.

وتدين القاهرة إلى الحاكم بإنشاء مسجد الراشدة (انظر ما سبق) ومسجد المقس وإتمام المسجد المعروف بالحاكم الذى كان قد بدأه العزيز. والحاكم هو الذى شيد أيضاً أول جامعة إسلامية هى «دار الحكمة» التى أسلفنا ذكرها بما فى ذلك مكتبتها الكبيرة. وقد رعى نشر العلوم والآداب

وكان المؤرخ المُسَبِّحى من أقرب أصدقائه إليه، وقد كتب له الفلكى على بن عبدالرحمن كتابه «الزيج الكبير»، وكان على علاقات طيبة بالطبيب ابن مُقَشِّر، وقد استمع الحاكم لنصحه فعاد إلى شرب الخمر. ومع ذلك فصحيح أنه كان له طبيب آخر قتله.

وكانت نية الحاكم قد صحت فى أوائل عهده على أن يحكم بالتشاور المنتظم مع وجوه القوم فى القاهرة، ولكنه سرعان ما برم بذلك. ولاشك أن هذا كان نوبة من نوبات التواضع التى كانت كغيرها من النوبات فيها من الافتعال أكثر مما فيها من الصدق. على أن جميع المؤرخين يتفقون على أنه كان كريما وأنه بذلك أقصى ما فى وسعه لمحاربة المجاعة ببذل الهدايا ومحاولة تثبيت ثمن الطعام، وأن اهتمامه بالعدالة بلغ مبلغا جعله يحضر «الحسبة» وأنه قد أقام علاوة على رئيس الشرطة شاهدى «عدل» لا يصدر حكم إلا بموافقتهما. ويروى يحيى بأنه لم يسمح لنفسه قط بالاستيلاء على ملك أحد وأنه أبطل «المكوس» وغيرها من

الرسوم المجانبة للعدل وأنه رد إلى أصحاب البضائع ما أخذ منهم ظلماً. وقد صوره هذا الكاتب بين شعبه يجيب كل ما يلتمسون ويحاول أن يرضيهم. وقد أبطل «الخمس» (لاشك أن الخمس كان نظرية شرعية فاطمية فرضت ويجب أداؤها للخليفة عن كل ربح) و«النجوى» وهى الضريبة التى كانت مفروضة على أولئك الذين يحضرون «مجالس الحكمة» وهى مجالس العلم التى كانت تعقد فى القصر.

ونجد مدحا للحاكم بقلم كاتب يهودى فى قطعة من خبر نشره نيوباور (Neubauer فى JQR جـ٩، ص ٢٥)، ويظهر الحاكم فى هذا الخبر محسنا إلى البلاد ويطرى الكاتب احساسه بالعدل (انظر D. Kaufmann : *Beitraege zur Geschichte Aegyptens aus juedischen Quellen Zeitschr. der Deutsch. Morgenl, Gesells.*، جـ ٥١، سنة ١٨٩٧، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣؛ ولكن انظر أيضا M. Schreiner فى *REJ*، جـ ٣١، ص ٢١٧ فى شأن إحراق الحاكم حيا من أحياء اليهود).

ومن أخبار سماحته أيضا ما حفظته لنا بعض قصص ألف ليلة وليلة مثل حكاية التاجر القاهرى الذى بالغ فى إكرام الخليفة حين وقف أمام حديقته فى موكب رسمى يطالب أن يشرب، فتلقى من الحاكم مكافأة له جميع النقود التى ضربت فى دار السكة فى ذلك العام (*The Arabian Nights*: Lane سنة ١٩١٤، جـ ٣، ص ٥٦). وكذلك ما ورد فى حكاية وردان الجزار مع المرأة والدب (ألف ليلة وليلة طبعة القاهرة، الليالى ٣٥٣ ـ ٣٥٥): وخلاصتها أن دبا كان يحرس كنزا فاكتشفه الجزار الذى نحن بصدده (انظر هذه الحكاية المتشابكة). وقد اعطى هذا الجزار الكنز للحاكم الذى وفد على حماره ليرى الكنز الذى حدثه الجزار عنه. وقد احتفظ الحاكم ببعضه واعطى الباقى للجزار فاستطاع بذلك أن يبنى جميع الحوانيت فى السوق الذى نسبت إليه فقيل «سوق وردان». وقد روى هذه الحكاية ابن الدوادارى الذى زعم أنه قد بناها على «حل رموز فى علم الكنوز» وهو كتاب ألفه رجل يدعى محمد بن عبدالرزّاق بن عبدالأعلى القيروانى.

وأصدر المؤرخون أحكاما مختلفة أشد الخلاف حول شخصية الحاكم، وقد حاول دوزى وميلر أن يظهرا أنه كان يتصف بشىء من المثالية. ويظن إيڤانوڤ (Ivanow : *Rise*، ص ١٢٣ وما بعدها) أنه كان حريصا على تحقيق مثل أهل السنة حرصه على تحقيق مثل الإسماعيلية وينتهى غرضه هذا بقمع المسيحية، كما أنه كان إلى ذلك يحاول دائما أن يجعل مذهب الإسماعيلية أكثر كمالا، على أنه كان يرى فيه أيضا رغبة فى «مخاطبة العامة» ويذهب إلى أنه ربما كان فيه شية من النزعة التاريخية، بل هو يحس نكهة ديموقراطية فى بعض أعماله. ولكن ما ذهب إليه إيڤانوڤ فيه إسراف.

وقد حاول يحيى الذى كان طبيبا ومؤرخا، أن يسوق تفسيرا طبيا لجنونه، فقال إنه جمع فى مخه بين أخلاط خبيثة وفاسدة جعلته منذ صباه يعانى من نوع من الكآبة (بمعناها الصحيح) واضطراب فى العقل جعله فريسة للأوهام. وقال إنه كان يتعرض فى شبابه للنوبات وأن فساد تركيب عقله جعله يقاسى من الأرق (انظر يحيى - رشيخو، ص ٢١٨ وما بعدها) وقد يفسر هذا الأرق تمشيه ليلا.

ومهما يكن من شىء فإن شخصية الحاكم تبقى لغزا من الألغاز، والظاهر أنه كان عدة أشخاص تتعاقب بل تتناوب.

المصادر :

أهم المصادر التاريخية هى:

(١) يحيى بن سعيد الأنطاكى، وهو مسيحى مصرى (طبعة شيخو، ص ١٨٠ - ٢٣٤؛ طبعة وترجمة Krachkovs-kiy و Vasiliev فى *PO.* جـ ٢٣، ص ٤٥٠ - ٥٢٠، وهذه الطبعة الأخيرة تصل إلى سنة ٤٠٤هـ (١٠١١م).

(٢) ابن القلانسى، ص ٤٤ - ٥٠، ٥٥-٧١، ٧٩.

(٣) ومن المصادر التاريخية الهامة أيضا: سبط ابن الجوزى، مخطوط بباريس رقم ٥٨٦٦، الأوراق ١٥٤ - ٢٤٢ حتى سنة ٤٠٠هـ (١٠١٠م).

(٤) ابن مُيَسَّر، ص ٥٢ - ٥٦، وهو لا يشمل إلا السنتين ٣٨٦هـ و٣٨٧هـ.

(٥) ومن المؤرخين الآخرين: أبوالمحاسن بن تغرى بردى (طبعة القاهرة، جـ ٤، ص ١٧٦ ـ ٢٤٧، وهو يزودنا بكثير من المختارات نقلها من المؤرخين القدماء مثل هلال الصابئ، وسبط ابن الجوزى، والقضاعى والذهبى.

(٦) وانظر أيضا الكندى: الولاة والقضاة، طبعة Guest الفهرس.

(٧) أبوشجاع الروذراورى: *Eclipse of the Abbasid Caliphate* جـ ٣، ص ٢٢١ وما بعدها.

(٨) ناصر خسرو : سفر نامه، ترجمة شيفر Schefer، الفهرس.

(٩)ابن حمّاد (Hamadio): *Hist. des rois Obaïdides* ، طبعة وترجمة Vonde-rheyden ص ٤٩ ـ ٥٨، (الترجمة ص ٦٧ ـ ٨٦).

(١٠) ابن الأثير فى حوادث عام ٣٨٦ ـ ٤١١هـ.

(١١) كمال الدين ابن العديم، طبعة الدهّان، جـ ١، ص ١٩٦ وما بعدها.

(١٢) ابن عذارى: البيان المغرب، ترجمة Fagnan، جـ ١، الفهرس.

(١٣) ابن الصيرفى: كتاب الإشارة...، القاهرة سنة ١٩٢٥ (*BIFAO*، ٢٥) ص ٨٧ وما بعدها والفهرس.

(١٤) ابن خلكان، طبعة بولاق، جـ٢، ص ١٦٥ ـ ١٦٨ (ترجمة De Slane، جـ٣، ص ٤٤٩ وما بعدها).

(١٥) أبوصالح: *The Churches and Monastries of Egypt..* طبعة وترجمة Evetts، أوكسفورد سنة ١٨٩٥، الفهرس.

(١٦) ابن العبرى: التاريخ *Chroni-con*، طبعة Bruns & Kirsch، ص ٢١١ وما بعدها (*Chronography*، ترجمة Budge، ص ١٨٠ ـ ١٩٠).

(١٧) المقريزى: الخطط، طبعة بولاق، جـ ١، ص ٣٨٩ وما بعدها؛ جـ ٢، ص ٣ـ٤، ٣١، ٢٧٧، ٢٨٢ـ٢٨٣، ٢٨٥ وما بعدها ٣٤١ـ٣٤٢ وفى مواضع مختلفة).

(١٨) الكاتب نفسه: إتّعاظ... (طبعة جمال الدين الشيال، ص ٢٦٦ والفهرس.

وثمة سيرة للحاكم فى (١٩) ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ١٢، ص ٩ـ ١١.

(٢٠) وانظر أيضا ابن الدوادارى: *Die Chronik. des Ibn...* تيل ٦: *Der Bericht ueber die Fatimiden*، طبعة صلاح الدين المنجد، القاهرة سنة ١٩٦١، ص ٢٥٦ ـ ٣١٢.

(٢١) القلقشندى: صبح الأعشى جـ١٠، ص ٣٨٤؛ جـ١٣، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٢٢) القيروانى: *Histoire de l'Afrique* ترجمة Pellissier et Remusat (*Explor. de l'Algerie* جـ٧) ص ١١٦ وما بعدها.

ومن الكتب الحديثة فى سيرة الحاكم.

(٢٣) S. de Sacy : *Exposé de la Religion des Druzes* جـ١، ص ٢٧٨ وما بعدها، ولايزال هذا أحسن ما كتب فى هذا الصدد.

(٢٤) انظر أيضا Weil : *Gesch. der Fat. Chalifen* ص ١٦٤ وما بعدها (وهو فى غاية الأهمية)؛ وروايته تعتمد فى بعضها على ابن ظافر: الدول المنقطعة.

(٢٥) S. Lane Poole : *A History of Egypt in the Middle Ages* ص١٢٣ وما بعدها.

(٢٦) A. Mueller: *Der Islam im Morgen, und Abendland*، برلين سنة ١٨٨٥، جـ١، ص ٦٢٩ وما بعدها.

(٢٧) De Lacy O'Leary: *A Short History of the Fatimid Caliphate*، الفهرس.

(٢٨) محمد عبدالله عنان: الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، القاهرة سنة ١٩٣٧، وهو رسالة هامة جدا ومفصلة ولها فهرس بديع.

(٢٩) عبدالمنعم ماجد: الحاكم بأمر الله، الخليفة المفترى عليه، القاهرة سنة ١٩٥٩.

(٣٠) G. Wiet : *Précis de l'hist. de l'Egypte* سنة ١٩٣٢، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٣١) الكاتب نفسه: *L'Egypte Arabe* (المجلد ٤ من *Hist. de la Nation Egyptienne*) ص ١٩٥ـ٢٠٤.

(٣٢) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٥٨، ص ١٦٣ـ١٦٨، ٢٠٤ وما بعدها ٢١٨ـ٢٣٨، ٢٤٩ وما بعدها، ٢٥٨، ٢٧٢ وما بعدها، ٣١٠ وما بعدها ٣٣١ وما بعدها، ٣٥٢ وما بعدها، ٣٧٨ وما بعدها، ٤٢٨ وما بعدها، وفى مواضع مختلفة.

(٣٣) الكاتب نفسه: تاريخ الإسلام السياسى...، القاهرة سنة ١٩٤٩، جـ٣، ص ١٦٨ـ١٧٠.

(٣٤) وانظر أيضا محمد كامل حسين: فى أدب مصر الفاطمية، الفهرس وثمة أيضا تفصيلات هامة فى

(٣٥) Mez : *Die Renaissance des Islams*، الفهرس.

(٣٦) كتاب الذخائر والتحف للقاضى الراشد بن الزبير (طبعة م. حميد الله) ص ٦٨، ١٥٠ـ١٥١، ٢٣٢ـ٢٣٣، ٢٤١.

وانظر فى تأليه الحاكم

(٣٧) P.J.Vatikiotis : *The God-King : Al-Hakim bi-Amrillah : idea realised* فى مجلة *Islamic Culture*، جـ٢٩، سنة ١٩٥٥، ص ١ـ١٨ (وثمة نسخة منقحة للكاتب نفسه: *The Fatimid Theory of State*، لاهور سنة ١٩٥٧، ص ١٤٩ وما بعدها).

(٣٨) G. Wiet : *Grandeur de l'Islam*، باريس سنة ١٩٦١، ص ١٨ـ ٧٠،

(٣٩) S.D. Goitein : *Jews and Arabs*، نيويورك سنة ١٩٥٥، ص ٨٣ـ٨٤.

خورشيد [كانار M. Canard]

الحاكم النيسابورى

محمد بن عبد الله بن محمد أبو عبدالله بن البَيّع: محدث مشهور ولد سنة ٣٢١هـ (٩٣٣م) وتوفى سنة ٤٠٥هـ (١٠١٤م). وقد رحل إلى عدة بلاد لدراسة الحديث وسمع أحاديث من قرابة ٢٠٠٠ شيخ. وكان الحاكم يشغل منصب القاضى مدة من الزمن ولذلك لقب بالحاكم . وقد كتب عدة كتب، منها «معرفة علوم الحديث» وهو كتاب هام فى علم الحديث أقام مثلا فى طريقة تناول الموضوع. صحيح أن الحاكم

كانت له مكانة كبيرة لعلمه كما زاره كثير من الدارسين، إلا أن كتاباته قد قوبلت بالنقد. فقد نعت بأنه شيعى، ولكن السبكى ينكر ذلك. ويقول عنه الذهبى فى كتابه «تذكرة الحفاظ» إنه الحافظ الكبير وإمام المحدثين، ويذكره أيضاً فى كتابه «ميزان الاعتدال» فيقول إنه وقع فى أخطاء فى كتابه «المستدرك على الصحيحين». ويلاحظ ابن حجر فى الفقرة الخاصة التى كتبها عنه فى كتابه «لسان الميزان» بأنه أجل من يذكر بين المحدثين الضعفاء، على أن بعضهم يقول إنه أصبح مهملا فى شيخوخته. وبالرغم من النقد الذى يوجه إلى الحاكم فإنه يحتل مكانة مشرفة بين المحدثين.

والكتب التى طبعت للحاكم هى «المستدرك على الصحيحين»، حيدر آباد سنة ١٣٣٤ ـ ١٣٤٢هـ، و«المدخل فى أصول الحديث»، طبعة محمد راغب الطباخ، حلب سنة ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)؛ ومقدمة لعلم الحديث طبعها وترجمها روبسون J.Robson : *An Introduction to the Science of Tradition:* لندن سنة ١٩٥٣)؛ و «معرفة علوم الحديث» طبعة الدكتور معظم حسين، القاهرة سنة ١٩٣٧.

المصادر:

(١) تاريخ بغداد، جـ٥، ص٤٧٣ وما بعدها.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى، ودمشق سنة ١٣٤٧هـ، ص ٢٢٧ وما بعدها.

(٣) ياقوت، الفهرس.

(٤) ابن خلكان، طبعة بولاق، جـ١، ص٦٩١.

(٥) الذهبى: تذكرة الحفاظ، جـ٣، ص٢٧٧ وما بعدها.

(٦) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، جـ٣، ص٦٤ وما بعدها.

(٧) ابن حجر: لسان الميزان، جـ٥، ص٢٣٢.

(٨) ابن العماد: الشذرات، ٤٠٥هـ.

(٩) حاجى خليفة، طبعة فلو كل، جـ٥، ص٥٢١ الخ.

(١٠) بروكلمان، جـ١، ص١٧٥؛ قسم ١، ص٧٠٦.

خورشيد [روبسون J. Robson]

حام

Cham ابن نوح ؛ ولم يذكر حام صراحة فى القرآن الكريم ولكن ربما يكون قد أشار القرآن إليه بأنه ابن غير صالح لنوح أبى أن يتبعه وقت الطوفان **(سورة هود، الآية ٤٢ـ٤٩). وقد عرفت الروايات المتأخرة القصة الواردة فى** التوارة فى سفر التكوين (الإصحاح ٩، الآيات ١٨ـ٢٧، وقد جاء فيها أن ابن حام كنعان، وليس حاما، هو الذى لُعن من أجل جرم اقترفه أبوه) والزيادات الأسطورية التى توسع فيها اليهود والنصارى. ولما كانت القصة الواردة فى القرآن إذا قرنّاها بهذه التفصيلات تقتضى وجود ابن رابع لنوح فقد جعل كنعان أو ابن مبتدع هو يام يملأ هذا الفراغ. ويختلف المؤرخون فى ذكر خطايا حام، وهى صلات جسدية وقعت فى الفلك فى رواية الأكادة اليهودية، وهذه الخطايا جرم فى حق أبيه، ويعرف هؤلاء المؤرخون أيضاً أن هذه الشخصية ولدت بيضاء ثم انقلبت سوداء نتيجة للعنة أبى حام. ويقال أيضاً أن عيسى بعث حاما إلى الحياة مدة (هكذا فى الطبرى، وقد قال الثعلبى أنه سام) وأن حاما ذكر للحواريين بعض مراحل الحياة فى الفلك ونهاية الطوفان. ويروى الكُتاب المسلمون أيضاً مصير أبناء نوح الثلاثة؛ على أن ثمة رواية رواها الطبرى تخفف مصير حام الذى نزل إلى مرتبة العبودية ثم أفاد من تسامح إخوته (يلاحظ أن يافث فى رواية البلعمى قد حلت به اللعنة أيضاً، وقد فسر هذا بأن هذا الكاتب الإيرانى لم يكن يعطف على الأتراك والصقالبة ويأجوج ومأجوج الذين اشتهروا بأنهم من نسل يافث). ثم نجد أخيراً أن كتب التاريخ الإسلامية احتفظت من قائمة الأمم الواردة فى الإصحاح العاشر من سفر التكوين بالعناصر التى تكيفت بالموقف الجغرافى السياسى لذلك الزمن. ويفسر هذا كيف أن آفريدون يجب أن يعد أيضاً من نسل حام على الأقل بمقتضى إشارة وردت فى كتاب «البدء والتاريخ» (جـ٣، ص١٤٤ـ١٤٩).

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات، جـ١، قسم١، ص١٨ .

(٢) ابن هشام: كتاب التيجان، ص٢٥ وما بعدها.

(٣) ابن قتيبة: المعارف، طبعة عكاشة ص٢٣، ٢٦ .

(٤) اليعقوبى: التاريخ ص١٢ (طبعة Smit، ص١٦) .

(٥) الطبرى، جـ١، ص١٨٧ ـ ٢١٦ (*Chronique de Tabari*، جـ١، ص١١٢ـ ١١٤) .

(٦) المسعودى: مروج الذهب، جـ١، ص٧٥ـ٨٠ (طبعة Pellat، جـ١ ص٣٢، الفصول ٦٦ـ٦٨) جـ٣، ص٢٤٠؛ جـ٦، ص١٥٤,

(٧) الكتاب المنحول للبلخى: البدء والتاريخ جـ١، ص٢٦ وما بعدها، ٢٧ وما بعدها والفقرة المشار إليها آنفاً .

(٨) الكسائى: *Vita prophetarum* ص٩٨ وما بعدها.

(٩) الثعلبى: عرائس» المجالس، ص٣٦ـ,٣٨

(١٠) Gruenbaum : *Neue Beitraege zur: semitischen Sagenkunde*، ص٨٥ ـ ٨٧.

(١١) J. Horovitz : *koranische Untersuchungen*، ص١٠٨ .

(١٢) D. Sidersky: *Les origines des Légendes musulmanes*، ص ٢٧ .

(١٣) H. Speyer: *Biblische Erzaehulngen im koran*، ص١٠٥

(١٤) B. Heler فى *Handwoerterbuch des Islam* ص١٦٠ = *Shorter Encyclopaedia of Islam* ص,١٢٨

[ڤاجدا G.Vajda]

اللغات : لقد استعملت الكلمات المشتقة من الاسم حام للدلالة على اللغات المتصلة باللغات السامية. وقد اتخذت أسرة اللغات الحامية السامية اسمها منذ سنة ١٨٨٧ ، ومن المعتقد بصفة عامة أنها تشمل المجموعة الحامية فى مقابل المجموعة السامية. وقد صححت هذه النظرة فى *Les Langues du monde*، الطبعة الأولى سنة

١٩٢٤. وفى أسرة اللغات الحامية السامية أربعة فروع متميزة: السامية والمصرية القديمة هى والقبطية واللغات البربرية واللغات الكوشية. والظاهر أننا يجب أن نضيف إلى هذه الفروع لغة الحوصة (الهاوسا).

ولما كانت الفروع غير السامية لاتستبين منها أية خصائص مشتركة يمكن أن توحد بينها فى مجموعة محددة تحديداً واضحاً، فإن الإصطلاح الحامى يجب أن نفضله. وربما كان الأرجح أن نتحدث فحسب عن المجموعة الحامية السامية بفروعها الأربعة أو الخمسة.

ويمكن أن نجد تاريخ هذه الدراسة ومصادرها فى Marcel Cohen: *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonetique du Chamito sémitique*، باريس سنة ١٩٤٧؛ وانظر أيضاً للكاتب نفسه ، من الطبعة الثانية الفصل الموسوم بعنوان «*Langues du Monde*» سنة ١٩٥٢و *Résultats acquis de La grammaire comparée* فى *Conférenees de l'Institut de Linguistique de Université de paris*، باريس سنة ١٩٣٤ .

وإن شئت المقارنة التفصيلية أجناس طبيعة: والمصطلحان الحاميون (*Hamiten, Chamites*) والحامية (*Hamistisch, Chamitique*) يستعملان أحياناً للدلالة على الشعوب الإفريقية التى تتحدث بلغات غير سامية هى حامية سامية وعلى بعض الشعوب الأخرى،

والظاهر أنها مزيج من البيض والسود. ويشار إلى هذه العناصر أيضاً بالبيض الإفريقيين والإثيوبين (من حيث علم الإنسان)؛ انظر William H.Worrell: *A Study of races in the ancient Near East*، كمبردج سنة ١٩٢٧ وأحدث من ذلك R. Biastti: Le razze popoli della terra الطبعة الثانية، تورين سنة ١٩٥٣ـ١٩٥٧

[خورشيد كوهين M.Cohen]

الحامدى

(١) إبراهيم بن الحسين بن أبى السعود الهمدانى: الداعى الثانى المطلق للإسماعيلية الطيّبية فى اليمن؛ وقد جاء فى عُمَارة أن الملكة الصليحية السّيدة

أقامته سنة ٥٢٦ (١١٣٢م) داعياً للدعاة، ولكن لم تؤيد ذلك المصادر الطيبية، ثم نقلت الرئاسة إلى أمير عدن سبأ بن أبى السعود بن زُرَيْع الذى أيد مطالبة الحافظ الفاطمى بالإمامة، وإذا كان هذا الخبر موثوقا به فإن إبراهيم ربما يكون قد أقيل بسبب تعاطفه مع دعوى الطيّب. ولما توفى الداعى الخطّاب بن الحسن سنة٥٣٣هـ (١١٣٨م) اختاره الطيبى الأول الداعى المطلق ذؤيب ابن موسى مساعداً. فلما توفى ذؤيب سنة ٥٤٦ هـ (١١٥١م؛ فى الهمدانى سنة ٥٣٦ هـ = ١١٤١ - ١١٤٢) أصبح خليفة له بوصفه أعلى مرجع دينى فى غيبة الإمام. وكان موقف الجماعة الطيبية حرجاً لأنها لم تجد إلا حماية قليلة من أمراء اليمن، على حين أخذ الحكام الزريعيين لعدن يناصرون مناصرة فعالة قضية الجماعة الحافظية المنافسة للجماعة الأولى. واستقر إبراهيم فى صنعاء وكان حكامها الياميون قد تركوا الجماعة ولكنهم لم يتدخلوا فى نشاط الدعوة. وهناك توفى شعبان سنة ٥٥٧ (يولية سنة ١١٦٢م).

والظاهر أن إبراهيم كان مؤسس منهج الحقائق الطيّبى الخاص. وقد أدخل رسائل إخوان الصفاء فى كتب الجماعة واعتمد اعتماداً عظيماً على كتب حميد الدين الكرمانى وأخذ يفسرها وفق آرائه. وعمدة كتبه هو «كنز الولد» وقد أصبح هذا الكتاب النموذج لسلسلة من كتب «الحقائق» الطيبية المتأخرة.

(٢) حاتم بن إبراهيم (١) : خلف أباه فأصبح الداعى المطلق الثالث، ونال العون من قبائل حمير وهمدان التى استولت له على حصن كَوْكبَان. وقد أثار هذا غيرة الحاكم اليامى لصنعاء على بن حاتم، فشن الحرب على هذه القبائل سنة ٣٦٤ هـ (٩٧٤ ــ ٩٧٥م) وانتزع كوكبان. وأقام حاتم بعض الزمن فى بيت رَدْم ثم انتقل إلى شَعاف فى الإقليم الجبلى حَراز حيث نجح فى تحويل الناس إلى الدعوة الحافظية. وغزا حاتم عدة قلاع واختار الحُتَيْب مقاماً له. فلما قتل معينه الأكبر سبأ اليَعْبُرى ومد الأيوبيون سلطانهم إلى أغلب أراضى اليمن انحصر نشاط حاتم فى التنظيم السرى للدعوة الطيبية؛

وتوفى حاتم فى ١٦ محرم سنة ٥٩٦ (٦ نوفمبر سنة ١١٩٩) فى الحتيب ودفن فيها.

وقد أفاد حاتم فى كتابه الأكبر «الشموس الزاهرة» من كتب المفضّل للغلاة على حين ذم بعض أقوالهم. أما رسالته القصيرة «زهر بذر الحقائق» فقد نشرها عادل العوّاء (منتخبات إسماعيلية، دمشق ١٩٥٨).

(٣) على بن حاتم (٢): خلف أباه فأصبح الداعى المطلق الرابع. وقد انصرف عنه يعبرية حراز فاستقر فى صنعاء. ولم يتدخل الأيوبيون فى نشاطه، وتوفى فى ٢٥ ذى القعدة (مايو سنة ١٢٠٩) فى صنعاء.

المصادر:

عمدة المصادر هو (١) إدريس بن الحسن: نزهة الأفكار ولم ينشر. وقد درسه ح. ف الهمدانى: الصليحيون، القاهرة سنة ١٩٥٥، ص ٢٦٩ وما بعدها.

(٢) عمارة فى *Yaman* : H.C. Kay لندن سنة ١٨٩٢، ص١٠٢

وثمة مصادر أخرى نشرها وناقشها

(٣) *The Succession to* : S.M. Stern *the Fatimid Imam al Âmir* فى *Oriens*، جـ٤، سنة ١٩٥١، ص ٢١٤، وما بعدها.

(٤) وانظر عن كتب الحامدية *Ismaili Literature* : W. Ivanow طهران سنة ١٩٦٣، ص ٥٢ وما بعدها، ٦١ وما بعدها.

خورشيد [مادلنك W. Madelung]

حايل

أو حائل: قصبة بلاد جبل شمر فى غربى نجد وسط سهل ممتد يعرف بساهلة الخمّشية، وهذا السهل بين جبل أجأ (مسئنيف) وسلمى (فتى)، وهو يرتفع عن سطح البحر نحو ٥٠٠٠ قدم. وهذه المدينة من أهم المحطات التى على طريق الحجاج الفرس إلى مكة، وتحيط بها أسوار ارتفاعها نحو عشرين قدماً بها أبراج مستديرة ومربعة، وتنقسم أحد عشر حيا، وبها مسجد جامع وقصر حصين له برجان

سامقان، وسوق هامة بها مخازن للبضائع وحوانيت تباع فيها الأطعمة كالأرز والدقيق والتوابل والبن وغيرها، وتعرض فيها الأقمشة، والملابس، والسلاح، والآلات من معاول وعتلات، والمعادن الخام من حديد وقصدير وسبائك رصاص؛ كما أن بها حدائق ومنتزهات، وهى تستورد الأقمشة من منشستر وبومباى، والملابس من الجوف وبغداد، والآلات والمعادن الخام من أوربا وتجارة حايل هامة، أما صناعاتها لاسيما تلك التى تقوم بها النساء من تطريز وتدبيج فعديمة الأهمية وأصحاب الحرف من حدادين ومعدنين ونجارين قليلو العدد فى المدينة، ومنازلها حسنة البناء ومعظمها من طابق واحد، وشوارعها نظيفة. وفى خارج المدينة حدائق كثيرة وأحراج نخيل ومنازل متفرقة بعضها يملكه أعيان المدينة وبعضها خاص بأفراد البيت المالك فى شمر. ويقول پالكريف palgrave إن تعداد المدينة ٢٠,٠٠٠ و ٤٠,٠٠٠ نسمة على حين يقول داوتى Doughty إنه ٣٠٠٠ فحسب.

وضاحية حايل هى سُويَفْلَة، وقد اجتاحها وباء فى سنة ١٨٦٧ بعد مجاعة نزلت بها، وكانت المنازل خالية تقريبا فى أثناء إقامة داوتى بها، كما أن أحراج النخيل كانت مهجورة تماماً، ولحايل ضاحية أخرى هى واسط، وقد لاحظ داوتى عند زيارته لها أنها كانت هى أيضاً مهجورة وحل بها الخراب نتيجة لهذا الوباء. وقد جفت أشجار النخيل وماتت بسببَ إهمال الرى فى تلك الفترة، وقد مات فى حايل نفسها بين ٧٠٠و٨٠٠ شخص بسبب الطاعون، وأعقب الطاعون حمى خبيثة تفشت فى المدينة سنتين. وتقع مقبرة حايل وراء واسط؛ وشواهد قبورها عاطلة من الزخرف كما هى عادة البدو، وليس عليها إلا اسم المتوفى. وبين المقبرة والمدينة مستعمرة صغيرة للعرب الرحل وهم من بدو شمر، وبعضهم يمت بصلة القرابة للبيت المالك.

وهم لا يسكنون تلك البقعة إلا فى فصل الربيع

وفى أوائل القرن الماضى كانت حكومة حايل فى يد بيت على. وحوالى سنة ١٨٢٠ حاول عبد الله ابن رشيد، وهو من أغنياء أسرة جعفر العريقة وأعيانها، أن يستولى على العرش بمعاونة أقاربه الكثيرين ذوى النفوذ، فنشبت الحرب بين الفريقين ودارت الدائرة على عبد الله فنفى، ولكنه عاد بعد عشر سنوات إلى حايل بمساعدة فيصل الزعيم الوهابى الذى أقام عبدالله أميراً على جبل شمر اعترافاً بفضله فى فتح الأحساء . وقد طرد بيت على من المدينة وأبيد تقريبا على يد عبيد الملقب بالذئب وهو الأخ الأكبر لعبد الله. وقد بنى عبدالله القصر الكبير، وبدأت حايل تنعم بفترة رخاء فى عهد ابنه وخلفه طلال الذى حكم المدينة عشرين عاما ومات سنة ١٨٦٤ . وقد أدخل طلال كثيراً من التحسينات على حصون المدينة، وبنى المسجد الجامع والسوق وخطط الحدائق الجميلة. وأراد أن ينهض بالتجارة والصناعة فاستحضر التجار من البصرة وواسط وغيرها من المدن والصناع من المدينة واليمن ودخل فى علاقات تجارية مع مدن أخرى من بلاد العرب وفارس. وكان محمد بن رشيد أميراً على حائل عندما زارها داوتى، وكان وقتذاك يملك من الخيول ثروة عظيمة لانظير لها فى نجد قدّرها داوتى بنحو من ٢٥٠،٠٠٠ جنيه.

ويذكر الهمدانى وادى حايل فى حمى (ضَرِّية)، ولعل هذا الوادى هو عين مدينة حايل التى خصصناها بهذه المادة. ويقول ياقوت إن حايل واد بين جبلى طيى (أجأ وسلمى) وإنها أرض واسعة يزعم البعض إنها أرض اليمامة نفسها، وينزلها بنو قُشَيْر أو بنو نُمَيْر وبنو حِمّان من بنى تميم، ويقول شيرنكر Sprenger إن حايل هى «أرّى كمى» فى بطلميوس.

المصادر:

(١) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، ص١٤٥، س٢٢؛ ص١٤٨، س١٩،٧، ٢٤ ؛ ص١٨٢، س١٤،١٥

(٢) ياقوت: المعجم، جـ٢، ص١٩١

(٣) C. Ritter : *Erdkunde* جـ١٣، ٣٤٣، ٦٤٨،٣٥٣،٣٥٢

(٤) Corancez: *Histoire des Wahabis:* باريس سنة ١٨١٠، ص١١٨، ٢١٤

(٥) A. Sprenger: *Die Alte Geo-graphie Arabiens*، ص١٧١

(٦) W. Palgrave: *Narrative etc.*، الفهرس

(٧) Ch. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، كمبردج سنة ١٨٨٨، جـ١، ص٥٩٣، ٦١٣، ٦١٤-٦١٩؛ جـ٢، ص١-٤، ٥-٦، ٧ - ٨، ٩، والفهرس

(٨) J. Euting : *Tagebuch einer Reise im Inner - Arabien*، جـ١، ص١٧٣-٢٤٠

[شليفر .J. Schleifer]

+ حايل أو حائل: قصبة إقليم جبل شمر (بلغ عدد سكان هذه القصبة عام ١٣٨٥هـ الموافق ١٩٦٥: ٢٠,٠٠٠ نسمة) فى جزيرة العرب الوسطى، وكانت من قبل قصبة أسرة الرشيدى فى نجد، ثم غدت بعد سنة ١٣٤٠هـ (١٩٢١م) قصبة إقليمية لملكة سعود الموسعة (منذ سنة ١٣٥١هـ=١٩٣٢ السعودية العربية). وجبل شمر الذى يحد من الشمال بحوض النفود الكبير، هو الحد الشمالى الغربى لنجد، مع أن سكاناً لمنطقة حائل يشيرون فى بعض الأحيان إلى القاسم على اعتبار أنه أقصى النواحى شمالا فى إقليم نجد عينه.

وتقع حايل على ارتفاع ٩٧٩ متراً قرب الحافة الشرقية لكتلة جبل أجا الجرانيتيه، وهى تقوم فى قلب ديرة شمَّر وهى القبيلة المسيطرة فى هذه المنطقة. ويحد تل سَمْرَة، الذى يعرف أيضاً عند الأهلين باسم «المَوْقدَة»، المدينةَ من الشرق. ويقوم أخدود أم أرْقَب حاجزاً فى الشمال. وقد أطلق الاسم حائل أول ما أطلق على الوادى الذى يجرى بالقرب من حافة المحلة، وكانت هذه المحلة نفسها تعرف بالقُرَيَّة

فحسب. وقد ذكر حائل الشاعران امرؤ القيس وطرفة بن العبد. ويقول شپرنكر إن حائل هى عين أرّه كومه فى بطلميوس.

وقد خضع أهل حائل الشمرية للحكم الوهابى سنة ١٢٠١هـ (١٧٨٦ـ١٧٨٧)، وعرفت السنوات الأولى من القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى) بالنزاعات التى قامت بين بيتى ابن على وابن رشيد فى سبيل السيطرة على هذه النواحى. وقد فرضت القوات التركية المصرية لحملة إبراهيم باشا التأديبية الجزية على حائل بعد سقوط الدرعية سنة ١٢٣٣هـ (١٨١٧م). ودخلت جنود الاحتلال المدينة مرة أخرى سنة ١٢٥٣هـ (١٨٣٧م). وفى سنة ١٢٥١هـ (١٨٣٥م) مكّن أفراد بيت رشيد لأنفسهم حكاما على حائل فى ظل آل سعود. وقد بلغ جبل شمر المستقل أوج سلطانه فى عهد محمد بن رشيد أمير حائل بين سنتى ١٢٨٩ـ١٣١٥هـ (١٨٧٢ـ ١٨٩٧م) .

وكان عدد سكان المدينة وقتذاك حوالى ٢٠،٠٠٠ نفس يسكنون أربعة أحياء حول ميدان السوق المَسْحَية. وكان حصن بَرْزان يقوم فى الشمال الشرقى، وقد بدىء فى إنشائه على يد محمد على فى مستهل القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى). وكان حى لُبْدَة فى الجنوب وحى «المقيظة» فى الغرب، وحى «أفنان» فى الشمال الغربى. وكانت التجارة فى يد ٨٠ من أسر التجار من النجف فى العراق، وكانت تقوم فى مسجد برزان مدرسة الشريعة المسماة المَرْشَدى، وكان فى حى لبدة مدرسة من هذا القبيل. وقد اشتهر محمد بن بانى، وهو صانع سلاح من حائل وقتذاك، فى جميع أنحاء الجزيرة العربية بصنع الأسلحة المزخرفة. وقد نزل الوباء بحائل وأرباضها حوالي سنة ١٢٨٨هـ (١٨٧١م) فتوفى كثير من أهلها. وقدر داوتى عدد سكانها بنحو ٣،٠٠٠ نفس فحسب حين زارها سنة ١٢٩٤هـ (١٨٧٧م). ولما توفى محمد سنة ١٣١٥هـ (١٨٩٧م) دمر كثير من

أجـزاء المدينة أيام النزاعـات التى دارت حول الحكم بين الأسر مما أضعف بيت رشيد. وتلقى خلفاء محمد معونة فعالة من التـرك لمناهـضـة عـبـد العـزيز آل سعود، على أن عبد العزيز استطاع آخر الأمر الاستيلاء على حائل فى غرة ربيع الأول سنة ١٣٤٠ (٢نـوفـمـبـر سنة ١٩٢١).

ويقـوم اقتصـاد حائل على الـزراعة والتـجارة على نطـاق صغـير. وكـانت المحـصـولات تنمـو منذ أمـد طويل فى المنطقـة مـثل البلح والحـبـوب، تكملهـا أنواع مختلفة من الخضراوات والموالح. وتقـوم حائل على طـريق الحجـيج من العـراق، ولكن المنافع الاقـتـصـادية المتحصلة من هذا الطريق كانت فى كثير من الأحـيان تتـبدد نتـيجـة لاضطراب الأمن فى الإقلـيم قـبـل سنة ١٣٤٠هـ (١٩٢١م). أما نقل الحـجاج بالبر فـقد تحول حوالى سنة ١٣٨٣هـ (١٩٦٣م) إلى الشـمـال عن طـريق إقليم الجـوف وقد اشـتـهـر مـحـمد بن رشـيد بخـيله الجـياد، وكـان يحـتفظ بحـوالى ٥٠٠ رأس من الخـيل فى مـنطقـة حـائل للفروسـية والرياضة. ولم تعد الخـيول تربى فى أعداد مـذكورة سنة ١٣٨٥هـ (١٩٦٦م).

وثمة أحياء هامة فى المدينة الحديثة، عـلاوة على مـا سـبق أن ذكـرنا وهى: الجُـدَيِّـدَة، والزَبَارة، والوسـيْطـى. أمـا ضاحـية البـساتين السوُيَفـلة فهى الآن مـلاصقـة لحائل، وقـد زرعت البـقعـة المـحلة المعـروفـة بالنُعْـرة بين حـائل وقُفار. وكان أمـير حائل سنة ١٣٨٥هـ (١٩٦٦م) هو عـبد العزيـز بن مُسـاعَد ابن جلوى الـذى أقـامـه حـوالى سنة ١٣٤١ (١٩٢٣م) عـبـد العـزيز بن سعود، وهو يحكم منطقة تبلغ نحواً من ١٦٠،٠٠٠ كليو متر مربع بما فيها مدن قبا وتْيما، وخيبر.

المصادر: غير ما ذكر

(١) ابن بشر: عنوان المجـد، القاهرة سنة ١٣٧٣هـ

(٢) Lady Anne Blunt : *A Pilgrimage to Nejd*، لندن ١٨٨١

(٣) ابن غَـنّام: روضـــــة الأفـكار، بومباى سنة ١٣٣٧هـ

(٤) Journal d'un voyage :C. Huber *en Arabie*، باريس سنة ١٨٩١

(٥) J . G. Lorimer : مــــادة «*Hail*» فى *Gazetteer of the Persian Gulf Oman, and Central Arabia* ، كلـكتـــــه سـنة ١٩٠٨ـ١٩١٥

(٦) A. Musil : *Northern Neghd*، نيويورك سنة ١٩٢٨

(٧) H. Philby: *Saudi Arabia* لندن سنة ١٩٥٥

(٨) R.B. Winder: *Saudi Arabia in the Ninteenth Century*، نيـــويــورك سنة ١٩٦٥,

خورشيد [مانداڤيل J. Mandaville]

حبة

معناها اللغوى قـمحه أو نواة، وهى فى نظام الموازيـن العـربى عـبـارة عن جزء غـير معـين الوزن، ومعظم كـتاب العـرب يقولون إن الحـبة تعـادل $\frac{١}{٦٠}$ من وحدة الوزن المـعتبـر؛ و $\frac{١}{١٠}$ من الدانق. والدانق عند العرب يعـادل $\frac{١}{٦}$ الوحدة. وهناك تقـديرات أخرى للحـبة تتـراوح بين $\frac{١}{٤٨}$ و $\frac{١}{٧٢}$ مـن الدانق، ومن هـذا نرى أن الحبـة تمثل شيـئاً يخـتلف اختـلافاً كبيراً باعتبـار وحدة الوزن. فهناك حبة بمعيـار الفضـة وأخرى بمعـيار الذهب، وحبـة من المثقـال، وغيـرها من الدرهم إلخ.

وباعتـبار المثقال أقـدم وحدة للوزن عند العرب وزنته ٤,٢٥ من الجرام وهو يعادل ٦٥,٥ من الحـبات، فـإن الراجح هو أن الحـبـة فى صدر الإسـلام كـان وزنها يعادل حـوالى ٧٠ـ٧١ ملليجرام، وهى تتـــفق تقـريبـــاً مع وحـدة وزن العقاقير فى أوروبا المسماة كرانوم gra-num وكانت شائعة الاستعمال إلى أقرب العـصـور الحديثـة، والحـبـة فى نظام الموازين الإنـكليـزى تـســاوى ٦٤،٨ ملليجرام.

والروايات الخـاصة بأجـزاء الحبـة ومضـاعفاتها تختلف أيضاً:

وهى تنقـسم عادة إلى حـبتـين من شــعيـر وأربعة من الأرز وإلى حـوالى

مـائة خردل. ويعـادل القيـراط أحيـاناً ثلاث حبات وأحياناً أربعة.

وكان فى الآستـانة الحبة وهى ربع القـيـراط فى وزن الـحـجـارة الكريمـة والجـواهر، والعقـاقيـر الطبـية تعـادل ٥٠،٠٤ ملليـجـرام ويعـادل الدرهم ٦٤ حبة أى ٣،٢٠٢٥ جراماً أو ٤٩،٤٢٣٥ من الـحـبـات الأوروبيـــة. والـحـبـة فى القاهرة ثلث الـقيراط وهى وحـدة ثابتة الوزن، وتعادل ٦٤،٣٤١٧ ملليجـراماً، ويعـــادل الدرهم ٣،٠٨٨٤ جـرامـــا أو ٤٧،٠٦٦ من الحبات .

المصادر:

(١) S. Bernard: *Notices sur les Poids Arabes (Description de L'Egypte, Etat Moderne)* جـ١٦، طبـعـة قـطع الثـمن، ص٧٣ـ١٠٦،

(٢) Don Vas Queipo: *Essai sur les systémes metriques et monétaire des anciens Peuples*، باريس ١٨٥٩ .

(٣) S. Lane - Poole: *The Arabian Historians on Mohammedan Numismatics, Num. Chon.* المجموعة الثالثة، جـ٤، ١٨٨٤)

(٤) Edward W. Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians* سنة ١٨٤٦، جـ٣، ص٢٣٠

(٥) H. Sauvaire: *Matériaux pour servir á l'histoire de la Numismatique et de la Métrologie musulmanes*، باريـس ١٨٨٢، وله أيضـا، *Arab Metrology* فى مـجلة الجـمـعـيـة الأسـيـوية الملكيـة، ١٨٧٧ـ١٨٨٤

(٦) Dedour Demanche: *Traité pratique des Poids et Mesures des Peuples anciens et des arabes*، باريس ١٩٠٩

(٧) وله أيضـا: *Sur les Misqals et Dirhems Arabes,*، باريس ١٩٠٨

(٨) C. Mauss: *Lois de la: Numismatique musulmane etc.*، بـاريـــس ١٨٩٨

(٩) انظـر أيضاً كـتـب الموازين مثل F. Noback: *Muenz, Mass-und Gewichtsbuch*

(١٠) Kelly: *Universal Cambist.*

[زامباور E. V. Zambaur]

حبيب بن مسلمة

مكى من بنى فهر وهو من أعظم قواد الخليفة معاوية. ويسلم الجميع بأنه من صحابة النبى اللهم إلا مدرسة المدينة فإنها لاتسلم بذلك متأثرة بما تضمره من عداء للأمويين وإن كان التاريخ يثبت ذلك. ولابد أنه كان فى الخامسة عشرة من سنة عند وفاة النبى [ﷺ]، ومن ثم فليس ثمت سبب يدعو إلى افتراض أنه لم يكن يعرف النبى [ﷺ]،معرفة شخصية. وقد اشترك فى صباه فى حرب الشام الأولى وأبلى فى الدفاع عن قضية الأمويين بلاء حسنا. وقد برز فى غاراته الكثيرة فى آسية الصغرى وأرمينية على وجه خاص فى ولاية معاوية وفى إبان خلافته. وتنسب إليه الروايات أنه فاتح أرمينية. ويطلق عليه أيضًا اسم «حبيب الروم» لكثرة الحروب التى شنها على أراضيهم. وكان أيضًا «مجاب الدعوة» ولاشك أنه توفى عندما بلغت سنه حوالى الخامسة والخمسين فى صدر خلافة معاوية أو على الأقل لم يكن له ذكر فى التاريخ بعد هذا التاريخ

المصادر:

(١) ابن حجر، الإصابة (الطبعة المصرية) جـ ١، ص٣٠٩. وله ترجمة مستفيضة فى كتابى المسمى: *Etudes sur la régne du Calife Omaiyade Mo'awia ler.*

[لامانس H. Lammens]

حبيب النجار

ولى أنطاكية، سمى العرب باسمه جبل سلبيوس لأن به قبرا يقال إنه قبره، ويزار كثيرًا. وهذا الوالى المسلم ليس رجلا آخر غير أغابوس المذكور فى سفر أعمال الرسل، الإصحاح الحادى عشر، الفقرات ٢٧ - ٣٠ والإصحاح الحادى والعشرين الفقرة ١٠ وما بعدها. وقصته المروية فى سورة يس آية ١٣ وما بعدها، وإن لم يرد فيها اسمه تدل على أنه من أصل نصرانى. فعندما بعث الله - كما جاء فى السورة - اثنين من الرسل يقول المفسرون إنهما يحيا ويونس، ثم عززهما بثالث هو «شمعون» ليدعوا الناس إلى الإيمان،

توعدوهم بالقتل إن لم يكفوا عن دعوتهم، وعندما جاء رجل من أقصى المدينة يسعى وحث قومه على اتباع الرسول [ﷺ]، وأظهر إيمانه بدعوته، غضب قومه ووثبوا عليه فقتلوه، وكانوا وهم يقتلونه يستهزئون به ويصيحون: الآن ادخل أنت الجنة. على أن حبيبًا كانت تغمره السعادة لنواله شرف الاستشهاد فى سبيل الله. وأهلك الله هؤلاء الكفار جميعًا من غير أن ينزل جنودًا لقتالهم، وإنما أخذتهم صيحة واحدة من السماء فإذا هم خامدون.

ويقول المفسرون إن هذا الرجل هو حبيب النجار، ويروى أنه كان يصنع الأصنام، ثم آمن عندما شاهد معجزات الرسل. وكما نجد فى سرد القرآن لقصته أنه كان فخورًا باستشهاده حتى بعد موته، نجد الدمشقى (طبعة مهرن، ص٢٠٦) يروى قصة من نسج الخيال فيقول إن حبيبًا أخذ رأسه المقطوع شماله ثم وضعها فى يمينه، ومشى ثلاثة أيام بلياليها فى المدينة على هذا الوضع، ورأسه يرتل فى صوت مرتفع الآيات القرآنية التى اشتملت على القصة.

المصادر :

كتب التفسير، سورة يس وانظر أيضًا المصادر الخاصة بمادة «أنطاكية»

الحجاب

هو ما يحجب بين الشيئين،

ومن ثم جاء المصطلح الطبى الحجاب الحاجز (أبو عبدالله الخوارزمى: مفاتيح العلوم ص ١٥٦ *Trois Traités d'Anatomie* : P. de Koning ص٣٥٠، ٨١٦). أما فى القرآن فللفظ معنى«الستر»، فقد جاء فى سورة الأحزاب (الآية ٥٣) «وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب»وسيفصل فى الآخرة حجاب بين أصحاب الجنة وأصحاب النار (سورة الأعراف، الآية ٤٤) والظاهر أن اللفظ فى هذا المقام مرادف للأعراف ولذلك فسر من قديم بأنه «سور» (الطبرى التفسير جـ ٨، ص١٢٦، البيضاوى: جـ ٢، ص٣٢٦) إشارة لما ورد فى سورة الحديد (الآية ١٣) وجاء فى سورة فصلت (الآية ٥) أن الكافرين

قالوا للنبى [ﷺ]،«ومن بيننا وبينك حجاب» وجاء فى سورة الشورى (الآية ٥١)» «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب» كما كانت الحال مع موسى (أسباط فى رواية السدى؛ الطبرى: التفسير، جـ ٢٥، ص٤٥).

والحجاب عند المتصوفة «كل ما يستر المطلوب» ومعناه انطباع الصور الكونية فى القلب المانعة لقبول تجلى الحق (الجرجانى: التعريفات، ص٨٦، عبدالرازق: كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٣٥، رقم ١١٦) والنفس هى السبب الرئيسى فيما يعرض من ظلمات، غير أن لكل جارحة شهوة معينة من شأنها أن تولد حجابًا خاصًا: فالجواهر والأعراض والأركان (العناصر) والأجسام والصور والصفات، كل أولئك حجب كثيرة تحول دون كشف الأسرار الإلهية. والحق الأعلى محجوب عن الناس جميعًا، اللهم إلا عن الأولياء وحدهم. وضد الحجاب الكشف، ويطلق على الحال الأولى القبض، كما يطلق على الحال الثانية البسط. ويثير الوجد ما يعترضه من عقبات فى المشاهدة.

وقد استعيرت هذه العبارات من العارفين (*Pistis Sophia* فى E. de Faye : *Gnostique et gnosticisme* ١٩١٣م، ص٢٦٩).

المصادر

(١) على بن عثمان الجلابى الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون Nicholson فى مجموعة كب التذكارية، ص٤٨، ١٤٩، ٣٢٥، ٣٧٤، ٤١٤.

(٢) Hirschfeld : *New Researches into the Exegesis of the Qoran*، ص٤٣.

[إيوار Cl. Huart]

+ الحجاب (من الفعل «حجب»): يستعمل للدلالة على كل ستر يوضع أمام شخص أو شئ ليحجبه عن الرؤية أو يعزله، وهو فى الطب غشاء يفصل بعض أجزاء من الجسم العضوى مثل «الحجاب الحاجز» أو «حجاب الجوف» (*diaphragm*)، و«الحجاب المستَبْطِن» (*pleura*) و«حجاب البكورية» أى البكارة (التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون؛ لسان العرب؛ *Suppl.* : Dozy).

ولانكاد نعلم شيئًا عن الاستعمال الجاهلى لهذا اللفظ، على أن القرآن، وإن ورد فيه هذا اللفظ سبع مرات، فإنه يزودنا بمعلومات قيمة عن معناه الأصلى والمجازى، كما يزودنا إلى حد ما بمعلومات قيمة عن تطوره. والحجاب فى القرآن يدل على الاعتزال: فهو الستر والستارة التى اعتزلت وراءها مريم أسرتها (سورة مريم، الآية ١٧)؛ ثم هو أيضاً السكن المستقل (السكن الداخلى من بعد) الذى فرض على أزواج النبى [ﷺ] (سورة الأحزاب، الآية ٥٣؛ وانظر السورة نفسها الآية ٣٢، ٣٣) وقد تم هذا فيما يظهر بناء على مشورة عمر. ولسوف يفصل بين أصحاب الجنة وأصحاب النار يوم القيامة حجاب، فسره المفسرون بأنه سور وقد استنبطوا هذا التفسير من القرآن (سورة الواقعة، آية ١٣) «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب...»(سورة الشورى، الآية ٥١)وهو حجاب المقصود منه فيما يظهر حجب المصطفين عن النور المنبعث من وجه اللّه. والحجاب آخر الأمر هو نوع من الستر يحجب بالفعل (الشمس التى تتوارى وراء ستار الليل، سورة ص، الآية ٣٢) أو يحجب - بمعنى صوفى - الناس والأشياء.

وهذا المعنى الأخير جدير بالالتفات خاصة. فالكافرون يقولون للرسول... قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون» (سورة فصلت الآية ٥). وجاء فى القرآن «وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لايؤمنون بالآخرة حجابًا مستورًا» (سورة الإسراء، الآية ٤٥)، ولايتفق المفسرون فى تفسير معنى هذه العبارة. وقد رؤى أن هذا الحجاب إما أن يكون ستارًا محجوبًا بعث به اللّه ليخفى الرسول [ﷺ] عن أعين أولئك الذين سعوا إلى قتله (تفسير الجلالين) وأما حجابًا يطمس على المرتدين فيعجزون عن فهم ما تتلوه عليهم من القرآن (تفسير البيضاوى). وهذا التفسير الأخير يقارن بالآية ١٤ وما بعدها من سورة المطففين إذ جاء فيها أن المعتدين قد ران على قلوبهم ما يكسبون وأنهم عن ربهم لمحجوبون.

وجاء فى حديث رواه أبو ذرّ أن الحجاب يستعمل مرادفًا لستار الموت، إذ روى عن الرسول عليه السلام «أن الله يغفر للعبد ما لم يقع الحجاب . قيل: يا رسول الله وما الحجاب؟ قال: أن تموت النفس وهى مشركة...».

وفى الإسلام القديم والمعاصر يبدو أن الحجاب قد تطور فى أربعة اتجاهات مبتدئًا فى كثير من الأحيان من أسسه التى وردت فى القرآن.

١ ـ الحجاب الذى فرض أولا على زوجات الرسول عليه السلام ثم توسع فيه من بعد حتى شمل جميع النساء المسلمات الأحرار. وليس الحجاب هو الانتقال من الطفولة إلى البلوغ، ومن العزوبة إلى الزواج. والحق إن الأداة التى استخدمت فى تغطية الرأس والوجه قد عرفت عادة بالأسماء: «لثام» و«قناع» و«برقع» (Dozy: *Dict des Vétements*). على أن الحجاب إذ يدل أيضًا على القناع نفسه فإنه يشير بخاصة إلى نظامه.

ويدل الشعر الجاهلى العربى على أن سنة الحجاب كانت مرعية من قبل مجئ النبى عليه السلام، ذلك أن الحجاب كان ميزة النساء من درجة خاصة، وكان يشار إليه بأسماء «نصيف» و«سِتْر» و«سجف» وغير ذلك (على الهاشمى: المرأة فى الشعر الجاهلى، ص٧٩ ـ ٨٠، ١٤٦). ولعل آيتى القرآن اللتين أمرتا زوجات النبى [ﷺ] وبناته «يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن....»(سورة الأحزاب، الآية ٥٩) و«وقل للمؤمنات .... وليضربن بِخُمُرهنَّ على جيوبهن..» (سورة النور، الآية ٣١) ترجعان إلى السنة الخامسة للهجرة (ابن سعد: الطبقات، جـ ٨، ص ١٧٣ ـ ١٧). ومع ذلك فإن عائشة يقال إنها لبست الحجاب من وقت زواجها بالنبى عليه السلام (الطبقات، جـ ٨، ص٥٥) وقد حدث هذا الزواج فى شوال من السنة الأولى للهجرة (البلاذرى: أنساب الأشراف، جـ١، ص٤٠٣)

ومن المحقق أن سُنَّة الحجاب لم تكن مرعية فى المدينة إلا فى القليل النادر. ويبرر القرآن ذلك فى الواقع على

أساس أن ذلك «... أدنى أن يعرفن فلا يؤذين...» (سورة الأحزاب، الآية ٥٩). على أنه لما اتسعت رقعة الإسلام انتشرت هذه السُنة بسرعة فى جزيرة العرب وغيرها من الأقطار. وقد التزمتها كل النساء فى الحضر، وخاصة النساء اللائى ينتمين إلى الطبقات الخلية. ولكن هذه السُنة لم تراعها كل المراعاة نساء البدو أو الفلاحات أو النساء العاملات. وارتداء الحجاب الذى هو عام فى الحضر حيث تطورت الحركات العقلية وانتشرت، أسهم إلى حد كبير فى إبقاء النساء المسلمات فى نوع من العزلة. على أنه حدث فى نهاية القرن التاسع عشر فى عهد الخديوى إسماعيل الذى أقام فى القاهرة حوالى سنة ١٢٩٥هـ (١٨٧٣م) أول مدرسة للبنات، أن هجر بعض النسوة المصريات الحجاب. غير أن النصير الحقيقى لحركة المرأة كان هو قاسم أمين. وقد استنكر فى كتابه «تحرير المرأة» الذى يتضح فيه أثر تفسير محمد عبده المتحرر للقرآن، إبقاء المرأة فى حالة خضوع، وقرر حقها فى التعلم ومع ذلك فإنه لم يطالب بإلغاء الحجاب كلية، وإنما اقترح ببساطة أنه يجب ألا يتمشى إلا مع فروض الدين الحقة. وقد قرر، وهو الفقيه، بأنه لا يوجد فى الشريعة الإسلامية حقا نص يبرر استعمال الحجاب على النحو الذى كان شائع الاستعمال وقتذاك.وقد كان ذلك إيذانًا بفتح باب المعركة لتحرير المرأة، وعاد قاسم أمين إلى استئناف هجومه فى كتابه الآخر «المرأة الجديدة». وقد هز هذان الكتابان مصر وصدماها وثارت المشاعر حولهما وقاد طلعت حرب معارضة حركة قاسم أمين، وكتب فى الرد عليها كتابين طالب فيهما أيضًا باسم الدين الالتزام بالنظام القديم للتعليم. ومن الواضح أن النساء كانت فى صف قاسم أمين وقد قامت ملك حفنى ناصف ـ المعروفة أكثر باللقب باحثة البادية ـ بنشر نسائياته، وكتبت مىّ زيادة سلسلة من المقالات حول هذه المسألة وأهدتها إلى زميلتها. وفى سنة ١٩٢٥ ولدت الحركة النسائية المصرية، وقد نبذت رئيستها السيدة هدى شعراوى باشا الحجاب سنة ١٩٢٦، وائتست

بذلك أعداد متزايدة من النساء الأخريات.

٢ ـ والحجاب يدل أيضًا على الستار الذى كان يحتجب وراءه الخلفاء والحكام عن أعين أهل بيتهم . وهذه السنة التى كانت فيما يظهر مجهولة عند السكان الأولين للحجاز، قد استنها فى الإسلام الأمويون، ولعلهم فعلوا ذلك بتأثير الحضارة الفارسية. وهذا الحجاب يعرف أيضًا بالستارة والستر، ولكن السُنة هى هى، وقد تطورت آخر الأمر إلى نظام (يجب التمييز بينها وبين الحجابة التى تسمى فى بعض الأحيان أيضًا «حجاب» وهى تدل على منصب الحاجب).

وفى رواية الكتاب المنحول للجاحظ أن معاوية ومعظم خلفائه كان يحجبهم عن آل بيتهم «ستارة» حتى لايستطيع أحد من آل هذا البيت أن يرى أفعال الخليفة وهو تحت تأثير الخمر عاجزا عن أن يسيطر على نفسه (كتاب التاج = *Le livre de la couronne*، ترجمة Pellat، ص٥٩). وكان سلوك الخلفاء العباسيين فى بعض الأحيان أقل من ذلك رصانة: فالأمين بخاصة كان يؤثر صحبة حاشيته وخاصته على الاعتكاف وراء حجاب (الكتاب نفسه: ص٧٠).

وقد أدخل هذا النظام فى بلاد الأندلس وشمالى إفريقية ومصر وأصبح هناك أكثر تعقيدًا إذ تطورت حياة البلاط، وخاصة عند الفاطميين. ويجب أن نذكر أنه بالرغم من أن هذا النظام كان هو هو عند الفاطميين الذين تأثروا كشأنهم بالآراء الشيعية فى طبيعة الإمام (انظر المقريزى: الخطط، جـ١، ص٤٥٦،) فإنه يظهر أن النظام قد عززته اعتبارات أخرى وأنه قد استجاب لحاجات مختلفة. فالخليفة الذى يعد جوهر العقل الفعّال للعالم أصبح يكاد يكون المقصود بالعبادة. ومن أجل هذا كان من المنتظر منه أن يستتر بقدر الاستطاعة عن عيون أتباعه المخلصين الذين يحرمون لذلك من نور وجهه.

وكان العامل المسئول فى القاهرة عن الستر يدعى «صاحب المجلس» (القلقشندى: صبح الأعشى، جـ٣، ص٤٨٥؛ المقريزى: الخطط جـ١، ص٣٨٦). وهذه الوظيفة وظيفة مختلفة

عن وظيفة صاحب الباب الذى يعادل رئيس التشريفات، وكان يسمى أيضًا «متولى الستر» (المقريزى: الخطط، جـ١، ص٤١١) و«صاحب الستر» (M.Canard: كتابه المذكور، ص٣٧٤؛ ألف ليلة وليلة، جـ١، ص١٤٧، طبع المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٦). وكان هو كبير الخصيان، وكان يجمع فى بعض الأحيان بين وظيفة «صاحب الستر» ووظيفة الحاجب، أى التشريفاتى (M. Canard : كتابه المذكور،تعليق ٣٧٤) وكانت مهمته الخاصة فى الحفلات إخطار الوزير حين يجلس الخليفة على عرشه وأن يأمر مساعدَيْه برفع الستار التى تحجب الخليفة، ثم يظهر الخليفة. جالسا على عرشه مواجها المدعوين. وإذا انتهى الحفل أسدلت الستار ثم يعود الخليفة إلى مسكنه (القلقشندى: الكتاب المذكور، جـ٣، ص٤٩٩ وما بعدها). ويقام ستر أيضًا أمام باب قاعة الاحتفالات إذا شاء الخليفة أن يركب فى موكبه بمناسبة بدء السنة الجديدة. وينتظر الوزير ووجوه القوم فى الخارج قريبًا من الخليفة. وفى اللحظة المقررة ترفع الستار ويخرج الخليفة يتقدمه خصيانه ويركب جواده (القلقشندى: صبح الأعشى، جـ١، ص٥٠٦).

وكان استعمال الحجاب شائعا فى احتفالات الفاطمين، واستعماله فى رمضان جدير بالذكر خاصة. ففى يوم الجمعة الثانى ويوم الجمعة الثالث ويوم الجمعة الرابع من هذا الشهر يؤم الخليفة المسجد. وحين يصل إلى المسجد يعتلى المنبر ويجلس تحت القبة.. ويصعد إليها الوزير بدعوة منه، ويدنو منه ويقبل أمام الملأ يديه وقدميه ويسدل الستائر. وهكذا يحتجب الخليفة كأنما هو فى «هودج».ثم يتلو عظة قصيرة وبعد ذلك يرفع الوزير الأستار (القلقشندى: صبح الأعشى، جـ٣، ص٥١١؛ المقريزى: كتابه المذكور، جـ١، ص٤٥١ وما بعدها). وفى يوم عيد الفطر يذكر القاضى بعد صلاة العيد أسماء وجوه القوم واحدًا واحدًا وهم الذين شرفوا بارتقاء الدرج وشغل الأماكن التى إلى يمين الخليفة وشماله. ويصدر الوزير إشارة فيحتجب كل

مدعو ثم يحتجب الخليفة أيضًا ويبدأ فى الحديث. وفى نهاية حديثه يرفع المدعوون أحجبتهم (القلقشندى: صبح الأعشى، جـ٣، ص٥١٤). وفى الحفل الشيعى الذى يقام حزنا على مقتل الحسين يلقى الخليفة، وقد حجب وجهه وجلس على مقعد بلا وسادة، وجوه القوم الذين يكونون أيضًا محجبين (المقريزى: الخطط، جـ١، ص٤٣١).

ويميز ابن خلدون بين عدة أنواع من الحجاب الذى تصطنعه الدولة بما يتناسب مع حاجتها المتطورة. وقد اصطنع أول حجاب حين نبذ الخليفة العادات الأولية، وأخذ يعتزل الناس ولايسمح إلا لخاصته بولوج عتبة داره. وبنمو الدولة وتعقد أعمالها اصطنع «حجاب» آخر، وهذا الحجاب لايسمح لأولئك الذين تمرسوا بعادات البلاط وآدابه بأن يكون لهم أية صلة بالسلطان، وكذلك أقام خاصة السلطان وبطانته حجابًا بينهم وبين الناس. ونجد أخيرًا حين اضمحلت الدولة، أن هؤلاء الوجوه الذين أقاموا على العرش ورثة الأسرة الحاكمة، قد أخذوا فى بعض الأحيان يسعون إلى الاستيلاء على مزايا السلطة، وهنالك يقيم الديكتاتور نفسه قيما على السلطان، ويعزله عن أسرته ومستشاريه بحاجب موهما إياه بأن هيبته تقتضى أن ينأى عنهم (ابن خلدون: المقدمة، جـ٢، ص١٠٠ ـ ١٠٣؛ ترجمة روزنتال، جـ٢، ١١١ ـ ١١٥).

٣ ـ والحجاب فى نظر الصوفية «كل ما يستر المطلوب»، ومعناه انطباع الكونية فى القلب المانعة لقبول تجلى الحق (الجرجانى: التعريفات، ص ٨٦) وهو الحجاب بين المريد وبين مطلوبه وبين الرامى وهدفه. والمحجوب هو الذى أغلق قلبه دون النور الإلهى لأن صحوه تهيمن عليه شهوته الحسية أو العقلية. وقد قال الحلاج إن حجاب المرء هو شهوته (Massignon: كتابه المذكور، ص٦٩٩). والحق إن ثمة أسبابا كثيرة للحجاب. فما إن يزداد المرء التجاءً إلى الغذاء لتغذية ميوله الطبيعة قويت نفسه السفلى وانتشرت الشهوة غلابة فى جوارحه، وظهر فى كل عرق من عروقه نوع مختلف من

الحجاب (الهجويرى: كشف المحجوب، ص٣٢٥). وتحقيق الاتحاد الصوفى يعوقه على حد سواء المشاعر الباطنة التى تتركز فى النفس والعقل والروح. وحجاب النفس الشهوات والرغبات؛ وحجاب القلب الملاحظة فى غير الحق؛ وحجاب العقل وقوفه مع المعانى المعقولة (التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ١، ص٢٧٦).

وضد «الحجاب» الذى يتميز بالقبض هو «الكشف» ومعناه بالمقابلة «البسط». والقبض والبسط حالتان غير إراديتين لايستطيع جهد إنسانى أن يحدثهما، أو يقضى عليهما، ذلك أنهما يأتيان من الله (الهجويرى: كتابه المذكور، ص٣٧٤) على أنه حين تضعف النفس السفلى فلا تستطيع أن تتغلب على العقبات، وحين تنمحى الشهوة، فإن جميع الرغبات الفانية تنمحى بتجلى الحقيقة. وهنالك يتمزق الحجاب ويبلغ الذى يطلب الحق غاية مراده (الهجويرى: كتابه المذكور، ص٣٢٥).

٤ - ونذكر آخر الأمر أن «الحجاب» هو الاعتزال الصوفى وهو اعتزال خارق للطبيعة ووقاء يسمو فوق مألوف هذا العالم، بل هو فى الحق «طلسم» يجعل حامله لايصيبه شئ ويضمن النجاح لما يسعى إليه من أعمال. ويكتب «شيخ» أو «فقير» إشارات خفية وآيات قرآنية على صفحة من الورق يدفع بها إلى طالبها . وثمة اعتقاد فى التبرك بها وأن هذه الكتابات فعالة ولها القدرة على اجتذاب حب الأزواج، وشفاء المريض، وحبل العقيمات، بل يعتقد أن لها القدرة على حماية المرء من الرصاص. وهى تلبس حول الرقبة ويجب ألا تنزع قط (*Moab*: Jaussen، ص٣٥، ٣٩١؛ ونجد هذا الاستعمال لكلمة حجاب قائمًا فى سورية وبين بدو النجف الذين كانوا حديثًا موضوع دراسة قام بها J. chelhod)

المصادر:
عامة: (١) لسان العرب.

(٢) Lane.

(٣) Dozy: *Suppl.*.

(٤) الكاتب نفسه: *Dict. des Vêtements*.

(٥) البخارى: صحيح القرآن، سورة الأحزاب الآية ٥٣.

(٦) انظر أيضًا: البيضاوى والطبرى بشأن الآيات المذكورة فى صلب المادة ارتداء الحجاب.

(٧) ابن سعد: الطبقات، طبعة صادر، بيروت سنة ١٩٥٧.

(٨) البلاذرى: أنساب الأشراف، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩.

(٩) على الهاشمى: المرأة فى الشعر الجاهلى، بغداد سنة ١٩٦٠.

(١٠) قاسم أمين: تحرير المرأة، القاهرة سنة ١٨٩٩.

(١١) باحثة البادية، القاهرة سنة ١٩٢٠.

(١٢) M. Fahmy: *la condition de la femme dans la tradition et l'Islamisme*، باريس سنة ١٩١٣.

(١٣) Doria Ragai (Shafik): *La femme et la droit religieux de l'Egypte contemporaine*، باريس سنة ١٩٤٠.

(١٤) G. Vreede de stuers: *Pardah* فى *Revue des Etudes Islmiques*، جـ ١/٣٠ (سنة ١٩٦٢) ص١٥١ - ٢١٢ وانظر إلى ذلك مادة «مرأة». الحجاب السلطانى.

(١٥) المقريزى: الخطط، بولاق سنة ١٢٧٠ هـ.

(١٦) القلقشندى: صبح الأعشى، القاهرة سنة ١٩١٨.

(١٧) الكتاب المنحول للجاحظ: التاج، ترجمة Ch. Pellat: *Le livre de la couronne*، باريس سنة ١٩٥٤.

(١٨) ابن خلدون: المقدمة.

(١٩) M. Canard: *le cérémonial fatimide et le cérémonial Byzantin* فى *Byzantin*، جـ٢١، سنة ١٩٥١، ص٣٥٥ - ٤٢٠.

عند الصوفية (٢٠) الجرجانى: كتاب التعريفات، طبعة فلوكل ١٨٤٥.

(٢١) الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون، لندن سنة ١٩١١.

(٢٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة سنة ١٨٦٢.

(٢٣) R.A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*، سنة ١٩٢١.

(٢٤) L. Massignon: *Passion de d'al-Hallaj*.

(٢٥) T.Burchardt: *Introduction aux doctrines isotériques de l'Islam*، سنة ١٩٥٥.

(٢٦) عبدالرزّاق: المصطلحات:

من الناحية السلالية:

(٢٧) A.Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*، الطبعة الثانية، باريس سنة ١٩٤٨.

(٢٨) J. Chelhod: *Surnaturel et guéri-son dans le Neguev* فى *Objets et Mondes*، جـ ٥/ ٣ سنة ١٩٦٥.

خورشيد [شلهود J. Chelhod]

الحجاز

صقع فى جزيرة العرب على بحر القلزم (البحر الأحمر) ليس له حدود معينة، وإن كنا نفهم هذه الحدود من فورنا إذا تدبرنا معنى اللفظ «حجاز»، وهو يطلق فى الخطط عند العرب على جبال السراة التى تفصل المرتفعات (نجد) عن السواحل المنبسطة (تهامة). والحجاز بوصفة اسم ناحية يقتصر على ذلك القسم من الساحل الغربى الذى لايدخل فى اليمن، أو هو ـ إذا تحرينا المزيد من الدقة ـ الأرض الممتدة على بحر القلزم من عكْرَة إلى اللّيْث وما يناوحها. ولاتدخل نجاد عسير فى الجنوب ولابلاد مدين القديمة وحسْمى فى الشمال فى الحجاز بمعناه الصحيح، وإن غلب إدخالها فيه وكان الحجاز فى النظام الإدارى التركى ولاية قصبتها مكة، وقسمت هذه الولاية ثلاثة سناجق: مكة والمدينة وجدة. وهذا النظام مفيد لأنه يحدد منطقة الحجاز عينه ولو أنه لم ينفذ قط تفصيلا. وظلت النظم الإدارية والقائمون عليها موجودة على الورق فقط. على أن الباب العالى جعل سنجق المدينة متصرفية مستقلة يحكمها شيخ الحرم ومحافظ، وهو قائد الجند الترك.

والحجاز قسمان مختلفان أشد الاختلاف: القسم الساحلى (تهامة) وهو منبسط ممحل حار؛ والقسم الذى

يناوحه وهو جبلى؛ أما فى تهامة؛ وتكاد تكون خالية من الزرع لعدم وجود وديان كبيرة فى هذا الجزء من جزيرة العرب، فإن منازلها على الساحل اللهم إلا مكة التى تدين بوجودها للأماكن المقدسة القائمة فيها مثل بئر زمزم. وليس فى ساحل الحجاز مرافئ جيدة بالنسبة لكثرة آكام المرجان المكتنفة له، وإنما تقوم عليه مراس أمينة على تفاوت فى ذلك، وكانت السفن الصغيرة تخلد إليها فى الأزمنة القديمة أكثر مما تفعل اليوم.

وأقفرت بعض هذه المراسى الآن مثل ليوككوم Leukekome ـ وقد تعرَّف عليها شبرنكر فقال إنها عين الحوراء ـ والجار بصفة خاصة، فقد ازدهرتا وأصبحتا مدينتين هامتين لنزول الحجيج فيهما. وسكان الحجاز قلة ومعاشهم بصفة عامة على السمك.

وثمت أراض خصبة فى المنطقة الجبلية المناوحة للساحل مثل ناحية المدينة البركانية وواحة الطائف الجميلة بصفة خاصة، وكانت الطائف منذ القدم مصيفًا محببًا إلى قلوب أعيان مكة لكثرة فاكهتها وطيب هوائها. أما التلال نفسها (جبل كرى شرقى مكة) فتبلغ فى الارتفاع ما بين ٦٠٠٠ و٦٥٠٠ قدم. وأعلاها تلال الطائف (٦١٦٨ قدما) وجبل رَضْوى غربى المدينة (٥٩٠٠ قدم). ولا تغل هذه المناطق شيئًا له قيمة اللهم إلا البلح. ولو لم يلجأ السكان إلى استيراد ما يكفيهم من أوربا ومصر والهند لما قامت هذه البلاد بأودهم، أما صادراتها فليست بذات غناء.

وترجع قيمة الحجاز الحقيقية إلى البلدين المقدسين مكة والمدينة. ولهما مكانة خاصة فى العالم الإسلامى، وسنتناول هذه المكانة فى مواد خاصة. وقد ذكر جغرافيو العرب بلادًا أخرى فيها خلا المدن الساحلية والطائف التى ذكرناها آنفًا وهى: قَرْح، وخَيْبَر والمَرْوَة، والحوراء، والسُقْيا، والعويند، والجُحْفة، والعشيرة، ثم ذكروا بلادًا أقل أهمية من هذه مثل بدر وخُلَيْص، وأمَج، والحِجْر والسُوَارْقية، والفُرع، والسيرة وجَبلة ومهايع وحاذة. وثمت

عدد آخر لايستهان به من بلاد ترجع شهرتها إلى أن الإسلام وجدها قد برئت من أن تكون أماكن للعبادات القديمة فقدسها إما لحادث تاريخى، وإما لأنه جعل منها حرما كمكة، ومن لغو القول أن نعددها هنا. ذلك أنه كلما وجد لها القارىء شأناً لأسباب دينية فيمكنه أن يجد الكلام عنها فى مادتى مكة والمدينة أو المواد الخاصة.

وسكان الحجاز بدو من الأعراب اللهم إلا فى المدن الكبيرة حيث اختلطت بدماءهم دماء أخرى على تفاوت فى ذلك وخاصة فى جدة وأقل منها مكة نفسها. ولأسماء القبائل العربية القديمة كثمود والأوس والخزرج فى المدينة، وقريش فى مكة، مكانها فى التاريخ، أما ثقيف وهُذَيل فمازالوا يعرفون بأنهم سكان الطائف وجنوبى الحجاز. ونذكر أيضًا بَلِىّ وجهينة وسُلَيْم وهُتَيْم وحرب.

وقد فقدت شتى طرق الحجيج التى تلتقى فى مكة معظم ما كان لها من شأن لازدياد المراكب البخارية، فقد حملت هذه المراكب معظم الحجاج الذين يسافرون عن طريق جدة، وسيهجر الناس هذه الطرق أكثر وأكثر عندما تصل سكة الحديد التى تجرى الآن بين دمشق والمدينة إلى مكة (انظر M. Hartmann: *Die mekkabahn* فى، *Orient Litteraturzeintung*، ١٩٠٨م، ص١ وما بعدها) وتاريخ الحجاز هو تاريخ مكة والمدينة ومن ثم نحيل القارىء على هاتين المادتين.

المصادر:

(١) انظر ما ذكر فى مادة جزيرة العرب عن المؤلفات الجغرافية التى كتبت فى جزيرة العرب وانظر أيضًا مصادر مادتى مكة والمدنية.

(٢) ونذكر من المراجع الدينية البتنونى: الرحلة الحجازية، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

(٣) عبدالمحسن: الرحلة اليمنية لصاحب الدولة حسين باشا أمير مكة، القاهرة سنة ١٣٠٠هـ.

(٤) Lammens: *Le Berceau de l'Islam* ص٩ ومابعدها.

+ الحجاز: مولد الإسلام

ولايزال هو المركز الروحى لهذا الدين، وهو الجزء الشمالى الغربى لشبه جزيرة العرب. والحجاز من حيث هو المكان الذى تقوم فيه الكعبة، ومن حيث هو موطن النبى محمد عليه السلام، ومنزل الوحى الذى نزل عليه وقصبة الإقليم الذى كانت فيه الدولة الإسلامية الأولى، يعد فى نظر المسلمين مثل «البلاد المقدسة» وفلسطين فى نظر اليهود والمسيحيين. والحق إن المسلمين أكثر غيرة على الحفاظ على حرمة مزاراتهم الكبرى. فالمناطق المحيطة بمكة والمدينة المنورة حرم لايسمح بدخوله إلا للمسلمين، وما أكثر ما فرضت القيود على دخول غير المسلمين فى غير ذلك من أجزاء الحجاز.

وعلى حين تتفق المراجع العربية بصفة عامة على أن الحجاز معناه «الحاجز» فإنها تختلف فى تفسير استعماله. وأشيع الآراء هو أن الحجاز هو سلسلة جبال السراة التى تفصل أسافل الغور أو تهامة على بحر القلزم عن هضاب نجد فى الداخل. وثمة رأى آخر يقول إن الحاجز يقوم بين الشام فى الشمال واليمن فى الجنوب، وقد أظهر البحث الجيولوجى الحديث بأن جبال هذين الصعقين تقوم وراء الدرع العربى الذى تنتمى إليه جبال السراة.

وفكرة الحجاز من حيث هو مانع جاءت أيضًا من أن الكثير من أرضه مغطى بحَرّات التى تجعله «حجاز أسود» . ومن أشهر الحرّات فى صدر الإسلام ليلى، وواقم، والنار، وبنو سُلَيم. ويقتضى الأمر القيام ببحث آخر لتحقيق هذه الحرات وضبط صيغ الأسماء الحديثة. وقد علم كاتب هذه المادة فى زيارة له لتبوك مثلا أن الحرات التى تقوم إلى الجنوب فيها تسمى «الرهات» (والحركات غير محققة) وعُوَيْرِض، وليست الرَحَى والعُوَيرض كما يردان كثيرًا على الخرائط.

وليس ثمة اتفاق جوهرى فى تعيين الحدود الجغرافية للحجاز: ومع أن تهامة، إذا شئنا الدقة، ليست جزءًا من الحجاز فإنها كثيرًا ما تعد داخلة فيه. وقد سميت مكة فى التلال تهاميّة،

والمدينة نصف تهامية ونصف حجازية. وفى الشرق تمتد رقعة الحجاز أحيانًا حتى فَيْد بالقرب من أجأ وسلمى، ولكن هذا تفسير مشتط، شأنه شأن التفسير الذى يجعل الحجاز يمتد شمالا فيدخل فى فلسطين. وأكثر الروايات تحديدًا عن حده الشمالى تخرج مدين وحسمى فى الأرض المناوحة لها حسمى من الحجاز. وفى الجنوب كان الحجاز فى زمن من الأزمان يساير اليمن، ولكن الذى حدث فى الأزمنة الحديثة أن عسير كانت تقوم بين الاثنين. والحجاز، كما بحث فى هذه المادة، يطابق بصفة عامة المديرية الغربية للمملكة العربية السعودية الحديثة.

ويمكن تقسيم الحجاز تلبية لأغراض الوصف إلى ثلاثة أجزاء: الشمالى، والأوسط والجنوبى. والجزء الأوسط، وهو أهم الأجزاء بالنسبة لتاريخ الإسلام، سنتناوله أولا.

ويمكن القول بأن هذا الجزء الأوسط تحده من الجنوب الأراضى القائمة فى جوار الطائف ومكة وجدة وتحده من الشمال الأراضى القائمة فى جوار المدينة وينبع . ومن حافة المدينة تمتد حرة مترامية الأطراف تساير جبال السراة حوالى ٣٠٠ كيلومتر حتى تكاد تبلغ مكة.

وكان الطريق القديم من الطائف يسير شمالا إلى وادى «النخلة اليمانية» ثم يهبط منها سائرًا تجاه مكة. وكان يقوم فى هذا الوادى «قرن المنازل» وهو الميقات الأولى للحجاج من جنوبى نجد وعمان. و«الميقات» الحالى مكان يعرف بالسيل الكبير فى الوادى نفسه. وكانت تقوم فى «النخلة الشامية» ذات عرق، وهى الميقات للحجاج القادمين من شمالى نجد والعراق مارين بدرب زبَيْدة، وهو الطريق الذى زودته زوجة هارون الرشيد بالصهاريج وغير ذلك من أسباب الراحة. وكثيرًا ما تذكر ذات عرق حدًا للحجاز فى هذا الاتجاه. ويلتف الآن طريق عام مرصوف حول الجبال من الطائف إلى مكة مباشرة، ومن ثم يستطاع تفادى العقدة التى إلى الشمال. وتصب النخلتان، اللتان يكتفى اليوم بتسميتهما اليمانية والشامية، فى

وادى فاطمة (يعرف فى الزمن القديم بمرّ الظهران) وهو المهد الخصيب الذى يقطعه الطريق من مكة إلى جُدّة.

وكان المسافرون من مكة إلى المدينة، فى جميع المراحل من تاريخ الإسلام، لهم الخيار فى سلوك طريقين: الأول يساير الساحل (الطريق أو الدرب السلطانى)، والآخر الذى يسير إلى الشرق من الحرة الكبرى (الطريق أو الدرب الشرقى) مع بعض تغييرات فى سير الرحلة كل عام. والذى حدث قبل دخول السيارات ذات المحركات أن الذين جروا على اختيار الطريق السلطانى كانوا يجاوزون جدّة توفيرًا للوقت. وعلى مسيرة ثلاث ساعات من مكة كان يقوم المسجد الذى فيه القبر المقبب لآخر زوجات النبى ﷺ «ميمونة» فى سرف حيث بنى بها الرسول ﷺ. وكانَ الطريق شمالى وادى فاطمة يسير مارًا بُعسْفان مشهد غزوة الرسول لأفراد قبيلة لحْيان. ثم يقطع الطريق منطقة خُلَيْص المزروعة التى ترتد مسافة ما من الساحل. وغير بعيد وراء القَضيمة يرى بحر القلزم.

وتعد رابغ ثغرًا إلا أنه ليس فيها ميناء بالمعنى المفهوم، وكانت السفن ترسو على مسافة بعيدة من الساحل وتبعث ببضائعها للقوارب المحلية. وكانت رابغ ميقاتا للحجاج القادمين من الشام ومصر والمغرب، ولذلك حلت محل القرية الخربة الجُحْفَة التى تقوم فى واد يبلغ البحر جنوبى رابغ مباشرة والحجاج الذين يهبطون إلى البحر الأحمر يحرمون حين تمر سفينتهم برابغ. ويقوم شمالى رابغ القبر المشهور لأم الرسول ﷺ آمنة، فى الأبواء واسمها الآن الخُرَيْبَة.

وتخرج طرق فرعية من رابغ وتسير شمالا مارة بجبال المدينة، وتهيئ أسبابًا للاتصال مباشرة وأكثر صعوبة من الطريق السلطانى الذى يستمر مسايرًا للساحل. ومن ثغر مستورة يمتد طريق بديل يعرف باسم «الملف» وهو ينثنى إلى الداخل، ولكن الطريق الرئيسى لايفعل ذلك حتى يبلغ بدر حنين حيث أذل الرسول ﷺ قريشًا فى ساحة القتال. أما الطريق من ينبع التى حلت محل الجار باعتبارها الثغر

الرئيسى للمدينة، فإنه سيتصل بالطريق الآتى من الجنوب عند بدر، وهنالك يعتلى الطريق السلطانى وادى الصفراء تجاه المدينة. وفى هذا الوادى أحرز عبدالله بن سعود صاحب نجد نصرًا مشهودًا على أحمد طوسون وجيشه القادم من مصر سنة ١٢٢٦هـ (١٨١١م)

ويربط الآن شارع عام مرصوف بالأسفلت مكة والمدينة ومارًا بجدة ورابغ وبدر، ومن ثم أصبح من الأسهل والأسرع ألا يتخذ المرء الطرق المباشرة المارة بعسفان والممرات الجبلية القائمة أقصى من ذلك شمالا.

والمجرى المألوف للطريق الشرقى يسير شمالا هابطًا عقيق ذات عرقْ . وهو يمر فى بعض الأحيان بالواحتين القديمتين الحاذة وصُفَيْنَة على الحافة الشرقية للحرة ، ويمر فى أحيان أخرى إلى الشرق منهما بقليل. أما واحة «السوَارقية» (حديثًا «السويرقية») التى تقوم أيضًا على الحافة الشرقية للحرة، فهى تقوم بعيدًا عن الطريق. وشمالى المنجم الحديث مهد الذهب، وهو مهجور الآن، يمضى الطريق الشرقى مسافة أسفل واد آخر يعرف باسم العقيق جنوبى شرق المدينة، وهو مختلف عن الوادى المبارك، وادى العقيق غربى المدينة.

وينشعب الطريق الرئيسى من المدينة إلى نجد بعيد واحة «الحَناكيّة»، فيستمر فرع مشرّقًا إلى القاسم، ويتجه الآخر شمالا إلى حائل. أما الطريق الرئيسى المشرّق من مكة (درب الحجاز) فهو يسير الآن من السيل الكبير مارًا بالقاعية والدوادمى إلى الرياض، حالا محل طريق الحجج القديم المار بالقنصلية والقُوَيْعيَّة.

والقسم الشمالى من الحجاز يمكن اعتباره امتدادا إلى الحد بين العربية السعودية والأردن، وهو يخرج من نقطة جنوبى القصبة ويعبر سلسلة جبال الطُبَيق. ومن الثغور الصغيرة نذكر حَقْل، ومَقْنَى على خليج العقبة، والمُوَيْلِح، وضَبَى، والوجه ، وأملَج (ورسمها غير محقق) على البحر الأحمر. ويخرج من الوجه دروب تقطع الجبال لتلتقى بالطريق الداخلى العام عند العلا أو بالقرب منها.

وفى القرن الماضى كانت الحركة التجارية فى الجزء الشمالى من الحجاز على أشدها فى الطرق الممتدة شرقى السراة، وأولها طريق الحجاج الشامى القديم الذى كان يمر بتبوك والعُلا ثم طريق سكة حديد الحجاز التى كانت تساير فى معظم الأماكن طريق الحجاج مسايرة دقيقة. وقد تخربت السكة الحديدية فى الحرب العالمية الأولى، ولم تبدأ إعادة إنشائها إلا سنة ١٣٨٣هـ (١٩٦٤).وفى هذه الأثناء أقيم طريق عام مرصوف شمالا من المدينة إلى تبوك والحد الأردنى. ويمر هذا الطريق العام بخيبر وتيماء اللتين تقومان على مسافة كبيرة شرقى طريق الحجاج والسكة الحديدية.

والجزء الجنوبى من الحجاز فيه جبال أكثر ارتفاعًا، ومطرًا أشد، وزراعة أكثف من الجزءين. وثمة طريق يسير موزايًا الساحل من جدة مارًا بثغور الليث، والقنفذة وحلى (حلى بن يعقوب) الى القَحْمَة وهى تعد الآن بداية تهامة عسير. والأجزاء السفلى من الوديان التى تصب فى تجاه البحر تهيئ للزراعة مناطق طيبة.

وثمة طريق هضبى من الطائف ويؤدى إلى واحة الخُرْمَة على الجانب الأقصى لسلسلة جبال حضن (كثيرًا ما تذكر هذه الجبال على اعتبار أنها حد الحجاز فى هذه الأنحاء). وهناك طريق هضبى آخر يربط الطائف بتُرَبَة (بضم التاء وفتحها)، وهو يمتد أيضًا على الجانب الآخر من حضن؛ وطريق ثالث يتخذ مسيرًا مباشرًا أكثر إلى بيشة التى تقوم وراءها «تثليث» على الطرف الجنوبى الشرقى للحجاز. والمسافرون المشرّقون يتخذون دروبا من مناطق الحدود إلى الرياض، ووادى دَوَاسِر وغير ذلك من الأماكن فى نجد. وفى الهضاب تتركز الزراعة فى الواحات الشرقية وعلى طول قنة السراة.

وقد بينا فى خريطة مادة القبائل الكبرى فى الحجاز أيام الرسول عليه السلام، علاوة على قريش فى مكة والأوس والخزرج فى المدينة. وهذه القبائل الثلاث قد اختفت منذ زمن طويل من الحجاز من حيث هى مجموعات قبلية هامة، واندمج أفرادها فى الجماعات الإسلامية الأوسع منها.

وقد أصبح سكان مكة والمدينة وجدة من جميع الأجناس، وكثير من غير العرب يسكنونها، وتأخذ أهمية الارتباطات القبلية فى الانحسار. وقد ظلت بقايا متناثرة من قريش فى الحجاز، ومعظمها قبائل أو عشائر صغيرة تزعم أن نسبها يرتفع إلى النبى عليه السلام ، واصطنع بعضها الحياة البدوية. وكانت قريش أم السلاطين والدول، منها خرج الخلفاء الراشدون، وعبدالله بن الزبير، والأمويون، والعباسيون، وعدد من بيوت الحكم الصغرى فى الحجاز نفسها، وأبرز هؤلاء القرشيين الهاشمية بمكة.. ومن أخلاف قريش الآخرين البارزين فى الحجاز بنو شيبة سدنة الكعبة الوراثيين.

ولم يرد فى هذه الخريطة أيضًا ذكر للقبائل اليهودية الثلاث فى منطقة المدينة وهى بنو قَيْنُقاع وبنو قُرَيْظَة، وبنو النَضير، وقد اندثرت هذه القبائل جميعًا ولم يعد لها أى أثر .

ومن الجزء الأوسط للحجاز نجد أن قبيلتى سُلَيْم وهلال ، وهى فرع من هوازن، قد اشتركتا فى هجرة البدو الحاشدة إلى مصر ومنها إلى المغرب فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). وقد حلت محلهما حرب وهى القبيلة الغالبة فى المنطقة القائمة بين مكة والمدينة.

ولاتزال توجد فى جوار مكة والطائف أربع قبائل قديمة هى : هُذَيْل التى خرج من بين صفوفها طائفة من الشعراء ؛ وثقيف، وهم سادة الطائف الأولين؛ وفَهْم، قبيلة قاطع الطريق تأبط شرًا ؛ وسعد بن بكر، وهى القبيلة التى روى أنها هى التى نشّأت محمدًا ﷺ حين كان فى حضن حليمة ومن القبائل الأحدث قبيلة الجحادلة التى تسكن على طول الساحل جنوبى جدة، وقبيلة عدوان فى الجبال القائمة جنوبى الطائف، وقد لعب شيخها عثمان المضائفى دورا هاما فى الصراع الذى نشب بين شريف مكة غالب وبيت سعود ومحمد على والى مصر فى مستهل القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى).

وفى الجزء الشمالى من الحجاز اختفت قبيلتا عُذْرَةَ وجُذام وقد احتلت منازلهما الآن بصفة عامة الحُوَيْطات تجاه الساحل وبنو عطية فى الداخل. أما فزارة وسعد هُذَيم فقد انفرط عقدهما، ولكن بَلِى وجهينة فى الهضاب بقيتا زاهرتين تعتمد الأولى على الوجه والثانية على ينبع.

وأما القبائل التى ظهرت على الخريطة منسوبة إلى الجزء الجنوبى من الحجاز فقد درست وحلت محلها الأحلاف الكبرى لزهران وغامد فى الهضاب وعدد آخر من القبائل فى جوارها وفى تهامة.

وتحتل مناطق الحدود بين الحجاز ونجد عناصر من القبائل الحديثة، قبائل مُطَيْرْ؛ وعُتَيْبَة، والبُقوم، وسُبَيْع وقد حلت هذه القبائل محل بعض الجماعات القبلية القديمة مثل غطفان وهوازن. وتقوم فى الجنوب الأقصى القبيلة التى تحمل الاسم العتيق قحطان .

ولما كان تاريخ الحجاز مرتبطا أوثق الارتباط بتاريخ مكة والمدينة وغيرها من الأماكن الكثيرة والقبائل المختلفة التى أسلفنا الإشارة إليها، فإننا لا نعود إلى التحدث عنها فى هذا المقام. وحسبنا أن نذكر أن الحجاز كان من أقدم الأزمان الاسم الرسمى لدولة مستقلة وظل هذا شأنه إلى أقل من عشر سنوات مضت فى عهد الملك حسين بن على من سنة ١٣٣٤هـ (١٩١٦م) إلى سنة ١٣٤٣هـ (١٩٢٤م) وهنالك أصبح الحجاز بأسره منذ سنة ١٣٤٤ (١٩٢٥م) من أملاك البيت السعودى.

والحجاز فى غالب أزمانه أرض فقيرة ؛ وهو الآن من جميع الوجوه مقبل على أوقات أزهى وأكثر إشراقا. والقبائل السلابة التى جعلت الحج بالبر طوال عدة قرون أمرا محفوفا بالمخاطر، قد كبح جماحها الآن، ووضع حد للنزاع المتصل بين بعضها وبعض، وقد أدخلت على البلاد إصلاحات بارزة فى المواصلات برا وبحرا وجوا، وعقدت بينها وبين العالم الخارجى صلات أوثق. وأتاح الرقى بالتعليم والصحة العامة وغير ذلك من الميادين، لكثير من

السكان حياة أيسر. وقد خلّصت الموارد التى تجنيها الحكومة العربية السعودية من صناعة البترول الحجاز من اعتماده السابق على معونة المسلمين التى كانت تأتيه من خارج البلاد.

المصادر:

(١) انظر مصادر مواد «العرب، جزيرة» و «مكة» و «المدينة»

(٢)وتخطيط أرض الحجاز قد رصد فى دقة كبيرة على الخرائط التفصيلية (مقياس الرسم : ٥٠٠,٠٠٠١) التى نشرتها المساحة الجيولوجية للولايات المتحدة. وقد ذكرت أسماء القبائل بالحروف العربية واللاتينية، ولكن مقياس الدقة بالنسبة لهذه الأسماء لا يرتفع إلى مستوى التخطيط. والمناطق التى تناولناها فى هذه المادة تشملها الخرائط الجغرافية ١ - ٢٠٠ ب، ١ - ٢٠٤ ب، ١ - ٢٠٥ ب، و ١ - ٢١٠ ب، ١ - ٢١١ ب، ١ - ٢١٦ ب، ١ - ٢١٧ ب فى السلاسل التى عنوانها «*Miscellaneous Geologic Investigations*»، وهناك خرائط جيولوجية خاصة بالمطلوب. والمعلومات الواردة فى الخرائط التى مقياس رسمها ١: ٥٠٠,٠٠٠ قد لخصت فى خريطة عن شبه جزيرة العرب مقياس رسمها ١: ٢,٠٠٠,٠٠٠) أصدرت بالإنكليزية والعربية على يد USGS (الطبعة الثانية سنة ١٩٦٣).

خورشيد [رنتز G.Rentz]

+ «**الحجاز، سكة حديد**»: واحد من المشروعين الكبيرين للسكة الحديدية في عهد عبد الحميد الثانى (الآخر هو سكة حديد بغداد)؛ وكان الغرض الظاهر من إنشاء سكة حديد الحجاز تيسير الحج بإقامة سكة حديدية بين دمشق ومكة والمدينة، وقد استغل إنشاؤها لتأييد سياسيات الجامعة الإسلامية والدعوة للسلطان. وقد حققت غرضًا آخر أدخل فى الاستراتيجية العملية والأهداف العسكرية وهو نقل الجنود إلى ولايات الدولة العثمانية التى كثيرًا ما كان يثور فيها الشغب والاضطرابات ومن ثم يمكن الهيمنة عليها هيمنة فعالة؛ وقد استمر التفكير فى هذا المشروع أمدًا طويلا. وفى مايو سنة ١٩٠٠ أصدر

السلطان «إرادة» شاهانية بإنشاء لجنتى إشراف لجنة فى إستانبول برئاسة عزت باشا وهو دمشقى كان رجلا من رجالات البلاط، ولجنة أخرى تنفيذية فى دمشق برياسة والى الشام. وفى هذه الأثناء تبرع عبدالحميد بمبلغ ٥٠,٠٠٠ جنيه تركى ولجأ إلى جميع المسلمين فى أنحاء المعمورة للمساهمة فى تنفيذ هذا المشروع؛ ولكن لم تكن جميع التبرعات اختيارية، فقد أمر عمال الدولة العثمانية العسكريين والمدنيين بالإسهام بجزء من رواتبهم كما فرضت تمغة خاصة على جميع الطبقات والملل. وقد حققت الموازنة بصفة عامة فائضًا، ولم يعان المشروع قط عجزا في تمويله. ودخل فى المشروع خط فرعى من درعة إلى حيفا، وأعطى امتيازه إلى بيت تجارى انكليزى سنة ١٨٩٠، ولكن هذا البيت عجز عن إتمام المشروع. وقد اشترت وكالة الحجاز الأميال القليلة التى مدها فعلا هذا البيت التجارى من الخط كما اشترت أدوات التشييد، وأعدت أيضًا خطة فرعين آخرين، أحدهما من الزرقاء إلى مناجم الفوسفات القائمة قرب الصلت والآخر من معان إلى العقبة (وقد تخلى عن هذا الخط من بعد سنة ١٩٠٥ نتيجة للنزاع الذى قام على الحدود بين مصر وتركية). وفى سنة ١٩٠١ استغنى عن خدمات لابلاً La Bella المهندس الإيطالى الذى وكلت إليه فى الأصل أعمال التشييد، وحل محله المهندس الألمانى ميسر Meissner وتحت إرشاده تمت أعمال التشييد، ولو أنه لم يستخدم فيما وراء العُلا إلا مهندسين مسلمين. وقد مسح الخط بين دمشق والمدينة على يد مختار بك وهو مهندس تركى، وقد تتبع هذا الخط بصفة عامة طريق الحجاج والقوافل القديم، ولم يحد عنه إلا فى بعض الأحيان لتحاشى التلال والأرض غير الصالحة. وإنشاء هذا الخط فى صقع يكاد يخلو من الماء قد وصفه وصفًا حيًا لورنس (T. E. Law-rence: *Seven Pillars of Wisdom*)فقال عنه إنه منطقة «الشموس الحاشدة» و«الرياح الوبيئة» حيث تكون هجمات الزحار لعنة ملحة، وهذا هو العمل الخطير. وكان التزود بالماء هو أكبر

عقبة، وقد أمكن التغلب على بعضها بحفر آبار وإدارتها بمضخات بخارية أو طواحين هواء أو يحمل الماء فى صهاريج السكة الحديدية.

وقد قامت عقبات هندسية كبيرة واجهها القائمون على المشروع قرب عَمّان بمنحدراتها الوعرة (حيث لامناص من أن يرفع القطار وهو يصعد إلى كسر فى قطاعين) وقرب العقبة الحجازية حيث يبلغ الخط ارتفاعا يربى على ٣,٧٠٠ قدم فوق مستوى البحر ثم يهبط بعد ذلك مباشرة فى ثنيات حادة ببطن الجبل الوعر المعروف ببطن الغول. وقد أمكن التشييد باستخدام الجنود، فقد استعين فى ذلك بثلاث سرايا من الجنود النظامين وسريتين أدخلا فى الخدمة بالقرعة، فبلغ عدد هذه السريات ٥٦٥٠ جنديا منحوا علاوة خاصة نظير عملهم. وانحصر عمل هؤلاء الجنود فى القيام بدور الفعلة فى السكة الحديد ومد الطريق الدائم على حين وكل العمل الأصعب مثل إنشاء الجسور ومبانى المحطات والمصارف والأنفاق إلى الإيطاليين واليونان وأهل الجبل الأسود.

وبلغت نقطة تموين المنشآت الحديدية الزرقاء (٢٠٣ كيلو مترات من دمشق) سنة ١٩٠٢، وقطرانة (٣٢٦ كيلومترا) سنة ١٩٠٣، ومعان (٤٥٩ كيلومترا) سنة ١٩٠٤، وذات الحج (٦١٠ كيلومترات) سنة ١٩٠٦، والعُلا (٩٣٣ كيلومترا) سنة ١٩٠٧، والمدينة (١٣٢٠ كيلو مترا) سنة ١٩٠٨. وقد تم قطاع درعة حيفا (١٠٦ كيلو مترًا) سنة ١٩٠٥. وبلغت تكاليف السكة الحديدية حوال٤,٠٠٠,٠٠٠ جنيه إنكليزى بما فى ذلك ثمن العربات والقطر وغير ذلك من المتحركات التى تسير على القضبان وإنشاء المبانى اللازمة (تقارير القناصل). وبين سنتى ١٩٠٤ و١٩١٧ مد قطاع درعة حيفا إلى بُصْرى، وأضيف إلى ذلك فروع من عكا إلى بلد الشيخ (١٧ كليو مترا) ومن عَفولة إلى اللد (١٠٠ كيلومتر)، ومن وادى السور إلى العوجاء (١٥٥ كيلو مترًا)، ومن التين إلى بيت هَنُم (٣٩ كيلومترًا، *Syria and Pal-* :Foreign Office Handbook

estine، لندن سنة ١٩٢٠، ص٦٩). ومد الخط الرئيسى (دمشق ـ المدينة، ودرعة ـ حيفا) بمعدل ١٨٢ كيلو مترًا سنويا فى المتوسط، وهى سرعة فى التقدم لم يبلغها مد سكة حديد الأناضول نفسها، وكان هذا أسرع ما حدث فى تاريخ خطوط السكة الحديدية العثمانية. وقد اشتريت كل الأدوات اللازمة للمشروع من الخارج فيما عدا بعض عربات صنعت فى دار الصنعة البحرية. ووردت البيوت التجارية البلجيكية والألمانية والأمريكية القضبان والعوارض الخشبية، واقتصر توريد المتحركات على البيوت التجارية البلجيكية والألمانية فحسب. وقد حدد طول القطر بصفة عامة بمقدار ما تستطيع القاطرة البخارية أن تجر على المنحدرات الوعرة لوديان عَمّان واليرموك. وكانت تستخدم فى الأصل الكماحات اليدوية ولكن طريقة هاردى الخاصة بالكماحات الذاتية استخدمت (تقارير القناصل) وكانت مسافة الاتساع ١,٠٥ مترا ولم يكن مقدار حمولة السكة الحديد كبيرة قط، وكانت تنقص كثيرًا بمقدار الحاجة إلى حمل زاد من الخشب (كان الفحم يستخدم وقودا فى الأصل) والماء فى كل قطار. وقد قامت مشكلة إضافية هى أن أنابيب الغلى كانت تتلف فى كثير من الأحوال بفعل المعادن التى تحتويها مياه الصحراء. ونشأ عن هذا سنة ١٩١٤ ما جاء فى التقارير من أن خمس عشرة قاطرة بخارية فحسب كانت هى الصالحة للاستعمال (Admiralty Hand-book:*Arabia* ، لندن سنة ١٩١٧، جـ٢، ص٣٧ ـ ٤١). ولم يكن يستخدم السكة الحديدية من الحجاج إلا نسبة صغيرة بلغت نحوا من ١٦,٠٠٠ حاج فى السنة، والأغلب الأعم منهم كانوا من الشآميين والأكراد، ذلك أن معظم حركة الحجاج كانت تمر بجدة، وكان السفر من دمشق إلى المدينة يستغرق ٦٢ ساعة، بسرعة تبلغ فى المتوسط ٢٣ كيلومترا فى الساعة. وكانت الدرجة الثالثة تكلف ٣,١٠ جنيها إنكليزيا للمسافر (تقارير القناصل) وكانت المحطات الكبرى هى دمشق، ودرعة، وحيفا، وقطرانة، ومعان، وتبوك، وقلعة

العَظْم، ومدائن صالح، والعلا، وهديّة والمدينة. وكان يفصل بين المحطات فى العادة حوالى عشرين كيلومترا وكانت تستخدم قلاعا للحراسة، لحماية الخط الحديدى من غارات البدو المتصلة. وقد بلغت الغارات سنة ١٩٠٨ مائة وثمان وعشرين غارة. وكان البدو يقطعون أسلاك البرق ويخرجون القضبان ويتلفون مبانى المحطات. فقد كانت السكة الحديدية «ذلك الشئ الفرنجى النجس» كما كانوا يسمونه، تهدد مصالحهم التقليدية فى نقل الحجاج الذى كان مشتركا فيه الشريف الأكبر ووالى الحجاز (التقارير القنصلية). وقد أوقف امتداد السكة الحديدية عداوتهم المشتركة وثورة تركيا الفتاة والحرب بين الأتراك والطليان، ولم يستطع تنفيذ خطة مد السكة الحديدية إلى مكة، وركنت على الرف للأسباب نفسها الخطة التى كانت ترمى إلى مد خط بين جدة ومكة والذى تم مسحه سنة ١٩١١.

وسكة حديد الحجاز «قد خيبت الآمال السياسية للذين خططوا لها». فقد كانت أبعد ما تكون عن أن تصبح «العمود الفقرى للأملاك العثمانية فى جزيرة العرب» وإنما حددت أقصى تخمها الشرقى. وكانت هذه السكة باهظة التكاليف فى إنشائها وعسيرة فى المحافظة عليها، ومن ثم يصعب علينا أن نقول إنها أسهمت فى النهوض الاقتصادى بشبه الجزيرة أو فى زيادة السكان على مجراها أية زيادة ذات شأن (Foreign Office Handbook: *Arabia*، لندن سنة ١٩٢٠، ص٢٦). على أنه ثبت أنها أصبحت نعمة عظيمة على حيفا وتطورها، ذلك أن حيفا كانت قبل إنشاء خط درعة حيفا، ميناء صغيرًا أخملته منافسة يافا. وبافتتاح هذا الخط نمت حيفا نموا مطردا، وحولت عن بيروت تصدير حبوب حوران وتجارة الوارد على دمشق وجزيرة العرب. وقد بلغت جملة صادرات حيفا سنة ١٩٠٧: ٢٧٠,٠٠٠ جنيه إنكليزى، وفى سنة ١٩١٢ زاد هذا المبلغ إلى ٣٤٠,٠٠٠ جنيه إنكليزى؛ وبلغت جملة واردات حيفا سنة ١٩٠٧، ويستثنى من ذلك أدوات السكة الحديدية: ٢٤٠,٠٠٠

جنيــــه إنكليـــزى، ونمـت سنة ١٩١٢ فـأصبـحت ٣٧٥,١٠٠ جنيـه إنكليـزى (Admiralty Handbook: *Syria including Palestine*، لندن سـنة ١٩١٩، ص٣٠٤، ٤٩٢). وكـانت السكة الحـديدية كلهـا تعـمل حـتى الحــرب العـالميـة الأولى، وهنالك نجح لورانس فى تدميـر أجزاء من القطاع الواصل بين مـعـان والمدينة وظل من وقـتـهـا متـوقـفًـا بلا عـمل. وانتـقلت ملكيـة السكة الحـديدية بعـد الحرب إلى أملاك الدولة العـثمانية التى تمر فيهـا، فكانت الشام تملك القطاع ما بين دمـشق ودرعة، وسـمخ؛ وفلسطين تملك قطاع حـيــفـا ـ سـمخ؛ وشـرقى الأردن قطاع درعـة ـ معـان، والعربيـة السـعوديـة قطاعى معـان المدينة (وقـد تأيد هذا بقرار التحكيم الصادر فى ١٨ أبريل سـنة١٩٢٥ على يـد الأســتـــاذ السـويـسـرى أ .أوجين بورل E. Eugéne Borel الذى عينته هيئة الأمم). وقد بذلت بريطانيا وفرنسا، وهما دولتا الانتداب، جـــهـــودا بين سـنتى ١٩٢٣ ـ ١٩٣٩ لإعـادة قطاع مـعـان المدينة إلى العـمل (كانت القطاعات الأخـرى تعمل بالفعل) ولكن هذه الجـهود خابـت لإصرار ابن سعـود على النظر إلى السكة الحـديدية نظرته إلى «وقف» وبذلك طالب بامتلاك الخط كله باسم المـسلمين. ولما نوقـشت المسألة فى يناير سنة ١٩٢٣ فى مؤتمر لوزان، أرادت بريطـانيـا وفـرنـســا أن تعترفا بالصــفة الدينية للسكة الحديدية فأعلـنتا استـعدادهمـا إلى تأليف هيـئة إسلامية اسـتشارية تمثل الدول الأربع، وتوصى بما تـراه فى شـأن المحــافظة على السكة الحديدية والنهوض بظروف الحج. وفى ٦ أغسطس سنة ١٩٢٨ عقد مؤتمر فى حـيفا لمعـالجة مـشكلة إعادة قطاع مـعـان المدينة إلـى العـمل، ولكنه فشل لأن ابن سـعود طالب بملكـية تلك الأجـــزاء من الـقطاع التى تمـر بالدول الخاضعـة للانتداب تمهيدا لافـتتاح هذا القطاع. وفى نوفمـبر سنة ١٩٢٨ تلقت اللجنة الدائـمـة للانتـداب عـرائض من بعض مـسلمى الشـام وشـرقى الأردن يلتمـسون فيها إحـالة الإشراف الكامل على السكة الحـديدية وتشـغـيلهـا إلى لجنة إسـلاميـة (*League of Nations Permanent Mandates Commission, Minutes*

of the Fifteenth session، ص١٨٩، ١٩٠، ٢٦٢، ٢٧٩ ـ ٢٨٠). ورفض هذا الملتمس وتناول المؤتمر الإسلامى الذى عقد فى بيت المقدس سنة ١٩٣١ هذه القضية وكرر الطلب الذى طالبت به العرائض السابقة. وفى هذه الأثناء عدل ابن سعود موقفه السابق وأظهر عزمه على مناقشة المسائل الفنية الخاصة بإعادة فتح السكة الحديدية من غير أن يتشدد فى مطالبته بملكيتها مع احتفاظه بحقوقه فى ذلك. وفى سنة ١٩٣٨ رغبت الحكومة البريطانية فى كسب ثقة ابن سعود بالنسبة للموقف الذى كان قائما فى فلسطين، وأبدت استعدادها فى الإسهام فى نفقات الإصلاحات المراد إدخالها على هذا القطاع المار فى أملاكه واقترحت عقد مؤتمر فى السنة التالية. وأدى نشوب الحرب العالمية الثانية إلى وضع هذا المشروع على الرف. وقد أعيد تشييد القطاع الذى بين معان والمدينة سنة ١٩٦٦ بعقد أبرم مع البيوت التجارية البريطانية.

المصادر:

(١) يوجد بيان مفصل بهذه السكة الحديدية فى تقارير القناصل المحفوظة Public Record Office، لندن» وزارة الخارجية، ٧٨، ١٩٥، ٣٦٨، ٣٧١، ٤٢٤.

(٢) Auler pasha: *Hedschasbhn:*، كوتا سنة ١٩٠٦.

(٣) H. Guthé: *Die Hedschasbaln ihr von Damaskus nach Medina :Bau ihre Bedeutuug*، ليبسك. (Eduard Gaeblers Geographisches Institut) من غير تاريخ.

(٤) Muhammad Inshaullah: *The History of the Hamida Hedjaz Railway project* (بالأوردية والعربية والإنكليزية) لاهور سنة ١٩٠٨.

(٥) عثمان نورى: عبدالحميد ثانى ودور سلطنتى، إستانبول سنة ١٣٢٧هـ = ١٩١١م، ص ٧١٨ ـ ٧٢٣.

(٦) سعيد پاشا: سعيد پاشا نك خاطراتى، إستانبول سنة ١٣٢٨هـ = ١٩١٢، جـ٢، ص٣٧٦ ـ ٣٧٩.

(٧) *Times*، الفهرس هذه المادة.

خورشيد [زيدى Z. H.Zaidi]

الحج (*)

«الحج : إلى مكة وعرفات ومنى هو آخر ركن من أركان الإسلام الخمسة.

١ ـ الحج فى الإسلام

(١) الرحلة إلى مكة : فرض الشرع الحج على كل مسلم ومسلمة يؤديه مرة فى العمر على الأقل مادام قادراً عليه (سورة آل عمران، الاية ٩٧)، ووفاء الشرط الأخير رهين عدة ظروف، فالمجانين والأرقاء معفون من أداء هذا الفرض وكذلك النساء اللواتى ليس لهن من أزواجهن أو ذوى محارمهن من يصحبهن، ويسقط فرض الحج أيضاً عند عدم تيسر الزاد أو توفر دواب الحمل وغيرها من المواصلات أو أمن الطريق[١] ثم إن المذهب الشافعى يجيز لأتباعه إرجاء الحج إلى ما بعد الوفاة على أن يقوم عنهم فى أداء هذا الفرض نائب يستأجر من مال المتوفى، ويفسر لنا هذا كيف أن معظم المسلمين تدركهم الوفاة دون أن يروا مكة على الإطلاق .

ومن الخلفاء والسلاطين أنفسهم كثيرون يظلون فى ديارهم طيلة حياتهم، فى حين يؤدى بعضهم الفريضة عدة مرات[٢] .

وقد أخذ محمد [ﷺ] بالسنة القمرية من غير قيد ولا شرط، ومن ثم فإن الحج يحين فى وقته فى جميع فصول السنة، ذلك أنه قد حددت له أيام بذاتها فى النصف الأول من ذى الحجة[٣] فإذا حل صيفا فإن مشاق الرحلة تكون أشد قسوة على كثير من الحجاج، ومن هنا روى أن النبى [ﷺ] قال: «السفر قطعة من العذاب» (سنن ابن ماجة، باب الخروج إلى الحج)، وأكثر الحجاج تجشما للمشاق هم أولئك الذين يقصدون مكة براً راجلين أو على ظهور الخيل، على أن تسيير البواخر بين جدة والبلاد الإسلامية لخدمة الحجاج خاصة، وإنشاء سكة حديد الحجاز كان لهما أثر ظاهر فى الإقلال من عدد الحجاج الذين يقصدون مكة براً، وإنما بقيت قوافل الحجاج بدافع التمسك

(*) توجد تعليقات على هذه المادة تليها مباشرة.

بالسنن الدينية القديمة[٤] وإنا لنسوق فى هذا المقال ما يلى:

تسلك القافلة الشآمية الطريق التجارى القديم من دمشق أو الآستانة مخترقة ما وراء الأردن، وهى موآب القديمة مارة بمعان فمدائن صالح فالمدينة، وهى أكبر القوافل (وقد قدر G.M. Doughty عدد أفراد القافلة بنحو ستة آلاف عام ١٨٧٦) ويصحب القافلة محمل وقد أقيمت معاقل فى المحطات يجد فيها الحاج طعاماً مهيئاً وشراباً منعشاً، ويقول بوركارت (Burckhardt : *Travels* جـ ٢، ص ٣) إن الرحلة من دمشق إلى المدينة تستغرق ثلاثين يوماً.

ويصحب القافلة المصرية أيضاً محمل معه الكسوة الجديدة للكعبة. ويقول لين (Lane ; *Manners and Customs*، لندن ١٨٩٩، ص ٤٩٣) إن هذه القافلة تخرج من القاهرة عادة فى الأسبوع الأخير من شوال، وتبلغ مكة بعد ٣٧ يوماً، سالكة الطريق المساير للساحل. وكان ثمة طريق محبب إلى قلوب حجاج مصر والمغرب يبدأ من القاهرة أو إحدى المدن الأخرى الشمالية وينتهى بمرفأ من مرافىء البحر الأحمر تجاه جدة (انظر رحلة ابن جبير، والرحلة الحجازية للبتنونى، ص ٢٧ وما بعدها).

وتخرج قافلة من العراق مخترقة جزيرة العرب، ويذكر بوركارت (الذيلين الأول والثانى لرحلاته *Travels* محطات هذه القافلة من اليمن، كما يذكر أيضا ملاحظات جغرافية أخرى. على أن غالبية حجاج بلاد المغرب وفارس واليمن يفدون بطريق البحر، ومن باب أولى أولئك الذين يفدون من بلاد أقصى من هذه. وتتألف هذه القوافل من أناس شتى يختلفون بعضهم عن البعض كل الاختلاف فهى تضم الأمراء والفقراء والتجار ببضائعهم، والبدو راجلين أو ممتطين ظهور الخيل، ويجمع بينهم فى العادة وطن واحد. فيسافر أهل البلد الواحد معاً. ويتفق معظم الحجاج مع مقوّم يدبر لهم كل ما

يحتاجون إليه فى رحلتهم نظير أجر معلوم.

وقد كان خطر اضطراب الأمن فى بعض الأزمنة من مساوئ الحج، فكان من يستسلم من الحجاج للنهب ينجو بحياته فى الغالب، أما من أبى منهم التسليم، فلم يكن ينجو من الهلاك فى جميع الأحوال وأخيراً لم تجد السلطات المكية بداً من الاتفاق مع الشيوخ الذين تمر القوافل بديارهم على تأمين الطرق ومن ثم أتيح للحجاج أن يرحلوا آمنين، وأجبرت هذه السلطات على دفع مبالغ من المال يسمى صرة لقاء ذلك(٥) ، وفى تاريخ الحج أناس آخرون من ذوى السلطان كانوا يعترضون سبيل الحجاج، كالقرامطة، والسلطات المصرية، والقرصان وبعض الوهابيين(٦)*.

ووصول القافلتين الشآمية والمصرية بالمحملين هو دائماً حادث عظيم عند أهل مكة، فهم يحتفلون بمقدمهما، وتضرب القافلتان خيامهما فى أماكن معينة خارج المدينة نفسها (انظر خطة المدينة فى كتاب مكة لمؤلفه C. Sonouk - Hurgronje وإنما تصل القافلتان فى العادة قبل الحج بأيام قلائل.

أما الحجاج الذين يفدون عن طريق جدة فيكاد عددهم يكون معروفاً، ذلك أن اللجنة الدولية الصحية قد أقامت فى جده مركزاً للحجر الصحى، فقد فرض على كل حاج أن يدفع مبلغاً من المال، نظير ما تقوم به من رقابة صحية، ومن ثم فإن عدد القادمين يمكن معرفته على التحقيق، ونجد أن عدد القادمين فى السنوات الأخيرة قد تفاوت بين ٣٦٫٠٠٠ و ١٠٨٫٠٠٠ شخص وهم فى المتوسط ٧٠٫٠٠٠، ولو قدر لبوركارت أن يصحب الحجاج الآن مرة أخرى لما استطاع أن يكرر ملاحظته التى ذكرها عام ١٨١٤ (*Travels* جـ٢، ص ١) عن عدد الحجاج وعن غيرة المسلمين على دينهم.

ويصل معظم الحجاج قبيل الحج،

(*) يوجد رد على هذه المزاعم فى التعليقات اللاحقة بهذه المادة.

على أن عـدداً كبـيراً منه يقـضى شهـر رمضان نفسه فى مكـة المكرمة والمعتقد أنهم يثـابون على ذلك خاصـة. ويزداد عدد الحجاج عادة إذا كان من المتوقع أن يحل يـوم الحج الأكـبـر (٩ من ذى الحجة) يوم الجمعة، ومما تجب الإشارة إليه أيضـا أن بعض الشيعة يشـتركون فى الحج، ولكـن الرحـالة يـذكـرون أن بعض شيعة علـى لا يقضون دائما أيام سـلام فى المدينة المقـدسة، وقـد زودنا قـاسم زادة ببيـانـات طريفـة عن حـج الشيعـة (انظر Kasem Zadeh : *Relation d' un pélerinage á la Mecque* فى *Revue du monde Musulman* جـ ١٩، سـنـة ١٩١٢، ص ١٤٤ ومابعدها) ونشر هذا البحث أيضاً منفصلا.

(ب) الوصـــول إلى مكـة : تؤدى المناسك بما يناسبهـا من قدسية، ولذلك يحض الـشـرع الحـاج على الإحــرام بمجرد خـروجه من بلده(٧)، ولما كـان ذلك غيـر مستطاع فى مـعظم الأحوال، فـقد جـرى الحجـاج على الإحـرام عند اقتـرابهم من الأرض المقدسـة، إذ يجب أن يدخل الحـاج مكـة وهو مـحـرم ثم يؤدى العـمـرة ، والحـجـاج كلهم أو يكادون يقـومون بهـذه الشعـيرة، كـما يؤدون غـيرهـا من المناسك يصـحبـهم دليل (شـيخ مطـوف) ينطق فـى كل مناسبـة بالأدعية المـقررة لها فـيرددها المستـرشدون به(٨)، كذلك يـقوم هؤلاء الأدلاء بكافـة ما يحـتاج إليـه الحجـاج، ذلك أنهم لجـهلـهم اللغـة وعـادات أهل البـلاد وغـير ذلك لا يـستطيـعـون أن يفعلوا شيئاً تقريباً بدون هؤلاء الأدلاء.

فإذا أتم الحـاج الطواف سبعـا حول الكعـبـة والسـعى سـبعـا بين الصـفـا والمروة قص شعره وتحـلل من إحرامه إلى أن يبدأ الحج نفسه، غير أنه إذا كان قـد أحرم للعـمـرة والحج (قران) فـلا يجوز له ذلك.

(جـ) مناسك الحـج: جـرت العـادة بأن تلقى فى مسـجد الكعبـة فى اليوم السـابع من ذى الحـجـة خطبـة تهـيئ الحـجاج لتـأدية مناسك الحج، ويبـرح الحجـاج مكة فى مساء اليوم نفـسه أو صبـاح اليوم التالى، ويطـلق على اليوم

الثامن من ذى الحجة يوم التروية، ذلك أن الحجاج، فى قول بعيد الاحتمال يتزودون فى هذا اليوم بالماء للأيام المقبلة، ويجتمع المحملان خارج المدينة ويتقدمان الركب، ويتبعهما حشد مختلط كثيف من أناس تباينت أجناسهم راجلين أو محمولين فى محفات أو راكبين الحمير أو ممتطين صهوات الخيل يتدافعون ويتنازعون دائما، ثم يصلون إلى سهل عرفات فيقفون الوقوف، ويبلغون هذا السهل عن طريق منى (وينطبق بها اليوم عادة مُنى، وتسمى أيضا الجمع والمشعر الحرام) والمزدلفة. وقد جرى ممثلو الخليفة على إقامة علم فى هذا السهل حل محله المحمل الآن .

ويصف الرحالة المحدثون اكتظاظ الوادى بالحجيج اكتظاظا، ويتفق وصفهم فى معظم سماته مما ذكره الكتاب الأقدمون عن الأسواق التى كان يعقدها العرب الأولون. فالخيام والمظال (انظر C. Snock Hurgronje : *Bilder aus Mekka* رقم ١٣ ـ ١٦ وكذلك ١٠ ـ ١٢) فى كل مكان ويعرض التجار العديدون سلعهم فى المظال كما يعرضونها فى الأسواق، ويقوم البعض بتسلية الجموع بما أوتوا من مهارة [٩]، ويرتقى كثير من الحجاج الجبل المقدس (وهو جبل الرحمة، ويرددون وراء شيخهم الأدعية المقررة فى الأماكن المعينة لها، وترتفع الصيحات بالتلبية فى كل مكان وينقضى النهار على ذلك، فإذا حل المساء أضيئت الأنوار الباهرة، ويقضى الحجاج الليل فى التضرع والابتهال إلى الله.

ويحل الوقوف نفسه فى اليوم التاسع، ويبدأ من الوقت الذى يميل فى ميزان الشمس إلى المغيب، ويكاد يستغرق هذا الوقت كله خطبتان يلقيهما عادة قاضى مكة، فهو يركب دابته صاعداً إلى صخرة فى صدر جبل الرحمة، ويقرأ من كتاب أدعية مألوفة فلا يسمعه جل الحاضرين وإن سمعوه لا يفهمون ما يقرأه، ولكن ذلك لا يمنع أن تهتز مشاعرهم فترتفع أصواتهم عالية بالتلبية يرددونها مراراً وتكراراً،

ملوحـين بمـلابس الإحـرام فى الهـواء وهم يبكون وينشـجون، فإذا مـا غابت الشـمـس وراء التـلال الغـربـيـة بدأت الإفــاضــة (أو الـدفع أو النفــر) وهى السـعى إلى المزدلفـة، فيندفع كل حـاج إلى المزدلفة، ويمر الركب بالعلمين وهما حـد الحـرم ثم لا يلبث المسـاء أن يحل فتوقـد المشاعل وهكذا يصل الجمع إلى المزدلفـة، وقلما يـخلو الأمر من وقـوع حــوادث فى أثناء ذلك، فــتــؤدى فى المزدلفـة صلاة المغـرب والعشـاء معاً، ويقـضى الجـمع فـيهـا ليلتـه ويضـاء مسجـدها، وفى صبيحة اليـوم العاشر (أى يوم النحـر) يـقف الحـجـاج مـرة أخرى عند الجامع قـبل شروق الشمس ويقوم قاضى مكة بإلقـاء خطبة أخرى، وبعد صلاة الصبح يـسعى الحشد إلى منى.

وفى منى يـؤدى الجـمـيـع مناسك تختلف كل الأختلاف عمـا سبقها، فعلى كل حاج فى هذا اليـوم أن يرمى جمرة العـقبـة وهى إحـدى الجـمرات الثـلاث بسبع حـصيـات يجمـعها من قـبل من المزدلفة لهـذا الغرض، ويندفع الحـجاج فى حشد كثيف نحو هذه الجمرة، وهى فى الطرف الغربـى من وادى منى، وقد نشرت لها صورة فى كتاب قاسم زادة السابق لنا ذكـره مقابل صفـحة ٢٢٢، وإنما نص الشرع على رمى هذه الجمرة فى هذا اليوم، أمـا الجمـرتان الأخريان فـيأتى دورهمـا فى اليومـين التاليـين، وتتفق روايتا على بك وبرتون (Burton) تمام الاتفـاق فى هذا الـشـأن، على أنه يجـب ألا يفـــوتنـا أن بوركـــارت (Burckhardt : فى كتابه *Travels*، جـ ٢، ص ٥٧٨) وكين (Keane : فى كتابه *Six months in Mecca* ص ١٦١) قد قـررا أن الحـجـاج فى اليــوم العـاشـر من ذى الحجة يرمـون بسبع حصيـات جلبوها من قبل مـن المزدلفة الجمـرة الشرقـية أولا (وهى الجمرة الأولى أو الصغرى) ثم الجـمـرة الوسطى ثم يرمـون آخـر الأمر الجمـرة الغربية (الجمـرة السفلى أو الأقصى أو العقـبة)، ولعل ذلك خطأ وقع فيه هذان الرحالان.

ويفســر المسلمون رمى الجـمار بأنه

فى الواقع رجم للشيطان، فقد قيل إنه ظهر لأبينا إبراهيم فطرده بأن رماه بالحصى على هذا النحو (١٠) ويقطع الحاج التلبية بعد رمى الجمار وينتهى به الحج ذاته، على أن ثمة مناسك شتى يؤديها الحاج بعدئذ أولها النحر، ومن ثم جاء اسم هذا اليوم، ويحتفظ البدو والتجار فى منى بآلاف من الأضاحى معظمها من الغنم والماعز يبيعونها بأغلى الأثمان، وإنما ينحر الإبل علْيَةُ الحجاج، ومن لا يذبح من الحجاج الضحية بنفسه جاز له أن ينيب عنه جزاراً فى ذبحها ولم يحدد الشرع مكاناً بعينه فى منى للنحر، ولكن الحجاج جروا على إيثار صخرة فى الطرف الغربى من الوادى بالقرب من العقبة (١١) (انظر Burckhardt : *Trav-els* جـ٢، ص ٥٩ و Burton: *A Pil-grimeage*، جـ ٢، ص ٤٠) ويتصدق على المساكين بلحوم الأضاحى ويترك مالا يأكلونه منها، والضحية التى ينحرها المسلمون فى هذا اليوم فى مشارق الأرض ومغاربها هى سنة من السنن ومن فاته الضحية فعليه الصوم(١٢).

وجرت العادة على حلق الرأس بعد الضحية ومن ثم يقوم فى منى عدد كبير من خصوص الحلاقين ويراعى كل من الحلاق والحاج قواعد معينة خلال الحلق كالاتجاه نحو القبلة وغير ذلك، ويمكن بعد ذلك التحلل من الإحرام والعودة إلى الإحلال، ولكن لا يجوز للحاج حتى هذا الوقت أن يباشر جميع الأعمال التى يؤديها الناس كل يوم (١٣).

والمناسك التى عددناها وهى رمى الجمار والنحر والحلق تعد فى نظر الشرع من السنة (١٣) (المنهاج جـ ١، ص ٣٣١)، ولكن يجب أن نلاحظ أن الشرع لم يحدد وقتاً معيناً للنحر، أما المنسكان الآخران فإنما اقتصر فى تحديد ميقاتهما على وجوب وقوعهما فى اليوم العاشر.

ومن المألوف أن يعود الحجاج إلى مكة فى اليوم نفسه للطواف حيث يشاهدون الكعبة للمرة الأولى مكسوة

بالكسوة الجديدة، ويرتدى الحجاج ملابسهم العادية إن لم يكونوا قد ارتدوها فى منى، ويستحم الحاج ويغتسل وهو أمر جد مستحب فى الغالب بعد الإحرام، ومن المعتاد أيضا أن يشرب الحاج ماء زمزم المقدس أو يرش به، ولكنه يستطيع أن يؤدى هذا أيضاً فى أى يوم آخر.

ويقال للأيام التالية، أى اليوم الحادى عشر واليوم الثانى عشر واليوم الثالث عشر من ذى الحجة، أيام التشريق (انظر تفسير معناها فيما يلى) وسماها النبى [ﷺ] «أيام أكل وشرب وبعال» ويقضيها الحجاج فى منى، ويجب رمى الجمار الثلاث كل جمرة بسبع حصيات كل يوم بعد الظهر. ومن المألوف أيضا النحر عند حجر من الصوان فى منحدر جبل ثبير [١٥] (انظر Burckhardt : *Travels* جـ ٢ ص ٦٥، والبتنونى : الرحلة، ص ١٩٦)، ويقال إن إبراهيم هيأ ابنه للذبح هناك، ويجيز الشرع نفسه (انظر سورة البقرة، الآية ٢٠٣) مغادرة منى حتى فى اليوم الثانى عشر من ذى الحجة ويظهر من مصنفات الرحالة أن الحجاج ينتفعون بهذا الجواز فيعودون إلى مكة فى هذا اليوم، وقد جرى الحجاج أيضاً على رمى قبر أبى لهب المزعوم بالحصى، وهو فى جوار مكة، ثم يؤدى الحجاج آخر الأمر عمرة الوداع[١٦] وهم لهذا الغرض يقصدون التنعيم ثم يعودون إلى الإحرام، ومن ثم غلب على الرحالة المحدثين القول بأن التنعيم هو أيضا العمرة، وبأداء الطواف والسعى ينتهى الحج [١٧] فتغادر القوافل بعد بضعة أيام مكة متجهة إلى المدينة لتتبرك بزيارة قبر النبى [ﷺ].

ويتضح مما قدمنا أن الشرع قد قسم مناسك الحج أقساما شتى [١٨]، ولكن ينبغى لنا أن نلاحظ أن المذاهب تختلف فيما بينها فى جل تفاصيل ذلك، وقد ألم البتنونى (الرحلة، ص ١٧٨) إلماماً طيباً بمناسك الحج على اختلاف المذاهب.

٢ ـ أصل الحج فى الإسلام :

لقد ثار اهتمام النبى[ﷺ] بالحج أول مرة فى المدينة ويرجع اهتمامه إلى عدة أسباب بيّنها Snouck Hurgronje فى كتابه *Mekkandnsche Feest*، فقد دعاه نجاحه الباهر فى غزوة بدر إلى التفكير فى فتح مكة، وطبيعى أن التجهيز لهذا الفتح يكون أكثر توفيقاً إذ أثار النبى اهتمام صحابته بالأمور الدينية والدنيوية جميعاً، فقد خدع النبى [ﷺ] فيما كان يعقده من آمال على جماعة اليهود بالمدينة، وأدت خلافاته معهم إلى قيام شقاق دينى بينه وبينهم(١٩) لم يكن عنه محيص، وإلى هذا العهد يرد أصل نظرية دين إبراهيم(٢٠) وهو الأصل الذى قيل إن اليهودية والإسلام أخذا عنه، فأخذت الكعبة آنئذ يعظم شأنها شيئاً فشيئاً حتى غدت محور العبادة، وقد بناها أبو التوحيد هو وابنه إسماعيل لتكون «مثابة للناس». أما الشعائر التى تقام هناك فيمكن ردّها إلى حكم الله (سورة البقرة، الآية ١٩٨، وما بعدها)، وفى هذا العهد أيضاً جعلت الكعبة قبلة (سورة البقرة، الآية ١٣٥ ـ ١٤٤)، وقيل عن الحج إنه فرض (لله على الناس» (سورة آل عمران، الآية ٩٧).

كانت هذه هى الحال فى السنة الثانية للهجرة، وإنما استطاع النبى[ﷺ] أن يسعى إلى تحقيق أغراضه بعد إذ خاب أهل مكة فى حصار المدينة فى السنة الخامسة للهجرة، وكان أول مجهود بذله فى هذا السبيل هو غزوة الحديبية، وهى وإن لم تبلغه مكة إلا أن الصلح الذى عقده مع قريش مهد الطريق للعمرة فى السنة التالية؛ وفى السنة السابعة للهجرة شرّع النبى [ﷺ]. مناسك الحج فى الكعبة، ولكن الفرصة لم تتهيأ له لإقامة المناسك جهرا إلا بعد فتح مكة فى السنة الثامنة للهجرة، ولكنه لم ينتهز هذه الفرصة بشخصه بل أناب عنه فى السنة التاسعة للهجرة أبا بكر ليحج بالناس إلى مكة. وبينما هو فى طريقه لحقه على بن أبى طالب، وكان قد أمر بقراءة سورة براءة على الحجيج (سورة التوبة، الآية الأولى وما بعدها)

وكانت نزلت فى هذه الأثناء، وقد حرم الحج فى هذه الآيات على المشركين إلا الذين عاهدهم النبى [ﷺ] عهداً خاصاً.

فلما كانت سنة عشر للهجرة حج النبى [ﷺ] نفسه بالناس، وفى الحديث روايات كثيرة عن هذه الحجة التى تسمى حجة الوداع، ويتفق ما جاء فى هذه الأحاديث عن المناسك التى أداها النبى [ﷺ] فى جوهرها مع ما جرى عليه المسلمون بعد ذلك، على أن ما اتخذه محمد [ﷺ] فى هذه المناسبة له شأنه فى تاريخ الحج وخاصة إبطاله النسئ واتخاذه السنة القمرية البحتة وهو أمر ذكره القرآن كما يلى:

«إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين، إنما النسيء زيادة فى الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً» (سورة التوبة الآية ٣٦ وما بعدها)، أما أحكام النبى [ﷺ] الأخرى فى هذه المناسبة فانظر عنها ما يلى:

٣ ـ الحج فى الجاهلية:

إن البحث فى أصل معنى المادة «حج» لا يعدو أن يكون من قبيل النظريات، ومع ذلك فإن بعضها جائز[٢١]. وقد فسر لغويو العرب الحج بأنه «القصد». ويتفق هذا ومعنى الحج (عند النصارى) على أنه من الواضح أن هذا المعنى اصطلاحى كالفعل العبرى، ولعل المادة التى معناها فى اللغات السامية الشمالية والجنوبية «يطوف» أو «يدور» لها صلة بالمعنى الذى أسلفنا، ولكن هذا لا يقدمنا كثيراً فى البحث الذى نحن بصدده. ذلك أننا لم نصل حتى إلى معرفة هل الطواف جزء من الحج[٢٢] الأصلى؟ والذى نعرفه أنه كان يقام فى الجاهلية كل عام سوقان فى شهر ذى القعدة أحدهما فى عكاظ والآخر فى مجنَّة، وكان يتلوهما فى الأيام الأولى من ذى الحجة سوق ذى

المجاز[٢٣] ولا يعرف الإسلام شيئاً عن الطواف فى عرفات ولا نعرف نحن من أمره إلا القليل[٢٤].

ولم يك هذا الحج إلى عرفات أمراً اختص به العرب. فالحج إلى معبد من المعابد عادة سامية قديمة جعلت حتى فى الأجزاء القديمة من أسفار موسى الخمسة فرضاً يجب أداؤه، فقد ورد فى سفر الخروج، الإصحاح الثالث والعشرين، الآية الرابعة عشرة: «ثلاث مرات يعيّد لى فى السنة» وفى الآية الثالثة والثلاثين من الإصحاح الرابع والثلاثين «ثلاث مرات فى السنة يظهر جميع ذكورك أمام السيد الرب إله إسرائيل» وربما كان فى بلاد العرب أيضاً أماكن كثيرة للحج حيث كانت تقام شعائر شبيهة بالحج إلى عرفات[٢٥] والظاهر أن شهر أجاثلبيث (Aggathalbaeith) الذى ذكره أبيفانيوس (Epiphanius) كان ينبىء فيما ينبىء به عن وجود معبد فى الشمال.

وكان الحج إلى عرفات يقع فى التاسع من ذى الحجة، وكانت شتى قبائل العرب تشترك فيه. وإنما كان يتيسر ذلك فى أيام السلم، ولذلك فإن الشهور الثلاثة وهى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم كانت أشهر حرماً تدفن فيها الأحقاد ويلقى بالسلاح جانباً فى الأرض الحرام.

ولعل من المقطوع به أن الحج كان يقع فى زمن النبى [ﷺ] فى الربيع، ومع ذلك فإن ڤلهاوزن قد أظهر أنه من المحتمل أن وقت الحج فى الأصل كان فى الخريف، فإذا كان شهر النسىء قد قصد به كما هو محتمل الإبقاء على هذا الفصل من السنة فإن إلحاق هذا الشهر بها لا يكون قد أدى الغرض المقصود منه، ونحن لا نعلم علة ذلك، فإذا كان الحج وقع أصلا فى الخريف، فمن الطبيعى عند البحث فى معناه الأصيل أن نوازن بينه وبين عيد الخريف عند ساميى الشمال وهو عيد المظال (أو يوم الاستغفار) وهو أمر نجد له ما يؤيده أيضاً من أن عيد المظال فى التوراة غالباً ما يطلق عليه للإيجاز اسم «حج» (انظر

سفر القضاة، الاصحاح٢١، الآية ١٩، سفر الملوك الأولى ، الإصحاح الثامن الآية ٢ و٦٥) وسنجد بينهما فى الواقع بعض سمات متشابهة.

اقترنت الأسواق العظيمة التى تقام فى ختام موسم جنى البلح بالحج، ولعل هذه الأسواق كانت أهم شئ عند معاصرى محمد[ﷺ] وظل هذا شأنها عند كثير من المسلمين، ذلك أنه حتى فى هذا الوقت كانت الشعائر الدينية قد فقدت أهميتها عند الناس. وإنا لنسوق فى هذا المقام ما يلى: إن الوقوف فى سهل عرفات من أهم مناسك الحج، فالحج بدون الوقوف باطل فى الإسلام، وإنما يفسر هذا الأمر بأنه أثر لفكرة جاهلية، وقد وازن هوتسما (Houtsma) بين الوقوف وبين إقامة بنى إسرائيل على جبل سيناء. فهؤلاء يعدون أنفسهم لهذه الإقامة بالامتناع عن النساء(سفر الخروج، الإصحاح ١٩، الآية١٥) وبغسل ثيابهم (سفر الخروج، الإصحاح ١٩ الآية١٥) وبغسل ثيابهم (سفر الخروج ، الإصحاح ١٩ الآية ١٠ و ١٤) وبذلك يقفون أمام الرب (١١ و ١٥) وعلى هذا النحو لا يقرب المسلمون النساء ويرتدون ثياب الإحرام ويقفون أمام الخالق (وقف) فى سفح جبل مقدس.

ويروى أن النبى [ﷺ] قال فى حجة الوداع «عرفات كلها موقف وكله منحر»، وقد قال Snouck Hurgronje إن المقصود من هذه الكلمات أن تفقد هذه الأماكن الخاصة التى كانت تؤدى فيها قبل ذلك الشعائر الوثنية أهميتها، ولا نعرف إلا القليل عن تلك الأماكن فى المزدلفة ومنى .

وليس من المحقق ما إذا كان يوم عرفات هو يوم صوم، وجاء فى الحديث مراراً وبلهجة التقرير أن صحابة محمد [ﷺ] لم يعرفوا رأيه فى هذا الشأن فدعى إلى الشرب فشرب(٢٦)، ولكن اتسام أيام الحج بالتقشف ظاهر مما نهى عنه الإحرام، أما أن هذه النواهى قد امتدت حيناً فشملت الطعام والشراب فبّين من

تفسير النبى [ﷺ] إذ قال: «إن أيام التشريق (من الحادى عشر إلى الثالث عشر من ذى الحجة) أيام أكل وشرب وبعال» ومن هنا كان أولئك الذين يجنحون إلى التقشف فى صدر الإسلام يختارون زمن الحج فيختصونه بالزهد «انظر Goldziher فى *Revue de l'Histoire des Religions* جـ٣٧، ص٣١٨، ٣٢٠ وما بعدها).

والوقوف فى الإسلام يمتد من الزوال إلى غروب الشمس، وقد ورد فى الحديث أن النبى [ﷺ] أمر الا يغادر الحجاج عرفات قبل غروب الشمس، فى حين جرى العرف من قبل على الشروع فى الإفاضة حتى قبل الغروب، على أنه قيل إن النبى [ﷺ] لم يؤخر وقت الإفاضة فحسب، بل أبطل الشعيرة كلها بنهيه عن الإسراع إلى المزدلفة وأمره بأن يكون الوصول إليها بالسير العنق (وهو ضرب من السير ليس بالسريع ولا البطىء)، ولكن يتضح من وصف الإفاضة الذى سبق أن ذكرناه إلى أى حد كانت هذه العادة متأصلة فى النفوس، ويذهب سنوك هركرونيه Snouck Hurgronje إلى أن الإفاضة شعيرة شمسية، وهو رأى زاد هوتسما (Houtsma) من تحديده فيما يتصل بصفة الحج، ونعنى بذلك أن الحج كان يعد فى الأصل ملاحقة للشمس الغاربة(٢٧).

وكان [فى الجاهلية] إله المزدلفة هو قزح إله الرعد (٢٨)، وكانت النار تشعل على التل المقدس المسمى باسمه، وهنا يكون وقوف أكثر ما يكون شبهاً بالوقوف بسيناء. ذلك أن إله الرعد فى الحالين يتجلى فى النار، ثم إننا يمكن أن نذهب إلى أن العادة المتوارثة التى تقضى بإحداث أكبر ما يمكن من الجلبة والضوضاء وإطلاق أكبر ما يمكن إطلاقه من النار كانت فى الأصل تعويذة يُستَجلب بها الرعد (٢٩).

وكانت الإفاضة إلى منى فى الجاهلية تبدأ بمجرد ظهور الشمس، ولذلك أمر النبى [ﷺ] بأن تبدأ الإفاضة قبل شروق الشمس، ونحن هنا أيضاً بصدد محاولة لإبطال

شعيرة شمسية، وروى أنهم كانوا فى العصور القديمة يتغنون فى أثناء الإفاضة بقولهم «أشرُق ثبير كيما نغير» ولا نعرف تفسير هذه الكلمات على التحقيق ولكنها تفسر أحياناً بما يأتى: «أدخل ياثبير فى الشروق كيما ندفع».

والظاهر أن أول ما يفعلونه إذا ما بلغوا منى هو التضحية، وما زال اليوم العاشر من ذى الحجة يعرف بيوم الأضاحى. وقديما كانت الإبل المعدة للنحر تميز بعلامات خاصة (تقليد) حتى فى طريقها إلى الحرم، كأن يوضع خفان فى رقابها، وقد ورد ذكر الإشعار أيضاً وهى عادة طعن جانب سنام الجمل حتى يظهر الدم أو شق جلده، وكثيراً ما ذكر أن الهدى كان يغطى بأغطية خاصة.

وقد جاء فى رواية لابن هشام (طبعة Wuestenfeld ص٧٦ وما بعدها) أن رمى الجمار إنما يبدأ بعد انحدار الشمس عن الهاجرة (٣٠)، وقد رجح هوتسما(٣١) أن الرجم كان أصلا موجهاً إلى شيطان الشمس، ويدعم هذا الرأى تدعيما قوياً أن الحج كان يتفق فى الأصل والاعتدال الخريفى، ومثل هذه العادات منتشرة فى العالم كله فى بداية الفصول الأربعة، ويمكننا أن نربط فى يسر، كما رأينا فى عيد المزدلفة، بين طرد شيطان الشمس الذى ينتهى حكمه الجائر بحلول فصل الصيف وبين عبادة إله الرعد الذى يجلب الخصب والتوسل إليه. ويمكننا أيضاً أن نفسر «التروية» تبعاً لذلك على أنها تعويذة للاستسقاء. وما زالت آثارها باقية فى سكب ماء زمزم (٣٢) ثم إن لها نظائر فى عيد المظال (أو يوم الاستغفار) فليس من العسير أن نرى فى إطلاق التيس إلى عزازيل من الجبل مثالا لشيطان الشمس. كما أن سكب ماء عين شيلوة المقدسة كانت أيضاً تعويذة للاستسقاء. ذلك أن الارتباط بين عيد المظال والمطر مؤكد فى سفر زكريا (الإصحاح الرابع عشر، الآية ١٧) ونوجه النظر بعدئذ إلى إنارة المعبد فى عيد المظال وهو أمر له مقابل فى إنارة المسجد فى عرفات والمزدلفة كما نوجه النظر إلى الشأن الهام الذى للموسيقى فى العيدين (٣٣).

وثمة تفاسير مختلفة أخرى للرجم ذكرها (Van Vloten: *Feestbundel.. aan Prof. M. J. de Goeje, aangeboden, 1891,* ص٣٣ وما بعدها) وشوفان (Chauvin: *Annales de l'Acad. Royale d'Arch.* السلسلة الخامسة، جـ٤، ص٢٧٢ وما بعدها) أما فان فلوتن فيربط بين رجم الشيطان والتعبير القرآنى الشيطان الرجيم وبين حية كانت تسكن العقبة. وأما شوفان فيرى فى ذلك ضرباً من التحصيب(Scopelism) [٣٤] وأن الغرض من تغطية أرض الحج بالحصى ترمى به هو منع أهل مكة من زراعتها، وقد دحض هوتسما هذين الرأيين بما فيه الكفاية. وانظر أيضاً دوتيه Doutté (*Magie et Religion* ص٤٣٠ وما بعدها).

ويجفف بعض الحجاج فى أيام التشريق لحوم الأضاحى فى الشمس، وتوائم هذه العادة معنى كلمة التشريق كما ذكره لغويو العرب ، فهم يقولون إن التشريق هو تقديد شرائح اللحم فى الشمس. ولكن قد يشك فى أن هذا هو المعنى الأصلى للكلمة، ولم نصل بعد إلى تفسير مرض لها. ومع ذلك انظر Th. W. Junyboll: *Uber die Bedeutung des Wortes Taschrik Zeitchr. f. Assyr,* جـ٢٧ وما بعدها (ويجب أيضاً أن نلاحظ أن دوزى Dozy فى كتابه *De Israêlieten te Mekka* يرد التشريق والتروية والحج كله إلى أصل يهودى. ولكننا نستطيع أن نقول إن نظريته قد دحضها دحضاً تاما سنوك هركرونييه فى مؤلفه *Het Mekaansche Feest.*

المصادر:

عن الموضوع كله: (١) S. Snouck Hurgronje: *Het Mekaansche Feest* طبعة ليدن ١٨٨٠.

(٢) الأجزاء الملائمة من الرسائل والكتب الموضوعة عن الإسلام.

(٣) F. Wuestenfeld: *Die Chronicken der Stadt Mekka,* فى مواضع مختلفة

عن القسم الأول: (١) G. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta* كمبردج سنة ١٨٨٨، جـ١.

(٢) *Travels of Ali Bey*، لندن سنة ١٨١٦، جـ٢.

(٣) J. L. Burckhardt: *Travels in Arabia* لندن ١٨٢٩.

(٤) R. F. Burton: *Personal Narrative of a Pilgrimage to el Medinah and Meccah*، لندن ١٨٥٧، جـ٢.

(٥) T. F. Keane: *Six months in Meccah*، لندن ١٨٨١.

(٦) H. V. Maltzan: *Meine Wallfahrt nach Mekka* ليبسك سنة ١٨٦٥.

(٧) C. Snouck Hurgronje: *Mekka* لاهاى ١٨٨٨.

(٨) الكاتب نفسه *De hadjipolitick der indische rezearing* فى *onze Euw,* جـ٩.

(٩) الكاتب نفسه: *Notes sur le mouvement du Pélerinage de la Mecque aux Indes Néerlandaises.* فى *Revue du monde musulman,* جـ١٥.

(١٠) محمد لبيب البتنونى: الرحلة الحجازية، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ وهو كتاب ممتع مشهور.

(١١) ابن جبير: *Travels* (طبعة M. J. de Goeje).

(١٢) كتب الفقه المختلفة وكتب الحجاج المعروفة باسم المناسك - وانظر فيما يتعلق بحج الشيعة قاسم زاده فى *Rev. du Monde musulman* جـ١٩ (سنة ١٩١٢)، ص ١٤٤ وما بعدها.

عن القسم الثانى: سير النبى وكتب الحديث.

عن القسم الثالث: (١) R. Dozy: *De Israëlieten de Mekka* (وبالألمانية أيضاً).

(٢) J. Welhausen: *Rest Arab. Heidentums* ص ٦٨ وما بعدها.

(٣) M. Th. Houtsma: *Het skopelisme en het Steen werpem (Versl. en Meded. der Kon. Akad. V. Wetenschappen Amsterdam, Afd. Letterkunde,* المجموعة الرابعة جـ٦، ص ١٨٥ وما بعدها).

(٤) H. Winckler: *Altorient. Forschungen*، السلسلة الثانية، جـ٢، ص٣٢٤ - ٣٥٠ - وكذلك المقالات التى كتبها V. Vloten وChauvin وورد ذكرها فى صلب المادة.

[فنسنك Wensinck]

تعليقات على مادة «الحج»

(١) وكذلك لا يجب الحج على المريض الذى لا يتحمل مشاق السفر وإن تيسر له الزاد والراحلة ولم يشترط مالك الزاد والراحلة، بل أوجبه على من يقدر على المشى والتكسب فى الطريق.

(٢) ليس هذا من مذهب الشافعى ولا غيره من الفقهاء، بل لا يقول هذا مسلم، ولعل الذى أوقع كاتب المادة فى الشبهة أنهم اختلفوا فيمن لا يقدر على الحج لمرضه أو شيخوخته، وعنده من المال ما يستطيع به إنابة غيره من القادرين، هل تجب عليه الإنابة أم يسقط عنه الحج؟ فأوجب الشافعى عليه الإنابة ولم يوجبها مالك ولا أبو حنفية، وعند الشافعى أن الذى يدركه الموت ولم يستطع أن يحج يلزم ورثته أن يخرجوا من ماله ما يحج به عنه.

فيكون ما بناه على هذا من أن معظم المسلمين أدركتهم الوفاة ولم يروا مكة خطأ بينا. على أنه ليس معظم المسلمين والسلاطين شافعية، بل الخلفاء والسلاطين الذين يعنيهم - وهم العثمانيون - كانوا أحنافاً متعصبين لحنفيتهم أشد التعصب.

(٣) وإنما أخذ رسول الله [ﷺ] بالسنة القمرية لأن الله هو الذى جعل الأهلة مواقيت للناس والحج، إذ قال فى سورة البقرة (يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) وذلك لأنها أدق الآيات وأضبطها لحساب الشهور، وهى مع ذلك أوضح العلامات وأبينها للكافة.

(٤) ليس من السنن الدينية القديمة ولا الجديدة أن يتكلف الناس فى حجهم أو أى عبادة من عباداتهم ما لا يطيقون وما يشق عليهم. فإن الله تعالى يقول فى سورة الحج (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وفى سورة البقرة (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقد ثبت أن النبى [ﷺ] حج راكبا ولم يرغب أحدا ممن حج معه فى المشى.

على أنه يلاحظ أن هذه المشاق كانت أكثر وجوداً فى السنين الماضية. أما اليوم فلا يحج على الرواحل إلا أهل جزيرة العرب فقط. والفقراء من البلاد

التى يستعمرها الأوربيون فى أواسط أفريقيا وغربها مثل الكونغو وكانو نيجريا، وهم قلة لا تذكر بجانب عشرات الآلاف التى تحملها البواخر من مصر والشام وبلاد المغرب والهند ونحوها، والذى يحج أو يقرأ رحلات الحجاج فى هذه الأيام يعلم أن الحال قد تبدلت كل التبدل عما يتحدث عنه الكاتب وبالأخص فى الأمن الذى شمل الجزيرة كلها بإقامة الملك ابن السعود الحدود وتنفيذ أحكام الإسلام وشرائعه؛ حتى أصبحت أعظم أمنا من كل بلاد العالم بفضل الله.

(٥) لقد كان ذلك أيام كان حكام الحجاز وولاته أنفسهم ظلمة مضيعين لشرائع الإسلام معتدين حدود الله منتهكين حرماته، بل كانوا أنفسهم ينبهون الحجاج وأهل البلاد ويسلبونهم أموالهم وأرواحهم ويعيثون فى الأرض فساداً . [وهذا قد تغير بعد ذلك وأصبح محل التقدير فى عصرنا حيث يسودها جُلّ الأمن والآمان].

(٦) هذا خطأ لم يتحر فيه كاتب المادة الوقائع الصحيحة. فإن حادثة القرامطة الزنادقة التى وقعت لم تتكرر، وأما السلطات المصرية، فإنها كانت تحرص أشد الحرص على تحسين سمعتها فى العالم الإسلامى بخدمة الحرمين الشريفين. وهذه أوقاف ملوكها وسلاطينها وأعيانها من الزمن القديم على الحرمين تدل على ذلك أوضح الدلالة، اللهم إلا فى الفترات التى كانت فيها الحروب بين بنى العباس والفاطميين. وقد كانت الحروب بعيدة عن الحرمين. وأين هذه الحروب مما يفيد كلام الكاتب من أن السلطات المصرية كانت تعتمد إلى قطع الطريق على الحاج وتصده عن سبيل الله.

وإنه ليبدو من كلام الكاتب أنه لا يعرف عن الوهابيين شيئاً، إذ يجعلهم والسلطات المصرية مع القرامطة والقرصان قطاعاً للطريق، لقد كان جديرا به أن يدرس أولا تاريخ الوهابيين وعقيدتهم ومبدأهم الإسلامى الصحيح وما كان يملى عليهم من تعظيم شعائر الله وإقامة شرائع الإسلام والوقوف عند حدوده فإنه لو درس غير هذه الدراسة لقال غير ذلك.

(٧) إن الشرع لم يأمر الحاج بالإحرام من بلده وإنما حدد مواقيت حول مكة يحرم منها الحاج.

(٨) وهذا ليس من الإسلام فى شئ. فلم يأمر الله ولا رسوله ولا أحد من العلماء والأئمة أن يتخذ الحاج هذا الشيخ يردد أدعيته. وإنما هى عادة نشأت عن الجهل فاتبعها العوام. وقد حج رسول الله والمسلمون معه، فلم يكن يدعو وهم يرددون دعاءه، بل كان كل واحد يدعو ربه ويذكره بما يملى عليه قلبه الخاشع المخبت وحاجته التى يرجو الله أن يعطيه إياها.

والأصل فى هؤلاء الأدلاء أنهم جعلوا لخدمة الحاج الغريب ومساعدته على قضاء المعيشة، ثم اتخذهم الجهلة بعد ذلك على الصورة التى لا أصل لها فى الشريعة.

(٩) ربما كان ذلك فى الأزمنة الماضية أيام الفوضى التى كانت ضاربة أطنانها. أما اليوم فإنما يشتغل الناس بذكر الله وعبادته منتهزين فرصة هذه الأيام المباركة وساعاتها القليلة، لا يضيعون منها لحظة فى لهو ولعب ينهى عنهما الإسلام ويكرهمها، فضلا عن الشعوذة وأعمال الحواة، فلقد طهرت الحكومة السعودية الحجاز من هذه المهازل. فلا ترى فيه شيئاً منها فى غير أيام الحج، ولا فى مشاعره ومناسكه وأيامه المباركة.

(١٠) لا أرى من أين جاء الكاتب بهذا التعبير؟ فليس فى القرآن ولا فى حديث النبى [ﷺ] شئ يشعر بهذا التفسير، ولا من بُعد، ولعله أخذه من بعض جهلة العوام الذين لا يفقهون ما يقولون. وإنما هو شئ صنعه النبى [ﷺ] من شعائر الحج وأمر المسلمين أن يحجوا كما رأوه ويتبعوه فيما شرع لهم. ولأن شعائر الحج كلها أشياء تعبدية ليس مما يدخل فيه التعليل ولا التفسير. فالمسلمون يعبدون ربهم كما أمرهم أن يعبدوه.

(١١) لعل ذلك كان فى الأيام الأولى التى كان الجهل والفوضى يتحكمان فيها. أما اليوم فقد خصص للذبح مكان بعيد عن منازل الحاج، حتى لا تفسد الروائح العفنة الهواء ولا تعكر الجو. وفعل الجهال البعيدين عن الإسلام لا

يكون حجة على الدين. ولقد كان هذا التحرى للصخرة منهم بزعم أنها الصخرة التى ذبح عندها إبراهيم عليه السلام كبش الفدية عن إسماعيل. وهذا الزعم باطل، والتاريخ لم يحدد موضع هذه الصخرة ولا جاء عن النبى [ﷺ] تحديد لموضعها.

(١٢) ليس فى نصوص الإسلام شئ يدل على أن من لم يقدر على التضحية يوم النحر يصوم وهذا خطأ من الكاتب، لعله نشأ عنده من أن المتمتع - الذى دخل مكة معتمراً، ثم تحلل من عمرته، ثم أحرم بالحج يوم التروية - عليه ما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله، فلما اختلط على الكاتب الأمر عمم الحكم بالصيام لكل من لم يستطع التضحية يوم النحر فى مشارق الأرض ومغاربها.

(١٣) هذا تعبير غريب نشأ عن خطأ فى الفهم. فإن الحاج برميه جمرة العقبة يوم النحر ونحره لهديه وحلقه له من كان حرم عليه بالإحرام: من لبس الثياب العادية وقص أظفاره وحلق شعره والتطيب، إلا النساء فلا يحل له إتيان امرأته حتى يطوف طواف الإفاضة يوم النحر أو بعده فى أيام التشريق. وبطوافه يحل له النساء أيضاً.

(١٤) إن هذه المناسك الثلاثة وغيرها قد عدها الشرع من الواجبات، لا من المسنونات. والذى فى كتب الفقه: وثبت أن رسول الله [ﷺ] رمى فى حجته الجمرة يوم النحر بعد طلوع الشمس ثم نحر بدنه ثم حلق رأسه ثم طاف طواف الإفاضة. وأجمع العلماء على أن هذا سنة الحج ا. هـ فلعله فهم من قولهم «إن هذا سنة الحج» إن هذه الثلاثة سنة بالمعنى الاصطلاحى عند الفقهاء. وهو خطأ. فإن معنى «هذا سنة الحج» واضح أنه الطريق العملى الذى عمله رسول الله [ﷺ] وهذا هو معنى كلمة «سنة» إذا أطلقت ولم تقابل بالفرض أو الواجب.

(١٥) كان هذا مما يعمله الجهال فى الأيام الأولى وليس هو من سنن الحج ولا مناسكه. ولم يكن النبى [ﷺ] يفعله ولا أحد من أصحابه ولا من الأئمة

وعلماء المسلمين. وكذلك رمى قبر أبى لهب هو من قبيل تحرى الجهال والعوام للذبح عند الحجر المزعوم.

(١٦) ليس فى شرع الرسول [ﷺ] شئ يسمى عمرة الوداع. وإنما هى من جهل العوام.

(١٧) قد انتهى الحج بنزول الحجاج من منى بعد رمى الجمرات فى اليوم الثانى أو الثالث عشر من ذى الحجة.

(١٨) إن الشرع لم يقسم المناسك كما زعم الكاتب وإنما جعلها كلها مناسك وشعائر لا بد فى إتمام الحج من أدائها كلها على الوجه المشروع.

(١٩) لم تكن مخالفة النبى صلى الله عليه وسلم لليهود والمشركين حين هاجر إلى المدينة عن آمال عقدها على أولئك اليهود خدع فيها بعد ذلك. فقد كانت أولاً على ما رسم الله له من الخطة الحكيمة فى قوله من سورة البقرة (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً، حسدا من عند أنفسهم، من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره. إن الله على كل شىء قدير) ولقد كان أبداً يعقد آماله على تأييد الله ونصره، لا على اليهود ولا غيرهم. وكانت هذه المحالفة لإتقاء شر اليهود وكتبهم حتى يستقر للإسلام نظام حكمه وشرائعه فى المدينة، التى كانت فى هذا الوقت فوضى بلا نظام ولا حكم ولأجل أن يعذر إليهم - وهو يعرف بما علمه الله - مكر اليهود وخبثهم، وشدة عدواتهم للحق وللنظام والإصلاح، وحبهم العميق للشر وإثارة الفتنة وسعيهم الحثيث فى الأرض بالفساد، مما كان واقعاً فى المدينة بسعاية اليهود بين الأوس والخزرج وإشعال نيران العداوة والحرب بينهم. وكان اليهود هم الذين نقضوا عهد رسول الله [ﷺ] وبدأوه بإعلان العداوة والحرب، أما الشقاق الدينى بين اليهود وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنما كان عداوة من اليهود لله ورسوله والنبى الأمى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويضع عنهم إصرَهم والأغلال التى كانت عليهم. فكانت صراعاً بين الحق والباطل والهدى والضلال، والصلاح والفساد.

وما فكر النبى صلى الله عليه وسلم فى فتح مكة بالسيف إلا بعد نقض أهل مكة لصلح الحديبية.

وإعلانهم الحرب على حلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيومئذ فكر فى فتح مكة واتخذ لذلك أهبته ففتحها الله له. وقبل ذلك زار مكة مرتين معتمراً، ففى سنة ست من الهجرة - بعد فشل أهل مكة وأحزابهم فى غزو المدينة - ذهب معتمراً، فمنعه أهل مكة وعقد معهم صلح الحديبية، وفى سنة سبع ذهب معتمراً، فأتم عمرته وقضى مناسكه فى ثلاثة أيام قضاها بمكة. وكان من أثر صلح الحديبية التمهيد لفتح مكة بكثرة اختلاط أهل مكة والمدينة، فانتشر الإسلام فى مكة باستعداد القلوب لسماع القرآن، وذهاب الضغائن التى كانت تمنع القلوب أن تصغى إلى دعوة الإسلام التى أخرجتهم من الظلمات إلى النور.

(٢٠) إن دين إبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم أجمعين ليس نظرية كما يزعم الكاتب ولكنه حقيقة واقعية أثبتها التاريخ الصحيح والحجج القطعية، ولم يبق مجال للشك فى ذلك إلا فى رءوس أصحاب الهوى.

(٢١) يقصد الكاتب «النظريات» الفرضية التى لم تكن حقيقة واقعة، وهذه جرأة واضحة على العلم والتاريخ الذى أثبت الحج ثبوتاً قطعياً فى الكتب اللغوية والأدبية، والدينية والتاريخية. وإذا لم يكن هذا كله كافياً لثبوت الحج وأنه لا يزال عنده نظريات يجوز للعقل أن يصدقها كما يجوز للعقل أن يصدقها كما يجوز له أن ينفيها ويكذبها، فأى سبيل بعد ذلك إلى إثبات شىء من العلم أو حوادث التاريخ؟

(٢٢) الطواف ثابت أنه جزء من أهم أجزاء الحج، إذ يقول الله لإبراهيم فى سورتى البقرة والحج (وطهر بيتى للطائفين) ثم هو ثابت فى سجلات تاريخ العرب من أشعارهم وغيرها. ووصف الطواف مفصلاً فى كثير من نصوص التاريخ، حتى وصفوا أنهم كانوا يطوفون بالبيت عرايا لما أحدثت لهم قريش هذه البدعة المنكرة فكيف لم يصل الكاتب بعد ذلك إلى معرفة الطواف؟

(٢٣) أما الأسواق فقد كان التجار - ولا يزالون - ينتهزون فرص الاجتماعات فيعرضون فيها بضائعهم.

(٢٤) ومن الذى قال من المسلمين:

إن فى عرفات طوافاً كالطواف حول الكعبة؟ إنما فى عرفات وقوف من بعد الزوال إلى غروب الشمس يوم التاسع من ذى الحجة. وهذا منصوص عليه فى الآية ١٩٨ سورة البقرة فى قوله (..فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المَشْعَر الحرام..).

(٢٥) إنَ الذى يدرس دراسة صحيحة الديانات القديمة والحديثة، ويدرس القرآن دراسة فقه وتدبر يعلم يقيناً أن هذه الديانات كلها ترجع فى أصلها الأول إلى دين سماوى صحيح، أفسده الناس على مر الأيام، بكثرة ما أحدثوا من البدع والأهواء والغلو حتى صارت إلى الوثنية والشرك. فإن الله تعالى يقول فى سورة النحل (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين).

وشرائع الله تصدر كلها عن أصل واحد، هو الوحى من عند الله وتبليغ ممن يصطفى الله من الناس رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكلهم يصدق بعضهم بعضا، والقرآن ينص على أن العبادات: من صلاة وصيام وزكاة وحج وغيرها شرعها الله للناس قديماً وحديثاً، وإن اختلفت فى هيأتها وأوقاتها وأماكنها ومقاديرها، وللإسلام من ذلك أكمل العبادات وخير الشرائع لأنه الدين الخاتم. فالله قد شرع الحج فى القديم للناس فى أماكن وبقع اختارها لهم، قبل أن يقيم بيته المحرم للناس كافة، وهذا لا يمنع أبداً أن الله قد ألغى ونسخ الحج إلى هذه البقاع كلها بعد أن رفع إبراهيم وإسماعيل قواعد هذا البيت، وألزم الله الناس جميعاً على لسان إبراهيم الحج إلى هذا البيت وحده، فأصبحت هذه العبادة مقصورة على الكعبة وحدها. قال الله تعالى فى الآية ٦٧، ٦٨ سورة الحج (لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه. فلا ينازعنك فى الأمر، وادع إلى ربك. إنك لعلى هدى مستقيم. وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) والواضح الذى لاشك فيه: أن الوثنيين قد اتخذوا بما أوحى إليهم الشيطان معابد وهياكل يحجون إليها. ليس العرب وحدهم، ولا فى القديم فقط، بل الناس هذا شأنهم حين تغلب عليهم الجاهلية، ويشرعون من الدين ما

لم يأذن به الله. فقد أقاموا من قبور أوليائهم ومن تماثيل معظميهم الذين غلوا فيهم، فأعطوهم الآلهية، ما يحجون إليه كل عام وينسكون عنده مناسك، يسمونها اليوم أعياداً أو موالد كشأن الجاهلية الأولى. وكل ذلك لا يصيب به تشريع الله ولا يطعن به على الإسلام وشرائعه وعباداته إلا من حملة الهوى أو الجهل أن يركب رأسه فيقول بغير علم ولا بينة (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى. أم للإنسان ما تمنى).

إذا عرفت هذا وتدبرته جيداً تساقط بين يديك كل ما زعمه الكاتب من المقارنة بين مناسك الحج فى الإسلام وأعمال الوثنية فى العرب وبنى إسرائيل. فمما لا يشك فيه باحث منصف أن الوثنية كانت منتشرة قد بدلت شرائع الله ودين الرسل الذى جاءوا به لإخلاص العبادة لله وحده، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بعثه الله لتخليص العبادة الحقة لله وحده من براثن هذه الوثنية القديمة والحديثة.

(٢٦) إنما اشتبه على الناس صيام يوم عرفة لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «صوم يوم عرفة يكفر السنة التى قبله» فظن بعض الناس أن هذا يشمل يوم عرفة للحاج الواقف بعرفة. فبين لهم النبى صلى الله عليه وسلم أن هذا الفضل لمن لم يكن حاجاً بعرفة.

(٢٧) إن توقيت الله تعالى للعبادات بحركة الشمس فى زوالها أو طلوعها أو مغيبها لا دخل له فى تعظيم الشمس - كما زعم الكاتب وإخوانه - ولقد حذر النبى صلى الله عليه وسلم من تحرى أوقات طلوع الشمس وغروبها وتوسطها السماء بالعبادة خوفاً من التشبه بالوثنيين الذين يعبدون الشمس. وقال صلى الله عليه وسلم: «إنها تطلع وتغرب بين قرنى شيطان» فكيف بعد هذا يدعى أن الإفاضة من عرفة إلى مزدلفة بعد الغروب ملاحقة للشمس الغاربة إلا من غلبه الهوى وأعماه التعصب للباطل؟!.

(٢٨) إن الوقوف بالمزدلفة - المشعر الحرام - منصوص عليه فى القرآن فى سورة البقرة (فاذكروا الله عند المشعر الحرام. واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين) وهو ينص صريحاً على أنه وقوف لذكر الله وحده

الذى هداهم بعد أن كانوا ضالين فى غياهب الوثنية. وهو منسك من مناسك الحج شرعه الله لإبراهيم، ثم بدل أهل الجاهلية، فيما بدلوا وأقاموا عنده من وثنيتهم ما محاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وطهر الأرض منه. أما الآلة قزح فلا نعرفه فى تاريخ الجاهلية. ولكن الذى نعرفه أن الجبل الذى هناك يسمى إلى اليوم قزح. ولعل ذلك لأن به صخوراً مختلفة الألوان، من أحمر وأخضر، وأبيض وأسود. فسماه العرب بهذا الاسم تشبيهاً له بقوس قزح. فوافق ذلك هوى الكاتب، فادعى أنه كان إلهاً يسمى قزح.

وتسمية هذا الوادى بوادى النار، لأنهم زعموا أن الله أنزل ناراً على قبر أبى رغال العربى الذى خان أهله ووطنه ودل أبرهة الحبشى حين جاء لهدم الكعبة. وأن الله أحرقه ليكون عبرة لكل من تغويه نفسه بخيانة وطنه وأهله ودينه بممالأة العدو.

(٢٩) ليس فى الإسلام - وهذه نصوصه من الكتاب والسنة وكتب الدين الصحيحة بين أيدى الناس - أى شبهة يتعلق بها الكاتب فى أمر هذه الضوضاء والنيران. وإنما هى رعونات السفهاء وجهل الجاهلين وإنه إن أمكن للكاتب أن يتخذ من هذه الرعونات والسفاهات دليلاً على ما يهوى من طعن الإسلام فإنه يمكن لكل أحد أن يطعن بما شاء من أشنع الطعون وأقذرها كل بلد تشيع الفاحشة والاستهتار فيها. وهذه حجة لابد عند كل عاقل داحضة.

(٣٠) اختلط الأمر على الكاتب لعدم علمه، فابن هشام وغيره يقولون: إن رمى الجمرة يوم النحر لابد أن يكون قبل الزوال. أما فى الأيام الأخرى فيرمى بعد الزوال وانحدار الشمس من المشرق إلى المغرب.

(٣١) فليرجح هوتسما وغيره ما شاءوا من الترجيحات ما داموا يأخذون فى بحوثهم هذه الطرق الملتوية عن العلم والحق. ولكن الذى يرجحه كل دارس منصف لنصوص الإسلام: أن المسلمين لا يعرفون للشمس شيطاناً يرجمونه. وأن رمى الجمار شعيرة إسلامية من يوم أن شرع الله مناسك

الحج لإبراهيم وإسماعيل ومحمد صلى الله عليه وسلم أجمعين.

وأعظم ما يهدم تدعيم هوتسما لترجيحه: أن الحج لم يكن موقتاً بالربيع ولا بالخريف وإنما كان ولا يزال موقتاً بالأشهر القمرية التى تكون فى الخريف والربيع والصيف والشتاء. فلهم بعد ذلك أن يتخيلوا من الأوهام ما شاءوا ثم يربطوا فى عسر أو يسر بين طرد شيطان الشمس أو جلبه إن أحبوا.

(٣٢) التروية فى اللغة العربية ـ لغة القرآن والإسلام ـ مأخوذه من الرى الذى هو ضد الظمأ ومنه الرواية للقربة والرواية الناقة التى تحمل قرب الماء فيوم التروية يوم الثامن من ذى الحجة الذى كانوا يجمعون فيه الماء استعداداً لأيام عرفة ومنى. وليساعدوا به الحجاج ويكرموهم لقلة ما كان فى مكة من ماء فى رشهم بماء زمزم دليلاً على أن «التروية» تعويذة لشيطان الاستسقاء.

(٣٣) إن إنارة المنارات فى مزدلفة ومنى وأيام الأعياد عادة مجوسية أدخلها البرامكة فى الإسلام. والإسلام برىء منها. ولا يعرف إلا إضاءة السرج لضرورة تبديد الظلام. فمن أعظم الظلم أن تؤخذ هذه البدع السخيفة المنافية لحكمة الإسلام وهدايته حجة على شرائع الإسلام، ودليلاً على أن أصله من وثنية بنى إسرائيل أو غيرهم. ما يقول هذا منصف للإسلام ولا عارف به.

ونختم نقدنا لحضرة الكاتب بمؤاخذته لأنه اعتمد فى دراسته على المصادر الإفرنجية، وقد كان الأجدر به أن يعنى أكثر بالمصادر الإسلامية. لأن الموضوع الذى تناوله لا يمت إلى الفرنج بأى سبب وإنما هو موضوع إسلامى بحت. فمن ثم جانبه الإنصاف ووقع فى أخطاء كان من الممكن أن يتجنبها لو أنصف العلم والحق.

محمد حامد الفقى

(٣٤) استعمل الكاتب كلمة Scopel-ism ومعناها رمى الحصى للتهديد أو الحيلولة دون زراعة الأرض

اللجنة

حجة

كلمة عربية وجمعها حجج، ومعناها البرهان والإدلاء به: والكلمة قرآنية، وهى تطلق على أية حجة، أى من يحاول أن يثبت ما هو باطل كما تطلق على من يحاول أن يثبت ما هو حق فقد جاء فى القرآن «رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة (سورة النساء ١٦٥)؛ كما جاء فيه «والذين يحاجّون فى الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة....» (سورة الشورى، الآية ١٦؛ سورة الجاثية، الآية ٢٥): وجاء فيه أيضا: «قل فلله الحجة البالغة» (سورة الأنعام، الآية ١٤٩)، و «وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه» (سورة الأنعام، الآية ٨٣). والحجة فى معنى البيّنة قريبة كل القرب من البرهان وفى معنى المحاجّة وثيقة القرب بالدليل ولكن لما كان الدليل هو، فى المحل الأول، «العلامة» و «الهادى» الذى يؤدى إلى اليقين فإن الحجة توحى بأنها الدليل القاطع الذى يفحم الخصم فلا يحير جواباً. ولما كان «البرهان»، فى المحل الأول، هو الدليل الواضح على بيّنة لا تدحض، ومن ثم فهو التدليل السليم الذى يؤدى إلى البرهان، فإن الحجة تحتفظ بفكرة البينة المعارضة. وربما كان «البرهان الجدلى» هو الترجمة التى تؤدى خير أداء المعنى الأول للحجة.

على أن هذا الظل من ظلال المعنى كثيراً ما يغيب عن الأنظار ولكنه لا يختفى اختفاءً تاماً والحجة تتخذ أيضاً معنى إصطلاحياً دقيقاً فى «علم الحديث» ثم هى تصبح فوق ذلك من المراحل الأولى للمعرفة عند الإسماعيلية. وهى إذا استعملت عند المتكلمين والفلاسفة (فى الرسائل الخاصة بالمنطق أو المناقشات حول المنهج) تظل، بحسب نزعات الكتاب، مشوبة بشية من عدم الدقة: واستفراغ القول فى هذا المبحث طويل جداً، وحسبنا إشارات قليلة نسوقها فى هذا المقام.

ابن سينا: قد يشير «الدليل» عند ابن سينا إلى أية حجة أو بينة، وهو

يدل بمعنى أضيق من هذا على برهان الإنة (أو الإن) وهو الدليل على الوجود. أما القسم من كتاب الشفاء الذى يتناول المنطق فإنه يعد الدليل بمعنى عام هو المحاجة، ذلك أنه يقسمه إلى «قياس» و «استقراء» أى مشابهة المثل بالمثل (أى التمثيل) وقد عرّفت «الحجة» فى الصفحة التالية بأنها «المواقعة» أو «التصديق» (انظر الشفاء: المنطق، جـ١، [المدخل]، القاهرة سنة ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢م، ص ١٨ ـ ١٩). ومن الأمور ذات الدلالة أن الترجمات اللاتينية قد ترجمت كلمة حجة فى هذا المقام بكلمة ratio (انظر A.M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d' lbn Sina*، باريس سنة ٩٣٨، رقم ١٢٠). ونحن نجد هذه الفكرة نفسها متضمنة فى صيغة الجمع «حجج» وذلك فى كتاب «الإشارات»، وكذلك هذا التقسيم الثلاثى (طبعة Forget، ص ٦٤ وما بعدها). ويردد كتاب «منطق المشرقيين» أيضاً (القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = ١٩١٠، ص ١٠) فكرة «الشفاء» (المدخل، ص ١٩): وهى أن الحجة هى «المواقعة». على أن «الحجج» فى «أقسام العلوم العقلية» (تسع مسائل، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨م، ص ١١٧) يفرق بينها وبين البرهان وتتخذ المعنى الأدق وهى المحاجة الجدلية (فى الجدل) المقصود بها إقناع خصم ويترجمها ألپاكو Alpago: *Argumentatio* (انظر A.M. Goichon: كتابه المذكور)

علم الكلام: إن الغرض من علم الكلام هو الرد على المتشككين والمنكرين، وكثيرا ما تستعمل كلمة «حجة» فى هذا العلم هى وكلمة «دليل» فى بيان الحجج (انظر على سبيل المثل: الباقلانى: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، طبعة R.J. Mac-Carthy بيروت سنة ١٩٥٨ الفهرس)، ولكنها قلما تبلغ قوة المصطلح الخالص. والحجة فى علم الكلام هى أولا الدليل (والجمع أدلّة) أو الدلالة فى عدد من نصوص المعتزلة كما هى فى الأشعرى (كتاب اللُّمَع، طبعة R.J. MacCarthy، بيروت سنة ١٩٥٣، ص ١٢،٦؛

استحسان، ص ٩١). وفى المقدمات التى صدر بها كتاب «الإرشاد» (طبعة Luciani، باريس سنة ١٩٣٨، ٥ / ١٨ - ١٩) يتحدث الجوينى عن «النظر» ثم يفرد فقرة عن الحجج؛ وهو يستعمل كلمة «الأدلة» ويفرّق بين «الأدلة العقلية» و «الأدلة السمعية» ويمكننا أن نسجل شواهد أخرى كثيرة على هذا.

ويعرف الجوينى (كتابه المذكور)، والباقّلانى قبله، الدليل بأنه هو بيان ما خفى. ثم إن الباقلانى يذكر فى كتاب «التمهيد» (طبعة MacCarthy، بيروت سنة ١٩٥٧، ص ١٤) أن هذا الدليل، الذى يشار إليه بالدلالة وهو الشئ الذى يثبت به شئ (مُسْتَدَلّ)، هو الحجة والواقع أن بيان ما لا يعرف على الفور وبالعقل، والتعريف الحق للدليل، هو الشئ الذى يقنع خصما فى سياق «الكلام» والذى يكون حجة دامغة عليه. وفى الحديث عن «الحجج العقلية» يستعمل كتاب «التمهيد» أحياناً كلمة «أدلة» وأحياناً كلمة «حجج» (ص ١٠٢، ١١٩). على أنه إذا كان الأمر أمر التفرقة الواضحة بين الحجج العقلية والحجج النقلية فإنه يفضل كلمة «أدلة» (التمهيد، ص ٩، ١٢، ١٤).

وفى المنهج الذى اتبعه كتاب «بيان عن أصول الإيمان» (مخطوط رقم ٥٧٧ فى المكتبة العثمانية بحلب نقلا عن الشيخ الكوثرى والأب چورج قنواتى) يسير أبو جعفر السُمنانى تلميذ الباقلانى بأمانة على نهج السلف ويستعمل أيضاً «الأدلة» للدلالة على الحجج المؤيدة للكلام والحجج التى يستخدمها الكلام. على أنه يعرف الحجة العقلية بأنها «حجة العقول» وهى تسير على خمس قواعد: الاستبعاد والتثبت، والتوصيف، والتعميم، والتوصيف والتعميم معاً (انظر Anawati et Gardet: *Introduction á la théologie musulmane* باريس سنة ١٩٤٨، ص ٣٦٥ - ٣٦٧) والقواعد الأربع الأخيرة توصف بأنها تقوم على «القياس» بمعناه الجوهرى وهو قياس المثل بالمثل. وهذا يعد فى علم الكلام، أوضح الشواهد التى لدينا عن «منطق

مـصطلحَيْن». ويستطيع المرء أن يقـول إن الحجة فى هذا المقـام ينظر إليها على وجه الدقة بأنها الحجة الجدلية.

الغزالى: إن مفردات الغزالـى كثيرا ماتكون كـما هو شأنها ملتـقى مفردات الفلسفة وعلم الكلام وهو يستعمل على القـريحـة كلمـة «دليل» و «أدلة» بمعنى قـريب جداً من المـعنى الذى يسـتعـمله فيـها ابن سـينا. فقـد ذكر بخـاصة فى أوائل كتاب المنقـذ من الضلال أن الدليل (أى التـدليل) يـفـتـرض الرجـوع إلى المبـادىء الأولى. على أننا نجد الغـزالى الذى عرف رأيه الشـخـصى (فضلا عن تأثره بالجـوينى) وشكه فى الاعـتمـاد على الدليل دون سـواه، يقول «بتكافـؤ الأدلة»، وهو أمر يحدث بنور داخلى من طراز آخر. والحق أننا نجد أكثر من هذا أن الغـزالى يتـرك للـدليل مـعناه الأول وهو الشئ الـهـادى إلى الحـقـيـقـة الصريحة والغزالى وهوالذى قدر له أن ينعت «بحجة الإسلام»، يستعمل الدليل على اليـقين أكثـر مما يستـعمل الحـجة للدلالة على البرهان العقلى.

على أنه يسـتـعمل الحـجـة بمعناها العـام وهـو «الحـجـة المقنـعـة»، وهى تقتضى، أو يجب أن تقـتضى ـ القبول. ثم هو آخر الأمر يسـتعمل هذا المصطلح بمعنى أدخل فى الإصطلاح حين يبسط نظريتـه معتـمداً على المنطـق الصورى، فـيردد كلمـة بكلمـة تقريبـاً تعريفـات وتفـريقـات مـدخـل الشـفـاء، وهى أن الحجـة التى تسـتعـمل للدلالة على أية مـحـاجـة على أنواع ثلاثة: القـيـاس والاسـتقـراء والتمـثيل (مـعيـار العلم، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٧م، ص ٨٦؛ وانظر أيضاً Farid Jabre: *La notion de Certitude selon Ghazali*، باريس سـنة ١٩٥٨، الفهرس، مادتى دليل وحجة).

وفى منهج الفلسـفـة والكلام تتخـذ كلمة حجة مـعانى مختلفة اختـلافاً غير هين، فـأحيـاناً تطابق ـ أوتكاد ـ كلمـة «دليل» وأحيـاناً تتميـز عن هذه الكلمة؛ وهى طورا توحى بالمحـاجّة والقـيـاس (والاستنـباط) ذى الثلاثـة حدود وذى الحـدين، وطوراً المحاجـة الجدليـة التى

تحير الخصم وتقنعه. والظاهر أنها فى هذا المعنى الأخير قد احتفظت بمعناها الخاص والحجة كما ترجمها لاوست (H. Laoust: *La Profession de foi d' Ibn Batta*، دمشق سنة ١٩٥٨، ص ٩٠، رقم ٢) هى السند الذى يخرج به المرء من خصمه. وهى الحجة الغالبة سواء كانت من تعاليم النبوة أو من مناقب الصحابة (انظر الكتاب المذكور، ص ١١٦)، أو من الاجتهاد الجدلى الذى يصدر عن العقل البشرى.

المصادر:

وردت فى صلب المادة.

فى مصطلح الشيعة:

فكرة أن شيئاً أو شخصاً كان هو «الحجة» الظاهرة على وجود اللّه أو أن لهذه الفكرة سوابق بين الموحدين قبل الإسلام. والمصطلح «حجة» عند الشيعة قد استعمل ثلاث استعمالات على الأقل. فهى تدل على الأعم على الشخص الذى يصبح به اللّه الذى لا يدرك مدركاً، وهو الذى يقوم فى أى وقت شاهداً بين الناس على إرادته تعالى الحقة، أو من ثم فإن النبى [ﷺ] كان حجة اللّه. ومنذ عهد قديم جداً اكتسبت الكلمة معنى أخص، فهى قد دلت عند بعض الغلاة على وظيفة خاصة فى نطاق الوحى، أو شئ يتمثل فيه دور سلمان شاهداً على إمامة على وكان هذا المصطلح يستخدم أيضاً للدلالة على .أى شخص فى طبقة أهل الدين يصبح به الشخص العزيز الذى لا يبلغه الناس قريباً منهم.

وفى عقائد «الاثنى عشرية» تُعَدّ الاستعمال الأول لهذا المصطلح. فهو يدل على درجة من الأنبياء والأئمة معاً، يجب أن يكون فيها النبى أو الإمام حاضراً دائماً ليكون شاهدا على إرادة اللّه. ومن ثم فإن القسم الذى يتناول النبوة والإمامة فى كتاب الكُلينى: الكافى، عنوانه الحجة، ويدلل على ذلك «بأنه إذا لم يكن ثمة ممثل للّه بين البشر فإن الله كان خليقاً بأن يظل مجهولا ...؛ ويجب أن يكون مثل هذا الممثل موجوداً دائماً»، ويعتقدون

بوجود مفسر معتمد. والحجة الحالى هو الإمام الثانى عشر المستتر.

أما بين الإسماعيلية فإن هذا المصطلح يدل بصفة عامة على شخص معين فى طبقة رجال الدين ينظر إليه على اعتبار أن له فى الوحى وظيفة. وفى أيام الفاطميين استعمل هذا المصطلح للدلالة على كبير الدعاة الذى يوجه الدعاة العاديين وفى الفقرات التى تتعلق بعدد رجال الدين يبلغ عدد الحجج أربعة وعشرين المفروض أن اثنى عشر منهم من الدعاة والاثنى عشر الآخرين فى حاشية الإمام. ويذكر حجة أكبر هو عين الداعى الأكبر. وقد احتفظ الإسماعيلية الطيبية «البهرة» بالسنة الفاطمية فى عقائدهم ولكنهم لم يحتفظوا بها فى تنظيماتهم. وأما عند النزارية فإنه كان لهذا المصطلح تطور معقد. والراجح أنه استعمل نعتا للحسن الصباح بصفته الرأس الظاهر للحركة حين كان الإمام مستترا. ثم حدث من بعد وحين اعتبر الإمام العائد محوراً للوحى الإلهى الذاتى، أن كان ثمة حجة (يجعل هو سلمان المؤمن الأمثل) وهو وحده الذى يستطيع، بالوحى الإلهى، أن يدرك إدراكا كاملاً حقيقة الإمام. والدور الدقيق لهذا الحجة قد مر بعدة مراحل تتمشى مع تطور تعاليم النزارية آخر الأمر، ومن ثم فإن الحجة أصبح بطبيعة الحال ولى عهد الإمام. وفى اثبات الحجة الحالية للنزارية (الخوجات) قد حدد لكل إمام حجة أى متحدث باسمه أو شاهد ظاهر عليه. ولايقتضى الأمر أن يكون الحجة رجلا أو حتى شخصاً.

المصادر:

عن موقف الاثنى عشرية انظر

(١) محمد الكلينى: كتاب الحجة فى الكافى؛

(٢) أما عن الاستعمال الإسماعيلى المتقدم فليس ثمة مصدر عمدة ولكن نصير الدين الطوسى: روضة التسليم أو تصورات، طبعة و. إيفانوف (فى

سلسلة الجمعية الإسماعيلية، أ، رقم ٤، ليدن سنة ١٩٥٠) مفيد بصفة خاصة فى حديثه عن المدة المتأخرة (أما ترجمة هذا الكتاب فلا يعتمد عليها).

(٣) H. Corbin: *Histoire de la Philosophie islamique*، جـ١، باريس سنة ١٩٦٤، وهو يتناول جميع استعمالات المصطلح (انظر الفهرس)، وأما فيما يختص بالنزارية فيكمله كتاب H.G.S. Hodgson: *The Order of the Assassins*، لاهاى سنة ١٩٥٥، وهو يتتبع التغيرات فى فكرة الحجة فى الظروف التاريخية المختلفة.

خورشيد [هودجسون M.G.S. Hodgson]

حجر

بن عدى الكندى: «أول شهداء» الشيعة، وتميل هذه الطائفة إلى تلقيبه «بصاحب النبى». ولكن أقدم الثقات ينكرون ذلك، ويقول الشيعة أيضاً إنه شهد فتوح الشام الأولى حيث فتح إقليم مرج عذراء، ولكن هذا القول كسابقة لايستند إلى سند قوى. على أنه من البين أن غرضهم من ذلك أن يربطوا من أول الأمر بين حجر وبين هذا المكان الذى استشهد فيه من بعد. وقد نصر حجر علياً قلباً وقالباً منذ البداية، وحارب من أجله فى «وقعة الجمل» وفى صفين؛ ونحن نجده بعدئذ فى مصر مع محمد بن الخليفة أبى بكر، وكان يلى مصر من قبل على، ولما تنازل الحسن بن على عن حقه فى الخلافة غدا حجر اليد المحركة لكافة مؤامرات العلويين فى الكوفة، وأراد الوالى المغيرة بن شعبة أن يعيد السلام إلى نصابه فسعى إلى استمالة حجر حتى بالمال، وحاول زياد بن أبيه خليفة المغيرة أن يعيده إلى رشده، ولكن جهوده باءت بالخيبة أمام هذه النفس المتمردة التى كان صاحبها يطمح أبداً إلى أن يكون له شأن وخطر؛ فلما توفى الحسن تفاوض حجر مع أخيه الحسين، فدعا الحسين إلى تولى زمام أتباعه فى الكوفة، وانتهز حجر غياب زياد فى البصرة فحاول أن يثير الفتنة، ولكن زياداً عجل بالعودة ما استطاع، وحاول

أن يخمد الفتنة دون إراقة الدماء، ولكن المفاوضات باءت بالخيبة، فأكره زياد على القبض على حجر وعلى أولئك الزعماء من الشيعة الذين ساهموا بأوفر نصيب فى الفتنة، ورفع الأمر إلى القضاء وأعدت ورقة الاتهام ووقعها أبرز رجال الكوفة، وأخذ حجر وأصحابه آخر الأمر إلى معاوية فى الشام، وحاكمهم الخليفة من جديد، وبعد أن سأل قادة الشام رأيهم فى الأمر حكم على حجر بالموت ونفذ الحكم فيه فى مرج عذراء قرب دمشق، وفقد هذا المتشيع لعلى شجاعته تماماً فى اللحظات الأخيرة من حياته.

وكان مقتل حجر فاتحة الاستشهاد بين الشيعة ومن هنا نشأت الأهمية التى أسبغت على هذا الحادث الذى يكاد يقع كل يوم، مع أنه لا يعد فى الواقع إلا حادثاً عارضاً فى الفتن التى كانت تنتاب العراق وقال ڤلهوزن (Well-hausen) إن زياداً سلك فى هذا الحادث مسلكاً قويماً وإن معاوية كان إلى الهوادة واللين أميل لأنه عفا عن جل شركاء حجر.

المصادر:

(١) ابن حجر: الإصابة (الطبعة المصرية) جـ١، ص ٣١٤ ـ ٣١٥ .

(٢) الدينورى: الأخبار الطوال (طبعة كركاس Guirgass)، ص ٣٣٣ـ ٢٣٤

(٣) اليعقوبى: التاريخ (طبعة هوتسما) جـ٢، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠، ٢٧٣ـ٢٧٥

(٤) الكندى: ولاة مصر (طبعة غست) ص ٢٥

(٥) ابن سعد: الطبقات (طبقة سخاو) جـ٦، ص ١٥١ ـ ١٥٤ .

(٦) الطبرى: التاريخ (طبعة ده غويه)؛ جـ١، ص ٣٤٦٢، ٣١٥١، ٣١٥٥، ٣١٦٤، ٣٣٣٧، ٣٣٧١،٣٤٤٧ .

(٧) الأغانى؛ جـ ١٤، ص ١٤٢؛ جـ ١٦، ص٢،١١ .

(٨) Wellhausen: *Die religios - politischen oppositions parteien im alten Islam*، وانظر عن المصادر الأخرى الكاتب المذكور: *ziad ibn Abihi*(فى *Rivista degli Studi Orientali*)؛ جـ ٤، ص ٧٠ ـ ٧٤.

خورشيد [لامنس H. Lammens].

حد

والجمع حدود بمعنى الفاصل بين شيئين؛ وحد الشئ منتهاه، والحد المنع أو القيد.

ولهذه الكلمة فى الاصطلاح العلمى معان مختلفة ففى القرآن نجدها فى صيغة الجمع دائماً، ومعناها القيود التى فرضها الله، أى أحكام الشريعة من الأوامر والنواهى. وهى ترد بهذا المعنى فى أواخر كثير من الآيات التى تتضمن أحكاماً شرعية. ففى سورة البقرة (آية ١٨٧) جاء بعد بيان أحكام الصيام قوله تعالى «تلك حدود الله فلا تقربوها» وقد وردت بهذا المعنى أيضاً فى السورة نفسها (الآية ٢٢٩ وما بعدها) حيث بينت أحكام الطلاق وكذلك وردت فى آيات أخرى.

ويذهب كزيميرسكى فى تعليقه على أن هذا التعبير يذكر بالقيود المحيطة بالشريعة المرسومة Sepis Legis. والحد فى الشريعة الإسلامية (الجنائية) هى عقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى . وهذه الحدود التى أوردها كزيميرسكى بحالات الزنا والقذف وشرب الخمر وغيره من المسكرات. وعقوبات أخرى للسرقة تختلف باختلاف الظروف.

وتعد هذه المخالفات للشريعة خطيرة، ومع ذلك فللمذنب أن يطمع فى عفو الله لأن الذنب وقع فى حق الله، وإذا ما أنكر المذنب ورد التهم التى وجهت إليه فيحسن بالقضاة ألا يغلظوا عليه وأن يعطوه كل فرصة لتبرئة نفسه». ومن أراد زيادة فى التفصيل فليرجع إلى Juynboll: *Hand-*

buch des Islamichsen Gesetzes ص ٢٩٢ وما بعدها.

والحد فى الفلسفة التعريف، وتسمى الصفات التى تميز الشئ التعريفات. ويكون التعريف تاماً إذا تركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، وهناك نوع من الحد يضع الشئ المطلوب تعريفه بين مقدارين يكون منتهى لأحدهما ومبتدأ للآخر.

والتعريفات التى تجدها فى رأس شتى العلوم تسمى حدوداً كمقدمة علم الهندسة لإقليدس، أما المطلوبات فتسمى مصادرات (انظر *Codex Leidensis* ٦٩٩ *Elementa Euclides*، طبعة Besthorn & Heiberg سنة ١٨٩٣).

والحد فى الفلك أقسام معينة تحت كل برج ويختص كل قسم بواحد من الكواكب السيارة الخمسة.

والحد عند المتصوفة وبخاصة المحدود معناه تناهى المخلوقات بالنسبة إلى الله الذى لا حد له، فالإنسان عندهم منحصر فى الزمان والمكان.

عباس محمود [كارّاده ڤو B. Carra de Vaux]

الحديبية(*)

واد على مرحلة من مكة، أى على بعد تسعة أميال تقريباً منها وبعض الحديبية فى حرم مكة وبعضها فى الحل وهو أبعد الحل من البيت، وكان هذا الوادى المحل حوالى الهجرة مركزاً لعبادة يقوم بها أهل تلك الناحية. وكان فيها بئر وشجرة مقدسة(1)، ثم نشأت قرية متوسطة فى هذا المكان، فكانت قصبة للأراضى المجاورة لها وتوافرت فى هذه الأراضى المياه الخارجة من بطن الأرض.

ولم يستطع النبى[ﷺ] أن يعد نفسه قابضاً على ناصية الحال إلا فى

(*) توجد ردود وتعليقات على ما جاء فى هذه المادة لاحقة بها.

الشهور الأخيرة من العام السادس للهجرة بعد أن قضى على العشائر اليهودية وأذل المنافقين فى المدينة، ومن ثم رأى أن الوقت قد حان لفتح مكة رداً على حصار الخندق، وهو الحصار الذى حاولته قريش، وقد اتخذ النبى[ﷺ] كل الأهبة لهذا الفتح بفضل السياسة التى التزمها، ولم يحد عنها، بتركيز الاهتمام على مكة أم البلاد، وقد أوحى له بتغيير القبلة وفرض الحج. ويبدو أن النبى [ﷺ] فكر أول الأمر فى القيام بغزوة عسكرية .

فقد كان المفروض أن يسير فى عدد يتفاوت بين ١٤٠٠ و ١٦٠٠ من الرجال المسلمين ولكنه عدل خطته وأعلن أنه انتوى العمرة. وكان المقدر أن يدخل مكة، أو أن يجبر قريشاً على مفاوضته، وكان جنده من القوة بحيث يكسب احترام المكيين، ولكن القرشيين لم يخاطروا وأخذوا الحذر فاحتلوا مشارف مكة، ودخل [ﷺ] فى مفاوضات معهم واقتصر فى مطالبه على طلب واحد هو أن يسمح له ولصحبه بزيارة الكعبة، ولكن هذا الطلب رفض أول الأمر وتلت ذلك مفاوضات طويلة شاقة، ولم يتح لعمر أن يسفر لمكة لمفاوضة قريش، فاختير عثمان لهذا الغرض فقد كان له فى جاه أسرته بنى أمية أصحاب النفوذ حمى ومنعة، فلما أرجف بموته جمع محمد[ﷺ] صحبه تحت شجرة الحديبية وطلب إليهم مبايعته، وهى البيعة التى يطلق عليها بيعة الحديبية وتسمى أيضاً «بيعة الشجرة» أو «بيعة الرضوان» (وهى إشارة للآية ١٨ من سورة الفتح) التى تواتر أنها تشير إلى هذه الحوادث[٢]. وقد أطلق لقب «شجرى» فى تاريخ الإسلام على كل من اشترك فى المبايعة نسبة إلى الشجرة التى بويع النبى[ﷺ] تحتها[٣]؛ وبعد بضعة أيام وصل سفراء من مكة، وقد بحث العهد الذى كان مزمعاً إبرامه حكماً حكماً وكلمة كلمة، وقطع على نفسه العهد بأنه يرد على قريش من يأتيه منهم ولكن المكيين لم يتعهدوا برد المسلمين، أما العمرة فقد سمح

للمسلمين بأدائها فى العام التالى على أن يكون معهم من السلاح السيوف فى قربها ولا سلاح غيرها.

وقد جانَب هذا العهد آمال الصحابة ، فكانوا قد ضاقوا صبراً بطول المدة التى قضوها فى سكون إلا أن النبى [ﷺ] فى الواقع قد كسب فى صراعه مع مكة كسباً سياسياً عظيما، ذلك أنه لم يتنازل من ناحيته عن أية حقوق كان كسبها اللهم إلا مطالب بسيطة كما أنه حمل أشراف قريش على مفاوضته مفاوضة الند واعترف به لأول مرة أمام العرب جميعاً بأنه أصبح من أصحاب السلطان فى البلاد، فقد دخلت قريش فى مفاوضة مع ذلكم الرجل الذى هاجر ومعه أتباعه من الآبقين الذين قطعوا كل ماكان يربطهم من صلة بمنازلهم، فأسدلت بذلك دار الندوة على الماضى ستار النسيان ومن ثم أتيح لأبى القاسم أن يستثمر ذلك إلى أقصى حد، وأن يفيد من حرية التنقل التى أباحها له هذا العهد إفادة كاملة، ولم تعد المدينة تخشى شيئاً من مكة، وما كانت لتعوز النبى[ﷺ] الوسيلة إلى التحايل على القيود الثقيلة التى رضى بها(٤) واعتزم النبى فى الوقت نفسه أن ينحر فى الحديبية الهدى الذى جاء به، وأضيفت.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم (الطبعة المصرية)؛ جـ٣، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤

(٢) البكرى: المعجم (طبعة فستنفلد)، ص ١٢٨، ٢٧٢، ٥٢١، ٨١٣.

(٣) مسلم: صحيح؛ جـ٢، ص٦٤، ٦٥، ٩١، ٩٢ .

(٤) ابن سعد: الطبقات (طبعة سخاو)؛ مجلد٢، جـ١، ص ٦٩، ٧٠ ـ ٧٣، ٧٦؛ مجلد ٤، جـ٢، ص٤٠

(٥) ابن حنبل: المسند، جـ٣، ص٣٥٠(٧)، ٣٥٥، ٣٨٤، ٣٩٦، ٤٢٠، ٤٨٦، جـ٤، ص ٤٨ ـ ٤٩، ص ٣٢٣، جـ٥، ص ٣٢٦.

(٦) Caetani: *Annali*، جـ٣، ص١٣٩

(٧) ابن هشام: السيرة (طبعة

فستنفلد) ص٧٤٠، ص٧٤٣، ص ٧٤٥، ص٧٤٦.

(٨) الواقدى: مغازى (طبعة فلهوزن) ص ٢٤٢، ص ٢٤٤، ص ٢٦٠ .

(٩) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٤، ص ٥٩ .

خورشيد [لامنس H. Lammens]

تعليقات على مادة «الحديبية»

(١) هذا غير دقيق، إن لم يكن غير صحيح فإنا لم نجد فى المصادر التى أشار إليها كاتب المادة، ولا فى غيرها مما اطلعنا عليه، ما يدل على أن هذه البقعة كانت مركزاً لعبادة يقوم بها أهل تلك الجهة. وكلامه يوهم أن الشجرة التى يسميها «مقدسة» كانت بهذه الصفة فى ذلك الوقت، وليس كذلك. إنها شجرة قديمة حدباء سميت بها الناحية كما قال الخطابى، ولكن لم يكن لها أى تقديس. وكل ما فى الأمر أنه بعد أن بايع النبى [ﷺ] أصحابه تحتها أو تحت شجرة غيرها بيعة الرضوان، توهم بعض الضعفاء من المسلمين فى عهد عمر أن لها ميزة خاصة. فلما أن رأى عمر ذلك خشى شبهة تعظيمها، مما قد يشعر بمعنى يتصل بالوثنية من قريب أو من بعيد، والإسلام إنما جاء أولا وبالذات لتوحيد اللّه توحيداً مطلقاً من كل شائبة، توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وحارب الوثنية الظاهرة والخفية، حرباً لا هوادة فيها. لما رأى عمر ذلك أمر بقطع الشجرة حتى اندثر أثرها وخفى موضعها على من عرفها وحضرها وعلى من لم يعرفها وجاء من بعدهم.

(٢) لاندرى ماذا يريد هذا القائل أن يقول. إن آية سورة الفتح (لقد رضى اللّه عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما فى قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً) فهى إشارة إلى بيعة الشجرة إشارة صريحة لامبهمة! أما إن كان يريد أن يوهم القارىء أن المسلمين يتواتر بينهم أن هذه الآية نزلت قبل البيعة، وهو لا

يرضى أن يسلم بصحة النبوة وبصدق القرآن، فليس فى المسلمين من يجهل أن سورة الفتح نزلت بعد بيعة الرضوان وبعد العهد الذى تم فى الحديبية مع قريش، فلم تكن إخباراً عن مستقبل مغيب، بل كانت خبراً عن شئ وقع فعلا.

(٣) فى هذا شئ من الصحة فى أصله! ولكنه لا يعرف على إطلاقه. فإن النسبة إلى «شجرة» فى قواعد اللغة «شجرى» فما من شئ يمنع إطلاق هذه النسبة، ولكنها لم تعرف معرفة شائعة بين الناس، ولم نسمع بها إلا فى الندرة، ولم أجد من ذكرها إلا كلمة لسفيان بن عيينة، نقلها الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده (ج٥، ٣٢٦) قال: سمعت سفيان بن عيينة يسمى النقباء، فسمى عبادة بن الصامت منهم. قال سفيان «عبادة عقبى أحدى بدرى شجرى وهو نقيب». فهذا هو الموضع الواحد الذى وجدت فيه هذا الاستعمال، فما أظن بعد ذلك يستقيم قول كاتب المقال أنه يطلق «فى تاريخ الإسلام على كل من اشترك فى المبايعة».

(٤) هذه أخت تلك الماضية ماجرؤ أجرأ عدو للَّه ولرسوله والإسلام أن يزعم أن رسول الله نقض العهد وهو أهل الوفاء وهو الآمر بالعدل، وهو الذى علم الناس الصدق والإخلاص، وهو الذى جعل من علامة المنافق أنه إذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا وعد أخلف. وهو الذى كان يسميه قومه شاباً فتياً باسم «الأمين» وصفاً لخلقه فيهم وإقراراً منهم بما يرونه من صدقة وأمانته. ثم عادوه وعاداه غيرهم فما أخذ عليه واحد منهم مأخذاً فى صدقه أو وفائه. ولكن الأب لامنس اليسوعى لم ير على نفسه غضاضة أن يقول مالم يقل أحد من هؤلاء.

أما إنكاره تشريع الإسلام فى القبلة وفى الحج وادعاؤه أن رسول اللَّه «زاد بعض المناسك فى شعائر الحج» فما يستطيع أحد أن يرغمه على الإيمان، واللَّه يقول لرسوله: إنك لا تهدى من أحببت ولكن اللَّه يهدى من يشاء.

أحمد محمد شاكر

الحديث(*)

لهذه الكلمة معنى عام هو الخبر أو المحادثة، دينية كانت أم غير دينية؛[1] ثم أصبح لها معنى خاص، هو ما ورد عن النبى[ﷺ] ورواه صحابته من قول أو فعل. وفى هذا المعنى يطلق على جملة عند المسلمين اسم «الحديث»، ويطلق على العلم الخاص به «علم الحديث».

١ ـ موضوع الحديث وصفته

كان السير على سنة الآباء الأولين (والسنة هى النهج القديم المأثور الذى يعتاده المرء فى المبادلة والأخذ والعطاء) (انظر Goldziher: *Muhamm. Stud.*؛ جـ ١، ص ٤١، تعليق ٨) ولما جاء الإسلام لم يُبق علي القديم، وهو اتباع عادات الآباء الكفار وأحوالهم وكان لابد للمسلمين من أن ينشئوا لهم سنة جديدة. فأصبح واجباً على المؤمن أن يتخذ من خلق الرسول وصحابته مثلا يحتذيه فى جميع أحوال معاشه، ولهذا بذل كل جهد ممكن فى سبيل جمع أخبار النبى [ﷺ] وصحابته[2].

وفى أول الأمر كان الصحابة أحسن مرجع لمعرفة سنة محمد[ﷺ]، فهم قد عاشروه، وسمعوا قوله بآذانهم، وشاهدوا فعله بأبصارهم. ثم كان على المسلمين بعد ذلك أن يطمئنوا إلى أخبار التابعين وهم أهل الجيل الأول بعد النبى[ﷺ]، وقد أخذوا الحديث عن الصحابة. واطمأنت نفوس المسلمين فى الأجيال اللاحقة إلى الوثوق بروايات تابعى التابعين أيضاً، وهم من أهل الجيل الثانى بعد النبى [ﷺ] وقد عاصروا الصحابة وهكذا [3] .

واحتفظت الأحاديث بصبغة الأقوال الشخصية أجيالا عدة، فكان كل حديث صحيح يتألف من شطرين: الأول عبارة عن أسماء الرواة الذين نقلوا المتن أحدهم عن الآخر، ويسمى هذا الشطر «الإسناد» أو «السند» أى البرهان على صحة الرواية. فمن يروى الحديث كان يقول: سمعت فلاناً، أو حدثنى فلان عن فلان، وهكذا يبدأ الإسناد بالمحدث، ثم

(*) توجد تعليقات علي هذه المادة لاحقة بها.

يذكـــر سلسلة السند إلى أن يرفع الحديث إلى مصدره الأول.

والشطر الثانى من الحديث هو «المتن» أى النص أو القول المروى (انظر تفصيل ذلك فى Goldziher : المصدر المذكور، جـ ٢، ص ٦ ـ ٨)

وبعد وفاة محمد[ﷺ] لم تستطع الآراء والمعاملات الدينية الأصلية التى سادت فى الرعيل الأول أن تثبت على حالها من غير تغير: فقد حل عهد للتطور جديد، وبدأ العلماء يدخلون شيئاً من التطور فى نظام مرتب من الأعمال والعقائد يتواءم والأحوال الجديدة. فقد أصبح الإسلام بعد الفتوح العظيمة يبسط سيادته على مساحات شاسعة، واستعير من الشعوب المغلوبة على أمرها آراء ونظم جديدة، وتأثرت حياة المسلمين وأفكارهم حين ذاك فى بعض النواحى بالاسرائيليات وغيرها.

وعلى أية حال فإن المسلمين التزموا أيما التزام المبدأ القائل بأن سنة النبى[ﷺ] والسابقين الأولين فى الإسلام هى وحدها التى يمكن أن تكون القانون الخلقى للمؤمنين.

وسرعان ما أدى هذا بالضرورة إلى وضع الأحاديث فاستباح البعض لأنفسهم اختراع أحاديث تتضمن القول أو الفعل ونسبوها إلى النبى[ﷺ] لكى تتفق وآراء العصر التالى، وكثرت الأحاديث الموضوعة وتداولها الناس منسوبة إلى النبى[ﷺ] بحيث تجعله يقول أو يفعل شيئاً مما كان يعد فى ذلك العصر من الأمور المستحسنة وظهرت فى الحديث أقوال مأخوذة من أقوال الرسل والأناجيل المنحولة، ومن الآراء الإسرائيلية والعقائد الفلسفية اليونانية إلخ.. تلك الآراء التى لقيت الحظوة عند فريق معين من المسلمين، ونسبت كل هذه الأقوال إلى النبى[ﷺ] (انظر جولدتسيهر: المصدر المذكور، جـ ٢، ص ٥٨٢ وما بعدها؛ Goldziher : *Neu-testamentliche Elemente in der Traditionslitteratur der Islam* فى *Oriens Christianus* طبعة ١٩٠٢، ص ٣٩٠ وما بعدها).

ولم يتورع الناس عند ذاك عن أن يجعلوا النبى[ﷺ] يفصِّل على هذا النحو القصص والأساطير التى وردت

موجزة فى القرآن ويدعو إلى آراء ومعتقدات جديدة إلخ.. بل جعلوا كثير من هذه الأحاديث الموضوعة تتناول أحكام: كالحلال والحرام والطهارة وأحكام الطعام، والشريعة، وآداب السلوك ومكارم الأخلاق. ثم وضعت أحاديث تتناول العقائد، ويوم الحساب، والجنة والنار، والملائكة والخلق، والوحى والأنبياء السابقين. وفى الجملة وضعت أحاديث فى ما يتعلق بالصلة بين الله والإنسان وتشتمل هذه الأحاديث الموضوعة كذلك على عظات وتعاليم خلقية نسبت إلى النبى[ﷺ].

ومع مضى الزمن ازداد ما روى عن النبى[ﷺ] من قول أو فعل شيئاً فشيئاً فى عدده وفى غزارته. وفى القرون الأولى التى تلت وفاة الرسول[ﷺ] عظم الخلاف بين المسلمين على جملة من الآراء فى مسائل تختلف طبائعها أشد الاختلاف، وعملت كل فرقة على تأييد رأيها على قدر ما تستطيع بقول أو تقرير منسوب إلى النبى[ﷺ] ومن استطاع أن يرد رأيه إلى أثر من آثار النبى[ﷺ] فهو على الحق من غير شك. ولهذا وجدت الأحاديث الموضوعة فى سنة محمد [ﷺ] (٤).

وفى الخلافات الكبرى التى نشأت عن العصبية، جرى كل فريق على التوسل بمحمد[ﷺ] (انظر Goldziher : *Muhamm. Stud.*، جـ٢ ، ص٨٨ وما بعدها فمثلا نجد أنه قد نسب إلى النبى[ﷺ] قول تنبأ فيه بقيام دولة العباسيين. وجملة القول إنهم جعلوه يتنبأ، على نحو تمتزج فيه الرؤية بالنبوة، بما جرى بعد ذلك من حوادث سياسية وحركات دينية، بل بالظواهر الاجتماعية الجديدة التى إنما نشأت من الفتوح العظيمة (كازدياد الترف) وكان غرضهم تبرير كل ذلك فى نظر الجماعة الجديدة.

وهناك قسم خاص من هذه الأحاديث التنبئية وضعت فى صورة أقوال نسبت إلى محمد[ﷺ] تتعلق بفضائل أماكن متعددة ونواح فى بلاد لم يفتحها المسلمون إلا فى عصر متأخر (انظر Goldziher: نفس المصدر، جـ ٢، ص ٢٨ وما بعدها).

وعلى هذا لا يمكن أن تعد الكثرة الغالبة من تلك الأحاديث وصفاً

تاريخياً لسنة النبى [ﷺ]؛ بل هى تمثل آراء اعتنقها بعض أصحاب النفوذ بعد وفاة محمد[ﷺ]، ونسبت إليه عند ذلك فقط(٥).

والعلم مدين ديناً كبيراً لما كتبه جولدتسيهر Goldziher فى هذا الموضوع (انظر *Muhamm. Stud.* طبع هال سنة ١٨٩٠، وغيره من مؤلفاته).

وهو مدين كذلك لما كتبه سنوك هرجرونييه G. Snouck Hurgronje (انظر من بين مؤلفاته العديدة رسالته المسماة *Le Droit Musulman* فى مجلة تاريخ الأديان *Revue de l'histoire de Religions* جـ ٣٦، ص ٦ وما بعدها).

فهذان العالمان هما اللذان بيَّنا لأول مرة فى وضوح وجلاء صفة الحديث الحقيقية وأهميته التاريخية من هذه الناحية(٦).

ومع أن المسلمين كانوا يلعنون واضعى الأحاديث ومن يذيعها بين الناس عن سوء قصد، إلا أن ثمة اعتبارات مخففة أخذ بها فى بعض الأحوال وبخاصة إذا كان الحديث الموضوع يتناول بعض العظات أو التعاليم الخلقية (٧) راجع التفصيلات فى (Goldziher) المصدر المذكور، جـ ٢، ص ١٣١ وما بعدها و ص ١٥٣ وما بعدها، والكاتب نفسه فى *Zeitschr. der Deutsch Morgenl Gesellsch* جـ ٦١، ص ٨٦٠).

والعالم الإسلامى كله يجعل للحديث مكانة عظيمة تتلو مكانة القرآن. وسرعان ما تغلب المسلمون على ما قام فى بعض الدوائر من الاعتراض على جمع الحديث وإذاعته بين الناس (انظر مقال Goldziher:*Kaempfe um die Stellung des Hadith im Islam,* فى *Zeitschr der Deutsch Morgenl. Gesellsch* جـ ٦١، ص ٨٦٠، وما بعدها).

وفى بعض الحالات يعتقد أن «كلام الله» نفسه يوجد فى الحديث كما يوجد فى القرآن. ومثل هذا الحديث يبدأ عادة بعبارة «قال الله» ويسميه علماء المسلمين «الحديث القدسى أوالإلهى» ويطلقون على غيره اسم «الحديث النبوى». وهناك ثبت بالأحاديث النبوية فى مخطوط بمكتبة ليدن رقم ١٥٦٢ (*Catal. Cod. Or*جـ ٤، ٩٨).

٢ ـ نقد المسلمين للحديث

لا يعد الحديث صحيحاً فى نظر المسلمين إلا إذا تتابعت سلسلة الإسناد من غير انقطاع وكانت تتألف من أفراد يوثق بروايتهم. وتحقيق الإسناد جعل علماء المسلمين يقتلون الأمر بحثاً، ولم يكتفوا بتحقيق أسماء الرجال وأحوالهم لمعرفة الوقت الذى عاشوا فيه وأحوال معاشهم، ومكان وجودهم، ومن منهم كان على معرفة شخصية بالآخر؛ بل فحصوا أيضاً عن قيمة المحدث صدقاً وكذباً وعن مقدار تحريه للدقة والأمانة فى نقل المتون ليحكموا أى الرواة كان ثقة فى روايته، ويسمى نقد الرجال باسم «الجرح والتعديل» (نظر Gold-ziher: *Muhamm. stud* جـ ٢، ص ١٤٣ وما بعدها).

ومعرفة الرجال لابد منها لدرس الحديث، ولهذا تتضمن جميع الشروح لمجموعات الأحاديث تفصيلات مطولة عن الرجال تتفاوت طولا وقصرا. وهناك مؤلفات معينة تقتصر على هذا الموضوع، من بينها ما يسمى بكتب الطبقات وهى تراجم مرتبة فى طبقات، وتتناول سير عدة علماء ورواة للحديث وغيرهم (نظر O.Loth : *Ursprung und Bedeutung der Tabakat., Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* جـ ٣٢، ص ٥٩٣ ـ ٦١٤). نضرب لهذه الكتب مثلا بكتاب الطبقات لابن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م)؛ وهو كتاب مشهور؛ و «طبقات الحفاظ» للذهبى المتوفى سنة ٨٤٨ هـ (١٣٤٧ م). ومن هذا النوع أيضاً ما صنف فى الرواة الضعفاء مثل «كتاب الضعفاء» للنسائى (أنظر Goldziher: المصدر نفسه، جـ ٢، ص ١٤١، وما بعدها). وكذلك سير الصحابة مثل كتاب «الإصابة فى تمييز الصحابة» لابن حجر المتوفى سنة ٨٥٢ هـ (١٤٤٨ م) وكتاب «أسد الغابة فى معرفة الصحابة» لابن الأثير المتوفى سنة ٦٢٠ هـ (١٢٣٢ م).

والحكم على قيمة المحدث قد يختلف اختلافاً بيناً، فربما كان ثقة عند قوم، ولكن غيرهم كانوا يعدونه فى منتهى الضعف فى روايته. بل أن الثقة ببعض كبار الصحابة لم تكن من الأمور المسلمة عند الجميع فى أول الأمر.

ولهذا نجد أن الثقة بأبى هريرة كانت محل جدل عنيف بين كثير من الناس[٨].

وكان الحكم على محدث يختلف باختلاف وجهة نظر كل طائفة أو فرقة معينة، ونشأ عن هذا خلافات مرة. وينبغى أن نذكر فى هذا المقام أن مادة الحديث المروى كانت أيضا أصل التنازع. وإذا كانت الثقة بالمحدثين هى محل النزاع، فالغالب أن ما فى موضوع الحديث من هوى هو الذى كان يثير المعارضة دائماً. فالحكم النهائى لم يكن مقصوداً به قيمة المحدث وإنما كان المقصود به الحكم على مادة الروايات التى يرويها[٩].

وفى عصر متأخر، وبعد أن اتخذت العقائد والعبادات والنظم السياسية والاجتماعية وضعاً محدداً فى القرنين الثانى والثالث للهجرة نشأ رأى عام معين فيما يتعلق بالثقة بمعظم رواة الحديث وقيمة رواياتهم. وقد اعتبرت أصول العقائد التى اشتملت عليها كتب مالك بن أنس والشافعى وغيرهما من العلماء صحيحة فى نظر طوائف واعتبرت ثقة على وجه خاص فيما روته من أحاديث محمد[ﷺ]. ومع مضى الزمن لم يجرؤ أحد على الشك فى صحة هذه الأحاديث؛ ولم يصبح فى الإمكان اعتبار رجال كأبى هريرة - الذى يرجع إليه الفضل فى تداول هذه الأحاديث - من الكاذبين. بل سلِّم على وجه عام بصحة كثير من الأحاديث التى تتضمن بعض أخطاء تاريخية شديدة الوضوح[١٠]، ولم يرفض شئ منها إلا ما كان لا يتعارض مع ما وقع الإجماع على صحته. على أن الميل على العموم كان متجهاً إلى الثقة بمثل هذه الأحاديث أيضاً إذا أمكن على الأقل تفسيرها بروح من التوفيق.

وعلى مر الزمن فقدت الخلافات القديمة كل أهمية عملية عند الأجيال الناشئة، ووجد أن معظم الأحاديث المتصلة بهذه الخلافات، ولو أن بعضها يعارض البعض الآخر ، إلا أنه أمكن فى الغالب التوفيق بينها بفضل المهارة فى تفسير مضمونها. وعلى هذا أصبح رفض الحديث يعد عملا متطرفاً لا يلجأ إليه إلا عند اليأس من تأويله (انظر

Snouck Hurgronje المصدر المذكور آنفاً)، والأحاديث العديدة (الموضوعة) المتناقضة فى موضوع بعينه، تمد المؤرخ فى الغالب بدليل لا يقوم على التطور الداخلى للإسلام.

على أن الأحاديث مع هذا لم تكن كلها متساوية القيمة عند علماء المسلمين، بل جعلوها أنواعاً متفاوتة تميزها تعريفات فنية معينة تبعاً لاكتمال الإسناد والثقة بالمحدثين، إلخ...

٣ ـ تصنيف الحديث

ينقسم الحديث أولاً إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ (١) «صالح» أى صحيح، ويطلق هذا الاسم على الحديث الصحيح الخالى من الخطأ، والذى لا توجد علة فى إسناده، ولا يعارض شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة.

(٢) ويسمى الحديث «حسناً» إذا لم يكن بريئاً من الشوائب براءة تامة، كأن يكون غير متصل السند تمام الاتصال، أو كأن يقع الإجماع على الثقة براوية[١١].

(٣) ويعتبر الحديث «ضعيفاً» إذا وقع فيه شك خطير، كأن يكون ذلك فى متنه، أو كأن يكون واحد أو أكثر من سلسلة إسناده ممن لا يوثق بروايتهم، أو ممن اتهم بشئ من البدع.

ب ـ وقد يحدث أن تكون قيمة الرواية محل شك لأن الراوى ذكر كلاماً فى أثناء الحديث بحيث يستحيل الفصل بين قوله هو وقول الرسول[ﷺ]. ويسمى هذا الحديث بالحديث «المدرج».

ويسمى الحديث «متروكاً» إذا انفرد به راو واحد تعد الثقة بروايته ضعيفة. أما الحديث الذى يعتبر مكذوباً فيسمى بالحديث «الموضوع».

جـ ـ ولا تتناول الأحاديث كلها أقوال النبى [ﷺ] وأفعاله. بل نجد منها ما يتعلق بالصحابة والتابعين. وهنا يفرق بين :

(١) الحديث المرفوع وهو ما أضيف إلى النبى[ﷺ].

(٢) والموقوف وهو ما أضيف إلى الصحابى من قول أو فعل.

(٣) والمقطوع وهو ما لا يرتفع إلا إلى الجيل الأول بعد محمد، وقد يراد به ما أضيف إلى التابعى من قول أو فعل.

د - ويميز بين الأحاديث من ناحية الإسناد واتصاله على الوجه الآتى:

إن كان الحديث متصل السند ورواته من العدول إلى أن يرتفع إلى صحابى فإنه يسمى بالحديث المسند.

وإذا اشتمل الحديث على ملاحظات تتعلق بالرواة جميعهم (كأن يقرر ضمناً أنهم حلفوا اليمين عند روايتهم للحديث أو شبك كل واحد من رواته يده بيد من رواه عنه) فإنه يسمى «المسلسل». وفى الحالة الأولى يسمى «مسلسل الحلف»، وفى الثانية «مسلسل اليد» إلخ...

(انظر Ahlwardt: *Katal der. Arab* *HSS. der Kgl. Bibliothek, zu Berlin*، جـ ٢، ص ٢٦٧ - ٢٧٣).

وإذا كان الاسناد متصلا قليل الرجال بالنسبة لغيره. وذلك لأن آخر رواته تلقاه عن أولهم عن أشخاص قليلى العدد، فإن الحديث يسمى «بالحديث العالى». ولهذا النوع من الإسناد فائدة عظمى. إذ أن إمكان وقوع الخطأ فيه قليل جداً.

راجع ما يتعلق بالرواة المعمرين (Goldziher: المصدر المذكور، جـ ٢، ص ١٧٠ - ١٧٤).

ويسمى الإسناد متصلا إذا كانت سلسلة السند متصلة وكاملة، ويقابل المنقطع بالمعنى العام. على أن القاعدة هى أنه يراد بالحديث المنقطع، بالمعنى الخاص، ما سقط من رواته واحد من التابعين.

ويطلق اسم الحديث المرسل على الحديث الذى رفعه تابعى إلى النبى[ﷺ] ولم يكن معروفاً اسم الصحابى الذى سمعه منه.

واختلف فى الاحتجاج بالحديث المرسل، فالمتقدمون من الفقهاء مثل أبى حنيفة ومالك ابن أنس قالوا بقبوله، أما المتأخرون فقد قالوا بغير ذلك (انظر بين مصادر أخرى : *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch*، جـ ٢٣، ص ٥٩٥، هامش ٣).

والحديث يسمى «بالحديث المعضل» إذا سقط من سنده اثنان أو أكثر سواء كان السقوط من أول السند أو من اثنائه أو من آخره. ويذهب بعض العلماء إلى القول بأن المعضل هو ما سقط اثنان أو أكثر من إسناده بالتتابع.

وإذا روى الراوى الحديث عن شيخه بلفظ «عن» لا غير، كان يقول «عن فلان» فمن المحتمل أن يكون لم يسمع الحديث من الشيخ الذى روى عنه، وإنما سمعه من أشخاص آخرين لم يرد ذكر أسمائهم فى الإسناد، ويسمى مثل هذا الحديث بالحديث المعنعن (راجع التفصيلات الأخرى فى Goldziher : *Muh.stud.* جـ ٢، ص ٢٤٨).

والمبهم اسم يطلق على الحديث الذى يروى عن شخص لم يذكر اسمه فى الإسناد.

هـ ـ وينقسم الحديث باعتبار طرق الإسناد إلى الأقسام الآتية:

١ ـ المتواتر: وهو ما رواه فى كل طبقة جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وذلك من ابتدائه إلى انتهائه ولم يخالف فيه أحد.

٢ ـ المشهور: وهو ما رواه ثلاثة فأكثر من العدول، ويرى البعض أنه هو الذى استفاض فيما بعد ولم يكن قد رواه فى الأصل إلا واحد من الجيل االأول.

٣ ـ والعزيز: وهو ما رواه اثنان ولم يستفض كالأحاديث المتواترة أو المشهورة.

٤ ـ والآحاد: اسم يطلق على الأحاديث التى رواها واحد فقط (فى أى طبقة من طبقات الإسناد).

٥ ـ والغريب: فى الغالب هو الحديث النادر. والغريب المطلق باعتبار الإسناد هو ما رواه تابعى فى الجيل الثانى فقط (انظر فرد جـ ٢، ص ٦١ ب، وغريب جـ ٢، ١٤١ ب) وإذا انفرد برواية الحديث شخص من الأجيال المتأخرة فإن الحديث ليس غريباً بالنسبة «لشخص معين» . ويسمى الحديث بالغريب أيضاً إذا اشتمل متنه على عبارات نادرة أو غريبة، ويكون هذا الوصف باعتبار معناه. وهذه المصطلحات الفنية لم تكن فى الأصل متفقاً على تفسيرها بمعنى واحد بين

علمـاء المسلمين. ويقال مـثلا إن الإمـام الشافعى لم يفـرق بين الحديث المقطوع والحديث المنقطع. والمصنفـات المتأخرة كذلـك ليس بينها اتفـاق مطلق على هذه التعريفات (انظر F. Risch : *der Izz al din Abu Abd Allah ueber die Kunstausdruecke Der Traditionswissenschaft nebst Er laueterungen* طبع ليبسك سنة ١٨٩٥، وكـذلك الجـرجـانى: كـتـاب التـعـريفـات طبع فلوكـل، وكـشـاف اصطلاحـات الفنـون، طبع شـپـرنجـر وآخرين).

وتتعرض الكتب العـامة أيضاً المؤلفة فى قواعـد علم الرواية لمناقشة تقـسيم الحديث إلى أقـسامه المخـتلفة. ومن بين هذه المصنفات الكتب الثلاثة الآتية:

١ - «علوم الحـديـث» لابن الصـلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ = ١٢٤٥ م (انظر Goldziher المصـدر المـذكـور، جـ ٢، ص ١٨٧ وما بعدها؛ Brockelmann: *Geschichte der Arab Litt.* جـ ١، ٣٥٩)(١٢).

٢ - التـقـريب والتيـسيـر للنووى المتـوفى سنة ٦٧٦ هـ = ١٢٧٧ م. وله شرح اسمه «تدريب الراوى» للسيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ = ١٥٠٥م(١٣).

٣ - «نخبة الفكر» لابن حجر المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = ١٤٤٨ م. وله شـرح للمؤلف نفسه نشره N. Lees فى *Bibl... Indica*، رقم ٣٧ من المجمـوعة الثـانية، طبع كلكتة سنة ١٨٦٢م(١٤).

٤ - مجموعات الحديث

ألف علمـاء مخـتلفـون مجـموعـات للأحاديث متعددة اكتـسب بعضها مقام الشريعة بين مسلمى العصور المتأخرة. ولم تـكن الأحـاديث فى أول الأمـر مصنفة بحسب الموضوعات، وإنما كانت مصنفـة بحسب الرجال، وسـميت هذه المجـموعـات «بالمسند» قيـاساً على مـا تضـمنتـه من أحـاديث كـاملة الإسناد. فأخذ الوصف من الحديث المفرد وأطلق على المجموعـة كلها. وأحسن هذه الكتب هو «المسنـد» لابن حنبل المتـوفى سنة ٢٤١ هـ = ٨٨٥م (١٥). راجـع التفصـيلات فى Goldziher: *Materialien zur Litteratur der Uberlieferungs - wesens bei den Muhammedanern in Zeitsch. der*

Deutsch.-Morgenl. Gesellsch. جـ١، ص ٤٦٥ ـ ٥٠٦).

وصنفت أمثال هذه المسانيد أيضاً فى العصور المتأخرة، فمثلا رتب بعض العلماء الأحاديث الموجودة فى المصنفات الكبرى للتيسير على حروف المعجم[١٦]، ورتب غيرهم الأحاديث الموجودة فى «موطأ» مالك بن أنس أو غيره من المصنفات التى لم يقصد بتأليفها أن تكون مجموعة وافية للحديث فى كتب متفرقة (انظر:Goldziher : *Muhamm. Stud* جـ ١، ص ٢٢٧).

على أن مجموعات الأحاديث التى صنفت فى العصور المتأخرة كانت القاعدة فى تصنيف معظمها أن يكون ذلك وفقاً لمضمون الأحاديث، وما صنف منها تبعاً للأبواب يسمى «المصنف»[١٧].

واعتبر أهل السنة من المسلمين مع مضى الزمن ستة من هذه المصنفات حجة فى موضوعها. وقد ألفت كلها فى القرن الثالث للهجرة. وأصحاب هذه المصنفات هم:

(١) البخارى المتوفى ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م.

(٢) مسلم المتوفى عام ٢٦١هـ = ٨٧٥ م

(٣) أبو داود المتوفى عام ٢٧٥ هـ = ٨٨٨ م

(٤) الترمذى المتوفى ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م.

(٥) النسائى المتوفى ٣٠٣ هـ = ٩١٥ م

(٦) ابن ماجه المتوفى ٢٧٣هـ= ٨٨٦ م.

وتسمى كتبهم باختصار الكتب الستة أو الستة الصحاح، وهى تتلو فى المرتبة القرآن وهو كلام الله.

ويحظى كتابا البخارى ومسلم على وجه خاص بتقدير عظيم ويسميان الصحيحين، وهما لا يشتملان إلا على الأحاديث المتفق على صحتها.

على أن شروط البخارى للصحة ليست هى هى الشروط التى رآها مسلم[١٨] (انظر Goldziher، المصدر المذكور، جـ ٢، ص ٢٤٧).

هذا إلى أن البخارى يزيد فى الغالب على عناوين أبوابه تعليقات مستفيضة لا نجدها فى صحيح مسلم، وإن كان كلاهما يتقصى الأحاديث حيثما كانت متبعين شتى الطرق، وكلاهما يشتمل، لا على الأحاديث المتعلقة بالفقه والحلال والحرام وحدها، بل على كثير من الأحاديث التاريخية والخلقية وأحاديث تتناول العقائد (انظر Goldziher المصدر المذكور ، جـ ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٤٨).

وعلى عكس ذلك نجد أن الكتب الأربعة الأخرى تقتصر على السنة أى الأفعال المأثورة، ولا تشتمل على الأحاديث التى تعتبر صحيحة فقط بل تشتمل أيضاً على الأحاديث الحسنة، وبالجملة على جميع الأحاديث التى اعتمد عليها العلماء فى استنباط الأحكام، ولو كان الشك قائماً فى إسنادها.

وعندما كان يرى هؤلاء المصنفون أن حديثاً يمكن رفضه، فإنهم كانوا فى العادة يلفتون نظر القارىء إلى ذلك (انظر Goldziher المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٢٤٨ وما بعدها).

وهناك تفسير واضح للسمعة الحسنة التى ظفرت بها هذه الكتب الستة، ففى القرن الثالث كانت الأحوال ملائمة جداً لجمع الأحاديث إذ كان لابد من توافر إجماع معين فى جميع المسائل المتعلقة بالعقائد والأفعال، وكونت الكثرة الغالبة من علماء المسلمين رأياً معيناً فى قيمة أغلب الأحاديث، فأصبح من الممكن البدء عند ذاك فى جمع كل ما اتفق على صحته. ومن هنا ترى أن قيمة البخارى وغيره من أصحاب الصحاح لم تكن ـ كالخطأ الشائع ـ لأنهم قرروا لأول مرة أى هذه الأحاديث المتداولة كان صحيحاً وأيها كان كاذباً، فرأيهم الخاص لم يكن ليؤثر كثيراً فى الرأى الغالب، وإنما تنهض قيمة كتبهم فى الأكثر على أنها جمعت فى صعيد واحد كل ما اتفق المؤمنون فى عهدهم على أنه صحيح (انظر Snouck Hurgronje : المصدر المذكور).

وهناك مجموعات أخرى مشهورة للحديث صنفت فى القرن الثالث أيضاً مثل «سنن عبدالله الدارمى، (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٨م) ولكن هذه

المصنفات لم تصل أبداً فى العالم الإسلامى إلى ما وصلت إليه الصحاح الستة من القيمة وحسن السمعة. بل إن الكتب الأخيرة من الصحاح نفسها لم يقع الإجماع على تقديرها إلا بعد تدرج طويل.ومجموعة ابن ماجة على وجه خاص ظلت موضعاً للريبة وقتاً طويلا لما اشتملت عليه من الأحاديث الضعيفة العديدة.

ومع أن الكتب الستة لها قيمة عظيمة فإنه لم يعتبر من النقائص فى شىء أن يستباح نقد ما ورد فيها من الأحاديث نقداً حراً تلك الأحاديث التى لم ينعقد الإجماع على صحتها، وإن كانت واردة فى الكتب الصحاح، ولهذا نجد مثلا أن «الدارقطنى» المتوفى سنة ٣٨٥هـ = ٩٩٥م، صنف كتاباً دلل فيه على ضعف مائتى حديث أوردها البخارى ومسلم [١٩] (انظر Goldziher، المصدر المذكور، جـ٢ ص٢٥٧).

وفى عصر متأخر كذلك ظهرت مجموعات للأحاديث صنفها كثير من العلماء، وكانت مؤلفات هؤلاء تهدف بوجه خاص إلى إعداد مجموعات تتفاوت فى شمولها نقلوا فيها عن الكتب الستة وأضافوا إليها أحياناً المجموعة المشهورة التى صنفها ابن حنبل، ثم رتبوا ذلك كله على طرق مختلفة.

من هذه المصنفات كتاب البغوى المتوفى سنة ٥١٠هـ = ١١١٦م، ويسمى «مصابيح السنة» وهو كتاب كان شموله وحسن ترتيبه سبباً فى شهرته بين المسلمين، ويحتوى على نخبة من الأحاديث المستقاة من الكتب القديمة دون ذكر للإسناد، واشتهر على وجه خاص تعليق لولى الدين التبريزى على كتاب البغوى ويسمى «مشكاة المصابيح»، والاسم «مشكاة» مأخوذ من القرآن (سورة النور، آية ٣٥).

ونذكر من المصنفات المطولة التى ظهرت فى عصر متأخر كتابين للسيوطى المتوفى سنة ٩١١هـ = ١٥٠٥م: أحدهما «جمع الجوامع»،[٢٠] والثانى «الجامع الصغير»، وغاية السيوطى الأولى من هذين الكتابين هى وضع مؤلف شامل للمجموعات

الموجودة(١٩) (انظر W. Ahlwardt: *Katalog der Arab. Hss. der Kgl Biblioth zu Berlin* جـ٢، ص١٥٥ وما بعدها).

وقصرت طائفة من جمعة الحديث همَّها على قسم معين من الحديث الوارد في المجموعات الكبرى، كأن يقتصروا على ما تعلق بالأخلاق وحدها، أو قصروا همَّهم على عدد معين من الأحاديث المشهورة. ولهذا نجد مثلا مصنفات عديدة اشتهرت باسم «الأربعين»، وهي مجموعات تشتمل على أربعين حديثا مشهوراً.

ولما أصبحت مادة الحديث في الكثير من النواحي غامضة على أفهام المؤمنين في الأجيال المتأخرة شعر كثير من العلماء بالحاجة إلى إعداد شروح لمجموعات الحديث، فالكلمات والعبارات المهجورة تحتاج إلى شرح، وينبغي على وجه خاص تعليل الكثير من التعارض أو جعله عديم الضرر بالاجتهاد في تفسيره. وعنى معظم الشراح بعد ذلك بالأحكام التي تستنبط من الحديث والآراء المتعارضة فيها، والتي انتصر لها علماء مختلفون. نذكر من أحسن الشروح المستفيضة المشهورة شرح ابن حجر المتوفى سنة ٨٥٢هـ = ١١٤٨م، وشرح القسطلاني المتوفى سنة ٩٣٢هـ = ١٥١٧م، على صحيح البخاري، وشرح النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ = ١٢٧٧م، على صحيح مسلم (انظر C. Brockelmann: *Gesch. der Arab. Litt.* جـ١، ص١٥٦ وما بعدها).

وحكم الشيعة على الحديث من وجهة نظرهم الخاصة فلم يعتبروا منه صحيحاً إلا ما رفع إلى علي وشيعته ولهذا كانت لهم مؤلفاتهم الخاصة في هذا الموضوع، ومن أهمها الكتب الخمسة الآتية:

١ ـ الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٨هـ=٩٣٩م.

٢ ـ «من لا يحضره الفقيه» لمحمد ابن علي بن بابويه القُمِّي المتوفى سنة ٣٨١هـ=٩٩١م.

٣ـ «تهذيب» الأحكام.

٤ «الاستبصار فيما اختلف فيه الأخيار»(وهو مختار من سابقه) لمحمد الطوسي المتوفى سنة ٤٥٩هـ =١٠٦٧م.

٥ ـ «نهج البلاغة» (الأقوال المنسوبة إلى علي) لعلى بن طاهر الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦هـ=١٠٤٤م أو لأخيه الشريف الرضى البغدادى (انظر C. Brockelmann: *Gesch der Arab* *Litteratur* جـ١، ١٨٧، ٤٠٤ وما بعدها E. Sell: *The Faith of Islam* لندن ١٨٨٠، ص٦٩ وما بعدها هامش٢؛ Goldziher: المصدر المذكور، جـ ٢، ص ١٤٨ هامش ٤؛ وله أيضاً:

Beitraege zur Litteraturgesch. der Shi'a. in Sitz - Ber. Wiener Akad., phil.Hist. Cl. ١٨٧٤ ص ٥٠٨).

٥ ـ رواية الحديث

الرأى الغالب بين المسلمين هو أن المعرفة بالعلوم الدينية لا سبيل إليها إلا بتلقين معلم يكون قد تلقاها بالطريقة نفسها. وهذا الرأى اعتنقه المسلمون منذ القدم وطبقوه بوجه خاص على علم الحديث[٢١]. فالحديث يجب أن يسمع، وكان الطلاب يقطعون البيادى والقفار ليحضروا دروس الشيوخ الذين كانوا حجة فى هذا العلم ويسمونهم «حملة الحديث» ، وللنبى[ﷺ] أحاديث كثيرة تقول: «سافر فى طلب العلم»[٢٢]. وهذا يعتبر من الأعمال التى يرضى عنها الله. وفى Goldziher (المصدر المذكور، جـ ٢، ص ١٧٥ ـ١٩٣) تفصيلات للرحلات فى «طلب العلم» وما آل إليه أمرها ، فهو يضرب مثلا كيف أن العلماء كانوا يزهون بقطع بلاد شاسعة لسماع القليل من الأحاديث تكون فى الغالب مجهولة.

كان الحديث يروى بالسماع من الشيوخ. وكان من المألوف كذلك أن يقرأ أحد الطلاب نسخة من الحديث بينما يستمع له الآخرون، وكان الشيخ يصحح القراءة عند الضرورة ويشرح للطلاب ما غمض عليهم، وفى هذه الحالة أيضاً كانت العادة فى رواية الأحاديث الملقنة على هذا النحو أن يقول الشيخ:«حدثنى ـ أو أخبرنى ـ فلان قراءة عليه» وكان للطالب الذى سمع الحديث بهذه الطريقة بحضرة الشيخ وسماعه أن يرويه لغيره بدوره بعد أن يحصل غالباً على إجازة من شيخه بذلك .

على أن الطريقة القديمة لرواية الحديث لم تكن دائماً مرعية. وأصبح نسخ النصوص المكتوبة وجمعها هو الغالب فى نقل الحديث، وبطل استعمال التلقين الشفوى. وكانت الأحاديث تنسخ ويجاز تلقينها مبتدئة بالعبارة المألوفة «حدثنى» كما لو كانت قد رويت بالسماع من الشيخ. راجع ما كتب عن «الإجازة» فى الإسلام وما آل إليه أمرها فى (Goldziher : المصدر المذكور، جـ ٢، ص ١٨٨ ـ ١٩٣، A.Sprenger فى *Zeitsch. der Deutsch Morgenl Gesellsch*، جـ ١٠، س ٩ وما بعدها و W.Ahlwardt فى *Katal der. arab'Hss der Kgl. Bibliothek zu Berlin*، ٢، ص ٥٤، ٩٥).

وفى أول الأمر كانت بعض الأوساط تعتبر كتابة الحديث من المحظورات، ولا يوثق إلا بالأحـ [illegible] التى ظل يذكرها ويرويها رجال من العدول، ولم يكن يوثق بالنصوص التى تنسخ فى الغالب من غير عناية كافية أو من مصادر لا يعتمد عليها. ولهذا نجد ابن عساكر يقول: «اجعل همك طلب الحديث من الرجال أنفسهم لا من الكتب حتى لا يتطرق إلى الحديث ما فى الكتب من فساد»[٢٣] (انظر Goldziher : المصدر المذكور، جـ ٢، ص ٢٠٠)

ومع هذا فإن العلماء الذين نفروا من الأوراق والكتب يُذكرون دائماً على أنهم استثناء لا غير. ويظهر أن السنة المألوفة كانت تدوين الحديث كتابة حتى فى أقدم الأزمنة. على أننا نسلم فى الوقت نفسه بأن الكتابة كانت وسيلة لا غير لمساعدة الذاكرة، وأن المعرفة الحقة كانت تحفظ فى القلب لا فى الورق. انظر التفصيلات الخاصة بتدوين الحديث فى Goldziher: المصدر المذكور، جـ ٢، ص ١٩٤، ٢٠٢. وله أيضاً فى *Zeitschr. des Deutsch Morgenl. Gesellsch* : جـ ١، ص ١، ص ٤٧٥، ٤٨٩، جـ ٦١ ص ٨٦٢؛ A. Sprenger : المصدر المذكور، جـ ١، ص ١ وما بعدها، وما كتبه أيضاً فى *Journ. of the Asiat. Society of Bengal*، جـ ٢٥، ص ٣٠٣، ٣٢٩.

المصادر:

إلى جانب الكتب والرسائل المذكورة فى صلب المادة: (١) البخارى *Les tradi-*

tions islamiques، ترجمه عن العربية O. Houdas وعلق عليه ووضع له فهرساً W.Marçais & : *(Public. de l'Ecole des Langues or. viv serie IV. t. VI suiv)* جـ ١ ـ ٣، باريس ١٩٠٣ ـ ١٩٠٨

(٢) F. Peltier : *Le livre des testaments du çahih d'el Bokhari* مترجم عن العربية مع التعليق والشرح، باريس ١٩٠٩

(٣) المؤلف نفسه: *Le Livre des ventes du Cahih d'el Bokhari* ترجمة مع التعليق والشرح، باريس ١٩١٠

(٤) الكاتب نفسه: *Le Livre des Ventes du mouwattâ de Malik ben Anas* مترجم مع التعليق، الجزائرسنة ١٩١١

(٥) W.Marçais: *Le taqrîb de en-Newawi* ترجمة وتعليق Journ. Asiat؛ السلسلة التاسعة، جـ ١٦، ص ٣١٥ وما بعدها، ص ٤٧٨ وما بعدها؛ جـ ١٧، ص ١٠١ وما بعدها، ص ١٩٣ وما بعدها، ص ٥٢٤ وما بعدها؛ جـ ١٨، ص ٦١ وما بعدها) ونشر مستقلا كذلك، باريس ١٩٠١

(٦) A.N. Matthews : *Mishkat ul-masabih or a Collection of the most authentic Traditions regarding the actions and sayings of Mohammed* كلكتة سنة ١٨٠٩ ـ ١٨١٠.

(٧) Th. Noeldeke : *Zur tendenzioesen Gestaltung der Urgeschichte des Islam's* فى *Zeitschr. der Deutsch Morgenl Gesellsch.* جـ ٥٢، ص ١٦، ٣٣.

(٨) I.Goldziher: *Die Religion des Islam (Kultur der Gegenwart, T.I. Abt. III Haelfte* ص ٩٩ وما بعدها)

(٩) الكاتب نفسه: *Vorlesungen uber den islam*، هيدلبرغ سنة ١٩١٠، ص ٤٠ وما بعدها، وانظر أيضاً المصادر الواردة فى Goldziher : *Muhamm. stud.* جـ ٢، ص ٦.

عباس محمود [جوينبول Th. W. Juynboll]

تعليقات على مادة «الحديث»

(١) هذان الموضعان فى مسند أحمد (ج ٣ ص ٣٥٠و ٣٨٤) ليس فيهما شىء له علاقة بهذه المادة، فلا ندرى لماذا أشار إليهما كاتب المقال.

(٢) هذا غير صحيح، فلم يكن اتباع سنة النبى ﷺ عند المسلمين عن عادة اتباع الآباء، وقد نعاها الله على الكفار نعياً شديداً وتوعد عليها وعيداً كثيراً، وأمر الناس باتباع الحق حيثما كان، واستعمال عقولهم فى التدبر فى الكون وآثاره ونقد الزيف من الصحيح من الأدلة. وإنما كان حرص المسلمين على سنة رسول الله اتباعاً لأمر الله فى القرآن « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة» الآية ٢١ من سورة الأحزاب (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) الآية ٦٣ من سورة النور (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) الآية ٤٤ من سورة النحل. إلى غير ذلك من أوامر الله فى كتابه، مما لا يجهله مسلم، واتباعاً لأمر رسول الله نفسه، فى الأحاديث الصحيحة المتكاثرة وفيما ثبت عملياً بالتواتر، من عمل كبار الصحابة ثم من بعدهم من التابعين والعلماء، لم يشذ بعد الصحابة إلا أناس غلبهم الهوى أو أعمتهم الجهالة. وهذا موضوع أطال البحث فيه العلماء السابقون وأبدعوا حتى لم يدعوا قولا لقائل أو كادوا. وكتب السنة وكتب الأصول وغيرها مستفيضة، والباحث المنصف يستطيع أن يتبين وجه الحق. ويكفى أن نشير إلى كتابين فيهما مقنع لمن أراد: كتاب (الرسالة) للإمام الشافعى بتحقيقنا وشرحنا (طبعة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٩٣٨) وكتاب (الروض الباسم فى الذّب عن سنة أبى القاسم) للعلامة محمد ابن إبراهيم الوزير اليمنى المتوفى سنة ٨٤٠ (طبعة المطبعة المنيرية) فإنى رأيت كاتب المقال لم يشر فيه من أوله إلى آخره إلى مصدر عربى أو إسلامى رجع إليه فى بحثه، وهذا عجب!

(٣) ليس هذا على إطلاقه. فالصحابة، وهم الطبقة الأولى من رواة الحديث الذين سمعوه وشاهدوه أو أخذ بعضهم عن بعض، كلهم ثقات مصدقون إلا أن يخطئ أحدهم فى الرواية فيتبين خطؤه من درس الروايات الأخرى وموازنة بعضها ببعض، والتابعون وتابعو التابعين، وهم الطبقات الثانية والثالثة، درس علماء الحديث أخبارهم وآثارهم ورواياتهم

فكان أكثرهم الثقة الصادق، وقليل منهم الضعيف أو المردود الرواية، وهذا علم واسع مفصل فى كتب كبار ودواوين واسعة من درسها وفهمها استيقن واطمأن، وهذه الطبقات الثلاث هى أساس علم الرواية، ومن جاء بعدهم فإنما أخذ عنهم، وفى عصر الطبقة الثالثة بدأ تدوين الحديث تدوينا عاماً فى مؤلفات، كموطأ مالك وهو من أتباع التابعين، من الطبقة الثالثة.

(٤) أما أنه وجد بعض الكذابين الوضاعين الذين افتروا أحاديث على النبى ﷺ ، وأما أنه وجد بعض المغفلين الذين دخلت عليهم هذه الأكاذيب فظنوها صحيحة وقبلوها ودخلت الاسرائيليات فظنوها تصلح إيضاحاً تاريخياً لبعض ما ورد مجملا من أخبار السابقين فى القرآن والسنة الصحيحة، وأما أنه وقعت أغلاط من بعض الرواة الصادقين فى بعض الروايات، أما هذا كله فلا شك فى وقوعه وهوالذى قام علماء الحديث بهذا المجهود الضخم الهائل فى سبيل بنائه. فوزنوا الرجال، ورواة الحديث، بميزان العدل والمعرفة، بحثوا فى سيرتهم الشخصية، فقبلوا من ثبت عندهم أنه عدل لا تشوب سيرته شائبة من خلق ودين أو أمانة وبحثوا رواياتهم ونقدوها، فرفضوا من كثر خطؤه وكثر فى رواياته المخالفة لرواية غيره من الثقات وقارنوا الروايات بعضها ببعض، فرفضوا ما خالف المعقول أو خالف صريح القرآن أو خالف المعلوم من الدين بالضرورة أعنى المتواتر العملى والاعتقادى. ونفوا عن الأحاديث كل ما حاول الوضاعون الكذابون إدخاله عليها، وحفظوا السنة بيضاء نقية، كل هذا كان، ويعرفه المسلمون ويتدارسونه بينهم. وأما الصورة التى تبدو مما قال كاتب المادة أن كل تفصيل فى الأحاديث، من حلال وحرام وطهارة الخ هو من الموضوعات، فإنما هى نفى للسنة جميعها وإبطال لها، وإنما معناها أن رسول ﷺ لم يفعل شيئاً ولم يقل شيئاً، إذ أن كل ما روى عنه مكذوب فى ظنه وإنما معناها أن كل المسلمين، من عهد الصحابة فمن بعدهم، كاذبون مفترون على رسولهم، ليس فيهم أمين! وليس على وجه الأرض منصف يقول هذا. ولست أدرى إن قيل

هذا فى السنة التى رواها الثقات وبينوا طرق روايتها ووصلوا أسانيدها شيخاً عن شيخ سماعا فى أول أمرهم وكتابة وسماعاً فيما بعد ذلك، ونقدوا الرواية والرواة أدق نقد وأحكمه، فماذا يقال فى غيرها من الروايات والكتب التى لا سند لها ولا نقد لرواتها؟!

(٥) هذا النوع من الرواية داخل فى الأنواع السابقة والروايات الصحيحة ثابتة معروفة، والروايات الباطلة معروفة، نص علماء الحديث على إبطالها. وإنما أفرد كاتب المقال هذا النوع، لأنه لا يريد أن يسلم بنبوة رسول الله وبأنه يوحى إليه من عند الله، فهو لذلك يعتبر أن كل حديث من هذا النوع مكذوب، لأن صحته معناها صحة نبوة رسول الله ﷺ بأنه أخبر عن شئ قبل وقوعه بوحى من الله إليه. أما المسلمون فيصدقون رسولهم ويؤمنون بأنه رسول يوحى إليه وبأنه يخبر عن الغيب الذى يوحيه الله إليه؛ لا أنه يعلم الغيب من نفسه إنما هو بشر يتبع ما يوحى إليه ﷺ.

(٦) لكاتب المقال أن يطمئن إلى جولدسيهر وآرائه وأبحاثه، إذا ما راقت له وصادفت هوى نفسه، أما نحن رجال الحديث ونقاده فنأبى أن نقيم له وزناً، لا عن عصبية وهوى، ولكن عن برهان وحجة. لم أقرأ مؤلفات جولدسيهر التى يشير إليها كاتب المقال، لأنها لم تترجم إلى العربية، ولكننى قرأت له كتاباً ترجمه أحد علماء الأزهر، وهو كتاب (المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن) فرأيته نقل شيئاً فى القراءات عن كتب مطبوعة، فحرف فى النقل عن عمد، ونسب إلى أكثر القراء قراءة شاذة باطلة، جعلها قراءة أكثرهم. (ص ١٩ من المصدر المذكور طبعة القاهرة ١٩٤٤) وقد نقدت عمله هذا فى (مجلة المقتطف فى المجلد ١٠٥ فى عدد ديسمبر سنة ١٩٤٤ ص ٤٦١ ـ ٤٦٣) وقلت هناك بعد أن بينت بطلان ما نسبه لأكثر القراء: «لا تظن بعد هذا أن مؤلف الكتاب أخطأ فيما حكى، إنما الواضح الذى لا يشك فيه أنه علم الصحيح وعدل عنه ونقل غيره عارفاً أن القراء أجمعوا تقريباً على القراءة

المعروفة، ثم نسب القراءة الشاذة إلى أكثرهم». فجولدسيهر لو عاملناه بما نعامل به رواة الحديث من النقد، بعد أن نغضى عن شروط العدالة المعروفة للعلماء، ونتمسك منها بشرط الصدق وحده، وجدنا أنه ممن لا يجوز قبول نقله فى شئ أصلا، لأن الصدق والأمانة فى الرواية شرط فى قبول ما ينقل الناقل، فإذا ثبت أنه جانب الصدق فى روايته ولو مرة واحدة سقط كل ما يرويه وبطل، لا تقبل له رواية بعد ذلك إلا أن يثبت أنه أخطأ ولم يتعمد الكذب، وجولدسيهر تعمد أن ينسب إلى أكثر القراء غير الحقيقة فى شئ مادى يلمسه كل قارىء، نقله عن كتب مطبوعة فى أيدى الناس، وكان جريئاً جداً إذ أشار إلى المواضع التى ينقل منها بالجزء والصفحة، ظناً منه أن القراء يصدقون نقله، فلا يرجعون إلى ما ينقل منه!!

(٧) هذا كلام عجيب! يوهم أن المسلمين أجازوا وضع الأحاديث فى الترغيب والترهيب، وهو ما سماه كاتب المقال «بعض العظات أو التعاليم الخلقية»! ولعل كاتب المقال أتى من ناحية أنه اعتمد فى مقاله على مصادر غير عربية فقط، فلو أنه رجع إلى أى مصدر عربى من كتب الحديث لما قال هذا، وأقرب كتب مصطلح الحديث كتاب (علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح) فلو رجع إليه لرأى فيه (ص ١٠٠ من طبعة المطبعة العلمية بحلب سنة ١٩٣١ ما نصه: « والواضعون للحديث أصناف، وأعظمهم ضرراً قوم من المنسوبين إلى الزهد وضعوا الحديث احتساباً فيما زعموا، فتقبل الناس موضوعاتهم ثقة منهم بهم، وركنوا إليهم. ثم نهضت جهابذة الحديث بكشف عوارها ومحو عارها والحمد لله . وفيما روينا عن الإمام أبى بكر السمعانى أن بعض الكرّامية ذهب إلى جواز وضع الحديث فى باب الترغيب والترهيب ونحو ذلك فى كتاب (تدريب الراوى شرح تقريب النواوى للسيوطى طبعة المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٧ ص ١٠٢) وقال النواوى فى الرد على ما نقل من الكرامية: «وهو خلاف إجماع المسلمين الذين يعتد بهم»

وقال السيوطى: «بل بالغ الشيخ أبو محمد الجوينى فجزم بتكفير واضع الحديث». فهذا قول أئمة المسلمين وعلماء الحديث، لا ما نقله كاتب المقال عن كتب إفرنجية، مما يوهم أن المسلمين يجيزون وضع الحديث والكذب على رسول الله ﷺ! ومعاذ الله أن يكون هذا منهم. وانظر تفصيل ما كتبنا عن الأحاديث الموضوعة فى شرحنا على كتاب اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير (طبعة مطبعة حجازى سنة ١٩٣٧).

(٨) لم تكن الثقة بأبى هريرة محل جدل إلا عند أهل الأهواء، ثم تبعهم بعض من اصطنع الجرأة فى الطعن على السنة من المتأخرين. وإنما كان بعض الصحابة يأخذون عليه الإكثار من الحديث خشية الخطأ، ثم كانوا إذا حققوا ما أخذوا عليه أيقنوا من صحة ما روى، والأخبار فى ذلك متكاثرة وكان هو يرد على من أخذ عليه كثرة الرواية، يقول: «إنكم تزعمون أن أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول الله ﷺ والله الموعد، إنى كنت امرأ مسكيناً أصحب رسول الله ﷺ على ملء بطنى، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق، وكانت الأنصاريشغلهم القيام على أموالهم». وقال ابن عمر: «أكثر أبو هريرة» فقيل له: «هل تنكر شيئاً مما يقول؟» قال: لا، ولكن جرؤ وجبُنا» فبلغ ذلك أبا هريرة فقال: «ما ذنبى إن كنت حفظت ونسوا»، وغاضبه مروان بن الحكم فقال له: «إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة الحديث وإنما قدم قبل وفاة رسول الله ﷺ بيسير» فقال أبو هريرة:

«قدمت ورسول الله ﷺ بخيبر وأنا يومئذ قد زدت على الثلاثين، فأقمت معه حتى مات، وأدور معه فى بيوت نسائه وأخدمه وأغزو معه وأحج، فكنت أعلم الناس بحديث، وقد والله سبقنى قوم بصحبته فكانوا يعرفون لزومى له فيسألوننى عن حديثه، منهم عمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير، ولا والله لا يخفى على كل حديث كان بالمدينة، وكل من كانت له من رسول الله ﷺ منزلة، ومن أخرجه من المدينة أن يساكنه». قال الوليد بن رباح راوى هذه

الحادثة «فوالله مازال مروان بعد ذلك كافاً عنه». انظر ترجمة أبى هريرة فى كتب الصحابة، وخاصة فى الإصابة (جـ ٧، ص ١٩٩ ـ ٢٠٧ طبعة المطبعة الشرقية سنة ١٩٠٧)، وغزوة خيبر كانت سنة ٧ من الهجرة فقد صحب أبو هريرة رسول الله أكثر من ثلاث سنين يلازمه ليلا ونهاراً، يسمع حديثه ويروى عمله، ويفهم عنه ويفقه، فيحدث بما سمع ويصف ما يرى، وما الحديث عن رسول الله إلا هذا، أن يحدث بما سمع كما سمع وأن يصف ما رأى كما رأى وأن يحكى أحوال رسول الله التى يعلم، والتى جعل الله فيها للمسلمين، بل للناس كلهم، أسوة حسنة، فمن اهتدى اتبع ومن لا فحسابه على الله.

(٩) أما الخلاف فى توثيق بعض الرواة وتضعيفهم فإنه خلاف طبيعى فى كل بحث يعرض له الإنسان، لا يؤخذ مغمزاً على علماء الحديث. وأما ادعاء أن «مادة الحديث المروى كانت فى الواقع أصل التنازع ولو أن الثقة بالمحدثين هى محل النزاع فى الظاهر» فهذا كلام مجمل موهم، وليس نقداً علمياً لصناعة المحدثين وعلومهم فإنهم بحثوا فى تاريخ كل راو حتى عرفوا سيرته وصدقه أو كذبه وحفظه أو غلطه. ثم حكموا عليه بما تبين لهم. وتتبعوا ما روى كل راو فنفوا عن روايته الخطأ غير المقصود، وردوا ما كان فيه شبهة العمد إلى رواية شئ لا أصل له، وقارنوا الروايات بعضها ببعض. فنقدوا السنة ونقدوا المتن، فماذا فى هذا؟ لا أدرى. لو ذكر الكاتب مأخذاً معيناً يريده لبحثنا ما قال وحققناه، ولكن جاء بشئ مبهم، يوقع الوهم فى نفس القارىء أنه نقد وما هو بنقد.

(١٠) أين الأحاديث التى تتضمن أخطاء تاريخية شديدة الوضوح؟!

(١١) هذا الكلام ليس على وجهه فإن انقطاع الإسناد موجب لضعف الحديث فلا يكون حسناً. وإنما «الحديث الحسن» هو الذى لا يكون فى إسناده راو متهم بالكذب، ولكن يوجد فى روايته من أخذ عليه شىء فى حفظه وضبطه ثم يتابعه عليه رواة آخرون غير متهمين بالكذب أيضاً فيقع فى

نفس المحدث الناقد أن لهذا الحديث أصلا معروفاً. أو كما قال الترمذى فى سننه التى تسمى (الجامع الصحيح طبعة بولاق، ج ٢، ص ٣٤٠) «كل حديث يروى لا يكون فى إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذاً ويرمى من غير وجه نحو ذاك فهو عندنا حديث حسن» وانظر بحث «الحديث الحسن» فى كتاب (علوم الحديث لابن الصلاح بشرح الحافظ العراقى ص ٣٠ ـ ٤٧ طبعة حلب سنة ١٩٣١) وكتاب (اختصار علوم الحديث لابن كثير بشرحنا ص ٢٤ ـ ٣٣ س ٢٤ ـ ٣٣) وكتاب (تدريب الراوى شرح تقريب النواوى للسيوطى ص ٤٩ ـ ٥٩).

(١٢) كتاب (علوم الحديث) لابن الصلاح اشتهر أيضاً باسم (مقدمة ابن الصلاح) وقد طبع مراراً، وأهم طبعاته طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ بتصحيح الشيخ محمود السمكرى الحلبى، وطبعة المطبعة القيمة فى بمبى بالهند سنة ١٣٥٧ هـ، وأهم من ذلك طبعته بشرح الحافظ زين الدين العراقى المتوفى سنة ٨٠٦ فى حلب سنة ١٣٥٠ وهو شرح جليل واف، يقرب هذا العلم للمبتغين.

(١٣) هذا الشرح من أنفس كتب السيوطى وأجودها وقد طبع فى مصر فى المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٧ هـ.

(١٤) هو جزء صغير، طبع مراراً فى مصر والهند والأستانة وغيرها. وكتب مصطلح الحديث كثيرة جداً نشر كثير منها فى الأقطار الإسلامية، ومن أهمها وأقدمها مما نشر أخيراً كتاب (معرفة علوم الحديث) للإمام الحاكم أبى عبدالله النيسابورى صاحب المستدرك المتوفى سنة ٤٩٥ هـ وقد طبع فى دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٨ م تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند، وكتاب (الكفاية فى علم الرواية) للحافظ الخطيب البغدادى صاحب تاريخ بغداد، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ وقد طبع بحيدر آباد بمطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٧ هـ (وكتاب اختصار علوم الحديث) للحافظ ابن كثير صاحب

التفسير والتاريخ المشهورين، المتوفى سنة ٧٧٤ وطبع بالمطبعة الماجدية بمكة المكرمة سنة ١٣٥٣ هـ ثم طبع بمطبعة حجازى بمصر سنة ١٣٥٥ بشرحنا وتحقيقنا. ومن أهم مؤلفات المتأخرين فى هذا العلم الجليل كتاب (توجيه النظر إلى أصول الأثر) لأستاذنا الجليل الشيخ طاهر الجزائرى الدمشقى رحمه الله، طبع بمطبعة الخانجى بمصر سنة ١٣٣٨ هـ وكتاب (قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث) لأستاذنا عالم الشام السيد جمال الدين القاسمى رحمه الله، وطبع بدمشق سنة ١٣٥٢ هـ.

(١٥) هذا كلام غير دقيق تاريخياً، فإن كتب الحديث ألفت على النوعين - المسانيد والموضوعات - من القديم، بعضها مرتب على الأبواب، أى موضوعات الفقه وغيره، ومن أقدمها موطأ مالك، وهو مؤلف قبل (المسند) للإمام أحمد بن حنبل بزمن طويل (فإن الإمام مالك بن أنس توفى سنة ١٧٩ هـ والإمام أحمد بدأ سماع الحديث سنة ١٧٩ أى سنة وفاة مالك ولكنه لم يسمع منه وسمع من تلاميذه.

(١٦) وهذه ليست مسانيد، بل معاجم صنعها المتأخرون على حروف المعجم للأحاديث التى وردت فى كتب معينة، وهى أشبه بالفهارس لكتب الحديث منعهم من جعلها فهارس إن لم تكن الطباعة قد وجدت، ولو كانت قد وجدت إذ ذاك لكانت فهارس حقيقية متقنة، وعلماء العرب والإسلام هم أول من رتب اللغة والأعلام والأحاديث على حروف المعجم، فهم أول من وضع أساس الفهارس التى يظن الناس أنها مقتبسة من غيرهم.

(١٧) ليس هذا صحيحاً، فكتب السنة المرتبة على الأبواب قديمة، أقدمها الموطأ كما قلنا آنفا، ثم الكتب الستة الصحاح: البخارى، ومسلم، والترمذى، والنسائى، وابن ماجة، وغيرهم كسنن الدارمى، والدار قطنى، والمصنف لابن شيبة إلى آخر ما هو معروف من كتب الحديث، وكلها مؤلف فى القرن الثالث

إلا الموطأ كان فى القرن الثانى، وإلا الدار قطنى فإنه فى القرن الرابع.

(١٨) كلا، بل شروطها واحدة، هى شروط صحة الحديث المعروفة، إلا فى فرق واحد، وهو أن البخارى يشترط أن يثبت أن راوى الحديث لقى شيخه الذى يروى عنه، إذا قال فى حديثه «عن فلان» فإذا ثبت عنه أنه لقيه بأن قال «حدثنا فلان» أو بأى طريق آخر من طرق ثبوت ذلك كان الحديث على شرطه، فهو أولى أن يكون على شرط مسلم. لأن مسلماً يكتفى كما يكتفى أكثر أئمة الحديث بأن الشيخ والراوى عنه كانا فى عصر واحد وإن لم يثبت لقاء التلميذ للشيخ ثبوتاً صريحاً. وليس معنى هذا أن مسلماً ومن وافقه يقبلون رواية منقطعة لم يسمعها الراوى من شيخه فإن هذه تكون رواية ضعيفة باتفاقهم وهى الحديث المنقطع، إنما معناه أن هؤلاء يرون أن الراوى الثقة، وأول شرط فى توثيقه أن لا يكذب، هذا الراوى إذا روى عن شيخ فإنه لا يروى إلا ما سمعه منه أو أخذه عنه بأى طريق من طرق التلقى. إذ لو كان يروى ما لم يأخذه عن شيخه كان إما كاذباً، والكاذب ليس بثقة، وإما مدلساً. والمدلس هو الذى يروى عن شيخ معاصر له شيئاً لم يسمعه منه بل سمعه عن غيره. ولكنه يرويه بصيغة «عن» أو شبهها. والمدلسون معروفون لهم، فلا يقبلون من أحاديثهم إلا ما صرحوا فيه بأنهم سمعوه وذلك احترزاً من تدليسهم، وأما ما يرويه المدلس بصيغة توهم عدم السماع فإن أكثر المحدثين على عدم قبوله، ومنهم مسلم نفسه.

(١٩) هذا غير صحيح، فإن الدارقطنى إنما «علل» أحاديث فى الصحيحين: البخارى ومسلم، بأنهما خالفا فيها شرطهما، وهو اختيار أعلى درجات الصحة فى الإسناد أو بأن بعض أسانيد الحديث الذى ينقده أصبح فى نظره من الإسناد الذى رواه به البخارى ومسلم. ولم يتفق المحدثون على ضعف أى حديث فى هذين الكتابين، بل اتفقوا على أن البخارى ومسلما مقدمان على أهل عصرهما ومن بعدهم من أئمة هذا الفن فى

معرفة الصحيح من غير الصحيح. وانظر تفصيل القول في ذلك في (مقدمة فتح الباري للحافظ ابن حجر ص ٣٤٤ وما بعدها، طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ) وانظر أيضاً ما أشرنا إليه من كتب مصطلح الحديث.

(٢٠) كتاب «جمع الجوامع» ويسمى أيضاً «الجامع الكبير» كتاب ضخم جداً، قصد به السيوطى إلى جمع كل الأحاديث التى وجدها فيما وقع له من كتب السنة، سواء أكانت صحيحة أم غير صحيحة ورتب فيه الأحاديث على الحروف على أوائل اللفظ النبوى فيها ورتب ترتيباً مقارباً لأحاديث«الأفعال» أى التى فيها حكاية ووصف لحادثة ونحو ذلك وليس فيها حديث قول للنبى ﷺ ، وهذا الكتاب لم يطبع. وتوجد منه نسخ غير كاملة فى دار الكتب المصرية. وأما «الجامع الصغير» فإنه مختصر مشهور معروف طبع مراراً وطبعت بعض شروح عليه للعلماء وهو مرتب على الحروف أيضاً، على أوائل اللفظ النبوى اقتصر فيه مؤلفه السيوطى على الأحاديث الوجيزة، وصانه عما تفرد به وضاع أو كذاب أى صانه عن الحديث الموضوع فقط. ففيه أحاديث ضعيفة قطعاً، وهما - فى رأيى - محاولة لعمل فهارس متقنة لكتب الحديث لأن مؤلفهما رتبهما على الحروف ثم ذكر بعد كل حديث أسماء الكتب التى نقله منها، كالبخارى ومسلم وغيرهما ورمز إلى أسماء هذه الكتب برموز اصطلاحية، مثل (خ) للبخارى، (م) لمسلم، (د) لأبى داود (ذ) للترمذى، وهكذا، وهذه الرموز بعضها قديم معروف عند المحدثين، وبعضها اختاره السيوطى وجعله اصطلاحًا له فى كتابيه هذين.

(٢١) ليس هذا التعبير على وجهه. فإنما يريد المحدثون التوثق من الرواية ومن صحتها ومن أدائها كما جاءت، والسماع من الشيخ أو القراءة عليه فى ذلك أضبط وأوثق. وأما العلوم عامة - دينية وغيرها - فالواقع فعلا أنها لابد فيها من معلم، ثم يستقل المتعلم فيتوسع فى العلم بما منح من فهم وفقه فيه، كل على ما يسر له وبالقدر الذى تتهيأ له نفسه ويقتضيه استعداده.

(٢٢) لانعرف حديثا بهذا اللفظ. والأحاديث كثيرة في الحض على الرحلة في طلب العلم، منها حديث أنس قال: رسول الله ﷺ: «مَنْ خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع» رواه الترمذي وقال: «حديث حسن». وانظر (الترغيب والترهيب للحافظ المنذري ج١ ص٦٢ ـ ٦٣ ـ الطبعة المنيرية).

(٢٣) لم أجد نص كلام ابن عساكر، وكاتب المقال أحال على كتاب جولدسيهر وهو بلغة أجنبية، لاندري مبلغ صحته في النقل.

أحمد محمد شاكر

الحديث القدسى

ويقال له أيضًا «الحديث الإلهى» أو «الربّانى»: نوع من الأحاديث يروى كلمات اللّه سبحانه تمييزًا له عن الحديث النبوى الذى يروى كلمات النبى عليه السلام؛ ومع أن الحديث القدسى ـ فيما يقال ـ يروى كلام اللّه فإنه يختلف عن القرآن الذى نزل على لسان جبريل، ذلك أن القرآن معجز محفوظ من التغيير والتبديل، وهو يتلى فى الصلاة ولايمسه أو يتلوه المحدث. والحديث القدسى لاينزل بالضرورة عن طريق جبريل بل يجئ بالإلهام أو فى رؤيا. وثمة قول لا يقبله الجميع، يذهب إلى أن هذه الأحاديث القدسية أوحاها الله إلى النبى [ﷺ] ليلة المعراج. وكلمات الحديث القدسى ليست كلام الله بالضبط ولكنها تعبر عن معنى هذا الكلام. وحين تروى الأحاديث فلا ينبغى أن يقول راويها «قال الله» كما فى القرآن بل يقول «قال رسول الله [ﷺ] فيما يروى عن ربه» أو يقول «قال الله تعالى فيما رواه عنه رسول صلى الله عليه وآله وسلم». ومن الواضح كل الوضوح أن بعض هذه الأحاديث نجد أصلها فى التوراة والإنجيل، مثال ذلك «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بقلب بشر» (سفر إشعيا، الإصحاح ٦٤، الآية ٤؛ سفر الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثانى،الآية ٩)؛ وثمة حديث يخبر بأن الله يوم البعث سوف يقول «لقد كنت

مريضا فلم تعدني يابن آدم» وهو يكمل الأسطر التي جاءت في سفر متى (الإصحاح ٢٥، الآية ٤١ وما بعدها)(١)

ولم تؤلف الأحاديث القدسية مجموعة مستقلة من مجموعات الحديث بل إن بعض المجموعات قد صنفت بالاعتماد على كتب السنة الستة، والأشيع أنها اعتمدت على غير هذه الكتب. وأكبر مجموعة من الأحاديث القدسية هي «الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية» لمحمد المدني أو المديني المتوفى سنة ٨٨١ هـ (١٤٧٦ م) وقد نشرت هذه المجموعة في حيدر آباد سنة ١٣٢٣ هـ (١٩٠٥ م) وتشتمل ٨٥٨ حديثاً قسمت إلى ثلاث طوائف(١): الأحاديث التي تبدأ بقال

(٢) الأحاديث التي تبدأ بيقول

(٣) الأحاديث المرتبة على أحرف الهجاء، وهذه الأخيرة تشمل ٦٠٣ حديث. ولم يذكر الإسناد في هذه الأحاديث، ولكن لما كانت المجموعة التي أخذ منها كل حديث تذكر، فإن من يشاء يمكن أن يجد الإسناد فيها؛ وقد طبعت في حلب سنة ١٣٤٦ هـ (١٩٢٧ م) مجموعة من ١٠١ حديث قدسي عنوانها «مشكاة الأنوار» لمحيي الدين ابن العربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ (١٢٤٠ م) هي ومجموعة من أربعين حديثاً قدسياً جمعها ملاً على القاري المتوفى سنة ١٠١٤ هـ (١٦٠٥ م). أما ابن العربي الذي يقسم مجموعة إلى ثلاثة أجزاء، جزئين من ٤٠ حديثاً، وجزء من واحد وعشرين حديثاً، فإنه يذكر الإسناد كاملا في الجزء الأول، ويذكره أحياناً في الثاني، ويذكره عادة في الثالث . وأما على القاري فإنه يذكر - فحسب - الصحابي الذي اشتهر بأنه سمع الحديث من النبي [ﷺ] وثمة مجموعة أخرى لم تنشر، وقد جمعها عبدالرءوف، وهي مقسمة إلى جزئين (انظر حاجي خليفة طبعة فلوكل، جـ ١، ص ١٥٠)، الجزء الأول يتناول

---

(١) لقد رددنا على ذلك في أكثر من موضع من الدائرة، وحسبنا القول بأنه إذا جاء في الإسلام شئ مما ورد في الكتب المنزلة الأخرى فإن القرآن جاء مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل.

الأحاديث التى تبدأ بقال والثانى رتبه على أحرف الهجاء. والظاهر أن المناوى - الذى يحمل كتابه الأصغر نفس العنوان الذى يحمله كتاب المدنى - يعتمد إلى حد كبير على هذا الكتاب.

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة، انظر:

(١) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة شپرنكر وغيره، كلكتة سنة ١٨٥٤ - ١٨٦٢، ص ٢٨٠.

(٢) صبحى الصالح: علوم الحديث ومصطلحاته (دمشق سنة ١٣٧٩ هـ = ١٩٥٩، ص ١٢٢ - ١٢٥

(٣) محمد طيب أوقيچ: بعض حديث مسله لرى أوزرينده تدقيقلر، إستانبول سنة ١٩٥٩، ص١٣ -١٦.

(٤) محمد جمال الدين القاسمى: قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٣٨٠هـ (١٩٦١م) ص٦٤ - ٦٩

(٥) *The So - called Hadith Qudsi* : S.M. Zwemer فى *Muslim World*، جـ١٢، سنة ١٩٢٢، ص٢٦٣ وما بعدها = *Das Sogenannte Hadith Qudsi* (وهو ترجمة للكتاب السابق فى *Ist*، جـ١٣ سنة ١٩٢٣، ص٥٣ وما بعدها)

(٦) وقد دخلت هذه المقالة التى وردت فى مجلة *Muslim World* فى *Across The World of Islam* بقلم الأب زويمر Zwemer، نيويورك سنة ١٩٢٩، ص٧٥ وما بعدها

(٧) *The Material of Tradition* : J. Robson، *Muslim World* جـ ٤١، سنة ١٩٥١، ص٢٦١ - ٢٦٧

(٨) بروكلمان، جـ١، ص٥٧١؛ قسم ١؛ ص٧٩١ (ابن العربى)؛ قسم ٢، ص١٥١ (المدنى)؛ جـ٢، ص٣٩٣، قسم ٢ ، ص٤١٧ (المناوى)، ص٥١٧؛ قسم ٢، ص٥٣٩ (على القارى).

خورشيد [روبسون J. Robson]

حرب

ومعناها هو المعنى المعروف.

(١) النظرة الشرعية

قد تدل كلمة «الحرب» على «القتال» بالمعنى المادى، أو على «حالة الحرب» بين جماعتين أو أكثر، والمعنيان قد استعملا فى النظام الشرعى لجزيرة العرب أيام الجاهلية. ولم تكن فى الجاهلية سلطة منظمة، ومن ثم أصبحت الحرب أساسا للعلاقة بين القبيلة والقبيلة، وكان السلام لا يسود إلا إذا اتفقت عليه قبيلة أوقبيلتان. زد على ذلك أن الحرب كانت تؤدى أغراضا من قبيل الثأر ومقابلة المثل بالمثل. والصحراء المهيأة للغارات والتى لا حدود لها جعلت من الحرب والقتال اللذين اعتادهما العرب وظيفة من وظائف المجتمع.

وقد حرَّم الإسلام أن يسفك المسلم دم أخيه، كما حَرم جميع أنواع الحرب إلا «الجهاد»، وإنما الحرب المشروعة هى الحرب التى تستهدف فى غايتها غرضا دينيا هو فرض الشريعة أو الوقوف فى سبيل الخروج عليها. وما من صورة أخرى من صور الحرب جائزة فى نطاق الدولة الإسلامية أو خارجها.

ومن هنا حرم الإسلام الحرب التى تدور بين القبائل العربية، لأن هذه الحروب كانت تعد ممعنة فى الخروج على الدين مسرفة فى الوحشية تثيرها المصالح الدنيوية، ولا يجيز الإسلام من الحروب إلا ما يحقق غرضا دينيا. ولذلك لم يكن هناك إلا حرب واحدة مشروعة هى «الجهاد» الذى يعلن لتوسيع رقعة المنطقة التى تسود فيها الشريعة الإسلامية والتمكين لها.

والحرب، كما فى القانون الفتيالى[١]، يجب أن تعلن وتتابع حتى النهاية وفقا لقواعد مقررة. ففى المحل الأول، يجب أن يفرّق بين الحرب بمعنى القتال، وبين الفروض الدينية الأخرى مثل الصلاة والصوم، ذلك أن هذه الفروض فردية. أما الحرب ففرض

---

١ ـ القانون الفتيالى نسبة إلى الفتيال وهو مجلس كهنوتى رومانى قديم كان يختص بإعلان الحرب ويباشر المفاوضات السياسية.

جماعي أى «فرض كفاية» تلزم المجتمع بأسره . ولما كانت حالة الحرب الدائمة قائمة بين الدولة الإسلامية (دار الإسلام) وبين الدول الأخرى (دار الحرب) فإن المسلمين يظلون دائما فى حالة عداوة مع غير المسلمين. ولكن فى القيام بفرض الكفاية، أى فرض الجماعة فى حالة الحرب، فإنه لا يكون المسلمون جميعا هم الذين يجب عليهم القتال وإنما القليلون منهم الذين يدعون إلى القيام بهذا الفرض نيابة عن الجماعة. وإذا لم يقم أى فرد إطلاقا بهذا الفرض فقد حقت العقوبة على الجماعة بأسرها. وفى حالة قيام خطر غارة مفاجئة تهدد الإسلام فإنه فى هذه الحالة دون سواها يكون أداء هذا الواجب فرضا على الجميع، بما فيهم النساء والأطفال الأرقاء.

والحرب، من حيث هى فرض كفاية أى فرض جماعى، وسيلة تتوسل بها الدولة. ومن ثم فإن «الإمام» دون سواه (أو نوابه فى الولايات) هو المكلف بواجب القيام على الحرب. وتحقيق شرعية الحرب لا يقتضى إعلانها على يد الإمام فحسب، بل يقتضى أيضا بأن يكون هو مسئولا عن دعوة المؤمنين إلى القتال. ولما كانت حالة الحرب قائمة دائما بحسب الشرع من حيث النظر (إلا إذا كانت معاهدة سلام لا تزال ملزمة) فإن إعلان الحرب على يد الإمام إنما كانت تعنى أن الظروف التى تهيئ للمؤمن أن يؤدى واجب القتال قد قامت. وكانت دعوة المؤمنين إلى القتال لا تتجاوز أن يدعى إلى القيام بواجب القتال أولئك الذين حق عليهم امتشاق الحسام.

ولا يكون المضى فى الحرب شرعياً إلا إذا سبقته دعوة إلى العدو بالدخول فى الإسلام. ولما كان معنى الحرب، من حيث النظر، قيام منازعة بين الإيمان بالله ورسوله وبين الكفر، فإن الكفار كان يعرض عليهم أولا الإسلام قبل أن ينشب القتال. أما الكتابيون فقد خيّروا بين الإسلام والخضوع لحكم الإسلام وأداء الجزية والقتال. وكانت الدعوة إلى الإسلام توجه أولا إلى العدو؛ ولا يصبح القتال شرعيا إلا إذا رفض الإسلام. وهذه القاعدة قائمة على ما جاء فى القرآن «..... وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» (سورة الإسراء،

الآية ١٥) وما ورد فى الحديث: «أمرت أن أقاتل المشركين حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم» (البخارى: صحيح، ٢٣٦). وقد اختلف الفقهاء فى هل تجدد الدعوة إلى الإسلام إذا نشبت الحرب مرة أخرى مع العدو؟ وذهب الفقهاء المالكية والحنفية إلى أن تجديد الدعوة «مندوب»، وترك الشافعية ذلك للإمام يختار بما يلائم الموقف. وأصر الفقهاء الحنابلة على ألا توجه الدعوة إلا إلى أولئك الذين لم يدعوا من قبل.

وفى القيام بالحرب يجب على المقاتلين المسلمين أن يمتنعوا عن سفك الدماء بلا ضرورة وتخريب الممتلكات. ولا يضار غير المحاربين مثل النساء والأطفال والرهبان والعجائز والعميان والمجانين، إلا إذا عاونوا فى الحرب. فإذا أسر المقاتلون تعرضوا للقتل أو الأسر وتؤخذ ممتلكاتهم غنيمة. على أن القواعد المفصلة بمعاملة أشخاص العدو ومالهم تختلف باختلاف المذاهب (انظر مجموع قواعد كل مذهب فى أبواب «الجهاد» و«السير» أو «الغنيمة»).

وتنتهى الحرب إما بانتصار الإسلام على العدو ورضائه بالخضوع لحكم الإسلام نظير أداء الجزية، أو بسلام مع العدو لمدة محدودة، إذا قرر الإمام أن القتال ضار بالإسلام. ومثل هذا السلام موقوت بأجل لا يتجاوز سنتين حين يستطيع الإمام استئناف الحرب، ويجب على الإمام ألا ينهى القتال إذا كان عدد المقاتلين المسلمين لا يقل عن نصف مقاتلى العدو (سورة الأنفال، الآية ٦٦ ـ ٦٧) حتى يتحقق له النصر.

المصادر:

(١) أبو يوسف: كتاب الخراج، القاهرة سنة ١٣٥٢.

(٢) السرخسى: شرح السير الكبير (للشيبانى) طبعة صلاح المنجد، القاهرة سنة ١٩٥٧.

(٣) الشافعى: كتاب الأم، جـ ٤، القاهرة سنة ١٣٢٢.

(٤) الماوردى: الأحكام السلطانية، طبعة M. Enger، بون سنة ١٨٥٨.

(٥) أبو حنيفة النعمان: دعائم الإسلام، طبعة فيظى، القاهرة سنة ١٩٥١.

(٦) W. Heffening: *Das Islamische Fremdenrecht*، هانوفر سنة ١٩٢٥.

(٧) M. Hamidullah: *Muslim conduct of State* لا هور سنة ١٩٥٤.

(٨) M.Khadduri: *War and peace in the Law of Islam*، الطبعة الثانية، بالتيمور سنة ١٩٥٥ ومصادره.

خورشيد [مجيد خدّورى Majid Khadduri]

(٢) الخلافة

ولسوف لا نسوق فى هذا المقام تاريخا للحروب أو حتى دراسة لشأن الحرب فى حياة المجتمعات الإسلامية. وحسبنا هنا أن نذكر بعض الملاحظات عن فن الحرب نفسه الذى يمكن أن تكمله مواد «دار الحرب» (عن فكرة حالة الحرب من حيث النظر بين الإسلام وجميع الأراضى غير الإسلامية المجاورة له) و«جهاد»، و«جيش» (عن الجيوش والتنظيم الحربى) و«حصار»، وذلك علاوة على مواد أخرى أكثر تخصصا نسوقها فى موضعها من الترتيب. زد على ذلك أننا سوف لا نتعدى على عهد الأسلحة النارية التى يجب أن يرجع فى شأنها إلى مادة «بارود».

وتمضى الكتب النظرية عن فن الحرب، بالرغم من حدوث بعض التطور من حيث العمل، سائرة على تقاليد العرب الأولين واليونان وفوق ذلك كله الساسانيين. وقد تمت نقول من اليونانية والفارسية، بل من الآثار الهندية بطريقة غير مباشرة، قبل كتاب «الفهرست»، وبقى جزء من ترجمة كتاب فن الحركات الحربية الذى ألفه إيليانوس، وهو مؤلف فى العهد اليونانى واللاتينى القديم ظل فى بوزنطة أيضا أكثر من يرجع إليه من المؤلفين فى هذه الشئون. ولكننا، بصفة عامة، لا مناص من أن نتناول التقاليد الأكثر شيوعا، وهى أوصاف لفعال أبطال العرب الأولين، والقواد المظفرين فى عهد الخلفاء الأولين، وخاصة فعال الإسكندر والحكام العظام فى تاريخ فارس. وهذه المواد قد تضمنتها كتب «الأدب» مثل «عيون الأخبار» لابن قتيبة أو «العقد الفريد» لابن عبد ربه، ودوائر المعارف المتأخرة عن ذلك فى الزمن، وهى توجد بصفة أخص فى ذلك النوع

من كـتب الأدب الذى يعـرف بمرايا الأمراء مثل «سراج الملوك» للطرطوشى الذى يشمل فيما يشمل من نوادر أخرى كـثيرة مفيدة عن الأمراء، بعض الحكايات عن قيادة الجيوش والعمليات الحربية. على أنه قد زاد على ذلك تجارب الأجيال اللاحقة، وهذه التجارب بالذات وإن كانت لا تنفصل بحال عن التقاليد، فإنها قد أوحت على نحو مباشر أكثر بالكتب التى كتبت فى ظل النفوذ المباشر للأرستقراطيات الحربية الحاكمة فى وسط آسية أيام الحروب الصليبية ثم بعد ذلك فى ظل المماليك الذين انتهى إلينا من الفترة الأخيرة لحكمهم عدد كبير من الكتب كتبت فى الأغلب الأعم من وجهة نظر التدريبات العسكرية (انظر الأثبات فى L.Mercier: *La Parure des cavaliers*، الترجمة الفرنسية: سنة ١٩٢٤، ص ٤٣٢ - ٤٥٩، H. Ritter فى *Isl.* جـ١٧، سنة ١٩٢٩، ص ١١٦ - ١٥٤؛ George T. Scanlon: *A Muslim Manual of War*، سنة ١٩٦١، ص ٦ - ٢٠) وسنذكر هنا فقط أقدم ما بقى لنا من كتب: كتاب عن عهد الغزنويين اسمه «كتاب الحرب والشجاعة» نشره أ.و.م شفيع فى *Islamic Culture*، سنة ١٩٥٧ (والقسم الحربى من هذه الرسالة ينتسب إلى ذلك النوع من الأدب المسمى «مرآة الملوك» لفخر مدّبر مباركشاه، ويبدأ بالقرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى) و«تذكرة فى الحيل الحربية» لعلى الهروى طبعه وترجمه إلى الفرنسية J.Sourdel-Thomine فى *BEO*، جـ١٧، سنة ١٩٦٢ (ويجب مقارنته بفقرة من كتاب *Traité d' Armureie... pour Saladin*، طبعه وترجمه إلى الفرنسية Cl. Cahen فى *BEO* جـ ١٢، سنة ١٩٤٨، ص ٢٣ - ٢٤، ١٤٨ - ١٤٩، ١٥٩ - ١٦٠) وذلك عن عهد الأيوبيين. وثمة أيضا كتابان مطبوعان كتبا فى عهد دولة المماليك، وهما كتاب عيسى بن إسماعيل الأقسرائى (وفيه نجد مختارات من إيليانوس) طبعه وترجمه إلى الألمانية ڤستنفلد (Wuestenfeld: *Das Heerwesen der Muhammedaner* فى *Abh.d.K. Ges. d. Wiss. Goettingen*، جـ ٢٦، سنة ١٨٨٠)

وكتاب «تفريج الكروب فى تدبير الحروب» لعمر بن إبراهيم الأوسى الأنصارى، طبعه وترجمه إلى الإنكليزية George T. Scanlon فى الكتاب الحديث الذى ذكرناه آنفا. وثمة أيضا بعض المعلومات فى «مقدمة» ابن خلدون وفى كتب الفقهاء مثل الماوردى والحسن بن عبد الله العباسى («آثار الأول فى ترتيب الدول» ويبدأ بالقرن الثامن الهجرى الموافق الرابع عشر الميلادى) بل فى كتب الفقه العادية. (أنظر المثل الذى ساقه M.Talbi فى *Cahier de Tunisie*، جـ ٤، سنة ١٩٥٦). ويبدأ أى تاريخ للحرب بطبيعة الحال بغربلة كتب الإخباريين (وهو عمل لم يعمل قط من هذه الزاوية) بل قصص الفروسية الشعبية التى تحفل بأوصاف المعارك على تفاوت فى الضبط والوثوق. ويجب أن نذكر أخيرا المعلومات المفيدة التى تقتطف من بعض فقرات كتابين بوزنطيين هما كتاب *Taktikon* لليو السادس، وكتاب *"Stratigikon"* لككاومنوس (بداية القرن العاشر الميلادى بالنسبة للأول ومنتصف القرن الحادى عشر الميلادى بالنسبة للثانى).

والحرب، من حيث النظر، ليس لها من مبرر إلا حين تكون «للجهاد». أما الحرب العادية بين المسلمين فقد ذمت، ومن ثم الجهود التى يبذلها الحكام لتصوير عدوهم بأنه قد خرج من بعض الوجوه على أوامر الدين أو أساء إلى السنة. على أن ابن خلدون، عالم الإجتماع، يعد الحرب جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الإنسانى منذ الحالة القبلية فصاعدا، ولو أنه يضيف أن الجهاد فى نظر الشريعة وهو إخماد الفتن هما الصورة الواجدة لتبرير الحرب.

وإذا استثنينا حالات الجهاد الرسمى المعلن على الكفار، فإنه لم يرد نص بإعلان الحرب بصورة منتظمة أو صحيحة شرعاً، ولكن الشائع أن كل خصم يبعت إلى خصمه بتحديات تعلن أن الحكم الوحيد الممكن بينهما هو السيف، ومع أنه يحدث بطبيعة الحال أن ينهب «المدنيون» أو يؤسروا إلخ، فإنه يمكن أن يحدث أيضا، حتى فى الجهاد، أن القوافل التجارية تمر بين الجيوش من غير أن يصيبها أذى غير

عـابثـة بتنازع الحكام (انظر مـثـلا ابن جبير: الرحلة، ص ٢٨١).

ولا يدرك المرء ـ بخلاف ما ورد فى هذه الكـتب ـ العـلاقـة بين الحـرب والسياسة وأن نجـاح الأولى يعتمد إلى حد كـبيـر على قيـمة الثانيـة. ومن ثم يوصى الأمـير أن يسـعى إلى إكتـساب ثقـة رعـاياه، وجنـوده بصـفـة أخص، بتـصرفـه حـيالهم وبإدامـة أعطيـاتهم بانتظام. وهذا يقـتضى أن يكون الموقف المالى سليـمـا، وهو حـين يسـتعـرض جنوده يجب علـيه بطـبيـعـة الحـال أن يكون عـالمـا بحـالهم أو يتـحـرى ذلك بنفسـه، زد على ذلك أنه يجب أن يكون عـارفا دائمـا بالموقف العـام فى الدولة المعادية، أو بالحالة فى الدولة التى تقف منه فعـلا هذا الموقف، ومواردها المادية والحالة بالنسبة لروحـها المعنوية حتى يسـتطيع إذا أمكن الاتصـال بالعناصـر السـاخطة فيـها، وخـاصـة فى حظيـرة الجيش نفسه. ومن ثم وجب إقامة نظام للجـاسوسـيـة يمكن أن يستـفـاد فيـه بحـاشيـة السفـراء (ويجب أن يغيـروا كثيرا لتحاشى خطر أن يقيموا صداقات فى البلاد المعادية) وبالتـجار والحجاج الذين يزمـعـون الحـج حـقـا والذين يتظاهـرون بذلك (كـان على الـهـروى واحدا من هؤلاء). وبطبيـعة الحال فإن من المعروف أن العدو يستطيع أن يفعل ذلك أيضـا. ولذلـك وجب إقـامـة نظام لمقاومة الجاسوسـيـة وخاصة فى نطاق الجـيش؛ على حـيـن يتـحـاشى اتخـاذ إجراءات ضد أولئك الذيـن تلقوا رسائل من العدو ماداموا لم يستـجيبوا بالفعل للإغـراء. ومن المسـتـصـوب فى الوقت نفسـه حملهم على تجـديد قسم الولاء. وكل هذا أحدث جوا من الحيل الصغيرة التى تكاد تبلغ مـبلغ الخطر والاشتـباه العـام المأثور عن الحـروب بل الحـيـاة السياسية بأسرها فى ذلك العهد...

ونضـيـف إلى هذه المعلومـات، فى حـالة الحـرب أو التـهـديـد بالحـرب، مـعلومـات عن تحـركـات العـدو، ومن وسائل الحـصول عليـها البـريد، بل إن هناك فى بعض الأحيان مرافق للاتصال السريع (مراقب وخـاصة على الساحل والإشـارات المنظورة ومـراكز الحـمـام الزاجل) وانظر عـن هذا كله J.Sauvaget:

La Poste aux Chevaux dans l'Empire des Mamluks، سنة ١٩٤١.

والروح المعنوية مهمة فى العمليات الحربية نفسها. والذى يشجع على قيامها أولا الهدايا والوعود تبذل بجنى المغانم، وتجدد قبل المعركة ينُبذَ من مغامرات الأجداد، وفى حالة الجهاد، بالوعظ والحث على التقوى.

ومن الواضح أن التعاليم العسكرية وتجارب الجيوش الإسلامية القديمة لا تتصل إلا صلة قليلة بالغارات والمبارزات الفردية المألوفة فى الجاهلية والإسلام على أول عهده ، ذلك أن المتخصصين، كما فى الفقه، يفرقون بين الأصول والفروع. وتقوم الأصول فى جوهرها على التقسيم النظرى إلى خمسة عناصر (خميس): القلب، والميمنة، والميسرة، والمقدمة، والساقة، ويطبق هذا فى المعركة مع التغييرات الضرورية. والفروع هى العمليات التى يقوم بها الجنود غير النظاميين الذين ليسوا جزءاً من الجيش عينه، ولو أنهم قد يلعبون دورا فى بدايات المعركة وعلى هامشها.

وحين يستقر الرأى على المعركة، تستعرض القوات اللازمة وتوزع الأسلحة (بخلاف الأسلحة الشخصية التى يحملها الجنود دائما) ويعين القائد إذا كان الأمير لا يقود الجيش بنفسه، أما النساء والأطفال (وهم بين البدو يصحبون المقاتلين ويشجعونهم معرضين لخطر الأسر فى حالة الهزيمة) فلا يدخلون فى الجيوش النظامية للدولة المنظمة. والأمتعة تكون على رأس الصف السائر أو فى مؤخرته. ويجب أن يكون الطريق قد درس من حيث طبيعة الأرض وتوفير المؤونة وتحركات العدو، وإذا لم تتحقق سلامة الموقف فإن البلاد يجب أن يرتادها الكشافة من جميع الجهات هم وجماعات الاستطلاع الصغيرة، وتعطى إشارة عند ظهور أى علامة تدل على اقتراب العدو. وقد يحدث أن ترحل مقدمة الجيش قبل قلبه بعدة ساعات ، وإذا لم تكن الاحتياطات كافية فربما أخذت المقدمة على غرة وغلبها العدو بتفوقه عليها فى العدد. والجيش - وهو ماض فى سيره - يتوقف فى معسكرات يجب أن تختار مواقعها كذلك لضمان

الأمن وخاصة موارد الماء وما إلى ذلك. وإذا استطالت مدة التوقف يجب أن يكون المعسكر مربعا على وجه التقريب تحوطه خنادق، ويصطف الجنود فى رحابه على نحو يحقق الفصل بين العناصر الخمسة والقيادة: مع وجود دروب متقاطعة بين أقسام الجيش تسير على منهج المعسكرات اليونانية الرومانية تقريبا.

وإذا أصبحت المعركة وشيكة أصبح من المهم اختيار أرضها بحيثُ تتحاشى بقدر الإمكان الشمس والريح، وكذلك خطر الفيضان، مع تجنب أن يسيطر عليها العدو لاحتلال أماكن أعلى. وإذا كان العدو قد اتخذ من جانبه مثل هذه الاحتياطات، وجب أن تبذل محاولة للمناورة بحيث يمكن بمضى المعركة تعديل موقع الجيش. ويُستشار المنجمون فى كثير من الأحيان فى الموعد المفضل للمعركة، ويعقد أحيانا «مجلس حرب».

وإبان المعركة يتمتع كل «خميس» من حيث النظر باستقلال فى قيادته، ولو أن القائد العام ـ بطبيعة الحال ـ قد يعطى أوامره لتحقيق المناورة بقيام قسم من الجيش بعمل فى صالح الجيش كله، أو يأخذ من قسم مدداً للأقسام الأخرى. وكل خميس، من حيث المبدأ، صف متصل، ولو أنه قد يقسم فى بعض الأحيان إلى جماعات صغيرة تسمى كراديس والمفرد كردوس (وهى بدعة يقال إن الذى استحدثها هو مروان الثانى تقليداً للبوزنطية). وقد جرت العادة أن يكون فى الجيش ثلاثة أنواع من الجنود: الأول رماة السهام والنَّبَّالة، والثانى المشاة تحميهم دروعهم وقد تسلحوا بالحراب أو السيوف، والثالث هو الفرسان المدججون بالسلاح (أما الفرسان الخفاف فقد جرت الحال بأن يكونوا بين الجنود غير النظامية فحسب). وفى القلب يجب أن يكون لواء القائد منشوراً على مرأى الأعين، وقد خسرت معارك لأن تنكيس العلم اتخذ دليلا على الهزيمة. وتقوم المعركة فى جوهرها على حملة يقوم بها الفرسان، قد تكرر ثلاث مرات إذا لم تخترق صفوف العدو. ويقوم دور المشاة ورماة السهام فى فل هجوم العدو من بعد ثم من قرب، على حين تشتبك معه

الفرسان على الفور إذا استطاعت أن تبلغه. وحين يقوم الفرسان بالهجوم تترك مسافات بين المشاة، أو هم يقفون جانبا ليفسحوا المجال لهجوم الفرسان. وإذا لم يستطع كسر الهجوم بالهجوم المضاد، فإنه قد يؤدى سريعا إلى ارتداد فرسان العدو، ويحدث هذا الارتداد اضطرابا فى صفوف العدو. وفى حالة تفوق العدو كثيرا فى العدد، أو أى ضعف آخر يصيب الجيش، فإن الصفوف قد يستبدل بها مربعات متينة التكوين لتوقف سورة الهجوم. والهجوم لا يحدث عادة على القلب والأجناب فى وقت واحد، ولو أنه قد تحدث هجمة من قسم من الجيش على نقطة ومن قسم آخر على نقطة أخرى. وينشأ عن هذا أن يهزم قسم من الجيش وينتصر قسم آخر. وقد وقعت حالات ظن كل جانب أنه انتصر أو انهزم. على أنه يحدث بصفة عامة أن يمضى فى القتال قسم من قسمى الفرسان الذى انتصر فى القطاعات الخاصة به قبل أن يدهم القسم الآخر القطاعات الأخرى من جيش العدو. والحق إن الخطر العظيم يكمن فى أنه ما إن يبدو الانتصار محققا حتى يهرع المنتصرون متكالبين على متاع الجيش وخلافه للاستيلاء على الغنيمة، ومن ساعتها يعودون غير قادرين على إبداء أية مقاومة إذا عاود العدو فجأة الهجوم.

وكثيرا ما كانت تبذل المحاولات لتنظيم الكمائن، إما باستغلال ممر جبلى على طريق جيش العدو، وإما بمحاولة خداع العدو بالمناورات إبان المعركة وجرّه إلى مواقع معدة من قبل. وكان إعداد الكمائن فى كثير من الأحوال يقترن بحركة من الفرسان من التحركات التى يتظاهر فيها بالفرار، وقد برع الأتراك فى هذا بصفة خاصة، وكان العرب بلاشك أخف من الصليبيين وأسرع (ويعتمدون كما فعلوا على التحركات التى تفاجئ العدو فى حشد حاشد)، على حين كانوا بصفة عامة يهجمون فى صف واحد، أما الأتراك فكانوا يهجمون وهم يرمون بالنبال فى سيرهم مكونين جيشهم بحيث ينهالون على العدو بالسهام من جميع النواحى. وهم لا يصرون فى محاولتهم إلى اختراق صفوف العدو،

ولكنهم حين يشتبكون معه يحاولون جر هذه الصفوف فى مطاردة وبذلك يشيعون الاضطراب فى صفوفه، ثم هم ينقلبون عليه فجأة بمساعدة أخيرة تبذل لهم من قوة جديدة كانت مهيأة فى كمين. ومن العجيب أن الأقوام المتعاقبة شبه البدوية التى كانت تدين ببعض نجاحها إلى اتباع هذه الحركات الحربية، ما إن أصبحت أكثر استقرارا وملكت إمبراطوريات سارت جيوشها على النمط الأثقل تسليحاً والأكثر أخذاً بالتقاليد حتى أخذت واحدة بعد أخرى تنسى طريقتها البدائية فى القتال وقد أنزل بها الهزيمة وافدون جدد ظلوا يتبعون هذا النهج البدائى فى الحرب.

وفى أثناء المعركة يستبدل القائد بخيل الجنود التى قتلت وسلاحها الذى فقدت أو الذى أصبح عديم الجدوى خيلا أخرى وسلاحا آخر. وثمة جدال فى الفقه حول قتل غير المحاربين والنساء والأطفال والعجائز ورجال الدين، ولكنه يستنكر ذلك بصفة عامة. وأثناء الحصار بصفة خاصة، وإبان المعارك التى تدور فى العراء بصفة عامة، فإن الأشخاص أو الجماعات قد تحصل على الأمان وقد يصدر هذا الأمان حتى من شخص عادى. ومن المآسى الكبيرة أن تجىء الهزيمة منكرة تحول دون دفن القتلى الذين يتركهم العدو فى كثير من الأحيان صرعى حيث قتلوا ونهبوا. على أننا نستطيع القول بصفة عامة أن الهدف لم يكن القتل بقدر ما كان الإستيلاء، وما إن تخاض المعركة وينتصر فيها حتى ينهب معسكر العدو. وكان الأمير، من حيث المبدأ، يحتفظ لنفسه بخمس الغنيمة الشرعى، ولكن ما كان أكثر ما يسير توزيع الغنيمة فى منتهى الفوضى، وكان الجنود أثناء ذلك لا يراعون القواعد الأساسية فى اقتسام الغنيمة، ولا حتى يلتزمون بأى نظام. وكان كل واحد بصفة خاصة يستحوذ لنفسه على كل ما يستطيع من أسرى رجالا ونساء ثم يبيعهم بعد ذلك فى سوق الرقيق (ويتسبب بذلك فى رخص أسعارهم إذا كانوا كثيرين) أو يحتفظ بهم. وكان الفلاحون، كلما استطاعوا، يسرقون الضالين من الجنود من الطرفين المتقاتلين.

وما إن يتم النصر حتى يبعث الغازى أو وزيره برسائل الفتح التى أصبحت بمرور القرون فرصة متزايدة للإنشاء الذى تجمد على صورة واحدة وراح يمارسه رؤساء ديوان الرسائل

(انظر الرسائل التى كتبها القاضى الفاضل باسم صلاح الدين والرسائل التى كتبت بمناسبة الاستيلاء على بيت المقدس). وهذه الرسائل بطبيعة الحال تبالغ فى قوة العدو ورفع شأن الانتصار الذى أحرز وتقلل من الخسائر. وفى حالة الحرب على الكفار والزنادقة كان يرفع تقرير خاص للخليفة، الذى يبعث بتهانيه ويسبغ آيات التشريف. وكذلك يمنح الأمير القائد الظافر أوسمة التشريف. وإذا كان الأمير هو الذى قاد بنفسه الحرب، فهو يقيم حفلات ويخلع القابا ومآثر ويسبغ العطايا، ولو أن ذلك لم يكن يحدث بصفة منتظمة كما أنه لم يكن مفروضا أو واجبا.

وكان الأسرى الذين يقعون من نصيب الأمير يستخدمهم فى العمل الشاق الذى يأنس صعوبة فى أن يدبر له العمال الوطنيين (مثل بناء الحصون وما إلى ذلك). أما الأسرى الموسرون فكانوا بطبيعة الحال يفتدون كما هو منتظر، من قبل أسرهم أو من قبل الأمير العدو. وقد يحدث أيضا تبادل للأسرى إذا وقعت معاهدة سلام أو صلح. ونذكر أخيرا، وخاصة فى حالة الحرب على الكفار، أن المال يبذل أو يوقف من قبل الصالحين لافتداء أسرى المسلمين (وكذلك يفعل الجانب المسيحى بالنسبةلفداء أسراه).وحين يحدث، فى مدينة مثلا، أن يؤسر مدنيون قد لا يكونون مسلمين، فإن إخوانهم فى الدين يفتدونهم، وقد حفظت وثائق الجنيزة مثلا رسائل خاصة بافتداء اليهود. وكانت فدية الأمير العادى تكاد تعادل بطبيعة الحال ثمن العبد.

والظاهر إن الفقه الإسلامى لم يعن بحالة الأسرى من حيث هم أسرى فى دار الإسلام (كانوا عبيداً). على أنه عنى بالطريقة التى يتصرف بها المسلمون الذين يقعون فى أيدى الكفار فى البلاد

الأجنبية ليحافظوا على دينهم (Erwin Graef: *Religioese und rechtliche Vorstellung ueber Kriegsgefangenen in Islam und Christentum* فى *Die Welt des Islam* جـ ٨، سنة ١٩٦٣، ص ٨٩ - ١٣٩).

ولم تكن الحرب لتدوم طويلا إلا فى النادر، وخاصة إذا لم يكن فيها حصار، وقلما كان المشتبكون فيها يزيدون على بضعة آلاف من الجنود، ولو أن العدد الكلى لجيش الدولة المشتبكة فى الحرب يزيد على ذلك، وقد كان السبب فى ذلك أنه كان من العسير تدبير الغذاء اللازم لمؤونة الجيش وهو يحارب. زد على ذلك مقتضيات الجو، فإنه لم يكن فى الإمكان بصفة عامة التخطيط لحملة تشن فى الشتاء، بعد أن يكون الضباط قد أصبحوا مزارعين أو جباة ضرائب فإنه لم يعد من الممكن احتجازهم لخوض المعركة إبان موسم الحصاد. ومهما يكن من شىء فإنهم كانوا عازفين عن أن يظلوا تحت السلاح أكثر من أسابيع قلائل؛ ذلك أن مواردهم العادية كانت لا تكفى لإعالتهم أكثر من ذلك، كما كانوا يكرهون الغياب عن أسرهم، وما أكثر ما كانت الحرب تحسم فى معركة واحدة يعقبها عدة حصارات للمعاقل.

وكانت الحرب فى كثير من الأحوال تنتهى بصلح فى صورة تسليم مشروط أو معاهدة يتفاوض فيها السفراء. وكان السلام فى غير ذلك من المناسبات، وخاصة فى الحروب مع الكفار، محدودا بصلح مرهون بأجل وبمنطقة معينة. وكانت الحرب أيضا فى كثير من الأحوال يمكن أن تتوقف دون قيام أى سلام رسمى.

وهذه الملاحظات التى أسلفنا بيانها لا تنطبق بلا خلاف على جميع العهود، وعلى جميع الشعوب (وقد سبق أن استثنينا الترك من ذلك) ولا على جميع الأراضى. وقد زاد شأن فرقة الخيالة شبه الثقيلة التى لم يكن دورها فى أول الأمر إلا دورا تافها، وذلك منذ القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى). وكانت الحركات الحربية المأثورة عن القدماء مستحيلة فى القتال الذى يدور فى الجبال والذى كان دور الفرسان فيه لا يمكن إلا أن يكون على نطاق

ضيق، وكذلك القتال الذى يدور فى البطائح مثل بطيحة العراق. وهذا من الأسباب التى امتزج فيها بالخيالة الترك فى السنوات الأخيرة التى استقلت الخلافة فيها بأمر نفسها، مقاتلون من الديلم وهم سكان الجبال الذين يحاربون على أقدامهم. وقد يحدث أنه إذا عجز كل جيش من الجيشين المتقاتلين أن يقاتل فى أرض الآخر فإن الجيشين كلاهما لا يستطيعان أن ينتصرا أو تحل بهما الهزيمة. مثال ذلك أن مشاة الموحدين الأولين عجزوا عن مهاجمة الخيالة المرابطين فى السهل، ولكنهم كذلك لم تتيسر مهاجمتهم وهم يلوذون بجبالهم. وقد روّع الفيلة فى الشرق من العالم الإسلامى جياد أى عدو لم يكن له عهد بها.

ونحن لم نتناول هنا الحرب البحرية ولكننا يجب أن ننوه بالدور الذى كانت تستطيع البحرية أن تلعبه فى نقل جنود البر عبر مضايق جبل طارق مثلا، أو من مصر إلى الثغور الشآمية التى كان الصليبيون يهاجمونها من البر.

أما على الحدود، فقد كان الغزاة والمرابطون لا يدهمون العدو بمعارك بل بغارات مفاجئة (كانوا يتأخرون فى طريق عودتهم بسبب الغنيمة التى كانت تشتمل على كثير من الدواب) تقابل بغارات مثلها، على أن ذلك لا يستثنى منه عدة صور من العلاقات السلمية بين سكان الثغور (أى الحدود) فى الفترات الواقعة بين غارة وأخرى كما جاء فى وصف قصص الفروسية العربية واليونانية (ديجنيس أكريتاس؛ وذو الهمة وسيد بطّال إلخ)، وقصص أتراك الأوج، وأتباع الغزاة العرب والأكريتاى البوزنطيين أدخل فى الحرب بلا جدال.

وتثير انتصارات المغول المدوية مسألة: هل كانوا يتفوقون تفوقا فنيا واضحا على أعدائهم؟ وهذه الحالة لم تدرس دراسة كافية، ولكن يبدو أن الأمر لم يكن كذلك فالظاهر أن انتصاراتهم كانت ترجع إلى النظام، وإلى سرعة تحركاتهم وفنهم فى إخفائها، وتفوق نظام الجاسوسية والمخابرات عندهم، واستخدامهم المزدوج على نطاق واسع لآلات الحصار التقليدية التى كان ينقلها

الأسـرى والخدع التى كـان يمـارسـهـا البـدو فى العـراق، والرعب الذى كـان يثـيره ظهورهـم، وأصلهم البعـيد غـير المعـروف واسـتـعـدادهم غـيـر المنتظر للتـذبيح، والتعـاون الملبى نتيـجة لهـذا الرعب مقترنا بالتسليم الاختيارى الذى كانوا يحصلون عليه، وصفوة القول أن النجـاح كـان يجلب النجـاح. على أن معـركة عـين جالوت الصـغيـرة بعض الشىء، كانت كافيـة لإبطال هذا السحر وردّ المغول إلى حالة أعدائهم المألوفة.

وكـان والى الإقليم فـى الأجـيـال الأولى التى أعقبت الفتح العربى، والتى ظل فـيهـا الوالى فى الأساس هو قـائد جيش الاحتـلال، يسمى «والى الحرب» ولو أن سلطانه كان يجاوز فى الحـقيقة تجاوزاً كـبيراً تسـيير دفـة الحرب، إذا كان هناك حرب، بل تدبير أمر الجيش.

المصادر:

علاوة على المصـادر التى ذكرت فى صلب المادة أنظر:

(١) التواريـخ العامة للحـرب والفن الحـربى ليس فـيـها شىء له شـأن فى الميدان الإسلامى والكتـب الوحيدة التى استعرضت ذلك بصفة عامة استعراضا ذا غناء هى.

(٢) A.V. Kremer: *Kulturgeschichte des Islam* جـ ١.

(٣) Reuben Levy: *The Social Structure of Islam* فصل ٩.

ومن المعـارك الهـامة (إذا اسـتـثنينا الحصارات) التى بين أيدينا عنها بيانات هامة.

(٤) ـ معركة حطّين.

(٥) ـ ومعركة ملازجرد.

(انظـر هذه المادة التـى درسـهـا C.I.Cahen فى *Byzantion* جـ٩ ، سنـة ١٩٣٤، ص٦١٣-٦٤٢).

خورشيد [كاهن C.Cahen]

(٣) سلطنة المماليك:

ستتناول هذه المادة حـملات المماليك فى خروجها من القاهرة حيث كان قوام الجـيش يعـسـكر حـتـى عـودتهـا إلى قـصـبة مـصـر. وسندرس الحـمـلات المتجهة إلى الشـام، ذلك أن الشـام كان هو المسـرح الأكبـر للعمليات الحـربية. أمـا الفـقـرات التى سـتـتناول القـتـال

الفعلى فسوف تنحصر فى معارك الميدان.

تعبئة الجيش حتى الوصول إلى ساحة التجمع:

كان القرار بإنفاذ حملة كبيرة على عدو قوى يعرف عادة بما جرت عليه العادة من رفع علم خاص قبل القتال بمدة يسمى «جاليش» أو «شاليش» على الطبلخانه ويقترن ذلك بقرع طبول خاصة (كوس)، وبعيد إقامة هذا الحفل يستعرض الجيش، وبعد ذلك بأيام قليلة توزع «نفقة السفر» (D.Ayalon فى *Journal of the Economic and Social History of the Orent*، سنة ١٩٥٠، ص ٥٦ وما بعدها) فى حينها للجندى ليعد عدته ومؤونته.

وكانت تعبئة حملة تاديبية عشية التحرك من القاهرة تسمى «النفير العام». ويتلقى الجنود المعينون للإشتراك فى الحملة أوامر مكتوبة (الأوراق أو أوراق التجريد) بما يفيد ذلك. وكان البوليس الحربى (نقباء المماليك السلطانية أو نقباء الحلقة) مسؤولا عن قيام أفراد الحملة التأديبية بتقديم أنفسهم فى الوقت والمكان المقررين (بيبرس المنصورى: زبدة الفكرة، مخطوط بالمتحف البريطانى، الإضافات رقم ٢٣: ٣٢٥، ورقة ١٨٦أ، ٢٦٨؛ Zetterstéen: *Beitraege*، ص ١٩٣، ٢١٠، ٢٢٢؛ السلوك، جـ١، ص ٥٤٤؛ جـ٢، ص ٢٦٠، ٥١٨، ٥٢٠، النجوم الزاهرة، جـ ٥، ص ١٧، ٧٦، ٤١١). وقبيل تحرك الجيش تهيأ مؤونات شتى فى المحطات القائمة على طول الطريق؛ وهذه هى المخزونات (إقامات ومفردها إقامة أو إقامات وأنزال) قوامها الشعير والحنطة والفراريج والحمام والأوز، والحلويات، والبطيخ وغير ذلك من أنواع الغذاء المتنوعة وكذلك خشب الوقود، والجياد وجمال الركوب وجمال الحمل.

وإذا لم يفرض عدو مهاجم أوان القتال، كما حدث فى بعض معارك الشام الكبرى، فإن الحملات الحربية كان يقوم بها المماليك غالباً فى الربيع، حين يصبح الجو معتدلا. أما الحملات الحربية الموجهة بخاصة إلى الشام، فكانت نادرة تثير المرارة والشكاوى.

وكان خروج الجيش من القاهرة إلى مكان قريب للتجمع يسمى «تبريز». وحين كان السلطان يخرج بنفسه إلى المعركة فإنه يكون فى جميع الأحوال قائد «التجريدة» فإذا لم يخرج تولاها الأمير الذى تخوله رتبته ومنصبه أن يجلس أقرب ما يكون إلى السلطان فى المحافل الرسمية. وكان اللقب المألوف لهذا القائد حتى منتصف القرن التاسع الهجرى تقريباً (الخامس عشر الميلادى) هو «مقدم العسكر» أو «العساكر»؛ وقلما كان يلقب بمقدم الجيش أو الجيوش؛ وكان لقبه يختصر أحياناً فيقال المقدم فحسب. وفى الحملات التى تقتضى رحلات بحرية، كان يقام فى بعض الأحيان قائدان: مقدم العسكر فى البحر، ومقدم العسكر فى البر (النجوم الزاهرة، جـ٢، ص ٥٤٨).

مكان تجمع الجيش:

إذا استثنينا السنوات الأولى القليلة للحكم المملوكى فإن المماليك كانوا يجعلون المكان الذى تتجمع فيه جيوشهم التى تقوم بالحملات قرب القاهرة. وقد أقام السلطان الصالح نجم الدين أيوب (٦٣٧ - ٦٤٧هـ = ١٢٤٠ - ١٢٤٩م) سنة ٦٧٦هـ (١٢٤٨م) مدينة الصالحية فى الجزء الشمالى الشرقى من مصر السفلى لتخدم غرضين: أن تكون مكان استراحة للجيوش العائدة بعد عبورها صحراء سيناء؛ ومكان تجمع للجيوش الخارجة قبل تحركها فى سيرها المنتظم إلى الشام. وقد استغنى المماليك عن الغرض الثانى بعد تسلمهم مقاليد السلطة. ولعل السلطان قطز فى سيره إلى عين جالوت كان آخر سلطان استخدم الصالحية فى هذا الغرض (السلوك، جـ١، ص ٣٣٠، س ٤ ـ ٦، ص ٣٧٣، س ١٥ ـ ١٧، ص ٣٨١، س ٦- ٢١، ص ٣٨٢، س ١٥ ـ ١٦؛ ص ٤١١، س ٤ ـ ٥، ص ٤٢٩، ١٣ ـ ١٤؛ النهج السديد، جـ ٢٠، ص ١٨، س ١٨، الخطط، جـ ١، ص ١٨٤، س ٢٢ - ٢٤، ص ٢٣٢، س ٣ ـ ١١). ومن وقتها درج المماليك على تجميع جيوشهم بالقرب من القاهرة. وكان مكان تجميعها أول الأمر فى مسجد التبر (يحرف فى كثير من

الأحيان فيقال التبن)، ولكنهم استبدلوا بهذا المسجد منذ نهاية القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) الريدانية التى وفت فى الوقت نفسه بغرض تجمع قافلة الحجيج إلى مكة فيها.

السلطان فى الريدانية: كان محور مضارب الجيش فى الريدانية بطبيعة الحال هو مضرب السلطان نفسه. وقد كان يقام فى نهاية صف مضارب الأمير التى كانت تنتظم من حيث المبدأ على أساس أن تكون المضارب الأقل أهمية فى المقدمة فى حين تأتى المضارب الأكثر أهمية فى المؤخرة (الظاهرى: الزبدة، ص ١٣٦ ـ ١٣٧؛). وكان النظام المتبع لحراسة خيمة السلطان فى قول المصادر المملوكية، شبيها كل الشبه بالحراسة داخل الخيمة (صبح الأعشى، جـ ٤، ص ٤٨، س ٢، جـ٩، ص ٤٩، س ١٣، ص ٥٦، س ١٥ ـ ١٧؛ ضوء الصبح، ص ٢٥٨، س ١ ـ ٤؛ الخطط، جـ ٢ص ٢١٠، ص ٢١٠، س ٣٠ ـ ٣٦؛ الحوادث. ص ٦٨٠، س ١١ ـ ١٢). وكانت حاشية السلطان بأسرها تسمى «الركاب الشريف (أو السلطانى).

وكان الجيش فى الميدان لا يحمل معه أية منشآت خاصة لأداء الصلوات اليومية، وقد يقتضى ذلك فيما يقتضى أن يؤدى الجيش صلواته وهو فى الميدان فى العراء والاستثناء الوحيد لذلك هو ما فعله بيبرس الأول، فقد أمر سنة ٦٦١هـ (١٢٦٢ ـ ١٢٦٣م) بإقامة جامع خيام (جامع خام) اقتضى الأمر إقامته على يمين الخيمة السلطانية.

وكان لهذا الجامع محراب ومقصورة (ابن عبد الظاهر، طبعة Sa-deque، ص ٨٩ ـ ٩٠، المتحف البريطانى، المخطوطات الإضافية رقم ٢٣، ٣٣١، ورقة ٧١ب، س ٣ ـ ٧). وأغلب الظن أن بيبرس قد ائتسى فى هذا المقام، كما فى غيره، بالمغول، ونحن قد استقينا المعلومات عن استخدامهم لهذه المساجد من وليام الربركى (لندن، سنة ١٩٠٠، جـ ٢٩، ٣١، ص ٢٩) وكان لبركه خان حاكم القبيلة الذهبية وخليف بيبرس مساجد خيام (مساجد

خام!) حيث كانت تؤدى الصلوات الخمس اليومية (اليونينى جـ ٢، ص ٣٦٥، س ٦ ـ ٧). وقد رأى ابن بطوطة (جـ٢، ص ٣٨٠ = طبعة كب، جـ٢، ص ٤٨٢) بعض هذه المساجد عند القبيلة الذهبية فى تاريخ متأخر عن ذلك كثيراً. وانظر عن التزام الجنود الدقيق بأداء الصلوات حتى أصبحت عندهم عادة فى ظل بيبرس الأول: كتاب ابن عبد الظاهر (ورقة ٦٣ب، س ١٣ ـ ١٥).

من الريدانية إلى دمشق (أو حلب): وكان الجيش فى جميع الأحوال يخرج من الريدانية جماعات منفصلة، ويدخل قصبة الشام على هذا النمط (أرسالا، أفواجاً ، على دفعات)، ومن ثم تنشر الحملة التأديبية مسافة طويلة فى تقدمها. وقد خبّرنا فى بعض المناسبات بأن ميسرة الجيش المصرى وميمنته وقلبه قد دخلت دمشق فى ثلاثة أيام متعاقبات (النهج السديد، جـ ٢٠، ص ٢٢، س ٣ ـ ٦؛ ابن الدوادارى: كنز الدرر، طبعة Roemer، جـ ٩، ص ٣٢.، س ١٠ ـ ١٣). وإنما نستدل من شواهد أخرى هل كان الجيش المملوكى يتقدم دائماً بنفس التشكيل الذى يخوض به ميدان المعركة؟

وكان من أكثر الإجراءات المألوفة التى يتخذها الجيش المتقدم هو إنفاذ كشافة خاصة إلى مختلف الاتجاهات.

وكان يصحب الحملة العسكرية قافلة كبيرة جداً من الجمال تحمل أثقالها. وكان كل مملوك يشترك فى حملة يتلقى على الأقل جملا واحداً، وكان فى بعض الأحيان يتلقى جملين، على حين كان جنود الحلقة من غير المماليك يتلقى كل رجلين منهم ثلاثة جمال (انظر D.Ayalon فى *Journal of the Economic and Social History of the Orient*، جـ ١، سنة ١٩٥٨، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١). وقد جعل السلطان برقوق لمماليكه ٧,٠٠٠ جمل و٥,٠٠٠ جواد حين كان يخطط سنة ٧٩٦ هـ (١٣٩٤م) لحملته على تيمور لنك (ابن الفرات، ص ٣٨٠، س ١٣ ـ ١٦، النجوم الزاهرة، جـ ٥، ص ٥٦٢، س ٦ ـ ٨). وكانت أكبر الحملات تتطلب من

٨٠٠ إلى ١٠٠٠ جمل لحمل السلاح الخفيف دون سواه (ابن الفرات، ص ٣٧١، س ٨ ـ ١١؛ ابن قاضى شهبة، ورقة ٩٩أ، س ٦ـ ٧). وكانت البغال قلما تستخدم لحمل متاع الجيش، وقد استخدمها جيش السلطان سنة ٦٩١هـ (١٢٩٢م) فى إقليم حلب لأن معظم الجمال نفقت بفعل وباء من الأوبئة (بيبرس المنصورى، ورقة ١١١أ، س ٦ ـ ٩). وكذلك كان استخدام العجلات لحمل عدد الحصار نادرا جدا.

وكان الجيش المتقدم يصحبه فى جميع الأحوال كثير من الأطباء والجراحين والصيدلانية ومقادير كبيرة من العقاقير (انظر مثلا صبح الأعشى، جـ ٤، ص ٤٩، س ٤ ـ٧) ومع ذلك فالظاهر أن عدده كان يتناقص فى كثير من الأحيان بفعل الأمراض التى كانت تدهم أفراده فى تقدم الجيش وهذا بخلاف الأوبئة التى كانت فى كثير من الأحوال تفتك فتكا بالمماليك وخاصة الشباب منهم، (انظر D. Ayalon فى *Journ of the Roy. As. Soc.* سنة ١٩٤٦، ص ٦٢ ـ ٧٣). ولا تنبئنا المصادر كيف وأين يعالج المرضى. وكان الضعفاء ومن يتخلفون وراء الجيش يعادون فى كثير من الأحيان إلى مصر.

وتسوق المصادر المملوكية معلومات وافرة موثوقا بها عن الجدول الزمنى لسير الجيش على الطريق الرئيسى لتقدمه من القاهرة إلى غزة إلى دمشق فحماة فحمص فحلب (وانظر الثبت المفصل للمحطات على طول الطريق *Egypt and Syria. under the* :W. Popper *Circassian Sultans* ص ٤٧، ٤٨ ـ ٤٩). وهذه المعلومات ليست موزعة بالقسطاس على العصر المملوكى، ذلك أن المصادر لا تذكر هذا الجدول إلا حين كان السلطان نفسه هو الذى يقود الحملة العسكرية. أما المعلومات عن الأقاليم القائمة خارج خط القاهرة ـ حلب، أى منطقة الدلتا، ومصر الوسطى والعليا والحجاز، فمتفرقة.

وكان سير الجيش من القاهرة إلى حلب يستغرق ما بين ٣٠ يوماً وأربعين يوما؛ ومن القاهرة إلى دمشق ما بين ٢٠ يوماً وخمسة وعشرين يوماً، ومن

القاهرة إلى غزة ما بين عشرة أيام أو اثنى عشر يوماً؛ ومن غزة إلى بيسان من خمسة أيام إلى ستة أيام، ومن بيسان إلى دمشق ما بين ثلاثة أيام وأربعة أيام؛ ومن دمشق إلى حمص ما بين يومين وثلاثة أيام؛ وما بين حماة وحلب من يومين إلى ثلاثة أيام. وكانت هذه الأرقام أحياناً تشمل أيام الراحة فى المحطات الوسطى وأحياناً لاتشملها. وكان متوسط مدد الراحة فى المحطات الرئيسية: فى غزة ما بين ثلاثة أيام وخمسة أيام؛ وفى بيسان، ما بين يومين وثلاثة أيام؛ وفى دمشق ما بين خمسة أيام وسبعة أيام، وفى حماة ما بين يومين وثلاثة أيام. وكانت مدة الراحة فى حمص وكذلك المدة المطلوبة لنقطع المسافة بين حمص وحماة، غير مقررة.

وثمة ظاهرة فى الحملات الحربية عند المماليك وهى أنه لم تكن هناك نسبة ثابتة بين الضباط والجنود فى معظم عصر المماليك على الأقل. صحيح أن القاعدة كانت تقتضى أن يكون تحت إمرة أمير الألف ألف جندى من جنود الحلقة وعدد غير محدد من أمراء الأربعين وأمراء العشرة، إلا أن مقدم الحلقة كان يجب أن يكون تحت إمرته أربعون من جنود الحلقة فى المحلة الواحدة (انظر D.Ayalon فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* جـ ١٥ سنة ١٩٥٣، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١). وليس من الواضح إلى أى حد كان هذا فى الواقع يطبق أثناء العصر الأول للمماليك، حين كانت الحلقة لا تزال قوية وافرة العدد. ولكن الحلقة كانت فى معظم هذا العصر تتقلص باطراد. وقد توقفت فى عصر المماليك الچراكسة عن المضى إلى المعركة توقفاً يكاد يكون تاماً. وحين كانت الحلقة تمضى إلى الحرب فإن عدد أفرادها لم يكن يتجاوز بحال مئات قليلة. واسم «مقدم حلقة» نفسه الذى كان كثير التردد فى عصر المماليك البحرية، اختفى كلية فى عصر المماليك الچراكسة (انظر *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* جـ ١٥، ص ٤٤٨ وما بعدها؛ وهذا يتضمن أن النسبة المذكورة آنفا بين الجنود فحسب وبين من يفوقونهم فى

الرتبـة إبان الحملة لم يكن له إلا قـيمـة قصاصة الورق.

أما المماليك السلطانية (انظر *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، جـ ١٥، ص ٢٠٤ وما بـعدها) الذين كانوا قوام الجيش يتحملون عبء القتال فإننا لا نعلم حتى النسبة النظرية بين ضـبـاطهم وجنودهم إبان الحـملة. ويذكـر أن عدد المـماليك السلطانيـة بلغ فى الـروك الناصـــرى لسنـة ٧١٥هـ (١٣١٥م) ٢٠٠٠ وبلغ عـــدد قـوادهم (مقدمو المماليك السـلطانية) ٤٠ مقدماً. ولكننا لا نعـلم هل قـامت هذه النسـبـة قبل هذه السنة أو بعدها وهل اصطنعت بصفة خاصة فى ميدان المعركة.

وبحـسب حالـة معلومـاتنا فـإنه لم يكن وجد إلا تشكيل واحـد يشترك فى المعركة التى يمكن وصفها وصفا وافيا. وهذا التـشكيل الـذى يسـمـى «طُلب» (والجـمع «أطلاب») والذى تردد تردداً كثيراً فى المصادر، كان ذا طبيعة مهلهلة جدا، وربما كان عدد الجنـود المشتركين فـيه يخـتلف اخـتـلافاً كـبـيراً. وكـان التشكيل الذى يخـرج للحرب تحت إمرة أمـيـر يتكون مـن «طُلبْ» كـمـا كـانت المماليـك السلطانية كلهـا المشتـركة فى حملة من الحمـلات ويزيد عدد جنودها كثـيراً عن عدد جمـيـع الأطلاب الأخرى مجتمعة، تؤلف طلباً واحداً فقط.

السِّرية والخـدع الحربية: لم تكن تبـذل إلا مـحاولة قـليلة ـ أو قل إنه لم تكن تبــذل أية مـــحـــاولة ـ لإخـفـــاء الاســتـعـدادات لشن حـملة مملوكيـة أو إخفاء هـذه الاستعدادات. وكانـت إقامة علم الحرب، والاسـتعراض والتفـتيش، ودفع الأعطيات فى محـفل، قبل خروج التجريدة تتيح للعـدو تحذيراً وافياً بأن الهـجـوم وشـيك. ولما كـان المـماليك لا يسـتـعـــملون الطريق البـحـــرى لنقل جيوشهم أو عتادهم إلى الشام إلا نادراً فإنه لم يكن لهم بد من حصـر أنفسهم فى طريق برى واحـد مـن القـاهرة إلى غـزة، وكان هذا ييـسـر إلى حد كـبيـر مهمة العدو فى مراقبة تحركاتهم، وكان الموقف فى الشام، بالرغم من أنه أفضل بعض الشىء، إلا أنه لم يكن فى جوهره مخـتلفاً عن ذلك، صـحيح أنه كـان ثمة طريقان من غزة إلى دمشق، يتبع الأول

الساحل ثم ينثنى مخترقاً وادى إسدرالون مباشرة إلى بيسان، ويخترق الآخر الكرك فى شرقى الأردن، إلا أن الطريق الأول هو الذى كان يستعمل فى الغالب لأنه كان أفضل كثيراً من الثانى. زد على ذلك أن المؤن التى تعد على طول الطريق الذى يسلكه الجيش قبل خروجه بأمد طويل دون أى محاولة للتخفى كانت تنبىء العدو بالناحية بالضبط التى يتوقع منها الهجوم.

على أن المرء يمكن أن يجد شواهد على محاولات بذلت لتضليل العدو؛ فقد حدث مرة حين خرج بيبرس الأول على رأس جماعة من فرسانه أن منع رجاله من شراء الطعام والعليق حتى يخفوا هويتهم (السلوك، جـ ١، ص ٥٩٨). وكان السلطان ططر (٨٢٤هـ = ١٤٢١م) يعد من أعظم الخبراء بين سلاطين المماليك فى استعمال الخدع والمكائد، ذلك أنه حين خرج لقتال منافسيه من الأمراء فى الشام لم يرفع «الجاليش») انظر النجوم الزاهرة، جـ ٦، ص ٤٩٠ ـ ٤٩٨)، كما قطع جميع المواصلات بين مصر والشام. وهذه الفعال التى سميت «تعمية الأخبار» (النجوم الزاهرة، جـ ٦، ص ٤٩٤ ـ ٤٩٥؛ ابن الفرات، جـ ٩، ص ٧٢، س ٥ ـ ٧؛ النجوم، طبعة القاهرة، جـ ٨، ص ١٥٢ ـ ١٥٣) قد أثنى عليها المؤرخ وقال إن ططر فى هذا الصدد قد سار على نهج سلاطين المماليك الأولين (النجوم الزاهرة، جـ٦، ص ٤٩٤ ـ ٤٩٦). وهناك شواهد أخرى على قطع المواصلات بين أجزاء مختلفة من السلطنة لإخفاء تحركات الجيش. وقد سجلت أيضاً حيل أخرى اصطنعها سلاطين المماليك. فقد وزع السلطان برسباى «نفقة السفر» ليجعل قرايلك يظن أن برسباى قد اعتزم أن يهاجمه. على أنه خشى ألا يستطيع استرداد ماله فوزع النفقة على الأمراء فحسب ولم يوزعها على المماليك السلطانية (النجوم جـ٦، ص ٦٨٥ ـ ٦٨٧). وقد لجأ السلطان المؤيد شيخ إلى عدة حيل استخدمها ضد نوروز الحافظى (النجوم، جـ٦، ٣٣٦ ـ ٣٣٧) ومن هذه إشعاله كثيراً من النيران فى الخيمة التى كان قد تركها وشيكاً، فجعل

نوروز بذلك يظن أن عدوه مازال هناك هو وجيشه (النجوم جـ ٦، ص ١٤٧، س ٥ ـ ٧). وكان جنود المماليك فى معاركهم مع المغول يرتدون فى بعض الأحيان قلانس «سراقوج» ليضللوا عدوهم فلا يعرف من هم. وكذلك كان الجنود الأرمن فى معسكر المغول يضعون على رؤسهم هذا اللباس حتى يحسبهم العدو من المغول (السلوك، جـ١، ص ٥١١، س ١٠ ـ ١١، ص ٧٨٣، س ١٤ ـ ١٥، انظر المصدر نفسه، ترجمة Quatremére، جـ١/١، ص ٢٣٥؛ ابن عبد الظاهر، ورقة ٧٨ ب، س ٧ ـ ٨؛ Dozy: *Supplement*، هذه المادة، L.A. Mayer: *Mamluk Costume* الفهرس، مادة Sarâquj).

نظام الجيش: اضمحل كثيراً نظام الجيش المملوكى فى عصر الچراكسة بالقياس إلى نظامه فى عصر المماليك البحرية، وانحدر إلى أسفل درك فى العقود الأخيرة من حكم المماليك (انظر عن نظام الجيش وقت السلام *Bulletiin of the School of Oriental and African Studies*، جـ ١٥، ص ٢١١ ـ ٢١٣).

وفى عصر المماليك البحرية لم تبد إلا شواهد قليلة على العصيان فيما يتصل بالحملات، وإذا حدث ذلك فإنه كان يعاقب عليه أشد العقاب (انظر مثلا: السلوك، جـ ١، ص ٥٤٤، س ١٣ ـ ١٥، ابن كثير، جـ ١٤، ص ٢). أما فى عصر المماليك الچراكسة فإن الموقف الذى ساد كان موقفاً مختلفاً عن ذلك كل الاختلاف. فقد أصبح القعود عن الاشتراك فى حملة يزداد كثرة بين المماليك السلطانية، وهم الجماعة العسكرية الوحيدة الجديرة بهذا الإسم فى ذلك العهد. وكان التهديد بأقصى العقاب، وهو الشنق فى الغالب، يمر بلا مبالاة على الإطلاق، بل لقد حدث أن حملة تأديبية بأسرها لم تقدم نفسها لأداء الواجب فيما عدا القواد بالرغم من استدعائها مراراً وتكراراً على أن مثل هذه الشواهد على العصيان وقعت بين الحين والحين فى حالة الحملات الصغيرة فقط إلى مصر العليا أو السفلى أو الحجاز وما إلى ذلك (النجوم الزاهرة، جـ ٥، ص ٢٨؛ جـ ٧، ص ٧٥٦، س ٩ ـ ١٣، ص

٧٢٥، س ٢ ـ ٤، الحـــوادث، ص ٢٦ س ١٤ ـ ٧، س ١٢١ ص ٥٥٣، س ١٤ ـ ١٩).

وكـان أفـراد الحـملة فـى بعض الأحيان يجتمعون فى مكان التجمع ويخرجون إلى المعركة دون أن ينتظروا الأمر بالتحرك (النجوم، جـ ٦، ص ٢٥٩، س ١ ـ ١٩؛ جـ ٧، ص ٢٦٤، س ٨ ـ ٩). وكانت الحملة إذا خرجت للقتال بعزم وبلا استحثاث يعدها المؤرخ «شيئاً عظيماً إلى الغاية» (النجوم الزاهرة، جـ٧، ص ٤٠٨، س ١ ـ ٣). وكانت الحملة الوحيدة التى تحمس فيها الجيش المملوكى كله للحرب فى عصر المماليك الجراكسة هى الحملة على قبرس سنة ٨٢٩هـ (١٤٢٦م؛ انظر النجوم الزاهرة، جـ٦، ص ٦٠٠).

وثمة صورة أخرى من صور العصيان جرت وهى عودة أقسام من الحملة التأديبية، بل الحملة كلها، من ميدان القتال أو من إحدى المحطات على الطريق إلى القاهرة دون إذن من السلطان. وهذه الظاهرة أصبحت شائعة منذ قيام السلسلة الطويلة من المعارك بين المماليك وبين الزعيم التركمانى شاه سُوار وحلفائه العثمانيين أيام السلطان قايتباى، على أن الدلائل الأولى عليها كانت قد ظهرت فى تاريخ متقدم عن ذلك (ابن خلدون: جـ ٥، ص ٤٨٣، س ١٣ ـ ١٥). وكان عدد الجنود العائدين إلى القاهرة مخالفين للأوامر يكثر بصفة خاصة حين يمتد أجل الحملة وتكون عسيرة. إذ كانت ندرة الطعام والعليق والأثمان الباهظة تضطرهم إلى بيع جيادهم وسلاحهم وأزيائهم العسكرية (انظر عن الزى العسكرى المملوكى L.A. Mayer: *Mamluk Costume*، ص ١٩ ـ ٢٠) والعودة إلى الوطن. وفى هذه الحالة يصبح غضب السلطان عديم الجدوى، ولم يكن له خيار إلا أن يلوذ بالصمت. وقد جرت الحال بأن يعود الآبقون سراً ويظلوا مختفين حتى يهدأ غضب السلطان، ولكن كان يحدث أن يدخلوا القاهرة جهراً ويطالبوا فى وقاحة بزيادة فى أعطياتهم. ولم ينجح

السلطان قط فى ردهم إلى الجبهة، إذ هم يتخلون عن واجبهم (النجوم الزاهرة، جـ ٧، ص ٤٨٧، س ٥ ـ ٤٧٨، س ٨؛ الحوادث، ص ٦٠٢، س ٢١ ـ ٦٠٣، س ١٣، ٦٧٢ س ٢٠ ـ ٢٣؛ البدائع، جـ ٣، ص ٨٨، س ١٢ ـ ١٤ ، ٨٩ س ٢ ـ ٣ ، ٢٢٧ ، س ٢٢، ٢٢٨، س ٢، ٢٢٩، س ١٤ ـ ٢٢,٢٥٤، س ٢٢ ـ ٢٣ ، ٢٥٥ ، س ١٢ ـ ١٤، ٢٦٩ ، س ١١ ـ ١٦، جـ ٤، ص ١١٦، س ٨ ـ ٢٣، ٤٣٧،س ٣ ـ ٦؛ جـ ٥، ص ٦٨، س ١٢ ـ ١٣). وكان من الأسباب الكبرى لعجز المماليك عن أن يحتفظوا بقبرس ما عمدت إليه الحامية المرابطة هناك من العودة إلى القاهرة فى كثير من الأحيان غير مبالية بأوامر السلطان، إذ كانت محاولاته الرامية إلى ردهم إلى مكانهم تبوء فى العادة بالخيبة المرة (النجوم، جـ ٧، ص ٧٢٤؛ س ٦ ـ ٩؛ الحوادث، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٧، ٨٤٨، س ٥ ـ ١٩، ص ٤٥٤، س ٥).

وكان الإبراء الشرعى من الحملة يسمى «دستور» وهذا المصطلح الذى شاع كل الشيوع فى العصر الأيوبى، قد بطل بالتدريج فى عهد المماليك.

نظام المعركة فى الميدان:

كان تنظيم الجيش لخوض المعركة يسمى «ترتيب» أو «تعبئة» (النجوم، جـ٦، ص ٤٤٤، س ٣، ٤٩٣، الحوادث، ٦٤٦) أو «المصافقة» (النجوم، ص ٧، ص ٦٧) أو «الصفّ» (النجوم، جـ٦، ص ٤٩٣) فى حين كانت المعركة نفسها تسمى «المصَاف» (انظر Zetterstéen: *Bei-traege*، ص ١١٣، س ٢٤، النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ ١٦، ص ١٠، ابن الفرات، جـ ٧، ص ١٧٠؛ س ٩، ١٧٢، س ٢٢). والذى جرت عليه الحال فى كل معركة كبرى للمماليك ولجيش المماليك ولجيش العدو هو أن الجيش كان يقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: القلب، والميمنة، والميسرة. وكان القلب هو أقوى هذه الأقسام جميعاً، إذ كان يشتمل على خيرة الجنود الذين حاربوا فى ظل «السناجق السلطانية» أو «الأعلام السلطانية» يقودهم السلطان نفسه. وكانت الأعلام

السلطانية تكشف عن مكان السلطان، وهو أمر كان يهدد سلامته الشخصية إذا حزب الأمر، ومن ثم فإن السلطان الأيوبى الناصر يوسف حين حارب المماليك البحرية خرج بعيداً عن هذه الأعلام فنجا من الأسر (السلوك، جـ ١، ص ٣٧٥، س ٥ ـ ٨). وقد أمر السلطان قلاوون فى معركته مع المغول، بطى الأعلام السلطانية حتى لا يتعرف عليه العدو (النهج السديد، جـ ١٤، ص ٤٩٢، س ١ ـ ٣). وقد حدث فى معركة أخرى أن ردت الأعلام السلطانية إلى الوراء وبقى السلطان فى مكانه المعهود (المنهل الصافى، جـ١، ص ١٥٤ ب، س ٢٢، وانظر عن الأعلام السلطانية أيضاً. ابن خلدون: المقدمة، طبعة Quatremére جـ٢، ص ٤٦ = ترجمة روزنتال، جـ ٢، ص ٥٢).

وكانت توضع لصق الميمنة والميسرة القوات الاحتياطية (الفرسان البدو بالقرب من جناح والفرسان التركمان بالقرب من الجناح الآخر). وكان المشاة أو الرّجّالة يوضعون أمام الصفوف التى ذكرناها آنفا (ابن إياس، جـ ٤، ص ٤٤٨، ٤٥١، جـ ٥، ص ٨) والظاهر أن استخدام المشاة قد زاد فى السنوات المتأخرة من حكم المماليك (انظر ابن طولون، طبعة هارتمان؛ الأنصارى: حوادث الزمان، مخطوط بمكتبة جامعة كمبردج، ١١، ٢) وربما كان ذلك نتيجة لنمو استخدام الأسلحة النارية، وكان المشاة المستخدمون فى ميدان المعركة قد جند معظمهم من الفلاحين وشبه البدو فى جبل نابلس وغير ذلك من نواحى الشام (Zetterstéen: *Beitraege*، ص ٨١؛ النجوم، طبعة القاهرة، جـ ٧، ص ٣٠٣، ١٧؛ السلوك، جـ١، ص ٣٨٨، س ٥ ـ٦، جـ ٢، ص ٩٣، س٧، ابن الفرات، جـ٧، ص٤١، ١٦٩، س ١٥؛ حوادث الزمان، ص ٧٠١، س ٧ ـ ٨؛ البدائع، جـ ٣، ص٥١، س ٥ ـ ٧، جـ ٤، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩، ٤٤٨، س ١٢ ـ ١٨، ٤٥١، س ١٧ ـ ١٨؛ جـ٥، ص ٢٨، س ٢ ـ ٣، ٦٣، س ٢ ـ ٣).

وكان الاصطفاف للمعركة فى بعض الأحيان أكثر إحكاماً بعض الشئ. وقد رتب الأمير منطاش جيشه فى محاربته برقوقا كما يلى: القلب والميمنة والميسرة وأضاف إلى ذلك جناحين. زد على ذلك أنه أقام فى مؤخرة الميمنة والميسرة وحدة من الاحتياطى أو الرديف. ولم يستطع برقوق أن يفعل هذا العمل لأن جيشه كان صغيراً جداً (النجوم الزاهرة، جـ٥، ص ٤٩٣، س ١٠ـ١٣).

وفى سنة ٨٠٢هـ (١٤٠٠م) رتب جيش السلطان فرج فى معركته مع الأمير تنم بين الرملة وغزة على النحو التالى: الميمنة، والميسرة و «قلب فى قلب فى قلب» وكل تشكيل من هذه التشكيلات رديفه (النجوم الزاهرة، جـ٦، ص٣٥، س ١٠ـ١٣). وفى سنة ٨٢٠هـ (١٤١٧م) استعرض السلطان مؤيد شيخ ــ الذى كان مصلحاً عسكرياً عظيماً «وإماماً فى معرفة تعبية العساكر» ــ جيشه المصطف للمعركة قرب تل السلطان (قرب حلب). واستقر رأيه على ألاّ يترك ترتيب «أطلاب» أمرائه إلى أى شخص غيره، وأن يقوم بذلك شخصياً. وقد رتب الأطلاب غير متبع الترتيب الذى جرى الأمراء على الجلوس بمقتضاه فى حضرة السلطان فى المحافل الرسمية، وإنما رتبها «بحسب وظيفته» أى الطلب؛ انظر النجوم الزاهرة، جـ٦، ص ٣٦٣، س ٦-٢؛ وانظر أيضاً المنهل، جـ٣، ص١٦٨ا، س٢-٨؛ البدائع، جـ٢، ص٨، س ٢٣-٢٥؛ *Journal of the American Oriental Society*، ١٩٤٩، ص١٤٢، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، جـ١٥، ص٤٥٤-٤٥٥)، ويبدو أن ذلك يتضمن أن ترتيب أطلاب الأمراء فى ميدان المعركة كان وقتذاك بطبيعة الحال صورة طبق الأصل لترتيب جلوسهم فى المحافل الرسمية.

وفى سنة ٨٤٢هـ (١٤٣٨م) عبأ الأمير آقبغا التمرازى جيش السلطان جقمق فى قتال الأمير قُرقْماس كما يأتى: ميمنة، وميسرة، وقلب، وجناحين. وهذه التعبئة للمعركة سميت «تعبية المُجَنّح» (النجوم الزاهرة، جـ٧، ص٤٦، س ٦-٨) وقد وضعت طليعة أمام القلب وسميت «جاليش القلب» (أبو الفدا،

جـ٤، ص١٥، س٦) والظاهـر أن القلب نفسه كان يقسم فى بعض الأحيان إلى عدة أقسام بما فى ذلك الأجنحة، كما يستدل من العبارة «جناح القلب الأيسر» (النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ٧، ص ٣٠٣، س ١٣ - ١٤).

ولا تزودنا المصادر إلا بمعلومات قليلة جداً عن الأماكن التى احتلتها جيوش الأمراء المصريين على اختلافهم هم وولاة الولايات الشآمية فى نطاق الجناحين الأيمن والأيسر والقلب. أما بخصوص جيش ولاية حماة فقد ذكر صراحة أنه كان يوضع فى العادة قريباً من الجناح الأيمن منذ أيام صلاح الدين (السلوك، جـ١، ص٢٠١، س ٣ - ٦؛ أبو الفداء، جـ٤، ص٢٤، س ٢٨ - ٢٩).

القتال الفعلى: إن هناك ظاهرة متواترة فى المعارك الكبرى التى خاضها المماليك مع أعدائهم وهى أن الجناحين ينهزمان أولا، فى حين يثبت القلب مدة أطول. وما إن يبدأ القتال حين تنقلب التعبئة المحكمة كلها انقلاباً عظيما، ذلك أن جناحاً من جناحى جيوش الأعداء ينهار تحت ضغط هجوم العدو ويعمد جنوده إلى الفرار، على حين يطاردهم الجناح المعادى بأقصى سرعة. ومن الملاحظ أن الجانب نفسه الذى انهزم هزيمة منكرة ينجح فى كثير من الأحيان، أثناء المراحل الأولى من القتال فى اكتساح جناح من أجنحة العدو ويطارده. وقد يبعد الجناح المطارِد والجناح المطارَد بعداً كبيراً عن ساحة المعركة الكبرى، وبذلك يظل جاهلا كل الجهل بتطورات القتال (حدث هذا فى معركة غزة ضد الفرنجة سنة ٦٤٢هـ الموافقة سنة ١٢٤٤م (سبط الجورى، ص ٤٩٤، س ٨ - ١٦)، وفى معركة الناصر يوسف مع أيبك سنة ٦٤٨هـ الموافقة سنة ١٢٥١م [المكين، ص ٥٣ - ٥٥؛ السلوك، جـ١، ص ٣٢٤ - ٣٢٧؛ النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ٧، ص ٦، س ١٦ - ص ٧، س ٢] وفى وقعة عين جالوت وفى معركة برقوق مع منافسيه عند شقحب سنة ٧٩٢هـ الموافقة سنة ١٣٩٠ [ابن الفرات، جـ٩، ص ١٨٥ - ١٨٧؛ ابن

قاضى شهبة، ورقة ٥٩ ب، س ٢٠ ـ ٢٥، المنهل، ورقة ٤٧ ب، س ٥ ـ ٦]؛ وكذلك حدث أكثر من مرة أن الجناح المطارِد فى رجوعه إلى ميدان القتال يكتشف أن الجيش الذى ينتمى إليه كان قد نزلت به هزيمة منكرة.

وكانت المعارك الكبرى التى خاضها المماليك على الأغلب قصيرة، وقلما كانت تستمر أكثر من يوم واحد، ومن أكثر المعارك امتداداً هى التى خاضوها مع تيمور لنك، ولكن هذه المعركة كانت مجموعة من معارك الميدان وحصاراً لمدينة دمشق، وقد كانت الحصارات أيام القرون الوسطى طويلة جداً فى القرون الوسطى، وفى هذه الحالات النادرة، أى حين تستمر المعركة إلى اليوم التالى، كان القتال يتوقف فى الليلة التى تتخلل ذلك. ويندر أن كان المماليك يحاربون معركة ليلية مع عدو أجنبى.

وكان من الحركات الحربية القديمة التى استخدمتها القبائل التركية والمغولية فى ميدان المعركة، ما عرف جيدا بالإحاطة بالعدو وإبادته فى نطاق حلقة تضيق عليه. وقد ذكرت إحاطة العدو بحلقة كثيراً فى كتب التدريب على الفروسية التى ألفت فى عصر المماليك. وقلما ذكرت فى التدريبات العسكرية الفعلية. وهذه الحركات الحربية بالذات كانت شائعة جداً فى الصيد (ضرب حلقة صيد) وخاصة فى العقود الأولى من حكم المماليك (السلوك، جـ ١، ص ٤٩٨، س ٧، ٥٢٠، س ١ ـ ٤، ٥٤٩، س ٩ ـ ١١، ٥٨٤، س ١ ـ ٣، ٧٨٩، س ٥ ـ ٦، ٨٥٩، س ٢٠ ـ ٢١، ٤٢١، س ١٠ ـ ١٤، ابن عبد الظاهر، ورقة ٥٢ أ، س ٧ ـ ١٠، ٩٣ ب، س ١١ ـ ١٦؛ Quatremére: *Sultan Mamlouks* جـ ١/٢، ص ١٤٧ وما بعدها). على أننا ـ بقدر ما نعلم من المصادر الميسورة لنا ـ نرى أن المماليك لم يتبعوا هذه الطريقة فى الحرب فى أى من معاركهم الكبرى، أى أنهم لم يعمدوا قط إلى الإحاطة بالعدو فى ميدان المعركة وإبادته بعد الإحاطة به (هم يفعلون ذلك مع بعض أقسام من العدو المهزوم المطارَد، ويكون ذلك فى العادة بعيداً جداً عن مسرح المعركة

الكبرى. والصورة غير واضحة فيما يتعلق بمعركة عين جالوت). وثمة تفسير واحد ممكن لذلك هو أن الطرفين لا يستطيعان اللجوء إلى هذه الحركات الحربية الخاصة بالتطويق أحدهما مع الآخر بنجاح، لأن كلا منهما كان خبيراً بهذه الحركات (استخدمها الخوارزمية بنجاح كبير مع الفرنجة فى معركة غزة سنة ٦٤٢هـ = أكتوبر سنة ١٢٤٤؛ انظر سبط بن الجوزى، ص ٤٩٤، س ٣ ـ ١٦. وفى سنة ٧٠١هـ = ١٣٠٢م أخمد المماليك فتنة كبيرة أثارها البدو من الصعيد بتطويقهم «فى حلقة مثل حلقة الصيد»، المنصورى، ورقة ١٢٣١ ـ ١٢٣٢). وثمة تفسير آخر ممكن هو أن فن الحرب عند المماليك كان قد انحرف تدريجاً من الفن عند إخوانهم الأتراك المغول تحت تأثير انتقالهم إلى حياة الاستقرار واتباع السوابق الحربية الإسلامية. وقد يصدق هذا، إلى حد أقل، على الجيوش المغولية بإيران. ومن المعروف جيداً أن الصيد كان من الوسائل الكبرى للتدريب على الحرب الفعلية لدى بدو الفيافى. وقد ذكرت «حلقة الصيد» فى عهد بيبرس الأول أكثر بكثير مما ذكرت فى عهود السلاطين المتأخرين، وقد يدل هذا على اضمحلال أساليب الحرب البدوية بين المماليك بمرور الزمن (انظر التدريب العسكرى لدى المماليك: D.Ayalon: *Notes on the Furusiyya exercises and games in the Mamluk Sultunate* فى *Scripta Hierosolymitana* جـ ٩، ص ٣١ ـ ٦٢؛ T.Scanlon: *A Muslim Manual of War*، القاهرة سنة ١٩٦١).

ومن السنن التى جرى عليها المماليك فى معاركهم نذكر الملاحظتين الآتيتين الجديرتين بالالتفات.

(أ) فى معركة أبلُسْتَيْن (سنة ٦٧٥هـ = أبريل سنة ١٢٧٧) ترجل المغول عن جيادهم وقاتلوا حتى الموت (النهج، جـ ١٤، ص ٤٢٤، س ٥ ـ ٦؛ ابن كثير، جـ ١٣، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ٢، ص ١٦٨). والظاهر أن هذا النوع من القتال كان شائعاً جدًا لدى المغول (انظر عن استخدامهم المتكرر لذلك فى حروبهم مع خوارزمشاه: سبط بن

الجــــوزى، ص ٤٤٣، س ٨ ـ ٤٤، س ٧). ويبدو أن المماليك لم يلجأوا قط إلى هذا النوع من القتال. على أن هذه السنة ذكرت كثيراً أيام صدر الإسلام فى المراجع فقيل إنها كانت تمارس فى الظروف الحرجة أو الميئوس منها (انظر مثلا الدينورى: الأخبار الطوال، ص ٢٨٨، ابن سعد، الطبقات، جـ ٢، قسم ١، ص ٩٣، س ١٤ ـ ١٩؛ الطبرى، جـ ١، ص ١٦١٤، س ٨، جـ٣، ص ٨٥٣، س ٢١ ـ ٥٤، س ١١؛ ابن خلدون: العبر، جـ٣، ص ٣٣٨).

(ب) ويذكر أصحاب الرسائل العسكرية المملوكية اصطناع ضجة هائلة لإدخال الفزع فى قلوب العدو، والحق أن المماليك لجأوا إلى ذلك كثيراً جداً ولاقوا نجاحا كبيرًا. وتروى مصادر المماليك أن هذه الطريقة نجحت فى حصار عكا سنة ٦٩٠هـ (١٢٩١م)، ففى الهجوم الأخير على هذه المدينة استخدم المماليك عدداً ضخما من الطبول (كوسات) حملها ٣٠٠جمل «فكان أصوات مهولة وحس عظيم مزعج» وانقلبت الدنيا رأساً على عقب (دول الإسلام، جـ ٢، ص ٢، ص ١٤٧، س ٥ ـ ٧؛ ابن كثير، جـ ١٣، ص ٣٢١، س ٣، النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ ٨، ص ٦، س ٧ ـ ٩؛ السلوك، جـ ١، ص ٧٦٥، س ١ ـ ٢، جـ ٢، ص ٧٢، س ٨؛ ابن الفرات، جـ ٨، ص ١١٢، س ١٠ ـ ١١) وكان أعداء المماليك البدويون يتأثرون خاصة بالطبول (دول الإسلام، جـ ٢، ص ١٤٧، س ٥ ـ ٧؛ ابن كثير، جـ ١٣، ص ٣٢١، س ٣؛ النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ ٧، ص ٦ س ٧ ـ ٩؛ السلوك، جـ ١، ص ٧٦٥، س ١ـ ٢، جـ٢ ص ١٦٢، س ٨؛ ابن الفرات، جـ ٨، ص ١١٢، س ١٠ ـ ١١).

وحين كان المماليك يضطرون إلى خوض معارك كبرى على الأرض المصرية، فإنهم قد جروا على تفضيل أن تدور المعركة فى جوار القاهرة. وفى عدة أحوال كان الحد بين صحراء سيناء ومصر نفسها ويسمى «رأس الرمل» أو «أول الرمل»، ممتدحاً لأنه أنسب للمدافع، ذلك أن المهاجم سوف يكون قد أنهك بمجرد عبوره الصحراء.

وقد أبى برقوق فى قتاله منطاش ويلبغا الناصـــرى، وطومـان باى فى قــتـاله العـثمـانيـين أن يأخـذا بهـذا الاقتـراح وفـضـلا القـتـال فـى جـوار القـاهرة (النجـوم الزاهرة، جـ ٥، ص ٤٠٩، س ٨ ـ ٩، ص ٤١١، ابن قـاضى شـهبـة، ورقة ٣٨ب، س ٥ ـ ٨؛ ابن الفرات، جـ ٧، ص ١١٤؛ جـ٩، ص ٨٠، س ٢٤ ـ ٢٧؛ البـــدائع، جـ ٥، ص ١٣٦، س ٦ ـ٩، ٢٢ ـ ٢٤ ـ ص ١٣٩).

والظاهر أن الـهـزيمـة التى أنـزلهـا السلـطان أيبك بـالناصـــر يـوسف فى العـبـاسـيـة سنة ٦٨٤هـ (فـبـراير ١٢٥١م) بعد أن عبر النـاصر الصحراء مـباشـرة وأزال إلى النهاية خطرتهـديد الأيوبيين لحـكم المماليك، لم تغـرِ خلفاء أيبك بأن يحذوا حذوه.

منديل الأمـان: حـين كـان واحـد من الطرفين المتنازعـين يرغب فى التفاوض لعقد هدنة أو صلح أو تـسليم فإنه كان يوفـد إلى مـعـسكر عـدوه مبـعـوثاً أو مبعوثين يحملون (منديل الأمان). وكان هذا المنديـل، الذى لم يحـدد لـونه، يلف عادة حـول العنق أو يوضع على الرأس (قلما كان يطوى حول الوسط أو يحمل باليد). ويمكن أن يرسل مثل هذا المنديل أيضاً على يد الجانب المنتصر دلالة على قبـوله العرض بالتـفاوض (Zetterstéen: *Beitraege*، جـــــ ٧، ص ١٤٥، س ١٢؛ المنـهل، جـ ٥، ورقـــــة ١٢٠، س ١٨؛ النجـــوم الزاهرة، جـ ٥، ص ٣٠٩، س ٧؛ جـ ٧، ص ٤١٥، س ١٠ ـ ١١، ص ٤٣٩، س٣ ـ ٤؛ البــــدائـع، جـ ٢، ص ١١، س ٢٠ ـ ٢٦؛ جـــــ ٣، ص ١٠٩، س ١٢، ص ٣٠٦، س ٦، ص ٣٥٣، س ١٠؛ ابن عـربـشـاه: التـأليـف الطاهر، المتحف البريطانى، المخطوطات الشرقية، رقم ٣٠٢٦، ورقة ١٨٦، س ١٤ ـ ١٦، ورقـــــــة ١٩٧، س ١٨ ـ ١٩؛ وانظـر أيضـــاً L.A. Mayer: *Mameluke Costume*، ص ٦٣، تعليق ٤، وانظر Dozy. . وقلما كـان يسـتـخدم «قـمـيص الأمـان» فى العـرض الذى كان يسـتـخـدم من أجله المنديل (ابن الـفـرات، جـ ٧، ص ٢٢٨؛ وانظر أيضاً: المنصورى، ورقة ٢٣/ ١، س ١٣).

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٣٥٢٥
I.S.B.N 977-01-4-730-3

موجز دائرة المعارف الإسلامية

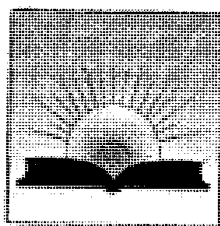
الجزء الثاني عشر

حرب - الحسين بن على

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

مركز الشارقة للابداع الفكري



أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

الخسائر فى الأرواح

إن الخســائر التى ذكـرتها مـصادر المماليك عـما فقده المماليك أو أعداؤهم معتدلة جـداً على وجه الإجمال، وإن لم تخل بحـال من المبـالغات. ومن الأمـور الهادية فى هذا الصــدد ما ذكره المؤرخ المملوكى ابن تغرى بردى . فهو ينتسب هو ومـعــاصـره القـريـب ابن خلدون (المقدمة ، طبعـة كاترمير ، جـ١ ، ص٩ = ترجـمة روزنتـال، جـ١ ص٧) الذى قضى عدة سنوات فى سلطنة المماليك ، إلى تلـك القلة الـنادرة من المؤرخـــين المسلمين الذين يناقشــون صحة الأرقام التى ذكـرتها المصــادر التـاريخيـة عن الخـسائر . وعلى حـين ينتقـد كلاهمـا الأرقام الخاصة بأحجام الجيوش ، فإن ابن تغرى بردى وحـده هو الذى يدخل فى نقده أرقام الذين قتلوا فى المعارك . وابن تغـرى بردى نفـسه ، الذى يذكـر فى عدة أحـيان أن الأعداد التى ذكـرتها المصادر لأولئك الذين أهـلكهم الطاعون مـبالغ فـيهـا كل المبـالغة، يضـيف فى مناسـبـة من هذه المناسـبـات أن هذا يصدق أيضاً على أولئك الذين قتلوا فى «الوقائع المتـقدمة»، وذلك حين تتـحدث المصــــادر عن أن عـــدد من قـتـلوا فى معركة واحدة بلغ مائه ألف مقاتل أوأقل أو تهـبط بهذا الرقم إلى ألف بل مـائة. ويمضـى .. مـؤرخنا فى الإدلاء بحجـته فيقول إنه حتى حين لا يزيد عدد القتلى على ألف فإن جثثهـم تكون مبعثرة فى منطقة واسـعة، وإحصــاءهم يتطلب من المرء أن يسـتـخـدم عدة آلاف ممن بقـوا على قـيـد الحـيـاة، ولو تحــقق ذلك لاستـغرق مدة طويلة للتثـبت من عدد القتلى على وجه الدقة . ثم يضيف قائلا إننا لم نر ولم نـسمـع بأن سلطاناً قـد أقام قط أحداً لإحصـاء أعداد القتلى فى أية مـعركـة إلا إذا كـان عددهم ألفـاً أو أقل. أمــا من قــتـلـوا فى المعــارك مع هولاكـو وغازان وتيـمـور فإن تقـرير عـددهم بالدقة جـنون مطبق، ولا يمكن أن يصــدّق هذه الأعــداد إلا مــجنون . ويخلص مؤرخنا الإخبارى من ذلك بأنه إنما ذكــر المعـارك مع هؤلاء الخــانات بخـاصة لأنهـم كانوا يعـيـشون قـرب زمانه، ومع ذلك فـهو يعنى أية معـركة وقـعت فى العـصر الإسـلامى أو قـبله (الحــوادث ، ص ٣٣٧ : س ١٤ ـ ص

٣٣٨، س ١٢، أمـا عن رأى الـكاتب عن مبالغات المؤرخ فيما يختص بالتجريدات وما إليها فانظر : النجوم الزاهرة، جـ٦، ص ٦٠٣ : س ١٤ ـ ١٦ ، وانظر أيضـاً النجوم الزاهرة ، طبـعة القاهرة ، جـ٨، ص ١٣١ ، س ٦ ـ ٨، جـ٩ ، ص ٢٠، س٩ـ١٤، وأمـا عن عنايتـه بذكر عـدد المماليك فانظر المصدر نفسه ، جـ٦، ص ٦٨٧، س ٧ـ١٠).

وبالرغم من المعارك الكبـرى الكثيرة التى دارت فى عصـر المماليك البـحرية والتجـريدات المستمـرة التى أنفذت إلى البدو فى عصر المماليك الچراكسة، فإن المصادر المملوكية لا تزودنا بمـعلومات وافرة عن عـدد من قتلوا فـى المعارك . وأمـا المعلومـات عن عدد مـن جرحـوا فـشـحيـحـة، وكـذلك فـإن المعلومـات شـحيحة جداً عن أسرى الحرب.

وخســائر المماليك فى القـرن التاسع الهجرى (الخامس عـشر الميلادى) قليلة فى أغلب الأحيان،إذا استثنينا قتالهم مع تيمور فى مسـتهل هذا القرن ومع شاه سوار التركمانى والعثمانيين فى العقود الأخـيـرة منه. والســبب فى قلة عـدد الخسـائر فى الأرواح ، هو انعدام القتال الفعلى فى هذه الفـترة . وهذا السبب ـ ضمن أسباب أخرى ـ هو الذى أدى إلى حد كبير إلى اضمحلال جيش المماليك . وثمة قولان ذكـرهما ابن تغرى بردى ـ أعظم حـجـة يرجع إليـها بخـصـوص المجتمع العسكرى للمماليك الچراكسة ـ وذلك عن الصـلة الوثيــقـة بـين ندرة القـتـال وقلة الخـسـائـر واضمـحـلال الجيش ، وهما قـولان على أعظم جانب من الأهمـيـة (لم يكن ابن تغـرى بردى الذى تـوفى سـنة ٨٧٤هـــ = ١٤٧٠ م يعرف إلا المعـارك الأولى التى خاضــها المماليك مع شاه سُوار): القول الأول أن مماليك زمـانه قوم يأكلون من خـبز لم يكتسبوه، ذلك أنهم يدينون بالفضل فى كل شىء لـصنائع مماليك الأجـيـال السابقـة. ولم تكن هناك حرب حقيـقية فى القرن التـاسع الهجرى بعـد الحرب مع تيـمـور، فالمعـارك التى نشـبت فى عـهــود الناصـر فـرج والمؤيـد شـيخ والعـــزيـز يوسف لـم تكن إلا بـدائل للحـرب. وأكبـر مـعركـة دارت فى هذا القرن كانت معركة شقحب (٧٩٢ هـ = ١٣٩٠) ومع ذلك فإن عـدد من قتل من

الجانبـين كان أقل من خمـسين قتـيلا. وقد وقعت معارك بعـد شقحب لم يفقد فيها أى جندى حـياته (النجوم الزاهرة، جـ٦ ، ص ٦٨٨). ويذكـر ابـن تغـرى بردى فى القـول الثـانـى الذى يدلى به وهو يحمـل الحديث عن عهـد السلطان قلاوون أنه لو لم يفـعل قلاوون سوى تنشـئة جنوده التنشـئة الحـسنة لكفى بذلك دليلا على عظمته. ذلك أن سلوكهم الحسن ونظامهم الجيد كانا على طرفى نقـــيض مـن سلوك ممالـيك زمـــانه ونظامــهم، ويجب أن نقـرن هذا بأنه لم تدر حـرب حقيـقيـة فى القرن التـاسع الهـجـرى سـوى الحـرب مع تيـمـور. وكانت أكـبر عملية عـسكرية جرت فى هذا القرن هى غزو قبرس، على أن هذه العـملية نفـسهـا لم تكن حـربـاً بالمعنى المفهوم، ذلك أن القبارسـة سلموا لكتيبة صغيـرة قبل أن يصل مجمـوع الجيش إلى ميـدان المعركة. أمـا بقية الحـملات البحرية فلم تكن تعدو «سفراً فى البحر ذهاباً وإياباً». وفى قول تغرى بردى إن هذا يبـاين مبـاينة جلية ملفـتة المعـارك الكبيرة المتصلة والحمية فى القتال وهى مـا اتسمت بـه الفتـرة مـا بين عهـدى صـــلاح الدين والأشـرف خـليل. وهو يضيف أن من العجيب أن جنود المماليك فى الأجيال السـالفة كانوا متـواضعين يتسمون بالخجل بالرغم مما حققوه من انتـصارات ومـا أتوه من فعـال باهرة: كـانوا ينسـون أنفـسـهم فى حـضـرة العظماء والدهاة المحنكين ولا يحـتقرون أولئك الذين يشـغلون مناصب أدنى من مناصبهم. بل لقد كان المماليك فى زمنه على عكس غـيرهـم. ما من واحـد منهم كان قادراً على الأخذ بعنان فـرسه كما ينبغى. وكـانوا خبراء فى الـتغلب على الضـعـيف ومـن لاحـول له ولا قـوة. وكانـت غزواتهم سلبـا للتبن والدريس (النجوم الزاهرة، طبـعة القاهرة ، جـ٧، ص ٣٢٨، س٣ - ص٣٩، س١٥) وانظر عن انهيار نظام الممـاليك فى عهد الجـراكـــسـة (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* جـ١٥ ، ص ٢٠٦ - ٢١٣). وكان ثمة ميل ظاهر أيام الجـراكسـة لتـقـديس عصـر الممـاليك البحرية، على أن هذا الميل لم يكن بحال خاليا من سند قوى.

ميراث الجندى القتيل : وكان موت جندى أثناء حملة من الحملات كثيراً ما ينتهى بتعقيدات خطيرة. ومن أكبر العقبات فى هذا السبيل الحصول على شهادة موثوق بها عن وصية القتيل قبل موته . ولم تكن شهادة زملائه الجنود تعد كافية. ثم إن مال المتوفى كان خليقاً بأن يتبدد فى الوقت نفسه. وأراد السلطان بيبرس الأول أن يؤمّن مصالح ورثة القتيل الشرعيين فأصدر مرسوماً فى شعبان سنة ٦٦٣ (مايو سنة ١٢٦٥) بموافقة قاضى القضاة يقضى بأن يقيم كل قائد فى الميدان عدداً من الأشخاص ذوى الاستقامة والإخلاص يخولون الحق فى التثبت من وصية الجندى القتيل الأخيرة، وقد قوبل هذا المرسوم بالترحاب من الجيش، وكذلك أصدر بيبرس الأول، قبل ذلك، مرسوماً آخر يؤمن مصالح يتامى الجندى القتيل . والظاهر أن هذا المرسوم لم يكن مقصوراً على الجنود المشتركين فى حملة من الحملات (السلوك ، جـ١ ص ٥١٢، س ١ ـ ٧؛ ص ٥٣٦ ، س ١٠ ـ ١٨ ؛ الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٦ ، س ١١ ـ ١٦ ، ١٩ ـ ٢٣).

عودة الجيش الظافر إلى قصبة البلاد : كان إعلان الانتصار فى قصبة البلاد يقترن بعزف الفرق الموسيقية عامة وقرع الطبول خاصة فى حلقة القاهرة وعلى أبواب دور أمراء الألف. وكان هذا الأسلوب فى إعلان الانتصار يسمى «دقّة البشائر» (أو «الكوسات»). وكانت الطبول فى بعض الأحيان لا تكف عن القرع سبعة أيام سوياً، وتزين المدينة عدة أيام. وكانت هذه الزينة تشمل عادة إقامة «قلاع» من الخشب فى الطرقات، وإعادة طلاء أبواب القصبة ورسم «الرنوك» (والمفردرَنْك») عليها. وقد جرت الحال بأن يسير الجيش العائد فيشق القاهرة فى موكب ضخم. وكان هذا الموكب يضم الأسرى مصفدين، ورؤوساً مقطوعة، وأعلاماً ممزقة أو مكسورة أو معكوسة، وطبولا مشقوقة أو مقلوبة فى بعض الأحيان. ويتلقى القائد الأكبر للتجريدة الخلع وغيرها من العطايا.

مسلك الجيش المملوكى فى الهزيمة : وسلوك الجيش فى حالة

الهزيمـة أو فى حالة التقـهقر من خـير الدلائل التى تقاس بهـا كفايتـه وروحه المعنوية. والحكم بمقـتضى هذا المقـياس وحده قـد لا يبرر الصيت الكبـير الذى لجيش المـماليك. وكان من المنتظر أن أية نكسـة يصـاب بهـا تنال فى يسـر من روحـــه المـعنـوية فى الـسنوات الـتى اضمحل فيهـا. والأمر العجيب أن المرء، بقـدر ما يسـتطيع أن يحكم من شـاهد واحـد هام، يجد أن مـسلكه لم يكن فى جوهره يخـتلف عن ذلك حين يكون فى أوج سلطـانه أو قـــريبــا من أوج هذا السلطان. وقـد كـانت الهزيـمة الكبـرى الوحيـدة التى منى بها هـذا الجيش فى أيام المماليك البحرية هى معركته الأولى مع الإيـلخـــان غـــازان سنـة ٦٩٩هـ (١٢٩٩م)، إذ سرعان ماانتـهى تقهقره إلى فرار يـسوده الفزع والـذعر، بل إن الأمـراء الكبار تـخلوا عن الجنود الذين تحت إمـرتهم ونجـوا بحيـاتهم فـراراً. وأراد الجنود أن ييـسـروا الفـرار على أنفسـهم فتركـوا خوذاتهم ولبسوا بدلها المناديل، وتخلى كثـير منهم عن ملابس الميـدان وراحوا يختبـئون فى دمـشق خشية غـضب العامة وثورتهم. وحاول آخرون الـتنكر بحلق لحاهم. وانســحب الجيش المـصرى والجيش الشـآمى إلى مصر، وبلغ جنود الجيشين القاهرة فى جماعات صغيـرة، بل «متفرقين فُرَداء» ومعظمهم شبه عـرايا بلا جياد. ويقول واحـد من المؤرخين إن عـدد من هلكوا فى القتـال الفعلى كان قليلا جـداً، وقد لقى كـثـير مـنهم حتـفـه أثناء الفـرار. واقتضـى الأمر عـدة أشـهر لإعادة تنظيم الجيش وتزويده بالعدة، ولكن السلطان الناصـر محمـداً نهض لمجابهـة الموقف على الـرغم من حـداثة سـنه. وكـــان يستطـاع فى مصر النهـوض بمثل هذه الجـيوش الضـخمـة وإعادة تنظيـمهـا بالنظر إلى الازدهار الكبيـر الذى كانت تنعم به هذه البلاد فى ذلك الوقت، كـما ذكـرت المصـــادر صـراحـة (الـنجـوم الزاهرة، طبعـة القاهرة، جـ٨، ص١٢٢، س١٥ـ١٩، ص١٢٤، س١ـ٨، ١٢ـ١٤، ص١٢٨، س١٣ـ ص١٢٩، س٣؛ النهج السـديد [فى *Patrologia Orientalis*] جـ١٤، ص٦٣٧، س٨ـ ص٦٣٨، س٢، ص٦٧٠، س٨ـ ص٦٧١، س٣؛ Zetter-stéen: *Beitraege*، ص٦٠، س٢٣ـ

ص٦١، س٢، ص٨٠، س١ـ٥؛ ابـــن الدواداری، جـ٩، ص١٧ـ١٨، ٣٧ـ٤٠).

وفى المعـركـة مع تيـمـورلنك التى وقـعت فى جـمـادى الأولى سنة ٨٠٣ (ينايـر سنة ١٤٠١) لم تـكن هزيمـــة المماليك شديدة، ولذلك تم تقـهقرهم فى غاية من النظـام فى أول الأمر، على أنه ما إن علم الأمراء برحـيل السلطان فرج حتى رحلوا هم الآخرون وبلغ كل منهم مصر يصحبه ما لا يزيد على مملوك أو مملوكـــين (النـجــوم الزاهـرة، جـ٦، ص٦١، س١٤ـ١٧).

وثمـــة شـــاهـد عظيم الدلالـة على اضمحـــلال النظام فى جيش المماليك فى مستهل القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) تجلى من موقفه بعد أن رفع السلطان بـرسبـاى الحـصـــار عن قلعة آمـد سنة ٨٣٦هـ (١٤٣٣م). ذلك أن برسباى عـجز عن الاستيـلاء عليها فاستقر عزمـه على أن يعقد معاهدة مع حاميها قَرَايُلك ثم يعود إلى مصر. وظل الجـيش المحـاصر لهـا أثناء الحـصــار الطويل، ولم يخـسر إلا قليـلا، ولم يكن هناك، بطبيـعة الحال، أى مـجال لنزول أية هزيمة به. على أنه مـا إن انتشر فى معسكر الجيش خبـر عقد معاهدة، حتى لم يكلف الجــيش نفسـه عـناء انتظار الأمر بالانسحـاب، بل ولى ظهره للقلعة وبدأ يعود جافلا إلى مصر لا يلوى على شئ. وفى فراره المضطرب هذا كان كل يســير عـلى هواه، وسرعـان مـا تفكك الجيش الضخم فـغدا جماعات صـغيرة اندفعت إلى مصر مـن طرق مختلفة، لا تعلم الجماعة من الجـيش بأمر الجماعة الأخرى؛ وفـر الأمراء فى اتجـاه واحد، على حين فـر مماليكهم هم «وطلباتهم» فى اتجـاه آخر. وترك السـلطان نفسـه فى نفر مـن أتباعه وتعـرض أثناء الليل بأســـره لـلخطر الداهـم. ويرى المؤرخ المعـاصر أن قـرايلك كـان يسـتطيع أن يـنزل بالجـيش خـسـائر فـادحـة فى تقـهـقـره لـو كـان عنده الشـجـاعـة الكافـيـــة لمطـاردته (النجـــوم الزاهرة، جـ٦، ص٢٠٦ـ٢٠٩).

ونجد فى الهزائم المتـعددة التى منى بهـا جيش المـماليك فيـما بعـد ذلك من أوقـات أن تقهـقـره فيـهـا كان يتـسم بالفوضى الشـاملة، فيـعود الجنود إلى الوطن جوعى يسيـرون حفاة بلا نعال.

وكان بعضهم يعودون على الأقدام، وبعضهم يركبون الحمير بل كان منهم من يركب البعير (انظر على سبيل المثال :البدائع، جـ٢، ص١١٢، س٦ـ٨؛ جـ٣، ص١٢، س٥ـ٦، ص٣٤، س١٢ـ١٦؛ جـ٥، ص٧٢، س٦ـ٨، ص١٢٨، س٨ـ١١).

المعارك داخل المجتمع العسكرى المملوكى : كان المماليك يقاتلون أعداءهم الخارجين فى حماسة وتصميم كبير، حتى العقود الأولى من حكم المماليك الجراكسة على الأقل، فى حين كانت معاركهم الداخلية فى معظم الأحوال لا تتسم إلا بالتصميم اليسير والضراوة القليلة وعلى نحو يجنح إلى التراخى وعدم التحمس. وكان عدد خسائرهم فى الغالب قليلا جداً. وكان القول «قتال هيّن» شائعاً جداً فى هذا النوع من الحرب. وقد كان من المستحيل أو يكاد التنبؤ بنتائج هذه المعارك، ذلك أن المعسكرين المتنابذين كانا دائماً فى حالة متأرجحة، ينضم المماليك إلى معسكر منهما تارة وينحازون إلى المعسكر الآخر تارة أخرى. فإذا رجحت كفة جانب على نحو حاسم فإن معظم المماليك الذين كانوا فى الجانب الخاسر ينضمون بحملتهم إلى الجانب الرابح (انظر مثلا : النهج السديد، جـ١٤، ص٥٧٩، س٥ـ ص٥٨٠، س٣؛ المنهل الصافى، جـ٤، ورقة ٢١٦أ، س١٨ـ٢٦؛ النجوم الزاهرة، جـ٦، ص٣٥ـ٣٦). وفى المعارك التى نشبت بين برقوق ومنافسيه، وهى المعارك التى كانت أشرس بكثير من المناوشات المملوكية المألوفة، وفى المعارك التى نشبت بعد ذلك وخاضها هؤلاء المتنافسون بينهم وبين أنفسهم، نجد أن المماليك كانوا يهرعون فى فيض لا ينقطع منضمين من معسكر إلى آخر. وبحكم هذا الفيض وما جرى عليه مقاتلو الجانبين من ارتداء زى واحد على تفاوت فى ذلك، اضطر مؤيدو المنافس من المتنافسين أن يحملوا فى بعض الأحيان شارات خاصة تميزهم (انظر على سبيل المثال : ابن الفرات، جـ٧، ص١٧٠، س٢٢ـ٢٣). وإنما امتازت المعارك بين السلطان فرج وجراكسته دون سواها

بضراوتها بصفة خاصة (انظر *Journ. of the Roy. As. Soc.*، جـ٦٩، سـنة ١٩٤٩، ص ١٤١ ـ ١٤٢).

وقد لعبت قلعة القاهرة (قلعة الجبل) دوراً رئيسـيـاً فى الفتن الداخليـة لدى المـاليك. وبالـرغم من أنهـا كـانت قـد حصنت تحصيناً منيعاً، فإن الحصارات التى ضـربت عليـهـا كـانت فى مـعظم الأحوال قـصيرة الأمد، ذلك أنهـا كانت تنتقـل من يد إلى يد دون قتـال. وكانت الحـصارات التى تسـتـمر سـبعـة أيام نادرة جـــداً (السلـوك، جـ١، ص٨٠، س٢٠؛ الحـوادث، ص١٧٩، س١٣ـ٢١، ص٢٣٣، س٨ـ٩، ابن الفــرات، جـ ٧، ص١٤٧، س٣، ص١٨١،س١٨؛ البدائع، جـ٣، ص٤٥٥، س٣). وقد استمر أطول حصار لهذه القلعة أيام المماليك ٣١ يوما (البدائع، جـ٣، ص٣٦٢ـ٣٦٣، س٢).

وقـد كـان لمدرسـة السلطان حـسن التى تقـوم تجاه القـلعة، شـأن هام فى هذه الحصارات.

وسبّب القـتال بين المـماليك خـسائر جسـيمـة نزلت بالسكان المدنيـين، وكان هؤلاء تنزل بـهـم خـسـائر أفــدح من خـسـائر المماليـك أنفسـهم (الحـوادث، ص١٧١، س٢١ـ٢٣؛ النجــوم الزاهرة، جــ٧، ص٤٠٥، ٤١٧، س١٤ـ ص٤١٨، س٤).

وقلمـا كـانت الأحــزاب المملوكـيـة المتنافسة تستنجد بـالبدو ليعينوا حزبا على الآخـر. ولما اسـتـنـجـدوا بهم سنة ٩٠٢هــ (١٤٩٧م) راح المــــــاليـك يحاربون المـماليك وراح البدو يـقاتلون البدو (البدائع، جـ٣، ص٣٥٦، س٧ـ٩، ص٣٥٧، س١٩ـ ص٣٥٨، س٢). وحـدث بعـد ذلك بـسنوات قـلائل، أى سـنـة ٩٠٦هــ (١٥٠١م) أن فـكـرت الأحـزاب المملوكـيـة مـرة أخـرى فى الاسـتنجـاد بالبـدو، ولكـنـهم نـبـذوا هـذه الفـكرة عـلـى اعـتبـار أن اتخـاذ هذه الخطوة فيه مهانـة كبيرة (البدائع، جـ٣، ص٤٥٠، س٨ـ١٠). أمــــا من ناحية البدو فإنهم لم يظهروا إلا حماسة قليلة للمـساهمـة فى قتال مع المـماليك طالما أن هؤلاء لا يهــاجـمـونهم. وقـد استنجد برقـوق مـرة بالبـدو ليعيـنوه على منافسـيه، ولكنهم اعتـذروا قائلين

إنهـم لا يقــدرون أن يحــــاربـــوا المماليـك (ابن الفـرات، جـ٩، ص٧٢، س١١ـ١٩).

وانظر أيضـاً المواد الخاصـة بمعارك بأعيانها وهى «عين جالوت» و «حمص» و «مـرج دابق» و «شـقـحب» و «وادى الخـازندار» إلخ. أما بخـصـوص حـرب الحصار .

خورشيد [د. أيالون D. Ayalon]

(٤) الإمبراطورية العثمانية

تقـتضى المعـركة الكبـرى مشـروعاً يُدخل العثمـانيين فى عمل طويل مـعقد من أعمال الإعـداد والتجهيز، فـالأخبار من الخارج من جاسوسية وتقارير، لها فى الواقع دخل واضـح فى العـمليـات الحـربيـة التى تدور فى الميـدان، وقـد حرص العثـمانيون على أن يكونوا على علم جـيد بالمسـرح الدولى (مثـال ذلك، عن طريق راغوسة : انظر N.H. Biegman فى بـلـتن *Belletin*، جـ٢٧، سنة ١٩٦٣، ص٢٣٧ـ٢٥٥؛ وانظر عن الجـواسـيس اليهود فى خدمة الـعثمانيين: A. Acre : *Espionaje y ultima aventura de José Nasi* *Sefarad*، جــــ١٣، ســـنـــة ١٩٥٣، ص٢٥٧ـ٢٨٦). والطرق الـتى اتبــعت فى الحـروب المتـقـدمـة فى الزمن قـد وضعت موضع الدراسة مرة أخرى فى تاريخ مـتـأخر، إذ الـظاهر أن السلطان محـمدا الـثانى كـان قد درس حـملات بايزيد الأول ومراد الثـانى ليهتـدى بها فى حملاته (انظر خليل إينالجق فى ١٠ بيزانس تدقيقلرى قونغرسى تبليغلرى، إسـتانبـول سنة ١٩٥٧، ص٢٢٠). زد على ذلك أن الجـنود والضـبـاط الذين خـبروا مـسرحـا خاصـا من مسـارح الحرب قـد تلتمس منهم النصيـحة عن خير الطرق المـتاحة (انظر Hurmuzaki: *Documenti*، جـ٢، قسم١، ص٥٢١).

والمعارك الكبرى تتصل اتصالا وثيقاً بعدد من المناطق الجغـرافية، وفى زمن الحـرب مع فـارس، كـــانت أرضــروم (والوصول إليـها من استانبـول إما عن الطريق البحرى حتى طرابزون وإما عن طريق البر) قـاعدة للجيـوش العثمـانية عظيمة الأهميـة. وهكذا كان أيضاً إقليم ديار بكر ووان والموصل مع قـيام حلب قاعـدة فى المؤخرة، وهى مدن حـصون

كـان لها أيضـاً شأن مماثل لذلك فـيمـا يتـصل بالعــراق، حـين كـان البـر هو مسرح الحرب. وقد استخدم العثمانيون كـثيـراً، فى قتـالهم مع الروس، الطرق البحرية من استـانبول إلى القريم وإلى القـلاع القائمـة على الأنهـر التى تصب فى البـحـر الأسـود مـثل آزوف ويكى قلعــة (الدون ومـضــيق كـيــرتش) واوتشـاكوف وكـلبرون (الدنيـيـر وبو كـك) وآكـرمـان (الدنيـسـتـر) وكليـا، وإسـمــاعــيل، وقـــولجـــه، وبرايلا، وسلسـتـره، وروســچـوق (الدانوب)، ويجب أن نضيف إلى هذه القـلاع كلها التى تحـــرس البـغـــدان (مـــثل بندر، وإياسى، وكـــامـــبنـيج، وختن). أمــا بخـصـــوص الحـمـلات عـلى الدانوب الأوسط فإن الخط الرئيسى للتقدم كان من اســـتـــانبـــول عن طريـق أدرنه وپلوڤديف وصوفـيا ونيش إلى بلغراد، وفيمـا وراءه الدانوب وتيسزا يمكن عن طريقـهما اخـتراق أراضى المجـر، وعن طريق نهـر السـاڤـا ونهر الدراڤـا يمكن اخـتـراق أقـاليم الـهـرسك ودلماشـيـا والبوسنة. وكـان مركز سلانيك الكبـير معدا كل الإعداد ليتخـذ قاعدة للعمليات الحربيـة الموجهـة إلى اليونان وألبـانيا (انظر عن المواصلات فى الإمـبراطورية العثـمانية مـؤلفات Jirechek وتيـــشنر (Taeschner).

وقـــد كــــان من شــــأن اتـســـاع الإمـبـراطورية الـشـاسـع والمسـافـات الطويلـة التى يجب قطـعـهــا أن تكون التعبئـة العامة بصفة عامة عـملا بطيئا مجهداً. وقد جرت الحال بأن ترسل فى شهر ديسمبر أوامر باستدعاء السپاهية أى الخـيـالة الإقطاعـيـين فى الولايات للاشتـراك فى جملة رسم لهـا أن تنفذ فى السنة التـالية (انظر Hurmuzaki : *Documente*، جـ١، قـسم١، ص٥٢١، J. Cuspinianus : *De Turcorum origine*، ص٦٣ ظهر ـ وجه؛ I.G. Dujchev : *Av-visi*، ص٤٤؛ Sutton، طبعة A.N. Kurat، ص٣٥ـ٣٧، ٩٠ـ٩١، ١٥١ـ١٥٣). ويذكر مـاسيكلى (Masigli: *Stato militare*، جـ٢، ص١٠٦) كـيف كان إنفـاذ حملة فى أوربا يقـتضى أن يمر الجنود القادمون من آسية الصغرى ومن البلاد العـربية من اسـتانبـول وغاليپـولى إلى البلقان أو يقصدوا مباشرة إلى سلانيك

قـادمـين من ثـغـور الشـام ومـصـر، والمجندون المخـتلفون يـلحقـون بالخط الرئيـسى للمـسيـر من بعـد عند فلبـه وصـــوفـــيـا ونـيش. أمـا عـن الجنود القادمين من أوربا فقـد كان البوسنيون يقصـدون إلى أسزك، والألبـانيون إلى نيش، وأمـــا الجنود القـــادمـــين من ترانسلڤـانيا فـقد كـانوا يقصـدون إلى بست عن طريـق سـزولنوك، ويقـصـد الأفلاقيون والبغدانيون وتتر القريم إلى بلغراد عن طريق طمشوار (انظر -Masig li : الكتـاب المـذكـور، جـ٢، ص١٠٦). وقلمـا كان فى الإمكان أيام الحـرب مع النمـســا أو فـارس، تركـيـز جنود الإمبراطورية فى مسـرح الحرب نفسه حتى يوغل فـصل الصيف، ونخلص من هذا إلى أن عمليات الميدان الكبرى كانت فى كثير من الأحوال تقصر بالضرورة على أشـــهـر مـعـــينة هى أغـــسطس وسبتمبر وأكتوبر، وكان نقصان الموارد العمليـة للعلف فى منطقة العـمليات فى أخريات الصـيف يجنح إلى تحـديد مدة الحـملات، ذلك أن العـثـمانـيين كـانوا يأخذون مـعهم إلى الحرب عدداً عظيـما من دواب النـقل ومن ثم كـان الأمـر يقتضيـهم إطعامها (انظر de Warnery : *Remarques*، ص٣٧ـ٣٨). وبدخـــول الشـتـاء (ويغلب أن يكون قـاسـيـا فى البلقان وشديداً بصفة عامة فى أرمينية والمناطـق المجـاورة لهـــا) يحل أوان الانسـحـاب إلى المعسكرات الشـتوية أو يكاد.

وكـان إنفاذ حـملة جـديدة يقتـضى فيما يقتضيـه جمع العدة الضخمة لمواد الحرب، فـترسل الأوامر لـمسابك المدافع (طوپاخنه) فى استانبول وغيرها لسبك مـدافع جـديدة كـما تـرسل إلى مناجم الإمـــبـــراطـورية للتـزود بـالمعـــادن (الرصاص والشبـهان والحديد) وصـنع المعـاول والمجـاريف والعـتـلات والبلط والمسامـير والحدوات ومحـاور عربات المدافع والعربات وما إلى ذلك ؛ J. Grze- gorzewski : فـــى *Archiwum Noukowe*: جـ٦؛ سنة ١٩١٢، فى مواضع مختلفة؛ كـــوك بلكـين: يوروقـلر، ص١٦٩). وتشتـمل البيانات النمـسوية عن المواد التى وقـعت فى يد النـمـســويين من الأتراك العـثـمـانيـين أثـنـاء الحـرب الـطويـلة مـن سـنة ١٩٠٤ـ١١١٠هـ

(١٦٨٣ـ١٦٩٩) أنواعا متعددة من عدة القــتــال مــثل الكلاّبات والحــراريف والمنـاجل والمحـــاصـــد والسنـدانات والمنـافـــيخ والحــــديد والرصـــاص والحدوات والمسـامير والكـبريت البطئ الاشتـعال وزيت بذر الكتـان والراتينج والقار، وشـعر الجمـال وشعـر الخيل، والحـبـال والأسـلاك، والـقطن الخـام، والغـرارات، وجلود الأغـنام، والشـحم، والدهن، وروافـع العـربات إلـخ (انظر Boethius: *Kriegs-Helm*، جـ١، ص١٥٣؛ *Archiv. f. Kunde Oesterreich Gesch-Quellen* جـ٤، ص٤٤٤؛ Veress: *Gyula Varos* ص٤٥٢ وانظر أيضاً [عن پيـتر فــارديـن، سـنة ١٧١٦]: *Mon. Hung. Hist. Scriptores* جـ٢٧، ص٥٨٥). وهذه القوائم كـانت تشمل المدافـع والأسلحة النارية وغـيـر ذلك مـن الأسلحـة التى اسـتـولوا عليها من العـثمانيـين، علاوة على بيانات بالمقادير المستولى عليها من البـارود والكبــريت والجـويدار (وهى مواد لا غنى عنها استمدها الباب العالى من داخل الإمــبـــراطورية ومن مـنابع أجنبية.

ومن الأمـور البالغـة الأهمية أيـضاً واجب تيسـير المؤن الكافيـة من الطعام للجنود فى الميدان. وكان العثمانيون فى الحملات يعيشون حيـاة معتدلة متزنة، فيأكلون قليلا من الخبز (أو البقسماط) والضـأن والأرز ولحم البـقـر المجـفف والبـصل وما أشـبـه ذلك مما يكوّن هو والماء العناصر الرئيسـية لغذائهم. وهذا الاعتدال فى الطعام والشراب يجنح فى قـول بعض المصادر الغـربية إلى جـعل الجندى العثمانى أكثر مقاومة للأمراض وأكثر تحملا من عدوه النصرانى (انظر Menavino فى Sansovino : *Historia Universale* ص٧٣ ظهر؛ Georgieviz : *Epitome* ص ٥٢ ـ ٥٣؛ d'Arvieux : *Mémoires*، جـ٤، ص٥١٨؛ de Courmenin : *Voiage* ص ٢٦١، de Warnery : *Remarques* ص٢٣). وقد اتخـذت الحكومة المركزية إجـراءات واسعة لسد الحـاجة إلى المؤن والـزاد، فكانت قطـعـــان من الماشية والأغنام تصحب العثمانيين إلى الحرب لإطعام الجنود فى الميدان (انظر Magni : *Turchio*، جـــ١، ص٢٩٠). وعلى السكان المحليـين الذين يقـيمـون بالقرب من خط التـقدم يقع عبء تزويد

الجنود فى مسـيرتهم بالحـبوب والزاد على اخـتلاف أنواعه، ولـو أن ذلك كان نظيـر أجـر (انظر *Historia* : da Lezze *Turchesca* ص٤٨ـ٤٩؛ Spandogino فى Sathas : *Documents Inédits*، جـ٩، ص٢٣٠ ـ ٢٣١؛ de Courmenin : *Voiage*، ص٢٥٥ ـ ٢٥٦) والحـق أنـه كـان يحدث فى بعض الأحـيان، عندمـا يتـوقع شن حملة، أن يصـدر مرسـوم يقـضى بمنع تصـدير المؤن من منطقـة مقررة (انظر Hurmuzaki : *Documente*، جـ٢، قـسـم١، ص٥٢٥). وكـانت الحكومـة وهى تضع فى اعـتـبـارها القوات المسلحة، تشجع زراعة الأرز فى جـزائر البلقـان أى على طـول نهـرى الماريتسا والڤردار .

وكـانت الحملة الكـبرى تعنى جـمع حشود حـاشدة من دواب النقل والقطر والعربات. وكـانت الثيران والجـاموس (وبعضـهـا يربى تحت إشراف الحكومة فى قـيليقـيـة مثـلا: انظر أوليـا چلبى: سياحـتنامه، جـ٣، ص٤٠) تجر المدافع الكبـيـرة، على حـين كـانت الجـمـال (المأخوذة من آسـية الصغـرى والهلال الخصيب) والبغال وجياد الجر (باركير، وتؤخـذ مـن البـلاد التى علـى شـاطئ الدانـوب الأسـفـل) تؤدى دور دواب الحـمل، أما السـبـاهية، أى المحـاربون الإقطاعيـون، والآلطى بولوك أيضاً، أى الكتـائب الراكـبـة للبـيت السـلطانى، يقـدمون إلـى الحرب ممتطيـن صـهـوة جيـادهم الخاصـة، وكانت هذه الجـياد أسـرع وأخف من جيـاد الجـر الثقـيلة. وقد جـرت العادة، إلى ذلك، بـأن توفر لأغـراض النقل فـتحـشـد من أجل ذلك العربات والحـيوانات المصـادرة للحرب هى والعـمـال من الريـفـيـين على خط مسيرة الجيش أو خلفه (انظر Menavino فـى Sansovino : *Historia Universale*، ص٤٣ ظهـر، ١٠٥ ظهـر، ١٠٦ وجـه، Spandogino : فى Sathas : *Documente Inédits*، جـ٩، ص٢١٨؛ Hurmuzaki : *Documente*، جـ٢، قـسم١، ص٢٣٠؛ I. Dujchev : *Avvisi*، ص٢٠٣؛ Montecuculi-Crissé جـ٣، ص٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٥ ـ ٣٠٦؛ L. Barbar فـى *Wiener Staatswissenschaftliche Studien*، جـ١٧، قـسم١، ص٤٣ ومـا بعـدها؛ B.A. Cvetkova : *Impôts extraordinaires* ص٢٢٥).

وكـان ابتـداء حـملة من الحـمـلات يقـترن بحـفلات واسـعة النطاق؛ فـمن التـوغـات الست أو ذيـول الخـيل التى تنبئ عن المقام الرفـيع للسلطان ينصب توغان فى الفناء الأول للقصر السلطانى فى استانبول. فإذا كان الصدر الأعظم، وليس السلطان، هو الذى يتولى قـيادة الحـملة نصب تـوغ واحـد من الثـلاثة توغات المخصصة له علنا أمام الجمهور. وبعـد سـتـة أسـابيع ينقل هذا التـوغ (ويعـرف باسم «قـناق توغى» أى توغ المحـطة، لأنـه ارتحل ثـم توقـف علـى مسيرة يوم أمام القـوات الرئيسية) إلى المعـسكر الأول للحملة القـائم فى داود باشا قـرب استانبول إذا كـانت الحرب فى أوربا، أو إسكـودار (سكوتارى) إذا كـانت الحـرب فى آسـيـة. وفى اليـوم التـالـى يخــرج المجنـدون من أرباب الحـرف باسـتـانبـول الذين يزاولون حـرفـهم أثناء الحـملة لصـالح الجنود (طحـانون وخـبـازون وجـزارون وسروجيه وما إلى ذلك) فى موكب إلى المعسكر. وبعد ذلك بيومين يتحرك إلى المعسكر الإنكشـارية يليهم غـيرهم من فرق الحكومـة المركزية وكتائبـها حيث يلحق بـهم الصـدر الأعـظم بوصـفـه سردارا أى قـائداً عاماً بعد أن يسـتأذن رسـمـياً من السلطان. (انظر Dujchev : *Avvisi*، ص٢١٥؛ Galland : *Journal*، جـ١، ص١٧٧ وما بعدها؛ de la Croix : *Mémoires*، جـ١، ص٢٦٦ ومـا بعـدها، ٢٩٥ ومـا بعـدها، de Warnery : *Remarques*، ص٢١ وما بعـدها، Montecuculi-Crissé، جـ٣، ص٢٨٩؛ d'Ohsson : *Tableau général* جـ٧، ص٣٨٧ ومـــا بعدها، Hummer-Purgstall : *Staatsverfassung* جـ١، ص٤٨٨ وما بعدها).

وتبـذل عناية كـبـيـرة لجـعل خط المسيـرة فى نطاق حدود الإمـبراطورية على أيسـر سـبـيـل وأفـعله مـا أمكن. فــتـرسل الأوامــر إلى السـلطات فى الولايات تـطلب منهـا إصــلاح الطرق الخاصة بالحملة لتيسير مرور العربات والمدافع. وتستخـدم أكوام من الحجارة والأوتاد الخشـبية لتحـدد الخط الفعلى للتقدم الذى سوف يتـبعه الجنود (انظر *Trésor politique*، جـ٣، ص٨٦١؛ I. Dujchev: *Avvisi* ص٢٦٤,٦٩؛ Magni : *Turchia* جـــ١، ص٢٨٨؛ Auer طبـعة Luki-

nich، ص٥؛ L. Barbar، المصدر المذكور، ص٢٢، ٢٧، ٢٨). وكان عـبور الأنـهار (مـثل السـاقـا والدراڤـا والدانوب أو تيـسـزا فى أوربا مـثـلا) مـشكلة من المشكلات الشـديدة الأهميـة. فتـحشـد أزواد من الآلات والسـلاسل والخـشب والكابلات والمسـامـيـر ... إلخ لإقـامـة جـسـور كـبـيـرة عـائمـة. وفى بعض الأحيان تحمل أجزاء مشيدة من الأجزاء التى سبق تجهيـزها إلى الموقع المقصود فى مـراكب أو قطر أو عـربات. زد على ذلك أن الأوامـر قد تصـدر باسـتدعـاء أرباب المهـن المحليـين المـهـرة مـثل النجارين والحدادين لضمان إتمام العمل قبل الحملة وبسرعة (انظر Barovious : *De rebus Ungaricis*، ص١٣٤ـ١٣٥؛ Szamoskoezy : *Tórténeti Maradvanyui*، ص١٤٧ـ١٤٨؛ Hurmuzaki : *Docu-mente*، جـ٢، قـسـم١، ص٥٢١، ٥٢٥، ٥٤٣؛ Auer طبـعة Lukinich، ص٨٠؛ Magni : *Turchia* ص ٣٩١ ـ ٣٩٣؛ de la Croix : *Mémoires* ص٢٩٨ـ٣٠٠؛ Mol-nar فـى *Muevészettoerténari Ertesitoe*، جـ٧. قسم٤، ص ٢٥٩ـ٢٦٣).

وكـان العثـمانيـون، فى ازدهارهم، يتبعون نظاماً صـارماً فى مسيرتهم بل لقد ذهبوا إلى إنزال العقاب الشديد على أهون ضرر يلحق بالبـساتين والحدائق والحـقـول المزروعـة على طول الطريق (انظر Menavino فى Sansovino : *Histor-ia Universale* ص٧٣ ظهر؛ Georgieviz : Epitome، ص٥٣ـ٥٤؛ Chesneau : *Voy-age*، ص١٠٨ـ١٠٩). عـلـى أن هـذا النظام كـان فـيمـا يظهـر يقل عن ذلك كثيراً حين تكون الإمبراطورية فى حالة اضـمحـلال (انظر de Warnery : *Re-marques*، ص٨٩). وكـانـت الأوامـر المكتـوبة التى تصـدر من السـردار عن طريق الچـاووش باشى ومعاونـيه، إلى الفـرق والكتـائب تبـين نظام المسـيـرة والعناصر الرئيـسية فيهـا (فى مسرح الحرب ذاته) بما فى ذلك سـتار متـقدم من فـرسـان الاسـتطلاع المغـيـرين (آقينجـيلر وتتر) وطليعة من الفـرسان المنتـقين تحت إمرة چار خـاص باشى، وقوة رئيسية تضم الإنكشارية والآلطى بولوك والجنود المتخصصة (مثل صناع الأسلحة والمدفـعيـة إلخ) ومعهم حـشد من السپاهية الإقطاعيين على كل جناح،

ومؤخـرة تضم متاع الجيش ومـؤونته (انظر de Promontorio-de Campis، طبعة Babinger، ص٤٩، ٦١؛ *Ordo Portae* طبـعة شـريف باشتـاق، ص ٨ ـ ١١، Marsigli : المصـــدر المذكـــور، جـ٢، ص١١٢ـ١١٧؛ Hummer-Purgstall : *Staatsverfassung*، جـ١، ص٤٩٣ ومـــا بعدها).

والانتقـال من معسكر إلى مـعسكر يليه يبـدأ فى باكورة ساعات الصـباح؛ وهنالك يخرج المـوكلون باختيـار موقع جديد وتحـديده متقـدمين فى حـراسة مناسبـة ومعهم الخيام والمـتاع والعدة، ويؤدون واجبـهم. وكان تيـسر المرعى للحـيـوانات والماء للدواب والرجـال عنصـراً له أهميـة كبـيرة فى اخـتيـار الموقع التالى. كما كانت الخبرة المكتسبة من الحملات السابقة، ونصيحة الخبراء المحليـين والاسـتـطلاع الحـريص تدل بطبيعة الحال على أن الاختيار يمكن أن يكون فى كثـير من الأحيان مـوفقاً، من حيث المبدأ على الأقل، قبل قـيام الحاجة بالفـعل. وببدء هذه الحـركـة السابقـة، تخرج الفرق والكتائـب المختلفة الواحدة إثر الأخرى، وتجد فى المسـير إلى قرب الظهيرة حتى يتيسـر لها معسكر جديد فى ظروف طبـيعـيـة. ويحتـفظ بوسط المعسكر لخيام السلطان والصدر الأعظم وأصـحاب المناصب الـكبرى فى البـاب العـالى. وحـول هذه الخـيـام يعـسكر الإنكشاريـة والآلطى بولوك، والمدفعـية بمدافـعـهم، أى ـ إن شـئنا الإجـمـال ـ الجنود التابعـة للبيت السلطانى. ووراء هذه النواة يقـوم البكلربكيـة والسنجق بكيـة وسبـاهيـة الولايات، ولكل فرقـة حـيـهـا. ويمكن أن نـلمح كـثـيـراً من التـفـصـيـلات الحـيـة عن مـثل هذه المعسكرات من المصادر الأوربيـة، مثال ذلك مـا نراه فـيهـا عن المصـابيح التى تستخدم فى السـير فى ساعات الظلام، والسقـائين بقربهم المصنوعـة من جلد البـقـر وعــرائش أرباب الصناعـــات والحـرف (رفع كل منهـا بيـرقـا فـوق العرائش لينبئ بحرفة أو صنعة بعينها) وكذلك الحير الذى تقـوم فيه الحيوانات الشاردة تنتظر أصحابها ليـسترجعوها، أو حواجز الخيش المقامة حول مضارب السلطان والمطلـية طلاء يجـعلهـا تبـدو كالحيطان. وأعمق الانطباعات التى تؤثر

فى العقل المسيـحى يظهر أنها تنبع من العـــادات المعـــتـــدلة الرزينة للـجندى العثـمانى، وغيـاب المسكرات، والصمت العـــجــــيب الذى يخـــيم علـى هذه المعسكرات، والعناية المبـذولة للمحافظة على أعـلى مـــســتـــوى مـن النظافـــة الشـخصـــية والعامة بين الجـنود (مثال ذلك الالتـجاء المنتـظم للحلاقـة، والدأب على غـسل الملابس، ووفرة المراحـيض فى كل وحـدة وفى المعـــسكر بصــفــة عامة). وكل هذا يباين بشكل ملحوظ ما درجت عليـه جـيوش المسـيـحيـين من عادات (انظر Spandugino فـى Sathas : *Documents Inédits* جـــــــ٩، ص٢٣٠؛ *Trésor politique*، جــــ٣، ص ٨٦٥ ومـا بعـــدها؛ de Courmenin : *Voiage*، ص٢٥٨ـ٢٥٩؛ de la Croix : *Mémoires*، جـ١، ص٢٨٩ ومـا بعـدها، ٣٠١ ومـا بعـدها؛ Galland : *Journal* جـ١، ص١١٣ ومـــا بعـــدهـا؛ جـ٢، ص١١٣ وما بعـدها؛ d'Arvieux : *Mé-moires*، جـ٤، ص٥١٦ وما بعدها، Mag-ni : Turchia، جـ١، ص٢٨٨ وما بعدها، ٣٠١ ومـا بعــدها، ٣٣٦ـ٣٣٧، ٣٤٨ـ٣٤٩؛ Guillerangues : *Ambassades*؛ ص ٣٢٣ وما بعدها؛ Benaglia : *Relatione*، ص١٠١ وما بعـدها؛ Marsigli : كتـابه المذكـــور، جـ١، ص٨١؛ جـ٢، ص٥٦ وما بعـدها؛ de la Mortraye : *Voyage*، جـ٢، ص٥ وما بـعدها؛ Voguée، طبـعة Villars، جـ١، ص٧٧ ومـــا بعـــدها؛ de Warnery : *Remarques*، ص١٣، ٢٢، ٢٧ ـ٢٨). ويذكـر كثـيراً أيـضاً الفـخامـة والحـــالة التى علـيـهـــا الحـــرب لدى العثمانيين مثل زى الإنكشارية وعدتهم واحـترام السلـوك الحمـيـد فى ميـدان المعـركـة (منح الشـواشى وخلع أردية التـشـريف، والعطايا نقـداً) أو الأعـلام الزاهيـة التى تسـتخـدم للتـفرقـة بين مختلف الكتـائب والفرق وكذلك البطانة الشـخـصيـة لكبار الأعـيان (انظرTrésor *politique*، جـ٣ ص٨٤١، ٨٤٣، ٨٥٣؛de Germigny فـى *L'Illustre Orbundale*، *Documente* : Hurmuzaki جـ١، ص١٠٩؛ الملحق١، جـ١، ص٨٦ـ٨٧؛ Benaglia : *Relatione* ص٢٣٤، Magni : *Turchia*، جـــ١، ص٣٣٩؛ Brue : *Journal*، ص٢٤، ٢٧، ٥٨ـ٥٩؛ Perry : *View of the Levant*، ص٤٢).

وتقـويـم فن الحـركـات الحــربيـة للعثمــانيين فى الميدان يتطلب شـيئاً من الحيطة. لقـد كان شـأن الإنكشارية فى الحـرب هم والآلطى بـولوك والفـرقـة الخـاصة للبـيت السلطـانى، هاماً جـداً، لكن يمكن أن ننـوه به كثـيـراً. والثـقل الأكبر للقوات العثـمانية يمكن أن نجده فى السپـاهية، والجنود الإقطاعـيين فى الولايات (وهذا يهيمن إلى حد كبير على النهج الذى يتـبعـونه فى فن الحركـات الحربية) الذين يفوقون فى العدد بكثير جنود الحكومـة المركزية. وكـان النظام المألوف فى ميدان المعركة (وهذا خاضع بطبيعـة الحال للتغيرات التى تقتـضيها طبيعة الأرض) هو قيام قلب ثابت يضم الإنكشارية وصـفوة العناصـر الأخرى مع وجــود خنادق ومـدافع وعــربات للحماية، وعلى كل جانب جناح قوى من الفرسان السپاهيـة. والحركات الحربية المناسبة لمثل هذه الـقوات المصطفة على هذا النسق ليس من اليـسيـر وصفـها، وهى تـتلخص فـى : إزعــاج العــدو، ومناوشـتـه، والهـجـمـات المفـاجـئـة، والتظاهر بـالانسـحـاب والتــسلل إلى الجنب والمؤخرة للجنود المعادية، وأخيراً القيام بهجمة عامـة بالفرسان واكتساح العـدو إذا ســارت الأمـور على الوجـه المرغوب، ومنع فـراره والمطاردة التى لا تكل. ويجب أن نـضـيف إلى مـثل هذه الاعـتــبـارات عـوامـل لهـا شــأنـهـا الاستراتيجى. وهى عامل الوقت وعامل المســافة (بالنسـبة للحـرب مع النمســا وفارس) وعـامل الجو (كاقتـراب فصل الشتاء) وعـامل النقل والإيواء والتموين والعدة. وكأن أثر هذه العوامل أن كانت العـمليـات الحـربية لـلعثـمـانيـين فى عصـرهم الذهبى تتخذ صورة الهـجوم القصـير المدة، وإن كان هجومـاً نشيطاً عنيـفاً يحقـق إذا أمكن نتيـجة سريـعة حاسـمة، وتبقى العنـاية بطبيعـة الحال ومن الناحـية التكتـيكية. مـتركـزة فى الحرب المتـحركة ذات المستـوى الرفيع والصــفــة الـقـابلة للتـشكـل بمخـتلف الأشكال فى طبيعتها.

ولما كان فن الحرب قد تغير وأصبح أكثر إحكـاماً فى أوربا، فقد اسـتحدثت بمرور الزمن حركات حـربية جديدة، أو قل إنه قد نشأ بحق نهج متـميز للحرب أولا فى النمسا ثم فى روسـيا المواجهة

الجيوش العثمانية فى الميدان. ذلك أننا نجد أن رايموندو دى مونتكوكوللى Raimondo di Montecucculli الذى كان من أكبر أصحاب النظريات فى الحرب والذى انتصر بنفسه على الأتراك فى معركة سانت كوثارد St. Gothard سنة ١٠٧٥هـ (١٦٦٤) قد وضع فى مذكراته المشهورة قواعد للعمل قصد بها أن تطبق على جميع حملات النمسا وروسيا على العثمانيين فى آخر القرن الحادى عشر وفى القرن الثانى عشر الميلاديين) : «... هاجموا بلابسى الدرقات مشاة العدو ... وتلقوا وردّوا فرسانه برماحنا وبنادقنا وقاتلوا بلا هوادة الكوكبة إثر الكوكبة بالمدفعية وبكل أنواع المدافع ....» (-Montecucculi Crissé، جـ٣، ص٣٠٢). وكان التشكيل التاكتيكى الذى ينطوى على هذه القواعد هو المربع أو المستطيل، وكل جانب (من خطين أو ثلاثة خطوط فى العمق) يتكون من جماعات تبادلية من المشاة والفرسان المزودة بجياد الجر خلفك فى المقدمة، وتقوم المدافع فى زوايا المربع، وفى داخل المربع الجنود الاحتياطى ومتاعهم. وقد اقتضت التعديلات التى أدخلت من بعد اختفاء الحراب وجياد الجرخفلك وإنقاص حجم المربعات كما اقتضت زيادة فى عددها ـ وهى تغيرات قصد بها فى جملتها تحقيق حرية أكبر فى الحركة (Montecucculi : *Mémoires*، جـ٢، فى مواضع مختلفة؛ Roeder von Diersburg، جـ٢، ص٣٣؛ Eugen : *Feldz-vege*، جـ٢، ص٥٥٢ وما بعدها، وفى مواضع مختلفة؛Vauban، جـ٢، ص٢٨١ وما بعدها؛ de Warnery : *Remarques*، ص٦٣ وما بعدها، ٧٤ وما بعدها؛ ١٠٩؛ Marsigli : كتابه المذكور، جـ٢، ص٨٦؛ Bruce : *Mémoirs* ص٤٣، ٤٦؛ Poniatowski : *Remarques*، ص١٠٣ Menstein : *Mémoires*، ص١٢٤؛ ١٧٨ وما بعدها؛ F. Ley: *Muenich*، ص٦٢ـ٦٣؛ Anthing : *Campagnes*، جـ١، ص١٤٢ـ١٤٣؛ جـ٢، ص ٧٨ـ٧٩؛ Smitt : *Suworow*، ص١٥٧ وما بعدها، ٣٤١؛ Volney : *Considératione*، ص١٩ـ٢٠، ٤٧؛ Von Berenhorst: *Be-trachtungen*، ص٣٦٢ وما بعدها؛ Criste : *Kriege*، ص٢٧٢ وما بعدها).

وظلت الجيوش العثمانية تضم كثيراً من الزاد السليم من ناحيـة التجـهيـز والمقـاتلـين. وقـد امـتـدحـت المصـادر الأوربيـة بنادقـهم ومدافـعـهم المورتر، وألغـامـهم وظلت الإنكشـارية تحـارب جيـداً إذا تهيـأت لها الظروف المواتـية، كمـا حدث فى كـروچكه سنة ١١٥٢هـ الموافقـة ١٧٣٩م (انظر Criiste : كتـابه المذكور، ص٢٧٢ـ٢٧٣)، ومع ذلك فإن الحركـات الحربيـة العثـمانيـة القديـمة لقيت نجـاحاً قليـلا حيال التنـسيق بين جميع الأسلحة وجميع أنواع الجنود فى النمـسـا وروسـيـا، وزيادة اعـتـمـاد المسيـحيين على نيران المدافع الحـاشدة هى ونيـران البنادق، واعـتـقـادهم بأن خير الوسائـل للتغلب على المسلمين هى إجـبارهم على خـوض غـمار مـعركـة كبرى. وقد بدأ العـثمانيون سنة ١٦٨٧ خـلال حـرب السنوات ١٦٨٣ـ١٦٩٩، التخندق على نحو واسع النطاق وعدلوا إلى حـد مـا عن الحـرب فى العـراء والحرب المتـحركـة التى أثرت عنهم من قبل. وقد ظهـر سريعاً أن هذا التغـيير، الذى جاء نتيـجة للهزائم القاسـية التى لقـوها عـلى يد النمـسـويين منذ سنة ١٦٨٣، لم يكن مضـمون النتـائج. ففى زنتا سنة ١١٠٩هـ (١٦٩٧) لم يستطع العثـمانيون الثبات فى خنادقهم حـيال النيـران الكثـيفـة المنبـعثـة من مـدافع النمسويين، ومنوا بنكسة أخـرى كبيرة (انـظـر Roeder von Diersbury، جـ٢ ص٢٢؛ Marsigli : الكتاب المذكور، جـ٢، ص١٢٥؛ de Warnery : *Remarques*، ص٢٢، وما بعدها).

ونجد مـعلومات وافرة، مـفصلة فى كثير من الأحيان، عند المصادر الأوربية فى أواخـر القـرن السابع عـشـر وفى القرن الثامن عـشر، وهذه المعلومات من قبـيل عدم كـفاية القـواد العثـمانيـين، والحركات الحـربية للسپاهـية، وبراعة العـثمـانيـين فى السيف، واسـتـعمـال إشارات الدخان لشـن هجوم، والاندفاع الضـارى لـلإنكشـارية نحـو العـدو، وضخامة المدافع العثـمانية التى تجعلها غير خفيفة الحركة (انظر Villars طبـعة Vogüé، جـ١، ص٣٦٧، ٣٦٨؛ Vauban، جـ٢، ص٢٨٣، Eugen : *Feldzuege*، جـ٢، ص٥٦٨ وما بـعدها؛ Roeder von Diersburg، جـ٢، ص١٠٧ ومـا بعـدها؛

Poniatowski : *Remarques*، ص١٠٤ـ ١٠٥؛ de Warnery : *Remarques*، ص٢٤، ٦٠ وما بعدها، ٧٧ـ٧٨، ١١٤؛ Kérali: *Histoire*، جـ١، ص١١٣ ومــا بعــدها؛ Smitt : *Suworow*، ص١٦٢ وما بعـدها؛ Criste : *Kriege*، ص٢٧٣ وما بعـدها). والصورة المتحصلة من ذلك، حتى حين تلتـمس المعاذير كلهـا، هى أداة حربيـة عـتيـقـة عتـقاً لا يـرجى معـه أمل فى التجـديد. والجنود ذو الشهرة الكبـيرة مـــثل لورين Lorraine و ڤـيـلار Villars وكتّاب من أصحاب البصر الأصيل مثل ده وارنرى de Warnery وكيراليو Kéra- lio ينوهون بالنـقـائص الجـوهرية لفن الحرب عند العـثمانـيين والافتـقار إلى مدفـعية فـعّالة، والجهل بفن الحـركات الحـــربيـة وفن المـناورة (انظر Villars طبعة Vogue، جـ١، ص٧٩ـ٨٠، ٣٦٨، ٣٨٠؛ de Warnery : *Remarques* ص١١٤؛ Kéralio : *Histoire*، جـــــ١، ص١١٤ـ١١٥). والحق أن الإصـــــلاح على الأسس الأوربيـة أصــبح فى نظر العـثمـانيين مـن ألزم اللوازم تقتـضـى الحاجة الملحة القيام به؛ ويمكن أن نترك الكلمة الأخـيرة لأسلوبهم التـقليدى فى الحرب إلى موريس ده ساكس Maurice de Saxe الذى كتب يقول إن العـثمانيين لم تنقـصهم الـشجـاعة ولا العـدد ولا الثـــروة، إنما كـان ينقـــصـــهـم النظام والترتيب «وطريقـة القتال» (Réveries، جـ١ ص ٨٧).

المصادر :

(لن نكرر هنا بصـفـة عـامة أرقـام صفحات المصادر الواردة فى النص).

(١) *Das Asafnâme de Lutfi Pascha*، طبعة R. Ischudi (Tuerkische Bibliothek, Bd. 12) برلين سنة ١٩١٠، ص٢١ومـا بعدها.

(٢) أوليـا چلـبى: سـيـاحـتـنامـه، إستانبول سنة ١٣١٤هـ.

(٣) W.L. Wright, Jr.: *Ottoman State-craft* فى *Princeton Oriental Texts*، جـ٢، پرنسـتـون سنة ١٩٣٥، ص١٢٦ ومـا بعدها.

(٤) م. طيب كوك بيلكين، روملى ده يوروقلـر، تاتارلر وأولاد فـــاتحـــان، إستانبول سنة ١٩٥٧.

(٥) م. منيـر آقتـپـه: أحـمد الثـالث دورنده شرق سفـرينه إشتراك إده جك أوردو إنصـاف خلقنده وثيـقـة لر، فى تاريخ دركـيـسى، جـ٧، ص١٩٥٤، ص١٧ ـ ٣٠.

(٦) A. Acre: *Espionaje y ultima aventura de José Nasi* فـي *Sefarad*، جـ١٢ (مدريد وبرشلونة سنة ١٩٥٣) ص٢٥٧ ـ ٢٨٦.

(٧) خليل إينالجق: *An Ottoman document on Boyezid I's expedition in Hungary and Wallacia* فى ١٠ بيـزانس تدقيقلرى قـونغريسى تبليغلرى (Actes du X Congrés d'Etudes Byzantines) إسـتانبـول سنة ١٩٥٧، ص٢٢٠ ومـا بعدها.

(٨) N. H. Biegman: *Ragusan spying for the Ottoman Empire* فى بلّتن، جـ٢٧، سنة ١٩٦٣، ص٢٣٧ ـ ٢٥٥.

(٩) *Ordo Portae* طبعة Sherif Boshtav (Magyar-Goeroeg Tamlmanjok) بودابست سنة ١٩٤٧.

(١٠) F. Babinger: *Die Aubzeichungen des Genuesen Iacopo de Promontorio:-de Campis ueber den Osmanenstaat um 1475* فـي *S.B. Bayer Ak., Phil-Hist. K. e.*، جـ٨، ميونخ سنة ١٩٥٧.

(١١) A. Menavino فى F. Sansovino: *Historia universale deTurchi*، البندقـيـة سنة ١٥٧٣.

(١٢) T. Spandugino فى C. Sathas: *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Gréce au Moyen Age*، جـ٩، باريـس ١٨٩٠، ص١٣٣ ـ ٢٦١.

(١٣) Donado de Lezze: *Historia Turchesca* (1300-1514)، طبـعة I. Ursu، بخـارست سـنة ١٩٠٩، ص٤٧ ومـا بعدها.

(١٤) J. Cuspinionus: *De Turcorum Origie*، أنتـورب سنة ١٥٤١، الأوراق ٦٠ ظهر وما بعدها.

(١٥) B. Georgieviz: *de Turcarum moribus epitome*، ليـدن سـنة ١٥٥٨، ص٥٠ وما بعدها.

(١٦) J. Chesneau: *Le Voyage de Monsieur d'Aramon*، طبـعة C. Schefer، باريـس سنة ١٨٨٧، ص ١٠٦ ومـا بعدها.

(١٧) J. D. Barvious : *Commentari i* *de rebus Ungaricis* فـــــى *Monumenta* *Hungariae Historica : Scriptores*، جـ١٧، پشت سنة ١٨٦٦.

(١٨) de Germigny فى *L'Illustre Or-bandale*، ليـــــون سنـة ١٦٦٢، جـ١، ص١٠٨ وما بعدها.

(١٩) Saint-Blancard : *Journal*، ص٣٤٧ فى E. Charriére : *Negotiations de la France dans le Levant*، باريس سنة ١٨٤٨-١٨٦٠، جـ١، ص٣٤٠-٣٥٣.

(٢٠) Istvan Szamoskoezy: *Torteneti Mardavanyai 1566-1603* فى *Monumenta Hungariae Historica: Scriptores*، بودابست سنة ١٨٧٦

(٢١) *Trésor Politique* جـ٣، باريس سـنــة ١٦١١، ص٨٣٩ - ٨٩٤ وفــى مواضـع مختلفة.

(٢٢) T. Artus: *L'histoire de la déca-dence de L'Empire grec et établissement de celuy des Turcs*، باريس سنة ١٦٢٠، عمود ٨٥، ص١٠٥ وما بعدها .

(٢٣) P. della Valle: *Viaggi*، البندقية سنة ١٦٦١، جـ١، ص١٧٦ وما بعدها، وفى مواضع مختلفة.

(٢٤) L.des Hayes de Coumenin : *Voiage de Levant* باريـس سنـة ١٦٢١، ص٢٥٥ وما بعدها.

(٢٥) V. de Stochove: *Voyage de Le-vant*، بروكسل سنة ١٦٦٢، ص٢٧٥.

(٢٦) *Quanto di piu curiaso, e vago ha potuto raccorre Cornelia Magni ... per ho Turchia*، جـ١، بولونيـا سنة ١٦٨٥، ص٢٥٨ - ٣٩٦، وفى مواضـع مختلفة.

(٢٧) A. Wolf: *Drei Hiplomatische Relationen aus der Zeit Kaiser Leopold's* فـــــى *Archiv. f Kunde Oesterich Gesch. Quellen*، جـ٢٠، ڤينا ١٨٥٨، ص٣٢١.

(٢٨) *Recueil historique contenant di-verses piéces curieuses de ce temps*، كولونيا سنة ١٦٦٦، ص٨٠ وما بعدها.

(٢٩) *Auer Janos Ferdinand Pozsonyi Nemes Polgarnak Héttornyi Fogsagaban Irt Naploja 1664*، طبـعة Imre Lukinich، بودابست سـنة ١٢٣، ص٥٠، ٨٠ ومـا بعدها، ١٠٧.

(٣٠) A. Galland: Journal pendant son séjour a Constuntinople (1672-1673)، طبــعة C. Schefer، باريس ســنة ١٨٨١، جـ١، ص١٠٨، ١١٣ وما بعـدها؛ جـ٢ ص١١٣ وما بعدها.

(٣١) *Mémoires du Chevalier d'Arvieux* طبــعــة J. B. Labat ، بــاريــس ســنــة ١٧٣٥، جـ٤، ص ٥١٦ ومــــــا بعدها.

(٣٢) *Mémoires du Sieur de la Croi*، باريس ســنة ١٦٨٤، ص٢٤٣ – ٣٥٢، وفى مواضع مختلفة. -

(٣٣) G. Bengalia: " *Relatione del Viaggio fatto a Constantinopoli*، بولونــيــا سنة ١٦٨٤، ص١٠١ وما بــعدها، وفى مواضع مختلفة، ص٢٣٤.

(٣٤) Ch. Boethius: *Ruhm-Belorberter... Krigs Helm ... wider den Blut-besprengten*، نورمـــبـــرج ســنة ١٦٨٨.

(٣٥) *Ambassades de M. Le Comte de Guillerogues et M. Girardin auprés du Grand Seigneur*، باريس سنة ١٦٨٧.

(٣٦) L. F. Marsigli: *Stato militaire dell'Imperio Ottomano*، لاهــــــــاى - أمــســتــردام سنة ١٧٣٢، فى مــواضــع مختلفة.

(٣٧) P. Roeder von Diersbur: *Des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden Feldzuege wider die Tuerken*، كارلسروه سنة ١٨٣٩ ـ ١٨٤٢.

(٣٨) *Feldzuege des Prinzen Eugen* (K.K. Kriegs-Archiv. Oesterrerich) *Savoyen* فى ٢١ مـجلداً، ڤــينا سنة ١٨٧٦ - ١٨٩٢.

(٣٩) *Mémoires du Maréchal de Villars*، طبعة deVoguée جـ١، باريس سنة ١٨٨٤، ص٧٧ ومـا بعـدها، ٣٦٦ ومـا بعدها، ٣٧٩ وما بعدها.

(٤٠) O. Criste: *Kriege unter Kaiser Josef II* ڤينا سنة ١٩٠٤.

(٤١) *Vauban, sa famille et écrits. Ses oisivetés et sa correspondance* طبــعــة de Rochas d'Aiglon، باريــس ســنــة ١٩١٠، جـ٢، ص٢٨١ وما بعدها.

(٤٢) *The despatches of Sir Robert Sutton ambassador in Constantinople (1710-1714)*، طبـعة ا. ن. قـورات Royal Hist. Soc. Camden Third Series) مـــجـلد ٧٨) لندن سنة ١٩٥٣.

(٤٣) P. H. Bruce: *Memoirs*، لنـدن سنة ١٧٨٢.

(٤٤) *Remarques de M. le comte Poniatowski ... sur l'Histoire de Charles XII Roi de Suéde par M. de Voltaire*، لـنـــدن سنة ١٧٤١.

(٤٥) B. Bruce: *Journal de la campogne en 1715 pour la conquête de la Morée* ، طبـعة A. Dumont باريس سـنة ١٨٧٠.

(٤٦) A. de la Motraye: *Voyages ... en Europe, Asie et Afrique*، لاهـاى سنـة ١٧٢٧.

(٤٧) Le Général de Manstein: *Mémoires historiques politiques et militaires sur la Russie*، أمـــســـتـــردام سنة ١٧٧١.

(٤٨) C. Perry: *A View of the Levant* لندن سنة ١٧٤٣، ص٤٢ وما بعدها.

(٤٩) *Palestina ovvero primo viaggio di F. Leandro di Santa Cecilia carmelitano Scalzo im Oriente*، رومة سنة ١٩٥٣، ص٦٢ وما بعدها، ١٩٥ وما بعدها.

(٥٠) Maurice Comte de Saxe: *Mes Réveries* : أمـســتـردام وليـبـسك سنة ١٧٥٧، جـ١، ص٤٧.

(٥١) *Mémoires de Montecucculi... avec les Commentaires de M. le Comte Turpin de Crissé*، أمـسـتـردام وليـبـسك سنة ١٧٧٠، جـ٣، ص٩٦ ومـا بعدها، ١٤١، ٢٨٩ وما بعدها، ٣٠٢، ٣٠٥ وما بعدها ٣١٤.

(٥٢) de Warnery: *Remarques sur le militaire de Turcs*، ليـبـــسك ودرســدن سنة ١٧٧٠، فى مواضـع مختلفة.

(٥٣) L.F. Guinement de Kéralio: *Histoire de La derniére guerre entre Les Russes et les Tures*، باريس سـنة ١٧٧٧.

(٥٤) C. de Volney: *Considerations sur la guerre actuelle des Turcs*، لـنـــدن سـنة ١٧٨٨.

(٥٥) P.A. Caussin de Perceval: Précis historique de la guerre de Turcs contre les Russes، پـاريـس سـنـة ١٨٢٢، ص١٦ وما بعدها.

(٥٦) M. d'Ohsson: Tableau général de l'Empire Othoman جـ٧، پاريس سنة ١٨٢٤، ص٣٨٧ ـ ٤١٩، وفى مـواضـع مختلفة.

(٥٧) G.H. Won Berenhorst: Betrachtungen ueber die Kriexskunst، ليـپـسك سنة ١٨٢٧.

(٥٨) F.Anthing: Les campagnes du Feld-maréchal Comte de Souworow Rymiksiki، كوتا سنة ١٧٩٩.

(٥٩) F. von Smitt: Suworow's Leben aund Heerzuege قلنه سنة ١٨٣٣.

(٦٠) J. von Hammer-Purgstall: Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung، ڤينا سنة ١٨١٥.

(٦١) C. Jirechek: Die Heerstrasse von Belgrad nach constantinopel und die Balkanpaesse، پراغ سنة ١٨٧٧.

(٦٢) F. Taeschner: Das Anatolische Wegenetz nach asmanischen Quellen، ليپسك سنة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٦.

(٦٣) E. de Hurmuzaki: Documente pivitore la Istoria Românilor الملحق ١، جـ١ (سـنـة ١٥١٨ ـ ١٧٨٠) بوخارست سنة ١٨٨٦.

(٦٤) الكاتب نفسـه: ج٢/١ (سنة ١٤٥١ ـ ١٥٧٥)، بوخـارست سـنة ١٨٩١، ص٥٢٠ وما بعدها.

(٦٥) J. Grzegorzewski: Z. Sidzylatow Rumelijskich epoki wyprawy wiedenshiej Akta Turecki (Archivwam Naukowa, Dzial I. XVI) لفوف سنة ١٩١٢.

(٦٦) L. Barbar: Zur wirtschaftlichen Grudlage des Feldzuege der Turkeen gegen Wien im Jahre 1683 Wiener Staatswissenschaftliche (Studien XIII-I ڤـينا وليپسك سنة ١٩١٦.

(٦٧) W. Bjoerkman: Ofen Zu Tuerken Zeit، هامـبـورج سنة ١٩٢٠، ص٦٨.

(٦٨) M. Lascaris: Salonique á la fin du XVIIIe siécle، ص٣٨١ فـى Les Balkans جـ١٠، سـنـة ١٩٣٨، ص٣٧١ـ٣٩٨.

(٦٩) F. Stoeller : *Neue Quellen zur Geschichte de Tuerken-jahres 1683 = (Mitt. d. Oesterreich InstitTuts f. Geschichtsforschung) Ergaenzungs Band XIII-I, Innsbruck 1933)* ص١٥.

(٧٠) I. Dujchev : *Avvisi di Ragusa (Orientalia Christiana = Anatolecta no 10)* رومـــة ســنة ١٩٣٥، ص٢١، ٤٣، ٦٩، ٢٠٣، ٢١٢، ٢١٥، ٢٤٤_٢٤٥، ٢٦٤.

(٧١) Jozef Molinar : *Toeroek Emle-kek Eszék- Dardai Hid A XVII. Szazadban Nuevészattoer téneti Ertesito*، جـــ٧/ ٤، سنة ١٩٥٨، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(٧٢) B.A. Cvetkova : *Impôts ex-traordinaires et redevances á l'état dans les territoires Bulgares sous la domina-tion Ottomane* (بالبلغارية صـوفيا سنة ١٩٥٨.

(٧٣) F. Ley : *Le Maréchal de Muen-nich et la Russie au XVIIIe siécle*، باريس سنة ١٩٥٩ ص ٦٢ ـ ٦٣.

خورشيد [پارى V.J. Parry]

٥ ـ بلاد فارس

كان تسـيير دفة الحـرب فى القرون الأولى لبلاد فارس الإسلامية يعتمد فى جـوهـره على التـراث العـسكرى للإمبراطوريات الفارسية الأولى، ولكنه كان يشتمل أيضاً ـ فـيما يشتمل ـ على عناصـر من مـأثور القـتـال عند عـرب الصحراء ومـأثور الفيافى التـركية فى الإغارة.

ونحـن نســمع أولا بـالطـرائق العـسكرية الفـارسـيـة فى الـعـصـر الإسـلامى من أخـبـار الغـزو العـربى للعـراق وفـارس فى عــهـدى أبى بكر وعـمر. فـقد كـان الفـرسـان المدرعـون المسلحـون بالسيف والرمح والأقـواس من خصـائص الجيش السـاسانى كـما كان انتشار هؤلاء الفرسان وحركاتهم الحربية شبيهة بلا شك بالقتال البطولى الذى صورته الشـاهنامه (انظر عن ذلك Noeldeke : *Das iranische Nationalepos*، الطبـعـة الثانيـة، برلين وليـپسك سنة ١٩٢٠، ص ٥٣ ومـا بعـدها). وكـانت الفيلة المحاربة تستخدم أيضاً فى القتال وقد انتقل استخـدامها من بعد إلى عدة

دول إسلامـية فى فـارس وفى معـركة البُويَبْ على ضفـاف الفرات سنة ١٣هـ (٦٣٤م) تقدم الفرس للـقاء عرب المثنى فى ثلاثة صفـوف من الفرسان يتـقدم كل صف فيل تحميـه جماعة من المشاة. وحدث فى القادسية فى العام التالى أن تقـدمت جنود رسـتم (زعم أن عـددهم بلـغ ١٢٠,٠٠٠ مقاتل كان فـريق كبير منهم بلا شك من المشـاة المجندين ومن جنود المـعـسـكرات)، فى اليـوم الأول للمعركة فى ثلاثين صفاً كل صف وراء الآخر وأمطروا العرب بـالسهام. ونزلت بالعرب خسائر كـبيرة لأنهم لم يكونوا يتـخـذون لبـاساً أو خـوذات لحـمـاية أنفســهم، ومع ذلك فقـد ثبتـوا لعدوهم واستطاعوا التقدم واستخدموا رماحهم وسـيـوفـهم فى التـحـامـهم بالفـرس (الطبـرى فى Sir W. Muir : *The Cali-phate, its rise, decline and fall*، الطبـعة الرابعـة، إدنبـرة سنة ١٩١٥، ص ١٠٤ وما بعـدها؛ R. Levy : *The Social struc-ture of Islam*، كمبريدج سنة ١٩٥٧، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢).

وباضمحلال سلطة الخلافة المباشرة فى بلاد فارس وقيام الدول التى كادت أن تستقل بأمـر نفسها (مـثل ما حدث فى القرن الثالث الهجرى الموافق التاسـع الميـلادى وبعـد ذلك) نلاحـظ وجـود اتجاهين عسكريين لهـما دلالة ومغزى، الأول : الاهتمام بسـلاح الفرسان الذى زاد بشـيـوع المماليك من العـسكر فى الجيوش التركـية ذلك أن هؤلاء الغلمان كانوا من الـفرسان الذين يسـتخـدمون سلاح الفيافى وهو القوس؛ والثانى هو أن الجيوش المرتزقة المتعددة الجنسيات أصبحت هى الأمر الشـائع، ومن ثم كان القائد الأعـلى أو الحاكم يواجه مـشكلة سياسة تلك العناصر المتفرقة فى جيشه وتوجيههـا فى القتال. ويقول نظام الملك إن مـحـمـودا الغـزنوى أفـاد من هذا الاخـتـلاف فى جنسـية الجنود. فـقـد احـتفظ بالقـوميـات المختلفـة من أتراك وجنود وخـراسـانيـين وعـرب طوائف جنسـيـة وكـان يعـسكر بـهم على هذا النحـو حـين كان جـيـشه يـتقـدم إلى المعركة. وكـانت روح التنافس تحفزهم جميعاً فى ميدان المعركة لبذل أقصى ما يسـتطيعـون من شـجـاعـة وإقـدام (سياستنامـه، فصل٢٤). على أنه حدث

فى أكـثر من مـناسبـة أن الســلاجقـة العظام وجـدوا صـعـوبة فى لم شـمل قواتهم فى ميدان المعركة. مثال ذلك أنه وقع سنة ٤٦٥هـ (١٠٧٣م) أن اضطر ملكشاة إلى الدفاع عن عرشه حيال عمه قاورد الذى كان يمثل مشـاعر التركمان المحافظة، ذلك أنه حدث فى الواقعة التى قـامت خارج همـذان أن انقلبت الجنود التـركيـة لملكشاه على المجندين الأكـراد والعرب من جيـشه، لأن هؤلاء كان لهم الدور الحاسم فى تحطيم الجناح الأيمن لقــاورد والإطاحـــة به فـأثـاروا بذلك مـشـاعر الوحـدة التـركيـة بين أتراك السلـطان (البنـدارى: زبدة النصـــرة، ص٤٨). على أن الأمر جرى بأنه حيثما كان يتوفر للقائد أو الحـاكم قوة يعتمد عليها من الغلمـان فإنه كان يستطيع أن يحركها على طول جـبهة القتال إلى أى جانب يريد أن يدعـمه أو يراقب أحواله (البـيـــهـقى تاريخ مـســعـودى الذى استشـهد به *Ghazneid military* chaznevid *organisation: C.E.* فـى *Isl* جـــ ٣٦، ١ - ٢، سنة ١٩٦٠ ص ٤٧).

وكان المغيرون العـرب، مثل المغيرين التركـمان من أهل الـفيافى فـى القرون المتـأخـرة، يرحلون حــاملين أخف مـا يمكن من متاع، عـلى أن الأمر كان على خلاف ذلك فى بلاد مـستقرة كـفارس فإن الحـركة على نطاق واسع بالنسـبة للجنود كـانت بالضرورة أمـراً معـقداً. ذلك أن إخضـاع القـلاع والمدن المسورة كـان يتطلب آلات للحـصـار. فـإذا أريد للزراعة أن تنتعش ولجباية الخراج على الأرض أن تتـــدعـم، فـــإن الجـــيش لا يســتطيع أن ينتظر العـيش بعـيـدا عن الريف فيـتطلب منه ذلك حمل مـؤونته فى سيره. ثـم إن الهيئات غيـر المحاربة مـثل رجـال البــلاط والحـريم ودوائر الإدارة كانت فى الكثير تصحب الجيش فى حملاته.

وحين ســار محـمـود الغزنوى سنة ٤٢٠هـ (١٠٢٩م) لقـتــال بويهى الرى والجـبال فـإن حـملته بـأسرها كـانت تشمل، عـلاوة على المقاتلين، ١٢ر٠٠٠ جـمل تحـمل السـلاح، و ٤٠٠٠ جـمل لحـمل الخـزائن واللبـاس والحـاجـات المنزليـة، و٣٠٠ فـيـل لنقل الخـيـام، و ٢٠٠٠ جـواد لحـمل الحــريم ورجـال

البلاط (شــبانقــارئى : مجـمع الأنساب فى التواريخ، مــخطوط يكى جامع رقم ٩٠٩، الأوراق ١٧٨ب ـ ١٧٩ أ). وفــى القرن الســادس الهجرى (الثانى عــشر الميلادى) وفى عهد الســلطان محمد بن محمد، حمل الجيش السلوقى معه أيضاً فى مســيرة مــستــشفى (بيـمارســتان مــتنقــلا مــحــمــولا علــى ٤٠ جــمــلا (البندارى، ص١٣٦ ـ ١٣٧؛ ابن القفطى : تاريخ الحكمــاء، طبعــة Lippert، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥؛ ابن خلكان، تــرجــمــة de Slane، جــ٢، ص٨٢ ـ ٨٣). وطبيعى أن سرعة مثل هذه الجيوش لا يمكن إلا أن تكون بطيئة، وكانت انتصارات المغيرين السلاجــقة فى خراســان الذين لم يعنوا بسلاحــهم وإن كانوا قد بلغوا من خــفة الحركــة قدرا عظيمــاً، يفســرها إلى حد كــبيــر ما كــانوا عليــه من مزايا تفــوق الجيــوش الغزنوية المرتزقــة التى كانت ثقيلة لا تقدر على المناورة عليها.

وبالإضــافــة إلى مثل هذه المعــوقات، فــإن الجيــش فى سيــره قــد يكون فى حاجــة إلى أن يحمل معه عــدّة يستطيع أن يواجــه بــهــا الأنواع المخــتلــفــة من الأرض والظروف المتــباينة للجــو. ففى سنة ٤٣٠هــ (١٠٣٩م) طلب مــسعــود الأول الغــزنوى من قــصبــة ملكه عــدة تناسب القــتال فى الفــيافى والصــحراء (آلت جنك بيابان) حتــى تستطيع قواته فى خــراسان أن تلاقى التــركمــان على قــدم المساواة (البــيــهقى، طــبعــة غنى وفــيــاض، طهــران سنة ١٣٢٤هــ = ١٩٤٥م، ص ٥٨٨). وكـــــانت دواب الحمل تستخدم لتمهيد الطرق فى الثلج أو يستــخدم فى ذلك الفلاحون ســخرة للقيــام بهذا العمل. وللحــماية من المطر ذكر أن الجنود الغزنويين كانوا يرتدون مــعاطف من القطــن المزيّت (بارانيهــاى كرباســان؛ البيــهقى، ص ١٣٤، ٥٣٤). ومن ثم فإنه إذا كــان الجيش يغــير فى خارج ما تعود عليه فى بلاده، وجب أن توفر له الظروف المحليــة حتى يستطيع أن يقــاتــل بأعلى درجــة من الكــفــاية. وتلاحظ المصادر فى كثــير من الأحيان أثر الجــو الرطب لســاحل بحــر الخــزر الذى جــعل الأسلحــة تصــدأ، كــمــا أن النبــالة الأتراك لبــجــكم قــائد ابن رائق نزلت بهم سنة ٣٢٦هــ (٩٣٨م) هزيمة منكرة فى خراسان عــلى يد معز الدولة البويهى، ذلك أن المطر المستــمر قد أتلف

أوتار أقواسـهم (ابن الأثير، جـ ٨، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥).

وكان سلب الأرياف على يد الجيش المار بها عادة متأصلة فى بلاد فارس (انظر Christensen : *L'Iran sous les Sas-sanides* : الطبعة الثانية، ص٢١٣، عن الحركات الحربية للجنود الساسانيين فى الأرض ذات الحر اللافح). وقد اكتسب بعض الجنود والقواد بصفة خاصة صيتاً قبيحاً لإمعانهم فى نهب السكان المدنيين واشتطاطهم فى ذلك مثل ديلم مرداويج بن زيار (المسعودى: مروج الذهب، جـ ٩، ص ٢٢ ـ ٢٤) وتركمان خوارزمشاه علاءالدين محمد (وكثير منهم كانوا قد أقبلوا لتوهم من فيافى القفجاق وكانوا بعد على الوثنية). وقد قطع قائد غزنوى فى خراسان جميع أشجار الفستق فى واحة بيهق وبعث ببعض جذوع هذه الأشجار لغزنة ليوقدوا بها (تاريخ بيهق، ص ٢٧٣). واشتهر قواد آخرون بسمعة حسنة فى النظام الذى فرضوه على جنودهم فى مسيرهم مثل يعقوب ابن الليث (مروج الذهب، جـ ٨، ص ٤٦ وما بعدها). قد اعترف بأن المسلك العنيف كان من حيث الأخلاق لا يمكن الدفاع عنه كما كان ينافى ما أمرت به الشريعة، ولكنه كان فى بعض الأحيان يلتمس له العذر حين تقتضيه الضرورة (انظر العذر الذى أبداه سليمان بن قتلمش لتخريبه إقليم حلب سنة ٤٧٧هـ = ١٠٨٤ ـ ١٠٨٥م، فى ابن الأثير، جـ ١٠، ص ٩٠). وقد حدث مراراً أن السكان المدنيين لإقليم بأسره كانوا يسحبون منه فى حالة جيش متقدم كما فعل علاءالدين محمد فى وادى سيحون عندما كان المغول يقتربون (انظر المصدر نفسه، جـ ١٢، ص ١٧٩).

وكان قائد الجيش المتقدم لا مناص له من أن يضع خطته مدخلا فى حسابه اعتبارات من قبيل توفر المؤن، وتدعيم مواصلاته، وطبيعة الأرض، والظروف الطبيعية التى قد يواجهها حين يخوض المعركة. وكثيراً ما كان فى الإمكان ببلاد فيها منشآت مائية كفارس، أن تحول الأنهار وقنوات الرى بحيث تغمر الأرض فى وجه عدو يقترب، مثال ذلك

أنه حــدث سنة ٤٥٩ هـ (١٠٦٤م) أن قـتلمش بن أرسـلان إسـرائيل انتـقض على ألب أرسـلان، فـاعـتكف فى الرى وجـعل الطرق الموصلـة إليـهـا لا يمكن المرور فيـها بتحـويل الماء بحيث يغـمر البطائح السبخة حتى يصب فى الوديان (ابن الأثيـــر، جـ ١٠، ص ٢٣ ـ ٢٤). ولكن الأرض المأثورة الـصـالحـة لهـذا الفن من الحـركات الحـربية كـانت هى خـوارزم، ذلك أن الجيش الـذى يتقـدم شـمالا بغـرب على طول نهر جـيحـون يمكن إيقافه بفيضان شبكة الرى البالغة التـعـقـيـد فى هذا الإقليـم (انظر عن الشواهـد المستقـاة من القرن الـسادس الهجرى الموافق الثـانى عشر الميلادى : Barthold : *Turkestan* ص ١٥٤، ٣٢٥، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٩). ومـهـمـا يكن من شئ فإن مـثل هذا القرار بغـمر الأرض بالمياه قد يؤثر على الجانبين المتحاربين جميـعاً. فحين واجـه علاءالدين حسين الغورى سنجر عند ناب فى وادى هرى رود سنة ٥٤٧ هـ (١١٥٢م) قرر علاء الدين أن يغـمر مـؤخـرته بالمياه حـتى يمنع جـنوده من الاسـتـسـلام. وقـد انقلبت هذه المناورة عليـه انقلاباً سيـئاً نكبه، ذلك أن الجنود الأتراك فى الجيش الغـورى تخلـوا عن السـلاجـقـة، وردّ الغوريـة إلى الأراضى المغمورة بـالمياه والبطـائح (الجـوزجـانى : طـبـقـات ناصرى، ترجـمة Raverty، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠).

وكـان الجيش حـين يتـوقف وتهيـأ للمعـركة يقيم حـراساً ويبعث بكشـافة تسـتكشـف له الأرض ومـواقع العـدو (فـخـر مـدبّر آداب الملوك، فـصل ٢٠؛ وانظر عن هذا المرجع المصادر). ويقول فـخـر إن «العـارض» أى رأس الفـرع العـسكرى من الحكومة، يفـتش حينئـذ الجيش كله، من الضباط إلى من دونهم، كما يفتش أسلحتهم وركائبهم، ثم يرى إن كـانوا صـالحيـن لخوض المعـركـة. وكـان القـواد يوجـهـون الـنصح إلى الجنود، ويعدونهم فى كثير من الأحيان بالعطايا الخاصة لـكل من يبدى ضروباً من الشجاعة الفائقة (انظر Bosworth فى *Isl.*، جـــ ٣٦/١ ـ ٢. ص ٦٩ ـ ٧٠، ٧٤). وإذا كـان العدو من الكفـار أمكن إثارة الحماسـة الدينية، وقد أفـرد فخر مـدبر فـصـلا عن «لـشكر صـالح» أى

أولئك الذين يؤيـدون الجنود بدعـواتهم وشـفاعـتـهم) (انظر فـصل ٣٤)، وفى أثناء حـملة ألپ أرسلان فى الأناضـول سنة ٤٦٣هـ (١٠٧١م) وضـع الخليـفة القائـم دعوات خاصـة من أجل الجنود المسلمـين، وأرسلـت نسخ منهـا إلى «الخطباء» الملحقين بالجيش السلجوقى، وقد تليت الدعوات قبل معركة ملازكرد (حسـينى : أخبـار الدولة السلجوقـية، ص ٤٧ ـ ٤٨، Cahen : *La Campagne de Mantzikert d'aprés les Sources musulmanes* فـى *Byzantion*، جـ ٩، سـنة ١٩٣٤، ص٦٣٣). وكانت الجيوش التى شنت الحـمـلة على الروم والـكرج فى شرقى الأناضول وعلـى القوقاس تضم فى العادة عناصر دينية لـلتسوية بينها فى هذا المقـام وبيـن «الغـزاة» الذين لم يكتفوا بحث الجنود على القتال بل كانوا أيضـاً يشتـركون فـى المعـمعـة. وفى حلف سنة ٥٧٠ هـ (١١٧٤ ـ ١١٧٥م) الذى أقـامه الحكام المسلمـون لشمـالى آسية ضـد الكرج خصصت أم السلطان السلجوقى أرسـلان بن طغرل جمـاعة من عشرة من رجال الدين لهذا الغرض برئاسة إمام همذان، ولما تراخى الجنود المسلمون قاد الإمام جـماعته ودخل بها القـتـال فى هجـوم عـنيف حـين نجى الإسلام فى هذا اليوم (الراوندى : راحة الصدور، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠).

وفى عصـر ساده الاعتـقاد بسلطان النجوم على شئون البـشر سيادة تامة، أصبح القرار بالدخول فى المعركة يقوم على مثل هذه الأسس غـير العقليـة مثل تنبـؤ منجم الـقـائد الشـخـصى، وهو شخص مـهم فى حاشيتـه (ابن الأثير، جـ ٢٩، ص ٣٢٨). وكـــانت السـنة العـربية الـقديمـة التى تقـتـضى قيام مبارزات شخـصية بين أبطال كل جيش قـبل أن تعطى الإشارة بالاشـتبـاك فى القتـال شائعة لم تزل، وقد أفـرد مدبّر فصلا بعنـوان «المبارزات» (فصل ٢٧). وكانت نتيجـة هذه المبارزات خليقة بأن تؤثر فى الـروح المعنوية للجـيشـين المتـرقـبـين للقـتـال، ومن ثم تؤثر فى القتـال الذى يتلو ذلك. والذى حدث فى المعـركـة الـثـالثـة التـى دارت بين المتنافسـين السلجـوقـيين بركـيـارق ومـحـمـد عـند روذروار سنة ٤٩٥ هـ (١١٠٢م) أن المبارزات الشخصية التى

دارت لم تسفر عن نتيجة حاسمة، ومن ثم انفض الاشتباك بـين الجيشين ودبر أمــر الصلح (ابن الأثيــر جـ ١٠، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٧).

ونحن ننتـقل الآن إلى ترتيب الجنود فى ميدان المعركة نفـسه. لقد كان قواد الفرس فى الجاهليـة ينشرون جنودهم صـفـوفـاً طويلة مــتـراصـة، وهنالك يتـقدمـون لملاقاة العـدو (كمـا وقع فى معركة القادسـية، انظر ما سبق بيانه)، ولكن ذلك قد عدّل عادة بتقسيم الجنود إلى جـمـاعات مـقـاتلة. ونشـأ عن هذا التـشكيل القديم «تـعبـئة» من خـمسـة أقـسام، سـماها فـخـر مدبّر «الطريقـة الفــارســيـة» التـى جـرى علـيـهـا السـاسانيـون تمييـزا لها من الطريقـة التـركـيـة. وقد اسـتـخـدمت الطريقـة الفارسـية بالنـسبة للـجيش فى سـيره وفى ترتيبـه للمعركـة ما دامت الأرض مستوية إلى حد معقول أو مكشوفة فى حـالة التـرتيب للمـعركـة. وكـانت هذه الطريقة تشمل «مقـدمة» و «ميسرة» و «قلبا» و «ميمنة» و «سـاقة» أو «خليفة» وتشمل الاحتيـاطى، وكان قوام الجيش كله تسبقـه مسيرة ستـار من الكشافة (الطلائع). «يقول فـخر مـدبّر إن القائد المتـولى المعـركـة يجب أن يضع نبّالتـه على مـيـسـرته، وحـملة الحـراب على مـيمنتـه، وحـملة الأقواس والهـراوات والسيـوف والبلط فى القلب، ويجب أن يبدأ القـتال بتحرك الميـسرة إلى الأمام يتبعها القلب والميمنة (فصل ٢٤).

وتزودنا المصادر التاريخـية بشواهد وافــرة على اســتـخــدام التــشكيل الخماسى، ولو أن «المقدمة» حين تشتبك الجيوش بالفعل، ترتد لتندمج فى الكتل الثـلاث المكونة للصف الأمامى. وحـين هزم مـحمـود الغـزنوى سنة ٣٨٩ هـ (٩٦٩م) الأمير السـاسانى أبا الفوارس عــبـدالملك وأمــراءه عند مــرو، تولى السلطان محمود نفـسه قلب جيشه فى عشرة آلاف فـارس و ٧٠ فيلا، وتولى أخوه أبو المظفر نصر ميمنة الجيش فى عشـرة آلاف فارس و٣٠ فـيلا، وتولى القواد السابقون لأبيه سبكتكين الميسرة فى اثنى عشر ألف فارس وأربعين فيلا (هلال الصابى فى *Eclipse of the Abbasid Caliphate*، جـــ ٣، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣؛

الترجـمـة، جـ ٦، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨). وفى سنـة ٥٢٦ هـ (١١٣١م) واجـه مسعـود بن محمود السلـجوقى وأخوه سلجوق شـاه سنجرَ وتابعـه تغرل بن محمد فى دينور. وقد استخدم الطرفان هذا التـشكيل وسار سنجـر على منوال محمود الغزنوى فأقام ستاراً من الفيلة أمام صفوفه. وتولى مـسعود بن محمد بشـخـصـه قلـب الجـيش ووضع على مسيرته الأمـيرين قراجه ساقى وقزل، وعلى ميـمنته الأمـيرين يُرُنْقُش بازدار ويوسف چـاووش. وواجـه سنـجـر محـمودا فتولى قـيادة قلب جيشه فى عشرة آلاف من جنوده، وتولى ميسرته ابن أخيه تغرل والأمير قماج وقائد آخر هو أمـيـر أمـيـران. وتولـى مـيـمنتـه خوارزمـشاه أتسـز والقـواد الآخرون. وهُزم جيش مـسعود بحـركة كثيـراً ما مـورست فى مـثـل هذه الظروف وهى تذكـرنا بحـركة التطويق القـديمـة التى استخدمهـا بمثل هذا النجاح هانيبال فى قـتـاله الرومان عـند كاناى. واختـرق قراچه سـاقى قلب سنجر، ولـكن تغرل وأتسـز ارتدا من الجناحين وطوقا قوات قراچه وأباداها (ابن الأثير، جـ ١٠ ص ٤٧٦). على أنه كـان من المستحـيل فى المعـركـــة أن يرد جناح جـــيش من الجـيـشين الجناح الـذى يلاقيـه حـتى ينتهى الأمر بتـشكيل دائرى. وقد حدث هذا فـى الاشـــتـــبـــاك الأول بـين خـوارزمشـاه علاءالدين مـحـمـد وابنه جلال الدين وبين جوچى المغولى. وكان المنفـذ الوحـيد من هذا المأزق بـالنسبـة للمغول هو أن يقومـوا بهجوم على قلب الجـيش، ولكن جـلال الدين ثـبت فى القتال، وانفض اشـتباك الجيـشين حين حل الليل (الجـوزجانى، التـرجمـة ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠؛ وانظر نماذج أخـــرى من هذا النـمط من المعـــارك فى Djuwayni-Boyle، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢، ٣٦٠).

وكان استخدام الفيلة فى إقامة ستار أمام الـصفـوف الأماميـة من التـعبـئة محببا بصفة خاصة لدى دول من قبيل الغزنويين والسلاجـقة والغورية . على أنه كـانت وسائل أخـرى تستخـدم فى حـمـاية الخط الأمامـى. وفى معـركـة باجمْزَى بالقـرب من بغـداد التى دارت سنةَ ٥٤٩هـ (١١٥٤م) بيـن الخليـفـة المتوكل وبين جـيش تركى يقوده أمـير

مسعود بلالى، كان فى جيش أمير مسعود عدد كبير من التركمان بخيامهم وقطعانهم وعائلاتهم وغير ذلك من المتاع. وكان الأمراء الترك يضعون هذه الآلاف من الجياد والأغنام أمام صفوفهم الأمامية متخذين إياها حاجزاً ويصفّون الجنود المسلحين خلفها. ومع ذلك فقد اخترقت جنود الخلافة هذه الصفوف (البندارى، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٩).

وفى القتال المضطرب، حين تكون الجنود محتشدة ملتحمة، كان علم الجيش مهما من حيث هو محور لمّ الشعث. وفى عهد الغزنويين والسلاجقة كان منصب حامل العلم (علم دار) يسند عادة إلى «غلام» مؤتمن. وكان الاستيلاء على علم جيش أثر فى الجنود يثبط عزائمهم، وقد يقرر ذلك نتيجة المعركة. ولما كان الأمير الخوارزمى قطب الدين بن تكش (عرف من بعد بعلاءالدين محمد) يشن حملة على الإسماعيلية فى قوهستان تدلى علمه على نحو غامض واختطف، وقد عد هذا فألا سيئا وعقد الأمير صلحاً وسحب قواته (Djuwayni-Boyle، ص ٣١٥). وكان التلويح بالعلم ثم استخدام الطبول والأبواق من أهم الوسائل التى يستطيع بها القائد أن ينقل تعليماته إلى جزء قاص من ميدان المعركة (انظر آداب الملوك، فصل ٢٨) وكان قواد الغزنويين يعانون على توجيه القتال بتزويدهم فى كثير من الأحيان بفيلة يستخدمونها ميزة على عدوهم (البيهقى، ص ٤٨٣).

ويرى فخر مدبّر أن استخدام الكمائن والهجمات السرية تشن فى أوقات تنعدم فيها الحراسة مثل قيلولة الظهيرة وباكورة الصباح حين يكون الحراس يتبادلون الخدمة، من أهم وجوه فن الحرب (الفصل ٢٢). وكانت الحركات البدوية القديمة التى تقوم على الإغارة المأثورة عن عرب الصحراء والبدو والأتراك، فى هجمة عنيفة، أو التظاهر بالارتداد والعودة إلى الهجوم مما جرت الحال بتسميته بالكر والفر، كانت هذه الحركات مما يستطاع استخدامه فى بعض الظروف. وقد استخدمه الزعماء المحليون بطبرستان بنجاح فى غزو الغزنويين سنة ٤٢٦

هـ (١٠٣٥م؛ انظر البيهقى، ص ٤٥٨). وقد نجح ألپ أرسلان فى معركة ملازجرد فى أن يستدرج الروم إلى كمين بتظاهره بالارتداد (Cahen فى *Byzantion*، جـ ٩ ص ٦٣٤ - ٦٣٥). ووجد جلال خوارزمشاه فى معركة خارج بغداد خاضها سنة ٦٢١ هـ (١٢٢٤م) أن عدد جنوده قليل، فأقام سرية من الرجال فى كمين وشن هجمتين أو ثلاثا على قشتمر قائد الخليفة، ثم تظاهر بالارتداد ثم عاود الهجوم (Djuwayni-Boyle، ص ٤٢٢ - ٤٢٣).

ويقال إن سبكتكين، فى الحملات الهندية، استخدم طريقة الهجمات المتلاحقة، فقد قسم غلمانه، الذين كانوا مسلحين بالهراوات والأقواس، جماعات من ٥٠٠ مقاتل، وكانت كل جماعة تقاتل بدورها، ثم ترتد لتسمح لجماعة أخرى بالتقدم (عتبى - منينى : يمينى، جـ ١، ص ٨٥ - ٨٦).

وعلى حين أفادت مرونة الفرسان إفادة كبيرة فى الميادين المكشوفة حيث تنتشر القوات المتعادية فى جبهة عريضة، فإن المشادة تعود فى كثير من الأحوال إلى طبيعتها فى الأرض الوعرة المخددة أو حين يتلاحم الجيشان وتضطرب الصفوف. وقد اشتهر الديلم بأنهم مشاة أشداء، وكانوا فى بعض الأحيان يمتطون الجمال أو البغال ويندفعون إلى ساحة المعركة. وفى معركة وقعت سنة ٣٢٢ هـ (٩٣٤م) حين كان ياقوت واليا على فارس، ترجل ديلم على بن بويه وتقدموا لملاقاة العدو يحميهم من خلفهم سور من الدروع المتينة واستخدموا من ثم أسلحتهم المأثورة «الروپين»، وهو حربة ذات شعبة كان من الممكن استخدامها فى الاختراق أو فى الرمى، وبلطة الميدان (مسكويه وهلال الصابئ فى *Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate*، جـ ١، ص ٢٩٧ - ٢٩٨؛ جـ ٣، ص ٤٢٣؛ الترجمة، جـ ٤، ص ٣٣٦ - ٣٣٧؛ ٤٤٩). وكذلك كان للغزنويين قوة ثابتة من مشاة القصر البارعين (پياده كان در كاهى) تحملهم جمال سريعة إلى ميادين الحرب البعيدة ثم يترجلون للقتال (البيهقى، ص ٦٠٣ - ٦٠٤). وقد حدث سنة ٥٠١ هـ

(١١٠٧ ـ ١١٠٨م) أن التـقى السلطان السلجوقى محـمد ابن ملكشاه بـ «ملك العـرب» المزيدى سيـف الدولة صدقـة، فـوجد أن الأرض عنـد النعمـانيـة بين بغداد وواسط كـانت من التبطـح بحيث تحـول دون المناورة بالجـيـاد، ولذلك ترجل أتراك السلطـان محـمـد وقـاتلوا على أقدامهم (حسينى، ص ٨٠). وكان غورية أواسط أفـغانستـان مثل الديلم، جنسا من أهل الجـبال اشتـهروا بأنهم مـشاة مـهرة. وقـد ذكـر الجوزجـانى حـركـة حـربية اخـتـصـوا بهـا، وهى استعمال الـ «كارْوَه» ـ وهو ستار حام من جلد البقر مبطن بالقطن ـ وكان هذا السـتار يوضع فـوق الأكتاف ويصـبح وقاء للجنود المتقدمين (طبقات ناصرى، التـرجـمـة، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣؛ ويقـول راڤـــرتى Raverty إن الكاروه كـــانت تستـعمل فى أفـغانسـتان حـتى إدخال الأسلحة النارية).

ولما كانت بلاد فارس أرضاً تسودها الأنهار المنعزلة، فقد قل من هذه الأنهار ما كـان يجرى مـاؤه طوال السنة، ومن ثم قلما تـذكر المصادر عـمليات حـربية برمائية. وكان نهر جـيحون غير صالح للملاحة على نـطاق واسع، ولهذا كانت الجـيوش التى تهـاجم خـوارزم تسيـر بمحاذاة ضـفافـه أكثر مما تركـب متنه. وإنما نسـمع عن حـرب نهريـة واسعـة على حـافـة العـالم الفـارسى فى وادى السند. فـفى سنة ٤١٨ هـ (١٠٢٧م) قاد مـحمود الغزنوى حـملة على الجاط الوثنيين فى إقليم الوادى الأسفل للسند مستخدما ألفاً وأربعمائة سفينة مسلحة بالدواسر والمسامير وتحمل المشاة. ولما نشـبت المعركـة نطح الجنود المسلمـون سـفن الجاط ورمـوهم بالنفط، وأجهـز الجنود المنتظرون عـلى ضفـاف النهـر على كـل من نجـا مـنهم من الـغـرق (الكرديزى : زين الأخـبار طبعـة ناظم، بـرلـين سـنـة ١٩٢٨، ٨٨ ـ ٨٩؛ M. Nâzim : *The life and times of Sultan Mahmûd of Ghazna*، كـمـبـريدج، سنة ١٩٣١، ص ١٢١ ـ ١٢٢).

وتقاليد الحـرب تشمل سكان الديار إذ يجب أن يؤمنوا بلا مقـابل وألا يقتل أسرى الحرب أو تساء مـعاملتهم (آداب الملوك، الفـصل ٣٤) ولذلك فـقد جـرت المصـادر على ذكـر المخـالفـات لهـذه

التـقاليـد، كمـا حـدث فى كرمـان أيام أرسلان شاه ابن تغرل شاه السلجوقى المتـــــوفـى سنـة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ - ١١٧٧م) حين قتل جنوده وغلمانه غير ذوى الخـبـرة، أسرى من جـيش غـاز (محمد بن إبراهيم : تـاريخ سلجوقيان كـرمان، ص ٤٦). على أنه لم يكن يعـد خروجاً على الأخـلاق التخفى فى الزى المأثور للعدو، فقد ورد أن الخوارزمشاه علاءالدين مـحمد كـان مغرماً بالحـركة الحـربية التى تقـضـى بأن يكتـسى فى المعركـة باللباس الذى يتـميـز به العدو ليـــشـيع الاضطراب فـى صـفـــوفـه (Djuwayni-Boyle، ص٣٥٢).

وبعد المعركة يوزع الجـيش المنتصر الغنيـمـة وفى غـياب الحـاكم نفـسـه، يشـرف «العارض» على هذا الأمـر فى كثير من الأحيان، ويخرج الخمس الذى يستحقه الحـاكم هو وبقية الأشياء التى يحـتـفظ بهـا له مثل المعـادن الثـمـينة والأسلحة والفيلة. ثم يـقسم الباقى بين المقاتلين، وليس بين المعسكر الـتابع كما يقول كـتاب آداب الملوك (الـفصل ٣٢)؛ وانظر Bosworth فى *Isl.* جـ ٣٦/١ - ٢، ص٢ - ٧٤).

وقد استحدث المغول والتيمورية فى العالم الفـارسى طرائق حربيـة جديدة. وفى أيام عزهم وسيـادتهم (أى ما بين القـرنين السـابع والتـاسع الهـجـريين الموافقـين لما بين القـرنين الثالث عـشر والخامس عـشر الميلاديـين) خملت إلى حين الأصول الفنية القديمة للحرب التى كـانت تعـتـمـد فـى الجـوهرعلى بطء الحـركـة والجيـوش المرتزقـة الثـقـيلة التـسليح. وعـادت هذه الأصــول إلى الظهور فى عـهد الصفويين وأخـلافهم ولكنها آنئذ قـد طورت بإدخال الأسلحة النارية. وكـانت الجيـوش المغوليـة فى الأغلب الأعم من الفـرسان مع القـوس سـلاحـاً أساسـيـاً. ومن ثم فـإن هذه الجـيــوش قـد ذكـرها المؤرخـــون العـسكريون مظهـرين أن الفـرســان لا يحتاجون إلى الاعتماد على قاعدة ثابتة من المشـاة كمـا كـان الأمر يجـرى فى الأزمنة الأقدم فـى العالم القديـم وعالم الشـرق الأدنى (انظر D. Martin : *The Mongol Army* فى *Journal of the Roy. As. Soc.*، سنة ١٩٤٣ ، ص ٤٩).

وكان القـواد من قبـيل جنكيـز خان وتيـمـور يخططون بعنـاية لعـمليـاتهم الحـربيـة قـبل أن يشنوا حـملة من الحـمـلات، وهذه العنـاية بالتـخطيط وبالتفصيـلات تعطى المرء انطباعاً بارزاً بالحـداثة بالقـيـاس إلى طرائق الغـزاة والقــواد القـدامى التـى هى أدخل فى التجـربة والعشـوائية، ذلك أنهـم كانوا يبعثون بالجواسيس، وقد حصل جنيكز خان فى الحـملة المنشورية سنة ١٢١١ والحـملة الخـوارزمـيـة سنة ٦١٦ هـ (١٢١٩م) على مـعلومات عن الأحـوال المحليـة لـهـذين القطرين من الـتـجـار وغيرهـم ممن خبـروا هذه البلاد. ويقول سيفى هروى إن جنكيـز خان كان لديه خرائط لأفـغانسـتان أعـدت له، وكذلك يذكر ابن عـربشاه أن تيمور كـان يهتم بالخرائط. وبمثل هذه الوسـائل استطاع جنكيز أن يعرف طبيعة أرض سجستان وبلوچسـتان وأن ينفذ إليـهـمـا أقل قوة كـافيـة تحت إمـرة ابنه چغـتاى ليـبلو جلال الدين خوارزمـشاه فى عودته من الهنـد ويقطع عـليـه الـطريق (ا .ز ،و طوغان : أممى. تورك تاريخنه كـيريش، إسـتـانـبـول سنة ١٩٤٦، ص ١٠٩ - ١١٠، ٤٢٥). وكــذلك أشـاع المغــول الشائعات حول ضخـامة قواتهم وبعثوا بعملاء سـريين لنشر الفرقـة والخيانة. وكانوا فى مـيدان المعركـة يسـتـعملون الأسـرى لـتـضـخـيم العـدد الظاهر لجنودهم، بل لقد اسـتـخدموا دمى على متـون الخيل (Martin : الكتـاب المذكور، ص ٥٩). ولاشك أن هذه الحــيل قــد أسـهـمت فى التضخـيم الظاهرى لأعداد الجـيوش المغـولية فـيمـا ذكرته عنهـا المصادر.

وكـان التـشكيل الأسـاسى للجـيش المغولى ثلاثيـاً يشمل قلبـا (حيث يكون فى العـادة الحرس الخـاص للخـان من صفوة المقـاتلين «بأتُر» وجناحين يمكن للمقاتلة فى كل منهما أن يكونوا وحدات عسكرية مستـقلة. وكان المغول يدخلون أرضاً جديدة فى طوابير يفصل بعضـها عن بعض مـسافـة طويلة مع سـتـر من الكشـــافـة والرسـل لحـفظ الاتصـــال بالطوابيـر الأخرى. وقـد جرى جنكيـز خان على محاولة إنزال الـهزيمة بالعدو فى معركة شاملة قـبل التوغل قدماً فى أرض يجهلها، وكان عـدوه خوارزمشاه

علاء الدين محمـد يحاول بكل الوسائل الممكنة أن يتجنب الاشتباك فى مثل هذه المعركـة مجـبرا المغـول على الاستـيلاء على ريف مـا وراء النهر، وبذلك تعـزل بخارى وسمرقند. وكـانت خيالة المغول الخفيفة فى ميـدان المعركة تركض قدما ممطرة عدوها بالـسهام على حـين يبدأ جناح أو جـناحـــان فى تطويـق أجناب الجـيش المعـادى أو مـؤخـرته. وكـان الخـيالة فــى بعض الأحيـان يتـرجلون حتى يستطيعوا أن يـرموا بسهامهم فى إحكام وتركيـز كما فـعلت جنود غازان خـــان فى مـــعـــركـــة سـنة ٦٩٩ هـ (١٢٩٩م) مع المماليك فى مجمع المروج قــرب سَلَمْيَة فى الشــام. ومع كل فــإن المفـاجــأة كـانت سـمـة كـبـرى فى استـراتيجيـة المغول وتكتـيكهم. وكانوا يؤثرون كل الإيثار الحيل التى من قبيل التظاهر بالانسـحـاب. وقد أثبـتت هذه الخطة نجاحـاً فى كثـير من المناسـبات المشـهورة، وكـان المغول أيضاً يطاردون الفارين بلا رحـمة ولا شفقة، لـيحولوا دون مـعـاودة القوات المنـهزمـة جـمع شتاتها ولما هزم المغـول المماليك الهزيمة التى أسلفنا ذكرها ظهـر المغول موغلين فى الجنوب حـتـى بيت المقـدس وغـزّة (Martin : الكتـــاب المذكـــور، ص٥٩ - ٧٦).

وفى الميدان العسكرى كـما فى غيره من الميادين، ترك المغول والتيمورية أثراً باقياً فى العالم الفارسى، وليس بعجيب إذن أن نجد الجيش الأوزبكى لشـيبانى خان الذى كـان بابر فى الأصل من بين صفـوفه، ظل يتبع الطريقة المغـولية فى التعبئة للمعركة مع الإبقاء على ما ورثه من مـواقع فى المعـركة، ووضـع أكثـر الجنود ثقة وأمـانة فى طرفى الجناحين (بابر نامه، ترجمة Beveridge، ص ١٥٤ ـ ١٥٥). وكـــان جـــيـش دولة الآق قويونلى التركمانيـة مقسما على النمط التركى المغولى أقـساماً ثلاثة هى القلب (عند المغـول «منقـلاى» أى الجـبـهـة) وميسرة (صـول) وميمنة (صاغ؛ انظر Minorsky: *A Civil and military Review in Fars in 881-1476* فـــى *Bulletin of the School of Oriental Studies* جـ١٠، سـنة ١٩٣٩ ـ ١٩٤٢، ص ١٥٤ وما بعدها).

فلما ظهر الصفـويون برزت المدفعية والأسلحـة الناريـة وأحـدثت تغـيـيـراً جوهريا فى فن الحرب.

المصادر :

عـلاوة على ما ذكـر فى صلب المادة تجـد أنه ليس بيـن أيدينا إلا دراسـة منهـجيـة قليلة عن التـاريخ العـسكرى لبلاد فارس فى القرون الوسطى

(١) وقـد درس Bosworth بـعـض الوجوه الاسـتراتيجـية والتكتـيكية فى قتـال الغزنويين والسلاجـقة، وذلك فى بحـثه : *The Ghaznavids: their empire in Afghaatan and eastern Iran 994-1040* إدنبـرة سنة ١٩٦٣، ص ٢٤١ ومـا بعدها

(٢) وثمة دراسـة لمعركـة دندانقان تعتـمد على أخبـار البيـهقى فى B. N. Zakhoder : فى *Ruskiy Istorichesky Zhurnat* سنة ١٩٤٣، الترجمـة التركية فى بلّتن، جـ١٨، سـنة ١٩٥٤، ص ٥٨١ ـ ٥٨٧.

(٣) وثمـة اسـتـعـراض عـام لفن الحـرب فى بلاد فـارس حـتى مـجئ السلاجـقـة كتبه Spuler فى بحـثه *Iran frueh-islamischer Zeit*، ص ٤٩٤ ـ ٤٩٩.

(٤) وذكر سـپولر فى مـصادر هذا البـحث (رقم ٣٦٥ و٣٦٦) كـتـابين عـامين فى التـاريخ العسكرى لفـارس هما: ج. ڤـوزانلو: تاريخ نظامـيه إيران، طهـران سنة ١٣١٠هـ = ١٩٣٢؛ وغ. ح. مقتـدر: تاريخ نظامى إيران، طهران سنة ١٣١٩هـ = ١٩٤٠.

(٥) وقد جذب المغول الجنودُ العناية أكثـر؛ انظر Spuler : *Die Mongolen in Iran* : الطبعة الثانية، ص ٤١٣ـ٤١٦.

(٦) D. Martin : *The Mongol Army* فـى *Journ of the Roy. As. Society*، سنـة ١٩٤٣، ص ٤٦ ـ ٥٨ (ومـقـال الكاتب نفسـه بعنوان *Chingiz Khan's first invation of the China empire* المجلة نفـسـهـا، ص ٢١٦، يصـور الاسـتـراتيـجـيـة والتكنيك عند المغول، ولكن من غير نص فارسى.

(٧) ولاتزال مـلاحظات كـاترمـيـر Quatremére على كتابه *Histoire des Mongols de la Perse* جـ ١، بـاريس سـنـة ١٨٣٦ تشمل مادة قيمة عن فن الحرب فى تلك الحقبة.

(٨) أما كتب مرآة الأمـراء الفارسية،

فـانظر عنهـا الـفـصلين ٢٠ و ٤١ من قـابوس نـامـه لكيكاوس، ولـكن مما له قـيـمـة بارزة «آداب الملوك وكـفـاية الملوك» أو «آداب الحـرب والشجـاعة» لفخـر مدبّر مبـاركشاه، كـتبه فى عـهد السلطـان أيلتـمش صـاحـب دلهى فى مسـتهل القرن السابع الهـجرى الموافق الثـالث عشـر الميلادى؛ والجـزء الأكبـر يتناول بخـاصة فن الحرب، ويظـهر أنه يعتـمد فى مـعلوماته أولا عـلى مادرج عليه الغـزنويون والغوريون (انظر عنه I. M. Shafi *Fresh light on the Ghaznavids* فى مجلة *Islamic Culture*، جـ ١٢، سنـة ٩٣٨، ص ١٨٩ ـ ٢٣٤؛ , Bosworth *Early Sources for the history of the first four Ghaznavid Sultans (977 - 1041* , في *The Islamic Quarterly* ، جـ ٧، سنة ١٩٦٣، ص ١٦.

(٩) وقد انتفع Cl. Cahen بمادة منه فى الملحـق الذى كـتـبـه عن أسلـحـة الغوريين فى *Un traite d'armurerie Camposé pour Saladin* فـى *BET. Or*. فـى ، سنة ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

خورشيد [بوزورث C. E. Bosworth]

٦ـ الهند

١ـ كلمـة عامـة: كـان الجـيش فى الهند موزعاً على عـدة أماكن من أملاك الحـاكم بحـسب قـيـمـة هذه الأمـاكن الاسـتـراتـيـجـيـة حـتى يـمكن تجنب مـصـاعب النقل، مـثـال ذلك أن ولايات الحدود الشـمالية الغربيـة التى هددتها فى جميع الأحوال غارات المغول، كانت دائماً مـزودة بجنود ذوى خـبرة تحت إمرة قـواد مقتـدرين موالين فى عـصـر سلطنة دلهى. وكـان الجيش الرئيـسـى مـركزا فى القـصـبة، أو فى مـدينة أو معـسكر يقيم فـيه الحاكم، مع فـصـائل وحاميات فى كثـير من قواعد الولايات تحت إمـره «كـوتـوالات». وكـان نظام الحاميـات، الذى ورثه السلاطين الهنود فيـما يظهـر من العبـاسيـين عن طريق الغزنويين مرعيـا كل المراعاة فى جميع الأحوال، وكان كثير من الحكام يعلقون أهمية كـبيرة على إبقاء القـلاع القديمة فى حـالة إصلاح دائـم. كمـا يقـيمـون قـلاعاً جـديدة كلمـا اتسـعت أملاكـهم مهيئين لها بهيئة تستوعب المدفعية حين توفر هذا السلاح وعندمـا كانت الحاجة

تدعو إلى الحرب اقتضى الأمر أن تكون المحـاولات الأولى لمواجهـة الموقف على يد الجنود المحليـين، فإذا كـان هؤلاء لا يفـون بالغرض، اسـتدعيت الأمـداد من المناطق المجـاورة قـبل أن يطلب العـون من قـصبـة البـلاد. وكـان قوام قـوات القصبة (حشم قلب) الفرسان المجهزين جـيداً بالسـلاح المطين صـهـوة جيـاد عربية أو تركمانية. وكان هذا الفرع من فروع الجيش بطبيعة الحال متحركا كل التحرك ويمكن إنـفاذه فى يسر إلى أى جـزء قـصى من ممتلـكات البـلاد، على الفـرعـين الآخرين المقـاتلين كـانا همـا الفيلة والمشاة، وهمـا أقل حركة؛ وكانت الفيلة يحتـفظ بها فى القصبـة خاصة، ذلك أن امتلاكـها كان ميـزة يختص بها السلطان. وكـان أى سـلطان لا يسـمح بأن تتحـرك الفيلة فى أى بلد بعـيد عن القصـبة، حيث كان يـمكن استخدامـها ضده فى حالة وقـوع تمرد أو عصيان. أما المشاة الذين يحتفظ بهم فى القصبة فكانوا يسـتـخـدمـون حـرسـاً كـمـا يستخدمون فى الدفاع المحلى. وقد أثنى ضـياء الدين البـرنى على براعتـهم فى استعـمال القوس، وهو يذكـر أن خيرة المشاة (الپـايك) يأتون من البنغال. ومن الواضح أن المشـاة لم يكن من الميسـور نقلهم على التـو إلى الحمـلات البعـيدة، ولو أنهم كانوا يستطيعون فى الحملات الكبرى أن يسيروا فى ركاب المتاع الذى يحرسونه باستمرار.

ولكن ثمـة نوعاً من المشـاة (پايك با آسپ) يذكـر والظـاهر أنه كـان يزود بالجياد التى تقدمها الحكومة.

وكانت المشاة فى الحمـلات القاصية يمكن التـزود بهـا من الجنود المحليـين الذين جندوا محلـيا أو من الجنود الذين يقـدمهـم الحكام الإقطاعـيون. وكـذلك كانت تتـخذ الترتـيبات المحليـة اللازمة لتيسير مرور الجيش فى خط مسيره.

٢ـ الجيـش فى مسـيره: كـانت الجيوش تبـدأ السير فى لحظة مـيمونة الطالع يحددها المنجمون ، وكان الحكام والقـواد والجنود قبل مـسـير الجـيش يزورون الأوليـاء والأضـرحـة طلـبـاً للحـماية والبـركة، ولاشك أن الأوليـاء كـانوا يسـمـون «لشكر دعـاء»، وكـان الجيش يسـير فى مـقدمـته طليـعة بما فيهم الكشافة وحملة العلم والموسيقيون

(وكـانت العناية تنصـرف إلى الناحيـة المظهـرية، انظر أمـير خـسرو: خـزائن الفتوح، عليكره سنة ١٩٢٧، ص ١٠١ ـ ١٠٢؛ شـمس سـراج عــفـيف: تاريخ فـيـروز شـاهى، المكتـبة الـهندية، سنة ١٨٩٠، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠)، وضــبــاط إدارة التعيينات الذين يوكل إليهم توفير الزاد عـلى طـول الطريـق، وينـتــقل السلطان فى قلب الجيش ويصــحبه فى الحملات الكبرى العلماء والحريم، وهى سنة اسـتمـر فى اتباعـها المغل، وكـان المعـسكر المغلى أيـام همـايون يبلغ فى اتساعه مبلغ المدينـة المصغرة تنتقل من مكان إلى مكان، على حين كانت مسيرة الجيش مع أيام أورنكريب قـد أصبحت بطيئـة كل البطء، بما فيهـا من مدفعـية ثقـيلة، وركب المتاع، وخـزانة السلطان محمولة على مئات الجمال، والماء العذب اللازم لبلاط السلطان (وكانت مياه نهر الكنـك تفـضـل على غـيـرها والمـطبخ السلطانى والمؤن، والأردية السلطانـية، والهدايا التى ينعم بها على الشخصيات الدبلوماسـية، والمضـارب السلطانيـة وغـير ذلـك من مسـتلزمـات المعـسكر، وكـذلك عدة الحـرب، وهى عـلاوة على عُدة القــذائف تشـــمـل الألغـــام التى تسـتـعمل فى الحـصار والأسلحـة التى تزود القذائف ويستبدل بها التالف منها (زّرادخانه؛ انظر أبو الـفضل البيــهقى: تاريخ، المكـتـبـة الهنـدية، سنة ١٨٦٢، ص٦) والأسلحة السلطانية (قورخانا). ويصــحب مســيرة الجـيش أيضاً عـدد كـبيـر من خدم الـسلطان وغيـرهم من الخدم الآخرين.

ويوفـر النقل ببـقر الجـر والجمـال والسـيـاسى والفـيلـة، وكـانت الفـيلة تسـتـعـمل أيـضـاً فى عـبـور الأنـهـار بخـوضـهـا فى المياة الضـحلة، أو بقطع قوة التـيار فى المـيـاه العمـيقة لتـمكين الجنود من العـبـور (عـفـيف: الكتـاب المذكـــور، ص ١١١). عـلـى أنه كـــانت تسـتـعـمل كـذلك الجـسـور العـائمـة والقوارب النهـرية إذا تيسـرت (حيثـما تيسرت فى أمـلاك السلاطان، انظر أهل الله مشتاقى: واقعات مشتاقى، إضافات المتحف البـريطانى رقم ١١٦٣٣، ورقة ٤٩ ظهر)، وقـد اسـتـخدمت أيضــاً قوة كـبيـرة من الحطابين كمـا فعل إسـلام شاه سـور فى قتاله مع همايون (عـبد

الله: تاريخ داودى، القسم الشرقى من المتحف البريطانى، رقم ١٩٧، ورقة ١١٤ ظهر) كل أولئك كان يستخدم فى عبور الأنهار كذلك.

وكانت المخازن متوفرة للجيش فى مسيرته فى نطاق الحدود من مختلف أجزاء الولايات ومن الزعماء الذين يؤدون الجزية الذين كانوا يظهرون ولاءهم بإهداء الهدايا والمؤن، ومن أصحاب الأملاك فى ظل السلطنة الذين يطلب منهم أن يمدوا الجيش بالحبوب وبوسائل النقل والقوارب، بل يحدث فى كثير من الأحيان حقاً أن يصحبوا الجيش فى مسيرته، أو يمدوه ببعض أفراد أسرهم تحقيقاً لهذا الغرض. وكذلك كانت الحبوب تحمل إلى الجيش فى مسيرته أو فى ميدان القتال، على يد تجار الحنطة (بنجاراس)، وكان هؤلاء فى كثير من الأحوال بدواً يدفعهم إلى ذلك الحصول على ثمن طيب (ضياء الدين البرنى: تاريخ فيروز شاهى، المكتبة الهندية، سنة ١٨٦٢، ص ٣٠٤ ومابعدها). وكثيراً ماكانت الحبوب تشترى من السكان المحليين نقداً (كان كتوال المعسكر يتكفل بتوفير القمح بأسعار معقولة) وكان الملجأ الأخير للحصول على الحبوب هو السلب والنهب، ولكن لما كان هذا الحل يقصى السكان المحليين الذين قد يعمدون إلى الفرار فتتعرض المؤن فى هذه الحالة إلى النقصان، فإن النهب كان لايلتجأ إليه إلا فى النادر. ومهما يكن من شئ فإن التعويض كان يؤدى من بعد عن المخازن التى تؤخذ أو الأرض أو المحصولات التى تتلف، وكان الأمين المحلى هو الذى يقدر قيمة التعويض (يعرف الأمين أيضاً بالمشرف فى العصر السورى؛ انظر عباس سروانى: تحفه أكبر شاهى، المتحف البريطانى، القسم الشرقى رقم ١٦٤، ص ٧٣ وجه).

وكانت سرعة الحركة تقتضى فى بعض الأحيان أن يقّل التوقف (لم يكن السير الإجبارى أمراً مجهولا) إلا أن الجيش فى مسيرته كان يعسكر بصفة عامة فى الليل. وكان موقع المعسكر يختار بعناية إن أمكن، بحيث يتوفر فيه الماء والعليق والحطب، ويفضل فى هذه

الأحـوال أن يكون المكان فى حمى نهـر أو تل. وكـانت أسلحـة القـتـال توضـع بطبيعة الحال فى المقدمة وعلى الأجناب بما يناسب مواقعها بالترتيب فى المعركة (انظر مـــايلى) فـجـــمـاعـة الـسلطان الشـخصـية فى قلب المعـسكر ووراءها الأسلحـة والأتبـاع الخـاصـون بالنقل والمعسكر. وإذا كان المـعسكر فى جوار قوات العـدو معـرضاً للهجـوم على يد سرايا المناوشة أو الدوريات، فإنه يحفر للدفـاع عنه خندق أو يقام سـور، وكان ذلك منذ أيام الخلـجى على التـحـقـيق (انظر البرنى: كتابه المذكور، ص ٣٠١). وقد ذكـر فى الحملة التى شنها تيـمور على محـمود تغلق أن الأشـجار قطعت لتكـون مـتــراســا فى نطـاق الخندق (ملفوظات تـيمورى، ترجـمة Elliot، جـــ٣، ص٤٣٧)، وأن خـطــوطـاً مـن الأبقـار المعـقولة وضـعت أمـام الصف الأول من الجنود لتكون دريئة من الفيلة التى كانت تعـاق أيضاً بخوازيق مـثلثة تضرب فى الأرض. وقد اسـتخدم بابر أيضاً فى مـعركة بانيبت المتـراس ليقى جنب جيـشه، وحمى مـقدمتـه بعربات ذات خـوازيق (مع أن هذه الحـيلة قـد أشيـر إليها فى الهند فى القـرن السابع الهجـرى الموافق الثالث عشـر الميلادى؛ انظر فـخـرالديـن مـبـارك: آداب الملوك وكفاية المملوك، المكتبة الهندية، مخطوط رقم ٦٤٧، ورقـــة ٨٧ وجـه، وكـــذلك اسـتعـملت فى المعركـة التى دارت بين همـــايون والسلطـان بهـادر صـــاحب كـجرات سنة ٩٤٢هــ الموافقـة ١٥٣٥ ميـلادية عربات مـدفعـية استـخدمـها الطرفـان) وحدث بعـيـد ذلك، فى عهـد شيـرشاه سور، أن الأسوار أقـيمت من زكـائب الرمل. وقـد اسـتـخـدمت هذه الوسائل الدفـاعية فى المعسكر الأخـير، أى فى المعـــسكر القـــائم فى مــــيدان المعـركة، مع زيادة فـى وسائل الدفـاع بحـسب مـتطلـبـات الحـملة. وظل هذا معمولا به حتى وقت متأخر من العصر المغلى، ذلك أننا نقرأ فى خبـر حملة عز الدين بن جهـاندار شاه على فرخسـيار سـنــة ١١٢٤هـــ (١٧١٢م) أنــه رمــى بسور ارتفاعه حـوالى مترين فى داخل خندق واسع حول معسكره وأقام فوقه مدافعه العـادية ومدافع الهاون (خوافى خـان: منتخـب اللباب، المكتـبـة الهندية، سنة ١٨٦٩، جـ٢، ص ٦٩٩).

٣ ـ أرض المعـركة: ونذكـر علاوة على حاجات الجـيش المعسكر (انظر ما سبق) أن أرض المعـركة الفعلية تخـتار بعناية عظيمة: فوجود تل أو خط دفاعى طبيعى آخر فـى مؤخرة الجيش أو فى أجنابه قد يريح القـائد من اتخاذ تدابير واسـعـة النطاق للدفـاع عن هذا الحى. والأرض المثلى تتـميز، عـلاوة على هذه الدفـاعـات الطبـيـعيـة، بوجـود سـهل مترامى الأطراف فى أرض صلبه ناعمة (كـانت الأرض الحجـرية تتحـاشى إن أمكن ذلك أنهـا تتلف حـوافـر الجيـاد) خـاليـة من الغـبـار والرمل أو الوحل، ويشترط فيها ألا تكون قريبة كل القرب من المسـاكن أو بعيدة كـل البعد عـنها، ويكون لها مورد ماء مستقل. ويمكن أن يحـمى مـيـدان المعـركة نفسـه أيضـاً بالخنادق والمتـاريس أو الحواجـز كمـا هى الحال فى المعسكر. والذى حدث فى العصور المتأخـرة أن مثل هذا الدفاع قد يزود أيضاً بقطع مفردة من المدفعية.

والظاهر أن هذه المـسـتلزمـات كـان يسعى إليها فى جـميع عصور السلطان الإسلامى فى الهند. وقد أضــاف تيمور إلى ذلك إضافة تقـوم على التفكير وهى أن تكون الشـمـس فى مـواجـهـة أرض المعركـة حتى لا تزغلل أشعـتها عـيون الجنود.

٤ ـ ترتيب المعـركـة: إن التــرتيب العـــام فى صف الجـيش فى الميــدان (طليـعـة ومـيـمنـة ومـيـسـرة وقلبـا ومؤخرة) ظل قائماً فى الهند الإسلامية لا يريم مع قلـيل من التـعـديـل، ولكننا نجد تغييرا مـحيراً فى المصطلحات منذ أيام الغزنويين. على أن تكوين مـختلف العناصر لم يستتب استتبابا قط، ونجد فى أوقات مـختلفة أنه قـد أفسح مكان للفـيلة أو المدفـعـيـة أو أكـثـر من هذه العناصـر التـقـليـدية. وكـان السـلاح الأساسى الذى تتـصور فيـه كل الميول هو المدفعية بلا خلاف.

وكـان يسيـر فى مقـدمـة الطليعـة الكشـافـة وجنود المـناوشـات (طاليـه، مـقـدمـــه پيش، يزكى فى العـــصـــور السلطانيـة؛ والـ «قـراوَل» أيام تيمـور وبابر؛ و«مـقـدمـة الجـيـش» و«منقلة» و«طليعـة» فى أيام المغل المتـأخرين إلى جانب طاليه) وكتائب خفيفة دربت على استطلاع الطرق ومواقع العدو والعودة

بمعلومـات سـريعــة. وكـانوا يتلقـون التعليمات بألا يتحـركوا جماعة حتى لا يفـقـدوا الصلة بعـضــهم ببـعض، ولا يشتبكوا مع العدو حـتى يهاجموا، وأن يتـقـهـقروا فى حـذر حـتى لا يفـسـر تقهقرهم بأنه فرار فيحدثوا بذلك هزيمة عامـة (آداب الملوك، الأوراق ٨٤ وجه - ٨٦ وجه). وكـان من الممكن تقسيـمهم إلى ميمنة ومـيسرة (قراول دست چپ، قراول دست راست) كما فعل تيمور.

وكانت الطليعـة بمعنى الكلمة تسمى «مـقـدمــه» فى عـهـد سـلاطين دلهى، و«هراول» فى عهد تيمور وعصر المغل. وكـان الهراول عند تيـمور له طليـعتـه «هراول هراول»، أما حـملته الرئيسـية فكانت تسـمـى «هراول بزر كك». وقـد أضــاف بابر فى معـركة «پانيـپت» إلى هذا طليعته احتياطية «طرق هراول».

وكـان الجناحان (جناح وبـالعربيـة جَناح) فى أيـام السلطنة يـسـمــيــان «ميسرة» وميمنة، وكل جناح يقسم إلى ميسرة ومـيمنة. وكان الجناحان الأيمن والأيسـر فى عـهـد تيـمور يسـمـيـان «برنغر» و«جرنغر» مع إمكان التقسيم إلى فـروع أخرى، مـثـال ذلك بالنسبة للجناح الأيمن «هراول برنغـر» (طليـعة الجناح الأيمن) و«چپـاول برنغـر» (أى طليعة القسم الأيسر من الجناح الأيمن) و «شـقاول برنغـر» (أى القـسم الأيمن من الجناح الأيمن)، وكـان من الممكن أن يقسم أيضاً إلى هـراول چپاول برنغر» (أى طليـعـة القـسـم الأيمن من الجناح الأيمن)، وهكذا بالنسبـة للجناح الأيسر. وقد جرى جيش بابر على نفس الطريقة تقريباً فاستعـمل مصطلحين هما «يمين برنغـر» و«يـسـار برنغـر» بالنـسـبـة للجـانبـين الأيمن والأيسـر من الجناح الأيمن (ومـصطلحـين مـقـابلين أيضـاً للجناح الأيسر). وكان لكل جناح علاوة على ذلك جـماعـتان جـانبيـتان (تُلْغُمَه وتُلْقُمَه) من الفرسـان الخفـاف ليطوقا جنب العـدو وينالا من مؤخـرته. وكان لكل جناح أيضاً احتياطيه (طَرْح).

وكـــان الوسط يســـمى فــى أيام السلطنة «قلبـا» بقسـميـه: «دست چپ قلب» و«دست راسـت قلب» ويطلقــان على اليمين واليسـار على التتابع. وكان يتبعهـما المؤخرة (سُقَّة أو خلف). وفى عهد تيمور كان يطلق على القلب «قول» أو «غول» وعلى المؤخـرة «عُقُب». وكان

بابر يستعمل مصطلحات تشبه ذلك وإن كان المغول المتأخرون قد ارتدوا أحياناً إلى المصطلحات القديمة، واستعملوا علاوة على ذلك: «چنداول» أو «چَغْدُل» علماً على المؤخرة. وقد استعمل المصطلح «إلْتَمَش» فى أخبار حملات أكبر للدلالة على الوحدات التى كانت تصطف بين الطليعة والقلب، ولكنها كانت تقوم أحياناً فيما يظهر على جانبى القلب بعيدة عن مؤخرة الجناح الأيمن والجناح الأيسر، أو أمامهما. وكان عملها فى مثل هذه الأحوال يشبه بلاشك عمل التلغمة.

وكان القلب فى جميع الأحوال هو المكان الذى يتخذ فيه الحاكم أو نائبه موقفه بصحبة «العلماء» والأطباء والمنجمون وغيرهم، والحرس الخاص، وكان هذا هو الموقف المألوف للفيلة أو- على الأقل - موقف فيلة المحافل بلاريب، التى تحمل الأعلام والـ «چتره» والفيلة التى تحمل جوقات الموسيقيين. وكانت الزوجات أو الأولاد الأثيرون يصحبون فى الكثير القائد السلطانى فى «هودج» (هوده) فيله، ولو أن أورنكزيب أنكر هذه السنة، معلنا أن الأشخاص الذين لا لزوم لهم حول القائد يعوقون القيادة الفعالة كما يعوقون النظام. وسلسلة القيادة كانت تنتقل من القائد إلى جميع فروع الجيش عن طريق الملازمين (طواچى، يساول، سزاول) الذين كانوا أيضاً مسؤولين عن الاصطفاف السليم فى المعركة وعن نظامها. وكانت الأوامر يمكن أن ترسل بإشارات الأعلام، وقرع الطبول أو النفخ فى الأبواق، كما كانت ترسل عن طريق الرسل.

وكان تكوين الأقسام الأخرى للجيش يختلف كثيراً خلال العصر الإسلامى، اللهم إلا المؤخرة - فيما يحتمل - التى كانت فى جميع الأحوال تشمل المطابخ، والأسلحة، والأردية، والخزانة والدواب الاحتياطية، وأسرى الحرب، والجرحى وكتيبة قتال لحماية القلب من هجوم يأتيه من الخلف. أما بقية الأقسام، فإن ثمة مبادىء عامة قليلة يمكن أن نعددها فى هذا المقام: فقد كان فى عصر السلطنة ثلاثة طرائق للصف: المشاة، والفرسان أو الفيلة، ويمكن أن تكوّن الخط الأمامى بحسب مقتضيات الموقف. وحين كان

المشــاة هم الذين يقـودون كانت أربعـة صــفــوف منهم بحـسب عُدّتــهم التى تخــتلف بعض الخــلاف فى كل خط، تصف تاركــة فــراغــاً واســعــاً بين الصفـوف حتى يستطيع الفـرسان من خلفهم أن يراقـبوا الموقف فيهـجموا أو يتقـهقروا خـلال هذه الصفـوف. وكان يحتفظ بقوة من الفرسان المتحركة على الجناح الأيمن، وجمـاعة من النبّالة على الجناح الأيسر. وكان جنـود المنجنيقات والعـرّادات يقـامـون على يمـين القلب، وكان النبالة وقاذفـو النفط يقامون على ميسرة القلب. وهذه الاتجاهات التقليدية لم تكـن فى الواقع تعــوق المـوقف فى المعركـة، ذلك أنه كان ثمـة أيضاً ترتيب تقليدى منظم فى استـخدام هذه القوات الاحتـياطية (انظر مـا يلى تحت عنوان الاستراتيجية والتكتيك).

أمــا إذا كــان الفــرســـان هم الذين يقـودون فـإن صـفـهم الأمـامى كـان يصــنف على نــحـــو الطـريقـــة الـتى وصفناها آنفـا بالنسبـة للصف الأمامى للمـشــاة، فـالمشــاة فى هـذا التـشكيل يكونون الصف الثانى، وكـما هى الحال أيضا بالنسبة لقيام المشاة بالقيادة، فإن الفـــيلة توضــع فى الأغلب الأعــم فى القلب، ولو أن الدواب الممتـازة قد تنشر لدعم جانب الجيش.

وكـان الترتـيب الثالث المحـتـمل هو حين تقود الفيلة يليها مباشرة الفرسان كـما حـدث فى المعركـة التى خـاضـهـا غـيــاث الدين تغلـق ضـد المغـتـــصب خـســروخـان نامـه، حـيـدر آباد سنة ١٣٥٢هــ = ١٩٣٣م، ص ٩٢-٩٣)، أو حين وضـع الفـيلة فى مقـدمة كل جناح كـما حـدث فى مـعاركـة الخلجى ضــد المغـــول فى كــــيلى سنـة ٦٩٩هــ (١٢٩٩م). عـلى أن المـوضـع المألـوف للفيلـة كان فى القلب لحمـاية السلطان. وكانت تسلح بـصفائح الحـديد وتحمل هوادج على هيئة أبراج صــغيرة يجلس فيها النبّالة وقاذفو النفط والعاملين فى آلات القـــذائف، وهى حـــيلة هنـدية اصطنعـها المسلـمون ترجع إلى القـرن الرابع أو الثالث قبل الميلاد (انظر Sarva Daman Singh : *Ancient Indian War- ... fare*، ليـدن ســنة ١٩٦٥، ص ٨٢ ومــا بعـدها) ودامت بلاشك حـتى أيام المغل (انظر Barbosa : *Travels* ترجمة وطبعة M.L. Dames، جـمـعـية هـاكلويت، لندن سنة ١٩١٨، جـ١، ص١١٨).

وأقل من ذلك يسراً أن نحـدد طريقة صف الجنود فى عـصر المغل. وقـد زاد شأن المدفعـية باطراد، وكانت فى كـثير من الأحـيـان تحـتل الصف الأول من الطليعة وتحملهـا عربات ثقيلة ربطت أو سلسلت معاً، حتى يمكن أن تكون أيضاً دريئة لهـجوم مفـاجئ من العدو. وبين العربات كـانت سلال الطوابى والسـتر الصـغـيرة دريئـة لدعم جنود إشـعـال المدافع، وكانت القطع الخفيفة من المدافع الكثـيـرة تلـى ذلك: مـدافع زنبـركـيـة (زنبـورك، شـتـرنال) مـحـمـولة على الجـمـال، ومدافـع صغـيـرة (كنجـال، هتـهنال) فى هوادج الفـيلة ويأتى بعـد ذلك الفرسان. وكان فى الطليعة مدفعية الهاون (ديكنداز) وحـملة القنابل (رعد نداز) وحـملة الصـواريخ (تخـشنداز). ويمكن أن تقـام المـدفـعـيـة أيضـاً فى الصف الأول من الجناحـين والقلب، مع وجـود الفيلة كـذلك أمام كل فـريق من الجنود.

ويصعـب أيضاً أن نحدد فى مـعظم الفتـرات حجم الفـروع المختلفـة لقوات الميدان، ولكننـا نجد فى خبـر مغلى عن قوة من الفـرسان من ٤٠٫٠٠٠ فارس أن الطليعـة بلغت ٨٠٠٠ فارس، والقلب ١٢٫٠٠٠ فـارس والجناحـيـن اللذين بينهمـا ١١٫٠٠٠ والاحتـياطى ٤٠٠٠، والمؤخرة ٤٫٥٠٠ فارس. فإذا قلنا مثلا أن أربعين فيلا كانت مـيسرة فى حملة بعـينها فـإننا نجد أن سـبعـة منها قـد وقعت فى الطليعة، وخمـسة عشر أمام القلب، وسـتة أمـام كل قسم من قـسم الاحـتـيـاطى، واثنين أمـام كل جناح واثنين فى المؤخرة.

وكانت قوة الميدان تحت إمرة الحاكم أو نائبه (وهو أمـير يجرى فى عـروقه الدم الملكى، أو الوزير، أو نبـيل آخر من المقربين) الذى يتولى قـيادة القلب أيضاً بوصـفـه «سـر لشكر». وفـى جـيش سلطنة دلهى، كان يقود المقدمة «المُقدَّم» أو «سـر فوج مـيـسرة» و «سـر جندر مـيمنة». أمـا كتـيـبة فـرسان الحـاكم الخـاصة فى المـيسـرة والميـمنة والقلب (خـاصـة خـيل) فكـان يقـودها «سـر جندر» ويكون قسمـاها تحت إمرة «سر جندر مـيسـره» و «سـر جندر ميـمنة» (يحيى بن أحـمد: تاريخ مباركـشاهى، المكتبـة الهندية، سنة ١٩٣١، ص ٦٢). وهؤلاء الضباط يكون معـظمهم متولين

قيادة الفرسـان؛ أما الأسماء التى تطلق على قواد المشاة فـغير محـققة، ولو أن الأسمـاء «سهم الحشـم» و «نائب سهم الحشم» و «شـملة الحشم» كـانت كلها فيـما يظهر خـاصة بالمشـاة (يحيى بن أحمد: المصدر المذكور؛ البرنى: المصدر المذكور، ص٣٠). وكانت الجيـاد تحت إمـرة «آخـور بك» والفـيلة تحت إمـرة «شـحنه پيـل»، والجـمـال تحت إمـرة «شحنه نفر» (البـرنى: المصدر المذكور، ص٢٤) على حين كـانت الأسلحة تحت إمـــرة «ســـر ســـلاحــــدار». على أن المصطلحـات المغلية كـانت أقل من ذلك جـموداً، كـما أن قـواد القوة كـانوا فى كثيـر من الأحوال ينادون بوظائفهم فى مـؤسـسة الجـيش الثـابت بتـنـظيمـهـا العـــشـرى، وفى عـــهــد أكـبـــر ندب «المنصبدارية» لتولى مـختلف القيادات، وكان قسم راچپوتى فى جـيشه المتعدد الأجناس يقـوده منصـبـدار راچپـوتى، والقـسم الأفـغـانى يقـوده منصـبـدار أفـغانى وهكذا ... وكـانت الجيـاد تحت إمرة «أخته بكى» والمدفـعية وغيرها من الأسلحة النارية تحت إمـرة «مير آتش» وكانت الأسلحـة الأخرى والأعلام تحت إمرة «داروغة قورخارنه».

ـ الاستراتيجية والتكتيك: لا يشمل البيان الآتى التكتيك المتبع فى الحصار. وقبل أن تبدأ المعـركة يتم تقدير الموقف بمعـرفـة الحـاكم أى الـ «ســر لشكر»، والقواد ذوى الخبـرة الطويلة، وموظفى «ديوان عـــرض»، ويخطط للحـــملة فى عناية. ومـجلس الحرب هذا وكـان أمرا مألوفـاً فى عصر السلطنة (انظر مـثلا أمـير خـسرو: تغلق نامـه ص٤٨، ٨٤؛ عصامى: فـتوح السلطان، طبعـة مهدى حـسـين، آكـرا سنة ١٩٣٨، ص٢٥٤)، كمـا كان ذا شأن كذلك فى نظر تيـمور (توزك، ص٥) والمغل (انظر نظام الدين أحمـد: طبقات أكـبرى، المكتـبة الهندية، سنة ١٩٣٥، جـ٢٣ ص٢٥ ومـا بعدها؛ أبو الفضـل علاّمى: أكبـر نامه، المكتـبة الـهنـدية، سـنة ١٨٨٦، جـــ٢، ص٤٨، ٤٨٢). وكـان إلقـاء الحـاكم أو القـائد العام خـطبة حمـاسيـة فى مرؤوسـيه سمة من سمات هذه المؤسسة (انجمن)، وقد توسـع فى هذا حتى أصـبح دعوة مباشرة للجندية على يد شيرشاه وأكبر

والمغل المتـأخرين، توجـه عادة عـشيـة المعــركــة أو فــى أثنائهـــا فـــى بعض الظروف.

وكـانت المـعـارك تبـدأ فــى العـادة صباحاً وقـد تمتد إلى دخول الليل، ولو أن المدافـعـين كـانوا يحـاولون إرجـاء الاشتـباك أطول مـا يستطـيعون حـتى يتمكنـوا من الانسحاب فى ظلمـة الليل حـين ينهزمـون. وكـانت بداية المعركـة تتمـيز بقرع الطبول والنفخ فى النفـير على يد الچاووشـية، ثم يبدأ الاشتـباك مقترنا بصيحات الحرب. وكانت كلمات العبور السـرية أيضاً مستـعملة لإثبات الشخصية فى حالة الالتحام يداً ليد.

وكان النمط السائـر فى الهجوم أيام السلطنة، أن المعـركـة يقـدم عليهـا أولا الطليــعـة (البـرنى: كـتـــابه المذكـور، ص٢٦٠) ويتـــبع ذلك تحـــرك الجناح الأيمن؛ وهنالك يتـقـدم القلب، ثم يتلوه الجناح الأيسـر. وقـد كـان فى الإمكان إنفـاذ قـوة لإثارة الذعـر بين الأعـداء، بالاعـتمـاد أولا على سـيل منهمـر من السـهام يـنطلق من الفـرسان والمشـاة ومن هوادج الفـيلة؛ وكـان ذلك يشـمل سهاماً مسمـومة وحارقة. وكذلك كانت المنجنيــقـات المحـمولـة فى الهـوادج تستـعمل لإلقاء أحجـار كبيرة وأوعـية النفط على العدو. وكـان يلجأ أيضاً إلى هجوم مبكر تقوم به الفيلة لإثارة الذعر فى صفوف العدو، ثم تشتبك فى القتال بعد ذلك الأسلحة الأخرى. وكان الهدف الأكبـر دائماً هو قلب العـدو حيث يقف قائد الجـنود. فإذا أصيـبت الطليـعة أو الجناح بنكسـة أمكن إمدادها أو إمــداده بالاحـتـياطى فى ذلـك حتى لا يشـعـر العدو بأن جناحـاً يُمدّ بجنود من القلب فيخرج من ذلك بنتيجة هى أن القلب قد انكسر أيضاً.

وقد تجلت بصيرة تيمور الحادة فى المناورات الحـــربيـــة فى بيـــان طويل مفصّل عن أصول الاشتباك الميدانى فى مــختلف المواقف، وقـد ورد هذا البيــان فى كـتـاب «توزك» (طبـعة بومـبـاى، ص١٩١ ـ ٢٠٧) وهو ينوه بالحـــاجـة إلى التـقـدير المسـتـمـر للمـوقف أثناء المعـركـة. ويدعـو تيـمـور إلى تأجـيل الهجوم حتى يبدأ العدو عدوانه، وهنالك تتحرك الطليـعة أولا فى ما بين ٩٠٠٠ و ١٢,٠٠٠ جندى تتلوها طليعة الميمنة

لتشد أزرها تتلوها عن كثب طليعة الميسرة، فإذا لم يكف هذا الإجراء اقتضى الأمر تحرك الفرقة الأولى للميمنة تتبعها الفرقة الثانية من الميسرة، ثم الفرقة الثانية من الميمنة، ثم الفرقة الأولى من الميسرة، فإذا لم يكتب الظفر لأى هجوم من هجمات هذه الوحدات، فإن العمل المطلوب حينئذ يأتى فيما نحسب من القلب وينتظر ذلك أمراً يصدره تيمور. وهناك أمر أكثر تفصيلا يصدر بالهجوم إلى قوات ميدانية تتراوح بين ١٢,٠٠٠ جندى و ٤٠,٠٠٠ جندى.

وقد أفاد خلفاء تيمور من المدخل العلمى لفن الحرب الذى سار عليه تيمور، وقد تدعمت مبادئه بصفة عامة، ولو أن نمط المعارك كان قد تغير تغيراً كبيراً بعد استحداث المدفعية. ومن ثم نجد أنه فى وقعة خَنُوا قرب آكرا التى حدثت سنة ٩٣٣ هـ (١٥٢٧م) أن المعركة قد بدأت بإطلاق نيران البنادق الصغيرة ذات الزناد والمدافع اليدوية من ميمنة جيش بابر الذى كان تحت إمرة مصطفى رومى، ثم تلا ذلك إطلاق نيران مدافع القلب الثقيلة تحت إمرة مير آتش أستاذ على قلى، وقد فتحت هذه المدافع نيرانها على فيلة العدو المغطاة بالزرد. فلما استمرت معركة المدفعية أمر بابر بهجوم قوات الجنب (تلغمه) وتقدمت المدفعية الثقيلة مكتنفة المدفعية الخفيفة المتقدمة (بابر نامه، طبعة بيفردج، ص٥٦٨ ـ ٥٦٩). على أن المدفعية الثقيلة لم تستطع التحرك قدماً بعد أن تجاوز الفرسان الخنادق، ذلك أنه فى حالة التقهقر فإن إنقاذ المدافع لا يمكن أن يتم إلا بصعوبة بالغة، وكل ما يمكن أن يحدث فى هذه الحالة هو أن تُبرْشم وتترك. وفى عهد أكبر يسرت حركة المدافع أكثر بحملها على عربة مدفع فردية بدلا مما جرت عليه الحال من قبل بتشغيلها من العربات تجرها الثيران وتدفعها فيلة إلى موضعها فى كثير من الأحيان من الخلف. وهذه الزيادة فى الحركة نراها على سبيل المثال فى وقعة دهرمت بالقرب من أجَّيْن سنة ١٠٦٨ هـ (١٦٥٨م) التى دارت بين أورنكزيب ومهاراجا جَسْوَنْت سنغ، وقد بدأت هذه

المعـركة علـى النمط المألوف من إطلاق النيـــران الطويلة المدى من الـصــواريخ والمدافع. ومــع ذلك فـــقـــد اســـتطاع الراچپـوت، بالرغم من الخـســائر التى منوا بــهــا على يد مــدافع أورنــكزيب المتقدمة، أن يمـضـوا بعرباتهم ويحملوا على هذه المدفعية ويخسروها إلى حين، ولكن جنود المدفعية حاولوا أن يستردوا جأشهم وأقاموا مـدافعهم على نشز من الأرض كـان أقل عــرضــة للهـــجـوم واستطاعـوا بذلك أن يقذفـوا قلب العدو بالمدافع فى يسر. على أن ســياج نيران المدفعية يمكـن أن يوقف، كما حدث فى معركة ســامو كره التى وقعت فى وقت مـتـأخــر من هذا العــام حــين خــدع داراشكوه بـصــمـت المدافع الثـــقـــيلة لأورنكزيب وشن هجوماً فى غير أوانه، فـاستطاعت بذلك مـدفـعيـة أورنكزيب الثـقـيلة أن تـرد فـأحـدثت فى قـوات خصمه خسائر فادحة.

وقـد ظل الفـرســان بعـدُ ســلاحـاً رئيســياً حـتى بعد اسـتـحداث تحـسين كبيـر فى الأسلحة الصغيرة والمدفـعية فى القرن الحادى عشر الهجرى الموافق السابع عشر الميلادى، وكان دخول هذا التـحـــســين على يد الجنـود المرتزقـة الأوربيـين. وكان الـذى يحدث أن تبـدأ النيران بتوهين صــلابة العدو ثم يهجم الفــرســان ويقـترن هجـومــهم بقـذف السهـام ثم ينتهى الأمــر إلى الاشتـباك والاقتتــال بالسيوف (وكانت الــسيوف الســلاح الأثيـر عند فـرســان المغل) أو الرمــاح (وهى الســلاح الأســاسى عند فـــرســـان الراچپـــوت). والـظاهر أن الفرسان لم يستخدموا الأسلحة النارية يطلقـونها من على ظهـر جيادهــم حتى فـعل ذلك الجنـود الدرّانيــة فى أواخــر القــرن الثــانى عشــر الهـجـرى الموافق الثامن عـشر الميلادى. وكان الفــرسـان الهنود، وخــاصة الراچپوت، يتـرجلون عن جيـادهم فى كثـير من الأحـيان إذا اســتحـرت المعركـة ويربطون أنفســهم بعضاً لبعض بذيول قمصانهم ويقاتلون حتى الموت بالرماح، والهراوات، والبلط، والخناجر.

وكــان أشد القــتــال ضراوة يحــدث حــول فــيل القــائد المنافس، وكــان هذا القائد يرى أن من العــار أن يتقهـقر إذا

جرحتـه السهام. وقد جـرت الحال بأن هلاك القائـد أو اختفـاؤه معناه فـقدان المعـركـة وفـشل الحـمـلة. ولذلك فـإن مـعـركـة سـامـو كـره، التى ذكـرناها وشيكا، قد فقد داراشكوه هذا اليوم بعد أن أصابت قـذيفة فيله فتـرجل وامتطى صـــهـــوة جـواد، ذلـك أن جنوده رأوا الهودج خاليا وظنـوا أن قائدهم قد خر صـريعـاً. وتبينـت الأهميـة التى كـان يعلقـها الطرفـان المتحـاربان على هلاك القائد قبل ذلك فى الزمن فى إطفاء فتنة كشلوخان عـى يد مـحمد بن تغلق سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٨م)، ذلك أن محمداً أقام من يدعى الشيخ عـماد الدين، الذى كان يشبهـه شخصياً، فى قلب جـيشه تحت المظلة السلطانيـة، وقبع هو فى الكمـين فى ٤٠٠٠ فـارس، وهجـم المتـمـردون على الـقلب وقـتـلوا الشــيـخ، وبذلك استـوثقوا من ظفرهم فـتفرقوا يبـغون السلب والنهـب فى مـعـسكر أعـدائهم، وهنالك ظهـر مـحـمد وأنزل الهـزيمـة بقوات كشلو المطمئنة.

وهذه الحـركـات الحـــربيـة كـانت تناسب بصفـة خاصـة سهول شـمالى الهند، وقـد وجـدت القـوات الشمـاليـة (حكام سلطنة دلهـى وأباطرة المغل على السـواء) صعـوبة فى ابتـداع حركـات حربية أخـرى تصلح لبطائح البنغال أو حلوق جبـال الدكن المشققة. وقـد جعل المراطها بقيادة شـواجى وخلفائه حرب العصابات فناً جميـلا، واستخدموا هذه الحـرب فى عـدة منـاسـبـات لمناوشـة جيوش المغل وسلطنات الدكن. وقد قدّر مالك عـنبر الصفـات التى اتصفـت بها حرب المراطها، ومالك عنبر هذا هو الذى نظم فرقة من جنود العـصابات لسلطنة النظام شاهى.

ومـضـى وقت طويـل قـبل أن يدرك الحكام المسلـمـون فى الهند إمكـانيـات الحرب البحرية، ولو أن الـسفن الحربية كانت على وجه التحقيق تكلف بحراسة قوافل الحجيج التى تسافر بالبحر. على أن هؤلاء الحكام، بعد غزو المغل كجرات وساحل كُنْكَن، بدءوا يدركون إمكانيات التعـاون بين القوات الـبرية والبـحرية، كما حـدث فى بعض المعارك التى دارت على طول هذه السواحل، وانتـهى الأمر بإقامـة أمراء بحر جـنجيرة أمـراء بحر للأسطول المغلى.

٦ ـ الحيل والمكائد

وكـان من الحيل المصـطنعة لخـداع العـدو بالنسبـة لقـوة الجيش المهـاجم إيهـامه بوصــول مـدد جـديد: فتـرسل كـتائب مـن الجيش تحت سـتـار الليل تعـود فى الصــبـــاح، وتقـرع الطبـول وتنشر الأعـلام كأنما هى جـيش جديد يقتـرب. وهكذا قيل إن محـمد بن تغلق أنفذ ١٠٠٠ مـقاتل للقاء قوة لا تتـعدى مـائة جنـدى تلحق بجـيــشـه. وكـان التظاهر بالفـرار يحقق ميـزة فى كثـير من الأحـيـان، كمـا حـدث فى مـعركـة فـيـروز شـاه تغلـق مع شـمس الدين إليـاس شـــاه البنغـالـى سنة ٧٥٤ هـ (١٣٥٣م) قـــرب لكـهنوتـى، ذلك أن القوات البنغـالية ظنت أن فيروز تقـهقر تقـهـقراً عـامـاً، فـبرزت مـن معـقلهـا لتطارده. ومن ثم لـقيـت هزيمـة منكرة (عفـيف: كتابـه المذكور، ص١١٤) على أن هذه الحـيلة حيلـة مألوفـة، ومن ثم وقعت أخطاء فى اصطناعهـا. فقد حدث فى وقـــعـــة تُكرَوئى سنـة ٩٨٢ هـ (١٥٧٤م) أن حـمل داود طليعـة أكبـر على الفـرار بما فـيـهـا إلتـمش والقلب، ولكنه لم يطاردها ظـاناً أن الفرار كـان خدعة، فكرّت عليه مـيمنة الجيش المغلى بشدة وفـقد داود هذا اليـوم. وكان هذا التظاهر بالفـرار فى كثـير من الأحـيان هو المناسبة التى تصطـنع للكمين تعده فـصيلة من الجـيش تسـحب إلى مكان يختـار بعناية فى جوار المـؤخرة: ومع ذلك فـالكمين قـد يعد لأغـراض أخرى، ولغارات السلب تشن على العدو أو على خط مواصــلاته، أو للموقف علـى أهبة الاستعـداد فى حالة ما إذا احـتاج الأمر إمداد أية نقطة من نقط الجيش. على أن الجيـوش المغلية كانـت تحتقـر مثل هذا النمط من الحرب ولا تلجأ إليه.

وكذلك كان المغل يحتـقرون الهجوم الليلـى (شب خـون) ولم يمـــارس هذا النوع من الحــرب فى حمـاسة كـبيـرة حـتى فى أيام السلطنة، وقـد نعتـه أبو الفــضل قـائلا إنه «صـنعـة الجــبناء ويحـتقره الأبطـال» (أكبر نامـة، جـ٣، ص٥١). على أنه استعمـل فى كثير من الأحيان ضـد الجيوش الإسلامـية التى نبه عليـها بأن تتهيأ لـه. ووصف كتاب

«آداب الحرب» تقسيم المعسكر إلى أربع جـمـاعات لـهذا الغـرض: المشـاة وقـد سلحوا تسليحاً جيداً ويقومون بحراسة جـميع المنافـذ، وتظل الميـمنة والميسـرة على قـدم الاسـتـعـداد فى مواقـعـهـا الصحـيحـة مع إطفاء الأنوار أو جـعلها مـضاءة فى أمـاكن متـفـرقة لتـضليل الغزاة، علـى حين تترك جـماعـة رابعة المعسكر لتحرس مشـارفه وتستكشفها. وقد يعـمد المهـاجمون إلى سـد الطريق إلى المعـسكر، أو يصـرخون عـن عمـد دليـلا على أن قـائداً قـد أسـر أو قـتل لإشاعة اليأس بين المعسكرين.

وكان الجواسيس بلا ريب لا يعدون جزءاً من الجـيش فى الميـدان وإن كانوا لا غنـى عنهـم للقــواد، وقــد تـأتى المعلومات اللازمـة منهم للقيام بهـجوم ليلى. ولكن مـعلومـاتهم كانت مـوضع التقدير فى جميع مراحل الحملة.

المصادر :

عـلاوة على المصــادر المذكـورة فى صلب المادة.

(١) S. Sabahuddin : *Conduct of strat-egy and tactics of war during the Muslim rule in India* فى *Islamic Culture*، جـ٢٠، سـنـة ١٩٤٦، ص١٥٤، ١٦٤، ٢٩١ ـ ٢٩٦، ٣٤٥ ـ ٣٥٢؛ جـ٢١، سـنـة ١٩٤٧، ص ٧ ـ١٥، ١٢٣ ـ ١٢٤، وهو تناول مـوسع للمـوضوع مع الرجـوع الدائب إلى الحمـلات والاستشهـاد بها، وجل الأخبار التـاريخية الهندية تزودنا بأوصـاف للمعـارك مفـصلة. وعن هذا انظر مـصـادر المواد المتـعلقـة بالدول الهندية الكبـرى وخاصـة سلطنة دلهى والمغل.

(٢) Storey، ص٩٢ ـ ١٥٧، ٤٣٣ ـ ٧٨٠.

(٣) وانظر عن العصر المغلى بصفة خاصة: W. Irvine : *The Army of the Indian Mugals*، لندن سنة ١٩٠٣ والمصـادر المستشهد بها فيه.

(٤) Abdul Aziz : *The mansabdari system and the Mughal Army*، لاهــور سنة ١٩٤٦.

(٥) وهناك بعض المعلومـات المفيـدة عن عصر السلطنة كما أن ثمة معلومات عن جيش السلطنة وإدارته فى J. H. Qu-

The Administration of the Sulta- : reshi *nate of Delhi*، لاهـور سـنـة ١٩٤٢ (كاراتشى، الطبعـة الرابعة سنة ١٩٥٨، فصل ٧ عن الجيش).

مصادر مخطوطة:

(١) مـحـمـد بن منصـور قـريشى المعـروف بفـخـر مـدبّر: آداب الحـرب والشـجـاعة، المتحف البريطانى، فـهرس Rieu : *CPM*، ص ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٢) وثمة نسـخة أخـرى منه عرفت باسم «آداب الملـوك وكـفـايـة المملوك»، مكتبة وزارة الـهند، فهرس Ethè، رقـم ٢٧٦٧.

(٣) خيـرالله: دسـتـور جهان كـشا، جامعة إدنبرة.

(٤) سيد أمين الدين: كلّيات الرامى، كلكتة، مكتبة بهار، مخطوط رقم ٢٧٤.

(٥) سيد مـير علوى: هداية الرامى، المتحف البريطانى، فهرس Rieu : *CPM*، رقم ٧٩٧.

(٦) كـاتب مـجـهـول: رسـالة تيـر أندازى، الجـمـعـيـة الأسـيـوية للبنغـال، مخطوط إيڤانوف رقم ١٦١٠.

(٧) كاتب مـجهـول: ضابطه أمـثال راه رفتن سـواريكاتب، الجـمـعـيـة الأسيوية للبنغال، إيڤانوف رقم ١٦٤٥.

(٨) حكم نامه: الجـمعية الأسـيوية للبـنغـال، مـخـطـوط إيڤـانوف رقم ١٦٤٨.

(٩) زين العـابدين: فتح المجـاهدين، الجمـعيـة الأسيـوية للبنغال، مـخطوط إيڤانوف رقم ١٦٥٠.

(١٠) كاتب مجهول: تمهيد البصـارة، الجمـعيـة الأسيـوية للبنغال، مـخطوط كيرزون رقم ٦٥٢.

(١١) أحـمـد بن مـحـمـد: براهين الصوارم، الجـمعيـة الأسيويـة للبنغال، مخطوط كيرزون رقم ٦٣٤.

(١٢) وانظر أيضـا مـصـادر مـادة «لشكر».

خورشيـد [رضوى وبيج S.A.A. Rizvi- W. Burton Page]

الحر بن عبدالرحمن الثقفى

عامل الأندلس، ويقال إنه ظل فى منصبه ما يقرب من ثلاثة أعوام (٩٨ - ١٠٠ هـ = ٧١٧ - ٧١٩م). وقد أدخل خلال تلك المدة كثيراً من النواحى تحت الحكم الأندلسى كما ذهب بفتوحه عبر جبال البرانس، على أن الإخباريين من العرب لم يذكروا مع ذلك إلا القليل عن حكمه، وكذلك لم يفضل النصارى (*Chron. Pac.,*) القول عنه، وهم يطلقون عليه اسم alahor أو alahort ويتضح من إشارتهم أن النصارى كانت تخشى بأسه كما كان يمقته نفر من مواطنيه لابتزازه الأموال، لذلك صرفه الخليفة عمر الثانى عن منصبه.

المصادر :

(١) البيان المغرب طبعة Dozy، ص٢٤ وما بعدها.

(٢) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ٥، ص ٣٧٣.

(٣) الضَّبِّى طبعة Codera et Rivera رقم ٦٨٨.

(٤) E. Saavedra : *Estudio sobre la invasion de los arabes en Espana* ص ١٨٣.

(٥) Mueller : *Der Islam* جـ١، ص ٤٣١.

الشنتناوى [هيئة التحرير]

+ **الحر بن عبدالرحمن الثقفى:** ابن أخى موسى ابن نصير وابن عم ابنه عبدالعزيز؛ أقيم والياً على الأندلس على يد ولى القيروان العربى محمد بن يزيد سنة ٩٧ هـ (٧١٦م). وقد وصل الحرّ إلى شبه الجزيرة فى أربعمائة من أشراف إفريقية كان من بينهم أوائل الرجال البارزين الذين دخلوا الأندلس وكان من الإجراءات الأولى التى اتخذها الحر نقل قصبة حكمه إلى قرطبة، فقد رأى أن موقع إشبيلية أصبح بعد نائياً جداً بالنسبة لاتساع الفتوح التى تمت فى البلاد. وكان المترجم له قيسيا ومن ثم عدوا لليمنية، فأقام صورة من صور الحكم حافلة بالصلف مليئة بالرغبة فى الخلاف حيال الأسبان والرومان الذين خضعوا للغزو. ولما كان يمارس مع هؤلاء سياسة تخالف كل المخالفة

سياسة عبدالعزيز ابن نصير فإنه يبدو لنا أن العلماء القيروانيين الذين جاءوا معه إلى البلاد بدأوا مهمة غير محمودة وهى إعادة توزيع الأراضى والمال المصادر الخاص بالمخضعين بالغزو. وقد يحق لنا أن نقول بأنه حدث أثناء حكمه الذى استمر حتى رمضان سنة ١٠٠ هـ (مارس ـ أبريل سنة ٧١٩م) أن بدأت حركة إعادة الغزو على يد الأسبان بإعلان بلايو وحادث حصار كوفا دونكا، ولو أن من المستحيل علينا بعد، لعدم وجود الوثائق الوثيقة، أن نحدد على وجه الدقة تاريخ ذلك؛ وقد صرف الخليفة عمر بن عبدالعزيز الحر عن منصبه، وأقام بدله السمح بن مالك وناط به شخصياً مهمة إقامة العدل والترفق فى الحكم وفرض الخمس على الأراضى المفتوحة.

المصادر :

(١) Lafuente y Alcantara : *Cronolo-gia de los gobernadores de Espania*، وهو ذيل بطبعته لكتاب أخبار مجموعة، ص ٢٢ ـ ٢٤٢.

(٢) S. Vila : *El nombramiento de los walie de Al'andalus* جـ٤، سنة ١٩٣٩، ص٢١٥ ـ ٢٢٠.

(٣) F. Gabrieli : *Il califato di His-ham studi di storia omayyade* فى. *Mém de la Soc. Royale d'Archeologie d'Alexandrie*، جـ٧/٢، سنة ١٩٣٥، ص ١٠٤ ـ ١٠٩.

(٤) Levi Provençal : *Hist. Esp. Mu-sul.*، جـ١، ص ٣٩، ٨٣.

(٥) وانظر أيضاً Simonet : *Historia de los Mozaerabes* ص ١٤٣ ـ ٢٣٦، وفى مواضع مختلفة.

(٦) I. de las Cajigas : *Mozarabes*، ص ٧٩ ـ ١٠٢.

خورشيد [هويثى ميراندا A. Huici Mie-randa]

الحر بن يزيد

بن ناجية بن كَعْنب بن عتّاب بن الحارث بن عمر بن همّام الرياحى اليربوعى التميمى : قدم على رأس جنود من ألف فارس من القادسية

طليعة للقوات التى أنفذها عبيدالله بن زياد والى العراق لقتال الحسين بن على بن أبى طالب. وكان الحسين يتقدم فى ذلك الوقت فى جماعة من أقربائه وأتباعه متجهاً إلى الكوفة. وقد أمر الحر بأن يتبع عن كثب جماعة الحسين ليحمله إلى عبيدالله فى الكوفة. على أنه لم يؤمر بالقتال. ومن ثم ظل قريباً كل القرب من معسكر الحسين ومنعه من أن ينقلب راجعاً إلى المدينة، ولكنه وافق على أن يتابع الحسين سيره فى اتجاه غير اتجاه الكوفة. ولم تكن العلاقات بين الحر والحسين عدائية فى بادىء الأمر ، وقد أنكر فى الوقت نفسه أن له أية معرفة بالرسائل التى بعث بها أهل الكوفة إلى الحسين.

واستمسك الحرّ كل الاستمساك بأمر جديد تلقاه من عبيدالله (٢ من المحرم سنة ٦١م = ٢ أكتوبر سنة ٦٨٠هـ) فمنع الحسين وأتباعه من بلوغ مكان مستقر مجبراً إياهم على إقامة معسكرهم فى منطقة قاحلة بكربلاء.

وأنفذ عبيدُ الله عمرَ بن سعد بن أبى وقاص فى قوات إلى الحسين، وأبى عمر أن يوافق على مقترحات الحسين وقرر مقاتلته، وهنالك استقر عزم الحر على الانضمام إلى الحسين، ولو أنه كان يعلم أن موقف الحسين ميئوس منه. وقد أبدى الحر أسفه ومضى فى جماعة صغيرة من أتباعه إلى الحسين وقال له الحسين إن الله سوف يغفر له. وحارب الحرّ آخر الأمر فى ١٠ محرم سنة ٦١هـ (١٠ أكتوبر سنة ٦٨٠م).

والرواية الخاصة بندم الحر وجرأته فى ذلك القتال الذى جرى وميتته البطولية أصبحت جزءاً من قصة استشهاد الحسين.

المصادر :

(١) ابن الكلبى : الجمهرة، مخطوط بالمتحف البريطانى، ورقة رقم ٧١ ب.

(٢) البلاذرى : أنساب الأشراف، مخطوط، الأوراق ٢٤١ب، ٢٤٢أ - ب، ٢٤٥ أ - ب، ٢٤٦ أ، ٢٥١ أ.

(٣) المسعودى : مروج الذهب، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ ، جـ ٣، ص ١٠.

(٤) أبو الفرج الإصفهانى : مقاتل الطالبيين، طبعة أحمد صقر، القاهرة سنة ١٩٤٩، ص ١١٠ - ١١١.

(٥) الدينورى : الأخبار الطوال،

طبعة عبدالمنعم عامر وجمال الدين الشيال، القاهرة سنة ١٩٦٠، ص ٢٤٩ ٢٥٢ـ ٢٥٦.

(٦) ابن كثير : البداية، جـ ٨، ص ١٧٠، ١٧٢ ـ ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٧) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، طبعة ليڤى پروڤنسال، القاهرة سنة ١٩٤٨، ص ٢١٥.

(٨) ابن الأثير، جـ ٤، ص ٣٨ ـ ٤١، ٤٣، ٥١، ٥٤ ـ ٥٥، ٥٧.

(٩) ابن حجر : الإصابة فى معرفة الصحابة، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ، جـ ٢، ص ١٦.

(١٠) الشيخ المفيد : الإرشاد، النجف سنة ١٩٦٣، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٧، ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(١١) الطبرسى :إعلام الورى، طبعة سنة ١٣١٢ هـ ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨، ١٤٣ ـ ١٤٥.

(١٢) ابن شهراشوب : مناقب آل أبى طالب، النجف، سنة ١٩٥٦، ٢٤٦، ٢٤٩.

(١٣) المحاسبى : بحار الأنوار، طهران سنة ١٣٨٥ هـ ، جـ ٤٤ ص ٣٧٥ ـ ٣٨٠؛ جـ ٤٥، ص١٣ ـ ١٥.

(١٤) عبدالله بن محمد الشبراوى : إتحاف بحبى الأشراف، القاهرة سنة ١٣١٦ هـ، ص ٤٥ ـ ٤٧، ٦١.

(١٥) الصبان : إسعاف الراغبين (على هامش نور الأبصار) ص ١٨٨.

(١٦) الشبلنجى : نور الأبصار فى مناقب آل بيت النبى المختار، القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ ؛ ص ١٢٩، ١٣٠.

(١٧) الإسفراييني : نور العين فى مشهد الحسين، سنة ١٢٨٠ هـ ، ص ٣٤ ـ ٣٥، ٣٨.

(١٨) محسن الأمين الحسينى العاملى : أعيان الشيعة، دمشق سنة ١٩٤٥، جـ ٢٠، ص ٣٦٩ ـ ٣٨٦.

(١٩) Muir : *The Caliphate, its rise and fall* طبعة Weir، سنة ١٩٢٤، ص ٣٠٨.

(٢٠) J. Wellhausen : *Die relegioes-politischer Opposition-sparteien* برلين سنة ١٩٠١، ص٦٥ ـ ٦٦ (ترجمة إلى العربية عبدالرحمن بدوى، القاهرة سنة ١٩٥٨، ص ١٧٠ ـ ١٧٢، ١٧٥).

(٢١) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسى، القاهرة سنة ١٩٣٥، جـ١، ص٤١٩.

خورشيد [كستر M.J. Kister]

حرية

مصدر من حرّ، وهو ضد عبد، وفى العبرية «حور» وفى الآرامية: «حير (حروتا)» ويستعمل أيضاً استعمالا واسعاً فى اللغات الإسلامية غير العربية. ولفظ «حرّ» قد عرف من قبل فى الجاهلية ليس فقط مصطلحاً شرعياً يدل على ضد العبد بل مصطلحاً أخلاقياً أيضاً يدل على أولئك النبلاء فى خلقهم وسلوكهم، وظل التصور الشرعى للحرية مستعملا باعتباره أمراً واقعا على يد الفقهاء المسلمين الذين جنحوا إلى تفضيل افتراض قيام الحرية بالنسبة للأفراد فى الحالات المشكوك فيها ولكنهم فى غير ذلك يسلمون بقيام العبودية والحرمان من الحرية بالنسبة لفريق من الناس دون أن يناقشوا، صراحة على الأقل، الأسس الأخلاقية لذلك. وبالمعنى الأخلاقى يظهر تفوق الحر فى مسلكه النبيل وكرمه واستعداده للشقاء فى سبيل قضية نبيلة، وهذا موضع الثناء فى الشعر والنثر. والكتب التى نقلت من اليونانية إلى العربية عرّفت المسلمين ببعض الأقوال التى تصور تفكير اليونان فى مسألة الحرية، كما أنها فى الوقت نفسه قد ساعدت على تدعيم المساواة بين «الحر» و «النبيل» وأضافت شيئاً من الخلط من عندها باستعمال كلمة «حرية» للدلالة على لفظ «الوثريوتيس» اليونانى بمعنى «الكرم» فى القانون الأخلاقى عند أرسطو.. زد على ذلك أن كتابات الفلاسفة مثل الفارابى وابن رشد اتخذت بعض المدلول المحدد للحرية بمعناها السياسى. وأصبحت الحرية فى النظر الإسلامى الميتافيزيقى تتخذ موقفاً أكثر دلالة من خلال الصوفية. فقد ظهرت معلماً من معالم الهداية فى السلوك الصوفى بكتاب اللمع للسراج وفى رسالة سلفه القشيرى. وقد اكتسبت على يد «الرسالة» بصفة خاصة مكاناً ثابتا فى كتب الصوفية، وهى اعتراف بالعلاقة الجوهرية بين اللّه السيد وعبيده من البشر الذين يعتمدون كل الاعتماد عليه، أو هى كما قال ابن عربى «العبودية المطلقة» (الإعلام بإشارات أهل الإلهام، حيدر آباد سنة ١٣٦٢ هـ، ص٨). على أن المرء يسمع أيضاً بوجود أناس

يدافعون عن ضرورة «الحرية المطلقة» (O. Pretzl: *Die Streitschrift des Ghazali gegen die Ibâhîya SBBayer, Ak.* سنة ١٩٣٣، النص ص ٢٧، الترجمة ص ٥١).

الحرية: وهي وإن كانت قد نوقشت كثيراً فإنها لم تبلغ حالة الفكرة السياسية الأساسية بحيث نستطيع أن نتخذها صيحة تحدّ في سبيل الغايات العظام. وهذه المناقشة الكثيرة هي دون سواها التي نستطيع أن نذكرها في يقين. أما فيما وراء هذا فإن أي تقويم للموقف الذي كان سائداً في الإسلام أيام القرون الوسطى بالنسبة للحرية بالمعنى الذي يستعمل فيه المصطلح بصفة عامة أو قل من غير ضابط في الغرب المعاصر - يعتمد على النظرة الخاصة التي ينظر بها المرء إلى الحرية وعلى التعريف الذي يختاره لفكرة الحرية. ومن الواضح أن الموقف الفعلي يختلف اختلافا كبيراً على المدى الواسع للتاريخ الإسلامي، ولكن ثمة خطوطاً أساسية يمكن أن تقال في تحديد الصورة العامة: فالمسلم الفرد ينتظر منه أن ينظر إلى خضوع حريته الخاصة للعقائد والأخلاق والعادات الخاصة بالجماعة نظرته إلى الطريق السليم الوحيد للسلوك. وعلى حين كان المسلم يقدر حريته الشخصية ويعتز بها فإنه لاينتظر منه أن يرى فيها منفعة يدافع عنها بالنفس والنفيس حيال مطالب الجماعة. ولم يكن ينتظر من الشخص من الناحية السياسية، أن يمارس أية حرية في الاختيار من حيث رغبته في الطريقة التي يحكم بها. وكان يحدث في بعض الأحيان أنه يؤكد حقه بأن ينظر له أصحاب السلطان نظرة الند وأن يعاملوه على قدم المساواة. وفي بعض الظروف كان ثمة مشاركة بعيدة المدى للمجتمع في الحكم (مثال ذلك ما حدث في صدر الإسلام أو بين بعض أتباع الفرق)أوقل على الأقل أنه كان ثمة قدر معين من التوزيع الواسع للسلطة السياسية بين الأهلين (مثل ذلك الذي ربما حدث في بعض دول المدن مثل إشبيلية). على أن السلطة الحكومية بصفة عامة لم تكن تسمح بأية مشاركة للأفراد فيها بصفتهم

الشـخـصـيـة ومن ثم كـانوا لايملكون حـيالهـا أية حرية حـقـيقـية. أمـا على المستوى الميتافيـزيقى فإن مسألة مقدار الحرية الممنوحة للبشر حيال الله القادر على كـل شئ ظلت تشـــغل عـقـــول المسلمـين منذ الإسلام ومع ذلك فـأيما كـانت الرخصـة فى ذلك فإنهـا لم تكن تعطى فى صـــورة أى نوع من الحـرية الشخـصيـة وإنما كانت تعطى لضـمان قيام مجتمع أحسن تنظيماً. زد على ذلك أن الحل الأشعـرى للغز الاختـيار الذى اتسع انتشـاره كان أدق وألطف من أن تعيـه الجماهير وعلى أى حـال فإن هذا الحل فشل فى أن يجعلهم يعـون أهمية عنصـر الحرية الإنسـانيـة التى ينطوى عليها.

المصادر:

(١) F. Rosenthal: *The Muslim concept of freedom*، ليدن سنة ١٩٦٠

(٢) أما عن الكتب الإسلامية الحديثة التى تعنى أيضاً بعض العناية بالأساس التاريخى للـحرية فانظر مـصادر المادة التالية.

خورشيد [روزنتال . F. Rosenthal]

ـ العصر الحديث:

الإمبراطورية العثمانية وما بعدها:

ترجع الشواهد الأولى على استعمال كلمـة حـرية بمعنى سـيـاسـى مـحـدد تحديداً واضحاً إلى أواخر القرن الثامن عـشـر الميـلادى فى تركـيـة. ولم تكن الكلمة التى استعـملت للدلالة عليها هى كلمة «حـرية» بل كلمة «سـربستـييت»؛ (ثم سـربسـتى من بعد أيـضاً) وهمـا مصدران عـربيان وفارسيـان منتحلان من «سربست»؛ وسربسـتييت اصطلاح تركى مقرر يدل على عدم وجود حدود أو قيود (ومن ثم كـان معنى «سربست تيمـار» الإقطاع الذى تعـود كل موارده إلى المقطع تمييزاً له عن الإقطاع المألوف الذى يحتفظ فيـه ببعض موارده لتؤدى إلى بيت المال الإمـبراطورى؛ وقـد دلت كلمة «سـربستييت» فى أول ظهـور لها مـعروف فى الـوثائق الرسمـيـة بمعنى الحرية الجمـاعية أكثر مـن دلالتها على الحـرية الفردية، أى بمعنى الاسـتقـلال أكثـر من معنى الحرية بمدلولهـا القديم الليـبرالى. وهذا مـاثل فى المادة الثالثـة من معـاهدة كوچوك قينارجه المعـقودة سنة ١٧٧٤م التى قـررت الاسـتقـلال

القصير العمر لتتر القريم عن تركية وروسيا. فقد اتفقت هاتان الدولتان على الاعتراف بالتتر «متحررين من أية دولة أجنبية ومستقلين عنها تمام الاستقلال»؛ وقد عدّ السلطان رئيسهم الدينى «ولكن دون مساس بحريتهم السياسية والمدنية المقررة». وصيغ الكلمات كما وردت فى الأصل الإيطالى للمعاهدة للدلالة على هاتين العبارتين هى: *"Liberi, immediati, ed "independenti assolutamente da "qualunque straniera "senza pero mettere in* و *Potenza" compromesso la stalilita loro politica e civile»*، وقد نقلت العبارتان إلى التركية كما يأتى «سربستييت وغير تعلق مستقل وجوهله أجنبى بر دولته تابع أوله ماق أوزره.. وعهد أولونان سربستييت دولت ومملكتلرينه خلل كتيرمى يرك» (النص التركى فى جودت: تاريخ، جـ١، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩؛ مجموعة معاهدات، جـ٣، ص ٢٥٤، النص الإيطالى فى G.F. de Martens *Recueil des traités...*، ٤، كوتنكن سنة ١٧٩٥، ص ٦١٠ ـ ٦١٢).

وقد أكسبت الثورة الفرنسية كلمة «سربستييت» معنى جديداً. واستعملها موره لى السيد على أفندى السفير العثمانى فى باريس فى عهد حكومة الديركتوار فى كتابه «سفارتنامه»، ترجمة لكلمة liberté وخاصة فيما يتعلق بالشعارات والتشريعات (انظر على سبيل المثال تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعه سى، رقم ٢٣ [سنة ١٣٢٩هـ]، ١٤٥٨، ١٤٦٠، وانظر عن عرض «شعارات» الحرية على يد الفرنسيين فى تركية جودت: تاريخ، الطبعة الثانية، جـ٦، ص ١٨٢ ـ ١٨٣). أما «رئيس الكتاب» عاطف أفندى فقد أبدى فى مذكرته التى كتبها سنة ١٧٩٨م عن الموقف السياسى الناشئ من نشاط فرنسا الثورية تفهماً أوضح للمضمون السياسى الجديد للكلمة، وللخطر الذى تمثله حيال النظام القائم فى الإمبراطورية العثمانية وفى غيرها. وهو يتحدث فى وصفه التمهيدى للثورة كيف أغرى الثوريون عامة الناس (عوام ناس) باتباعهم باذلين لهم الوعود بالمساواة والحرية (مساوات وسربستييت) وهما الوسيلتان إلى

الحصول على السعادة الكاملة فى هذه الدنيا. وقد روعه، بصفة أخص، مافعله الفرنسيون فى ممتلكات البندقية السابقة التى استولوا عليها وهى الجزائر الأيونية والمدن الأربع القائمة على البر الأصلى. ذلك أن الفرنسيين برجوعهم إلى صور الحكم عند اليونان القدماء وإقامة صورة من الحرية (سربستييت) قد أفصحوا بجلاء عن نواياهم العدوانية (جودت تاريخ، الطبعة الثانية، جـ ٦، ص ٣٩٥، ٤٠٠؛ وانظر B. Lewis فى *J.Wld - Hist*، جـ١، سنة ١٩٥٣، ص ١٢٠ وما بعدها [نسخة منقحة فى G.S. Mértaux & F. Croizet,eds : *The New Asia* نيويورك ـ لندن سنة ١٩٦٥، ص ٤٧ وما بعدها] و *Slavonic Review*، جـ ٣٤، سنة ١٩٥٥، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥).

وقبل نهاية السنة كان الفرنسيون قد نزلوا فى بر مصر، وهنالك خاطب الجنرال بونابرت عند وصوله المصريين باسم الجمهورية الفرنسية التى «قامت على أساس الحرية والتسوية» وهماكلمتان وردتا فى الجبرتى (مظهر التقديس، القاهرة، من غير تاريخ، جـ١، ص ٣٧؛ وانظر نقولا الترك: مذكرات، طبعة غاستون ڤيت، القاهرة سنة ١٩٥٠، ص ٨؛ والنص يظهر أيضاً فى الجبرتى: عجائب الآثار، جـ٣، القاهرة سنة ١٨٧٩، ص ٤؛ وانظر حيدر الشهابى: لبنان إلخ..)

وقد استعمل فى ذلك كلمة حرية التى كانت لاتزال أبعد من أن تكون مرادفاً مقبولا بصفة عامة للمصطلح الأوربى بمعناه السياسى. ويترجم روفى Ruphy فى قائمته بالكلمات الفرنسية والعربية التى نشرت ١٨٠٢ كلمة *Liberté* بكلمة حرية، ولكنه وضع قيداً على ذلك فقصر المعنى على أنه يدل على «ضد العبودية» وهو يفضل كلمة «سراح» للدلالة على «القدرة على الفعل» J.F. Ruphy: *Dictionnaire abrégé français - arabe* باريس سنة ١٨٠٢، ص ١٢٠). وقد ترجم هانجرى الفنارى فى وقت متأخر يرجع إلى سنة ١٨٤١ العبارتين "*Liberté civile*" و "*Liberté politique*" بالعبارتين العربيتين: «رخصة شرعية» و «رخصة ملكية» *Dictionnaire français arabe - persan et*

turc جـ٢، مـوسكو سنة ١٨٤٠ ـ ١٨٤١، ص ٣٩٧ مع شروح وشواهد).

والإشارات القديمة إلى الحرية فى كتب المؤلفين المسلمين إشارات فيها عداء، وهم يجعلونها مرادفة للخلاعة والفجور والفوضى. على أن ثمة تغيراً له مغزاه طرأ على الكلمة، ويمكن أن نراه فى فقرة من تاريخ شانى زاده المتوفى سنة ١٨٢٦م فى حوادث عام ١٢٣٠ هـ (١٨١٥م) وهو يناقش طبيعة مجالس الشورى (كيفيت مجالس مشورت) التى شاعت فى تلك الأيام. وقد حرص شانيزاده على أن يجعل أساس عقد مثل هذه المشاورات معتمداً على السوابق الإسلامية والسنة العثمانية القديمة، وهو يحذر من إساءة استعمال هذه المجالس، ويبين فى الوقت نفسه أن المجالس التى من هذا القبيل تعقد على ماجرى به العرف محققة نتائج مفيدة فى «بعض الدول ذات النظام الحسن» (دول منتظمه) وفى قوله هذا تلطف بارز فى الإشارة إلى دول أوربا ـ وينسب إلى الأعضاء الذين يحضرون هذه المجالس صفة تمثيلية جديدة كل الجدة على الفكر السياسى الإسلامى.

وكان أعضاء المجالس طائفتين: موظفين فى الدولة وممثلين للرعايا (وكلا رعيت)؛ وهم يتناقشون ويدلون بحججهم فى حرية (بروجه سربستيت)، وبذلك يصلون إلى قرارات (شانى زاده: تاريخ، جـ٤، إستانبول سنة ١٢٩١هـ، ص ٢ ـ ٣؛ انظر B. Lewis فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، جـ٢٩، سنة ١٩٦٦، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦).

وفى العقود التالية من السنين أصبحت فكرة الحرية السياسية أكثر إلفاً لدى الناس بفضل مناقشة الشئون الأوربية وترجمة الكتب الأوربية (مثل الترجمة التركية لكتاب Botta: *Storia d' Italia* القاهرة سنة ١٢٤٩هـ = ١٨٣٤م، وأعيد نشرها فى استانبول سنة ١٢٩٣هـ = ١٨٧٦م، وهذه الترجمة حافلة بالإشارات إلى المبادىء والنظم الليبرالية). وكذلك نوقشت هذه الفكرة وتوسع فيها على يد عدة كتاب من المسلمين الذين تأثروا على الأخص بذلك المذهب الدستورى المائل إلى

المحافظة فى العصر التالى لعصر نابليون، وبفكرة الدولة التى تقوم على حكم القانون وتباين الحكم المطلق الذى لاعنان له المأثور عن نابليون وحكم الثورة الخالى من القيود. ومن أهم هؤلاء الكتاب الشيخ المصرى رفاعه رافع الطهطاوى الذى عاش فى باريس (من سنة ١٨٢٦ إلى سنة ١٨٣١م) وقد نشر وصفه لما رأى وعلم أول مانشر فى بولاق بالعربية سنة ١٨٣٤م وبالتركية سنة ١٨٣٩م وقد اشتمل هذا الوصف على ترجمة وتعليق على الدستور الفرنسى ووصف للمؤسسات البرلمانية التى كان الغرض منها أن تحقق قيام حكومة فى ظل القانون وحماية الرعايا من الطغيان ومايسميه الفرنسيون «الحرية» هو عين مايسميه المسلمون «العدل والإنصاف» أى تحقيق المساواة أمام القانون والحكم بمقتضى القانون وتجنب الحاكم القيام بأفعال تحكمية غير قانونية ضد الرعية (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، طبعة مهدى علام وأحمد بدوى وأنور لوقا، القاهرة من غير تاريخ [١٩٥٨؟] ص ١٤٨). وساعدت مساواة الشيخ رفاعة الحرية بالتصور الإسلامى المأثور عن العدل على ربط التصورات الجديدة بالتصورات القديمة وكيّف رفاعة كتاباته السياسية بسلسلة المواعظ الإسلامية الطويلة الموجهة إلى السلطان ليحكم بحكمة وعدل مع الاحترام الواجب للشرع والرعاية الواجبة لصالح رعاياه وخيرهم. أما الجديد والغريب على الأفكار السياسية التقليدية فكان اقتراح أن الرعية لها «الحق» فى أن تعامل بالعدل، وأنه لابد من قيام جهاز لضمان هذا الحق، وقد تبين الشيخ رفاعة وشرح فى إدراك عجيب مهام البرلمان المختلفة والمحاكم والصحافة فى حماية الرعايا من الطغيان، أو قل إنه بين أثرها فى تمكين الرعايا من حماية أنفسهم: على أن الأمر البعيد عن الوضوح هو مدى إحساسه بارتباط هذه الأفكار والنظم بحاجات بلاده، ففى كتاباته المتأخرة لانجد إلا إشارات قليلة لوجود أى ارتباط من هذا القبيل، بل إن امتداحه الخديوى إسماعيل لإقامته مجلسا للمشورة سنة ١٨٦٦م يفصح عن عناية تقليدية بواجبات الحاكم (العدل والمشورة) أكثر

مما يفصح عن عناية ليبرالية بحقوق المحكومين، وفى كتابه «المرشد الأمين» (القاهرة سنة ١٨٦٢، ص ١٢٧ وما بعدها) يصف الحرية تحت خمسة عناوين فرعية، العنوانان الأخيران منها أحدهما «مدنى» والآخر «سياسى». وقد وصف الاثنين مرتبطين بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والشرعية دون أن يشير إشارة خاصة إلى «حقوق سياسية» بالمعنى الليبرالى، أما الثلاثة العناوين الأولى فهى الطبيعة والاجتماعية (أى حرية السلوك) والدينية، والحرية السياسية هى أن تكفل الدولة للفرد التمتع بماله وممارسة حريته الطبيعية (أى القدرة الأساسية الفطرية لجميع المخلوقات على الأكل والشرب والحركة.. محدودة بحاجة المخلوق إلى تحاشى أن يلحق الضرر بنفسه وبالآخرين، أنظر L, Zolondeck: *Al-Tahtawi and political freedom* فى مجلة *Muslim World*، جـ ٥٤، سنة ١٩٦٤، ص ٩٠ - ٩٧).

أما معاصر الشيخ رفاعة التركى صادق رفعت باشا فإنه كان غامضاً فى أفكاره النظرية عن الحرية، إلا أنه أكثر من رفاعة تحديداً فى تطبيق الحرية المباشرة ببلاده، ففى مقال له سوّده أول الأمر حين كان السفير العثمانى فى ڤينا (وكان على اتصال وثيق بمترنيخ) ناقش صادق الفروق الجوهرية بين تركية وأوربا والوجوه التى تستطيع تركية أن تسعى فيها للإفادة من تقليد أوربا، وقد تأثر صادق تأثراً عميقاً بثراء أوربا وصناعتها وعلمها ورأى فيها أنها خير الوسائل لإحياء تركية وهو يشرح كلامه قائلا إن تقدم أوربا وازدهارها كان ثمرة لبعض الظروف السياسية وللإستقرار والطمأنينة، وهذه الظروف تعتمد بدورها على «الحصول على الأمان المطلق على الحياة والمال، وتحقيق شرف كل أمة وكل شعب وكذلك سمعته وسمعتها، أى أنها تعتمد على التطبيق السليم لحقوق «الحرية الواجبة» (حقوق لازمه حريت)، وكانت الحرية فى نظر صادق، كما هى فى نظر رفاعة، هى امتداد للفكرة الإسلامية المأثورة عن العدل، وهى التزام من الحاكم بتحرى العدل فى أفعاله والتزام الشرع، ولكن هذه الفكرة أيضاً تقوم

على «حقوق الأمة» (حقوق ملّت)، وإقامة هذه الحقوق فى تركية مسألة «من ألزم اللوازم» (النص فى صادق رفعت باشا: منتخبات آثار، إستانبول: أوربانك أحوالنه دائر.. رسالة ص ٤، وأنظر للكاتب نفسه: إداره حكومتنك بعض قواعد أساسية سينى متضمن... رسالة، فى مواضع مختلفة، وثمة رواية أخرى للنص فى عبد الرحمن مشرف: تاريخ محاسبه لرى، إستانبول سنة ١٣٤٠هـ، ص ١٢٥)، وثمة أفكار مشابهة لذلك عبر عنها كاتب تركى آخر هو مصطفى سامى، وكان سكرتيراً سابقاً للسفارة العثمانية فى باريس، ذلك أنه يتحدث بإعجاب فى مقال له نشر سنة ١٨٤٠م عن الحريات السياسية والدينية بين الفرنسيين، وقد وجدت مثل هذه الأفكار تعبيرا رسميا لها فى المراسيم الإصلاحية الأولى الكبرى مثل فرمان قاعة الورد (كلخانه) الصادر سنة ١٨٣٩م، وهو يعترف ويحاول أن يقرر حقوق الرعايا فى الأمان على حياتهم وشرفهم وأملاكهم وأن تستظل الحكومة بالقانون، وثمة إشارتان خاصتان إلى الحرية فى المادة التى تكفل «أن يتصرف كل فرد فى ماله بكامل حريته (سربستييت). وفى المادة التى تتعلق بالمجالس والتى تكفل لكل من يحضرها «أن يعبر عن آرائه وملاحظاته بحرية «سربستچه» وبلا تردد» (النص فى دستور السلسلة الأولى، جـ١، ص٤ ـ ٧، وبالكتابة الحديثة فى أ. شرف كوز بويوك و.س. كيلى: تورك أناياسه متينلرى، أنقرة سنة ١٩٥٧، ص٣ ـ ٥، الترجمة الإنكليزية فى Hurewitz جـ١، ص ١١٣ ـ ١١٦)

وهذه الأفكار عن الحرية لم تزل تلزم جانب الحرص الشديد والمحافظة، وليس للمرء أن ينتظر أكثر من الشيخ رفاعة، وهو الخادم الأمين لحكام مصر، أو من صادق رفعت تلميذ مترنيخ ومعاون رشيد باشا صحيح أن الرعايا يجب أن تعاملهم الحكومة معاملة عادلة وقد كان لهم فى الواقع الحق فى أن يعاملوا معاملة عادلة، وأن القوانين يجب أن تسن لضمان هذه المعاملة إلا أنه لم تكن هناك بعد أية فكرة بأن للرعايا أى حق فى أن يشاركوا فى تكوين الحكومة أو توجيهها ـ أى الحق

فى الحرية السياسية أو المواطنية بالمعنى الذى ينطوى عليه تطور الفكر السياسى الليبرالى فى الغرب.

وعلى حين كان المصلحون المحافظون يتحدثون عن الحرية فى ظل القانون كما أن بعض ملوك المسلمين قد جربوا المجالس والجمعيات فإن الحكومات قد أخذت فى الواقع تزداد تحكماً وعدواناً بدلا من أن تقلل تحكمها وعدوانها. ذلك أن صبغ الحكومات بالصبغة الحديثة والقضاء على القوى المتوسطة قد دعم على الفور أوتوقراطية الدولة وأزال أوأوهن القيود التقليدية على الحكومة، وكلما أمعنت الحكومة فى تحكمها أثارت نقداً أكثرتطرفاً. وكذلك أتاحت الصحافة المنشأة حديثاً والتى انتشرت بسرعة أداة للنقد، وأمدت أوربا القرن التاسع عشر الميلادى ذلك باتساع فى أفق التأثير والقدوة.

وذهب البعض إلى أن بعض الحركات اللبنانية التى وقعت ما بين (سنتى ١٨٢٠، ١٨٢١م)، وسنة ١٨٤٠م قد تكون ثمرة لإيحاء أو تأثير من المثل الفرنسية الثورية للتحرر القومى والحرية السياسية. والوثائق التى تستند إليها هذه الفروض (فيليب وفريد خازن: مجموعات المحررات السياسية، والمفاوضات الدولية عن سورية ولبنان، جـ١، جونية سنة ١٩١٠، ص ١ وما بعدها) قليلة غير وثيقة، وقد تعكس نشاط المهيجين الفرنسيين أكثر من تعبيرها عن أية حركة محلية أصيلة - وثمة تعبير أكثر تحديداً عن الأفكار التحررية يرد فى وصف لثورة موارنة كسروان سنة (١٨٥٨ - ١٨٥٩م)، تلك الثورة التى قادها طنيوس شاهين ويقول إنه كان يهدف إلى قيام حكومة جمهورية، ولعله كان يرمى إلى قيام صورة من الحكومة تمثيلية (أنطون العقيقى، طبعة يوسف ابراهيم يزبك: ثورة وفتنة فى لبنان، دمشق سنة ١٩٣٨؛ الترجمة الإنكليزية بقلم M.H. Kerr: *Lebanon in the last years of feudalism*، بيروت سنة ١٩٥٩، ص٥٣؛ وانظر أيضاً P.K.Hitti : *The Impact of the West on Syria and Lebanon in the nineteenth century* فى *J. Wld Hist*، جـ٢، سنة ١٩٥٥، ص٦٢٩ - ٦٣٠).

ثم إن تضخم التأثير الغربى فى أثناء حرب القريم وبعدها والضغوط الداخلية السياسية والاقتصادية قد ساعدت على وقوع إحياء للأفكار والأنشطة التحررية فى العقد السادس من القرن التاسع عشر الميلادى ففى تركية أبرز شناسى أهمية حرية التعبير فى مقالاته الافتتاحية فى مجلة «ترجمان أحوال» (العدد١، سنة ١٢٧٧هـ = ١٨٦٠م) ومجلة «تصوير أفكار» (العدد ١، ١٥ يونيه سنة ١٢٧٨ هـ = ١٨٦٢م). وفى سورية كتب الكاتب المسيحى فرانسيس فتح اللّٰه المرّاش حواراً رمزيا (غابة الحق، بيروت سنة ١٨٦٦، وأعيد طبعه فى القاهرة سنة ١٢٩٨ هـ= ١٨٨٠ ـ ١٨٨١م) تضمن مناقشة فلسفية سياسية للحرية والظروف اللازمة لتدعيمها.

وأكثر دخولا فى السياسة فى مضمونه كتاب كاتب مسلم هو خير الدين باشا المشهور الذى كان من واضعى القانون الدستورى التونسى لسنة ١٨٦١م («أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك»، تونس سنة ١٢٨٤ ـ ١٢٨٥هـ = ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨م؛ الترجمة الفرنسية *Réformes nécessaires aux états musulmans*، باريس سنة ١٨٦٨م؛ النسخة التركية، إستانبول سنة ١٢٩٦هـ = ١٨٧٩م). وفى هذا البرنامج الإصلاحى الجانح إلى المحافظة درس خير الدين منابع الثورة والسلطة فى أوربا، ووجد أن هذه المنابع تكمن فى النظم السياسية فيها، تلك النظم التى تحقق العدل والحرية. وقد جعل خير الدين العدل والحرية صنوين لايفترقان، وأدلى ببعض التوصيات الحذرة أوقل الغامضة عن كيفية تحقيقهما فى الدول الإسلامية دون الخروج أو الابتعاد عن التقاليد والنظم الإسلامية، وذلك بالاعتماد على المشورة، ذلك أن مشورة العلماء والأعيان هى المرادف الإسلامى الموثوق به للنظام الأوربى الخاص بالحكومة التمثيلية والدستورية. ويجوز لنا أن نلاحظ فى هذا الصدد أن خير الدين فى رياسته للوزراء فى بلاد تونس فى السنوات (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧)م، وفى توليه منصب الصدر الأعظم فى تركية فى سنة (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩)م، لم يفعل شيئاً لإعادة الدستورين اللذين كانا قد أوقفا فى البلدين جميعاً.

وقد حدث من قبل سنة ١٨٥٦م، أن خاطب شناسى فى قصيدة قالها فى رشيد باشا المصلح بمناسبة قانون الإصلاح الذى صدر فى نفس هذا العام «لقد جعلتنا أحرارا (آزاد) بعد أن كنا أسرى الظلم» ثم مضى يقول «إن قانونك هو وثيقة عتق للناس (عتق نامه) وقد بين قانونك للسلطان حدوده».

والمعانى الأصيلة التى تنطوى عليها هذه الكلمات (إحلال الحرية محل العدل بوصفها ضد الاستبداد، والإيحاء بوضع قيد دستورى على سلطات السلطان) قد تطورت واتضحت فى العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر الميلادى بفضل تلك الطائفة من الوطنيين الأحرار الذين عرفوا بالعثمانيين الجدد (يكى عثمانليلر). والآراء السياسية لهؤلاء العثمانيين الجدد، وإن كانت قد صيغت فى صيغ إسلامية وبذل جهد ظاهر فى إرجاعها إلى التقاليد الإسلامية، أصولها أوربية، وهى تفصح عن اقتباس عثمانى إسلامى للوطنية التحررية التى كانت شائعة فى أوربا لذلك الوقت. وكان المثال الذى يتطلع إليه هؤلاء العثمانيون الجدد هو البرلمان الإنكليزى فى وستمنستر، وقد استقوا مثلهم من التعاليم الحرة لحركة التنوير الفرنسية والثورة الفرنسية كما صاغوا تنظيمهم وتحركاتهم على منوال الجمعيات السرية الوطنية فى إيطاليا وبولنده. وكان مفتاح كتاباتهم السياسية كلمتين هما «وطن» و«حرية» (حريت)، وكانت الحرية هى اسم المجلة الأسبوعية التى أصدروها فى المنفى (لندن، يونية سنة ١٨٦٨م - أبريل سنة ١٨٧٠م؛ جنيف، أبريل - يونية سنة ١٨٧٠م). وفى هذه المجلة وفى غيرها من كتاباتهم راح المثاليون لهؤلاء العثمانيين الجدد، وأولهم نامق كمال يعبرون عن تفسيرهم للحرية أى سيادة الشعب التى تكفلها الحكومة الدستورية التمثيلية (انظر على سبيل المثال المقال الذى نقله عن (حريت» ونشره M. Colombe باللغة الفرنسية فى *Orient*، عدد ١٣، سنة ١٩٦٠، ص ١٢٣ - ١٣٣). وكان الواجب الأول للحكومة، فى نظر كمال والكتاب المسلمين المتقدمين، هو بعدُ الحكم بالعدل، ولكن العدل لايعنى فحسب العناية بخير

الرعايا بل احترام الحقوق السياسية أيضاً. ويجب أن تؤمّن هذه الحقوق بإقامة المؤسسات المناسبة: «وهناك تدبيران أساسيان لسير الحكومة فى حدود العدل، أولهما أن القواعد الأساسية التى تعمل بمقتضاها يجب ألا تكون بعد مضمرة أو مفهومة ضمنيا بل يجب أن تعلن على الملأ.. والمبدأ الثانى هو المشورة التى تجعل السلطة التشريعية مستقلة عن الحكومة» (نامق كمال: حقوق عموميه فى عبرت، عدد ١٨، سنة ١٨٧٢؛ وأعيد طبع هذا المقال فى أبو ضيا توفيق: نمونه أدبيات عثمانيه، إستانبول سنة ١٣٠٦هـ، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨، وبالكتابة التركية الجديدة فى مصطفى. ن. أوزون: نامق كمال وعبرت غازته سى، إستانبول سنة ١٩٣٨، ص ٩٦ ـ ٩٧؛ الترجمة الإنكليزية فى Lewis: *Emergence*، ص ١٤٠). وقد حاول نامق كمال، شأن أسلافه، أن يعرض هذه الأفكار المستوردة على اعتبار أنها تصورات طبيعية للأفكار الإسلامية التقليدية. وبهذه الطريقة تنمو العدالة فتصبح حرية ومشورة فتمثيلا للأمة. وإلى هذا المدى كان نامق كمال وزملاؤه قد سبقهم كتاب مطالع القرن التاسع عشر الميلادى، بل الحكام إلى حدما الذين دعوا المجالس وأصدورا المراسيم على أن العثمانيين الجدد قد ذهبوا فى أفكارهم وأفعالهم إلى أبعد من أسلافهم الحذرين بكثير ذلك أن كمال كان يرى أن مجلس المشورة، حتى إذا كان منتخباً، لايكفى. وجوهر المسألة أن هذا المجلس هو المالك الوحيد للسلطة التشريعية التى تحرم بمقتضاه الحكومة منها. وهذا المذهب فى فصل السلطات الذى يعبر عنه ويعزز بدستور مكتوب، يدعم بفكرة أساسية أكبر هى فكرة سيادة الشعب التى يجعلها نامق كمال هى «البيعة» التقليدية: «وسيادة الشعب (حاكميت أهالى) التى تعنى أن سلطات الحكومة تستمد من الشعب... حق ينشأ بالضرورة من الاستقلال الشخصى (استقلال ذاتى) الذى ينعم به كل شخص بالفطرة» (نامق كمال: حقوق عموميه، الموضع المذكور). ولم يخدع كمال بالوجوه الظاهرية التحريرية والدستورية للتنظيمات ذلك أن قانون الإصلاح لسنة ١٨٣٩م لم يكن، كما

زعم البعض، وثيقة دستورية أساسية (شرط نامه أساسى) بل كان إجراءً إدارياً لصبغ البلاد بالصبغة الغربية «ولو كان الأمر العالى فى الأحكام القانونية العامة التى وردت فى ديباجته لم يقتصر على الحرية الشخصية دون سواها، وهى الحرية التى فسرت بأنها تأمين الناس على حياتهم ومالهم وشرفهم، وأعلن علاوة على ذلك مبادىء أساسية أخرى كحرية الفكر، وسيادة الشعب، واعتماد الجهاز الحكومى على المشورة (أى حكومة تمثيلية مسؤولة) لاتخذ بذلك، وبذلك فقط صفة الميثاق الأساسى..) (عبرت، عدد ٤٦، سنة ١٨٧٢، وقد استشهد بذلك إحسان سونغى: تنظيمات ويكى عثمانلى لر فى تنظيمات، جـ١، إستانبول سنة ١٩٤٠، ص ٨٤٥؛ الترجمة الإنكليزية فى Lewis: *Emergence*، ص ١٦٧).

وبصدور الدستور العثمانى الأول سنة ١٨٧٦م، بدا البرنامج الحر البرلمانى للعثمانيين الجدد على وشك أن يتحقق. فقد قررت المادة العاشرة من هذا الدستور أن الحرية الشخصية لها حرمتها التى لاتنتهك، وتتناول المواد التالية: حرية العبادة والصحافة والاجتماع والتعليم.. إلخ. وكذلك التحرر من الانتهاكات التحكمية لحقوق الأفراد وللسكن والمال.

على أن الأحكام السياسية فى هذا الدستور جاءت أقل من ذلك أخذاً بالحرية. فهى لاتستمد من سيادة الشعب بل من إرادة السلطان الذى احتفظ بامتيازات هامة كما احتفظ بسلطاته الباقية ولم يعترف إلا اعترافاً هيناً بمبدأ الفصل بين السلطات على أن عمر هذا الدستور الفعلى كان قصيرا على أية حال. ففى فبراير سنة ١٨٧٨م حل البرلمان، وظل لايجتمع ثلاثين سنة أخرى.

وفى عهد عبد الحميد كانت الحرية كلمة محكوما عليها بالإعدام، وأصبحت المثل التى تعبر عنها تزداد ندرة. وفى نظر المجددين الأتراك لهذا الجيل كان الغرب المنبع الذى تستقى منه المثل المادية لفوائد الحرية والهداية العقلية إلى طريق بلوغها. وقد كتب سعد الله من معرض باريس سنة ١٨٧٨م يقول: «إذا نظرت إلى هذا العرض الساحر للتقدم البشرى فلاتنس أن كل هذا الذى

تحقق هو بفعل الحرية ففى ظل الحرية تحصل الشعوب والأمم على السعادة، وإذا انعدمت الحرية لم يعد هناك أمن، وبلا أمن لايكون سعى، وبلا سعى لايكون رخاء، وبلا رخاء لاتكون سعادة..» (سعد الله باشا: ١٨٧٨، باريس إكسپوزسيونى فى أبو ضيا توفيق: نمونه.. ص ٢٨٨؛ الترجمة الإنكليزية فى B. Lewis: *Middle East*، ص ٤٧). وكما أن جيلا سابقاً قد اتجه إلى ڤولتير وروسو ومونتسكيو فكذلك قرأ الجيل الجديد كتابات هايكل Haeckel وبوخنر Buechner وله بون Le Bon (وكان الأخير يفضل بصفة خاصة لتعاطفه مع الإسلام) وسپنسر ومل وغيرهم كثير. وقد كتب حسين رحمى سنة ١٩٠٨م يقول: «إذا كان يوجد اليوم أناس يستطيعون التفكير والكتابة والدفاع عن الحرية، فإنهم أولئك الذين تنورت عقولهم بهذه القبسات (من الثقافة الأوربية) وفى تلك الأيام المظلمة الكئيبة كان أصدقاؤنا وهداتنا هم تلك الكنوز العقلية للغرب، وقد تعلمنا حب التفكير وحب الحرية من هذه الكنوز» (مقدمة شپسودى، إستانبول سنة ١٩١٢؛ الترجمة الإنكليزية فى Niyazi Berkes: *Secularism*،ص٢٩٢). ونستطيع أن نعبر عن ذلك فى لغة سياسية عملية فنقول إن الحرية كانت تعنى حكومة دستورية تمثيلية ـ أى أنها نهاية للأوتوقراطية وعودة الدستور وتأمين حقوق المواطن بالانتخابات والبرلمانات الحرة. على أن الحرية لم تعد مسألة سياسية محضا، ذلك أنها كانت تقتضى فيما تقتضيه عند أنصار الأفكار المادية والعلمانية تحرراً عقلياً مما ارتأوا أنه قيود غامضة تقوم على الدين ولعل أول من تصور الحرية فى لغة الاجتماع والاقتصاد كان هو الأمير صباح الدين الذى سعى إلى الخروج بتركية من النظام الجماعى إلى نظام اجتماعى فردى بانتهاج سياسة الفيدرالية واللامركزية وبتشجيع العمل الخاص. ذلك أنه أسس سنة ١٩٠٢م جمعية كرست لتحقيق هذه الأغراض. وقد أوحت أفكار من هذا القبيل بقيام الاتفاق التحررى «حريت وائتلاف» الذى ظهر سنة ١٩١١م إحياء لحزب الاتحاد والترقى وثمة شاهد هام على استعمال الكلمة بمعنى اجتماعى ذاتى

نجده فى الكتاب المشهور لقاسم أمين «تحرير المرأة» (القاهرة سنة ١٣١٦ هـ = ١٨٩٨ م وسنة ١٩٠٥؛ الترجمتان التركيتان القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨م، وإستانبول سنة ١٣٢٩هـ = ١٩١١م، وباللغة التركية الشمالية، قازان سنة ١٩٠٩).

وكان قيام حرية فعالة للفكر والتعبير إلى حين بعد ثورة سنة ١٩٠٨م، فاتحة فترة من المناقشة الحامية درست فيها مشكلة الحرية وغيرها من المشكلات وحللت ونوقشت من عدة وجوه.

وقد وجدت الحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية جميعاً أنصاراً لها ومدافعين عنها. ولكن الذى حدث بعد أن أحكم العثمانيون الجدد قيود الأوتوقراطية والرقابة أن خفت المناقشة وتفه شأنها. أما فى تركية الجديدة التى برزت فى ظل الجمهورية الأولى والجمهورية الثانية فلم تختلف مناقشة الحرية اختلافا ملحوظاً عنها فى أوروبا، ولايقتضى المقام أن نتناولها هنا.

وقد لعب الرعايا العثمانيون فى البلاد العربية دوراً معيناً فى حركة التحرير من أول الأمر تقريباً. ففى ٢٤ مارس سنة ١٨٦٧م نشر الأمير المصرى مصطفى فاضل باشا فى الصحيفة الفرنسية *Liberté* خطاباً مفتوحاً للسلطان ينصحه بمنح دستور للإمبراطورية العثمانية (أعيد طبعة فى مجلة *Orient*، عدد ٥، سنة١٩٥٨، ص ٢٩ ـ ٣٨) ولم يكتف هذا الپاشا بمنحهم أول منشور (مانيفستو) بل لقد عاون ماليا أيضا العثمانين الجدد المنفيين، وخلفه فى هذا من بعد أخوه الخديوى اسماعيل الذى رأى فيهم أداة نافعة لخدمة أغراضه السياسية. وفى أيام عبد الحميد كانت أول صحيفة حرة تنشر فى المنفى هى الصحيفة التى أصدرها سليم فارس من أبناء أحمد فارس الشدياق وكان صدورها فى لندن سنة ١٨٩٤م وعنوانها «حريت» كما كانت إحياءً ذا مغزى للمجلة الأسبوعية التى سبقتها على يد العثمانيين الجدد. على أن عملاء السلطان أغروه من بعد بإيقاف نشر هذه المجلة. ومن بين المنفيين الآخرين

الأمير اللبنانى أمـين أرسلان الذى نشر صحيـفة عربية اسمهـا «كشف النقاب» فـى باريـس سـنـة ١٨٩٥م؛ ونـائـب سورى سابق فى البرلمان العثمانى سنة ١٨٧٦م، وهو خليل غـانم الذى أصـبح نشطاً فى دوائر حزب تركية الفتاة. وقد وجدت أفكار وحـجج العثمانيـين الجدد ورجـال تركـيـة الفـتـاة صـداها فى المطبوعات العـربية التى جنحت فى تلك الأيام إلى تقديم اقتباس إقليمى للأفكار التى كانت تدور بين الجماعات الحاكمة التـركـية. ومن ثـم فإن الشـعـار «حب الوطن من الإيمان» الذى كثرت مناقشته عند ظهـوره فى المجلة السـورية نصف الشـهـرية «الجنان» سنة ١٨٧٠م يعـد امتـدادا لاستعـماله بصفـة منتظمة فى مـجلة العثـمانيـين الجدد «حـريت» من (سنة ١٨٦٨ إلى سنة ١٨٧٠م) . ولابد أن يكون نمو الجـماعـات الفدراليـة بين العـرب العثـمانيـين متـصلا بالحـركة الفدرالية عند الأتراك.

وفى مـصـر فى ظـل الخـديوين والحكم البريطانى نشـأ الفكر السياسى على أسس مـخـتلـفـة، وقـد تأثر تأثرا مبـاشراً فى كثـير بأوروبا، وتأثر تأثراً مبـاشراً فى قليل بالأحداث والحـركات التى قامت فى الإمبراطورية العـثمانية، ولو أنه فى هذه الإمـبراطورية قـد تأثر بهذه الأحـداث والحركـات. وكان كثـير من زعمـاء الفكر مـهاجرين مـن البلاد العثمانية يتحدثون بالعربية أما الوجود العرضى لنشاط شخـصيات تركية فى مصر مثل الأميـر صباح الدين وعبد الله جـودت فـإنه لايمكن أن يكون قـد مـر بدون التفات. فـقد كتب ولى الدين يكن وهو من أصل تـركى وقـد شـارك فى الأمور السياسية لحـزب تركية الفتاة ـ بالعربيـة كثيراً فـى المشاكل السياسـية والاجتـماعية. وكـانت لترجمـة جودت لكتاب ألفييـرى عن الاستبداد (Vittorio Alfieri : *Della tirranide*) بـعـض الأثر:والظاهر أن هذه التـرجـمة كـانت الأسـاس للاقـتـباس المشـهـور لكتـاب ألفييرى على يد الحلبى المنفى فى مصر عبد الرحـمن الكواكبى، وعنوانه «طبائع الاسـتبـداد» (القـاهرة من غيـر تاريخ؛ انظـر Sylvia G. Haim : *Alfieri and Kawâkibi* فى *Oriente Maderno* جـ ٣٤، سنة ١٩٥٤، ص ٣٢١ ـ ٣٢٤؛ E. Rossi : Una tradizione turca dell-opera a "Della

"Tirannide" di V. Alfieri، الجـزء نفسـه، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٧).

ومن أقـدم المناقـشـات للحـرية فى مـصـر التى مـرت فى تلك الأيام دون التفات كبير وأتت بعد الشيخ رفاعة هى المناقشـة التى قام بهـا الأزهرى الشيخ حـسين المـرصفى. فـهـو قد عـمـد فى «رسالة الكـلم الثمان» التى نـشرها فى القـاهرة سـنة ١٢٩٨هـ (١٨٨١م) إلى دراسـة وتفسـير ثمـانيـة مصطلحـات سـيـاسـيـة شـاعت على ألـسنة الناس وقصد بذلك فائدة الشـبان الأذكياء فى تلك الأيام، وكـانت «الحـرية» ص ٣٦ ـ ٣٧) مـصطلحـاً من هـذه المصطلحـات فسرها فى لغة طبيعية اجتماعية، ففرق بين الإنسـان والبهـائم ودرس ما درج عليـه الناس اجتـماعيـاً من التخـصـص والاجتـماع ومن ثم كـانت الحاجـة إلى التعاون الاجتمـاعى والاعتراف المشترك بالحـقوق. وقـد أدرك الشيخ المرصـفى الحاجة إلى الحرية بهـذا المعنى الطبيعى والاجتماعى، ولكنه يحذر قراءة الشبان فى شئ من الغـموض من التـوسعـات العصية لهذه الفكرة فى عالم السياسة.

وعلى الرغم من هذه التحـذيرات فإن الفكر السـياسى الليبـرالى الأوربى ظل ينمو ووجد تعبيرا له بكثرة فى الكتابات العربـية والتركـية. فـقد عرضـت مزايا الحـرية عـروضـاً شـتى ودوفع عنهـا. ورأى البعض الذين فهمـوا الحرية فهماً غامضاً أنها لم تزل طـلسماً سرياً لرخاء الغرب وسلطانه. ولذلك فـإن اقتباسـها كان أمراً مرغـوباً فيه لبلوغ هذه النتائج نفسـها. ورأى البعض الآخـر أن الحرية هى القضاء على الاستـبداد الذى تجسد فى شخص السلطان عبد الحميد، وإقامة نظام دسـتـورى للحكـم بدلا منه. ولعل آخـر عرض وأقـواه للمـوقف الليبـرالى التـقليـدى فى العـربيـة كـان على يد المصـرى أحمـد لطفى السيـد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣م). كـان هذا الرجـل تليـمـذاً صريحاً لجون سـتـيوارت مل وغيره من ليبراليى القرن التاسع عشر الميلادى. وقد جـعل مـشكلة الحـريـة مـحـور تفكيـره السيـاسى. فالحـرية فى الجوهر مـعناها حقـوق الفرد، أجل حريتـه الطبيعـية التى لانزول عنهـا تحـددها وتؤمنهـا الحقـوق المدنيـة، وهذه تؤمنـهـا التـدابيـر والنظم السياسية والشرعية. ويجب أن يكون عمل الدولة وتدخلهـا فى أقل درجة. ويجب أن تؤمن حرية الفرد والأمـة على يد صحافة

حرة وقضاء مستقل ونظام حكم دستورى يحقق الفصل بين السلطات.

ولم يعن لطفى السيد بحرية الفرد فحسب، بل عنى أيضاً بحرية الأمة التى لها حقوق طبيعية مشتركة متميزة عن مجموع الحقوق الإضافية للأشخاص التى تتألف منها هذه الحرية، وقد أنكر لطفى السيد الجامعة الإسلامية واعترض على القومية العربية، ورأى أن الأمة هى مصر ودافع عن تحررها من الحكم الأجنبى والتسلط الوطنى.

ومضى التفسير الليبرالى يجد له أنصاراً وخاصة بعد ثورة حزب تركية الفتاة سنة ١٩٠٨م، ثم بعد الانتصار العسكرى للديموقراطيات عقب ذلك بعشر سنوات، على أننا نجد فى الوقت نفسه تفسيراً جديداً للحرية ينمو ويكتسب أنصاراً، وقد نشأ هذا التفسير من انتشار الاستعمار وظهور القومية. ذلك أن الحرية فى استعمال الآخذين بالقومية مرادفة للاستقلال أى سيادة الدولة لاتكبلها أية سلطة أجنبية أقوى منها. ويقال للأمة أمة حرة إذا تجردت من أى خضوع من هذا القبيل للأجانب، بصرف النظر عن الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة فيها. وكان هذا التفسير للحرية بين الأتراك الذين لم يفقدوا استقلالهم قط وإن تهدد هذا الاستقلال ، أقل أثراً منه بين الشعوب العربية التى كان الموضوع الرئيسى الذى تدور حوله حياتهم السياسية هو إنهاء الحكم الأجنبى. والذى حدث فى المدة التى ساد فيها البريطانيون والفرنسيون أن الحرية الفردية لم تكن قط قضية تثير الاهتمام الكثير. صحيح أن هذه الحرية كانت فى كثير من الأحوال محدودة وفى بعض الأحوال معطلة إلا أنها كانت بصفة عامة أشمل وأفضل تأميناً مما كانت عليه من قبل ومن بعد ذلك أن نظم الحكم الاستعمارية منحت الحرية وأمسكت عن الاستقلال. وكان من الطبيعى أن يكون الصراع ضد الاستعمار مركزاً على الاستقلال تاركاً الحرية. وفى الانقلاب الأخير على الغرب أنكرت أيضاً الديموقراطية الغربية ورميت بأنها زيف وخداع ولاقيمة لها للمسلمين. واحتفظت كلمة «حرية» وكلمة «تحرير» بسحرهما، ولكنهما خلتا من ذلك المضمون الفردى

الليبرالى الذى استرعى أول الأمر التفات المسلمين فى القرن التاسع عشر الميلادى. ولاتزال أصوات قليلة تتحدث عن الحقوق الشخصية الفردية، وقد استعمل بعض الكتاب كلمة من الأصل نفسه وهى «التحرر» للدلالة على التحرر الذاتى النفسى أو التحرر «من قيود التقاليد وغيرها». على أن الحرية، فى نظر معظم من يستعملون الكلمة، صفة جماعية وليست صفة شخصية. فقد فسرت أول الأمر سياسياً بأنها الاستقلال ثم ثبت أن هذه الكلمة فى ذاتها غير مناسبة فأعيد تفسيرها فى لغة شبه اقتصادية بأنها التجرد من الاستغلال الخاص والاجنبى.

المصادر :

عن تركية :

(١) أوفى بيان بلغة من اللغات الغربية عن تاريخ الأفكار فى تركية هو Niyazi Berkes : *The development of secularism in Turkey*، مونتريال سنة ١٩٦٤ .

(٢) وانظر عن تاريخ الفكر المعاصر فى تركية: حلمى ضيا أولكن: تركيه ده چاغداش دوسونجه تاريخى، قونية سنة ١٩٦٩ .

(٣) وانظر فى شأن موضوعات وفترات خاصة : شريف ماردين : *The genesis of young Ottoman thought* پرنستون سنة ١٩٦٢ .

(٤) الكاتب نفسه : *The mind of the Turkish reformer, 1700 - 1900* فى *The Western Humanities Review*، جـ ١٤، سنة ١٩٦٠ ، ص ٤١٣ ـ ٤٣٦ .

(٥) الكاتب نفسه : *Liberation Movements in the Ottoman Empire 1878 - 1895* فى *Middle East Journal*، جـ ١٦، سنة ١٩٦٢، ص ١٦٩ ـ ١٨٢ .

(٦) الكاتب نفسه: يون توركلر ك سياسى فكرلرى ١٨٩٥ ـ ١٩٠٨، أنقرة سنة ١٩٦٤ (ويشمل نسخة تركية من المقال السابق).

(٧) E. E. Ramsaur : *The Young Turks, Prelude to the Ottoman revoluation of 1908*، پرنستون سنة ١٩٥٧ .

(٨) ت. ز. طونايا : حريتنك إعلانى: إيكنجى مشروطيتك سياسى، حياتنه باقيشلر، إستانبول سنة ١٩٥٩ .

(٩) الكاتب نفسه : توركيه نك سياسى حياتنده باطليلشمه حركتلرى، استانبول سنة ١٩٦٠ .

(١٠) وانظر عن المناقـشات الأوجـز للفكر السياسى الوارد فى هذه المادة B. Lewis : *The Emergence of Modern Turkey*، نسخة منقحة، لندن سنة ١٩٦٨ .

عن البلاد العربية (ب)

(١) الكتاب الرائد فى الفكر السياسى العربى الحديث وإن كان قليل الاستعمال لايعترف به إلا اعترافاً قليلا هو مجموعة رائف الخـورى : الفكر العربى الحـديث، بيـروت سنة ١٩٤٣، وهو مـجـمـوعـة مقتطفات مع مقـدمة، ويصور أثر الثورة الفرنسية فى الفكر العربى.

(٢) وقد نوقش موضوع الحرية فى عدد من الكتب عن القومية وما إليها :

H. Z. Nuseibeh : *The ideas of Arob natianalism*، إيثاكا، سنة ١٩٥٦ .

(٣) J. M Ahmed : *The intellectual origine of Egyptian nationlism*، لـنـدن سنة ١٩٦٠ .

(٤) N. Safran : *Egypt in search of political community*، كمبردج من أعمال ماساشوستس، سنة ١٩٦١ .

(٥) Sylvia G. Haim : *Arab nationalism*، بـركلـى ولـوس أنجلـيـس سنـة ١٩٦٢ .

(٦) Ibrahim Abu - Lughod : *The Arab rediscovery of Europe*، پرنسـتون، سنة ١٩٦٣ .

(٧) وقد حظـيت الليبـرالية العـربية بعناية خـاصـة فى A. Hourani : *Arabic thought in the liberal age 1798 - 1939*، لندن سنة ١٩٦٢ .

مصادر عامة (جـ) :

(١) L. Gardet : *La cité musulmane: vie sociale et Politigue*، باريس ١٩٥٤ .

(٢) W. Cantwell Smith : *Islam in modern history* ، پرنستون ١٩٧٥ .

(٣) W. Braune : *Der Islamische Orient Zwischen Vergangenheit und Zukunft*، بيرن ـ ميونخ سنة ١٩٦٠ .

(٤) G. E von Grunebaum : *Modern Islam : the search for cultural identity*، بيركلى ولوس أنجلوس سنة ١٩٦٢ .

(٥) B. Lewis : *The Middle East and the West*، لندن ـ بلومنكتون. سنة ١٩٦٤ .

خورشيد [لويس B. Lewis]

حرفوش

اسم أسرة من أمراء الشيعة فى منطقة بعلبك أيام العثمانيين، وكان إقليم بعلبك اصطلاحاً جزءاً من «ولاية» دمشق، وتاريخاً أكثر ارتباطاً بجبل لبنان، وكان الأمراء الحرافيش فى كثير من الأحيان أتباعاً بالفعل لأمراء لبنان من دولتى معن وشهاب، وأصول أسرة حرفوش ليست واضحة، ولكن هذه الأسرة كانت من قبل قد مكّنت لنفسها فى إقليم بعلبك فى النصف الثانى من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) حين تآمر موسى حرفوش مع غيره من الزعماء المجاورين على قورقماز معن الشوف سنة ٩٩٢هـ (١٥٨٤ ـ ١٥٨٥م؛ وأصبح خلفه يونس حرفوش حليفاً لفخر الدين الثانى وتابعاً له. وظل أمراء حرفوش يسيطرون على إقليم بعلبك ويفرضون عليه حكمهم العدوانى حتى أعيد تنظيم جهاز الحكم العثمانى للإدارة الإقليمية سنة ١٨٦٤. وحدث قبل ذلك، أى فى سنة ١٨٥٠، أن تزعم محمد حرفوش فتنة على العثمانيين فانتقموا منه بشدة. فأطيح بأمراء حرفوش وطوردوا حتى قضى على سلطانهم تماماً سنة ١٨٦٦ ورد الباقين من الأسرة إلى حالة من الفقر المدقع.

المصادر :

(١) بطرس البستانى : دائرة المعارف جـ ٧ ص ٩.

(٢) عيسى إسكندر المعلوف : دوانى القطوف فى تاريخ بنى المعلوف، بعبدا سنة ١٩٠٧ ـ ١٩٠٨، ص ١٥٥، ١٥٩، ٢١٣ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ .

(٣) A. N. Poliak : *Feudalism in Egypt, Syria Palestine and Lebanon 1250 - 1900* لندن سنة ١٩٣٩ ص ٥٩ .

(٤) طنّوس الشدياق : أخبار الأعيان فى جبل لبنان، بيروت سنة ١٨٥٩ .

خورشيد [ك. س . صليبى R. S Salibi]

حرقوص بن زهير السعدى

صحابى غزا سوق الأهواز واشترك فى حصار «الدار» وأصبح خارجياً. ولا نجد مصدراً يذكر تاريخ إسلامه،

ولكننا نستطع أن نستنبط أنه حدث فى تاريخ مبكر بعض الشئ استناداً إلى أنه كان من المسلمين الذين عاهدوا النبى [ﷺ] «تحت الشجرة» سنة ٦هـ (٦٢٨م) فى الحديبية . وقد ذكر اسم حرقوص أول ما ذكر فى كتب المؤرخين العرب سنة ١٧هـ (٦٣٨م)، ذلك أن القائد الفارسى الهُرمُزان المدافع عن الأهواز كان يسلك مسلك التهديد بالرغم من العهد الذى كان قد أبرم مع المسلمين، فحذر عُتْبَة بن غَزْوان والى البصرة الخليفة عمر من ذلك فبادر عمر من فوره إلى إنفاذ جنود تحت إمرة حرقوص. وجمع المسلمون قواتهم وساروا إلى الهرمزان وهزموه فوق جسر الأهواز (ويعرف بالأهواز فحسب)، وكان حرقوص هو الذى استولى على هذه المدينة وفرض الجزية على أهل هذه المنطقة التى كانت تمتد حتى أرباض تُسْتَر، وحمل إلى المدينة بشرى النصر وخمس الغنائم، وأنفذ جَزْء بن معاوية لمطاردة الهرمزان وأبلغ هو وعتبة بن غزوان هذا القائد بشروط الصلح التى فرضها الخليفة على الهرمزان وقبلها الهرمزان. وتلقى حرقوص من الخليفة لقب «أمير على القتال» ولقب «الأمير» على البلاد التى فتحها. فلما استؤنف القتال مع الهرمزان لم يشترك فيه إلا اشتراكاً ثانوياً، ذلك أنه كلف بقيادة جنود الكوفة والبصرة قواد آخرون. وظهر حرقوص مرة أخرى فى البصرة سنة ٣٥ هـ (٦٥٥ - ٦٥٦م)، ذلك أنه لما خرجت جماعة من البصرة إلى المدينة هى والمنشقون من مصر والكوفة للاحتجاج على سياسة الخليفة عثمان، كان حرقوص زعيمهم (الطبرى جـ ١، ص ٢٩٥٥؛ مسكويه، جـ ١، ص ٤٨٧). وفى مراحل حصار دار عثمان، وهى مقتل عثمان ومبايعة على، لم يكن لحرقوص شأن هام فى ذلك وعاد حرقوص إلى الظهور فى البصرة حين كانت عائشة وطلحة والزبير يقتربون من هذه المدينة منتقضين على علىّ، وهنالك انضم إلى حُكَيم بن جبلة صاحب شرطة البصرة وإلى غيره الذين تورطوا فى مقتل عثمان ليحولوا بالقوة المسلحة بين قوات المنتقضين الثلاثة وبين حصار البصرة. وحين نقضت الهدنة بين الوالى عثمان بن

حنيف وبين أعداء على الثلاثة واحتلت قواتهم البصرة احتلالا تاماً صدر أمر يلزم أهلها باعتقال جميع من اشتركوا فى حصار دار عثمان (النُفّار) . وكان حرقوص بفراره والتجائه إلى قبيلته بنى سعد، هو الوحيد الذى استطاع النجاة من المذبحة التى أعقبت ذلك؛ ولم تذكر المصادر أن حرقوصا شهد وقعة الجمل، ومن ثم فإن من المعقول أن نذهب إلى أنه سار على سياسة أفراد قبيلته الذين كانوا من العثمانية، أى الحزب الموالى للخليفة عثمان، فلم يرغبوا فى القتال من أجل على (انظر الطبرى، جـ١، ص٣١٦٨). على أن حرقوصا شهد صفّين فى جيش الخليفة. والذهبى هو، فيما نعلم، الكاتب الوحيد الذى أنبأنا بهذا الخبر، ولكن يبدو من المحتمل كثيراً أن حرقوصا شهد هذه الوقعة، بدليل أن الأحنف بن قيس (وهو شيخ تميم البصرة الذين كان بنو سعد فرعاً منها) بعد أن ظل على الحياد فى وقعة الجمل، قد انحاز هو واتباعه إلى جانب الخليفة على. وحدث بعد ذلك أن حرقوصا اتخذ موقفاً يختلف اختلافاً تاماً عن موقف قبيلته إذ اعتنق مذهب الخوارج. وقد ذكرت المصادر أنه شهد وقعة حروراء (انظر الشماخى: السير، ص ٤٩) وقد قام بينه وبين على حجاج عنيف حين جاهر على بعزمه على البقاء مخلصاً لما اتفق عليه فى صفين (الطبرى، جـ ١، ص ٣٣٦٠ وغير ذلك من المواضع)، كما ذكرت اشتراكه فى اجتماعات المنشقين السرية فى الكوفة حيث قرروا الاجتماع قرب قناة النهروان؛ وإباءه مرتين أن يتولى زعامتهم، ثم ذكرت وفاته آخر الأمر بين الخوارج فى النهروان. على أن الأحنف بن قيس قاتل فى ثلاثة آلاف من أتباعه، فى جانب على فى هذه المعركة (صفر سنة ٣٨ يولية - أغسطس سنة ٦٥٧).

وقد قيل إن حرقوصا هو نفس الرجل التميمى الذى يدعى «عمرو ذو الخُوَيْصِرة أوذو الخنيصرة التميمى»؛ الذى أخذ عليه بأنه توقح فى حق الرسول أثناء اقتسام الغنائم (ابن هشام، ص ٨٨٤؛ الواقدى طبعة ڤلهاوزن. ص ٣٧٦، الطبرى، جـ١، ص ١٦٨٢ انظر عن القول بأن هذا الرجل هو حرقوص : المبّرد: الكامل، ص ٥٦٥؛

الدميرى: حياة الحيوان، مادة حرقوص؛ ابن حجر: الإصابة فيما يلى)، بل لقد جعل حرقوصا هو ذو الثُدَيَّة الذى كان على كتفه زائدة تشبه «الثدية» وهذا الرجل بدوره يقال أحياناً إنه هو عين شخص آخر يلقب «بالمُخدج» أى ذى الذراع الواحدة أو أنه يلتبس به. وأمر على بالبحث بين الخوارج الذين قتلوا فى النهروان عن شخص أو آخر من هؤلاء الأشخاص ليتحقق من نبوءة سمع بها. والمصادر التاريخية التى تذكر هذا الخبر لاتزودنا بتفسير لهذه النبوءة ولكن بعض الأحاديث ترويها بلغة تربطها صراحة أو كناية بمذهب الخوارج، زد على ذلك أن الأحاديث تذكر أن شخصاً غامضاً هو ذو الخويصرة أو ذو الخنيصرة أو مخدج قد أمد النبى [ﷺ] بالمناسبة التى تجعله يتنبأ بهذه الحركة، ومن ثم كان من الطبيعى أن يحرص علىّ على الكشف عن هذه الشخصية الغامضة بين خوارج النهروان. وأنه لامناص من أن تجعل حيناً هى حرقوص وحينا هى مقاتلة آخرون قتلوا فى هذه المعركة انظر الأقوال والتفصيلات *An- Caetani nali* سنة ٨هـ، فصل ١٦٩، تعليق ١، سنة ٣٨هـ، الفصلان ١٠٧، ١١٢، تعليق ٢، ١١٥، ١١٩، ١٢٦، ١٢٩ [ص١١١] ، ١٣٠ [ص ١١٤] ، ١٣٩, ، ١٤٠، ١٥٠ ـ ١٥٣، ١٥٨).

وموقف الكتب التى ترجمت للصحابة جدير بالملاحظة، فإن عبد البر يهمله فى كتابه الاستيعاب وابن الأثير والذهبى قد سلما بخارجيته وعداها أمراً واقعاً، ويروى لنا ابن حجر أن ثمة شكوكاً حول مصرع هذا الصحابى بين الخوارج فى النهروان، ثم يضيف بمناسبة وجود حديث يقول بدخول جميع من اشتركوا فى بيعة الشجرة الجنة إلا واحداً، أن هذا الواحد الذى استثنى قد جعل هو حرقوص، ولكنه لا يتحمل مسؤولية القول بذلك.

المصادر :

(١) الدينورى : الأخبار الطوال، طبعة Guirgass، ص ٢١٥، تعليق جـ، ٢١٧، ٢٢٣ .

(٢) الطبرى، جـ ١، ص ٢٥٤١، ٢٥٤٢ ـ ٢٥٤٥ ، ٢٥٥١ ، ٢٩٥٥، ٣١٣٠ ـ ٣١٣٢ ، ٣١٥٦ ، ٣١٦٨،

٣٣٦٠، ٣٣٦٤، ٣٣٦٥، ٣٣٦٧، ٣٣٨٠، ٣٣٨٢ .

(٣) المسعودى : مروج الذهب، جـ ٤، ص ٤١٥، جـ ٥، ص ١١٥ .

(٤) مسكويه : تجارب الأمم، طبعة طبق الأصل من مخطوط استانبول، ليدن ١٩٠٩، جـ ١، ص ٤٨٧، ٥٣٣، ٥٣٩، ٥٤٩ .

(٥) عبد القادر البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ٦٠ (حيث ذكرت نسبة حرقوص على خلاف سائر المصادر الأخرى، البجلى).

(٦) ابن الأثير، جـ ٢، ص ٤٢٥ - ٤٢٧؛ جـ٣، ص ١٢٥، ١٧٦ - ١٧٨، ١٩٠، ١٩٥، ٢٧٩ - ٢٨٢، ٢٩٠، ٢٩١

.(٧) الكاتب نفسه : أسد الغابة، جـ١، ٣٩٦ .

(٨) ياقوت : المعجم، جـ ١، ص ٤١٢ .

(٩) ابن حجر : الإصابة، جـ ١، ص ٦٥٦، رقم ١٦٥٤ .

(١٠) البرادى : الجواهر، طبعة حجرية، القاهرة سنة ١٣٠٢هـ، ص ١١٨، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٤٢ .

(١١) الشمّاخى: السير، طبعة حجرية، القاهرة سنة ١٣٠١، ص ٤٩ .

(١٢) ابن خلدون، جـ ٢، ص ١١٢ .

(١٣) L. Caetani : *Annali dell' Islam*، سنة ٨هـ فصل ١٦٩، تعليق ١، سنة ١٧هـ، فصل ١٠٣، ١٠٤، سنة ٣٦هـ فصل ٤٢ (ص ٤٧) ٩٩ (١٠٢)؛ سنة ٣٨هـ فصل ٩٠، ١١٤، ١١٥، ١٥٠ تعليق ٢، ١٥٨، ٣٠٥ (الوفيات).

(١٤) L. Veccia Vaglieri : *Traduzione di passi riguadenti il confitto Ali Mu' awiya e . la seccessione kharigite Annali dell'Instuto Uniuersitario Orientale di Napoli* فى جـ ٥ (سنة ١٩٥٤) ، تعليق ١٠، ص ٣، ٢٠ وتعليق ٤، ص ٣٩، ٤١، ٤٦، ٦٩، ٧٠، ٨٠ .

خورشيد [فشيا فاكليرى L. Veccia Vaglieri]

«حَـرَم» : الممنوع أو المقدس ومن ثم إسم المنطقة الحرام لمدينتى مكة والمدينة (تطلق عليها غالباً صيغ المثنى «الحرمين»). وهى تطلق أيضاً على مساكن الحريم التى يحرم دخولها على الغرباء ، كما تطلق على ساكنيها ، وهى بهذا المعنى مرادف لكلمة حرام.

الشنتناوى [هيئة التحرير]

الحروف

(علم) : فرع من الجفر كان فى الأصل معنياً بهوس ترديد الحروف حتى لاتنسى بالمعنى الضيق لهذا الهوس. ولكنه أصبح، عند بعض الفرق الباطنية ضرباً من ممارسة السحر حتى أن ابن خلدون (المقدمة، جـ ٣، ص ١٣٧ ـ ١٦١؛ الترجمة الفرنسية، ص ١٨٨ ـ ٢٠٠، طبعة روزنتال ص ١٧١ ـ ١٨٢) أطلق عليه اسم «السيمياء» التى تقتصر فى العادة على السحر الأبيض. وعلم الحروف يقوم على خصائص خفية لحروف الهجاء وللأسماء القدسية والملائكية التى تتكون من الحروف. وهناك ثلاثة عناصر داخلة فى تفسير الهوس المشار إليه وهى : «حساب الجُمّل» (أو «حساب النيم» فى قول ابن خلدون فى المقدمة، جـ ١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٣؛ الترجمة الفرنسية، ص ٢٤١ ـ ٢٤٥؛ وطبعة روزنتال، ٣٤ ـ ٢٣٨) ومعرفة الخواص الطبيعية للحروف (علم الخواص) التى تقوم على الكيمياء؛ وقراءاتها التنجيمية. وهى فى هذا ترتبط بفن الطلسمات الذى يرى ابن خلدون أنها مشتقة منه.

وتقسم الحروف الثمانية والعشرون للأبجدية العربية إلى أربع فئات، كل فئة من سبعة أحرف تطابق العناصر الأربعة الأساسية. ونحن نورد هنا التصنيف الذى يؤثره المشرق مع الخلافات المغربية: فالنار : ء،هـ، ف، م، ف، ش/س (فى المغرب) و : ز؛ والهواء : ب،و،ى،ص/ض (فى المغرب)، ت،ض/ظ (فى المغرب)؛ والماء : ج، ن، ك، س /ش (فى المغرب) والأرض : د ، ح ، ل، ع، ر، خ، غ / ش (فى المغرب). ويمكن أن نرى للوهلة الأولى أن الأمر أمر تقسيم الأبجد العربى إلى سبع مجموعات كل مجموعة من أربعة حروف كما يأتى : أبجد، هوزح، طيكل، منسع (فى المغرب : منصع)، فصقر (فى المغرب : فضقر) شتثخ (فى المغرب: ستثخ)، ذ ضظع . (فى المغرب : ذ ظغش)؛ والحروف الأولى من كل من المجموعات السبع هى حروف النار ، والثانية هى حروف الهواء والثالثة هى حروف الماء، والرابعة هى حروف الأرض. وصفوة القول أن ذلك يعد

ضربا من «التكسير» وهو إجراء يؤدى وظيفة أساسية فى جميع صور الجفر. ويجب أن نذكر أيضاً التقسيم التوافقى لما يعرف بالحروف القمرية والحروف الشمسية.

وقد تقررت القيمة العددية للحروف كمايأتى : من ألف إلى طاء تمثل الوحدات من١ ـ٩؛ ومن ياء إلى صاد تمثل العشرات (١٠ ـ ٩٠)، ومن ق إلى ظ تمثل المئات (١٠٠ ـ ٩٠٠)؛ والغين تساوى ١٠٠٠ . أما فى المغرب ، بحسب اختلاف ترتيب الحروف، فإن السين تساوى ٣٠٠، والضاد تساوى ٩٠، والظاء تساوى ٨٠٠، والصاد تساوى ٦٠، والغين تساوى ٩٠٠ ، والشين تساوى ١٠٠٠ . ومجموعة الحروف الأربعة أيقش تلخص هذا النهج (انظر عن الطريقة المشرقية : رسائل إخوان الصفا، بيروت سنة ١٩٥٧، جـ ١، ص ٥١؛ *P. Kraus* : *Jabir Ibn Hayyan*، جـ ٢ القاهرة سنة ١٩٤٢، ص ٢٢٤؛ وانظر عن الطريقة المغربية : ابن خلدون : المقدمة جـ١، ص ٢١١، ومابعدها؛ الترجمة الفرنسية ص ٢٤٢ ومابعدها؛ طبعة روزنتال، ص ٢٣٦ ومابعدها ؛ انظر F. Rosenthal، ص ١٧٣، تعليق ٨٠٩).

وانطلاقاً من مبدأ الكيمياء، فإننا بتحليل الحروف التى تتكون منها كلمة من الكلمات، يمكننا أن نقرر من حيث الكيف والكم بناء الشئ الذى تصفه (انظر *Kraus* : المصدر المذكور)، ومن ثم فإن كتب «الحروف» قد تطورت فى اتجاهين متقابلين : الأول يقوم على جمع الحروف بحيث تحصل على كل يتصف بخواص معينة من المفروض أنها تؤدى إلى النتيجة المطلوبة (التنبؤ أو الأثر السحرى)؛ والثانى وله نفس الغرض الذى يتوخاه الأول، يقوم على تفريق أسماء بعينها ترتبط بها صفة باطنية ويكون هذا فى كثير من الأحوال بسبب أنها أخذت من كتاب مقدس هو فى هذه الحالة القرآن، وذلك بغية أن نتناول عناصرها الساكنة بطريقة مركبة تقوم على عوامل عددية وكيفية وكمية وتنجيمية وسحرية.

ولذلك فإنه تقوم بين الحروف وقيمها العددية سلسلة من الصلات تتردد من مجموعة إلى مجموعة. مثال

ذلك أن الصلة بين ب (٢) وك (٢٠) ور (٢٠٠) وهذه الحروف تمثل الأوضاع المختلفة للعدد ٢، تدعمها المجموعات د. (٤) وم (٤٠) وت (٤٠٠) وح (٨) وف (٨٠)، وض/ظ (٨٠٠) التى هى من مضاعفات العدد ٢ وكذلك الشأن بالنسبة للمجموعة ج (٣) ومضاعفاتها هـ (٦) وط (٩) [انظر عن خواص الأعداد «رسائل إخوان الصفا»، جـ١، ص ٥٦ ومابعدها].

وانطلاقاً من توزيع الحروف على العناصر الأربعة، فإن أحرف «النار» فى التنبؤ والسحر، تمنع الشرور المتصلة بالبرد، وتزيد فى أثر الحرارة حيث تطلب، سواء فى الميدان الطبيعى أو الميدان التنجيمى. ومن ثم يمكن مثلا، فى أثناء الحروب، أن يزاد أثر المريخ بتجميع حروف النار تجميعاً سحرياً.

وعلى هذا النحو، تستعمل حروف «الماء» للتنبؤ بجميع الأمراض المرتبطة بالحرارة وتحاشيها مثل أنواع الحمى المختلفة، للتقوية من أثر البرد سواء كان هذا مطلوباً فى الميدان الطبيعى أو فى الميدان التنجيمى. وبفضل هذه الحروف يمكن مثلا أن نجعل المؤثرات القمرية تسود، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الحروف الأخرى.

وعلاوة على هذه العناصر المأثورة للمعادلات العددية وصلاتها المتبادلة بالعناصر الأربعة، فإن علم الحروف لايتألف إلا من تجارب شبه خفية ليس لها أساس منطقى على الإطلاق. والبونى المتوفى سنة ٦٤٢هـ (١٢٢٥م؟)، وهو أكبر حجة فى هذا الموضوع (انظر بصفة خاصة مصنفه «كتاب لطائف الإشارات» طبع على الحجر فى القاهرة سنة ١٣١٧هـ) يقول فى ذلك : «ولا نظن أن الحروف مما يتوصل إليه بالقياس العقلى وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهى» (ابن خلدون : المقدمة، جـ٣، ص ١٤٠؛ الترجمة الفرنسية، ص ١٩١؛ الترجمة الإنكليزية، ص ١٧٤).

* وهذا هو السبب فى أن بعض الغلاة يلتمسون هذا السر فى «الكشف، وهذا أيضاً هو السبب الجوهرى فى الانتشار الكبير للأصول الفنية لهوس ترديد الحروف وإحصاء الأعداد فى

الإسلام، فقد ظن أنه يمكن بالتجارب القائمة على الخواص الخفية للحروف النفوذ إلى أسرار الله وإدراك الحقائق القدسية. والأسماء الحسنى التسعة والتسعون هى المادة الجوهرية لهذا الضرب من التفكر. فأصول علم الحروف تطبق عليها وتستخدم فى بلوغ «الكشف». وكان لبعض آيات من القرآن وبعض الأوراد والأحزاب مثل هذا الشأن .

ويؤدى علم الحروف إلى النتائج الآتية : الأولى هى أن تمام الهوس بترديد الحروف يبدأ باجتماع الأرواح التى تهيمن على الأفلاك السماوية والنجوم. والثانية أن طبيعة الحروف وخواصها السرية تتصل بالأسماء المكونة منها. والثالثة أن الأسماء، على هذا النحو نفسه، تكشف عن الخواص الخفية للمخلوقات عن طريق الأدوار المختلفة لوجودها، ومن ثم تكشف عن أسرارها. ومن هنا فهى تهب النفوس الكاملة بالقدرة على التأثير على الطبيعة والكشف عن أسرارها فى الماضى والحاضر والمستقبل (انظر ابن خلدون: المقدمة، جـ ٣، ص ١٣٧؛ الترجمة الفرنسية، ص ١٨٨؛ الترجمة الإنكليزية ص ١٧١).

ولذلك فإن «علم الحروف الشريف»، بفضل الغاية التى يتوسل إليها، له مكان ممتاز بين الأصول الفنية للتنبؤ فى الإسلام، ذلك أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً «بالروحانيات» والتنجيم (انظر حاجى خليفة، جـ ٣، ص ٥٠). وينشأ شرفه أيضاً من ارتباطه الوثيق بعلم الحساب الذى يعده علماء العالم القديم الركن الجوهرى للمعرفة ذلك أن إدراك سر الحروف هو النفوذ إلى سر العقل الأول، وإدراك سر الحروف هو النفوذ إلى الروح القدس، هكذا يقول صاحب الرسالة المجهولة فى خواص الحروف (إستانبول، مخطوط البلدية، و٥٢، ورقة١). ويقول ابن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠هـ (١٥٣٤م) فى «شرح الميئين» (استانبول، طوپ قاپى سراى، مخطوط أحمد الثالث ١٦٠٩/٣، ورقة ٤٦) إن هذه العلوم قد مارسها أعظم أئمة الإنسانية مثل هرمس (= إدريس) وأفلاطون، وفيثاغورس وطاليس

وأرشميدس، بل إنه قد نسب إلى أرسطو أثران أحداهما فى الحروف وهو «كتاب كنوز المغرمين فى أسرار الحروف واستعمالها فى الأمور والحاجات» (إستانبول، مخطوط حاجى بشير أغا، رقم ٦٥٩، الأوراق ٩٦ ظهر - ١٠٣ ظهر، تعليق سنة ١١١٧/١٧٠٥هـ)؛ والثانى فى هوس إحصاء الأعداد ويعرف باسم «كتاب الاتساع يعرف منه الغالب والمغلوب» (مخطوط بإستانبول، رئيس الكتاب مصطفى أفندى رقم ١١٦٤/٣، ورقة ٩٣ وجه - ٩٦ وجه، نسخى ٨٥٠هـ /١٤٤٦ - ١٤٤٧م). ويجب أن نلتمس أصلهما فى المقالتين التاسعة والعاشرة من الكتاب المنحول لأرسطو وهو «كتاب السياسة» (طبعة عبد الرحمن بدوى فى *Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicarum*، القاهرة سنة ١٩٥٤، جـ١، ص ٦٥ - ١٧١).

المصادر:

علاوة على ما ذكر آنفا انظر: مصادر مادة جفر.

(١) هناك كتب لاحصر لها غير مطبوعة تتناول الجفر والحروف والأسماء الحسنى والخواص لا يمكن أن نحصيها بالتفصيل فى هذه المادة.

(٢) ويوجد ثبت بالمخطوطات فى T. Fahd : *La divination* ستراسبورغ سنة ١٩٦٦ فى نهاية الفصل الخاص بالتنبؤ بالاقتراع .

(٣) أنظر أيضاً I. Goldziher كتاب معانى النفس: *Buch Von Wesen der seele* فى *N. F Abh. G. Goett*، جـ ٩، قسم ١، برلين سنة ١٩٠٧ ص ٢٦ - ٢٨ .

(٤) وتوجد حقائق وإشارات إلى الحروف والأعداد فى الدراسات الخاصة بالفن الطلسمى وبالمربع السحرى.

(٥) انظر بصفة خاصة H. A Winkler : *Siegel und Charaktere in der muhammedanischer Zauberei* فى *Studien u, Kultur d. isl . Orients* جـ ٧، برلين سنة ١٩٣١ .

(٦) W. Ahrens : *Studien ueber die* *«magischen Quadrate» der Araber* فـى . Ist، جــ ٧، ســنــة ١٩١٧، ص ١٨٦ ـ ٢٥٠ .

(٧) الكـاتب نفـــســـه : Al - Büni *«mogischen Quadr ate» Die* فى *Isl*، جـ ١٢، سـنــة ١٩٢٢، ص ١٥٧ ـ ١٧٧؛ وأنظر أيضـاً. *Isl*، جـ ١٤، سنة ١٩٢٥، ص ١٠٤ ـ ١١٠ .

(٨) E. Wiedmann فـى *Isl*، جـــ٨. سنة ١٩١٨ ص ٩٤ ـ ٩٧.

(٩) G. Bergestraesser: *Zu den ma-* *gischen Quadraten* (تكملة لمقال *Ahrens*) فى . *Isl*، جـ١٣، سنة ١٩٢٣، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٥ .

خورشد [فهد T. Fahd]

حروف الهجاء

وقـد حدد لسـان العـرب «الهجـاء» بقوله : «تقطيع اللفظة بحروفها» (لسان العـرب، جـ ٢٠، ص ٢٢٨، س ١٧؛ جـ ١٥، ص ٣٥٣ ب، س ٤ ـ ٥). وقـد تبع هذا ابن سـيدة فى المخـصص (جـ ١٣، ص ٣ فى آخرها) فنسب هذا التـعريف إلى صاحب الـعين الخليل. والقـواميس المعاصرة أو الحديثـة فى العالم العربى (محيط المحيط، البـستان، أقرب الموارد، المنجد) يعـرفونه تعـريفاً أدق فيـقولون «تقطيع اللـفظة وتعـديد حـروفـهـا مع حـركاتهـا». أما الفـعل الذى يسـتعـمل لإفادة هذا المعنى فهو «هَجَوْتُ الحروف هجـواً أو هجـاءً» أو «هـجوتها تهـجيةً» أو «هـجـاءً» أو «هـجـوَّتهـا تهجـيـه» أو تهجيتها تهجيةً». ومن ثم يجد المرء بدلا من العبارة «حـروف الهجاء» : «حروف التهـجية» أو «حروف التـهجى» ولو أن العبارة الأولى هى أشيع العبارات حتى يومنـا هذا. ومن هنا كـانت «حـــروف الهجاء» تدل على حـروف الأبجد، ونجد العـبارة المألوفـة «ترتيب على حـروف الهـجاء». والقـوامـيس التى ذكرنا آنفـاً تسـجل أيضاً عـبـارة «أحرف المبـانى» (فى مـحيط المحـيط، والأصل هـ ج و ؛ وفـى البسـتـان، الأصـــل ب ن ى) و «حروف المبـانى» (فى أقرب الموارد : الأصل ب ن ى ؛ فى المنجـد : الأصل ب ن ى). ولكنهـا تسـجل «حرف المبـانى» (محيط المحيط والمنجد فى مادة حرف)

بمعنى الحرف الواحد (انظر أيضاً كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ١، ص ٣١٩، س ١).

ويخصص الزجّاجى أربعة أبواب للهجاء (الجُمّل، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٧) وهو يعنى فيها جميعاً بضبط الهجاء، ولكنه يبدأ الباب الثانى (ص ٢٧١) بالتفرقة بين نوعين من الهجاء، واحد «للسمع» ، والآخر «لرأى العين»، وإنما يقول فى الأول «هو لإقامة وزن الشعر»، ولا يذكر المخصص (الموضع المذكور) شيئاً عن هذا. ولعل المسألة هنا هى تقسيم «تقطيع البيت» بين «الحروف المتحركة» و «الحروف الساكنة» للتثبت من «الأجزاء» أو تحقيقها.

والهجاء يفترض من قبل تمييز هوية «الحرف» ونطقه وفقاً للحركة المصاحبة. ومن ثم فإن حروف الهجاء تشمل تمييز الصوت الذى ترمز إليه العلامة. وفى علم الصوتيات يستعمل النحويون العرب «الحرف» والجمع «حروف» ليدل على نطق اللغة العربية. وهم يميزون ٢٩ «أصلا» جوهرياً، و «حروف الهجاء» بطبيعة الحال لا تتيح لنا إلا ٢٨ علامة، ولكن يجب أن نذكر أن الألف تمثل علامتين «الهمزه» و «الألف اللينة».

وثمة عبارة تتصل «بحروف الهجاء» هى «حروف المعجم»، ولكن ابن جنِّى (سر الصناعة جـ ١، ص ٣٩ ـ ٤٥) ناقش معناها وبناءها النحوى فالمعجم مصدر، وهو هنا فى موضعه النحوى مضافاً إليه، يتخذ نفس صيغة اسم المفعول به *nomen patientis* (انظر *Traité*، فصل ٩٤) من الفعل الرباعى «أعجم» من «العجمة»، أى «الغموض» وعدم الوضوح مع معنى خاص هو إزالة عدم الوضوح. و «حروف المعجم» هى الحروف التى هى موضوع هذا الفعل. ويجب أن يذكر المرء الصيغة الأولى لكتابة العربية وخلوها من علامات التمييز والغموض الذى كان يكتنف معظم علاماتها. والتنوير الذى حدث فى هذه المسألة أمكن تحقيقه بإضافة علامات الترقيم التى أوضحت كل حرف فى شكل مألوف. ومن ثم فإن «حروف المعجم» هى على نحو صحيح الحروف التى عليها علامات الترقيم.

وأراد الكتّاب القدماء أن يتحاشوا وقوع أى خطأ فى الكتابة التى تميز هوية الحرف فأضافوا إليه حاشية هى أن الحروف المعجمة هى الحروف التى عليها نقط والحروف المهملة هى الحروف التى ليس عليها نقط مثل : غين معجمة وعين مهملة. وهذا هو الاستعمال الثالث الذى ورد فى كشاف اصطلاحات الفنون (من شاء تفصيلا أوفى فليرجع إلى *Arabic* : Wright *Grammar*، الطبعة الثالثة جـ ١، ص ٤).ومن حيث العمل أصبحت عبارة «حروف المعجم» مرادفة لـ «حروف الهجاء» فى دلالتها على حروف الأبجد، ولكنها إنما تشير فحسب إلى الكتابة (انظر *materialien* : M. Bravmann، ص ٨).

و «حروف الهجاء» تشمل كل ما ينطق به فى الأبجد العربى، ومن ثم يجب علينا أن نسوق بياناً مختصراً بالنظرية الصوتية عند النحويين العرب فيما يتعلق بهذه الحروف والفروق التى يقولون بها. ويسجل هؤلاء النحويون ببساطة هذه الفروق تباعاً، وعناوين الفقرات التى وردت فيما يأتى قد أضفناها للمقابلة بين الأصوات عند العرب والأصوات عند الأوربيين :

١ ـ مبدأ الحروف : إن نقطة الانطلاق هنا هى «صوت الصدر» وهذا الصوت «عرض» و «النفس» هو «المركب» كما يقول رضى الدين الإستراباذى (شرح الشافية، جـ ٣، ص ٢٥٩، س٧). والنحويون العرب، فى مبدأ الحروف هذا، يحتفظون بالاسم البسيط «صوت» للدلالة على الجمع بين صوت الصدر + النفس. وهم يقابلون بين الصوت والنفس ويتناولونهما لامن حيث هما حقيقتان متميزتان فحسب بل من حيث هما مختلفتان كل الاختلاف أيضا. وهذه المقابلة بين «الصوت» و «النفس» أمر جوهرى.

والحرف ثمرة «مقطع» فى هذا «الصوت» وهو يعلو فى الحلق ثم فى الفم حيثما تقابل جوارح النطق هذا «المقطع» بالصوت المتحرك. والذى يشكل الحرف حقاً هو «جرسه» الخاص (والجمع أجراس» وهو حصيلة تطبيق النطق على موضع المقطع. والأجراس تختلف باختلاف المقاطع، إذ لكل مقطع

جــرس، أو حـــرف، بل يجـــوز لنا أن نسميه «حرف صحيح».

والحـرف الحاصل فى هذا الصـوت وهو يتـحـرك يجـعله بطبـيعـة الحـال «مـجهـوراً» ذلك أن غـيـاب النفس فى النطق به أمـر أسـاسى. عـلى أن النطق بحـرف «مهـموس» إنما يعـدل «النفس» عند مخرج الحرف. فهو يحصل بالنفس وفيه. وهنا تنشأ مسألة هى كيف ينتقل المرء من واحـد إلى الآخـر؟ لقـد وجـد العرب التعريفـات التى أوردها سيبويه فى «الكتـاب» (جـ٢، ص ٤٥٣، س ٢١ ـ ٢٢؛ ص ٤٥٤، س ٢ ـ ٣) ومـــن جـاءوا بعـده ، الجـواب فى مـبلغ قـوة النطق : فـــفى النطـق القـوى (أشْـبِعَ الاعـتمـاد) يتـوقف النفس أو يرد، فـلا يكون للـحـرف أو فـيـه إلا «صـوت»، ويكون الحرف حـينئذ «مجـهوراً؛ وفى النطق الضعيف (أضعف الاعتماد) يبقى الطريق طليـقـاً للـنفس : جـرى النفس معه» [أى الحـرف]، ويكون الحرف فى هذه الحالة «مهموساً».

ومن ثم فإن تـقدير قوة النطـق مهم جـداً، ذلك أنه بلا شك مـحـور النظرية، عـلاوة علـى التـبـاين الأسـاسى بين «الصـوت» و«النفس» . على أن نحـويى العرب فى بناء منهجـهم على هذا النحو استـحدثوا العنصـر الأضعف : ذلك أنه كيف يـتسبب اخـتلاف فى قـوة النطق وجود الصوت وحـدة فى حالة ووجود النفس وحـــده فى حـالة أخـــرى؟ لقـد حـاولنا فى موضـع آخـر (*Examen*، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥) أن نتـبـين الـظواهر التى استطاعت أن تؤدى بأصحاب النظريات العـرب الأولين إلى تـقـرير هذا الفـرق المضلل. وإيمـا كان الأمر فـإنه يجب أن نلاحظ من أية زاوية درسوا قوة النطق: أهى بإيقـاف النفس أو بالسـمـاح له بالجريان. إن وجهة نظرهـم مختلفة كل الاختـلاف من علم الصوتيـات الحديث. ولذلك فليس فى اسـتطاعتنا أن نلتـمس فى نظرية العرب حجـجاً تقارع المذهب الحـديث الخـاص بالحـروف السـاكنة الصائنة حـين نحاول أن نطبق هذا على الأصوات فى العربية.

وفى مبـدأ الحروف، يجب أن نشـير إلى الحـالة الخـاصـة. بحـروف ثلاثة تعـــرف باسم «الحـروف المعــتلة» (أو حروف العلة أو الاعـتلال) وهى «الألف

اللينة» و «واو حرف المد» و «ياء حرف المد»، وهذه الحروف الثلاثة ساكنة بطبيعتها. ويتميز «مخرجها» بأنه «متسع» فالمخرج له من الاتساع ما يجعل المقطع خلواً من أى سبب للوجود. فهو يتخذ أبعاد المخرج ويفقد كل كفايته ويصبح كلمة بلا مدلول. والصوت يجرى فى هذا المخرج باستمرار وبغير انقطاع : وهذه هى «حروف المدّ» أو «المدّ والاستطالة» : جريان ليّن بلا احتكاك غليظ، وهذه هى «حروف اللين» وهذه «الحروف المعتلة» هى بذلك مستمرة أو «حروف لين» و «صوتها» يدل على عنصر صوتى صحيح: فالصوت للألف اللينة، والصوت للواو الساكنة، والصوت للياء الساكنة، ولكن ما هو الذى يجرى مع الصوت إنه «الهواء». ومن ثم فإن هذه الأصوات «فى الهواء» أو «هوائية» كما قال الخليل عدة مرات.

والنظر إلى «المقطع» على هذا النحو استحدث تقسيماً مزدوجاً للحروف : أى بين هذه الحروف الثلاثة المعتلة التى ليس لها أى فعل فى المقطع وبين غيرها من الحروف وهى «الحروف الصحيحة» التى لها مقطع مألوف، والثلاثة الأولى ساكنة بطبيعتها، فماذا يحدث إذا غدت «متحركة»؟ إن «الألف اللينة» تغير حقيقتها فتصبح حرفاً هو الهمزة وهو حرف صحيح. أما الحرفان الآخران إذ يقويان بإدخال الحركة. يكتسبان المماثلة للحرف الصحيح ومن ثم قوة الفعل مثل الحرف الواحد. وكلاهما يبقى فى الأصل حرفاً معتلاً؛ وكل ما فى الأمر أنهما يصبحان مثل الحرف الصحيح. وبذلك يكون تقسيم الحروف كاملا. والحركة ليست حرفاً وليس لها مقام هنا. ولكن وصفها بالحرف الصغير يسمح بوحدتها فى مجموعة الحرف كلها.

٢ ـ المخرج : ومامن داع هنا يدعونا إلى أن نسوق بياناً وافياً آخر بجميع المخارج. وأمر ذلك ميسور فى (*Gours* *J. Cantineau* ص ١٩ ـ ٢٠ أو فى H. Fleisch: *Traité* فصل ٤٤ ب ـ هـ). وحسبنا أن نسوق الملاحظات الآتية :

لقد قرر الخليل دون سواه مصطلحات للدلالة على الحروف وفقا

لحيز نطقها، ويجدها القارىء فى متن كان الأزهرى من أوائل من أذاعوه فيما نعلم (*Le Mande Oriental*، جـ ١٤، سنة ١٩٢٠، ص ٤٥ ، س ٧ ـ ١٢).

«الحلقية» ونسميها نحن الأوروبيين «*Laryngeals*» ويقول الخليل إنها لا تشمل إلا : الهمزة والحاء والخاء والغين، على حين يجعلها سيبويه تشمل أيضا الهمزة والألف. وهذه الحروف هى الواو والياء يصفها الخليل بأنها جوفية لأنها صادرة من الجوف وليس لها أى حيز للنطق آخر تنسب إليه إلا الجوف. ولذلك فإنه ينحيها جانباً عن الحروف التى لها مخارج عادية. وقد أثر هذا فى ترتيب الحروف الذى اصطنعه فى مصنفه «كتاب العين» وكذلك فى الترتيب الذى اتخذته كتب فقه اللغة التى اتبع مؤلفوها سنة الخليل (انظر «المُحْكَم والمحيط الأعظم لابن سيده طبعة مصطفى السقا وحسين نصار، جـ ١، القاهرة سنة ١٩٥٨ م = ١٣٧٧هـ، المقدمة، ص ١٦).

وكل مأثور العرب فى النحو يقول إن الحاء والغين من الحروف الحلقية. أما علم الصوت الحديث فيعدهما من الحروف اللهوية، أو إن شئت الدقة من الحروف التى ينطق بها من خلف اللهاة.

«**النِّطْعية**» : وهى الدال والتاء والطاء. علىَ أن سيبويه يتبع السنة النحوية فيقول إن مخرجه «مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا».

«**الذَّوْلَقية**» : وهى الراء واللام والنون؛ والأسلية وهى : الزاى والسين والصاد. وهذان المصطلحان يدلان على النطق بطرف اللسان ولكنهما إنما يحددان شكل اللسان : مستو مرفق عند طرفه بالنسبة للمجموعة الأولى ومحدد بالنسبة للمجموعة الثانية (انظر *Traité*، الفصل الثالث والأربعين) وهم لايذكرون الوضع الذى يتخذ عند النطق.

«**الشَّجْرِيَة**» : وهى الضاد، والسين والجيم من الشجر أى ركن الشفتين، ويمكن أن نفهم أن المقصود بذلك هى الحروف الجانبية *Lateral* التى تناسب الضاد القديمة ولكنها لاتناسب الشين أوالجيم. ويظل المصطلح غامضاً.

ويتضح من الملاحظات السابقة أن ثمة خلافات فى موضوع الصوتيات

بين الخليل وسيبويه، ولكن من العجيب أننا لانجد صدى لها فى «الكتاب». وثمة نقطة غامضة هنا فى أصول الصوتيات العربية.

٣ - **طريقة النطق** (١) المهجورة - المهموسة، المجهورة، والمهموسة : وهى تعبر عن الأثر الصوتى كما يتلقى ويقوّم. والحق إنه ما من شك أنها تدل على طريقة النطق التى قال علماء الصوت المحدثون بأنها الصائتة وغير الصائتة. ونظرية مبدأ الحروف التى بيناها آنفا كافية فى ذاتها للدلالة على أن العرب رتبوها وفقاً لصلتها بصوتها.

وتعبر مصطلحات سيبويه عن نتيجة التجربة المقترحة للتمييز بين المجهورة والمهموسة، فالأولى حروف ليس لها إلا صوت، والثانية حروف لها نفس، كما تعبر أيضا عن الشأن المميز لقوة النطق. وهذان هما المصطلحان.

«فالمهجورة حرف أشبع الاعتماد فى موضعه ومنع النَّفس أن يجرى معه حتى ينقضى الاعتماد عليه ويجرى الصوت».

«وأما المهموس فحرف أضعف الاعتماد فى موضعه حتى جرى النفس معه».

والحروف المجهورة هى : الهمزة ، والألف والعين، والغين، والقاف، والجيم، والياء، والضاد، واللام، والنون، والراء، والطاء، والدال، والزاى، والظاء، والذال، والباء، والميم، والواو.

والحروف المهموسة هى : الهاء ، والحاء، والخاء، والكاف، والشين، والسين، والتاء، والصاد، والثاء، والفاء. وقد جمع المفصل بينهما فى عبارة تساعد على التذكر فقال : ستشحثك خصفه.

وجميع الحروف المهموسة تطابق الحروف الساكنة غير الصائتة فى علم الصوتيات الحديث، ولكن وجود الهمزة والطاء والقاف بين الحروف المجهورة له مغزاه. أما فيما يختص بالحرف الأول وهو الهمزة فقد تناولنا الصعوبة فيه بمادة «همزة». أما حرف الطاء فهو بلا شك حرف ساكن صائت فى النطق الذى وصفه سيبويه : وهى دال شديدة؛ وثمة نص له حاسم (جـ٢، ص

٤٥٥، س٩) يفرق فيه بين الطاء والدال بالإطباق فحسب، أما بخصوص حرف القاف، فلاشك أنه كان يوجد نطق صائت له، على الأقل فى جزء من العالم العربى القديم، فإذا كان هذا لم يوجد فإن من الصعوبة أن نشرح السبب فى أن هذا الصوت كان ينطق به تماماً على هذا النحو الذى أصبح فى الوقت الحالى علامة مميزة بين اللهجات البدوية (صائت) ولهجات الحضر «غير صائت» (انظر *Traité*، فصل ٤٦هـ) أما عن تاريخ هذه المسألة فأرجع إلى : *J. Cantineau* : *Cours* ص ٢١ ـ ٢٢، نبذة ١٨٧؛ *Fleisch* : *Traité*، فصل ٤٦ ، ب ـ ج).

(٢) المطبقة ـ والمفتوحة: وقد اصطنع ابن جنّى (سر الصناعة)، جـ ١، ص ٧٠، س ١٢) النقطة الجوهرية فى الشرح الذى به جاء سيبويه (جـ ٢، ص ٤٥٥، س ٥ ـ ٧) ووصف الإطباق بأنه رفع مؤخرة اللسان إلى الحنك الأعلى، بحيث يصبح الحنك الأعلى طبقا لهذا الجزء من اللسان (كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ١، ص ٣٢٣، س ١٦ ـ ١٨). وهذه الحركة التى تفترض خفض الجزء الأمامى من اللسان، تتحصل بالاتجاه نحو الحنك اللين أو اللهاه؛ ومن ثم فإن «الإطباق» يترجم ترجمة حسنة بلفظة *Velarization* وتكون الحروف المطبقة هى التى تسمى عند الإفرنج *Velar*. أما المنفتحة ومعناها لغة واضح فهو الحروف التى لا إطباق فيها. ويمكن أن نترجمها *Non - uelar*.

والحروف المطبقة هى : ص ، ظ، ط، ض. أما ما عداها فهى جميعاً «حرف منفتحة» ولكننا سنميز من بينها الحروف التى هى «مستعلية».(انظر فقرة «٣»).

والحروف المطبقة تسمى فى كثير من الأحيان «الحروف الساكنة الشديدة». ولا يوجد فى نمط الشدة بلغات إثيوبيا السامية «إطباق» بل أصوات خارجة من مزمار اللسان *glo-taltization* أى حبس مزمار اللسان مع سماع همزة نطق شديد (انظر التفصيل فى *J. Cantineau* : *Consonantisme*، ص ٢٩١). وقد فحص مارسية بالراديوسكوب النطق المفخم لهجة

مغربية [Ph. Marcais : *Articulation de l'* *emphose dans un parler maghribien* فى *Annals de l, Institut d, Etudes Orienalesde l, Umiuersité d, Alger*، جـ ١٧، سنة ١٩٤٨] ص ٥ ـ ٢٨) فكشف عن صورة أخرى من التفخيم هى النطق الخارج من البلعوم *Phayngalization* ولكن الكشوف فى هذا الميدان قد تكون غير كاملة. ومن ثم فإنا نعد نمط الشدة أو التفخيم الذى وصفه نحويو العرب صحيحاً (انظر *Traité*، فصل ٤٦ ـ ط ـ ك).

٣ ـ المستَعْلِيَة ـ والمنخفضة :

«الحروف المستعلية» هى الحروف الأربعة المطبقة التى تناولناها وشيكاً مضافاً إليها القاف والغين والخاء. أما الحروف الأخرى فمنخفضة. ورفع مؤخرة اللسان للمطبقة تجعل هذه الحروف مستعلية. أما بخصوص الحروف ق، غ، خ فإن رفع اللسان لايبلغ المبلغ الذى يجعل الحنك طبقاً على اللسان فى قول رضى الدين الأستراباذى (شرح الشافية، ص ٣، ص ٢٦٢، س ٨ ـ ٩). وهذا فى رأيه إطباق منقوص أو بداية إطباق. وأهمية هذه الحروف المستعلية هى أنها تمنع «الإمالة» كما سبق أن لاحظ سيبويه (جـ ٢ ص ٢٨٥، س ٢٠). وهى تحتفظ بأهميتها لدارس اللهجات الحديثة حيث ترتبط بمسألة «التفخيم» (انظر Cantineau : *Cours*، ص٢٣ ـ ٢٤؛ *Traité*، فصل ٤٨ب).

(٤) الحروف الشديدة والرخوة والبينية :

والحروف الشديدة هى : الهمزة والقاف والكاف والجيم والطاء والتاء والدال والباء.

والحروف الرخوة هى : الهاء، والحاء، والغين، والشين، والصاد، والضاد، والزاى، والسين، والظاء، والثاء، والذال، والفاء.

والحروف البينية هى العين، واللام، والميم، والنون، والراء، والواو، والياء، والألف ويورد المفصل العبارات الثانية للتذكير بالأولى أجدت طبقك أو أجدك قطبت ويورد للأخيرة: لم يروعنا أو لم يرعونا.

والبينية هى التى بين بين، والاصطلاح حديث وإن كان مناسباً، وقد استعمله محمد مكى فى كتابه «النهاية» الذى أتمه سنة ١٣٠٥هـ (١٨٨٧م؛ وقد استشهد به (M. Brav-mann : *Materialen*، ص ١٩) وكانت السنة القديمة هى استعمال جمل مثل المفصل (فصل ٧٣٤) : «تلك التى بين الشديدة والرخوة». والعرب بتقسيمهم الحروف إلى شديدة ورخوة قد اهتدوا إلى نفس الحقيقة التى اهتدى إليها علماء الأصوات المحدثون بتقسيمهم الحروف إلى حروف *Occlusiue* وحروف *constrictiue*، ولكن هذين المصطلحين ذاتهما لايعبران مباشرة عن الوضع الفسيولوجى الذى يفترض وجوده المصطلحان الإفرنجيين، وإنما يعبران عن درجة تفاوت الشدة فى النطق.

ولا يرى العرب فى البينية ما يتمثل عادة فى المصطلح الإفرنجى الأول ولا ما يتمثل عادة فى المصطلح الإفرنجى الثانى، وهناك ما يقال فى هذه النظرة انظر (*Cantineau : Cours*ص ٢٢ ـ ٢٣؛ *Traité*، فصل ٤٧ ج د) إلا العين، فإن المرء لا يجد فيها شيئاً يستدعى إفرادها، ولكن خواص الحروف البينية لاتبرر أن نفردها بفئة ثالثة. أما عن شروحها التى أتى بها العرب فإن أوضح شرح هو الذى ورد فى شرح الشافية (جـ ٣، ص ٢٦٠، س ٨) وقد ردده كشاف اصطلاحات الفنون (جـ ١، ص ٣٢٢، س ٢٠).

وهناك تقسيمات صغرى للحروف قررها العرب، وحسبنا أن نذكر هنا «حروف القلقلة» وهى القاف، والجيم، والطاء ، والدال، والباء؛ و «حروف الذلاقة» وهى اللام، والراء، والنون، والفاء، والباء، والميم (انظر J. Cantineau : *Cours*، ص ٢٤ ؛ *Traité* فصل ٤٨ اوج؛ وانظر أيضا كشاف اصطلاحات الفنون فى مادة «حرف»)

وأما حساب الجمّل للحروف فأنظر عنه مادة أبجد وانظر عن استعمال هذه الحروف فى السحر مادة «حروف».

المصادر :

جرى النحويون العرب على أن يبدءوا دراستهم للصوتيات قبل باب الإدغام تمهيداً لدرسها.

(١) سيبويه : الكتاب، جـ ٢، باريس سنة ١٨٨٩، باب ٥٦٥ (طبعة القاهرة، جـ ٢، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٧) وله أهمية كبرى.

(٢) الزمخشرى : المفصل، الطبعة الثانية على يد J. P Broch، كرستيانا سنة ١٨٧٩، الفصول ٧٣٢ ـ ٧٣٤ (القاهرة سنة ١٣٢٣)، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٦ .

(٣) ابن يعيش أبو البقاء : شرح المفصل للزمخشرى، طبعة G. Jahn، ليپسك سنة ١٨٨٦، جـ ٢، ص ١٤٥٩ ـ ١٤٦٧ (طبعة القاهرة، جـ ١٠، ص ١٢٣ ـ ١٣١).

(٤) الزَجَاجى : الجُمل، طبعة محمد بن أبى شنب (محمد بن شنب)، الجزائر سنة ١٩٢٧، باريس سنة ١٩٥٧، ص ٣٧٣ ـ ٣٨٧ .

(٥) رضى الدين الأستراباذى : شرح الشافية، القاهرة ١٣٥٨هـ = ١٩٣٩م جـ ٣، ص ٢٢٣ ـ ٢٩٢ .

(٥) وعن متن الشافية لابن الحاجب، انظر الكتاب المذكور، ص ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨ .

(٧) وثمة مصنفات فى علم الصوت: ابن جنى: سر صناعة الإعراب، جـ ١، طبعة القاهرة سنة ١٣٧٣ هـ = ١٩٥٤م.

(٨) المدخل (ص ٦ ـ ٤٥) والفصل الأول (ص ٤٦ ـ ٧٧) وهما مهمان بصفة خاصة.

(٩) ابن سينا : أسباب حدوث الحروف، ص ٢٠ ومابعدها، من قطع الثمن، القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ؛ طبعة حديثة معتمدة على أربعة مخطوطات قام بها ب. ن خانلرى، طهران سنة ١٣٣٣هـ (مطبوعات جامعة طهران، رقم ٢٠٧) .

(١٠) وأنظر أيضاً تحت مادة «حرف» جـ ١ من كتاب كشاف مصطلحات الفنون، كلكتة سنة ١٨٦٢ .

(١١)وحسبنا أن نذكر من الكتاب فى التجويد الوافى : كتاب التيسير فى القراءات السبع، طبعة O. Pretzl : *Bib-liotheca Islamica*، جـ ٢، ١٩٣٠).

(١٢) ويسجل كتاب المزهر للسيوطى حقائق كثيرة عن علم الصوت (بولاق سنة ١٨٢ هـ القاهرة سنة ١٣٢٥هـ) ولكنه لم يثبت الحركات

ومن ثم كان عسيراً فى الاستعمال، وعرض المتن فى أحدث طبعة، وهى طبعة مصطفى عيسى الحلبى أحسن بكثير، وقد أشرنا إليها باسم المزهر، الطبعة الثالثة.

مصادر الكتاب الأوروبيين :

(١) J. Cantineau : *Cours de Phon-étique arabe*، الجزائر، سنة ١٩٤١ *Es-quisse d, une phonologu de , arabe class-rque.*

(٢) الكاتب نفسه *Bulletin de la So-ciéte de Linqurstrque de parrs*، رقم ١٢٦، جـ ٤٣، سنة ١٩٤٦، ص ٩٣ - ١٤٠ .

(٣) الكاتب نفسه : *Le onsonantisme du sémitique*فى ، جـ٤، سنة ١٩٥١ - ١٩٥٢، ص ٧٩ - ٩٤؛ وقد أعيد طبع هذه الكتب فى المجلد التذكارى لجان كانتنه *Etudes e linguistiques arabe* باريس سنة ١٩٦٠، وهذا المجلد التذكارى يرجع إليه هنا (وفى غير ذلك من المواد التى كتبتها عن حرف الهاء وما بعده) بالعناوين المختصرة .*Cours* و *Esqusse*، و *Consontisme* وتشمل *Es-quissell* (ص١٦٦ - ١٧٨) الاعتراضات الصوتية للعبارات العربية التى تذكر بالحروف ومسألة المفارقات (ص١٩٩ - ٢٢٢) وهما موضوعان لا يمكن أن نتناولهما هنا: ويحتوى الـ *Cours* ص (١٢٣ - ١٢٥) على مصادر بالكتاب العرب عامة والأوروبيين خاصة فيما يختص بالعربية الفصحى واللهجات، وهذه المصادر قد أخذت وأكملت فى *Na-tions générales de phonétique et e phono-logie* فى نفس هذا المجلد التذكارى (ص١٢٨ - ١٣٠).

(٣) وحسبنا أن نذكر هنا: M.S. Howell: *A Crammar of the Classical Ar-abic Language*، جـ٤، الله آباد سنة ١٩١١، ص١٧٠٢ - ١٧٣٩,

(٤) A. Schaade: *Sibawaih's Lout-lehre* ليدن سنة ١٩١١، ص١٧ - ٢٣، الترجمة الألمانية لباب ٥٦٥ من الكتاب لسيبويه.

(٥) وانظر عن شرح السيرافى على هذا الباب G. Troupeau فى *Arabica* جـ ٥، سنة ١٩٨٥، ص ١٨٢ - ١٨٦ .

(٦) M. Bravmann : *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen*

Lehren der Araber كوتنكن سنة ١٩٣٤، ص ١١٢ ـ ١٣١، هو ترجمة ألمانية للرسالة المذكورة آنفا لابن سينا طبقاً لطبعة القاهرة.

(٧) W. H. T Gairdner : *The phoneties of Arabic* أو كسفورد سنة ١٩٢٥ .

(٨) H. Fleisch: *Etudes de Phonetique Arabe* فى *Mélanges USJ* جـ ٢٨، سنة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠، ص ٢٢٥ ـ ٢٨٥ .

(٩) الكاتب نفسه *La concéption phonélique des Arabes d, aprés le Sina, ta* فى *Al, Irab d, Ibn Djinni* *Zeitschr der Deutsch Morgenl. Gesells*، جـ ١٠٨، سنة ١٩٥٨، ص ٧٤ ـ ١٠٥، وهو دراسة أدت إلى مبدأ الحروف المجهورة والمهموسة (*Examen critique* بحث نقدى) فى *Mélanges USJ*، جـ ٣٥، سنة ١٩٥٨، ص ١٩٣ ـ ٢١٠ (ويشار إليه بلفظ *Examen*).

(١٠) الكاتب نفسه : *Traité de philologie arabe* بيروت سنة ١٩٦١، ص ٢٠٠ ـ ٢٤٤ . أو الفصل ٤١ ـ ٥٠ (ويشار إليه بلفظ *Traité*).

(١١) وقد عرض بروكلمان لجميع النقاط الهامة للصوتيات فى العربية الفصيحة وفى اللهجات فى *Grundriss der uergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* جـ ١، برلين سنة ١٩٠٨، ص ١٤١ ـ ٢٨٢ .

(١٢) *S. Moscati* وهو يحصر بحثه فى العربية الفصحى فى *Il sistema consonantico delle lingue semitigh*، رومة سنة ١٩٥٤ .

(١٣) أما M. Cohen فيشمل بحثه ميداناً واسعاً كما يتبين من عنوانه *Essai comparatif sur le uocabulaire et le phonétique du Chamito semitique*، باريس سنة ١٩٤٧ (ويشار إليه بعبارة *Essai comparatif*).

(١٤) ونذكر أخيراً أن فلايش نشر نصاً مهماً جداً لسيبويه نقله السيرافى فى شرحه وذلك فى بيان الفرق بين الحروف المجهورة والمهموسة فى *L' arabe classique, Esquisse d, une structure linguistique*، بيروت سنة ١٩٥٦، ص ١٣٤ ـ ١٣٦ (ويشار إليه بلفظ *Esquisse*) .

(١٥) وانظر أيضا مواد «اللغويات» و «الصوتيات».

خورشيد [فلايش H.Fleisch]

الحريرى

(ولد عام ٤٤٦، وتوفى فى ٦ رجب عام ٥١٦) وهو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن الحريرى: نحوى وكاتب رشيق؛ ولد وشب فى المَشَان بالقرب من البصرة ودرس بالبصرة. وتذكر المصادر أنه تلقى العلم على الفضل بن محمد القصَبَانى، وهذا خطأ لأن الفضل هذا توفى عام٤٤٤هـ ـ وولى فى البصرة منصب «صاحب الخبر» فى ديوان الخلافة (انظر الطبرى، جـ ٣، ص ١٢٦٠، س ١٣) وظل هذا المنصب لأولاده حتى عهد عماد الدين الإصفهانى الذى زار البصرة عام ٥٥٦. وكان بيت الحريرى فى حى بنى حرام، أما عمله فكان فى المشان. وقد تردد على بغداد (كما حدث فى عام ٥٠٤) والظاهر أنه أدى فريضة الحج. ويظهر أن رحلاته الأخرى لم تدون. وقد اتصل بحكم منصبه بكثير من أعيان قصبة الخلافة.

والمقامات أشهر تواليفه، وهى مجموعة من خمسين مقامة احتذى فيها مقامات بديع الزمان الهمذانى وفيها يقص الحارث بن همام مغامرات رجل يدعى أبا زيد السروجى. ويؤكد المؤرخ ابن الدبيثى أن أبا زيد هذا شخص حقيقى يدعى المطهر بن سلام أهدى إليه الحريرى أشعاره، ولكن لا شك فى أن هذا القول من نسج الخيال شأنه فى ذلك شأن الأبطال الذين ورد ذكرهم فى القصص الأخرى. ويذكر هبة الله ابن سعيد بن التلميذ ـ صديق الحريرى وأحد الذين كاتبوه ـ أن الحريرى بدأ مقاماته عام ٤٩٥ وانتهى منها عام ٥٠٤، والتاريخ الأول صحيح لأن المقامات قد تحدثت عن استيلاء الفرنجة على مدينة سروج عام ٤٩٠، أما التاريخ الثانى فهو متقدم كثيرا على ما يظهر إذا كان ابن الأثير على حق فيما ذكره من أن دبيس الأسدى كان شابا عام ٥٠٣ فى حين أن المقامات ذكرت هذا الشخص على أنه إحدى الشخصيات المعروفة. واختلفت الآراء فى الشخص الذى ألف هذه القصص نزولا على رغبته، وقد ذكر فى هذا الشأن اسما وزيرى المسترشد: أبو على ابن صدقة (٥١٢) وأنو شروان بن خالد.

وقد غدت المقامات من أمهات التواليف فى عهد ناظمها الحريرى، وهو يزعم أنه أجاز سبعمائة نسخة منها، واحتفظت المقامات بشهرتها على الرغم من تجريح شانئيها أمثال ضياء الدين بن الأثير صاحب كتاب الفخرى. وقد أخبر شميم الحلى (المتوفى عام ٦٠١) أحد شراحها المتقدمين ياقوت أنه إنما خلقه الله ليظهر فضل الحريرى العظيم، ذلك أنه وإن بز عيون الأدب العربى جميعا فإنه يجد نفسه عاجزا عن أن يسامى المقامات؛ ومقامات الحريرى دون مقامات الهمذانى ابتكارا إلا أنها تفوقها فى السهولة وامتلاك ناصية اللغة العربية والمقدرة الشعرية. وتعدت شهرة المقامات حدود الجماعة الإسلامية إلى اليهود والنصارى الذين ترجموها أو حاكوها باللغتين العبرية والسريانية. وقد ترجم شولتنزSchultens وريسكه Reiske نماذج من هذه المقامات إلى اللاتينية فى القرن الثامن عشر وطبع ده ساسى De Sacy هذه النماذج طبعة تذكارية عام ١٨٢٢، وصدرت منها بعد ذلك طبعات متعددة شرقية وأوربية كما ظهرت تراجم لها فى كثير من اللغات الأوربية الحديثة مثل ترجمة روكرت Ruckert الألمانية *Die Verwandlungen des Abu Said von Serag* ١٨٢٦ الخ وترجمة Chemery and Steingass إلى اللغة الإنجليزية (لندن عام ١٨٩٨).

واختار عماد الدين طائفة من رسائل الحريرى ضمنها كتابه «الخريدة» وأورد ياقوت مختارات أخرى من هذه الرسائل فى ترجمته للمؤلف (معجم الأدباء، جـ٦).

وهناك رسالتان من رسائله تعرف إحداهما بالرسالة الشينية والأخرى بالرسالة السينية، ذلك لأنه التزم فى الرسالة الأولى حرف الشين وفى الرسالة الثانية حرف السين، وقد طبعتا فى كتاب أرنولد المعروف باسم *Chrestomathy* . وتتناول بعض الرسائل التى أوردها ياقوت فى كتابه المنظومة النحوية المسماة «ملحة الإعراب» التى نظمها الحريرى تلبية لرغبة ابن التلميذ الذى ذكرناه آنفا.

أما رسالة الحريرى الباقية المعروفة باسم «درة الغواص» فهى نقدات لشتى

التعابير التى تستعمل استعمالا خاطئا، وقد نشر ده ساسى مقتطفات من هذه الرسالة فى كتابه Anthologie Grammaticale وطبعت الرسالة بأكملها منذ ذلك الوقت، وقد ذيلت طبعة الآستانة عام ١٢٩٩هـ بشرح لشهاب الدين خفاجى ناقش فيه كثيرا من أقوال المؤلف.

المصادر:

(١) ياقوت: معجم الأدباء، جـ ٦، ص ١٧٩ ـ ١٧٤.

(٢) ابن خلكان: ترجمة ده سلان جـ ٣، ص ٤٩٠ ـ ٤٩٤.

[مركوليوث D. S. Margolyouth]

حزب

والجمع أحزاب ومعناها جماعة الناس وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم، والحزب أيضا النصيب؛ ولعل اللفظ مستعار من اللغة الأثيوبية. والمعنى الأصلى للفظ فى اللغة العربية هو الإصابة أو الغلظ (كذلك قال نولدكه Noeldeke: *Neue Beitraege*؛ ص ٥٩؛ تعليق ٣) وورد اللفظ فى القرآن للدلالة على المنافقين. ومعظم المعانى التى ورد بها هذا اللفظ مسيئة. فقد جاء فى سورة الأحزاب مثلا ذكر حصار اليهود وحلفائهم أهل مكة ونجد وتهامة المدينة (ابن هشام، ص ٦٦٨ وما بعدها، غزوة الخندق) وقد وردت عبارة «حزب الله» فى الآية ٢٢ من سورة المجادلة بمعنى حسن، ولكن لفظ حزب، أى نصيب، سرعان ما اكتسب نفس المعنى الاصطلاحى الذى لكلمة وِرْد، وهو ما يجعله الرجل على نفسه من قراءة وصلاة (انظر فيما يتصل باستعمالات هذا اللفظ فى الحديث لسان العرب، جـ ١، ص ٢٩٩، س ٩ وما بعده)، أما تحزيب القرآن فقد تطور فى بعض البلاد الإسلامية حتى أضحى القرآن مقسما ٦٠ حزبا كقسمته ثلاثين جزءا، وهذا هو الحال فى مصر (انظر Lane: *Modern Egyptians*، الفصل ٢٧؛ *Arabian Nights* الفصل الخامس، التعليق ٢٨) والظاهر أن هذا لا يصدق ولم يصدق فى كل البلاد جميعا، فالغزالى فى كتابه «الإحياء» يتكلم فى معرض حديثه عن

تلاوة القــرآن (الكتاب الثـامن من الربع الأول من البـاب الثـــانى، طبع وشـــرح ســيــد مـــرتـضى، جـ ٤، ص ٤٧٠ ومابعـدها) عن الأجزاء الثـلاثين، وإنما يتكلم عن «حـزب» واحد بصـفة عـامة، ويتـوقف عدد الأحـزاب على ما جـرى عليه كل مـتعبد، ومـازال الأمر على هذا فى الهند، ذلك أن هيوز فى معـجمه عن الإســلام Hughes: *Dictionary of Islam* لا يعـرف هذه الكلـمـة، وكـذلك كـشـاف اصطلاحـات الفنون فيـمـا يظهر، فلمـا ظهرت رباطات الدراويش اقترنت الكلمة بهم خاصة، فكل رباط فى مـصر حزب (Lane: *Modern Egyptian*؛ الفصل الثامن عـشـر) ويطلق لفظ حـزب أيضـا على «ذكر» كل رباط يتلوه فى الحضرة التى يعقدها كل جمـعة فى الزاوية أو التكية، ويتألف الذكر من مـختارات مطولة من القـرآن وغيـره من الصلوات ، والظاهر أنه أخذ من هذا المعنى مـعنى آخر يطلق فى نطاق ضيق على الأدعية التى يعدها الأوليـــاء للتـلاوة بانـتظام أو إذا دعت إليها حاجة خاصـة. وكان الإسلام يعتز دائما بمثل هذه الأدعية، فـالجزء الأخير من الكتـاب التـاسع من الربع الأول من الإحياء (كتاب الأذكـار، الطبعة المذكورة آنفا، جـ٥، ص ٦٢ وما بعدها)، يشتمل على مجموعة من هذه الأدعية المشهورة التى وضــعت من عــهـد آدم إلى عــهـد أولياء الـصوفيـة (انظر أيضا الجـاحظ: كـتـاب البـيـان، جـ ٢، ص ١٢٧ ومـا بعدها، طبعة القاهرة سنة ١٢١٢) ولكن يؤخذ من تعريف بروكـلمان للفظ حزب (*Gesch*، الفـهـرس تحت كـلمـة حـزب، جـ٢، ص ٦٢٢ ومـا بعـدها) وتعـريف حاجى خليفة له (جـ ٢، ص ٥٦ ـ ٦٠) أن كلمة حزب لم تطلق على هذه الأدعية إلا فى القرن السادس للهجرة. فالغزالى (المتـوفـى عـام ٥٠٥هـ = ١١١١م) لا يتكلم إلا عن الدعاء. وأول حـزب سجل هو الحـزب الذى وضـعـه عبد القـادر الجـيــلانى (المتـوفى عـــام ٥٦١هـ)، ووضــعت بعد ذلك أحـزاب كـثيـرة من تصنـيف ابن عـــربى (المتـــوفى عـــام ٦٣٨هـ) وأحمـد البدوى (المتـوفى عام ٦٧٥هـ) والـنووى (المتـــوفى عـــام ٦٧٦هـ) وغيرهم، وأشـهر هذه الأحزاب جمـيعا حـزب البحر للشـاذلى ويسمى أيضـا الحزب الصـغـير تمـييـزا له عن

حـزب آخـر للـشــاذلى أطول من الأول ولكنه دونه شـهرة، وهذا الحـزب محبب إلى المســافرين وخـاصــة من يركبـون البحر لأنه فى معظمه يسخر البحر لهم، وقـد كـــتب سنة ٦٥٦هـ وهـى السنة التى توفى فيها الشاذلى، وكانت كتابته بإيحـاء من النـبى[ﷺ]، وهو يشـتـمل اسم الله الأعظم. وقـد اسـتولى المغـول على بغـداد فى تلك الـسنة؛ وقـيل على وجه التحقـيق إن الشـاذلى قال إن بغداد ما كانت لتسقط لـو أن حزبه تلى فيها، وقـد أورد ابن بـطوطة نصـه كــامـلا (جـ١، ص ٤٠ وما بعدها، وانظر أيضا *Zeitscher. d. Deutsch. Morgenl.* جـــ٧، ص ٢٥؛ أما ترجمة Burton: *Pilgrimage*، الفـصل الحادى عـشر فناقـصة جـدا) وهو فقـير من حيث تعلق العـبد بالحق ولكن فيه إشارات قرآنية كثيرة، وتتردد فـيـه الحروف الغـامـضـة الواردة فى رؤوس بعض السور، وقد أضـفى عليه هذا قيـمة طلسـمية وضـمن له الذيوع. وورد فى الفـــهـرست (ص٣٠٧، س٧ انظر أيضـا التعلـيق) جمع حـزب على أحزاب بمعنى تعاويـذ، ولكن النص غير موثوق به؛ ولـم يذكر آلوارت Ahlwardt المصــدر الذى اســتـقى منه تأكـــيـده (*Verzeichnis*، جـــ ٣، ص ٢٢٥) بـــأن الأحزاب سميت أحـزاباً لأن الأدعية إلى الله فـيـهـــا قـد نظِّمت طوائـف بذاتهـا *"Gewissen Gruppen"*.

المصادر:

أضف إلى المصــادر الســابق ذكـرها فى صلـب المادة، Ahlwardt: *Verzlichnis der ar. Handschr. zu Berlin* جـ٣؛ ص ٤٠٧ ـ ٤١٤.

خورشيد [مكدونالد D.B.Macdonald].

الحسا

(أو الأحسـاء، ويقال أيـضا الحسـاء) واحـة، وإن شئت الدقـة مجـموعـة من الواحات فى شـرقى السعـودية، وتقوم على خط طول مـا بين ٢٥ْ ٢٠َ ٢٥ْ ٤٠َ تقريبا شمـالا، وما بين خط عرض ٤٩ْ ٣٠َ و٤٩ْ ٥٠َ شـرقـا. وقـد اسـتـعـمل الاسم أيضا للدلالة على الإقليم الشرقى لجزيرة العـرب برمته. وقـصبة الحـسا الهُفوف على مسيـرة ٦٥ كيلو مترا من الخليج العربى (الـفارسى) فى الداخل.

ويشتق الاسم من «حسى» وهو النقب فى الأرض الرملية له طبقة تحتية من الحجر يستبقى ماء المطر مدة طويلة، وهذا الماء يمكن بلوغه فى يسر إذا حفرت الأرض قليلا. ومتوسط ارتفاع الواحة ١٧٥ مترا فوق سطح البحر.

والحسا مساحتها نحو ١٨٠ كيلو مترا مربعا من البساتين، وهى تكاد تكون على شكل حرف L الإفرنكى: والهفوف على قمته: وتكون الواحات الشمالية ضلع الزاوية القائمة هى وطائفة كبيرة من البساتين والقرى تعرف فى مجموعها بالشروق.

والفرع الرأسى الذى يتجه إلى الشمال الجنوبى طوله حوالى ٢٥ كيلو مترا. أما الفرع الأفقى فيبلغ طوله حوالى ٢٥ كيلو مترا واتجاهه شرقا بغرب. والأجزاء المزروعة غير متصلة وتقطعها مناطق رملية وطبقات من الحجر الجيرى بارزة من تحت الأرض وسبخات كبيرة بعض الشىء تستخدم بمثابة أحواض تحتجز المياة الشديدة الملوحة التى تصرفها البساتين وخاصة فى فصل الشتاء القليل البخر. وجو الأحساء حار رطب فى الصيف، وإن كان أقل رطوبة من الأقاليم الساحلية، ولكن الجو رطيب جدا فى الشتاء. ومتوسط الترسب السنوى حوالى ٧٠م.م. ويقدر عدد السكان فى الوقت الحالى بحوالى ٢٠٠,٠٠٠ نسمة يعيش نصفهم تقريبا فى القصبة الهفوف وفى بلدة المُبَرزّ على مسيرة كيلو متر ونصف تقريبا شمالى القصبة. وتتوزع بقية السكان فى حوالى ٥٠ قرية ود سكرة فى المناطق المزروعة وأكبرها يعمره نحو من ٤٠٠٠ ساكن. وينقسم السكان قسمين متساويين تقريبا من أهل السنة والشيعة على مذهب الإثنى عشرية. والمذاهب الأربعة ممثلة بين سكان الحسا، على أن المذهبين السائدين منها هما الحنبلية التى زاد شأنها فى الأزمنة الحديثة، والمالكية التى لها تقاليد متميزة فى الواحة. وكانت الحسا فى القرون الوسطى مركزا مهما لدراسة المذهب المالكى.

وفى الحسا نيف وإثنا عشر ألف هكتار من الأرض تحت الزراعة وفيها أيضا ما يقرب من ثلاثة ملايين نخلة،

ومن ثم فإنها أكبر الواحات فى العربية السعودية وأغناها. وعماد الزراعة فى الحسا الماء الموفور الذى تتزود به من آبار صناعية تزيد على الستين بئرا ينصب منها ما يربى على ٧٥,٠٠٠ لتر من الماء فى الدقيقة. ومنذ صدر القرون الوسطى على الأقل حين كان الإقليم يسمى هجر نسبة لقصبته، كان البلح هو أوفر وأشهر المحصولات المحلية، ومن ثم جاء المثل «كناقل التمر إلى هجر» وهو على غرار المثل الإنكليزى «كناقل الفحم إلى نيو كاسل» وأوسع صنف محلى انتشارا من البلح هو ما يعرف باسم «رُزَيْز» (وينسب إليه السكان أحيانا على سبيل المزاح فيقال لهم «الرزيزية»)، أما الصنف الذى يعد خير البلح جودة فهو «الخُلاص». وقد أحصى فى الحسا ما يزيد على سبعين صنفا مختلفة من البلح لا يستعمل بعضها إلا علفا للحيوان ، وثمة بند آخر له أهمية اقتصادية اشتهرت به المنطقة منذ وقت طويل وهو نوع محلى من الحمير البيضاء الطوال، كانت فى يوم من الأيام تصدّر بكثرة وخاصة إلى مصر والعراق. وطرأت على نظام الغذاء تغيرات ودخلت وسائل النقل بالعربات فأدى هذا إلى هبوط متوقع فى الأهمية الاقتصادية للبلح والحمير. على أن زيادة دفع الأجور بالنقد التى ترجع إلى نمو صناعة البترول فى الولايات الشرقية من العربية السعودية قد أحدث انتعاشا فى التجارة والمرافق والصناعات الخفيفة كما أحدث تنوعا أكثر فى المحاصيل الزراعية، وأصبح لصناعة المنسوجات (ويعمل منها محليا البشت الذى كان له من زمن بعيد شهرة يستحقها)، شأن، ولا تزال هذه الصناعة مادة هامة فى الكيان الاقتصادى للحسا.

تاريخها: إن الدراسة المفصلة لتاريخ الحسا، وخاصة فى عصورها القديمة، لا تزال تنتظر من يقوم بها. ويذهب البعض إلى أن الإقليم الذى كان يعرف فى القديم باسم «أتّين» ربما كان هو ما يعرف الآن بالحسا، ولكن ما من إشارة أخرى فى المصادر القديمة يمكن أن تكون ذات صلة بالواحة. ولا شك أن هذه المنطقة عرفت بالحسا (أو الأحساء) فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام،

وقد دخل معظم أهلها فى الإسلام فى تاريخ مبكر، ولو أنهم تمردوا على السلطة المركزية عدة مرات. وكان أشهر هذه الفتن فتنة القرامطة إذ أتوا بالحجر الأسود من مكة واحتجزوه فى منطقة الأحساء عشرين عاما أو نحوها.

وجاء فى المصادر العربية التى ترجع إلى أيام القرون الوسطى أن الحسا كانت فيما يقال حصن البحرين غير بعيد من هجر قصبة الإقليم القديمة. وقد أنشأ هذا الحصن القائد القرمطى المشهور أبو طاهر الجنَّابى سنة ٣١٤هـ (١٠٥١م) بالقرب من محلة تعرف بالحسا. وأطلق أبو طاهر على الحصن «المؤمنية». على أن الحصن والمحلة جميعا ظلا يسميان بالاسم القديم. وفى سنة ٤٤٣هـ (١٠٥١م) زار المنطقة ووصفها الفارسى ناصر خسرو، ولوصفه للحكومة القرمطية أهمية خاصة. وقضى آخر الأمر على سلطان القرامطة على يد أسرة من أهل الحسا هى العيونية.

وثمة آثار للفخار العباسى فى الواحة، وهذا يدل على أن الحسا كانت كثيفة العمران فى صدر العصور الإسلامية. على أنه ليس من المحتمل أن يكون البرتغاليون والفرس الذين حكموا جزيرة البحرين أو احتلوها فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) على التوالى، قد مدوا حكمهم إلى الواحة. وقد حدث فى العصور المتأخرة أن طمع وهابيو نجد والأتراك فى الواحة بفضل موقعها الجغرافى ومواردها، إلا أن أمراء بنى خالد الذين ظلوا سادة على الأحساء عدة سنين قد حاربوا فى هذه الأثناء للاحتفاظ بسيادتها لها. وسلمت الأحساء أول ما سلمت للوهابيين سنة ١٢٠٩ هـ (١٧٩٣م) واحتل الجيش المصرى لمحمد على باشا الواحة فيما بين عامى ١٢٣٥هـ (١٨١٩م) و١٢٤١هـ (١٨٢٥م) وتنازعها بنو خالد والوهابيون بين عام ١٢٤١هـ (١٨٢٥م) وعام ١٢٤٧هـ (١٨٣٠م) وأصبح للوهابيين اليد العليا فيها آخر الأمر، بيد أنهم اضطروا إلى التخلى عن المنطقة مدة قصيرة للمصريين سنة ١٢٥٥هـ (١٨٣٩م). واحتل الأتراك الواحة سنة ١٢٨٩هـ . وجعلوا المنطقة

سنجقا فى ولاية البصرة. وكانت الحسا فى أثناء الاحتلال التركى مركزا إداريا لسنجق ومقرا للباشا المتصرف. وطرد الأتراك من الجزيرة آخر الأمر على يد عبد العزيز بن سعود سنة ١٩١٣.

وكان حكم المصريين والأتراك والوهابيين حتى سنة ١٣٣٢هـ (١٩١٣م) حكما لا يتصف بالأمن. فقد كانت قبيلتان بدويتان مع شرقى جزيرة العرب هما بنو خالد وعُجْمان تغيران باستمرار عل قرى الحسا وتهددان طرق التجارة. ونعمت المنطقة أخيرا بالأمن فى ظل الأسرة الحاكمة الحالية. وظلت الحسا من سنة ١٩١٣ إلى سنة ١٩٥٢ قاعدة إدارية للمنطقة الشرقية من السعودية وسميت محافظة الحسا. وقد استخدم اسم الواحة أيضا للدلالة على امتياز البترول (امتياز الحسا) الذى حصل عليه فرانك هولمز Frank Holmes فى العُقَير سنة ١٩٢٣ من الملك ابن سعود، وهذا الامتياز يشمل الأراضى القائمة بين رمال الدهناء. والخليج الذى إلى الشرق، وبين العراق والكويت إلى الشمال وخط يجرى إلى الغرب من قاعدة شبه جزيرة قطر حتى الجنوب.

وفى سنة ١٩٥٢ نقلت قاعدة المحافظة من الحسا إلى الدمام على ساحل الخليج، وغير الاسم من محافظة الحسا إلى المحافظة الشرقية وأصبحت إمارة الحسا لا تبسط ولايتها إلا على منطقة الواحة فقط وترفع تقاريرها إلى الحكومة الإقليمية فى الدمام. وفى سنة ١٩٦٠ قامت حكومة العربية السعودية بزيادة التوسعات فى الزراعة بالواحة بما فى ذلك تثبيت الرمال والصرف وإقامة مزارع تجريبية.

المصادر:

(١) ناصر خسرو: سفر نامه، طبعة شفر Schefer، باريس سنة ١٨٨١.

(٢) ياقوت: مادة الحسا.

(٣) M.J. de Goeje: *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain*، الطبعة الثانية، ليدن سنة ١٨٨٦.

(٤) المؤلف نفسه: *La Fin de L'em-pire des Carmathes* فى *Jour. As.* سنة ١٨٩٥.

(٥) سليمان الداخل: تاريخ الأحساء، سنة ١٣٣١هـ

(٦) محمد بن عبد الله آل عبد القادر: تحفة المستفيد بتاريخ الأحساء، الرياض سنة ١٣٧٩.

(٧) R.E. Cheesman: *In Unknown Arabia*، سنة ١٩٢٦.

(٨) J.B. Mackie: *Hasa, An Arabian Oasis* فى *Geographical Journal* عدد ٦٣، سنة ١٩٢٤.

(٩) H.St. J.B. Philby: *The Heart of Arabia* لندن سنة ١٩٢٣.

(١٠) R. Raunhiaer: *Gennem Wah-habiternes land paa Kamelryg* كوبنهاغن سنة ١٩١٣.

(١١) F.S. Vidal: *The Oasis of Al-Hasa*، نيويورك سنة ١٩٥٥.

(١٢) محمد بن بليهد: صحيح الأخبار، القاهرة سنة ١٣٧٠ ـ ١٣٧٣هـ

(١٣) J.C. Lorimer: *Gazetteer of the persian gulf'oman and central Arabia* كلكتة سنة ١٩٠٨.

(١٤) F. Wuestenfeld: *Bahrain und Jemama* فى *Abh. d. K. Gesch. d. Wiss. zu Goett.*

(١٥) H.R.P. Dickson: *The Arabs of the Desert.*، لندن سنة ١٩٤٩.

(١٦) Admiralty: Iraq and the persian Gulf، لندن سنة ١٩٤٤.

(١٧) M. S. Lebkicher, S. Rentz Steinke وغيرهم: *Aramco Handbook*، الأراضى الواطئة سنة ١٩٦٠.

خورشيد [ڤيدال F.S.Vidal].

مصادر أخرى:

١ ـ S. H. Longrigg: *Four centuries of modern Iraq* أوكسفورد سنة ١٩٥٢.

٢ ـ K.B. Kelley: *Eastern Arabian Frontiers*، لندن سنة ١٩٤٦.

خورشيد [هيئة التحرير]

حساب

علم الحساب هو الاسم الذى أطلقه العرب على جميع موضوع هذا العلم. ويقال لمن يمارسه الحاسب أو الحسّاب.

والحساب أحد العلوم الرياضية أو التعليمية الأربعة وهى تشمل ـ كما كان الحال قديما ـ الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

والحساب ينقسم قسمين: نظرى وهو الذى كان يطلق عليه أحيانا الاسم اليونانى «إريثماطيقى» ويعتمد فى جوهره على الكتابين السابع والتاسع من كتب إقليدس، وعملى وهو الحساب المعنى بالذات. ونقل علماء الهند إلى بلاط بغداد حوالى عام ٧٧٠ تواليفهم فى الفلك المعروفة بسدهانتا ونقلوا معها معارفهم فى الحساب وخاصة طريقة العدّ الهندية ومنها الصفر (بالسنسكريتيه سونيه). على أن البحوث الحديثة قد جوّزت أن يكون العلم بطريقة العد الهندية ذات الصفر قد انتشر قبل ذلك فى الشام، وأن يكون الأمويون الذين فتحوا شمالى إفريقية والأندلس قد نقلوا معهم أرقام الغبارالقديمة من الشام إلى الغرب قبل أن تنتشر الأرقام الحديثة من بغداد إلى المشرق (أنظر F.Nau: *Note d'Astronomie Syrienne* فى المجلة الأسيوية، المجموعة العاشرة، جـ١٦، رقم ٢، ص ٢٥٨ وما بعدها).

وبالرغم من أن هذه الأرقام الهندية كانت معروفة فى بعض دوائر أهل العلم إلا أن الغالبية الكبرى من حسّابى العرب وفلكييهم كانوا يتوجسون من أن تكون لهم أية صلة بهذا الابتكار الهندى البارع. ويصدق هذا تماما على الأرقام العربية. فقد كانت تنازع الأرقام الرومانية فى بطء شديد بعد ذلك، أى إبان العصور الوسطى المسيحية، وكانت غالبية من ألفوا فى الحساب العربى فى القرن الحادى عشر لا يزالون يكتبون أسماء الأرقام جميعا. ونذكر من أنصار هذه المدرسة المحافظة أبا بكر محمد الكرخى (٩٧٠ ـ ١٠٣٦م) صاحب كتاب الكافى فى الحساب. وهناك مخطوط من هذا الكتاب فى مكتبة كوتا نشر ترجمة له بالألمانية هوشهايم Hochheim (هال عام ١٨٧٨ ـ ١٨٨٠) واستخدم آخرون، وخاصة أصحاب الأزياج، الطريقة السامية واليونانية، وهى استعمال أحرف الهجاء للدلالة على الأرقام (حساب الجُمَّل؛ انظر طبعة

ناللينو لأزياج البتّانى؛ ثلاثة أجزاء، ميلان عام ١٨٩٩ ـ ١٩٠٧). ونذكر من أنصار استخدام الأرقام الهندية فى الحساب محمد بن موسى الخوارزمى (٧٨٠ ـ ٨٤٠م) وهو صاحب أقدم ما نعرف من كتب الحساب (ولم تصل إلينا إلا ترجمة لهذا الكتاب) كما أنه أقدم ما نعرف من كتب الجبر والأزياج الفلكية، وقام كاتب مجهول فنقل كتاب الخوارزمى فى الحساب إلى اللغة اللاتينية، ونشر بونكمپانى Bon-compagni هذه الترجمة بعنوان *Trattati d'arithmetica* (رومة سنة ١٨٥٧).

وممن استعملوا الأرقام الهندية معاصر للكرخى يدعى على بن أحمد النسوى (٩٨٠ ـ ١٠٤٠م) وهو صاحب كتاب «المقنع فى الحساب الهندى» ولم ينشر هذا المؤلف كاملا (وانظر عن هذا المصنف ووپكه Woepcke فى المجلة الأسيوية، سنة ١٨٦٣، جـ ١، ص ٣٩٢ وما بعدها وسوتر Suter *Biblioth. Mathematica* المجموعة الثالثة، جـ ٧، سنة ١٩٠٦ ص ١١٣ ـ ١٩٩).

وفى هذين الكتابين المتعاصرين، وهما الكافى والمقنع، جاهدت كل من هاتين المدرستين أن تكون لها الغلبة والسيادة، ويظهر أن الحساب الهندى أهمل فى الشرق مدة طويلة، أما فى الغرب فقد استطاع أن يحتفظ بمقامه. ونذكر من تواليف عرب المغرب فى الحساب الكتب التالية: (١) «الكتاب الصغير فى الحساب» لأبى زكريا محمد الحصّار، ولعله عاش فى القرن الثانى عشر. وقد نشر كاتب هذه المادة ترجمة لأهم قسم من هذا الكتاب فى *Biblioth. Mathem.* المجموعة الثالثة (جـ ٢، سنة ١٩٠١، ص ١٢ ـ ٤٠) (٢) التلخيص، وهو تلخيص للكتاب السابق بقلم ابن البنّاء(١٢٦٠ ـ ١٣٤٠). وقد نشر مار A, Marre ترجمة فرنسية لهذا التلخيص (رومة سنة ١٨٦٥، وظهر لأول مرة فى *Atti dell' accad. pontif. de Nuovi lincei* . جـ ١٧، سنة ١٨٦٤). ونذكر أخيرا كتاب كشف الأسرار عن علم الغبار لأبى الحسن على القلصادى المتوفى بتونس عام ١٤٨٦. وقد نشر ووبكه Woepcke ترجمة فرنسية لهذا الكتاب فى المجلة

المذكورة آنفا *Atti. etc.,* (جـ١٢، سنة ١٨٥٩) ونشر هذا الكتاب بالعربية فى فاس عام ١٣١٥هـ (١٨٩٧ - ١٨٩٨م).

ويمنعنا ضيق المقام هنا أن نفصّل القول فى طرائق الحساب، وحسبنا أن نقرر بعض النقط القليلة التى تختلف عن الطريقة الحديثة فى العد، فنقول أولا إن محمد بن موسى يخالف الهندوس فيبدأ الجمع والطرح من الجانب الأيسر. وتقتضى هذه الطريقة محو الأرقام التى على اليسار، وكان ذلك ميسورا على العرب لاعتيادهم استعمال لوحة الغبار فى الحساب، وكان الحصّار أيضا ما برح يبدأ الطرح (لا الجمع) من اليسار، أما القلصادى فهو أول من بدأ تلك العمليتين من اليمين. وتطلب الأمر ستة قرون كاملة لكى تحل هذه الطريقة الطبيعية البسيطة نهائيا محل الطرائق الأخرى، ولكن ليس من شك فى أن الحسّابين العمليين فى جهات مختلفة كانوا خلال هذه الفترة يأخذون بهذه الطريقة الطبيعية.

وظل النسوى يستعمل الخط الأفقى للدلالة على الكسور، ذلك أنه قنع كما قنع الهندوس بوضع البسط فوق المقام. وكان الحصار أول من كتب الكسور فى صورتها الحاضرة مستعملا الخط الأفقى. وكان الفلكيون فى حساباتهم يستعملون فى الغالب الكسور الستينية كما فعل البابليون والروم من قبلهم (٣ْ ٣٧َ ٤٠) أى ٣ + $\frac{٣٧}{٦٠}$ + $\frac{٣٠}{٦٠}$٢.

وقد استخرج الجذر التربيعى بنفس الطريقة التى نستخرجه بها فى الوقت الحاضر. وعبّر العرب عن الجذور الصماء بصيغة الكسور العادية تقريبا، لأنهم لم يكونوا بعد على دراية بالكسور العشرية. ولم يهتدوا إلى علامة خاصة بالجذر التربيعى إلا على يد القلصادى الذى استعمل للدلالة عليه الحرف الأول من كلمة جذر.

ويشمل الحساب العربى أيضا تطبيقات للعمليات الأساسية المستعملة فى الحياة اليومية وفى الأغراض التجارية بل الهندسة أيضا، أى حساب المساحات والأحجام. ومما يدخل فى موضوع الحساب النظرى، وإن كان

يتصل فى الغالب بكتب الحساب العملى الطرق المتبعة فى اختبار صحة العمليات الحسابية (أى اختبار العمليات باطراح العمليات الحسابية، أى اختبار العمليات باطراح السبعات والتسعات) وجميع المتواليات الحسابية والهندسية وجميع الأرقام الخاصة بالجذور التربيعية والتكعيبية ومربع مربع الكمية، وكذلك النظريات الخاصة بالأرقام الكاملة والنسبية الخ...

ولا نستطيع هنا أن ندخل فى أية تفصيلات عن بعض أفرع الحساب مثل حساب الخطأين (Regula duorum falsor-um) وحساب الدرهم والدينار وغير ذلك، وهى على كل حال أدخل فى الجبر منها فى الحساب. وبقى علينا أن نذكر أن العرب كانت لديهم طريقة للحساب باليد والأصابع أو الهواء (حساب اليد أو الهواء) إلى جانب الحساب على الورق أو لوحة الغبار. وثمة طائفة من المخطوطات عن هذه الطريقة فى الحساب مازالت باقية (انظر Suter: *Nachtraege die Mathem, u Astronum* فى *Abhandlungen z. Gesch. d. Mathem. Wis-*sensc d. Araber جـ ١٠، ص ٢٠٣؛ جـ ١٤، ص ١٨١، وانظر مجلة المشرق، جـ٣، سنة ١٩٠٠، ص ١٧١ - ١٧٤).

المصادر:

(١) H.H. Hankel: *Zur Gesch. d. Math. in Altertum u mittelater* ليپسك سنة ١٨٧٤، ص ٢٢٣ - ٢٧٠.

(٢) M. Cantor: *Vorlesungen uber Gesch. de Math.* جـ ١، ليبسك سنة ١٨٩٤، الطبعة الثالثة سنة ١٩٠٧، جـ ٧: Araber.

(٣) F. Woepcke فى المجلة الأسيوية، سنة ١٨٥٢، جـ٢، سنة ١٨٥٤، وسنة ١٨٦٣ إلخ.

(٤) Dieterici: *Propaedeutik der Ara-ber* ص ١ - ٢٢.

(٥) مفاتيح العلوم، طبعة فان ڤلوتن ص ١٨٤ - ٢٠١.

الشنتناوى [سوتر H. Suter]

+ الحساب علم: أى الأريثماطيقى: ويقسم الفارابى فى كتابه «إحصاء العلوم (طبعة A.L. Palencia، مدريد سنة

١٩٥٣) علم الحساب (علوم التعاليم) إلى سبعة فروع كبيرة على رأسها علم العدد. ويقول الفارابى إنه يوجد فى الحق علمان للعدد، علم عملى والآخر نظرى، وهو يستوحى بعض فقرات من أفلاطون فيشرح العلم الأول بأنه يبحث فى الأعداد من حيث هى أعداد لمعدودات مثل رجال وخيول ودنانير، أما العلم الآخر، وهو الذى يطلق عليه بحق لفظ علم، فإنه يبحث فى الأعداد مجردة من الأشياء المحسوسة.

ويضيف الفارابى إلى ذلك أن العلم النظرى للعدد يختص بالطبائع الكامنة فى الأعداد بأعيانها سواء كانت أزواجا أو أفرادا، كما يختص بالطبائع التى تكتسبها الأعداد حين يضاف بعضها إلى بعض أو يتركب على بعض أو ينفصل بعضها من بعض.

على أننا نجد بصفة عامة فى كتب الأريثماطيقى العربية تفرقة أخرى من أصل يونانى أيضا، بين «علم العدد» و«علم الحساب» تضاهى التفرقة بين المفهومين الإغريقيين آلو أريثمتيكى تكنى وآلوجيوتيكى تكنى. والموضوعات التى عولجت فى علم العدد هى نفس موضوعات الأبواب السابع والثامن والتاسع من كتاب الأصول لإقليدس (ترجم أول ما ترجم فى عهد هارون الرشيد على يد الحجاج بن يوسف بن مطر) ومقدمة الأريثماطيقى لنيقوماخوس المنتسب إلى كيراسا. وقد نهج الكتاب العرب بصفة عامة نهج أسلافهم الإغريق فرأوا أن المقادير التخيلية، وهى موضوع الفصل العاشر من كتاب الأصول، تدخل فى الهندسة أكثر من دخولها فى الحساب، ولو أن بعضهم، مثل عمر الخيام، قد اتخذ خطوات لها مغزاها نحو اعتبار المقادير التخيلية أعداداً A.P.Yuschkewitsch: *Geschichte der Mathematik in Mittelater* ليبسك سنة ١٩٦٤، ص ٢٤٨ وما بعدها). أما علم الحساب فيختص أساسا بالعمليات الحسابية الجوهرية وعمليات استخراج الجذور. ومع ذلك فإنه تمشيا مع المفهوم العام للحساب الذى يختص بإيجاد الكميات المجهولة عدديا من الكميات المعروفة فإن كتب

الحساب تتضمن فى العادة فصولا فى القضايا الجبرية. والحق أن عددا من الرسائل فى الحساب قد انصرفت انصرافا تاما أو يكاد إلى الجبر. والشواهد على ذلك: طرائف الحساب لأبى كامل شجاع بن أسلم المتوفى سنة ٢٨٧هـ (٩٠٠م، طبعة أحمد سعيد سعيدان: مجلة معهد المخطوطات العربية، جـ٩، سنة ١٩٦٣، وقد ترجمه إلى الألمانية H. Suter: *Bibl. Math*، جـ٢/٣ سنة ١٩١١، ص ١٠٠ - ١٢٠)؛ والكافى (وقد ترجمه إلى الألمانية A. Hocheim فى ثلاثة أجزاء. هال سنة ١٨٧٨ - ١٨٨٠) والبديع (طبعة A. Anbouba، بيروت سنة ١٩٦٤) والكافى والبديع كلاهما لأبى بكر محمد بن الحسن الكَرَجَى المتوفى سنة ٣٩٠هـ (١٠٠٠م = الكرخى، أنظر Levi Della Vida فى *Rivistora degli studi orientali*، جـ ١٤ ص ٢٦٤ وما بعدها؛ Anbouba فى مجلة الدراسات الأدبية، الجامعة اللبنانية بيروت، العددان ١، ٢ سنة ١٩٥٩، ص ٧٣ ـ ١٠٦) و«الباهر فى علم الحساب» للسموأل بن يحيى المغربى المتوفى حوالى سنة ٥٧٠هـ (١١٧٥م؛ Anbouba فى مجلة المشرق، سنة ١٩٦١، ص ٦١ ـ ١٠٨). وقد يلاحظ أن هذه الرسائل جميعا تختلف عن الكتب التى تتناول طرائق الحساب الهندى، ذلك أن الأعداد فيها تكتب أساسا بالكلمات، وبالتطبيق لمصطلح «علم حساب النجوم» يمكن القول بأن مصطلح «الحاسب» يدل على الفلكى أو المنجم أو العالم بالحساب.

وقد ترجم مقدمة نيقوماخوس إلى العربية ثابت بن قرّة الحرّانى المتوفى سنة ٢٨٨هـ (٩٠١م كتاب المدخل إلى علم العدد، طبعة W. Kutsch S.J.، بيروت سنة ١٩٥٩) وسرعان ما حظيت الترجمة بالشهرة التى حظيت بها المقدمة فى العصور القديمة المتأخرة. وعن طريقها عرف علماء الحساب فى الإسلام عرضا منهجيا للعلم الفيثاغورى فى الحساب أى ارتباط الحساب بالموضوعات الأخرى للأسطقسات (الهندسة والفلك والموسيقى) وتصنيف العدد إلى تام وزائد وناقص، وكذلك إلى أعداد متحابّة

ومتواليات إلخ. ويظهر تأثير هذا العمل فى كتابات إخوان الصفا إذ تبدأ رسالتهم الأولى بالعدد (الترجمة الإنكليزية بقلم B.Goldstein فى *Centaurus*، سنة ١٩٦٤، ص ١٢٩ - ١٦٠). وهذه الرسالة ليست فى معظمها إلا شرحا للمقدمة، وهى تستشهد كثيرا بنيقوماخوس وفيثاغورس، ويقول إخوان الصفا: إن الحساب هو المرحلة الأولى فى الطريق إلى الحكمة، وهو دراسة لخواص الأشياء الموجودة بدراسة وحدانيات الأعداد التى تطابق هذه الأشياء: والأشياء الموجودة تتفق وطبيعة الأعداد، بل إننا حين نصنف الأعداد تصنيفا تقليديا كتصنيفها آحاد وعشرات ومئات وآلاف فإن هذا التصنيف يستوحى نمطا كونيا فى الطبيعة، وفى هذه الحالة يكون التصنيف كما يأتى: الطبائع الأربع، فالعناصر الأربعة، والأخلاط الأربعة. والأصل فى العدد الواحد هو الواحد الأحد، وكما أن الأشياء جميعا تصدر عنه فكذلك يكون الواحد هو مبدأ كل الأعداد، ولكنه ليس عددا فى ذاته. ومثل هذه التأملات لا توجد فى الكتابات العلمية الهزيلة فحسب، ذلك أن عمر الخيام أيضا، وهو من أئمة علماء الرياضيات فى الإسلام، كان يرى أن دراسة الرياضيات التى تعد أصفى نواحى الفلسفة، هى الخطوة الأولى فى السلم المؤدى إلى المعاد ومعرفة الماهية الحقة للوجود (رسالة فى شرح ما أشكل من مصادرات إقليدس، طبعة عبد الحميد صبرة، الإسكندرية سنة ١٩٦١، ص ٣، ٧٥). ويجب أن نذكر أن مترجم مقدمة نيقوماخوس كان من أقدر علماء الرياضيات فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)؛ على أن المرء ليعجب من ندرة ما كتب فى «علم العدد» ذاته. ونحن نجد رسالة موسعة بعض الشىء فى هذا الموضوع وهى «مراسم الانتساب فى علم الحساب» التى كتبها فى دمشق يعيش بن إبراهيم بن يوسف الأموى الأندلسى سنة ٧٧٤هـ (١٣٧٣م) وهى تشمل دراسة للأعداد الهرمية (سعيدان فى *Islamic Culture* سنة ١٩٦٥، ص ٢١٢,٢١٠). و قد كتب ثابت بن قرّة رسالة قائمة بذاتها عن الأعداد المتحابّة (الترجمة الفرنسية بقلم F. Woepcke فى *Jour. As.* جـ ٢٠،

سنة ١٨٥٢، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٩). وكذلك فعل كمال الدين الفارسى (انظر بروكلمان، قسم ٢، ص ٢٩٥، رقم٢). وقد رد ثابت بن قرة على الرأى الذى يذهب إلى أن اللانهائى لا يمكن أن يكون أكبر من لا نهائى آخر، فضرب مثل الأعداد ملاحظا أن جنس الأعداد الطبيعية وجنس الأعداد الزوجية كلاهما لا نهائى، على حين أن الجنس الثانى ضعف الأول، ثم قال إن مجموعة لانهائية من أعداد قد تكون فى الحق جزءا ما فى مجموعة لانهائية أخرى (المتحف البريطانى، مخطوط، فهرس إضافات المخطوطات الشرقية، رقم ٧٤٧٣، ورقة رقم ١٤ وجه)[١].

وأول رسالة فى أوائل الحساب الهندى هى رسالة كتبها محمد بن موسى الخوارزمى (حوالى سنة ٢١٠هـ = ٨٢٥م) ولم يبق من هذه الرسالة إلا عدد من النقول اللاتينية نقلت عن ترجمة يرجح أنها صنعت فى القرن الثانى عشر الميلادى، وثمة ترجمة من هذه يمثلها مخطوط وحيد من القرن الثالث عشر محفوظ فى كمبردج، ونشر هذا المخطوط أول ما نشر بمعرفة بونكومبانى B.Boncompagni: *Trattati d' aritmticai Algoritmi de numero indorum* رومة ١٨٥٧،وأعيد تحقيقه على يد آلن K.Vogel: *Alchwarizmi's Algorismus* سنة ١٩٦٣) وثمة ترجمة أخرى للرسالة بعنوان *Ioanis Hispalensis Liber Algorismi or Alghoarismi de pratica aris-metrice* جـ ٢، رومة سنة ١٨٥٧).

ويشرح النقل الأول النسق الوضعى للقيمة العشرية للعد اللفظى، بالرغم من عدم وجود الأرقام الهندية التسعة فى مخطوط كمبردج الذى يستخدم الأرقام الرومانية فحسب. أما الصفر فيمثل

(١) ونستطيع أن نضيف هنا من عندنا نص ثابت بن قرة كما نقله لنا موسى بن عيسى بن أسيد:
(أ) أن ما لا نهاية له موجود بالفعل.
(ب) إن ما لا نهاية له يمكن أن يكون أكبر أو أصغر من ما لانهاية له آخر.
ويستطرد ثابت قائلا إنه يمكن البرهنة على أن مجموعة الأعداد الطبيعية الموجبة الزوجية تساوى مجموعة الأعداد الطبيعية الموجبة الفردية.
وعليه فإن مجموعة الأعداد الطبيعية الزوجية هى نصف مجموعة الأعداد الطبيعية الموجبة، وأن هناك ما لانهاية له هو نصف ما لانهاية له آخر.

د.أ.س. الدمرداش.

هنا بدائرة صغيرة (Circulus) ووظيفته الإشارة إلى مكان خال (differentia mansio martaba,: Manzila) ويطلق النقل الثانى أيضا (*Liber Algorisni*) اللفظ صفر على ciffre أو siffre أى المكان الخالى: وعند إجراء العمليات الحسابية الأساسية توضع الأرقام الرقم فوق الآخر، ويشرع فى العمل من اليسار، ثم يحدث المحو والنقل للرقوم من مكانها مما يدل على أن العمليات كانت تجرى فوق لوح يعلوه الغبار. ومن أخص ملامح الرسالة أن عمليتى التضعيف والتنصيف كانتا مستقلتين، وهذا النهج ظل الحاسبون العرب يتبعونه حتى عصر الكاشى فى القرن التاسع الهجرى الموافق الخامس عشر الميلادى (وإن لم يتبعه الكرجى وابن البناء حوالى سنة ٦١٩هـ = ١٢٢٢م، أو القلصادى المتوفى سنة ٨٨٢هـ = ١٤٧٧م أو سنة ٨٩١هـ = ١٤٨٦م) كما ظل يتبعه كثير من الكتاب فى أوربا حتى القرن السادس عشر.

ومن المقدمات الأولى للحساب على النمط الهندى بقيت مقدمة أبى الحسن كوشيار بن لبان الجيلى وعنوانها «أصول حساب الهند»، وقد صنفها سنة ٣٩٠هـ الموافق ١٠٠٠م (*Principles of Hindu Reckoning*) صورة طبق الأصل من النص العربى مع ترجمة إنكليزية بقلم Martin Levey, Marvin Petruckh, Madison and Milwaukee سنة ١٩٦٥). وهذه المقدمة من جزئين، الأول يقدم التسعة الرقوم مع مبدأ قيمة التواجد العشرى، وتشير دائرة صغيرة (الصفر) إلى خلو عدد من الوضع المكانى (أى المرتبة) الذى يشغله. ثم يبدأ كوشيار فى إجراء الجمع (أى الزيادة) والنقصان (أى عمليات الطرح) والضرب والقسمة. أما عمليتا التضعيف والتنصيف فقد قال إنهما نوعان آخران من الزيادة والنقصان على التوالى. ثم يعقب ذلك طريقة إيجاد الجذر التربيعى (أى الجذر) وينتهى هذا الجزء بفصل قصير عن «الموازين»، وفيه يستخدم ميزان التسعة لمراجعة نتائج عمليات الضرب والقسمة واستخراج الجذر التربيعى. أما الكسور فيعبر عنها هنا مطلقا بالنظام الستينى. فالنصف مثلا

يعبر عنه بثلاثين جزءا من واحد، وعلى ذلك فلتنصيف العدد ٥٦٢٥ تظهر النتيجة كالآتى ٢٨١٢. وبالمثل فإن باقى عمليات القسمة يضرب ٣٠ فى قوى ٦٠ ثم يقسم على المقسوم عليه. أما الجزء الثانى فقد خصص برمته للتركيب بجدول الستين فى التقدير (وهو يشمل الجذر التربيعى) بمساعدة جداول الضرب للأعداد من واحد إلى ستين (وهى مفقودة فى النسخه الباقية). وفى هذه الجداول تتمثل الأعداد بأرقام الأبجد التقليدية. على أن العمليات الحسابية ذاتها تستخدم النظام الوضعى الصرف للعد باستعمال الأعداد التسعة والصفر. أما الفصل الأخير من الرسالة فيوضح عملية استخراج الجذر التكعيبى بالنظام العشرى. وتجرى العمليات الحسابية كلها فى الرسالة على تخت من الغبار وتتضمن المحو والإزاحة للأعداد، والنتيجة النهائية هى فى الإحلال لعدد واحد من الأعداد المعطاة. فإذا أردنا مثلا إيجاد حاصل ضرب العدد ٣٢٥×٢٤٣ فإن الأرقام الآتية تتتابع بعد أن يحل الواحد محل الآخر على التخت[1]:

---

(١) ومن المستحسن هنا توضيح عملية الضرب هذه باللجوء إلى النص الاصلى من كتاب أصول حساب الهند لكوشيار بن لبان الجيلى ـ الفصل الرابع من المقالة الأولى تحقيق د. أحمد سعيد سعيدان، مجلة معهد مخطوطات جامعة الدول العربية مايو ١٩٦٧، المجلد الثالث عشر، الجزء الأول، وهو كالآتى:

نريد أن نضرب ثلاثة وخمسة عشرين فى مائتين وثلاثة وأربعين، فنضعهما على التخت على ما فى الصورة الأولى: ٣٢٥

أولى المراتب السفلانية تحت آخر المراتب ٢٤٣ الفوقانية.

ثم نضرب الثلاثة الفوقانية فى الاثنين السفلانى، فيكون ستة، فنضعها فوق الاثنين السفلانى، بإزاء الثلاثة الفوقانية، على ما فى الصورة الثانية ٦٣٢٥

١٤٣

فلو كان فى الستة عشرات كنا نضعها بعد الستة ثم نضرب الثلاثة الفوقانية أيضا فى الاربعة السفلانية (فيكون اثنى عشرة، فنضع الاثنين فوق الأربعة) ونزيد العشرة على عشراته، وهى الستة، صارت سبعة فنحصل على ما فى الصورة الثالثة

٧٢٣٢٥

ثم نضرب الثلاثة الفوقانية فى الثلاثة السفلانية، ٢٤٣

وتنقل المراتب السفلانية مرتبة، فنحصل على الثلاثة الفوقانية.

وننقل المراتب السفلانية مرتبة، فنحصل على ما فى الصورة الرابعة ٧٢٩٢٥

٢٤٣

ثم نضرب الاثنين الذى فوق الثلاثة السفلانية فى الاثنين السفلانى، فيكون أربعة، فنزيده على الاثنين الذى فوق الاثنين (السفلانى) فيصير ستة،=

٣٢٥	٦٣٢٥	٧٢٣٢٥	٧٢٩٢٥	٧٧٧٦٥
٢٤٣	٢٤٣	٢٤٣	٢٤٣	٢٤٣

٧٨٩٧٥

٣٤٣

على أنه حدث قبل زمن كوشيار أن دخلت فى علم الحساب ابتكارات عظيمة المغزى، وهذا ماثل فى «كتاب الفصول فى الحساب الهندى» لأبى الحسن أحمد ابن إبراهيم الإقليدسى، وقد صنفه فى

= ثم نضرب الاثنين الفوقانى أيضا فى الأربعة السفلانية، فيكون ثمانية، فنزيدها على التسعة التى فوق الأربعة، ثم نضرب الاثنين الفوقانى أيضاً فى الثلاث السفلانية، فيكون الستة ، فنضعها فوق الثلاث، مكان الاثنين الفوقانى، وننقل المراتب السفلانية مرتبة، فنحصل على ما فى الصورة الخامسة

٧٧٧٦٥
٢٤٣

ثم نضرب الخامسة الفوقانية فى الاثنين السفلانى، فيكون عشرة، فنزيدها على عشرات المرتبة التى فوق الاثنين، ثم نضرب الخمسة أيضا فى الأربعة السفلانية يكون عشرين، فنزيد على عشرات الأربعة، فيصير تسعة، ثم نضرب الخمسة فى الثلاثة السفلانية، يكون خمسة عشر، فنترك الخمسة مكانها، ونزيد العشرة على عشراتها، فنحصل على ما فى الصورة السادسة

٧٨٩٧٥
٢٤٣

وذلك ما أردنا أن نعمل

د.أ.س. الدمرداش

دمشق سنة ٣٤١هـ (٩٥٢ ـ ٩٥٣م) وهذا الكتاب الهام لم يطبع بعد، إلا أن أحمد سعيد سعيدان قد درسه معتمدا على المخطوط الوحيد المحفوظ فى يكى جامع رقم ٨٠٢ باستانبول (Isis، عدد ٥٧، ص ٤٧٥ ـ ٤٩٠). وقد طبق الإقليدسى النظام الهندى على حساب العد القديم وعلى النظام الستينى فى الكسور وانبرى يغير طريقة التخت والغبار ويستبدل بها المداد والورق. ولم يقتصر الأمر على ظهور سخف هذه الطريقة بل إن اقتران التخت بالمنجّمين الذين يكتسبون رزقهم باستخراج الطوالع فضلا عما فى عادة محو الغبار باليد من سقم، فقد أصبح هذا التغيير مرغوبا فيه. ومن هنا فإنه من الجدير بالذكر أنه حدث فى نفس القرن الذى عاش فيه الإقليدسى أن كتب أبو الوفاء البوزجانى رسالته فى أصول الحساب ليفيد منها كتاب الحكومة وعمالها («ما يحتاج إليه الكتاب والعمال من صناعة الحساب» انظر M.Medovoi فى *Istoriko Matematich eskiye Issledovaniya* جـ ١٣، سنة ١٩٦٠، ص ٢٥٣ ـ ٣٢٤)

وقد حرص على تحرير الطرائق الهندية التى كان يستخدمها أحيانا من تخت الغبار والمحو. وزعم الإقليدسى أنه أول من تناول تناولا كافيا الجذر التكعيبى، ولكن أعجب سمة من سمات كتابه شرحه للكسور العشرية وتطبيقها، وهو ابتكار ظل ينسب حتى عهد قريب إلى الكاشى الذى عاش بعده بخمسة قرون. وقد عادت هذه الفكرة إلى الظهور بصورة ما فى «تكملة فى علم الحساب» لأبى منصور عبد القاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٧م) وهو الذى عبر عن العدد ١٧,٢٨ بالترتيب (انظر سعيدان فى مجلة Isis، الموضع (١٧، ٠٢ ، ٠٨) المذكور ص ٤٨٧ - ٤٨٨ وفى *Islamic Culture* عدد ٣٩، سنة ١٩٦٥، ص ٢١٠، ٢٢٠) على أن هذا الابتكار قد ضاع بصفة عامة فيما يظهر حتى جاء الكاشى بعد الإقليدسى بخمسة قرون فعاد إلى استحداث «الكسور العشرية» فى كتابه «مفتاح الحساب» معتبرا ذلك كشفا جديدا اهتدى إليه بالقياس على النظام الستينى (صورة طبق الأصل من النص العربى مع ترجمة وتعليق باللغة الروسية بقلم V.Segal, B. Rozenfeld, A.Yushkevich موسكو سنة ١٩٥٦)(١) وعلى حين أدرك الكاشى أهمية الكسور العشرية أكثر بكثير من إدراك الإقليدسى فإن الإقليدسى قد استخدم علامة عشرية هى نقطة فوق العدد مكان الوحدات، وهى طريقة تفوق طريقة الكاشى فى الدلالة على الجزء العشرى مثلا بكتابته بلون مخالف أو

---

(١) والنص الذى يورده الكاشى فى كتابه مفتاح الحساب الذى سبق لنا تحقيقه كالآتى: ص ١٢٣.

إذا أردنا تحويل الكسور بالأرقام الستينية إلى الأرقام الهندية أى إلى الكسور الإعشارية. نضرب الكسور بالأرقام الستينية فى عشرة، فإن كان أول مراتب الحاصل أجزاء أعنى درجا فهى الاعشار، وإن لم يكن أجزاء فنضع مكان الاعشار صفرا، ثم نضرب كسور الحاصل أى غير الأجزاء فى عشرة، فإن كان أول مراتب الحاصل أجزاء نضعها فى المرتبة التى سميناها ثانى الأعشار، وإن لم يكن أجزاء نضع مكان ثانى الأعشار صفرا، ثم نضرب هذا الحاصل غير الأجزاء فى عشرة، ونضع أجزاء الحاصل مكان ثالث الأعشار بعد أن رفع بالأجزاء، وعلى هذا القياس.

وفى موضع آخر يقول الكاشى (ص ١٢١):

وينبغى أن نكتب الأعشار فى يمين الآحاد، وثانى الأعشار فى يمين الأعشار، وثالث الأعشار فى يمين ثانيهما وهكذا إلى حيث بلغ، فيكون الصحاح والكسور فى سطر واحد.

د.أ.س. الدمرداش.

فى عمود أو أعمدة غير عمود أو أعمدة الجزء الصحيح.

وهناك سمة تميز الكتب التى تتناول الحساب الهندى هى استخدام الأرقام العربية التى أصبحت تقليدا رسّخه العلماء العرب فى القرون الوسطى على اعتبار أن أصل هذه الأرقام هندى. صحيح أن هذه النسبة إلى الهند قد أصبحت الآن موضع اعتراف الجميع، إلا أن المنبع الأساسى لهذه الأرقام وطريقة انتشارها وتطورها فى العالم الإسلامى وفى أوربا ظل موضوعا للمناقشة بالرغم من البحوث المستفيضة التى قام به ڤويكه Woepcke وسميث Smith وكارپنسكى Carpinski وكاراده ڤو Carra de Voux وكاندز Gandz وكثير غير هؤلاء. وقد بقيت الأعداد فى العالم الإسلامى وظلت باقية فى صورتين على الأغلب: الصورة الأولى فى الشرق، والصورة الثانية فى الغرب. وقد جرت العادة بأن يطلق على الأعداد الشرقية اسم «الهندية»، على حين أطلق على الأخرى التى هى الأصل المباشر للأعداد الأوربية الحديثة اسم حروف «الغبار». على أنه يحدث أحيانا أن تنعكس هذه التسمية (انظر F. Woepcke& A. Marre فى *Atti dell' Accademia pontificia de'Nuovi Lincei* المجلد ١٩، السنة التاسعة عشرة، سنة ١٨٦٦). أو تستعمل الصفتان كلتاهما للدلالة على الأعداد الشرقية والأعداد الغربية، فابن الهائم المتوفى سنة ٨١٥هـ (١٤١٢م) فى كتابه «مرشدة الطالب إلى أسنى المطالب» قد عاد إلى استخدام الأعداد الشرقية والأعداد الغربية وأسماهما الاثنتين الأعداد الهندية. وثمة ملاحظة على هامش مخطوط من المخطوطات تنكر هذه التسمية بالنسبة للأعداد الغربية وتزعم أنها من أصل رومى وتسمى هذه الأعداد وتلك أعداد «الغبار» (مخطوط بمكتبة جامعة برنستون ٣٩٤٠، وتاريخه ٩٨١هـ = ١٥٧٣، ورقة رقم ١ وجه) ويجب أن نبحث هذا الزعم مرتبطا بالنظرية التى قدمها ڤويكه وأيدها كاندز وهى تقول إن أرقام الغبار نشرها القائلون بالأفلاطونية الحديثة وأن العرب عرفوها عن طريق

الرومان. أما فيما يختص بالنمط الغربى للأعداد فإن يحيى بن تقى الدين ابن إسماعيل الحلبى (حوالى سنة ١٠١٩هـ = ١٦١٠م) يقول فى كتابه «مسلك الطلاب فى شرح نزهة الحساب» إن هذه هى الغبارية ويقال لها أيضا الهندية، ولكن استعمالها غلب بين أهل المغرب وبين من اتبعوهم (مخطوط مكتبة جامعة برنستون رقم ٣٤٠٧ وتاريخه ١٠٣٧هـ= ١٦٢٧ - ١٦٢٨، ورقة رقم ٨٢ ظهر).

وكان كلا النمطين من الأعداد معروفا للعرب قبيل سنة ٧٣٣م إن لم يكن أقدم من ذلك، على أنه يمكن أن نلاحظ أنه ما من أحد حتى اليوم قد وجد فى الرسائل العربية عن الحساب أية إشارة إلى مؤلفين من الهنود أو أسماء كتب هندية، والأمر على خلاف ذلك فى الكتابات العربية فى الفلك. زد على ذلك أن هذه الرسائل ليس فيها أى أثر للتقسيم الهندى للحساب إلى نحو من عشرين عملية، وإنما هى أجنح إلى اتباع التقسيم الرومى المألوف، وهى فى تسميتها للقوى التى تعلو التربيع والتكعيب فإنها تأخذ بالجمع على غرار ما نجده عند ديوفنطس، ولا تأخذ بالضرب كما هو الحال فى مألوف الطريقة الهندية. ذلك أنها تعبر عن القوى السادسة مثلا بـ «كعب الكعب» (باليونانية كوبسكوبوس) ولا تقول «مربع الكعب» أو «مكعب التربيع» (انظر H.T. Colebrooke: *Alegbra from the Sanscrit* لندن سنة ١٩١٧، ص ١٢) ومن جهة أخرى نجد أن عبارة «حساب التخت والتراب» هى المرادف الواضح للسنسكريتية «باطيكنتا» و«دهولى كرما» Datta& Singht: *History of Hindu Mathematics* جـ ١، ص ١٢٣ - ١٢٤). وهناك نظير فى الاستعمال السنسكريتى للقول «الجمع والتفريق» (أو «الضم والتفريق» بعبارة ابن خلدون) وهما اصطلاحان يدلان دائما فى الرسائل الباقية على الجمع والطرح، ويمكن أن يدلا أيضا على علم الحساب برمته (المصدر نفسه، ص ١٣٠، وانظر أيضا J.Ruska فى *Sb. Heid. Ak. Wiss phil .- hist. Kl.* سنة ١٩١٧، ص ١٤ - ٢١) ومن هنا جاء تعريف الحساب فى

إخوان الصفا بأنه «جمع العدد وتفريقه». ويروى أن الخوارزمى كتب كتابا فى «الجمع والتفريق»، ومن الجائز أنه لم يقتصر على العمليات الأولية من جمع وطرح.

وساد العالم الإسلامى قبل انتشار الطرائق الهندية فى الحساب ضرب من الحساب سماه الإقليدسى «حساب الروم والعرب». وقد وضعت الكتب التى تتناول هذا الحساب (مثل رسالة البوزجانى التى أشرنا إليها آنفا) قواعد لإجراء العمليات الحسابية تشمل تعيين الجذور التربيعية على نحو تقريبى، وقد جرى الأمر على أن تجرى هذه العمليات فى الذهن، والنتائج الجزئية التى تتحصل فى عملية الوصول إلى الحل النهائى لمسألة من المسائل كانت تستذكر بعقد الأصابع فى أوضاع معينة. وهذه السمات هى التى جعلت هذا الحساب يسمى «حساب اليد» و«حساب العقود» و«الحساب الهوائى». وعند التعامل مع الكسور فإن حساب اليد يأخذ بالنظام الستينى، أو يقوم بتحويل الكسور إلى أجزاء من وحدات القياس المحلية من عملات نقدية أو مقاييس(1). وثمة نظام آخر يستعمله هذا الحساب مستوحى فيما يظهر من خصائص تتميز بها اللغة العربية، وبمقتضى هذا النظام يعبر عن الكسور ١/٣، ١/٤.. ١/١٠ فحسب بكلمات مشتقة من مقاماتها (الثلث عن ثلاثة وهكذا، أما النصف فلا يشتق من اثنين ومن ثم يطلق عليه «الموضوع» وهو ما جرى به العرف).

هذا ويمكن تحويل بعض الكسور إلى كسور مساعدة مشتقة من المجموعة الأولى، فمثلا الكسر ١/١٢ هو نصف السدس. أما الكسور الأخرى مثل ١/١١، ١/١٣ فلا يمكن التعبير عنها على هذا النحو، ولهذا فإنه يطلق عليها وعلى مقاماتها التسمية «أصم». وبهذا المفهوم قال إخوان الصفا عن العدد ١١ إنه أول الأعداد الصماء. وللتعبير عن

(١) فإذا كان الدرهم ٢٤ قيراطا ، والقيراط ٨ حبات، والحبة ١٦ رزات مثلا ، عبروا عن الأعداد الصحيحة بالدراهم، وعن الكسور بالقراريط والحبات والارزات، فالقيراط ١/٢٤ والحبة ١/٢٤×٨ والارزة ١/٢٤×٨×٦ من الوحد .

الكسر $\frac{1}{11}$ يقال: جزء واحد من أحد عشر. وفى بعض النصوص الأخرى استعمل اللفظ «أصم» للدلالة على كلمة «أرتيوس» عند إقليدس فى إطلاقها على العدد مثل $\sqrt{2}$ الذى لا يمكن القول بأنه النسبة بين عددين مجردين.

وقد ظلت الرسائل فى حساب العدد تصنف حتى بعد أن تبينت فوائد الحساب الهندى، وكان الهدف العام للحسّاب العرب بل ربما كان أهم ما حققوه هو صهر الطرائق المختلفة المتاحة لهم فى بوتقة واحدة لإيجاد نسق واحد للحساب يقوم على التطبيق المناسب للنظام العشرى مع استخدام الأعداد الهندية. وكانت إحدى هذه الطرائق هى الجداول الستينية القديمة التى تأثر بها العرب تأثرا قويا فى كتبهم عن الحساب بفضل ترجمة المؤلفات الإغريقية فى الفلك على أننا نجد مرة أخرى أن الطرائق الستينية فى الحساب هى وحساب الجمل الذى اقترن بها ظلت مستعملة فى جميع الأحوال عند علماء الفلك المسلمين. وبفضل هذه الحقيقة نكاد لا نجد رسالة مهمة فى الحساب العربى إلا وأفردت فصلا تتناول فيه المنهج الستينى، ويقال كذلك أحيانا «حساب المنجمين» أو «حساب الزيج» أو «حساب الدَرَج والدقائق». وثمة رسالة متأخرة، وإن تكن شاملة،انصرفت إلى الكلام على هذا المنهج هى «رقائق الحقائق فى معرفة الدرج والدقائق لسبط الماردينى المتوفى بعد عام ٨٩١هـ (١٤٨٦م) وفيها ذكر المؤلف أن الكتاب الوحيد المناسب فى الحساب الستينى فيما شاهده هو رسالة لشيخه شهاب الدين أحمد بن المجدى (مكتبة جامعة برنستون، مخطوط رقم ٣٣٢٥، ورقة ١ وجه).

وفى الكتب العربية عن الحساب تحل «الموازين»(١) محل البراهين عينها،

---

١ ـ ولتوضيح مفهوم الميزان يستحسن الرجوع إلى نص الكاتبى فى مخطوطة مفتاح الحساب التى سبق لى تحقيقها فى دار الكتاب العربى (الباب السادس، ص ٧٦): لحساب امتحان يعرف بالميزان، إن صح الحساب الميزان ولم يطرد، وطريقه أن نجمع مفردات العدد من غير اعتبار المراتب، نطر ح منه تسعة تسعة إلى أن تبقى تسعة أو أقل منها، فما بقى ميزان ذلك العدد.

مثاله: أردنا أن ناخذ ميدزانية هذا العدد ٦٤٥٧٨ جمعنا الثمانية والسبعة والخمسة والأربعة والستة، وطرحنا من المجموع تسعة تسعة، فتبقى ثلاثة، وهى ميزان ذلك العدد.

د.أ.س. الدمرداش.

على النقيض من الرسائل العربية فى الجبر التى تتبع تقليدا إغريقيا، فتعتمد فى كثير من الأحوال على البراهين الهندسية. ويظهر ميزان التسعة فى أقدم الكتب الباقية، نجده فى الإقليدسى وفى كوشيار، وظل هذا الميزان مستعملا من يومها. أما الحصّار، فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) فيما يرجح، فكان يستخدم ميزان السبعة (H.Suter فى *Bibl. Math* جـ ٣ ـ ٢، سنة ١٩٠١، ص ١٢ ـ ٤٠). وقد استعمل ابن البناء فى كتابه التلخيص (انظر الترجمة الفرنسية بقلم A. Marre: *Atti dell' Academia pontificia de' nuovi Lincei*، المجلد ١٧، السنة السابعة عشرة، سنة ١٨٦٣ ـ ١٨٦٤، رومة سنة ١٨٦٤، ص ٢٨٩ ـ ٣١٩) ميزان الثمانية وميزان التسعة، واستخدم الأموى (*Islamic Culture* الموضع المذكور، ص ٢١٩) ميزان الأحد عشر. أما القلصادى فقد استخدم طريقة استنزال السبعات مع الربط بينها وبين عمليات الطرح، ويقول إنه يمكن استخدام أعدادًا أخرى. وقد اعترف بأن هذه الطرائق لها حدود. وأما الكاشى الذى لم يستخدم إلا ميزان التسعة فإنه يقول إن بعض النتائج جاءت غير صحيحة، ولكن ليس معنى ذلك أن الطريقة صحيحة. ومثل هذا القول جاء فى كتاب الخوارزمى *Liber Algorismi*.

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة:

(١) H. suter: *Ueber das rechenbuch des Ali ben Ahmed et Nasawi* فى *Bibl. Math*، جـ٣، ٧، سنة ١٩٠٦، ص ١١٣ ـ ١١٩.

(٢) نصير الدين الطوسى: جوامع الحساب بالتخت والتراب، نشره أ.س.سعيدان فى مجلة الأبحاث (الجامعة الأمريكية ببيروت)، جـ ٢٠، سنة ١٩٦٧، (ص ٩١ ـ ١٦٤، ٢١٣ ـ ٢٩٢).

(٣) *Mohammed Beha eddin Essenz der Rechenkunst* (أى بها الدين العاملى: خلاصة الحساب) نشرة Von G.H.F. Nesselman، برلين سنة ١٨٤٣.

(٤) B.A.Rosenfeld & A.P. Yuschkewitsch: *Die mathematik der Laender des Ostens in Mittelalter*، برلين سنة ١٩٦٣ (*Sonderdruck aus Sowjetische Beitraege Zur Geschichte der Naturwissenschaft*) نشره Von Harig، برلين ١٩٦٠.

(٥) A.P. Yuschkewitsch: *Geschichte der Mathematik in mittelalter*، ليبسك سنة ١٩٦٤ (نشر أصلا بالروسية، موسكو سنة ١٩٦١ وهو يشمل مصادر مستفيضة).

(٦) J.Ruska: *Zur aeltesten arabischen Algebra und Rechenkunst* في *Sb.d. Heidelberger Ak.d. Wiss. Phil. hist. Kl.*، سنة ١٩١٧، جـ ٢،، ص ١ ـ ١٢٥.

(٧) المؤلف نفسه: *Arabische Tetxe ueber das Fingerrechnung* فيIsis، جـ ١٠، سنج ١٩٢٠، ص ٨٧ ـ ١١٩.

(٨) J.L. Lemoine: *Les Anciens procédés de calcul sur les doigts en Orient et en Occident* في *Revue des Etudes Islamiques* جـ ٦، سنة ١٩٣٢، ص ١ ـ ٥٨.

(٩) P.Luckey: *Zur islamischen Rechenkunst und Algebra* في *Forschungen und Fortschritte* جـ ٢٤، سنة ١٩٤٨ ص ١٩٩ ـ ٢٠٤.

(١٠) المؤلف نفسه: *Die Rechenkunst bei Gamshid b. Mas'ud Al-Kashi*، ڤيسبادن سنة ١٩٥١.

(١١) Susan Rose Benedict: *A comparative study of the early treatises introducing into Europe the Hindu art of reckoning* كونكورد، سنة ١٩١٦.

(١٢) F. Woepcke: *Mémoire sur la Propagation des chiffres indiens* في *Jour. As.*، سنة ١٨٦٣، ص ٢٧ ـ ٧٩، ٢٣٤ ـ ٢٩٠، ٤٤٢ ـ ٥٢٩.

(١٣) D.E.Smith & C. Karpinski: *The Hindu- Arabic numerals* بوسطن ولندن سنة ١٩١١.

(١٤) Carra de Vaux: *Sur L'origine de chiffres* في *Scientia*، جـ ٢١، سنة ١٩١٧، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٢.

(١٥) S. Gandz: *The Origin of the Ghubâr numerals* في مجلة Isis، عدد ١٦، سنة ١٩٣١، ص ٣٩٣ ـ ٤٢٤.

(١٦) F. Nau: la plus ancienne mention orientale des chiffres indiens فى Jour. As. سنة ١٩١٠، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(١٧) D. E.Smith & Jekuthiel Ginsburg: Rabbi ben Ezra and the Hindu - Arabic problem فى The Amer. Mathem. Monthly، عدد ٢٥، سنة ١٩١٨، ص ٩٩ ـ ١٠٨.

(١٨) H. P.Lattin: The origin of our present system of notation according to the theories of N. Bubnov فى مجلة Isis جـ ١٩، سنة ١٩٣٣، ص ١٨١ ـ ١٩٤.

(١٩) Rida A.R. Irani: Arabic numeral Forms فى Centaurus ١٩٥٥، ص ١ ـ ١٢.

(٢٠) المؤلف نفسه: A Sexagesimal multiplication table in the Arabic alphabetical system فى Scripta mathematica، عدد ١٨، سنة ١٩٥٢، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٢١) M.Destombes: Un astrolabe carolingien et l'origine de nos chiffres فى Archives internationales de l'histoire des sciences جـ ١٥، سنة ١٩٦٢، ص ٣ ـ ٤٥.

(٢٢) H.T. Colebrooke: Algebra from the Sanscrit لندن سنة ١٩١٧.

(٢٣) B. Datta & A.N. Singh: History of Hindu Mathematics اللوحتان ١,٢، بومباى سنة ١٩٦٢.

(٢٤) L.Sarton: Introduction to the History of Science، جـ ١، ٣، بلتيمور سنة ١٩٢٧ ـ ١٩٤٨. (ويضم مواد ومصادر عن الكتاب)

(٢٥) H. Suter: Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre werke ليبسك سنة ١٩٠٠.

د.أ.س. الدمرداش [ع.ا. صبره A.I. Sabra]

+ «الحساب»: هو الحساب الذى يقدمه العبد لربه، ويرد ذكر الحساب فى القرآن أحيانا بمعنى حساب الأوقات (سورة يونس، الآية ٢٥؛ سورة الإسراء الآية ١٢) كما يرد فى كثير من الأحيان على سبيل المجاز بمعنى «حساب الله الناس يوم الدين». وعبارة

يوم الحساب (سورة غافر، الآية ٢٧، سورة ص، الآية ١٦، الآية ٢٦، والآية ٥٣، وانظر سورة إبراهيم، الآية ٤١) ترادف عبارة «يوم الدين». وحساب الناس فى الآخرة على ربهم وحده (سورة الرعد، الآية ٤٠؛ سورة الشعراء، الآية ١١٣). والله يحاسب الناس جميعا وبخاصة الفجار (سورة الغاشية، الآية ٢٦؛ سورة الرعد، الآية ١٨، الآية ٢١؛ سورة المؤمنون، الآية ١١٧).. والله سريع الحساب» (سورة البقرة، الآية ٢٠٢؛ سورة آل عمران الآية ١٩، الآية ١٩٩، الخ). وكل إنسان يؤتى «كتابا» أى بيانا بالحساب، و«سجلا» فيه كتبت أعماله. وإذا زاد عدد الحسنات على عدد السيئات فإنه يؤتى «كتابه» بيمينه ويحاسب حسابا يسيرا (سورة الانشقاق، الآية ٨,٧، ٩، سورة الحاقة، الاية ١٩، ٢٠، وانظر سورة الإسراء، الآية ٧١) وأما من يحاسب حسابا عسيرا فإنه يؤتى كتابه بشماله (سورة الحاقة، الآية ٢٥ والآية ٢٦) ويصلى نارا حامية.

ويمكن مقارنة هذه الأحكام الواردة فى القرآن الكريم بكثير مما ورد فى اليهودية والمسيحية. ذلك أن الحساب ووزن الأعمال كانا معروفين (انظر *The Zoroastrian doctrine of a* (J.Parvy) *future life* نيويورك، سنة ١٩٢٩؛ P.J de Menasce: *Vichar Shkand-Ghumanik*، النص والترجمة الفرنسية، فريبورغ، سويسرة سنة ١٩٤٥، ص ٥٨ ـ ٥٩). وتوجد مرادفات تقاربها فى اليهودية بعد التوراة (Aboth، جـ ٢، جـ٣، وانظر Yolz، *Juedische Eschatologie* ص ٢٦٦) وفى عهد المسيحية الأولى (تحليل وإسناد بحسب Tor Andrae: *Der Ursprung des Islams und das Christentum*، *Arsskrift* سنة ١٩٢٥). ثم حدث من بعد أن بعض كتب تفسير القرآن الكريم، وبخاصة بعض مصنفات التهذيب العامة، قد اعتمدت فى هذا الموضوع على الإسرائيليات أو المسيحيات التى اعترف بصراحة أن لها هذه الصفة.

ومهما يكن من أمر فإن كل بيئة دينية قد طورت هذه القاعدة العامة الخاصة بالآراء فى الآخرة وطبقتها تطبيقا عمليا بما يناسب روح هذه البيئة (أنظر ملاحظات Tor Andrae، المصدر المذكور ص ٢٢٥). والتصورات المستعملة فى أوصافهم لا صلة لها بموضوع بحثنا الخاص بتناول علم الكلام عند المسلمين لهذه الأمور.

والإلمام بهذه المعلومات خليق بأن يتضمن مناقشة شاملة لهذه المسألة برمتها ألا وهى الجزاء على الأعمال الذى تمثل فى «الوعد والوعيد» فى الآخرة.

وحسبنا هنا أن نتناول بعض المسائل التى تتعلق بطبيعة الحساب نفسه، أو ببعض صوره، ونسوق بيانا موجزا بالحل العام الذى قالت به المذاهب المختلفة.

١ - **«الوزن»**: تثير كلمة «حساب» نفسها فى الذهن خواطر عن العد والكيل وإقامة الميزان بالقسط. وقد أضفى عليها أغلبية المعتزلة، بل الفلاسفة، إلى حد كبير معنى مجازيا. والتزم «السلف الصالح»، والأشعرية بالمعنى الحرفى مع بعض التحفظات: يقدم الحكم العدل لكل إنسان بيانا بأعماله، التى «تجمع» و«توزن» وهنالك يظهر مع الكتاب الذى يتضمن بيانا بالحساب كما ذكرنا آنفا، «الميزان»، كما جاء فى القرآن الكريم (سورة الشورى، الآية ١٧؛ سورة الرحمن الآية ٧، الآية ٨، الآية ٩، وسورة الحديد، الآية ٢٥). والحساب فى اليوم الآخر هو أيضا «الوزن» (سورة الأعراف، الآية ٨)، فمن عمل صالحا ثقلت موازينه، ومن أساء خفت موازينه (سورة الأعراف، الآية ٨، والآية٩).

٢ - **مسألة «الاستحقاق»** كل عمل لابن آدم يجازى به الله ثوابا أو عقابا. ويرى المعتزلة أن من يعمل حسنة «يستحق» بالضرورة أن يثاب عليها. وأن من يعمل سيئة يجازى عليها. وفى يوم الحساب إما أن تجمع «الاستحقاقات» على ماقدمه المرء من أعمال أو «تسقط» من حسابه. ويعتقد معظم المعتزلة والخوارج أن الجزاء له علاقة بنوع ما يرتكبه المرء من إثم، ويرون أن الكبيرة يمكن أن تمحق

«الاستحقاق» الذى يكسبه المرء بأى حسنات عملها قبل ذلك، وأنه يصلى نار جهنم خالداً فيها. ومهما يكن من أمر فإن الجُبانى وابنه أبا هاشم، من المعتزلة المتأخرين فى البصرة، كانا يعتقدان أن الجزاء له علاقة بما يعمله المرء من حسنات وسيئات فيوازن بينهما وترجح إحداهما كفة الأخرى. وما يرجح منهما الآخر عددا و«وزنا» يحدد بالضرورة الثواب على ما قدمه المرء من حسنات، والعقاب على ما ارتكبه من سيئات (من شاء الاطلاع على خلاصة لوجهات النظر المختلفة فلينظر مثلا كتاب فخر الدين الرازى، المحصل، طبعة القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٣).

على أن الأشعرية يرون أن أعمال الإنسان لا «تستحق» جزاء «الرازى، المصدر المذكور، ص ١٧٢ ـ ١٧٣؛ الجرجانى: شرح المواقف، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧م، جـ ٨، ص ٣٠٥ وما بعدها) وأنه يستحيل أن تمحق مجموعة من الأعمال مجموعة أخرى منها، فقد جاء فى القرآن الكريم (سورة الزلزلة، الآية ٧، الآية ٨) «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»، ولذلك فإن قيمة الإيمان لا تضار أبدا بارتكاب الآثام ولو كانت كبيرة وكثيرة استنادا إلى الحديث المشهور: «أخرجوا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان» (البخارى: كتاب الإيمان، ٣٣). وفضلا عن ذلك فإن كل حسنة «يضاعفها» الله بفضله كما يشاء للمؤمن. وكل سيئة لا تحسب إلا «بسيئة مثلها والحق أن كل شىء رهن بمشيئة الله.

ومن المعروف أن الله وعد بفضله ألا يحكم على المؤمن، حتى لو كان آثما، بأن يصلى نار جهنم خالدا فيها، وهو سبحانه وتعالى، إما أن يحكم عليه، وهو حكم عدل، بالعذاب فى نار جهنم لأمد محدود، أو يتفضل، وهو الرءوف الرحيم، فيغفر له ذنوبه. ومن ثم فإنه ليس من المحقق أن يعذب فى نار جهنم أى مؤمن آثم ولو كان ذلك إلى حين. وهذا موضوع لا يتفق فيه الحنفية الماتريدية مع الأشعرية (انظر عبد الرحمن بن على، نظام الفرائد، القاهرة بدون تاريخ، الطبعة الثانية، ص ٣٨ ـ ٣٩). ويرى الماتريدية حقا أن الله قد

يغفر لهذا المرء أو ذاك ذنوبه ولكنه تعالى لا يغفر للناس جميعا. فقد وجب أن يجازى الله بعض من ارتكبوا الكبيرة بقضاء فترة فى نار جهنم (اللقانى، جوهرة التوحيد، طبعة Luciani، الجزائر سنة ١٩٠٧، بيت رقم ١١٧). ذلك لأن الله يجازى على الكبائر بعذاب إلى حين إذا كان الآثم مؤمنا ووعد الله «حق».

وموضوع الجزاء على الأعمال، وهو الغاية بالذات من الحساب، يؤدى بنا إلى مسألتين ترتبط إحداهما بالأخرى، وهما مسألة التوبة ومسألة الشفاعة.

٣ ـ **طريقة الحساب**، لقد سبق أن رأينا أن آيات القرآن الكريم تذكر عند الحديث عن الحساب، الـ «كتاب» يؤتاه كل إنسان يوم الدين. والحديث يجعل الميزان أداة لـ «وزن» الأعمال. ويفسرهما المعتزلة وبعض الأشعرية المتأخرين بمعنى مجازى. ويقولون إن «الكتاب» هو معرفة «ما للمرء وما عليه» وهذا ما سيبينه الله لكل إنسان يوم البعث، فى حين يرمز «الوزن» إلى عدل الله وإنصافه. ولكن الله سبحانه وتعالى ليس فى حاجة إلى وزن بالمعنى الحقيقى للكلمة حتى يصدر حكمه، وبما أن أعمال الإنسان ليست إلا حوادث عابرة فإنها لا يمكن أن تعود إلى الوجود ما دامت قد انتهت إلى العدم. (ومن شاء الاطلاع على خلاصة لهذا الجدل فلينظر مثلا الغزالى: الاقتصاد، القاهرة بدون تاريخ، ص ٨؛ الجرجانى: المصدر المذكور، ص ٣٢١). وفضلا عن هذا فإنه لا يمكن أن تكون للأعمال صفات خفه الوزن أو ثقله التى يقتضيها الوزن (الجرجانى: المصدر المذكور). ومهما يكن من أمر فإن أبا الهذيل البصرى وابن المعتمر البغدادى يقولان إن وجود الميزان «ممكن» ولكنهما لم يبديا رأيهما فى حقيقته.

على أن الحنابلة والحنفية الماتريدية وأغلبية الأشعرية استنادا إلى الأحاديث وإلى «عقيدة السلف» يتفقون فى الاعتراف بوجود هذه الغيبيات. ويسمى الميزان، بصفة خاصة، «حقا» فى وصية أبى حنيفة (الفقه الأكبر الثانى، جـ٢، والفقه الأكبر الثالث، جـ ٣؛ وأنظر A. J.Wensinck: *The Muslim Creed*، كمبردج سنة ١٩٣٢، الفهرست) وكذلك فى بيان عقيدة

الأشعرى (الإبانة، القاهرة بدون تاريخ، ص ٩) وعقائد الحنبلية المختلفة (أنظر Laoust: *La Profession de foi d'Ibn Batta*، دمشق سنة ١٩٥٨، ص ٩٥، والتعليق رقم ٢). ويضيف إليه بيان عقيدة الوهابيين «سجلات الأعمال») H. Laoust، *Ibn Taimiya*: القاهرة سنة ١٩٣٩، ص ٦٢١. ويقول الحنبلية إنها مسألة أمور حقيقية ولكن الأشعرية والماتريدية يصفونها بقولهم إننا لا نعرف الحالات التى توجد عليها بالضبط. ومن العبث أن نحاول الكشف هل كان «وزن الأعمال» مجديا أم لا؟. فالله فعّال لما يريد، ويردف الغزالى قائلا (الاقتصاد، ص ٨٩) إن جدواه لا تعود على الله بل على الإنسان الذى يدرك على هذا النحو حكم الله العدل.

وثمة روايات مأثورة عديدة تفسر وتجتهد فى شرح هذا الإيمان الأساسى بالأخرويات فى لغة مجازية وافرة. وتوجد خلاصة لها فى كتيب الباجورى المبسط فى علم الكلام، وهو حاشية على جوهرة التوحيد (القاهرة سنة ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م ص ١٠١ - ١٠٦) وتقوم «شهادة الألسنة والأيدى والأرجل» بما كان يعمل الناس (سورة النور، الآية ٢٤) واستباق الصراط (سورة يس، الاية ٦٦؛ سورة الصافات، الآية ٢٣) بدور ثانوى فى الحساب.

وكان الفعل الثلاثى للجذم ح س ب يستعمل فى الصوفية بمعنى روحى وليس أخرويا، لبيان حساب ما يضمره الشخص الورع والذى يقدمه لله، ومن هنا ظهر فى الوجود اسم المحاسب الذى أطلق على حارث بن أسد «الذى يبز غيره فى محاسبة ضميره».

المصادر:

فى صلب المادة وإليها يمكن أن يضاف كثير من الأحاديث الواردة فى كتب العبادات أو الوعظ المبسطة ورسائل مختلفة فى علم الكلام فى الفصول التى تتناول الوعد والوعيد.

آدم [ل.كارديه L.Garadet].

+ «**حساب الجُمَّل**»: طريقة تدوين التواريخ برمز من حروف تدل على أعداد، وتقوم هذه الطريقة بأن تجمع فى كلمة «مناسبة ذات دلالة) أو فى

عبارة قصيرة جملة من حروف إذا أضيفت مرادفاتها العددية دلت على حادث وقع فى الماضى أو فى المستقبل. وهذا النقش يعرف باسم «رمز» وفى التركية «تأريخ».

وثمة ضرب أكثر تعقيدا يسمى المذيَّل. وهنا يكمل الرمز الأصلى بذيل، وحاصل جمع الأثنين يزودنا بالتاريخ.

ويقتضى التفسير الصحيح لهذه الرموز بطبيعة الحال أن ندخل فى الاعتبار الفرق فى القيمة العددية لحروف بعينها، بين أبجد المشرق وأبجد المغرب (ويتضمن الأندلس)، وقد لوحظ أن هذا يتضمن ستة حروف، تأتى، حسب ترتيب قدموس، بعد النون وهى: السين والشين والصاد والضاد والزاى والغين. أما فى الفارسية والتركية فإن الحروف الخاصة بهاتين اللغتين (پ،چ،ژ، ك) لها نفس القيمة العددية كالألفاظ المجانسة لها فى العربية.

ويمكن أن نعّد التاء المربوطة هاءاً أو تاءاً سواء وردت فى وقف أو فى درج. ويمكن أن تحسب الحروف المشددة حرفا واحدا أو حرفين. وبالمثل يمكن أن يضاف حرف الألف فى أول الكلمة أو فى آخرها أو يغفل حسب الضرورة. وهذه الرموز تستخدم عادة فى النقوش (المنظومة بصفة عامة) احتفالا بذكرى تشييد مؤسسة. وهى بالمثل شائعة فى الموجزات التاريخية المعدة للتعليم من نوع الأرجوزة، وبخاصة فى الوفيات. والرموز فى النصوص التذكارية، ترسم أحيانا بلون متميز عن لون سائر الكتابة. وترد فى المخطوطات مكتوبة بحروف أكبر. والعبارة التى يتألف منها الرمز يكاد يدل عليها دائما حرف الجر «فى» أو إحدى كلمتى «عام أوسنة».

وفى مراكش، أيام القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) على عهد السعديين بدأ يشيع بصفة خاصة استخدام الرموز، لا فى النقوش على النصب التذكارية فحسب، بل فى الوفيات أيضا. وكان المؤلف الأصلى فى الفئة الأخيرة هو كاتب السر وشاعر البلاط محمد بن أحمد المكلاتى المتوفى عام ١٠٤١هـ (١٦٣١م) صاحب لامية كانت تتمة لمنظومة على هذا النحو من

نظم محمد بن على الفشتالى المتوفى عام ١٠٢١هـ (١٦١٢م).

وفى القرن التالى نظم محمد المُدَرعً المتوفى عام ١١٤٧هـ (١٣٧٤م) أرجوزة من النوع نفسه عن أعيان فاس. وكان عبد الوهاب آدرّاق المتوفى عام ١١٥٩هـ (١٧٤٦م) صاحب أرجوزة أخرى عن أولياء مكناس.

وهذه الوفيات جميعا المنظومة بالرموز قد استخدمها على نطاق واسع المؤرخون وكتاب السير فى مراكش، وبخاصة محمد القادرى المتوفى عام ١١٨٧هـ (١٧٧٣م) فى كتابه نشر المثانى، ومحمد بن جعفر الكتانى المتوفى عام ١٣٣٩هـ (١٩٢٠م) فى كتابه سلوة الأنفاس.

وجمع القيمة العددية لجميع الحروف التى تكون كلمة (اسم علم فى هذه الحالة) هو الأساس فى تنبؤ، يعرف بحساب النيم، وبه يمكن التنبؤ بمن سوف يكتب له النصر ومن سوف تكتب له الهزيمة إذا اشتبك حاكمان فى حرب. وقد وصف ابن خلدون بالتفصيل هذا العمل فى مقدمته (أنظر طبعة Quatremére، ص ٢١٠ ـ ٢١٤؛ والترجمة الفرنسية بقلم De Slane، جـ١، ص ٢٤١ ـ ٢٤٥؛ والترجمة الإنكليزية التى قام بها Rosenthal جـ١، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨)؛ وأنظر أيضا مادتى سيمياء وزائرجة.

المصادر:

(١) تناول الموضوع، بإيجاز شديد، كارادى ڤو فى ختام مقالة تأريخ فى الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) E.Lévi-Provençal: *Les historiens des chorfa*، ص ٧٩ ـ ٨٠ (أنظر أيضا، فى فهرست كتابه، أسماء الكتاب الذين ورد ذكرهم فيما سبق).

(٣) الإفرانى، نزهة الحادى، ترجمة Houdas ص ٢٨، ٥٥، ٦٦، ٨٢، ١٦٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٥، ٢٣٤، ٢٦٥، ٣٤١، ٤٥١.

(٤) السلاوى، كتاب الاستقصاء، القاهرة عام ١٣١٢هـ = ١٨٩٤م؛ جـ١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٥) المصـــدر المـذكـــور: جـ٤، ص ٢٨١.

(٦) G.S. Colin: *Une nouvelle in- scription arabe de Tanger*، فى *Hesp.* جـ ٤ (سنة ١٩٢٤) ص ٩٤.

آدم [ج. س. كولان G.S. Colin]

+ «**حساب الـعَقْد**» (حساب الـعُقَد، حســاب العقود، حســاب القبضــة باليد، حساب اليد).

هو فن التعبـير عن الأعداد بأوضاع الأصــابع وتثـبت بعض الإشـارات أن العـرب القـدامى لم يكتـفـوا فى بعض الأحـيان بأن يظهـروا أيديهم المـدودة وهم يثنـون إصـبـعـا أو أكـثـر عند الضرورة، لـلتعبـير عن بعـض الأعداد الصـغيـرة (أنظر I. Goldziher فى *Arab- ica*، مجلد ٨، جـــ٣، ص ٢٧٢)، بل كان فى وسعــهم أيضا أن يعبـروا عن أعداد أكبـر بقبض أصابعهم فى وضع مـعين (انظر G.Levi Della Vida فى *Isl.* ، مـجلد ١٠، سنة ١٩٢٠، ص ٢٤٣)، وليس من المستعبـد أن يكون النبى [ﷺ] قد أتخذ إيماءات معينة وصفها المعاصرون له أو فسـروها بأنهـا تشيـر إلى أعداد وفـقا لنهج جرى العرف باستعماله (أنظر H. Ritter، فى .Isl، مــــجلد ١٠، سـنة ١٩٢٠، ص ١٥٤ ـ ١٥٦)، وخـاصـــة وضع اليد فى التشهد على الرغم من أن الروايات المأثورة مختلفـة كل الاختلاف عـما جـرى عليه الـعمل من بعـد (أنظر I.Goldziher: المصـدر نفســه). ويتحـدث بلوتارخ عن ممارســة حساب العـقد فى فارس (الترجمة الفـرنسية التى قام بها Ricard: *Vies*، جـــ٢، ص ٥١٤، تعـليـق ٢٥)؛ ومنذ القرون الأولى للإسلام كان الشعراء العرب أو الفـرس خليقين على سبيل المثال بأن يلمحوا تلمـيحا مستترا ذكيـا بأن شخصـا ما يفتـقر إلى الكرم بقولهم إن يده تـصور الرقم ٩٣ (الرقم الذى تدل عليه اليـد المقبوضة هو ســمة البـخـل) مما يوحى بأن الطريقــة التى لدينا أوصــاف متـأخرة فى الزمن لهـا، كانت مـعروفـة فى مرحلة ضـاربة فى القدم، وربما عـرفناها عن طريق الكتاب الفرس. وينسب حمـد الله مستوفى إلى ابن ســينا فــى أنه ابتكر ســنة ٤٢٠هـ (١٠٢٩م) حساب العقد، فيكون ذلك قد حـرر الحاسـبين مـن عبء استـعمـال أجهـزة العد؛ ثم ذكر الصـولى (المتوفى

عام ٣٣٥هـ (٩٤٦) فى مصنفه أدب الكتاب (القاهرة عام ١٣٤١هـ ـ ١٩٢٢م، ص ٢٣٩): أن الكتاب «قالوا الحساب الهندى أخرج لكثير العدد، وعلى هذا اجتنبوه لأن له آلة، ورأوا أن ما قلت آلته وانفرد الإنسان فيه بآلة من جسمه كان أذهب فى السر وأليق بشأن الرياسة، وهو ما اقتصروا عليه من العقد والبنان». ولابد أن هذه الطريقة فى الحساب بالأصابع كانت قيد الاستعمال بالفعل منذ ما يقرب من قرن قبل ذلك، لأن الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥هـ (٨٦٨م) ينصح المعلمين (كتاب المعلمين، مخطوط بمكتبة المتحف البريطانى، Rieu رقم ١١٢٩، ورقة ١٣ ظهر) بتعليم حساب العقد (العُقد) بدلا من حساب الهند، أى الحساب بالأعداد «الهندية»؛ وقد أدخل الكاتب نفسه فى طرق البيان الخمسة ماأسماه عقد «أو عُقد فى قراءة G.E. von Grunebaum للنص) الذى يجعله هو عين الحساب بالأصابع ويرى جرونباوم أنه حساب لا يحتاج إلى «كلمة منطوقة أو كتابة»؛ وبعد فإن الآيات القرآنية الكريمة (سورة الأنعام، الآية ٩٦؛ سورة يونس، الآية ٥؛ سورة الإسراء الآية ١٢، ١٣؛ سورة الرحمن، الآية ٤، ٥) التى يستشهد بها تأييداً لرأيه فى فضائل الحساب (البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، جـ١، ص ٨٠، وانظر أيضا جـ١، ص ٧٦، الحيوان، جـ١، ص ٣٣) تشير كلها إلى حسبان الشمس والقمر، وحساب السنين، والحساب، ومن ثم فإنها ربما تشير إلى الحساب بالأصابع، على نهج يذكرنا بصورة غريبة بالطريقة التى شرحها الأب الراهب بيد Bede فى القرن السابع الميلادى (*De temporum ratione* فى Migne: *Patrol.*، مجلد ٩٠، ص ٢٩٥؛ النص والترجمة فى J.G.Lemoine ص ١٤ ـ ١٧).

ومما يرجح هذا الفرض ترجيحا كبيرا أن هذا الكاتب الإنكليزى نفسه يشرح، فى الفصل الأول (*De compute vel. loquela digitorum*) من كتابه المذكور، طريقة للتعبير عن الأعداد بإيماءات الأصابع تكاد تكون مطابقة تماما للطريقة التى تضمنتها رسائل المسلمين المتأخرة عن ذلك فى الزمن

كثيرا، وهى التى ألفها الموصلى وابن المغربى، وابن شعلة، وطيبغا،وابن بندود ، ويبدو أن هذه الرسائل ليست متقدمة عن القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى). وجاءت أيضا فى كتاب «فرهنك جهانكيرى» (بين عامى ١٠٠٥-١٠١٧هـ = ١٥٩٧ ـ ١٦٠٨م)، الذى ينقل نصا من على يزدى (المتوفى عام ٨٥٠هـ = ١٤٤٦م) بالفارسية ولكنه يجرى على مألوف العرب.

ويومأ إلى الأرقام فى هذه الطريقة على النحو الآتى:

١ ، بثنى الخنصر إلى أسفل.

٢ ، بثنى الإصبع الثالث أيضاً إلى أسفل .

٣ ، بإضافة الوسطى إليهما.

٤ ، بثنى الإصبع الثالث والوسطى فقط إلى أسفل.

٥ ، بثنى الوسطى فقط إلى أسفل.

٦ ، بثنى الإصبع الثالث فقط إلى أسفل.

٧ ، بثنى الخنصر ثنيا خفيضا جدا.

٨ ، بثنى الخنصر والإصبع الثالث معا ثنيا خفيضا جدا

٩ ، بإضافة الوسطى إليهما.

١٠ ، يوضع بنان السبابة على منتصف الإبهام

٢٠، بمد الإبهام والسبابة فى وقت واحد.

٣٠ ، يوضع بنان الإبهام وبنان السبابة معا

٤٠، بمد الإبهام فوق أسفل السبابة.

٥٠، بثنى الإبهام إلى أسفل فى زوايا قائمة.

٦٠، بلف السبابة حول الابهام.

٧٠، بوضع بنان الإبهام على العقدة الوسطى للسبابة.

٨٠، بوضع بنان السبابة على ظفر الإبهام (ولكن هناك أشكالا مختلفة).

٩٠، بوضع بنان السبابة على أسفل الإبهام.

١٠٠، ببسط اليد (ولكن هناك أشكالا مختلفة).

والإيماءة باليد اليمنى تدل على الوحدات من ١ ـ ٩؛ والإيماءة باليد

اليسرى تدل على نفس العدد من ١٠٠٠ إلى ٩٠٠٠، والإيماءة باليد اليمنى تدل على العشرات من ١٠ إلى ٩٠؛ وباليسرى تدل على المئات من ١٠٠ إلى ٩٠٠[1].

أما من ١٠,٠٠٠ فإن الطريقة التى وصفت فيما سبق تختلف بعض الخلاف عن طريقة بيد، ولكن الطريقتين على وجه الإجمال متماثلتان فى الواقع، وقد أمكن إثبات أن الرقم ١ لا يتحصل ببسط السبابة، كما تحملنا الرواية الإسلامية على الاعتقاد بهذا.

وكانت هذه الطريقة معروفة فى الغرب منذ القدم، بيد أنها لم تعد تستخدم بعد بداية العصور الوسطى، أما فى الشرق فإن من الراجح أنها كانت معروفة للكتاب الذين يتحدث عنهم الصولى وأنها ظلت مستعملة حتى عهد قريب جدا، إذ جرى العمل بها للقيام بعمليات حسابية (بصرف النظر عن القسمة). وليس فى متناول أيدينا وصف قديم للطريقة، وهنا طريقة لا تزال معروفة للشيوخ فى تونس (نقل المعلومات عنها M.Souissi): فضرب ٦×٨ مثلا: إثن خنصر اليد (=٦) والأصابع الثلاثة الأولى من اليد اليمنى (=٨)، ومن ثم يكون حاصل جمع الأصابع المثنية (١+٣=٤) يبين العشرات وحاصل ضرب الأصابع غير المثنية (٤×٢=٨) يبين الآحاد.

ومن جهة أخرى فإن هناك طريقة أخرى تستعمل أيضا فى بعض المعاملات التجارية التى تشمل سلعا نادرة غالية جدا، وبخاصة اللآلىء، عندما يقوم المشترى والبائع بعقد صفقة فى حضور شهود ولا يريدان أن يبوحا بشروط الصفقة المعقودة فيعمد المتفاوضان، وهما جالسان وجها لوجه، إلى إخفاء يديهما اليمنيين تحت غطاء، ويلمس كل منهما أصابع الآخر، وفقا لشفرة دقيقة؛ وعلى الرغم من أن الآحاد فى السلسلة العددية لا يلحظ

(١) الذى جاء فى كتاب الصولى : أدب الكتاب «وقد وضعوا كلا من عقود الأصابع بازاء عدد مخصوص ثم رتبوا لأوضاع الأصابع آحادا وعشرات ومئات والوفا ووضعوا قواعد يتعرف بها حساب الألوف فما فوقها ليد واحد، وقد ألف فى ذلك رسائل عديدة واراجيز ومنظومات.

الفرق بـينهمـا فإن من يعنيـهمـا الأمر يعرفان ماذا تعنى:

١، ١٠، ١٠٠، ١٠٠٠ يشـار إليهـما بإمسـاك السـبـابة التى تحـتـفظ هنا بقيمتها؛ (أنظر ما سبق)

٢، ٢٠، ٢٠٠، ٢٠٠٠ يأخذ السـبابة والوسطى.

٣، ٣٠، ٣٠٠، ٣٠٠٠ يأخذ السـبابة والوسطى وإصبع ثالث.

٤، ٤٠، ٤٠٠، ٤٠٠٠ يأخذ الأصابع الأربعة كلها.

٥، ٥٠، ٥٠٠، ٥٠٠٠ يأخـذ اليـد بأسرها.

٦، ٦٠، ٦٠٠، ٦٠٠٠ بالـضـغط مرتين على السبـابة والوسطى وإصبع ثالث (٣×٢).

٧، ٧٠، ٧٠٠، ٧٠٠٠ كـمـا يحـدث بالنسبة للعدد ٤ ثم كـما يحدث بالنسبة إلى ٣ (٤+٣).

٨، ٨٠، ٨٠٠، ٨٠٠٠ بالضغط مرتين على الأصابع لأربعة كلها (٤×٢).

٩، ٩٠، ٩٠٠، ٩٠٠٠ كـمـا يحـدث بالنسبة للعدد ٥ ثم كـما يحدث بالنسبة إلى ٤ (٥+٤)

وهذه الطريقة التى دونها طاشكبرى زاده فى مفـتاح السعادة (حـيدر آباد، جـ١، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١؛ ونقلهـا حاجى خليـفـة، أنـظر von Hammer: *Encyclopaedische Uebersicht der wissenschaften des Orients*، ص ٣١٥ و Niebuhr: *Description de L'Arabie*، الترجـمة الفرنسيـة، عام ١٧٧٩، جـ١، ص ١٤٥، بصفة خاصة) لا يزال العمل بهـا ساريا فى جـزيرة البحـرين، وفى البـحـر الأحـمـر، وربما فى مكان آخـر (أنظر الأب أنستـاس فى المشرق عـام ١٩٠٠ H.deMonfreid: *Secrets de la mer Rouge* باريس عـام ١٩٣١، ص ١٠٠). ويسجلها للجزائر فسكويه (H. Fisquet، فى *Histoire de l'Algérie* باريس عـام ١٨٤٢،، ص ١٧١) وهناك إجـراء من هذا القبـيل يستعـمل فى البنجاب، وهو يستـخدم العُقَد وليس الإصـبع بأسره، ولكنـه لم يسـجل فى بلاد الـشـرق الأوسط.

وأصل الطريقة التى وصـفت بإيجاز فيـما سبق يكتنفه الغـموض، وعلى أية حال فإنه يبدو أن الطرق الـتى تستعمل

أو كانت تستعمل فى الأقطار العربية، لم تكن بأية حال من ابتكار أهلها) أنظر I.Goldziher: المصدر المذكور) أو على الأقل لا ترجع إلى عصور عربية قديمة؛ ومن جهة أخرى فإن قطعا صغيرة من العظام والخشب، عثر عليها فى مصر، تدل على الأعداد، وفقا للطريقة التى تقوم على ثنى الأصابع، وليس مما ينافى المنطق أن نرى فى هذا الأصل المحتمل للطريقة التى وصفتها المصادر العربية والفارسية والمصطلحات المستخدمة، فى قرينة أخرى، تثير صعوبة، لأنه على الرغم من أن حساب اليد أو حساب القبضة باليد واضحان، فإن هذا ليس هو الوضع الذى ينطبق على الكلمات المشتقة من المصدر «عقد» الذى يدل بجلاء على مفاصل الأصابع والُعَقد ولكنه يعنى أيضا «العَقْد» (أى الاتفاقية). ومن الممكن وفقا للتحليل الأخير، أن تكون ثمة طريقة أقدم من هذه الطرق التى بقيت مدونة، كانت تقوم على العد بعقد الأصابع، وأن المصطلح قد طبق من بعد على طرق أخرى.

المصادر:

(١) ترجم S.de Sacy الفصل من فرهنك جهانكيرى لجمال الدين حسين إنجو بعنوان *De la maniére de compter au moyen des jointures des doigts usitée dans L'Orient* فى *Journn. As.*، جـ ٣، (سنة ١٨٢٣).

(٢) ترجمة A. Roediger: بعنوان *Ueber die in Orient gebrae. uchliche Fingersprache fuer. den Ausdruck der Zahlen*، فى *Zeitschr. des Deutsch morgenl Gesesells.*، سنة ١٨٤٥، ص ١١٢ ـ ٢٩.

(٣) ترجمة S.Guyard، بعنوان *Chapitre de la préface de Farhangi Djihangiri sur la dactylonomie* فى *Journ. As.*، سنة ١٨٧١، ص ١٠٦ ـ ١٢٤.

(٤) قصيدة محمد بن أحمد الموصلى فى حساب القبضة باليد (مخطوط، باريس، المكتبة الأهلية تحت رقم ٤٤٤١) وقد نشرها الأب أنستاس بعنوان «عقود»، فى المشرق، جـ٣ (سنة ١٩٠٠)، ص ١٦٩ وما بعدها (أنظر أيضا ص ١١٩ وما بعدها) وترجمها

فى A. Marre and Boncompagne جـ ١، ص ٣٠٩ بعنوان: *Maniére de compter des anciens ovec les doigts de la main* (تعليق أحمد الطرابلسى، وقد نشره وترجمه H. Ritter، فى *Isl.*، جـ ١٠ (سنة ١٩٢٠) ص ١٥٤ ـ ٦، ٢٤٣ وما بعدها.

(٥) نصوص ابن المغربى وابن شعلة وطيبغا الأشرفى البكلمشى اليونانى وقد نشرها J.Ruska بعنوان *Arabische Texte ueber das Fingerrechnen*، فى .Isl، جـ ١٠ (سنة ١٩٢٠)، ص ٨٧ ـ ١١٩.

(٦) الفصل الذى عنوانه «فى معرفة عقد الأصابع»، فى كتاب «مقالات» لابن بندود وقد ترجمه G.S.Colin، فى سنة ١٩٣٢، جـ١، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٧) دراسات I Goldziher، فى *Ueber Gebaerdenund Zeichensprache bei den Arabern* فى *Zeits. fuer voelkerpsychologie*، جـ ١٦ (سنة ١٨٦٦) ص ٣٦٩ ـ ٣٨٦ (تحليل قام به G. H. Bousquet، فى *Arabica*، مجلد ٨، جـ ٣، سنة ١٩٦١، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢) ويتناول بصفة عامة لغة الإشارة.

(٨) المؤلف نفسه فى *Zeitchr. der Deutsch, Morgenl Gesells.* جـ ١٦ (سنة ١٩٠٧)، ص ٧٥٦ ـ ٧٥٧.

(٩) المصنف الرئيسى عن المسألة التى تم بحثها فى المقال الحالى هو ما ألفه. J.G. Lemoine، بعنوان *Les anciens procédes de calcul sur les doigts on Orient et en Occident*، فى *Revue des étdes islamiques* فى سنة ١٩٣٢، جـ١، ص ١ـ٥٨؛

(١٠) انظر أيضا م.ب الأثارى، فى مذكرات البعثة الأثرية الفرنسية بالقاهرة، جـ٥ (سنة ١٩٢٥)، ص ٧٠ـ٧٩.

(١١) A. Fischer: *Ueber Finger- Zahlenfiguren bei den Arabern*، فى *Islamica*، جـ٦، (سنة ١٩٣٤)، ص ٤٨ـ٥٧ (وكذلك مادة إشارة).

آدم [ش. پلا Ch. Pellat]

+ **«حساب الغُبار»**: أى الحساب بالغبار: طريقة للحساب مقتبسة من

فارس نسبت إلى تخت كان الحاسب ينثر عليه، بهز قطعة من قماش أو بطريقة أخرى، طبقة رقيقة من الغبار، ثم يستخدم عصا صغيرة لرسم أرقام، تعرف باسم أعداد الغبار، ويزيل ناتجا جزئيا بحجبه بقليل من الغبار، ويجمعه بعد ذلك لاستخدامه مرة أخرى عندما يفرغ من العملية. (وانظر عن العمليات المختلفة التى تجرى على هذا النحو مادة «حساب، علم»).

وهذه العملية تكمل العمليات التى عرفها العرب من قبل وهى: حساب العقد (انظر هذه المادة)؛ والعد بالحصى (ومن ثم إحصاء؛ ، والحساب المفتوح أو الهوائى، إلخ) ولكن لا يعرف إلا القليل عن أصلها. وثمة مسألة تثار بصفة خاصة، وهى هل كان استخدام الغبار ليس إلا نتيجة عرضية لترجمة غير صحيحة للفظ فارسى أو غير فارسى؟ ذلك أن اللوح قد ألصق عليه صلصال، وهو مادة أمكن فى يسر أكبر أن تحفر عليه أرقام وتمحى منه بقلم مسطح من أحد طرفيه.

وعلى أية حال فإن هذه العملية لم تكن ممكنة إلا منذ أصبحت الأرقام معروفة. وقد أدخلت الأرقام الهندية de-vanagari إلى بغداد حوالى عام ١٥٥هـ (٧٧٠م)، ولكن من المعروف أن محمد بن موسى الخوارزمى المتوفى حوالى عام ٢٣٢هـ (٨٤٦م) ساعد على نشر الحساب الهندى، ومع ذلك فإن علماء الرياضيات والفلكيين، الخ ظلوا وقتاً طويلاً يفضلون الاستمرار فى الأخذ بالطريقة القديمة فى الإشارة إلى الأرقام بحروف الهجاء (انظر مادتى «أبجد» و«حساب الجمّل») ومن جهة أخرى يبدو أن أرقام الغبار المستمدة من الحساب الهندى انتشرت بسرعة لا بأس بها فى هذا الجزء أرقام تصور كما هى فى المغرب والأندلس، حيث اختارها علماء الرياضيات وأصبح تاريخ تطورها فى آخر الأمر ممتزجا بتاريخ الأعداد المعروفة بـ «العربية»، وهى التى تستخدم فى أوربا. والجدول التالى يبين تطور أعداد الغبار حتى المرحلة التى صارت فيها تستخدم فى عالم الغرب المسيحى.

القرن الرابع هـ / القرن العاشر م

حوالى سنة ٣٤٠ هـ / ٩٥٠ م

ابن البناء : مقالات (قرن ٨ هـ / ١٤ م)

شرح على التلخيص (١٠٨٢ هـ / ١٦٧١ م)

كشف الجلباب

البشلوى

Los libros de Saber de Astronomia ونقع J.Prace

Europae Almanach : R.lish حوالى ١٤٠٠ م

المصادر:

(١) ابن البنّاء، مقالات فى الحساب، مخطوط بمكتبة تونس تحت رقم ١٠٣٠١.

(٢) القلصادى فى كشف الأستار (الأسرار) من حروف الغبار، مخطوط بمكتبة تونس تحت أرقام ٣٣٩٢، ٣٩٣٤، ٤٧٧٥.

(٣) كشف الجلباب عن علم الحساب، مخطوط بمكتبة تونس تحت رقم ٢٠٤٣.

(٤) الشريشى، كتاب التلخيص بعد السبك والتخليص (رسالة عن الحساب المفتوح)، مخطوط بمكتبة تونس تحت رقم ٢٠٤٦.

(٥) البشلوى، رسالة فى الحساب المفتوح، مخطوط بمكتبة تونس تحت رقم ٢٠٤٣.

(٦) Rouse Ball: *History of mathematics*، كمبردج سنة ١٨٨٩.

(٧) J.A.Sanchez Perez: *La aritmética en Roma, en India y en Arabia*، مدريد - غرناطة سنة ١٩٤٩، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٨) M. Cahen: *La grande invention de l'ecriture* باريس سنة ١٩٥٨، ص ٣٨٥.

آدم [م. سويسى M. Souissi]

حسام الدين چلبى

حسن بن محمد بن الحسن بن أخى ترك (توفى سنة ٦٨٣هـ = ١٢٨٤م) المريد الحبيب والخليفة الثانى لجلال الدين الرومى . ولد لأسرة قدمت من أرمية إلى قونية لتستقر فيها (الأفلاكى: مناقب العارفين، جـ٢، ص ٧٥٩؛ ترجمة إيوار، جـ٢، ص ٢٤٢). وكان حسام الدين مريداً لجلال الدين وهو بعد شاب وقد عرف شمس الدين التبريزى المتوفى سنة ٦٤٢هـ (١٢٤٤م) ومن ثم يمكن أن نذهب إلى أنه ولد حوالى سنة ٦٢٣هـ (١٢٢٦م؛ أنظر المصدر المذكور، جـ٢، ص ٧٣٨؛ الترجمة، جـ٢، ص ٢٢٣). وكان أبوه وأجداده من أخيّه الأناضول. وفقد حسام الدين أباه فى سن باكرة، وكفله عدة أعيان فى زمنه. فلما بلغ سن المراهقة أسر جماله كل من شاهده (المصدر المذكور، جـ٢، ص ٧٣٨؛ الترجمة، جـ٢، ص ٢٢٤). وهنالك شخص هو وجميع خدمه ورفاقه الشبان إلى جلال الدين وأصبح مريداً له وأعفى جميع حاشيته من خدمته، وتخلى عن ثروته جميعاً حتى متاع بيته لصالح جلال الدين وحلقته. وقد أثر إخلاصه الشديد واستقامته فى جلال الدين فجعل له الإشراف على إيراد الوقف الذى يخصه والهدايا التى كان يتلقاها من أشخاص شتى. وكانت كل هذه المبالغ من المال تحمل إليه فيوزعها أولا على أسرة جلال الدين ثم

يفرقـها على أعضـاء حلقتـه كل بحسب رتبته (المصدر المذكور، جـ٢، ص ٧٧٧؛ التـرجمـة، جـ٢، ص ٢٥٥). وسرعـان مـابرز شـأنه بين المـريدين لورعـه وإخـلاصه لجـلال الدين، فـزاد تقـدير جلال الدين له لأنه على خلاف الآخرين قد أظـهر تبـجيله العظيم لشـمس الدين التـبـريزى ثم لـصـلاح الدين زركـوب (المصـدر المـذكـور، جـ٢، ص ٧٨٢؛ الترجمة، جـ٢، ص٢٥٩). ومن الواضح أنه حـدث فى هذا الوقت أو بعـده بقليل أن اتصل جـلال الدين بعمال الحـكومة لتـدبير إقـامة حـسام الدين «شـيخـاً» لخانقاه ضـيا وخانقاه لا لا فى قـونية، (انظر مكتوبات مولانا جلال الدين، ص ١٢٨ـ١٢٩) ونجح جـلال الديـن فى مـسـعـاه (الأفـلاكى، جـ١، ص٥٥٨؛ جـ٢، ص ٧٥٤)، ٧٥٨؛ الترجمة، جـ٢، ص ٧٣، ٢٣٧، ٢٤١). وبعـد وفـاة الشـيخ صـلاح الديـن (٦٥٧هـ = ١٢٥٨م) أقـام جـلال الديـن مكانه فى المشيخة حسام الدين. وفى غضون هذه السنوات الخـمس نـظم المجلد الأول من المـثنـوى (٦٥٩هـ = ١٢٦٠ـ١٢٦١م) بناء على استـحثاث حـسام الدين الذى كان جلال الدين يمليـه عليه. ولما انتهى جلال الدين من هذا المجلد توفيت زوجة حـسـام الدين، وتولاه الحـزن والكمـد لوفـاتهـا وتوقف عن حث جـلال الدين على إكـمـال المثنوى (المثـنوى، جـ٢، ص٢٤٧؛ أفلاكى، جـ٢، ص٧٤٢ـ٧٤٤؛ التـرجـمـة جـ٢، ص ٢٢٨) وبعـد ذلك بسنتين تزوج حسـام الدين مرة أخرى واسـتـؤنف العـمل فى المـثنوى. وظل حسـام الدين يعمل خليفـة لجلال الدين وكـاتبه حـتى وفاة جـلال الدين، وظل حسام الدين بعد ذلك وبناء على ترشيح جـلال الدين خليـفـة لـه طوال الاثنتى عشـرة سنة الباقـية من حيـاته. (انظر سلطان ولد: ولد نامه، ص ١٢٢؛ سـپاه سـالار: الرسـالة، ص ١٤٦؛ أفـلاكى، جـ٢، ص ٧٤٦؛ التـرجـمـة، جـ٢، ص ٢٣١). وقد اجتـذب حسام الدين قلوب الناس من جـمـيع الطبـقـات بنظرته

المتفائلة وكرمه ودماثة خلقه. وتوفى فى قونية سنة ٦٨٣هـ (١٢٨٤م) ويقول أفلاكى (جـ٢، ص ٧٧٩؛ الترجمة، جـ٢، ص ٢٥٦) إن وفاته كانت فى ٢٢ شعبان الموافق ٣ نوفمبر، ولكن المنقوش على شاهد قبره (انظر كولپنيار لى: مولانا دان صونرا مولوى لق، ص ٢٨) أن الوفاة حدثت يوم ١٢ شعبان الموافق ٢٥ أكتوبر، ودفن فى «تربة» جلال الدين.

وترجع شهرة حسام الدين، الذى لم يترك أى أثر، إلى مساعدته فى كتابة المثنوى. وقد اعترف جلال الدين بهذه المساعدة فى فصول مختلفة من مثنويه وأثنى على حسام الدين فى عناوين وألقاب تشريف شتى، بل لقد سمى المثنوى «حسامى نامه» (المثنوى ١، ٣؛ جـ٤، ص ٢٧٨، س ١ـ٦، جـ٦، ص ٢٧١، س ١ـ٣؛ سپاه سالار، ص١٤٢؛ أفلاكى، جـ٢، ص٧٤٢ـ٧٤٣؛ الترجمة، جـ٢، ص٢٢٧). وكان جلال الدين وقتما وحيثما يجد وقتاً للإملاء، فإن حسام الدين يدون الأبيات ثم يقرؤها على جلال الدين. وقد توقف العمل فى المثنوى سنتين بعد إتمام المجلد الأول، ثم استؤنف سنة ٦٧٢هـ (١٢٦٣ـ١٢٦٤م) وأكتمل المثنوى قبيل وفاة جلال الدين. (انظر أ. كولپينارلى: مولانا جلال الدين، ص ١٢٠). وكانت الأجزاء من المثنوى التى تدون فى أوقات مختلفة تنقح وتشرح حين يقرؤها حسام الدين على جلال الدين (أفلاكى، جـ١، ص ٤٩٦ـ٤٩٧؛ الترجمة، جـ٢، ص١٩) وبعد ذلك عدت النسخة التى نسخت على أساس هذه التنقيحات والشروح من أوثق النسخ حقاً (المصدر المذكور)، وتوجد بعض مخطوطات نسخت من هذه النسخة فى مكتبات قونية وإستانبول (نهاد م. چطين: مثنوينك قونية كتبخانة لركدكى إسكى يازمه لرى فى شرقيات مجموعه سى، جـ٤، سنة ١٩٦١، ص ٩٦ـ١١٨). وكان الفضل الثانى لحسام

الدين على أسلوب المولوية فى الحياة الذى تطور من بعد فأصبح «طريقة» هو وضع أسس آدابها ومن ثم فقد جعلها شعيرة يعقد «السماع» تبعا لها بعد صلاة الجمعة ويقرأ المثنوى بعد قراءة القرآن (أفلاكى، جـ٢، ص ٧٧٧؛ الترجمة، جـ٢، ص ٢٥٥). وقد أقيم ضريح جلال الدين فى أثناء مشيخة حسام الدين، وهكذا أصبح للطريقة مقراً ومركزاً مما يجيز لنا أن نقول إنه غدا «قبلة» المولوية (أ. كولپنيارلى: مولانا جلال الدين صونرا مولو يلق، ص٢٤).

المصادر:

(١) سلطان ولد: ولد نامه، طبعة جلال همايى، طهران، طبعة غير مؤرخة، ص ١٢٠ـ١٣٩.

(٢) فريدون بن أحمد سپاه سالار: رسالة طبعة سعيد منسى، طهران سنة ١٣٢٥هـ، ص ١٤١ـ١٤٨.

(٣) شمس الدين أحمد الأفلاكى: مناقب العارفين ، طبعة ت يازجى، أنقرة سنة ١٩٥٩ـ١٩٦١، جـ١، ص٤٩٦؛ جـ٢، ص ٧٣٨ـ٧٨٣؛ ترجمة C. Huart: *Les Saints des Derviches Tourneurs* باريس سنة ١٩١٨ـ١٩٢٢، جـ٢، ص ١٩ وما بعدها، ٢٢٣ـ٢٦٠، والفهرس.

(٤) جلال الدين الرومى: مكتوبات، طبعة م. ن. أوزلق وأحمد رمزى، إستانبول سنة ١٩٣٧، ص ١٢٨، والفهرس.

(٥) جامى: نفحات الأنس، الترجمة التركية بقلم لامعى، إستانبول سنة ١٢٨٩، ص ٥٣٢ـ٥٣٥.

(٦) أ. كولپنيارلى: مولانا جلال الدين، إستانبول سنة ١٩٥٢، ص ١١٣ ـ ١٢٢.

(٧) المؤلف نفسه: مولانا دان صونرا مولو يلق.

خورشيد[تحسين يازجى Tahsin Yazici]

الحسام

ابن ضرار الكلبى أبو الخطار: والى الأندلس من عام ١٢٥ إلى عام ١٢٧هـ (٧٤٣ - ٧٤٥م). أقام حنظلة بن صفوان والى إفريقية أبا الخطار عاملا على الأندلس بعد أن قتل بلج بن بشر فى وقعة عام ١٢٤هـ (٧٤٢م) وباع ثعلبة بن سلامة خليفته الأنصار الأندلسيين الذين وقعوا فى أسره بثمن بخس. ويقول ابن القوطية وابن الأثير أن الخليفة هشاماً كتب إلى صفوان بذلك بعد إذ بعث إليه أبو الخطار، وكان يبغض الشآميين بغضاً شديداً. قصيدة يذكره فيها بعداوة القيسيين. وقد أطلق أبو الخطار من فوره سراح أسارى العرب وفل مقاومة الشآميين بأن أرسل نفراً من زعمائهم إلى إفريقية وفرق الباقى على شتى نواحى الأندلس ومدنها، وخصص لمعاشهم ثلث المحصول الذى كان من المتعين على الأهالى أن يقدموه لبيت المال. على أن هؤلاء الزعماء ظلوا على سخطهم وأصبحوا خطرا يهدد الوالى. وقام من بينهم زعيم يدعى الصميل كان أبو الخطار قد شتمه وأهانه وتزعم الشآميين وعمد إلى إشعال الفتنة من جديد. والتقى أبو الخطار بالشآميين على ضفاف وادى لك، فتخلى عنه فريق من جنده فاضطر إلى الفرار، وأسر عام ٧٤٥م. على أنه سرعان ما تخلص من أسره على يد جماعة من أتباعه ثم حاول من جديد لقاء الشآميين فباء هذه المرة أيضاً بخيبة مرة، ولكنه نجح فى الفرار من أيدى أعدائه. ولم ير عندئذ بداً من التفاهم مع ابن حريث والانضمام إليه فى مسعاه، وكان ابن حريث من قبل فى صفوف أعدائه. غير أن الصميل كان يحارب دعوى ابن حريث فى طلب الاعتراف به أميراً على الأندلس، وبلغ من أمر أبى الخطار أن رضى بزعامة ابن حريث، ومع ذلك فقد أسر الرجلان فى وقعة عند شقنده على الوادى الكبير قبال قرطبة وقتلا عام ١٣٠هـ الموافق ٧٤٧م.

المصادر:

(١) البيان المغرب، طبعة Dozy، جـ٢، ص٣٣ وما بعدها.

(٢) ابن القوطية فى Houdas : *Conquête de l'Andalousie en Recueil de textes et traductions publie á l'occasion dn VIII e Congrés internat. des Orientalistes á Stockholm en 1889,* جـ١ ص ٢٣٤ ومابعدها.

(٣) أخبار مجموعة. طبعة Lafuente y Alcantara.

(٤) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ٥، ص٢٠٤ ومابعدها.

(٥) Dozy ; *Histoire des Musulmans d'Espagne* جـ١، ص٢٦٧ ومابعدها.

(٦) Mueller: *Der Islam* جـ١، ص٤٥١، جـ٢، ص٤٣٤ وما بعدها.

+ الحسام بن ضرار أبو الخطار: شريف من كلبية دمشق بلغ الأندلس والياً عليها سنة ١٢٥هـ (٧٤٣م) ليحل محل ثعلبة بن سلامة العاملى خليفة بلج، وكان بلج قد جرح جرحاً مميتاً فى موضع يقال له «أكوا پورتورا» Aqua Portora وقد سعى حسام إلى أن يبعد جند الشام عن قرطبة بمنحهم إقطاعات فى نواحى ألبيرة من أعمال قرطبة، ورية (أرشذونة ومالقة) وجيان، والغرب (جنوبى البرتغال) وناحية تدمير، ولو أن هذه المسألة منه كانت فيما يبدو نصيحة تلقاها من أردبستو ولد غيطشة وزعيم الذميين النصارى الذين وكل إليهم جمع الخراج منهم. على أن عصبيته للكلبيين سرعان ما غلبت على حرصه السياسى وأثار بذلك حرباً على أعدائه تقوم على العناد والحقد. وقد عمد الحزب المخاصم لحسام من القيسية إلى التحالف مع لخم وجذام بقيادة الصُمَيْل الذى بدأ من وقتها يظهر نشاطاً كبيراً وجعل من نفسه رويداً رويداً الذريعة لسياسة حكومته، بل هو قد قام بعد ذلك بعشر سنين بدور هام فى ظهور الإمارة الإسلامية الأندلسية بالاشتراك مع عبدالرحمن الداخل. وقد نالت خطته فى التحالف موافقة حلفائه ومن ثم نجح فى ضم استجة وموررون واستخدم الدهاء فى جعل قيادة الحلف لثوابة بن سلامة زعيمهما ونشبت الفتنة فى الأندلس وتمركز المفتتنون فى ناحية شذونة فى رجب سنة ١٢٧هـ (أبريل سنة ٧٤٥) وما انقضى وقت طويل

حتى التقوا بأبى الخطار الذى كان قد أسرع بجنوده وعسكر على شواطئ وادى لك وهزم أبو الخطار وأسر وما إن بلغ ثوابة قرطبة مظفرا حتى نادى بنفسه والياً على الأندلس. ولم يبق أبو الخطار فى الأسر طويلا، فقد هاجم أتباعه بليل السجن الذى اعتقل فيه وحملوه إلى لبلة، وفيها جاهد للم شمل أتباعه ولكنه خاب فى السيطرة على الحلف الذى كان قد حل محله. أما عن علاقاته الطيبة بالنصارى المقهورين فنحن لا نعلم عنها إلا ما روى من أن سارة حفيدة غيطشة بلغت دمشق فشكت للخليفة هشام بن عبد الملك من أنها جردت من أملاكها على يد عمها أردبستو فأمر الخليفة أبا الخطار أن يرد إليها ملكها الموروث.

المصادر:

(١) ابن الأبار: الحلة، ص٤٦ ـ٤٩.

(٢) ابن الخطيب: الإحاطة، القاهرة، طبعة عبدالله عنان، جـ١، ص١٠٨ـ ١٠٩.

(٣) E.Lévi-Provencal . *Hist Esp. Mus.* جـ١، ص٤٨ ـ ٥٠، ٣٥٨ ـ٣٥٩.

(٤) Dozy: *Recherches* الطبعة الثانية، جـ٢، ص٧٩ ـ ٨٠.

(٥) Simonet: *Hist. des las Mozarabes*، جـ٣، ص١٩٧ ـ ١٩٨.

خورشيد (هويتى ميراندا A. Huici Miranda).

حسب ونسب

مزاوجة فى مألوف العرب، تجمع بين وجهين لفكرة واحدة عن شرف المحتد. ويدل اللفظ الثانى على القرابة والصلة، وبخاصة ما كان مرتبطاً بالأسلاف، أى نسب فرد أو قبيلة؛ وكان النسابة، فى الجاهلية يعنون بالحفاظ على هذا النسب، الذى كان فى الإسلام فرعاً من فروع التاريخ وكان النسب، الذى يعد من عناصر الشرف، لا يقوم على المشاركة فى الدم فحسب، بل يقوم أيضاً على أصل الأم، وإن كانت صلة القربى من جهة الأب أهم فيما يبدو، وكان من اليسير تتبعها. وكان لجميع أفراد القبيلة عادة نسب جامع، يرجع إلى جد تنسب إليه القبيلة، ونسب أضيق من هذا، يبدأ بمؤسس

العشيرة، دون أن تكون الحلقات فى هذه السلسلة بالضرورة من الشخصيات الذائعة الصيت. وكان النسب الذى يفخر به الإنسان هو ذلك النسب العريق الذى لم يشبه ما يشين، على أن أقل شائبة تشوب نسب الشخص كان خصومه لا يتورعون فى هجائهم عن التعريض بأسلافه أو عشيرته. وكان النبى ﷺ يستهدف تأكيد المساواة بين المؤمنين وتحقيق وحدة الجماعة، إذ نهى عن الطعن فى الأنساب، أى الطعن الذى يندد بعيوب صحيحة أو مختلقة، تشين الجد عامة، والجد الأعلى الذى تنتسب إليه القبيلة أو العشيرة خاصة.

وعلى حين كان الناس المحرومون من النسب هم دون سواهم المنعزلون والمنبوذون والعبيد بطبيعة الحال، فان صاحب الحسب فى مفهوم الجاهلية كان لا يقتضى وجود أسلاف له فحسب، بل إسباغ التشريف عليهم باسناد أعمال جليلة إليهم تدل على الشجاعة أو إظهار فضائل بارزة يتصفون بها والافتخار خاصة بكرمهم كرماً يضرب به المثل. وكانت ذكرى الأعمال الجليلة التى قام بها فيما مضى أفراد القبيلة تنتقل من الأب للابن، فتجعل من ذلك حسباً جامعاً يستطيعون جميعاً أن يفاخروا به، وكانت شجاعة الجماعة تقاس كما يقال بمجموع هذه الأعمال والفضائل الفريدة، التى تقدم للجميع نموذجاً يحتذى، ومعياراً خلقياً مثالياً يتمنون بلوغه، وكان هذا فى الحقيقة ضرباً من السنة القبلية.

وفى مقابل النسب، كان فى وسع الشخص أن يكتسب الحسب بأداء أعمال فاضلة أو الإتيان بضرب من الشجاعة فوق المألوف وعلى هذا كان الحسيب شخصاً ينحدر من صلب أسلاف لهم نسب عريق أو شخصاً اكتسب بشخصه الشرف دون أن يتطلب ذلك بالضرورة نسباً بارزاً، فى حين يجب أن يتسلح النسيب بالحسب والنسب جميعاً.

ولم يقض ظهور الإسلام تماماً على هذه الأفكار التى ظلت حية مؤثرة بين القبائل العربية (بل بين الفقهاء الذين

كان لزاماً عليهم أن يعرفوا حسب المرأة لكى يقدروا مهرها) ولكن الأفكار القديمة قد تعدلت فى الحق بفضل النزوع إلى المساواة، والمكانة العالية التى تبوأها الإيمان. والحديث الصحيح يكشف عن تغير فجائى فى المفهوم تتيح لنا المصنفات العديدة فى فقه اللغة والتفسير أن ندرك معناه. على حين ينهى النبى ﷺ عن الطعن فى الأنساب فيقول: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم».

المصادر:

L'honneur Chez les : B. Farès *Arabes avant l'Islam;* باريس سنة ١٩٣٢، ص ٨١ ـ ٨٨ و ١١٤، والإشارات الواردة فيه؛ وانظر أيضاً المسعودى، مروج الذهب، حـ٣، ص١٠٧ وما بعدها (ترجمة Pallat، ص ٩٥٥ وما بعدها) ونظرية ابن خلدون، المقدمة، تحقيق Quatremére، ص ٢٤٣ وما بعدها (ترجمة de Slane، جـ١، ص ٢٨٠ وما بعدها، وترجمة Rosenthal، جـ١، ص٢٧٣ ومابعدها.

آدم (هيئة التحرير .Ed)

الحسبة

مصطلح من مصطلحات القانون الإدارى معناه الحساب أو وظيفة المحتسب ثم اكتسبت الكلمة معنى خاصاً هو الشرطة، وأصبحت تدل أخيراً على الشرطة الموكلة بالأسواق والآداب العامة. وقد استعمل المؤلفون الذين كتبوا فى الفقه الإسلامى (مثل الماوردى وابن خلدون والمقريزى إلخ) لفظ الحسبة بهذا المعنى، وهو أضيق معانيها، ولكن للحسبة من غير شك معنى أوسع من وظيفة المحتسب بمدلولها المحدود، فقد وردت فى تواليف المؤرخين إشارات عابرة عن «دار المحاسبة والمواريث أو الموتى» تدل على أن الحسبة كانت اسماً لدار التسجيل التى يسجل فيها الوفيات والمواليد وتدار فيها تركات اليتامى وأموالهم، ونحن نجد لفظ الحسبة أيضاً مستعملاً للدلالة على دار الموازين والمكاييل وتعرف «بدار العيار» وكذلك ديوان المحاسبة الأعلى، وأخيراً للدلالة على ديوان ميرة الجيش وذخيرته.

المصادر:

(١) Enger: *Mawardii Constitutiones Politicae, Bonnae, 1853* الفصل الأخير (العشرون).

(٢) ابن خلدون: المقدمة، طبعة بيروت سنة ١٨٨٦، ١٩٦.

(٣) خطط المقريزى، طبعة القاهرة ١٣٢٤هـ، حـ٢، ص ٣٤٢،

(٤) Hammer: *Landerverwaltung*، برلين ١٨٣٥، ص٢١، وص١٤٨ ومابعدها.

(٥) Von Kremer: *Kulturgeschichte*، ڤينا ١٨٧٥، جـ١، ص ١٩٠.

(٦) Huart: *Histoire des Arabes*، باريس ١٩١٢، جـ١، ص ٢٦٣ ـ ٣٦٦.

(٧) Behrnauer: *Mémoire sur les Institutions de Police, Journ. As.* السلسلة الخامسة، جـ١٥ و١٦ ، ١٨٦٠ ـ ١٨٦١.

عبد العزيز مرزوق[زامباور E. V. Zambaur]

+ **الحسبة**: مصطلح لم يرد فى القرآن، ويستخدم للدلالة على واجب كل مسلم أن «يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر» كما يستخدم للدلالة على الوظيفة التى يقوم بها الشخص الذى يوكّل إليه فى المدينة السلطة فى تطبيق هذه القاعدة بمراقبة السلوك الأخلاقى للناس بعامة، والإشراف على الأسواق خاصة؛ وكان هذا الشخص الذى يوكّل بالحسبة يطلق عليه اسم المحتسب. ويبدو أن ليس هناك نص يقرر صراحة العلة فى اختيار هذا المصطلح أو يبين كيف نشأت المعانى المذكورة آنفاً من فكرة «الحساب» أو «الكفاية» التى يعبر عنها جذم هذه الكلمة.

١ـ كلمة عامة: المصادر، والأصول، والواجبات.

إن الازدواج فى معنى كلمة حسبة هو السبب فى وجود معلومات عنها فى مصادر شتى فى وفرتها. وإلى جانب الإشارات إلى «المحتسبين» التى يمكن أن نجدها فى التواريخ الإخبارية ومعاجم السير وغير ذلك الخ، فإن هناك معلومات عن معنى واحد للحسبة

ترد فى كل ما كتب عن أخلاق الجمهور ومناهضة البدع (مثل مدخل ابن الحاج) وفى كل ما كتب عن التجارة وأحكام المعاملات المالية. وسوف نقتصر هنا على ذكر تلك المصنفات التى تكون فيها الحسبة بمعناها الأول والآخر هى موضوعها الأساسى والأصولى. ويمكن تقسيمها إجمالا إلى فئتين، يتداخلان، على أية حال، إلى حد ما، وتتناول بعض المصنفات بأسلوب عام مضمون فضيلة الحسبة، وما يترتب عليها من التزامات على المحتسب، والوجوه الدينية والشرعية التى تقترن بوظيفته؛ وتتصدى المؤلفات الأخرى فى جوهرها لتنوير المحتسب فى التفاصيل العملية والفنية فى الإشراف الذى يجب أن يباشره؛ ولما كان هذا الإشراف يطبق أولا على حرف ومهن مختلفة، فإن هذه المصنفات دليل عملى للإشراف الإدارى على المهن. وسنحاول أن نقدم ثبتاً مفصلاً بهذه المؤلفات الأخرى، فى حين يكفى أن نذكر بصفة عامة المصنفات التى تحدثنا عنها أولا.

والمصنفات التى تتضمّن دراسة عامة للحسبة متعددة حقاً، ولكن مما يجدر ذكره أنها لم تظهر أولا إلا فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) أى بعد قرنين من ظهور الوظيفة. والمصنفان الرئيسيان هما الأحكام السلطانية للماوردى، الفصل العشرون (ويشير، على أية حال، إلى رسالة أقدم لمحتسب بغداد الشافعى فى مستهل القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى، وهو أبو سعيد الإصطخرى، وإن كان أحياناً يدحض ما جاء بها) وإحياء علوم الدين للغزالى (حـ٢و ص ٢٦٩ وما بعدها)، وهو يتناول فى الغالب الجانب الأخلاقى. ويجب أن نذكر من الكتّاب الآخرين المؤلف الأندلسى القديم ابن حزم (الفصل فى الملل والنحل، حـ٤، ص ١٧١ ومابعدها)، ثم بعد ذلك: فى عهد المماليك، المؤلف الحنبلى ابن تيمية (الرسالة فى الحسبة، انظر H. Laoust ـ *Essai sur Ibn Taymiyya*، الفهرست)، والنويرى (نهاية الأرب، حـ٤)، وابن جماعة، والسبكى (معيد النعم)، والقلقشندى، والمقريزى، الخ ؛ وفى

آسية الوسطى «النصاب فى الاحتساب» للسنامى (؟)، ويشير عنوانه إلى منصب المحتسب الذى كان يتولاه المؤلف (القرن السابع الهجرى = الثالث عشر الميلادى؟)، وإذا حكمنا عليه بعدد مخطوطاته (انظر ك. عواد، فى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق، حـ١٧، سنة ١٩٤٢، ص ٤٣٣ وما بعدها) فإنه قد لقى بلا شك نجاحاً كبيراً فى البلاد الإيرانية التركية؛ ثم فى المغرب مقدمة ابن خلدون، (حـ٣، ص٣١).

أما المصنفات من الفئة الثانية فمن طراز مختلف. فهى، كما قيل، ليست مخصصة للتفصيلات الفنية للإشراف الذى يجب النهوض به وخاصة على الحرف، بل هى رسائل المقصود بها خاصة المحتسب، وهى إذ تتفق بطبيعة الحال مع الشريعة، فإنها تتسم بطابع إدارى، وليست لها صفة شرعية. وتعد رسالة أحكام السوق ليحيى بن عمر المالكى الإفريقى فى كثير من الأحيان أقدم مصنف من هذا النوع (لا يزال النص الجوهرى موجوداً فى كتاب ألف فى وقت متأخر، حققه محمود على مكى، فى RIEEI، حـ٤، سنة ١٩٥٦، الترجمة الإسبانية التى قام بها E. García Gômez، فى الأندلس، حـ٢٢، سنة ١٩٥٧، ويوجد مخطوطان كاملان مباشران فى هذا الموضوع بتونس: مكتبة جامعة الزيتونة تحت رقم ٣١٣٧، وهناك مخطوط فى مجموعة خاصة).

على أننا إذا صرفنا النظر عن أن كلمة حسبة لم يرد ذكرها فى هذه الرسالة، فإنها فى الحقيقة فصل من مجموعة من الفتاوى الشرعية عن السوق الخ أكثر منها رسالة إدارية أعدت ليستخدمها المحتسب. وهناك مصنف آخر أقرب قليلا من النوع الذى يهمنا، ويحتوى على كلمة حسبة، وهو كتيب زيدى نشره R. B. Serjeant فى *Rivista degli studi orientali* حـ٢٨، سنة ١٩٥٣، (صنف حوالى عام ٣٠٠هـ = ٩١٠م)، وربما لم يكن من قبيل المصادفة، أن تخرج رسالة من هذا النوع من بين صفوف الزيدية، الذين كانوا يولون أهمية كبرى للتفسير الدقيق لأحكام الشريعة، ولكن

مضامينها تعانى من التخلف فى موقف طبرستان الاقتصادى والاجتماعى، الذى تم فى إطاره تصورها.

ولا توجد أية رسالة حقيقية عن الحسبة بالمعنى الدقيق للكلمة حتى نهاية القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) فى المغرب (وبخاصة فى الأندلس) ونهاية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) فى الشرق (الشام ومصر)؛ ولم يسجَّل وجود أية رسالة أقدم من هذه الرسائل فى أية بلاد أخرى. والرسائل المعروفة هى ما يأتى:

(أ) فى المغرب: كتاب فى آداب الحسبة للسَقَطى المالقى (حوالى عام ٥٠٠ هـ = ١١٠٠م؛ تحقيق G. S. Colin, E. lévi- Provençal، فى *Joun. As.* سنة ١٩٣١) «ورسالة فى القضاء والحسبة» لابن عبدون الإشبيلى (القرن السادس الهجرى الموافق الثانى عشر الميلادى، تحقيق E. Lévi- Provençal فى *Joun As.*، سنة ١٩٣٤)؛ وقد أعيد طبعها فى كتابه *Trois traités hispaniques de hisba* سنة ١٩٥٥؛ مع ترجمة فرنسية قام بها E. Lévi- Provençal فى *Seville musulmane au début de XIIe siècle*، سنة ١٩٤٧؛ وترجمة فرنسية قام بها بالاشتراك مع Garcia Gomez، بعنوان *Sevilla musulmana* سنة ١٩٤٨؛ وترجمة إيطالية قام بها F. Gabrieli فى *Rend - Ling*، السلسلة السادسة، جـ١١، سنة ١٩٣٥). ثم فى هذا الكتاب نفسه *Trois traités*، يأتى ذكر ابن عبدالرءوف والجرسيفى، الترجمة الفرنسية التى قامت بها Rachel Arié، فى *Hespéris Tamuda* جـ١، سنة ١٩٦٠، والترجمة الإنكليزية لما سبق التى قام بها G. M. Wickens، فى *The Islamic Quarterly* جـ٣، سنة ١٩٥٦، (ولكن انظر J. D. Latham فى *Journal of Semitic Studies* جـ٥ (سنة ١٩٦٠) ص ١٢٤ وما بعدها). وما يأتى يعد بوجه من الوجوه ضربا من الرسائل فى الحسبة، ويدخل جزء منه فى عداد «النوازل»: الفتاوى الشرعية: فصل عن الحسبة فى كتاب تنبيه الحكَّام فى الأحكام، لابن المناصف «عام ٥٦٣ - ٦٢٠هـ = ١١٦٨ - ١٢٢٣م» وهو مخطوط بمكتبة جامعة الزيتونة رقم ١٩١٩، وكتاب التحفة لمحمد العُقبانى

التلمسانى، مكتبة جامعة الزيتونة تحت رقمى ٢٩٧٨، ٦٢٣٤؛ والجزائر تحت رقم ١٣٥٣، وقد قام بتحليله محمد طالبى، *Quelques données sur la vie sociale en occident au XVe Siècle* فى *Arabica*، حـ١، سنة ١٩٥٤).

(ب) فى المشرق: هناك عدة رسائل مشرقية، أهم قليلا من رسائل المغرب، والأصل فيها جميعاً نهاية الرتبة فى طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن نصر الشَّيْزَرى المتوفى سنة ٥٨٩هـ (١١٩٣م، حققه برنهاور Bernhauer، مع ترجمة فرنسية له باسم نبراوى، بعنوان *Les institutions de police chez les Arabes* فى، *Jour-As.* سنة ١٨٦٠ - ١٨٦١؛ وهناك طبعة حديثة جيدة حققها العرينى، القاهرة سنة ١٩٤٦)، وهذه الرسائل هى: أولا رسالة أطول تحمل العنوان نفسه لابن بسّام (القرن السابع الهجرى = الثالث عشر الميلادى، ألفت فى الشام أو فى مصر)، وقام بتحليلها الأب شيخو فى مجلة المشرق (حـ١٠، سنة ١٩٠٧)؛ ورسالة أكثر تفصيلا هى «معالم القربة فى أحكام الحسبة» لابن الأخوّة المصرى (بداية القرن الثامن الهجرى = الرابع عشر الميلادى، حققها وقام بترجمة انكليزية مقتضبة لها R. Levy فى مجموعة كب التذكارية، السلسلة الجديدة جـ١٢، سنة ١٩٣٨؛ ثم سلسلة من المصنفات الأخرى، معظمها ليست. فيما يبدو، إلا طبعات مقتبسة من المصنفات التى ذكرناها آنفا، وتنسب أحياناً إلى مؤلفين لا صلة لهم بها (الماوردى). ولكن مخطوطاتها لم تنشر ولم تدرس ولذلك فإنه لا يمكن تصنيفها فى الوقت الحاضر: (انظر المقالات التى كتبها M. Gaudefroy- Demombynes فى *Journ. As.* حـ٢١٣) سنة ١٢١٣هـ = سنة ١٩٣٨م؛ ك. عواد، فى مجلة المجمع العلمى بدمشق، حـ١٨، سنة ١٩٤٣؛ وانظر كتاب الحسبة لابن عبدالهادى المتوفى سنة ٩٠٩هـ = ١٥٠٣م، والتعليق الذى كتبه حبيب الزيات فى الخزانة الشرقية، حـ٢، سنة ١٩٣٧، ص١١٢. وعن الزيدية انظر كتاب R. Strothmann *Das staatsrecht der Zaiditen,* ستراسبورغ سنة١٩١٢، ص ٩٠ وما بعدها).

وعلاوة على هذه الرسائل، توجد بعض براءات تعيين المحتسبين، لم تلق ما تستحقه من اهتمام: إحداها ترجع إلى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وردت ضمنا فى مجموعة الإنشاء للصاحب ابن عباد، رقم ٣٩، والأخرى هى إيرانية ـ تركية من القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى). وردت فى رسائل رشيد الدين وطواط، رقم ٨٠؛ وكتاب عَتَبَة الكتبة (بالفارسية) لمنتجب الدين بديع أتابك الجوينى، طهران سنة ١٣٢٩، ص٨٢ وما بعدها؛ وأخيرا نجد براءات أخرى من الشام ومصر صدرت فى عهد الأيوبيين، والمماليك، فى خطابات ضياء الدين بن الأثير (انظر *Bulletin of the school of Oriental Studies, London-Institution* جـ ١٤ ـ ١، ص٣٨) وفى كتاب صبح الأعشى للقلقشندى (جـ١٠، ص٤٦٠، أصدرها القاضى الفاضل)، جـ١٢، ص٣٣٩، وشواهد فى مواضع متفرقة، ولعل فى الإمكان وجود براءات أخرى كثيرة.

هذه هى المصادر التى يمكن أن تقوم عليها دراسة الحسبة. ومن ثمَّ فإن هذه المصنفات بمعناها الواسع هى الواجب المفروض، من حيث المبدأ، على كل مسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وقد يفعل هذا فى المجرى المألوف للأحداث بالإبلاغ عن جريمة والاعتراض عليها بعامة وبالتدخل الشرعى بخاصة، وفى بعض الظروف الخاصة بالإكراه فى حالة عدم وجود سلطة عامة إذا كان فى وسعه أن يفعل هذا ـ بل له، كما يقول ابن حزم، فى وجود سلطة عامة ليست شرعية، أن ينتقض عليها، وهذا الالتزام فى الحقيقة ليس إلا التزاما نظريا، يستتبع واجب كل مسلم في أن يفعل كل ما فى وسعه لمواجهة الموقف، ومحظور عليه أن يضع نفسه فى موضع السلطة العامة إذا وجدت. ومن ثم فإن فكرة الحسبة، بالرغم من أنه يمكن أن يكون لها شأن معين فى السلوك الاجتماعى، فإنه ليس لها من حيث العمل إلا أثر ضئيل، ومن الصعب أن ندرك فى أية ظروف تطورت، مع ذلك، نظريتها.

ومنشأ وظيفة الحسبة، وهو فيما يبدو قديم جداً ليس أكثر من ذلك وضوحاً. إذ لم تستعمل أصلا كلمة حسبة ولا كلمة محتسب، ولكن استخدم بدلا من الكلمة الأخيرة مصطلح صاحب (أو عامل) السوق. ولهذا فإن هناك مسألتين: مسألة أصل مصطلح صاحب السوق، ومسألة تحوله إلى مصطلح المحتسب. ومن المعتقد أن الأول كان خلفا لمراقب السوق الإغريقى الذى كان يتولى تطبيق قانون السوق فى المدن الاغريقية. وكانت واجباته مماثلة للمفهوم العربى إجمالا، أو أن التعبير العربى ترجمة للمصطلح الإغريقى. ومهما يكن من شئ فإنه لا يوجد أى أثر مدون عن مراقب السوق الإغريقى فى النقوش الإغريقية فى خلال الثلاثمائة سنة السابقة للفتح العربى (Pauly. Wissowa, West and John-son: *Byzantine Egypt* سنة ١٩٥٥، الفهرست) ويمكن أن تكون الوظيفة والاسم على السواء قد أدخلا فى العصر الإسلامى، دون أن يكون بينهما أى ارتباط: وربما يكون الاسم قد ظل شائع الاستعمال، ولعل المدن القديمة قد احتفظت بنظمها القديمة على أية صورة كانت، ولكن هذا ليس من الأسباب التى تدعونا إلى الإصرار على أن صاحب السوق، فى البصرة والكوفة، وغيرهما من المدن كان من المستبعد أن يظهر دون استلهام الفكرة من الخارج.

ومهما يكن الأمر فإن صاحب السوق، فى عهد خلافة المأمون، استبدل به المحتسب، وهو اسم كان لا يستخدم حتى ذلك الوقت إلا للدلالة على شخص معين بالذات يقوم بوظيفة الحسبة. ومن الواضح أن هذا التغير فى التسمية حدث فى إطار إضفاء الصبغة الإسلامية على القوانين التى قام بتنفيذها العباسيون وبخاصة فى عهد المعتزلة؟ ولكن من الصعب أن نقول إلى أى مدى حدث فعلا تحول فى طابع وظيفة الحسبة ومضمونها. ولما حدث التغير فى الشرق بعد انقسام العالم الإسلامى بين الشرق والغرب، ظل لقب صاحب السوق غالبا فى الاستعمال فى المغرب والأندلس، حيث وقع اختيار الفقهاء أولا على فكرة الحسبة (توجد إشارة صريحة فى كتاب ابن بشكُوال

وهناك أمثلة كثيرة من الأمثلة الأخرى، في البيان المغرب لابن عذارى). ولكن يبدو أنه ليس هناك اختلاف كبير بين نصفى العالم الإسلامى منذ العهد الذى يمكن فيه الحديث عن تفصيلات الوظيفة.

ثم أصبح من سمات المحتسب القديم التكامل فى عمله من حيث هو مراقب للسوق فى نطاق الواجب الأوسع مدى، وهو أساساً واجب دينى، يفرض عليه الحفاظ على الانضباط اللائق للحياة الاجتماعية.

ولم يكن الفرق بين واجباته وواجبات القاضى ورئيس الشرطة محددا تحديدا دقيقا، والفارق بينها فى بعض الأمور، لا يرتبط بطبيعتها الجوهرية بمقدار ما يرتبط بالأسلوب الذى يمارسونه حيالها، كان القاضى يحكم فى القضايا التى تتعلق بشكوى قدمت إليه، ويقوم بتحقيق لاكتشاف الحقيقة، أما الشرطة فكانت تتدخل فى المخالفات والجرائم التى تتطلب قيام الشرطة بهذا العمل؛ على أن المحتسب كان لا يهتم إلا بالوقائع الواضحة التى لا نزاع فيها. وكان لا يقوم بتحقيق بل كان يتدخل من تلقاء نفسه، دون أن ينتظر تقديم شكوى إليه. وكانت المسائل التى يجب عليه أن يهتم بها قد تقررت بصفة عامة فى تاريخ قديم بعض الشئ بمقتضى عرف لم يكن يطرأ عليه أى تغيير حتى الوقت الحاضر؛ ولم تكن أية مسألة منها رسمية خالصة، لكن غنى عن القول أن الطريقة التى كان يؤدى بها بعض واجباته، بصرف النظر عن شئون السوق، كانت تتوقف كثيرا على الخلفية الاجتماعية وعلى خلقه الشخصى. وبصرف النظر عن السوق فإن هذه المسائل يمكن تقسيمها ثلاث مجموعات: على المحتسب أن يراقب أداء الفرائض الدينية (حضور صلاة الجماعة، والاستعمال اللائق للمساجد وصيانتها) والاحتشام فى السلوك بين الجنسين فى الشوارع (وفى الحمامات) وأخيرا تطبيق وسائل التمييز بين المسلمين والذميين. وتروى حوادث وقعت لمحتسبين شجعان كانوا ينقدون القضاة أنفسهم الذين أصدروا أحكاماً مخطئة أو ينكرون فقهاء ثبت تلقينهم الناس دروسا تخالف الإجماع.

ومهما يكن الأمر فإن الواجب الأساسى الدائم للمحتسب حيال الجمهور هو أن يراقب السوق، وقد أصبح هذا الواجب أولا وقبل كل شئ يحدد رسميا منذ البداية فى براءة التعيين. وكان عليه أن يتحقق من صحة الموازين والمكاييل، التى كانت بحكم تعقدها وتعددها البالغ تتيح الغش على الفور. وكان عليه بوجه أعم أن يراقب ويحارب جميع أنواع النقص والخداع اللذين يمكن أن يظهرا فى صناعة السلع وبيعها على السواء (وبصرف النظر عما يوليه الفقه لها من اهتمام - فإن هناك مصنفات كاملة متخصصة تتناولها بالبحث، وأشهر مثال لها هو كشف الأسرار للجْوبرى، فى القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى). ومن ثم فإن كتب أوليات الحسبة بالمعنى الدقيق، تسوق قائمة بالحرف الرئيسية، وتمد المحتسب بالمعلومات الفنية عن كل حرفة منها، بما يتيح له تمكنه من اختبار جودة المنتجات وتتبع الأخطاء الفنية أو الصناعة السيئة ـ وكل هذه هى وثائق بالغة الأهمية فى دراسة الظروف الاقتصادية. بل إن للمحتسب، عندما لا يوجد موظف خاص مكلف بهذا الأمر، أن يختبر العملة ليتأكد من سلامتها. وبالإضافة إلى هذا عليه أن يتأكد أن التجار والسماسرة لم يلجأوا إلى الغش ولم يصطنعوا حيلا لخداع المشترى ليبتاع سلعة أو يدفع الثمن المطلوب للحصول عليها.

وكان يتأكد أيضا، من الناحية الشرعية، أن التجار لم ينغمسوا فى أى عمل يرتبط بامتهان الربا المحرم. وكان اختصاصه يمتد إلى المهن نفسها التى لا نعدها عادة فى الوقت الحاضر مرتبطة بالسوق: وهكذا كان يراقب الصيدلانيين والأطباء، وكان فى المدارس يحذر أو يعاقب أى معلمين يفرطون فى القسوة. وكان المحتسب لا يتجاوز حدود المدنية، على أية حال، ولذلك فإن التجار، أو أصحاب الحرف فى المناطق الأخرى، كانوا لا يخضعون لمراقبته.

وثمة موضوع يتعلق بهذا النشاط الاقتصادى الأخلاقى الذى يجب التنويه به فيما يختص بالتقاليد الاقتصادية الإسلامية. فقد كان المحتسب يراقب

الأسعار، ولكن لم تكن له عادة سلطة تحديدها. وكان يزجر بل يعاقب التاجر الذى تكون أسعاره مرتفعة عن المعدل المقبول، وبخاصة فى الفترات التى يقل فيها المعروض من السلع. وكان يتصرف بقسوة مع من يلجأون إلى التخزين، ولكن الشريعة الذى يحدد الأسعار، أى أنها تتجاوز نطاق سلطات البشر، ومهما يكن من شئ، فقد كان ثمة فى فترة انتشرت فيها المجاعة فى نهاية العصور الوسطى، نزعة متزايدة لتحديد السعر رسميا .

وكان يرتبط بهذه المهام عمل آخر، دعا الباحثين المحدثين إلى أن يؤكدوا القول بأن التقاليد القديمة الخاصة بأعضاء مجلس المدينة ظلت تتردد فى واجبات المحتسب. ذلك أنه كان من واجباته فى بناء المنازل وترميمها وأمانة المواقيت أن يتأكد من أنه لم يحدث فعل يضر بالأمن العام أو يعوق مرور المشاة أو العربات، وكان مسئولا عن تنظيف الشوارع، وترميم أسوار المدينة عند الضرورة، وضمان تزويد الناس بالماء وتوزيعه بانتظام، الخ..

وكل هذه واجبات دعت إلى أن يعد المحتسب فى زمرة موظفى البلدية (وهو الموظف الوحيد فى عهد الإسلام). على أنه لم يكن أهم من القاضى، بحكم طبيعة وظيفته، ذلك أنه كان لا يعين بأمر أية هيئة مدنية أو مهنية، ومع ذلك فإنه كان فى الواقع يهتم بصفة خاصة وحده دون سواه بأمور المدينة.

وكانت الدولة تعين المحتسب، مباشرة فى بعض الأحيان، وفى أكثر الأحيان عن طريق الولاة أو القضاة الذين كانت تفوضهم رسميا فى وظيفة الحسبة، لا لكى يقوموا بها من حيث المبدأ، بأنفسهم، ولكن لكى يتأكدوا من أنها قد قامت، وكان يشترط فى المحتسب أن يكون رجلا معروفا بنزاهته وكفايته فى أمور الشرع، ومن ثم فقد جرى العرف أن يكون فقيهاً، ولكن بالرغم من أن هذه الصفة كانت فى كثير من الأحيان لا يراعى وجوب توافرها فيه، فإن الخبرة المكتسبة من الحياة المهنية دعت أيضا إلى اختياره، إن أمكن، من بين التجار، وعلى أية حال

فإن الحسبة، فى تقسيم الوظائف إلى سياسية ودينية، كانت وظيفة دينية مثل وظيفة القاضى. وكان تسجيل الصالحين لتولى هذه الوظيفة والقيام بها تكتنفه صعاب تتعلق بمجال عمل المحتسب والأساليب التى ينتهجها. وفى الحالات التى كان لا يستطيع فيها شخصيا أن يراقب منطقة واسعة كان يعين لكل حرفة أمينا أو عريفا ينتمى إلى تلك الحرفة، وبالإضافة إلى ذلك كان المحتسب يستعين بعدد من الموظفين المرءوسين له مما يسمح بوجود ممثلين له بسرعة فى أى مكان، لاستدعاء المذنبين إلخ. ومع ذلك فإن هذه الأساليب قلما كانت مناسبة، وكان من الضرورى وجود تعاون بين المحتسب والقاضى والشرطة. ولهذا السبب نفسه كثيرا ما حدث أن يجمع الشخص الواحد بين وظيفتى القاضى والمحتسب أو بين وظيفتى الحسبة والشرطة، وعلى الرغم من اتساع مجال عمل المحتسب والصفة الدينية التى تتسم بها وظيفته، فإنه كان يعد بصفة عامة، إخصائيا تابعا للقاضى، وكان تسجيل أسماء الصالحين للقيام بالحسبة يتم باختيار أشخاص أقل من ذلك شأنا إذ أن وظيفة المحتسب كانت تعد أقل شأنا من وظيفة القاضى (كانت وظيفة المحتسب تعد أحياناً خطوة تمهد لتولى منصب القاضى).

وكان المحتسب بقصبة البلاد فى معظم الولايات الإسلامية تلقى على عاتقه تبعة بعينها هى الإشراف على المحتسبين فى المدن الإقليمية. وفى مستهل القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) حاول الخليفة الناصر، فى إطار سياسته العامة التى ترمى إلى توحيد الإسلام من حيث النظر والدين تحت لوائه، أن يوطد، على الأقل فى الشرق الأدنى، دعائم إشراف عام على الحسبة، الأمر الذى لم يتحقق فعلا (انظر *Oriens*، جـ٦، سنة ١٩٥٣، ص٢١).

وكانت العقوبات التى يستطيع أن يوقعها المحتسب، دون الرجوع إلى سلطات قضائية أخرى وذلك بعد الزجر، هى عادة الجلد، والطواف بالمذنب فى الشوارع مجللا بالخزى والعار، أما الموازين والمكاييل غير

السليمة والمنتجات المغشوشة فكان من الممكن مصادرتها، وكان المجرمون العائدون يمنعون من ممارسة حرفتهم بل يحكم عليهم بالنفى نفسه.

وفى نهاية العصور الوسطى، حدث مع التدهور الاقتصادى والأزمات الاجتماعية القائمة وقتذاك، أن هبط قدر وظيفة المحتسب. وفى عهد المماليك كان الحصول عليها، شأنها فى هذا شأن الوظائف الأخرى، يتم بأداء مبلغ من المال، كان مؤديه يستعيضه من التجار بأن يفرض عليهم ضرائب لا سند لها من الشريعة. وكثيرا ما كان يشتجر النزاع بين المرشحين للمنصب، وهناك مثال على ذلك مشهور هو الشجار الذى نشب بين المقريزى والعينى؛ وحدث أن منحت الوظيفة لأحد أفراد الطبقة العسكرية، بالمخالفة لجميع التقاليد، واستجابة لدواعى الارتزاق، وعدم مراعاة للكفاية المطلوبة.

وظل المحتسب موجودا فى الجزء الأكبر من العالم الإسلامى، حتى ظهرت اصلاحات العصر الحديث، وكان مثلا لا يزال موجودا فى مستهل القرن العشرين، فى مراكش وبخارى. ومنذ عهد السلاجقة فى البلاد الإيرانية التركية عامة وفى بلاد أخرى من حين إلى حين، كان يطلق على الوظيفة فى العادة اسم «احتساب»، واحتفظ باسم الحسبة مراعاة للفضيلة التى يجب أن يظهرها شاغل الوظيفة. وقد أخذ بها الشرق اللاتينى الذى استحدثته الحروب الصليبية، فى صورة محدودة غير دينية عرفت باسم Mathessep.

المصادر:

المصادر والمؤلفات الحديثة التى تتناول الموضوع ورد ذكرها فى صلب المادة. وليست هناك دراسة عامة كاملة عن الموضوع برمته.

(١) المصنف الذى له مكان الصدارة ويغلب عليه الجانب الفقهى هو ما كتبه E. Tyan فى الفصل الأخير من كتابه *Histoire de l'torganisation Judiciaire en Islam* جـ٢، سنة ١٩٤٣، مع عرض له بقلم كل من M. Gaudefroy - Demombynes فى *Journal des Savants*، سنة ١٩٤٧،و J. *Shacht* فى *Orientalia* ص ١٧ سنة ١٩٤٨، ص٥١٨.

(٢) انظر أيضــا المقـدمـتـين اللتـين كتبهما E. Lévi - Provençal ومحمود على مكى فى طبعتيهمـا المحققتين، والتقرير الثـانى الذى كتـبه J. Shcacht فى كتـابه *Introduction to Islamic Law* سنة ١٩٦٦، الفـهـرست وثبت المصـادر، ص٢٣١-٢٣٢.

(٣) وهـناك فـصـل مـفـيد كـتـبه A. Darrag فـى *L'Egypte sous le régne de Barsbay* سنة ١٩٦١، ص ٧٦ ـ ٨٢.

(٤) وكـتـاب ن. زيادة الحـسـبـة والمحـتـسب فى الإسـلام سنة ١٩٦٣، مـرجع نفـيس باعـتـبـاره مجـمـوعـة نصوص.

(٥) وفى مقال إمام الـدين: الحسبة وقـد نشـر فى *Islamic Cuture* سـنـة ١٩٦٣ فى الأندلس، سيـر للمحتسـبين الأندلسيين.

(٦) والمصنفات المخـصصـة للمدينة الإسـلاميـة تتحـدث عن المحتـسب بكل تأكـيد، وليس من اليـسـير أن نذكـرها كلها فى هذه المادة، ولكننا نرى أن نذكر بصفة خاصة.

(٧) G. Marçais : *Considérations sur la ville musulmane et le Muhtasib* فى *Recueils de la Société Jean Bodin* جـ٤، سنة ١٩٥٤.

(٨) والرسالة الممتازة التى كتبها R. Le Tourneau عن فاس.

(٩) وبالنسبة لبخارى انظر P. I. Petrov : *Bukharskiy mukhtasib Problemi Vostokovedeniya*، سـنـة ١٩٥٩، جـ١ ص١٣٩ ـ ١٤٢.

(١٠) وعن الشرق اللاتينى انظر Cl. Cahen: *La féodalité et les institutions politiques de L'orient Latin* فى *Accad. Naz. Lincei, Convegno Volta*، جـ١٢ سنة ١٩٥٦، ص٢٢-٢٣.

آدم [كاهن وطالبى C. L. Cahen & M. Talbi]

٢- الدولة العثمانية

لا يرد لفظ حـسـبـة فى سـجـلات الإدارة العثـمانية ووثائقهـا؛ ونجد بدلا منه لفظ احتساب، وهو مصطلح رسمى يسـتخدم فى الـعاصمـة، وفى الإيالات على السـواء، ومعناه الأسـاسى جبـاية

المكوس والضرائب المفروضة على كل من التجار وأرباب الحرف وعلى بعض الواردات. ومهما يكن من شئ فإن كلمة احتساب أصبحت أخيرا تدل على جملة الوظائف كلها التى انتقلت إلى المحتسب أو «احتساب آغاسى» (وقلما يقال احتساب إمينى)؛ وكثيرا ما ترجمت بمصطلح «شرطة السوق» الذى يتضمن معنى محصوراً فى نطاق ضيق، وقد كان المحتسب يعد على هذا النحو «مفتشا للأسواق» ولكن مسئوليته الدقيقة كانت تتجاوز مجرد الإشراف والتفتيش على الأسواق وأعضاء النقابات المهنية. وكانت الأحكام المتعلقة بواجبات المحتسب مقننة فى «احتساب قانوننامه لرى»، الذى كان فى وسع الموظف أن يجد فيه كل شئ يتصل بهذه الواجبات وهى المراقبة والتفتيش والعقاب، خاصة جباية الضرائب بالنسبة للإيالات. وكانت هذه الأحكام تشتمل على قائمة بالأسعار التى كان لابد من مراعاتها فى بيع السلع أو المواد المصنوعة أو غيرها، وحدود الربح المسموح به، والعقوبات التى يقتضى الأمر توقيعها على التجار وأرباب الحرف المخالفين للشريعة. وكانت أيضا تبين المقدار الإجمالى أو النسبة المئوية للضرائب والمكوس، والمبالغ التى يجب اقتضاؤها والتبرعات الأخرى التى تجمع باسم الاحتساب وتفرض على أعضاء نقابات أرباب الحرف، ونجد شاهدا يذكرنا بالوظيفة الأصلية للمحتسب فى بعض مواد هذه الأحكام التى ينص فيها على أنه يجب أن يراقب المحتسب السلوك والأخلاق فى الأماكن العامة أو المقدسة واحترام المسلمين لفرائضهم الدينية. وكان هو أيضاً، فى استنانبول على الأقل، الرجل الذى يشرف على تقسيم البضائع بين تجار الجملة وعلى أرباب الحرف أو الصناع. وكان يساعد المحتسب فى جباية الضرائب وكلاء يطلق عليهم اسم «قول أو غلان لرى» وكان عددهم يبلغ ١٥ فى استنانبول فى القرن العاشر الهجرى الموافق السادس عشر الميلادى، وارتفع عددهم على إثر ذلك إلى ٥٦ فى القرن الحادى عشر الهجرى الموافق السابع عشر الميلادى، وستة عشر ملازما يعرفون باسم سندلى ، يحملون براءة رسمية بالتعيين. وكانت وظيفة

المحتسب أو «احتساب آغاسى» تشغل سنويا بطريق الالتزام. ويتسلم شاغلها «براءة» التعيين بعد موافقة القاضى (وكان المحتسب مسئولا أمامه مسئولية مباشرة) أو الصدر الأعظم أو والى الولاية، وبعد أن يؤدى مبلغا من المال يسمى بدل مقاطعه، أو الثمن النقدى لحق الالتزام.

وأولى أحكام الاحتساب المعروفة ترجع إلى عهد السلطان بايزيد الثانى (٨٨٦ هـ = ١٤٨١م - ٩١٨ هـ = ١٥١٢م)، فى مستهل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وصدرت من بعد أحكام أخرى سنها السلطان سليم الأول والسلطان سليمان الأول والسلطان سليم الثانى والسلطان مراد الثالث والسلطان مراد الرابع والسلطان محمد الرابع، الخ .. أما بالنسبة للإيالات فكانت الأحكام الخاصة بالاحتساب، متضمنه فى أحكام أوسع نطاقا خاصة بالإدارة فى الإيالات، وهى مجموعات قانوننامه، وأقدمها يرجع إلى عهد بايزيد الثانى، وليس من قبيل المستحيل أن تكون هناك أحكام أخرى من هذا النوع صدرت فى وقت مبكر. وفى بعض الإيالات التى ضمت إلى الدولة العثمانية فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) كان السلاطين بعد الفتح مباشرة، قد اكتفوا فى أول الأمر بسريان الأحكام الأقدم عهدا، كما حدث مثلا فى دمشق.

وفى المجال المالى كان المحتسب يجبى تلك الضرائب المستمدة من الاحتساب بالمعنى الحقيقى لهذا اللفظ (احتساب رسومى)، ولكنه كان يجبى أيضا بعض الضرائب التى يمكن وصفها بأنها ضرائب على الوارد أو على دخول البضائع، وأخيرا ضريبة «يومية دكاكين» يؤديها أصحاب الحوانيت لإمداد المحتسب وأتباعه بما يفى بمرتباتهم. وفى استنانبول كانت المدينة مقسمة إلى ١٥ منطقة ضريبية فيما يتعلق بالضريبة الأخيرة. وكانت ضرائب الاحتساب فى استنانبول وفى المدن الكبرى بالدولة العثمانية كما يلى : «باج - بازار» و هى ضريبة على السوق، وكانت من قبل موجودة فى

عهد السلاجقة والإيلخانية، على أن الأحكام التى تنظمها كانت ترجع إلى عهد محمد الثانى، وكانت هذه الضريبة تفرض على جميع البضائع التى ترد من الخارج وتباع فى أحد الأسواق بالمدينة، «بتيرمه» وهى ضريبة سنوية كانت تفرض على تجار المواد الغذائية، و «دامغه رسمى» وهى ضريبة دمغة أو رسم علامة تفرض على المنسوجات والمعادن سواء كانت ثمينة أو غير ثمينة، «وحق قبان»، أو «رسم قبان»، أو «حق قنطار» وهى ضرائب على الوزن، تدفع عينا، على وزن الحبوب والخضراوات المجففة،، ونقداً على وزن أى محصول آخر، ويقول بعض الكتاب أن هذه الضرائب المفروضة على الوزن كانت تعرف أيضا باسم ميزان (ضرائب الميزان) وأوزان (ضرائب على الأوزان والمكاييل) و «إكيال» أو «كيّاليّه» (ضرائب على كيل الحبوب). وكانت ضرائب الاحتساب الأخرى يمكن أن تفرض، حسب الموقع، مثل «رسومات احتسابية» (فى استنانبول) أو ضرائب على دخول البضائع تفرض على حمولة سفينة التاجر، وحق «قاپى» وهى ضرائب كانت تجبى عند بوابة أدرنة و «بابعيه» وهى ضرائب على المبيعات، ظهرت فى الغالب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وألغى السلاطين من حين إلى حين بعض الضرائب التعسفية التى فرضها المحتسبون، على أساس أنها كانت بدعا ضارة بأهل البلاد خليقة بالذم.

وألغى نظام الالتزام فى الاحتساب فى استانبول عام١٢٤٢هـ = (١٨٢٦م) واستبدلت به إدارة(احتساب نظارتى) يشرف عليها احتساب ناظرى، وهو موظف حكومى . وفى عام ١٢٧١هـ (١٨٥٤م) ألغيت وظيفة احتساب ناظرى وانتقلت إلى يد «شهر امينى».

المصادر :

(١) أوليا چلبى، سياحتنامه، جـ ١، استانبول سنة ١٣١٤هـ= ١٨٩٨، فى مواضع مختلفة.

(٢) Hammer - Purgestall : *Stoatsver- fassung*

(٣) W. Behmauer : *Mémoier sur les institutions de Police Chez les Arabes, les persans et les Turcs* فى المجلة الأسيوية، السلسلة الخامسة، جـ ١٥، سنة ١٨٦٠، ص ٤٦١ ـ ٥٠٣؛ جـ ١٦، سنة ١٨٦٠، ص ١١٤ ـ ١٩٠، ٣٤٧ ـ ٣٩٢؛ جـ ١٧ سنة ١٨٦١، ص ٥ ـ ٧٦ .

(٤) عين على مؤذن زاد: قوانين رساله سى قوانين آل عثمان در خلاصه مضامين دفتر ديوان، استانبول سنة ١٢٨٠هـ = ١٨٦٣م.

(٥) قانوننامه آل عثمان، فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعة سى (الملحق)، سنة ١٣٣٠هـ = ١٩١٤م

(٦) عثمانلى قانوننامه لرى فى ملى تتبعلرى مجموعة سى جـ١/١ (مارس ـ أبريل سنة ١٣٣١ هـ =١٩١٥م)، ص ٤٩ ـ ١١٢، جـ١ ـ ٢ (مايو ـ يونيه سنة ١٣٣١هـ = ١٩١٥م، ص ٣٠٥ ـ ٣٤٨، جـ ١ ـ ٣) يوليه ـ أغسطس سنة ١٣٣١ هـ = ١٩١٥م ص ، ٤٩٧ ـ ٥٤٤.

(٧) عثمان نورى : مجلة أمور بلديه، جـ ١، استانبول سنة ١٣٣٧هـ = ١٩٢٢م، ص ٣٢٧ ـ ٤٦٩ .

(٨) أحمد رفيق، هجرى ١٢ عصر ده استانبول حياتى، وهجرى ١١. عصر ده استانبول حياتى، إستانبول سنة ١٩٣٠ ـ ١٩٣١.

(٩) الكاتب نفسه ١٦ عصر ده استانبول حياتى إستانبول سنة ١٩٣٥.

(١٠) عمرو لطفى برقان، بعض بويوك شهر لرده أشيا بيه جق فياتلرى نعك تثبيت وتفتيش خصو صلر كك تنظيم إيدن قانوننامه لر، فى تاريخ وثيقة لرى ، جـ ١ ـ ٥ (فبراير سنة ١٩٤٢) ص ٣٢٩ ـ ٣٤٠، جـ٢ ـ ٧ (يونيه سنة ١٩٤٢) ص ١٥ ـ ٤٠؛ جـ٢ ـ ٩ (أكتوبر سنة ١٩٤٢) ص ١٦٨ ـ ١٧٧.

(١١) الكاتب نفسه، قانونلر، فى مواضع مختلفة.

(١٢) أ. ح أوزون چار صـــيلى: عـثـمـانلى دولتنـك مـركـز وبحـرية تشكيـلاكى، أنقـرة سنة ١٩٤٧، ص ص١٤٠ - ١٤٤.

(١٣) محمد زكى باكـالين: عثمانلى تاريخ تريملرى ودييـملرى سوزليـغى إسـتانبـول سنة ١٩٤٦ - ١٩٥٤، انظر مادة احتساب .

(١٤) Gibb - Bowen جـــ ١ - ١، ص١٥٥ - ١٥٦، ١٦٨، ٢٧٩، ٢٨٧ - ٢٨٨، ٢٩٢، جـ ١ - ٢، ص ٧ - ٩، ١٢ ، ٣٤، ٨٠، ١١٦، ١٢٩.

(١٥) R. Mantran, Souvaget : *Régle- ments fiscaux Ottomans, les Provinces Sy- riemes* بيروت سنة ١٩٥١، فى مواضع مختلفة.

(١٦) L. Fekete: *Die Siyqat Schrift. in der tuerkischen Finanzverwaltung* جـ ١٠، بودابست سنة ١٩٥٥، فى مواضع مختلفة.

(١٧) R. Mantran : *La police des marchés de Stamboul au début du XV IIe siécle* فى *C. T.* رقم ١٤ الثلاثة الأشهر الأولى مـن عـــام ١٩٥٦، ص ٢١٣ - ٢٤١ .

(١٨) الكاتب نفسه. *Un document sur l, ihtisab de Istanbul, a la fin du XYIIe Ziècle* فى *mélanges Massignon* جـ ٣ : بيروت سنة ١٩٥٧، ص ١٢٧ - ١٤٩ .

(١٩) L.Feketen: *Rechnungsbuecher Turkischen Finanzstellen in Buda Ofen 1550 - 1580* بودابست سـنة ١٩٦٢ فى مواضع مختلفة.

(٢٠) Stanford J. Shaw : *The finan- cial and administrative organization and developmrent of Ottoman Egypt, 1717 - 1798* برنستون سنة ١٩٦٢.

(٢١) الكاتب نفسه : *Ottoman Egypt in the eighteenth century* .

(٢٢) *Nezânnâme - i Misr of Gezzar ahméa pasha* هارڤارد سنة ١٩٦٢.

(٢٣) R. Mantran : *Istambul dans la second moitié du XVIIe siécle* بـــاريـــس سنـة ١٩٦٢، ص ١٤٥ - ١٤٦، ٢١٨ -

٢١٩، ٢٢٦ ـ ٢٢٩، ٢٧٤، ٢٩٤، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١٠ ـ ٣٢٣، ٣٢٨، ٤٤٢، ٤٥٩.

(٢٤) Stanford J. Shaw: *Ottoman Egypt in the age of the French Revolution* هارفارد سنة ١٩٦٤.

[R. Mantran] . د. مانتران آدم

٣ ـ فارس

استمر وجود المحتسب ووظيفته الحسبة (أو الاحتساب) مع كثير من الوظائف الدينية، فى مختلف الدول والممالك التى أنشئت فى فارس بعد انهيار الخلافة العباسية، ولم تختف نهائيا حتى القرن التاسع عشر. وكانت أخلاقيات الجمهور وأداء المسلمين لفروضهم الدينية فى ظل الرقابة الشاملة للمحتسب. وكان يعهد إليه أيضا بالسهر على مايمكن أن يطلق عليه اسم رعاية الآداب العامة، فكان لا يسمح بالقسوة فى معاملة العبيد أو بأن توسق الحيوانات بأحمال فوق طاقتها. وكان من واجبه أيضا أن يتحقق من أهل الذمة يذعنون للقوانين المفروضة عليهم للتمييز بينهم وبين المسلمين. على أن مهمته الأولى كانت مراقبة الأسواق ومنع التجار وأرباب الحرف من الغش والخداع فى التعامل وأن يقوم بالإشراف على نقابات أرباب الحرف، وكان مفوضا فى توقيع عقوبة عاجلة على المخالفين (انظر علاوة على ذلك R. Levy: *The Social Structure of Islam*، كمبردج سنة ١٩٥٧، ص ٣٣٤ ومابعدها).

ويقول نظام الملك إنه يجب تعيين محتسب فى كل مدينة لمراقبة الأوزان والأسعار، وملاحظة المعاملات التجارية، ومنع غش البضائع ومقاومة الاحتيال والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وعلى السلطان وعماله أن يؤيدوا المحتسب لأنهم إن لم يفعلوا فإن «الفقراء سوف تضيق الحال بهم ذلك أن الناس فى السوق سوف يشترون ويبيعون كما يشتهون، والوسطاء (فضلحوز) سوف يتحكمون، وسوف يشيع الفساد بين الناس، ولا يقيمون وزنا للشريعة» (سيا ستنامه، تحقيق Schefer، النص الفارسى، ص ٤١). ويرى حسين واعظ كاشفى المتوفى عام

٩١٠هـ (١٥٠٥م) الذى ألف كتابه فى عهد التيموريين، أن وجود المحتسب ضمان لسير الحياة العامة وفق تعاليم الإسلام، وقد كتب يقول «كل سلطان يحاول جاهدا أن يعمل بتعاليم الشريعة وينفذ أحكام الدين، فهو مفوض من الله وظله على الأرض. ولما كان السلطان، لا يستطيع بحكم تعدد مصالح الدولة أن ينعم النظر فى تفصيلات هذا الأمر فإنه يجب عليه أن يعين محتسبين فى مملكته. ويجب أن يكون المحتسب قوى الإيمان شديد الغيرة على الإسلام، وأن يتميز بالعفة والتقوى والصدق والاستقامة والتجرد من الطمع. وهو فى كل ما يفعله ينشد نصرة الدين.

وينبغى أن تكون إرادته حرة لا تتأثر بالدوافع الخفية، كالنفاق والتماس المنفعة لنفسه والهوى، حتى يكون لما يقوله أثر فى قلوب الناس (أخلاق محسنى، تحقيق ميرزا إبراهيم تاجر شيرازى، طبعة على الحجر، بومباى سنة ١٣٠٨هـ، ص ١٥٩). وكذلك يؤكد محمد مفيد الذى كتب فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) أهمية الحسبة من حيث هى إحدى الوظائف الدينية (جامع مفيدى، تحقيق إيرج أفشار، طهران سنة ١٣٤٠هـ، جـ ٣، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١).

وكان شاغل وظيفة المحتسب من رجال الدين عادة. ولا يزال هناك عدد من الوثائق الخاصة بتعيين المحتسب إحداها صادرة من ديوان سنجر آخر السلاجقة العظام، وهى تتعلق بتعيين رجل يدعى أوحد الدين فى وظيفة محتسب مازندران. وقد أمر بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وأن يبذل جهده حتى يراعى الناس القسط فى الميزان والكيل ويمتنع الاحتيال فى الشراء والبيع، ولا يتعرض المسلمون للغش أو الخسارة، وعليه أن يتحقق من قيام الناس بأداء الفرائض التى أمرت بها الشريعة فى المساجد ودور العبادة ومن أن المؤذنين وغيرهم من الموظفين يقومون بواجباتهم على أحسن وجه، فى المواعيد المقررة، وعليه أن يسعى جاهداً لقمع المفسدين ومنعهم من المجاهرة بسلوكهم القبيح، وارتكاب الفاحشة وبيع الخمر، وكان عليه أن

يلزم أهل الذمة بارتداء ملابس مميزة، دليلا على أنهم أدنى مرتبة من المسلمين، وعليه أن يمنع النساء من الاختلاط بالرجال فى مجالس العلم أو الاستماع إلى العظات (منتجب الدين بديع أتابك الجوينى، عتبة الكتبة، تحقيق عباس إقبال، طهران، سنة ١٩٥٠ ـ ١٩٥١، ص ٨٢ ـ ٨٣، وانظر أيضا H, Horst : — *Die staats verwaltung der Grosselgugen und Horazmshahs (1038- 1231)* ڤيسبادن سنة ١٩٦٤، ص ٩٧، ١٦١ ـ ١٦٢، ص ١١٢ ـ ١١٣ و ١٦٢ فيما يتعلق بالوثائق التى ترجع إلى عهد خوارزم شاه).

وفى عهد الإيلخانية ظل المحتسب، شأنه فى هذا شأن غيره من الموظفين الذين يقومون بتطبيق الأحكام الدينية، موجوداً أو قيل إنه كان يعين بعد اعتناق الإيلخانية لدين الإسلام. وعندما قرر غازان خان أن يوحد الأوزان والمكاييل فى أرجاء المملكة، أمر بتنفيذ هذا فى كل إياله فى حضور كل محتسب (رشيد الدين، *Geschichte Ghazan khans*، تحقيق K. Jahn، مجموعة كب التذكارية، سنة ١٩٤٠، ص ٢٨٨).

وفى عهود التيمورية كانت مهام المحتسب والصفات التى تتطلبها وظيفته هى على الإجمال الصفات نفسها فى أيام السلاجقة. وهناك ثلاث وثائق خاصة بتعيين المحتسب محفوظة فى كتاب شرف نامه لعبد الله مرواريد (انظر H. R. Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*، ڤيسبادن سنة ١٩٥٢، ص ٥٣ ـ ٥٧و ١٥٠ ـ ١٥٢). وإحدى هذه الوثائق تتعلق بتعيين رجل يدعى عبد الله كرمانى محتسباً فى هراة، وهى تبين أنه قد نيط به أن يشغل الوظيفة بالاشتراك مع رجل يدعى ركن الدين علاء الدولة (المصدر السابق، ورقة رقم ٢٤أ).

وفى عهد الصفوية الأوائل كان هناك محتسب فى معظم المدن الكبيرة إن لم يكن فيها جميعاً. وكان يقوم بالمهام التقليدية التى يقتضيها منصبه، مع فارق هو أن المذهب الذى كان يؤيده وقتذاك هو مذهب الاثنى عشرية الشيعى. وفى براءة تعيين محتسب تبريز التى يرجع إلى عام ١٠٧٢هـ

(١٦٦٢م) نجد أن العامل المعين فى هذا المنصب كان يعهد إليه بالحفاظ على الأخلاق العامة، ويقتضى ذلك فيما يقتضى منع شرب الخمر، والقمار والمخالفات الأخرى للشريعة، وجمع الخمس والزكاة وتوزيع حصيلة هذه الضرائب على من يستحقونها، وصيانة المساجد والمدارس والهبات الموقوفة على البر، وكان عليه أيضا أن يراقب الموازين والمكاييل، وأن يتحقق من أن المرور فى الشوارع لا يعوقه شئ، وأن يراقب بعض الجماعات ونقابات أرباب الحرف مثل الفقهاء (الملآوات) والمؤذنين «والحانوتية». وكان الكلانترية والكدخداوية والداروغاوية و «عمال العرف» يؤمرون بأن يحجموا عن التدخل فى تحديد الأسعار وأن يتحققوا من أن المحتسب يؤدى المهام العادية لوظيفته (انظر A.K.S. Lambton : *Islamic Society in Persia*، محاضرة افتتاحية ، لندن (S.O.A.S، سنة ١٩٥٤).

وكان المحتسب الأكبر للمملكة يعرف باسم «محتسب الممالك»، وكانت هذه الوظيفة فى عهد طهماسب يشغلها رجل أستر اباذى يدعى ميرسيد على الذى كان أيضا خطيباً للبلاط الملكى، وشغلها من بعد طبا طبائى سيد مير جعفر، وخلفه بعد وفاته فى عهد الشاه عباس، ميرزا عبد الحسين، وكان من قبل «كلانتر» مدينة تبريز (اسكندر بك عالم آراى عباسى، طبعة على الحجر، طهران سنة ١٨٩٦ ـ ١٦٩٧، ص ١١١ - ١١٢) وجاء فى كتاب تذكرة الملوك أن إجراءات شيوخ كل نقابة مهنية خاصة فيما يتعلق بأسعار البضائع التى يبيعونها ترفع كل شهر لمحتسب الممالك لإقرارها. وكان يرسل هذه الإجراءات من بعد إلى ناظر البيوتات (المشرف على الورش الملكية) للحصول على تصديقه حتى يمكن سحب الوثائق الخاصة بشراء البضائع. وكانت مخالفة ما جاء بقائمة الأسعار المذكورة تؤدى إلى توقيع عقوبات صارمة (طبعة V. Minorsky مجموعة كب التذكارية، النص الفارسى، الأوراق ٧٩ ب ـ ٨٠ أ). ويروى شاردان Chardin، الذى قام برحلة فى فارس فى العهود الصفوية المتأخرة، أن المحتسب كان يحدد الأسعار فى إصفهان كل يوم سبت،

وأن كل بائع تتجاوز أسعاره، الأثمان المحددة يتعرض لعقوبات صارمة.

ولكن شاردان يزعم أيضا أنه كان هناك فساد فى تحديد الأسعار، وأن الباعة كانوا يقدمون للمحتسب هدايا لإغرائه بتحديد الأسعار تحديدا يرفعها كثيرا (*Voyages* تحقيق Langlés، باريس سنة ١٨١١، جـ ١٠، ص ٢ ومابعدها).

وكان محتسب الممالك يعين له وكلاء، يعملون باسمه للتأكد من أن نقابات أرباب الحرف تبيع بضائعها فى كل مكان بالأسعار المحددة (تذكرة الملوك، ورقة ٨٠ ب). وكان يتقاضى ٥٠ تومانا كل عام، وعلاوة على ذلك تفرض لمصلحته ضرائب على المدن الإقليمية المختلفة، تبلغ فى مجموعها حوالى ٢٥٣ تومانا أى ٣٠٠٠ دينار (المصدر السابق، الأوراق ٩٠ أ - ب).

ويبدو أن وظيفة المحتسب، بعد عهد الصفوية، قد ضعف شأنها، وأصبحت تزداد صفتها غير الدينية. فقد انتزعت فى الواقع من اختصاصه تلك المهام التى تتعلق بتطبيق الأحكام الشرعية، وأصبح تطبيقها من اختصاص «مراجع التقليد». وكانت هذه المهام تتضمن جمع الخمس والزكاة، وتنظيم التركات والوصايا، وتعيين الأوصياء على القصر وغيرهم، وهى أمور كانت معروفة إجمالا باسم «أمور حسبى» وكانت المراجع تصدر إجازات للإشراف باسمهم على «أمور حسبى». وكانت المؤهلات المطلوب توافرها فى من يتسلم مثل هذه الإجازة هى وجوب أن يكون مؤمنا وعادلا وعالما بأحكام الشريعة. وكان يسمح له بأن يحتفظ بما يكفى للقيام بأوده من المبالغ التى كان يجمعها بجباية الخمس والزكاة، أما الباقى فكان عليه أن يسلمه إلى المرجع الذى أصدر إجازته لتوزيعها على من لهم الحق فيها.

وبقدر ما كانت مهام المحتسب تختص بنقابات أرباب الحرف فى المدن الكبرى ونظافة المدينة فإنها كانت إلى حد ما من المهام التى يضطلع بأعبائها الداروغه والكلانتر. وأخذت مهامه تقتصر على تنظيم الأسعار والتفتيش على الموازين والمكاييل؛ ولكنه كان فى هذه الأمور يخضع لأوامر الداروغه

(انظر E.Scott Waring : *A tour to Sheeraz* لندن سنة ١٨٠٧، ص ٦٨ ـ ٦٩) ويزعم تانكوانى Tancoigne مازعمه شاردان Chardin من أن المحتسب لم يكن معصوما من قبول الرشوة وكثيرا ماوافق على أن يتقاضى ثمنا لإسباغ حمايته على التجار (*A narrative of a Journey into Persia* لندن سنة ١٨٢٠، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠). وفى غضون القرن التاسع عشر اختفى المحتسب من معظم المدن.

وكتب بيننج Binning حوالى عام ١٨٢٧ يقول إن الوظيفة قد ألغيت أخيرا فى شيراز (*A Journal of two years travel in Persia, Ceylon, etc* لندن سنة ١٨٥٧، جـ ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨). ومـا إن حل عام ١٢٩٤هـ (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨م) حتى أصبحت الوظيفة فى إصفهان مجردة من أى أثر من حيث العمل (ميرزا حسين خان بن محمد إبراهيم: جغرافياى إصفهان، تحقيق م. ستوده، طهران سنة ١٩٦٣، ص٨٠). ومع ذلك فقد استمرت الضرائب التقليدية التى تجبى لدفع مرتب المحتسب تظهر فى سجلات الضرائب سنوات عديدة بعد أن اختفت الوظيفة فى الواقع. وفى القانون الصادر فى ٢٠ آذار سنة ١٣٠٥هـ (١٩٢٦م) ألغى بند ينص على فرض مبلغ ١٥٠ قرانا على طائفة الجزارين لصلحة المحتسب (*The second yearbook of the municipality of Tehran: Statistics of the city of Teheran for the years 1925 to 1929*) وورد ذكر «احتساب ـ أقاسى» فى طهران عام ١٨٥٣. وكانت مهامه تقتضى أن يصدر بين آن وآخر قوائم بأسعار المواد الغذائية وغيرها من السلع (انظر روز نامه وقائع إتفاقيه رقم ١٢٧، فى ٢٩ رمضان سنة ١٢٦٩هـ = ١٨٥٣م) وكانت الوظيفة التى ينتمى إليها تعرف باسم احتساب، وكانت مهمتها الأولى تنظيف الشوارع. وحدث بعيد إنشاء إدارة شرطة على أحدث الأساليب على يد ناصر الدين شاه سنة ١٢٩٨هـ (١٨٨٠م) أن وضع الاحتساب من ضمن صلاحياته (اعتماد السلطنة: روز نامه، بتاريخ ٥ صفر سنة ١٢٩٩ هـ = ١٨٨١م، مخطوط فى مكتبة ضريح الإمام رضا فى مشهد). وفى عام ١٣١٢ هـ (١٨٩٤

ـ ١٨٩٥م) كانت مصلحة الاحتساب فى طهران تتكون من مدير ونائبى مدير وعدد من الفراشين والسياس، والسقايين، الخ (اعتماد السلطنة، تاريخ وجغرافياى سوادكوه، طبعة على الحجر، طهران سنة ١٣١١، الفهرست). وثمة فقرة فى جريدة «تربيت» العدد ٥٨ فى ٢٦ شعبان سنة ١٣١٥هـ (٣٠ يناير سنة ١٨٩٨م) موجهة إلى منظم السلطنة، وزير النظمية والاحتسابية، تمتدحه لجهوده فى تنظيف الشوارع وتيسير المرور فيها، وتعديل الأسعار، ومنع السلوك السئ والسرقة، ومنع إساءة معاملة حيوانات الجر والحمل. وهكذا ما إن حلت نهاية القرن التاسع عشر حتى بطل وجود المحتسب من حيث هو موظف دينى مكلف بمراقبة الضمير العام، وأما مهامه التى بقيت فقد اضطلعت بها إدارة الشرطة.

واستمرت «أمور حسبى» تطبق إلى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تحت إشراف «مراجع التقليد»، فلما دخل نظام المحاكم الحديثة فى عهد رضا شاه بهلوى اقتصرت «أمور حسبى» على جمع الخمس والزكاة، أما أمور إدارة التركات والوصايا ورعاية القصر وتعيين الأوصياء، الخ. فقد انتقلت إلى المحاكم (انظر القانون المسمى «قانون أمور حسبى»، المؤرخ: تير سنة ١٣١٩هـ = ١٩٤٠م).

المصادر:

وردت فى صلب المادة.

٤ ـ شبه القارة الهندية

لم يكن لنظام الحسبة، بالمعنى الدقيق القديم، وجود فى شبه القارة الهندية الباكستانية، فى الحقبة من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) إلى القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى) وكانت العقبة الكبرى هى تعدد ألوان السكان، وكان معظمهم من غير المسلمين. وإذا استثنيا السلاطين بلبن (٦٦٤هـ ـ ٦٨٦هـ = ١٢٦٦م ١٢٨٧م) وفيروز شاة تُغْلق (٧٥٢هـ ـ ٧٩٠هـ = ١٣٥١م ـ ١٣٨٨م) وسكندر لودى (٨٩٤ ـ ٩٢٣ = ١٤٨٩م ـ ١٥١٧م) وأورنكزيب عالمكير ـ وهذا الاستثناء

ينطبق عليهم من بعض الوجوه - فحسب فإن أحدا من حكام الهند المسلمين لم يحاول أن ينفذ الأحكام الشرعية، إما خوفا من وقوع فتنة بين السكان الهندوس المحليين، أو لقضاء مأرب سياسى، والدليل الساطع على ذلك التدابير المتزندقة التى اتخذها أكبر وكان السلاطين منذ البداية الأولى لحكمهم بلدا من البلاد بالفتح فى معظم الأحيان (من القرن السابع إلى القرن العاشر الهجرى = القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر الميلاديين) قد أدركوا أن المسلمين، فى وضعهم هذا بالهند، لا يمكن أن يسمح لهم بالتهاون فى أمور الدين أو الأخلاق إلا على حساب التماسك والوحدة أو فى بعض الأحيان، لقيام دولتهم حديثا. ومن هنا كان يعين دائما محتسب وقاض فى أية مستعمرة إسلامية يتم إنشاؤها أو مدينة لها حامية (انظر منهاج السراج: طبقات ناصرى، ص١٧٥؛ العتبى، تاريخ يمينى، ص٢٨٨؛ تاج المآثر ورقة ١٨٥) ولم يغفل هذا بلبن، الذى كان يرى أن وجود مصلحة للحسبة، على درجة كبيرة من الكفاية، ضرورة جوهرية للحكم الصالح، ولم يحدث أن قصر فى هذا، كما فعل أسلافه، حتى فى الجهات الصغيرة التى لا أهمية لها.

وإنا لنقرأ فى سفرنامه قاضى تقى متقى بجنور (سنة ١٩٠٩، ص٢ وما بعدها) أن إيلتمش (٦٠٨هـ ـ ٦٣٣هـ = ١٢١١م ـ ١٢٣٦م) قد عين قاضيا فى أمباله التى لم تكن وقتذاك أكثر من دسكرة تسكنها بضع مئات من الأسر من عناصر شتى: وفى عهد السلطنة كانت الوظائف التى يقوم بها المحتسب والقاضى، والعلاقات بينهما، لا تختلف كثيرا عنها فى البلاد الكبرى (انظر ما سبق) ، فقرة١. وكان السلطان يتدخل أحيانا بشخصه للخلاص من العادات والبدع الخارجة على الدين أو المخالفة لأحكام الإسلام، وكذلك يتدخل فى الأمور التى تقع خارج الاختصاص العادى للمحتسب. مثال ذلك أن فيروز شاه تُغْلق منع كثيرا من الشعائر الشائعة، التى كان يرى أنها مخالفة لمبادىء الدين (انظر فتوحات فيروز شاهى، طبعة ش عبدالرشيد، عليكره سنة ١٩٥٤، ص ٦ـ ١١). ومع ذلك

فإن السلطان كلما ازدادت قوته وازداد نصيبه من تقوى الله اشتد شوقه إلى رفع مستوى الأخلاق ونشر الصلاح بين شعبه. ويشيد أمير خسرو بالحسبة التى كان يقوم عليها خلجى، ذلك أنه حرص بخاصة على تدفق المؤن والرقابة على أسعار الأقوات. ومنع السلطان منعا باتا شرب الخمر، والقمار وغيرهما من الآفات الاجتماعية والخلقية، إذ كان يعتقد أنه لم يتشدد فى الرقابة على أخلاق الجمهور فإن العقوبات الرادعة التى توقع على مختلف الآثمين المخالفين لأحكام الشريعة سوف تكون لا معنى لها، وقد وقع تغلق (٧٢٥هـ ـ ٧٥٢هـ = ١٣٢٥م ـ ١٣٥١م) فى عهده هذه العقوبات بقسوة لا مثيل لها من قبل. وكان شديد الحماسة للمضى فى تنفيذ الاحتساب إلى حد أنه كان أحيانا يقوم شخصيا بعمل المحتسب وكان يختبر المسلمين فى المبادىء الأولى للعقيدة. وكان المحتسب فى عهده موظفا يتبوأ مكانة رفيعة، وكان فى رواية القلقشندى (صبح الأعشى، جـ٥، ص٩٤؛ الترجمة الانجليزية الجزئية التى قام بها O. Spies شتوتجارت سنة ١٩٣٦، ص٧٢) وابن فضل الله العمرى (مسالك الأبصار، الترجمة الإنجليزية الجزئية التى قام بها ش. عبد الرشيد، عليكره سنة ١٩٤٤، ص٢٤٢) يتقاضى مرتباً شهريا قدره ٨,٠٠٠ تنك. وأولى السلطان اهتماما خاصا بإقامة الصلاة. وفى رواية لابن بطوطه (جـ٣، ص٢٩٢؛ الترجمة التى قام بها Von Mzik، ص١٤٩) أن سيدة من الأسرة المالكة رجمت لأنها ارتكبت جريمة الزنا، فلقيت حتفها. وبالمثل كان الحد على شاربى الخمر، علاوة على الحبس المنفرد ثلاثة شهور. ويشهد كل من برنى (تأريخ فيروز شاهى، ص٤٤١) وابن بطوطة (المصدر نفسه) بمستوى الحسبة الرفيع الذى حافظ عليه السلطان تُغْلق غياث الدين (٧٢٠هـ ـ ٧٢٥هـ = ١٣٢٠م = ١٣٢٥م) ولم يألُ ابنه محمد تُغْلق جهدا فى مراعاة الشعائر الدينية حتى فى بلاطه. وكان سكْندر لودى لا يقل حماسة فى مضيه فى إقامة الحسبة بسائر أرجاء مملكته. وقد تخلص بشجاعة من عادة شائعة لها مكانة رفيعة فى ذلك العهد، وهى

حمل حراب (نيزات) إلى ضريح البطل الأسطورى غازى مسعود سالار، فجدد العمل بقانون فيروز تُغْلق الذى يمنع زيارة النساء للقبور والجبانات. وفى الوقت نفسه يجب أن نؤكد أن الاحتساب كان لا ينفذ إلا على المسلمين، أما غير المسلمين فكانوا يخضعون لأحكام دينهم أو لقوانينهم الشخصية أو لما جرى به العرف فى البلاد.

وكان المحتسب يقوم بمهمة جليلة أخرى هى نصرة الدين الحنيف ومنع الزندقة. وكان المعلمون والأساتذة فى المعاهد الدينية وكذلك الوعاظ الشعبيون يلزمون الحذر الشديد فى محاضراتهم وأقوالهم خوفا من المحتسب. وقد حارب فيروز بنجاح القرامطة الذين أثاروا فتنا كثيرة فى دلهى فى عهد «رضيّه» (٦٣٤هـ ـ ٦٣٧هـ = ١٢٣٦م ـ ١٢٤٠م)، ذلك أننا لم نعد نسمع بعد ذلك أى خبر عن نشاطهم، ولا نسمع الكثير عن المحتسب أثناء حكم أسرتى لودى والسادة، ولكن هذا لا يعنى أنه كان وقتذاك قد اختفى من الوجود.

وعلى حين كان شير شاه سور (٩٤٥هـ ـ ٩٥٢هـ = ١٥٣٨م ـ ١٥٤٥م) مشغولا إلى حد كبير بتوحيد مملكته وبالإصلاحات الإدارية، فإن خلفه إسلام شاه (٩٥٢هـ ـ ٩٦٠هـ = ١٥٤٥م ـ ١٥٥٢م) اهتم مباشرة بالمسائل الدينية، فقد اتخذ مثلا تدابير شديدة جدا ضد المهدوية أى أتباع سيد محمد الجونپورى الذى كان يعدُّه زنديقا، وأمر بتوقيع أشد العقاب على اثنين من مريديه هما عبدالله نيازى سرْهندى وشيخ علائى فقد ضرب الأول حتى الموت، وأما الثانى فقد أعدم (A. S. Bazmee Ansari: *Sáyyid Muhammad Jawnpuri and his movement* فى *Islamic Studies*، كراتشى، حـ٢ ـ ١، مارس سنة ١٩٦٤).

وخلافا لهذا يرى بعض المؤرخين المحدثين أنه إذا صح من حيث النظر أن نقول أن سياسة الدولة إبان عهد السلطنة كانت موجهة إلى المضى فى تنفيذ الحسبة، فإن أحكام الشرع من حيث العمل كانت لا تلقى إلا القليل من الاهتمام، وشاهد ذلك أن برنى يقول إن

العقوبات التى كانت تقرر على المسلمين لا تسير على ما أتى به القرآن. وبالمثل يمكن القول إنه قلما كانت تراعى القواعد التى تبين الحلال والحرام. ويروى أن أمير خسرو قال أيضاً إن تقاضى الفائدة كان شائعاً فى عهده، بل إنه كان على القاضى أن يسلم بهذا الواقع عندما يكون هناك عقد مكتوب بين الطرفين (انظر محمد حبيب الله *The foundation of Muslim rule in India* الله آباد سنة ١٩٦١، ص٣٤٩). ولكن هذه أمثلة فردية، قد تكون استثناء أكثر منها قاعدة.

وفى أثناء الفوضى التى أعقبت وفاة شير شاه، كان نظام الحسبة قد انهار فيما يظهر، ورأى المغل، لأسباب شخصية وسياسية، أنه ليس من الملائم إحياء هذا النظام، الذى تعرض إثر هذا لانتكاسة شديدة. وكان بابر من أشد المولعين بشرب الخمر وكان همايون مدمنا للأفيون، ولم يكن ليشذ عنهما أيضاً جهانكير، فقد كانت الخمر نقيصته الكبرى. وبالرغم من أن ابنه وخليفته شاه جهان كان معتدلا فى شرب الخمر فإنه لم تكن لديه من الشجاعة ما يجعله يفلت تماماً من إسار تقاليد أسرته أو ما يدفعه إلى المضى فى تنفيذ الحسبة بحزم. وفى غضون زيارة له للبنجاب، أبلغ بأن بعض الهندوس فى كجرات تزوجوا من نساء مسلمات فأمر بفسخ هذه الزيجات وإعادة النساء إلى أسرهن (انظر عبدالحميد لاهورى، بادشاه نامه، حـ٢، ص ٥٧ ـ ٥٨). وكان أورنكزيب هو وحده الذى أظهر الاحترام الشديد للدين وقام بتنفيذ الحسبة بحزم. وأدرج نصا خاصا فى قانون العقوبات السارى فى عهده (انظر M. B. Ahmed: *The administration of justice in Mediaeval India* عليكره سنة ١٩٤١، الملحق ٢، ص ٦ـ٧) بشأن معاقبة الأشخاص الذين تثبت عليهم جريمة شرب الخمر أو تعاطى المخدرات مثل الحشيش والأفيون. وأمر بإعدام سَرْمد المتوفى عام ١٧١٠ (١٦٣٩م) وهو رجل اعتنق الإسلام كان صوفيا من أنصار الموفقة بين المذاهب على أساس أنه رفض أن يستر عُرْيه ـ وهذا انتهاك خطير للآداب العامة. وفى الحقيقة ليس هناك إلا أساس ضعيف نستند إليه فى مخالفة

القـول «إن الأباطرة المغل لم يتـمـسكوا (أبداً) بمبـادىء الدين الإسـلامى.. وفى بعض الجرائم كانـت الحدود لا تختلف عمـانص عليه القرآن وفى أمـور أخرى أنصرفوا عن أحكام القـرآن ، والأسباب التى دعتهم إلى هذا الانصراف هى أولا أنه كانت هناك حـالات كثـيرة لا تدخل تماما فى نطاق الأحكام الشرعـية وثانيا لأنه فى كـثـيـر من الحـالات كـانت الضـرورات الاجتـماعيـة والسـياسـية تقتضى علاجاً مختلفا» (انظر P. Saran : *The provincial government of the Mughals*، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢). وعـلاوة على ذلك فإن لدينا جميع الأسباب التى تدعو إلى الاعـتقـاد بأن المحـتـسب فى عهـد السلطنة قد اسـتبدل به الكُوطُوال، وهو موظف علمانى، كانت مهـمته تشبه إلى حد قريـب جداً مهام المحتـسب، والفرق الوحيد بينهـما هو أن الأول كان يواجه جـمـيع ضـروب الجـرائم والأعـمـال الخارجـة على القانون، على حـين كان الثـانى لا يهـتم إلا بالأعـمال المخـالفـة للشريعة الإسلامـية. وقد وجد المُغل أن من المناسب إداريا أن يعـهـد بواجبـات المحتـسب إلى الكوطْوال، مع ما فى ذلك من آثار ضـارة علـى الدين وأخـلاق المسلمـين فى الهند ثم على حـيـاتهم الاجـتمـاعيـة والثقـافيـة وأخيـراً على حكومتهم.

المصادر:

(١) العتبـى، كتاب يمينى، التـرجمة الانجليزية التى قـام بها J.Reynolds، لندن سنة ١٨٣٨، ص٢٨٨.

(٢) حـسن نـظامى فى تـاج المآثر (مـخطوط فى مـجـمـوعـة الكاتب الخاصة)، ورقة ١٨٥.

(٣) منهاج السراج: طبقات ناصرى، كلكتة سنة ١٨٦٤، ص١٧٥.

(٤) برنى: تأريخ فـيـروز شـاهى، كلكتـة سنة ١٨٦٢، ص٣٥، ٤١، ٧٢، ٢٨٥، ٤٤١.

(٥) فتوحات فيـروز شاهى، تحقيق ش. عبـدالرشيـد، عليكره، سنة ١٩٤٤، ص٢ وما بعدها.

(٦) كاتب غير معروف: سيرة فيرو شـاهى، مخطوط بمكـتبـة أزد، عليكرة، الورقتان ١٢٨، ١٨٠.

(٧) برنى: فتاوى جهاندارى، مكتبة وزارة الهند، مخطوط تحت رقم ١١٤٨، الأوراق٨، ٩، ٩١، ٩٢.

(٨) أميـر خسـرو: خزائن الفـتوح، تحـقيـق س موينول حـق، عليكره سنة ١٩٢٧، ص ١٧-١٩.

(٩) ابن فضل الله العمـرى: مسالك الأبصار، التـرجمة الانجليزية الجـزئية التى قـام بها ش. عبـدالرشيـد، عليكره سنة ١٩٤٤، ص٣٢، ٣٨، ٥٢.

(١٠) عـين الملك ماهرو وا، إنشـاى ماهرو، تحـقيق ش. عبدالرشـيد لاهور سنة ١٩٦٥، الرسالة رقم ٧.

(١١) ابن بطوط حـ٣ (انظر غـيـاث الدين تغلق ومحمد بن تغلق).

(١٢) عبدالله: تأريخ داؤدى، تحقيق ش. عـبدالرشـيـد، عليكره سنة ١٩٥٤، ص٣٦ـ٣٨.

(١٣) نظام الدين أحـمـد: طبـقـات أكـبـرى، مكتـبـة وارة الـهند، حـ١، ص٣٣٦.

(١٤) P.Saran: *The Provincial: government of the Mughals* الـله آبـاد سنـة ١٩٤١، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢، ٣٩٤، ٣٩٩.

(١٥) I. H. Qureshi: *The administration of the Suetanate of Dehli* كـراتشى سنة ١٩٥٨، ص ١٦٢، ١٦٤ ـ ١٦٩.

(١٦) A. B Habibullah: *The foundation of Muslim rule in India* الله آباد سنة ١٩٦١، ص ٣٢٥، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٤٨ ـ ٣٥٠.

(١٧) فـخـر مـدبـر: آداب الحـرب والشجاعة، مكتبة وزارة الهند، مخطوط رقم ٦٤٧، الورقتان ٤٥أ، ٤٦أ.

آدم [أ. س. بزمى آنصارى A. S. Bazmee Ansari]

حس

الإدراك الحـسى، ولكـن يبـدو أن الكلمـة تستـخدم أحيـاناً بمعنى حـاسة والجمع حواس، ويوجـد أيضاً فارق، لا يراعى دائماً، بين «حس» و «إحـساس»، فالأول فعْل آلى، والثانى فعْل شعورى، ولعلّ خيـر ما يوضَح هذا هو التـعريف

الذى أورده إخوان الصفاء «والحسّ هو تغيير مزاج الحواسّ عن مباشرة المحسوس لها، والاحساس هو شعور القوى الحسّاسة لتغيرات كيفية أمزجة الحواس» (رسائل إخوان الصفاء، بومباى سنة ١٣٠٥هـ، حـ٢، ص٢٦١).

ويأخذ الفلاسفة المسلمون، بصفة عامة، بنظرية أرسطو فى الإدراك الحسى، حين يعرضون للحواس «الظاهرة». وتدرك المحسوسات بما تحدثه من تغيير فى الحاسة المحسوس لها، على أن هذا التغيير ليس مجرد تغيير سلبى، وإنما هو تحقق فى العضو لكيفية تطابق الكيفية المحسة التى توجد بالقوة فى هذا العضو، ويصف ابن سينا الفعل بأنه «استكمال» (*Avicenna's De Anima* طبعة F. Rahman لندن سنة ١٩٥٩، ص٦٦).

ويصف الكندى فى كتابه «رسالة فى العقل» هذا العمل بما يأتى: «فالصورة التى فى الهيولى هى التى بالفعل محسوسة... فإذا أفادتها النفس فهى فى النفس، وإنما تفيدها النفس لأنها فى النفس بالقوة فإذا باشرتها النفس صارت فى النفس بالفعل، وليس تصير فى النفس كالشىء فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم، لأن النفس ليست بجسم ولا متجزئة: فهى فى النفس والنفس شئ واحد... وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هى شيئاً غير النفس: ولا هى فى النفس كالعضو فى الجسم، بل هى النفس وهى الحاس... فإذن المحسوس فى النفس هو الحاس» (رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة سنة ١٩٥٠، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥).

وليست ثمة حاسة تدرك بالاتصال المباشر بالمحسوسات، ذلك أنها لا تستطيع حقاً أن تفعل على هذا النحو، فهى تعمل عن طريق متوسط، هو بالنسبة لمعظم الحواس الهواء أو الماء. على أن الفلاسفة المسلمين، يخالفون فى هذا أرسطو ويستثنون اللمس، ويرون أن اللحم حاسة، وليس متوسطاً للحس. بل إن ابن رشد فى مصنفه «تلخيص

كتـاب الحس والمحـسـوس لأرسطو» يستثنى اللمس والذوق باعتباره صورة للمـس ويقـول: ويـخص قـوة الـلمس والذوق أنهـا لا تحـتاج فى فـعلهـا إلى مـتوسط (تحـقيق عـبدالرحـمن بدوى، القـاهرة سنة ١٩٥٤، ص ١٩٣) «وأمـا آلة اللمس فـهى اللحم» (المصدر نفـسه، ص١٩٤).

ومهـما يكن من شئ فإن الفلاسـفة المسلمـين فـى وصـفـهم لما يسـمـونه الحواس «الباطنة» يختلفون فى الحقيقة عن أرسطو. فـهـذه الحواس هى قـوى النفس التى تتلقى محسوسات الحواس «الظاهـرة»، المفـارقـة علـى تفـاوت للارتبـاطات المادية، فهى تحـتفظ بهـا، وتتدبرها، وتفـرق بينها، وتتـعرف، من واقع خـبرتهـا السابقـة، على الصفـات الأخرى لموضـوعاتهـا. ويختلف شـتى الفـلاسـفة بعـض الاختـلاف فى عـدد القوى التـى يميزونهـا، والوظائف التى يخصون بها هذه القوى، وهم فى الحق يختلفون فى المصطلحات التى يطلقونها عليـهـا؛ وحـسبنا أن نـلمس هنا بعض مظـاهر هذا المـوضـــوع الـذى يبلـبل الأفهام.

إن الحس المشترك عند أرسطو يظهر باللفظ فـحـسب فى مـعظـم النظريات الإسلامية (الحاسـة المشتركة أو الحس المشـترك)، ولـكنه يُجَرِّد من كثـيـر من وظائفـه عند أرسطو، لأنه إنما يفيـد فى تنسيـق المدركات الشـخـصيـة للحواس «الظاهرة». صحيح أنه قد يقال إنه يعى «المحسوسات المشـتركة» ذلك أن يراعى مثلا حـركة جسم حركـة مستقـيمة أو ملتـوية، لأنه يحتـفظ بالصور المتـعددة للجـسـم فى سلسلـة الأوضـــاع التى تشكل هذه الحركة *(Al-Farabi's philosophiische Abhandlungen)* طبـعة F. Dieterici، ليدن سنة ١٨٩٠، ص٧٥؛ ابن سينا: تسع رســائل، الـقـاهـرة سنة ١٩٠٨، ص٦٤ وهـى نسـخـة مـنقـولة حـرفـاً بحرف عن الفـارابى؛ ابن سينا *Avicenna's De Anima* ص٤٤ ـ٤٥) ولـكنـه لا يحتفظ بهذه المدركـات الحسية أى مدة من الزمن، أو يـكون عنهـا رأياً؟ وهذه الوظائف تنتمى إلى القـوة المصورة (أو الخـيال) والقـوة المفكرة (أو المتـخـيلة)

التى تنقل إليها بدورها المدركات الحسّية. ويدرج إخوان الصفاء الحاسة المشتركة فى فهرست الرسائل (جـ١ ص٢٨)، ولكنهم يغفلونها فى الرسالة نفسها (جـ٢، ص٢٥٨ ـ ٢٧٠)، حيث تتخذ القوة المتخيلة وظيفة الحاسة المشتركة بالإضافة إلى وظيفتها الخاصة.

ويبدو أن الفارابى ينسب شأناً مختلفاً بعض الاختلاف لهذه القوة، ويقول: «فى الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هى تجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الإحساس (المصدر المذكور، ص٧٥)، فالقوة «الباطنة» للحيوان التى يواجه بها خروف ذئباً، مثلا، تدرك أن عليه أن يهرب لأن الذئب عدو له. ومهما يكن من أمر، فإن هذا «الإدراك الصحيح» يمكن أن يدل دلالة أكثر بقليل مما تدل عليه المدركات الحسية للشخص، مجتمعة فى الحقيقة، لأنها تنقل فى الحال إلى القوة المصوِّرة («خازنة» مدركات الحواس) والقوة الحافظة («خازنة» مدركات الوهم).

والظاهر أن الوهم عند الفارابى له فعل يماثل فعل الحس؛ فعند ابن سينا يبدو أن القوة الوهمية (أرفع قوة للحكم فى الحيوانات)، توضع فى مرتبة أعلى من القوة المُتخيِّلة (التى تطابق القوة المفكرة عند الإنسان)، وتقوم عرضاً أيضاً بالوظيفة التى تقوم بها الحاسة المشتركة عند أرسطو، التى تقابل بالاستخفاف فى النظريات الإسلامية الأخرى، وهى الحاسة التى تفهم أن الإدراك الحسى يحدث. ويرفض ابن رشد التسليم بمفهوم الوهم فى الحيوان باعتباره غير لازم، ويتمسك بأن القوة المتخيلة، باعتبارها قوة فعالة، قادرة على القيام بالوظيفة المحددة للوهم (تهافت التهافت، طبعة M.Bouyges، بيروت سنة ١٩٣٠، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٧).

وتعد نظريات إخوان الصفاء (المصدر المذكور) وابن سينا (المصدر المذكور) أكثر النظريات الإسلامية وضوحاً وتنسيقاً .

المصادر:

وردت فى صلب المادة

آدم [ج. ن. ماتوك J. N. Mattock]

حسان بن ثابت

خزرجى أباً وأماً، ولد بالمدينة حوالى عام ٥٦٣م، وهو لذلك يكبر النبى [ﷺ] بسبعة أعوام أو ثمانية؛ وكان أشعر أهل المدينة فى زمانه، التحق بالبلاط فى جلّق يمدح ملوك الغساسنة أولاد الحارث بن الأعرج وأحفاده. وهناك لقى النابغة وعلقمة. وقد أجرى عليه معاش لشعر مدح به عمراً فى وجود هذين الشاعرين.ولم يمنعه ذلك من زيارة النعمان أبى قابوس بالحيرة. وأثارت هذه الزيارة حسد الملك الغسّانى، ولكن حسان أفلح فى إزالة شكوكه، ولما عاد النعمان إلى صفائه مع النابغة اصطنع حسان الحكمة وانسحب من الميدان.وادعى حسان فى سوق عكاظ أن له السبق فى الشعر فأنكر عليه ذلك منافسه البدوى وظهر قصوره عن إدراكه، ويقال إن حسان عندما بلغ الستين من عمره رأى أن الحكمة تقتضيه أن يربط نفسه بمحمد [ﷺ]، وكان النبى [ﷺ] إذ ذاك يشق طريقاً سريعاً إلى مقدمة الصفوف.ولم يبعده ذلك عن صداقة الغسانيين، وإن كان حسان قد رأى بثاقب نظره أنه ليس من الكياسة أن يزور أصدقاءه القدماء فى حين يقوم النبى [ﷺ] بغزواته. وكانت خدمات حسان للنبى [ﷺ] لا تقدر، فقد تولى الرد على هجاء الكفار من الشعراء. وعرف النبى [ﷺ] له هذه الخدمات وكافأه بضيعة ووهبه الجارية المصرية سيرين أخت مارية القبطية بل صفح عما بدر منه فى أمر عائشة وصفوان، ولعل أعظم خدمة أداها حسان للإسلام هى إدخاله تميماً فى هذا الدين، وكانت بينه وبين زعمائها مساجلات شعرية: وعمِّر حسان بعد النبى [ﷺ] بل بعد أبى بكر وعمر ورثاهم جميعاً بقصائد جميلة. على أن حسان كان موالياً بصفة خاصة لعثمان، ذلك أن عثمان عاش فى بيت أخيه بالمدينة بعد الهجرة وجعل جريرة مقتل عثمان تسعى حتى تقف بباب على. ويقال إن حسان توفى وهو فى العشرين بعد المائة من عمره وقد انقرضت أسرته.

وحسان أول من نظم الشعر الدينى فى الإسلام. وتكثر فى قصائده الآيات القرآنية وهى إلى ذلك حافلة بالتفاخر

بالأمية. وبراعته الشعرية تنحصر فى الهجاء والتقريع، وبفضل هاتين الصفتين كان حسان لساناً نافعاً للنبى [ﷺ]. ويفضل الأوربيون شعر حسان على غيره من شعراء البادية، على أن القيمة الكبرى لهذا الشعر وهو أنه مصدر من مصادر التاريخ الإسلامى.

المصادر:

(١) ديوان حسان بن ثابت، طبعة تونس عام ١٨٦٤، وبومباى عام ١٨٦٥، وليدن ١٩١٠ (طبعة Hartwig Hirschfeld فى مجموعة كب التذكارية).

(٢) ابن هشام، طبعة فستنفلد، الفهرس.

الشنتناوى [فاير T. H. Weir]

+ **حسان بن ثابت** : بن المنذر بن حرام، من قبيلة الخزرج بيثرب (المدينة فيما بعد)، المعروف فى الروايات المأثورة بأنه «شاعر النبى» (صلى الله عليه وسلم) المتّوج وهو على الأصح أبرز شاعر من عدة شعراء ارتبطوا بظهور الإسلام، وأحد الشعراء الجاهلية. الذين كانوا يتمتعون بشهرة عريضة فى الجاهلية. فلما بلغ النبى محمد [ﷺ] المدينة كان حسان فى سن النضج. (وإن كان لم يبلغ وقتذاك، فيما يرجح، سن الستين .. وهى السن التى قالت بها معظم المصادر ومنها ابن إسحق الذى يعتمد اعتماداً مباشراً على رواية سعيد حفيد حسان، بل قيل الثانية والخمسين أو الثالثة والخمسين، فى رواية بعض المصادر الأخرى)، وكان قد نظم قصائد مدح بها الأمراء الغسانيين واللخميين، وتردد عليهم فى قصورهم، وتلقى منهم عطايا. ولا يعرف أيضاً على التحقيق تاريخ وفاته، فقد اختلفت فيه الروايات، فقيل إنه عام ٤٠ هـ (٦٥٩م) أو قبل ذلك، أو عام ٥٠ هـ (٦٦٩م) أو عام ٥٤هـ (٦٧٣م) وآخر مانسمعه عن حسان حدث قبل مقتل على ببعض الوقت، ومن ثم كان تاريخ وفاته وهو فيما يرجح عام ٤٠هـ (٦٥٩م).

ولا يعرف على وجه اليقين متى اعتنق حسان الإسلام بالضبط، بالرغم من أنه يروى أن أخاه أوساً كان من السابقين إلى هذا الدين وآخى المهاجر عثمان بن عفان واستضافه فى المدينة،

ولعل هذه الواقعة تفسر، إلى حد ما، ماينسب إلى حسان من تعطف مع بنى أمية، يتمثل فى (أو ينعكس - فى قصائد منحولة له) عدد كبير بعض الشئ من قصائد رثى بها عثمان (٨ من ٣٢) وهى تنسب إلى حسان فى الديوان وفى مواضع أخرى ومهما يكن من أمر فقد كان لحسان أطم يملكه وكان ثريا يصادق رجالا من أمثال قيس بن الخطيم الشاعر الأوسى، وسلام بن مِشْكم سيد بنى النضير. ويبرز حسانَ عام ٥ هـ (٦٢٧م) فى قصة الإفك الذى رميت به عائشة، إذ يقال إنه جوزى لاشتراكه فى جريمة القذف. وإن صفوان بن المعطِّل هاجمه وأصابه بجرح ثم أصلح بينهما النبى [ﷺ]، ووهب له سيرين، وهى جارية مصرية، وهدايا أخرى. ومهما يكن من أمر فإن القصة (والدور البارز الذى يفترض أن حسان قام به فيها وعزاه بعض المصادر ومنهم ابن هشام، إلى عبد الله بن أبى لا إلى حسان) حظيت باهتمام زائد من الأجيال المتأخرة، ويجب تمحيصها جملة وتفصيلا على أساس وما وقع بين المهاجرين وأهل المدينة من احتكاك، فى المدينة وفى أثناء الحملة على بنى المصطلق، وهنالك نشأت هذه القصة، (من أراد أن يبحث تفصيلات الخلاف فلينظر و. عرفات، *A controversial incident in the life of Hassan b -Thabit, Bulletin of the school of Oriental studies, London Institution*، فى ٨، سنة ١٩٥٥ .

وقد أدرك المسلمون عامة، وأهل المدينة خاصة، وقتذاك أو بعد حصار المدينة مباشرة، الحاجة إلى تأييد معظم الشعراء، وقوبل بالترحيب إسهام حسان فى هذا المجال بصفة خاصة. وكان أبو بكر لا يضن بإبداء رأيه وتقديم الحقائق الضرورية من أجل الحصول على نتيجة أفضل. وما إن انضم حسان إلى جماعة من المسلمين حتى استخدم مواهبه لمصلحة الإسلام، بالرغم من أنه لم يشارك فى الجهاد، ولعل السبب فى هذا يرجع إلى تقدمه فى السن، وليس إلى ما فطر عليه من جبن، كما ألمح البعض إلى ذلك كثيرا. وعلى أية حال فإن شأن حسان الشاعر، حتى قبل الإسلام، كان هو الغالب.

وفى عام ٩هـ (٦٣٠م) «عام الوفود» يقال إن حسان أتيحت له الفرصة لإلقاء شعر امتدح فيه النبى [ﷺ] فى حضور وفد هام لبنى تميم. وتحظى هذه الزيارة عادة بمكانة بارزة، ومع ذلك فإن الغرض منها غير معروف على وجه اليقين، والرأى القائل بأن أصحاب الوفد أسلموا عند سماعهم قصيدة حسان موضع شك، والحق أن وجود ثلاث قصائد مختلفة، يدعى البعض أن كلا منها هى القصيدة التى ألقيت فى هذه المناسبة، يدل على ما يكتنف هذا الشعر من شك، وعلى ما كان يتمتع به حسان من تقدير كبير على السواء.

ولا يسمع بعد ذلك عن حسان إلا القليل، اللهم إلا حين طلب عمر الاستئناس برأيه الخبير فى قصيدة للحطيئة تضمنت قذفاً فى حق الزبرقان ابن بدر، أو حين كان يسمع بين الفينة والفينة وهو يلقى شعره. وحدث فى إحدى المناسبات، فى مرحلة متأخرة بعض الشئ من حياته، أن خرج من عزلته على مضض، ليعين ابنه عبد الرحمن، وهو أقل براعة منه، فى معركة القذف فى حق النجاشى. وهو فيما عدا ذلك قد أخذ يطعن فى السن. ويشعر بالسعادة ويغمره إحساس مرهف حين يستغرق فى ذكرياته عن زياراته لآل غسان، ولكن الشعور بالحزن والاستنكار كان يفيض به حين يقارن بين ما كان يلقاه من احتفال صاخب مهيب فى بلاط آل غسان وبين استمتاع أبنه وأترابه المطلق بأسباب المتع التى جدت لهم.

وفى الفتنة على عثمان، جاهر حسان وكعب بن مالك والنعمان بن بشير وآخرون بإعلان تأييدهم للخليفة المحاصر بل أنهم (كما روى الطبرى فى كتابه ، جـ ١، ٢٩٧١) حاولوا أن يثنوا المتمردين عن هدفهم. وبعد مقتل عثمان مضوا إلى معاوية فأعطى كلا من حسان وكعب منحة من المال، وكافأ النعمان بن بشير من بعد إذ أقامه والياً، وكان لحسان ابنة واحدة، أظهرت فى إحدى المناسبات أنها قد رزقت ملكة الشعر، وأنجب من سيرين، فى قول معظم المصادر، ابنا هو عبد الرحمن،

الذى كان كوالده يثير الغيظ والغضب، ولكنه لم يكن يشارك حسان فى براعته الشعرية ولا فى طول عمره.

وديوان حسان فى النسخة التى نقحها ابن حبيب يضم ٢٢٨ قصيدة فى أغراض مختلفة، علاوة على ٢٩ قصيدة تناولت السيرة، على حين توجد قصائد غير هذه وأبيات مفردة فى مواضع أخرى تنسب إليه. ومع ذلك فقد اكتنفت الشكوك فى وقت مبكر صحة هذا الشعر بصفة عامة أو صحة قصائد أو سطور بذاتها؛ وقد درس كاتب هذه المادة حديثا «دراسة مفصلة» للشعر المنسوب لحسان، لكى يثبت بالدليل الباطن والظاهر صحة كل قصيدة أو عدم صحتها. فالشعر فى الديوان تتجلى فيه ضروب مختلفة روحاً وأسلوباً. وهو حافل بالتناقضات والأشياء الخارجة عن القياس، ويضم نسبة عالية من الشعر الردىء، مما يحملنا على القول بأن القصائد لا يمكن أن تكون ثمرة قريحة شاعر واحد أو أنها كلها من نظم شاعر يتمتع بشهرة عظيمة.

ويجب أن يدرس هذا الشعر المنحول له فى ضوء القرن الزاخر بالأحداث الذى أعقب ظهور الإسلام، وارتبطت فيه الأحداث بالقبائل نفسها التى اشتركت فى الجهاد الأول، وانزوى فى غياهب النسيان الشعر الذى نظم فى مرحلة مبكرة أو طغى عليه أو أستبدل به أو أضيف إليه شعر جديد. ومن الطبيعى أن يرتبط الشعر بالخلافات القبلية أو الطائفية أو الحزبية، ولكن حسان كان أيضا ينظم لتبرئة ساحة الأشخاص الذين لم يكن فى سجلهم فى المراحل الأولى لحياتهم ما يمدحون عليه أو لتكملة المغازى وتزيينها أيضا. وكان بعض هذه القصائد من نظم رواة أوملفقين، فى حين نسبت قصائد أخرى عمدا إلى حسان لكى تحظى بالتقدير والاحترام أو لسبب آخر دون قصد. وتظهر الشواهد أحياناً أن قصيدة من القصائد قد لا يتضح منها إلا أبيات فحسب وأكثر من ٣٠ قصيدة أو أجزاء من قصائد أو أبيات مفردة ينسبها أيضا ابن هشام وثقات آخرون إلى حسان أو إلى أشخاص آخرين. من بينهم

معاصرون لحسان. ويمكن أن نرى بالدليل الباطن أن قصائد الغمز الطويلة من نظم سلالة الأنصار وهى تعكس المنزلة الدنيا التى وضعوا فيها بعد معركة الحرّة سنة ٦٣ هـ (٦٨٢م).

وبالرغم من أن النقاد الأوائل لم يشيروا إلى انتحال هذا الشعر إلا بإيجاز، فإن ابن إسحق تعرض لنقد عنيف من ابن سلام وابن النديم لأنه أورد فى سيرته شعرا منحولا منسوبا إلى حسان وآخرين. بالرغم من أن ابن إسحق نفسه برر عمله بحسن نيته وافتقاره إلى الخبرة المناسبة فى النقد. وقد حذف ابن هشام محقق ديوانه عددا كبيرا من هذه القصائد أو أبى الاعتراف بها، معتمداً على شهادة خبير، ودمغ بعضها بلا تحفظ بأنها مزيفة ووصف البعض الآخر بأنه موضع شك. وفى حالة حسان رفض ابن هشام الاعتراف بخمس عشرة قصيدة من ثمان وسبعين تظهر فى السيرة، منها ٢٩ قصيدة لا توجد فى النسخة المنقحة للديوان من عمل ابن حبيب، على حين توجد فى الديوان ١٠ قصائد من ١٥ قصيدة رفضت كما أشرنا. ويكتب ابن سلام فى كتابه الطبقات (ص ١٧٩) فى إيجاز ولكن بعبارات ذات مغزى: «وأشعرهم حسان بن ثابت وهو كثير الشعر جيده، وقد حُمل َعليه ما لم يُحمل على أحد. لما تعاضهت قريش واستبت وضعوا عليه أشعاراً كثيراً لا تُنَقَّى».

ومن شاء إلقاء نظرة أشمل على مصادر هذا الشعر وآراء النقاد الأوائل فلينظر و. عرفات W. Arafat: *Early critics of the authenticity of the poetry of the sira, Bulletin of the School of Oriental studies London Institute* جـ ٢١ (سنة ١٩٥٨). والسبب الأول فى نسبة طائفة كبيرة من هذا الشعر إلى حسان هو ما كان يتمتع به من شهرة عظيمة، اعترف بها الجميع عند ظهور الإسلام.

المصادر :

(١) الأغانى، جـ ٤، ص ١ ـ ١٧، الفهرست، مادة حسان.

(٢) ابن هشام؛ الفهرست مع هوامش لشرح المفردات.

(٣) المبرّد: الكامل، الفهرست.

(٤) ابن الأثير، الفهرست .

(٥) البلاذرى: فتوح البلدان، القاهرة سنة ١٩٣٢، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٦) البكرى، سمط اللالئ، تحقيق الميمنى، ص ٣١ ـ ١٧٠، الخ.

(٧) البغدادى، خزانة الأدب، جـ ١، ص ٢٠٧ ـ ٢١١؛ جـ ٤، ص ٢٨٨ ـ ٣٠٤، الخ.

(٨) القالى : الأمالى، القاهرة سنة ١٩٢٦، جـ ١، ص ٤١؛ جـ٢ ص ١١٢ ومابعدها.

(٩) الذهبى: سير أعلام النبلاء جـ ٢، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٤، ٣٩٤ .

(١٠) المؤلف نفسه: تأريخ الإسلام، جـ ٢، ص ٢٧٧.

(١١) المرزبانى: الموشح، ص ٦٠ ـ ٦٣.

(١٢) Schultess فى *Zeitschr, der Deutsch, Morgenl. Gesells.* جـ ٥٤، ص ٤٢١ ومابعدها

(١٣) السهيلى الروض الأنف، القاهرة سنة ١٩١٤، جـ ٢، ص ١٠٧، ١٥٥، ٢٢٠، إلخ.

(١٤) الواقدى : كتاب المغازى، المتحف البريطانى، مخطوط الإضافات، ص ٢٠، ٧٣٧، ٣١، ٣٨، ٨٦ ومابعدها، ١٠٤ ـ ١٠٨.

(١٥) ابن عبد البر: الاستيعاب، جـ١، ص ٣٣٤ (= طبعة البجاوى، القاهرة حوالى عام ١٩٥٨، جـ ١، ص ٣٤١ ـ ٣٤٥).

(١٦) ابن عبد ربه : العقد، جـ ٢، ص ٦٢ ـ ٦٥.

(١٧) ابن عساكر: تأريخ دمشق، سنة ١٩١١، جـ ٤، ص ١٢٥ ومابعدها.

(١٨) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ ٢، ص ٤ ـ ٧.

(١٩) ابن دريد: الاشتقاق، الفهرست.

(٢٠) المؤلف نفسه: الجمهرة، جـ ١، ص ١٢٨، ٢٥٩؛ جـ ٢، ص ٢٥، الخ.

(٢١) ابن حجر، الإصابة، جـ ١، ص ٦٦٧ـ ٦٦٩.

(٢٢) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أ. م شاكر، جـ ١، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٧، ٢٨٦، ـ ٢٨٧ = طبعة *de Goeje*، ص ١٧٠ ـ ١٧٣، ١٨٦ ـ ١٨٩ .

(٢٣) ابن سلام الجمحى: الطبقات تحقيق، محمود محمد شاكر، القاهرة سنة ١٩٥٢، ص ١٧٩ ـ ١٨٣.

(٢٤) ابن سيد الناس: عيون الأثر، جـ ١، ص ١٩٠، ٢٩٠، جـ ٢، ص ٣٢ ـ ٤٤، ٦٦، ١٨١، إلخ .

(٢٥) ابن حبيب وآخرون، الحواشى فى مخطوطات مختلفة عن ديوان حسان.

(٢٦) A. Arafat : *A critical introduction to the study of the poetry debricsa to Hassan b. Thabit* رسالة دكتوراه لم تنشر، لندن سنة ١٩٥٣.

(٢٧) المؤلف نفسه، مقالات فى *Bulletin of the school of oriental studies, London Instituion* جـ ١٧ (سنة ١٩٥٥)، ص ١٩٧ ـ ٢٠٥، ٤١٦ ـ ٢٥، جـ ٢١ (سنة ١٩٥٨)، ص ١٥ ـ ٣٠، ٤٥٣ ـ ٦٣، جـ ٢٨ (سنة ١٩٦٥)، ص ٤٧٧ ـ ٢٤٨٢، جـ ٢٩ (سنة ١٩٦٦). ص ١ ـ ١١، ٢٢١ ـ ٢٣٢.

(٢٨) R. Blachére فى*HLA*، جـ ٢، ص ٣١٣ ـ ٣١٦ والمصادر

(٢٩) طبعة جديدة من الديوان، تحقيق و. عرفات فى دور الإعداد.

آدم [و . عرفات W. Arafat]

«حسان» بن النعمان الغسانى

والى إفريقية ظلت، إفريقية من غير وال بعد رحيل زهير وانهزامه وموته فى برقة، ولا يصح أن نعزو رحيل زهير هذا إلى تلك الشكوك الدينية التى اعتورته كما يفسر ذلك عادة. وكان الخليفة عبد الملك منهمكا فى حربه مع ابن زهير، فلما انقضت هذه الحرب أرسل حسان إلى إفريقية لإعادة السلام، بل لفتحها من جديد. فانقض أول الأمر على قرطاجنة، وكانت لا تزال فى أيدى البوزنطيين (الروم) وقد أخذت المدينة عنوة ولكن بعضاً من أهلها استطاع الفرار إلى صقلية.

وأحدث سقوط قرطاجنة فزعا عظيما فى بلاط القسطنطينية . فجهز الإمبراطور ليونتيوس Leontios عمارة بحرية تحت إمرة الشريف يوحنا Jo-hannes ظهرت أمام قرطاجنة عام ٦٩٧. ولم يستطع حسان الوقوف فى وجهها، ذلك أن البربر كانوا قد ألحقوا به الهزيمة وشيكا على ضفاف وادى نينى بعد إذ انتقضوا عليه تحت زعامة المتنبئة التى اشتهرت بالاسم العربى الكاهنة وكانوا يتعاونون مع الروم، ونجا حسان فى نفر من أعوانه من تلك الكارثة فجّروا أذيال الفرار إلى قابس ولم يتوقفوا فى طريقهم إلا عند برقة، وهناك انتظر حسان المدد من الخليفة. وفى عام ٦٩٨ حاصر المسلمون قرطاجنة من البر والبحر واستولوا عليها واضطر الشريف يوحنا فى فلول اسطوله إلى الإرتداد نحو الشرق. واستولى حسان على جميع حصون إفريقية التى كان يحتلها الروم، ثم توجه بعد ذلك لقتال الكاهنة. ولكن البربر كشأنهم عجزوا بعد نجاحهم الأول عن أن يتفقوا فيما بينهم، ومن ثم هزمت الكاهنة غدرا وقتلت فى أوراس عند بئر عرف فيما بعد باسمها، ويقول البعض إنها قتلت فى طبرقة ثم شرع حسان فى جباية الخراج من جميع البلاد المفتوحة وإذا بعبد العزيز والى مصر يعزله من منصبه فجأة ويجرده من جميع أملاكه: وتوفى حسان عام ٨٠ هـ (٦٩٩ ـ ٧٠٠م). ولم تعرف على التحقيق تواريخ حملاته على قرطاجنة والبربر حتى فى عهد الإدريسى؛ وقد ذكرنا فى هذا المقال التواريخ التى أوردها دييل Diehl.

المصادر :

(١) البلاذرى : فتوح البلدان طبعة ده خويه، ص ٢٢٩.

(٢) ابن عذارى : تاريخ إفريقية والأندلس جـ ١. ص ١٨ ـ ٢٤.

(٣) البكرى: المسالك والممالك، النص العربى، الجزائر سنة ١٨٩٧، ص ٧ ـ ٨، ترجمة ده سلان، باريس ١٨٩٩، ص ٢٠ ـ ٢٣.

(٤) التجانى: *Voyage dans la re-gence de Tunis* ترجمة Rousseau باريس ١٨٩٣، ص ٦٣ ـ ٦٩.

(٥) النويرى فى *Histoire des Ber béres* جـ ١، الذيل، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٣ .

(٦) ابن خلدون: تاريخ إفريقية وصقلية. طبعة وترجمة Desvergers، باريس ١٨٤١، النص، ص ٥ ـ ٦، الترجمة ص ٢٤ ـ ٢٨ .

(٧) كتاب العبر، طبعة بولاق، جـ ٦، ص ١٠٩.

(٨) *Histoire des Berbères* ترجمة ده سلان، جـ ١، ص ٢١٣ ـ ٢١٩.

(٩) ابن أبى دينار: المؤنس، تونس ١٢٨٦هـ. ص ١٧ ـ ١٨.

(١٠) رحلة مولاى أحمد، فاس فى مجلدين، طبعة مجهولة التاريخ، جـ ١، ص ٤٧ ـ ٥٢، والترجمة الفرنسية بقلم Desvergers بعنوان *Voyages dans le Sud de l' Algerie* باريس ١٨٤٦، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(١١) A. Mueller : *Der Islam etc* جـ ١، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٢.

(١٢) Diehl: *L, Afrique byzantine* باريس ١٨٩٦، ص ٥٨١ ـ ٨٥٦، وانظر المصادر المذكورة فى هذا الكتاب.

(١٣) Audollent: *Carthage ro-maine* باريس ١٩٠١، ص ١٣٨ ـ ١٤١.

الشنتناوى [رينيه باسيه René Basset]

+ حسان بن النعمان الغسّانى : قائد أموى قام بدور حاسم فى تعزيز فتح إفريقية، ذلك أنه استولى على قرطاجنة عنوة وأوقع الهزيمة بالكاهنة ومهما يكن من شئ فإن من العسير تتبع سير أعماله بسبب الشك فى تواريخ الأحداث ولوجود عدد كبير من المتناقضات. فالتواريخ الواردة عن بلوغه إفريقية هى المحرم فى عام ٦٨هـ (يولية ـ أغسطس عام ٦٨٧م)، وعام ٦٩ هـ (٦٨٨ ـ ٦٨٩م) وعام ٧٣هـ (٦٩٢ ـ ٣٦٩م) وعام ٧٤هـ (٣٩٣ ـ ٦٩٤م)، وعام ٧٨هـ (٦٩٧ ـ ٦٩٨م)

وعن سقوطه : عام ٧٦هـ (٦٩٥ ـ ٥٩٦)، وعــام ٧٧هـ (٦٩٦ ـ ٦٩٧م)، وعــام ٧٨هـ (٦٩٧ ـ ٦٩٨م) وعــام ٧٩هـ (٦٩٨ ـ ٦٩٩م) وعــــام ٨٢هـ (٧٠١ ـ ٧٠٢م)، وعـام ٨٤هـ (٧٠٣ ـ ٧٠٤م) ، وعـام ٨٩هـ (٧٠٧ ـ ٧٠٨م) والتـــاريخ الذى أورده الإخـــبـــاريون القدامى للأحـداث، مثل ابن عـبد الحكم وابن قتيبة فى الكتاب المنحول له وأكده ابن عساكر، وهو الأرجح، فهو يتفق مع التسلسل المنطقى للأحـداث ويجعل من الممكن تجنب التضارب بينها.

وقـد لقى زُهير بن قـيس البَلَوى حتـفه فى عـام ٦٩هـ (٦٨٨ ـ ٦٨٩م) وهو يحـــارب الروم بعـد الجـلاء عن إفريقـية، ولما كـان عبدالمـلك بن مروان مشغولا بالصــراع مع عبدالله ابن الزبير المنتقض عليـه، فإنه لم يسـتطع أن يجد على الفور من يخـلف زهيراً، ولكن ابن الزبير هزم عام ٧٣هـ (٦٩٢ ـ ٦٩٣م) وقُتل، واســتُؤنِفت الحـرب مع الروم. ولذلك أنفذ حسانَ وقـتذاك فيما يرجح، فى جـيش قوى لإعـادة فتح إفـريقيـة، وبعد الاستيلاء على قرطاجة وتدميرها (أبحر سكانها إلـى صقلية) طارد الروم وحلفاءهم من البـربر إلى إقليم بنزرت، وهزمـهم مرة أخـرى ثم ردّ الروم أولا إلى بجاية (= ڤاجا Vaga)، حيث مكنوا لأنفســهم، ورد هؤلاء البربر، ثانـيا إلى بونة. وتوقّف فى الـقـيـروان ثم زحف نحـو الكاهنة. وتـخطىّ حـصن مَجَّانة، دون أن يحـمل عليـه وواصل زحـفـه، ليلقـى كـارثةمـحــقـقـة عـلى حـدود مـسكيانة، وطورد مـطاردة محـمومـة حـتى قـابـس، واضْطر إلى الجـلاء عن إفريقية، وذهب ينتظر أوامر الخليفة فى قـصور حـسان، (سـميت بهـذا الاسم تخليدا لذكراه) على مـسيرة أربعة أيام من شرق طرابلس.

وأدى سقوط قرطاجة إلى الشعور بقلق شـديد فى القـسطنطينيـة، وأنفـذ الإمبراطور ليـونتيوس Leontius الـذى أطاح بيوستنيـانوس الثانى عام ٦٩٥م، الشـــريـف يوحنا فى أسـطول قـــوى لاسترداد المدينة، بعـد جلاء حسان عن إفـريقـية ـ بلا شك. وظل حســان فى

ولاية طرابلس ثلاث سنوات، ثم استأنف الهجوم بجيش جديد عام ٧٨هـ (٦٩٧ ـ ٦٩٨م) فيما يرجح، وبمساعدة بعض جماعات البربر التى كانت مستاءة من سياسة الكاهنة. وهزمت الكاهنة ولقيت حتفها فى المعركة. وتم بعد ذلك الاستيلاء على قرطاجة مرة أخرى، بعد أن هجرها المدافعون عنها، ودمرت حتى غدت خرابا بلقعا، وعاد حسان إلى الشرق لما عزله من منصبه عبدالعزيز بن مروان شقيق الخليفة، ووالى مصر الذى استبدل به صفيه موسى بن نصير (صفر عام ٧٩هـ = أبريل ـ مايو عام ٦٩٨م) . ومرَّ حسان بمصر مجُرَّدًا من كل الغنائم التى استولى عليها فى إفريقية. ومات وهو يحارب الروم عام ٨٠هـ (٦٩٩ ـ ٧٠٠م).

وتعد حملات حسان معلما بارزا فى إرساء قواعد الفتح العربى، وإليه يرجع الفضل فى إنشاء دار الصناعة فى تونس نزولا على أوامر الخليفة الذى كان يتلهف على إنشاء أسطول قوى وإعادة بناء المسجد الجامع فى القيروان بمواد أكثر متانة. وحذا حذو المحاولات التى كانت تُبذل وقتذاك فى الشرق، فحاول أن يزود إفريقية أيضا بإدارة تتصف بالكفاية، وأراد أن يضمن تعاون البربر وولاءهم، فجعل لهم نصيبا فى الفىء وخاصة فى توزيع الأرض.

المصادر:

(١) ابن عبدالحكم فى فتوح إفريقية، تحقيق وترجمة A. Gateau، الجزائر سنة ١٩٤٨، ص٧٦ ـ ٨٧، لتعليق رقم ٩٧.

(٢) اليعقوبى، تأريخ، بيروت سنة ١٩٦٠، حـ٢، ص٢٧٧.

(٣) البلاذرى، فتوح البلدان، القاهرة سنة ١٩٣٢، ص٢٣١.

(٤) كتاب الإمامة والسياسة المنحول لابن قتية، القاهرة سنة ١٩٠٤، ص ٩٧ و١٠٢ (عن المصَنّف انظر

H. Pérès: *Le al-Imâma...* فى *RT*، سنة ١٩٣٤، ص ٣١٧ ـ ٣٥).

(٥) ابن عساكر، تأريخ، دمشق سنة ١٣٣٢هـ، حـ٤، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٦) ابن الأثير، الكامل، القاهرة سنة ١٣٥٧، حـ٤، ص١٤٦ ـ ١٤٧.

(٧) ابن الأبّار، الحلة السيراء، تحقيق M. J. Mueller، فى *Beitraege zur Geschichte der westlichen Araber*، ميونخ سنة ١٨٧٨، ص٢٥ (تحقيق ح. مؤنس، القاهرة سنة ١٩٦٣، حـ١، ص ١٦٤، حـ٢، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(٨) ابن عذارى. البيان المغرب، تحقيق Colin و Lévi- Provençal، ليدن سنة ١٩٤٨، حـ١، ص ٣٤ ـ ٣٩.

(٩) النويرى فى ملحق *Histoire des Berbéres*، ترجمة de Slane، باريس سنة ١٩٢٥، حـ١، ص ٣٣٨ ـ ٤٣.

(١٠) ابن خلدون: العبر، بيروت سنة ١٩٥٨، حـ١، ص ٤٥٣ ـ ٤٤٥، حـ٤، ص ٤٠١.

(١١) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، تحقيق وترجمة Sadok، الجزائر سنة ١٩٤٩، ص٥، والتعليق رقم ٤٥.

(١٢) المقدّسى: أحسن التقاسيم تحقيق وترجمة Ch. pellat، الجزائر سنة ١٩٥٠، ص٦٣.

(١٣) البكرى: المسالك، ترجمة de Slane ص ٢٢ ـ ٢٣، ٥٢، ٨٢ ـ ٨٥.

(١٤) الإدريسى، نزهة المشتاق تحقيق H. Pérès، الجزائر سنة ١٩٥٧، ص٩٠.

(١٥) التيجانى: الرحلة، تحقيق حسن حسنى عبدالوهاب، تونس سنة ١٩٦٠، ص ٢٤٩.

(١٦) المالكى: الرياض، تحقيق ح. مؤنس، القاهرة سنة ١٩٥١، حـ١، ص٣١ ـ٨.

(١٧) ابن ناجى: المعالم، حـ١، ص٥٤ ـ ٦٣.

(١٨) M. Amari -*Staria dei musulma*
ni di Sicilia سنة ١٨٥٤ ـ ١٧٨٢، حـ١،
ص١١٨، ١٢١.

(١٩) Ch. Courtois: -*Reliques Car*
thaginoises et légende carolingienne (فى
Rev. Hist.) سنة ١٩٤٥، ص ٦٩.

(٢٠) Ch, Diehl: -*L'Afrique Byzan*
tine، باريس سنة ١٨٩٦، ص٥٨١ـ
٥٨٧.

(٢١) H. Fournel: *Les Berbèrs*،
باريس سنة ١٨٧٥ ـ ١٨٨١، حـ١، ص
٢٠٧ ـ ٢٤.

(٢٢) E. F. Gautier : *Le passé de*
l'Afrique du Nord باريس سنة ١٩٥٢،
ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢.

آدم [م. طالبى M. Talbi]

الحسن البصرى

الحسن بن أبى الحسن البصرى: شخصية بارزة من شخصيات القرن الأول الهجرى، أسر أبوه إبان الفتوحات الإسلامية وحمل من ميسان إلى المدينة، وغدا فيها مولى لزيد بن ثابت الشهير وتزوج من أمة لأم سلمة تدعى خيرة فأنجبا الحسن عام ٢١هـ (٦٤٢م). وشب الحسن فى وادى القرى ثم استقر فى البصرة، واشتهر فيها بمتانة خلقه وتقواه وعلمه وفصاحته، ولما سئل نفر من المشهود لهم بالفضل أمثال ابن سيرين والشعبى عن استخلاف يزيد لم يجرؤ واحد منهم على الإدلاء برأيه، أما الحسن فقد جهر بمخالفته لذلك، وقد أظهر الحسن هذه الشجاعة فى الرأى فى الكتب التى بعث بها إلى عبد الملك والحجاج حتى أن الكتاب المتأخرين مثل الشهرستانى الذين ظنوا أنهم وقعوا فيها على جنوح إلى القول بالاختيار يؤثرون نسبتها إلى واصل ابن عطاء. وكان الحسن يعد نداً لمعاصره الحجاج فى الخطابة وراوية ثبتاً للحديث فقد عرف عنه أنه كان متصلا بسبعين رجلا ممن شهدوا وقعة بدر وإن كان عمدته فى رواية الحديث، هو أنس بن مالك. وللحسن

فضل لا يمحى فى نمو التصوف نشأ من ورعه وتقشفه اللذين كانا يتجليان أكثر وأكثر إذا قورن بغيره من أهل عصره، ذلك أن الحرص على متاع الدنيا بدأ يغزو جميع طبقات المجتمع الإسلامى. وقد نسبت إليه عدة أقوال فى الورع، وهو عند الصوفية من السابقين يستشهدون به كثيرا كما يفعل أهل السنة، على أن المعتزلة أيضا يجاهرون بأنه واحد منهم لسببين: الأول أن عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، وهما أول القائلين بالاعتزال، كانا من تلاميذه، والثانى أن أبا الحسن نفسه كان يميل إلى مذهب الاختيار، ولم يغير من رأيهم انفصال واصل بن عطاء عنه فيما بعد. وهكذا يمكن أن نقول إن معظم الحركات الدينية فى الإسلام ترد إلى الحسن، ومن ثم فليس بعجيب أن نسمع أن أهل البصرة جميعا خرجوا لتشييعه عندما توفى مرضيا عنه من الجميع فى مستهل رجب عام ١١٠هـ (١٠ أكتوبر سنة ٧٢٨م).

المصادر :

(١) الفهرست، ص ١٨٣.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعة فستنفلد، رقم ١٥٥،

(٣) أحمد بن يحيى: المعتزلة، طبعة أرنولد، ص ١٢ ومابعدها.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل، طبعة كيورتن، ص ٣٢.

(٥) الهجويرى: ترجمة نيكلسون (مجموعة كب التذكارية، جـ ١٧ ص ٨٦ ومابعدها.

(٦) فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، طبعة نيكلسون جـ ١، ص ٢٤ ومابعدها).

(٧) V. Kremer: *Geshichte der herrschenden ideen* ص ٣٢ ومابعدها.

(٨) Horten : *Die Philosphishen Systeme etc* ص ٢١ ومابعدها.

الشنتناوى

+ **الحسن البصرى**، أبو سعيد بن أبى الحسن يسار البصرى (٢١ - ١١٠هـ = ٦٤٢ - ٧٢٨م): واعظ

مشهور من عصر الأمويين فى البصرة، وهو من التابعين. وقد أسر أبوه، الذى كان اسمه الأصلى فيروز، عند الاستيلاء على ميسان فى العراق، ويقال إنه حمل إلى المدينة واعتقته مالكته، وهى امرأة لانستطيع أن نعرف شخصيتها على التحقيق، ثم تزوج أم حسن: خيره. وتقول الرواية إن حسن ولد فى المدينة سنة ٢١هـ (٦٤٢م؛ وانظر فى نقد هذه الرواية Schaeder: *Hasan Al Basri* فى Isl جـ ١٤، سنة ١٩٢٥، ص ٤٢ ومابعدها). وترعرع فى وادى القرى وشخص إلى البصرة بعد سنة من وقعة صفين. واشترك وهو شاب فى الفتوح التى وقعت فى شرق إيران (سنة ٤٣هـ = ٦٦٣م ومابعدها من سنين). ثم عاش فى البصرة حتى وفاته سنة ١١٠هـ (٧٢٨م). وتقوم شهرته على ما تميزت به شخصيته فى الدين من صدق واستقامة، مما كان له عميق الأثر فى معاصريه (Ritter، ص ١٤، ٣٣، تعليق٥) كما قامت بصفة خاصة على مواعظه المشهورة وأقواله التى لم يقتصر فيها على تحذير بنى وطنه من اقتراف الآثام فحسب، بل إنه قد أمرهم فيها أيضا أن يتدبروا حياتهم كلها وينظموها مع النظر إلى الآخرة. وهذه المواعظ التى لم يبق منها إلا شذرات، تعد من خير ما وصل إلينا من نماذج النثر العربى المبكر، والصور الجياشة والمقابلات البارعة الواردة فيها ترفعها إلى صف آيات البلاغة. ومن هنا كانت الدواوين مثل ما كتبه الجاحظ والمبرد على حق فى الاستشهاد بها ضمن الخطب المشهورة لأئمة الساسة فى العصر الأموى على اعتبار أنها من روائع الأساليب، بل إن كثيرا من هذه الأقوال قد دخلت فى المعاجم العمدة. وأشهر شاهدين هما : «حادثوا هذه القلوب فإنها سريعة الدثور» (Ritter، ص ٣٤، وقد أسيئت ترجمته)؛ و «اجعل الدنيا كالقنطرة تجوز عليها ولاتعمرها» (المبرد: الكامل، طبعة Wright ص ١٥٨). ومن ثم فإن من الطبيعى القول بأننا لا نكاد نجد كتابا

فى المواعظ إلا استشهد فيه بأقوال الحسن. أما أحكامه السياسية على الخلفاء الأولين فليست، على ما هو مألوف، إعلاناً بالولاء لحزب من الأحزاب السياسية، وإنما هى تنبع من مبادئه الدينية. فقد نقد الحسن بلا خوف حكام زمانه ونعنى بهم أمراء العراق. وحيثما أبعد فى النقد فحمل على الحجاج لإقامته مدينة واسط سنة ٨٦هـ (٧٠٥م) سخط عليه الحجاج ولم يجد الحسن بدا من الاختباء حتى أدركت المنية هذا الوالى (Schaeder، ص ٥٥ ـ ٦٣، Ritter، ص ٥٣ ـ ٥٥). ومع ذلك فإن الحسن لم يرض عن أولئك الذين شاركوا فى محاولات «تغيير المنكر» أى الإطاحة بالولاة غير الصالحين بالانتقاض عليهم. وحين أمره أتباع الثائر ابن الأشعث بالانضمام إليهم بين لهم الحسن أن جور الطغاة فى أفعالهم هى عقاب أنزله الله ولا يمكن معالجة هذا الجور بالسيف، وإنما يجب احتماله بالصبر (Schaeder ص ٥٦ ـ ٥٧؛ Ritter، ص ٥١). وقد كان الحسن فى مواعظه يحذر الناس دائما من الانصراف إلى أمور الدنيا والاهتمام بنعيمها، ذلك أنهم سائرون إلى الموت وأن الموتى هم السابقون والأحياء هم اللاحقون (Ritter، ص ٢٠) وكان الحسن يرتاب فيمن يستكثرون من المال، وقد رفض خاطباً لابنته اشتهر بثروته لا لشئ إلا لثروته (Ritter، ص ٢٥)، ولم يطف بذهنه أن يقبل أرضاً «مواتا» وزعت بلا مقابل، «ما يسرنى لو أن لى مابين الجسرين بزنبيل تراب» (Ritter، ص ٢٥ ـ ٢٦). وكان الحسن يطلق على محب الدنيا الذى يأخذ عقيدته بخفة ويرتكب الإثم دون أن يراجع نفسه «المنافق» وكان يقتصر فى استعمال هذه الصفة على هذا المعنى ومن ثم فإن الحسن يظهر فى مختارات الحكم بأنه النصير الأكبر للمذهب القائل بأن صاحب الكبيرة منافق (Ritter، ص ٤٢ ـ ٤٤). وهو يتخذ موقف المتشدد فى المعاصى، ويرى أن الآثم مسئول كل المسئولية عن أفعاله، ولا يمكن أن يلتمس العذر لنفسه بأن جميع الأفعال من صنع الله. وهذا هو موقف القدرية.

ويدرك ابن تيمية الصلة بين تشديد المعاصى والقدرية إذ يقول إن الناس يرمون كل من يتشدد فى المعاصى بأنه قدرى، ومن أجل هذا اتهم الحسن بأنه يؤمن بمذهب القدرية. ولا شك فى أن الحسن قد اتخذ موقف القدرية، ولو أن ثمة محاولات بذلت من قبل تاريخ متقدم لتبرئته من هذه الوصمة (Ritter، ص ٥٧ ومابعدها) ويظهر أن هذا قد وضح أيضا فى رسالته لعبد الملك (طبعة Ritter، ص ٦٧ ـ ٨٣)وكذلك نوّه بـ «أخوة» الحسن وإيثاره. وكان من المعجبين به الشاعر الفرزدق فقد دعاه شاهدا على طلاقه من زوجه «نوار» (المبرد: الكامل، ص ٧٠).

ولم يبق من آثار الحسن الكثير، فإلى جانب القطع من مواعظه التى ذكرناها، فإن له «رسالة» إلى عمر بن عبد العزيز فيها طابع التقشف والموعظة (Ritter، ص ٢١ ومابعدها) وله أيضا رسالة إلى «أخ» فى مكة يمتدح فيها «المجاورة» بمكة «Ritter، ص ٨ ـ ٩)، وكتاب فى ٥٤ فريضة، لم يتثبت بعد من نسبته إليه (Ritter ص٧ ـ ٨).

ويروى الفهرست (ص ٣٤، س ١) أن الحسن كتب تفسيرا للقرآن الكريم. وقد ذكر ماسينيون (*Essai* : L. Massignon. ص ١٦٢ ـ ١٦٣) تفصيلات قليلةعن هذا التفسير. ويتناول برجشتراسر (G. Bergstraesser فى *Islamica*، جـ ٢، ص ١١ وما بعدها نظراته اللاحقة فى قراءة القرآن الكريم. ويعد الحسن فى نظر المتأخرين من المحدثين محدثا قليل العناية بالأحاديث التى يرويها، فقد ذاعت أقواله هو وقيل إنها «أحاديث» ولم ينف هو ذلك (Ritter، ص ١١). ومن ثم فقد أساء الحكم عليه النقاد من المحدثين، ورماه الذهبى (ميزان الاعتدال مادة الحسن) بأنه «كثير التدليس» (Ritter ص ٢ ـ ٣).

أثره: كان أهل السنة والجماعة والمعتزلة يقولون إنه واحد منهم، ولو أن المعتزلة يزعمون أنه لا يمت لهم من حيث الأصل بصلة. أما أتباع «الفتوة» فيقولون إنه لإخوته إمامهم (Ritter ص ٤٠ ومابعدها). ويظهر اسمه فى سلاسل كثيرة من الطرق الصوفية بأنه حلقة فى هذه السلاسل ويذكر اسمه

مــرات لا تحـصـى فى كـتـب المواعظ الخلقية. وأثره فى تقشف الأتقياء يتردد فى البـصـرة (يجب تصحـيح ذلك فى Ritter). وقد ورد فى أهم كتاب لصوفية البصـرة ونعنى به «قوت القلوب» لأبى طالب المكى : «والحسن رحمه الله إمامنا فى هذا العلم الذى نتكلم به، آثاره نقـفو وسبـيله نتبع ومن مشكاته نسـتضئ» (قوت القلوب، جـ ١، ص ١٤٩).

المصادر:

لا نكاد نجـد كـتاباً فى حـوليـات التـاريخ أو كتـاباً عـاماً فى التـراجم لا يذكر شـيئا عن الحـسن وكذلك لا نكاد نجـد كـتـابا فى الأخـلاق أو المواعظ أو التـصـوف أو الأدب لا يذكـر قـولا من أقوال الحسن ونذكر من هذه الكتب.

(١) ابن سعد: الطبقات، جـ ٧ ـ ١، ص ١١٤ ومابعدها.

(٢) الفهرست، ص ١٨٣.

(٣) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، طبعة Susanna Wilzer (*Bibl Isl* ص ٢١) ص ١٨ ومابعدها.

(٤) ابن قـتيـبة: عـيون الأخـبار، القاهرة سنة ١٩٢٥، الفهرس.

(٥) ابن خلكان، وفـيات الأعـيان، رقم ١٥٥.

(٦) الشـهـرستـانى: الملل والنحل، طبعة Cureton ص ٣٢.

(٧) أبوطالب المكى: قـوت القلوب، القــاهرة سنة ١٣١٠هـ، فى مــواضع مختلفة.

(٨) أبو نعــيم: حليـة الأولـيـاء، القــــاهرة سنـة ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨، فى مواضع مختلفة.

(٩) الهجويرى: كـشف المحجوب، ترجـمة R. A. Nicholson، فى مجـموعة كب التذكارية، جـ ١٧، ص ٨٦ .

(١٠) فـريد الدين العطار: تذكـرة الأولياء، طبـعة Nicholson، جــ ١، ص ٢٤ ومابعدها

(١١) ابن الجـوزى : آداب حـسن البصرى، القاهرة سنة ١٩٣١.

(١٢) أخـبـار حـسن البـصـرى، مـخطوط بمكتـبـة الظـاهرية بدمـشق، فهرس التاريخ، ٣٠٦ (لم نره).

(١٣) الجاحظ: البيان والتبيين، القاهرة سنة ١٩٤٩، الفهرس.

(١٤) المبرد : الكامل، الفهرس.

(١٥) جمهرة رسائل العرب، طبعة أحمد زكى صفوت، القاهرة سنة ١٩٣٧، جـ ١، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٩ .

الدراسات الحديثة:

(١) L. Massignon : *Essai sur les ori- gines du lexique Techique de la mysique musu;mane* باريس سنة١٩٢٢، ص ١٥٢ ـ ١٧٥.

(٢) H. H. Schaeder *Hasan Al-Basri* فى *Isl.* جـ١٤، ١٩٢٥، ص ٤٢ ومابعدها.

(٣) H. Ritter: *Studien Geschichet der Islamischen Froemmigkeit Geschichte* فى *Isl Al- Hasan* جـ١ *Basbi*جـ٢١، سنة ١٩٣٣، ص ١ ـ ٨٣.

(٤) المؤلف نفسه فى I. A، مادة حسن البصرى.

(٥) J. Obermann : *Political Theory in Early Islam* مطبوعات الجمعية الشرقية الأمريكية، فصلة، سلسلة رقم ٦، سنة ١٩٣٥ .

(٥) إحسان عباس، الحسن البصرى القاهرة سنة ١٩٥٢ (لم أر هذا الكتاب).

خورشيد [رتر H. Ritter]

حسن الأطروش

أبو محمد الحسن بن على بن الحسن بن على بن عمر الأشرف بن على زين العابدين ولد حوالى عام ٢٣٠هـ (٨٤٤م) فى المدينة لأمة خراسانية، وتوفى فى شعبان من سنة ٣٠٤هـ (بداية سنة ٩١٧م) فى آمل وهو أمير طبرستان، ولا يزال معروفاً باللقب الرسمى الناصر الكبير ويطلق عليه زيدية اليمن الإمام.

وقد قدم الأطروش إلى طبرستان فى عهد الداعى العلوى الكبير الحسن ابن زيد . وقد شك فيه أخوه وخليفته القائم بالحق بن زيد فحاول أن يقيم مملكة خاصة به فى الشرق واستعان أولا بوالى نيسابور محمد بن عبد الله الخجستانى الذى انتزع جرجان من القائم. ولكن مروجو الإشاعات ألقوا

بظل من الشبهة على الأطروش، فألقى به الخجستانى فى السجن بنيسابور أو جرجان وأمر بجلده مما أذهب بسمعه ومن ثم لقبه الأطروش. ولما أطلق سراحه عاد إلى القائم محمد. وحدث فى سنة ٢٨٧هـ أو سنة ٢٨٨هـ أو فى سنة لا تتقدم عن سنة ٢٨٩هـ (٩٠٠ - ٩٠١م، فى رواية أبى الفرج الإصفهانى: مقاتل الطالبين، طهران سنة ١٣٠٧هـ، ص ٢٢٩، س ١٤، طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨هـ = ١٩٤٩م ص ٦٩٤) أن شارك الأطروش فى هزيمة القائم فى جرجان على يد محمد بن هارون الذى كان نصيراً لإسماعيل بن محمد السامانى وتوفى القائم متأثراً بجرح أصابه. وفر الأطروش وشخص إلى دامغان والرى وغيرهما من الأماكن. ولما توفى الخليفة المعتضد سنة ٢٨٩هـ (٩٠٢م) ظهر الأطروش مرة أخرى،. وخاصة حين بذل له العون محمد بن هارون الذى تشاحن مع السامانيين. وتلقى الأطروش ترحيبا من جَسْتَان الديلم (أو ابنه وهسودان، انظر *Vasmer* فى *Islamica*، جـ ٣ ص ١٦٥ ومابعدها) على أن صداقة الجستانيين التى ترجع إلى أيام أن كانوا هم والأطروش فى صف القائم، كانت واهية مثل نظرتهم إلى الإسلام وكان جدهم مرزبان قد اعتنقه قبل ذلك بقرن من الزمان فحسب ولذلك نجد أنهم قد اشتركوا مع الأطروش فى عدة أفعال لم تنته إلى نتيجة، ومن هنا أدرك الأطروش أن الضرورة تقتضيه أولا أن يلتمس أتباعا له خاصة، ومن خلالهم يكسب أتباع الجستانيين، وهنالك أرسل وفوداً إسلامية وبث دعوة علوية من هَوْسَم بين القبائل التى لم تكن بعد قد اعتنقت الإسلام على ساحل بحر قزوين وفى جيلان، كما ابتنى مساجد.

وفى سنة ٢٩٨ هـ (٩١٠م) أنفذ أحمد بن إسماعيل السامانى محمداً بن صعلوق إلى طبرستان وأمره أن يحول دون قيام دولة جديدة فيها. ولكن حدث أن جيشاً خراسانياً أكثر عدداً وأوفر عدة قد هزمه الديلم هزيمة منكرة يقودهم الأطروش فى شالوش فى جمادى الأولى سنة ٣٠١هـ (ديسمبر سنة ٩١٣م)، وطوح بكثير من الهائمين

إلى البحر. وفرت سرية بقيادة أبى الوفاء خليفة بن نوح إلى حصن شالوش، واستسلمت للأطروش بعد أن وعدها بالعفو، ولكن قائده وزوج أبنته الحسن ابن القاسم بن الحسن بن على بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن أبى طالب لم يلبث أن أعمل فيهم الذبح والتقتيل. وكان الأطروش فى هذه الأثناء قد مضى إلى آمل هو وبقية الجيش بعد إذ استنجد به أهلها المروعون، ونزل فى القصر السابق للقائم محمد. وقد استطاع أن يقيم عماله من شالوس إلى سارية ولم يقف فى طريقه السامانيون، ذلك أن أحمد بن إسماعيل كان قد قتل فى هذه الأونة نفسها ولم يجد ابنه نصر بداً من أن يؤمن موقفه حيال أسرته وحيال الأعيان وهنالك تصالح الأسپهبد شروين بن رستم الباوندى مع الأطروش بعد أن كان يهدد العلويين الأوليين تهديداً خطيراً.

وسارت الأمور على النهج المألوف فى إقامة الدويلات العلوية، فقد ازدادت المصاعب فى سبيل التأليف بين قلوب الأقارب الكثيرين بحيث يعملون متضامنين. وكان الأطروش آنذاك قد بلغ سن السبعين على الأقل حين دخل آمل، وكان أبناؤه فيما يظهر غير قادرين على فعل شئ، وتكررت الوحشة التى كانت قائمة بين القائم محمد والأطروش ووقعت آنذاك بين الأطروش،وبين القائد المذكور الحسن بن القاسم، وانتقض هذا القائد على حسن بل بلغ به الأمر أن أسره فى مناسبة من المناسبات، ولكنه اضطر إلى الالتجاء إلى الديلم تحاشياً لغضب القائد. على أن الضغط العام على الأطروش المحتضر من قبل الأعيان قد أجبره على أن يقيم هذا الحسن خليفة له، وبادر هؤلاء من فورهم إلى تقديم الولاء له بعد وفاة الأطروش.

ويرجع الفضل فى ظهور الأطروش إلى براعته فى استغلال التوتر السياسى الذى شاب الأمور على بحر قزوين، كما يرجع إلى قدرته العقلية الفائقة. وكان الرجل أيضاً شاعراً (انظر ملحق مخطوطات المتحف البريطانى،

رقم ١٢٥٩، جـ ٤، وانظر الشواهد الواردة فى كتاب الإفادة، انظر المصادر) ولكنه قد استحدث بصفة خاصة عقائد وتقاليد وفقها (انظر أيضاً ابن النديم: الفهرست، ص ١٨٣، س ١١ ومابعده). وقد حُفظ كتاب «الإبانة» الذى أنشأه بطريقة غير مباشرة . وقد اختلف مع مألوف اليمن فى شعائر الدفن وفى مسائل صغيرة فى شريعة الميراث. وهو أيضاً قد اعترف بصحة صيغة الطلاق حين ترمى ثلاث مرات متعاقبات فتساوى ثلاث طلقات متفرقات فأثار بذلك معارضة الشيعة الإثنى عشرية الذين كان عددهم كبيراً فى الشمال. وكان يجرى على شعيرتهم فى غسل القدم، ويتفق فى هذا مع جملة الشيعة الذين يرفضون المسح على القدم المغطاة بدلا من غسلها. وقد أظهر أيضاً أنه أقل تشدداً حيال التابعين للمذاهب الأخرى، وهو أمر لا ننكره منه بالنظر إلى أغراضه السياسية والدعائية. وقد نسبت إلى فرقة خاصة من الزيدية، وهى الناصرية، واندمجت هذه الفرقة اندماجاً فى القاسمية التى أصبحت سائدة فى اليمن على يد الإمام المهدى أبى عبد الله محمد بن الحسن بن القاسم السابق ذكره.

وهذا الحسن الأخير الذى يعرف بالداعى الصغير، قد خلف الأطروش واستطاع أن يغزو نيسابور سنة ٣٠٨هـ (٩٢٠م) بالاستعانة بليلى ابن نعمان وهو قائد قديم لسلفه، بل استطاع أن ينفذ جيشاً إلى طوس، ولكنه قتل عام ٣١٦هـ (٩٢٨م) حين خرج من الرى لنجدة آمل التى كان قد استولى عليها أسفار بن شيرويه الديلمى وأبو الحجاج مرداويج بن زيار. وكان سلطانه مقيداً دائماً يحده ابنا الأطروش، فقد استولى أبو القاسم جعفر بن الأطروش على آمل سنة ٣٠٦هـ (٩١٨م) بمساعدة محمد بن صعلوق أمير الرى، كما استولى عليها مرة أخرى سنة ٣١٢هـ (٩٢٥م) وكانت تظل فى يده كل مرة وقتا قصيراً وفى سنة ٣١١هـ (٩٢٤م) دخلها أخوه أبو الحسين أحمد. وأضطر ابنه أبو على الحسين وأخوه وخليفته أبو جعفر أن يحاربا أيضاً منادياً

بالإمامة فى شخص ابن جعفر إسماعيل الذى مات مع ذلك بالسم سنة ٣١٩هـ (٩٣١م). وكان قريب آخر للأطروش اسمه أبو الفضل جعفر، قد أقام نفسه فى الإمامة متلقباً بالثائر فى الله واستطاع بعيد عام ٣٢٠هـ (٩٣٢م) أن يحتل آمل إلى حين بفضل سياسته التى تلعب على الجنبين فى الحرب التى دارت بين وشمكير الزيارى وبين البويهيين الذين كانوا آنئذ يتقدمون الصفوف. وتدخل خاصة فى الحرب أيضاً: الحسن الفيروزانى ورجل «استندار» من البادوسپانية الذين كان قد غزاهم مرة الداعى الكبير الحسن بن زيد.

وكانت الدويلة العلوية التى فى الشمال من العالم الإسلامى تستطيع دائماً أن تحتفظ بكيانها، ولو أن أهميتها وحجمها كانا دائبى التغير يتبادلها الأمراء الوطنيون آل فيروزان وخاصة ما كان بن كالى، والجستانيون، والزيارية والإسپهبدية من بيت باوند، والبويهيون والسامانيون بالرغم من الاضطرابات الأهلية التى كانت تنتابها وبقيت هذه الدويلة حتى سنة ٥٢٠هـ تقريباً (١١٢٦م) وهى السنة التى توفى فيها أبو طالب الصغير يحيى بن الحسين البطحانى بن المؤيد الذى لم يستطع أن يسيطر على الديلم فى وجه الحشاشين. ونحن نكاد لا نستطيع أن نعد فى هذا الفرع أسرة كياحسيى العلوية المزعومة فى جيلان من نهاية القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) إلى نهاية القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى). وكان أبو طالب ابن أخى الإمام الناطق أبى طالب الذى ولد سنة ٣٤٠هـ (٩٥١م) هو الذى زودنا بأهم وصف للأطروش، ويعتمد هذا الوصف على شهود عيان مثل أبيه.

وقد تشبع البيرونى بالروايات الفارسية القديمة فلام حسن الأطروش على قضائه على النظام الأسرى للكذحدا الذى أقامه فريدون الأسطورى (انظر الآثار الباقية، المتن ص ٢٢٤، الترجمة ص ٢١٠، *Barthold : Turkestan* الطبعة الثانية، ص ٢١٤، المؤلف نفسه *Sochinenya* جـ١، موسكو سنة ١٩٦٢، ص ٢٧٣).

المصادر:

(١) الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون البطحانى: الإفادة فى تاريخ الأئمة السادة، مخطوط ببرلين رقم ٩٦٦٤، ص ٦١ - ٦٨، ورقم ٩٦٦٥، ورقة ٣٤ب - ٤٠ب.

(٢) أبو جعفر محمد بن يعقوب الهوسمى: شرح الإبانة على مذهب الناصر للحق، مخطوط فى ميونخ، *Glaser*، ورقة ٨٥ وفى مواضع مختلفة.

(٣) أحمد بن على بن مهنا: عمدة الطالب فى أنساب أبى طالب، بومباى سنة ١٣١٨هـ، ص ٢٧٤ - ٢٧٦.

(٤) الطبرى، جـ ٣، ص ١٥٢٣، س١٣ ومابعده، وانظر الفهرس (٤) عريب وهو ذيل الطبرى، ص٤٧.

(٥) أبو المحاسن بن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، طبعة جوينبول، جـ ٢، ص ١٩٤= طبعة القاهرة، جـ ٣، ص١٨٥.

(٦) المسعودى: مروج الذهب، جـ٧، ص ٣٤٣.

(٧) حمزة الاصفهانى: تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء، طبعة كاڤيانى *Kaviani*، برلين سنة ١٣٤٠هـ، ص١٥٢.

(٨) ابن مسكويه: تجارب الأمم، طبعة كيتانى، مجموعة كب التذكارية، جـ ٧، ص ٥، ١٠٢.

(٩) ابن الأثير جـ ٨، ص ٦٠ ومابعدها.

(١٠) ظهير الدين بن نصير الدين المرعشى: تاريخ طبرستان ورويان ومازندران، طبعة دورن *Dorn*، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٥٠، ص ٣٠٠ ومابعدها.

(١١) ابن إسفنديار : تاريخ طبرستان، ترجمة بروان *Browne* مجموعة كب التذكارية، جـ٢، ص ٤٩، ١٩٥ ومابعدها. (وانظر الفهرس)

(١٢) Weil: *Chalifen*، جـ٢، ص٦١٣ وما بعدها.

(١٣) H. Bowen : *The life and times of Ali ibn Isa* كمبردج سنة ١٩٢٨، ص٣٠٦ ومابعدها.

(١٤) Strothmann: *der Staasrecht Zaiditen* ستر اسبورغ سنة ١٩١٢، ص٥٢ ومابعدها.

(١٥) الكاتب نفسه فى . *Isl* جـ ٢، ص ٦٠ ومابعدها؛ جـ ١٣، ص ٣١ ومابعدها.

(١٦) C. Melgunoff: *Das Suedliche Uber des Kaspischen meeres oder die Nordprouinzen persiens*، ليبسك سنة ١٨٦٨، ص ٥٣.

(١٧) H. Rabino: *and Mazandran Asterabåad* مجموعة كب التذكارية، جـ ٧، لندن سنة ١٩٢٨ .

(١٨) Spuler: *Iran*، ص ٨٦، ٨٩.

(١٩) الرسالة الثانية لأبى دلف، ورقة ١٩٣ أ.

(٢٠) ابن فضلان، ترجمة رحلاته فى *AIFAO* جـ ١٦، سنة ١٩٥٨، ص٥٣.

خورشيد [شتروتمان R. Strothmann]

الحسن الأعصم

القائد القرمطى البحرينى المشهور، ولد فى الأحساء سنة ٢٧٨هـ (٨٩١م) وتوفى بالرملة سنة ٣٦٦هـ (٩٧٧م)، وأبوه أحمد بن أبى سعيد الحسن الجنابى هو أخو أبى طاهر سليمان ولقد توفى بالسم سنة ٣٥٩هـ (٩٧٠م). والراجح أن الحسن الأعصم لم يتول السلطة منفرداً قط، ذلك أن الذى تولاها بعد وفاة أبى طاهر جماعة من إخوة أبى طاهر. على أن الحسن كان فى عدة مناسبات قائداً لجيوش القرامطة. وقد استولى سنة ٣٥٧هـ (٩٦٨م) على دمشق وهزم الوالى الإخشيدى عليها. وفقد الحسن رضا المسؤولين لسوء توزيعه لبعض الغنائم، ولكنه استعاد القيادة بعد غزو الفاطميين للشام وتغير موقف القرامطة، فقد تحالفوا مع الخلافة العباسية. واستطاع الحسن بفضل معونة بختيار البويهى وأبى غالب الحمدانى من أن يحقق سنة ٣٦٠هـ فوزاً كبيراً خارج دمشق على القائد الفاطمى جعفر بن فلاح وقتله، وحمل الناس على لعن الخليفة الفاطمى المعز فى المساجد. ثم استولى الحسن على الرملة وتوغل فى مصر وضرب

الحصــار على القاهرة، بيـد أن الحسن أجبر على الانسحـاب إذ استطاع جوهر أن يلتـمس مخـرجاً من الحـصار كـما ارتدت عن نصرته حليفـتاه عقيل وطئ، فعاد إلى الأحساء، وظلت دمشق فى أيد القرامطة.

وبلغ المعــز القــاهــرة سنة ٣٦٢هــ (٩٧٣م) وبعث برسـالـة إلى الأعـصم (انظر المقـريزى: اتعـاظ الحنفاء، ورقـة ٢٥١) يلومـه فيـهـا على التخـاذل فى نصـرة قضـية الفـاطميـين، فرد عليـه الحـسن ردا وقـحـاً غليـظاً. وفى سنة ٣٦٣هــ (٩٧٤م) سار مرة أخرى لغزو مـصر وضـرب حصـاراً على القـاهرة. على أن حليفه الحـسن بن الجراح خانه وهزمتـه الجنود الفاطـمية يقـودها ابن المعـز الذى أصبح من بعـد هو الخليفـة العزيز، فعاد الأعصم إلى الأحساء.

وانضم الـقــرامطة الذين ظـلوا فى الشـام إلى ألـپتكين التـركـى العـامل البـويهـى فـفـر هذا الرجل مـن بغـداد واسـتـولى على دمـــشق. وبلغ جـيش فاطمى يـقوده جوهر ظاهر دمـشق فى ذى القعدة سنة ٣٦٥هــ (اغسطس سنة ٩٧٦م) وهنالك اسـتنجـد ألـپتكين هو وأهل دمـشـق بالأعـصم، فـخـرج من الأحـساء وبلغ دمـشق وأجـبر جـوهراً على الانسحاب فى جمادى الأولى سنة ٣٦٦هــ (ديسمبـر سمة ٩٧٦م) وطارد الأعصم وألپـتكين جوهراً فـاضطر هذا إلى هجر الرملـة، وترك أيضاً عسـقلان فى ظروف مهينة.

وحدث بعـد هذا أن العزيز الذى ظل خليـفـة منذ سنة ٣٦٥هــ (٩٧٥م) قـد نزل إلى الميدان بنفســه وأنزل بألپتكين والأعــصم هزيمــة منكرة فى الـرملة، وكان هذان الاثنان قـد عادا إليـها. ولم يلبث أن أسـر ألپـتكين فى أثناء فـراره، وبلغ الأعصم بحيرة طبرية، وهناك لقى رسولا من الخليـفة وتم بينهـما الصلح على أن يؤدى الأعـصم للخليـفة جـزية سنوية قدرها ثلاثـون ألف دينار دفعت مقدماً عن السنة الجارية، وعاد الأعصم إلى الأحساء.

وهذه التفصيلات استقيت من رواية ابن القلانسى (ونقلهـا عنه ابن الأثير)، وهو يقـول إن المعركـة فى ظاهر الرملة وقــعت فى المحـــرم من ســنة ٣٦٧هــ

(أغسطس ـ سبتمبر سنة ٩٧٧م). بيد أن المراجع الأخرى تجعل الأعصم يقضى نحبه بالرملة فى رجب من سنة ٣٦٦هـ (مارس سنة ٩٧٧م) بعد وصوله إليها بأيام قلائل وقد نزل به المرض من قبل. وإذا كان الأعصم قد توفى، كما هو مرجح ، سنة ٣٦٦هـ فمن المحتمل أن يكون قد حدث اضطراب فى العلاقة بينه وبين أخيه أو ابن عمه جعفر كما جاء فى رواية الدوادارى، أن جعفراً قد خلف الأعصم بعد وفاته فى قيادة القرامطة المتحالفين مع ألپتكين.

وكان الأعصم فى بعض الأحيان يعد المشجع الأول على تغيير موقف القرامطة من الفاطميين.

المصادر:

(١) هناك نبذة عن الأعصم فى الكتبى: فوات الوفيات، جـ ١، ص١١٥.

(٢)انظر من المؤرخين فى السنوات المذكورة: ابن القلانسى: ذيل تاريخ دمشق، جـ ١ ـ ٢ (نقلا عن سبط بن الجوزى الذى يروى عن هلال الصابئ، ورقة ٣، ١٥ ـ ٢١.

(٣) يحيى بن سعيد الأنطاكى *P. O*، جـ ١٨، ص ٨١٧ (١١٩)، جـ ٢٣، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢ (١٤٣ ـ ١٤٤)، ٣٥٨ (١٥٠)، ٣٨٩ ـ ٣٩٠ (١٨١ ـ ١٨٢).

(٤)ابن ظافر المتحف البريطانى، المخطوطات الشرقية، رقم ٣٦٨٥، ورقة رقم ٤٨.

(٥) سبط بن الجوزى: مرآة الزمان، مخطوط بباريس، رقم ٥٨٦٦، الأوراق، ١٢ ظهر، ١٣ ظهر، ٦٠ وجه.

(٦) ابن الأثير فى حوادث السنوات ٣٥٧ ـ ٣٦٠، ٣٦٤هـ

(٧) ابن خلدون : العبر، ص ٨٨.

(٨) المقريزى : اتعاظ الحنفاء، طبعة الشيال، ص ١٣٩، ١٨٠، ٢٠٠ ـ ٢٠٤، ٢٤٧ ـ ٢٤٨ ، ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٩) المؤلف نفسه: الخطط جـ ١، ص ٣٧٩.

(١٠) ابن تغرى بردى ، طبعة القاهرة جـ ٤، ص ٣١، ٥٦، ٥٨ ـ ٥٩، ٦٢، ٧٠، ٧٤، ٧٥، ١٢٨.

(١١) ابن الدوادارى : Chronik، Sechstre Teill: Der Bericht ueber Fatimide القاهرة سنة ١٩٦١، ص ١٣٤، ١٤٤، ١٤٨ ـ ١٤٩، ١٥٦، ص ١٥٩، ١٧٥، ١٧٨ ـ ١٧٩.

(١٢) وانظر من المصادر الحديثة: S. de Sacy : Exposé de religion des Druzes جـ١، المقدمة، ص ٢١٩، ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

(١٣) Quatrmére: Vie du khal. Fatmozz - lidin فى Journ. As سنة ١٨٣٧، ص ٧٦.

(١٤) Defrémery Hist. des Ismaéliens de la Prese سنة ١٨٥٦، جـ ٢، ص ٣٧٦ ـ ٣٨٠

(١٥) Wuestenfeld : Die statthalter uon Agypten فى Abh. G. W. Goett جـ٢١، سنة ١٨٧٦، ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٦) المؤلف نفسه فى Gesch. der Fatimiden - Chalifen ص ١١٤، ١٢١,١٣٧.

(١٧) De Goeje : Mémoire sur les Carmathes ص ١٥٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠-١٩١.

(١٨) B. Lewis the Origin of Ismailism ص ٨١.

(١٩) حسن إبراهيم حسن وت شرف : المعز لدين الله القاهرة سنة ١٩٤٨، ص ١٠٣ والفهرس.

(٢٠) W. Madelung : Fatimiden und Bahain - qarmaten فى Isl، جـ ٣٤، سنة ١٩٥٩، ص ٣٥ ، ٥٥، ٦٥، ٨٥ (وهو كتاب مهم جداً)

خورشيد [كانار M. Canard]

حسن بابا

باى الجزائر (١٦٨٢- ١٦٨٣) ويلقب عادة ببابا حسن. كان من قبل رئيساً (قبطان فى القرصنة) وقد اشترك فى ثورة عام ١٦٧١، التى أطاحت بحكم الأغوات واستعاضت عنه بحكم البايات. ولما كان حسن بابا قد تزوج من ابنة الحاج محمد طريقى الذى كان أول الدايات فقد قبض على زمام السلطة الفعلية باسم حميه وأثار عداوة الكثيرين بصلفه وسوء ظنه وقسوته ولكنه قمع بشدة كل المحاولات التى بذلت فى سبيل

الانتقاض عليه. وفى عام ١٦٨٠ غزا تونس متذرعاً بإعادة الأمن الذى أخل به تنافس أولاد مراد بك. وفى عام ١٦٨١ قاتل فى المغرب جيوش مولاى إسماعيل. وفر الحاج محمد إلى طرابلس عام ١٦٨٢ عندما بلغه أن الفرنسيين أنفذوا إليه أسطولا بقيادة دوكسن *Duquesne* فقبض حسن على زمام الحكم. ولما ضربت الجزائر بالقنابل لأول مرة فيما بين ٢٠ أغسطس و١٢ سبتمبر عام ١٦٨٢ حكمها حسن بيد من حديد وقتل فى غير شفقة أو رحمة كل من اجترأ على الشكوى أو قال بمفاوضة العدو. وفى العام التالى ظهر دوكسن ثانية أمام المدينة. وقذفت المدينة بالقنابل عدة أيام (من ٢٦ إلى ٢٩ يونية) فأجبر الداى على مفاوضة أمير البحر الفرنسى.

وسلم كبير الرؤساء الحاج حسن مزومرتو رهينة وأطلق سراح أسرى النصارى. ولم يستطع الطرفان الاتفاق على الغرامة التى يجب دفعها للفرنسيين فسمح لمزومرتو بالعودة إلى البر. ذلك أنه أخذ على عاتقه استعجال المفاوضات. وما إن نزل إلى الشاطئ حتى تواطأ مع الرئيس ودخل الجنينة عنوة وقتل حسن بابا ومن ثم نودى به دايا فى الثانى والعشرين من يولية سنة ١٦٨٣.

خورشيد [ايفر C. Yver]

حسن چلبى

قنالى زاده : عالم عثمانى مشهور ترجم للشعراء. ولد فى بروسة عام ٩٥٣هـ (١٥٤٦ ـ ١٥٤٧م) وهو ابن قنالى زاده مولانا على چلبى بن أمر الله الذى اشتهر بنظم الشعر والعلم ثم اشتغل بالتدريس فى مدرسة حمزة بك.

وقد نهج حسن نهج أبيه فكرس حياته لدراسة الفقه والدين. وعاش عيشة كريمة زاخرة بالنشاط فتولى القضاء والتدريس فى بروسة وأدرنة وحلب والقاهرة وغاليبولى وأيوب وزكرة الجديدة، ثم توفى فى أثناء ولايته قضاء رشيد من أعمال مصر فى

الثانى عشر من شوال عام ١٠١٢ (١٤ مارس عام ١٦٠٤).

وجرى حسن على نهج علماء الأتراك فكان عالماً وشاعراً فى آن . إلا أنه يعد فى الشعر من المقلدين. وقد كتب حواش على الدرر والغرر، وأضاف زيادات وتعليقات على بعض الكتب الدينية الهامة وغيرها من المؤلفات.

على أن أعظم تواليفه هو تلكم المجموعة التى كتبت له الخلود والتى ترجم فيها لستين ومائة شاعر، وتعرف بتذكرة الشعراء. وقد أهداها للمؤرخ خوجه سعد الدين وأتمها عام ٩٩٤هـ (١٥٨٦م) وهذه المجموعة لا تقدر لما احتوت عليه من تفصيلات عن حياة الشعراء وروايات عدة نقلها حسن عن غيره. وتراجم الشعراء العثمانيين كثيرة إلا أن هذه خيرها على الرغم من تقعر أسلوب صاحبها وميله للكلمات الطنانة المصنوعة وغرامة بالنوادر. ويتناول حسن چلبى الشعراء من أقدم العصور فيقسمهم ثلاثة أقسام (أ) السلاطين (ب) الأمراء (جـ) غير ذلك من الشعراء. ولنضرب صفحاً عن تلك الهنة التى وقع فيها المؤلف فحشر فى هذه المجموعة كل أفراد أسرته وعدهم من الشعراء.

المصادر :

(١) الشقائق النعمانية، الآستانة ١٢٦٩هـ الذيل ص ٤٩١ ـ ٤٩٢.

(٢) حاجى خليفة: فذلكة.

(٣) تذكرة لطيفى (١٣١٤هـ) ص ١٣١.

(٣) ثريا: سجل عثمانى (١٣١١هـ) جـ ٢ ص ١٢٧.

(٤) Hammer : *Gesshichte des Osm Reiches*، جـ ٢، ص ٧٥، ٩٣.

(٥) المؤلف نفسه *Gesshichte des Osm Dichtkunst* جـ ١، ص ٤٤، جـ ٢، ص ١٣١.

(٦) Gibb : *A History of Ottoman Poetry* ، جـ ٢، ص ١٩٩ ومابعدها.

(٧) Fluegel : *Die arab, pers, und Tuerk Handschriften ... en wren* (١٨٦٥) جـ٢، ص ٣٨٧.

(٨) Rieu: *Calalogue of Turkish Manuscripts* لندن ١٨٨٨ ص ٧٧، ٩٤.

خورشيد [منزل Theodor Menzel]

الحسن بن الخصيب

أبو بكر: فلكى عربى مشهور من أصل فارسى تنقل عنه كثيراً كتب الفلك فى العصور الوسطى المسيحية وتسميه ألبو باثر Albubarther، عاش حوالى منتصف القرن الثالث الهجرى، ذلك أن أحمد بن أبى طاهر طيفور المتوفى عام ٢٨٠، (٨٩٣م) ذكره فى مؤلفه كتاب بغداد وقال إنه من معاصريه.

ولابن الخصيب كتاب منقول إلى اللاتينية بعنوان *Liber de Natiuitatibus* وهو يبدأ بالعبارة الآتية : *Dixit Albubather Magni Alchasili Alcharsi fulius* نقله رجل يدعى كانونيكس ساليو (؟) Canonicus Salio فى بادوا عام ١٢١٨، وطبع فى البندقية عام ١٤٩٢م ثم أعيد طبعة عام ١٥٠١، كما طبع فى نورمبرغ، ودن الراجح أن الاسمين Al chasili و Alcharsi تحريف للاسم Alchasibi، Aifarsi على أن مخطوطاً من المخطوطات المحفوظ فى ميونخ قد ورد فيه الاسم Alchasibi.

ولم نتثبت بعد أى المخطوطات التى ذكرها أصحاب التراجم العربية هو هذا المخطوط. ففى مكتبة الإسكوريال مخطوطان فى المواليد (غزيرى، رقم ٩٣٥، ٩٧٣) ينسب أحدهما لابن عزرا الخصيبى والآخر لابن الخصيب الكوفى. ولعلهما لصاحب هذه الترجمة وإن كان يحتمل أن يكون أولهما لإبراهام بن عزرا.

المصادر :

(١) الفهرست ، طبعة مولر، جـ ١ ص ٢٧٦.

(٢) ابن القفطى، طبعة Lippert ص ١٦٥.

(٣) كتاب بغداد، طبعة Keller، النص العربى، ص ١٩٢.

(٤) Steinschneider : *Die europaeischen Uebersetzungen aus, dem Arabisvhem etc* فى *Sitzungsber. der K. Akad der Wissensch in Wien phil. hist. Klass* جـ ١٤٩، العدد ٤، ص ٧٥.

(٥) Suter فى *Abhandlgn z. Geschich-te d. math Wisschensch*، جـ ١٠، ص ٣٢؛ جـ ١٤، ص ١٦٢.

خورشيد [سوتر H. Suter]

الحسن بن زيد

ابن الحسن: ابن حفيد على، كان رجلا صالحاً نهج نهج أبيه وجده وزهد فى جميع الأطماع السياسية وسالم العباسيين وتزوجت ابنته من الخليفة أبى العباس، وعاش الحسن فى بلاط الخليفة بل يقال إنه كان يحمل فى بعض الأحيان آراء أقربائه العلويين إلى المنصور. وولاّه المنصور عام ١٥٠ هـ (٧٦٧م) على المدينة، ولكنه أسخط الخليفة عام ١٥٥هـ (٧٧٢م) فعزله وحبسه وصادر أملاكه. على أن المهدى خليفة المنصور أرضاه ورد إليه كل ما فقد بعد وفاة المنصور. وتوفى الحسن عام ١٦٧هـ (٧٨٣م) فى الحاجر فى رحلته إلى الحج ودفن بها.

المصادر:

(١) الطبرى، طبعة ده خويه، جـ٣، ص١٤٤، ١٤٩، ٢٥٨، ٣٥٨ وما بعدها، ٣٧٧، ٤٠٠، ٤٥٣ وما بعدها و٢٥١٨.

(٢) اليعقوبى: التاريخ، طبعة هوتسما، جـ٢، ص٥٦.

(٣) ابن الأثير:التاريخ، طبعة تورنبرغ جـ٥، ص٤٢٠، ٤٥٤، جـ٦، ص٤، وما بعدها، ٥٣.

خورشيد [بول Fr. Buhl]

+ «الحسن بن زيد» بن محمد: ابن حفيد صاحب الترجمة السابقة ورأس بيت علوى فى طبرستان. وقد كان بنو طاهر يحكمون هذا الإقليم حكماً طاغياً لا شفقة فيه ولا رحمة فاشتد سخط أهله عليهم ودفع الشعور العلوى الذى كان متمكناً من نفوس الناس فى هذه النواحى نفراً منهم إلى البحث عن رجل من نسل على يستطيعون أن يأتمنوه على الحكم. ومن ثم ولوا وجوههم شطر الحسن بعد إذ زكاه لهم علوى آخر. وكان آنذاك يعيش فى الرى. وحالف التوفيق هذا الاختيار. ذلك أن الحسن كان عالى الهمة ماضى العزم، وهما صفتان يندر وجودهما فى العلويين، فبايعه فريق من أهل

طبرستان ونفر من زعماء الديلم. ونجح الحسن فى إيقاع الهزيمة بجيوش بنى طاهر واستولى على مدينة آمل وسارية واستطاع أيضاً الاستيلاء على الرى بعد إذ ردّ عنها خائباً.

على أن الحسن كان مضطراً إلى الوقوف دائماً موقف المدافع أمام هجمات كانت تأتيه من كل جانب، وحدث أكثر من مرة أن طرد من البلاد، فوجد أن من الفائدة بمكان عظيم أن يلتمس عند أصدقائه الديلم الملجأ الأمين وكان أبداً يكرّ من هناك فيحالفه التوفيق فى غالب الأحيان: من ذلك أنه استطاع أن يستولى على جرجان عام ٢٥٧هـ (٨٧١). وعلى قومس عام ٢٥٩هـ(٨٧٣) وفى هذه السنة ظهر له عدو خطير هو يعقوب الحداد،، وكان حسن ينعته فى شئ من التندربالسندان. ونجح هذا الرجل فى حمل الخليفة على إنفاذه لتأديب هذا العلوى الثائر، واستطاع فى يسر أن يلتمس العذر الذى يستند عليه فى ذلك عندما رفض الحسن أن يسلم عبد الله السجستانى الذى كان قد استجار به. ولم يكن حسن من البأس بحيث يثبت لهذا الخصم المقتدر فاضطر إلى الالتجاء إلى الديلم مرة ثانية، وتمكن من النجاة بفضل سيول الأمطار التى تبلغ الخطورة فى هذه النواحى خاصة، وأوقع خصمه فى مأزق لم يخرج منه. إلا بخسائر فادحة. وخرج حسن من مأمنه وظل مدة لا يلحق به أذى. وفى عام ٢٦٦هـ (٨٨٠م) غزا خجستانى يدعى أحمد بن عبد الله جرجان وفتح جزءاً منها. وانهمك الحسن فى قتال عبدالله فى حين أشاع علوى آخر يطمع فى الحكم أنه قتل فى طبرستان. فلما عاد الحسن هزم هذا الرجل وقتله.

وتوفى الحسن عام ٢٧٠هـ (٨٨٤م) من غير أن يفقد أملاكه، وظلت أسرته تحكم طبرستان حتى عام ٣١٦هـ (٩٢٨م).

وكان الحسن شديد التدين له مشاركة فى الشعر ومختلف فروع الفقه والعلوم المتصلة به.

المصادر:

(١) الطبرى: التاريخ، طبعة ده خويه، جـ٣، ص١٥٢٣ ـ ١٥٣٣، ١٥٨٣ - ١٥٨٦، ١٦٩٨، ١٧٣٧

ومـــابعـــدها، ١٨٤٠، ١٨٧٣، ١٨٨٠، ١٨٨٣ ـ ١٨٨٥، ١٩٤٠، ٢١٠٤.

(٢) *Fragmenta Historicorum Arabicorum* طبعة ده خويه، ص ٥٧٠ ـ ٥٧٤.

(٣) ابن الأثير: التاريخ: طبعة نور نبـــــرغ، جـ٧، ص ٨٥ ـ ٨٨، ١٠٩، ١٣٨، ١٦٦، ١٧١ ومـــا بعـــدها ١٧٧، ١٨٠، ١٨٣ ـ ١٨٥، ١٩٩، ٢٠٨، ٢٣٣، ٢٨٦.

(٤) المسعودى: مـروج الذهب، طبعة باربيـــيـــه ده مـيـنار، جـ٧، ص ٣٤٢ ومابعدها، جـ٨، ص٣٥٣.

(٥) ابن اسفنديار: تاريخ طبرستان، ترجمة براون، ص١٦٢ وما بعدها.

(٦) Ang. Mueller: *Der Islam*، جـ١، ص٥٤٢، ٥٤٥، جـ٢، ص٢٧ ـ ٣٢.

(٧) Th. Noeldeke: *Sketches from Easterm History.* ص١٨٤ ـ ١٨٥.

خورشيد [بول Fr.Buhl]

الحسن بن سهل

ابن عبدالله السرخسى: من ولاة المأمون. وكان فى أول أمـره كأخيه من الصابئة، ثم دخل كـلاهما فى الإسلام. وفى عام ١٩٦هـ (٨١١ ـ ٨١٢م) عهد المأمـــون إلى الفـــضل بحكـم الولايات الشرقـية وأطلق يده أوكـاد فيـها، على حين ولـى الحسن ديوان الخراج. فـلما قـتل الأمـين عـام ١٩٨هـ (٨١٣) ولاّه الخليفة على بلاد العرب بما فيها العراق بفضـل ما كان لأخـيه من نفـوذ، وبقى الخليـفة نفســه فى مرو، ولكـن الحسن وهـو الرجـل الفـارسى، عـجـز عن أن يسـتمـيل سكانهـا من العـرب، فشـبت القلاقل سـريعاً. وظهر فى الكوفـة عام ١٩٩هـ (٨١٥م) مـــغـــامـر يـدعى أبا السرايا وتحالف مع ابن طباطبا العلوى بعد إذ أقنعه بالمطالبـة بالخلافة. وحلت الهـــزيمـــة بجنود المأمـــون، إلا أن ابن طباطبـاً توفى فجأة، فاستنـجد الحسن بالقائد المحنك هرثمة بن أعـين، فحاصر هذا القائد ابن سرايا فى الكوفة. وحاول ابن سرايا الفرار فوقع فى الأسر وقطع رأسه فى ربيع الأول عام ٢٠٠ (أكتوبر عـــام ٨١٥). على أن الجنود المرتزقـــة سرعـان ما انتقضـوا فى بغداد ولكنهم اضطروا إلى التـسـليم بعـد قـتـال دام

ثلاثة أيام. ثم حدث بعد مقتل هرثمة ابن أعين فى ذى القعدة عام ٢٠٠ (يونية سنة ٨١٦) أن انضم محمد بن أبى خالد والى بغداد إلى المتنقضين وسار لملاقاة الحسن فى واسط، غير أنه هزم وتوفى بعد ذلك متأثراً بجروحه.

وحدث خلال ذلك أن اعترف بالمنصور ابن الخليفة المهدى خليفة للمأمون ببغداد، على أن جنود المنصور هزموا على يد حميد الطوسى وكان هذا الرجل قد اختار معظم أعوانه من طغام الناس فأصاب هؤلاء بغداد بكل أنواع الموبقات. وعندها انحاز عقلاء المدينة إلى الحسن ووضعوا حداً لحكم الغوغاء، ومع ذلك لم يدم السلام طويلا، ذلك أن المأمون قد جهر باستخلاف على بن موسى العلوى الملقب بالرضا، فهاجت الفتنة فى بغداد وبويع إبراهيم، وهو ابن آخر من أبناء المهدى بالخلافة. وفى رجب عام ٢٠٢ (فبراير ٨١٨م) هاجم المنتقضون الحسن فى واسط، ولكنهم هزموا وأجبروا على الارتداد إلى بغداد. وجن الحين بعد مقتل أخيه الفضل فى شعبان عام ٢٠٢ (٨٢٥ ـ ٨٢٦) على أنه برىء من لوثته وتزوج الخليفة المأمون ابنته بوران فى رمضان عام ٢١٠ (٨٢٥ ـ ٨٢٦م).

وقد حمد للحسن كثيراً سخاؤه مع الشعراء والعلماء وتوفى فى سرخس فى غرة ذى الحجة عام ٢٣٥ (١٦ يونية عام ٨٥٠) أو عام ٢٣٦.

المصادر:

(١) الطبرى: جـ٣، الفهرس.

(٢) ابن الأثير: طبعة تورنبرغ، جـ٦، ص ١٣٤ ـ ٣٢٢، جـ٧، ص٣٥.

(٣) ابن خلدون: كتاب العبر. جـ٣، ص٢٤١ ومابعدها.

(٤) اليعقوبى: طبعة هوتسما، جـ٢، ص٥٣٩ ـ ٥٩٤.

(٥) أبو الفدا: طبعة ريسكه. جـ٢. ص ١٠٠ وما بعدها.

(٦) ابن خلكان: طبعة ڤستنفلد، رقم ١٧٦: ترجمة ده سلان لهذا الكتاب، جـ١، ص ٤٠٨ وما بعدها.

(٧) Weil: *Gesch. d. Chalifen* جـ٢، ص١٤٠، ١٨٤، ٢٠٠ وما بعدها.

(٨) Mueller: *Der Islam im Morgen und Abendland* جـ١، ص٥٠٢ وما بعدها.

(٩) Muir: *The Caliphate, its Rise Decline, and Fall* الطبعة الثالثة، ص ٤٩٨ وما بعدها.

خورشيد [تسترشتين K. V. Zetterstéen]

الحسن بن صالح بن حى الكوفى

أبو عبدالله: محدث ومتكلم زيدى لا نعرف عن حياته إلا القليل. ويبدو أنه ولد سنة ١٠٠هـ (٧١٨ ـ ٧١٩م). وحدث بعد أن زوج ابنته لعيسى بن زيد بن على زين العابدين، أن استتر هو وزوج ابنته فغرربالمهدى في بحثه عنه حتى وفاته فى الكوفة سنة ١٦٨هـ (٧٨٤ ـ ٧٨٥م). ويقول كتاب الفهرست (ص١٧٨، طبعة القاهرة سنة ٢٥٣) أنه ألف عدة كتب ذكرمنها: «كتاب التوحيد» و «كتاب إمامة ولد على من فاطمة» و «الجامع فى الفقه» وغيرها من الكتب. وقد عدّ، هو وأخواه على وصالح اللذان شاركاه مذهبه، أنهم مؤسسو الفرقة الزيدية الصالحية، التى هى فيما يظهر عين الأبترية (البُتْرِيّة) ولا تختلف معها إلا فى بعض التفصيلات.

ويضعه ابن قتيبة (كتاب المعارف، طبعة عكاشة، ص٥٠٩) فى زمرة «أصحاب الحديث» ويلاحظ ابن النديم أن معظم المحدثين من الزيدية. زد على ذلك أن الصلة بين الزيدية والمعتزلة معروفة حق المعرفة وقد أوضح المسعودى (مروج الذهب، جـ٦، ص٢٥) أن الحسن بن صالح يشارك المعتزلة رأيها فى الإمامة، وهو يقول إن الإمامة يمكن أن يتولاها أى فرد فى أية أسرة. والحق أن السمات الجوهرية فى المذهب المنسوب إليه تتعلق فى أساسها بالإمامة التى تكون بالانتخاب ويمكن أن تقع على «المفضول» حتى إذا كان «الأفضل» معروفاً. وهذا يصدق على الأقل حين يوافق الأفضل. ومن ثم فإن خلافة أبى بكر وعمر شرعية ما دام أن

عليا، وهو أفضل المسلمين بعد النبى، قد وافق على التخلى عنها. والصالحية تخالف سائر الشيعة وهم يرون من ثم أن الصحابة لم يكونوا على خطأ حين لم يفضلوا علياً (انظر ابن حجر : لسان الميزان، جـ٣، ص٨٠ حيث يستشهد باسم الحسن بن حى، وكذلك فعل الجاحظ فى رسالة التربيع والتدوير،باب ٨٥).

أما بالنسبة لعثمان فإن الصالحية لا تكفره ورأت أنه من ناحية يدخل ضمن العشرة المبشرة ومن ثم فهو «مؤمن»...، ومع ذلك فقد تصرفوا تصرف «المتوفقة. وفى مسألة أخرى يؤيدون الرأى الذى يقول باستعمال السيف لإجبار الناس على المبايعة بالإمامة لأى حفيد من حفدة الحسن والحسين يستحقها، وهم يسلمون بإمكان أن يحكم إمامان فى بلدين مختلفين وتجب لهما الطاعة حتى إذا قضيا بأحكام مختلفة وأعلن واحد منهما قتل منافسه فإن ذلك يتفق مع الشرع. وزاد الشهرستانى على ذلك قائلا إنه حدث فى زمنه أن أتباعا لهذا المذهب، قد التزموا التزاماً بالتقليد ولم يلجأوا للرأى أو الاجتهاد وهم فى الأصول قد اتبعوا المعتزلة، ذلك أنهم كانوا يبجلون المعتزلة فى أعماقهم أكثر من تبجيلهم لشيوخ الشيعة، أما فى الفروع فقد كانوا يتبعون مذهب أبى حنيفة إلا فى مسائل بعينها فقد اتبعوا الشافعى أو الشيعة.

المصادر:

علاوة على المراجع المذكورة فى صلب المادة، انظر:

(١) ابن حزم: الفصل: الفهرس مادة الحسن بن صالح.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، الفهرس، مادة الحسن بن صالح.

(٣) النوبختيى: الفرق، الفهرس، مادة الحسن بن صالح.

(٤) الشهر ستانى: الملل، على هامش ابن حزم، جـ١ ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

(٥) الطوسى: الفهرست، ص٥٠.

(٦) الطبرى، جـ٣، ص٢٥١٦ ـ ٢٥١٧.

(٧) البلاذرى: فتوح البلدان، الفهرس.

(٨) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٩) *Muslim Theology* : A. S. Tritton لندن سنة ١٩٤٧، ص ٣٢.

خورشيد [Ch. Pellat بلا]

الحسن بن الصباح

مؤسس فرقة الحشاشين: وقد جاء فى الفقرات الواردة فى جامع التواريخ وتأريخ كزيدة ومير خواند التى تعتمد على سركذشت سيدنا (حـ٣، ص٤٩١ أ) أن نسبه هو الحسن بن على بن محمد بن جعفر ابن الحسين بن الصباح الحميرى. ويزعم الحسن أنه من نسل ملوك حمير القدماء. بيد أن ميرخواند يورد رواية لنظام الملك تقول إن أهل طوس رأوا عكس ذلك الرأى، وقالوا إن أجداده كانوا يفلحون الأرض فى ديارهم. ويقال إنه زعم أيضاً أن أباه هاجر من الكوفة إلى قم، فى حين أن ابن الأثير يلقبه بالرازى فقط أى المنسوب إلى الرى. وتاريخ مولده مجهول ولو أنه كان لا يزال حدثاً عندما انضم إلى الدعوة الفاطمية، وكان داعيتهم الأكبر فى فارس إذ ذاك هو ابن عطاش. وقد أوفد ابن عطاش الحسن عام ٤٦٤ هـ (١٠٧٠م) إلى الخليفة المستنصر الفاطمى فى القاهرة فبلغها عام ٤٧١هـ الموافق ١٠٧٨م (ويذهب ابن الاثير جـ١٠، ص٣٠٤ إن ذلك كان عام ٤٧٩) بعد أن طوف فى فارس والعراق والشام. وانضم الحسن فى النزاع الذى شجر حول ولاية الأمر بعد الخليفة المسن إلى جانب نزار بينما أيد آخرون ابناً آخر للمستنصر تولى الخلافة فى مصر بعد وفاة أبيه بالفعل وتلقب بالمستعلى. ولم يلبث الحسن أن قفل راجعاً إلى المشرق ودعا بحرارة إلى مبايعة نزار فى أماكن شتى وانتهى به الأمر عام ٤٨٣هـ (١٠٩٠ ـ ١٠٩١م) إلى الظفر بالحصن الجبلى المنيع ألموت وإن كانت القصص الخاصة بهده النقطة الواردة فى سركذشت سيدنا (وكذلك فى تاريخ كزيدة) تعد من الخرافات ويقول ابن الأثير (جـ١٠ ص ٢١٦) إن الحسن استطاع أن يجعل القائد العلوى يحسن الظن فيه ثم استمال رجال هذا القائد وحملهم على القبض عليه واستياقه إلى دامغان.

وتكرر هذا الفعل فى حصون مختلفة بوسائل أخرى. وربما كان ذلك بأمر ابن عطاش، وكان ابنه، ويعرف هو الآخر بابن عطاش، يقيم فى حصن شاهدز بالقرب من إصفهان. ولم يكن للحسن شأن كبير فى حياة ابن عطاش ولو أن نظام الملك الوزير السلجوقى المشهور قد أساء به الظن قبل ذلك بأمد طويل لكثرة ما كان يعقد من اجتماعات مع دعاة المصريين. أما القصة المشهورة عن صداقة هذين الرجلين القديمة والتى تضيف إليهما ثالثا هو عمر الخيام فحديث خرافة على الرغم مما بيّنه براون من تسليم رشيد الدين بها (انظر *Recueil de textes rel. a l'hiistare de Seldjoucides* جـ٢ المقدمة، ص١٤، التعليق) وعمد الحشاشون إلى الاغتيال كفاً لأذى ذلكم العدو الخطر نظام الملك وكان هذا العمل الوسيلة التى دأبوا عليها فى الأعوام التالية. ولم يكن لهم بد من القضاء على نظام الملك أولا فقتل عام ٤٨٥هـ (١٠٩٢م) وربما كان تنظيم الحشاشين على منوال الجماعات السرية قد حدث فى هذه الفترة، وقد أشير إلى أن الأحوال كانت مواتية لهم وقتذاك وأن السلطان محمداً لم يفكر جدياً فى القضاء على عهد الحشاشين الإرهابى إلا بعد موت بركياروق. ولما انتزعت منهم شاهدز عام ٥٠٠هـ (١١٠٧م) وقتل ابن عطاش تساقطت أوكار هؤلاء النهابين الواحد تلو الآخر ثم ما لبث الموت أن سقطت آخر الأمر. ومات محمد فى حصارها عام ٥١١هـ (١١٣٨م) وتفرق جنده، أما الحسن فنجا، ومن الراجح أنه كان قد أمر على الحشاشين بعد موت ابن عطاش، وتوفى بعد ذلك بسبع سنين (٥١٨ هـ ـ ١١٢٤م) وقد أوصى أن يخلفه كابزرك أميدرودبارى.

وإذ كان الحسن يعد مؤسس فرقة الحشاشين فينبغى ألا نظن أن غايته الأولى فى الحياة كانت ترمى إلى المحافظة على سلطانه الشخصى بالتحريض على الاغتيال، ذلك أنه ليس لدينا دليل قوى يثبت أنه أوصى باتخاذ هذه الوسائل البغيضة أو أنه اصطنعها التى حبذها أصحاب فرق معينة قبل عهد الحسن بأمد طويل. ثم فشا أمره قبيل ظهور الحسن فى ميدان الحياة

العامة، وبخاصة فى إصفهان وإنما تعود أهمية الحسن إلى أنه أمد سلطان الحشاشين بمعقل متوسط منيع فى ألموت فاستطاعوا أن يحافظوا على كيانهم فيه حتى بعد موته. وانصرف الحسن أيضاً إلى التأليف وصنف كتباً عدة باللغة الفارسية أتلفت جميعاً لسوء الحظ عند احتلال المغول لقلعة ألموت. ولا تخرج الفقرات التى نقلها الشهرستانى وغيره من هذه الكتب عن المذاهب الشيعية المشهورة. ويتفق ما أكده عنه المصنفون من أنه لم يدع مذهبه على الناس مع مبدأ التقية عند الشيعة، ولم يخالف الحسن غيره من الشيعة، إلا أنه بايع بالإمامة نزاراً ولد المستنصر حتى بعد أن زج به المستعلى فى السجن عام ٤٨٨هـ (١٠٩٥م) ولسنا نستطيع أن نحدد على وجه التحقيق مدى الفضل الذى يعود إليه فى جعل الفرقة جماعة سرية لافتقارنا إلى التفصيلات الدقيقة. أما أن أتباعه كانوا يجلونه ويبجلونه فثابت من تلقيهم إياه بسيدنا.

المصادر:

يضاف إلى المصادر الواردة فى مادة الحشاشين

(١) الشهرستانى: الملل، طبعة كيورتن ص ١٥٠ وما بعدها.
(٢) Schefer سياستنامه، الملحق ص ٤٨ وما بعدها.
(٣) Mueller: *Der Islam* جـ٢، ص٩٧ وما بعدها.
(٤) Blochet: *Les Messianisme dans L'hétérodoxie musulm.* ص١٠٥ وما بعدها.

يونس.

حسن العسكرى

أبو محمد حسن بن على: الإمام الحادى عشر للشيعة الإثنى عشرية، وقد لقب «الصامت» و«الزكى» و «الخالص» و«النقى» و «الرفيق» و «الهادى»، وعرف عادة بابن الرضا (الإمام على الرضا الإمام الثامن) بين أتباعه وفى حياته، أما نسبته العسكرى فترجع، شأن أبيه الإمام العاشر، إلى انتسابه إلى عسكر سامّراء.

ولد حسن فى المدينة، وتقول معظم مصادر الاثنى عشرية إنه ولد فى ربيع الأول سنة ٢٣٠ (نوفمبر سنة ٨٤٤)، ولكن الكلينى يجعل مولده فى رمضان سنة ٢٣٢ (أبريل سنة ٨٤٧، الأصول، ص٣٢٤). وكانت أمه «أم ولد» تدعى «حُدَيْث»، وتقول بعض المصادر إن اسمها «سُوسَن» أو «سليل» وشب حسن بسامّراء فى كنف أبيه سن ٢٣٣ أو ٢٣٤. (٨٤٧ ـ ٨٤٨م أو ٨٤٨ ـ ٨٤٩م) واستمر يعيش فيها عيشة اعتكاف واعتزال تام، إلا أنه ظل تحت المراقبة المتصلة فى السنوات الست من إمامته، وحبسه المعتضد ردحا من الزمن، واشترك أخوه جعفر فى المؤامرات التى دبرت له.

وتقول روايات الاثنى عشرية إن حسن العسكرى قد بايعه بالإمامة أبوه الإمام العاشر بعد وفاة أخيه محمد أبى جعفر الذى بويع بالإمامة قبله، وكان ذلك قبل شهور قليلة من وفاة أبيهما سنة ٢٥٤هـ (٨٦٨م). وأحدثت وفاة محمد أخى حسن فى حياة أبيهما شقاقا على أساس أن الإمام العاشر كان آخر إمام وبسبب أن جعفر كان قد طالب بالإمامة. وسقط الإمام الحادى عشر فريسة المرض فى غرة ربيع الأول سنة ٢٦٠ (٢٥ ديسمبر سنة ٨٧٣) وتوفى بعد سبعة أيام، ودفن فى بيته بجوار أبيه. وكان «الباب» الذى يدين به هو عثمان بن سعيد. وتقول مصادر الشيعة الأولى (الكلينى: الأصول، ص٢٣٦، المفيد: الإرشاد، ص٣٦٥) أن المعتضد أرسل له فى أسبوع مرضه أطباءه وخدمه لرعاية الإمام وأن عدداً كبيراً من أعيان العلوين والعباسيين زاروه وتتهم مصادر الشيعة المتأخرة المعتمد بأنه قد دس له السم.

ولما توفى الإمام الحادى عشر دبَّ شقاق آخر فى صفوف الشيعة فقد اختلفوا حول من يخلفه. وذهب بعضهم إلى أنه خلف ولداً اسمه محمد، وأنكر بعضهم ذلك، ولم يتفق من أنكروا على رأى واحد، فقد قال فريق منهم أن حسن العسكرى كان هو القائم وأنه سيرجع. وقال فريق آخر أن وفاته بلا عقب كانت دليلا على خطئهم فى تأييد إمامته وولوا وجوههم شطر جعفر. وقد ذكر الشهرستانى اثنتى عشرة فرقة من المخالفين (الملل، طبعة Cureton،

جـ٢، ص١٢٨ ـ ١٣١) فى حين ذكر المسعودى عشرين فرقة (مروج الذهب، جـ٨، ص٤٠).

المصادر:

(١) نجد فى الكلينى فى كتابه الأصول،طبعة حجرية، بومباى سنة ١٣٠٢، ٣٢٤ ـ ٣٣٣، ٢٠٢ ـ ٢٠٤ وصفاً متقدماً فى الزمن مفصلا عن حياة الإمام الحادى عشر وكراماته، وصحابته ووكلائه.

(٢) ونجد بيانا بالمصادر مع استشهادات وافرة فى محمد باقر المجلسى: بحار الأنوار، طهران سنة ١٣٠٢هـ، جـ١٢، ص١٥٤ ـ ١٧٩.

(٣) انظر أيضاً المفيد: كتاب الإرشاد. طهران سنة ١٣٠٨هـ، ص٣٦٥–٣٦٨.

(٤) النوبختى: فرق الشيعة، طبعة، Ritter، ص٧٨ ـ ٨٩.

(٥) ابن خلكان: ترجمة De Slane، جـ١ ص٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٦) ابن الأثير: جـ٧، ص ١٨٩.

(٧) الخطيب:تاريخ بغداد، جـ٧، ص٣٦٦.

(٨) ابن طولون: الأئمة الإثنى عشر طبعة صلاح الدين المنجد، بيروت سنة ١٩٥٨، ص١١٣.

(٩) ابن العماد: الشذرات، جـ٢، ص١٤١ وما بعدها.

(١٠) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة جـ٣، ص٣٢.

وعلاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة يمكن أيضاً الرجوع إلى

(١١) عباس إقبال: خاندان نوبختى، طهران ١٣١١ شمسية، الفهرس.

(١٢) D. M. Donalson: *The Shi'ite Religion*، لندن سنة ١٩٣٣، ص ٢١٧ ـ ٢٢٥.

(١٣) J. N. Hollister: *The Shi'a in India*; لندن سنة ١٩٥٣ ص٩٠ –٩٢.

خورشيد [إلياش J. Eliash]

الحسن بن على بن أبى طالب

ابن على وفاطمة والمطالب بالخلافة حتى نزل عنها لمعاوية بن أبى سفيان، وهو فى نظر الشيعة الإمام الثانى.

السنوات الأولى: ولد الحسن سنة ٣هـ (٦٢٤ ـ ٦٢٥م) ولا نعرف على اليقين الشهر الذى ولد فيه، ولعل ولادته كانت فى منتصف رمضان، وسماه النبى ﷺ الحسن، فى حين أن أباه كان يريد أن يسميه «حرب». وقد روى بعض أحاديثه وأفعاله، مثال ذلك الحديث: «أخذ الحسن بن على تمرة من تمر الصدقة فجعلها فى فيه، فقال رسول الله ﷺ كخ كخ ارم بها، أما علمت أنّا لا نأكل الصدقة». وتروى الأحاديث بما فى ذلك مسانيد أهل السنة أيضا «رأيت رسول الله ﷺ يخطب فأقبل حسن وحسين عليهما قميصان أحمران يعثران ويقومان فنزل النبى ﷺ: فأخذهما فوضعهما فى حجره فقال صدق الله ورسوله: إنما أموالكم وأولادكم فتنة، رأيت هذين فلم أصبر، ثم أخذ فى خطبته». وكان عليه السلام يدع حفيديه يتسلقان ظهره وهو ساجد فى صلاته، وأهم من ذلك عبارات بعينها تنسب إليه يستخلص منها الشيعة أشياء مثل الحديث «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» وهو حديث جادل فى صحته مروان بن الحكم.وأهم من ذلك كله الحديث:«أن النبى ﷺ جلّل علياً وحسناً وحسيناً وفاطمة كساء ثم قال اللهم هؤلاء أهل بيتى وخاصتى، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً». ولم يكن للحسن والحسين أى شأن بارز فى خلافة أبى بكر وعمر وعثمان بعد وفاة جدهما النبى ﷺ ووفاة أمهما بعد ذلك بقليل. فقد جاء فى أحد المصادر أنهما ظلا يعيشان فى طاعة أبيهما. والحق أنهما وإن تبعاه فى إظهار بعض اعتراضاته على عثمان، فإنهما لعبا دوراً سلبياً لأنهما كانا صبيين صغيرين.وقدذكر اسمهما فى حادث محاصرة بيت عثمان ذلك أن علياً بعث بهما، فى قول عدة روايات، إلى الخليفة المحاصر يحملان إليه الماء وقد أوشك على الموت عطشاً، وأمرهما أن يدافعا عنه حين يستفحل خطر المحاصرين له.ولما دخل الحسن بيت الخليفة كان عثمان قد قتل، ولكنه أدرك الوقت الذى رأى فيه محمد بن أبى بكر يشترك فى اغتيال عثمان (انظر ابن سعد جـ٣، ١ ص٥٨).

الحسن فى خلافة على: ولما بويع

على بالخلافة وخرج عليه طلحة والزبير وعائشة، أرسل الحسن صحبة عمار بن ياسر إلى الكوفة لإقناع أهلها بالانتصار لقضية على وأنفذوا إليه مددا ثم شهد الحسن من بعد وقعة صفين فى الحملة التى شنت على معاوية.

خلافة الحسن: لما قتل على بن أبى طالب دعا عبيدالله بن عباس الناس إلى مبايعة الحسن (لم يستطع على بن أبى طالب أن ينصح برأى فيمن يخلفه) وألقى الحسن خطبة ذكرت فى كثير من النصوص يمتدح بها فضائل أسرته وفضائل أبيه، ثم ختمها بذكر فضائله هو وأكد فيها أنه كان يعيش فى ظل من محبة النبى ﷺ، وكان قيس بن سعد ابن عبادة الأنصارى أول من أعلن ولاءه له. على أنه حاول أن يعلق البيعة بشرط وهو أنه يجب أن تكون «على كتاب الله وسنة نبيه وقتال المحُلين» أى الذين يحلون ما هو حرام، ولكن الحسن نجح فى تفادى قتال المحلين بدعوى أن ذلك داخل فى الشرط الأول (الطبرى: التاريخ، جـ٢، ص١) ويرى البلاذرى أن بيعة الحاضرين قضت بأن يحاربوا من كان يحارب الحسن ويسالموا من كان يسالمه. ولكن هذا القول أدهش الجمع، ذلك أن الحسن إذا كان قد تكلم عن السلم فهل كان يقصد أن يسالم معاوية؟ وكان فى استطاعة الحسن أن يعتمد على أربعين ألفاً من أنصار على السابقين إما لأنهم كانوا مستمسكين فى عناد بآرائهم السياسية وإما لأنهم كانوا يخشون انتقام معاوية. والقول بوجود هذه الخشية يمكن استخلاصه من أن معاوية قد بادر بالوعد بالأمان لكل من طلبه ومضى فى هذه السياسة بنجاح حين دخل العراق. ونحن إذ نذكر طريقة الإخباريين العرب القدماء فإن من العسير أن نضع مراحل النضال بين معاوية والحسن فى موضعها الدقيق من تسلسل التاريخ. على أن من الواضح أن معاوية فى حديثه وفى رسائله إلى الحسن لم ين عن إظهار عزمه على عدم الاعتراف ببيعة الحسن، وبادر بالاستعداد للحرب فدعا قواد جيشه فى الشام وفلسطين والأردن إلى الانضمام إليه. وحدث فى أول الأمر تبادل للرسائل المعززة بالشعر بين الحسن ومعاوية وبين عبيد الله بن

عباس (فى بعض المصادر عبد الله ابن عباس أو ابن العباس وحسب) ومعاوية فيما يتصل بالعيون التى بعث بها إلى الكوفة والبصرة (الأغانى، جـ١٨ ص١٦٢ وما بعدها). واستمرت هذه الرسائل بعض الوقت متسمة بسمة التناظر مستندة إلى مسائل مما حدث فى الماضى مما جعلها أكثر أهمية (هذا إذا كانت الرسائل التى نقلها أبو الفرج الإصفهانى فى كتابه مقاتل الطالبيين صحيحة على الأقل). ولما اتضحت نوايا معاوية ونزوعه إلى القتال أكثر وأكثر (تقدم إلى الموصل ولكنه عمد فى الوقت نفسه على ما يرجح إلى تقديم عروض مكتوبة بتسوية النزاع) فإن الحسن لم يجد بداً من الإعداد للحرب. ولم يستجب أنصاره أول الأمر لدعوته، وإنما تقدموا حين حثهم عدى بن حاتم على القتال. وأراد الحسن أن يوقف تقدم معاوية، فبعث طليعة قوامها ١٢,٠٠٠ رجل لملاقاته بقيادة عبيد الله ابن عباس وأمره بأن يشاور قيس بن سعد وسعيد بن قيس الهمدانى. ولعله كان يريد بذلك أن يزيح من جانبه قيساً الذى كان يمثل الحزب يرى القتال حتى الموت، ذلك أنه كان قد اعتزم من قبل التفاوض مع خصمه معاوية. والطبرى على الأقل يقرر ذلك صراحة (جـ١،ص١ وما بعدها) وهنالك تقدم الحسن أيضا (بعد البيعة بشهر أو شهرين)،وتوقف فى ساباط المدائن وخطب خطبة أزعجت أتباعه، فقد كان الشك ساورهم من قبل فيما يرجع لكلمات بعينها فاه بها أو لتباطئه فى التقدم. وذكر الحسن أنه سوف لا يحمل ضغينة لأى مسلم وأن الصلح الذى رفضه أتباعه كان أفضل من الفرقة التى أرادوها (انظر الدينورى ص٢٣٠) واحتار جنود الحسن: أهو يريد حقا أن يصالح معاوية، وكان أثر ذلك عنيفاً، فقد عمد فريق إلى نهب مضاربه وسحبوا البساط، من تحت أقدامه، وكان من الواضح أن هؤلاء كانوا مصممين تصميماً جازماً على السير فى سياسة على.وصرخ الحسن مستنجداً بأنصاره من ربيعة وهمدان واستطاع بمعاونتهم أن يهرب من هؤلاء المتعصبين وامتطى صهوة جواده وفر. فلما بلغ مظلم ساباط جرحه فى فخذه رجل يدعى الجراح بن سنان الأسدى

الذى كان يومن بآراء الخوارج، فقد حمل عليه بخنجر وصاح فيه: لقد أصبحت كافراً مثل أبيك: ونزف جرح الحسن نزفاً شديداً فحمل إلى المدائن وعنى به فى منزل الوالى: وشاع من بعد خبر الهجوم على الحسن شيوعاً كبيراً، فقد عمد معاوية إلى نشره وأدى ذلك إلى خيانات كثيرة للحسن. وتقدم معاوية حتى بلغ الأخنونية وواجه جنود عبيدالله الذى كان معسكراً فى مسكن، وكانت طليعة جيشه قد اقتربت من المدائن. وهناك انتهت المفاوضات بنجاح بين المتنافسين، وهى المفاوضات التى كانت قد بدأت فيما يرجع قبل ذلك بزمن بالرغم من معارضة الحسين واستمرت على يد مبعوثين يمثلون الطرفين . ولم يكن جنود الحسن يرغبون فى القتال، وكان كل يوم يمر يزداد عدد العراقيين الذين ينضمون إلى معاوية.

شروط الاتفاق بنزول الحسن عن الخلافة: أما عن شروط الاتفاق فإن ثمت اختلافات بين المصادر من المستحيل تصويبها أو التوفيق بينها. ففى بعض الروايات أن معاوية أعطى للحسن كامل الحرية (فيم؟) وقد ندم الحسن على أنه لم يطلب منه أكثر. أما تعويض معاوية له بالمال فقد بلغ مليوناً من الدراهم (حصة سنوية؟ علاوة على منحه نقداً خمسة ملايين من مال الكوفة؟) ودخل من كورة فى فارس (دار ابجرد؟ فسا؟ الأهواز) لم يستطع الحسن قط أن يحصله لأن أهل البصرة كانوا معادين له مقررين أن هذا الدخل كان لهم. وتزيد بعض الروايات شروطاً أخرى يتعين علينا مع ذلك أن نشك فى أنها أقحمت من بعد لتخفيف الانتقادات التى وجهت ولإظهار أنه أثار بعض المسائل استمسك بها تدعيماً لرأيه. وهذه الشروط هى: حق الحسن فى أن يسترد الخلافة بعد وفاة معاوية (ولكن فكرة التدبير السابق لهذا الاستخلاف لم تكن بعد قد ظهرت، ونحن نعلم مبلغ الصعوبات التى واجهت معاوية من بعد لضمان موافقة الجماعة الإسلامية على هذا الاستخلاف. وقد نستخلص من رسالة لمعاوية بأنه صور هذا الأمر بأنه ممكن فى المستقبل دون أن يتخذ أى إجراء من ناحيته) وفى رواية أخرى أن معاوية أخذ على نفسه عهدا بألا

يستخلف أحـداً وأنه يترك الأمر شورى (على أنه إذا كـان الأمـر كـذلـك فـإن معاوية لم يفكر فى اسـتخلاف ابنه ولا كان يستطيع ذلك!). ثم إن مـعاوية وعد بأن يتبع كتاب الله وسنة نبيه [ﷺ] وما سار عليـه الخلفاء الصـالحون (على أن مـثل هذا الشـرط الذى يعنى أن حـزب على قد سلم به يتضـمن إنكاراً لسياسة عثمان، فـهل كان فى الإمكان أن يقـبل مـعاوية ذلك؟) وقـد اقـتضى الأمـر أن يصدر عهداً بالأمان للجميع، وأن يؤدى للحسـين مليـونـين من الدراهم (وهذا الشرط يبين أن الحسن كان قد فكر فى أخيه) وأن يفضل الهاشميون (العلويون والعـباسـيـون) على بنى عـبد شـمس (الأمويـين) فى العطاء والمنح (وهل هذا شرط مقبول؟).

وعندما توقف معـاوية فى الأخنونية فى مواجهة الطليـعة من جيش الحسن، أنبـأ معـاوية عبـيـدالله بن عبـاس بأن الحسن طلـب الصلح، ولكن عبـيدالله لم يصدق. ثم عـمد معـاوية إلى مفـاوضة عبـيدالله سراً على يـد وسيط من طرف ثالث وبذل له مليـوناً من الدراهم إذ هو انحاز إليـه، فقبل عـبيدالله من غـير علم جنوده. وهذه السـقطة أدت إلى حدوث انشقاق بين صفـوف الطليعة من جيش الحـسن، فقـد حـذا ٨٠٠٠ آلاف جندى حـذو قـائدهم. وهنالك تولى قـيس بن سعـد قيادة الأربعـة الآلاف الذين بقوا للحـسن ودعـاهـم إلى الاخـتـيـار بين الطاعة إلى إمام ضال (يقـصد معاوية) وبين القـتـال تحت إمـرة قـائد (أى هو نفسه) ليس إماما (وقد بقيت لنا خطبته فى جنوده بروايات مـختلفـة) والظاهر أن الجنود آثروا القتال، على أنه سرعان مـا تبـدل الموقف مما أدى إلى مـوافقـة قـيس على وضع سـلاحـه. وانتـقل معـاوية من المسكن التى كان قد بلغـها إلى الكوفـة وانضم إليه الحـسن وأعلن رسـمـيا فى المسـجـد أنه قـد نزل عن الخلافة.

وقد أحدث نزول الحسن عن الخلافة بطبيعة الحال آثاراً، فقد قال له حجر بن عدى ليتك مت قبل هذا، وقد اتهمه حجر أو نصير آخر بأنه أهان المسلمين. وقال آخـرون أنه يـجب أن يعـيـد الـنظر فى قراره هذا. وبـعد ذلك بسنوات اجـتـمع

الشيعة وأظهروا إنكارهم لموقف الحسن لأنه لم يطلب ضمانات كافية من معاوية، ذلك أنه لم يسأله عهداً مكتوباً باستخلاف الحسن بعد وفاته. وقد اتخذ معاوية تدابير مختلفة لمنع وقوع انتقاضات عليه فى المستقبل، فنقل من الكوفة القبائل المخلصة لعلى وأحل محلها قبائل من الشام والبصرة والجزيرة (الطبرى، جـ١، ص١٩٢).

ولكن ماهى الدوافع التى حملت الحسن على النزول عن الخلافة؟ إنا لنقبل ما ذكرته المصادر فى هذا الصدد: حب السلام، وكراهية السياسة وخلافاتها، والرغبة فى عدم إراقة الدماء. ولكن من المرجح أنه كان مدركاً بأن قضيته خاسرة. فإذا كان صحيحاً أن علياً جرى على إنفاق ما فى خزينة الدولة (كل أسبوع فيما قيل) يوزعه على المستحقين فلا يبق منه شيئاً، فإن ذلك يجعل الحسن محتاجاً إلى المال.

زد على ذلك أن كثيراً من الخلل قد شاب الأيام الأخيرة من خلافة أبيه بل زاد ذلك فى خلافته هو. ومن ثم فإنه لم يكن مستطيعاً أن يعتمد على جنوده الذين كانت قد ضعفت رغبتهم فى القتال. وأثر نزول الحسن عن الخلافة آثاراً شديدة الوقع فى نفوس العلويين الذين طالبوا من بعد بالخلافة. وفى المناظرات التى دارت معهم لجأ مجادلونهم إلى التذرع بالقول بأنهم فقدوا كل حق فى الخلافة بنزول الحسن عنها، وهى حجة لم يكن من السهل دفعها. وهناك حديث، (البخارى، جـ٢، ص١٦٩، الترجمة الفرنسية، ص ٢٣٨ وما بعدها) يدل فى ظاهرة على أن عزوف الحسن عن المقاومة كان ميزة كبيرة، فيروى أن النبى ﷺ قال: «ابنى هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين».

بعد نزوله عن الخلافة: وفى عودة الحسن إلى المدينة تلقى فى القادسية كتاباً من معاوية يطلب منه فيه أن يشترك فى الحملة على ابن الحسناء الطائى الخارجى الذى كان قد بدأ لتوه يحرج عليه. وأجاب الحسن بأنه قد سبق أن عزف عن قتاله لتحقيق السلام للناس وأنه سوف لا يقاتل من أجله.واستقر الحسن فى المدينة يعيش

عيشة هادئة، فى الظاهر على الأقل، دون أن يشتغل بالسياسة، وظل كشأنه يخرج من زيجة إلى زيجة حتى أطلق عليه لقب «المطلاق». ويبدو، أن هذه الحياة الحافلة بالمتع الحسية لم تثر مع ذلك نقدا كثيرا له. وفى سنة ٤٩هـ (٦٦٩ - ٦٧٠م، ويقال سنة ٥٠، ٤٨، ٥٨، ٥٩هـ) توفى الحسن بعد مرض طويل بعض الشئ، أو مات بالسم دسته له فى قول كثير من المصادر زوجة من زوجاته اسمها جعدة بنت الأشعث. ويقال إن معاوية أغراها بذلك، فقد وعدها بمبلغ كبير من المال وأنه سوف يزوجها ولده يزيد. على أننا يجب أن نذكر أن الحسن لم يكن بحال حريصاً على أن يكشف عن شكوكه لأخيه الحسين خشية أن ينزل انتقامه بعد وفاته بشخص برىء. وقد عدّ الشيعة الشيخ اليمنى الأشعث خائناً استأجره معاوية، وأنه من المحتمل كثيراً أن الحقد عليه قد انتقل إلى ابنته. وأبدى الحسن الرغبة فى أن يدفن بجوار جده النبى [ﷺ] ولكن مروان ابن الحكم اتفق هو وعائشة على منع الحسين من تنفيذ هذه الرغبة (وفى رواية أخرى أن عائشة وافقت، ولكن مروان صمم على رأيه، انظر أسد الغابة، ص١٤). وهمّ الحسين ومروان أن يمتشقا الحسام، على أن الحسن كان قد أشار بأن يدفن فى حالة الاعتراض بالبقيع، وأقنع أبو هريرة الحسين بأن خير السبل هو اتخاذ هذا الحل، ونحن لا نعلم التاريخين الدقيقين للاتفاق على النزول عن الخلافة والاحتفال الرسمى الذى أقيم لذلك فى الكوفة، ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نحدد مدة خلافة الحسن. وقد واجهت المصادر هذه الصعوبة فذكرت تواريخ مختلفة، خمسة أشهر وعشرة أيام وستة أشهر وبضعة أيام، وثمانية أشهر وعشرة أيام.

صفات الحسن الجسمانية والخلقية:

قيل إن الحسن كان أشبه الناس بجده النبى ﷺ، وذكر أبو الفرج الإصفهانى أنه كان يشوب كلامه لكنه ورثها عن أحد أعمامه. ويضيف آخرون أنه كان خطيباً مفوهاً (وقد نقل الكثير من خطبه). ويقال إنه كان حاكماً دمثاً لم

يفقد حلمه قط، وكان كريماً وتقياً (يشهد بتقواه أنه كثيراً ماحج ماشياً على قدميه)، ولكن المعلومات التى بين أيدينا عنه تقف عند هذا، كما أن خلو المصادر عن أى مدح فى ذكائه أو مهارته أو إقدامه أمر يدعو إلى التساؤل. لقدكان الحسن شخصية تتألق بما انعكس عليها من نور انبعث من جده وأبويه.

الحسن فى رأى الشيعة: رأى الشيعة على اختلاف فرقهم ولم يزالوا يرون أن الحسن هو إمامهم الثانى. ولم يكفوا قط عن القول بأن أباه على قد استخلفه لإمامة المؤمنين. والمناقب التى ينسبونها إليه من حيث هو إمام هى المناقب نفسها التى ينسبونها إلى الأئمة الآخرين من أهل البيت (واختلاف النسب يبدأ بإمام متأخر) ومن ثم فإن المسائل التى تتعلق بالعصمة وغير ذلك من الصفات لا تنصرف إلى شخصه.

وعلى هذا النحو فإن نزول الحسن عن الخلافة الذى انتقده أشد النقد كثير من أنصاره فى حياته، لم يؤد إلى إنكار موقفه من حيث هو إمام. وبرر سلوكه بالقول بأنه ينبعث من عزوفه شأن التقاة عن أمور الدنيا. وقد ملأت أقوال الشيعة الثغرة الناجمة عن افتقاره إلى الصفات الخارقة بروايات عن كراماته ومنها: أنه كان عند مولده يسبح الله ويتلو القرآن.وكان جبريل عليه السلام يهدهده فى مهده، وكان يحميه وأخاه ملك فى نومهما بعيدا عن منزلهما. وكان وهو بعد طفل ينادى نخلة فتوافيه كما يفعل الابن إذا ناداه أبوه. وكان يستخرج وهو طفل الشهد من الحصاة، ولا يظهر على النبى ﷺ أى عجب من هذا. وجعل نخلة عتيقة تحمل ثمرا، ورفع الكعبة فى الهواء، وجعل بيوت المدينة تنتفض.وطار فى الهواء، واختفى ثم عاد بعد ثلاثة أيام. ونقل المكان الذى كان فيه هو وغير من المسلمين إلى مكة، حتى يروا الحجاج يؤدون العمرة ثم أعاده إلى مقامه الأول. وسأل الحسن الله أن يرسل إليه طعاماً يكفى سبعين صاحباً من المسافرين فانفتحت أبواب السماء ونزل الملائكة حاملين كؤوساً وأباريق وموائد مجهزة لا تكفى إطعام الأصحاب جميعا

وحسب بل هى لا تتناقص. وجعل الماء ينبثق حين كان أصحابه يطلبونه، وأمسك الحسن النجوم من السماء، ثم أعادها إلى مواقعها، وأحيا رجلاً ميتاً وغير ذلك من الكرامات.ورجع رونالدسون Ronaldson إلى مصادر تختلف عن مصادرنا ولخص روايات أخرى أيضا، ولكنه أخطأ إذ قال إن كرامات الحسن محدودة بست عشرة كرامة. ويزيد الشيعة فيقررون أن معاوية حاول أن يسمم الحسن عشرين مرة، ولكنه لم ينجح قط فى قتله لأنه كان يشفى نفسه باللجوء إلى قبر النبى عليه السلام، وأن الأمويين رموا جسد الحسن بسبعين سهما قبل أن يدفق (انظر Donalson) وأن الحسن من حيث هو من آل البيت المقربين ونعنى بهم محمداً [ﷺ] وعلياً والحسن والحسين كان يشارك هؤلاء فى كراماتهم وهى أنهم خلقوا على هيئة النور قبل خلق العالم بالآف السنين وأنهم بعثوا النور فى صلب آدم ثم فى أرحام جدات هؤلاء الخمسة. والحسن من الشخصيات الكبرى فى المسرحيات الفارسية الدينية (تعزيه).

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات، طبعة سخاو، جـ١/٢ ص٣٣، ١٠٦،جـ٣/١، ص٢٠،٢٤،٤٩،٥٨،١٥٢،جـ٤/١. ص٤٣؛جـ٥،ص١١،٢٤،٢٩٤،جـ٦، ص٣٤،١١٨،١٨٤.

(٢) ابن حبيب: المحبَّر، حيدر آباد سنة ١٣٦١هـ= ١٩٤٢،ص١٨، ١٩، ٤٦، ٥٧، ٦٦، ٢٩٣.

(٣) البلاذرى: أنساب الإشراف،جـ١ طبعة حميد الله،القاهرة سنة ١٩٥٩، ص٤٠٠، ٢٠٤، ٥٧٨ (مخطوط بباريس، ورقة ٥٨٧ وجه،٦٠٦وجه).

(٤) الدينورى: الأخبار الطوال، ص٢٣٠ ـ ٢٣٢.

(٥) اليعقوبى: التاريخ،جـ٢، ص٢٥٤ ـ ٢٥٦ والفهرس.

(٦) الطبرى: التاريخ،جـ١، الفهرس جـ٢،ص١ ـ ٩، ١٦٧٩,١٩٩ والفهرس، جـ٣ ص ٢٣٢٣ ـ ٢٣٢٥ والفهرس.

(٧) العقد الفريد، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٢٨،

جـــ١،ص١٩٤،جـــ٣،ص١٢٤ (فـــى المسجدة الثانية).

(٨) المســـعــودى: مــروج الذهب، الفهرس.

(٩) المسعــودى: التنبيــه والإشراف فى المكتبـة الجـغرافـيـة العـربيـة، جـ٨، ص٣٠٠، والفهرس.

(١٠) أبو الفرج الإصفهانى: مقاتل الطالبيين، طبعة سيد أحمد صقر، القــاهـرة سنـة ١٣٦٨هـ = ١٩٤٩، ص٤٦ ـ ٧٧ والفـهـرس (١١) المؤلف نفسه: الأغانى، الفهرس.

(١٢) ابن عـبدالـبر: الاسـتـيعـاب، ص١٤٢ ـ ١٤٦.

(١٣) ابن عســاكر: التاريخ الكبـير، دمشق سنة ١٣٣٢هـ، جـ٤، ص١٩٩ ـ ٢٢٨.

(١٤) ياقـــوت، جـ٢، ص٣، ٢٩٥؛ جـ٤، ص١٠٣٩.

(١٥) ابن الأثير، الفهرس.

(١٦) المؤلـف نفـســــه: أســـد الغابة،جـ٢، ص٩ ـ ١٥.

(١٧) البـياســى: الإعلام بالحـروب فى صدر الإسـلام، مخطوط بـباريس، ص٣٠ظهر، ٣٤ وجه.

(١٨) أبو الفرج بن العبرى: مختصر الدول، ص١٨٥ـ ١٨٧.

(١٩) ابن كـــثـــيــــر: البــــداية والنهاية،جـ٨، ص١٤ ـ ١٩.

(٢٠) ابن أبى الحـــديد:شـــرح نهج البـــلاغـــة، حـــ٢، ص ١٠١٠ ـ ١٠٤؛ حـــ٣، ص٢٩٢، ٤٣٤؛ حــــ٤، ص٤ ـ ٢٠.

٢١٠) ابن حـجر: التـهـذيب، حـ٢، ص٢٩٥ ـ ٣٠١، رقم ٥٢٨.

(٢٢) المؤلف نفسه: الإصــابة، طبعة كلـكتـــة سنـة ١٨٥٦ ـ ١٨٩٣، حـ١، ص٦٧٣ ـ ٦٧٩،رقم ١٧١١.

(٢٣) الديار بكرى: تاريخ الخـميس، القـاهرة سنة ١٣٠٢هـ جـ٢ ص٣١٩، ٣٢٣ ـ ٣٢٥، ٣٢٦ ـ ٣٢٨.

(٢٤) الحلبى: الســيـرة الحلبـيـة، الإسـكـنـدرية. سـنـة ١٢٨٠هـ، حــ٣، ص٦١٤.

(٢٥) *Der Tod Husein ben Ali und die Ruche, uebersetzt von* F. Wuestenfeld جـ٣٠، ص١ ـ ٦.

وانظـر عن الأحـــاديث (٢٦) Wen-Hassan مادةsicnck.

(٢٧) وهناك روايات أخــرى فى H. Caetani: *Chronographia* مادة الحـسن، حـــــوادث سنة ٤٩هـــ ص٥٣٩ وفى تعليقات لا منـس، انظر المصدر المذكور بعد.

(٢٨) وانظر المصادر الـشيعـية فى التـراجـم: ابن رسـتم الطـبـرى: دلائل الإمامة، النجف سنة ١٣٦٩هـ ١٩٤٩م، ص٥٩ ـ ٧٠.

(٢٩) حسين بن عبـد الوهاب:عيون المعـــجـــزات، الـنجف، سـنة ١٩٥٠ ص٥٢ـ٥٩.

(٣٠) ابن شــهـر اشــوب: مناقب آل أبى طـالب، الـنـجف، سنــة ١٣٧٦هـ = ١٩٥٦، جـ٣ سنة ١٣٧٥هـ، ص١٧٠ ـ ٢٠٥.

(٣١) محسن الأمين الـعاملى: أعيان الشــيعـــة، بيــروت سنة ١٣٦٧هـ= ١٩٤٨،جـ٢، ص٣ـ ١٠٨.

(٣٢) وانظر عن المراجع الشـيـعيـة الأخرى مصادر مـادة الحسين بن على ابن أبى طالب فى هذه الدائرة.

(٣٣) وانظر المراجع الأوربـيـة عـدا التواريخ العامة للخلافة H. Lammens: *Etudes sur le règne du Calife Omaiyade Moâwia ler* ليـــبـــسـك ١٤٧ ـــ ١٤٩ *Mélanges de la faculté orientae de L'Université St. Josef de Beyrouth* جـــ٢، ص٣٩ ـ ٤١).

(٣٤) Dwight M. Donaldson: *The Shi'ite religion* لـندن سـنـة ١٩٣٣، ص٦٦ ـ ٧٨.

خورشيد [فتشيا ڤاليرى L.Veccia Vaglieri]

الحسن بن على

آخـر حـكام المهـدية مـن بنى زيرى (٥١٥ ـ ٥٤٣هـــ = ١١٢١ ـ ١١٢٢ ـ ١١٤٨ ـ ١١٤٩م) توفى عنـه أبوه على

وهو بعد حدث، وترك الحكم مضطراً فى أيدى معاتيقه. وكان هؤلاء مشغولين بصفة خاصة برد هجمات النورمان على صقلية. وفى عام ١١٢٢م حاصر أمير البحر جورج الأنطاكى جزيرة قوصرة Cossira من جزر بنتلاريا وقلعة رأس ديماس وشرع يحاصر المدينة، ولكنه أجبر على العودة إلى سفنه بعد قتال عنيف منى فيه بخسائر فادحة. وفى عام ١١٣٥م ظهر الأسطول النصرانى ثانية أمام عاصمة بنى زيرى ذلك أن الحسن كان قد استنجد بروجر الثانى عندما رأى بنى حماد يهاجمونه براً وبحراً. وكافأ هذا الأمير المسلم ذلك الملك النصرانى على معونته فسمح له بأن يبسط سلطانه على أمراء السواحل ومنحه المال الذى ندره المكوس فى أراضيه. وفى عام ٥٣٦هـ (١١٤١ ـ ١١٤٢م) ظهر أسطول أمير البحر جورج الأنطاكى ثانية أمام المهدية فأرغم الحسن على قبول الشروط التى فرضها روجر الثانى، ومن ثم أصبح الحسن إلى حد ما تابعاً من أتباع هذا الملك. ومع ذلك فإن هذا الإذلال لم ينقذ مملكة بنى زيرى. ذلك أن روجر الثانى تذرع بالدفاع عن حقوق أولاد يوسف ابن جامى أمير قابس، وكان قد جرد من أملاكه لانتقاض الأهالى عليه، فأنفذ جورج الأنطاكى مرة أخرى إلى المهدية. وهجرها أميرها وبعض أهلها ففتحها النصارى دون قتال فى نهاية عام ٥٤٣هـ (١١٤٨ ـ ١١٤٩م).

وهكذا فقد الحسن ملكه جميعاً لأن بقية إفريقية كانت قد نفضت عنها قبل ذلك بسنوات نير بنى زيرى، فالتجأ إلى رياح ثم إلى بونة فبجاية فاعتقله أميرها فى الجزائر. وظل مقيما فيها إلى أن سقطت فى أيدى الموحدين عام ٥٤٧هـ (١١٥٢ ـ ١١٥٣م). وأحسن عبد المؤمن وفادته ودان له الحسن بالطاعة. ولما استنقذت المهدية من النصارى. عام ٥٥٥هـ (١١٦٠م) عاد الحسن إلى ملكه ثم استدعاه يوسف بن عبدالمؤمن بعد ذلك إلى مراكش وتوفى فى أبر زلوّ من أعمال تامسنا عام ٥٦٣هـ (١١٦٧ -١١٦٨م).

المصادر:

(١) ابن خلدون : Bebères ترجمة ده سلان جـ٢، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ١٠، ١١ (وفى ده سلان فى الموضع نفسه، جـ٢، الملحق٥).

(٣) التيجانى: الرحلة، ترجمة ..A Rousseau فى *Journal Asiatique* ١٨٥٢ - ١٨٥٣م.

(٤) Amari: *Storia dei Musulmani di Sicilia* جـ٤، ٥، ٦.

(٥) Péllissiet: *Mémoires Historiques et géographiques sur l'Algérie* باريس ١٨٤٤م، ص ١٧٩ ـ ١٨٣.

خورشيد [إيفر G. Yver]

الحسن، مولاى

مولاى أبو على الحسن بن محمد سلطان مراكش، وهو السلطان الرابع عشر من بيت الحسنى أشراف سجلماسة الذين حكموا مراكش، وهم يلقبون أيضا بأشراف فلالى أو العلوية.

لما توفى أبوه محمد بن عبدالرحمن فى الثامن عشر من رجب عام ١٢٩٠ (١٢ سبتمبر عام ١٨٧٣) بايع أكابر أعيان البلاط المراكشى فى مراكش إذ ذاك ابنه مولاى الحسن. ولكن الفتن شبت من كل جدب وصوب، ففى فاس قصبة مراكش الشمالية، طرد الأهلون عامله الحاج محمد المدنى بنيس، وقتل أهل آزمور واليهم أحمد بن فرجى وانتقض مولاى عبدالكريم بن عبدالرحمن عم السلطان تظاهره قبائل البربر من بنى مقلد وآيت يوسى وآيت عياش وطالب بالسلطنة واستولى على على مكناسة وأرباضها. وعندئذ خرج الحسن على رأس سلسلة من الحملات لإخماد شتى عناصر الفتنة فى مملكته.فوجه همه بادىء ذى بدىء إلى آزمور فأخمد فتنتها وفرض عليها غرامة ثقيلة حصلها من أهلها. ثم اخترق إقليم الشوية وجمع المتخلف من المكوس وبلغ رباط، وهى من أهم حواضر مراكش الشمالية الثلاث، فاستقبله أهلها استقبالاً جميلا، وكانوا فى يوم عيد من أعيادهم، وزار أكابر

الفقهاء والعلماء وخلع عليهم. وبذل كثيراً من المال للمكتبات العامة والمدارس، وكشف هذا الصنيع عن ناحية من نواحى سياسته التى ترمى إلى استمالة قلوب أهم أعوانه من الفقهاء الشرفاء الذين ينتسب إليهم أجداده، ومن السكان المثقفين.

وفى هذه الأثناء بوغت عمه عبدالكبير وقبض عليه بين آيت يوسى وسلم إلى السلطان، وكان السلطان قد فرغ آنئذ من إخماد فتنة عرب بنى حسن الذين كانوا ينزلون فى سهول وادى سبو الأسفل، ثم زار قبر إدريس الأول على جبل زهرون.ولم يحدث من قبل أن أعد سلطان من سلاطين مراكش العدة للحملات التى يشنها كما فعل مولاى الحسن بزيارته قبور الأولياء فى الزوايا الكبرى وخاصة تلك الزوايا التى كان يقوم عليها الشرفاء. وقد أظهرت هذه الزيارات غيرته على الدين وأعلت من قدرة بين عامة الناس المتعصبين وأكسبته تأييد الوسطاء الذين أقروا السلام بين القبائل أو زودوه بأخبار جليلة الخطر، مثال ذلك أن مولاى الحسن بدأ حملاته على مراكش الشمالية بزيارة قبر سيدى عبدالسلام بن مشيش (١٣٠٦ هـ = ١٨٨٨م) وحملاته على تادلا وجبال أطلس بزيارةمرابطى بو الجعد (١٣٠٧هـ = ١٨٨٩م) وحملاته على تافيلات بزيارة قبور أجداده وهكذا.

على أن القوة وحدها هى التى كانت فى الأغلب الأعم تحقق له السيادة على قبائل لم تكن تجنح إلى الخضوع إلا قليلا، كما كانت تعارض فى أداء ضرائب أسىء توزيعها. وقد حاول أبوه السلطان محمد فى سبيل تحصيل الضرائب وامتلاك زمام القبائل أن ينشئ جيشاً على النظم الحديثة وخاصة الأوربية منها، ذلك أنه قد تبين له من حروبه مع فرنسا (الحملة على إسلى عام ١٨٤٤) وأسبانيا (حرب تطاون عام ١٨٦٠م) أن كتائب الجيش تعوزها الكفاية الاستراتيجية، فلم يجد بداً من اتخاذ هذا الإجراء، وأفاد مولاى الحسن من جهود أبيه فى هذا الشأن وتوسع فيها فناط أمر تدريب جنوده وإنشاء دار للصنعة (ترسانة) بفرق من

الضباط الإنجليز والفرنسيين والطليان. وتمكن بفضل الجيش الجديد، أى العسكر، وبمعاونة الجيش القديم، من وضع حد للفتن المتواصلة والاستمرار فى تحصيل الضرائب. ولم ينقطع السلطان قط طوال حكمه عن تسيير جيشه (محله) شمالا وجنوباً إلى أنحاء ملكه كافة. فقد أنفذ فى الواحد والعشرين سنة التى دام فيها حكمه نيفاً وثلاثين حملة طال أمد أغلبها. وجرى جيشه على المرابطة فى ناحية من النواحى وقطع عدد كبير من رءوس أهلها، ثم يعمد إلى أكل ما فيها (إن شئت التعبير المراكشى) حتى يتم له جباية الضرائب المفروضة وسرعان ما جرى هذا الإجراء الذى كان الناس يخافونه أكثر من مخافتهم للقتال على القبائل أو المدن التى كان عليها أن تقوم بمعاش جنود السلطان مدة إقامتهم فيها.

على أن ثمت أوقات أصيب فيها جنود السلطان بنحس الطالع، فقد حدث عام ١٣٠٥هـ (١٨٨٧م) خاصة أن جيشه الذى كان يقوده عمه مولاى صغور حلت به هزيمة نكراء على يد على بن المكى مهوش المرابطى وبربر جبال أطلس الكبرى، وذبح هذا المرابطى عم السلطان بيده.

وقد أدخلت الحملات الموجهة إلى بنى سناسن (١٢٩١ ـ ١٢٩٢هـ = ١٨٧٤ ـ ١٨٧٥م) وحملات الأسبان فى الريف واستقرار الإنجليز فى رأس جوبى عام ١٣٠٥ هـ (١٨٨٧م) السلطان فى مفاوضات مع فرنسا وغيرها من الدول الأوربية. فأرسلت إليه عدة بعوث للحصول على شتى الامتيازات الصناعية والتجارية فى مراكش. وجرى السلطان فى ذلك على سياسة أجداده العظام فلم يقدم على أمر إلا بعد أن تشاور جهرة مع فقهاء الدولة (١٣٠٤هـ = ١٨١٦م) فى جواز الاتجار شرعاً مع النصارى، فزاد فى عدد الموانى التى يباح لهم التجارة عن طريقها ونظم فيها المكوس الشريفية. ومن ثم أقام مورداً للدخل أثبت وأفعل من السطو على القبائل لتحصيل الضرائب.

ومولاى الحسن من أعظم الحكام الذين عرفتهم مراكش همة وذكاء، وهو

يشبه فى أكثر من جانب من جوانب خلقه مولاى إسماعيل رأس هذا البيت. كما كان مثله فى اهتمامه بتشييد العمائر. وقد بنى فى فاس قصراً يقول كتاب المسلمين إنه على غرار قصر إشبيلية، وشق طرقاً وشيدقناطر وغير ذلك، ووجه كل عنايته إلى إنهاض التعليم الإسلامى.

ولم يكن يحب قط أن يمنح الأوربيين امتيازات صناعية لأنه كان يخشى أن يستغلوا نفوذهم فينتهزوا أية فرصة تسنح لهم ويتغلغلوا فى داخل مراكش. وكان غيوراً على حقوقه وسلطانه.ومن هنا أجرى كل الإصلاحات والتحسينات باسم المخزن حتى مانهض به الوسطاء من الأجانب، ولذلك كانت هذه الإصلاحات والتحسينات موقوته كما كان شأن القائمين بها.

وتوفى الحسن يوم الثلاثاء الموافق ٣ ذى الحجة عام ١٣١١ (٩يونية عام ١٨٩٤) فى عودته من حملة شنَّها على بربر أطلس الكبرى. فخلفه ابنه السلطان عبدالعزيز.

المصادر:

(١) السلاوى: كتاب الاستقصا، القاهرة ١٣١٢هـ، جـ٤، ص١٢٥ إلى آخر الكتاب.

(٢) Aubin: *Le maroc d'aujourd' hui* باريس ١٩٠٥ فى مواضع مختلفة منه.

خورشيد [كور A. Cour]

+ **الحسن، مولاى أبو على**: سلطان مراكش من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى ٩ يونيه سنة ١٨٩٤، وهو ابن سيد محمد ابن عبدالرحمن، وقد خلف الحسن فى فى سن السابعة والثلاثين أباه سيداً من غير أن ينازعه أحد السلطنة. على أنه ما إن تولى العرش حتى قامت الفتن فى عدة أماكن، فقد قامت فتنة فى آزمور تناهض واليها، وقامت فتنة أخرى فى مكناس انتقض فيها عم الحسن عليه مطالباً بالسلطنة، وقامت فتنة ثالثة فى فاس حيث تمرد الصباغون مطالبين بإلغاء ضريبة فرضت عليهم. وبادر السلطان الحسن فأخمد هذه الفتن سريعاً دون أن يفرط فى القسوة على المنتقضين.وقضى فترة كبيرة من حكمه

يشن الحملات لتوطيد سيادته على كثير من القبائل البربرية بإخضاعها لسلطانه. وفى رجوعه من حملة من هذه الحملات التى استغرقت وقتاً طويلاً بلغ فيه تافيلات أدركته منيته فى إقليم تادلا. وظلت وفاته سراً حتى بلغ جيشه الرباط حيث بويع ابنه الصغير عبدالعزيز بالسلطنة.

وقد أدرك مولاى الحسن، مثل أبيه وجده أن الحاجة ماسة إلى صبغ مراكش بالصبغة المدنية ورأى أن أول قطاع يتناوله الإصلاح هو الجيش، ومن ثم أنشأ الحسن وحدات نظامية دائمة، ودعا معلمين أجانب معظمهم من الفرنسيين والإنكليز منذ سنة ١٨٧٧. وكذلك أرسل عدة مجموعات من المشاة إلى جبل طارق للتدريب مع الجنود الإنكليز. واشترى السلطان سلاحاً من أوربا. وأقام مصنعاً للخرطوش فى مراكش وداراً للصناعة فى فاس سماها «المكينة» بل هو قدم أقام نواة لأسطول وطنى. وشغل نفسه أيضا بالتدريب الفنى للمراكشيين وأرسل كثيراً منهم إلى أوربا بغية صبغ بعض الصناعات المراكشية بالصبغة الحديثة.

على أن علاقاته مع الدول الأوربية التى اجتذبتهم مراكش أكثر وأكثر، استنفذت جزءاً كبيراً من نشاطه.. ولقى عدداً متزايداً من الوفود. وبمبادرة منه ومن بريطانيا العظمى عقد أول مؤتمر دولى عن مراكش فى مدريد من ١٩ مايو إلى ٣ يوليه سنة ١٨٨٠. وتناول هذا المؤتمر حماية حقوق الدول الأوربية فى الإمبراطورية الشريفية.. وكان الحسن تقياً محافظاً فى الأمور الداخلية، فلم يدرك تماماً ملابسات مبادرته فجر مراكش إلى معترك دولى انتهى باعلان الحماية عليها سنة ١٩١٢.

المصادر:

(١) السلاوى: كتاب الاستقصا فى أخبار المغرب الأقصى، جـ٤، ص٢٣٥ وما بعدها (ترجمة Fumey فى *Archiv.maroc*، جـ١١، سنة ١٩٠٧.

(٢) الحلل الباهية، وقد ترجم جزء

منه Coufourier فى *Arch. maroc.* جـ٨، سنة ١٩٠٦، ص٣، ٣٥٠ ـ ٣٩٥.

(٣) Budgett Meakin : *The Moorish Empire*، لندن سنة ١٨٩٩.

(٤) H. Terrasse: *Hist. du Maroc* جـ٢، سنة ١٩٥٠، ص ٣٣١ ـ ٣٤٠.

(٥) J.L. Miège: *Le Maroc et l'Europe*، جـ٣، باريس سنة ١٩٦٢، ص ١٩٧؛ جـ٤، باريس سنة ١٩٦٣ (وانظر المصادر فى حكم الحسن حـ٣، ص١٩٨، تعليق٧)

خورشيد [لاتورنو R. Le Toruneau]

الحسن بن يوسف

ابن على بن المطهر الحلى الشيعى جمال الدين أبو منصور المشهور بعلاّم المولود فى الحلّة عام ٦٤٨هـ (١٢٥٠م): أكبر فقهاء الشيعة فى عصره. وقد مثل الشيعة تمثيلا موفقاً فى مناقشة مع أهل السنة جرت فى بلاط السلطان غياث الدين ألجايتو خدابنده محمد (٧٠٣ ـ ٧١٦هـ = ١٣٠٤ ـ ١٣١٦م) فتأثر السلطان بحججه تأثراً حدا إلى اعتناق مذاهب الشيعة فى كثير من المسائل، وتوفى الحسن بالحلة عام ٧٢٦هـ (١٣٢٦م)، وحمل جثمانه إلى مشهد ودفن بها.

وقد أحصى له محمد بن الحسن الحرّ العاملى فى كتابه «أمل الآمل» (ص٤٠) مالا يقل عن ٦٧ مؤلفا نذكر منها ما يلى(١) كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين، وهى رسالة صغيرة فى فضائل على بن أبى طالب. (٢) منهاج الصلاح فى اختصار المصباح، وهو مؤلف فى الفرائض وخاصة الصلاة اختصره من مصباح المجتهد لأبى محمد بن الحسن بن على الطوسى المتوفى عام ٦٤٠هـ الموافق ١٠٦٨م (٣) منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة، وهو دفاع عن مذهب الشيعة فى الإمامة (٤) منهاج اليقين فى أصول الدين، وهى رسالة فى أصول مذهب الشيعة (٥) معارج الفهم، وهو شرح للمؤلف على كتابه نظم البراهين (٦) نهج الحق وكشف الصدق، وهو رد على مذهب أهل السنة وفقههم (٧) نظم البراهين فى أصول الدين، وهو كتاب

فى قواعد الدين المقررة، وهو مؤلف فى فقه الشيعة من ثلاثة مجلدات الحلى».

المصادر:

(١) منتهى المقال فى أسماء الرجال، ص١٠٥.

(٢) أمل الآمل، ص٤٠.

(٣) روضـــات الجنات فى أحـــوال العلماء والسادات، ص١٧١.

(٤) Brockelmann: *Gesch der arab. Litter.* جـ٢، ص١٦٤.

خورشيد (هدايت حسين]

حسنى

والجمع حسنيـون، وهى نسبة تطلق على شرفاء العلويين من سلالة الحسن ابن على وزوجـتـه فـاطمـة ابـنة النبى محـمد[ﷺ]، وحـسنى تقابل حـسينى، وهى نسبة الشرفاء من سلالة الحسين الابن الثانى لعلى وفاطمة.

على أن النسبة حـسنى تطلق بصفة خـاصة فى مـراكش على الشرفـاء من سلالة محـمد النفس الزكية تميـيزاً لهم عن الأدارسـة أبناء عمـومـتهم. وكـان هؤلاء الشرفـاء يستوطنون فيـما سبق جنوبى مراكش خاصة، وكان لهم شأن كـبـيـر فى تاريخ شـمـالى غـرب إفريقـية.ولا نعـرف تاريخ استـيطانهم تلـك البـلاد ولا علـة ذلك: وتـذهب الروايات إلى أنـهم بلغـوهـا فى الوقت الذى قامت فـيه الأسرة المرينيـة: ويقال إن نفــراً من أهل الورع مـن مـسـلمى سـجلمـاسـة، وهى مـدينة فى جنوبى جـبال أطلس الكبـرى، قـد توقفـوا فى عودتهم من الحج عند ينبع، وهى مدينة على ساحل بلاد العـرب إلى الغرب من المدينة، وتصادقوا فـيها مع شريف من الشـرفـاء يدعـى الحـسن وقـدر هؤلاء المزايا الروحـيـة التـى تحـصل لهم من الاسـتـمـاع إلـى دروس هذا الشـريف والبـركات السـماوية التى تحـصل لهم بفضل شفاعته فحببوا إليه السير معهم واسـتيطان بلادهم.ولقب هذا الشـريف بالداخل أى الرجل الـذى يحل بأسـرته فى بلد من البلاد.وتحقق ما كان يرجوه المسلمون من أهل التقى، إذ كان الحسن

وذريته مصدر بركات لمستقرهم الجديد.

وفى ذلك الوقت رأى أهل وادى درعة والحزن يحز فى نفوسهم، أن نخيلهم أخذ يذوى وثماره لا تنضج فقيل لهم «لو أتيتم بشريف إلى بلادكم كما أتى به أهل سجلماسة لصلحت ثماركم كما صلحت ثمارهم» وعمل أهل درعه بهذه النصيحة واستقدموا من يتبع الشريف مولاى زيدان بن أحمد ابن عم شقيق الحسن الداخل. وانتشرت ذرية الحسن فى تافيلالت وتألف منهم عترة الشرفاء العلوية نسبة إلى جدهم على المراكشى.أما سلالة زيدان فقد عاشت فى وادى درعة وانحدر منها سلاطين السعديين الذين نسبوا عشيرة بنى سعد بن أبى بكر التى عاش بينها أبناء زيدان سوياً.

ولم يكن شرفاء سجلماسة أو بنو سعد بأقل شغباً من الشرفاء الأدارسة فى مراكش الشمالية، إذ كثيرا ما كانت المنازعات تدب بينهم وبين المرينيين، ولكنهم كانوا بعيدين عن مقر الحكومة المركزية وراء جبال أطلس الكبرى المنيعة، فسهل عليهم تنظيم أنفسهم تنظيماً يجعلهم مستقلين بأنفسهم أو يسمح لهم ببسط نفوذهم. وقد أفلح السعديون تعاونهم عشائر عربية راسخة التكوين ويؤازرهم الحزب الدينى الذى كان يملك زمامه شرفاء من أرومة مختلفة، فى القضاء على أمراء مراكش من الأسر البربرية والهيمنة على مستقبل البلاد أكثر من قرن من الزمان (١٥٥٥ ـ ١٦٥٤م) وبعد مضى سبع سنوات على اختفائهم من ميدان الشغب والنضال، أى حوالى عام ١٦٧١، كان مولاى إسماعيل هو المؤسس الحقيق لأسرة الشرفاء.

المصادر:

(١) القادرى: الدر السنى، فاس سنة ١٣٠٩هـ، فى مواضع مختلفة.

(٢) إدريس بن أحمد: الدرر البهية، فى مجلدين،فاس سنة ١٣٠٩هـ، فى مواضع مختلفة.

(٣) محمد الدلائى: نتيجة التحقق، فاس ١٣٠٩هـ فى مواضع مختلفة.

(٤) ابن القاضى: جذوة الاقتباس،

حسنى

شجرة نسب الشرفاء الحسنيين بمراكش

عبد الله الكامل بن الحسن بن على بن أبى طالب

سليمان — شرفاء تلمسان (القرن العاشر)

موسى — الأشراف القادرية بفاس

محمد النفس الزكية — الشرفاء الحسنيون

قاسم، إسماعيل، أحمد، حسن، على، أبو بكر، عرفة، أبو محمد، عبد الله، الحسن، محمد، أبو القاسم، محمد

إدريس الأول (ملك فاس وجد الأدارسة)

يحيى توفى فى السودان (جد ملوك جندة القرن الحادى عشر)

جعفر — شرفاء السوس

أحمد وموسى (القرن السادس عشر)

جزولى (القرن الخامس عشر)

أحمد، زيدان، مخلوف، على، عبد الرحمن، محمد، محمد القائم

أحمد الأعرج

محمد المهدى (نودى به فى فاس سلطانا على مراكش عام ١٥٠٥) جد السلاطين السعديين الذين دالت دولتهم عام ١٦٥٤

قاسم، الحسن الداخل، محمد، الحسن

على شريف — أشراف تافيلالت العلويين

عبد الرحمن

أولاد عبد الحميد بوادى رطب

شرفاء ... زو ... ل

يوسف

محمد (جد شرفاء أولاد محمد)

محمد، رحو، الحسين، الحسن — شرفاء أخنوس فى تافيلالت

أبو الغيث — جد البلغيثيين فى تافيلالت

الطيب، عبد الواحد، أحمد، على

هاشم (جد الشرفاء المريفيين)، محرز، محمود

على المراكشى

صعيد، مبارك، زكريا، فضيل، هارون، محرز، حجاج، حافظ، شريف

فهيعر، على، هاشم، سعيد، عباس، حومده، كبير، أحمد، يوسف، محرز، الحران، اسماعيل[1]، رشيد[2]، محمد

(١) (مؤسس الاسرة العلوية وقد نودى به سلطانا فى عام ١٦٧١). (٢) (سلطان مراكش عام ١٦٦٤).

فاس فى تاريخ غير معلوم، ص١٢٥.

(٥) الكتانى: سلوة الأنفاس، فاس فى ثلاثة مجلدات ، جـ١، ص٢١٨، جـ٢.

(٦) السلاوى: كتاب الاستقصا، فى أربعة مجلدات، القاهرة سنة ١٣١٢، جـ٣،ص٣ وما بعدها، جـ٤، ص٤ ومابعدها.

(٧) Cour: *Etablissement des Dyan-stes des Cherifs* باريس ١٩٠٤، فى مواضع مختلفة.

(٨) Massignon: *Le Marac* الجزائر سنة ١٩٠٦، ص١٦٩.

الشنتناوى [كور A. Cour]

الحسين بن الحسين

آخر دايات الجزائر (١٨١٨ ـ١٨٣٠م)، ولد بإزمير،وكان يشغل منصب خوجه الخيل عندما أصاب الطاعون عليًّا فأقامه خليفة له، ونودى بالحسين دايا من غير معارضة. وكان الحسين رجلاً عظيم الثقافة معتدلاً فى آرائه لا يطمع فى السلطان ولكنه قبله على مضض، وكان الناس يعدونه محباً للخير عادلاً.

وقد بادر فاستهل حكمه بإصدار عفو عام كما أبطل شتى الإجراءات الشديدة التى اتخذها أسلافه. على أن الإنكشارية حاولوا رغم ذلك قتله مرتين بعيد اعتلائه عرش البلاد. ومن ثم عاش فى القصبة يحميه حرس من زواوة.

وكانت الحالة فى السلطنة مضطربة جداً فى هذا الوقت، فقد عمت الفتنة الولايات التى فى شرقى السلطنة وغربها، ذلك أن النممشة وقبيلتى أوراس والسوف وسكان بلاد القبائل الكبرى كانوا قد حملوا السلاح فى وجه الترك ونادى المرابطون الدرقاوية يتبعهم التجانية بالفتنة فى التل ووهران الجنوبية، فقطع الحسين العهد على نفسه بأن يعيد سلطان الترك إلى ما كان عليه، فأفلح فى ذلك بمعاونة باى قسنطينة وباى وهران وبفضل مواهب أغا يحيى العسكرية، وعاد الأمن إلى نصابه فى الشرق حوالى سنة ١٨٢٦ وفى الغرب سنة ١٨٢٨، وقد أظهر الداى فى الوقت نفسه غيرة على

الإسلام بإرساله أسطولاً إلى شرق البحر المتوسط فاشترك مع الأسطول العثمانى من سنة ١٨٢١ إلى سنة ١٨٢٧ فى قتال العصاه اليونانين.

وكانت علاقات حسين بالدول الأوروبية متوترة جداً كذلك، فقد رفض اتباع قرارات مؤتمر إكس لاشابل Aix- la- Chapelle التى تقضى بتحريم تسيير السفن لسلب سفن الأعداء، فأدى ذلك إلى قيام الإنجليز والفرنسيين بمظاهرة بحرية غير أنها لم تأت بنتيجة (١٨١٩)، بيد أن طرد مكدونل Macdonell القنصل الإنجليزى كانت له عواقب أخطر من ذلك شأناً، فقدانفذت انجلترا أمير البحر السير هارى نيل Harry Neale ليطلب تعويضاً. ولكن المحادثات التمهيدية باءت بالخيبة (فبراير ـ مارس سنة ١٩٤٤) فضرب الأسطول المدينة بالمدافع من ١٧ إلى ٢٩ يونية، إلا أن الأضرار التى أحدثها كانت طفيفة لا تذكر، وظن الجزائريون أنهم يستطيعون تحدى الدول المسيحية إذا هم لم يعمدوا إلى الأخذ بالثأر.

وشعر الداى فى الوقت الذى كانت تسوى فيه أمور بكرى بزناخ المفلس بأن الحكومة الفرنسية قد أساءت إليه فرد الإساءة بأشنع منها. وتبدى سخطه من الإهانة التى ألحقها بالقنصل ديڤال Deval فى ٣٠ أبريل سنة ١٨٢٧. ولم يكتف الحسين بأن رفض تقديم أى ترضية عن هذه الإهانة بل أمر بتدمير المنشآت الفرنسية فى القلعة La calle وأدت هذه الإهانات إلى حصار الشاطىء الجزائرى حصاراً بحرياً (١٨٢٧ ـ ١٨٣٠)، وقامت الحكومة الفرنسية خلال هذه المدة بعدة محاولات للمفاوضة مع الداي، ولكنه أبى الاتفاق بحال. ولعله كان يعتمد فى مسلكه هذا على مؤازرة الحكومة البريطانية له. وكاد ألا ينكر الاعتداء الذى وقع على السفينة لاپروڤانس La Provence التى أطلقت عليها المدافع الجزائرية النار فى يوليو سنة ١٨٢٩ رغم أنها كانت ترفع علم الهدنة ولما لم يستطع وزراء شارل العاشر الحصول على أية ترضية بالوسائل السياسية غيروا أساليبهم وقرروا إنفاذ حملة إلى

الجزائر فى ٣١ يناير سنة ١٨٣٠، ونزلت الجنود إلى البر فى سيدى فروخ فى ١٤ يونية، وأصبح الحسين يواجه الأمر معتمداً على موارده وحدها، كما أنه كان قد حرم من أحسن قواده يحيى أغا الذى قتله فى سنة ١٨٢٨، فلم يستطع المقاومة طويلاً واحتل الفرنسيون فورلامبرير Fort l'Empereur فى ٤ يوليو فعول حسين على قبول الشروط التى فرضها الجنرال ده بورمون.

وكفلت المادتان الثانية والثالثة من شروط التسليم للداى السابق الاحتفاظ بكل ثروته الخاصة والرحيل إلى المكان الذى يختاره، إلا أن الحكومة الفرنسية عارضت فى ذهابه إلى مالطة، فطلب الحسين أن ينقلوه إلى نابولى فبلغها فى ٩ أغسطس سنة ١٨٣٠، وبعد أن أقام فى هذه المدينة فترة وجيزة ذهب إلى ليغورن ومنها استطاع بواسطة بعض التجار اليهود الذين كانت لهم علاقات منتظمة بالجزائر أن يفاوض الساخطين فى مدينة الجزائر والزعماء الوطنيين فى داخل البلاد، ثم ذهب إلى باريس سنة ١٨٣١ ليلتمس ربط معاش له وليطلب رد أملاكه إليه، فقوبل باحترام ولكنه لم ينل شيئا من الحكومة، وكانت قد فطنت وقتئذ إلى حقيقة موقفه حيالها، فعاد إلى ليغورن واستمر فى القيام بحركاته، فلما شعر أنه مراقب مراقبة شديدة رحل عن ليغورن إلى الاسكندرية ومات بها مغمورا سنة ١٨٣٨.

المصادر:

(١) Demontés: *Trois ans d'exil, trois ans d'intrigues, le dey Hussien en Halie (Bulletin société da Géographie d'Alger, 1905).*

(٢) De Grammont: *Historie d'Alger sous la domination turque*، باريس ١٨٨٧.

(٣) Playfair: *The Scourge of Christendom* لندن ١٨٨٤ ص ٢٨٤ ـ ٣٢٢.

(٤) Mercier: *Histoire de l'Afrique septentrionale*؛ جـ٣، الفصل ٢٩ وما بعده.

(٥) Nettement: *Histoire de la Conquête d'Alger.*

(٦) C. Rousset: *La Conqête d'Alger*

(٧) سى حمدان بن عثمان خوجه: Le Miroir، باريس ١٨٣٣.

خورشيد [إيفر G. Yver]

الحسين بن حمدان

ولد رأس الدولة الحمدانية . وقد حدث فى أوائل سنة ٢٨٢هـ (٨٩٥م) عندما كان الخليفة المعتضد يحمل الأسرة الحمدانية على الطاعة أن كان الحسين فى قلعة دير زعفران فسلم نفسه وحمل هو وأبوه إلى بغداد، وفى سنة ٢٨٣ قطع الحسين على نفسه عهداً بأن يقبض على هارون زعيم الخوارج الهارب بشرط أن يطلق سراح أبيه، وقد أفلح فى القبض على هارون وبرّ الخليفة بوعده فكان للحمدانيين منذ تلك اللحظة مقام عظيم فى بلاد الخليفة، وبعد عشر سنوات أنفذ الحسين فى إثر أبى غانم القرمطى، وكان قد أحدق بدمشق ولكنه لم يفلح فى اللحاق به، إلا أنه هزم فى السنة التالية (٢٤٩هـ الموافقة لسنة ٩٠٦ ـ ٩٠٧م) أتباع زكرويه فى الشام.

ولما اقتربت نهاية الخليفة المعتضد رشح الحسين ابن المعتز خليفة له. فلما ولى المقتدر الخلافة (٢٩٥هـ = ٩٠٨م) هاجم الحسين القصر للقبض على شخص الخليفة، ولكن المحاولة باءت بالخيبة وتفرق الحسين هو وسائر المتآمرين. وهرب إلى الموصل ولكن قبض عليه فى تكريت، إلا أن الخليفة عفا عنه وولاه على قمّ وقاشان، وسار من قم فى سنة ٢٩٧هـ (٩٠٩م) للهجوم على الليث بن عمرو الصفّارى ولكن الجيشين لم يلتقيا، ثم اشترك بعدئذ فى الحملة التى أنفذت إلى سبكرى خصم الليث فأسر سبكرى فى منتصف سنة ٢٩٨هـ (٩١٠م).

وفى عام ٣٠١هـ (٩١٣ ـ ٩١٤) انتقض عبدالله بن حمدان أخو الحسين

ولكنه خضع عندما سيرت جنود الخليفة إليه وأعيد إلى ولايته، وفى السنة التالية خرج الحسين عن الطاعة وكان وقتئذ والياً على ديار ربيعة، وعزل عبدالله مرة أخرى وسجن، وكان جل جند الخليفة فى مصر ولكنهم ما إن عادوا حتى هرب الحسين وقبض عليه هو وسائر أسرته وأرسلوا إلى بغداد، ولكن القنوط لم يتسرب إلى قلبه فقد كان يعتقد أنه لا غنى للخليفة عنه وعن أخوته. وقد أطلق بالفعل سراح أخوته وأعيدوا إلى مناصبهم وقتل الخليفة الحسين دون سواه سنة ٣٠٥هـ (٩١٧م).

خورشيد [ڤاير T. H. Weir]

+ **حسين بن حمدان** بن حمدون بن الحارث، العدوى التغلبى: أول عضو من أسرة الحمدانيين ..كان له شأن هام فى تاريخ الخلافة فى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وأوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، ذلك أن حسينا لم يكن مثل أبيه بل كان نشطاً فعّالاً فى الداخل، أى فى الجزيرة، وفى غيرها من أقطار إمبراطورية الخلفاء أيضا. بدأ حياته خارجياً نهازاً للفرص فأيد الخليفة المعتضد إذ نزل له سنة ٢٨٢هـ (٨٩٥م) عن أرْدُمُشت التى كان أبوه قد وكل إليه الدفاع عنها بعد فراره، فأصبح حسين حليفاً لهذا الخليفة له اعتباره. وفى السنة التالية أقامه الخليفة قائداً لعدد كبير من الجنود، وغدا المسؤول الأول عن القبض على هارون الشارى الخارجى، مما مكّنة من إطلاق سراح أبيه الذى كان قد قبض عليه ورفع الجزية المفروضة على التغالبة وتولى أمر سرية من ٥٠٠ فارس من بنى تغلب.

وأبلى حسن بلاء حسناً بعد ذلك فى الحملات التى شنت على بكر بن عبدالعزيز بن أحمد بن أبى دلف صاحب الجبال،ولعل ذلك حدث سنة ٢٨٣هـ (٨٩٦م) وقد أشير إلى هذا الحادث فى قصيدة نظمها أبو فراس فى تمجيد الأسرةالحمدانية،

وفى خلافة المكتفى (٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ= ٩٠٢ ـ ٩٠٨م) أحرز حسين بوصفه نائباً لمحمد بن سليمان صاحب ديوان الجيش، نصراً بارعاً سنة ٢٩١هـ (٩٠٣م) على حسين بن زكرويه القرمطى (صاحب الخال) ففر ولم يلبث أن أسر. واشترك مع محمد ابن سليمان هذا فى إعادة فتح مصر وانتزاعها من آخر أمراء الأسرة الطولونية سنة ٢٩٢هـ (٩٠٤ـ ٩٠٥م) وكان فى هذا الفتح على رأس طليعة الجيش، وكان حسين أول من اتصل بالمتآمرين الذين كانوا يدبرون للخلاص من الطولونيين الذين كانوا يضغطون عليه للسير إلى الفسطاط. وجاء فى رواية أن محمد بن سليمان أراد أن يوليه أمر مصر، على أن حسيناً رفض وآثر أن يعود إلى بغداد حاملاً معه قدراً كبيراً من الغنائم.

وفى سنة٢٩٣هـ (٩٠٥ ـ ٩٠٦م) وُلِّىَ قيادة جيش أنفذ إلى بنى كلب فى الشام الذين كانوا تمردوا بتحريض من القراطمة، فأجبرهم على الفرار إلى الصحراء، ولكنه عجز عن تعقبهم، فقد شغلوا الآبار فلم يجد مناصاً من الرجوع إلى نهر الفرات عند الرحمة فأتاح بذلك الفرصة لبنى كلب أن يتقدموا حتى الفرات الأدنى حيث هزموا جيشاً سيّره إليهم الخليفة عند القادسية ونهبوا قافلة الحجاج فى أواخر سنة ٩٠٦م.

وأجبر بنو كلب والقرامطة على الفرار آخر الأمر بعمل حربى وجه من بغداد وحاولت فلولهم أن تعود إلى الشام عن طريق الفرات فأفناهم حسين ابن حمدان فى جمادى الآخر سنة ٢٩٤ (مارس ـ أبريل سنة ٩٠٧).

وبعد ذلك ووجه حسين بمشكلة بعض العصاة من القبائل العربية، وخاصة بنى كلب، بين الفرات وحلب، وهنالك استطاع سنة ٢٥٩هـ (٩٠٧ ـ ٩٠٨م) مع تميم الذين كانوا قد أقبلوا لنهب الجزيرة، أن يردهم إلى الشام وهزمهم بالقرب من خنُاسية.

وجلبت كل هذه الأعمال الحربية الشهيرة لحسين بن حمدان فأكسبته الاحترام بين الكتّاب وبوأته مركزاً يمكنه من ممارسة نفوذه السياسى حين ثارت مسألة من يخلف المكتفى سنة ٢٩٥هـ (٩٠٨م). وأيّد حسين الفريق الذى فشل فى استخلاف المعتز فحاولوا أن يحلوا محله بالقوة الشاب المقتدر بن المعتضد الذى كان قد أقيم خليفة، وتولى حسين أو أشير عليه بأن يطيح بالوزير العباس ابن الحسن الجرجرائى الذى كان قد خالف الكاتب محمد بن داود بن الجراح عم على بن عيسى فبايع للمقتدر. واشترك مع اثنين آخرين من المتآمرين وهاجم العباس وقتله فى العشرين من ربيع الأول سنة ٢٩٦ (١٧ديسمبر سنة ٩٠٨)وحاول أن يغتال الخليفة الشاب، ولكنه لم ينجح لأنه كان قد غادر ميدان سباق الخيل وكان حسين قد دبر أن يفاجئه فيه ولاذ الخليفة بالقصر واعتصم فيه. وبايع المتآمرون من بعد ابن المعتز ثم شخص حسين إلى القصر الحسنى ليجبر المقتدر على مغادرته، ذلك أن المتآمرين ظنوا أنه سوف ينزل عن العرش طواعية. ولكن حسيناً قوبل بمقاومة أعد عدتها الحاجب سوسن والمؤنسان الخادم والخازن. صحيح أنه أشعل النار فى أبواب القصر إلا أنه عجز عن اقتحامه. وفاز حزب المقتدر وفر حسين إلى الموصل ثم إلى بلد وقضى ردحاً من الزمن يتجول هو وانصاره فى الجزيرة. وأنفذ أخوه عبدالله أبو الهيجاء لمطاردته، ولكن حسيناً فاجأ مطارديه وهزمهم. وتشجع حسين بهذا النجاح الذى أحرزه ووسّط أخاه إبراهيم طالبا الأمان من الوزير ابن الفرات، ومع أنه كان هو ومحمد ابن داود والقاضى أبو المثنى من كبار المتآمرين إلا أنه استرد الحظوة التى كانت له. على أنه قد روى إبعاده عن قصبة البلاد فعين واليا على ناحيتى قم وكاشان فى الجبال. ونصر وهو والٍ على هذا الإقليم جنود الخليفة بقيادة مؤنس الخادم على الليث بن على الصّفارى الذى كان قد أقام نفسه سيداً

على سجستان وفارس ثم على قائد الليث سُبُكْرَىَ الذى تخلى عن حزب الليث وانضم إلى عدوه مؤنس ثم تمرد عليه بتحريض نائبه القتّال وفى سنة ٢٩٨هـ (٩١٠ ــ ٩١١) هزم المتمردان فى حين التجأ سبكرى إلى السامانى وأسر القتّال على يد حسين نفسه بحسب ما جاء فى قصيدة لأبى فراس.

وجاء فى القصيدة نفسها أن حسيناً عرضت عليه ولاية مصر فأبى، ومهما يكن من شىء فقد عاد إلى بغداد. والظاهر أن الوزير ابن الفرات كان يسىء الظن به فأبعده مرة أخرى وولاه على ديار ربيعة، وشن حسين بصفته هذه حملة على الروم سنة ٣٠١هـ (٩١٣ ــ ٩١٤). وحدث صدام بينه وبين الوزير على بن عيسى لأسباب غير واضحة ربما ترجع إلى أن الوزير حرمه من الإشراف على الإدارة المالية فى ولايته أوأن حسيناً لم يراع الضمير فى القيام بواجباته المالية، أو أنه طمع فى الاستقلال بأمر نفسه، فانتقض عليه حسين جهرة، والراجح أن ذلك حدث سنة ٣٠٢هـ (٩١٤ ــ ٩١٥). وأنفذ الوزير جيشاً إليه فلقى هذا الجيش الهزيمة، فاستقدم الوزير مؤنساً من مصر فأسر مؤنس حسيناً وهو يحاول بلوغ أرمينية فى شعبان عام ٣٠٣ (فبراير ٩١٦). وحمل حسين إلى بغداد فشهر به وهو يرتدى برنساً من العار وشمله طويلة من القصب، وحمل على ركوب جمل طول الطريق من باب الشماسية إلى القصر، وهنالك حبس بحراسة زيدان القيم على القصر.وظل فى السجن نيفاً وسنتين ثم أعدم فى جمادى الأولى سنة ٣٠٦ (أكتوبر ــ نوفمبر سنة ٩١٨) بأمر من الخليفة المقتدر لأساب ليست جلية.

وأرجح الأقوال أن إعدامه كان ذا صلة بفتنة والى أذربيجان وأرمينية ويوسف بن أبى الساج وهو أيضا يرتبط إلى حد عجيب بصرف الوزير ابن الفرات عن منصبه. ويبدو من ناحية أن مؤنسا أو الوزير ابن الفرات قد يكونان اقترحا إطلاق سراح حسين ليناط به أمر الحرب على يوسف ولكنه

أبى. وربما يكون الخليفة قد شك فى قيام تحالف عليه بين يوسف وحسين فأمر بإعدام حسين، أو لعل ابن الفرات قد تورط فى مؤامرة دبرت لنصرة قضية الشيعة التى كان ابن الفرات وحسين قد كرسا نفسيهما لها. والآراء فى هذه المسألة لا تعدو أن تكون فروضاً. ومهما يكن من شىء فإن الخليفة كان يخشى بلا شك أن يطلق سراح حسين فيعود إلى إشعال الفتنة مرة أخرى إما لرغبته فى الاستقلال بأمر نفسه وإما لإرضاء نزعته الشيعية. وأراد الخليفة أن يتحاشى محاولات أولئك (وكان عددهم كبيرا فيما يرجح) الذين يرغبون فى إطلاق سراحه بالقوة فآثر أن يتخذ قراراً يوقف كل هذه المؤامرات.

وكان حسين بن حمدان أظهر قواد الخليفة لذلك العهد، ويفوق فى ذلك القائد الأعلى مؤنس أو أى قائد آخر من القواد. على شجاعته والخدمات التى أداها ببلائه البلاء الحسن فى عدة معارك لم تكف لتمحو من الذاكرة روح العصيان التى كانت تساوره فى الكثير من الأحيان فضلاً عن كبريائه وأطماعه. ومع ذلك فيظهر أن دوافعه فى انتقاضه وتمرده الكثير كانت شريفة خالية من الهوى. ويبدو أنه رأى أن من الضرورة أن ينصر ابن المعتز ليحدث تغييراً مفيداً فى إدارة الحكم وإصلاحه. وكان حسين مثل الكثيرين غيره الذين تعاطفوا مع الشيعة يطمح فى أن يشهد قيام حكومة إسلامية مثالية تسود، ذلك أن عدداً كبيراً من الناس رأوا أن العباسيين لم يعودوا يمثلونهم وأنه من الممكن أن تقوم فى الحال أو المستقبل سلطة أسرة يكلل هامتها استشهاد الكثيرين من الشهداء وقد أوتيت هذه الأسرة من الفضائل الحقيقية أو الموهومة مايوازن آثام العباسيين.

وثمة مزايا معينة يتصف بها حسين ابن حمدان تظهره فى ثوب الرجل الخارق للعادة. فبالإضافة إلى العزة التى اكتسبها من كرامة محتده العربى الذى ميزه على الموالى من جميع الأجناس وما عرف من مناقب أسرته

بنى تغلب، فإنه كان فيما يبدو قد رزق عقلا متفتحاً واسع الآفق لا نجده فى قواد الحرب الآخرين، وتفهماً لصراع الأفكار الكبير الذى كان يؤرق العالم الإسلامى فى ذلك العهد، ولم يكن حدثا يخرج عن المنطق أن نجده على صلة بالصوفى المشهور الحلاج وأن الحلاج أهداه كتاباً له فى السياسة.

ولم يكن حسين بن حمدان هو رأس الأسرة الحمدانية، وإنما كان رأسها أخاه عبدالله أبا الهيجاء، على أن حسيناً كان هو أول عضو فيها أضفى عليها حقاً شرفاً ومجداً وغرس فيها إظهار شجاعتها وسلطانها ونمى فيها الطموح إلى المجد والسيادة، وكل هذا تشهد به القصائد التى نظمها أبو فراس.

المصادر :

(١) نجد سيرة لحسين بن حمدان فى ابن عساكر، جـ٤، ص٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٢) انظر أيضا تواريخ الطبرى وعريب ومسكويه، وكمال الدين وابن الأثير، الفهارس.

(٣) الدواداري، ص٨٠، ٨١.

(٤) أما التفصيلات الخاصة بشأنه فى التاريخ فانظر M. Canard : *Histoire de dynastie de la Homdânides* جـ١، ص٣٥٧ ـ ٣٤٠، والمصادر المذكورة فى الحواشى.

(٥) القصيدة الكبرى لأبى فراس فى تمجيد الأسرة الحمدانية (طبعة سامى الدهان، جـ٢، ص١٠٣ ومابعدها، ١٥٤ وما بعدها) وعليها شروح ابن خالويه على الأبيات التى قيلت فى حسين بن حمدان (سامى الدهان، ص١٢٦ ــ ١٣٠، ١٥٠، ١٦٥، ١٦٧). وهذه القصيدة بها تفصيلات لا نجدها فى التواريخ.

(٦) أما شأنه السياسى فى بغداد فانظر D. Sourdel : *Vizrat Abbaside* ص٣٧٠ ــ ٣٧١، ٣٧٣، ٣٨٩، ٤٠٣ ــ ٤١٣.

خورشيد [كانار M. Canard]

حسين رحمى

عين من أعيان المدرسة التركية الحديثة فى الأدب، وهو من أكثر الكتاب قراءً إن لم يكن أشهر كتاب الترك قاطبة فى الوقت الحاضر، وترجع مكانته الكبيرة إلى تصويره الفائق لحياة الجماهير، فهو يرسم هذه الحياة رسماً بارعاً زاهى اللون فى صور سريعة تعكس محيط هذه الحياة بكل ما فيه من نضرة وبعد عن الكلفة. وفى مؤلفاته شئ من فن القصاص الشعبى ومهارتهم الفائقة فى محاكاة حياة الجماهير اليومية فى خشونتها وواقعيتها، تلك الحياة التى كان رحمى أول من أدخلها فى الأدب التركى. وتمثل مشاهده التى نقلها من الحياة اليومية لغة العوام من أهل البلد، وهى بمثابة مصدر دائم للبحوث اللغوية والجنسية بمصطلحاتها التى تغيب مدلولاتها ومعانيها الدقيقة فى بعض الأحيان عن المؤلف نفسه والتى نبحث عنها عبثاً فى غيره من المظان. ولرحمى إلى جانب هذا الأسلوب الطبيعى الواقعى الذى يرفع شأنه أبداً أسلوب آخر يناقض هذا بشكل ظاهر يفترض أنه ممتاز ينم عن الثقافة، وهو ذلك الأسلوب الخليط بين لغة الصحافة واللغة التركية الرسمية المعقدة المعروفة باسم «باب عالى أسلوبى» وهو ينزل برحمى إلى مستوى الكتاب العاديين. وإذا تركنا جانباً تلك المشاهد التى رسمها للحياة العامة فإن مابقى من صنعته الفنية الأخرى لا يعدو المستوى المتوسط العادى. ومن يقرأ روايات رحمى لا يلبث أن يشعر بأنه يشاهد مجموعة من الصور الرائعة إلا أنها تفتقر افتقاراً شديداً إلى الشرح والبيان.

وأكثر رحمى فى السنوات الأخيرة من مجادلاته النظرية، إلا أنه مع ذلك لم يأخذ صناعة التأليف مأخذ الجد. ذلك أن الشهرة واتته هينة سهلة فحال ذلك دون نمو مواهبه نمواً قوياً مثمراً وإبراز موضوعاته التى غلبت عليها الخلاعة إبرازاً ناضجاً فنياً. إما فى بنائه لفكرة قصصه فهو يكاد يترك كل شئ دون أن يوفيه حقه، فضلا عن أن أفكار

قصصه ساذجة ينقصها لباقة العرض، ثم إن محاولته القيام بدور المرشد المعلم فى حوادث قصصه الثانوية كثيراً ما تقضى على الأثر الفنى للمشاهد التى استقاها من حياة الجماهير.

ويصرح رحمى، وهو الذى درس عيون الأدب الفرنسى، أنه واقعى، وإن كان ينعى على زولا تطرفه الشديد فى الواقعية. وكانت فكاهته واختياره للموضوع ومنهاجه فى معالجته سبباً فى نعته بذلك الاسم المناسب الا وهو پول ده كوك Paul de Kocks الترك. وقد دفعته وطنيته المتأججة إلى إبراز خصائص أمته ودافع عنها مستهجناً التقليد السقيم للعادات الأجنبية، وكشف عن المضار التى تلحق بالمجتمع العثمانى من وراء ذلك التقليد الأعمى للمظاهر الأوربية الكاذبة، وهو مع ذلك يتجنب فى حزم أى تقديس لصفات قومه ولذلك فهو يتندر بسنن المجتمع التركى القديم ويقرنها بالبدع المستحدثة.

وبدأ رحمى نشاطه فى الأدب بالترجمة عن اللغة الفرنسية، ونجد مثالا لذلك فى المجلد الثالث من «أراكل كتابخانه سى جيب رومانلرى» (الآستانة عام ١٣٠٩ هـ الموافق ١٨٩١ - ١٨٩٢م) وهو يشمل «باريس ده برتأهل» (زواج فى باريس) وقصة فكاهية لجول كلارتى Jules Claretie هى «إيكى رفيق تحرير» وكذلك ترجمة لـ Frédéric et Bernerette لألفرد ده موسيه.

وأول كتاب ألفه حسين رحمى هو فى السخرية من تقليد العادات الأوربية: «أيينه ياخود شيق» (المرآة والغندور) وهو يفصح عن الصفة الحقيقية لمواهبه. وأصدر فى عام ١٣١٣ هـ (١٨٩٥م) القصة الفكاهية الهجائية المسماة «المربية» (الطبعة الثانية عام ١٣١٥هـ) ولعلها أحسن مؤلفات رحمى، وهى التى جلبت له الشهرة توا. ولقد هاجم رحمى بشجاعة طريقة التعليم الشائعة بالآستانة وما يلابسها من مربيات هن على الأغلب من

المعلمات المشكوك فى سلوكهن. وأحدثت روايته التى ظهرت فى جريدة «إقدام» مسلسلة شأن معظم مؤلفاته بلبلة كبيرة فى الأفكار وأثارت السخط فى جميع أوساط المحافظين لإباحيتها كما أسخطت التقدميين لعدائها الصريح لحركة التقدم. وكانت سبباً فى قيام حملة صحفية قوية على رحمى وجريدة إقدام ذاتها. أما مجموعة الرسائل الفكاهية المسماة «المطلقة» (١٣١٤ هـ = ١٨٩٦م) والتى قام بترجمتها إلى الألمانية إمهوف باشا Imhoff Pasha فى صوره عن الحياة التركية (جـ١) فكانت موجهة إلى ما فى نظام الطلاق من قسوة لا مسوغ لها، وبذلك عالج رحمى مسألة تحرير المرأة وهى من المسائل الشائكة فى تركيا. وقام فريدريش جيس Friedrich Giese بترجمة بعض الفقرات الشائقة من رواية «عفت» (أى العفة) وظهرت فى العام ذاته باسم عفت *Die Volkssyenen aus Husen Rahumis Romam* فى *Theodor Orientalische Studien Noldeke Zum 70 Geburtstag gewidmet 1906,* ثم ظهرت «بر معادله سودا» أى اتزان الحب. وظهرت فى عام ١٣١٥ هـ (١٨٩٧م) أطول رواياته المسماة «الحظية» وبها دلائل على التأخر والسقوط. وظهر فى عام ١٣١٦هـ (١٨٩٨م) كتابه «تصادف» ثم كتاب «نعمت شناس» فى عام ١٣١٩هـ (١٩٠١) وأخذت الصفات الفنية لروايات رحمى تزداد تدهوراً منذ أصدر رواية «شيب سودى». وفى هذه الرواية نفسها وصف لرقص الزنجية مع الأغا، وهذا الرقص على شهوانيته إلا أنه جدير بأن يوصف بأنه درة من درر رحمى فى الوصف. وقد جرت عليه مؤلفاته الأخيرة «قويروقلى يلدز التينده بر ازدواج» (زواج بين المذنبات)، و «غول يبانى» (غول الصحراء)، و «جادى» (الساحرة) نقداً مراً وخاصة من الوسط الأدبى لمجلة رباب (مدرسة فكرت) ومن شهاب الدين بالذات. أما مؤلفه الأخير المسمى «جادى چارپيور» (الساحر ينقر) الذى ظهر عام ١٣٢٩هـ (١٩١٠م) مصدرا

بهـذه القولة: «إن الأدب يـبدأ فى اليـوم الذى يصبح فـيه الاهتمام بصفـاء لغتنا من الشوائب أمراً مسلماً به» فما هو إلا كتاب فى الجدل.

المصادر:

(١) Horn : *Geschichte der Tuer-kischen moderne 1902* ص٤٧ ـ ٤٦ .

(٢) Giese Friedrich : *Der En-twicklungsgang der modernen os-manischen Litteratur* فـى *Haupt's Kat-alog* رقم ١٣، عـــام ١٩٠٦، ص ١١ ومابعدها.

(٣) Gordlewski :Wl. *Osherki po nowoj osmanskoj Litjeraturje* مـوسـكو ١٩١٢، ص ٧٥ ـ ٧٩ .

الشنتناوى [منزل Theodor Menzel]

حسين رحمى (١٨٦٤ ـ ١٩٤٤):

روائى تركى وكاتب قـصة قصـيرة ظل أروج كـاتب من عـام ١٨٩٠ حـتى أواخـر عام ١٩٢٠ بـالرغم من نأيه عن جمـيع التيـارات والحركـات الأدبية فى زمنه.

ولد حـسـين رحـمى فى حى آياس باشا باستـانبول فى ١٧ أغسطس سنة ١٨٦٤، وأبوه محمد سعـيد باشا أركان حـرب السلطان عـبـد العـزيز، وكـانت الأسرة فى الأصل من أهل آيدين. وفقد حسـين أمه وهو فى الثـالثة من عـمره حين كان أبوه يعمل فى كريت. والتحق حسـين بالمدرسة الابتدائيـة ثم الثانوية فى اسـتـانبـول ثـم درس من بعـد فى «مخرج أقـلام» حيث كان يتدرب كـتبة الحكومـة، ودرس فى هذه الأثناء اللغـة الفرنسـية على يد مـدرس خاص. وفى سنة ١٨٧٨ الـتـحق بمـدرسـة الـعلوم السـيـاسـية (مُـلكيـة) ولكنه ترك هذه المدرسة بعـد سنتين لاعـتلال صحـته. وأصبح حسـين موظفاً حكومـياً وخدم فى وزارتى العدل والأشـغال العمومـية حـتى سنة ١٩٠٨، وهنالـك اعـتـزل الخدمة ليتفـرغ تفرغاً تاماً للأدب. وفى سنة ١٩١٢ انتقل إلى هيلياده وأقام بها من بعـد بـيتـاً خـلاوياً مـن دخله من رواياته (وهو أمر لا سابـقة له فى عالم

الأدب التركى). وهناك عاش عيشة اعتزال حتى وفاته سنة ١٩٤٤؛ولم يقطع هذه العيشة إلا رحلة إلى مصر سنة ١٩٣٣ وفترات عارضة قضاها فى أنقرة حيث كان عضوا فى المجلس الوطنى من سنة ١٩٣٦ إلى سنة ١٩٤٣ .

وبدأ حسين تجاربه الأولى كاتباً فى سن الثانية عشرة وشهد أول محاولة له فى الكتابة منشورة وهو فى سن العشرين (بركنج حزن آوازه شكايتى فى جريدة حوادث، عدد ٢٤ نوفمبر سنة ١٨٨٤). ونشر أول قصة قصيرة له «إستانبولده برفرنك» فى هذه الجريدة نفسها بالعدد الصادر فى ٢٩ نوفمبر سنة ١٨٨٩ .

وكتب حسين أول رواية له وهى «شق» سنة ١٨٨٦ وأرسل الجزء الأول منها إلى أحمد مدحت إمام الروائيين المشهورين والناشر والصحفى المعروف فى هذا الزمان، واعترف أحمد مدحت فوراً بموهبته ودعاه بخطاب مفتوح أطراه فيه ونشره فى صحيفته «ترجمان حقيقت»، وطلب منه أن يوافيه فى مكتبه وحثه على إتمام روايته ونشرها مسلسلة فى جريدته سنة ١٨٨٧، ثم نشرت فى كتاب سنة ١٨٨٩, وضمه أحمد مدحت إلى محررى «ترجمان حقيقت» وبدأ الكاتب الشاب يملأ أنهار الصحيفة بفيض من مقالاته (ومعظمها فى الحض على الأخلاق) والقصص القصيرة والروايات وأغلبها مترجم عن الفرنسية، عن پول بورجيه وإميل جابوريو، وپول ده كوك وغيرهم. وفى سنة ١٨٩٤ترك حسين رحمى التحرير فى ترجمان حقيقت» وانضم إلى محررى صحيفة «إقدام» حيث قدر لعدة من رواياته أن تنشر فيها مسلسلة.

ولما نشرت روايته «مربية» سنة ١٨٩٧ فى إقدام تبينت شخصيته الأدبية المتميزة لدى النقاد وتحققت شهرته. والعجيب أن يحدث هذا فى نفس الوقت الذى بلغت فيه حركة «ثروت فنون» الأدبية المتفردة الغالبة

على أذواق العصر والتى اتخذت شعارها «الفن للفن»، عنفوانها.

لقد كتب حسين رحمى نحواً من أربعين رواية وعدة مجلدات من القصص القصيرة، وقليلا من المسرحيات الصغيرة وعدداً من الترجمات ومعظم مقالاته ومناظراته ونقداته وقليل من قصصه القصيرة ورواياته التى نشرت فى الجرائد على اختلافها لم ينشر بعد فى كتب. ورواياته الكبرى التى هى مثال لمنحاه هو فى التأليف هى «شق» أى المحب للمظاهر سنة ١٨٨٨، وهى أول رواياته، وهى تعد صورة مجملة على غرار بعض رواياته المتأخرة (رقم ٨،٦،٤) وتناول فيها بالنقد والسخرية المحب للمظاهر المتأثر بالغرب يقلد تقليداً أعمى أخلاق الأوربيين وعاداتهم (٢) «عفت» (١٨٩٧) وهى قصة شابة متعلمة تعليماً جيداً، ينزل بها فقر مدقع، فتصارع لتنقذ شرفها فى أصعب الظروف (٣) «مطلقة» (سنة ١٨٩٨، وقد ترجمها إلى الألمانية Imhoff Pasha بعنوان *Die Geschieden*) وهى تصف المآسى التى تعقب المشاحنات المزمنة بين الزوجة وحماتها (٤) «مربيه» (سنة ١٨٩٨)" وخلاصتها أن دهرى أفندى، وهو موظف مدنى متقاعد يستأجر امرأة فرنسية لتربية ابنيه وحفيده، تستقر والمرأة فى بيته الخلاوى على البحر وسرعان ماتسيطر على البيت كله وتشيع فيه الفوضى وتغوى جميع الرجال فى الأسرة وتنتهى بدهرى أفندى نفسه الذى كان يعجب إعجاباً أعمى بأساليب الحياة الغربية (٥) «بر معادله سودا» (إنصاف فى الحب سنة ١٨٩٩) وهى نقد إجتماعى شديد لما جرى عليه الآباء من تقليد يقضى بأن يختاروا فى المستقبل زوجات أبنائهم وأزواج بناتهم دون الاستماع إلى رغبات أبنائهم وبناتهم (٦) «مترس» (العشيقة، سنة ١٩٠٠) وهى سخرية أخرى بمحبى التظاهر من المتأثرين بالغرب فى مطلع القرن وإيوائهم إمرأة محبة للتظاهر بما يخالف المألوف (٧) «تصادف» (لقاء

بالصدفة، سنة ١٩٠٠) وهذه الرواية تكشف فى فكاهة ساخرة حيل قراء البخت التقليديين الذين درجوا على إزعاج الأسر الدنيا والطبقة الدنيا من الأسر المتوسطة فى استانبول (٨) «شپسودى» أى دائما «فى حب» ونشر جزء منها مسلسلا فى جريدة إقدام سنة ١٩٠١، وأوقفها الرقيب، ثم نشرت كاملة فى جريدة «صباح» سنة ١٩٠٨، ونشرت لأول مرة فى كتاب سنة ١٩١٢ وترجمتها إلى الألمانية Muhsine *Der Liebeskranke Bey* وتعد «غالبه» سنة ١٩١٦ بعنوان عين روائعه، وهى تطوير آخر للفكرة التى سبق أن تناولها فى رواياته الأولى، وفيها دراسة قوية لرجل يحب التظاهر. فمفتون بك شاب ثرثار، توفى والده، فبعث به عمه إلى باريس فلم يتعلم فيها شيئاً إلا الحياة على غرار الباريسيين المتسكعين. فلما توفى عمه، اندفع عائداً إلى استانبول رئيساً لقوناق مزدحم فى الريف، ولم يلبث أن بدأ يعيد تنظيم بيته على نمط الفرنجة (الفرنكه هو العنوان الأصلى للرواية حين نشرت لأول مرة مسلسلة فى جريدة إقدام سنة ١٩٠١) وأعاد تعليم أفراد البيت كله فارضاً عليهم الزى الأوربى والطعام الأوربى والسلوك الأوربى وما إلى ذلك (٩) «غول يبانى» (أى الغول سنة ١٩١٢) و (١٠) «جادى» (الساحرة سنة ١٩١٢) وكلتا الروايتين تسخران من المعتقدات الخرافية وغفلة بعض الناس فى ذلك العهد (١١) «تبسم إلم» (بسمة حزينة، نشرت مسلسلة فى إقدام وأوقفت سنة ١٩١٤، ونشرت فى كتاب سنة ١٩٢٣) وهى تحليل طريف للعلاقات الفجة بين رجال هذا الزمان وسيداته (١٢) «صون آرزو» (الرغبة الأخيرة، سنة ١٩١٨) وتحكى قصة الحياة الشقية التى عاشتها شابة أجبرت على الزواج من رجل لا تحبه (١٣) «جهنملق» (الملعونة، سنة ١٩١٩) وهى تنقد زواج الفتيات بالرجال العجائز. (١٤) «حقه سغندق» (اللهم احفظنا، سنة ١٩١٩) وتحكى شقاوات الطبقة الدنيا والطبقة الوسطى الدنيا فى السنوات من سنة

١٩١٤ إلى سنة ١٩١٨ فى اثناء الحرب باستانبول (١٥) «تتشمش كوَنرلر» (قلوب تحترق سنة ١٩٢٢) و (١٦) «بلّور قلب» (قلب صاف، سنة ١٩٢٤) وكلتا الروايتين تتناول مشكلة تحرير المرأة فى استانبول بعد الحرب (١٧) «ميخانده خانملر» (نساء فى حانة، سنة ١٩٢٤) وهى تحذير للذين يسرفون فى فهم تحرير المرأة فهماً خاطئاً (١٨) «بن دلى ميـيم؟ (أمجنون أنا؟ سنة ١٩٢٥) وفيها نقاش لمعظم المسائل الفلسفية الخلافية التى ظهرت بعد الحرب (١٩)«أوتنماز آدم» (الرجل الذى لا يخجل سنة ١٩٣٠) وهى سخرية إجتماعية على هيئة دراسة لشخصية رجل ينجح فى الحياة بتجاهل جميع قواعد الأخلاق.

وبلغت القصص القصيرة لحسين رحمى حوالى سبعين قصة جمعت فى ثمانية مجلدات.

ويحتل حسين رحمى مكاناً متفرداً فى تاريخ الأدب التركى قبل عصر الجمهورية. وهو يختلف عن معظم معاصريه فى أنه لم يقلد أى مثل تركى أو فرنسى متقدم عليه. ولكنه سرعان ماهضم مؤثرات شتى ونماها تنمية جعلت منه شخصية أدبية قوية لها استقلالها. وكان حسين معجباً بالكاتب الشعبى المكثر أحمد مدحت (١٨٤٤ - ١٩١٢)ومن ثم فهو يدين بالكثير فى الأصول الفنية لأسلوبه فى الرواية والحوار، وتقليد الأقليات، ومعالجة بعض المراحل، بل فى إيثاره لموضوعات بعينها، إلى تقاليد الفنون والآداب الشعبية التركية (مثل القرا كوز، والمدّاح، والأصول الفنية للطلوعات فى أورطه أويونو والقصص الشعبية على اختلاف ألوانها). وعلى حين نجد أن أحمد مدحت قد استخدم هذه العناصر فى حرية وبلا ضوابط ومزجها بمؤثرات فرنسية مستقاة من إسكندردوماس الكبير مثلا، فإن حسين رحمى صقل هذه العناصر وهضمها لتحقيق أغراضها ومزجها مزجاً موفقاً بالأصول الفنية للكتاب الواقعيين والطبيعيين الفرنسيين وخاصة

مـــوپاســـان وزولا. وهذا المزج بـين التقـاليد التـركيـة الشعـبيـة الجيـاشة بالحياة المأثورة فى رواية القصة رواية أخاذة، وبين الدراسة المستأنية للأصول الفنيـة للمـذهب الـطبـيـعى، والملاحظة الدقيـقة لحـياة الطبقـة الدنيا والطبـقة المتوسطة الدنيا فى اسـتانبول وأنماطها والتـحليل الثـاقب للمشـاكل الملحـة فى زمـنـه والحـس المـرهـف لـلـفـكـاهـة والسخـرية جعل كل ذلك حـسيناً أكـثر الروائيـــين الأتراك أصــــالة حـــتى الثلاثينيات.

وروايات حـسين رحـمى وقصـصه القصيرة تكاد تغلب عليها صفة الوثائق وقيمتها. ذلك أن الحـياة اليومية للأسر والأشـــخـــاص وتطورهم فى حـــدود المجـتمع الـعثـمـانى المتفكك، وجمـيع المشــاكل الاجتمـاعيـة الناجمـة من أثر الأفكار والعادات الغربيـة فيهم، كل ذلك قـد درس دراسـة تفصـيلية دقـيـقـة أضيـفت إليها عناصر فكاهيـة ساخـرة فيـها ما فيـها من تهاويل الحيـاة. وقد تناول حسين رحمـى فى كثير من آثاره النزعة إلى تقليد كل مـاهو غربى تقليداً أعـمى، وعـقـدة النـقص حـيـال أوربا، والأثر المدمـــر للبـك أوغلى (بيـــره) الشــرقى والمشـاكـل الأخـلاقـيـة على اختلاف أنواعها.

والأسلوب الفنـى لحـسـين رحـمى لانظير له، ذلك أن رواياته فى مـعظمها سلسلـة من الصـور المجـملة القـوية تربطها بعضها ببعض برباط واه (يغلب عليه الافتقار إلى الصلة بالموضوع الذى يتناوله) فقرات من الملاحظات الفلسفية والأخـلاقـيـة تجنح إلى القـضـاء على وحدة السـرد. وهذا هو الضعـف العام الوحيد فى منحى أحـمد مدحت الذى لم يسـتطع أن يتـحـاشـاه قط. ويعـانى أسلوب حسين أيـضا من هذه الآفة ولو أنه أكثر صقلا من أسلوب أحمد مدحت بكثير، فهو حين يتدع الأسلوب المباشر يصبح أستـاذاً متفوقاً، يسـتـخدم أقرب اللغـة التـركيـة المنطوقـة إلى الطبـيـعـة وأكـثرها تدفـقاً، ولـكنه حين يبـدأ فى المحـاجـة والجـدل أو فـى بسط بعض النظريات الفلسـفـية أو الإجتماعـية فإنه

يرتد إلى ذلك الطراز من الأسلوب المنمق المزخرف الذى تناوله بالذم فى كثير من كتاباته. ومهما يكن من شئ فإن حسناً أدرك هذه النقيصة سنة ١٩٢٠ بعد انتصار حركة «اللغة الجديدة» وتشبه بمعظم معاصريه فبدأ يبسط أسلوب رواياته وقصصه القصيرة فى طبعاتها المتأخرة. وتحقق الآن مجموعة آثاره وتعد للنشر مع بعض التعديل فى لغتها فى ضوء التغيرات الحديثة. وثمة دلائل على أنه من الممكن إحياء شهرة حسين رحمى بالرغم من التغير الجذرى الذى دخل على موضوع الرواية التركية وآفاقها منذ سنة ١٩٣٠ .

المصادر:

(١) رفيق أحمد سونكل: حسين رحمى كورپيكار، حياتى، خاطره لرى، عصر لرى، مناقشة لرى، إستانبول سنة ١٩٤٤

(٢) نيازى بركس: حسين رحمى نك سوسيال قروشلرى فى AUDTCFD، جـ٣/٣، سنة ١٩٤٥

(٣) مديحة بركس: حسين رحمى نك رومانلرنده أيلـه وقديم فى المجلة نفسها، جـ٣ / ٣، سنة ١٩٤٥

(٤) المؤلفة نفسها: حسين رحمى نك رومانلرنده قادن تيپلرى، فى المجلة نفسها، جـ٣ ـ٥، سنة ١٩٤٥

(٥) برتونائلى بوراتاو: حسين رحمى نك رومانجيليغى فى المجلة نفسها، جـ٣ـ٢، سنة ١٩٤٥

(٦) مصطفى نهاد أوزون: حسين رحمى دن سچلميش بارچالر وعصر لرى حقنده مطالعه لر، إستانبول سنة ١٩٤٦

(٧) فوزيه عبد الله تانسل فى IA مادة حسين رحمى

(٨) سعاد هزارجى: حسين رحمى كور پيكار حياتى، صنعتى، عصر لرى، إستانبول سنة ١٩٥٣

(٩) حلمى يوجباش: پرتون جبهه لريله حسين رحمى، إستانبول سنة ١٩٦٤

(١٠) أكاه سرى لوند: حسين رحمى كور پيكار، أنقره (مطبوعات TDK رقم ٢٢٩) سنة ١٩٦٤

(١١) كنعان آقيور فى *Philologiae Turcicae Fundamenta* جـ٢ فيسبادن سنة ١٩٦٥، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٨

والدراسات الأربع الآتية رسائل جامعية لم تنشر وهى موجودة فى مكتبة توركيت إنستيتوسى فى استانبول:

(١٢) مصطفى كورسس: حسين رحمى كور بيكار، حياتى، عصر لرى، سنة ١٩٣٩، رقم ٩٨

(١٣) سودى بيبرس: حسين رحمى كور بيكارن يارتيغى تيپلر،سنة ١٩٤٨، رقم ٣٢٠

(١٤) آيدين كوكسال، حسين رحمى نك مشروطيته قدرزيمش أولدوغى رومانلرنك قرونولوجيك أولارك تدقيقى، سنة ١٩٥٣، رقم ٤١٧

(١٥) كوكشين يوزاق: حسين رحمى نك مشروطتك جمهوريت دورنه قدريزمش أولدوغى رومانلرنك قرونولوجيك أولارك تدقيقى، سنة ١٩٥٤، رقم ٤٥١ .

خورشيد [فاخر عز Fahir Iz]

حسين بن سليمان الصفوى

شاه فارس من سنة ١٦٩٤ ـ ١٧٢٢، وقد انهارت فى عهد هذا الحاكم الضعيف مملكة الصفويين، وهى الأسرة التى لم تنجب منذ عهد عباس الأول أميراً قوياً أو أميراً له شأن. ويقال إن الرؤى والتنبؤات تكهنت بسقوط هذه الأسرة، ومن ثم فإن أبا حسين غير اسمه من صافى إلى سليمان عند ارتقائه العرش. ولما مات سليمان نودى بحسين شاهاً على فارس فى غير مشقة، وكان فى الخامسة والعشرين من العمر، ذلك أنه كان له أخ أكبر منه حكم عليه أبوه نفسه بالموت. وترك الشاه الصغير أمور الدولة بين يدى أشراف المملكة وبخاصة اعتماد الدولة(رئيس الوزراء) فتح على خان، وكان حسين واقعاً تحت

تأثير العلماء فحاول فى مستهل عهده أن يقضى قضاءاً مبرماً على عادة شرب الخمر التى كانت متفشية بين رجال البلاط والنبلاء ولكنه باء بالخيبة. وكان السلام يسود بعض الشئ فى السنوات الأولى من حكمه اللهم إلا فى ولايتى الحدود: الكرج وقندهار حيث كانت الحالة غير مرضية. على أن خان الكرج المتمرد كركين شخص بنفسه إلى إصفهان ليعتذر عن سلوكه فبدا أن الفتن الكرجية قد خمدت، بل ظن أنه قد وجدت الوسيلة لإخماد اضطرابات قندهار أيضاً وذلك بإنفاذ كركين خان والياً عليها تؤازره جند الكرج.

وكان الصفويون والمغل العظام يتنازعون السيطرة على قندهار منذ أمد طويل، ولكن لم تكن هذه هى الصعوبة الكبرى، ذلك أن القبائل الأفغانية التى كانت تنزل الإقليم، وهى قبائل الغلزائى كانت من أهل السنة، ومن ثم كرهوا الحكم الفارسى وكرهوا أن يتولى كبح جماحهم وال كان فى يوم من الأيام من الكفار ثم نال الحظوة بعد دخوله فى الإسلام.

ولذلك فقد كان ميرويس زعيم الغلزائى بصفة خاصة خطراً يتهدد كركين الكرجى. وأراد كركين أن يتخلص منه فبعث به إلى إصفهان وأرسل إلى الوزراء الصفويين تعليمات سرية ليحتجزوه فيها. ولكن الفرصة سرعان ما واتت ميرويس فاستمال أولى الحل والعقد بتقديم الهدايا المناسبة إليهم، وحصل على إذن بالحج إلى مكة، واستغل إقامته فى هذه المدينة المقدسة فاستصدر فتوى من السلطات الدينية توجب على الأفغان النسيين إعلان الجهاد على الكرج الكفار وحكومتهم المارقة من الإسلام. وعاد إلى فارس مزوداً بهذه الوثائق ثم خرج منها إلى قندهار. وقتل كركين خان ثم استولى ميرويس على قلعة قندهار (١٧٠٨)، فأنقذت الحكومة الفارسية عندئذ خسروخان، وهو ابن أخى كركين خان المقتول ومعه جنود كرجية وفارسية ليفرض الطاعة على الأفغان

العصاة، فأكرههم ميرويس على الفرار غير أنه بدا أن الأمور قد أخذت تنقلب لصالح الفرس عندما مات ميرويس سنة ١٧١٥، وظهر أن أخاه عبد اللّه خان يميل إلى عقد الصلح مع الحكومة الفارسية، ولكن عبد اللّه ما لبث أن قتل بيد محمود، وهو ولد من أولاد ميرويس، واستمر محمود هذا فى مقاومة الجيش الفارسى.

وفى الوقت نفسه قامت صعوبات أيضاً فى أجزاء أخرى من المملكة كان منشؤها الكرد والأزابكة، فى حين استولى عرب مسقط على البحرين، وتمنى الفرس أن يستعيدوا هذه الجزيرة بمعاونة الأسطول البرتغالى، ولكن القائد العام لطف على خان، وهو صهر رئيس الوزراء، رأى بحق أن الضرورة الملحة تقضى بقمع الغلزائى الذين كانوا قد غزوا كرمان تحت إمرة محمود، وأوقع لطف الهزيمة فعلا بالعصاة ولكن حال دون استكماله النصر ما بدا فى إصفهان من سخط على أهماله حملة البحرين، فاحجموا عن إمداده بالمؤن التى تكفل له السير إلى قندهار، بل انتهز أعداؤه وأعداء اعتماد الدولة هذه الفرصة فأثاروا الشاه عليهما مما أدى إلى أن يفقد رئيس الوزراء بصره وأن يلقى بلطف على خان فى السجن، وكان قد ذهب إلى شيراز، وبذلك مهد حسين بنفسه الطريق لسقوطه، إذ احتل محمود لتوه كرمان وتقدم هو وجنده صوب إصفهان، وجمع الصفويون مرة أخرى جيشاً عرمرماً ليقفوا به فى وجه التقدم الأفغانى ولكنهم منوا بهزيمة منكرة فى وقعة كلناباد شرقى إصفهان (١٧٢٢) ومن ثم حوصرت إصفهان نفسها. وقاومت هذه المدينة الحصار طويلا لأن الأفغان كان ينقصهم كل مايتطلبه ذلك من مدافع، إلا أن القحط تفشى فيها آخر الأمر فلم يجد حسين بداً من التسليم والتنازل لمحمود عن العرش. وكان طهماسب ابن الشاه قد فرّ فى أثناء الحصار إلى قزوين وتفليس وسعى إلى جمع جيش جديد يستنقذ به قصبة البلاد، وكتب على هذا الأمير السيء الطالع أن يقف موقف المتفرج على الحوادث التى تلت ذلك بفترة وجيزة، ذلك أن محموداً استولى على

قزوين وأقام فيها حامية من الأفغان، ولكن الفرس قتلوا أفرادها غدراً وخيانة فأخذ محمود بثارهم وذبح أهل إصفهان تذبيحاً، ثم قتل أكثر أفراد الأسرة الصفوية، وجن محمود بعد ذلك، واشترط أشرف - وهو ابن عبد الله خان الذى قتله محمود - لاعتلاء العرش أن يقتل قاتل أبيه، وتم ذلك سنة ١٧٢٥، وكان أشرف الخان الجديد فى معاملته لحسين أميل إلى اللين بعض الشئ، ولكن تركيا وروسيا كانتا تستغلان اضطراب الحال فى فارس لصالحهما فلم يتركا له فرصة يخلد فيها للراحة، وعقد أشرف صلحاً مع تركيا سنة ١٧٢٧ ومع ذلك فقد أكره على امتشاق الحسام مرة أخرى عندما انتصر القائد الذى اشتهر بعد ذلك باسم نادرشاه لطهماسب، وكان الروس ينتصرون له أيضاً، وأنزل به نادر الهزيمة مراراً ثم أكرهه على الفرار، فثأر لنفسه بقتل حسين المسن سنة ١٧٢٩ ولكن اللصوص قتلوه هو نفسه بعد ذلك بسنة.

المصادر:

(١) Krusinski: *Tragica Vertentis Bellipersici Historica per repetitas clades, ab anno 1711and annum 1728 continuata post Gallicos, Hollandicos, Germanicos ac demum Turcicos Authoris typos auctior Author P.Th. Krusinski etc.* ليوپولى ١٧٤٠، وقد استفيد فى هذا المقال بالترجمة التركية وعنوانها «تأريخ صياح»، طبعة الآستانة سنة ١١٤٢ هـ (١٧٢٩م)؛ وكان كروسنسكى فى إصفهان خلال الحصار.

(٢) *Relation de Dourry Efendy, Ambassadeur de la Porte Otttomane auprés du roi de Perse*، باريس ١٨١٠ .

(٣) Hanway: *The Revolutions of Persia containing the Reign of Shah Husein* لندن ١٧٥٣ .

(٤) Malcolm: *History of Persia*، جـ١، ص ٥٩٢ وما بعدها.

(٥) R.S.Poole: *Coins of the Shahs of Persia in the British Museum* ص ٣٦ و ٨٠، ص ٣٩ - ٥٤ .

خورشيد

الحسين بن على بن أبى طالب

حفيد النبى عليه الصلاة والسلام وابن فاطمة ، وقد اشتهر بالثورة التى قام بها وانتهت بمأساة فى كربلاء فى العاشر من المحرم سنة ٦١هـ الموافق أكتوبر سنة ٦٨٠م.

طفولته وشبابه: ولد الحسين بالمدينة فى شعبان سنة ٤ (يناير سنة ٦٢٦) على قول أغلب المصادر وكان بعد طفلاً عندما أدركت النبى عليه الصلاة والسلام المنية، ومن ثم لم يتيسر أن يبقى فى ذاكرته إلا القليل عن جده [ﷺ]. وهناك عدد من الأحاديث تذكر العبارات الحانية التى قالها النبى عليه الصلاة والسلام فى حفيديه «من أحب الحسن والحسين فقد أحبنى ومن كرههما فقد كرهنى» و«الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» (وهذا القول مهم جداً فى نظر الشيعة، ذلك أنهم اتخذوه مبرراً من المبررات الأساسية لحق سلالة النبى فى الإمامة، و«سيدا شباب أهل الجنة» من الألقاب التى تطلقها الشيعة على الأخوين). وثمة أحاديث أخرى تمثل محمداً عليه الصلاة والسلام وعلى ركبتيه حفيداه، وعلى كتفيه أيضا، بل على ظهره وهو ساجد فى صلاته (وابن كثير، جـ ٨، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧، قد جمع عدداً لا بأس به من هذه الروايات استقاها فى معظمها من أسانيد ابن حنبل والترمذى). وقد أضاف عدد من المحدثين إلى هذه المشاهد القليلة الشائقة الحية بعض التفصيلات التى تبدو فى عين غير المسلم عجيبة وكذلك حين تشمل هذه التفصيلات ملائكة متخيلة لا تظهر بهذا المظهر المتخيل لدى المسلمين الذين يؤمنون بتردد جبريل كثيراً على النبى عليه الصلاة والسلام[1]. ومن ثم يبدو أثر الشيعة ظاهراً فى غير ذلك من الروايات التى سوف نذكرها عند الحديث عن قصة الحسين فى هذه المادة. وقد عاش الحسين أيام شبابه فى ظل أبيه يطيع أوامره (انظر المسعودى: مروج الذهب جـ ٤، ص ٢٧١، ٢٧٩، ٢٨١ وغير ذلك من الصفحات) ويشارك فى حروبه.

---

(١) هذا رأى غير المسلمين، ويلاحظ فى هذا الصدد أن جميع الأديان السماوية تؤمن بالملائكة.

اللجنة

موقف الحسين من معاوية:

بعد وفاة على بن أبى طالب، أنّب أخاه الحسن على نزوله عن السلطان، وإن كان هو نفسه قد اضطر للأمر الواقع، وقد دعاه الشيعة عدة مرات حتى قبل وفاة الحسن، إلى الانتقاض على معاوية (مثل حجر بن عدى)، ولكنه كان يجيبهم دائما بقوله إنه مادام هذا الرجل (أى معاوية) حيًّا فمحال أن نفعل شيئا والصواب أن نتجه بفكرنا دوماً إلى أن نؤجل انتقامنا إلى أن تحين الفرصة وألا نذيع عن هذا شيئاً (البلاذرى: أنساب الاشراف : ٦٣٤ ظهر - وجه، ٦٣٦ ظهر الخ) وقد أخبر معاوية على يد واليه على المدينة مروان ابن الحكم بأن الشيعة يترددون على الحسين، فلم يروعه ذلك، بل لزم جانب الحذر ونصح مروان بأن يتحاشى الاصطدام بالحسين، وأرسل إلى الحسين رسالة مزج فيها بين الوعود الكريمة والنصح للحسين بعدم إثارته. وانتهت هذه الواقعة برد من الحسين فيه اعتزاز وأنفة، (ابن كثير، جـ ٨، ص ١٦٢). وكان ثمة مناسبتان أظهر فيهما الحسين جرأة وإقداماً، إحداهما حين دافع عن حقه فى بعض الممتلكات مناهضاً لنفر من الأمويين ذوى البأس (الأغانى، جـ ١٦، ص ٦٨ - ٧٠)، والأخرى حين طلب معاوية من كبار عماله أن يعهدوا بالخلافة من بعده ليزيد . وهنالك كان الحسين واحداً من خمسة أبوا أن ينزلوا على هذه الدعوة التى استحدثت مبدأ جديداً فى الاستخلاف.

رفض آخر للبيعة ليزيد بعد وفاة معاوية ومعقبات ذلك: ما إن توفى معاوية (رجب سنة ٦٠ = مارس - أبريل سنة ٦٨٠) حتى صدع والى المدينة الوليد بن عتبة بن أبى سفيان بأمر يزيد ودعا إلى القصر فى ساعة غير مواتية الحسين وعبدالله بن الزبير لإرغامهما على إعلان الولاء للخليفة الجديد وأدرك الرجلان أن معاوية قد أدركته منيته وظلا على استمساكهما بعدم البيعة ليزيد، وخشياً علي حياتهما، ومن ثم فر ابن الزبير فى الليلة التالية إلى مكة، أما الحسين فقد شخص إلى قصر الخليفة مصحوباً

بأنصـاره وقدم العزاء ليـزيد وأعلن أن البيـعة يجب أن تؤجـل متعللا بـأنها لا تكون صـحيـحـة إلا إذا تمت على الملأ، ونجح الحسين فى تأجيل البيعة يومين، وإتجـه هو وأسـرته إلى المديـنة، ولم يلتمس إليها مع ذلك طريقاً غير مباشر، وحث مـروان الوليـد بـن عـتـبـة على استعـمال العنف إلا أن الوليد لم يرد أن يتخذ موقفاً صارماً مع حفيد رسول الله عليـه الصلاة والسـلام، ودفع ثمن هذا التصرف السلبى فعزل من الولاية. ولم يكـن الموقـف فى مكـة إثر وصـول الحسـين وعبدالله ابن الزبير يسـيراً كل اليسـر، فـقـد آثر المكيـون الالتـفـاف بالحـسين وشكـوا فى أن عبـدالله الذى كان يـضمر فى نـفسه أطـماعاً، يحـمل فى أعماقه غيـرة من الحسين (الطبرى، جـ ٢، ص ٢٧٦).

مصادر ثورة الحسين ونهايته الفاجعة:

يقوم كاتب هذه المادة بدراسة بعض المخطوطات المحـفوظة فى مكتبـة برلين والمنسوبة لأبى مخنف ، انظر Ahlwardt، ص ٩٠٢٨ ـ ٩٠٢٩، ٩٠٣١ ـ ٩٠٣٨) وإن لم يثبت أن جـميعها أو جـزءا منها صحيح فإن أهم المتـون الخاصة بجهاد الحسين ومعقبـاتها الفاجعة فى كربلاء هو ولم يـزل الطبـرى ثم البـلاذرى. فالأول يروى:

(١) عـددا كـبـيـراً من الروايات منسوبة إلى أبى مخنف (المتوفى حوالى ١٥٧ هـ = ٧٧٤ م) ترجع أسـانيـدها إلى شهود معاصرين.

(٢) عـدداً لا بأس به مـن روايات هشام بن محمد الكلبـى ومعظمها تلقاه من شيخه أبى مخنف.

(٣) عـدداً قليـلا من الروايات رواها بأسانيـدها رواة لا تضيف على ذلك إلا روايات قليلـة مـختلفـة عن الروايات السابقة، ومـعظم هذه الروايات لا شـأن له. ويكاد البلاذرى يستـخدم فى معظم الأحوال المصادر نفسها التى رجع إليها الطبـرى، ولكنه فى كثـير من الأحـيان يسوق ملخـصاً لهـا ويفتتـحها بعـبارة «قـالوا»، ثم يـزيد عـلى ذلك بـعض الأشعـار والتفصيـلات. وأما الدينورى واليـعـقوبـى وابن عبـد ربه وغـيـرهم فـيكادون لا يضـيـفـون شـيـئـاً إلى مـعلوماتنا لأنهم يعـتمـدون فى جمـيع

رواياتهم المتصلة تقريباً على أبى مخنف. وقد كانت كتابات أبى مخنف موضع التقدير العظيم حتى لدى الشيعة، فقد كان هذا الرجل من المتعاطفين مع الحسين، وقد استقى من مجموع رواياته أقدم كتابهم (مثل المفيد المتوفى سنة ٤١٣هـ ١٠٢٢م) وكذلك أولئك الذين أوتوا من ملكة النقد حظاً يؤهلهم لتنقيتها من تهاويل الخيال (مثل أويس، وهو محدَث) وكانت نزعتهم الشيعية تظهر فى غير ذلك من الوقائع. ولم يحدث إلا فى عهد متأخر كل التأخر (فى أوائل القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى فيما يظهر) أن عدّل بعض من وقائع الحسين بإضافة روايات أخرى (مبارزات فردية قتل فيها الحسين خصومه بالعشرات؛ الحسين يدافع عن نفسه دفاع الأسد يذبّح مهاجميه وغير ذلك). وإن كانت هذه الحكايات قد انتقدها ابن كثير (جـ٨١، ص ٢٠١).

دعوة الكوفيين للحسين وبعثة مسلم بن عقيل إلى الكوفة: قوبلت الأنباء بوفاة معاوية بالرضا والاغتباط فى الكوفة، ذلك أن معظم سكانها كانوا من الشيعة، وسرعان ما أرسلت رسائل ورسلاً تدعو الحسين إلى القدوم إلى هذه المدينة التى لم تعد تطيق الحكم الأموى، فقد وصموه بجريرة أنه استولى على الفىء وسمح بملك الله أن ينتقل إلى أيدى أصحاب السلطان والثروة وقتل خيار الناس (مثل حجر ابن عدى وأنصاره) وأبقى على شرارهم (انظر رسالة سليمان بن صرد الخزاعى وغيره من الشيعة فى الطبرى، جـ٢، ص٢٣٤، الخ). وأجاب الحسين بأنه يدرك رجاءهم فى أن تتحد صفوفهم بفضله فى الطريق المستقيم وفى الحق، وأضاف «ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله» ومع ذلك فقد رأى الحسين أن يأخذ بالحيطة قبل أن يتخذ قراراً، فأرسل ابن عمه مسلم ابن عقيل إلى الكوفة ليجس النبض. ولم يلبث مسلم أن جمع كلمة آلاف من المؤيدين بل هو قد استطاع أن يرأس جماعة وهو على المنبر فى المسجد (الطبرى، جـ٢، ص ٢٥٧؛ الدينورى، ص ٢٥٢). على أن

ذلك بلغ للخليفة يزيد، وكان يرتاب فى واليه على الكوفة النعمان بن بشير الأنصارى وفقد ثقته به فولى عليها عبيد الله بن زياد وكان يلى البصرة أيضا، وأمره أن يشخص إلى الكوفة من فوره ليخمد الفتنة فيها. وبلغها ابن زياد متخفيا واتخذ تدابير فعالة روعت المتعاطفين مع الحسين. وبذل مسلم محاولات فاشلة لتنظيم القيام بفتنة سريعة، ففر واختبأ. وكشف أمره وقتل فى التاسع من ذى الحجة سنة ٦٠ (١١ سبتمبر سنة ٦٨٠). ومن سوء حظ الحسين أن مسلماً كتب له رسالة متفائلة كل التفاؤل بنجاح دعوته، والظاهر أنه أرسل له أيضاً مواثيق آلاف من أهل الكوفة ممهورة بتوقيعاتهم.

خروج الحسين إلى الكوفة: كان ابن الحنفية فى المدينة (الطبرى، جـ ٢، ص ٢٢٠) ثم عبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس وغيرهم، قد لقوا الحسين فى الطريق من المدينة إلى مكة (الطبرى، جـ٢، ص٢٢٣) وحذروه من أخطار ثورته، وكرر ابن عباس له النصح وأصر عليه فى مكة (الطبرى، جـ٢، ص٢٧٤، البلاذرى ص ٦٣٨ وجه - ٦٣٩ ظهر وغير ذلك من الصفحات)، بل إن عبد الله بن الزبير حاول أن يثنيه عن القيام بمغامرته، ولكنه كان مخادعاً فى ذلك، ذلك أنه كان فى الحق راضياً كل الرضا بإخلاء الميدان له فى مكة (الطبرى، جـ٢، ص ٢٧٤ - ٢٧٦ وغير ذلك من الصفحات)، وبالرغم من هذا النصح كله فإن الحسين لم يتخل عن مواقفه. فقد اكتفى بأداء العمرة بدلا من الحج، واستغل فرصة غياب الوالى عمر بن سعيد الأشدق الذى كان يؤدى مناسك الحج فى مكة وانسل هو وجماعته فى صحبة واحدة، وكانوا قرابة خمسين رجلا من الأقوياء والأصدقاء القادرين على حمل السلاح، والنسوة والأطفال(٨ ذو الحجة سنة ٦٠ الموافق ١٠ سبتمبر سنة ٦٨٠ فى يوم التروية) وقد ذكر الطبرى والبلاذرى جميع أسماء الأماكن التى وقف بها فى طريقه من مكة إلى الكوفة، وكذلك ذكرها ڤلهاوزن.

وعلم عمرو بن سعيد بخروج الحسين فأنفذ جماعة من الناس بقيادة

أخيه يحيى لمطاردة الحسين، ولكن كل ما حدث بين الجماعتين كان صداماً استعملت فيه السياط والعصى. وعند التنعيم غير بعيد من مكة لقى الحسين عيراً قادماً من اليمن ورأى أن من حقه أن يستولى على حمله الذى كان يشمل الحلل ونباتات للصباغة مرسلة للخليفة. ولقى الحسين فى طريقه عدداً من الناس، لقى الفرزدق فسأله الحسين فرد الفرزدق فى صراحة قائلا إن قلوب أهل العراق معه وسيوفهم مع بنى أمية (الطبرى، جـ٢، ص ٢٧٧، ٢٧٨ وغير ذلك من الصفحات)، وكان ابن عمه عبد الله بن جعفر قد حصل له من الوالى عمر بن سعيد على عهد مكتوب يمنحه فيه الأمان، وأتى إليه عبد الله ليقرأ له العهد، وكانت إجابات الحسين عن كل من يسأله الرجوع عن بغيته تجرى دائماً هذا المجرى على تفاوت فى ذلك: «الله يفعل ما يشاء، وكل يوم ربنا فى شأن، إن نزل القضاء بما نحب فنحمد الله على نعمائه، وهو المستعان على أداء الشكر، وإن حال القضاء دون الرجاء، فلم يعتد من كان الحق نيته، والتقوى سريرته». وكان زهير بن القين البجلى من أنصار عثمان، وقد تحاشى وهو راحل أن يضرب خيامه فى المكان الذى ضرب فيه الحسين خيامه، واضطر فى مناسبة من المناسبات أن يضرب خيامه بالقرب من الحسين. ودعاه الحسين إلى زيارته وغير رأيه عندما لقيه ،وأصبح من يومها من أشد أنصار الحسين تحمساً له.

وكان عبيد الله بن زياد قد أقام رجالاً على الطرقات المؤدية من الحجاز إلى الكوفة (الطبرى جـ٢، ص٢٨٥ ـ ٢٨٨) وأمر بألا يسمح لأحد بالدخول أو الخروج من المنطقة التى حددت لهم. وعلم الحسين من البدو بهذا الأمر، ولكنه لم يرتع لذلك وواصل رحلته. وفى الثعلبية علم من بعض المسافرين أول ما علم بنبأ مقتل مسلم وهانىء بن عروة بالكوفة. وكان خليقاً بأن يعود أدراجه إلا أن بنى عقيل قالوا له إننا لن نبرح حتى ندرك ثأرنا أو نذوق ما ذاق أخونا، فحملوه بذلك على العدول عن رأيه. وهنالك علم فى زُبَالَة أن الرسول الذى بعث به من الحجاز إلى الكوفة

ليعلن فيها عن وصوله الوشيك (هو قيس بن مسهر الصيداوى أو عبد الله بن يقطر أخوه من الرضاعة: انظر الطبرى جـ٢، ص٢٨٨، ٢٩٣، ٣٠٣) قد كشف أمره وقتل. وعندئذ أخرج الحسين لأنصاره كتاباً قرأه عليهم وقال فيه إنه قد أتاه خبر فظيع هو قتل مسلم بن عقيل وهانىء بن عروة وعبدالله بن يقطر وأن أهل الكوفة خذلوه، ثم أردف بأن من أحب منهم الانصراف عنه فلينصرف، ولم يبق مع الحسين إلا أولئك الذين خرجوا معه من الحجاز.

وكانت شراذم من الفرسان يجوسون فى هذه المنطقة فلما ظهروا فى الأفق عدل الحسين وجهته وقصد «ذوحُسُم» وضرب عندها خيامه. واقترب الفرسان يقودهم الحرّ بن يزيد التميمى اليربوعى، وكان الجو حاراً، فأمر الحسين أن يزودوا بالماء. وكان الموقف عند ذاك لم يزل خالياً من التوتر حتى أن الحرّ وكتيبته شاركوا هذا اليوم فى صلاتين أمهما فيهما الحسين (الطبرى، جـ٢، ص٣٠٢). وحدث من بعد أن أربعة من الشيعة قدموا من الكوفة واستطاعوا أن ينضموا إلى المنتقضين بالرغم من أن الحرّ حاول أن يعترض على ذلك (الطبرى ، جـ٢ ، ص٣٠٢). وبين الحسين لأعدائه ، بعد هاتين الصلاتين ، الدوافع التى حملته على الخروج إلى الكوفة قائلا : «إنى لم آتكم حتى أتتنى كتبكم ، وقدمت على رسلكم : أن أقدم علينا فإنه ليس لنا إمام لعل الله يجمعنا بك على الهدى، فإن كنتم على ذلك فقد جئتكم ، فإن تعطونى ما أطمئن إليه من عهودكم ومواثيقكم أقدم مصركم ، وإ ن لم تفعلوا وكنتم لمقدمى كارهين انصرفت عنكم إلى المكان الذى أقبلت منه إليكم». ولم يكن الحرّ يعلم شيئاً عن الرسائل التى تلقاها الحسين من أهل الكوفة ، ولم يغير الحرّ من رأيه حين أطلعه الحسين على خرجين مليئين بهذه الرسائل ، وقال الحرّ إنه تلقى أمراً بأن يحمل هذا المنتفض بلاقتال إلى ابن زياد، وحاول أن يقنع الحسين أن يتبعه ، ومضى الحسين فى طريقه ، ولم يجسر الحرّ على اعتراضه فاقترح عليه أن يلتمس طريقاً لا يؤدى إلى الكوفة

ولا إلى المدينة وأن يكتب الحسين إلى يزيد أو إلى ابن زياد ، وقال الحرّ فى الوقت نفسه أنه سوف يكتب إلى ابن زياد آملا أن يتلقى منه رداً يخرج به من هذه المحنة المؤلمة . على أن الحسين لم يوافق على اقتراحاته فتبعه الحرّ عن كثب وراح يحذره من حين إلى حين قائلا «يا حسين ، إنى أذكرك الله فى نفسك ، فإنى أشهد لئن قاتلت لتقتلن» . ولكن الحسين لم يكن يخشى الموت ؛ وحدث توقف فى ناحية نينوى (وهى جزء من سواد الكوفة) ، وأقبل فارس من الكوفة فلم يحيى الحسين وسلم إلى الحرّ رسالة من ابن زياد يأمره فيها بألا يسمح لهم بالتوقف إلا فى مكان صحراوى ليس فيه حصون ولا ماء . وهنالك اقترح زهير بن القين أن يهاجم الحسين سرية الحرّ الصغيرة ويحتل العَقْر المحصنة ، فأبى الحسين أن يبدأ بالعداوة.

وفى الثانى من المحرم ضرب خيامه فى كربلاء وهو مكان يتبع ناحية نينوى. وفى الثالث من هذا الشهر ساءت الحال. فقد وصل من الكوفة جيش من أربعة آلاف رجل يقودهم عمر ابن سعد بن أبى وقاص الذى كان قد أقيم نائباً لابن أبى زياد فى السر ، وأنفذ إلى «دَستَبى» ليخمد فتنة أثارها الديلم ، ثم استدعاه ابن زياد ليخضع الحسين . وحاول عمر عبثاً أن يتخلى عن هذه المهمة الكريهة ، ولكنه هُددَ بأنه سوف يفقد منصبه ، فاضطر آخر الأمر إلى طاعة الأمر . وبلغ عمر كربلاء وعلم من رسول أن الحسين قد عقد العزم وقتها على التراجع ، ولكن ابن زياد صمم عندما بلغته هذه الأخبار على بيعتهم جميعاً ليزيد. وكانوا قد منعوا فى هذه الأثناء من بلوغ النهر. وأقام عمر بن سعد عمراً بن الحجاج الزبيدى فى خمسمائة فارس فى الطريق المؤدى إلى الفرات ، ومن ثم ظل الحسين وحزبه ثلاثة أيام يعانون من العطش أشد البلاء ونجحت جماعة جريئة يقودها أخو الحسين العباس فى اختراق الحصار إلى النهر، ولكنها لم تفلح إلا فى ملء قرب قليلة بالماء . وكان ابن سعد فى الوقت نفسه لا يزال يحاول عقد اتفاق مع المتنقضين ويتفاوض مع الحسين ليلاً . ولم

يحضر أحد الأحاديث التى دارت بين الرجلين ، ولكن أشيع أن الحسين قد طلب من ابن سعد أن يختاروا منه خصالا ثلاث : إما أن يرجع إلى المكان الذى أقبل منه، وإما أن يضع يده فى يد يزيد بن معاوية فيرى فيما بينه وبينه رأيه ، وإما أن يسيروه إلى أى ثغر من ثغور المسلمين شاءوا ، فيكون رجلاً من أهله ، له ما لهم وعليه ما عليهم (الطبرى ، جـ٢ ، ص٢٨٧ ، ٣١٤، ٤٣٦ ؛ البلاذرى ، ص٦٤٤ ظهر وغير ذلك من الصفحات) . وفى هذا الصدد نصح ابن زياد ناصح سوء هو شَمر (وهو يعرف عادة شِمْر بين الشيعة) بن ذى الجوشن (وكانَ من قبل من أنصار على وشهد معه صفين : انظر الطبرى ، جـ١ ، ص٣٣٠٥) . وكان الوالى أجنح إلى المصالحة لولا أن أقنعه شمر بأنه يجب عليه أن يجبر حسيناً على الطاعة ما دام قد دخل فى أرض تقوم فى حدود ولاية ابن زياد . ومن ثم أمر ابن زياد عمر بأن يهاجم الخارج على الخلافة إذا رفض أن يقبل الشروط التى وضعت له ، أو يترك قيادة الجنود لشِمْر الذى يحمل لعمر هذا الأمر (الطبرى ، ص٣١٥) . بل يقال إن ابن زياد أضاف أن الحسين إذا هلك فى القتال : «فأوطىء الخيل صدره وظهره، فإنه عاق مشاق، قاطع ظلوم، وليس دهرى فى هذا أن يُضَرَّ بعد الموت شيئاً» (الطبرى ، جـ٢ ، ص٣١٦) . ولقى ابن سعد شمراً وقال له «أفسدت علينا أمراً كنا رجونا أن يصلح» وكان ابن سعد واثقاً من أن الحسين لن يستسلم لأن «نفساً أبية لبيّن جنبيه».

وفى ليلة التاسع من المحرم تقدم ابن سعد وجنوده نحو جماعة المنتقضين ، وكان الحسين جالساً أمام خيمته مائلاً على سيفه وخفق برأسه على ركبتيه ، ذلك أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام يقول له إنه سيلحق به ، وحذرته أخته زينب بأن جنود ابن سعد يتقدمون نحونا ، فأرسل أخاه العباس ليعرف السر فى قدومهم . وفى انتظار عودة الرسول تراشق الطرفان بالمحاذير والمثالب واللعنات . وعاد العباس وعلم ما يأمر به ابن زياد ، وطلب الحسين تأخير قدوم الجنود ليلة فأجيب إلى طلبه ، ثم تحدث إلى أقربائه وأنصاره حديثاً تذكّره من بعد ابنه على، وهو الرجل

الوحيد من الأسرة الذى نجا من المذبحة ، قال : «أثنى [أى الحسين] على الله تبارك وتعالى أحسن الثناء ، وأحمده على السراء والضراء ، اللهم إنى أحمدك على أن أكرمتنا بالنبوة ، وعلمتنا القرآن، وفقهتنا فى الدين ، وجعلت لنا أسماعاً وأبصاراً وأفئدة ، ولم تجعلنا من المشركين ، أما بعد ، فإنى لا أعلم أصحاباً أولى ولا خيراً من أصحابى ، ولا أهل بيت أبّر ولا أوصل من أهل بيتى فجزاكم الله عنى جميعا خيراً ، ألا وإنى أظن يومنا من هؤلاء الأعداء غداً ، ألا وإنى قد رأيت لكم فانطلقوا جميعاً فى حل ، ليس عليكم منى ذمام ، هذا ليل قد غشيكم ، فاتخذوه جَمَلاً،» (الطبرى ، جـ٢ ، ص٣٢٠) . وأظهر أنصاره الولاء الكامل لقضيته إلا عدد قليل ، وخفف الحسين من جزع أخته زينب وهدأ من ثائرتها وكانت قد غشى عليها يأساً ، ثم خرج ليتفقد التحصينات، وجعل المضارب تقترب بعضها من بعض وربط بينها بالحبال وجعل الخشب والقصب أكواماً فى خندق ليحرق إذا استوجب الأمر ذلك رداً لهجوم يأتيهم من الخلف وقضوا بقية الليلة فى صلاة (الطبرى ، جـ٢ ، ص٣١٧ -٣٢٤، ٣٢٦) . وبدأ القتال فى اليوم التالى بعد حلول الصبح.

وقعة كربلاء ومراحلها الكبرى :

إذا سلمنا بأن ابن سعد حاول أن يجبر المنتقضين على التسليم بإذاقتهم عذاب العطش والإحاطة بهم حتى يقبض عليهم (وهذا ما نخرج به فيما يظهر من دراسة الروايات دراسة موضوعية) فإنه يحق لنا أن نسلم بأن معركة كربلاء قد امتدت من الفجر حتى العصر فى سلسلة من المبارزات الفردية، والهجمات يصحبها كرٌوفر ، وفترات من السكون ، ومناوشات دفاعاً عن المضارب وما إلى ذلك ، وطال ذلك حتى أوشكت الشمس على الغروب ، وهنالك فرغ صبر جنود ابن زياد من مقاومة المنتقضين فأطبقوا على من بقى من الطالبيين وذبحوهم . وفى مثل هذا القتال الذى بدأ على هيئة تسابق مميت لا يشترك فيه إلا عدد قليل من المقاتلة وعدد كبير من المشاهدين والجنود المتحفزين ، فإن بعض المحاورات بين الخصمين التى رددتها المصادر يمكن

أن تحـدث ، ويعلق لامنس (Laumens : *Le Califat de Yazid leer* ص١٦٩) أهمية كبيرة على رواية مختصرة لأبى مخنف تقول إن القتال لم يدم إلا بمقدار قيلولة يقيلهـا المرء (الطبرى ، جـ٢ ، ص٣٧٤، وغير ذلك من الصـفحات) ويخلص من ذلك إلى القـول : «إن مأساة كـربلاء لم تدم أســابيع بل انطوت على فعل واحـد وانقضت فى ساعـة ..» . وبعد فإن من الروايات التى رواها أبو مـخنف بعضـاً لاشك فى أنه قـد وضــعــه ، ولكنا إذا نظرنا إلى رواياته فى مجملهـا نجد أنها رواية متـماسكة معقـولة ، ومن ثم فإن اختيار رواية منهـا واحدة من حيث هى تخــتلف حــقــاً أو ظاهراً عن ســائر الروايات، منهج فى النقـد تختلف الآراء فى قيـمته، وخاصة أن الراوى كـما فى هذه الحــالة واحد، كـمـا أن الرواية فى هذا الأمر يمكن تفسـيرها بأنها تنطوى على تفاخر مقـاتل أمام الخليفة، أو على وصف لآخر مشهد فى المأساة.

وفى صبيحة العـاشر من المحرم عبأ الحــسين أصــحــابه (٣٢ فارسًـا و٤٠ راجـلاً، وجعل على مـيـمنته زهيـر بن القين وعلى ميسـرته حبيب بن مظاهر) أمـام مـضـاربه، وأعـطى رايتـه أخـاه العباس وأمرهم بإشعال النار فى أكوام الخـشب والقــصب، ثم أمـر لنفــسـه بفسطاط فضرب ثم أمر بمسك فميث ثم دخل الحسين الفسطاط وتطَّلى بالنُّورة. وهنالك ركب الحسين فـرسه ثم تضرع إلى الله بدعــاء طويل بـليغ (الطبـــرى، جـ٢، ص٣٢٧) وراح يســتــرسل فى حـديث إلى أعـدائه قـائلاً إن الله وليـه، وهو الذى يحـمى المتقين، ودعـاهم إلى تدبر الأمـر وهل من الشرع أن يقـتلوه، وذكـرهم بقــول النبى عليــه الصــلاة والسلام أنه هو وأخوه سيدا شباب أهل الجنة، وأشــاد بالفـضــائل الجـمـة لآل البيت ثم عـاد إلى لوم أهل الكوفة الذين دعـوه إلى القـدوم عليـهم ورجـائه أن يسـمحـوا له بالذهاب إلى أرض تمنحـه الأمان. فلما أعيد على مسامعه أنه يجب عليه أولا أن يخضع لأبناء عمومته ورد عليهم بأنه لن يذل نفسه كما يذل العبيد (وقـد ذكر مـحـسن الأمين، ص٢٥٥ ـ ٢٦٠ هذا الحـديث فى روايات أطول). ثم نزل الحــسين عن فـرســه وأمـر فأنيخت راحلته ليدلل للقوم أنه لن يعمد إلى الفرار.

وإذا استخلصنا الروايات الكثيرة الخاصة بالمراحل الثانوية من المعركة فإننا نستطيع أن نتتبع مراحلها الكبرى تتبعاً لابأس بوضوحه: لما فرغ الحسين من حديثه حض زهير بن القين أعداء الحسين إلى اتباعه، فلم يلق منهم إلا الوقاحة والتهديد، وهنالك رجاهم ألا تقتلوه (الطبرى، جـ٢، ص٣٣١) ثم بدأوا يسددون سهامهم ونشبت المبارزات الفردية (الطبرى، ص٣٣٧، ٣٤٢)، وهجم الجناح الأيمن للجنود الكوفية بقيادة عمرو بن الحجاج، ولكنهم تراجعوا لما لقوا من مقاومة وأمرهم قائدهم بألا يدخلوا فى مبارزات فردية مرة أخرى (الطبرى ص٣٣٧، ٣٤٢).وآثروا أن يواصلوا الرمى بالسهام من بعد. ووقع هجوم ومناورة للإحاطة بأصحاب الحسين قام بهما الجناح الأيسر بأمر من شمر ولكن أرواحًا فقدت من جند الكوفة وسأل قائد الفرسان ابن سعد أن ينجده بالمشاة ورماة النبال (الطبرى، ص٢٤٤) وطلب من شَبَث بن ربيع نصير على السابق، وكان فى هذا القتال على مشاة ابن زياد، أن يحمل على أصحاب الحسين، فأظهر عدم رغبته فى ذلك (الطبرى ص٣٢٤)، وكان الفرسان على صهوة الجياد المسلحة وخمسمائة (كذا) من رماة النبال هم الذين هجموا، وهنالك عقل الفرسان من أصحاب الحسين خيولهم وقاتلوا مترجلين (الطبرى، ص٣٤٥) ولما كان الحسين والطالبيون لايمكن أن ينالوا إلا مواجهة، فإن ابن سعد أنفذ بعض رجاله إلى مضاربهم من اليمين ومن الشمال، ليجردوهم من سلاحهم، ولكن أنصار الحسين تسللوا إلى ما بين المضارب ودافعوا عنها دفاعًا مستبسلاً. فأمر ابن سعد بحرق المضارب فتم له ذلك، وكان هذا فى صالح الحسين أولا لأن النيران منعت المهاجمين من التقدم من هذا الجانب (الطبرى، ص٣٤٦)، وكان شَمر قد اقترب من خيمة الحسين وأزواجه لِيشعل فيها النار أيضًا ولكن زملاءه أنفسهم لاموه على ذلك فابتعد خجلاً (الطبرى، ص٣٤٦).

ولما حان الظهر أدى الحسين وأنصاره صلاة الخوف (انظر الطبرى ص ٣٤٧، ٣٥٠). ووافت المغرب

فأصبح الحسين وأصحابه محصورين وقد ضيق عليهم الخناق، وراح أنصاره يتساقطون أمامه وهم يقاتلون دونه (الطبرى، ص٣٥١ ـ ٣٥٤، ٣٥٥)، وانفتح الطريق إلى الطالبيين الذين كانوا حتى هذه اللحظة بعيدين عن الاشتراك فى القتال، وبدأت المذبحة تنزل بهم. وكان أول من قتل منهم على الأكبر ولد الحسين (الطبرى، ص٣٥٦) ثم قتل ابن لمسلم بن عقيل (الطبرى، ص٣٥٧) ثم جاء دور أبناء عبداللّه بن جعفر وعقيل، ثم القاسم بن الحسن الذى وصف مقتله فى عبارات مؤثرة: «خرج إلينا غلام كان وجهه شقة قمر، فى يده السيف، عليه قميص وإزار ونعلان قد انقطع شسع أحدهما، ما أنسى أنها اليسرى، فقال عمرو بن سعد بن نفيل الأزدى: واللّه لأشدن عليه، فقلت له: سبحان اللّه وما تريد إلى ذلك: يكفيك قتل هؤلاء الذين تراهم قد إحتولوهم، قال: فقال: واللّه لأشدّن عليه، فشدّ عليه فما ولى حتى ضرب رأسه بالسيف، فوقع الغلام لوجهه، فقال: ياعماه. قال فجلىّ الحسين كما يجلىّ الصقر ثم شدّ شدّة ليث غضب، فضرب عمرًا بالسيف، فأتقاه بالساعد، فأطنها من لَدُن المرافق، فصاح، ثم تنحى عنه، وحملت خيلٌ لأهل الكوفة ليستنقذوا عمرًا من الحسين، فاستقبلت عمرًا بصدورها، فحرّكت حوافرها وصالت الخيل بفرسانها عليه، فوطئته حتى مات، وانجلت الغبرة فاذا بالحسين قائم على رأس الغلام فجاء به حتى ألقاه مع ابنه علىّ بن الحسين وقتلى قتلت حوله من أهل بيته» (الطبرى، ص٣٥٨).

ولم يرد فى متنى الطبرى والبلاذرى تفصيلات عن مقَتل العباس أخى الحسين، فهما قد اقتصرا (الأول فى ص٣٦١، والثانى فى صفحة ٦٥٧ ظهر) على القول بأن الحسين قد برح به العطش فشق طريقه إلى الفرات، ولكن حيل بينه وبين بلوغه، وهنالك دعا على من حرمه من الشرب أن يموت عطشًا (وقد أجيب دعاؤه بطبيعة الحال).وجرح الحسين فى فمه وذقنه فرمى بدمه الذى كان قد جمعه فى كفيه إلى السماء، وشكا إلى اللّه ما يُفعل بابن بنت نبيه. على أنه لاشك أنه قد بقيت

روايات عن العباس الذى سقط بلاريب قتيلاً فى كربلاء. ويربط المفيد (ص٢٤٠) بين هذه الروايات والروايات الخاصة بالحسين، وهو يقول إن الأخوين شخصا قدمًا نحو النهر، وأن الأعداء قد التفوا بالعباس وأبعدوه عن الحسين وقاتل الرجل بشجاعة وقتل فى البقعة التى أقيم عليها قبره من بعد (المفيد، ص٢٤٣).

وما إن حل هذا الوقت حتى كان جنود ابن زياد قد أطبقوا على الحسين، ولكن واحدًا منهم لم يجرؤ على أن يناله، وأخيرًا جرحه فى رأسه الكندى مالك بن النُّسَير وامتلأ برنسه بالدم فألقاه ثم دعا بقلنسوة فلبسها واعتم، وأخذ الكندى البرنس، ولم يجده البرنس شيئًا ولم يزل فقيرًا يلاحقه الشر حتى مات (الطبرى، ص٣٥٩). وثمة مرحلة أخرى من مراحل المأساة تروى فى عبارة مؤثرة وهى مقتل صبى كان الحسين قد وضعه فى حجره (اليعقوبى، ص٢٩٠، يعلل وجود الصبى فى حجر الحسين فى مثل هذه اللحظة غير المواتية بأنه كان قد ولد وشيكًا)، فرمى بنبل فأصاب عنقه، فتلقى الحسين دمه فلما ملأ كفيه صبه فى الأرض ودعا الله أن ينتقم من هؤلاء الظالمين (الطبرى، ص٣٥٩).

واستمرت المذبحة، وأخيرًا كان شَمِر الذى لعنه الشيعة هو الذى تقدم فى جماعة من جنده نحو الحسين ولكنه لم يجسر بحال على ضربه، وإنما أعقب ذلك مشادة بين الرجلين (الطبرى، ص٣٦٢) وهنالك خرج الحسين من جموده وبدأ يستعد للقتال (وحين نتدبر السبب فى عزوفه عن القتال يجب أن نذكر أنه كان قد أشرف على الرابعة والخمسين وأنه كان مريضًا) وقام إلى جنبه بشجاعة غلام، ولم يستمع هذا الغلام إلى ما صدر له من أمر بالعودة إلى الفسطاط ولم يستجب إلى نداء زينب له بالعودة أيضًا فأصابته ضربة سيف أطنَّت يده، وأفاء عليه الحسين عزاءه وقال إن الله سوف يلحقه بأبائه الصالحين فى الجنة. ولم يبق مع الحسين من أصحابه إلا ثلاثة أو أربعة. وهجم الحسين على العدو، وكان يلبس سراويل محكمة النسج من القماش

اللامع ولكنه مزقها خشية أن يسلبها سالب بعد موته، وهى حيطة لم تغنه شيئًا، ذلك أن جسده ترك عاريًا فى ميدان المعركة (الطبرى ص٣٦٤، ٣٦٦). ودنا عمر بن سعد من الحسين فقالت له زينب «يا عمر بن سعد، أيقتل أبو عبدالله وأنت تنظر إليه»، وفاضت الدموع من عينى ابن سعد (الطبرى، ص٣٦٥)، وقاتل الحسين قتال الفارس الشجاع. وثمة بعض المصادر (اليعقوبى، ص٢٩١، وغيره من مصادر أهل الشيعة) تقول إن الحسين قتل كثيرًا من الأعداء، يعدّون بالعشرات، على أن هناك رواية واحدة تقول إن أعداءه كانوا يودون أن يقتلوه لفورهم (الطبرى، ص٣٦٥).وأخيرًا أصيب فى يده وكتفه بالرغم من تهديده لأعدائه بأن الله سينتقم منهم، فكبا على وجهه (الطبرى، ص٣٦٦). وكان سنان بن أنس بن عمرو النخعى هو الذى ضربه مرة أخرى فاحتز رأسه، ذلك أن خولى ابن يزيد الأصبحى كان قد أمر بذلك فأرعد وعجز، ودفع سنان بالرأس إلى خولى فحمله إلى ابن زياد.

وهكذا انتهى القتال، فعمد الجنود إلى السلب، فسلبوا لباس الحسين وسيفه ومتاعه وورسه وحلله واستولوا على حلى نسائه وأثوابهن (الطبرى، ص٣٦٦). وكان صبى مريض منبسطًا على فراش فى مضرب من مضارب الحسين، وهمّ شمر بقتله أيضًا فردًّ، وأقبل ابن سعد وأمر بألا يدخل هذا المضرب أحد (الطبرى، ص٣٦٧)، وكان هذا الغلام، وهو على الذى لقب من بعد بعلى زين العابدين هو الوحيد من أبناء الحسين الذى نجا من المذبحة، فكان آية على عناية الله، ذلك أنه انحدرت من صلبه السلالة الكثيرة من الحسينية. وكان شهداء كربلاء أو الطُّف (وقد لقبوا أيضًا بهذا اللقب،) قد بلغ عددهم ٧٢، ١٧ منهم طالبيون (انظر تحليلاً. نقديًا للأرقام الأخرى فى محسن الأمين، ص٣٥٢)؛ وبلغ عدد القتلى فى ميدان المعركة من جنود ابن زياد ٨٨ جنديًا، وهذا المجموع من جنود ابن زياد قد ذكره محسن الأمين، ولو أن من العسير أن نوفق بين هذا الرقم وبين البيانات المتفرقة فى كتابه (ص١٣٨، ٢٦٧،

٢٦٨، ٢٦٩ وغير ذلك من الصفحات) أما عدد من قتلوا على يد هذا أو ذاك من المحاربين، فقد قتل الحرّ ٤٠، وبرير ٣٠، ونافع ١٢ أو ١٣، كما قتل الحسين عددًا كبيرًا من الجنود.

مراحل صغرى من المعركة: ووصف المعركة حافل بعدد كبير من المراحل، ونحن نذكر هنا مصادر المراحل التى كانت هى مادة أطول الروايات وقد أصبحت هذه الروايات مشهورة شهرة لابأس بها (والأرقام التى بين قوسين ترجع إلى الطبرى، جـ٢): توبة الحرّ وقتاله بجانب الحسين ومقتله (ص٣٣٢ ـ ٣٣٤، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٤٩)؛ مقتل الكلبى وزوجته فى سبيل الحسين (ص٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٤، ٣٤٦)؛ هلاك عبدالله بن حَوَزَة بعد صلاة الحسين (ص٣٣٧)؛ جرح نافع وأسره وقتله (ص٣٤١، ٣٥٠). إخوة يتقاتلون من الجانبين (ص٣٤١)؛ عابس، وهو رجل عجوز ومقاتل شجاع قتل بالحجارة (ص٣٥٣). نصير للحسين يهرب (ص٣٥٤)؛ أبطال سقطوا صرعى فى مبارزات: مسلم بن عوسجة شارك فى حملات على المنتقضين (ص٣٤٣)، بُرَيْر سيد القرّاء (ص٣٣٨ ـ ٣٤٠)، حبيب بن مظاهر (ص٣٤٨)، وغير هؤلاء (وردت أسماؤهم فى الطبرى فى مواضع أخرى).

حوادث وقعت بعد المعركة: يقال إن جسد الحسين المثخن بالجراح (الطبرى، ص٣٦٦) قد وطئته أفراس عشرة من الرجال تطوعوا بالانتهاء الأخير من ابن بنت رسول الله. وغادر ابن سعد ميدان المعركة ودفن بنو أسد الجسد المقطوع الرأس هو وسائر شهداء كربلاء فى قرية الغاضريّة فى المكان الذى وقعت فيه المذبحة (انظر الطبرى، ص٣٦٨؛ الضريح الذى أقيم من بعد تخليدًا لذكراهم فى «كربلاء») أما رأس الحسين ورءوس غيره من الطالبية فقد حملت أولاً إلى الكوفة ثم إلى دمشق. فلما وضعت أمام ابن زياد ويزيد كان موقف الاثنين مختلفًا، فقد كان موقف الأول مهينًا، فقد راح الأول ينكث ثنيى رأس الحسين بقضيبه، أما يزيد فقد قالت معظم الروايات أنه تلقى

الرأس بالاحترام، والظاهر أنه ندم على العجلة التى لجأ إليها واليه فى تصرفه حتى لقد بلغ به الأمر أن قال: «لعن الله ابن سُمَيَّة» ويقال أيضًا أن يزيد قال إنه لو قدم عليه الحسين لعفا عنه. وحمل الطالبيون أولا إلى الكوفة ثم إلى دمشق حيث ترفق الخليفة بهم آخر الأمر، ولو أنه خاطبهم أول لقائه بهم فى غلظة، فردت عليه زينب وأخوها بمثلها. وانضمت النساء إلى نسوة يزيد اللائى شاركتهن فى البكاء والنوح على الحسين، وتلقين تعويضًا عن متاعهن الذى سرق منهن فى كربلاء، وبعد أيام قلائل رددن إلى المدينة فى حرس موثوق به. أما على الذى كان قد نجا من خطر قتله لأنه كان فيما روى صبيًا لم يزل، فقد عامله يزيد فى عطف وتلطف وأمره أن يصحب النساء الطالبيات إلى المدينة.

وهناك روايات شتى عن المكان الذى دفن فيه رأس الحسين: (١) بجوار أبيه على، أى فى النجف. (٢) خارج الكوفة، ولكن ليس إلى جوار على. (٣) فى كربلاء هو وبقية جسده. (٤) بالمدينة فى البقيع. (٥) فى دمشق، ولكن فى مكان غير معروف على وجه الدقة. (٦) فى الرَقَّة. (٧) فى القاهرة حيث يزعم أن الفاطميين نقلوه إليها وعلى التحقيق فى المكان الذى أقيم فيه المسجد الذى يحمل اسمه (محسن الأمين، وقد أورد تفصيلات كثيرة عن ذلك، ص٣٩٠ - ٣٩٤). أما عن ندم أهل الكوفة وانتقامهم سنة ٦٤ - ٦٥هـ (٦٨٣ - ٦٨٥م) وأما عن الحفلات التى تقام فى ذكرى معركة كربلاء وهناك المشاهد الفارسية الشعبية التى كثيرًا ما يكون الحسين فيها هو بطلها أو شخصية من شخصياتها.

قصة الحسين:

فى قصة الحسين نجد أن أول تفرقة فيها يمكن أن نلتمسها تقوم بين المعتقدات التى تسيطر عليها نشأة الكون ويكون للنور شأن هام فيها والمعتقدات المتعلقة بالآخرة، وبين المعتقدات التى يبقى فيها الحسين تلك الشخصية التاريخية التى نعرفها (وهذه المعتقدات الأكثر كثيرًا) ولكنه أحيط بهالة من العجائب ترفعه فوق

العامة من الناس. وللحسين فى المعتقدات الأولى شأن يرتبط عامة بشأن سائر أهل البيت وهو يساوى مساواة تامة فى الشأن مع أخيه الحسن. وهناك دراسة مفصلة لهذه المعتقدات التى نشأت توسع فيها غلاة الشيعة. ونضرب هنا مثلا لذلك (ابن رستم الطبرى ص٥٩): حدث قبل العالم بسبعة آلاف سنة أن كان محمد [ﷺ] وعلى وفاطمة والحسن والحسين «أشباحًا» من النور يحمدون الله ويمجدونه أمام عرشه. ولما شاء الله أن يخلق «صورهم» فإنه تعالى قد جعلهم «عمودًا» من النور ثم قذف بهم فى صلب آدم ثم نقلهم منه إلى أصلاب أسلافهم وأرحامهم، وبرأهم من الشرك والضلال. ومن الروايات المتعلقة بالآخرة الرواية الآتية (ولعلنا يجب أن نربطها بمعتقدات الشيعة المغيرّية وهى فرقة أنشأها المغيرة بن سعيد العجلى المتوفى سنة ١١٩هـ الموافقة ٧٣٧م؛ انظر ابن رستم الطبرى، ص٧٨): مضى الحسين إلى جبل رضوى وسيبقى هناك قائمًا على عرش من نور يحف به الأنبياء ويقف أتباعه المؤمنون خلفه، حتى يجئ المهدى، وهنالك ينتقل إلى كربلاء حيث تزوره جميع الكائنات الإنسانية والسماوية. أما الروايات الأخرى المتصلة بالآخرة فهى تنتمى إلى سلسلة تلك الروايات التى تجعل لأهل البيت مقامًا مرموقًا فى الجنة: مثال ذلك ما قاله ابن شهر اشوب (جـ٣ ، ص٢٢٩) من أن محمدًا عليه الصلاة والسلام رأى فى معراجه حصنًا من اللؤلؤ الصافى وعلم أنه أقيم للحسين، وتقدم فى صعوده فرأى تفاحة فأمسك بها وقسمها نصفين فخرجت منها صبية يشبه ركنا عينيها عينى العقاب، وكانت هذه الصبية من نصيب الحسين أيضًا.

العجائب: وردت عجائب الحسين فى البلاذرى وابن جرير الطبرى، وابن رستم الطبرى، والمفيد، وابن شهر اشوب، وابن كثير، ومحسن الأمين. أما تفصيلات القصص المتأخرة المصطبغة بصبغة الأساطير فتجدها فى كتاب محمد مهدى المازندرانى الحائرى الذى يستشهد أحيانًا بكتاب بحار الأنوار للمجلسى، كما يستشهد أيضًا ببعض الكتب الحديثة.

عجائب خاصة بمولد الحسين وطفولته: (ص٧١، ابن شهرآشوب ص٢٠٩، ٢٣١، ٢٣٧) ولد الحسين قبل أوان مولده بثلاثة أشهر وعاش بعد هذه الولادة فى غير أوانها، وهى عجيبة لم تحدث إلا لعيسى، ويقال أيضًا أنها حدثت ليحيى بن زكريا (ابن شهراشوب، ص٢٠٩، ٢٣٩) ورعاه محمد عليه الصلاة والسلام أربعين يومًا، وكان يضع إبهامه أو لسانه أو ريقه فى فمه (ابن رستم الطبرى، ص٧٩؛ ابن شهراشوب، ص٢٢٨، وهناك نظير لهذه الرواية فى ابن رستم الطبرى، ص٧٣؛ ابن شهراشوب، ص٢١٣). وكان عدد الملائكة التى نزلت من السماء لتشارك محمدًا فى ابتهاجه بمولد الحسين ألفًا (ابن رستم الطبرى، ص٧٢؛ ابن شهراشوب، ص٢٠٩؛ محسن الأمين، ص١٦٣) وأبلغ جبريل فى الوقت نفسه تهانى الله ومواساته لمحمد [ﷺ] (محسن الأمين، ص١٦٣) وأعطاه حفنة من ثرى كربلاء (ابن شهر اشوب، ص٢٢٩)، وداعب الحسين وأمه نائمة (ابن رستم الطبرى، ص٤٩؛ ابن شهراشوب، ص٢٢٨ وغيرها). وقد نفع مولد الحسين ملكًا من الملائكة غضب عليه الله فأقصاه فى جزيرة مكسور الجناحين عقابًا له فرأى فوقه زمرة من الملائكة فى طريقهم إلى النبى [ﷺ] لتهنئته فرجاهم أن يأخذوه معهم فغفر له ذنبه بشفاعة محمد [ﷺ] واقتعد مكانه مرة أخرى فى الجنة ومن ثم لقب بمولى الحسين (ابن رستم الطبرى، ص٧٩)، وهذا الملك هو الذى يسجل أسماء زوار قبر الحسين بكربلاء (ابن سهراشوب، ص٢٣٤). وكان النبى عليه والصلاة والسلام يضع ولده إبراهيم وحفيده الحسين على ركبتيه وعلم من جبريل أن الله سيأخذهما إليه وأنه يستطيع أن يفتدى أحدهما بالآخر فاختار إبراهيم حتى يدفع عن على وفاطمة البكاء عليه.

عجائب خاصة بموته: لما خرَّ الحسين صريعًا فى المعركة (البلاذرى، ورقة ٦٦١ ظهر؛ المفيد، ص٢٥١؛ ابن شهراشوب، ص٢١٢؛ محسن الأمين، ص٣٠٢، ٣٠٥) أصبح النهار ظلامًا، وبدت النجوم وما إلى ذلك، واحمرت السماء.. (البلاذرى، ورقة ٦٦٠وجه؛ محسن الأمين، ص٣٠٣) وأمطرت

السمـاء دمًا ترك آثاره على لحى الناس وأثوابهم حتى خراسان.. إلخ (البلاذرى ورقـة ٦٦٧ وجـه؛ ابن شهـراشـوب، ص٢١٢، ٢١٨؛ ٢٣٨ مـحسن الأمـين، ص٣٠٤) وظهر الدم بين الحـجارة فى الشـام وغيـره (روايات من هذا القبـيل فى ابن شهراشـوب، ص ٢١٣ وغيرها مـحـسن الأمـين ص٣٠٤) ونضح الدم من الجـدران (ابن شـــهـراشـوب، ص ٢١٣، ٢٣٦؛ ابن كـــثـيـــر، ص ٢٠٠؛ مـحسن الأمـين، ص ١٦٣). وفى الليلة التى مات فـيهـا الحسيـن رأت أم سلمة أو العـبـاس فى المنام النبى [ﷺ] وقـد تعـفـر رأسـه ولحيـتـه بتـراب الأرض وفـاض منهـما الدم فى زجـاجـة (ابن رسـتم الطبـرى، ص ٧٣؛ المفـيـد، ص ٢٥٠؛ ابن شـهـراشـوب، ص٢١٣؛ ابن كـثـيـر، ص١٩٩، ٢٠٠). والحـفنة من ثرى كربلاء التى أعطاها جبريل أو ملك آخـر للـنبى [ﷺ] واحـتـفظـت بهـا أم سلمة، قد استـحالت دماً فى الليلة التى أعقبت وفاة الحسين، وهنالك أدركت أم سلمـة أن المأسـاة قد حلت فـصـرخت وكـانت أول امـرأة صـرخت فى المدينة (وجـــمـيع هذه الـروايات التى تظهـر محمداً [ﷺ] يجـمع دم شـهداء كربلاء، أو يتلقى حـفنة من ثراها ومـا إلى ذلك قد تمثلت فى أحـاديث بأسانيد مخـتلفة وروايات كثـيرة وخـاصة فى المسـانيد الصحـاح وغيـر الصحـاح). وإن شئت مجموعة منها مرتبة حسب موضوعاتها فـانظر المتقى المذكـور فى مصـادر هذه المادة (انظر ابن شـهراشـوب ص٢١٩، ابن كـثـيـر، ص٢٠٠، ٢٠١، مـحـسن الأمـــين، ص٣٠٦) وبـكت الجن عـلى الحـسين وقـالت شعـراً، وكذلك أبَّنتـه زوجـات الجن، وسـمعـتـهم أم سلمـة وغيرها من النسوة. وبكت الملائكة حين حمل رأس الحسـين إلى دمشق، بل لقد بكت الوحوش والأسماك عـليه (محسن الأمين، ص١٦٤). وقد علم على أن ابنه سوف يقـتل فى كربلاء فلمـا مر عليـها وقف وبكى وتذكر نبوءة مـحمد [ﷺ]. وفسـر اسم كربلاء بأن «كـرب وبلاء» (ابن كـثيـر، ص١٩٩). وسـوف يدخل شهـداء كربلاء الجنة من غـير حـساب (الطبـــرى، ص ٣٨٥) وثمـة شـــخص مجـهول سمعـه الناس جميـعاً ولم يره أحد يتـلو أبياتاً تنذر بالشـؤم فى الليلة التى سبقت المعركة.

عجائب الرأس المقطوع (ابن شهراشوب، ص٢١٧). وقد كتبت يراعة غامضة والرأس يحمل أبياتاً منذرة بالشؤم على جدار، وسجلت الأبيات نفسها فى كنيسة للروم بنيت قبل دعوة محمد [ﷺ] بثلثمائة سنة، وكان يفوح من الرأس عبير، وقد أخذ راهب بالنور الخارق الذى ينبعث منه فدفع مبلغاً من المال لتبقى الرأس فى صومعته، وفى الليل تكلم الرأس فأسلم الراهب فى اليوم التالى، واستحالت الدراهم التى كان قد دفعها حجارة. وتسللت حية فى إحدى خياشيم الرأس وخرجت من الأخرى (ابن رستم الطبرى، ص٧٧ وغير ذلك من الصفحات)، ورتلّ الرأس آيات من القرآن (الطبرى، ص ٣٦٩؛ ابن شهراشوب ص ٢١٧): وحمل الرأس إلى بيته خولى حين بلغ الكوفة ليلاً ووضعه تحت جرة، ونزل عمود من السماء وحام طائر أبيض حول الجرّة.

عقاب أولئك الذين أهانوا الحسين وجرحوه: لقد نزل بجميع من أخطأوا فى حق الحسين بلاء عاجل أو مؤخر (ابن شهراشوب، ص ٢١٤ ـ ٢١٦؛ محسن الأمين، ص ٣٤٨ ـ ٣٥١) ومن البلاء الذى أصابهم يذكر القتل، والعمى، وشتى العلل (مثل الطاعون أو الظمأ الذى لا يروى، وتيبس اليد كأنها الخشب فى الصيف، وترطبها فى الشتاء) والموت بالحروق، أو لدغات العقرب أو فقدان السمع، أو الفقر، أو الطرد من البيت على يد زوجة المرء نفسه (وقد ذكر الطبرى بعض هذه الآفات، فى مواضع مختلفة من كتابه). وكذلك نزل العقاب أيضا بمن سرقوا بعض أشيائه، فقد أصيب من لبس عمامته بالجنون، ونزل الفقر بمن لبس سراويله، أما من استعمل طيبه أو ورسه أو ثيابه فقد حل به الجذام أو سقط شعره. وقد حلت التغيرات بالأشياء التى سرقت من الحسين فجعلتها غيرصالحة للاستعمال أو أفقدتها قيمتها (ابن شهراشوب، ص ٢١٥، ٢١٨). وأصبح لحم الجمال مراً أو احترق واستحال الورس والطيب دماً والذهب نحاسا أو نارا فى أيدى الصاغة. والتهب الزعفران بالنار. أما عن عجائب القبور فانظر مادة «كربلاء».

صفات خارقة للحسين أتت بالعجائب
(ابن شهراشوب، ص ٢٣٠): بلغ من شدة بياض جبينه أن الناس كانت تهتدى به فى الطريق إذا أظلم الليل. وكان قادرا على شفاء العلل (ابن رستم الطبرى، ص ٧٧). وقد محا علامة بيضاء بين عينى امرأة صالحة بأن نفخ فيها (ابن شهراشوب، ص ٢١٠)، وشفا مريضا من حمى نزلت به. وفك يد رجل التصقت بذراع امرأة لأنه لمسها فى أثناء الطواف، وكان الفقهاء قد قرروا قطعها وقد مكنته مواهبه الخارقة (ابن شهراشوب، ص ٢١٠) من أن يجعل لقيطاً يتكلم فيكشف عن اسم أبيه الحقيقى، وأن يسمح لمن يسأله أن يشهد ويحضر حوادث وقعت فى الماضى بأماكن قاصية (على ومحمد [ﷺ] فى مسجد قباء؛ أنظر ابن رستم الطبرى، ص ٧٥، ٧٧، ٧٨) وأن يحصل لولده على عنب وموز فى غير أوانهما، وأن يجعل نخلة عقيماً تثمر، وأن يروى عطش جميع أتباعه بوضع سبابته فى أفواههم، وأن يطعمهم طعاما من السماء فى يوم المعركة (ابن شهراشوب، ص ٢٠٩) وأن يبتعث الماء برمى سهم قرب فسطاط زوجاته بكربلاء (ابن رستم الطبرى، ص ٧٤، وانظر ص ٧٢) وأشار بعلامة إلى السماء فنزلت طائفة من الملائكة مستعدة للقتال فى سبيله ولكنه آثر أن يضحى بنفسه. وكان الحسين قادرا على رؤية المستقبل ومعرفة الأسرار. وكان محمد عليه الصلاة والسلام هو الذى أنبأ المحيطين به أو أنبأه هو فى رؤيا بالمصير الذى ينتظره (لقد أنبأ الخمسة [انظر ابن شهراشوب، ص ٢٤٠] بأن الحسين سوف يقتل ظلما كما أنبأ أخاه أيضا وسلالتهما بأنهم سوف لا يحاسبون يوم الدين)، ولكن وحشا كشف للحسين مشاعر أهل الكوفة نحوه: وكان الحسين يعلم مقدما أن عمر بن سعد سوف يلى أمر الجنود من أعدائه (وإنه تنبأ بموته فى قول المفيد، ص ٢٥١، وابن شهراشوب، سنة ٢١٣، وأن موت عمر سيعقب موت الحسين) وأن رأسه سوف يحمل إلى ابن زياد وأن حامله سوف لا يكافأ بأى جزاء (أنظر أيضا المفيد، ص ٢٥١)، ومنع الحسين طائفة من خدمه من أن يرحلوا فى يوم معلوم، فلم يطيعوه

فقتلوا، وأنه كشف للوالى أسماء قاتليهم.

أسماء الحسين وألقابه: (ابن رستم الطبرى، ص ٧٣؛ ابن شهراشوب، ص ٢٣٢). وقد سمى الله تعالى الحسين فى التوراة باسم «شبير»، وفى الأناجيل «طب هارون» أخى موسى، وأنه علم الأسماء التى سمى الله بها أبناء على، وأنه سمى بهذه الأسماء أبناء الحسين نفسه. ومن شاء ثبتا طويلا بألقاب الحسين فى صورة ابتهالات فلينظر ابن شهراشوب، ص ٢٣٢. وكثيرا ما يلقب الحسين وأخوه بـ «حجة الله» على الأرض (أنظر مادة «حجة» وأنظر مثلا المفيد، ص ١٨٩).

آيات من القرآن يفسرها الشيعة بأنها تشير إلى الحسين: لقد أورد ابن شهراشوب (ص ٢٠٦، ٢٣٦) والمفيد (ص ١٩٩) سلسلة من هذه الآيات مثال ذلك **سورة الأحقاف، الآية ١٥ التي جاء** فيها «حملته أمه كرهاً ووضعته كرها» فقد قالت الشيعة إنها تشير إلى فاطمة، إذ حملت بالحسين فأصابها كرب عظيم حين سمعت من النبى عليه السلام بأنه تلقى من ربه العزاء على المصير الذى سوف ينزل بحفيده المنتظر. والحروف الغامضة التى تبدأ بها صورة مريم «كهيعص» قد فسرها الله لزكريا كما يأتى: ك = كربلاء، هـ = هلاك العترة، ى = يزيد، ع = عطشه، ص = صبره. وهذا التفسير إنما هو تفصيل لرواية هى أجنح إلى التشابك (انظر ابن شهراشوب، ص ٢٣٧) وهى جزء من طائفة من المقارنات العجيبة بين مصير الحسين ومصير زكريا (ربما ترجع إلى موضع الرءوس المقطوعة وضعت فى طبق)، فزكريا الذى علم من جبريل أسماء الخمسة قد دهش إذ نطق باسم الحسين فامتلأت عيناه بالدموع، فى حين أنه إذ نطق بسائر الخمسة امتلأت جوانحه بالحبور. وهنالك كشف له الله عن مصير حفيد النبى [ﷺ] فبكى زكريا وتنهد وسأل الله أن يهب له ابنا يجعله يقاسى ألماً يشبه الألم الذى أنزل على حبيبه محمد [ﷺ]، فرزقه الله بيحيا، وكان الحسين فى كل مرحلة من مراحل رحلته من مكة إلى الكوفة، يذكر يحيا. وفى رواية أخرى (ابن شهراشوب، ص٢٣٨، وانظر ص ٢٣٤) أن دم الحسين سيغلى كما غلا دم

زكريا. وأن الله إذ يشاء له أن يهدأ، فإنه تعالى يقتل سبعين ألفاً من المنافقين والكفار والأشرار وأنه فعل مثل ذلك مع يحيا.

أحكام فى الحسين: الناس فى أرجاء العالم الإسلامى يعطفون على الحسين ويوقرونه كل التوقير، وإنما أنصار الحركة الأموية هم الذين يقولون إنه «باغ بعد انعقاد البيعة». ومن ثم فهم يجيزون قتله على يد يزيد، ولكن رأيهم هذا لم يعارضه فحسب أولئك الذين يزدرون الحكم الأموى (أنظر صدى ذلك فى احتجاجات هؤلاء وإنكارهم لصحة بيعة يزيد فى: المقرم، ص١٢ ـ ١٦؛ ومحسن الأمين، ص ٦٧) بل أولئك المسلمون أيضا الذين أبوا أن يعترفوا بأن القتلة قد تصرفوا بوحى من ضمائرهم والتمسوا فى الوقت نفسه المعاذير للإحجام عن لوم الحسين المنتقض على الخليفة أو الصحابة أو التابعين الذين وقفوا موقف الحياد خشية الفتنة (أنظر ابن خلدون: المقدمة، بولاق سنة ١٢٨٤هـ، ص ١٧٧، ١٨١، فصل فى ولاية العهد) وحيال هذا الإكبار للحسين الذى كان يأخذ به المسلمون جميعا لقرابته للنبى[ﷺ] ولاعتقادهم بأنه ضحى بنفسه فى سبيل مثل أعلى، فإنه ليس فى إمكاننا أن نفرق تفرقة واضحة بين آراء السنة وآراء الشيعة، إلا فى بعض الفضائل والمناقب التى ينسبها الشيعة له.

والراجح أن موقف أهل السنة المتعاطف كل التعاطف مع الحسين قد تأثر إلى حد كبير بالروايات المثيرة للشجن التى جمع معظمها أبو مخنف مباشرة أو بطريق إسناد قصير من الكوفيين الذين ندموا على مسلكهم من حفيد الرسول. وكانت هذه الروايات، التى انتشرت وهى مفعمة بمشاعر الكوفيين واصطبغت بصبغة مجموعة أبى مخنف المناصرة للعلوية مناصرة مشهودة، هى أساس روايات المؤرخين المتأخرين، وعن طريقهم ذاعت فى أرجاء العالم الإسلامى.

وليس بين أيدينا كتاب يتخذ مرشدا لآراء جميع فرق الشيعة فى الحسين، وحسبنا أن نذكر هنا الملاحظات الآتية: إن الحسين من حيث هو «إمام» يشارك غيره من الأئمة حقوقهم المختلفة (أنظر Bausani: *La religione*، ص ٣٤٦) وهذا

هو رأى الشيعة الإثنى عشرية، والإسماعيلية والزيدية وغيرهم من الفرق ، وهم كسائر الأئمة الوسيلة بين الله وبين أولئك الذين يدعونه، وبتوسله ينال أتباعه المؤمنون الهداية وتكتب لهم النجاة. وبوصفه واحداً من الخمسة المباركين يحظى مثل أخيه الحسن بنعمة الله وللحسين «حرمة» لأنه حفيد النبى [ﷺ]، ثم إنه رزق صفات شخصية أرفعها صفة التقوى، وآية ذلك حجه ٢٥ حجة على قدميه من المدينة إلى مكة وأداؤه ١٠٠٠ ركعة فى اليوم (وفى هذا العدد الذى يعد كبيراً، انظر محسن الأمين، ص ١٢٤). ومن أجل هذا الاستغراق فى التقوى، فإن الحسين لم يجد من الفراغ إلا القليل ينفقه على أزواجه، ومن ثم قل نسله. ومن الصفات الأخرى التى اتصف بها: كرمه (وثمة قصص كثيرة تؤيد ذلك) وحلمه، وتواضعه وفصاحته (ذكرت للتدليل على ذلك أحاديث وأشعار نظمها) ونذكر آخر الأمر الصفات التى يمكن أن نستقيها من أفعاله، مثل احتقاره الموت، وإبائه لحياة الذل وأنفته وما إلى ذلك (انظر محسن الأمين، ص ١٢٥ ـ ١٣٩، ١٥٢، ١٥٦) ولكن الأساس فى تعظيم الشيعة للحسين هو الدوافع النبيلة التى جعلته يضحى بنفسه فى سبيلها، والحوافز المثيرة للمشاعر التى حملته على أن يتخذ من مغامرته هادياً للناس ونبراسا يقتدون به. والاعتقاد بأن الأئمة يعلمون كل ما كان وكل ما هو كائن، وكل ما سيكون وأن علمهم لا يزيد مع الزمن، يستفاد منه أن الحسين كان يعلم مقدما المصير الذى ينتظره وينتظر أصحابه. ومن ثم خرج من مكة إلى الكوفة وهو مدرك للتضحية التى سيلاقيها وشيكا، ولم يتردد أيما تردد فى الرضوخ لإرادة الله أو الهرب منها. وثمة رواية تقول إن الله دعاه إلى الاختيار بين التضحية والنصر (أعانه على ذلك ملك) وهذه الرواية تزيد من قيمة مغامرته إذ تجعلها عملا إراديا فترفع بذلك من قدرها ارتفاعا عظيما. وتثار مسألة حول غرضه هذا من التضحية بنفسه، والمتون الشيعية واضحة كل الوضوح: لقد بذل الحسين نفسه وأملاكه قربانا لله «ليحى دين جده محمد» و«يفتديه» و«النجاة به من الدمار الذى أراد يزيد

أن يرميه به بمسلكه»، زد على ذلك أنه أراد أن يظهر أن فعل المنافقين مشين وأن يعلم الناس وجوب التمرد على حكم الفاسقين. وصفوة القول أنه أراد أن يكون «أسوة» للجماعة الإسلامية (أنظر على سبيل المثال محسن الأمين، ص ١٣٦، ١٥٢). أما الفكرة التى تقول إن غرضه كان هو أن يفتدى بدمه الناس من آثامهم فيكون بذلك خلاصهم، وأن عمله كان تضحية فداء يخلص به العالم، فإنها بهذه العبارة غريبة على معتقدات الشيعة، وكاتب هذه المادة على الأقل لم يجد أى أثر لها فى المراجع التى رجع إليها. ويمكن أن تكون قد تسللت فى زمن متأخر إلى «التعزيات» والقصائد الحديثة، ذلك أن الانتقال من «التوسل» إلى هذه الفكرة أمر يسير، وربما ساعد على الفكرة التأثر بآراء المسيحيين.

ومن بين الدارسين للإسلام من أهل الغرب نجد أن فلهاوزن Welhausen ولامنس Lammens هما اللذان حكما على شخصية الحسين بعد دراسة مستأنية للمراجع التى توفرت لهما. وقد اهتدى فلهاوزن بحسه الدقيق بالحقائق التاريخية، فرسم صورة جيدة للموقف وللشخصيات. ولكن لم يعلق واحد من هذين الدارسين أية أهمية على الأحاديث والعبارات التى يقال إن الحسين أدلى بها فى مناسبات مختلفة، ويريان أنها وضعت فى زمن متأخر. صحيح أن الراجح أن الرواة قد أعادوا صياغة هذه الروايات أو عدَّلوها، إلا أنه يجب علينا أن نسلم بأننا نخرج منها فى مجموعها ومن الحقائق نفسها، وهى أهم، بصورة رجل يسيطر عليه مثل أعلى (استحداث حكم يحقق مقتضيات الإسلام الصحيح) ويؤمن بأنه على حق، وقد صمم تصميما جازما على أن يبلغ أغراضه، وهو ما نشهده بصفة عامة فى الغيورين على دينهم إلى حد التعصب، ويعجب به ويشجعه أنصار أيضا يرون أن قضيتهم هى قضية الحق. وهذه الصورة هى التى اتخذها الجيل التالى مدفوعا بدوافع عاطفية (التوقير والأسى على مقتله) أو سياسية (الحملة على الأمويين) ويشاركه فى هذا

المؤرخون العرب المتأخرون، الأمر الذى أدى إلى تعظيمه وإلى المكانة الأسطورية له عند الشيعة.

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات جـ٢، ص٨٩: جـ ٣ ـ ١، ص ٢١، ٢٦، ١٥٢، جـ٥، ص ١٠٧، ١٢٥، ١٧٦، جـ٨، ص ٢٠٤ (المراجع الكثيرة الأخرى [انظر الفهرس] تتصل بحقائق معروفة كل المعرفة أو غير مهمة فى سيرة الحسين).

(٢) البلاذرى: أنساب الأشراف، مخطوط بباريس، وفيه نبذ عن سيرته، انظر ورقة ٣٤٧ وجه ـ ٤٣٨ ظهر، ٦٣٢ ظهر، ٦٣٣ وجه، وانظر عن أحاديثه، ورقة ٦٣٣ وجه، وعن الدعوات الموجهة إليه من الشيعة قبل وفاة معاوية وبعدها: ص ٦٣٣ وجه ٦٣٥ وجه ٦٣٧ ظهر ـ ٦٣٨ ظهر، ٦٦٦ ظهر؛ صلاته بمعاوية، ورقة ٦٣٤ وجه، ٦٣٥ وجه، ٦٣٦ ظهر؛ إنكاره لبيعة يزيد، ورقة ٦٣٦ ظهر ووجه، الحسين ومروان، ٦٣٥ وجه، الحسين والوليد، ورقة ٦٣٦ ظهرووجه، ورقة ٦٣٦ ظهر ووجه، ٦٣٧ ظهر، الحسين فى مكة، ورقة ٦٣٦ وجه، والحسين وابن الزبير ٦٣٩ وجه، ٦٤٠ ظهر؛ مسلم فى الكوفة، ورقة ٤١٧ وجه ـ ٤١٨ ظهر، ٤١٩ ظهر، ٤٢٣ظهر، ٦٦٦ ظهر ـ ٦٦٧ ظهر؛ قرار الحسين بالانتقاض على الخليفة ومحاولات شخصيات شتى لحمله على العدول عن ذلك، ورقة ٦٣٢ ظهر ـ ٦٣٣ وجه، ٦٣٦ وجه ـ ٦٤٠ ظهر؛ رسالة من الحسين إلى أهل البصرة، ورقة ٤١٨ وجه، خروجه من مكة والحوادث التى وقعت حتى لقائه بالحرّ، ورقة ٤٢٢ ظهر، ٦٣٩ وجه ـ ٦٤٢ وجه، ٦٦٦ وجه؛ الحوادث منذ هذا اللقاء ووصول ابن سعد، ورقة ٦٤٢ وجه ـ ٦٤٥ وجه حتى ١٠ من المحرم، ورقة ٦٤٥ وجه ٦٥٠ وجه، ٦٦٧ ظهر؛ المعركة، ورقة ٦٥٠ وجه ـ ٦٥٩ ظهر، ٦٦٧ ظهر؛ بعد المعركة، والقصائد إلخ. ورقة ٦٥٩ وجه ـ ٦٦٨ ظهر.

(٣) الطبرى، من مولد الحسين حتى وفاة على، جـ١، ص ١٤٣١، ٣، ١٤، ٢٤١٣، ٢٨٣٦، ٢٢٩٣، ٣٣٤٧، ٣٣٦، ٣٤٦١ ـ ٣٤٦٤؛ جـ ٢، معارضته للاتفاق بين الحسن ومعاوية، ص ٣،

انتقاله من الكوفة للمدينة، ص ٩، إنكاره لبيعة يزيد قبل وفاة معاوية وبعدها، ص ١٧٦، ١٩٦، ٢١٦ ـ ٢٢٣، ٢٢٧، الحسين فى مكة، ص ٢٠٠؛ دعوات تلقاها من الشيعة، ص ٢٢٧، ٢٣٣ ـ ٢٣٥، ٢٨٤؛ قرار الحسين بالانتقاض على الخليفة ومحاولات إثنائه عن ذلك، ص ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٧١ ـ ٢٧٦، ٢٨٩؛ مسلم فى الكوفة، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩، ٢٣٢ ـ ٢٤٠ ـ ٢٤٢ ـ ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٨٤؛ رسالة إلى أهل البصرة ومعقباتها، ص ٢٤٠؛ خروج الحسين والحوادث حتى لقائه بالحرّ، ص ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٦ ـ ٢٨٥، ٢٩٦ ـ ٣٠٨، حتى العاشر من المحرم، ص ٢٨١، ٢٨٥، ٣٠٨ ـ ٣٢٥؛ المعركة ومقتل الحسين، ص ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩٥، ٣٢٥ ـ ٣٤٨، ٤٣٩ ـ ٣٦٧؛ بعد المعركة؛ وقائع خارقة وأشعار إلخ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٤، ٢٨٦، ٣٤٨، ٣٦٧، ٢٣٩، ٤٠٨، ٤٣٥؛ ثبت بالطالبيين الذين قتلوا فى كربلاء، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٨؛ فضائل الحسين أشاد بها ابن الزبير، ص ٣٩٥؛ ندم شيعة الكوفة، ص ٤٩٧ ـ ٥١٣؛ الحوادث المتأخرة، انظر الفهرس.

(٤) ابن قتيبة؛ الإمامة والسياسة، القاهرة سنة ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٧م، جـ١، ص ١٦٥، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤ ـ ١٨٨، ٢٠٤ ـ ٢٠٦، جـ ٢، ص ٣، ٤ ـ ٨.

(٥) الدينورى: الأخبار الطوال، ص ١٩٤، ٢٠٩، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٤١ ـ ٢٧٢، وانظر الفهرس.

(٦) اليعقوبى، جـ ٢، ص ٩١، ١٧٥، ٢٠٠، ٢٧٠، ٢٨٧ ـ ٢٩٣، والفهرس.

(٧) المبرّد: الكامل، ص ٥٥٧، ٥٨٠.

(٨) البيهقى: المحاسن، طبعة شوالى Schwally ص ٥٥ ـ ٦٤.

(٩) ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة سنة ١٢٩٣هـ، جـ٢، ص ٣٠٣، ٣٠٥ ـ ٣١٠ فى كتاب العسجدة الثانية.

(١٠) المسعودى: مروج الذهب، جـ٤، ص ١٥٧، ٢٧٢، ٢٧٩، ٢٨١، ٣١٣، ٣٣١، ٣٧٤، ٤٣١، جـ ٥، ص ٢، ١٩، ١٢٧ ـ ١٤٧، ١٥٠، ١٥٨ والفهرس.

(١١) أبو الفرج الإصفهانى: مقاتل الطالبيين، طبعة السيد صقر، القاهرة سنة ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩، ص ٧٨ - ١٢٢، والفهرس.

(١٢) المؤلف نفسه: الأغانى، طبعة بولاق سنة ١٢٨٥هـ، جـ ١٤، ص ١٦٣؛ جـ ١٦، ص ٦٨، جـ١٩، ص ٣٤، ٤٧، والفهرس.

(١٣) ابن عبد البر: الاستيعاب، ص ١٤٦، رقم ٥٦٦.

(١٤) ابن عساكر: التاريخ الكبير، دمشق سنة ١٣٢٩ - ١٣٣٢ هـ، جـ٤، ص ٣١١ - ٣٤٣.

(١٥) ابن بدرون؛ شرح قصيدة ابن عبدون، طبعة دوزى Dozy، ليدن سنة ١٨٤٦، ص ١٦٢ - ١٦٧.

(١٦) ابن حجر: التهذيب، جـ٢، ص ٣٤٥ - ٣٥٧، رقم ٦١٥.

(١٧) ياقوت: المعجم، جـ ٣٠، ص ٥٣٩، مادة الطفّ.

(١٨) ابن الأثير، جـ٤، ص ٩ - ١٦ (مسلم فى الكوفة ص ١٦ - ٣٠)، ص ٣٠ - ٣٦، ٣٠ - ٨١، والفهرس.

(١٩) المؤلف نفسه: أسد الغابة، جـ١، ص ١٨ - ٢٣.

(٢٠) البياسى: كتاب الإعلام بالحروب فى صدر الإسلام، مخطوط بباريس، جـ٢، ص ١٧، ٣٥ - ٦١.

(٢١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ، جـ١، ص ١٧٢، ٢٧٨، ٢٨٣؛ جـ ٢، ص ٢٨٥؛ جـ٤، ص ٤٨٤.

(٢٢) الفخرى طبعة درنبورغ Derenbourg، ص ١٥٨ - ١٦١، والفهرس.

(٢٣) الذهبى: التاريخ، القاهرة سنة ١٣٦٧ - ١٣٦٩هـ، جـ٢، ص ٣٤٠ - ٣٥٣.

(٢٤) ابن الأثير: البداية والنهاية، القاهرة سنة ١٣٤٨ - ١٣٥٥، جـ ٨، ص ١٤٩ - ٢١١.

(٢٥) ابن خلدون: كتاب العبر، جـ٣، ص ٢١ (قصة مغامرة الحسين غير كاملة لوجود خرم فى المخطوط الأصلى).

(٢٦) العقاد: أبو الشهداء الحسين ابن على، القاهرة من غير تاريخ (طبع بعد سنة ١٣٧٠هـ = ١٩٥١م).

(٢٧) وانظر الأحاديث فى الحسن والحسين جميعا وفى الحسين وحده: المتقى الهندى: كنز العمال، جـ ٦، ص ٣٨٦٩ ـ ٣٩٢٥، ٣٩٣٦ ـ ٣٩٤٨.

(٢٨) وانظر مراجع أخرى: L. Caetani: *Chronographia islamica*، ص ٦٨٧ (عن سنة ٦١ هـ، فصل ٨)، وفى الملاحظات الواردة فى كتاب المقرم المذكور بعد.

مصادر شيعية متقدمة:

(١) ابن رستم الطبرى دلائل الإمامة، النجف سنة ١٣٦٩ هـ= ١٩٤٩، ص ٧١ ـ ٨٠.

(٢) الشيخ المفيد: الإرشاد، النجف سنة ١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م.

(٣) ابن شهراشوب: مناقب آل أبى طالب، النجف، سنة ١٣٧٦هـ = ١٩٥٦م جـ ٢ ص ٣٠٦ ـ ٣٧٢.

(٤) ابن طاؤس الطاؤسى، على بن موسى، صاحب النص الذى نشر مترجما بعنوان *Der tod des Husein ben Ali und die Rache, Ein Arabischen historischer Roman, aus dem* ترجمة ف. فستنفلد E. Wuestenfeld كوتنكن سنة ١٨٨٣ فى *Abh. G. Gôtt.* جـ ٣٠.

(٥) ابن الصباغ المالكى على بن محمد: الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة، النجف سنة ١٣٨١هـ = ١٩٦٢م، ص ١٥٦ ـ ١٨٦.

(٦) محمد باقر المجلسى: بحار الأنوار، جـ ١٠، طهران سنة ١٣٠٥، معلومات عن الحسن والحسين جميعا، ص ٦٦ ـ ٦٩، وعن الحسين وحده، ص ١٤٠ ـ ٣٠٠.

مصادر شيعية حديثة:

(١) محسن الأمين العاملى: أعيان الشيعة، جـ ٤، بيروت سنة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م، ص ١٢١ ـ ٤٠٥ (رواية تغطى من الحوادث أكثر من رواية الطبرى، وتحاول محاولات متزنة بعض الشيء فى النقد مع ذكر كثير من المصادر السنية والشيعية ولكنها لا تحدد بالدقة المراجع) وفى الرواية الخاصة بمغامرة الحسين لا تظهر فيها إلا تفصيلات قليلة تنزع منزع الشيعة ونجد ذكر لكرامات الحسين فى ص ٣٠٢ ـ ٣١٠، ٣٤٨ ـ ٣٥١.

(٢) فـهمى عـويس: شهـيد كـربلاء الإمام الحـسين بن على ابن أبى طالب، القاهرة سنة ١٩٤٨، ص ١٠٠ ـ ٢١٧.

(٣) عـبـد الرزاق الموسـوى المقـرم: مقـتل الحسـين عليه السـلام أو حديث كـــربلاء، النـجف سنـة ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٦ (مع شواهد من المراجع).

(٤) محـمد مـهدى بن عـبد الـهادى المازندرانى الحـائرى: معالى السـبطين فى أحـوال الحسن والحـسـين، النجف سـنة ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠م، ص ٦٠ ـ ٤٦٥؛ جـ٢ ص ٤٦٨ ـ ٨٠٤ وهو كتاب يحـتـوى عـلى الكثـيـر من الـبـيـانات الأسطورية.

مصادر لعلماء غربيين:

(١) A. Mueller: - *Islam in Morgen und Abendlan* برلين سـنة ١٩٨٥، جـ١، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٥.

(٢) J. Wellhausen: *Die religioes Oppositionsparteien im alten Islam* برلين سنـة ١٩٠١ فى Phil-Hist. Klasse: *Abh. d. G. Goett,* جـ٥ ـ ٢، ص ٦١ ـ ٧١.

(٣) المؤلف نفـسـه: *Das arabische Reich*، ص ٨٩، ٩١ (= فى التـرجـمـة الإنـجليزية ص ١٤١، ١٤٥).

(٤) H.Lammens: *Mo'awia* ص ١٢٣ ـ ١٢٥، ١٤٥، ١٨٢.

(٥) المؤلف نفسه: *Le Califat de Yazid ier* فى *Mélangesde de la faculte orientale, de Beirut*، جـ ، سـنة ١٩١١، ص ١١٦، ١٢٩ ـ ١٨٠ (فصلة، ص ١٣١ ـ ٨٢).

(٦) M. D. Donaldson : *The shi'ite religion, a history of Islam in Persia and Irak* لندن سنة ١٩٣٣، الفـهـرس مـادة إمام (٣).

(٧) A.Bausani: *Islamica Religione* فى *Le Civilta dell, Oriente* رومـــا سنة ١٩٥٨، جـ٣، الفهرس.

(٨) المؤلف نفـسه: *Persia religiosa*، ميلان سنة ١٩٥٩، ص ٤١٢ ـ ٤٣٧.

خورشيد [فتشيا ڤاليرى L.Veccia Vaglieri].

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٣٦٤٩

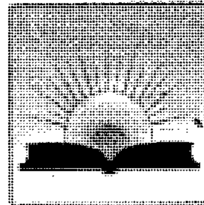
I.S.B.N 977-01-4737-7

موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثالث عشر

الحسين بن على - حكيم

مركز
الشارقة
للابداع
الفكري



أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

الحسين بن على

باى تونس (١٧٠٥ ـ ١٧٣٥ م) ورأس الدولة الحسينية، وهو ابن رجل يونانى أسلم. كان الحسين يلى فى أثناء الغزو الجزائرى الذى حدث سنة ١٧٠٥ ـ ١٧٠٦ منصب أغا، وقد انتخبه الأغوات باياً على تونس بعد القبض على الداى إبراهيم، بينما اختير محمد خوجه داياً فى ٢٠ ربيع الأول سنة ١١١٧ (١٠ يوليو سنة ١٧٠٥)؛ ورد الحسين الجزائرين ثم تخلص من خوجه محمد فقتله هو وإبراهيم الداى السابق الذى كان قد أطلق سراحه، ورزق بعيد ذلك بولد من سبيَّة من أهل جنوة، فعقد مجلساً خاصاً لهذا الغرض وحمله على أن يقرر انتقال السلطة من بعده إلى ذريته (عام ١١٧٠ م).

واجتهد الحسين طوال حكمه فى أن يكون على صلة حسنة بالدول الأوروبية، وكان موضع سره رجلاً فرنسياً يقال له راينو (Raynaud)، فعقد المعاهدات مع فرنسا فى سنتى (١٧١٠)و ١٧٢٨) وانجلترة (١٧١٦) وأسبانيا (١٧٢٠) وهولاندة (١٧٢٨) والنمسا (١٧٢٥)، إلا أنه لم يفلح فى القضاء على القرصنة. وأكرهت هجمات القراصنة الفرنسيين على أن يسيِّروا أسطولا إلى القلعة مرتين (سنة ١٧٢٨ وسنة ١٧٣١).

وانتشر السلام واستتب الأمن فى ربوع البلاد فى أول حكم الحسين وتمتع أهل البلاد بأمن لم يستمتعوا به منذ أمد طويل؛ ويقول محمد الصغير ابن يوسف إن الطرق كانت مأمونة، والأرض مزدهرة، وعمرت البيوت والحدائق ثانية، وشيدت عدة قصور فى البلاد، وهو أمر لم يحدث من قبل قط، وقام الباى نفسه بأعمال عظيمة فجدد أسوار القيروان وحسن قناطر تونس المعلقة وشيد الجسور وأنشأ الخزات ثم بنى المساجد والمدارس فى صفاقس والسوس وتونس (مسجد بردو والمدرسة الحسينية)؛ غير أن تونس عانت منذ سنة ١٧٢٩ اضطرابات شديدة، ذلك أن على باشا أخى الباى كان ساخطاً لطرده من الحكم فهرب من تونس ومعه ابنه يونس وأثار فتنة بين القبائل فى داخل البلاد، إلا أن حسيناً هزمه ففرَّ إلى الجزائر حيث حبسه الداى كُرَبدْى ولكن خليفته إبراهيم أطلق سراحه، وهاجم

تونس بالاتفاق معه، وهزم الحسين فى سمنجة (٤ سبتمبر سنة ١٧٣٥) لتخلى بعض جنده العرب عنه، فأكره على الارتداد إلى القيروان، على حين دخل على تونس وجعل الناس ينادون به باياً بعد أن وعد بأداء جزية سنوية إلى الجزائر، وأخذ الحسين فى إعداد العدة للهجوم مرة أخرى فهزم يونس بن على فى ٣ نوفمبر سنة ١٧٣٥ ثم تقدم حتى بلغ أسوار تونس ولكنه لم يجرؤ على اقتحام المدينة، فعاد إلى القيروان إلا أن جند يونس حاصرته فيها خمس سنوات، واقتحموا المدينة فى ١٦ صفر سنة ١١٥٢ (١٨ مايو سنة ١٧٤٦) واستولوا عليها، وأفلح الحسين فى الهرب إلا أن فرسان العدو أرجعته فقطع يونس رأسه.

المصادر:

(١) محمد الصغير بن يوسف: المشرع الملكى؛ ترجمة V. Sorres & Les-ran باريس ١٩٠٠

(٢) Rouseau : *Annales Tunisiennes* ، الجزائر ١٨٦٤، الفترة الرابعة، ص ٩٣ وما بعدها ـ وانظر أيضاً مادة «تونس»

خورشيد [إيفر G. yver]

الحسين بن على

أمير مكة والحجاز وشريفها الأكبر من سنة ١٣٢٦ إلى سنة ١٣٣٥ هـ (١٩٠٨ ـ ١٩١٦ م)، وملك الحجاز من سنة ١٣٣٥ إلى سنة ١٣٤٣ هـ (١٩١٦ ـ ١٩٢٤ م)، وهو الابن الأكبر للابن الثانى لعلى ابن الأمير المشهور محمد بن عبدالمعين بن عون الذى توفى سنة ١٢٧٥ هـ (١٨٥٨ م) وكان أول أمير شريفى لمكة من أسرة العبادلة من فرع عون من الأشراف الذين سيطروا أمداً طويلاً أن يستعيدوا إمارة مكة كادوا ينجحون، إلا أن سلالة محمد بن عون ظلوا فى الواقع يحتفظون بهذه الإمارة حتى اختفت من الوجود.

ولد الحسين فى استانبول سنة ١٢٧٠ هـ (١٨٥٣ م) أو ١٢٧٣ هـ (١٨٥٦ م) وقضى جزءاً من شبابه فى الحجاز وجزءاً فى استانبول حيث ظل بعد سنة ١٣١١ هـ (١٨٩٣ م) مقيماً دائماً فيها ومحتجزاً سياسياً. وكان الحسين يجيد اللغتين العربية والتركية، كما كان محدثاً وكاتباً فياضاً معسول الكلام، يجمع بين العناد والغموض،

ويتصف بمزاج آسر وسحر أخاذ، وقد نبه ذكره فى مجتمعه المحلى واكتسب الصفات التى أبرزها من بعد فى توليه المناصب الرفيعة. وتعلم أبناؤه الأربعة تعليمًا تركيًا، ولكنهم بفضل شخصية أبيهم المسيطرة أمضوا أيضًا فترات طويلة فى بلاد العرب، بل إن أباهم نفسه قد عين عضوا فى مجلس الدولة العثمانى وتنقل بنجاح وقبول فى أعلى الوظائف وفى دوائر القصر.

وكان من آثار الثورة التركية سنة ١٣٢٦هـ (١٩٠٨م) أن نفى أمير مكة الحاكم على بن عبدالله ابن العم الأول للحسين. ووقعت الخلافة على عم عبدالله باشا، ولكن عبدالله كان شيِّخ ونزل به مرض خطير قبل أن يغادر استانبول. ومضت بعد ذلك أيام قلق وترقب تراوح الأمر فيها بين فرع عون وفرع زيد، وحظى الحسين مرشح عون بتأييد المشايع المشهور للانجليز الصدر الأعظم كامل باشا، فعين السلطان الحسين (حلمى كامل بايور: صدر أعظم كامل باشا، أنقرة سنة ١٩٥٤، ص٢٨٧ وما بعدها) وقوبل الحسين باحتفال فخم فى جدة ومكة فى الأيام الأخيرة من سنة ١٣٢٦ هـ (١٩٠٨م).

ووجد الأمير الجديد نفسه فى موقف غاية فى الدقة حيال الوالى التركى للحجاز، فأظهر الحسين أول الأمر كل أمارات الولاء لمولاه الخليفة السلطان. وامتشق الحسام فى وجه المتمردين الإدريسين فى عسير، فاحتل أبها وحاول محاولة فاشلة فى غزو جزء من قصيم ليوطد دعائم حقوق قبلية. ومع ذلك فإن الحسين، فى أثناء تلك السنوات، كان يحقق فى وقت واحد أطماحًا شخصية له تناقض كل المناقضة ولاءه لتركيا، كما كان يصر على أن يحصل على كل شئ، بل أكثر من كل شئ يدعم المزايا الخاصة بمركزه. وأعاق بل منع فى النهاية معتمدًا على فعال قبلية، مد سكة حديد الحجاز جنوبًا من المدينة ونجح فى مقاومة المحاولات التركية لتحييد إدارة الولاية وفرض التجنيد عليها، وكان يثبت مركزه الشخصى بإقامة ولائم يومية على نطاق مسرف لاجتذاب القلوب، بل هو قد عمد، سرًا، إلى

الاتصال بالجماعات العربية السرية فى سورية ومصر التى تعمل لإقامة حكم وطنى فى الولايات العربية. وأجرى ابنه الثانى عبدالله اتصالات مع البريطانيين فى مصر يعجم فيها عودهم.

فلما قامت الحرب العالمية الأولى سنة ١٣٣٣هـ (١٩١٤م) استأنف الحسين اتصالاته المذكورة، وتبلورت أفكاره الخاصة بالتوسع العربى والشخصى وفوت ما طلبه الأتراك من إمداد مولاهم الخليفة بقوات عربية تعينه. ووجد نفسه عاجزاً عن تأييد إعلان الجهاد باسم الخليفة فى مكة والمدينة. ووثق صلاته بدمشق عن طريق ابنه فيصل والبريطانيين فى مصر عن طريق مبعوثين سريين. وانتهت هذه الصلات بما يسمى «رسائل مكماهون» التى تبادلها مع السير هنرى ماكماهون المندوب السامى البريطانى فى مصر. وهذه الرسائل تعبر فيما يظهر عن اتفاق بريطانى عربى واسع خطير بالنسبة إلى غموضه الخالى من الحسم. وقد اشتدت النزعة إلى إعلان ثورة عربية على الأتراك؛ بما قام به الأتراك من أعمال القمع للعرب فى سورية، وزادت هذه النزعة بما لا يقل عن ذلك على إثر وعود البريطانيين بمعاونة هذه الثورة على الفور بالسلاح والمال. وفى أواسط الصيف من عام ١٣٣٥ هـ (١٩١٦ م) أعلن الحسين بن على الثورة وبدأت الاشتباكات العسكرية على النمط الصحراوى العربى وطرد الأتراك من مكة، ثم من جدة بعيد ذلك، ومن الموانىء الصغيرة على البحر الأحمر، وما انقضت على ذلك فترة قصيرة حتى طردوا أيضاً من الحجاز بأسره إلا المدينة. وفى أواخر الخريف أعلن الحسين نفسه «ملكاً على البلاد العربية»، وهو لقب لم يرض عنه الخلفاء (بريطانيا وفرنسا وإيطاليا) واستبدلوا به «ملك الحجاز».

ولما امتد القتال إلى ما وراء الحجاز عامة، واشترك البريطانيون خاصة بضباطهم ومؤنهم وأموالهم وموظفيهم اشتراكاً جعل لهم اليد العليا فى القوات العربية، عجز الملك الحسين عن السيطرة على مجرى الحوادث أو

الخطط بل عجز أيضاً عن تقدير هذا المجرى، واضطر إلى عدم الاشتراك فى كثير من الأمور أو الإسهام بنصيب فيها اللهم إلا النقد من بعيد وما كان يتاح له بفضل ابنيه الناشطين عبدالله وفيصل من أثر ضئيل فى هذه الأمور. وبقى فى مكة، شخصية مسيطرة فيها، فصيح اللسان، سريع الغضب، يزداد بعده عن حقائق الأمور مع الأيام. ليس له وزن كبير فى عالم عربى لم يعد يهتم به الا اهتماماً أقل مما كان يرجو. وانتهت الحرب العالمية سنة ١٩١٨ وظل هو يحلم بمملكة عربية متحدة يحكمها هو. على أن أحلامه سرعان ما بددها سير الحوادث فى الشرق وموقف الحلفاء من أطماعه الواسعة. ولو أن هذه الحقائق لم تكن تغيب تماماً عن فطنته. وكان احتلال الحلفاء لجميع سورية والعراق بحدودهما الجغرافية والتدابير الواردة فى معاهدة سيكس بيكو المعقودة سة ١٩١٦ تحول دون قيام حكم عربى فعال. وقد طبع البولشفيك هذه المعاهدة فى نوفمبر سنة ١٩١٧ وأبلغ الحلفاء حسيناً بأحكامها العامة على الأقل فى مايو من تلك السنة (The Amir... ; Dawn) ص ١٣). وكان الحسين أعجز من أن يؤثر فى هذه التطورات، ويؤثر فى أعمال ابنيه نفسيهما، بل هو قد كان أكثر نائياً عن كل ما أخبر به بإجراءات الصلح فى فرساى، حيث لم تلق مطالب العرب إلا عناية قليلة. والحق أن حسيناً كان أعجز من أن يلعب أى دور فى الأمور التى تدور خارج الحجاز منذ سنة ١٣٣٧ هـ (١٩١٨ م).

وقد أصبح سوء إدارته لمملكته حديث الناس، ذلك أنه عجز عن أن يبسط حكمه على أى جزء آخر من بلاد العرب، ورفض فى غضب الانتدابات التى فرضت على الأقاليم العربية الشمالية، وأبى أن يصدق على معاهدة الصلح. وتشاحن مع مصر حول الاتفاقات المنظمة لفريضة الحج، وأخطر من هذا نزاعه لسلطان ابن سعود فى أواسط الجزيرة العربية على القبائل والواحات واللاجئين. وكانت ثالثة الأسافى إدعاءه الخلافة وهو فى زيارة لعمان سنة ١٣٤٣ هـ (١٩٢٤) فى الوقت الذى ألغى فيه الأتراك هذا

المنصب. ولم يرض عن خلافته إلا أقلية صغيرة من العرب، بل إن هذا الادعاء أثار معارضة قوية ولم يزد فى هيبته شيئاً (انظر حملة رشيد رضا عليه التى استشهد بها قدروى فى مجلة الجمعية الأسيوية، سنة ١٩٦٣، ص ٢١٥).

وحلت نهايته على يد الأتباع الوهابيين لابن سعود، وقد هاجمهم حسين بلا داع. وقام هؤلاء هم وأصحاب نزعات دينية قوية مناهضة للتقاليد وممن أصابهم الحسين بقروح بالانتقام منه ففروا من الحجاز قبل ستة أشهر من ادعائه الخلافة وأطاحوا بقواته حتى بلغوا أسوار مكة وأرغموا الملك الشيخ على النزول عن العرش لصالح ابنه الأكبر على والاعتكاف فى جدة، ثم نقل بسفينة بريطانية إلى العقبة. وحمل الحسين معه جميع ثروته التى كانت تقدر فى الرأى السائد ببضعة ملايين من الجنيهات الإنجليزية ومعظمها من النقود الذهبية معبأة فى صفائح البترول.

وبعد بضعة أشهر قضاها الملك السابق فى العقبة نقله طراد بريطانى إلى قبرص حيث قضى معيشة هادئة فى بيت خلاوى بنيقوسيا. ورافقه إليها ابنه الأصغر زيد، وكان سائر الأبناء يزورونه على فترات. وكان مزاجه مزاج من تحرر من الوهم وامتلأ قلبه بالمرارة. ولكنه كان يجد متعته فى الحديث وفى خيوله. وأصيب الحسين بالسكتة سنة ١٩٣٠ فانتقل أو نقل، عن طريق بيروت إلى بلاط ابنه عبدالله فى عمان حيث توفى فى منتصف الصيف من عام ١٩٣١. ودفن فى الحرم الشريف بالقدس.

المصادر:

تجد أكثر الدراسات تفصيلا عن دور الحسين السياسى فى:

(١) G.Ernest Dawn: *The Emir of Mecca- al-Husayn ibn Ali and the origin of the Arab revolt* فى *Proc. American Philosphical Society*، جـ ١٠٤، سنة ١٩٦٠، ص ١١ ـ ٣٤.

(٢) المؤلف نفسه: *Ideological influences in the Arab revolt* فى *The world of Islam Studies in honour of Philip Hitti*، لندن سنة ١٩٥٩، ص ٢٣٣ ـ ٢٤٨.

وانظر عن المصادر والوثائق العربية.

(٣) The Arab Awak: G.Antonius، ing ، لندن ١٩٤٨

(٤) أمين سعيد: الثورة العربية الكبرى، ثلاثة مجلدات، القاهرة سنة ١٩٤٣

(٥) الملك عبدالله الأردنى: مذكراتى، القدس سنة ١٩٤٥ (اقتباس باللغة الإنجليزية بقلم L. Khuri : Memoirs of King Abdullah نيويورك سنة ١٩٥٠

(٦) حافظ وهبة: جزيرة العرب فى القرن العشرين، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٤٦.

وتجد شواهد مما شارك به الآخرون فى الحوادث فى

(٧) T.E Lawrence : Seven Pillars of Wisdom، لندن سنة ١٨٣٥

(٨) R.Storrs : Orientations، لندن ١٩٣٧

(٩) Ahmed Djemal Pasha : Memoris of a Turkish Statesman 1913 -1919 لندن سنة ١٩٢٢

(١٠) E. Brémond : Le Hedjaz dans la guerre mondiale، باريس سنة ١٩٣١

(١١) وثائق فى Documents on British, OM, R.M.M Foreign policy وخاصة E. Rossi: Documenti sull' origine e gli sviluppi della questions araba 1875-1944، روما سنة ١٩٤٤.

وثمة كتب حديثة أخرى

(١٢) S.de Gaury : Rulers of Mecca لندن سنة ١٩٥١

(١٣) E. Kedourie : England and the Middle East 1914-1921، لندن سنة ١٩٥٦

(١٤) المؤلف نفسه: Cairo and Khartoum on the Arab Question 1915-1918 فى Historical Journal، جـ ٧، سنة ١٩٦٤، ص ٢٨٠ ـ ٢٩٧

(١٥) Z.N. Zeine : Arab - Turkish relations and the emergence of Arab nationalism، بيروت سنة ١٩٥٨

(١٦) المؤلف نفسه : The struuggle for Arab independence، بيروت سنة ١٩٦٠

(١٧) *The Hashemite* : J. Morris *Kings*، لندن سنة ١٩٥٩

(١٨) عبدالكريم غرائبه: مقدمة تاريخ العرب الحديث، دمشق سنة ١٩٦٠، ص ٣٢٣ ـ ٣٥٠

(١٩) *Egypt and the Fertile* : P.M.Holt *Crescent* 1516-1922 ، لندن سنة ١٩٦٦، ص ٢٦٢ ـ ٢٩٢

خورشيد [لونكريكك S. H. Longrigg]

حسين كامل

(١٨٥٣ ـ ١٩١٧): سلطان مصر تحت الاحتلال البريطانى، وقد حكم من ديسمبر سنة ١٩١٤ إلى أكتوبر سنة ١٩١٧، وهو ابن الخديوى إسماعيل، ولد فى القاهرة، ولما بلغ الثامنة التحق بمدرسة قصر المنيل التى أنشأها والده ليتعلم فيها بخاصة أولاده وأولاد الأعيان. وفى سنة ١٨٦٧ صحب والده فى رحلة إلى إستانبول لزيارة السلطان العثمانى. ولم يلبث أن زار بعد ذلك باريس لدى نابوليون الثالث.. وعاد بعد مدة قصيرة إلى مصر ليحضر افتتاح قناة السويس سنة ١٨٦٩، ثم أرسل فى مهمة دبلوماسية إلى فيكتور عمانوئيل ملك إيطاليا فى فلورنسة. وفى سنة ١٨٧٠ عاد إلى مصر ليقيم فيها إقامة دائمة وولى سلسلة من المناصب فى الإدارة. وأقام فى طنطا فترة بوصفه مفتشا للدلتا، وأشرف على النهوض بقنوات الرى فى هذه المنطقة. وكذلك خدم مرات عدة فى وزارات المعارف والأوقاف والأشغال العمومية، والداخلية والمالية.

ولما عزل والده إسماعيل سنة ١٨٧٩ ذهب معه إلى منفاه فى نابلى حيث أقام ثلاث سنوات، وعاد إلى مصر بعد ثورة عرابى باشا سنة ١٨٨٢.

وفى عهدى الخديوى توفيق (١٨٨٢ ـ ١٨٩٢)، والخديوى عباس الثانى (١٨٩٢ ـ ١٩١٤) صرف معظم وقته فى أعماله الخاصة ومصالحه الزراعية، وعمل فى مجالس إدارة كثير من

الشركات الأجنبية مثل سكة حديد الدلتا. على أن خير ما أسداه من فضل هو نهوضه بالزراعة فى مصر، فقد أنشأ الجمعية الزراعية الخديوية التى كان لها شأن هام فى تنظيم وزارة الزراعة سنة ١٩١٣. وقد نظم حسين قبل ذلك المعرضين الزراعيين فى الإسكندرية (سنة١٨٩٦) وفى القاهرة (سنة ١٨٩٨)، كما نظم معرضا صناعيا زراعيا سنة ١٩٠٠، وأنشأ فى دمنهور مدرسة تجارية صناعية بمعاونات خاصة تبرع بها أشخاص. وكذلك نشط حسين إلى تنظيم النقابات الزراعية. ورأس مدة قصيرة مجلس شورى القوانين والمجلس التشريعى، ولكنه استقال من المجلسين سنة ١٩٠٩ إثر الأزمة التى نشأت حول مد امتياز قناة السويس. وقضى حسين الفترة السابقة على إقامته سلطانًا لمصر فى ديسمبر سنة ١٩١٤ منشغلا بصفة خاصة فى إدارة أملاكه الزراعية الواسعة والعمل فى عدة مؤسسات خيرية مثل الجمعية الخيرية الإسلامية وجمعية الإسعاف.

وقد أعلنت تركيا، وهى الدولة التى تتبعها مصر، الحرب على بريطانيا العظمى سنة ١٩١٤. وشكت بريطانيا فى أن الخديوى الشاب عباس حلمى الثانى يتعاطف مع تركيا فضلا عن معرفتها بنشاطه السابق فى تأييد الوطنيين فى مصر الذين كانوا يعادونها، فبدأت السلطات البريطانية يوم ١٨ ديسمبر سنة ١٩١٤ فى إعلان الحماية على مصر . وانتهت سيادة تركيا على مصر من جميع النواحى العملية. وعزلت بريطانيا فى الوقت نفسه عباساً الذى كان وقتذاك فى تركيا، من خديوية مصر، وأقامت الأمير حسين كامل أقدم الذكور من أسرة محمد على سلطانا على مصر.

وكان قبول حسين كامل للسلطنة فى هذه الظروف خطوة سياسية محفوفة فى نظره بالمكاره. فقد قوبلت توليته بمعارضة العناصر الوطنية فى

البلاد إذ رأوى أن قبول حسين للسطلنة فى ظل الاحتلال البريطانى والحكومة العسكرية والحماية البريطانية مهانة قومية. بل إن كثيرا من هذه العناصر قد رأوا قبوله خيانة عظمى ارتكبها فى حق الدولة العثمانية المسلمة فى حربها مع بريطانيا الكافرة. على أن رفض حسين لمنصب السلطان كان خليقا بأن يهدد من استمرار بيت محمد على فى الولاية على مصر.

وهذا الموقف مقترناً بالصعوبات الناشئة من ظروف الحرب أدى إلى تدهور حالة الأمن العام فى البلاد. فكانت سنة ١٩١٥ سلسلة من أعمال الإرهاب استهدفت أعضاء فى الحكومة المصرية بل السلطان نفسه. ونظر غلاة الوطنيين إلى السلطان وحكومة الحرب التى رأسها حسين رشدى باشا نظرتهم إلى أدوات فى يد سلطات الاحتلال البريطانى تستخدمها فى مواصلة الحرب. زد على ذلك أن هؤلاء الغلاة عدوا السلطان وحكومته قد خرجوا على إجماع الأمة الإسلامية، وازدادت المصاعب وأسباب التضييق التى فرضتها مقتضيات الحرب فى نفور السواد الأعظم من المصريين وخاصة سنة ١٩١٦ ـ ١٩١٧ فاستفحلت الوحشة بين الجمهور وبين الحكومة والسلطان.

وما إن تربع السلطان حسين على دست الحكم وباشر واجباته حتى مضى يمحو البقية الباقية من آثار السلطان التركى على مصر ومظاهره الإدارية والقضائية. ذلك أنه حين رأس اجتماعا لمجلس الوزراء فى ٢١ ديسمبر سنة ١٩١٤ اتخذ قررا بالغاء منصب القاضى فى مصر (كان القاضى يصدر إليه أمر التعيين فى جميع الأحوال من السلطان العثمانى فى استانبول).

وعلى ذلك فإن علاقات حسين كامل بالسلطات البريطانية فى مصر لم تكن فى جميع الأحوال علاقات ودية أو

وثيقة. فقد كانت بريطانيا فى مصر تنظر بعين السخط إلى زياراته الكثيرة للمدارس ومؤسسات التعليم العالى، وجولاته فى المديريات، فقد اشتبهت فى أنه يرمى بذلك إلى السعى إلى تقوية الروابط بينه وبين الحركة الوطنية. أما السلطان فقد كان يشعر أن متطلبات السلطات البريطانية المادية والبشرية والأعباء التى حملتها للبلاد كانت باهظة جدا فأثقلت ظهر الشعب بشدائد ليس من الحق أن يعانيها. وثمة سبب آخر لتدهور العلاقات بين حسين كامل والسلطات البريطانية فى مصر هو ضيق السلطان بما عاناه من صرامة الحكومة البريطانية وقت الحرب التى كانت تزكيها سياستها والتى ربما لم تكن تستمع إلا إلى ما تمليه مقتضيات الحرب العظمى التى تخوضها. ومن ثم فإن البريطانيين كانوا لا يقرون محاولات السلطان بالظهور فى صورة الزعيم الشعبى فى حين أن الشعب المصرى كان ينكر منه أنه أداة فى يد البريطانيين.

وبدأت صحة السلطان حسين تضمحل سنة ١٩١٦، وقضى معظم عام ١٩١٧ فى المرض، وتوفى فى ٩ أكتوبر سنة ١٩١٧. وكان ابنه الأمير كمال الدين حسين قد أعلن من قبل، نزوله عن حقه فى وراثة عرش مصر. وهكذا خلف السلطان حسينا الأمير فؤاد الذى أصبح من بعد ملكا على مصر سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٣٦.

المصادر:

(١) P.L. Elgood: *The Transit of Egypt* لندن سنة ١٩٢٨.

(٢) محمد سعيد الكيلانى: السلطان حسين كامل، القاهرة سنة ١٩٦٣.

(٣) فرج سليمان فؤاد الكنز الثمين لعظماء المصريين، القاهرة ١٩١٧، جـ ١.

(٤) Lord Lloyd: *Egypt since Kromer* لندن ١٩٣٢، جـ ١، ص ١٨٣ ـ ٢٦١.

خورشيد [فاتيكيوتس P.J. Vatikiotis].

حسينى

«حسينى» والجمع حسينيون، وهو اللقب الذى يلقب به شرفاء مراكش الذين يرفعون نسبهم إلى الحسين بن على وفاطمة بنت الرسول[ﷺ]، وقد جاء الحسينيون إلى مراكش فى تاريخ متأخر بعض الشئ عن الحسنيين، ولكن عددهم لم يبلغ فيها أبداً مابلغه أولاد عمومتهم، والحسينيون فريقان كبيران: الصقليون والعراقيون.

وقد خرج الصقليون من ديارهم الأصلية بسبب الفتح النورمندى، وهربوا أول الأمر إلى الأندلس ثم إلى مراكش فى عهد السلطان أبى العباس أحمد بن أبى سالم المرينى (نهاية القرن الرابع عشر) وهم يرفعون نسبهم إلى الحسين من ناحية على الرضا.

أما العراقيون، وهم نسل الحسين من ناحية إبراهيم المرتضى، فقد غادروا الأندلس بعد غزو النصارى لغرناطة والتجأوا إلى فارس (سنة ١٤٩٢).

المصادر:

(١) القادرى: الدر السنى، ص٦٩ وما بعدها، فاس ١٣٠٩.

(٢) ابن القاضى، جذوة الاقتباس، فاس، وتاريخه مجهول، ص١٢٥.

(٣) الكتانى: سلوة الأنفاس، فاس,١٣١٦ جـ٢، ص,٢١٨.

خورشيد [كور Acoup]

«**حسينى سادات أمير**» (ركن الدين حسين بن عالم بن أبى الحسن)، ولد فى كزيف، وهى قرية من أعمال الغور سنة ٦١١هـ (١٢١٢م) وكان مصنفاً مشهوراً وشاعرًا صوفياً عظيماً، وفد على ملتان وتتلمذ على ركن الدين أبى الفتح (المتوفى عام ٧٣٥هـ = ١٣٣٥م) حفيد وخليفة بهاء الدين زكريا الملتانى (المتوفى سنة ٦٦٦هـ ـ ١٢٦٠م). ثم استقر فى هراة ومات بها، وفى رواية صاحب نفحات الأنس أنه مات بها سنة ٧١٨هـ (١٣١٨م) على أن أحدث البحوث تشير إلى أن وفاته لم تكن قبل سنة ٧٢٩ (٧٢٠؟)، ونذكر من مصنفاته: «نزهة الأرواح» وهو مصنف صوفى اختلط فيه النظم بالنثر، وشرحت فيه أحكام الحياةالصوفية وضربت لها الأمثال من نوادر عن

الأوليـاء وأقوال منقـولة عنهم، ثم «زاد المســافـرين» ويتضـمن أحكام الحـيـاة الدينيـة وضربت لهـا أيضـا أمثـال من نوادر وقــصص، وقــد صنف أيضــا رسائل أخـرى كثـيرة مثل كـنز الرموز وروح الأرواح وصراط مسـتقيم وسى نامه وطرب المسلميـن، وكلها تبحث فى الحب عند المتصوفة.

المصادر:

(١) جامى: نفحات الأنس، ص٧٠٥.

(٢) دولت شـاه: تذكـرة الشـعـراء، طبعة براون ص٢٢٢.

(٣) خواندمير: حـبيب السير، جـ٣، ٢ ص٧٤.

(٤) فرشته، جـ٢،ص٧٦٢.

(٥) حاجى خليـفة، جـ٣، ص٥٢٨، جـ٦، ص٣٢١.

(٦) *India office Lib Cat*: Ethé رقـم ١٨٣٢.

(٧) *Cat. Libr, of the King* : Sprenger *of Oudh*، ص٤٣٠ وما بعدها.

(٨) *Cat. Pers Mss. Br Mus*: Rieu ص٦٠٨.

خورشيد [هدايت حسين M.Hedayet Hosain]

الحسينية

دولة فى بلاد تونس حكمت من سنة ١٧٠٥حتى ٢٥ يولـية سنة ١٩٥٧، ثم أعلنت الجمهورية التونسية. وكان رأس هذه الدولة الحسين بن على الذى تولى السلـطة سـنة ١٧٠٥ بـعــد أن هزم الجـزائريون البـاى إبـراهيم الشـريف وأسـروه. ونـودى بالحـسـيـن باياً ثم بكـلربك (والـى) ولاية تـونس علـى يد السلطان العثمانــى أحمد الثانى، وهنالك أقنع الحسين مـجلسه المكون من القواد العسكـريين بإقرار نظام يحـصر وراثة الحكم فى أسـرته فيـتولاه أكبـر الأبناء من الذكـور. وقضى هـذا الباى مـعظم حكمه بـلا مشاكل، ولكن عـكرت أواخر حكمه الفتنة التى أشـعلها ابن أخيه على الذى اسـتطاع بمعـاونة الجـزائريين، أن يخلع الحسـين ونودى به باياً (١٧٣٥ـ ١٧٥٦).

وظل على باشا يتولى الحكم قرابة عشرين سنة لم تواجهه فيها أحداث، ولكنه واجه سنة ١٧٥٢ فتنة ابنه يونس، ثم واجه ما هو أخطر سنة ١٧٥٦ فقد انقض عليه ابن عمه محمد بن الحسين وغزا تونس بمعاونة الجنود الجزائريين. ونهب هؤلاء المدينة التى كان يتولى حمايتها حامية ضعيفة؛ جنود تونسيون جندهم على باشا ليحلوا محل الإنكشارية الأتراك.

وخلف محمدا (١٧٥٦ ـ ١٧٥٩) أخوه على بك (١٧٥٩ ـ ١٧٨٢) الذى عاد إلى السياسة القديمة التى كانت تقضى بتجنيد القوات من الشرق. ولم يعترف السلطان العثمانى بعلى بك إلا واليا على ولاية تونس فحسب، إلا أن الباى كان فى الواقع ينعم باستقلال ذاتى يوشك أن يكون استقلالا كاملا، ذلك أن الحكومة التركية لم تتدخل بحال فى الشئون الداخلية لتونس، وظلت الأمور تسير على هذا المنوال حتى سنة ,١٨٣٥ واستطاع الباى بذلك أن يبرم معاهدات مع الدول الأوربية ونشأت الخلافات فى الرأى بين تونس وفرنسا أول ما نشأت فى عهد على باشا سنة ١٧٤١ ـ ١٧٤٢ حول شركة إفريقية، واستفحل الخلاف سنة ١٧٦٩ـ ١٧٧١ فى عهد على بك حول ضم جزيرة قورشقة إلى فرنسا واحتكار صيد المرجان، وبفضل زوج ابنة الباى وكبير وزارئه مصطفى خوجه سوى هذا الخلاف ومن يومها استقر قنصل عام فرنسى فى تونس.

أما الباى التالى حمودة باشا (١٧٨٣ ـ ١٨١٤) فقد وجد نفسه فى صدام عنيف مع البنادقة (١٧٨٤ـ١٧٩٢) الذين قذفوا بالقنابل السوس والقلعة وتعاونوا مع الجزائريين فغزوا الأراضى التونسية مرتين، مرة سنة ١٨٠٧، ومرة سنة ١٨١٣. وفى تونس نفسها ألفى حمودة باشا نفسه يواجه فتنة أشعلها الإنكشارية. واستطاع بمعاونة يوسف صاحب الطابع ورئيس الوزراء الفعلى أن يخمد هذه الفتنة وحلّ آخر الأمر فرقة الإنكشارية (١٨١١). وحمودة باشا هو الذى أقام دار الباى بالقرب من القصبة كما شيد قصر المنُّوبة.

وتولى الحكم مدة قصيرة الباى عثمان (سبتمبر ـ نوفمبر سنة ١٨١٤) وخلفه أخوه محمود (نوفمبر سنة ١٩١٤ـ مارس سنة ١٨٢٤) فعاد إلى السنة التى كانت متبعة وهى تجنيد الإنكشارية فى الشرق لرد هجمات الجزائريين. على أنه صالح آخر الأمر أوجاق الجزائر سنة ١٨٢١ وأهم من ذلك كله أنه لم يجد مناصا من أن يقمع غارات مراكب القراصنة بناء على طلب الدول الأوربية بعد مؤتمرى ڤينا وايكس لاشاپل سنة ١٨١٩، وكان ذلك يصيب الاقتصاد التونسى بخسارة كبيرة. وقد أيد الباى حسين (١٨٢٤ـ١٨٣٥م) الإمبراطورية العثمانية فى المراحل المختلفة التى مرت بها «المسألة الشرقية» مما أدى إلى تدمير الأسطول التونسى فى ناڤارينو وفكر هذا الباى أيضا فى التدخل فى شئون بلاط طرابلس فى أعقاب الأحداث التى وقعت فيها بين سنتى ١٨٣٢و١٨٣٥، فلما عادت الحكومة التركية وجعلت طرابلس ولاية يحكمها مباشرة عمال من الأتراك، تخلى الباى عن دعواه هذه. وفى عهد الباى مصطفى (١٨٣٥ـ١٨٣٧) والباى أحمد (١٨٣٧ـ١٨٥٥) توترت العلاقات بين تونس واستانبول. وحاول سلطان الأتراك، تؤيده بريطانيا العظمى، أن يرد تونس إلى الطاعة والالتزام بها، فحاول أحمد، تؤيده فرنسا ، أن يحمى استقلاله الذاتى. ونجح الباى فى رفضه أداء الخراج الذى يطالب به الباب العالى، ومنح لقب والى ولقب مشير، ولكنه أجبر على اتباع السنة الجارية بأن يتلقى براءة تعيينه فى ولايته وتثبيته فيها بفرمان من السلطان. زد على ذلك أن الباى أحمد أظهر ولاءه للسلطان بإرساله حملة من تونس إلى تركية فى أثناء حرب القريم. وكان هذا الباى أيضا أول من أدخل إصلاحات فى بلاد تونس كما أقام مرافق عامة كبيرة. واقتضى ذلك كله نفقات باهظة أفاد منها الفائدة الأكبر رجال الأعمال الأوروبيون ووزير المالية مصطفى الخازندار، وتطلب ذلك فرض ضرائب جديدة ويذكر للباى أحمد أيضا أنه ألغى الرق وأطاح بالقانون الذى يجعل اليهود التونسيين فى مرتبة دنيا.

وكان الباى محمد (١٨٥٥-١٨٥٩) وأخوه محمد الصادق (١٨٥٩-١٨٨٢) مصلحين من ذوى العزيمة، ولكن ناصحيهما كانوا فى كثير من الأحيان بعيدين عن الصواب: والباى محمد هو الذى أنشأ «المجبى» (أى ضريبة الرءوس) وأصدر القانون الأساسى *Pacte Fondamental* فى ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٥٧ على نسق «خط همايون» العثمانى الذى صدر فى فبراير سنة ١٨٥٦. وقد منح هذا القانون جميع التونسيين المساواة وحرية العقيدة والحرية فى الأمور التجارية. وكذلك أباح للأجانب حق التملك فى البلاد التونسية والمشاركة فى كل نشاط اقتصادى. وأعيد تنظيم الحكومة على النمط الأوربى وسن محمد الصادق دستورا جعل البلاد ملكية وراثية يحكمها الباى بمعاونة مجلس تشريعى من ستين عضوا، وكذلك أنشأ هذا الدستور محاكم منتظمة. وتفاقم الحالة المالية للبلاد مقترنة بسوء إدارة مصطفى الخازندار للأموال حمل الباى سنة ١٨٦٣ على الحصول على قرض من الصيرفى إرلانجيه Erlanger بفائدة باهظة. ولم تتوفر للباى محمد الوسائل لسداد هذا القرض فاضطر إلى مضاعفة المجبى. وأثار فعله هذا فتنة سنة ١٨٦٤ اشتعلت بين القبائل الكبرى ثم امتد لهيبها إلى مدن الساحل بزعامة على بن غداهم. وأخمدت الفتنة، إلا أن تونس أصابها الخراب. فعقد محمد الصادق قرضا جديدا سنة ١٨٦٥ بشروط ليست بأقل قسوة من القرض الأول. وأحسَّ الباى أنه مشرف على الإفلاس فاضطر عام ١٨٦٩ إلى الموافقة على إنشاء وكالة مالية دولية من تونس وإنجلترا وإيطاليا كشفت أخيرا عن التصرفات الشائنة التى ارتكبها مصطفى الخازندار.

وبذل رئيس الوزراء الجديد خير الدين محاولات لإعادة توثيق العلاقات بين تونس والإمبراطورية العثمانية، إلا أن هذه المحاولات وئدت لمعارضة فرنسا وإيطاليا. وتفاقم الضغط الفرنسى باطراد وأصبح التدخل الفرنسى بعد معاهدة برلين سنة ١٨٧٨ أمرا محتوما بالرغم من بعض الجهود التى بذلتها إيطاليا لتأخير ذلك.

وتذرعت الحكومة الفرنسية بوقوع غارات من قبل قبائل خرومر على الأراضى الجزائرية فقررت فى ٤ابريل سنة ١٨٨١ أن تنفذ حملة تاديبية إلى تونس بالرغم من احتجاجات تركية وسعى محمد الصادق إلى التصالح. وبلغت الجنود الفرنسية فى ١٢ مايو سنة ١٨٨١ باردو واضطر محمد الصادق إلى إبرام معاهدة قصر سعيد نزل فيها عن السيادة الظاهرة لفرنسا وأجبر على أن يسلم بوجود وزير فرنسى مقيم. وبعد ذلك بسنتين فرض اتفاق المرسى (٨ يونية سنة ١٨٨٣) على على بك (١٨٨٢ ـ ١٩٠٢) الحماية الكاملة. ورزح البايات محمد الهادى (١٩٠٢ ـ ١٩٠٦) ومحمد الناصر (الباى ناكور، ١٩٠٦ ـ ١٩٢٢) ومحمد الحبيب (١٩٢٢ ـ ١٩٢٩) تحت سلطان الإدارة الفرنسية التى دأبت على العدوان على حقوقهم، فأصبحت مناصبهم شرفية على تفاوت، ولو أن محمد الناصر قد أيد نشاط حزب الدستور الذى يسعى إلى إعطاء التونسيين نصيبا أكبر فى الحياة السياسية للبلاد. وبعد سنة ١٩٣٤ كان حزب الدستور الجديد بزعامة بورقيبة هو الذى أمد المشاعر السياسية القوية فى البلاد بزاد جديد، على حين كان الباى أحمد (١٩١٩ ـ ١٩٤٢) يتبع إرشادات المقيم العام.

على أنه حدث فى الحرب العالمية الثانية أن استرد الباى منصف (١٩ يونية ١٩٤٢ ـ ١٣ مايو ١٩٤٣) بعض الهيبة التى كانت لأصحاب العرش التونسى إذ تزعم الحركة الوطنية التى كانت فى ذلك الوقت محرومة من الزعماء الأخرين. وأظهر حكمه قصير الأمد أنه سلطان عالى الهمة جمع حوله أغلب الشعب وجعل الناس ينظرون إلى أسرته نظرتهم إلى ضمان للسيادة القومية وموئل لها. وأجبر الباى منصف على النزول عن العرش بعد أن فتحت تونس مرة أخرى على يد جيوش الحلفاء، وأقيم مقامه ابن عمه الأمين (١٣ مايو سنة ١٩٤٣ ـ ٢٥ يولية سنة ١٩٥٧) ولم يكن لهذا الباى ما كان لابن عمه من قدرة وهمة، وعادت المبادرة السياسية بعد الحرب إلى أيدى الحبيب بورقيبة وغيره من زعماء

الدستور الجديد. ومن سنة ١٩٥٢ إلى سنة ١٩٥٤ حاول الأمين فى شىء من الجبن أن يقاوم المطالب الفرنسية، وحملت مقاومته السلبية مقترنة بسلوك زعماء الدستور الجديد المناهض لفرنسا، الحكومة الفرنسية على أن توافق أولا (٣ يونيه سنة ١٩٥٥) على منح تونس الاستقلال الذاتى فى الأمور الداخلية ثم منحها الاستقلال التام فى ٢٠ مارس سنة ١٩٥٦.

وما انقضى على ذلك وقت قصير حتى حرم البايات من أن يكون لهم أية امتيازات خاصة، وصدر مرسوم فى ٣ أغسطس سنة ١٩٥٦ بنقل مباشرة السلطة من الباى إلى كبير الوزراء. وفى ٢٥ يولية سنة ١٩٥٧ أعلنت الجمعية التأسيسية سقوط الأسرة الحسينية وإقامة نظام جمهورى للحكم. وحددت إقامة الأمين مدة قصيرة فى منزل بالقرب من تونس، ثم منح حريته الكاملة، وأدركته المنية سنة ١٩٦٤.

ولم تكن الأسرة الحسينية من أصل تونسى، إلا أنها استطاعت فى بعض الأوقات، على نحو لم يكن بارزا كل البروز، أن تظهر للناس أنها الأسرة الوطنية لبلاد تونس. كانت الأسرة تركية الأصل تحافظ على مبادىء المذهب الحنفى، وتتزوج من أميرات عثمانيات، وتعترف (حتى عام ١٨٨١) بسيادة سلطان آل عثمان.

المصادر :

علاوة على المراجع المذكورة فى مادة الحسين وتلك التى ذكرها برونشفيك فى مادة تونس، بلاد، القسم ٣، العصر التركى، والقسم٤، الحماية الفرنسية (وهى مراجع مكتملة كل الاكتمال حتى عام ١٩٣١) انظر.

(١) Farrugia de Candia : *monnaies husse'inites* فى *Reu. Tun,* الأعداد ١١ ـ ١٢ (سنة ١٩٣٢) ص ٣٧٩ ـ ٣٩٨، العدد ٢١ (سنة ١٩٣٣) ص ٢١٥ ـ ٢٣٠: العدد ١٧ (سنة ١٩٤٣) ص٧٣ ـ ٩٢؛ العدد ٢١ (سنة ١٩٣٥) ص ١٥ ـ ٣٦.

(٢) Grandchamp : *Les différends de 1832-1833 entre la Régence de Tunis et les rayaumes de sardaigne et des Deux-*

Siciles فى *Rev. Tun.*، السلسلة الجديدة، عدد رقم ٥ (١٩٣١) ص ١ ـ ٩١.

(٣) الكاتب نفسه : *Le diffe'rend tu-* *niso-sarde de 1843-1844*، فى *Revue. Tun.* العددين ١٣ ـ ١٤ (سنة ١٩٣٣) ص ١٢٧ ـ ٢١٥.

(٤) الكاتب نفسه : *Decuments re-* *latifs a' la te'volution de 1864 en Tunisie* فى مجلدين، تونس، سنة ١٩٣٥.

(٥) P. Marty : *Historique de la mis-* *sion militaire en Tunisie (1827-1882)* فى Rev. Tun. السلسلة الجديدة، عدد ٢٢ (١٩٣٥) ص ١٧١ ـ ٢٠٨، العددين ٢٣ ـ ٢٤ (١٩٣٥) ص ٣٠٩ ـ ٤٠٦.

(٦) عزيز سامح إيلتر: شمالى أفريقاده توركلر، فى مجلدين، إستانبول سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧.

(٧) M. S. Mzali & J.. Pignon : *Docu-* *ments sur Khéreddine* فى *Rev. Tun.*، السلسلة الجديدة، الأعداد ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٣٠، ٣١ ـ ٣٢، ٣٣ ـ ٣٤، ٤١ ـ ٤٢، ٤٣ ـ ٤٤ (١٩٣٤ ـ ١٩٤٠)

(٨) L. Berchet : *En Marge du Pacte* *Fondamental* فى *Rev. Tunis* عدد ٣٧ (١٩٢٩) ص ٦٧ ـ ٨٦.

(٩) P. Grandchamp : *Arbre geé-* *néealogique de la Fomille hassinile* *(1705-1941)* فى. *Rev. Tunis* الأعداد ٤٥ ـ ٤٧ (١٩٤١) ص ٢٣٣.

(١٠) J. Goniage : *La Crise des fi-* *nances tunistennes et l'ascension des* *Juifs de Tunis* فى *Rev. Afr*، سنة ١٩٥٥، ص ١٥٣ ـ ١٧٣.

(١١) A. Raymond : *Les libéraux an-* *glais rt la question tunisienne* فى *C. T.*، عدد ١١ (١٩٥٥) ص ٤٢٢ ـ ٤٦٥.

(١٢) Ch. A, Julien : *Historie de LA-* *frique du nord*، جـ٢، باريس سنة ١٩٥٦.

(١٣) A. Martel : *L'armée d'Ahmed* *Bey d'aqrés un instructeur fransais* فى *C. T.* عدد ١٥ (سنة ١٩٥٦) ص ٣٧٣ ـ ٤٠٧.

(١٤) R. Mantran : *La titulaire des* *Beys de Tunis au XIXe siécla d'aprés les*

في *C. T.*، العددين ١٩ ـ ٢٠ (١٩٥٧) ص ٣٤١ ـ ٣٤٨. *documents d'archives turcs Dar-el-Bay*

(١٥) الكاتب نفسه : *L'évolution des relations entre Tunisie et L'Empire ototoma du Xule au XlXe sie'cle* في *C. T.*، العددين ٢٦ – ٢٧ (١٩٥٩)، ص ٣١٩ ـ ٣٣٣.

(١٦) J. Ganiage : *Les origines du Prolectoral Francais en Tunisie*، باريس سنه ١٩٥٩، (وفيه مصادر هامة).

(١٧) Bice Slama : *L'insurrection de 1280-1864 dans le Sahel* في *C. T.*، عدد ٣١ ـ(١٩٦٠) ص ١٠٩ ـ ١٣٦.

(١٨) A Raymond : *la Tunsisie*، باريس سنة ١٩٦١.

(١٩) الكاتب نفسه : *Salisbury and the Tunisian question 1878-1880* في *St.Antony's Papes* رقم ١١ : *Middle Eastern Affairs*، جـ٢، لندن سنة ١٩٦١، ص ١٠١، ـ ١٣٨.

(٢٠) R. Mantran : *Inventaire des documents d'archives turco du Dar-el-Bey*، تونس ـ باريس، سنة ١٩٦٢.

(٢١) Le Tourneau : *Evolution Politique de L'frique du Nord muslmane 1920-1961*، باريس سنة ١٩٦٢.

(٢٢) A. Raymond : *La France, la grands Bretagne et le probleme de larméforme a Tunis (1855-1857)* في *mélanges, Etudes Maghrebines Charles André Julien*، باريس سنة ١٩٦٤، ص ١٣٧ ـ ١٦٤.

خورشيد [مانتران *R. Mantran*]

الحشاشون

هو الاسم الذى يطلق على ذلك الفريق من الإسماعيلية الذين كانوا يحتلون أيام الحروب الصليبية الحصون الجبلية فى الشام وغيرها من ربوع المسلمين، والذين جروا على التخلص من عدوهم بالاغتيال. على أن المعنى المألوف للكلمة الأوربية assassin لا صلة له باللفظ الأصلى، ذلك لأنها يجب أن ترد إلى الكلمة العربية «حشيشيون» ومعناها «متعاطو الحشيش». والحشيش يجهز من القنب *Cannabis indica* الذى

يستعمله صوفية المشرق أحيانا ليبلغوا حالة الوجد أو السكر. ويقال إن الذين ينتخبون من الفدائيين على يد أئمة الحشاشين لأداء مهمة جليلة الخطر، (كالاغتيال مثلا) يدفعون إلى تعاطى الحشيش حتى يصبحوا كالآلات الصماء يقومون بكل عمل يطلب منهم: وأطلق ابن خلكان على الحشاشين بصفة عامة اسم الفداوية، أخذه من الفدائية، بيد أن المصنفات الشرقية جرت على تسميتهم؛ «الملاحدة» أو «النزارية» إن لم تكتف بتسميتهم بالإسماعيلية فحسب.

ونحيل القارىء فيما يختص بالحشاشين باعتبارهم فرعاً من الإسماعيلية يشاركونهم فى بعض المذاهب العامة، . ولا يميزهم عن سائر الإسماعيلية مبدأ خاص بقدر ما يميزهم تحول نظامهم السياسى إلى جماعة سرية يطيع أفرادها أئمتهم طاعة عمياء. ولم يكن استغلالهم القتل تخلصاً من عدوهم ظاهرة جديدة فى الإسلام. فقد لجأ إلى القتل قبل ذلك أبو منصور العجلى ومغيرة بن سعيد، وهما اللذان عرف أنصارهما بالخَنَّاقة، وعظَّما من شأن الاغتيال يتوسل به إلى بلوغ المآرب السياسية وعدّاه عملا دينياً يثاب المرء عليه. أما ما عدا ذلك من عقائد الحشاشين التى لم ترد فى المصنفات الإسماعيلية التى عرضنا لها بعد، فلسنا نعرفها معرفة كاملة، ذلك لأن كتبهم المقدسة، وهى الكتب التى لم يصل إلينا سوى عنوان واحد منها وهو (سَرْ كذَشْتْ سيدنا) أى تاريخ سيدنا، وهو الحسن بن الصباح قد أبيدت جميعاً فى العهد المغلى، وكل ما نعلمه هو أن مؤسس الجماعة السرية، الحسن بن الصباح قد استميل إبان إقامته فى مصر (١٠٧٨ ـ ١٠٨٠م) إلى نصرة نزار بن المستنصر الفاطمى، ومنه سمى أعضاء الجماعة بالنزارية كما قدمنا. ومن المعلوم أن نزاراً لم يخلف أباه المستنصر، وإنما خلفه أخ أصغر منه نادى به الفاطميون إماماً عليهم ولقبوه بالمستعلى. بيد أن الحشاشين ظلوا على نصرتهم لنزار حتى جاء خلف للحسن ابن الصباح اسمه أيضاً الحسن (ابن محمد) فزعم أنه معد ولد نزار ومن ثم

طالب بالإمامة. فدعا تحقيقاً لهذه الغاية أتباعه جميعاً إلى اجتماع مشهود (عيد القيامة) عام ٥٥٩هـ (١١٦٤م). ولم يطلب فى هذا الاجتماع البيعة له بالإمامة فحسب، بل جهر بإبطال الشرع الإسلامى. ثم حدث التحول على يد حسن ثالث (جلال الدين)، ذلك أنه ما إن خلف أباه عام ٦٠٧ هـ (١٢١٠) حتى عاد إلى العمل بالشرع الإسلامى، وأنبأ الخليفة العباسى بولائه له وأذن لأمه بالحج إلى مكة. ومن ثم لقب بـ«نوْ مسلمان أى المسلم الجديد»، ونشأ بين الحشاشين فى عهد خلفائه خلاف فى الرأى وانقسام فى الجماعة لا نعرف عن طبيعته شيئاً على وجه التحقيق. وسرعان ما قضى المغول على سلطان هذه الجماعة السياسى، فلم يبق للحشاشين بصفتهم تلك وجود، أما من أفلتته الكارثة منهم وظل مستمسكاً بآرائه، فقد ذهب فى غمار الإسماعيلية الآخرين.

ويبدأ تاريخ الحشاشين بفتح الحصن الجبلى «ألموت» على يد الحسن بن الصباح عام ٤٨٣هـ (١٠٩٠ - ١٠٩١م) وقد نقل حاضرته إليه وأخذ ينشر دعوته من هذا المكان العزيز المنال، فأدى ذلك أول ما أدى إلى احتلال أنصاره كثيراً من الحصون الجبلية فى بلاد فارس بأسرها والتخلص من أخطر عدو لهم بقتله غيلة. ومن أوائل ضحاياهم الوزير السلجوقى المشهور نظام الملك (٤٨٥ هـ = ١٠٩٢م). ثم اضطربت شئون العالم الإسلامى بموت السلطان ملك شاه وما نشأ عنه من نزاع حول الملك بين مختلف الطامعين فيه وظهور الصليبيين فى بلاد المسلمين بعيد ذلك، فتمكن الحشاشون من إحراز انتصارهم الخطير، وقوى سلطانهم فى أعوام قليلة حتى اعتلى العرش السلطان السلجوقى محمد الأول، فلم يدخر وسعاً فى القضاء عليهم، وكان حصن درْكوه المجاور لإصفهان، وهو الذى أطلَق عليه ملك شاه اسم «شاهدزْ» فى حوزة زعيم مبرز من زعماَء الحشاشين يعرف بابن عطاش، وهو الذى عد الحسن بن الصباح من تلاميذه، وقد سقط هذا الحصن بعد مقاومة مستبسلة عام ٥٠٠هـ الموافق ١١٠٧م

(انظر الوصف الرسمى لهذه الواقعة فى ابن القلانسى طبعة امدروز، ص١٥٢ وما بعدها) وعهد عندئذ إلى الأمير التركى أنوشتكين شيركير بتسيير دفة الحرب على الحشاشين، فأحرز عدة انتصارات أدنته من احتلال حصن ألموت نفسه، ولكن موت محمد عام ٥١١هـ (١١١٨م) اضطره إلى رفع الحصار عنه. وعاش الحسن بعد هذه النازلة حوالى السبع سنين، فقد توفى عام ٥١٨هـ (١١٢٤م) واستخلف على الحشاشين كيابزك آمد رود بارى الذى ترك تصريف الأمور إلى خلفائه :

وهؤلاء هم حكام ألموت :

الحسن بن الصباح

٤٨٣ ـ ٥١٨هـ (١٠٩٠ ـ ١١٢٤م)

بزرك آمد رودبارى

٥١٨ ـ ٥٣٢هـ (١١٢٤ ـ ١١٣٨م)

محمد بن بزرك أمد

٥٣٢ ـ ٥٥٧هـ (١١٣٨ ـ ١١٦٢م)

الحسن بن محمد

٥٥٧ ـ ٥٦١هـ (١١٦٢ ـ ١١٦٦م)

نور الدين محمد

٥٦١ ـ ٦٠٧هـ (١١١٦ ـ ١٢١٠م)

جلال الدين حسن بن محمد

٦٠٧ ـ ٦١٨هـ (١٢١٠ ـ ١٢٢١م)

علاء الدين محمد

٦١٨ ـ ٦٥٣هـ (١٢٢١ ـ ١٢٥٥م)

ركن الدين بن محمد

٦٥٣ ـ ٦٥٤هـ (١٢٥٥ ـ ١٢٥٦م)

وقد احتمل الحشاشون إبان حكم هؤلاء الأئمة الكبار اضطهاداً مريراً، ومع ذلك فإن الخلفاء وأمراء السلاجقة لم يستطيعوا كسر شوكتهم والقضاء على أوكارهم، فقد كانوا بارعين فى التخلص من ألد أعدائهم بالقتل غيلة وأخذوا يجدون فى نشر دعوتهم. وقد وفقوا بنوع خاص إلى تثبيت أقدامهم بأرض الشام حيث أفاد رضوان صاحب حلب السلجوقى من معاونتهم. وبعث برجل يدعى أبا طاهر ولعله احترف الصياغة لأنه لقب بالصائغ، رسولا إلى الشام واستمال فى حلب خلقا كثيراً، وفى عام ٤٩٩هـ؟ (١١٠٥ ـ ١١٠٦م) حاول أبو طاهر التخلص من صاحب أفامية بقتله غيلة، ولكن أمله خاب فى حكم المدينة لأن الصليبيين

سرعان ما احتلوها، وتعرض الحشاشون فى حلب بعد وفاة رضوان عام ٥٠٧هـ (١١١٣م) إلى اضطهاد دموى، على أن ذلك لم يمنع رسولاً فارسياً آخر يدعى بهرام من أن يستميل أنصاراً كثيرين بعد ذلك بأعوام قليلة، بل لقد استطاع هذا الرجل أن يحتل مدينة بانياس عام ٥٢٠هـ (١١٢٦م)، وهى التى استسلمت بعد ذلك بثلاث سنين للصليبيين. وكثيراً ما تواد الحشاشون مع المسيحيين وحاولوا توطيد أقدامهم بالاستغلال البارع للأحوال السياسية. وفى عام ٥٣٥هـ (١١٤٠ ـ ١١٤١م) فتحوا حصن المصياد (مسياف) وغيرها من الحصون فى شمالى بلاد الشام مثل كهف وقدموس وعليقة والخوابى الخ.. وكان رأس هؤلاء الحشاشين الشآميين المؤقت يدعى شيخ الجبل. ومن ثم فلا يدل هذا اللقب كما قيل أحياناً على الإمام الفارسى الكبير وهو إمام الحشاشين الأكبر. ومن أشهر الحكام الشآميين رشيد الدين سنان.

وأحدث المغول انقلابات هائلة فى أحوال آسية السياسية، وهم الذين استطاعوا أيضاً القضاء على الحشاشين، فما إن اعتلى آخر شيوخهم ركن الدين منصب الإمامة حتى وجه هولاكو جنده نحو ألموت فأخذت ركن الدين العزة ولكن المقاومة كانت عبثاً لا طائل وراءه، فاضطر إلى الاستسلام عام ٦٥٤هـ (١٢٥٦م) وسيق إلى الخان الأكبر بيد أنه قتل فى الطريق إليه. وانتزعت من الحشاشين معاقلهم الحصينة وخرب بعضها وسقطت المعاقل الشآمية إلى حين فى يد المغول مثل مصياد عام ٦٥٨هـ ـ (١٢٦٠م) ذلك أنه كان من نصيب سلطان المماليك بيبرس أن يوجه إلى الحشاشين الضربة القاضية عام ٦٧١هـ (١٢٧٢م) فقضى بذلك على السلطان السياسى لهذه الفرقة المروعة. بيد أنه بقى فى جبال النصيرية ومازال جماعة من الإسماعيلية انحدروا من الحشاشين كما هى الحال فى فارس وبلاد الهند.

المصادر :

(١) ورد تاريخ الحشاشين فى مصنفات التاريخ العام كابن الأثير وابن خلدون وأبى الفدا .. إلخ.

(٢) انظر كذلك القسم المناسب للموضوع فى تاريخ ميرخواند وهو القسم الذى نشر منفصلا فى *Notices et Exiraits*، جـ٩ ص ١٩٤ وما بعدها.

(٣) والقسم المناسب فى تاريخ كزيدة، وقد ترجم فى المجلة الأسيوية الفرنسية، ١٨٤٨.

(٤) De Sacy : *Sur la dynastie des Assassins*

(٥) Quatremorie : *Notice historique sur Ismailiens Mines de l'orient* جـ٤.

(٦) Von Hammer : *Geschichte der Assassiner aus morgenlandischen Quellen*.

(٧) Defrimery : *Novuelles recherches sur les ismaeliens* فى المجلة الأسيوية، المجموعة الرابعة جـ١٣، والمجموعة الخامسة جـ٢، ٣، ٥، ٨، ١١.

(٨) St. Guyard : *Fragments relatifs á la doctrine des ismaélis, Notices et Extraits* جـ٢٢، ١.

(٩) انظر مقال : *Un grand maitre des Assassins* فى المجلة الآسيوية الفرنسية، المجموعة السابعة جـ٩ (١٨٧٧) ص ٣٢٤ - ٤٨٩.

(١٠) Von Berchem : *Epigraphie des Assassins de Syrie* طبعة (١٨٩٧).

(١١) Browne : *A Literary history of Persia* ، جـ٣، ص ١٩٣ وما بعدها .

حشمت

شاعر عثمانى، وهو ابن قاضى عسكر عباس أفندى الذى كان معاصراً وصفياً لراغب باشا. وقد اختار حشمت أن يوجه حياته إلى دراسة القانون وعلوم الدين. على أنه نظم أشعاراً فى الهجاء ونفى عام ١١٧٥هـ (١٧٦١ - ١٧٦٢م) هو والشاعر نورس أفندى إلى بروسة قبل أن يتقلب فى مناصب التدريس، ثم نفى وحده إلى رودس وتوفى فيها عام ١١٨٢هـ (١٧٦٨ - ١٧٦٩م) ودفن بجوار مراد رئيس.

وكان حشمت مبرزا فى الرماية والسيف تبريزه فى الشعر. ولا ترجع

فحولته إلى أصالة قصائده، وإنما هى ترجع إلى تقليده واقتباسه المبتكرين لأفكار أسلافه ولغتهم. وتتجلى فى حشمت خصائص الشعر العثمانى بصفة عامة، ذلك أن هذا الشعر قد تميز بالبراعة العظيمة فى التقليد فكان كالطفيليات التى لا تعيش وتزدهر إلا على نبات آخر أقوى منها وأعمق جذوراً، ولكنه ارتفع بهذه الخصائص وجعلها موهبة خصبة تواتيه على الاقتباس. وهو يحتذى فى قصائده نفعى، أما فى الغزل فهو ينسج على منوال كثير من الشعراء. وحشمت لا يقتعد بين الشعراء الخلاقين إلا مقاماً متواضعاً. وإن كان قد حاول أن يسمو إليهم. وتتميز قصائده التى يتباعد فيها عن التقليد بنفحة قوية عارمة. وقد أبدى حشمت شجاعة عجيبة فى مهاجمة أعدائه من ذوى النفوذ.

ولم يقم حشمت بطبع ديوانه بنفسه بل طبعه الكاتب البروسوى سيد محمد سعيد إمام زاده عام ١١٨٠هـ (١٧٦٦ ـ ١٧٦٧م) وقدم له بكلمة تقريظ بقلم حشمت نفسه. وطبع هذا الديوان فى أربعة أجزاء فى بولاق عام ١٢٥٧هـ (١٨٤١م) وبقى من تواليفه فى النثر كتاب : «انتساب الملوك» وهو رؤيا يقرر أنه رآها عند اعتلاء مصطفى الثالث عرش السلطنة. وكتاب «سورنامه» أو «ولايت نامه» وهو فى وصف الأعياد التى أقيمت بمناسبة مولد الأميرة هيبت الله عام ١١٧٢هـ (١٣٥٩م) وكتاب «سند الشعراء» وقد أهداه إلى راغب باشا وأرفقه بتقدمه من نظمه، ثم تفسير لسورة من القرآن وبعض الأحاديث منظومة.

المصادر :

(١) م. ناجى : أسامى، ١٣٠٨هـ، ص ١٢١.

(٢) ثريا : سجل عثمانى (١٣١١هـ) جـ٢، ص ٢٣٣.

(٣) Hanmmer : *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst* جـ٢، ص ٣٢٢.

(٤) *Gibb* : *A History otOuoman poetry* جـ٤، ص ١٤٠ ـ ١٥٠.

(٥) Rieu : *Cataligue*.

[خورشيد منزل Theodor Menzel]

حصار

وتتناول المواد التالية فن الحصار وحرب الحصار.

١ ـ ملحوظات عامة:

كان فن الحصار من الأساليب الجوهرية للحرب إذا قصد بها الفتح وليس مجرد غارات للسلب والنهب، وذلك فى بلاد كانت معظم مدنها الكبرى منذ العصور القديمة محمية بأسوار، وحيث كان الريف الفسيح المكشوف فى العصور الوسطى تحيط به الحصون التى تزداد باطراد ومع أن القوات العسكرية لم تكن تكفى لفرض الحصار إلا فى القليل النادر؛ بيد أنها كانت تسد الدروب المألوفة الموصلة إلى الحصن المحاصر حتى تجبره على الاستسلام إما بالمجاعة وإما بالتهديد بها، إذا لم تصله نجدة من الخارج، أو لم يقم المحاصرون بشن كرّة لفك الحصار وتشتيت الغزاة: على أن المخزون المحاصرين من المؤن كان يعينهم على الثبات مدداً طويلة إلى حد ما، إذا ارتفعت روحهم المعنوية بالأمل فى نجدة تأتيهم وإخلاصهم لأميرهم.

ويحدث أحيانا أن يكون المحَاصـرُون غير مستعدين استعداداً طيباً لحرب طويلة الأمد (انظر مادة «حرب») أو يكون قد خامرهم الشك فيما قد يجنيه الآخرون بخلاف أميرهم من هذه الحرب فييأسون ويتخلون عن الكفاح.

وكان البدو الرحل الذين لم تكن آلات الحصار متيسرة لهم، ولم يحفلوا إلا قليلا بالزراعة، ينجحون أحيانا فى إجبار مدن هامة على الاستسلام بما يحدثونه فيها من دمار وتخريب دائم له أثره فى حياة السكان. على أن الجنود النظامية أدركت ميزة الإبقاء على الزرع وغلات الأرض، وشاركت الرأى العام فى جسامة تخريب البلاد التى قد تعوق طبيعتها أى إصلاح عاجل، فكفّت بصفة عامة عن إتلاف الأشجار، وتدمير منشآت الرى. وبغض النظر عن العمليات الحربية بمعناها الصحيح، فإن هؤلاء الجنود كان هدفهم الأكبر هو إحداث خيانة فى داخل الحصن، أو اصطناع حيلة لأسر أمير من أهل البلد ليكون فك أسره شرطاً لاستسلام الحصن.

وكان يستعان بآلات الحصار فى تنفيذ العمليات الميدانية، بصرف النظر عما كان يتزود به الأفراد من أسلحة، وجرى السير على الأساليب القديمة فى استعمال هذه الآلات، إلا أن هذه الأساليب أحرزت قدراً من التقدم الفنى، واستخدمت الأسلحة على نطاق أوسع بكثير عن ذى قبل فى النصف الأخير من العصور الوسطى. ففى أول الأمر، كان المحاصرون يحاولون، إذا تيسر، ردم جزء من الخندق المائى المحيط بالحصن ليتمكنوا من عبوره. وفى حالة حصار المدن، كانت المحاولات تبذل إما بهجوم مباغت، وإما بالخيانة حتى يتم تسلق جدران الحصن بالسلالم، ويسرع أول مقتحم إلى فتح باب من أبوابه تسهيلا لدخول سائر الجنود، وهى مناورة لايضمن لها النجاح إلا بالليل. ويحاول الجنود فى أغلب الأحوال، وإذا ما سمحت طبيعة الأرض، أن يدقوا فى أسافل جدران الحصن أبراجا خشبيةمتينة ذات طوابق عدة (تشبه الدبابات) ويستطيع المهاجمون أن يقاتلوا من أعالى هذه الأبراج خصومهم فوق الجدران، ثم يثبون عليهم آخر الأمر. كما اعتادوا قبل أى شئ محاولة تصديع استحكامات المدن، أو نقب جدران القلاع، أو العمل على انهيارها بشق النقبُ أو باستخدام بعض الآلات. ويبدو أن أهل خراسان كانوا ذوى مقدرة فى شق الأنفاق التى من هذا القبيل، حيث كان الحفر يجرى فى أماكن خفية عن المدافعين كلما أمكن ذلك ثم تدعم هذه الأنفاق بخوازيق من الخشب وتمد إلى الهدف المختار وتضرم النار فى الخوازيق، فتهبط الأرض(إذا لم تكن من جلمود الصخر) ويهبط معها البناء القائم فوقها، وكان المحَاصرُون يدافعون عن أنفسهم بشق أنفاق مضادة لسد الطريق على من يشقون الأنفاق من جنود العدو. وكانت آلات الحصار على الإجمال من نوعين، استخدم أولهما لإضعاف أجزاء بعينها فى الجدار المستهدف بضربات مباشرة، وعرف هذا النوع طوال العصور الوسطى باسم (كبش أو سنَّورْ)، واستخدم ثانيهما فى قذف مايشبه الصواريخ، وهو ثلاث مجموعات من المنجنيق تختلف وفقاً لطريقة إطلاق القذائف منها، وتقوم أساساً على أن

عدداً من الرجال يؤرجحون عارضته إلى الخلف، وقد عرف فى يغرب باسم Trébuchet، بعد وضع ثقل على أحد أطرافها فتندفع القذيفة بقوة هائلة نحو الهدف المراد، وثالثهما، استخدم القسى الكبيرة الخفيفة أو ماعرف باسم العَرَّادة وتحدث الأثر نفسه بقذائف أخف وزناً تطلق بجذب وتر القوس: وقد استخدم من نهاية القرن السادس حتى القرن الثانى عشر القوس الدولابى الضخم فى رمى السهام، وكان يعرف باسم «قوس الزيار» وكان يقوم على تشغيله عدد من الرجال . وفى معظم تلك الحقبة كانت آلات الحصار هذه تصنع، أو تُجمَّع على الأقل، فى ساحة المعركة نفسها يسبب مصاعب النقل، ثم تحمل فوق عربات إلى المكان المراد. وكان استخدام هذه الآلات لاينجح إلا إذا كان تكوين الأرض يسمح بإقامتها ولم يتيسر ذلك فى كثير من الأحيان بالبلاد الجبلية.

وكان المدافعون يحمون أنفسهم باطلاق سيل من السهام على الجنود القائمين بتشغيل آلات الحصار، من ثم يقى هؤلاء أنفسهم بالدروع لضخمة والحسائك، وفى حالة وجود المهاجمين أسفل جدران الحصن كان المدافعون يرمونهم بالأحجار، ويصبون عليهم القار الخ... بل كانوا يحاولون قبل أى شئ إشعال النار فى الآت الحصار بقذفها بالنفط وإزاء مثل هذا النجاح فى حرق آلات الحصار اضطر المهاجمون إلى تغطيتها بجلود الحيوانات المعالجة بالخل لتكون غير قابلة للحريق، وبخاصة الأبراج الخشبية التى كانت تحتل مساحة كبيرة فى موقع الهجوم، أما المهندسون الذين عهد إليهم بصنع آلات الحصار تلك أو تعديلها بما يوائم الحال (والمهندسون فى الحق ليسوا من الأطراف المتحاربة) فكانوا من غير المسلمين وخاصة فى القرون الأولى.

المصادر:

انظر على وجه الخصوص ماكتبه K. Huuri، وتعليقات CI. Cahen فى Traite d, Armurerie وفى جميع التواريخ الإخبارية أوصاف للحصار لم تكن موضوعاً لأى نوع من التحليل المنهجى، ومما له أهمية خاصة تلك التواريخ التى

تناولت مادار بين صلاح الدين والفرنجة من حروب فى القرن التالى لغزو المغول والهجمات المضادة للمماليك.

وحذف من هذه المادة الحديث عن المدفعية فى عصر الأسلحة النارية.

حسن شكرى [كاهن Cl. Cahen]

٢ ـ المغرب الإسلامى:

كانت أساليب الحرب التى استخدمها المحاصِرُون والمحاصَرُون هى فى الأساس الأساليب نفسها التى اتبعت فى المغرب والمشرق، مع اختلاف ينصب فى الجوهر على الألفاظ فحسب. ومن يرد مزيداً من التفصيلات الجوهرية يمكنه الرجوع إلى: - E. Levi Provençal فى *L, Espagne muslmane au* Xe siécle، سنة ١٩٣٢، ص ١٥٠؛ H.R.Idris فى *La Berbérie Orientale sous* les Zirides، جـ٢، ص ٥٣٣؛ -R. Brunch vig فى *La Berberie orientale sous les Hafsides*، جـ٢، ص ,87

ومن آلات الحصار التى بلغت غاية القوة المجانيق التى استخدمت فى عصر المرينيين، ففى عمليات الحصار الشهيرة التى فرضت على تلمسان مثلا أطلقت منها على هذه المدينة قذائف رخامية، عثر على بعض منها هناك، ويبلغ محيط أكبرها مترين، ويزن ٢٣٠ كيلو جراما. على حين كان وزن أكبر قذيفة فى حصار المهدية الذى ضربه سنة ٦٠١هـ (١٢٠٤م) السلطان الموحّدى الناصر لايزيد على ١٢٠ رطلا (روض القرطاس، ترجمة Beaumier، ص ٢٣٩). وظهرت فى عصر المرينيين أيضاً آلة حصار جديدة هى: قوس الزيار، وهو قوس أو مقلاع هائل يجره أحد عشر بغلا إلى المكان الذى يفرغ فيه. وصارت القسى الصغيرة (رعّادة أو عرّادة) تستخدم بدلا من العرّادة القديمة وكثر عددها، وكان المحاصِرُون يضعونها فوق متاريس أبراجهم الزاحفة. وقد استخدمها المحاصَرون فى الوقت نفسه فى إطلاق كرات اللهب لإضرام النار فى هذه الأبراج.

أما الأسلحة المحمولة فمن الملاحظ أن المحاصِرين كانوا، منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجرى (الحادى

عشر الميلادى)، مسلحين عامة بقسى عَقَّارَة شديدة الفتك يمنعون بها المحاصرين من الظهور فى المزاغل ليرموا بالسهام القائمين على شق الأنفاق.

وحتى يتمكن قائد جيش الحصار من الإشراف على مجرى القتال خصص له مكان للمراقبة (مرقْبة، ديدبان، أو «شراع» فى القليل النادر).

أما التفصيلات الدقيقة لعمليات الحصار نفسها فنادرة. ولكن ثمة فقرات هامة عن حصار بُبَشْتر فى سنة ٤٧٥هـ (١٠٦٥م، ابن عذارى: البيان المغرب، جـ٣، طبعة ليفى بروفنسال، ص ٢٢٧) وعن حصار سرقسطة سنة ٥١٢هـ (١١١٨م، روض القرطاس، ترجمة Beaumier، ص ٢٣٣، طبعة الرباط، جـ٢، ص ٨٨). وعن الحصارين اللذين ضربهما الموحدون على قفصة (ابن عذارى، فصل عن الموحدين، طبعة Huici، سنة ١٩٦٣، ص ١٦٥ ـ ١٦٨؛ Hespéris، ص ٢٥، سنة ١٩٤١، ص ٤٥، ٦٢) وعن الحصارين اللذين ضربهما على تلمسان المرينيون (ابن خلدون: العبر، جـ٧، ص ٩٤، ٢٢١، ٢٥٧، ترجمة De Salne، جـ٣، ص ٣٧٣؛ جـ٤، ص ١٤٣، ٢٢١) وعن حصار المَرِيَّة سنة ٧٠٩هـ (١٣٠٩م، العبر، جـ٧، ص٢٤٩؛ الترجمة، جـ٤، ص ٢٠٤).

وفعل عبد المؤمن الموحدى فعلاً خارقاً سنة ٥٤٠هـ (١١٤٦م) لإزالة جزء من حصون مدينة فاس، فقد بنى خزاناً فوق النهر الذى يقطعها فلما تراكم قدر كاف من الماء هدم الخزان فاكتسح السيل هذه الحصون (ليفى بروفنسال فى *Documents inedits* d'his-toire almohade، ص ١٦٤، تعليق(١).

وكانت بعض الحصارات تمتد عدة سنوات: فقد ضرب السلطان المرينى يوسف بن يعقوب الحصار على تلمسان ثمانى سنوات وثلاثة أشهر،ولم يفك هذا الحصار إلا بعد اغتياله الذى أدى إلى تفكك جيشه. والحق أن السور المحيط بأى مدينة كان لايحمى مبانيها وحسب، بل كان يحمى أيضا أراض شاسعة مكشوفة تصلح للزراعة والرعى. وثمة بعض تفصيلات

عن الأثمان التى كان على المحاصرين فى بلنسية (الأندلس، جـ ١٣، سنة ١٩٤٨، ص ١٤٠) وفى تلمسان (العبر، جـ٧، ص ٩٦، ترجمة De Slane، جـ٣، ص ٣٧٧) أن يدفعوها نظير حصولهم على الطعام.

ولقد أدت المدد الطويلة التى اقتضتها بعض الحصارات إلى قيام جيش الحصار بتحويل معسكره الحربى (محلة) إلى مدينة بمعنى الكلمة، ذات أسوار محصنة ومساجد جامعة وحمامات وأسواق. وأشهر المدن التى من هذا القبيل مدينة المنصورة فى مواجهة تلمسان، ومدينة سانتافيه التى أقامها ملوك الكاثوليك سنة ١٤٩١ خلال حصار غرناطة، ويذكر المؤرخون كثيراً من المدن الأخرى التى قامت على هذا النحو.

حسن شكرى [ج.س.كولان G.S. Colin]

٣ ـ بلاد فارس:

من المؤكد أن الأساليب الفنية لحصار الحصون واستخدام آلات الحصار، كانت معروفة فى بلاد فارس قبل الفتح الإسلامى، فقد كان ثمة مهندسون ماهرون فى العصر الساسانى (راجع Christensen فى L'Iran sous les sassanids). ومن المحقق أن سلمان الفارسى الذى يزعمون أنه فارسى، هو الذى هدى المسلمين إلى حفر خندق دفاعى على الجانب الغربى للمدينة لحمايتها من غارات قريش سنة ٥هـ (٦٢٧م) زد على ذلك أن الفرس أقاموا أسواراً دفاعية لصد البرابرة الأجانب فى عدة مناطق استراتيجية مثل دربند على الشاطئ الغربى لبحر قزوين، وچالوس، وفى قزوين لوقف غارات السلب والنهب التى كان يشنها الديلم (انظر المسعودى: مروج الذهب، جـ٢، ص ١٩٦ ـ ١٩٧، وعن سور أنو شروان وبنائه انظر أيضا جـ٩، ص ٥وما بعدها) وقد ظل هذا التقليد متبعاً فى العصور الإسلامية (انظر الطبرى جـ٣، ص ١٢٧٥، عن الأسوار التى بناها فى تميشَى بجرجان قائد إيرانى من أهل البلاد سنة ٢٢٤هـ الموافقة ٨٣٩م).

أما عرب الصحراء فكانوا بعيدين كل البعد أو يكادون عن معرفة الأساليب

الفنية للحصار فى داخل شبه جزيرة العرب، ولم تكن ثمة أسوار دفاعية إلا فى الطائف وحدها، وكان هؤلاء العرب من الناحية النفسية يكرهون شأن البدو الرحل بناء الأسوار أو الجدران والأبنية المصمتة. فلما توغلوا فى العالم الإسلامى شرقاً كان لابد لهم من اكتساب هذه المهارات، ذلك أن بلاد فارس كانت حافلة بالقلاع وبالمواقع الحصينة وبخاصة فى مناطق مثل آذربيجان وفارس، وإقليم قزوين، وخراسان (انظر Iran: Spuler، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٢). وكانت تقوم أقصى من ذلك شرقاً فى مناطق لم يبلغها العرب عدة عقود من السنين، القرى الحصينة، وأملاك خوارزم التى اكتشفها الأثريون السوفييت حديثا (انظر S.P.Tolotov فى *Auf den spuren der Altchoresmischen Kultur*، برلين، سنة ١٩٥٣، ص ٧٣ وما بعدها).

وقد استخدم الفرس عندما هاجم العرب مدائن كسرى المعروفة باسم طيْسفُون سنة ١٦ هـ (٦٣٧م) مجانيق ثقيلة وآلات أخرى أخف منها (عرّادات) لصد القوات العربية، ولكن رجلاً يدعى سعد شيرزاد صنع للعرب عشرين منجنيقا، وبعد ثلاث عشرة سنة استخدم العرب المجانيق فى حصار إصطخر (الطبرى، جـ١، ص ٢٤٢٧؛ ابن الأثير، جـ٢، ص ٣٩٦؛ البلاذرى، ص ٣٨٩).

وفى العصر الأموى تذكر المصادر، وبكثرة، استخدام العرب للأساليب الفنية لحصار أسوار المدن والمواقع الحصينة فى شرقى إيران. وفى سنة ٩٢ هـ (٧١٠م) حاصر والى خراسان قتيبة بن مسلم شومان من أعمال خُتَّل، واستخدم فى هذا الحصار منجنيقاً قوياً سماه (الفحْجاء) أى الفسيح الأرجل، وسقطت قذائفه الحجرية فى قصر والى شومان وقتلت رجلاً، وحدث فى سمرقند، بعد ذلك بعامين أن قام العرب من أتباع قتيبة بتدمير أسوارها بالمجانيق (الطبرى، جـ٢، ص ١٢٣٠، ١٢٤٤ ـ ١٢٤٥؛ ابن الأثير، جـ٤، ص ٤٣٧، ٤٥٣). وكما دل استخدام الساسانيين للمجانيق فى صد العرب عند هجومهم على مدائن كسرى،

فـريما كـانـت هذه الآلات، أو على الأقل الآلات الأخفّ منهـا وأكـثـر حـركـة، تستـخدم فى القتال المكشـوف، وكذلك فى فرض الحـصار. ومن ثم فـقد دُوِّنَ سنة ١٢١ هـ (٧٣٩م) مـا يفـيـد أن جنود نصـر بـن سـيَّـار من تميم وأزد واجـهها المنتـقض الحارث بن سـريج بعـرادتين (الطبـرى، جـ٢، ص ١٦٩٢؛ ابن الأثير جـ٥، ص ١٧٨).

وفى العـصـر العـباسى أصـبـحت الأساليب الفنيـة للحصار أكثر تعـقيداً، وابتكرت أسـاليب كـثـيـرة جـديدة فى القـتـال مع الروم (البـوزنطيـين) على حـدود هضبـة الأناضـول حيث كـانت المواقع الحـصينة المنيـعة وافـرة ولربما بدىء هنا استخدام النفط المشتعل يرمى على مـواقع العـدو إمـا بـتطويحـه من المقـاليـع فى قـواريـر، وإمـا بآلات مـيكانيكيـة. وثمة ذكـر لجـماعـات من الجند تخـصـصـوا فى قـذف النفط (النَّفـاطُون) فى أحـيان كـثـيـرة. فقـد استخدمهم مثـلا الأفشين قائد المعتصم فى حملاته على المنـتقض بابك الخُرَّمى فى المناطق الجبلية الوعـرة بآذربيجان، وبخاصة عند حصار حصن بابك المنيع فى إقلـيم البَـذّ (الطـبـرى، جـ٣، ص ١٢١١، سنـة ٢٢٢هـ = ٨٣٧م). وفـى القرن التالى قامت قـوات الخليفة بقذف الرماح التى ركبت فى أسنتهـا قوارير النفط وسـمـيت «مـزاريق الـنفط» على الواغـلين من الـديلم (مـسكويـة، فى سقـوط الخلافـة العبـاسيـة، جـ١، ص ٢٨٢، التـرجـمـة جـ٤، ص ٣٢١، سنة ٣٢٢هـ = ٩٣٤م). واسـتـفـحل الرعب من قـذف الغـرائر المليـئـة بالأفـاعى بالمجـانيق على مـعـسكر العـدو التـابع للأميـر الصفّارى خلف ابن أحـمد سنة ٣٥٤هـ (٩٦٥م) حـين حـاصـره المتمردون فى حـصن منيع من حصون سجستان (العتبى ـ والمنينى، جـ١، ص ١٠١).

ولعل الجـيش الـغـزنوى بالصـورة التى تطور بها فى عهـد السلطان الأكبر محمود كان أعظم قـوة قتال متطورة لم يعرف العـالم الإسلامى لهـا مثـيلاً من قـبل، ولنا أن نتوقع أن الـقائمـين على هذه القوة كانوا مزودين بالعدة اللازمة لفن الحـصار. فـقـد كانت الـفيلة تجـر

الآلات الثقيلة، كما كانت هذه الفيلة نفسها مجهزة بأسلحة لدك الأسوار والعمائر (وفى استخدام مثل هذه الحيوانات على نطاق أضيق بعدُ، انظر الجوينى طبعة بويل Boyle جـ٢، ص ٣٦٠، حين أسرت الفيلة من جيش الخوارزميين، واستخدمها القراخطاى فى دك أسوار بلاصغون). كما استخدم المهندسون المتخصصون، وعمال الأشغال العسكرية، وخبراء حفر الأنفاق فى الجيش الغزنوى لتشغيل المجانيق وشق الأنفاق فى أسافل الحصون. ومست الحاجة إلى مهارات هؤلاء بوجه خاص فى حملات السلطان وابنه مسعود على إقليم «الغور» فى أفغانستان الوسطى حيث تركزت مقاومة الزعماء من أهل البلاد فى الأبراج والمواقع المنيعة. وكانت هذه الأبراج تُقذف بالصخور وتحفر الأنفاق فى أسافلها، ويذكر البيهقى بعدُ أن الأناشيط كانت تلقى على شرفات القلاع حتى تتمكن القوات الغزنوية من تسلق جدرانها (انظر C.E. Bosworth: *Ghaznavid military organisation* فى مجلة *Der Islam*، عدد ٣٦، سنة ١٩٦٠، ص ٦٥، ٦٨، وانظر The Ghaznavids *their empire in Afghnistan and eastern Iran, 944, 1040* إدنبرة، سنة ١٩٦٣، ص ١١٨، ١٢١).

والسلاجقة، وهم شعب تركى يعيش فى السهوب، كان لابد لهم من تعلم فن الحصار حين دخلوا العالم الإسلامى، وظلوا زمناً يكنون الاحترام للمبانى المتينة وللتحصينات. ويذكر البندارى (ص ٣٧) أن إعجاب ألب أرسلان بأسوار آمد فى ديار بكر التى اشتهر بمتانتها (انظر ناصر خسرو سفرنامه، طبعة دبير سياقى، طهران سنة ١٣٣٥هـ = ١٩٥٦م، ص٩) دفعه إلى لمس هذه الأسوار بيديه ثم مرر يديه على صدره تبركاً بها. وحين غزا السلاجقة بلاد فارس أرغموا سكان مدنها على الخضوع بإبعادهم عن المناطق التى كانت تمدهم بالحاصلات الزراعية، ولم يخضعوهم بالهجوم المباشر؛ وظل طغرل سنة ٤٤٢ هـ (١٠٥٠م) محاصراً إصفهان ما يقرب من عام حتى استسلم أبو منصور فرَمرز من أسرة بنى كاكويه (ابن الأثير،

جـ٩، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥). وسرعان ما أقتبس جيش السلاجقة العظام نوعاً من التقسيمات الخاصة بفن الحصار بالإضافة إلى المهندسين، وعمال الأشغال العسكرية والنفّاطين. ولاشك أن الاحتكاك بالروم (البوزنطيين) فى العصر العباسى هو الذى عجلً بهذا التقدم. وفى أثناء حملة ألب أرسلان على بلاد الكُرْج سنة ٤٥٦هـ (١٠٦٤م) استخدم السلطان كتيبة النفاطين فى جيشه لتدمير المتاريس الخشبية التى كانت فى آنى، ثم اندفع جيش ألب أرسلان غربيها، ومن هناك إلى الأناضول. وفى أثناء الحصار فى الأناضول أقام بالغرائر المليئة بالقش والتراب دشماً لحماية رماة السهام، والنُشَّاب، والنفَّاطين، كما أقام برجاً من الخشب له ظُلَّة بُلِّتْ بالخل لوقاية المهاجمين الرابضين أعلى هذا البرج من السوائل المغلية والنيران التى تصب فوقهم، وهدمت القوات السلجوقية من هذا البرج أسوار بلاد الكرج (صدر الدين الحسينى، أخبار الدولة السلجوقية، ص ٣٩ ـ ٤٠). وفى صدر حكم ملك شاه، وبعد إخماد حركة الانتفاض التى قام بها قاوُرد سنة ٤٦٥ هـ (١٠٧٣م) عهد السلطان فى القيام على المجانيق وآلات الحصار التى يستخدمها الجيش، إلى واحد من أقدر قواده، هو العبد الخصى عماد الدين ساوتكين (البندارى، ص ٤٩).

والمصادر حافلة خاصة بالأساليب الفنية للحصار فى عهد الخوارزمشاهية، والغورية والمغول (القرنان السادس والسابع الهجريان الموافقان للقرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين). حين بلغ العلم ذروته عند مسلمى العصور الوسطى. ولقد تبين أن ضرب مدينة بالمجانيق لم يقتصر أثره على هدم الأسوار وحسب (كانت هذه الأسوار فى العالم الإيرانى مصنوعة على كل حال من اللبن) لكن ذلك كان له أثر نفسى أيضا إذ هو يجعل الحياة داخل المدينة غير آمنة لتساقط القذائف عليها بصفة مستمرة. وبهذه الوسيلة التى تشيع اليأس والرعب فى أرجائها اعتمد الخوارزميون فى إجبار الغور المدافعين عن هراة على الاستسلام تقريبًا سنة

٦٠٠ هـ = ١٢٠٣م، الجوينى ـ طبعة بويل، جـ ١، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١). ولما كان الخوارزميون قد قدموا من إقليم من المنخفضات تقطعه القنوات ومجارى الأنهار، فقد انتبهوا إلى الاستفادة الماهرة بالأنهار والماء فى عمليات الحصار. وبعد وفاة السلطان الغورى معز الدين محمد سنة ٦٠٢هـ (١٢٠٦م) قام الجيش الخوارزمى بحصار هراة مرة أخرى. وسدً المهاجمون نهر هرى رود فأحاط الماء بأسوار المدينة وشنوا غارتهم بالقوارب. وحين وصل الشاه علاء الدين محمود نفسه أمر بتحطيم السد، فتدفقت المياه المحجوزة وتسببت الفيضانات الجارفة فى انهيار جزء طويل من الأسوار، وبعد قتال لم يدم طويلاً تم استيلاء الخوارزميين على المدينة. ومضت فترة قصيرة انتقض بعدها والى هرة حسين خرميل على خوارزم شاه، وفى هذه المرة حول خوارزم مشاه هرى رود إلى خندق مائى يحيط بالمدينة إذ رفعت ضفافه اصطناعيا بجذوع الأشجار وبالأنقاض، وتسرب الماء بمنسوبه المرتفع إلى أساسات الأسوار، ثم صرف الماء من الخندق فتسبب فى انهيار جزء من الأسوار، واستطاع المهاجمون التسلق فوق الأنقاض حتى بلغوا أبواب المدينة (الجوزجانى، طبقات ناصرى، ترجمة Raverty، جـ ١، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠، الجوينى، طبعة بويل ، جـ ١ ، ص ٣٣٥). وثمة مثال طريف يشبه خدعة حصان طروادة، فقد حدث عند وفاة سلطان الغور غياث الدين محمود سنة ٦٠٩ هـ (١٢١٢م) أن تحايل الطامعون فى الحكم من أفراد الأسرة للاستيلاء على قصبة الدولة فيروزكوه، فهربوا ثمانين رجلا خبئوهم فى خزائن مال، ولكن هذه الخدعة كشفت بالخيانة، وقبض على هؤلاء الرجال وقتلوا (الجوزجانى، المصدر نفسه، جـ١، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩).

ومن المعروف جيداً، من المصادر الإسلامية ومن أوصاف الرحالة الأوربيين الذين جاسوا أرجاء إمبراطورية المغول، أن المغول قد طوروا أساليب فن الحصار بدرجة كبيرة، ويقال إن كتائب چنكزخان القائمة على تشغيل المجانيق برئاسة نويين آباقا بلغ

عددها عـدة آلاف (انظر المصدر نفـسه، جـ٢، ص ١٠٤٧) وكان من بينهم كثير من الصينيين وبعض الأوربيين.

وقد ضم جـيش هولاكو مـنجنيقـية ونفَّاطين من الصينيين، ورجالا لتشغيل القـسـى المتـعـددة السـهـام (چرخ ـ أندازان). والمـغـول هم الذين أدخلوا الأقـواس متـعـددة السهـام فى العـالم الإسـلامى لأول مـرة، واسـتـخـدم چنكزخان بعضا منـها فى هجومه على نيـسـابور سنة ٦١٨هـ (١٢٢١م) أمـا بالنسبـة للمتـخصصـين الأجانب الذين كـانـوا فى خـدمـة المـغـول فـيـذكـر مـاركـوبولو أنه كـان منهم مـسـيـحى نسطورى، ومـعلـم ألمانى للمـدفـعـيـة استخدمهـا قبلاى، وكان من بين رجال چنكزخـان عند غـزوه خراسـان جندى فارسـى مرتد عن دينـه من إقليم أستوا فى شـمـالى خـراسان كـلـفه بتـشـغـيل المجـانيق وتظيم صـفـوف جند المشـاة (النسوى، طبعة هوداس، ص ٥٣ ـ ٥٤، ترجمة، ص ٩٠ ـ ٩١). وجـرى المغول على نقل آلات الحـصـار فوق عـربات، ويذكـر جـون John of Plano Carpini أن الحبـال كانت من مـستلزمـات تجهـيز الجندى المغـولى لجر مـثل هذه الآلات، (انظر K. Huuri فى *Zur geschichte des mittelalterlichen geschuetzwesens aus* orienttalischen Quelen هلسنكى ـ ليپسك سنـة ١٩٤١، ص ١٢٣ ـ ١٢٤، ١٨٠ ـ ١٩٢).

ولقد أظهـر المغول دهاء كبـيراً فيـما لجأوا إليه من مناورات الحصار، فكانوا يبدأون عادة فى حـشر السكان المحليين فيـما يشبه القطـيع ليكونوا بمثابة درع واقـيـة يسـتطيع جنودهم القـتـال من خلفهـا، مع استخدام بعضـهـم فى حمل ذخـائر المجانيق (انظر الجـوينى طبعـة بويل، جـ١، ص ٩٢ ـ ٩٣، حـصـار خُـجند، وانـظر جـ١، ص١٠٧ عن مـهـاجـمـة دبوسـيـة وسـمـرقند). ثم ينصبون المجـانيق والمدفعية الثـقيلة فى موقع قريب من الأسوار أو التحصينات كلمـا أمكن ذلك. وحـدث فـى جند سنة ٦١٦هـ (١٢١٩م) أن مـلأوا الخندق المائى أولا، ثم اسـتـخـدمـوا المجـانيق وكـباش الهـدم وسلالم التـسلق (انظر جـ١، ص ٨٩). وفى ملتـان، يبـدو أن القـائد المغـولى تـرباى تقـشـين حـمل مجانيقه على ألواح من الخشب فى نهر

السند (انظر جـ١، ص ١٤٢)، ويقال إنهم أقاموا فى نيسابور مائتى منجيق فى يوم واحد، واستخدموا أخشاب الشجر التى جلبوها من منطقة مجاورة هى واحة بوشتقان الشجراء، وبنوا منها المتاريس الواقية، وصنعوا منها المجانيق والدرق (دبابات) وكباش الهدم (النسوى، طبعة هوداس، ص ٥٤، الترجمة، ص ٩١ ـ ٩٢). وكانوا فى حالة عدم وجود الأحجار التى تستخدم ذخائر للمجانيق، كما حدث عند حصار جرجانية من أعمال خوارزم سنة ٦١٧ ـ ٦١٨هـ (١٢٢٠ ـ ١٢٢١م)، يقومون بنقع أخشاب شجر التوت فى الماء ليستخدموها قذائف بدلا عن الأحجار، وفى الوقت نفسه، فى أثناء الضرب، كانوا يملأون الخندق المائى بالأنقاض، وحشر القرويين ودفعهم للأمام فى تشكيل يشبه الهلال لإزالة المنشآت الدفاعية المقامة من التراب.

وبطبيعة الحال، كان لاستخدام البارود والمدفعية فى العالم الإسلامى أثر عميق فى أساليب الحصار، وللحكم على هذه الأساليب الجديدة فى بلاد فارس.

المصادر:

المادة التى يمكن أن تستخرج من المصادر التاريخية التى تغطى الفترة كلها كثيرة جدا، ولكن ثمة فصولا بعينها عن فن الحصار فى

(١) Spuler: Iran، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٤، ٤٩٩ ـ ٥٠٢

(٢) المؤلف نفسه: *Mongolen*، ص ٤١٣ ـ ٤١٦

(٣) تعليقات Quatrmére عن استخدام النفط، وعن حشر القرويين والمجانيق، والآت الحرب فى *Hist. des Mongoles de la pers*، جـ١، ص ١٣٢ ـ ١٣٧، ٢٠٤ ـ ٢٠٥، ٢٨٤ ـ ٢٩٢، ولاتزال لهذه التعليقات قيمتها. وأخيرا

(٤) مؤلف Huuri فى صلب المادة، وخاصة ص ١٢٣ ومابعدها، ولابد من الرجوع إلى هذا المصدر لمعرفة التفصيلات الفنية لأنواع المجانيق والقوس الميكانيكى.

حسن شكرى [س.إ. بوزورث C.E. Bosworth]

٤ ـ سلطنة المماليك:

يجب أن نتناول تاريخ فن الحصار فى عصر سلطنة المماليك على الأساس التالى:

وقعت معظم الحروب الكبرى لسلطنة المماليك فى عقود السنين الأولى من قيامها. وخاضت هذه الحروب أساساً مع الصليبيين حيث كان فن الحصار عاملاً حاسماً بل يكاد يكون حقا هو العامل الوحيد، وكذلك كان ميدان القتال هو العامل الحاسم فى حروبهم مع المغول رغم أن عمليات الحصار قد قامت بدور لايمكن إغفاله بحال أما بعد ذلك فلم يخض المماليك سوى حروب محدودة باستثناء حربين بارزتين إحداهما مع تيمور لنك حيث كان لفن الحصار قدر من الأهمية، وثانيتهما هى آخر حروبهم مع العثمانيين، ولم يكن لفن الحصار أية أهمية فى هذه الحرب. وفى حروبهم المحدودة كانت عمليات الحصار كثيرة العدد، ولكن هذه الصراعات كانت أتفه من أن تستدعى تطوير أساليب الحصار وآلاته.

وفى معظم العصر الملوكى كانت الآلة الأساسية المستخدمة فى إطلاق القذائف الثقيلة هى المنجنيق وقد بلغ حكم المماليك ذروة مجده فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) وفى العقود الأخيرة من هذا القرن بخاصة، وعقب طرد الصليبيين إلى غير رجعة أو بعد ذلك بقليل، انتهى التاريخ العظيم لهذا النظام.

وبعد انتهاء الحروب الصليبية بنحو سبعين أو ثمانين سنة كانت المدفعية الثقيلة للحصار عند المماليك هى المجانيق وحسب. ومع ذلك، فقد دخل خلال الستينيات من القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) السلاح الثورى فى سلطنة المماليك وهو البارود، وكانت أول دولة إسلامية تستخدمه ولقد استخدم المماليك المدفعية حتى نهاية حكمهم سلاحاً للحصار وحسب؛ وعلى الرغم من السمة الثورية للمدفعية إلا أنها استخدمت فترة طويلة جداً سلاحاً مساعداً للمنجنيق ولم تنجح في أن تحل محله إلا قرب نهاية حكم المماليك

وحتى فى هذا الوقت لم تحل محله إلا قرب نهاية حكم المماليك وحتى فى هذا الوقت لم تحل المدفعية محل المنجنيق على الإطلاق. وفى فترات من النصف الثانى من القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) صارت الأسلحة النارية سلاحاً أساسياً فى الحصار، ولكنها لم تصل إلى الدرجة التى وصلت إليها فى بعض أجزاء أوربا المعاصرة، أو فى الأمبراطورية العثمانية من حيث التغلب على التفوق المكثف الذى امتاز به الدفاع على الهجوم فى فن الحصار فى العصور الوسطى المتأخرة. (من أراد مزيداً من التفصيلات فلينظر D Ayalon فى *Gun-powder and Firearms in the Mamluk Kingdom - a challenge to a edieval Society* لندن، سنة ١٩٥٦، والسمة المميزة لفن الحصار فى ظل المماليك هى أن الآلة التى تطلق القذائف سواء المنجنيق أو المدفعية كانت فى الحق الآلة الوحيدة الهامة التى استخدمت فى الحصار. ومع أن آلات الحصار الأخرى مثل «الدبابة»، والبرج المتحرك، والنفط كانت فى أوجها قبل عصر المماليك إلا أنهم لم يضعوها فى الحسبان والمماليك فى العقود المتقدمة من حكمهم، قد لجأوا فى الحصارات التى ضربوها إلى حفر الأنفاق (النقب) بكثرة كاثرة ونجحوا فى ذلك نجاحاً كبيراً.

وليس بين أيدينا شاهد مباشر على أن المجانيق التى استخدمها المماليك على نطاق واسع هى ذلك النوع الذى يشبه الميزان، إلا أن ثمت دلائل كثيرة على ذلك (وعلى أن دولا إسلامية وشرقية أخرى قد استخدمت هذا النوع، ولكن على نطاق أضيق من ذلك).

ومن السمات البارزة لاستخدام المجانيق فى الشام (سورية) ومصر خلال القرنين السادس والسابع الهجريين (الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين)، وبخاصة فى الصراع مع الصليبيين هى زيادة عددها زيادة كبيرة فى عمليات الحصار التى قام بها المماليك بالمقارنة إلى ما استخدمه الأيوبيون فى حصاراتهم. ذلك أن سلاطين الأيوبيين بما فيهم صلاح الدين لم يستخدموا مايزيد على عشرة مجانيق فى الحصار الواحد، وكان

العدد الذى يستخدمونه منها أقل من ذلك بكثير، إذ يكتفون بواحد أو اثنين أو ثلاثة فى العادة (الفتح القسى، ص ٣٣١؛ ابن الأثير، جـ ٩، ص ١٢٠، ٣٢٠، ٣٣١؛ جـ١٢، ص ٦، ٣٤، ٤٢؛ أبو شامة، جـ٢، ص ١٢٩، ١٣٥، ١٨٤، ١٩٢، ٢٣٥؛ RHC Hist Or، جـ٤، ص ٢٥٤؛ السلوك، جـ١، ص ٨٤؛ De-schamps فى *Les Châteaux des Croisés*، جـ٢، ص ٥٢، ٦٤؛ ولمعرفة الحالات الشاذة البارزة انظر ابن الأثير، جـ١١، ص ٣٧؛ ومن أراد مزيداً من المعلومات عن استخدام المجانيق فى عصر الأيوبيين فلينظر الفتح القسى، ص ١٥٤؛ سبط الجوزى ص ٤٣٥،٤٤٧؛ السلوك، جـ١، ص ٩٥، ٩٧،٢٤٣). وربما نجد زيادة لافتة للنظر فى استخدام المجانيق حين قارب العصر الأيوبى على الانتهاء (السلوك، جـ١، ص ٣٣١، النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ٦، ص ٣٢٩؛ ولعلنا لانجد من الحكام فى حدود الممالك الإسلامية من كانوا مثل المماليك من حيث الاستخدام المكثف للمجانيق اللهم إلا المغول الإيلخانية فى بلاد فارس، فقد استخدموا فى حالات كثيرة ما بين عشرين وخمس وعشرين آلة من هذه الآلات فى الحصار الواحد (ابن كثير، جـ١٣، ص٢٣٤، ٢٦٩، النهج السديد (فى PO)، جـ ١٢، ص ٤٣٧؛ ابن الفرات، جـ٧، ص ٤١؛ السلوك، جـ١، ص ٤٢٦، ,٤٧٥ وانظر أيضا Huur، ص ١٩١ ـ ١٩٢ حيث تذكر أعداد مبالغ فيها، حاشية ٤، صفحة ١٩١).وكانت أعداد المجانيق التى استخدمها المماليك فى حصار قلاع الصليبيين مماثلة لتلك الأعداد، على أن بعضاً منها، كان فى جميع الاحتمالات، متطوراً بدرجة أكثر من الأنواع التى استخدمها المغول (انظر مايلى، السلوك، جـ١، ص ٥٦٥ ـ ٥٦؛ *Zettersteen Beitraege*، ص ١٦؛ ابن كثير، جـ ١٣، ص ٣١٣، ٣٢٧، النهج السديد، جـ ١٤، ص ٥٥٣، ابن الفرات، جـ٨، ص ٨٠، ١٣٦؛ السلوك، جـ١، ص ٦٠٨، ٧٧٨، حاشية ٢؛ الجزرى، ص ١٦؛ ونجد أحسن وصف لتوزيع المماليك للمجانيق فى الحصار الذى فرضوه على قلعة الروم). ولكن الحصار الذى ضربه الأشرف خليل على عكا سنة ٦٩٠ هـ (١٢٩١م) حطم

كل الأرقام القياسية المتقدمة. ويذكر أبو الفدا الذى شهد هذا الحصار أن عكا حوصرت بعدد من المجانيق الكبيرة والصغيرة يفوق أى عدد حوصرت به أى مدينة أخرى (أبو الفدا، جـ٤، ص ٢٤). وتذكر بعض المصادر المملوكية أن عددها كان ٩٢ منجنيقاً، وتقول بعض المصادر الأخرى أنه ٧٢ منجنيقاً (الجزرى، ترجمة Sauvaget، ص٥؛ ابن الفرات، جـ٨، ص ٥ ـ ٦ والحاشية التى فى صفحة٦؛ المنهل، جـ٣، ورقة ٦٢ب؛ ابن إياس، جـ١، ص ١٢٣)؛ ويذكر ابن العبرى أن عدد المنجنيقات التى استخدمها المماليك فى حصار عكا كان ٣٠٠ منجانيق، ويذكر صاحب المؤلف المجهول الموسوم *Excidium Aconis* أن عددها كان ٦٦٦ منجنيقاً (انظر Huuri، ص ١٧٣، حاشية ٣؛ وانظر أيضاً J. Prawer فى *A History of the Latin Kingdom of Jerusalem* (بالعبرية)، طبعة القدس، سنة ١٩٦٣، جـ٢، ص ٥٢٩) ولاشك فى أن هذه أعداد مبالغ فيها إلى حد كبير، ويمكن تفسير ذلك بأنه يمثل رغبة المؤلفين النصارى فى تضخيم قوة المسلمين المحاصرين. وفى سنة ٦٧١ هـ (١٢٧٢ ـ ١٢٧٣م) توقع بيبرس الأول هجوم الفرنجة بحراً فحصن ميناء الإسكندرية بمائة منجانيق (الخطط، جـ١، ص ١٧٥؛ السلوك، جـ١، ص ٦٠٨). وفى هذاالصدد يجب أن نلاحظ أن المصادر تذكر فى أكثر الأحوال عدد المجانيق لدى الجيوش المحُاصره أكثر مما تذكره عند المحصورين. ومن شاء معرفة عدد المجانيق فى عمليات الحصار فلينظر أيضاً Huuri، ص ١٦٤ ـ ١٦٥، ١٧٢ ـ ١٧٣، وبعض الأعداد المذكورة فى هذا المصدر مبالغ فيها بالتأكيد،. أما بالنسبة للمراجع التى تعرضت لاستخدام المجانيق فى عصر الصليبيين فانظر المرجع نفسه ص ١٥٦، حاشية (١)

ويندر أن تذكر المصادر المملوكية بعد طرد الصليبيين من الشام وفلسطين عدد المجانيق التى استخدمت فى الحصار مع أنها كانت تستخدم بكثرة على أن ثمة دلائل واضحة على أن عددها قد تناقص إلى حد كبير (انظر مثلا، ابن كثير، جـ ١٤، ص

٢١٣، ٢٨١، ٢٨٢؛ وانظر أيضاً، ص ٢٣٠، ٢٠٩). ورغم أن معلوماتنا عن اعداد المجانيق، وبخاصة ما استخدم منها فى الحصارات التى فرضت إبان سلطنة المماليك، وافرة بعض الوفرة، إلا أنها ضئيلة للغاية فيما يتعلق بعدد المدافع التى استخدمت فى هذه الحصارات، ويعد هذا الأمر من أكبر العقبات فى دراسة تاريخ الأسلحة النارية فى عصر سلطنة المماليك (Ayalon: *Gunpowder and firearms*....، ص ٣٠).

والسمة المميزة للحصار فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) هى تلك الزيادة الكبيرة فى عدد آلات إطلاق الصواريخ، وفى تعدد أنواعها تعدداً كبيراً بالمقارنة بالماضى. فقد تطور النوع الجديد من مجانيق قذف الأحجار إلى عدة أنواع من الآلات القائمة على المبدأ نفسه. وكان المسلمون فى كثير من الأحوال يقذفون النفط بمجانيق قذف الأحجار التى يبدو أنها كانت من أنواع أخف بالنسبة لهذا النمط من الآلات.

وتذكر المصادر المملوكية أربعة أنواع من المجانيق هى: (الفرنجية)، و (المغربية)، و(القرابغاوية)، و(الشيطانية). ويرد ذكر هذه الأنواع من المجانيق فى عصر المماليك أكثر مما يرد فى عصر الأيوبيين بل أكثر مما يرد فى ظل أى حكم إسلامى فى العصر الوسيط، ونادراً ما ترد هذه الأسماء فى المصادر قبل القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) بل هى قد اختفت منها تماما على وجه التقريب بعد انتهاء ذلك القرن بفترة وجيزة أو قل إن اختفاءها كان من التواريخ الإخبارية على الأقل. وتعكس هذه الحقيقة التوقف الفجائى والإضمحلال الفعلى فى تطور المنجنيق حين زال التحدى العظيم الذى تمثل فى وجود الصليبيين فى ديار الإسلام. ولاتفسر المصادر الاختلاف بين الأنواع الأربعة من المجانيق، على أنه يمكن التوصل إلى بعض النتائج الهامة من المعلومات التى توفرها لنا هذه المصادر .

وحفر الأنفاق (النقب) كان أسلوبا من أساليب فن الحصار عرف منذ

قرون عدة، ولكنه لم يستخدم قبل القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) إلا فى القليل النادر، وبلغ هذا الأسلوب فى الحصار ذروة نجاحه فى أواخر القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) وكذلك فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) واستخدمه المسلمون بصفة خاصة وقد جرى تنفيذه على النحو الذى سنبينه بعد. يبدأ الأمر بحفر نفق تحت الأرض (نقب، والجمع نقوب، أو حفر سرب فى القليل النادر، والجمع أسراب، وسروب) على مسافة معلومة قرب الحصن أو السور، ويستمر الحفر فى هذا الاتجاه مع توسيع النفق أو السرب وتعميقه من تحت الحصن، وتقويته بدعامات من الخشب، ثم يملأ بعد ذلك بأغصان الأشجار والقش وبغير ذلك المواد القابلة للحريق وتشعل النار فيها فتحترق الدعامات الخشبية وجميع المواد الأخرى فينهار الحصن القائم فوق النفق.

وكان حفر الأنفاق بطبيعته وسيلة فعالة فى الأساس لدك التحصينات القائمة فوق تربة لينة على تفاوت، ولكنها لم تكن كذلك بالنسبة للتحصينات القائمة على أساسات صخرية أو المحاطة بمياه عميقة (ومن شاء معرفة إحدى المحاولات المثيرة للتغلب على صلابة التربة، فلينظر أبو شامة، فى RHC. Hist Or. جـ ٤، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥). والمزايا العظيمة لهذا الأسلوب أن عمال الأشغال العسكرية يكونون فى مأمن من القذائف والنفط المشتعل التى يرميهم المدافعون بها، وكان البرج والدبابة معرضين لخطرها، كما ساعد فى كثير من الحالات على أخذ الحامية المحصورة على غرة. ومن أفضل وسائل الدفاع التى كان المحاصرون يلجأون إليها القيام بحفر نفق مضاد، وكلما اقتربوا من خط العدو اكتشفوه فيواصلون الحفر فيه ثم ينقضون على النقَّابين فيقتلونهم أو يحملونهم على الفرار خشية الاختناق بالدخان ويدمرون ماعملوا.

وقد استخدم حفر الأنفاق فى الشام أيام الحروب الصليبية أكثر مما استخدم فى أوربا، ولجأ إليه المسلمون

على نحو منتظم أكثر مما لجأ إليه الصليبيون: واستخدم ريتشارد قلب الأسد فى الحصار الذى فرضه على داروم سنة ١١٩٢ بعض مسلمى حلب المهرة فى حفر الأنفاق، وكان قد أسرهم فى الحصار الذى فرضه على عكا (Grousset، جـ٢، ص ٨٦، والمراجع فى حاشية ٣). ومما هو جدير بالذكر أن صلاح الدين حين فرض الحصار على قلعة صهيون سنة ٥٨٤هـ (١١٨٨م) اصطحب معه كثيراً من المشاة الحلبيين الذين اشتهروا ببسالتهم (ابن الأثير، جـ٧، ص ٥ ـ ٦). ولعل الأمر لم يكن من المصادفات حين نجد فى خدمة صلاح الدين صفوة من النقّابين والمشاة المتدربين على فن الحصار، وكانوا جميعا من هذه المدينة نفسها. كما اتبع المماليك أسلوب حفر الأنفاق على نطاق أوسع من اتباع الأيوبيين له، وخاصة فى عمليات الحصار التى فرضوها على آخر قلاع الصليبيين (مرآة الزمان، ص ٢٢٥، ٤٦٢، ٤٦٧، ٤٧٤، الجزرى، ترجمة Sauvaget، ص ١٦؛ النهج السديد، جـ١٢، ص ٤٧٠، ٤٩٠؛ سيرة الملك المنصور، ص ١٥٢؛ ابن الدوادارى، طبعة Roemer، جـ ٩، ص ١٣١، ٢٦١؛ ابن العبرى Bar Hebraeus، ترجمة Budge، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣؛ اليونينى، جـ٢، ص ٣١٧ ـ ٣١٨؛ ابن الفرات، جـ١٣، ص ٨٠، ١١٢؛ السلوك، جـ١، ص٦٩، ٨٤، ٤٨٩، ٤٩١، ٤٩٨، ٧٤٧، ٧٦٧ك العينى فى RHC. Hist. Or جـ٢ ـ ١، ص ٢٤٢؛ النجوم الزاهرة طبعة القاهرة، جـ٥، ص ٣٦، ٤٠؛ جـ٧، ص ١٣٨؛ جـ٨، ص ٦؛ وانظر طبعة Popper، جـ٦، ص ٤٠٧، ٤٦٢، ٤٦٧؛ جـ٦، ص ٥٢، ٣٧٠, وانظر أيضا *Quatremére*: *Mongols*، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٥، حاشية ٨١، Rey فى .... *Etudes sur les monuments*، باريس سنة ١٨٧١، ص ٣٦، ٣٧، وفى مواضع أخرى؛ Oman، جـ١، ص ١٣٤؛ جـ٢، ص ٥٠ ـ ٥٢؛ Grousset، جـ٢؛ ص ٥٥٠؛ جـ٣، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٤، ٧٤٣، ٧٥٥، ٧٦٢؛ Deschamps جـ٢، ص ٦٦؛ Fedden، ص ٣٨ ـ ٣٩، Prawer، جـ٢، ص ٥٠، ٤٥٢، ٤٥٦ ـ ٤٥٧، ٤٦٠، ٤٨٨، ٥٣٩، ٥٤١).

وقد عرف عمال الأشغال العسكرية باسم «النقّابون» (ويقال فى القليل

النادر «النـقّـابة»). وأطلق على حـفـر الأنفــاق «نَقَـبَ» أو «نَقَّبَ» وعلـى من يسـتخـرجون الأحجـار من الحـصون «الحَجَّارُون» كـمـا اشتـغل النجّـارُون أيضـاً فى حـفـر الأنـفـاق. وأطلق على إشعال النار فى المواد القـابلة للاحتراق «علّق» ونـادراً مـا يقـال «أحـرق». وبالأضافـة إلى المراجع السابـق ذكرها انظر أيضـا: الفـتح القـسى، ص ١٦٦؛ سـيـرة الملك المنصـور، ص ٨٩؛ ابن الفـرات، جـ١٣، ص٨٠؛ السلوك، جـ١، ص ١٠٠٣؛ النجـوم الزاهرة، طبـعـة القاهرة، جـ٨، ص ٦؛ وانظر طبعة Pop-*per*، جـ٥، ص ٤٠٧؛ Qautremére: *Mon-gols*،ص ٢٨٤، حاشيـة ٩٥؛ الأنصارى طبـعة *Scanlon*، ص ٩٢). وقـد تناقص اسـتخـدام النقوب إلى حـد كبـير بعـد الحروب الصليبيـة، بل اختفى، على أنه لم يبطل تمامـا (انـظر المراجع المتـعلقـة بالفترة اللاحقة للحروب الصليبية، وقد تقدم ذكرها).

ومما له فـائدة وأهميـة خاصـة تلك الأوصاف التى وردت عن الـنقوب التى حـفرها المـماليك فى الحـصـارات التى فـرضوها على أرسـوف سنة ٦٦٣ هـ (١٢٦٥م؛ السـلوك، جـ١، ص ٥٢٨ - ٥٢٩) وعلـى المَرْقـب (سنـة ٦٨٤هـ = ١٢٨٥م)؛ أبو الـفـدا، جـ٤، ص ٢٧؛ سيرة الملك المنصور، ص ٧٨ - ٧٩؛ ابن الفـرات، جـ٨، ص ١٧ - ١٨, وانـظر أيضـا النجـوم الزاهرة طبعـة القـاهرة، جـ٦، ص ٤٠).

ومن أسباب نجاح المماليك فى حفر الأنفاق التى قاموا بها فى أثناء فرضـهم الحـصـار علـى القـلاع السـاحليـة للصليـبيين هى أنهم كانـوا مطلقى اليد فى استـخدامها اسـتخداماً كـاملاً وبلا تحفظ كبـير أكثر مما كـانوا يفعلون فى الظروف العـادية ذلك أنهم لـم يكونوا يرغبـون فى الإبقاء على هـذه القلاع أو ترميمـها بعد الاستيلاء عليـها، بل كان جل همهم هو تسويتها بالأرض.

وكان السلاحان الأساسيان للحصار اللذان نجح المـماليك بفـضلهـمـا فى الاستيلاء على قلاع الصليبيين، ومن ثم القـضـاء على حكمـهم فى الشـام وفلسطين، هما المجانيق والنقوب.

حـرب الحـصـار وقـوة المماليك البحرية: ومن أكبر عوامل الضعف عند المماليك فى عمليات الحصار التى فرضوها على المدن والقلاع الصليبية الساحلية هى أنهم لم يستطيعوا قط فرض الحصار الكامل عليها، ذلك أن البحر كان مكشوفاً للمُحَاصَرين، وليس ثمة حالة واحدة قام المماليك فيها بالحصار من البر والبحر فى آن واحد، ولم يحدث ذلك حتى فى حكم بيبرس الأول الذى بلغت فيه البحرية المملوكية أوج قوتها. وقد نفذت جميع عمليات الحصار المملوكية بطول الشريط الساحلى وكأن البحرية المملوكية لم يكن لها وجود على الإطلاق. ولم يحدث قط فى الهجمات الإسلامية على الصليبيين أن ظهرت البحرية الإسلامية بهذه الدرجة من الضعف، كما ظهرت فى الهجمة العظيمة الأخيرة.

ففى حصار عكا قامت سفن الفرنجة الحربية، وبخاصة تلك السفن المحمية من النيران، بمهاجمة المحاصرين بحراً (أبو الفدا، جـ٤، ص ٢٥، RHC. Hist. Or، جـ١، ص ١٦٤)، ولم تقم السفن البحرية للمماليك بإعاقة الفرنجة عن تعزيز قوتهم بالإمدادات، أو بإجلاء اللاجئين عن القلاع المحصورة أو المستولى عليها، أو إنزالهم فى الموانئ التى كانت لاتزال فى حوزة الصليبيين (انظر مثلا، ابن كثير، جـ١٣، ص ٣٢١؛ النهج السديد، جـ١٢، ص ٥٣٩ ـ ٥٤٠؛ ابن الفرات، جـ٨، ص ٨٠، ١١٢؛ السلوك، جـ١، ص ٧٤٧، ٧٦٤: ٧٦٥، النجوم الزاهرة طبعة القاهرة، جـ٨، ص ٨، ١١؛ وانظر أيضاً Prawer، جـ٢، ص ٤٥٤ ـ ٥٤١، وفى مواضع أخرى، والشواهد والأمثلة فيما نذكره بعد. وعن عزلة البحرية المملوكية، وعن تدخلها الضعيف انظر Stevenson فى *The crusaders in the East*، ص ٣٥٥). لقد كانت البحرية المملوكية عاجزة بالتأكيد عن إعاقة حملة صليبية من النزول فى أى موقع على الساحل الشامى الفلسطينى، بما فى ذلك القلاع المحصورة لو أن حملة من هذا القبيل قد أنفذت إليها. بل كانت أكثر عجزاً عن القيام بذلك أكثر مما هى فى عصر صلاح الدين حين كان المسلمون بعد معركة حطين قاب قوسين أو أدنى من

طرد الصليبيين إلى غير رجعة، ولكنهم أضاعوا هذه الفرصة بسبب التفوق البحرى الأوربى.

وكانت الصعوبات تعترض بوجه خاص استيلاء المماليك على الأبراج أو القلاع الصليبية المقامة فى البحر وكانت مثل هذه المنشآت تقوم فى مواجهة صيداء (القصر البحرى الشهير)، ومَرَقيَّة، واللاذقية وأياس (فى خليج الإسكندرونة، وكانت ثمة أيضاً جزيرة أرواد الحصينة شمالى غرب طرابلس.

ولقد تركت إياس وأرواد حتى يتم طرد الصليبيين. أما قلعة صيداء البحرية فقد سلمت للمسلمين بلا قتال تقريباً، حين فقد الصليبيون الأمل بعد استيلاء المسلمين على عكا (Deschamps جـ١، ص ٦٤، ٧٣ ـ ٧٦، جـ٢، ص١٧، ١٨، ٢٢٧ ـ ٢٣٠، ٢٥٣ ـ ٢٥٤؛ Grous-set، جـ٣، ص ٧٦٢، حاشية ٢؛ Prawer جـ٢، ص ٤٩٨، ٥٤٤). وبالنسبة لمَرقيَّة، كان «الحصن أو البرج» الذى يتحكم فى مدخل مينائها هو حصنها الأساسى. ذلك أنها كانت قائمة فى البحر على قيد مرمى قوسين من الساحل، كما كانت منيعة التحصن. ولقد صرح السلطان قلاوون بأن حصار هذا الحصن أمر مستحيل لأنه قائم فى البحر، ولأن المسلمين لايملكون سفناً تقطع عنه الإمدادات، وتوقف أولئك الذين يريدون الدخول فيه أو الخروج منه (ابن عبد الظاهر: سيرة الملك المنصور، طبعة القاهرة، سنة ١٩٦١، ص ٨٨). ويفسر هذا القول ضعف البحرية المملوكية، ليس فى حالة مرقية وحدها، بل فى الحصارات الأخرى لتحصينات الفرنجة الساحلية. وثمة واقعة كاشفة وقعت فى أثناء الاستيلاء على طرابلس هى: أن جماعة من الفرنجة لجأوا إلى جزيرة صغيرة هى سانت توماس تقوم قبالة طرابلس، ولا يمكن بلوغها إلا بالسفن، ولكن «السعادة الأبدية للمسلمين» قد ساقت لهم جَزْراً مكن المهاجمين من الوصول إليها سيراً على الأقدام ممتطين صهوة الخيل، وأحاطوا بالفرنجة اللاجئين (ابن الفرات، جـ٨، ص ١١٥ ـ ١٢١، ومن شاء رواية أخرى تؤيد هذه الواقعة وتختلف عنها بعض الاختلاف، فلينظر أبى الفدا، جـ٤، ص ٢٣؛ وانظر -Grous

set جـ۳، ص ٧٤٤). ويعكس هذا إحساس الراوية بأنه لولا تدخل العناية الآلهية لعجز المسلمون حتى وهم فى فورة النصر عن التصدى لمثل هذا الهدف الأعزل القريب كل القرب من البحر.

وحين وجد السلطان قلاوون نفسه عاجزاً عن غزو حصن مرقية البحرى بوسائله الخاصة ضغط على بوهمند أمير طرابلس فحمل المدافعين عنه على تسليمه للمماليك.

وقد دمر هذا الحصن بصعوبة بالغة وجهد مشترك بين المماليك والفرنجة سنة ٦٨٣ هـ = ١٢٨٥م؛ سيرة الملك المنصور، ص ٨٧ ـ ٩٠، وانظر أيضا النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ۷، ص ٣١٥ ـ ٣١٧؛ Grousset، جـ۳، ص ٧٠٤). أما البرج الذى كان يحمى مدخل ميناء اللاذقية فلم يستول عليه إلا بعد أن دمره زلزال (سيرة الملك المنصور، ص ١٥١ ـ ١٥٢، انظر أيضاً Grousset، جـ۳، ص ٧٣٤).

وكانت جزيرة أرواد هى الحصن الوحيد الذى تم الاستيلاء عليه سنة ٧٠٢ هـ (١٣٠٢م) بعملية بحرية (سفن حربية من مصر وجيش من طرابلس، انظر أبو الفدا، جـ٤، ص ٤٧؛ ابن الدوادارى، جـ۹، ص ۸۰؛ zetterstéen، Beitraege، ص ١٠٨؛ النهج السديد؛ جـ٢٠، ص ٢١؛ السلوك، جـ۱، ص ٩٢٣؛ النجوم الزاهرة، طبعة القاهرة، جـ۸، ص ١٥٤ ـ ١٥٧؛ ابن خلدون، جـ٥، ص ٤١٦؛ الدرر، جـ۳، ص ٢٦٩؛ الخطط، جـ۲، ص ١٩٥). وكانت تحصينات آياس تضم قلعة وثلاثة أبراج، أقواها برج بحرى على قوس ونصف القوس من الساحل، وقد تم الاستيلاء على هذا البرج سنة ۷۲۲هـ (١٣٢٢م) بعد أن أقيمت قنطرة طولها ۳۰۰ ذراع بينه وبين ساحل البحر (واستخدمت الطريقة نفسها فى الاستيلاء على برج اللاذقية: سيرة الملك المنصور، ص ١٥٣، انظر أيضاً De-schamps، جـ۲، ص ۲۳۱ فيما يتعلق بالاستيلاء على «قلعة صيداء البحرية»؛ Zettersteen، Beitraege، ص ١٥٠ ـ ١٩٤؛ أبو الفدا، جـ٤، ص ٩١، ١١٥، ١١٩؛ ابن كثير، جـ١٤، ص ١٠٢؛ السلوك، ص ٤٢٠ ـ ٤٢١، ٤٢٩ ـ ٤٣٠، ٤٣٦؛

المنهل، جـ٢، ورقة ١١ب؛ ابن خلدون، جـ٥، ص ص ٤٣٠, وانظر أيضاً مادة «بحرية»؛ D. Ayalon فى The Mamluks and naval Power, a Phase in the *struggle between Islam and Christian Europe, in Proceeding of the Israel Academy* of sciences and Humanities، جـ١ ـ ٨، القدس ١٩٦٥).

الدبابة والبرج والنفط: قامت هذه الآلات الثلاث من آلات الحصار فى وقت متقدم بدور هام فى الصراع بين المسلمين والصليبيين، ولكن تضاءلت أهميتها فى المراحل الأخيرة لذلك الصراع، أو فى الفترة التى تلت طرد الصليبيين.

وكان البرج والدبابة من أسلحة الفرنجة أصلا (Cahen فى Traite، ص ٥٧، حاشية ٢) ولم يقتبسها المسلمون حقا، أو فى أفضل الأحوال، إلا فى نطاق ضيق جداً.

فقد عرف المسلمون النزر اليسير عن هاتين الآلتين حين ظهرتا فى ساحة القتال، وسببتا إلى حين، هلعا عظيما كما حظيتا بالإعجاب الكبير، وقد وصفتهما المصادر الإسلامية بتفصيل أكثر مما وصفت المجانيق. ونجد أفضل الأوصاف للدبابة فى الحصار الذى فرضته بحرية صقلية على الإسكندرية سنة ٥٧٠هـ (١١٧٤م) وفى حصار عكا سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ ـ ١١٩١م؛ انظر مثلا، أبو شامة فى كتاب الروضتين، جـ١، ص ٢٣٥، جـ٢، ١٦٢ ـ ١٦٤، ١٦٦، ١٨٠، ١٨٥؛ السلوك، جـ١، ص ٥٦ ـ ٥٧؛ ابن الأثير جـ١١؛ ص ٢٧٢، جـ١٢، ص ٣٣؛ Jour As. سنة ١٨٤٩، ص ٢٢٥؛ Quatremére Mongols ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦، حاشية ٩٥). كما نجد أفضل الأوصاف للبرج فى حصار عكا سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ ـ ١١٩١م) وفى عمليتى حصار دمياط سنة ٦١٥هـ (١٢١٨م)، وفى سنة ٦٤٧هـ (١٢٤٩م؛ انظر ابن الأثير، جـ١٢، ص ٢٨، ٤٢؛ أبو شامة، جـ١، ص ٩٨، جـ٢، ص ١٥٣ وما بعدها، ص ١٦٢؛ السلوك، جـ١ ، ص ١٠٣، ١٠٤، ١٨٩، ٢٠٧، ٣٣٩، ٣٤٨، حاشية ٩٥، Jour As، سنة ١٨٤٩، ص٢٢٥؛ Reinaud فى Extraits، ص ٢٩١؛ Joinville، ص ٤٧، ٥٢؛ وانظر

أيضــا Cahen فى Traité، ص ١٨ ـ ١٩) ولم يستخدم المسلمون هذا النوع من آلات الحصار مع الصليبيين إلا فى القليل النادر سواء فى العصر الأيوبى أو المملوكى. أما صلاح الدين فقد استخدم عدداً من الدبابات فى حصاره مدينة الكرك سنة ٥٨٠ هـ ١١٨٤ ـ ١١٨٥م؛ RHC. Hist Or جـ٥، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥) ودبابة واحدة فى حصاره مدينة صور سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧م) بعد بضعة أشهر من معركة حطين (ابن الأثير، جـ٩، ص ٣٦٦؛ انظر أيضاً Deschamps، جـ٢، ص ٦٦ عن حصار مدينة الكرك سنة ١١٨٤م). واستخدم بيبرس الأول الدبابات فى حصاره واستيلائه على قيسارية وأرسوف سنة ٦٦٣هـ (١٢٦٥م؛ السلوك، جـ١، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧؛ Prawer، جـ٢، ص ٤٥٠، ٤٥٢). وفى جميع عمليات الحصار الكبيرة للقلاع الصليبية التى تلت حصار قيسارية الذى اختتم به مصير الصليبيين، لم يكد يرد ذكر للدبابة أو البرج بين آلات الحصار التى استخدمها المهاجمون. (وربما توجد فى مصادر الفرنجة أمثلة أخرى لاستخدام المسلمين لهذين السلاحين، ولكن المصادر الإسلامية التى تكاد لاتذكر هما فيها دلالات على ضالة شأنهما.

(انظر عن التدابير الوقائية التى اتخذها المسلمون عند فرضهم الحصار على عكا، Prawer، جـ٢، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٧, وعن الآت الحصار الصليبية انظر المصدر نفسه ص ٤٧ ـ ٥٠). وكان لابد من انقضاء قرن أو أكثر حتى يعود هذا النوع من آلات الحصار إلى ظهور سريع الزوال.

فقد استخدم تيمورلنك قلعة خشبية أو «برجاً» فى الحصار الذى فرضه على دمشق سنة ٨٠٣هـ (١٤٠٠م) وقام المدافعون بحرقه، فصنع برجاً آخر فلم يأت بنتيجة أفضل (النجوم، طبعة Popper جـ٦، ص ٦٥؛ الضوء اللامع، جـ٢، ص ٤٨) كما صنع السلطان بيبرس برجاً حين فرض الحصار على آمد سنة ٨٣٦هـ (١٤٣٣م)، ولكن لم يكن له أثر يذكر (النجوم، طبعة Popper، جـ٦، ص ٧٠٥). ولم يذكر ابن فضل الله العمرى المتوفى سنة ٩٤٧هـ (١٣٤٩م)

أوالقلقشندى المتوفى٨٢١هـ (١٤١٨م) البرج أو الدبابة فى فصول كتابيهما عن آلات الحصار (التعريف بالمصطلح الشريف، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩؛ صبح الأعشى، جـ٢، ص ١٣٦ ـ ١٣٨)، على الرغم من أنهما ذكرا فى وصفهما عدداً من الأسلحة القديمة.

ومن آلات الحصار التى يبدو أنها كانت تشبه الدبابة أو البرج آلة أطلق عليها الـ «زَحَّافة» استخدمها بيبرس الأول فى حصاره لقيسارية وقد ورد ذكر استخدام المماليك لها بصفة عارضة فى تواريخ لاحقة (السلوك، جـ٢، ص ٤٢٨، ٤٢٩؛ تاريخ بيروت، ص ٣٨) ويصف هذه الآلة ابن صَصْرى الذى يتناول تاريخه الإخبارى الفترة من ٧٨٦ ـ ٧٩٩ هـ (١٣٨٤ ـ ١٣٩٧م) بقوله: «زَحَّافَاتُ تجرى على الأرض مثل العجل وعليها جلود» (الدرر المضية، طبعة W.M. Brinner، المتن، ص ٨١، ترجمة إنجليزية، ص ١١٣؛ وعن وصف آلة الزحف انظر Dozy، Supplement، هذه المادة، وعن ذكر أبو شامة لأبراج الزحف انظر Huuri، ص ١٥٨، حاشية ١).

وظهور النفط سلاحاً أكبر من أسلحة الحصار خلال جزء من الحقبة الصليبية يرجع فى المقام الأول إلى ظهور البرج والدبابة على مسرح الأحداث، وكان النفط هو الرد الإسلامى، بل هو أعظم الردود فاعلية على التهديد الخطير الذى سببته أسلحة الفرنجة الجديدة هذه (انظر مثلا، ابن شداد، RHC. Hist Or، جـ٣، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢؛ الفتح القسى، ص ٢٢٧؛ السلوك، جـ١، ص ٥٧، ١٠٣ ـ ١٠٤؛ سبط ابن الجوزى ص ٤٩٨؛ دول الإسلام، جـ٢، ص ١١٧، Joinville، ص ٤٧، ٥٢؛ As. Jour سنة ١٨٥٠، ص ٢١٩، ٢٤٤؛ Oman، جـ٢، ص ٤٦، ٤٨ ـ ٤٩؛ وكذلك معظم المراجع التى تقدم ذكرها عن البرج والدبابة). وتجد فى الروايات المختلفة الخاصة بأصل النفط الإسلامى (دمشق أم بغداد؟)النفط الذى استخدم فى حصار عكا سنة ١١٨٩ ـ ١١٩١م انظر ابن الأثير، جـ١٢، ص ٢٩؛ أبو شامة، جـ٢، ص ١٥٣؛ ابن شداد، ص ١٠٢).

ومن الأسباب الرئيسية فى إضمحلال شأن النفط والبرج والدبابة

هو أن النفط كان تدبيراً فعالا فى الرد على هاتين الآلتين، هذا علاوة على أن قلاع الصليبيين كانت مشيدة بالأحجار ونادراً مادخل الخشب فى بنائها (Smail فى Crusading Warefare، ص ٢٢٨)، كما حال دون استخدام النفط سلاحاً فعالاً فى الهجوم خلال هذه الفترة هو أن المبادرة قد انتقلت آخر الأمر بلا رجعة من الفرنجة إلى المسلمين، ولم يذكر فى هذه الآونة إلا نادراً (وانظر عن استخدام المماليك للنفط سلاحاً هجومياً فى صراعهم مع الصليبيين ابن الفرات، جـ٧، ص ٤٦؛ جـ٨، ص ٨٠؛ السلوك، جـ١، ص ٧٤٧)، وعلى العكس مما كانت الحال عليه فى الماضى القريب لم تعلق عليه أية أهمية خاصة.

القوس والنُشَّاب: استخدم (المهاجمون والمدافعون) أنواعاً أثقل من القسى والنُشَّاب فى الحصار، وفى الحرب البحرية، وفى الهجمات على التحصينات الساحلية. وكانت القذائف المشتعلة أو غير المشتعلة يرمى بها (استخدمت أنواع أخف فى ساحات القتال، وخصوصاً على يد الرجَّالة) ومن أشهر الأسماء العربية لهذا النوع من السلاح: قوس الرِجْل والركاب واختصر الاسم فى أغلب الأحوال فاصبح قوس الرِجْل) ويبدو أنه قد أطلق على القوس والنشاب بأحجامها المختلفة، بما فى ذلك ما استخدم منهما فى عمليات الحصار. والظاهر أن هذا السلاح لم يكن له أهمية كبيرة فى المعارك التى خاضها المماليك سواء مع الصليبيين أو المغول.

المصادر:

علاوة على ماذكر فى صلب المادة انظر:

(١) أبو شامة، كتاب الروضتين، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٧ ـ ١٢٨٨هـ

(٢) المقريزى، كتاب السلوك لمعرفة الدول والملوك، طبعة القاهرة، سنة ١٩٣٤ ـ ١٩٤٢

(٣) سبط بن الجوزى، مرآة الزمان، طبعة شيكاغو، سنة ١٩٠٧

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، طبعة القاهرة سنة ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ

(٥) المفضل بن أبى الفضائل، النهج السديد فى Patrologia orientalis جـ١٢، ١٤، ٢٠

(٦) ابن الفـرات، تـاريخ الدول والملوك، بيروت سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٤٢

(٧) أبو الفدا، كتاب المختصر فى تاريخ البشر، القاهرة، سنة ١٣٢٥هـ

(٨) ابن تغـرى بردى: المنهل الصـافى، مخطوط فى باريس

(٩) ابن إياس، بدائـع الزهور، جـ١ـ٢، القاهرة، سنة ١٣١١ـ ١٣١٢هـ، جـ٣ ـ ٥ طبـعـة اسـتـانبـول، سنة ١٩٣١ ـ ١٩٣٦

(١٠) المقريزى: الخطط، الـقاهرة، سنة ١٢٧٠هـ

(١١) ابن حجـر، الدرر الكامنة، حـيدر آباد، سنة ١٣٤٨ ـ ١٣٥٠هـ

(١٢) صـالح ابن يحى، تاريخ بيـروت، بيروت ١٩٢٧

(١٣) الذهبى، دول إسلام، حـيدر آباد، سنة ١٣٣٧هـ

(١٤) ابن شـدَّاد، النوادر السلطانـيـة، القاهرة سنة ١٣٧٦هـ

(١٥) D. Ayalon: فى *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom A Challenge to a Medieual Society* ـ لندن سنة ١٩٥٦

(١٦) K. Huuri: *Zur geschichte des Mittelalterlichen geschuetzwesens aus Orientalischen*، هـلـنـسكـى ، جـ ٩ ، سنـة ١٩٤١ .

(١٧) K.V. Zetterstéen: *Beitraege zur Geschichte der Mamluk*، ليدن، ١٩١٩ .

حسن شكرى [د. أيالون D. Ayalon]

٥ ـ الإمبراطورية العثمانية:

كان لدى العـثمانيـين فى أول الأمر، أى فى القـرن الثامـن الهجـرى الموافق عشر الميلادى، معرفـة ضئيلة بالحصار والأدوات اللازمـة لفـرضـه. ولم يكن اسـتـيلاؤهم علـى مدن مـثل بورصـة (سنة ١٣٢٦ ، ونيـقـيـة أى إزنيق سنة ١٣٣١ ، ونيـقومـيـدية أى أزميـد سنة ١٣٣٧) نتيـجة لفـرض حصـار رسمى على هذه المدن، بل بسـد الطريق عليـها وقتا طويلا. فـقد سعى العثـمانيون إلى قطع الاتصال بين كل مـدينة منها وبين العـالم الخـارجى ونجـحـوا فى ذلك .. ووقـفوا من سكان الأراضى المجـاورة

مـوقف «المداراة» أى التلطف وكبح النفس بقصد استمالتهم إلى الحكم الإسلامى، وليكسبوا تعاونهم إن أمكن، وليظهروا للمدن المحاصرة أن الخضوع قد لايعنى الهلاك (بالسهام المريشة أى باستسلام حصن من الحصون كما جرى بعد بين العثمانيين والمسيحيين فى القرن ١٠هـ = ١٦م، وفى القرن ١١هـ = ١٧م انظر مثلا (١) It : *L. Bonelli* trattato Turco - Veneto 1540 فى cen- *tenario della nascita di Michele Amari*، فى مجلدين، پالرمو سنة ١٩١٠)، جـ٢، ص ٣٥٣ وما بعدها، وكذلك P. Wittek: *The castle* of violets, From greek *Monemuasia to Turkish Menekshe, Bulletin of the school of oriental Studies, London Institute* فى جـ٢٠، سنة ١٩٥٧، ص ٦٠٤ وما بعدها؛ م. طيب كوبلكين: ونديق أرشيوى دكى وثيقة لركلياتنده انونى سلطان سليمان دورى بللكرى فى بلكلر (تورك تاريخ بكلرى در كيسى جـ١ ـ ٢ (سنة ١٩٦٤)، أنقرة ١٩٦٥، ص ٢٠٣ ومابعدها ـ وعن كل مايتعلق باستسلام Napoli di Romania, Monemvasia للعثمانيين سنة ١٥٤٠، (٢) Bosio، جـ٣، ص ٦١٨ (هدنة وجيزة فى أثناء حصار مالطة سنة ١٥٦٥)، (٣) بجوى، جـ٢، ص ١٨١ وما بعدها (عن سقوط كران فى أيدى المستعمرين سنة ١٥٩٥)، (٤) *An- ticano Frammenti*، ص ١٧٣، ٣١٨ (استسلام خانية ورتمو للعثمانيين فى أثناء حرب كريت ١٦٤٥ ـ ٦٦٩).

وحين نمت الدولة العثمانية من حيث الحجم والموارد زاد تمكنها من الأساليب الفنية للحصار ومن آلات الحصار التى كانت قد بلغت درجة عالية من الكمال والإتقان إبان عصر الصليبيين وبعده، مثال ذلك: الدريئة المتحركة، والأبراج المتحركة، والمجانيق، والقسى الكبيرة الخ... (انظر بصفة عامة K. Huuri فى *Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschuetzwesens aus orientalischen Quellen* هلسنكفورس ١٩٤١؛ وانظر أيضا Ka- nanos بون سنة 1838, ص ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٦٩ عن مثال متقدم لفن الحصار العثمانى أى المحاولة الفاشلة التى بذلها مراد الثانى للاستيلاء على القسطنطينية سنة ١٤٢٢) وفى فترة

لاحقة أى فى أثناء عمليات حصار خانية (١٦٧٧ـ ٩)، وفيينا (١٦٨٣) استفاد العثمانيون فيما يظهر من استخدم المقلاع (Scheither ص ٧٧) ومن آلة اسمها "*Pioulitza*" (Cacavelas ص ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٧٧)وهى آلة (ربما تشبه المنجنيق؟) تقذف القنابل والأحجار.

على أن فن الحصار كان آخذاً فى التغيير حتى بعد أن اكتسب العثمانيون المعرفة بهذه الأساليب الفنية الأكثر قدما. ذلك أن البارود والمدفع بدءا يحدثان تأثيرا يزداد على الأيام ويزداد شأنهما أيضاً فى حسم مجريات الحصار. ولا يقل عن ذلك أثراً أن العثمانيين ظلوا أمداً طويلا يستخدمون تلك الآلات القديمة علاوة على اصطناعهم للتدابير الأحدث، وهى أساليب فنية مستقاة من تجاربهم فى عصر متقدم انظر مثلا: (١) الدريئة المتحركة فى حصار أوترانتو سنة ١٤٨٠ (Foucard ص ١٦٣)، ومالطة سنة ١٥٦٥ (Cirin، ١١٣ ظهر، ١١٤ وجه) وفى نيقوسية سنة ١٥٧٠ (Lorini، ص ٧١: *Palchi di tavole, Coperti con pelle di bufali a guisa dtesrtuggine, per difendersi da' Fuochi* [1] وكذلك فى همدان سنة ١٧٢٤ (L. Lockhart فى *The Fall of the Safavi Dynasty*...، كمبردج ١٩٥٨، ص ٢٦٩)؛ (٢) الأبراج الخشبية فى مالطة سنة ١٥٦٥ (Bosio، جـ٣، ص ٦٧٣، ٦٨٤: "un' altra Machina di legnami.. in modo di Torre" [2]، المزودة بمتراس يقبض على مايتراوح بين خمسة أو ستة أرقبوصات يمكن رفعها وخفضها حسبما يراد)؛ (٣) منجنيق قذف الأحجار المسمى "Trabuchi" فى رودس (Sanuto جـ ٣٣، ص ٥٧٣؛ جـ٣٤، ص ٦٧) فى أثناء حصار سنة ١٥٢٢). وأبقى العثمانيون أيضا على الطريقة القديمة فى هدم أسوار القلاع. مثال ذلك، أنهم كانوا يحفرون خنادق متقاربة، لنقب أساسات الأسوار، واستخدموا فى ذلك عوارض خشبية لدعم البناء الحجرى، ثم يشعلون

---

(١) يحتمون من النيران التى يصبها عليهم المدافعون بدريئة من الخشب مكسوة بجلود الانعام.

(٢) آلة أخرى من الخشب على هيئة برج.

النارفيها، حتى تنهار الأسوار فور احتراق هذه العوارض (فى رودس سنة ١٥٢٢، Bosio، جـ٢، ص ٥٧٤؛ Tercier (١٧٥٩)، ص ٧٥٤؛ وكذلك Montecucu-li، ص ٣٤٥).

ومن الأسلحة الهجومية البارزة فى العصور القديمة: الكبش والخرامة، والقوس، والمنجنيق، والمنجنيق قاذف الأحجار،التى بدأت أهميتها تقل حين اخترع المدفع وصار أداة هجومية فى فن الحصار. ويبدو أن المدافع قد شاع استخدامها بين العثمانيين إبان حكم محمد الأول، أو فى تاريخ متقدم عن ذلك وجُنّدَ المدفعيون من الأراضى الألمانية والإيطالية ومن سيبيريا، ومن البوسنة وسرعان ماوفر أولئك للعثمانيين أداة فعالة من مدافع الحصار. ولعل الخبراء الذين من أصل أوربى كانوا عنصراً أساسياً قوى الاحتمال فى أداء الخدمات الفنية للعثمانيين تلك الخدمات المرتبطة بفن الحصار - ونعنى بهؤلاء المدفعيين (طوبجى لر)، والفرق المسئولة عن نقل المدافع والذخيرة (طوب عربه جيلر)، وصناع القنابل المنوط بهم إنتاج واستعمال القنابل اليدوية وقنابل المدافع والألغام المحمولة والنار الصناعية وغيرها (خمبره جيلر)، وجنود بث الألغام وحفر الأنفاق (لغمجيلر).

وفى أغلب الأحوال، لم يحمل العثمانيون إلى الميدان أول الأمر، المدافع الثقيلة التى لاغنى عنها فى فرض الحصار، ولكنهم حملوا كميات من المعادن اللازمة لصب المدفع وفقا لما كانت تمليه الحاجة فى مسيرة حملة بعينها (انظر Barletio، جـ٢، ورقة ٣٠٦ ظهر، ٣٠٧ ظهر؛ Promontorio - de Cam-pis، ص ٦١، ٨٥؛ da Lezze، ص ١٠٣؛ Sanuto، جـ ٣١، ص ٨٦، . وكانت المدافع التى تصب أمام قلعة من القلاع قد تكسر إرباً إرباً بانتهاء الحصار، ويحمل المعدن لاستخدامه مرة أخرى فى المستقبل (انظر N. Lorga: Notes et *extraits Pour servir a l'histoire des cro iervits*...، السلسلة الرابعة، بوخارست سنة ١٩١٥، جـ٤، ص ٣٦٨). وقد بطل استخدام مثل هذه الأساليب مع مرور الزمن. ولكن ثمة مثلاً متأخراً،

يمكن أن نجده فى الحرب الكريتية التى وقعت بين عامى ١٦٤٥ ـ ١٦٦٩ حين نقل العثمانيون الصلصال لصب قوالب المدافع، من كاغدخانه إلى عنادِيَّة ووجدوا أن من الأنسب لهم صب بعض مدافعهم على الأقل فى الميدان، لا أن يحضروها مصبوبة من البر الأصلى (انظر سلحدار، جـ١، ص ٣٠٧، ٤٦٧، ٤٨١، رشيد، جـ١، ص ١٩٨، ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ Purgstall Hammer: Histoire، جـ١١، ص ٣١٢ ـ ٣١٣). وقد أمر الصدر الأعظم العثمانى أحمد كوپريلى فى أثناء حصار قلعة خانية (١٦٦٧ ـ ١٦٦٩) أن تصنع المدافع فى كريت من عياريتيح للطوبجيلر استخدام قذائف المدفع التى أطلقها أهل البندقية من هذه القلعة (انظر Hammer Purgstall: Histoire، جـ١١، ص ٣١٠).

ولقد مالت مدافع الحصار العثمانية، فى عصر محمد الثانى وبعده بفترة طويلة، إلى أن تكون ثقيلة الوزن كبيرة الحجم (وعن مدفع محمد الثانى كبير الحجم الذى صب فى سنة ٨٦٨هـ = ١٤٦٣م والمحفوظ الآن فى برج لندن

وثمة شواهد وافرة يمكن جمعها عن هذه المدافع من المصادر التى تصف الحصارات العثمانية الكبرى مثل حصار القسطنطينية سنة ٨٥٧ هـ (١٤٥٣م، Barbaro، ص ٢١، ٢٧، ٣٥،٣٩،٤٤)، وحصار إسكدار (إشقودرة) سنة ٨٨٣ هـ (١٤٧٨ ـ ١٤٧٩؛ Barletio، ورقة ٣١٠ ظهر ووجه، ٣١٣ ظهر، ٣١٤ ظهر ووجه) وحصار رودس سنة ٨٨٥هـ (١٤٨٠م، *Germanicarum rerum Scriptores varii* طبعة C. Freher، جـ٢، فرانكفورت سنة ١٦٠٢، ص ١٥٨، ١٥٩؛ C. Foucard، *Fonti di storia Napoletana nell Archiuio di stato in Modena Otranto nel 1480 e nel 1481 in Archivio Storico Per le provincie Napoletane*، جـ٤/١، نابولى سنة ١٨٨١، ص ١٣٥ وما بعدها؛ Vertot جـ٢، ص ٣٠٨، ٦٠٢ (وحصار أوترانتو سنة ٨٨٥هـ) ١٤٨٠م؛ Lagetto، ص ٢٣ وحصار ديو سنة ٩٤٥هـ (١٥٣٨Riberiro، ص ٢٥٥ ومابعدها). وكانت مدافع البَجَلَشْقَة الكبيرة التى حملها العثمانيون إلى مالطة سنة ٩٧٣هـ (١٥٦٥م) يقذف

الواحد منها «Ciento y ochenta quinta les de metal, y tira verdadera relacion una balade un quinta de peso de hierro colado»[1] ورقة ٢١ ظهر ووجه، Cirni، ورقة ١٢٥ ظهر، Bosio جـ٣، ص ٥٣٤ ـ ٥٣٥، ٦٩٥). والحق أن قوة مدفع البجلشقة كانت مشهودة: وثمة ذكر فى الحصار نفسه عن quatro basiliscos, que el uno dellos Passava veynte ye un Pues de terrapleno verdadera relacion) "de claro en claro، ورقة ٧٨ ظهر) ـ وكانت الطلقة من هذه المدافع تخترق عمقاً يقدر بنحو «سبعة أشبار» حتى بعد أن اخترع المسيحيون وسيلة بارعة ليجعلوا دفاعهم أقل قابلية للاختراق (Cirni، ورقة ٩٨ ظهر ووجه؛ Bosio جـ٣، ص ٥٤٥، ٦٢٥).

وقد استفاد العثمانيون أيضا من استخدام مدافع الهاون: هوائى (ابن كمال، الفصلة. ٥٠، ٣٠٧، ٤٩٦ منقولة طبق الأصل ص ٤٥، ٢٨٩، ٤٤٨؛ مكتبة فاتح ومكتبة إستانبول، جـ١/٣ ـ ٦ (١٩٥٣ ـ ١٩٥٤)، ص ٣٠٧؛ سلانيكى، ص٨؛ مادة «بارود» (أو حوان) أولياچلبى، جـ٨، ص٣٩٨؛ سلحدار، جـ١، ص ٢٤٤، ٤٤٣، ٤٨٥، جـ٢، ص ٣٩٥؛ Marsigli، جـ٢، ص ٣٠ ـ ٣١).

وقد ورد ذكر مدافع الهاون هذه بكثرة، مثال ذلك عند حصار بلغراد سنة ٨٦٠هـ (١٤٥٦م)، L. Wadding: Annales Minorum...، رومة سنة ١٧٣١ جـ ١٢، ص ٣٤٤ .حصار نجروبونت سنة ٨٧٤هـ = ١٤٧٠م، dalla Castellana، ص ٤٣٥: "mortali cioé bonbarde tanto larghe quanto lunghe... la petra di ciascuna dug iento rotoli, che monta libre siecento, e butavano in aere, e al cascare cascavano entro la terra"[2] وعند حصار إسكدار (إشقودرة) سنة ٨٨٣هـ (١٤٧٨ ـ ١٤٧٩؛ Barletio، ورقة ٣١٣ وجه، ٣١٤ ظهر: ومدى طلقة الهاون هى ١٢٠٠ ذراع؛ وعند

(١) معنى العبارة بالاجمال: قذيفة معدنية تزن الواحدة منها قنطارا أو أكثر.

(٢) معنى العبارة بالاجمال: قذائف من الحجر مكعبة الشكل تزن الواحدة منها ٢٠٠ رطل تقريبا، تحدث حين تقذف حفرة فى الأرض.

حصـــار رودس سنة ٩٢٨هــ (١٥٢٢م؛ de Bourbon، ورقــة ١٣ ظهـــر ووجــه: وتقـذف مـــدافع الهـاون «قـــذائف من الرخـام أو النحـاس أو البرونز مـليئـة بالنار الاصطناعية؛ وعند حـصار مالطة سنة ٩٧٣ هـ (١٥٦٥م؛ Cirni، ورقـــة ١٢٥ ظهــــــر، Bosio، جــ٣، ص ٥١٢، ٦١٣: *due Morlacchi Petrieri, L,une de' quali tirava la palla di due palmi di di-*ametro, e l, altro di tre" Palmi(١)

ولاتقـدم لنا المصــادر سوى بيـانات متناثرة ناقصة عن مـعدل النيران. ففى حصــار قلعة إسكدار (إشـقودرة) سنة ١٤٧٨ ـ ١٤٧٩، أطلق العثمانيون نيران واحـد وعـشرين مـدفـعـا كل يوم فى مناسبـات مخـتلفة؛ ١٧٨، ١٨٧، ١٨٣، ١٦٨، ١٧٨، ١٨٢، ١٩٤، ١٣١، ١٩٣، ١٧٣ طلقـة على هـذه القلعـة (Barletio، ورقــة ٣١٠ ظهـر ووجـــه، ٣١٢ ظهـر ووجـه؛ da Lezze، ص ١٠٤). وأطلقـوا نيران باسليقـا عند حصار رودس سنة ١٩٢٢ ويقـال إنهـــا إطلقت مـــائة وثلاثين مرة كل يوم (Fontanus فى Lo-nicerus، جــ٢، ص ٣٩٠). وكـان ثـمـة مدفع عثمـانى يطلق قذيفة وزنها ثلاثة قناطير، أطلق عـشرين مرة كل يوم فى حصار نابلى دى رومانيا Napoli di Ro-mania سنــة ١٥٣٨ (*Histoire*, Hammer) Purgstall، جــ٥، ص ٢٨٥).

أمــا المعلومات المرتبطة بمدى مـدافع الحصار العثمـانية فنادرة. فعند حصار مالطة سنة ١٥٦٥ نجـد بعض بطاريات المدفعية (تحركت فـيما بعد لتكون أقرب من أسور الحـصن) تطلق نيـرانها أول الأمر مـسافة كبـيرة تبلغ *mil Passos, y mas* de "Sant Etmo" *Verdadera relacion* ورقــة ٣١ وجـه، ٣٩ وجـه، ٤١ ظهـر، وانظر أيضــا Bosio، جــ٣، ص ٥٣٤: *in distaza di 180. Canne de Architetto, Secondo La note, che ne Lascio Girclamo* Cassat Ingegniere della Religione M. Roberts *Gustauus Adolphus* لنـدن سنـة ١٩٥٨، جــ٢، ص ٢٢٨، حـاشـــيـة ٣، وهو يرى أن أكبر مسافــة معقولة كانت ٧٢٠ متـرا بالنسبـة للمدفع الكبـير فى

(١) حجـاران يقذف أولهـما احـجارا يبلغ قطر الحـجر منها شبرين، والآخر يقذف الاحجار التى تبلغ قطر الواحد منها ثلاثة أشبار.

القرنين السادس عشر والسابع عشر). وتختلف المصادر فى مدى البندقية قديمة الطراز التى كانت تسمى الأرقبوص. ويصف أولوا Ulloa الجملة على جربة سنة ١٥٦٠ فيلاحظ بشأن العثمانيين الذين يطلقون المدافع *quei loro schioppetti erano si lunghi, che tirando arrivauano a cinquecento* Passi»[(١)] (Ulloa، ورقة ٨ وجه). وحملةُ الأرقبوصات العثمانية الذين قاتلوا فى مالطة سنة ١٥٦٥، والذين كانوا يستخدمون المدافع المعروفة باسم *Las escopetas del largor de ix palmos de can-on,y las qmenos de siete* أطلقوا النيران الملائمة على مسافة ٦٠٠ خطوة Ver-dadera relacion)، ورقة ٣٤ وجه، ٦٨ظهر؛ وكذلك Bosio، جـ٣، ص ٥٩٧، يشيران إلى "archibusoni da posta").

أما البارود الذى استخدمه العثمانيون فكان ممتازاً فى كثير من الأحوال. وكان يصدر عنه فى مالطة سنة ١٥٦٥ دخان أبيض من أثر نقاوته على خلاف الدخان الأسود للمسحوق المسيحى (verdadera relacion، ورقة ١٠٢ وجه، Cirni، ورقة ٨٥ ظهر، Bosio جـ٣، ص ٦١٤). وقد امتدحه أيضاً مونتكوكولى Montecuculi لامتيازه الذى يفصح عن نفسه فى «الجلبة، والقوة، وطول التأثير» (Montecuculi ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤). ويصف أولياچلبى الـ «عثمانلى بارودلرى أى البارود العثمانى» بأنه رطب وهو خليق بأن يلوث فوهة المدفع، على حين كان البارود الذى يجلب من مصر وبغداد جيد الصنع، والحق إنه يقارنه فى مناسبات عدة بالبارود الذى كان يجلب من بلاد الإنكليز (أولياچلبى، جـ٤، ص ٤١٣؛ جـ٦، ص ٣١٤؛ جـ١٠، ص ١٧٥، ٤٥٤، ٧٢٧) وكانت تحت أيدى العثمانيين كميات كبيرة من أفضل أنواع البارود جاءتهم من أوربا، وبخاصة من الإنكليز والهولنديين وعلى أية حال، فإن ثمة نصاً فى تحفة الكبار يبين أن البارود الذى كان يجلبه العثمانيون من مصر لم يكن شديد النقاوة، ولم تكن له قوة دفع عنيفة علاوة على أنه كان يضر فوهة المدفع (تحفة الكبار، ورقة ٧١ ظهر؛ وكذلك نعيما، جـ٣، ص ٥٢، وثمة تعليقات

---

(١) أن قذائفهم كانت تصل إلى مسافة ٥٠٠ خطوة.

مناقضة لذلك فى تاريخ متأخر عن هذا بكثير فى *peter Businello sraatsekretaers der Republik Venedig historische Nachrichten... der osmanischen Monarchie, in C. w. Luedeke Beschreibung des Tuerkischen Reiches* فى Zweyter Theil ليپسك سنة ١٧٧٨، ص ١٣١، وفى Schels ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧).

ولربما كانت القذائف التى تطلقها المدافع العثمانية مصنوعة من الحجر، أو الحديد، أو الرصاص بل من البرونز (انظر فى حصار رودس سنة ١٥٢٢ Sanuto، جـ١٩، ص ٦٤، ٧٨، وفى حصار كران سنة ١٥٤٣؛ Hammer Purgstall: *histoire*، جـ ٥، ص ٣٧٢، وفى حصار مالطة سنة ١٥٦٥؛ Verdadera relacion، ورقة ١٢١ وجه). وفى كثير من الأحوال كانت قذائف المدافع تجمع بعد إطلاقها كلما أمكن ذلك لتستخدم مرة أخرى فى حصار أية قلعة (انظر فى حصار مالطة سنة ١٥٦٥، Cirni، ورقة ١٠٤ ظهر؛ Bosio، جـ٣، ص ٦٣٦). وإذا وضعنا مشكلات انحراف المقذوف فى الحسبان نجد أن العثمانيين كانوا فى كثير من الأحوال يغلفون المقذوفات بجلود الأغنام، ليضمنوا أفضل أثر لانفجار الشحنة (Montecuculi، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١). وفى حصار مالطة عام ١٥٦٥، كان المدفعيون العثمانيون يستخدمون عند إعداد عُبُوَّة المدفع غرائر مسحوق البارود التى تتناسب حجماً مع المدى المطلوب والنتيجة المرغوبة (انظر Bosio، جـ٣، ص٦١٤). كما أدت ضخامة مدافع الحصار التى كانوا يستخدمونها وسمك ماسورة المدفع إلى قيام الطوبجية العثمانيين فى مرات كثيرة بإطلاق هذه المدافع دون تركها مدة كافية حتى تبرد (انظر verdadera relacion، ورقة ٤٠ وجه، ٦٨ ظهر؛ وعن تبريد المدافع انظر Ducas، بون سنة ١٨٣٤، ص ٢٣٧؛ Foucard، ص ١٦٥).

وقد استفاد المدفعيون العثمانيون الذين كانت نسبة كبيرة منهم قد استحضرت من أوربا ـ من استخدام المدفع وفقا للطريقة التى كانت متبعة فى جيوش العالم المسيحى، مثال ذلك، تركيز النيران من بطاريات المدافع على

جزء بعينه من سور القلعة (Anticano، ص ١٤٧ ـ ١٤٨: كريت سنة ١٦٤٦؛ انظر أيضا پچوى، جـ٢، ص ١٩٣ عن المدفعيين المسيحيين فى كران، سنة ١٥٩٠)؛ وعن النيران المتقاطعة من بطاريات المدافع المتعددة (Bosio، جـ٣، ص ٥٣٨ ـ ٥٣٩ فى مالطة، سنة ١٥٦٥)؛ أضف إلى ذلك استخدام المدفع المتوسط ليؤثر بعمق فى أسوار القلعة، ثم استخدام المدافع الأثقل لتهدم المعقل الحجرى من خلال الأثر العنيف لقذائف المدافع الكبيرة (Collads، ورقة ٢٤ وجه؛ ٢٥ ظهر، Stella فى *Schwandtner*، جـ١، ص ٦١٠ ـ ٦١١، وكذلك مادة «بارود». وعن الطرق التى اتبعت فى أوربا انظر مثلا.، Mendoça، ورقة ١٥ ظهر ووجه، Marsigli - Veress، ص ٢٩ ـ ٣٠). وأطلق العثمانيون فى بعض الأحيان مجموعات من المدافع فى سلسلة منتظمة (Bosio، جـ٣، ص ٣٠٩: طرابلس شمالى إفريقية، سنة ١٥٥١). وربما ضم عدد من بطاريات المدفعية معاً ليغطى عمليات الدفاع عن قلعة ما إلى جانب قنطرة ساترة (صممت لترفع، ولكن ليس قبل اللحظة المحددة لاجتياح القوات العثمانية للأسوار: Bosio، جـ٣، ص ٦٤٨ مالطة، سنة ١٥٦٥). وقد استخدمت آلة بعينها فى مالطة سنة ١٥٦٥، توضع قرب أسوار القلعة تتكون من "Alcune havendo nella cima certo Fuoco artifciato picche"(١) واستطاع المدفعيون العثمانيون باستخدام هذه الآلة من إطلاق نيران المدفعية ليلا (Verdadera Relacion ورقة ٩٨ ظهر؛ Cirni، ورقة ١١٣ ظهر ووجه، Bosio، جـ٣، ص ٦٢٨، ٦٧٦ (وتذكر المصادر التى تناولت هذا الحصار نفسه أيضا، مهارة ضاربى الأرقبوصات العثمانيين ودقتهم، ولو أطلقوا النيران فى ضوء القمر) Viperanus، ورقة ١٠ وجه؛ Bosio، جـ٣ ص ٥٣٩ ـ ٤٠، ٥٦١، ٦١١).

وحظى ترتيب مدافع الحصار بعناية كبيرة وبذل فيه جهد ليس بالقليل. وثمة مراجع تتحدث مثلا، عن موضع المدافع ذات الأبواب التى تفتح وتغلق عند إطلاق نيرانها على القلعة أو الحصن (Barletio، ورقة ٣١٠ ظهر:

(١) مركب فى رأسها جهاز لاصلاق النار الاصطناعية.

إسكدار سنة ١٤٧٨ ـ ١٤٧٩)؛ وعن *bastioni di terra, chiusi e serrati di vimine e Veirgulti, intorno a grossi Poli con-testi* "(١)(*Bosio* جـ٢، ص ٣٣٠: حصار رودس سنة ١٤٨٠)؛ وعن *"mantelletti foderati di Fuori di grossi tauoloni di-legno incastrati con traui,e dentro erano* pieni di terra, molto ben Pestata e bat-tuta(٢) (Bosio جـ٢، ٥٥٣: حصار رودس، سنة ١٥٢٢ ـ أنظر أيضا Fon-tanus فى Lon icerus، جـ٢، ص ٣٩٠). حيث كان الافتقار إلى التراب (كمافى حالة مالطة المليئة بالصخور)، *"Sacas de lana, gumenas uiejas, tiendas vuiejas, y velas*: قد استخدمت على مايحتمل فى بناء *"bestines trincheas, y muchos de ca-bras..* أو (٣) Paglia ara hazer bestiones con del hno a Fare ripari da piantare l'ar-tiglieria (٤) (verdadera relacior ورقة ٢٢ وجه، ٢٣ ظهر، Cirni ص ٥٣ وجه: مالطة سنة ١٥٦٥). وثمة ذكر أيضا لمواد وآلات جاهزة الصنع مثال ذلك ما حدث فى حصار مالطة سنة ١٥٦٥: (١) إطارات خشبية مملوءة بالتراب استخدمت لتكون بمثابة سواتر (verdadera relacion، ورقة ٣٧وجه)، (٢) "Tronere di legno fatte a posta per pi-antare l'artiglieria, le quali Fermavano con certi chiodi grossissimi (٥) (Citrni، ورقة ٤٦ وجه)؛ (٣) *i Fusi di Ferro-*ceppi, le diatteforme, gabbioni, ele tro-niere di legnami tutte fatte e prone (٦) (Bosio، جـ٣، ص ٥١٢). وفى حصار رودس سنة ١٥٢٢ وضعت بعض المدافع العثمانية على (tavotoioni" وأطلقت نيرانها على القلعة ليلا، ولما كانت مغطاة بالتراب والرمل نهاراً فإن المسيحيين لم يستطيعوا تحديد مواقعها

(١) معنى العبارةعلى الاجمال: شرفات محصنة تحيط بها أعمدة ضخمة والواح من الخشب معشق بعضها ببعض، وتملأ الفراغات الداخلية فيما بينهما بالتراب.

(٢) دريئة مكسوة من الخارج بعوارض خشبية معشقة، ويملأ فراغها الداخلى بالتراب بعد دكه دكا.

(٣) معنى العبارة على الاجمال: غرائر من الصوف مملوءة بالتبن لتكون سائرا للشرفات والخمادق وما أشبه.

(٤) غرائر محشوة بالتبن وقش الكتان، تنصب المدافع خلفها.

(٥) مصاطب خشبية تثبت بمسامير ضخمة، صنعت خصيصا لنصب المدافع فوقها.

(٦) معنى العبارة على الاجمال: مصاطب خشبية جاهزة الصنع.

(Bosio، جـ٢، ص ٥٥٤). وزود موقع كل مدفع، كما يبدو، بأعلام مساوية لعدد المدافع التى نصبت فيه (verdadera *relacion*، ورقة ٧٧ وجه - ٧٨ ظهر، Cirni، ورقة ٥٣ وجه: حصار مالطة سنة ١٥٦٥). كما أقام العثمانيون أيضا خطوط دفاع لحماية ضاربى الأرقبوصات - مثال ذلك ما حدث فى الحملة على جربة سنة ١٥٦٠، *"tre bastioni in forma rotonda, a modo di torrione, di legname forte mente contraun incatenati, terrapienati di fascine e terra*[(١)] (ulloa، ورقة ٣٦ وجه)، وفى سجتوار سنة ١٥٦٦ *"Certi bastioni di motte sacca di lana, bambace, dietro a quali stando, gtanzzari, lmpresa di" senza* Zighet [(٢)] *pericolo assaltauano le mura* فى Sansovino، ورقة ٤٥٤ ظهر ووجه). وما أعظم التدبير المسبق عند ما تدعو الحاجة لإيجاد الموقع الصحيح للمدافع ولضاربى الأرقبوصات، ويمكن استنتاج هذا التدبير من أن محمد الثانى حين فكر فى حصار سنة ١٤٨٠، أمر بوضع الرسومات مقدما لتحصينات رودس (Bosio، جـ٢، ص ٣١٥).

وكانت آلات الحصار متوفرة بين يدى العثمانيين بجانب المدافع، ومدافع الهاون. ومنها ما عرف باسم خمبره أو (قمبره) أى القنابل والقنابل اليدوية المختلفة الأنواع مثال ذلك ال «خمبر هاون لرى» (سلحدار، جـ١، ص ٤٤٢؛ جـ٢، ص٤٧)، وكان منها خمبره كبيرة تزن ٧٠ أقة (سلحدار، جـ ١، ص ٥٩٥)، و«قازان أو (قازغان) قمبره (أوليا چلبى، جـ٨، ص ٣٩٨، ٤١٤)، و«سبت قمبره سى» (سلحدار، جـ٢، ص ٣٩٥ وكذلك طبعة نصرت نامه، جـ١،. بارماق سز أوغلى جـ/١/٣ استانبول سنة ١٩٦٢ - ١٩٦٤، جـ١، ص ١٨). والفيسى قمبره سى (نصرت نامة، جـ١، ص ٨١)، والـ «جوملك قمبراسى» (أولياچلبى، جـ٥، ص ١٩١)، والـ شيشدن معمول قمبره لر (نعيما، جـ٤، ص ,١٤٠ انظر أيضا عن الضمبره» مادة «بارود».أما عن القنابل

(١) ثلاث شرفات دائرية محصنة على هيئة مصطبة مثبتة بالواح خشبية معشقة مملوءة من الداخل بالتراب.

(٢) غرائر من الصوف كثيرة العدد يحتمى الجنود وراءها من قذائف الاعداء حين يهجمون على اسوار الحصن.

اليدوية المصنوعة من الزجاج مثلا (سرچه (شيشه) إيل قمبره لرى (أو من البرونز) وتونج إيل خمبره سى (وانظر أوليا چلبى، جـ٢ ص ١١٩، جـ٨، ص ٤١٤، ٤٣٢، رشيد، جـ١، ص ٢٠٨، وكذلك Cacavelas، ص ١٣٨، ١٣٩، مادة «بارود» وقد استخدمت هذه الأنواع بكثرة وخاصة من سنة ١٦٦٧ حتى فى أثناء حصار خانية فى كريت (رشيد، جـ١، ص ٢٠٨: صنع العثمانيون فى هذا الحصار ١٠٠٠ قنبلة يدوية من البرونز كل يوم - انظر أيضا سلحدار، جـ١، ص ٤٨٤، Scheither، ص ٧٧) وعلى أية حال، يلاحظ Marsigli، جـ٢، ص ٣٣ أن العثمانيين صنعوا *"granata a mano pore mal fate, é di effetto assai tenue* (١) وتذكر المصادر فى أحوال كثيرة جدا أساليب فنية وآلات أخرى استخدمها العثمانيون فى الحصارات التى ضربوها - مثال ذلك(١) إطلاق نيران مدافعهم ذات الطلقات الصغيرة، والأطوال المتسلسلة (أوليا چلى، جـ١٠، ص ٦٧٦؛ سلحدار، جـ١، ص ٣٣٧: «صشمه ودمر زنجيرلر»، جـ١، ص ٧٠٥: «وزنجير دولو طوپلر» وزُبُرَ الحديد (أ.ن. قورات، پروت سفرى، جـ٢، أنقرة سنة ١٩٥٣، ص ٧٥٢: دَمرپرچلرى - وانظر بالإضافة إلى ذلك *"letterr scritta un pezzo di Bronzo carico di lanterne, e Balle da Moschetto* (٢) ويذكر Bosio ٠ جـ٣، ص ٦٤١ - ٦٤٢) أن العثمانيين فى حصار مالطة سنة ١٥٦٥ قد صنعوا "barile cerchiato di ferro" (٣) وزودوه بشحنة متفجرة وبمفجر، وكان داخله مملوءاً بمواد مثل: "Scaglie di ferro, di pezzi di catene, e di sassi" (٤) (٢) كما استخدموا ماعرف باسم «كندرلى خمبره» (متفجرات، ومعدات للحريق مركبة فى أعمدة أو أسياخ طويلة: سلانيكى، ص ٤٠ - انظر أيضا Bosio، جـ٣، ص ٥٦٢) وعن الخمبره المليئة بشظايا الحديد انظر (نعيما، جـ١، ص ٣٠٤) (٣) استخدام مايسمى بـ (٥)

(١) قنابل يدوية رديئة الصنع، ضعيفة الأثر.

(٢) معنى العبارة على الاجمال: قطعة من البرونز على شكل قذيفة مضيئة.

(٣)برميل محزم باطواق من الحديد.

(٤)كتل من الحديد، وقطع من السلاسل، والحصباء.

(٥) الكرات النارية.

"palle di fuoco" وهو خليط من الراتينج، والقار، والكبريت، والشمع، والزيت وما أشبه (Barletio، ص ٣١٢)، فيما يعرف باسم *boulletz de cuyvre ou bronze plaine d' artiffice de feu* [(١)] de Bourbon) ورقة ١٣ ظهر ووجه) والبارود فيما عرف باسم عبوات "peaux de cheure"[(٢)] المزود بمفجر (Marsigli جـ٢، ص ٣٤). أضف إلى ذلك أن العثمانيين استخدموا «النفط، والقطران، والقينار صو» ومن الـ «كول والكيرج، والنفط وقطرانلى والباشورة واليورغان بارچالر» (أوليا چلبى، جـ٥، ص ١٩١، ٢٠١، وانظر أيضا نعيما، جـ٤، ص ١٤٠: «نفط إيله بولاشميش بعض كرباس بارچالر»). وثمة إشارات عدة إلى استخدام العثمانيين لـ «sacchi di Poluere »[(٣)] المزود بمفجر، وكان يقذف به على الأماكن القريبة (انظر مثلا uerdedera re-lacion، ورقة ٢٥٢ وجه؛ Cirin، ورقة ٦٠ ظهر، ٦٥ ظهر ووجه؛ Bosio، جـ٢، ص ٥٧١، جـ٣، ص ٥٥٩ "certi *sacchetti Loro di Fuoco artificiato)* ne' *quali era una pignattina di terra fragilissisma piena di fuoco , la quale nel percutere in terra, o ne' capi de' nostri rompendosi, accendeve, s'infiammava una mistura, che tenacissima - mente at-*taccandosi, fin al ferro istesso *voracemente, et efficemente ardeva, e* consmava) ، ص ٦٢٨، ٦٤٣؛ Veress، *crestinilor Campania*[(٤)] ص ٥٩؛ Brusoni خانية، جـ٢، ص ١٦٢؛ Dietz، ص ٦٢؛ Marsigli جـ٢، ص ٣٣ ومابعدها؛ Roeder von Diersburg؛ جـ١، ص ٢٠٧ *(dass schimmeste aber ist Ihr verfluchtes...pulver, welches sie* فى saeckhen werffen: رسالة لدقيج فون بادن، مؤرخة سنة ٦٨٦). وقد استخدمت أيضا المواد الملتهبة لتكون سواتر دخانية تغطى القوات العثمانية المنهمكة فى حفر الخنادق (*Anticano*

(١) كرات من النحاس أو البرونز مليئة بالنار الصناعية.
(٢) جلد الماعز.
(٣) غرائر البارود.

(٤) معنى العبارة على الإجمال: نوع من الغرائر الصغيرة يوضع بداخلها اناء من الفخار مملوء بمادة متفجرة، يتكسر عند ارتطامه بالأرض، وتصدر عنه حرارة شديدة تؤثر حتى فى الحديد.

Frammenti، ص ٨٣؛ Brusoni، خانيه، جـ١، ص ٢٦؛ Ferrari، ص ١٣٢)، كما استخدمت كرات النار للإنارة ليلا (de la Solaye، ص ٧٧ ـ ٧٨)، وكذلك استخدمت بمثابة أخلاط سامة مفيدة فى القتال فى دهاليز الأنفاق والأنفاق المضادة (Brusoni، خانية، جـ٢، ص ١٥٧: *"misture maleffche evelenose, che col fumo, e col fetore ammazano"*[(١)] كما استخدم العثمانيون جلود الثيران والأغنام والماعز لحماية قواتهم من النار الاصطناعية التى كان المسيحيون يرمونهم بها فى أثناء الحصار (verdadera relacion، ورقة ٩٨ ظهر؛ Bosio، جـ ٢، ص ٥٧٢؛ Ephéméides Dac-es، جـ ٢، ص ٢٦٦).

وتذكر بعض المصادر آلات وحيلاً أخرى. ففى أثناء الحرب المجرية الطويلة من سنة ١٥٩٣ حتى ١٦٠٦ توصل العثمانيون إلى معرفة مايسمى أغاج طوب أى المفرقعة النارية (بچوى، جـ ٢، ص ١١٢ ـ ٢١٣؛ نعيما، جـ١، ص ١٩٠؛ أولياچلبى، جـ٧، ص ٣١٢ ـ ٣، Brusoni خانية جـ ١، ص ٤٢ ؛ *His-toire*, Hammer - purgstall، جـ ٧، ص ٣٥٣). واستخدمت الحبال والخطاطيف أحيانا فى هدم خطوط دفاع أية قلعة (Girni، ورقة ١٠٣ ظهر، ١١٤ وجه؛ Bosio، جـ ٣، ص ٥٥٦، ٦٤٤، ٦٧٩؛ Vivonne، ص ٢٤٨). وكانت تلقى القنابل فى مجموعات حتى تحدث أثرها حينما تكون الشمس فى عيون العدو مع إلقاء القنابل اليدوية بالمقاليع مسافات طويلة (Scheiher، ص ٧٥ ، ٧٧). أضف إلى ذلك ، ما يوجد من أمثلة للهجمات الليلية المصطنعة بقصد إنهاك مقاومة القوات المحاصرة (*ver-dadera relacion*، ورقة ٤٩ وجه ، ٧٩ ظهر)، وعن الأصوات المختلفة لمسيرة الجند (الطبول، الأبواق الخ ...) وعن الوضع الحاذق لما يعرف باسم (« Pa-diglioni frnti[(٢)] ») لسحب نيران مدافع الأعداء (انظر Brusoni ،خانية، جـ ١، ص ٢٦)، وعن إطلاق نيران المدفعية عشوائياً لخداع الحامية المحاصرة (انظر verdadera retacion ورقة ٨٥ وجه).

---

(١) أخلاط رديئة سامة يصدر عنها دخان مميت.

(٢) نوع من المنشآت الزائفة تستخدم للتمويه على الأعداء.

وكـان العـثـمـانيـون بـحكم الظروف يأخذون معهم المدافع والذخائر وكميات كبيرة من الإمدادات والمعدات إلى ساحة القتال مثل : الفئوس المستدقة الرؤوس، والمجـارف، والعـتـلات ، والفـئـوس، والسندانات، والـكيـران، والأخـشـاب، والحـبـال، والمسـامـيـر ذات الأنواع المخـتلـفـة، والمراجل وخـزانـات القـار، والقـار، وزيت بذر الكتـان، والبتـرول، وبعـضـاً من الحـديد والرصـاص، والصـوف والـقطن، (الفـتـيل)، والملح الصـخرى ، والـغرائر وجلود الـثيـران والأغنام والماعـز ـ وكل مـالة صلة بفن الحـصار (انـظر مثـلا، الإمـدادات التى جمعت لحصار خانية من سنة ١٦٦٧ ـ ١٦٦٩، رشـيـد، جـ ١، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ وانظر مـاتزودوا به سنة ١٦٨٣ للحملة على ڤـيينا ، *Grzegorzewski*، ص ٢٦٥ ومـابعـدهـا، رقم ٢، ٣٠، وانظر أيضـا *Ruhmbelorbter und* Triumph, Ch *Boethius leuchtender krieges Helm*نورمبـرج سنة ١٦٨٦، جـ ١، ص ١٥٣؛ *Assedio di vuienna* سنـة ١٦٨٣ Racconto Istorico Modena di L. A ..... (*nguisciola*) مـودينا سـنة ١٦٨٤، ص ٧٧، *Cacvelas*، ص ١٣٨ ومـابعـدها ؛ *Zenarolla*، ص ٩٩ ومابعدها، وبالنسبة للغنائم التى وقعت فى أيدى المسيـحيين فى ڤيينا سنة ١٦٨٣ ، وكذلك فى Albe Rrgalis(*Stunnhlweissenburg* سـنـة ١٦٨٨). وعن المؤن الحربية التى أعدها العثـمانيون لبـعض حصـونهم المجرية (انظر مـا كـيـار روسـزاكى ترك كنجـسـتـارى دفـتـر لك *Amagyar Tu-domânyo Akadémia Torténelmi Bi-zottsâga Forditotta a Dr . Laszlofalvi Vel-ics Antal*، بـودابـست سـنـة ١٨٨٦ ـ ١٨٩٠ ، جـ ١ ، ص ١٨٩ ومابـعدها. *Buda Gran Pécs, Siklos , Szged, etc*) *Gyula uaros Okleuéttara, Veress*، ص ٤٥٢ ومابعدها. وكان الحـصار الفعلى لقلعة من القلاع يقـتضى فيما يقتـضيه حـفر خنادق قـريبـة (سچـان يوللرى) مـتعـامـدة مع أسوار القـلاع، ولكنهـا متـعرجة أكـثر مما هى مسـتطيلة حتى توفر الحماية من نيران العدو المحاصر، مع حـفـر الخنـادق (مـتـرس) الموازية للأسوار، وتتفـرع من الخنادق القريبة. وكانت المـتاريس « *dmus dame*» المغطاة بالخـشب والتـراب تقـام على الحـافـة

الخارجية للخندق فى مواجهة المنحدر الخفيف للقلعة (De la feuillade)، ص ٤٥ ـ ٤٦، ٥٦ ؛ de la Solaye، ص ٣٢٥؛ Marsigli، جـ ٢ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩).

وفى بعض الأحيان كانت تصطنع تدابير بارعة تستخدم فيما يظهر فى إلقاء التراب المستخرج من الخنادق على الحفر المحيطة بالقلعة (Bosio، جـ ٣، ص ٦١٤ : مالطة سنة ١٥٦٥). وقد ساعدت القناطر أو السلالم المكونة من عوارض خشبية لصق بعضها ببعض بالطين الرطب. لتكون بمثابة خط دفاعى ضد النار الاصطناعية، فكانت تساعد القوات المهاجمة على عبور الحفر واقتحام الأسوار (انظر فى حصار رودس سنة ١٤٨٠ : Bosio، جـ ٢، ص ٣٢٧؛ وفى حصار مالطة سنة ١٥٦٥ ؛ Cirni، ورقة ٥٦ وجه، وأيضا Bosio، جـ ٣، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨، ٥٦٨، ٦٠٩ ـ ٦١٠ ، ٦١١).

وكانت الأنفاق التحتية (لغملر) التى تحفر تحت أسوار القلعة، تضم عدة دهاليز فى آخر كل منها غرفة تخزن فيها كمية كبيرة من البارود فى كثير من الأحوال (انظر أوليا چلبى، جـ ٨ ، ص ٤٢٤ : النفق ذى الدهاليز الثلاثة والغرف الثلاث، نعيما، جـ ٤ ، ص ١٤٣ : تسع الواحدة منها ١٥٠ قنطاراً من مسحوق البارود؛ Montecuculi ص ٣٤٥ : *des mines simples,double et triples l,une sur l'autre.... tres profondes.. de 120 et de 150 barils de poudre et davantage*[1] ومع ذلك، انظر أيضا Scheither، ص ٧٢، الذى يلاحظ فى كتابته عن الأنفاق العثمانية فى خانيه سنة ١٦٦٧ ـ ١٦٦٩ أن«*Massen sie nicht den Vierdten Theil so viel als die unserige gesprengt so auch nur vocaten gewesen und die "meisten ohne sonderlichen schadeen abgelaue ffen"* وثمة بيانات كثيرة عن الأنفاق العثمانية فى المصادر التى تتناول حرب كريت (١٦٤٥ ـ ١٦٤٩، وإشارات أخرى فى أوليا چلبى، جـ٥، ص ١٣٥ «بوسقورمه بارودلى لغملر؛ رشيد، جـ١، ص ١٤٣ قبورلر وبوسقورمه لر ولغملر؛ وكذلك *Bosio*، جـ٣، ص ٦١٨ ـ ٩؛ J.D. Barovius:

(١) أنفاق بسيطة، ومزدوجة، وثلاثية يقوم الواحد منها فوق الآخر، وهى شديدة العمق... وتسع من ١٢٠ ـ ١٥٠ برميل بارود أو أكثر.

في *commentari de rebus ungaricis scrip- tores rerum, M.g. Kovachich Hungar- icarum minores hactenus inediti*، بودا سنة ١٧٩٨، جـ٢، ص ٣٧٠، Istvan Szamoskooezy: Maradvanyai Torténeyti، طبعة Masodik Koetet, Sandor Szilagy سنة ١٥٩٨ ـ ١٥٩٩، وفي *Magyar op- irok :toerténelmi Emlékek*، جـ ٢٨ (بودابست سنة ١٨٧٦)، ص ١٧٦ ـ ٧؛ *Feldzuege des prinzen Eugen*، جـ١، ص ٦٢٣ ـ ٦٢٤؛ *Marsigli* جـ٢، ص ٣٧ وما بعدها، *militaer - verfassung des, J.B. Schels tuerkischen Reiches, Oes-* treichische militaerische zeitschrift (Zweeyte Auflage der Jahrgaenge 1811 und 1812, Bd.2، ڤيينا سنة ١٨٢٠)، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

لقد نفذ فن الحصار العثماني بنجاح مشهود في القسطنطينية (سنة ١٤٥٣)، وفي رودس (سنة ١٥٢٢)، على الرغم من عدم إحراز النصر النهائي في مالطة (سنة ١٥٦٥)، ولعل جميع القلاع ذات القوة الدفاعية الكبيرة قد بلغت ذروتها في حصار خانية (سنة ١٦٦٧ ـ ١٦٦٩)، كما كانت أساليب فن الحصار هذه مقتبسة بصفة عامة من الأساليب والطرق التي سادت أوربا الغربية، وكان الخبراء الذين من أصل مسيحي هم الذين قاموا أول الأمر بدور حيوي في نقلها إلى العثمانيين، فعرفوا تقاليد فن الحصار المألوفة لجيوش العالم المسيحي ففي خانية مثلا، بذل الهولنديون، والإنكليز والفرنسيون جهداً كبيراً حتى يحققوا النصر النهائي للقوات العثمانية (I. I.Dujchev: *Avvisi di Ragusa. Documenti sull, Impero Turco nel secolo xvll e sulla guerra di candia Orientalia christiana Analecte no. 101*)، رومة سنة ١٩٣٥، ص ١٥٩؛ Brusoni؛ خانية؛ جـ١، ص ٢٣: *numero grandne d' Ingegieri Fran- cesi e Fiaminghi" le Relaziono degli stati. G. Berchet, N. Barozzi Europei lette al senato dagli. Ambasciatori veneziani nel secolo decimosettino* السلسلة الخامسة: تركيا، البندقية سنة ١٨٦٦ ـ ١٨٧١، جـ٢، ص ٢٣١ ـ ٢٣٣: رواية جيوڤاني موروسيني دي ألفيز سفير البندقية سابقا في استانبول الذي جاء فيها أن القنابل والقذائف التي زود الإنكليز بها

العثمانيين، وعلمهم الهولنديون بوجه خاص كيف يستخدمونها على أفضل وجه، قد ساعدتهم كثيراً على سقوط خانية فى أيديهم.

وعلى أية حال، فإن نجاح العثمانيين فى خانية وفى أماكن أخرى، قد استند على عوامل مكنتهم من التفوق فى النواحى العملية واليدوية فى صناعة الحصار مثل حفر الخنادق، وبث الألغام وتجهيزها ـ أى على سيطرتهم على موارد كبيرة من العمالة البشرية، مثال ذلك جند الغرب، والمجندين من السكان المحليين، ووجود الجماعات الحاذقة فى بث الألغام فى نطاق الإمبراطورية وتوفيرها للاستخدام فى الحرب (انظر بصفة عامة R. Anhegger: *Beitraege zur Geschichte des Bergbaus im osmanischen Reich Istanbuler schriften* تعليق ٢، ١٤، إستانبول سنة ١٩٤٣ ـ ١٩٤٥، زد على ذلك، أنهم كانوا مزودين بعدة لا تقل قيمة عن ذلك، وهى امتلاكهم لكميات هائلة من الذخائر كالبارود، والمعادن، والخشب الخ.. التى لاغنى عنها فى حصار واسع النطاق (انظر *Feldzuege des Prinzen Eugen*، جـ١، ص ٦٢٣).

ومع ذلك، فقد مالت هذه العوامل إلى التلاشى من حيث القيمة، فقد شهد القرنان ١١هـ (١٧م) و١٢ هـ (١٨م) فى أوربا، تطوراً سريعاً فى فن الحرب. وكان ثمة تقدم ملحوظ، قام به رجال مثل ڤوبان Vauban، فى علم التحصين. فبعد استيلاء النمسا على بلغراد عام ١٧٣٩ قامت بتحصين المدينة من جديد. وكان الرأى السائد بين الضباط الفرنسيين الذين رافقوا قوات السلطان أمام بلغراد سنة ١٧٣٩ هو أن العثمانيين، بما تعودوا عليه من طرق فن الحصار، قد لا يستطيعون الاستيلاء على القلعة (de Warnery: Remarques sur le Militarie des Turcs، ليبسك، درسدن، سنة ١٧٧٠، ص ٥١ ـ ٥٢) وأكثر من هذا لفتا للنظر فى أوربا، هو تطور بعض الأساليب الفنية الأفضل فى صنع المدافع.

كما أن الكوارث التى حلت بالجيوش العثمانية خلال الحرب المجرية من سنة ١٦٨٣ ـ ١٦٩٩ فى حصار بودا سنة ١٦٨٦ لا تقل عما حاق بهم فى ميدان المعركة، أو عما حل بهم فى زنته سنة

١٦٩٧، ولاشك أنها تعزى إلى حد كبير إلى فاعلية مدفعية الميدان المسيحية (انظر مذكرات المارشال دى فيلار، طبعة de Vogeué، جـ١، باريس سنة ١٨٨٤، ص ٣٨٠، على حين يكتب المارشال عن النمساويين قائلا "*Leur artillerie de capange est trés bien servie, et c'est peut étre-ce qu: a le plus contribué aus aventages qu'ils ont emportés pendant cette guerre sur les Turcs*"[١] وفى تاريخ لاحق، نجد موريس ده ساكس، Maurice Comte de Saxe قد أدخل فى اعتباره على ما يبدو وما طرأ على التحصينات من تحسينات حديثة، وفى ظهور مدفع بلغ من قوته أنه يستطيع التغلب على هذه التحصينات الحديثة، كما حدث فى المراحل الأخيرة من حرب الوراثة النمسوية (أنظر Von Scharnhorst: *Handbuch Fuer offiziere Erste Theil: Artillerie* هانوفر سنة ١٨٠٤، جـ ١، ص ١٨)، وحصر ملاحظته فى أن القلاع بصفة عامة (*tous les anciens ne volent rien, les modernes ne valent guére mieux* *Mes réveries: Maurice Comte de Saxe* طبعة *Pérau*، أمستردام، ليپسك سنة ١٧٥٧، جـ٢، ص ١١).

وكانت التقاليد القديمة لفن الحصار قد هجرت حقاً. وكان من المحتم أن يكون العثمانيون قد اكتسبوا أحدث الأساليب الفنية التى تطورت فى أوروبا. ولكن كان من الصعب عليهم أيضا التخلى عن الطرق التى ظلت أمداً طويلاً تتوج انتصاراتهم التى لا تنكر، ولكن حظهم المنكود هو الذى خذلهم فى حربهم مع النمسا وروسيا فيما بين سنتى ١٦٨٣، ١٧٩٢، وإن أردنا الإنصاف جاز لنا أن نقول ما سبق أن قلناه عن عملياتهم أمام بلغراد سنة ١٧٣٩ ونصه: "*ils ne se baissent pas gouverner des chrétiens, et en se fient pas assey á eux, pour suivre leurs conseils de* *warnery*، ص ٥١ ـ ٥٢)[٢]

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة انظر

---

(١) إن مدفعيتهم الميدانية كانت جيدة التجهيز لدرجة يمكن معها القول بأنها صاحبة الفضل الأكبر في تفوقهم على الأتراك خلال هذه الحرب.

(٢) إنهم لم يأخذوا بنصائح المسيحيين لأنهم لم يكونوا واثقين بهم لدرجة كافية.

(١) التواريخ الإخبارية العثمانية.

(٢) J.Grzegorzews : *Rumeliskich Z sidzllatów epoki wyprawy wiedenskiej.* Akta Tureckie Archiwum Naukowe, Dzial، جـ ١، ٤/١، لفوف سنة ١٩١٢.

(٣) Kananos، بون سنة ١٨٣٨.

(٤) Dukas، بون سنة ١٨٣٤.

(٥)J.Cacaveles: *The siege of Vienna by the Turks* سنة ١٦٨٣، طبعة وترجمة F.H. Marshall، كمبردج سنة ١٩٢٥.

(٦) C. Dapontés: *Ephémérides Daces ou* chronique de la guerre de quatre Ans (سنة ١٧٣٦ - ١٧٣٩) طبعة E.L egrand، باريس سنة ١٨٨٠ - ١٨٨١ جـ١، ص٢٠٦ وما بعدها، جـ٢، ص ٢٦٦.

(٧) Giornalle dell' assedio di con-stantinopoli di Nicolá Barbaro، طبعة E. Cornet، فينا سنة ١٨٥٦.

(٨) Iacopo dalla Castellana: Perdita Ne-gro ponte, in Archivio Storico Italiano السلسلة الأولى، رقم ٩ (فلورنسة سنة ١٨٥٣)، ص ٤٣٣ - ٤٤٠.

(٩) F. Badinger: *Die Aufzeichnugen des Genuesen lacopo de preomontorio de campis ueber den osmanenstaat um 1475, SBB ayer Ak.*, Phil - Hist. KI 1956, Hrfi 8 ميونخ سنة ١٩٥٧.

(١٠) Donado da lezze: *Historia Tur-chesca* سنة ١٣٠٠ - ١٥١٤، طبعة I.Ursu، بوخارست سنة ١٩٠٩.

(١١) M. Barletio: *Dell, Assedio di scu-tari,* في F. Sansovino، *Historia uni-versale dell' origine et imperio de, Tur-chi*، البندقية سنة ١٥٧٣، ورقة ٢٩٩ وجه، ٣٢١ وجه.

(١٢) G.M. Laggetto: *Historia della Guerra di otranto del 1480*، طبعة Ma-glie, Maglie, L. Muscari سنة ١٩٢٤.

(١٣) Jacques de Bourbon: *la grange et merveilleuse et trés cruelle oppugnation de la noble cité de Rhodes* باريس سنة ١٥٢٦.

(١٤) Iacobus Fontanus: De Bello Rho-*dio libri tres* في *P. Lonicerus Chronicor-um turcicorum..., Tomus primus* (se-*cundus*)، فرانكفورت سنة ١٥٨٤، جـ٢،ص ٣٨١ وما بعدها.

(١٥) M. Tercier: *Mémoire sur la prise.. de Rhodes* سنة ١٥٢٢ *Mémoires de lit-*

térature de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles lettres، جـ٣٦، باريس سنة ١٧٥٩).

(١٦) Sanuto :M. *Diarii* I، جـ٣١، البندقية سنة ١٨٩١، جـ ٣٣، ٣٤، البندقية سنة ١٨٩٢.

(١٧) J.M.Stella: *De Turcarum in regnoHungariae.. Successibus epistolae* في *chronicoum. tomus primus P. lonicerus (secundus)*، فرانكفورت سنة ١٥٨٤، جـ٢، ص ١٧٠ (J.G. Sschwandtner: *Scriptores rerum Hungaricarum veteres ac genuini*، ڤينا سنة ١٧٤٦، جـ١، ص ٦١٠).

(١٨) L.Ribeiro: *o primeiro cerco de Studia, centro de Estudios Historicos ultramainas*) Dio جـ ١ (لشبونة سنة ١٩٥٨)، ص ٢٠١ ـ ٢٧١.

(١٩) A.Uloa: La historia dell'impresa di *Tripoli di Barberia* البندقيةسنة ١٥٦٦.

(٢٠) F.Balbi de Correggio: *La verdadera relacion... de Malta*، برشلونة سنة ١٦٥٨.

(٢١) A.Cirni: *Malta di comentarii*، رومة سنة ١٥٦٧.

(٢٢) I.A. Viperanus: De bello perugia *historia* سنة ١٥٦٧.

(٢٣) *Lacomo Bosio: Dell' Istoria della sacra Religione et Illustrissima Militatia di san Giovanni Gierosolimitano*، رومة سنة ١٥٩٤ ـ ١٦٠٢، Impresa di Zighet في F. Sansvino: Historia universale dell' origine et imperio de Turchi البندقية سنة ١٥٧٣، ص ٤٥١وما بعدها.

(٢٤) Buonaiuto Lorini: *Le Fortificationi*، البندقية سنة ١٦٠٩.

(٢٥) A. Veress: *Campania crestinlor in contra lui sinan pasha din* سنة ١٥٩٥ *Academia Românâ. Memoriile sectiunii Istorice*) السلسلة الثالثة، جـ٤، بوخارست سنة ١٩٢٥.

(٢٦) L Collado: *pratica manuale di arteglieria* البندقية سنة ١٥٨٦.

(٢٧) Bernardino de Mendoça: *Theorica practica de guerra*، أنفرس سنة ١٥٩٦.

(٢٨) S. Anticano: *Frammenti istorici della guerra di Candia*، بولونا سنة ١٦٤٧.

(٢٩) *Journal de l'expêdition de Monsieur de la Feuillade pour le secours de*

لیـــون ســنة Candi. par un volontaire
correspondance du Maréchal de ،١٦٦٩
Vivonne relative á L'expédition de Candie
Société de l' :J. Cordey طبـعة (١٦٦٩)
Historie de France باريس سنة ١٩١٠.
(٣٠) L.de la Solaye: Memoires ou re-
lation Militaire.. de Candie depui l'année
1645، باريس سنة ١٦٧٠.
(٣١) J. B. Scheither: Braunschweig, No-
vissima praxis militaris سنة ١٦٧٢.
(٣٢) G. Brusoni: Historia dell' ultima
guerra tra' Veneziani e Turchi، بولـونا
سنة ١٦٧٤.
(٣٣) Lettera Scritta.. da Venetia.. delli
progressi Fatti dall' armi.. di Venetia in
Levante، البندقية وميلان سنة ١٦٨٥؟
(٣٤) B. Miall: Master John Dietz sur-
geon in the Army of the Great Elector and
Barber to the Royal Court، لنـدن سنـة
١٩٢٣.
(٣٥) Avvisi del cavaliere Federio cor-
naro circa L' assedio di Buda nell' anno
1686، طبـعة S. Bubics، بودابست سنة
١٨٩١.
(٣٦) Grof Marsigli Alajos Ferdinand
Alasz hadi mérnoek Jelenté sei és Tré-
képei Buduvâr ١٦٨٤ ـ ١٦٨٦ طبعة E.
Veress، بودابست سنة ١٩٠٧.
(٣٧) L.F. Marsigli: Stato Militare dell'
Imperio ottomunno، لاهای وأمســتردام
سنة ١٧٣٢، جـ١، ص ٨٥، ٨٦، جـ٢،
ص ٣٠ ـ ٣١، ٣٣ وما بعـدها، ٣٧ وما
بعدها، ١٣٣ ومابعدها.
(٣٨) G.P.Zenarolla: Operation di Le-
opoldo primo... sotto L'anno 1688، ڤـينا
سنة ١٦٨٩، ص ٩٩ وما بعدها.
(٣٩) Montecuculi de Mémorires،
أمستردام سنة ١٧٦٠.
(٤٠) Feldzuege des prinzen Eugen von
Savoyen: رقـم ١. سلـسلـة Bd، جـ١،
(K.K. Kriegs- Archiv ڤــيــينا ســنة
١٨٧٦)، ص ٦٢٣ وما بعدها، ص ٦٤٧
وما بعدها.
(٤١) P.Roeder von Diersburg: Des
Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden
Fed`zuege Wider die Tuerken Carlsruhe
1839- 42.
(٤٢) G.Ferrari: Delle notizie Storiche
della lega tra l'Imapratore Carlo VI. e la
Republica di Venezia contra il Gran Sul-
tuno Acmet III. d' loro fatti d' armi dall'

anno 1714. sino alla pace di passarowitz *libro quatro* البنـدقــيـــة سنة ١٧٢٣.

(٤٣) Vertot de: *Histoire des Hospita-liers* des. Jean de Jerusalem، جــ٢، باريس سنة ١٧٢٦، ص ٣٠٨، ٦٠٢.

(٤٤) E.Veress: *Gyula Város oklevéltara* 1313-1800 بودابست سنة ١٩٣٨.

(٤٥) C. Sanminiatelli Zabarella: *Lo as-sedio di malta 18 Magio* سـبتـمبـر سنة ١٥٦٥، تورين سنة ١٩٠٢،

حسن شكرى [ف.ج.پارى V.J. Parry]

٦ ـ الهند:

قـامت المدن المسورة والتـحصـينات فى الهند قـبل العـهـد المسـيـحى بزمن طويـل، وازداد عــددها مـنذ القـــرن السـادس الميـلادى ومـا بعـده، بسـبب افـتـقـار الهند إلى الحكومـة المركـزية، وزيادة سيطرة الحكام المحـليين، ونظام الراجـپوت الإدارى الغـريب الذى كـان يشـبــه من أوجـه عـدة نـظام الإقطاع الأوروبى. ففى سـهول الهند الشمـالية حـيث الأراضى المسـتـوية كـانت هذه المعـاقل تبنـى فـوق رواب اصطناعـيـة يجلب التراب لها من أسفلِ الموقع، ومن ثم يقـوم سياجٌ لأخـدود أو بركة يـوفر الحماية للمعقل. وكـانت الحراج الكثيفة وسـواتر أشـجـار الخـيـزران تجـعل الوصول إلى المعقل أمراً عسيراً.

ولقـد سـوت الجـيـوش الغـزنوية والغـورية بالأرض عـدداً من المعــاقل الصـغيـرة بعض الصـغـر وهى تسلك طريقـهـا إلى الهند، على حـين قـاومت مـعــاقل ملتـان، وثانـسْـوَر، ولاهور، ودلهى، وقنَّوج، وأجمير مـقاومة عنيدة، إلا أن المســالك ســدت عليــهـا فــتم اكتساحها والاستيلاء عليها. وفى الدكن أقـيمت القـلاع على تلال جلمـودية من الصخـر، وكانت الخنادق المائيـة بمثابة خطوط دفاعـية منيعـة لم تستطع آلات الحــصـــار وأدواتـه فى تلـك الأيام اختراقـها. وبالمثل، كان ثمـة أيضاً عدد وافر من قمم السلاسل الجـبلية الممتدة تجــاه الشــمـــال الشــرقى جـنوبى راجــســتــان، وتلال مـالوا الزاخــرة بالتحصينات القوية التى تعد فى حالتها الراهنة من المنشـآت المهـيـبة: البـالغـة الروعة.

وكـانت الحــامـيـة تـدافع عن هذه المعاقل من الجدران الخارجـية السميكة

فى موقع يبلغ اتساعها من ٣٠ إلى ٣٥ قدما (بيجاپور) ومن الأبراج القائمة فى زوايا الحصن، ومن خلف المتاريس، والمواقع المخصصة لحماية المواصلات، ومن فتحات الشرفات والمزاغل التى فى ارتفاع الصدر (كلكندا). كما كانت مزودة بغرف منيعة للحراسة تقوم فى أماكن استراتيجية متفرقة. ولقد أجرى الأتراك والمغل تحسينات كبيرة فى التحصينات القائمة وأضافوا إليها، كما أدخل علاء الدين خلجى شرفات على هيئة اللهب فى مدينة «سيرى» الحصينة القائمة على بعد ميلين شمالى شرق دلهى القديمة، أقامها لصد غزوات المغل. وقام السلطان غياث الدين تغلق بعمل تدابير لدفاع من ثلاث طبقات من الأسوار، ومن أبراج قائمة فى أركان مدينة تغلق آباد. وكان للواجهات الداخلية لأسوار عادل آباد التى بناها سلطان محمود بن تغلق، وشيد فيها أروقة متصلة بالسور بها أماكن فسيحة للحراس، ميزة أخرى فهى تحدد أى أختراق يقوم به المحَاصرُون. ولقد بنيت معظم معاقل الدكن فىَ ظل البهمنية أو خلفائهم، فكانت بمثابة متراس يقف فى طريق الجيوش الهائلة القادمة من الشمال.

كما قامت دويلات الأقاليم التى احتلت تلال مالوا بزيادة تحصيناتها وأضافوا إليها قلاعًا رائعة.

وتحملت الأبواب الصدمة الكبرى لهُجوم العدو، وكان ساتر القلاع الجبلية التى يمكن الوصول إليها من ممرات متعرجة أو من خلال منافذ ثعبانية الشكل يحميها سور متين من جانب، والأصقاع الجبلية من الجانب الآخر. وكان للقلاع التى فى مستوى الأرض ثمانية أبواب فى كثير من الأحوال كما كانت «فتحبور سيكرى» تحيط الأبراج بأركانها من الجانبين، ويتم الدفاع عنها من شرفتين أو أكثر من غرف الحراسة أو من موقع حصين متين من مواقع حماية المواصلات، وكان فى بعض الحالات على هيئة برج كبير. أما القلاع القائمة على ضفاف النهر، فكان يتم الدفاع عنها بالنهر من جانب وبحفر خنادق لها قناطر تسحب عند الهجوم. ولما كانت الحواجز، والجسور الحامية، والأبرج والمعاقل لم

تعد تلائم الحال حين تستخدم المدفعية، فقد أعيد تعديلها لتتواءم مع نيران هذا السلاح، كما أعاد المسلمون بناء معظم قلاع التحصينات القديمة، وكانت تعد من المنشآت المتينة ذات الأسوار المزدوجة القوية، والأبواب شديدة التحصين.

ولم يوفر فن الحصار إلا مجالاً ضيقاً لعبقرية الأتراك أو لطريقة المغل فى الحرب، التى كانت تنصرف أكثر إلى الهجوم النشط. فقد كان آخر ما يلجأ إليه الأتراك والمغل والراجبوت هو الاحتماء بمعاقلهم، بل إنهم فى تلك الأيام نفسها، لم يحاولو استنفاد صبر المحاصَرِين أو مواردهم، ولكنهم كانوا يندفعون فى كثير من الأحوال لخوض معركة بعد أى مناوشة ضئيلة من جانب المهاجمين، وبصفة عامة، فإن عدم وجود فتحات قرب الأرض يمكن الإندفاع من خلالها قد جعل للقلاع قدرة هائلة على المقاومة السلبية. بل إن حامية صغيرة كانت تستطيع المقاومة مدة طويلة طالما توافرت لها المؤن، ولم تجرد من السلاح. ويعلق فخرمدبر، وهو أول تركى ثقة كتب عن فن الحرب فى حكم إيلتمش، أكبر قدر من الأهمية على الخدعة الحربية وعلى الخيانة، وعلى بذل الوعود الكاذبة للانتصار على المحاصرين. وقد استولى مشير خان فى أول عهده على روهتاس سنة ٩٤٥هـ (١٥٣٨م) بالخيانة حين فوض المحاصرون جماعات من الجند فى اكتساح المنطقة المجاورة، فعزلت حاميتها عن العالم الخارجى بقطع الإمدادات. وكانت المجاعة أحدى أشكال فن الحصار التى لا تستطيع أية حامية الصمود لها. وعلى الرغم من الفائدة الضئيلة لسلالم التسلق فى مواجهة الدفاع الفعال إلا أنها كانت من أعظم الأدوات الملائمة فى الاستيلاء على قلعة من القلاع. وقد بذلت المحاولات لملء الخندق المائى الذى يحيط بالقلعة بإلقاء الأحجار فيه، وكتل الخشب وغرائر الرمل إلخ.. كما ظلت سلالم الحبال والأناشيط تستخدم حتى نهاية القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) وقد تسلق ثلاثمائة من المهاجمين أسوار قلعة چمپانير فى ليلة مقمرة بدق حسائك تشبه الحراب فى

سطح أملس بمكان من سور هذه القلعة اكتشفه همايون نفسه حين رأى جماعة من تجار الحبوب وهم خارجون من الدغل المحيط بها (٩٤٣ هـ = ١٥٣٦م). ولكن عملاً من أعمال التجسس نشط، بل ضربة حظ، هى التى أنقذت حاميتها من النتائج المروعة لمباغتة من هذا القبيل. كما كانت المحاولات تبذل لفتح مدخل بتمهيد طريق بمساعدة الفيلة المزودة بعصابات من الصلب فى جبين كل فيل لأن الأبواب الخارجية كانت بصفة عامة مصنوعة من الخشب الثقيل الذى يبلغ سمكه ست بوصات، ومحزمة ومرصعة بمسامير حديدية حادة ذات أشكال مختلفة يبلغ طولها من ٣ ـ ١٣ بوصة فى صفوف أفقية فضلا عن تقوية هذه الأبواب بألواح خشبية من الخلف.

وبالإضافة إلى التدابير المتقدم ذكرها كان المحَاصِرُون يقومون ببناء ما عرف باسم «پاشيب» و«كر كج»، لثلم القلعة بالمجانيق أو بالعرَّادات، وبمدافع الهاون بعد. والپاشيب نوع من المتاريس العالية تملأ الفراغ بين أعلى سور القلعة وبين قاعدة معسكر المحاصرين أسفلها بغرائر مليئة بالرمل أو التراب. وأما الكر كج فبرج متحرك يشبه الأبراج التى استخدمها علاء الدين فى الحصار الذى فرضه على رنثپور، كما كانت تشبه «السركوب» أو «المقابل كوب» التى شيدها رومى خان فوق قوارب كبيرة فى نهر الكنج (٩٤٥هـ = ١٥٣٨م) لهدم أسوار چونر إذ لم يكن فى الإمكان الاستيلاء عليها من الأجزاء المطلة على البر. وكانت هذه الأبراج هياكل غاية فى المتانة، لها عوارض صلبة مكسوة بالجلد الخام، وبالقرميد أو التراب لحمايتها من السوائل القابلة للاحتراق التى تقوم الحامية بصبها عليها. ولم يكن تدميرها ممكناً إلا بإلقاء الأحجار الثقيلة أو بالإغارة المباغتة عليها. وكلمة الساباط التى يذكرها أيضا أمير خسرو هى كلمة على حد قول نظام الدين أحمد بخشى استخدمت للتعبير عن سورين توضع أساساتهما على مسافة طلقة واحدة من البندقية قرب القلعة ويسقفا بألواح خشبية سميكة تثبت معا بجلود الحيوانات الخام، ويقويان حتى يأخذا

شكل الزقاق، ثم يحمل الساباط إلى سور القلعة. وقد أمكن دخول عشرة خيالة جنبا إلى جنب فى الساباط ثم حمل من حصن الإمبراطور أكبر لفتح چيتور سنة ٩٧٥هـ (١٥٦٧ - ١٥٦٨م) واستطاع رجل يمتطى ظهر فيل وفى يده رمح أن ينفذ فيه. وكانت المجانيق والعرَّادات هى الآلات التى استخدمها كل من المهاجمين والمدافعين قبل أن تحل المدفعية محلها بالتدريج، ومع ذلك فقد استخدم أكبر المجانيق أيضا فى الحصار الذى فرضه على أسير كره. وكانت من مجموعات مختلفة. فالمنجنيق المسمى (عروس) يقذف الأحجار فى كل اتجاه. والمسمى (ديو) أى العملاق، والمسمى (روان) يطلق القذائف فجأة؛ والعرَّادة يك روى (العرَّادة البسيطة) والعرداة كردان (العرادة الدوارة) والعرادة خفته (العرادة الثابتة) والعرادة روان (التى ترمى القذائف فجأة) قد ذكرها فخر مدبر، ولم توصف فى أى كتاب آخر، ويمكن استنباط طبيعتها من أسمائها وحسب، وكانت تعمل على مبدأ «البرم» أو الفتل، وتتكون من عمودين قويين مربوطين بمجموعة من الحبال المزدوجة أو الرباعية، تفك فتلها بنفسها وتقذف بالصخرة أو الكورة فى مسار بيضاوى الشكل. وثمة مجموعة أخرى من المنجنيق أو العرَّادة يسمى المغربى استخدمه كل من المحاصرين والمحَاصرين. ويقال إن منجنيق العروس الذى استخدمه محمد بن القاسم فى الحصار الذى فرضه على ديبل فى السند سنة ٩٢هـ (٧١١ - ٧١٢م) كان يقوم خمسمائة رجل بتشغيله. أما المنجنيق المسمى چرخ (المثقاب) فكان صورة طبق الأصل من الكبش من حيث التركيب. وكان العمال يشدون سلسلته أو حبله إلى الخلف قدر ما يستطيعون ثم يطلقون له العنان ليدفع سنة الحديدى فى سور المعقل. وأما المسمى چرخ، فكان صورة طبق الأصل من المنجنيق الذى يطلق القذائف ذاتيا، وصورة مكبرة من القوس والنشاب وكان يستخدم فى إطلاق السهام القصيرة والثقيلة، والأعمدة الطويلة على الأهداف البعيدة عن مرمى السهام والرماح العادية. أما ما أطلق عليه الزمبرك، و«نم چرخ» فمن

المجموعة المتقدم ذكرها. وأما التوده (الكوم) فكان يكفل مزيداً من الاستخدام المتقن للقسى والسهام، والسواتر النقالة والدروع؛ أو الجدار المؤقت المصنوع من ألواح الخشب المتينة أو من التراب فيحمى من يستخدمون آلات الحصار من النيران أو الأحجار التى يقذفهم بها المحاصرون. وكانت (الفلاخانات) أو الكوفانات (المقاليع) تستخدم أيضا فى قذف الأحجار والقذائف الخفيفة.

وثمة آلات أخرى كان يحتاج إليها المحاصرون هى الحسائك، ومجارف النار، والمعاول، والمجاريف علاوة على الأحجار والقار المغلى، والنفط، والسهام المريشة، وكانت تستخدم قذائف فى العادة.

ولم يخفف استخدام المدفعية فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) من مهمة المحَاصرِيَن إلى حد كبير. ففى حصار چنديرى سنة ٩٣٤هـ (١٥٢٨م) لم يسفر إطلاق الأحجار من مدفع الهاون عن نتيجة ملموسة. وفى أثناء الهجوم على راى سين سنة ٩٥٠هـ (١٥٤٣م) تم الاستيلاء على جميع النحاس الأصفر الذى أمكن الحصول عليه من سوق المحاصرين وخيامهم (الأوانى والأطباق، وأوانى الشراب) لاستخدامه فى صنع مدافع الهاون التى قذفت القلعة من كل الاتجاهات، وعلى الرغم من أن أكبر قد توفر له فى حصار رنثمپور ساباط مجهز بخمسة عشر مدفعا قديمة الطراز أطلق من كل منها صخور صلبة تزن الواحدة منها ٥ موند و٧ موند، والهفت جوش (المصنوع من سبعة معادن) كور يحملها ٥٠٠ عامل إلى قمة التل وتوضع فى مواجهة القلعة وتضرب بها. أما الحامية والمدافع النارية، تدحرج كتلا حجرية ضخمة من القلاع الجبلية فتندفع بسرعة عظيمة وتحطم جميع من تقع فوقهم، وتسحق بذلك المهاجمين.

ومن المؤكد أن حفر الأنفاق كان أعظم الوسائل الفعالة فى الاستيلاء على معقل لا يقع فوق الصخر أو فوق أرض مرتفعة. وقد سعى محمد بن

القاسم إلى إزالة أسوار قلعة راود فى السند سنة ٩٢هـ (٧١٢م) بحفر الأنفاق. كما أن أمير مسعود حفر خنادق خادعة بخمسة أماكن فى أسوار قلعة هانسى قبل أن يتمكن من اقتحامها سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٧م) وأفضل الوسائل التى استخدمها المحاصَرون ضد حفر الأنفاق هى حفر أنفاق مضادة، ثم يردم تجويف النفق. واستطاع «قمبرديوانه» الذى كان محاصراً فى قلعة بداؤون فى آخر عهد همايون سنة ٩٦٢هـ (١٥٥٥م) أن يكتشف النفق الذى تم حفره خارج القلعة بأن وضع أذنيه على الأرض فى المكان نفسه حيث كان المحاصِرون يقومون باللمسات الأخيرة فيه، ومن ثم أحبط جهدهم. وقبل اختراع البارود كان تجويف النفق يملأ بالقش والخشب وبغير ذلك من المواد القابلة للاحتراق.

وحينما تحترق العوارض التى تسند التجويف ينهار السور وينثلم. وفى وقت متأخر عن ذلك كان النفق يملأ بالبارود والمتفجرات. وفى كثير من الأحوال، كان يوضع أكثر من لغم لضمان سرعة انهيار القلعة، ومع ذلك كان هذا العمل محفوفاً بمخاطر جسيمة. وفى حصار چيتور (ديسمبر سنة ١٥٦٧) بث الإمبراطور أكبر لغمين أسفل أحد أبراج هذه القلعة أحدهما قرب الآخر. واشتعلت النار فيهما فى الوقت نفسه، ولكن فتيل أحد اللغمين كان أقصر من فتيل الآخر، وانفجر أولاً، وأطاح بهذا البرج فى الهواء، وتقدم المغل واقتحموا القلعة من هذه الثلمة. وفى اللحظة ذاتها وصلت النار إلى اللغم الثانى فتطاير برج آخر وتسبب فى قتل عدد من أفراد الجيش الإمبراطورى. كما أن الألغام المضادة التى بثها ضباط أبو الحسن حاكم كلكندا برهنت على قوة تدميرها للمغل الذين حملوا ثلاثة ألغام من خنادق الحصار المحفورة تحت البرج. وقد جردت الحملة أحد الألغام الثلاثة من المسحوق وأقلام التفجير تماماً، وتركت بعضاً من المسحوق فى اللغمين الآخريين وملأتهما بالماء. وقد سبب انفجار اللغمين دماراً مروعاً للقوات الإمبراطورية، على حين كان إشعال النار فى اللغم الثالث بمثابة دخان فى الهواء.

المصادر:

علاوة على المصادر المذكورة

١ ـ مؤلف مجهول: حكم نامه (الجمعية الآسيوية للبنغال، ivanow، سنة ١٩٤٨.)

٢ ـ toy :sideny the strongholds of In-dia، لندن، سنة ١٩٥٧ .

٣ ـ .J.Burtan PAge: *A study of For-tification in the Indian Subcontinent from the thirteen th to the eighteenth century* A. D. في *Bulletin of the London School of Asiatic Studies* جـ٢٣ / ٣ (سنة ١٩٦٠)، ص ٥٠٨ ـ ٥٢٢.

حسن شكرى [س. أ.أ. رضوى ـ S.A.A.Rizvi].

«حصار»

من حصر أو حاصر، والحصار فى التركية هو القصر أو القلعة أو الحصن، وهو اسم شائع يدخل فى تركيب أسماء الأماكن بتركيا، وأشهر هذه الأماكن:

أناضولو حصار: اسم قلعة خربة الآن بناها السلطان العثمانى بايزيد الأول يلدرم على البسفور بين قنديللى وكوك صو ليسهل حصار القسطنطينية، وهذا الحصن هو وحصن روميلى حصار روميلى حصار الذى شيده السلطان محمد الثانى (الفاتح) سنة ١٤٥٢م تجاهه يسيطران تمامًا على المر الذى اكتسب بحق اسم بوغاز كسن أى قاطع الرقاب.

ثم إن كلمة حصار دخلت فى تركيب كثير من أسماء الأمكنة فى آسية الصغرى، مثل قره حصار صاحب (قلعة الوزير السوداء) وهو الاسم الرسمى لأفيون قره حصار (قلعة حجر الشب السوداء) من أعمال أطرابزندة، وأيدين كوزل حصار (قصر الأمير أيدين الجميل) الذى كان يسمى قديمًا ترالس، وآق حصار (القلعة البيضاء) وهى ثياترا فى ليديا، وعرب حصار (قلعة العرب) أى ألباندا، وقوج حصار (قلعة الكبش) بالقرب من بحيرة توزكل الملحة على مقربة من آق سراى، وكليسه حصار (قلعة الكنيسة) جنوبى نيكده فى موقع طيانة، وقره حصار دولو، وهى قرية فى قضاء دولو (سنجق قيصرية من أعمال أنقره) بين

نيكده وقيصرية حيث لاتزال خرائب القلعة القديمة المسماة زنجبار قائمة هناك، وإسكى حصار (القلعة القديمة) وهى قرية بها خرائب عند كبزة (ليبّسة القديمة) وهذا أيضًا موقع مدينة لوديسيا أديليكم شمالى دنيزلى. وحصار جق (القلعة الصغيرة) وهى قرية فى ناحية آلاچسام (قضاء بافرة، سنجق سامسون من أعمال أطرابزندة) وأخيرًا حصار ليق فى سنجق بيغا وهو يعين موقع طروادة.

المصادر:

(١) Majaff: Hissar et' Koulas, ١٨٧٦ Bulliten soc. goer. de. St. Petersbourg

(٢) Jaunov: Turkestanskiye Viedomasti, ١٨٨٠م.

(٣) Meyyendorf : Voyage á Bokhara

(٤) على جواد: لغات جغرافيا، ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٦٠٣ .

محمد عبدالعزيز مرزوق [إيوار Cl. Huart]

« حصار» وتكتب فى المصورات الجغرافية الروسية كسًر Gissar: ناحية فى بخارى تقوم عاصمتها، وتسمى بالاسم نفسه، فى بقعة خصبة حسنة الزرع ولكنها رطبة غير صحيحة على ضفة نهر خانكة الذى يصب فى نهر كافرنهان. ويغادر نهر كافرنهان، غير بعيد من حصار، الوادى العريض ويدخل فى واد ضيق عميق (انظر منظر حصار فى F.Schwarz: Turkestan، ص ٢٣٣). وموقع هذه المدينة يكاد يكون فى موقع مدينة شومان التى ذكرها جغرافيو العرب. وقد ذكر الاسم، حصار ـ شادمان أو حصار وحسب لأول مرة فى تاريخ تيمور، فقيل إنه مقر ملك من أقوى ملوك المغول الأتراك الذين قسموا البلاد فيما بينهم إبان القلاقل التى أعقبت وفاة الأمير قزغن عام ٧٥٩ هـ الموافق ١٣٥٨ م (انظر ظفر نامه، جـ ١، ص ٤٠) ثم ذكر بعد ذلك على أنه دار صنعة تيمور «زرّادخانة» (المصدر السابق ، ص ٤٥١) وترجع شهرة مدينة حصار فى عهد بنى تيمور وفى عهد الأزابكة إلى أنها كانت حصناً منيعاً ومقر عدد من الملوك المستقلين أو الزعماء. وبلغت المنطقة التى تسيطر عليها مدينة حصار منتهى اتساعها فى النصف الثانى من

القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) على عهود محمود ميرزا ولد السلطان أبى سعيد (انظر جـ ١ ، ص ١٠٥ وما بعدها) وكانت دولته تضم جميع البلاد الممتدة إلى جبال هندوكش (انظر بابرنامة طبعة بفريدج، ورقة رقم ٢٦ ب) ومع ذلك فقد كان أقليم حصار بعد حتى فى عهد بنى تيمور إقليما صغيراً مجدبا. (المصدر السابق، ورقة ٢٦ ب) أما فيما يتعلق بالبلية العظمى التى حلت بحصار خلال المعارك الأخيرة بين بنى تيمور والأزابكة والتى يقال إنه لم يبق من أهلها بعد هذه المعارك إلا ستون رجلا فانظر تاريخ رشيدى (ترجمة روس E.D.Ross ص ٢٦٢). ولما تقلص ظل دولة الأزابكة فيما وراء النهر بعد الاضمحلال أسرتها الحاكمة الأولى وقعت حصار تحت سلطان قبيلة يوز التركمانية. ولم يكن حكام بخارى منذ بداية القرن السابع عشر حتى عام ١٨٦٩ بقادرين على اكتساب ولاء أمير حصار إلا بحد السيف، ولم يدم هذا الولاء فى كل مرة إلا أمداً قصيرًا. وكذلك لم يستطع الأمير مظفر كسر شوكة هؤلاء الحكام الذين كانوا يتوارثون الحكم إلا فى عهد السيطرة الروسية على تلك الجهات، فأفلح فى ضم هذه الناحية إلى بخارى نهائياً. وحوالى منتصف القرن الثامن عشر كانت الجهات الآهلة بالسكان من ناحية حصار تبدأ كما يقول محمد وفا كرمينكى (تحفة الخانى، مخطوط بالمتحف الأسيوى، رقم ٥٨١ ب ورقة رقم ١٩٦ أ) عند قرية مير شادى فى وادى سرخان. وفى القرن التاسع عشر كانت النواحى الأبعد من ذلك تجاه الغرب مثل بايسون وشير آباد تعتبر أيضًا من ناحية حصار. أما فى الجنوب فكانت قباديان وجزء من ختَّل القديمة بما فى ذلك قورغان توبة تابعين لحصار علاوة على چغانيان القديمة. واتسعت رقعة حصار بما ضم إليها مما سبق ذكره فأطلق الروس على مقاسم الماء بين زرفشان وجيحون الأعلى اسم جبال حصار. ولم يعد أمير حصار يحكم الآن إلا المنطقة بين وادى سرخان الأعلى ووخش. ويشغل هذا المنصب عادة ولد الأمير أو أى أمير آخر من البيت المالك. ومازال أهل هذا الإقليم يكثرون من الانتفاض على الحكومة.

ولم تعد زراعة الزعفران التى ذكرها جغرافيو العرب قائمة فى هذه البلاد. أما أهم المحاصيل فهى الحبوب والكتان. ولاتزال لهذه البلاد بعض الأهمية الاقتصادية بالنسبة لبخارى وإن كانت دواب الحمل هى وسيلة النقل الوحيدة المستعملة حتى الآن، لأن القوم فى هذه البلاد لا يعرفون العربات. وقد تمت أول الاكتشافات الأوروبية لهذه البلاد على يد بعثة حصار الروسية عام ١٨٧٥ (*Gissars - Kaja ekspdicija*)

الشنتناوى [بارتلد W. Barthold]

+ **حصار**: قصبة ناحية فى ما وراء النهر، وتقوم على خانكة، وهو فرع من نهر كافرنهان، على ارتفاع ٦٧٥ مترا فوق مستوى البحر، فى إقليم خصب رطب وخيم يحده نهرا زرفشان وقزيل صو (انظر Cleinof & R. Olzscha : *Turkestan* هيدلبرغ سنة ١٩٤٢ ، ص١٨٧ ، وانظر صورة للقصبة فى أوائل القرن التاسع عشر فى Fr. Von Schwartz: Turkestan، فريبورغ سنة ١٩٠٠ ، ص ٢٣٣).

وكان مكان هذه القصبة أيام الفتح العربى لما وراء النهر فى صدر القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) يسمى «شومان» ويضم إمارة صغيرة مستقلة، خضعت من بعد حكم چغانيان؛ انظر Barthold: *Turkesten* ص ٧٤ ، ١٨٥).

وكان هذا المكان فى أوائل العهد الإسلامى قد اشتهر بزراعة الزعفران الذى كان يصدر على نطاق واسع (انظر الإصطخرى؛ ص ٢٩٨ = ابن حوقل ص ٤٧٧؛ المقدسى، ص ٢٨٩). وكان سكانه على رخاء وإن كانوا متمردين يكرهون الحكم الثابت المستقر، وهذا الأمر له بعض الخطورة، ذلك أن شومان ظلت قروناً الحصن الأخير فى وجه أتراك آسية الوسطى (ياقوت ، جـ ٣ ، ص ٣٣٧ = طبعة بيروت سنة ١٩٥٧؛ جـ ٣، ص ٣٧٣، وانظر ياقوت أيضا: جـ ٣، ص ٨٨؛ جـ ٤ ، ص ١٩٦). وفى تلك الأيام كانت حصار أصغر من ترمذ وهى وترمذ مجمتع واحد.

وإنما حدث فى أوائل القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) وفى عهد تيمور أن حل الاسم «حصاد شادمان» وكان يختصر فيقال حصار (أق)، وبقى هذا الاسم من يومها. وفى منتصف القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) كان يلى أمر حصار «بك» أى أمير من أهلها، كما أصبحت حصار من بعد داراً من دور السلاح عند تيمور (زّرادخانة؛ انظر على يزدى: ظفرنامه، تحقيق إله داد، كلكته سنة ١٨٨٥ ـ ١٨٨٨، جـ ٢، ص ٤٩، ٥٢، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٦٤؛ نظام الدين شامى: ظفرنامه، طبعة Tauer، براغ سنة ١٩٥٦ ، جـ ٢، ص ١٤) ثم إن حصار كانت من بعد جزءًا من الأراضى التى يحكمها بنو تيمور الذين برز منهم بصفة خاصة محمود ميرزا (٨٧٣ ـ ٨٩٩هـ = ١٤٦٩ – ١٤٩٤م) ولد أبى سعيد. وامتد سلطان محمود حتى جبال هندوكش (بابرنامه، تحقيق بيفردج A.S.Beveridge، مجموعة كب التذكارية، جـ ١، ص ٢٦ ب ، ٥٦ ب). وفى المعارك التى احتدمت فى كرّ وفرّ بين بابرو الشيبانية نزل بحصار تخريب عظيم فى شتاء عام ٩١٧ هـ (١٥١١ ـ ١٥١٢م) أدى بسكانها إلى أكل بعضهم بعضًا، ويقال إنه لم يبق منهم إلا ٦٠٠ شخص فحسب (تاريخ رشيدى، تحقيق دنسون روس Denison Ross، ص. ٢٦ ـ ٢٦٣). ولما انهارت دولة الشيبانية وقعت حصار فى يد قبيلة يوز التركمانية، واستطاعت، شأنها شأن أربع بكويات أخرى، أن تقوم بنفسها وتقف فى جميع الأغراض والأمور موقف المستقل حيال أمراء بخارى، فقد كانت هذه البلدة محاطة بأسوار منيعة. والبلدة (وكانت ترسم كسرَ Cissar بالروسية). وأرباضها المناوحة للساحل لم تخضع حقا لأمراء بخارى إلا بعد أن غزا الروس بخارى سنة ١٨٦٨ . ومع ذلك فإن هذه الناحية ظلت مديرية مستقلة يعيش فيها الأزابكة والتاجيك (على المنحدرات الجبلية) والنَوَر (Schwartz، ص ٤٧).

وكانت تضم الجزء الجنوبى من إمارة بخارى على المشارف السفلى لوخش وعلى كافرنهان، وكان لها

حكامها، وكان هؤلاء فى بعض الأحيان أمراء من الأسرة الحاكمة. ولم يفتح الإقليم للبحث العلمى لأول مرة إلا على يد الحملة الروسية التى شنت سنة ١٨٧٥ . وكان آخر أمرائه إبراهيم بك من قبيلة لكاى التاجيكية. وظل هذا الأمير مواليا لسيده الأعلى حتى بعد أن أطاح البولشفيك بأسرته سنة ١٩٢٠ ، ودافع عن حصار لرد هجماتهم حتى سنة ١٩٢٣ . وهنالك تقهقر سنة ١٩٢٦ إلى أفغانستان عن طريق تاجيكستان (أ.ز. طوغان: بكونكوتوركلى، إستانبول سنة ١٩٤٢ ـ ١٩٤٧، ص ٢٠٦ ، ٢٥٥ ، ٤٣٨ ، ٤٦٦ ، B.Hayit: Turkestan، دارمشتات سنة ١٩٥٩ ؛ ص ١٨٢ ٥١٩).

وأصبحت حصار منذ سنة ١٩٢٤ جزءًا من تاجيكستان (تاجيكستان جمهورية من جمهوريات اتحاد الجمهوريات السوڤيتية منذ سنة (١٩٢٩ وانفصلت عنه مؤخرا)، واندثرت صناعة الزعفران. وكان المحصولان الرئيسيان فى القرن التاسع عشر هما القمح والكتان. وفى القرن العشرين كان ثمة وفرة فى صناعة الحرير والبوبلين الحرير، وأدوات السكاكين المنزلية. وكان الحد الجنوبى لبكوية حصار يمتد حتى جبال آلاى. ومن ثم اكتسبت مقاسم الماء بوادى زرفشان اسم جبال حصار (وتبلغ ارتفاعاتها فى بعض الأحيان ٥٧٠٠ متر).

المصادر:

علاوة على ماذكر فى صلب المادة انظر

(١) le strange ، ص ٤٤٠.

(٢) Spuler: *Iran*، الفهرس.

(٣) Ivanow: pp. *Ocherki po istorii* (*Srednej* Azii XVI. sered XIXV) أى صور مجملة لتاريخ آسية الوسطى من القرن السادس إلى منتصف القرن التاسع عشر، موسكو سنة ١٩٥٨ .

(٤) Leimbach: Sowjetunion شتوتكارت سنة ١٩٥٠ ، ص ٤٠ ، ٧٢ (الجبال).

(٥) *Brockhaus - Efron: Enciklop Slovar*، جـ ٨ أ – ١٦ ، ٧٦٤ (الجبال وأعمال التنقيب أيضًا)

(٦) B S E، الطبعة الثانية ، جـ ١١ ، سنة ٤٤١ (خرائط تخطيطية وصور).

خورشيد [سبولر B. Spuler]

الحصرى

اسم رجلين من رجال الأدب نسبا إلى (الحُصْر) وهى قرية بالقرب من القيروان:

(١) أبو إسحق إبراهيم بن على بن تميم القيروانى المتوفى سنة ٤١٣ هـ (١٠٢٢ م) فى المنصورية بالقرب من القيروان. ولا نعرف إلا القليل عن حياته التى قضاها فيما يظهر وادعاً مطمئناً فى القيروان التى كانت وقتذاك مركزاً زاهراً من مراكز الثقافة العربية. والحصرى شاعر مشهور وأديب، وقد أصبح من الشخصيات المرموقة فى نظر شباب القيروان، وخاصة ابن رشيق وابن شرف اللذين أفادا من علمه الغزير فى أدب السلف وآرائه فى مفهوم الأدب وبين أيدينا عدد من أبياته وهى فى جوهرها تكشف عرضاً عن صنعته فى الشعر ولا تخلو من حساسية مرهفة، ومع ذلك فإن شهرته ترجع فى معظمها إلى كتبه النثرية وهى: زهر الآداب، وجمع الجواهر، ونور الطرف ونَوَرْ الظرف، وكتاب المصون فى سر الهوى المكنون.

١ - زهر الآداب وثمر الألباب، وقد طبع على هامش العقد، ثم نشره وحققه زكى مبارك. وأخيراً نشر على محمد البجاوى نسخة أكثر اكتمالا ووثوقاً فى القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ (١٩٥٣ م) وهذا الكتاب ديوان كان الحصرى فيه أميناً للمبدأ الأساسى للأدب الذى يتضمن تثقيف القارىء دون إملاله أبداً، وهو لذلك لا يسوق إلا نصوصاً متفرقة وحسب ، قصيرة بعض القصر، ومن ثم فإن من الأصوب أن تؤخذ مأخذ الأمثال. وينتقل الكتاب من الجد إلى المتعة، ومن الشعر إلى النثر، وإن كان النثر هو صلب متنه. على أن المؤلف قد سعى جاهداً إلى أن يحقق للكتاب التناسق، ونلمس هذا بخاصة فى سعيه الحقيقى إلى الاقتصار تقريباً على مقتطفات تمثل الأسلوب الفنى المنمق عند المحدثين.

وقد جمع الكتاب سنة ٤٠٥ هـ (١٠١٤ - ١٠١٥ م) نزولاً على رجاء كاتب الإنشاء أبى الفضل العباسى بن سليمان الذى أهدى إليه أيضا الكتابين الآتيين فيما يظهر، وأبو الفضل هو الذى جلب من المشرق مجموعة حاشدة

من المعلومـــات عن الأدب المعـاصـر له. وقد اعـترف المؤلـف بأن مهـمته كـانت مـحدودة تـنحـصـر فى تخـيـر مـا يستـحسنه مـن هذه المجموعـة، على أن هذا الاخـتـيار يدل على صـفـات الذى اختـار، ويفصح عـن تصور الـحـصرى الشـخصى للقـالب الأدبى وعن منهجـه فى التـهـذيب. فهـو يسـقط كل مـا هو مشـهور ذائع، ويقـصر همـه، مثل ابن عبد ربه، على المادة المشـرقية التى شاء أن يكشف عنهـا ويحـمل تلامـيـذه من الشـباب عـلى الأنس بها. وكـتـابه هذا الذى أهمل كثيـراً قد عرف فى الأندلس وأصبح جزءاً من المنهج الذين يتبع فى الدراسـات الأدبيـة الفـهـرسـة، جـ ١، ص٣٨٠، H. Pérès : *Poésre Andalouse*، ص ٢٨ والفهرس؛ ابن بَرّى وغـيره قد اختصروا هذا الكتاب).

٢ ـ جمع الجواهر فى الملح والنوادر:

وقـد طبع أول مـا طبع فى القـاهرة بعنوان (ذيل زهر الآداب) ثم طبعه سنة ١٣٧٢ هـ (١٩٥٣) علـى مـحـمـد البجاوى باسمه الحـقيقى، وهو يقارن بزهر الآداب فى منهجـه، ولكنه يختلف عنه فى اختـيار المادة، إذ هى مـحدودة متناسقة ولو أنها استقيت من المجموعة نفسـها التى جلبت من المشـرق على يد راعى الحـصـرى. والحـق أنهـا فى جـوهرها مجـموعـة من النوادر والملح، والفكاهات والحكايات عن الحمقى، ومع ذلك فـقـد حذف منـها كل مـا يخـدش الحياء، ذلك أن غرض المؤلف كان تعليم فن الحـديث الذى يسلى الناس ويجـدد نشاطهم دون أن يؤذيهم أو يبعث فيهم الملل.

٣ ـ نور الطَّرْف ونَوْرُ الظرف

(الإسكوريال الطبـعة الثـانية ص٣٩٢، كـوتا رقم ٢١٢٩، «كـتـاب النَوْرَيْن فى رواية ياقـوت» وقـد نـزع فـيـه المؤلف النزعـة نفـسـهـا، واسـتـقـاه أيضـا من المصـادر عينهـا مثل كتـاب زهر الآداب الذى يمكـن أن يحل مـحلـه بالنسـبـة للقـارىء الذى يضيق وقـته كـثيـرًا أو تضيق معرفته عن أن ترجع إليه. وهذه الآثار التى صنعـها الحصـرى هى أبعد من أن تكرر نـفـسـهـا وهى فى الحق ثلاثية تظهر فى براعة تصور الحصرى لذلك القـالب الأدبى للأدب. والكـتـاب الذى نحن بصـدده هو فى جـملتـه من

الأدب التقليدى إلا أنه فى نظر الحصرى محدد الخصائص تحديدًا دقيقا أكثر من غيره وفى غرضه العملى التهذيبى بخاصة. والحق أن كتاب (جمع الجواهر) يسد ثغرة فى زهر الآداب، ذلك أن الجانب الممتع الخفيف الذى يكون فى بعض الأحيان خليعًا فى هذا القالب الأدبى كان يظن أنه لا يتمشى مع الجدية التى يتسم بها «الكتاب الكبير». زد على ذلك أن الطالب أو الأديب المتمرس والكاتب المرجى للمستقبل فى حاجة إلى أن يؤهل نفسه شيئاً فشيئاً للإفادة من هذا الأثر الكامل. ونور الطرف كتب مثل جمع الجواهر بعد زهر الآداب، وهو يسد فى جوهره الحاجات العملية والتهذيبية.

٤ ـ كتاب المصون فى سرّ الهوى المكنون (ليدن، فهرس المخطوطات الشرقية، رقم ٢٥٩٣ ـ ٤٦٣)، وقد تكون هناك صلة إلى حد ما بين هذا الكتاب والأدب، ذلك أن وفرة التفصيلات الأدبية فيه تكشف عن أنشطة أدبية لم تكن بعد معروفة عن الحصرى. وهو يتناول فيه بعامة مشاعر الحب، وبخاصة مظاهره فى آلاف من الوجوه المختلفة بالرغم من رغبة عند الحصرى لإخفائه سواء كانت هذه الرغبة عن وعى أو غير وعى. والكتاب رسالة موسوعية الطابع تسعى إلى أن تراعى الأصول الفنية بل العلمية فى الأمور التى تتصل بالحب.

وهذا الكتاب على النقيض من كتب الحصرى الأخرى، ذلك أن معلوماته وموضوعه فى معظمها قديمة معروفة، وإنما بسط الموضوع هو من إبداع المؤلف بصرف النظر عن الشواهد التى ساقها منظومة أو منثورة. ومصادره ليست كلها من العرب، فنحن نجد فيه أسماء مفكرين وعلماء وفلاسفة من اليونان تتردد كثيرًا، ثم إن التصور الكامل للكتاب على طريقة الحوار تفصح عن أنه استلهم العصر اليونانى المتأخر، وكذلك فإن الحصرى فكر فى تأليف كتاب عن طبقات الشعراء، والراجح أنهم ممن ينتسبون إلى القيروان، على أنه عدل عن هذه الفكرة فيما يظهر لشدة احتجاج ابن رشيق، فقد كان هو أصغرهم سنًا، ومن ثم لم يشأ أن يأتى فى آخر طبقة.

ويتميز إبراهيم الحصرى بأسلوبه المباشر فى بث تعليمه، وبالنواحى الجدلية لكتابه، وأصالة فكرته فى تناول الأدب ومعرفته الواسعة، فاستطاع بذلك، وهو بعد فى ريعان شبابه، أن يؤكد أستاذيته التى تجاوز أثرها حدود إفريقية، وأصبح له فى أمد وجيز أثر عميق فى التقدم العجيب الذى اتسم به فن الأدب فى المغرب الإسلامى أيام القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). وأصبح من حيث هو مثال للكاتب وله دواوينه التى لا تفترق عن دواوين الثعالبى مشاركاً فى إشاعة ذوق يستسيغ الأسلوب الفنى الموجز فى النثر، وهو الذى أدخل فى إفريقية القالب الأدبى للمقامة الذى سرعان ما نما بنجاح على يد ابن شرف على الأقل، وهو تلميذ من تلاميذه. وفكر فى مشروع تركه بسرعة نتيجة ضعف فى الشخصية تجلى فى نواحى أخرى، ونعنى به تأليف كتاب طبقات الشعراء، ولعله استوحى فى ذلك أنموذج تلميذ آخر من تلاميذه هو ابن رشيق. وأخيراً نقول إن (كتاب المصون) كان له أثر مباشر فى أغلب الاحتمالات على طوق الحمامة لابن حزم القرطبى، ولا نعلم إن كان هذا الأثر عميقاً أو غير عميق. على أن الأدب التقليدى الذى يقوم على احترام جوهر الأدب العربى القديم، قدر له أن ينتصر فى هذا القرن الخامس الهجرى نفسه (القرن الحادى عشر الميلادى) وغاب الحصرى شيئاً فشيئاً فى زوايا النسيان، فريسة لانفعالاته الثورية (انظر العمرى الذى ينقل عن ابن بسّام، انظر المصادر).

المصادر:

(١) ياقوت: معجم الأدباء، جـ ٢، ص ٩٤ ـ ٩٧، ١٦٩

(٢) ابن خلكان، طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨، جـ ١، ص ٣٧ ـ ٣٨ (ومن المحقق أن الفقرة التى وردت فيه قائلة أن الحصرى توفى سنة ٤٥٣ هـ هى حشو؛ انظر de slane ، باريس لندن سنة ١٨٤٨، جـ ١، ص ٣٥، تعليق٤).

(٣) التجيبى: المختار من شعر بشار، القاهرة

(٤) سنة ١٩٣٤، ص ٨٩، ١٢٩، ١٤٧، ١٥٧، ١٧٩

(٤) ابن فضل الله العمرى مسالك الأبصار، جـ ١٧، مخطوط بباريس رقم ٢٣٤٧، الورقتين ٨٧و٨٨

(٥) الصفدى: الوافى بالوفيات، جـ٥، مخطوط بتونس (الزيتونة، رقم ٤٨٤٤، ص ٦٨ ـ ٦٩)

(٦) المقرى: نفح الطيب *Anlectes* جـ١، ص ٣٧٤

(٧)الضبى: بغية الوعاة، ص ٢٠٩

(٨) الوزير ابن السرّاج: الحلل السندسية، تونس سنة ١٢٨٧ هـ جـ١، ص ٩٨ ـ ٩٩

(٩) حسن حسنى عبدالوهاب فى مجلة البدر، تونس سنة ١٣٤٠ هـ جـ٢، ص ٣١٠ ـ ٣١٦

(١٠) المؤلف نفسه: المنتخب المدرسى، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٤٤، ص ـ ٦٠ ـ ٦٢

(١١) نيفر: عنوان الأريب، تونس سنة ١٣٥١ هـ ، جـ ١، ص ٤٣ ـ ٤٤

(١٢) Brockelmann، جـ ١، ص ٢٦٧، حيث ورد فيه أن الكتاب رقم ٥، والكتاب رقم ٤ أيضا تاليف على الحصرى وليس تأليف إبراهيم

(١٣) H. R. idris : *Zirides* باريس سنة ١٩٥٩، جـ ٢، ص ٧٨٠ ـ ٧٨١ والفهرس

(١٤) عبدالرحمن ياغى: حياة القيروان وموقف ابن رشيق منها. بيروت سنة ١٩٦٢، ص ١٥١ـ ١٥٣

(١٥) محمد المرزوقى وجيلانى بن حاج يحيى: أبو الحسن الحصرى القيروانى، تونس ١٩٦٣، ص ٢١ ـ ٢٢

(١٦) Ch. Bouyahia فى *Annales de L'Université de Tunis*، جـ ١، سنة ١٩٦٤، ص ٩ـ ١٨.

٢ ـ أبو الحسن على بن عبدالغنى الفهرى

قارىء كفيف وشاعر مشهور، ولد فى القيروان حوالى سنة ٤٢٠ هـ (١٠٢٩ م). ومن المرجح أن يكون ابن أخى الحصرى وليس ابن عمه، وقد ترك أبو الحسن مسقط رأسه سنة ٤٤٩ هـ (١٠٥٧ ـ ١٠٥٨م) فى أثناء غزوة بنى هلال وأقام فى سبتة ردحاً من الزمن ، ثم شخص إلى الأندلس حوالى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٦٩ ـ ١٠٧٠م) استجابة لدعوة إلى الإقامة

الطويلة فيها وجهها له المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية، وعاش فيها حتى قرابة سنة ٤٦٨ هـ (١٠٧٥ ـ ١٠٧٦م) يرعاه ملوك الطوائف الذين كان كل ملك آخر يبز الآخر فى إكرامه له. وكان يتحاشى الحسد واستثارة الأعداء الكثيرين عليه بحكم عطف الأمراء عليه، وموهبته الشعرية، ومبلغ علمه، وعجرفته، واحتقاره للأندلس وملوكه الصغار وناسه وعلمائه، فما بالك بقصائده العدوانية المرة، ولم يدار طبعه هذا إلا فى القليل، ومن ثم كان يتنقل من مكان إلى مكان فى شبه الجزيرة الأسبانية. وكانت معظم إقامته فى ملقاء ودانية، وبلنسية، والمرية، ومرسية، ثم استقر اخيراً فى طنجة سنة ٤٨٣ هـ (١٠٩٠ ـ١٠٩١ م)، وبها ادركته المنية سنة ٤٨٨ هـ ١٠٩٥ م).

وكان أبو الحسن ضليعًا فى علوم القرآن، وقد درّسها طوال عمره، ونال فيها شهرة الأستاذ الأعلى (فى عبارة ابن دحية خاصة). وكان إلى ذلك أديباً وشاعراً موهوباً عجيباً فى تفننه، وجمع إلى هذا كله معرفة واسعة بالعربية وتمكناً تاماً من قرض الشعر، ومن هنا يعد على الحصرى من أعظم من يمثلون التقدم الأدبى العجيب الذى ازدهر فى عهد بنى زيرى، وقد شارك هو وغيره من المهجرين الإفريقيين فى السعى إلى نشر هذا الازدهار فى الأندلس، وكان يعد فى الأندلس إماماً من أئمة الأدب (زعيم جماعة فى قول ابن بسام).

وآثاره علاوة على رسائله التى فقد معظمها، هى كما يأتى:

(١) قصيدة جدلية فى أكثر من مائتى بيت فى قراءات القرآن لنافع (مخطوطة بتونس، فى قول أبى الحسن الحصرى، ص ٨٧، رقم ٤، انظر المصادر).

(٢) المستحسن من الشعر: وهى مجموعة من المدائح فى المعتمد يقدمها فى احترام رفيع مؤثر لراعيه الأول، عندما مر هذا الملك المخلوع بطنجه سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١ ـ ١٠٩٢ م) فى طريقه إلى منفاه (ولعل هذا الكتاب هو كتاب القصائد الذى نسبه إليه ابن قنفذ).

(٣) المُعَشرَات (وهذا هو رقم ٥ فى بروكلمان الذى نسب خطأ، شأن رقم ٤

أيضاً، إلى إبراهيم، وقد نشرها أبو الحسن الحصرى، ص ١٢ـ ٢٤٠). وهى تشتمل على موشحات من عشرة أبيات يستخدم فيها كل حرف من حروف الهجاء لأداء القافية، وفى بداية كل عشرة أبيات التى تتألف منها هذه القصائد البالغ عددها تسعاً وعشرين وتدخل اللام ألف فى عداد الحروف.

ويقال إن على الحصرى هو الذى ابتدع هذا القالب الأدبى، ويأسى هذا الشاعر على الحب التعس بالأسلوب التقليدى الخالص للمحب العذرى. وينبعث من هذه القصائد شعور عظيم بالخراب سببه خيانة امرأة جميلة. ووحدة النغمة والموضوع وصدق المشاعر البادى يشير فيما يظهر إلى أن زوجه الشابة الجميلة قد هجرت الشاعر المسن، وكان مدلهاً فى حبها. وإذا صدق هذا لما فى القصائد من غنائية شخصية والتفنن الباهر فى أصول هذا الفن، فإن هذا الصدق قد جعل هذه الموشحات من أجمل قصائد الحب فى الشعر العربى.

(٤) اقتراح الكريه واجتراح الجريح (طبع فى أبى الحسن الحصرى، ص ٢٥٦ ـ ٤٩٠) وقد كتب فى موت ابنه الحبيب، ولعل وفاته كانت سنة ٤٧٥ هـ (١٠٨٢ ـ ١٠٨٣م) بعد مرض عضال، وهروب أمه المرأة الخائنة. وجمع الكتاب بعد ذلك بخمس سنوات، وهو يشتمل إلى جانب ثلاث مقدمات على (أ) جزء فى نثر مرصع (خلط فى كتاب أبى الحسن الحصرى بينه وبين المقدمة الثالثة)، وفيه موعظة خاشعة وتعبير عن الرجاء فى الله بعد الشدائد الممضة التى نزلت به.

(ب) جزء آخر بالشعر يشتمل على قصائد رتبت بحسب قوافيها بالحروف الهجائية فى براعة. وهى تحتوى على حوالى ٢,٦٠٠ بيت، وهى الوحيدة من إنتاجه الغزير التى قرر الحصرى أن يجمعها للحفاظ عليها. وهذه القصائد لها قيمة كبيرة جدا من حيث هى مصدر موثق لسيرة الشاعر.

وبفضل اتساع مداها وما بدا فيها من تعبير جياش عن حزن أب على ابنه، فإن قصائده تلك التى بلغ فيها الحصرى الذروة دون أن تخبو

مشاعره، تعد لذلك من أنجح المثل على القالب الشعرى فى الرثاء، وهى تضمن للحصرى هى والمعشرات مقاماً بين أعظم شعراء الرثاء فى العربية.

(٥) ومن بين القطع والقصائد التى حفظتها كتب الأدب (جمع بعضها فى أبى الحسن الحصرى) تتجلى أشهر القصائد على الإطلاق (ياليل الصب) التى ظلت تلهم المقلدين له فى الشعر إلى يومنا هذا. ويدخله ابن سناء الملك فى عداد شعراء الموشحات، على أن موشحاته لم تصل إلينا شأن أشعاره فى الهجاء والمديح.

وتبدو شاعرية على الحصرى الخارقة للعادة فى تركيب أشعاره، وبناء أبياته واستعماله لمنابع لاتنضب من معين اللغة العربية فى أسلوب محلى وقواف معقدة، مما جعله يقارن بأبى العلاء المعرى. وكان المعرى مثله شاعراً كفيفاً قلَّدَ الحصرى تقليداً واسع النطاق فى لزوم ما يلزم فى قافيته وفى حملاته المناجزة على صورة الألغاز الشعرية لعلماء عصره.

المصادر:

(١) ابن بسّام: الذخيرة، جـ ٤/١، ص ١٩٢ ـ ٢١٦.

(٢) عبدالواحد المراكشى: المعجب، القاهرة سنة ١٩٤٩، ص ٤٤ ـ ١٤٦.

(٣) ياقوت: معجم الأدباء، جـ ١٤، ص ٣٩.

(٤) ابن خلكان، القاهرة سنة ١٩٤٨، ٣، ص ١٩ ـ ٢١.

(٥) ابن دحية: المطرب، القاهرة سنة ١٩٥٤، ص ١٣، ٢٠، ٧٤، ٧٩، ٨١، ٨٤، ٩٤.

(٦) ابن سعيد: عنوان المرقصات، طبعة وترجمة مهدد، الجزائر سنة ١٩٤٩، ص ٥.

(٧) ابن الجزرى: القرّاء، جـ ١، ص٥٥٠ ـ ٥٥١.

(٨) ابن العماد: الشذرات، جـ ٣، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٩) الحميدى: الجذوة، ص ٢٩٦.

(١٠) العماد الاصفهانى: الخريدة، جـ ١٢، مخطوط بباريس، رقم ٣٣٣١، الورقتين ١٦ ب ـ ١٧ ب.

(١١) العمرى: مسالك الأبصار، جـ١٧، مخطوط بباريس رقم ٢٣٢٧، الأوراق ١٢٩ ب ـ ١٣٠ أ.

(١٢) الصفدى: نكت، ص ٧٣، ٢١٣.

(١٣) السيوطى: البغية، هذه المادة.

(١٤) المقرى: نفح الطيب = *An-alectes* جـ ١، ص ٥٦٢ ـ ٥٦٣؛ جـ ٢، ص ٦٤٢.

(١٥) ابن ناجى: المعالم، جـ ٣، ص٢٥٠.

(١٦) ابن قنفذ، ص ٣٩.

(١٧) نيفر: العنوان، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١٨) حسن حسنى عبدالوهاب فى مجلة البدر، تونس سنة ١٣٤٠ هـ جـ٢، ص ١٦٦ ـ ١٧٥.

(١٩) المؤلف نفسه: المنتخب المدرسى، ص ٨٤ ـ ٨٦ .

(٢٠) H. Pérès : *Poésié Andalouse* الفهرس.

(٢١) H.R. Idris : *zirides*، جـ ٢، ص١٩٧.

(٢٢) م. المرزوقى وج. بن حاج يحيى أبو الحسن الحصرى القيروانى، تونس سنة ١٩٦٣ (وهى دراسة فى ترجمة على الحصرى يعقبها آثاره المعروفة.

(٢٣) C.h Bouyahia فى *Annales de L'Université de Tunis*، سنة ١٩٦٤، جـ١، ص ١٢٥ ـ ١٤١.

خورشيد [ش بو يحيى Ch.Bouyahia]

الحصن

كلمة معروفة تدخل فى تركيب أسماء الأماكن، مثال ذلك: حصن الأكراد، وحصن كيفا ، وغيرهما، وتستعرض هذه المادة، بقدر ما تسمح به المعرفة الحالية، تطور التحصينات فى مناطق بعينها من العالم الإسلامى، وتتناول بعض جوانب العمارة الحربية لبرج الحصون، كما تتناول بصفة عامة المناورات الهجومية وأصول فن الحصار .

ولما كانت الرسائل الأساسية العامة عن بعض المناطق غير متوفرة فقد اكتفينا بأن تشمل هذه المادة المناطق التالية وحسب.

(١) أراضى المغرب الإسلامى أى: الأندلس، وبلاد المغرب.

(٢) بلاد فارس.

(٣) آسيا الوسطى .

(٤) إندونيسيا وبلاد الملايو.

[هيئة التحرير]

١ ـ المغرب الإسلامى

سنرى فى هذه المادة كيف تغلب المغرب الإسلامى على المشكلات الكبرى للتحصين، وكيف تم تخطيط وتنظيم الأنماط المختلفة للأبنية الحصينة، كحصون المدينة المطوقة بالأسوار، والقلاع المنعزلة، والثغور، ودور الصنعة، وكيف تم التغلب أيضاً على الصعوبات التى تعترض حماية أجنحة الجيوش وبوابات الحصون بداية من القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى)، وعلى ما أدخل على المدافع من تعديلات.

حصون البلدان المطوقة بالأسوار:

منذ أيام الإمبراطورية الإسلامية فى عهودها المتأخرة صارت البلدان غير المحصنة شيئاً نادراً فى العالم الغربى. وبسبب القلق الذى أحدثته الغزوات حصنت المراكز الحضرية بالاستحكامات، ومن ثم ضاق نطاق إمتدادها الأصلى فى حالات كثيرة. ومع ذلك، ظلت مدن كثيرة بريف البربر، بلا أسوار، وكانت فى أول الأمر أسواقاً زراعية.

وقد أدى التاريخ المضطرب للأسر الإسلامية الحاكمة، وخاصة فى ريف البربر، إلى تحصين بلدانه أو إلى صيانة أسوارها بالترميمات الجيدة. ومنذ بداية البداية لسلاطين الأسر الحاكمة كانت الاستحكامات تقام على الدوام. وأدت الحاجة إلى وجود سور حصين حول كل بلدة مهما كان حجمها إلى ترميم ما بنته الإمبراطورية القديمة من أسوار، وبحكم الظروف، إلى تعميمها فى أوائل العصور الوسطى.

خطة الحصن المطوق بالأسوار، فى أسبانيا وإفريقية، اصطنعت الأسوار الإسلامية أحياناً الشكل العام للحصن

القديم المطوق بالأسوار، والاستفادة بقواعده وبأجزاء أخرى منه، كما حدث فى قرمونة وفى قاصرش، كما حدث فى كثير من الأحوال أن أدى ازدهار دول بعينها أو حواضر إقليمية فى العصور الوسطى، إلى توسيع أسوار البلدة حتى طوقت ضواحٍ هامة.

وعلى الأرض المستوية، كانت حصون البلدة المطوقة بالأسوار فى أغلب الأحوال، تتخذ شكل المستوطن الذى كان قائماً قبلها. ونجدها فى الأساسات الجديدة أكثر انتظاماً من ناحية الشكل، ولها استحكامات فى صفوف طويلة. وفى المواقع غير المستوية، كانت تعدل تعديلاً بسيطاً لتناسب تضاريس الأرض: والمبدأ هو الاقتصاد فى استخدام الأبراج، بينما يمتد السور الساتر بطول النتوءات الصخرية متتبعاً إياها عن قرب كلما أمكن ذلك، أما البروزات والمرتدات المشهودة فنادرة. وتأخذ معظم الحصون المطوقة بالأسوار شكلاً غير منتظم هو الشكل المُحَدبْ، والمضلع.

على أنه كان من الضرورى فى حالات كثيرة أيضاً أن يدخل فى الخطة أقرب مواقع النجد التى يمكن السيطرة منها على الاستحكامات. وقد امتد سور غرناطة فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) حتى بلغ حصنين صغيرين يحميان منحدرات تل الحمراء وقمته. وامتدت الاستحكامات فى شاطبة صاعدة حتى حصنين صغيرين على قمة نَجْدِها ليسيطرا على المدينة من أعلى.

ولا يقل عن ذلك فى الأهمية كفالة الحماية لأولئك الذين يريدون بلوغ موارد المياه: فالأسوار تنتهى ببرج بارز يمتد هابطاً حتى النهر فى بطليوس. وفى إشبيلية، صار البرج الذى من هذا القبيل فى طرف السور شأن البرج الذهبى، نقطة حراسة قوية.

و«القصبة»، وهى مقر الأمير أو حكومته، تشغل عادة أعلى جزء من البلدة، ويفصلها عنها استحكام من الاستحكامات، فإذا كان موقعها متميزاً عن موقع مستوطن البلدة فإن الأسوار تضم حينئذ الحصنين المطوقين

بالأسوار، كما هى الحال فى المريّة. أما فى مالقة التى كانت القصبة فيها تشغل قلب المدينة، فقد كان لهذه المدينة حصنها المطوق بالأسوار، وربطت المدينة بعضها ببعض استحكاماتٌ طويلة بلغت قلعة جبل الحديد الخارجية، وكانت الحال على هذا النحو فى جيّان.

ولما امتدت القصبة حتى شملت البلدة الحكومية، كان من الممكن أن يصبح لها نظامها المستقل فى التحصين سواء كانت على اتصال بالأحياء السكنية والتجارية أو لم تكن. وكانت الحمراء منفصلة بشكل ملحوظ عن غرناطة، مثلما كانت فاس الجديد عن فاس البالى.

ومن ناحية أخرى، نجد قصبة الموحدين فى مراكش، وقصور مولاى إسماعيل فى مكناسة متصلة بالمدينة نفسها، ولو أن القصبة والقصور كانت فى جزء منها كلاً محصناً واحداً.

وفى كل حالة، كان ثمة منهجان فى التحصين إما متقاربين وإما متلاصقين.

وقد بنيت بعض القصبات لإيواء الحاميات التى كانت مهمتها الإشراف والرقابة على بلدة ما، تهددها أخطار الاضطرابات. وكانت الحال على هذا المنوال فى رباط ماردة الذى بناه عبدالرحمن الثانى. وفى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) أبقى السعديون على مثل هذه الرقابة على فاس باستخدام الأبراج الشمالية والجنوبية.

خطة الحظيرة للحصن المطوق بالأسوار.

يوجد السور المزدوج الذى يضم دهليزاً ضيقاً فى مدينة الزهراء. كما أن الممرات الطويلة بين الاستحكامات العالية كثيرة فى قصور مولاى إسماعيل بمكناسة.

ويبدو أن السور الخارجى المألوف فى التحصين عند الروم (البوزنطيين) لم يستخدم فى الحصون الإسلامية فى بداية العصور الوسطى، مع أنه أوشك أن يكون القاعدة فى أسوار الحصون الأسبانية منذ القرن الخامس الهجرى

(الحادى عشر الميلادى) ونجده أيضاً فى مدينة المهدية، ولكنه ظل نادراً فى المغرب.

ومع ذلك، فإنه يوجد فى تلمسان، وفى تازة. وثمة سور خارجى متصل يحيط باستحكامات فاس الجديد.. وجرت الحال بأن تكون هذه الأسوار الخارجية المتباينة فى الارتفاع مزودة بالأبراج. أما الخندق فقد كان أمراً مألوفاً منذ بداية القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) فى التحصينات الأندلسية. ولكنه ظل فى أماكن أخرى أمراً استثنائياً للغاية. وكانت هذه الخنادق حفراً جافة خططت لوقف زحف الخيالة وجعل التسلل أمراً عسيراً. ولم يكن الخندق فى البلد الجاف الجو الوعر فى كثير من الأحوال هو أفضل وسائل الدفاع شأنه فى ذلك شأن البلاد المستوية الرطبة.

القلاع المنعزلة - كان للقلاع المنعزلة وظائف مختلفة غاية الاختلاف. وكان عدد بعينه من قلاع الحدود هو الذى يحدد جبهات القتال: ومن ثم نجد فى الأندلس منذ نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) أن الحدود ظلت أمداً طويلاً تساير نهر دويره حتى سقوط مملكة غرناطة، تحميها سلسلة متصلة من الحصون غرباً وشمالاً حيث كانت المملكة معرضة لهجمات القشتاليين فى هاتين الجهتين . وكذلك أدى التنافس بين ملوك الطوائف إلى إقامة خطوط من التحصينات. وفى بلاد البربر لا نكاد نجد أية حدود معلومة بين الدويلات الإسلامية حيث وجد أن التحصين القائم فى الأماكن المحتمل النزاع عليها كاف؛ ومع ذلك أقام عبدالواحد خط «صُمَّام» لصد الحفصيين. وقلاع الحدود هذه، لم تستطع فى الحروب التى كانت فيها الحملات المدمرة الخاطفة من أجل السلب والنهب هى أكثر أنواع القتال شيوعاً، أن تمنع مرور قوات العدو منعاً باتاً. ولكن على الرغم من أنها أتاحت مرور غزاة السرايا إلا أنهم احتاجوا إذا ما أرادوا الفتح والتمكن إلى ضرب حصارات طويلة باهظة التكاليف. وفى أغلب الأحوال، كانت هذه القلاع تبنى فى أيام مملكة غرناطة

بخاصة، فوق القمم المنحدرة، ولم يكن فى وسعها سد مداخل الدروب، ولكنها تعد وسيلة مثلى إذا كان الغرض وضع البلد تحت المراقبة بحيث يصعب أخذه على غرة.

وفى الأندلس كان لابد أن تقام فى السهول الخصيبة المعرضة لغارات العدو قلاعٌ تتخذ مأوى، وكانت هذه القلاع فى العادة تسيطر على قرية ما. وقد زاد بنو نصر عدد القلاع التى من هذا القبيل فى أخصب أجزاء الريف التى كانت معرضة لغارات القشتاليين.

وعلى سواحل شمالى إفريقية، وسواحل تونس بخاصة، والسواحل المطلة على الأطلسى بعامة، بنيت القلاع التى عرفت بالرباطات وهى صوامع حصينة كان النسَّاك المسلمون الذين يتعبدون فيها يعدون أنفسهم للجهاد وهم يتعبدون، ويرجع السبب فى إقامة الرباطات الإفريقية بلا شك، إلى حملات الغزو الصقلى، إذ لم يكن هناك فى ذلك الحين أى خطر مسيحى يهدد السواحل التونسية. ومن ناحية أخرى، نجد أن الأصل فى إقامة الرباطات على ساحل مراكش المطل على الأطلسى، ورباطات أندلسية بعينها، يرجع حقًا إلى الخوف من غزوات النورمنديين. وعلى ما يظهر، لم تجر أية حروب مع عدو خارجى تحت أسوار هذه الرباطات، ولم تكن ثمة تحصينات بحرية بمعنى الكلمة، بل كانت هناك أماكن لتجنيد من يحاربون فى سبيل الله، وقد أصبحت هذه الأماكن فيما بعد مراكز يعيش فيها النسَّاك بل المتصوفة. ويبدو أن بعض الرباطات المراكشية مثل قصبة أوداية بالرباط، وحصن تيط المطوق بالأسوار، كانت تحرس الحدود الشمالية والجنوبية لاتحاد خوارج برغواطة.

وفى ظل الموحدين اتسع الرباط حتى صار له نطاق المدينة بفضل همة الخليفة الثالث أبى يوسف يعقوب المنصور، وصار مركزاً لتجمع المقاتلين الذين كانت أسبانيا مقصدهم.

وفى بعض الأحيان، كانت القلاع تجمع أو تُصَفُّ بحيث تصبح خطاً دفاعياً يشرف على البلدان التى تهددها

حركات الانتقاض، أو لتسد الطرق فى وجه المنتقضين. ومن ثم، فقد حرس المرابطون الريف من معقل بنى تودة الحصين، ومن قلعة أمرجو. ولما بلغت ثورة الموحدين كتلة جبال أطلس المراكشية العظيمة بنوا فيها القلاع لإعاقة تقدم العدو الرابض فى أسفلها أو عند فتحة الممر الجبلى الضيق.وقد واجه مولاى إسماعيل المنشقين من البربر فى المنطقة الوسطى لجبال أطلس والريف، وبنى أيضاً سلسلة من القصبات.

وقد شغل هذا السلطان نفسه بالاحتلال العسكرى لأملاكه، كما بنى فى السهول التى أخضعها لحكمه قلاعاً رابط فيها جنود حاميته الذين عرفوا بالعبيد. وكانت مهمة هؤلاء الجنود هى جباية الضرائب النقدية والعينية على حد سواء. وضمت أسوار هذه القلاع علاوة على قصر السلطان والمسجد، صوامع أسطوانية الشكل لحفظ أعلاف الدواب.

ولقد بنيت قلاع كثيرة لحماية الطرق التجارية الرئيسية وتأمينها، ولإيواء المسافرين فى الليل بعد عناء رحلة اليوم، ولتزود أحياناً حاملى البريد الحكومى، فى المراحل المتتابعة، بما يحتاجون إليه، وكان لذلك نظام بعينه لأنه لم يكن فى مقدور البلدة الحصينة القيام بهذه المهام. وكانت الطرق المؤدية من قرطبة إلى الحواضر الكبرى للأندلس تميزها قلاع تقوم بين كل قلعة منها والأخرى مرحلة من السفر تستغرق يوماً واحداً. وكلفت القلاع الثانوية وأبراج المراقبة فى بعض الأحيان بحراسة الدروب الجبلية.

وكانت الجسور المقامة على الأنهار الكبيرة فى حماية قلعة هى فى أحيان كثيرة قلعة لها شأنها. ومن ثم، فإن حصن رباط ماردة كان يحرس تقاطع نهر وادى آنة والبلدة التى يجرى فيها معاً. وفى معظم الأحوال، كانت تحرس الجسور المقامة على نهر تاجه قلعة من القلاع أو برجٌ على أقل تقدير.

خطة القلعة: وفى كثير من الأحيان استمر اتباع التقليد الرومانى البوزنطى فى خطة هذه القلاع، وكذلك اتبع أحياناً

فى القلاع الأموية بسورية، التى تدين بالفضل الكبير فى خطتها إلى القلاع الرومانية والبوزنطية. وكانت خطة الحصون التى تقام على أرض مستوية منتظمة دائماً غاية الانتظام، مربعة الشكل أو مستطيلة، وهى مزودة بأبراج الأركان وتكتنفها أبراج وسيطة تختلف فى عددها. كما اتبعت الأشكال الهندسية القديمة الخالصة للتحصينات نفسها دون خروج عنها فى المبانى الحكومية المراكشية، وفى عمارة البربر أيضاً.

ولكن قلاعاً كثيرة بنيت فوق قمم التلال أو فوق النتوءات الصخرية. وفى مثل هذه الحالات، كانت بعض التعديلات ضرورية لتتلاءم مع التضاريس. وقد تباين محيط القلعة تبايناً كبيراً من حيث الحجم والشكل على السواء. وفى بعض الأحيان، كان السور الساتر الواقع فوق المنحدرات لا يحتاج إلى أبراج. وقد نشأت الحاجة فى البلد الذى تغلب الصفة الجبلية عليه إلى اكتشاف أماكن صلبة للأساسات اللازمة لإقامة الأبراج على مسافات غير منتظمة. وكانت التغييرات الحادة فى اتجاه التضاريس كثيرة جداً، ويظهر أثرها فى شكل متعرج. وقلما يظهر السور المزدوج باستثناء تحصينات بنى نصر التى كانت متأثرة بالنمط المسيحى، كما ظل السور الخارجى شيئاً نادراً للغاية.

ويدخل فى باب الاستثناء أن تضم القلعة الإسلامية معقلاً لإيواء الحامية أو برجاً محصناً. ومع ذلك، فقد كان للرباطات الإفريقية فى كثير من الأحوال أبراج للمراقبة، كما كان لقلعة سوسة برج من هذا القبيل. وفى قلعة بنو حمّاد كان البرج البارز العظيم للمنارة يتخذ شكل المعقل المحصن. وقد أدخل البرج المحصن المحاط أحياناً بمعقل لإيواء الحامية فى تحصينات بنى نصر فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) تقليداً للقلاع المسيحية. على أنه حدث فى القرنين الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) والتاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) أن عادت قلاع بنى نصر وبدرجة كبيرة جداً إلى أشكال التحصين الأسبانى المغربى.

الموانىءودور الصنعة الحصينة: عرف كل منها فى المغرب الإسلامى. ولعل تاريخ ثغر طنجة «بالية» إلى الشرق من طنجة كان يرجع إلى العهد الإسلامى. وكان بهذا الميناء حوض داخلى للسفن، امتلأ الآن بالرمال، وكان يحميه سور محصن، وكان مدخل الميناء ومخرجه من بابين كبيرين يكتنفهما أبراج، ولم يبق من ذلك كله سوى أطلال فى مستوى الأرض. ومن ناحية أخرى، نجد أن دار صناعة سلا البحرية - المطمورة الآن - مازالت محتفظة ببابها وبرجها. وقد شغلت دار الصناعة هذه أحد أركان حصن المدينة المطوق بالأسوار. ومنذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) اتخذ حلاً مماثلاً فى مدينة المهدية. فقد انتظم الحصن المطوق بالأسوار ميناءً داخلياً يحمى مدخله برجان متباعدان يمكن أن تمتد بينهما سلسلة حديدية. وكان ثمة عقد كبير من الحجر المنقوش يوصل إلى ثغر حنُين الذى بنى فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى)، وعقد مماثل فى ميناء أو دار صنعة (بجاية) وفى دار صنعة مالقة. والظاهر أن العقد الكبير الذى كانت تمر من تحته السفن لشحنها وتفريغها، ينتمى إلى التقليد الأسبانى.

مادة البناء: دخل حجر الدستور المنحوت فى كثير من الأحوال فى تحصينات الأغالبة بإفريقية. وجرت الحال باستخدامه فى السور الساتر كله، وفى العمائر الهامة فى جميع الأحوال. أما الأسوار التى بنيت بالدبش فكانت تربطها الأحجار المنحوتة. كما استخدم فى التحصينات الأموية، فى أجمل صورها بالأندلس، رباطات من أحجار سابحة ورادة على التوالى. ولكننا نجد فى التحصين الإفريقى حتى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) أن الدبش كان هو مادة البناء المستخدمة بشكل متكرر إلى حد بعيد. وكان فى كثير من الأحوال يربط بينه وبين الأحجار المنحوتة لهذا الغرض، وكثيراً ما كان يشذب ويبيت فى صفوف منتظمة، وكان فى بعض الأحيان يسوى مع التبادل فى فَرْشَات سميكة ورقيقة. وفى قلاع المرابطين

كانت الأربطة المحيطة بالدبش ترصع بالحصى الأسود.

وفى كثير من الأحيان استخدم الدبش فى أسبانيا فى بناء القلاع الثانوية، وأحيانا مع الطبقات الرابطة وحشو من قوالب الطوب، ويتكرر الاستعمال الأخير فى مدرسة طليطلة بصفة خاصة. ويحدث أحيانا أن الأربطة الموهومة تمد الطبقات الرابطة الزاوية حتى الواجهة المقامة بالدبش. وفى أيام بنى نصر زاد تقليد القلاع المسيحية من استخدام الدبش.

أما التحصينات الكبيرة من الآجر فنادرة فى المغرب الإسلامى. ومع ذلك، فإن استحكامات مدينة القيروان كانت من أول الأمر مبنية بالآجر. وهكذا كانت بعض الأجزاء من استحكامات بصرة فى شمالى مراكش. ونجد فى الأندلس أن الآجر لم يستخدم فى العمائر إلا فى العصر المتأخر بعض التأخر من حكم المدَجَّنين. ولكننا فى الأبواب التى بنيت بحجر الدستور أو بالدبش المخلوط بالأسمنت أو غير المخلوط به نجد الآجر مستخدما بصفة عامة فى بعض العقود، وفى الأقبية، بل فى واجهات المداخل أحيانا حيث كان الهيكل الأساسى مبنيا كله بالخرسانة.

ومنذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) نجد مادة البناء الغالبة فى القلاع الأندلسية ليست إلا نوعا من الخرسانة قوامها طين صلصالى أو حصوى تتفاوت نسبة خلطه بالجير تحشى فى مغاليق يبلغ سمكها حوالى ٨٠سم. وقد جلبت هذه الطريقة إلى المغرب فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) وظلت مستخدمة حتى القرن العشرين. كما أحدث استخدام الخرسانة نوعا من التبسيط فى الأشكال، ومن ثم غلب البرج المستطيل واستخدم مع الخرسانة الآجر فى بناء العقود وقوائمها وفى الأقبية، وفى واجهات الأبواب فى بعض الأحيان.

مشكلات الأكتاف: ومن أندر النادر أن تكون المساقط والمداخل المرتدة فى

السور الساتر كافية فى حد ذاتها لإقامة أكتاف جيدة. ومن ثم كان من الضرورى الاعتماد على الأبراج وأبراج الزوايا التى تكتنف جدران السور. ذلك أن أبراج الزوايا المقامة على الأسوار فوق الأرض المستوية لا تزيد المسافة بين الواحد منها والآخر على ثلاثين متراً بحال حتى لاتترك بين البرجين مساحة لا تغطيها القذائف. ومع ذلك كان يمكن أن تكون الأبراج قريبة بعضها من بعض بمسافة أقل. ففى الأندلس أيام القرنين الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) والخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) استخدمت الأبراج الصغيرة الأبعاد واللاصقة بعضها ببعض فى كثير من الأحوال.

أما الأبراج المستديرة والأبراج التى تكاد تكون مستديرة، فلم يكن يصادفها المرء إلا فى النادر، ويبدو فى هذا الأثر المسيحى. فقد استخدم البرج شبه المستدير فى تحصينات الأغالبة، وفى هذا دليل على التأثر بالمشرق. ويوجد هذا النمط فى بعض القلاع السورية، كما أنه شائع فى العمائر العباسية.

وفى معظم الأحوال استخدم فى الأندلس وشمالى إفريقية البرج المستطيل، الذى طوله أكبر من عرضه. أما الأبراج المائلة فنادرة. وتوجد شرفات الحصون ذات الشكل الرباعى غير المنتظم فى زوايا الحصون المطوقة بالأسوار أحياناً. كما نجد شرفات الحصون الكثيرة الأضلاع فى الأندلس أيام القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)، ولكنها لم تستخدم فى المغرب إلا قليلاً. ومجمل القول أن العمارة الإسلامية فى الغرب تظهر تبايناً طفيفاً من حيث الشكل فى شرفات الحصون. ففى معظم الحصون الأندلسية المغربية المطوقة بالأسوار نجد سلسلة من الأبراج المتماثلة تبعد بعضها عن بعض مسافات متساوية بطول خط السور الساتر.

وفى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ابتدعت الأندلس برجاً من طراز جديد عرف باسم (البارانا) أو البرج الخارجى المعزول عن السور الساتر، ويقع أمامه، ويتصل به بوساطة جزء بارز من السور. ويتصل

البرج وقاعدته بالطريق المستدير للمعقل. وفى حالة كهذه ربما يحيط السور الخارجي للدفاع بسفح (البارانا). وفى بعض الأحيان أيضاً يكون (البارانا) متقدماً إلى حد بعيد، وقائماً فى طرف جزء من السور الساتر ذى حاجز مزدوج بارتفاع الصدر. وهذا التجديد الذى أخذ به فى فترة متأخرة على الأغلب فى حصون المدجّنين لم يصل إلى المغرب فيما يظهر.

وخلاصة القول، أن هذه الأبراج لا يدخل فيها إلا الحد الأدنى من التركيبات. وكان لها فى بعض الأحيان قاعدة مستوية ورصيف له مزاغل لإطلاق النيران، وأحياناً أخرى، تكون ذات غرفة داخلية على مستوى الطريق الدائرى ورصيف عال من أرضية محمولة على عوارض تدعمها، ويرقى إليها بسلم. على أننا نجد منذ القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) أن شرفات الحصن الكبيرة الكثيرة الأضلاع كان لها طابقان أو ثلاثة طوابق من الحجرات ذات الأقبية، وسلم داخلى. وهذه الأبراج الكبيرة كلها من نوع (البارانا). وقد أسهمت إلى حد كبير فى الدفاع عن الأماكن المكشوفة عن غيرها فى السور.

الأبواب: لم توجد الحصون الأمامية والقلاع الصغيرة فى مقدمة المدخل الرئيسى للحصن قط. وحتى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، كان فى الأندلس وفى ريف البربر فحسب، نظام المداخل التى تنفتح بين برجين، وكان لها دهاليز مقبوة تختلف أطوالها، وأنصاف أعمدة تدعم عقد باب الدخول، وعقد باب الخروج فى بعض الأحيان، وتحمى مفصلات أضلاع الأبواب.

وفى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) يظهر فى الأندلس المدخل البسيط المنحنى الذى عرف فى التحصينات البوزنطية؛ وانتقل إلى المغرب فى هذا القرن نفسه هو وأشكال أخرى للقلعة الأندلسية المغربية، ثم انتقل فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) إلى بلاد تونس. ولبعض هذه الأبواب ممر مكشوف بدلاً من

الرواق الرئيسى المقبب. وتفتح هذه الأبواب أحياناً بين برجين، وفى أحيان أخرى على كتف شرفة محصنة ضخمة. وفى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) تظهر الأبواب الثنائية أو الثلاثية المدخل المنحنى أيام الخلفاء الموحدين. ويتكون طريقها الداخلى من سلسلة من الردهات المقبوة يقطعها ممر مكشوف فى أغلب الأحوال. وتنزل ضلف أبواب الدخول والخروج بين عمودين مربعين يدعمان المشى المقنطر.

وكانت جميع هذه المداخل ذات الممرات الجانبية تنفتح بين برجين. وفى أيام الموحدين كانت الأبراج والواجهة تبنى بالحجر، وتغطى بزخارف ثرية منحوتة. وفى أيام المرينيين وبنى نصر حلت المداخل المبنية بالآجر محل تلك المداخل المبنية بالأحجار، وكانت زخرفة واجهاتها أقل إسرافاً. وكانت الكتلة السميكة للبناء التى تكوّن هذه المداخل تبرز من وراء الواجهة الداخلية للمعقل، ويقوم البرجان المكتنفان بالمدخل المقنطر فى الخارج وحدهما أمام السور الساتر، ولم يكونا من حيث الأبعاد أكبر بكثير من سائر الأبراج. وتعد المداخل العظيمة التى أقامها الموحدون ذات قيمة كبيرة من الناحية الزخرفية والوظيفية على السواء، بل إنها من أعظم الأعمال الإبداعية كمالاً فى فن العمارة الأندلسى المغربى، ولعلها كانت من أبدعها جمالاً، كما كانت بلا شك أكثر العمائر الإسلامية ثراءً فى الإسلام بأسره.

أما المدخل ذو الدهليز الطويل من النمط الشرقى، فإنا نجده فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) فحسب، ومثال ذلك المدخل الرئيسى لمدينة المهدية الفاطمية، ولسقيفة الكحلاء. وهذا الشكل لا نجد له تقليداً فى المغرب الإسلامى.

والسواتر المنزلقة التى تحمى مدخل الحصن نادرة فى الأندلس ولم يرد أى ذكر لها فى المغرب. وظل المدخل المنحنى مستخدماً فى كل العهود من الأندلس حتى إفريقية.

تعديل من أجل المدفع: لم يقم بنو نصر بشىء يذكر سوى أنهم أقاموا فى

سطح بعض الأبراج وفى بعض مداخل الحمراء منصات منخفضة يوضع المدفع فوقها؛ وفى المغرب استفاد سلاطين بنى سعد فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) من هذين نظامين، ذلك أنهم رأوا أن سور قصبة مراكش كان خليقاً بألا يهاجمه إلا قبائل ليست فى حوزتها مدفع، ولذلك فإنهم اكتفوا بتوسيع الأبراج المستطيلة المكتنفة للجدار الساتر لإيواء مدفع هاون صغير فى غرفة الدفاع بكل برج. أما فى غيرها من المدن مثل حصن الزواية فى تازه وفى الأبراج الشمالية والجنوبية بفاس فإنهم قلدوا (والفضل يرجع للمعلومات التى أمدهم بها المرتدون دون شك) الحصون الأوربية ذات الملاجىء المسقوفة المقبوة التى تطلق منها المدافع، والجدران السميكة المائلة من أعلى إلى الخلف والتى كانت على شكل النجمة فى بعض الأحيان. واستخدمت ضروب التقليد للحصون الأوربية هذه فى كل المناطق الساحلية بشمالى إفريقية، وفى المغرب، وفى الولايتين العثمانيتين حيث كان يخشى من غارات يشنها الأوربيون لاسترداد ما فقدوا أو الأخذ بالثأر. ولم يقصد بها شىء سوى أن تصمد للضرب بالقنابل من البحر وأن ترد عليه بالمثل. وقد ارتفعت هذه العمائر بعض الشىء، ولم يستعمل قط التحصين المنخفض من طراز ڤوبان. وكانت خطوط الدفاع غاية فى البساطة لا تعدو سوراً وخندقاً، ومنحدراً ترابياً هى بمثابة الجدار الخارجى للخندق. وعلاوة على هذه الحصون التى تتفاوت فى حداثتها، فإن الطراز القديم للتحصين استمر أيام العصور الوسطى متبعاً بأبسط أشكاله، فى بلاد البربر من أقصاها إلى أقصاها.

ومن ثم، ظل المغرب الإسلامى مخلصاً لتقليد الإمبراطورية الرومانية القديمة وبوزنطة. وكانت الإضافات الوحيدة لهذا التقليد هى إبداع أشكال جديدة ابتكرها الأندلس. فقد ظهر البرج الخارجى (البارانا) والمدخل ذو المنعطفات الكثيرة، والممر المكشوف فى الأندلس. ولم تستطع المؤثرات الوافدة

من العالم المسيحى أن تكون حافزاً لبنى نصر فى التحصين. ووقعت ضروب من التقليد للتحصينات الأوربية تتفاوت فى براعتها وذلك فى الحصون التى أقيمت على سواحل بلاد البربر بشمالى إفريقية فى الفترة الحديثة، ولم يحل هذا التقليد دون استمرار التحصين فى شمالى إفريقية على النهج القديم، كما أنه كان يقلد التحصينات الأوربية فى جملتها.

المصادر :

ليس ثمة مؤلف عام يتناول العمارة الحربية بالمغرب الإسلامى. وهناك دراسات متعددة لكل بلد وعصر على حدة نجدها فى:

(١) H. Terrasse : *L'art hispano mauresque de origines auXIIIé siècle* باريس سنة ١٩٣١.

(٢) G. Marçais : *L'architecture musulmane d'occident* باريس سنة ١٩٥٤.

(٣) M. Gômez Moreno : *Arte àrabe espanol hasta los Almohades, Arte mozarabe* ؛ مدريد سنة ١٩٥١ (*Ars Hispaniae*، جـ٣).

(٤) L. Torres Balbas : *Arte almohade, Arte nazari, Arte mudéjar* ، مدريد سنة ١٩٤٩ (*Ars Hispaniae*، جـ٤) وانظر *Arte hispano-musulman hasta la caida del califato de Córdoba*، مدريد سنة ١٩٥٧.

حسن شكرى [هـ. ترّاس H. Terrasse]

٢ - إيران

المواقع الحصينة أيام العصور الوسطى كثيرة جدا فى إيران.

ويقول صاحب كتاب فارسنامه (تحقيق G. Le Strange : *Description of the Province of Fars in Persia*، ص٧٤) إنه كان فى إقليم فارس وحده ما يزيد على ٧٠ قلعة مشهورة وصفت ٢٠ قلعة منها فى متن هذا الكتاب. على أنه مع وجود هذه الثروة من الأطلال الأثرية فإن العمارة الحربية بإيران الإسلامية لم تدرس إلا قليلاً، وسبب ذلك دون شك، هو سوء الحفاظ على كثير من العمائر الأمر الذى جعلها لا تمدنا بما نريد من

معلومات. وإذا وضعنا فى الحسبان ميزة التضاريس الجبلية، نجد أن كثيراً من هذه الحصون كان يعتمد فى حمايته على الموقع الطبيعى المنيع أكثر من الاعتماد على التحصينات التى من صنع الإنسان. مثال ذلك ما قاله ياقوت (ياقوت جـ٣، ص٤٩٠) من أن حصن الطاق فى طبرستان معقل إصبهبذ خورشيد (سنة ١٢٠هـ= ٧٣٨م - ١٤٩هـ= ٨٦٦م) هو «موضع يقال له الطاق وهذا الموضع فى القديم خزانة لملوك الفرس، وكان أول من اتخذه خزانة منوشهر، وهو نقب فى موضع من جبل صعب السلوك لا يجوزه إلا الراجل بجهد» وكان الدخول إليه متعذراً إلا بالمرور فى مغارة طويلة. وكان مدخله مغلقاً بحجر يحتاج إلى خمسمائة رجل حتى يزحزحوه من موضعه، وكانت بداخله عين جارية بالماء. وقد عد الطاق حصناً منيعاً ولم يستسلم للعرب إلا آخر الأمر لانتشار وباء الطاعون. ويقرر أولياء الله الآملى (تأريخ رويان، ص٤٥) أن حصن الطاق عرف فى فترة متأخرة باسم عائشة كركيلى دز، وكان يقوم إلى الجنوب من سارى وراء درب كولا الجبلى.

ومثل هذه القلاع التى تقوم فوق قمة تل كانت حاجتها الأولى وجود مورد مائى ثابت. ومن ثم، فإن عيون الماء أو الآبار، كما هى الحال بالنسبة لقلعة كردكوه الإسماعيلية قرب دامغان، لم يصبح لها الأهمية الكبرى إلا بعد أن تفجر الماء فى بئر كانت جافة من قبل، وقد حدث هذا إثر وقوع زلزال. وعلى أية حال، فإن معظم هذه القلاع كان لا مناص لها من الاعتماد على الماء المخزون فى الصهاريج التى مازالت بقاياها ظاهرة للعيان فى كثير من الأحيان حتى اليوم. وفى بهمندز التى تبعد حوالى ٥٠ ميلاً جنوبى شاه رضا بإقليم إصفهان، نجد أن القلعة تتوج جُرْفاً صخرياً عالياً شديد الإنحدار فى قلب سهل عظيم. وكان الدخول إلى هذه القلعة لا يتم إلا زحفاً من خلال صدع بين صخرتين، وكان الماء يخزن فى صهريجين كبيرين خارج القلعة وتحتها. وفى هذا المكان نقش عربى من الواضح أنه أقدم النقوش العربية

فى إيران، وهو يسجل أن خازم بن محمد بنى تحصينات سنة ٢٦٥هـ (٨٧٨ ـ ٨٧٩م).

وكان الأمر يقتضى فى الجبال بصفة عامة أن تتلاءم التحصينات مع درجة استواء الأرض، أما التحصينات التى تقام فى السهول فكان لها فى كثير من الأحوال خطة هندسية أرضية. ففى سهل جرجان كانت السمة المميزة للخطة هى محيط خارجى مربع علاوة على مربع أصغر فى ركن من الأركان (انظر E. F. Schmidt : *Flights over ancient cities of Iran*، اللوحات ٦١، ٦٧، ٦٨). وإذا حكمنا على ضوء المثل الذى نجده فى موقع بلدة تَمَيِّشة التى بنيت فى العصور الوسطى فى خرابشهر بإقليم جرجان فإننا نقول إن التحصينات التى من هذا القبيل قد يرجع تاريخها إلى القرنين الثامن أو التاسع الميلاديين. وفى إقليم جرجان أيضاً أنماط من التحصين مستقيمة خُطَّتْ لصد الغارات التى تشن من السهوب. ومن أشهرها «سد الإسكندر»؛ وثمة سور أصغر قرب خرابشهر قوامه سور ساتر من الآجر يساير قمة استحكام من الثرى تدعمه أبراج شبه دائرية أو شبه بيضية.

والظاهر أن كلاً من خطى الدفاع هذين قد بناهما الملك الساسانى كسرى الأول (٥٣١ ـ ٥٧٩م) قبل ظهور الإسلام. ومن الحصون الإسلامية فى إيران التى درست خير دراسة قلاع طائفة الإسماعيلية القائمة فى سلسلة جبال البرز، مثال ذلك قلعة ألموت، وقلعة لَمَسَرَ، وقلعة ميموندز إلى الشمال من قزوين، وكردكوه بالقرب من دامغان. وتقوم هذه المعاقل فوق صخور شامخة وعرة، وقد بذلت جهود بارعة لإمدادها بالماء. ففى ميموندز، التى تقوم الآن قرب شمس كليه تجاه وادى ألموت، وجدت عين ماء على الأنف من قمة القلعة وثلاثة عيون على جانبها؛ على حين حُوِّلَ جدول لجلب الماء إلى سفح القلعة، وقد وردت جميع التفصيلات فى الجوينى (ترجمة، بويل، Boyle، جـ٢، ص٦٢٧). وفى لَمَسَرَ، يوجد مجمع أمطار له صهاريج على قمة صخرة. ثم إن ويلى Willey يصف

نفقاً طوله ٦٠٠ ياردة يؤدى إلى برج يطل على نهر نينه رود، ويمكن سحب الماء من النهر بالدلاء إلى أعلى البرج، ومع ذلك فإن إيڤانوف Ivanow يصف هذه السمة وصفاً مختلفاً اختلافاً طفيفاً.

وكانت جميع مدن إيران الكبرى فى العصور الوسطى محمية بأسوار لم يبق منها حتى الآن سوى عدد قليل. ويصف پوب Pope أسوار يزد، التى لا يزال جزء منها قائماً. وهى مبنية باللبن، تحميها أبراج بارزة مستديرة ومزودة بفتحات (تسمى بالفارسية سنك ـ أنداز) وببرج عند المدخل يقوم بوظيفة الحصن الأمامى. ومازالت التحصينات الحسنة الصنع للقلعة المبنية باللبن باقية أيضاً فى بَم.

وكلمة حصن التى تدخل فى أسماء الأماكن نادرة إلى حد ما فى إيران. ويشير الجغرافيون العرب إلى محلة تسمى حصن المهدى أعلى نهر كارون أسفل الأهواز، ولكن موقع هذا الحصن لم يحدد فى العصور الحديثة. وحصن الطاق فى سجستان الأفغانية (ويجب ألا يخلط بينه وبين الطاق المتقدم ذكره القائم فى طبرستان) كان حصناً منيعاً يقوم على مسيرة ٢٢ ميلاً جنوبى زَرَنْج (تسمى الآن نادعلى). وقد أخطأ له سترينج Le Strange (*Eastern Caliphate*، ص٣٤٣) إذ ذكر أنه يقوم شمالى زرنج. وقد تبين تيت G.P. Tate فى *Seistan, a memoire of the history, topography, ruins and people of the countr*، (كلكتة سنة ١٩١٠ ـ ١٩١٢،ص٢٢٥)، أنه هو مجموعة الأطلال الباقية المعروفة الآن باسم سرونز (أو تر- و - سر) التى تقوم فوق السهل المرتفع المطل على وادى هندمندم ولقد أجرى هاكن Hackin سنة ١٩٣٦ بحثاً فى الموقع،وتبين أنه يتكون من معقل ضخم من اللبن، يلتف به محيطان خارجيان. ومن السمات المشهورة لهذه التحصينات استخدام المداخل المنحنية. وفى حصن الطاق ثبت الملك الصفّارى خلف بن أحمد (٣٥٢هـ= ٩٦٣م - ٢٩٣= ١٠٠٢م) للحصار الذى فرضه عليه ابنه المتمرد طاهر، ثم استعد لصد غزوة محمود الغزنوى على الرغم من استسلامه له آخر الأمر،ولكن بشروط.

المصادر:

(١) W. Ivanow : *Alamut, in Geog. Journal* العـــــدد ٧٨ (سـنة ١٩٣١)، ص٣٨ ـ ٤٥؛ وانـــظـــر *Some Ismaili strongholds in Persia*، جـــ١٢ (سـنــة ١٩٣٨)، ص٣٨٣ ـ ٣٩٦؛وانظر *Alamut and Lamasar*، طهران سنة ١٩٦٠.

(٢) P. Willey : *The Castles of the Assassins*، لندن سنة ١٩٦٣.

(٣) A. U. Pope : «*Fortifications*» طبعة A. U. Pope *A survey of persian art*، جـ٢، ص، ١٢٣١ـ١٢٣٥ .

(٤) J. Meunié J. Hackin ,J. Cart: *Diverse recherches archéologiques en Aghanistan* سنـة ١٩٣٣ ـ ١٩٤٠، *memoire de la délégation archéologique Francaise en Afghanistan*، جـ٨)، ص٢٣ ـ ٢٨.

حسن شكرى [أ. د. هـ بيفار A.D.H.Bivar]

٣ ـ آسيا الوسطى:

تلقى بحـــوث تولســتــوف S. P. Tolostov الضوء على التـطور الطويل الأمد للتـحـصـين المشـيـد باللبن فى آسـيـة الوسطى بأراضـى خـوارزم القـديمـة. وأقـدم المواقع الحـصيـنة هى تلك التى تسـمى بالمحلـة المسـورة التى وجـدت حوالى القرن السادس ق.م، والتى كانت مسـاكنها سلسـلة من الدهاليز المقـبوة الممتدة بطول الواجهـة الداخلية للسور. وجرت الحال بأن تكون الخطة الأرضية للتحـصينات مستطيلة الشكل، كـما هى الحال فى موقع كللى كير، ذى الأسوار المزودة بعدة شقـوق للسهام على شكل الرمح، وأبراج عــرضــيــة فــى بعض الأحيـان أو قل نتوءات لإطلاق الـنيران صفـوفاً. ويظهر أن الغـرض الأساسى لهـذه (الحظائـر) كـان حـمـاية الدواب وقطعان الأغنام لأن الأفنيـة الداخلية لم تكن بهـا منازل مبـنية. على أن القـلاع التى كانت أكثر من هـذا تعقيداً تطورت فى القـرنين الثـالث والثانى ق.م حـين شــرعـت خـوارزم فى تأســيس دولة مسـتقلة. وكـان ثمة تغـير طفـيف فى الخطط الأرضــيـــة للحـــصن فى هذه الفـترة. ومـن ثم، فإنه كـان يوجـد فى «كـوى كريلـغن قلعة»، مـحـيط دائرى وأبراج شـبه مـسـتديـرة تحيط ببـرج مستـدير. وهذا التخطيط الكامل هو أثر

من آثار تحصينات الفترة الفرثية فى إيران، مثال ذلك، مدن دارابجرد وكور (فيروزآباد) فى فارس. وفى قلعة جانبس نجد الخطة المستطيلة التى هى أدخل فى التقليد مستخدمة وبدون الأبراج المكتنفة، ولكنها مزودة مرة أخرى بعدد وافر من شقوق السهام الطولية، ومزودة أيضاً بشقوق طولية مائلة مماثلة لحماية أركان السور. وعلى أية حال، فإن أعظم السمات البارزة لهذا الموقع هو بناء خارجى يستر الباب ويكون نوعاً من المدخل المنحنى. ويرى كرزويل Creswell أن حدوث مثل ذلك فى قلعة جانبس يدل على أن هذا التحسين وجد أول ما وجد فى آسية الوسطى، ثم بلغ العالم الإسلامى وعالم بحر الروم فى القرن الثامن الميلادى فحسب.

وفى القرنين الثانى والثالث الميلاديين، وفى الأسرة الإفريقية المحلية شاع استخدام نوع جديد من التحصين فى خوارزم. وكانت السمة الجوهرية فى هذه الحالة وفى نطاق المحيط أو المحيطين المستطيلين المزودين بأبراج مستديرة، هى برج ضخم مركزى مربع ذو أسوار مائلة يقوم على قاعدة متينة من اللبن، يدخل إليه من محيط البوابة على متن قنطرة بالطابق الأول. ويرى تولستوف Tolostov أن هذه التحصينات كانت مقراً لسكنى النبلاء أى الدهاقين. واستمر القوم يتبعون قواعد للتحصين مثل هذه فى العهد الإسلامى بآسية الوسطى. وظلت الخطط الأرضية مستطيلة الشكل أساساً، ولكن كان ثمة ميل إلى تعديل الخطة بحيث تتمشى مع حدود الأرض. وإذا تطلب الأمر امتدادات أخرى، فقد جرى القوم على توسيع المحيط هنا أو هناك على أساس هذه الحالة فحسب، دون تشبث على طول الخط بخطة هندسية موضوعة قبلاً. وظلت أبراج الأكتاف القوية سمة هامة من سمات خطوط الدفاع، كما زودت المداخل بأبنية شبه مستديرة ذات مدخل واحد، رتبت بحيث تجبر المهاجمين على تعريض ميامنهم غير المدرعة لقذائف المدافعين. ولقد وصل فن التحصين ذروة تطوره فى القرنين الثانى والثالث عشر بما شيده خوارزم شاه من أبنية ضخمة.

المصادر:

(١) S. P. Tolostov : *Auf den spuren altchoresmischen kultur*، برلين سنة ١٩٥٣.

(٢) K.A.C. Creswell : *Fortification in Islam before AD. 1250* في *Proceedings of the British Academy* العدد ٣٨ (سنة ١٩٥٢)، ص٨٩ ـ ١٢٥، وص١٠٦ بخاصة.

حسن شكرى [أ. د. هـ بيفار A.D.H. Bivar]

٤ ـ إندونيسيا وماليزيا:

إذا أخذنا بمفهوم مؤرخى العمارة الإسلامية لكلمة حصن فإنه لا يوجد حصون فى إندونيسيا وماليزيا. وقد دخل هذان القطران وما اشتملا عليه من أجزاء عدة فى الإسلام فى أزمان مختلفة منذ نهاية القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى)، إلا أن التحصين والدفاع قد تكونا بالفعل بحكم متطلبات الموقع المحلية من حيث الموارد والمناورات، أكثر مما تكونا بحكم القواعد المعمارية التقليدية.

ومن ثم، فإنه على الرغم من أن أهالى جاوة مثلا، قد شيدوا معابد حجرية ضخمة فخمة فى وقت متقدم جداً يرجع إلى القرن العاشر ـ أى قبيل بلوغ الإسلام بحوالى ٥٠٠ ـ ٦٠٠ سنة، فإن مجتمعهم كان قائماً بالفعل على التجارة البحرية والساحلية أكثر مما قام على الحرب البرية. وكانت معاقلهم وغيرها فى سومطرة، والملايو، وبورنيو تقوم عادة فى موقع يمكنهم من التحكم فى مصبات الأنهار وملتقاها، أو من الدفاع ضد القراصنة. وكانت هذه المعاقل تُحْتَل إلى حين، عدة أيام أو بضعة أسابيع فى المرة الواحدة، وكان قوامها فى العادة أسوار من الثرى أو العشب، ومن استحكامات مدعومة بالأخشاب، ومحاطة بالخنادق، وبالحواجز الخشبية الشبيهة بالقضبان، أو بالكرات الحديدية ذات الرؤوس الأربعة الشائكة تلقى فى طريق الفرسان لتعوق تقدمهم. وفى بعض الأحيان، كان يجرى استخدام الحجر، والآجر المصنوع محلياً، والدبش، ولكن الخشب كان أشيع المواد المستخدمة علاوة على الطين الذى كان

متـوفراً فى كل مكان وبكمـيات كبـيرة، على حــين كـان الـحـجـر نادراً بعض الندرة.

وهذه الأبنيـة كـانـت تسـمى كـوتا (باللغة السنسكريتية) أوكوبو فى اللغة الإندونيسيـة ولغة الملايو. وتدل كل من الكلمـتـين (على الـقلعـة) وكـان النمط المتـقدم أكـبـر وأكثـر دوامـاً من النمط المتـأخـر، ويرجح أنـه كـان مـبنيـاً من الحجر.

وقد نصـبت المدافع فى بعض القلاع قـبل عـام ١٥٠٠م، ولكن إطلاق نيـران هذه المدافع كـان لأداء بـعض الطقـوس فى كثيـر من الأحوال، ولم يكن ينطوى على الضـغـينة إلا فى القليل: أما القـتال الـحـقيـقى فكان بـالسيـوف وبالرمـاح (والكريس) فى الأحـيـاء القريبـة وفى ظروف يكون الـتـحـصـيـن لا يناسب الحـــــال. وفـى هذه الـظروف وفــى الأراضـى ذات الأدغال الكثيفـة فى كثير من الأحـــوال كـــان أسـلوب الشـــرق الأوسط لفن العـمارة الحـربية المأخـوذ عن فن الرماية طويلة المدى، وعن فنون الحـصار، وكـرّات الفرسـان لاختـراق الحـصار ـ لـم يخرج من ثم إلـى حيـز الوجود قط.

وكــانت خطوط الـدفــاع عن المدن السلطانيـة أكبر وأكـثر أهميـة فى قول الرحـالة المتـقـدمـين، واشـتـملت على الأبراج والأبـواب، ولكن عـلى قــــدر مـعرفـتنا، لم تشـتمل على أى عنصـر إسلامى بعينه.

المصادر:

(١) J.M. Gullick : *Malayan Warfare* فـــى *Malaya in History* ، جــــ٣/٢ (كـوالالمبـــور سنة ١٩٥٩)، ص١١٦ ـ ١١٩.

(٢) W. Marsden : *The History of Sumatra*، لندن سنة ١٧٨٤، وفى مواضع أخرى.

(٣) B. Schrieke : *Chapter entitled Japanese warfare and its consequences* فـــى *Indonesian Sociological Studies* جـ٢، لاهاى وباندونج سنة ١٩٥٧.

حسن شكرى [ج. سى. بوتمز J. C. Bottoms]

حصن الأكراد

وكان يعرف فى الأصل باسم «حصن السفح» (انظر Van Berchem : *Journ. Asiat.,* سنة ١٩٠٢، ص٤٤٦ وما بعدها) وكثيراً ما يطلق عليه الآن من قبيل التفاخر اسم «قلعة الحصن» وهو على هضبة البقيعة التى تحد جنوباً بجبل عكار ولبنان وشمالا بتلال نصيرى، وهو المقر الرسمى للقائمقام. وقد سمى هذا الحصن باسم حصن الأكراد نسبة إلى الحامية الكردية التى أسكنها هذا الحصن شبل الدولة نصر ملك حلب فى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى، وأقطعوا البلاد والغابات المحيطة بهذا الحصن فى مقابل تكفلهم برد الأعداء عن الطريق الهام بين حماة وحمص وطرابلس. وحماة وحمص هما المدينتان العظيمتان الواقعتان فى وادى نهر العاصى، ويقال إن حصن الأكراد هو عين الحصن الذى ابتناه هناك رمسيس الثانى. وقد استولى تانكرد الأنطاكى Tancred of Antioch على هذا الحصن إبان الحروب الصليبية عام ٥٠٣ (ولسنا متأكدين من هذا التاريخ) ثم أعطاه ريموند الثانى ملك طرابلس إلى فرسان القديس يوحنا عام ٥٣٧. وازداد قلق الفرسان على أمنهم وسلامتهم لأن مركز الصليبيين فى الشام أخذ يضعف على مر الأيام. وكان مركز الفرسان أكثر خطورة لأنه لم تكن تسرى عليهم هدنة العشر السنوات التى أبرمت عام ٦٢٦ بين الأمبراطور فريدريك الثانى والسلطان الملك الكامل لأنهم لم ينحازوا إلى جانب الإمبراطور، وكان البابا قد حرمه عطف الكنيسة. لذلك كان للفرسان العذر كله فى العمل على زيادة تحصينات هذه القلعة. وقد حاول كل من نور الدين وصلاح الدين الاستيلاء على حصن الأكراد ولكنهم باءوا بالخيبة. ويحمى الحصن خطًا دفاع الأول خارجى والثانى داخلى، وهو يقع على قمة التل الذى ينحدر ناحية الشمال وناحية الشرق. ويحميه من ناحية الغرب خندق يلتف أيضاً حول الناحية الجنوبية من الحصن على عمق غير بعيد. وعلى ذلك يكون الحصن على شكل مربع منحرف على وجه التقريب ناحيته الجنوبية هى أضعف الجهات وأكثرها عرضة

للهجوم، لذلك أقيمت فى تلك الناحية أقوى التحصينات، ويستدل من وصف الاستيلاء على ذلك الحصن أنه قد أقيمت أيضاً حول الأسوار الخارجية المحيطة به منشآت أخرى من اللبن والخشب كان من المحتمل أن تزيد فى ضخامة هذا الصرح، ولكن السلاطين حالوا بين الفرسان وبين بلوغ هذا المأرب باسترضائهم حيناً وبتهديدهم حيناً. وقد قطع الإمبراطور فردريك الثانى عهداً على نفسه بألا يسمح بتقوية تحصينات القلعة. ويحيط بالحصن من الناحيتين الشمالية والغربية تحصينات تزيد من قوتها بروج مستديرة شيدت على أبعاد معينة من هذه التحصينات.

ويعلو ساحة البرج قبو على عقود مدببة، وتنيرها كوى كبيرة، وهى مزودة بالمجانيق وبها رواق يمتد على طول التحصينات فيه مكامن بارزة للحراس. وفوق هذا الرواق متاريس مستطيلة مرتفعة تتوسطها فتحات تطلق منها البنادق. وباب برج المدخل صعب المنال لأن انخفاض موقعه يجعل الدفاع عنه ميسوراً بفضل الغرف الثلاث الصغيرة البارزة فوقه وما فيها من فتحات فى أسفلها. والداخل من باب الحصن الكبير يرى رواقاً مسقوفاً ينعطف ناحية الجنوب ثم ينعطف ثانية عندما يصل إلى جنوب البرج الذى فى زاوية الحصن، ويصعد نحو المدخل العلوى عند البرج الشرقى. وقد بنى قسم من الجانب الغربى للرحبة المكشوفة التى بين خطوط الدفاع الخارجية والداخلية بحيث تتجمع فيه المياه، وهو متصل بالصهاريج أسفل الحصن، وتعتمد خطوط الدفاع الداخلية عند الجانبين الجنوبى والغربى على دعامة قوية من البناء تباطن الصخر الطبيعى. أما فى الجانب الشمالى والشرقى فلا يباطن الصخر شىء. وهناك سلم كبير مكشوف يوصل من ساحة الحصن إلى الشرفة.

وكان فى استطاعة فرسان القديس يوحنا الاحتفاظ بحامية قوامها ألفا رجل فى ذلك الحصن المنيع. وقد استطاعوا بمساعدة هذه الحامية إجبار أمراء حمص وحماه على دفع جزية

مقابل السماح لهم بمرور قوافلهم؛ ثم أقلعوا بعد ذلك عن فرض هذه الجزية وازداد مركزهم حرجاً. وعقد السلطان بيبرس العزم على الاستيلاء على حصن الأكراد، وكان يروم تحرير الشام كلها من الصليبيين. ومكث فترة من الزمان فى الشام استغلها فى استطلاع أحوالها بنفسه ومعه أربعون فارساً لا غير. ثم خرج فى العام التالى (أى عام ٦٦٩) على رأس حملة كبيرة لمهاجمة الحصن. واستولى فى اليوم الأول من هجومه فى ١٩ رجب سنة ٦٦٩ (٣ مارس سنة ١٢٧١) على المنشآت الخارجية الضعيفة التحصين، ثم سرعان ما أفلح بعد ذلك فى فتح ثغرة فى السور والاستيلاء على برج المدخل الذى كان وقتذاك عرضة للهجوم من الرواق الداخلى ومن الخارج أيضاً. وفى الخامس عشر من شهر مارس استولى على البرج الثانى، ثم أقتحم بيبرس فى التاسع والعشرين من ذلك الشهر طريقه إلى ساحة الحصن وأقام بها المنجنيقات لمهاجمة البرج الكبير. وأجبر الفرسان فى الثامن من شهر إبريل على التسليم وسمح لهم بالتوجه إلى طرابلس آمنين. ومكث السلطان بيبرس فى الحصن حتى آخر الشهر، وباشر بنفسه ترميمه. واختير حصن الأكراد مقاماً لقائد فتوح الشام ولم ينقل هذا المقر إلا عندما استولى السلطان قلاوون على طرابلس عام ٦٨٦ فنقل إليها. وفقد حصن الأكراد اهميته تدريجاً بعد أن ساد السلام والطمأنينة ربوع الشام برحيل آخر الفرنجة عنها. ولم يصب الحصن بأى ضرر بسبب غزو تيمورلنك البلاد حوالى عام ٨٠٣م. ولا يزال الجزء الأكبر من هذا الحصن - وهو مقر قائمقام - محتفظاً بكيانه.

المصادر:

لقد درس البارون راى Rey التاريخ المعمارى لهذه الحصن بالتفصيل وقد ضمن هذه الدراسة كتابه *Etude sur les momuments de l'architecture militaire des croisades en Surie* باريس ١٨٤١،

ص ٤٦ وما بعدها؛ وهناك مقتطفات من هذا الكـتاب فـي Die Romanische und A.v. Essewien Báulainst :Gothische جـــــــ ٤،

١ العمارة الحربية.

أما الكتابات العربية التى فى الحصن (وقد نشرها شفر Schefer باختصار فى كتـاب Rey فقد درسهـا بالتفصيل van Berchem فى *Inscriptions arabes de syrie* القـــاهرة سـنة ١٨٩٧، ص٦٤ ـ ٦٩؛ وفى Freiherr v. Oppenheim : *Inschriften aus Syrien etc.* مع خبر استـيلاء بيبرس على الحـصـن. وقد نشـــر سوبرنهـيم Sobernheim جـمـيع الكتـــابات التى فى الحـصن وفى المدينـة وتاريخـهـا (مع مختارات من المـصادر) فى كتاب *Corp. Insc. Arab.* جـــ٢، ص١٤ ـ ٣٥ مـــع تخطيط للمسجد ورسوم.

الشنتناوى [سوبرنهيم M. Sobernheim]

+ **حصن الأكراد.** معقل فى سورية معروف فى أوربا باسم «Crac des chev-aliers» أى قلعـــة الحـصن وهو يـتـوج إحـدى قـمم جـبل الخلـيل المسـتـديرة المنعزلة تقـريباً، وجبـل الخليل هو آخر منعطف جنوبى بجبل الأنصارية، ويبعد حوالى ٦٠ كيلو متـراً عن شمالى غرب حـمص. وهو على هيـئة وكـر النســر، ويقـوم فوق قُنّة ارتفـاعهـا ٧٥٠ متـراً على أنف يكتنفه بطنا جـبل من الشمال الشرقى، والشمال الغربى، ويشرف من ارتفـاع قـدره ٣٠٠ مـتـــر على ســهل البُقَيْعة الذى يمتد إلى الشرق والجنوب. وإبان حكم الفـرنجـــة كـان هذا الإقليم المزروع الكثيـر الخصوبة يضم حـقولاً كثـيرة من المزارع التـى تظلها أشـجار التين والزيتون. ويتـحكم حصن الأكراد فى الأخدود الذى بين جبل عكّار وجبل البحراء، وهو حلقة الاتصال بين السهل الساحلى شمـالى طرابلس الذى يقطعه النهر الكبير (Eleuthera)، والذى يفيض أسفل الحصن، وبين سهل حمص الذى ترويه مـياه نهـر العـاصى. ويقطع هذا الموقع الاســتـراتيجـى الطريق على أية حـركـة بين طرابلس وحـمص، ويتـيح مراقـبة المنفـذ الشمـالى لسهل البـقاع. وتولى حصن الأكراد أيـضاً الدفاع عن

حدود كونتية طرابلس فى الشمالى الشرقى، وكان بمثابة ثغر يهدد أراضى الدولة الإسلامية. ويمر هنا طريقان استخدما بالفعل فى العصور الرومانية أحدهما من حماة إلى حمص والآخر من رفَنيّة إلى طرطوس.

وكان حصن الأكراد يتصل ببعض الحصون المجاورة بالإشارات المرئية أو بالإشارات النارية. ويمكن أن ترى بوضوح من فوق قمة حصن الأكراد البرج المربع بصافيتا وطرطوس القريب من البحر من ناحية الغرب، ومن الجنوب الشرقى، ووراء سهل البقيعة ترى بحيرة حمص وحافة صحراء تدمر. ومن ناحية الجنوب، كان الاتصال متيسراً بقلعة (قُلَيْعَة) فى السهل الساحلى لطرابلس، وبقلعة عكّار القائمة فى سفح جبل عكار، ويكسوها الجليد معظم أيام السنة.

ومنذ أقدم العصور، كان ثمة قلعة فى موقع حصن الأكراد. وفى النصوص المصرية القديمة، كانت تقوم فى موقعه بلدة اسمها شبتون أو شبتونة إبان غزوة رمسيس الثانى، ويظهر أقدم ذكر لحصن الأكراد فى النصوص العربية فى النصف الأول من القرن الخامس هـ (الحادى عشر الميلادى) حين أقام ملك حلب المرداسى شبل الدولة نصر مستعمرة حربية للكرد سنة ٤٢٢هـ (١٠٣١م) وأقطعهم الحقول المجاورة لها مقابل قيامهم بحماية الطرق الممتدة من حمص وحماة إلى طرابلس من الهجمات القادمة من الغرب. ويبدو أنه لم يكن هناك سوى برج بسيط يحوطه استحكام: وكان يسمى (حصن السفح) ولم يبق من أثره شىء ألبتة. وحين بلغ الأكراد هذا الموقع صار يعرف بحصن الأكراد. أما أصل الاسم الذى أطلقه الفرنجة فى العصور الوسطى (Carc de L'ospital) فأمر غير مؤكد. ولربما كان مصطلح أكراد هو أصل الاسم الفرنجى *Cratum*. الذى تحول فيما بعد إلى Crat، ثم إلى *Carc*:وربما تكون الكلمة الأخيرة قد اشتقت من كلمة كرك، وأصلها السريانى كركة أى (قلعة). وعبارة

«Crat des chevaliers» عبارة حديثة، وتتمشى بشكل ما مع الاسم العربى الحديث «قلعة الحصن» وهى حشو ظاهر فى الكلام.

فترة الفرنجة الأولى، من سنة ٥٠٣ ـ ٥٣٧ هـ (١١١٥ ـ ١١٤٢ م). فى أثناء الحملة الصليبية الأولى استولى ريموند الصنجيلى على القلعة فى صفر سنة ٤٩٢ هـ (يناير ١٠٩٩ م). وكان لاستيلائه عليها بعض النتائج المؤثرة، وقام ريموند باستقبال السفراء من حمص وطرابلس، ولكن الفرنجة مكثوا هناك بضعة أيام، إذ كان هدفهم الأساسى منذ ذلك الوقت هو بيت المقدس. وفى جمادى الآخرة سنة ٤٩٥ هـ (إبريل ١١٠٢ م) حاول ريموند الاستيلاء على حصن الأكراد مرة أخرى. وبعد الاستيلاء على طرابلس فى أواخر سنة ٥٠٢ هـ (يولية ١١٠٩ م) تقابل الفرنجة فجأة مع طغتكين أتابك دمشق. وأسفرت المفاوضات التى جرت بين الطرفين عن تنازل المسلمين عن ثلث محصولات البقيعة، وعن قلعتى مُنَيْطِرة وعكار، على ألا يعود الفرنجة مرة أخرى إلى مهاجمة حصن الأكراد الذى أجبر على دفع الجزية للفرنجة. وبعد فترة وجيزة، أى فى أواخر سنة ٥٠٣ هـ (يونية ١١١٠ م) ظهر تانكرد الأنطاكى وانتزع القلعة من أمير الكرد قرجة وأقام بها حامية للفرنجة. ولما توفى برتراند الصنجيلى Sanit Gilles فى شعبان سنة ٥٠٥ هـ (فبراير ١١١٢م) تولى تانكرد برعايته «بونز» أكبر أبناء ريموند، وأقطعه القلعة. وشهدت نهاية سنة ٥٠٨ هـ (ربيع سنة ١١١٥م) أول هجوم للمسلمين، إذ سار الأمير ألب أرسلان من حلب وحاصر حصن الأكراد بلا جدوى، ولم يقع أى حادث آخر ذى بال قبل سنة ٥٣٦ هـ (١١٤٢ م).

فترة الفرنجة الثانية، من سنة ٥٣٧ ـ ٦٧٠ هـ (١١٤٢ ـ ١٢٧١ م). استولى الأتابك زنكى على بارين ورَفَنِيَّة وأصبح التهديد الإسلامى منذ هذا الوقت أمراً ملموساً. وتنازل ريموند الثانى ابن بونز عن حصن الأكراد

لفرسان الاسبتارية، وعن كل الأراضى المحيطة به، وعن القلاع الصغيرة المجاورة، ومنحهم أيضاً حق الصيد فى بحيرة حمص. وعوَّضَ وليم الكراتومى صاحب إقطاع القلعة، وظل القرويون بالمناطق المجاورة تحت حماية الفرنجة. وفى رجب سنة ٥٥٢ هـ (اغسطس - سبتمبر ١١٥٧ م) حدث زلزال عنيف صدع جدران الحصن، وقام ريموند أمير له بوى La puy الرئيس الأكبر لفرسان الإسبتارية بإصلاح ما أصابه من عطب على وجه السرعة، ونال لقاء ذلك منحة سخية من ولد سلاس الثانى ملك بوهيميا. وكانت قلعة الأكراد القديمة التى وسعها حاكم القلعة هى التى وقع عليها نظر نور الدين سنة ٥٥٧ هـ (١١٦٣م) قبل أن يضطر إلى الالتجاء إلى بحيرة حمص فى ساعة القيلولة. وفى سنة ٥٦٥ هـ (١١٧٠م) تعرضت منطقة حصن الأكراد لزلزال آخر أشد قوة، كان من نتيجته إجراء إصلاحات واسعة للحصن، وتقدم العمل فيها سنة ٥٨٤ هـ (١١٨٨م) تقدماً أتاح له مقاومة صلاح الدين. وقد وقعت زلازل أخرى سنة ٥٩٧ هـ (١٢٠١ م)، وسنة ٥٩٨ هـ (١٢٠٢ م) استلزمت إجراء ترميمات واسعة النطاق. ويرجع تاريخ المظهر العام لحصن الأكراد إلى تلك الفترة. وبلغ حصن الأكراد فى الثلاثين سنة الأولى من القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ذروة مجده. ففى سنة ٦١٣ هـ (١٢٠٧م) صد الفرسان هجوماً للملك العادل أبى بكر، وفى سنة ٦٢٤ هـ (١٢١٨م)، أى فى أثناء الحملة الصليبية الخامسة، قدم جيش الملك الأشرف من حلب ليعسكر أسفل الحصن. وفى السنة نفسها خصص الملك أندرو الثانى ملك المجر حصة من ريع الضرائب لصيانة الحصن حيث كان ينزل فيه ضيفاً. ولم يدخل فردريك الثانى فرسان الإسبتارية وفرسان حصن الأكراد فى إتفاقية السلام التى أبرمها فى ربيع الأول سنة ٦٢٦ هـ (فبراير ١٢٢٩م) مع السلطان الا[illegible]بى

الملك الكامل وحاول الملك الكامل بلا جدوى أن يستولى على حصن الأكراد فى جمادى الآخرة سنة ٦٢٦ هـ (مايو سنة ١٢٢٩ م).

وفى هذا الوقت قام حكام حصن الأكراد بجباية جزية مقدارها ٤٠٠٠ دينار من ولاية حماة، و ٨٠٠ دينار من إقليم أبو قُدَيْس ، و ١٢٠٠ دينار ومائة مُد من القمح والشعير من الإقليم الإسماعيلى (بلاد الدعوة).، وتوقف أداء هذه الجزية سنة ٦٦٥ هـ (١٢٦٦م) بعد إبرام إتفاقية سلام مدتها عشر سنوات مع بيبرس (المقريزى، طبعة Quatremére : *Hist. Maml* جـ ١، ص٢، ٣٢، ٤٢).

وكان حصن الأكراد الذى بلغ عدد حاميته فى الأوقات العادية حوالى ٦٠ فارساً من فرسان القديس يوحنا، بمثابة نقطة تجمع للحملات التى شنت على حماة فى أغلب الأحوال. ففى سنة ٦٣٠ هـ (١٢٣٣ م) تجمع فى حصن الأكراد أكثر من ٢٠٠٠ مقاتل: ١٠٠ من قبرص، و ٨٠ من بيت المقدس، ٣٠ من أنطاكية، ١٠٠ من الإستبارية، ٤٠٠ من الملازمين و ١٥٠٠ من المشاة.

وبعد فشل الحملة الصليبية السابعة فى المنصورة سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م)، ورحيل القديس لويس بدأت أولى المصاعب، حيث توقف وصول المزيد من التعزيزات من أوربا. أضف إلى ذلك أن المسلمين كانوا يزدادون قوة؛ وفى أواخر سنة ٦٤٩ هـ (مطلع سنة ١٢٥٢م) غزا جيش تركمانى من شيراز هذه المنطقة، إلا أن هجوم هذا الجيش على حصن الأكراد باء بالفشل.

وفى سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م)، أى بعد انتصار المسلمين على المغول فى عين جالوت ، ظهر بطل جديد للإسلام هو بيبرس الأول. ومنذ هذا الوقت، حلت بالنصارى كارثة تلو كارثة. ففى جمادى الآخرة سنة ٦٦٨ هـ (يناير سنة ١٢٧٠ م) أرسل السلطان جماعة للاستطلاع قوامها ٤٠ فارساً، وفى

صفر سنة ٦٦٩ هـ (سبتمبر - أكتوبر سنة ١٢٧٠ م) علم السلطان بوفاة القديس لويس، ولم يعد بذلك مهدداً من ناحية الغرب، فقاد حملة قوية على سورية، وظهر بيبرس أمام حصن الأكراد؛ وفى التاسع عشر من رجب سنة ٦٦٩ هـ (٣ مارس سنة ١٢٧١ م) احتل خطوط الدفاع المتقدمة، ودكّ السور الأمامى للحصن؛ ووصلت الإمدادات من حماة، فاستولى فى اليوم الحادى والعشرين من هذا الشهر على أول حصن أمامى (باشورة)، وبعد عشرة أيام، أى فى غرة شعبان (١٥ مارس) سقط الحصن الأمامى الثانى القائم عند منعطف المنحدر الموصل إلى حصن الأكراد. وأخيراً حدث فى الخامس عشر من شعبان (٢٩ مارس) أن استطاع السلطان دخول الرحبة الكبرى، وانسحب المدافعون المحَاصرُون إلى البرج المحصن. وشن بيبرس هجومه بالمجانيق. وفى الخامس والعشرين من شعبان (٨ ابريل) استسلم البرج المحصن، وسمح للفرسان بالتوجه إلى طرابلس آمنين. والرسالة المنحولة لحاكم طبقة الفرسان الأكبر يدعوهم فيها إلى الاستسلام، يقال إنها رسالة زورها بيبرس؛ ويبدو أنها أسطورة أشاعها النويرى. وقد تولى بيبرس نفسه الإشراف على الإصلاحات وغادر الحصن فى الخامس عشر من رمضان (١٧ ابريل) بعد أن أقام صارم الدين قيماز حاكماً عليه.

وفى سنة ٦٨٠ هـ (١٢٨١ م)، أى بعد استيلاء قلاوون على طرابلس، كان حصن الأكراد، الذى يذكره العمرى على أنه حصن هام، قد فقد أهميته، ولكن تركت فيه حامية تصد عنه أى هجوم يأتى من أوربا أو من قبرص هدفه طرطوس أو طرابلس. ولما كانت المنطقة بعيدة عن طرق المواصلات الرئيسية، فإنها كانت بمنأى عن الهجوم، من ثم لم تصب بأذى من غزوة تيمور لنك سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠١م) يماثل ما لحقها من الفتح العثمانى بعد ذلك بأكثر من قرن.

وفى سنة ١٨٥٩، وفى أثناء أول رحلة للبارون راى، كان حصن الأكراد مازال سليماً تقريباً، ولكن فان برشم يسجل أنه فى سنة ١٨٩٥، كانت هنا قرية حلّتْ محله بالفعل. وفى نوفمبر سنة ١٩٣٣ تنازلت دولة العلويين لفرنسا عن حصن الأكراد، وأخليت القرية، وبدأ العمل فى إصلاحه بشكل جدى. وفى سنة ١٩٤٧، أعادت فرنسا الحصن إلى سورية. واليوم، يعد حصن الأكراد عجيبة من عجائب الفن الحربى الباقية من العصور الوسطى؛ ويذكرنا مظهره الحالى بالحالة التى كان عليها منذ سبعة قرون مضت.

وصف الحصن. إن الخطة العامة لحصن الأكراد الذى يقوم على مساحة مستوية قدرها هكتاران ونصف هكتار، (ما يزيد على ستة أفدنة) يأخذ شكل معين منحرف قاعدته الصغرى فى الشمال، وأضلاعه المائلة فى الجهتين الشرقية والغربية، ويتسع برجه المحصن من الشمال إلى الجنوب. أما مدخلة الرئيسى فيقوم فى الناحية الشرقية وهو على شكل مستطيل بارز من البرج المحصن الذى أملت تضاريس الأرض خطته، ويضم أبراجاً مستديرة أو مربعة على مسافات متباعدة وفق مقتضيات الدفاع. وبناحيته الشرقية ثلاثة أنوف مستطيلة تحميها فواصل من الخشب أعاد المسلمون بناءها فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى). أما ناحيته الشمالية فيها أبواب جانبية يقوم على حمايتها برجان مربعان، وقد تم بناء الأجزاء البارزة منها فى عصر بيبرس. وقد ألحقت بها خمسة أبراج فرنجية الطراز يرجع تاريخها إلى نهاية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) يربط بينها أسوار ساترة تضم شرفاتها المستديرة، وفواصلها الخشبية، فتضفى جمالا معمارياً على الناحية الغربية. أما الناحية الجنوبية، حيث لا تتوفر خطوط دفاع طبيعية، فقد تمت حمايتها بتحصينات خارجية مثلثة الشكل وتحيط بها ثلاثة أخاديد مازال أثرها باقياً. كما أن الاستحكام القوى الذى يرجع إلى عصر الفرنجة وتمتد خلفه

رحبة طولها ٦٠ متراً، فقد تمت تقويته فى العصر الإسلامى بإعادة بناء أبراج الزاوية الكبرى، وبتشييد بناء مربع ضخم فى وسط السور، أيام بيبرس.

وثمة طريق مقنطر فى جزئين من حصن الأكراد يمكن بلوغه من المدخل الرئيسى. ويتم الدفاع عنه من منعطفه، ومن طرفيه، ويوفر حرية الوصول إليه سواء إلى الرحبة الداخلية أو إلى أعلى الاستحكام القائم بين البرجين المحصنين. ويبدو أن هذا النظام للبرج المحصن المزدوج المتحد المركز قد أقتبس من التقليد البوزنطى. ويتمشى البرج الداخلى المحصن مع الاستحكامات التى ابتدعها الفرنجة فى القلاع والتى حلت فيما بين سنتى ١١١٠ و ١١٤٢ م محل القلعة الإسلامية الصغيرة فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) وكانت تحيط بتل صغير، وتزود بأبراج مربعة الشكل أصلاً، وأعيد بناء بعض منها بعدُ على هيئة أبراج مستديرة. وهذا البرج المحصن الذى يسيطر على جميع خطوط الدفاع الخارجية يمكن وصفه على النحو التالى: برج مربع الشكل بالناحية الشرقية للدفاع عن المدخل، وأنف يتمشى مع الزاوية المقبوة للكنيسة الصغيرة. ويقوم هذا الأنف هو والسواتر وسط حاجز ريفى معتدل الحجم يشير إلى أقدم الأجزاء من البناء. وفى الركن الشمالى الغربى، يقوم برج مربع كبير يتخذ هيئة أنف مستطيل الشكل، تحمل واجهته ثلاثة مزاغل تقوم على أقواس كبيرة لإطلاق القذائف على المهاجمين، ولقد عرفت المزاغل فى الشرق منذ العصور اليونانية الرومانية وتوضح ذلك حواجز قصر الحير الغربى على الرغم من أن النظام الدفاعى قد انتشر فى أوربا وحدها بعد نهاية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى). وبالجانب الشمالى الصغير من الأنف مدخل جانبى على النمط البوزنطى القديم ينحنى إلى اليمين ليوفر حماية أفضل للمدافعين من حملة الدروع. أما

الناحية الغربية فبها برج مفرد، وبالناحية الشمالية التى تعد مكشوفة أكثر من غيرها بسبب طبيعة التضاريس، توجد مجموعة تثير الإعجاب مكونة من ثلاثة أبراج مزخرفة تقع على المنحدر الخلفى، وتتصل بساترين، وقد استخدم هذا المعقل المنيع برجاً محصناً. أما البرج الجنوبى الغربى، وكان بهوه مزخرفاً بأشكال جميلة منحوتة، فسمى «مقر الحاكم». وكان البرج الرئيسى أفضل خط دفاعى، حيث يزيد سمك جدرانه على ستة أمتار، وتخترقها فتحتان طويلتان. وأخيراً، يقوم ناحية الجنوب الشرقى، وبجانب برج الزاوية وبين البرجين المحصنين، بناء مخمس الإضلاع أعاد بيبرس بناءه ، وكان مركز تحكم فى الاتصالات التى تجرى بين البرجين المحصنين، ويطل على الخندق المائى العظيم، ويسيطر على أسباب الاتصال بالمنحدر المؤدى إلى الرحبة الداخلية. وقد أقيم جسر منحدر عظيم مواجه للسور، وهو يستخدم دعامة، فضلا عن أنه يوفر المزيد من مقاومة هزات الزلازل. وشيدت الأبراج المستديرة فى هذا السور الساتر القوى، وعند أسفل البرج المحصن الأصلى الذى يمكن التعرف عليه من الجزء الحجرى الريفى يسير دهليز ضيق به فتحات دائرية. وفى الناحية الجنوبية بركة عظيمة تأتيها المياه من قناة لجر الماء الذى يستخدمه الرجال والدواب، وتوفر مزيداً من الحماية لما بين البرجين المحصنين.

ويرجع تاريخ كل هذه المنشآت الدفاعية الداخلية، وغرف الحراسة المجهزة بدورات المياه ووسائل الصرف، إلى عصر الفرنجة. وهى مقامة فى السور نفسه، وتنفتح على رحبة رئيسية فسيحة يمكن الوصول إليها بالطريق المنحدر القائم بالناحية الشرقية. وتحتل النصف الجنوبى من هذه الرحبة غرف مقبوة للخزين تقوم تحت أسقفها شرفة فسيحة . وأمام المدخل من ناحية الغرب غرفة مشورة ذات رواق مُعَمَّد أنيق، وأقواس حادة تعد درة متلألئة من درر الفن القوطى. وفى ناحية الشمال تقوم كنيسة على الطراز الرومانسكى

صغيرة الحجم على هيئة برميل مقبب، وبها أجزاء ناتئة شبه دائرية؛ ويرجع تاريخها إلى نهاية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى). وقد حول بيبرس هذه الكنيسة إلى مسجد، به ثلاثة محاريب، أحدهما فى الجزء النصف الدائرى الناتئ بالاضافة إلى منبر حجرى سميك.

وكانت جميع الحاجيات اليومية متوفرة داخل البرج المحصن، وتحمل مياه الأمطار إلى الصهاريج من خلال قنوات فخارية، فتستكمل بها البئر القائمة بالرحبة الرئيسية. وبنيت فى الجزء الجنوبى من البرج الخارجى المحصن أسطبلات كبيرة طولها ٦٠ متراً، وعرضها ٩ أمتار، استخدمت فى حماية الماشية فى أثناء الحصارات. أما البرج الشمالى الغربى فيه طاحونة هوائية. ذلك بجانب الأجران، ومخازن حفظ المؤن، وصوامع الغلال، وقوارير الزيت والنبيذ، وأحجار الرحى، ومعاصر النبيذ، وتنُّور لتزويد الحامية بالطعام والمؤن فى ظل أية ظروف.

وفى أسفل التل قرية ذات مصاطب سميت «بيوت الحصن» وكان بها مجتمع زراعى يزرع الأرض المحيطة بمحاصيل الحبوب، ذلك إلى جانب المراعى، وأشجار الفواكه والخضر. والحصن الذى كان يغلقه جدار ذو بابين فى العصور الوسطى مقسم قسمين: حارة التركمان وحارة السرائية. ويقوم المسجد الجامع فى الحارة الأخيرة وكان من قبل كنيسة، أجرى بيبرس التعديلات اللازمة فيها لتلائم حاجة الإسلام. ويرجع تاريخ مئذنة المسجد إلى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) ومن المرجح أن تاريخها يرجع إلى زمن الحاكم بكتكين (٧١٩ هـ = ١٣١٩ م). ولا يزال يقوم بالمقبرة قبرا الأميرين اللذين ولاهما بيبرس وقتلا فى أثناء الهجمات التى تعرض لها الحصن، وكذلك ضريح سائس السلطان الذى قتل بجواره.

المصادر:

(١) P. Deschamps: *Le crac des chevaliers* مجلدان . (المتن، واللوحات)، باريس سنة ١٩٣٤.

(٢) ابن القلانسى: التاريخ، طبعة Amedroz، ص ١٦٧، ١٨١.

(٣) ياقوت، جـ ٢، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧

(٤) ابن جبير، الرحلة، ترجمة Broadhurst، ص ٢٦٥، ٢٦٨

(٥) Le Strange : Palestine، ص ٣٩٠، ٥٤٢

(٦) M.van Berchem : Inscriptions arabes de syrie فى MIE، عدد ٣ (سنة ١٨٩٧)؛ وانظر Notes sur les croisades فى المجلة الآسيوية، عدد ١٩ (سنة ١٩٠٢)، ص ٤٤٦ وما بعدها وانظر Arbische Inschriften فى M. von Oppenheim Beitrage,Inschrifen aus Syrien, Zur Assyriologie، جـ ٧ ـ ١ (سنة ١٩٠٩)، ص ١٣ ـ ١٦ من الطبعة الجديدة.

(٧) M.Sobernheim، CIA، جـ ٢: Syrie de Nord (= MIFAO جـ ٢٥ ٠سنة ١٩٠٩)، ص ١٤ ـ ٣٦.

(٨) M. Van Berchem, E.Fatoi : Voyage en syrie فى MIFAO جـ ٣٧–٣٨–١ (سنة ١٩١٤ ـ ١٩١٥)، ص ١٣٥ ـ ١٦٤.

(٩) R. Dussaud : Topographie historique de la Syrie، سنة ١٩٢٧، ص ١٠٦. وما بعدها.

(١٠) C.Enlart: Manuel d'archeologie Française الطبعة الثانية، جـ ٢/٢، باريس سنة ١٩٤٠، ص ٦٣٥ ـ ٦٤١، الخطة

(١١) Cl. Cahen: Syrie du Nord ، باريس سنة ١٩٤٠، ص ٢٢٥ ـ ٢٥٦، ٧١٥، ٧١٩.

(١٢) R. Fedden : Crusader castles لندن سنة١٩٥٠، ص ٥٠ ـ ٥٤.

(١٣) M.Dunarsd : De l'Amanus au sinai. sites et monuments بيروت سنة ١٩٥٣، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١٤) Guides Bleus: Moyen Orient، باريس سنة ١٩٥٦، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٣، Hist. Crus جـ ١، جـ ٢، والكشافات.

حسن شكرى [ن. اليسييف N.Elisseff]

الحصين

بن نمير من القبيلة الكندية التى كانت تنزل سكربن، وهو شيخ السفيانية. وقد قاتل فى صفوف الأمويين فى وقعة صفين. ولما تولى يزيد الأول الخلافة كان الحصين واليا على جند حمص الهام، وقد توسط، وهو فى هذا المنصب، عند الخليفة لابن مفرِّغ الهجّاء، وكان عبيد الله بن زياد قد حبسه، فلما أن استقر الرأى على توجيه حملة على المدن المقدسة فى الحجاز عُيِّن الحصين نائبا لأمير الجيوش مسلم بن عقبة، فأبلى بلاء حسناً فى وقعة الحرَّة، واستشهد مسلم فى الزحف صوب مكة فتولى الحصين قيادة المؤمنين وحاصر المدينة شهرين، وكان على وشك الاستيلاء عليها لولا أن الموت عاجل يزيداً فأوقف القتال. وحاول الحصين أن يحمل ابن الزبير على مصاحبته إلى الشام لينادى به خليفة فيها ولكنه لم يفلح فى إقناعه فرجع بجيشه إلى الشام. ولما بايع الناس كافة مروان بن الحكم بالخلافة أنفذ الحصين إلى بلاد ما بين النهرين تحت إمرة عبيد الله بن زياد فسحق الشيعة الذين كان يتزعمهم سليمان بن صرد (٢٤ جمادى سنة ٦٥هـ = ٦ يناير سنة ٦٨٥م)، ومات بعد ثلاث سنوات من هذا التاريخ (سنة ٦٧هـ = أغسطس سنة ٦٨٨م) متأثرا بجراح أصابه بها إبراهيم بن الأشتر فى الوقعة التى جرت على ضفاف الخازر.

المصادر:

(١) الطبرى: التاريخ (طبعة ده خويه)؛ جـ١، ص ٢٠٠٤، ٢٢٢٠؛ جـ٢، ص ٤٠٩، ٥٦٨، ٥٧١، ٧١١، ٧١٤.

(٢) Welhausen: *Das Arabische Reich und sein Sturz*؛ ص ١١٦ ـ وأنظر باقى المصادر فى H.Lammens: *Le califat de Yazid Ir* ص ٣١٢ ـ ٣١٦، ٢٥٩ ـ ٦٢٩.

خورشيد [لامنس H. Lammens].

حضانة

وحَضَانة : هى فى اصطلاح الفقهاء حق حضانة الطفل، وهى فرع من الولاية على شخص، وهذه الولاية وإن كانت تمارسها فى القاعدة الأم أو أية

امرأة من قريبات الأم، فإنه من الجائز فى بعض الظروف أن يقع عبء ذلك على الأب أو على قريب من أقربائه. ونظام الحضانة له شأن كبير جدا فى تطبيق الشرع لما ينشأ عنه من خلافات عدة فى هذا الموضوع، وخاصة إذا كان الزوجان مفترقين، وأخص من ذلك كله إذا كان الزوجان قد افترقا بطلاق الزوجة.

(أ) وحق الحضانة من حيث النظر يبدأ بولادة الطفل سواء كان ذكر أو أنثى، وكان الزوجان يعيشان معا (الزيلعى: التبيين،جـ٣ ص ٤٦). على أن معظم الكتاب، أيا كان مذهبهم، يدركون أن المصاعب فى هذا الأمر لا تنشأ بطبيعة الحال إلا بانحلال عقدة الزواج، وهم لذلك يحصرون تفسيراتهم فى هذا الفرض دون سواه.

وإذا لم يكن الزوجان قد افترقا فإن ثمة مجموعتين من الظروف وحسب تجعل حق الحضانة للزوج يواجه به الزوجة: إذا كان للزوجة سكن خاص منفصل عن سكن الزوج، إما لأنه سمح لها بذلك (فى المذهب الحنفى) أو لأن الزوجة قد احتفظت لنفسها بهذا الحق فى بند من بنود عقد الزواج (فى المذهبين المالكى والحنبلى) أو لأن الزوج قد عزم على أن يأخذ الطفل الصغير معه فى رحلة بدون الزوجة. وفى هاتين الحالتين فإن المذهب الحنفى دون سواه هو الذى خرج بالنتائج المنطقية من المبدأ القائل بأن الحضانة حق للأم حتى قبل حل عقدة الزواج. ومن ثم فإن الزوج ليس له أن يسافر مع طفله الذى لا يزال بعد فى حضانة أمه مخالفا رغبتها (الكاسانى، جـ٤، ص ٤٤) أما كتّاب المذاهب الأخرى فإن عنايتها أقل من ذلك انصرافا إلى الحضانة فى حالة قيام الزواج ومبدأهم فى هذا الموضع: فيه كثير جدا من الاضطراب.

(ب) ـ وفى رأى معظم المذاهب أن الحضانة تنتهى بسن السابعة للصبى الذى يستطيع إذا بلغها أن يطعم نفسه ويلبس دون مساعدة طرف آخر، وتنتهى بالبنت قبل سن البلوغ (حوالى التاسعة). وفى مذهب مالك أن الحضانة تنتهى بسن البلوغ للصبى، وبإتمام الزواج للفتاة.

وفى المذاهب الثلاثة التى تنهى مبكرا جدا حق الحضانة للأم وغيرها ممن تقع عليهم الحضانة (مذاهب الحنفية والشافعية والحنبلية) تنشأ مسألة هى: ما مصير القاصر حين يخرج عن عناية أمه. ويجب ألا نفسر هنا أن هذا الأمر ينصرف إلى الطفل الذى بلغ سن التعقل. ففى مذهب أبى حنيفة أن الطفل أو الطفلة فى هذه الحالة يضم فرضا إلى أبيه فإذا كان الأب متوفيا أو غير أهل لذلك، فإنه يضم إلى قريب من الذكور تقع عليه ولاية الطفل بشرط فى حالة البنت، هو أن يكون الولى قريبا ومن المحارم، وبعبارة أخرى فإن الصبى البالغ السابعة والبنت البالغة التاسعة لا يوخذ رأيهما فى الولى، ذلك أن المذهب الحنفى يرى أنهما أصغر من أن يستطيعا اتخاذ قرار فى ذلك معقول.

والشافعية (المهذب، ج ٢، ص ١٧١) والحنابلة (المغنى، جـ ٧، ص ٦١٤) يسمحون للصبى فى السابعة أن يختار العيش مع أمه أو الانتقال إلى بيت أبيه. وهذا الاختيار يمنح للبنت إذا بلغت سن التاسعة، على أن هذا الإختيار إنما منحه لها مذهب الشافعى.

وعند البلوغ (حوالى سن الخامسة عشرة، انظر مادة «بالغ» (تمنح المذاهب كلها الغلام الحق فى سكن منفصل عن سكن أبيه، أو منفصل عن سكن أمه إذا كان قد اختار أن يعيش معها وهو فى السابعة، كما يسمح بذلك المذهب الشافعى والمذهب الحنبلى. على أنه من الممدوح أن يقيم مع والديه. أما البنت التى بلغت سن البلوغ فإن من العجيب أن المذهب الشافعى قد تسامح معها أعظم التسامح، ذلك أن فقهاء هذا المذهب لم يمنعوا أن يكون لها سكن منفصل وإن ذهبوا إلى أن هذا «مكروه» خلقيا (المهذب، جـ٢ ص ١٦٩). وفى المذاهب الأخرى فإن البلوغ لا يحرر البنت البكر من ولاية والديها. وقد رأينا أن المذهب المالكى يقضى بأن تظل فى ولاية أمها حتى يتم زواجها. ويقف المذهبان الحنفى والحنبلى منها موقفا كثير الشبه بهذا، فهما يقضيان بأن البنت البكر لا يمكن أن تغادر أبيها حين تبلغ لأنها تجهل الرجال ومكايدها. على أن

البنت إذا تجاوزت سن البلوغ وكانت ثيبا: أرملة أو مطلقة، فإن لها حرية الحركة، بل إن الحنفية يقيمون بعض التحفظات فى حالة البنت التى لا يضمن سلوكها، فيرون أنها يجب أن تعيش مع أبيها ولو كانت ثيبا.

جـ - وثمة قواعد مختلفة تحكم إنقضاء حق الحضانة فى المذاهب على اختلافها، ويمكن أن نقسمها مجموعتين من هذه الوجهة. فمن ناحية نجد الحنفية والمالكية وإن لم يقصروا حق الحضانة على النساء، فإنهم قد جعلوا هذه الميزة على الأقل وظيفة يفضل فى ولايتها دائما النساء حتى أنهم فى حالة تساوى قريبتين للأم فإن القريبة من الرحم أولى من القريبة من الدم، ومن الناحية الأخرى نجد الشافعية والحنبلية وإن كانوا يفضلون فى الحضانة تفضيلا جازما بعض النساء (الأم أو الجدة للأم أو الجدة للأب) فإنهم لم يترددوا حيال بعض الظروف أن يفضلوا فى الحضانة الرجال على النساء ولو كان النساء على قرابة وثيقة بالطفل.

وفى رأى فقهاء المذهبين الأولين أن الحضانة تكون فى المقام الأول للأم، ففى غيبة الأم، أو إذا كانت غير أهل للحضانة أو نزلت عن هذا الحق، فإن الحضانة تنتقل إلى الجدة للأم، والأقرب من الجدات يجب الأبعد، ثم تنتقل الحضانة إلى جدات للأب (فى مذهب مالك الخالات يأتين قبل الجدات من ناحية الأب، ويأتى بعد ذلك الشقيقات من الأب والأم والشقيقة من الرحم قبل الشقيقة من الدم ثم يأتى بعد ذلك بنات الأخت (إلا بنات الأخت من الدم اللائى يمتن بصلة القرابة للطفل من الأب وحسب) والخالات مفضلات على العمات.

وفى هذين المذهبين تقع الحضانة بمعناها الحقيقى على الرجال فى حالة غياب جميع القريبات من المحارم. وتندمج هاتان الصفتان فى صفة واحدة وامرأة واحدة إذا كانت تحجب الحضانة عن الرجل. ولذلك لا يدخل فى الاعتبار بنات العم وبنات الخال الشقيقات لأب وأم لأن الفقه الإسلامى لا يقف فى سبيل الزواج بين أبناء

الخئولة وأبناء العمومة. زد على ذلك أن وجود المرضعة أو ابنة المرضعة، بالرغم من قيام حائل يحول دون الزواج، فإن هذا الوجود لا يمنع الرجال من تولى الحضانة لأن المرضعة أو ابنتها ليست قريبة للطفل من الدم.

والرجال الذين نحن بصددهم هم أولاد «العصبات» الذين تأتى درجتهم فى الدرجة نفسها التى يقضى بها قانون الوراثة، ومن ثم الأب، وفى حالة غياب أى عاصب، فإن الفقه الحنفى يلقى بعبء الحضانة على الذكور الأقرباء من ناحية النساء، ويقتصر فى ذلك على الذكور الذين لم يكن يباح لهم الزواج فى حالة ما إذا كانت الحضانة تنصب على بنت. ويأتى بعد هؤلاء الأقارب، رجالا ونساء الذين ليسوا من المحارم (أبناء العم أو الخال الأشقاء، وأولادهم إلخ) والرجال يحتضنون الصبيان، والنساء يحتضن البنات. وثمة حالة واحدة يترك فيها الأمر للقاضى إذ يكلف بالحضانة شخصا من أهل الثقة، وهذه الحالة هى عدم وجود قريبات أو أقرباء للطفل.

وفى المذهبين الآخرين، أى مذهب الشافعى ومذهب ابن حنبل، فإن أولوية النساء بالحضانة أقل إطلاقاً منها فى فقه أبى حنيفة وفقه مالك، ويمكن للرجال أن يتولوا الحضانة حتى فى الحالات التى يوجد فيها قريبات قرابتهن بالطفل قرابة لا بأس بوثاقتها. ولذلك فإنه فى غياب الأم والجدات للأم، أو إذا كانت الأم محجوبة عن الحضانة أو غير أهل لها أو نزلت عن حقها فإن الحضانة تؤول للأب، ثم للجدات من ناحية الأب. وثمة خصيصة أخرى لهذين المذهبين هى أن الشقيقة من الدم مفضلة على الشقيقة من الرحم والعمة على الخالة (المهذب، جـ ٢، ص ١٧٠، ١٧١، المغنى، جـ٧ ص ٦٢٣) وهذان الحلأن يناقضان مناقضة مباشرة الحلين اللذين يقولان بهما المذهب الحنفى والمذهب المالكى.

د ـ وفقهاء الحنفية لا ينفكون قط عن النظر فى طبيعة الحضانة وهل هى حق الحاضن أم حق الطفل؟ وقد انتهوا بصفة عامة إلى القول بأنه وإن كانت الحضانة حق للحاضن (سواء كان

رجلا أو امرأة)، وهذا يوضح كيف أن الأخير يمكن أن يرفض حمل هذا العبء، فإن الحضانة هى فوق كل شىء وأول كل شىء حق الطفل وفى مصلحته تقررت ظروف الأهلية لهذه الوظيفة. ولما كانت مصلحة الطفل تحكم جميع حلول الفقه فى هذه المسألة فإن المرأة الحاضنة (ومن أجل المرأة كثرت كثرة كاثرة ضمانات الفقه) يجب أن تكون بالغة عاقلة قادرة على العناية بالطفل فى أمان، ومن ثم فإنها تحرم من الحضانة إذا كانت مشاغلها تبعدها عن البيت مدة طويلة فى اليوم. ومن الضرورى أيضا ألا تكون «فاسقة» وألا يكون سكنها المعتاد مكاناً للفحش، مما يجعل الإضرار بالطفل أمراً ثابتاً. وكذلك فإن المرض والعاهات تكون سببا فى منع الحضانة. وهذا معقول جدا لأن المرض والعاهات يحولان دون المرأة والعناية الواجبة بالطفل الصغير: وكانت الإماء، وقت أن كن موجودات، محرومات من الحضانة. وتكاد مبادىء المذاهب الأخرى فى هذه المسائل لا تختلف عن المذهب الحنفى.

وثمة طائفتان من الظروف تعلق عليها آراء الفقهاء أهمية عملية كبيرة ونعنى بذلك القدرة على ممارسة حق الحضانة، أولاهما تقع حين تتزوج الحاضنة (وخاصة الأم) مرة أخرى؛ وثانيتهما حين يكون الأب مسلما والمرأة التى تناط بها الحضانة ليس مسلمة.

والفقهاء مجمعين فى رأيهم عن المسألة الأولى، ذلك أن زواج أم مطلقة أو ارملة هو بطبيعة الحال سبب فى فقدان الحضانة، إلا إذا تزوجت رجلاً يمت بصلة القرابة للطفل فى نطاق المحارم. ولكن كيف فسر الفقهاء القاعدة والاستثناء مع التوفيق بينهما وبين المبدأ القائل بأن الحضانة تتقرر فى مصلحة الطفل؟ وتفسيرهم فى ذلك بسيط أو قل سديد. ذلك أن المرأة إذا عادت للزواج بعد الترمل أو الطلاق (ومن حيث العمل هى وحدها التى يعنيها الأمر) فإنه يجب عليها شرعا بأن تكرس وقتها كله لزوجها الجديد، فالشرع والأخلاق والدين يقضى بذلك، فكيف يمكنها فى ظل هذه الظروف أن تمنح الطفل الذى تحتضنه العناية التى

تتطلبها سنه الغضة؟ والأمر على خلاف ذلك إذا كان الزوج الجديد يمت بقرابة وثيقة للطفل (كأن يكون عمه مثلاً) ذلك أن من المنتظر أن تمنعه عاطفته الطبيعية من أن يتأذى لعناية زوجه بالطفل.

ويأتى بعد ذلك فى مقام التواتر المسألة الثانية الخاصة بظروف القدرة على ممارسة الحضانة وهى إختلاف دين الزوجين. ولنفترض أن الأم، أرملة أو مطلقة من زوج مسلم وهى نفسها ليست مسلمة، فهل تترك الحضانة لها؟ والجواب بلا عند الشافعية (المهذب، جـ ٢، ص ١٦٩) وعند الحنابلة (المغنى، جـ ٧، ص ٦١٣، وحجتهما فى ذلك لا تخلو من الرجحان. أفليس الكفر أخطر من مجرد سوء السيرة؟ ونحن نعرف أن سوء السيرة تنقض الحضانة بالنسبة للنساء والرجال. زد على ذلك فإنه إذا صح أن نظام الحضانة قد شرع لمصلحة الطفل فكيف يمكن أن تتحقق هذه المصلحة حين يكون أغلى ما يملكه الطفل، وهو الإسلام، مهددا بإمكان قيام الأم بالدعوة لدينها والضغط على الطفل بما يحقق مصلحة هذا الدين؟

والمالكية على شيء من التردد، والحنفية فى مزيد من الحسم، يقررون أن الذمّية لها الحق فى الحضانة، ثم إن الحنفية بعد يضيفون بعض الشروط على هذه القاعدة (الزيلعى: التبيين، جـ ٣، ص ٣٩) تفقد بمقتضاها المرأة غير المسلمة حق حضانة الطفل إذا سعت إلى أن تحوله عن دين أبيه بشرط أن يكون الطفل قد بلغ السن التى تمكنه من فهم واجباته الدينية. ولما كانت هذه السن تتفق على تفاوت مع السن التى تنتهى فيها الحضانة بطبيعتها، على الأقل بالنسبة للصبيان، فإن أهمية الشروط الحنفية تصبح قليلة الشأن. وأهم من ذلك القاعدة التى تقتضى وحدة الدين حين يتولى «عاصب» فى غيبة النساء، الحضانة مادام انتقال حق الحضانة التى يتولاها الرجال تسير على القواعد نفسها التى تسير عليها الوراثة، ذلك أن اختلاف الدين، كما نعلم، يمنع من الوراثة فى الشريعة الإسلامية.

ومن نافلة القول أن نذكر أن المرتدة عن دينها تحجب فى أى مذهب عن

الحضانة، فبصرف النظر عن أى شيء آخر فإنه كيف يتأتى لها أن تعنى بالطفل، على حين أنها فى رأى الفقهاء، يجب أن تزج فى السجن فوراً وتظل فيه حتى تعود إلى الإسلام؟ وحين يحدث أن تحرم المرأة حقها فى الحضانة لأى سبب كالعجز أو عدم الأهلية أو الزواج من خارج العائلة أو المرض، فإنها تستطيع أن تسترد حقها فى الحضانة إذا زال المانع إلا فى الفقه المالكى. وهذا المبدأ صيغ فى وضوح فيما يتعلق بعودة المرأة إلى الزواج، ومن المتفق عليه أنه يمتد إلى الأسباب الأخرى التى تعوق الحضانة أو تفسخها.

(هـ) وتفصل كتب الفقه الكلام عن مسألة لها أهمية عملية كبيرة، ولو أن قواعدها أصبحت الآن قد عفى عليها النسيان إلى حد كبير بسرعة المواصلات. ذلك أنه يحرم على الحاضنة أن تسكن الطفل فى مكان بعيد عن سكن أبيه، واذا غضضنا الطرف عن الفروق وفروع الفروق التى يضعها الكتّاب فان المسألة الجوهرية أن المرأة الحاضنة (والرجل إذا تولى الحضانة) ممنوعة من أن تنقل الطفل إلى مكان أبعد بحيث لا يستطيع الأب فى يسر أن يشرف على تعليمه وسلوكه وأن يتولى العناية بما يحقق خيره. والخروج على هذا المنع قد يتسبب فى انقضاء الحضانة إلى شخص آخر سواء الأب أو أية امرأة أخرى من فرعه.

وإنما ينظر الحنفية إلى حالة أكثر ما تكون تواتراً، وهى حالة الأم تطلق وتصبح حرة فى حركتها وهى حاضنة لطفل، فيضيفون إلى شرط منعها من أن تسكن الطفل فى مكان بعيد عن الأب، شرطا هاما، وهو شرط يمليه الحس العام والإنصاف، فمن بين النساء جميعا اللاتى يجوز لهن تولى الحضانة فإن الأم المطلقة وحدها يمكن أن تحمل طفلها معها إذا استقرت على أن تعود إلى البلد الذى ولدت فيه وعقد الزواج الذى انجبت بمقتضاه الطفل مهما بعد هذا البلد. ذلك أنه من القسوة حقاً أن يؤخذ الطفل الصغير من زوجة مطلقة تعود إلى البلد الذى تسكن فيه

أسرتها جميعا والتى حملها زوجها السابق على تركه بزواجه منها.

ويجب أن نذكر أن المذهب الحنفى لا يجعل الحضانة تنفض من تلقاء ذاتها إذا خالفت الحاضنة القاعدة التى تمنعها من الانتقال بالطفل من سكن أبيه. وكل ما على القاضى هو الحكم بالعودة إلى المكان الذى يعيش فيه أبوه.

وفى رأى المذاهب الثلاثة الأخرى أن حضانة الطفل تنتقل إلى الأب حين تستقر الأم المطلقة فى مكان بعيد. وتصدق هذه القاعدة على الأب الذى يسكن بعيدا (ولا يكاد هذا الأمر أن يكون منصفا).

(و) ومن الصفة المزدوجة للحضانة فإنها تكون فى الوقت نفسه ميزة للأم (وغيرها ممن هم أهل للحضانة) وهى أيضا إجراء لحماية الطفل الصغير ومن ثم فهى تنتهى من حيث الأم والطفل إلى النتائج الآتية:

المرأة المؤهلة لحضانة الطفل ليست ملزمة بقبول الحضانة إلا إذا كان الأمر يخص الأم، بل إن الأم عند الحنفية مفروض عليها أن تقبل الحضانة فى حالة واحدة هى استحالة وجود حاضنة أخرى، ذلك أن مصلحة الطفل تعلو على حق الأم. ويفسر هذا ما جرى عليه الفقه الحنفى من أن الحاضنة تستطيع بلا حرج أن تطالب بأجر غير نفقة إعالة الطفل ويقع هذا بطبيعة الحال على الأب إلا إذا كان للطفل ثروة تخصه. ويفترض فى هذا الأمر أن يكون الزوجان منفصلين وأن تكون فترة العدة قد انقضت. وفى غير المذهب الحنفى فإن الأم لا تستطيع أن تطالب بأجر علاوة على نفقة الطفل. ويذهب المالكية إلى حد رفض الأجر لجميع المؤهلات للحضانة. وإذا حدث أحيانا، فى رأيهم، أن تطلب أم محتاجة نفقة من مال طفلها، فإنها لا تفعل ذلك باعتبارها حاضنة وإنما تفعله كأى أم محتاجة (دردير الدسوقى، جـ ٢، ص ٥٣٤).

ومع أن الحضانة حق النساء فإنها بالرغم من ذلك قد تقررت لمصلحة الأطفال. ومن ثم فإنه من غير الجائز تعديل هذه القاعدة الحتمية التى قررها الفقه فى هذا الشأن. وهذه القواعد تدخل فى باب المصلحة العامة بقدر ما

يكون الخروج عليها ضارا بالطفل، وفى حالة (الخلع) فإن الطرفين قد يحاولان التحايل على هذا المبدأ. ومن الجائز أن يتفق الزوجان على أن تتحمل الأم النفقة الكاملة لحضانة الطفل على اعتبار أنه ليس من الممكن بالنسبة لطلاق الزوج لزوجته أن يشترط فيه أن تتنزل الزوجة عن الحضانة. (وربما يكون الاستثناء من ذلك فى مذهب المالكية) وفى مثل هذه الحال يكون الخلع صحيحا والشرط المقصود باطلا. وكذلك لا تستطيع الزوجة إذا اتفقت مع زوجها على تعويضه، أن تحصل على مد لفترة الحضانة، ويصدق هذا فى الأقل على الصبيان، أما البنات فهو جائز. (ابن نجيم: البحر، جـ ٢، ص ٩٨).

(ز) والتشريع الحديث المستوحى من الشرع الإسلامى (قوانين الأحوال الشخصية وقوانين الأسرة) لم يدخل إلا تعديلات قليلة على النظام الذى قضى به الفقه عند السلف.

وفى البلاد التى تأخذ بالمذهب الحنفى نجد أن شغلها الشاغل قد انصب على مد فترة الحضانة التى يحددها فقه السلف تحديدا غير مناسب.

فالقانون المصرى الصادر فى ١٠ مارس سنة ١٩٢٩ تبيح المادة العشرون منه للقاضى إذا استدعت مصلحة الأطفال ذلك، أن يمد فترة الحضانة إلى التاسعة للصبى والحادية عشرة للبنت. وقد أخذ بهذا الاتجاه القانون الأردنى الصادر سنة ١٩٥١ فى المادة الثالثة والعشرين بعد المائة، وكذلك القانون السورى لسنة ١٩٥٣ فى المادة السابعة والأربعين بعد المائة. أما المنشور السودانى رقم ٣٤ لسنة ١٩٣٤ فقد أخذ فى صراحة بالمذهب المالكى (يحكم السودانيين المسلمين القانون الحنفى وإن كانوا رسميا يتبعون فى شعائرهم المذهب المالكى) ومن ثم فإن الصبى يظل حتى البلوغ فى حضانة النساء، أما البنت فتظل على ذلك حتى إتمام الزواج، وأما القانون العراقى لسنة ١٩٥٩ فتبيح المادة ٥٧ فيه للقاضى أن يمد الحضانة من غير تحديد أجل هذا المد.

وقانونا الأحوال الشخصية فى الشمال الإفريقى (القانون التونسى لسنة ١٩٥٦ والقانون المراكشى لسنة ١٩٥٨) قد أخذا عامة بمبادىء الفقه المالكى فى هذا الشأن، وأضافا تعديلات قليلة استوحت الفقه الحنفى ولم تكن فى جميع الأحوال موفقة كل التوفيق. ومن ثم فإنه يتعذر على المرء أن يفهم العلة فى أن القانون التونسى فى المادة السابعة والستين منه قد حدد مدة الحضانة بسبع سنين للصبيان وتسع سنين للبنات، على حين أن معظم البلاد التى تأخذ عملا بالمذهب الحنفى قد خرجت على هذه القاعدة التى يقول بها مذهبها. ثم حدث تأثر بالمذهب الحنفى مرة أخرى حين أجازوا للمرأة الحاضنة، بل للأم نفسها التى انفصلت عن زوجها، أن تطلب مكافأة بخلاف النفقة المقررة من الأب لطفله (المادتان ١٠٣، ١٠٤ من القانون المراكشى) والمادة ٦٥ من القانون التونسى تقرر فى عبارة محتشمة أجرا للحاضنة على الغسيل وإعداد الطعام للطفل. ويصطنع القانونان حلا يشبه شبهاً غير بعيد ما قضى به المذهب الحنفى بشأن الخلاف فى الدين بين الحاضنة والطفل. والمادة ١٠٨ من القانون المراكشى حافلة فى هذه المسألة بنتائج طول مدة الحضانة استقاها القانون من المذهب المالكى.

وكل حاضنة من غير المسلمين (والحالة الوحيدة كشف عنها العمل) تحرم من حضانة الطفل المسلم حين يبلغ الخامسة، وتستثنى الأم من ذلك إلا إذا حاولت أن تخرج الطفل من الدين الإسلامى وفى هذه الحالة أيضا تفقد الحاضنة حضانتها.

المصادر:

(١) تتناول كتب الفقه جميعا هذه المسألة بالتفصيل فى باب النفقات فى كثير من الأحيان.

(٢) انظر بصفة خاصة السرخسى: المبسوط، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ جـ٥، ص ٢٠٧.

(٣) الكاسانى: بدائع الصنائع القاهرة سنة ١٣١٢هـ جـ٣، ص ٤٦.

(٤) الزيلعى: تبين الحقائق، القاهرة سنة ١٣١٣هـ جـ٣، ص ٤٦، وكل هذه الكتب تتبع المذهب الحنفى.

(٥) الرملى: نهاية المحتاج ، القاهرة سنة ١٣٥٧هـ جـ ٧، ص ١٤.

(٦) الشيرازى: المهذب، القاهرة من غير تاريخ، جـ٢، ص ١٦٩ (شافعى).

(٧) الحّطاب: مواهب الجليل، سنة ١١٢٩، جـ٤، ص ٢١٤.

(٨) الدردير الدسوقى: شرح الكبير، جـ٢، ص ٥٢٦ (مالكى).

(٩) ابن قدامة: المغنى، الطبعة الثالثة، القاهرة سنة ١٣٦٧هـ جـ٢، ص ٦١٢ (وهو حنبلى).

(١٠) Bousquet: *Précis de droit musulman* الطبعة الثالثة، جـ١، رقم ٩٥.

(١١) Sayed Ameer Ali: *Mahommedan. Law* الطبعة الخامسة، كلكتة سنة ١٩٢٨، جـ٢، ص ٢٤٨، فيما يختص بالرخص التى خرجت بها المحاكم فى الجزائر وفى الهند من الفقه السلفى.

خورشيد [لينان ده بلفون Y.Linand de Bellefonds]

حضرموت

(وهى [illegible] فى نقوش جنوب بلاد العرب) وتنطق الآن حَضْرَمُوت، وهى أرض فى جزيرة العرب فى الجزء الشرقى من اليمن بين خطى طول ٤٧ْ، ٥٣ْ شرقا وخطى عرض ١٥ْ و١٩ْ شمالا ويحدها من الجنوب البحر، ومن الجنوب الشرقى أرض المهرة، ومن الشمال الشرقى والشمال والشمال الغربى الصحراء العربية الكبرى، ومن الجنوب الغربى أرض العوالق وأرض الواحدى؛ وتقول الرواية العربية إن حضرموت نسبة إلى حضر موت بن حمير... بن يعرب بن قحطان (حضرموت بن يقطان فى سفر التكوين، الإصحاح العاشر، الآية ٢٦).

وقد عرفت حضرموت فى الأزمنة الغابرة بأرض اللبان الذكر، وكانت أوسع رقعة مما هى عليه الآن. وكان قوم Χατραμωτῖται {Χατραμωῖται} الذين ذكرهم استرابون (أترميتاى فى بليناس Atramitae) من أشد القبائل بأسا فى مملكة جنوب بلاد العرب. وكانت حاضرتهم سباتة (سباته). وجاء فى

أسطورة يونانية أن رائحة شجرة اللبان الذكر كانت مميتة مما دعا إلى إطلاق اسم (أرض الموت) على الوادى الذى نبتت فيه هذه الشجرة؛ ثم إن لغويى العرب جعلوا لاسم حضرموت صلة بما قيل من أن موقع هذه البلاد ضار بالصحة، ذلك أنهم يقولون إنه مركب من كلمتين (حَضْر) بمعنى مدينة أو أرض و(موت)؛ على أننا إذا صرفنا النظر عن الأمر الواقع وهو: أن الأرض إنما سميت حضرموت فى العصور الحديثة، فإن الناس جروا على القول بأن جوها ملائم للصحة. وكان يقطن حضرموت فى الجاهلية الصَدفَ أو الصِدفَ. وقد وصل بنو كندة أنفسهم بالصِدف، وكانوا قد هاجروا إليها من البحرين، وأربى عددهم على الثلاثين ألف رجل قرابة مولد النبى. وكانت تجيب أهم عشائرهم وقتئذ. وبلغ عدد رجالهم فى عهد الهمدانى ١٥٠٠ نسمة، وحكم حضرموت فى زمن النبى [ﷺ] أمراء لقبوا بالعباهلة؛ وقد أسلم الأمير الكندى قيس بن أشعث فى زمن النبى [ﷺ]، فلما توفى النبى [ﷺ] ارتد عن الإسلام ولكنه سرعان ما غلب على أمره؛ والإقليم الآن تحت السيادة التركية[1] ولكنها مجرد سيادة اسمية إذ أن الباب العالى لا يحتفظ بحامية فى البلاد ولا يفرض عليها شيئا من الضرائب.

وحضرموت إقليم جبلى يخطه واد عظيم وعدة أودية كبيرة تتفرع منه؛ وتقوم بمحاذاة الساحل تلال تتبعها سلسلة مرتفعة من الجبال أعلاها جبل العرشة (هضبة متسعة الأرجاء)، وتتصل سلسلة ثانية من الجبال بالوادى الكبير إلى الشمال ، وهذه تمتد حتى الصحراء الكبرى. ومعظم هاتين السلسلتين من الحجر الجيرى، وهما ممحلتان على الأغلب. وإنما نجد أشجار الصبر الصغيرة والعوسج الشائك والمراعى متفرقة هنا وهناك.

ويمتد الوادى الكبير من الغرب إلى الشرق ثم إلى الجنوب حيث يصب فى البحر بالقرب من قرية الصيد «سيحوت»، وهى من أعمال أرض مهرى. وأبعد المدن غرباً فى الوادى الكبير هى مدينة شبوة، ومنها يخرج

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة قبل الاستقلال.

طريق يخترق إقليما رمليًا قليل السكان حتى يصل إلى جبل «القائمة المستقل برأسه. وإلى يسار هذا الطريق المؤدى إلى القائمة وادى جابية (وهو جيد الزرع) ووادى سور، وإلى يمينه أودية عرمة ودهر ورخية (وفى هذا الوادى مدينة سهوة الهامة [وفى رواية Wredeصهوة] وفى هذا الوادى أيضًا بحر الصافى الذى ذكره فرده Wrede ويقول هذا المستكشف: أن كل ما يرمى فى وسط هذه الصحراء يغوص فيها، وإلى جنوب واديى دهر ورخية تبدأ أرض العوالق. وإلى الجنوب الشرقى من القائمة مدينتا قعوثة وهينن (هينن؛ وهنم فى نيبور Niebuhr مدينة على الوادى المسمى بهذا الاسم، وكانت فى عهد الهمدانى قرية كبيرة لها حصن وسوق ويسكنها بنو تجيب) وإلى الجنوب من قعوثة(إلى يمين الوادى الكبير) تخرج الأودية الثلاثة عمد (وهو الذى يتكون من اتصال واديى نير وريدة أرضين عند مدينة عمد) ودوعن والعين (وقد أطلق عليه الهمدانى أيضًا اسم عبر) ولوادى دوعن الهام (ومدينة دوعن ذكرها الهمدانى وذكرها بطليموس باسم Θuvágıı ، ولكن لم يعد لها الآن وجود) رافد أيمن (غربى) ورافد أيسر شرقى (دوعن الأيمن ودوعن الأيسر) ويطلق على الجزء الشمالى من الوادى اسم الهجرين نسبة إلى الجبل القائم برأسه «الهجرين»، والمدينة التى تحمل نفس الاسم القريبة منه، والوادى مكتظ بالسكان، وأهم أماكنه: الخريبة (وهى أبعد المدن فى هذا الوادى جنوبًا) وصيف (وسيف فى Wrede) وبثة وقيدون (فهدون فى Nie-buhr وWrede، وفيها قبر أعظم أولياء حضر موت أحمد بن عيسى الملقب بعمود الدين) ومشهد على، وفيها القبور المعروفة بقبور الملوك. ونذكر من الأماكن الأخرى: القرين وعورة وهدون وهلبون ورهاب وأرسمة. وعلى مقربة من ملتقى واديى عمد ودوعن توجد قرى: عندل (وكانت فى زمن الهمدانى مدينة هامة يسكنها الصدف) وقارة (فى الهمدانى قارة الأشبى) وأجلانية (وقد وصفها الهمدانى بأنها مدينة كبيرة)، وعلى وادى عمد مدينة هورة الهامة ويطلق على الوادى الكبير من مدينة هينن إلى مدينة شام القديمة التى

مازالت ذات شأن اسم وادى الكسر (وفى الهمدانى وادى كسر قشاقس أو قُشاقش نسبة إلى المدينة القائمة على قمة تل المعروفة بهذا الاسم) ومن شبام وادى ابن رشيد أو وادى الأحقاف (وكذلك فى الهمدانى) أو الوادى فقط، (حضرموت) أو وادى مسبلة، وأهم المدن فى الوادى الكبير شرق شبام: الغرفة وتريس (تريس فى Nie-buhr وتريسة فى Wrede) (وكانت فى زمن الهمدانى مدينة كبيرة) ثم سيؤون، وهى الآن أكبر مدينة وحاضرة التعليم ومدينة مريمة العريقة فى القدم، وبور وتاربة (وهى تربه فى Niebuhr Tarbe وتياربى فى Wrede) وتريم العاصمة القديمة وعينات (عينات على الوادى المسمى بهذا الاسم) والقسم، ومنها يمكن الوصول إلى قبر هود، وهو قبر النبى هود على وادى برهوت ولا ننسى أن نذكر من المدن التى إلى الغرب من شبام فى الوادى الكبير: القتن وهى مدينة هامة، ويكتظ الوادى بالسكان من الهورة إلى القسم وتغطيه أحراج النخيل والحدائق والحقول، وفيه قرى كثيرة، ويقل عدد السكان من القسم إلى قبر هود، أما من قبر هود إلى سيحوت فعددهم قليل جدًا، وتتفرع من جنبى الوادى الكبير روافد نذكر منها: (فى الشمال) وديان سر (وفيه قبر صالح) والنعام والجعيمة (وكلاهما شرق شبام) ومدر (شرق سيؤون) وثِبِّى (ثبى) وعيديد (وفيه قبر الولى عيديد) وهما غرب تريم، ثم الغبرى (شرق تريم)، (فى الجنوب) والواديين الهامين ابن على (شرق شبام) وعديم (أديم فى Wrede وهو ليس بعيدا عن تريم). وأهم الأماكن على الساحل علاوة على الثغرين العظيمين المكلا والشحر هى: بروم (ولها ثغر هام، ويقول شبرنكر Sprenger إنه عين بروتونيوس الوارد فى بطليموس) وفوّة (وبها خمسون منزلا صغيرا بعضها متوسط الحجم) وغيل بوازير (وفيها مزارع للتبغ جيدة جدا) والحامى والشرمة والقصيعر. ونذكر من الوديان التى على الساحل: جربة وحميرة والمعدى. والوادى الكبير والوديان الجانبية جافة عادة ولا تمتلىء جنباتها بالماء إلا فى الفصل المطر.

ومن جبال حضرموت حويره (فى الوادى المسمى بهذا الاسم) وعبد الله غريب، والفقرة وهضبة العرشة، وقد سبق ذكرها، وطمحة (وكلها فى الشمال قرب الشاطئ) وريدة الدين (فى جنوب واديى عمدو ودوعن) وهيسون والغوز وريدة المعارة (فى جنوب وادى عديم) وصويغرة (وبه حصن القاع فى جنوب وادى ابن على) وجهلان وغمدان والغيوار (فى شمال وادى عمد ودوعن) وجبال الأبتر (بين وادى جابية ووادى هين) وجلدة (وبه حصن عرقوب) وجثمة (وكلاهما جنوب سيؤون) ووطى (شمال تريم) والمنيحاز (جنوب تريم) وغيل ابن نمين (شمال غربى قبر هود). وإلى غرب سلسلة الجبال الشمالية هضبة كبيرة تسمى ريدة الصيعر (نسبة إلى القبيلة البدوية القديمة «صيعر» وهى عشيرة من عشائر الصدف وقد حملت اسمها فى زمن الهمدانى فصيلة كريمة من الأبل)، تتصل بها هضبة أكبر تسمى (نجد) (نبيد ونجد آل كثير ونجد العوامر)، ويتصل كلاهما بالصحراء العربية الكبرى فى الشمال، وليس فى هاتين السلسلتين من الجبال مكان له أهمية ما.

ومناخ حضرموت جاف ملائم للصحة؛ وهو شديد القيظ صيفا شديد القرّ شتاء، ويكسو الثلج الجبال العالية حتى فى الصيف، ويستمر الفصل الممطر من أكتوبر حتى فبراير وقلما تمطر السماء أربع مرات، وثمة سنوات كثيرة لا ينزل فيها المطر أبدا؛ وتنبت الأرض الحبوب والأذرة والدخن(نوع من أنواع الشوفان) والبلح والعنب والتين والنبق والنيلة والسمسم والتبغ؛ وتروى الأرض ريا صناعيا بالآبار الأرتوازية؛ وقد بنيت منازلها بالآجر، وتتخذ أحيانا شكل الحصن وهى ما بين طبقتين وأربع، وفيها كوى. ويعيش البدو فى أكواخ بنيت من اللبن أو فى كهوف؛ ولا توجد خيام فى حضرموت ولا قهاوى كالتى توجد فى سائر بلاد العرب.

والطبقة الحاكمة فى حضرموت هى قبيلة «قبائل» ويقيم شيوخ القبائل ويعرفون بالمقدّمين فى قصور حصينة، ويحتفظون بحرس قليل العدد. أما سكان المدن الأحرار الذين يهيمنون على التجارة والصناعات بالمدينة فهم رعايا

المقدمين، وهم يفرضون عليهم ضرائب ثقيلة؛ وأقوى الأمراء على ساحل حضرموت هو حاكم الشحر وتتبعه أيضا مدن المكلا وغيل بوازير والهجرين والحورة والقتن وشبام؛ أما فى داخل البلاد فأكبر المقدمين شأناً مقدم سيؤون ويلقب بالسلطان، ويملك مدن تريم وتريس والغرفة، وتسكن حضرموت القبائل الآتية: (١) بريك وهم بدو يتوارثون لقب شيخ فى الأرض المحيطة بشبوة (ويتبع جزء منها الشحر)، (٢) آل عمرو فى وادى عرمة ووُهر؛ (٣) بنو كندة وهم بدو ينقسمون إلى: آل صيعر (فى ريدة الصيعر والجبال التى تكتنفها) و٢ آل محفوث، وكانوا من قبل فى هجرين، وهم الآن متفرقون فى الجبال المجاورة؛ (٤) آل الكرب وهم بدو حول ركبان فى وادى جابية؛ (٥) النهد فى الجزء الأسفل من وادى رخية وفى الوادى الكبير حتى قعوثة وهين (وهم ينقسمون إلى عشر عشائر أهمها عشيرة الحكمان. وشيخ الحكمان، ويقيم فى قعوثة، هو مقدم القبيلة كلها)؛ (٦) آل بلَّيث، (٧) وآل حيدرة وهما من البدو ويقيمان فى الجزء الأعلى من وادى رخية؛ (٨) الجعدة وجلهم عرب بدو ينزلون وادى عمد؛ (٩) آل عمود أو بنو عيسى (نسبة إلى الشيخ أحمد بن عيسى عمود الدين) ويتوارثون لقب الشيخ وهم فى وادى دوعن وريدة الدِّين (وينقسمون إلى اثنتين وعشرين عشيرة أهمها آل مطهر ويقيم شيخهم فى بثة)؛ (١٠) الذيابنة (ومفردها ذيبانى) و(١١) آل ابن سعد (وهما قبيلتان من البدو تنزلان فى وادى عين والجبال المجاورة)، (١٢) آل يافع على الشاطئ، وفى مدن هجرين وحوره والقطن وشبام وينقسمون إلى: ١ - آل ثُبْى (وهم ثمانى عشائر) ٢ - آل لبعوس (مفردها البعسى وهم أربع عشائر) ٣ - آل الموسطح (وهم ثمانى عشائر أهمها القعطة ومفردها القطيعى وزعيمها هو شيخ القبيلة كلها؛ (١٣) سيبان وهم قبيلة بدوية كبيرة تنقسم إلى: ١ - سيبان نفسها فى شمال وشمال غربى جبل حويرة ٢ - الأكابرة (مفردها الأكبرى) فى جنوب وجنوب غربى هذا الجبل، ٣ - العوابثة (مفردها

العوبثانى) فى جنوب شرقى وادى دوعن، ٤ ـ آل بَحْسَن (مفردها البحسنى) فى وادى جربة والجبال المجاورة؛ (١٤) الهموم، وهم بدو فى جبال عبد الله غريب والفقرة والعرشة وطمحة؛ (١٥) الشنافرة وهم سلالة شنفرى الهمدانى. وفى الرواية أنه أمير من أفراد حضرموت وهى قبيلة كبيرة تنقسم إلى: ١ ـ آل كثير (كثيرى) بين شبام وسيؤون (وهم خمسة بطون كبيرة منها آل عبد الودود حول قصيعر)، ٢ ـ العوامر (العامرى) فى الوادى الكبير بين سؤون وتريم والجبال التى إلى الشمال، ٣ ـ آل جابر، وهى قبيلة بدوية فى جبلى جلدة وجثمة ووادبى ابن على وعديم. وشيخ الشنافرة هو سلطان سؤون؛ (١٦) آل باجراى فى شمال شرقى سؤون بين كثير وعوامر؛ (١٧) بنوثنَّة وهى ثلاثة بطون: ١ ـ آل تميم فى الوادى الكبير بين القسم وقبر هود، ويقيم شيخهم فى القسم، ٢ ـ المناهل (منهالى) وهى قبيلة بدوية فى وادى مسيلة بين قبر هود وسيحوت وفى الجبال التى إلى الشرق وإلى الغرب (ويقيم شيخها فى عينات)، ٣ ـ آل السماح (مفردها السماحى) قبيلة بدوية فى التلال التى إلى الشمال من وادى عينات.

وفى حضرموت إلى جانب القبائل والرعية طبقة قائمة بذاتها هم السادة ويمثلون الطبقة الدينية الارستقراطية بالبلاد وعددهم كبير، ولهم بين الناس مقام عظيم يفوق مقام المقدمين. ويقبل سائر السكان أيديهم احتراما لهم، وهم محافظون مغالون يقاومون كل تجديد ويلقبون بالحبيب وينقسمون إلى أسر يتوارث رؤساؤها لقب الشرف. ويرفع الناس كثيرا من هؤلاء السادة إلى مقام الأولياء ويبجلونهم ويغمرونهم بالهدايا كما أن كثيرا منهم لهم شهرة عظيمة بوصفهم من العلماء. وهم يحملون سلاحاً ولا يدفعون ضرائب بصفة عامة، ويعدون أنفسهم سادة الأشراف فى بلاد العرب ويردون نسبهم إلى الشيخ أحمد بن عيسى الذى تقدم بنا ذكره. ويقال إن هذا الشيخ سبط من أسباط الحسين فى الطبقة السابعة من ذريته، وفى رواية أن أحمد بن عيسى

وفد من البصرة إلى حضرموت قبل ذلك بعدة قرون ومعه ثمانون رجلا أضحوا من أجداد السادة.

ولا نعرف عدد سكان حضرموت على التحقيق. ويؤخذ من أبحاث ڤان دن برج (Van den Berg) أن سكانها لا يزيدون على ١٥٠,٠٠٠ نسمة بيانهم كما يلى: من وادى دهر إلى وادى رخية ٢٠,٠٠٠؛ وفى وديان عمد ودوعن والعين ٢٥,٠٠٠؛ ومن شبام إلى تريم ٥٠,٠٠٠؛ ومن تريم إلى سيحوت ٦,٠٠٠. وفى شمال الوادى الكبير حتى الصحراء العربية الكبرى ١٥,٠٠٠. ومن جنوب الوادى الكبير إلى البحر ١٦,٠٠٠. وفى شحر وما جاورها ١٢,٠٠٠، وفى المكلا وما جاورها ٦,٠٠٠.

وللتجارة أهميتها على الساحل وبخاصة فى مدينتى شحر والمكلا، وهى تمتد إلى الساحل الشرقى لإفريقية والهند البريطانية والبحر الأحمر والساحل الجنوبى لبلاد العرب (وبخاصة عدن ومسقط وظفار) والخليج الفارسى؛ وصادرات حضرموت هى: زعانف السمك (للهند البريطانية والصين) والبلح والأقمشة المصبوغة بالنيلة والصمغ العربى والراتنج؛ أما الواردات فهى الحبوب وجوز الهند والبن والسكر والأرز والقطن والحديد وغيرها؛ وتجارة القوافل مع داخل البلاد ضئيلة؛ وهى تسير غرباً حتى اليمن وشرقاً حتى عمان. ويقام فى المدن الكبيرة سوق فى يوم الجمعة من كل أسبوع وأكبرها فى سيوؤن. وللقبائل ممثلوها فى أسواق البلاد الكبيرة، ويسمى كل من هؤلاء «الدلال» أما السماسرة فيطلق عليهم السكان اسم كلاب السوق؛ ويعهد إلى هؤلاء الدلالين ببيع بضائع القبائل وهم يؤلفون اتحادًا خاصاً تحت إمرة «أبو» (رئيس)؛ وأكبر صناعة فى حضرموت هى صناعة المنسوجات، وهى الآن آخذة فى الاضمحلال نظراً لمنافسة الواردات الأوروبية الرخيصة لها، وكان مركزها الكبير فى تريم؛ ونذكر إلى جانب صناعة المنسوجات صناعة النيلة وصناعة بناء السفن على الشاطئ؛ أما الزراعة ففى أيدى القبائل والسادة الذين ينيطون بالعبيد حراثة أرضهم.

وهؤلاء على وجه عام إما صوماليون وإما نوبيون، وهم فى الغالب من المسلمين، ويسمون بأسماء خاصة تختلف عن الأسماء العربية المألوفة كمبروك ومرجان وغيرها.

والحضرميون قوم أكفاء مجتهدون مخلصون لوطنهم، وقد اضطر كثير من السكان إلى النزوح عن حضرموت لازدياد فقر البلاد وسعوا وراء رزقهم فى غير بلادهم؛ ونجد كثيرا من الحضارمة اليوم فى المراكز التجارية ببلاد العرب حيث يكسبون عيشهم من الاشتغال بمهنة الحمالين وممارسة الأعمال التجارية الصغيرة، ويوجدون أيضا فى مصر وبالأخص فى جزر الهند البريطانية والهولاندية؛ وما إن يفلح الواحد منهم فى جمع شىء من المال حتى يعود إلى وطنه بعد غيبة تختلف فى الغالب بين العشرين والثلاثين عاماً؛ وهم شوافع متعصبون مغالون تستهويهم الخرافات ويعتقدون فى الأرواح التى تسكن الأماكن المدفونة فيها الكنوز، ولا يستطيع النصارى ولا اليهود أن يقيموا ولو إلى حين فى حضرموت. ويسميها أهلها (بلد العلم والدين)؛ أما نساءهم فيجهلن على وجه عام القراءة والكتابة (حتى نساء السادة أيضا) ولكنهن أوفر حظاً من أترابهن فى سائر جهات بلاد العرب. فالطلاق نادر جداً ولا يعرف هؤلاء البدو تعداد الزوجات. وقد زار أدولف ڤردة (Adolph v.Wrede) حضرموت أول مرة عام ١٨٤٣ ولكنه لم يستطع إلا استكشاف جزء من الأرض، فقد عرف أنه أوربى وهو فى مدينة صيف ولم ينج من الموت الذى كان يتهدده إلا بإسراعه بالفرار؛ وقد زار البلاد بعد خمسين عام ليوهرش والسيد بنت وزوجه Leo Hirsch and Mr. and Mrs. Th.Bent ولكنهم لم يستطيعوا أن يكشفوا البلاد كلها.

المصادر:

(١) الهمدانى: الجزيرة، ص ١٨٥ - ٨٩، ٢. ٧٢٨، ٢٥ - ٢٦، ١٣٤، ١٨ - ١٩، ١٧٧، ١٧، ١٨٨، ٢١ - ٢٤، ٢٠٣ - ١٦ والفهرس؛.

(٢) ياقوت: المعجم، جـ٢، ص ٢٨٤ - ٢٨٨.

(٣) المقـريزى: De valle Born' (ed. p. Berlin: Hadharmaut Noskowiyz) سـنـة ١٨٦٦.

(٤) C.Niebuhr: Beschrebung von Arabien؛ ص ٢٨٣ ـ ٢٨٩.

(٥) H. V.Maltzan: Braunschweig Adolph von Wrede's in Hadhrumaut، ١٨٧٣.

(٦) K.Ritter: Erdkunde، جـ ١٢، ص ٢٦٨ ـ ٢٨٠، ص ٢٨٤ ـ ٢٩٢، ص ٦٠٩ ـ ٦٤٤.

(٧) F. Wuesrenfeld: Die Sufiten im Xi (XVii) Jahr. ص ١٤٢ و١٤٣ و١٤٤ و١٤٥ و١٤٧.

(٨) A.Sprenger: Die alte Geographie Arabiens، ص ٨٤ ـ ٨٥، ١٦١ ـ ١٦٧، ١٨٩ ـ ١٩٠، ١٩٥، ١٩٧، ٢١٦، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٧٣، ٣٠٥ ـ ٣٠٧.

(٩) الجـريدة الـعـربيـة الجـوائب (الأستانة) بتـاريخ ١٨ ربيع الأول عام ١٢٩٩ (= ٨ فـبـراير سـنة ١٨٩٢) وتشمل بحثاً عن حضرموت.

(١٠) M.J.de Goeje: Hadramawt فى Revue coloniale internationale: جـ ٢، (١٨٨٦)، ص ١٠١ ـ ١٢٤.

(١١) Van den Berg: Le Hadrmout et les colonies arabes dans l'Archipel Indien، بتاڤيا ١٨٨٦.

(١٢) Leo Hirsch: Reisen in Suedarabien. Mahraland und Hardamût، ليدن، ١٨٩٧.

(١٣) Th.Bent and Mrs.Th. Bent: South Arabia، لـنـدن ١٩٠٠، ص ٧٠ ـ ٢٢٦.

(١٤) W. H. Valentine: Modern Muhammadan Coins لندن ١٩١٠.

خورشيد [شليفر J. Schleifer].

+حضرموت: يطلق اسم حضرموت بأدق معانيـه على الوادى السحيق الذى يحاذى الساحل الجنوبى لجزيرة العرب على خط طول ٤٨ْ ـ ٥٠َ شرقـاً تقريباً. بين حائطين يرتفعان حتى يبلغا هضبة الجول التى تفـصل الوادى فى الجنوب عن السهل الساحلى الضيق، كما تفصله فى الشمال عن صـقع قاحل يندمج فى صحـراء الربع الخالى بجـزيرة العرب. ويسمى الطرف الشرقى من هذا الوادى الذى ينعطف شـرقـاً إلى البـحـر وادى مسيلة. وهو بصحيح العبارة ليس جزءاً من وادى حضـرموت. وعلى أيـة حال، فإن اسم حـضرموت بمـعناه الأعم كان

يطلق دائماً على مساحة أكبر تدخل فيها المناطق الشمالية والجنوبية من وادى حضرموت الأصلى إلى جانب منطقة غربية لم تكن تشمل النجود التى تزود وادى حضرموت بالمصادر الرئيسية للمياه فحسب، بل تضم أيضا عدداً من شبكات الصرف فيما وراء تلك النجود من الشمال الغربى، فى رملة السبأتين (بقعة خارجة من الصحراء الرملية معزولة عن الجزء الرئيسى من الربع الخالى) وتصب فى البحر ناحية الجنوب. أما الحد الشرقى لإقليم حضرموت فيمكن القول بأنه يقوم على خط طول ٤٧° شرقاً.

والرسم العبرى لاسم حضرموت، وهو حَظَرْمَوْت، مصاغ فى بعضه على الرسم العربى الفصيح، ولكنه متأثر دون شك باشتقاق شعبى يذهب إلى أن ثمة علاقة بين اسم حضرموت وفكرة «حضور الموت» (التى يرجح أيضا أنها قد أثرت إلى حد ما فى التركيب العربى الفصيح لهذا الاسم) وهجاؤه فى النقوش الحضرمية الأصليةح ض ر مت على نقيض هجائه فى السبئية حضر موت، ومنشأ هذا التشابه كله هو الجذر ض ر م (انظر كلمة ضِرَام العربية أى الحرارة المحرقة) التى زيدت بلاحقة مؤنثة - واو وتاء - وبسابقة مساوية لها (كما يقول C.D.Matthews) بالإضافة إلى أداة التعريف فى لهجات جنوب شرقى جزيرة العرب المستعملة حاليا، والتى تتراوح بين حرف الألف والهاء والحاء.

١ - العصر الجاهلى:

إن شواهد التاريخ القديم لهذه المنطقة غاية فى الندرة. وهناك سبب واحد محتمل هو عدم تعرض بعض المراكز الحضارية الرئيسية لهجرات سكانية مثل تلك الهجرات التى حدثت فى أقصى الغرب، ومن ثم تُرِكَتْ مراكز مثل مأرب وصرواح وتُمناَء وغيرها أطلالاً مهجورة، فزودتنا بمادة أثرية وافرة وكتابات منقوشة مفيدة. كما أن المركزين الرئيسين بوادى حضرموت وهما شبام وتريم، وإن كان قد مضى على تاسيسهما ما يزيد على ألف عام ويرجح أنهما لا يزالان بكامل هيئتهما، إلا أن مثل هذا الشاهد الأثرى الذى كان

قائما هناك، يحتمل أن الاحتلال المتوالى قد دمره، أو أنه دفن تحت المدن القائمة فى الوقت الحالى، بحيث لا يمكن استعادة الهيكل القديم له. ولربما انطبق هذا القول نفسه على أماكن أخرى فى وادى حضرموت. والمكان الوحيد الذى اكتشف فى المنطقة كلها على أساس علمى هو «مدهاب» الذى كان محلة قديمة فى الجانب المقابل لوادى عَمْد الذى يخرج من حُريضة الحديثة واكتشفه كاتون وثمبسون فيما بين عامى ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨./ وقد أجريت بعض التنقيبات على سطح الأرض فى شبوة قصبة حضرموت القديمة. ومن المواقع الهامة الأخرى التى سجلت السور الرائع فى ميفعت (على مسيرة ١٥كم شمالى المركز الإدارى الحالى فى ميفعت بسلطنة الواحدى)؛ كما يمكن اقتفاء أثر الخطة الأرضية لمحلة كبيرة عند الحوزة القديمة لبلدة كانة (غربى بير على الحديثة) المجاورة لقلعة مويت الجبلية (حصن الغراب الحديثة)، وهى سور منيع يقوم عند لبْنَة، وتعترض وادياً على مسيرة ٣٠كم تقريبا شمالى بير على الحديثة، كما تعترض بلدة ذات أسوار فى بَرْبَرة بوادى جِرْدان جنوبى شبوة. بيد أن هذه الأماكن كلها وإن كانت قد زودتنا بنقوش تاريخية قيمة إلا أنها لم تكتشف على الوجه الصحيح بعد. وتعد بعض المواقع المتناثرة التى تم اكتشافها، وأمدتنا بقليل من النقوش غير المتكاملة الأجزاء، كل مصادرنا الأولية عن حضرموت القديمة. ويجب ألا يفوتنا ذكر مكان المعبد الذى وصفه و.ف آلبرايت ـ W.F.Albright وهو يقوم عند منطقة خور رورى بساحل ظفار على مسيرة تقرب من ٥٠كم شرقى سلالة التى يبدو أنها كانت محلة حضرمية قدية.

أما مصادرنا الثانوية فتتمثل فى البيانات التى تدور حول المنطقة التى أسماها كتاب الإغريق واللاتين ختراموتيتاى *Chatramotitai* (استخرج هذه البيانات وأوجزها على نحو مفيد C.Conti-Rosini فى مؤلفه الموسوم *Chrestomathia arabia meridionalis epigraphica*، رومة سنة ١٩٣١)؛ كما ورد ذكر حضرموت فى نصوص من أقصى الغرب، سبئية الأصل.

وتعد الأخبار التاريخية لحضرموت القديمة مشكلة أصعب من مشكلة أخبار تلك المناطق القائمة أبعد من ذلك غرباً. وقد زودتنا كل من المصادر الأولية والثانوية بجملة أسماء لملوك حضرموت، ولكن ترتيب هذه الأسماء وفقا للأزمان التاريخية لم يتم على نحو مرض بعد. وغاية ما يمكن أن يقال فى الوقت الحالى هو أن أقدم النصوص الحضرمية ظهرت بعد ذلك بقليل فى النصوص السبئية الوافرة، وعلى ما يبدو أن مملكة حضرموت المستقلة قد انتهت فى أواخر القرن الثالث الميلادى تقريباً. وفى فترة لاحقة تلقب ملوك سبأ وذى ريدان بألقاب يزعمون فيها أن حضرموت جزء من ممتلكاتهم. وكان أول حاكم فعل ذلك هو شمريهرعش الذى تذكره المصادر الإسلامية باسم شَمْرَيَرْعَش (الطبرى، جـ١، ص ٩١٠). على أنه يظهر أن سكان المنطقة كانوا يضمون فى تاريخ أقدم من ذلك جيوباً سبئية، ونستنبط هذا الحكم من بعض النقوش المتناثرة المكتوبة باللهجة السبئية القديمة، ومن أن أحد ملوك سبأ (زعم Pirenne بأنه عاش حوالى سنة ٢٥٠ق.م.) قد فرض سلطانه على قبائل نجود حضرموت (*Corpus inscriptionum semiticarum*، جـ٤، ص ١٢٦).

واشتركت حضرموت أيام استقلالها فى صور مختلفة من الحروب والأحلاف مع الدول الأخرى بجنوب جزيرة العرب، ويوجد الشاهد الجوهرى عليها فى نصوص باللهجة السبئية. والحدثان الرئيسيان اللذان ورد ذكرهما فى نصوص أهل حضرموت هما تحصين لبنة لصد عادية قبيلة حمير (وتشير البحوث الجغرافية على أن هذا يدل دون شك على بطن من حمير كان يحتل الشريط الساحلى غربى المُكلاَّ. وهو الجزء الذى يستوطنونه الآن)، بالإضافة إلى تحصين قلعة مويت (حصن الغراب) فى فترة الاضطراب التى أعقبت موت ذى نواس فى مطلع القرن السادس الميلادى.

ويعد موقع قصبة حضرموت (كما يقول إراتوستنيس) عند شبوه موقعاً ممتازاً لقيامها بالجزء الشمالى الغربى من الأراضى الحضرمية بوادٍ صغير

يصب مياهه فى رملة سبأتين. ومن الواضح أن أهمية هذه القصبة ترجع إلى عوامل تجارية، ذلك أنها كانت مركزاً لتجارة البخور. وكان اللبان الذى تنتجه بلدة مَهْرَة شرقى حضرموت يسلم للقوافل التى تولت نقله عبر الساحل الغربى إلى جزيرة العرب، وإلى أسواق البحر المتوسط، وبلاد ما بين النهرين. ولربما أسهمت صناعات الملح فى المناطق المجاورة فى القيمة التجارية لقصبة حضرموت على حد قول فيلبى (*Sheba's daughters*، ص ٩١)، وهذه الصناعات هى اليوم المصدر الاقتصادى الرئيسى أو الوحيد للمنطقة.

ومما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعامل التجارى أهمية القصبة شبوة التى كانت مركزاً دينياً. ويدل وصف بليناس للوسائل التى كانت متبعة فى تبادل البخور فيها على أن هذا التبادل كانت تحكمه قيود دينية صارمة، وعلى أن شبوة ظلت حرماً مقدساً ومركزاً يقصده الحجاج حتى آخر عهدها بالحضارة العربية الجاهلية فى جنوب جزيرة العرب، ويشهد على ذلك رسم موجود هناك يرجع إلى القرن الخامس الميلادى، وله ارتباط بمذهب توحيد الرحمان. وفى فترة الشرْك المتقدمة، يبدو هيكل الآلهة الحضرمية المتعددة قريب الشبه بتلك الهياكل التى كانت قائمة فى المناطق الأخرى بجنوب جزيرة العرب، وكان يحكمها الثالوث الفلكى: القمر والشمس وكوكب الزهرة، إلا أن القمر المعبود فى حضرموت كان له اسم يميزه هو سن الذى اقتبس من الديانة البابلية، ويشار إليه عادة باسم (سن الإلم) ويظن بعض الباحثين أن عبارة سن الألم هى اسم المعبد الرئيسى لهذا المعبود.

وتتفق المصادر الإسلامية على أن حضرموت كانت الموطن الأصلى لقبيلة كِنْدة ولكن يجب أن نضع فى تقديرنا أن هذه القبيلة كانت من البدو الرحل، وأن سكان جنوب جزيرة العرب من البدو الرحل كانوا حتى بداية العصر المسيحى متميزين كل التميز من الناحية الثقافية عن المستوطنين الذين كانت ثقافتهم هى الثقافة التى تُعَدُّ الكتابات

المنقوشة شاهداً عليها، بالنسبة للفترات المتقدمة، ولا علاقة لها بثقافة البدو بوجه من الوجوه. وفى القرون القليلة السابقة على الإسلام وحسب بدأ يظهر الاندماج والاختلاط المتبادل بين ثقافة البدو الرحل وثقافة المستوطنين. ومن ثم نجد الكاتب الإسلامى المتقدم محمد ابن حبيب لا يزال يتحدث عن كِنْدة وحضرموت كما لو كانتا سلالتين مستقلتين (تمثل حضرموت الثقافة القديمة المستقرة) على الرغم من أن كلتا الثقافتين تستوطنان المنطقة الجغرافية الحضرمية.

ولغة النقوش الحضرمية الجاهلية شديدة الشبه بلغة النقوش السبئية والمعينية والقتبانية التى تستوى جميعاً فى أنها لهجات لغة واحدة (للنقوش المكتوبة بجنوب جزيرة العرب)، وفى أنها هى واللغتين المعينية والقتبانية مجموعة واحدة تستخدم حرفاً صغيراً فى السابقة الفعلية السببية، وفى اللواحق الضميرية مقابل حرف الهاء السبئى الذى يؤدى هذه الوظائف. ولكن ثمة استثناءات مميزة منها استخدامهما حرف الجر الهاء مرادفاً لكل من حرفى الجر إلى وعن (وفى السبئية والقتبانية حرف اللام، وفى المعينية حرف الكاف)؛ كما أن حرفا التاء والسين قد اندمجا حقاً فى صوت واحد هجاؤه هجاءٌ وسط بين الحرفين، وثمة اختلاف بين الصور المذكرة والمؤنثة اللاحقة الضميرية لا نجده فى اللهجتين الأخريين على الرغم من أنهما مترادفان فى اللهجة الساهورية الحديثة (انظر Beeston فى *Descriptive grammer of Epigraphic South Arabia* ٣٧: ٦).

المصادر:

(١) H.von Wissman and M.Hoefner: *Beitraege Zur historischen georaphie des vorislamischen suedarabien*، ڤيسبادن سنة ١٩٥٣.

(٢) J.. Pirenne: *Paléographie des inscriptions sudarabes*، بروكسل سنة ١٩٥٦.

(٣) H.st. J. B. Philb.: *Sebeba's daughters Appendix on insciptions by* A.F.L. Beeston، لندن سنة ١٩٣٩.

(٤) W.L.Brown and A.F.L. Beeston: *Sculptures and inscriptions from Shabwa*

فى مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، سنة ١٩٥٤، ص ٤٣ ـ ٦٢.

(٥) A.F.L. Beeston: *The so Called Harlots of Hadramaut* فى مجلة Oriens عدد ٥ (سنة ١٩٥٢)، ص ١٦ ـ ٢٢.

(٦) G.Caton. Thompson: *Tombs and Moon temple of Hreidha*، أكسفورد سنة ١٩٤٤.

(٧) W.F.Albright: *The Himyaritic Temple at Khor Rory* فى مجلة *Oriental-ia* السلسلة الجديدة، عدد ٢٢ سنة (١٩٥٣)، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٧.

(٨) H.von Wissmann: *Al-Barara* فى *Ghirdan*، مجلة *Le Muséon* السلسلة الجديدة، عدد ٧٥ (سنة ١٩٦٢)، ص ١٧٧ ـ ٢٠٩.

(٩) B.Doe: *Husn al-Gurá*b فى مجلة *Le Muséon* السلسلة الجديدة، العدد ٥٤ (سنة ١٩٦١)، ص ١٩١ ـ ١٩٨.

حسن شكرى [أ.ف. بيستون A.F.Beeston].

حضرة

كلمة يستعملها الصوفية على الاتساع فى معناها مرادفة لكلمة (حضور) أى المثول فى حضرة الله.

والمقابل لهذا الاصطلاح هو كلمة «غيبة» أى الغيبة عن كل ما ليس الله. ويرجع بصفة خاصة إلى نيكلسون (Nicholson: كشف المحجوب، ص ٢٤٨ وما بعدها) لمعرفة هل حال الحضرة أفضل فى العلاقة بالله أم حال «الغيبة»، وما هو الأكمل من هذين الحالين.

وابن عربى وهو بسبيل وضع مذهبه القائم على وحدة الوجود، يستعمل كلمة «حضرة» فى معنى أكثر اتساعاً، وذلك حين يتحدث عن الحضرات الخمس الإلهية. ويريد بذلك درجات أو مراتب الوجود أو الموجودات فى سلسلة الوجود حسب المذهب الأفلاطونى الجديد.

ونجد عرضاً قصيراً لهذه الحضرات فى التعريفات للجرجانى (ص ٦، طبعة القاهرة ١٣٢١هـ) الذى ترجمه هورتن Horten فى *Theologie des Islam* (ص ٢٩٤ وما بعدها) وهو يورد فى هذا الموضع كما يورد فى صفحة ١٥١ استعمالات أخرى لهذا المصطلح أقل شيوعاً (انظر أيضاً Massignon: كتاب

الطواسين، ص ١٨٣ وما جاء فيه من إشارة إلى فصوص الحكم لابن عربى Hughes: *Dict. of Islam*، ص ١٦٩) ومن ثم عرف المسلمون المذهب الأفلاطونى فى الفيض الديناميكى [أى فيض كل موجود عن الموجود الأكمل منه الذى يسبقه مباشرة فى سلسلة الوجود] بمذهب الحضرات (ابن خلدون المقدمة، طبعة كاترمير، جـ٣، ص ٦٩؛ طبعه ده سلان، ٣، ص ١٠٠).

ويطلق الدراويش على الحفلات الدينية التى يحيونها بانتظام كل يوم من أيام الجمعة اسم الحضرات. أما فيما يختص باستعمال كلمة حضرة على أنها تعبير يدل على التشريف والإجلال (فى التوجه لله والأولياء والأنبياء وأى شخص مثقف) فيرجع إلى معاجم اللغة. أما استعمال حضرة (حضرة، وبالتركية حضرت) لقباً يدل على الاحترام فانظر حسن الباشا: الألقاب الإسلامية، طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٧، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٤ .

محمد يوسف موسى [ماكدونالد D.B.Macdonald].

حضور

(حضور بنى شعيب) جبل فى جنوب بلاد العرب من جبال السراة من سلسلة جبال ألهان إلى الغرب من صنعاء بين وادى سهام ووادى سُرْدود قرب سلسلة جبال حرّان، وكان يفصله عنها فى زمن الهمدانى بلد الأخروج (الآن حَيمْة) وكان يسكنها الصيلحيون وهم بطن من الهمدانيين؛ وحضور نسبة إلى حضور بن على بن مالك جد من جدود النبى شعيب بن مَهْدَمَ [عليه السلام] الذى ورد ذكره فى القرآن (انظر سورة الأعراف، الآية ٨٥ وما بعدها؛ وسورة هود، الآية ٨٧ وما بعدها) بعثه الله إلى قومه على جبل حضور يهديهم ويحذرهم فقتلوه.

ويبلغ ارتفاع الجبل نحو ٩٤٠٠ قدم، وفى رواية عربية أن حضور شعيب كان أعلى الجبال الثلاثة (والجبلان الآخران هما جبل شهارة بفتح الشين أو ضمها وكنَن فى خولان) فلم تبلغه الأمواج فى أثناء الطوفان؛ وأعلى رؤوس حضور هو جبل قاهر ويسمى أيضاً جبل بيت

خولان وعليه قبر النبى شعيب [عليه السلام] المشهور (وفيه مسجد) ويزوره الناس دائماً (وخاصة صغار النساء ممن يسعين إليه للتداوى من العقم): وتقام فيه أعياد عظيمة فى اليوم الأخير من رمضان ويوم عرفات، ويرى الواقف فى شرفة المسجد منظراً رائعاً لليمن جميعاً، وعلى بعد ٧٠٠ ياردة إلى الغرب من الشمال الغربى من جبل قاهر جبل عزّان وإلى جنوبه جبال ضبَحَ ومنصورة وضَبْيان (وفيه القرية التى تحمل نفس الاسم وأطلال قديمة) ويقوم جَبْل زاعْلَة إلى جنوبى القاهر. وإلى شرق حضور قاعة سَهْمان هى وقرى متنة (Moettene فى نيبور) وقد سمّاها الترك خان سنان (وتعلو عن البحر ٨٠٠ قدم وفيها «سمسره» أى ملجأ يقال إن سنان باشا بناه، وهو مفتوح الأبواب لكل رحالة ينزل فيه من غير أن يدفع فى ذلك أجراً) وسهمان (وتسمى أيضاً مرِّيح) وبيت مَهْدَم وبيت رُدَم وداعر ومَسْيب بكسر السين أو فتحها وبيت قاهن وهى الآن من أعمال البلاد المسماة ببلاد البستان.

ونذكر من الأماكن الأخرى فى حضور ما يأتى: القرية وركب بسكون الكاف أو فتحها (شمالى القرية) وجَعْلَك (شمال غربى حضور) وقرية سادة (أو هجرة) ظهار أوضهار فى الجنوب، وتتخلل هذه الجبال عدة أودية (منها وادى داؤد ووادى جازل، وكثيراً ما ورد ذكر وادى جازل فى نقوش جنوب بلاد العرب) وتصب هذه الأودية فى وديان هذه السلسلة من الجبال كروم طيبة وأشجار فاكهة شتى، ويزرع من الحبوب وخاصة فى الأجزاء العميقة من حضور الأذرة والشعيرة والبّر (وهو نوع من أنواع القمح أو الحنطة).

وتمطر السماء جليداً كل شتاء تقريباً على حضور شعيب، ويظل الجليد أياماً، ويبلغ ارتفاعه بضعة أقدام حتى يتعذر على الأهالى مغادرة بيوتهم.

وكان مخلاف حضور يشمل زمن الهمدانى فيما يشمل نواحى المعلل [كذلك فى موللر: الجزيرة، وقد جاءت فى عدة فقرات من هذا الكتاب، وهو يقول إنها عين «ولّعم» الواردة فى نقوش بلاد العرب الجنوبية وذلك بدلا

من جعلل الواردة فى جلازر وتشمل واضع وحقل سهمان والمعلل نفسها (الجملل) ومأذن (وتشمل «جنّتى اليمن» وضهر وضلع وريعان أو ررعان) وشمّ (قسمها الأسفل) ضخ وصابح والأغيوم وبَرَيْشٌ ومسيّب والصجيد وكان شهد حضور الجامد مشهوراً فى بلاد العرب حتى أن أمرؤ القيس ذكره فى قصيدة من قصائده؛ وقد ذكر الهمدانى أن أهل حضور كانوا يتكلمون عربية قبيحة فيها لكنة (هى اللغة الحميرية).

ويختلف حضور بنى أزد المسمى حضور الشيخ عن حضور شعيب، وحضور الشيخ هو أكبر جبال مجموعة المصانع (المصانعة) من سلسلة جبال السراة، ويبلغ ارتفاعه نحو ٩٥٠٠ قدم.

وقد زار المستكشف إدوارد جلازر فى العصر الحديث حضور شعيب وحضور بنى أزد وجابهما مستكشفاً.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، جـ٢، ص ٢٨٩؛ جـ٣، ص ٧٣، ٢٠٢؛ جـ٤، ص ٤٣٧.

(٢) همدانى: الجزيرة؛ ص ٦٨ س ١٦ و٢٠ و٢٢، ص ٧٢ س ١، و٧ ـ٨، ص ٨٢ س١ و٤ ـ٥، ص ١٠٦ س٩ ـ ٢٣، ص١٠٧ س١٠ ـ ١١ و١٥ ـ ١٦، ص ١٠٩ س٨، ص ١٢٥ س١٢ و٢٤ و٢٥، ص ١٢٦ س٤ و١٤ ص١٣٥ س ١٠،ص ١٩٣ س٦، ص ١٩٨س ٢١ ـ ٢٤؛

(٣) K.Niebuhr: *Beschreibung Von Arabien* كوبنهاغن، ١٧٧٢، ص ٢٣٣.

(٤) K. Ritter: *Erdkunde*؛ جـ١٢، ص٧٢١.

(٥) E. Glaser: *Von Hodeida nach San's* فى *Petermann's Mitteilungen*، جـ٢٣، ١٨٨٦، ص ٤٢ ـ ٤٥، واللوحة رقم ١.

خورشيد [شليفر J. Schleifer].

حطين

أو حطين، وفى التلمود كفر حطيّة قرية فوق بحيرة طبرية وإلى الغرب منها، فى سهل خصيب يقوم فى حده الجنوبى قرن جبلى وعر من حجر الجير. وفى كل من الطرف الغربى والشرقى للقرن قنة أكثر منه ارتفاعاً تعرف بقرون حطين. وثمت رواية عرفت فى القرن الثانى عشر،وإن كان

أصلها غير ثابت، تقول إن قبر النبى شعيب [عليه السلام] فى هذه القرية. وتقع القبة التى أعيد بناؤها حديثاً والتى يزورها الدروز كل عام فوق مرتفع فى واد صخرى عند القنة الغربية، وقد نشبت فى الهضبة الحزون التى إلى الجنوب الشرقى من القرن الصخرى وقعة شتتت شمل الصليبيين، ذلك أن صلاح الدين انتصر فى هذا الموضع انتصاراً كبيرًا على النصارى فى الخامس من يوليه سنة ١١٨٧. وتفصيل الأمر أن جيوش الفرنجة برح بهم الحر والظمأ ثم قتل بعضهم وفر البعض الآخر وارتدت بقيتهم إلى القنة الشرقية حيث كان صلاح الدين قد طوح بعدد كبير منهم على سفحها الجنوبى الوعر. وأراد هذا السلطان المظفر أن يخلد ذكر ذلك الانتصار فبنى على القنة قبة عرفت بقبة النصر.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، طبعة فستنفلد جـ٢، ص ٢٩١ وما بعدها.

(٢) الدمشقى: *Cosmographie* طبعة ليدن، ص ٢١، ٢٢.

(٣) R.Hartmann: *Halil al Zahiri* ص ٤٨.

(٤) Guy Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ٤٥٠ وما بعدها.

(٥) ابن الأثير: التاريخ، طبعة تورنبرغ، جـ١١، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥.

(٦) Wilken: *Geschichte der Kreuz-zuege* جـ٣، ص ٢، ٢٧٥ وما بعدها.

(٧) Robinson: *Palestine* جـ ٢، ص ٣٨٧، جـ٣، ص ٣٤١، ٣٤٢.

(٨) Guérin: *Galillé*، جـ١، ص ١٩٣.

(٩) Frei: *Zeitschr. d. Deutsch pal- Vereins* جـ٩، ص ١٤٢ وما بعدها.

خورشيد [بول Fr. Buhl].

الحطيئة

لقب أطلق فى الأصل تحقيراً للشاعر العربى جرول بن أوس، وهو من المخضرمين وكان فى نسبه ضعة فبعثه ذلك على أن يصل حبله بقبيلة عبس حيناً وبقبيلة ذُهل حيناً آخر. وقد بكرت الروايات الأدبية التاريخ الذى بدأ فيه يقرض الشعر إلى حد لا يقبله العقل.

وأغلب الظن أنه كان معاصراً لعروة ابن الورد أحدث منه سناً. ودخل

الحطيئة فى الإسلام، ولكن عقيدته الدينية لم تكن متمكنه من نفسه، فقد شارك فى حروب الردة أيام أبى بكر. وكانت سيرته مشينة فى نظر الذين وصفوه. وأهم خصيصتين فى حياته الأدبية هما شدة بخله وتهالكه على بيع شعره بأبخس الاثمان. وتنقل الحطيئة بين قبائل العرب يتغنى بشعره متكسباً يكيل المديح لأى سرى من سراة مكة، وينذر بالهجاء الذين لا يجزلون له العطاء منهم. وسجن فى عهد عمر لهجائه الزبرقان بن بدر، ولسنا نعرف على التحقيق تاريخ وفاته. فالروايات العربية تذهب إلى أنه أدرك عهد معاوية ابن أبى سفيان بل إن أبا الفدا (تاريخ، جـ١، ص ٣٧٥) يجعل وفاته عام ٦٩هـ (٦٦٨م) وهو أمر يصعب تصديقه. وأرجح الأقوال أنه توفى قرابة عام ٣٠ هـ (٦٥٠م، بروكلمان جـ١، ص ٤١).

ويقدر الأدب موهبته الشعرية وخاصة فى فنى المديح والهجاء. ويعده الشعراء المتأخرون من فحول السلف (*Zeitschr. Seutsch. Mrgenl. Ges.* جـ ٤٦ ص ٤١؛ الكميت: طبعة هورڤيتنز-Horovitz رقم ٤، جـ ٢، بهاء الدين زهير طبعة پالمر Palmer ص ٢١٧، ٣) ونشط اللغويون فى القرنين الثانى والثالث الهجريين إلى جمع أشعاره، وكان قد أفسدها الحشو منذ أمد طويل وخاصة على يد حَمّاد الرواية. ولديوان الحطيئة نسختان، بقيت منهما بنصها الكامل النسخة التى تسامح فيها أبو عمرو الشيبانى وابن العربى فضمناها أشعاراً يشك فى نسبتها إليه. أما النسخة الثانية، نسخة أبى حاكم السجستانى، فلم تبق منها إلا قطع متفرقة. وكان أبو حاكم أدق من الشيبانى وابن العربى فحرص فيها على رفض الأشعار المشكوك فى نسبتها إليه. أما المخطوطات الباقية من هذا الديوان والطبعات المعتمدة عليها فمنقولة جميعا من النسخة الأولى. وقد نشر كاتب هذه المادة ديوان الحطيئة وقدم له وعلق عليه بشروح (فى الجزء ٤٦، ٤٧ من *Zeitlschsr. d. Deutsch. Morgenl Gesellsch.* وأعيد طبعه فى ليپسك ١٨٩٣) ونشره بعدئذ أحمد الشنقيطى وضمنه شرح السكرى وحواشى كولدتسيهر (القاهرة: مطبعة التقدم) ويضاف إلى المخطوطات المذكورة فى الطبعة الأولى

(بشرح السكرى) مخطوط فى إستانبول بمكتبة الفاتح تحت رقم ٣٨٢١ ومنها نسخة فى كمبردج (انظر E.G.Browne الثبت رقم ٣٨٤، وجزء منه فى فهرس عاطف أفندى تحت رقم ٢٧٧٧ فى قول ريشر Rescher)

وقد ورد ذكر ناس يلقبون بالحطيئة فى العهود المتأخرة، فقد ذكر السبكى (طبقات الشافعية جـ٤، ص ٢٣٤) رجلا اسمه أبو العباس بن الحطيئة وآخر اسمه أحمد بن الحطيئة (المصدر السابق ص ٢٧٩) وكلاهما عاش فى القرن السادس الهجرى.

يونس [كولدتسيهر I. Goldziher].

حفاش

جبل شاهق فى جنوب بلاد العرب من جبال المصانع من خط السراة، على وادى سردد قرب حراز؛ وكثيرا ما ذكره الهمدانى فى كتابه (صفة جزيرة العرب) هو والجبل الكبير المجاور له ملحان (نسبة إلى ملحان بن عوف بن مالك الحميرى) واسمه الحقيقى جبل ريشان. ويقول الهمدانى أنه كان فيه ما لايقل عن تسع وتسعين عينا، وإنه كان فى رأس جبل ملحان؛ مسجد شاهر، وشاهر قرن فى رأس جبل ملحان ويقول الهمدانى أيضاً أن العامة كانوا يعتقدون بوجود كنز على مقربة من ملحان، وكان كثير من العرب يهمون به فيحول بينهم وبينه تنين مثل الجبل العظيم فلا يجدون إليه سبيلا؛ وكانت حفاش فى عهد نيبور ناحية قائمة برأسها يتبعها أيضاً جبل ملحان؛ ويذكر نيبور من الأماكن التى لها بعض الأهمية فى حفاش سفكين وهى مدينة صغيرة مسورة ـ وكانت مقر الدولة، وقريتى بيت النشيلى وبيت الشمّة.

المصادر:

(١) الهمدانى: صفة جزيرة العرب؛ ص ٦٨، س٢٥ ـ ٢٦، ص ٣٢، س٩، ص٧٩ س١١ ـ ١٩، ص ١١٣، س٢ ـ ٣، ص ١٢٥ س٨، ص ١٢٦ س١، ٥، ١٤ و١٧، ص ١٩٠ س ٢٢ و٢٣.

(٢) K.Neibuhr: *Beschreibung von Arabien*، ص ٢٤٩.

(٢) *Pertermanns* Mitteilungen؛ جـ٣٢ (١٨٨٦) اللوح الأول.

خورشيد [شليفر J.Schleifer]

حفص بن سليمان

«حفص بن سليمان» بن المغيرة، أبو عمر ابن أبى داود الأسدى الكوفى الفاخرى البزّار: راوى قراءة عاصم . ولد حوالى سنة ٩٠هـ (٧٠٩م) وأصبح يتاجر فى البزّ ومن ثم لقبه. وإنما ترجع شهرته إلى المعرفة التى اكتسبها من قراءة شيخ الكوفة، ذلك أنه كان زوج ابنته. فلما توفى عاصم وشيدت بغداد أقام فيها حيث تتلمذ عليه الكثيرون، ثم شخص إلى مكة ينشر قراءة حميه فيها. وكان شُعْبَةَ بن عيّاش المتوفى سنة ١٩٤هـ (٨٠٩م) معنياً أيضاً بنشر قراءة عاصم، ولكن حفصاً أوثق منه رواية، وكان نهجه الذى انتقل بفضل جهوده هو الذى اتخذ فى تقرير نص القرآن الذى نشر فى القاهرة سنة ١٣٤٢هـ (١٩٢٣م) برعاية الملك فؤاد، وهو االذى يحوز الاعتراف ويعد النسخة الحديثة المعتمدة. وقد نَوَّهَ بهذا بلا شير (.R Blachére : *Introduction au Coran* ، باريس ١٩٤٧، ص ١٣٤ ـ ١٣٥)، وهو يقول أيضاً أن الجماعة الإسلامية سوف لا تعترف فى المستقبل إلا بقراءة عاصم برواية حفص ويلاحظ ابن الجزرى أن ابن عياش يختلف عن حفص فى ٥٢٠ موضعاً، بيد أن حفصاً يسلم بقراءة عاصم كلها، إلا كلمة وردت فى الآية ٥٣ من سورة الروم فهو يقرأ الكلمة ضُعْف، فى حين يقرأها شيخه ضَعْف (وهذا هو النطق الذى أخذ به مصحف القاهرة).

وتوفى حفص سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م).

المصادر:

(١) الفهرست، ص ٢٩، ٣٢.

(٢) ابن الجزرى، القرّاء، جـ١، ص٢٥٤.

(٣)الدانى: التيسير، ص٦ وفى مواضع أخرى.

(٤) عبد الغنى النابلسى: صرف العنان إلى قراءة حفص بن سليمان، نشره، خليفة فى مجلة المشرق، سنة ١٩٦١، ص ٣٤٢ ـ ٣٦٤ ـ ٥٤٠ ـ ٥٦٩ (أرجوزة فى ٥٢٠ بيتاً مع شروح).

(٥) ابن حجر: تهذيب التهذيب، هذه المادة.

(٦) الذهبى: ميزان الاعتدال، هذه المادة.

(٧) ياقوت: معجم الأدباء، جـ١٠، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٨) Nœldeke : *Gesshichte des Qoran* جـ٣، الجداول.

خورشيد [هيئة التحرير]

حفص، بنو

أسرة من البربر فى شمالى إفريقية حكمت «إفريقية» نيفاً وثلاثة قرون (٦٢٦ ـ ٩٨١هـ = ١٢٢٨ ـ ١٥٧٤م)، وقد نسبت هذه الأسرة إلى الشيخ أبى حفص عمر رأس الهنتاتة ومن أوائل مريدى ابن تومرت، وأحد ضباط عبد المؤمن المخلصين وقد بلغ من تعظيم الناس لقدرهم أنهم، كما يقول ابن خلدون قد تناوبوا الحكم على الأندلس والمغرب وإفريقية هم وأولاد عبد المؤمن ومن ثم أقام الخليفة الناصر فى سنة ٦٠٣هـ (١٢٠٧م) أبا محمد بن أبى حفص حاكماً على إفريقية، فانتصر انتصارات عظيمة على ابن غانية واحتفظ بسلطانه إلى أن توفى سنة ٦١٨هـ ـ ١٢٢١ / ١٢٢٢م)، فاستخلف رؤساء الموحدين فى تونس ابنه أبا زيد، ولكنه استخلف مرة أخرى كما أقام الخليفة العادل ولدين آخرين من أولاده هما أبو محمد عبد الله وأبو زكريا، فأقام الأول على إفريقية والثانى على قابس، وبقى الحفصيون تحت سلطان الموحدين إلى ذلك الحين، ولكن أبا زكريا خرج على طاعتهم وأقام أسرة مستقلة بأمر نفسها، وقد عينه المأمون حاكماً على إفريقية بدلا من أخيه الذى رفض أن يعترف بهذا الخليفة، وأقام فى تونس سنة ١٢٢٨م، ولكنه سرعان ما تذرع بقسوة الخليفة وبدعه الخارجة على الدين فحذف اسمه من الخطبة ولقب نفسه بالأمير، ثم جعل الخطبة باسمه آخر الأمر وذلك عام ٦٣٤هـ (١٢٣٦ ـ ١٢٣٧م) وأنفذ عدة حملات ناجحة استولى بها على قسنطينة وبجاية والجزائر كما قسا فى معاقبة الهوارة الذين انتقضوا عليه

واستولى على تلمسان سنة ٦٣٩هـ (١٢٤٢م) وأجبر يغمراسن على دفع الجزية له، ودان المرينيون وأهل مكناسة أيضاً بالولاء لأمير تونس فامتد ملكه من طرابلس إلى سبتة وطنجة، ومن البحر المتوسط إلى الزاب وسجلماسة، وهدد النصارى مدن بلنسية ومرسية وإشبيلية وشريش وجزيرة طريف فاستنجد أهل هذه المدن به ودانوا لحكمه ثم مات فى مدينة بونة سنة ٦٤٧هـ (١٢٤٩م) وكان بحق أقوى حاكم فى إفريقية المسلمة.

ولم يكن عصر ابنه وخليفته أبى عبد الله المستنصر بالله (٦٤٧ - ٦٧٥ = ١٢٤٩ - ١٢٧٧م) أقل من عصر أبيه ازدهاراً، فما كاد يخرج ظافراً من تلك الفتنة التى أثارها عليه بن عمه اللحيانى بواسطة عرب رياح والدواودة وغيرهم حتى اتجه إلى التمكين للحفصين فى المغرب الأوسط فنجح فى ذلك كما نجح أيضاً فى القضاء على الحملة التى وجهها على تونس القديس لويس وشارل صاحب أنجو، وذاعت شهرته فى الآفاق واجتمع فى بلاطه رسل المرينيين وسفراء ملك كانم وأمراء المسيحيين الذين لجأوا إليه وساهموا مع زعماء المسلمين فى الحملات التى وجهوها على بلاد المغرب. ولم يقنع المستنصر بلقب الأمير الذى قنع به أبو زكريا فلقب نفسه (بالخليفة و أمير المؤمنين) ونجح فى الحصول على وثيقة من شريف أشراف مكة تجعله وريثاً للخلفاء العباسيين بعد أن قضى التتار على ملك هؤلاء واستولوا على بغداد.

ولقد حقق قيام إمبراطورية الحفصيين لإفريقية تقدماً عظيما فجعل تونس لا مقر الحكم فحسب بل المركز السياسى والثقافى للقطر بأسره أيضاً (انظر مادة تونس) وشيد الحاكمان الأولان لهذه الأسرة أبنية عدة (قصوراً ومساجد وزوايا ومكتبات وقناطر معلقة) واجتذبا إلى البلاد الشعراء والعلماء من جميع بقاع العالم الإسلامى لاسيما الأندلس، وكانت العلاقات الودية بينهما وبين المسيحيين حافزاً على رواج التجارة بين أوربا وإفريقية، فعقدت معاهدات مع فردريك

الثـــانى ملك صـــقليـــة (١٢٣١) ومع مارسـيليا وبيـزة (١٢٣٤) والبندقـية، وجددت هذه المعاهدات جمـيعاً فى عهد المستنصر.

وأعقـبت هذه الفـترة المزدهرة فـترة ساد فـيها الاضطراب والاخـتلال. ذلك أن الواثق خلف المسـتنصـر فى الحكم، على أنه عـزل على يد عـمه أبى إسـحق عـــام ٦٧٨هـ (١٢٧٩م). بـيــد أن بن عمارة اغـتصب ملك أبى إسحق وطرده من قـصبـة بلاده ثم قـتله بالقـرب من بجاية سنة ٦٨٢هـ (١٢٩٣)، وسرعان ما انقسمت إمبـراطورية الحفصيين إلى مملكتيـن: مملكة تونس وقد حكمـها أبو حـفص، ومملكة بـجـاية وحكمـهـا أبو زكريا (٦٨٣ = ١٢٨٤م)، وشبت حرب ضروس اشتـبكت فيها القبـائل العربية فى إفـريقية والمـغرب الأوسط وقبـائل عـبـد الـواد التلمـسـانـيين ودامت هذه الحرب ثلاثة وعشرين عـاما ثم استتب السلام وعـقد صلح بـين أبى عصـيدة محمد بن الواثق ملك تونس وأبى البقاء سلـطان بجـــاية قـــضى بـأن تؤول الإمبراطورية بأسرهـا إلى أحدهما بعد وفاة الآخر. وهكذا استطاع أبو البقاء أن يعيد للإمـبراطورية الحفصيـة وحدتها ولكن إلى حين، ذلك أن الأمير الحفصى أبا زكريا اللحيـانى استولى على تونس عام ١٣١١ وقـتل أبا البقـاء بينمـا قام مغتصب آخر يدعى أبا يحيا فأقام نفسه حاكما على بجاية. على أن أبا يحيا نجح عـام ٧١٨هـ (١٣١٨) فى حـكم تونس ووحد إفـريقيـة والمغرب الأوسط تحت سلطانـه. ومع ذلك فـقـد ظل مـــركـزه مـزعـزعاً مـحـفـوفـاً بالمكاره. ذلك أنه اضطر إلى قـتال الكعـوب وغيـرها من قبـائل سليـمانى التى تحـالفت مع بنى عـبد الواد وقـتـال أبى ضـربه سلطان تونس السـابق وطُرد أبو يـحـيـا من عاصمة ملكه فى أربع مناسبات، وتغلب أخـيـراً على أعـدائه بمعـاونة المرينيـين الذين عقـد معهم حلفاً وثيـقاً. وتزوجت أميـرة من بنى حفص بأبى الحـسن بن سعد سلطان فـاس ونجح أبو يحيا فى أواخـــر حكمـــه فـــى إعـــادة الأمن إلى إفريقية وفى إخـضاع مدن الجريد التى انتـهزت فـرصة الـفوضى التى كـانت سـائدة فـجعـلت من أنفـسهـا إمـارات مـسـتـقلة. وقـد خـرجـت طرابلس من

قبضته إلا أنه نجح على الأقل فى استعادة جربة التى كان المسيحيون قد استولوا عليها فى نهاية القرن السابق.

وعادت الفوضى إلى إفريقية مرة أخرى عند وفاة أبى يحيا عام ٧٤٧هـ (١٣٤٦م) فاغتصب أبو حفص السلطان من الوريث الشرعى أبى العباس بعد أن ذبح أمراء بنى حفص. ولقد أثار هذا العمل المرينيين ودفعهم إلى التدخل، فتقدم السلطان الحسن إلى إفريقية واحتل قسنطينة وبجاية ودخل تونس التى هجرها أبو حفص عام ٧٤٨هـ (١٤٣٧م) ولكنه هزم فى السنة التالية بالقرب من القيروان على يد بعض العرب الثائرين واستدعى إلى وطنه بسبب الثورة التى قام بها ابنه أبو عنان، وبذلك لم يستطع هذا السلطان المرينى أن يحتفظ بفتوحاته. ولقد استطاع من بقى من أمراء بنى حفص أن يؤسسوا ملكهم من جديد فى بجاية وبونة وقسنطينة، بل نجح أحدهم وهو الفضل فى دخول تونس ثانية، ولكنه وقع فريسة لمؤامرة دبرها له وزيره ابن تافراجين، واستطاع المرينيون أن يغزوا مملكة الحفصيين من جديد، إذ نجح أبو عنان فى الاستيلاء على بجاية فى سنة ١٣٥٣ وعلى قسنطينة وبونة وتونس فى سنة ١٤٥٧م (٧٥٨هـ)، ولكنه عندما حاول أن يكبح جماح العرب الذين لم يروا فى هذه الحروب إلا وسيلة للتخريب والسلب تخلى عنه جيشه مما اضطره إلى ترك إفريقية. وانتهز أبو إسحق الثانى أحد أمراء بنى حفص هذه الفرصة فدخل تونس ثانية.

ومع ذلك فقد ظلت مملكة الحفصيين فى حالة يرثى لها، وانتشرت الفوضى فى كل ربوعها وحكمها ثلاثة أمراء فى وقت واحد هم: أبو إسحق الثانى فى تونس وأبو عبد الله فى بجاية، وأبو العباس فى قسنطينة ثم انتهى الأمر بأن أصبح أبو العباس هو الحاكم الوحيد عام ٨٧٠هـ (١٣٦٨ ـ ١٣٦٩م). وقد حاول فى مدة حكمه أن يعيد الأمن والنظام إلى البلاد فكبح جماح العرب وأرغم مشايخ الجريد وقفصة وقابس على الخضوع له. واستمرت سلطة الحفصيين التى

استعادوها قائمة طوال عهد ابنه فارس عــزيـز (٧٩٦ ـ ٨٣٧هـ = ١٣٩٣ ـ ١٤٣٤م) الذى حافظ على توازن القوى فى المغـرب، واستطاع بذلك أن يتـدخل فى شئـون تلمسان فظاهر أولا أبا عـبد الله المطالب بالعـرش على السلطان عـبد الملك ثم انقلب إلى تـعضـيـد عبـد الملك نفسه، واستولى على تلمسان بعد وفاة هذا الملك ووضـع على عرشهـا أميراً من بنى زيان اعــتـرف بـسـيــادة تونس (١٤٣١م). وقد أحـيا أبو العـباس سنن أجــداده فى الـعناية بالأدب والـفنون. ويذكـر القيـروانى بيـاناً طويلاً بشــتى المبانى التى أقـيمت برعـايته كالمسـاجد والزوايـا والمدارس والمـكتـــبـــات والمستشفيات. وقد كان خلفاؤه أبو عمر عـثـمـان (٨٣٤ ـ ٨٩٣هـ = ١٤٣٤ ـ ١٤٨٨م) وأبو زكـريا يـحـيـا (٨٩٣ ـ ٨٩٩هـ = ١٤٨٨ ـ ١٤٩٤م) وأبو عـبد الله محـمد (٨٩٩ ـ ٩٣٢هـ = ١٤٩٤ ـ ١٥٢٦م) حـمـاة للأدب والـفن، ولكن كــانت تعــوزهم الـقــوة مما أدى إلى انحلال سلطان الحفصيين من جديد فما حلت نهاية القـرن الخامس عشـر حتى كـانت قــسنطينة وبجـايـة وبونة قـد استعـادت استقلالهـا، وجعلت طرابلس وقـابس ومـدن الجـريد مـن نفسيهـا جمـهوريات. ولم تخلص قبـائل العرب فى الداخل لسلاطين تونس.

وكانت سـياسة الحكـام الحفصـيين نحو المسيحيين فى هذه الفترة كسياسة أســلافهم، إذ جـددت فى القـرن الرابع عشر المعاهدات التجارية التى عقدت فى القـرن الثـالث عشـر مع جنوه وبيـزه، وأبرمت مـعاهـدات جديدة مع أراغـون ومـيـورقـة ومـنتـپليـيـه والبـندقـيـة وفلورنســة. وقد كـان فى تونس وبونة وبجاية وصفـاقس وجربة فنادق يخزن فيها التجار المسـيحيون بضائعهم. على أنه كـان من الصـعب الإبقـاء على هذه الصداقة نظراً لما قام به المسـيحيون من الأعـمـال العدائـية باحـتـلالهم جـربة وهجـومهـم على المهديـة.. وغيـر ذلك، واشــتـداد الـقـرصنـة على الســاحل الإفريقى منذ أواخر القرن الرابع عشر، وقد كانت موانى مملكة الحفصيين ملجأ هؤلاء القـرصان مما جـعلها مـعرضــة لغـزوات الأسـبـانيـين الذين فكروا فى تثـبيت أقـدامهم فـى النقط الهامـة على

الساحل الإفريقى انتقاماً من هؤلاء القرصان. على أن الأتراك سبقوهم إلى هذه الفكرة. ففى سنة ١٥٣٤ استولى خير الدين على تونس عندما استنجد به الأمير الحفصى الذى نجا من المذبحة التى أنزلها بإخوته مولاى حسن خليفة أبى عبد الله محمد، وفى سنة ١٥٣٥ استولى شارل الخامس على تونس واستطاع مولاى حسن بمعاونته أن يسترد مملكته على أن يدفع الجزية لأسبانيا. وفضلا عن هذا فقد كان عاجزاً عن الاحتفاظ بمركزه فى عاصمته لو لم تعاونه الحامية الاسبانية بالقلعة. وقد خرجت بلاد تونس من قبضته إذا استثنينا شقة ضيقة من الأرض بين تونس وبنزرت. ثم عزله عن العرش آخر الأمر أخوه أحمد سلطان (١٥٤٢م) بعد أن سمل عينية. وقبض هذا الحاكم على زمام السلطة حتى سنة ١٥٦٩ عندما استولى على تونس اولوج على ليمنع الأسبانيين من استعمال المدينة قاعدة أعمالهم الحربية الموجهة على الأتراك. وقد استطاع الحفصيون أن يستعيدوا عرشهم لآخر مرة فى سنة ١٥٧٣ بفضل الحملة الظافرة التى قام بها دون جوان النمسوى، ولكن سنان باشا استولى فى السنة التالية على تونس والقلعة (٩٨١هـ = ١٥٧٤م) وأخذ مولاى محمد آخر أمراء الحفصيين أسيراً إلى الآستانة فمكن الأتراك لأنفسهم فى بلاد تونس تمكيناً.

المصادر:

(١) ابن خلدون: البربر، ترجمة de Slane : الجزءان الثانى والثالث.

(٢) الزركشى: تأريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تونس ١٢٨٩هـ الترجمة الفرنسية بقلم Fagnan : *Chronique des Almohades et des Hafcides* قسنطينة عام ١٨٩٥.

(٣) القيروانى (ابن أبى دينار): المؤنس فى أخبار إفريقية وتونس، تونس ١٢٨٣، الترجمة الفرنسية بقلم Pellissier et Rémusat : *Exploration scientifque de l'Algérie sciences historiques et geographiques* جـ٧، باريس ١٨٤٥.

(٤) التيجانى: الرحلة.. ترجمة فرنسية بقلم A. Russeau فى *Journal Asiatique* ١٨٣٣ ـ ١٨٤٣.

(٥) ابن قنغوض: *Farésiade, ou commencement de la dynastie des Beni Haffs*، نشره وترجمه Cherbouneau فى *Journal Asiatique* ١٨٥١ أغسطس ـ سبتمبر ١٨٥٢.

(٦) Rousseau : *Annales tunisiennes* (الجزائر ١٨٦٤) الفترة الأولى.

(٧) De Mas Latrie : *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale* (باريس ١٨٨٦) فى مواضع مختلفة.

(٨) Faure-Biguet : *Histoire de l'Afrique septentrionale sous la domination musulmane* (باريس ـ بدون تاريخ)، الفصل العاشر ـ الثالث عشر.

(٩) Mercier : *Histoire de L'Afrique septentrionale*، جـ٢، الفصل الحادى عشر إلى الفصل الرابع والعشرين؛ جـ٣، الفصول الأول والثالث والسابع؛

وانظر كذلك المصادر الواردة فى مواد الجزائر وبجاية وقسنطينة ومدينة تونس وبلاد تونس.

محمد عبد العزيز مرزوق[إيفر G. Yver]

+ حفص، بنو، ويقال بنو الحفصيون: دولة ببلاد البربر الشرقية (٦٢٧ ـ ٩٨٢هـ = ١٢٢٩ ـ ١٥٧٤م) جدها الأعلى صاحب مشهور للمهدى بن تومرت هو الشيخ أبو حفص عمر بن يحيا الهنتاتى من أوائل بناة مجد الموحدين. وقد حكم إفريقية ابنه الشيخ أبو محمد عبد الواحد بن أبى حفص من سنة ٦٠٣ إلى سنة ٦١٨هـ (١٢٠٧ ـ ١٢٢١م). وكان حفيده أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد حاكماً عليها سنة ٦٢٣هـ (١٢٢٦م) وتخلص منه أحد إخوته «أبو زكريا يحيا» سنة ٦٢٥هـ (١٢٢٨م). وتذرع هذا الحاكم الجديد بحجة الدفاع عن التراث الخالص للموحدين وتطهيره من البدع فأسقط اسم الخليفة من بنى عبد المؤمن من الخطبة (بداية سنة ٦٢٧هـ = نوفمبر ـ ديسمبر ١٢٢٩م) واستقل بنفسه وتلقب بالأمير وتوطد سلطانه تماماً

سـنـة ٦٣٤هـ (١٢٤٦ ـ ١٢٣٧م) وجعل الخطبة باسمه.

ووحد الموحدون المغرب إلى حين، وفى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى)، انقسم المغرب مرة ثانية، ولم تكن هى الأخيرة، إلى ثلاث دول: إمبراطورية بنى مرين فى فاس، ومملكة عبد الواد فى تلمسان، ومملكة بنى حفص فى تونس.

١ ـ الأمير أبو زكريا يحيا (٦٢٥ ـ ٦٤٧هـ = ١٢٢٨ ـ ١٢٤٩م)، وقد نال الاستقلال فراح يجمع شتات ما صار يطلق عليه فى ذاك الوقت إقليم الحفصيين؛ أى إفريقية كلها، باستيلائه على قسنطينة وبجاية سنة ٦٢٨هـ (١٢٣٠م) وتخليصه طرابلس والريف جنوبى قسنطينة من أيدى المنتقض العنيد بن غانية سنة ٦٣١هـ (١٢٣٤م) وفى السنة التالية ضم الجزائر ثم أخضع وادى شلفْ، وشجع أبو زكريا توسع بنى سُلَيمَ (كُعوب مرداس) حين ردوا بنى رياح (الدواودة) عنوة إلى إقليم قسنطينة والزاب. وفى سنة ٦٣٦هـ (١٣٢٨م) أخضع الهوارة الذين يستوطنون الحدود الجزائرية التونسية. وأحبط مؤامرة خطيرة سنة ٦٣٩هـ (١٢٤٢م) وشن هجوماً على تلمسان التى كان قد استولى عليها أوائل سنة ٦٤٠هـ (يوليو ١٢٤٢م)، وأعادها إلى عبد الواد مقابل خضوعه لحكم بنى حفص. وفى أثناء عودته تنازل لرؤوس قبائل بنى تجين عن حكمه لأراضيهم، وبذلك أقام فى المغرب الأوسط عدداً من الدويلات الموالية له مما يكفل له الأمن. وامتد سلطان أبى زكريا منذ سنة ٦٣٥هـ (١٢٣٨م) حتى بلغ مراكش والأندلس ومن ثم توالت عليه أمارات الخضوع. وتوفى أبو زكريا وقد امتد سلطانه إلى شمالى مراكش بأكمله، ودان بنو نصر وبنو مرين له بالولاء.

وقد استمسك بتقاليد الموحدين فى مباشرته الشئون المدنية والحربية. وأضاف إلى تونس حاضرة ملكه كثيراً من المنافع: المصلى، والسوق، والقصبة، والمدرسة (أقدم المدارس العامة فى بلاد البربر). ولم يتدخل المذهب الرسمى للموحدين فى مذهب المالكية، أو مذهب

المتصوفة الذى اقترن باسم الدهمانى (المولود سنة ٦٢١هـ = ١٢٢٤م) وعبد العزيز المهدوى، وسيدى أبى سعيد (المتوفى سنة ٦٢٨هـ = ١٢٣١م) والشاذلى (المتوفى ٦٥٦هـ ١٢٥٨م)؛ أو عائشة المنوبية (المتوفاه سنة ٦٦٥هـ = ١٢٦٧م وقد أعقب السلام والأمن نمو اقتصادى سريع وزاد التبادل التجارى مع بروفانس، ولنجدوك والجمهوريات الإيطالية، وعقدت المعاهدات معها. ومن سنة ٦٣٦هـ (١٢٣٩م) زادت العلاقات مع صقلية توطيداً حينما بدأ الحاكم الحفصى فى أداء جزية سنوية لها مقابل السماح له بحق التجارة البحرية، وحرية استيراد القمح الصقلى. وفى هذا الوقت نفسه تقريباً، توطدت علاقات الصداقة بين مملكتى تونس وأراغون. واستقرت جماعات التجار المسيحيين (الأسبان، والبروفنساليين، والإيطاليين) فى موانىء مملكة بنى حفص، وبخاصة ميناء تونس، وكان لهم فنادقهم الخاصة بهم وقناصلهم. وفى مطلع القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) هاجر كثير من مسلمى أسبانيا بما فيهم عدد من الصنّاع والأدباء وغير هؤلاء إلى إفريقية الحفصية، وقبل أن يمر وقت طويل، كانت قد تكونت جالية أندلسية قوية إلى جانب طائفة الموحدين بالعاصمة تونس (انظر مادة الأندلس الملحق).

٢ ـ الخليفة المستنصر (٦٤٧ ـ ٦٧٥هـ = ١٢٤٩ ـ ١٢٧٧م).

هو أبو عبد الله محمد، خلف أباه بصفته الوريث المنتظر دون أى صعوبة، وأرخى العنان لحبه للمباهاة، واتخذ لقب الخلافة منذ سنة ٦٥٠هـ (١٢٥٣م) وتلقب بالمستنصر بالله. وحققت سياسته المعتمدة على الثقة بالنفس انتصارات دبلوماسية هامة فى مراكش والأندلس، بل فى الحجاز ومصر. ولم يتعرض حكمه إلا لخطر قلة من المؤمرات والانتقاضات التى كان يبدؤها العرب أو يساندونها فى كثير من الأحوال. وفى سنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠م) أعدم حاجبه الأديب الأندلسى ابن الأبّار . ومجمل القول أن العلاقات مع الممالك المسيحية كانت مستقرة مثلما كانت فى حكم أبى زكريا

على الرغم من انتكاسها بعض الشيء حين اتجهت الحملة الصليبية للقديس لويس (توفى بقرطاجة فى الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٢٧٠م) إلى إفريقية. وغادرها الصليبيون فى أقل من شهر واحد تنفيذاً لشروط معاهدة أبرمها المستنصر معهم. وبدأت بموت المستنصر فترة طويلة حافلة بالاضطراب والانفصال (من ٦٧٥ - ٧١٨هـ = ١٢٢٧ - ١٣١٨م).

٣ - حكم الواثق بن المستنصر (٦٧٥ - ٦٧٨هـ = ١٢٧٧ - ١٢٧٩م) كان طيباً فى بدايته، ولم تعكر صفوه إلا مكيدة دبرها صفيه الأندلسى ابن الحبَّر، ونشوب فتنة فى بجاية آخر ٦٧٧هـ (إبريل ١٢٨٩م) تعضيداً لأبى اسحاق أحد أشقاء المستنصر. وفى أوائل سنة ٦٥١هـ (١٢٥٣م) قاد أبو إسحاق هذا فتنة الدواودة العرب، ولجأ إلى بلاط بنى نصر بغرناطة، واستقبله بحفاوة بالغة عبد الواد التلمسانى وهنالك توفى المستنصر. وأجبر الواثق آخر الأمر على النزول عن العرش لعمه أبى إسحاق الذى دخل تونس سيداً لها فى ربيع الثانى سنة ٦٧٨هـ (أغسطس ١٢٧٩م) وقد ساعد على ذلك إلى حد كبير ما زوده به من معونة حربية بطرس الثانى ملك أراغون، الذى كان حريصاً على أن يضمن ولاء دولة الحفصيين فى صراعه مع شارل ملك أنجو.

٤ - أبو إسحاق (٦٧٨ - ٦٨٢هـ = ١٢٧٩ - ١٢٨٣م) وقد قتل الواثق، وابن الحبَّير، وعدداً من الشخصيات المرموقة، وعهد بحكم ولاية بجاية إلى أخيه أبى فارس، وآذنت شمس صقلية بالمغيب فى ٣٠ مارس ١٩٨٢ مؤذنة بسيطرة دولة أنجو على صقلية، فأعلن ابن الوزير والى قسنطينة استقلاله، كان بطرس الثالث ملك أراغون قد وعده بالمساعدة، ولكن أبا فارس دحره قبل أن تتمكن قوات بطرس من النزول إلى اليابسة، وأبحر بطرس متجهاً إلى ترابانى *Trapani*.

وأبقى أبو إسحاق على العلاقات المألوفة مع إيطاليا، وزوج إحدى بناته من وريث تلمسان المنتظر. ولكن ابن أبى عُمارة، المغامر، استولى على

جنوبى تونس كله بمساعدة العرب، ونادى بنفسه خليفة سنة ٦٨١هـ (١٢٨٢م)، ونجح نجاحاً جعل أبا إسحاق يهرب إلى بجاية ليلحق بابنه أبى فارس. وقد أجبره ابنه على النزول له عن العرش فى آخر سنة ٦٨١هـ (ربيع سنة ١٢٨٣م) ونادى المغتصب ابن أبى عمارة (سنة ٦٨١ ـ ٦٧٣هـ = ١٢٨٣ ـ ١٢٨٤م) بنفسه خليفة، وخلع أبا فارس وقتله فى (٣ ربيع أول = أول يونيو ١٢٨٣م) وقتل الخليفة السابق أبا إسحاق. ولكن انتصاره لم يدم طويلاً. فقد أثارت انحرافاته وسخافاته الواضحة فى معاملته للعرب بوجه خاص، حفيظتهم، فعاونوا أبا حفص عمر شقيق المستنصر، وأبا إسحاق على خلعه.

٥ ـ أبو حفص (٦٨٣ ـ ٦٩٤هـ = ١٢٨٤ ـ ١٢٩٥م) نجح فى استعادة سالان بنى حفص. ودفعه ورعه وحبه للسلم إلى بناء كثير من العمائر الدينية. وأصبح حلف آراغون ـ صقلية عدواً له، وقامت هاتان الدولتان بالاستيلاء على جربة سنة ٦٨٣هـ (١٢٨٤م) وطالبتا تونس بأداء الجزية المنصوص عليها فى معاهدة سنة ٦٨٤هـ (١٢٨٥م)، وكانت تؤديها من قبل إلى أمراء أبجو الصقليين، وعقدت الدولتان حلفاً مع المرينيين معادياً لأبى حفص (٦٨٥ ـ ٦٨٦هـ = ١٢٨٦ ـ ١٢٨٧م) وشنتا غارات لنهب سواحل إفريقية، وجاءتا بدعى ليطالب بعرش أبى حفص وهو ابن أبى دَبّوس سنة (١٢٨٧ ـ ١٢٨٨م)، وهو أمير موحدى كان قد لجأ إلى أراغون. وحدثت بعض الاتصالات إلا أن حاكم أراغون ـ صقلية لم ينجح قط فى تجديد العلاقات السلمية مع أبى حفص؛ وبعد سنة ٦٨٤هـ (١٢٨٥م) فرض أبو زكريا، من أبناء أبى إسحاق، وابن شقيق أبى حفص، سيطرته بمساعدة العرب على الجزء الغربى بأكمله من الأراضى الحفصية بما فى ذلك بجاية وقسنطينة. وفى السنة التالية سار إلى تونس وردّ جنوباً، فاستولى على قابس، وتقدم نحو بجاية، التى كانت تهددها غارات واحد من آل عبد الواد بتحريض من أبى حفص، وكان لا يزال يفرض سيطرته على سلطان تلمسان. وفى الوقت

نفسه، نشأت دويلات مستقلة فى أرض الجريد، وفى توزر، وفى قابس، وفى هذه الأثناء أظهر عرب جنوبى طرابلس العداء لأبى حفص. ومن ناحية أخرى، اكتسب بنو حفص لأول مرة فى تاريخهم ولاء عرب المناطق الوسطى والشرقية، ومنحوهم إقطاعات من الأراضى ومن الموارد. وفى السنوات الأخيرة من عهده ضم أمير بجاية إقليم الزاب إلى حكمه، ومنذ سنة ٦٩٣هـ (١٢٩٤م) تخلى أبو زكريا عن سيطرته على جنوبى قسنطينة كله. وفى السنة نفسها اعترف أمير قابس أيضا بسيادة أبى زكريا. ويبدأ من هنا اضمحلال نفوذ بنى حفص، كما تذكرنا معارضة بجاية لتونس بمعارضة بنى حماد لبنى زيرى.

٦ ـ أبو عصيدة (٦٩٤ ـ ٧٠٨هـ = ١٢٩٥ ـ ١٣٠٩م). ولد بعد وفاة أبيه الواثق، وعين الشيخ الموحدى العظيم ابن اللحيانى كبير وزرائه. وحاول أن ينتقص من مملكة بجاية التى كانت تسودها البلبلة سنة ٦٩٥هـ (١٢٩٦م)، وسرعان ما ظهر الخطر من الغرب أيضا، لأن إقليم الجزائر كان قد خضع لبنى مرين، وحين سيطر هؤلاء على متيجة فرضوا الحصار على بجاية سنة ٦٩٩هـ (١٣٠١م) وتوفى أبو زكريا سنة ٧٠٠هـ (١٣٠١م). وبذل ابنه وخلفه أبو البقاء كل ما فى وسعه للتوصل إلى صلح مع أبى عصيدة، فأبرما آخر الأمر معاهدة سنة ٧٠٧هـ (١٣٠٧ ـ ١٣٠٨م) كان هدفها إعادة توحيد الفرعين الحفصيين، وقضت هذه المعاهدة بأن تؤول الإمبراطورية الحفصية بأسرها إلى أحدهما بعد وفاة الآخر.

وفى السنوات الثلاث الأخيرة من حكمه بخاصة اضطربت ممالك أبى عصيدة اضطراباً خطيراً بفعل قبائل كُعوب العربية. ونحن نعلم أنه أبرم معاهدات بعينها مع العالم المسيحى، ولكن الجزية التى فرضوها على تونس واحتلالهم جربة دفعاه إلى التمسك بمعارضته لفردريك الصقلى.

٧ ـ أبو يحيا أبو بكر الشهيد (٧٠٩هـ = ١٣٠٩م). ابن عم آخر لأبى عصيدة، نصبه مشايخ الموحدين بتونس

الذين عارضوا التدابير التى ستؤول بمقتضاها إمبراطورية بنى حفص كلها إلى أبى البقاء. ولكن أبا البقاء تخلص منه بعد سبعة عشر يوماً من ولايته فحسب، وفرض على دولتى بنى حفص الاتحاد من جديد.

٨ ـ أبو البقاء (٧٠٩ ـ ٧١١هـ = ١٣٠٩ ـ ١٣١١م) وقد عجز من كل الوجوه عن منع ردة جديدة لإقليم قسنطينة التابع لحكم أخيه أبى يحيا أبى بكر، وكان أبو يحيا قد فرض سيادته على بجاية أيضا سنة ٧١٢هـ (١٣١٢م). وفى الوقت نفسه، كان الموحدى العجوز الشيخ ابن اللحيانى قد استولى على عرش تونس، بعد أن أجبر أبا البقاء على النزول عنه.

٩ ـ ابن اللحيانى (٧١١ ـ ٧١٧هـ = ١٣١١ ـ ١٣١٧م). وقد بدأ عهده بعلاقات طيبة مع مملكتى بنى حفص. وقاوم غارات بنى عبد الواد التلمسانيين (٧١٣ ـ٧١٥هـ = ١٣١٣ ـ ١٣١٥م) ثم هاجم حاكم بجاية أبو يحيا أبو بكر، تونس (٧١٥ ـ ٧١٦هـ = ١٣١٥ ـ ١٣١٦م)، واضطر ابن اللحيانى إلى تسليمها.

١٠ ـ أبو ضَرَبْة (٧١٧ ـ ٧١٨م = ١٣١٧ ـ ١٣١٨م). هو ابن اللحيانى، أقامه التونسيون أميراً عليهم، ولكنه لم يقاوم هجمات أبى يحيا أبى بكر سوى تسعة أشهر وحسب، وعادت الوحدة الحفصية مرة أخرى.

١١ ـ أبو يحيا أبو بكر (٧١٨ ـ٧٤٧هـ = ١٣١٨ ـ ١٤٤٦م) وقد واجه مهمة صعبة هى إخماد الانتقاضات الخطيرة فيما بين السنوات ٧١٨هـ (١٣١٨م) و٧٣٢هـ (١٣٣٣٢م) التى أثارها أبو ضربه، أو أحد أصهار ابن اللحيانى وهو ابن أبى عمران، ونفذها العرب، وبنو عبد الواد. وتعرضت مملكة الحفصيين لهجوم متصل ناجح فى كثير من الأحوال على يد سلطان تلمسان خلال السنوات (٧١٩ ـ ٧٣٠هـ = ١٣١٩ ـ ١٣٣٠م) ولكن أبا يحيا أبا بكر حرر نفسه من هذا التهديد آخر الأمر بدخوله فى حلف مع أمير فاس المرينى الذى تزوج وريثه المنتظر إحدى بنات أبى يحيا. وقد أدت

المصاعب التى اكتنفت الأربع عشرة سنة الأولى من حكمه إلى حدوث بلبلة فى عدد من المقاطعات المحلية الجنوبية، وإلى إضطرابات قبلية.

من ثم حاول أبو يحيا منذ سنة ٧٢٠هـ (١٣٢٠م) الحفاظ على وحدة أراضيه، فعهد بقدر استطاعته بإدارة الأقاليم إلى ابنه، تنفيذاً لنصائح رؤساء بلاطه. وامتاز النصف الثانى من خلافة أبى يحيا أبى بكر (٧٣٣ ـ ٧٤٧هـ = ١٣٣٣ ـ ١٣٤٦م) بأن الشيخ ابن تفراكين الموحدى قد شغل أقوى منصب (وهو الحاجب مما قلل الاضطراب بقمعه العنيد لشغب البدو وغضبه من سخطهم وبتحرير جربة من نير الصقليين، وبتقليل تبعية بجاية لتونس بتشجيع خاص من الشيخ ابن تفراكين وبخضوع أبى يحيا أبى بكر بالتدريج لزوج ابنته وجاره الوثيق أبى الحسن المرينى، مما دفع أبا بكر المرينى إلى ضم تلمسان ومملكة عبد الواد إلى حكمه.

١٢ ـ أبو العباس أحمد. وقد كفل له والده الأمير الراحل مساعدة المرينى أبى الحسن ليخلفه على العرش، ولكنه سرعان ما لقى حتفه على يد واحد من إخوته، هو أبو حفص، وكان هذا الاغتيال هو السبب الذى تذرع به أبو الحسن لفتح إفريقية دون عناء.

ولم يلق احتلال المرينيين (٧٤٨ ـ ٧٥٠هـ = ١٣٤٨ ـ ١٣٥٠م) إلا تأييداً ضئيلاً، وأشعل إلغاء الإتاوات التى كان يجمعها البدو من السكان المستوطنين فتنه عربية أسفرت عن هزيمة نكراء لأبى الحسن سنة ٧٤٩هـ (١٣٤٨م) عجز بعدها عن استعادة ما كان له من سمعة طيبة. وفقد أبو العباس الجزء الأعظم من بلاد البربر ولقى المزيد من عداوة إفريقية، واضطر إلى الهرب بحراً إلى الغرب فى شوال سنة ٧٥٠هـ (أواخر ديسمبر ١٣٤٩م).

١٣ ـ الفضل بن أبى يحيا أبى بكر حاكم بونةوقد بويع فى تونس، ولكن سرعان ما دحره ابن تفرا كين سنة ٧٥١هـ (١٣٥٠م) وأقام مقامه واحداً من إخواته، هو أبو إسحاق ابن أبى يحيى أبى بكر.

١٤ ـ أبو إسحاق (٧٥٠ ـ ٧٧٠هـ = ١٣٥٠ ـ ١٣٦٩م). وكان هذا الأمير

الجـديد من صغـر السن بحيث أصـبح ابن تفرا كـين الداهية أربع عـشرة سنة صاحب السلطان الحقيقى وراء صاحب العرش. وتزايدت الاضطرابات وحركات الاسـتـقـلال الذاتـى من كل الجـوانب، فـاسـتـولى بنو مكّى علـى الجنوب الشـرقى، وبنو حـفص على قـسنطينة وهنالك قُدر على أبى إسحاق أن يتحمل كثـيراً من الهجمـات التى كان بعضـها شـديـداً خـلال السـنوات من ٧٥٢ ـ ٧٥٧هـ (١٣٥١ ـ ١٣٥٦م).

أمـا المرينى حـاكـم فـاس، أبو عنان فارس، فكان متحمساً للسير على منوال أبيـه فى مـغامـرات البطولة التى كـان يخـوضهـا، فاسـتـولى على تلمسـان، والجـزائر وعلى مَدِيَّة. وقـد سـهلت العداوة المشتركة القائمة بين فروع بنى حـفص الـثلاثة الحـاكـمـة فى بجـاية وقسنطينـة وتونس، مهمـة هذا الغازى الذى كان يتـمتع إلى ذلك بمسـاندة بنى مـزنـى أمـراء إقليم الزاب، وبـنـى مكى أمراء قابس.

أمـا الفتح المرينى الـثانى لإفـريقيـة (٧٥٣ ـ ٧٥٩هـ = ١٣٥٢ ـ ١٣٤٨م) فـقد بدأ بداية رائعـة بالاسـتيـلاء على بجـاية سنة ٧٥٣هـ (١٣٥٢م) ثم ركن إلى الهـدوء فتـرة من الزمن؛ وفى سنة (٧٥٧ ـ ٧٥٨هـ = ١٣٥٦ ـ ١٣٥٧م) حقق أهدافـه بالاستيـلاء على قسنطينة وبونة وتونس، وبإخضـاع بلاد الجريد وقـابس. على أن انهـيـار أبى الحـسن حدث فى وقت أسـرع مما كان متوقـعاً نتيـجة لفـعل قليل البصـر، وهو رفض السماح للدواودة بجمـع ضرائب بعينها من الأهالى المـسـتـوطنيـن. واندحـرت قـواتـه، واضطر أبو عنان فـارس إلى الانسـحـاب إلى فـاس سـنة ٧٥٨هـ (١٣٥٧م). وعـاد أبو إسـحـاق وابن تفراكين إلى تونس خلال بضـعة أشهر وحـسب، وكـانا قد طُردا منـها. ومـات المرينى سنة ٧٥٩هـ (١٣٥٨م) دون أن يفلح فى التمكين لسلطانه بـبلاد البربر الشرقية.

وبينمـا كـان عبـد الواد يعـمل على استـعادة ما فـقده فى تلمسـان، عادت الأمور فى المشرق إلى الحال التى كانت سائدة فيها حـين بدأ أبو إسحاق حكمه لكل من: بجاية وقسنطينة وتونس التى

كان يحكمها ثلاثة حكام مستقلين مختلفين من بنى حفص؛ وبقى الجنوب كله والجنوب الشرقى، وجزء من الساحل محتفظة بالاستقلال عن بنى حفص التونسيين. ولما توفى ابن تفراكين سنه ٧٦٦هـ (١٣٦٤م) استطاع أبو إسحاق أن يحكم بشخصه، ولكن لم يكن لحكمه أثر يذكر. على أننا نجد أبا العباس أمير قسنطنية من بنى حفص قد استخلص بجاية من ابن عمه أبى عبد الله، ونجح فى توحيد إقليم قسنطنية كله سنة ٧٦٧هـ (١٣٦٦م).

١٥ ـ أبو البقاء خالد (٧٧٠ ـ ٧٧٢هـ = ١٣٦٩ ـ ١٣٧٠م). وقد ساء الموقف بسرعة خلال حكم هذا الأمير الذى كان صغير السن عندما خلف أباه، مما أدى إلى توحيد إفريقية للمرة الثالثة على يد أمير من بنى حفص خرج من قسنطنية وبجاية، وهو أبو العباس.

١٦ ـ أبو العباس (٧٧٢ ـ ٧٩٦هـ = ١٣٧٠ ـ ١٣٩٤م). وقد أعاد هذا الأمير بفضل كفاياته العقلية والوجدانية وحزمه الرفيق، هيبة الأسرة الحاكمة التى كان واحد من أعظم أفرادها شأناً.

ومن صلبه انحدر جميع أمراء بنى حفص من بعده. وما إن كبح جماح البدو الرحل سنة ٧٧٣هـ (١٣٧١م) وخفف سيطرتهم على الأهالى المقيمين حتى استرد شيئاً فشيئاً ما فقده أسلافه من الأراضى فى الجنوب، والجنوب الغربى وتم له ذلك فى السنوات من ٧٧٣ ـ ٧٨١هـ (١٣٧١ ـ ١٣٨١م) بل استرد إقليم الزاب نفسه. وانشغل أبو العباس منذ سنة ٧٨٣هـ (١٣٩١م) بتعزيز ما حققه، وكبح أى محاولة لإحياء حركات الاستقلال فى الداخل وتم إخمادها فى الجنوب. وانخرط بنو عبد الواد فى المعارك الداخلية، واشتعلت المنافسة الشديدة بين بنى عبد الواد وبنى مرين، ومن ثم لم يجد أبو العباس ما يخشاه من ناحية الغرب. وساءت العلاقات بين بلاد البربر والممالك المسيحية نتيجة أعمال القرصنة التى قام بها بنو حفص، واشتد جبروت هذه الأعمال حين أوقف زحف حملة فرنسا وجنوه المشتركة على المهدية سنة ٧٩٢هـ (١٣٩٠م). وعقد صلح بعد ذلك مع الجمهوريات الإيطالية.

١٧ ـ أبو فارس (٧٩٦ ـ ٨٣٧هـ = ١٣٩٤ ـ ١٤٣٤م). وقد نهض بمهمة أبيه وأكملها بذكاء. فاقتلع الدول المحلية فى قسنطينة وبجاية سنة ٧٩٨هـ (١٣٩٦م) وفى طرابلس وقفصة، وتورز، وبسكرة فى الفترة من (٨٠٠ ـ ٨٠٤هـ) (١٣٩٧ ـ ١٤٠٢م) وأقام مقام أمرائها عمالاً من عبيده المحررين المختارين. وقاد حملة جريئة على أوراس سنة ٨٠٠هـ (١٣٩٨م) وعلى حدود بلاد طرابلس الصحراوية سنة ٨٠٩هـ (١٤٠٦ ـ ١٤٠٧م). وقضى على أزمة خطيرة أثارت الخواطر فى قسنطينة، والجنوب الشرقى فى الفترة من ٨١٠ ـ ٨١١هـ (١٤٠٧ ـ ١٤٠٨م) واحتواها باستيلائه على الجزائر سنة ٨١٣هـ (١٤١٠ ـ ١٤١١م) وتلا ذلك فترة هدوء طويلة قطعها بشن عدة هجمات فى الغرب حيث سيطر أبو فارس على بنى عبد الواد التلمسانيين فى الفترة من ٨٢٧ ـ ٨٣٤هـ (١٤٢٤ ـ ١٤٣١م). وكذلك تدخل فى أمور مراكش والأندلس. وكانت علاقاته مع الدول المسيحية علاقات ودية فى بعض الأحيان، وطيدة فى جميع الأوقات، واستمر النشاط الدبلوماسى المكثف مع هذه الممالك طوال فترة حكمه.

وكان للحالة الموفقة التى ترك والد أبى فارس المملكة عليها، ولقوته الحربية، بعض الأهمية فى نجاحه الخارق، كما استفاد بالإضافة إلى ذلك من الشعبية التى اكتسبها نتيجة اهتمامه بالعدل، وسياسته الدينية السُنِّيّة التى تجلت فى أمور كثيرة: فقد أسبغ النعم على أهل الورع، وعلى العلماء والأشراف، واحتفل بالمولد النبوى الشريف، وعمل على مساندة المذهب السنى فى جربة، وشيد العمائر المدنية والدينية وألغى الضرائب التى لا تقرها الشريعة، وعد التوسع فى تسيير السفن الخاصة التى تحارب العدو نوعاً من الجهاد. وساد التمسك بحرفية المذهب المالكى بفعل سلطان الفقيه المشهور ابن عرفة (٧١٦ ـ ٨٠٣هـ = ١٣١٦ ـ ١٤٠١م)ويرجع إليه معظم السبب فى إبعاد ابن خلدون إلى القاهرة حيث توفى سنة ٨٠٨هـ (١٤٠٦م). ويستدل من ذكر قصر باردو لأول مرة سنة ٨٢٣هـ (١٤٢٠م) على مبلغ

تغلغل الأثر الأندلسى فى بربر بنى حفص. وكان أبو فارس يحكم دولة زاهرة، كما كان كريماً مع رعيته؛ فاكتسب بذلك شهرة عظيمة فى العالم الإسلامى ببعد نظره وسماحته الواعية. وهذا الأمير الذى تجاوز السبعين وهزم ألفونسو الخامس ملك أراغون عند جربة قبل ذلك بعامين قد ختم حياته فى أورسنيس، وهو سائر على رأس حملة لإخضاع تلمسان سنة ٨٣٧هـ (١٤٣٤م).

١٨ ـ المنتصر (٨٣٧هـ = ١٤٣٤ ـ١٤٣٥م). حفيد أبى فارس، وقد كتب على هذا الأمير أن يدخل فى منازعات مع أقاربه المنتقضين عليه وحلفائهم العرب، وشيد نافورة، كما شيد المدرسة المنتصرية التى خلّدت اسمه.

١٩ ـ عثمان (٨٣٩ ـ ٨٩٣هـ = ١٤٣٥ ـ ١٤٨٨م). شقيق المنتصر المتقدم ذكره، وقد واصل ما فعله جده العظيم أبى فارس. وكان عثمان ورعاً عادلاً، وبدأ فى إقامة منشئات مائية كثيرة، وبنى عدداً كبيراً من الزوايا. وشمل برعايته صاحب الكرامات التونسى سيدى ابن عروس المتوفى سنة ٨٦٨هـ (١٤٦٣م) وقدر عليه أن يدخل مع أقاربه فى نزاع طوال سبعة عشر عاماً من سنة ٨٣٩ إلى ٨٥٦هـ (١٤٣٥ ـ ١٤٥٢م) وبخاصة مع عمه أبى الحسن على. وكان ابن أبى فارس هذا قد طرد من حكم بجاية سنة ٨٤٣هـ (١٤٣٩م)، وظل بعدها مدة طويلة مناهضاً لجنود السلطان فى إقليم قسنطينة، كما قام عثمان بأعمال حربية فى الجنوب فى الفترة من ٨٤٥ إلى ٨٥٥هـ (١٤٤١ ـ ١٤٥١م) وواقع الأمر، أنه ما إن انتهت المرحلة الأولى من مغامرة أبى الحسن حوالى سنة ٨٤٣هـ (١٥٣٩م) حتى كان السلام قد ساد الجزء الأعظم من البلاد. وكانت الولايات تحكم بالطريقة نفسها التى انتهجت فى أيام أبى فارس — أى بعمال من العبيد المحررين المختارين الذين كان يطلق على الواحد منهم لقب قائد. وقد واجه واحد منهم يسمى نبيل، عثماناً إذ ادعى أنه يستأثر بسلطة عظيمة فى البلاط، فسجن نبيل هذا سنة ٨٥٧هـ (١٤٥٣م). وتلبّد الجو فى الجزء الثانى من حكمه ولاح شبح

المجاعة والطاعون، وعودة الاضطرابات القبيلة التى بلغت مبلغ الإزعاج بوجه خاص سنة ٨٦٧هـ (١٤٦٣م) وأخمدت هذه الاضطرابات بقسوة، بيد أنها لم تكبح تماماً. وقام عثمان فى مناسبات عدة بحملات تأديبية فى الجنوب، والجنوب الغربى فى الفترة ما بين سنة ٨٦٢هـ (١٤٥٨م) وسنة ٨٧٠هـ (١٤٦٥م) وفى هذه الأثناء استولى واحد من بنى عبد الواد على تلمسان، وأخضع مرة سنة ٨٦٦هـ (١٤٦٢م) إلا أن الأمر استلزم إخضاعه مرة أخرى سنة ٨٧١هـ (١٤٦٦م). أما سنوات حكم عثمان الأخيرة (٨٧٥ ـ ٨٩٣هـ = ١٤٧٠ ـ ١٤٨٨م) فغامضة تماماً غموض تلك السنوات الأخيرة من حكم بنى حفص. وقد مال عثمان ميلاً شديداً إلى إقامة أقاربه ولاة على الأقاليم. ويبدو أنه شدد قبضته على تلمسان. وفى سنة ٨٧٧هـ (١٤٧٢م) اعترف والى فاس الجديد، ومؤسس أسرة بنى وطّاس، بسيادته.

٢٠ ـ أبو زكريا يحيا (٨٩٣ ـ ٨٩٤هـ = ١٤٨٨ ـ ١٤٨٩م). نجح فى أن يخلف جده عثماناً وعامل أقاربه الذين تحدو حكمه بلا شفقة، واغتاله آخر الأمر ابن عمه الشقيق عبد المؤمن ابن إبراهيم.

٢١ ـ عبد المؤمن بن إبراهيم (٨٩٤ ـ ٨٩٥هـ = ١٤٨٩ ـ ١٤٩٠م). خلعه من العرش أحد أبناء سلفه وعدوه فى أيام معدودة من ولايته.

٢٢ ـ أبو يحيا زكريا بن يحيا (٨٩٥ ـ ٨٠٠هـ = ١٤٩٠ ـ ١٤٩٤م).

ربما كانت دولة بنى حفص خليقة بأن تستعيد قوتها فى أيام حكمه، لولا أنه مات بالطاعون، وهو بعد شاب.

٢٣ ـ أبو عبد الله محمد (٨٨٩ ـ ٩٣٢هـ = ١٤٩٤ ـ ١٥٢٦). ابن عم شقيق لسلفه، وقد استسلم للملذّات، وعجل باضمحلال أسرة بنى حفص. وقد كبح أبو يحيا جماح القبائل العربية المنتقضة بصعوبة، واستخلص منه الأندلسيون بجاية وطرابلس سنة ١٥١٠م.

٢٤ ـ الحسن (٩٣٢ ـ ٩٥٠هـ = ١٥٢٦ ـ ١٥٤٣م). ابن الأمير السابق،

طرده من تونس فى صفر سنة ٩٤٢هـ (أغسطس ١٥٣٤م)، باشا الجزائر خير الدين بربروسه، فلما احتل شارل الخامس حلق الوادى أعاده إلى قصبة ملكه فى المحرم سنة ٩٤٢هـ (يوليو ١٥٣٥م). وحارب أتراك القيروان سنة ١٥٣٥ - ١٥٣٦م، ثم حارب سيدى عرفة -١٥٤٠م) شيخ دولة المرابطين الخاصة التى أسستها فى القيروان قبيلة الشابيَّة، وخلعه ابنه الأكبر أحمد.

٢٥ - أحمد (٩٥٠ - ٩٧٦هـ = ١٥٤٣ - ١٥٦٩م). وقد واصل هو الآخر الصراع مع قبيلة الشابيَّة التى تحالف شيخها الجديد محمد بن أبى الطيب مع الأسبان، ومع محمد الوريث الشرعى للأمير الحفصى الراحل. وفى الوقت نفسه كان القرصان طور غور المتحالف مع الأتراك ومع أحمد يحاول التمكين لنفسه فى إقليم الساحل. وفى سنة ٩٥٩هـ (١٥٥٢م) هزم أحمد قبيلة الشابيَّة، وجلا الأسبان عن المهدية سنة ١٥٥٤م، وعاد من إستانبول حاملاً لقب باشا طرابلس، واستولى على قفصة فى ديسمبر ١٥٥٦ وعلى القيرون فى (ديسمبر ١٥٥٧). وفى سنة ٩٦٧هـ (١٥٦٩م) استولى باشا الجزائر على تونس، وسار أحمد حتى انضم إلى أخيه محمد فى حلق الوادى. وأخيراً، أى سنة ٩٨٢هـ (١٥٧٤م) فقد دون جوان النمسوى تونس التى كان قد استولى عليها فى السنة السابقة، وصارت المدينة بمثابة حاضرة لإحدى الولايات العثمانية.

المصادر:

(١) R. Brunschvig : *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines á la fin du xve Siècle* ، جـ١ - ٢، باريس سنة ١٩٤٠ - ١٩٤٧.

(٢) المؤلف الأساسى -Ch. Mochi *Etudes Kairouanaises, Kairouan* : court *et les Chabbia* (1592 ، 1450) تونس سنة ١٩٣٩.

(٣) Ch. A. Julien : *Histoire de l'Afrique du Nord* ، باريس سنة ١٩٥٢، جـ ٢، الفصلان الرابع والسادس.

(٤) *Initiation à la Tunisie*، باريس سنة ١٩٥٠.

(٥) *Initiation á la l"Algérie* باريس سنة ١٩٥٧.

(٦) G. Marçais : *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*، باريس سنة ١٩٤٦.

(٧) وانظر *l'Architecture musulmane d' occident* ، باريس سنة ١٩٥٤.

حسن شكرى [هـ. ر. ادريس ـ H.R. Idris]

حفص الفرد

أبو عمرو أو أبو يحيى: يقول صاحب الفهرست (ص ١٨) إنه فقيه عربى من أهل مصر خرج إلى بغداد حيث درس على الفقيه المعتزلى أبى هذيل ، وفى رواية أخرى (المرتضى: اتحاف السادة جـ٢، ص ٤٧) أنه درس من قبل على القاضى أبى يوسف ثم لحق بالمعتزلة؛ وكانت له مناظرات كثيرة مع الإمام الشافعى الذى لم يكن يذكره أو يذكر (كلامه) بخير؛ بل لقبه بالمنفرد بدلا من الفرد (انظر Bauer : *Die Dogmatik al Ghazali* ؛ ص ١٩) ويقال إنه رجع إلى مذهب أهل السنة وتبعه الأشعرى، وإنه قال بخلق الأفعال؛ وقد نسبه صاحب الفهرست والشهر ستانى أيضاً) هو والنجار إلى المجبرة؛ وذكر له ستة مصنفات هاجم فى واحد منها المعتزلة وفى آخر النصارى (انظر أيضا Horten : *Die philos Systeme der spek Theologen* ص٤٩٩، والمصادر المذكورة فى هذا المؤلف).

خورشيد [باور H. Bauer]

حفصة

بنت الخليفة عمر وزوج النبى[ﷺ]، وكان خنيس بن حذافة القرشى قد بنى بها قبله، ثم مات فى المدينة بعيد غزوة بدر دون أن يعقب منها؛ وتزوجها النبى بعد يوم أحد رغبة منه فى اكتساب معونة عمر[1]، ولاشك فى أنها كانت وقتئذ فى العشرين من عمرها؛ وهجرها مرة لأسبابا مجهولة ثم عاد إليها بوحى كريم لما تحلت به من فضائل الإسلام،

(١) ادعاء كاتب المادة أن زواج رسول الله ﷺ بحفصة كان عن رغبة فى اكتساب معونة عمر، ثم ادعاؤه ان رسول الله [ﷺ] عاد إليها بعد هجرها خشية أن يبعد ذلك بينه وبين عمر ـ ادعاء لا دليل عليه من التاريخ

فقد كانت منصرفة إلى الصلاة والصوم. والواقع أن النبى [ﷺ] خشى أن يباعد ذلك ما بينه وبين عمر؛ وكانت حفصة فى بيت النبى [ﷺ] تظاهر عائشة على زوجاته الأخريات، وقد وضعت كل مالها من سلطان فى خدمة «حكومة الثلاثة» وهو الحزب الذى كان يسعى إلى استخلاف أبى بكر وعمر بعد محمد، [ﷺ] وقد تلقت نصيبها فى غنائم خيبر شأنها شأن سائر زوجات النبى [ﷺ]؛ ولما مات محمد رصد لها فى الديوان دخل يقدر بنحو ١٠,٠٠٠ درهم سنوياً. وصفوة القول أنه لم يكن لها شأن كبير حتى فى خلافة أبيها، وهى فى ذلك على طرفى نقيض من عائشة التى كان لها شأن خطير فى كثير من النواحى.

وقد حرضت حفصة أخاها عبد الله، وكان رجلاً ضئيل الشأن[1]، على المطالبة بالخلافة عندما جرى التحكيم فى أذرح واجتمع القول على أنها ماتت عام ٤٥هـ فى عهد مروان بن الحكم وقد بلغت الستين أو نحوها، ولم تعقب من النبى [ﷺ].

المصادر :

(١) ابن سعد: الطبقات (طبعة Sachau)؛ جـ٣، ص٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ جـ٨، ص٥٦ ـ ٦٠.

(٢) ابن حجر: الإصابة، جـ٤، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٣) H. Lammens : *Le triumvirat Abu Bakr, Omar et Abu Obaida* (مستخرج من *Mél. facul. orientale*، بيروت؛ ج٣، ص ١٢٠.

(٤) ابن هشام: السيرة (طبعة Wuestentenfeld) ص٣٢١، ١٠٠١.

الصحيح، بل هو من الغمزات التى اعتادها هذا الكاتب. فإن عمر كان أشد إخلاصا لرسول الله [ﷺ] وحبا له من أن يتأثر ما بينهما بزواج امرأة أو طلاقها. وكان عمر حين هجر رسول الله ﷺ نساءه كلهن ـ لا حفصة وحدها ـ من أشد الناس على ابنته وعظا وتعليماً، حتى لا يغضب الله عليها لغضب رسوله. وتفصيل ذلك ثابت فى الحديث الصحيح الذى رواه الامام أحمد بن حنبل فى مسنده (برقم ٢٢٢ بشرحنا وتحقيقنا) ورواه أيضا البخارى ومسلم فى الصحيحين وغيرهما من دواوين الحديث الصحاح.

(١) ما كان عبد الله بن عمر رجلا ضئيل الشأن، ولكن كان زاهدا فى الحكم والسلطان، يخاف الله، ويخشى أن لا يقوم بحق الولاية، فاعتزل الخلافات السياسية فى عصره. وله فى هذا رأيه، وليس لأحد أن يجعل من ذلك مغمزا فيه.

احمد محمد شاكر

(٥) H. Lammens : *Fatima et les Filles de Mahomet*؛ ص١٥، ٢٣، ٤٦، ٥٦، ٨٦.

(٦) ابن حنبل: المسند؛ ج٦، ص٢٨٣ - ٢٨٨.

(٧) Sprenger : *Das Leben des Muhamed*، جـ٣، ص٧٤ ومابعدها.

خورشيد [لامنس H. Lammens]

+حفصة، بنت عمر بن الخطاب، زوج النبى ع[ﷺ]، ويقال إنها ولدت قبل البعثة النبوية بخمس سنين حينما كانت قريش تعيد بناء الكعبة. وأمها زينب بنت مظعون أخت عثمان بن مظعون المشهور تزوجت حفصة أول الأمر خُنَيْس بن حذافة السهمى القريشى، وترملت وهى بعد صبية لم تعقب (زوجها ممن شهدوا بدراً وتوفى بالمدينة بعد رجوعه من هذه الغزوة)؛ وعرضها أبوها على أبى بكر فسكت، وعلى عثمان بن عفان فأوضح عدم رغبته فى الزواج وقتئذ، أما أبو بكر فاعتذر لعمر بعد ذلك بأنه عرف أن النبى عليه السلام قد نوى الزواج من حفصة. وواقع الأمر أن محمداً عرض على عمر أن يتزوج حفصة فقبل عمر بطبيعة الحال فى حماسة. ومن المرجح أن النبى[ﷺ] سعى إلى عقد هذا الزواج لأسباب سياسة(١) هى دعم الروابط الى تربطه بشخصيه مثل عمر النصير القوى، ومما يؤيد ذلك إلى حد كبير أن النبى[ﷺ] كان قد طلب من أبى بكر قبل ذلك بقليل الزواج من ابنته عائشة.

وورد اسم حفصة فى المصادر مقترنا بالحوادث التالية: الهجرة: هاجرت حفصة مع أبيها إلى المدينة. الزواج: تقول معظم المصادر أن النبىﷺ تزوج حفصة فى شهر شعبان الموافق ٣ فبراير سنة ٦٢٥م بعد زواجه من عائشة وقبل غزوة أحد، ومن ثم كانت رابع زوجة للنبى عليه السلام. الحوادث الخاصة بنساء النبى [ﷺ] تومىءالآيات التى فى صدر سورة التحريم (السورة ٦٦) إلى حادثة أو حوادث هى بلا شك من الإمور الزوجية يقول الله تعالى: (يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك) الآية، عتاباً له [ﷺ]

(١) سبق أن رد الأستاذ أحمد محمد شاكر على هذا فى صدر هذه المادة.

بتحريمه على نفسه ما أحل الله له ابتغاء مرضاة أزواجه، وأن إحداهن أفشت حديثاً أسره إليها؛ وتشير آيات فى هذه السورة أيضا إلى أن اثنتين من زوجات النبى [ﷺ] قد تظاهرتا عليه وتختتم الآيات بتهديدهما بالطلاق. ويشرح المفسرون، ومؤلفو كتب أسباب النزول، وكُتّاب السيرة النبوية، والمُحَدِّثون هذه الآيات على هذا النحو: أن الرسول عليه السلام خلا بمارية القبطية فى بيت حفصة وفى غيبتها، ورجعت حفصة وعلمت بذلك واشتد غضبها فقال لها: اكتمى علىَّ وقد حرَمْتُ مارية على نفسى استرضاء لها. ولكن حفصة أفشت الحديث لصديقتها عائشة. وتغيظ النبى[ﷺ] فطلق حفصة، فأنزل الله تعالى: (يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) فقيل له: «راجعها، فإنها صوَّامة قوَّامة، وهى من أزواجك ونسائك فى الجنة» (ابن سعد، جـ٨، ص٥٨) أضف إلى ذلك أن عمر حزن على ما أصاب ابنته حزناً شديداً (من المرجح أن جزع عمر كان السبب فى مراجعة النبى [ﷺ] لحفصة). وتحلل النبى[ﷺ] من يمينه بتحريم مارية بالكفارة وهجر أزواجه تسعاً وعشرين ليلة. ويرجع نولدكه تاريخ هذا الحادث إلى سنة ٧هـ (٦٢٨ - ٦٢٩م)، ويرجعه كيتانى إلى سنة ٩هـ (٦٣٠ - ٦٣١م). ومن الواضح أن بعض رواة الأحاديث لم يرضو عن هذه القصة فقد رأوا فيها ما يمس النبى[ﷺ]: ويؤكدون أن الحديث الذى أسره النبى [ﷺ] إلى حفصة وأفشته لعائشة، هو أنه أخبرها بأن الخلافة بعده تكون فى أبى بكر وعمر (البلاذرى، أنساب الأشراف، جـ١، ص ٤٢٤ إلخ...)

أما عن الآية الأولى من سورة التحريم فتزودنا المصادر بأسباب نزول أخرى، ولكنها تقر التفسير المتقدم لما يليهامن آيات، وهذه الأسباب هى أن النبى [ﷺ] زار إحدى زوجاته، ويقال بصفة عامة إنها أم سلمة، ويقال أحيانا إنها حفصة (ابن سعد، جـ٨، ص٥٩ إلخ...، وفى هذه الحالة تتغير الأسماء كما سيأتى) فاحتبس أكثر ما كان يحتبس، حيث قدمت له شراباً من عسل كان يحبه. فتواطأت عائشة وحفصة، وبعض زوجات النبى [ﷺ] الأخريات

حـتى لا يصـبح ذلك عـادة: فـقـالت له إحداهن تلو الأخـرى حين دنا منهـا: ما هذه الريح التى أجد منك: أكلت مغـافير (لبانة شامية حلوة من شجرة العرفط) ولكن الـنبى [ﷺ] لم يكن أكـل من هذا النبات، ومن ثم فإن هذه الريح لا يمكن أن تأتى إلا مما شـربه مـن قـبل عند أم سلمـة، وأن السبـب هو أن العرفط قـد جرسه النحل. وكان مـن نتيجة ذلك أن حـرم النـبى[ﷺ] على نفسـه شـرب العسل، وقـد حلله الله. وفى حديث من الأحـاديث (البـخـارى، جـ٣، ص٢٥٨، جـ٤، ص٢٧٣ ومابعدها) نجد أن السر الذى أسـره النبى[ﷺ] إلـى إحـدى زوجاته، والقسم الذى يشير إليه القرآن يتـعلقـان بتـحـريم النبى[ﷺ] شـرب العسل على نفسه (وليس بحادث مارية القـبطيـة). ومن ثم نجـد بعض رواة الحديث المتقدمين يؤكدون وجود قاعدة أخلاقـية مخـتلفة عن تلك القـاعدة التى سادت فى وسط النبى[ﷺ]، محـاولين بقدر الإمكان تعديل الروايات التى نقلها رواة آخرون. وهذا الاتجـاه الذى يرمى إلى فـرض ستـار من التـحـفظ الحكيم على حيـاة النبى [ﷺ] الزوجيـة تؤكده التفاسير الحديثة، وخاصة تلك النسخة من القرآن وترجمته التى نشرها مولانا محمد على برعاية الطائفة الأحمدية.

وثم حـادثة أخرى لـم يشر القـرآن إليـهـا، توضح لـنا مـرة أخـرى كـيف حاولت عـائشة وحفـصة الكيد لسـيدة نبيلة الأرومـة هى أسماء بنت النعـمان الجـونيــةالتى أرسل النـبى[ﷺ] إلى قبيلتها طالبـاً الزواج منها. إذ أنهما بعد أن قامـا بتزينيـها للدخـول بالنبى[ﷺ] نصحـتاها حـين يقربهـا أن تقول (إنى أعـوذ باللّه منك) وأخـبـرتاها بأن هذه العـبارة تسره إذا فـاهت بها امـرأة فى مثل هذه الظروف. وكان من نتيجة هذه النصـيحـة أن النبى [ﷺ] غطى وجهـه بكم عباءته، وقـال ثلاث مرات (أنا الذى أعـوذ باللّه منك) وتركهـا وسـرعان مـا أعادها إلى قبيلتها محملة ببعض الهدايا ليـخـفف عنـهـا حـزنهـا، ولم تتـزوج المسكينة مرة أخرى، ومـاتت كمداً. وعن حفـصة وهى واحدة مـن زوجات النبى [ﷺ] الأربع اللاتى كن أحب نسـائه إليه يقـول القرآن فـى سورة الأحـزاب الآية ٥١ (ترجى من تشـاء منـهن وتؤى إليك من تشـاء ومن ابتغـيت ممن عزلت فـلا جناح عليك ذلك أدنى أن تقر أعينهن ولا

يحزنّ ويرضين بما ءاتيتهن كلهن والله يعلم ما فى قلوبكم وكان الله عليما حليما). وتبين هذه الآية أن الله رخص للنبى[ﷺ] أن يؤخر أو يقدم ما يشاء من زوجاته ولا حرج عليه فى ذلك. وكانت أحب زوجاته إليه عائشة وزينب وأم سلمة، ولكن البلاذرى (انساب الأشراف، جـ١، ص٤٤٨، ٤٦٧) واليعقوبى (جـ٢، ص٩٣) يضيفان حفصة إليهن. وفى مرض النبى [ﷺ] الأخير تذكر الأحاديث المحاولات التى بذلتها عائشة وحفصة لتدبير أن يقع حديث خاص بين النبى [ﷺ] وبين أبويهما قبل وفاته مع استبعاد صحابته الآخرين، وعلى بخاصة. وهذا أمر محتمل بالتأكيد رغم أن هذه الأحاديث تناقضها أحاديث أخرى فيما يتعلق بالأشخاص الذين دعاهم النبى[ﷺ] ليكونوا بجواره. ويستحيل علينا القول أى هذه الأحاديث أقرب إلى الصحة. وتذكر بعض الأحاديث أن النبى [ﷺ] ارسل حفصة إلى أبى بكر ليؤم الناس فى الصلاة فى أثناء مرضه. ويقال إن حفصة اقترحت على النبى بناء على نصيحة عائشة (أو نصيحة [ﷺ] أبى بكر عن طريق عائشة) أن يكلف عمراً بهذا الأمر بدلاً من أبى بكر نظراً لضعف صحته الشديد، وأن صوته قد تخنقه العبرات، ويبدو غريباً أن تصدر هذه النصيحة من عائشة؛ على أنه قد أشير إلى أن من اختير لإمامة الناس فى الصلاة، لابد أن يحس بالضر أكثر من إحساسه بما يصيبه من فضل بخلافة النبى عليه السلام فى وقت لم يكن فيه لهذه المهمة أى مغزى سياسى بعد. وفى هذا الشأن أيضاً رويت بعض الأحاديث المختلفة كل الاختلاف..

بعد موت النبى [ﷺ] خصص لحفصة مثل سائر زوجات النبى راتب سنوى، وحظيت باحترام المسلمين، ولكنها لم تقم بأى دور سياسى حتى فى أثناء خلافة أبيها، ويتعلق كل ما روى عنها خلال هذه الفترة بأمور غير ذات بال، فقد سألها بعض الصحابة أن تلح على عمر فى أن يخصص لنفسه من بيت المال راتباً أسخى، ولكن عمر لم يكن بالذى يقتنع بذلك: لأنه انتهج نهج النبى [ﷺ] وعاش عيشة غاية فى الاقتصاد فى مطعمه وملبسه، كان يأكل القليل ويلبس الخشن من الثياب. على

أن حفصة حضته على أن يوسع على نفسه دون جدوى وغلبها الغضب لما قتل أبو لؤلؤة والدها فكانت من بين من حرضوا عبيد الله بن عمر على الثأر من الهرمزان، حتى أن أخاها عبد الله ضاق بهذا التدخل فصاح «رحم الله حفصة» (ابن سعد جـ٣ ـ ١، ص٢٥٩). وعندما انتقضت عائشة وطلحة والزبير على عليٍّ، أرادت حفصة الانضمام إلى هذه الجماعة، ولكن أخاها عبد الله ألح عليها ألا تتورط فى هذا الأمر. ولما جرى التحكيم على الخلافة فى «أذرح» حثت حفصة عبد الله على أن يشترك فيه ليحول دون انقسام المجتمع الإسلامى. ويبرهن هذان الحادثان وحدهما على أنها لم تشترك فى الأحداث التى وقعت فى أثناء الفتنة الكبرى.

وفاة حفصة: تقول أغلب المصادر أن حفصة توفيت بالمدينة فى شهر شعبان سنة ٤٥هـ (أكتوبر ـ نوفمبر ٦٦٥م) أى خلافة معاوية، وتذكر بعض المصادر أن وفاتها كانت سنة ٤١هـ (٦٦١ ـ ٦٦٢م) عقب تولى معاوية الخلافة مباشرة؛ ويقول ابن الأثير (جـ٣، ص٧٣) إن وفاتها كانت سنة ٢٧هـ (٦٤٧ ـ ٦٤٨م) (!) وإن مروان ابن الحكم الذى كان والياً على المدينة وقتذاك سار فى جنازتها وصلى عليها.

نص القرآن فى حوزة حفصة: كانت أول مجموعة من نصوص القرآن التى جمعها زيد بن ثابت بأمر من أبى بكر من ممتلكات حفصة الخاصة، وظلت هذه المجموعة فى حوزة أبى بكر، وانتقلت بعد وفاته إلى أيدى عمر ثم إلى حفصة (Nœldeke-Schwally جـ٢ *Gesch*: ص١٥). وقد أفادت الجماعة التى عهد إليها عثمان بجمع أول نسخة رسمية من القرآن بهذه الصُحُفْ، وأعادتها إلى حفصة بعد أن انتهت هذه المهمة. فلما ماتت حفصة انتقلت إلى مروان ابن الحكم الذى أعدمها (البلاذرى، جـ١، ص٤٢٧).

شخصية حفصة. لم تكن لحفصة شخصية بارزة، ذلك أنها لم تتصف بما اتصفت به عائشة من نشاط وذكاء وجاذبية ولا اتصفت بالحصافة والرصانة والنجدة مثل أم سلمة، ولم تظهر شخصيتها ظهوراً بيناً من خلال

الروايات التى تحدثت عنها بالرغم من أن بعض الأحاديث تؤكد أنها أشبهت أباها (مثال ذلك، ابن حنبل، ج٦، ص١٤١، ٢٣٧ ومابعدها) ومن العسير أن نجد أى وجه للتشابه بينهما، وربما تشير هذه الأحاديث إلى السهولة التى تستسلم بها إلى عاطفتها، أو إلى قدرتها على السير فى حياتها على طريقتها الخاصة. ولم تكن بالتأكيد من أوسم النساء أو أكثرهن خضوعاً. وحين هدد رسول الله بتطليق زوجاته كلهن (البلاذرى، أنساب الأشراف، ج١، ص٤٢٥ ومابعدها الخ..) قال عمر لحفصة لا تلحفى فى سؤالك ولا تراجعى رسول الله، ولا تسأليه شيئاً وسلينى من مالى مابدا لك، ولا يغرنك أن كانت جارتك هى أوسم وأحب إلى رسول الله [ﷺ] منك، يريد عائشة. ومن المؤكد أن حفصة لم تكن تغار من بنت أبى بكر، بل على العكس، فقد كانتا صديقتين، وتذكر كثير من الأحاديث أنهما كانتا تتناولان الطعام معاً وتصومان معاً، وتعين كل منهما الأخرى للحفاظ على مكانهما بين نساء النبى[ﷺ]، وربما سعتا إلى رفع شأن والديهما. على أننا يجب أن نذكر أنه فى سنوات زواجهما الأولى كانت حفصة هى المهيمنة على عائشة التى كانت لا تزال صبية، ولكن سرعان ما انتقلت هذه الهيمنة إلى عائشة فسيطرت على جماعة من جماعتين من زوجات النبى[ﷺ] (عائشة، حفصة، سودة، صفية). وإذا كان لحفصة أى تأثير على النبى ثم على أبيها، فلابد أنها مارست هذا التأثير عليهما فى حصافة بالغة حتى أن المصادر لم تذكر ذلك. ولم تعرف حفصة القراءة والكتابة، بينما كانت بعض زوجات النبى عليه السلام يقرأن ولا يكتبن وبعضهن أميات كل الأمية.

المصادر:

أ ـ بيانات من التراجم.

(١) ابن سعد: الطبقات، جـ٣ ـ ١، ص١٩٩، ٢٢٢، ٢٥٩، ٢٨٦؛ جـ٨، ص٥٦ ـ٥٨، ٧٦، ١٣١ ومابعدها، ص١٣٣ومابعدها، ص٢٢٢.

(٢) ابن حبيب: المُحبَّر، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦١هـ (١٩٤٢م)، ص٥٤، ٨٣، ٩٢، ٩٥، ٩٩.

(٣) ابن قتيبة: المعارف، طبعة وستنفلد، ص٦٦.

(٤) البلاذرى: أنساب الأشراف، طبعة حميد الله، جـ١، القاهرة سنة ١٩٥٩، ص٢١٤، ٤٢٢ ـ ٤٢٨، ٤٣١، ٤٤٨، ٤٦٧، ٥٥٤ ـ ٥٥٧.

(٥) المؤلف نفسه: فتوح البلدان، ص٤٧٢.

(٦) اليعقوبى: طبعة هو تسما، جـ٢، ص٩٣، ٢٨٢ ومابعدها.

(٧) الطبرى: جـ١، ص١٣٨٣، ١٧٧١، ١٨٠١، ١٨١٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٢٧٣٢، ٣١٠٠، ٣١٠١، ٣١٠٥؛ جـ٣، ص١٤٤١ ومابعدها.

(٨) ابن حنبل: المسند، طبعة القاهرة سنة ١٣١٣هـ، جـ١، ص١٢، ٢٥٦؛ جـ٢، ص٢٧، جـ٣، ص٤٧٨؛ جـ٤، ص٧٥. ١٤١، ٢٣٧ ومابعدها، ص٢٦٣، ٢٨٣ ـ ٢٨٨.

(٩) البخارى: طبعة كرهل *Krehl*، جـ١، ص١٧٦، جـ٢، ص١٣٢ ومابعدها،جـ٣، ص٩٦، ٢٠٦ ومابعدها، ص٣٥٩، ٣٦٠م ومابعدها، ص٣٩٣، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٣١ ومابعدها، ص٤٤٢.

(١٠) مسلم: الصحيح، طبعة بولاق سنة ١٢٩٠هـ، جـ١، ص٤٢٦.

(١١) النسائى: السنن طبعة القاهرة سنة ١٣١٢هـ، جـ٢، ص٧٥، ٧٧.

(١٢) ابن عبد البر: الاستيعاب، طبعة حيدر آباد سنة ١٣١٨ ـ ١٣١٩هـ، ص٧٣٤ (وقسم ٣٢٤٨).

(١٣) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٥، ص٢٤٥ ومابعدها.

(١٤) المؤلف نفسه: الكامل، جـ٢، ص١١٤، ٢٣٤، ٣٩٣؛ جـ٢، ص٧٣، ١٦٨.

(١٥) ابن حجر: الإصابة، طبعة كلكته سنة ١٨٥٦ ـ ١٨٩٣، جـ٤، ص٥٢٠ ـ٥٢٣ (رقم ٢٩٤)، ص٥٤٧، ٧٦٩ ومابعدها، ص ٨٨٨.

(١٦) ابن تغرى بردى: طبعة ليدن سنة ١٨٥١ ـ ١٨٥٧، جـ١، ص١٣٨، ١٤٦ ومابعدها.

(١٧) الديار بكرى: تأريخ الخميس

(طبعة القاهرة) سنة ١٣٠٢هـ جـ١، ص٣٢٥، ٤٦٩.

(١٨) الحلبى: السيرة الحلبية، طبعة الإسكندرية سنة ١٢٨٠هـ جـ٢، ص٤٠٥؛ جـ٣، ص٤٣٧ ـ ٥٤٢ (تفصيلات عن طلاق حفصة).

ب ـ مصادر الكتاب الغربيين:

(١) L. Caetani : *Annali* أخبار سنة ١هـ فصل ١٥، رقم ٣٨؛ أخبار سنة ٣هـ؛ فصل ١٠؛ أخبار سنة ٧هـ، فصل ٤٢؛ أخبار سنة ٩هـ فصل ٢٣؛ أخبار سنة ١١هـ فصل ٢٦، حاشية ١، فصل ٢٢١، حاشية ١، فصل ٢٢٩ رقم ١٤، ٢٣١، ٢٣٢؛ أخبار سنة ٢٣هـ فصل ١١٠ والكشافات، أخبار سنة ٣٦هـ فصل ٣٠، وأخبار سنة ٣٨هـ فصل ٣٧.

(٢) H. Lamens : *Le "Triumvirat" d' Aboû Bekr, Omar et Abou Obaida* فى *Mélanges de La Faculté orientale, de Beirut*، جـ٤، ص١٢٠، ١٢٣ وما بعدها.

(٣) المؤلف نفسه *Fâtima et les Filles de Mohomet* رومة سنة ١٩١٢، ص١٥، ٢٣، ٤٦، ٥٦، ٨٦.

(٤) N. Abott : *Aishah the beloved Muhammed* الطبعة الثانية، شيكاغو سنة ١٩٤٤، ص٩ ـ ١٢، ٤١، ومابعدها، ص٤٤، ٥٠ ـ ٥٤، ٦٣، ٧٧، ٩٦، ١٣٨، ٢٠٥.

(٥) G. Stern : *Marriage in early Islam*، لندن سنة ١٩٣٩، ص١٣٢ ـ ١٣٤. حادث زواج مارية القبطية وطلاق حفصة.

(٦) ابن سعد، جـ٨، ص٥٩، ١٣٣ ومابعدها.

(٧) البلاذرى، جـ١، ص٤٢٣، ٤٢٦، ٤٢٧.

(٨) الديار بكرى، جـ٢، ص١٣٥. حادث شرب العسل.

(٩) ابن سعد، جـ٨، ص٧٦، ١٢٢ ومابعدها.

(١٠) البلاذرى، جـ١، ص٤٢٤ ومابعدها.

(١١) ابن حنبل، جـ٦، ص٥٩، ٢٢١.

(١٢) البخارى، جـ٣، ص٣٥٨، ٤٦٢ ومابعدها، جـ٤، ص٢٧٣ ومابعدها.

(١٣) النسائى، جـ٢، ص١٤١ ومابعدها. مصادر عن بعض التفاسير، وكتاب أسباب النزول ـ المشروح فيها السورة ٦٦ من القرآن (سورة التحريم) الايات من ١ ـ ٥ حول الحادث موضع المناقشة.

(١٤) الطبرى، التفسير، طبعة القاهرة، سنة ١٣٢١هـ جـ٢٨، ص ٩٠ ـ ٩٥.

(١٥) الزمخشرى، طبعة كلكته سنة ١٨٥٦ ـ ١٨٥٩، جـ٢، ص١٤٩٩ ـ ١٥٠١.

(١٦) البيضاوى، طبعة Fleischer، جـ٢، ص٣٤٠ ومابعدها.

(١٧) مولوى محمد على *The Holy Qur-an*، الطبعة الثانية، لاهور سنة ١٩٢٠، ص ١٠٨٩ ـ ١٠٩٢.

(١٨) الواحدى، كتاب أسباب النزول، طبعة القاهرة سنة ١٣١٥هـ ص٣٢٥ ـ ٣٢٧ مكيدة دبرت لأسماء بنت النعمان:

(١٩) ابن سعد، جـ٨، ص١٠٤.

(٢٠) البلاذرى، جـ١، ص٤٥٧.

(٢١) الطبرى، جـ٣، ص٢٤٥٨.

(٢٢) ابن حجر، جـ٤، ص٤٤٣، ٤٤٤. ما كان فى حوزة حفصة من صحف القرآن.

(٢٣) البخارى، جـ٣، ص٣٩٣،

(٢٤) ابن الأثير، جـ٣ ص٨٦.

(٢٥) السيوطى، الإتقان، طبعة كلكته سنة ١٨٥٧، ص١٣٣ ومابعدها.

(٢٦) Noeldeke-Schwally : *Geschichte des Qoran*، جـ٢، ص١٥، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٤٣، ٤٨، ٦٧ والكشافات.

(٢٧) آيات القرآن (سورة التحريم الآيات من ١ ـ ٥، وشرح المفسرين: وانظر جـ١ ص٢١٧.

(٢٨) R. Bell : *Jntroduction to the Qur'an* إدنبرة، سنة ١٩٤٥، ص٤٠، ٤٢، ٤٤، ٩٧.

حسن شكرى (فنتشيا فالييرى [L.Veccia Vaglieri]

التعليق على مادة حفصة:

لقد كفانا الدكتور محمد حسين هيكل الرد على ما أثاره كاتب هذه المادة من شبهات. وذلك فى كتابه القيم: «حياة محمد»، قال:

وحدث أن كانت حفصة يوماً قد ذهبت إلى أبيها فتحدثت عنده. وجاءت مارية إلى النبى [ﷺ] وهو فى دار حفصة وأقامت بها زمناً معه. وعادت حفصة فوجدتها فى بيتها، فجعلت تنتظر خروجها وهى أشد ما تكون غيرة، وجعلت كلما طال بها الانتظار تزداد الغيرة بها شدة. فلما خرجت مارية ودخلت حفصة على النبى[ﷺ] ، قالت له: «لقد رأيت من كان عندك، والله لقد سببتنى. وما كنت لتصنعها لولا هوانى عليك». وأدرك محمد [ﷺ] أن الغيرة قد تدفع حفصة إلى إذاعة ما رأت والتحدث به إلى عائشة أو إلى غيرها من أزواجه، فأراد إرضاءها بأن حلف لها أن مارية عليه حرام إذا هى لم تذكر مما رأت شيئاً، ووعدته حفصة أن تفعل. لكن الغيرة أكلت صدرها فلم تطق كتمان ما به، فأسرته إلى عائشة. وأومأت هذه إلى النبى [ﷺ] بما رأى منه أن حفصة لم تصن سرّه. ولعل الأمر لم يقف عند حفصة وعائشة من أزواج النبى[ﷺ] . ولعلهن جميعاً وقد رأين مارفع من مكانة مارية قد تابعن عائشة وحفصة حين ظاهرتا على النبى [ﷺ] على أثر قصة مارية هذه، وإن تكن لذاتها قصة لا شىء فيها أكثر مما يقع بين رجل وزوجه، أو بين رجل وما ملكت يمينه، مما هو حل له ومما لا موضع فيه لهذه الضجة التى أثارتها ابنتا أبى بكر وعمر محاولتين أن تقتصا لذاتيهما من ميل النبى[ﷺ] لمارية. وقد رأينا أن شيئا من الجفوة وقع بين النبى[ﷺ] وأزواجه فى أوقات مختلفة بسبب النفقة، أو بسبب عسل زينب، أو لغير ذلك من الأسباب التى تدل على أن أزواج النبى[ﷺ] كن يَجِدن عليه أن يكون لعائشة أحب، أو أن يكون لمارية أهوى.

وبلغ من أمرهن أن أوفدن إليه يوماً زينب بنت جحش وهو عند عائشة تصارحه بأنه لا يعدل بين نسائه، وأنه لحبه لعائشة يظلمهن. ألم يجعل لكل امرأة يوماً وليلة! ثم رأت سودة انصراف النبى[ﷺ] عنها وعدم بشاشته لها، فوهبت يومها وليلتها لعائشة إرضاء للرسول[ﷺ] ، ولم تقف زينب من سفارتها عند الكلام فى ميل النبى عن العدل بين نسائه، بل نالت من عائشة وهى جالسة بما جعل عائشة تتحفز للرد عليها لولا إشارات من النبى [ﷺ] كانت تهدىء من حدتها. غير أن زينب اندفعت ولج بها الاندفاع وبالغت فى النيل من عائشة، حتى لم يبق للنبى [ﷺ] بُدٌّ من أن يدع لحميرائه أن تدافع عن نفسها. وتكلمت عائشة بما أفحم زينب وسرَّ النبى[ﷺ] ودعاه إلى الأعجاب بابنة أبى بكر.

وبلغت منازعات أمهات المؤمنين فى بعض الأحايين، بسبب إيثاره بعضهن بالمحبة على بعضهن، حداً هم النبى[ﷺ] معه أن يطلق بعضهم لولا أنهن جعلنه فى حل أن يؤثر من يشاء منهن على من يشاء. فلما ولدت مارية إبراهيم لجت بهن الغيرة أعظم لجاج، وكانت بعائشة ألج. ومدَّ لهن فى لجاج الغيرة بهن هذا الرفق الذى كان محمد[ﷺ] يعاملهن به، وهذه المكانة التى رفعهنَّ إليها. ومحمد[ﷺ] ليس خليًّا فيشغل وقته بهذا اللجاج ويدع نفسه لعبث نسائه، فلابد من درس فيه حزم وفيه صرامه يرد الأمور بين أزواجه إلى نصابها، ويدع له طمأنينة التفكير فيما فرض الله عليه من الدعوة إلى رسالته. وليكن هذا الدرس هجرهن والتهديد بفراقهن، فإن ثبن إلى رشادهن فذاك، وإلا متعهن وسرحهن سراحاً جميلاً.

وانقطع النبى[ﷺ] عن نسائه شهراً كاملاً لا يكلم أحداً فى شأنهن، ولا يجرؤ أحد أن يفاتحه فى حديثهن. وفى خلال هذا الشهر اتجه بتفكيره إلى ما يجب عليه وعلى المسلمين للدعوة إلى الإسلام، ولمد سلطانه إلى ما وراء شبه الجزيرة. على أن أبا بكر وعمر وأصهار النبى[ﷺ] جميعاً كانوا فى قلق أشد القلق على ما قُدِّر مصيراً لأمهات

المؤمنين، وما يتعرضن له من غضب رسول الله[ﷺ] ، وما يجر إليه غضب الرسول من غضب الله وغضب ملائكته، بل لقد قيل: إن النبى [ﷺ] طلق حفصة بنت عمر، بعد الذى كان من إفشائها ما وعدت أن تكتمه. وقد سرى الهمس بين المسلمين أن النبى[ﷺ] مطلق أزواجه، وأزواجه خلال ذلك مضطربات نادمات أن دفعتهن الغيرة إلى إيذاء هذا الزوج الرفيق بهن، هو منهن الأخ والأب والابن وكل ما فى الحياة وما وراء الحياة. وجعل محمد[ﷺ] يقضى أكثر وقته فى خزانة له ذات مشربة، يجلس غلامة رباح على أسْكُفّتها (عتبتها) ما أقام هو بالخزانة، ويرقى هو إليها على جذع من نخل هو الخشونة كل الخشونة.

وإنه لفى خزانته يوم أو فى الشهر الذى نذر فيه هجر نسائه على التمام، وقد أقام المسلمون بالمسجد مطرقين ينكتون الحصى ويقولون: طلق رسول الله [ﷺ] نساءه، ويأسون لذلك أسى يبدو على وجوههم واضحاً عميقاً، إذ قام عمر من بينهم فقصد إلى مقام النبى[ﷺ] بخزانته، ونادى غلامه رباحاً كى يستأذن له على رسول الله[ﷺ] . ونظر إلى رباح يروم الجواب، فإذا رباح لا يقول شيئاً علامة أن النبىّ لم يأذن. فكرر عمر النداء، ولم يجب رباح مرة أخرى. فرفع عمر صوته قائلا: (يارباح استأذن لى عندك على رسول الله [ﷺ] فإنى أظنه ظن أنى جئت من أجل حفصة. «والله لئن أمرنى بضرب عنقها لأضربن عنقها». وأذن النبى[ﷺ] ، فدخل عمر فجلس ثم أجال بصره فيما حوله وبكى. قال محمد: ما يبكيك يا بن الخطاب؟ وكان الذى أبكاه هذا الحصير الذى رأى النبى[ﷺ] مضطجعاً عليه وقد أثَّرَ فى جنبه، والخزانة لا شىء فيها إلا قبضة من شعير ومثلها من قرظ وأفيق (جلد) معلق. فلما ذكر عمر ما يبكيه علَّمه محمد من وجوب الإعراض عن الدنيا ماردٌ إليه طمأنينته، ثم قال عمر: يارسول الله، ما يشق عليك من أمر النساء؟ إن كنت طلقتهن فإن الله معك وملائكته وجبريل وميكائيل وأنا وأبو بكر والمؤمنون معك. ثم انعكف يحدث

النبى[ﷺ] حتى تحسَّر الغضب عن وجهه وحتى ضحك فلما رأى عمر ذلك منه ذكر له أمر المسلمين بالمسجد وما يذكرون من طلاقه نساءه. فلما ذكر النبى[ﷺ] أنه لم يطلقهن استأذنه فى أن يفضى بالأمر إلى أولئك المقيمين بالمسجد ينتظرون. ونزل إلى المسجد، فنادى بأعلى صوته: لم يطلق رسول الله [ﷺ] نساءه. وفى هذه القصة نزلت الآية الكريمة:

«يَأَيُّهَا النبىُّ لِمَ تحرِّمُ ما أَحلَّ الله لَكَ تَبْتَغى مَرْضَاتَ أَزْوَاجك والله غَفــــورٌ رَحيم. قد فرض الله لكمْ تَحلَّةَ أَيْمَانكمْ والله مَوْلاَكمْ وهــو الْعَليمُ الحَكيمْ. وَإذْ أَسَرَّ النَّبىُّ إلى بَعْض أَزواجه حديثاً فلَمَّا نَبَّأَت بـــه وأظْهَرَهُ الله عَلَيْه عَرَّفَ بَعْضَهُ وأعْرَضَ عَنْ بَعْض فلَمَّا نَبَّأهَا به قَالَتْ من أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنى العليمُ الخَبيرُ. إنْ تَتوبَا إلَى الله فَقَدْ صَغَتْ قلوبكُما وإن تَظَاهرَا عَلَيْه فَإنَّ الله هو مَوْلاَه وجبْريلُ وَصَالحُ المـؤْمنينَ وَالْمــــلائكَة بَعْدَ ذَلكَ ظَهيـــرٌ. عَسَى رَبُّهُ إنْ طَلَّقَكنَّ أَنْ يُبْدلَه أَزْوَاجًا خَيْرًا مـنْكــنَّ مُسلمَات مُؤْمنَات قَانــتَات تَائبَات عَابدَات سَائحَات ثَيِّبَات وَأَبْكَارًا»(١).

وبذلك انتهى الحادث، وثاب إلى نساء النبى[ﷺ] رشادهن، ورجع هو إليهن تائبات عابدات مؤمنات، وعادت إلى حياته البيتية السكينة التى يحتاج إليها كل إنسان لأداء ما فُرض عليه أداؤه.

ما قصصت الآن، عن هجر محمد[ﷺ] نساءه وتخييره إياهن ومقدمات هذا الهجر ونتائجه والوقائع التى سبقته وأدت إليه، هو فى رأيى الرواية الصحيحة لتاريخ هذا الحادث. وهى رواية يتضافر على تأييدها ما جاء فى كتب التفسير وفى كتب الحديث، وما جاء متفرقاً عن أخبار محمد[ﷺ] ونسائه فى كتب السيرة المختلفة. بيد أنه لم تكن واحدة من هذه السير تَقُصُّ الحوادث أو تضع المقدمات والنتائج بالصورة التى سردناها هاهنا. وأكثر السير تمر بهذا الحادث مرًا دون أن تقف عنده؛ وكأنما تجده خشن الملمس فتخشى أن تقربه. وبعضها يقف عند رواية العسل والمغافير، ولا يشير بكلمة إلى مسألة حفصة ومارية. فأما

(١) سور التحريم، الآيات من ١-٥.

المستشرقــون فيجعلون مسألــة حفصة ومارية وإفضاء حفـصة إلى عائشة بما عاهدت النبى[ﷺ] أن تكتـمه، سبب كل الذى وقع؛ ليـحاولوا بذلك أن يضـيفـوا جـديداً لما يلقـون فى روع قـرائهم عن النبىّ [ﷺ] العـربى من أنه كان رجـلاً محـباً للـنساء حـباً معـيبـاً، وعندى أن المؤرخين المسلمين لا عذر لهم فى إغفال هذه الوقائع ولهـا مغـزاها الدقيق الذى سقنا شيئاً من أمـره، وأن المستشرقين يتخطّون الدقـة التاريخية مـتأثرين فى ذلك بهواهم المسيحى. فـالنقد التاريخى النزيه يأبى كـل الإباء على أى إنسـان، بَلْهْ عظيم كمـحمـد[ﷺ] ، أن يجعل من إفضــاء حفـصة لعـائشة بأنهـا وجدت زوجهـا فى بيتهـا مع مولاة له هى ملك يمينه، فــهى بذلك حلٌ له. سبـباً لهـجر محـمد نـساءه جـميَعاً شـهراً كـاملاً، وتهـديده إياهن جمـيـعا بأن يطلقــهن. والنقـد التاريخى النزيه يأبى كـذلك أن تكون حكاية العـسل سـبب هذا الهجـر والتهديد. فإذا كان الرجل عظيماً، رفيقاً كـمحـمـد[ﷺ] ، واسع الصـدر طويل الأناة مـتـصـفـاً بما لمحـمـد من سـائر الصفات التى يقر لـه بها مؤرخوه على السواء، كـان اعتبـار أىّ الحادثين لذاته سبباً لهذا الهـجر والتهديد بالطلاق مما يَزْوَرّ عند النقـد التـاريـخى وينأى عنه بجـانبـه أشـد النأى، وإنما يطمـئن هذا النقد ويستقيم منطق التاريخ إذا سيقت الحوادث المساق الذى لا مفر معه من أن تؤدى إلى نتائجـها المحتـومة، فتـصـبح بذلك أمـوراً طبيـعيـة يسـيغـها العـقل ويرضاها العلم. ومـا فعلنا نحن هو فى نظرنا المسـاق الطبيعى لـلحوادث، وهو الذى يتـفق مع حـكمـة مـحـمـد [ﷺ] وعظمته وحزمه وبعد نظره.

ويتحدث بعض المستشرقين عما نزل من الآيات فى مسـتهل سورة التـحريم مما نقلنا هنـا، ويذكر أن كـتب الشـرق المقـدسة جمـيعـاً لم تشر إلى مـثل هذا الحادث المنزلى على هذه الصـورة. وما أحسبنا فى حـاجة إلى أن نذكر ما ورد بالكتب المقـدسـة جمـيـعاً والقـرآن من بينهـا، عن قوم لوط ونقيـصتـهم، وما كان من مجـادلتهم الملكين ضَيْفَى لوط، ولا مـا ورد فى هذه الكـتب عن إمـرأته وأنها كانت من الغـابرين. بل إن التوراة لتقـص نبأ ابنتى لوط، إذ سـقتا أبـاهما حتى ثمل ليلـتين متـتاليتـين ليمس كل واحدة منهمـا ليلة كيما يخصبـها فتلد،

مخافة فناء آل لوط بعد أن أنزل الله بهم من الجـزاء مـا أنزل. ذلك بأن الـكتب المقـدسة جـميـعاً جـعلت من قـصص الرسل وسـيرهـم ومـا صنعـوا ومـا أصـابهم عـبـرة للناس. وقـد جـاء فى القرآن كثيـر من ذلك، قص الله فيه على رسوله[ﷺ] أحسن الـقصص. والقرآن لم ينزل لمحـمد [ﷺ] وحـده، وإنما نزل للناس كافة. ومـحمد[ﷺ] نبى ورسول خلت من قبله الـرسل الذين قص القرآن أخبـارهم. فاذا قصَّ الـقرآن من أخـبار محمـد [ﷺ] وتناول من سيرته ليكون للمسلمين مثلاً، وليـكون للمسلمين فيه أسـوة حسنـة، وأشار إلى حكمـتـه فى تصرفاته، فلا شىء من ذلك يخرج عما أوردت سائر الـكتب المقدسـة وما أورد القرآن من سير الأنبـياء. فإذا ذكرت أن هجر محمـد[ﷺ] نساءه لم يكن لسبب منفـرد من الأسـبـاب الـتى رويت فى شأنه، ولم يكن لأن حفـصة أفضت إلى عائشـة بما فعل مـحمـد[ﷺ] مع مارية مما يحـقّ لكل رجل مع أزواجـه ومـا ملكـت يمـينه، رأيت فى هذه المـلاحظة التى يبـديها بعض المسـتشـرقين مـالا يثبت أمام النقـد التاريخى، ولا يتفق مع مـا جرت به الـكتب المقدسـة فى شـأن الأنبياء وحياتهم وأخبارهم.

محمد حسين هيكل، حياة محمد، الطبعة الرابعة عشـرة، القاهرة سنة ١٩٧٧، ص٤٥٠ ـ ٤٥٥.

حفصة بنت الحاج

الركـونيّة بضـم الراء أو فـتـحـهـا: شاعرة غرناطية ولدت بعد عام ٥٣٠هـ (١١٣٥م) وتوفـيـت عـام ٥٨٩هـ (١١٩٠ ـ ١١٩١م) ويمـتـدح ابن الخطيب (الإحـاطة فى أخـبار غـرناطة، جـ١ ص ٣١٦) وغـيـره من الكتـاب جمـالها، وامتيـازها، وثقافتهـا الأدبية، وذكاءها، ومواهبهـا الشعرية، وتذكرها الأجيـال اللاحقـة قبل كل شىء بقـصة حبـها الشاعر أبا جـعفر بن سعـيد من أسـرة بنى سـعيـد. وكـان أبو جـعفـر مصدر إلهامها فى معظم ما بقى لنا من شعـرها. ولما بلغ أبو سعـيد عثـمان بن عـبـد المؤمن الموحـدى غـرناطة راحت شـاعرتنا تغـشى بلاطه وتورطت معـه فى مكيدة فى الحب (ولو أنهـا لم تهجر أبا جعفر)، بل هى قد بعثت فى وفد إلى عـبد المؤمن فى الرباط. ويقـال فى هذه

المناسبة إن عبد المؤمن منحها قرية أو ضيعة تسمى الرُكونة بالقرب من غرناطة، إليها نسبت وإن كانت هذه القرية لا تعرف إلا بذلك الحادث. وكانت الغيرة عنصراً فى موقف أبى جعفر السياسى وفى عداء أبى سعيد له، وانتهى الأمر بأن أمر أبو سعيد بقتل غريمه وصلب أبى جعفر سنة ٥٦٠هـ (١١٦٥م)، ورثت حفصة حبيبها الفقيد بقصيدة تجيش بالحزن الذى يحرك الأشجان، ولبست السواد مخاطرة بما قد ينزل بها من اضطهاد، ثم هجرت الشعر رويداً رويداً، وهيأت نفسها للتدريس. وختمت حياتها فى مراكش حيث عهد إليها السلطان يعقوب المنصور بتأديب الأميرات الموحديات.

ولم يبق من شعرها الذى غلب عليه الجو الرومانتيكى الذى كان لا يزال يسود الأندلس إلا ٧٠ بيتاً تشهد ببراعة الصنعة الواعية، ولو أنه يظهر فيها لمسات ذاتية من المشاعر الأصيلة صيغت فى كثير من الأحيان بأسلوب برىء كل البراءة من الخطابيات المصنوعة.

المصادر:

(١) ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٤، ص١١٩ ـ ١٢٣ (= معجم الأدباء، جـ١٠، ص٢١٩ ـ ٢٢٧).

(٢) ابن الخطيب: الإحاطة فى أخبار غرناطة، القاهرة ١٣١٩هـ جـ١، ص٣١٦ ـ ٣١٨.

(٣) المقرى: نفح الطيب = *Analectes*، جـ١، ص١٠٨، ص١٤٧ ـ ٥٤٤.

(٤) ب.. يموت: شاعرات العرب فى الجاهلية والإسلام، بيروت سنة ١٩٣٤، ص٢١٥ ـ ٢١٩.

(٥) A.R. Nykl : *Hispano - Arabic poétry* بلتيمور سنة ١٩٤٦.

(٦) L. Di Giacomo : *Une poétesse andalouse du temps des Almohades : Hafsa bint al - Hâjj ar - Rukunik* . فى مجلة *Hesp.* جـ ٣٤ ـ١، سنة ١٩٤٧، ص٩ ـ ١١٠ (وهى رسالة وافية شاملة تضم سيرة أكثر من ذلك تفصيلا).

[Ch. Pellat بلاّ] خورشيد

حقائق

جمع حقيقة، وهو مصطلح يدل على النظام الغنوصى للإسماعيلية والجماعات المنتسبة لها. وبهذا المعنى الاصطلاحى يستعمل الطَّيِّبِيَّة بخاصة كلمة حقائق.

وفى عهود أئمة الشريعة، أى فى وقت «الستر»، فإن الحقائق هى ما يطوى «الباطن» وهو الحقيقة الباطنية وراء التنزيل والشريعة. على حين تتغير الشريعة مع كل فترة جديدة من النبوة فإن حقيقة الحقائق خالدة. وهذه الحقيقة هى خاصة من خواص الإمام الذى يهتدى بهدى الله وطبقات الأئمة الذين يقيمهم الإمام. ولا يمكن أن تنزل الحقيقة على أى شخص إلا بالتقليد المعترف به. و(القائم) يبطل كل الشريعة الإمامية ويظهر للملأ الحقيقة المستورة وفى عهده تعرف الحقائق معرفة تامة خالية من كل رمز ولا يحتاج بعد لطبقات الأئمة بل يبطل اللجوء إليهم.

والمبدآن الأساسيان فى نظام الحقائق هما: تفسير التاريخ من حيث هو الصراع الدائم والانتصار الأخير للطبقات التى عندها الحقيقة الباطنة على أعدائها؛ ثم رأى فى خلق الكون يقسم العالم إلى مملكة للروح، ومملكة للكواكب ومملكة للمادة. والقائلون بالحقائق ينظرون إلى التاريخ على اعتبار أنه تسلسل للدورات تتخللها نماذج متكررة ومواقف تؤدى إلى اكتمالها فى نظر «القائم» الذى سيحكم العالم ويقضى فيه. وجذور هذا التفسير للتاريخ شيعية، وهى تتجلى بسماتها الجوهرية بالفعل فى كتب الإسماعيلية فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). وأساس رأيهم فى خلق الكون، مقتبس على الأقل منذ أوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) من الأفلاطونية الجديدة. فقد استحدث هذا المذهب الأفلاطونى الجديد فى خلق الكون الداعى الفارسى النسفى المتوفى سنة ٣٣٢هـ (٩٤٣ ـ ٩٤٤م). وقد نقد مذهبه، فى بعض مواضعه، معاصره أبو يعقوب السِجزى واقتبس

الإسماعيلية الفاطميون هذا المذهب فى خلق الكون فى الظاهر فحسب على عهد الخليفة المعز وقد حكم من ٣٤١ ـ ٣٦٥هـ = ٩٥٣ ـ ٩٧٥م) وقد تقدم بمذهب جديد فى ذلك حميد الدين الكرمانى المتوفى حوالى سنة ٤١١هـ (١٠٢٠م)، ولكنه لم يحظ باهتمام كبير فى عهد الفاطميين. واصطنع الطَّيبية فى اليمن مذهباً جديداً يوفق بين الآراء ويستحدث عناصر أسطورية، وكان ذلك على يد إبراهيم الحامدى المتوفى سنة ٥٥٧هـ (١١٦٢م). وظل كتابه أساس مذهب الحقائق عند الطيبية. وأخذ اهتمام النزارية ينصرف شيئاً فشيئاً عن الحقائق ويركز أكثر وأكثر على حقيقة الإمام على اعتبار أنه شخصية خالدة مطلقة تسمو على التاريخ وعلى العالم.

المصادر:

(١) زاهد على: همارى إسماعيلى مذهب كى حقيقت أو رأس كانظام، حيدرآباد الدكن سنة ١٩٥٤، ص٥٧٦.

خورشيد [مادلنج W. Madelung]

حق

عاد المعنى الأول للأصل حقق غامضاً فى اللغة العربية، ولكنه يرجع للأصل المقابل له فى العبرية ومعناه «نقش على، أو فى شىء ما» ومن ثم قرر، ثبَّت، عيَّن (Brown - Diver - Briggs *Hebrew Lexicon*، ص٣٤٩ وما بعدها) ويجب إذن أن نبدأ فى العربية من المعنى الأول «ثبوت» لامن المعنى «مطابقة» أو «موافقة» الذى هو فى واقع الأمر معنى ثانوى ابتدعه أهل المعانى (الجرجانى: التعريفات: ص٦١، ١١١ ومابعدها، طبعة القاهرة ١٣٢١هـ) ومما يدعو إلى الأسف أننا نجد غير قليل من اللبس والاضطراب فى هذا الصدد فى لين (Lane، مادة حق، ص٦٠٥ ومابعدها) الذى يستقى من بعض المعاجم العربية.

والحق، إذن، هو المتين الثابت الدائم الحقيقى؛ ومن ثم نجده فى تفاسير القرآن يفسر بكلمة (الثابت) فالبيضاوى مثلا يفسر (الحق) بوصفه من أسماء الله بالثابت ربوبيته (القرآن،

سورة يونس، الآية ٣٣؛ البيضاوى، طبعة فليشر Fleischer، جـ١، ص٤١٤، س٨) ويفسره أحياناً أخرى بالثابت إلهيته فى مقابل الألوهية الباطلة للآلهة الأخرى (القرآن، سورة لقمان، الآية ٣٠؛ البيضاوى، جـ٢ ص١١٦، س١٠ ومابعدها) وجاء فى سورة طه، الآية ١١٤، إنه الملك الحق، أى الثابت فى ذاته وصفاته (البيضاوى، جـ١، ص٦٠٧، س٥). ثم إن البيضاوى يفسر الآية السادسة من سورة الحج «ذلك بأن الله هو الحق»... أى بسبب أنه الثابت فى نفسه الذى به تتحقق الأشياء. ويفسر الرازى (مفاتيح الغيب، جـ٦، ص١٤٤، س٣، طبع ١٣٠٨هـ) الآية التى سبق ذكرها بقوله إنه «الموجود الثابت» ويكتفى الصحاح (انظر كلمة «حق») بتعريف الحق بأنه ضد الباطل، ويقول بأن هذا هو الاستعمال الجارى دائماً فى القرآن وفى غير القرآن أيضاً.

واستعمال المصطلح «باطل» معروف فى العصر الجاهلى فى شعر لبيد «ألا كل شىء ما خلا الله باطل» (*Di-* : Huber *van des Lebid* ٤١، بيت ٩) وهو يرتبط فى مناحى تفكير الساميين بالأنظار العبرية: عدم، لغو، عدم التحقق فى مقابل ما هو ثابت، محقق، مؤكد. وهكذا تقابل كلمة باطل فى العربية كلمة حق. والحق اسم مناسب جداً لإطلاقه على الله، الحقيقى الموجود بإطلاق، مثله مثل صفة نئيمان التى تطلق على يهوه (المؤمن فى القرآن، سورة الحشر، الآية ٢٣). فالله هو الثابت فى نفسه الواجب لذاته (البيضاوى فى تفسير الآية ٦٢ من سورة الحج، جـ١، ص٦٣٨، س١٥) بينما كل الكائنات الأخرى تابعة له فى تحققها ووجودها (البيضاوى تفسير الآية ٦ من سورة الحج).

ومن ثم فإن أدق وأفضل ترجمة لكلمة حق هى Real أو Reality إذا ما استعملت اسما من أسماء الله الحسنى. أما ترجمتها بكلمة Truth وهى الترجمة الغالبة، فخاطئة.

ويفرق الثقات العرب فى عناية بين «حق» و«صدق»، واللفظ المقابل لصدق وهو «كذب»، ولا يجعلون لكلمة «حق»

نفس معنى كلمة «صدق» إلا حينما يكون الأمر أمر «حكم» فإذا حدثت واقعة بالفعل استعملت كلمة حق؛ ولكن الحكم أو التقرير عن هذه الواقعة يوصف بأنه صدق، ولو أنه يمكن استعمال كلمة «حق» فى هذه الحالة أيضاً.

وهذه الكلمة باعتبارها اسما من أسماء الله يكون معناها غالباً «خالق» وإن كان السند الوحيد لهذا التفسير هو ملازمتها ومقابلتها لكلمة «خلق». (انظر مثلا، إتحاف السادة، جـ١٠، ص٥٥٦، س٢٠: ألسنة الخلق أقلام الحق). ومع هذا فيمكن الرجوع إلى تفسير آخر ذهب إليه ماسينيون (كتاب الطواسين، ص١٧٤).

وترد كلمة حق بمعنى ما هو لى وما يجب على (حق لى وحق على) أى بمعنى الحق والواجب، هذا فضلا عن المعانى المختلفة التى سبق إيرادها لكلمة حق سواء وصف بها الله وحده أو اشتقت للدلالة على خلقه. ويلاحظ أن هذين المعنيين يرجعان كالمعانى السابقة إلى معنى الثبوت والتعيين. ومن هنا التعبير «حق الله» (فى مقابل حق الآدمى أو حق الناس) فيما يتصل بالعقاب على ما يقترف من سيئات فى جانب الله وحده، أى السيئات التى لا تنال شيئاً ما من حقوق أى إنسان (Juynboll : Handbuch der Islam ص٢٩٢ الفهرس). زد على ذلك أن كلمة حق مثل كلمة حقيقة يراد بها أحياناً فى عرف المتصوفة أعلى درجة يمكن أن يصل إليها الصوفى بعد إذ يجاوز المعرفة. ومن ثم «حق اليقين» هو الطمأنينة الحقة التى ينالها المخلوق بفنائه فى الحقيقة المطلقة بعد ما سبق له من «عين اليقين» و«علم اليقين» (انظر فيما يختص بذلك Nicholson : كشف المحجوب، ص٣٦ ومابعدها؛ القشيرى: الرسالة بشروح العروسى وزكريا، جـ٢، ص٩٩ ومابعدها؛ الجرجانى، المصدر نفسه، وقد استقيت هذه العبارة من سورة الواقعة، الآية ٩٥) وحقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيويتها وبقاؤها وما زاد فهو حظوظ (انظر كشاف اصطلاحات

الـفـنـون، ص٣١١، ٣٣٠، ٣٣٠، ٤١٧، س١٠ ومابعدها).

المصادر:

(١) كـشـاف اصطـلاحـات الفنون، ص٣٢٩ ومابعدها.

(٢) Nicholson: كـشف المحجـوب، انظر الفهرس.

(٣) Massignon كـتاب الطواسـين، الفهرس.

(٤) الراغـب : المـفـردات ، ص١٢٤ و ما بعدها.

(٥) Horten : *Theologie des Islam* ص١٥٢ ومـابعـدها؛ ٢٩٥ ومـابعـدها؛ وانظر أيضاً المصادر المذكورة آنفاً.

محمد يوسف موسى[ماكدونالد D. B. Mac-donald]

حقوق

جمـع حق وهى الحقـوق الشرعـية، ومـا يـتـصل بهـا من التـزامـات فى الشريـعة الإسلامـية. ويفـرق المرء بين «حـقـوق الله» أى الحـد و«حـقـوق الآدميين»، وهى الحقوق الخاصة، وهى فى جـوهرها حـقـوق مـدنـيـة. وإذا استعملت للأشياء فهى المستلزمات التى تتعلق بهـا بالضرورة مثل مسـتلزمات المطبخ والخدمات بصفة عامة. والحقوق شـائعة فى الشـروط الشـرعيـة . وفى المصطلح المعـاصر فـإنما تدل الحقـوق على القانون بالمعنى الحديث للمصطلح، ومن ثم يقال «كلية الحقوق».

وحـقـوق الـنفس فى مـصـطلح الصـوفيـة تدل على المطالب الجـوهرية لوجـود النفس فى مـقـابل أية عناصـر أخرى إضافية تسمى «حظوظ».

المصادر:

(١) ميخائيل عيـد البستانى: مرجع الطُلاَّب، بيـروت سنة ١٩١٤، ص٣٩ ـ ٤١.

(٢) J. Schacht : *Introduction to Islamic Law* الفهرس، مادة حق آدمى، وحق الله.

(٣) التهـانوى: كشـاف اصطلاحات الفنون مادة حقوق النفس.

خورشيد.[هيئة التحرير Editors]

حقيقة

يمكن أن تنقل هذه الكلمة إلى اللغات الأجنبية بترجمات شتى تقريبية كما سيظهر بعد. ومن معانيها السائد "reality" أى الجوهر المحسوس للكائن الموجود، أو «طبيعة» الموجود، أو «الحقيقة الصورية» لذلك الموجود. وكلمة حقيقة ليست مصطلحاً قرآنياً على خلاف مصطلح «حق» (the real, the true) الذى هو اسم من أسماء اللّه الحسنى؛ ولابد أن نفرق بينه وبين المصطلح «حقيقة» (انظر ما يأتى). وكما يبين الجرجانى (التعريفات، طبعة ليبسك سنة ١٨٤٥، ص ٩٤)، فإن كلمة حقيقة مشتقة من (حق ← حقيق، والكلمة الأخيرة تصبح بإضافة تاء مربوطة اسم معنى. وإذا شئنا أن نعرف الفروق الدقيقة لظلال المعانى المنطوية على هذا المصطلح، فإنه يجب علينا أن نرجع إلى مفردات النحو والفلسفة والتصوف.

١ ــ **فى البلاغة** : (والتفسير) الحقيقة هى المعنى الأساسى لكلمة أو مصطلح ما، وتختلف عن (أ) المجاز والاستعارة والبيان والمجاز المركب (ب) الكيفية فى المعنى العام للقياس التمثيلى ــ وقد خَلَّفَ ابن تيمية (مخطوطة، مجموعة رشيد رضا، القاهرة) رسالة باسم «الحقيقة والمجاز». على أن المجاز إذا تكرر استعماله كثيراً حتى يصبح عرفاً، فإنه يكتسب المعنى الأساسى، ويكون قد دَلَّ على الحقيقة العرفية (انظر : A. Mehren : *Rhetorik*، ص٣١، فيما نقله عنه ماكدونلد فى صدر هذه المادة). كما ينقل لويس ماسينيون(Louis Massingno: *Passion d'al Halladj* ، طبعة باريس سنة ١٩٢٢، ص ٨٢٢) من مخطوطة للحلاج عنوانها «الكيفية والحقيقة». والكيفية هنا تختلف عن المجاز اختلافاً بيناً (انظر المرجع نفسه، حيث يستشهد ماسينيون بكتاب آخر عنوانه: الكيفية والمجاز المألوفين عند الحلاج والأشعرى)، ومن ثم، يصبح لكلمة حقيقة المعنى الأساسى الإلهى الجازم (انظر المرجع نفسه، تعليق ٢).

٢ ــ **فى الفلسفة** : (فى استعمال ابن سينا بخاصة) نجد لكلمة حقيقة معنيين: المعنى الوجودى، والمعنى

المنطقى. (١) المعنى الوجودى هو (حقيقة الشىء): لكل شىء حقيقة يكون بها هو، وهذا ما أسميناه «الوجود الخاص» ولم نقصد أن ندل على الوجود «الإثباتى»... ومن الواضح أن لكل شىء حقيقة هى «الماهية» (ابن سينا؛ الشفاء والإلهيات، طبعة القاهرة سنة ١٣٨٠هـ = ١٩٦٠م، ص٣١؛ وانظر ص٤٥). ثم نقول بعبارة أخرى: الحقيقة هى خاصية الوجود اللازمة لكل موجود (النجاة، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م، ٢٩٩). وتوجد هذه الفكرة نفسها فى كتاب الإشارات (طبعة Forget، ليدن، سنة ١٨٩٢؛ ص١٣٩)، حيث يذكر أن حقيقة المثلث تقوم على سببين: صورى ومادى، ولاتقوم على أسباب كافية قاطعة. وقد سار الجرجانى على نهج ابن سينا نفسه فى تعريف حقيقة الشىء بقوله: «حقيقة الشىء ما به هوهو»؛ (التعريفات، ص ٩٥) ومن ثم، لابد أن تفهم الحقيقة ليس على أنها الشىء الموجود، بل على أنها جوهر الشىء بقدر ما هو موجود؛ أى الطبيعة الحقة فى وضوح الشئ المطلق، كما أن التصور الذى يدل على الحقيقة يستقيم مع الجوهر، ولكنه يتمشى فى جميع الأحوال مع فطرية الحقيقة سواء كانت فى داخل العقل أو خارجه (انظر، الشفاء، ص ٣٢). ونحن ندرك أن نصوصاً بعينها تطابق بين الحقيقة وبين «الماهية» أو «الذات»؛ وعلى كل، يجب ألا نحسب هذه الكلمات مجرد مترادفات. ويبدو أن أفضل ترجمة لكلمة «حقيقة» يجب أن تكون بحسب الظروف إما "nature"، وإما كما تقول الآنسة كواشون (Mlle. Goichon: Introduction á Avicenne؛ طبعة باريس سنة ١٩٢٣، ص ٧٧) Essential Reality.

ويجب أن نقر بوجود مجموعات مزدوجة من الفروق:

(أ) «**الهوية**» Selfness «للشىء المادى»؛ و «**الماهية**» Quiddity وهى التعريف الجوهرى؛ و «**الذات**» وهى الجوهر بمعناه الصحيح؛ و «**الحقيقة**» أى الحقيقة الجوهرية. و «**التحقق**»، هو التثبت مما هو كائن؛ و «**الحق**» Real أو transcendingty True؛ و «**الحقيقة**» Reality أو transcendental truth.

(ب) و «**الحقيقة العقلية**» وهى التصور الدقيق للشىء كما يتقرر فى العقل (A. M. Goichon : *Lexique de La Longue Philosophique d' Ibn Sina* باريس سنة ١٩٣٨، ص ٨٤). ومن ثم، نخلص من هذا الاتجاه العقلى إلى القول بأن الحق هو الحكم المطابق للواقع (انظر الجرجانى، المصدر المذكور، ص ٩٤) .

٣ ــ **فى التصوف** : والمعنى الفلسفى للمصطلح يستبطن فى تجربة عقلية مرهفة الذوق (معرفة). والحقيقة هى الحقيقة الباطنة التى لا يفتح الطريق لها إلا الاتحاد بالله، ويترجمها نيكلسون Nicholsom : بعبارة *Essential Idea 'The idea of Personality in Sufism*، طبعة كمبردج سنة ١٩٢٣، ص ٥٩؛ وانظر الأنصارى: كتاب المنازل، العشرة الفصول التى يضمها القسم المعنون «الحقائق». وثمة اتجاهان لمذاهب التصوف:

(أ) صوفية «وحدة الشهود» ومثال ذلك أن (الحلاج) يحتفظ للحقيقة بمعنى الوضوح المطلق للأشياء ليتفهمها الصوفى بروحه، وهى تؤدى إلى الحق، ولكنها ليست فى ذاتها هى الحق. ويقول الحلاج إن حقيقة الشىء هى دون الحق (انظر، لويس ماسينيون، Passion، ص ٥٦٨).

(ب) الصوفية المتأخرون إبتداء من ابن عربى، ويرون بصفة عامة أن الحقيقة هى الحقيقة المطلقة للحق نفسه ماثلة فى «وحدة الوجود»، ومن ثم، فإن حقيقة الكون هى الله متجلياً فى صفاته (انظر، الرسالة الرئيسية من كتاب فصوص الحكم لابن عربى). وعلى ذلك تكون تجربة الوحدة أو التحقق تجربة فاعلة (ذات طابع عقلى غنوصى) للحقيقة الأحدية دون الحق نفسه. وتصطنع بعض التعبيرات الصوفية هذا المعنى الثانى (الجرجانى، المصدر نفسه، ص ٩٥): **حقيقة الحقائق**، وتسمى أيضاً «حضرة الجمع»، و «حضرة الوجود»، و **حقائق الأسماء**: أى حقائق أسماء الله، وهى تعينات «الذات» وصلتها بعالم الظاهر، أى الصفات التى يتميز بها إنسان عن إنسان، و**الحقيقة المحمدية**، هى الذات مع التعين الأول وهى «الاسم الأعظم».

٤ ــ وثمة استعمالات أخرى يمكن أن نستعرضها. وفى وسعنا أن نسوق بعض الشواهد على سبيل التمثيل لاستعمال الغزالى الذى ينبرى للتحدث وهو واقف على الحد الفاصل بين مفردات الفلسفة والتصوف (قبل أن يشرح شرحاً وافياً وحدة الوجود): والحقيقة هى الحقيقة الباطنة وجوهر الموجودات، والثمرة التى تكتشف تحت القشرة. ويتردد كثيراً التعبير القائل: حقائق الأمور (انظر مثلا، المنقذ من الضلال، ص٨) وتكاد كلمة حقائق هنا أن تكون مرادفة لكلمة (أسرار)؛ وكذلك حقيقة الحق (انظر مثلا، إلجام العوام، ص٥٦) التى تحيل «الإيمان» فى لمح البصر إلى «يقين».

وقد نعرف بعد معنى «الحقيقة» وفقاً لمقابلين متبادلين يساعدان فى كثير من الأحيان على شرحها.

(أ) الحقيقة من حيث هى مختلفة عن حق. والتحليلات المتقدم ذكرها هى الخطوة الأولى فى هذا السبيل. ويمكن أن نفرق بين الحقيقة والحق فنقول: المجرد والمادى ـ أى الألوهية والله ـ على حد قول لويس ماسينيون (Passion، ص ٥٦٨). وبعد فإنه «إذا كانت الحقيقة فى جانب الحق (انظر ما تقدم) «فكل شىء حق له حقيقته» كما يقول الحلاج (المرجع نفسه، ص٨٠١، تعليق١) ثم هل أسماء الله (السُلَمى، وانظر Louis Massingnon : Lexique tech- nique de le mystique musulmane طبعة باريس سنة ١٩٥٤، ص ٣١٠) : من حيث إدراكنا هى اسم واحد؛ ومن وجهة نظر الحق (الحق = الله)، هى «الحقيقة»؟ وإذا حددت كلمة حق بأداة التعريف فقيل «الحق» فإنها تكون الاسم نفسه الذى يدل فى أغلب الأحوال على الله فى استعمال الصوفية، ومن ثم لايمكن أن يلتبس بالحقيقة. ولكن الكلمة بغير أداة التعريف «حق» يمكن أن تتخذ معنى مجرداً تماماً يقربها من كلمة حقيقة (انظر، طبعة لويس ماسينيون، لكتاب الطواسين، باريس سنة ١٩١٣، ص ١٨٤، تعليق١). ومن هنا نجد عند الصوفية المتأخرين أن الحقيقة أصبحت تدل على حالة مستبطنة فاعلة تدرك المرء فى بحثه عن الله وتثبت قلبه على

هذه الحال بتنزيه فكره عن الصفة الإلهية (انظر : الهجويرى: كشف المحجوب، الترجمة الإنجليزية، نيكلسون، ليدن ــ لندن سنة ١٩١١، ص ٣٨٤). وفى هذا المعنى، يمكن أن تدل كلمة حق فيما يتصل بالله على «الذات التى لم تتجل» وأن تكون كلمة حقيقة هى الصفات التى لاريب فى أنها هى الوجود الباطن للأشياء (انظر، كشاف إصطلاحات الفنون، ص ٣٣٣وما بعدها). ويحب صوفية «وحدة الوجود» أن يسموا أنفسهم «أهل الحقيقة» ولكن «أهل السنة والجماعة» يتخذون لقب «أهل الحق» (انظر *la prifessisn de Foi d' Ibn* : H. Laoust *Batta*؛ طبعة دمشق سنة ١٩٥٨، ص١٦٦، تعليق ٢).

(ب) **الحقيقة** متباينة عن **الشريعة**. وهذا واحد من الموضوعات التى يتناولها كتاب كشف المحجوب للهجويرى. وحقيقة هنا لها معنى قريب كل القرب من استعمال الغزالى، فهى الحقيقة الباطنة التى تظل ثابتة «من عهد آدم حتى تقوم الساعة» مثل معرفة الله، أو أداء الشعائر التى لا تصح إلا بما وقر فى القلب. والشريعة هى الحقيقة التى يجوز عليها النسخ والتغيير شأنها فى ذلك شأن الفرائض والأوامر. وثمة خطأان يجب التحرز منهما: خطأ الفقهاء الخلص الذين يرفضون التفرقة بين الحقيقة الباطنة وأحكام الشريعة؛ وخطأ الباطنية وغلاة الشيعة (مثل القرامطة) الذين يرون أن الشريعة قد تنسخ حين تدرك الحقيقة الباطنة. وواقع الأمر هو أن الشريعة، كما يقول الهجويرى: لا يمكن أن تقوم إلا بوجود الحقيقة، ولا تقوم الحقيقة إلا إذا اتبعت الشريعة (كشف المحجوب، الترجمة الإنجليزية، ص٣٨٣). ذلك أن كلا منهما يقوم على ثلاث دعائم: فالحقيقة معرفة لها ثلاثة أوجه :

(أ) المعرفة بذات الله ووحدانيته.

(ب) المعرفة بصفاته.

(جـ) المعرفة بأفعاله وحكمته؛

والمعرفة الثلاثية بالشريعة هى :

(أ) معرفة القرآن.

(ب) معرفة السنة.

(جـ) معرفة الإجماع. (المرجع نفسه، ص١٤). ومجمل القول، أنه يمكن مقارنة العلاقة المتبادلة بين (الشريعة والحقيقة) بالعلاقة بين الجسد والروح (المرجع نفسه، ص٣٨٣).

وعلى ذلك، فإن كلمة حقيقة سواء قصد بها الحقيقة الباطنة أو الحقيقة الذاتية أو الحقيقة الصورية قد جرى استعمالها الحديث فى أكثر المعاجم اختلافاً (الحنبلى البربهارى: الطبقات، جـ٢، ص٢٢، الذى يقول: إن حقيقة الإيمان إنما تقوم على مراعاة جميع الفرائض والأحكام الدينية؛ (انظر، H. Laoust: المرجع نفسه، ص٨٢، تعليق١). وقد قُدِّرَ للفلسفة أن تجعل الحقيقة مصطلحاً دقيقاً لعلم الوجود والمنطق، وقد استعمله التصوف على نحو مختلف عن ذلك كل الإختلاف، معتمداً على مسألتين: هل التجربة الباطنة المحددة داخلة فى نطاق نظرة موحدة لعلاقات الله والعالم أم غير داخلة؟.

المصادر :

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى صلب المادة .

(١) الراغب : المفردات، ص١٢٥.

(٢) Lane : Lexicon ص ٦٠٩.

(٣) M. Horton : Theologie des Islam، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٤) القشيرى : الرسالة، شرح العروسى وزكريا، جـ٢، ص ٦٢ ومابعدها.

(٥) F. Jabre : La notion de Certitude Selon Ghazali باريس سنة ١٩٥٨، الفهرس، هذه المادة.

(٦) الأنصارى الهروى: كتاب المنازل، المتن، والترجمة الفرنسية بقلم: S de Laugier de Beaurecueil، القاهرة سنة ١٩٦٢، ص ٩٢ ـ ١٠١ ـ ١٢١ ـ ١٢٨.

حسن شكرى [ل. كارديه L. Jardet]

حكاية

لهذه الكلمة تاريخ يتفاوت خطره ـ لا من الناحية اللغوية وحدها ولكن من ناحية تطور الأدب العربى أيضاً. ومما يؤسف له أن هذا التاريخ جاء مضطربا فيما كتبه لين «Lane» (ص ٦١٨ وما بعدها). والعجيب أننا إذا راجعنا معاجم اللغة كاللسان مثلا (جـ١٨؛٢٠٧ وما بعدها) فإنا نجد أن المعانى التى أوردتها لهذه الكلمة تخالف كل المخالفة ما اصطلح عليه كتاب العربية فى العصور الأخيرة؛ وهى لا تذكر أبداً «حكاية» بمعنى «قصة» أو «حديث». ولست تجد هذا المصدر مستعملا فى القرآن بهذا المعنى كذلك. وإنما يرد فيه كثيرا «الحديث» إسما، «وقص» «ونبّأ» فعلا (انظر ما كتبه شبرنكر Sprenger عن أساطير العرب فى كتابه جـ٢، ص٣٩٠ وما بعدها). وفى الحديث وردت «حكاية» بمعنى «محاكاة الفعل»، وأكثر استعمالها فى القبيح من المحاكاة (انظر اللسان: المصدر نفسه).

مما تقدم يتبين أن كلمة «حكاية» تطابق الكلمة اليونانية «مميسيس»، ومن ثم جاءت جميع معانيها، فهى أولا تأتى بمعنى «المحاكاة» رغبة فى التسرية، و «الحاكية» المحترف هو الذى يقلد أيضاً، ثم ترد بمعنى رواية فتقول «حكيت عنه الحديث حكاية». وقد تدل على مجرد المشابهة، كما لو كان شئ يحاكى آخر لشبه بينهما[1] وظلت معانى الكلمة على هذا النحو خلال القرون الأربعة الأولى على الأقل، واستمرت زماناً أطول فى اصطلاح رجال الدين. ويقول أبو البقاء فى «الكليات» (ويرجع تاريخها إلى القرن السابع عشر الميلادى وعنها نقل محيط المحيط جـ١، ص ٤٣١) إنه «لا يقال «حكى» الله كذا إذ ليس لكلامه مثل» (راجع ما ذكره البيضاوى فى تفسيره للقرآن سورة ص وابن عربشاه، فاكهة الخلفاء، طبعة فريتاغ Freytag ص ١٠٨، س٢٥).

أما كتاب الفهرست، ويرجع تاريخه إلى الجزء الأخير من القرن الرابع،

(١) المحاكاة المشابهة تقول فلان يحكى الشمس حسنا ويحاكيها بمعنى ـ انظر لسان العرب مادة «حكى».

فيستعمل «الأخبار» وأحياناً «الأحاديث» بمعنى الحكايات، ويستعمل «أسمار» و «خرافات» و «أحاديث» بمعنى القصص المقصود منه التسلية، ولكنه لا يستعمل كلمة «حكايات» فى هذا المعنى أبدا (انظر مثلا قوله المشهور عن أصل ألف ليلة وليلة، ص٣٠٤ وما بعدها وص٣١٣). وقد تطلق «أسمار» على الأخبار الصحيحة (انظر الأسمار الصحيحة ص٣٠٥، س٩). أما كلمة «حديث» فتستعمل دائما للدلالة على الخبر فى أوسع معانى الكلمة. ولا تعنى كلمة «حكاية» فى كتاب الفهرست إلا رواية القول أو نقل الخط. فمثلا جاء فى ص٢٧٥، س٢٠ قوله: «حكاية من خط...» وفى س٢١ قوله: ما هذه حكايته، أى ما هذا قوله.

وتجد استعمال المصدر فى هذا المعنى نفسه عند حمزة الإصفهانى المتوفى فى مستهل القرن الرابع (انظر ص١٧، س١٢؛ ص٦٤، س١؛ ص٦٥، س١٣؛ ص٢٠١، س٤، طبعة Gottwaldt) وفى كتاب الأغانى لأبى الفرج الإصفهانى ترد «قصة» و «حديث» و «خبر» مستعملة جميعا من غير تفرقة بمعنى الأحاديث. أما «حكاية» فترد فى نفس المعنى الذى جاء فى كتاب الفهرست وعند حمزة الأصفهانى (طبعة بولاق جـ١، ص٤،س٢٠ انظر قوله «هذا ما سمعت من أبى بكر حكاية واللفظ يزيد وينقص»..) وفى الأغانى ورد الفعل «حكى» بمعنى «حدث» أيضاً (انظر جـ٨،ص١٦٢، س٧، ١٠) وقد أورد الفعل والمصدر معا مستعملا المصدر بمعنى المحاكاة.

ويظهر أن الاسم احتفظ بالمعنى الأصلى زمناً أطول، ففى مروج الذهب للمسعودى المتوفى سنة ٣٤٥ ـ ٣٤٦هـ عبارة مشهورة عن أصل ألف ليلة وليلة استعمل فيها كلمة «خرافات» فى كلامه على مثل هذه الحكايات، ولا ترد عنده «حكاية» بمعنى «قصة»، وإنما وردت بمعنى المحاكاة (جـ٨، ص١٦؛ انظر جـ٤، ص٨٩ وما بعدها) وقد أورد ده ساسى فى رسالته عن ألف ليلة وليلة هذه العبارة فى أربع روايات. ويمكن القول بوجه عام أن الترجمات القديمة لهذه الكلمة كانت خاطئة (انظر Barbier de : Kosegarten Meynard Cottwaldt).

وعندما نبلغ الحريرى المتوفى سنة ٥١٦ للهجرة نجد فى أوائل المقامات «حكى» و«حدث» و «أخبر» و «روى» كلها مستعملة بمعنى «قص» من غير تفرقة بينها، ولكنه يستعمل أيضاً «حكى» (طبعة ده ساسى جـ٢، ص٤٢٠) بمدلولها القديم بمعنى «شابه». ويظهر أن هذا المعنى قد بطل استعماله فيما بعد إلى حد أن الشراح اضطروا إلى تفسيره، وقد بلغ تطور معنى هذه الكلمة نهايته عند الحريرى.

على أننا إذا رجعنا إلى أقدم مخطوطات ألف ليلة (مخطوط Galland ومخطوط سول وشمول فى توبنكن Tuebingen، ويرجع تاريخهما إلى صدر القرن الرابع عشر الميلادى ـ بعد سنة ٧٠٠ للهجرة)فإنا نجد «حكاية» تستعمل باطراد بمعنى «قصة» تروى للتسلية (انظر Seybold: Geschichte von *Sul u. Schmul* ص١٦٤ وما كتبته عن *the Story of the Fisherman and the Jinni* فى مواضع مختلفة؛ Noeldeke : *Festchrift*)

ومن بين الأسماء المستعملة فى كتاب الفهرست وعند المسعودى للدلالة على مثل هذه الحكايات كلمة «أسمار» وقد عاد إليها معناها الأصلى الذى يدل بصفة خاصة على الأحاديث والقصص التى يسمر بها الناس ليلا فى حياة الصحراء. أما «خرافات» فقد تطور مدلولها فأصبح لا يدل إلا على الأساطير المستحيلة إذا قوبلت بغيرها من الحكايات التى يقبلها العقل، وإن كانت من نسيج الخيال (انظر الدميرى: حياة الحيوان، جـ١، ص١٨٥ س٣١، طبعة القاهرة سنة ١٣١٣هـ، خرافات الرياضة وجـ٢، ص١٠١، س٢٥ «خرافات العرب»).

ويظهر أن كلمة خرافة مازالت تستعمل بمعنى حكاية فى طرابلس وبلاد الجزائر (انظر Stumme: *Marchen aus Tripolis*).

وينتهى بنا المطاف الآن إلى سؤالين:

أيمكن أن نتتبع تغير معنى كلمة «حكاية» بطريقة ما وأن نفسره؟ وكيف كانت طبيعة الحكايات الأولى بالمعنى الجديد لهذا اللفظ؟ لقد وجدت دائما فى اللغة العربية أخبار وأحاديث تجد بداياتها الأولى فيما ورد فى القرآن

وفيما نقله عن الفارسية نضر بن الحارث (انظر ابن هشام ص١٩١) وتجد خواتيمها فى «الحدوتة» تحكى باللغة العامية ولا يكتبها أو يطبعها حتى الآن إلا علماء أوربيون أو بعض المصريين والسوريين الذين شذوا عن العرف المألوف.

وتعدد الأسماء التى تطلق على الأنواع المختلفة من الحكايات يبين بذاته مقدار الاهتمام بها وكيف أن العرب عنوا عناية فائقة بالتمييز بين أنواعها. وقد ذكرنا فيما سبق طائفة من هذه الأسماء، ونذكر الآن غيرها، فمثلا «رواية» كان مدلولها فى أول الأمر إعادة الحديث أو إنشاد الشعر على لسان «راو» فأصبحت الآن فى معناها العادى تطلق على الخبر والملهاة والمأساة تقرن أحيانا بكلمة تمثيلية وأحيانا تذكر مجردة.

ومن الأسماء أيضاً «المثل» والجمع «أمثال» فالحكاية هنا مثل أو تصوير بعض المواقف أو الأحكام والمبادىء مثل ما اشتملت عليه الحكايات التى ذكرت على ألسنة الحيوان فى كليلة ودمنة.

ومن الأسماء كذلك «سيرة» والجمع «سير» أى ترجمة حياة شخص. ومنها أيضا «نوادر» وهى حكايات متفرقة، ومنها «قصة» والجمع «قصص» وهى تطلق على الخبر أيا كان نوعه، ولكنها خصصت فى القرآن وعند أهل الفن من القصاص للدلالة على أساطير الأولين وقصص الأنبياء (انظر Goldziher : *Muh Studren* جـ٢، ص١٦١ ومابعدها).

وهذه المعانى الأخيرة فيها تضاد تام لمعنى «الحكايات» فى صورته الأولى، فإنه لم يكن يطلق على قصص الغابرين بل كان يطلق للدلالة على صور الحاضر. وقد وضح هذا كل الوضوح فى المثل الوحيد الذى طبع إلى يومنا هذا، وهو حكاية أبى القاسم البغدادى التى نشرها Adam Mez بعنوان *(Abulkasim ein bagdader Sittenbild)* ومؤلفها محمد أبو المطهر الأزدى يقول فى مقدمتها إنه ينشئ نوعاً من الأدب جديداً، لا هو بالمقامة ولا هو بالرسالة (ولابد أن يكون قد عرف مقامات الهمذانى)، وإنما هو صورة واقعية تصور أحوال البغداديين وأسمارهم

تمثلت فى رجل هو فى رأينا صورة سيئة وإن كان المؤلف يعده ذا مشاركة أدبية ممتازة . ولسنا نجد فى هذا الكتاب أثرا للقصة، وإنما هو يتناول وصف يوم أقيمت فيه مادبة، ويسرد نماذج من الشعر وقطعاً من النثر المرصع المصنوع فى الصور البلاغية المألوفة فى عصره، كتبت لا بقصد عرض ما لدى المصنف من ذخيرة لغوية وإنما لإخراج صورة حية من صميم الحياة ويدافع المؤلف عن قصر حواره على شخص واحد يصور أحوال المدينة وآراء أهلها بعبارة طويلة نقلها عن الجاحظ (البيان، طبعة القاهرة، ص٣١، س١٢ ـ٢٤) وهو على ما يظهر أول من رضيت نفسه عن تصوير طبقات الناس.

وقصة الأزدى فى جوهرها تطبيق للواقعية التى ميزت الشعر البدوى القديم على حضارة المدن، وقد تجلى فى هذا التطبيق كل ما فى اللغة والآراء من بداوة وغلظة تميز بين الصحراء والمدينة وتفرق بين القديم والجديد.

ولسنا نجد فى القصة أثراً للحكاية البدوية التى ذكر المؤلف أنه ألحقها بقصته للمقابلة بين القصتين.

«وحاكية» فيما كتبه الجاحظ معناها «الشخص الذى يحاكى» وليس معناها الأديب الذى ينشئ القصص الأدبية.

إن التطور الذى خلق هذا النوع الفريد من الأدب عند أبى المطهر يحتاج إلى تفسير ، أردّه أنا إلى أثر مذهب أرسطو عن القصة فى الأدب («مميسيس» Poetics ١ - ٤) والجاحظ توفى ٦٦٢ للهجرة، وكتب أبو المطهر حكايته بعد سنة ٤٠٠ للهجرة (انظر Mez، ص ١٥) ولكن من الواضح أن كتاب الشعر لأرسطو لم يجد من ينقله إلى العربية ويعنى بدراسته إلا فى عصر متأخر عن ذلك. نعم، إن له مختصراً صنفه الكندى المتوفى سنة ٢٤٧ هـ (انظر الفهرست ص ٢٥٠، س٥، ص٢٥٧، س٦) ولكنه لم يترجم بتمامه حتى نقله متى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ للهجرة (انظر الفهرست ص ٢٥٠، س ٤، ص ٢٦٣ السطر الأخير) وكتب تلميذه يحيى بن عدى المتوفى

سنة ٣٦٤ للهجرة تفسيراً له (انظر الفهرست ص ٢٥٠، س٤، ص ٢٦٤ س ١٢) وفى هذه الترجمة استعملت كلمة « حكاية » ترجمة للكلمة اليونانية ميميسيس (انظر Margoliouth : *Analecta Orientali*)

وتصوير الفن الأدبى على أنه محاكاة للحياة عندما ينتقل إلى اللغة العربية يمكن أن ينشأ عنه ذلك النوع من الأدب، أدب أبى المطهر. وقد حدث بعد هذا تطور آخر فى معنى « حكاية » فأصبح يدل على القصة، ولابد أن هذا التطور وقع سريعا لأننا نجد الحريرى المتوفى سنة ٥١٦ للهجرة قد نسى تماماً الاستعمالات الأولى لهذه الكلمة؛ بل نسى كذلك أنه كان فى مقدوره أن يطلق «حكاية» حتى على أمثال كالتى جاءت فى «كليلة ودمنة» على ألسنة الحيوان (انظر ده ساسى، جـ٢١، ص١٣، الطبعة الثانية).

وعندما يقرر الحريرى فى الفقرة نفسها أن مقاماته حكايات يكون أكثر قرباً من المعنى الحقيقى لهذا اللفظ. ذلك أن المقامات تعطينا من غير شك صوراً للحياة فى عصره، وإن كان قد عرضها فى صورة من البلاغة المصنوعة، وقصد منها إلى إبراز مقدرته اللغوية لا غير. ومن هذه الناحية نجد أن المقامات هى أصدق ما عرفه الأدب العربى تصويراً لهذا النوع من حياة الصعلكة والاعتماد فى العيش على قوة القريحة، وتلك صفات تتميز بها الروايات التى تتحدث عن مغامرات الصعاليك.

وقد أخذت الفكرة نفسها، ثم بسطت بلغة العامة فى حكايات طويلة مثل حكايات على الزئبق التى تصور حياة الصعلكة تصويراً صادقاً. واشتمل كتاب ألف ليلة وليلة على مختصر لها. وطبعت المجموعة المطولة على حدة فى بيروت والقاهرة.

ولم يكن من الممكن أن تستعمل كلمة «حكاية» بمعنى القصة من أى نوع إلا بعد أن تكون القصة قد مرت بمرحلة كانت تدل فيها على القصة الخيالية التى لا تتعلق بحوادث عجيبة وقعت فى عصر سالف أو فى بلاد بعيدة، أو تتحدث عن تعاون الجن والسحرة، ولكنها تتضمن صوراً من صميم الحياة

التى عرفها القراء أنفسهم، نضرب لذلك مثلا حكاية الأحدب التى وردت فى ألف ليلة وليلة وحكاية على بن بكار وشمس النهار وهى من نوع آخر. وعلى هذا النحو دخل فى الأدب العربى لون معين جديد لا نجد له أثراً فى كتاب الفهرست كما لا نجد فيه أثرا للمقامة فى بدايتها الأولى: تلك المقامة التى بلغت أوجها بعد ذلك عند الهمذانى والحريرى.

وفى كتاب الفهرست ثبت بالمضحكين والندماء (ص١٥١-١٥٥) وبالحكايات العجيبة، وأخبار الفساق، وحكايات الجن (ص٣٠٤ وما بعدها). وكذلك لا نجد فى هذا الكتاب شيئا يمكن أن يقال عنه إنه يتصل بهذا النوع المعين من الأدب، وهو فن المقامات. وقد نسب ابن خلكان فى النص الذى نشره فستنفلد (رقم ٤٥١) إلى أبى الفرج الإصفهانى صاحب الأغانى كتاباً سماه «كتاب الحكايات» ولكنا نجده مذكوراً فى مصدر آخر باسم كتاب الحانات (انظر Kosegarten : *prooemium* فى طبعته للأغانى ص١٩٦ وكذلك Wright : *Chrestomathy*، ص٨٧، س١١، من المخطوط ٦٥).

مما تقدم يتبين أن نوعين جديدين من الحكايات قد بدأ فى وقت واحد تقريبا ما بين القرن الرابع والقرن الخامس للهجرة. وكانا فى أول أمرهما متقاربين جداً، ولكن سرعان ما افترقا إلى نوعين متمايزين كل التمايز. فالمقامة كانت فى أول أمرها « حكاية » بالمعنى الأصلى لهذا اللفظ، وحكاية أبى المطهر هى فى الواقع كالمقامة، وإن كانت لا يلقيها رجل وهو واقف، كما هى الحال فى المقامة، ولكن أبا المطهر يعتبر قصته نوعاً جديداً يتميز عن المقامة وأنه أقرب إلى أن يكون تطورا للحكاية بمعنى المحاكاة. وهدف كل من هذين النوعين يختلف عن الآخر. وقد عبرت عن هذا الاختلاف الأسماء التى سمى بها المؤلفون ما صنفوه منها. والمقامة نوع من القول البليغ، ولهذا دخلت فى فنون البلاغة. أما الحكاية فهى محاكاة، ولهذا اتصلت بالحركة والحياة.

والتغير الأخير فى معنى كلمة حكاية قد يسره من غير شك التطور الذى دخل سريعا على الفعل «حكى» بمعنى «قص» ولهذا نجد اسم «حكواتى» الآن معناه القصاص الذى يقص الحكايات على الجمهور، وأصبحت كلمة «حكاية» تطلق على أى نوع من أنواع القصة وإن كان لا يزال فى الإمكان استعمالها بمعناها الأصلى حتى فى لغة العوام (انظر Dozy, sub. voc)

ولا نزال نحس فى اسم «حكواتى» ما يشعرنا بالمحاكاة، فإن القصاص الشرقى يمثل دائماً الحكايات التى يقصها، على أننا فى بعض الأحوال نجد الأسماء تطلق على غير مسمياتها الصحيحة: نجد مثلا فى «نزهة الأبصار والأسماع فى أخبار ذوات القناع» وتاريخها غير معروف، قصة واقعية قصيرة فى ذم النساء يسميها المؤلف مقامة (ص٨٢ـ٨٩، طبعة القاهرة، ١٣٠٥هـ)

بقى الآن أمر واحد: هو أن التطور فى معنى «حكاية» كان محدوداً مقيداً بعامل ثابت، فإن المتأدب فى العالم الإسلامى العربى على الأقل كان دائماً لا يقدر القصة قدرها اللهم إلا فى بعض الحالات الفردية الشاذة. وهو لم يرض أبدا عن رواية وقائع وحوادث خيالية تروى لذاتها لا غير. ومثل هذه الروايات كان يعدها من شأن المسامرين والمضحكين والدهماء بوجه عام، ولم يكن المتأدب العربى بعد يعد من الأدب المهذب إلاّ الحكايات التى كانت ترمى إلى أهداف أدبية كالأمثال التى جاءت فى «كليلة ودمنة» و «فاكهة الخلفاء» و «سلوان المطاع» وأمثالها؛ أو كالحكايات التى أريد بها أن تكون عرضاً للشعر الجيد والنثر البليغ مثل «لوعة الشاكى» وأنواع المقامات كلها، أو كالأخبار التى اشتملت على حوادث تاريخية وأدبية مثل «إعلام الناس» و «الفرج بعد الشدة»، و «مصرع العشاق»، أو كالقصص التى تهدف إلى غايات خلقية أو صوفية مثل «سلامان وأبسال» و «حى بن يقظان» لابن سينا و «المخيلات» لعلى عزيز الكريتى.

وقد عرف الكتاب المسلمون منذ زمن بعيد حكايات ذات قيمة أدبية جاءت

إليهم من غير العرب، فقد نقلوا إلى العربية حكايات عن اليونانية والفارسية والهندية (انظر الفهرست، ص٣٠٥ ومابعدها؛ حمزة الإصفهانى، ص ٤١ ومابعدها).

ويظهر أنه فى زمن ابن النديم نفسه كان يصح للمؤلف بمعنى الكلمة أن يصنف كتباً فى الحكايات. وهو يذكر (ص٣٠٦، س٩ وما بعده) أسماء كثيرين من هؤلاء المؤلفين. ويروى كيف أن الجهشيارى، وهو من كبار المؤلفين؛ شغل نفسه بتصنيف حكايات كحكايات ألف ليلة وليلة، وكيف أن أخاً للشافعى اشتغل بنسخ هذه الحكايات.

وفى زمن العباسيين كثرت الحكايات وانتشرت انتشاراً كبيراً؛ فعمد الوراقون إلى وضعها مما أدَّى إلى انحطاط قيمتها الأدبية (ص٣٠٦، س٩ وما بعده) وكانت العلاقة بين المضحك والسامر قريبة جدا (ص١٤٠ وما بعدها، وبخاصة أخبار ابن أبى العباس الذى كان منجماً ونديماً للمتوكل ومصنفا لكتب الباه ص١٥١، س٢٣ وما بعده). وكانت هذه الحكايات فى الغالب لا يعرف مؤلفوها، وتذكر ضمن الخرافات مثل حكايات البطالين وحكايات جحا وحكايات «الباه» (ص٣٠٣ ومابعدها) وخير مثل على هذه الحكايات هو كتاب ألف ليلة وليلة، فقد اشتمل على حكايات بذل فى وضعها من المهارة الفنية ما يفوق بمراحل مهارة القصاص، ولو أنه لا يعرف مؤلفها أو أن واضعيها لم يجرءوا على التصريح بنسبتها إليهم. نضرب لذلك مثلا حكاية «قمر الزمان وبدور» وحكاية «سيدات بغداد»، «والتفاحات الثلاث». والقصص الواقعية وقصص البطولة باعتبارها من السير، وتواريخ الرجال تحتاج إلى سند يؤيدها وذلك بذكر أسماء مؤلفيها ولهذا ذكرت أسماء رجال نسبت إليهم هذه القصص ولكنا نرجح أن هذه الأسماء لا أصل لها

إن ما ذكرناه فيما سلف يصدق على الأقطار الإسلامية التى تتكلم اللغة العربية. أما تركيا وبلاد الفرس فقد ظفرت فيهما الحكايات بتقدير أدبى أكبر، وبذلت جهود فى صقل أسلوبها

وإن كانت مجهولة النسب فى هذه البلاد أيضا. وفضلا عن ذلك فإن كلمة «مدّاح» التركية تطابق «الحاكية» إلى حد كبير. وقد تأثر الأدب التركى فى تطوره الأخير بحكايات المداحين، وظهر هذا الأثر واضحا فى الروايات الواقعية، وكثير منها يشبه حكاية أبى المطهر إلى حد كبير، (انظر Georg. Jacob : *Tuer-kische Bibliothek*، فى مواضع مختلفة، وانظر عن الموضوع بأسره مقدمة المجلد١، ص٦ وما بعدها؛ Horn : *Gesch. d. tuerk. moderne* ص١٢ وما بعدها)

المصادر:

(١) ذكرت المصادر فى صلب المادة ولكن أول مصدر ينبغى أن يرجع إليه دائما هو المقدمة *Einleitung* التى كتبها Mez لكتابه *Abulkasim*.

عباس محمود [ماكدونلد D.B. Macdonald]

+ **حكاية**: مصدر حكى، وحكى فلانا وحاكاه أى فعل مثل فعله، ولكن هذا الفعل أصبح نتيجة لتطور فى المعنى، واضحا للأفهام لأول وهلة، ويدل على: يقص، يروى، وكذلك فإن الاسم «حكاية» بداية من معنى «المشابهة» أصبح يدل بخاصة على المحاكاة أى التقليد، وانتهى إلى معنى «الحكاية» والرواية والقصة والأسطورة. وفى العربية الفصحى تدل صيغة الفاعلية «حاكية» على «المحاكاة». وقد اصطنعت العربية اسم الفاعل «حاك» ترجمة لكلمة «جراموفون».

والجذر حكى أو حكو لم يرد فى القرآن، ولكنه ورد فى الحديث بمعناه الأصلى أى فعل المثل أو الحاكى (لسان العرب «مادة حكى») وهو معنى، يعبر ويحتفظ حتى الآن بالوزن الثالث حاكى[1]، وهذا هو المعنى الوحيد الذى تورده لحاكى المعاجم القديمة. ولسان العرب الذى لا يورد معنى قصٌ للفعل، وقصة للاسم، يقول إن الوزن الأول والوزن الثالث لهما ظل من المعنى القبيح بعض القبح، فيقال: «حكاه وحاكاه» ومن ثم، فإن المشكلة تنحصر فى اكتشاف كيف اكتسبت حكى وحكاية المعنى الذى يجرى عليه

(١) ليس حاكى هو الوزن الثالث، وإنما هو الوزن الرابع، لأن الوزن الثالث هو المجرد حكى.

الاستعمال الآن[1]. ولذلك، فإننا سنحاول أن نقيم تصنيفا ونقرر الموقف الذى عليه تلك القصص التى تسمى الآن حكاية فى **القصة العربية** أو أدب الترويح.

١ - ويزودنا الجاحظ مرة أخرى بنقطة بداية مناسبة. ففى فقرة مشهورة من كتابه البيان والتبيين (طبعة هارون، جـ١، ص٦٩-٧٠) يكشف عن أنه كان ثمة مقلدون «حاكيَّة». ولم يكن هؤلاء، فيما يقول، قادرين فحسب على تقديم صورة طبق الأصل من الأساليب المصطنعة والإيماءات والصوت وعادات الكلام عند الجماعات العرقية المختلفة التى تكون منها سكان الإمبراطورية الإسلامية عامة، وسكان قصبة هذه الإمبراطورية خاصة، بل كانوا قادرين أيضا على التقليد الصادق كل الصدق لسلوك أنماط مختلفة من الناس وهيئتهم مثل العميان، ثم هو يقول آخرا إنهم كانوا قادرين على تقليد أصوات الحيوانات المفترسة والأليفة. ويضيف الجاحظ أن هؤلاء المقلدين أوجدوا أنماطا حقيقية أسبغوا عليها جميع السمات المميزة للجماعات التى كانوا يحاكونها. وهذه الموهبة فى التقليد التى تحتاج إلى قوة ملاحظة غير عادية، قد استغلها فى الشرق منذ أمد طويل أرباب السمر محترفين وهواة (انظر J:Horovitz، *Spuren Griechischer Mimen in Orient*، طبعة برلين سنة ١٩٠٥)، كما نجد مثلا فى كتاب التاج المنحول للجاحظ (ترجمة pellat ص١٤٩) نادرة مفادها أن رجلا من رجال الحاشية أراد أن يستعيد حظوته لدى ملك من ملوك الفرس بخدعة تقوم على محاكاة أصوات حيوانات مختلفة. وقد لاحظ آدم ميتز من قبل (*Abulkasim, ern bagdader sittenbild*، طبعة هيدلبرغ سنة ١٩٠٢، جـ١٥-١٦) أن تكاثر المحاكين، واصطناع لون من ألوان السمر محبب إلى نفوس الملوك قد شجع عليه بلا ريب وجود لهجات عربية يختلف بعضها عن بعض اختلافا كبيرا، والمحاولات المتفاوتة النجاح التى بذلها السكان من غير العرب للتحدث بلغة

---

(١) استعملت كلمة حكى فى القرنين الثانى والثالث الهجريين بمعنى روى أو قص فقيل حكى عن فلان.

الفاتحين. ونجد فى كثير من الأحيان محاكين بين أرباب السمر والمهرجين الذين كان يسمح لهم بالمثول بين يدى السلاطين دائما أو فى بعض الأحيان. والمسعودى (مروج الذهب، جـ٨،ص١٦١ وما بعدها؛ وانظر آدم ميتز، *Renaissance*، ص٣٦٨ ـ ٣٧٨، الترجمة الإنجليزية، ص ٤٠٨) يؤكد هذا بروايته عن نجاح واحد من هؤلاء المحاكين فى بلاط المعتضد، وهو ابن المغازلى الذى قلد (يحكى، يحاكى. حكاية) جميع صنوف الناس، وكان يقرن تقليده بسلسلة متصلة من النوادر المضحكة. والحق أن الحكاية لم تستطع أن تكون محاكاة صامتة، ولم يجد المحاكى بدأ من تأليف مقطوعة صغيرة يتلوها أو التماس قصة تزيد محاكاته حرارة. ومن ثم فلابد أن يكون المرء على خبرة واسعة حتى يتحاشى ترجمة كلمة «حكاية» فى حالات من هذا القبيل بكلمة «قصة» ولو أن المرء يمكن أن يدرك أن هذا المصطلح قد طبق أصلا على التقليد وحده، وشمل بعد الإيماءات والألفاظ، وأخيراً الألفاظ وحدها، وخاصة حين بدأ المؤلفون يدونون الألفاظ التى يتلوها الحاكيون. ثم إن هذا التطور قد شجع عليه بعد إهمال الكتاب فى الاستعمال الدقيق للكلمات، فحجب هذا إلى حد كبير الحقيقة التى تبين أن المحاكين استمر وجودهم؛ بيد أن البرهان على ذلك ربما نجده طوال العصور الوسطى؛ وآدم ميتز (Renaissance، ص ٣٩٩؛ الترجمة الأسبانية، ص٥٠٥؛ والترجمة الإنجليزية، ص٤٢٣، غابت عنها هذه النقطة) يذكر حكاية واحدة سنة ٤١٥هـ (١٠٢٤م)، ومما هو جدير بالملاحظة أن الأداء موضع المناقشة قد استتبع أيضاً وجود روايات خيال الظل. ومع أن المسرح الحديث يستمد أصوله من بلاد أجنبية إلا أن مؤرخيه لم يغب عنهم أن يجدوا سوابق له فى «الحكاية»، وفى «الخَيَال» إذا شئنا التدقيق (انظر J. Landau فى *Studies in Arab theatre and Cinema*، فيلاديلفيا سنة ١٩٥٨، ص ١ وما بعدها)؛ وقد أغراهم أيضاً على وضع ذلك فى الحسبان ما يوجد فى تركيا باسم «مَدَّاح» أو «مُقَلِّد» مما يرادف تماماً «الحاكية» الذى كان يروى النوادر فى

أثناء قيامه بالتقليد المُسَلّى والمحاكاة المعبرة، بل يرتدى لوازم ترمز إلى الشخصيات التى كان يرغب فى تقليدها. ويبدو أن هذه المهنة اضمحلت فى تركيا كما اضمحلت فى البلاد الإسلامية الأخرى، وبخاصة فى مصر، حيث ألف شخص يدعى أحمد فهيم الفار فى بداية هذا القرن فرقة قدمت فى القاهرة تمثيليات لاقت رواجاً كبيراً بفضل مهارته فى تقليد صراخ الحيوانات وفى إخراج مشاهد مختلفة (انظر J. Landau، المرجع السابق، والمصادر التى استشهد بها؛ ولا نستطيع أن نغفل هنا القول مرة أخرى بأن الحكاية مشتقة من الجذر ح.ك.ى أو ح.ك.و، ومنها حكّاواتى المستعمل فى الشرق مرادفاً لراوى الحكايات الذى ترتبط محاكاته ارتباطاً وثيقاً بالمعنى المتقدم لكلمة «حاكية».

ومنذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) نجد عناصر المحاكاة (انظر J. Horovitz: المصدر المذكور، ص ٢١ـ٢٧) تظهر فى أسلوب المقامة على أن هذا الضرب من الأدب استقل بفضل النشاط الأدبى لبديع الزمان وخلفائه فى «الحكاية» بمفهومها الصحيح. ومن ناحية أخرى ظهر فى الحقبة نفسها، أى فى بداية القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) عمل فريد فى الأدب العربى، يعيد إلى الأذهان المقامة، إلا أنه يختلف عنها فى الأسلوب الفنى إختلافاً واضحاً كل الوضوح: هو حكاية أبى القاسم البغدادى لأبى المطهر الأزدى (طبعة آدم ميتز، *Abulkasim*). ويعد هذا العمل علامة على فترة جديدة وإن كانت قصيرة فى تطور معنى المصطلح «حكاية». ويستعيد المؤلف فى مقدمته الفقرة نفسها للجاحظ التى سبق بيانها، وهذه الإشارة، تبرر فى رأيه ابتداع نمط جديد من الكتابة ربما يضع شخصية مفردة على المسرح تمثل عقلية سكان قصبة الخلافة؛ ويعد أبوالمطهر فى مقدمته أيضاً بكتابة «حكاية بدوية» وهى تصور السلوك البدوى، ولم يقدر لهذه الحكاية البقاء. وفى النص الذى وصل إلينا نجد أن بغداد هى مسرح حوادث الحكاية التى تجرى فى وسط برجوازى، وأن البطل أبا القاسم ليس إلا ضرباً من العيّارين

الذين يُسلُّون هذا المجتمع بسلسلة من النكات والتعليقات الساخرة المجنحة؛ وبعد وجبة العشاء يروح المعربدون فى غيبوبة من السكر، فلا يوقظهم إلا صوت المؤذن، وهنالك يعظهم أبوالقاسم ويؤنبهم على فسوقهم (انظر F. Gabrieli فى مجلة *Rivista degh studi ornentali*؛ سنة ١٩٤٢، ص٣٣، ٤٥). ويتيح لنا الشاهد المنقول عن الجاحظ أن ندرك المعنى الذى أراد المؤلف أن يبثه فى هذه الحكاية، التى هى تمثيل واقعى للسلوك المأثور فى بغداد، وصورة منتزعة من حياة الواقع، وهذا هو السبب فى أن آدم ميتز قد ترجم عنوان هذه التمثيلية بما يأتى: *ein bagdader sittenbild*، إذ كان من المستحيل كل الاستحالة أن تترجم «حكاية» بكلمة «قصة». كما نجد أبا المطهر فى محاولته أن يستحدث «نمطاً» قد أظهر شيئاً من التفوق على الجاحظ الذى اقتصر فى دراساته لأنماط السلوك، وبخاصة فى كتابه البخلاء، على وضع النوادر بعضها إلى جانب بعض دون أن يبلغ مبلغ التوفيق أو التنسيق بينها.

ومع ذلك، فإن حكاية أبى المطهر هذه التى لم يقلدها فيما يظهر أحد تثير عدة مشكلات، فمن ناحية، نجد أن صلاتها بالمقامة غير واضحة، مع التسليم بأن المؤلف، وتفصيلات حياته غير معروفة، متأخر بلاشك عن بديع الزمان؛ وأنه بلا ريب قد أراد إبتداع أسلوب مميز. ومن ناحية أخرى، نجد أن ماكدونالد D.B. Macdonald (فى صدر هذه المادة) يرى أن السبب فى التطور الذى انتهى بالحكاية، يجب أن يلتمس فى تأثير المذهب الأرسطى المعروف باسم «ميميسس» فى الفن (فن الشعر *Poetics*، جـ١ـ٤)؛ والحق إن متى بن يونس فى ترجمته لكتاب فن الشعر (تحقيق عبدالرحمن بدوى، فى فن الشعر، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٣، ص ٨٦ وما بعدها) يستعمل كلمة حكاية ليترجم الكلمة اليونانية ميميسس (فى حين يستعمل عبدالرحمن فى ترجمته الجديدة الوزن محاكاة)؛ ومن الممكن بلاشك أن فكرة الفن الأدبى على اعتبار أنه محاكاة للحياة ربما تكون هى التى أحدثت النمط الذى مثله أبوالمطهر، ولكن الإشارة إلى الجاحظ تكفى إلى حد كبير

فى تفسير هذا الإبداع الذى كان على أية حال، بتصويره الحياة فى مشاهد، مرحلة جديدة من تطور الشكل القديم للحكاية.

وعلى مدى القرون التالية نجد أحياناً أن فعل «حكى» يرد بمعنى «يشبه»، أو «يقلد» ولكنه كان مهجوراً إلى حد أن الشراح لم يجدوا بداً من شرحه، حين يظهر بخاصة فى مقامات الحريرى (تحقيق ده ساسى *de Sacy*؛ الطبعة الثانية جـ٢، ص٤٢٠) والذى يستخدمه الحريرى فى بداية المقامات هو «حَدَّث»، و«أخبر»، و«روى» بمعنى «يحكى»، و«يقص». واستعمال «حكى» مع حرف الجر «عن» مرادفاً لفعل «روى» كان من الاستعمالات الشائعة فترة طويلة (مثال ذلك؛ الجاحظ، فى رسالة التربيع والتدوير، الفصل ص ٥٧) وكتاب الأغانى (جـ٨، ص١٦٢)، الذى بلغ به الأمر أن ساق شاهداً واحداً على استعمال «حكى» بمعنى «روى» ونستخلص من هذا أن تطور معنى الفعل كان أسرع من تطور الاسم «حكاية» الذى يرد مع هذا فى الحصرى (جمع الجواهر، ص٤) بمعنى «نادرة مروية» كما يرد مرة واحدة على الأقل عند الحريرى (ده ساسى، الطبعة الثانية، جـ١، ص١٣) ليدل على «أمثال» كليلة ودمنة، بينما يلاحظ المؤلف فى الفقرة نفسها أن مقاماته ليست سوى حكايات، أى أنها صورة جديدة للحياة المعاصرة له. ومن ثم، فإنه حين ترد كلمة حكاية بعد لتدل بالتحديد على «القصة، أو الأسطورة» فإنها تناقض معناها الأصلى كل التناقض؛ ومادام ذلك قد انطبق بلا استثناء على الحاضر، ولم يدل على تقليد للماضى، فإنه لا مناص لنا من ثم أن نذهب إلى أن الحكاية قبل أن تستعمل للدلالة على جميع أنواع القصص قد مرت بمرحلة دلت فيها على القصة المبتدعة، وإن كانت منتزعة من حياة الواقع، أو قل إنها كانت على الأقل تعبيراً صادقاً عن الحياة: وليس بين أيدينا دليل على هذا، ولكن حكاية أبى المطهر تزودنا بحلقة متينة من حلقات السلسلة، وسوف نرى فى مراكش أن الحكاية احتفظت بمعنى القصة التى يتفاوت حظها من الصدق مادامت غير بعيدة الاحتمال.

ويجبّ ألا ننسى أن المصطلح حكاية ينتمى أيضاً إلى مصطلحات علوم الحديث، وأن القول: حكيت عنه الحديث حكاية يدل على الاستشهاد أو النقل بالحرف؛ وفى قواعد اللغة تعنى «حكاية» الرواية باللفظ لما يمكن أن يكون مستعملا فى الزمن الذى وقعت فيه الحادثة التى تروى؛ والتعبير «حكاية صوت» يحتفظ بالمعنى البدائى للمصطلح؛ و «حكاية إعراب» أو «حكاية فحسب»، تعنى الترديد الدقيق لكلمة استخدمها المتحدث فى إعراب لم يعد متفقاً مع وظيفتها فى النص الجديد، مثال ذلك « رأيت زيداً «من زيداً»؟ (بدلا من زيد) ولكن هذه الحكاية غير جائزة حين يكون الاسم متبوعاً بنعت (انظر L: Machuel؛ *Voc. des principaux termes techniques de la grammaire arbe.*، تونس سنة ١٩٠٨، ص٢٧).

وتظهر الكلمة مرة أخرى على سبيل المثال كتاب الفهرست (طبعة القاهرة، ص٤٢٢، ٤٢٩، ٤٤٥ الخ..) لتدل على صورة طبق الأصل من النص أو بيان بالحقائق، وهى ترادف هنا كلمة رواية. كما توجد هذه المعانى نفسها عند حمزة الإصفهانى (طبعة Gottwald، ص١٧، ٦٤، ٦٥،٢٠١) وفى الأغانى (وخاصة جـ١، ص٤)، على الرغم من أن «حكاية» فى هذه الفقرة الأخيرة تستعمل فى رواية الكلمات المسموعة، دون الزعم بنقلها كلمة كلمة ومن ناحية أخرى، نجد الزمخشرى (أساس البلاغة، مادة حكاية) يقول إن العرب يستعملون حكاية بمعنى «اللغة» التى يعدونها بمثابة التقليد أو التمثيل، وهذا يفسر السبب فى أن اللهجات السورية واللبنانية تستعمل الفعل «حكى» عادة مرادفاً لـ «تحدث». وفى الأندلس، يلاحظ دوزى أن حكاية أيضاً تأتى فى معنى «أنموذج» ولكنه يرى أنها بالفعل «قصة» فى المقام الأول.

ومن ثم يبدو أنه منذ القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) فصاعداً، كانت كلمة «حكاية» التى يعد معناها الأول مهجوراً فى الوقت الحالى، قد اكتسبت المعنى العام لكلمة «نادرة، قصة، رواية، أسطورة»؛ وهى

شائعة فى كتاب ألف ليلة وليلة، وتظهر فى عنوان «كتاب الحكايات العجيبة، والأخبار الغريبة» الذى نشره وير H.Wehr، دمشق - ڤيسبادن، سنة ١٩٥٦، عن مخطوطة ترجع إلى بداية القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى). وعلى أية حال، فإننا نجد فى هذه المجموعة الأخيرة أن كل قصة مستقلة ظلت تعرف بالحديث، والحديث هو أحد المصطلحات العامة التى يميل معناها الفنى إلى إغماض استعمالاتها الأخرى. وعلى ذلك ، نكون قد جمعنا هنا بقصد بين ثلاث كلمات، من الواضح أن كلا منها يمكن أن توضع موضع الأخرى، وهى: حكاية، وخبر وحديث أيضاً، ولعل من المفيد أن نردها إلى مجموعة الكلمات المستعملة فى اللغة العربية مرادفة لكلمة «قصة».

ويشمل القرآن الكريم عدداً من القصص ذات الصفة الدينية بهدف تهذيب المؤمنين، وفى الكتاب الكريم وردت الألفاظ قَصٌَ، حَدَّثَ، ونبَّأ، وهى ثلاثة مصطلحات جنحت بعد إلى أن تكون كلمات مخصصة أصبحت هى ومشتقاتها وغيرها من مشتقات الجذور الأخرى مجموعة من المادة اللغوية الجديرة بالبحث. وواقع الأمر، أن تنوع الكلمات المستعملة فى القرون الأولى للإسلام ربما يبدو أنها تدل على أن الحكايات والأساطير والقصص بجميع أنواعها كانت شائعة، وكان يفرق بينها فى دقة شديدة؛ ومن ناحية أخرى، فقد تعرض كل منها على مدار القرون لتطور متميز يستأهل أن نفرد له مادة خاصة، ومن ثم ، فلن نحتاج هنا إلى مناقشة تاريخ الأدب القصصى كله: «**القصة**» والقصة تستعمل للدلالة على جميع أنواع القصص، ولكن هذه الكلمات أطلقت بوجه خاص من خلال استعمال الفعل قصٌَ، والاسم قصص فى القرآن، وكذلك القُصّاص المحترفين على قصص التهذيب وقصص الأنبياء. وعلى أية حال، فإن من الملاحظ فى أيامنا هذه أنها قد اصطنعت للدلالة على الرواية، وكذلك استعملت صيغة التصغير أقصوصة للدلالة على القصة القصيرة.

«الأسطورة» وقد وردت هذه الكلمة فى القرآن فى عبارة «أساطير الأولين» (انظر سورة الأنعام، الآية ٢٥؛ سورة الأنفال الاية ٣١؛ سورة النحل، الآية ٢٤؛ سورة المؤمنون، الآية ٨٣؛ سورة الفرقان، الآية ٥؛ سورة النمل الاية

٦٨، سورة الأحقاف، الآية ١٧؛ سورة المطففين، الآية ١٣)، وهى تنم عن السخرية حين يستعملها المشركون الذين جنحوا إلى مقارنة وحى السماء بالأساطير وبحكايات عجائز الزوجات التى يجب ألا تصدق. وتثبت الصعوبة التى يواجهها فقهاء اللغة فى التماس المفرد من أساطير، أن هذا المصطلح ربما يكون مشتقاً من الكلمة اليونانية «يوستوريا» أو من الكلمة اللاتينية *his-toria*، وأنه قد ساعد على صياغة الجمع الدالة على السخرية التى يبدو أن مفردها المرادف قد طواه النسيان، أو أنه لم يوجد ألبتة. وفى أيامنا هذه استقر المصطلح من جديد فى صيغة المفرد «أسطورة» بالمعنى الخاص للأسطورة أو الخرافة.

«نبأ» وله فى القرآن معنى «الخبر»، و «الإعلان» وقد احتفظ بهذا المعنى حتى الآن، وورد هذا اللفظ فى بعض الآيات القرآنية (انظر، سورة الأنعام، الآية ٦٧؛ سورة ص، الآية ٦٧؛ سورة الحجرات، الآية٦ الخ)، كما يوجد فى القرآن أيضاً بمعنى الحكاية التهذيبية أى قصة نبى من الأنبياء (انظر سورة التوبة، الآية ٧٠؛ سورة المائدة، الآية ٢٧، سورة الأنعام، الآية ٣٤ الخ..)، وبهذا المعنى تكون كلمة نبأ قد حلت محلها تماماً كلمة قصص، وقصة.

«خبر» ، وهى كلمة قرآنية أيضاً يماثل معناها معنى نبأ: أى «إعلان أو بيان عن شئ ما »، وقد قدر لهذه الكلمة أن تنتشر انتشاراً عظيماً، وأن تطلق على الرواية التاريخية أو الرواية التى تتعلق بالتراجم. ومع أن كلمة «خبر» لا تحتاج بالضرورة إلى أن تكون لها حجية فى نظر النقاد فإنها من حيث المبدأ لا يمكن إطلاقها على قصة تنزع إلى الخيال. وعلى أية حال، فإنها تظهر مرادفة لمعنى «الحكايات» فى عنوان المجموعة المتقدم ذكرها التى حققها وير H.Wehr.

«**السيرة**» وتوجد فى القرآن بمعنى واحد وحسب هو: «المنزلة» أو «المظهر»، ولكنها فى الأدب تدل أيضاً على «السلوك» و «أسلوب الحياة» و «الترجمة» (وبخاصة سيرة النبى [ﷺ])، وهى المصطلح المستعمل فى تراجم الفروسية للشخصيات الشهيرة فى العصور القديمة أو فى العصر الإسلامى.

- «**الحديث**» ويمكن أن تترجم كما هى مستعملة فى القرآن بمعنى «مقال» ولكنها تعنى أيضا القصة التهذيبية (مثال ذلك قصة موسى، سورة طه، الآية٩؛ سورة النازعات، الآية١٥)، ومن ناحية أخرى، نجد كلمة أحاديث (جمع أحدوثة أقرب من أن تكون جمع حديث) وتستعمل فى الحكايات الأسطورية (انظر سورة، «المؤمنون»، الآية٤٤، سورة سبأ، الآية ١٩) وتعنى بوجه عام الحديث الكاذب. وبغض النظر عن معناها الاصطلاحى فى علم الحديث فإن كلمة حديث تستعمل عامة بمعنى قصة، أو حكاية، أو رواية، وقد استعملت بهذه المعانى فى كتاب «الأغانى»، وفى «الفهرست» وفى القصص التى نشرها وير H.Wehr وفى مواضع أخرى.

«المثل» وهذه الكلمة فى القرآن لا تدل فحسب على الصورة أو المشابهة بل تدل أيضاً على المثال (انظر سورة الكهف الآية ٥٤، سورة الفرقان، الآية ٣٣ إلخ..)، بل تدل فى واقع الأمر على ضرب المثل (انظر، سورة الكهف، الآية ٤٥) وهى تدل فى الاستعمال على القول المأثور وعلى القصة تبتدع لتصور مذهبا ما أو لتفسر ظرفاً من ظروف الحياة ما، كما تستعمل فى وصف الحكايات ذات المغزى الواردة بكتاب كليلة ودمنة وتستعمل بوجه عام لوصف الخرافات التى تجرى على ألسنة الحيوانات.

وفى خارج نطاق القرآن، نجد فى الأدب ما يلى:

«**الرواية**» وتعنى النقل الشفوى لحديث، أو قصيدة أو قصة، وقد احتفظ مصطلح رواية بهذا المضمون فى مصطلح الحديث، وفى قواعد اللغة وفى

النقد، وكان مرادفاً فى بعض الأحيان لكلمة «حكاية» بمعنى نقل الحقائق ووصفها. وقد اصطنعت فى العربية الحديثة للدلالة على القصة، أو الرواية بمعناها القصصى، أو المسرحية أو الفيلم.

«النادرة» وقد استعملت هذه الكلمة منذ أوائل العصور الوسطى بمعنى الملحة، أو اللطيفة وخصوصا الملحة الفكاهية، والنادرة لها من الخصائص النمطية ما يبرر أن نفرد لها مادة بذاتها.

«السمر»، والجمع أسمار، وتعنى فى المقام الأول المحادثة، بل المنادمة بالليل، لأنها تشتق من جذر معناه «يتجاذب أطراف الحديث فى الليل» **(انظر القرآن، سورة المؤمنون، الآية** ٦٧)، وهى كلمة من الكلمات التى يؤثرها ابن النديم للدلالة على القصص التى تحكى فى اجتماع ليلى، بل على القصص عموماً على خلاف ما يؤكده موسى سليمان (الأدب القصصى، الطبعة الثانية، بيروت سنة ١٩٥٦، ص١٦ـ١٧)، بقوله إنها القصص التى لا يمكن أن تحكى، من حيث المبدأ، إلا فى الليل (انظر ما يأتى). ويبدو أن كلمة «سمر» تستعمل أساساً لتدل على «القصص الخارقة للطبيعة» كما تدل على الأخبار، ذلك أن ابن النديم يشير فى بعض الأحيان إلى السير والأسمار الصحيحة (الفهرست، طبعة القاهرة، ص٤٢٤). ولما استعملت كلمة حكاية بمعنى عام، استردت كلمة سمر معناها المتقدم، أى تجاذب الحديث فى جمع ليلى.

«الخرافة»، وأخيراً يقال إن هذه الكلمة اسم واحد من العذريين طوحت به الشياطين، ولما عاد روى مغامراته فلم يصدقه أحد، وقد اكتسبت عبارة «حديث خرافة» معنى «الحديث الزائف كل الزيف»، ومعنى «الدجل»، وعلى أية حال، فإن النبى نفسه يؤكد على وجود شخصية من هذا القبيل وعلى صدق أخبارها (انظر الجاحظ، حياة الحيوان، جـ١، ص٣٠١؛ جـ٦، ص٢١٠؛ الميدانى، مادة «حديث خرافة»). وإذا أسقطنا الكلمة الأولى من العبارة وشبناها بالجذر خ. ر ف ومعناه

«يهذى بكلام ليس له معنى» فإن الكلمة تصبح اسماً شائعاً يطلق على القصة الخرافية. وهذه هى الكلمة التى يستعملها المسعودى (مروج الذهب، جـ٤، ص٨٩ وما بعدها) فى فقرة مشهورة عن أصل ألف ليلة وليلة، وذلك فى ترجمة كلمة أفسانه الفارسية، التى تدل على القصص بوجه عام. وكتاب الفهرست الذى يستفيد بكلمة خرافة استفادة عظيمة، يبدو أنه يقابل بينها وبين كلمة سمر، ومن الواضح أنه يضفى عليها سمة أمعن فى الخيال. ولقد ظل هذا المصطلح شائعا حتى اليوم بمعنى «الخزعبلة»، و «حكاية الجن» و «الأسطورة». ومن الطريف أن نلاحظ أن كلمة «حكاية» فى بعض اللهجات المراكشية تدل بوجه عام على القصة يتفاوت حظها من الصدق، ولكنها على أية حال ممكنة الحدوث؛ والخرافة تدل على قصة من قصص العجائب، وكلمة قصة تعنى وصفاً تاريخياً (انظر L.Brunot: *Textes arabes des Rabat* جـ٢، ص١٦٣-١٦٤)، ونلاحظ فى بلاد تونس (انظر W.Marçais : *Glossaire de Takroûna*؛ هذه المادة) أن كلمة خرافة تدل على «حديث لا أساس له» وخرايفى تعنى «المتفاخر» والنصاب والغشاش، فى حين أن كلمة خَرّاف مازالت تدل على راوى القصص فى بلاد أخرى (انظر G.Boris : *Lexique du parler arab. des Marazig* باريس سنة ١٩٥٨)، والخرافة قصة، والحكاية رواية قصيرة أو نادرة.

٢ ـ لعل من الاندفاع أن نزعم أن العرب القدماء قد شغلوا أنفسهم بالشعر والبلاغة وحدهما، ولم يلقوا بالاً إلى حكايات العجائب والأساطير التى هى التراث المألوف للإنسان البدائى، كما أن الدراسة الموجزة لتطور المعانى التى قدمناها فى هذه المادة لا تثبت أنهم اهتموا بحكايات العجائب والأساطير اهتماما كبيرا، والحق أن الجمع أساطير من المحتمل أن يكون قد أخذ من لغة أجنبية، وقد ثبت فى القرآن. أضف إلى ذلك، أن الأساطير الفارسية التى كانت تعرف فى الحيرة هى التى رَدَّ بها النضر بن الحارث على ما ورد بالقرآن من قصص، وعدها من «أساطير الأولين» (انظر، ابن

هشام، السيرة النبوية، طبعة القاهرة سنة ١٣٧٥هـ=١٩٥٥م، جـ١، ص٣٠٠) وكانت، هذه الأساطير؛ فيما يقال، هى السبب فى أن تشير إليه شخصيا بعض آيات القرآن (وبخاصة سورة القلم، الآية ١٥) وواقع الأمر، أن هذه القصص التهذيبية الواردة فى القرآن الكريم، تدل فيما يظهر على أن العرب الأولين كانوا قد ألفوا القصص والأساطير، ولكن من المحتمل أن يكون تقديس الأخبار القرآنية التى أخذت على أنها حقائق تاريخية، وبخاصة فيما يتعلق بالأقوام البائدة مثل قوم عاد وثمود الخ.. قد أسفر عن سوء ظن بالأدب الروائى، أو على الأقل، بذلك الجزء منه، الذى يتيسر تحويله مباشرة إلى قصص إسلامى يوضح ما جاء بالقرآن الكريم، ويهذب المؤمن.

ومن المؤكد بصفة عامة أنه حيثما يكون العصر الجاهلى هو المقصود، فإن عالم الأسطورة لا يفرق بينه وبين عالم التاريخ، كما أن مؤرخى القرون الأولى لم يترددوا فى أن ينقلوا الأفكار المتأصلة فى المأثورات الشعبية نقلا يكاد يخلو من النقد، ودخلت هذه الأفكار فى تاريخ العالم، وعلى أية حالة، فإن البحث فى المفردات القرآنية يكشف عن خط فاصل بين ما يعد فى أية حالة أمرا وثيقا ذا فضل فى تهذيب المسلمين مثل الحديث والقصص (أو القصة)، والخبر، والنبأ، والمثل ويبين ما يعد قصة خيالية، لا فائدة منها، بل خطيرة، وهى فى جميع الأحوال مما لا يليق بالمؤمن. ونعنى بها الأساطير ومرادفاتها: الأسمار، والخرافات، التى أصبح مفهومها من بعد يندرج تحت باب الحكايات.

والظاهر أن جزءاً من المادة التى يتألف منها الأدب، قد ترجع كتابته إلى أوائل القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى)؛ وأن أسماء مثل: عبيد أو عبيد بن شرية، ووهب بن منبه ، وكتاب التيجان، تقفز إلى الخاطر لتوها. ومما له شأن أن هذه كانت أساطير جنوبى جزيرة العرب، ومن الممكن أن يكون الإسلام قد اصطنعها بالطريقة نفسها التى اصطنع بها قصص كعب الأحبار . وثمة معلومات دنيوية قد اكتسبت

المذاق الإسلامى لارتباطها بأناس مشهورين كانوا فوق الريب مثل عبد الله بن عباس، الذى تنسب إليه مثلا أسطورة العنقاء. وتغير الموقف منذ القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) بمعنى أن الباحثين قد دفعهم فرط الحماسة والتطلع إلى معرفة جمع أى شئ وقع فى أيديهم، فلم يعودوا يميزون بين الأفكار التى لها قيمة دينية أو علمية حقيقية وبين ماهو مجرد أدب دنيوى. ويبدو أنه قد تم فى هذا الوقت جمع القصص الغرامية التى أفرد لها كتاب الفهرست قائمة كاملة كذلك الحكايات المقصود بها شرح الأمثال والروايات التاريخية وقصص الحيوان والأساطير التى تتعلق بالعلل (انظر مادة «حيوان») والنوادر ومن المحتمل أيضاً أن يشمل ذلك قصص الخوارق، ذلك أن بعضها يرد فى المجموعات المتأخرة، ولا ريب فى أن أصلها عربى. ونجد فى الوقت نفسه أن قلب العالم الإسلامى كان يغمره فيض من الترجمة عن الفارسية، وزود ذلك العلماء بعناصر مستقاة من بلاد فارس والهند فى حين زودتهم الترجمة من اليونانية أيضا بنصيب من المادة الأسطورية. ومن ثم ففى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) كان متيسرا للجمهور أدب قصصى غنى كل الغنى، وازداد هذا الأدب ثراء فى القرون التالية بفضل أنماط مختلفة من قصص المغامرات التى قد يكون من المبالغة أن ننعتها بالملاحم.

وموسى سليمان فى دراسته للأدب القصصى التى استشهدنا بها فيما تقدم، وديوانه (يحكى عن العرب، الطبعة الثانية، بيروت سنة ١٩٥٥-١٩٥٦، فى مجلدين) الذى يصور هذا الأدب، ويشمل مجالا أفسح من المجال الذى أوجزناه فى هذه المادة، قد أتى بتصنيف يستحق الذكر. وفى رأيه أن الأدب القصصى ينقسم إلى صنفين كبيرين: الأول، القصص المقتبسة التى تمثلها أساسا ألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة. والثانى القصص العربية الأصيلة التى يمكن تقسيمها فرعيا إلى : القصص الإخبارية (أى قصص الموسيقيين والمغنيين؛ والقصص الغرامية، والروايات الخاصة بالفخر والهجاء الخ..): والقصص

البطولية: (قصة عنترة، وبكر وتغلب ، والبـرَّاق، الخ..): وقصص دينية (قصص الأنبياء، الخ..) وقصص لغوية: (المقامات)؛ وقصص فلسفية: (التوابع والزوابع لابن شهيد، ورسالة الغفران للمعرى، وحى بن يقظان لابن طفيل، والصادح والباغم لابن الهبّاريّة). ويتضح من هذا التصنيف أن الكاتب موسى سليمان لم يضع فى حسبانه، لأمر ما، جميع الأدب الذى يتصل بهذا الموضوع، كما نجد أن بعض تفسيراته مشوبة بالخطأ (بالنسبة لابن شهيد بخاصة)، وأخيرا، فإنه ينكر أن العرب كان عندهم أى قصص مبتكر عن الخوارق. ولذلك فإن من الأفضل أن نشير إلى المصدر الأساسى للمعلومات الخاصة بهذا الأدب فى القرون الأولى للإسلام. فكتاب الفهرست لابن النديم يتحدث عن الفن الأول من مقالته الثامنة تحت عنوان: أخبار المسامرين والمخرفين، وأسماء الكتب المصنفة فى الأسمار والخرافات (ويستخدم الناسخ فى هذا الصدد بالذات عبارة «حكاية خط المصنف» ليشير إلى أنه ينسخ كلمة كلمة)؛ ويضع أول الأمر قوائم خاصة بالأسمار والخرافات يتناول فيها على حدة مترجمات المتون الفارسية والهندية واليونانية الأصل؛ ويدخل فى هذا الفن روايات عن بابل، وعن الأشكانيين؛ ثم يتبع ذلك بالحكايات الغرامية، وقصص الخوارق التى يظهر فيها الجن الذين لهم علاقات غرامية بالإنس ، وينتهى بأوصاف عن عجائب البحر. ويقرر ابن النديم أن أول من صنف مجموعات فى الخرافات هم فرس الحقبة الأولى أى الكيانيين، ويضيف أن هذه المادة استمرت فى النمو حتى أيام الساسانيين، وقد ترجمت هذه الحكايات بعد إلى العربية، وأضاف العرب إليها قصصا من عندهم. وهنا يتحدث ابن النديم عن هزار أفسانه التى كانت نواة ألف ليلة وليلة وعن محاولة الجهشيارى جمع ألف حكاية (سمر) - عربية فارسية ويونانية الخ - برجوعه إلى «المسامرين» والاستفادة بالمجموعات المكتوبة، ولكنه لم يبق إلا على تلك الحكايات التى تبدو له أكثرها أهمية.

ولقد حاول م.ف.غازى M.F. Gazhi :
La littérature d'inagination en arabe du

Araabuc فى *IIeVIII au Vexle siécle*، جـ٤ ـ٢ سنة ١٩٥٧، ص١٦٤ـ١٧٨) الاستفادة من الصفحات التى أفردها كتاب الفهرست لهذا الموضوع، ولكن عمله لا يخلو من أخطاء، كما جاءت النتيجة التى انتهى إليها مخيبة للرجاء إلى حد ما، لأن قوائم العناوين التى ساقها ابن النديم لم تثبت ثبوت اليقين، ويمكن أن تكون عرضة لتفسيرات مخطئة. ومن الواضح أن الأغلبية العظمى من المجموعات التى ذكرها لم يقدر لها البقاء، إما لأنها قد استوعبت فى كتاب ألف ليلة وليلة، وإما لأنها قد ارتدت إلى الروايات الشفوية حيث أصبحت تدخل على تفاوت فى المأثورات الشعبية للبلاد المختلفة المتحدثة بالعربية. ونجدها فى هذا الصدد شيئا غريبا بعض الغرابة. ففى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) قال حمزة الإصفهانى (طبعة Gottwald، ص٤١ـ٤٢) بصريح اللفظ أن ما يقرب من سبعين كتابا من كتب المسامرات كان القراء يقبلون عليها إقبالا عظيماً فى عصره، وبعد عدة عقود من السنين، ساق لنا ابن النديم قائمة أطول بهذه الكتب مؤكدا أن الأسمار والخرافات كانت شائعة كل الشيوع فى العصر العباسى بعامة، وفى خلافة المقتدر بخاصة، مما شجع النساخ الوراقين على إعادة نسخها، وربما قاموا هم أنفسهم بجمع حكايات جديدة. ويعزو آدم ميتز (Renaissane، ص ٢٤٢ـ٢٤٣، الترجمة الإنجليزية، ص٢٥٣؛ الترجمة الأسبانية، ص٣١١ـ٣١٢) لهذا الافتتان بالأدب القصصى، وبالقصص التى يعدها ناقد محنك واسع المعرفة مثل ابن النديم قصصا ضعيفة مفقودة الحيوية، إلى تدهور الذوق العربى الخالص، وإلى الشغف السائد بما هو أجنبى؛ وبازدياد هذا التدهور، يحق لنا أن نتوقع النجاح المتواصل لهذا الصنف من الأدب القصصى، وبعد فإن كتب الأدب دأبت على أن تشمل فيما تحتويه نوادر قصيرة، وظل الأدباء المغمورون يؤلفون عددا كبيرا من كتب السمر، إلا أن الاحتقار التام للحكايات الخرافية تجلى وظهر ونحن نعلم ما حدث لألف ليلة وليلة التى لم ير العلماء العرب الدارسون أنها جديرة بأدنى قدر من التقدير، وعدوها مجرد لهو تافه لا

يتمشى مع الأذواق التى يجب على المؤمن الصادق أن يسلم بها . ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى إن هذه الرائعة من روائع الأدب العالمى التى كشفها المستشرقون للعرب أنفسهم ظلت غريبة عن الأدب العربى، ومع أنها كانت فى الوقت نفسه من أصل أجنبى، بيد أنها تحوى عناصر عراقية ومصرية أصيلة (انظر N.Elisséeff : *Themes et motifs des Mille ,et une nuits* بيروت سنة ١٩٤٩، ص٤٧ وما بعدها) . والاحتقار الذى شعرت به الطبقات المثقفة شعوراً قوياً حيال القصص، يفسر بأجلى بيان كيف أن المأثورات الشعبية العربية قد تطورت على نحو مختلف كل الاختلاف عن تطورها فى الأجزاء الأخرى من العالم، ويفسر أيضاً السبب فى أن انتقالها مكتوبة فى العصر الذهبى للثقافة العربية، قد تلته ردة إلى الروايات الشفوية دون سواها على الرغم من أن كتيبات القصص الشعبية كانت قد غمرت الأسواق، واستمر انتشارها على المستويات الشعبية. ومما يلفت النظر أيضاً، أن الخرافات والأساطير لم تلهم الكتاب العرب قط، فى الوقت الذى نجد فيه الفردوسى الذى لم يكن على اتصال مباشر بالروايات الأصيلة أكثر منهم، قد نجح فى استخدام مواد معروفة أيضاً حق المعرفة لدى العرب، وأنشأ ملحمة الشاهنامة العظيمة القدر. ومن ناحية أخرى، فإنه لا مناص لنا من أن نشير هنا إلى أثر القصص العربية فى الغرب، وحسبنا أن نتذكر أن عددا من المستشرقين قلدوا كالان Galland وجمعوا بدورهم قصصا مستمدة بوجه عام من الآثار الأدبية أو من مؤلفات شعبية يتردد فيها صدى هذه القصص ومنهم على سبيل المثال: پتى ده لاكروا Pétis de la Croix ومجموعته المسماة *Mille et un Jours*، باريس سنة ١٨٣٠، وكودفرى دمومبين Gaudefroy-Demombynes ومجموعته المسماه *Les cent et une nuits*، باريس سنة ١٩١١، ونخص بالذكر إمام هؤلاء جميعاً رينيه باسيه R.Basset الكاتب الفولكلورى النابه الذى عقد فى مؤلفه الموسوم Mille et un contes récit et Légendes arabes، باريس سنة ١٩٢٤، ص٦، مقارنات عملية مفيدة من هذا القبيل.

٣ ـ ومراعاة للإنصاف، فإن الأمر يقتضينا القول بأن بعض الكتاب العرب المحدثين يحاولون فى تردد إحياء الموضوعات القديمة ليجعلوا منها آثاراً أدبية بحق، ولكنه من المؤكد كل التأكيد أن المأثورات الشعبية بصفة عامة لا تكاد تلهم الكتاب المحدثين الذين يهتمون اهتماما كبيرا بتقليد الغرب، مهملين بذلك هذه المادة الموروثة. ولربما لا يكون الاختيار فى الحقيقة يسيرا، لأن عالم اليوم أكثر انجذابا إلى الحكاية بمفهوم أبى المطهر الأزدى من انجذابه إلى خرافات الأقدمين، بل إن المرء قد يخرج بانطباع هو أن وقتهم يزداد انشغالا يوما عن يوم حتى ليضيق عن الاستماع إلى القصص التى أبهجت نفوس أسلافهم، وهم يحسون بهذا على أقل تقدير حين لا يرون أن اهتمامهم بهذه القصص يهبط بكرامتهم.

ومن ملاحظة الظروف الحالية أو الحديثة فى شمالى إفريقية، وفى بلاد أخرى، نخرج بفكرة عما يحتمل أن يكون قد حدث من قبل فى البلاد العربية، وقد بسط بلاشير R.Blachére: (فى *Semitica*، جـ٦، سنة ١٩٥٦، ص٨٣ـ٨٤) النظرية القائلة بأن المصطلح القرآنى «أساطير» قد طبق على ما كان الرجال يروونه من القصص، على حين تشير الخرافات إلى ما كان يحفظه النساء من قصص. وهذا أمر محتمل كل الاحتمال، ولكن هذين المجالين ليسا متميزين تميزا واضحا فى جميع الأماكن إذا أخذنا بملاحظات باسيه (H.Basset : *Essai sur la littérature des Berbéres*، الجزائر سنة ١٩٢٠، وفى مراجع أخرى) التى أوحت لبلاشير Bla-chére بفرض هام قد يؤدى بنا إلى تصديقه. وعلى الرغم من أن الكبار من الذكور يصطنعون بعامة الاحتكار لحكايات عجائز الزوجات، إلا أنهم مستعدون فى كثير من الأحيان إلى أن يستخرجوا من أعماق ذاكراتهم قصصا سمعوها فى صباهم وتعمدوا نسيانها. وثمة أناس لا يرفضون الاستسلام لإصرار الباحثين ويروون، حتى فى أثناء النهار، بعض الحكايات الخرافية أو الحكايات التى تتسم بتهاويل الخيال؛ ومن ثم استطاع كاتب هذه المادة أن يجمع فى شمالى إفريقية وفى الشرق

الأوسط نماذج لذلك من رواة ربطت بينه وبينهم أواصر الصداقة، وكان هؤلاء تخونهم ذاكراتهم فى بعض الأحيان. ولكن هذا البحث لا يستعيد الظروف المألوفة، ومن ثم يمكن القول بأننا نميز وجود مجالين تقليديين: حكايات الخوارق، والأسمار القديمة التى تطابق الحكايات الألمانية المعروفة باسم: *Hausmarche*n والتى تحكيها النساء، وخصوصا العجائز منهن، على حين أن قصص البطولة والأساطير التاريخية، كانت هى ميدان الرجال. وكانت النساء الشهيرات برواية القصص يستأجرون قبل الميعاد المحدد بفترة طويلة، ويلف حولهن بعد العشاء، فى القرية أو فى منزل بالحضر، جمهور المستمعين من النساء والأطفال بخاصة؛ وكان الشتاء هو الوقت المفضل لمثل هذه المحافل، ولكن فى بعض المناطق الحارة كانت المحافل التى من هذا النوع لايناسبها سوى ليالى الصيف الطويلة الرطيبة.

وكان التقليد الجارى يمنع رواية القصص فى أثناء النهار، ولعل ذلك يرجع إلى أن كل فرد كان لديه عمل يؤديه، على أن السبب الأول لذلك هو أن رواية قصة من القصص كانت تشوبها شية من السحر، وفى الاعتقاد الشعبى أن أى خرق لهذا المنع يكون جزاؤه عقابا شديدا تختلف طبيعته من مكان إلى آخر؛ ففى بلد من البلاد نجد أن المرأة التى تروى القصص فى أثناء النهار سوف تلد قزما أو مسخا؛ وفى بلد آخر يكون من المحتمل أن تقتل ذريتها الوحوش المفترسة، أو تكون مهددة بإصابة أطفالها بمرض القوباء الحلقية، إلا إذا واتت الصدفة كما كان القوم يعتقدون فى فاس، واستطاع المرء أن بعد إحدى عشرة عارضة فى سقف الحجرة. ولقد قامت عدة طرق للإفلات من العقاب، ولكن كان المنع فى معظم الحالات محل الاحترام، لأن الرواية كانت تشعر أنها تقدم على عمل خطير. والحق أن كل قصة كان يجب أن تبدأ بصيغة مقدسة قصد بها خلق المناخ السليم، وجذب انتباه المستمعين، ولكن يبدو أن هذه الصيغة كانت فى جوهرها لطلب الرحمة. ومازالت عبارة «كان ما كان» التى يستعملها رواة القصص

ذكورا وإناثا فى الشرق ، باقية مع خلوها من معنى واضح؛ ولكننا نجد فى مكان آخر صيغا أكثر وضوحا؛ سواء كانت محتفظة بسماتها الوثنية أو اتخذت قالبا إسلاميا؛ وفيما يلى صيغة أوردها م. الفاسى ودرمنجم (M.EL-Fasi et E. Dermenghem فى *Contes Fasis*، ص١٦) هى: «كان حتى كان، حتى كان اللّه فى مكان، ما تخلو منه لا أرض ولا مكان، حتى كان الحبق والسوسان فى حجر النبى عليه الصلاة والسلام حتى كان...» وبالطريقة نفسها تقال عند انتهاء القصة صيغة تطرد الأرواح الشريرة إذا احتاج الأمر مثل الصيغة المتبعة فى بلاد القبائل، فتجعل الأرواح تنفذ فى جسد الحيوان. وتميل كل هذه الصيغ إلى الاختصار دون أن تفقد شيئا أبدا من سمتها الوقائية؛ وفى بلاد البربر، يقول الراوى على الأقل: «انتهت حكايتنا، ولكن الحنطة والشعير لم ينتهيا». بل بقى ذلك فى صيغ مختصرة مثل: «توته توته خلصت الحدوته» تسمع فى سورية، ولها مذاق السحر.

أما بالنسبة للرجال ، فقد لاحظ تورنو R.Le Taurneau (فاس، ص٥٥٥ـ٥٥٦) أن رواة القصص، ويسمون فى فاس فداوى، والجمع فداوية أو فداوة، يرتلون على نقرات الدفّ المربع فعال العرب فى سالف الأيام، وأن أغلبية المستمعين (حوالى خمسين شخصا فى الشتاء، وما يقرب من مائتين فى الصيف) كانوا من قبل على معرفة بالقصص، ويؤنبون الراوى أو يستحثونه إذا أتفق وخانته الذاكرة، على أنهم كانوا يستمتعون كل الاستمتاع حين يستمعون للمرة المائة قصص الرحلات والمبارزات بين الأفراد وفعال الخيانة والإقدام، ولا يستنكفون من أن ترتاح مشاعرهم أو تهتز بالتكرار الذى لا ينتهى لصيغ جامدة لا تتغير. ويقول الكاتب نفسه «إن إسكافياً اشتهر بموهبته فى رواية القصة كان يختار مكانا بين صلاتى العصر والمغرب، ويتلو يوما بعد يوم قصة طويلة، استطاع أن يجعلها جياشة بالحياة ومثيرة للمشاعر أحيانا. وعلى

أية حال، فإن برنامجه كان يحتوى على ثلاث قصص فحسب وهى : قصة عنترة واستمرت عاما؛ وقصة الإسماعلية (أى: الفاطمين)واستمرت ستة أشهر؛ وسيرة سيف ذى اليزل (كذا=يزن) واستمرت أربعة أشهر. وفى نهاية الجلسة كان يقوم واحد من المستمعين يجمع مبلغ من المال يسلمه للراوى».

وليس من المكن فى نطاق هذه المادة الموجزة أن ندرس الحكايات الشعبية المجموعة إجمالا فى كتاب ألف ليلة وليلة من ناحية، وقصص الفروسية **العظيمة من ناحية أخرى. ومن المطلوب أن تخضع القصص التى تم جمعها** حتى الآن، والقصص التى سوف تجمع بعد، لبحث بعيد المدى يماثل على الأقل البحث الذى أفرده باسيه H.Basset فى نطاق بلاد البربر، ولاشك أن هذه الدراسة سوف تخرج إلى النور مصادر جديدة، وربما أدت إلى حلول لكثير من المشكلات التى لا نجد لها إجابة شافية. ويجدر بنا أن نذكر بالبحث الحديث الذى قامت به منذ وقت قريب ميا كرهارت (Mia l.Cerhardt: *The art of story- telling, a literary study of the 1000 and one nights*، ليدن سنة ١٩٦٣).

المصادر:

وردت المصادر الأساسية فى صلب المادة، وانظر أيضا

(١) Carra de vaux : *Les Penseurs de l'Islam*، جـ١، باريس سنة ١٩٢١ .

(٢) V.Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*، جـ٤، ليبج سنة ١٨٩٢

(٣) Pearson : ٢٣٨٠٦ ـ ٩١٤، الملحق، ٦٣٣٩ ـ ٥٢

(٤) A. Abdel. Maguid : *A survuey of story literature in Arabic From before Islam to the middle of the nineteenth century* فى *Isl. Quarteriy*، العدد الأول (سنة ١٩٤٥)، ص١٠٤ـ ١١٣

(٥) المؤلف نفسه: *A survey of the terms used in Arabic for narrative and story* المصدر نفسه، ص١٩٥ـ ٢٠٤

(٦) E. Montet: *Le conte dans L'ori- ent musulman*، باريس سنة ١٩٣٠

(٧) R. Blachere: *Regards sur la Lit- térature narrative, en arabe au Ie Siécle de L'hégire* (VIIe S.J.C) فى *Semitica*، جـ٤ (سنة ١٩٥٦)، ص٧٥ ويشمل بعض الأفكار الأساسية التى انتفع بها فى هذه المادة ـ والمصادر التى ذكرها R. Basset فى *Mille et un contes..* وهى تشمل قائمة طويلة بالمؤلفات العربية التى تحوى كثيرا من القصص ـ أما عن مجال اللهجات العربية، فانظر مادة «عربية» فى هذه الدائرة، وأضف إلى ذلك على وجه الخصوص Artin Pasha : *Contes Populaires inédits de la vallée du Nile*، باريس سنة ١٨٩٥

(٨) E. Littmann: *Modern Arabic Tales*، جـ١، المتن العربى، ليدن سنة ١٩٠٥.

(٩) S. Bencheneb: *Les Contes d'Al- ger*، وهران سنة ١٩٤٦

(١٠) Dresse Legey: *Essai de Folk- lore Marocain*، سنة ١٩٢٦

(١١) G.Marchand: *Contes el Lgendes du Maroc*، الرباط سنة ١٩٢٣

(١٢) M. EL-Fâsi et E. Dermenghem: *Contes Fasis*، باريس سنة ١٩٢٦، وانظر أيضا.

(١٣) المؤلفان نفسيهما: *Nouveaux Contes fasis*، باريس سنة ١٩٢٨؛ وانظر أيضاً.

(١٤) H. Pérés: *L'arabe dialectical algérien et saharien, Bibliographie anal- ytique*، الجزائر سنة ١٩٢٨، الفهرس، مادة *Contes*

(١٥)المصادر التى ذكرها W.Fischer: *Die demonstrati Bildungen neuarabischen Dialekte*، لاهاى سنة ١٩٥٩، وتكاد تكون شاملة، ولذلك فإنها تضم جميع القصص فى اللهجات العربية، التى تم نشرها.

(١٦) أما بالنسبة لمجال البربر، فانظر مادة (بربر).

حسن شكرى [بيلا CH. Pellat]

٢ ـ الأدب الفارسى:

ويشير مصطلح حكاية هنا من حيث الأدب الفارسى الكلاسيكى إلى القصة

النثرية القصيرة التى لا يمكن القول بأنها تقوم على أسلوب أدبى بحق فى التراث الفارسى، ذلك أن الحكايات تدخل فى كثير من الأنماط الأخرى فى الإنشاء الأدبى (التاريخ، الكتابات الصوفية، الهجاء الخ..) بالإضافة إلى مجموعات الحكايات بمعناها الصحيح. ومن ثم، فإن للحكاية أنماطاً مختلفة بحسب الآثار الأدبية المختلفة التى تستخدم فيها: ومن هنا تكون لدينا الخرافة الخيالية، والحكاية الأخلاقية الرمزية، والنادرة شبه الواقعية، والمقطوعات الصوفية الخ..، وقد يكون لكل من هذه المجموعات الفرعية أصل وتاريخ مختلف.

ومن أنماط الحكاية التى لها أهمية خاصة الخرافة التى من أصل هندى. وليس ثمة شك إطلاقاً فى أن هذه هى أصل مجموعة كليلة ودمنة الذى يبدأ بالترجمة العربية التى قام بها ابن المقفع؛ توفى حوالى سنة ١٤٢هـ=٧٥٩م) من النسخة البهلوية التى ترجع إلى أصل هندى، وظهرت فى كثير من الترجمات الفارسية الجديدة نظماً ونثراً. وفى وقت متقدم بالفعل حلت محل جميع هذه الترجمات الترجمة التى قام بها أبو المعالى نصر الله بن عبد الحميد (٥٣٨=١١٤٣ـ١١٤٤م)، فى أسلوب أقرب إلى التنميق، وازداد حظ هذا التنميق فى النسخة المتأخرة التى صنفها حسين واعظ كاشفى (توفى ٩١٠هـ=١٥٠٤ـ١٥٠٥م) بعنوان «أنوارى سهيلى» (أنوار سهيل). على أننا نجد تقليدا آخر لكليلة ودمنة هو الكتاب المسمى «مرزبان نامه» للأمير مرزبان بن رسم بن شهريار الذى كتب أصلا فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) بلهجة طبر ستان، وأعيدت كتابته باللغة الفارسية الجديدة فى أسلوب منمق فى كتاب مرزبان نامه لسعد الدين الورامينى (٦٢٢هـ = ١٢٢٥م) وفى كتاب «روضة العقول» لمحمد بن غازى الملطى (نهاية القرن السابع الهجرى = الثالث عشر الميلادى):

وثمة مجموعات أخرى من الخرافات الشعبية لها أصول هندية ضاربة فى

القدم، خضعت لتطورات مماثلة لما خضعت له كليلة ودمنة وكان من أبرزها «سندباد نامه» (كتاب السندباد الذى يجب ألا نخلط بينه وبين قصة السندباد الملاح الواردة فى ألف ليلة وليلة، وهذه القصة هى الإطار لقصة الأربعين وزيراً أو الوزراء السبعة)؛ و «بختيار نامه» وهو كتاب يشبه السابق أى (كتاب الوزراء العشرة)؛ و «طوطى نامه» أى (كتاب الببَّغاء) وكلها مؤلفات تلتمس الموعظة، بينما تعد «قصص چهار درويش» أى قصص الدراويش الأربعة) قصصا خيالية بحت. ولقد أعاد كتاب مختلفون كتابة جميع هذه المتون مرات عدة نثراً ونظماً.

وأصبح الأسلوب المنمق الذى يختلف فى هذه القصص باختلاف مضامينها، رياضة جمالية خالصة فى صنف من صنوف الأدب يمكن أن يدخل فى تصنيف الحكاية ، وهو «المقامة»؛ وأول المقامات فى اللغة الفارسية هى مقامات حميد الدين (توفى ٥٥٩هـ=١١٦٤م) التى ليست سوى ترجمة من العربية لمقامات بديع الزمان الهمذانى، وكان هو نفسه على أية حال فارسى المولد.

ولقد تمت مهمة جمع أكثر ما يمكن جمعه من الحكايات وتصنيفها تحت عناوين مختلفة بالمجموعة الضخمة التى جمعها محمد عوفى بعنوان «جوامع الحكايات ولوامع الروايات»، وضمت هذه المجموعة ما يزيد على ٢٠٠٠ قصة ونادرة (النصف الأول من القرن السابع الهجرى = الثالث عشر الميلادى)؛ واستلهمت مؤلفات عربية مثل «الفرج بعد الشدة» للتنوخى (توفى ٣٨٤هـ =٩٩٤م) وأعاد كتابتها بالفارسية عوفى نفسه وآخرون.

وقد قام بجمع النوادر الفكاهية أيضا عبيد زاكانى (القرن الثامن الهجرى = الرابع عشر الميلادى) الذى يعد كتابه المسمى «رسالة دلكشا» مجرد مجموعة من الحكايات تتسم بالفحش فى كثير من الأحيان، وقد كتبت بالعربية والفارسية على حد سواء.

ومن أساتذة الحكاية الذين لا نظير لهم سعدى فى كتابه كلستان (٦٥٦

هـ = ١٢٥٨م) الذى يعد أساساً مجموعة من الحكايات الأخلاقية الخفيفة المصوغة فى قالب نثرى تتخلله مقطوعات من الشعر، وهو مقسم وفقاً للموضوع، وقد قلد كتاب كلستان أكثر من مرة وأفضل تقليد له هو كتاب« بهارستان » للشاعر جامى (توفى ٨٩٨هـ = ١٤٩٢م) وكتاب بريشان للقا آنى (توفى ١٢٧٠ هـ= ١٨٥٤م).

وهذه الإلمامة الموجزة تستثنى «الرواية » التى لا يمكن أن تعد حكاية، وإن كان فيها بعض خصائصها. فالرواية بمعناها الحديث لاتكاد توجد فى الأدب الكلاسيكى، وتحتل مكانها القصص الخرافية الطويلة (داستان؛ ولم يفكر فيها مؤرخو الأدب الكلاسيكى بصفة عامة تفكيراً يستحق الذكر)، وأقدم مثال لها الكتاب المسمى « سَمك عيار » (٥٨٥هـ=١١٨٩م) الذى كتبه صدقة ابن أبى القاسم شيرازى، وهو زاخر بمغامرات الفرسان الخيالية الذين هفت نفوسهم إلى طلب يد الأميرة إبنة إمبراطور الصين. ولقد أعقب هذه القصة الخيالية البطولية كثير من القصص الأخرى التى يقف بعضها فى منتصف الطريق بين الأدب الرفيع والأدب الشعبى، وهى تروى أحداث المغامرات الخارقة لأبطال كثيرين (مثال ذلك، قصة الأمير حمزة؛ عم النبى صلى الله عليه وسلم) التى راجت فى الهند بوجه خاص.

ومن الممكن أن يعد من مجموعات الحكايات أيضا كتاب «تذكرة الأولياء» أو اليسر الأسطورية لأولياء اللّه، ومن أشهرها فى بلاد فارس كتاب فريد الدين العطار (القرن السادس الهجرى=الثانى عشر الميلادى).

والعنصر المشترك فى كل هذه المادة المتباينة هو الأسلوب فى المقام الأول: فالأسلوب الروائى للحكاية القصيرة يظهر بصفة عامة فى شكلين أساسيين هما: الأسلوب الخالى من الزخرف، ولأسلوب المنمق. وفى الحالة الأولى تمضى رواية الحكاية بطريقة تنصب على الأسلوب وقواعد النحو، ونادراً ما تستخدم فيها الجمل التابعة، وقد لا تستخدم هذه الجمل إطلاقا، ويجرى ذلك فى سلسلة من الجمل الخبرية

القصيرة تتتابع بلا رابط. وقد بذلت محاولات لجعل مثل هذا السرد المفكك أكثر ترابطا، واصطنعت هذه المحاولات التوسع فى التنميق والزخرف،

على أنه إذا حذفت المحسنات اللفظية لوجدنا الأسلوب الأصلى مستقيما لاعوج فيه. ولا يكون التطوير بالضرورة هو ترك الأسلوب الخالى من الزخرف إلى الأسلوب المنمق، ولربما وجد الأسلوبان معا فى مؤلفات الفترة نفسها، ويكون ذلك أحيانا عند كاتب واحد.

ومن ثم، ففى مشارف العصر الحديث، وجد الفن القصصى الفارسى نفسه وضع غير موات إلى حد ما حين واجه الأثر الأوربى القوى للروايات والقصص القصيرة التى كانت تستند فى الغرب إلى تاريخ طويل: ومن أكثر المهام صعوبة ومتعة للكتاب الفرس المحدثين مسألة إبداع واقعية مركبة تفوق الواقعية المتقدمة فى الزمن التى حاولها الكاتب فى الحكايات، وأسلوب فى الرواية ينبذ استعمال المحسنات اللفظية المعقدة، ويحقق البساطة التى تسمو على أن تكون مجرد رواية القصة فى أسلوب مستقيم خال من الزخرف اللفظى؛ ولقد حقق هؤلاء الكتاب المحدثون أحياناً بعض النتائج المشهودة فى هذا الاتجاه (مثال ذلك، جمال زاده، وصادق هدايت، وصادق چوبك، الخ...).

المصادر:

(١) Iranisch Literaturgeschicte : J.Rypka؛ ليبسك سنة ١٩٥٩ (ويضم مراجع عن الطبعات الأساسية للمتون المستشهد بها علاوة على مصادر أخرى).

حسن شكرى [أ. باو سانى A. Bausani]

٣ ـ الأساليب الروائية للأدب التركى والأدب الشعبى.

وكلمة حكاية التى تحققت أيضا بصيغة حكايات (‹ فى العربية: حكاية) فى النصوص العثمانية، حين تستعمل مع الفعل المساعد (إت et) ‹ بمعنى «يحكى»، أو يقص». وهى تدل على القصة إذا إقترنت بأفعال بسيطة أو مركبة مثل «ده»، و «سويله» أى: «يقول»، و «نقلت» أى: «يحكى». ولم

يكن لكلمة حكاية من حيث هى مصطلح يدل على الجنس فى اللغة التركية التى يتحدث بها فى تركيا أى معنا خاص، ولكنها كانت تدل على كل صنف من القصة، كما تدل على صنوف القصة جميعا؛ فثمة: المسل (بالعربية: المثل)؛ ومنقبه أو أفسانه بمعنى الأسطورة؛ ولطيفة أو فكره أى النادرة، والقصة، والرواية، والقصة البطولية. ولم تكتسب كلمة حكاية مرتبة المصطلح الفنى الدقيق إلا فى المصطلحات العلمية الحديثة، وأصبحت تدل بوضوح على ثلاثة صنوف محددة: فهى فى الرواية الشفوية قصة طويلة بالنثر يتبادل النثر فيها بمقطوعات شعرية (حكاية العاشق، انظر ما يأتى) أو قصة تمثلية بالنثر يؤديها رواة محترفون («حكاية المداحين»؛ وفى الأدب الحديث المكتوب، وهى الرواية أى القصة الطويلة (انظر ما يأتى).

وفى اللغة التركية التى يتحدث بها فى تركيا تستعمل كلمة إفسانه (‹ بالفارسية: أفسانه) مصطلحا يدل على الأسطورة؛ ولكنها فى اللغة الجارية سواء فى الماضى أو المضارع، يمكن أن يكون لها إذا إقترنت بـ «مسل» (‹ بالعربية مثل) وبـ «هرافه» (‹بالعربية: خرافة) معنى التحقير أى: «القصة الممعنة فى تهاويل الخيال الملفقة، أو الخرافية».

ويجب أن نذكر أيضا الاستعمالات المهجورة فى أيامنا هذه لبعض المصطلحات الأخرى: وأولها الكلمات التى يدخل فى تركيبها المقطع «نامه» (بالفارسية: نامه) الذى يضاف لاسم البطل أو للكلمة الدالة على الموضوع الأساسى، للإشارة إلى الكتب القصصية الكبيرة التى جرت الحال بأن تكتب بالشعر كما تكتب بالنثر أحيانا مثل: اسكندر ـ نامه (قصة الإسكندر) وحمزة ـ نامه (مغامرة حمزة)، وغزوات ـ نامه (قصص الغزوات)، وفتح ـ نامه (قصص الفتح)، وولايت ـ نامه (سير الأولياء، وأوغوز ـ نامه (قصص عن الأوغوز)، إلخ... وللمصطلح الأخير فى كتاب دده قورقود فى النسخة التى بقيت لنا منه، والذى يرجح أنه صنف فى القرن

التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى؛ انظر، P.N. Boratav : دده قورقود حكاية لرنده كى تاريخى أولايلر وكتابك تأليف تاريخى فى: تركيت مجموعه سى، جـ٨، سنة ١٩٥٨، ص٣١ـ٦٢) «معنى الحدث الملحمى الذى ألف وأنشد فى تكريم البطل الأكبر للمغامرات التى تروى». ويوجد فى الكتاب نفسه أيضا مصطلحان هما: «بوى»، و «سوى» ويستعملان معا مع الأفعال المشتقة منهما: بوى بويله ـ وسوى سويله؛ وللفعل الأول معنى «يحكى بالأسلوب الملحمى، وقصة تصف الفعال المشهودة لبطل من الأبطال»؛ والفعل معناه «يخطب (يغنى أو ينشد) المقطوعات الشعرية من الملحمة القصصية». ويستعمل مصطلح بوى، بالإضافة إلى ذلك، فى عناوين الأحداث الإثنى عشر التى استعملت فى مخطوط من المخطوطين (مخطوط درسدن Dresden، وهو أقرب ما يكون إلى الأصل المفقود لكتاب دده قورقورد، ويحمل اسم البطل، ويعنى ببساطة «الحدث»: بمسى بايرق بوى، أى: حدث بمسى بايرق؛ باشات دپه كوزى أو لدوردوغى بوى» أى الحدث (الذى يحكى كيف) قتل باشات دپه كوز، الخ... وبوى وسوى مترادفان يدلان على التحقيق على «القبيلة»، و «العشيرة»، و«العائلة» والراجح أنهما استعملا أصلا ليدلا على القصص والأغانى التى تروى الفعال المشهودة لعشيرة من العشائر (انظر المصطلح توى بمعنى «احتفال»، و«مأدبة»، و «حفلات الزفاف» واستعملا أيضا للدلالة على «أغنية الزفاف»، وانظر ب.ن. بورتراو: خلق حكاية لرى وخلق حكاية جيليغى، أنقره سنة ١٩٤٦، ص٥٢، ١١٧، ١٢٠، ٢٩٤ ـ ٢٩٧ وفى معنى «حدث» حلت محل كلمة بوى فى القصص الملحمى للأناصول الشرقية كلمة قول («ذراع»، وأيضا «فرع»، «فصل». وهى تدل على حدث من الأحداث فى المجموعة القصصية الكبيرة التى تحكى مغامرات اللص النبيل قور أوغلى: دمير جيوغلى قولى، آيواظ قولى الخ... وفى المخطوط الثانى الذى اصطبغ بالصبغة العثمانية أكثر من غيره (أى مخطوط الفاتيكان) المسمى «كتاب دده قورقود، نجد

المصطلح بوى قد حل محله فى العناوين كلمة حكايات: بمسى بايرق الخ... بل أن عنوان الكتاب (كتاب دده قورقود فى مخطوط Dresden) قد ورد فى مخطوط الفاتيكان على النحو الآتى: حكاية أو غوز نامه قازان بك وغيره».

وقد استعملت مصطلحات قصة (والجمع قصص) ومناقب (والمفرد منقبه) بالمعنى نفسه فى الكلمات التي تدخل في تركيبها «نامه» ولكنها تستعمل فى أكثر الأحيان فى الكتب التى تتناول الموضوعات الدينية الملحمية؛ ويشتق من الكلمة الأولى كلمة قصص خوان المرادفة للكلمة العربية قصّاص، وترادف فى الاستعمال كلمة قاص (أو «القارىء») للقصص التى تدور حول أنبياء ما قبل الإسلام، أو حول أبطال الإسلام أو الشخصيات الصوفية العظيمة أى: قصص أنبيا، ومناقب غزوات سيد بطّال؛ ومناقب حاجى بكتاش الخ...، والسير (والمفرد- سيرت؛ وبالعربية سيرة، والجمع سير) هى المصطلح الذى خصت به قصص حياة النبى محمد ﷺ. ولا يفوتنا أن نذكر من الأمثلة على المصطلحات المستعملة لصنف بعينه من الأدب القصصى مصطلحا آخر أيضا هو مصطلح «مقتل» الذى يدل فى دوائر الشيعة على قصة مقتل الحسين رضى الله عنه فى كربلاء.

ومنذ بداية القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) تقريباً، انتشر فى أرجاء الإمبراطورية العثمانية كافة تراث الشعر الشعبى، أى شعر العشاق. وكان هؤلاء الشعراء المغنون الذين جروا مجرى شعراء التروبادو الغربيين فى العصور الوسطى هم خلفاء المنشدين المعروفين باسم «أوزان» (المدّاحون) لتراث الأوغوز الشعبى. وقد ألفوا الشعر الملحمى، ولكنهم مضوا فى السير على نهج التراث الملحمى أيضا. واستحالت الملحمة البطولية على يدهم صنفا جديدا أسموه حكاية. واحتفظت الحكاية هذه بعناصر بعينها من التراث القديم من حيث الشكل والموضوع، ولكنها أثريت إما بالاقتباس من الآداب الأجنبية أو بإبداعات انتزعت من الأحوال الإجتماعية الجديدة. وقد بقى

هذا التقليد القصصي حتى اليوم؛ ومازال يمثله رواة القصة المنشدون في أقاليم قارص، وأرتوين، وأرضروم في شرقي تركيا. أما الحكايات ذات الموضوعات البطولية مثل حكايات مجموعة قور أوغلي، وحكايات كرم، وحكايات غريب الخ... التي تروي قصص الغرام فقد اتسمت بأنماط الأسلوب والشكل المأثورة: وفيها السرد القصصي والحوار الثنائي المألوف بالنثر؛ والأحاديث الفردية والحوار الثنائي العاطفي بالشعر يتخلل السرد القصصي، ويتغنى به بمصاحبة آلة تسمى «الساز» (آلة تشبه المزهر) راوي قصة العاشق نفسه. وثمة عدد من هذه القصص ألبست ثوب القصص الخيالية تروي سير العاشقين الحقيقيين، ولكن حتى في هذه الحالة، نجد أنه قد أدخل عليها عنصر بعينه يتصل بالناحيتين الخرافية والأسطورية. ومع ذلك، فإنه بمقارنة هذه القصص بقصص العجائب، وبقصص مغامرات الفروسية (مثل قصة بطّال) وبسير أولياء الله الصالحين، نجد أن الحكاية نفصح عن ميل واضح للواقعية. وفي سير «العاشقين» نجد أن الأشعار التي تقحم عليها تكون من نظم صاحب السيرة نفسه، وتستعاد على نحو تتفاوت فيه الأمانة. أما الحكايات التي لا تنتمي إلى هذه الفئة من السير الخيالية العاطفية، فهي بقسميها من النثر والشعر من آثار «كُتَّاب العشق» الذين يستهلونها بموضوعات مستمدة من مصادر شفوية أو مكتوبة، بل يستقونها في بعض الأحيان من حدث ما يقع في محيطهم المباشر، ويطورونها على مقتضى القواعد ومأثور التقاليد، ويدخلون فيها أشعاراً من نظمهم في مواضع من السرد القصصي تبدو مناسبة كل المناسبة. أما الأعمال المختلفة والمراحل المتعاقبة لهذا الإنتاج فيرتجل بعضها في أثناء الإنشاد، وقد لوحظ ذلك بين «كُتَّاب العاشقين» (=مُصنِّف) في الوقت الحاضر (انظر پ.ن. بوراتاو: المصدر السابق، ص١٣٠-١٨٦، وبخاصة ص١٥٨-١٦٣).

وثمة عدد من الحكايات في سجل الأناضول مألوفة عند الشعوب الأخرى

التى تتكلم بالتركية؛ وحسبنا أن نذكر أمثلة قليلة: فقد ذاعت قصة حياة بايرق الواردة فى كتاب دده قورقود فيما وراء إقليم الأوغوز بين القره قلبق، والأزابكه والقزخ، والآلتاى؛ كما توجد أحداث مختلفة مستقاة من مجموعة قور أوغلى فى نسخ بالآذريبجانى وبالتركمانية، وبالأوزبكية، وبالتترية التوبولية (بل فى نسخ بغير التركية: كالأرمنية والكرجية والكردية والتاجيكية). أما السير الرومانتيكية للعاشقين مثل سيرة كرم وغريب، فهى معروفة فى آذريبجان وتركمانستان، وكذلك قصة حب طاهر وزهرة معروفة أيضا فى هذين الإقليمين، وفى أوزبكستان (انظر P.N.Boratav : *L'épopée et la "hikâye" Philologiae Turcicae Fundamenta*، جـ٢، ڤيسپادن سنة ١٩٦٤، ص١١ـ٤٤).

وقد تختلف الحكايات فى الطول. فالحكايات الخاصة بالكور أوغلى مجموعة عريضة تروى كل مرحلة منها (قول) على حدة، وهى بصفة عامة تبلغ من الطول مبلغ الحكاية الكاملة. وحين ينشد راو بارع حكاية طويلة، فإنه يشنف بها آذان مستمعيه عدة ليال ثلاث ساعات أو أربع فى كل ليلة. وإذا مالقى الراوى إقبالا من المستمعين المحنكين، فإنه يجد ذريعة لبسط تلاوته بقدر ما يستطع، ويزيد فيها على نحو مصطنع زيادات غير قصصية: كاللوازم الموسيقية (تعزف على الآلات أو تؤدى بالأصوات) تضاف إلى بداية القصة ووسطها عند وقفات المنشد، كما يتم إقحام النوادر والحكايات القصيرة (=قّره ولىّ) عشوائيا الخ... وقد تطول الجلسات أيضا حين يقوم بعض المستمعين الموهوبين بإنشاد قصص خارجة عن الموضوع. والحكايات الأقصر (تستمر ساعة أو ساعتين) وتعرف باسم سركوشته (‹ سر كورشت) أو قصيدة.

وثمة بعض الروايات المنقحة المكتوبة لحكايات العاشقين، وتوجد منها مخطوطات ترجع إلى القرن التاسع عشر (انظر P.N.Boratav، المرجع نفسه، ص٢٠٦ـ٢١٠)؛ وفى القرن التاسع عشر أيضا صدرت بعض الطبعات

الحجرية، وأغلب الظن أنها استندت إلى مخطوطات؛ وعلى أية حال، فإن الطبعات القائمة على الروايات الشفوية تعد أمراً محتملا، بدون تداخل النسخ المتداولة للمخطوط. وثمة طبعات معروفة حديثة جدا (بالحروف اللاتينية، ومن ثم بدأت طباعتها منذ عام ١٩٢٨) صدرت على هذا النحو (انظر P.N.Boratav، المرجع نفسه، ص٢١٢-٢١٣).

ويقتضينا الأمر أيضاً أن نذكر الموضوعات الكلاسيكية مثل ليلى والمجنون، وفرهاد وشيرين الخ... وهى موضوعات لم تستوعبها الحكايات كل الاستيعاب، وخاصة فى فصولها الشعرية، على أنها أصبحت جزء من قائمة الحكايات الشعبية التى تنشر على هيئة كتب يبيعها فى الشوارع باعة متجولون، وكانت مطبوعة على الحجر أول الأمر، ثم طبعت بالمطبعة الحديثة.

وقد وجدت مؤلفات كلاسيكية للنثر القصصى العربى الفارسى مثل كليلة ودمنة، وطوطى نامه، وألف ليلة وليلة منذ بداية الأدب التركى الإسلامى فى نسخ مكتوبة ومسجلة فى كثير من المناطق التى تتكلم التركية. وقد بلغ هذا الأدب ذروته فى المنطقة العثمانية فى نهاية القرن الثامن عشر، متمثلا فى المجموعة الشهيرة المسماة (مخيلات لدن إلهى) لعزيز أفندى (انظر A.Tietz : فى مجلة *Oriens*، جـ١ سنة ١٩٤٨، ص٢٤٨ وما بعدها). ولكن لا تعرف سوى أمثلة قليلة جدا من القصة الشعبية الحقيقية التى نقلت فى الصورة المكتوبة: ومن الممكن أن نذكر فى هذا الصدد قصة «داستانى أحمد حرامى» (المكتوبة شعرا، على نمط الحكاية الشعبية، رقم ١٥٣ فى الفهرس التركى ، ورقم ٩٥٦ب فى الفهرس الدولى الذى صنفه Aarne-Thompson). وهى قصة لمؤلف مجهول، يرجح أنه يرجع إلى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى)؛ كما نذكر حكاية شعرية قصيرة كتبها عاشق باشا فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) وهى تطابق نمط الحكاية الشعبية رقم ١٦٢٦ فى الفهرس الدولى؛ ومجموعة (بلوركوشك) تشمل ١٣ قصة مستمدة من التراث الشفوى، وهى مصنف

حديث إلى حد لا بأس به، ويرجح أنه يرجع إلى القرن التاسع عشر. ومن ناحية أخرى، نجد الأدب القصصى الفكاهى الذى يبدو أنه قد استمد جزءا كبيرا من موضوعه من التراث المتواتر شفويا، وقد ظهر وشاع أكثر من ذلك فى نسخ مكتوبة. كما أن مجموعة النوادر المسلية التى صنفها ناصر الدين خوجه بدأت من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) لتكمل المجموعات الأخرى بسبب شعبيتها. والنوادر الأحدث من ذلك مثل نوادر بكرى مصطفى أو إنجيلى چاوش، وكلاهما شخص حقيقى من القرن الحادى عشر الهجرى. (السابع عشر الميلادى) قد نقلت بالتواتر الشفوى أول الأمر، ثم ظهرت أيضا فى الطبعات الحديثة يبيعها باعة الكتب المتجولون فى الشوارع. والنوادر الخاصة بأنصار الفرق المتزندقة (مثل فرقة التختجى، وفرقة القزلباش)، وكذلك قصص التمييز العنصرى التى ترويها مجتمعات عنصرية وإقليمية أو دينية، تحمل بعضها على بعض، بقيت كلها تتواتر شفويا وبلا استثناء، حتى وقت قريب بعض القرب. ومع ذلك، نجد فى القرنين الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) والثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) مخطوطات فكاهات عن الرافضة الذين ظهروا مرة أخرى من بعد منتسبين إلى البكتاشية.

ولقد بدأت الرواية الحديثة والقصة القصيرة فى تركيا بمثابة إنكار للتقليد القصصى القديم الفصيح والشعبى على حد سواء. ومع ذلك، فإن من الحق أن نقول إن الروايات والقصص الأولى كانت متأثرة تأثراً عميقاً بهذا التقليد بشقيه الفصيح والشعبى. صحيح أنها نجحت فى استبعاد جميع العناصر المخالفة للعقل والخرافية، إلا أنها من حيث الأسلوب وأشكال التعبير والتركيب، قد بقيت فيها الأصول الفنية القديمة للرواية التى التزمها كتاب القصص من قبل فى أدبهم المنطوى على العلم وكذلك المداحين، وظلت هذه الأصول باقية مدة طويلة حتى أدركت فترة الرواية الواقعية الطبيعية فى أوائل القرن العشرين، ومثال ذلك آثار الروائى العظيم حسين رحمى

(كوربيكار؛ ١٨٦٤ـ١٩٤٤)، الذى نهج فى هذا المقام نهج أستاذه أحمد مدحت (١٨٤٤ـ١٩١٣) أبى الرواية الحديثة فى تركيا. والعناوين نفسها للروايات المتقدمة فى الزمن، التى ظهرت فى الوقت نفسه مثل آثار أحمد مدحت لها دلالة فى هذا الصدد: «مسامرات نامه» (١٨٧٢ـ١٨٧٥) لأمين نهاد، «وسير سرونار» (١٨٧٣ـ١٨٧٤) بقلم ت. عبدى. وكانت الآثار التى من هذا النمط تسمى "Roman"[(١)] أو (حكاية) أيضاً، وكما يتبين من عنوان رواية مجهولة الكاتب هى «حكاية فردانه خانم» (١٨٧٢ـ١٨٧٣)، ومن ثم، فإن كلمة «حكاية» اكتسبت معنى جديداً، وقد اقتصر استعمالها من بعد على القصة فى الأدب الرفيع المكتوب. ولا يشير المصطلح المركب «كوچك حكاية» (قصة قصيرة) إلا إلى طول القصة وحسب.

المصادر:

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى صلب المادة انظر

(١) كلمة فرنسية تدل على الرواية تعتمد على سرد المغامرات أو دراسة الأخلاق والطبائع أو تحليل العواطف أو الشاعر.

(١) كوپريللى زاده محمد فؤاد: تور كلرده خلق حكاية جليغينه عائد بعض مادّه لر، فى تركيت مجموعه سى، جـ١ (سنة ١٩٢٥)، ص١ وما بعدها

(٢) O.Spies: *Tuerkisch volksbuecher*، ليبسك سنة ١٩٢٩ .

(٣) مصطفى نهاد أو زون: توركچده رومان، إستانبول سنة ١٩٣٥،

(٤) Ilhan Bashgoez: *Turkish Folk Stories about lives of minstrels*؛ فى مجلة المأثورات الشعبية الأمريكية، العدد ٦٥ (سنة ١٩٥٢)، ص٣٣١ـ٣٣٩ .

(٥) W.Eberhard: *Minstrel tales From Southeastern Turkey*، بيركلى ـ لوس أنجلوس سنة ١٩٩٥، والمصادر المذكورة فى المصادر التى ذكرناها، وفى *Philologiae Turcicae Fundamerenta*، جـ٢، ڤيسبادن سنة ١٩٦٥؛٦١) والبحث الأخير يزودنا بأوصاف فى الفقرات المناسبة للأسلوب القصصى فى آداب جميع البلاد التى تتكلم التركية، وهو مذيل بمصادر مسهبة. وبالنسبة للحكايات

التـركيـة انظر الفـهـرس الذى وضعـه *Typen tuer-* : P.N.Boratav, W. Eberhard *kischer volksmaerchen*، ڤيسبـادن سنة ١٩٥٣.

حسن شكرى [برتو نائلى بوراتاو P.N.Boratav]

٤ ـ فى الأردية:

تطور النثر فى اللغة الأردية بعد ذلك بمدة طويلة أكثر مما تطور النظم فـيها. ولذلك لم تعش الحكاية النثرية فى اللغة الأردية طويلا، وأفسحت المجال لأشكال الرواية ذات الطابع الغـربى في آواخـر القرن التاسع عشر، وللقـصة القصيرة فى أوائل القرن العشـرين ويقوم معظم أدب الحكـاية فى اللـغــة الأردية عـلى التـرجـمة مـن الفارسـيـة؛ ولكن لهـذه المترجـمات فى كثـير من الأحوال قيـمة أدبية، وقـيمة تاريخيـة بالتأكيد، تفـقر إليهما الأصول التى استقيت منها.

ولقد ظهرت الحكـاية أول ما ظهرت فى المثنويات التـى كتـبـهـا فى بلاطى بجـاپور، وكلكنـدة بالدكن، ثم أعـيـدت كتـابتها من بعـد بالنثر حـينما تطورت فى الشـمـال فى أوائل القـرن التـاسع عشر. والأثر الرائع الذى كتبه فى الدكن مـــلاً وجــــهى مــن هذا الطـراز هو «السبراوات» (طبعـة عبد الحق، أورنكك آباد سنة ١٩٣٢)، وهو قـصـة رمـزية اقتـبست مـن كتاب مـحمـد بن سيـبك فـتـاحى نيــشـــابورى (تـوفى ٨٥٢هـ=١٤٤٨م) المسـمـى «دسـتـور عشاق» (طـبعة R.S.Greenshields، برلين سنة ١٩٢٦). وموضوعه هو البحث عن أكـسـيــر الحـيـاة، ويتـضـــمن بعض المتشابـهات غير المشروحـة التى تتصل بالفـكرة الرئيـســيـة لـرواية الوردة. وموضــوع هذا البحث متـشابك النسج فى نمط رمزى لتـقاليد العـشق المألوفة فى الشعـر الإسلامى، ويتـمثل ذلك فى قصــة حب الأمير «دل» (قلب) للأمـيرة «حسن» (جـمال) مع تشـخيص جـميع سـمـات الرغـبـة فى المحب والمقـاومـة العنيدة فى المحـبوب. وفى هذه القـصة الرمزية بعض العناصـر السحرية التى تربطها بالنثر القصصى «داستان» الذى انتقل إلى اللغـة الأردية فى أوائل القرن التاسع عشــر، وقد اقتبـست القصة فى شعر منثور، تختلط فـيه القواعد الأدبية بعامية الدكن.

وفى الهند الإسلامية، كانت القصة الرمزية «داستان» قالباً يكتب بالنثر، وينشد شفاهة أيضاً. وكان يروى الـ «داستان» رواة محترفون فى بيوت النبلاء أو فى محافل خاصة فى : دلهى، ولكهنو، وبنارس، وحيدر آباد. وقد ظل الفن المسمى «داستانكوئى» مستعملا فى الحديث والكتابة فترة طويلة حتى الثلاثينات من القرن التاسع عشر يد ميرزا باقر على.

وكانت المادة الأساسية لأدب القصة الرمزية هى مجموعة «أمير حمزة» التى كتبت وأنشدت فى معظم البلاد الإسلامية من تركيا حتى إندونيسيا. وشخصيات القصة الرمزية هم بصفة عامة ثلاث فئات: البطل، والبطلة، وأصدقاؤهما من أرباب الفروسية؛ وكذلك العيارون الذين يساندونهم ويقومون ببعض الفكاهيات للترويح عن الناس فى أثناء رواية القصة؛ والمشعوذون أو السحرة «جادو كر» الذين يمثلون دور أعدائهم.

وكان للقصة الرمزية نمط تتردد فيه المواقف التى تكاد من طراز واحد، ويساعد «العيارون» فيها الأبطال ويتحدون المشعوذين فى جو سحرى يشبه التيه فى رتابته التى تتداعى فتمعن فى الإسهاب.

وتأليف مجموعة قصص الأمير حمزة الرمزية- منحول لأمير شعراء أكبر فيضى: وقد نقلت المجموعة إلى الأردية من الفارسية تحت إشراف كلية فورت ويليام Fort William College سنة ١٢١٥هـ (١٨٠١م). وتضم القصة الرمزية كلها سبعة عشر مجلدا مقسمة إلى عدد من المسلسلات. وأول هذه المسلسلات هى «نوشروان نامه». وأعظمها رواجاً كتاب يقع فى سبعة مجلدات هو «طلسم هو شربا» وقد ترجم الأربعة مجلدات الأولى منه عن الأصل الفارسى، مير محمد حسن جاه، وترجم سائر مجلداته الثلاثة، أحمد حسين قمر.

وثمة تقليد لمجموعة قصص الأمير حمزة الرمزية، هو المجموعة المسماة «بستان خيال»، وهذه المجموعة قصة رمزية فى أربعة آلاف صفحة، ألفها بالفارسية مير تقى خان برعاية

الإمبراطور المغلى محمد شاه (١١٣١هـ=١٧١٩م ـ ١١٦١هـ=١٧٤٨م). وقد ترجمها إلى الأردية خواجه أمان دهلوى، وميرزا محمد عسكرى، وآخرون. ومن ناحية الأسلوب، نجد مجموعة «بستان خيال» دون مجموعة حمزة على الرغم من أن كلتا المجموعتين تعتمدان على السجع اللغوى، والجمل الموزونة، والتعبيرات المنمقة.

أما «فسانه عجائب» (سنة ١٨٢٤) فمجموعة صنفها ميرزا رجب على بيك سرور (١٧٨٧ـ ١٨٦٧) فى مجلد مختصر يضم قصصاً يربط بعضها ببعض رابط ما، وهى من الناحية الموضوعية وليدة القصص الرمزية «داستان» وتدخل فيها العناصر السحرية نفسها، ولكنها تتميز عنها بقصرها، وبما تعكسه عرضاً من الحياة الواقعية فى عصرها، وهمها الأول هو الزخرفة المركزة للأسلوب. وهذه السمات الجديدة، وبخاصة السمة الأخيرة، قد انتقلت بالوراثة من بانديت رتن ناث سرشار (١٨٤٦ـ ١٩٠٢) ومن رواياته التى تعكس هى الأخرى أثر القصص الرمزى «داستان» فى مشاهد الغرام وبعض المواقف التقليدية.

«چهار درويش»، وهى أصلاً مجموعة من القصص بالفارسية يربط بينها رابط ما، وقد نسبت خطأ إلى أمير خسرو . والراجح أنها صنفت فى خلال القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى)، ونقلت إلى اللغة الأردية بروايتين حرفيتين على قدر كبير من الأهمية. إحداهما ترجمة حسين عطا خان وعنوانها «نوطرز مرصع» وتمت الترجمة سنة ١٧٩٨، بأسلوب متشبع بالفارسية كل التشبع. ونقلها بالنثر الأردى الأكثر بساطة، الذى يراعى قواعد النحو، مير أمان دهلوى فى كلية فورت ويليام Fort William Callege سنة ١٨٠١ بعنوان «باغ بهار». وهذان الأثران علامة على تطور النثر الأردى. وثمة «نوطرز مرصع» أخرى أدنى مرتبة أدبية صنفها فى كلية فورت ويليام Fort William College زرّين سنة ١٨٠١م.

«سيف الملك وبديع الجمال»، وهى قصة من ألف ليلة وليلة، نقلها أول

الأمر فى ثوب المثنوى، شاعر الدكن غوّاصى سنة ١٠٣٥هـ (١٦٢٥م). وصاغها قصة نثرية عاطفية منصور على فى أوائل القرن التاسع عشر.

وتشمل النماذج الأخرى المشهورة لأدب الحكاية فى أوائل القرن التاسع عشر قصة «حياة القلوب» لولى محمد بن حافظ ميران، المنقولة من مؤلف باقر مجلسى عن قصص الأنبياء؛ و «سير عشرت، جامع الحكايات» (١٨٢٥) للشيخ صالح محمد عثمان، وهى تقليد لكتاب «كلستان» لسعدى؛ و «هفت كلشن»، وهى مجموعة لناصر على خان واسطى، ترجمت من الفارسية إلى الأردية على يد ميرزا لطف على ولا؛ و «چاركلشن» لبنى نراين، التى ترجمت من الفرسية سنة ١٨١١م؛ وثمة مجموعتان من الحكايات النثرية هما: «مورينخى»، و «رشك پرى»، ألفهما أحمد على حوالى سنة ١٢٤١هـ (١٨٢٥م). وقد كتب أيضا أشك مترجم «داستان أمير حمزة» قصة عاطفية هى «كلزار جين» سنة ١٢١٩هـ (١٨٠٤م). وينتمى كتاب حيدر بخْش حيدرى (المتوفى سنة ١٨٣٣) المسمى «عرائش محفل»، مثل كثير من الحكايات التى كتبت فى أوائل القرن التاسع عشر، إلى مجموعة قصص حاتم الطائى. وحيدرى هو أيضا مؤلف «ليلى مجنون»، و «كلزار دانش» التى هى ترجمة لكتاب شيخ عنايت اللّه «بهار دانش» الذى يضم قصصاً عن مكائد النساء وخياناتهن.

ومن أشهر آثار حيدرى قصة «تتا كهانى» التى صنفت سنة ١٢١٥هـ الموافقة ١٨٠١م فى كلية فورت ويليام Fort William College، وتنتمى إلى مجموعة أخرى من أدب الحكاية، وهى التى من أصل هندى. وقصة ضياء الدين نّخشبى «طوطى نامه» (٧٣١هـ=١٣٣٠م) ليست إلا ترجمة فارسية لمجموعة باللغة السنسكريتية تضم سبعين قصة «شكاسپتنى» ومحور العقدة الرئيسية التى تدور حولها هذه القصة هى قصة ببغاء صادقة تحرس زوجة خائنة من الوقوع فى إثم الزنا، حين كان زوجها مسافراً فى صقع بعيد، فتحكى لها الببغاء

سلسلة من القصص لتشغلها بها وتجنبها السوء. وثمة نسخة مبسطة موجزة قللت عدد هذه القصص إلى خمس وثلاثين قصة، صنفها بالفارسية سنة ١٠٤٩هـ (١٦٣٩م) محمد قادرى. أما المثنوى الذى لفه الشاعر غوّاصى «طوطى نامه» (١٠٤٩م=١٦٣٩م) فيقوم على ترجمة نخشبى، فى حين تقوم قصة حيدرى النثرية «تتاكهانى» على مختصر كتاب قادرى.

وقد صنفت قصص أخرى هندية الأصل فى كلية فورت ويليام Fort William College ومنها قصص «سنغاسن بتّيسى» لكاظم على جوان، ولُلّو لال؛ و «بيتال پچيسى» وقد ترجمها إلى الأردية لطف على ولا بمساعدة لُلّولال. وقد ترجم ولا أيضاً قصة عاطفية هندية بعنوان «مادهومال».

وقصة إنشا (١٧٥٦-١٨١٧م) المسماة «كهانى رانى كيتكى أوركنور أديهان كى» (١٨٠٣) وهى من أصل هندى، لم تستعمل فيها كلمة واحدة من العربية أو الفارسية.

وثمة مجموعة هندية مشهورة تدور حول البحث عن زهرة نادرة «بكّاولى» وهى اسم لا مرأة أيضاً. وقد ترجمها إلى الفارسية سنة ١١٢٤هـ (١٧١٢م) عزت الله بنكالى، وترجمها إلى الأردية عن هذه النسخة نهال چند لاهورى (طبعتى كلكتة سنة ١٨١٥، وسنة ١٨٢٧؛ وقد نشر الموجز الفرنسى الذى أعده Garcin de Tassy فى المجلة الآسيوية سنة ١٨٣٦). وكانت النسخ المتقدمة فى الزمن لهذه القصة العاطفية مكتوبة شعراً بلغة الدكن سنة ١٠٢٥هـ (١٦٢٥م)، و ١١٥١هـ (١٧٣٨م). وأشهر ترجمة أردية للقصة العاطفية «بكاولى» هى المثنوى الذى نظمه دياشنكر نسيم وعنوانه «كلزار نسيم» وتمت ترجمته سنة ١٢٥٤هـ (١٨٣٨م).

المصادر:

(١) Garcin de Tassy: *Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie*، باريس سنة ١٨٣٩ .

(٢) R.B.Saksena: *A history of Urdu Literature* الله آباد سنة ١٩٤٠ .

(٣) محمد صادق: « *A history of Urdu Literature* لندن سنة ١٩٦٤ .

(٤) كليم الدين أحمد: فن دستانكوئى، بدون تاريخ.

(٥) Grahame Bailey: *A history of Urdu Literature* كلكته سنة ١٩٣٢ .

(٦) إعجاز حسين: مختصر تاريخ أدب أردو، كراتشى سنة ١٩٥٦ .

(٧) A.Bausani : *Storia delle letterature del Pakistan* ميلان سنة ١٩٥٨

(٨) وقار عظيم: همارى دستانن، لاهور سنة ١٩٦٣ .

(٩) المؤلف نفسه: مقالات، لاهور سنة ١٩٤٨ .

(١٠) نصير الدين هاشمى: دكن مين أردو، حيدر آباد سنة ١٩٣٥ .

(١١) شمس الله قادرى: أردو وقديم، لكهنؤ، سنة ١٩٣٠ .

(١٢) سيد على عباس حسينى: ناول كى تاريخ أور تنقيد، لهنؤ، بدون تاريخ.

(١٣) مولوى عبد الحق: باغ وبهار، بالأردية، جـ١٠ (سنة ١٩٣٠)، ص٣٩٥ وما بعدها.

حسن شكرى [عزيز أحمد Aziz Ahmad]

٥ ـ فى لغة الملايو

تزل كلمة حكاية فى لغة الملايو، كما هى الحال فى العربية، على «القصة، والحكاية، والرواية، والقصة التاريخية». وهى تظهر فى عناوين أثرين من الآثار السومطرية فى بداية القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) هما: تاريخ حكام پاساى (*Ht. Raja Raja Pasai*)، وتاريخ إسكندر ذى القرنين، أى قصة الإسكندر الأكبر، كما استقاه واعظ إسلامى من مصدر فارسى ـ عربى. والراجح أنه حدث فى فترة متأخرة فى الزمن قليلا، وفى ناحية من أنحاء جاوة أيام القرن الخامس عشر تسمى «ملقا» أن تمت ترجمة تاريخ بيرنكك پندوه جايا (أو بهاراتا يودها)، وتاريخ سنغ بوما (أو بهوّ مكوبا) وعدد من الحكايات التى قامت على مجموعة تمثيلية خيال الظل الجاوية (حوالى سنة ٧٥٠هـ=

١٣٥٠م) لحكايات پنجى. وينتمى إلى الفترة نفسها تاريخ سرى راما أو الترجمة الملاوية للراماياتا. ولكن الحوليات الملاوية (القرنان الخامس عشر - السادس عشر الميلاديان) تقول إنه حين غزا ألبوكرك ملقّا سنة ١٥١١م، كان عند الملاويين تاريخ الأمير حمزة، وتاريخ الحنفية وكلاهما منقول من الفارسية، ثم تاريخ يوسف.

كما أن حكايات النبى، التى يرجع تاريخها أيضا إلى المرحلة الهندية - الفارسية المتقدمة للثقافة الملاوية الإسلامية، تحمل كلها اسم حكاية، ومثال ذلك حكايات النور الصوفى أى نور محمد، وانشقاق القمر بأمره عليه الصلاة والسلام، وعن حف شاربه وموته.

وينطبق الاسم على ترجمات لمجموعات شهيرة من الحكايات المستمدة من مصادر إسلامية. وقد ترجمت الحكاية الفارسية «طوطى نامه» تحت أسماء تاريخ خوجه ميمون (حكاية التاجر المحظوظ): وكان فى ملقا أيام القرن الخامس عشر إمرأة تسمى سبرية (صبرية، من الصبر) نسبة إلى صفة من صفاتها. وثمة ترجمتان لتاريخ الوزراء السبعة(تاريخ بختيار)، وتاريخ غلام (أو تاريخ راجا أيبخ) من اللغة العربية، وترجمة كاملة لكتاب كليلة ودمنة، ويرجع تاريخها جميعاً إلى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى). وأحدث نسخة لكتاب كليلة ودمنة، ترجمت حوالى سنة ١٨٢٥ من اللغة التاميلية، وقد قام بهذه الترجمة كاتب لرافلز *Raffles* اسمه منشى عبدالله، وسميت تاريخ پنچه تندرام. كما سمى هذا المترجم نفسه سيرته الذاتية، تاريخ عبد الله.

وقد ظلت الملايو المسلمة، حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر تستمتع بكثير من الحكايات المترجمة عن مصادر هندية، حيث ينتصر الأمراء والأميرات ذوى الأصل المقدس على كل مكيدة يكيدهن بها الشيطان، وعلى المارد والإنسان، بقوس «أرجونا» أو بسيف «يافث»، ويفكون رموز الأحاجى بمساعدة الأرواح والجن، والحكماء من الهنود والمسلمين على حد سواء. وقد

شهد ظهور الإسلام الأساطير التى اصطبغت بالصيغة الهندية نقلا عن الهند المسلمة، وانقلبت إلى حكايات مرصعة بذكريات من الحكايات الفارسية، وبإشارات إلى أبطال الشاهنامة مثل: قباذ، وجمشيد، وبهرام، وإلى أحداث من ملحمة الإسكندر، وبتلميحات إلى بغداد، والمدينة المنورة،ومصر وبوزنطة (كما هى الحال فى تاريخ شاه مردان) إلى تفسيرات للعلم الروحانى الصوفى. وكان تاريخ بوستامان من الحكايات الأخيرة.

ولقد بدأ تاريخ الملايو بتقليد للقصة الخيالية التاريخية العاطفية الجاوية، وعلى الرغم من أن أحد علماء الملايو يعزو تباين التواريخ من القصة الخيالية إلى أن قامت (إدارة التعليم البريطانية) بطبع «كتاب تواريخ ملايو» (طبعته الثانية سنة ١٩٢١). فإن المؤرخين الملاويين يفضلون فى كثير من الأحوال، على كلمة حكاية كلمات مثل: شجرة (حوليات)، وسلسلة (شجرة الأنساب) أو أسماء مثل: بستان السلاطين أو تحفة النفيس عناوين لمؤلفاتهم.

وتضم الفهارس ما يزيد على مائة وخمسين مؤلفا من المؤلفات الملاوية الكلاسيكية تحت اسم حكاية.

المصادر:

(١) R.O. Winstedt: *A history of classical Malay Literature* (وبه مصادر) فى *Journal of The Malayan Branch of the R.A.S* العدد ٣١/٣ سنة ١٩٥٨ .

(٢) C.Hooykaas : *Literatuur in Maleis en Indonesisch* كروننكن وجاكرتا سنة ١٩٥٢ (الترجمة الملاوية، پنيدر سسترة ـ *Penyedar sastera* كوالالمبور سنة ١٩٦٣ .

(٣) A.Bausani : *Note sulla Sruttura della "hikayat" classica malese* فى AIUON، السلسلة الجديدة، العدد ١٢(سنة ١٩٦٢)، ص١٦٣ـ١٩٢ (والمصادر المستشهد بها فيها).

حسن شكرى [ر.و.ونستت R.O.Winstedt)

الحكم الأول

ابن هشام: الأمير الأموى الثالث من أمراء قرطبة (عام ١٨٠ ـ ٢٠٦هـ = ٧٩٦ ـ ٨٢٢م) وقد شن حروباً مستمرة دامت نحواً من العشرين عاماً على دعاوى الفقهاء وعلى من حرضهم هؤلاء على الفتنة وبخاصة كبيرهم يحيى بن يحيى؛ وأخمد الحكم الفتنة الأولى بعيد قيامها فى قرطبة عام ١٨٩هـ (٨٠٥م) وماردة عام ١٩٠هـ (٨٠٦م) واستولى آخر الأمر على طليطلة بخدعة حربية وبفضل خيانة حاكمها عمروس، وكانت قد حصنت تحصيناً قوياً، كما كانت تجاهد فى سبيل نيل استقلالها؛ إلا أنه قامت فى قرطبة فتنة عامة أخرى أشد خطراً من الأولى فى شهر رمضان عام ١٩٨هـ (مايو عام ٨١٤م) فى رواية ابن عذارى، وعام ٢٠٢هـ (٨١٧م) فى رواية ابن خلدون (انظر Dozy : *Musulmans*؛ جـ٢، ص٣٥٣ ومابعدها) وقد انتهت هذه الفتنة بتدمير الحكم للربض الجنوبى للمدينة (ومن هنا لُقِّبَ بالربضى)، وإعماله السيف فى جل سكانها وطرد من بقى منهم من الأندلس (حوالى ٦٠,٠٠٠) وقد نزل المنفيون فى مصر ثم فى إقريطش أو فاس ثم قامت فتنة أخيرة فى طليطلة أخمدها الحكم على نحو ما أخمد ما سبقها من فتن، ذلك أنه دمر ربع المدينة عام ١٩٩هـ (خريف عام ٨١٤م). وقد ساعدت كل هذه الاضطرابات الداخلية بطبيعة الحال على تقدم أعداء الحكم فى الخارج فأخذ الأذفنش الثانى صاحب أشتورية وجليقية فى توسيع رقعة مملكته جنوباً وشرقاً، وفقد الحكم برشلونة عام ١٨٥هـ (٨٠١م) فقد انتزعها منه القديس لويس حليف الأذفنش، وكان وقتئذ والياً على أكويتانيا.

المصادر:

(١) ابن عذارى: البيان المغرب؛ جـ٢، ص٧٠ ـ ٨٢ (ترجمة Fagnan، جـ٢، ص١٠٩ ـ ١٣٠).

(٢) المقرى؛ جـ١، ص٢١٩ ـ ٢٢٢، انظر الفهرست والمقدمة، ص٣٤.

(٣) ابن خلدون: العبر (طبعة بولاق)؛ جـ٤، ص١٢٦ ومابعدها.

(٤) E. Fagnan : ابن الأثير *Annales du Maghreb et de l'Espagne*؛ جـ١، ص١٥٤ ـ ١٧٩.

(٥) Dozy : *Musulmans d'Espagne* جـ٢، ص٥٨ ـ ٨٦، ٩٧.

(٦) المؤلف نفسه: *Reherches*؛ جـ١ ص١٣٦ ـ ١٣٩، ص٢١٢.

(٧) Mueller : *Islam*، جـ٢، ص٤٦١ ومابعدها، ص٤٦٦ ـ ٤٧٣.

خورشيد [شميتز M. Schmitz]

+ **الحَكَـمَ الأول** : ابن هشام أبو العاصى ثالث أمراء قرطبة الأمويين، وهو الابن الثانى لأبيه الذى توفى مبكراً، فخلفه الحكم فى الثالث من صفر سنة ١٨٠هـ (١٧ أبريل سنة ٧٩٦) وهو فى السادسة والعشرين. ولما نودى به أميراً كانت الهدنة فى الداخل قد نقضت، ونازعه عماه، سليمان وعبد الله ابنا عبد الرحمن الأول السلطان وعبرا من بلاد البربر إلى الأندلس، وشخص عبدالله إلى الحد الشمالى، ولكنه وجد الظروف غير مواتية هناك فمضى هو وابناه عبدالله وعبد الملك إلى شارلمان فى إكس لاشاييل وعرضوا عليه أن يعينوه فى حملة تشن على برشلونة وعلى دال نهر إبره. وفى السنة التالية رسا سليمان أيضاً على بر القارة وأعد العدة لمهاجمة قرطبة، ولكنه هزم وانسحب إلى ماردة حيث أسر وقتل، واغتفر لعبد الله لأنه لم يخرج من بلنسية.

وانصرف عهد الحكم كله أو يكاد إلى قمع الفتن المتكررة التى تنشب بلا انقطاع على حدود طليطلة وسرقسطة وماردة. وقامت فتنة فى طليطلة التى كان أغلب سكانها من المولَّدين فى السنة التالية لخلافة الحكم الأول وأنفذ الرجل الأمين عمروس لإخماد هذه الفتنة وأفنى سكانها فى «وقعة الحفرة». وعلى الثغر الأعلى أثار بنو قصى فتناً قائمة بذاتها فانبرى لها عمروس هذا الذى كان قد نقل آنذاك إلى سرقسطة وجعل همه إخماد هذه الفتن. وأدّب عمروس أيضاً المولّدين فى وشقة وأنشأ حصن تليطلة ليمكن لنفسه فيها. وعلى الثغر الأدنى كانت قاعدة المسلمين الجدد والبربر فى ماردة، ولم تستسلم ماردة إلا سنة ٩٧هـ (٧١٣م). وقد اقترنت فتنتان كبيرتان فى القصبة قرطبة بهذه الفتن

التى قامت على الحدود. وفى جمادى الأولى سنة ١٨٩هـ (مايو سنة ٨٠٥) اكتشفت مؤامرة لخلع الحكم الأول واستخلاف ابن عمه محمد بن القاسم، وصلب ٧٢ قرطبياً وشّهرا على الجسر الذى يساير الضفة اليمنى لنهر الوادى الكبير. وبعد ذلك بثلاثة عشر عاماً، أى فى سنة ٢٠٢هـ (٨١٨م) قامت الفتنة الشعبية المشهورة فى الربض (الضاحية)وأخمدت بوحشية، وصلب ثلاثمائة من أعيانها ونفى سائر سكانها، فهاجر بعضهم إلى فاس، وانضم البعض الآخر إلى قراصنة الشرق، وقادهم تجوالهم إلى الاسكندرية وجزيرة كريت حيث بقوا قرناً ونصف قرن من الزمان. وحالت الفتن الداخلية بين الحكم الأول وبين شن هجوم فعال على مملكة أشتورياس. وأغار سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) على القلاع واخترقها ليستولى على قلهّرة ويبلغ الساحل عند سنتاندر، ولكن برشلونة سقطت فى يد فرنجة شارلمان سنة ١٨٥هـ (٨٠١م)واستطاع بذلك لويس الصالح أن ينظم الثغور الإسبانية. وفى السنة نفسها هزمت جنود الحكم الأول فى درب أرغنزون وأثارت كرّات الأشتورياسيين هجوماً جديداً أدى إلى هزيمتهم فى وادى أرون (وإنا لنجزم أنه هو: أرون بالقرب من مرندة أبره).

وقد اقترن عهد الحكم الأول بالرغم من القسوة الوحشية والفتن المتصلة بفترة من التحضر فى الأندلس كانت ارهاصاً منذ استخلاف ابنه عبد الرحمن الثانى، بظهور عهد غلب فيه النفوذ العباسى القادم من الشرق وزادت سيطرة المسلمين الجدد على الحكم المدنى والقيادة الحربية. وفى أواخر حياة الحكم الأول فقد ما تميزت به شخصيته من صلابه لتدهور صحته، واعتزل فى قصره تحت وصاية جنوده المرتزقة الأجانب. وفى غضون أسبوعين من العهد لابنه عبد الرحمن الثانى أدركت المنية الحكم الأول فى ٢٥ ذى الحجة سنة ٢٠٦ (٢١ مايو سنة ٨٢٢) تاركاً لابنه مملكة موطأة الأكناف خاضعة لسلطان الأمير.

المصادر:

(١) Dozy : *Hist. Musulm. Espagne* الطبعة الثانية، جـ١، ص٢٨٥ ـ ٣٠٧.

(٢) Simonet : *Hist. de los Mozarabes* ص٢٩٨ ـ٣٠٩.

(٣) Barru - Dihigo : *Royaume asturi- en* ص١٥٧ ـ ١٦٤.

(٤) de las Cagigas. : *Los mozarabes* جـ١، ص١٥٠ ـ ١٥١.

(٥) وانظر بصفة خاصة ـ E. Lévi Prorençal، جـ١، ص١٥١ ـ ١٨٩ حيث أفاد من جميع المصادر المعروفة ويشمل ذلك كتاب المقتبس لابن حيان الذى لم يطبع بعد، وهو مخطوط فى فاس.

خورشيد [هويثى ميراندا A. Huici Miranda]

الحكم الثانى

ابن عبد الرحمن الثالث الملقب بالمستنصر بالله، وهو الخليفة الأموى التاسع وأمير قرطبة الثانى (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ = ٩٦١ ـ ٩٧٦م) وقد حارب شانجة الأول ملك ليون وقشتالة ومعه غرسيه ملك نبارة Navarra ونجح فى إجبارهما على عقد صلح دائم عام ٣٥٥ هـ (٩٦٦م)، وفى العام نفسه أفلح أسطوله فى رد غزوة للنورمانديين (المجوس) على ريو شلب، وكان هؤلاء قد قضوا تقريباً على جيش المسلمين فى بلد قرب لشبونة؛ وخاب الوالى الفاطمى بلكين فى الهجوم على سبتة فانتهت الحرب مع المعز الفاطمى وأحلافه أدارسة طنجة بفتح عبد الله بن رياحين أمير البحر فى عهد الحكم هذه المدينة، ثم بأسر القائد غالب ابن عبد الرحمن، وهو من عمال الحكم الأدارسة، وبسوقهم أسرى إلى قرطبة عام ٣٦٣هـ (٩٧٤م)؛ وكان اهتمام الحكم الثانى بمغانم السلم أكثر من اهتمامه بأسلاب الحرب. وكان نصيراً غيوراً للعلوم والفنون والمعارف يظاهرها فى غير تحفظ، ولعله كان فى الواقع أعلم ولاة الإسلام، وقد غدت جامعة قرطبة أكبر منار للتعليم فى العالم الاسلامى الغربى، ذلك أن الحكم أقام فيها مكتبة جامعة (تضم نحواً من ٤٠٠,٠٠٠ مجلد)؛ وازدهر من العلوم فى هذه الجامعة على وجه خاص الرياضيات والفلك والطب؛ وقد أخذ سلطان الأمويين بالأندلس فى التقلص

بوفاة الحكم فى الثالث من صفر عام ٣٦٦هـ الموافق أول أكتوب عام ٩٧٦.

المصادر:

(١)ابن عذارى: البيان المغرب؛ جـ١، ص٢٣٦، جـ٢، ص٢٤٨ ـ٢٦٩، ص٢٧٤ ـ ٢٧٦ (ترجمة Fagnan، جـ١، ص٣٣١؛ جـ٢، ص٣٨٤ ـ ٤١٨، ص٤٢٧ ـ ٤٢٩).

(٢) ابن خلدون: العبر؛ جـ٤، ص١٤٤ ومابعدها (*Hist. des Berbéres*؛ ترجمة de Slane، جـ٢، ص١٤٩ ـ ١٥٢، جـ٣، ص٢١٥ ومابعدها).

(٣) المقرى؛ جـ١، ص٢٤٧ ـ ٢٥٧، انظر الفهرست والمقدمة، ص٣٧.

(٤) Dozy : *Musulmans d'Espagne*؛ جـ٣، ص٩٥ ـ ١٣٥، ص١٨٨.

(٥) المؤلف نفسه *Recherches*؛ جـ٢، ص٢٨٦ ـ ٢٩٩، ص٤٣٤ ـ ٤٣٦.

(٦) Müller : *Islam*؛ جـ١، ص٦١٨، ص٦٢١ ومابعدها؛ جـ٢، ص٥٢٨ ومابعدها، ص٥٣٤ ـ ٥٣٦، ص٥٤٠ ـ ٥٤٦، ص٥٤٨ ومابعدها.

خورشيد [شميتز M. Schmitz]

+ **الحكم الثانى، المستنصر بالله:** الخليفة الأموى الثانى فى الأندلس، وهو ابن عبد الرحمن الثالث. وكان عهده من أكثر العهود سلاماً وثمرة للأسرة الحاكمة فى قرطبة. وبلغت فيه قرطبة، من حيث هى قاعدة للحياة العقلية، من التألق ما لم تبلغه فى عهد عبد الرحمن الثالث. وقد عهد للحكم الثانى بالخلافة فى ريق شبابه، فإنه لم يتسنم مقاليد السلطان إلا عند ما بلغ السادسة والأربعين من عمره (فى ٢ أو ٣ رمضان سنة ٣٥٠ = ١٦ أكتوبر سنة ٩٦١)، وقد تمرس طويلاً بالخبرة المباشرة فى الشئون العامة، وأبدى وهو رجل من رجال الدولة أنه لا يقل شأناً عن أبيه الذائع الصيت. وقد عَم السلام حكمه الذى دام خمس عشرة سنة. ولم يعكر صفو هذه السنين إلا غارة شنها المجوس الدانمركيين (الأردمانيين فى الكتب العربية) الذين نزلوا على البر عند الكاسر دوسال Alcacer do sal ثم ردّوا فى سهل لشبونة سنة ٣٦٠هـ (٩٧١م). وقد استطاع جنود الخلفاء بتفوقهم البين أن

يؤمنوا كل التأمين الثغور منذ بداية حكم الحكم الثانى، بل فرضوا الهدنة على أسبانيا المسيحية. وفى خلال ذلك كانت السفارات تصل إلى قرطبة باستمرار من سنة ٣٥٦ إلى سنة ٣٦٥هـ (٩٦٦ ـ ٩٧٥م). وهنالك نقض غرثية فرنانديز صاحب قشتالة السلام بمساعدة جليقية ونبرة، وهزم عند إستبان ده غورماز Esteban de Gormaz ثم عند لانجة على نهر دويره إستركويل Estercuel بالقرب تطليلة. وظهر نشاط الحكم فى مراكش، إذ كان الفاطميون قد انتقلوا إلى مصر، وانصرفت همته، منذ ظهور سلطان المنصور بن أبى عامر السياسى والعسكرى، إلى إقالة الأمراء الأدارسة . وفى غضون سنوات عشر استطاع الحكم بفعل المؤامرات ونثر الذهب والتدخل العسكرى أن يعمل على أن يُخضع خير قواده مولى غالب الحسَن بن كنّون الإدريسى، وأن يحمله هو وأقربائه إلى قرطبة. وهذا الانتصار الصغير تم الاحتفال به فى أبهة وعظمة بوصفه الحل الحاسم للمشكلة الكبرى فى سياسة الحكم الخارجية، وارتفع صيته المجيد باهتمامه وذوقه الرفيع الذى هيأ له توسيع مسجد قرطبة الرائع وتجميله، وبدا أن نزعاته الأدبية والفنية كانت تنبىء بعهد مديد مثمر، ولكن صحته التى كانت دائماً رقيقة، قد انقلبت انقلاباً إلى أسوأ نتيجة لنازلة أدركته سنتين قبل هذه الحوادث، ووقع تدبير شئون الدولة بحكم الواقع فى يد وزيره جعفر بن المصحفى. وحرص الحكم الثانى على أن يضمن استخلاف ابنه الوحيد المراهق هشاماً الثانى، فأبدى رغبته فى أن يبايع بالولاء فى حفل ضخم فى قصر قرطبة، ولكن المنية أدركته فى ٣ صفر سنة ٣٦٦ (أكتوبر سنة ٩٧٦) وتمت البيعة لهشام الثانى فى اليوم التالى. وأظهر الحكم الثانى شدة تقواه قبل أن يدهمه المرض على العكس من سلوك أبيه، وكان يسعى فى حماسة إلى صحبة الفقهاء وعلماء الكلام، وكذلك أهل الأدب والعلماء.

المصادر:

(١) ابن عذارى، جـ٢، ص٢٣٣ - ٢٥٣، ٢٥٧ - ٢٥٧ (الترجمة ص٣٨٤ - ٤١٨، ٤٢٧ - ٤٢٩).

(٢) ابن سعيد: المغرب، ص١١٤، ١٥٧.

(٣) ابن الخطيب: الأعمال، الطبعة الأولى ص٤٧ - ٤٨.

(٤) ابن خلدون العبر، جـ٤ ص١٤٤ - ١٤٧.

(٥) ابن الأبّار: الحلة السيراء ص١٠١ - ١٠٥.

(٦) المّقرى: نفح الطيب= Analecles، جـ١، ص٢٤٧ - ٢٥٧ وفى مواضع أخرى، انظر الفهرس.

(٧) Dozy : *His. mus. Esp.*، الطبعة الثانية، جـ٢، ص١٧٦ - ١٩٩.

(٨) Codera : *Est. crit. ár. esp.*، جـ٩، ص١٨١ - ٢٦٣.

(٩) وانظر بخاصة Lévi Provençal : *Hist. Esp. mus.*، جـ٢، ص١٦٥ - ١٩٦؛ جـ٣، ص٤٩٣ - ٥٠٠، وقد أفاد من نص كتاب المقتبس لابن حيان الذى أعده غرثيه غومز.

خورشيد [ا. هويثى ميراندا *A. Huici - Miranda*]

الحكم بن سعد

العشيرة: قبيلة فى جنوبى بلاد العرب كانت تنزل تهامة فى ناحية أبى أريش، وتجاور حاشد (حجور) وخولان . وكانت أرضهم بلد حكم وطولها خمسة أيام؛ ومن قراهم: الساعد والسقيقتان (أو السقيقتين انظر ياقوت: المعجم، جـ٣، ص١٠٤. وقد وردت فيه «سقيفتان» ولعله خطأ فى الطبع) والخصوف (وثلاثتها جميعاً على وادى خلب بضم الخاء أو كسرها) والعداية والهجر ومجموعة قرى المخاوف (ويرويها وادياً زائرة وشاية) وثمة أودية أخرى غير ما ذكرنا وهى حَرض وحَيْران وجَدْلان وجُحفان وضمد بفتح الميم أو كسرها وجازان والحيد وتعشر وليَّة وصبيا، وأغلبها

يأخذ من أراضى حاشد وخولان؛ وكانت الخصوف قصبة الحكم (وتسمى عادة مدينة حكم) وكانت الشرجة ساحل الحكم فى عهد الهمدانى. ويقول شبرنكر إن حكم هى حكم الممپيولس التى ذكرها بطلميوس؛ وقد انحدر زعماء القبيلة من عبد الجد بفتح الجيم أو ضمها أو كسرها، وإليه ينسبون فيقال آل (أو بنو) عبد الجد بفتح الجيم أو كسرها.

المصادر:

(١) الهمدانى: الجزيرة، الفهرس.

(٢) المعجم؛ جـ٢، ص٤٥٠؛ جـ٣، ص١٠٤ و٨٧٤.

(٣) F. Wuestenfeld : *Geneal Jabel-len* الجدول ٧، س١٣ و *Register*، ص١٩٧.

(٤) *A. Sprenger* : *Die alte Geographies* ص٤٤ ـ ٤٥ (الفقرة ٤٥)، ص٢٤٧ (الفقرة ٣٧٩)، ص٢٥٤ (الفقرة ٣٨٤).

خورشيد [شليفر . J. Schleifer]

الحكم بن عبدل

ابن جبلة الأسدى: شاعر عربى هجّاء من أعيان القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى)، وكان بطبيعته من المعوقين، ذلك أنه كان أحدب أعرج، يحقد بعض الحقد على الناس ويتبدى حقده فى أهاجيه، ولكنه كان متوقد الذكاء، سريع البادرة والفكاهة، فيه دهاء عشيرة الغاضرة التى ينتسب إليها.

ولد الحكم فى الكوفة، وعاش فيها حتى طرد عبد الله بن الزبير أولياء الأمر الأمويين فيها سنة ٦٤هـ (٦٨٤م) فصحبهم إلى دمشق حيث تقرب إلى عبد الملك بن مروان واكتسب صداقته، ثم قفل راجعاً إلى الكوفة واتصل اتصالا وثيقاً ببشر ابن مروان وصحبه إلى البصرة حين أقيم بشر والياً عليها سنة ٧٤هـ (٦٩٣ ـ ٦٩٤) ورثاه عند موته فى نهاية هذه السنة، وكان أيضاً على ود حميم بعبد الملك بن بشر، ويتردد على منتدى الحجاج، الذى أجزل له العطاء مرة.

وكان الشعر على التحقيق مصدر معاش الحكم، وكان بعيداً عن المدائح الفخمة التى تقال فى العظماء، واكتفى بإرسال رسائل قصيرة بالشعر إلى أرباب نعمته يفزع إلى كرمهم، وكان يكفل له النجاح بعامة الخوف من أهاجيه. ويصف الجاحظ (كتاب البيان والتبيين، جـ٣، ص٧٤) وغيره من الكتاب بعده كيف استتبت شهرته بالهجاء المخيف مرة، وكان حسب الحكم أن يبعث بعكازه إلى أصحاب السلطان الذين يريد هو أن يلجأ إليهم، ويكتب على العكاز مطلوبه، وقلما كان يقابل بالرفض. وتقوم بعض شهرته فى الحق على قصيدة أهداها إلى صاحب الخراج محمد بن حسّان ابن سعيد يضيف إليها كل مرة أبياتاً قليلة إذا استثار هذا العامل العنيد شكواه (نص القصيدة فى كتاب الحيوان للجاحظ، جـ١، ص٢٤٩ ـ ٢٥٣). وما وصل إلينا من شذرات شعره تدلنا على أن الحكم بن عبدل كان فاجراً خفيف الروح مدمناً على الشراب، مستعداً دائماً لقول أبيات قليلة ذكية يكتسب بها عطاء أو يهرب بها من عقوبة. وأهاجيه لا يتورع فيها عن استعمال لغة تميل إلى الغلظة والخشونة ولكنها ليست مع ذلك دنيئة، والأبيات القليلة التى قالها فى الحب وبقيت لنا أقرب إلى الفجاجة، ومن أعجب الأمور أن نجد باسمه قصيدة كتبت فى بساطة شديدة عن سوء أعمال جرذ وفائدة القط (الحيوان، جـ٥، ص٢٩٧ ـ ٣٠٠). ولا نعلم تاريخ وفاة الحكم.

المصادر:

(١) تجد المراجع فى Nollino : *Litteratura*، ص١٤٩ (الترجمة الفرنسية)، ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢) الجاحظ: البخلاء، طبعة الحاجرى، ص٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٣) ف. البستانى: دائرة المعارف، جـ٣، ص٣٤٤. ونجد بعض أشعاره فى الجاحظ: البيان والتبين، والحيوان، انظر الفهرس.

(٤) القالى: الأمالى، طبعة سنة ١٣٤٤هـ = ١٩٢٦، جـ٢ ص١٦٠ ـ ٢٦١.

خورشيد [بلا Ch Pellat]

حكومة

هى فى العربية الحديثة الهيئة التى تتولى الحكم فى بلاد أو إقليم. ويبدو أن الكلمة استعملت لأول مرة بمعناها الحديث فى القرن التاسع عشر بتركيا، مثلها فى ذلك مثل الألفاظ السياسية الجديدة فى لغات البلاد الإسلامية، ثم انتقلت من التركية إلى العربية ثم إلى اللغات الأخرى. وتشتق كلمة «حكومة» من المصدر العربى (ح.ك.م) الذى يعنى يحكم أو يقضى، وهو يتصل بنفس المعنى السائد فى العبرية واللغات السامية الأخرى وهو الحكمة. وفى الاستعمال القديم. يعنى الاسم الفعلى «حكومة» عمل القضاء أو منصب القضاء أو إقامة العدل عن طريق ملك أو قاض أو محكمٍ كما فى تعداد الوظائف الرئيسية القرشية فى مكة (ويسجل فهرس بيت المقدس وقائع وردت فى تاج العروس جـ٩، ص٦٨، س٩؛ ولسان العرب، جـ١٤، ص٩٥، س١٧؛ جـ١٥، ص٣١، س٢٤، ص١٧٧، س١١و١٦؛ ٣٠٤، س٢٥؛ جـ١٦، ص٤١، س١٣؛ الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ١١، ص٦٣، ص٤، ٥، ص١٦٥ س٧؛ جـ١٣، ص١٣٤، س١، وهى مراجع أدلى بها الدكتور م.ج. كستر (M. J. Kister) ويتضح المثال الأخير بوجه خاص فى عبارة «فإنك قاض بالحكومة عالم». ولابن قتيبة أمثلة أخرى (عيون الأخبار، طبعة القاهرة، جـ١، ص٦٧، س١١) وكذلك الجاحظ (التربيع) والحديث المنسوب للرسول [ﷺ] كثيراً ما يستشهد به وهو «عدل ساعة خير من عبادة ستين عاماً» (ابن عبدربه: العقد الفريد، جـ١، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٣، ص٥) وبمرور الوقت، أصبح الجذر «حكم» يتواتر باستعماله بمعنى سلطة سياسية أو قضائية. وأصبح المصطلح «حكومة» يستعمل فى حكم السلاجقة ومن أتوا بعدهم (وهو فى الفارسية والتركية حكومت) ويدل على منصب أو وظيفة وال إقليمى أو محلى فى الغالب، أما فى العصر العثمانى فعادة ما تستعمل الكلمة للدلالة على قيام الوالى على منصب أو توليه هذا المنصب بالإضافة إلى معناها القضائى، كما يظهر استعمال خاص للكلمة فى الأراضى

الكردية إذ نجد عدداً من الأقاليم يطلق عليها (حكومت) وهى مدرجة ضمن أجزاء من إيالات عثمانية بعينها. وتلك هى السناجق الوراثية تحت حكم الرؤساء الأكراد، وكانت تتمتع بقدر كبير من الاستقلال السياسى والمالى (عين على: قوانين آل عثمان، إستانبول سنة ١٢٨٠هـ، ص٢٩، ٣٠، Hammer: *Staatsuerfassung*، جـ٢، ص٢٤٥، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٧؛ Bowen، جـ١/١، ص ١٦٣، ٢٠٣).

ويبدو أن الكلمة اكتسبت فى نهاية القرن الثانى عشر الهجرى (القرن الثامن عشر الميلادى) المعنى الأكثر عموماً للحكم أو ممارسة السلطة، وهكذا يصف مينو فى خطابه إلى الديوان فى القاهرة المؤرخ ١٥ شعبان ١٢١٥ والموافق ١١ من يناير سنة ١٨٠١، أنه قائد الجيوش الفرنسية (دولت جمهور) فى الشرق وممثل سلطتها فى مصر (مظاهر حكومتها: الجبرتى: مظهر التقديس طبعة القاهرة من غير تاريخ، جـ٢ ـ ص٩١). وفى الترجمة التركية لكتاب بوتا «تاريخ إيطاليا» Botta : *Stor- ia d'Italia* (أى بونابرت تاريخى، القاهرة سنة ١٢٤٩هـ = ١٨٣٤م، وأعيد طبعه فى استانبول سنة ١٢٩٣هـ = ١٨٧٦م، ص٤، ٦، ١٠، ١٣، ١٦، ١٧) تستعمل كلمة حكومة بعامة للدلالة على معانى الحكم، والسلطة السياسية، وأحياناً نظام الحكم، ولها نفس المعنى فى الترجمة العربية للجزء الأول من كتاب ويليام روبرتسون «تاريخ حكم تشارلز الخامس» (إتحاف الملوك... بولاق سنة ١٢٥٨هـ = ١٨٤٢م؛ الشيال: تاريخ الترجمة، القاهرة سنة ١٩٥١، ٢٢١) ويبدو أن هذا الاستعمال حديث فى اللغة العربية. وفى الترجمة العربية التى لم تنشر لكتاب ميكا ڤيللى «الأمير» عام ١٨٢٤ ـ ١٨٢٥ مازالت تستخدم كلمتا «سيادة، وأميرية» وحتى الشيخ رفاعة الطهطاوى فى ترجمته للدستور الفرنسى يترجم *"Government"* بـ «تدبير المملكة» (تخليص الإبريز، الطبعة الأولى سنة ١٢٥٠هـ = ١٨٣٤م، وطبعة مهدى علام، القاهرة، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨، ص١٤٢).

واكتسبت الكلمة فى بداية القرن التاسع عشر معنى جديداً أخذ عن أوربا إذ تدل الحكومة فيه على مجموعة من الرجال يمارسون السلطة فى الدولة. ويستعمل صادق رفعت فى كتاباته السياسية كثيراً كلمة حكومة بمعنى نظام الحكم. وفى مقالة له كتبت حوالى عام ١٨٣٧، يستطرد ويتكلم عن حكومات دول أوربا أى دول أوروبا حكومتلرى (أوروبا نكث أحوالنه دائر رساله، ص٥ فى منتخبات آثار رفاعة باشا، إستانبول «بدون تاريخ«. وهكذا تحافظ اللغتان العربية، والتركية، متبعة فى ذلك العرف الأوروبى، على التفرقة بين الدولة (دولت، دولة) والحكومة (حكومت). وفى الوقت نفسه تستمر فى استعمال كلمة حكومة للتعبير عن المعنى المجرد العام لنظام الحكم (انظر جودت: تاريخ، الطبعة الثانية، إستانبول ١٣٠٩هـ، ص ١٧ ـ ٢٠؛ حسين المرصفى الكلم الثمان، القاهرة سنة ١٢٩٨هـ، ص٣٠ ـ ٣٥). أما الفارسية، فلم تقر هذه التفرقة. ولا تزال كلمة «دولت» تستعمل لكل من الدولة والحكومة، فى حين تحمل كلمة «حكومت» المعنى الأكثر عمومية للدلالة على السلطة السياسية.

وقد تناولنا بالدرس الحكومة فى الدول الإسلامية قبل القرن التاسع عشر فى مواد: «الخلافة والسلطان والوزير» وتعنى المواد التالية باستحداث وتطور جهاز الحكومة الحديث فى القرنين التاسع عشر والعشرين.

١ـ الامبراطورية العثمانية

بدأ استحداث الشكل الأوروبى الحديث للجهاز الحكومى فى الإمبراطورية العثمانية فى حكم السلطان محمود الثانى (١٨٠٨ – ١٨٣٩) . فقد اعتلى العرش فى فترة حرجة للغاية من التاريخ العثمانى كانت فيها سلطة الحكومة المركزية تكاد تكون معدومة. وكان للأعيان السلطة العليا فى الولايات البعيدة عن قاعدة الامبراطورية، فى حين استمرت الإنكشارية فى إرهابها لقصبة البلاد. ومن ثم كانت مهمة محمود الأولى إسترجاع السلطة المركزية، وكان موفقاً فى هذا إلى حد كبير فى النصف الأول من حكمه. فقد قمع عام ١٨٢٦

الإنكشارية الذين كانوا العائق الأول فى طريق اللإصلاح العسكرى وغيره من الإصلاحات حين ثاروا على إقامته لجيش على نظام حديث. وآذن القضاء عليهم بنهاية حقبة عسكرية خالصة فى تاريخ استحداث نظم جديدة فى تركيا. وأصبح محمود قادراً على المضى فى إصلاح المؤسسات، وحل السر عسكر محل أغا الإنكشارية وقام بمهام القائد الأعلى وزير الحربية. وما حلت نهاية القرن التاسع عشر حتى أصبح منصب السر عسكر مدنيا بين الحين والآخر (انظر: شيخ الاسلام جمال الدين: خاطرات سياسية، القاهرة سنة ١٩١٧، ص ١٠ ـ ١٢) لكن منصب السر عسكر لم يتحول إلى وزارة حربية إلا بعد ثورة ١٩٠٨. وتحولت المؤسسة الدينية إلى ديوان، ووضعت تحت رقابة السلطان تماماً، ودل على ذلك تكوين مكتب رسمى لشيخ الإسلام يعرف باسم «باب مشيخت» أو «فتوى خانه». وأنهى محمود الاستقلال المالى للمؤسسة الدينية بإنشاء هيئة تفتيشية للأوقاف، أصبحت وزارة فيما بعد. ولم يعد شيخ الإسلام أكثر من موظف مدنى ذى مهام استشارية. وبعد إدخال النظام الوزارى أصبح عضواً به، إلا أنه تمتع بميزة هى تعيينه من قبَل السلطان وليس من قبل الصدر الأعظم.

وفى عام ١٨٣٥، وجه محمود انتباهه إلى الباب العالى الذى كان طوال القرنين الماضيين قلب الحكومة العثمانية تتركز فيه جميع الأمور. وأصبحت وظيفة (الكاخيا) القديمة وزارة للشئون المدنية (ملكيه) أولا، ثم أصبحت فيما بعد وزارة الداخلية (داخلية نظارتى)و فى حين أصبحت وظيفة رئيس الكتاب وزارة الشئون الخارجية (خارجية نظارتى)، وفى سنة ١٨٣٧، أى بعد عامين، تحول «الدفتر دارلق» إلى وزارة المالية. وحصلت هذه الوزارات على كثير من الامتيازات التى كان يتمتع بها عادة الصدر الأعظم. ولم يكن إلغاء لقبه أكثر من انعكاس لاضمحلال منصبه. وفى ٣٠ مارس ١٨٣٨، خلع اللقب الحديث «رئيس الوزراء» أو «باشوكيل» على الصدر الأعظم، وأصبح الوزير الأول فى

مجلس الوزراء. لكن اللقب الجديد ألغى فى السنة التالية بالرغم من تكرار ظهوره مدداً قصيرة فى الفترة ما بين ١٨٧٨ ـ ١٨٨٢. إلا أن استخدامه لم يصبح دائماً إلا بعد انهيار الإمبراطورية، حين أصبح فى بعض الأحيان متخذاً صيغة «باشبكان».

ولم تكن إصلاحات محمود وتجديداته فى الحكومة بهدف التدريب على أعمال الحكومة الغربية بل كان هدفها الأول المركزية وتدعيم السلطة التى انهارت نتيجة لانهيار النظام التقليدى. ولما نمت الحكومة المركزية وأصبحت أكثر قوة وثقة، اتسع نطاق نشاطها، فقد أنشئت وزارة الأشغال العمومية سنة ١٨٣٩. وبالتخلص المستمر من سلطان الدين على الحكومة طبقاً للمرسومين الإمبراطوريين لعامى ١٨٣٩، ١٨٥٦، وإعلان دستور سنة ١٨٧٦، بسطت الحكومة سيطرتها على دوائر كانت داخلة فى السلطة الدينية: وأنشئت وزارة التعليم عام ١٨٥٧، ووزارة العدل عام ١٨٧٩. وكانت واجبات الشرطة قد انتزعت من السر عسكر سنة ١٨٤٥، وفى ١٨٧٠ أسست وزارة الشرطة وأطلق على السر عسكرية اسم وزارة الحربية عام ١٨٧٩. ولكن سرعان ما أغفل ذلك بدافع الحرص على التقاليد، ولم يستعد إلا على يد عبدالحميد فى ٢٢ يوليو ١٩٠٨ تنازلاً من جانبه لرجال الدستور. وتكونت نواة الحكومة على الطراز الأوروبى بإنشاء هذه المصالح.

وكانت هناك إضافات تمت من بعد مثل وزارة التجارة والزراعة ووزارة البريد والتلغراف ووزارة البحرية ووزارة الغذاء سنة ١٩١٨. ولكن استحداث نظام الوزراء والوزارات بالألقاب الأوروبية لم يؤد فى الحال إلى ممارسة ما جرت عليه الحكومة الغربية بمسئوليتها الوزارية. وكما انبثقت هذه الوزارات من نمو مركزية السلطة وتزايد سلطة السلطان، فإن المسئولية الوزارية كانت ثمرة ضعف مركز السلطان وقيام صفوة من البيروقراطية الجديدة، التى هى نفسها وليدة المركزية. وصممت هذه الصفوة على المشاركة فى الحكومة.

كانت المشورة تعد دائماً مبدأ أساسياً فى الحكومة الإسلامية لكن دورها فى الدولة العثمانية كان يعتمد على القوة النسبية للسلطان ووزرائه، وهكذا كان المجلس المخصوص (مجلس خاص) تحت حكم محمود يجاوز قليلاً إرادة السلطان، فقد كان يعين وزرائه أو يصرفهم عن مناصبهم. ولكن إدخال النظم الحديثة تدريجياً إلى الحكومة وزيادة التعقيد فى الإدارة، أدى إلى تشكيل هيئات متخصصة مثل: مجلس العدل ومجلس الإصلاح ومجلس الشئون العسكرية. وأدى كل هذا إلى تزايد أهمية الوزارات وهيئاتها. واستقلالها. وبمرور الوقت، أصبحت الوزارات مثل وزارة فؤاد باشا وعالى باشا قادرة على تحدى سلطة السلطان.

وكان دستور ١٨٧٦ هو الذى منح لأول مرة الاعتراف الشرعى بمجلس الوزراء الذى يرأسه الصدر الأعظم ويختص «بكل أمور الدولة الهامة الداخلية والخارجية». وأصبح هناك للمرة الأولى مجلس وزراء ولكن بدون مسئولية. فقد استمر السلطان يعين الصدر الأعظم وشيخ الإسلام، ويرشح الوزراء الآخرين «بإرادة» إمبراطورية (مادة ٢٧). وكان جميع الوزراء مسئولين أمامه شخصياً(مادة ٣٠). وهكذا ترسخ مبدأ الوزارة ولكن كان ينقصه التأييد الذى يجعله حقيقة عملية. وكان البرلمان قليل الخبرة ومنقسما على نفسه، واحتفظ السلطان لنفسه بالسلطة الكاملة. إذ أعلن الدستور فى ١٨٧٦، ثم كشف عن تحكمه الشديد عام ١٨٧٧ بتعطيل البرلمان وإيقاف الدستور فى الثلاثين عاماً التالية. وبعد ثورة يولية ١٩٠٨، كان المرسوم الامبراطورى (خط همايون) الصادر فى أغسطس، علامة هامة فى تطور النظام الوزارى عند الاتراك. فقد خول البند العاشر من هذا المرسوم الصدر الأعظم حق تعيين جميع الوزراء ما عدا وزيرى الحربية والبحرية اللذين يعينهما السلطان، كما يعين الصدر الأعظم وشيخ الإسلام. ولكن أعضاء حزب «تركيا الفتاة» لم يقتنعوا بهذا التنازل وأجبروا السلطان على التنازل عن امتيازه بتعيين الوزراء الآخرين ماعدا الصدر الأعظم وشيخ الإسلام. وجعلت الإصلاحات

الدستورية لعام ١٩٠٩ الصدر الأعظم مسئولاً عن تشكيل الوزارة (المادة ٢٧، والتعديلات التى دخلت على دستور ١٨٧٦ وقد وردت فى أ. س. كوزوبويوك وصوناكيلى. تورك آنايسه متينلرى، أنقرة سنة ١٩٥٧، ص٧٠ ـ ٧٣، ولأول مرة أرسى مبدأ المسئولية الجماعية للوزراء عن السياسة الحكومية فى كل الأمور (مادة ٣٠). وأصبحت سلطة السلطان صورية، إذ انتقلت إلى أيدى الوزراء والبرلمان. وخلال الفترة من ١٩٠٨ ـ ١٩١٨ مباشرة، جاهد أعضاء حزب تركيا الفتاة لتحديد الصلة الشرعية بين الوزارة والسلطان والبرلمان.

وربما كان أهم آثار الأخذ بالنظام الحكومى الحديث هو إقامة مرافق مدنية جديدة ونمو طبقة بيروقراطية. وكان من السهل تشكيل وزارة على النمط الأوروبى، ولكن المشكلة الحقيقية كانت تنحصر فى تزويدها بموظفين ذوى نظرة حديثة. وحينما استبدلت مؤسسة حديثة بأخرى تقليدية، ظهرت الحاجة إلى رجال ذوى تعليم حديث.

وكان محمود قد أنشأ من قبل داراً رسمية للترجمة (ترجمة أوده سى) حيث تعلم الاتراك اللغات الأوروبية وحلوا محل التراجمة اليونانيين التقليديين. وبنفس الطريقة، كان لامناص من البحث عن محصلين للدخل مدربين ليحلوا محل «الملتزم» القديم، ومديرى مديريات ليحكموا بدل الأعيان والدره بكوات. وأنشئت مدرسة للخدمة المدنية «مكتب ملكيه» ولكن ظلت مشكلة التجنيد حادة حتى القرن الحالى.

وما وافت الخمسينات من القرن التاسع عشر حتى أصبحت الخدمة المدنية تنقسم إلى طبقات. وكان التجنيد بالرعاية والممارسة، جاعلا البيروقراطية باباً مغلقاً. وسرعان ما أصبحت تقليدية النظرة من عدة وجوه، حتى أن دواوين تركيا فى الوقت الحاضر تبدو وكأنها ورثت بعضاً من هذه النظرة التقليدية. ولكن فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر وحتى سقوط الإمبراطورية، حل الموظف

الحديث محل الجندى رأس حربة فى إدخال النظم الحديثة إلى الإمبراطورية العثمانية.

المصادر :

علاوة على ما ورد فى صلب المادة انظر :

(١) عبدالرحمن شرف: تأريخ دولت عثمانيه، فى مجلدين، إستانبول سنة ١٣٠٩هـ، وفى مواضع أخرى.

(٢)المؤلف نفسه: تاريخ مصاحبلرى، إستانبول سنة ١٣٤٠، والكتاب الأول استعراض عام للحقبة، والثانى سلسلة من المقالات عن شخصيات وحوادث فى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين.

(٣) أحمد لطفى: تاريخ لطفى، فى ثمانية مجلدات، إستانبول سنة ١٢٩٠ ـ ١٣٢٨هـ (ولم أره).

(٤) مصطفى نورى باشا : نتائج الوقوعات، فى أربعة مجلدات، إستانبول سنة ١٢٩٤ ـ ١٣٢٧.

(٥) أحمد جودت باشا: تذاكر، طبعة جاويد بايصون، أنقرة سنة ١٩٥٣.

(٦) الكاتب نفسه: معروضات فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعه سى، ص ٧٨ ـ ٩٣.

(٧) وخير استعراض تاريخى حديث للمدة من سنة ١٨٢٦ ـ ١٩٠٧ هو : أنور ضياقارال: عثمانلى تاريخى، جـ٥ ـ ٨، أنقرة سنة ١٩٤٧ ـ ١٩٦٢، وفى هذا الكتاب استعانة كاملة بالمراجع الغربية والتركية، والمجلد الذى أفرد للتنظيمات يشمل مجموعة من المقالات نشرت سنة ١٩٤٠ فى ذكرى العيد المئوى لصدور أول مرسوم فى الإصلاح، وهى مقالات قيمة بخاصة.

(٨) E. Engelhart : *La Turquie et le Tanzimat*، فى مجلدين، باريس سنة ١٨٨٢ ـ ١٨٨٤ وهو كتاب عمدة فى هذا الموضوع.

(٩) أما عن التطورات الدستورية فى هذه الحقبة فانظر مادة «دستور» التى كتبها لويس B. Lewis وهى تسوق مصادر شاملة.

(١٠) وعلاوة على المراجع المذكورة فى صلب المادة انظر مواد باشوكيل ودفتر دار ومادة بالا فى هذه الدائرة، ومواد باب عالى وباشوكيل ودفتر دار فى (إينونو) تورك انسيلكو بيدياسى، وكل هذه المواد تزودنا بمراجع أخرى.

(١١) أما عن المدة التالية لثورة ١٩٠٨ فانظر Feroz Ahmad : *The Committe of Union and Progress in Turkish politices 1908-1913* (رسالة جامعية لم تنشر قدمت لجامعة لندن سنة ١٩٦٦).

(١٢) وأخيراً هناك دراسات عامة ومفصلة مثل B. Lewis : *The Emergence of Modern Turkey*، نسخة منقحة سنة ١٩٦٨.

(١٣) R.H. Davidson : *Reform in the Ottoman Empir 1856-1876* برنستون سنة ١٩٦٣.

(١٤) N. Berkes : *The Development of Secularism in Turkey*، مونتريال سنة ١٩٦٤.

نجلاء عبدالرازق [ف. أحمد F. Ahmad]

٢ ـ فارس

اتبعت حكومة الأسرة القاجارية، التى تسلمت السلطة فى ١٧٧٩ وخلع آخر حكامها سنة ١٩٢٥، النظام العام للحكم الفارسى فى العصور الوسطى حتى الثورة الدستورية التى حدثت فى ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦، هذا بالرغم من إدخال تغييرات خاصة فى الشكل خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

وكان رئيس الوزراء يعرف باسم «المصدر الأعظم» وكان فى العصر السالف يحمل لقب «اعتماد الدولة» الذى أطلق على رئيس الوزراء فى عصر الصفويين. وكان المسئول المالى الأول هو «مستوفى الممالك» ورئيس الديوان الشاهانى هو «منشىء الممالك». واتجه عدد الوزراء إلى الزيادة منذ عصر فتح على شاه (١٧٩٧ ـ ١٨٣٤). وكان الشاه مستبداً يعزل وزراءه ويذلهم وفق رغبته، يدعو مجلس الدولة المكون من الوزراء وأعضاء قياديين من القبيلة القاجارية وآخرين من حين لآخر لمناقشة الأمور الهامة والخضوع لإرادة الشاه. وكانت مهمة المجلس إستشارية

بحتة، لكنه لم يكن يجتمع بانتظام كما كان يقوم على مناقشة موضوع بعينه. فمثلا دعى هذا المجلس حين فكر محمد شاه (١٨٣٤ ـ ١٨٤٨) السير بنفسه للهجوم على هراة، ونصح بألا يفعل، *Correspondence relating to Persia and Affghonistan* وهى رسائل من مستر آليس إلى الفيكونت پالمرستون، لندن سنة ١٨٣٩، رقم ٢٥، تبريز، ٢ يونية سنة ١٨٣٦). وفى ١٨٥٩، أنشأ ناصر الدين هيئة استشارية أطلق عليها «مصلحت خانه» برئاسة عيسى خان «إعتماد الدولة» والعضو البارز فى الأسرة القاجارية. وضمت إلى عضويتها وزراء (مستوفيه) وعدة موظفين وأعضاء من الطبقة الدينية. وكانت نية إقامة مجالس من هذا القبيل فى الولايات واضحة، ولكن يبدو أن المشروع وئد فى المهد (مستوفى: شرح زندكى من، طهران سنة ١٩٤٥، جـ١، ص١٢٦، روزنامه وقائع إتفاقية، رقم ٤٥٢و ٢١ ربيع الثانى سنة ١٢٧٦).

وكانت العقبتان الكبيرتان فى وجه الإصلاح هما: خوف الملوك المتعاقبين من تقلص سلطاتهم، وميل الوزراء لتقبل الوضع القائم مدفوعين بعدة قرون مضت تولت فيها الحكومات المستهترة المستبدة. فقد تدخل الشاه فى أدق تفاصيل الإدارة. وإذا نجح الصدر الأعظم، كما نجح البعض بالفعل، فى اكتساب بعض القوة، فإن تلك القوة تصبح كقوة الشاه تماماً فى الاستبداد والطغيان. وكلما زادت أثارت شكوك الشاه ومعارضة الموظفين والآخرين، وجنحت أكثر من ذلك إلى الفساد. فقد مارس «حاجى ميرزا آقاسى» الصدر الأعظم لمحمد شاه منذ البداية نفوذاً كبيراً على مولاه حتى أنه أخضعه لسيطرته الكاملة. إذ تقلد مناصب: وزير الشئون الخارجية، ووزير المالية، ووزير الداخلية، وقائد المدفعية، ورياسة السباكة ودار الصناعة، ومنصب «نائب التولية» لمقام الإمام رضا فى «مشهد»، هذا بالإضافة إلى منصب الصدر الأعظم. وما إن انتهى حكم محمد شاه حتى أصبحت حكومة حاجى لا تحظى بأية شعبية، وسقط هذا الصدر الأعظم بموت محمد شاه، وكان ناصر الدين شاه، خليفة محمد

شاه، صغير السن تنقصه الخبرة، فجمع «ميرزا تقى خان» أول صدر أعظم له كل مقاليد السلطة فى يديه. إذ رأى، حين كان مندوب فارس فى لجنة الحدود التركية الفارسية، إدخال «التنظيمات» فى الإمبراطورية العثمانية، وكان من قبل قد زار روسيا مع بعثة «خسر وميرزا» التى أرسلت إلى هناك عقب مقتل المبعوث الروسى «جريبويدوف» فلما أصبح صدراً أعظم، كانت الفوضى تسود كل مجال من مجالات الإدارة الحكومية تقريباً، وبذل الرجل مجهودات فعالة للقضاء على المفاسد، وبخاصة فى الإدارة المالية. وهو يعدْ بوجه عام فى فارس رائد حركة الإصلاح الإدارى، ولكنه لم يدع إلى إقامة جهاز استشارى أو حكومة يتولاها مجلس وزراء ـ وساعد النجاح النسبى لجهوده على ظهور المعارضة والتآمر، اللذين ساندهما الشاه، فطرد ميرزا تقى وقتل سنة ١٨٥١. وتكتلت جهود خليفته «ميرزا آقاخان نورى» للقضاء على مكائد منافسيه الكثيرين ومنازعة الشاه فى الانفراد بالحكم. وفى سنة ١٨٥٤، هدد بالاستقالة لأن الشاه تناقش مع البعثة الروسية فى الشئون العامة دون علمه. ونظراً لاحتجاجاته الملحة بعث له الشاه برسالة يخبره فيها أنه سوف يتبع فى المستقبل سياسة وزيره. وبمضى الوقت تصاعد التعسف والفساد فى حكومة ميرزا آقاخان. وقد نجا من عدة مكائد لخلعه، ولكنه سقط آخر الأمر سنة ١٨٥٨.

وما إن حل ذلك الوقت حتى بدأ يسود اعتقاد مبهم بأن تخلف بلاد فارس وضعفها بالمقارنة بروسيا وبريطانيا، ربما كان يرجع إلى نظام حكومتها، ومن ثم قرر ناصر الدين أن يلغى منصب الصدر الأعظم ويعين ستة وزراء (الداخلية، الشئون الخارجية، الحربية المالية، العدل، الأوقاف) للنهوض بأعباء حكم البلاد. وقد ذكر الإعلان عن هذا القرار فى الصحيفة الرسمية فى ١٦سبتمبر سنة ١٨٥٨، أن المهام المختلفة التى أعفى منها الصدر الأعظم سوف يضطلع بها مجلس الوزراء، ويكون كل وزير منه مسئولاً مباشرة أمام الشاه، وسوف يضاف

عدد آخر من الوزراء للبلاط والتعليم والتجارة. وفى ظل النظام الجديد، ظل الوزراء لا يلتزمون بأى مسئولية فردية أو جماعية. ففى كثير من الأحيان، كانت الشئون العامة ينجزها الشاه تحت سمعهم وبصرهم. وقد شعر بالفعل وزير الداخلية أمين الدولة سنة ١٨٥٨، أنه مجبر على الاحتجاج لدى الشاه فى هذا الشأن.

وفى الوقت نفسه، بدأ ميرزا ملكم خان ناظم الدولة، الذى أصبح سفيراً لفارس فى لندن عام ١٨٧٢ بعد صرفه عن منصبه سنة ١٨٨٩، يصدر فى لندن الصحيفة الفارسية « القانون » ويكتب سلسلة من المقالات السياسية دعا فيها إلى الإصلاح.

وفى مقال له بعنوان « كتابچه غيبى يا دفتر تنظيمات » كتب فى الفترة ما بين ١٨٥٨-١٨٦٠، راح يحث على انفصال السلطتين التشريعية والتنفيذية. وأشار إلى أن إقامة مجلس للوزراء، بعد سقوط ميرزا آقاخان نورى، أحدث اختلافاً طفيفاً نتيجة لفشل الفصل بين هاتين السلطتين، واقترح إنشاء مجلس من ثمانية وزراء يرأسه الشاه: ويدفع هذا بالتشريع إلى قيام مجلس يسمى « مجلس تنظيمات » كما اقترح وضع قانون للخدمة المدنية وأحكام لتنظيم شتى الوزارات (مجموع آثار ملكم، طبعة محمد محيط طباطبائى، طهران سنة ١٩٤٨-١٩٤٩). وبعث ملكم خان بهذه المقالة إلى ميرزا حسين خان مشير الدولة الذى أصبح صدراً أعظم سنة ١٨٧١. وفى مقالة أخرى بعنوان « دفتر قانون » ذكر ملكم خان أن الخطأ الأساسى لنظام الحكومة الفارسى هو الفشل فى فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية. وجاء فى مقالة بعنوان «تنظيم لشكر ومجلس إدارة يا انتظام لشكر ومجلس تنظيمات» أن ما حققته الأسرة القاجارية هو إنشاء الوزارات المختلفة. ولكن هذا لم يكن كافياً إذ كانت هناك حاجة أيضاً إلى مجلس تنظيمات. وفى مقالة «ندايى عدالت» نبه إلى الحاجة إلى المسئولية الجماعية للوزراء .

وفى سنة ١٨٧١، أنشأ مجلساً للدولة أطلق عليه «دار الشورايى كبرى»

بأمر من ناصر الدين لينهض بشئون الحكومة، وقد تألف من ١٦ عضواً. وفى ١٢ ديسمبر ١٨٧١، شغل ميرزا حسين خان مشير الدولة منصب الصدر الأعظم، بعد أن ظل هذا المنصب شاغراً حوالى ١٣ عاماً، وكان من قبل وزيراً للحرب برتبة سپاه سالار أعظم، وبدأ إصلاحاً شاملاً للإدارة الحكومية. وفى ٢٣ نوفمبر ١٨٧٢، صدر مرسوم شاهانى يعيد تنظيم مجلس الدولة، الذى أصبح يطلق عليه «دربار أعظم» برغم عودته إلى الاسم الأول فيما بعد. ويقسم شئون المملكة بين تسع وزارات: الداخلية والشئون الخارجية والحربية والمالية والعدل والتعليم والأشغال العمومية والتجارة والزراعة والبلاط، برئاسة الصدر الأعظم الذى أصبح رئيساً للحكومة، أى «الشخص الأول فى الدولة» و «الدربار الأعظم».

وأصبح تعيين وإقالة الوزراء بأمر من الشاه بناء على توصية الصدر الأعظم. وكما أصبح هناك مجلس للوزراء، ذكر المرسوم أن الأوروبيين يطلقون عليه هذا الاسم، ويرأسه الصدر الأعظم ولكل وزير السيطرة الكاملة على وزارته ولا يتدخل فى شئون الوزارات الأخرى. ويجتمع الوزراء بانتظام للتشاور فى كل الأمور التى تخص الحكومة، وهم مسئولون جماعياً عن شئون الحكومة، وعليهم إبلاغ الشاه بتقاريرهم عن طريق الصدر الأعظم الذى أصبح مسئولاً أمام الشاه (مستوفى جـ١، ص١٦٣ وما بعدها). وافتتح مجلس الوزراء فى ٣ ديسمبر سنة ١٨٧٢.

وفى الحقيقة، لم يكن مجلس الدولة ولا مجلس الوزراء يشبهان كثيراً نظيريهما فى أوروبا الغربية، وربما كان مجلس الدولة يشبه إلى حد كبير مجلس روسيا الملكى، ولعله أنشىء أيضاً على طرازه. إذ كان جهازاً استشارياً بحتاً ينعقد فى بعض الأحيان لتقديم النصح مسبقاً للشاه، أو لمناقشة تحقيق أوامر الشاه، كما جرى العرف، بعد إصدارها بالفعل، إذ استمر الشاه هو المنفذ الأوحد.

وفى ١٨٨٣، أقيل حسين خان وأثبتت إصلاحاته فشلها الذريع. وفى

سنة ١٨٨٨ ـ ١٨٩٠، بلغ عدد أعضاء مجلس الدولة ٣٠ عضواً، لكنه كان نادراً ما يجتمع فى السنوات الأخيرة من حكم ناصر الدين، وفى ظل حكم مظفر الدين (١٨٩٦ ـ ١٩٠٧) اختلف عدد الوزراء ووزراء الدولة. وفى عام ١٩٠٠ كان هناك وزراء للشئون الخارجية والحرب والمالية والبلاط (دربار) والعدل والتجارة والتعليم والبرق والبريد والزراعة والأراضى الشاهانية والأشغال العمومية والأوقاف والمعاشات والمطبوعات ومنشآت التاج ومجلس الشاه (وزير خلوت) والتعدين والصناعة والسكة وشئون الجيش ودار الصناعة، وكانت الوزارتان الأخيرتان تتبعان وزير الحربية. وشغل الصدر الأعظم وزارتى الداخلية، والخزانة والمكوس. وكانت بعض الوزارات موجودة بالاسم فحسب والبعض الآخر نادراً ما يستشار.

ومن الحملات التى شنت للإصلاح الحكومى فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، لانجد فيما يظهر إلا إهتماماً قليلا بسلطات الحكومة ومهامها. وفى اجتماع لمجلس «انجمن مخفى»، فى ٩ مارس سنة ١٩٠٥، صيغ طلب لتقنين التشريع بحيث يدرج تحت كل مجموعة تصور لواجبات الوزراء وتحديد سلطات الولاة (ناظم الإسلام: تاريخ بيدارى إيرانيان، طهران، من غير تاريخ، ص١٨٢ ـ ١٨٣). ولم يطرأ تغيير جذرى على مهمة مجلس الوزراء إلا بعد إصدار الدستور على يد مظفر الدين فى ٣٠ ديسمبر ١٩٠٦. وبالرغم من أن الوزراء لم يكونوا أعضاء فى المجلس الاستشارى القومى، إلا أنهم أصبحوا مسئولين أمامه، وخولوا الحق فى حضور جلساته والإدلاء بآرائهم (القوانين الأساسية، المواد ٢٩، ٣١، ٤٠، ٤٢) ووضعت «القوانين الأساسية التكميلية» فى ٧ أكتوبر ١٩٠٧ قاعدة جديدة هى أنه لايرتقى إلى منصب الوزير إلا من كان مسلم الديانة فارسى المولد وأحد رعايا فارس (المادة ٥٨)، وأبعد عن منصب الوزراء أمراء الدرجة الأولى، أى أولاد وأخوة وأعمام الشاه الحاكم (مادة ٥٩).

وأصبح الوزراء مسئولين شخصيًا عن الشئون المتصلة بوزاراتهم، وجماعيًا عن أعمال بعضهم البعض، وغير ذلك من شئون أخرى أعم أمام المجلس الإستشارى القومى ومجلس الشيوخ (المواد ٦٠، ٦١، ٦٥). ووضعت المادة ٦٧ قاعدة هى أنه أظهر المجلس الإستشارى القومى أو مجلس الشيوخ بغالبية مطلقة عدم الرضا عن مجلس الوزراء أو عن وزير بعينه، فإن المجلس أو الوزير يجب أن يستقيل من مهامه الوزارية، ولايستطيع الوزراء تجريد أنفسهم من مسئوليتهم بصدور أمر كتابى أو شفوى لهم من الشاه (مادة ٦٤).

وهكذا آذن الدستور ببداية عهد جديد فى حكومة فارس حيث لم يعد الوزراء مجرد عمال للشاه، ولكنهم مسئولين فرديًا وجماعيًا أمام مجلس منتخب.

المصادر:

(١) فريدون آدميت: فكر آزادى ومقدمه نهضت مشروطيت، طهران سنة ١٣٤٠ شمسية.

(٢) ميرزا على خان أمين الدولة: خاطرات سياسى، طبعة حافظ فرمان فرمائيان، طهران سنة ١٩٦٢.

(٣) محمود فرهاد معتمد: تاريخ سياسى دوره صدارت ميرزا حسين خان مشير الدولة سپاه سالار أعظم، طهران سنة ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨.

(٤) Guzon: *Persia*، لندن سنة ١٨٩٢.

(٥) A.K.S Lambton: *Secret Societies and the Persian Revolution* فى *St. Antony Papers*، رقم ٤، *Middle East Affairs* رقم١، لندن سنة ١٩٥٨.

(٦) E.G. Browne: *The Persian Revolution of 1905 - 1909*، كامبردج سنة ١٩١٠.

(٧) قاسم زاده: حقوق أساسى، الطبعة السادسة، طهران سنة ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦.

(٨)L.iBinder: *Iran: Political development in a changing Society*، بركلى ولوس انجليس، سنة ١٩٦٢.

نجلاء عبدالرازق [لامبتون A.K. Lambton]

٣ ـ فى مصر وفى بلاد الهلال الخصيب (سوريا ولبنان والأردن والعراق) ظهر اتساع نظام الإدارة ونطاق الحكومة ومهامها (أى السلطة الزمنية للدولة بصفة عامة) فى عصر المماليك والعثمانيين. وكان التفكك السياسى والعسكرى للمملكة قد أصبح حقيقة قبل سقوط الإمبراطورية الإسلامية وتخريب بغداد على يد المغول سنة ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) بوقت طويل. وهكذا لم يجرد الخليفة، وإمام الجماعة، من سلطته الدنيوية فحسب، بل انتقص أيضًا من سلطته الروحية حتى تقلصت فى الحق تمامًا. فقد أرسى ولاة الأقاليم فى مصر وسوريا على سبيل المثال، دعائم حكوماتهم المستقلة إستقلالاً ذاتيًا، وأقاموا أسرًا حاكمة فى كثير من الأحيان وأصبحت الحكومة فى الأراضى الإسلامية ملكية بسيطة، الكلمة العليا فيها للحاكم القوى. وكانت الحكومة غالباً مستبدة قاسية، وكثر فى كل مكان الحكام الذين يستطيعون أن يسبغوا الشرعية على حكمهم بالقوة الغاشمة. وفى الهلال الخصيب، أدت الاختلافات الطائفية التقليدية العرقية والقبلية إلى أن تقوم مرة أخرى الأسس الحقيقية للحكومة والسياسة.

ويرتبط قيام الحكومة الدنيوية الحديثة والإدارة فى مصر بحكم محمد على الكبير «١٨٠٥ ـ ١٨٤٩). فقد أسس دولة حديثة مستقلة استقلالاً دانياً هو وورثته من بعده. فبالإضافة إلى تكوين جيش قوى حديث على الطراز الأوروبى، أقام محمد على إدارة مركزية تحكمت وراقبت عن كثب شئون الدولة. واستعار محمد على من أوروبا فكرتين أساسيتين جديدتين، وبالنسبة لمصر طبق أفكاراً مبتكرة هى: أصول الإدارة الدنيوية الرشيدة ومهام الحكومة الواسعة وسلطاتها التنظيمية. وقد امتدت هذه السلطات لتشمل كل مظهر من مظاهر الحياة العامة: الزراعة والتجارة والداخلية والخارجية والصناعة والتعليم. وتركت الأحوال الشخصية فحسب لحكم الشريعة والمحاكم الشرعية، وحتى هذا المجال من مجالات الحياة كان يخضع لرقابة حكومية مباشرة فى ظل سياسة محمد على المركزية. وهكذا كانت هناك بعد

بيروقراطية مقصودة للعلماء، وإصلاح تدريجي فى إدارة الأزهر ومعاهده، وسيطرة مالية تفرضها الحكومة آخر الأمر على الأوقاف والممتلكات الأخرى للمؤسسات الدينية.

وفى باكورة حكمه، أنشأ محمد على مجلساً حكومياً هو «الديوان العالى» لمساعدته فى جميع شئون الحكومة والإدارة، ويرأس هذا المجلس نائبه «كتخدابك» الذى كانت له سلطات واسعة فى جميع أمور الحكومة. ويعد هذا المجلس الممهد لمجلس الوزراء الحديث لأنه كان حتى ١٨٧٨ يعرف بالديوان الخديوى أو ديوان المعاونة. وفى نفس الوقت شكل محمد على مجالس قائمة بذاتها لكل فرع من فروع الحكومة مثل: الجهادية والبحرية والتجارة والتعليم والأشغال العمومية والشئون الخارجية. وقامت هذه المجالس مقام الوكالات التنفيذية أو المصالح التابعة لمجلس الدولة الحكومى. وأدى اتساع المهام الحكومية إلى تكوين مجلس أعلى جديد للدولة سنة ١٨٣٤ يتكون من رؤساء المجالس القائمة بذاتها. وضم إلى عضويته العلماء وكبار التجار وأعيان المديريات. أما «مجلس المشورة» الذى أنشىء مبكراً سنة ١٨٢٩، فلم تكن له سوى مهام إستشارية، أسسه محمد على بنية ضم أكبر عدد من الزعماء الوطنيين والمحليين والقبليين إلى نظام حكمه.

ويعتبر قانون السياستنامه أو القانون النظامى أكثر الأشياء دلالة على تأسيس الحكومة المنظمة والإدارة المنهجية، بالإضافة إلى نجاح الحاكم فى فرض النظام العام. وفى الواقع، كان هذا إجراءاً اتخذ لإعادة تنظيم الحكومة حدد نظامها ومجال مسئوليتها ومهام كل مصلحة. فقد أعيد تنظيم الحكومة فى سبع مجالس أو مصالح أو وزارات أولية، ويسيطر «الديوان العالى» الذى أصبح «الديوان الخديوى» فيما بعد، على السلطة القضائية، وخاصة بعض الجرائم التى تقتضى حفظ النظام العام والأمن فى القاهرة، بالإضافة إلى مسئوليته عن السياسة الداخلية العامة. وكانت هناك مصلحة تشرف على الدخل من

المديريات فى مصر وكريت والسودان والأراضى الأجنبية الأخرى. كما كانت مسئولة عن دخل المكوس ولها السلطة فى تعيين مفتشى الأقاليم وغيرهم. وبالإضافة إلى مصالح الحربية والبحرية، أشرف ديوان المدارس على نظام المدارس الجديد فى الدولة ومطبعة الدولة فى بولاق وما يتصل بذلك من نشاطات. وكانت مصلحة شئون الفرنجة هى البداية لوزارة العلاقات الأجنبية والتجارة الخارجية. وأخيراً أنشئت مصلحة المصانع التى عنيت بمشاريع الدولة الصناعية.

ومع إعادة التنظيم الشاملة تلك أنشأ محمد على «الديوان الخاص» للنظر فى المسائل السياسية العامة، ووضع التشريعات، وإصدار التوجيهات لكل مصالح الحكومة. كما كان هناك مجلس خاص فى مصلحة المالية والدخل للنظر فى مسائل السياسة المالية. وكانت إعادة تنظيم الحكومة وإصلاحها على يد محمد على، هى أول إدارة حديثة استحدثت فى البلاد. وكان لجميع مصالح الحكومة ومجالسها مهام تنفيذية صارمة، كما كانت مسئولة أمامه - وأكثر من هذا، فإن محمد على أعاد تنظيم مصالح البلاد فقسمها إلى ٧ مديريات و ٥ محافظات عين لها أول مديرين للأقاليم والنواحى باعتبارهم موظفين عموميين للحكومة المركزية. كما نظم قوة شرطة حديثة يرأسها حاكم أو مفوض يعمل تحت إمرته ضباط ينتشرون فى أرجاء البلاد كافة.

والقضاء نفسه تأثر بنظام محمد على الحديث. فبالرغم من أن هذا الميدان ظل إلى حد كبير من مهام المؤسسات الدينية ومسئوليتها، إلا أن محمد على قبيل سنة ١٨٣٠، منح سلطات قضائية لمجلس الدولة. وفى سنة ١٨٤٢، إستحدثت هيئة جديدة هى «الجمعية الحقانية» التى كانت إرهاصا بقيام مجلس إدارى الدولة، وخولها سلطة محاكمة كبار موظفى الدولة، والنظر فى المخالفات الإدارية التى تحيلها عليها مصالح الحكومة على اختلافها. كما أسس «مجلس التجارة» ليقضى فى المنازعات التجارية بين أهل البلاد بعضهم البعض وبينهم وبين الأجانب. وبهذا بدأت سلطة الحكومة العلمانية الحديثة تتعدى تدريجياً على مجال من

مـجالات سلطة الـدولة، كان حـتى ذلك الوقت مدخراً للشريعة.

والتـعليم مجـال آخـر تقلصت فيـه السلطة التـقليـدية إذ خـرّجت مـدارس الدولة العلـمـانيـة والكليــات الجـديدة ومـدارس الـتـجـارة والتـعليـم الفنى والبعثات الدراسيـة إلى أوربا، مجموعة من الإداريـيـن المصـــريين الوطـنيــين والفنيين للـعمل بالدولة، فسـاعدوا على زيادة تطور الإدارة العلمانية والحكومة الحديثة فى مصر.

ووقـعت المرحلة الكبيـرة الثانيـة فى تطور الحكومة الحديثة بمصر، فى حكم الخديـوى إسماعـيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) وفى هذه الفترة تدفق الأوروبيون تدفقاً على البلاد. وكان برنامج إسـماعيل فى التنمية فى جميع المجالات طموحاً للغاية وسـريعاً بالنـسبـة لموارد الدولة. وأدى هذا إلى مديونيتـه للدائنين الأوروبيين، وإلى إفلاسه فى النهاية وفرض الرقابة الماليـة والسـيـاسـيـة الأوروبيـة على الحكومــة المصـــرية، ثم الاحـــتــلال البريطانى فى النهاية سنة ١٨٨٢. ومع ذلك، فإن هذه العوامل جـميعاً أدت إلى تغـيـيـرات فـى النظام الإدارى، وكـان أكثرها دلالة إنشـاء «مجلس النظار» فى أغـسطس سنة ١٨٧٨ ليكون مـسئـولاً عن إدارة البلاد. ودل هذا على أن حاكماً مستبداً مثل إسماعيل كان مضطراً تحت الضغط إلى أن يستحـدث صورة معدلة للنظام الأوروبى الـذى يقـوم على حكم وزارى. وكـان أعـضــاء هذا المجلس أو الوزراء مـــسـئـوليـن عن سـيــاســة مصـالحهم التى يـرأسونها أو إدارتـها، كـمـا كـانت لهم السلـطة على جـمـيع الموظفين العموميين أو العاملين المدنيين فى تلك المصالح. وكـان للمجلس رئيس أو وزير أكـبـر، أصـبح فى ذلك الوقت مسئولاً عن اختيار الوزراء الآخرين.

وحـتى ذلك الوقت، سـاعـد المجلس المخـصـوص حـاكـم مـصـر فى إدارة البـلاد. وكان أعضـاؤه، بالإضافـة إلى رؤسـاء المصالـح المتعـددة بالحكومـة، موظفين لدى الحـاكم ولا تقع عليهم أى مسـئولية خـاصة. وأصـبحت الدواوين الجـديدة وزارات فعليـة، وحل مـجلس الوزراء مـحل «المجـلس المخـصـوص» القـديم باعـتـبـاره الجـهـاز الشـرعى المعترف به لحكومة مصر.

وأعاد إسماعيل تنظيم الإدارة فى مصر فقسمها إلى ١٣ مديرية و٨ محافظات وهو التقسيم الذى لايزال قائماً دون تغيير تقريباً حتى اليوم.

وظهرت التغيرات البعيدة الأثر فى مجالات التشريع والقضاء، فى حين ظلت الأحوال الشخصية داخل نطاق القضاء الشرعى والمحاكم الدينية. وطغت القوانين الوضعية وسادت فى جميع المجالات الأخرى. وأعدت وصدرت مجموعة القوانين التجارية والمدنية والجزائية وقوانين العقوبات على الطراز الأوروبى، وأصبحت هذه القوانين فى الثمانينات من القرن التاسع عشر أساس القضاء الوطنى. وتحت حكم إسماعيل، تشكلت محاكم القضاة ومحاكم الدرجة الأولى فى جميع أرجاء البلاد. وبدأ العمل لإقامة المحاكم الوطنية فى عهد إسماعيل، وتم فى عهد توفيق باشا سنة ١٨٨٣. وأسست المحاكم المختلطة للقضاء بين أهل البلاد والأجانب سنة ١٨٧٦. وأصبحت وزارة العدل الجديدة مسئولة عن المحاكم الوطنية الجديدة وكل درجات القضاء فى البلاد.

وبإنشاء المراقبة الثنائية على مالية مصر سنة ١٨٧٦، بلغ النفوذ الأوروبى المباشر الحكومة والإدارة المصرية. وأصبحت مراقبة الميزانية وإدارة الدين والكفاية الإدارية أهم مجالات الإصلاح الحكومى لفترة الثلاثين عاماً التالية، وخاصة فى أثناء الاحتلال البريطانى. وأصبح نظام المستشارين الأوروبيين، والإنجليز فيما بعد، للوزارات الحيوية ومديرى المرافق العامة والأشغال والمواصلات والمفتشين، دعامة هامة فى الإدارة المصرية خاصة تحت حكم كرومر.

ومنذ الاستقلال سنة ١٩٢٣ وحتى الإطاحة بنظام الحكم القديم فى يولية سنة ١٩٥٢، كان الجهاز الإدارى فى مصر فى جوهره، هو الجهاز الذى طوره أولا محمد على وإسماعيل ثم أصلح تحت الوصاية البريطانية. ودعت الزيادة السريعة فى السكان، وقيام صناعة قومية صغيرة ومعها قوة عمالية صغيرة أيضاً، إلى اتساع مهام الحكومة والسلطات التنظيمية. وكان أكثرها دلالة إنشاء وزارة الشئون الإجتماعية سنة ١٩٣٩ ـ ١٩٤٠ تضم

مصلحة للفلاح ـ وتنظر هذه الوزارة فى شئون العمل والأمن والرفاهية الإجتماعيين، على المستوى القومى فيما هو مفروض. وزادت القوة العمالية العامة خلال الحرب العالمية الثانية حتى أصبح إنشاء وزارة للعمل أمراً حتمياً. كما تمخضت الحرب عن وزارة للتموين أيضاً.

ولعل الاقتصاد المصرى الذى ظل فى جوهره زراعياً حتى وقت قريب يعتمد على التوزيع العادل لمياه النيل وحسن استخدامها، هو السبب فى أن أوجب واجبات الحكومة هو ما تقوم به وزارة الأشغال العمومية والرى منذ عصر محمد على. وكان الموقف السياسى بعد الحرب حرياً يخلق هوة واسعة بين الطبقات الحاكمة من السياسيين، أياً كانت مذاهبهم السياسية، وبين الشعب. وقد خلقت مشاق الحرب، وما تبعها من بطالة، مشاكل جديدة دعت إلى التدخل الحكومى. وسرعان ما انتشرت بعد الحرب فكرة مؤداها أن المهمة الرئيسية للدولة والحكومة هى توفير الخدمات الاجتماعية وأسباب الرفاهية على نطاق واسع. زد على هذا، أن الناس أصبحوا ينظرون إلى الدولة والحكومات على اعتبار أنها أدوات للتغيير والتنمية. وفى هذه الأثناء، كانت الحكومات المصرية مشغولة كل الانشغال بالمنازعات الشخصية التى تتورط فيها الأحزاب السياسية والملك، بالإضافة إلى السعى إلى طرد القوات البريطانية من منطقة السويس. وفى الفترة بين ١٩٤٦ ـ ١٩٥٢، دعمت الحكومة قوات الشرطة والأمن، وهى من أجهزة الحكومة التى تشكلت وتطورت إلى حد كبير خلال الخمسين سنة السابقة بمساعدة البريطانيين. وكانت الحكومة تستخدم أجهزة الأمن وشتى إدارات الشرطة بأقصى قدراتها بدافع من المضايقة من قبل بعض الجماعات، مثل الإخوان المسلمين، وكانت هذه المعارضة تعمد إلى العنف أحياناً.

وعندما انهار النظام البرلمانى، وأطاح الضباط الأحرار بالملكية فى يوليو ١٩٥٢ والشهور التالية، استولى هؤلاء الضباط على مقاليد الحكم القائمة

ووضعوها تحت الإشراف العسكرى. وبعد إلغاء الملكية فى يونية سنة ١٩٥٣، أعلنت الجمهورية وأقيمت الحكومة على النظام الرئاسى سنة ١٩٥٦. واتسمت الحكومة منذ ذلك الوقت بالسلطة التنفيذية القوية والمركزية الشديدة. وبدافع من التركيز والعناية بالتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية وسياسات الرفاهية، قام النظام الحاكم الجديد بتغييرات جذرية فى الإدارة، إذ توسعت فى مهامها إلى حد كبير. وانبثق عدد من الوزارات الجديدة من تلقاء نفسها نتيجة لانهماك الحكومة فى التخطيط القوى للاقتصاد والنشأة السريعة للصناعة والتعبئة السياسية للجماهير، وكانت وزارة الصناعة قد نشأت من قبل سنة ١٩٥٢، أما وزارة الثقافة والإرشاد القومى مثلاً، فكانت جديدة.

والتأميم الشامل للمشروعات الاقتصادية والتجارية سنة ١٩٦١، وهو الذى استحدث سياسة إشتراكية، أدى إلى تغيير آخر لمهام الحكومة لتشمل بالفعل كل مجال من مجالات العمل القومى والخاص. واتسع نشاط الحكومة فى هذه المجالات أكثر نظراً لاتباع سياسة الإصلاح الزراعى واستصلاح الأراضى وإعادة توزيع الأراضى على الفلاحين مع ما تبعه من تكوين الجمعيات التعاونية للزراعيين والمستهلكين.

وبالرغم من أن الدولة التزمت بالتعليم المجانى والإجبارى لكل المصريين منذ ١٩٥٠ ـ ١٩٥١، إلا أن نشاط الحكومة فى هذا المجال إتسع حديثاً إلى درجة كبيرة خاصة فى المستويات العليا للتدريب الفنى والجامعى.

وتأميم الصحافة سنة ١٩٦١ واستيلاء الحكومة على دور النشر، جعل من هذه المؤسسات والوظائف أيضاً أجهزة للدولة وحكومتها. كما ظهرت الهيئات الحكومية والخاصة فى ظل النظام الحاكم الحالى وأبرزها هيئة قناة السويس. وكان مشروع سد أسوان، الذى بدأ فى سنة ١٩٦٠، من الضخامة بحيث تطلب وزارة خاصة له.

وفى سنة ١٩٦٦ أصبحت الوزارة فى مصر إدارة تنفيذية بمعنى الكلمة، والرئيس هو ونائبه أو نوابه الذين يختارهم يضعون سياسة حكومية قومية. وفى ظل الدستور المؤقت لمارس سنة ١٩٦٤، أصبحت الوزارة وزارة رئاسية، أى ليس لها فى الحق مركز شرعى مستقل. ويتولى وزراء الوزارات شئون الحكومة بإرشاد وتعاون من وزاراتهم فيقترحون التشريعات وتقديمها للرئيس للنظر. ولكن الرئيس يرسم السياسة العامة للدولة بمشاورة حكومته (نواب الرئيس ووزارء الوزارة) فهو يصدر جميع قوانين ولوائح الأمن ويشرف على تنفيذها. ومنذ ١٩٦٢، شكلت الدولة تنظيماً شعبياً سياسياً لتشجيع الشعب على المشاركة فى البرامج القومية. ويقال إن الاتحاد الاشتراكى العربى ضم، فى عام ١٩٦٦، ستة ملايين عضو، ونظم على المستويات المحلية والإقليمية والقومية ويرأس الرئيس اللجنة التنفيذية العليا له، ويعين هو أعضاءها. ومن ناحية أخرى، مازالت ترتيبات الحكومة المحلية تتبع أساساً النظام الذى نبع من الماضى. ويخضع ضباط الحكومة وكبار الموظفين العموميين لوزارة الداخلية. وما زالت هيئة القضاء تتبع النظام القديم لمحكمة النقض، التى تعمل فى ظلها ٦ محاكم إستئناف وعدة محاكم ابتدائية (أى محاكم الدرجة الأولى)، والكثير من المحاكم المستعجلة. وأدخل النظام الحاكم الجديد تغيراً جذرياً واحداً وهو إلغاء المحاكم الشرعية سنة ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦.

وكان حكم العراق بالنسبة للعثمانيين، قبل عام ١٩١٤، صعباً ومكلفاً. ومع أن البلاد كانت فى ذلك الوقت منظمة فى ٤ وحدات إدارية رئيسية هى ولايات الموصل، وبغداد، والبصرة ومتصرفية دير الزور، إلا أن سلطة ورقابة شتى الولاة الذين كانت تعينهم استانبول سلطة أقرب إلى الاسم من الفعل. وكان يصعب إخضاع العراق لسلطة مركزية أو ممثلين لها فى بغداد، إذ كان يسكنها مجتمع متفرق الأجناس والأديان من الأكراد والتركمان والأشوريين والشيعة واليزيدية وسكان البطائح والقبائل الأخرى.

ومن المحتمل أن تطوير بعض وسائل المواصلات والخدمات البريدية فى القرن التاسع عشر قد أدى بلا شك إلى جنوحها إلى السلم وإخضاعها لسلطان مركزى.

وقد استغرقت قوات الاحتلال البريطانى عامين (١٩١٨ - ١٩٢٠) لفرض بعض النظام والأمن المظهريين فى أرجاء البلاد. وأسس المفوض المدنى، تحت حكم القائد الأعلى البريطانى، نواة إدارة لحكم العراق بتكوين مصالح جديدة وحديثة فى حكومة بغداد، كان أهمها تلك التى اضطلعت بالنظام والأمن العام، خاصة وأن عدة أقاليم فى البلاد كانت تجاهر بتحديها للسلطات فى بغداد. وكذلك تلك المصالح التى تختص بالزراعة والأشغال العمومية والرى والصحة والنظافة، ناهيك عن المالية. ومورست السلطة الإدارية لمصالح الحكومة الجديدة فى طول البلاد وعرضها عن طريق تنظيم المديريات. وكان هذا بالضبط هو نفس نظام الوحدات الإدارية الذى كان موجوداً قبل الحرب العالمية الأولى، وكان عددها وقتئذ ١٦ وحدة. أما اليوم فهى أربع عشرة وحدة إدارية.

وعندما انتهى الحكم العسكرى فى أكتوبر سنة ١٩٢٨، تشكل مجلس الدولة العراقى باعتباره جهازاً للدولة مسئولاً عن الإدارة، لكنه يستمع لنصيحة موظفين بريطانيين. واستمر الحكم بوزارة عراقية، مع بعض الوصاية البريطانية على جميع فروعه فى ظل الملكية من سنة ١٩٢٢ - ١٩٣٢، وهنالك حصلت العراق على استقلالها واشتركت فى عصبة الأمم. ثم انتهى الانتداب البريطانى رسمياً وحلت محله معاهدة إنجليزية عراقية.

وكان تكوين جيش قوى بعض الشىء وقوة طيران وقوة شرطة فى العراق، ضرورياً لحكم البلاد، وبحلول عام ١٩٣٦، كانت الشعب الثلاث التنفيذية للحكومة قد تقدمت إلى حد كبير بالمقارنة بمثيلاتها فى دول الهلال الخصيب الأخرى. ولا يقل عن ذلك أهمية، تطور القضاء بالنظر إلى تفرق البلاد بين طوائف دينية وقبلية وسلالية. وبالرغم من ازدياد المركزية

للسلطة فى بغداد، ظلت محاكم التحكيم الخاص والإجراءات الإدارية للقبائل كما هى.

وأصبحت تنمية الموارد القومية منذ وقت مبكر مسئولية الحكومة فى العراق وخاصة فى مجال الرى والزراعة. وشجعت البلديات، ومدت بالمال لتطوير مواقعها (قانون البلدية العام سنة ١٩٢٩). وبتحسن المواصلات تقدمت الإدارة الحكومية المباشرة لبغداد على حساب القوى الأخرى خاصة شيوخ القبائل.

ويماثل نظام محاكم الدرجة الأولى للمديريات نظيره فى مصر. ومع ذلك، ظل «القانون المدنى العثمانى» مطبقاً فى العراق حتى سنة ١٩٥١ ـ ١٩٥٢، وهنالك حلت محله قوانين أخرى. وكما فى مصر تتحكم وزارة الداخلية فى العاصمة فى إدارة المديريات، حتى أن المبادرات المحلية ظلت محدودة. ويعد هذا شيئاً بالغ الأهمية فى العراق حيث تميل الجماعات إلى تحدى السلطة المركزية للحكومة، ومع هذا، تشكل بمرور السنوات جهاز دائم من الموظفين المدنيين تزايد عدد أفراده، كما هى الحال فى الدول العربية الأخرى، خاصة منذ بداية الانقلابات العسكرية فى يولية سنة ١٩٤٨، وهى الانقلابات التى أدت إلى أن تتوسع الحكومة فى الخدمة العامة. واستمرت هيئات الخدمة العامة فى استيعاب العراقيين المتعلمين. ونهض القانون الصادر عام ١٩٥٧ بإجراءات الخدمة المدنية، وأنشأ «مجلس الخدمة العامة». وكما فى مصر، أصبحت إدارة العمل والأمن الاجتماعى مسئولية الدولة سنة ١٩٣٩ ـ ١٩٤٠، وتوسع فيها سنة ١٩٥٦. كما أصبح من أكبر مهام الحكومة منذ ١٩٥٣، ترشيد استخدام موارد رسوم البترول لمشاريع التنمية الرئيسية. كما أصبح التعليم الإجبارى مسئولية الدولة وتديره الحكومة منذ سنة ١٩٤٠. ولكن عدم الاستقرار السياسى الذى ينعكس بعضه فى التورط الدائم للجيش فى السياسة والفتن القبلية المتعددة، والصراع الدائم بين الحكومة والأكراد، أثر بطريقة عكسية على سير الأجهزة الإدارية فى عملها برفق ويسر. كما تضاءلت كفاءة الحكومة منذ أغسطس

سنة ١٩٥٨، حين أدى «القانون ضد التآمر» إلى أعمال التطهير وقيام المنظمات البرلمانية فى صورة أحزاب سياسية ومليشيات شعبية وغير ذلك.

ومنذ الانقلاب السياسى سنة ١٩٥٨، أصبح هناك اتجاه فى الجيش للسيطرة على الدولة والحكومة. وتمخض عن هذا فوضى فى الإجراءات الحكومية. وأدخل الدستور الجديد لمايو سنة ١٩٦٤ قوى تنفيذية كبيرة فى نظام رئاسى للحكومة، تفوق مثيلاتها فى ظل الملكية. ويعين الرئيس وزراء الوزارة ويعفيهم من مناصبهم، ويحكم بمعاونة مجلس الدفاع القومى. وحدث فى العراق ما حدث فى مصر. فأصبحت هيئة حكومية قومية واحدة هى التى أعلن عنها، ونعنى بها «الاتحاد الاشتراكى العربى العراقى». زد على ذلك أنه قد صرح بأن الدولة مسئولة عن التخطيط الذى يوجه الاقتصاد القومى ويتوسع فى المنهج التعاونى، واتخذت حديثاً سلسلة من التأميم للمشروعات.

وفى سوريا ولبنان، أعاقت الانقسامات السياسية والاجتماعية والسلالية الحكومة فى جميع الأوقات، وربما كان ذلك أوسع مدى مما حدث فى العراق. وقد حاول العثمانيون تطبيق صورة من صور الإدارة هنا تقوم على تقسيم البلاد إلى مديريات، ومع هذا. استطاع الحكام العثمانيون أن يحكموا حكماً مباشراً دمشق والمدن الكبرى الأخرى فحسب، وتم لهم ذلك حتى جاء الغزو والاحتلال المصرى سنة ١٨٣١ ـ ١٨٣٢. أما فى سائر المناطق، فقد حكمها شيوخ القبائل والزعماء المحليين لايزعجهم فى ذلك مزعج. وقد حاولت السلطة المصرية فى تلك الفترة القصيرة من حكمها إقامة حكومة مركزية قوية، وفرض ضرائب منتظمة لمواجهة تلك الاتجاهات الانفصالية المحلية. وعمدت السلطات العثمانية إلى الأخذ ببعض الإصلاح الذى تفرع من نظام «التنظيمات»، فقامت بإجراء فى الإصلاح الإدارى يهدف إلى دفع مرتبات منتظمة للعاملين المحليين، وتوسيع التسهيلات التعليمية. وسرعان ما دخل النفوذ الأوروبى

والأمريكى بعد ذلك إلى المنطقة فى صورة بعثات دينية وتعليمية، واقترن هذا بتحسن المواصلات فى البلاد.

وظلت لبنان، أو الجزء الجبلى منها على الأقل، حتى منتصف القرن التاسع عشر، تحكمها عائلتان قويتان على اعتبار أنها إمارة، وقضى على العائلة الثانية، وهى عائلة الشهابيين سنة ١٨٤٢، وقسم العثمانيون الولاية إلى ناحيتين: ناحية درزية وناحية مارونية، لكل منها مدير ومجلس إدارى يمثل الجماعات الدينية، وكان هذا بمثابة اعتراف غير رسمى بالأساس الطائفى للحكومة والإدارة فى لبنان، ولكنه أدى أيضاً إلى مشكلة خطيرة فى الفترة ما بين ١٨٥٦ ـ ١٨٦٠ تفاقمت فى صورة مذابح طائفية وتدخلت فيها الدول. وعلى هذا صدر قانون أساسى فى ١٨٦١ ـ ١٨٦٤ يجعل لبنان سنجقية مستقلة استقلالاً ذاتياً يحكمها والٍ مسيحى غير لبنانى يعينه السلطان وتوافق عليه الدول.

وأدار هذا الوالى البلاد بمساعدة مجلس إدارى منتخب. وقد جسد هذا المجلس مبدأ الطائفية فى الحكومة والإدارة.

وأقام الانتداب الفرنسى سنة ١٩٢٠ «دولة لبنان الكبرى» بإضافة المناطق الساحلية: طرابلس وصيدا وصور وبعلبك والبقاع وبيروت إلى السنجقية الأصلية لجبل لبنان. وكذلك أقر الدستور الصادر فى سنة ١٩٢٦ الأساس الطائفى للحكومة رسمياً بجعل رئيس الجمهورية اللبنانى مسئولاً عن الإدارة أمام المندوب السامى الفرنسى. وخلال الفترة من ١٩٢٦ ـ ١٩٣٢ اضطلعت حكومة لبنانية قومية بالمهام الإدارية ولكن تحت الوصاية الفرنسية. فقد عين المندوب السامى الفرنسى العاملين بالحكومة فى الدول الأربع التى قسمت إليها سوريا أولا سنة ١٩٢٠ (انظر ما يأتى). ومع ذلك، أدارت السلطات الفرنسية المرافق مثل: الجمارك والبريد والبرق مباشرة وبالتعاون فى كل من لبنان وسوريا.

ومنذ عام ١٩٣٤، أصبح رئيس لبنان مارونياً، طبقاً للعرف المعمول به، ورئيس الوزراء سنيًا مسلماً. وكان

التركيز على سلطة تنفيذية قوية فى الحكومة تتمثل فى الرئيس ويقوم بها مجلس للوزراء. ويستطيع الرئيس أو المجلس أن يسنا التشريعات ويصدرا القوانين بالفعل. وامتد عمل جهاز الحكومة المركزية إلى المديريات، إذ يشرف وزير الداخلية ويسيطر على الإدارة المحلية والإقليمية. وهناك خمس مديريات هى: بيروت ولبنان الشمالية وجبل لبنان ولبنان الجنوبية والبقاع. وتتركز الإدارة الحكومية بصورة شديدة حتى أن مديرى المديريات ليسوا إلا ممثلين للسلطة المركزية، وليس للمجالس المحلية إلا مهام تنحصر فى تقديم النصح. ومنذ عام ١٩٥٥، ظهرت محاولة للتخفيف من حدة مركزية الإدارة إلى حد ما.

وبسبب الأساس الطائفى المميز للسياسة والحكومة اللبنانية، ظهر اتجاه شعبى ينظر للوزراء ومديرى المصالح الحكومية نظرته إلى ممثلين للمصالح الطائفية أكثر من تمثيلهم للنشاط الخاص بالوزارات التى يتولونها. وظل توزيع مناصب الخدمات المدنية، مثل مناصب الوزراء، خاضعاً للموازنة بين المصالح الطائفية. وتحت ضغط الأفكار القومية الحديثة، ظهرت محاولة للإصلاح الإدارى سنة ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩ ووفق على قانون للعاملين سنة ١٩٥٩، وأنشىء بمقتضاه أيضاً مجلس للخدمات العامة، وكان هدف هذا التشريع الجديد إقامة مستويات عامة محايدة ومعايير للتعيينات فى الخدمة العامة وعلى معظم المستويات.

وتحكم الدولة فى لبنان من عدة وجوه عن طريق التوفيق بين مصالح الطوائف الدينية المختلفة، أكثر من حكمها بتدبير الحلول التى تفرض على الناس الأخذ بأحكامها الفعالة، والدولة تدير أيضاً المرافق. ومن ثم، فإن كثيراً من أعمال الحكومة يقضى بمعرفة الحاشية التى تحيط بالرئيس سواء كانت رئيس وزراء أو وزير فى الوزارة. وكما يمارس الرئيس سلطة كبيرة، فإن مجلس النواب، وهو هيئة تشريعية وحيدة، يجنح إلى الخضوع للهيئة التنفيذية.

وفى مجال إقامة العدل، حلت قوانين مدينة وقوانين عقوبات جديدة محل القوانين العثمانية فى وقت مبكر يرجع إلى سنة ١٩٣١ -١٩٣٢، وأصبح لوزير العدل مع ذلك مهام تنفيذية بحتة. ويقيم العدل « المجلس الأعلى للعدل» الذى يهيمن على القضاة. ونظمت المحاكم آخذة فى الكثير بالنظام المتبع فى سوريا والعراق، أى أنه أصبحت هناك محاكم درجة أولى ومحاكم استئناف فى كل قاعدة من قواعد المديريات الكبرى ومحاكم نقض فى العاصمة، كما كان هناك أيضاً مجلس للدولة لتطبيق العدالة الإدارية. وعلى خلاف الموقف فى مصر، ظلت المحاكم الشرعية والدينية تمارس مهامها فى مسائل الأحوال الشخصية.

ولما كان التاريخ السياسى لسوريا منذ الانتداب الفرنسى وفى أثنائه شديد الاضطراب، فإن الجهاز الإدارى للحكومة فيها سار على منوال لبنان بالرغم من افتقاد سوريا للأساس الطائفى الذى نشأ فى لبنان وفهم ضمناً. وبعد تقسيم ما يعرف الآن بالجمهورية السورية إلى أربع دول: اللاذقية للعلويين، وحلب ودمشق وجبل الدروز، وحدّ الفرنسيون كل هذه الدول فى دولة واحدة سنة ١٩٣٦، وقسموا الدولة الجديدة إلى تسع مديريات، بالإضافة إلى مدينة دمشق، يديرها مديرون معينون تعاونهم مجالس محلية. وأنشأ دستور سنة ١٩٥٠ وزارة مسئولة أمام مجلس نيابى واحد. وفى سنة ١٩٥٣، وفى ظل الدستور الجديد للشيشكلى، أصبح هؤلاء مسئولين أمام الرئيس. ومن ثم كان الاتجاه فى سوريا أيضاً إلى إقامة سلطة تنفيذية أوسع. وأخذت الحكومة على عاتقها مسئولية أكبر لتنظيم الاقتصاد القومى والتخطيط له، كما حدث فى البلاد الأخرى.

وفى أثناء الوحدة القصيرة الأجل مع مصر من ١٩٥٨-١٩٦١، كان يحكم سوريا مجلس تنفيذى إقليمى قائم بذاته يخص الإقليم الشمالى (سوريا) من الجمهورية العربية المتحدة. وحاولت السلطات المركزية فى القاهرة شيئاً فشيئاً جعل الحكم أكثر

انسياباً فى إقليمى الجمهورية العربية المتحدة. وبذلت الجهود لفرض سيطرة أكبر على الاقتصاد السورى.

ولقيت السلطات فى مصر بعض العوائق السياسية، وألغت القاهرة بالفعل الوزارة الإقليمية سنة ١٩٦١، وأصبح يحكم سوريا حاكم إدارى مسئول أمام رئيس الجمهورية العربية المتحدة أو نائبه فى سوريا.

ويشبه تنظيم القضاء فى سوريا شبهاً قوياً نظيره فى لبنان والعراق إلى حد كبير بالرغم من وجود محاكم إدارية قائمة بذاتها فى سوريا ومجلس للدولة. وأدخل دستور سنة ١٩٥٠ المحكمة العليا لتستوثق من صلاحية القوانين والتشريعات.

وبالنظر للفورات السياسية المتعددة فى سوريا، فمن الإنصاف القول بأن الجيش فى الوقت الحاضر (سنة ١٩٦٦) يتحكم فى إدارة الدولة.

وتضع الأردن من حيث هى ملكية دستورية، مسئولية الحكم والإدارة على عاتق وزارة يكون أعضاؤها مسئولين أمام الجمعية الوطنية منذ سنة ١٩٥٢، حين حَلَّ دستور ١٩٥٢ محل دستور ١٩٤٧. وخولت الجمعية مجلس الوزراء سلطة أكبر سنة ١٩٥٥، وخاصة فى مسألة التصويت على الثقة فى الحكومة واستقالتها فى حالة حل الجمعية الوطنية.

وتحت الانتداب البريطانى ١٩٢٢ - ١٩٤٦، حكم الملك الأردن، وكانت وقتها تسمى إمارة شرقى الأردن، بمساعدة مجلس تشريعى أنشئ سنة ١٩٢٩ بمقتضى القانون الأساسى لسنة ١٩٢٨ ومجلس تنفيذى.

وباستقلال الأردن عام ١٩٤٦ وإعلان الملكية، أصبح المجلس التنفيذى مجلسًا للوزراء . وكان فى شرق الأردن مستشارون بريطانيون كما كانت الحال فى العراق، وكان الممثلون للمندوب السامى البريطانى فى فلسطين، المقيم فى عمان، يشيرون على حكومة شرق الأردن فى جميع المسائل السياسية الهامة. والحق أن جميع القرارات المتعلقة بالدفاع والمالية والعلاقات الخارجية لابد أن تحظى بموافقته. وكانت قوات الأمن العامة

والجيش بخاصة تنظم وتدرب على يد الضباط البريطانيين، وتزودها الحكومة البريطانية بالمال وتدعمها بالقروض حتى ١٩٥٦.

وحتى سنة ١٩٥٢، كانت للملك سلطات واسعة للحكم يتولاها بمساعدة قواته الخاصة بالأمن واحتفظ القضاء إلى حد كبير بالطابع العثمانى مستخدمًا القوانين العثمانية التجارية والمدنية وقوانين العقوبات حتى سنة ١٩٥٠. ومنذ ذلك الوقت، أعلنت واستخدمت قوانين جديدة. وأصبحت هناك محاكم مدنية ودينية ومحاكم خاصة بالإضافة إلى الديوان الخاص الذى يفسر القوانين.

وفى حين خول الدستور الجديد لعام ١٩٥٢، سلطات أكبر للوزارة والهيئة التشريعية، تقلصت سلطات العرش، فنشأ من إدماج فلسطين الوسطى فى المملكة، إزدياد المركزية فى الشئون الإدارية وتزايد سريع فى عدد الموظفين بالخدمة العامة. ويرجع هذا إلى العدد الكبير من السكان اللاجئين الذى انتقل إلى البلاد مع هذا الإدماج حاملاً معه المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، كما زاد وزراء الوزارة بتطور المهام الحكومية. وأدت الحاجة إلى التشريع الاجتماعى والتخطيط الاقتصادى للتنمية إلى تشكيل أجهزة رسمية مثل «هيئة التنمية» و«هيئة خليج العقبة» وبنك التنمية وبنك التعمير.

ويتضمن التقسيم الإدارى للبلاد الآن (١٩٦٦) ثمانية ألوية. كل لواء يديره مدير تعينه الحكومة المركزية. ثم تنقسم هذه الألوية إلى نواحٍ يحكمها قائمقام، ثم للبلدان والقرى عمداً ومجالس بلدية، وللنواحى مجالس للإدارة.

وقد اتسم الحكم فى مصر وبلاد الهلال الخصيب بسمة أساسية هى تركيز الإدارة وسرعة التطور والتوسع فى مهام الحكومة اللذين صاحبا الحاجة المتزايدة لخدمات الإصلاح والخدمات العامة.

هذا باستثناء لبنان التى قام بها نظام متعدد يسمح بحسم الصراع بالاعتماد على أسلوب يقوم على

الموازنة الدقيقة بين المصالح الطائفية، أما الحكومة فى مصر والعراق وسوريا بل الأردن فإنها تقوم على المركزية الشديدة ويسيطر عليها الجيش سيطرة مطلقة. وفى حين نلاحظ فى لبنان أن الشعب يفضل قيام حكومة صغيرة بقدر الإمكان، وهذا لا يصدق على سائر بلاد الهلال الخصيب ومصر، ففى هذه البلاد، تعد الحكومة على تفاوت فى المقدار، جهازاً للتغيير والتنمية لابد أن يوفر للناس الخدمات الاجتماعية والفوائد الاقتصادية. وأكثر من هذا، فإن الحكومة فى مصر والعراق تجنح إلى التحكم الفردى المتسلط. وعلى هذا، لا تعكس الأحكام الدستورية فى هذه البلاد بدقة أسلوب الحكومة والإدارة. ويبدو أن السلطة التنفيذية تهيمن على المجالس التشريعية أينما وجدت وأينما حلت. وحدث أخيراً فى المجالس التشريعية وخاصة فى مصر، أن نما الوعى إلى التمثيل المشترك أو المهنى. وعلى هذا، فليست هناك أى صلة بين حياة الوزارة أو الحكومة (وخاصة اليوم تحت النظام الرئاسى) وبين حياة هيئات التشريع فى تلك البلاد. وبعبارة أخرى، قلما تلتزم السلطة التنفيذية بحدود الجهاز التشريعى المنتخب ما دامت هذه السلطة تحظى بتأييد الجيش.

ولم تستطع الحكومة فى سوريا أو العراق، وإلى حد طفيف فحسب فى لبنان، تفويض الولاء للطائفة والقبيلة والأبرشية تفويضاً تاماً. ولعلنا اذا استثنينا لبنان، استطعنا أن نقول إن الحكومات فى هذه البلاد استمرت تعتمد على القسر والإجبار أكثر من اعتمادها على الإقناع فيما تؤديه من مهام. وإنا لندخل فى هذه البلاد الأردن وإن كان السبب فيها مختلفاً ألا وهو القضية الفلسطينية.

وربما يتمثل الدور الرئيسى الذى تلعبه الحكومة بالقوة فى هذه البلاد أيضاً فى حكم الجيش للدولة، فإن لم يكن ذلك هو الشأن، كان هو السبب فى اختلاط العناصر العسكرية والمدنية فى حكمها.

ونظراً للتركيب الاجتماعى، والتباين الدينى والعرقى، فإن المهمة الرئيسية

للحكومة فى العراق والأردن ظلت سنوات عدة تقوم على فرض النظام والأمن العام، أو بعبارة أخرى، فإن المهمة الأساسية للحكومة المركزية كانت هى التأكد من أن سلطتها تحظى بالاعتراف والقبول العام من جانب كل الجماعات التى تضمها الدولة. وكان هذا ضرورياً أيضاً لتحصيل الضرائب على نحو أكثر تنظيماً وتوفير الدخل الكافى للتنمية الزراعية وتنفيذ الأشغال العمومية.

وفى سوريا والعراق خاصة، أدت الاضطرابات السياسية الحديثة كما تتبين فى الانقلابات والانقلابات المضادة والتطهيرات، إلى المعاناة الشديدة التى تلاقيها هيئات العاملين الإداريين الدائمة فى النهوض بأعمالها. وأسوأ من هذا عدم ثقة الشعب فى جميع نواحى الإدارة والشك فيها مما يجعل عمل أى حكومة أكثر صعوبة.

وقد خبرت جميع البلاد التى تناولناها هنا لوناً من الوصاية من قبل الاحتلال الإنجليزى أو الفرنسى. وأثر ذلك على بنائها الحكومى وإجراءاتها، وخاصة فى مجال القضاء والإدارة الإقليمية وإدارة التعليم العام. والاستقلال الحقيقى حديث جداً بالنسبة لهذه البلاد، حتى يمكن للمرء أن يقول إنها تمر بفترة انتقالية. ومع هذا فالفرق بين الحكومة فى هذه البلاد الآن وفى الماضى، علاوة على المحافظة على القانون والنظام، هو أنها اضطلعت بمهام جديدة واسعة فى التخطيط، كما عالجت فى بعض الأحيان الاقتصاد القومى، ووفرت خدمات بعيدة المدى للجمهور.

ويبدو أن تنمية أحدث فى بعض هذه البلاد قد قدر لها أن تؤدى إلى تزايد المركزية، ومن ثم سيطرة وتنظيم إدارى أقوى، وهذه ظاهرة فى الدول ذات الحزب الواحد كالاتحاد الاشتراكى العربى فى مصر، والاتحاد الاشتراكى العربى العراقى فى العراق. وهكذا لا تمارس السيطرة على الدولة عن طريق الحكومة والإدارة فحسب، بل تمارس أيضاً عن طريق تنظيم سياسى شعبى ليس له منافسون، فقد حرمهم القانون حتى من حق الوجود العام.

المصادر :

عامة :

(١) Royal Institute ot International Affairs : *The Middle East : a political and economic survey*، الطبعة الثالثة، لندن سنة ١٩٥٨.

(٢) G. Lenczowski فى طبعة Ruth N. Anshen، *Mid-East : World - Center, yesterday, today and tomorrow*، نيويورك سنة ١٩٥٦، ص ١١٨ ـ ١٧٢.

(٣) D. A. Rustow فى (طبعة) G A Almond and J. S. Coleman (edd.), : *the politics of the developing areas* برنستون سنة ١٩٦٠، ص ٣٦٩ ـ ٤٥٤.

(٤) M. Harari : *Government and politics of the Middle East* انجلوود كليفس، سنة ١٩٦٢.

(٥) H. Sharabi : *Government and politics of the Middle East in the twentieth century*، نيويورك سنة ١٩٦٢.

(٦) S. N. Fisher : *The Military in the Middle East (ed.) Problems in society and government:*، كولمبوس، أوهيو ١٩٦٥.

مصر (١) Lord Cromer : *Modern Egypt*، فى مجلدين، لندن سنة ١٩١١.

(٢) H. Dodwell : *The founder of* modern Egypt، كمبردج سنة ١٩٣١.

(٣) Lord Lloyd : *Egypt Since Cromer*، فى مجلدين، لندن ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤.

(٤) M. Colombe : *L'évolution de L'Egypte 1924 - 1950* باريس سنة ١٩٥١.

(٥) J. et S. Lacoutur : Egypt in transition، باريس سنة ١٩٥٦.

(٦) M. Berger : *Bureaucracy and society in Modern Egypt* برنستون ١٩٥٧.

(٧) P. J. Vatikiotis : *The Egyptian army in politics*، بلومنكتون، إنديانا، سنة ١٩٦١.

(٨) A. Abdelmalek : *Egypté societé militaire*، باريس سنة ١٩٦٢.

العراق : (١) Longrigg & F. Stoakes: *Iraq*، لندن سنة ١٩٥٨.

(٢) M. Khadduri : *Independent Iraq*، الطبعة الثانية، لندن سنة ١٩٦٠.

سورية ولبنان :(١) A. Hourani :
Syria and Labanon، لندن سنة ١٩٤٦.

(٢) Rondot : *Les institutions pol- itiques du Liban* ، لندن سنة ١٩٥٧.

(٣) A. Grassmuck and K. Salibi : *A manual of Labanese administration* بيروت سنة ١٩٥٥.

(٤) S. H. Longrigg & F. Stoakes : *Syria and Lebanon under the French mandate* لندن سنة ١٩٥٨.

(٥) K. Salibi : *A modern History of Lebanon*، لندن سنة ١٩٦٥.

(٦) P. Steale : *The struggle for Syria*، لندن سنة ١٩٦٥.

(٧) L. Binder : : *Politics in Lebanon : (ed.)* نيويورك سنة ١٩٦٦.

الأردن : (١) R. patai : *The Kingdom of Jordan*، برنستون سنة ١٩٥٨.

(٢) B. Schwadran : *Jordan, a state of tension*، نيويورك سنة ١٩٥٩.

(٣) A. Abidi : *Jordan, a Political study. 1949-1957* لندن سنة ١٩٦٥.

(٤) P. J. Vatikiotis: *Politics and the military in Jorda*، لندن سنة ١٩٦٧.

نجلاء عبدالرازق [ڤاتيكيوتس P. J. Vatikiotis]

٤ ـ شمالى إفريقية

يبدو أن استخدام كلمة «حكومة» فى المغرب بمعناها المعروف لم يحدث إلا فى وقت حديث جداً. وفى بحث لم ينشر للأب دمير سمان، ولم تظهر الكلمة فى آثار الكتاب التونسيين حتى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ثم ظهرت على نحو نادر فحسب بالمعنى الضيق وهو حكومة غير مستقلة أو ولاية مستقلة استقلالاً ذاتياً فى دولة كبيرة. ولم يكتسب هذا المصطلح المعنى المجرد للحكومة إلا تحت النفوذ الأوربى. وعلى هذا فهو مثال للمصطلحات العربية الصرف التى استوعبت الأفكار الغربية.

وقبل أن تخضع الدول الثلاث فى المغرب للسيطرة الأوربية قام الحكام المحليون بعدة محاولات لإدخال بعض النظم الحديثة إلى الإدارة.

ولنبدأ بالجزائر، حيث حاول الأمير عبدالقادر أن يقوم بتنظيم دولة مسلمة تواجه السلطة الفرنسية، وأن يزودها خاصة بقوة عسكرية كافية تمكنها إذا قضت الضرورة من أن تقاتل القوات الفرنسية. ولكن الظروف أجبرت عبدالقادر على توجيه اهتمامه الأكبر للحرب. ومنذ سنة ١٨٤٠، اضطرته حركة «بوجو» إلى أن يكتفى بحكومة بدوية ألزمتها الضرورة أن تتحاشى كل الأفكار الحديثة.

وفى تونس، كانت الأمارات الأولى لإدخال النظم الحديثة ترجع إلى النفوذ الفرنسى، الذى استقر فى الجزائر، وظهرت خلال حكم أحمد باى (١٨٣٧ ـ ١٨٥٥) وبدأت الإصلاحات العسكرية أيضاً هناك مع تجنيد جيش وأسطول فى «ثغر الحديد». ولكن سرعان ما تفاقمت الصعاب المالية واتجه أحمد باى للإصلاح المالى.

وكان محمد باى (١٨٥٥ ـ ١٨٥٩)، خليفة أحمد باى، مضطراً بحكم الظروف وضغط بعض القناصل الأوربيين إلى إدخال إصلاحات أكثر شمولاً، فأنشأ المحكمة الشرعية للنظر فى مسائل قانون الوراثة وملكية الأراضى سنة ١٨٥٦، ثم أصدر رسمياً فى ١٠ سبتمبر ١٨٥٧ مرسوماً يطلق عليه بالعربية «عهد الأمان» وبالفرنسية «Pacte Fondamental» وفى السنوات التالية، أقيمت فى تونس حكومة محلية من أعيان المواطنين.

وكان خليفة محمد باى أخاه محمداً الصدوق الذى أعلن فى ٢٦ أبريل ١٨٦١ سلسلة من الإجراءات التشريعية التى يمكن اعتبارها دستوراً، واستشار فى ذلك نابليون الثالث بالجزائر فى العام السابق. وظلت أحكامه فيما يختص بخلافة العرش لا تتغير حتى سنة ١٩٥٧. وأقيمت وزارة مسئولة أمام الباى، وهى مجلس أعلى من ٦٠ عضواً يعينهم الباى. وشاركت الحكومة فى المسئولية التى ترمى إلى تطوير الجهاز القانونى والتصويت على ميزانية الدولة، وأعلن استقلال القضاء. ولكن هذه الإصلاحات أدخلت قبل أن يتأهب لها الرأى العام فى تونس بل الطبقات الحاكمة. ومنذ أن أدى الموقف

المالى علاوة على ذلك، إلى فرض الضرائب، قام قطاع من الشعب بالثورة سنة ١٨٦٤. ثم عطل الدستور سنة ١٨٦١ عملياً وليس قانوناً. وكان آخر من أدخل إصلاحات من التونسيين قبل قيام الحماية الفرنسية هو القائد خير الدين الذى تقلد منصب الوزير عدة مرات وأصبح بخاصة رئيساً للوزراء من ١٨٧٣ ـ ١٨٧٧. ولم يكن الاعتقاد فى الحاجة إلى الإصلاح وليد الظروف، بل كان عقيدة عنده يثبتها كتابه: «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» (تونس١٨٦٧). فلما تقلد السلطة بذل جهوداً كبيرة لإدخال برنامجه الخاص بصبغ البلاد بالصبغة الحديثة على المناهج الأوربية ولكن فى إطار إسلامى بحت، وبعد ٤ سنوات، أحاطته المؤامرات المتشابكة، وعجزالرأى العام عن فهم أهدافه مما دفعه إلى التخلى عن جهوده. وحدث بعد ذلك أن تفاقمت الأزمة نتيجة للانهيار المالى للبلاد والمؤامرات الأوروبية وعدم كفاية الحكام التونسيين الجدد أو الشك فى نزاهتهم، وانتهى الأمر بقيام الحماية الفرنسية.

ونهج التطور فى مراكش نهجاً مماثلاً، ولكن ذلك حدث فى تاريخ متأخر. إذ لم تتصل مراكش بأوروبا عن كثب إلا فى منتصف القرن التاسع عشر من خلال حربها القصيرة مع فرنسا فى أغسطس ١٨٤٤، والاتفاقية التجارية لعام ١٨٥٦ مع بريطانيا العظمى، والحرب المراكشية الأسبانية سنة ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠.

وأدرك السلطان محمد بن عبدالرحمن (١٨٥٩ ـ ١٨٧٣) الذى كان قائماً بالحكم عام ١٨٦٠ أن دولة مراكش لن تستطيع البقاء بعد كما هى وقد حاول الرجل من قبل، فى حياة أبيه، إدخال بعض الإصلاحات فى الجيش المراكشى. فلما أصبح سلطاناً، حاول أن يقود البلاد إلى اقتصاد حديث وأن يكبح جماح الفساد الذى لحق ببعض الموظفين بأن يدفع لهم مرتبات. ولكن الصعوبات الجمة واجهت تلك المهمة نظراً للمؤامرات الأوروبية وفشل مراكش فى فهم أهدافه. وأخيراً أجبرته الأزمة الزراعية التى وقعت سنة ١٨٦٧ ـ ١٨٦٩، على أن يعدل عن محاولاته.

وأحس ابنه الحسن (١٨٧٣ ـ ١٨٩٤) أيضاً بالحاجة لتطوير الدولة المراكشية فقرر عند ولايته العرش أن يستأنف مشروعات أبيه الاقتصادية والعسكرية، وكان هو الذى استقدم إلى مراكش معلمين أوروبيين لجيشه. وكانت إصلاحاته محدودة المدى تعوقها دائماً المنافسات الأوروبية وتضعفها الأزمة المالية التى بدأت فى الظهور بمراكش فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، إلا أن هذه الإصلاحات نجحت فى إثارة الرأى العام المراكشى، ليس فى المدن فحسب بل بين القبائل المنشقة أيضاً. وظلت الحال كما هى عليه إلا من بعض التحصينات القليلة على الساحل والقليل من سريّات مدفعيات الميدان، والكثير من المشاعر التى تنطوى على السوء.

وحين اعتلى ابنه عبدالعزيز العرش (١٨٩٤ ـ ١٩٠٨) لم يكن الوقت مناسباً للإصلاح، إذ كانت مراكش تتدهور أكثر من أن تتقدم. وظل عبدالعزيز حتى موت وزيره وناصحه أحمد بن موسى، لا يمارس سلطته إلا نادراً، وإذا به يجد نفسه وحيداً فى مايو ١٩٠٠، لكنه رغب فى أن يدخل إصلاحات. ولم يكن الذى دفعه إلى ذلك الموقف فى مراكش فحسب، بل دفعته أيضاً نظرته إلى التجديد. وقد جلب من أوروبا جملة من الآلات والمعدات بنية إقامة سكة حديدية تمتد إلى فاس، ثم تصور بخاصة أن يقيم إصلاحاً فى المالية المراكشية عن طريق إصدار مرسوم يقضى بأن يتساوى ممولو الضرائب فى أداء ضريبة الأرض. وأدت ردود الفعل العنيفة للقبائل المراكشية، والمنافسة الشديدة لبعض الدول الأوروبية إلى إغراق مراكش فى إضطرابات أجبرت عبدالعزيز سنة ١٩٠٨ على النزول عن العرش دون أن تثمر محاولاته للإصلاح أية ثمرة.

وقبل أن يعتزل عبدالعزيز السلطة، نودى بأخيه الأكبر عبدالحافظ سلطاناً على مراكش (١٩٠٧ ـ ١٩١٢)، ليواجه الإنتهاكات الأوروبية، ثم اعتلى العرش أخيراً سنة ١٩٠٨ ولكنه ووجه بأزمة مالية، وقبائل غاضبة على استعداد للإنتقاض، ودول أوربية لها أطماع

كبيرة فى مراكش. واعترف عبدالحافظ كأسلافه بالحاجة إلى الإصلاح الذى حثه عليه عدد من المراكشيين الذين رأوا فى الإصلاح الطريقة الوحيدة للخلاص من قبضة الدول الأوروبية. وقد بلغ من أمر إحدى هذه الجماعات التى أسست فى طنجة وعززها السوريون المطرودون من تونس، إلى وضع مشروع دستور فى ١١ أكتوبر سنة ١٩٠٨، نشرته صحيفة عربية بطنجة هى «صوت المغرب» (نشر الترجمة الفرنسية J. Robert فى *La Monarchie*، باريس سنة ١٩٦٣، ص ٣١١ - ٣٢٣) ولكن الحكومة المراكشية لم تأخذ بهذا الدستور، كما أدى فشل الخطط المختلفة للإصلاح إلى توقيع السلطان والمسيو رينو Regnauult ممثل فرنسا، معاهدة الحماية فى ٣٠ مارس ١٩١٢ بفاس.

وهكذا يتبين أن محاولات الحكام فى القرن التاسع عشر لإدخال النظم الحديثة إلى الحكومة فى بلادهم، كانت بلا جدوى. إذ أن الرأى العام لم يكن معداً أى إعداد لهذا التغيير، فقد ظن الرأى العام (ليس بدون مبرر) أن هذه النظم هى ثمرة للنفوذ الفرنسى الذى كانت ترتاب فيه البلاد، ثم إنه لم يكن ثمة حاكم قوى يمتد عهده مدة طويلة تسمح له بفرض نظام جديد للحكومة.

وقد نجم عن الاحتلال الأوروبى، وخاصة الاحتلال الفرنسى. لشمالى إفريقية تغييرات كبيرة فى تنظيم الحكومات هناك.

وفى الجزائر، مرت البلاد بمدة طويلة من التجربة والخطأ، ثم قسمت حكومة الجمهورية البلاد بمقتضى مرسوم صدر فى ٩ ديسمبر سنة ١٨٤٨ إلى قطاعات تحت إمرة مدير، كما هى الحال فى فرنسا. وقبل ذلك منح المواطنون الفرنسيون المقيمون فى الجزائر الحق فى أن يرسلوا نواباً عنهم إلى الجمعية الوطنية. ويمكن القول بأنه إعتباراً من سنة ١٨٤٨، اعترف بالتمثيل الإدارى حقيقة واقعة بالرغم من تقلبات شتى ليس لها شأن كبير.

وكذلك يتساوى الأمر، ذلك ن حكم السكان الوطنيين كانت له مشاكله، ومن ثم استحدث نظام خاص جديد للحكم

فى بلاد الجزائر. ففى البداية، أقيمت حكومة حقيقية للجزائر فى وقت مبكر، تتألف من حاكم عام، تكون المرافق العامة التى أقيمت محلياً مسئولة أمامه معظم الوقت، وألغى منصب الحاكم العام وحل محله، ابتداء من ٢٤ يونية وحتى ديسمبر سنة ١٨٦٠، وزير للجزائر مقره باريس. ثم جعلت حكومة الجمهورية الثالثة جميع المواطنين العاملين فى الجزائر مسئولين مباشرة أمام وزاراتهم فى باريس، فى الوقت الذى استرجعت فيه وظيفة الحاكم العام، واستمرت هذه التجربة حتى ٣١ ديسمبر سنة ١٨٩٦، لكنها أثبتت فشلها، فاستعيد النظام القديم، وظهر واضحاً فى تلك الحالتين، أن المركزية الشديدة لم تسفر عن نتائج حسنة وأن الجزائر لابد وأن تحكم من داخلها تحت سلطة الحكومة الفرنسية وسيطرة البرلمان الفرنسى.

وفى الواقع، لقد تبين منذ السنين الأولى للغزو أن الإدارة الفرنسية لا يمكن أن تطبق دون تعديل، ذلك أن العادات وردود الأفعال والعقائد المتأصلة فى شعوب المسلمين تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك الموجودة فى فرنسا. ومن ثم، بقى فى جميع الأحوال نظامان للحكومة بالرغم من وجود الحكام والقوانين والنظم وجميع المؤسسات الفرنسية التى زرعت زرعاً فى الجزائر، لأن ذلك البلد الواحد ضم شعبين مختلفين تماماً لا يجمع بينهما شَبَهٌ كاف للتفكير فى إقامة وحدة. وبدأ هذا النظام بالمكاتب العربية وهى منظمة عسكرية مسئولة عن حكم السكان المسلمين، وانتهى بقانون ٢٠ سبتمبر سنة ١٩٤٧ الذى أنشأ فى الجزائر هيئتين منتخبتين. واحدة للأوروبيين والأخرى للمسلمين، بالرغم من تفاوتهما فى العدد والتركيب، وذلك أن نساء المسلمين لم يعطين حق التصويت حتى عام ١٩٥٨.

وكانت هيئة مكتب الحاكم العام والمصالح الإدارية التابعة لها تتألف عادة من الفرنسيين، ولم يشغل الجزائريون المسلمون وظائف مسئولة فيها إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وهكذا كان حكم الجزائر فى أثناء العهد الفرنسى حكماً هجيناً لعب فيه

الفرنسى المقيم فى بلده والفرنسى المقيم فى الجزائر دوراً غالباً، فى حين نزل الجزائريون إلى مرتبة ثانوية دنيا بالرغم من مطالبتهم بحقوقهم، وخاصة منذ سنة ١٩٣٦ وما بعدها.

وفى تونس، أقامت إتفاقية قصر سعيد المعروفة باسم «باردو» والمبرمة فى مايو ١٨٨١ إحتلالاً فرنسياً مؤقتاً، إنقلب بعد ذلك إلى حماية فرنسية بمقتضى إتفاقية المرسى فى ٨ يونية سنة ١٨٨٣. وظلت الحكومة التونسية وإدارتها قائمتين، لكن القائد الفرنسى المقيم وهيئته كان لهما السلطة للسيطرة عليهما، ولإنشاء مصالح إدارية فنية حديثة بجانبهما للمالية والأشغال العمومية والتعليم والصحة العامة. إلخ من أجل إدخال الإصلاحات التى تصورتها إتفاقية المرسى فى تونس.

وهكذا وجدت إدارتان جنباً إلى جنب حتى إبرام إتفاقيات ٣ يونيو سنة ١٩٥٥ التى أنشأت فى تونس نظاماً حاكماً مستقلاً فى الداخل استقلالاً ذاتياً يقوم على إدارة تونسية تعمل تحت سلطة الباى ويديرها وزراء تونسيون كانوا هم أنفسهم تحت سيطرة موظفين فرنسيين، ونظام إدارى حديث يعمل نظرياً تحت سلطة الباى، ولكنه فى الواقع يعمل تحت سلطة المقيم والسكرتير العام لحكومة تونس، وكان فرنسياً فى جميع الأحوال. ولم تستعد الحكومة التونسية استقلالها إلا فى ٣ يونيه سنة ١٩٥٥. ويجب أن نضيف إلى ما قلنا أن المصالح الإدارية الفنية كانت فى البداية تعج بالفرنسيين، إذ كان القليلون من التونسيين هم الذين حظوا بالتعليم الحديث وقد أظهروا ميلاً واضحاً للبقاء متفرنسيين تحت الإدارة الفرنسية وأن يطبقوا المقاييس الفرنسية ويعترفوا بسلطة القائد المقيم والحكومة الفرنسية فحسب، وكانت النتيجة أن الحامية الفرنسية قد انقلبت إلى إدارة مباشرة بالرغم من التصريحات الرسمية.

وكان فى مراكش عاملان على الأقل شجعا على التطبيق المحكم لروح الحماية: الموقف الداخلى وشخصية ليوتى. ولم تنجح فرنسا بالفعل فى

التمكين لحاميتها بمراكش بقبول رهونات دولية خطيرة والاتفاق على أن جزءاً من الأراضى التونسية ينبغى أن يظل تحت الحماية الأسبانية. ولم يكن غالبية الموقعين على اتفاق الجزيرة الخضراء فى ١٧ أبريل سنة ١٩٠٦ يميلون إلى السماح للسلطة الحامية أن تنتهك أى حق من الحقوق التى اعترف بها هذا المؤتمر الدولى. صحيح أن الحرب العالمية الأولى تسببت فى اختفاء بعض هذه الدول مثل ألمانيا والنمسا والمجر. ولم يستمر الاتحاد السوفيتى فى دعاواه الإمبراطورية فى تلك المسألة، ولكن ظل عدد من الموقعين على جانب كبير من اليقظة يؤكدون أن فرنسا تشعر بأنها هى نفسها ملتزمة بتلك الاتفاقية، ليس أمامهم فحسب، بل أمام مراكش أيضاً . أما ليوتى، فكان يؤمن إيماناً راسخاً بصيغة الحماية. فقد درسها فى أراض أخرى من قبل ووجدها أكثر مرونة وبساطة من نظام المستعمرات. كما أنه لم يكن لمراكش احتراماً وتقديراً عالياً وتمنى أن يحيى البلاد لا أن يخربها

إذن فقد تركت إتفاقية الحماية فى ٣٠ مارس سنة ١٩١٢ الهيكل الحكومى والإدارى، من حيث المبدأ، فى مراكش كما هو وإن كانت وضعته تحت سيطرة سلطات الحماية وقد أثبت الاحترام الذى لم يدخر وسعاً فى إبدائه للسلطان وحاشيته المراكشية مبلغ الإخلاص فى تطبيق هذا النظام . ومع ذلك فإن الطبقات الحاكمة المراكشية كانت أقل استعداداً لقبول الأفكار الغربية الحديثة إلى حد لعله يفوق فى ذلك استعداد التونسيين. فقد اضطر الفرنسيون إلى البدء فى إقامة مصالح فنية تتكون بالضرورة من الفرنسيين ومن ثم فإن هذا العمل نفسه الذى لاحظناه فى تونس، قد تكرر بنصه وفصه فى مراكش، حيث نما فيها تدريجياً نوع من الإدارة الفرنسية (نظام إقطاعى) إلى جانب الموظفين المراكشيين ومن حكموهم. وفى خطتهم للإصلاح سنة ١٩٣٤، طالب «المراكشيون الوطنيون»، وكانت حركتهم وقتذاك حركة صغيرة، بالتحاق المراكشيين بالمصالح الإدارية الفنية، والحد فى صرامة من عدد

الفرنسيين الذين يجب أن يتخلوا عن أى فكرة للإدارة المباشرة وأن ينحصر دورهم فى مراقبة الأجهزة المراكشية وأداء الواجبات الفنية ومراقبة الأجهزة المراكشية وأداء الواجبات الفنية ومراقبة الأجهزة المراكشية وأداء الواجبات الفنية الصرف. وفشلت هذه المطالبة، وظلت الإدارة المباشرة موضوعاً من الموضوعات الكبرى التى استغلتها فى الدعاية للحركة المراكشية الوطنية. وظل الموقف ثابتاً لا يتغير حتى وقع التصريح الفرنسى ـ المراكشى فى لاسال سان كلود فى ٦ نوفمبر سنة ١٩٥٥، واعلن قيام المفاوضات لجعل مراكش دولة مستقلة متحدة مع فرنسا بروابط دائمة للمصلحة المشتركة المحددة والمتفق عليها اتفاقاً حراً محدداً. وأعلن الاستقلال فى ٢ مارس سنة ١٩٦٥.

الموقف الحالى (ديسمبر سنة ١٩٦٦)، طبقاً لدستور ٣٠ يولية سنة ١٩٥٩، يقوم فى جمهورية تونس الآن حكومة رئاسية. وانتخب الحبيب بورقيبة رئيساً فى نوفمبر ١٩٥٩، ثم أعيد انتخابه فى شبه إجماع لفترة رئاسة أخرى فى ٨ نوفمبر سنة ١٩٦٤، وعين بمقتضى مرسوم ١٢ نوفمبر سنة ١٩٦٤، أعضاء حكومته المكونة من ١٣ وزيراً وثلاثة وكلاء وزارة ومديرين: أحدهما للخدمة الإذاعية والآخر للوزارة الرئاسية، وهم جميعاً مسئولون أمامه. وظل موظفو هذه الوزارة ومهامها بلا تغيير فيما عدا وزير الشئون الداخلية الذى أدركته المنية واستبدل به غيره.

وتعاقبت على مراكش ست وزارات فى الفترة ما بين ٤ ديسمبر سنة ١٩٥٥ وإعلان الدستور فى ٧ ديسبمر سنة ١٩٦٢، ورأس الوزارتين الأخيرتين الملك محمد الخامس (٢٦ مايو سنة ١٩٦٠) والملك الحسن الثانى (٢ يونيو سنة ١٩٦١). ولما أنشئت المؤسسات الدستورية، عين الملك الحسن الثانى السيد أحمد بحنينى رئيساً للوزراء وشكل الوزارة من ١٤ وزيراً وخمسة وكلاء وزارة. وأعيد تنظيم المناصب الوزارية فى ٢٠ أغسطس سنة ١٩٦٤ ثم تشكلت

حكومة جديدة فى ٨ يونيو سنة ١٩٦٥ برئاسة الملك ثم عدل تشكيلها تعديلاً بسيطاً فى ١٠ يولية. وقد اتخذت هذه الترتيبات بعد أن قرر الملك فى ٧ يونيو إعلان حالة الطوارىء بتطبيق المادة ٣٥ من دستور سنة ١٩٦٢.

وتتكون الحكومة الحالية (ديسمبر سنة ١٩٦٦) من عشرين وزيراً، وثلاثة مديرين للوزارة الملكية ووكيلين للوزارة. وأصبحت الحكومة مسئولة أمام الملك فحسب، إذ أوقف البرلمان لأجل غير مسمى.

وفى الجزائر قرر المجلس المنتخب فى ٢٠ سبتمبر سنة ١٩٦٢، تكليف السيد أحمد بن بلاً بتشكيل الحكومة الجزائرية وتقلد منصب رئيس دولة الجزائر حتى يتم إعداد دستور وإعلانه، وشملت تلك الحكومة نائب رئيس و١٧ وزيراً.

ولما تم التصويت على الدستور الجزائرى فى ٢٨ أغسطس ١٩٦٣، ثم الموافقة عليه فى استفتاء ٨ سبتمبر، انتهى الأمر بانتخاب السيد أحمد بن بلاً فى ١٥ سبتمبر رئيساً للدولة، وتشكلت فوراً حكومة شرعية على يد الرئيس فى ١٨ سبتمبر وبالإضافة إلى رئيس الجمهورية الذى تقلد أيضاً منصب رئيس مجلس الوزراء تكونت الحكومة من ثلاثة نواب للرئيس أحدهم وزير بلا وزارة و ١٢ وزيراً. وأعيد تنظيم الوزارة فى ٢ ديسمبر سنة ١٩٦٤ وجعل عدد نواب رئيس الوزراء إثنين فحسب أحدهما وزير دولة، وزاد عدد الوزراء من ١٢ إلى ١٥ وزيراً، بالإضافة إلى وكيل وزارة. وفى أعقاب الإنقلاب العسكرى فى ١٩ يونيو سنة ١٩٦٥ الذى عزل فيه أحمد ابن بلاً من منصبه وأقيم بدله العميد هوارى بومدين، شكل هوارى فى ١٥ يوليو حكومة برئاسته تتكون من ١٩ وزيراً.

ونص المرسوم الدستورى على أن رئيس الحكومة ورئيس المجلس يتولى بالإضافة إلى ذلك منصب وزير الدفاع القومى، وتقوم الحكومة بمهامها تحت سلطة مجلس الثورة الذى قام بالانقلاب العسكرى فى ١٩ يونيو. ويشارك هذا المجلس كلياً أو جزئياً فى إعادة تنظيم الوزارة بأمر من المجلس.

وقضى بأن أعضاء الوزارة مسئولون كل بشخصه أمام رئيس الحكومة وجماعياً أمام مجلس الثورة . ويعملون بالسلطة المخولة لهم من قبل هذا المجلس. وأخيراً تعلن كل الإجراءات الحكومية فى صورة أمر أو مرسوم. وأعيد تنظيم هذه الحكومة من بعض النواحى نتيجة للاستقالة أو عزل عدد من الوزراء.

المصادر:

الجزائر (١) L.Roches: *Trente deux ans a'travers l'Islam*، جـ ١، باريس سنة ١٨٨٤

(٢) M.Emerit: *L'Agérie a l'époque d'Abdel-Kader*، باريس سنة ١٩٥١

(٣) Gh. A. Julien : *Histoire de lAlg contemporaine* ، جـ ١، باريس سنة ١٩٦٤

(٤) J. Lambert: *Manuel de législa- tion algérienne*، الجزائر سنة ١٩٥٢.

تونس: (١) A. Demeersman سلسلة مقالات عن خير الدين فى مجلة I.B.L.A. الفصل الرابع سنة ١٩٥٦، والفصول الأول والثالث والرابع سنة ١٩٥٧.

(٢) D.S.Mzalu et J.Pignon: *Docu- ments relatifs á Khéreddine*، فى RT سنة ١٩٣٤ ـ ١٩٤٠.

(٣) J.Ganiage: *Origines de Pro- tectoral français en Tunisie*، باريس سنة ١٩٥٩.

(٤) D'Estournelles de Consta: *La Politique trançaise en Tunisie: Le protc- torat et ses origines (1854- 1891)* باريس سنة ١٨٩١.

(٥) E. Fitoussie:، رسالة جامعية فى القانون، باريس سنة ١٩٠١.

مراكش: (١) J.L.Miége: *Le Maroc et L'Europe* جـ ٣، ٤، باريس سنة ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣.

(٢) H.Terrasse: *Histoire du Maroc des origines á l'établissment du Pro- tectorat français*، جـ٢، الدار البيضاء سنة ١٩٥٠.

(٣) M. Lahbabi: *Le government mar- ocain á l'aube duXXe siécle* الرباط سنة ١٩٥٨.

(٤) E. Durand: *Traité de droit public marocain*، باريس سنة ١٩٥٥.

[له تورنو R. Le Tourneu]

٥ ـ باكستان

كانت المنطقة التى تعرف الآن بباكستان الشرقية جزءً من ولاية البنغال قبل الاستقلال، وكانت هذه أول الأراضى الهندية فى الخضوع للحكم البريطانى، ثم قسمت إلى مقاطعات إدارية شاسعة المساحة، مثال ذلك أن عدد سكان مقاطعة (ميمنسنغ) يفوق عدد سكان سويسرا، وكان جابى الضرائب فى المقاطعة هو العامل الرئيسى المسئول عن النظام العام، وتحصيل الضرائب. ورأس قاضى المقاطعة هيئة القضاء، وبعيداً عن رئاسة المقاطعة، كان ممثلو الحكومة الوحيدون هم ضباط الشرطة.

وقد ساعد حاكم البنغال مجلس ينبثق منه مجلس تشريعى يختار منه الوزراء منذ سنة ١٩٢٠ للنهوض بمهام المصالح فى الحكومة الإقليمية.

ولم تكن للمنطقة المعروفة حالياً بباكستان الغربية تلك الإدارة الموحدة التى وصفت من قبل.

وكانت هناك ثلاث ولايات هى: البنجاب والسند، والحدود الشمالية الغربية، قسمت إلى مقاطعات إدارية أضيق نطاقاً من مثيلاتها فى البنغال،وكانت هذه الولايات آخر ما انضم للهند البريطانية، ولذلك كان لها إدارة تحمل سمات إدارات الحدود، وفى البداية كانت جميع المهام الحكومية فى المقاطعة، بما فيها القضاء، يقوم بها مأمور إنجليزى واحد، هو نائب المندوب البريطانى، وبالرغم من أنه قد عين فيما بعد قضاة للمقاطعة قائمون بذاتهم، وعاون نائب المندوب جهاز قوى من المآمير يقيمون فى المراكز الأقل أهمية فى المقاطعة، ومع هذا كان نصف منطقة باكستان الغربية الحالية يخضع وحده للإدارة البريطانية المباشرة، كما كان هناك عدد من دول الإمارات أكبرها: بها ولپور وكلات ثم آمب، وشيترال، ودير، وسوات وقد اعترف بالاستقلال الداخلى الذاتى لها، وكانت كلات

مقسمة إلى مشيخات تابعة لها من بينها (خران) التى كانت شبه مستقلة، زد على ذلك أن جزءاً كبيراً من ولاية الحدود الشمالية الغربية وجزءً كبيراً من ولاية الحدود الشمالية الغربية وجزءً كبيراً من بلوچستان التى تقوم فيها كلات كانتا تعاملان معاملة الأراضى غير المحكومة التى لايسودها القانون البريطانى. فقد كانت القبائل فيها تجرى على عاداتها القديمة.

وكان على قمة هذا النظام، الحاكم العام الذى يرأس الهند البريطانية كلها ويمارس الوصاية على الأمراء، وكان يساعده فى الإدارة المركزية مجلس تنفيذى يرأس كل واحد من أعضائه واحدة أو أكثر من مصالح الحكومة.

وقد كان المسلمون قبل الحكم البريطانى غالبين على الجهاز الإدارى، وقد استبدل البريطانيون شيئاً فشيئاً الإنجليزية بالفارسية، لغة للإدارة العليا، بينما حلت اللغات العامية كالبنغالية محل الفارسية والأردية بين المستويات الدنيا. وزاد الاعتماد فى التعيين أيضاً على التنافس فى اختبار مفتوح تفضل فيه موضوعات العلوم الغربية على الموضوعات الشرقية القديمة. ونتيجة لذلك وجدت العائلات الإدارية المسلمة التقليدية نفسها فى خسارة مستمرة، وكانت خسارتهم للوظائف الإدارية والقضائية أكثر وضوحاً فى البنغال. وكان المسلمون فى ولاية البنغال الكبيرة القديمة التى شملت بها وأورسّه والبنغال عينها، يضمون ٣١٪ من مجموع السكان، ولكنهم لم يتقلدوا بحلول سنة ١٨٨٠ إلا ٥ر٨٪ فحسب من المناصب التنفيذية. وعلى العكس من ذلك فى البنجاب، حيث كان عدد المسلمين فيها ٥١٪ من السكان تقلدوا ٣٩٪ من المناصب. ومع ذلك نجح المسلمون فى الحفاظ على مكانتهم فى بعض الولايات. ففى الولايات الشمالية الغربية وفى أوده (تسمى الآن أوتار براديش) فى الإتحاد الهندى، شكل المسلمون ١٣٪ من السكان ولكنهم تقلدوا ٤٥٪ من المناصب التنفيذية. وفى جميع أرجاء الهند شغلوا ٢٠٪ من المناصب التنفيذية، ولايقل هذا كثيراً عن نسبتهم فى عدد السكان هناك، وكان

يتم اختـيـار رؤسـائهم مـن العـاملين الهنود المـدنيـين. وكـان هذا الجــهـاز إنجليزياً بالكامل حتى ١٨٥٣ حين فتح فيه مجال التنافس بشروط مشددة.

وقـد حــصل مـرشح من الطـائفـة الهندية الإصــلاحـية عـلى منصب سنة ١٨٦٤، وبعد ذلك بدأ تيار صـغير، لكنه ثابت، مـن الهندوس فـى إقـتــحـام الوظائف. ولم يعين أى مسلم فى جهاز الخـدمـة الهنـدية إلا سنة ١٨٨٥. ومـا وافى عـام ١٩١٥، حـتـى كـان عـدد مـوظفـى هذا الجـهـاز قـد بلغ ١٩٧١ موظفاً: ١٣٠٥ من البـريطانيين ٣٢ من الأوروبيــين الآســيـويـين، و٤١ من الهندوس، و٦ مـن الزرادشـشـتـيين الهنود، و٧ من الهنود المسـيحـيين، و٩ من المسلمين. ومـع ذلك، نجح المسلمون فى الخمس والعشرين سنة الأخيرة من الحكم البـريطانى فى الاسـتـيلاء على أماكن أكـثر فى جـهاز الخدمـة الهندية المدنية. ووقت الاسـتقـلال، كان فى هذا الجهاز حوالى مائة عضو من المسلمين، ثلثـهم من البنجاب والبـاقى من المناطق التى أصبحت فيـما بعد الإتحاد الهندى.
ولم يكن مـن بينهم أحـد ينتـمى إلى البنجـاب الشرقـيـة، إذ كان مـسـتـوى التعليم فيها منخفضاً.

زد على ذلك أن المـسلمين حــصلوا لأنفـسهم على نصـيب أكـثر عـدلاً فى التنظيمات العليا الأخرى للخدمة العامة، واسـتـبـدل جـهـاز الخـدمـة العـامـة للباكستان بجهاز الخدمة العامة الهندى وخاصة فى إدارة الحسابات والمراجعة. وكـان من بين العــاملين بهـذه الإدارة (چودهرى مـحـمـد على) الذى أصـبح رئيس وزراء، وشخص آخـر هو (غلام محـمد) الحاكم العـام لباكسـتان. ومنذ سنة ١٩١٨، أصــبـح الهنود قــابـلين للتـرشيـح لقطاع الضـباط فى الجـيش الهندى، كما حصل المسلمون على نسبة من التـعـيينات والتـرقـيـات تتناسب ومــجــمــوع عـددهم، وغـلب فى هذا المضــمار الـضـبـاط من البنجـاب ولاية الحدود الشمالية الغربية.

وبعـد الاســتـقــلال الذى تم سنة ١٩٤٧، ظلت الصفـوة هى التى تحصل على الوظائف المدنية العليـا. وحل جهاز الخدمة الباكستـانى محل جهاز الخدمة

المدنيـة الهندى. وأصـبح التعـيـين يتم بأسلوب جـديد فى الـتنافس. وشـغلت الوظائف العليا، وتبلغ نسبتها ٢٠٪ من مجموع الوظائف العليـا، وتبلغ نسبتها ٢٠٪ من مجموع الوظائف، بالكفاية فى الإمتحانات المفتوحة، أما نسبة الـ ٨٠٪ الباقية فتوزع بالتـساوى بين باكستان الشرقيـة وباكستان الغـربية. وماوافت سنة ١٩٦١، حتى أصـبح العاملون فى جهاز الخـدمة المدنية الباكـستانى ٢٥٧ عامـلا منهم ٢٨ مازالوا تحت التـمرين. واستمر هذا فى إمـداد الغالبية العظمى من عاملى المقاطعات والعاملين الرؤساء فى المصالح والوزارات.

وكانت المهمة الرئيـسية للحكومة فى دولة البـاكـسـتـان الحـديثـة هى ضم جناحى الدولة مـعاً، وكـان يفـصلهمـا مــايزيد على ألـف مـيـل من الأراضـى الهندية، والموازنة المعقولة بين باكستان الشـرقيـة والغربيـة. ولكن الاختـلاف الإدارى فى باكـسـتـان الغربـية عـقـد المشكلة. على أنه قد حدث تدريجاً إدماج العناصر المخـتلفة فى عنصـر واحد، إذ حـرم أمـراء (بهـاولپـور) وكـلات من سلـطانهـم. وفى سنـة ١٩٥٥، أقـــام القـانون الخاص ببـاكـسـتـان الغربيـة وحـدة واحدة، أو ولاية واحـدة للجناح الغـربى لبـاكسـتـان قاعـدتهـا لاهور. واسـتــبـعـدت المـناطق القـبلـيـة فى بلوچسـتان ومناطق الحـدود الشمـالية الغـــربيـــة هى ودويـلات آمب، ودير، وچترال، وسـوات من هيمنة باكسـتان الغـربيـة وكـذلك كـراتشى التى كـانت العـاصمـة. وظلت جـمـيع هذه المناطق تحت ســيـطرة الحكومـــة المـركـــزية مباشرة.

وأصبح الطريق آنئذ مـعبّداً لإصدار دستور لباكـستان. وفى التسع سنوات الأولى استـمـرت الباكـسـتـان تحكم بمقـتضـى القـانون الهندى لسنة ١٩٣٥ مع تعـديل بسـيط. وقـد استـبـقى هذا القانون حاكماً عـاماً على قمة النظام مع سلطـات واســعـة فـى يده. وكـــانت الحكـومــــة فى الظاهـر فى يد رئـيس الوزراء والوزارة وهـى مـسـئولة أمـام مـجلس تشريعـى وطنى، ولكن السلطة الحقيقية كان يمارسها الحاكم العام إلى حد كـبيـر (وقد كان مـنذ ١٩٥١ غلام

محمد من العاملين السابقين، ثم خلفه عامل آخر أكبر هو إسكندر ميرزا). وتحت إمرة هذين الرجلين، كان يتولى الإدارة الفعلية فى الباكستان الإداريون وضباط الشرطة.

واستحدث دستور سنة ١٩٥٦ عدداً من القيود على رئيس الدولة الذى أصبح وقتذاك رئيساً معيناً. ولكن الإضطراب السياسى استمر، وفى عام ١٩٥٨، أعلن الرئيس حالة الطوارىء، وألغى الدستور. وعزز خليفة إسكندر ميرزا، وهو المشير أيوب خان (أصبح بعد مشيراً)، مركز الرئيس، وفى ظل الدستور سنة ١٩٦٢ (مادة ٣١) تمركزت السلطة التنفيذية فى رئيس الجمهورية ومن أجل تأمين القوات المسلحة، يقضى الدستور (مادة ٢٣٨) بأن يكون وزير الدفاع حاصلاً على رتبة لواء أو مايوازيها فى البحرية أو القوات الجوية. ويختار الرئيس مجلس الوزراء دون أى قيد خارجى وقد يشارك الوزراء فى أعمال الجمعية الوطنية ولكنهم مسئولون أمام الرئيس.

وقامت الثورة العسكرية سنة ١٩٥٨، فنقلت العاصمة بعد ذلك بقليل من كراتشى إلى «راولبندى» وكانت توجد إحدى عشرة وزارة هى: المالية والتجارة والشئون الداخلية وكشمير والصناعة والمصادر الطبيعية والمواصلات والتعليم والإعلام والعدل وشئون البرلمان والزراعة والأشغال والصحة والعمل والرخاء الاجتماعى. وتشمل الأجهزة الهامة، الخاضعة للرئيس مباشرة، مجلس التخطيط القومى ومكتب التعمير القومى. ويطلق على الموظف الدائم الذى يرأس الجهاز «سكرتير الحكومة» وتتكون طبقة الرؤساء من سكرتيرين، وسكرتيرين مشاركين ونواب سكرتيرين وسكرتيرين مساعدين. وفى عام ١٩٥٦، كان ينتمى إلى الجناح الغربى لباكستان ١٩ سكرتيراً ومعهم ٣٨ من ٤١ سكرتيراً مشتركاً و ١٢٣ من ١٣٣ من نواب السكرتيرين.

وتسبب الاستياء من السيطرة المزعومة للجناح الغربى فى إثارة الخواطر دائماً فى باكستان الشرقية التى كانت تطالب لنفسها باستقلال أوسع. وقدمت لها عدة تنازلات

وتحولت «السكك الحديدية» من السلطة المركزية إلى السلطة الإقليمية. ويحكم الولايتين حاكمان يعينهما الرئيس. وقد يكون الحكام موظفين مدنيين أو ضباط جيش أو زعماء سياسيين، ولكل ولاية سكرتارية تتكون من المصالح التى تقع تحت السيطرة الإقليمية مثل التعليم والصحة العامة والزراعة. وتنقسم الولايات إلى مناطق إدارية كبيرة تسمى وحدات تحت إمرة وكلاء، وهى أربع وحدات فى الشرق و١١٢ وحدة فى الغرب. وتظل المنطقة الإدارية الرئيسية هى المقاطعة التى يديرها نائب الوكيل أو جابى الضرائب، ويوجد ١٧ مقاطعة فى الشرق و ٥١ مقاطعة ووكالة سياسية فى الغرب.

وقد جاء الرئيس أيوب خان ببدعه، فقد أقام جهازاً استشارياً للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قاعدته الشعب. وينتخب الشعب المجالس المعروفة باسم الديمقراطيات الأساسية على مستوى القرى وأحياء المدن. وترسل هذه المجالس الاتحادية بأعضاء إلى مجالس فروع المقاطعات (أى مجلس التحصيل) وهذه بدورها تشارك فى مجالس المقاطعات وعلى المستويات الدنيا، يغلب ممثلو الشعب (أى الديمقراطيون الأساسيون) فإن إلتحام الإداريين بالأجهزة الفنية يصبح أقوى. وفوق هؤلاء «المجالس الجزئية والإقليمية» وثلث أعضائها من الديمقراطيين الأساسيين.

ولا يكتمل وصف حكومة الباكستان إلا بذكر دور القوات المسلحة فى الحكومة. وكان الجيش هو العنصر الأساسى بما يشمله من فرقة مدرعة وست فرق أو أكثر من المشاه بالرغم من أن القوات الجوية كانت حديثة وقوية. وقد حدث كثيراً أن الجيش كان يستدعى لإعادة النظام إلى نصابه حين عجزت الإدارة المدنية عن السيطرة، كما يصبح الجيش مسئولاً عن تدبير الخلاص فى حالة الكوارث العامة مثل الأعاصير التى تجتاح باكستان الشرقية فى مواسم. كما استدعى ضباط الجيش لإدارة برنامج الديمقراطيات الأساسية، فى حين أن الجيش منح الحق فى ترشيح ١٠٪ من المرشحين لشغل

وظائف جهاز الخدمة المدنية الباكستانى، وإن كانت النسبة فى كثير من الأحيان تزيد على ذلك فى الحقيقة. وفى ظل هذه الظروف، كان من المهم أن يتم تجنيد أغلبية القوات المسلحة للجناح الغربى، وخاصة من البنجاب، من ولاية الحدود الشمالية الغربية، وفى سنة ١٩٥٥، كان من بين الـ ٩٠٠ ضابط برتبة المقدم فما فوقها ١٤ فحسب من باكستان الشرقية، ومن بين الـ ٦٨٠ ضابط فى القوات الجوية ٤٠ من باكستان الشرقية.

وليس من المنتظر أن يتغير هذا الحال من التوازن عدة سنوات أخرى، وهو السبب الأكبر فى قيام الحركة التى تدعو إلى التوسع فى الاستقلال الإقليمى الذاتى والتى تؤرق الباكستان الشرقية باستمرار. ومع هذا، فإننا فيما يظهر يمكننا التنبؤ بأن جناحى باكستان لن ينفصلا(١)، وسوف تبقى باكستان مثالاً فريداً لدولة واحدة وحكومة تعتمد على شطرى دولة متلاحمين.

[هـ. تنكر H.Tinker]

٦ - إندونيسيا

منذ نشأة شركة الهند الشرقية المتحدة فى مستهل القرن السابع عشر، تولى السلطة فيها حاكم عام يساعده مجلس للهند الشرقية Raad van indie، مع سلطات تشريعية وتنفيذية محلية. ولكن السلطة المطلقة كان يمارسها كاملة مجلس إدارة الشركة وهو «السادة السبعة عشر Heren Zeventien» فى هولندا. وحينما تحمل التاج مسئولية الشركة سنة ١٨٠٠، ظل الجهاز الحكومى فى جزائر الهند الشرقية إلى حد كبير لا يتغير. كما ظلت أحوال البلاد كما هى حتى عندما انتزع البرلمان الهولندى الامتياز الملكى فى الهيمنة على شئون المستعمرات (القانون الحكومى لجزر الهند الشرقية سنة ١٨٥٤، وقانون المساءلة المالية سنة ١٨٦٤). وبالرغم من أنه حدث من وقتها أن وقعت المسئولية عن حكومة المستعمرات وميزانيتها على عاتق وزير

(١) كان ذلك التنبؤ وقت كتابة المادة، هذا وقد دارت الحرب بين باكستان الغربية والشرقية من مارس حتى ديسمبر ١٩٧١، واستقلت باكستان الشرقية بعد، سميت جمهورية بنجلاديش الشعبية.

المستعمرات وهو مسئول أمام المجلس البرلماني الثاني، أثبتت الرقابة البرلمانية نفسها أنها زادت مركزية في تناول الشئون الإندونيسية أكثر من سلطة الملك أو الشركة في الماضي. وفي الوقت الحديث، أصبحت أيضاً أكثر فاعلية بفضل النهوض بالمواصلات بين الأرض الأم والمستعمرة.

وفي بداية القرن العشرين، حين امتدت السلطة الهولندية إلى جميع أجزاء الأرخبيل، ضمت جزر الهند الشرقية الهولندية مجتمعات وطنية متباينة غاية التباين تحكمها إجراءات دستورية وإدارية شتى. وكانت السيطرة الهولندية المتزايدة تدير مباشرة جزيرة جاوة قلب المستعمرات الكثيفة السكان، مثلها كمثل عدة مناطق هامة في الجزائر الأخرى (أي الأراضي الخارجية) وأخصها بالذكر أجزاء من سومطرة.

أما في غير ذلك من البقاع، فقد حكم الهولنديون بطريقة غير مباشرة من خلال زعماء ورؤساء من الأهلين. وكان هذا الخلاف يرجع في بعضه إلى الحوادث التاريخية ومتطلبات الاقتصاد العربي، وبعضه الآخر إلى المستويات المختلفة للتطور السياسي للشعوب والمجتمعات المحلية في المستعمرة. وكانت النظرية الدستورية الهولندية، علاوة على ذلك، تتمسك بالمبدأ الأساسي للسلطة المقسمة، بمعنى أنها تترك أهل البلاد يحكمونها كلما أمكن ذلك. وهكذا اقتصر دور المديرين الهولنديين رسمياً في الجزء الأكبر من الجزائر الخارجية على النصح للأمراء والسلاطين المرتبطين بالأراضي المنخفضة باتفاقات تعاهدية أو عقود. وحتى في جاوة التي كان الحكم فيها مباشراً، فقد كان فيها طبقات بيروقراطية مزدوجة: واحدة هولندية والأخرى جاوية. وهذا الإزدواج كان له نظيره في مجموعة القوانين القائمة بذاتها وفي الإجراءات وفي المحاكم الخاصة بالمجتمعات العرقية المختلفة في جزر الهند الشرقية.

أما من حيث الواقع، فقد شكلت المستعمرات وحدة إدارية مركزية صرف، قوامها بيروقراطية خاضعة،

يتم توجيهها مباشرة من جاكرتا، فى جاوة، قاعدة حكومة المستعمرات. وعلاوة على الحاكم العام ومجلس الجزر الهندية، تكونت حكومة المستعمرات من عدة مصالح تزايد عددها بنمو الخدمات المتخصصة فى القرن العشرين، وكان مديروها مسئولين أمام الحاكم العام، ولكنها لم تشكل مجتمعة الجهاز الوزارى الجامع الموازى لذلك الجهاز المحكم لشركة الجزر الهولندية وكانت مصلحة الإدارة الداخلية (Binnenlands Bestur) وجهاز السكرتارية الموجودين فى المقر الرسمى الدائم لنائب الملك فى غرب جاوة (الذى يسمى بوغور) هما أرفع المؤسسات الحكومية بعد الحاكم مكانة. وفى كلتا الإدارتين المركزية والإقليمية، احتل الموظفون الهولنديون الوظائف السياسية الهامة، وكلها خاضعة بطبيعة الحال للمراقبة الشديدة فى تفصيلات المسائل المالية لوزارة المستعمرات فى لاهاى.

وبفشل الجهود المتفرقة للتقليل من سلطة هولندة على شئون المستعمرات، وفى نفس الوقت لتقليل الاحتكار البيروقراطى لزمام حكومة المستعمرات، إستمر الانقسام بين الديمقراطية فى هولندة والحكم المطلق فى الجزر الهندية حتى منعطف القرن العشرين، وبدأت البلديات وبخاصة من وقتها تتمتع بالنذر اليسير من الحكم الذاتى الذى أفاد مع ذلك الأوروبيين أكثر من أهل البلاد. وقد استغرق إدخال إصلاحات جديدة بعيدة الأثر قرابة خمسة عشر عاماً، وبدأ بتأسيس هيئة إستشارية (Volksraad) فى باتاڤيا (جاكرتا) افتتحت فى سنة ١٩١٨ وبعد ذلك بقليل، وضعت الحكومة الهولندية، آخذة بتوصيات الهيئة التى عينها الحاكم العام، سنة ١٩١٨ تشريعاً بعيد الأثر للحد من المركزية، يضع الأسس الإدارية والسياسية للمجلس الشعبى المركزى الذى نشأ سريعاً. وفى نفس الوقت، مهد القانون الأساسى الجديد لجزر الهند عام ١٩٢٥ الطريق لمنح استقلال ذاتى أكبر للمستعمرات فى مواجهة برلمان العاصمة خاصة فيما يختص بمسألة الميزانية. وكان الحد من المركزية فى جزر الهند مقصوراً على

جاوة حتى منتصف الثلاثينات، وكان هدفه تحرير الأجهزة الإدارية الوطنية، التى كان معظم موظفيها من الطبقة الأرستقراطية من السيطرة الدقيقة لكبار الموظفين الأوروبيين فى الإدارة الداخلية وأنشئت وحدات إقليمية جماعية جديدة، وهى الإمارات والسلطنات، للقيام بمهمة تحويل هذه الأجهزة وكذلك لإقامة الأجهزة الدينية الأقل مستوى، وهى المجالس الأقليمية والقائمقاميات، وشغلت بعض وظائف هذه المؤسسات بالتعيين، ومعظمها بالاختيار القائم على تصويت ضيق النطاق، وقامت المجالس القائمقامية الستون العارضة بدور مجمعات انتخابية للمجالس الاقليمية الثلاثة بالجزيرة، وهذه المجالس أدت الخدمة نفسها لمجلس الشعب.

وسرعان ما ارتبطت هذه الوسيلة الشبيهة بالديمقراطية بل المعوقة بنظام الدولة البيروقراطية الذى استغرق تدعيمه ٤٠ عاماً قبل الاحتلال اليابانى للجزر الأندونيسية، ولم يكن نجاحه فى تلك الفترة القصيرة منتظماً، وإن كان قد بلغ أقصى النجاح فى المركز حيث يقوم مجلس الشعب الذى وفر نوعاً من التدريب على الإجراءات السياسية الحديثة بالرغم من المعوقات الكثيرة الخطيرة ومنها مقاطعة عدة جماعات وطنية له. وفى آخر العشرينات من القرن العشرين، اكتسب غالبية إندونيسية أو كاد، وأسبغت عليه سلطات تشريعية مشتركة هامة خاصة بالنسبة للميزانية السنوية. ولكن التطرف المتزايد للحياة السياسية الإندونيسية زاد من شأنه الثورات المسلحة سنة ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧، وماتلا ذلك من تقوية الجهاز البيروقراطى، وقد قلل ذلك كثيراً من فائدة مجلس الشعب. كما أعقب الإجراءات الجائحة التى اتخذت للقضاء على المركزية إنبعاث لسلطان البيروقراطية، فأعاق ذلك أيضاً العمل السليم للمجالس الدينية الصغرى. ولما امتدت اللامركزية إلى الأراضى الخارجية فى نهاية الثلاثينات من هذا القرن، كادت أن تخلو تماماً من التجربة السياسية التى حدثت فى جاوة. وهكذا أورث الحكم الهولندى لإندونيسيا نظاماً مركزياً فى جوهره،

ظل سائداً بالاعتماد على موظفى الدولة، لكن اكتسب بعض السمات البدائية الضعيفة للحكم الذاتى الديمقراطى.

وكان الوجود اليابانى فى إندونيسيا قصير الأمد (١٩٤٢ - ١٩٤٥) إلا أنه أحدث تغييرات بعيدة الأثر فى النظام الهولندى. فإذا استبعدنا تماماً تقسيم الأرخبيل (كانت الجزر المختلفة تدار بأوامر عسكرية متفرقة) طرد اليابانيون الموظفين الهولنديين وأحلوا اليابانيين والإندونسيين محلهم، وأدخلوا مجالس ذات اختصاصات محدودة للغاية محل النمط الغربى للأجهزة التشاورية شبه الديمقراطية . وظهرت التغيرات الأساسية فى مجال السياسة القائمة على إثارة المشاعر مصحوبة بالتجديدات التنظيمية اليابانية التى أثرت بعمق فى السكان وخاصة الجيل الجديد الأصغر، ووقف هذا التحرك السريع للحياة السياسية الإندونيسية والذى زاد من حدته التصدع الفكرى وظهور التفوق السياسى للقوات العسكرية، فى تناقض واضح مع مبدأ المحافظة الثابت فى جوهره للأجهزة الإدارية البيروقراطية التى كانت تنطبع فى إطراد بالطابع الإندونيسى وكذلك لم تتأثر السيطرة الحكومية بالتغير فى السيادة الاستعمارية ولو فى الأسلوب التحكمى الذى لا يرحم.

وزاد من إهتمام المجتمع الإندونيسى إهتماماً جاداً بالسياسة، والاستقلال الإندونيسى الذى أعلن فى أغسطس ١٩٤٥، وما تبعه من سنوات الكفاح الأربع للمحاولات الهولندية العسكرية لعودة استعمارها لإندونيسيا. ودفع الدستور المؤقت للجمهورية الإندونيسية الذى أعلن بعد ثلاثة أسابيع فحسب من الاستسلام اليابانى والذى كان متأثرا بالوصاية اليابانية إلى قيام حكومة على النظام الرئاسى. ووضع تصور لمجلس تشريعى منتخب طبقاً للدستور، ولكن الثورة والصراع المسلح الدائم مع الهولنديين، لم يسمح بإجراء الانتخابات إلا فى سنة ١٩٥٥. ،وفى تلك الأثناء قامت لجنة قومية إندونيسية مركزية معينة بعمل السلطة التشريعية

وقوى سلطانها كثيراً حين نقلت إليها مسئولية الوزارة فى أواخر عام ١٩٤٥، وتضاعف عدد أعضائها، ثم سرعان ما تأثرت بقيام تنظيمات سياسية أبرزها حزب «مسجومى» المسلم الوطنى والأحزاب الاشتراكية. ولم تفعل الأجهزة الجمهورية للحكومة ما فعلها إلا فى بعض أجزاء إندونيسيا، وأخصها بالذكر جاوة وسومطرة، أما فى باقى الأنحاء، فقد أدت عودة القوات العسكرية والإداريين الهولنديين إلى قيام عدة مجموعات شتى من دويلات شبه مستقلة استقلالاً ذاتياً تحت الرعاية الهولندية، ثم انتهت فى أواخر سنة ١٩٤٠ إلى ١٦ وحدة سياسية متميزة بما فى ذلك الجمهورية وغير الهولنديون السيادة إلى جمهورية الولايات المتحدة الإندونيسية الاتحادية ذات مجلسين فى عام ١٩٤٩، وفى أقل من سنة أفسح الميثاق الفيدرالى الطريق لدستور أندونيسيا المؤقت الثالث سنة ١٩٥٠، وظل هذا الدستور قائماً مدة تقل عن عشر سنوات، فأسس نظاماً برلمانياً موحداً، وقامت الوزارات على أساس من أحلاف جمعت الأحزاب الثلاثة الكبرى التى كان لها الصدارة (الوطنى ومسجومى ونهضته العلما وهو حزب العلماء المسلمين) قبل الانتخابات العامة سنة ١٩٥٥، وخاصة بعد هذه الانتخابات. وظل الحزب الرابع الهام وهو الحزب الشيوعى خارج ائتلاف الحكومة بالرغم من أثره المتزايد فى المركز، وخاصة بين الناخبين، وخلال الفترة الأولى، عمل النظام الديمقراطى الليبرالى فى يسر لا بأس به بالرغم من أن جذوره لم تكن تأصلت فى الثقافة السياسية الأندونيسية وبدأ هذا العمل باللامركزية بمفهوم الكلمة السليم. وقامت الحكومة الإقليمية والمحلية على المجالس الانتخابية، ولكن نمو الاستقطاب الفكرى بين الجماعات الإسلامية والعلمانية الذى تجلى بخاصة فى المجلس التأسيسى الذى انتخب على هذا النحو سنة ١٩٥٥، وتكاثر الأحزاب مع الافتقار إلى نظام الأحزاب الداخلى وعدم الاستقرار فى الوزارات مع الإحباطات الدولية المستمرة بسبب استبقاء هولندا الأراضى الغربية لغينيا الجديدة

والتدهور الاقتصادى المقترن بسخط الأقاليم والتدخل العسكرى المتزايد فى السياسة، كل هذه العوامل المعاكسة أدت إلى عدم الثقة بالحكومة الدستورية من جانب وبين صفوة المجتمع وقطاعات واسعة من الجمهور السياسى من جانب آخر.

وفى اعقاب الثورة المسلحة الواسعة النطاق والتهديد بانفصال الأراضى الخارجية، نهجت السلطات العسكرية المركزية والتنفيذية الرئيسية نهجاً متسلطاً يتزايد فى شدته، وألغى الرئيس المجلس التأسيسى الذى كان فى حالة توقف كامل، وقضى على بعض الأحزاب وخاصة الحزب السياسى المسلم، منذ عام ١٩٥٧ أخذ يقيم نظاماً سياسياً جديداً هو «الديمقراطية الموجهة» وأقر أول دستور مؤقت للجمهورية عام ١٩٥٥، وهو الذى أعيد إقراره بمرسوم الرئاسة فى يوليو سنة ١٩٥٩، الأساس الشرعى لنظام الحكم الجديد.وهكذا اضطرت الحكومة البرلمانية إلى الخضوع لنظام مركزى لا يختلف فى مادته كثيراً عن الأشكال القديمة.

وسرعان ما طغت الذرائع التى تذرعت بها الديمقراطية الموجهة والتى قامت على صورة متفرقة لا تتسم بحال بتناسق واضح، على البرلمان الذى كان ينعكس عليه التدهور الشديد للأحزاب، وأعيد تشكيله فى الواقع باعتباره تشريعاً يقوم على «المساعدة المشتركة» ويكون أعضاوه بالتعيين، واتسعت عضويته بانضمام عدة جماعات من العاملين وخاصة من الجيش. وسرعان ما أضيفت إليه أجهزة جديدة كانت فى كثير من الأحيان أضخم من أن تحكم كما كانت متعارضة الإختصاصات وكان ذلك يتم بإيعاز من الرئيس وباختياره بما فى ذلك «المجلس الاستشارى الأعلى» و«مجلس الشعب الاستشارى المؤقت» (وكلاهما فى الحقيقة قد نص عليه فى أحكام ميثاق ١٩٤٥) بالإضافة إلى «مجلس التخطيط القومى». وتحقيقاً لذلك عينت وزارة رئاسية من ٩٠ وزيراً. وكان المجلس الاستشارى،

وليس البرلمان، وأعضاؤه يفوقون ٦٠٠ عضواً، هو الذى قام بعمل الجهاز الشرعى الأعلى وله حق إنتخاب المُنَفذ الأول والذى كان بدوره مسئولا أمامه.

ومع هذا، لم يعتمد السير الرفيق للديمقراطية الموجهة كثيراً على الإجراءات الرسمية التى كان يظهر عليها الافتقار إلى التناسق. وسحبت القوة السياسية الفعلية من الأحزاب السياسية العشرة التى سمح لها بعد بالبقاء، باستثناء جزئى للحزب الشيوعى الذى شكل تنظيمه الضخم بؤرة من البؤر الحقيقية للقوة السياسية. وكان يوازيه ويقف أمامه الجيش الذى كان يزداد تنظيمه تنظيماً جيداً، وتنمو مشاركته باطراد فى المسائل السياسية والإدارية نتيجة للإضطراب الداخلى والمواجهات الأجنبية مع هولندة أولا ثم مع إتحاد ماليزيا.

وكان الجيش أيضاً هو المستفيد الأول من تأميم المشروعات الأجنبية وتجريد الأحزاب السياسية من قوتها بالأجهزة اللا مركزية للحكم المحلى والإقليمى. وكان الرئيس على قمة «الديمقراطية الموجهة» الذى أسسها هو وصاحب الفكر الأول فيها، وقد خولت له سلطات تنفيذية مدى الحياة فى جلسة المجلس الاستشارى الأول.

وما وافت الستينات من هذا القرن، حتى تحول نظام الحكم فى إندونيسيا إلى الأنظمة الحكومية المعنة فى التحكم والتى تعتمد اعتماداً كبيراً على الأشخاص. ومع أن الرئيس كانت له سلطات شرعية وفوق شرعية واسعة فى الحق جداً، فإن نطاقها لم يتحدد بالرسميات بمقدار ما كانت تحدده عوامل قوى أخرى

وقامت ثورة سياسية كبرى بدأت فى أكتوبر سنة ١٩٦٥ وظلت أسبابها ونتائجها غامضة إلى وقت كتابة هذه السطور (اواسط ١٩٦٦. وقد يتوقع المرء أن يكون لها آثار بعيدة المدى على الحكومة الأندونيسية حتى لو بقى إلى حين الهيكل الدستورى الهش لنظام «الديمقراطية الموجهة». وقد كان من النتائج الأساسية لهذه الأحداث الهامة تقوض الحزب الشيوعى إن لم يكن

دماره الفعلى على يد الجماعات الإسلامية المناهضة له. وثمة نتيجة أخرى أقل من هذه وضوحاً بكثير هى ما بدا من انتقاص لسلطات الرئيس جرده من التمتع بها مدى الحياة مجلس الشعب الاستشارى المؤقت، وفى أواسط الستينات كان الجيش هو المستفيد الأول من إعادة البناء السياسى، على أن جميع المظاهر تدل على أنه أخذ فى ممارسة السلطة فى صورة أقل تحكماً وتمركزاً عما كان عليه فى نظام الحكم السابق لذلك مباشرة وسوف يظل التساؤل قائماً: هل كان فى إمكان الديمقراطية السياسية، أو هل هى تقدر مرة أخرى على تطعيم هذه الشجرة القديمة الحديثة، أو هل هى نستطيع مرة ثالثة أن تضرب فى الشجرة بجذور أقوى؟

المصادر:

(١) H. Benda : *The Cresent and the rising sun: indonesian islam under the Japhanse occupation 1942-1945*، لاهاى وباندونج سنة ١٩٥٨ .

(٢) H. Fieth : *The decline of constitutional democracy in indonsesia*، إيتاكا، نيويورك سنة ١٩٦٢ .

(٣) المؤلف نفسه: *Dynamics of Guided Democracy n indonesia* فى (ed) Ruth. T.Mcvey ، نيوهاڤن، كونكتيكت سنة ١٩٦٣، فصل ٨

(٤) المؤلف نفسه: Indonesia فى *Government and politics in southeast ASIA* : (ed) G. ,Mc T. Kahin، الطبعة الثانية، إيتاكا، نيويورك، سنة ١٩٦٤ ص ٣٠٩ ـ ٤٠٩

(٥) J.SFurnivall : A study of : *Netherlands india plural ecomomy*، كمبردج ونيويورك سنة ١٩٤٤

(٦) G. mc T Kahin : *Nationalisim and revolntion in indinesia* ، إيتاكا، نيويورك سنة ١٩٥٢

(٧) المؤلف نفسه: Indonesia فى *Major governments of Asia* :G.M T. Kahin (ed)، الطبعة الثانية، إيتاكا، نيويورك سنة ١٩٦٣، ص ٥٣٥ ـ ٧٠٠

(٨) J.D. Legge: *Central authority and regional autonony in indonesia 1950-1960*، إيتاكا، نيويورك سنة ١٩٦٢.

(٩) المؤلف نفسه: Indonesia، انكلوود كلفس، نيوجيرسى سنة ١٩٦٤.

(١٠) A. Vandebisch : هفس : The *Duch East indies government, problems and politics*؛ الطبعة الثالثة، بيركلى ولوس انجليس سنة ١٩٤٤.

(١١) B.H.M. Vlekke : a history of : *Nusantara indonesia* الطبعة الثانية، لاهاى وباندونج، سة ١٩٥٩.

(١٢) W.F. Wertheim : indonesiam a : study of social change *society in transition*، الطبعة الثانية، لاهاى وباندونتج سنة ١٩٥٩.

نجلاء عبدالرازق [بندا H. j. Banda]

حكيم

(والجمع حكماء) الاسم العربى للطبيب، وأصل معناه العاقل الحاذق الماهر وقد تطور من هذا المعنى كلمة حاكم وحكيم وهى موضوع بحثنا (قارن الكلمة الفرنسية Sage-femme بمعنى حكيمة وكلمة Sag-homme بمعنى فقيه) وعلى هذا النحو أيضاً يكون معنى الكلمة العربية الأخرى طبيب (والجمع أطباء) هو الطب بمعنى الحاذق بالأمور العارف بها. وتطور هذا الأصل بوجه خاص فى اللغة الإثيوبية. وكانت كلمة طبيب فى الزمن القديم أكثر شيوعاً من كلمة حكيم وخاصة فى اللغة الفصحى. أما فى الزمن المتأخر فقد غلبت كلمة حكيم وخاصة فى اللغة العامية. وقد مُيز بين الكلمتين أحياناً تمييزاً دقيقاً فاستعملت كلمة حكيم للدلالة على من يزاول مهنة الطب وكلمة طبيب لمن درس الطب، وثمة أسماء أخرى للإخصائيين عدا اللفظ العام «حكيم» فيقال الجراح والكحال (وهو طبيب العيون) وقد جرى العرف فى اللغة الحديثة على استعمال لفظ الحكيم مركبة للدلالة على الاخصائيين كحكيم العيون وحكيم الأسنان؛ وقد وضعت عدة مصنفات فى تاريخ الطب بعنوان تاريخ الحكماء أشهرها كتاب ابن القفطى الذى نشره ليبر (J Lippert) بليبسك عالم ١٩٠٣

خورشيد [متفوخ E. Mittwoch]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

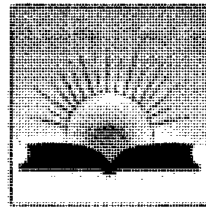
رقم الإيداع بدار الكتب ٧٩٦٢/ ١٩٩٦
ISBN 977- 01- 4895 - 4

موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الرابع عشر

الحلاج - الخالدي

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمي

دائرة المعارف الإسلامية



الحلاج

(أى حلأج الصوف)، أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمّى البيضاوى، متصوف من علماء الكلام المتحدثين بالعربية (٢٤٤ ـ ٣٠٩هـ = ٨٥٧ ـ ٩٢٢م)، تلقى حياته وتعاليمه ووفاته الضوء على فترة حرجة فى تاريخ الثقافة الإسلامية، وتعد رياضته الباطنة نقطة تحول فى تاريخ التصوف (وتشمل هذه المادة، بالإضافة إلى ما ورد فى صدرها من هذه الدائرة إضافات مسهبة منقولة من أحدث مؤلفات ماسينيون L. Massignon).

١ ـ تفصيلات سيرته:

أصله: ولد الحلاج حوالى سنة ٢٤٤هـ (٨٥٧ ـ ٨٥٨م) فى بلدة الطور، شمالى شرق البيضاء ببلاد فارس. وكانت الطور تتحدث بلهجة إيرانية؛ والبيضاء بلدة مستعربة ولد بها سيبويه. ويقال إن الحلاج حفيد رجل يدعى «جبر» كما كان من سلالة أبى أيوب أحد صحابة النبى ﷺ. وغادر أبوه، الذى كان فيما يرجح حلاجاً للصوف، بلدة الطور إلى منطقة صناعة النسيج التى امتدت من تستر إلى واسط (على نهر دجلة)، وهى مدينة صغيرة أسسها العرب، ومعظم سكانها من السنيين الحنابلة (كان بضواحيها الريفية أقلية من غلاة الشيعة). وكانت مركزاً لمدرسة شهيرة لقراء القرآن الكريم. وفى واسط، فقد الحسين القدرة على الكلام بالفارسية. وقبل أن يبلغ الثانية عشرة من عمره، كان قد حفظ القرآن كله، وأصبح حافظاً. وحاول فى مرحلة مبكرة جداً أن يكتشف بعض المعانى الباطنة فى سور القرآن، ودخل فى التصوف على مدرسة سهل التسترى.

فى البصرة: وعندما بلغ الحلاج العشرين من عمره ترك التسترى وقصد البصرة. وهناك، تلقى شعائر التصوف على يد عمر المكى، وتزوج أم الحسين بنت أبى يعقوب الأقطع، ولم ين بأخريات وظل هو وزوجته على وفاق طوال حياتهما، وأنجبا مالا يقل عن ثلاثة أبناء وبنت واحدة. وقد جلب عليه زواجه هذا معارضة عمر المكى وغيرته، وكان الحلاج حينما يغيب عن

بيته يعهد برعاية أسرته إلى شقيق زوجته، واسمه الكرَنْبَائى. وعن طريق صهره هذا، وجد الحلاج نفسه على صلة بعشيرة كانت تؤيد انتقاض الزيديين من الزنج الذين كانوا متشبعين على تفاوت بمبادىء غلاة الشيعة؛ ولعل هذا هو السبب فى الشهرة التى لزمته من غير أساس بأنه داعية شيعى. وإلى هذه الفترة يرجع احتفاظه بتعبيرات عجيبة تظهر عليها اثار الشيعة، بيد أنه واصل فى البصرة حياة النسك الشديد، وظل مؤمناً أعمق الإيمان بمذهب أهل السنة. وشخص الحلاج إلى بغداد لمشاورة الجنيد المتصوف الذائع الصيت وقد ضاق بالصراع الذى نشأ بين والد زوجته الأقطع، وبين عمر المكى، ولم يستمع إلى نصيحة الجنيد فرحل بعد إخماد فتنة الزنج مباشرة.

الحجة الأولى: وفى مكة أدى فريضة الحج الأولى، ونذر البقاء عاماً معتمراً بساحة البيت الحرام، ملازماً الصيام والصمت لا يتحول. وكان يمارس فى هذا رياضته الشخصية للاتحاد بالله، وذهب مذهباً مناقضاً للكتمان الذى يلتزم به المتصوفة، وبدأ فى الإعلان عن طريقته. وهنالك قطع عمرو المكى علاقته به، بيد أن الحلاج أخذ يجتذب المريدين.

خوزستان وخراسان، والرحيل من تستر:

وعاد الحلاج إلى خوزستان، وخلع خرقة الصوفية، واتخذ لباس عامة الناس (لعله القباء، وهو عباءة يلبسها الجند) حتى يستطيع أن يتكلم ويعظ بحرية أكثر. وهذه هى بداية دعوته التى كان هدفها الأساسى تمكين كل إنسان من أن يجد الله فى قلبه، مما أكسبه لقب «حلاج الأسرار»، وعرضه للريبة والكراهية وإلى افتضاح أمر الصوفية وأصبح من مريديه بعض السنيين الذين كانوا من قبل نصارى، وصار منهم وزراء فى بغداد من بعد. ولكن بعضاً من المعتزلة والشيعة الذين كانوا يشغلون مناصب هامة فى بيت المال، اتهموه بالخديعة وبزائف المعجزات، وأثاروا عليه الدهماء. فنزح إلى خراسان ليواصل دعوته بين الجاليات العربية

بشرقى إيران، ومكث فيها خمس سنوات يعظ فى المدن، كما مكث غير قليل فى الرباطات على الحدود، التى كانت ملجأ للمتطوعين فى «الجهاد» ثم عاد إلى إقليم تستر، واستطاع بمساعدة الوزير حمد قنائى أن يوفر لأسرته الإقامة فى بغداد.

الحجة الثانية، والأسفار البعيدة، والحجة الثالثة:

حج الحلاج حجته الثانية بمكة، ومعه أربعمائة من مريديه، وهناك اتهمه بعض أصدقائه السابقين والصوفية بالسحر والعرافة ومخاواة الجن. وبعد حجته الثانية هذه رحل رحلة طويلة فى بلاد الهند (الهندوكية) وفى تركستان (المانوية والبوذية) فيما وراء حدود دار الإسلام. «متوجهاً إلى ما يجاوز المجتمع الإسلامى، إلى البشرية جمعاء يريد أن يكشف لها الشوق الحبيب إلى الله فى صبر وصفاء مما اتصف به الحلاج منذ ذاك...» (L. Massignon) وحوالى سنة ٢٩٠هـ (٩٠٢م) عاد الحلاج إلى مكة ليؤدى حجته الثالثة والأخيرة، أجل عاد إلى مكة مرتدياً المرقعة والفوطة حول وسطه. وكان يدعو الله بعرفات أن ينزل به إلى مرتبة العدم ليكون محتقراً منبوذاً، ومن ثم فالله وحده هو الذى يفىء على نفسه تعالى نعمته من خلال قلب عبده وشفتيه.

الموعظة الأخيرة فى بغداد: عاد الحلاج إلى بغداد، وأقام فى بيته أنموذجاً للكعبة المشرفة، وظل يقوم الليل بجوار المقابر، ويعلن بالنهار فى الطرقات والأسواق عن حبه المتوقد لله، وعن رغبته فى أن يموت مغضوباً عليه من مجتمعه بحكم اتحاده بالله. وكان يقول: «أيها الناس أغيثونى عن الله».. «اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى: فاقتلونى».. وقد أثارت هذه الدعوة مشاعر الجمهور، وأشاعت القلق بين الطبقات المثقفة. وغضب محمد بن داود الظاهرى من ادعاء الحلاج بأنه اتحد صوفياً بالله؛ وشكاه إلى القضاء، وطالب بالحكم عليه بالقتل، ولكن القاضى الشافعى المذهب ابن سريج قال إن الإلهام الصوفى خارج عن ولاية الحاكم. وفى هذه الفترة، وحيال الموقف العدائى لنحاة البصرة، قام الحلاج بالرد على الشبلى، فى جامع المنصور

بالشطحة الشهيرة: أنا الحق، والحق لله حق لابس ذاته، فما ثم فرق».

القبض عليه: كان ثمة حركة لصلاح المجتمع أخلاقياً وسياسياً، أخذت تتبلور فى بغداد، مستلهمة مواعظ الحلاج، وما دعا إليه أولئك المخلصون المهتمون بأن يروا فيه قطب الزمان المستتر فى عصره. وقد أهدى الحلاج لابن حمدان وابن عيسى بعض الرسائل عن واجبات الوزراء. وفى سنة ٢٩٦هـ (٩٠٨م) قام بعض المصلحين من أهل السنة (تحت تأثير الحنابلة أتباع البربهارى، انظر H. Laoust : La Profession de foi d'Ibn Batta دمشق سنة ١٩٥٨، فى مواضع مختلفة) بمحاولة فاشلة للاستيلاء على السلطة، ولمبايعة ابن المعتز بالخلافة. ولكنهم أخفقوا، وأعيد الخليفة الصبى المقتدر، وكان وزيره ابن الفرات المدبر للمال. وكان الحلاج متورطاً فيما تلا ذلك من حركة القمع المناهضة للحنابلة، ونجح الحلاج فى الفرار إلى السوس من أعمال الأهواز، وهى بلدة حنبلية، على الرغم من أن أربعة من مريديه قد تم القبض عليهم. وبعد ثلاث سنوات، ألقى القبض على الحلاج نفسه، وحمل إلى بغداد ضحية لكراهية حامد السنى، ومكث فى السجن تسع سنوات.

سجنه: فى سنة ٣٠١ (٩١٣م) وضع الوزير ابن عيسى، وهو ابن عم واحد مريدى الحلاج، حداً للمحنة (انظر فتوى ابن سريج) وأطلق سراح المسجونين من أنصار الحلاج. وأدى ضغط أعدائه ونفوذ رئيس الشرطة الذى كان عدواً للوزير ابن عيسى، إلى وضع الحلاج فى «الصليبة» ثلاثة أيام، وكتب فوقه عبارة «عميل قرمطى». وحبس بعد ذلك فى القصر، حيث استطاع أن يعظ السجناء من العامة وفى سنة ٣٠٣هـ (٩١٥م) شفى الحلاج الخليفة من الحمى، وفى سنة ٣٠٥هـ «أعاد إلى الحياة» ببغاء ولى عهد الخليفة. وفضح المعتزلة «شعوذته». وفى سنة ٣٠٤ ـ ٣٠٦هـ، صرف الوزير ابن عيسى الذى كان من المحابين للحلاج، وحل محله ابن الفرات المعادى للحلاج، ولكن نفوذ أم الخليفة منع ابن الفرات من إعادة المحاكمة.

ويظهر أن اثنين من أهم مؤلفات الحلاج يرجع تاريخها إلى هذه الفترة، هما: طآسين الأزل، وهو تأمل فى حالة إبليس «الموحد العاصى» والرسالة المختصرة عن «معراج» محمد عليه الصلاة والسلام، الذى وقف قاب قوسين أو أدنى من جوهر الذات الإلهية.

وقد أدانت هذه التأملات رفض إبليس طاعة الله وذهبت إلى أن اتحاد المحبة بين الله والإنسان أمر ممكن خارج عن تجربة النبى على السلام. ويبدو أن هذه التأملات إنما كانت رداً على رجل من غلاة الشيعة هو الشلمغانى، الذى ذهب إلى أن الإيمان والإلحاد، والفضيلة والرذيلة، والإصطفاء واللعنة ليست جميعاً سوى «مقابلات» ترضى الله على حد سواء. وكان للشلغمانى نفوذ كبير فى بلاط بغداد، بل حتى فى مجرى محاكمة الحلاج.

الحكم : أعيدت المحاكمة، وأثيرت القضية سنة (٣٠٨ ـ ٣٠٩هـ = ٩٢١ ـ ٩٢٢م). وكان أساسها مضاربة حامد المالية التى عارضها ابن عيسى دون جدوى. وأراد حامد القضاء على نفوذ ابن عيسى، فدبر إعادة محاكمة الحلاج. وساعده على ذلك ابن مجاهد الشيخ الوقور لجماعة قرّاء القرآن، وصديق الصوفيين ابن سالم والشبلى ولكنه كان من المعارضين للحلاج. وتظاهر الحنابلة بتحريض ابن عطاء، وهو نفسه حنبلى متصوف، وصلوا «للدعاء» على حامد: منكرين سياسته المالية ومستهدفين إنقاذ الحلاج. بل هم قد تظاهروا أيضاً على الطبرى الذى أدان أعمال الشغب. وقد هيأت هذه الاضطرابات الفرصة للوزير حامد، ليدخل ابن عطاء فى المحاكمة. ولكن ابن عطاء رفض أن يشهد على الحلاج، وقرر أن الوزير لا يملك حق الحكم على سلوك «الأولياء». وأهانه أحد الحراس فى جلسة المحاكمة، ومات متأثراً بما لحق به من جراء ذلك.

وقد أعد الحكم سلفاً كل من حامد، والقاضى المالكى أبو عمر بن يوسف، الذى كان دائم التأييد لمن فى يدهم السلطة وقتذاك، وكان الحكم يدين

الحلاج. وقد قال الحلاج ما معناه: إن أهم الأمور أن يطوف قلب الإنسان حول الكعبة سبع مرات: ولذلك اتهموه بأنه ثائر قرمطى، أراد أن يهدم الكعبة. ولم يحضر المحاكمة أى واحد من الشافعية. وامتنع القاضى الحنفى عن إصدار حكم، ولكن مساعده وافق على تأييد أبى عمر، ونجح وكيل الشهود المحترفين فى تقديم أربعة وثمانين موقعاً على عريضة الاتهام. وفى أثناء الجلسة، نطق أبو عمر، بتحريض حامد، بهذه العبارة: «الشرع يحل إهدار دمك».

تنفيذ الحكم: وظل كبير الحجاب نصر، وأم الخليفة يومين يتشفعان للحلاج عند الخليفة الذى داهمته الحمى، فألغى تنفيذ الحكم. ولكن دسائس الوزير انتصرت على تردد المقتدر الذى وقع الأمر بقتل الحلاج فى أثناء مغادرته وليمة كبرى. وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة، أعلنت أصوات الطبول قرب تنفيذ الحكم. وسلم الحلاج لرئيس الشرطة، وفى المساء وعظ نفسه، وهو فى زنزانته استعداداً للاستشهاد، وتنبأ ببعثه المجيد. وقد دونت هذه الأدعية والمواعظ وجمعت فى كتاب أخبار الحلاج.

وفى الرابع والعشرين من ذى القعدة، وعند باب خراسان، «وأمام حشد هائل» ضرب الحلاج وعلى رأسه تاج ضرباً مبرحاً، حتى أصبح شبه ميت، ثم صلب وهو بعد حيى على «صليب». وفى هذه الأثناء، أشعل المشاغبون النار فى الحوانيت وراح الأصدقاء والأعداء يسألونه، وهو مصلوب، وتحكى الروايات بعض إجاباته عن هذه الأسئلة. ولم يصل أمر الخليفة بضرب عنق الحلاج حتى حل الليل، وواقع الأمر، أن التنفيذ النهائى للحكم أرجىء حتى اليوم التالى. وفى أثناء الليل، ذاعت أخبار عن وقوع أحداث عجيبة خارقة، ولما أصبح الصباح تجمع فى قول التوزرى أولئك الذين وقعوا العريضة، حول ابن مكرم، وصاحوا قائلين: إنه فى سبيل الإسلام، دع دمه يسيل فوق رؤوسنا. وسقط رأس الحلاج، ورش جسده بالزيت وأحرق، وألقى رماد رفاته فى نهر دجلة من قمة مئذنة فى ٢٧ مارس سنة ٩٢٢م.

وروى شهود تنفيذ الحكم فى الحلاج أن آخر كلمات هذا الإنسان المكروب معناها: أن كل ما يعنى صاحب الوجد أن الواحد الأحد قد ينقله إلى الوحدة مردداً الدعوة إلى التوحيد الحق الذى يلقيه الله فى قلب أحبابه، ثم قرأ الآية رقم ١٨ من سورة الشورى من القرآن الكريم.

٢- آثاره الكبرى (المنشورة)

(١) سبع وعشرون رواية جمعها مريدوه سنة ٢٩٠هـ (٩٠٢م) تقريباً فى صورة أحاديث قدسية والنص العربى منشور بالطبعة الثالثة من كتاب أخبار الحلاج (الترجمة الفرنسية Massihnon : *passion d'aj halla*، باريس سنة ١٩٢٢، ص٨٩٣، ص٩٠٤).

(٢) كتاب الطواسين، وهو سلسلة من إحدى عشرة رسالة (بما فيها طآسين الأزل)، النص العربى وترجمة فارسية للبقلى، تحقيق L. Massignon، باريس سنة ١٩١٣ (الترجمة الفرنسية L. Massignon : Passion d'al ص٨٣٠ - ٨٩٣)؛ بعض الأشعار المجموعة (انظر، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى) فى ديوان الحلاج، النص العربى، والترجمة الفرنسية L. Massig-non، باريس سنة ١٩٣١، وله ترجمة فرنسية جديدة، باريس سنة ١٩٣٨؛ بعض تعاليمه وخاصة آخر أقواله فى الليلة الأخيرة، جمعت فى كتاب أخبار الحلاج، تحقيق L. Massignon. (باريس سنة ١٩١٤؛ والطبعة الثانية باريس سنة ١٩٣٦، والطبعة الثالثة باريس سنة ١٩٥٧).

وعن الكتابات الأخرى للحلاج وعن بحث حجيتها انظر L. Massignin، كتاب الطواسين، المقدمة، ص١ - ٤؛ Passion d'al Hallaj ص٨٠٤ - ٨٢٢؛ ديوان الحلاج، طبعة سنة ١٩٣١، ص١ - ٩؛ Opera Minora، بيروت سنة ١٩٦٣، جـ٢، ص٤٠ - ٤٥، ١٩١).

٣ - التهم الأساسية:

حدثت محاكمة الحلاج على أساس من المكائد الدينية والسياسية، وتلك التى تتعلق بالسياسة المالية، وأقلقت بلاط بغداد والمقتدر الذى كان يعد

قاصراً. وقد أوضحت هذه المحاكمة وضع الأسرة العباسية الحاكمة فى بداية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) والدور الذى قام به الوزراء الذين جمعت بينهم المصالح المشتركة. وكان العدوان اللدودان للحلاج هما الوزير الشيعى ابن الفرات، والوزير السنى حامد. وقد استهدفت جميع مواعظ الحلاج فى أسواق بغداد التطبيق الصارم لقيم الإيمان على الحياة الباطنة، وإعلان وحدة الحب بين النفس والله: وكلها تدخل فى إطار عقيدة تؤكد تمسكه بمذهب أهل السنة عن بصيرة. ولكن مواعظ الحلاج لم تلق آذاناً صاغية، ليس فى الدوائر السياسية لبلاط الخلافة فحسب، بل فى عالم الفقهاء التقليديين أيضاً، ومعظمهم من المالكية والحنفية، الذين التفوا بهم. ومما يثير الدهشة أن أقوى مؤيدى الحلاج كانوا من الحنابلة الذين كان لتقواهم وقتذاك أثر كبير بين عامة الناس. وكانت مطالب الحلاج بالإصلاح الروحى وأثره فى الناس، مصدر إزعاج لكثير ممن كانوا فى السلطة. وقد أقاموا اتهامهم له على ادعائين:

(١) الادعاء الدينى: أقوال الحلاج غير المتزنة التى أثارت مسألة البصيرة الباطنة ومبدأ الكتمان الذى أصبح القاعدة فى دوائر المتصوفة منذ استدعى نورى ومريدوه للمساءلة أمام القضاء عن تعاليمهم فى حب الله. وكانت إحدى نتائج هذا أن الصوفية من أمثال عمر المكى والجنيد اللذين كانا من أصدقاء الحلاج لاماه على التحدث علنا عن رياضته الشخصية وتعبيره عنها بشطحات؛ زد على ذلك أن بعضهم قد جنحوا إلى إنكار النزعات الصوفية، وتلك التى كانت تتعلق «بالحب العذرى» خاصة، وشعروا أن من واجبهم إدانة البحث عن الواحد من خلال الحب المراد وأسلوب مجاهدة النفس. ولربما كان هذا هو السبب الجوهرى فى أن أصبح ابن داود الظاهرى عدواً للحلاج، ونزع إلى هلاكه. وبعد هذا اتهم الحلاج بالتجديف وادعاء الحلول وحرصه على أن يجعل للشعائر مدلولاً باطنياً (الطواف بالقلب حول الكعبة سبع مرات») وعد ذلك منة بمثابة رغبة فى إبطال الشعائر نفسها.

(ب) الادعاء السياسي: والراجح أن هذا الادعاء كان أعظم الادعاءات مغزى وأشدهما حسماً. فقد ربط زواج الحلاج بينه وبين الزنج الزيدية؛ وجعلته أسفاره البعيدة يبدو للأعين كما لو كان داعية قرمطياً؛ كما أن اللغة التى استعملها بل موضوعات تأملاته، استعارت عدداً من العناصر الشيعية، على الرغم من أن إجاباته عن الأسئلة فى هذا الموضوع ظلت تفصح عن استلهام عميق للمذهب السنى، ومن ثم قرر متهموه الذين خافوا تأثيره على الناس، وعلى قضاة المحكمة، تقديمه للمحاكمة على أنه مهيج للخواطر وثائر يهدد نظام المجتمع. ومن التأويلات الحفية الزائفة لبعض أقواله (انظر ما تقدم) ما اتهم به من الرغبة مثل القرامطة فى هدم الكعبة المشرفة. ومن ثم أصبح «إهدار دمه حلالا شرعاً» باسم المجتمع نفسه.

وواقع الأمر أن الحلاج فى السنوات الأخيرة من حياته، قد جلب على نفسه فيما يظهر العذاب والهلاك وإن كان ذلك لأسباب مختلفة كل الاختلاف. فقد اعترف بأن الطريق الذى يجب أن يتبعه من خلال الحب، ومجاهدة النفس أمر يسمو على الإطار الشرعى للمجتمع، وقدم نفسه ضحية للمجتمع بالخضوع لقوانينه عن طيب خاطر.

٤ ـ مغزى الرياضة والشهادة:

وفى تاريخ التصوف، يحتل الحلاج مكانة ممتازة بين القائلين بوحدة الشهود. وقد قيل فى بعض الأحيان أن هذه العبارة يجب أن تكون «وحدة الرؤية» أو النظرة (إشارة إلى معنى الوزن الثالث للجذر ش. هـ .د)؛ وأفضل من ذلك إلى حد بعيد أن تكون «وحدة الحضور». ولكن كلمة شهود تعنى حقاً حضور شىء أو شهوده؛ ونحن نرى من الأصوب الاحتفاظ بمعنى «وحدة الشهود» (أو شهادة الوحدانية، L. Massignon : *Lexique Tech-nique de la mystique musulmane* باريس سنة ١٩٥٤، ص ١٠٣). ووحدة الشهود ليست «البصر» أو «النظرة» وحسب، بل هى وجود فعلى، هو شهود كلى: شهود الله لذاته فى قلب عبده. ويؤدى هذا الجمع بالله إلى «اتحاد»

ليس هو اتحاد المادة، ولكنه: عشق ومحبة يرحبان فى فراغ نفس الإنسان بالزائر المحبوب (= الله) أى «الجوهر الذى جوهره الحب» كما عبر الحلاج عنه.

والرياضة التى فهمت على هذا النحو تعرضت لنقد لاذع من الفرع الصوفى الأساسى الآخر أى القائلين بمذهب وحدة الوجود (انظر Massignon المرجع نفسه)، الذى كان سائداً منذ القرنين - السادس والسابع الهجريين (الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين)؛ وقد واجهت هذه الرياضة اعتراضاً مزدوجاً.

(١) اعتراض على فكرة الحلول ودخل هذا الاعتراض فى التهم التى حوكم من أجلها:

قال الحلاج:

(جبلت روحك فى روحى كما

يجبل العنبر فى المسك الفَتِق)

(ديوان الحلاج، م . - ٤١)، ثم قوله فوق ذلك «نحن روحان حللنا بدناً» (انظر م. - ٥٧). ولكن النص الكامل للأشعار والكتابات يوضح أن الحلول هنا، لم يكن ليفهم بالمعنى الذى شاع بعد أى «التجسيد» أو اتحاد المادة. وحلول الحلاج بأجلى معانيه، يجب أن يفهم على أنه اتحاد كامل مراد (فى الحب) يعمل فيه عقل العبد إرادته وكل ما يمكنه فى واقع الأمر من أن يقول «أنا» بفضل الله. ومن ثم فإن عبارة «نحن روحان حللنا بدناً» يجب أن تقارن بقول المتصوف النصرانى القديس يوحنا الصليبى: «طبيعتان، إله وإنسان فى روح واحد، وحب الله».

(٢) ومن هذه نشأ الاعتراض الثانى الذى شاع كثيراً، ووجه إلى الحلاج وقوله بوحدة الوجود، وهو قول كان يجب أن يعبر عنه فى رأى ابن عربى، بأنه قرر بالجمع والاتحاد (ثنوية). ووحدانية «وحدة الموجود» يقصد بها فى واقع الأمر، أن الاتحاد يجب ألا يعمل حقاً من خلال الحلول؛ ولكن من خلال بديل كامل لأنا الإلهية بأنا القائمة على الرياضة. فالاتحاد بالله هو أن تحقق اللاهوت الذى فاض من الله على روح الإنسان (فاض، ولم يوجد من عدم؛ انظر، رواية الغزالى فى الرسالة اللدنِّية: [«روح الإنسان من أمر الله»].

وهذه التهمة «بالثنوية» التى استهدفت «وحدة الشهود» تكشف الفرق فى الغرض بين الطريقتين: الاتحاد بالإيمان والحب ومن خلالهما «الشهادة العظمى» من أجل وحدة الشهود، وإعادة استيعاب أفعال الموجود فى أول فعل مارسه فى الوجود (تفهم هنا على أنه فاض من الوجود الإلهى) من أجل وحدة الوجود.

٥ ـ المفردات و «المصطلحات»:

كتابات الحلاج الأساسية إما تأملات فى موضوعات ترمز إلى تقدم الصوفى فى بحثه عن الله، وإما تعبيرات (شعرية) مباشرة عن هذا التقدم الفعلى. وكان الحلاج يحرص دائماً على أن يجعل مفرداته أكثر إحكاماً، وقد اجتمعت له معرفة عميقة بمصطلحات الفقه وعلم الكلام، والفلسفة التى كانت فى دور التكوين فزودته بزاد من المعانى أهله على نحو عجيب لتحليل الأحوال عند الصوفية، وقد حاول الحلاج الذى كان من أرباب الجدل وأصحاب المواجد (انظر Lullius swedenborg) أن يوفق بين العقيدة وبين الفلسفة اليونانية على أساس من الرياضة الصوفية؛ وكان رائداً للغزالى فى هذا المجال (L.Massignon).

وفى الفصل الأخير من كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، أفرد الكلاباذى عدة فصول للمصطلحات الصوفية، وتقوم تعريفات هذه المصطلحات بصورة واضحة على الحلاج: ومن ثم، نجد مصطلح «وجد»، و «سكر» و «جمع»، الخ. وبخاصة تلك المقابلات مثل التجريد والتفريد، والتجلى والاستتار، وفناء وبقاء الخ.. وكان لا مناص من أن يكون لهذه المصطلحات معنى دقيق كل الدقة فى وحدة الشهود عند مدرسة الحلاج، وقد اكتسبت معنى آخر فى المستقبل هو وحدة الوجود؛ وفى كل حالة، وكان لابد لفهمها من الإشارة مباشرة إلى الرياضة التى وصفت وإلى تصور العالم الذين ينطوى عليه صياغتهما ومع ذلك فإن أول تعريف لهما وضعه الحلاج، كان له أهمية كبرى فى تطور علم التصوف. وقد نشأ عن ذلك فى كثير من الأحيان اختلافات، وحتى بين مريدى الحلاج أنفسهم: كاستعمال مصطلح عشق باتفاق الآراء، مع

تفضيله كثيراً على المصطلح محبة، لحب الله وحب الإنسان. وكان مصطلح العشق جزءاً من مفردات الصوفية الأولين (انظر، الحسن البصرى)؛ ولكن معنى «الرغبة» الذى كان أحد مدلولاته المألوفة، كان يذكر خوفاً من أن ينسب إلى الله عدم الثبات أو السلبية. وقد أوضح ماسينيون L. Massignon، أن محققى نصوص الحلاج، ومن بينهم البقلى الشيعى، لم يترددوا فى استبدال مصطلح محبة، بمصطلح عشق فى هذه النصوص، ومن ثم خففوا نظرية الحلاج بأن المصطلح عشق من صفات الذات الإلهية (انظر Notion de L'essentiel) فى ماسينيون Opera Mino-ra، بيروت سنة ١٩٦٣، جـ ٢، ص ٢٢٦ ـ ٢٥٣).

٦ ـ مدرسة الحلاجية وفرقها:

يبدو أن مريدى الحلاج أنشأوا سنة ٣٠٩ هـ (٩٢٢ م) طريقة. وقد لجأوا بعد قتل شيخهم إلى الاختفاء والتشتت، بل انشقوا على أنفسهم. وفى واقع الأمر، أن الاضطهاد الشرعى قد استمر، وفى سنة ٣١١ ـ ٣١٢ هـ (٩٢٤ ـ ٩٢٥ م) ضربت أعناق الكثيرين من أتباع الحلاج فى بغداد.

وقد هرب عدد من مريدى الحلاج إلى خراسان حيث شارك كثير منهم فى حركة الإصلاح الحنفية ـ الماتريدية. فابن بشر بعامة وفارس بن عيسى بخاصة (مؤسس الحلاجية الحلولية) اعتنق تعاليم الحلاج فى الدوائر الصوفية بخراسان ونشرها، وقد انبثق كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى من هذه المدرسة. وفى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). يقول السلمى والخطيب أنه كان لايزال فى نيسابور بعض غلاة الحلاجية، ولربما كان من بينهم ابن أبى الخير (وهو موضوع دراسة للمستشرق نيكلسون Nicholson) والفارمذى الذى كان شيخاً للغزالى ـ ومن هنا كان حكم الغزالى فى صالح الحلاج.

وثمة مريدون آخرون للحلاج مثل ابن خفيف (الذى كان صديقاً للحلاج فى أواخر حياته، أكثر منه مريداً له) وأدخل بعض العناصر السالمية فى حركة الإصلاح التى قام بها الأشعرى.

وفى الأهواز والبصرة، يقال إنه كان ثمة طائفة عابرة من الحلاجية (لا

تعرف إلا من خلال حملات أعدائها عليها وحسب، وبخاصة التنوخى) وكانت تذهب مذاهب متطرفة. وكان ممثلها الأكبر: الهاشمى، ويقال إنه نادى بنفسه نبياً توحى إليه الروح التى اتحدت بالحلاج ثم حلت فى واحد من زبنائه، وقد استترت عن الجميع (وهذه مؤثرات إسماعيلية).

وفى بغداد ادعت طائفة حلاجية أخرى، ذكر العطار أنها من أهل السنة، ولكن بمعنى متحرر كل التحرر، ورأت أن ثمة علاقة بين أنا الحق التى قال بها شيخها الحلاج، وكلمة الله التى خوطب بها موسى حين رأى ناراً (سورة طه، الاية ١٤). وهناك ابن عقيل الحنبلى النابه الشأن (الذى قام بدراسته جورج مقدسى)، فقد دافع عن الحلاج أول الأمر، ثم اضطر إلى التراجع.

وفى كتاب الفرق للبغدادى، تذكر الحلاجية بين الفرق التى يجب أن تعامل شرعياً على اعتبار أنها فرقة متزندقة، وخلال القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، كان ثمة جدل نشط، ويبدو أن النقاط الأساسية التى دار حولها هذا الجدل هى:

(أ) فى الفقه: كانت التكاليف الشخصية الخمس (الفرائض) قابلة للاستبدال، بما فيها الحج (= إسقاط الوسائط).

(ب) فى علم الكلام: تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين (طول، عرض)؛ ووجود «روح ناطقة» تتحد فى روح الزاهد المخلوقة (حلول اللاهوت فى الناسوت) ويصبح «الولى» هو الشاهد الحى الشخصى لله (هو هو) ومن ثم التعبير الانجذابى «أنا الحق».

(جـ) فى التصوف: الاتحاد التام بالإرادة الإلهية (عين الجمع) من خلال المجاهدة المقبولة والمرغوبة. والذكر الذى ينسبه الشيخ السنوسى إلى الحلاجية، قول حديث.

وفى دوائر الشيعة الإمامية، كان أول أثر لإدانة الحلاجية وتكفيرها، هو أنهم غلاة زنادقة. ونجد من بعد تلميذاً

لابن سينا، هو نصير الدين الطوسى (القرن السابع الهجرى= الثالث عشر الميلادى) كما نجد صدر الدين الشيرازى (القرن الحادى عشر الهجرى = السابع عشر الميلادى يصرحان بأن الحلاج ولى، على الرغم من أنهما فى واقع الأمر، قد فسرا طريقه للاتحاد حسب أفكارهما الفلسفية الخاصة. وعلى هذا النحو استمر الاعتقاد فى الحلاج موجوداً فى بعض الدوائر الإيرانية، ولكن حركات أخرى هاجمته هجوماً عنيفاً. وعند أهل السنة لم يعد مصطلح الحلاجية يعنى بعد الأخوة الدينية، ولكن هناك من الأصوليين، وعلماء الكلام، والصوفية من اقتنعوا اقتناعاً شخصياً فى ولاية الحلاج (انظر فيما تقدم مواقف ابن عقيل والغزالى وغيرهما...) على أن ابن تيمية استنكر هذا الاتجاه بشدة، ولم يجد آخر المتمسكين بالحلاجية بداً من أن يندمجوا فى طريقة القادرية ولا نجد اليوم أحداً من أهل السنة يعتقد فى الحلاج، ويعذر كثير منهم الحلاج عملا بالقاعدة الشافعية الفقهية، ولكنهم وقفوا عند هذا الحد. وعلى أية حال، فإن التوسل بالحلاج مستمر، وما زال الحجاج يفدون من القرى البعيدة لزيارة قبره.

٧ ـ أحكام معاصريه، ومن أتى بعدهم عليه:

لم يدرس فى الإسلام مثلما درس الحلاج، سوى قلة من الأشخاص. وعلى الرغم من إجماع القضاة الذين أدانوه فإننا نجد له متعصبين من الحكماء، وعامة الناس. ونقدم هنا آراء الحكماء الذين شاركوا فى النقاش المشهور مع بعض التعليقات. وتنقسم هذه الآراء المختلفة إلى ثلاث مجموعات:

(أ) تردد (إدانة) وينقسم إلى رد (رفض هين) وتكفير (حرمان) وسنضع أمام أصحاب هذا الرأى كلمة (رد)؛ (ب) ترحم (تمجيد) أو ولاية (إقرار بالولاية) وينقسم إلى اعتذار (تبرير وصفح) وقبول (قبول تام) وسنضع أمام أصحاب هذا الرأى كلمة

(ولاية)؛ (جـ) توقف (تعليق الحكم، وامتناع) وسنضع أمام أصحاب هذا الرأى كلمة (توقف).

(أ) **فقهاء:** ظاهرية: ابن داود، وابن حزم (رد)، إمامية: ابن بابويه، وأبو جعفر الطوسى، والحلّى (رد)، والشوسترى، والعاملى (ولاية)؛ مالكية: الطرطوشى، وعياض، وابن خلدون (رد)، العبدرى، الدلنجاوى (ولاية)؛ حنابلة: ابن تيمية (رد) وابن عقيل (الذى تراجع عن رأيه)، والطوفى (ولاية)، حنفية: ابن بهلول (توقف) والنابلسى (ولاية)؛ شافعية: ابن سريج، وابن حجر، والسيوطى، وعُرْضى (توقف)، والجوينى، والذهبى (رد) والمقدسى، واليافعى، والشعراوى، والهيثمى، وابن عقيلة، وسيد مرتضى (ولاية).

(ب) **علماء الكلام:** المعتزلة: الجبّائى والقزوينى (رد) ، ونصير الدين الطوسى، والميبذى، وأمير داماد (ولاية)؛ سالمية: جمهورهم (ولاية)؛ أشعرية: الباقلانى (رد)، وابن خفيف، والغزالى، وفخر الدين الرازى (ولاية)؛ الماتريدية: ابن كمال باشا (رد)، والقارى (ولاية).

(جـ) **الفلاسفة:** (فلاسفة وحكماء): ابن طفيل، والسهروردى (شيخ الإشراق)، وصدر الدين الشيرازى (ولاية).

(د) **المتصوفة :** عمرو المكى، وأغلبية الشيوخ المتقدمين (رد) باستثناء ابن عطاء، والشبلى، وفارس، والكلاباذى، ونصر آباذى، والسلمى (ولاية). الحصرى، والدقاق، والقشيرى (توقف). وبعدهم: الصيدلانى، والحجويرى، وابن أبى الخير، والأنصارى، والفارمذى، وعبدالقادر الجيلانى، والبقلى، والعطار، وابن عربى، وجلال الدين الرومى، وأغلبية المحدثين: (ولاية). ويجب أن نذكر توقف أحمد الرفاعى، وعبدالكريم الجيلى. ويمكن القول بأنه على الرغم من أن الحلاج كان خليقاً بإنكار أقوالهم

الباطنة المتبصرة، إلا أن المتصوفة عامة قد جعلوه شهيدهم الأول. وللوقوف على مزيد من التفصيلات والبحوث والتحليلات انظر Passion,d'al-Hallaj L. *Massignon devant le sufisme* الفصل ٩، ص ٤٠٠ - ٤٢٩.

ولقد استحال الحلاج بعد موته أسطوة على نحو علمى أحيانا فى (العربية، والفارسية، والتركية. والهندوستانية، والملاوية، والجاوية) وعند عامة الشعب أحيانا (انظر L.Massignon المرجع نفسه، الفصل العاشر، ص ٤٣٠- ٤٦٠ والمؤلف نفسه، La légende de Hallace Mansur en pays turcs فى opera Minora، جـ ٢، ص ٩٣ ـ ١٣٩.

وفى الغرب، كان ثمة اختلاف كبير فى الرأى عن الحلاج، وكانت آراء الكتاب المتقدمين آراء سطحية. ومن ثم ذهب ميلر ودربلو D'Herbelot, A. Mueller إلى أن الحلاج كان فى سريرة نفسه نصرانيا، واتهمه ريسكه Reiske بالكفر، ووصفه ثولوك Tholuckبأنه شخصية متناقضة الأحوال، ورأى كريمر Kremer أنه موحد، وقال كازانسكى Kazanski أنه مريض بالعصاب، وقال Browne إنه «شخصية خطيرة بارعة فى تدبير المكائد» الخ.. ولكن البحوث الدقيقة المتميزة التى أجراها . L. Massignon، أعادت هذه الشخصية الفذة إلى مكانها الصحيح فى بيئتها وفى تطور الفكر الإسلامى. وبعد، فإننا قلما نجد كتابا عن ثقافة البلاد الإسلامية يغفل ذكر الحلاج؛ فى حين أننا نجد تأكيداً متصلاً لقيمة وأصالة منهجه الصوفى ولشهادة حياته ومماته. وبالإضافة إلى كتابات هؤلاء المتخصصين، يمكننا القول بأن شهرة الحلاج قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العالمية (انظر مثلا، مقالات P. Marechal التى كتبها فى أوائل سنة ١٩٢٣، والمؤلف الحديث (سنة ١٩٦٤) للمستشرق R. Arnaldez.

المصادر:

أضف إلى مؤلفات *L.Massignin* المذكورة فى صلب المادة:

(١) للمؤلف نفسه: Recueil de :

textes indits concernant L'histoire: de la mystique en pays d'ilslam باريس سنة ١٩٢٩، ص ٥٧ ـ ٧٠.

(٢) المؤلف نفسه: Opera Minora بيروت سنة ١٩٦٣، جـ ٢، ص ١١ ـ ٣٤٢. وثمة قائمة مسهبة بالمصادر عن الحلاج (حتى سنة ١٩٢٢) فى L.Massignon: La passion d'al hallaj, Martyr mystique de L'islam ، الفصل الخامس عشر (الفهرس).

(٣) وحتى سنة ١٩٤٨ للمؤلف نفسه، قائمة مصادر حلاجية جديدة فى Operea Minora، جـ ٢، ص ١٩١-٢٢٠. ويجب أن نضيف إلى هذه المصادر الكثيرة الأحدث عهداً التى تشمل:

(١) L. Gardet : *Expériences mystiques en terres non chétiennes* باريس سنة ١٩٥٣، ص ١٣١ - ١٤١، ص ١٧٢.

(٢) A.J. Arberry: *revelation and reason in islam*، لندن ونيويورك سنة ١٩٥٧، ص ٢٩ - ٣٠، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) L.Gardet: *Thémes et textes mystiques*، باريس سنة ١٩٥٨، ص ١٩، ص ١٣٥ ـ ١٤٠.

(٤) Paul Nwyia : *ibn Abbâd de Ronda*، بيروت سنة ١٩٦١.

(٥) L. Gardet وG.-C. Anawati وMystque musulmane، باريس سنة ١٩٦١، ص ٣٥ ـ ٤٠، ١٠١ ـ ١٠٤، ١٠٧ ـ ١١٠، ١١٨ ـ ١٢١، ١٧١ ـ ١٧٣، وفى مواضع مختلفة.

(٦) G. Makdisi:— *ibn Aquil et la Résurgence de L'islam traditionnel au Xle sitécle*، دمشق سنة ١٩٦٣.

(٧) R. Arnaldez : *Hallaj de la religion*، باريس سنة ١٩٦٤.

(٨) H.Corbin: *Histoire de la philosophie islamique*، باريس سنة ١٩٦٤، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٩. وثمة طبعة منقحة لكتاب Le passion d'al-Hallaj، ومزيدة بزيادات كثيرة بالنصوص والتعليقات التى خلفها L.massignon، يقوم بإعدادها G.D.Massignon.

[ماسينيون، ل كارديه L.Massignon]

حسن شكرى

الحلم

والحلم كلمة عربية تفيد فكرة مركبة من لطائف الأفهام تشمل عددا من الصفات الشخصية والمواقف الخلقية تتراوح بين العدل الرصين والاعتدال، وبين التحمل والترفق المقترنين بالتحكم فى الذات والصبر الكريم الذى يتوسط بين هذين النقيضين. وهذا المصطلح الذى يرتبط أحيانا بالعلم ارتباطاً أقرب إلى اعتبارات الأسلوب وتذوق الجناس منه إلى أية ارتباطات تتعلق بالتصور، هو فى أساسه نقيض الجهل والسفه أو السفاهة. وثمة اشتقاق من الجذر الأخير يظهر فى عبارة «سَفَّه الأحلام». ولم تزودنا المعاجم العربية إلا بتعريفات جزئية؛ فقد جاء فى لسان العرب أن الحلم هو «الأناة والعقل» على حين يقال للحليم الصابر. وجاء فى تاج العروس أن الحلم هو «ضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب» وقد عَرفه المحيط فقال: «الحلم الطمأنينة عند ثورة الغضب» (انظر أيضا ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، جـ٤، ص٢٩٠، ٣٣٥، وفى مواضع أخرى) ويتبين من هذه التعريفات أن فقهاء اللغة يرون أن الأساس فى الحلم هو ضبط النفس والعزة والترفع (ولو أن هذا الترفع لا يبلغ مبلغ البراءة من الهوى عند اليونان كما ذهب إلى ذلك إزوتسو T.Izutsu فى كتابه *The structure of the ethical terms in the koran*، طوكيو سنة ١٩٥٩، ص٢٦= الطبعة المنقحة بعنوان Ethico. religious concepts in the Quran، مونتريال سنة ١٩٦٦، ص٣١،٦٩)، ولم يشيروا أية إشارة إلى غفران الذنوب، فى حين أن الكلمة فى العصر الحديث (منذ عدة قرون فيما يرجح) تدل بعامة على الصفات التى تقترن بالصبر والترفق والتفهم (انظر H. Wehr: Woerterbuch، مادة الحلم). وثمة مصدر حديث (S.H. AI- Shamna: *The etical system underlying the Quran* توبنكن سنة ١٩٥٩، ص٧) يقتصر على القول بأن معنى الكلمة هو «السلوك الحسن» فحسب.

والمشاكل التى تثيرها هذه الكلمة ليست بسيطة بحال. ذلك أن كولدتسيهر (I. Goldziher: Muh. Stud. جـ١ ص٣١٩ وما بعدها) عند دراسته لفكرة الجاهلية فى التحليل الذى بسطه

بوسكويه (G.H. Bousquet في مجلة Arabica جـ٧، عدد٣، ص٢٤٦ـ٢٤٩) قد أصاب كبد الحقيقة بقوله إن الحلم ضد الجهل، ويتضمن ذلك «فكرة الصلابة الطبيعية ومن ثم الاستقامة الخلقية والتماسك والفكر المطمئن البعيد عن الهوى واللطف فى التعامل مع الناس . والحليم هو الرجل المتمدن بخلاف الجاهل وهو الهجمى. ويضيف كولدتسيهر «المروة» ويجوز أن يجدها المرء فى الحالات التى يجوز فيها الركون إلى الجهل، أى فى الحالات التى يسمح المرء لنفسه أن يضله ضرب من العفوية غير المصقولة، ذلك أن الحلم يمكن أن يكون دليلا على الضعف (انظر الميدانى، جـ١، ص٢٢٠: «الحليم مطية الجهول»)

وبعد فإن بشر فارس (فى كتابه؛ L'honneur chez les Arabes avant l'Islam باريس سنة ١٩٣٢، ص٢١) الذى لم يرجع إلا إلى المجلد الثانى من الدراسات الإسلامية لكولدتسيهر (Muh. Stud :Goldziher) يجعل الحلم من العناصر الأربعة للشرف هو والكرم والنهى والشجاعة (المصدر المذكور، ص٥٦) وإذ يذكر (المصدر نفسه، ص٥٥) أن الحلم يقوم على «عدم الاستسلام للغضب» فإن هذا الكاتب يدرك أن الحلم يتجاوز أحيانا الاعتدال البسيط فيصبح مطابقا للاحتمال، وفى هذه الحالة «فإن الرئيس يعانى باختياره الإهانات ويمسك عن ردها بالانتقام، ومن عجب فيما يبدو أنه لا يبالى بشرفه هو». وفى هذا الموقف الذى يختلف كل الاختلاف مع تشدد العرب القدماء يرى بشر فارس تفسيرا لذلك هو «أن العار الذى تستثيره ممارسة الحلم يزكى هيبة الجماعة ويتحاشى طغيان الرئيس». والحق أن هذا الضرب من الحلم وهو النظر إلى الإهانات باحتقار، ينطوى على قوة خلقية كبيرة، ذلك أن أهمال الإهانات يمكن إذا اتصف المرء بنبل فى خلقه أن يحصل عبرة أكبر ثمرة من عقوبة بدنية يوقعها بالمذنب. على أن هذه الفضيلة إنما هى من شيمة الأشراف، ولاشك أن الروايات تحكى نوادر عدة يمكن أن ترى فيها أحلام الناس يتغاضون عن أخطاء تتفاوت فى عظمها، فى حين أن

الكتاب يقولون فى مثل هذه الحالات إنها لو وقعت لعامة الناس لخرجوا عن وعيهم وامتشقوا الحسام. ويربط أبو العتاهية (الديوان، ص٢٨٦ـ ٢٨٧، البيت الثالث وما بعده) بين الحلم والصمت فيقول:

(والصمت للمرء الحليم وقاية ينفى بها عن عرضه ما يكره)

ومن ثم فإن الحلم قبل الإسلام كان فيما يبدو يقوم على مزيج من الخصائص تضفى على أصحابها الذين كانوا من السادة سلطاناً أدبياً لاينازعهم فيه أحد.

فلما جاء الإسلام لم يكن بد من أن تتغير طبيعة الحلم تغيرا كاملا من حيث المبدأ على الأقل إذا حكمنا بالتفسيرات التى وردت عنه. والكلمة ذاتها لم ترد فى القرآن، أما الصفة الحليم التى يوصف بها الله، وإبراهيم (سورة **التوبة، الآية ١١٤؛ سورة هود، الآية ٧٥) وإسماعيل (سورة الصافات الآية ١٠١)** وشعيب سورة هود، الآية ٨٧)فإنها تفسر بعامة بأنها الطويل المعاناة الصابر، الذى رزق التسامح، والمتريث فى العقاب. ثم هذه الصفة هى الاسم الثالث والثلاثين من أسماء الله الحسنى. ولكن لما كان من المسلم به أن الإسلام هو نقيض الجاهلية وأن الجهل هو الصفة الأساسية لذلك العنصر الجاهلى، فإن المنطق الذى لا يحيد يستتبع أن يكون الحلم هو السمة الأساسية للإسلام. وهذا هو المنطق الذى اتبعه كولدتسهير (كتابه المذكور) فيما ارتآه من أن الدين الجديد «رغب فى أن يسود حلم أرفع من الحلم الذى عرفه العرب فى وثنيتهم». وهذا الرأى المبتكر قد أحياه وبسطه حديثا إيسو تزو **(كتابه المذكور آنفا، ص ٢٥) إذ ذهب إلى أن «سعى محمد [ﷺ]، كله** فى جانبه الخلقى يمكن أن يصور فى اطمئنان بأنه محاولة جريئة لمحاربة روح الجاهلية حتى آخر نفس، والقضاء عليها قضاء مبرما، وأن تحل محلها حتى النهاية «روح الحلم» على أنه ينبعث من بعض الآيات وأخصها على التحقيق الآية ٦٣ من سورة الفرقان: «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما». والحق أنه للخلاص من

نزعات العرب فـإنه كان من المناسب أن تحل الحضارة محل «همجية» الجاهلية، وأن يتحول العرب إلى أناس متحضرين قادرين على أن يكبحـوا جماح غرائزهم والعفو عن الإهانات، وصـفوة القول أن المراد كان أن تنشر فضيلة الحلم خارج مـحـيط الصـفـوة التى كـان الحلم مـقصـورا عليـهم؛ وهذا الإصـلاح فى الأخلاق كـان يدعمـه الاعتـقاد فى يوم الحساب الذى يفرض نظاما للحياة على الأرض، وفى الله الذى يـجـمع فى ذاته جـميع عناصـر الحلم والمسؤوليـة التى تنتقم من الناس بتطهير المذنب.

وهذا التحليل للأخلاق عند المسلمين الذى ارتآه كولدتسيهر وردده إيسوتزو ترديدا أكثر منهجية لا يثير أية معارضة كـبيـرة؛ يطابق تعـريف هذه الفضـيلة المركبـة، ثم إننا نجد فى الحياة العـملية أن المسلم الحـق حليم بالضـرورة وإن كان ثمة بقاء فكرة الحلم الجاهلية نجده فى المقام الأول فى الحقائق التى سيقت لتفسـير الأصل فى القول المأثور «أحلم من الأحنف» (الميدانى، جـ١، ص٢٢٩). وهذا التميمى النبيل المتوفى سنة ٦٧هـ (٦٨٦ـ٦٨٧م؛ انظر مـــادة «الأحنف») لايزال يمـثل السيـد الأمثل فى العـصر الجـاهلى؛ والحلم الذى جـعله مضـرب المثل يشـمل الـعناصـر الآتيـة: ضـبط النفس، والترفـق بالأعداء، وكبح جـماح الغـضب، والميل إلى الجـد، والتـبصـر، وكراهية الاتهـام. ومن بعد الأحنف يعد معـاوية أكثر الناس حـلما، على أن هذا الخليفـة من ناحية ينتـمى إلى أسرة لم تهدر جميع صفاتها البدوية، ومن ناحية أخرى فإن تحليل حلمه يدل على أنه قد جعل منه مبدأ سيـاسيا، وقد نجح بلينه فى تجـريد بعض أعـدائه من سلاحـهم وبتـسامحـه من تحقـيق الخضـوع من جـانب الآخرين قـائلا إن الحـرب أبهظ ثمنا من الكرم. ومـثل هذا الحلم لا يعـد بحال فـضيلة إسلامـية (انظر H. Lammens: *Etudes sur le régne du calife omaiyade Moâwia*) والجـاحظ الذى بذل دون سائر الكتاب القدماء أقصى الجهد فى تحليل مشاعر الأشخاص وخلائقهم لم يجدصـعوبة (فضل هاشم على عـبد شمس فى الـرسائل، طبعـة السندوبى، ص١٠٤) فى القضاء على أسطورة حلم الأحنف ومعاوية، فقد لاحظ أن الرجلين

لم يحققا شروط الحلم الصحيح الذى يقتضى الجمع بين صفات عَدَّدَها وخاصة فى فقرة جيدة عن «كتمان السر» (طبعة مراوس والحاجرى، ص٤٠) وقد ذكر كتاب الأدب من بعد أسماء عدة أشخاص آخرين اشتهروا بالحلم ونخص بالذكر منهم المأمون (انظر الأبشيهى: المستطرف، طبعة القاهرة بدون تاريخ، جـ١، ص٢٦٢) ولكن هؤلاء الكتاب اعتمدوا بعامة وفى المقام الأول على الروايات الجاهلية وروايات القرون الأولى للإسلام (انظر بصفة خاصة ابن قتيبة: عيون الأخبار، فى مواضع شتى؛ وابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة سنة ١٣٤٦هـ=١٩٢٨م، جـ٢، ص٧٥) بل إننا نجد فى الجاحظ فى الفقرة التى ذكرناها، عنصراً جديداً منتظراً من كاتب معتزلى وهو أن العقل بالضرورة الذى يكبح جماح الأهواء. ومسكويه فى كتابه «تهذيب الأخلاق» (ص٢٥) يدخل الحلم ضمن صفات أخرى، ويقول (ص٢٣٢) إن الحلم هو «استشارة العقل». أما الغزالى فى كتابه الإحياء (الكتاب ٢٥) فيجمع بين الغضب والكراهية والحسد، ولكنه يربط بين الحلم والغضب ويصف الحلم بأنه سمو العقل والتحكم فى النفس وإخضاع الأهواء للعقل، وأما ابن سينا فإنه يدخل الحلم فى منهج الفلسفة الإغريقية. وأما الهروى (كتاب التذكرة الهروية فى الحيل الحربية، حققه وترجمه J. Sourdel Thomine فى *BEt. Or.* جـ١٧، سنة ١٩٦٦-١٩٦٧ ص٢٣٦، ٢٤٦) فيرى أن الحلم بعد القدرة من صفات الحاكم، ونجد صاحب موسوعة شعبية مثل الإبشهى فى الفصل السادس والثلاثين من كتابه الجامع المستطرف يجمع بين العفو والحلم والوداعة وكبح جماح الغضب، ويستشهد بعدد من الأقوال المأثورة التى ترجع إلى القرون الأولى للإسلام، وختم قوله بأنه يجب على كل امرئ أن يسعى إلى اكتساب هذه الصفات وتقليد الرسول ﷺ الذى كان أحلم الناس.

ونتبين من هذا أن الحلم كان يعد من الصفات المحمودة. والرأى العام الذى يقصر الحلم عموماً على ضبط النفس ومغفرة الإهانات، فإن الحلم فى هذا

الرأى صفة تتحول آثارها إلى الظاهر. على أن المفكرين ورجال الأخلاق يجنحون إلى القول بأن هذه الصفة هى ضرب من التحكم الباطنى والسيطرة على الأهواء بفضل الرجوع إلى العاقل الذى يجب أن يحكم السلوك الذى يتبعه المرء حيال ظرف خاص.

المصادر: وردت فى متن المادة.

خورشيد [پلا. H. Pellat]

حمزة بن حبيب

ابن عمارة بن إسماعيل أبو عمارة التيمى الكوفى الزيات: أحد «القراء السبعة» للقرآن الكريم. وهو مولى أسرة عكْرمة بن ربيع التيمى، ولد فى حلوانَ سنة ٨٠ هـ (٦٩٩م) وصار تاجرًا؛ وقد جاء لقبه «الزيات» من أنه كان ينقل الزيت من الكوفة إلى حلوان ومنها كان يجلب الجبن والنقل. واستقر بالكوفة واهتم بالحديث والفرائض، وخلف فى هذا الشأن «كتاب الفرائض» الذى جمعه على الأرجح تلاميذه (الفهرست، ص ٤٤). ومع ذلك فإن شهرته تقوم على «قراءته» بوجه خاص. وهو فى هذا الميدان تلميذ للأعمش ولحمران بن أعين، وقد اتبع كلاهما قراءة ابن مسعود عن عاصم وابن أبى ليلى الذى استند فى قراءته إلى علىّ. وأقام حمزة منهجًا مستقلاً، وجمعه فى «كتاب قراءة حمزة» (الفهرست؛ ص ٤٤)؛ وإن كان قد انتقده بوجه خاص كل من ابن حنبل، وابن عياش. وكان من أبرز تلاميذ حمزة الكثيرين سفيان الثورى، والكسائى، ولكن من نقلوا «قراءته» هم تلاميذه المباشرون، ومنهم خلف بن هشام (سنة ١٥٠-٢٢٩هـ = ٧٦٧-٨٤٣م) فى ٢٢٠هـ (٨٣٥هـ) فى الكوفة. وتوفى حمزة فى حلوان سنة ١٥٦هـ (٧٧٢م). وكانت قراءته قد انتشرت فى أرجاء المغرب، إلا أن قراءة نافع حلّت محلها بفضل عالم من القيروان اسمه الخيرون المتوفى سنة ٣٠٦هـ (٩١٨م). ويعزى انتشار هذه القراءة إلى أن الإمام مالك أخذ بها، ومن ثم فقد كان انتشارها تابعًا لانتشار المذهب المالكى، ومع ذلك فإن قراءة حمزة لم تزل قائمة فى بعض أنحاء المغرب، حيث نجد النسبة «حمزاوى» شائعة.

المصادر:

(١) ابن قتيبة، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، ص ٥٢٩.

(٢) الفهرست، ص ٤٤.

(٣) ابن خلكان، طبعة القاهرة سنة ١٣١٠هـ جـ١، ص ١٦٧.

(٤) ابن العماد: الشذرات، جـ ١.

(٥) ابن الجزرى: القراء، جـ١، ص ٢٦١، ٢٦٤، رقم ١١٩٠.

(٦) المؤلف نفسه: النشر، جـ١.

(٧) الدانى، التيسير، ص ٦ ـ ٧، ص٩، وما بعدها.

(٨) ابن حجر: تهذيب التهذيب، هذه المادة.

(٩) الذهبى، الميزان، هذه المادة.

(١٠) ياقوت: معجم، الأدباء، جـ١٠، ص ١٨٩ ـ ٢٩٣.

حسن شكرى [بلا Ch. Pellat]

حمزة الحرانى

فى دمشق أسرة وجيهة من نسل العلويين ظل أفرادها قرونًا طويلة يلون منصب نقيب الأشراف فى هذه المدينة، ومن هنا يكتفى فى بعض الأحيان بتسمية هذه الأسرة ببيت النقيب. وقد ضمن المحبى كتابه خلاصة الأثر (جـ٢، ص ١٠٥) نسب هذا البيت كاملاً حتى القرن الحادى عشر للهجرة (القرن السابع عشر الميلادى). وكان احد رجال هذا البيت، وهو إسماعيل بن حسين النتيف نقيبًا فى تاريخ مبكر جدًا يرجع إلى عام ٣٣٠هـ (٩٤٠ ـ ٩٤١م) ثم ظل هذا المنصب مقصوراً على الأسرة يتوارثه الابن عن الأب إلى يومنا هذا. وقد عرف عدد من أفراد هذا البيت بالعلم والتبريز فى الأدب كما يستفاد من كتاب المحبى (جـ٢، ص ١٠٥ وما بعدها؛ جـ٤، ص ١٢٤ وما بعدها)؛ ومن أشهر رجال هذه الأسرة فى العصر المتأخر محمود حمزة المولود بدمشق عام ١٢٣٦هـ (١٨٢١م) فقد ولى منصب الإفتاء فى الشام وكان سلوكه فى أثناء المذابح التى حدثت فى مسقط رأسه عام ١٨٦٠م باعثًا على رضى النصارى. وقد كتب محمود سلسلة من الرسائل الرائعة بلغ عددها

خمساً وثلاثين رسالة معظمها فى المسائل الفقهية الشرعية، وقد طبع بعضها؛ وكان أيضاً خطاطاً مبدعاً شغف بأن يقضى أوقات فراغه فى كتابة الفاتحة على حبة من الأرز أو كتابة أسماء من استشهدوا فى غزوة بدر على فص خاتم التوقيع، ومات محمود حمزة عام ١٣٠٥هـ (١٨٨٧م).

المصادر:

(١) جورجى زيدان: مشاهير الشرق؛ جـ٢، ص١٦٥ وما بعدها.

(٢) *Gesch d. Arab.* : Brockelmann *Lit*؛ جـ٢، ص٤٦٦.

خورشيد

حمزة بن عبدالمطلب

عم النبى [ﷺ]، وتزيد الروايات أنه أخوه فى الرضاعة سعياً منها إلى تمجيد هذا البطل من أبطال الإسلام فى عهده الأول(١)، ولا نعرف عن حمزة فيما عدا ذلك إلا القليل. ويذكر ما دحوه أيضاً أنه اشترك فى حرب الفجار ولكن

---

(١) هذا المستشرق «لامنس» عجيب فى آرائه واستنباطاته! والعصبية تطغى على بصره، والحقد على الإسلام يطمس بصيرته. يريد تكذيب الأحاديث والروايات الإسلامية بكل وجه وحيلة فيندفع حتى يأتى بما لا يخطر على بال بشر!

حمزة بن عبد المطلب: سيد الشهداء، وعم رسول الله [ﷺ] وفضله يعرفه كل مسلم، أما أن يجهله الأب لامنس فلا يقدم فى ذلك ولا يؤخر، بل إنه يعرفه وينكره، وقد وصف الله فى القرآن أقواما مثله، كانوا من قبله، وكانوا فى عصر رسول الله [ﷺ]، يرونه ويجالسونه، فيقول الله فيهم (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا) فماذا يزيد فى فضل حمزة أن يكون أخا لرسول الله فى الرضاع، وماذا ينقص من فضله أن لا يكون أخاه من الرضاع. وأفضل الصحابة - على الإطلاق - أبو بكر وعمر وعثمان وعلى، ومع ذلك لم يكذب المسلمون - فى زعم الأب لامنس - فيدعوا أن واحدا من هؤلاء كان أخا لرسول الله فى الرضاع!

ثم هذا الخبر فى أن حمزة أخو رسول الله[ﷺ] فى الرضاع، هل جاء فى أثناء ذكر مناقب حمزة، فى سياق الرواية؟ كلا. كلا أنه إنما جاء عرضا، حين عرض على بن أبى طالب على رسول الله [ﷺ] أن يتزوج بنت حمزة، فأجابه: «إنها ابنة أخى من الرضاعة، وأنه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب». فقد جاء هذا فى سياق تقرير حكم شرعى يتعلق بالحل والحرمة، يعلمهم رسول الله [ﷺ] جعل الرضاع بمنزلة النسب، وحرم فيه من النكاح ما حرم من النسب، لم يذكر قط فى سياق مدح حمزة أو ذكر مناقبه.

ويتضح من ذلك - أن الأب لامنس لم يستطع فهم معنى الحديث، فى أخوة حمزة من الرضاع، على معناه الدقيق الواضح الذى يعرفه كل مسلم، من عالم وجاهل. فظن أن هذا الخبر إنما يراد به إثبات صفة جديدة بقصد التمجيد، فكتب ما كتب.

أحمد محمد شاكر

هذا القول يناقض ما رواه صاحب كتاب الأغانى.

وفى أول الأمر وقف حمزة من الدين الجديد موقف العداء شأنه فى ذلك شأن سائر بنى هاشم، على أن لجاج أبى جهل فى خصومة النبى [ﷺ] استثاره، ومن ثم يقال إنه دخل فى الإسلام بعد نزول الوحى على محمد [ﷺ] بسنتين، أو بست فى روايات أخرى. ثم هاجر معه إلى المدينة وقد وصف حمزة فيما عدا ذلك بأنه جندى باسل، وأكسبته هذه الصفة لقب أسد الله ورسوله، وانتقل هذا اللقب إلى الشعر.

واستعان محمد [ﷺ] بعمه حمزة فأنفذه على رأس سرية ليقف فى سبيل قافلة قرشية. وقد لازمته صفة الشجاعة فى غزوة بدر بصفة خاصة، فكان هو وعلى أصحاب القدح المعلى فيها. كما اشترك حمزة فى حصار عشيرة بنى قينقاع اليهودية فى المدينة. ولقى مصرعه فى غزوة أحد بعد أن أبدى فيها كثيراً من ضروب الشجاعة الخارقة، ذلك أن العبد وحشى طعنه بحربة بقرت صدره ثم انتزع قلبه ولما يزل ينبض وسلمه إلى هند أم معاوية فلاكته بأسنانها: هذا على الأقل هو ما ترويه رواية واحدة ضعيفة السند مناهضة للأمويين. وقيل إن حمزة مات وهو بين السابعة والخمسين والتاسعة والخمسين من عمره. على أنه إذا صح رأينا الذى يحتم إسقاط عشر سنين من عمر النبى [ﷺ] وهو يتراوح بين الستين والخامسة والستين على حد القول الشائع[1] فإنه ينبغى إسقاط عشر سنين أخرى من عمر حمزة. هذ ولم يعقب أحد من أولاد حمزة.

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات (طبعة سخاو Sachau) جـ٣، ص٣ ـ ١١ .

(٢) ابن حجر: الإصابة (الطبعة المصرية)، جـ ١، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٣) H.Lammens: *Fatima et les filles de Mahomet*؛ ص ٢٣ و٢٥ و٣٠ و٤٥ و٤٦ و١٣٨ .

(١) لماذا كان رأى لامنس أنه يجب اسقاط عشر سنين من عمر رسول الله [ﷺ]؟ لا أدرى، ولكنه لا غرض له الا أن يفترى على المسلمين ويرميهم بالكذب.
احمد محمد شاكر

(٤) ابن هشام: السيرة (طبعة Wuestenfeld)؛ ص ٦٩ و ١٢٠ و١٨٣ و٢٣٢ و٣٤٤ و٤١٩ و٤٣٣ و٤٤٢ و٤٨٥ و٥١٦ و٥٦٣ و٦٥٧ .

(٥) ابن قيس الرقيات: الديوان (طبعة Rhodokanakis) رقم ٣٩، س٢٠.

(٦) الأغانى؛ جـ ٤، ص٢٥؛ جـ١٤ ص١٥ و٣٢، جـ ١٩، ص٨١ ـ ٨٢ .

(٧) Sprenger: *Das Leben des Mohammed* جـ٢، ص ٦٩ و٨١ و ٨٨؛ جـ٣، ص ١٠٠ و١٢٠ و١٧٢ و١٨٠ .

(٨) H. Lammens: *L'âge de (Journ. Asiat) Mahomet et la chronologie de la Sira* المجلة الآسيوية، سنة ١٩١١، ص٢٠٩ ـ ٢٥٠).

خورشيد [لامنس H. Lammens]

+ «حمزة بن عبد المطلب»: عم النبى [ﷺ]، وهو ابن عبد المطلب وهالة بنت وهيب، وقد شارك فى التحدث مع خويلد بن أسد والد السيدة خديجة رضى الله عنها طالباً يدها للنبى [ﷺ]، وأصبح بعد دخوله فى الإسلام أعظم أبطال الإسلام شجاعة، مع أنه كان قبل ذلك خصماً للدين الجديد. دافع حمزة عن النبى [ﷺ] ودفع عنه إهانات أبى جهل، واشترك فى المعركة التى دارت مع عشيرة بنى قينقاع اليهودية، وقاد حملة إلى ساحل البحر عند العيس فى ثلاثين من المهاجرين. ولقوا أنصار أبى جهل فى الطريق، ولم يدر بينهما قتال، ويرجع الفضل فى هذا إلى تدخل مجدى ابن عَمْرٍ الجهنى. وقاتل حمزة بشجاعة عظيمة فى وقعة بدر سنة ٢ هـ (٦٢٤م)، وأبلى البلاء الحسن بدخوله فى مبارزات فردية مع كثير من المشركين، ولكنه قتل فى السنة التالية، وهو يقاتل ببطولة فى وقعة أحد على يد العبد الحبشى «وحشى» الذى أعتق من أجل ذلك. ولما سقط حمزة مثل بجثته تمثيلاً وحشياً ومضغت كبده. ومن الواضح أن هذا العمل كان إحياء لمذهب حيوية المادة.

المصادر:

(١) ابن هشام، ص ٦٩، ١٢٠، ١٨٤، ٢٣٢، ٣٢٢، ٣٤٤، ٤١٩، ٤٣٣، ٤٤٢، ٤٨٥، ٥١٦، ٥٦٣، ٥٦٧، ٥٨٤، ٦٠٧ .

(٢) ابن سعد، جـ٣ ـ ١، ص٣ ـ١١ .

(٣) ابن حجر، الإصابة (طبعة القاهرة)، جـ ١، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤ .

(٤) L'age de Mahomet :H. Lammens *et la chronologie de la sira* فى المجلة الآسيوية، سنة ١٩١١ ـ ١، ص ٢٠٩ ـ ٢٥٠ .

(٥) Das Leben des Mo- :Sprenger *hammad* جـ٢، ص ٦٩، ٨١، ٨٨؛ جـ٣، ص ١٠٨، ١٢٠، ١٧٢، ١٨٠ .

(٦) Fatima et les Fille :H.Lammens *de Mahomet* ص ٢٣، ٢٥، ٣٠، ٤٥، ٤٦، ١٣٨ .

(٧) ابن قيس الرقيات: الديوان (تحقيق Rhodokanakis)، رقم ٣٩، ص٢٠ .

(٨) الأغانى، جـ٤، ص ٢٥؛ جـ١٤، ص ١٥، ٢٢؛ جـ ١٩، ص ٨١ ـ ٨٢ .

حسن شكرى [ج.م مرديث أويتز ـ G.M. Meredith _ Owens]

حمزة فنصورى

متصوف إندونيسى كتب الرسائل والأشعار باللغة الملاوية، وهو من بلدة بنصور، أى بروس Barus على الساحل الغربى لسومطرة. عاش قبل شمس الدين البسائى (توفى سنة ١٦٣٠) الذى استشهد بأشعاره وعلق عليها، قبل أن يصبح مذهب الفيض على سبع درجات مذهباً مألوفاً فى إندونيسيا بتأثير كتاب محمد بن فضل الله (توفى سنة ١٦٢٠) المسمى «التحفة المرسلة» ولربما كانت حياته واقعة فى النصف الثانى من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى). وينتمى إلى مدرسة الصوفية المتجسدة فى ابن العربى، والعراقى. كتبه: أسرار العارفين، وشراب العاشقين، ورباعيات بالشعر (تحقيق De ges- : J. Doorenbos *chriften van Hamzah Pansoeri* سنة ١٩٣٣، وكثير من القصائد غير المحققة من الواضح أنها ليست من أشعار حمزة؛ انظر Drewes، *TITLV* العدد ٧٣، ص٣٩١)، وكتاب المنتهى (غير مطبوع، وانظر *Twee Maleise ges-* : Voorhoeve *chrifter* ص٢٥). مذهبه: (:H. Kraemer *Een Jauaansche Primbon* سنة ١٩٢١، ص٢٤ ـ ٤٤، فى *Djâwâ* جـ٤، ص٢٩ وما بعدها؛ A. Johns، فى JABRAS، العدد ٢٨ ـ ١ سنة ١٩٥٥، ص٧٤.

حسن شكرى [پ وور هوف P. Voorhoeve]

الحمس

الحُمْس: هو الاسم الذى جرى العرف بإطلاقه على أهل الحرم بمكة أيام ظهور النبى [ﷺ] من حيث أنه كانت لهم مناسك خاصة إبان الإحرام يتميزون بها عن القبائل الأخرى التى كانت تعرف جميعاً باسم الحلّة.

ويقال إن الحُمْس كانوا إذا نسكوا لم يسلئوا أو يأكلوا سمناً ولم يدخروا لبناً ولم يحولوا بين مرضعة ورضاعها حتى تعافه، ولم يأكلوا اللبن الخثر (الأقط) أو اللحم ولم يدهنوا ولم يمسوا الطيب ولا النساء، ولم يجزوا شعرا ولا ظفراً. ويلبسون فى حجهم جديداً ولا يلبسون وبراً ولا صوفاً ولا شعرا. ويروى عنهم أيضاً أنهم لا يخرجون إلى عرفات ويلزمون المزدلفة أو نمرة فى رواية أخرى (Snouck Hurgronje، المصدر المذكور بعد، ص ١٣٠ وما بعدها) ومنها يبدءون الإفاضة (ويقال إن القرآن نهى عن ذلك، سورة البقرة: الآية ١٩٨؛ الطبرى: التفسير، جـ٢، ص ١٦٣ وما بعدها) وأنهم إنما يسكنون فى حال نسكهم قباب الأدم، ويطوفون بالبيت فى نعالهم، ولا يدخلون البيوت من أبوابها (ولكنهم يدخلونها من ثقب فى السقف مثلا) والنهى الذى ورد فى الآية ١٨٩ من سورة البقرة موجه إلى هذه العادة. وهناك روايات متناقضة تذهب إلى أن الأنصار هم الذين كانوا يمارسونها (انظر الطبرى: التفسير، جـ٢، ص١٠٥ وما بعدها) على أن الأزرقى (ص١١٢) يُسلك الأوس والخزرج فى زمرة الحمس.

ويروى أيضاً أن ملابس الحلة تبقى فى الحرم بعد أن ينتهوا من الطواف، ذلك أنها تلقى حول الكعبة بوصفها لقى (وقد يصبح الرداء لقى فى أحوال أخرى؛ انظر الأزرقى، ص ١١٨ س ٤ وما بعده) حتى تبلى بتأثير الجو. ومن أراد الاحتفاظ بردائه خلفه على باب الكعبة وطاف بالبيت عارياً أو فى ثوب يستعيره أو يكريه من الحمس (Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites* ص ٤٥١). ويقال أيضاً إن الحلة الذين كانوا يفدون للحج أو العمرة لم يكن يباح لهم أكل الطعام الذى يجلبونه معهم من الحل، وإنما

يأكلون مايشترونه من أهل الحرم أو ما يزودهم به هؤلاء. وتشير الآيتان ٢٧، ٢٩ من سورة الأعراف إلى هذين المنسكين فيما يقال (الطبرى: التفسير، جـ ٨، ص ١٠٤، ص ١٩ وما بعده، ص ١٠٨ ـ ١١١).

ويكتنف الغموض معنى كلمة حمس (ومفردها أحمَس أو أحمسى) ويذهب ڤلهوزن إلى أن المقابلة بين كلمة حمس وكلمة حلة تفيد معنى المقدّس. أما نولدكه فقد أظهر فى رسالة خاصة ميلا إلى الشك فى حقيقة هذه المقابلة وقال إن الحمس كالأحامس (الحماسة، ص ٢٨٣، ١،٥) قد تفيد معنى المتحمس من حيث صلتها بأصل الكلمة التى نحن بصددها. وقد استعمل الأزرقى (ص١٢٣، س ١٠،١١) الفعل المضعف حمّس فى الحديث عن أم نذرت ابنها ليكون أحمس.

المصادر:

(١) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ١، ص ٢٩٧، س ١١ وما بعده.

(٣) الأزرقى فى *Chron der Stadt Mekka* جـ١، ص ١٨ ـ ١٢٥، ١٣٠ وما بعدها.

(٤) Snouck Hurgronje: *Het Mekkaansche Feest* ص ٢١ وما بعدها، ٧٧ وما بعدها، ١١ وما بعدها، ١٣٠ ومابعدها.

(٥)Wellhausen: *Reste Arahischen Heidentums* ص٥ وما بعدها، ص١٠٠، ١٢٢ وما بعدها، ٢٤٥ ومابعدها .

(٦) Caetani: *Annali dell' Islam* جـ١، فقرة ١٢١، ١٢٢ .

الشنتناوى [أرندنك C. van Arendonk]

حمص

(وتنطق حمص بضم الحاء المهملة): مدينة فى سهل العاصى الكبير الذى فى أواسط سورية، على مسيرة نحو ميل من نهر العاصى وعلى قناة متصلة به. وعدد سكانها خمسون ألف نسمة منهم خمسة عشر ألفاً من الروم الأرثوذكس؛ وهى قصبة لواء ويشرف عليها قائمقام. وتتبع ولاية دمشق[١].

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة.

ويصلها خط حديدى بطرابلس وحماة وحلب كما تتصل بدمشق عن طريق الرياق.

وليست حمص (ويطلق عليها اليونان والرومان Emesa، انظر حول صيغها المختلفة مادة Emesa فى Pauly (*Realencyct*:- Wissawa) من المدن التى أنشأها السلوقيون Seleucids، وبليناس هو أول من ذكرها. وكانت الرستن (Arethusa) المجاورة لها مقر دولة عربية (انظر Marquardt : *Roemische Staas- verwaltung* جـ١، ص ٢٤٥) وحمص هى مسقط رأس الإمبراطور إلاكابالوس Elagabalus الذى جدد فيها بناء معبد إله الشمس فى كثير من الأبهة والفخامة ومنه أخذ اسمه. وهو الذى منحها بعض المزايا فزاد ذلك فى ازدهارها من كل ناحية، كما كانت فى عهد البوزنطيين مدينة زاهرة ومقر أسقفية، وكان الاسم تشمسى معروفا بالفعل فى ذلك العهد.

وعقد سكان حمص فى ختام العام الثالث [الهجرى] صلحاً مع العرب تعهدوا فيه بأن يدفعوا قدراً من المال تأميناً لتجارتهم.

واستطاعوا فى بداية العام الرابع عشر أن يصدوا غارة عربية على المدينة بمعاونة حامية من الروم، لكنها سقطت فى يد العرب فى نهاية هذا العام بعد حصار دام شهرين. والظاهر أن العرب جلوا عن المدينة ثانية فى العام التالى، وأقل ما يقال فى هذا الصدد ما روى مراراً من أنها قد استسلمت لأبى عبيدة فى العام السادس عشر ومنحت عهد الأمان. وعند تقسيم بلاد الشام إلى مناطق عسكرية، أصبحت حمص قصبة «جند» وقد شقت عصا الطاعة فى عهد الخليفة مروان بن محمد فاجتاحها بجنده، وأنزل بها العقاب الصارم. وجرت العادة أن يدير جند حمص وحلب عامل واحد. ولدينا بعض الأخبار عن دخل حمص فى عهود مختلفة، وإذا أعوزتنا الأرقام فيما أورده جراح الدولة والمقدسى، فحسبنا الأرقام التى ذكرها اليعقوبى والإصفهانى. وكان ما تؤديه حمص من الضرائب (انظر Le Strange:

Palestine under the Moslems ص٤٤ ـ ٨٤؛ ويحسب الدينار بعشرة شلنات[١]).

(أ) فى حكم هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ) وفقاً لفقرة أوردها الجهشيارى فى كتابه الوزراء: ٣٢٠ر٠٠٠ دينار، ١٠٠٠ حمل بعير من الزبيب (وكانت كروم حمص مشهورة ولم تتلف إلا إبان الحروب الصليبية).

(ب) فى عام ٣٠٤ هـ (قدامة: كتاب الخراج): ١٨ر٠٠٠ دينار (أورد ابن خرداذبة عن الإصفهانى الرقم نفسه).

(جـ) فى عام ٢٥٠ هـ: ٢٤٠,٠٠٠ دينار كما جاء فى ابن خرداذبة.

(د) فى عام ٢٧٨ هـ: ٢٢٠ر٠٠٠ دينار (عن اليعقوبى الذى صنف كتابه حوالى ذلك العهد).

والسبب فى انخفاض الأرقام التى أوردها قدامة والإصفهانى واليعقوبى راجع إلى اتباع طريقة مخالفة فى حساب الإيراد، ولعلهم أسقطوا من حسابهم مرتبات العمال أو غيرها من نفقات الإدارة.

ودخلت حمص أيام سيف الدولة الحمدانى فى حكم ملوك حلب، وكثيراً ما أقطعوها بعض الأمراء، نذكر منهم الشاعر المشهور أبا فراس على ابن عم سيف الدولة، وقد اغتصبها منه سعد الدولة، فمنحها عام ٣٦٧ هـ قائده بكجور وهو الذى أثنى الناس على حكمه ثناءً عاطراً، وإليه تنسب مئذنة لها قيمتها فى فن العمارة، وعليها نقوش بالخط الكوفى. وابتليت حمص فى ذلك العهد بغارات الروم المتتالية. وفى عام ٤٧٥هـ كانت حمص فى يد الأمير البدوى خلف بن ملاعب (انظر M. Hartmann: *Zeitscher. d Deutsch Pal. Verein* جـ ٢٤، ص ٤٩ ـ ٦٦) الذى اعترف بولائه للخليفة الفاطمى فأغضب ذلك السلطان السلجوقى وتحركت نفسه لشكاوى الأهلين من جور ذلك الأمير فأمر صاحب الشام أن يزج به فى السجن، فحوصر عام ٨٤٣ هـ وأسر وحمل فى قفص إلى إصفهان. وأقطعت حمص بعد ذلك إلى السلطان تُتُش وعنه ورثها ابنه رضوان. ووهبها

(١) اى نحو خمسين قرشاً مصرياً.

رضوان عام ٤٩١ زوج أمه جناح الدولة وهو الذى قتله الإسماعيلية فى العام نفسه. ونجد بعد ذلك على حمص أميراً يدعى قراجا (ولعله القيل صاحب حران أحد مماليك ملكشاه) وبموته عام ٥٠٦ هـ خلفه عليها ابنه خرخان الذى توفى عام ٥٢٣هـ. ولاقى أبناؤه - وكانوا لا يزالون أحداثاً - عناء كبيراً من جراء الجهود التى بذلها زنكى ليفتح حمص، وظلوا على هذا الحال حتى أعطاها الوصى عليهم عام ٥٣٠ هـ شهاب الدين محمود صاحب دمشق، وأخذ بدلا منها تدمر والرحبة، وأقطعها شهاب الدين أول الأمر إلى وزيره أونور ثم نزل عنها بعد مفاوضات طويلة إلى زوج أمه زنكى عام ٥٣٢ هـ (وقد أخذ أونور مدناً أخرى فى مقابل حمص) وعنه ورثها ابنه نور الدين فإسماعيل بن نور الدين ثم أخذها صلاح الدين عام ٥٧٠هـ، ونصب عليها بعد أربعة أعوام ابن عمه محمد بن شيركوه. وظل أبناؤه يحكمون حمص إلى عام ٦٦١هـ، مع استثناء فترة واحدة (فقد استولى عليها الناصر الثانى صاحب حلب عام ٦٤٦ هـ وأذعنت له ولكن يلوح أنها ظلت فى حوزته أمداً قصيراً) وهم الذين فتحوا أبوابها مختارين لخان المغول هولاكو. ولبث على حكمها منذ عام ٦٦١ هـ نواب من قبل حماة حيناً ودمشق حيناً آخر، وحكمها إبان القرن السابع عشر أغا من أسرة وطنية مستقلا عن الباشا التركى والى دمشق. وانتقلت فى القرن التاسع عشر إلى الحكم المصرى (١٨٣١ - ١٨٤٠م) مثلها فى ذلك مثل مدينة حلب فعانت كثيراً من تعسف العمال وأدى ذلك إلى نشوب ثورة لم تقمع إلا بعد جهد.

ولم يبق من سور المدينة وأبوابها إلا أطلال لاقيمة لها فى حين بقى من القلعة التى خربها إبراهيم باشا برج عليه نقش لابن عم صلاح الدين محمد بن شيركوه يرجع إلى عام ٥٩٤هـ. وأعيد حديثاً بناء ضريح القائد العظيم خالد بن الوليد وزوجه فضة (وقد تم نقل النقوش النفيسة من قبل van Berchem و Freiheriv Oppenheim و M. Sobernheim) وفى زمام حمص عدد من طواحين نهر العاصى ترجع إحداها كما

تدل النقوش العربية إلى عام ٨٢٤هـ. وترجع أخرى عليها نقوش تركية إلى عام ٩٧٥ هـ (يلاحظ أن هذه النقوش التركية هى الوحيدة عن هذا العهد فى بلاد الشام). وأهم أبنية حمص المسجد الجامع ويقال إن نصف الكتدرائية أدمج فى بداية الحكم الإسلامى. وقد كتب عنه هرزفلد Herzfeld البيان الآتى: المسجد الجامع فى وسط السوق والدخول إليه من جنوبه. ويؤدى المدخل الرئيسى، وهو فى الجانب الغربى، إلى الصحن عن طريق ممر معقود، كما يؤدى مدخل جانبى ناحية الشرق إلى الحرم مباشرة. والحرم ساحة مستطيلة لها صحنان لكل منهما ثلاثة عشر قبوا متقاطعا. وللمسجد قبة صغيرة فوق المدخل أمام المحراب الساذج. وناحية الغرب محراب أقدم من هذا عليه فسيفساء مذهبة، والظاهر أنه يرجع إلى العهد الإسلامى القديم. وتدل وجهة صحن الحرم على أن خطة الجامع قد طرأ عليها تعديلات كثيرة. ومن الواضح أن هذا الحائط كان فى الأصل فاصلا بين الصحن الرئيسى والصحن الجانبى لكنيسة بازيكلية من طراز مألوف. فهو عبارة عن أربعة عقود كبيرة يتعاقبها ثلاثة أقسام ذات طابقين لكل منها خمسة عقود صغيرة. والأعمدة وتيجان الأعمدة، وكثير منها فى صحن المسجد، هى بقايا المبنى القديم. وهذا الصحن مستطيل يحيط به أروقة ضيقة غير مزخرفة على الإطلاق تكاد تملؤها منصة بها حوض ومحراب، وإلى جانبها، ناحية الغرب، بئر تعلوه قبة تعتمد على ستة أعمدة أثرية.

المصادر:

(١) v. Berchem: *Inscriptions de Syrie* القاهرة ١٨٩٧، ص ٥٤ ـ ٥٦ .

(٢) Frhr.v. Oppenheim: *Inschriften aus Syrien etc* ص ٤ ـ ١٣ .

يونس [سوبرنهيم M. Sobernheim]

+ حِمصْ (باللاتينية Emesa، وبالفرنسية والإنكليزية Homs، وبالتركية حُمَص): مدينة فى سورية على خط عرض ٣٦ْ شرقا، وخط طول ٣٤ْ و ٢٠ً شمالا، وترتفع عن سطح البحر ٥٠٠ متر، وتقوم على الضفة الشرقية لنهر العاصى، وتتوسط سهلا

مترامى الأطراف صالحاً للزراعة يحدّه من الشرق الصحراء ومن الغرب جبال بركانية. وهى تقوم أيضاً فى مدخل منخفض بين جبال لبنان وجبل أنصاريّة فتفيد من المؤثرات الجوية للبحر التى تتخلل هذه الفتحة، وتنعم بجو أقل قارية من سائر أنحاء سورية. ودرجة حرارتها السنوية فى المتوسط ١٦° درجة مئوية، ويجودها أكثر الأمطار غزارة فهو يبلغ فى المتوسط السنوى ٦٠٠مم، على حين أن مدينة حماة القريبة منها يبلغ متوسط ما يسقط عليها من أمطار: ٣٥٠مم.

وتربتها متنوعة تكونت من رسوب الغرين وجداول البازلت المتحللة، ومن ثم فهى صالحة للزراعة والرعى بفضل مواردها المائية الوافرة، وقد سبق المصريون فأقاموا فى الألف الثانية قبل الميلاد سدوداً على نهر العاصى، ولعلهم كانوا أول من رتب نظام الرى الذى اكتمل بمرور الزمن. وكان ثمة قناة فى القرون الوسطى تحمل ماء سلمية ليروى الأرض المزروعة فى شرقى المدينة. وأقيم نظام حديث للرى سنة ١٩٣٨ أسفل البحيرة، وتخرج قناة من السد وتتفرغ فى عدة قنوات فرعية تتيح الرى بين نهر العاصى وحمص.

وحمص فى مفترق طرق هام، فهى تقوم على رفرف يعرف بثغرة حمص، وهو أيسر ممر من الخليج الفارسى إلى البحر المتوسط عن طريق تدمر، وكان هذا الممر منذ عهد ضارب فى القدم معبراً لمنتجات ما وراء النهر، وهو اليوم ييسر أن تحمل خطوط الأنابيب البترول من كركوك إلى طرابلس وبانياس. وتقوم حمص أيضاً فى منتصف الطريق الذى يربط حلب بدمشق. وكانت الرحلة إلى دمشق تقطع على متن الخيل فى خمسة أيام قبل إنشاء السكة الحديدية. والخط المفرد من السكة الحديدية التى أنشئت سنة ١٩٠٢ يحقق الاتصال ببيروت عن طريق رَيك. وكان لهذه السكة الحديدية فى عصر الدولة العثمانية شأن استراتيجى كما تبين سنة ١٩١٤ إذ أقيم رصيف بحمص له أهمية عسكرية عظيمة.

تاريخها

استقرار الإنسان فى هذا الموقع ظل يحكمه الرى خمسة آلاف عام، والأصل فيه يعود إلى أزمان ضاربة فى القدم. وكانت حمص فى الألف الثانية قبل الميلاد لايزال شأنها ضئيلا، ذلك أن المدن الكبرى فى هذا الإقليم كانت هى قادش التى احتلها الحيثيون أيام الملك رمسيس الثانى، وقتنة التى هى مشرفة حالياً. ويذكر ياقوت أن نسبة المدينة ترجع إلى حمص بن المَهْر بن هاف بن مكنيف العمالقى، وأن الذى أسسها هم الأغريق القدماء الذين زرعوا فيها الزيتون الفلسطينى. وما من ريب فى أن حمص كانت من المدائن التى أنشأها سلوق نيكاتور أو قل إنها من المدن التى سماها هو بأسماء إغريقية، ولكن هذه المدن لم تحقق هويتها حتى اليوم. ودخلت حمص فى فلك الإمبراطورية الرومانية حين جعل پومپى سورية ولاية رومانية. ولا شك فى أن فن تخطيط المدن عند الرومان قد ترك آثاره على حمص، ذلك أن المرء يستطيع بعد أن يتتبع آثار مدينة شيدت على خطة مربعة تقوم قلعة فى ركنها الجنوبى الغربى، ولكن يندر أن نستطيع أن نميز فى شبكة طرقاتها بوابات المعسكرات الرومانية والمفارق. وقد نزل عرب كثيرون هذا الصقع قبل الإسلام بمدة طويلة، وقامت فيما بين سنة ٨١ق. م و٩٦م أسرة محلية حكمت حمص، وكان ألمع أمير من هذه الأسرة هو سامپسيجراموس الذى آثر أن يقيم فى رستان (Arethusa) ومنها تحكم فى الطرق القائمة على نهر العاصى. والضريح الهرمى الذى شيده هذا الأمير فى حمص سنة ٧٨م تخرب سنة ١٩١١. وكان معبد الشمس الذى كان يتعبد الناس فيه على صورة كتلة من البازلت الأسود ينافس بعلبك فى العصور القديمة.

ونهضت حمص، مفترق طرق الإمبراطوريات، من غمرتها فى أيام دوميتيان وحملت اسم إيمسا، وبدأت تضرب السكة فى القرن الثانى للميلاد أيام انطونينوس پيوس، ولكنها لم تصبح لها المكانة الأولى بين مدائن الشرق الرومانية حتى جاءت سنة

٢١٧م. ونادى جنود الكاهن الأكبر للشمس هليو جابالوس إمبراطوراً. وحكم هذا الإمبراطور باسم مرقس أوريليوس أنطونينوس، وكان له وريث للعرش مواطن آخر من حمص هو ابن عمة إسكندر سفروس الذى قاتل الساسانيين. وشهدت حمص سنة ٢٧٢م هزيمة زنوبيا ملكة تدمر على يد الكتائب الرومانية.

وقد رسخت أقدام المسيحية فى حمص منذ بداية القرن الخامس، وكان فيها مقر أبرشية فى الولاية اللبنانية الكنسية فينيقيا التى كانت تتبع دمشق ثم اكتشف رأس القديس يوحنا المعمدان بالقرب من حمص (سنة ٤٥٢) فأصبحت المدينة بذلك مقر مطرانية. وكان بنو تنوخ من القبائل العربية التى نزلت آنئذ بهذا الإقليم.

وفى أيام الفتح العربى جاءت عدة قبائل عربية شبه متبدية من الجنوب لتنزل هذه المنطقة، ومن ثم أصبحت حمص مركزاً يمنياً هاماً ودخلت فى أرض بنى كلب الذين كانوا مهرة فى تربية الخيل. وهجر الإمبراطور هرقل حمص بعد وقعة اليرموك. ولما ظهر جيش المسلمين بقيادة أبى عبيدة بن الجراح وفى صحبته خالد بن الوليد أمام أسوار حمص، طلب أهلها الأمان ورضوا بأن يؤدوا فدية قدرها ٧١٫٠٠٠ دينار. ودخل المسلمون حمص دون إراقة الدماء سنة ١٦ هـ (٦٣٧م) وجعلوا كنيسة القديس يوحنا التى كانت من أكبر الكنائس فى الشام، مسجداً، ويروى أن خمسمائة صحابى تقريباً قدموا للعيش فى المدينة المفتوحة حديثاً وكان واليها فى عهد الخليفة عمر سعيد بن عامر. وفى سنة ٢٦هـ (٦٤٧) استولى معاوية على حمص وقنسرين وأدخلهما فى ولايات الشام. ولما قسمت هذه الولايات خمسة أجناد أصبحت حمص قصبة واحد من هذه الأجناد. وفى هذه الفترة من أيام حكم المسلمين أصبح هذا الجند يشمل الإقليم الذى إلى الشمال من حمص حيث تقوم قنسرين والعواصم. وكان خراج حمص يدر على بيت المال ٨٠٠٫٠٠٠ دينار.

وأقـام الخليـفـة والـيـا عليـه الأمـيـر شرحبيل، وبدأ هذا الأمير يوزع البيوت فاحتل المسلمون الأحـياء والمساكن التى هجرهـا النصارى. وفى وقـعة صفـين سنة ٣٧هـ (٦٥٧م) انضم أهل حـمص إلى على، وظل المـذهب الشـيـعى مـدة طويـلة هو المذهـب الســائد فـى هذه المنطقة.

وفـى سنـة ٤١هــ (٦٦١م) أى فـى عهـد يزيد بن معاوية انـتقص من جند حمص إقليمه الشمالى لإقامة جند جديد دخلت فـيـه قنسـرين وحلب ومنبج، إذ أصبحت هذه المدائن مراكـزه الرئيسية. والظاهر أن الحدود بيـن الجندين كانت خطاً يمر ببـانياس، وطرطوس وجـسر الشُغُر ومـعـرة النعـمـان، وأفـامـيـة، وشيـزر، وحمـاة، ورستـان، وسلمـية، وقريتين، وتدمر.

ويقـال إنه لما مـات يزيـد آل جند حمص إلـى النعمان بـن بشير المـتوفى سنة ٦٥هـ (٦٨٤م)، على أن كثـيراً من الكتـاب يقولون إنهـا كانت من نصـيب ابنه خـالد بن يـزيد الذى كـان قـد بنى قصـراً فى حمص. وبموت يزيد الـثالث حدث أن تدخل مروان الثانى فى شئون الشـام بتـأييـد من القـيسـيـة، وهاجم سليـمـان بن هشـام الذى كـانت تؤيده الكلبـية. وهـزم سليمـان سنة ١٢٧ هـ (٧٥٤م) وفـر إلى حـمـص ومنهـا إلى الكوفـة. وثبـتت حـمـص مـدة لمروان الثـانى، وانتهى الأمـر باسـتيـلائه على هذه المدينة. وأراد مـروان هذا أن يحول دون استخـدام حمص، التى كان جندها يبلغ عشـرين ألفا من اليـمنيين، قـاعدة عسكرية للكلبـية فهـدم أسوارها. وفى سنة ١٢٨هـ (٧٤٦) استـعيد الأمن فى حمص.

وفى سنة ١٣٢هـ (٧٥٠م) ظهر فى الشام عـبد الله بن على العـباسى الذى قدر له أن يطيح بآخـر الخلفاء الأمويين مروان الثانى. ومن وقتها خضع الشام لسـيطرة العــراق. وفى سنة ١٣٧هـ (٧٤٥م) ولى الخليـفـة العبـاسى أمـر حلب وقنسرين وحمص صالحاً بن على ابن عبـد الله بن العبـاس، وكان عـصر العـباسـيـين عصـراً مظلمـاً فى تاريخ

حمص. فقد انتقض أهلها، ومعظمهم من أصل يمنى، على القيسية واستدعى ذلك إنفاذ عدة حملات تأديبية عليهم منذ أيام هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ = ٧٨٦ ـ ٨٠٩م) وكانت حمص فى تلك الأيام تنعم بالرخاء، ذلك أن خراجها بلغ فى قول الجهشيارى ٣٢٠ر٠٠٠ دينار وحمل ألف جمل من العنب، وكانت آخر حملة تأديبية شنت عليها فى عهد المستعين، ذلك أنه عمد سنة ٢٥٠هـ (٨٦٤م) إلى وضع حلب وقنسرين وحمص فى ولاية والٍ واحد.

فلما ضعفت الخلافة العباسية مَدَّ أحمد بن طولون وإلى مصر سلطانه إلى الشام سنة ٢٦٤هـ (٨٧٨م) وظل سلطان الطولونيين يمكن لنفسه حتى سنة ٢٨٢هـ (٨٩٦م) وفى سنة ٢٦٩هـ (٨٨٣م) أقام أحمد نائباً له الأمير لؤلؤاً ففرض لؤلؤ سلطان مولاه على حمص وحلب وقنسرين وديار مضر. وظهر القرامطة فى هذه الأيام وبذروا بذور الفتنة فى أرجاء هذا الإقليم وبلغ زعيمهم حسين الملقب بصاحب الشامة حمص سنة ٢٩٠ (٩٠٣م) قادماً من دمشق، وأراد أهل المدينة أن يتحاشوا أعمال الغصب والابتزاز فقبلوا أن تكون الخطبة باسم السيد الجديد، واستولى هذا السيد على حماة وسلمية ومعرة النعمان قبل أن يبلغ حلب، حيث امتشق الحمدانيون الحسام فى وجهه.

وفى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) سعت حمص إلى الاستعانة بالحمدانيين أصحاب حلب تحاشياً لوقوعها فى سلطان الإخشيديين أصحاب دمشق. وفى سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٤م) انتصر الحمدانيون فى وقعة رستان على نهر العاصى، واستولى سيف الدولة على حمص وظلت فى حكم أسرة الحمدانيين حتى سنة ٤٠٦هـ (١٠١٦م). وفى سنة ٣٥٦هـ ٩٦٧م) توفى سيف الدولة، فحكم حمص سنة أبو فراس. وحاول هذا الشاعر الفحل أن يشعل فتنة على سعد الدولة ولكنه هزم وأسر وقتل فى الثانى من جمادى الأولى سنة ٣٥٧ (٤ أبريل سنة ٩٦٩).

وفى السنة التالية احتل نقفور فوكاس حمص فى حملته الظافرة على الشام، وجعل المسجد الجامع كنيسة وأقام القداس فيها ثم أشعل فيها النار. وفى سنة ٣٦٢هـ (٩٧٣م) رحل نقفور وعاد الحمدانيون إلى حكم المدينة. وفى رجب من سنة ٣٦٤ (مارس ـ أبريل سنة ٩٧٥) نجح القائد البوزنطى يوحنا تزيمسكس فى احتلال جزء كبير من الشام، وحصّل الجزية من حمص، ودمشق، وبيروت وبعلبك. وهنالك ظهر أمير تركى هو ألپتكين بكجور الذى انتقض فى حمص على الحمدانيين أصحاب حلب. وخاب فأله فى تلقى الإمدادات البوزنطية التى كان يعول عليها فأجبر على الانسحاب. وبعد ذلك بثلاث سنوات أقطعه سعد الدولة حمص. وقد خلد ذكر هذا الأمير بنقش بالخط الكوفى، وهو الأثر الباقى الوحيد لمنارة خرِّبت سنة ١٩١٢ . وظلت حمص رهينة المنافسة بين العرب والروم، وأشعل الإغريق فيها النار فى ربيع الثانى سنة ٣٧٣ (سبتمبر سنة ٩٨٣).

وفى سنة ٣٨٥هـ (٩٩٥م) مكّن الإمبراطور بازيل الثانى لسلطانه على حلب وشيزر وحمص. ولم تؤخذ هذه المدينة إلا بعد مقاومة عنيدة. وأعملت فيها يد التخريب ثم وضعت فى حكم دوق أنطاكية البوزنطى. وفى سنة ٣٨١هـ (٩٩٩م) أحرقت بأمر من باسليوس.

وفى سنة ٤٠٦هـ (١٠١٦م) ولىّ سلطان الحمدانيين، ووقعت حلب فى قبضة المرداسيين وبعد ذلك بعشر سنوات كانت حمص فى حكم صالح بن مرداس أمير بنى كلاب، ثم حدث سنة ٤٢٠هـ (١٠٢٩م) أن صارت حمص فى حكم شبل الدولة نصر بن مرداس.

ومنذ منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) مَدّ الفاطميون سلطانهم إلى الشام ولم تفلت حمص من أيديهم وكان الأمر فى حمص سنة ٤٧٥هـ (١٠٨٢م) لأمير مشايع للفاطميين هو خلف بن ملاعب وقد أثار هذا الأمير كثيراً من الاضطراب بقطعه الطرق وغارات السلب والنهب التى كان يشنها. وفى

سنة ٤٨٣ هـ (١٠٩٠م) قدمت فى حقه شكوى من الأمراء والقادة السلاجقة فى الشام، فاستجاب لها السلطان ملك شاة وكتب إليهم يأمرهم بمهاجمته والتخلص منه. وأخذت حمص بعد حصار وقبض على خلف وحمل إلى إصفهان. وولى على حمص تاج الدولة تتش، ثم انتقلت سنة ٤٨٧ (١٠٩٤م) إلى يد ابنه رضوان والى حلب. وتشاحن الأمير جناح الدولة حسين أتابك رضوان مع حراسه فالتجأ إلى حمص واستقل بأمرها سنة ٤٩٠ هـ (١٠٩٧م) فلما قدم الفرنجة من بعد، لم يجد بداً من الانضمام إلى دقاق لحربهم.

واستولى الصليبيون على انطاكية سنة ٤٩١ هـ (١٠٩٨م) فاتجهوا فى هجمتهم الأولى صوب الجنوب، ونهبوا معرة النعمان، وحاصروا حمص بلا طائل. وكان يحكم المدينة وقتذاك الأمير قرجه الذى كان مملوكاً للملكشاه، بوصفه نائباً لجناح الدولة، وأمر حمص كان مخالفاً للأسطورة التى أخذ بها دربلو d'Herbellot ثم بوكوك Pococke وله سترانج Le Strange من بعده، ذلك أن الفرنجة فشلوا فى الاستيلاء على حمص التى أطلقوا عليها اسم «الناقة». وكل ما استطاعوه أنهم عزلوا ثغر طرطوس. وفى منتصف سنة ٤٩٦هـ (مايو سنة ١١٠٣) اغتيل جناح الدولة على يد ثلاثة من الإسماعيلية فى المسجد الجامع بحمص. واتخذ أمير دمشق إجراءات سريعة تحسباً لمحاولة يبذلها الفرنجة لاستغلال هذا الموقف بمهاجمة حمص فوضع حمص تحت ولاية دمشق. أما رواية ابن الأثير التى تجعل مقتل جناح الدولة سابقاً بسنة لجميع التواريخ التى حددتها المصادر الأخرى، ومن ثم يحدد تاريخها باللحظة التى كان فيها جناح الدولة يتأهب لمهاجمة رايموند ده سانت جيل، ويقرن ذلك بالهجوم المباشر لرايموند على حمص، فرواية يجوز لنا أن ننكرها. وفى السنة التالية توفى دقاق وخلفه ظهير الدين طغتكين وترك قرجه والياً على حمص. ومن هذا الوقت أصبحت حمص معسكراً ضخماً يناهض الفرنجة، ومجمعاً للجنود، ودار صناعة، ومخزناً لأدوات الحصار الثقيلة ثم إنها

فوق ذلك كانت تمد جهاز الحرب بعدد كبير من المقاتلين.

وفى سنة ٥٠٦ هـ (١١١٢م) خلف خيرخان (قراخان) أباه فى الولاية على حمص. وبعد ذلك ظهر نجم الدين إيلغارى خارج حمص، ولكن خيرخان تغلب على خصمه فى شعبان سنة ٥٠٨ (يناير سنة ١١١٥)

وفى سنة ٥١٢ هـ (١١١٨م) استولى ظهير الدين بن بورى على حمص وفرض سلطانه على خيرخان. وبعد ذلك بخمس سنوات هاجم أتابك دمشق حمص مرة أخرى، ولكنه أجبر على الانسحاب أمام خيرخان الذى كان قد تلقى مددا.

وفى ربيع الثانى من سنة ٥٢٠ (مايو سنة ١١٢٦) غزا الفرنجة منطقة حمص وخربوها، ولكن عز الدين مسعود بن آق سنقر أقبل من حلب وخلّص المدينة. وكان زنكى قد جعل فى صفوف جيشه الأمير خيرخان سنة ٥٢٤هـ (١١٢٩م)، ولكنه طرده وقبض عليه وحاصر حمص وطلب من أهل حمص أن يستسلموا. وأراد أن يشجعهم على التسليم بعد إذ حاصرهم، فقسا أشد القسوة فى تعذيب أميرهم خيرخان أمام أعينهم، ولكن المدينة لم تستسلم. وبعد ذلك بسنوات قلائل حدث أن كان الأمير خُمَرتاش يحكم حمص نائباً عن أبناء خيرخان، فقدم زنكى مرة أخرى لحصار المدينة التى كانت من خير المدن تحصيناً كما كانت قلعتها لا تُنال، وهنالك استنجد خمرتاش بأمير دمشق شهاب الدين محمود. وتفاوض أبناء خيرخان لتسليم المدينة إلى أمير دمشق فى ربيع الأول سنة ٥٣٠ (ديسمبر سنة ١١٣٥) فما كان من هذا الأمير إلا أن منح ولايتها للحاجب يوسف بن فيروز.

وفى رمضان سنة ٥٣١ (مايو سنة ١١٣٧) عاد زنكى إلى صف جنده خارج حمص فقاومه أنر مقاومة شديدة وحدث بعد ذلك بأشهر قلائل إبان حصار آخر لحمص دام ثلاثة أشهر، أن تبادل الرسائل زنكى وشهاب الدين

محمود وانتهت بحلف يقوم على المصاهرة، فقد تزوج أمير دمشق ابنة زنكى وتزوج زنكى صفوت الملك الملكة الأم لأمير دمشق فأهدته حمص صداقا لها. وتلقى والى هذه المدينة معين الدين أنر بارين ولكمة وحصن الشرقى على سبيل التعويض. وتوفى زنكى بعد ذلك بسنتين فبادر أنر إلى التمكين لسلطانه على والى حمص، وكانت الرحبة على نهر الفرات، وتدمر تعتمدان على حمص. وكانت حمص من المعاقل الهامة التى دار حولها الصراع مع الفرنجة، ومجمعاً لجنود المسلمين تحميها من الهجمات المباغتة الضفة اليمنى لنهر العاصى، ومن ثم أصبحت من قواعد الحرب تتوسط خطاً يسير من الشمال إلى الجنوب، من حلب ماراً بشيزر وحماة إلى دمشق وبصرى وصلخد. وقد عسكر نور الدين هناك سنة ٥٤٤هـ (١١٤٩م). ولما حوصرت دمشق على يد الفرنجة فى الحرب الصليبية الثانية أصبحت حمص معقلا تتجمع فيه جنود نور الدين وسيف الدين غازى.

وقد وصف الإدريسى الجغرافى المعاصر لتلك الأيام حمص فقال إنها مدينة عامرة الأسواق طرقاتها مبلطة، ولاحظ أنه يقوم فيها أكبر مسجد جامع، ويذكر بصفة خاصة القنوات الكثيرة التى تروى البساتين والحدائق. وفى سنة ٥٤٨هـ (١١٥٣م) عسكر نور الدين فى حمص ومنع المؤن من أن تحمل إلى دمشق آملا أن تستسلم هذه المدينة. ونجح نور الدين بعد أشهر قلائل فى الاستيلاء على دمشق فى ١٠ صفر سنة ٥٤٩هـ (٢٥ أبريل سنة ١١٥٤)، فمنح مجير الدين أبق الأمير المهزوم حمص تعويضاً له عن دمشق، إلا أن مجير الدين لم يحتفظ بها إلا مدة قصيرة.

وابتليت حمص وغيرها من مدن شمالى الشام بلاء شديداً بالزلازل المتصلة التى وقعت سنة ٥٥٢ هـ (١١٥٧م) فلما جاءت هزة سنة ٥٦٥هـ (١١٧٠م) أصابت حصونها التى قد وهنت بفعل الزلازل الأولى بأضرار فادحة.

وبعد وقوع الحملة الأولى للجنود الشآمية على مصر سنة ٥٥٩هـ (١١٦٤م) أقطع نور الدين الأمير إسفهسلار أسد الدين شيركوه حمص هى والرحبة وتدمر، وكان ذلك هو منشأ الأسرة الأسدية الحاكمة فى حمص. وتوفى شيركوه سنة ٥٦٤هـ (١١٦٩م) واسترجع نور الدين المدينة من ابنه ناصر الدين محمد ومنحها أميراً آخر.

وفى منتصف سنة ٥٧٠هـ (أوائل سنة ١١٧٥م) استولى صلاح الدين على حمص وحماة. وأعاد صلاح الدين تنظيم شمالى الشام بعد ذلك بأربع سنين فردّ حمص لابن عمه ناصر الدين محمد بن شيركوه. وبعودة الأسرة الأسدية إلى حكم حمص أخذت على عاتقها رد فرنجة طرابلس الذين كانوا يزيدون من غاراتهم على الإقليم الغنى بالمزارع حول حمص حيث كانوا يفرون إليه بجيادهم. ولاحظ ابن جبير الذى مر بحمص سنة ٥٨٠هـ (١١٨٥م) أن الأسوار المحيطة بحمص كانت فى حالة جيدة.

وفى سنة ٥٨١هـ (١١٨٦م) خلف الملك المجاهد أسد الدين شيركوه الثانى أباه فى حمص. وفى سنة ٦٠٢هـ (١٢٠٥م) قاتل هذا الملك المجاهد الاسبتارية فرسان حصن الأكراد وفى سنة ٦٠٤هـ (١٢٠٧م) لم يجد بداً من الاستنجاد بأمير حلب الأيوبى الملك الظاهر غازى . وفى السنة التالية تولّى الملك المنصور إبراهيم القيادة فى حمص، فاضطر عدة مرات إلى رد البروفنساليين أصحاب طرابلس واسبتارية حصن الأكراد، وأراد أن يزيد دفاعه تمكيناً فأشرف على دعم أسوار المدينة ورمم الباب المسدود.

وفى سنة ٦٢٣هـ (١٢٢٦م) شاركت حمص فى الصراع الذى دار بين الأمراء الأيوبيين، فكان إبراهيم حليفاً للملك الأشرف صاحب حلب. وهوجمت المدينة على يد المعظم عيسى أمير دمشق.

وفى سنة ٦٤٠ هـ (١٢٤٢م) استعان إبراهيم بجنود من حمص للتغلب على الخوارزمية الذين قدموا من

الشرق. وأدركته المنية فى دمشق سنة ٦٤٤هـ وحملت رفاته إلى حمص وخلفه ابنه الأشرف موسى فى الولاية عليها. وفى سنة ٦٤٦هـ (١٢٤٨م) استولى الملك الناصر الأيوبى صاحب حلب على حمص وقطع إلى حين سيادة الأسرة الأسدية عليها. وفى صفر سنة ٦٥٨ (فبراير سنة ١٢٦٠) استولى المغول عليها، واستعاد موسى أملاكه وحارب فى صفوف هولاكو فى وقعة عين جالوت وبعد هزيمته فى ٢٥ رمضان سنة ٦٥٨ (٣ سبتمبر سنة ١٢٦٠) منحه قطز الأمان وعاد إلى موقعه فى حمص. وبعد ذلك بمدة قصيرة أطيح بجيش مغولى بالقرب من حمص فقد أنزل به أميرها بمعاونة أمير حماة هزيمة منكرة. واستولى بيبرس على مقاليد الحكم فى القاهرة سنة ٦٥٩هـ (١٢٦١م) وأصلح القلعة فى حمص وزودها بالمئونة حتى تستطيع ردّ أى هجمة للمغول إذا عاودوا الهجوم فجأة. وتوفى الأشرف موسى سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٢م) ودالت بموته دولة الأسرة الأسدية التى حكمت حمص قرابة قرن من الزمان. وفقدت المدينة استقلالها. فقد حكمها من يومها نائب أمير فكانت تتبع حيناً أمير حماة وتتبع حيناً أمير دمشق.

وفى سنة ٦٨٠هـ (١٢٨٢م) شهدت حمص انتصار قلاوون على حلف من الأرمن والمغول، ومنذ عهد محمد بن قلاوون لم يصبح لحمص أى شأن سياسى آخر. فقد كان يحكمها أمير الف، ثم عهد بالقيادة إلى أمير الطبلخانة، وما من واحد من هؤلاء الحكام ترك أثراً فى تاريخ المدينة. وكان النائب على القلعة مملوكاً من مماليك سلطان القاهرة. وفى تلك الأيام أقيمت دار رسمية للحمام فى حمص لتحقيق الاتصال بين قرا فى الجنوب وحماة فى الشمال. وفى ربيع الأول سنة ٦٩٩ (ديسمبر سنة ١٢٩٩) حطم غازان المماليك فى حمص ولكنه لم يبق فى الإقليم. ويروى الجغرافى الدمشقى أن حمص كانت فى ذلك الوقت أصغر ولاية فى الشام وشملت شمسين وشُمَيمس وسلمية، وألحقت نيابة

حمص بنيابة دمشق. والظاهر أن الفوضى التى سادت الشام فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) لم توقف الحياة الاقتصادية فى حمص إذا أخذنا بالمرسومين المملوكيين اللذين صدرا سنة ٨١٧هـ (١٤١٤م) وسنة ٨٤٤هـ (١٤٤٠م) ذلك أنهما يدلان على الشأن الهام للنساجين فى حمص حيث ظلوا قرونا ينسجون الصوف عامة والحرير خاصة منافسين الإسكندرية فى قيمة منسوجاتهم وجمالها. وعمد تيمورلنك بعد استيلائه على حلب سنة ٨٠٣هـ (١٤٠٠م) إلى الاستيلاء على حماة وحمص قبل أن يحتل دمشق . وفى القرن التالى لم يقع حادث له شأن فى حمص، وتعرضت منطقتها لغارات السلب والنهب يشنها البدو. وفى سنة ٩١٦هـ (١٥١٠م) وقعت حمص تحت تهديد قبيلة آل فضل بن نُعَيْر القوية الشوكة. وأنقذت من هذا التهديد بمعونة سيباى أمير دمشق، واغتنم سيباى هذه الفرصة وغنم غنائم وافرة من الجمال والأغنام وأخضع السلطان سليم العثمانى الشام سنة ٩٢٢ هـ (١٥١٦م) فأصبحت حمص لواء من الألوية الخمسة الملحقة بطرابلس. وتوفى السلطان سليم سنة ٩٢٦هـ (١٥٢٠م) فنادى جانبر دى الغزالى أمير دمشق بنفسه أميراً مستقلا واستولى على طرابلس وحمص وحماة. ومنح منصب والى حمص للمقدم ابن حرفوش. وبين أيدينا صورة لحمص فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) دبجها قلم بيير بلون Pierre Belon، إذ قال فى وصفها إنها مدينة جيدة الأسوار من الحجر المنحوت وقلعة بناها الرومان فى قوله. والأسوار المحيطة بها بقيت كما هى لم تمس. أما داخل الأسوار فإن المدينة فى رواية هذا الرحالة الفرنسى «ليس فيها شئ جميل يشاهد إلا السوق والبزستان اللذين شيدا على الطراز التركى. وحدث فى عهدى سليمان الأول وسليم الثانى أن توفرت عدة مساحات للأراضى، وإحصاءات لعدد الذكور البالغين من السكان وخراج المكوس والرسوم التى جبيت من مدن الشام وولاياته» (انظر عن حمص:

B. Lewis: *The Ottoman archives as a source for the history of Arab Lands* فى مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، سنة ١٩٥١، ص ١٥٢ ـ ١٥٣). ونستطيع أن نستخلص من اللوائح المالية العثمانية معلومات عن النشاط الاقتصادى فى حمص لذلك العهد، وأصبح اليوغورت الذى جلبه التركمان إلى حمص يصدر حتى بلغ دمشق وكانت الطواحين المائية التى تطحن الحنطة والسمسم كثيرة، كما كانت عصارات الزيت ناشطة كل النشاط. وظلت الأعناب من أهم موارد حمص وكان يتوفر لها محصولات جيدة من الأرز تضاف إلى محصولات البطائح المزروعة لتوفير الغذاء للمدينة وكانت الصناعة الأولى هى النسيج. وكانت حمص من أهم المراكز التى يصنع فيها الحرير، ذلك أن أشجار التوت التى تقوم فى جوارها كانت تغذى ديدان القز، وكان ينسج فى حمص المنسوجات المرقشة تتخللها خيوط الذهب وتصدّر حتى بلغت استانبول وكانت تتجمع فى حمص الإبل والماشية العابرة من دمشق إلى حلب، فتلقى قطعان الأغنام والماعز القادمة من حلب وحماة إلى دمشق.

ودمر العثمانيون خلال القرون أبواب الأسوار فى حمص واحداً بعد الآخر، مما حمل فولنى Volney على وصف حمص سنة ١٨٧٥ قائلا إنها: «مدينة كانت من قبل منيعة عامرة بالسكان ولم تعد بعد إلا قرية خربة واسعة بعض الاتساع لا يسكنها أكثر من ألفى نفس بعضهم من الإغريق وبعضهم من المسلمين. وفى البلدة يقيم أغا يلى من باطن باشا دمشق جميع أراضى الريف حتى تدمر.

وكان إيجار المزارع يعطى للباشا وقدره ٤٠٠ كيس أو ٥٠٠ر٠٠٠ ليرة، ولكنها كانت تدر أربعة أضعاف ذلك» (انظر Volney، طبعة سنة ١٨٢٣، جـ٣، ص ١٨ ـ ١٩). وكان الأغا ينتسب إلى أسرة من أهل حمص.

وفى سنة ١٢٤٦هـ (١٨٣١م) وقعت حمص فى يد المغامرين، ثم خضعت لسلطان إبراهيم باشا الذى ظل حتى سنة ١٢٥٦ هـ (١٨٤٠م) ممثلا لسلطان محمد على فى الشام. وفى تلك

الأيام قامت فى المدينة فتنة خطيرة بنوع خاص حتى أن الجنود المصريين لقوا صعوبة فى إخمادها. وكان من آثار هذه الفتنة تدمير القلعة كلها تقريباً. وبعد سنة ١٨٤٠ عادت المدينة فخضعت للحكم العثمانى.

وحمص مركز زراعى هام ومدينة صناعية ناشطة، وبها مدرسة حربية، وهى قصبة محافظة وقد بلغ عدد سكانها سنة ١٩٢٠: ٥٠٫٠٠٠ نسمة، زادوا على ١٣٠٫٠٠٠ نسمة سنة ١٩٦٢ خمسهم من النصارى ومعظم هؤلاء من الأروام الأرثوذكس. وسهل حمص ينتج الحبوب وخاصة الشعير والحنطة، وفيه مزارع مترامية الأطراف فى شرقيه. وتحيط بحمص من جميع النواحى آثار عدة لقنوات تشهد بالجهود التى بذلها الإنسان قروناً لإستغلال الأرض وأقيمت بتشجيع الدولة عدة قرى جديدة على محلات قديمة، ومن السمات الأصلية لإقليم حمص ملكية الفلاحين، ذلك أن المزارع هو مالك الأرض التى يعمل فيها. زد على ذلك أن أصول الاقتصاد الزراعى تبلغ شأواً عظيماً من الكمال. فتجد هناك علاوة على الشعير والحنطة الأذرة (وهى تنحدر منذ سنة ١٩٤٠) والعدس والقطن (تشجع زراعته منذ سنة ١٩٤٠) وكذلك سكر البنجر الذى زرع منذ سنة ١٩٤٩ . أما الأشجار التى تنمو فهى الجوز والزيزفون والسرو، وأشجار الفاكهة كالمشمش والرمان والكمثرى والتفاح والبرقوق. وقد ظلت الأعناب تنمو شرقى حمص فيما وراء البطيحة وفى منطقة وأر البازلتية على الضفة اليسرى لنهر العاصى من أهم موارد البلاد منذ القدم. وقد امتدح خمرها الأخطل أيام الأمويين، وهو محصول اقتصادى على أعلى درجة، ذلك أن الكروم لاتعالج بسلفات النحاس أو تخمّر، وهى لا ترفع مستندة إلى حوامل بل إن الفروع تنمو مفترشة الأرض وتباع الأعناب طازجة أو مجففة أو محولة إلى دبس.

وتمتد حول حمص البطائح وبساتين التسويق شاغلة مساحة تقرب من

١,٢٠٠ هكتار، وهى أكبر رقعة خضراء فى وادى العاصى، وأكبر جزء فى منطقة الوادى المروية تكشفت فيه الزراعة إلى أقصى حد، وهذه البساتين عمادها الآن ملكيات صغيرة (صيفية) تبلغ مساحة كل منها فى المتوسط ٣٠ دونماً ومعظمها تملكه أسرة واحدة، وهى ثمرة من ثمار إنسان دؤوب استفرغ الجهد فى عمل دام قروناً. وحمص سوق هامة. ولاتربط أهلها بالهضبة الغربية إلا صلات قليلة، فهم يؤثرون الاتجار مع القبائل البدوية، إذ لاتوجد عوائق تفصلهم عن الصحراء ففى الصيف يقبل البدو مصعدين إلى نهر العاصى يشترون من الأسواق، على حين يتلقى أهل حمص منهم منتجات الألبان ويعهدون إلى هؤلاء البدو رعى قطعانهم. وحمص مركز هام للاستهلاك تأخذ المحصولات الزراعية وتعطى البلاد الملابس والأمتعة المصنوعة. وقد ظلت الصناعة فيها قروناً. فالحنطة والشعير تعالجان ليستخرج منهما النشا اللازم لصقل المنسوجات وفيها صناعة كبيرة للدبس، وبقيت حتى تاريخ حديث ست عشرة معصرة. وكان فى حمص سنة ١٩٤٩ مصنعان لمعالجة السمسم واستخراج السراج أو الطحينة. على أن النسيج ظل أهم صناعاتها وعماد تجارتها. ذلك أن أقمشة حمص وحرائرها اشتهرت منذ أوائل القرون الوسطى فى أسواق العالم وقبل سنة ١٩١٤ كان فى حمص ٤٫٠٠٠ نول تستخدم ٣٠٫٠٠٠ عامل. والمدينة تصدر اليوم منسوجاتها من القطن والحرير إلى مصر والعراق. وأقيمت مصانع حديثة فى حمص ومنطقتها، وهناك مطحنتان للدقيق (١٩٣٨) ومعصرة، ومصانع للنشا، ومصنع للدبس، ومصنع للسكر، ومصنع للزيت النباتى يستخرجه من بذرة القطن وعباد الشمس (١٩٥١). ثم نذكر أخيراً أن المرء يستطيع أن يرى على مسافة بعيدة خزانات البترول تتألق فى الشمس، على حين تفصح المداخن الطويلة عن وجود معمل هام لتكرير الزيت وينقل الزيت فى خط من

الأنابيب من كركوك إلى طرابلس أو بانياس، على أن بعضه يكرر فى حمص سداً لحاجات البلاد.

وتقوم حمص فى مفترق طرق هامة ثم هى إلى ذلك مركز زراعى وصناعى، ومن ثم فإن لها شأناً رائداً فى الاقتصاد السورى.

آثارها

أوشك السور القديم القائم الزوايا أن يختفى سنة ١٨٩٥ حين مر ڤان برشم بحمص سنة ١٨٩٥ أما أبوابه فلم يبق إلا اسمها وبعض الحجارة لم تزل تدل على بعض الأبواب. وحول المدينة امتداداً من الشمال الشرقى: باب تدمر حيث يبرز من المدينة منحدر يضم آثاراً هلينية وإلى الجنوب خندق واسع عميق يساير السور الدفاعى الذى دعّم بأبراج مدورة ومربعة لاتزال أطلالها ظاهرة للعيان؛ وباب الدُرَيْد ولم يبق منه إلا الاسم المسمى به الحى القائم فى الركن الجنوبى الشرقى من المدينة، وتقوم فى الجنوب كتل ضخمة من الحجر تدل على موقع باب السباع. وعلى مسافة غير بعيدة من هذه الكتل باب التركمان. ثم الباب المسدود على الجانب الغربى، وقد رمم عدة مرات فى القرون الوسطى، وهو لايزال فى مظهره يدل عن أثر جيد التحصين فيه بقايا من قواعد عمد. ويكتنف هذا الباب من ناحيتيه برج مربع والطريق الذى يرتد فى اتجاه شمالى يسمى شارع الخندق، مما يذكر بالخندق الذى اندثر، وثمة باب آخر هو باب هود ينفتح على السور قبل أن يبلغ المرء الركن الشمالى الغربى الذى تحدد ملامحه ثلاثة أبراج مدورة لاتزال قائمة. ونجد أخيراً باباً ينفتح فى الواجهة الشمالية بالقرب من المسجد الجامع وهو باب السوق، وقد اندثر الآن.

القلعة: وفى الركن الجنوبى الشرقى من المدينة تقوم القلعة المشرفة على المدينة التى تبدو منها كالظل، إذ ترتفع أكمة قطرها ٢٧٥ متراً. والمظنون أن هذا التل، الذى يبدو صناعياً، من أصل حيثى أو آرامى. ووصف القلعة

رحالة متعددون حتى بداية القرن التاسع عشر. وقد دمر إبراهيم باشا القلعة سنة (١٨٣١ ـ ١٨٤٠) ولم يترك بداخلها إلا جامع السلطان الذى لم يبق له أثر الآن. وكل ما بقى فى واجهته الشمالية جزء من برج له أهمية خاصة إذ رسم سنة ١٩٥٢، وعليه نقشان يرجعان إلى سنة ٥٩٤هـ (١١٩٨م) وسنة ٥٩٩ هـ (١٢٠٢م) باسم الملك المجاهد شيركوه الأسدى. ولم يبق من القلعة الأيوبية المملوكية إلا قليل من الحجارة، والأحدور، وصهريج ضخم، وقطع ممتدة من الأسوار وأبراج مربعة نال منها الخراب تشرف على الخندق.

المساجد: ومعظم المساجد القديمة فى حمص وخاصة المسجد الجامع ومسجد أبى لبُادة ومسجد الفضائل، ومسجد العُمَرى، ومسجد السراج، تشترك فى ثلاث خصائص: المئذنة ورواق الصلاة والمصطبة، والمئذنة مربعة يبلغ طولها نحواً من عشرين متراً. وفى قاعدتها أسس من حجارة ضخمة وقواعد عمد وحجارة مستعملة بعضها عليه قطع من نقوش إغريقية، وإذا ارتفعنا عن ذلك وجدنا أساسات من البازلت أقل ضخامة. وعلى قمة كل واجهة تنفتح فسحة مزدوجة عالية تعلوها أسطوانة مثمنة الشكل تحمل هى نفسها قبة مطلية بالجير. أما رواق الصلاة المسقوف بسلسلة من العقود ذوات الروافد وقد زود بمرافق للوضوء، فينفتح بأبواب ضخمة على صحن المسجد، وتقوم إلى الشمال من الصحن مصطبة تظلل بعضها كرمة، وهى تستخدم للصلاة فى العراء.

مسجد نور الدين الجامع: وهو يقوم فى شمالى المدينة وسط الأسواق. وامتداد موقع المحاريب يحملنا على الذهاب بأن هذا المسجد أقيم على موقع معبد الشمس وكاتدرائية القديس يوحنا التى كان صحنها الأمامى يشغله فيما يقال المسجد الأصلى. ومسجد نور الدين عمارة ضخمة قائمة الزوايا محورها الأساسى يتجه اتجاهاً شرقياً غربياً. وللمسجد بابان، الباب الغربى ويؤدى من الطريق إلى الصحن، والباب

الجنوبى ينفتح على حى باب السوق ويؤدى بدهليز معقود إلى رواق الصلاة. وهذا الرواق طوله ٩٩ متراً وعرضه ١٧ متراً، وله باحتان طويلتان تغطى كلاً منهما عقود ذات روافد. وكل محراب من المحاريب الثلاثة التى فى الجدار الجنوبى يكتنفه عمودان من المرمر الأبيض. ولايزال المحراب الأوسط تحمل محارته فسيفساء مذهبة يمكن أن تكون أقدم من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). وإلى الشمال من هذا المحراب باب ينفتح على حجرة مربعة يضيئها مصباح وهى مخصصة للنقشنبدية وينفتح رواق الصلاة على صحن المسجد من خلال أحد عشر باباً واسعاً. وهذا الرواق المستطيل له مصطبة مرصوفة بالمرمر الأسود والأبيض وقد زود بحوض صغير للوضوء. وثمة حجر على النمط القوطى قوِّس بحدة وثقب حتى يستخدم محراباً. وإلى الشمال تحت ظلة ذات عمد انفتحت سبع حجرات، فى حين زود الجزء الغربى من هذا الرواق بصنابير لزوم الوضوء.

وبالقرب من المسجد الجامع، فى السوق التى إلى الغرب، كانت تقوم قبة تعلوها دوارة للريح فى صورة تمثال صغير من النحاس يقف فوق سمكة. وكانت هذه القبة تعد طلسماً يقى من العقارب.

ويقوم فى الوقت الحالى نحو من خمسة عشر حماماً لاتزال تستعمل، وأروجها حمام صفاء، وحمام السراج، والحمام العثمانى. ويقوم هذا الحمام فى سوق الصباغة، وهو وقف على المسجد. ويستبين من خطته أنه فيما يظهر أقدم حمام فى حمص.

وبقى فى حمص من أيام القوافل حوالى عشرين خاناً، اتخذ بعضها حظائر للحافلات. صحيح أن خان السبيل حيث نزل الرحالة ابن جبير اندثر، إلا أنه قد بقى خان أسد باشا، وخان الحرير الذى هو فى حقيقة الأمر قيسارية ظل الحرير يباع فيها قروناً.

أمـا الأسواق التى كـانت مـبلطة فى القـرون الوسطـى فـقـد رصـفت الآن بالقرمـيد، ولم يقـتصر الـرواج الشديد على سـوق المنسـوجات بل تعـدى ذلك إلى سـوق الصـاغة وجـيـرانهم صناع الصناديق. ويقوم سوق دكاكين الفطائر فى الوسط، فـى حـين تقـوم أسـواق الخـضر ومـنتجـات الألبـان فى طرف المنطقة التـجارية هى وصناع الصناديق والسروجية وصناع المعادن والحدادين.

المـزارات: المزارات مـتعـددة خارج المدينة القديمـة (الهروى: الزيارات، ص ٨ ـ ٩). وأكثرها إقبالا من الناس جامع خـالد بن الوليـد القـائم فى الضـاحيـة الشمـالية، وترجع شهرته إلى العـصر الأيوبى على الأقل، وقـد احـتفظ بهـذه الشهرة فى أيام المماليك. ويقال إن خالد ابن الوليـد الذى توفـى فى المدينة دفن فيه هو وزوجتـه فضّى. ويعجب ياقوت من ذلك مـتسائلا ألا يكـون من الأقرب أن يكون هذا المسجد ضـريحاً لخالد بن يزيد بن معاوية الذى شيد القصر الذى بجـواره أو لخـالد بن عـيـاض بن غنم القـرشى الذى فـتح الجـزيرة، وكـان الضريح الأصلى يـقوم بجوار المسـجد. وقـد غـيـر من ذلك صـلاح الدين ثم الـسلطان بـيـبـرس سـنة ٦٦٤ هـ (١٢٦٥م). وقد قام الملك الأشرف خالد بن سيف الدين قـلاوون بعمارات هناك سنـة ٦٩١هـ (١٢٩٢م). وفـى سنـة ١٣٢٦هـ (١٩٠٨م) دمـر هذه الجـامع كله وأعيد بناؤه بالطراز العـثمانى على نسق مـساجـد إستـانبول، وقـام بذلك ناظم باشا والى الشام. ورصد السلطان عبـد الحمـيد ٦٫٠٠٠ دينار لعـمارة به تمـت سنة ١٣٣١هـ (١٩١٣م). فـقـد علت رواق الـصـلاة الذى يكـاد يكون مـربعاً (٣٢ فى ٣٠متـراً) سبع قـباب، ترتفع القبة الرئيـسية التى يبلغ قطرها ١٢ مـتراً، ٣٠ متراً، وتقـوم على أربعة عمد متينة. وأقـيم متنزه عام حديثاً من المقبرة الواسعة التى تحيط بهذا المسجد. وبعض القبور تـعود إلى أيام الرومان، يشهد بذلك الضريح الذى وجد هناك.

ونذكر من المزارات خارج باب دريد: مقـام كعب الأحـبار، وهـو مسجـد فى

الطابق الأعلى. وفى المقبرة المجاورة بناء مربع متسع بعض الشىء فوقه قبه، وهو مقام جعفر، ويقوم على مبعدة منه وسط مقابر من البازلت طليت بالجير عقد كبير الحجم يدل على مقام عبد العزيز.

ويقوم فى حمص أيضاً قبران لأميرين أيوبيين هما مسجد الخضر إلى الجنوب من المدينة حيث دفن الملك المنصور إبراهيم المتوفى سنة ٦٤٤هـ (١٢٤٦م فى دمشق)، وتقوم داخل الجدران تربة الملك المجاهد أسد الدين شيركوه الثانى، وهو بناء مكعب نالت منه يد التخريب كثيراً تحيط به أسطوانة قائمة الزوايا لها قبة من الآجر.

وقد تطلبت مقتضيات التخطيط الحديث للمدن اختفاء تكية الدراويش المولوية سنة ١٩٥٠، وكانت من قبل تقوم غربى المدينة بالقرب من دار الحكومة الحالى، وكانت هذه التكية ترجع إلى سنة ٤٨٠هـ (١٠٨٧). وأخيراً نذكر دارين واسعتين خربتين قائمتين، هما بيت الزهراوى وبيت الملاح، من آثار العز القديم.

أما الكنائس العشر القائمة فى حمص فليس لواحدة منها أية قيمة أثرية كبيرة، ويصدق هذا على كنيسة مار إليان للأروام الأرثوذكس، وعلى الكرسى السابق للبطرق السريانى الكاثوليكى ونعنى بها كنيسة أم الزَنّار، ذلك أن الكنيستين كلتيهما من العمائر الحديثة.

وخارج الأسوارتقوم عدة طواحين مائية تطحن الحبوب على نهر العاصى، أقدمها طاحونة السبعة التى يدل نقشها على أنها ترجع إلى سنه ٨٢٤هـ - (١٤٢١م) وطاحون الخصوبة التى ترجع إلى سنة ٩٧٥هـ (١٥٦٧م) كما يدل النقش التركى الذى عليها، وطاحون الميماس، وليس عليها نقش يدل على تاريخها.

المصادر:

(١) G. Le strange: **جغرافيتها** : *Palestine*.

(٢) R. Dussand: *Topographie de la Syrie* باريس سنة ١٩٢٧، ص ١٠٣ .

(٣) A. Latron: *La vie rurale en Syrie et au Liban*، بيروت سنة ١٩٣٦ .

(٤) J. Weulerre: *L'Oronte étude de Fleuve*، تور سنة ١٩٤٠ .

(٥) N. Mously: *Le Probléme de l'eau en syrie*، ليـون سنة ١٩٥١ ص ٢٣٣ ـ ٢٤٧ .

(٦) A. Naaman: *Le pays de Homs, étude de régime agraire et d'économie rurale* (رسالة مكتـوبة بالآلة الكاتبة سنة ١٩٥١) .

(٧) J. Birot & J. Dresch: *La Méditerranée et le Moyen Oriemt*، جـ٢، باريس سنة ١٩٥٦، الفهرس .

تاريخها القديم: (١) Pauly - Wissowa، جـ٥، ص ٢٤٩٦ .

(٢) Cabrol : *Dict. Archéologie Chretienne et Liturgie*، باريس سـنة ١٩٢١، جـ ٤ ـ ٢ مادة Eméséne (Leclercq) .

(٣) Aubert & van Cauwenbergh : *Dict. Histoire et géographie Ecclésiastiques*، باريس سنة ١٩٦١، العدد ٨٥، مادة Emése، ص ٣٩٧ ـ ٤٠٠ .

النصوص العربية (١) ابن العديم: تاريخ حلب، جـ١، جـ٢، تحـقـيق الدهّان، دمشق سنة ١٩٥١ ـ ١٩٥٤ .

(٢) ابن جـبيـر، الرحلة، التـرجمـة الفرنسية بقلم Gaudefroy - Demombynes باريـس سنة ١٩٥٦، جـ٣، ص ٢٨٩ = الترجمـة الإنجليزية بقلم Broadhurst، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

(٣) الهـروى: الزيارات تحقـيق ـ J. Sourdel Thomine، دمـشق سنة ١٩٥٣، ص ٨ ـ ٩ .

(٤) يـاقـوت، جـ٣، ص ٣٣٥ (ينقل عن الهروى) .

(٥) ابـن بطـوطة، جـ١ ص ١٤٠، ترجمة كب، كمبردج سنة ١٩٥٦، جـ١، ص ٩٠ .

(٦) وصفى زكرياء: جولة آثارية فى بعض البـلاد الشـآميـة، دمـشق سنة ١٩٣٤ .

(٧) سليم عادل عبد الحق: بحث موجوز فى تأريخ مدينة حمص وآثارها فى ASAS، جـ ١٠، سنة ١٩٦١، ص ٥ ـ ٣٦ .

تاريخها وآثارها (١) أوليا چلبى: سياحتنامه، جـ٩، إستانبول سنة ١٩٣٥، ص ٢٤٣ .

(٢) Volney: *Voyage en Egypte et en Syrie*، تحقيق Gaulmier، لاهاى سنة ١٩٥٩، ص ٣٣٠ .

(٣) A. von Kremer: *Mittelsyrien und Damaskus* ڤينا سنة ١٨٥٣، ص ٢١٩ .

(٤) M. van Berchem: *Arabische Inschriften* فى F. von Berchem & E. Fatio: *Voyage en Syrie*، القاهرة سنة ١٩١٤ .

(٥) R. Dussaud: *La digue du lac de Homs et le mur égyptien de Strabon* فى Monuments Piot جـ ٢٥، سنة ١٩٢١ ـ ١٩٢٢، ص ١٣٣ .

(٦) J.Sauvaget: *L'enceinte Primitive de la ville d'Alep* فى MIFD، سنة ١٩٢٩، ص ١٣٣ ـ ١٥٩ .

(٧) H. Lammens: *Etudes sur le siécle des Omeyyades*، بيروت سنة ١٩٣٠، الفهرس .

(٨) J.Sauvget: *L'architecture musulmane en Syrie* فى *Revue des Arts Asiatiques* ، جـ٨، سنة ١٩٣٤، ص٢١، ٢٨.

(٩) R Grousset: *Histoire des Croisades* فى ثلاثة مجلدات، باريس سنة ١٩٣٤ـ١٩٣٦، الفهرس.

(١٠) E. Herzfeld: *Damascus, Studies in Architecture*، جـ٢ فى Ars Islamiea جـ١٠، سنة ١٩٤٣، ص٦٦ـ ٧٠ .

خورشيد [اليسيف N. Elisseeff]

+ «حمص» معركة: أول امتحان كبير بين المماليك والمغول وقع فى حمص سنة ٦٨٠هـ (١٢٨١م) بعد معركة عين جالوت بأكثر من عشرين سنة. صحيح أن المعركة كسبها قلاوون، ولكن المخطط الحقيقى لها كان بلاشك السلطان بيبرس الذى أقام فى السنة السابعة عشرة من حكمه

(٦٥٨ـ٦٧٦هـ = ١٢٦٠ـ١٢٧٧) عدّة حربية أثبتت أنها بلغت من القدرة ما استطاعت به أن تحطم أقوى الجيوش طراً التى قذف بها المغول الإيلخانية فى ميدان القتال ولو أن هذه العدة اضمحلت بعد أربع سنوات من وفاة بيبرس.

وكان المماليك فى وقعة عين جالوت عدوا جديدا لم يكن للمغول به عهد، ومن ثم نالت منهم المفاجأة. على أنه ما إن وقعت وقعة حمص حتى كان المغول قد خبروا كل الخبرة جيش المماليك إذ كانوا نازلوه فى سلسلة طويلة من المعارك . ومن ثم أقبلوا على حمص وقد اكتملت عدتهم وتجهزوا لها أكمل تجهيز. وشاهد ذلك ما لاحظه بيبرس المنصورى بحق بأنه لم يحدث من المغول قط أن ساروا إلى الشام بمثل هذه الجيوش الجرارة. ومن ثم فإن انتصار حمص كان انتصارا مشهودا يفوق كل نصر سبقه (ورقة رقم ١١٧أ، س١٢ـ١٧).

وقد وقعت المعركة فى وطاء من أرض حمص قرب مشهد خالد بن الوليد وكانت عدة الجيش المغولى ٨٠,٠٠٠ مقاتل، خمسين ألفا منهم مغول فى رواية، وأربعة وأربعين ألفا فى رواية أخرى أما البقية فكانوا من الكرج والروم والأرمن والفرنجة. وتقدم الجيش المغولى حتى جناح ميمنته حماة وبلغت ميسرتة سلميّة. أما قلبه وقوامه ٤٤,٠٠٠ مقاتل فكان يقتصر على المغول. وقد استقر عزمهم على شن هجوم كثيف على قلب جيش المماليك. وكانت ميمنة المغول بالغة القوة (وعشية المعركة زود آبق من المغول المماليك بمعلومات قيمة عن قوة الجيش المغولى.وقبل هذا زود آبق من المماليك المغول بمثل ذلك من المعلومات عن قوة جيش المماليك). ولم تذكر المصادر عدة جيش المماليك. وقد قسم هذا الجيش ميمنة، وميسرة، وقلب، وجناحين وجاليش. وكانت الميمنة تضم أمير حماة الأيوبى وعددا من أمراء المماليك بجيوشهم الخاصة. ووضع فى مقدمة الميمنة بدو الشام بقيادة عيسى بن مُهنّى. وقد دعمت الميسرة وفقا

للتحذيرات التى قدمها الأبق المغولى، وكانت تتألف من ظاهرية بيبرس بقيادة سنقر الأشقر، وعدد من أمراء المماليك بجيوشهم الخاصة، وكان فى مقدمة الميسرة التركمان وجنود حصن الأكراد. أما الجاليش الذى هو طليعة القلب فكان يتألف من نائب السلطنة وغيره من الأمراء بجيوشهم الخاصة وعدد لم يحدد من مماليك قلاوون. وكان السلطان قلاوون فى القلب فى ظل الأعلام السلطانية وفى صحبته ٤,٠٠٠ جندى من نخبة جنود الحلقة و٨٠٠ جندى من المماليك السلطانية وعدد غير محدد من مماليك. ولم تذكر المصادر مم تألف الجناحان. وقبيل المعركة اختار السلطان ٢٠٠ من مماليكه الخاصة، وترك لواءه ومضى معهم إلى قمة تل يشرف على المعركة وكان أى «طُلْب» يتمزق يزود بمدد بناء على أوامره.

وسددت ميسرة التتر ضربة ثقيلة إلى ميمنة المسلمين ولكن هذه الضربة لم تمزقها. وفى الجانب بادرت ميمنة المصريين بكرّة اكتسحت ميسرة التتر. وفى الجانب الآخر من ميدان المعركة نجحت ميمنة التتر فى إلحاق هزيمة ثقيلة بميسرة المصريين. وبذلك ألحقت هزيمة منكرة بجناح القلب الأيسر. ولم يكن الجناح المهزوم من المماليك ولا الجناح المظفر من التتر لديهما أية فكرة عما يدور فى الطرف الآخر من ميدان المعركة وتابعا الفرار والمطاردة. وبلغ جزء من ميسرة المماليك المهزومين هزيمة نكراء صفد، وبلغ جزء آخر دمشق، وبلغ جزء ثالث بعيداً حتى بلغ غزة. وتوقف التتر الذين يطاردونهم بعد لحظة، وترجلوا منتظرين أن يلحق بهم بقية الجيش المغولى، ولم يظهر الباقون من زملائهم فاستقر عزمهم على الرجوع إلى ميدان المعركة. وهنالك مضى المسلمون فى انتصاراتهم، ولكن قواهم كانت قد وهنت. على أن الحظ كان حليف المسلمين، ذلك أن القائد المغولى منكو تيمور وهم بأن الجيش الذى يواجهه لم يزل قوياً بالغ القوة.

والحق أن قلاوون ترك وليس معه إلا ٣٠٠ من الفرسان (فى رواية) و١٠٠٠ فارس (فى رواية أخرى) وبهذه القوة الصغيرة هاجم قلاوون التتر وهزمهم. وفى هذه الأثناء عادت ميسرة التتر إلى ميدان المعركة. وأراد قلاوون أن يخفى ما جرى لجيشه من التتر العائدين، فأمر طبوله بالسكوت وطويت اللواءات السلطانية ونجحت خدعته، ذلك أن التتر مروا به دون أن يلاحظوا شيئا. وما أداروا له ظهورهم حتى هاجم مؤخرتهم وألحق بهم هزيمة منكرة. وزاد عدد قتلى التتر فى تقهقرهم كثيراً عما فقدوه من القتلى فى المعركة.

المصادر:

(١) بيبرس المنصورى: زبدة الفكرة، المتحف البريطانى، المخطوطات الإضافية ٢٣، ٣٢٥، الأوراق من ١١٢ ب إلى ١٢١ب .

(٢) المقريزى: السلوك، جـ١، ص٦٩٠ـ ٦٩٩ .

(٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، القاهرة سنة ١٩٣٤ ـ ١٩٤٢، جـ٧، ص٣٠٣ ـ ٣٠٥ .

(٤) أبو الفداء: المختصر، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ، جـ٤، ص١٤ـ١٥.

(٥) المفضل بن أبى الفضائل: النهج السديد ضمن Patrol .Or، جـ٢٤، ص٤٩١ـ٤٩٣

(٦) ابن الفرات: تاريخ الدول والملوك، بيروت سنة ١٩٣٦ـ ١٩٤٢، جـ٧، ص٢١٤ـ٢١٨ .

وتجد أوصافاً مختصرة فى :

(٧) S.Lane - Poole : *A. History of Egyptian in the Middle Ages* الطبعة الثانية، لندن سنة ١٩١٤، ص٢٧٩ ـ٢٨٠.

(٨) G. Wiert : *L'Egypte arabe*، باريس سنة ١٩٣٧، ص٤٤٥ـ٤٤٨ .

(٩) S. Runciman : *A History of the Crusades*، جـ٣، كمبردج سنة ١٩٥٤، ص٣٩١ـ٣٩٢.

خورشيد [آيالون D. Ayalon]

حماد، بنو

أسرة حاكمة بالمغرب الأوسط (سنة ٤٠٥ـ٥٤٧هـ = ١٠١٥ـ١١٥٢م) تعادل أسرة بنى زيرى فى بلاد البربر الشرقية، وقد نسبت إلى مؤسسها حماد بن بلكين بن زيرى بن مناد.

وحدث أن كانت لأمراء صنهاجة وبنى زيرى ونواب الفاطميين وأقيالهم فى المغرب، أطماح إفريقية فأدى ذلك إلى الفُرقة بين المغرب الأوسط وإفريقية عينها. وفى أيام الخليفة الثانى من خلفاء بنى زيرى، المنصور بن بلكين حاول عمه أبو البهار بن زيرى، أن يقيم مملكة فى المغرب الأوسط (سنة ٣٧٩ـ٣٨٣هـ = ٩٨٩ـ٩٩٣م). ولكن محاولته باءت بالخيبة. وهنالك كتب على باديس خليفة المنصور أن يواجه فورة عاتية لقبيلة زناتة انطلقت من تاهرت إلى طرابلس منذ سنة ٣٨٦هـ (٩٩٦م) واكتسحته آخر الأمر سنة ٣٩١هـ (١٠٠١م)، ومعظم الفضل فى ذلك يرجع إلى عمه حماد بن بلكين. وفى سنة ٣٩٥هـ (١٠٠٤ـ١٠٠٥م) عهد إلى حماد بتهدئة الغرب الجامح، ولم يقم قط باستدعائه أو بالتنازل له عن آشير، والمغرب الأوسط، أو أية بلدة كان قادرا على فتحها. وبلغ من نجاح حماد أنه أسس سنة ٣٩٨هـ (١٠٠٧ـ١٠٠٨م) مدينة جديدة إلى الشمال الشرقى من مسيلة، متطلعا أن تكون حاضرة لملكه، وهى القلعة الشهيرة (قلعة حماد/ قلعة بنى حماد/ القلعة. ولم يمتثل حماد لأمر باديس بتسليم جزء من أراضى قسنطينة إلى ولى عهده، وانتقض عليه هو وأخوه إبراهيم سنة ٤٠٥هـ (١٠١٥م).

١ـ **حماد بن بلكين** (سنة ٤٠٥ ـ ٤١٩هـ = ١٠١٥ـ١٠٢٩م). قطع حماد علاقته بالفاطميين فى القاهرة، وأعلن ولاءه للعباسيين فى بغداد؛ ومن ثم خرجت مملكة بنى حماد إلى حيز الوجود. وحاصر باديس القلعة، وبعد ستة أشهر حقق انتصارا حاسما سنة ٤٠٦هـ (١٠١٥م)؛ ولكن المنية أدركته، حينما كان فيما يظهر على وشك أن يجبر عمه على الطاعة فى أواخر سنة ٤٠٦هـ (مايو سنة ١٠١٦م). وقد وجه

خلفه المعز بن باديس إلى هذا المنتقض ضربة ساحقة سنة ٤٦٨هـ (١٠١٧م) حملته على التماس العفو وطلب الأمان. وتوطد هذا السلام بعهود تمت بالمصاهرة فحققت له السيادة الكاملة على المغرب الأوسط بأسره، وظل هذا السلام مرعيا على يد حماد حتى وفاته سنة ٤١٩هـ (١٠٢٨م). ومن المحتمل أنه عاد إلى الولاء للفاطميين.

٢ - **القائد بن حماد** (سنة ٤١٩ - ٤٤٦هـ = ١٠٢٨-١٠٥٤م). صد القائد بنجاح مغامرة فراوى أمير فاس، وجعله يقسم يمين الولاء له سنة ٤٣٠هـ (١٠٣٨-١٠٣٩م). وفى سنة ٤٣٢هـ (١٠٤٠-١٠٤١م) أنهى الحلف الذى عقده أبوه مع المعز بن باديس، فسار المعز إليه وحاصر القلعة عامين؛ وفى نهاية هذه المدة تم التصالح بين أبناء العمين حوالى سنة ٤٣٤هـ (١٠٤٢-١٠٤٣م). وثمة بعض الشكوك حول تاريخ خروج القائد على الولاء للفاطميين وصرف ولائه إلى العباسيين، ولكن هذا التاريخ، لابد أن يكون قريبا من عصر المعز (الذى كان خروجه على القاهرة حقيقة واقعة، بحلول سنة ٤٣٩هـ = ١٠٤٧م) ذلك أنه بعث إليه بجماعة من الفرسان اشتركوا فى معركة حيدران المشهورة سنة ٤٤٣هـ (١٠٥٢م). وأغلب الظن أنها وقعت بعد هذا النصر الهلالى الذى وضع حدا لثقافة القيروان، مما دفعه إلى الاعتراف بسيادة الفاطميين مرة أخرى؛ ومن ثم حصل على لقب التشريف، وهو شرف الدولة الذى ناله ابن عمه من قبل.

٣ - **المحسن بن القائد** (سنة ٤٤٦ - ٤٤٧هـ = ١٠٥٤-١٠٥٥م). ولم يكترث المحسن بنصيحة أبيه فى التعامل مع أعمامه بحذر. فقد غلب عليه جنوحه إلى العنف والطغيان مما انتهى باغتياله بعد تسعة أشهر من توليه الحكم، على يد واحد من أبناء عمه، إرتقى العرش بعد اغتياله.

٤ - **بلكين بن محمد بن حماد** (سنة٤٤٧ - ٤٥٤هـ = ١٠٥٥-١٠٦٢م). وازداد التحالف بين بنى حماد وأثبج الهلالى توثقا ومن ثم ازداد اعتماد بنى زيرى على قبيلتى

رياح وزغبة، وهنالك طردته قبيلة رياح من إفريقية فجاء دور قبيلة زغبة فى وضع نفسها تحت تصرف بنى حماد. وفى سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٨ـ ١٠٥٩م) أجبر بلكين شيوخ بسكرة على الاعتراف بسيادته، وعامل قبيلة زناتة معاملة قاسية. واستولى المرابطون على سلجماسة احدى الطرق الرئيسية للذهب وكانت أهميتها قد زادت بالغزو الهلالى، فهاجم بلكين قبيلة زناتة المراكشية، واستولى على فاس سنة ٤٥٤هـ (١٠٦٢م). وانقضت بعد ذلك فترة وجيزة ثم اغتاله فى طريق عودته، ابن عمه الناصر بن علناس، ودخل القلعة.

٥ ـ **الناصر** (سنة ٤٥٤ـ٤٨١هـ = ١٠٦٢ـ١٠٨٩م) وطد الناصر سلطانه شيئا فشيئا، وجذب إليه حلفاء لهم شأنهم: ودان له بالولاء ملك صفاقس الصغير، حَمّو بن مَلّيل، ومقدم قسطيلية، وطلب منه وفد من شيوخ التونسيين أن يقيم واليا. فكان هذا الوالى هو عبد الحق بن عبد العزيز بن خراسان، أول أمير خراسانى يحكم تونس هو ومجلس من الشيوخ. وغزا الناصر إفريقية على رأس حلف جليل الشأن ضم الأثبج. ولكن قبيلتى تميم ورياح أبليا فى الدفاع بلاء تسبب فى أن تلحق به عند سبيبة (بين القيروان وتبسه) هزيمة لا تقل فداحة عن تلك التى منى بها المعز بن باديس فى حيدران. وانتشرت الفوضى والدمار فى المغرب الأوسط من أقصاه إلى أقصاه، فذاق وقتذاك من الشرور ما لقيته إفريقية سنوات. وانتهت الهزيمة الساحقة لقبيلة صنهاجة فى سبيبة سنة ٤٥٧هـ (١٠٦٥م) بتولى الهلالية الحكم فى جميع أنحاء بلاد البربر الشرقية، فى حين بقى سلطان قبيلة رياح فى إفريقية، وسلطان الأثبج فى المغرب الأوسط. وكما اضطر بنويرى إلى تسليم القيروان، والتقهقرإلى المهدية، فكذلك فقد بنو حماد سيطرتهم على القلعة وتقهقروا إلى بجاية، وسموا الناصرية باسم مؤسسها الناصرى الذى مكن لنفسه فيها بعد فترة وجيزة من سنة ٤٦١هـ (١٠٦٨ـ١٠٦٩م). وثمة بعض الشواهد على انتعاش

سلطان بنى زيرى وبنى رياح حين استوليا على تونس الخراسانية سنة ٤٥٩ـ٤٦٠هـ (١٠٦٧م)، وأراد إحباط هذه المحاولة فسير الأثبج للهجوم على إفريقية سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٧ـ١٠٦٨م)، فاستولى على لربة، ثم على القيروان (على الرغم من أنه اضطر إلى تسليمها) وعاد إلى القلعة. وكان للناصر على وجه التأكيد بعض الشأن فى بيع القيروان على يد قبيلة زغبة حوالى سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧ـ١٠٧٨م)، وهى السنة التى عقد فيها حلف بين بنى زيرى وبنى حماد، ولو أن هذا الحادث الخاص بالبيع يحيط به الغموض، وتزوج الناصر إبنة تميم، واسمها بلارة. وقدر لهذا السلام أن يبقى حتى نهاية حكم تميم سنة ٥٠١هـ (١١٠٨م) وهو يعد ذروة ما بلغه بنو حماد من سلطان على أبناء عمومهم الباديسية، الذين قهرهم الغزو الهلالى. وقاد الناصر عددا من الحملات إلى الغرب، وعقد أحلافا مع شيوخ لقبيلة زناتية ذات شأن، وهم بنو ماخوخ. واضطر فى مناسبات كثيرة إلى أخذ قبيلة زناتة بالشدة حين انضمت إلى العرب فى غارات لقطع الطريق.

٦ ـ المنصور (سنة ٤٨١ـ٤٩٨هـ = ١٠٨٨ـ١١٠٥م). رغم حداثة سنه فإن ابن الناصر وبلاّرة هذا اتبع خطوات أبيه بحزم، وكان موضع مدح ابن حمديس. واجتاح العرب هذا الإقليم، بيد أن المنصور بقى فى القلعة حتى غادرها إلى بجاية سنة ٤٨٣هـ (١٠٩٠ـ١٠٩١م). ويرى ابن خلدون أنه كان الأول من أمراء دولته فى إصدار سكة، وكان هو الذى (مَدَّنَ) مملكة بنى حماد، التى كانت حتى ذلك الحين شبه بدوية، تفتقر إلى ما بلغه بنو باديس أصحاب القيروان من تمدين وتهذيب. ولما تولى المنصور العرش أمر أبى بكنى، بالتخلص من أحد أعمامه أمير قسنطينة بليار، وكافأه على ذلك بإقامته واليا على هذه المدينة، وعلى بونة وفى سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤م) انتقض عليه أبو يكنى، وحاول أن يعقد حلفاً واسع النطاق مع أعداء المنصور- تميم (الذى عرض عليه ولاية بونة)، والعرب والمرابطين. واسترد المنصور بونة وقسنطينة ولجأ أبو يكنى إلى جبال أوراس، ثم قتل من بعد. وقُدر

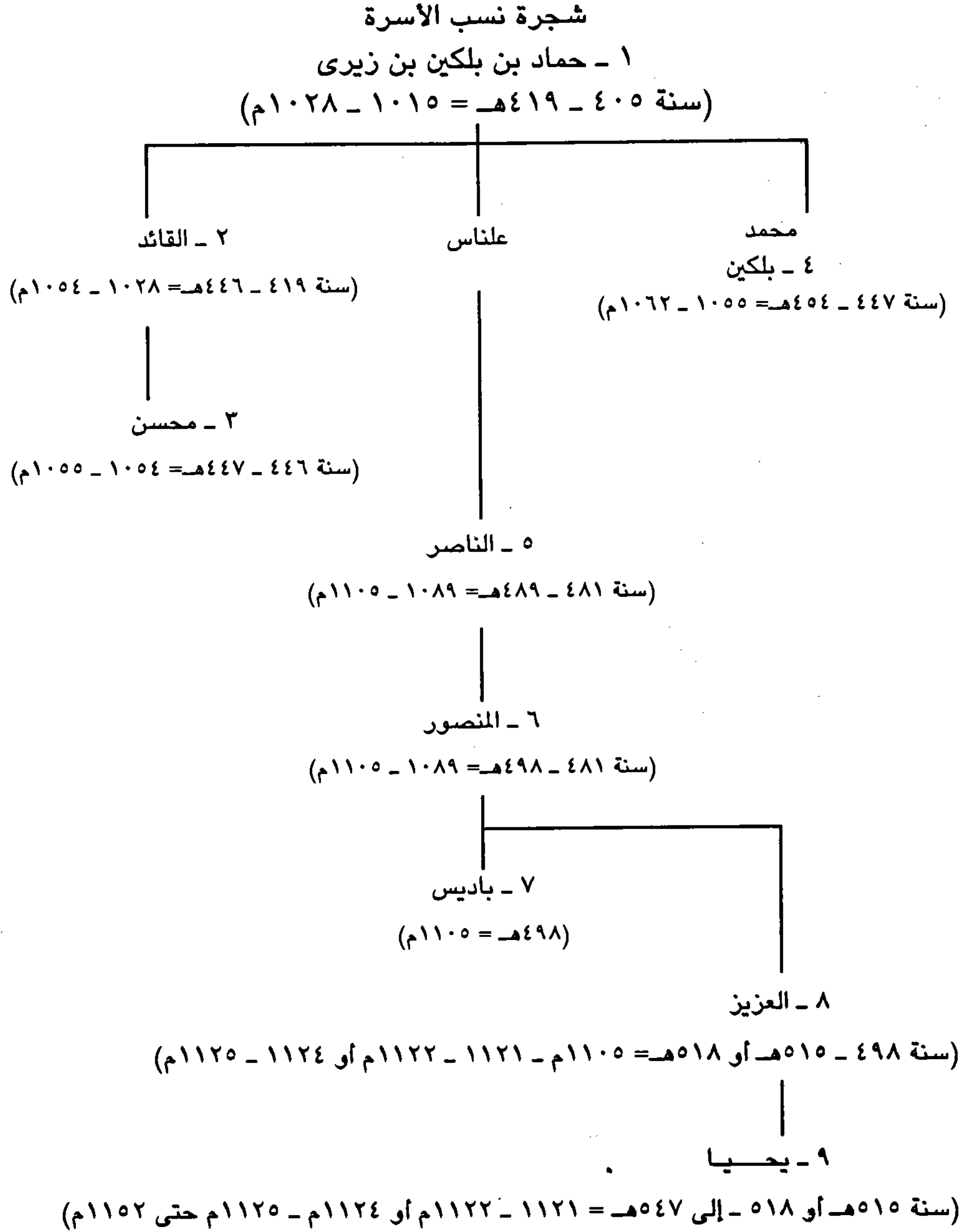
للمنصور أن يتدخل فى الغرب أيضاً، الذى كان سلطان المرابطين يوسف بن تاشفين قد اجتاحه حتى بلغ الجزائر (سنة ٤٧٣ - ٤٧٥هـ = ١٠٨٠-١٠٨٣م). وكان المرابطون يهاجمون أراضى صنهاجة من تلمسان بتستر من قبيلة زناتة، التى حرضها بنو ماخوخ، على الرغم من مصاهرتهم للمنصور. وعاقب المنصور بنى ماخوخ فأحدق بتلمسان مما حدا بيوسف بن تاشفين إلى السعى للسلام. وما لبث المرابطون أن خرجوا على هذا السلام، وأجبروا مرة أخرى على الانسحاب. ولكن المنصور منى من بعد بالهزيمة (بعد سنة ٤٨٤هـ= ١٠٩١ م) على يد قبيلة زناتة، وبنى ماخوخ، واضطر إلى التقهقر إلى بجاية. ولم يقنع بقتل زوجته أخت ماخوخ، بل أنزل بهم أيضا انتقاما آخر، إذ نهب تلمسان سنة ٤٩٦هـ (١١٠٣م). وشهدت السنة التالية نهاية العداوة بين بنى حماد والمرابطين فقد أبرموا فيما بينهم معاهدة سلام. وأتاحت هذه المعاهدة للمنصور أن ينصرف إلى قمع قبيلة زناتة صاحبة المغرب الأوسط.

٧ - **باديس** (سنة ٤٩٨هـ = ١١٠٥م) كان ابن المنصور هذا قاسياً، ومن حسن الحظ أن طغيانه الدموى لم يستمر سوى أقل من سنة واحدة.

٨ - **العزيز** (سنة ٤٩٨هـ = ١١٠٥م إلى ٥١٥هـ أو ٥١٨هـ = ١١٢١ - ١١٢٢م أو ١١٢٤-١١٢٥م). لم يكن مثل أخيه باديس، فقد نعم بفترة طويلة سادها السلام. وكان يسره أن يستمتع بصحبة رجال القانون. وقد أبرم العزيز معاهدة سلام مع قبيلة زناتة، وتزوج إحدى بنات ماخوخ. ومع ذلك، فقد أخضع أسطوله جربة (فى تاريخ غير مؤكد) وفرض الحصار سنة ٥١٤هـ (١١٢٠- ١١٢١م) على تونس، وأجبر الخراسانى أحمد بن عبد العزيز على تقديم فروض الطاعة له. وفى هذا الوقت تقريبا ألقى على ابنه تبعة استرداد القلعة من الهلاليين.

٩ - **يحيا** (سنة ٥١٥هـ = ١١٢١ - ١١٢٢م أو ٥١٨هـ = ١١٢٤-١١٥٢م إلى ٥٤٧هـ = ١١٥٢م). طرد يحيا الخراسانى أحمد بن عبد العزيز من تونس، ونفاه إلى بجاية وفيها توفى

آخر الأمر، وأقام عليها واحدا من أعمامه سنة ٥٢٢هـ (١١٢٨م). وبقيت تونس فى يد بنى حماد حتى سنة ٥٤٣هـ (١١٤٨_١١٤٩م). واستولى جيش حمادى على قلعة توزر (التاريخ غير مؤكد) التى كان قائدها المنتقض مسجونا فى الجزائر، وفى السجن انتهت حياته. وقد شن يحيا هجوما كبيرا من البحر والبر على المهدية سنة ٥٢٩هـ (١١٣٥م) نزولا على رغبة بعض العشائر العربية، والسكان الذين كانوا يتميزون من الغيظ، لأن أميرهم الحسن، آخر أمراء بنى زيرى، قد سلّم ببعض طلبات روجر الثانى ملك صقلية. وباءت هذه المغامرة بالفشل، لأن الحسن تمكن من الاستعانة بمجندين من العرب وبالأسطول الصقلى. وحوالى سنة ٥٣٦هـ (١١٤١_١١٤٢م) بذل يحيا قصارى جهده لتحقيق الوفاق مع الحافظ الفاطمى، ولكنه اعترف فى النهاية بسيادة العباسيين؛ ذلك أنه ضرب السكة سنة ٥٤٣هـ (١١٤٨_١١٤٩م) فى الناصرية «بجاية» باسم الخليفة المكتفى، وحوالى سنة ٥٣٧هـ (١١٤٣م) أصبحت أطماع النورمان فى إفريقية واضحة الخطر، إذ شنوا غارة على ججلّى سنة ٥٣٩هـ (١١٤٤_١١٤٥م)، وجاء دور بلدة برچك بين تشرشل وتنس فى التعرض لهجمات الأسطول الصقلى. وطردوا الحسن التعس ابن عم يحيا وآخر أمراء بنى زيرى من عاصمته المهدية سنة ٥٤٣هـ (١١٤٨م) على يد أمير بحار الملك روجر الثانى، جورج حاكم أنطاكية، وأجبر على الحياة فى ظل العبودية بالجزائر، لأن يحيا انتابه القلق خشية أن يعمد هذا الطريد إلى الاتصال بعبد المؤمن الموحدى الذى كان نفوذه الآخذ فى الازدياد مثيرا لهذا القلق وفى سنة ٥٤٣هـ (١١٤٨_١١٤٩م) جمع يحيا فى بجاية ما ادخره من كنوز فى القلعة. وهنالك حل الغزو الخاطف للمغرب الأوسط سنة ٥٤٧هـ (١١٥٢م). فقد استولى عبد المؤمن على تلمسان ثم مليانة ثم الجزائر (حيث اخضع الحسن آخر أمراء بنى زيرى، وأمير الأثبج)، ثم ختم ببجاية. وفى جمادى الأولى سنة ٥٤٧هـ (اغسطس ١١٥٣م) وهرب يحيا إلى بونة، ومنها



شجرة نسب الأسرة
١ ـ حماد بن بلكين بن زيرى
(سنة ٤٠٥ ـ ٤١٩هـ = ١٠١٥ ـ ١٠٢٨م)
٢ ـ القائد
(سنة ٤١٩ ـ ٤٤٦هـ= ١٠٢٨ ـ ١٠٥٤م)
علناس
محمد
٤ ـ بلكين
(سنة ٤٤٧ ـ ٤٥٤هـ= ١٠٥٥ ـ ١٠٦٢م)
٣ ـ محسن
(سنة ٤٤٦ ـ ٤٤٧هـ= ١٠٥٤ ـ ١٠٥٥م)
٥ ـ الناصر
(سنة ٤٨١ ـ ٤٨٩هـ= ١٠٨٩ ـ ١١٠٥م)
٦ ـ المنصور
(سنة ٤٨١ ـ ٤٩٨هـ= ١٠٨٩ ـ ١١٠٥م)
٧ ـ باديس
(٤٩٨هـ = ١١٠٥م)
٨ ـ العزيز
(سنة ٤٩٨ ـ ٥١٥هـ أو ٥١٨هـ= ١١٠٥م ـ ١١٢١ ـ ١١٢٢م أو ١١٢٤ ـ ١١٢٥م)
٩ ـ يحـــيـا
(سنة ٥١٥هـ أو ٥١٨ ـ إلى ٥٤٧هـ = ١١٢١ ـ ١١٢٢م أو ١١٢٤م ـ ١١٢٥م حتى ١١٥٢م)

إلى قسطنطينة. واستولى عبد الله بن عبد المؤمن على القلعة، وأنفذ جنوده منها إلى قسطنطينة. ودارت معركة دموية انتهت بانتصار المهاجمين؛ واستسلم آخر أمراء بنى حماد، وحمل إلى بجاية، حيث عامله الخليفة عبدالمؤمن معاملة طيبة هو وأسرته، وحملوا آخر الأمر إلى مراكش حيث أجرى عليهم معاش طيب، وتوفر ليحيا من الفراغ ما أنفقه فى الصيد، الذى كان هوايته المفضلة. وتبع عبد المؤمن إلى شالة سنة ٥٤٨هـ (١١٥٣ ـ ١١٥٤م)، وقضى آخر أيام حياته فيها، وتوفى سنة ٥٥٧هـ (١١٦١ ـ ١١٦٢م).

وعلى أية حال، فإن تاريخ بنى حماد أقل وضوحاً من تاريخ بنى زيرى الذى يتداخل فيه تداخلاً وثيقاً فى المصادر التى قوامها كتب تتسم بالهوى كما تتسم بأنها مصادر ثانوية. أما حياة بنى حَمَّاد اليومية، ومعاهدهم، فهى دون شك، أقل تمدنا وأبسط صورة، منها فى إفريقية بنى زيرى، ثم إنها تكاد تكون مجهولة لدينا تماماً.

المصادر:

(١) H. R. Idris: *Le Berbérie Orientale sous Les Zirides* فى مجلدين، باريس سنة ١٩٦٢، والفهرس.

(٢) وانظر بوجه خاص أعمال Golvin وأبحاثه فى *àla Qal'a des Banu Hammâd* باريس سنة ١٩٦٥.

حسن شكرى [هـ. ر. إدريس H. R. Idris]

حماد الراوية

أى راوية أشعار العرب وبخاصة القدماء، ولد بالكوفة عام ٧٥هـ (٦٩٤ ـ ٦٩٥م) وفى رواية ابن خلكان عام ٩٥هـ. واختلف الرواة فى اسم أبيه فقال بعضهم إنه هرمز، وقال آخرون إنه ميسرة، وقال غيرهم إنه سابور، وكنيته أبو ليلى، وكان من سبى الديلم، وقد كشف حمّاد نفسه عن أصله فى حديث من أحاديثه.

وذاع صيته لعلمه الواسع بأشعار العرب ما نُظم منها فى الجاهلية أو فى الإسلام، وبأيام العرب ولغاتهم. وقيل

عنه إنه يستطيع أن ينشد على كل حرف من حروف المعجم قصائد طوالاً من شعر الجاهلية، وأنه يستطيع أن يميز من فوره بين القديم والمحدث من الشعر. وكان لحكمه على الشعر والشعراء قيمة كبيرة، وكان فى مقدوره فى جميع الأحوال تقريباً أن يكشف عن السرقات والاستعارات الشعرية؛ على أنه لم يكن أميناً كل الأمانة فى رواية الشعر، فقد استغل مواهبه فى نسبة بعض شعره إلى الشعراء الأقدمين وهو أمر أخذه عليه المفضل الضبى وسأله عنه المهدى (الأغانى: جـ٥، ص١٣٢، س١٦ وما بعده).

وقال نولدكه إن مأثرة حماد الكبرى هى جمعه المعلقات.

وكان أحد ثلاثة يقال لهم «الحمادون» وهم حماد الراوية وحماد عجرد وحماد ابن الزيرقان، وكان الشاعران مطيع بن إياس ويحيى بن زيادة من أصحابه أيضاً.

وكان الخليفة يزيد الثانى يعطف عليه، ولكن حماداً كان يخشى هشاماً. ومع ذلك فقد قيل إن هشاماً استزاره مرة وأجزل عطاءه؛ ولكن هذه الرواية موضع شك نظراً لخطأ فى تسلسل التواريخ ولتشابه سمات هذه الرواية بسمات رواية قيلت عن الوليد الثانى، وكان هذا الخليفة يستمتع خاصة بإنشاد حماد للشعر؛ إلا أن حماداً لم يكن ينتظر أن يصيبه خير كثير على يد العباسيين، فقد كان أحد الشعراء الذين رحلوا عن بغداد فى عهد المنصور «طلباً للعيش» ثم قصد الكوفة، ومع ذلك يُقال إن الخليفة استدعاه من البصرة إلى بغداد، ولكن جعفراً ابن الخليفة أساء معاملة حماد عندما أنشد فى حضرته شعراً لا يوائم ما يعتقده من خزعبلات، وكان مطيع صديق حماد هو الذى ألح عليه فى الذهاب إلى جعفر.

وقد اختلفت الروايات فى تاريخ وفاة حماد فقال ابن خلكان إن وفاته كانت عام ١٥٨ أو ما بعده، بل ذكر صاحب الأغانى (جـ٣، ص٨٠، الحاشية) أنه أدرك عهد الرشيد.

المصادر:

(١) ابن قتيبة: كتاب المعارف (طبعة ڤستنفلد)؛ ص١٦٩ و٢٦٨؛ كتاب الشعر والشعراء (طبعة ده خويه) ص١٥٧، س٦، ص٤٨٢ وما بعدها، ص٤٩٠:

(٢) الفهرست؛ ص٩١ وما بعدها.

(٣) الأغانى؛ جـ٥، ص١٦٣، ١٧٥ وفى مواضع أخرى منه.

(٤) ابن عبدربه: العقد (طبعة القاهرة، ١٣١٦هـ)؛ ص٣، ص٩٦.

(٥) *Fragm. Hist. Arab* (طبعة ده خوية)؛ جـ١، ص١٢٦ وما بعدها.

(٦) ابن خلكان (طبعة ڤستنفلد) رقم٢٠٤ (ترجمة ده سلان؛ جـ١، ص٤٧ وما بعدها).

(٧) خزانة الأدب؛ جـ٤، ص١٢٨.

(٨) Noeldeke : *Beitrage zur Kenntniss der Poesr der Alten Araber*؛ ص٢٠ وما بعدها.

(٩) *Encycl. Brit.* جـ١٨، ص٦٣٣ (ب).

(١٠) Brockelmann : *Gesch. der Arab. Lit.*؛ جـ١، ص١٨ و٦٣.

خورشيد [ڤان أرندنك C. Van Arendonk]

+ **حَمَّاد الراوية**، ابن أبى ليلى، جامع للأشعار العربية، وبخاصة المعلقات. ولد فى الكوفة سنة ٧٥هـ الموافقة سنة ٦٩٤ ـ ٦٩٥م (وتاريخ سنة ٩٥ لبس فى القراءة) إنحدر من سلالة إيرانية، وكان أبوه من سبى الديلم، ومن ثم سمى سابور أو هرمز أو ميسرة. وقد انتمى حماد مثل سمييه ونديمى مرحه حماد عجرد وحماد بن الزبرقان إلى طائفة من الظرفاء جروا على معاقرة الخمر، وإنشاد الشعر فى اجتماعاتهم المرحة. وكان الأتقياء ينظرون إليهم نظرة الشك ويرمونهم بالزندقة. وكان حماد ولوعاً بالشعر؛ وتظهره كثير من النوادر فى حوار مع الطرمّاح (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٦، ص٩٥)، والكميت (الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١٤، ص١١٤) وعمر بن أبى ربيعة (الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١، ص٥٠)، وكُثير (الأغانى، الطبعة الأولى، جـ٨، ص١٥٢ وما بعدها)، ومع الفرزدق (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٦، ص٧٣)، وجرير (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٣٦)، وذى الرمة (المَرْزبانى: الموشح، ص١٧٧) ومع غيرهم من الشعراء. وقد

أكسبته معرفته الوثيقة بالشعر والأنساب وتاريخ البدو ومأثورهم، مكانة أثيرة عند الخلفاء، وبخاصة الوليد بن يزيد، وعند الأعيان الذين يلوذ بهم. ولا نعرف على وجه اليقين هل دعاه يزيد بن عبدالملك إلى بلاطه؛ ذلك أن القصة التى رواها (الأغانى، الطبعة الثالثة جـ٦، ص٧٥ وما بعدها) متناقضة تاريخياً، ذلك أن يوسف بن عمر لم يؤمّر على المشرق إلا سنة ١٢٠هـ (٧٣٨م). وآلمه سقوط دولة بنى أمية أشد الألم. ويبدو أنه قد قصد المنصور (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٦، ص٨٠) ولكنه أحس بإهماله (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٦، ص٨٢ وما بعدها؛ جـ٨، ص٢٥٣ وما بعدها) فرجع إلى الكوفة حيث وافته المنية سنة ١٥٥هـ = ٧٧٢م (ياقوت) أو سنة ١٥٦هـ = ٧٧٣م (الفهرست) والتواريخ المتأخرة عن ذلك ليست وثيقة. وقد نعاه محمد بن كناسة، بمرثية (الفهرست، الخ...). وكان من تلاميذه راويته الهيثم بن عَدِىّ (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٦، ص٧٠، ص٧٢)، وخلف الأحمر (ياقوت، جـ٤، ص١٧٩)، والأصمعى الذى كانت جل قصائد امرئ القيس قد نقلها عن حَمَّاد.

ولم يكن حماد عالماً، بل هاوياً، استمتع بالشعر، وعدّه من طيبات الحياة، ولم يهتم كثيراً بالتأليف وتوثيق أخباره. ولم يعن أية عناية بدراسات النحو التى كانت تحرز تقدماً سريعاً فى سنى حياته المتأخرة. زد على ذلك أنه كانت قد قامت منافسة بين مدرسى البصرة والكوفة. وقد أكبره أبوعمر بن العلاء مؤسس مدرسة البصرة (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٦، ص٧٣)، ولكن الجيل التالى، أنكره. ويقول يونس بن حبيب البصرى إن حماداً لم يكن على علم بشىء من النحو، والعروض، وصحيح الكلام (الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٢٨٣؛ والجمحى، ص١٤) فى حين لم ينكر منافسه الكوفى المُفَضّل بن محمد الضبى، معرفته الواسعة، بيد أنه اتهمه بإفساد المأثور من شعر البدو برواياته الزائفة البارعة إفساداً يتعذر إصلاحه (الأغانى، الطبعة الثالثة جـ٦، ص٨٩).

وقد جمع حماد، فى قول النحاس المتوفى سنة ٣٣٧هـ الموافقة ٩٤٨ - ٩٤٩م (ابن الأنبارى نزهة الألباء، ص٤٨) القصائد السبع الطوال، التى ذاع صيتها باسم «المعلقات» ويستشهد أبوحاتم السجستانى بقصائد للخطيئة نقلاً من كتاب حماد الراوية، لا لشيء إلا لومه على إدخاله فى كتابه أشعاراً زائفة منحوله (ابن الشجرى: المختارات، ص١٢٣، ١٢٧، ١٣٦؛ وانظر كولدتسيهر Goldziher فى *Zeitschr der Deutschen Morgenländischen Zeseilsch.*، العدد ٤٦، ص٤٨ وما بعدها) وفى ديوان عامر بن الطفيل نجد مقطوعة (رقم٢٦، تحقيق المستشرق ليال Lyall) تطابق أبياتاً نسخها ابن الكلبى من مخطوطة عنوانها أيضاً «كتاب حماد الراوية». أما ما عدا ذلك فإن آثار نشاط حماد الراوية الأولى فنادرة.

المصادر:

(١) الجمحى: طبقات الشعراء، ص١٤.

(٢) ابن قتيبية: المعارف، ص٢٢٨.

(٣) الأغانى، الطبعة الثالثة، جـ٦، ص٧٠ـ٩٥.

(٤) الفهرست، ص٩١ ـ ٩١.

(٥) المرتضى: الأمالى، جـ١، ص٩٠ ـ ٩١.

(٦) ابن الأنبارى: نزهة الألباء، ص٤٣ ـ ٥٠.

(٧) ياقوت: معجم الأدباء، جـ٤، ص١٣٧ ـ ١٤٠.

(٨) ابن خلكان، جـ١، ص٢٩٢ - ٢٩٤.

(٩) ابن حجر: لسان الميزان، جـ٢، ص٣٥٦.

(١٠) السيوطى، المزهر، الطبعة الثانية، جـ٢ ص٢٥٣.

(١١) Lyall: *Mufaddaliyat*، جـ٢، المقطوعة رقم ١٣، والمقطوعة رقم ٢٧ وما بعدها.

(١٢) Arberry: *The Seven Odes*.

(١٣) R. Blachére: فى HLA العدد (١)، ص١٠٣ ـ ١٠٥.

حسن شكرى [ى و، فوك. J.W Fueck].

حماد عجرد

(فى الحقيقة الثابتة): شاعر عربى هجّاء، لا يعرف نسبه على وجه التحديد؛ وكنيته: أبوعمر قد تبرر قولنا الآتى: وهو أنه حماد بن عمر بن يونس (وهذا أصح من قولنا ابن يحيا أو يونس بن عمر) بن كليب الكوفى. ولد على أكثر تقدير فى مستهل القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى)، ومن الراجح أنه مولى عشيرة من عشائر عامر بن صعصعة، وقد لقب بعجرد لقول قاله بدوى. ويتفق كُتَّاب سيرته فى بيان أنه أحرز شهرته أيام العباسيين وحسب، ومع ذلك فلم تفهم الإشارة إلى أن الوليد الثانى بن يزيد الثانى (١٢٥ ـ ١٢٦هـ = ٧٤٣ ـ ٧٤٤م) قد دعاه إلى بلاطه هو وعدد من الشعراء الآخرين، وأنه عاد لموطنه الأصلى بعد موت هذا الخليفة الأموى (على أن R. Blachére : *Mélanges Gau-detroy-Demombynes*، ص١١٠، لم يستشهد بهذا القول). وعلى أية حال فإن هذه هى المعلومات التاريخية عن حياته التى كانت فيما يبدو حافلة بالأحداث. والجهشيارى وحده (الوزراء، ص١٩٠) هو الذى يقول إنه كان كاتباً فى الديوان، ويلاحظ أنه خدم تحت رئاسة يحيا بن محمد بن صول فى الموصل، وعقبة بن سلم بن قتيبة فى البحرين، ولعل عمله هذا يرجع إلى ما قبل سنة ١٤٠هـ (٧٥٨م). ويبدو أنه فى أيام السفاح، قد نعم بصحبة والى الكوفة محمد بن خالد، وأنه كان مؤدباً لمحمد بن أبى العباس بن الخليفة، وفى أيام المنصور اتصل بوزيره الربيع بن يونس، ويقال إن الخليفة نفسه قد قدرّ حماسته فى الهجاء. وجاء فى رواية من الروايات، أن الخليفة نفسه، أغراه هو وغيره بصحبة محمد بن أبى العباس إلى البصرة حين أقيم والياً عليها سنة ١٤٧هـ (٧٦٤ ـ ٧٦٥م)، لأن المنصور أراد أن يشوه صورة ابن أخيه، ويجعله غير أهل للخلافة. وكان هذا الأمير هو الشخص الوحيد الذى بقى حماد عجرد على وفاق معه، ونظم القصائد فى مدحه، على الرغم من أن الحُصرى (جمع الجواهر، ص٣١٢) يعجب من إحدى قصائده فى محمد بن أبى العباس أهى مدح أم هجاء؟؛ وقد

رثاه حين موته سنة ١٥٠هـ (٧٦٧ - ٧٦٨م). ونظم حماد له عدة قصائد غزلية فى أميرة عباسية، هى زينب، وظل أخوها محمد بن سليمان من وقتها يسعى إلى الانتقام منه. ولهذا السبب، غادر الشاعر البصرة لاجئاً إلى المنصور الذى حماه بالفعل، بل كلفه بهجاء عدوه. ويصف بعض كُتَّاب السير إقامته فى بغداد، مع مجموعة أخرى على شاكلته، فى عهد المهدى (سنة ١٥٨ - ١٦٩هـ = ٧٧٥ - ٧٨٥م)، ولكن الروايات حول وفاته تختلف إلى حد كبير. فيقول بعضها إن محمداً بن سليمان الذى أقيم والياً على البصرة ثلاث مرات (انظر Ch. Pellat: *Milinu*، ص ٢٨١)، قد عمد إلى اغتياله بالأهواز، حيث ثبت وجوده بالفعل، وتقول روايات أخرى، إنه مات متأثراً بمرضه بين الأهواز والبصرة، ولكن تاريخ هذا الحادث يختلف فى المراجع اختلافاً كبيراً، إذ تجعله سنة ١٥٥و ١٦١ و١٦٧، أو سنة ١٦٨هـ. والظاهر أن سنة ١٦١هـ هى التاريخ الأرجح، ذلك أنه من ناحية مات قبل بَشَّار (توفى سنة ١٦٧هـ أو سنة ١٦٨هـ= ٧٨٤ - ٧٨٥م)، ومن ناحية أخرى، نجد أسطورة أخرى تقول إن بشاراً، من سخرية الأقدار، قد دفن بجواره.

والجزء الأكبر من أشعار حماد الباقية، ليس إلا تشهيراً ببشار، ويحفل كتاب الأغانى بنوادر عما ثار بين الرجلين من عداوات. ومع أن الشاعر الأعمى يعترف بموهبة خصمه، وأن بعض أشعاره أصابته بضربات أليمة (الأغانى، طبعة بيرون، جـ١٤، ص٣٢٨؛ والجاحظ: البيان والتبيين، جـ١، ص٣٠؛ والمؤلف نفسه، الحيوان، جـ٤، ص٦٦)، إلا أن النقاد يجتمعون على أنه لا وجه للمقارنة بين الشاعرين. وفى كتاب الأغانى (جـ١٤، ص٣٣٢) أن علماء البصرة لم يجدوا سوى أربعين بيتاً من الشعر لها قيمة فى حكم حَمَّاد، فى حين وجدوا ما يربو على مائة من الحكم فى شعر بَشَّار؛ ويرى الجاحظ، وهو يزن عرضاً موهبة حماد (انظر، الحيوان، جـ١، ص٢٣٩؛ ص٢٤٠ - ٢٤٢) يحكم عليه بأنه أدنى مرتبة بكثير من خصمه، بل هو يرى أن البون شاسع بينه وبين أبان اللاحقى.

وكان حماد بارعاً فى الوقيعة بين الأصدقاء، وعاجزاً عن احترام صداقاته الشخصية، ومن ثم هاجم هؤلاء بشدة، ولم يسلم من هذا مطيع بن إياس، وكانت لدغاته تلك جافلة فى كثير من الأحوال بالكلمات المقذعة، وقد استغل هذه البراعة فى ممارسة الابتزاز الدنئ، وشغل نفسه بجلب العار على ضحاياه فى لغة تنتقص من قدره هو نفسه. وما من داع يدعو إلى العجب من أن من أتوا بعده منذ نهاية القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) لم يجدوا مناصاً من اتهامه بالمانوية، وهى تهمة ليس هو جديراً بأن تلحق به، فقد كان فيما يبدو عاجزاً عن الشعور بأى إحساس دينى. وترجع زندقته فى حقيقة الأمر إلى شعوره العميق باللامبالاة فى الدين وإباحيته ووقاحته التى كان يشاركه فيها على تفاوت أصحابه المألوفين، ومنهم سميه حمَّاد الراوية، وسميه عالم النحو حماد بن الزبرقان (وانظر عنه بوجه خاص كتاب الحيوان، جـ٤، ص٤٤٥، ٤٤٧؛ الأغانى، الفهرس؛ العسقلانى: لسان الميزان، جـ٢، ص٣٤٧). ولا يذكره ابن النديم (الفهرست، ص٤٧٣) فى عداد الزنادقة؛ وقد تناول ڤاجدا G. Vajda بشكل حاسم، الاتهامات بالمانوية التى وجهت لأهل المجون الذين أدخل هو فى عدادهم (انظر *Les Zindiqs en Pays d'Islam* فى *Rivista degli Studi Orientali* العدد ١٧، سنة ١٩٣٧، ص١٧٣ - ٢٢٩).

ولم يبق من قصائد حماد التى كانت وافرة بالتأكيد، سوى أبيات ركيكة بعض الركاكة، معظمها من شعر الهجاء. على أن ثمة بعض القصائد يبدى فيها من الحكمة ما نعجب له منه، وبعض قصائد شهوانية فيها من العذوبة ما يجعلها فيما يبدو خليقة بأن تغنى.

المصادر:

توجد الملاحظات والأشعار فى:

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، والحيوان، الفهرس.

(٢) ابن قتيبة؛ الشعر والشعراء، ص٧٥٤ - ٧٥٦، والفهرس.

(٣) المؤلف نفسه، عيون الأخبار، الفهرس.

(٤) البحترى، ديوان الحماسة، ص٣٧٢.

(٥) ابن المعتز، الطبقات، ص٢٣ ـ ٢٦.

(٦) الأغانى، جـ٨، ص٧٠ ـ ٩٨ (طبعة بيروت، جـ١٤، ص٣٠٤ ـ ٣٦٣).

(٧) الصولى، ص٣ ـ ٨، ص١٠.

(٨) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ٨، ص١٤٨.

(٩) ياقوت، معجم الأدباء، جـ١٠، ص٢٤٩ ـ ٢٥٤.

(١٠) ابن خلكان، جـ١، ص١٦٥.

(١١) الآمدى: المؤتلف، ص١٥٧.

(١٢) العسقلانى: لسان الميزان، جـ٢، ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(١٣) المرزبانى، المعجم، الفهرس.

(١٤) ابن الجوزى: المنتظم.

(١٥) طه حسين: حديث الأربعاء، جـ١، ص١٩٧ ـ ٢١٢.

حسن شكرى [CH. Pellat بلا]

الحمال

(من حمل) وهو حامل الرسائل أو السلع؛ والحمال لا غنى عنه فى حمل مختلف أنواع البضائع فى البلاد التى كانت أو لازالت طرقاتها أو وسائل النقل فيها على الفطرة، وأبسط ما يستعمله الحمال من الأدوات حبل سميك بعض السمك يلفه حول ما يريد حمله وبذلك يثبته على ظهره، إلا أن الحمالين فى البلاد التى يؤلفون فيها نقابات كما فى القسطنطينية يحملون على ظهورهم سرجاً على هيئة وسادة (سمر) مغطى بالجلد. ويستند السرج إلى قطعة من الجلد مثبته على الظهر (أرقاليق) ويرتكز على هذا السرج عبء الحمل، وهو يقوم مقام قفص الحمال. فإذا كان الحمل من الثقل بحيث ينوء به رجل واحد تعاون عدة حمالين على حمله فيمسك كل اثنين فيما بينهما عصا طويلة (صيريق) تتدلى منها الحقيبة أو الحزمة (البالة) المربوطة فى العصاة بالحبال؛ أما إذا سار الحمالون رافعين أحمالهم فى زحمة فإنهم

يدفعون الناس إلى جوانب الطريق وهم يصرخون بالعربية «إوع رأسك أو ظهرك» أو بالتركية «دوقو نماسين» بمعنى حذار، أو يصرخون قائلين «ورده» (وتقابلها فى الإيطالية كلمة guarda).

وتحمل النساء الأوربيات فى بيرة فى هودج يسمى سديه (sedia) وهو يشبه ضريبه الذى كان يستعمل فى أوربا فى القرن الثامن عشر؛ ويضطلع الحمالون بهذا العمل أيضاً.

خورشيد [إيوار Cl. Huart]

+ **الحمّال:** واستخدام الحمالين فى الزمن القديم بالدروب الملتوية الضيقة كان أمراً لا غنى عنه فى نقل الحزم والصناديق والأثاث وما إلى ذلك، وهو ما كانت تقوم به فى أماكن أخرى دواب الحمل والعربات، ثم السيارات الآلية فى وقتنا الحالى. وكانت الأدوات الأولية للحمال هى حبل بسيط سميك بعض السمك يلفه أول الأمر حول ما يراد حمله ثم يعقده على جبينه. وعلى هذا النحو يحمله الحمال على ظهره ويضع يديه الاثنتين عليه ليحكم حركته الجانبية. وفى بعض الحالات كما فى استانبول، تكون عدّة الحمال أكثر من ذلك إحكاماً، فهو يحمل على ظهره ميدعة صغيرة من الجلد (أرقاليق) وسرجاً مبطناً (سمر) يستند إليه ثقل الحمل الذى يحمله. فإذا كان الحمل فوق طاقة حمال واحد عامة، أو من العسير عليه أن يتناوله خاصة، أمسك حمالان أو أكثر قائماً طويلاً اسمه «سرك بالتركية» يتدلى منه بحبال الصندوق أو حزمة البضائع. وتضفى صيحات الحمالين وهم يفسحون لأنفسهم الطريق بهاءً وحسناً على الطرقات فى المشرق (وهذه الصيحات هى: بالك فى المغرب، وراسك أو ظهرك أو جنبك فى المشرق العربى؛ ودقو نماسين، وورده، أو ورده دستور فى تركيا).

وقلما تعنى كتب الحسبة بالحمالين اللهم إلا حين تحذر عليهم إعاقة سير المرور أو حمل أثقال أكثر من طاقتهم مما يعود بالخطر عليهم أو على المارة (انظر R. Arié فى *Hespéris - Tamuda*،

جـــ١، ٣، ســـنـــة ١٩٦٠، ص٣٦٠). ويذكـر ابـن عـبـدون فى هـذا الصـدد Séville Musulmane : Lévi- Provençal) باريس سنـة ١٩٤٧، ص٩١) أن حـمل الحـــمّال يـجب ألا يزيـد على نـصف «قفيز» وهو ما يساوى ١١٦ لتراً تقريباً من الطعام الجاف.

وفى فاس يغلب على الحـمالين حمل الحـبـوب، فى حـين أن «الزرزاية» لهم نقابة خـاصـة ذات تاريخ عـريق، وكان لها أيضــاً تنظيم خاص. ولاشك أن هذا الاسم مـنســـوب إلى قـــرى زرزاية (بالبـربرية أزرزاى، والجـمع أزرزاين، ومنها اشتق المفـرد زرزاى فى العربية) ويقــال فى رواية مـحلية إن الحـمــالين منحـوا مزايا خاصـاً منذ عهـد متـقدم يرجع إلـى حكم إدريس الثـــانى، ومن حيث العمل نجد أن البربر الوطنيين من القـبيلة نفـسهـا هم الذين تتـألف منهم النقابة حتى الآن (انظر M. Lakhder: *Les izerzarn ou Portetaix Berbéres* فـى -*Hes péris*، جـــ١٩، سنـة ١٩٣٤، ص١٩٣ ـ ١٩٤) ويفـصل ليـو الإفـــريقى الكلام عنهم (ترجمة Epulard جـ١، ص١٩٣ ـ ١٩٤) فـيـقول إن أمـينهم يخـتـار كل أسبوع الحمالين الذين يعملون ويظلون تحت أمر الجـمهـور هذه المدة، وتوضع أجـورهم فى رصـيد يشـتركـون فيـه جمعياً، ويوزع مـا يرصد فيه فى نهاية الأسـبـوع. وهم يدعـمـون وحـــدتهم المستمـرة ويتمتعـون بمزية الإعفاء من الضـرائب ويخـبزون رغـيف عـيشـــهم مجاناً.

وقد درس له تورنـو بآخرة (R. Le Tourneau: *Fés avant Le Protectorat*، الدار البـيضــــاء سنة ١٩٤٩، الفهـرس مــادة *Poriefaix*) تنظيمهم الذى يكاد لم يصـبـه تعـديل منـذ ذلك الوقت. فــهم ينقـسمون إلـى عدة جمـاعات تنتـخب أمينهـا كل ستة أشــهر، وهؤلاء الأمناء ينتخبون بدورهم كل سنة واحدة الأمير الأكبر الذى تعتـرف به الحكومة رئيساً لنقابتــهم. وعددهم يماثل إلى حد كـبير عددهم أيام ليو الإفـريقى (حوالى ٣٠٠ عضو) وأعضاء النقابة يتـغيرون كثيراً فيـحل محلهم غيـرهم، وهو السبب فى قصر مدة عـمل الأمناء. وكلهم يلبسون

لباساً واحداً ويزودون بحبل وغرارة وهم يقفون معاً جماعات فى أماكن الطلب المختلفة حيث يبحث عنهم الزبائن. ولا تحكم أجورهم تعريفة وهم بصفة عامة يرضون فيما يظهر بما يعطيه لهم الزبائن. زد على ذلك أن أمانتهم يضرب بها المثل، وأى تقصير منهم يكون محل عقاب شديد من الأمين. وظلوا إلى وقت قريب ينامون جماعات فى الأسواق والمخازن والفنادق، ويقومون بجولاتهم لمنع السرقات والإنذار فى حالة نشوب حريق.

خورشيد [إيوار وپلاّ Cl. Huart & Ch. Pellat]

الحمام

أو حمام البخار، وما يزال فى كثير من الأحيان يعرف بـ «الحمام التركى» (وفى الفرنسية «الحمام المغربى»): بناء له سمات وخصائص العالم الإسلامى، حيث تشهد الأطلال الأثرية بأنه قديم قدم العصر الأموى، علاوة على وجود ما يشير إليه فى بعض النصوص التى تذكر بناء حمامات فى المدن الأولى التى أنشئت بعد الفتوحات: حمام عمرو بالفسطاط، ذكره ابن دقماق (جـ١، ص١٠٥) والحمامات الثلاثة الأولى بالبصرة، ذكرها البلاذرى فى «الفتوح»، (ص٣٥٣) وحيث استمر بناء هذه الحمامات حتى يومنا هذا يحتل أهمية كبيرة يقر بها الكتاب العرب أنفسهم (فهم ـ على سبيل المثال ـ يذكرون الحمامات ضمن المفاخر التى توجب المكانة الرفيعة لأى مدينة قديمة، ويضعون لها قوائم مفصلة ومعاصرة، علاوة على قوائم تسجيل الآثار).

واستعمال الحمام فى الشعائر الدينية لأداء التطهر الأكبر (الاغتسال) يفسر لنا لم كان الحمام يعد دائماً إحدى مرافق الحياة ومتعها فى المدينة الإسلامية، التى استوعبته شيئاً فشيئاً ليصبح «ملحق للمسجد» (كما يقول مارسيه W. Marçais) فى الوقت الذى أضحت فيه حياة الحى بأسره تدور حول الحمام. وهكذا نسى المسلمون شيئاً فشيئاً ما أحاط به فى بادىء الأمر من أهواء تزعم أنه من العناصر المستعارة من حضارة أجنبية (فحتى

وقت متأخر كالقرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى ظلت الإشارة إلى الحمام بعبارة «حمامات رومية» علاوة على أن زخرفته اقتبست، على مدى حقبة طويلة، من تقاليد عرفت قبل الإسلام. وكان الناس يقصدونه طلباً للراحة والاسترخاء، كما كانوا يقصدونه استيفاءاً لقواعد الصحة والنظافة أو إقامة شعائر دينية. وكانت الحمامات العامة كثيرة فى كل مدينة وتخص فى أيام بعينها أو أوقات بعينها للرجال وفى أيام وأوقات أخرى للنساء. وكانت مصدر دخل كبير لمن ينشؤنها من الأفراد أو السلطات. وقد أدى شيوع استعمال الحمام أيضاً إلى إقامة حمامات خاصة داخل حدود القصور أو داخل المنازل الكبرى بالمدن.

ويمكن العثور فى المصادر المتقدمة فى الزمن على معلومات بشأن عدد الحمامات التى كانت موجودة فى الحواضر الإسلامية فى العصور الوسطى، حين وضعت التقديرات الحديثة لعدد سكان المدن فى ذلك العهد وفقاً لهذه المعلومات. والحقيقة أن قيمة التفصيلات التى تتوافر لنا على هذا النحو تتفاوت بدرجة كبيرة طبقاً للمصدر الذى تم استقاؤها منه: هل هو قوائم تسجيلية دقيقة للآثار أم مجرد تقديرات الإخباريين؟

فمما يندرج تحت الفئة الأولى، على سبيل المثال، ما قدمه ابن عساكر من معلومات عن دمشق فى القرن السادس الهجرى الموافق الثانى عشر الميلادى (٥٧ حماماً داخلياً: تاريخ دمشق، تحقيق صلاح المنجد، المجلد الثانى، الجزء الأول، دمشق، سنة ١٩٥٤، ص١٦٢ـ١٦٤) ثم ما قدمه ابن شدّاد بعد ذلك بقرن من الزمان عن حمامات حلب (٨٠ حماماً داخلياً و٩٤ حماماً خارجياً، علاوة على ٢١ حماماً خاصاً فيكون مجموعها ١٩٥: *Description d'Alep*، تحقيق: D. Sourdel، دمشق، ١٩٥٣، ص١٣٠ ـ ١٣٨)، وكذلك عن حمامات دمشق (٨٥ حماما داخلياً و٣١ حماماً خارجياً، أى ١١٦ حماماً على وجه الإجمال: *Description de Damas*، تحقيق سامى الدهان، دمشق، ١٩٥٦، ص٢٩١ ـ ٣٠٢) وهى معلومات تبدو

معقولة حينما نأخذ بعين الاعتبار أنه كان بدمشق منذ ٣٠ عاماً ستون حماماً تعود إلى تواريخ مختلفة وأن ٤١ حماماً منها كانت ما تزال قيد الاستعمال فى ذلك الحين.

أما البيانات المتناقضة التى ساقها كاتب مثل هلال الصابى عن بغداد، فتقل درجة الثقة فيها والتعويل عليها كثيراً عن البيانات السابق ذكرها: فإن الرقم الذى ذكره عن عدد الحمامات فى هذه المدينة فى حقبة زمنية تمتد من القرن الثالث الهجرى الموافق التاسع الميلادى إلى القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى يتروح بين ٦٠ ألفاً وألف وخمسمائة. وبالمثل نجد الأرقام المذكورة عن قرطبة فى نهاية القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى تتراوح ما بين ٣٠٠ حمام فى عهد عبدالرحمن الثالث (ابن عذارى: البيان، جـ٢، تحقيق دوزى، ص٢٤٧؛ والترجمة الفرنسية بقلم Fagnan ص٣٨٣) و٦٠٠ فى عصر المنصور بن أبى عامر (المقرى : نفح الطيب Analectes، الجزء الأول، ص٣٥٥)

وتبدو المعلومات التى ذكرها ليو الإفريقى عن فاس فى القرن العاشر الهجرى الموافق السادس عشر الميلادى) أجدر بالتعويل عليها (حيث أورد قائمة بمائة حمام، فى حين لم يوجد منها سنة ١٩٤٢ سوى ثلاثين)، وكذلك المعلومات التى ذكرها أوليا چلبى عن استانبول فى القرن الحادى عشر الهجرى الموافق السابع عشر الميلادى (٦١ حماماً داخلياً و٥١ حماماً خارجياً، علاوة على حمامات خاصة أخرى، مما يجعل إجمالى عددها نحو ١٥٠ حماماً) وهى تفصيلات يصعب وصفها بالمبالغة. على أننا سقنا هذه الإحصائيات القليلة على سبيل المثال فحسب؛ لنبين المدى الذى تذهب إليه الوثائق المتاحة، مما يقتضى عقد مقارنات متأنية بين مصادر المعلومات المتماثلة (مع اللجوء إلى المحفوظات كلما أمكن ذلك) فى سبيل إصدار إضافة يعول عليها فى مجال التاريخ الاجتماعى والاقتصادى.

ومن جهة أخرى لابد من ذكر الأوصاف الحية للحمامات الإسلامية،

التى تبرز فى كتابات الرحالة الغربيين، المتقدمين منهم والمتأخرين، بدءاً من شاردان Chardin أو لابولاى له جوز La Boullaye le Gouz، على سبيل المثال (عن الوصف الذى كتبه لابولاى مما يعد أقل شهرة، انظر *Voyages et observations*، باريس، ١٦٥٧، ص٤٠ ـ ٤٢) حتى إدوارد وليم لين (E.W. Lane: *Manners and customs of the modern Egyptians* فصل ١٦؛ وانظر كذلك النص الذى كتبه ن. دياز دى إسكوڤار N. Diaz de Es-covar: *De Como se construia un banio en tiempo de los àrabes* الذى استشهد به ليڤى بروڤنسال E. Lévi. Provençal)، من غير أن يفوتنا ذكر المادة الفنية من الرسوم والصور التى ترفرها لنا بعض المنمنمات الفارسية أو التركية، مثال ذلك صورة أحد الحمامات أبدعها فنان ينتمى إلى مدرسة بهزاد (انظر B. Gray: *Persian Painting* جنيف، ١٩٦١).

على أن بالإمكان الحصول على معلومات أعظم نفعاً بالرجوع إلى الكتب الفقهّية وكتب الحسبة التى توفر لنا تفصيلات أكثر عن الرقابة التى كان المحتسب يمارسها على نظافة المبانى وعلى السلوك اللائق لروّاد الحمام وللقائمين بالخدم فيه.

ومما يؤسف له أنه لم تظهر حتى الآن دراسة وافية التفصيلات عن عدد الحمامات واستعمالها، تلك الحمامات التى ما تزال تقوم بدورها فى الأحياء القديمة من مدن إسلامية مختلفة، وتكون هذه الدراسة على مثال الدراسة التى سبق القيام بها عن دمشق، وتم فيها منذ وقت قريب جداً استكمال قائمة تسجيلية أثرية بدأت فى عام ١٩٣١ للمبانى التى تندرج تحت هذا النوع، وقد استكمل هذا الحصر بإضافة بعض الملاحظات الجديدة. والحق إن وجود هذه الحمامات يعد برهاناً على حيوية العادات (على الأقل بين العوام) التى تأصلت فى تراث المجتمع الإسلامى على مدى فترة طويلة، والتى يحتاج الكثير من جوانبها لإلقاء الضوء عليه عن طريق إجراء الدراسات الاجتماعية واللغوية، وبالأخص الاختلافات المحلية فى الاستعدادات والمصطلحات.

وهناك يمكن أن نقارن التفصيلات التى تجمع على هذا النحو مقارنة مفيدة بالتفصيلات الأخرى التى تضيفها النصوص الفقهية أو الأدبية، ومن ذلك، على سبيل المثال، الأسماء التى اصطلح على إطلاقها على مختلف العاملين المنوط بهم تشغيل الحمام، والتى نجدها عند كاتب مثل هلال الصابى فى القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى (رسوم دار الخلافة، بغداد سنة ١٩٦٤، ص١٩). وبخصوص هذا الموضوع الأخير مثلاً، فقد كشف بحث مختصر أن اثنين من طاقم العاملين بالحمام وهما «الوقّاد» و«الزبّال» (وهو الذى يشرف على إمداد الحمام بالوقود الذى هو عبارة عن الروث» لإيقاد التنور) ما يزالان يعرفان بهذين اللقبين فى دمشق (أما فى فاس فيطلق على الأول «السخان» وعلى الثانى «الغبَّار»)، فى حين قد تبين أنه لم يعد يستخدم اليوم مصطلح «صاحب الصندوق» للدلالة على المشرف على غرفة تغيير الملابس (يُسمى «الجَلاّس» فى فاس ويرتبط فى دمشق بـ«المعلم» أى صاحب الحمام) كما لم يعد يستعمل مصطلح «القَيِّم» للدلالة على مستأجر الحمام. أما وظيفتا «المُزَيِّن» و«الحجَّام»، التى ذكرهما هلال أيضاً، فيبدو أنهما فقدا أهميتهما وحل محلهما وظيفة «المكيس» أو «الكَيَّاس» (أى المدلِّك الذى يستخدم الكيس ببراعة، وهو كيس من ألياف الكتان يستخدم لتدليك الزبون) ومن الراجح أن وظيفة «الكيَّاس» مرتبطة بوظيفة «الحكَّاك» التى ثبت وجودها فى قرطبة فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وبوظيفة «الدلاّك» - التى تدل على المعنى نفسه وذكرها أوليا چلبى فيما يختص باستانبول.

وهكذا وجب علينا أن نتناول جملة مفردات بالغة الثراء وكثيرة التغير، مما يعكس الفروق التى لا مناص من أنها قد وجدت بين الاستخدامات الاصطلاحية التى تميزت بها كل منطقة وكل حقبة زمنية على حده، مما يحفظه لنا فى كثير من الأحيان التراث الأدبى الزاخر بالأمثال والحكايات والأساطير الشعبية، ذلك التراث الذى يبدو دائماً وقد أحاط بالحمام باعتباره مرتعاً خصباً للمعتقدات والخرافات المحلية،

وباعتباره كذلك خاصة المكان المفضل لسكنى الجن وانظر على سبيل المثال «نادرة الحمام» المضحكة التى نشرها F. Saussey وهى: *Une farce de karagueuz en dialecte arabe de Damas* فى *B F O*، جـ٧، ٨ سنة ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨، ص٥ ـ ٣٧).

على أن جانب العمارة من الحمام الإسلامى هو أجدر الجوانب بالدراسة. وكثيراً ما كانت المبانى من هذا النمط تتحكم فيها عوامل اختيار الموقع (كضرورة توفر الماء بغزارة) كما تحكمها الضرورات العملية التى يفرضها حل المشاكل العسيرة والتى كثيراً ما تكون على شىء من الطرافة. إن الحمامات التى يمكن التعرف على هويتها والتى هى متاحة للدراسة الأثرية اليوم توفر لنا منطلقات ممتازة لإستكشاف وتصور المراحل التى تطورت فيها المدن التى تنتمى إليها، من واقع الحقب المتطاولة التى شغلت فيها المواقع نفسها، وعلاوة على ذلك توفر لنا أجزاؤها الأكثر قدماً أوصافاً هامة لطرق البناء والأذواق الكامنة وراء الزخارف، والقدرات الفنية لبُنَاتها الأوائل، وهى تقدم ذلك فى تكوينات تتميز فى كثير من الأحيان بالأصالة سواء فى الخطة أو فى الشكل.

وهذا ما يجعل معرفة مراحل تطور هذه المبانى أمراً نافعاً بصفة خاصة، وهى المراحل التى لم يتتبعها أحد حتى الآن بالدقة والعناية الواجبتين، ومرجع ذلك فى المقام الأول إلى الافتقار إلى الأعداد الكافية من الرسائل المتخصصة التمهيدية فى الموضوع ـ أما الخطوط العريضة لها فنحن على الأقل نستطيع بذل الجهد لتتبع أثرها. وهذا التطور يغلب عليه فى الحقيقة ـ منذ أول ظهور الحمامات فى العصر الأموى حتى انتشارها إلى أقاصى الأقاليم ـ وجود إجراءات صارمة، تبدو فى التفسيرات الأكثر اختلافاً وتنوعاً كالتى كانت متأثرة أو مشروطة بطبيعة العمليات التى تؤدى فى الحمامات الإسلامية.

وقد ظل الترتيب الذى تؤدى به هذه العمليات هو هو فى كل مكان. فزبائن الحمام الذين خلعوا ملابسهم وارتدوا مئزراً بسيطاً من عدة فوط معقودة معاً، يعودون أنفسهم شيئاً فشيئاً على جو

تتزايد حرارته ورطوبته كلما تقدموا نحو وسط المبنى، حيث تؤدى الفترة التى يقضونها فى غرفة العرق إلى إفراز غزير من العرق. فيمضون إلى أيدى طاقم من العمال المدربين تدريباً خاصاً، من الذكور بالنسبة للرجال، ومن الإناث بالنسبة للنساء، حيث يتولى هؤلاء تنظيفهم برغوة الصابون، ويحكون أبدانهم بقوة، ويدلكونهم، وينزعون شعر أجسامهم ويحلقونهم. ثم يتقدمون بعد ذلك إما للإستحمام فى الماء الدافىء وإما بغمر أنفسهم فى حمامات من الماء الدافىء أو الساخن. وأخيراً تأتى فترة قصيرة من الاسترخاء فى حجرة للاستراحة يقصد بها استرداد عافية الأجسام التى أنهكتها هذه المعالجة العنيفة.

ومن أجل أن يتم هذا البرنامج، فإن الحمام يتكون بصفة أساسية من عدد بعينه من الغرف كل منها لها وظيفة خاصة: ففى البداية غرفة لخلع الملابس والراحة، تعرف عادة بـ«المُشلَّح» أو «المَشلَحْ» فى الشرق، وبـ«المَسلَخ» فى مصر ومراكش، و«المحْرَس» فى بلاد تونس، حيث تتصل هذه الغرفة بالمراحيض وقد توصل بالقسم الأوسط من الحمام بممرات متعرجة يتفاوت طولها، ثم غرفة انتقالية خالية من أى وسيلة للتسخين ولكن جوها مع ذلك سبق تدفئته بقربها من القسم الساخن، وهى تستعمل فى الشتاء لخلع الملابس، وقد تعرف باسم «البرّانى» كما فى فاس، أو «بيت أول» كما فى القاهرة: أو ربما اطلق عليها اسم آخر أكثر دقة مثل «الوسطانى البرانى» كما فى دمشق، أو «بيت البارد» كما فى تونس (وهو يلاصق قسماً يسمى «بيت البدل»)؛ ثم أول غرفة ساخنة أو دافئة، حيث يطلق عليها فى دمشق اسم «الوسطانى الجوانى» وفى فاس «الوُسْطى» وفى تونس تعرف عادة بـ«بيت السخُون»، وأخيراً غرفة ساخنة أخرى وهى الغرفة الساخنة الرئيسية أو حمام البخار (وتسمى «التحميم أو «عراقة» أو «زقاق» فى تونس) ويمكن أن تسمى ببساطة «حرارة» كما فى القاهرة أو على نحو أكبر صدقاً فى التعبير «جوانى» فى دمشق و«داخلى» فى فاس. وغرفة البخار هذه مزودة عادة

بعـدد بعينه من الفـجوات (تسـمى فى دمشق بـ«المقصورات») حيث توجد إما «مـصـاطب» من الحـجـر أو الطوب تستـعمل لأوجه الرعاية التى يقـوم بها طاقم العـاملين للمـسـتـحـمـين، أو «حنفيات» تنقـل موارد من الماء الساخن أو البـارد، أو أحـواض حجـرية تقـوم بدور حـمـامـات سـبـاحـة صـغـيـرة «مـغـاطس» مملوءة بـالماء السـاخن أو البارد.

وبالرغـم من أن الضـوء والهـواء يتـوفران فى بعض الحـالات عن طريق فـتـحـات ذات أغطيـة يمكن تحـريكهـا (للفتح والإغـلاق)، إلا أنه لا النوافذ ولا فـتـحات الـتهـوية تتـوفـر فى القـسم الأوسط، حيث تعمل الجـدران السميكة بكفـاية كبـيرة على ضـمان الاحـتفـاظ بالحـرارة والبـخـار، وهـذه الجـدران تعلوها أقبية أو قباب صـغيرة متساوية السمك ولها بطانات حـافظة للبخار من الرخـام أو الجص المصـقـول على أديم الأرض الممهدة؛ كما أنها مزودة بقنوات صغيرة لنقل المـاء للخارج. ولا يتسرب الضـوء إلا من خلال قطع كـثـيفـة من الزجـاج، شبـيهـة بأغطيـة الزجاجـات مرصعة بالقباب، حيث تشكل فى معظم الأحيـان موضوعـات زخرفيـة بسيطة. ولا يوجـد أثاث إلا فى غـرفـة تغيـيـر الملابس والراحة، التى هى أفخم الغرف ترتيباً وتنسيقـاً بما تحويه من مصاطب خـشبـية مـغطاة بوسـائد موزّعـة فى العادة حول حـوض ماء به نافورة (فى تونس: «خـصّـة») وأما المدخل نـفسـه الذى يدلف منه زبائن الحمـام فلا ينظر إليـه إلا نادراً نظرة موضـوع معـمارى لتجميل واجهة ذات أهـمية. وهو الفتحة الوحـيدة الـتى يتصل من خـلالهـا هذا البناء المحكم الإغلاق بالعالم الخارجي.

ومجموعة الغـرف سواء تلك المتاحة للجمـهور فى الحمامات العـامة أو التى يستعملها من يملك حماماً خاصاً (حيث لا يخـتلف طراز البناء فى أحـدهمـا عن الآخـر إلا فى حـجم البناء ومـبلغ ثراء الزخارف) تتـصل بها مـلاحق لا يمكن الاستـغناء عنها، تحوى نظام التسـخين وخدماته، ولا يصلها بالحـمام نفسه أى ممر وإنما لهـا مـخـرجهـا الخـاص إلى الشارع، حيث يسـتخدم بصفـة خاصة

لاستقبال الزاد من الوقود. وغرفة التنّور التى تسمى فى دمشق «الخزانة» (أى خزانة الحرارة والبخار) وفى تونس «الفرناق»، لا يفصلها عن الغرفة الساخنة إلا حاجز رقيق تخترقه ثقوب يمر منها الهواء المشبع بالبخار: وفيها يحفظ التنور الذى يستمر إضرامه فيحفظ درجة حرارة المراجل (فى تونس: «النحاسة») التى تحتوى على الماء المغلى. ومن هذه المراجل يتوزع الماء الساخن فى داخل الحمام، ويستكمل ذلك بتوزيع الماء البارد عن طريق نظام التهوية من الموقد وعن طريق الدائرة التى تصرف الماء المتخلف، ويتم تسيير هذا كله عادة فى أنابيب فخارية مطمورة فى الجدران، أو تحت أديم الأرض. وأخيراً يتوفر إمداد المياه من الخارج على نحو مضمون إما عن طريق أنابيب تنقله من مرفق إمداد الماء بالمدينة - إن وجد - أو بالاستعانة بآلة رفع (ساقية) يديرها حيوان من حيوانات الجر.

ثم ظهرت فى وقت متأخر صور من التطوير ترتكن على هذا الترتيب التقليدى المتكامل، كتب النجاح لبعضها ولم يكتب للبعض الآخر، فأحياناً تأخذ صور التطوير هذه صورة إجراءات لا تختلف إلا اختلافاً طفيفاً (كوضع المرجل فى وسط غرفة البخار بدلاً من وضعه فى غرفة مجاورة يفصلها حاجز) وأحياناً أخرى تأخذ شكل تيسيرات تنطوى فى أكثر الأحيان على إزالة غرفة أو عدة غرف من تلك التى تهيىء السبيل لارتفاع تدريجى فى درجة الحرارة. وتتلاقى مختلف هذه التعديلات مع العادات المحلية أو التقاليد المؤقتة التى ما يزال من العسير التحقق منها على نحو واف فى ضوء وثائق البحث بصورتها الحالية.

ومع ذلك فمن أنواع الحمامات التى يتوفر بشأنها أكبر قدر من المعلومات الحمامات الأموية التى خلفت الحمامات العامة للإغريق والرومان فى العصور القديمة واقتبست منها على ما يبدو، مما يفسر ظهورها الفجائى فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) فى صورة مكتملة النمو - ولكن هذا الاقتباس لم

يتم بدون إجراء تعديلات تبلغ من العمق ما يجعلها تصرف عن الأذهان تماماً الظن بأن الأمر كان مجرد محاكاة مملاة لنماذجها، وليس علينا إلا أن نقارن أهم بقايا الحمامات من هذا العصر بالمبانى السابقة عليها لكى نتحقق من أصالة الخطة التى نجد أنه لم يعد فيها على سبيل المثال أثر للتتابع التقليدى للأقسام المتدرجة للغرف وهما الأبوديتيريوم (الاستراحة) والفريجيديوم (الغرفة الباردة) والتيبنديريوم (الغرفة الدافئة) ثم الكالديريوم (الغرفة الساخنة) ولا للتناسب بينها بالرغم من أوجه التشابه الشديدة الوضوح فى طرق البناء (استعمال التدفئة المركزية وأنابيب التسخين داخل الجدران على سبيل المثال).

والحق أن أول مصطلح من هذه المصطلحات الخاصة بغرف الحمام يمكن أن يسرى على غرفة تغيير الملابس والراحة فى الحمام الأموى، حيث احتفظت على تفاوت بوظائف ومظهر «الأبوديتريوم» لدرجة تضمين زخارفها تماثيل ولوحات جصية بأشكال مقلدة من أعمال هيللينية (أى على الطراز الإغريقى القديم) ولكن الغرفة المجاورة غير الساخنة لم يعد بها أى أثر أو ملمح مشترك يجمع بينها وبين «الفريجيديريوم» (وذلك على الرغم من أن الاستعمال الشائع لإسم «الغرفة الباردة» قد أدى إلى قدر من الخلط فى هذا الموضوع) ولم يبق من «الفريجيديريوم» أبعاده الشاسعة ولا بقى منه - وهو الأهم .. ما به من تجهيزات الأروقة وحمامات السباحة وقاعات الرياضة البدنية»، وهى التى جعلت هذه الغرفة العنصر الأساسى فى حمامات العصور القديمة ومركز النشاط الاجتماعى والرياضى الذى كان الحمام ساحة له. وأخيراً فإن الغرفتين الساخنتين تختلفان كذلك عن غرفتى «التيبيديريوم» و«الكاليديريوم» العتيقتين (وتسمى الأخيرة أيضاً «السوداتيريوم») فى أنها قصد بهما - بالنسبة لباقى أقسام الحمام - شغل مكان هام تدل أهميته على حدوث تحول عن التقاليد المتبعة فى أواخر العصور القديمة.

وقد كـان د. شلومبـركر D. Schlumberger هو أول من أوضح هذه الحقـيقة حـين نشـر نتـائج بحـوثه الأوليـة عن حمام خاص صغير من العصر الأموى، وهو حمام قـلعة «قَصَرْ الحبـر الغربى» بالقرب مـن تدمر. على أن هذا التـعديل نفسه للـخطة القديمة لمواجهة مـتطلبات جـديـدة، بطمس «الفـــريجـيــديريوم» وأجـزاء من السمـات المعمـارية التى لم يعـد لها ثمـة نفع ـ هذا التعـديل لإنزال نشـهده فى خـرائب كـثيـر من المواقع الأمـوية، وأول تعـريف بـطبـيـعـتـهـا الحقيقية ظهـر فى بحوث ج. سوڤاجيه J. Sauvaget والواقع أن هـذا لا يتـــضح فـحسب فى الحـمامـات الشـهيـرة فى «قُـصَـرْ عَـمْـرَة» و«حـمـام الصـرخ». والحمامات المذكورة أولاً تدين بشهرتها للزخرف الفنى من اللوحـات، على حين أن بكليهـما نماذج من الزخرفة البـديعة لغرفـة الراحة، والمعـدلة فى هذه الحالة لتوائم وظيـفة غـرفة الاسـتـقبـال لعلية القـوم، ولكن هذا التـعديل، عـلاوة على ذلك، يلقـى الضـوء على المبـــانى الأقل شـهـرة والتى تعـود إلى تاريخ هو فى بعض الأحـيان موضع ريب، والـتى ما يزال بمـقـــدورنـا رؤية بقـــاياهـا فى السهـوب الشـآمـية الأردنيـة (فى جبل سيس وخربة البيضا وعبدة، والرُحَيْبَة، والحسُوب) والتى تظهر فـيها بانتظام ـ بالإضافة إلـى مجموعة الغـرف الثلاث (البـاردة والدافـئة والـساخنة) غـرفـة مخصصة للراحة أو لخلع الثياب وغرفة أخرى ـ كانت فـيما سبق تحـتوى على المرجل، محاطة من جانب بغـرفة البخار ومن الجـانـب الآخـر بفناء الخـــدمـات الأساسية.

والاســتثناء الوحـيـد من هذا الطراز الموحـد هو الحـمـام الرائع فى «خـرْبَة المفْجَـر» الذى اكتـشف أخيـراً فى منزل أمـوى بالوادى الأردنى، ذلـك أنه خليق بذكره فى هذا الصدد ذكراً خـاصاً. فقد كانت غـرفتـاه الداخليتـان الصغـيرتان المزودتان بالبخـار عن طريق فتـحة فى جـدار غرفـة التنور المتـاخـمة، وكـذلك غرفـتاه الوسـيطتان اللتـان لهمـا نفس أبعاد ما سبقهما من الغرف ـ كانت كلها مقـرونة بقاعة مـربعة كـبيرة المسـاحة تزيد فى طولها على ثلاثين مـتراً، ولها أعـمـدة داخـليـة وسطح من القـــبـاب

الصغيـرة، وملحق بها مراحيض مـتقنة البناء مليئة بالزخارف، وغـرفة صغيرة بها ظلة لها مقاعد مزينة بعناية خاصة، وهذه الغـرفـة الرحـيـبـة الخـاصـة بالاستراحة كان الوصـول إليها يخترق رواقاً ضخماً مرفـوعاً سقفه على تمثال رائع فخم، وكان هذا الرواق نفسه يقوم مقام غرفـة الانتظار أو الاستراحة التى تؤدى إلى الغــرفــة ذات الظلة exedra، حيث كـان يجلس صاحب الحـمام على الراجح. وكـــانت غــرفــة الـراحــة «الأبوديتيريوم» مزودة بزخارف رائعة كالبلاط الفسيـفسائى ومطلية ومنحوتة بالجص فى كل أجزائـها العليا. كـما أن وجـود حمـام للسبـاحـة كبـير يشـغل مساحـة تمتد على طول الجدار الجنوبى من الغـرفة يكشف عن تعـديل متـعمـد للغـرفة الباردة «الفـريجيـديريوم» التى تنتـمى إلى الـعـصـور القـديمـة. وهذا الإجراء هو من قبيل الاستثناء تماماً من حمام إسلامى. وقد سبقت البرهنة على أنه يتواءم مع أذواق الفخـامة والرفاهية التى كان يتسم بها مـنشئو هذه القلعة. وينبـغى النظـر لهـذا الموقع الذى كـان ثمـرة للخـيـال المحلق الذى يـكلف ثمناً باهظـاً لكى ندرك لِمَ لَمْ يُـسـتـلـهم هذا الحمام بعد ذلك فـى بناء أى حمام آخر، كما يظهر لنا.

والنسق الذى سارت عـليه حمـامات العـصور الوسطى اللاحـقة ـ حـسبـما يمكن الحكم عليهـا من النماذج المتناثرة المتاحة لنا ـ لا يعـدو أن يزودنا بنسخة أخـرى مع مــزيد من التـبـســيط من النموذج الأصلى لحـمام من الحمـامات الأمـوية: أربع غرف تتـكون من غرفـة لخلع الثياب وغرفتين وسيطتين وغرفة للبخـار ملاصقـة للقسم الذى يتـضمن جهاز التـسخين. وهذه هى الخطة التى تلتزم بها على وجه الخصوص حمامات العــصــر الأيوبى. وقــد كـــانت هذه الحـمامـات موضـوعاً لدراسـات أثرية مفـصلة تفـصيلاً خـاصاً، ويمكن لـهذا السـبب ذكـرها هنا بصـورة مـفـيـدة، بالرغم من أنه لا تتـوافـر لسـوء الحظ معلومـات معمـارية عن فجـوة القرون الأربعة التى تفصلها عن المبانى الأموية، أو معلومات عن الحمـامات الإيرانية فى العـهد السلجـوقى أو العهـود السابقـة التى ربما كشفت لنا عن بعض ملامحها

(وفى هذا الصدد فإن الملاحظات المختصرة التى قام بها أ. شرودر E. Schroeder فى كتاب A. U. Pope وهو *A Survey of Persian art* أوكسفورد سنة ١٩٣٩، ص٩٩٨، حول وجود حمام قديم فى نيكر، فى الجنوب من كرمان ـ هذه الملاحظات يشوبها النقص بدرجة كبيرة).

وفى دمشق فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) نلحظ لأول وهلة الإستعاضة عن نظام التدفئة المركزية بأسلوب أكثر بساطة يتمثل فى إمرار مدخنة الموقد تحت الأرضيات الممهدة المقرر تسخينها. وهكذا يتم تخطيط غرف القسم الأوسط من الحمام طبقاً لمحور هذه الأنبوبة التى ينفذ منها الهواء الساخن. وبعد ذلك نحس بما كان للعراق القديم من أثر على الطرق المعمارية ظهر فى الاستعمال الذى يتسم بالبذخ للمحارات وللقباب الصغيرة ذات الروافد. ثم لابد فى الختام أن نذكر الغلبة الواضحة من ترتيب الحمام كله للغرفة الوسطى أو الدافئة التى قد تكون ذات شكل ثمانى معقّد الزخارف والتى تكون عندئذ نقطة المركز من خطة البناء.

أما التعديلات التى أتت بها العصور التالية وأدخلتها فى هذا النسق فقد تضمنت أولاً فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) اختفاء الغرفة الوسطى غير الساخنة، ثم الاتساع المستمر للغرفة الساخنة التى تزايدت وتعاظم حجمها بفضل الإكثار من المقصورات المحيطة بها، إلى أن حَلَّ القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) فطغت هذه الغرفة على كل الغرف الأخرى وأصبحت ـ حتى فى أبنية أحدث زمناً ـ هى الغرفة الوحيدة. وقبل أن نبرز هذا الترتيب إبرازاً يتجاوز به أهميته المحلية، لابد لنا من التأكد من حدوث تطور فى باقى المدن الشامية، وعلى الأخص فى حلب (حيث ينبغى ربط هذا التطوير بتغيير سابق عليه فى عادات الذين يستخدمون الحمام). وسيكون من النافع كذلك أن نعرف هل ظهر فى إقليم مجاور مثل مصر، وبالذات فى القاهرة، حيث أن

بعض حماماتها القديمة ذات الخطة المتميزة بالانتشار فى كل الاتجاهات والتى يعود منشأ معظمها إلى العصر المملوكى، لم تُدرس بعد الدراسة الأثرية ذات التفاصيل الشافية.

أما فى الأندلس والمغرب فيبدو أن أبنية الحمامات تنتمى لتراث مختلف ذى منشأ أندلسى أو أموى. وهكذا تكشف لنا بعض النماذج التى ترجع إلى تاريخ قديم ومنها حمامات من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) والسادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) بغرناطة وتلمسان عن قدر عظيم من البساطة فى التصور والتنفيذ دون بذل محاولة للزخرفة المعمارية فى أى مكان ما خلا غرف تغيير الثياب. ثم يظهر فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) والثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) نوع بعينه من الزخرفة المعقدة لأبنية الحمامات بسبب اتخاذ أنماط الغرف الباردة والدافئة والساخنة (مع طغيان الغرفة الدافئة) - فى تصميمات محورية ومستطيلة - كتلك التى وجدت فى الحمامات الأيوبية فى الشرق. على أن العلاقة التى يحتمل وجودها بين الحمامات المرينية ذائعة الصيت ونماذجها الشرقية التى تتباعد عنها على نحو يتفاوت مقداره هى مسألة لم تدرس بعد ولا حتى ذكرت بالعناية التى يستحقها هذا الافتراض.

وتكوّن الحمامات التى بنيت بعد الغزو السلجوقى لإيران وحمامات تركيا فصلاً له أهمية خاصة فى تاريخ الحمام. وتلاحظ هذه الأهمية بالذات فى انتشار الأبنية من هذا الطراز على نحو مدهش فى الأناضول واستانبول. والحمامات التركية تمتاز ببناء أكثر متانة من الحمامات الصفوية التى نفتقر - فى كل الأحوال - إلى دراسات وبحوث عنها (ويوجد لها نموذج واحد نادر هو حمام كاشان الذى نشر كوست P. Coste خطته فى كتاب *Monuments modernes de la Perse*، باريس، ١٨٦٧، لوحة رقم ٤٥) والحمامات التركية لها هذه الميزة، فقد تواتر ذكرها

فى معرض الاستشهاد بأعمال تمتاز بالكمال الفنى الذى يبلغ الذروة وهى فى ذلك تتطابق مع النسق الإسلامى من ناحية العادات والتقاليد، وترث فى الوقت نفسه الخبرة التى اكتسبها البناة البوزنطيون من قبل فى هذا المضمار. وقد شهد العصر العثمانى - فوق هذا كله - تشييد كثير من الأبنية المرتبة ترتيباً منسجماً تم فيه التخلى عن مبدأ كثرة الغرف فى سبيل التركيز على تغيير الثياب غرفة البخار، التى كانت تبنى فى أكثر الأحيان فى شكل قاعات مقببة تمتاز بالروعة والفخامة. وكانت هذه الحمامات فى معظم الأحيان تتألف من مجموعتين متماثلتين من المبانى تخصص إحداهما للرجال والأخرى للنساء، ولكنهما كانتا مزودتين بالملاحق نفسها المشتملة على الخدمات، على مثال العمائر المختلفة المأثورة عن المهندس سنان (والحمام الخاصفى فى استانبول.

المصادر:

سبقت الإشارة إلى المصادر العربية فى صلب المادة، وانظر أيضاً:

(١) الهمذانى الذى يقدم فى «المقامة الحلوانية» وصفاً فكاهياً لسلوك القائمين بالخدمة فى أحد الحمامات. وعن دور الحمامات فى المجتمع الإسلامى، وخصوصاً فى بعض المدن الكبيرة، انظر:

(٢) A. Mez: *Renaissance*.

(٣) H. Pérés: *La Poésie andalouse en arabe classique*، باريس، ١٩٣٧، ص٣٣٣، ٣٣٨.

(٤) E. Lévi Provençal: *Hist Esp. mus.*، الجزء الثالث، ص٤٣٠ - ٤٣١.

(٥) R. Le Tourneau: *Fés avant le protectorat*، الدار البيضاء، ١٩٤٩، ص٢٤٧ - ٢٤٩.

(٦) E. Pauty: *Les hammams du Caire*، القاهرة، ١٩٦٣ (فى MIFAO، المجلد ٦٤).

(٧) R. Mantran: *Istanbul dans la seconde moitié du Xvlle siécle*، باريس، ١٩٦٢، ص٥٠٣ - ٥٠٥. وعن تصميم

إدارة الحمام لأغراضه المختلفة، من نماذج دمشق مع أوصاف فنية ومعمارية بالغة الاستفاضة ومسهبة التفاصيل فإن المصدر الأساسى هو.

(٨) Ch. Le Coeur & M. Ecochard: *Les bains de Dam..* مجلدان، بيروت (PIFO)، ١٩٤٢ - ١٩٤٣؛ وانظر أيضاً.

(٩) العرض الذى قدمه J. Sauvaget فى المجلة الأسيوية، العدد ٢٤٣، سنة ١٩٤٣ - ١٩٤٥، ص٣٢٧ - ٣٣٢.

(١٠) J. de Maussion de Faviéres: *Note Sur Les bains de Damas*، فى B. Et. On.، العدد ١٧، ١٩٦١ - ١٩٦٢، ص١٢١ - ١٣١ و١٢ لوحة. وعن وجهة النظر المعمارية الخالصة انظر.

(١١) K. A. C. Creswell: *Early Muslim architecture*، الجزء الأول، أوكسفورد، ١٩٣٢، ص٢٥٣ - ٢٨٠ (قُصَيْر عَمْرَهَ وحمام الصرخ).

(١٢) D. Schlumberger: *Les fouilles de Qasr el. Heir el-Gharbi*، ١٩٣٦ - ١٩٣٨، فى «سورية»، رقم ٢٠، ١٩٣٩، ص٢١٣ - ٢٢٣.

(١٣) J. Sauvaget: *Les ruines amayyades du Djebel Seis*، فى «سورية»، رقم٢٠، ١٩٣٩، وخصوصاً ص٢٤٦ - ٢٤٧، ٢٥٤.

(١٤) المؤلف نفسه *Remarques sur Les monuments Omeyyades*، الجزء الأول: *Chateaux de Syrie*، فى المجلة الأسيوية JA، العدد ٢٣١، ١٩٣٩، ص١٥ - ١٦، رقم ١، ص٣٦ - ٣٩، ٥٢.

(١٥) R. W. Hamilton: *khirbat al Mafjar*، أوكسفورد، ١٩٥٩، ص٤٥ - ١٠٥.

(١٦) J. Sauvaget: *Un bain damasquin du XIIIle siécle*، فى «سورية»، الجزء الحادى عشر، ١٩٤٠، ص٣٧٠ - ٣٨٠.

(١٧) M. Ecochard: *Trois pains ayyoubides de Damas* فى *Les monuments ayyaubides de Damas*، باريس، ١٩٤٠، ص٩٢ - ١١٢.

(١٨) G. Marçais: *Larchitechture musulmane d'Occident*، باريس، ١٩٤٥،

وخصــوصاً ص٢١٥ ـ ٢١٧ وص٣١٥ ـ ٣١٦.

(١٩) H. Tesrasse: *Trois bains mér-inides du Maroc* فــى *Melanges W. Marçais*، بـاريــس، ١٩٥٠، ص٣١١ ـ ٣٢٠.

(٢٠) L. Tarres Balbàs: *Cronica ar-quocologica* فى al. And، الجزء الســابع، ١٩٤٢، ص٢٠٦ـ٢١٠، (جــبل طارق) الجزء التاسع، ١٩٤٤، ص٤٧٥ ـ ٤٤٧، (رندة)، الجـزء الحـادى عشـر، ١٩٤٦ (ص٤٤٣ ـ ٤٤٦)؛ الجزء السابع عشر، ١٩٥٢، ص١٧٦ ـ ١٨٦ (Torres Torres ومواضـع أخـرى فى الشرق)، ص٤٣٣ ـ ٤٣٨، (مرسيه).

(٢١) K. Klinghardt: *Tuerlcische Bâder* اشتوتجارت، ١٩٢٧.

(٢٢) E - Unsal; *Turkish Islamic ar-chitecture* لندن، ١٩٥٩، ص٧٤ ـ ٧٦.

معتز محمود [سوردل تومين J. Sourdel Tomine]

والحـمام فى المغـرب ـ عـلاوة على كونه مكاناً مـقصوداً به التطهر الأكـبر (أو الاغتـسال) للمـؤمن والحفـاظ على صــحتــه الجســمانيــة يعد أيضــاً مكاناً للالتقاء ومركزاً للحياة الاجتماعية. فإن مدخله القريب من المسجد ـ والذى يقوم الحمام تقريباً مقام الغرفة المؤدية إليه ـ وموقعه الذى يتوسط السوق فى بعض الأحـيان، يجـعـلان الحمـام فى المدينة المغربية يضطلع بدور المركز الاجتماعى. والحـمـام فى مـعظم الأحيـان عـتـيق يتطاول تاريخـه إلى عـدة قـرون خلت، ويكشف مـتـباهيـاً عن شـجـرة نسبـه الأصـيل، وأما بابـه ذو المدخلين المطلى بالطلاء الأخـضـر والأحمـر فتـعلوه فى بعض الأحـيان لوحـة رخـاميـة عليهـا نقوش تشـهد على بنائه فى عهد قديم.

والحــمـامــات التــركـيــة فى تونس العـاصـمة يبـلـغ عددهـا فعـلاً أربعـين حماماً أو نحـو ذلك، وتختلف من حيث الحـجم وألوان الرفاهيـة التى توفـرها لروادها، إلا أنه ليس ثمـة تفاوت يذكـر فى الخطة العامة لمبنى الحمام والطريقة التى يعمل بها.

والساحة المخصصة لمستعملي الحمام تتألف من قسمين متمايزين عن بعضهما البعض تماماً: القسم الخاص بارتداء الثياب والراحة ثم الحمام نفسه الذى يشتمل على غرف دافئة وساخنة يصل عددها جميعاً إلى ثلاثة بصفة عامة، كل واحدة تفضى إلى الأخرى.

وصاحب الحمام «الحمامجى» والعاملون به كانوا فى العهود السابقة يخرجون من بين المزابيين من جنوبى الجزائر، الذين سبق لهم أن استقروا فى تونس العاصمة، وأقاموا لهم نقابة. فعلاوة على المدير، يتكون طاقم العاملين من عامل يتولى غرفة ارتداء الثياب «حارس المحرص» يعاونه فريق من المساعدين يقيمون فى غرفة الاستراحة، ويسمى كل منهم «حارس المقصورة»، وعامل يتولى شئون الثياب «حارس البِدَل» يعاونه عدد من مضيقى وخدم اللواوين الذين يغسلون المآزر، والمدلكين «الطيّابين» الذين يقدمون خدماتهم عند الطلب، وعامل يتولى التسخين «فرانقى» ومعه مساعد أو مساعدان.

ولقب «رئيس الحمام» وهو الذى كثيراً ما يطلق على من يتولى رئاسته فيه إشارة واضحة إلى أهمية واجباته. وفى الزمن السابق كان رئيس التنوّر ومعاونوه جميعهم من مواطنى ورجلا (جنوبى الجزائر) وكانوا كذلك ينتمون إلى نقابة خاصة بهم، وكان يتم توظيفهم من غير عقد ويتقاضون من صاحب الحمام (المالك) كل عام مبلغاً من المال دفعة واحدة. ولا يعد الحلاق ونادل القهوة اللذان يوجدان تحت طلب الزبائن، من طاقم العاملين، بل مجرد مستأجرين للحمام.

وطاقم العاملين بحمامات النساء كلهم من النساء: المديرة ونائبتها يساعدهما عدد من العاملات «حارزه» على أنه ليس ثمة مدلكات محترفات.

ويقدم الزبون نفسه للمدير الذى يقوم أيضاً بدور أمين الصندوق، وحينما يدلف إلى غرفة الثياب يتولى

خدمته «حارس المحرص» أو المشرف على «المقصورة» الذى يناوله مئزراً عبارة عن «فوطة» ومنشفة للحمام «بشكير» وزوجاً من «القباقيب». كما يناوله فوطة ثانية ليصر فيها ثيابه. ثم يذهب بعد ذلك إلى «البيت البارد» وعند خروج المستحم من هذه الغرفة «الباردة» يناول رداء الاستحمام الطويل إلى «حارز البدل» المكلف بحفظ الثياب، ويساق وليس عليه من الثياب سوى المئزر إلى الغرفة الثانية «بيت السخون». وما إن يتعود تعوداً كافياً على الحرارة حتى يمضى إلى الغرفة الثالثة حيث ينتظر إلى أن يبدأ جسمه فى إفراز العرق. وبعد أن يتصبب عرقه بغزارة يغادر «العراقة» ويعود أدراجه إلى الغرفة الثانية لحك جسمه بقفاز خاص «كاسة» ودعك جلده، ثم للتدليك أو «التمسيد» إذا هو رغب فى ذلك. وقفاز الحك يصنع من خليط من الخيوط الصوفية والخيوط المغزولة من شعر الماعز بعد نسجها معاً وإعدادها بحيث يتألف منها سطح خشن غليظ. وهذا الحك العنيف يجعل الطبقة التى تعلو الجلد ومعها القذارة «الوساخة» المتراكمة فى المسام تخرج بالحك فى صورة دوائر تضرب إلى اللون الرمادى.

وبعد انتهاء الحك والدعك والتدليك يتوجه المستحم إلى الليوان لإتمام عملية التطهير وضروب العناية اللازمة للصحة العامة. فإذا ما طلب منه خادم الليوان أن يدس مئزرة من تحت الباب فعل ذلك، وأخذ «البشكيرين» اللذين يمررهما له الخادم فيتدثر بهما ويذهب إلى «بيت البدل» حيث يجففه «حارس البدل» ويلفه فى مناشف جافة جديدة ويغطى رأسه بقماش إسفنجى على صورة عمامة.

وهنالك يستقبله المشرف على غرفة الثياب أو غرفة الاستراحة إما فى ردهة المدخل أو فى إحدى غرف الاستراحة الصغيرة الملاصقة لها، ويتمنى له تمام الصحة والعافية، ويعد له مكاناً ليستلقى فيه. ويحضر إليه نادل القهوة

ليعـرض عليه المرطبـات. وهذا هو وقت الاسـترخـاء بعـد كل ضروب الرعـاية والخدمة التى تلقاها المسـتحم، ويستمر ذلك حـتى مـوعـد الـغـذاء الذى يدعـو الزبائن للتخلى عن أمـاكنهم لمستحـمين جدد

وغـالبيـة الحمـامات تقـوم بخدمـة الرجال والنساء فى أوقات مختلفة، وإن كان بعضـها مخـصـصاً على نحو صارم لجنس بعينه مـن الجنسين. وفى كثـير من الأحـيان يـستـخـدم خمـار مـعلق بالعرض على واجـهة ردهة المدخل يدل على أن هذا هـو دور النســاء. وعنـدمـا يستـحم النساء تحل مـديرة وطاقم من العاملات محل نظرائهن من الرجال..

وفيما مضى كانت الـسيدة التونسية تذهب إلى الحمـام فى كثـير من مظاهر الاحتفـال ترافقها حاشـية من اثنتين أو ثلاث من الخـادمـات، واحـدة تحـمل الثيـاب النظيفـة ملفوفـة فى وشاح من الحـرير «صرة»، وأخـرى تحـمل الدلو الفـضى أو النحـاسى (سُطُول الحمـام جـمع سطل) حـيث توضع الحـاجيـات التقليدية وهى: وعـاء نحاسى له مقبض طويل لغرف الماء به «طاسة»، وصندوق تراب القصّار[1] «طفّالة»، والمشط خشن الأسنـان «الخـــلاّص»، والمشط نـاعم الأسنـان المصنـوع من عـظم ظهـــر السلحـفاة «الفـلاّية»، والمشط المستـدير الصغير «المِحَـاكّة أو الحكّاكة» المصنوع من خيوط من الصوف الغليظ أو نسالة القنب تركب على قـرص من الفلين. أما الصلصـال «الطفل» فـيكون قـد سـبق شـراؤه قـبل ذلك بفـتـرة طـويلة من السوق وتم تعطيره بماء الورد أو بروح العِتْر الوردى أو بماء زهرة البرتقال.

وفى مــعظم منـازل المدينة كل مـا تحتاجه المرأة لزينتـها الخاصة والعناية بجسمها، إلا أن المرأة الـتونسية ما تزال ترتاد الحـــمـام. وفى أيامنـا هذه حل الكثير من أدوات التجـميل الحديثة محل التركيـبات السائلة التقليـدية (الغسول)

(١) تراب القصار: يستعمل لتبيض الأنسجة الصوفية أو إزالة البقع الدهنية منها.

التى كانت تصطحبها المرأة هى والثياب النظيفة فى الحقيبة إلى الحمام. ولكن بعض الطقوس ما تزال تتكرر وتتوارثها النساء جيلاً بعد جيل: فبعد غسل الجسم وحكه يأتى دهن الشعر بـ«الطفل» ونزع شعر الجسم إلى آخره. وقد يطول بهن المكوث فى الحمام ما لم تطلق رئيسة التسخين نفثة عنيفة من البخار تسمى «القطُّوس» لتذكر المستحمات أنه قدحان الوقت لكى يتدثرن بالمناشف التى يناولنها لهن العاملات ثم يذهبن للاستراحة فى المقصورة.

وتتيح هذه الزيارات النسائية للحمام الفرصة ـ سواء فى المدن أو القرى ـ للعروس الشابة أن تستعرض نفسها أمام صديقاتها وعليها مختلف بنود جهازها. وتضفى الأغانى «يويو» والأحاديث الطويلة أو القيل والقال البهجة والحيوية على إجراءات الاحتفال، كما تهتبل النساء فرصة اجتماعهن بالحمام لكى يجملن وجوههن بالمساحيق ويرتدين أجمل ثيابهن وحليهن وأفخرها.

وعلاوة على استخدام الحمام للتطهر باعتباره شعيرة دينية، فإنه يعد طبيباً صامتاً أو كما تقول العبارة الشائعة «الطبيب البكوش» القادر بجوه الدافئ وبما يحدثه أيضاً من عرق غزير متصبب على مداواة كل الأوجاع وعلى الأخص الروماتزم بمختلف أنواعه.

وكل المناسبات العظيمة الشأن فى الحياة يصاحبها اغتسال فى الحمام. فالمرأة الحامل تذهب إلى الحمام لكى تضمن ولادة أكثر يسراً وسهولة، ثم تحضر مرة أخرى للاغتسال والتطهر بعد انقضاء أربعين يوماً على الولادة. كما يحمل الصبى الصغير إلى الحمام قبل ختانه. وتزور العروس الشابة الحمام ثلاث مرات خلال فترة احتفالات الزواج = «حمام الأوساخ» وهو اغتسال للنظافة قبل الزفاف بسبعة أيام و«حمام الدباغ» وهو حمام لوضع الحنة فى اليوم الثالث من الاحتفالات، و«حمام التشليل» وهو

حمام الشطف أو الغسل الرفيق فى ليلة البناء بها أو «الدُخلة». أما العريس فيدعو أصدقاءه ليصحبوه إلى الحمام فى مستهل احتفالات الزواج، ويعود بعد وضع الحنة، ثم يذهب مرة أخرى قبل دخوله بيت الزوجية بساعات قلائل، ويذهب أيضاً فى اليوم التالى لليلة الزفاف.

ولم يفت مشاهير الشعراء أن يتحدثوا عن ذلك الاسترخاء اللذيذ. للجسم الذى يصرف عن النفس كل ذكريات المعاناة والقلق، وأن يتحدثوا عن الحرارة المفيدة التى تؤدى إلى الراحة والاسترخاء وعن الجو الذى لا سبيل إلى وصفه من الرفاهية والغموض الذى تتميز به الحمامات، ولذلك قالوا عن الحمام إنه: «ماء الشتاء وحرارة الصيف وحلاوة الخريف وابتسامة الربيع».

المصادر:

عن الحمامات التركية: أولاً: (تونس):

(١) Ch. Lallemand: *Tunis et ses environs* باريس، سنة ١٨٨٠، ص٨٥ - ٩٧.

(٢) Comte Filippi : *Fragmens historique et statistique sur la Régence de Tunis* (١٨٢٩) فى Ch. Monchicourt: *Relations inedits de Nyssen, Filippi et calligaris*، باريس، ١٩٢٩، ص٨٢ (قوائم خاصة بتونس: ١٨ حماماً للرجال و٤ للنساء).

(٣) J. Jourdan : *cours pratique d'arabe dialectal*، تونس، ١٩٥٧، جـ٢ ص١٤٤ - ١٤٦ (وصف لحمام تركى والمصطلحات المستعملة).

(٤) G. Marty: *Elément algériens allogénes à Tunis*، فى IBLA ، الجزء العاشر ، ١٩٤٨، ص ٤٢٨-٣٣٣، بخصوص طاقم العمال المزابيين.

(٥) المدرسون بكلية Collége Louise - René Millet فى تونس *Les hammams ou bains maures* فى *Bulletin économique et social de la Tunisie*، رقم ٣٦، يناير ١٩٥٠، ص٦٣-٧٠، ورقم ٣٧، فبراير

١٩٥٠، ص٦٥ـ ٧٣ (وصف للحمام وطقوسه وزبائنه ومزاياه وما يدور حوله من أساطير وما نظم فيه من قصائد).

(٦) A. Bouhdiba: *Le hammam contributions à une psychanalyse de l'Islam* في مجلة *Revue Tunisienne des sciences sociales* الجزء الأول، ١٩٦٤، ص٥ ـ ١٤ (وهو يحلل على وجه الخصوص الطبيعة المزدوجة «لطقوس» الحمام:

(٧) *Tunisie agriculture, industrie, commerce* ١٩٠٠، الجزء الأول، ص٤٤٦ـ٤٥١ (٧) النورى: لولا القُفَّة، فى مجلة «الفكر»، العدد الثامن، ٧ أبريل ١٩٦٣، ص٦١ ـ ٦٣. ثانياً، (الجزائر):

(١) Eidenschenk & Cohen - Solal: *Mots usuels de la langue arabe*، الجزائر، ١٨٩٧، ص١١٣ـ ١١٨.

(٢) J. Desparmet: *nootumes institutions et croyances des indigénas de l'Algérie*، الجزائر، ١٩١٣، الجزء الأول، ص١٧ ـ٢٠، الجزء الثانى، ص٥٩ـ٦٠، ١٠٠ـ١٠٣، ١٤٦ـ١٤٨، (الترجمة من العربية إلى الفرنسية قام بها G. Bousquet, H. Pérés، الجزائر، ١٩٣٩، ص٢٥ـ ٢٧، ١٧٦ـ١٧٧، ٢٠٣ ـ ٢٠٥، ٢٣٤، ٢٣٧.

(٣) Zoubeida Bittari : *O mes soeurs musulmanes, pleurez!* ، باريس ، ١٩٦٤، ص٥٤ – ٥٩. ثالثاً ، المغرب):

(١) Desse Legey : *Essan de folklore marocain*، باريس، ١٩٢٦، ص١٢ ، ١٤، ١٨، ٩٢–٩٤، ١١٣–١١٤.

(٢) E. Secret : *Les hammams de Fès*، فى *Bull. de l'Inst. d'Hygiène du Maroc* ، العدد الثانى ، ١٩٤٢، ص٦١ـ٧٧.

(٣) E. Pauty: *Vue d'ensemble sur les hammams de Rabat-Salé*، فى R A ، الجزء ٨٨، ١٩٤٤ ، ص٢٠٢–٢٢٦، ٢٣ شكلا (النظام المعمارى، التأثير التاريخى والطقوس فى الحمامات).

(٤) A. Sefrioui : *La boête à merveilles*(زيارة للحمام).

معتز محمود [لويس *A. Louis*]

حمام الصرخ

حمام خرب، خرائبه فى ساحة قائمة بذاتها لها سور على مسيرة نحو ستة عشر ميلاً شرق الزرقاء فى البلقاء، وثلاثة أميال جنوبى شرق قصر الحلابات. وزار هذه الخرائب ورسم خطتها لأول مرة بتلر H.C. Butler ، سنة ١٩٠٥، ١٩٠٩. ولكن أحدث رسوم لهذا البناء كانت على يد ڤنسنت P.H. Vincent وكرزويل K. A. C. Creswel: *Early Muslim Architecture* جـ١، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥). وقد عانت الخرائب كثيراً من الزلزال ولصوص الأحجار حتى أن جميع الصور الشمسية المطبوعة لها بما فيها صور أحدث من سنة ١٩٢٦ تظهر جدراناً وقناطر قائمة سليمة، وليس لها وجود فى الوقت الحالى. ومن ثم فإننا نصف فى هذا المقام ما سبق أن كانت عليه الأحوال فى هذا الحمام:

بركة مربعة مرصوفة بالحجر ومبطنة، هى الدلائل الظاهرة الوحيدة على الماء. أما الحمام فقد بنى بالحجر وقنطر فى جميع أرجائه بمواد جلبت من محاجر محلية، وأقيمت معظم الجدران بالحجر الجيرى المربع، وأما القناطر فشيد بعضها بالحجر المربع، ولكن معظمها أقيمت بقطع من الحجر المصفح بالصخر أو من خليط من الرماد البركانى الخفيف، والأقبية والقناطر فى جميع أرجائه حادة الطرف قليلاً. وتعلو الحجرات المربعة أقبية برميلية الشكل تقوم على أقبية مستطيلة وأقبية متقاطعة، وقد وجد كل من بتلر Butler وموزل Musil على الجدران سنة ١٩٠٩ آثار رسومات حائطية مزينة بالصور. أما الأسقف فقد غطيت بملاط لا ينفذ فيه الماء خلط بكسر الفخار.

ويشبه البناء شبهاً وثيقاً قصير عمرة فى خطته كما يشبه من بعض الوجوه حمام خربة المَفْجَر وهو يتألف من جزئين متمايزين تمايزاً واضحاً: دهليز واسع له رواق عميق على أحد المحاور تكتنفه حجرتان منعزلتان، وسلسلة من الغرف الصغيرة. وكان الدهليز بلا شك يستخدم استراحة

وحجرة استقبال، أما الغرف الصغيرة فكانت تستخدم للاستحمام.

وكان الدهليز مربعاً تقريباً (٨,٩ × ٨,٩ متراً) تتجه أركانه فى اتجاه البوصلة، وكان الجدار الأقصر الجنوبى الغربى يشمل مدخلاً تخرب الآن تماماً، وفى منتصف الجانب الجنوبى الشرقى رواق عميق، أو إيوان، ومنه يوصل بابان إلى الحجرتين المكتنفتين له، وقد أنارت كل غرفة منهما ثلاثة نوافذ بالطول، زودت بمشكاة مربعة تقوم فى ركن خلفى. وتنير الدهليز الرئيسى ثلاث نوافذ فتحت على ارتفاع فى الجدار المقابل للرواق. وسقف الرواق بثلاثة أقبية برميلية الشكل تستند إلى قنطرتين متقاطعتين ترتفعان من دعامتين واطئتين ملحقتين بالجدران الطويلة، والقبوة الوسطى تنفذ إلى الرواق، وثمة أقبية من هذا القبيل تغطى الغرف المكتنفة.

وهناك باب فى الجدار الشمالى الشرقى يؤدى إلى الحمامات عينها، التى هى أصغر إلى حد عجيب من الدهليز. وتقوم ثلاث حجرات أو أربع متصلة هى سلسلة متعاقبة تزداد سخونتها واحدة بعد أخرى. ولا يوجد تنور ظاهر، ولكن الذى يظهر مداخن عمودية فى جدران الحجرتين الثانية والثالثة مما يثبت أنهما كانتا تحميان، فالأولى للتدفئة والثانية للسخونة، أما الغرفة الأولى فكانت باردة. وكان الاهتمام المعمارى ينصب خاصة على الغرفة الساخنة، وهى غرفة مربعة مقببة ذات زوايا قبوية شبه مدورة فى جدارين متقابلين. وفى هذه الغرفة أربع حنايا فى الحائط تحمل مدليّات من الحجر المربع تستند إليها قبة مشيدة بكسر من الطفل المصفح تنحشر بين رافدتين بارزتين نصف قطريين مشيدتين من أطوال على هيئة الأوتاد من الطفل المصفح. وكانت ثمانى نوافذ مدورة تضىء القبة. أما القباوات فشبه مقبية كل فقرة من فقرات العقد فيها قد وضعت فى مجار على هيئة الأوتاد تتشعب من كتلة هلالية فى وسط خصر العقد، وكل رواق له نافذة مدورة الرأس.

وفى مقابل باب الحجرة الساخنة ممر مقبو يبلغ اتساعه مبلغ الحجرة

نفسها، وهو يؤدى إلى غرفة مستطيلة تخربت الآن تماماً. وثمة ترتيبات من هذا القبيل احتفظت بحالها جيداً فى خربة المفجر، تثبت أن هذا الممر كان يضم غلاية كانت بلا شك تحمى بتنور تحتها وتزود بالبخار الغرفة الساخنة.

وخطة حمام الصرخ تكاد تطابق خطة قصير عمرة، وهذه المطابقة هى والصور الحائطية قد تحملنا على الذهاب بأن عقلاً واحداً هو الذى خطط الحمامين بهدف واحد هو أن يهيىء على الفور مكاناً يسترخى فيه أمير أموى ويستقبل استقبالاً رسمياً. وما من مأوى فى كلتا الحالتين يقوم بالقرب من الحمامين. وكان فى كل حمام منهما رواق مستطيل هو المحراب الأميرى، يواجه مباشرة محور دهليز يجتمع فيه الزبائن ويستريحون. وهذا يدل على احتفال أبسط من غرفة الاستقبال القائمة بنفسها المحكمة التى كانت قائمة فى خربة المفجر والتى تنسب عمارتها إلى الوليد بن يزيد. ومن ثم يجوز لنا أن ننسب حمام الصرخ إلى ما قبل ذلك ببضع سنين أو بعقود من السنين، ولعله يرجع إلى خلافة الوليد بن عبدالملك، إذا كان قصير عمرة وحمام آخر يشبهه شبهاً وثيقاً وهو الحمام القائم عند جبل سيس (*Syria*، جـ٢٠، ص٢٤٦ ـ ٢٥٦) كانت نسبتهما صحيحة.

المصادر:

(١) H. C. Butler : *Ancient Architecture in Syria* القسم ١، *South Syria*، ص٧٧ ـ ٨٠، والملحق، ١٩ ـ ٢٥.

(٢) K. A. C. Creswel : *Early muslim architecture*، جـ١، ص٢٧٣ ـ ٢٨٤).

خورشيد [هاملتون R.W. Hamilton]

الحمة

الحَمّة أو الحّامة، Alhama، والحامة الحمام الساخن: اسم عدة مواضع وبضع مجار مائية فى الأندلس أشهرها:

(١) الحمة إلى الجنوب الغربى لغرناطة عند السفح الشمالى لجبال الحمة وعلى نهر الحمة. وفى عام ١٤٨٢ باغتها فرديناند الكاثوليكى

صاحب أرغون واستولى عليها، وكان ذلك تمهيداً للاستيلاء على غرناطة عام ١٤٩٢م (انظر الأغنية الشعبية المشهورة)[١] وفى ٢٥ ديسمبر سنة ٨٨٤ دهمتها الزلازل وكادت تأتى عليها.

(٢) الحمة على وادى شلون الأعلى إلى الجنوب الغربى من سرقسطة، وهى أكواى بلبلتناى القديمة Aquae Bil-bilitanae.

(٣) الحمة، وهى بين مرسية ولورقة.

خورشيد [تسيبولد C.F. Seybold]

+ **الحَمّة، وبالأسبانية** ALHAMA: اسم يطلق عامة على الينابيع الساخنة فى تلك النواحى من أسبانيا التى احتلها المسلمون أمداً طويلاً، وقد حل هذا الاسم محل الاسمين، الرومانيين القديمين كالداس Caldas (Aquas cali-das) وبانيوس Banios (balneos). على أن هذا الاسم نفسه يطلق على نهرين ليسا يتصفان بالسخونة بأى مدلول، أحدهما ينبع من مقاطعة سورية وهو يعد الضفة الغربية لنهر إبره، والآخر جدول صغير ينبع من المنحدر الشمالى لجبال الثلج Sierra Nevada ثم يصب مياهه فى نهر فاردس. وأشهر الحمّات بتاريخها وحماماتها أربع: حمة المرّية التى يقول كتاب الروض المعطار إن فيها خير مياه طبية فى شبه جزيرة أيبريا؛ وحمة أراجون التى عرفها الرومان الأسبان باسم Aqua Bilbilitanae؛ وحمة مرسية، وهى رومانية أيضاً استردها جيمس الأول صاحب أراجون ونزل عنها لقشتالة، ثم نذكر أخيراً أشهر الحمات وهى حمة غرناطة، وكانت غنية بمنسوجاتها الذائعة الصيت ومنعة حصونها الطبيعية والصناعية وقد اتخذها ملوك غرناطة مصيفاً لهم. وهى تقوم على مسيرة ٢٥ ميلاً تقريباً من القصبة وظلت فى حوزة المسلمين حتى سنة ٨٨٧هـ (١٤٨٢م) وفى هذه السنة استولى عليها عنوة بعد مقاومة عنيدة دييجو بونثه ده مرلو مركيز قادس ودييجو هرنانديز پوركوكاريرو والى الأندلس. وقد حاول السلطان أبو

(١) أغنية شعبية تغنى فيها الأسبان بهذا الانتصار.

الحسن على ثلاث مرات أن يستردها وبذل فى سبيل ذلك جهداً دؤوباً وأراق دماء كثيرة، ولكن الملوك الكاثوليك كانوا قد عقدوا العزم على السيطرة عليها ومنها يستطيعون السيطرة على مملكة غرناطة بأسرها، ومن ثم أعادوا تحصينها وأمدوها بجنود كثيرة مما حمل السلطان على العدول عن محاولته. وهناك قصص مشهورة مثل «Ay de mi Alhama» تتغنى بهذه الخسارة التى حزت فى قلوب المسلمين، وقد خلد ذكر هذا الهجوم الملحمى فى نقش بارز رائع بكاتدرائية طليطلة.

المصادر:

(١) Madoz: *Diccionario geografico de Espania*، هذه المادة.

(٢) *Encyclopedia Espania*، جـ٤، ص٦٦٠ ـ ٦٦٣.

(٣) Aguado Bleye : *Manual d' Historia de Espania*، جـ٢، ص٤٤.

(٤) Soldevila: *Historia de Espania* جـ٢، ص٤١٩.

[هويثى ميراندا A. Huici Miranda]

حمود (بنو)

هم خلفاء ابنى سليل النبى حمود بن ميمون أحمد بن على بن عبيد الله بن عمر بن إدريس بن عبد الله بن الحسن ابن على بن أبى طالب، ويتصلون بصلة النسب بأدارسة مراكش (١٧٢ ـ ٣٧٥هـ = ٧٨٨ ـ ٩٨٥م) من ناحية إدريس بن عبدالله مؤسس هذه الدولة؛ وقد ولى الأخ الأكبر القاسم على الجزيرة الخضراء فى أثناء الاضطراب الذى حدث من جراء الفتنة التى سبقت سقوط الدولة الأموية فى قرطبة، كما ولى أخوه الأصغر، على، وكان رجلاً طموحاً، طنجة وسبتة، فلما فتحت ملقا Malaga خلع علىّ الخليفة الأموى الضعيف سليمان المستعين (٤٠٧هـ = ١٠١٦م) ونادى بنفسه خليفة على قرطبة، ولما قتل حذا أخوه القاسم حذوه (٤٠٨هـ = ١٠١٨م)، وفى سنة ٤١٢ ـ ٤١٣هـ (١٠٢١ ـ ١٠٢٢م) خلعه ابن أخيه يحيى بن على إلا أنه استرد عرشه سنة ٤١٣ ـ ٤١٤هـ (١٠٢٢ ـ ١٠٢٣م) وحكم فى الوقت نفسه ملقا فى السنوات من ١٠١٨ إلى ١٠٢١

ومن ١٠٢٢ إلى ١٠٢٥م؛ وقد بقى أحفاد على وعددهم ثمانية فى ملقا من سنة ١٠٢٥ إلى سنة ١٠٥٧ ثم انتقلت هذه المدينة إلى الأمير الزيرى البربرى باديس صاحب غرناطة، على حين ظلت الجزيرة الخضراء خاضعة لسلطان محمد المهدى بن القاسم (٤٣١ ـ ٤٤٠هـ الموافقة ١٠٣٩ ـ ١٠٤٨م) وسبطة القاسم الواثق (٤٤٠ ـ ٤٥٠هـ = ١٠٤٨ ـ ١٠٥٨م) ثم استولى عليها بنو عبّاد أصحاب إشبيلية؛ وقد حكم يحيى بن على ملقا فى السنوات ٤١٦ ـ ٤٢٧هـ (١٠٢٥ ـ ١٠٣٥م) وخلفه إدريس الأول بن المتأيد (٤٢٧ ـ ٤٣١هـ = ١٠٣٥ ـ ١٠٣٩م) ثم حسن المستنصر (٤٣١ ـ ٤٣٤هـ = ١٠٣٩ ـ ١٠٤٢م) فإدريس الثانى العالى (٤٣٤ ـ ٤٣٨هـ = ١٠٤٢ ـ ١٠٤٦م) فمحمد الأول المهدى (٤٣٨ ـ ٤٤٤هـ = ١٠٤٦ ـ ١٠٥٢م) فإدريس الثالث الموفق (٤٤٤ ـ ٤٤٥هـ = ١٠٥٢ ـ ١٠٥٣م) فإدريس الثانى (تولى الحكم مرة أخرى عام ٤٤٥هـ = ١٠٥٣م) فمحمد الثالث المستعلى (٤٤٦ ـ ٤٤٩هـ = ١٠٥٤ ـ ١٠٥٧م).

وكما أن بنى حمود الأوائل الذين أصبحوا أشبه بالبربر قد ساهموا فى مجد أسبغته عليهم الخلافة فى قرطبة وكانت مؤذنة بزواله، فكذلك حدث بعد قرن من الزمان أن بدد علم الشريف الإدريسى الظلام الذى أخذت تتردى فيه هذه الدولة، وكان الشريف الإدريسى جغرافياً فى بلاط نورمان روجر الثانى صاحب صقلية فى بلرمو، وهو حفيد إدريس الثانى صاحب ملقا الذى عرف بدماثة الخلق وإن كان قد وصف بالضعف.

المصادر:

(١) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*؛ جـ٣، ص٣١٢ وما بعدها، جـ٤، ص٢٢٩.

(٢) Guillen Robles: *Malaga Musulmana*؛ ملقا (١٨٨٠)، ص٥٨ ـ ١٢٤.

(٣) ابن الأثير؛ طبعة تورنبرغ؛ جـ٩، ص١٨٨ وما بعدها.

(٤) ابن خلدون: كتاب العبر؛ جـ٤، ص١٥٢ ـ ١٥٥ (وقد نقل عنه

البستانى فى دائرة المعارف، جـ٧، ص٢٢٩ وما بعدها).

(٥) عبد الواحد المراكشى: *The History of the Almoheds* ص٤٠ وما بعدها.

(٦) Codera : *Tratado de numismatia arabigo - espanola*؛ مدريد (١٨٧٩)، ص١١٣ ـ ١٣٠.

(٧) De la Rada y Delgado: *Catálogo de Monedas arabigo. espanolas*؛ مدريد (١٨٩٢)، ص٧٤ ـ ٧٨.

(٨) Antonio Vives y Escudero: *Monedas de las dinastias arabigo-espanolas*؛ مدريد (١٨٩٣)، ص٩٨ ـ ١٠٧.

(٩) Nützel : *Catalg der orientalischen Muenzen*، برلين، جـ٢، (١٩٠٢)، ص٦٦ ـ ٨٢.

(١٠) Codera : *Estudios criticos de historia arabe espanola = (Coleccion: des estudios aerabes, Vii. - 301. 822 Hamudies de Malaga y Algeciras, noticias tomadas de Abenhazam).*

خورشيد [تسيبولد C. F. Seybold]

+ **حَمّود، بنو:** دولة حكمت عدة مدن فى الأندلس من عام ٤٠٧ إلى ٤٥٠هـ (١٠١٦ ـ ١٠٥٨م)؛ ولما تولى سليمان المستعين مقاليد الخلافة للمرة الثانية فى شوال سنة ٤٠٣هـ (مايو سنة ١٠١٣). لم يجد بدا من توزيع إقطاعات واسعة بين البربر الذين أقاموه على عرش الخلافة؛ فأقطع عليا ابن حمود ولاية سبتة كما أقطع أخاه القاسم الجزيرة الخضراء وطنجة وأرزيلة. وكان هذان الأميران إدريسيين حميمين فقد كان جدهما الأكبر حمود ابناً لحفيد إدريس الثانى. وزعم علىّ أنه وريث هشام الثانى فأعلن استقلاله بأمر نفسه، وتذرع بتخليص هشام (ظن أنه لا يزال بقيد الحياة) فاستقر عزمه على أن يصبح سيداً لقرطبة. ولم يبذل سليمان المستعين مقاومة تذكر فهزم وأسر فى المحرم من سنة ٤٠٧ (يولية سنة ١٠١٦). وأمر على صاحب الأطماع بنبش جثمان هشام الثانى، فلما ثبت له أنه قتل، عاهد نفسه على أن يقتل سليمان بيده انتقاماً من قتله لأبيه، وحمل الناس على مبايعته بالخلافة مبايعة رسمية فى احتفال وتكريم. ومن

ثم أصبح أول خليفة من غير المروانيين يلي عرش الخلافة القرطبية منذ عودة الأمويين إلى إمارة الأندلس. وفي الأشهر الثمانية الأولى من حكمة حاز رضا رعاياه بأخذ البربر في شدة بحكم الشرع بعد أن كانوا قد درجوا على عدم الخضوع. على أنه لم يلبث أن رأى أن القرطبيين بدءوا يتذمرون منه ويعدونه مغتصباً أجنبياً للخلافة وراحوا يبدون تعاطفهم مع المرتضى المطالب الأموى بالعرش، فنسى ما جرى عليه من اعتدال، وسمح للزناتة بأن ينعموا بامتيازاتهم وحصاناتهم وأخضع قصبة البلاد لحكم إرهابى حتى اغتاله ثلاثة صقالبة من مماليك قصره. ودعا أنصاره الزناتة أخاه القاسم الذى كان يتولى أمر إشبيليه، ونادوا به خليفة. وكان المطالب الوحيد الذى ينازعه الخلافة ابن حفيد عبدالرحمن الثالث، فنودى بهذا المطالب خليفة فى ١٠ ذى الحجة سنة ٤٠٨ (٢٩ أبريل ١٠١٨) على يد الفتى الصقلى خيران صاحب المرية والمنذر العربى صاحب سرقسطة، ولكنه إذ هاجم غرناطة تمهيداً للسير إلى قرطبة، اختفى عن الأنظار وقتل. وهنالك استطاع أهل قرطبة أن ينعموا بسلام لم يكونوا يتوقعونه ثلاث سنوات بفضل اعتدال القاسم الذى استطاع بحرسه أن ينتصر على زعماء الصقالبة الذين كانوا يساندون المرتضى. ولم يكن هذا النظام السمح فى الحكم ليستطيع أن يدوم. فقد أحس بربر القصبة أنهم أهينوا فدعوا يحيى الابن الأكبر لعلى ابن حمود إلى العبور من مراكش إلى مالقة والسير إلى قرطبة. وانصرف عمه المسن القاسم عن النضال والتجأ إلى إشبيلية. ونودى بيحيى خليفة بقصر قرطبة فى الثانى والعشرين من ربيع الآخر سنة ٤١٢ (٥ أغسطس ١٠٢١). واستطاع أن يدعم عرشه سنة واحدة ونصف السنة، ذلك أن فظاظته التى باعدت بينه وبين عطف أولئك البربر أنفسهم الذين ولوه الخلافة فولى هارباً إلى مالقة. وعاد عمه من إشبيلية ليتولى بنفسه الخلافة مرة أخرى فى القصبة، ومضت ستة أشهر ضاق أهل قرطبة بالإفريقيين فانقضوا عليه فى ٢١ جمادى الآخرة سنة ٤١٤ (١٠ سبتمبر ١٠٢٣) وأجبروه على

الفرار. وأبى الإشبيليون أن يلقوه فمضى ليستقر فى شريش فسار ابن أخيه يحيى من مالقة ليضرب عليه الحصار. فاستسلم وسجن هو وابناه ثم قتل فى السجن بعد سنوات قلائل. وحكم يحيى فى مالقة سنة ٤٢٧هـ (١٠٣٥م)، وتولى الحكم بعده خلفاؤه فى مالقة حتى سنة ٤٤٩هـ (١٠٥٧م) وهنالك دخلها باديس أمير غرناطة البربرى. وأقال محمد الثانى المستعلى آخر بنى حمود. وحكم محمد المهدى بن القاسم فى الجزيرة الخضراء من سنة ٤٣١ إلى ٤٤٠هـ (١٠٣٩ - ١٠٤٨) كما حكم ابنه القاسم الواثق من سنة ٤٤٠ إلى ٤٥٠ هـ (١٠٤٨ - ١٠٥٨م) وفى هذه السنة استولى على مالقة بنو عبّاد أصحاب إشبيلية.

المصادر:

(١) Dozy : *Hist Mus. Esp.* الطبعة الثانية، جـ٢، ص٣١٠ - ٣٢١؛ جـ٣ ص٥ - ١٧، ٢٣٤.

(٢) Lévi Provençal : *Hist. Esp. Mus.* جـ٢، ص٣٢٨ - ٣٣٠.

(٣) ابن عذارى: البيان، جـ٣، ص١١٥.

(٤) ابن حيان فى ابن بسام: الذخيرة جـ١، ص٧٨ - ٨٢.

(٥) المقرى: نفح الطيب = *Analectes*، جـ٢، ص٣١٥ - ٣١٩.

(٦) المراكشى: المعجب، ص٣٥ - ٣٨ (الترجمة ص٤٢ - ٤٦).

(٧) ابن الأثير، جـ٩، ص١٨٨.

(٨) النويرى تحقيق Gaspar Remiro ص٢٣١.

(٩) ابن الخطيب: الأعمال، ص١٤٢.

(١٠) المؤلف نفسه: الإحاطة، مخطوط فى الإسكوريال، مادة على بن حمود.

(١١) ابن الأبار: الحلة فى Dozy : *Notices*، ص١٦٠ - ١٦١ (تحقيق حسين مؤنس، الفهرس).

(١٢) Codera: *Estudios criticos de historia arabe-espaniola, Coll. de estudios arabes*، جـ٧، ص٣٠١ - ٣٢٢ (بنو حمود أصحاب مالقة والجزيرة الخضراء نقلاً عن ابن حزم).

خورشيد [هويثى ميراندا A Huici Miranda]

حمى

(كلمة عربية هى: لغة ما حُمى من شىء، ومنها الأرض الحمى): رقعة ممتدة من الأرض فيها بعض الزرع يعلن الذين انتحلوا ملكها سواء كانوا فرداً أو أكثر أنه ممنوع دخولها أو استغلالها، وهذا النظام الذى يرجع إلى أيام العرب الجاهلية له أصل دنيوى فيما يظهر. ذلك أن شيوخ البدو الأقوياء أرادوا أن يحموا قطعانهم من مضار الجفاف واحتفظوا لأنفسهم بحقوق الرعى والرى فى بعض المراعى الخصبة. وثمة قصة ذائعة الصيت عن كليب بن ربيعة المشهور مفادها أنه استحوذ على بعض المراعى وحدد حدود حماه بمسمع نباح كلب. وأقبلت ناقة غريبة ترعى فى وسط حماه فرماها بسهم جرحها جرحاً مميتاً. وانتقم جسّاس منه فقتله. ويقال إن هذا كان منشأ الحرب المشهورة بحرب البسوس.

وكان الحمى فى كثير من الأحيان يوضع تحت حماية رب قبلى، ومن ثم يشبه بالحرم الذى كان له الامتيازات نفسها. فقد مُنع حيوانه ونباته، كما كان من حقه أن يُلتجأ إليه، وقد اشتهرت منعة حمى صنمين هما فلس وجلْسَد، وكانت الأنعام المخصصة له تُرى آمنة لا يجسر أحد على أن يقتلها أو يسرقها. والحيوان الضال الذى يتجاوز حدود الحمى يصبح ملكاً لصاحب الحمى، ذلك أنه يدخل بذلك فى رعاية إله الحمى.

والقرآن الذى لا يعترف إلا بالحرم (سورة القصص، الآية ٥٧؛ سورة العنكبوت، الآية ٦٧) قد أشار مع ذلك إشارة حكيمة إلى الحمى حين أثار قصة النبى صالح «ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل فى أرض الله، ولا تمسّوها بسوء فيأخذكم عذاب قريبٌ» (سورة هود، الآية ٦٤؛ سورة الأعراف، الآية ٧٣). وواضح أن الآية تشير إلى حيوان موقوف على العيش آمناً فى أرض الله. على أن الإسلام الذى أصبح معترضاً على وسم الحيوانات وتكريسها للآلهة (سورة المائدة، الآية ١٠٣؛ سورة الأنعام، الآية ١٣٨) كان

قد استقر على وضع حد لهذه الشعائر الوثنية، ومن ثم فإن الأرض الوحيدة التى غدت حرماً محرماً كانت هى مكة التى قضى الله سبحانه بمنعتها (سورة الإسراء، الآية ٩١[١]؛ العينى: العمدة، جـ٥، ص٨٩، ٩٢) وتوسع فى ذلك بحكم ظروف اتخذ فيها النبى [ﷺ] تصرفاً خاصاً فأصبحت المدينة من ثم تتمتع بالامتيازات الدينية، على أن نظام الحمى لم يحظر لهذا، ذلك أن الإسلام رده ببساطة إلى التطبيقات الدنيوية ومن ثم فقد لجأ إليه النبى [ﷺ] والخلفاء الراشدون فى حفظ عدة الجيوش الإسلامية سواء الجمال التى حصل عليها بيت المال والقطعان الصغيرة الخاصة بفقراء المسلمين والانتفاع ببعض المراعى واحتلالها (فى أماكن تعرف بالنقيع، والربدة، والشرف).

ويتجادل الفقهاء حول الإجراءات التى اتخذها خلفاء النبى [ﷺ]، ذلك أنه جاء فى حديث مشهور «لا حمى إلا لله ورسوله».

المصادر:

(١) ابن الكلبى: كتاب الأصنام.

(٢) الميدانى: مجمع الأمثال، بولاق سنة ١٢٨٤هـ، جـ١، ص٤٢٧.

(٣) ياقوت، طبعة بيروت سنة ١٩٥٦، جـ٢، ص٣٠٧؛ جـ٣، ص٢٤، ٣٣٠، ٣٣٦، ٤٥٧؛ جـ٤، ص٢٨٢؛ جـ٥، ص٣٠١.

(٤) العينى: عمدة القارىء، هذه المادة.

(٥) الآلوسى: بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب، ص١٧٨ وما بعدها؛ جـ٣، ص٣١ وما بعدها.

(٦) الماوردى: الأحكام السلطانية، ص١٧٨ وما بعدها. (الفصل ١٧) القاهرة من غير تاريخ.

(٧) Lammens : *Le bercean de l'Islam* ص٦٠ ـ ٧٠.

خورشيد [تشيلهود J. Chelhod]

(١) لم نجد فى هذه الآية شيئاً يشير إلى ذلك، وجاء فى سورة المائدة الآية ٩٧ «جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس...».

حميد الأرقط

شاعر عربى من العصر الأموى الأوسط، لا نعلم عن حياته إلا القليل، اللهم إلا ما نعلمه من قصائده. ويمكن تحديد تاريخ حياته على وجه التقريب من قصائده فى مدح الحجّاج. ولا شك أن قصيدة منها (البكرى: سمط اللالىء، ٦٤٩) يهجو فيها عبدالله بن الزبير قد نظمت أيام حصار مكة سنة ٧٢هـ (٦٩١ - ٦٩٢م). وترجع قصيدة أخرى (الطبرى، جـ٢، ص١١٣٧) إلى وقت الحرب التى شنها الحجاج على ابن الأشعث، ومن ثم فهى قد نظمت فيما بين سنتى ٨١ و٨٥ للهجرة (انظر أيضاً *Proverbia Arabum*، جـ٢، ص٣٢٦). وينسب إلى حميد قصيدة هجاء فى الحجاج (البيهقى : المحاسن، ص٣٩٤) ولكنها فيما يبدو أمر غير محتمل.

وقد جمع أشعار حميد الأصمعى أبوعمرو الشيبانى، وابن السكيت والطوسى (انظر فهرست ص١٥٨). وكان ديوانه لايزال بين يدى ابن المستوفى (الخزانة، الطبعة الأولى، جـ٢، ص٢٥٣) واشتهر حميد ببراعته فى الزجل، وعدّه النقاد فى زمرة شعراء الرجز (البيهقى: المحاسن، ٤٥٨، ١٠) كما كان سابقاً للعجاج ورؤبة. ولم تكن أشعاره فيض الخاطر، ذلك أنها كانت منظومة فى رؤية وتتناول جميع المواضيع المأثورة عن الشعر العربى. فهو يصف على سبيل المثال جواداً (المبرد: الكامل، ص٤٩٥)، ومشهد صيد (الحماسة، ٧٩٥) وحماراً وحشياً (ابن السكّيت: المنطق، ص٢٩١) وشكوى محب (المصدر نفسه، ص٤٩٦). وثمة بعض أشعار تشير إلى سورة الفيل وقصته، ولكنها تنسب أيضاً إلى رؤبة (رقم Ahlwardt ٧٧). ونظم حميد أيضاً قصائد من أوزان أخرى غير الرجز (ولو أن بعضها ينسب إلى حميد بن ثور؛ انظر Lane، جـ١، ص٢١١٢)، ومنها قصيدتان يلوم فيها ضيف جشع (الميدانى جـ١، ص٤٢٧؛ العينى، جـ٢، ص٨٢). وهذه الصفة التى تخالف جميع ما تواضع عليه كرم البدوى أدت إلى إدخال حميد

فى عداد أبخل البخلاء (الأغانى الطبعة الثالثة، جـ٢، ص١٦٣) ويخلط أحياناً بينه وبين سميه حميد بن ثور.

المصادر:

ذكرت فى صلب المادة.

خورشيد [فوك J. W. Fueck]

حميد بن ثور

الهلالى: شاعر عربى من أعيان القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى)، ويقول الأصمعى (ابن عساكر: تاريخ دمشق، جـ٤، ص٤٥٧) إنه شاعر من شعراء صدر الإسلام، لغته سليمة، ولكنه لا يعده من البلغاء الفصحاء. ويرى المرزبانى (الموشح، ص٨٠) والجمحى (الطبقات، ص١١٣)، وابن قتيبة (الشعر، ص٢٣٠) أنه شاعر «إسلامى». ومن قصائده قصيدة فى رثاء عثمان (ابن عساكر، ص٤٥٨) وأشعار مدح بها الخليفة مروان. على أن المصادر المتأخرة فى الزمن تذكر أنه كان من صحابة الرسول [ﷺ] وتوفى فى عهد عثمان.

وقد جمع شعره الأصمعى، وأبوعمر، والشيبانى، وابن السكيت، والطوسى، والسكرى (الفهرست، ص١٥٨، س٧؛ وانظر أيضاً القالى، جـ١، ص ١٣٣، ٢٤٨، ٢٥٢). وكان شعره لا يزال بين يدى البطليوسى (الاقتضاب ص٤٧٥، س١) وابن خير (فهرسته، ص٣٩٧، س١٩) بل عبدالقادر (الخزانة، جـ١، ص٩). ولم يبق لنا من هذا الشعر إلا قطعاً مثل أوصافه المشهورة للذئب (ابن قتيبة: الشعر، ص٢٣١؛ مرتضى، جـ٢، ص١٢١ مع تعليق للشنقيطى؛ ابن الشجرى: الحماسة، ص٢٠٧) والقطا (الأغانى، الطبعة الأولى، جـ٧، ص١٥٩= الطبعة الثالثة، جـ٨، ص٢٦٠؛ العينى، جـ١ ص١٧٨) واليمامة (ياقوت: *Geogr wtb.*، جـ٢، ص١٠٠٦).

المصادر:

وردت فى صلب المادة. وقد نشر ديوانه عبدالعزيز الميمنى، القاهرة سنة ١٩٥١.

خورشيد [فوك J. W. Fueck]

الحميدى

أبو عبدالله محمد بن أبى نصر فتوح ابن عبدالله بن فتوح بن حميد بن يصل[1] الأزدى. ولد أبوه فى قرطبة بحى الرصافة ثم نزح إلى ميورقة ليعيش فيها. وفيها ولد الحميدى قبل عام ٤٢٠هـ (١٠٢٩م) ببضع سنين، ودرس فى الأندلس بإرشاد أبى عمر يوسف بن عبدالبر وأبى محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى، وقد لازم الحميدى ابن حزم بصفة خاصة ثم شخص إلى المشرق عام ٤٤٨هـ (١٠٥٦م). ودرس فى خلال رحلاته الرسالة ومختصر المدونة على مؤلفهما الفقيه ابن أبى زيد. وزار القاهرة ومكة والمدينة والشام والعراق، واستقر ببغداد حيث توفى فى ليلة الثلاثاء ١٧ ذى الحجة سنة ٤٨٨ (١٧ ـ ١٨ ديسمبر ١٠٩٥م) ودفن بمقبرة باب أبرز، ولكن رفاته نقلت فى صفر عام ٤٩١هـ (يناير ١٠٩٨م) إلى مقبرة باب حرب ووريت التراب بالقرب من قبر بشر الحافى.

ونذكر من شيوخه المشارقة أبا عبدالله بن أبى الفتح والمؤرخ أبا بكر الخطيب وأبا نصر بن ماكولا، ومن تلاميذه يوسف بن أيوب النهرانى ومحمد بن طرخان وشيخه أبا بكر الخطيب. وكان الحميدى فقيهاً ومحدثاً ومؤرخاً وأديباً، ويعده معاصروه أوحد زمانه لعلمه ودماثة خلقه. وكان ظاهرياً، ومن ثم عاش عيشة بسيطة ولم يكن له مطمع فى الحياة إلا العلم.

ولم يبق لنا من المؤلفات التى نسبها له كتاب سيرته إلا «جوهرة المقتبس فى ذكر ولاة الأندلس وأسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوى النباهة والشعر» وهو مخطوط فى مكتبة بودليان (الفهرس، جـ١، ص٧٨٣).

المصادر:

(١) ابن بشكوال: الصلة، ص٥٠٨، رقم ١١١٤.

(٢) الضبى: بغية الملتمس، ص١١٣، رقم ٢٥٧.

(١) ورد بهذا الاسم فى ابن خلكان: الوفيات، طبعة القاهرة سنة ١٩١٠هـ جـ١، ص٤٨٥.

(٣) ابن خلكان: الوفيات، القاهرة ١٣١٠هـ، جـ١، ص٤٨٥.

(٤) الذهبى: تذكرة الحفاظ، حيدر آباد، طبعة مجهولة التاريخ، جـ٤، ص١٧.

(٥) السيوطى: طبقات الحفاظ، طبعة فستنفلد جـ١٥، ص٩.

(٦) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، طبعة پوپر W. Popper، جـ٢، ص٣١٢.

(٧) المقرى: نفح الطيب، القاهرة ١٣٠٢هـ، جـ١، ص٣٧٥.

(٨) ابن الأثير: الكامل، طبعة القاهرة ١٣٠٣، جـ١٠، ص٨٨.

(٩) أبوالفدا: التاريخ، الآستانة ١٢٨٦هـ، جـ٢، ص٢١٨.

(١٠) Casiri : *Biblioth. arab. hisp. Escur.*، ص١٣٤، ١٤٦.

(١١) Wüstenfeld : *Die Geschichts- chreiber der Araber*، ص٧٣، رقم ٢١٩.

(١٢) Pons Boigues : *Ensayo biblio- grafico* ص١٦٤، رقم ١٢٦.

(١٣) Dozy : البيان المغرب، المقدمة ص٦٧.

(١٤) Goldziher : *Die Zâhriten*، ص ١٧٢.

(١٥) Brockelmann : *Gesch. d. Arab. Litt.* جـ١، ص٣٣٨.

خورشيد [محمد بن شنب]

+ **الحميدى**، أبو عبدالله بن محمد بن أبى نصر بن فتوح بن عبدالله فتوح بن حميد بن باسل: عالم أندلسى من أصل عربى، تنتسب أسرته إلى قبيلة أزد اليمنية. ولد أبوه فى الرصافة من أرباض قرطبة، ولكنه شخص إلى ميورقة حيث ولد ابنه هذا فى حدود سنة ٤٢٠هـ (١٠٢٩م). وقد انصرف أبوعبدالله إلى دراسة علم الكلام، والحديث، والفقه على عدة شيوخ، وكان بخاصة من أتباع المذهب الظاهرى يهتدى بأشد أنصار ابن حزم فى معتزله بنبلة. ثم هاجر أبو عبدالله إلى المشرق واستطاع بلين عريكته وورعه وواسع علمه فى قيامه بالتدريس فى

بغداد (حيث توفى سنة ٤٨٨ الموافق ١٠٩٥م) أن ينجو من الاضطهاد والكره اللذين أثارتهما سرعة بادرة شيخه، وأصبح من أعظم علماء عصره استحقاقاً للإعجاب والثناء.

ويمتدح كاتب سيرته الضبى ثم متممها الذهبى وكذلك المقرى فى أسلوب حار أبا عبدالله ويشيدون به أصولياً ومحدثاً ومؤرخاً وشاعراً. على أنه لم يبق لنا من كتبه فيما نعلم إلا «جذوة المقتبس فى ذكر ولاة الأندلس وأسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوى النباهة والشعر» (تحقيق محمد بن تاويت الطنجى، القاهرة سنة ١٩٥٣) ويدل هذا الكتاب على أن أبا عبدالله كان أعلم بالمحدثين منه بالمؤرخين، ذلك أنه يفسح فراغاً كبيراً لعلماء مجهولين كانوا زملاءه ثم يمر مر الكرام على مؤرخين ذوى شأن مثل عيسى الرازى وغريب بن سعد، وقد كنا نتوقع من شهرته التى نالها فى التدريس أن يكون كتابه أحسن من ذلك، ولكنه كتبه ليرضى معجبيه فى بغداد الذين كانوا يريدون أن يعرفوا حالة الأدب فى الأندلس، فاكتفى بالاعتماد على ذاكرته دون أن تتاح له المصادر التى كانت خليقة أن تعينه فى كتابة مصنفه، ومن ثم فإنه ما من عجب أن يضم بين دفتيه كثيراً من الوقائع التى تفتقر إلى الدقة أما فى تأريخه للحوادث فقد اكتفى بالتقريب مما أدى إلى وقوعه فى بعض الاضطراب بل انتهى الأمر به إلى أخطاء فاحشة فى بعض الأحوال. أما عدا ذلك، فالأمر فيه كما يقول دوزى فى نقده الصارم، أننا قد نصفه بالبعد عن الهوى لأنه كان رجلاً أميناً، ولا نزيد، ذلك أن عقله كان لا يسمو على عقل أوساط الناس.

المصادر:

(١) ابن بشكوال، ص٥٠٨، رقم ١١٤.

(٢) الضبى، ص١١٣، رقم ٢٥٧.

(٣) ابن خلكان، جـ١، ص ٤٨٥.

(٤) الذهبى: كنز الحفاظ، جـ٤، ص١٧.

(٥) السيوطى: طبقات الحفاظ تحقيق ڤستنفلد رقم ١٥، ص٩.

(٦) ابن تغرى بردى، جـ٢، ص٣١٣.

(٧) المقرى: نفح الطيب، القاهرة سنة ١٣٠٢هـ = ١٧٨٤، جـ١، ص٣٧٥.

(٨) ابن الأثير: الكامل، القاهرة سنة ١٣٠٣هـ = ١٨٨٥م، جـ١٠، ص٨٨.

(٩) أبو الفداء: التاريخ، إستانبول سنة ١٢٨٦هـ (١٨٦٩م) جـ٢، ص٢١٨.

(١٠) Casiri : *Bibl. ar. hisp. escur.* جـ٢، ص١٣٤، ١٤٦.

(١١) Wüstenfeld : *Die Geschichts-chreiber der Araber*، ص٧٤، رقم ٢١٩.

(١٢) Pons Boigues، ص١٦٤ - ١٦٧، رقم١٢٦.

(١٣) Dozy : البيان، المقدمة، جـ١، ص٦٧.

(١٤) Goldziher : *Die Zâhiriten*، ص١٧٢.

(١٥) Brockelmann، جـ١، ص٣٣٨، رقم ١، ص٥٧٨.

خورشيد [هويثى ميراندا Huici Miranda]

حميدى

وهو حَميد الدين أبوبكر عمر بن محمود البلخى، صاحب مقامات فارسى توفى عام ٥٥٩هـ (١١٦٤م)، وكتب مقاماته، وبعضها يعد من قبيل المناظرات، عام ٥٥١هـ (١١٥٦م) على نسق مقامات سلفيه العربيين، الهمذانى والحريرى، ويبلغ عدد مقاماته ٢٣ أو ٢٤ مقامة طبعت بكاونپور عام ١٢٦٨ (١٨٥٢م) ولكنهو عام ١٧٨٩م، وطهران عام ١٨٧٣م.

المصادر:

(١) Ethé فى *Grundriss der Iran. Phil.* جـ٢، ص٢٢٨.

(٢) Browne : *A Literary History of Persia*، جـ٢، ص٣٤٦ وما بعدها.

(٣) Rieu : *Cat. of Pers. Mss. in the British Mus.*؛ ص٧٤٧.

خورشيد

حمير

اسم شعب قديم فى بلاد اليمن. وتوحى الصيغة هوميريتاى Homeritae التى ذكرها المصنفون الأقدمون بأنها صيغة تصغير؛ ولا توجد الصيغة العربية المستعملة الآن إلا عند تيودورس أناغنوسطس Theodoros Anagnostes الذى عاش فى القرن السادس الميلادى (جـ٢، فصل ٥٨؛ انظر Nicephoros Callistos : *Hist. eccles* جـ١٦، فصل ٣٧) بصيغة إمَريس أو إمّرينوى. وقد استعمل نونّوزوس Non-nosos الذى ذهب إلى أكسوم وبلاد اليمن موفداً من قبل يوستينانوس الصيغة إمريتاى وتبعه فى ذلك ملالاس Malalas، وهذه الصيغة ترجع إلى حمير الإثيوبية، أما الصيغة الموجودة على النقوش فهى حميرم بالتمويم، والجمع إحمرن ولعلها تنطق أحمورانِ (= الأحمور).

وتقول المصادر العربية إن حمير التى تنقسم إلى قبائل صغيرة كانت تعيش حول لحج بناحية ظفار ورداع وكذلك ناحية الشرق فى سر وحمير ونجد حمير. وذكرت الهوميرتاى Homeritae لأول مرة فى وصف إيليوس جالوس Aelius Gellus لحملته على جنوبى بلاد العرب عام ٢٥ ق.م. وقد حفظ پليناس (Hist. Nat. : Pliny جـ٦، ص١٦١) هذا الوصف وعلق عليه بأن هؤلاء القوم أوفر القبائل عدداً (*mumerosissmus esse*)؛ ويذهب استرابون (جـ١٦، فصل ٤، باب ٢١) إلى أن مريابا Meriaba أو مأرب، حاضرة سبأ، كانت أيام الفتح الرومانى تابعة لـ «إلا زاروس» Ilasaros الذى كان يحكم الرهمنيين Rhammanites وتشير هذه الرواية فيما يرجح إلى إيليشرح يحضب ملك سبأ وذوريدان، أو بعبارة أخرى ملك سبأ وحمير المعروف فى النقوش. وعندما ألف كتاب *Periplus Maris Erythrael* الذى لا يعلم مؤلفه (حوالى عام ٧٠م) كان الحميريون يحكمون الجزء الأكبر من نواحى جنوبى بلاد العرب، أعنى ساحل البحر الأحمر والمحيط الهندى إلى حضرموت مع ما يتصل بها من البلاد الداخلية التابعة لأهل سبأ؛ كما كانوا يحتلون جانباً من الساحل الإفريقى

الشـرقى (Azania) وقـد اتخـذ ملكهم شـربئـيل ـ وهو الحـاكم الشـرعى للحميريين وأهل سـبأ ـ مقره فى ظفار (ظ ـ ف ـ ر، فى النقـوش؛ عـلاوة على الصيغة التى ورد فيها حرف التاء ترار، ترادون، تارارا، وتفورا وتفره Taphra ـ كـما وردت أيضـاً الصيـغة التى فـيهـا حرف السين: سفّر Sapphar، فى بليناس وبطلميوس، والصيغـة الإثيوبية صفار؛ وينبغى ألا يخلط بينها وبين الثغر الذى يحمل الاسم نفسه على المحيط الهندى) وظلت ظفار أهم بلاد اليـمن حتى الفتح الفـارسى. وكان هذا الحـاكم على صلة ودية بالـرومـان، ويظن أنه هـو نفس «كزبئيل وتريُنْعِم» ملك سبأ وذوريدان، الذى ذكر فى النقوش؛ وقد عرفت كذلك السكة الخاصة به المضروبة فى ريدان. وانتقلت زعامـة جنوبى بلاد العرب من أهل سبأ الحميريين حوالى نهاية القرن الثانى قـبل الميلاد، ولعل بعـض السبب فى ذلك راجـع إلى الكشف عن الـطريق البحـرى إلى الهند على يد أمراء البـحر البطلمـيـين مما أفـقد سـبـأ أهمـيـتهـا باعـتبـارها مركـز التـجارة البـرية فى جنوبـى بلاد العــرب. ولـم يذكــر أى مصدر من المصادر اليونانية والرومانية شيئا عن تاريخ الحمـيريين حتى القرن الرابع؛ وتزودنا النقـوش التى كـشـفت إلى الآن بمجـمـوعة من أسـمـاء الملوك دون أن تذكر تواريخ محققة. وفى عهد الإمبـراطور قسطنطين الـثانى (٣٣٧ ـ ٣٩١م) دخلت المسيحـية إلى هذه البلاد على يد ثيـوفـيلوس الهندى Theophilos وهو من أهل ديو؛ وقد شـيد هذا الرجل الكنائس فى عـدن وظفار وغيـرهما من البلـدان، وكـانت هـناك حـتـى فى ذلك الوقت جـاليـات يهودية كـبـيرة العـدد (Philostorgius : *Hist. eccles.* جـــــ٣، فـصل٤) وثمـة إشـارة أخـرى أوردها تيودورس أناغنوسطس تقول إن دخول الحميريين فى المسيـحية لم يحدث حتى عهد أنـاسـتاسيوس Anastasius (٤٩١ ـ ٥١٨م) ونجـد حوالى منـتصف القـرن الرابع الميلادى أن الأحبـاش (الأحبشن المذكـورين فى الـنقـوش)؛ أو بعـبـارة أخرى حكام أكسوم، قد وطدوا أقدامهم فى بلاد الـيــمن، ومن الألقـــاب التى اتخـذها أيزناس Aezanas ملك أكسـوم فى نقوشـه، وهو معاصر للإمـبراطور قسطنطين الثانى، لقب «ملك الحميريين

وأهل ريدان» ويظهر أن الغزوة الحبشية ترجع إلى القرن الثالث الميلادى. ويصف مرقيانوس Marcianus (فى بداية القرن الرابع) الحميريين بأنهم شعب إثيوبى ويتردد هذا الوصف دائماً عند المصنفين البوزنطيين القدماء. وكان أباطرة الرومان على اتصال منظم بهم (انظر *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl Gesellsch.* جـ٣١، ص٧٣) تحقيقاً للمصالح التجارية حيناً وتأييداً لنفوذهم ضد الساسانيين الذين كانوا يحاولون التسلل إلى بلاد اليمن عن طريق عمان. وقام الأمراء الوطنيون حوالى عام ٥٢١م بزعامة ذو نواس (Dimnos, Dunaas Damianos وهى الصيغ الواردة فى المصادر اليونانية) بثورة عنيفة على الفاتحين الأحباش. ويقال إن ذا نواس تهود وقام على اضطهاد المسيحيين فى نجران، وقد اشتهرت نجران باستشهاد القديس أرتاس St. Arthas الذى مات عام ٥٢٦ فى قتال «كلب إلَ أصبحه» ملك أكسوم، وهكذا دخلت البلاد فى حكم أسرة حبشية استقل مؤسسها «إلَ أبرهة» بالأمر فى أكسوم بعد أعوام من انسحاب «كلب إلَ أصبحه». ولدينا مصدر موثوق به عن تاريخه وصلاته ببوزنطة وفارس وبلاد الحبشة، وعلاقاته بالغساسنة وغيرهم من أمراء العرب، وهو نقش مأرب الكبير الذى يرجع إلى عام ٥٤٠م، وفيه يصف قيامه بترميم السد العظيم. ونشأت فى هذا العهد «قوانين الحميريين» وغيرها من المصنفات المنحولة التى تقترن باسم القديس غريجنتيوس St Gregentios أسقف ظفار أيام إل أبرهة وخلفه (Migne : *apr tol. Graeac*، مجلد ٨٦، جـ١، ٥٦٣ ـ ٧٨٢) ودعا أمراء الحميريين فى عهد الإمبراطور يوستن الثانى Justin II حوالى عام ٥٧٠م الفرس إلى دخول بلادهم، وسقط مسروق ـ آخر الحكام من أسرة إل أبرهة (وقد حرف إلى San-aturkes فى Theophranus Byzantius) فى قتاله الفرس الذين أخضعوا البلاد للاحتلال العسكرى تاركين نواحيها المختلفة (مخلافاتها) تحت حكم أمراء من الوطنيين. وكان مرازبة الفرس يقيمون فى صنعاء. ولما بعث محمد [ﷺ] برسله الأوائل إلى بلاد اليمن كانت مملكة حمير كما وصفناها قد

عفى عليهـا الزمن منذ أمد طويل فدخل فى الدين الجديد بلا مقاومة تذكر أمراء حـميـر وسلالـة الفرس الذين يدعـون «الأبناء».

وترجع النقوش التى عثـر عليها إلى الآن فى جنوبى بلاد العـرب، والمكتوبة بالأبجدية المحلية وهى الـتى نطلق عليها عادة النقوش الحميرية، إلى عصور جد متفـاوتة (أى من حوالى عام ٧٠٠ ق.م إلى ٥٥٠ ق.م تقريباً) وقليل منها أصله حـميـرى بالمعنى الأخص للكلمـة، وهى تندرج مـن الناحـيـــة اللغـــوية فى مجموعتين أساسيتين: النقوش السبئية والنقوش المعـينية. وتنتـسب النصوص الحميرية إلى المجـموعة الأولى فى حين نجـد أن السكة التى كـشـفت إلى الآن، وجلّها من الفضة، تنسب فى مـجموعها إلى حمير مع اسـتثناء قليل منها ضرب فى عـهود قـديمـة. والأبجـدية (ويطلق عليـها العـرب المسند وإن كانت تسـمى فى النقـوش بالكتابه فـقط) عبـارة عن مجموعة متنوعـة من الحروف الفينيقية اقـتـبـست للأبجـدية الإثيـوبيـة، وهى تحـوى جمـيع حروف اللغـة العربيـة، بإضافـة حرف صـفيـر مغاير للـسين. ولغة حميـر السبئية لهجـة عربية تنماز عن عربيـة الشمـال بخصائـص نحوية مـعـينة (التـمـويم بدلا من الـتنوين واسـتبـدال آن بأداة التـعريف وهفـعل بأفعل فى الفعل الربـاعى) وتنماز منها كذلك فى المفردات. أما قول اللغويين من العـرب إن لهجـات اليـمن المتأخـرة بل لهجـتى مهرة وقارة هى فـروع من لغة حـميـر القديمـة فقـد ثبت بطلانه، وإن احتفظوا فى مفرداتهم بمصادر وكلمات كثيرة، لا تعرفها عربية الشمال ولو أنها وجدت فى النقوش.

وقبل أن تكشف هذه النقـوش كانت روايات العرب مـضافاً إليهـا الإشارات الضـئـيـلة التى أوردها المـصنفـون الأقدمون والبيزنطيون مصدرنا الوحيد عن تاريخ اليمن القديم. وقد ذكر القرآن الكريم من قـبل تبابـعة اليـمن، ومن ثم عـرف ملوك حمـير بهـذا الاسم، ونحن نعلم الآن من الـنقـوش أن ملوك سـبـأ وحمير كانوا يلقبون أنفسهم دائماً بـ «الملك» وأن «تبع» تحريف لاسم الأسرة القوية «بتَعْ» من قبيلة همدان، وتعلمنا النقوش

نفسـها أن الأخبـار الواردة فى كتب الأدب عن «قيل» و«أذوى» حمير (أى الملوك وأمراء الإقطاع) قامت فى جملتها على خلط. ولا تزال قوائم الملوك التى وصلت إلينا بهذه الطريقة، والأعمال التى قام بها التبابعة منفردين أكثر تعرضاً للشك. ونجد فى القرآن الكريم إشارات إلى قصة العهد القديم عن ملكة سبأ (انظر *Zeitschr, der Deutsch. Morgenl* جـ١٥، ص٦١٠ ومابعدها) وعن حملة أحد التبابعة على مكة. وفى عهد جد متقدم بدأ مفسرو القرآن الكريم والقصاص فى بلاط الخلفاء الأول يهتمون بالتاريخ القديم لتلك البلاد (ابن عباس، كعب الأحبار، وهب بن منبه، عبيد بن شريه) وهم وإن كان كثير منهم من أهل اليمن، فإنهم لم يعنوا كثيراً بالروايات الصحيحة الشائعة عنايتهم بالأساطير الدخيلة مثل قصة الإسكندر والإسرائيليات، كما أضافوا مادة أخرى من مخيّلهم.

والآثار الأخيرة لهذا الضرب من البحث التاريخى عبارة عن كتب شائعة لايزال يشغف بها الشعراء مثل قصة بلقيس وذى القرنين وسيرة سيف بن ذى يزن إلخ. على أن ثمة كتباً ثلاثة ألفها كتّاب يمنيون هى: التيجان فى ملوك حمير لابن هشام كاتب السيرة النبوية المشهور، والإكليل، وصفة جزيرة العرب للهمدانى، وهذه الكتب أرصن من سابقتها، أضف إلى ذلك القصيدة الحميرية بما عليها من شرح لغوى وتعليق عنوانه «شمس العلوم» لنشوان (المتوفى سنة ٥٧٣هـ) فقد قرأ هؤلاء كتابات المسند القديمة، ولو أن لغتها لم تكن بعد مفهومه لهم تماماً، وأفادوا منها فى أبحاثهم الخاصة بالأنساب والتاريخ؛ أما مدى ما أفادوه من الروايات المحلية القديمة فلا يزال قيد البحث، ومهما يكن من شىء فقد استقلوا بآرائهم عن العلماء الذين ذكرناهم، ولا يمكن الاعتماد فى كتابة التاريخ الصحيح إلا على المعارف المتصلة بالقرن الأخير قبل الإسلام.

المصادر:

تجد ثبتاً خاصاً بالمصادر وبخاصة عن قراءة النقوش القديمة إلى ١٨٩٣ فى:

(١) F Hommel : Suedarabische Chrestomathie ص٦٣ ومـابعدهـا؛ كمـا تجد تتمتها إلى عام ١٩٠٨ فى:

(٢) O. Weber : *Studien Sur Suedar Altertamskunde*، جـــ٣، ص٧١ ـ ١٠١ وانظر فيما يختص بتاريخ حمير القديم مقالات:

(٣) O. Blau وغيره فى *Zeitscher der Deutsch. Morgenl. Ges.*، جـــ٢٢، ص٦٥٤ ـ ٦٧٣؛ جـــ٢٤، ص٥٥٩ ـ ٥٩٢؛ ٢٥، ص٥٢٥ ـ ٥٩٢؛ جـــ٢٧، ص٢٩٥ ـ ٣٦٣؛ جـــ٣٠، ص٣٢٠ ـ ٣٢٤، جـ٣١، ص٦١ ـ ٧٤.

(٤) Sprenger : *Die alte geographie Arabiens* عـام ١٨٧٠؛ وانـظر فـيـمـا يختص بالغزوة الحبشية:

(٥) George : *De Aethiopum imperio in Arabia Felicl* طبعة برلين عام ١٨٣٣.

(٦) A. Dillmann : *Ueber dle Anfaenge des Axumitischen Reiches* طبـعـة برلين عام ١٨٧٩.

(٧) *Zur Geschichte des Axumitischen Reichs Vom IV bis VI ibid Zahrhundert,* الطبـعة ذاتهـا عام ١٨٨٠، *Bemerkugen sur Grammatik des Geez und zur alten Gesechichte Abessiniens* فى *Berliner Sitzungsber* عام ١٨٩٠جـ١.

(٨) W. Fell : *Die Christenverfolgung in Suedarabien und die himjarisch. aethiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung* فـى *Zeitcher. d. Deutsch. Morgenl. Ges,.* جـــ٣٥، ص١ ـ ٧٤، وكذلك المصدر السابق ص٦٩٣ ـ ٧١٠.

(٧) J. Guidi : *La lettera di Simeone, vescoco di Beth. Arsham Sopra i martiri Omeriti* طبعة رومة عام ١٨٨١.

(١٠) E. Glaser : *Sopra i martiti Omeriti* عام *Die Abessinier in Arabien und Afrika* عام ١٨٩٥.

(١١) Carolo Conti Rossini : *Un documento sul Cristianesimo nello yemen* طبعـة رومة عـام ١٩١١. وأخيـراً نجد نقوش أكسوم الملكية، وأحدثها فى

(١٢) جـ٤ من: *Deutsche Aksum. Expedition* عـام ١٩١٣ ويضـاف إلى مـا نشـر من النقوش التى ذكـرها Hommel

and Weber فى المصدر المذكور آنفاً وإلى المقالات الكثيرة التى صدرت منذ ذاك فى المجلات العلمية تكملة باريس بصفة خاصة.

(١٣) *Corpus inscriptionum Semiti-* *carum*.

(١٤) Martin Hartmann : *Der Isla-* *mische Orient* مجلد ٢: *Die Arabische Frage: mil einein Versuche der Archaeol-* *ogie yemens* طبعة برلين عام ١٩٠٩. ووصف السكة الحميرية فى:

(١٥) Schlumberger : *La Tzésor de* *San'a* طبعة باريس عام ١٨٨٠.

(١٦) Barclay V. Head : *Num Chron*، *N.S.* مجلد ١٨، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٤، المجلد ٢٠ ص٣٠٣ ـ ٣١٠.

(١٧) D.H. Müller : *Suedar, Alter-* *thuemer im Kunsthistorischen Hofmu-* *seum* طبعة ڤينا عام ١٨٩٩. ص٦٥ ـ ٧٨. وجمع الروايات العربية.

(١٨) A. Schultens : *Historia imperi* *Zoctanidarum*، Harderovici Gelrorum عام ١٧٨٦.

(١٩) Caussin de Perceval فى *His-* *toire des Arabes avant L'Islamisme*، انظر كذلك الفقرات المتصلة بالموضوع فى.

(٢٠) ابن إسحق

(٢١) ابن قتيبة

(٢٢) الطبرى

(٢٣) حمزة الإصفهانى

(٢٤) المسعودى

(٢٥) ابن خلدون. وانظر فيما يتصل بنشوان والهمدانى:

(٢٦) V. Kremer : *Die Himyarische* *Kassideh* طبعة ليپسك عام ١٨٦٥.

(٢٧) *Ueber die Suedarabische Sage* طبعة ليپسك ١٨٦٦.

(٢٨) *Altarabische Gedichte Ueber* *die Volkssage von yemen* طبعة ليپسك ١٨٦٧.

(٢٩) D. H. Müller : *Zeitschr.d.* *Deutsch. Morgenl. Ges* المجلد، ٢٩ ص٦٢٠ ـ ٦٢٨.

(٣٠) *Suedarabische Studien* طبعة ڤينا ١٨٧٧.

(٣١) *Die Burgen und Schloesser Sue-darabiens* جـ١، ٢طبـعة ڤـينا ١٨٧٩ ـ ١٨٨١مع

(٣٢) ملحق فى *Suedarab Altertuemer*. الخ ص٨٠ ـ ٩٥.

(٣٣) Captain W. F. Prideaux : *The Lay of the Himyarites* طبعة سـيهور عام ١٨٧٩. وأهم مـصدر عن الجـغـرافيـة التاريخية هو :

(٣٤) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، نشره ميلـر، ليدن عام ١٨٨٤ ـ ١٨٩١. انظر كـذلك الفـقـرات المنقـولة عن ابن المجاور فى:

(٣٥) Sprenger : *Post. und Reiserout-en des orients* طبعة ليـپسك عام ١٨٦٤ وانظر فيما يتصل بلهجة اليمن:

(٣٦) Count Landberg : *Etudes sur les Dia-lectes de l'Arabie Méridionale* المجلد ١، ٢ طبـعــة ليـدن عـام ١٩٠١ ومـابعـدها ومـصنفـات A. Jahn, D. H. Müller عـن *Die Mehri. und Sokotris-prache* فى

(٣٧) *Suedarabische Expedition* الخ المجلد ٣، ٤ طبعة ڤينا عام ١٩٠٢.

يونس [ج. هـ. مورتمان J. H. Mordtmann]

الحنابلة

جـمـع «حنبلى»: هم أتبـاع المذهب الدينى والفـقهى والأخلاقى الـذى نشأ من تعاليم أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١هـ = ٨٥٥م) الذى بـدىء العـمل فى تقنين كـتـابـيـه البـارزين «المسند» و«المسائل» فى حيـاة صاحبهمـا نفسه. والمذهب الحنبلى، علـى عدائه من حـيث المبـدأ نفـسه لعلم الكلام وللصـوفـيـة البـاطنيـة (صوفـية الحـلول والمعرفـة والإباحـة) ـ فإنه لم يتطور بمعـزل تام عنهمـا. فقد كان عـدد كبيـر من مؤلفى الحنابلة هم أنفـسـهم من المتكلمـين أو المتصـوفة المتـشددين، بل إن الصـلابة الصارمـة التى يتميـز بها فى كثـير من الأحـيان ذلك الموقف المتـشدد للمـذهب الحنبلى من حـيث عـدم الاعتـراف بأى مـصدر آخـر خلاف القـرآن والسنة لم تعـجـز على غـير المـنتظر عن أن تؤثر

تأثيـــراً راسـخـــاً فى باقى المذاهب الإسلامية فى صميم تكوينها.

١ ـ المذهب الحنبلى من سنة ٢٤١ إلى ٣٣٤هـ (٨٥٥ ـ ٩٤٥م).

كانت الحقبة الممتدة من عودة المتوكل إلى مذهب أهل السنة (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ = ٨٤٧ ـ ٨٦١م) حتى ظهور البويهيين سنة ٣٣٤هـ (٩٤٥م) هى التى شهدت قيام الحنبلية من حيث هى مذهب بالمعنى الصحيح. وليس ثمة شك فى أن المجموعات الكبيرة من «المسائل» التى خرجت إلى النور وقتذاك بفضل غيرة عدد لا يستهان به من علماء الدين الذين قدموا من شتى بقاع العالم الإسلامى لشاهدة على الجهد المشترك فى سبيل البحث فى وحدة العقيدة. على أننا ـ إذا جاز لنا أن نصدر حكماً على ضوء ما بقى من الرسائل ـ فإن هناك الكثير من الأسباب التى تجعلنا نذهب إلى أن هذه الرسائل كانت إلى حد كبير مجموعات ينصب التركيز فيها على أفكار بعينها لابن حنبل أو جوانب بعينها من مذهبه، وذلك حسب شخصيات الرواة أو اهتماماتهم. ولم تكن قط رسائل بسيطة من الفكر أو التأمل النظرى المحض، بل كانت بمثابة الاستجابة للحاجة إلى التوجيه الدينى والخلقى، وما أكثر ما كانت تتم فى وقت واحد مع نشر مسائل لشيوخ آخرين، وفى مقدمتهم شيوخ مدرسة الحجاز أو مدرسة خراسان مثل مالك ابن أنس أو الفضيل بن عياض أو عبد الله بن المبارك أو إسحاق بن راهويه. فقد أسهموا فى استقرار المذهب الحنبلى فى مرحلة مبكرة جداً دون أن يخلصوا من ذلك إلى منهج محدد كل التحديد، تاركين الفرصة ـ فى الوقت ذاته ـ لقيام خلافات عن فكر صاحب المذهب تستمر من بعده.

وقد كان لاثنين من أبناء ابن حنبل شأن فى إذاعة مذهبه ـ أكبرهما صالح المتوفى سنة ٢٦٦هـ (٨٧٩ ـ ٨٨٠م) وقد عمل فى عهد الخلافة العباسية قاضياً فى طرسوس وأصفهان؛ أما الأصغر عبد الله المتوفى سنة ٢٩٠هـ (٩٠٣م) فقد رتب بصفة خاصة مادة كتاب «المسند» وضم إليه عدداً معيناً من الإضافات، وجاء تلميذه أبو بكر

القطيعى المولود سنة ٣٦٨هـ (٩٧٨ - ٩٧٩م) فوضع للكتاب اللمسات الأخيرة. وإضافات القطيعى مثار نزاع فى كثير من الأحيان داخل المدرسة الحنبلية ذاتها.

وثمة عدة محدثين آخرين من المحدثين البارزين رووا «المسائل» ولعلهم يعدون بحق تلاميذ لابن حنبل. فقد ألف أبو داود السجستانى المتوفى سنة ٢٧٥هـ (٨٨٨ - ٨٨٩م) «كتاب السنن» ويعد مؤلفه «كتاب المسائل» (المنشور بالقاهرة سنة ١٣٥٣هـ = ١٩٣٤م) هو المجموعة الوحيدة من المسائل المتوفرة فى يومنا هذا. أما أبو حاتم الرازى المتوفى سنة ٢٧٧هـ (٨٩٠ - ٨٩١م) الذى يقرن فى بعض الأحيان فى صعيد واحد مع البخارى وأبى زرعة الرازى، فقد اتبع تعاليم ابن حنبل وجمع عدداً كبيراً من المسائل . وهو يدافع فى كتابه «العقيدة» عن الأفكار الأساسية لمذهب ابن حنبل، مستنداً إلى طبيعة الإيمان وإلى القرآن ومعتمداً كذلك بالدرجة نفسها على ذم علم الكلام.

ومن أبرز الأسماء فى تاريخ المذهب الحنبلى فى ذلك العصر أبو بكر الخلاّل المتوفى سنة ٣١١هـ (٩٢٣ - ٩٢٤م) الذى تتلمذ على أبى بكر المروزى وعرف الشيخ عبداالله وقام بالتدريس فى بغداد فى مسجد المهدى. وفى كتابه «الجامع» جمع وصنف «مسائل» ابن حنبل التى كانت من قبل موضع تنقيح يقوم به أفراد. وهذه المادة الضخمة التى جمعت أفاد منها أيضاً فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) ابن تيمية وابن القيِّم. وما تزال هناك آثار أخرى منسوبة لأبى بكر الخلاّل، حظيت بثقة عظيمة، وعلى وجه الخصوص «كتاب الإيمان» و«كتاب السنة» و«كتاب فى العلم» و«كتاب العلل». وعلاوة على ذلك فقد وضع أبو بكر الخلاّل أول تاريخ نعرفه للمذهب الحنبلى ثم أتم عمله هذا عبد العزيز بن جعفر المتوفى سنة ٣٦٣هـ (٩٧٣ - ٩٧٤م) المعروف بغلام الخلاّل.

وثمة اسمان آخران يرتبطان كذلك ارتباطاً وثيقاً بتاريخ المذهب الحنبلى فى ختام القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وبداية القرن الرابع الهجرى

(العاشر الميلادى). أما أولهما فهو أبو بكر السجستانى المتوفى سنة ٣١٦هـ (٩٢٨م) وهو ابن المحدّث أبى داود. ومما بقى لنا من مؤلفاته «كتاب المصاحف» (حققه ا.جيفرى A. Jeffery طبعة ليدن سنة ١٩٣٧) ورسالة قصيرة فى العقيدة وضعها شعراً. وهى من خير ما أثر عن ابن حنبل. وثمة عدة كتب أخرى فى التفسير والحديث نسبت له. وأما الثانى فهو أبو محمد الرازى المتوفى سنة ٣٢٧هـ (٩٣٨ - ٩٣٩م) الذى حظيت آثاره بشهرة واسعة. ويعد مصنفه «كتاب الجرح والتعديل» من أهم ما كتب فى هذا الفرع. أما تفسيره للقرآن الكريم فهو فى رأى ابن كثير أعظم كتب التفسير التقليدية ويفوق فى قيمته المذهبية تفسير الطبرى. ومصنفه «كتاب العلل» فى عيوب وعلل الحديث يبين ميله لاتباع طريقة أبواب الفقه. وينسب لأبى بكر الرازى كذلك رد على الجهمية وترجمة لحياة أحمد بن حنبل يثنى فيها عليه.

ومن ناحية أخرى، كان للمذهب الحنبلى شأن أى شأن فى تاريخ الخلافة الدينى والسياسى مما يتجلى فى الهمة التى أبداها البربهارى المتوفى سنة ٣٢٩هـ (٩٤٠ - ٩٤١م) المحدث والفقيه، تلميذ أبى بكر المروزى وسهل التُسترى، وهو واعظ عالى الهمة ناضل التشيع ومذهب المعتزلة نضالاً مريراً مبتغياً إصلاح الخلافة السنية. غير أن حماسته المفرطة دفعت الخليفة الراضى إلى إصدار أمر فى سنة ٣٢٣هـ - ٩٣٥م بذم المذهب الحنبلى.

أما معاصره أبو القاسم الخرقى المتوفى سنة ٣٣٤هـ (٩٤٥ - ٩٤٦م) الذى ارتحل من بغداد عندما ظهر البويهيون ولجأ إلى دمشق، فهو صاحب أول رسالة فى الفقه الحنبلى، ونعنى بها «المختصر» الذى شرحه ابن حامد المتوفى سنة ٤٠٣هـ (١٠١٢ - ١٠١٣م) ثم القاضى أبو يعلى المتوفى سنة ٤٥٨هـ (١٠٦٦م) ثم الشيخ موفق الدين بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ (١٢٢٣م). وهذا المختصر الذى شرحه ما يقرب من ثلاثمائة حسب رواية يوسف بن عبد الهادى المتوفى سنة ٩٠٩هـ (١٥٠٣ - ١٥٠٤م)

مايزال حتى اليوم مدخلا ممتازاً للمذهب الحنبلى فى مجال الفروع.

٢ ـ المذهب الحنبلى فى ظل البويهيين: (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ = ٩٤٥ ـ ١٠٦١م).

منذ اللحظة التى اعتلى فيها البويهيون دست الحكم فى بغداد والمذهب الحنبلى مدرسة يغمرها النشاط وتمتاز بالقوة لكثرة أتباعها، ولها من التراث المذهبى ما يقف على قدم المساواة مع التراث الذى استطاعت المذاهب الأخرى أن تقدمه. ثم كان من أثر تقدم كل من الشيعة الإمامية التى شجعها البويهيون، والإسماعيلية بعد فتح الفاطميين لمصر سنة ٣٥٨هـ (٩٦٩م) وإنشائهم مدينة القاهرة، أن وقع صدام بين هذه المذاهب وبين علماء الدين الحنابلة ودعاتها الذين كان لهم نفوذ حاسم فى بدايات حركة العودة إلى السنة التى بدأت تفرض نفسها من عهد القادر (٣٨١ ـ ٤٢٢هـ = ٩٩١ ـ ١٠٢١م). ثم قام المذهب الحنبلى بعد ذلك بدور حزب المعارضة السياسى والدينى، وكان فى الطليعة من المذاهب الفكرية التى نمت أو تأسست دفاعا عن الخلافة والمذهب السنى.

ومن بين أولئك النفر الكثيرين الذين يمثلون المذهب الحنبلى وحفظت أسماءهم لنا كتب الطبقات سنكتفى فيما يلى بذكر قلة قليلة منهم هم أولئك المعلمون الذين نرى فيهم ـ لما خلفوه من آثار وكتب وما عرف من نشاطهم كذلك ـ من مثل حيوية هذا المذهب وما امتاز به من تنوع فى داخله :

أبو بكر النجاد المتوفى سنة ٣٤٨هـ (٩٥٩ ـ ٩٦٠م) : عقد حلقات لدعوة الناس فى مسجد المنصور ببغداد. وجمع «مسند» ابن حنبل وألف «كتاب السنن»، وأما فى الفقه، ففضلا عن تصنيفه رسالة فى الفقه، فقد ألف «كتاب اختلاف الفقهاء».

أبو بكر الآجُرِّى المتوفى سنة ٣٦٠هـ (٩٧١م): تلقى العلم فى بغداد وبعدئذ عاش حياة من العزلة فى مكة، ويدعى كل من الحنابلة والشافعية فى الوقت نفسه انتسابه لمذهبهما، ومصنفه «كتاب الشريعة» (المنشور بالقاهرة سنة ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م) يفصح عن

تشابه واضح مع كتب العقيدة ذات الأسلوب الحنبلى، ويمكننا أن نرى فيه كما يبدو واحدا من أولئك المعلمين الشافعيين الذين دفعهم رفضهم للأخذ بأى شئ من علم الكلام أو المذهب الأشعرى، إلى أن يكونوا حنابلة فى الأصول وشافعية فى الفروع.

أبو القاسم الطبرانى المتوفى سنة ٣٦٠هـ (٩٧١م) صاحب ثلاثة معاجم شهيرة وكتاب السنة وكتاب مكارم الأخلاق ... (الطبقات، جـ٢، ص ٤٩ ـ ٥١).

أبو الحسن بن سمعون المتوفى سنة ٣٨٧هـ (٩٧٧م) : وهو، بحكم ممارسته للمذهب الحنبلى وميله إلى الصوفية، واحد من أولئك العلماء الذين يصعب تصنيفهم بأى قدر من اليقين فى حدود مذهب واحد؛ والقاضى أبو الحسين (الطبقات، جـ٢، ص ١٥٥ ـ ١٦٢) وابن عساكر (تبيين المفترى، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٦) كلاهما يدعى أنه من مذهبه. وقد شرح ابن سمعون «مختصر» الخرقى وعقد حلقات للوعظ الدينى والخلقى ببغداد حازت شهرة عريضة.

أما معاصره ابن بطة العكبرى المتوفى سنة ٣٨٧هـ (٩٩٧م) فتلقى تعليمه ببغداد، ثم عاد إلى مسقط رأسه فى سن يناهز الأربعين بعد أن كان قد ارتحل إلى مكة والشام. ونحن ندين له بجملة آثار ذات شأن، ونخص بالذكر منها كتاباً يتبرأ فيه من الحيل الفقهية التى كان يلجأ إليها البعض، وكتابين فى العقيدة صارت لهما فيما بعد منزلة المرجع الواسع الانتشار وهما «الإبانة الكبيرة». و «الإبانة الصغيرة»، وكتاب «الإبانة الصغيرة» (انظر H. Laoust : *Profession de foi d'Ibn Batta*، ١٩٥٨) قصد به فى المقام الأول أن يكون كتاباً عاماً فى العقيدة يخاطب النشء الصغير وغير العرب على وجه الخصوص، وهو يرمى إلى العودة بكل أولئك الذين كانوا يميلون إلى التذبذب فى عقيدتهم بسبب شيوع الفرق والمذاهب المختلفة إلى اقتفاء سُنة النبى [ﷺ].

ابن حامد المتوفى سنة ٤٠٣هـ (١٠١٢ ـ ١٠١٣م؛ الطبقات جـ٢، ص١٧١ ـ ١٧٧) : واحد من المقربين

للخليفة القادر، وكان فى المقام الأول معلماً وفقيهاً وأشهر آثاره «كتاب الجامع فى اختلاف الفقهاء» الذى أصبح كثيراً من بعد مرجعاً فى المذهب الحنبلى. وعلاوة على ذلك تنسب إليه رسالتان فى الأصول كثيراً ما يستشهد بهما أيضاً، وهما : «كتاب فى أصول الدين» و «كتاب فى أصول الفقه». وقد أسهم ابن حامد، سواء عن طريق تدريسه أو عن طريق كتبه المؤلفة، فى تعليم عدد كثير من الحنابلة من أبناء بغداد أو من أولئك الذين اجتذبتهم قصبة الخلافة العباسية بما لها من شهرة فى مجال العلم.

ومن تلاميذه القاضى أبو يعلى بن الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ (١٠٦٦م) وقد عمل ببغداد فى خدمة الخليفة القائم. ومؤلفات القاضى أبى يعلى ـ التى فقدت كلها تقريباً ـ معروفة لنا عن طريق كتابه «الأحكام السلطانية» (المنشور بالقاهرة سنة ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٨م) ويظهر أنه نسخ نسخاً حرفياً من رسالة الماوردى المتوفى سنة ٤٥٦هـ (١٠٦٤م) فى أحكام الشريعة العامة، ما لم يكن الكتابان قد استقيا من معين واحد؛ أما أكثر مؤلفاته التى كان يرجع إليها كثيراً فهى حاشيته على الخرقى، ورسالة فى أصول الفقه هى كتاب «المجرد» ورسالة أخرى فى الآراء المتفاوتة لعلماء الشريعة هى «كتاب الاختلاف»، وأخيراً رسالة مهمة فى أصول الدين وهى «كتاب المعتمد»، الذى بقيت لنا نسخة مختصرة (مخطوط فى المكتبة الظاهرية، بدمشق). وكتاب «المعتمد» الذى ألف على غرار الرسائل المعاصرة له فى علم الكلام، يفرد فراغاً كبيراً للكلام عن نظرية الخلافة. وقد كان القاضى أبو يعلى الذى حضر سنة ٤٣٣هـ (١٠٤١ ـ ١٠٤٢م) وسنة ٤٤٥هـ (١٠٥٣ ـ ١٠٥٤م) قراءة القادرية رسمياً ـ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بسياسة العودة إلى السنة فى عهد القائم من خلال واجباته الرسمية ومن خلال أستاذيته وتدريسه سواء بسواء.

٣ ـ المذهب الحنبلى خلال القرنين الأخيرين من الخلافة فى بغداد (٤٤٧ ـ ٦٥٦هـ= ١٠٦١ ـ ١٢٥٨م).

احتل طغرل بك بغداد سنة ٤٤٧هـ (١٠٦١م) وأنهى حكم أسرة البويهيين

الشيعية. وتميزت محاولة البساسيرى سنة ٤٥١هـ (١٠٥٩م) لإعادة المذهب الشيعى إلى بغداد بكل ما تتميز به الأعمال اليائسة سريعة الزوال. وفى سنة ٤٥٩هـ (١٠٦٧م) افتتحت المدرسة النظامية فى بغداد لتدريس الفقه الشافعى. وتبع ذلك غزو المذهب السنى من جديد لأواسط الشام وجنوبيه. ثم أعاد الأمير أتسز سنة ٤٦٧هـ (١٠٧٤ ـ ١٠٧٥م) الخطبة للعباسيين فى دمشق. وقد بدأ أول تمزق سياسى فى الإمبراطورية السلجوقية الكبرى سنة ٤٨٥هـ (١٠٩٢م) بموت ملك شاه. وعقيب ذلك، ظهر الصليبيون فى الشام وفلسطين واحتلوا أنطاكية سنة ٤٩١هـ (١٠٩٨م) والقدس سنة ٤٩٢هـ وطرابلس سنة ٥٠٣هـ (١١٠٩ ـ ١١١٠م) إلا أن القوة الدافعة لحركة العودة إلى المذهب السنى استمرت بإحياء الخلافة، التى بدأت بالخليفة المكتفى (٥٣٠ ـ ٥٥٥هـ ـ ١١٣٦ ـ ١١٦٠م) وبتأسيس أسرة بنى زنكى وأسرة الأيوبيين الحاكمتين فى الشام. وكانت هذه الحقبة التى دامت قرنين هى العصر الذهبى للمذهب الحنبلى الذى بدأ أيضاً من خلال شخصيات أكابر دعاته فى صورة حركة تنطوى على خلافات فى الرأى بالرغم من التزامه الكبير بالتقاليد التى تقوم عليها العقيدة الحنبلية.

الشريف أبو جعفر الهاشمى المتوفى سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧ ـ ١٠٧٨م) وهو يعد فى الجوهر خليفة للبربهارى وابن بطة، إلا أنه امتاز على وجه الخصوص بالجهود النشطة التى بذلها لتأييد العقيدة الحنبلية واستعادة سلطان الخلافة العباسية. فنراه وقتذاك فى بغداد متزعماً لسلسلة من الانتفاضات الشعبية ضد مذهب المعتزلة والتصوف؛ وفى سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٨م) ناهض تدريس مذهب المعتزلة بالمدرسة النظامية؛ وفى سنة ٤٦١هـ ناهض ابن عقيل الذى أدين لتعاطفه مع فكر المعتزلة أو الحلاج؛ وفى سنة ٤٦٤هـ شن حملة على شتى صور الفساد؛ وفى سنة ٤٦٥هـ عاد إلى مناهضة ابن عقيل الذى أجبر على أن يعلن على الملأ رجوعه عن معتقداته السابقة؛ وأخيراً

ناهض سنة ٤٦٩هـ ابن القشيرى الذى عاد مرة أخرى فى محاضراته بالمدرسة النظامية إلى الهجوم على المذهب الحنبلى متهماً إياه بتلك التهمة القديمة، وهى «التشبيه».

أما أبو الخطاب الكلوذانى المتوفى سنة ٥١٠هـ (١١١٦ ـ ١١١٧م) فكان متبحراً فى الفقه عاش بمنأى عن أى اضطراب سياسى أو قلاقل (الطبقات، جـ٢؛ ص٢٥٨) وقد أسدى إلى المذهب الحنبلى صنيعاً بتأليفه رسالة «الهداية» وهى مرجع مختصر ظل ردحاً من الزمن عمدة فى موضوعه. أما مصنفه «كتاب التمهيد فى أصول الفقه»، الموجود فى مخطوطة بدمشق، فمن الكتب الخليقة بالتحقيق. وثمة آثار أخرى كثيرة له يستشهد بها فى تراث هذه المدرسة، ومن ذلك رسالتان فى الاختلاف ورسالة أخرى فى موضوع ولاية الخلافة، وإن كانت هذه الرسالة موضع خلاف أكثر. ثم قصيدة موجزة فى العقيدة، وهى المعروفة «بالدالية» والتى ظلت تحفظ عن ظهر قلب فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى).

أبو الوفاء بن عقيل المتوفى سنة ٥١٣هـ (١١١٠ ـ ١١٢٠م) : وليس أبو الوفاء واحداً من أعاظم علماء الحنابلة فحسب بل هو أيضاً واحد من أشهر الكتاب العرب فى النثر، وكان كثير من شيوخه من الحنفية أو الشافعية. وكان فى شبابه مهتماً بمذهب المعتزلة وعقيدة الحلاج. وقد أشرنا فيما سبق إلى المعركتين (سنة ٤٦١هـ = ١٠٦٩م) و ٤٦٥هـ = ١٠٧٣م) اللتين كان يعارضه فيهما الشريف أبو جعفر إلى أن اضطره هذا إلى إعلان توبته عما كان يعتنقه من أفكار. وقد شن سنة ٤٧٥هـ (١٠٨٢ ـ ١٠٨٣م) هجوماً علمياً عنيفاً على مذهب الأشعرية. وحدث سنة ٤٨٤هـ (١٠٩١ ـ ١٠٩٢م)، أى وقت قدوم ملك شاه ونظام الملك إلى بغداد، أن تم استدعاؤه ليشرح لنظام الملك معنى المذهب الحنبلى وأهميته. وقد حظى بسمعة حميدة وثناء عظيم لدى الخليفتين المقتدى (٤٦٧ ـ ٤٨٧هـ = ١٠٧٤ ـ ١٠٩٤م) والمستظهر (٤٨٧ ـ ٥١٢هـ = ١٠٩٤ ـ ١١١٨م) وكثر تدخله فى الحياة السياسية.

كان ابن عقيل مؤلفاً غزير الإنتاج خصب القريحة على نحو خاص (الذيل، جـ١، ص١٥٨)ومؤلفه الضخم «كتاب الفنون»، الذى لم يبق لنا منه سوى مجلد واحد، هو رسالة فى الأدب كان ابن الجوزى يرجع إليها كثيراً. على أن كتبه الأخرى الأكثر تخصصاً ينبغى ألا تغيب عن ذاكرتنا : وهى «كتاب الفصول» المعروف كذلك باسم «كفاية المفتى» و «كتاب الإرشاد فى أصول الدين وهو رسالته الكبرى فى هذا الباب، و «كتاب الواضح فى أصول الفقه»، وأخيراً «كتاب الانتصار لأهل الحديث» الذى يدل عنوانه دلالة ما بعدها من مزيد على المكانة التى رفع إليها هذا المؤلف دراسة الحديث G. Mak- *(Ibn Akil et la résurgence de l'Islam* : disi *traditionaliste*، PIFD، ١٩٦٢).

وفى القرن الذى سبق سقوط الخلافة سطعت فى تاريخ المذهب الحنبلى ثلاثة أسماء. أولهم الوزير ابن هبيرة المتوفى سنة ٥٦٠هـ (١١٦٥م) الذى تجول وهو بعد فى ريعان الشباب فى أسواق بغداد مع داع من دعاة الصوفية لحث أهلها على اتباع أحكام القرآن الكريم والسنة فى حياتهم. وكان للخليفة المقتفى الفضل فيما شغل ابن هبيرة من مناصب، فقد أقامه وزيراً له. وثبته المستنجد (٥٥٥ ـ ٥٦٦هـ = ١١٦٠ ـ ١١٧١م) فى منصبه، وإن كان هذا الأمر لم يمر دون صعاب. وقد أسس ابن هبيرة سنة ٥٥٧هـ فى حى باب البصرة مدرسة خصصت لتدريس الحديث والفقه على المذهب الحنبلى ووقف عليها مكتبته الخاصة ذات القيمة العظيمة. وقد قام برنامج ابن هبيرة السياسى على هدفين اثنين هما استعادة مكانة السنة واستعادة سلطان الخلافة. وأراد أن يوفق فى بغيته هذه، فسعى من ناحية إلى تحرير الخلافة من السيطرة السلجوقية وحث نور الدين على فتح مصر الفاطمية، كما جاهد من الناحية الأخرى لجمع كل أسر المذهب السنى حول العقيدة الحنبلية ومناهضة فكر الشيعة. وقد حوى مؤلفه «كتاب الإفصاح» بين دفتيه شرحاً لصحيحى البخارى ومسلم كما ضمنه رسالة فى الاختلاف (نشرت فى حلب سنة ١٩٢٨). والظاهر أن هذا

الكتاب الذى كان يقرأ ويشرح فى المساجد حسب رغبة الوزير نال رواجاً كبيراً وحظى بشهرة لا بأس بها فى حياة مؤلفه على الأقل (الذيل، جـ١، ص ٢٥١ ـ ٢٨٩).

الشيخ عبدالقادر الجيلى المتوفى سنة ٥٦١هـ (١١٦٦م): هو مؤسس أول طريقة صوفية كبيرة، وهى الطريقة القادرية. غير أن موقفه المذهبى يصعب التثبت منه نظراً لما تعرضت له شخصيته وأفكاره من تحريف وتشويه على يد مترجم حياته الرئيسى الشطانوفى المتوفى سنة ٧١٣هـ (١٣١٣ ـ ١٣١٤م) وكذلك الأساطير التى رواها عنه مريدوه. ولم يكن الشيخ عبدالقادر ينتمى إلى المذهب الحنبلى عن طريق الدراسة فحسب، بل بحكم طبيعة مؤلفاته نفسها. فمؤلفه «كتاب الغنية» الذى حقق غير مرة هو رسالته الكبرى فى أصول الدين والأخلاق. وهنا سوف نجده قد جمع فى صعيد واحد بين كلام فى العقيدة ورسالة فى الآداب الشرعية وتلخيص لأحكام الفقه الأساسية ومبادىء أخرى ـ وكل ذلك مكتوب على منهج المذهب الحنبلى الذى يتسم بالورع والجهاد.

أبو الفرج بن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧هـ (١٢٠٠م) وهو فقيه ومحدث ومؤرخ، وفوق ذلك كله واعظ. كان وطيد الصلة بالحياة السياسية فى عصره. وقد تتلمذ على شيوخ من الحنابلة كان كثير منهم من المشهورين. ويرجع الفضل فى نجاحه أولا إلى المناصب التى شغلها بفضل الوزير ابن هبيرة فى خلافة المقتفى والمستنجد. فأما الفترة البارزة فى نشاطه من حيث قيامه بالدعوة الرسمية فقد بدأت فى خلافة المستضئ (سنة ٥٦٦ ـ ٥٧٤هـ = ١١٧١ ـ ١١٧٩م) ولم يضع ارتقاء الناصر (٥٧٥ = ٦٢٢هـ = ١١٧٩ ـ ١٢٢٥م) للخلافة حداً لنشاط ابن الجوزى على الفور ولكنه كان بمثابة بداية لانحدار مكانته وتدهور شأنه شيئاً فشيئاً. وقد اعتقل سنة ٥٩٠هـ (١١٩٤م) وحبس خمس سنوات فى أحد المنازل بواسط، وما لبث أن قضى نحبه بعد إطلاق سراحه بقليل. ونستطيع القول بأن مجموعة مصنفاته

الضخمة (انظر الذيل، جـ١، ص ٤١٦ ـ ٤٢٠) تضم بين طياتها كل ضروب المؤلفات الإسلامية وألوانها. فهو مؤرخ الخلافة فى كتابه «المنتظم» ومؤرخ الصوفية فى كتابه «صفة الصفوة» وقد تأثر فيهما غاية التأثر بابن عقيل وأبى نعيم الإصفهانى. كما أن كتابه «تلبيس إبليس» الذى شن فيه هجوماً على البدع التى استحدثت فى الإسلام؛ وهو كتاب يسير على النهج الحنبلى فى مهاجمة الخصوم. على أن أفضل ما صنف هو كتبه المسماة «بالمناقب» التى خصصها لترجمة حياة الشخصيات الدينية والسياسية فى قرون الإسلام الأولى. ولما كان ابن الجوزى ناقداً لا يعرف المهادنة فقد وضع كذلك ردوداً يفند فيها آراء الحلاج وعبدالقادر الجيلى والخليفة الناصر.

وقد بقى للمذهب الحنبلى فى السنين الخمسين التالية عدة من الرجال البارزين يمثلونه فى بغداد، منهم ابن المارستانية المتوفى سنة ٥٩٩هـ (١٢٠٣م) وكان هذا الفقيه مشغوفاً بالعلوم الموروثة عن عصور الإغريق الغابرة، كما صنف تاريخاً لبغداد، وقد نافح بحماسة عظيمة عن سياسة ابن هبيرة فى الرسالة التى خصصها لترجمة حياته والإشادة به (الذيل، جـ١، ص٤٤٢ ـ ٤٤٦)؛ ومحمد ابن عبد الله السامرى المتوفى سنة ٦١٦هـ (١٢١٩ ـ ١٢٢٠م) وكان قاضياً فى سامراء ومحتسباً فى بغداد وانخرط فى الخدمة بديوان الخلافة، وقد خلف رسالتين فى الفقه لهما شأن عظيم هما: «كتاب المستوعب» و«كتاب الفروق» (الذيل، جـ٢ ص١٢١ ـ ١٢٢)؛ وإسحاق بن أحمد العُلْثى المتوفى سنة ٦٣٤هـ (١٢٣٦ ـ ١٢٣٧م) وهو صوفى وأخو جدل لايلين، اشتهر بحماسة شديدة للإصلاح بلغت به حد انتقاد الخليفة الناصر فى السياسة التى انتهجها، وابن الجوزى لتسامحه فى موضوع التأويل (الذيل جـ٢، ص٢٠٥ ـ ٢١١). ومحيى الدين ابن الجوزى المتوفى سنة ٦٥٢هـ (١٢٥٥م) وهو ابن الواعظ الشهير أبى الفرج بن الجوزى، وقد اشتغل إسحاق فى خدمة الناصر والظاهر والمستنصر. وقبل مقتله هو وأبناؤه الثلاثة عند

استيلاء التتار على بغداد خلف رسالة يدافع فيها عن المذهب الحنبلى. وأقام فى أثناء رحلته الرسمية مدرسة فى دمشق هى «الجوزيّة» التى أصبحت محكمة للقاضى الحنبلى. وفى الأقاليم كذلك كان للمذهب الحنبلى ظهور مبكر جداً. ففى أصفهان كثيراً ما يذكر أبو عبدالله بن منده المتوفى فى سنة ٣٩٥هـ (١٠٠٤ ـ ١٠٠٥م) وابنه أبو القاسم المتوفى سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧ ـ ١٠٧٨م) باعتبارهما من الكتاب ذوى المكانة (الاختصار، ص٣٣٩ ـ ٣٩٦).

وفى هراة خلّف الأنصارى المتوفى سنة ٤٨١هـ (١٠٨٨ ـ ١٠٨٩م) أشهر رسالة صوفية فى تاريخ المذهب الحنبلى وهى «كتاب منازل السائرين».

وفى دمشق كان من أوائل شيوخ المذهب الشيخ أبو صالح مفلح المتوفى سنة ٣٣٣هـ (٩٤١ ـ ٩٤٢م) وقد أسس مسجداً يحمل اسمه خارج الباب الشرقى (البداية، جـ١١، ص٢٠٤ ـ ٢٠٦). على أن المذهب الحنبلى أصبح راسخ القدم فى فلسطين والشام على يد أبى الفرج الشيرازى المتوفى سنة ٤٨٦هـ (١٠٩٣م) بوجه خاص (الطبقات، جـ٢، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ الذيل، جـ١، ص٦٨ ـ ٧٣). بل إن ابنه عبد الوهاب المتوفى سنة ٥٣٦هـ (١١٤١ ـ ١١٤٢م) الذى كان هو نفسه واعظاً ومؤلفاً لكتاب فى الرد على المذهب الأشعرى، قد أسس بدمشق أول مدرسة حنبلية عظيمة الشأن (الذيل، جـ١، ص١٩٨ ـ ٢٠١).

ومن علماء الحنابلة الآخرين علا نجم أسرتين بدمشق أيام حكم بنى زنكى والأيوبيين وهما بنو منجى ثم بنو قدامة على وجه الخصوص وهم من أبناء فلسطين (H. Laoust : *Precis de drou d'Ibn Kudama*، فى *PIFD*، ١٩٥٠) ولهذه الأسرة الأخيرة ينتمى الشيخ عبد الغنى المتوفى سنة ٦٥٢هـ (١٢٥٤ ـ ١٢٥٥م) وهو محدث ذو ميول صوفية مناوئة للأشعرية، وكذلك الشيخ موفق الدين بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ (١٢٢٣م) الذى ندين له برسالة فى الفقه الحنبلى هى «المغنى» (فى ١٢ مجلداً، القاهرة، ١٩٢٢ ـ ١٩٣٠)، وكانت هذه الرسالة ومازالت

عظيمة الشهرة. ومن ناحية أخرى، كانت مدينة حرّان من عهد قديم جداً مركزاً لنشاط المذهب الحنبلى؛ أما أشهر شيوخ المدرسة فكان مجد الدين بن تيمية المتوفى سنة ٦٥٢هـ (١٢٥٤ - ١٢٥٥م) الذى ندين له بمصنفيه «المنتقى» (القاهرة سنة ١٩٣٢) و«المحرر» (القاهرة سنة ١٩٥٠).

٤ - المذهب الحنبلى فى ظل المماليك والعثمانيين:

ظل المذهب الحنبلى على نشاطه الواسع بالشام وفلسطين فى ظل المماليك البحرية. وفى هذا العصر كان أحمد بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ (١٣٢٨م) هو أشهر من يمثل المذهب؛ وكانت أسرته قد احتمت بدمشق سنة ٦٦٦هـ (١٢٦٧ - ١٢٦٨م) تهيباً من الغزو التترى الوشيك. وقد تلقى ابن تيمية تعليمه بدمشق ولم يشغف بالتراث الحنبلى فحسب بل بكل المذاهب الإسلامية أيضاً يستوى فى ذلك شغفه وإقباله على الفقه وعلم الكلام والفلسفة. ولما كان ابن تيمية منهمكاً ومشاركاً عن قرب فى الحياة الدينية والسياسية فى عصره، فإنه سرعان ما وجد نفسه، بسبب حماسته فى الجدل، مصطدماً بكثير من خصومه مما عرضه لمحن كثيرة. ولما حمل إلى القاهرة سنة ٧٠٥هـ (١٣٠٥ - ١٣٠٦م) سجن مرة حوالى ثمانية عشر شهراً حتى سنة ٧٠٧هـ (٢٥ سبتمبر ١٣٠٧م). وبعد أن نفى إلى الإسكندرية سبعة أشهر أطلق سراحه الملك الناصر وأعاده إلى القاهرة بعد سقوط بيبرس الجاشنكير. وعاد إلى دمشق سنة ٧١٢هـ (١٣١٣م). وسجن مرة أخرى سنة ٧٢٠هـ (١٣٢٠م) بالقلعة قرابة خمسة شهور لاعتناقه رأياً فى مسألة الطلاق عُدَّ من الزندقة. ثم سجن من جديد سنة ٧٢٦هـ (١٣٢٦م) لآرائه فى زيارة القبور حيث أنكر زيارة القبور وعدها بدعة. وكانت وفاته فى السجن بقلعة دمشق فى العشرين من ذى القعدة سنة ٧٢٨هـ (٢٦ سبتمبر سنة ١٣٢٨م). وسواء نظرنا إلى مصنفات أحمد بن تيمية فى المذهب أو إلى دروسه التى ألقاها أو إلى نشاطه الشخصى، فإنه فى كل هذه المجالات ترك بصمة

واضحة وأثرًا عميقاً على تاريخ المذهب الحنبلى.

وأهم تلاميذ ابن تيمية هو ابن قيّم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ (١٣٥٠ - ١٣٥١م؛ الذيل، جـ٢، ص٤٤٧ - ٤٥٢) وقد شاركه بعضاً من محنه الأخيرة. وكان واعظاً أكثر منه متكلماً وله حاشية على كتاب «المنازل» للأنصارى (٣ مجلدات، القاهرة، سنة ١٩١٦) كما بقى لنا من مؤلفاته رسالة ذات أهمية فى أصول الفقه، وكتاب «إعلام الموقعين» (٣ مجلدات، القاهرة سنة ١٩١٥) ورسالة فى الفقه العام أدارها حول نظرية فى الأدلة وهى رسالة «الطرق الحكمية» (القاهرة، سنة ١٣١٧هـ والطبعات التالية)، ثم منظومة فى العقيدة هى «النونية» انصرف كلامه فيها بصفة خاصة إلى الهجوم على الجهمية ومذهب الاتحاد (صدرت منها طبعات كثيرة بالقاهرة منذ سنة ١٩٠٢م).

عبد الرحمن بن رجب المتوفى سنة ٧٩٥هـ (١٣٩٣م) وهو من أسرة كانت نشأتها فى بغداد ولكن المقام استقر بها فى دمشق. وقد تتلمذ على ابن القيم. ولما كان فقيهاً أصولياً ومحدثاً فقد اكتسب لنفسه بمصنفه «الذيل» صفة المؤرخ الثبت الدقيق للمذهب الحنبلى. ومؤلفه الفقهى الضخم «القواعد» (القاهرة، ١٩٢٣) حرىٌ بأن يكون رسالة تتناول موضوعاً واحداً. ولابن رجب أيضاً عدة رسائل يسعى فيها لتوطيد دعائم موقف السلف، على أساس من العقيدة مع الاستمساك بشىء من الصلابة فى الرأى.

وفى ظل حكم المماليك الجراكسة (٧٨٤ - ٩٢٣هـ = ١٣٨٢ - ١٥١٧م) فقد المذهب الحنبلى بعض ماله من مكانة فى الشام وفلسطين لأسباب من العسير التأكد منها، على أنه ليس ثمة ريب فى أن من بين ما يعين على جلاء الأمر وتعليل هذا الاضمحلال النسبى عداء المذهب الحنبلى لمدرسة ابن عربى ومذهب الاتحاد اللذين كان أثرهما فى نمو وازدياد. ومع ما اعتور المذهب الحنبلى من ضعف كبير، فإنه لم يغب عن الساحة غياباً كاملا. فقد كانت تمثله أسر عظيمة من الفقهاء الذين احتكروا

التدريس كما احتكروا الوظائف الرسمية، كما تميز هذا المذهب بكثيرين من علماء الأصول الذين تستوجب مكانتهم منا أن نعمل على إبرازها. وثمة قائمة بأسمائهم فى كتاب «مختصر طبقات الحنابلة» الذى ألفه المفتى الجليل للحنابلة فى دمشق الشيخ محمد جميل الشطى (نشر فى دمشق سنة ١٣٣٠هـ = ١٩٢١م) وهو يعتمد على كتاب «المنهج الأحمد» - الذى لم ينشر حتى الآن - لمجير الدين العُليمى المتوفى سنة ٩٢٧هـ (١٥٢١م) مؤرخ القدس والخليل.

قاضى القضاة برهان الدين بن المفلح المتوفى سنة ٨٨٤هـ (١٤٧٩ - ١٤٨٠م) وهو سليل أسرة أمدت المذهب الحنبلى بعلماء آخرين كثيرين يضارعونه فى الشهرة وذيوع الصيت، وقد صنف فيما صنف تاريخاً للمذهب الحنبلى، لم يقم أحد بتحقيقه حتى الآن.

علاء الدين المرداوى المتوفى سنة ٨٨٥هـ (١٤٨٠ - ١٤٨١م) معروف على وجه الخصوص فى تراث المذهب بمرجعه الضخم فى الفروع وهو «كتاب الإنصاف» وبرسالة فى أصول الفقه هى «كتاب التحرير فى أصول الفقه». وقد بدا أثره واضحاً جلياً على كثيرين من علماء مصر فى هذا العصر (المختصر، ص٦٩) وأتم كتابه شهاب الدين العسكرى المتوفى سنة ٩١٢هـ (١٥٠٦ - ١٥٠٧م؛ المصدر السابق، ص٧٨ - ٧٩).

وبعد فتح الشام ومصر (١٥١٧م) لم يكن نظام الحكم العثمانى موافقاً للمذهب الحنبلى، إلى حد أنه جعل الصدارة للمذهب الحنفى أو الماتريدى. على أن كثيراً من العلماء فى الشام وفلسطين ومصر خليقون بأن نذكرهم هنا:

شرف الدين موسى الحُجاوى المتوفى سنة ٩٨٦هـ (١٥٦٠ - ١٥٦١م) من أبناء القدس وقد كان موضع ثقة عظيمة فى هذه البلاد الثلاثة. ومايعنينا فى المقام الأول أنه مؤلف «كتاب الإقناع» (نشر بالقاهرة) الذى ظل على مدى زمن طويل من الرسائل الأساسية فى الفقه الحنبلى، ومايزال يرجع إليه بصفة مستمرة (المختصر، ص٨٥).

منصور البهوتى المتوفى سنة ١٠٥١هـ (١٦٤١م) وقد قام بالتدريس بجامعة الأزهر، وخلف أيضاً عدة رسائل ذات قيمة.

ابن العماد المتوفى سنة ١٠٨٩هـ (١٦٧٩م) ولد بدمشق وتلقى العلم بالقاهرة وتوفى بمكة. وهو فى المقام الأول، وفى عيون الأجيال التى تلته - مؤلف «شذرات الذهب» (المختصر، ص٦١).

على البرادعى المتوفى سنة ١١٥٠هـ (١٧٣٧ - ١٧٣٨م) كان واعظاً رسمياً بمسجد سنان باشا بدمشق وتولى أمر المدرسة العمرية، وقد أثر عنه أنه كان واعظاً عظيماً (المختصر، ص١٢٣).

الشيخ عبد الرحمن البَعْلى المتوفى سنة ١١٩٢هـ (١٧٧٨م) وقد أنجبت أسرته أيضاً علماء مبرزين آخرين فى العلوم الإسلامية. وانخرط عبد الرحمن فى صوفية ابن عربى وابن الفارض بإرشاد الشيخ عبد الغنى النابلسى (المختصر، ص١٣٣) - الأمر الذى لا يعد ظاهرة قائمة بنفسها، إذ إن المذهب الحنبلى لم يعدم من الحنابلة من سعوا إلى الجمع فى ذكاء بين الشريعة والحقيقة جنباً إلى جنب.

وأبرز حقيقة فى تاريخ المذهب الحنبلى فى ظل حكم العثمانيين هى ظهور المذهب الوهابى على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة ١٢٠٦هـ (١٧٩٢م؛ انظر H. Laoust : *Essai sur Ibn Taymiya*، ص٥٠٦ - ٥٤٠). ولد محمد بن عبد الوهاب بالعُيَيْنَة حوالى سنة ١١١٥هـ (١٧٠٣م) ولكنه تلقى القدر الأكبر من علومه فى مكة والمدينة، ونجح فى استمالة الأمير محمد بن سعود أمير الدرعية إلى دعوته بعد عدة محاولات لم يكتب لها النجاح. وهكذا ولدت الدولة السعودية سنة ١١٥٧هـ (١٧٤٤) واستطاعت بعد تقلبات شتى أن تبقى. ومايزال محمد بن عبد الوهاب عبر هذا التاريخ الطويل، هو مُنَظِّر هذه الحركة الأول المشهود له بالقدح المعلى فى ذلك. وعلاوة على كتب أخرى كثيرة فى العقيدة ألفها محمد بن عبد الوهاب، فإن أخطر مؤلفاته شأناً هو «كتاب التوحيد»

(طبعت منه طبعات كثيرة). ويمكن العثور على المؤلفات التى تحمل سمة الحركة فى «مجموعة التوحيد النجدية» (القاهرة سنة ١٣٤٦هـ) و«مجموعة الرسائل والمسائل النجدية» (القاهرة ١٣٤٦هـ ٤ مجلدات).

واستفاد محمد بن عبد الوهاب وتلاميذه استفادةً عظيمة من مؤلفات أحمد بن تيمية، ولا سيما «الواسطية» و«السياسة الشرعية» و«منهاج السنة» وسائر رسائل ابن تيمية التى حمل فيها على تقديس الأولياء وعلى صور بعينها من الصوفية فى مقدمتها مذهب الاتحاد. ويأتى بعد ابن تيمية، ابن القيم الذى يستشهد بمؤلفاته كثيراً هو الآخر، وإن كان هناك مؤلفون آخرون من المتقدمين أو المتأخرين، مثل القاضى أبى يعلى أو الحجاوى اللذين رجع إليهم أيضاً الكتاب الوهابيون.

على أن الوهابية لم تكتسب داخل المذهب الحنبلى تأييداً مطلقاً أو مجمعاً عليه، فقد كان من المؤلفين الحنابلة من لم يتبع الوهابية بل ناصبها العداء أيضاً: ومن أمثال هؤلاء ابن حميد المكى المتوفى سنة ١٢٩٥هـ (١٨٧٨م؛ Brockelmann، قسم ٢، ص٨١٢) وهو صاحب مجموعة هامة من التراجم الحنبلية وهى «السحب الوابلة»، وتحقيق هذا الكتاب من شأنه أن يسهم إسهاماً عظيماً فى فهم أفضل للإسلام فى الزمن الحديث والمعاصر.

إن الوهابية التى ناقشها الناس بحماسة وانفعال إبان ظهورها وفى أوقات أخرى من تاريخها كان لها خصوم ألداء فى الامبراطورية العثمانية وفارس وبلدان عربية مختلفة، واستطاعت أن تخلف أثراً باقياً وعميقاً - وإن تفاوت مقدار بقائه وعمقه - فى بلاد المغرب العربى والهند وشبه جزيرة العرب. وقد اتضح أثرها على الحركة الشامية المصرية للإصلاح الإسلامى، وعلى الأخص فى شخص رشيد رضا المتوفى سنة ١٩٣٥م فى الحقبة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى. وقد كان هناك سعى فى بعض الأحيان للتأثير عن طريق المذهب الحنبلى فى مولد حركة الإخوان المسلمين (راجع J. Heyworth - Dunne : *Religins and Political trends in modern*

Egypt، ص١٦). أما فيما عدا ذلك، فما يزال الفقه الحنبلى يفعل فعله إلى حد كبير فى المملكة العربية السعودية. كما صدر الكثير من كتب الحنابلة فى غضون القرن الماضى، لا فى شبه الجزيرة العربية فحسب، بل فى الهند والشام ومصر أيضاً.

المصادر:

(١) H. Laoust : *le hanbalisme sous le caliphat de Baghdad (241 - 656 - 856 - 1258)* فى REI، سنة ١٩٥٩، ص٦٧ ـ ١٢٨.

(٢)المؤلف نفسه: *le hanbalisme sous les Mamhauks Baharides* فى REI، سنة ١٩٦٠، ص ١ ـ ٧١. كما يمكن أن نشير هنا إلى المصادر الآتية المنشورة.

(٣) أبو الحسين (المتوفى سنة ٢٥٦هـ = ١١٣٢م): طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقى، مجلدان، القاهرة، ١٣٧١هـ = ١٩٥٢م.

(٤) ابن رجب (المتوفى سنة ٧٩٥هـ = ١٣٩٣م): ذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق جزء منه قام به لاوست والدهان، PIFD، سنة ١٩٥١، وتحقيق كامل قام به: محمد حامد الفقى، مجلدان، القاهرة، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م.

(٥) النابلسى (المتوفى سنة ٧٩٧هـ = ١٣٩٥م): كتاب الاختصار، تحقيق: أحمد عبيد، دمشق، سنة ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣٢م

(٦) ابن العماد (المتوفى سنة ١٠٨٩هـ = ١٦٧٨م): شذرات الذهب، ٩ مجلدات، القاهرة، ١٣٥١هـ (١٩٣٣)

(٧) جميل الشطى: مختصر طبقات الحنابلة، دمشق، ١٣٣٩هـ ـ ١٩٢١م.
ومن الكتب التمهيدية المفيدة فى الموضوع:

(٨) ابن بدران: مدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دمشق، بدون تاريخ.

معتز محمود [هنرى لاوست H. Laoust]

الحناطة

هى التطبيب ، وجذر الكلمة مألوف فى اللغات السامية ، ويعنى أولا «تغير اللون» وبخاصة فى الثمرة الناضجة

(ومن هنا حنطة = «قمح») ومن ثم الأثر الذى تخلفه الزيوت العطرية إلخ .. والمعنيان موجودان فى العربية والعبرية . وتفسر كلمة حنَّاط (العربية) فيقال إنه الشخص الذى يحترف الحناطة ؛ ويشرح السمعانى كلاً من كلمة «حنَّاط» و «حنّاطى» فيقول إنهما يطلقان على بائع الحنطة . ويبدو أن اللغة الآرامية وحدها هى التى تعنى بكلمة «هَنَّاطا» المُحَنِّط. والحنوط هو طيب ، أومرهم ذو رائحة زكية، ولكنه يرتبط بالموت على الدوام ؛ وكان العرب حين يستعدون للحرب يضمِّخون أنفسهم بالحنوط، ليكونوا أقوياء فى مجابهة الموت (عبيد بن الإبرص[1] ، سنة ١٩١٣، ص١٧). وثابت بن قيس الذى حمل راية الأنصار، حنط نفسه ، وارتدى كفنه واحتفر حفرة غطس فيها حتى ظنابيب ساقيه ، وحارب منها حتى قتل. وتردّ هذه العادة إلى ثمود ، ذلك أنهم : لما استيقنوا بالعذاب تكفنوا بالأنطاع ، وتحنطوا بالصبر لئلا يجيفوا وينتنوا . ولم يكن هذا التقليد مقصوراً على المحاربين، لأن ثمة شاعراً يقول: «وكل ذى عمر يوماً سيحتنظ»؛ ولم يكن هدفه المنفعة بالتأكيد لأن الإنسان وهو على شفا الموت ، يجب أن يتطيب «تشريفاً للملائكة» . ولم يحنط الشهداء، بما فيهم الحاج الذى هلك بسقوطه عن جمله. ويروى الإنجيل عبارة مماثلة هى «فطيبت جسدى سالفاً للدفن[2]». وكانت الأفاوية تحمل إلى القبر.

وكان الحنوط أنواعاً مختلفة؛ وعبارة «أفضل حنوط هو الكافور» تناقض عبارة «كافور وحنوط» وعبارة «ضعوا الحنوط على رأسى ولحيتى ، والكافور على مواضع سجودى»، أى أجزاء الجسم التى تلمس الأرض فى أثناء الصلاة ، ومقدمة الرأس (الجبين والأنف) ، وأطراف اليدين ، والركبتين ، وأصابع القدمين . ويصنع الحنوط من

---

(١) ورد فى ديوان عبيد بن الأبرص بيت من الشعر يقول فيه :

وكل مجتمع لابد مفترق
وكل ذى عمر يوما سيحتنط

(ديوان عبيد بن الأبرص ، تحقيق سير تشارلس ليال، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٢٢).
المترجم

(٢) إنجيل مرقس .

ذريرة من نبات الأسل الحلو ، أو من خليط من المسك والعنبر (والراجح من الزعفران) ، أو من كافور أو قصب هندى، أو من خشب الصندل المسحوق. وقد أصر البعض على الكافور الجاف، ومنع آخرون استعمال الزعفران حنوطاً للذكور. وبالنسبة لحنوط الميت، يعد المسك ألطف من الكافور، والكافور أفضل لتجفيف الجسد، وحفظه بارداً ، وزيادته صلابة، وفى إبعاد الحشرات عنه . ويجب ألا يوضع الكافور فى الماء الذى غسل به الجسد ، بل يوضع فوق الجسد بعد أن يجف . وقال بعضهم إن الحنوط لابد أن يوضع فوق الجسد ، وقال آخرون ، إنه ينبغى أن يوضع بين الأكفان ، وألا يوضع فوقها ، وقد سمحت جماعة ثالثة بوضع الحنوط على الأكفان وعلى النعش . فكيف كان يستعمل الحنوط إذن؟ جميع العبارات المستعملة يشوبها الغموض ، ولكن ثمة عبارات كثيرة جداً ليس ثمة شك فى مدلولها. كان الحنوط يوضع على العيون، والأنف والأذنين والبطن، وتحت الذقن والإبطين، وفوق السرة، وبين الفخذين، وخلف الركبتين، وعلى كعبى القدمين.

وقد يسد البعض فتحات الجسم بالقطن ، ويضعه بعضهم فى فتحة الشرج ، ويضيف أحد الكتاب بأن الغرض من ذلك هو إبعاد الديدان . وقد منع واحد من أهل النظر ، الإسراف فى استعمال القطن ، لأن الجثة يجب أن تكون مثل عود واحد ، وليس مثل الحزمة . ويجب ألا يوضع القطن فى الأنف، والحنجرة أو فى فتحة الشرج . وكان ثمة عادة تقتضى وضع سكين أو ثقل فوق البطن خشية أن ينتفخ القلب أو ينفجر البطن قبل الدفن. ولم تصل هذه العادات إلى ما يسمى الآن بالتحنيط. فقد قتل رجل فى البصرة فى أثناء فتنة الزنج سنة ٢٥٧هـ (٨٧١م)، ولم يعثر على جسده إلا بعد عامين ؛ ولم يصبه أى تغير (لم يتحلل جسده) ولكن الجلد كان ملتصقاً بالعظام، ولم يكن بطنه مبقوراً. وثمة تفسير محتمل للعبارة الأخيرة ، هو أن العرب كانوا يعرفون [حينئذ] نزع أحشاء الموتى. وقد حكم البعض بأن إخراج الجثة من

القبر ، لم يكن أمراً مشروعاً، ولكن إعادة الدفن كان أمراً شائعاً كل الشيوع مما يستدعى الالتفات. والأرجح أن تؤخذ عبارة «أخرجت عظامه، وأعيد دفنها» بمعناها الحرفى. وفى زمن لاحق، نجد كلمة صَبْر، من صَبِر، وتعنى عصارات نبات الصبر، أو عصارات بعض النباتات المرة الأخرى، كانت مستعملة مرادفة للحنطة . ويبدو أن عصارات الصبر ذكرها بعض الكتاب العرب فى قصة ثمود وحسب؛ بيد أنها لم ترد فى غير ذلك إلا فى معجم سريانى . وهناك كثير من القصص افترضت وجود التحنيط. ففى سنة ٥٥٩هـ (١١٦٤م) مات رجل فى الموصل وحمل جسده إلى بغداد، والحلة، والكوفة، وارتحل به رحلات قصيرة إلى كربلاء، والنجف ، ثم إلى مكة، وعرفات ، حيث عومل معاملة الحجاج، وحمل آخر الأمر إلى المدينة ليدفن فى الرباط الذى سبق أن أقامه. وفى سنة ٦١٥هـ (١٢١٨م) توفى أمير دمشق؛ وظل أمر موته سراً، وحنط جسده، ووضع فى محفة، ومعه عبد يقوم بالتهوية عليه، ثم حمل إلى دمشق. وفى سنة ٥٥٦هـ (١٥٢٧م) مات رجل فى بغداد، وحمل جسده مع الحجاج أثناء العودة إلى وطنهم، ولهذا تركت جثته لدى بعض البدو حتى العام التالى. وتوحى الشواهد بأن التحنيط كان له أثر، وأنه منع تحلل الجسد. ومن ناحية أخرى نجد ابن بطوطة (جـ٢ ، ص٣١٢، ترجمة كب Gibb، جـ٢، ٤٤٧) يقول إن أحد أبناء صاروخان ، حنط ووضع فى تابوت ، ودفن فى كنيسة صغيرة ليس لها سقف ، حتى لا تفوح الرائحة المنتنة ، وقد حدث ذلك كما يبدو سنة ٧٣١هـ (١٣٣١م).

وحين مات سيف الدولة سنة ٣٥٦هـ (٩٦٧م) غسل جسده بالماء عدة مرات ، وبأنواع كثيرة من الطيب، ودهن بالمر والكافور ؛ ووضع ١٠٠ مثقال من الغالية على صدغيه ورقبته و٣٠ مثقالا من الكافور فى أذنيه وعينيه وأنفه وقذاله . وكان ثمن الأكفان ١٠٠٠ دينار ؛ ووضع جسده فى تابوت ، ونثر فوقه الكافور . ولما مات ابن كلّس سنة ٣٨٠هـ (٩٩٠م) وهب له الخليفة الأكفان ، وكانت ٥٠

درجاً من الكتان الديبقى ، يزن كل درج منها ٣٠ مثقالا لما اشتملت عليه من خيوط الذهب، وكان حنوطه صندوقاً من الكافور، وقارورتين من المسك ، وحمل خمسون رجلاً ماء الورد ، وبلغت جملة تكاليفه ١٠٠٠٠ دينار (المقريزى ، الخطط سنة ١٢٧٠هـ ، جـ٢ ، ص٧؛ وتبدو كلمة الحنوط هنا اسم جمع للعطور).

ولعل الأجساد التى تحمل للدفن فى كربلاء والنجف ، كانت توضع فى توابيت غليظة ، أو تُلف فى الحصير ، وكان التحنيط على أى شكل بدائياً ، ذلك أن الرائحة المنتنة كانت مريعة. وتزودنا المعاجم الحديثة بمعنى «يحنط»، ولكن لسان العرب، يقول: «أحنط الرمث، ابيض وأدرك»؛ وفى تونس الآن، قد يكون الحنوط من المادة الصمغية للفستق ، والقرنفل ، وبراعم الورد.

المصادر :

(١) لسان العرب ، وتاج العروس ، وهذه المادة.

(٢) Dozy : الملحق، ومادة «صَبَرَ».

(٣)البخارى ، صحيح (كتاب الجنائز) ، الشروح .

(٤) كتب الفقه السنية.

(٥) ابن الحجاج ، المدخل سنة ١٩٢٩، جـ٣ ، ص٢٣٧-٢٧٢.

(٦) Mez : *Renaissance des Islam* ص٣٧١.

حسن شكرى [أ.س. تريتون A.S. Tritton]

حنظلة بن صفوان

حنظلة بن صفوان بن زهير الكلبى. تقلد ولاية مصر سنة ١٠٢ للهجرة (٧٢٠ ـ ٧٢١م) من قبل الخليفة يزيد الثانى، فحل بذلك محل أخيه بشر بن صفوان الذى أنفذ إلى إفريقية. وقد دمر حنظلة الصور والتماثيل بأمر من يزيد، وحكم زهاء ثلاثة أعوام (شوال سنة ١٠٢هـ ـ شوال سنة ١٠٥هـ) إلى أن أقاله هشام.

وقد اضطر هشام بعد ذلك إلى أن يعيده إلى مصر عندما تبين أن خلفه عبدالرحمن بن خالد كان من العجز بحيث عرض البلاد لغزو البوزنطيين

(٧ من شعبان سنة ١١٨ = ٢٠ من أغسطس سنة ٧٣٦م)، واستمرت ولاية حنظلة خمس سنوات وثمانية أشهر إلى أن تزعزع سلطان العرب فى المغرب بقيام دولة البربر، وهم من الخوارج، فأفنوا جيشاً عربياً على شطوط وادى سبو وقتلوا الوالى كلثوم.

وكان مجىء حنظلة فى الوقت المناسب لرد البربر الذين غزوا إفريقية وزحفوا صوب القيروان فأنزل الهزيمة بجيش كان يقوده عكاشة عند القرن، وأسر عكاشة ثم قتله، كما مثل بجيش آخر عند الأصنام يقوده عبدالواحد بن يزيد الذى سقط قتيلاً فى المعركة (جمادى الآخر عام ١٢٤هـ = أبريل - مايو عام ٧٤٢م).

وكان الاضطراب الذى نشأ عن سقوط بنى أمية له أثره المحسوس فى المغرب كذلك، فإن عبدالرحمن بن حبيب، وهو من سلالة عقبة بن نافع، عاد من الأندلس وقوى عضده حتى طرد حنظلة. ولم يقاومه حنظلة لاعتبارات دينية، ولكنه غادر القيروان فى جمادى الأولى سنة ١٢٧هـ (فبراير - مارس سنة ٧٤٥م) وعاد إلى المشرق وهو يلعن إفريقية، وفى رواية أخرى أن عودته كانت سنة ١٢٩هـ (يناير - فبراير سنة ٧٤٧م).

المصادر:

(١) ابن عذارى: تاريخ إفريقية، جـ١ ص٤٥ - ٤٨، وما بعدها.

(٢) ابن عبدالحكم: تاريخ فتح الأندلس طبعة Jones، كوتنكن ١٨٩٨، ص٢٣ - ٢٤.

(٣) الطبرى، جـ٢ ص١٨٧١.

(٤) ابن واضح اليعقوبى: التاريخ، جـ٢، ص٣٨٢.

(٥) ابن الأثير: الكامل، طبعة القاهرة ١٣١٢، جـ٥، ص١٢٤، ص١٤٧.

(٦) ابن خلدون: تاريخ إفريقية وصقلية طبعة باريس ١٨٤١، ص١٣ - ١٤ من المتن، وص٣٨ - ٤١ من الترجمة.

(٧) ابن خلدون: كتاب العبر، جـ٦، ص١١١.

(٨) المؤلف نفسه: تاريخ البربر ترجمة de Slane، جـ١،ص٢١٧-٢١٩.

(٩) النويرى على هامش الجزء الأول من تاريخ البربر ص٣٦٢ـ٣٦٥.

(١٠) ابن دينار: المؤنس، طبعة تونس ١٢٨٦هـ ص٢٩٧ـ٣٠٢، ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

عباس محمود [رينيه باسيه René Basset]

حنظلة بن صفوان

من أهل «الفترة»، وقيل إنه نبى أصحاب الرس الذين أساءوا إليه وقتلوه قبل أن يهلكوا هم أنفسهم. والظاهر أن هذه القصة نشأت فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى؛ انظر الجاحظ: التربيع تحقيق پلا، الفهرس)، على أن ابن قتيبة لم يذكر حنظلة ضمن أنبياء «الفترة» واكتفى المسعودى (المروج، جـ١ ص١٢٥؛ جـ٣، ص١٢٥) بالحديث عنه فى سطور قليلة. ثم حدث من بعد أن بعض مفسرى القرآن الكريم لم يجدوا مندوحة من أن يلتمسوا تفسيراً للعبارة القرآنية «أصحاب الرس» (سورة الفرقان، الآيات ٣٨ ـ ٤٠) فتوسعوا فى القصة توسعاً ذاع أمره، وانتهى بهم ذلك إلى أن نسبوا إلى حنظلة الشأن الذى كان لخالد بن سنان من أنه هو الذى طرد أو قضى على الطائر الخرافى «العنقاء» التى كانت تنزل الدمار بأصحاب الرس (القزوينى: عجائب المخلوقات، طبعة ڤستنفلد، ص٣٦٧): وكان لهؤلاء قرب عدن بئر تمدهم بالماء الوفير وملك يحكمهم بالعدل ويكفل لهم السعادة. فلما مات هذا الملك حنّطه شعبه حتى يبقوا على صورته وتسلل الشيطان إلى جسد الملك الميت وأعلن أنه لم يمت فحثهم بذلك على عبادة هذا الصنم بعد إذ أمر بأن يختفى خلف قناع. وقيل بأنه أُرسل إلى هؤلاء الناس حنظلة بن صفوان العبسى، ليكشف لهم خدعة الشيطان ويردهم إلى عبادة الله، ولكن أصحاب الرس لم يصدقوا كلامه وقتلوه ورموه فى البئر. ولم يلبث عقاب الله أن نزل بهم فقضى عليهم.

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة:

(١) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة سنة ١٢٩٢هـ ص١٢٩ ـ ١٣٣.

(٢) الدميرى: كتاب الحيوان، مادة العنقاء.

(٣) المقــدسى، جـ٣، ص ١٣٤ من المتن، وص ١٣٨ من الترجمة.

(٤) R. Basset: *Contes, etc.*، جـ٣، ص ٨٦ ـ ٨٨، وهو هنا يستشهد بفقرة من ابن كثير: البداية، جـ٢ متبعاً Hammer: *origines russes*، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٥٢، ص ١٥ ـ ١٦، ٨٧، ويقرن قوله بدراسة مقارنة للقصة والشيطان الذى يتخذ هيئة الميت.

خورشيد [بلا Ch. Pellat]

حنظلة بن مالك

قبيلة عربية من بنى سعد، نسبها حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم. ومن بطونها الهامة البراجم وإليها ينتسب الفرزدق الشاعر؛ ودارم ويربوع. ويرفع الشاعر علقمة بن عبادة نسبه إلى حنظلة.

وكانت حنظلة تسكن جُراد والمبَروُت وهما تلان من الرمال بالقرب من حمى ضَرِيَّة باليمامة. ومن بلادهم الصَمَّان وفيها كثير من الآبار وطرق الرى، والرقمتان. ومن وديانهم الغمتين ووادى العرق. ومن بحيراتهم «خَبى» وتذكر خطأ باسم جبى (انظر Wüstenfeld: *Register*، ص٢٠٣) واللواحظ؛ وبها أيضاً جبال كرفة.

تاريخها: كان لحنظلة شأن كبير فى أيام العرب. ففى يوم أوارة الثانى الذى حدث فى الدهناء بالقرب من البحرين أمر الملك اللخمى عمرو بن هند بأن يدفن مائة دارمى من حنظلة أحياء؛ لأن أخاً له كان فى جوار زرارة بن عدس شيخ قبيلة دارم قتله سويد بن ربيعة زوج ابنة زرارة. ومن ثم لقب عمرو بالمحرّق.

وأشعلت قبيلة عامر بزعامة الأخوص أخى خالد بن جعفر الحرب على حنظلة لأن حاجب بن زرارة أجار حارث بن ظالم بعد أن قتل خالد بن جعفر رئيس قبيلة عامر بن صعصعة. فسطوا على قافلة لهم عند «رحرحان» وسبوا نساءهم، وأسروا معبداً أخا حاجب واستولوا على إبله. وكان ذلك سبب الوقعة التى نشبت بين عامر وتميم.

وفى الحرب التى نشبت بين بكر بن وائل وبين تغلب بزعامة شرحبيل وسلمة ابنى الحارث بن عمرو المقصور شيخ قبيلة كندة فى يوم كلاب الأول الذى وقع فى الدهناء، كانت حنظلة تقاتل فى صفوف قبيلة بكر بن وائل - ثم تركتها بعد ذلك فى المعمعة ولاذت بالفرار، فانتقمت اللواحظ - وهى بطن من بطون بكر بن وائل - من قبيلة حنظلة، وانضم إلى اللواحظ أقاربهم من بنى ذهل وبنى عجل فأغاروا على حنظلة وأسروا منهم أسرى كثيرين، واستولوا على أسلاب وغنائم كثيرة، وكان ذلك فى وسيط بناحية تمان من أعمال الدهناء. وفى يوم كلاب الثانى الذى نشبت الحرب فيه بين بلحارث وهمدان وقضاعة وغيرهم من ناحية، وبين تميم من ناحية أخرى، قاتلت حنظلة فى صفوف تميم.

وادّعت سجاح النبوة، وكانت قد نشأت فى قبيلة تغلب بأرض الجزيرة، وكثر أتباعها من التغالبة ومن إياد وقضاعة إبان خلافة أبى بكر. فانحاز إليها كثير من الحناظلة نخص منهم بالذكر بنى يربوع، فجرد عليهم أبوبكر جيشاً بقيادة خالد بن الوليد فأخضعهم وأدوا الجزية.

المصادر :

(١) الهمدانى: الجزيرة (طبعة Mueller) ص ١٣٨، س ١٠-١٥، ص ١٤٨، س٩، ١١، ص١٥٣، س١٨، ص ١٦٥، س١٤، ص١٧٠، س ١٨، ص ١٧٩، س٦، ص١٨٢ س ١٤.

(٢) ياقوت: المعجم، طبعة Wuesfen-feld، جـــ٢، ص٢٦١، ٣٤٨، ٤٠١، ٨٠١، جـــ٣، ص١٨٢، ٣٨٤، ٤١٧، ٦٥١، ٧٨٥، ٨١٨، جـــ٤، ص ٢٦٠، ٧٤٤.

(٣) الأغـــانى، جـ١١، ص ٦٥، جـ١٩، ص٥، وص ١٢٩-١٣٠ وانظر الفهرس أيضاً.

(٤) Caussin de Perçeval: *Essai sur l'hist. des Arabes avant l'Islamisme*، جـ ٢، ص ١٢٠ - ١٢٤، ٢٩٧ - ٢٩٨، ٤٦٠-٤٧٢، ٥٨٠ - ٥٩٢، ٦٠٣، جـــ٣ ص٣٥٤، ٣٦٤، ٣٦٦.

(٥) F. Wüstenfeld: *Geneal. Tabel-len*، جـ٢ *Table K. and Register* : ص٢٠٣.

عباس محمود [شليفر J. Schleiferr]

الحنفية

هم أولئك المسلمون من أهل السنة الذين اتبعوا مذهب أبى حنيفة (المتوفى عام ١٥٠هـ = ٧٦٧م؛) الذى جمعه تلاميذه وضمّنوه تواليفهم الصحاح التى تتفاوت فى إسهابها. وأبو يوسف والشيبانى هما بخاصة تلميذا أبى حنيفة المباشران اللذان توسعا فى فقه أستاذهما مهتدين بهديه، وأقاما المذهب الحنفى على قواعد راسخة. وثمت مذاهب أخرى نافست هذا المذهب، فقد نشأ من بعده مباشرة مذهب مالك ثم تلا ذلك مذهب الشافعى، وتشيعت لهما بعض أقطار العالم الإسلامى أكثر مما تشيعت للحنفية. على أن هذا المذهب استطاع دائماً أن يمكن لنفسه فى الأقطار الشرقية للخلافة الإسلامية ثم انتهى الأمر بغلبته على جميع المذاهب فى الإمبراطورية العثمانية. أضف إلى ذلك أن معظم أهل السنة فى آسية الوسطى وفى الهند البريطانية من أتباعه.

ولسنا بصدد كتابة مدخل لتاريخ المذهب الحنفى، ومن ثم فإننا لن نحاول فى هذا المقام تحديد الصلة بين هذا المذهب وغيره من المذاهب. ذلك أن القواعد التى يقوم عليها تماثل القواعد التى تستند إليها المذاهب الأخرى.

هذا وقد اكتفى العرب بأن يجمعوا المواد الخاصة بالتراجم والكتب فيما يعرف بالطبقات، ومن خير هذه الطبقات الموجز الذى ألفه ابن قطلوبغا ونشره فلوكل Fluegel بعنوان *Die Klassen der Hanefitischen Rechtsgelhrten* فى *Abhardi. der Koe-Saechs. Gesells. der Wissench.* المجلد الثامن ليبسك ١٨٦١م. وحسبنا أن نذكر هنا عدداً قليلاً من أهم المختصرات الفقهية التى تعد حجة بين أتباع هذا المذهب ومن هذه المختصرات كتاب الخراج لأبى يوسف، والجامع الصغير للشيبانى، ومختصر القدورى، والهداية للمرغنانى، وشروحها وخاصة الوقاية لبرهان الدين محمود، والفرائض للسجاوندى، وكتاب مجمع البحرين لابن الساعاتى، وكنز الدقائق للنسفى، وملتقى الأبحر للحلبى.

خورشيد

+ الحنفية، المذهب الحنفى نسبة إلى أبى حنيفة النعمان بن ثابت، وقد نما هذا المذهب من صلب مدرسة الكوفة القديمة، واستوعب مدرسة البصرة القديمة أيضاً. ونحن نجد فى زمن متقدم يرجع إلى الجيل الذى تلا أبا حنيفة المتوفى سنة ١٨٢هـ (٧٩٥م) أن أبا يوسف أشار إليه بقوله «الإمام الأعظم» (كتاب الخراج، جـ٢)، ويتحدث الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩هـ (٨٠٥م؛) عن أتباع أبى حنيفة. ويردد الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ (٨٢٠م؛) القول بأن أتباع أبى حنيفة جماعة متجانسة (اختلاف الحديث على هامش كتاب الأم، جـ٧، ص١٢٢، ٢٣٧ وغير ذلك من المواضع). وقد تحول معظم مادة مدرسة الكوفة القديمة إلى المذهب الحنفى بفضل النشاط الواسع لأبى يوسف فى التأليف عامة، وبفضل أمهات الكتب التى ألفها الشيبانى خاصة وهى «كتاب الأصل» (بدأ بتحقيقه شفيق شحاته، القاهرة سنة ١٩٥٤) وكتاب «الجامع الكبير» (بتحقيق أبى الوفا الأفغانى، القاهرة سنة ١٣٥٦هـ)، وكتاب «الجامع الصغير» (بولاق سنة ١٣٠٢هـ على هامش كتاب الخراج لأبى يوسف)، وأصبحت هذه الكتب عمدة المذهب الحنفى، وأصبح أبو يوسف والشيبانى يعدان الصاحبين الأكبرين لأبى حنيفة، وغدا ثلاثتهما أوثق مراجع هذا المذهب، ولو أن أصحاباً آخرين له مثل زفر بن الهذيل والحسن بن زياد اللؤلؤى لا يقلون عنهما شأناً فى ذلك الزمان. وهم يختلفون فيما بينهم كثيراً، على أن صفة الوحدة فى المذهب الحنفى أقل وضوحاً بكثير من المذاهب الأخرى (والخلافات فى الرأى بين هؤلاء الأثبات الثلاثة سجلها أبو الليث السمرقندى فى كتابه «مختلف الرواية»). وقد أصبح أبوحنيفة ومذهبه لأسباب عارضة، الهدف الرئيسى لأهل الحديث فى إنكارهم للأخذ بالرأى فى مسائل الفقه.

ونشأ المذهب الحنفى فى العراق ومن ثم أيده الخلفاء العباسيون الأولون. وقد عرض دائماً العرض الحسن فى موطنه وفى الشام. وانتشر مبكراً فى المشرق، فامتد إلى خراسان،

وما وراء النهر، وأفغانستان (حيث يعترف الدستور بالمذهب الحنفى)، وشبه القارة الهندية، وكذلك امتد إلى آسية الوسطى التركية والصين. وثمة أعلام مشاهير كثيرون لهذا المذهب قدموا من خراسان وما وراء النهر. ومنذ القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) حتى دخل عصر المغول استطاع بنو مازة أن يمارسوا السلطان السياسى فى بخارى بوصفهم الرؤساء الوراثيين للحنفية فى هذه المدينة وتلقبوا بلقب «الصدر». وسن الحنفية فى خراسان منذ القرن الثالث الهجرى (والتاسع الميلادى) تشريعاً خاصاً بالرى يناسب شبكة القنوات هناك: (انظر الكرديزى زين الأخبار، ص٨) وكان للمذهب الحنفى أيضاً أتباع فى المغرب إلى جانب المالكية أيام القرون القليلة الأولى للإسلام، وخاصة فى إفريقية أيام الأغالبة، بل لقد ساد الأحناف فى صقلية (انظر المقدسى، ص٢٣٦ وما بعدها) وأخيراً، نجد أن المذهب الحنفى أصبح المذهب الأثير لدى السلاطين السلاجقة الأتراك والأتراك العثمانيين. وحاز هذا المذهب الرضا المستمر لدى هذه الأسرة الحاكمة، وأصبح هو المذهب الرسمى الوحيد فى جميع أرجاء الإمبراطورية العثمانية. واحتفظ المذهب الحنفى، من حيث تراث الحكم العثمانى الأولى، بمكانته الرسمية فى تلك الولايات العثمانية السابقة ما بقى الشرع الإسلامى سائداً فيها، بل فى تلك الولايات التى كان معظم أهلها المسلمين يتبعون مذهباً آخر مثل مصر والسودان والأردن، وفلسطين، ولبنان، وسورية.

ونذكر من أعلام المذهب الحنفى فى العصر السالف ممن بقيت لنا من تآليفهم كتب يتفاوت حظها من الشأن: الخصّاف المتوفى سنة ٢٦١هـ وكان فقيهاً لبلاط الخليفة المهتدى، وقد كتب رسالة فى «الوقف» أصبحت عمدة، ورسالة فى واجبات «القاضى»، وكتاباً فى «الحيل»؛ الطهاوى المتوفى سنة ٣٢١هـ (٩٣٣م)، وهو حنفى كان من أتباع مذهب الشافعى؛ والحاكم الشهيد

المتـــوفى سنة ٣٣٤هـــ (٩٤٥م) الذى اختصـر محتويات الكتب الأمهات للشـيبانى وضمنها كتاباً له هو «الكافى»؛ وأبا الليث السمرقندى المتوفى سنة ٣٧٥هـ (٩٨٥م) وهو كاتب غزير المادة فى الفقه وغيره من فروع العلوم الدينية؛ والقدورى المتوفى سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٦م) الذى اقتبست الكتب المتأخرة الكثير من كتابه «المختصر». وفى أثناء هذه الفترة كلها شاعت فى المذهب الحنفى سنة قوية تهدف إلى تأليف كتب فى تطبيق الشريعة الإسلامية. فالمبسوط لشمس الأئمة السرخسى المتوفى سنة ٤٨٣هـ (١٠٩٠م)، وهو شرح على «الكافى» للحاكم الشهيد، يعد نقطة التحول إلى ترتيب المادة فى كل فصل ترتيباً أكثر تمشياً مع المنطق وأقرب إلى المنهجية. ثم أعقب ذلك كتاب «بدائع الصنائع» للكاسانى المتوفى سنة ٥٨٧هـ (١١٩١م) الذى التـــزم فى ترتيبه بالمنهجية التزاماً دقيقاً. على أن هذه الكتب القديمة أجملتها رسائل أحدث هى وشروحها، وهو أمر مألوف فى جميع مذاهب الفقه الإسلامى. ومن أهم هذه الرسائل: «الهداية» للمرغينانى المتوفى سنة ٥٩٣هـ (١١٩٦م؛ الترجمة الإنكليزية بقلم Charles Hamilton لندن سنة ١٧٩١؛ وأعيد طبعها فى لاهور سنة ١٩٥٧). وكتبت عدة شروح على الهداية. وكتب مختصراً لها برهان الدين محمود المحبوبى من أعيان القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) وسماه «وقاية الرواية». ومن هذا النوع من التأليف المستقى من الهداية: «جامع الرموز» للقهستانى المتوفى سنة ٩٥٠هـ (١٥٤٣) وكانت له حجية كبيرة فى ماوراء النهر. والكتاب التالى لذلك فى الأهمية هو «كنز الدقائق» لأبى البركات النسفى المتوفى سنة ٧١٠هـ (١٣١٠م) وله أيضاً عدة شروح مثل «تبيين الحقائق» للزيلعى المتوفى سنة ٧٤٣هـ (١٣٤٢م)، وبخاصة «البحر الرائق» لابن نجيم المتوفى سنة ٩٧١هـ (١٥٦٣م). وقد كتب ابن نجيم هذا «كتاب الأشباه والنظائر» وهو رسالة فى الكيان المنهجى للفقه الوضعى. أما فى الإمبراطورية العثمانية فإن كتاب «درر الحكّام» لملاخسرو المتوفى سنة ٨٨٥هـ (١٤٨٠م) وهو شرح على كتابه «غرر الأحكام»، قد اكتسب حجية

خاصة. واعتمد إبراهيم الحلبى المتوفى سنة ٩٥٦هـ (١٥٤٩م) على «المختصر» للقدورى، و«المختار» للبُلْدَجى المتوفى سنة ٦٨٣هـ (١٢٨٤م) و«كنز الدقائق»، و«وقاية الرواية»، فكتب رسالته «ملتقى الأبحر» وسرعان ما أصبحت هذه الرسالة عمدة المذهب الحنفى فى الإمبراطورية العثمانية، وأشهر شرحين عليها هما «مجمع الأنهر» للشيخ زاده المتوفى سنة ١٠٧٨هـ (١٦٦٧م)، ودرر «المنتقى» للحَسْكفى المتوفى سنة ١٠٨٨هـ (١٦٧٧م). وهذا الحسكفى نفسه هو صاحب كتاب «درر المختار» الذى كتب عليه ابن عابدين المتوفى سنة ١٢٥٢هـ (١٨٣٦م) شرحاً سماه «ردّ المحتار» وهو شرح نال تقديراً كبيراً ويعنى عناية خاصة بمشاكل عالمنا اليوم. وأحدث عرض كبير للمذهب الحنفى بالأسلوب التقليدى هو كتاب «حقوق إسلامية وإصلاحات فقهيه قاموسى» لعمر نصوحى بيلمن مفتى إستانبول (فى ستة مجلدات، الطبعة الأولى، إستانبول سنة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٢، مطبوعات جامعة إستانبول، رقم ٤٠٢، كلية الحقوق، رقم ٩٠). وأوثق رسالة فى المذهب الحنفى التقليدى بالهند بعد كتاب «الهداية» هو الكتاب الذى يعرف باسم «الفتاوى العالمكيرية» وليس هذا الكتاب مجموعة من الفتاوى، وإنما هو مختارات ضخمة من الكتب العمدة فى المذهب، صنفت بأمر من الإمبراطور المغلى أورنكزيب عالمكير (١٠٦٧ ـ ١١١٨هـ = ١٦٥٨ ـ ١٧٠٧م) وقد ترجمت أجزاء من هذه المختارات إلى الإنكليزية بقلمى: (Mahomed Ullah ibn S. Jung, N.B.E. Baillie).

ومن أهم مجموعات الفتاوى الحنفية مجموعة برهان الدين ابن مازة المتوفى حوالى سنة ٥٧٠هـ (١١٧٤م) المسماة «ذخيرة الفتاوى»؛ ومجموعة قاضى خان المتوفى سنة ٥٩٢هـ (١١٩٦م)؛ ومجموعة سراج الدين السجاوندى من أعيان القرن السادس الهجرى (القرن الثانى عشر الميلادى)، وهو أيضاً صاحب رسالة ذائعة الصيت فى علم الوراثة؛ ومجموعة البزّازى الكردرى المتوفى سنة ٨٢٧هـ (١٤٢٤م)، ومجموعة أبى السعود المتوفى سنة

٩٨٢هـ (١٥٧٤م) ومجموعة الأنقروى المتوفى سنة ١٠٩٨هـ (١٦٨٧م).

ومن كتب الحنفية المشهورة فى الأصول: «كنز الوصول» للبزدوى المتوفى سنة ٤٨٢هـ (١٠٨٩م)؛ و«كتاب الأصول» لشمس الأئمة السرخسى؛ ومنار الأنوار لأبى البركات النسفى و«التوضيح لعبيد الله بن مسعود المحبوبى الملقب بصدر الشريعة الثانى المتوفى سنة ٧٤٧هـ (١٣٤٦م) وقد كتب عليه الكاتب الشافعى التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٢هـ (١٣٩٨م) شرحاً سماه «التلويح» وكتاب «التحرير» لابن الهُمام المتوفى سنة ٨٦١هـ (١٤٥٧م) مع شرحه «التقرير» لابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٧٩هـ (١٤٧٤م)؛ و«مرقاة الوصول» لملاخسرو المتوفى سنة ٨٨٥هـ (١٤٨٠م؛ وانظر عن كتاب البزدوى R. Brunschvig: *Théorie générale de la capacité chez les Hanafites médiévaux* فى *Revue intern. des Droits de l'Antiquité* جـ٢، سنة ١٩٤٩، ص١٥٧ ـ ١٧٢).

أما كتب الحنفية فى الطبقات فهى: «الجواهر المضيئة» لعبد القادر بن محمد المتوفى سنة ٧٧٥هـ (١٣٧٣م)؛ و«تاج التراجم» لابن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩ هـ (١٤٧٤م ؛ تحقيق G. Fluegel: *Die Krone der Lebensbeschreibungen*، ليپسك سنة ١٨٦٢)؛ و«طبقات المجتهدين» لكمال باشا زاده المتوفى سنة ٩٤٠هـ (١٥٣٤م) وقد لخصه G. Fleugel فى *Die Classen der Hanefitischen Rechtsgelehrten* فى *Abh. Saechs. Ges Wiss* جـ٨، ليپسك سنة ١٨٦٠، ص٢٦٩ ـ ٣٥٨)؛ و«الشقائق النعمانية» لطاشكبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٨هـ (١٥٦٠م؛ انظر الترجمة الألمانية له بقلم O. Rescher الآستانة ـ غلطة، سنة ١٩٢٧)؛ و«الفوائد البهية» و«التعليقات السنية» لمحمد عبدالحى اللكنوى المتوفى سنة ١٣٠٤هـ (١٨٨٦م).

أما فى الهند البريطانية[1] فإن الشريعة الإسلامية كما كانت تطبق

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة

محلياً قد تأثرت بالفكر الانكليزى القانونى منذ سنة ١٧٧٢، وقام نظام قانونى مستقل يختلف اختلافاً جوهرياً عن الشريعة الإسلامية وفقاً للمذهب الحنفى (أما عن الأقلية الشيعية فكانت تتبع الفقه الشيعى). وقد سمى ذلك النظام بالتشريع الإنكليزى الإسلامى. وثمة رسائل عديدة فى الشرع الإنكليزى الإسلامى أكثرها بساطة وأقربها إلى الدقة العلمية: A.A.A. Fay-zee: *Outlines of Muhammadan Law*، الطبعة الثالثة، لندن سنة ١٩٦٤، وقد أتم هذه الرسالة فى كتابه *Cases in the Muhammadan law of India and Pakistan*، أوكسفورد سنة ١٩٦٥.

أما الإمبراطورية العثمانية فقد وصف دوسون النظام الشرعى القائم وإقامة العدل فى نهاية القرن الثامن عشر (I.Mouradgea d'Ohsson: *Tableau général de L'Empire Ottoman*، باريس سنة ١٧٨٧ ـ ١٨٢٠، فى ثلاثة مجلدات، ١٧٨٨ ـ ١٨٢٤ فى سبعة مجلدات). ثم إن تركيا العثمانية سنت سنة ١٨٧٧ مجموعة من قوانين العقود والالتزامات والإجراءات المدنية طبقاً للمذهب الحنفى وهى التى سميت باسم «المجلة» وتأثرت فى ذلك بالأفكار الأوربية، وليست هذه القوانين إسلامية بقدر ما هى وضعية، على أن المحامين المحدثين قد يكونون طبقوها فى كثير من الأحيان على اعتبار أنها نصوص عمدة للمذهب الحنفى. ثم إن المجلة تضم أيضاً تعديلات بعينها للفقه الإسلامى الدقيق.، ومعظم هذه التعديلات كانت بالإسقاط. على أن الهيكل الحنفى للشريعة قد أثر من خلال المجلة على القانون المدنى فى بلاد شتى من الشرق الأدنى. ذلك أنه حدث فى مصر حوالى هذا الوقت أن صاغ قدرى باشا المذهب الحنفى عن الأسرة والوراثة والملكية والوقف فى مجموعة قوانين، ولكن هذه الجهود قد شملت بالرعاية الرسمية فيما يختص بالأسرة فحسب، ولكنها لم تطبق من حيث هى قوانين.

والكتب الغربية الوحيدة عن المذهب الحنفى الدقيق فى الشريعة الإسلامية هى L. Blasi: *Istituzioni di diritto musul-mano* مدينة كاستلّو سنة ١٩١٤؛

Grundzuege des Isla- : G. Bergestraesser mischen Rechts، تحقيق شاخت، وقد حل محله الآن: Schacht: Introduction to Isla- mu Law، الطبعة الثانية أوكسفورد سنة ١٩٦٦.

المصادر:

(١) إسلام أنسيكلوبيدياسى، مادة حنفيلر.

(٢) J. Schacht : The Orgins of Mu- hammadan Jurisprudence، جـ١ فصل٢ (عن ظهور المذهب الحنفى)، جـ٢، فصل ٤ (عن الأدلة العقلية للثقات الأولين من الحنفية).

(٣) المؤلف نفسه: An Introduction to Islamic Law، الفصل ٩ (عن تمكن المذهب الحنفى)، الفصل ١٣ (عن المذهب الحنفى فى الإمبراطورية العثمانية)، فصل ٢٤ (عن المذهب الحنفى فى الهند المحلية وعن التشريع الإنكليزى الإسلامى، فصل ١٥ (عن أثر المذهب الحنفى فى القوانين المدنية فى الشرق الأدنى).

وانظر عن انتشار المذهب الحنفى:

(١) A. Mez : Die Renaissance des Is- lam، هيدلبرغ سنة ١٩٢٢، ص٢٠٢ - ٢٥٦ (الترجمة الإنكليزية ص٢١٠ - ٢١٥).

(٢) أحمد تيمور باشا: نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب الأربعة، القاهرة سنة ١٣٤٤هـ، ص٨ وما بعدها.

وانظر عن الكتب الحنفية العمدة:

(١) N.P. Aghnides : Muhammedan theorites of finance, with a bibliograghy نيويورك سنة ١٩١٦، ص١٦١، ١٧٣ وما بعدها، ١٧٧ وما بعدها (وأعيد طبعة فى لاهور سنة ١٩٦١).

(٢) J.H. Harington : Remarks upon the authorities of musulman Law فى Asialu Researches or Transactions of the society instituted in Bengai، جـ١، كلكته سنة ١٨٠٨، ص٤٧٥ - ٥١٢ (فى الكتب الحنفية المستعملة فى الهند).

خورشيد [هفننك وشاخت Heffening - Schacht]

حنيف

(والجمع حُنفَاء): تكرر ورود هذا اللفظ فى القرآن الكريم للدلالة على أهل الدين الحق الصحيح، مثال ذلك ما ورد فى سورة يونس الآية ١٠٥، وسورة الحج الآية ٣٢(١)، وسورة الروم الآية ٢٩(٢)، وسورة البينة الآية ٤(٣) الخ. وهو ينطبق على إبراهيم [عليه السلام] خاصة فى عبادة الله الخالصة. وقد جرى القرآن على المقابلة بين إبراهيم والمشركين كما جاء فى سورة آل عمران، الآية ٨٩(٤)، وسورة الأنعام الآيتين ٧٩، ١٦٢(٥) وسورة يونس الآية ١٠٥ وسورة النحل الآيتين ١٢١، ١٢٤(٦) وسورة الحج الآية ٣٢(٧). على أنه يصفه فى الوقت نفسه فى آية أو آيتين بأنه لم يكن يهودياً ولا نصرانياً كما فى سورة البقرة الآية ١٢٩(٨): «وَقَالُوا (أى أهل الكتاب) كُونُوا هُودًا أَو نَصَارىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» وفى سورة آل عمران الآية ٦٠(٩) «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًا وَلاَ نَصْرَانِيًا ولكن كَانَ حَنِيفًا مُسلمًا ومَا كَانَ منَ الْمُشْرِكِينَ». وهذا الجمع البسيط بين كلمتى «حنيف» و «مسلم» فى هذه الآية يكفى للدلالة على أن «حنيف» لم تكن عند النبى [ﷺ] علماً على جماعة دينية بعينها. والأمر أوضح من ذلك فى عبارة «حنفاء لله» الواردة فى سورة الحج (الآية ٣٢(١٠)). أما الآية ٢٩(١١) من سورة الروم فهى من الأهمية بمكان فى فهم المدلول القرآنى للكلمة. قال [تعالى] «فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدِّينِ حَنِيفًا (أى) فِطْرَتَ الله التِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله..» (وانظر أيضاً سورة الأنعام الآية ٧٩؛ وسورة يونس الآية ١٠٥). وهنا معناها: الدين الأول الفطرى

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣١.
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٠.
(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٥ .
(٤) رقمها ٩٥ .
(٥) رقمها ١٦١.
(٦) رقمهما ١٢٠، ١٢٣ .
(٧) رقمها ٣١ .
(٨) رقمها ١٣٥ .
(٩) رقمها ٦٧ .
(١٠) رقمها٣١ .
(١١) رقمها ٣٠ .

القديم أما فيما يختص بوقت نزول هذه الآيات فإننا نستطيع أن نقطع بنسبتها فى الغالب إلى العهد المدنى اللهم إلا الآيات ٧٩ من سورة الأنعام و١٠٥ من سورة يونس و٤[1] من سورة البينة، فإن نسبتها إلى هذا العهد محل شك، ولكن يجب أن ندخل فى حسابنا هنا أيضاً أن من الجائز أن تكون قد صيغت فيما بعد بصيغة أخرى[2].

وقد استعمل المسلمون المتأخرون كلمة «حنيف» قياساً على معناها القرآنى، والحنيفية (وقلما يقال الحنفية) معناها دين إبراهيم [عليه السلام] (ابن هشام ص١٤٣، س٨[3]، ١٤٧، س٤[4]، ٨٢٢، س١[5]) ولما كان محمد [ﷺ] قد بعث دين إبراهيم الحق فإن لفظ «حنيف» كثيراً ما يستعمل بمعنى «مسلم» كما ورد فى ابن هشام (ص٨٢، س١٨[6]، ٩٩٥، س١١[7]). وانظر أيضاً ص ٧٨١، س٥[8] إشارة

(١) رقمها ٥ .

(٢) هذه عبارة مبهمة تشير التشكك فى صحة القرآن الكريم، والمعروف أن الناسخ والمنسوخ من الآيات كلاهما مذكور بنصه الأصلى فى القرآن الكريم.

(٣) حدثت عن سلمان الفارسى أنه قال لرسول الله [ﷺ] حين أخبره خبره أن صاحب عمورية قال له ايت كذا وكذا من أرض الشام فإن بها رجلاً بين غيضتين فى كل سنة من هذه الغيضة إلى هذه الغيضة مستجيزاً يعترضه ذوو الأسقام فلا يدعو لأحد منهم إلا شفى، فسله عن هذا الدين الذى تبتغى فهو يخبرك عنه. قال سلمان: فخرجت حتى جئت حيث وصف لى فوجدت الناس قد اجتمعوا بمرضاهم هناك حتى خرج لهم تلك الليلة مستجيزاً من إحدى الغيضتين إلى الأخرى فغشيه الناس بمرضاهم لا يدعو لمريض إلا شفى، وغلبونى عليه فلم أخلص إليه حتى دخل الغيضة التى يريد أن يدخل إلا منكبة، قال فتناولته فقال من هذا والتفت إلى قال قلت يرحمك الله، أخبرنى عن الحنيفية دين إبراهيم، قال إنك لتسأل عن شىء ما يسأل عنه الناس اليوم.

(٤) «... وكان زيد بن عمرو قد أجمع الخروج من مكة ليضرب فى الأرض يطلب الحنيفية دين إبراهيم...»

(٥) قال ابن هشام حدثنى بعض أهل العلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل البيت يوم الفتح فرأى فيه صور الملائكة وغيرهم فرأى إبراهيم [عليه السلام] مصوراً فى يده الأزلام يستقسم بها، فقال قاتلهم الله جعلوا شيخنا يستقسم بالأزلام ما شأن إبراهيم والأزلام، ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين، ثم أمر بتلك الصور كلها فطمست.

(٦) من قصيدة لابن أنيس .

وقلت له خذها بضربة ماجد حنيف على دين النبى محمد

(٧) من أبيات لامامة المزيرية:

حباك حنيف آخر الليل طعنة أباعفك خذها على كبر السن

(٨) من قصيدة لكعب بن مالك حين أجمع رسول الله [ﷺ] السير إلى الطائف بعد غزوة حنين:

لأمر الله والإسلام حتى يقوم الدين معتدلاً حنيفا

إلى الدين ذاته أى الدين الخالص القويم، وكذلك فى بيت الفرزدق (النقائض جـ١، ص٣٧٨)[١] حيث يؤدى الخلاف فى رسم اللفظ إلى قراءة أخرى.

ويصف النبى [ﷺ] فى أحاديث مختلفة الدين الذى يدعو إليه بأنه «الحنيفية السمحة». تمييزاً له عن النزعات الرهبانية (ابن سعد، جـ١، ص١٢٨[٢]، جـ٣، ص٢٨٧[٣]) وكان الفعل (المصدر) «تَحَنُّف» يرد أحياناً بمعنى خلوص العبادة فى العصر الجاهلى (Wellhausen : *Skizzen und Vorarbeiten* جـ٤، ص١٥٦) وأحياناً أخرى مرادفاً بالفعل للدخول فى الإسلام (الكامل، ص٥٢٦: فى بيت لجرير[٤] لسان العرب جـ١٠، ص٤٠٤[٥]). ويصدق هذا أيضاً على الفعل (المصدر) «تَحَنُّث». ويرى هرشفيلد Hirschfeld ولَيَال Lyall ومن قبلهما دويتش E. Deutsch أنه مشتق من اللفظ العبرى «ثحنّوث» ولعل الأرجح أنه مشتق من «تَحَنُّف» (نولدكه Noeldeke : *Neue Beiträge zur Semit. Sprach Wis senschaft* ص٧٢) ذلك لأن الاشتقاق الأخير يفسره ابن هشام (ص١٥٢[٦] جـ١، ص١٤٩[٧]) بـ«التبرر»، وإن كان من معانيه أيضاً الدخول فى الإسلام (الطبرى جـ١، ص٢٨٢٧[٨]).

---

(١) إذا غاب نصرانيه فى حنيفها
أهلت بحج فوق ظهر العجارم.

(٢) قال رسول الله [ﷺ] «بعثت بالحنيفية السمحة».

(٣) قال النبى [ﷺ] «يا عثمان إن الله لم يبعثنى بالرهبانية - مرتين أو ثلاثاً - وإن خير الدين عند الله الحنيفية السمحة...».

(٤) إن الفرزدق إذ تحنف كارهاً.
أضحى لتغلب والصليب خدينا.

(٥) «... والحنيف الصحيح الميل إلى الإسلام والثابت عليه...». «... والدين الحنيف الإسلام، والحنيفية ملة الإسلام وفى الحديث أحب الأديان إلى الله الحنيفية السمحة.. ».

(٦) كان رسول الله [ﷺ] يجاور فى حراء من كل سنة شهراً وكان ذلك مما تحنث به قريش فى الجاهلية. والتحنث التبرر.

(٧) قال ابن هشام: تقول العرب التحنث والتحنف يريدون الحنيفية فيبدلون الفاء مكان الثاء كما يقولون جدث وجدف يريدون القبر.

(٨) .. وفيها «أى سنة ٢٨هـ» تزوج عثمان نائلة ابنة القرافصة وكانت نصرانية فتحنثت (أى تحنفت فأسلمت) قبل أن يدخل بها.

والمعنى الذى جاءت به الآية المذكورة آنفاً (سورة الروم، الآية ٢٩[١]) وهو أن كلمة حنيف معناها الدين الفطرى يتردد فى مصنفات العرب المتأخرين مثل الكامل (ص٢٤٤[٢]) «.. ما حنيف على الفطرة..؟» أو الديار بكرى (جـ٢، ص١٧٧): إذا مت «على الفطرة لله». ويتصل بهذا، وإن أصابه تعديل جوهرى، استعمال بعض المصنفين للفظ «حنيف» لا للدلالة على الدين الفطرى الخالص، ولكن للدلالة على ما سبق الأديان المتأخرة القائمة بذاتها. ويستعمل المسعودى بخاصة فى كتابه «التنبيه والإشراف» لفظ «الحنفاء» مرادفاً للصابئين من الفرس والرومان قبل اعتناقهم المجوسية فالنصرانية[٣] وهو يسمى هذا الطور من أطوار الرقى الدينى بالحنيفية الأولى[٤] ليفرق بينه وبين الدين الحنيف. ويقرر فى الوقت نفسه أن هذه الكلمة «حنيف» صيغة معربة من السريانية «حنيفوا[٥]» ويجب أن نذكر فى هذا المقام أن الكلمة السريانية «حنف» إنما تستعمل للدلالة على الصابئين بالذات (ابن العبرى: التاريخ ص١٧٦).

وإذا أردنا الآن أن نحقق أصل كلمة «حنيف» وتاريخها الأقدم فإن أول ما ينبغى أن نعمله هو البحث عن عبارات قد ترد فيها الكلمة بمدلول مستقل عن الاستعمال القرآنى. ومما يستوجب الأسف أن معظم هذه العبارات تكتنفها الصعاب الشديدة، إما للشك فى صحتها وإما لأنها من التداخل والالتباس بحيث تتعرض لكثير من التأويلات. ومن ثم انتهى العلماء إلى نتائج مختلفة،

---

(١) رقمها فى المصحف العثمانى ٣٠.

(٢) من قصيدة لعمرو بن زعبل يعترض فيها على أبى عيينة:

إنى أحاجيك ما حنيف على الـ — فطرة باع الرباح بالغبين

(٣) المسعودى: التنبيه والإشراف طبعة ليدن ١٨٩١، ص٦، س٤ «.. وملوك الروم على طبقاتهم من الحنفاء وهم الصابئون والمتنصرة..»

(٤) المسعودى: ص١٣٦، س١٥: «.. فهذه الطبقة الأولى من ملوك الروم الذين كانوا على دين الصابئة وهى الحنيفية الأولى..»

(٥) المسعودى: ص٩٠، ٩١ «.. وكانوا قبل ذلك على رأى الحنفاء وهم الصابئون، وهو المذهب الذى أتى به يوذاسب إلى طهاورث، وهذه كلمة سريانية عربت وإنما هى (حنيفوا) قبل جىء بحرف بين الباء والفاء وإنه للسريانيين فاء.

فڤلـهوزن Wellhausen مـثلاً يخـرج من هذه العـبارات بأن «حنيف» كـانت تدل فى الأصـل على الراهـب النصـــرانى. بينما يرى مرجوليوث D. S. Margoliouth أن «حنيف» مـعنـاها فى كل مـا وردت فـيه «المسلم». ولا مـشاحـة فى أن هذا المدلول الأخيـر يطابق كل المطابقة بيـتاً من شعر القرن الأول الهجـرى كثيراً ما يسـتـشهـد به (ياقـوت، جـ٢، ص٥١؛ كـتـاب الأغـــانى جـ١٦، ص٤٥ الخ..) وفيه ينماز الحنيف من القس النصرانى والحبـر اليـهودى[1] ونجد من ناحـية أخرى أن من المشكوك فيه أن يكون هذا المعنى هو الذى يسـتـخلص من قـصـة مصرع بسطام البـكرى النصرانى، وقد جعلوا مسرح هذه القـصة فى الشمالى الشـرقى من جـزيـرة العـرب (الكامل، ص١٣١؛ النقائض، طبـعة بيـڤان جـ١، ص٣١٤) فـقـد صـاح بسطام بأخـيـه عندمـا أراد أن يرجع إليـه: «إن كـررت يابجاد فأنا حنيف[2]». ومهـما يكن من شىء فإن المبرد يبين بتـعليقه على ذلك أن النبى [ﷺ] كـان قد بُعث آنئـذ، وأنه أى المبـــرد، قـد عـرف أن الحـنيف هو المسلم[3]. بيـد أن المعنى يكون أسـوأ تأثيراً إذا فسرنا الحنيف هنا بـ«الكافر» (نولدكه Noeldeke) أو المشرك. أما بيت صـــخـــر (هـذيل Kosegarten جـ١٨، ص١١) الذى يرد فـيـه ذكـر نفـر من سكارى النصـارى يصـخـبـون حـول «حنيف» من الحنفاء، فـإن أحد الشراح يفـسـر الحنيف هنا بأنـه المسلم، ولكن العـبارة يمكن أن تدل أيضـاً على راهب يرغب عن الخـمر. ويـصدق هذا أيضـاً

---

(١) وصهباء جرجانية لم يطف بها
حنيـف ولم تنفـر بها ساعة قدر.
ولم يشهد القس المهينم نارها
طروقاً ولا صلى على طنجها حبر.

(٢) النقـائض جـ١، ص٣١٤ «.. فاسر عـيينة بسـطاما قال ونادى الـقوم بجادا أخـا بسطام بن قـيس: كر على أخيك وهم يـرجون إذا أبى أن يكر فيـأسروه، فنادى بسطام أخـاه إن كررت يا بجاد فـأنا حنيف وكان نصرانياً قال نلحق بجاد بقومه..»

(٣) الكامل ص١٣١ «.. وكـان بسطام نصرانيـاً، وكان مقتـله بعد مبعث النبى صلى الله عليـه وسلم فأراد أخـوه الرجـوع إلى القـوم فـصـاح بـه بسطام أنا حنيف إن رجعت..»

على بيت الشاعر ذى الرمة (لسان العرب جـ١٣، ص٢٠٦[١]) الذى يتجه فى صلاته ناحية الغرب، وهى غير وجهة النصارى. أما بيت الهذلى[٢] لسان العرب جـ٦، ص١٣٣ الذى يشير إلى مقام الحنيف للعبادة فلا غناء فيه، على أننا قد نعلق أهمية أكبر على بعض أبيات ورد فيها لفظ «تحنف» بمعنى إقامة الشعائر، وهو المعنى الذى ذكرناه آنفاً، وأحد هذه الأبيات لشاعر جاهلى هو جران العود من بنى نمير من قبيلة هوازن بنجد (لسان العرب جـ١٠، ص٤٠٤[٣]؛ وانظر خزانة الأدب جـ٤، ص١٩٨[٤]) وفيه يذكر «العابد المتحنف» الذى يقيم صلاته، وهو لا يقصد بذلك إلا الناسك العربى، ولا شك أن جريراً (النقائض جـ٢، ص٥٩٥[٥]) كان يفكر فى رجل مثل هذا عندما تحدث عن إحدى القبائل بأن أهلها تحالفوا على الخزى والعار كما تحالف النصارى مع دين من يتحنف. وقد تدفعنا القصائد المنسوبة إلى بعض معاصرى النبى [ﷺ] خطوة جوهرية إلى الأمام إذا كانت صحتها ثابتة ولو بعض الشىء، ولكن الواقع يخالف ذلك للأسف. ويصدق هذا بصفة خاصة على الأبيات المنحولة لقيس بن الأسلت، وهو خصم للنبى [ﷺ] من الأوس، وفيها يدعو إلى «دين حنيف» (ابن هشام، ص١٨٠[٦]) ويوازن بين هذه الديانة الفطرية وبين النصرانية واليهودية (المصدر السابق، ص٢٩٣[٧]). أما قصيدة أمية بن أبى

---

(١) إذا حول الظل العشى رأيته
حنيفاً وفى قرن الضحى يتنصر
والمعنى يقول إذا حول الظل العشى وذلك عند ميل الشمس إلى جهة المغرب صار متوجهاً للقبلة فهو حنيف. فإذا كان فى أول النهار فهو متوجه للشرق لأن الشمس تكون فى جهة المشرق فيصير متنصراً لأن النصارى تتوجه فى صلاتها إلى جهة المشرق.

(٢) وهو أبو ذؤيب الهذلى قال:
أقامت به كمقام الحنيف
شهرى جمادى وشهرى صفر

(٣) وأدركن إعجازاً من الليل بعدما
أقام الصلاة العابد المتحنف

(٤) عن التعريف بالشاعر: وجران العود لقب شاعر جاهلى من بنى صعصعة بن نمير بن عامر بن صعصعة.

(٥) وحالفتم للؤم يا آل درهم
حلاف النصارى دين من يتحنف

(٦) أقيموا لنا ديناً حنيفاً فانتم
لنا غاية قد يهتدى بالذوائب

(٧) فلولا ربنا كنا يهودا
وما دين اليهود بذى شكول
ولولا ربنا كنا نصارى
مع الرهبان فى جبل الجليل
ولكن خلقنا إذ خلقنا
حنيفا ديننا عن كل جيل

الصلت التى يتحدث فيها عن دين الحنيفية على أنه الدين الحق الذى سيبقى بعد البعث (انظر Schulthess : *Beitraege Zur Assyriologie* جـ٨، ٣، ص٧٢، ١٢٩) ، على أننا إذا طرحنا هذه القصائد جانباً، فإن الأبيات المذكورة آنفاً تكفى لتبيان ما ينبغى أن نسلم به وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم إنما كان فى استعماله لهذه الكلمة متبعاً استعمالاً مقرراً؛ ويمكن أن نرجح أن كلمة حنيف كانت حتى قبل عهده تدل على القوم الذين رفضوا النصرانية واليهودية، وإن تأثروا بالأولى، التماساً لدين أبسط وأدنى إلى الفطرة. بيد أن التطور التاريخى لمثل هذه الحركة يكتنفه غموض لا يمكن كشفه بالمعلومات التى بين أيدينا الآن. ومن المحتمل أن تكون الكلمة متصلة بالحركات الدينية التى نشأت فى بلاد اليمن، كما يذهب إلى ذلك بعض العلماء المحدثين، ولكن ذلك غير مقطوع به، لأن أكثر ما يروى من أبيات الشعر الموثوق بها إنما ينسب لعرب الشمال.

أما كلمة «حنيف» من حيث الاشتقاق، فإن المسعودى نفسه ـ كما ذكرنا آنفاً ـ يرى فيها كلمة آرامية دخيلة، ولرأيه مؤيدون فى العصر الحديث، يجعلونها مشتقة من الكلمة الكنعانية الآرامية «حنف».

ومهما يكن من شىء فحسبنا هذا الاشتقاق من الآرامية، ذلك لأن الكلمة الإثيوبية الموافقة لها التى يفترض ڤنكلر Winckler أنها قد اشتقت منها، إنما هى كلمة دخيلة لا توجد إلا فى المؤلفات. وقد أشار شولتس Schulthess بحق إلى أن الكلمة الآرامية «حنف» أو «حنفا» لا يمكن أن تصير إلى «حنيف» العربية، وقد لا نستطيع أن نخرج من هذا إلا بأمر واحد يقتضينا أن نفرض صيغة وسطاً تؤيد الصيغة التى وجدت عند المانديين [الصابئة] (انظر اسم المعنى السريانى «حنيفوا» الذى ذكره المسعودى). أضف إلى ذلك أننا نستطيع، إذا لم نجد سبيلاً آخر، أن نستخلص معنى «المنشق» من الكلمة العربية «حنف» أى (كسر أو شق) التى قد تشير إلى تطور مماثل فى المعنى. وينبغى أن لا نطرح من حسابنا أن

النصــوص اليـمنيــة الجـديدة قـد تلقى بعض الضوء على الكلمة وتاريخها.

المصادر:

(١) لسان الـعرب، جـ١٠، ص٤٠٢ ـ ٤٠٥.

(٢) اليعـقوبى: التاريخ طبـعة Houtsma جـ١، ص٥١ وما بعدها.

(٣) المسعـودى: المكتبـة الجغرافـية العربية، طبعة ده خويه جـ٨، ص٦، ٩٠ ومـا بعــدها، ١٢٢ ومـا بعــدها ١٣٦ (الحاشية).

(٤) Sprenger : *Leben Muhammeds* جـ١، ص٤٦ وما بعدها.

(٥) Kuenen: *National Religions and Universal Religions* (محـــاضــرات هيـبرت) *Hibbert*، ١٨٨٢، ص١٩ ومـا بعدها.

(٦) Wellhausen : *Reste arab. Heidentums* ص٢٣٨ وما بعدها.

(٧) Noeldeke: *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* جـ٤١، ص٧٢١، *Neue Beitraege Z. Semit. Sprachewissensch* ص٣٠.

(٨) Hirschfeld: *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*، ص١٩، ٢٦.

(٩) H. Winckler: *Arabisch. Semitisch Orientalisch.* ص٧٩.

(١٠) H. Grimme: *Mohammed* جـ١، ص١٢؛ جـ٢، ص٥٩ وما بعدها.

(١١) D. S. Margoliouth : *Journal of the Roy. As. Soc.* ١٩٠٣ ص٤٦٧ ـ ٤٩٣.

(١٢) Lyall : المصــــدر الســـابق ص٧٧١-١٨٧ .

(١٣) Schulthess : *Orient Studien* *(Festschrift Noeldeke)* جـ٨٦ ـ ٨٨، *Beitraege Zur Assyrlologie* جـ٨ ص٣، ٥.

يونس [بول Fr. Buhl]

حنيفة بن لجيم

بطن هام من بطون القـبيلة العـربية العظيمة بكر بن وائل التى نزلت شمالى بلاد العرب وربطتها بقبيلة عجل أواصر

الدم. وكان بعض حنيفة فى الجاهلية وثنياً وبعضها نصرانياً. وكان الوثنيون منهم يعظمون صنماً مصنوعاً من الزبد والعسل على هيئة كعكة، وقد جروا على أكله إذا جد بهم الجدب.

واستقر المقام بحنيفة فى اليمامة حيث أنشأت فيها مدينة حجر الحصينة، واتخذوها قصبة لهم فيما بعد. ونذكر من منازلهم فيما عدا وادى العرض: العَوقَة (وتنزل بها عشيرة عدى) وقَيْشان (وتقطنها عامر) والكِرْس وهى فى وادى العرض الأدنى وتقطنها (عدى) والخضرمة، وهى مدينة كبيرة تتبعها قرى عدة (تسكنها سحيم وعامر مع قبيلة عجل) وقُرّان (وهى لقبيلة سحيم) والمَنْصِف (مدينة حصينة تسكنها عامر)، وتلعة ابن عطاء (وتسكنها عامر) والثقب ـ هكذا فى كتاب الهمدانى: صفة جزيرة العرب، ص١٤١، س٧؛ وورد فى الكتاب، ص١٦٢، س٢٥ اسم النقب؛ والظاهر أن الأسمين لمسمى واحد أو أنه خطأ مطبعى أو تحريف وقع فى المخطوط ـ (وتسكنها عدى)، وتَوَم (ويسكنها كل من الأزد وعبد القيس)؛ وأُباض، وقد حدثت عندها وقعة خالد بن الوليد ومسيلمة؛ وأثال. وكانت حنيفة تنزل أيضاً فى إيصان وهى منزل نمير بن كعب.

تاريخها: انفصلت حنيفة فى السنوات الأخيرة من حرب البسوس عن بكر وانضمت إلى خصومهم تغلب وحاربت فى صفوفهم آنئذ. وكانت حنيفة مثل تغلب تقر بالسيادة للخميين فى الحيرة، وهم أقيال الساسانيين. والتزمت حنيفة الحياد فى وقعة ذى قار الشهيرة التى نشبت بين بكر والفرس وكان هودَة بن على زعيم حنيفة يسكن الحجر. وقد قدر له أن يقود القوافل الفارسية القادمة من العراق إلى اليمن ليحميها من مخاوف الطريق. وقد أغارت عليه نميم بالدهناء فى رحلة من هذه الرحلات. ولم تكن هذه هى الوقعة الوحيدة التى اضطرت فيها حنيفة إلى قتال تميم، ذلك أن قبيلة عمرو هاجرت من اليمامة إلى حنيفة عقب وقعة هباءة التى نشبت بينها وبين ذبيان، ثم خاسحت زعيم حنيفة قتادة

ابن مسلمة، فشخصت إلى سعد بن زيد مناة التميمية واستجاروا بهم. وقد حدث فى وقعة الستار أن قتل قيس بن عاصم التميمى قتادة. ونذكر من الوقائع الأخرى التى نشبت بين حنيفة وتميم وقعة الخشيبة بالقرب من اليمامة ووقعة الظهر.

وفى المحرم من العام السادس للهجرة (٦٢٨ ميلادية) كان زعيم حنيفة ثمامة بن أثال فى طريقه إلى العمرة فباغته ثلاثون رجلاً من المسلمين وأسروه، فدخل فى الإسلام فأخلوا سبيله. واستطاع ثمامة بفضل سلطانه على حنيفة وبدافع من صداقته للنبى [ﷺ] أن يحول دون وصول الميرة من اليمامة إلى قريش فى مكة، وكانت قريش تلتمسها من اليمامة. وفى عام الوفود (٩هـ =٦٣١م) مثلت حنيفة أمام النبى [ﷺ] وعلى رأسها هرون بن حبيب المعروف بمسيلمة، وهو الذى ادعى النبوة فيما بعد وزعم أنه صاحب النبى [ﷺ] وخليفته. وظهر مسيلمة الكذاب - كما كان يسميه النبى [ﷺ] - على مسرح الحوادث عام ١١هـ (٦٣٣م) فى الوقت الذى ادعى النبوة فيه الأسود العنسى وطليحة - فتبعه قسم كبير من حنيفة بإيعاز زعيمهم الرجّال بن عنفوة، فقد أذاع رجّال بين الناس أنه سمع النبى [ﷺ] فى المدينة يقول إن مسيلمة صاحبه وخليفته. وقد ظلت كثرة حنيفة موالية له حتى فى عهد الخليفة أبى بكر. وحلت الهزيمة بعكرمة بن أبى جهل الذى خرج لمقاتلة مسيلمة. وصدت حنيفة أيضاً هجوماً شنه عليها شرحبيل بن حسنة، ومن ثم حشد مسيلمة جموعه عند عقرباء، وهو موضع بالقرب من حجر، وهناك حدثت وقعة مشهورة بينه وبين المسلمين بقيادة خالد بن الوليد انتهت بهزيمة حنيفة واستئصال شأفتهم. وقد هلك فى هذه الوقعة المحكم بن طفيل والرجال بن عنفوة قائداً حنيفة، وأخذ مسيلمة الكذاب فقتل، ويقال إن حنيفة فقدت فى هذه الوقعة ما بين عشرة آلاف وعشرين ألف رجل، وتقدم خالد ابن الوليد لحصار حجر فاستسلمت حنيفة بتدخل مجاعة، وقبلت أن تدخل فى الإسلام وأن تسلم كل مالها من

أملاك منقولة فقسمت بين جند المسلمين.

المصادر:

(١) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، طبعة مولر D.H. Mueller، ص١٣٩، س٥ ـ ٨، س١٢ ـ ١٣، ص١٤١، س٣ ـ ٤، ١٦، ص١٦١، س٢٤، ص١٦٢، س١، ٤، ٧ ـ ٩، ٢٥ ـ ٢٦، ص١٦٣، س٣ ـ ٤.

(٢) ياقوت: المعجم، جـ١، ص١١٦، ٨٨٧؛ جـ٢، ص١١٧، ٤٤٧، ٩٥٥؛ جـ٣، ص٥٨٢، ٦٤٣، ٧٥٣؛ جـ٤، ص٦٦٩، ٧٨٢.

(٣) تاريخ الطبرى، طبعة ده خويه، جـ١، ص١٢٠٥، ١٧٣٧ـ ١٧٣٩، ١٩٢٩ ـ ١٩٥٧، وانظر الفهرس.

(٤) سيرة ابن هشام، طبعة فستنفلد، ص٩٤٥ ـ ٩٤٦.

(٥) الأغانى، جـ٤، ص١٣٥؛ جـ١١، ص١٥٢ ـ ١٥٣؛ جـ١٢، ص١٤٤، ١٤٩، وانظر الفهرس.

(٦) K. Ritter : *Erdkunde* جـ١٢، ص١٠٦، ١٤٩، ٣٨٧، ٦٠٢.

(٧) F. Wüstenfeld : *Genealogische Tabellen der arab. Stamme und Familien* جدول ب١٦.

(٨) المؤلف نفسه: *Register* ص٢٠٤.

(٩) Caussin de Perçeval : *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* جـ١ ص١٠٢، جـ٢، ص١٧٨، ٢٧٠، ٣٧٢، ٣٧٨، ٤٠٤ ـ ٤٠٨، ٤٥٩، ٥٧٣، جـ٣، ص١٥٢، ١٥٣، ٢٨٩، ٣١٠ ـ ٣١١، ٣٤٦، ٣٦٤، ٣٧١ ـ ٣٧٨.

(١٠) W. Muir : *The Life of Mahomet* ص٢٢٣، جـ٢، ص٣٠٣. (التعليق) جـ٣، جـ١، ص٢١٧، ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(١١) المؤلف نفسه: *Annals of the early Caliphate* ص٣٨ ـ ٤٦.

(١٢) Principle L. Caetan: *Annati dell' Islam* جـ٦، ٣٣٥ ـ ٣٣٧، ٤٥١ ـ ٤٥٣، ٦٣٥ ـ ٦٤٤، ٧٢٣ ـ ٧٦٢.

الشنتناوى [شليفر J. Schleifer]

حنين

(لعله الشرائع فى الوقت الحالى):

واد عميق غير منتظم به أحراج من شجر النخيل، وهو على مسيرة يوم من مكة على طريق من الطرق الممتدة إلى الطائف. وقد شهد هذا الوادى الوقعة الشهيرة التى حدثت بعد فتح مكة وهى ثانى وقعة تذكر بالاسم فى القرآن (سورة التوبة الآية ٢٥ ـ ٢٦)، ذلك أن قبائل هوازن المتحالفة لم تشأ التمهل انتظاراً لما يسفر عنه هذا النضال الأخير فحشدت جميع مالديها من الجند، وعسكرت فى الدروب المشرفة على سهل حنين. وعمد مالك بن عوف قائدهم إلى جلب أسر المحاربين وقطعانهم إلى هناك اعتقاداً منه بأن ذلك يثبت من أقدام جنده فلا يمكن قهرهم.

ويوحى لنا القرآن بجملة ملاحظات عن سير هذه الوقعة. فهو ينبئنا بأن المسلمين هزموا فى أول المعركة على الرغم من كثرة عددهم، ولم يسلم جيش النبى [ﷺ] إلا بعد أن أنزل الله جنوداً من عنده لم ترها العين. وقد خرج كل مؤلف من ذلك برواية تصف هاتين المرحلتين من مراحل المعركة ولم يفته أن يشيد بشجاعة أفراد قبيلته أو أشخاص كان لهم شأن خاص فى صدر الإسلام، أما فيما عدا ذلك فإن الروايات تتضارب ويسودها الاضطراب، وهى تدلنا على أن كتاب السيرة النبوية فى طورها المتقدم قد لاقوا صعاباً كثيرة فى استعادة تطور الحركات التى وقعت فى هذه المعركة، ويدخل الطريق بعد أن يغادر واحة حنين الضيقة فى ثنيات متعرجة صالحة لأن تكون مكامن ومخابىء. ومن ثم كمن مالك بن عوف فى هذه الدروب انتظاراً لمقدم المسلمين. وأقبل هؤلاء فى غير نظام دون أن يتوقعوا مباغتة العدو لهم فدهمتهم خيالة البدو بهجوم مفاجىء وانهالت عليهم السهام من كل ناحية فولى جنود النبى [ﷺ] مدبرين «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ» (سورة التوبة. الآية ٢٥) وتركوا النبى [ﷺ] وحده فترة من الزمن فأحاط به

خطر داهم. وتجد كتب السيرة غضاضة فى التعليق على هذا التخلى عن النبى [ﷺ] وهى تلقى تبعة ذلك على البدو المتحالفين من قبيلة سُليم وعلى الطلقاء من أهل مكة الذين كان الإسلام لم يتغلغل فى قلوبهم. وتختلف الروايات فى وصف المعركة باختلاف أسانيدها، فالقرشية تنسب الفضل فى ثبات من ثبت من المسلمين إلى المهاجرين، أما الأنصارية فتنسب هذا إلى الأنصار. وكذلك لم تكن الروايات المتأثرة ببلاط الخليفة فى بغداد أقل تحمساً من الأولى للهاشميين. وقد حاول بعض المؤلفين المساس بسمعة أبى بكر وعمر اللذين وليا الخلافة بعد ذلك.

وقد كان النصر حليف المسلمين آخر الأمر، وشاهد ذلك ما جاء فى القرآن وما كان من أمر تقدم النبى [ﷺ] لمحاصرة الطائف، ذلك أن الطريق إلى هذه المدينة كان قد عبد، ولكن كيف تم لجند المسلمين الغلبة والنصر؟ ذلك ما يحدثنا عنه القرآن: «ثم أنزَلَ الله سكينَتَهُ على رَسُوله وعلى المؤمنينَ وأَنزل جُنُوداً لم تروهَا وعَذَّبَ الذين كَفَرُوا وذَلكَ جزاء الكافرين». سورة التوبة الآيه (٢٦) وقد كان خالد ابن الوليد قائد الفرسان من المسلمين القلائل الذين جرحوا فى ذلك اليوم، ولا شك أنه كان يخاطر بحياته، ومن ثم يدعونا واجب الإنصاف إلى أن ننسب إليه الفضل فى انتصار المسلمين، وكذلك ينسب الرواة من أهل المدينة هذا الفضل إلى الأنصار. ولم تكن حنين معركة بالمعنى الحقيقى للكلمة بل كانت هزيمتين منكرتين أصابت الأولى المسلمين ونزلت الثانية بالبدو من هوازن، وهذا يفسر لنا السبب فى كثرة الأسرى، فقد جاء فى الروايات أن عدد الأسرى بلغ نحواً من ستة آلاف امرأة وطفل، علاوة على خسائر المسلمين التى لا يؤبه لها والتى بلغت نحو اثنى عشر قتيلاً. أما الغنائم التى غنمها المسلمون فهائلة، فهى تربى على ٢٤ ألف جمل. وقد اعتصم البدو الهاربون وراء أسوار الطائف.

المصادر:

(١) معجم ياقوت، الطبعة المصرية، جـ٣، ص٣٥٤.

(٢) البكرى: المعجم، طبعة ڤستنفلد، ص٢٨٧.

(٣) تاريخ اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ٢، ص٦٤.

(٤) صحيح مسلم، جـ١، ص٢٨٩، ٢٩١، جـ٢، ص٦١، ٦٢، ٧٦.

(٥) طبقات ابن سعد، طبعة سخاو جـ٢، ص١٠٨ ـ ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣، جـ٣،ص١١ ـ ١٢، ١٢٤، ١٩٥.

(٦) مسند ابن حنبل، جـ١، ص٢٠٧، ٤٥٤، جـ٣، ١٥٧، ١٩٠، ٢٧٩، ٢٨٠،جـ٤، ص٥٨، ٢٨١، ٢٨٩، ٣٥١.

(٧) تفسير الطبرى، جـ١٠، ص٦٢، ٦٣، ٦٤.

(٨) سيرة ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، ص٨٨٤، ٨٤٥، ٨٥٩ ـ ٨٥٦.

(٩) تاريخ الطبرى طبعة ده خويه، جـ٣، ص٢٣٤٢، ٢٣٤٣.

(١٠) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٤، ص٥٩.

(١١) النووى: التهذيب، ص ٤٥٠.

(١٢) Caetani : *Annali* جـ٢، ص١٦٧.

الشنتناوى [لامنس H. Lammens]

حنين بن إسحاق العبادى

أهم معرّب للعلم الإغريقى القديم، وكان لترجماته الوثيقة البينة لبقراط وجالينوس الفضل الأكبر فى أن أصبح الأطباء العرب فى القرون الوسطى جديرين بأن يكونوا خلفاء للإغريق.

حياته: ولد حنين سنة ١٩٢هـ (٨٠٨م) فى الحيرة حيث كان أبوه حسين صيدلانيًا. وتدل نسبته إلى أنه كان سليل العباد وهم قبيلة عربية اعتنقت مرة النصرانية وظلت بعد ظهور الإسلام أمينة للكنيسة السريانية النسطورية، وأبت أن تدخل فى الدين الجديد. ويمكن أن نذهب إلى أن حنين كان منذ شبابه يتكلم بلسانين، ذلك أن العربية كانت لغة مسقط رأسه، أما السريانية فكانت لغة الطقوس الدينية النصرانية ولغة الدراسة المسيحية العالية، واستقر حنين فى بغداد فى مرحلة تالية من حياته وفيها ترجم كتباً إلى السريانية أكثر بكثير مما ترجم إلى

العربية مستجيباً فى ذلك لرغبة الزبائن. وأبدى هو نفسه نزوعاً إلى اللغة السريانية على حساب العربية، فقد نعى عليها الافتقار إلى الأسماء العلمية المناسبة إذا قورنت بالسريانية أو الإغريقية أو الفارسية (انظر قطعة من مؤلفه «كتاب النُقَط» نشرها شيخو فى مجلة المشرق، جـ٢٠، سنة ١٩٢٢، ص٣٧٣). على أنه هو وأفراد مدرسته تحاشوا قدر الاستطاعة أن ينقلوا الأسماء بالحرف، وبذلك ساعدوا على نحت مصطلحات عربية علمية. وكان حنين إلى ذلك يشق عليه أن يكتسب معرفة سليمة بالنحو العربى، بل يقال إنه درسه فى البصرة وأنه استحضر منها كتاب العين للخليل بن أحمد. أما أنه قد تهيأت له الفرصة للقاء هذا النحوى المشهور شخصياً كما أشار إلى ذلك ابن جُلْجُل وغيره فأمر مستحيل لأسباب تتعلق بالتسلسل الزمنى (انظر M. Plessner فى *RSO*، جـ٣١، سنة ١٩٥٦، ص٢٤٤ وما بعدها) ويجمع أصحاب الطبقات من العرب على أن حنين كان «فصيحاً».

وأخبرنا شاهد عيان كيف تأتى لحنين أن يحصل هذه المعرفة العجيبة باللغة الإغريقية، وهذا الشاهد يدعى يوسف بن إبراهيم (انظر ابن أبى أصيبعة، طبعة Mueller، جـ١، ص١٨٥)، ويبدو أن هذه الرواية وثيقة كل الثقة حقاً، فهى تقول إن حنين بدأ دراسة الطب فى بغداد على يوحنا بن ماسويه طبيب البلاط المشهور ورئيس «بيت الحكمة». وجرى حنين على الإكثار من الأسئلة العويصة فأثار غضب شيخه وانتهى الأمر بأن أمره الشيخ بترك مدرسته. وهنالك اختفى حنين من قصبة الخلافة نيفاً وسنتين، وسكت الراوى عن ذكر تنقلاته، وإن كانت بعض المراجع تناقض ذلك فتقول إنه شَخَص إلى الإسكندرية، وبعضها تذهب إلى أنه كان يقيم فى «بلاد الروم». فلما عاد كان قد تضلع فى اللغة الإغريقية حتى بلغ به الأمر أنه كان يستطيع أن يتلو شواهد من هوميروس. ثم اصطلح مع ابن ماسويه الذى شجعه تشجيعاً على الترجمة من الإغريقية (انظر *Les axiomes médicaux de* Yuhanna *Ben*

Massawaih، تحقيق P. Sbath، القاهرة سنة ١٩٣٤، ص٨، ٣٣).

وفى عهد الخليفة المتوكل أقيم حنين رئيساً لأطباء البلاط، ولكنه قاسى المحن الشداد من جراء تقلبات هذا الخليفة. ففى يوم من الأيام وقع حنين فريسة لمكيدة دبرها زملاؤه النصارى. ذلك أنه كان عدواً لعبادة الأصنام فأغروه بأن يبصق على أيقونه فى حضرة أناس، وأثار ذلك غضب الجاثليق النصرانى بل غضب الخليفة نفسه. فجلد وحبس وحرم من ضيعته كلها بما فى ذلك مكتبته (وانظر عن نصيب هذه الرواية من التاريخ B. Hemmerdinger فى *XII Actes du Congr. Int. d'Etudes Byzant.*، جـ٢، بلغراد سنة ١٩٦٤، ص٤٦٧ـ٤٦٩ وG. Strohmaier فى *Klio*، جـ٥٣ ـ ٥٥، سنة ١٩٦٥، ص٥٢٥ ـ ٥٣٣). وأطلق سراحه بعد ستة شهور ورد إلى منصبه وظل متولياً له حتى وفاته سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م). وخلف حنين ابنين داود وإسحاق، وأصبح الاثنان طبيبين ممارسين، وسار الثانى على منوال أبيه، وبرع فى الترجمة من الإغريقية، ولكنه ركز على ترجمة الكتب الفلسفية.

ترجماته: نسب إلى حنين ترجمة عدد ضخم من الكتب، من طبية إلى فلسفية إلى فلكية إلى كتب فى الرياضيات والسحر وتفسير الأحلام. وترجمته العربية للتوراة نقلاً عن ترجمتها السبعينية من أفضل الترجمات (انظر المسعودى: التنبيه، ص١١٢). وبقدر ما بقى من ترجماته فإن ذلك الذى بقى يمكن أن يساعد على إقرار النص الإغريقى، ذلك أن حنين كانت بين يديه مخطوطات إغريقية أقدم مما بين أيدينا بعدة قرون. ثم إن هذه الترجمات تعد بديلاً قيماً لبعض الكتب التى فقدت.

وبفضل التحقيق الهام لكتاب حنين «رسالة ... إلى على بن يحيى فى ذكر ما ترجمه من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم» الذى قام به بركسنراسر G. Bergstraesser. *Hunain Ibn Ishâq ueber die Syrischen und Arabischen Galen. ubersetzungen*، ليبسك سنة ١٩٢٥، *Abh. K. M.*، جـ١٧ ـ ٢) توفر

لنا ثبت مفصل بالترجمات المختلفة لجالنيوس التى كانت ميسورة فى زمن حنين. وهناك نسخ مختلفة من هذه الرسالة عثر عليها بعد ذلك (G. Berg-straesser : *Neue Materialen zu Hunain Ibn Ishaq's Galen Bibliographie*، ليبسك سنة ١٩٣٢ *Abh. K. M.* جـ١٩ ـ ٢).

ويذكر حنين ١٢٩ عنوانا من الكتب التى ترجمها هو ١٠٠ منها إلى السريانية والعربية أو إلى كلتا اللغتين. وليس هذا الثبت شاملاً مع ذلك، لأن الرازى كتب رسالة خاصة «فى استدراك ما بقى من كتب جالنيوس مما لم يذكره حنين ولا جالنيوس فى فهرسته» (انظر الفهرست، جـ١، ص٣٠٠؛ وانظر P. Kraus: *Epitre de Be-runi*، باريس سنة ١٩٣٦، رقم ١٧٥). ويجب ألا يغيب عنا أن حنين كتب رسالته بعد ضياع مكتبته بأكملها وهو أمر ينوه به حنين مراراً (ص١، ١١ ورقة ٣٢، ٥ ـ ١٠، رقم ٩٥، انظر الرقمين ٤٢ و١١٨). وفى رسالته كما فى مقال آخر هو «فى ذكر الكتب التى لم يذكرها جالينوس فى فهرست كتبه» (تحقيق Bergstraesser فى *Neue Materi-alen*، ص٨٤ ـ ٩٨) يدلى بأقوال عن عدة كتابات نسبت زوراً إلى جالنيوس، ومما هو جدير بالتنويه أن نلحظ مبلغ اتفاق هذه الأقوال مع النتائج التى توصل لها البحث أخيراً (انظر M. Meyerhof : فى *SBPr. AK. W., Phil.-hist. kl.*، سنة ١٩٠٠، ١٩، ص٥٣١ ـ ٤٨؛ F. Kudlien فى *Rheinisches Museum*، جـ١٠٨، سنة ١٩٦٥، ص٢٩٥ ـ ٢٩٩)، وإنما مسألة شرح قسم أبقراط هى التى بقيت موضع شك. ويروى حنين أن هذا الشرح صحيح، والذى لامناص من أن نعتمد عليه الآن هو قطع عربية قليلة منه (جمعها F. Rosen-thal فى *Bulletin of the History of Medi-cine*، جـ٣٠، سنة ١٩٥٦، ص٥٢ ـ ٨٧) على حين أن حنين كان بين يديه النص كاملاً.

ويورد حنين أيضاً فى الرسالة بعض ملاحظات عارضة عن مناهجه فى فقه اللغة، وهى لاتختلف عما لدينا، فقد جرى على أن يجمع أكبر عدد ممكن من المخطوطات ويقارن بعضها ببعض حتى يخرج بأساس من النص سليم

يتــرجم مـنه، وكــان يرحل فـى طلب المخطوطات إلى الشام وفلسطين بل إلى مصــر. على أن المبادىء التى التـزم بها فى فقه اللغة تختلف من وجه واحد عن مبادئنا. فقد أحس شأنه شأن غيره من المترجمين النصارى أن الواجب يقتضيه أن يُسـقط كل شيـات الوثنية من كـتب الأقدمين، وشاهد ذلك أنه كـان يستبدل بالآلهـة الوثنية الإله الواحـد وملائكتـه ومـا إلى ذلك. ولم يكـن هذا فى مـعظم الأحـوال ينقص من القـيـمـة العلمـيـة لتـرجمـاته، وإن كان يجـور على المادة الأسطورية الغـنيـة الواردة فى كـتـاب الحلم لارتميدورس (انظر G. Strohmaier فى *Die Araber in* : Altheim & F. Steihl *der Alten Welt*، جـ٥، بـرليـن ومـــــا يستجد).

وتشـمل الرسـالة أيضاً مـعلومـات قـيمـة عن ترجـمات جـالينوس سـواء صنعها حنين أو معـاصروه، ولم يعفهم من النقد العنيف، إذا لزم الأمـر، كما أنه كـان يراجع فى كـثـيـر من الأحـيـان ترجمـاتهم إلى السـريانية أو العـربية. وكان هو شخصياً يترجم إلى السريانية خدمة لزملائه النـصارى أو إلى العربية خدمـة لرعاته. ومما يسـتلفت النظر أنه لم يتـحـدث بكلمـة عن «بيت الحكمـة»، والظاهـر أن النشـــاط الكامل فـى هذا الميـدان كـان يعـتـمـد على ضـرب من الجهـود الشـخـصيـة: واستخـدم حنين شخصين من أفراد عائلته: ابنه إسحاق، وابن أخته حبـيش بن الحسن الأعصم، وتلمـيذاً آخر اسـمه عـيسى بن يحـيى الذى اشـــتـرك أيـضـاً فى تـرجـمـــة جالينوس. ولم يـكن حبيش ولا عـيسى يحسنان فـهم الإغريقية جـيداً، ومن ثم كانا يترجمان إلى السـريانية ما ترجمه حنيـن إلى العــربـيــة (رقم ٣٦، ٣٨، ١١٩)، وكانا فى أكثر الأحوال يترجمان إلى العـربـيـة مـا ترجـمــه حنين إلى السـريانية. وكـان هذا يؤدى إلى بعض الفساد فى نقل النصوص (انظر *Galeni Compendium Timaei Platonis* تحقـيق P. Kraus و R. Waltzer، لندن سـنة ١٩٥١، ص٢٢ ـ ٢٤) إذا لم يـجــد حنـين أو إسـحـاق فـرصة لمقـارنة التـرجـمـات المخـتلفـة الجـديـدة بالأصل الإغـريقى (الأرقـــــام ٢٠، ٤٩، ٦٩، ٨٦، ١١٣،

١٢٦). وجرت الحال بأن تذكر البيانات التى فى آخر مخطوطات هذه الترجمات الجديدة غير المنقولة عن اللغة الأصلية اسم حنين على اعتبار أنه المترجم الوحيد، وهو أمر ذكره بالفعل كتاب الفهرست (جـ١، ص١٢٨، ٢٨٩) والسبب فى ذلك ليس واضحاً. ولعله يرجع إلى تواضع المترجمين أنفسهم أو أنهم أرادوا أن يخفوا ترجمتهم عن غير اللغة الأصلية كما يفطن إلى ذلك ذو النهى من المسلمين إذ يدركون قصر باع المترجمين.

ومن سوء الحظ أنه لم يتوفر لنا رسالة أخرى من هذا القبيل تذكر ما لم يصنعه جالينوس، وبقى علينا أن نثبت بالتحليل اللغوى وبما قد يقع من أخطاء ناشئة من غموض الكلمات السريانية هل الترجمات العربية الحالية من صنع حنين نقلها مباشرة عن الإغريقية أو هى من صنع مترجم آخر نقلها عن الترجمة السريانية؟ على أن جل هذه الترجمات السريانية مفقود فى الوقت الحالى (انظر عن إمكان نسبة بعض القطع من الترجمات إلى حنين: G. Fur-lani فى *Zs*، جـ٣، سنة ١٩٢٤، ص٢٨؛ J. Schleifer فى *RSO*، جـ١٨، سنة ١٩٤٠، ص٣٤٨).

مؤلفات حنين: ألف حنين علاوة على ترجماته عدة كتب معظمها فى الطب، وبعضها فى الفلسفة وعلم طبيعة الأرض، وعلم الأرصاد، وعلم الحيوان، وفقه اللغة والمسائل الدينية. بل إنه لينسب إليه تاريخ للعالم من آدم إلى عهد المتوكل. ورسائله الطبية معظمها ملخصات لمعارف القدماء وترتيب موادها ترتيباً جديداً. وكثير منها كتب فى صورة السؤال والجواب، وهذا اللون من التأليف شائع جداً أيضاً فى تفاسير الكنيسة النسطورية فى ذلك الزمن للكتاب المقدس (انظر E. G. Clarke: *The selected questions of Ishôbar Nûn on the Pentateuh*، ليدن سنة ١٩٦٢، ص١٠ ـ ١٣) وكتابه الأساسى فى ذلك هو «المسائل فى الطب (ومنه مخطوطات كثيرة) وقد ترجم بعد إلى العبرية واللاتينية. وبقى له أيضاً ما يعرف بعنوان *Isagoge Johannitii ad Parvan art-en Galeni* (ومنه كثير من المخطوطات

اللاتينية ومتون مطبوعة متقدمة فى الزمن). ويقول شتابنشنيدر (M. Steinschneider : *Die Uebersetzungen Hebraeischen* ص٧١٠) إن هذا الكتاب هو نسخة أخرى من المسائل فى الطب.

وعناوين الرسائل التالية تفصح عن اهتمام حنين بطب العيون خاصة: «العشر مقالات فى العين» (تحقيق M. Meyerhof: *The book of the ten treatises on the eye ascribed to Hunain ibn Ishâk* القاهرة سنة ١٩٢٨). وهذه الرسالة ظهرت فى ترجمتين لاتينيتين هما *Liber des oculis Constantini Africani* و *Galini de oculis liber a Demetrio, translatus* (انظر J. Hirschberg فى *SBPr. W. AK.* سنة ١٩٠٣، ص١٠٨٠ - ١٠٩٤). وكتب حنين لابنيه داود وإسحاق «المسائل فى العين» (تحقيق P. Sbath & M. Meyerhof : *Le livre des questions Sur l'œil de Honain ibn Ishâq*، القاهرة سنة ١٩٣٨، *MIE*، ص٣٦). وله مقالة صغيرة فى حقيقة الضوء هى «الضوء وحقيقته» يظهر فيها أنه جعل أرسطو عمدته فى ميدان الفيزياء (تحقيق لويس شيخو فى مجلة المشرق، جـ٢، سنة ١٨٩٩، ص١١٠٥ - ١١١٣، مع ترجمة فرنسية لها فى أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى، باريس سنة ١٨٩٧، القسم الثالث، باريس سنة ١٨٩٩، ص١٢٥ - ١٤٢؛ ومع ترجمة ألمانية بقلم C. Pruefer و M. Meyerhof فى مجلة *Isl.*، جـ٢، سنة ١٩١١، ص١١٧ - ١٢٨).

أما مصنفه «نوادر الفلاسفة» الذى يستشهد به كثيراً فموجود فى مختارات عربية لاحقة فى الزمن. وثمة ترجمة عبرية لها صنعت فى القرون الوسطى حققها لوينتال (A. Loewenthal: «سفر موسرى هاپيلوسوفيم» فرانكفورت على الماين سنة ١٨٩٦، وترجمها إلى الألمانية هذا الكاتب نفسه، برلين سنة ١٨٩٦): أما النسخة العربية فلا تزال تنتظر من يحققها (انظر K. Merkl: *Die Sitten sprueche der Philosophen "Kitab âdâb al falâsifa" von Honein ibn Ishaq in der Ueberarbeitung des Muhammed ibn Ali al-Ansâri*، ليپسك

سنة ١٩٢١؛ M. Plessner فى Tabriz، جـ٢٤، سنة ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥، ص٦٠ ـ ٧٢، ٦ ورقة؛ J. Kraemer فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells.*، جـ١٠٦، سنة ١٩٥٦، ص٢٩٢ ـ ٣٠٢). والكتاب فى جوهره مجموعة من القصص والرسائل والأقوال المنسوبة إلى الفلاسفة الإغريق القدماء مختلطة بأفكار حنين نفسه، وهى تعتمد على ديوان من مختارات بوزنطية من هذا القبيل وتشتمل على مادة عتيقة (انظر G. Strohmaier فى *Hermes*، عدد ٩٥، سنة ١٩٦٧) ويتناول الجزء الثالث وفاة الإسكندر الأكبر. أما صلته بقصة الإسكندر فلا تزال تفتقر إلى التحقيق. وثمة مقال صغير يقوم على التبرير هو فى كيفية إدراك حقيقة الديانة، وهو محفوظ فى صيغته المختصرة (تحقيق L. Cheikho فى *Noeldeke-Festschrift.*، جـ١، كيّسن سنة ١٩٠٦، ص٢٨٣ ـ ٢٩١ و P. Sbath فى *Vingt traités philos-ophiques apologétiques*، القاهرة سنة ١٩٢٩، ص١٨١ ـ ١٨٥) ويمكن أن تفهم بعض النقاط فى هذا المقال على اعتبار أنها مناظرة ذكية حذرة تحمل على الإسلام. أما رسالة حنين إلى على ابن يحيى فى المراجع فقد ذكرناها آنفاً. وبقيت لنا أيضاً رسالة صغيرة إلى راعيه سلمويْه بن بونان على اعتبار أنها مقدمة لترجمته لكتاب جالينوس المعروف باسم *De consuetudinibus* (الترجمة الألمانية بقلم F. Pfaff. *Corpus* : *Medicorum Craecorum*، الملحق، جـ٣، ص٤١).

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة:

(١) الفهرست، جـ١، ص٢٩٤.

(٢) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق ف. سيد، القاهرة سنة ١٩٥٥، ص٦٨ ـ ٧٢.

(٣) ابن صاعد الأندلسى: كتاب طبقات الأمم، طبعة لويس شيخو، باريس سنة ١٩٣٥، ص٨٠.

(٤) على بن زيد البيهقى: تتمة صوان الحكمة، تحقيق م. شفيع، لاهور سنة ١٩٣٥، جـ١، ص٣.

(٥) ابن القفطى: تاريخ الحكماء، تحقيق J. Lippert، ليبسك سنة ١٩٠٣، ص١٧١ ـ ١٧٧.

(٦) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء تحقيق A. Mueller، القاهرة سنة ١٨٨٢، جـ١، ص١٨٤ ـ ٢٠٠.

(٧) ابن خلكان، رقم ٢٠٨.

(٨) ابن العبرى: *Chronicon ecclesiasticum* تحقيق J. B. Abbeloos و Th. J. Lamy لوفان سنة ١٨٧٢ ـ ١٨١٧، جـ٣، ص١٩٧ ـ ٢٠٠.

(٩) المؤلف نفسه: *Chronicon syriacom*، تحقيق J. Bedjan باريس سنة ١٨٩٠، ص١٦٢، الترجمة اللاتينية بقلم P. J. Bruns G. Kisch و، ليبسك سنة ١٧٨٩، جـ١، ص١٧٣.

(١٠) المؤلف نفسه: تاريخ مختصر الدول، تحقيق أ. صالحانى، بيروت سنة ١٨٩٠، ص٢٥٠ ـ ٢٥٣.

(١١) J. S. Assemanus: *Biblioteca orientalis*، جـ٣/١، رومة سنة ١٧٢٥، ص١٦٤.

(١٢) F. Wuestenfeld: *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher* كوتنكن سنة ١٨٤٠ (وأعيد طبعه فى هلدسهايم، سنة ١٩٦٣)، ص٢٦ ـ ٢٩.

(١٣) L. Leclerc: *Histoire de la médicine arabe*، جـ١، باريس سنة ١٨٧٦ (وأعيد طبعه فى نيويورك من غير تاريخ)، ص١٣٩ ـ ١٥٢ (طبعة غير نقدية).

(١٤) M. Steinschneider: *Die Hebaeischen Uebersetzungen des Mittelalers*، برلين سنة ١٨٩٣ (وأعيد طبعه فى كراتز سنة ١٩٥٦، ١٠٥٥ (الفهرس).

(١٥) المؤلف نفسه: *Die arabischen Uebersrtzungen aus dem Griechischen* فى *Z. DMG*، العدد ٥٠، سنة ١٨٩٦ (أعيد نشره فى كراتز سنة ١٩٦٠، ص٣٩٠، الفهرس).

(١٦) Suter، ص٢١ ـ ٢٣.

(١٧) J. Hirsherg: *Geschichte der Augenheilkunde*، جـ ٢ ـ ٢، ليبسك سنة ١٩٠٥ ص٣٤ ـ ٣٧.

(١٨) M. Steinschneider : *Die euro-paeischen Uebersetzungen aus dem Ara-bischen* فى *SBAK. Wien, phil. hist. Kl.*، سنة ١٩٠٥. (أعيد طبعة فى كراتز سنة ١٩٥٦، ص٩٨، الفهرس).

(١٩) G. Bergstraesser : *Hunain Ibn Ishâq und seine Schule*، ليـــدن ســنة ١٩١٣ (ولا يزال محتفظاً بأهميته) ليدن سنة ١٩١٣.

(٢٠) A. Baumstark : *Geschichte der syrischen literatur*، بون سنة ١٩٢٢، ص٢٢٧ ـ ٢٣٠.

(٢١) G. Gabrieli : *Hunayn Ibn Ishaq*، فى Isis جـ٦، سنة ١٩٢٤، ص٢٨٢ ـ ٢٩٢.

(٢٢) M. Meyerhof : *New light on Hunain Ibn Ishâq and his period* فى *Isis*، جـ٨، سنة ١٩٢٦، ص٦٨٥ ـ ٧٢٤.

(٢٣) المؤلف نفسه: *Les versions sy-riaques et arabes des écrits galeniques* فى *Byzantion*، جـ٣، سنة ١٩٢٦، ص٣٣ ـ ٥١.

(٢٤) G. Sarton : *Introduction to the history of science*، جـ١، بالتيمور، سنة ١٩٢٧، (وأعيد طبعه سنة ١٩٥٠) ص٦١١ ـ ٦١٣.

(٢٥) Tkatsch : *Die arabische Ue-ber setzung der Poetik des Aristotles*، جـ١، ڤينا سنة ١٩٢٨، ص٨٠ ـ ٨٤.

(٢٦) H. Ritter & R. Waltzer : *Ara-bische Uebersetzungen griechischer Aerz-te in Stambuler Bibliotheken* فى *SBPr. AK. W. Phil. hist kl.*، سنة ١٩٧٤، ص٨٠١، ٨٤٦.

(٢٧) Lutfi M. Sa'di : *A bibliogarphi-cal study of* فى *Hunayn ibn Is-haq al-Ibadi of the Institute of the history of Medicine*، جـ٢، سنة ١٩٣٤، ص٤٠٩ ـ ٤٤٦.

(٢٨) Brockelmann، جـ١، ص٢٢٤ ـ ٢٢٧؛ قسم١، ص٣٦٦ ـ ٣٦٩.

(٢٩) F. Rosenthal : *Die arabische Autobiographie* فى *Studia Arabica*، جـ١، سنة ١٩٣٧، ص١٥ ـ ١٩.

(٣٠) المؤلف نفسه: Review of Galen on medical experience، تحقيق R. Walzer فى Isis، جـ٣٦، سنة ١٩٤٥ ـ ١٩٤٦، ص٢٥٣.

(٣١) المؤلف نفسه: The technique and approach of Muslim Scholarship، رومة سنة ١٩٤٧، فى مواضع مختلفة.

(٣٢) G. Graf : Geschichte der christlischen arabischen Literatur، جـ٢، مدينة الفاتيكان سنة ١٩٤٧ studi etesti ١٣٣)، ص١٢٢ ـ ١٢٩ (وهو مصدر هام).

(٣٣) صلاح الدين المنجد: مصادر جديدة عن تاريخ الطب عند العرب فى Revue de L'Institut Des Manuscrits Arabes، جـ٥، سنة ١٩٥٩، ص٢٢٩ ـ ٢٤٨.

(٣٤) إبراهيم شبّوح: فهرس المخطوطات المصورة، جـ٣ ـ ٢، الطب، القاهرة سنة ١٩٥٩.

الترجمات: أرتميدورس:

(١) Artemidore de Ephése : Le livre des songes traduit du grec en arabe Par Hunayn b. Ishaq، تحقيق ت: فهد، دمشق سنة ١٩٦٤؛ جالنيوس.

(٢) P. Bachmann : Galens Abhandlung darueber, dass der vorzuegliche Aerzt Philosoph sein muss, فى Nachrichten der Akad. d. Wissensch. in Goettingen, phil-hist Kl، سنة ١٩٦٥، رقم١.

(٣) Galen : On the parts of medicine, On cohesive causes, On regimen in acute diseases in accordance with the theories of Hippocrates؛ (تحقيق: M.C. Lyons : Corpus medicorum Graecorum, Suppl. Orient، جـ٢، برلين).

(٤) Galen. : Ueber die Verschiedenheit der homoiomeren Koerperteile، تحقيق G. Strohmaier : Gorpus Medicorum Graecorum, Suppl. Orient، جـ٣.

أبقراط :

(٥) The aphorisms of Hippocrates, translated into Arabic by Honain Ben Ischak، تحقيق J. Tytzer كلكتة سنة ١٨٣٢.

(٦) *Prognosticon* فى M. Klamroth: *ueber die Auszuege aus griechischen Schriftstellern bei al Ja'qûbi* فى *ZD.M.G* جـ٤٠، سنة ١٨٨٦، ص٢٤ - ٢٣٣.

وانظر عن المقارنات الجديدة:

(٧) B. Alexanderson: *Die hippokratische Schrift Prognostikon*، كوتبوغ سنة ١٩٦٣، ص١٥٦ - ١٧٣.

(٨) *De Diaeta in morbis acutis* تحقيق M. C. Lyons، كمبردج سنة ١٩٦٦.

بروقلوس: (٩) قطعة من الشرح على طيماوس فى *Galeni De conuetudinibus*، تحقيق J. M. Schmutte & F. Pfaff، ليبسك، برلين سنة ١٩٤١ *Corpus medicorum Graecopum, Suppl.* جـ٣) ص٥٥ - ٦٠ (الترجمة الألمانية).

خورشيد [شتروهماير G. Strohmaier]

حوارى

وهى مأخوذة من الكلمة الإثيوبية «حواريا» التى تحمل المعنى نفسه (انظر Noeldeke: *Beitraege zur sem. Sprachwiss.* ص٤٨) ولا صحة للاشتقاقات التى تقول إن الكلمة مأخوذة من العربية بمعنى «من يرتدى الثياب البيض»، وكان لقب الزبير بن العوام «الحوارى».

ونحن نجد فى الوقت نفسه أن صيغة الجمع «الحواريون» تطلق على اثنى عشر شخصاً، رُوى أن محمداً [ﷺ] فى بيعة العقبة الثانية (أو شهود هذه البيعة) أقامهم نقباء على أهل المدينة قائلاً لهم «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم وأنا كفيل على قومى»، وقد تواتر القول بأن مجموع من شهدها بلغ سبعين أو اثنين وسبعين شخصاً.

وكان من الحواريين الاثنى عشر تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس، وهم: سعد بن عبادة، وأسعد بن زُرارة، وسعد بن الربيع، وسعد بن أبى خيثمة، والمنذر بن عمرو، وعبدالله بن رواحة، والبراء بن معرور، وأبو الهيثم بن التيهان، وأسيد بن حضير، وعبدالله بن

عمرو، وعبادة بن الصلت، ورافع بن مالك.

على أن رواية أخرى تذهب إلى أن الحواريين كلهم من قبيلة قريش وهم: أبوبكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وحمزة، وجعفر، وأبو عبيدة بن الجراح، وعثمان ابن مظعون، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبى وقاص، وطلحة بن عبيدالله، والزبير بن العوام، (انظر الثعالبى: قصص الأنبياء، طبعة القاهرة، ١٢٩٠، ص٣٤٤).

وربما أوّل البعض الحديث الخاص بهؤلاء الحواريين المسلمين الاثنى عشر تأويلاً لآية من آيات القرآن، ففى سورة آل عمران الآية ٤٥(١) وسورة الصف الآية ١٤، قال عيسى «... من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله...».

وثمة أقوال لبعض المصنفين المسلمين تتعلق بتلاميذ المسيح عليه السلام يعود أغلبها إلى آيات فى الأناجيل.

يونس [ڤنسنك A. J. Wensinnck]

الحور

جمع حوراء، والمذكر أحور. ومعناها لغة «النساء البيض» أى العذارى فى الجنة، ويتميزن بسواد إنسان العين مع اشتداد بياضها. وتعرف الواحدة منهن nomen unitatis فى الفارسية باسم حورى (حورى بهشتى أيضاً) وبالعربية حورية. وتفسر الكتب العربية هذه الكلمة بقولها إن الحور هن اللواتى يحار الناظر إليهن، ولاشك أن هذا التفسير خاطئ، بل إن اللغويين العرب الآخرين يرفضونه. وقد وصف القرآن فى آيات مختلفة حور الجنة بأنهن «أزواج مطهرة» (سورة البقرة، الآية ٢٣(٢)؛ سورة آل عمران، الآية ١٣(٣)؛ سورة النساء، الآية ٦٠)(٤) ويقول المفسرون فى معنى ذلك أن الحور مطهرات أيضاً من أدران الجسد ونقائص الخلق. وجاء فى سورة

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٥٢.
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢٥.
(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى ١٥.
(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٥٧.

مهدى علام

الرحمن أنهن قاصرات الطرف إلا على أزواجهن: «فيهنَّ قاصراتُ الطرف لم يَطمثهنَّ إنسٌ قبلهم ولا جانٌّ» (الآية ٥٦) وجاء فى تفسير هذه الآية أن الحور على صنفين أناسى وجن. والحور كما جاء فى القرآن (سورة الرحمن، الآية ٧٢) مقصورات فى الخيام، وقد شبهوا بالياقوت والمرجان (سورة الرحمن، الآية ٥٨).

وقد استطاعت الكتب العربية فيما بعد أن تفيض فى وصف جمال خلق الحور، فذكرت أنهن خلقن من الزعفران، والمسك والعنبر والكافور، وأنهن على ألوان أربعة: بيض وخضر وصفر وحمر، وأنهن من الشفوف بحيث يظهر نخاع عظامهن من خلال سبعين رداء من الحرير. وإذا تنخمن فإن نخامتهن على الأرض تنعقد مسكاً. ومكتوب على صدورهن اسمان: اسم من أسماء الله واسم زوجهن. وهن يتقلدن جواهر وحلياً كثيرة.. إلخ. وتسكن الحور القصور الجميلة تحيط بهن الجوارى وتحف بهن مظاهر الترف.. الخ.

وعندما يدخل المؤمن الجنة ترحب به حورية من هؤلاء الحور. ولكل مؤمن عدد كبير منهن رهن مشيئته، وهو يواقع كل واحدة منهن بعدد الأيام التى صامها من رمضان وبعدد الحسنات التى أداها. وهن مع ذلك عذارى كلما أتاهن أزواجهن (سورة الواقعة، الآية، ٣٥)(١) وهن مستويات فى السن مع أزواجهن (سورة الواقعة، الآية ٣٦)(٢) أى أن الواحدة منهن فى سن الثالثة والثلاثين (البيضاوى).

وهذه الأوصاف إلى جانبها أوصاف أخرى من طبيعة مغايرة. فالبيضاوى يتساءل عند تفسيره لكلمة أزواج (سورة البقرة، الآية ٢٣)(٣) عن هدف المضاجعة فى الجنة من حيث أن الغرض منها فى الحياة الدنيا هو التوالد وحفظ النوع، وهو يقول فى تفسير هذه المعضلة أنه وإن كانت المساكن والمطاعم والمناكح وسائر الأحوال فى العالم العلوى تشارك نظائرها وتسمى بأسمائها فإنما يكون ذلك «على سبيل

---

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٦.
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٧.
(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢٥.

الاستــعارة والتمــثيل ولا تشاركــها فى تمام حقــيقتهــا حتى تستلزم جمــيع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها».

ويلاحظ البـيـضاوى فى آية أخــرى (ســورة الدخان، الآية ٥٤) أنه اخــتلف فى أن الحور نساء الدنيا أو غيرها.

ويذهب ســيل Sale (*The Koran* لندن ١٨٢١، *Preliminary Discourse* ص١٣٤) إلى أن النبى مــحمــد ﷺ استــقى فكرة حــور الجنــة من المجــوس Parsis، ولكن دوزى (Dozy: *Het Islamisme* هارلم سنة ١٨٨٠، ص١٠١، التــعليق) يرفض هذا الرأى، ويلاحظ أن المصـــدر المجــوسى الذى يقول به ســيل أحدث عهداً بكثـير من القرآن، وعلى ذلك تنعكس الحجة.

المصادر:

(١) انظر تفــاســيـر القــرآن للآيات الواردة فى هذه المادة.

(٢) البــخارى: صحــيح، كتــاب بدء الخلق، باب فى صفات الجنة.

(٣) الغــزالى: إحــيــاء علوم الدين، القاهرة سنة ١٨٢٨، جـ٤، ص٤٦٤.

(٤) كــتاب أحــوال القيــامــة، طبعــة وولف Wolff ص١١١ ومــا بعـــدها، النسخة الألمانية، ص١٩٩ وما بعدها.

(٥) وانظر المؤلفـــات الأوربيــة التى كتبت عن الإسلام.

الشنتناوى [ﭬنسنك A. J. Wensinck]

حوران

وهى بالعــبــرية حــورن الواردة فى الكتــاب المقدس، وحوارنو المــذكورة فى الكتــابــات المســمــارية، وأيرانيـــتــيس باليونانية التى ذكـرها يوسفوس Jose-phus.. إلخ: إقليم على الجانب الآخر من نهــر الأردن ليس له حـــدود مـعـــينة واضحة المعالم. وحوران ذاتها هى جبل حــوران وســهل النــقــرة، أمــا حــوران بمعناها الواسع فتشمل الأراضى الممتدة إلى إقليم جـيــدور ونهــر العــلان أحــد روافد اليــرموك ووادى الشــلاّلة. وتمتد جنوباً حــتى البلقــاء وسهــوب الحمــاد، ومع ذلك فإن متصرفية حوران التركية تضم أيضـــاً إقليم جـيـــدور وجــولان (Gaulanitis) وعــجلون Gilead والبلقــاء. ويقــيم الحاكم (المتــصرف) فى الشــيخ

سعـد. أما المراكز الإدارية الـتى يتولاها القــائمـقـام فــهى بصـر الحــريرى والسويداء والقـنيطرة ودرعات (Edrei) وإربد والسلط وهى تابعة له. وكان هذا الإقليم يعـرف فى عـهد مماليـك مصـر باسم القـبليـة، وكـان الوالى يقـيم فى درعـات. وكـانت بصـرى قصـبـة هذا الإقليم فى عــهـد مـتـقــدم على ذلك. وتتكون أرض حـــوران بأكــملهــا من الحمم البركانية، وهى وافرة الخصوبة. وســهل النقرة هو بمـثابة أهراء الشــام. على أن منطقة اللجاء المجـاورة له عبارة عن صــحراء مـوحشـة. وجبل حـوران (يعرف باسم Asalmanos عند القـدماء) ويسمـى عادة باسم الدروز نسـبة إلى سكانه الحاليين هو أعلى جبل فى إقليم شرق الأردن إذ يبلغ إرتفاعه ستة آلاف قدم.

تاريخــها: لحوران شــأن كبـير فى الأحـداث التـاريخـيــة. ولما كـانت هذه الأحداث ترجـع إلى عصور مـوغلة فى القــدم أو إلى العــهـود الـرومـانيــة والبوزنطيـة فلسنا بحاجة إلى التـحدث عنها فى هذا المقـام. فقد كـان يقوم فى هذه البقعة حـتى فى العهد السابق على الفتح العربى مملكة عـربية تحت حماية البوزنطيـين (الروم)، وكانت العاصـمة بصرى أول مديـنة فتحها الـعرب (عام ٦٣٤م) وكـانت حـوران وفــقـاً لنظام الجند تابـعـة لجند دمــشق، وظل هذا شـأنهـا منذ ذلك، وإن كان هذا التقـسيم الحـربى قد بطـل استـعمـاله من بعـد، وظهــر الاسم ولايـة «دمــشق» بعـد اصطناع التـقـسـيم الإدارى. وعلى هذا فـإن تـاريخ حـوران يندمـج فى تاريخ الشام. بل إن تاريخ حوران كان له، فى فتـرة من الزمن، شأن أهم من ذلك إبان الحـروب الصلـيـبـيـة عنـدمـا أخـرج المسلمون من فلسطين وهاجروا إلى هذا الإقليم واســتطاعـوا الصــمـــود أمـام النصـارى هناك، وعـاد هؤلاء المهاجرون إلى أوطانهم الأولى بعـد سـقـوط بيت المقـدس، ولم يتـخلف بحـوران سـوى أشــتات من القـبائل العـربية ينتظمـون تحت ذلك الاسم العـام ألا وهو «عربان الجبل».

وأخـذت حـوران فى الـعـمـران فى القرن الثامن عشر فسكنها دروز لبنان، ذلك أن الشـهـابيـين انتـصـروا على خـصـومهم اليـمنيـين عـام ١٧١١ ثم هاجروا إليها، وكـان على رأسهم أسرة حمدان التى استقرت فى السويداء. وقد تكررت هذه الهجرات فـى القرن التاسع عشـر عندما أخذت أحـوال لبنان تزداد سوءاً بالنسبة للدروز. وكان الدروز من ناحـية يعـيـشون فى حـوران عـيشـة مستقلة لا يـؤدون الضرائب، وسرعان ما عـمهم الرخـاء لخصـوبة أرض هذه البـلاد. وانقرضت أسـرة حمـدان التى كانت حتى ذلك الحين فى طليعة الأسرة الدرزية البـارزة فـحلت مـحلهم أسـرة الأطرش. ثم إن البـاب العالى قـرر عام ١٨٥٢ إنفـاذ حملـة لإخضـاع الدروز، ولكن هذه الحـملة سـحـبـت ثانيـاً عند نشوب حـرب القريم. وقـد رأى مدحت باشا أن يتـفق وديـاً مع الدروز فاخـتار واحـداً من شيـوخـهم قـائمقـامـاً على حـوران وجعل مـقره السـويداء. وأفلح هذا القائمـقام فى إدارة هذا الإقليم على النمط التـركى، وقد رضى الشـيوخ عن ذلك رضـاءً تاماً لأن الحكومـة التركـية كـانت تشـد أزرهـم، إلا أن الفـلاحـين حنقـوا أشـد الحنـق وانتـفـضـوا على الحكومة فعادت الـفوضى وعمت أرجاء حـوران سـريعـاً بل أفلح الدروز عـام ١٨٩٥ فى محاصـرة السكان المسلمين فى قرية الحراك من أعمال النقرة، وكان هؤلاء قد احـتموا بالمسجد وأجـبروهم على التـسليم وهدموا المسـجد. واضطر البـاب العالى مـرة أخرى إلى التـدخل، وحـدثت حـــروب دمـوية لـم تؤد إلى اسـتـقـرار الســلام فى ربوع البـلاد، وأخيراً تمكن عبدالله باشا بما اتخذه من إجـراءات حاسـمـة من كـسـر شوكـة الدروز وأقـام الأمـور فـى مـجـراها الحسن.

المصادر:

لقد ذكر Le Strange المصادر العربية القديـمة فى كتـابه (١) *Palestine under the Moslems*، ص ٣٢ـ٣٤.

(٢) على جواد: ممالك عثمانية تأريخ جغرافيات لغات، ص ٣٥٠ وما بعدها.

(٣) ابن فـضل الـله: التـعـريف بالمصطلح الشـريف، القاهرة ١٣١٢هـ ص١١٧ وما بعدها.

(٤) Ritter: *Erdkunde* جـ١٥.

(٥) Porter: *Five Years in Damascus* جـ٢، ص١ وما بعدها.

(٦) Burion and Drake: *Unexplored Syria* جـ١، ص١١٢ وما بعدها.

(٧) Wetzstein: *Reiseber uber den Hauran und die Trachonen*.

(٨) *Zeitschr. des Deutsch. Palaesti- na- Vereins* جـ١٢، ٢٠، ٢١.

(٩) Oppenheim: *Vom mittelmeer zum Pers. Golf.* جـ١، ص ٨٧ وما بعدها.

(١٠) Buhl: *Geographie des alt. Pa- last.,* انظر الفهرس.

(١١) Baedeker: *Palestine and Syria.*

[الشنتناوى]

حوران إقليم فى جنوبى سوريا، تتاخمه من الشرق الكتلة البركانية لجبل الدروز، ومن الشمال هضبة اللجاء وسهل دمشق، ومن الغرب الجولان ومن الجنوب اليرموك، وهو إقليم يطابق تقريباً المنطقة الإدارية، أو اللواء الذى يحمل الاسم نفسه، ويمتد حوالى ١٠٠ كيلو متر من الشمال إلى الجنوب، و٧٥ كيلو متراً من الشرق إلى الغرب، وكان قد أطلق اسم حوران فيما سبق على الإقليم البازلتى الذى يفصل سوريا عن الأردن. ومن ثم كان يشتمل على جبل الدروز واللجاء. والهضبة المنخفضة (متوسط ارتفاعها ٦٠٠ متر فوق مستوى البحر)، التى هى «قلب حوران (المعروفة باسم النقرة) وسفوح الجبل أيضاً، مغطاة بأرض صالحة للزراعة، نشأت من تحلل الصخرة البركانية، والماء المستمد من الينابيع العديدة التى تنبجس على جانب الكتلة الضخمة، هى ومياه الأمطار التى تسقط كثيراً نسبياً، تسمح بزراعة الحبوب.

وقد كانت حوران آهلة بالسكان منذ تاريخ قديم جداً. وورد ذكر مدنها الصغيرة وقراها فى رسائل تل العمارنة وفى سفر التثنية (الإصحاح الثالث، الآية ٤ و٥)، ولكن الإقليم، وقتذاك، كان بصفة عامة معروفاً باسم

بشان. واحتله العبـرانيون فى منتصف الألف الثانى قـبل الميلاد، وتنازعت على ملكيته مملكتا إسرائيل ودمشق، وأخيراً اجتـاحه وغزاه الأشـوريون الذين ظلت لهم السيادة عليه طوال قرن من الزمان (٧٣٢ـ٦١٠ ق.م). وفى القرون التـالية حققت سيطرة الأكمينيين لحوران فترة طويلة عَمّ فـيها السـلام، وازدهرت فى خلالها المدن واصطبغت البلاد بالصبغة الآرامـيــة على نـطاق واسع. وكـــان العصــران اليونانى المتأخـر والرومانى أقل اســتــقــراراً. ولـمـا اضــمـــحلت الإمـبراطوريـة السلوقيـة نما عـدد من الدويـلات الأهليـــة حـــول حـــوران وأصبحت من بعد مسرحاً للمعارك التى نشبت بينها. وكان النبط، وهم من أصل عربى، هم فى الغـالب الذين تسللوا إلى حـوران واسـتـقـروا بصفـة دائمـة فى الجنوب فى بصرى وصلخد، على حين عـهد الرومـان إلى الإيدومــيين بحـفظ النظام فى مناطق تراخـونيتس (لجـاء) وأورانيـتيـس (جبل حـوران) وباتانيـا (ســهل حـوران) وفى عــام ١٠٦م ضم الرومــان حوران، التى أصـبح جنوبهـا جـزءًا من الـولاية الجـديدة للـجـزيرة العربية، على حين أن الباقى الذى ألحق أولاً بولاية سوريا، أصبح شيئـاً فشيئاً ملحقاً بالجزيرة العربية أيضاً.

وقد اتسم الـعصر الرومـانى بتطور مدن وقــرى كبيرة، يسكنهـا فى الغالب آرامــيـون ويهـــود، وازدادت عـــمــراناً بالتسلل المتزايد لعناصر عربية، ونبطية وصــفاوية. واســتـمـر هذا التـسلل فى اطراد فى العـصــر البـــوزنطى، عندمـا نفـذت جـمـاعـات جـديدة، من جنوبى الجـزيرة العـربيـة أحيـاناً إلى حـوران والسـهب المجـاورة، لتكسب السـيطرة على أطراف الصحراء. والـتحق البعض بخـدمة البـوزنطيـين. وحلوا أى هؤلاء الغـساسـنة، محل بنى صـالح حـوالى القـرن الخامس الميـلادى. وكانوا شـبه بدو، نصبوا فى حوران مخيمات دائمة، أشهرها مخيم الجابية ثم أصبح الإقليم مســتعرباً مـستغـرقاً فى عـروبته على حـين انـتـشرت النصـرانيـة فى الوقت نفسه.

وفتح المسلمون آخر الأمر حوران، فى رجب سنة ١٣هـ (سبتمبر سنة ٦٣٤م) بعد وقعة اليرموك، التى أوقفت الهجوم المضاد للروم (البوزنطيين) ويبدو أن سكانها قد أيدوا الأمويين، وبعد سقوطهم فى أيديهم قاموا، بزعامة من يدعى حبيب بن موسى، بفتنة قمعها عبدالله بن على عم الخليفة العباسى.

وخلال العصر العباسى، عانت حوران، بصفة خاصة، من غارات عصابات القرامطة ثم كانت حوران، فى عصر الحروب الصليبية، مسرحاً لمعارك وغارات عديدة قام بها الصليبيون الذين كانوا يجيئون من آن لآخر لنهب المنطقة، محاولين الاستيلاء على حصونها الرئيسية، أو كانوا يعبرون بها فى طريقهم لمهاجمة دمشق. على أن حوران عانت أيضاً من فعال زنكى، عندما كان يحاول الاستيلاء على دمشق. وفى عام ٦١٤هـ (١٢١٧م) ظهر الصليبيون آخر مرة فى حوران. وبعد ذلك بقليل، أى فى عام ٦٤٢هـ (١٢٤٤م) نهب الخوارزميون الذين كان الحكام الأيوبيون قد استدعوهم، شمال حوران، ثم ظهر المغول هناك عام ٦٥٨هـ (١٢٦٠م) قبل هزيمتهم على يد المماليك فى عين جالوت.

وفى القرن السادس ـ السابع الهجرى (القرن الثانى عشر ـ الثالث عشر الميلادى) قسمت حوران مقاطعتين، هما حوران بعينها، التى تناظر أورانيتيس فى الأزمنة القديمة، والبثنية، التى تناظر بتانيا، وكلاهما يتبعان ولاية دمشق. وكانت وقتذاك إقليماً ينعم بالرخاء، فيه قرى عديدة، وله إنتاج كبير من الحبوب، وفريق من سكانه نصارى.

وكان الإقليم فى عصر المماليك، يتكون من ولايتين هما حوران وعاصمتها بصرى، والبثنية، وعاصمتها أذرعة، هما ونيابة صلخد، التى كان الآمر فى حصنها المنيع أمير رتبته رفيعة وضم إليها، على الأرجح، منطقة تناظر اللجاء، بعاصمتها فى زرع. وفى هذا الوقت كان

يمر بالإقليم طريق البـريد من دمشق إلى غـزة، على حـين كـانت قوافل الحـجـاج تنطلق من بصرى. ولكن الإقليم عانى فى القرن الثامن الهجـرى (العاشر الميلادى) من تسلل جـماعـات بدوية، تنتـسب إلى بنى ربيعة الذين استقروا بالتدريج هناك.

وشـــهـد العصــر العــثـمــانى تسللا لجمـاعة بدوية أخرى تنـتسب إلى بنى ربيـعة هى جـمـاعة عنزة، التى سـاقت تجـاه الغـرب البـدو الـذين وصلوا فى وقت ســابـق، وتغلغـلوا فى المنـطقـــة المستـقرة، ونشروا أسـباب الاضطراب وتعكير الأمن. وأكره سكان القرى على أداء «ضريبة أخـوة»، وهناك نشبت بين الجماعات المتنافسة، وبخاصة فى بداية القـرن التاسع عـشر، مـعارك لم يجـد باشا دمشق مناصاً من أن يوقفها. وفى القـرن الثانى عـشر الـهـجرى (الثـامن عشــر الميلادى) انتـقل طريق الحج إلى أبعـد من ذلك غـرباً، ولم يعـد الحجـاج يتجمـعون فى بصرى، بل فى المُزَيْرِب، حيث تقام سوق سنوية منذ ذاك.

وشـهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشــر أيضاً توطن الدروز، الذيـن كانوا فى الأصل يقـطنون جنوبى لـبنان، فى جبل حوران. وفى القــرن الثامن عشر، طرد هؤلاء القـوم الجـبـليـون السكان الأصليين إلى السـهل، فأصبح وجودهم عنصراً جـديداً من عناصر القلق. وعلى حين ظهرت، حوالـى عام ١٨٤٤، قبيلة الروالة فى حـــوران، واشـــتـبـكت فى صــــراع مع عنزة، فـــإن الدروز الذين كـانوا قـد ظلوا فى لبـنان وتورطوا فى مذابح عام ١٨٦٠، فـروا أيضاً إلى جبل حوران وطردوا آخر الباقين من السكان غير الدروز. وفى الســنوات الأخيرة من القرن التــاسع عشر، أدمــج العثمــانيون حـــوران فى ولاية أكبـر، شملت عــلاوة على جـبل حـــوران ونقــرة، جـيـدور، والجــولان، وعــجلون والــبلقــاء. وهذه الولاية الجـديدة كـانت بمثـابة قـاعـدة للحــمــلات التى قــصــد بهــا إخـضــاع الدروز، وفـــى هذا الــوقت أدخـلت فـــى الإقليم مستــعمرات الشراكســة. وعجز العثمانيـون عن أن يجعلوا السلام التام

يسـيطر على الإقلـيم، ومع ذلك فـإنهم أعـادوا الأمن للسـهـل، الذى كف فـيـه البدو عن طلب دفع ضـريبة الأخوة من بعض الـقـرى. ولما انـشـئت الـسكة الحديدية للحجاز عام ١٩٠٤ وضع ذلك حداً لتـجـمع الحـجـاج فى المزيرب وللسوق السنوية التى كانت تقام هناك. وكـان لهـذه السكة الحـديـدية شـأن اسـتراتيـجى فى حـرب ١٩١٤ـ١٩١٨ وبخـاصة فـى أثناء إنسحـاب الجـيش التركى فى سبتمبر سنة ١٩١٨.

واحتل جنود الأمـير فيـصل حوران عامين تقريبـاً، وثارت حوران فى يوليو عـام ١٩٢٠، عندمـا دخل الجـنود الفرنسيون دمشق. وقمع تمرد آخر قام به الدروز عام ١٩٢٥ بمشقة أكبر. ومع ذلك فـإن الدروز وإقليم حـوران شهـد أيام الانتداب الفـرنسى فترة ساد فـيها الأمن وانتشـر الرخاء بعض الانتـشار، ولقى فيها السكان المستوطنون الحماية من مطالب جيرانهم البدو.

وأعيدت حوران فى دولة سوريا إلى حدودها العـادية مكوّنة لواء، عاصمـته أذرعة، ويتـألف، من قضـاءين ـ أذرعة وأزرع. وكـان سكانهـا عـام ١٩٣٣، ٨٣٠٠٠ نسمة، منهم ٧٧٠٠٠ نسمة يقطنون فى ١١٠ قـرية، بعضـها مـثل أذرعـة، ونوى، وبصـرى وأزرع، مـدن صغـيرة فى الواقع. والسـكان مختـلفو الجنس: ويوجد هناك مع الدروز، الذين يعيـشون فى الغالب على سـفح الجبل، والفـلاحـين الحـورانيـين المسـلمـين السنيـين، شراكسـة وبدو فى سبـيلهم إلى أن يصـبحوا مـستـوطنين، وبعض النصـارى من الأرثوذكس والكـاثوليك يتجمعون بصفة عامة على حافة الجبل. وحـوران إقليم يعـج بالحـركـة، وينعم بالرخاء. وهو يعـتبـر «مخزن الحـبوب لسوريا»، ويشقـه طريق وسكة حديدية يربطان دمشق والأردن، ويطرقـه البدو الذين يـأتون هناك بـعـد الحـصـاد ليـسـتـبـدلوا بالصـوف والـزبد السلع المختلفة التى يحتاجون إليها.

المصادر:

(١) D. Sourdel: *Les cultes au Hauran á L'époque romaine* باريس سنة ١٩٥٢، المقدمة.

(٢) R. Dussaud: *La Pénétration des Arabes en Syrie avant L'Islam*، باريــس نسة ١٩٥٥.

(٣) J. Cantineau: *Les Parlers arabes du Hôrân*، بــاريس ســنــة ١٩٤٦، ص ١ـ٦٥.

(٤) R. Dussaud: *Topographie historique de La Syrie*، باريس ســنة ١٩٢٧، ص ٨١.

(٥) F. M. Abel: *Glographie de la Palestine*، جــ١، باريــس سنــة ١٩٣٨، ص ٨ـ١١.

(٦) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ٣٢ـ٣٥.

(٧) M. Gaudefroy Demombynes: *La Syrie à L'époque des Mamelouks*، باريس ســـنـــة ١٩٢٧، ص ٦٥ـ١٩، ١٧٨، ١٩١ـ١٩.

(٨) R. Grousset: *Hiestoire des Croisades*، بــاريــس ســنــة ١٩٣٤ـ ١٩٣٦ الفهرست، انظر Hauran.

(٩) J. Sauvaget: *La Poste aux chevaux dans L'empire des Mamelouks* باريس سنة ١٩٤١، ص٦٨.

(١٠) R. Tresse: *Le Pélerinage syrien aux Villes Saintes de L'Islam*، باريــس سنة ١٩٣٧.

(١١) البــلاذرى: فــتــوح، ص ١١٢ و١٣٥.

(١٢) اليعقوبى: البلدان، ص ٣٢٦.

(١٣) ابن خرداذبة، ص ٧٧.

(١٤) ابن حوقل: ص ١٢٦.

(١٥) ياقوت: جـ٢، ص ٣٥٨؛ جـ٤، ص ٣١٦.

(١٦) ابن شداد: الأعــلاق الخطيرة، جـ٢ ـ ٢: لــبنان والأردن وفــلسطــين، تحقيق س. الدهان، دمشق سنة ١٩٦٣، ص ٥٥ـ٦٦.

(١٧) الــطبــــــرى: جـــ٣، ص ٥٢ و٥٥ـ٥٦، ٢٢٥٨.

(١٨) المسعودى: التنبيه، ص ٣٧٢.

آدم [د. سوردل D. Sourdel]

الحوض

وهو الحوض الذى يلقى عنده محمد [ﷺ] أمته يوم القيامة، ولا وجود لهذه الفكرة فى القرآن، ولكنها توجد فى الحديث، فهو يزودنا بتفاصيل كثيرة منوعة أهمها ما يأتى:

يسمى محمد [ﷺ] فَرَط أمته (أى الشهيد عليها) وأول من يلقاه من أمته يوم القيامة عند الحوض هم الفقراء الذين لم يعرفوا نعيم الدنيا.(البخارى : كتاب الجنائز باب ٨٣ ؛ كتاب المساقاة باب ١٠ ؛ كتاب الرقاق، باب ٥٢؛ أحمد بن حنبل جـ٢، ص ١٣٢؛ الطيالسى رقم ٦٩٥).

وتثير أوصاف الحوض مسائل تتصل بصفة الكون، فإن بعده كما بين جرباء وأذرح (وفى أقوال أخرى كما بين أيلة وصنعاء من اليمن أو كما بين عدن وعمان أو كما بين المدينة وصنعاء.. إلخ) وفيه من الأباريق كعدد نجوم السماء، وماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل، ومن شرب من مائه لا يظمأ أبداً، ويملؤه صنبوران من الجنة أحدهما من الذهب والآخر من الفضة. وتصل بعض الأحاديث الحوض بنهر الجنة الكوثر. والقول بأن منبر محمد ﷺ فوق الحوض إنما هو جزء من صفة الجنة (جنة فردوس).

ومن المتعذر تعيين موضع بعينه للحوض بين مشاهد القيامة، فقد ورد فى حديث صحيح (الترمذى : كتاب القيامة، باب ٩؛ أحمد بن حنبل جـ٢ ، ص ١٧٨) أن محمداً [ﷺ] قال إنه إذا لم يكن بالقرب من الصراط، فإنه يكون إلى جانب الميزان أو الحوض. وفى المجموعة المعروفة بالفقه الأكبر الثانى ، يأتى الحوض بعد الميزان مباشرة (مادة ٢١) ولم يذكره الغزالى فى مصنفه الدرة الفاخرة، ولا صاحب كتاب أحوال القيامة.

أما فى كتاب الإحياء فقد وضعه (الغزالى) بين باب الشفاعة وصفة الجنة والنار.

المصادر:

(١) الأقوال المتصلة بالأحاديث فى Wensinck: *Handbook of Early Muh. Tradition* مادة حوض.

(٢) الطبرى : التفسير ، جـ ٣٠، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٣) مواد الحديث فى Wensinck: *The Muslim Creed*، والفهرس، مادة حوض .

(٤) الغزالى : الإحياء، طبعة القاهرة ١٣٠٢هـ جـ٢، ص٤٧٨.

يونس [ڤنسنك A. J. Wensinck]

الحوطة

اسم عدد من المدن فى الجزيرة العربية، نذكر هنا أهمها. وتضم المدن القائمة فى الجزء الجنوبى من شبه الجزيرة أضرحة أولياء ذائعى الصيت .

وحوطة القطن تقوم أسفل الجدار الجنوبى لوادى حضرموت على بعد حوالى ٢٠ كم غربى شِبَام ، وهى تنتمى إلى سلطنة الشِّحر والمكَلا الكُعَيطيّة، وهى الدولة التى كانت تحتل المكانة الأولى فى المحمية البريطانية الشرقية بجنوبى الجزيرة العربية، والقصر القائم هناك هو مقر إقامة الحاكم الكُعيطِى لإقليم شبام. وقد وصف بنت Bent البناء بقوله إنه « مثل قصر للجن فى حكايات ألف ليلة وليلة، أبيض مثل كعكة الزفاف، فيه معاقل وأبراج عديدة، ونوافذه مدهونة بطلاء أحمر .. وخلفه ترتفع الصخور الوعرة الحمراء للجبال المحيطة به» وبعض سكان المدينة ينتمون لقبيلة يافع وهى قبيلة السلطان الكعيطى.

ومدينة الحوطة تقوم فى الحوض الأعلى لوادى ميفعة، وهى أيضاً فى المحمية الشرقية، وليست فى الشمال الأقصى من عَزان، عاصمة سلطنة بل حاف الواحدية، التى تقوم المدينة داخل أراضيها. وفى سلطنة عَوْلَقِى الدنيا، وهى دولة فى المحمية الغربية، تقوم قرية الحوطة على الساحل قرب مصب وادى أحور . وبلدة أحور فى داخل البلاد، وهى عاصمة السلطنة. وقاعدة سلطان لحج العبدلى ، أول رئيس فى المحمية الغربية، هى بلده الحوطة الجفارية الكبيرة التى نسبت إلى ضريح الولى مزاحم بلجفار، الذى يحتفل بزيارته فى شهر رجب.

وقد نشأت قبيلة تميم فى نجد الوسطى منذ عصر الجاهلية. وأحد مراكزها هو الوادى الذى أطلق عليه الهمدانى (القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى) اسم بطن الفَقى، وهو يعرف الآن باسم وادى سُدَيْر ، شمالى غرب الرياض. ويجرى الوادى أسفل المنحدر الشرقى لطويق، ويصب فى العتك. ويدخل الهمدانى فى منازل تميم هناك، «الحائط»، والراجح إنه هو عين الحوطة الحديثة (حوطة سُدَير) فى الجزء الأوسط من الوادى ، بين الروضة والجنوبية. ومهما يكن من أمر فإن سكان الحوطة لا ينتسبون إلى تميم وحدها، وذلك أن فيهم عناصر من بنى زيد وبنى خالد ... ولقبيلة تميم مركز آخر جنوب الرياض فى إقليم عُلَيَّة حيث يجرى أيضاً وادى الحوطة أسفل المنحدر الشرقى لطويق. ويضارع وادى الحوطة تقريباً وادى بِرْك الذى يقع جنوبه تماماً.

وفى الجزء الأوسط من وادى الحوطة، يقوم الحريق أو حريق نعام (نعام هو الاسم الذى أطلقه الهمدانى على الوادى). وأبعد من ذلك، ينثنى الوادى انثناءً حاداً ويجرى تجاه الشمال متخذاً اسم وادى السوط (الذى ذكره الهمدانى)، ليصب فى وادى الصهباء. وقبل هذه الثنية مباشرة تقوم الحوطة نفسها، وتسمى أيضاً حوطة بنى تميم، وهى مجموعة من الواحات، وأهمها الحلة والحلوة. وهناك عرب آخرون يعيشون جنباً إلى جنب مع تميم، وتربط علاقات وثيقة بين تميم فى الحوطتين.

وما مِن شاهد واحد يدل على ضريح فى أية حوطة من حوطات نجد. ورجال تميم فى هذه الأجزاء مشهورون بإخلاصهم إلى حد التعصب لتعاليم محمد بن عبد الوهاب وهو نفسه فرد من هذه القبيلة، هاجم بقوة المعتقد الدينى فى الأولياء وتبجيل العامة للأضرحة.

المصادر:

(١) الهمدانى.

(٢) صلاح البكرى : فى جنوب الجزيرة العربية ، القاهرة سنة ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩م.

(٣) أحمد فضل العبدلى : هدية الزمان فى أخبار ملوك لحج وعدن، القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

(٤) تركى بن محمد آل ماضى : تأريخ آل ماضى القاهرة سنة ١٣٧٦هـ (تفصيلات عن تميم وحوطات نجد).

(٥) J. and M. Bent : *Southern Arabia*، لندن سنة ١٩٠٠.

(٦) D. Van der Meulen and H. Von Wissmann: *Hadramaut*، ليدن سنة ١٩٣٢.

(٧) W.H. Ingrams: *Arabia and the Isles*، لندن سنة ١٩٥٢.

(٨) C. de Landberg: *Arabica*، جـ٥، ليدن سنة ١٨٩٨.

(٩) المؤلف نفسه : *Etudes*، جـ٢ : ٣ ، ليدن سنة ١٩١٣.

(١٠) الأميرالية *A handbook of Arabia*، الطبعة الثانية ، لندن سنة ١٩١٦ ـ٧.

(١١) الأميرالية: *Western Arabia and the Red Sea*، لندن سنة ١٩٤٦.

آدم [ج . رنتز G. Rentz]

حواء

زوج آدم ، خلقت فى الجنة من ضلعه الأيسر فى أثناء نومه دون أن يستشعر لذلك ألماً ، وإلا لما اتصلت مودة كل رجل لزوجه (الثعالبى ص ١٨؛ الكسائى ص ٣١). ولما كانت قد خلقت من كائن حى فقد أسماها «حواء» (المصدر السابق؛ الطبرى جـ١ ، ص ١٠٩؛ ابن الأثير جـ١ ، ص ٢٣؛ وانظر سفر التكوين، الإصحاح الثانى ، الآية ٢٣) (الثعلبى ؛ نفس المصدر ، وهو يتفق مع سفر التثنية، الإصحاح ٦؛ سفر التكوين الإصحاحين ١٤ ، ١٧) وعلى حواء (سورة الأعراف ، آية ٢٠؟) معظم الوزر فى الخطيئة الأولى [1] فقد

---

(١) من البديهى أن الكاتب يحمل القرآن الكريم هنا معنى ليس فيه، فالآية التى يعتمد عليها فى أن «على حواء معظم الوزر فى الخطيئة الأولى، فقد أغواها إبليس فأكلت من شجرة الشر» لا تشير إلى شىء من ذلك البتة. وهذا هو نصها ونص ما قبلها وما بعدها من الآيات المتصلة بالموضوع : «ويا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة، فكلا من حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. (١٩) فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما وورى عنهما من سوءاتهما، وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين . (٢٠) وقاسمهما إنى لكما لمن =

أغواها إبليس فأكلت من شجرة الشر . وتذهب رواية إلى أن حواء قدمت لزوجها الخمر الأولى فضلا عن الفاكهة المحرمة فأصبحت الخمر الخطيئة الأولى (الثعلبى؛ وسفر التكوين، الإصحاح نفسه) ثم أصبحت مصدر الشر كله . وتقول رواية أخرى إن هذه الأكلة غمرت الإنسانية كلها فى ألم مقيم (الثعلبى، الموضع نفسه والمدرش) وتتذكر بنات حواء جريرة أمهن بالعقوبات العشر التى منها الحيض والحمل والمخاض، وأخذت حواء عهداً يسرى عنها وهو أن كل امرأة تقية برة بزوجها تدخل الجنة جزاء ما احتملت من آلام المخاض القاتلة . فإذا ماتت إبان الولادة سلكت مع الشهداء وضمت إلى زوجها فى الجنة.

وتكاد تتفق المصادر اليهودية والعربية اتفاقاً حرفياً فى رواية زواج آدم وحواء الذى شهده الله وجبريل وغيره من الملائكة (*Sanh, Baba.B.* ٨، *Erubin,* ١١، *Gen. R.* ١١، ١٧؛ *Levit R.* ٢٠، *Koheleth* ٨، الكسائى ص ٣٥).

وقد حج آدم وحواء إلى مكة بعد أن خرجا من الجنة وأقاما بعض المناسك، وحاضت حواء للمرة الأولى، فنكت آدم الأرض فتفجرت عين زمزم وتطهرت بمائها. وماتت حواء لسنتين خلتا بعد موت آدم ودفنت إلى جواره.

المصادر :

(١) الطبرى ، تاريخ ، جـ١ ، ص١٠٩ وما بعدها.

= الناصحين. (٢١) فدلاهما بغرور . فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة، وناداهما ربهما : ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين (٢٢) قالا ربنا ظلمنا أنفسنا، وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين. (٢٣)» وهذه الآيات صريحة فى أن وسوسة الشيطان كانت لهما ، وأنهما ذاقا الشجرة، وأن الله تعالى ناداهما بقوله : «ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين».

وآيات سورة البقرة (٣٥ ـ ٣٧) تسير على نفس النسق وتحمل كلا من آدم وحواء مسئولية الأكل من الشجرة. على أن آيات سورة طه صريحة فى عكس ما ذهب إليه كاتب المقالة، فإن يكن فيها إفراد أحدهما بالمسئولية فهو آدم: «إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى (١١٨) وأنك لا تظمؤا فيها ولا تضحى (١١٩) فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى (١٢٠) فاكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة، وعصى آدم ربه فغوى. (١٢١)».

د. مهدى علام

(٢) ابن الأثير ، جـ١ ، ص ٢٤ - ٢٦.

(٣) الثعلبى : قصص الأنبياء، طبعة القاهرة ١٣١٢هـ، ص ١٨ ، - ٢٩.

(٤) الكسائى قصص الأنبياء ص ٣٠ - ٧٨.

(٥) Gruenbaun: *Beitrage* ص ٦٤ وما بعدها .

(٦) Weil: *Bibl. Legenden etc* ص ١٧ - ٣٠.

يونس [إيزنبرغ J. Eisenbetg]

الحويزة

والصيغة القديمة الحُوَيْزَة، (وهى مصغر الحوزة) مدينة فى الخور الأعظم شرقى دجلة موقعها غير صحى إلى حد بعيد، وللمدينة وأهلها من النبط شهرة سيئة حتى بين العرب كما يتضح من كلمات أبى الوفاء بن خودكام التى أوردها ياقوت، فهو يرسم لها صورة منفرة فى عبارة يتأثر بها أسلوب القرآن. ولم يذكر جغرافيو العرب القدامى مدينة الحويزة، وشاهد ذلك، كما يقول ياقوت، هو أن دبيس ابن عفيف الأسدى المتوفى عام ٢٨٦ هـ (٩٩٦م) كان أول من شيد بها مسكنًا؛ أما حمد الله مستوفى فينسب تخطيط المدينة إلى سابور ذى الأكتاف، ويقول هذا المصنف الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى إنها كانت من أزهر مدن خوزستان. ولا تزال الحويزة مركزًا للمنداويين (الصابئة) Mandaeans (انظر جـ ١، ص ٦٧٨ أ فى أعلاها).

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، جـ٢، ص ٣٧١ وما بعدها (٢) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* ص ٢٤١.

حيدر

من أسماء الأسد فى العربية، سمى به لغلظ عنقه وقوة ساعديه (لسان العرب؛ جـ٥، ص ٢٤٦)، وقد سمّت أم علىّ أول الأمر ابنها بهذا الاسم نسبة لأبيها، ذلك أنها كانت تعرف بفاطمة

بنت أسد؛ فلما آب أبو طالب من رحلته سماه علياً، وقد سمى علىّ نفسه «حيدرة» فى بعض الأشعار المنسوبة إليه، ولكن ابن مكرم يذهب إلى أن القافية هى التى استلزمت استعمال هذه الصيغة . ومع ذلك فإن ثمت شاهداً على هذه التسمية ورد فى بيت لابن أبى ميّاس المرادى قاله عند مقتل على، والمرادى هذا ينتمى إلى قبيلة القاتل (الطبرى؛ جـ١ ، ص٤٤٦٦، س ١٤).

خورشيد [إيوار Cl. Huart]

الحيرة

قصبة الملوك اللخميين، وكانت على ثلاثة أميال جنوبى الكوفة وعلى مسيرة ساعة إلى الجنوب الشرقى من النجف (مشهد على) وعلى بحيرة النجف التى جفت أو كادت عند تخوم الصحراء. وهذا الاسم آرامى (وهو يطابق الاسم السريانى حرْتا والعبرى حاصير) ومعناها لغة «المخيم» ثم أصبحت علماً على المخيم الثابت لأمراء اللخميين تحت سيادة الفرس، ومنه تطورت المدينة على الأيام . والعرب يجعلون تاريخ تخطيط المدينة فى عهد بختنصر، ولا سبيل إلى تحديده؛ فقد ورد ذكر أحبار الحيرة فى المجامع الدينية منذ بداية القرن الخامس الميلادى . (وانظر فيما يختص بما يعثر عليه الآن من النقوش *Florile-gium de Vogue* ص ٣٨٩ ، ٤٦٣ وما بعدها).

أما موقع الحيرة فكان مناسبا، لأن الشقة بين النجف والفرات تقطعها القنوات، وتغزر فيها حقول القمح وأحراج النخيل ، كما يمتدح هواؤها لملاءمته للصحة، وكان بين أهلها ـــ كما يدل على ذلك ذكر الأحبار ـ عدد من النصارى يعتنقون النسطورية، ومنهم آل شاعر الحيرة عدى بن زيد. وقد تنصر أمراء اللخميين أنفسهم آخر الأمر وأقامت هند أم الملك عمرو (حكم بعد عام ٥٥٠م) ديراً بالحيرة. وبالقرب من الحيرة معاقل ، منها الأبلق الذى بناه أحد أكاسرة الفرس، وقصر ابن بُكيلة وقصر العدسيين، وهم من كلب. ويرد ذكر عدة الخيل من بين منتجات الحيرة بخاصة، وذلك فى أشعار القدماء (امرؤ

القيس ص ٤، بيت ٥٩، النابغة ص٥، س٢٩) وبلغت الحيرة مرحلة من الحضارة، وتزاحم الشعراء على بلاط ملوكها. وتقص الروايات أيضاً أن صناعة الكتابة راجت فى الحيرة، ومنها انتشرت فى ربوع جزيرة العرب. ولما مات الملك النعمان الثالث (٦٠٢م) لم يتورع الأكاسرة عن القضاء على الأقيال اللخميين ، وأحلوا محلهم على المدينة عمالاً من الفرس، يدين لهم أمراء العرب بالولاء. وظل الحال على هذا المنوال إلى عام ٦٣٣م عندما هاجم خالد الحيرة على رأس جيش المسلمين فاستسلمت المدينة بلا قتال، وقبلت أن تؤدى جزية لابأس بها، ومن ثم زالت أهميتها وإن بقيت أمداً طويلاً بعد ذلك. ولم يخترها العباسيون مقراً لحكمهم، كما زاد ظهور الكوفة فى اضمحلالها.ومع هذا فقد ألم بها الخليفة هارون الرشيد فترة وشيد فيها المبانى، فأثار ذلك سخط أهل الكوفة مما دعاه إلى تركها . وتعرضت فى عهد المقتدر (٩٠٨ ـ ٩٣٢)، كغيرها من ربوع السواد، لغارات البدو فاضطرت الحكومة إلى إنفاذ الجند إليها. وقد وصفت فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى بأنها متسعة الجنبات قليلة السكان. واضمحلت باضمحلال الإقليم بأسره حتى أصبحت أثراً بعد عين . وفى موضعها مراع ليس فيها ما يذكر بماضيها إلا تلال وأكوام من الأنقاض.

المصادر:

(١) الطبرى ، التاريخ ، طبعة ده خويه، جـ١،ص٨٢١ وما بعدها، ٨٥٣، ٢٠١٦ وما بعدها؛ جـ٣، ص ٦٤٥ (انظر أيضاً الفهرس).

(٢) البلاذرى ، طبعة ده خويه، ص٢٤١ وما بعدها.

(٣) الدينورى، طبعة جير جاس ، ص١١٧.

(٤) ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ، جـ٦، ص ١٠٥؛ جـ٨، ص١٣١.

(٥) ياقوت، طبعة فستنفلد، جـ٢,٣٧٥ - ٣٧٩.

(٦) المكتبة الجغرافية العربية، جـ١، ص ٨٢، جـ٢، ص ١٦٣؛ جـ٧، ص١٩٢، ٣٠٩.

(٧) Noeldeke: *Geschichte der Sas-saniden*، ص ٢٥، ٣٤٨.

(٨) Rothstein: *Die Dynastie der Lakh-miden*، ص١٢–٤٠، ١٣٨.

(٩) Welhausen: *Skizzen und Vorarbe-iten*، جـ٦، ص ٣٨ وما بعدها، ٦٨ وما بعدها.

(١٠) Meissner: *von Babylon nach den Ruinen vom Hira und Huarnak (Semdschreiben der Deutschen Orient. Gesells.)*، ١٩٠١.

يونس [بول Fr. Buhl]

+ **الحيرة**: اسم حاضرة اللخمين .

ويقارن هذا الاسم بالكلمة السريانية حـرْتَا «المخـيم» وقـد أطـلق الاسم على موقـع الحيرة دون شك، لأنـه كان أول الأمر معسكراً؛ وثمـة عدة أساطير حول نشأة الحـيرة أوجزها ياقوت الحـموى فى كتابه معجم البلدان، بما يفيد أن هذا كان شأنهـا. ولايوجد هذا المعنى للكلمة فى اللغة العربية الفصحى، ولكنه يوجد فى نقش مـكتـوب بـجنوبى الجـزيرة العـربيـة هكذا: حرت ـ حـيـرت (انظر A.F.L. Beeston فى *le Muséon* العدد ٦٧، السـلسـلة الجـــديدة، سـنة ١٩٥٤، ص٣١١ ـ ٣١٣) على حـين تسـجل المعاجم الفصـيحة معانى مـشابهة لذلك الفعل تحيَّر (ـــ أقام) والاسم هو «حير».

حسن شكرى [A.F.L. Beeston]

وحقائق الجغرافيا ـ أى الهواء النافع للصحـة، والمنطقة المجـاورة الخصيـبة، والقرب من نهر الفرات ـ تفسر تفسيراً ملائماً اختـيار الموقع للاستيطان، إذ إنه كـان فى جنوبى شـرق مـديـنة النجف القائمـة بالعراق حـالياً. ولكن كـان ثمة عامـل سياسى هـو الذى جعل الحـيرة تصبح من محلّة مـغمورة بعض الشىء إلى أهم مدينة عربيـة بالهلال الخصيب خـلال القرون الثـلاثة الأولى السابقـة لظهـور الإسلام؛ أعـنى ظهور الأسـرة اللخـمية الحـاكمـة القوية التى اتـخذت الحيـرة حاضـرة لها. وارتقت بهـا إلى درجـة من السـيـادة تجـلت أكـثـر مع اضـمـحـلال هنرة والـرها وتدمـر فى القرن الثالث الميـلادى. وصارت الحيرة مدينة لخـمية لحمـاً ودماً حتى سـميت

«حيرة النعمان» نسبة إلى أحد ملوك اللخميين. وقد زين هؤلاء مدينة الحيرة وضواحيها بالقلاع والقصور التى من أشهرها: الخورنق والسدير، كما شيدت الأميرات النصرانيات من الأسرة الملكية، بعض الأديرة الشهيرة مثل: دير هند. وبلغت مدينة الحيرة أوج عظمتها أيام حكم الملك المنذر الثالث ذائع الصيت (سنة ٥٠٣ - ٥٥٤م) حينما صارت مركزاً للأنشطة السياسية والدبلوماسية والحربية التى شارك فيها كل من فارس وبوزنطة وشبه جزيرة العرب. ومع ذلك، ظلت الحيرة بالنسبة للساسانيين بمثابة قلعة لحماية بلاد مابين النهرين من غارات البدو الرحل، ومدينة للقوافل ذات أهمية حيوية للتجارة العابرة بين بلاد فارس وشبه جزيرة العرب.

وصارت الحيرة بحكم موقعها الجغرافى ملتقى ثلاثة تيارات ثقافية متفاعلة: تيار الثقافة الفارسية، وتيار الثقافة العربية الوثنية الفطرية، وتيار الثقافة البوزنطية، التى مثلتها أساساً النصرانية النسطورية، ومن هنا كان شأنها المتزايد ثباتاً ودواماً، والراجح كل الرجحان أن الخط العربى تطور أول ما تطور، فى الحيرة. وكانت الحيرة مقر أسقف من أساقفة النساطرة، ومن ثم انتقلت النصرانية منها إلى شبه جزيرة العرب. واجتذبت من حيث هى عاصمة اللخميين شعراء العرب من شبه الجزيرة مثل: عبيد، وطرفة، والنابغة، ومن ثم، كانت حافزاً لتهذيب شعر المديح العربى واكتماله. وقد أنجبت الحيرة أيضاً شاعراً جاهلياً فحلاً هو عدى بن زيد الذى انتمى الى جاليته النصرانية الشهيرة العباد، ويصور شعر هذا الشاعر جوانب كثيرة من الثقافة الحضرية لمدينة الحيرة.

ومع أن الغساسنة استولوا على الحيرة وخربوها مرتين، بيد أنها بدأت تفقد أهميتها ومكانتها مع تدهور اللخميين وسقوط مملكتهم إلى غير رجعة بعد وفاة النعمان الثالث سنة ٦٠٢ ميلادية، واستقبلت حاكماً فارسياً سنة ١٢هـ (٦٣٣م)، واستسلمت للجيش الإسلامى بقيادة خالد بن الوليد، وتعهدت بأداء الجزية، ثم إن

العالم الجاهلى الذى انتمت الحيرة إليه، حانت نهايته، فقد عاشت الحيرة بذكرياتها وآثارها النصرانية حياة تنطوى على المفارقة التاريخية، وقدر لها أن تشهد الأحداث التى أثرت فيها إبان حكم هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ = ٣٢٠هـ = ٩٠٨ - ٩٣٢م). وقد تفوقت مدينة الكوفة الجديدة التى أسسها المسلمون تفوقاً عظيماً على الحيرة، وكسفت شمسها، واختفت الحيرة آخر الأمر عن ظهر الأرض. ولكنها ظلت عند الشاعر العربى مثالاً للعظمة الدارسة، وعنواناً للفخر، حتى أنها فى زمن متأخر يرجع الى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ألهمت الشاعر العباسى ذائع الصيت، الشريف الرضى، نظم مرثيتين.

المصادر :

(١) الطبرى، جـ١، ص ٨٢١ ومابعدها، ص ٨٥٨، ص ٢٠١٦ وما بعدها، ص ٢٠٣٨ ومابعدها، جـ٣، ٦٤٥ - ٦٤٦، والفهرس ص ٩٦٨.

(٢) ياقوت، جـ٢، ٣٧٥ - ٣٧٩.

(٣) J.Rothstein: *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*، برلين سنة ١٨٩٩، وبخاصة الصفحات ١٢ - ٤٠.

(٤) A.Musil: *The Middle Euphrates*, *American Jeographical Society*، نيويورك سنة ١٩٢٧، ص ٩٩ - ١١٨، ص ٢٨٣ - ٣١٤.

(٥) D. Talbot Rice: *The Oxford excavations at Hira*، فى *Ars Islamica*، جـ١/١، ص ٥١ - ٧٣.

(٦) Irfan Shahid: *Byzantino - arabica, the conference of Ramla, A.D. 524*، فى *JNES*، العدد ٢٣ - ٢، ص ١١٥ - ١٣١.

حسن شكرى [عرفان شهيد Irfan Shahid]

حيص بيص

لقب الشاعر العربى شهاب الدين أبو الفوارس سعد بن محمد بن سعد بن الصيفى التميمى، وقد زعم هذا الشاعر أنه من نسل أكثم بن صيفى (انظر أسد الغابة. القاهرة، ١٢٨٦ هـ، جـ١، ص١١٢ وما بعدها)؛ وإنما قيل له حيص بيص لأنه رأى الناس يوماً فى

حركة مزعجة وأمر شديد فقال ما للناس فى حيص بيص فبقى عليه هذا اللقب (انظر اللسان، جـ٨، ص ٢٧٤، ٢٨٥ وما بعدها و Gruenert فى *Verhandlungen des VII Orient Congresses* ڤينا، ١٨٨٨، *Sem. Sect.* ص ٢٠٢ وما بعدها) والظاهر أنه لم يكن يعرف تاريخ مولده. وجاء فى خريدة العصر (الورقة ٧٠ (أ) ،٢) أنه كان فى ريعان عمره عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) وقد تفقه بالرّى على القاضى الشافعى محمد بن عبد الكريم الوزان (انظر السبكى : طبقات الشافعية؛ جـ٤، ص٧٧ وما بعدها) ولكن غلب عليه الأدب وذاع صيته فى الشعر والكتابة لرشاقة أسلوبه؛ وكان حيص بيص من أخبر الناس بأشعار العرب ولغاتهم، وكان لا يخاطب أحداً إلا باللسان العربى الفصيح، كما أغرم بلبس زى العرب مما دعا بعض خصومه إلى هجائه، وكانت له مع ابن القطان الشاعر الهجاء المعروف جولات كثيرة (وقد عاش ابن القطان ما بين سنتى ٤٧٧ [٤٧٨] و ٥٥٨هـ) ويقال إن ابن القطان هذا هو الذى لقبه بحيص بيص. ونخص بالذكر من أولياء نعمته الوزير شرف الدين على بن طراد الزينبى (فى عهد الخليفتين المسترشد والمقتفى)؛ وقد تضمنت خريدة العصر لعماد الدين الإصبهانى متفرقات كثيرة من أشعاره وهى تشمل إلى جانب أشعاره فى الوصف طائفة كبيرة من القصائد التى نظمها فى مدح الخليفتين المسترشد (عام ٥١٢ - ٥٢٩هـ = ١١١٨ - ١١٣٥م) والمستضىء (٥٦٦ - ٥٧٥هـ = ١١٧٠ - -١١٨٠م) وسلاطين السلاجقة مثل محمود بن محمد بن ملكشاه (٥١١ - ٥٢٥هـ = ١١١٧ ـ ١١٣١م) ومسعود بن محمد بن ملكشاه (٥٢٧ - ٥٤٧ هـ = ١١٣٣ - ١١٥٢م) والوزراء، وبخاصة الوزير الزينبى الذى ذكرناه آنفاً من أعيان عصره؛ وقد اشتمل كتاب الإصبهانى أيضاً على مقطوعات من مراثيه وشواهد من رسائله.

واشتمل مخطوط برلين (*Ahlwardt: Verzeichnis* رقم ٨٦٢٧، ٣) على سبع رسائل وجيزة توسل فيها الشاعر بالخليفة ورد الخليفة عليه.

وتوفى حيص بيص ببغداد فى السادس من شعبان عام ٥٧٤هـ (١٧ يناير ١١٧٩م).

المصادر :

(١) ابن خلكان (طبعة Wuestenfeld)؛ رقـــــم ٢٥٧ و٧٢٤ و ٧٨٠ و ٨١٧ (ترجمة de Slane؛ جـ١ ، ص ٥٥٩ وما بعـــدها؛ جـ٣، ص٣٣٧، ٥٨٣ ومـــا بعدهما؛ جـ٤، ص ١١٩ وما بعدها).

(٢) الكتبى : فوات الوفـيات؛ (طبعة بولاق، ١٢٨٣) جـ٢، ص ٣٩٢ ومـــا بعدها .

(٣) عماد الدين الإصبـهاني: خريدة العـصر؛ مـخطوط بليـدن، ٢١ (أ) Gol (*Cat.* Cod. *Orient.* جـ٢ ، ص ٢٠٨ وما بعدهـا) الورقة ٤٤ ب و٧٥ (ص ٧٧ - ١٣٨.

(٤) Houtsma:-*Recueil de Textes relat ifs á l'Histoire des Seldjoucides* جـ٢ ، ص ١٧٥، ٢١٢.

(٥) ابن أبى أصـيـبـعة (طبـعـة A. Mueller) ؛جـ١،ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٦) ابن الأثيـر (طبـعة تورنبـرغ)؛ جـ١١، ص٩١ ، ١٠٦، ٢١٨ ، ٣٠٠.

(٧) ابن الطقطقى (طبـعة Ahlwardt) ص ٣٥٥.

خورشيد [ڤان أرندنك C. vam. Arendonk]

حيفا

مرفأ فى سفح جبل كرمل ، لم يذكر فى التوراة وإنما ذكر أولاً فى يوزبيوس (Eusebius) باسم «إيفا» ثم فى التلمود باسم «حـيفـا»، ولم يكن لحيـفاً شـأن يذكـر بعد فـتح العـرب لفلسطين، فقـد كـانت عكا تبزها، وظـلت حيـفاً خـاملة الذكـر إلى أن وصـفـها ناصـر خسـرو وصـفـاً مـوجـزاً فى منتـصف القـرن الحـادى عشـر الهجـرى، فـتحـدث عن أحراج النخـيل الكثيـرة التى فيـها وعن السـفن التى يبنيـهـا أهلها، واسـتـولى الصليـبيون على المديـنة عام ١١٠٠ هـ فـارتفع شـأنهـا نـوعـاً مـا تحت حكم الفـرنجـة كـمـا هو واضح من وصف الإدريسى لهـا، ذلك أنها أصـبـحت ثغـر طبرية ومرسى حـسناً؛ وماوافت سنة ١١٧٧هـ حـتى كان صـلاح الدين قـد اسـتـعـادها وردها لحكم المسلـمـين؛ وارتفع شأن حـيفـا فى العهـد الحديث على حـسـاب عكا، فـقد عـدت مـرسى للبواخر وبها خط للسكك الحديدية؛ ولا تشـغل المدينة الحـديثـة مـوقع حيـفـا القديمة وإنما تقوم إلى الشرق منه،

المصادر :
(١) Eusebius: Onomastica sacra (La- garde)؛ ص ٢٦٧ و٢٧٠.
(٢) Neubauer: Géographie du Tal- mud؛ ص ١٩٧.
(٣) المكتبة الجغرافية العربية، طبع ده خويه، جـ٧ ، ص٣٢٩.
(٤) ياقوت، طبعة فستنفلد ، جـ٢، ص٣٨١.
(٥) الإدريسى فى Zeitschr. des deutschen Pal - Vereins جـ٨، ص ١٢٩.
(٦) Guy le Strange: Palestine under the Muslims؛ ص ٤٤٦.
(٧) Robinson: Palestine جـ٣.
(٨) Neuere bible. Forschungen؛ ص ١٢٩.
(٩) Guérin: Samarie؛ جـ٢، ص٢٥١ وما بعدها.
(١٠) Zeitschr. des deutschen Pal. Ve- reins جـ١٣ ص ١٧٥ وما بعدها؛ جـ٣١، ص١٩ وما بعدها.

خورشيد [بول Fr. Buhl]

+ حيفا: وحيفا الحديثة ميناء فى سفح جبل الكرمل لم يرد اسمها فى الكتاب المقدس، ولكنه يرد مراراً فى التلمود والمصادر اليهودية المتأخرة فى الزمن، ويذكره يوزبيوس باسم «إيفا». وقد أفل نجم حيفا فى القرون الإسلامية الأولى بازدهار عكا، وناصر خسرو هو أول من وصفها، حيث كان بها سنة ٤٣٨هـ (١٠٤٦م). ويذكر فى وصفه أحراج النخيل. والأشجار الكثيرة لهذه القرية (ده) والرمال المجاورة لها من النوع الذى استعمله الصاغة الفرس وسموها الرمال المكية. كما وجد فيها نجّارى السفن الذين يقول عنهم إنهم يصنعون السفن الكبيرة التى تمخر البحر، وتسمى «جودى» (سفر نامة، حققه وترجمه إلى الفرنسية Sh. Schefer، باريس سنة ١٨٨١، النص ص١٨ والترجمة ص٦٠، طبعة Kaviani، برلين س ١٣٤٠، ص ٢٦؛ والنسخة الإنكليزية فى PPTS، جـ٤، ص١٣).

وقد مر الصليبيون بحيفا لأول مرة وهم فى طريقهم إلى الجنوب. وما لبث

انتباههم أن تحول إلى هذا الميناء المفيد الذى كان لا يزال يضم فيما يحتمل حوضاً للسفن، وفى شهر شوال سنة ٤٩٣هـ (أغسطس ١١٠٠) تقريباً، وبعد حصار دام قرابة شهر، استولوا على حيفا بمساعدة أسطول البندقية. ويقول ألبرت ده ايكس Albert of Aix (جـ٧، ص٢٢ ـ ٢٥ فى *RHC,OCC.*، جـ٣، ص٢٥١ ومابعدها) إن الأهالى كانوا يهوداً، سكنوا هذا المكان الذى وهبه لهم الخليفة الفاطمى نظير أداء الجزية، ودافعوا عنه بالسلاح بمساعدة الجيوش الإسلامية. ولما استولى الصليبيون على حيفاً، قاموا بجمع الحاميات اليهودية والإسلامية والسكان، بغض النظر عن القلة التى لاذت بالفرار وأعملوا فيهم الذبح.

واكتسبت حيفا أيام الفرنجة قدراً من الأهمية، وكثيرا ما كانت مثار نزاع بين باروناتهم. ويصفها الإدريسى، الذى يرجع وصفه إلى هذه الفترة، بأنها مرفأ ممتاز، من حيث هى ميناء لبحيرة طبرية (تحقيق Gildemeister، فى *Zeitschrift des Deulschen Palastinave-reins*، العدد ٨ سنة ١٨٨٥، الملحق). وفى أثناء الحروب بين الصليبيين والمسلمين، ارتبط مصير حيفا مثل غيرها من الموانىء القائمة على ساحل فلسطين بمصير عكا. وفى سنة ٥٨٣هـ (١١٨٧م)، حدث بعد سقوط عكا، وحيفا وغيرهما من المواقع ، أن احتلتها جيوش صلاح الدين (بهاء الدين بن شداد؛ النوادر السلطانية، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة سنة ١٩٦٤، ص٧٩؛ أبو شامة: الروضتين ، الطبعة الأولى، جـ٢ ، ص٨٨، محمد الحموى، التاريخ المنصورى ، تحقيق P.A. Grya-zenevich، موسكو سنة ١٩٦٠، ورقة ٩٢ ب؛ ابن واصل : مفرج الكروب، تحقيق جمال الدين الشيال ، جـ٢، القاهرة سنة ١٩٥٧ ، ص ٢٠٢) ونستدل من الشواهد التى ذكرتها المصادر الإسلامية على أن رواية بعض المصادر الفرنجية التى يرددها أكثر المؤرخين الغربيين المحدثين عن الحروب الصليبية بأن الاستيلاء على حيفا قد تم قبل سقوط عكا، لابد من رفضها (انظر W.B. Stevenson: *The Crusaders in the East*، كمبردج سنة

١٩٠٧، ص٢٥٠). وفى سنة ٥٨٧هـ (١١٩١م) حدث أن توقع صلاح الدين نية الفرنجة لاسترداد عكا، فهدم أسوار حيفا وتحصيناتها قبل أن يخليها لهم. وهناك بقيت حيفا فى أيدى الفرنجة، وأعاد تحصينها لويس التاسع ملك فرنسا حوالى سنة ١٢٥٠ - ١٢٥١م. وفى سنة ٦٦٣ هـ (١٢٦٥م) أخلاها سكانها قبل تقدم بيبرس الذى سوى تحصيناتها بالأرض. ثم استعادها الفرنجة بعد، وأعاد فتحها السلطان المملوكى الأشرف خليل سنة ٦٩٠ هـ (١٢٩١م)، بعد إعادة فتح عكا.

وقد تأثرت حيفا أيام المماليك بالسياسة العامة التى استهدفت الإبقاء على ساحل فلسطين فى حالة دمار وهى احتياط دُبِّر خشية عودة الصليبيين. ويذكر القلقشندى هذا الساحل على اعتبار أنه مجرد خرائب وحسب (صبح الأعشى، جـ٤، ص١٥٥ - Gaudefroy Demombynes: *La Syrie á l'époque des Mamelouks* باريس سنة ١٩٢٣، ص١٢٤). ولا تذكر أول سجلات المسح العثمانى للفتح حيفا بين الأماكن المأهولة. وفى الوقت نفسه تقريباً لا يذكر پيرى رئيس فى وصفه لساحل فلسطين سوى قلعة خربة (U. Heyd: *A Trukish description of the coast of Palestine in the early sixteenth century*، فى *IEJ*، جـ٦: ٤، سنة ١٩٥٦، ص٢٠٦، ص٢١٠، ص ٢١٠ - ٢١١). وعلى أية حال، فإنه بحلول سنة ١٠١٩ هـ (١٦١١م)، نجد وثيقة تركية تتحدث عن تجار الفرنجة الذين «اعتادوا المجىء» إلى ميناء (إسكله) حيفا. وتوقفوا عن المجىء إلى هذا الميناء نتيجة لما يتعرضون له من تحرش، كان يجب من ثم أن يتوقف (U. Heyd: *Ottoman document on Palestine* 1552-1615 أكسفورد سنة ١٩٦٠، ص١٢٩). ويبدو أن حيفا فى هذه الفترة كانت جزءاً من ممتلكات أسرة طرباى وفى سنة ١٠٣٢هـ (١٦٢٣م) حاصرها فخر الدين الثانى معن، الذى عرض رفع الحصار عنها إذا تعهد أحمد بن طرباى ألا يهاجم منطقة صفد، على أن ابن طرباى فضل أن يدمر حيفا على المخاطرة بسقوطها فى أيدى عدوه (أ. بن زفى: إرش يسرائيل ويشوواه بيمه

ها شلطون ها عثمانى ، القدس سنة ١٩٥٥ ، مستشهداً بما ذكره كل من *La terre sainte*, E. Roger باريس سنة ١٦٦٤، ص٧٦-٧٧؛ *Fakhr al-* :P.Cnrali *Din II* جـ١، رومة سنة ١٩٣٦، النسخة الإيطالية رقم ٨٠ ، العربية رقم ٨٣؛ أحمد الخالدى : لبنان فى عهد الأمير فخر الدين ...، تحقيق أ.ج. رستم ، بيروت سنة ١٩٣٦ ، ص ١٩٧ - ١٩٨). والشواهد الوافرة التى يرددها الرحالة تؤكد الفائدة المتزايدة لحيفا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، على الرغم من أن عدد سكانها ظل ضئيلا فيما يظن . وفى أواخر الأربعينات أو مطالع الخمسينات من القرن الثامن عشر وقعت حيفا وما حولها فى قبضة الشيخ ظاهر العمر . وفى شوال سنة ١١٧٤هـ (مايو سنة ١٧٦١م) أرسل عثمان باشا والى دمشق العثمانى الذى خول له السلطان ضم حيفا وأرباضها إلى ولايته، ثلاثين جندياً على سفينة فرنسية من بيروت إلى حيفا، ومعهم أوامر بالاستيلاء على القرية والحصن بشن هجوم مفاجىء. واستطاع الشيخ ظاهر بتحذير من عيونه أن يطرد هذه السفينة بنيران المدافع. وبعد هذا الحادث، دمر القرية القائمة، وبنى قرية جديدة تبعد ٢ كم تقريباً من الشمال الشرقى، ونقل السكان إليها. وسمى هذه القرية «العمارة الجديدة»، ولكنها أصبحت تعرف باسم «حيفا الجديدة» . وكان الدفاع عنها يتم بأسوار ذات أبراج مستديرة تقوم على الأجناب الثلاثة للبر، وقلعة مستطيلة من طابقين مزودة بالمدافع، تشرف على القرية والميناء. ويذكر ميخائيل صباغ أن هذا الحصن بنى بغرض الدفاع ضد الكفار (المالطيين؟) القراصنة، والواقع أنه بنى لصد الهجمات المحتملة الآتية من نابلس، وسمى برج أبو سالم أو برج السلام. وبقيت بعض الخرائب فوق التل الذى ما زال يسمى الـ «برج» (U. Heyd [ثم سمى هيّط بالعبرية]، داهر العمر (فى العبرية)، القدس سنة ١٩٤٢، ص ٢٩ -٣٠ ، ص ٣٩ - ٤٠ ، ص٩٤ مستشهداً بما ذكره نعمان قسطلى: ملخص تأريخ الزيادنة، فى مجلة الجنان، سنة ١٨٧٧، ص ٨٥١ ؛ وعبود الصباغ : الروض الزاهر فى

تاريخ ضاهر ، مخطوطة بمكتبة الجامعة الأمريكية، بيروت ، ورقة ٩ أ،ب؛ وميخائيل نيقولا الصباغ: تأريخ الشيخ ظاهر العمر الزيدانى *Documents inédits pour Servir á L'histoire du patriarcal melkite d'Antioche* جـ٤، تحقيق. ب. قسطنطين باشا، حريصا بدون تاريخ (١٩٢٧؟)، ص ٤٥-٤٦).

وكانت القرية الجديدة التى بناها الشيخ ظاهر هى نواة حيفا الحديثة. وبعد سقوط الشيخ ظاهر آل حكمها إلى جزار أحمد باشا ، واستولى الفرنسيون عليها سنة ١٧٩٩، ثم أخلوها ، على أية حال، بعد فشلهم فى الاستيلاء على عكا. وفى سنة ١٨٣٧، استولى عليها إبراهيم باشا المصرى. وفى سنة ١٨٤٠، حاق الدمار بحيفا وعكا حين قامت السفن التركية والبريطانية والنمساوية بضرب الميناءين بالقنابل.

ونتج عن امتلاء ميناء عكا شيئا فشيئا بالغرين، أن تحولت التجارة إلى حيفا وأخذت فى النمو حجماً وأهمية. وزاد السكان اليهود بالوافدين الجدد من مراكش وتركيا، ثم من أوربا .

وكان ثمة عنصر جديد هو فرسان الداوية،وهم جماعة من الألمان البروتستانت من ويرتنبورغ، استقرت فى حيفا سنة ١٨٦٨. ومع أن غرضهم من المجىء إلى حيفا، كان مدفوعاً بالورع، بيد أنهم بدأوا بالتطور الاقتصادى الحديث لمدينة حيفا. فقد مهدوا الطرق، وأدخلوا المركبات ذات العجلات الأربع، ووفروا خدمات منتظمة للمسافرين إلى عكا والناصرة. ومن الأنشطة الأخرى التى قاموا بها، أنهم أقاموا الطاحونة البخارية،وزرعوا بساتين الكروم، وأدخلوا وسائل الزراعة الحديثة. كما استوطن حيفا بعض أتباع بهاء الله الذى مات بالمنفى قرب عكا سنة ١٨٩٢. وتوجد مقبرة سلفه الباب وابنه عبد البهاء، المعروف باسم عباس أفندى، فى ضريح يقوم على منحدرات جبل الكرمل؛ وحيفا هى المركز الإدارى للديانة البهائية.

وفى سنة ١٨٨٦، بدأ العمل فى طريق حكومى للعربات من حيفا إلى طبرية وجنين؛ وفى سنة ١٨٩٨، وبمناسبة زيارة إمبراطور وإمبراطورة

ألمانيا، أقيم جسر ومهد طريق للعربات من حيفا حتى يافا. ولكن عدد السكان ظل ضئيلاً على الرغم من هذه التطورات. وقرب نهاية القرن التاسع عشر، بينت الإحصاءات التركية أن عددهم كان ٦٠٠٠ نسمة معظمهم من المسلمين، وباندلاع الحرب سنة ١٩١٤، زاد عددهم إلى ما بين ١٠٠٠٠ و ١٢٠٠٠ نسمة، كان نصفهم من المسلمين، وبقيتهم من المسيحيين الكاثوليك والأرثوذكس ، وبضع مئات من اليهود، وفرسان الداوية الألمان (لمعرفة انطباع الأتراك عن المستوطنين الألمان واليهود وعملهم، انظر بركت زاده إسماعيل حقى: باد ماضى، إستانبول سنة ١٣٣٢هـ = ١٩١٤م، ص ١٣٢ وما بعدها). وفى العصور العثمانية المتأخرة كانت حيفا دار القضاء فى سنجق عكا بولاية بيروت.

وفى الثالث والعشرين من سبتمبر سنة ١٩١٨، احتلت القوات البريطانية حيفا، بوصف أنها كانت جزءًا من أرض فلسطين الواقعة تحت الانتداب، ومن ثم دخلت حيفا مرحلة من مراحل النمو والتطور الكبير. وبدأ عهد جديد للحياة الاقتصادية لمدينة حيفا بالفعل سنة ١٩٠٥، بافتتاح فرع من درعة إلى حيفا من سكة حديد الحجاز .وقد ساعد هذا الفرع الذى ربط حيفا بدمشق وحوران وجزيرة العرب، على قيام حافز عظيم لتطوير حيفا من حيث هى ميناء. كما وفرت لها تكاليف الشحن المنخفضة، بفضل المنحة العظيمة لسكة حديد الحجاز، ميزة مباشرة على كل من يافا وبيروت . وفى سنة ١٩١٨، ربط خط حديدى جديد حيفا بجنوبى فلسطين ومصر، وتم تحسين الميناء سنة ١٩٢١، وجرى فيه توسع كبير سنة ١٩٣٣، ساعد على تضاعف وزن البضائع الواردة إلى ميناء حيفا أربع مرات فى عشر سنوات. وكان لإتمام مد أنابيب البترول من العراق سنة ١٩٣٣، ومعمل التكرير سنة ١٩٣٩، فضل عظيم فى النمو الاقتصادى للمدينة. وساعد على هذه التطورات، وساندها هجرة العرب الكبيرة إلى مدينة حيفا فى الثلاثينات والأربعينات بخاصة، وهجرة أعداد كبيرة من اليهود الوافدين من أوربا

..سطى والغربية أساساً. وتبين إحصاءات السكان التى أجريت فى فترة الانتداب أعداد السكان على النحو التالى: سنة ١٩٢٢ : ٩٫٣٧٧ مسلم ، ٨٫٨٦٣ مسيحى، ٦و٢٣٠ يهودى، ١٦٤ من عناصر أخرى؛ سنة ١٩٣١: ٢٠و٣٢٢ مسلم، ١٣و٨٢٤ مسيحى، ١٥و٩٢٣ يهودى ، ٣٣٢ من عناصر أخرى. وبانتهاء الانتداب سنة ١٩٤٨، قدر عدد سكان حيفا بـ ١٢٠٫٠٠٠ نسمة، ثلثين من اليهود، والباقى من العرب.

وفى أبريل سنة ١٩٤٨، أخبر القائد العام للقوات البريطانية فى حيفا، زعماء العرب واليهود، بأنه سيركز قواته فى منطقة الميناء، والطرق المؤدية إليه، وسيسحبها من باقى المدينة. وقد أعقب هذا التصريح صراع سريع، تمخض عن ترك المدينة فى أيدى اليهود بعد مفاوضات فاشلة استهدفت استسلام الجزء الأعظم من السكان العرب وترحيلهم بحراً إلى عكا ولبنان، أو برا إلى الناصرة . وقد ظلت ظروف ترحيل السكان العرب هذه غامضة وقابلة للجدل (لمعرفة الروايات المختلفة، انظر ، عارف العارف: النكبة ، جـ١ ، بيروت سنة ١٩٥٦، ص ٢٠٦ – ٢٢٣ R.E. Gabbay: *A Politcal study of the Arab- Jewish conflict*، جنيف ـ باريس سنة ١٩٥٩، ص ٩٤ – ٩٥ ؛ J.& D. Kimche، *Both sides of e hill*؛ لندن سنة ١٩٦٠، ص ١١٥ ـ ١١٦ ، ص ١١٨ ـ ١٢٤؛ G .Kirk، *The Middle East 1945-1950*، لندن سنة ١٩٥٤ ، ص ٢٦١ ـ ٢٦٣؛ وليد خالدى، *The Fall of Haifa*، فى *Middle East Forum*، ديسمبر سنة ١٩٥٩، ص ٢٢ – ٣٢؛ محمد نمر الخطيب: من أثر النكبة، غير مطبوع (دمشق؟) سنة ١٩٥١ ؛ N.S. Lorch، *The edge of the sword*؛ لندن ، نيويورك سنة ١٩٦١، ص ٩٧ – ١٠٠ ؛ H.Sacher: *Israel, the establishment of a state*، لندن سنة ١٩٥٢، ص ٢٤١ – ٢٤٥ ؛ R.D. Wilson: *Cordon and search*، ألدرشوت سنة ١٩٤٩، ص ١٦٧ وما بعدها ، ص ١٩٠).

وفى الوقت الحاضر (سنة ١٩٦٥) يوجد فى حيفا سكان من العرب يبلغ عددهم حوالى ١٠٫٠٠٠ نسمة ، من

المسلمــين، والدروز، والـبـهــائيــين، والمسيـحيـين. ويعيش معظم المـسلمين فى حى وادى نسنـاس على منحـدرات جبل الكـرمل. وقد أعيـد ترميم المسـجد الجامع، أو جامع جـرينة، الذى دمر فى أثناء مـعارك سنة ١٩٤٨ وأقـيمت فـيه الشعـائر مرة أخـرى فى يونيه ١٩٤٩. كمـا يسكن قرية كـبابير بجـبل الكرمل جماعة الأحمدية وتدخل الآن فى حدود مدينة حيفا.

المصادر :

بالإضـافـة إلى مـــا ذكـر فى صلب المادة.

(١) Le Strange:Palestine ، ص ٤٤٦.

(٢) A.S. Marmardji:Textes géographiques arabes sur la Palestine، باريـس سنة ١٩٥١، ص ٥٨.

(٣) L. A. Mayer & J. Pinkerfeld:Some Principal Muslim religious buildings in Israel، القـــدس سنة ١٩٥٠، ص٣٩–٤٠ من النص الإنجليـزى ، ص٣٥–٣٦ من النص العربى.

(٤) Palestine Exploration Fun: Survey of western Palestine, Memoir.

(٥) R. Guérin: *Description de la Palestine, Samarie*، جـ٢، بـــــاريـــــس ســـنة ١٨٧٦، ص ٢٥١ – ٢٥٩. *galilée* جـــ١، بـاريـس سنـة ١٨٨٠، ص ٤٩٩ – ٤٥٠.

(٦) F.M. Abel: *Géographie de la palestine*، جـ٢، باريس سنة ١٩٣٨.

(٧) E.T. Dawling: *The town of Haifa*، فى *QSPEF*(سنـة ١٩١٤)، ص ١٨٣ – ١٩١.

(٨) L. Oliphant: *Haifa, or life in modern palestine*، لندن سنة ١٨٨٧.

(٩) J.J. Rothschild: *History of Haifa and Mt. Carmel (Popular outline)*، حيـفا سنة ١٩٣٤.

حسن شكرى [هيئة التحرير]

حيوان

أى المملكة الحيـوانية ، كلمة مشـتقة من أصل سامى (انظر الكلمة العبرية ح ى هـ) ينطوى على فكرة الحـياة. وقـد وردت فى القـرآن مـرة واحدة (ســورة العنكبـوت ، الآية ٦٤)، وفـيــه تعنى

«الحياة الحقة» ، وتستخدم للدلالة على الدار الآخرة. وتذكر المعاجم أن عيناً فى الجنة تسمى أيضا بهذا الاسم، ولكن المعنى المألوف الأكثر شيوعاً لكلمة «حيوان» ، المستخدمة مفرداً أو جمعاً، هو حيوان أو حيوانات، بصفة عامة، ويشمل الإنسان الذى يسمى على وجه أكثر دقة «الحيوان الناطق».

١ - **الحيوان لغة** : تناولت مادة «جزيرة العرب رقم ٥» حيوانات شبه الجزيرة العربية. والراجح أن هذه الحيوانات لم تتغير أو كادت منذ العصر الجاهلى، إذا استثنينا اختفاء الأسد منذ عهد بعيد واختفاء النعامة فى عهد أحدث من ذلك، بل إن المصطلحات اللغوية القديمة فى شبه الجزيرة، بحسب ما وردت فى المعاجم اللغوية العمدة، لم يقدر لها البقاء دائما؛ وعلاوة على ذلك فإن الحيوانات، سواء كانت مستوطنة فى شبه الجزيرة العربية أو مجلوبة من خارجها، فإنها مع اتسامها بالخصائص المشتركة لحيوانات البحر المتوسط إلا أن مسمياتها لا تتفق كل الاتفاق مع المسميات فى الجزيرة العربية القديمة؛ لأن المسميات اللهجية قد صنعت أو استعيرت من لغات محلية (انظر، مثلا V. Monteil: *Faune du Sahara occidental* باريس سنة ١٩٥١)، وعلاوة على ذلك فإن الكلمة نفسها يمكن أن تطلق على حيوانات مختلفة فى مناطق مختلفة، ومهما يكن من أمر، فإننا نستطيع أن نقول بصفة عامة إن المسميات التى تطلق على الحيوانات المختلفة المألوفة أكثر من غيرها، متشابهة كل التشابه فى جميع أرجاء البلاد الناطقة باللغة العربية.

وقد اتخذت هذه المفردات فى العصر القديم منذ القرن الثانى إلى القرن الثالث الهجريين (الثامن - التاسع الميلادى) موضوعاً لسلسلة من الرسائل تتناول بصفة خاصة الحيوانات المستأنسة (الحصان، الجمل وغيرهما) وسجلت معاجم اللغة العربية فى عناية هذه المفردات ، ونجد من ثم معجماً مثل «المخصص» لابن سيده يفرد للحيوانات فراغاً يتناسب وأهميتها فى حياة العرب (جـ٦ ، ص١٣٥؛ جـ٨، ص١٨٦)، والحق أن ثراء اللغة العربية

فى المفـردات التى تصف أنواعـا معـينة من الحيـوانات أمر معتـرف به منذ أمد بعيـد. وهذا الثراء يرجع بعـضه إلى أن المحققـين جمعوا ألفاظاً لـها صلة بلغات قديمة مختلفة، كـما يرجع بعضه الآخر إلى تعدد الاستـعارات التى استخـدمها الشعـراء، وهو يرجع أخيراً إلى تفـرقة بين الحيوانات عظيـمة الخطر من الدقة، من حيث السن، والجنس، والإخـصاب، ولون الـفـــراء أو الريـش ، وتكـوين الأعـضاء والـشفـاه إلخ؛ ومن ثم فـإن ف.هوميل (Fr. Hommel فى *Die Namen der Saügerhiere bei den Südsemitischen Voelkern* ليبسك سنة ١٨٧٩) يسجل ما ينوف على ١٢٠ اسما للحـصان وأكثر من ١٦٠ اسمـا للجمل . مهـما يكن من أمر فـإن عدد المسمـيات الخـاصة بحق يختلف باختلاف عوامـل مختلفة عددها ما بين واحد وأربعة.

(أ) معظم الحيوانـات المتوحشة يدل عليها لفظ واحد، إذا ما استبعدنا الألفاظ المرادفة له أو أسماء الـضروب المختلفة، التى من الصعب التعرف عليها (عقاب ، مؤنث، وطاووس مذكر ، الخ).

(ب) لفظان يستخدمان للدلالة على :

(١) الحيوانات المتوحشة التى تعيش قطعاناً: اسم جمع واسم مفرد يستخدم لكلا الجنسـين (نمل - نملة)، ولكن اسم الجنس، الذى يـتـسم فى هذه الحـالة بنفس الكاسعة مثل المؤنث، يميل بنا إلى أن نسـتـشـعر بأنه مـؤنث (حـمـام / حمامة) (أنثى حمام).

(٢) حـيــوانات مــتـوحــشــة أو مسـتأنسة، يميـز فيهـا بين الجنسين : وصيغة المذكر تقـتصر على النوع حين تشـتق صيـغـة المؤنث من نفس الأصل (كلب : كلبـة)، وفى حالة العكس، فـإن اللفظ للمـؤنث، وإن كان مؤنثـاً حرفـياً، تكون له صيـغة مذكـر، وكثيـرا ما يدل على المؤنث وعـلى النوع مـعـاً [ضـبع (أنثى): ذيخ (ضبع ذكر)].

(جـ)تسـتـخـدم ثلاثة ألفـاظ للدلالة على عدد مـعين من النوع : اسـم جمع، واسم جنس يسـتخـدم بغض النظر عن الجنس، ولفظ للدلالة على ذكر حيوانات معينة تعيش قطعـاناً [نعام/ نعامة لكلا الجنسـين : ظليم (ذكـر النعـام)] وفى حالات مثل حمار/ وحمارة وأتان (أنثى

الحمار) ويبدو أن حمارة مؤنث ثانوى وليس اسم وحدة لأى واحد من الجنسين (انظر كلمتى حمور/ أتون العبريتين) .

(د) بالنسبة لبعض الأنواع المستأنسة التى تعيش قريباً جداً من البدو، يمكن أن توجد أربعة ألفاظ : أحدها للنوع، والثانى للفرد بغض النظر عن الجنس، والثالث للأنثى، والرابع للذكر [إبل/ بعير (حيوان من القطيع)/ ناقة (أنثى الجمل)/ جمل (ذكر الجمال)] . وفى هذه الطائفة يكون اسم النوع، بصفة عامة، مذكراً فى الصياغة، ولكنه يعامل نحوياً معاملة المؤنث (مثل إبل وغنم، إلخ) بسبب رجحان كفة الإناث على الذكور.

ويتبين من دراسة عدد معين من أسماء الحيوانات أن اسم الأنثى مستقل عن اسم الذكر وأن صيغة المؤنث بإضافة الكاسعة أى تاء التأنيث/ والألف الممدودة هنا علامة تأنيث ثانوية؛ وهذه الكاسعة «المخصصة» تفيد أساساً فى صياغة أسماء الجنس المستخدمة للدلالة على كلا الجنسين (بغلة تعنى ذكر البغل، وكذلك أنثى البغل)، ولكن نظراً لأن الإناث دائماً أكثر عدداً من الذكور بين الحيوانات التى تعيش قطعاناً، فإن اسم الجنس أصبح يخلط بينه وبين اسم الأنثى (فمثلا دجاجة إحدى طيور الدواجن/ دجاج؛ وبالنسبة لهذه المسألة : انظر Ch. Pellat : *Sur quelques noms d'ani- maux en arabe classique* فى *GLECS*، ٢٥ مايو ١٩٦٠) .

ومن العدد الكبير من الأسماء الواردة بالمعاجم والمصنفات عن الحيوان نلاحظ بلا شك وجود تسميات، بالإضافة إلى ألفاظ نوعية أو مجازية مصاغة مثل الكنية أو المعرفة (الحِرْباء، وابن آوى إلخ) وهذه الصيغ الاستعارية، التى استخدمت على نطاق واسع خلال القرون الماضية، وبخاصة فى اللهجات العربية (Dozy : *Suppl,*، مواد ابن، وأبو، وأم) كانت تنتهى أحياناً بأن تحل محل اللفظ المناظر الخاص، ولكن هذا لا يمكن أن يعد تشخيصاً منهجياً للحيوانات موضوع البحث، لأن عددا من النباتات تحمل نفس الاسم، ولعله يجدر بنا أن نعدها

بمثابة توريات مستخدمة لغرض وقائى أو كضرب من أسماء التدليل، وبخاصة عندما تطلق على مخلوق جذّاب، كالعصفور مثلا ألقاب «أبى محْرِز» و«أبى يَعْقوب»؛ إلخ.

٢ ـ حيوانات بين ظهرانى العرب قبل الإسلام .

ومع ذلك فإن البدوى، شأنه فى هذا شأن أناس آخرين، نسب إلى الحيوانات صفات البشر وزلاتهم، كما ثبت من عدد من الأمثال، التى ترجع، بلا شك، إلى عصر ما قبل الإسلام. وهذه الأمثال تكاد تبدو فى صورة مديح يعقبه اسم حيوان؛ ومن ثم فإن الكرم ينسب إلى الديك (أسخى من لافظة)، والغدر للعظاية (أخْدَع من ضَبّ)، والغباء للحَبارى (أحمق من حبارى)، والجرأة للأسد (أجْرأ من ليث)، إلخ (انظر مجموعات الأمثال وبخاصة فهرست الأمثال فى كتاب الحيوان للجاحظ) . وقد لوحظ، علاوة على ذلك، أن عدداً معيناً من قبائل الجزيرة العربية القديمة تحمل أسماء حيوانات : أسد «ليث» وقريش (قرش) إلخ. وثمة مذهب يقول إنها قد تكون لها دلالة طوطمية؛ وفيما يتعلق بهذا الموضوع جمع سميث (W.R. Smith فى *Kinship and marriage in early Arabia*، لندن سنة ١٩٠٣) بعض التفاصيل الواقعية عن الآثار الباقية لعبادة الحيوان، وتحريم أطعمة معينة، وجمع شواهد أخرى واستنتج منها وجود نظام طوطمى بين العرب الأوائل؛ ومهما يكن من أمر فإن نظريته فى جملتها لم يقبلها علماء السلالات، ويمكن أن تكون الأهمية التى يعلقها البدو، للضرورة، على الحيوانات من كل نوع، لا تنبع على الإطلاق من الطوطمية، بل هى مجرد صورة من عقيدة حيوية المادة (انظر J. Henninger (تحقيق F. Gabrieli: *L'antica societá beduina* ، رومة سنة ١٩٥٩، ص٨٥ – ٨٦ والمراجع الواردة فيه) ولعل من الجدير بنا أن نذكر فى هذا المقام أن العرب الأوائل صوروا أرواح الراحلين فى صورة طائر (هامة) ، وهو فى المألوف ضرب من البوم، يحوِّم بعض الوقت حول القبر، ويصرخ بين الفينة والفينة مطالباً بالانتقام (انظر I, Goldziher: فى *Globus*، جـ ٨٣؛ سنة ١٩٠٣، ص ٣ وما بعدها تحليل G. H. Bousquet،

فى *Arabica* سنة ١٩٦٠ - ١٩٦٣، ص ٢٥٧ - ٢٦٠). وعلى الرغم من أن النبى [ﷺ] أنكر هذه العقيدة (لا عدوى ولا هامة ولا صفر)، فإنها عاشت فى الإسلام بصور متعددة.

ويندد القرآن (سورة المائدة ، الآية ١٠٢ و ١٠٣؛ سورة الأنعام ، الآية ١٣٨ و ١٣٩) بأفعال الجاهلية، التى تشمل تخصيص حيوانات معينة لآلهة معينة أو تحريم إبل وأغنام وحيوانات أخرى من القطعان.

وكانت عقيدة أن الإنسان حيوان ليست له صفات روحية، فى العصر القديم، تشمل هى والبلية أيضا، قرابين مختلفة،وفيما يتعلق بها يكفى الإشارة إلى الكتاب الجامع لشيلهود(J. Chelhod: *Le Sacrifice chez les Arabes* باريس سنة ١٩٥٥؛ ومهما يكن من أمر فإن عدداً منها قد استبقى فى الإسلام) ولا يزال المسلمون اليوم يقدمون أضاحى فى مناسبات عديدة (انظر ، مثلا :.A Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab* ص ٣٣٧ - ٣٦٣). وكانت الحيوانات ولا تزال مرتبطة بممارسة سحر تعاطفى مثل الاستمطار؛ بل إن علماء الحيوان فى عصر قريب يحبون أن يطنبوا فى طريقة تفسير رؤية حيوان أو آخر فى حلم كما يحبون أيضاً الإطناب فى الخواص السحرية للأعضاء المختلفة التى يستخدمها السحرة إلى حد كبير. وكان ثمة حيوانات خرافية تسكن الصحراء وكثيرا ما كان الجن يواجهون الناس فى صورة حيوان. ويرى البعض أن حيوانات مثل الإبل والخيل والبقر والغنم وكلاب الصيد والقطط والنحل فيها بركة ولكن الكلاب والقطط وغيرها لها عين شريرة (بشأن كل هذه المسائل انظر -E. Wester marck: *Pagan Survivals in Mohammedan civilization*؛ لندن سنة ١٩٣٣، فى مواضع مختلفة).

٣ ـ خلق الحيوانات : علاوة على الأمثال التى سبق ذكرها، فإن التراث الشعبى للجزيرة العربية قديماً، فى الصورة التى بلغتنا،لا يكاد يحتوى على أى قصص للحيوان (انظر ما يلى) ونحن نجد فى الغالب أساطير تفسر خلق حيوانات معينة أو تحوير لها. ومن

ثم فإن الفأرة كانت زوجة طحان أو يهودية مسخت؛ وبالمثل فإن عظايا معينة كانت فيما سبق جباة ضرائب إلخ (انظر الجاحظ: التربيع ، ص ١٩٧ والإشارات الواردة فيه).

ومسألة مسخ الحيوان تحتفظ بأهمية خاصة، حتى فى عهد الإسلام، على حين يستبين أن القرآن حل هذه المسألة لأنه يقرر مراراً أن الله خلق الحيوانات (سورة البقرة ، الآية ١٦٤؛ سورة لقمان، الآية ١٠؛ سورة الشورى آية ٢٩؛ سورة الزخرف ، الآية ١٢؛ سورة الجاثية، الآية ٤)، : «وما أنزل الله من السماء...» سورة البقرة، الآية ١٦٤، قال تعالى «ومن كل شىء خلقنا زوجين...» (سورة الذاريات، الآية ٤٩).

وكلمة «دابة» (والجمع دواب) المستخدمة هنا بدلا من كلمة «حيوان»، وهى تشير بصفة خاصة إلى حيوانات الركوب والحيوانات المستأنسة، يقابلها فى الآيات المقصود بها تأكيد العناية الإلهية، اللفظ «أنعام»، التى أنزل الله منها «ثمانية أزواج» (سورة الزمر، الآية٦؛ انظر أيضاً سورة الفرقان، الآية ٤٩؛ وسورة يس، الآية ٧١)، وتستحق الإبل أن ينوه بها تنويهاً خاصاً لأن الله تعالى يقول : «والأنعام خلقها لكم» (سورة النحل ، الآية ٥).

ومهما يكن من أمر ، فإن المعتقدات الأولى الخاصة بالمسخ الموقوت أو الدائم لبعض البشر حيوانات، تؤكدها آيات مثل «قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه، وجعل منهم القردة والخنازير ....» (سورة المائدة ، الآية ٦٠) أو الآية : «ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» (سورة البقرة ، الآية ٦٥؛ وانظر أيضا سورة الأعراف ، الآية ١٦٦). وكان ثمة مسألتان واجهتا المفسرين : أولاهما معرفة الأحداث التى ذكرتها الآيات المشار إليها فيما سبق ، والثانية تقصى المصير المدخر لهذه المخلوقات التى مسخت. وغنى عن القول أن الإجابات على المسألة الأولى متعددة، فالكسائى فى (قصص الأنبياء ، ص ٢٧٤) مثلا، رأى أن القردة ناس من بنى إسرائيل تعرضوا للمسخ فى عهد داود لأنهم

صادوا سمكاً وطهوه يوم السبت، وأن الخنازير (المرجع السابق، ص ٣٠٧) أناس معاصرون لعيسى لم يؤمنوا به. ويرى الكسائى نفسه، منتهجاً بذلك نهج كتاب آخرين ، أن الحيوانات التى أسفر عنها المسخ المذكور ، تكاثرت ، بينما يرى آخرون عكس ذلك، ويقولون إنها ماتت دون أن تعقب، أى أن الله خلق، أنواع الحيوانات موضوع البحث خلقاً مستقلا عن خلق الأخرى (انظر الجاحظ : كتاب الحيوان، جـ٤ ، ص ٦٨). والاعتقاد فى خلق حيوانات بعينها بالمسخ أو التعديل لا يزال متداولا (انظر ، مثلا، H. Massé: *Croyances et coutumes Persanes*، باريس سنة ١٩٣٨ ، جـ١ ، ص ١٨٥ وما بعدها)، والمسخ مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة التقمص، على الأقل، عند الفرق التى لا تتمسك بمذاهب السلف وعلماء الكلام الذين يسلمون بتقمص الأرواح فى أجساد الحيوانات. ولابد من أن نذكر، فى سياق الحديث، أن البهيمة مرتبطة، فى فلسفة الأخرويات لدى المسلمين، باليوم الآخر، وأن آية قرآنية (سورة الأنعام، آية ٣٨) تقول: «وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شىء ثم إلى ربهم يحشرون» تسمح للمفسرين بأن يروا أن الحيوانات أيضاً تبعث وتحشر يوم القيامة. وعلاوة على ذلك فإن القرآن الذى يذكر نحو اثنى عشر نوعاً مختلفاً منها يحتوى على خمس سور مسماة بأسماء حيوانات: البقرة والنحل، والنمل، والعنكبوت، والفيل - وبهذا فإن أكبر المخلوقات وأصغرها مذكورة فيه.

٤ - الحيوان فى الشريعة الإسلامية: يهتم الإسلام بالحيوانات فى مسائل عديدة أخرى تتصل بها، ولا يكاد يكون هناك باب فى الشريعة الإسلامية لا يتناولها بالحديث، فالحيوانات الأليفة تخضع للزكاة، وبيع الحيوانات مقيد بقيود، فيما يرتبط بجواز أكل لحمها شرعاً (فمثلا بيع، الخنازير محرم، ولكن بيع ديدان العلق مباح، وإن كان أكلها محرماً؛ وعن مسألة مقايضتها بحيوانات أخرى: (انظر J. Schacht: *Origins*، ص١٠٨) أو إبرام عقد لتسليمها مع الدفع سلفاً

موضع جدل أيضا. وشعائر الأضاحى تخضع لحدود دقيقة، كما فى ذبح الحيوانات المزمع أكلها ويرتبط بهذا باب الصيد والقنص، وفى المقام الثانى باب الفراء؛ والمحظورات المفروضة على الحجاج فى حالة الإحرام مسألة شرعية أخرى، على حين تثير بعض أحاديث النبى[ﷺ] مسألة: هل يجوز فى غير حالة الإحرام ذبح حيوانات بعينها، وأكل لحمها فى مناسبة من المناسبات. ومن ثم فإننا نقف عند المسألة الجوهرية التى تتعلق بالطعام، من جهة، وباستخدام جزء أو آخر من حيوان محرم على الناس، فى أغراض أخرى، من جهة ثانية. وسنقتصر فيما بعد على الاهتمام بحكم الأنواع المختلفة من الحيوانات.

ويعدد القرآن فى عدة مناسبات حالات التحريم الخاصة بأكل لحم الحيوان الذى لم يذبح وفق الشريعة الإسلامية، فيما يتصل بالدم المراق. والخنزير (سورة المائدة، الآية٣، ٤؛ وانظر أيضاً سورة البقرة الآية ١٦٨، ١٧٣؛ سورة الأنعام. الآية ١٤٥و١٤٦؛ سورة النحل، الآية ١١٥ و١١٦)، ولكن القرآن فى الآية ١١٥ ينص على رفع التحريم فى حالة الضرورة المطلقة (فيما يختص بمسألة الخنزير وبالنسبة للدم المراق، فإننا نذكر أن العرب الأوائل، عندما كانوا يشرفون على الموت عطشاً، فى الصحراء، كانوا يسلمون أحياناً بذبح جمل وشرب دمه [مجدوح، انظر *Arabica*سنة ١٩٥٥ عدد٣، ص٣٢٧]).

وأحاديث النبى [ﷺ] والشرع الإسلامى يسلمان بهذه الضرورة، ولكنهما بصفة عامة أشد صرامة، والحق أن المذاهب الفقهية وضعت قوائم بالحيوانات، التى يكون أكلها حلالا، أو حراماً، أو مكروهاً، دون التوصل إلى اتفاق تام فى هذا الأمر (وكتاب حياة الحيوان للدميرى الذى يجب أن نتناوله فى حذر هو خير رسالة ينتفع بها فى هذا الميدان، لأن المؤلف يبين التصنيف الشرعى لكل نوع، حسب المذاهب المختلفة). والانتهاء إلى حكم فى هذا السبيل اتخذت جميع المذاهب عدة معايير عامة تعتمد على القرآن والحديث، ومن ثم فإنه بنص الآية ٩٦

من سورة المائدة « أحل لكم صيد البحر وطعامه» يعد جميع السمك حلالا، ويمكن أكل لحمه، ومهما يكن من أمر، فإن بعض الحيوانات البحرية أو المائية قد صرح بأنها حرام أو مكروهة أو لا تزال محل جدل، لأنها تدخل فى النطاق، الذى يؤخذ فيه بمعايير أخرى؛ ومن ثم فإن الضفدع ، الذى كان يمكن أن يكون فى المألوف حلالاً يعد حراماً، لأن النبى [ﷺ] نهى عن ذبحه. وعلاوة على ذلك فإن بعض الفقهاء المتزمتين، فى بحثهم المستفيض المتحذلق يستنكرون أكل تلك الحيوانات المائية، التى لها أسماء تشبه أسماء الحيوانات البرية المحرمة («كلب البحر» و«خنزير البحر» و«حمار البحر») ، وتؤدى بهم غيرتهم الدينية إلى تحريم حيوان ، له الاسم نفسه الذى يطلق على حيوان محرم، حتى لو كان بلغة غير العربية، كما هو الحال بالنسبة للحمار، الذى يطلق عليه فى غرب إفريقيا نفس الاسم الذى يطلق على الخنزير (انظر A.Gouilly: *L'Islam dans l'Afrique Occidentale française*، باريس سنة ١٩٥٢، ص ٢٠٥) أو تحريم حيوانات على هذه الصورة نفسها (وبخاصة ثعبان السمك الذى على هيئة الثعبان). وهم يذهبون إلى حد التصريح بأن جميع المخلوقات البحرية التى ليست على هيئة السمك حرام (الحنفية)، ويفسرون ذلك بأن النص القرآنى يرخص بصيد البحر، ولكنه لا يجيز بالضرورة أكل كل شىء يصيده الناس (المرغنانى: الهداية ، مخطوط، باريس رقم ٦٧٦٣، ورقة ٢٤٨، ٥) . وثمة حالات خاصة هى السمك الآكل للبراز، وهو سمك وجد فى بطن سمك آخر، ناهيك بالسمك «الطافى» أى السمك الميت يطفو فوق الماء، وهو حلال عند المالكية والشافعية فحسب، وإن كان الحنفية يجيزون «الطافى» إذا كان قد قتل بفعل حادث، ولم يمت ميتة طبيعية، وهذا يؤدى إلى إثارة جدل حول مسألة: هل إذا كان الموت من الحر أو البرد يعد موتاً طبيعياً (المرغنانى : المرجع السابق، ورقة ٢٤٩، ٥) . والقشريات، فى كثير من الأحيان، حرام أو مكروهة، كما هى الحال بالنسبة لجميع أنواع الحيوانات ذات الأصداف.

وتقضى الآية ٤ والآية ٥ من سورة المائدة: «قل أحل لكم الطيبات ....» و«اليوم أحل لكم الطيبات...»، ويشمل باب ما هو من حلال، تلك الحيوانات التى يحظى لحمها بالتقدير لطيب طعمه (الدجاج والغنم إلخ)؛ وعلى العكس من ذلك نجد أن الطاووس وحيوانات أخرى قد صرح بأنها حرام لرداءة لحمها. ومن هذا القبيل «الاستقذار» أو «الاستخباث»، أى أكل الطعام المنفر، فإن الحيوانات التى يتصف لحمها بهذه الصفة تدخل فى باب المحرمات مثل الخنافس.

ويحيط بهذا الحكم قدر من التأرجح وشىء كثير من البعد عن الفطنة، ذلك أن طائر اللقلق، الذى كان يمكن أن يكون حلالا، يعد حراما، لأنه يأكل الحيات، وأكلها يدخل طائر اللقلق فى زمرة اللواحم. والحق أن من أحاديث النبى[ﷺ] التى تثار فى هذا الصدد حديث (انظر (أبو داود) ، حـ٢٦، ص٣٢) وزيد بن على :*Corpus iuris*، رقم ٥٣٨)، يصلح أيضا أساسا لتقسيم الحيوانات إلى بهائم وسباع (انظر ما يلى)، وبمقتضاه تكون جميع اللواحم محرمة، سواء كانت حيوانات ثديية من ذوات الناب أو طيوراً من ذوات المخالب، بيد أن هذا غير مقبول بصفة عامة. والمالكية (انظر القيروانى: الرسالة ، تحقيق وترجمة Bercher ، الجزائر ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٤٩، ص ٢٩٩) يجيزون أكل لحم الطيور الجارحة، بينما الأوزاعية (انظر الدميرى، تحت كلمة «بازى») يرون أنه ليس ثمة طائر حرام. وكل الفقهاء يرون أن القط والكلب والذئب والتمساح إلخ.. حرام ، ويروى الرحالة فى تقرزز أية حالات رأوا فيها أناساً يأكلون لحم الكلاب (انظر مثلا المقدسى :*Description de l'Occident musulman*، الجزائر سنة ١٩٥٠، ص ٦١، تعليق ١٧٢)؛ ويعد أكل الثعلب ، بصفة عامة، حلالا، أما ابن آوى والقط البرى فمحل خلاف، والضبع حلال إلا عند المالكية الذين يصرحون بأنه مكروه (ويقال إن النبى [ﷺ] عندما سئل هل الضبع حلال رد بقوله : «ولكن ما يأكل الضبع؟»؛ انظر الدميرى فى مادة «أرنب»؛ وابن ماجه،

جـ٢٨، ص١٥؛ والترمـذى ، جـ٢٣، ص٤). أما الفيل فموضع جدل ، لأنه على الرغم من أنه حيوان آكل للعشب فإن لديه وسائل للدفاع اصطلح على تسميتها بالأنياب فى اللغة العربية.

وفى حديث آخر يقال إن النبى [ﷺ] قد حرم قتل النحل (لأن الله أوحى بها إليه) والنمل [للسبب نفسه]، والضفادع (لأنها كانت قريبة من الله، عندما استوى العرش على الماء، ولأن نقيقها تسبيح لله)، والهداهد (بسبب الشأن الذى كان لهدهد منها مع سليمان)، وأخيراً الصرد (غراب الزاغ)، الذى كان أول من صام؛ ويترتب على ذلك أن أكل لحم هذه الحيوانات محرم أيضاً، على الرغم من أن الآراء لا تتفق كلها فى هذا الشأن. وطيور الخطاف والوطاويط تخضع للتحريم نفسه لأن النبى [ﷺ] نهى عن أكلها لأسباب من هذا القبيل، ولكن الفقهاء بعيدون عن الاتفاق على صحة الأحاديث التى رويت بشأنها. وبالعكس نجد أن بعض الحيوانات حرام، لأن النبى [ﷺ] أمر بقتلها لفسوقها؛ وهذه الفواسق هى الحدأة، والغراب الأبقع، والعقرب، والفأر والكلب العقور؛ والحدأة والكلب داخلان بالفعل فى قائمة تحريم آخر؛ والأنواع الأخرى من الغربان حلال على حين يمتد التحريم المتعلق بالفأر إلى كل الحيوانات القاضمة، ما عدا اليربوع، الذى يدرج أحياناً، على أية حال، فى قائمة الحشرات، التى تعد حراماً، إلا عند المالكية.

ومن ثم فإن العقرب سبق القول بتحريمه فى باب الحشرات، ولكن فكرة الحشرات تغلب عليها البلبلة، لأن من بينها العظاية (وهى حلال) والقنفذ (حلال عند الشافعية)؛ ومن جهة أخرى فإن الجراد الذى هو غذاء ثانوى لدى البدوى، ليس محرماً فى أى مذهب، حتى لو وجد ميتاً (وهذا مع السمك، هو إحدى الميتتين اللتين يعدان حلالا فى حديث شريف): ولكن البعض يصرون على أنه يجب أن يذبح عن نية وتقطع رءوسه. (ومع ذلك فإنه يمكن أن نذكر ما يناقض هذا عن على، فقد جاء أنه قال: «كله كله» حين كشف له عن كوم من الجراد بعضه ميت فعلا؛ (المرغنانى:

المرجع السابق، ورقة ٢٤٩ ، ٥). وتعد الزواحف ، بصفة عامة، حرام أو مكروهة، إلا عند المالكية، الذين يأخذون بمعيار الضرر فحسب، ويرخصون بأكل الثعابين السامة نفسها، إذا ما اقتطع الجزء السام.. ومهما يكن من أمر فإن من المسلم به فى كثير من الأحيان أن الضب حلال، عملا ببعض الأحاديث التى نذكر منها أن النبى [ﷺ]، أمسك عنها فحسب، بسبب نفور شخصى، بيد أن بعض الآخرين يقولون إن هذا النوع يمثل قبيلة من بنى إسرائيل، كانت قد مسخت، وهذا يؤدى إلى تحريمها (البخارى ، جـ١٩، ص ١٠، ٢٨؛ أبو داود، جـ٢٦، ص٢٧؛ والدارمى، جـ٧، ص٨٠؛ ابن سعد، جـ١-٢، ص١١١ وما بعدها إلخ..؛ وانظر الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ٢، ص٩٣). والحيوانات التى تعد بلا دم سائل، هى حلال بصفة عامة إذ إن الدم هو الذى يسبب نجاسة الحيوانات التى لم تذبح على مقتضى الشرع (الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ٢، ص٨٣). ومهما يكن من أمر فإن العديد منها محرم (إلا عند المالكية) بسبب الاشمئزاز الذى يشعر به الناس حيالها، ويجعلها تدرج فى قائمة الخبائث التى يحرمها القرآن (سورة الأعراف آية ١٥٧) وهذه الدائرة المفرغة، من حيث المنطق، تطبق، فضلا عن ذلك، على أطعمة أخرى، وتبيح تقنين كل حالات التحريم. ويصدق هذا بصفة خاصة، على حشرات الأرض (أحياناً خشاش) وهو مصطلح يشمل على نحو متغير بعيد عن المنطق، الحيوانات الصغيرة التى تعيش على ظهر الأرض، والتى هى، بصفة عامة، محرمة أو مكروهة، على الرغم من وجود حديث بشأنها (أبو داود، جـ٢٦، ص١٢٩؛ وانظر الدميرى). وهى تشمل العقارب، وجميع أنواع الحشرات، والديدان. وفيما يختص بالحشرات الأخيرة فإن هناك خلافاً شديداً بشأنها، لأن من الصعب أن نتحاشى أكلها عرضاً مع أطعمة أخرى، وتبذل بعض المذاهب جهوداً للتمييز بين الحشرات التى تولدت من الطعام نفسه وبين تلك التى لم تتولد منه، وبين الحشرات الحية والحشرات الميتة، وتلك التى فيها روح والتى ليس

فيها روح (انظر البحث الذى كتبه الجزيرى، فى كتاب الفقه جـ٢، ص٣، تعليق أ).

وعلى وجه العموم فإن الطيور التى ليست لها مخالب مباحة، ولكن بعضها محل جدل، وهى تتناول فى تصنيفات مختلفة، حسب آراء المذاهب؛ وهذه هى الحال، وبصفة خاصة، بالنسبة للببغاء والبومة.

وغنى عن القول أن عدداً معيناً من الحيوانات لم تتناول بأى تصنيف، لأنه لم يحدث أن أكل لحمها . ويصدق هذا بالمثل على نوع نادر جداً إذ لم يتيسر حل المشكل بشأنه لأنه لم ينشأ؛ ومن ثم فإن الدميرى يذكر أن أحداً لم يهتم بالخرتيت، الذى يعده هو نفسه بالنظرة الأولى حلالا؛ وحالة الزرافة محل جدل؛ وأخيراً فإن القرد يعتبر حراماً إلا عند المالكية؛ وهنا توجد اعتراضات ، كما فى حالة النسناس (انظر ابن الأخوة : معالم القربة، تحقيق R.Levy، لندن سنة ١٩٣٨، ص ١٠٥، الترجمة ص٣٤) والفكرة الجديدة عن وجود تشابه بين الحيوانات وأبناء آدم، وهى فكرة تمنع الناس، بضرب من القانون الطبيعى، من أكل هذه المخلوقات، دون أن يستوجب ذلك تحريم صريح (ابن عبد البر، فيما كتبه؛ الدميرى، حيث يوجد علاوة على ذلك حديث يستنكر أكل القردة).

وعلى حين لا يثير الجمل والثور والغنم إلخ.. من الحيوانات الأليفة أية مشكلة، فإن فصيلة الخيل تثير خلافات؛ والحصان حلال لدى الشافعية والحنابلة، أما المذاهب الأخرى فهو مكروه عندها؛ والحمار الأليف حرام إلا عند الحنابلة الذين يرون أنه مكروه، أما حمار الوحش فحلال عند المذاهب جميعاً إلا الحنفية. والبغل الذى ينشأ من تهجين نوعين مختلفين فى التصنيف محرم، إلا أنه، على الأقل، عند من يرون الحصان حلالاً يعد من حيث هو نسل حصان وحمارة وحش مباحاً.

وعلى النقيض من المذاهب الأخرى فإن الظاهرية، وبخاصة ابن حزم يعتمدون بعد على معيارهم الأصولى، ويعولون أساساً على القرآن، سورة الأنعام، آية ١١٩: «وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم» فينكرون حالات التحريم التى لم ينص عليها فى القرآن.

ولا يختلف الشيعة عن أهل السنة اختلافاً جوهرياً، صحيح أنهم يختلفون عنهم فى بعض التفاصيل، إلا أنهم يقيمون أحكامهم على معايير واحدة. ومن ثم فإن القاضى النعمان (كتاب الاقتصار، تحقيق محمد وحيد ميرزا، دمشق ، سنة ١٣٧٦هـ= ١٩٥٧م، ص٩٥-٩٦) الذى يبسط مذهب الإسماعيلية، يبين أن الله قد حرم أكل الميتة والدم ولحم الخنزير (القرآن ، سورة المائدة، الآية ٣)، وأن النبى [ﷺ] صرح بأن اللواحم ذات الأنياب والطيور ذات المخالب حرام (انظر ما سبق)؛ وهو يضيف أن الضبع والثعلب محرمان وأن أكل العظاية والقنفذ والحشرات والثعابين وجميع الزواحف الصغيرة أو الحشرات التى تندرج تحت اسم خشاش مكروهة؛ ولا يباح إلا الجراد الذى يمسك به حياً وهو يطير. ومهما يكن من أمر فإن الشيعة يدخلون فى لحوم الحيوانات المحرمة أو المكروهة لحم طيور عديدة بالذات (القنبرة إلخ). ولحم فصيلتين جديدتين: طيور تحوم أكثر مما تطير، وطيور ينقصها قونصة وجوارح أخرى (Querry: *Droit Musul-man*، جـ٢، ص ٢٣٢ وما بعدها). ولا يرخص الإسماعيلية أكل لحم الحصان إلا فى الحالة التى يكون فيها الحيوان لا نفع منه فى أى عمل ، وهم يحرمون على وجه الإطلاق لحم البغال والحمير الأليفة، وحرم أيضاً لحم الحيوانات التى جرت على أكل الروث (الجلالة)، ما لم تكن قد أطعمت عشباً، حيناً من الزمن. وحرام أيضاً الاغتذاء بلبن الحيوانات المحرمة أو بيضها، ولكن الإمساك عن أكل أجزاء معينة من الحيوانات المباح أكل لحمها - الغدد والطحال والأعضاء التناسلية إلخ - ممدوح أيضاً. وما لا قشر لها، أى (الفلوس) من الحيوانات المائية (انظر سفر اللاويين، الإصحاح، ص٩، سفر التثنية، الإصحاح ١٤، الآية ٩) أكلها حرام، مثل الحيوانات التى لا تكون على قيد الحياة عند صيدها. ومهما يكن من أمر فإن كل هذه التحريمات تترك فى حالات الضرورة.

وتترك هذه الاعتبارات العامة الطريق مفتوحاً للجدل، وبخاصة فى حالة الحيوانات التى يصعب تصنيفها؛

وعلى سبيل المثال الجرى، أى سمك القط (انظر H.Laoust: *Profession de foi d'Ibn Batta*، ص ١٣٦ - ١٣٨).

وتظهر الاختلافات فى الآراء كذلك بين فرق الشيعة؛ ومن ثم فإن ابن بطوطة (جـ٢، ص ٣٥٢؛ ترجمة Gibb، جـ٢، ص٤٦٨) يروى عن سكان سنوب الأحناف أن خير طريقة عندهم للاطمئنان إلى أن المسافر ورفاقه متمسكون بمذهب أهل السنة هى أن يقدموا لهم أرنباً، لأن الرافضة لا يأكلون لحم هذا الحيوان (إلا أن الإسماعيلية يأكلونه).

ويضاف إلى مسألة جواز أكل حيوانات بعينها شرعاً، نهى الحجاج فى حالة الإحرام عن سفك الدم، ومن هنا تنشأ مشكلة كيف يتعامل امرؤ مع إحدى الهوام؛ ويثور السؤال أيضاً فيما يرتبط بالصلاة.

وعلى صعيد آخر ينشأ السؤال عن الأسلوب الذى ينظر به إلى الحيوانات ؛ فمثلا يجوز ذبح الديك، ولكن النبى نهى عن لعنه لأنه يقوم بالوظيفة الدينية الخاصة بإيقاظ المؤمنين فى وقت الصلاة؛ والقاعدة نفسها على البراغيث «التى أيقظت نبياً» . وينصح المسلمون ، بصفة عامة، معاملة الحيوانات، وبخاصة مطاياهم ، معاملة حسنة، لأنهم سوف يحاسبون فى الآخرة عن أية قسوة أنزلوها بها (فى شأن معاملة الحيوانات انظر G.H. Bousquet: *Des animaux et de leur traitement selon le Judaisme, ,le Christianisme et l'Islam* فى *St. Isl*، جـ٩، سنة ١٩٥٨، ص٣١ - ٤٨؛ H. Ritter: *Das Meer der Seele* ، ليدن سنة ١٩٥٥، الفصل ٢٢).

والمشكلة التى يثيرها استعمال أجزاء الحيوانات التى يحرم أكلها مشكلة معقدة لا يمكن أن نتناولها هنا بالبحث المستفيض الذى تستحقه (يسرد الدميرى تفاصيل دقيقة فى هذا الموضوع). فعند المالكية (القيروان : المرجع المذكور، ص٢٩٧) على سبيل المثال : لا يمكن للمسلم الذى تدعوه الضرورة إلى أن يأكل لحم حيوان لم يذبح على مقتضى الشرع الإسلامى أن يتخذ من جلده سجادة للصلاة، ولا أن يبيعه. وبالمثل فإنه لا يمكن اتخاذ جلود

السباع سجاجيد للصلاة. وعلى الرغم من أن الخنازير محرمة بنص القرآن فإن المالكية يبيحون استعمال شعر الخنازير الشائك.

ولا يكاد يكون فى الإمكان، فى نطاق هذه المادة، التوسع فى موضوع جواز الانتفاع شرعاً بالحيوانات لأن المذاهب توسعت فى الأحكام التى أوجزت فى صدر هذا الباب من هذه المادة فأخذت بمعايير مختلفة (وهم ليسوا دائماً على اتفاق بالإجماع بشأنها) ومن ثم فإن تناول هذا الموضوع المتشابك كل التشابك يقتضى تدوين قائمة بجميع الحيوانات وبيان الحكم الذى اتخذه كل مذهب من المذاهب المختلفة بالنسبة لكل واحد منها. ومن المفيد أيضاً مقارنة هذه التصنيفات بالأحكام الواردة فى التوراة؛ والإنجيل؛ (سفر «اللاويون»، الإصحاح ١١، الآيات ١-٤٧؛ سفر التثنية الإصحاح ١٤، الآيات ٤-٢١؛ وانظر أيضاً سفر أشعياء، الإصحاح ٦٥، الآية ٤، الإصحاح ٦٦، الآية ٣و١٧) وبالمعايير المقررة فإن أكل الحيوانات المجترة من ذوات الأربع التى لها أظلاف حلال (وهذا يستثنى الحصان والحمار والجمل والأرنب والخزر والخنزير) وكذلك الحيوانات المائية ذوات الزعانف والحراشف؛ والطيور التى تستكره وتعافها النفس، والزواحف التى هى حلال، تدرج فى قائمة منفصلة على حدة. وحالات التحريم المبينة فى العهد القديم تعد فى القرآن (سورة النساء، آية ١٦٠) عقاباً نزل باليهود لظلمهم وعصيانهم أوامر الله. وليس فى القرآن الكريم نص يدعو المسلمين إلى التمسك بهذه الأحكام الصارمة، وهكذا فإن «الوبر» بوجه عام، يعد حلالا، على النقيض من حكم الكتاب المقدس، ولكنه موضوع تحريم يقوم على العادة، بين البدو المصريين مثلا (انظر G.W. Murray: *Sons of Ishmael* لندن، سنة ١٩٣٥، ص٩٠)، أو بين الجماعات المستوطنة لجنوبى الجزيرة العربية (انظر Freya Stark*The southern gates of Arabia;*، طبعة بنكوين Penguin لندن، سنة ١٩٤٥؛،ص ٦٧ وما بعدها).

٥- الحيوانات فى الأدب : تشغل أنواع عديدة من الحيوان مكاناً ملحوظاً

فى الشعـر العربى الجـاهلى، وإذا شئنا أن نكون فكرة عن هـذا المكان فى المجلد الأول من كـتـاب المجـانى الحـديثـة للبـستانى، (بيـروت سنة ١٩٤٥) الذى يسوق إحصاء له دلالتـه عن هذا الشعر. فإننا نجده يورد بأسماء مختلفة حوالى ٨٠ حـيـواناً منهـا إبل وجـيـاد ونعـام وأسود تـتردد أكثـر من غيـرها (درس م.م.د. النويهى هذه المسـألة فى رسالة لم تنشـر ، قدمت فى لندن عـام ١٩٤٢ بعنوان : الحيـوانات فى الشعـر العربى القديم [مع اسـتبعاد الجـواد والجمل]؟ وهنـاك رسـالة فى بـاريس بعـنوان «الجـمل فى الشـعـر العـربى قـبل الإسلام»، قام بها أ.ك. زكريا).

ومن الطبيعى أن حـيوانات الصحراء فى الشعر العربى فى العصر الإسلامى تميل إلى أن تشـغل حـيزاً أقـل أهميـة، حتى بين الكتاب الكلاسيين والكلاسيين الجـدد، علـى الرغـم من أن هـؤلاء يواصلـون وصف إبلهم ويفـاخـرون برحلاتـهم التى يقطعون فـيهـا الأماكن المقفـرة، وعلى الرغم من وفرة مـصادر الإلهـام الجـديدة فـإن «المجـددين» لم يترددوا فى استعراض معرفتهم اللغوية فى «طرديات »، نحتوا فيها ذخيرة غنية كل الغنى عن المـفـردات اللغـوية،ونظم بعـضـهم قـصائد خـلابة عن حيـوانات مـدللة، وبخـاصـة مـحمـد بن يسـيـر (انظرCh. Pellat: مـحـمـد بن يسـيـر الرياشى وأشـعاره، فى مجلـة المشرق، سـنـة ١٩٥٥، ص٢٨٩ - ٣٣٨، أو القـاسـم بن يوسـف بن القـاسـم؛ انظر D. Sourdel : *Vizirat* ، ص ٢٢٩ ، الفـهـرست)، الذى نظـم قـصـائد رثاء لماعز وقطط وطيور (انظر *An*:K.A. Fariq *Abbâssid secretary- Poet who was interested in animals*، فى *IC* جـ٢٤، سنـة ١٩٥٠، ص٢٦١- ٢٧٠). ويحـتـفظ الغـراب والأسد، خلال القـرون التالـية لذلك، بمكانـتـهـمـا فى الأدب (لأنـهـمـا يرمزان على التعاقب للأسى على الفراق والقوة والجرأة)، على حين تظهر أنواع جـديدة: مثـل الفيل والزرافـة. وتغـرى أوصاف الطـبيعـة بتقـديم موضـوعات جديدة ورموز أصيلة، ويصف الشعراء أقـبـح الحـيـوانات وكـذلك ألطفـهـا، وتستخدم الحـمامة والبلبل والطاووس رموزاً لا فى الأدب العربـى فحسب، بل

فى الأدبين الفارسى والتركى أيضاً. واهتم شعراء المغرب الإسلامى كثيراً بالحيوانات المدللة، وتجاهلوا الجمل الذى لا يكادون يعرفونه (انظرH. Pérés: *Poésie Andalouse* ، ص ٢٣٥-٢٤٧). والموقف، فى مجال النثر، مختلف تماماً. فلا توجد قصص عن الحيوانات أيام الجاهلية فى الجزيرة العربية التى لم تكن لديها، بصفة عامة، تراث شعبى متطور كل التطور، والخرافات المنسوبة إلى لقمان ترجع، فى معظمها ، إلى ما بعد صدر الإسلام. ومن ثم فإن ترجمة كليلة ودمنة كانت ضرباً من الإلهام، ولكنها ظلت رائعة تحاكى من حين إلى حين ولم يبزها أثر آخر أبداً. وينبغى أولا ذكر القصيدة التى تعيد ترديد هذه الخرافات من نظم أبان اللاحقى ثم القصيدة التى نظمها ابن الهبّارية المعروفة باسم «نتائج الفطنة فى نظم كليلة ودمنة»؛ ثم الآثار المقلدة لسهل بن هارون فى مصنفه كتاب ثعلا وعفرا، وكتاب النمر والثعلب (مخطوط تم التحقق منه فى تونس؛ انظر ع. المهيرى، فى حوليات الجامعة التونسية، جـ١، سنة ١٩٦٤، ص١٩-٤٠) لابن ظفر فى كتابه «سلوان المطاع فى عدوان الأتباع»، وكذلك كتاب «الصادح والباغم» لابن الهبارية، و«فاكهة الخلفاء لابن عربشاه» ويبدو أنه ليس هناك أثر من هذه الآثار نال من النجاح ما نال كتاب كليلة ودمنة، ويمكن أن يقال إن الأدب العربى لا يزال فى انتظار شاعره الذى يناظر لافونتين. ونلاحظ أيضا أن عدداً بعينه من الحيوانات يدخل فى ألف ليلة وليلة وأنه يرد فيها موضوع المسخ على نطاق واسع (انظر-N. Elisséeff: *Thémes et motifs des Mille et une nuits*، بيروت سنة ١٩٤٩، ص٩٣، ١٤٢-١٤٤، و١٩٣ وفى مواضع مختلفة؛M.I. Gerhardt:- *The art of story-telling*، ليدن سنة ١٩٦٣، ص ٣٠٥ وما بعدها).

وإلى جانب الجن والغيلان يوجد أيضاً عدد معين من الحيوانات الخرافية، وبخاصة الطيور.

وحكايات الحيوان، فى التراث الشعبى لبعض أقاليم العالم الإسلامى، متعددة جداً؛ ففى شمالى إفريقية، بصفة خاصة، نجدها عنصراً هاماً فى

أدب البربر الشعبى، وتفصح عن وجود أوجه تشابه كثيرة مع الحكايات الغربية المناظرة لها؛ ونجد هنا أن ابن آوى، وهو بين الذئب والثعلب، يعد الشخصية المحورية فى هذا التراث (انظر H. Bas-set: *Essai sur la littérature des Berbéres* الجزائر سنة ١٩٢٠، ص ٢٤٠ وما بعدها). وفى اللهجة العربية بشمالى إفريقية يضاف تأثير البربر الملحوظ فى الاستعارات الشرقية المستمدة أساساً من كليلة ودمنة؛ وإلى جانب ابن آوى فإن معظم الشخصيات المألوفة حيوانات معروفة كل المعرفة: وهى الحمار والثور والكبش والجدى والدجاجة والكلب والقط، وكذلك الثعلب والغزال والضبع والأسد. وتردد معظم الرسائل ومجموعات النصوص باللهجة المحلية بعض هذه القصص.

آدم [ش بلا Ch. Pellat]

٦- **الحيوانات فى الفن**: لا تحتل صور الحيوانات إلا حيزاً محدوداً فى فن الأقطار الإسلامية، تحدده الاتجاهات التى تفرض عدم تمثيل الأشياء والتجريد الزخرفى الذى يضفى على هذا الفن طرازاً خاصاً،وهو ، وإن كان يختلف فى نموه إلى حد كبير من إقليم إلى آخر ومن عصر إلى آخر، فإنه يسهم إسهاماً كبيراً فى أصالة الحضارة الإسلامية. ذلك لأن القيود الدينية هى التى أدت أولا إلى تحريم كل تصوير للأحياء، وتعلل عدم وجود هذه الصور إطلاقاً فى العمائر العامة، مثل المساجد . ومهما يكن من أمر، فإن هذه القيود ، لم تقف بحال حائلا دون أن تستلهم التكوينات المصورة أو المنحوتة ذات الطابع الدنيوى، وبخاصة من الحيوانات التى تعيش فى موطن معين، حتى عندما تحاشت رسم صورة دقيقة جداً للشكل الطبيعى، أو تجنبت أن تبرز كثيراً، فى نطاق الثقافة الإسلامية، أنها ماضية فى اتباع التقاليد العتيقة أو إحيائها.

ولم يضطلع أحد بعد بوضع قائمة جرد منهجية بالأشكال الحيوانية المستخدمة على نحو ماذكرنا وطرزها الأساسية العديدة، والحق أن تنوع المجالات المختلفة التى كانت خليقة بأن تكون موضع بحث، من زخرف

معمارى إلى رسوم إيضاحية للمخطوطات وتشمل كل أدوات الترف التى يبدعها الصناع المهرة، يكفى للدلالة على أهمية ذلك. ولكن ليس من شك فى أن النتائج المحصلة سوف تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف طبيعة الأشياء موضوع البحث ومادتها. وسوف تكشف أيضاً عن اختلاف أساليب التناول لكل نوع من الحيوانات، تلك الأساليب التى تعتمد على أفكار مستمدة من الأدب أو من المشاهدة اليومية، كما تكشف عن الأهمية الرمزية والسحرية. وقد ألقى الضوء على هذه المسألة فى جميع الدراسات النادرة جدا، التى تتصف بشىء من العمق وتعتمد على موضوعات بعينها تمثل الصور الحيوانية كوحيد القرن أو الوعل وهو يلتهم ثعباناً مثلا (انظر R.Ettinghausen: *Studies in Muslim iconog-raphy*، جـ١ ، *The Unicorn*، واشنطون سنة ١٩٥٠ و*The "Snake-eating Stag."* فى *Late and medieval studies in the East, in honour of Albert Mathias Friend Jr* برنستون سنة ١٩٥٥، ص ٢٧٢-٢٨٦).

بل إننا قبل الاضطلاع ببحوث أخرى من هذا النوع، يمكن أن نذكر أن بعض الأشكال الحيوانية المستخدمة بكثرة من أجل صفاتها الزخرفية. والمفهومات المختلفة التى يمكن أن تحملها والمرتبطة فى كثير من الأحيان بسلطان الملوك، قد ظهرت فى الفن الإسلامى فى بواكير العصر الأموى. ومن ثم فإن بعض العناصر فى مجموعة حكايات الحيوان تجسدت فى أعمال النحت المنقوشة على الصور نصف البارزة فوق واجهة قصر مشتة على حين رسمت موضوعات من الطراز نفسه، وإن كانت أكثر شيوعاً، على عقد الحمام فى قصير عمرة ، والفسيفساء الكبرى لقلعة خربة المفجر قد رسمت عليها صورة موضوعها غزالان متقابلان وجهاً لوجه وهما يرعيان وأسد يهاجم أحدهما، على كل جانب من جانبى شجرة عظيمة. ولا مناص من ذكرالتصوير الواقعى لجواد ينهب الأرض ركضاً وأيل جريح فى صورة جصية جدارية بقصر الحير الغربى، لأننا نستطيع أن نرى فى هذه التجارب أول شاهد للذوق الذى ظل من بعد

قائماً فى العالم الإسلامى. والحق أن زخرفة القصور والصروح الفخمة أخذت زمناً طويلا تلتمس ذخيرة كاملة من موضوعات حيوانية تتراوح فى جمودها على شكل معين، استمدتها من الشرق الساسانى أو من العصر اليونانى المتأخر فى المشرق، وارتبطت هذه الذخيرة بعد بحياة الترف والمسرات التى كان يعيشها الحكام الجدد الذين تسلموا الملكية.

وتفسر هذه الأسباب نفسها تواتر هذه الموضوعات على قطع الأثاث المرتبطة بالحياة اليومية الرتيبة للأمراء وهل كانت المصنوعات الخزفية أو المعدنية، بل المنسوجات الثمينة ، تتسم كلها على السواء بالحاجة إلى تأكيد مجد الرعاة الذين أمروا بصنعها وسعادتهم وطالعهم المشرق. ولهذا السبب ظهر إيثار خاص لتصوير تلك الحيوانات التى استفيد بها زمناً طويلاً رموزاً للسلطان الملكى (الأسد والطير الجارح، الخ)، ذلك أنها يمكن أن تثير ذكرى الأيام الخالية للسلطان (مشاهد الصيد) أو أنها يمكن أن تتصف ببعض الخواص الكريمة لأصل طلسمى وتنجيمى (صور البروج) . وأمدت هذه الصور الصناع المهرة بالعناصر الجوهرية للزخارف الخطية (مصورة، أو محفورة أو مرسومة على سطح مستو) التى تجمع، بصفة عامة، بين الأشكال النباتية والهندسية موشجة بشرائط منمقة بخيوط لحيوانات من ذوات الأربع أو الطيور، وكذلك أوسمة مزخرفة بأشكال تتكرر بدقة تامة أو يقابل أحدها الآخر أحياناً فى تناسق. وهى أيضاً تبرز موضوع أعمال النحت النادرة بالنقش البارز، التى تحاكى الصور الظلية لحيوانات معروفة، وبخاصة الجرار والمباخر.

وتظل النماذج من هذا النوع نادرة بعض الشىء إبان القرون الأولى للإسلام، ولا نستطيع أن نذكر من هذا العصر إلا أعمال البرونز المتأثرة بالتقليد الساسانى، مثل المجموعة التى ينتمى إليها ما يسمى بإبريق مروان الثانى. ولكن عددها ازداد زيادة مطردة بنمو الحضارة العباسية، وتقبلها المتزايد لعادات أجنبية، وبعضها مشوب

بالمروق. وهناك دليل هام على هذا تقدمه المشغولات الذهبية للصاغة البويهيين أو المنسوجات التى روعيت فيها القواعد الجمالية للاستنماط والتكرار فزينت بحيوانات مثل السنانير والوعول والفيلة والنسور والطواويس بل بطيور العنقاء المغربة (هناك تحليلات لهذه الموضوعات فى G. Wiet : :*Soieries Persanes*، القاهرة سنة١٩٤٧). بيد أننا نستطيع أيضاً أن نضرب مثلا بالعلب العاجية التى صنعت فى الأندلس فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) والمنحوتات المصرية الفاطمية من البلور أو العاج أو الخشب (انظر بصفة خاصة G. Marçais:*Les Figures d'hommes et de bêtes dans les bois sculptés d'époque fâtimite Conservés au Musée arabe du Caire*، فى*Mélanges Maspéro III* و سنة ١٩٣٥- ٤٠، ص٢٤١- ٢٥٧)، دون أن تغفل ذكر الأطباق والأقداح من القاشانى المزخرفة بزخرفة براقة صنعت فى تلك الحقبة فى أرجاء مختلفة من العالم الإسلامى.

ومن هذه الأمثلة المختلفة، التى تتخذ فيها الزخرفة الحيوانية مكاناً بارزاً، يستخدم البعض سلسلة من الأشكال على طراز «الرنوك»، ونجد هذه الأمثلة بصورة أخص فى العراق أو إيران، ويمكن التعرف بلا صعوبة على أصولها الساسانية: وتظهر تفسيرات مبسطة لهذه الموضوعات الرئيسية حتى فى أكثر الأنماط شيوعاً من الخزف المزخرف (انظر على سبيل المثال، من القرن الخامس الهجرى الموافق الحادى عشر الميلادى، قطعاً، وجدت فى بست، ودرست فى كتاب J. C. Gar-din:*Lashkari- Bazar II, Les trouvailles*، ص ٤٥-٤٩، الفهرست): وتكشف أشكال أخرى عن ظهور لمسات من واقعية لطيفة، تجدد، بصدق تفاصيلها أو بالوعى بالحركة، أسلوب التناول لموضوعات كلاسيكية وتبدى حرية راسخة فى الوضع الذى تتخذه الحيوانات المحفورة على اللوحات المصرية، أو المصورة بضربات سريعة على الخزف تنتمى إلى الأصل نفسه (انظر ملاحظات R. Ettinghausen:*Early realism in Islamic Art*، فى *Studi Orienta-*

listici in onore di Giorgio Levi Della Vida، جـ١، رومـــة ســنة ١٩٥٦، ص ٢٥٠- ٢٧٣). ولكن آثار هذه الواقعـية تتـجلى بصــورة غالبـة، أولا وقـبل كل شيء، فى الفن السـلجـوقى أو فى الفن الأكـثـر تأخـراً الذى يرجع إلى القـرن الخـامس الهـجـرى (الحـادى عـشـر الميـلادى) والقـرن السادس الـهجـرى (الثـانـى عـشـر الميــلادى) وبداية من التاريخ الذى مهدت فـيه الإمبراطوريات التـركيـة الجديدة السـبيل فى الشــرق الأدنى لقيـام مؤثرات إيرانية وآسـيوية مطردة.

وفى ذلك الـوقت نفـســه صـنعت التحف المعدنيـة ذات الأشكال الحيوانية الأخـاذة المعروفـة فى الفن الإســلامى، وهى تحف أمـكن، بفـــضل المعـــارض المتعـاقبـة المخصصـة للفن الإيرانى فى السنين الأخيـرة، الجمع بينها ومـقارنة بعـضـها بـبعض. وفى نـفس الحقـبـة ظهرت فى العمائر العامة ببلاد الجزيرة العلـيـــا والأناضـــول صـــور عـــديدة لحـيوانات، نحـتت على الحجـر أو على ملاط الجبس وقـصد بها أولا أن تكون بمثـابة طلاسم، وكانت أحـياناً تسـتلهم الرمز بالـنجوم ثم انتشـرت على نطاق واسع جـداً (موضــوع حيـوانات التنين المعـقدة، وصــور مــختـارة من منطقـة البـروج؛ انظر *Amida*:M. Van Berchem، هيــد لبـرغ سنـة ١٩١٠، ص٧٨ ومـا بعـدها؛ *Medieval Harran*:D.S. Rice، فى *Anatolian Studies*، جــ٢ سنـة ١٩٥٢، ص٦٥-٦٦) ويمكـننا أن نقـــارن هذه بضروب العملة المعاصـرة لها وبخاصة الأرتقـيـة والدانشـمنديـة، التى تزودنا بموضــوعـات مماثلة - وفى العـصــور الأولى لم تكن هـناك إلا شـارة واحـدة للخليفـة العباسـى المتوكل على وجهـها الآخر صــورة نجـيبـة (انظر T. Arnold: *Painting in Islam*، أوكـسـفــورد سنة ١٩٢٨ لوحـــة ٥٩د) على حـيـن نجـد صدى متأخـراً عن ذلك ماثلا فى أسود بيـبرس، التى كـانت بشبـهها بالرنوك تمثل المنشـآت الكـبـرى لهـذا السلطان المملوكى.

وفى الحـقبـة نفـسهـا اسـتخـدمت أشكال حـيـوانيـة فى زخـرفـة خطيـة لتزيين جدران المبانـى العامة، أو لتزيين

نماذج من التحف (انظر تحليلات الزخارف من هذا الضرب، مع رسوم رائعة، فى دراسات D. S. Rice، المخصصة لنماذج من أشغال المعدن الإسلامية المكفتة بالفضة). والروائع التى تدين بنسبة كبيرة من أهميتها لهذه المظاهر، تنتمى لإيران أو الأناضول فى عهد السلاجقة بقدر ما تنتمى إلى الشام ومصر (أولا فى عهد الأيوبيين، ثم فى عهد المماليك) ولا يفوتنا أن نذكر إقليم الموصل (بالنسبة للورش الخاصة بالعاملين فى أشغال البرونز). ولكن لامناص من أن نلاحظ أن ولايات خراسان فحسب هى التى شهدت تطور هذه الضروب العجيبة من النقوش الحيوانية المقصورة على تحف من المعدن، والتى اجتذبت حديثاً جداً الأنظار، واستخدمت الصور الظلية لبعض الحيوانات، لتحديد ملامح الشخصيات الحقيقية أو «لتبعث الحياة» فيها برسمها داخل أوراق النبات المتشابكة، التى تشكل الخلفية (انظر D.S. Rice: *The Wade Cup in the Cleveland Museum of art*، باريس سنة ١٩٥٥، ص٢١-٣٣). وليس من شك فى أن هذا يقتضينا أن نعده أكمل أنموذج لتطويع الحيوانات الأهلية لمقتضيات الفن الزخرفى العربى الذى نجده ماثلا فى الضروب المثالية للفن القديم فى الإسلام.

وفضلا عن ذلك فإن الميل إلى استخدام موضوعات حيوانية فى الفنون الإيرانية أو الهندسية الإيرانية، خلال العصور المتأخرة، ظل يتخذ وسيلة لأنماط زخرفية حافلة بالنضارة، على حين تخلى الفنانون عنها شيئاً فشيئاً فى مناطق أخرى من العالم الإسلامى.

ومن ثم فإن منسوجات الديباج والسجاجيد فى عهد الصفويين، تزودنا حتى عهد قريب، بشاهد على موارد هذه الذخيرة الأنيقة والتقليدية فى آن واحد، والتى وفق فى إحيائها البحث فى عصر المغول، وإن كان قد قدر لها فيما بعد أن تظل مجهولة لدى الصناع المسلمين، الذين كانوا يعملون فى قطر آخر غير فارس.

وجنباً إلى جنب هذه العناصر الحيوانية فى الزخرفة الإسلامية، يجب

أيضاً ألا نغفل تصاوير حيوانات تكاثرت، وإن كانت قد اهتدت بروح مختلفة كل الاختلاف على يد مصورين أو رسامى منمنمات مسلمين، كانوا كثيرا ما يتخذون نماذجهم من عالم الحيوان، ونجحوا فى تمثيل ذلك بصورة زخرفية جلية، ومع ذلك فإن هذا التمثيل لا يخلو أحياناً من الدقة بل الواقعية.

والحق أنه فى العصر القديم نفسه، وفى إبان نهضة رؤى حديثاً أنه يجب أن نطلق عليها اسم «التصوير العربى» (انظر R. Ettinghausen: *Arab Painting*، جنيف ، سنة ١٩٦٢)، وهى شاهد أدق على ازدهار ألم بالثقافة فيما بعد العهد السلجوقى العراقى الجزرى أو الثقافة السورية - المصرية (من نهاية القرن السادس الهجرى الموافق الثانى عشر الميلادى إلى القرن الثامن الهجرى الموافق الرابع عشر الميلادى) كانت الصفة الطبيعية الفعلية للآثار المصورة، أى كتب الأدب التى تشمل مجموعات من الخرافات أو الرسالات الفنية المؤثرة فى علم الحيوان، تشجع أيضاً على ذلك الرواج المتفرد الذى لقيته فى ذلك الوقت التصاوير الحيوانية؛ ويكفى ، على سبيل المثال، الإشارة إلى ما بقى بين أيدينا من النسخ المحلاة بالصور لكتاب كليلة ودمنة لابن المقفع، (نسخ فى باريس، المكتبة الأهلية، فن رقم ٣٤٦٥ و ٣٤٦٧؛ ميونخ، المكتبة القومية، القسم العربى، رقم ٦١٦؛ القاهرة ، دار الكتب المصرية، الأدب الفارسى، رقم ٦١؛ أوكسفورد، مكتبة بود ليانا Pococke ٤٠٠) ، وكذلك إلى نسخ من كتاب منافع الحيوان، تحقيق ابن بختيشوع (بالفارسية؛ نيويورك، مكتبة مورجان، مخطوط ٥٠٠؛ وواشنطون، صالة عرض فرير Freer رقم ٢٧-٥) وابن الدريهم الموصلى (مكتبة الإسكوريال فن ٨٩٨) دون إغفال كتاب البيطرة لأحمد بن الحسين بن الأحنف (إستانبول، طوب قاپى سراى، أحمد الثالث رقم ٢١١٥) أو كشف الأسرار لابن غانم المقدسى (إستانيول، سليمانية، لالا إسماعيل، رقم ٥٦٥) وكتاب الحيوان للجاحظ (انظر O. Loef-gren: *Ambrosian fragments of an illuminated manuscript containing the zoology*

of al Gáhiz, أوبسالا - ليبسك سنة ١٩٤٦).

على أننا ونحن بصدد هذه الآثار المختلفة، التى يمكن أن يضاف إليها «المشاهد الخاصة بنوع معين» المحلاة بالحيوانات المألوفة التى نجدها من حين إلى حين فى مخطوطات مصورة أخرى ترجع إلى العصر نفسه (انظر على سبيل المثال، المشاهد المعروفة باسم «قطيع الإبل» أو «رحيل القافلة» أو «حديث قرب قرية» فى مخطوط لمقامات الحريرى: باريس المكتبة الأهلية، فن رقم ٥٨٤٧)، نرى أنه من الأهمية بمكان أن ننوه بوجود تواصل نمطى يتيح لنا أن نتحدث عن أسلوب فنى خاص فى تمثيل الحيوانات بالفن التصويرى، على نحو ما نراه ماثلا فيها. ويمكن تعريف هذا الأسلوب أساساً بأنه «مزيج من الإدراك الحسى الثاقب لصفات الحيوان الخاصة وأسلوب طبيعى فى تصويرها» (R. Ettinghausen: *Arab Painting* ، ص ١٣٦).

والحق أننا نستطيع أن نرى بسهولة فى أقدم نسخة معروفة من كليلة ودمنة، ترجع إلى بداية القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى؛ (مخطوط ، باريس ، المكتبة الأهلية، فن رقم ٣٤٦٥)، مبلغ ما بذل من عناية فى إضفاء الحياة وصدق التعبير على أشكال الحيوان، وذلك بالتخلص شيئاً فشيئاً من النزعة التقليدية الفطرية فى الأسلوب المأثور الإيرانى، الذى ينعكس أحياناً فى نسب الموازنة بكل صورة وأخيراً تتمثل الذروة التى بلغتها هذه النزعة فى أثر نموذجى لما يسمى مدرسة بغداد مثل مخطوط الحريرى الذى حققه شيفر وسبقت الإشارة إليه، وهو يحمل توقيع كاتب يدعى الواسطى عام ٦٣٤هـ (١٢٣٧م). ويمكن أن نرى أن هذه النزعة اختفت إلى غير رجعة بعلو شأن المذهب الشكلى الذى اتسم به التصوير المملوكى، على حين قدر لهذه النزعة أن تبعث بصورة جديدة فى مدارس التصوير الفارسية الخالصة، التى قدر لها أن تتخذ شكلها بعد التصدع الذى حدث بفعل الغزو المغولى. وكان من نصيب هذه المدارس حقاً أن تحافظ على

الإحساس بحركة الحيوان، حتى حين استبدلت بالمحاولات الأولى للواقعية العودة إلى تصور أكثر زخرفاً للموضوعات المختلفة التى تتناول، وحين تبلورت روائعهم باستلهام مشاعر جمالية مختلفة أشد الاختلاف (علاوة على الآثار الكلاسيكية عن الموضوع، انظر البحث الأخير للأستاذ ب. جراى B. Gray: *Persian Painting*، جنيف، سنة ١٩٦١).

ومن ثم يمكننا أن نضفى على رسامى المنمنمات المسلمين، باعتبارهم وحدة كاملة، لقب «أساتذة مصورى الحيوان»، وهو لقب يبدو من الصعب أن نوفق بينه وبين الأحكام المقيدة لحرية الخيال المبدع فى تلك المدينة، وإن كان مع ذلك يؤكد بحق مظهراً من المظاهر الخلابة فى الفن الإسلامى.

المصادر:

ليست هناك دراسة شاملة مخصصة لهذا الموضوع. وهناك دراسات فردية مختلفة أشرنا إليها فى صلب المادة. ومن شاء الاطلاع على دراسة أخرى لبعض المظاهر التى تناولها الحديث فيما سبق، فإنه يجدر به الرجوع إلى K.A.C. Creswell: *A Bibliography of the architecture, arts and crafts of Islam* لندن سنة ١٩٦١، ويمكن أن يضاف إليه E. J. Grube: *Three miniatures from Fustât in the Metropolitan Museum of Art* فى *Ars Or*، جـ٥ (١٩٦٣)، ص ٨٩,٩٥،و H. Goetz: *Indo- Islamic figural sculpture*، المرجع نفسه، ص ٢٣٥-٢٤١.

آدم [سوردل-تومين Sourrdel- Thomine]

٧- علم الحيوان عند المسلمين:

على الصعيد العلمى قد يظن المرء أن الكتب المخصصة للحيوانات التى كتبها أرسطو مؤسس علم الحيوان المطابق للعقل، وربما تكون قد أتاحت لأولئك العلماء من العرب الراغبين فى الإفادة من نتائج الدراسات الإغريقية، فى إحراز تقدم عظيم فى معرفة مملكة الحيوان وإدخال علم الحيوان فى المناهج العلمية التى وضعها المسلمون، على مستوى الجغرافيا العلمية، أو الرياضيات، أو الطب، مثلا. ولكن على الرغم من ترجمة يحيى بن البطريق

لكتاب أرسطوطاليس «تاريخ الحيوان» *Historia animalium* (فى القرنين الثانى والثالث الهجريين = الثامن والتاسع الميلاديين) فإن مما له دلالة أن علم الحيوان لم يكن قط من فروع المعرفة التى تروج كل الرواج بين الجمهور، كما أن مكانته كانت محدودة على نحو متزايد بين التصنيفات النظرية المختلفة للعلوم وهو فى تصنيف أرسطوطاليس جزء لا يتجزأ من «الفيزياء» يرتبط بعلم النفس، ولا يزال يوجد مع النفس ضمن العلم الطبيعى فى كتاب إحصاء العلوم للفارابى (تحقيق عثمان أمين، القاهرة سنة ١٩٤٩، ص٩٩؛ انظر أيضاً M.M. Anawati et L. Gardet: *Introduction á la théologie mus.*، ص ١٠٦؛ وهو يظهر علماً مستقلا بذاته عند إخوان الصفاء (Anawati -Gardet، ص ١٠٩) ويدرج بين العلوم الدخيلة فى كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمى (Anawati -Gardet، ص١١١)، ولكنه لم يعد يوجد فى كتاب إحياء علوم الدين للغزالى (Anawati -Gardet، ص ١١٧) أو فى كتاب المقدمة لابن خلدون (Anawati -Gardet، ص ١٢٣- ١٢٤). ويبدو أنه لم يثر أيضاً اهتمام القلقشندى، الذى لم يذكر أى كتاب فى علم الحيوان بمفهومه الصحيح فى كتاب *Les classiques du scribe égyptien*(G. Wiet، فى .St. Isl، جـ١٨، ص٥٠ - ٥٣) وهذا الإهمال المطرد الذى أبداه المفكرون والكتاب العرب، من الصعب أن نجد تفسيراً له حين نرى الاهتمام الذى تحظى به الحيوانات فى الشريعة الإسلامية، ولكن لعل هذا يرجع فى معظمه إلى عدم وجود بحث منظم وكتب متخصصة ذات طابع علمى حقاً، على الرغم من وجود حدائق للحيوان (حير الوحش)، جمعت فيها أندر أنواع الحيوانات وأشدها ضراوة وأنفقت فيها مبالغ طائلة (انظر A. Mez : *Renaissance*، ص ٣٨٣؛ الترجمة الإنكليزية، ص٤٠٤ - ٤٠٥ حيث يرد أيضاً ذكر وقائع نزال منظمة) وكان ذلك خليقا بأن يثير فضول علماء ويشجعهم على الاضطلاع بدراسات عميقة. ولكن علم الحيوان لدى المسلمين ظل على المستوى الأدبى، أو ربما يمكن القول على المستوى الدينى؛ بل لا يمكن أن يقال إنه ظل على المستوى الوصفى

فى كتب المؤلفين الذين بذلوا جهوداً لإضفاء شىء من الترتيب على حقائق سبق اكتشافها واصطناع قوائم بالترتيب الأبجدى . والراجح أن السبب البسيط لهذا القصور هو الجاحظ ، صاحب كتاب الحيوان الضخم فى سبعة مجلدات، وكان الغرض الصريح من تأليفه ليس الدراسة العلمية لأنواع الحيوان، وإنما كان الغرض إثبات وجود الخالق بالدليل عن طريق مشاهدة خلقه (جـ٢ ، ص١٠٩ وما بعدها؛ جـ٣، ص ٢٠٩ وما بعدها)، وتمجيد حكمة الله، الذى لم يخلق شيئاً عبثاً أو مؤذياً كل الإيذاء: فالحيوانات الخطرة أو المؤذية التى يباح قتلها هى فى الواقع محنة يبتلى بها الله الناس (جـ٣، ص٣٠٠). والجاحظ على علم تام بما قاله أرسطوطاليس وأحياناً ينتقده (مثلا جـ٦، ص١٧) وينقل منه على سبيل الاستشهاد فقرات كثيرا جداً (انظر ط . الحاجرى: تخريج نصوص أرسطوطالية من كتاب الحيوان للجاحظ، فى مجلة كلية الآداب بالإسكندرية، سنة ١٩٥٣ وما بعدها)، ولكنه مقتنع بأنه ليس فى حاجة إلى الالتجاء للأفكار الإغريقية، نظراً لأن كل ما يرد فى مصنفات الفلاسفة فى علم الحيوان معروف بالفعل للبدو (جـ٣، ص٢٦٨)؛ وهكذا فإنه رغم أنه معجب بصاحب المنطق فإنه يتجاهل عمداً مبادىء أرسطوطاليس فى التصنيف التى من المسلم به أنها أدنى إلى السلبية ومن الصعب فهمها (انظر *Parties des animaux*، ترجمة J,M.Le Blond، باريس سنة ١٩٤٥، جـ١، ص ٦٦) مما دعا الجاحظ إلى أن يتمسك بمذهب تجريبى أولى.

وبعد أن ذكر الجاحظ (جـ١،ص٢٦) أن المخلوقات تنقسم إلى ثلاث طبقات: متفق ومختلف ومتضاد، فإنه بعد شىء من التردد حول المرتبة التى يضع فيها النجوم، والعناصر الأربعة إلخ، يفرق بين الجماد، من جهة، وبين النامى، من جهة أخرى. ثم يقسم النوع النامى إلى «مملكتين»: حيوان ونبات. وتنقسم مملكة الحيوان، بدورها، إلى أربعة فروع، حسب الطريقة التى يتحرك بها الحيوان: ما يمشى،وما يطير ، وما يسبح، وما ينساح، وهذا التصنيف الذى يقوم على مجرد المشاهدة الجارية

هو التصنيف نفسه الذى يتفق مع التقسيم الوارد فى الكتاب المقدس (سفر الملوك الأول، الإصحاح الرابع، آية ٣٣: «وكلم «سليمان» أيضا بهائم وطيراً وزواحف وسمكاً»)، ويطابق معياراً من المعايير الأفلاطونية فى التصنيف. وانطلاقاً من هذه «الطبقات» يكابد الجاحظ شيئاً من الحيرة، ذلك أنه لا يسلم بأن تقسيمه ليس مطابقاً للعقل فحسب من حيث أنه اضطر إلى استبعاد النعامة من «طبقة» الطيور، فى حين أنه أدرج فيها الخفاش، بل إنه يجد لزاماً عليه أن يتخلى عن محاولة اختيار تقسيمات صارمة جداً، بسبب العجز عن الانتقال من الخاص إلى العام فى تحديد الصفات الأساسية للأنواع والأجناس. وأخيراً فإنه يخلط بين المعايير الوظيفية وعادات الحياة لتحديد الأنواع، وبالرغم من أنه كانت لديه فكرة غامضة عما ينبغى أن يكون «قبائل» و «فصائل» و «أجناساً» فى التصنيف المنهجى الحديث، فإنه، بصفة عامة، يتمسك بالأنواع، التى قسمها إلى أربع طبقات، السابق ذكرها:

١ ـ حيوانات تمشى: الناس والبهائم (أى حيوانات من ذوات الأربع ليست آكلة للحم، سواء كانت أليفة أو برية و«السباع» (حيوانات مفترسة، أى آكلة للحم، أليفة أو برية) وحشرات بلا أجنحة.

٢ ـ حيوانات تطير : ومن هذه الحيوانات ليس ثمة إلا ثلاث «قبائل» : (أ) سباع الطير، وهى بدورها تنقسم إلى أحرار (أى طيور جارحة كبيرة مثل العقاب والنسر إلخ) . وبغاث (وهى أقل تجهيزاً بوسائل الدفاع) ، وطيور صغيرة تقتات بحشرات ؛ (ب) طيور هى بهائم أى آكلة حبوب تحمى نفسها بالفرار؛ (ج) الهمج، وهى حشرات مجنحة.

وهو فى مجريات كتابه يميز الكثير من الأنواع المختلفة للزواحف، ولكنه لا يعرض أى تصنيف لها. وكذلك لا يجسر على تصنيف السمك (الذى يدرج معه عمداً ثدييات مثل الحوت)، وهو على أية حال يقول إنه لم يجد فى الشعر القديم دليلا كافياً يعتمد عليه وروايات الملاحين غير موثوق بها (جـ٦،ص١٦).

وكتاب الحيوان، وهو مصنف فى الأدب له طابع دينى، وليس كتاباً فى العلم الطبيعى، يتسم بأكبر قدر من التشويش. ومصادره متنوعة، ولكن أهمها المعلومات الأدبية التى جمعها الباحثون فى القرنين الثانى والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) وأثرتها الروايات الشفوية، والمعلومات التى تحصلت من الأحاديث والمشاهدة السائرة ومن التجارب الصغيرة التى مر بها المؤلف نفسه أو أصدقاؤه من المعتزلة، وهى التى تتعلق بأثر المشروبات الروحية على الحيوانات (جـ٢، ص٢٢٨-٢٢٩) أو بحوثه عن التولد الذاتى (جـ٣، ٣٤٨) وهو لذلك نصير عن اقتناع (جـ٣،ص٣٧٢؛ جـ٥، ص٣٧١، الخ). مخالف لمن ينكرونه، ويزعمون أن الحيوان لا يمكن أن يلده إلا حيوان (جـ٥، ص٣٤٩). ويهتم الجاحظ اهتماماً خاصاً بالحيوانات المولدة بالتهجين، ويخصص للبغل رسالة، تذيل كتاب الحيوان. والجاحظ على صعيد آخر، ينتهج نهج أرسطوطاليس، الذى يربط علم الحيوان بدراسة النفس، وينثر، فى ثنايا مصنفه، ملاحظات سديدة عن نفسية الحيوانات (مثل ما ورد فى جـ٦، ص٦٩ وما بعدها، عن الاعتزاز بالنفس) ثم إن الجاحظ إذ يرى أن تأثير البيئة بالغ الأهمية، فإنه يلم فى إجمال بنظرية فى التطور لا تخلو من شأن.

وعلى الجملة، فإنه تم بحث حالات ما يقرب من ٣٥٠ حيواناً على نحو يتفاوت فى العمق، وإن كان على غير منهج، إذا أراد المرء أن يجد ثمرة لذلك فإن الأمر يقتضيه أن يرجع إلى الفهرست الرائع للطبعة التى حققها عبد السلام هارون. ومن ثم يمكن سبر غور ما عرفه العرب الأوائل عن الحيوانات، وتحصيل فكرة عن الآراء التى يتخذونها عن بعض أنواع الحيوان. والجاحظ معتزلى حق، يخضع كل شىء لمعيار العقل، ولذلك فهو يبذل جهداً فى مضيه إلى تقويض دعائم بعض الأساطير (مثل ، جـ٢، ص١٤)، ويخلط الروايات التى يرويها بأفكار من صنعه، كانت كفيلة، لو لم يعبر عنها بطريقة مشوشة، بأن تكسبه

مكانة مشرفة بين أرسطو طاليس وبيفون[1] وعلى حين يسير كتابه «البيان» على منهج بعض الشيء، ويعرضه العسكرى فى صورة أكثر تنظيماً فى مصنفه «كتاب الصناعتين» فإن كتاب الحيوان وعلم الحيوان بصفة عامة لا يكادان يلهمان الكتاب المتأخرين. وفى الوقت الذى ازدهر فيه الأدب فإن ابن قتيبة فى كتابه «عيون الأخبار» (ترجمة L. Kopf : *The natural history* إلخ.، باريس وليدن، سنة ١٩٤٩) وأبا حيان التوحيدى ، بعد ذلك بقليل، فى كتابه الإمتاع والمؤانسة (ترجمة L. Kopf، فى *Osiris*، جـ١٢، سنة ١٩٥٦، ص٣٩٠-٤٦٦)، خصصا بعض الفراغ للحيوانات، ولكن دون أن يعنيا بالتصنيف العلمى. وثمة تناول للموضوع من هذا القبيل فى الموسوعات العامة، وخير مثال لها هو المستطرف (فصل٦٢) للإبشيهى. ومن جهة أخرى عرض إخوان الصفاء بوضوح فى نهاية الجزء الثانى من كتابهم «الرسائل» طبقات المخلوقات شاملة فى ترتيب تصاعدى: المعادن والنباتات والحيوانات والإنسان والأجرام السماوية، وفى كل طبقة من هذه الطبقات نجد أعلاها رتبة قريبة من أدناها فى الطبقة التالية؛ وهكذا فإن النخلة، التى تنتمى إلى أعلى رتبة بين النباتات، تزحزح قليلا عن الحلزون، الذى لا يتصف إلا بحاسة اللمس، ذلك أن الحكمة الإلهية لا تهب للحيوان أعضاء، ليس فى حاجة إليها. ويحتل القرد الذى يقارب الإنسان غير المتحضر أعلى رتبة بين الحيوانات، ويوضع فى أدنى درجة فى الفرع التالى من التقسيم. ويكون الإنسان طبقة قائمة بذاتها، لأنه يتصف دون سواه بجميع المزايا، التى لا توهب للحيوانات إلا على حدة.

وظلت الحال على هذا المنوال حتى جاء القزوينى (المتوفى سنة ٦٨٢هـ - ١٢٨٣م) فاصطنع بطريقة منهجية أفكاراً أقدم عهداً، وأدخل فى كتابه «عجائب المخلوقات» رسالة عن علم الحيوان؛ وهو يقسم الكائنات الحية

(١) الكونت جورج لوى لكلير دى بيفون عالم فرنسى فى الطبيعيات.

ثلاث «ممالك» ويضع الحيوانات فى أعلى رتبة، ويعلق أهمية كبرى على طرقها فى الدفاع، ويتخذ هذه الطرق معياراً لتصنيفها:

١ ـ حيوانات تصد أعداءها بقوتها مثل الأسد والفيل.

٢ – تلك الحيوانات التى تحمى نفسها بالفرار، مثل الغزال والأرنب والطيور.

٣ – تلك الحيوانات المزودة بوسائل خاصة للدفاعِ مثل القنفذ.

٤ – تلك التى تعيش فى حصن مثل الفئران أو الحيات. ولكنه يقسم بعد ذلك الحيوانات إلى سبع فصائل :

١ – الإنسان.

٢– الجن.

٣– الدواب (الحصان ، البغل، والحمار).

٤– الحيوانات الأليفة (النعم).

٥– الحيوانات المفترسة.

٦– الطيور.

٧– الحشرات والزواحف الخ. وفى الأجزاء الثلاثة الأخيرة من رسالته، يخصص للحيوانات حواشى مرتبة بحسب الحروف الهجائية، وفيها بعض الملاحظات العامة البعيدة كل البعد عن العلم، تليها الخواص السحرية أو الطبية لأعضاء الحيوان المختلفة. وهذا بالمقارنة إلى الجاحظ هبوط فى التصنيف واضح، ويمكن أن يصدق الشىء نفسه، من حيث الصعيد العلمى الخالص، على كتاب «حياة الحيوان الكبرى» للدميرى المتوفى عام ٨٠٨هـ ـ ١٤٠٥م؛ الذى لا يأتى بتصنيف جديد، بل يقتصر على نقل (انظر كتاب الحيوان) تصنيف الجاحظ، بيد أنه يجمع بطريقة مفيدة، فى حواشى مرتبة حسب الحروف الهجائية، ملاحظ لغوية، وروايات مختلفة، والموقف الشرعى الخاص للحيوان (بالأدلة التى قدمها فقهاء المذاهب المختلفة) والأمثال التى كانت الحيوانات مضرباً لها، والخواص السحرية أو الطبية لأعضائها المختلفة، وأخيراً تفسير الأحلام التى تظهر فيها هذه الحيوانات.

وكان هناك أطباء أو علماء فى الطبيعيات مثل ابن بختيشوع (كتاب

منافع الحيوان، انظر ما سبق فصل٦) أو ابن البيطار أو الأنطاكى يهتمون أحياناً بالحيوانات أيضاً، ولكن الفروع الوحيدة لعلم الحيوان التى كانت حقاً موضع دراسات متعمقة ومنهجية هى علم الخيل والبيطرة وكذلك علم الطيور فى تطبيقه على الصيد بالصقور.

وخارج نطاق المجال العربى بالمعنى الدقيق، فلا يوجد فيما يعلم كاتب هذه المادة، كتاب يتسم بأصالة. ولا يذكر أ. عدنان إديوار (عثمانلى توركلرنده علم، إستانبول سنة ١٩٤٣، ص١٥، ٩١،٧٦) إلا ترجمة تركية واحدة لكتاب حياة الحيوان مع بعض الإضافات، كتبها محمد بن سليمان، وهو معاصر للدميرى (مخطوط طوب قابى سراى، روان كوشكى سنة ١٦٦٤)، و«تحفة الزمان وخريدة الأوان» للموسوعى التركى مصطفى بن على الموقت، الذى يشتمل على منهج فى علم الحيوان يقوم على كتابى الدميرى والقزوينى، وأخيراً ترجمة فارسية لكتاب حياة الحيوان، قام بها حكيم شاه قزوينى لسليم الأول. وننهى حديثنا فى ذلك بكتاب فى علم الحيوان، وهو خواص الحيوان، جمعه وصنفه، فى القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى)، الكاتب الفارسى حزين.

المصادر :

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة:

(١) A. Malouf: *Arab. zool. dict.*، القاهرة سنة ١٩٣٢، وهو كتاب مفيد فى تحقيق أسماء الحيوانات.

(٢) شروح عن الحيوان فى بلاد بعينها فى A. Hanoteau و A. Letourneux: *La Kabylie et les coutumes Kabyles*، باريس سنة ١٨٩٣، جـ١، ص٢٠٨ وما بعدها.

(٣) J.B. Panouse: *Les mammiféres du Maroc*، طنجة سنة ١٩٥٧ ص ١٩١ وما بعدها.

(٤) V. Monteil: *Faune du Sahara Occidental*، باريس سنة ١٩٥١. وانظر أيضاً.

(٥) A. Mez: Renaissance هذه المادة، ص ٤٢٩ ـ ٤٣١ من الترجمة الانكليزية، وفى مواضع متفرقة.

(٦) D. Santillana: Instituzioni رومة، من غير تاريخ،الفهرست، جـ٢، ص٦٦٥.

(٧) J. Rivlin: Gesetz im Koran, Kultus und Ritus القدس سنة ١٩٣٤.

(٨) Maswani: Islam's contribution to Zoology and natural history، فى IC جـ١٢، سنة ١٩٣٨، ص ٣٢٨ ـ ٣٣؛ وبالنسبة لقطعة من كتاب غير معروف بعد فى علم الحيوان انظر:

(٩) A.J.Arberry فى JRAS، سنة ١٩٣٧، ص ٤٨١ ـ ٤٨٣. وبالنسبة لمايسمى تقويم «الاثنى عشر حيوانا» انظر:

(١٠) L. Bazin: Remarques sur les noms turcs des "Douze animaux" du calen drier dans l'usage persan، فى Mélanges H. Massé طهران سنة ١٩٦٣، ص ٢١ ـ ٣٠.

آدم [ش.بلا Ch. PELLAT]

حكايات الحيوان فى الأدب الفارسى

عند البحث عن أصل حكاية الحيوان فى الأدب الفارسى يعترضنا عدم وجود كتب دنيوية بالفعل ترجع إلى ما قبل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). وأقدم المصادر الأدبية الباقية التى ترد فيها حكايات للحيوان (إذا ما استثنينا القطع الباقية من كتابى رودكى المتوفى عام ٣٢٩هـ= ٩٤٠-٩٤١م، «كليلة ودمنة» و«سندباد نامه») هى ترجمة أبى المعالى نصر الله للكتاب الأول، التى قام بها عام ٥٣٨-٥٣٩هـ = ١١٤٣-١١٤٥م، ورواية ظهيرى سمرقندى للكتاب الثانى المؤلف عام ٥٥٦-٥٥٧هـ= ١١٦٠-١١٦١م. وفى حين نجد أن كتاب كليلة ودمنة صدر من الهند على وجه اليقين. فإن ب.ا. بيرى B.E. Perry أثبت بالدليل المقنع أن كتاب سندباد من أصل فارسى (The Origin of the book of Sindbad، برلين سنة ١٩٦٠)، وإن كان فيما يرجح لا يرجع تاريخ تأليفه إلى ما قبل القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى). ويمكن تتبع تاريخ كتاب هزار أفسانه، الذى يظن أنه الأصل الفارسى لألف ليلة وليلة، إلى

العصر نفسه تقريباً. ومن جهة أخرى فإن الترجمة البهلوية لكتاب (البانچاتنترا السنسكريتي يمكن أن نرجعها دون أن نخشى الزلل بحال إلى القرن الخامس الميلادى ، بل إن تعريب ابن المقفع لهذا الكتاب حدث فى تاريخ أقدم من سندباد نامه. ومن ثم يحق لنا أن نتساءل: متى وأين دخلت حكاية الحيوان فى الأدب الفارسى؟ يقول ابن النديم صاحب كتاب الفهرست (حوالى عام ٤٠٠هـ ١٠٠٨م) «أول من صنف الخرافات، وجعل لها كتباً، وأودعها الخزائن وجعل بعض ذلك على ألسنة الحيوان، الفرس الأول» (مقالة ٨، فن١، ترجمة د.ب. ماكدونالد D.B. Macdonald: *The earlier history of the Arabian nights*، فى *JRAS*، سنة ١٩٢٤، ص٣٦٤-٣٦٥). وتشير العبارة الأخيرة فى هذا النص إلى أول أسرتين مالكتين فارسيتين، وهذه الفقرة، على أية حال، شاهد على أن الرأى فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) قد تواتر بأن رواية حكايات عن الحيوانات كانت راسخة كل الرسوخ فى التراث الفارسى. وأدلى تيودور بنفى Theodor Benfey (البانچاتنترا، مجلد١،ص٢١، ليپسك سنة ١٨٥٩)، بالنظرية التى تقول إن الخرافات التى تقوم فيها حيوانات بدور البشر هى من أصل هندى، على حين أن الخرافات التى تقوم فيها الحيوانات بدور الحيوانات هى إيسوبية[1]، أى من الشرق الأدنى.

واستحدثت حكاية الحيوان فى الأدب الفارسى القديم أساساً لإيضاح أمور أخلاقية أو صوفية، ومن الشواهد المشهورة على ذلك : «حديقة الحقيقة» لسنائى (المتوفى سنة ٥٢٥هـ = ١١٣٠م) وتفسير أبى الفتوح رازى (المتوفى سنة ٥٣٨هـ ١١٤٣م) و «أسرار نامة» و «إلهى نامة» للعطار (المتوفى حوالى عام ٦٢٧هـ = ١٢٢٩م) وقبل ذلك كله يأتى المثنوى لجلال الدين الرومى (المتوفى سنة ٦٧٢هـ= ١٢٧٣ - ١٢٧٤م) وفى تراث أقدم مجموعات من حكايات الحيوان تأتى بصورة مباشرة أكثر من ذلك مجموعة «مرزبان نامه» للوراوينى (٦٢٢هـ= ١٢٢٥م)، و«طوطى نامه»

---

(١) نسبة إلى ايسوب (٦٢٠؟-٥٦٠؟ق.م) وهو كاتب اغريقى وضع عدداً من الحكايات على لسان الحيوان.

لنخشبى (٧٣٠هـ=١٣٣٠م)، و«الحديقة» الثامنة من كتاب «بهارستان» لجامى (٨٩٣هـ=١٤٨٧م) و «أنوار سهيلى» لحسين واعظ كاشفى (المتوفى سنة ٩١٠هـ= ١٥٠٤-١٥٠٥م). ويلى هذه المجموعات كتاب «لطائف الطوائف» لفخر الدين على صافى (المتوفى سنة ٩٣٩هـ= ١٥٣٢- ١٥٣٣م) و«جامع التمثيل» لمحمد جبلرودى (١٠٥٤هـ= ١٦٤٤م) ومجموعات أخرى من هذا القبيل ليس فيها أى مضمون أخلاقى خاص . وإلى جانب هذا كله فلا نزال نجد بعد مادة جديدة كثيرة، لابد من استنقاذها من الأدب الشفوى الحالى.

ويمكننا، على سبيل التجربة، أن نصنف حكايات الحيوان فى الأدب الفارسى المكتوب والشفوى على النحو التالى:

١ - حكايات أخلاقية، وفيها تفعل الحيوانات فعل البشر، وتتخذ أنماطاً.

٢ - حكايات، تشترك فيها الحيوانات والبشر جميعاً بأدوار، وكثيراً ما تبدى الحيوانات فيها خصائص لا نجدها إلا فى البشر مثل النطق.

٣ - حكايات مغامرات وقصص خيالية عاطفية، فيها يقوم البشر بالأدوار الأولى، فى حين تظهر الحيوانات عاملاً مساعداً أو معادياً، ويكون لها فى المألوف قوى سحرية.

٤- قصص تتضمن حيوانات أسطورية.

وفى الأدب الشفوى، فى مقابل الأدب المدون، نجد أن الطائفتين الأخيرتين هما الأكثر شيوعاً. والشواهد على ذلك. حاتم الطائى ورستم وحسين كرد. وحلقات شيرويه.

وقائمة الحيوانات التى تظهر صورتها فى الحكايات مستفيضة، وكثير منها يتحقق بسمات خاصة. فالأسد رمز المهابة، وهو طاغية وكريم؛ والدب غبى وأنانى وشفيق، والذئب ساذج وشفيق، والثعلب ماكر، وابن آوى داهية، والطاووس والهدهد متعاجبان مختالان، والببغاء حكيم بأمور الدنيا، والفيل أرعن وغر ساذج. ومهما يكن من أمر فإن حيوانات نجسه مثل الكلب والخنزير يمكن أن نراها تقوم بأدوار تستثير العطف.

المصادر:

علاوة على النصوص والمراجع المذكورة فيما سبق فإن مجموعات الحكايات الشعبية الآتية يمكن الرجوع إليها من حيث هى شواهد على حكايات الحيوان:

(١) أمير قلى أمينى : دستانهايى أمثال، إصفهان، سنة ١٩٤٥.

(٢) A. Christensen: *Contes persanes en langues populaires*، كوپنهاغن سنة ١٩١٨.

(٣) حسين كوهى كرمانى: بانزاده أفسانه روستائى، طهران سنة ١٩٥٥.

(٤) D.L.R.& E.O. Lorimer: *Persian tales*، لندن سنة ١٩١٩.

(٥) صبحى مهتدى: أفسانهايى كهن ، طهران سنة ١٩٤٩.

وانظر أيضاً:

(٦) H. Massé: *Les versions persanes des contes d'animaux*، فى *L'âme de l'Iran* باريس سنة ١٩٥١، ص ١٢٧ ـ ٤٩.

آدم [إلويل ستن L.P. Elwell Sutton]

الحيوانات فى المأثورات التركية

إن الصيغ التركية للكلمة العربية حيوان (حيوان، وأيوان، وأيبان، إلخ) فى اللغات التركية المختلفة تشير إلى أنواع الحيوان، مع استبعاد الإنسان، والكلمة القرغيزية «جانبر» بالمدلول نفسه مركبة من لفظ فارسى هو جان (روح) ولفظ تركى هو بر (بمعنى فيه أوله)؛ وكلمة جانور، فى تركية تركيا (من الكلمة الفارسية جانور، أى له «روح») لها معنى خاص آخر هو: ذئب، خنزير برى، حيوان مفترس، حيوان برى، وحش؛ والكلمات جانلى وجاندق إلخ، المشتقة من الكلمات الفارسية جان، وترك ودرى، وتنلغ، إلخ وهى مشتقة من أصول تركية، تستخدم للدلالة على جميع الكائنات الحية، ومنها الإنسان.

وكثير من القبائل التركية تتسمى بأسماء الحيوانات، وثمة قبائل أخرى مثل العشائر الأربعة والعشرين التى تنحدر من صلب الأوغوز والقاغان، تتخذ كل منها شعار طائر؛ وكثير من أسماء الأشخاص التركية مشتقة من أسماء الحيوانات؛ وفضلا عن ذلك فإن عدداً كبيراً من المعتقدات والشعائر،

كانت من العناصر الهامة فى ديانات الأتراك قبل أن يدخلوا فى دين الإسلام. وللذئب مكانة هامة بصفة خاصة فى هذه الديانات : وفى رواية تحققت فى مرجع صينى يعود إلى القرن السابع الميلادى أن التوكثو انحدروا من زواج ذئبة برجل (انظر إركنيكون) ولا تزال آثار عبادة قديمة للذئب تتمثل فى التراث الشعبى الأناضولى (انظر على رضا: أناضولى ده بوزقورت، فى خلق بلكيسى خيرلرى [= H B H] ، جـ١، سنة ١٩٣٠، ص٢٠٠ وما بعدها؛ جـ٢، سنة ١٩٣٠، ص ٣٢ وما بعدها). والدب أيضا هو الموضوع الأكبر لقصص عديدة، تروى اليوم (فى تركيا على الأقل) على اعتبار أنها مغامرات بحق، ولكنها مع ذلك هى البقايا التى لا تكاد تظهر فى الأساطير القديمة (انظر P.N. Boratav: *Histoires d'ours en Anatolie*، فى *FFC*، رقم ١٥٢، هلسنكى سنة ١٩٥٥). وفى هذه الطائفة نفسها من بقايا عبادة الحيوان يمكن أن ندخل قصص الأبطال الذين أطلقت أسماؤهم على أجداد شعوب معينة، وربتهم لبؤة(انظر كتاب دده قورقود، تحقيق وترجمة E. Rossi، الفاتيكان سنة ١٩٥٢، ص١٩٣؛ وكتاب أبى بكر ابن عبد الله بن أيبك: كنز الدرر، إستانبول، طوپ قاپى، مخطوط أحمد الثالث رقم ٢٩٣٢، مجلد ٧، ص١٧٣ وما بعدها).

ومن الروايات الواردة فى التراث الشفوى الخاص بالحيوانات (هناك قصص حيوانات من طراز الخرافة وقصص عجائب أبطالها حيوانات) عدد من الطراز الذى تكون فيه للحيوانات جوارح تحس بها، وهذا جزء من الذخيرة العالمية؛ ومنها عدد من القصص التى هى جزء من حلقات الطوفان، وأخرى تدور حول هدهد سليمان. ولاشك أن مصدر هذه القصص ما روته التوراة، وما رواه القرآن (التفاسير والأسفار المنحولة) . ولكن عدداً كبيراً من الأساطير التى تتعلق بجوارح الحس هى ، على التحقيق، إبداع من التراث الشعبى التركى، أو صياغة جديدة أصيلة لموضوعات مستعارة من المأثورات التى تنتمى لبلاد احتلها الأتراك. ويحتل الجواد المرتبة الأولى، بالنظر إلى أهميته

فى الأدب القصصى؛ وهناك أساطير تتردد حول أصوله الخارقة: جنس من الجياد يقال إنه انحدر من صلب جواد كان يقطن أعماق المياه، أو جنس آخر من جياد أصيلة مجنحة، أو جنس من جياد استؤنس جده على يد بطل نسبت إليه أمة، ويطلق عليه اسم «الحصان النارى» (عن هذا الجنس الأخير انظر كتاب أبى بكر، المصدر السابق، جـ٧، ص١٨٠ وما بعدها). وفى الملاحم وحكايات البطولة الأخرى يصور الحصان تصوير الرفيق المخلص للبطل؛ وقد وهب النطق ويستطيع أن يتحادث مع سيده ليبذل له المشورة ويحذره من الأخطار. ويبدو أن تبجيل الحصان أضفى عليه، فى بعض الظروف، هالة من القداسة. فأصبح قبر جواد السلطان عثمان الثانى فى إسكدار مزاراً يحج إليه وكان معروفاً باسم آت أوليا سى («ولى الجياد»)، وكانت الجياد المريضة يؤتى بها إليه (انظر إستانبول انسيكلوبيدياسى، مادة آت مزارى).

والخزعبلات الشعبية، من وجهة نظر أخرى أعم، تنسب إلى بعض الحيوانات قوى سحرية لأنها تعد قادرة على تجسيد أرواح شريرة. ومسخ أناس فى صورة حيوانات وهو الأعم، وحيوانات فى صورة أناسى وهو الأقل، وينتمى إلى باب كرامات الأولياء، بصرف النظر عن ذخيرة الحكايات الحافلة بتهاويل الخيال.

ويمكن تتبع آثار معظم الخزعبلات والأساطير والشعائر المرتبطة بهذه الكائنات الخارقة إلى طقوس تتصل بالصيد والمعتقدات المرتبطة بها. وكانت الروح الحارسة فى الأصل هى الحيوان نفسه، وهذا يفسر تسمية أنواع الحيوان، عند القرغيز مثلا، باسم الولى الحامى: أو يسول آتا (أويس القرانى) الولى الحامى للجمال و«النياق» أيضا) وقمبر آتا، الولى الحامى للجياد و «الأفراس»، إلخ. وفى تركيا لا يزال الغزال الأحمر يعد مقدساً، ويعتقد أن الولى الحامى للغزلان الحمراء (امرأة أحيانا) يضرب الصيادين الذين يطاردونها. (انظر ى.ز.د ميرجيوغلى: بورورقلروقويلولرده حكاية لر مسالر ،

إستانبول سنة ١٩٣٤، ص ١١٥ وما بعدها، و١٢٠ وما بعدها). وهناك أيضاً أساطير تتحدث عن أولياء مسخوا فى صورة غُزلان حمراء أو يمتطون صهوتها (انظر أسطورة أبدال موسى، فى كتاب س.ن. إركون: تورك صائر لرى؛ إستانبول، بدون تاريخ، جـ١، ص١٦٦ - ١٦٩، وأسطورة كبيكلى بابا، فى كتاب أ. كولبكارلى: يونس إمره وتصوف، إستانبول ١٩٦١، ص١٠-١٣).

وللأولياء أيضاً القدرة على سحر الحيوانات، وتشمل الحيوانات المتوحشة والحيوانات الخرافية مثل حيوانات التنين. وهناك ذخيرة من الأساطير تسوق أمثلة على التهذيب تتمثل فى شفقتهم بالحيوانات الأليفة والمتوحشة. والثور يستخدم فى الحرث ولذلك نجده قد اكتسب، على الأخص فى أقاليم البكتاشية العلويين الريفية، احتراماً خاصاً، وعدد عديد من أحداث السيرة الذاتية الأسطورية لحاجى بكتاش هى قصص مستوحاة من هذه الفكرة (ولايتنامه حاجى بكتاش، تحقيق كولبكارلى ص٥٣ وما بعدها، ص٨٣، وترجمة E. Gross ليبسك سنة ١٩٢٧، ص٩٠ و٩٣ وولا يتنامه خادم سلطان، تحقيقR. Tschudiو G. Jacob، برلين سنة ١٩١٤، ص٢٨,٣٢) . ويعد رعاة الأغنام من الذين أوتوا بعض القوى الخارقة، التى تفسر بصفة عامة بأنها شواهد على القداسة؛ وتؤكد قصص عديدة فى التراث الشعبى على التفاهم الوثيق بينهم وبين حيواناتهم، وينسب جزء من قواهم السحرية بجلاء إلى الحيوانات.

وقد كان الفن التركى، حتى فى العصر الإسلامى حافلا إلى حد لا بأس به بموضوعات عن الحيوان. ففى النسيج والتطريز وأشغال الإبرة ثبت عدد من الأشكال جمدت على نمط واحد فى صور حيوانات. والعنصر الزخرفى الوحيد، البادى على نوع من سجاجيد الصلاة، وهو أقدم طراز على هذه الأداة من أدوات الشعائر - مستنسخ من جلود الحيوان: خروف أو غزال أحمر أو جدى أو دب.. ويبدو أن هذا

الضرب من الـزخـرف يمـثـل المرحلة الانتقـالية بـين اسـتـخدام جـلد فعلى لحـيوان، واسـتـخدام سـجادة صـلاة عليـهـا أشـكـال زخـرفـيـة ذات طابع دنيـوى (انظر يوسف درول: توركمـان يوروك، أفشار حـالى وكليم موتيفلرى أوررينده برأرشـتـرمـا، فى تورك اتنوجرافيا دركيسى جـ٢، سنة ١٩٥٧، ص ٦٥-٦٦، لوحة ٤٠و٤١).

وفى صور الآثار الشـعبيـة لفنانين مجهولـين وفى آثار الفنانين المعروفين (من رسوم ولوحات زيتـية ومنمنمات) تصـور الحيـوانات فى معظم الأحـوال بموضوعـات نمطية حـتى ليغلب عليـها التجريد، كمـا تصور تصويراً ممعناً فى الواقـعـية فـى صلب مـشاهد الحـيـاة اليومـية: مـثل مشـاهد الصيد، وتـربية الماشيـة، والتدريب إلخ. (انظر M.Sh. Ip-siroglu et S. Eyuboglu: *Sur l'Album du Conquérant*، إسـتـانبول ، سنة ١٩٦٠). مالله آكسل: أناضـولى خلق رسملرى ؛ إستانبول سنة ١٩٦٠.

المصادر:

عـلاوة على المصـادر المذكـورة فى صلب المادة انظر:

(١) J.P. Roux: *La faune et la flore dans les sociétes altaiques*، رسـالة دكتوراه.

(٢) أحـد و. بيكـول: طوپ قـاپى سرايندە هاس آخر، فى كوزل صنعتلر، جـ٤، سنة ١٩٤٩ ص١١٨-١٣١.

(٣) أقطاى أصـلانپـه *Turkish arts*، إستانبول بدون تاريخ؛.

(٤) هـ.ز. قوصاى: حـيوان جيليك، فى تورك اتنوجرافـيا دركـيسى، جـ٣، سنة ١٩٥٨، ص٥-٥٩؛ وبـالنسـبـة للأساطير والمعتقـدات والشعائر المتعلقة بعـالم الحيـوان انظر سلسلة العـروض الواردة فى الدوريـة التـركـيـة، تورك فولكلور أرشترمالرى ، بقلم P.N. Bora-tav، فى *Oriens*، جـ١٠ سنة ١٩٥٧ وما بعـدها، والمصـادر التى ذكـرها المؤلف نفسه فى ختام الفصول المقصورة على *L'épopée et la hikaye* و*Le conte et la lé-gende*، فـى T.F. Ph.، جـ٢، ص٣٨-٤٤و ٦٢-٦٧.

أدم [بترونائلى بوراتاو Pertev Naili Boraatav

حى

كلمة عربية معناها البطن، أى المجتمع الأول فى الحياة البدوية، وهى التى وصفها نولدكه وصفاً جيداً فقال إنها تدل على واحد من المحاربين يعسكرون ليلة فى العراء بمعسكر واحد ويتنقلون فيما حولهم سوياً. والرابطة التى تربط أفراد الحى بعضهم ببعض تعد من قبيل رابطة الرحم، وتقتضى مسؤوليتهم الجماعية عن أى جريمة قتل يرتكبها واحد منهم، كما تستلزم واجباً محتوماً هو الأخذ بالثار. والحلف بين حيين تدعم روابطه طقوس سحرية عقيدية تقتضى امتزاج الدم والقسم باليمين بغمس اليد فى الدم المتحصل من إقامة طقس من هذا القبيل. وهذه الحقائق التى نبه إليها روبرتسون سميثRobertson Smithفى كتابه المشهور مبكراً فى تاريخ يرجع إلى سنة ١٨٨٥ وعنوانه «صلة الدم والزواج فى بلاد العرب القديمة»، لاتزال محتفظة كل الاحتفاظ بصدقها، إلا أن تفسيره القائل بأن النظم السامية الاجتماعية هى الطوطمية قد سبق أن فنده نولدكه ١٨٨٦ فى بحثه الذى نقد فيه هذا الكتاب. صحيح أن نظرية الطوطمية فقدت اليوم فيما يبدو جاذبيتها، إلا أن القول بأن ثمة فترة من سيادة الأم سبقت قيام النظام الأبوى يستند إلى حجج متعددة، ذلك أن المصطلحات الخاصة بأقسام القبائل تتضمن أسماء لأجزاء من الجسم مثل «البطن» و«الفخذ» وغير ذلك من الأسماء التى فسرها روبرتسون سميث تفسيراً ليس بعيداً عن الاحتمال بقوله إنها كناية تشير فى الأصل إلى صلة الرحم، ثم حدث بعد تغير النظام الأموى إلى النظام الأبوى أن أصبحت جوارح الذكر هى الكناية مثل الركب والكلاوى والأفخاذ. وثمة سمات مشابهة لذلك فى المفردات الجرمانية والهندية الأوربية ، بل إن المصطلح الذى يدل على النسب فى البطن يدل بوضوح كاف على أن هذا النسب كان من قبل بلا شك يدل على رابطة الأم لأن الرحم ليس إلا عضو المرأة

المعـروف. أمـا عن كلمـة حى فـإن من الطبـيـعى فـيمـا يبـدو أن نسلكهـا فى سلـسلة هـذه الاشـتقـاقات، ملاحظين أن الجـذر «حى» الذى يتـمثل بوضـوح فى «حـيـوان» وفى الـهـجـاء القـرآنى «حـيـ(و)اة» أى الحيـاة إنما اتخـذ هذا المعنى المجرد وهو «الخجل والاحتشام» ومع ذلك فـإن الجذر الـعبـرى المرادف وهو «حياه» لا يدل إلا على معنى واحد هو «يحيا»، ولكن اسم «حوّاء» أم البشر وهو «حواه» الذى يفسره سفر التكوين (الإصحـاح الثالث، الايـة ٢٠) بصيـغة قـال بهـا بيل Piel تدل على «واهب الحياة» يمكن أن تمثل البداية المحسوسة لهذا الاشتقاق المعنوى نفسه.

وتدل كلمة حى فى بعض اللهجات الحديثة على حى فى مدينة أو محلة، كما تدل بصـفة أدق على حى يسكنه أناس من عنـصـر عـرقى أو قـبلى واحد.

المصادر:

(١) Robertson Smith: *Kinship and marriage in ancient Arabia*، سنة ١٨٨٥.

(٢) Noeldeke: استـعراض لما سـبق فى مجلة *Zeitschr. der Morgen. Gessles*، عدد ٤٠، سنة ١٨٨٦، ص ١٧٦.

(٣) J. Henninger: *Le propléme du totémisme chez Les Arabes aprés quatre-Vingts ans de Recherches* فى أعـمـال المؤتمر الدولى السادس للاجتماع وعلم الإنسـان والسـلالات، باريس سنة ١٩٦٤، جـ ٢، ص ٤٠١ - ٤٠٤.

(٤) المؤلف نفسه La société bédouine ancienne فى *L'Antica societá beduina* (جامعة رومـة، الدراسات السـامـية)، رومـة سنة ١٩٥٩، ص ٦٩ ـ ٩٣.

(٥) *Bible du Centenaire*، باريس Société Biblique، سـنـة ١٩٤١، جـ ١، ص٤، تعليق ف.

خورشيد [له سرف J. Lecerf]

حى بن يقظان

اسم الشخـصية الأولى فى قصـتين رمزيتين فلسفيـتين إحداهما لابن سينا وهى «حى بن يقـظان»، والأخـرى لابن طفيل وهى «رسـالة حى بن يقظان فى

أسرار الحكمة المشرقية» «بضم الميم» (حسب نطق كوتييه L. Gauthier؛ ويرى حورانى Hourani أنها المشرقية بفتح الميم). وحتى نهاية القرن التاسع عشر، كانت قصة ابن طفيل أكثر شهرة بكثير من قصة ابن سينا الموجزة التى لم تكن محتوياتها معروفة بله عنوانها، وقد أدى تشابه العنوانين إلى القول بأن بينهما صلة وثيقة فى الفكر، وقيل أحياناً إن إحداهما كانت ترجمة للأخرى. ويترجم مهرن (-*Traités mys* *tiques*: Mehren، جـ ١، ص ٧ ـ ٨) العنوان الذى أطلق سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢م) على الرسالة المطبوعة فى إستانبول:*Traite Hayy ben yaqzân sur la philosophie orientale, que L'Imam Abou Djafar ben Thofeil a tiré des ouurages précieux du grand matître Abou Ali ben sînd"* وورد بالصفحة الأخيرة تعليق: ينسب فيه ابن خلكان هذه الرسالة إلى ابن سينا؛ «ولعله كتبها بالفارسية، ولذلك قد يكون بين أيدينا ترجمة عربية لها، قام بها ابن طفيل».

وكان ده خويه De Goeje، فى ليدن، أول من لاحظ حين بحث مخطوطة للرسالة، أن رسالة ابن سينا كانت فى الحق مكتوبة بالعربية، وأن العنوان هو كل ما تشترك فيه مع الرسالة الأخرى. وليس ثمة شك الآن فى أصالتها، وهى تظهر فى جميع قوائم الكتب، ولكن متنها لم يثبت وينشر إلا بعد قرنين من نشر رسالة ابن طفيل.

١ ــ قصة حى بن يقظان لابن سينا، كتبها وهو سجين بقلعة فردجان سنة ٤١٤ هـ (١٠٢٣م) فيما يرجح لأن سجنه ربما يكون قد حدث فيما بين سنة ٤١٢ هـ الموافقة لسنة ١٠٢٣ ـ ١٠٢٤ م (حين خلف الأمير البويهى شمس الدولة أباه فى الحكم وكان ابن سينا عند وفاته مازال يعمل طبيباً له)، وسنة ٤١٤ هـ الموافقة ١٠٢٣ ـ ١٠٢٤م (حين استولى علاء الدولة على مدينة همدان، وكان ابن سينا وزيره). ويذكر الجوزجانى قصة حى بن يقظان فى ترجمته لنفسه ولغيره، تلك الترجمة التى يتردد ذكرها فى جميع الإشارات العربية. وكانت قصة ابن سينا، مصدر

إلهام للقصة الشعرية الرمزية المسماة «حى بن مقيص» للكاتب الأسبانى العبرانى إبراهام ابن عزره (سنة ١٠٩٢ ـ ١١٦٧).

طبعات محققة:

١ ـ Mehren: *Traités mystiques* جـ١، سنة ١٨٨٩، وقد صدر المتن بما يشبه أن يكون ملخصاً بالنثر، ولا يعد ترجمة له، ودخلت فيه مختارات من الشرح الذى كتبه بالعربية ابن زيله، أحد تلاميذ ابن سينا.

٢ ـ Corbin، سنة ١٩٥٢، وترجمته لا تلتزم بالنص العربى كل الالتزام، وتضع فى حسبانها الترجمة الفارسية، بل الشرح الفارسى نفسه، وتصاحب النص هذه الترجمة الفارسية والشرح الفارسى، وهما مطبوعان بالكامل؛ وقد كتبا تلبية لرغبة الأمير غلاء الدولة فى السنوات الخمس التالية لوفاة ابن سينا كتبها كاتب مجهول يحتمل أن يكون الجوزجانى (Corbin، *Avicenne et Le réc-it visionnair*، جـ ٢، ص ١٥١). وقد أضفى تقسيم الشارح الفارسى للرسالة فصولا قدراً عظيماً من الوضوح على النص الذى هو فى ذاته شديد الصعوبة، ولا تحاول الترجمة الفرنسية أن تنقل النص نقلا أميناً أو كاملاً؛ زد على ذلك أن التعليقات المستفيضة المصاحبة لها، والدراسة الخاصة بآثار ابن سينا (Etude sur le cy-cle des Récits avicenniens) تقرر أن شرحها يقوم على تبسيطها كلها تقريباً بالاعتماد على مأثورات إيرانية وغنوصية، كما يقوم فى حالات كثيرة على مأثورات ترجع إلى تاريخ متأخر كثيراً عن زمن ابن سينا. وعلى أية حال فقد كتب السهروردى أنه لم ير أية إشارات إلى هذه المأثورات فى رسالة حى بن يقظان، وأن ابن سينا لم تكن له أية دراية بالمصادر الفارسية القديمة (Corbin: Le Récit d' initiation et L'hermétis-me en Iran، فى *Eranos Jahrbuch*، العدد ١٧، ص ١٢٤و، ص ١٣٥، *Cycle des Récits avicenniens*، ص ٤٨ ـ ٤٩).

ومن الواضح أن مهرن Mehren لم يفهم قصة حى بن يقظان، فقد حكم بأنها مكتوبة فى «أسلوب غامض، لغة بيانية معقدة»، وبها «مصطلحات ممعنة

فى الصوفية، يغيب فيها المعنى، والواقع أن الشرح يكاد لا يحمل أى معنى»، ولا يسوق أية إشارة إلى المصادر التى تتكشف للقارىء اللبيب. وكان افتقار مهرن إلى الدراية بالمذهب المشروح فى آثار ابن سينا العمدة، عقبة لا يمكنه هو نفسه التغلب عليها.

وعلى أية حال، فإن قصة حى بن يقظان، تزود القارىء الذى ألف ابن سينا، بذخيرة لأصداء موضوعات تم بحثها بالفعل إلى حد أن الترجمة الفرنسية التى نشرتها الآنسة ا.م. كواشون A.M. Goichon سنة ١٩٥٩، قد زودت بشرح متصل منقول عن هذه الكتب نفسها التى كتبت فى الفلسفة والطب، ولذلك فإنها تأخذ بنصيحة الشارح الفارسى. والحق أن الشارح الفارسى اختتم شرحه بهذه الكلمات: «لا مناص من أن ندرك أن بياناً بسيطاً قد أدلى به هنا عن كل مسألة من المسائل المبحوثة فى هذه الرسالة. ويمكن أن نجد لهذه المسائل عرضاً كاملاً فى الكتب العمدة. والرئيس ابن سينا قد تناولها هو نفسه..» (متبعة ترجمة Corbin).

ومع الالتزام الدقيق قدر الإمكان بالنص العربى فإن هذه الترجمة الجديدة قد ضبطت بمقارنة جميع الأفكار الواردة فى النص، عبارة عبارة بل كلمة كلمة فى كثير من الأحوال، بالفقرات التى تضمنتها الكتب العمدة لابن سينا، مما خطر منها بالبال. ويتيح هذا المنهج أن يحظى معنى قصة حى ابن يقظان بتقدير كامل من حيث الحكم العام، ومن حيث التفصيلات. وقد نظر إليها حينذاك نظرة تقوم على أنها قصة شعرية تنسب من حيث القالب إلى قصيدة ابن سينا الشهيرة فى النفس، وأنها قامت كذلك على مذهب فلسفى، ويبقى وراء الخيال البديعى المجلوة فيه فكر محكم غاية الإحكام.

وهذا المعنى الفلسفى أكده البحث فى المصادر التى نتبينها فى آثار أرسطو، وأفلاطون، وفر فريوس، وجالينوس، وبطليموس، والفارابى، وفى القرآن الكريم، وفى الأساطير الشعبية السامية والإيرانية، وعند الجغرافيين العرب. ولكن فصولا بعينها يظهر فيها بخاصة أثر ابن سينا، وبالتحديد أكثر

ثلاثة فصول حسناً وهى التى تختتم بها قصة حى بن يقظان.

ويمكن من ثم استيعاب وحدة القصة: إنها هى نظرية الصور التى قال بها ابن سينا. وكذلك هى ثمرة العقل الفعال الذى هو منتهى العقول الخالصة، والصور المادية هى قوام العالم الأرضى، أما الصور العقلية فهى التى تتيح معرفة الكون معرفة تختص بها نفس الإنسان الناطقة، وبها يستطيع أن ينفذ إلى ما وراء ما تحصله الحواس. ومع أن الصور المادية للأجرام السماوية، وصور العقول الخالصة تسمو فوق العقل الفعال، والعالم الدنيوى، فإنه من المستطاع معرفتها. ومن ثم فقد وجدنا أن الغاية من قصة حى بن يقظان هى أن تحمل فى طياتها نظرية ابن سينا فى المعرفة فى أسمى درجاتها، أى معرفة العلة الأولى وواجب الوجود.

ومن ثم، يسهل تبين مرمى الاسم الذى أطلق على القصة، ذلك أن حى بن يقظان اسم علم للعقل الفعال «حى»؛

ولما كان ابن سينا يضع كمال الحياة فى العقل والفعل فقال: «ابن يقظان» لأن اليقظة تنبعث من العقل الخالص الذى لا يعرف النوم أو الغفلة. ويرتبط هذا الاسم ارتباطاً وثيقاً بنظرية الفيض الخلاقة التى قال بها الفارابى وابن سينا. والعقل الفعال هو أيضاً الذى يتوسل بالمعرفة التى تسمو فوق العالم المحسوس، إلى هداية النفس إلى العلة الأولى والخالق الذى يشرق بنوره على جميع الكائنات.

وفيما يأتى نص القصة(١) :

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا باالله وإليه أنيب، وبعد فإن إصراركم معشر إخوانى على اقتضاء شرح قصة حى بن يقظان هزم لجاجى فى الامتناع وحل عقد عزمى فى المماطلة والدفاع فانقدت لمساعدتكم وبالله التوفيق.

---

(١) آثرنا أن ننقل قصة حى بن يقظان بنصها من كتاب «حى بن يقظان» لابن سينا، وابن طفيل، والسهروردى، تحقيق وتعليق أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٥٨.

إنه قد تيسرت لى حين مقامى(١) ببلادى (برزة)، برفقائى إلى بعض المتنزهات(٢) المكتنفة لتلك البقعة، فبينا نحن نتطاوف إذ عن لنا شيخ بهى قد أوغل فى السن وأخنت عليه السنون وهو فى طراءة العز(٣) لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب ـ فنزعت إلى مخاطبته وانبعثت من ذات نفسى لمداخلته ومجاورته(٤)، فملت(٥) برفقائى إليه فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية والسلام وافتر عن لهجة مقبولة، وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنه أحواله واستعلامه سنه وصناعته بل اسمه ونسبه وبلده

(١) حين مقامى بتلك البقعة، أى وقت إقامتى، وبلاده هى بدنه وأعضاؤه التى هى محل قواه ويريد ببرزه النهضة والتيقظ إلى أن وراء حياة البدن والأعضاء حياة روحية أخرى.

(٢) المتنزهات: هى الأمور البعيدة عن الأحوال التى كان فيها من قبل، ويريد بها المعقولات.

(٣) أى لم يغيره الزمن بل حاله ثابت دائم لا يتغير كما يتغير الجسم.

(٤) يلاحظ القارى أن تعبيراته تعبيرات أعجمية غامضة لا كما هو الشأن عند ابن طفيل، ومقاصد أى بواعث.

(٥) أى عرفت المناسبة التى بين العقل وبين الغرائز.

فقال أما اسمى ونسبى فحى بن يقظان، وأما بلدى فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهى إلى أبى وهو حى، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها فهدانى الطريق السالكة إلى نواحى العالم حتى زويت بسياحتى آفاق الأقاليم، فما زلنا نطارحه المسائل فى العلوم ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا إلى علم الفراسة، فرأيت من إصابته فيه ما قضيت له آخر العجب، وذلك أنه ابتداء لما انتهينا إلى خبرها فقال: «إن علم الفراسة لمن العلوم التى تنقد عائدتها نقداً فيعلن ما يسره كل من سجيته فيكون تبسطك إليه وتقلصك عنه بحسبه، وأن الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق ومنتقش من الطين ومواتٍ من الطبائع(٦) وإذا مستك(٧) يد الإصلاح

(٦) أشار بذلك إلى ما يحصل للإنسان بقوة علم الفراسة الذى يريد به علم المنطق من تمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل، وإلى ما جبل عليه

(٧) «وإذا مستك يد إلخ» أشار به إلى أنه مع ذلك مستعد للرذائل وأنه يصير إلى الفضائل أو الرذائل بمقتضى الدواعى من العادات والأفعال.

أتقنتك، وإن خرطك العار فى سلك الذلة انخــــرطت وحــــولك هؤلاء الـذين لا يبرحــون عنك(١) إنهم لرفقــة سوء ولن تكاد تسلم عنهم وسيفتنونك أو تكتنفك عـصمـة وافـرة. وأما هذا الذى أمـامك فبـاهت مهـذار يلفق(٢) الباطـل تلفيـقاً ويختلق الزور اختلاقاً ويأتيك بأنباء ما لم تزوده قـد درن(٣) حـقـهـا بالبـاطل وضــرب صدقــهـا بالكذب، على أنه هو عـينك وطليـعك ومن سـبـيله أن يأتيك بخـبر مـا غـرب عن جنابك وعـزب من مقامك وأنك لمبـتلى بانتقاد حق ذلك من باطلـه والتـقــاط صــدقــه من زوره واستخلاص صوابه من غواشى خطئه، إذ لابد لك منه فربما أخذ التـوفيق بيدك ورفعك عن محيط الضلالة وربما أوقفك التحيـر، وربما غرك شاهد الزور، وهذا الذى عن يـمــينك(٤) أهوج، إذا انزعج هائجـه لم يقمـعه النصح ولم يطأطـئه الرفق كأنه نار فـى حطب، أو سيل فى صبب أو قرم مغتلم أو سبع ثائر، وهذا الذى عن يســارك فقـذر(٥) شره قــرم شبق لا يملأ بطـنه إلا التراب، ولا يسد غـرثه إلا الرغام، لعـقـة لحسـة طمعـة حرصة كـأنه خنزير أجيع ثم أرسل فى الجلة، ولقـد ألصقت يـامسكين بهـؤلاء إلصاقاً لا يبـريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمـثـالهم(٦) وإذ لات حين تلـك الغربة ولا محـيص لك عنهم فلتطلهم يدك وليغـلبهم سلطانك، وإياك أن تقبضـهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل اســتظهـر عليــهم بحــسن الإيالة وسمــهم سوم الاعتدال فــإنك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخـروك، وركبتهم ولم يركبوك، ومن توافق حيلك فيهم أن تتـسلط بهـذا الشـكس الزعـر على هذا

(١) أشــار به إلى القوى البـدائيـة التى لا تفارق القـوة العقلية.

(٢) أشــار به إلى قــوة التـخـيل، وأشــار بقـوله «يلفق البـاطل» إلى أن من طبيـعة هذه القـوى أنها دائمـاً تحـاول أن تشـبه الشــئ بالشئ من دون أن تكون علاقة قوية بينهم.

(٣) لعلها درأ.

(٤) إشارة إلى القـوة الغضـبيـة وأنها أقوى مـن القوة الشهوانية التى وصفها بأنها على اليسار.

(٥) الفاء زائدة لسوء التعبير.

(٦) أراد بذلك مـا عليه قـوته للعقليـة من ملازمـة هذه القوى الأخـرى لها، وضرورة مجـاورتها إياها ولا مخلص للعقل ولا منجى، مادام مع البدن.

الأرعن الهم تزبره زبراً فتكسره كسراً وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلابة هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضاً، وأما هذا المموه[1] المتحرص فلا تحتج إليه أو يؤتيك موثقاً من الله غليظاً، فهنالك صدقه تصديقاً ولا تحجم عن إصاخة إليه لما ينهيه إليك، وإن خلط فإنك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحققه به، فلما وصف لى هؤلاء الرفقة وجدت قبولى مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به فلما استأنفت فى امتحانهم طريقة المعتبر صحح المختبر منهم الخبر عنهم، وأنا فى مزاولتهم ومقاساتهم فتارة لى اليد عليها وتارة لها على، والله تعالى المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة إلى حين الفرقة - ثم إنى استهديت[2] هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها مشوق إليها، فقال إنك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتى لمصدود وسبيله عليك وعليه لمسدود[3] أو يسعدك التفرد، وله موعد مضروب لن تسبقه فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتك وقطعتهم، وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتنى حتى يأتى لك أن تتولى براءتك منهم. فرجع بنا الحديث إلى مساءلته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه ووقف عليه خبره، فقال لى إن حدود الأرض ثلاثة - حد يحده الخافقان[4] وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة يجل ما يحتوى عليه، وحدّان[5] غريبان - حد المغرب وحد قبل المشرق، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجوز لن يعدوه[6] إلا

(١) أشار به إلى الطريق الذى يجب أن يسلك فى تدبير القوة المتخيلة للوصول إلى السلامة. وذلك كان لا يثق بها كل الثقة. ويميز صدقها من كذبها، وباطلها من حقها.

(٢) استهديت، أى لما وجدت العقل على هذا الكمال، وأنه منبع العلوم والمعارف، حرصت على سلوك سبيله، واقتباس العلم منه، ففزعت إليه ليهدينى السبيل السوى.

(٣) أراد استحالة التعقل الخالص من شوب التخيل والحس، ولا يزال هذا دأبه وديدنه إلى أن يدركه الموت وتفارق النفس البدن

(٤) «حد يحده الخافقان» هو عالم المركبات المحسوسة فى عالمى الأرض والسماء، وهى التى يحيط بها الخافقان.

(٥) الحدان هما الهيولى والصورة، فالتى وراء المغرب الهيولى، والتى من قبل المشرق الصورة.

(٦) أى لكل من الهيولى والصورة كنه وحقيقة قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور.

الخواص منهم المكتسبون منه لم يتأت للبشر بالفطرة[1] ومما يفيدها الاغتسال فى عين خرارة فى جوار عين الحيوان الراكدة إذا هدى إليها السايح فتطهر بها وشرب من فراتها سرت فى جوارحه منة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام ولم يترسب فى البحر المحيط ولم يكاده جبل قاف ولم تدهدهه الزبانية هدهة إلى الهاوية، فاستزدناه شرح هذه العين فقال سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب فلا يستطيع عليها الشارق فى كل سنة إلى أجل مسمى، إنه من خاضها ولم يحجم عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نوراً فيعرض له أول شئ عين خرارة تمد نهراً على البرزخ[2] من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجحن إلى الغرق وتقمم تلك الشواهق غير منصب حتى تتخلص[3] إلى أحد الحدين المنقطع عنهما، فاستخبرناه عن الحد الغربى لمصاقبة بلادنا إياه فقال إن بأقصى المغرب بحراً كبيراً حامئاً قد سمى فى الكتاب الإلهى عيناً حامئة[4] وإن الشمس تغرب من تلقائها وممد هذا البحر من إقليم غامر فات التحديد رحبه لاعمار له إلا غرباء يطرؤون عليه والظلمة معتكفة على أديمه[5] وإنما ينمحل المهاجرون إليه لمعة[6] نور مهما جنحت الشمس للوجوب، وأرضه سبخة كلما أهلت بعمار نبت لهم فابتنى بها آخرون، يعمرون فينهار ويبنون فينهال، وقد أقام الشجار بين أهله بل القتال فأينما طائفة عزت استولت على عقر ديار الآخرين وفرضت عليهم الجلاء تبتغى قراراً، فلا يستخلص إلا خساراً[7] وهذا ديدنهم[8] لا يفترون،

---

(١) يريد علم المنطق.

(٢) أى يصير مدداً للعقل الهيولانى المستعد للمعارف.

(٣) أى بلغ علم المنطق درجة بحيث يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب.

(٤) أشار بها إلى الهيولى. وغروب الشمس فيها نصيب الصورة منها وملابستها إياها.

(٥) أى إنه من إقليم واسع مشتمل على أصناف من الكائنات من العناصر. والصورة طارئة عليها من موضع بعيد عن موطن الهيولى. إذ من حق الهيولى أن تكون بلا صورة. فهناك تكون الظلمة مستولية، والصورة نور من واهبها، وبواسطتها تزول الظلمة عن الهيولى المجردة.

(٦) لمعة، أى أن الكائنات الفاسدة استحدث نورها من صورها المستفادة عند أفول الصورة فى هيولاها.

(٧) أى إن هذه الأحوال طبيعية فى هذه الكائنات الفاسدة.

(٨) أى أغراض تلزمها السبب الهيولى.

وقد تطوق هذا الإقليم كل حيوان ونبات لكنها إذا استقرت به ورعته وشربت من مائه غشيته غواش غريبة من صورها[1] فترى الإنسان فيها قد جلله مسك بهيمة ونبت عليه أثيث من العشب، وكذلك حال كل جنس آخر، فهذا إقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستعير البهجة من مكان بعيد. وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى[2] لكن وراء هذا الإقليم مما يلى محط أركان السماء إقليم شبيه به فى أمور[3] منها أنه صفصف غير آهل إلا من غرباء واغلين، ومنها أنه يسترق النور من شعب غريب وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله، ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات كما أن الذى قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها، لكن العمارة فى هذا الإقليم مستقرة لا مغاصبة بين ورادها للمحاط، ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم[4] غلاباً فاقرب معامره منا بقعة سكانها أمة صغار الجثث حثات الحركات ومدنها ثمان[5] مدن ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثثاً من هؤلاء وأثقل حركات يلهجون بالكتابة والنجوم والنيرنجات والطلمسات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة، مدنها[6] تسع ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب مبرأون من الغموم لطاف لتعاطى المزاهر مستكثرون من ألوانها تقوم عليها امرأة قد طبعوا على الإحسان والخير فإذا ذكر الشر اشمأزوا عنه ومدنها ثمانى مدن[7]. ويتلوها مملكة قد

(١) أى أن الصورة الإنسانية إذا حصلت فى المادة اقترنت بها أعراض غريبة، ولا تختص بشكل دون شكل، ولا قدر دون قدر، ولا وضع دون وضع.

(٢)يريد بالأقاليم الأخرى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية. وباقليمكم النوع الإنسانى.

(٣) أراد بها الأجرام السماوية التى أقربها إلينا فلك القمر، وهو أولها، وآخرها الفلك التاسع. وفوقه إقليم آخر وهو علة العلل، وهو الله تعالى. وطبيعته مباينة لطبيعة الكون والفساد.

(٤) أى صورها صور لا تفارقها ولا تتبدل بأضدادها، وهذا شأن عالم الكون والفساد.

(٥) أشار بذلك إلى فلك القمر. وعنى بسكانها القمرنفسه. ووصفه بصغر الجثة، إذ كان حجمه أصغر من حجم الأرض.

(٦) يشير به إلى فلك عطارد، ووصفه بالكتابة والنجوم والطلمسات إلخ على مذهب أصحاب النجوم، واعتقادهم دلالة عطارد على هذه الأمور.

(٧) أشار به إلى فلك الزهرى، ووصفه بهذه الأوصاف على مذهب أصحاب النجوم.

زيد لسكانها بسطة فى الجسم وروعة فى الحسن ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى ومقاربتهم مؤذية ومدنها خمس مدن[1]. ويتلوها مملكة تأوى إليها أمة يفسدون فى الأرض حبب إليهم الفتك والسفك والاغتيال والمثل مع طرب ولهو يملكهم أشقر مغرى بالنكب والقتل والضرب وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها بالملكة الحسنى المذكور أمرها قد شغفته حباً. ومدنها سبع مدن[2] ويتلوها مملكة عظيمة أهلها غالون فى العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد وبذل علم وجهل وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ومدنها سبع مدن[3] ويتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر مولعة بالشر فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد وإذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور بل توختها بسيرة الداهى المنكر لا تعجل فيما تعمل ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتى وتذر ومدنها سبع مدن[4] ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة الأقطار[5] كثيرة العمار بقعة لا يتمدنون إنما قرارهم قاع صفصف مفصول بإثنى عشر حداً فيها ثمانية وعشرون محطاً لا تعرج طبقة منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من أمامهم عن دورهم فسارعته إلى خلافها[6] وإن أمم الممالك التى قبلها لتسافر إليها وتتردد فيها، ويليها مملكة لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان لا مدن فيها ولا كور ولا يأوى إليها من يدركه البصر[7] وعمارها الروحانيون

(١) يشير به إلى فلك الشمس، ووصف الشمس بأنها أوتيت بسطة فى الجسم لأنها عظيمة المقدار دون غيرها.

(٢) ذلك فلك المريخ، وهذه الصفات صفاته كما يزعم المنجمون.

(٣) وذلك فلك المشترى

(٤) وذلك فلك زحل .

(٥) أى فضاء واحد مستو غير منقسم إلى بقاع مختلفة.

(٦) أشار بهذا إلى منطقة هذا الفلك التى تسمى فلك البروج وقد قسموه إلى اثنى عشر قسماً سمى كل قسم منها باسم، وهى الحمل والثور، والجوزاء والسرطان، والأسد والسنبلة، والميزان والعقرب، والقوس والجدى، والدلو والحوت، وجعلها محطاً إذ كان مقدار سير كل منها بقدر لايتعداه، وأبعاد ما بينها ثابتة لا تتغير «لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار».

(٧) أشار به إلى الفلك التاسع، ويقولون إنه لا يعرف مقداره، لخلوه من الكواكب.

من الملائكة لا ينزلها البشر ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر، وليس وراءها من الأرض معمور، فهذان الإقليمان بهما يتصل الأرضون والسماوات ذات اليسار من العالم التى هى المغرب، فإذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لك إقليم لا يعمره بشر بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر، إنما هو بر رحب ويم غمر[1] ورياح محبوسة ونار مشبوبة، وتجوزه إلى إقليم تلقاك فيه جبال راسية وأنهار ورياح مرسلة وغيوم هاطلة، وتجد فيها العقبان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها، إلا أنه لا نابت فيه، ويؤديك عبوره إلى إقليم مشحون بما خلا ذكره إلى ما فيه من أصناف النبات نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة محبة ومبرزة لا تجد فيه من يضىء ويقفز من الحيوان، وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره إلى أنواع الحيوانات العجم سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها، إلا أنه لا أنيس فيه وتخلص عنه إلى عالمكم هذا. وقد دللتم على ما يشتمله عياناً وسماعاً فإذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرنى الشيطان، فإن للشيطان قرنين قرن يطير وقرن يسير[2] والأمة السيارة منها قبيلتان قبيلة فى خلق السباع وقبيلة فى خلق البهائم[3] وبينهما شجار قائم، وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق، وأما الشياطين التى تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق[4] لا تنحصر فى جنس من الخلق بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة، فمنها خلق لس فى خلقين أو ثلاثة أو أربعة كإنسان يطير وأفعوان له رأس خنزير، ومنها خلق هو خداج من خلق مثل شخص هو نصف إنسان، وشخص هو

---

(١) يشير إلى الفلك العاشر الذى هو علة العلل وهو الذى له الأمر المطلق، وقدره ينزل إلى سائر الموجودات، ويشير بما يأتى إلى فناء الأجسام عنده لإخلاء ولإملاء، بل عنده تنقطع الأجسام، وسطحه ينتهى إلى لا شئ. وهذا النظام هو الذى كانت تجرى عليه فلسفة اليونان وفلسفة العصور الوسطى كلها.

(٢) أراد بالقرن الذى يطير القوى المدركة فى الإنسان والقرن الذى يسير القوى المحركة له. وشبه الإدراك بالطيران لشدة حركته والوصول بها إلى الأشياء البعيدة. وشبه المحركة بالسير لبطئها، والوصول بها إلى الأشياء القريبة.

(٣) يشير بهما إلى القوة الغضبية والقوة الشهوانية.

(٤) هذه هى القوة المتخيلة.

فرد رجل إنسان، وشخص هو كف إنسان أو غير ذلك من الحيوان. ولا يبعد أن يكون التماثيل المختلطة التى يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم، والذى يغلب[1] على أمر هذا الإقليم قد رتب سككاً خمساً للبريد[2] جعلها أيضاً مسالح لملكته، فهناك يختطف من يستهوى من سكان هذا العالم ويستثبت الأخبار المنتهية منه، ويسلم من يستهوى إلى قيم على الخمسة مرصد بباب الإقليم ومعهم الأنباء فى كتاب مطوى مختوم لا يطلع عليه القيم إنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازن يعرضه على الملك[3] وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخارن، وأما آلاتها فيستحفظها خازناً[4] آخر وكلما استأسروا من عالمكم أصنافاً من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم مزاجاً منها وإخراجاً إياها.

ومن هذين القرنين من يسافر إلى إقليمكم هذا فيغشى الناس فى الأنفاس حتى تخلص إلى السويداء من القلوب. فأما القرن الذى فى صورة السباع من القرنين السيارين فإنه يتربص بالإنسان طروا أذى معتباً عليه فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء فيربى الجور فى النفس ويبعث على الظلم والغشم[5] وأما القرن الآخر منهما فلا يزال يناجى بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور إليه وتشويقه إليه وتحريضه عليه، قد ركب ظهر اللجاج واعتمد على الإلحاح حتى يجره إليه جراً[6]. وأما القرن الطيار فإنما يسول له التكذيب بما لا يرى، ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع ويساود سر الإنسان أن لا نشأة أخرى ولا عاقبة للسوى والحسنى ولا قيوم على الملكوت[7] وإن من القرنين لطوائف تصاقب حدود

---

(١) أراد به النفس الإنسانية.
(٢) هى الحواس الخمس.
(٣) أراد بالملك النفس الإنسانية. وعنى بقوله «ويستثبت الأخبار» معرفة المعانى غير المحسوسة.وأراد بالقيم الحس المشترك.
(٤) الصواب خازن: ويشير بالخازن الآخر إلى القوة الوهمية. وأراد بقوله «وكلما استأثروا من عالمكم» المحاكاة والتركيب والتفصيل على حسب ما كان معروفاً فى القديم من علم النفس.

(٥) يشير به إلى القوة الغضبية التى فى خلق السباع.
(٦) أى أن القوة الشهوانية تستولى على النفس. وتبعثها على العمل الشهوانى.
(٧) يشير بهذا إلى القوة المتخيلة.

إقليم وراء إقليمكم تعمره الملائكة الأرضية تهدى بهدى الملائكة قد نزعت عن غواية المردة وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين، فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم ولا يضلوهم ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم وهى جن وجن[1] ومن حصل وراء هذا الإقليم وغل فى أقاليم الملائكة فالمتصل منها بالأرض إقليم سكنته الملائكة الأرضيون وإذا هم طبقتان طبقة ذات الميمنة، وهى علامة أمارة، وطبقة تحاذيها ذات الميسرة وهى مؤتمرة عمالة، والطبقتان تهبطان إلى أقاليم الجن والإنس هوياً وتمعنان فى السماء رقياً، ويقال إن الحفظة الكرام والكاتبين منهما[2] وإن القاعد مرصد اليمين من الإمارة وإليه الإملاء[3] والقاعد مرصد اليسار من العمالة ،وإليه الكتاب[4] ومن وجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصاً، فلمح ذرية الخلق الأقدم ولهم ملك واحد مطاع، فأول حدوده معمور بخدم لملكهم الأعظم عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى[5] وهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد أو كسل قد وكلوا بعمارة ربض هذه المملكة ووقفوا عليه وهم حاضرة متمدنون يأوون إلى قصور مشيدة وأبنية سرية تنوف فى عجن طينتها حتى انعجن ما لا يشاكل طينة إقليمكم[6] وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطأ أمد بلائه، وقد أملى لهم فى أعمارهم وأنسئ فى آجالهم فلا يحرمون دون أبعد الآماد ووتيرتهم عمارة الربض طائعين. وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً بملكهم مصرون

---

(١) أراد بالجن القوة المتعقلة من الحواس.

(٢) أراد به النفوس الناطقة الإنسانية. أى إذا تجاوزت بنظرك رتبة هذه القوى البدنية انتهيت فى النظر إلى رؤية الملائكة.

(٣) أراد بالحفظة والكرام الكاتبين قوة العقل من قوله تعالى «وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون» وذلك لأن العقل هو الذى يحفظ الإنسان ويدبر أمره.

(٤) فى الإنسان قوتان، قوة علمية وقوة عملية. وقد جعل العلمية ذات اليمين لشرفها، وفضلها على الأخرى العملية.

(٥) أشار به إلى النفوس الفلكية، فإنها تشرف بالقرب من الله فى الاستكمال. وكانوا يعتقدون ذلك، وأنهم أمة بررة منزهة عن القوى الأرضية والغضبية والشهوانية.

(٦) أى ليست هى مجردة عن المادة كل التجريد، بل ملابسون لها على نوع من الملابسة.. وقوله يأوون إلى قصور، هى صور الأفلاك التى شبهها فى علوها وارتفاع محلها بالقصور المشيدة.

على خدمة المجلس بالمثول وقد صئنوا فلم يتبدلوا بالاعتمال[1] واستخلصوا للقربى ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوق حوله، ومتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالاً لا فصال فيه، وحلوا تحلية اللطف فى الشمائل والحسن والثقافة فى الأذهان والنهاية فى الإشارات والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة، وضرب لكل واحد منهم حد محدود ومقام معلوم ودرجة مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك، فكل من عداه يرتفع عنه أو يسمح نفساً بالقصور دونه، وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته[2] وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه، ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم، وأن الوالد منهم وإن كان قد أقدم مدة فهو أسبغ منه وأشب بهجة، وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء. والملك أبعدهم فى ذلك مذهباً، ومن عزاه إلى عرق فقد زل[3] ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى قد فات قدر الوصاف عن وصفه وحادت عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء بل كله لحسنه وجه ولجوده يد[4] يعفى حسنه آثار كل حسن ويحقر كرمه نفاسة كل كرم، ومتى هم بتأمله أحد من الحافين حول بساطه غض الدهش طرفه فآب حسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه، وكان حسنه حجاب حسنه.وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليه سبب خفائه كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً، فلما أمعنت فى التجلى احتجبت وكان نورها حجاب نورها، وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه لا يضن عليهم بلقائه وإنما يوتون من دنو قواهم دون ملاحظته، وإنه لسمح فياض واسع البر غمر النائل رحب الفناء عام العطاء من شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه

(١) أشار به إلى العقول الفعالة المفارقة للمادة أصلا.

(٢) يريد به العقل الفعال الأول وهو المبدأ الأول وسماه أبا لهم إذ كان وجود ما سواه منه.

(٣) يشير بذلك إلى أن من انتسب إلى أصل من مادة أو صورة أو فاعل أو غاية فقد زاغ عن الحق.

(٤) أى أنه لا يتقسم على وجه من الوجوه لا معنى ولا مقداراً، لأنه واحد من كل جهة.

غمزة، ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذا، فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون.

قال الشيخ حى بن يقظان لولا تعزبى إليه بمخاطبتك منبهاً إياك لكان لى به شاغل عنك وإن شئت اتبعتنى إليه والسلام.

تمت رسالة حى بن يقظان
بحمد الله ومنه
والصلاة على محمد خير خلقه
وعلى آله وأصحابه.

٢ ـــ رسالة حى بن يقظان فى أسرار الفلسفة المشرقية، للفيلسوف الأندلسى والطبيب ابن طفيل المدافع عن ابن رشد، كتبها فيما يرجع بين سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩م)، وما قبل سنة ٥٨١هـ (١١٨٥م) ببضع سنوات، وهى السنة التى توفى فيها. وتعد رسالة حى ابن يقظان أفضل ما نعرف من آثاره، بل هى الأثر الوحيد من بين هذه الآثار الذى بقى إلى اليوم سليما لم يمس؛

وفيما يأتى قائمة تشمل مخطوطات الرسالة ومن قاموا بتحقيقها:

كوتييه Hayy ben Yaqdhân, Gauthier الطبعة الثانية، الفصل ٢٢ ـ ٢٣وهى تكملة للقائمة الموجزة التى اشتملت عليها طبعة سنة ١٩٠٠. وقد طبعت رسالة حى بن يقظان أول مرة سنة ١٦٧١، مصحوبة بترجمة لاتينية للمستشرق بوكوك Edward pocock فى أكسفورد (أعيد طبعها سنة ١٧٠٠)، وتلتها مباشرة ترجمتان إنجليزيتان، وترجمة هولندية عن اللاتينية، وترجمة ألمانية أيضا تاريخها سنة ١٧٢٦ عن النص العربى: ترجمة عبرية، لكاتب مجهول مصحوبة بتعليقات عبرية بقلم موسى التربونى سنة ١٣٤٩؛ ثم ترجمات من النص الذى حققه بوكوك Pocock: ترجمة إنجليزية للمستشرق أوكلى Ockley، لندن سنة ١٧٠٨، وسنة ١٧٣١؛ وترجمة ألمانية للمستشرق آيخهورن Eichhorn، برلين سنة ١٧٨٣؛ وترجمة قشتالية للمستشرق بون بواجس Pons Boigues، سرقسطة سنة ١٩٠٠ا (أعيد طبعها فى

القاهرة سنة ١٩٠٥). ومن المحتمل أن رواية روبنسون كروزو التى ألف ديفو Defoe الجزء الأول منها سنة ١٧١٩، تدين ببعض الفضل لترجمة أوكلى Ock-ley لابن طفيل. وثمة ترجمة إنكليزية أخرى للمستشرق p. Broenni، ظهرت فى لندن سنة ١٩٠٤ (نقحها A.S. Ful-ton سنة ١٩٢٩). ،وقد طبع نص الرسالة فى القاهرة وحدها ثلاث طبعات سنة ١٨٨٢، وسنة ١٩٢١، وطبعتين فى الاستانة، وطبعة فى بيروت (سنة ١٩٣٦). هناك طبعات محققة مصحوبة بترجمة فرنسية: كجوتييهGauthier ، الجزائر سنة ١٩٠٠، وتلتها طبعة جديدة للنص، ازدادت جودة بالاستفادة من مخطوطات جديدة، وصحبتها ترجمة جديدة، الجزائر سنة ١٩٣٦؛ ترجمة روسية للمستشرق كوزمين Kuzmin، سان بطرسبرغ سنة ١٩٢٠؛ وترجمة أسبانية للمستشرق كونزالز بالنثيا González Palencia، مدريد سنة ١٩٣٤، عن النص الذى حققه كوتييه Gauthier

وليس ثمة أدنى شك فى أن ابن طفيل قد استعار عنوان رسالته من ابن سينا، ولكن الغريب كل الغرابة أنه استحدث رسالة فلسفية على طرفى نقيض من رسالة ابن سينا. ولقد رأينا فيما تقدم أن اسم حى بن يقظان نفسه وشانه، كانا استلهامًا من نظرية الفيض التى ترى أن العقل الفعال هو منتهى العقول القائمة بذاتها. وإذ نسب ابن سينا إلى العقل الفعال نعمة معقولات النفس البشرية فإنه يكون قد جرد النفس البشرية من أسمى وظيفة عقلية لها ، أعنى تجريد المعقولات. ونقول بالنثا González Palencia إن ابن طفيل فى مقدمته (ص٢٢ ـ ٢٣)، يعلمنا أن الإنسان لا يمكنه أن يطبق مقولاتنا عن الفكر أو طرق تفكيرنا عن الجواهر المفردة، وأثار بذلك مسألة وحدة العقل البشرى. وفى رأينا، أن ابن طفيل قد نزيد، ذلك أنه يعود إلى الاسم الذى يدل على العقل الفعال ناسبًا إياه للإنسان. وهذا الإنسان، وهو الفيلسوف المعلم نفسه Philosophus auto-didactus، كما أسماه Pocock فى عنوان ترجمته، نجح نجاحًا دقيقًا فى أن

يكشف وحده، وليس معه إنسان ما، العلوم والفلسفة، ومن الواضح أن هذا يتم عن طريق التجريد. أى أنه يظهر فى صورة «تجسد العقل الفاعل فى الإنسان» «على حد قول كوتييه *Ibn Gauthier Thofail)* ، ص ٨٩)، وأفضل من ذلك بعد أن نقول إنه: «تشخص العقل البشرى الفعال فى الإنسان» ومن ثم، فإن وظيفته الحقة ترد إلى عقل الإنسان وهذا تغيير أساسى فى المذهب الذى تقدم وصفه متمثلا فى صورة كتابة تقوم على الخيال. ويلخص هذا الأثر ما جرى فى الغرب من خلافات استمرت قرنين من الزمان؛ لأنه يتضمن النظرية التى أبرزها القديس، توما الأكوينى بعد ما يقرب من مائة سنة، وهى تذهب إلى أن كمال الطبيعة البشرية يقتضى ألا يكون العقل الفعال خارجاً عن الإنسان *In Aristotelis Librum de Anima Commen-)* *tarium)*، الفصلان ٧٣٠، ٧٣٤).

ويشير استهلال الرسالة بصراحة إلى ابن سينا فيما يتعلق باختيار هذا الاسم، واسمى أسال وسلمان اللذين يردان فى ثنايا القصة كما يشير فى نقاط معينة إلى مذهب ابن سينا، ومذهب الغزالى الذى يدرس ويقارن «آراء قيلت فى وقتنا هذا» من حيث إنها كلمات جعلت استخلاص الحقيقة أمراً ممكناً (طبعة سنة ١٩٣٦، ص ٦ ـ ٧). وثمة أربعة شواهد مسهبة من متن كتاب الإشارات (تحقيق Forget، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤، الترجمة الفرنسية، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٧) لا تدع أى مجال للشك فى أن ابن طفيل سلم بما عرضه ابن سينا فى أحوال الصوفية وزهدهم، وإرهاصات الوجد، والراجح أيضا أنه سلم بنهاية قصته حى بن يقظان التى لم يستشهد بها على أية حال كلمة بكلمة. ويعد هذا التوافق فى الآراء أكبر دليل على أن الحرية التى يتناول بها مصدره هى كذلك أكثر ظهوراً، ويتمثل هذا أيضاً فى أن عدم ارتياحه إلى ما يثيره فى نفسه الفارابى وكتاب الشفاء لا يقل عما يثيره فيها العلماء الأندلسيون (الترجمة، ص ١٠ ـ ١١ وما بعدها). وليس فى رسالة ابن الطفيل أية إشارة إلى نزعة باطنية من نزعات ابن سينا.

وقد لخصت قصة ابن طفيل عدة مرات، منها ملخص كاراده فو Carra de Vaux، كما لخصها كوتييه Gauthier نفسه تلخيصاً موجزاً (*Ibn Thofail*، ص ٦٢ ـ ٦٣) على النحو الآتى:

فى جزيرة مقفرة من جزائر الهند تقوم على خط الاستواء، وفى ظروف ملائمة كل الملاءمة لتخمر طين البيئة المحيطة، ولد طفل لا أب له ولا أم. وفى رواية أخرى، يخبرنا المؤلف، أن التيار حمله إلى الجزيرة فى صندوق كبير من الخشب، اضطرت الأم، وهى أميرة مضطهدة، تسكن بجزيرة مجاورة، إلى إلقائه فى اليم لتنقذ حياة وليدها. وكان هذا الطفل، هو حى بن يقظان. وتولت رضاعته ظبية، صارت مكان أمه. وحين شب الطفل أخذ يلاحظ ويتأمل. كان ذا عقل ألمعى مكنه من أن يوفر كل ما يحتاج إليه ببراعة، بل هو قد استطاع أيضا بالملاحظة والتعقل أن يكشف بنفسه سريعاً أسمى حقائق الطبيعة وما وراء الطبيعة. وأدى به المنهج الفلسفى الذى بسطه، وهو منهج الفلاسفة بطبيعة الحال، إلى محاولة أن يلقى فى الوجد الصوفى اتحاداً وثيقاً بالله الذى يجد عنده على الفور وفرة المعرفة والجلال، والنعيم الدائم الأبدى. فقصد كهفاً، واستطاع أن يصوم أربعين يوماً سوياً، ودرب نفسه على أن يستخلص عقله من العالم الخارجى ومن جسده بالانشغال بالله دون سواه وبذلك يتحد به تعالى وأفلح فى هذا آخر الأمر. وهنالك لقى أسال، وهو رجل ورع، وفد من الجزيرة المجاورة، ليسلم نفسه فى سلام لحياة الزهد على أرض هذه الجزيرة الصغيرة التى ظن أنها غير آهلة بالسكان. ويعلم أسال صاحبة اللغة على اعتبار أنه وحيد لم يكن يتوقع وجوده، ودهش إذ وجد فى المذهب الفلسفى الذى اكتشفه حى ابن يقظان تفسيراً سامياً للدين الذى كان يعتنقه هو نفسه، ولجميع الديانات المنزلة. ويأخذه أسال إلى الجزيرة المجاورة التى يحكمها ملك ورع هو سلمان، ويعهد إليه بنشر الحقائق السامية التى اكتشفها ولكن تصاب هذه الخطة بالفشل. وكتب على هذين الفيلسوفين أن يدركا بأن الحقيقة الخالصة، لا تناسب بحال العوام الذين

تستعبدهم الحواس كما أنها لا تنفذ إلى تلك العقول المادية، ولا تؤثر فى تلك الإرادات المتمردة، وأن الضرورة تحتم أن تلبس ثوب الرموز التى تقوم عليها الديانات المنزلة، ولذلك نبذ الفيلسوفان أولئك التعساء إلى غير رجعة وأوصياهم فى إخلاص أن يتبعوا دين آبائهم؛ وعادا من بعد إلى الجزيرة المقفرة، ليعيشا حياتهما السامية القدسية الخالصة التى خص بها الأقلون» (Ibn Thofail، ص ٦٢ ـ ٦٣؛ ثمة ملخص آخر أكثر تفصيلا، ص ١٠١ ـ ١١٣). ويمثل حى ثم أسال، ثم الملك الطيب سلمان، الفلسفة والتوحيد، والإيمان الفطرى (*Ibn Rochd*، ص ٢٠).

ويمكن أيضاً تقسيم كتاب ابن طفيل بصورة أكثر منهجية وهو ما تقصاه حوراني (G.F. Hourani: *The principal subject*... ، ص ٤٠) على النحو الآتى:

١ ـ مقدمة المؤلف؛ مصادر المعرفة فى الفلسفة الصوفية، ـ ٢: حى يرتقى وحده بلا عون من المعرفة فى بداياتها الأولى إلى أسمى أحوال الصوفية ٣ ـ توافق فلسفة حى مع الدين الذى يزعم أسال أنه دين منزل٤ ـ انجذاب معظم الناس لوجوه الدين الظاهرة ٥ ـ .خاتمة المؤلف.

ويقول كوتييه Gauthier، إن المقصد الأكبر للرسالة هو إيضاح «التوافق بين الدين، وبخاصة دين الإسلام، وبين فلسفة الفلاسفة» (*Ibn Thofail*، ص ٨٩، تكررت العبارة نفسها فى ابن رشد *ibn Rochd*، ص ٢٠). ويبدو أن كل قارئ فسر الكتاب بطريقته الخاصة: فمونك Munk: يرى أنه رسالة مبسطة فى الفلسفة الطبيعية، ويرى بوكوك pocock : أنه تاريخ الفيلسوف المعلم نفسه، الذى ترتقى حياته سلم الرقى الممكن للعقل البشرى حتى منتهاه؛ ويرى رينان Renan: أنه باطنية صوفية (انظر*Ibn Thofail* ص ٦٤ ـ ٦٦)؛ ويرى مهرن Mehren: أنه يدلل على أن الحدس يمكن أن يقود الإنسان إلى التطور نفسه الذى تقوده إليه الحضارة الخ.

وقد عارض كوميز E. Garica Cómez، تفسير كوتييه Gauthier الذى اكتشف قصة شعبية فيها جوانب تشبه رسالة ابن طفيل، وزعم أنه يجد فيها دليلا

على أنه كان ثمة مصدر مشترك لكل من ابن طفيل وكارسيان B. Garcian الذى كتب فى القرن السابع عشر رواية رمزية يرى فيها كوتييه Gauthier تقليداً لابن طفيل. وربما تغير الآراء التى عبر عنها كومز Garcia Gsmez منظور الرواية كله، ولكن هذا الفرض لا يفسر الإشارات إلى الفلاسفة الذين ذكرهم ابن طفيل بوضوح، كما أنه لا يفسر إلا بدرجة أقل تلك الفقرات الكثيرة المستوحاة من آثارهم ومن اثار الأطباء، التى لا تشير إلى مصدرها، وإن كان فى استطاعتنا بعد التعرف عليه.

ويمكن أن ندحض ما ذهب إليه كوتييه Gauthier على أساس أكثر التزاماً بهذا بالرجوع إلى حورانى G. F.Hourani، الذى يشير إلى (*The principal subject*، ص ٤٢) أن مقدمة ابن طفيل التى تتأثر ابن سينا تبين أنها تصف الحالة الصوفية التى تم تناولها حقاً فى القسم الثانى، أى ترقى حى، الذى قدم فى نهاية الرسالة على أنه الغاية من جميع رغباته، لأنه هجر الناس حتى يعود إليها.

ولا شك أن قصد الرسالة فى نظر القارئ هو تبيان قدرة العقل البشرى، فهو ليس قادراً على اكتشاف العلوم ووجود النفس وحسب، بل وهو قادر أيضا على الإحساس بوجود الله، فيما وراء العالم القابل للفساد، وأن يصل نفسه بالله وحده حين يجده وتحتم وصف رحلة حى بلغة المعرفة العلمية، ثم بالفلسفة التى فهمت آنئذ، ثم إن الرحلة فى الوقت نفسه تجيب عن الشغل الشاغل للفلاسفة بتأكيد التوافق بين الفلسفة والدين. وهذا نوع من خلاصة التجربة التى حصلها حى بن يقظان، بيد أنه من الصعب بمكان القول بأن حيا قد تصور أنه يسوق دليلا عليها. وعلى أية حال، فإنه حين تم التوصل إلى النتيجة، فقد وجب على كوتييه Gauthier وعلى حورانى Hourani أن يقوموا بمقارنتها بنظرية فلسفية أكثر تفرداً لهذا التوافق بين الفلسفة والدين، كما فسره ابن رشد خاصة فى كتابه «فصل المقال»

المصادر:

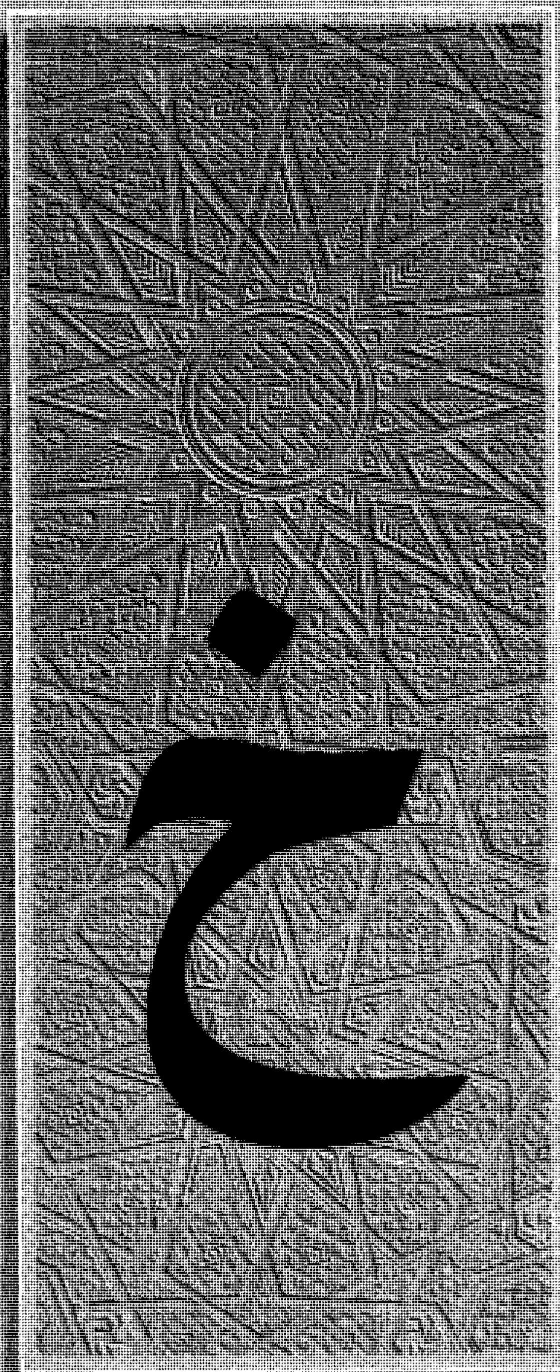
١ ــ ابن سينا: مخطوطات نوه بها خاصة بمعرفة الأب قنواتى، *Essai de*

avicennienne bibliographie سـنـة ١٩٥٠ورقم ٢١٩، والمهـدوى، *Biblio-graphie d'ibn sina*، سـنة ١٩٥٤، رقـم ٦٥. — A.F.Mehren: *Traités mystiques*، الكراسـة رقم ١، لـيدن سنة ١٨٨٩، ؛ *L'alléorie mystique Hayy benyaqzán* مسبوقـة بمقال بالعنوان نفسه فى *Mu-séon*، سنة ١٨٨٦ . — رسـالة حى بن يقظان، ص ٩١ ـ ١١٣ فى مـجـموعـة جـامع البـدائع، القـاهرة سنة ١٩١٧، وإسـتـانبـول سنة ١٩٣٧، ص ٤١ ـ ٥٢ فى كـتـاب أحـمـد أمـين حى بن يقـظان لابن سـينا وابن طـفـيل والسـهـروردى، القـاهرة سنة ١٩٥٢؛ ولكن الكتـاب الموجـز إيجـازاً شـديداً والمنشـور بـهـذا الاسـم والمنسـوب للسهـروردى هو فى الحقـيقة «قـصة الغربية الغربية» الذى كتب استكمالا لما كان فى رأيه ثغـرة فى رسالة حى بن يقظان لابن سينـا، وهى رسالة لم يرد بها أى ذكر لجبل سيناء العظيم بالمعنى البـاطنى. ـ نصوص مـحقـقة، ترجـمة فارسية، شرح فارسى، ترجمة فرنسية بقلم H.Gorbin: *Le récit de Hayy ibn Yaq-zan* المجلد الأول عن *Avicenne et le récit visionnaire*طهـران سـنة ١٩٥٢، وتلاه المجلد الثـانى، *Etude sur le cycle des réc-its Avicenniens* سـنة ١٩٥٤. — A.M. Goichon: *Le récit de Hayy ibn Yaqzan commenté par des textes d'Avicenne*، باريس سنة ١٩٥٩، وترجـمة فرنسـية مصحوبة بتعليقات تفسيرية منقولة من كـتـب أخـرى لابن سـينا، وحـواش؛ المؤلفـة نفـسـهـا *Le prétendu ésotérisme d'Avicenne dans le Récit de Hayy ibn Yaqzan* مـحـاضـرة ألقـيت فى مـؤتمر المستشـرقين الرابع والعشريـن ميونخ سنة ١٩٥٧، ونشـرت كـاملة فى *Gior-nale di metafisica*، سـنـة ١٩٥٩، ص ٥٣٨ ـ ٥٤٦، المؤلفة نفسها، *La théorire des Formes chez Avicenne* فى *Atti del XII congresso internazionale Filosofia*، العـدد ٩، ص ١٣١ ـ ١٣٨؛ المـؤلفـة نفسـها : *Le srr, L'intime de coeur, dans la doctrnne avicennienne de la connais-sance*، فى *Mélanges Jan Bakosh* براغ سنة ١٩٦٥.

٢ — ابن طفـيل: انظر عن الطبعـات والترجمات نص هذه المادة، وبروكلمان، القسم الأول، ص ٤٦٠، والقسم الثانى،

ص ٧٠٤، والقســـم الأول ص ٨٣١. وانظر أيضا طبـعة سنة ١٩٥٢ تحـقيق أحـمد أمـين المتقـدم ذكـرها، وترجمـة فرنسـية للمـستـشرق *Quatremére*، فى مـخطوطة فى *staatsbibliothek*؛ ميـونخ؛ *Léon Gauthier ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres* بـاريس سـنـة ١٩٠٩، المؤلـف نفـسـه، *La théorie d'Ibn Roched (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophi*، بـاريـس سـنـة ١٩٠٩، وخاصة ص ١٦٨ ـ ١٧٤، تشابه الفكر بين ابن طفـيل وابن رشد؛ المؤلف نفـسه *Ibn Rochd (Averroes)* باريس سنة ١٩٤٨: E.Garcia Cômez *Un cuento arabe, fuente comun de Abentofail y de graciân* فى *Revista de Archivos, Bibliotecasvy museos* سنة ١٩٢٦؛ :GeorgeF.Hourani *The principal subject of ibn Tufayl's Hayy ibn yaqzan* فى *JNES* العـــدد ١٥ (سـنة ١٩٥٦) ص ٤٠ ـ ٤٦ المؤلف نفـسـه، *Averroes on the harmony of religion and philosophy* لـندن سـنـة ١٩٦١.

حسن شكرى [أ. م. كواشون *A,M. Goichon*]


خ

خادم الحرمين

أى مكة والمدينة: لقب تلقب به عدد من سلاطين المسلمين واتخذه السلطان سليم الأول العثمانى بعد غزو مصر سنة ٩٢٢ هـ (١٥١٧ م) كما اتخذه بعض خلفائه، وعد هذا اللقب فى الأيام المتأخرة للعثمانيين لقباً من ألقاب الخليفة، ويقال إن سليماً الأول انتحله من الخليفة العباسى فى القاهرة وهذا القول لا يتفق مع الشواهد ويبدو أنه جزء من أساطير الخلافة العثمانية. وبقدر ما نستطيع أن نتثبت من الأمر فإن اللقب لم يتخذه الخلفاء العباسيون فى العراق أو فى مصر. ومهما يكن من شىء فإن عدة سلاطين من المماليك اصطنعوه، ومن سلاطين مصر، وليس من خلفائها، اصطنع العثمانيون هذا اللقب هو وغيره من ممتلكات السلطنة ومستلزماتها. والقلقشندى واضح كل الوضوح (صبح الأعشى، جـ ٦ ص ٤٦) إذ ذكر هذا اللقب ضمن ألقاب السلاطين. والظاهر أن أول من اتخذه هو صلاح الدين، وأقدم ذكر لذلك ورد فى ترميم نقش بقبة يوسف فى بيت المقدس يرجع إلى سنة ٥٨٧ هـ الموافقة لسنة ١١٩١ م (*CIA Jeusalem*، جـ ٢، رقم ١٥٠= RCEA، جـ ٩، رقم ٣٢٤٤٧). والراجح أن استحداث هذا اللقب الجديد كان خطوة من خطوات المنافسة بين صلاح الدين والخليفة الناصر حول إمارة الحج وما يتصل بها من مسائل تتعلق بالأماكن المقدسة فى الحجاز انظر عن هذه المنافسة E.Sivan: *Saladin et le calife al-Nasir* فى *scripta Hierosolimitana* جـ ٢٣، سنة ١٩٧٢، ص ١٢٦ وما بعدها ، وخاصة ص ١٣٩ وما بعدها).

وفى نقش بيت المقدس المؤرخ سنة ٥٨٧ هـ (١١٩١ م) جاء بعد عبارة «خادم الحرمين» عبارة «وهذا البيت المقدس» أى بيت المقدس. وهذه الصيغة تتردد بدون «الحرمين» فى نقش بيت المقدس تاريخه سنة ٥٨٩ هـ الموافقة سنة ١١٩٣ (*CIA Jerusalem*، جـ ١ رقم ٣٦= *RCEA*جـ ٩، رقم ٣٤٦٤).

وكان لقب «خادم الحرمين» أو صيغة منه مختلفة بعض الخلاف (مثل خادم حرمى الله ورسوله؛ انظر قايتباى، القاهرة سنة ٨٨٥ هـ = ١٤٨٠ م؛ *CIA Egypt*، جـ ١، رقم ٣٢٥) لا يتخذه سلاطين المماليك إلا بين الحين والحين، ويبدو أنه لم يكن يدخل فى ألقابهم المعهودة.

وثمة رسالة غير مؤرخة يظهر أنها أرسلت من تيمور إلى بايزيد الأول يشكو فيها من أن السلطان المملوكى يتخذ لقب «سلطان (كذا!) الحرمين»، ويرى الكاتب أن ذلك من باب الخيلاء والادعاء، وحسب السلطان أن يكون خادماً للحرمين (فريدون: منشآت، جـ ١، ص ١٢٨؛ وانظر T.W. Arnold: *The caliphate*، أوكسفورد سنة ١٩٢٤، وأعيد طبعه فى لندن سنة ١٩٦٥، ص ١٥١). ويروى إخبارى تركى أن العثمانيين جروا على مخاطبة سلاطين مصر بلقب «سلطان حرمين بابام» أى أبى سلطان الحرمين، ولكن محمداً الثانى استبدل بهذا اللقب لقباً أقل احتفاء وهو خادم الحرمين بل لقب «قارنداشم مصر سلطان» أى أخى سلطان مصر (عاشق باشا زاده: تاريخ آل عثمان، استانبول سنة ١٣٣٢، تحت سنة ٨٦٣، ص ٢٠٩، ووردت هذه الفقرة فى الحاشية المجهولة الكاتب على تاريخ عاشق باشا، وانظر صلاح الدين تانسل : عثمانلى قاينا قلرنده كوره فاتح سلطان محمد سياسى وعسكرى فعاليتى، انقرة سنة ١٩٥٣، ص ٣٣٧ - ٣٣٨).

وجاء فى المصادر العربية أن سليماً الأول فى أثناء غزوه الشام ومصر حياه الوعاظ فى مساجد حلب ثم بعد ذلك فى مساجد القاهرة (Arnold Cali-*phate*، ص ١٤٠ - ١٤١، ص ١٤٥، وهو يستشهد بابن إياس: تاريخ مصر، جـ ٣، ص ٩٨ وقطب الدين: *Chroniken der staat Mecca* جـ ٣، ص ٢٧٨ - ٢٧٩، وانظر Von Hammer : *Histoire* جـ ٤ ، ص ٢٨٠ و ٤٤٨) وتعلق

المصادر العثمانية بعض الأهمية على هذا الاعتراف من قبل شريف مكة ، وبذلك تؤكد سلطانه على الحرمين دون أن تشير إلى اللقب، وهذا أمر له مغزاه (انظر مثلا سعد الدين: تاج التواريخ، جـ ٢، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢؛ صولاق زاده: تاريخ، ص ٤٨٠ ، وعن بعض الوثائق انظر: صلاح الدين تانسل: باوز سلطان سليم، أنقرة سنة ١٩٦٩، ص ٢١٥ ـ ٢١٧) وجاء في رسالة بعث بها السلطان سليمان إلى شريف مكة يعلن فيها السلطان ولايته للعرش، إشارة إلى أبيه السلطان سليم ملقباً أياه بلقب «خادم بيت الله والحرم فاتح ممالك العرب والعجم» (فريدون، جـ ١، ص ٤٤٨، وانظر Arnold، ص ١٥٥). على أن هذا يعد من السلطان سليمان وصفاً تشريفياً أكثر منه لقباً، وفي وثائق هذا السلطان التي يدخل فيها مكة والمدينة في أملاكه لم يستخدم فيما يبدو لقب خادم. على أن هذا اللقب يظهر على سكة سليمان التي ضربت في بغداد سنة ٩٤٢ هـ (١٥٣٥ ـ ١٥٣٦ م؛ انظر انتزاع بغداد من الفرس) وفي سنة ٩٨٥ هـ (١٥٥١م) وسنة ٩٦٠ هـ (١٥٥٣ م؛ انظر خليل أدهم: مسكوكات عثمانية، إستانبول سنة ١٣٣٤ هـ ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢)، واستمرت الحال على هذا المنوال أحيانا في عهد السلاطين المتأخرين ولكنها لم تكن مطردة الحدوث. ومن ثم فإن اللقب ظهر في ديباجة المعاهدة مع بولندة ضمن ألقاب السلطان الأخرى (*Hammer: Histoire*، ص ٤٠٧ مستشهداً بدستور الإنشاء لصاري عبدالله). وكذلك ظهر في توقيع السلطان محمود الأول (ا.ح أوزون جارصيلي: عثمانلي دولتنك سراي تشكيلاتي، أنقرة سنة ١٩٤٥، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣). وعاد إلى الظهور في بعض الوثائق الأخرى التي ترجع إلى القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) في صيغة مختلفة بعض الاختلاف: «خادم وحاكم مكة والمدينة وبيت المقدس» *H.Scheel*: *Die schreiben der Tuerkischen Sultane und die preussisschen Koenige un der Zeit von 1721 bis 1774* في *MSOS* جـ ٣٣/ ٢، سنة ١٩٣٠، ص ٣٠، ٣٤، ٣٧ ٣٩، ٦٢، ٦٥، ٦٧، ٧٠) وثمة صيغة مشابهة لهذه استعملت في وثائق السلطان سليم الثالث-*Poleografia Sidip-lomatica turcu. Osmana* M. Guboglu بوخارست سنة ١٩٥٨و، ص ٦٠).

خورشيد [لويس *B. Lewis*]

الخازنى

أبو الفتح عبدالرحمن المنصور الخازنى (الخازن) الذى ذاع صيته حوالى عام ٥٠٠ للهجرة (آخر القرن الحادى عشر وبداية القرن الثانى عشر الميلادى). وقد أورد البيهقى فى كتابه أخباراً عن الخازنى مفصلة بعض التفصيل، كما وردت إشارات متفرقة عنه فى الزيج السنجرى الذى وضعه، وفى مصنفه «كتاب ميزان الحكمة». وكان الخازنى عبداً رومياً شب فى خدمة على الخازن المروزى بمرو وتلقى دروساً فى علوم الهندسة والفلسفة تناسب مواهبه التى مكنته من تأليف الكتب التى سنذكرها بعد. وصحب الخازنى بعد ذلك سلطان خراسان معز الدين أبا حارث سنجر بن ملكشاه بن ألب أرسلان (٥١١ ـ ٥٥٢ هـ ـ ١١١٧ ـ ١١٥٧ م) وكان من قبل قد ولى على خراسان مدة عشرين عاماً، من ٤٩١ حتى ٥١١ هـ. وقد نال الخازنى الحظوة عند هذا الوالى وبطانته من الأشراف، بينما ظل أسلوبه فى الحياة غاية فى البساطة والتواضع شأنه شأن البيرونى.

وقد بقى لنا من مؤلفاته كتابان:

١ ـ الزيج المعتبر السنجرى، وهو يذكر فى هذا الزيج مواقع الثوابت فى عام ٥٠٩ هـ (١١١٥ ـ ١١١٦ م) والمطالع المائلة والمعادلات الزمنية لخط عرض مرو (٣٧° ٤٠َ) التى كانت فى مملكة سنجر. وقد أفاد ناللينو من هذا المصنف فى كتابه *al. Battenii Opus astronomicum.*

٢ـ كتاب ميزان الحكمة، وقد انتهى من تأليفه عام ٥١٥ هـ (١١٢١ ـ ١١٢٢م) ويقول البيهقى إنه هو الذى كشف عن هذا الكتاب. وقد ذكرت فقرة من هذا الكتاب فى مخطوط محفوظ بمكتبة وزارة الهند.

المصادر :

(١) ظاهر الدين زيد البيهقى: تأريخ حكماء الإسلام (مخطوط ببرلين، آلوارت Ahlwardt *Catalogue*: رقم ١٠٠٥٢)وفيه ترجمة لحياة الخازنى E. Wiedemann) فى *Beitr. XX. Einige Biographien nach of Baihaki* رقم ١٠٣ فى *S.B.P. M.S. Erlg.* سنة ١٩١٠، جـ ٤٢، ص ٧٣).

(٢) H. Suter: *Die Mathematiker und Astrnomen der Araber* رقم ٢٩٣،

والملحق رقم ٢٢٦ وقد نشر ـ N. Khanik off جزءاً كبيراً من كتاب ميزان الحكمة بعنوان *Analysis and Extracts of the Book of the Balance of Wisdom ets* فى .J.A.O.S سنة ١٨٥٩، جـ ٦، ص١ ـ ١٢٨. وقد قام كاتب هذه المادة بنشر أجزاء أخرى من هذا الكتاب فى *Beiter. XV Ueber Bestimmung der Zusammensetzung von Legierungen* فى *S.B.P.M.S. Erlg.,* سنة ١٩٠٨ جـ ٤٠، ص ١٠٥ ـ ١٣٢.

(٣) *Beitr. X.VI, Ueber die Lehre Schwimmen, die Hebelgesetze und die Konstruktion des Qarastun, ibid* سنة ١٩٠٨، جـ ٤٠، ص ١٣٣ ـ ١٥٩ وقد نوقشت هنا أيضاً الأقسام التى نشرت حتى يومنا

(٤) *Beitr. XXXVII, Ueber die Stundenwage, ibid* سنة ١٩١٤ جـ ٤٥، ص ٢٧ ـ ٣٨

(٥) *Beitr. XLVII, Ueber die Wage des Wechselns von at chazini und ueber die Lehre von den proportionen nach al Biruni, ibil* سنة ١٩١٦ جـ ٤٨، ص ١ـ ١٥.

(٦) E.Wiedemann: *Ueber die Kenntnisse der Muslime auf dem Gebiet der Mechanik und Hydrosatik* فى *Archiv fner Geschichte der Naturwiss. enschaften etc* سنة ١٩١٠، جـ ٢، ص ٣٩٤ ـ٣٩٨.

(٧) المؤلف نفسه: *Ueber den wert von Edelsteinen bei den Muslimen* فى *isl.,* سنة ١٩١١ جـ ٢، ص ٣٤٥ ـ ٣٥٨.

الشنتناوى (ڤيدمان *E.Wiedemann*)

خالد، بنو

خالد، بنو: قبيلة عربية تسكن الجزء الأوسط من الولايات الشرقية للمملكة العربية السعودية، وهو الإقليم المساير لساحل الخليج الذى عرف منذ الأزمان القديمة بالأحساء أو الحسا وتشغل القبيلة الآن المنطقة الممتدة بين المقطع فى الشمال والبياض فى الجنوب وقصبتها الحسا. وظلت زعامة هذه القبيلة خلال القرنين الأخيرين فى يد أسرة عَرَ يْعِر.

وبدأت القبيلة تظهر فى المصادر التاريخية منذ القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) مما يدل على نمو شأنها. وفى سنة ٩٨٩هـ (١٥٨١)

حارب أبناء القبيلة جنود الشريف التى كانت تريد أن تحتل الحسا من البحر، ولكنهم لم يستطيعوا بعد ذلك بقليل أن يمنعوا العثمانيين من احتلال الإقليم بمعاونة قبيلة المنتفق التى كانت تقطن العراق الأدنى، وأحتفظ العثمانيون بها حتى سنة ١٠٨٢هـ (١٦٧٠م)، وهنالك قتل برّاك بن عريعر آل حامد من أبناء قبيلة ذات شأن من بنى خالد، رشيدا بن مغامس آل شبيب من قبيلة المنتفق وطرد الأتراك من مدينة الهفهوف أو الهفوف وبذلك قضى على الاحتلال التركى الأول لهذه الولاية. وبرّاك هذا هو الذى أقام مصيفاً فى الكويت يسمى على نهج الهفهوف: كوت (ومن ثم صيغة التصغير كويت المأخوذة من هذا اللفظ الهندى)، ونهب أيضا مدينة الدرعية حوالى سنة ١٠٩١هـ (١٦٨٠م) ولم تلبث المنية أن أدركته وخلفه أخوه محمد فى شياخة القبيلة. ودأب محمد، حتى وفاته، على شن الغارات على اليمامة والخرج وسدير من أعمال نجد. وخلفه سعدون بن محمد بن حسين بن عثمان الذى كان حليف براك حين طرد الأتراك، وفى عهد سعدون بلغت الرقعة التى شغلها بنو خالد أقصى اتساعها، فامتدت من الكويت شمالا إلى قطر جنوبًا. ودبر سعدون أيضًا خطة ترمى إلى فتح نجد، وكان الشريف الإدريسى إدريس بن وَطْبان الذى كان يسيطر فى هذه الأثناء على الدرعية قد قتل سنة ١٠٩٥هـ (١٦٨٤م) على يد رجل يدعى سلطان بن حامد القيسى الذى كان فيما يحتمل من بنى خالد، وكان وقتذاك قد أقام نفسه حاكمًا على هذا البلد، وظل سلطان وأخوه عبداللّه يحوزونها نحو عقدين من الزمن. ومع ذلك فقد استمرت الغارات من قبل الحسا.ذلك أن سعدون يغير على عقربا وعمّارية وينهبهما مرة أخرى سنة ١١٣٣هـ (١٧٢١م) قبيل أن يلقى مصرعه فى القتال سنة ١١٣٥هـ (١٧٢٣م).

وأعقبت ذلك سلسلة من النزاعات المميتة فى الأسرة انتهت بفوز سعدون ابن عم على بن محمد ثم خلفه بالدور أخوه سليمان. وفى عهده بدأ محمد بن عبدالوهاب دعوته فى نجد، وكانت معارضة بنى خالد لهذه الدعوة من أكبر أسباب القتال الذى نشب بين هؤلاء وبين آل سعود، وهو قتال بدأ بطرد محمد بن عبدالوهاب من عينية

على يد عثمان بن أحمد آل معمر بقيادة سليمان بن محمد، ومن بعدها استقر فى الدرعية سنة ١١٥٧هـ (١٧٤٤م).

واستمر النزاع الداخلى بعد بين بنى خالد فأدى إلى طرد سليمان من الحسا سنة ١٢٦٥هـ (١٧٥٢م) ووجد سليمان ملاذا فى الخرج، ولكنه توفى هناك فى السنة نفسها. وهنالك تدخل آل سعود فى الحسا بدعوة من الأفراد الساخطين فى الأسرة الحاكمة، فلما هزم سعدون من بنى خالد فى جدعة على يد الثوار الذين كان يعينهم ثوينى شيخ المنتفق، استطاع أن يلجأ إلى الدرعية عند غريمه عبدالعزيز بن محمد ابن سعود ولم يلبث أن توفى فيها. وهناك أصبح زعيماً المنتقضين دويحس ومحمد بن عريعر هما وعمهما عبدالمحسن زعماء بنى خالد فى الحسا حتى سنة ١٢٠٣هـ (١٨٧٩م) ثم خلفهم يعيد ذلك زيد بن عريعر وبراك بن عبدالمحسن. وفى سنة ١٢٠٧هـ (١٧٩٣م) أحس عبدالعزيز أنه بلغ من القوة ما يمكنه من غزو الحسا، وأنزل بعد سنتين هزيمة ساحقة ببرّاك. وتسنم السلطة رجل يدعى ناجمًا من أسرة مغمورة فى الحسا وأصبح قيلا أو واليا من قبل آل سعود.

وانتهج سعود بن عبد العزيز سياسة توسعية، فما وافى عام ١٢٢٣هـ (١٨٠٨م) حتى سيطر على الحجاز وعسير والحسا والبحرين وكذلك نجد، فأثار ذلك فزع الباب العالى العثمانى فأنفذ إليه من مصر جيشًا بقيادة إبراهيم باشا فدك الدرعية حتى سواها بالأرض سنة ١٢٣٣ ـ ١٢٣٤هـ (١٨١٨ ـ ١٨١٩م) وأتاح ذلك الفرصة لبنى خالد حتى يستعيدوا السيطرة على الحسا فبادر أخوان من عريعر هما ماجد ومحمد بأن يستوليا على الهفهوف وقطيف قبل قائد إبراهيم محمد الكاشف، وظهرا هناك. على أن ماجدًا يحكم الحسا حتى سنة ١٢٤٥هـ (١٨٣٠)، وهنالك قتل فى معركة عَقْلى مع آل سعود الذين كانوا قد جددوا نشاطهم. ودخلت الحسا مرة أخرى فى السيطرة السعودية بالرغم من أن الأتراك والمصريين كانوا قد فرضوا سيطرتهم على نجد إلى حين سنة ١٨٣٨، وظل هذا شأنهم حتى أتاح النزاع الداخلى بين آل سعود سنة ١٨٧٢ إلى عودة العثمانيين إلى التمكين

لأنفسهم فى نجد متخذين لهم مقرًا فى الهفهوف. وفى السنة التالية انسحبت الجنود التركية وأقام الأتراك متصرفًا محليًا هناك من أنصارهم الأولين بنى خالد وهو بازع بن عريعر، على أن موقفه ظل مزعزعًا، فلما هاجمه عبدالرحمن بن فيصل السعودى وحاصره فى قلعة الكوت بالهفهوف لم يجد الجنود الأتراك بدًا من العودة لطرد السعوديين.

وفى سنة ١٩١٢ وقعت منطقة الحسا بأسرها فى قبضة منشئ السعودية العربية الحديثة عبدالعزيز الثانى، وانتهج هذا العاهل سياسة وصل بنى خالد بأسرته عن طريق المصاهرة، ومن ثم نجد كثيرًا من أمراء السعودية قد ساطت دماءهم دماء من بنى خالد.

المصادر

(١) *Sa'udi Arabia*: H. St. B. Philby لندن سنة ١٩٥٤ .

(٢) منير العجلانى: تاريخ البلاد العربية السعودية، بيروت من غير تاريخ .

(٣) سمو الأمير سعود بن عدلول: تأريخ ملوك آل سعود، الرياض سنة ١٩٦١.

(٤) ابن بشر: عنوان المجد فى تاريخ نجد، بيروت سنة ١٩٦٤.

(٥) R.B. Binder: *Saudi Arabra in the nineteenth century* لندن سنة ١٩٦٥.

(٦) أحمد أبو حاكمة: *History of Eastren Arabia 1750. 1800*، بيروت سنة ١٩٦٥.

(٧) محمد بن إبراهيم الحُكَيْل: كنز الأنساب ومجمع الآداب، الرياض سنة ١٩٧٢.

خورشيد [دى مكليو R.Di Meglio]

خالد بن سعيد

ابن العاص بن أمية بن عبدالشمس بن عبد مناف بن قصى بن كلاب ابن مرة بن كعب بن لؤى، المتوفى سنة ١٣ هـ (٦٣٥ م): هو فى قول بعض المحدثين رابع صحابة النبى [ﷺ] أو على الأقل واحد من الثلاثة الذين يأتون بعدهم. على أن ابن إسحق يجعل إسلامه فى تاريخ متأخر عن ذلك كثيراً، وبذلك يحرمه الفضل من أن يكون واحداً من الثمانية السابقين أو المتقدمين.

كان خالد رجلاً موسراً من العشيرة الأموية، كان على حظ من التعليم، ويحتمل أنه كان الكاتب الثالث للنبى[ﷺ] بعد عثمان وعلى، فقد حل فى ذلك محل على، وكان إلى ذلك مسؤولاً عن قواعد الرسميات حين كان النبى [ﷺ] يلقى قبيلة ثقيف ذات الشأن وحلفاءها سنة ٩ للهجرة.

وقبل هذا كان خالد من مهاجرى الحبشة، وتزوج النبى [ﷺ] امرأة من عشيرته هى أم حبيبة بنت أبى سفيان بعد وفاة زوجها الذى كان هو نفسه من المهاجرين. ووقعت المسؤولية على خالد حيث كان ولياً أو وكيلاً للزوجة، ولو أن رواية من الروايات أوقعت هذه المسؤولية على عثمان.

وبدأت حياة خالد السياسة سنة ١٠ هـ، حين ارجع النبى [ﷺ] فروة بن مسيك الذى كان قد أقبل وشيكا عليه يعلن دخوله فى الإسلام إلى قبيلته فى اليمن، وهنالك أمر النبى [ﷺ] خالداً بأن يصحبه وأن يجمع الصدقة. وعمد النبى [ﷺ] فى أول سنة ١١ هـ وقبل وفاته مباشرة إلى إقامة سبعة ولاة على اليمن وعمان ومنهم خالد ولاه ما بين نجران ورمع وزبيد. وفى أيام فتنة الأسود قدم هؤلاء الولاة والتفوا حول طاهر بن أبى هالة الذى كان يلى تهامة واليمن، إلا أن خالداً بن سعيد وعمراً بن حزم والى نجران، تركا ولايتهما وعادا إلى المدينة بعد وفاة النبى [ﷺ] بشهر أى فى ربيع الثانى الموافق شهر يولية سنة ٦٣٢ م.

وفى أوائل سنة ١٣ للهجرة كان أبو بكر يتهيأ للحملة على الشام فعهد فى حديث لعمر بن شبة (الطبرى، جـ ١، ص ٢٠٧٩) لخالد بن سعيد بقيادة الجيش الأول ولكنه عدل عن ذلك قبل أن يخرج الجيش للقتال.

وفى النهاية عهد أبو بكر إلى خالد الدفاع عن تيماء حتى وصلت الجيوش من الجنوب وانجز هذه المهمة بنجاح أول الأمر وانضم إليه الكثير من قبائلها واستطاع أن يرد الروم على أعقابهم.

المصادر:

(١) ابن هشام: السيرة

(٢) ابن حجر: الإصابة

(٣) ابن عبد البر: الاستيعاب.

خورشيد [لوسل H. Loucel]

خالد بن سنان

ابن عيْث العبسى (انظر نسبه فى ابن الكلبى: الجمهرة، النسب رقم ١٣٣): من أعلام الفترة بين المسيح والإسلام، قيل إنه نبى، ويقال إنه تنبأ بمجىء محمد [ﷺ]، كما يقال إن النبى ﷺ حيا ابنة خالد إذ قدمت عليه فقال: «هذه ابنة نبى ضيّعه قومه». ويذهب الاعتقاد الشائع إلى حد بعيد فينسب إليه العلم بسورة الإخلاص (ثمار القلوب، ص٤٥٦). ويذكر خالد فيما يتصل بالنار التى تعرف باسم «نار الحرتين» (الجاحظ: الحيوان، جـ٤، ص٤٧٦؛ القلقشندى صبح الأعشى، جـ١، ص٤٠٩ ـ ٤١٠) فقد ألقى بنفسه فيها ثم أطفأها ليظهر سخف الاعتقاد بالنار الذى شاع بين العرب (ثمار القلوب و ص ٤٥٦) كما ذكر فيما يتصل بالعنقاء التى قضى الله على قبيلها استجابة لصلاة أداها خالد .R Basset: *Mille et un contes*، جـ٣، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤). ونحن نجد فى الجاحظ بالفعل رواية تروى أن خالداً فيما يقال قد طلب من شعبه أن يخرجوا جثته من القبر بعد مماته حتى يستطيع أن يكشف أسرار الآخرة، وهذه الرواية تتواتر كثيراً من بعد (ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص٦٢؛ المسعودى: مروج الذهب، جـ٤، ص٢١ - ٢٢= الفصلين١٣٤٩ ـ ١٣٥٠؛ الهروى: الزيارات، ص٦١: ١٣٧: إلخ).

وقد أنكر الجاحظ هذه الأساطير كما أنكر نبوة خالد (الحيوان، جـ٤، ص٤٧٨) ومن ثم فلا يمكن أن يكون خالد نبياً (وهو قياس أخذ به خاصة فى كتاب ثمار القلوب، ص٤٥٦).

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة:

(١) الجاحظ: التربيع، الفهرس.

(٢) الدميرى: حياة الحيوان.

(٣) المسعودى: مروج الذهب، الفهرس.

(٤) ابن حجر: الإصابة، رقم ٢٣٥٥.

(٥) المقدسى: الخلق *Creation*، جـ٣، ص٧، ١٣٠، ١٧٨ ـ ١٧٩.

خورشيد [بلا Ch. Pellat]

خالد بن صفوان

ابن عبد الله بن عمرو بن الأهتم (ومن ثم كان يكنى أحياناً بابن الأهتم) التميمي المنقرى أبو سفيان، وموطنه البصرة (توفى سنة ١٣٥هـ الموافق ٧٥٢م)، وهو صاحب عمر بن عبدالعزيز، وهشام بن عبد الملك، وخالد ابن عبد الله القسرى ومن الراجح أنه كان أيضاً صاحب أبى العباس السفاح: راو للروايات التاريخية والشعر والخطب المشهورة، ولكنه اشتهر خاصة بالفصاحة، ذلك أنه كان يقوم بشأن مواز لشأن الشعراء، وذلك أنه كان قادراً على ارتجال الموعظة أو الوصف بالاعتماد الكثير على الشعر المنثور، كما أن أقواله كانت تنتشر انتشار الأبيات المشهورة مع فارق هو أنه لم يجرؤ أحد على أن ينحل له كلمة واحدة (الجاحظ: البيان، جـ١، ص٣١٧، ٣١٨).

ثم إنه إلى ذلك ينتمى إلى أسرة بنى منقار التى أنجبت عدداً كبيراً من مشاهير الخطباء. (عددهم كتاب البيان والتبيين، جـ١، ص٣٥٥) ونخص بالذكر منهم شبيب بن شيبة، الذى يتردد ذكره كثيراً تردد ذكر خالد. وبلغ من شهرة خالد أن أفردت له رسالتان، إحداهما كتبها المدائنى (الفهرست، طبعة القاهرة، ص١٥١: كتاب خالد بن صفوان) والأخرى كتبها عبدالعزيز بن يحيى الجلودى (الفهرست، ص١٦٨: كتاب أخبار خالد بن صفوان). صحيح أن خالداً زعم أنه ما انفرد بخليفة إلا وذكره بالله، على أنه كان أحياناً يبذل نصائح من طراز آخر، وخاصة للسفاح، فيدافع فى حضرته دفاعاً فصيحاً عن موطنه، ومن ثم أثار خالد معارضة أم سلمة مما اضطره إلى التراجع (المسعودى: مروج الذهب، الفقرات ٢٣٢٧ - ٢٣٣٠؛ محمد بن هلال الصابئ: الهفوات النادرة، تحقيق ص. الأشتر، دمشق سنة ١٣٨٧هـ الموافقة ١٩٦٧م، ص١٠١ - ١٠٤؛ ابن الجوزى: كتاب الأذكياء، بيروت من غير تاريخ، ص١١٦ ـ ١١٨). وكانت فصاحة خالد تقوم على التلاعب بالألفاظ، وتتابعها والإجابات الذكية، وكانت بعض أمثاله تتسم بالصدق عامة. ولم يكن خالد يتميز بالصفات المحمودة فحسب، فقد كان عليه

مأخذان، تخليطه فى اللغة وعدم تدبره فيما يقول فى كثير من الأحيان، أما المأخذ الآخر فإنه قد رمى بالبخل (انظر الجاحظ: البخلاء، الفهرس) وفقد خالد بصره فى أخريات حياته (الصفدى: العمدة، ص١٤٨ - ١٤٩).

المصادر:

(١) ابن الكلبى: الجمهرة، تحقيق كاسكل Caskel ٧٦، جـ٢، ص٣٤٣.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، والحيوان، انظر فهارس الكتابين.

(٣) ابن قتيبة: عيون الأخبار، الفهرس .

(٤) المؤلف نفسه: المعارف، الفهرس.

(٥) ابن عساكر تاريخ دمشق، جـ٥، ص٥٣ ـ٦٣.

(٦) الهروى: الزيارات، ص٨٢.

(٧) ابن عبد ربه: العقد الفريد، الفهرس .

(٨) المبرد: الكامل.

(٩) ياقوت: الأدباء، جـ١١، ص٢٤ ـ ٣٥.

(١٠) دائرة المعارف جـ٢، ص٣٥١ ـ ٣٥٢.

(١١) بروكلمان، القسم الأول، ص ١٠٥ (ويجب ألا يخلط بينه وبين القناص، قسم ١، ص٩٣).

خورشيد [بلا Ch. Pellat]

خالدة أديب

(فى التركية الحديثة Halide Edib Adivar): روائية تركية بارزة، وكاتبة ووطنية (١٨٨٤ ـ ١٩٦٤م)، ولدت فى بشيكطاش غير بعيد من قصور يلدز حيث كان أبوها كاتب السر الأول للجيب السلطانى الخاص (جيب همايون سر كاتبى)، وكان أديب ابناً بالتبنى للشيخ محمود السلانيكى، وقد نشّأه هذا الشيخ ثم بعث إلى إستانبول ليستكمل تعليمه (خالدة أديب: *Memoirs* نيويورك سنة ١٩٢٦، ص٢٠٠)، ثم أصبح فى وقت متأخر من حياته مديراً لإدارة الطباق فى يانينا وبورصة. وكانت بدر فم أم خالدة أديب ابنة على أغا من بلدة كماح (فى الشمال

الشرقى للأناضول) الذى كان من قبل رئيس القهوجيه (قهوجى باشى) فى قصر الأمير رشاد (محمد الخامس). وتزوجت بدرفم فى سن الخامسة عشرة على شامل بك (باشا من بعد، ١٨٥٥ - ١٩٠٨م)، على أن هذا الزواج لم يدم، وكان محمد أديب هو زوجها الثانى. وتوفيت بدرفم بالسل بعد ذلك بسنين قلائل، وبادر أديب بك إلى الزواج مرة أخرى، وأحست خالدة بالحاجة إلى عطف الأم فوجدته عند جدتها وأختها غير الشقيقة مخمورة وغيرهما من أفراد البيتين.

وأطلعتها نساء العامة والخدم على الأسلوب الإسلامى والتركى التقليدى فى الحياة وأطلعوها على الحكايات الشعبية وقصص الملاحم من الأدب الشعبى، وعلمها إمام من أهل البلد القراءة والكتابة وتلاوة القرآن الكريم. فلما بلغت الحادية عشرة أرسلها مدة سنة إلى الكلية الأمريكية حيث تعلمت الإنكليزية ودرست - على سبيل المعرفة - الكتاب المقدس فأثارت فزع أهل المنزل. ثم أصبح لها بعد مربية إنكليزية وعدة مؤدبين من المشاهير، وخاصة رضا توفيق رائد الشعر الشعبى الملهم (رستم أشرف: ديورلركى، إستانبول سنة ١٩١٨، ص١٣٣ - ١٣٤، ١٧٩). وفى سنة ١٨٩٩م عادت إلى الالتحاق بالكلية الأمريكية فى القسم الداخلى، وكانت بذلك التلميذة التركية الوحيدة. وكانت سنة ١٩٠٠م نقطة تحول فى حياتها، ذلك أن العالم بالرياضيات صالح ذكى بك أصبح مؤدباً لها (انظر إ ا. كوصة: تورك مشهور لرى انسيكلوپيدياسى، استانبول سنة ١٩٤٨) وتزوجته خالدة فى سنة تخرجها (١٩٠١) وأعقبت منه ابنين. وفى السنوات من ١٩٠١ إلى سنة ١٩٠٨ أدمنت قراءة شيكسبير وزولا والإخباريين الأتراك. وفى يولية سنة ١٩٠٨ أعيد الدستور فأصبحت خالدة كاتبة طول الليل تحث على القيام بإصلاحات عاجلة فى التعليم والحياة الاجتماعية، ونشرت مقالاتها بصفة خاصة فى الصحيفة اليومية «طنين» لسان حال جمعية الاتحاد والترقى، وكان قد أسس هذه الصحيفة فى أغسطس سنة ١٩٠٨ حسين جاهد

وتوفيق فكرت ووجدت خالدة استجابة طيبة سريعة لهذه المقالات: ولما قامت المحاولة المناهضة للثورة فى ١٣ أبريل سنة ١٩٠٩ ظنت خالده أن حياتها فى خطر فشخصت إلى مصر ومنها مضت إلى إنكلترة حيث تأثرت بحديث الوطنى الإيرلندى جون ديلون John Dillon فكان ذلك «من الأسباب العاطفية التى وضعتها على طريق الوطنية» (المصدر المذكور، ص٢٩٣). وعادت إلى تركيا فى أكتوبر سنة ١٩٠٩، وكتبت أول رواياتها الهامة «سويه طالب» (نشرت سنة ١٩١٠) وعلى حين مضت تكتب مقالاتها فى المسائل التعليمية فإنها انضمت إلى زمرة المعلمات فى كلية المعلمات (دار المعلمات)، واستطاعت بمعاونة المعلمة المشهورة نقية خانم (نقية إلكون ١٨٨٢ ـ ١٩٦٥) أن تصلح منهاجها الدراسى وإدارتها. وفى الوقت نفسه طلقت من صالح ذكى بك، فقد تركت بيت الزوجية من فورها حين أنبأها بزواجه من امرأة ثانية (١٩١٠). ولم تلبث خالدة أن استهوتها الحركة الجديدة (توركچولوق) فكتبت روايتها «يكى طوران» (١٩١١) واشتركت فى نشاط «البيت التركى» (تورك أوجاغى) فعملت مع ضيا كوك آلب ورفقائه.

واستقالت من منصبها فى التدريس لخلاف على المبدأ مع وزير التعليم العام شكرى بك (انظر كوصة المصدر المذكور) فوليت منصب المفتش العام لمدارس الأوقاف التى قام الوزير (شيخ الإسلام من بعد، مصطفى خيرى أفندى) بتجديدها. وأتاح لها هذا فرصة زيارة أحياء إستانبول البعيدة وأفقر هذه الأحياء ودراسة ناسها فأصبح ذلك على غير اتفاق معيناً لها على كتابة رواياتها، كما شاركت مع نقية (إلكون) فى نشاط نادى السيدات (تعالىء نسوان جمعيتى) وأسهمت فى الإسعاف الاجتماعى والتمريض.

وفى خريف عام ١٩١٦ دعاها جمال باشا قائد الجيش فى الشام إلى القيام بجوله فى جميع معاهد التعليم الهامة فيه وقبلت ثم عادت إلى إستانبول وقدمت تقريرها، ثم مضت تزاول نشاطها فى التعليم هناك فنظمت مدارس وأصلحت ملجأ أيتام عينتورة الكبير، وتزوجت بالوكالة فى هذه

الأثناء الدكتور عدنان (أديوار) من أعضاء جمعية الاتحاد والترقى البارزين(٢٣ أبريل سنة ١٩١٧). وأتمت مهمتها فى التعليم، فعادت إلى إستانبول فى باكورة شهر مارس سنة ١٩١٨؛ وفى الخريف من السنة نفسها انتهت الحرب العالمية الأولى، وعقدت هدنة مدروس فى ٣٠ أكتوبر، وفر من البلاد الثلاثى المتولى رئاسة جمعية الاتحاد والترقى وأعضاء الجمعية البارزين ودخلت أساطيل الحلفاء إستانبول وحل البرلمان واحتلت الجنود الإيطالية أنطالية، ونزل اليونانيون بمعاونة الحلفاء فى إزمير يوم ١٥ مايو سنة ١٩١٩ وراحوا يتقدمون صوب الداخل.وبدأت المقاومة المتفرقة وحرب العصابات تناوشهم فى الأناضول، واشتركت خالدة فى الاحتجاج والدعوة إلى ضم الصفوف. واقترن اسمها خاصة بالاجتماع التاريخى الهائل الذى عقد يوم ٢٣ مايو فى ميدان السلطان أحمد، وألقت فيه خطاباً مثيراً يلهب المشاعر، ويقوم تمثال لها اليوم هناك تخليداً لهذه المناسبة الفريدة (Halide Edib: *The Turkish ordeal* نيويورك سنة ١٩٢٨، ص٣٢ -٣٣) وفى الأسبوع التالى نفى البريطانيون ٥٥ شخصاً من المفكرين إلى مالطة. وفى هذه الأثناء تولى مصطفى كمال أتاتورك قيادة حركة المقاومة فى الأناضول. وفى ١٠ أغسطس من السنة نفسها كتبت خالدة أديب رسالة مشهورة تجادله فيها مؤيدة قيام انتداب أمريكى على تركيا (غازى مصطفى كمال: نطق، أنقرة سنة ١٩٢٧، ص٥٦ - ٥٩؛ *Speech*، الطبعة الثانية، إستانبول سنة ١٩٦٣، ص٧٦ -٨٠) وكانت خالدة تمثل فريقاً من الرأى العام رأى فى صيف عام ١٩١٩ أنه يمكن العدول عن المقاومة المسلحة وانقسام البلاد إلى سؤال الدول الكبرى أن تتولى حكم تركيا بالانتداب (H.N.Howard: *The King. Crane Commission* بيروت سنة ١٩٦٣، الفهرس؛ صباح الدين سلك: أناضولى احتلالى، الطبعة الثانية، إستانبول سنة ١٩٦٨، ص٢٧٦ - ص٢٧٨؛ نيازى بركس: توركيه ده چغدا شلشمه، أنقره سنة ١٩٧٣، ص٤١٩ - ٤٢٠) وباقتراح من خالدة بعث تشارلس د. كرين (٤-١١ سبتمبر) الرئيس المشارك لوكالة كنج

كرين الأمريكية ممثلا من قبله لأمريكا فى مؤتمر سيواس ليلقى مصطفى ويستقصى مسألة الانتداب الأمريكى. (نطق، ص٦٣، Speech، الطبعة الثانية، ص٨٥ - ٨٦؛ Kinross: *Ataturek* ص١٨٨؛ Howard: المصدر المذكور، ص٢٨٩ -٢٩٠). ونوقشت الفكرة ورفضها المؤتمر رفضاً حاسماً. (على فؤاد جبه صوى: ملى مجادلة خاطره لرى، إستانبول سنة ١٩٥٣، ص١٧٥ -١٧٦). وفى أشهر الشتاء من عام ١٩١٩- ١٩٢٠ ظلت خالدة على اتصال وثيق بالوطنيين وأنصارهم فى استانبول وتحدثت مراراً مع عدد من الموظفين الأمريكيين والبريطانيين، ولكن الاحتلال البريطانى عزز فى إستنابول (١٦ مارس سنة ١٩٢٠) وأعقبته غارة على البرلمان وزيادة فى إجراءات القبض والنفى مما حمل البرلمان المنتخب حديثاً من غلاة الوطنيين والذى أقر الميثاق الوطنى (ميثاق ملى) على أن يؤجل فى ١٨ مارس اجتماعاته (انظر B. Lewis: *Emer-gence*، الطبعة الثانية، ص٢٥١). وأرادت خالدة أديب وزوجها الدكتور عدنان أن يتحاشيا أسباب الاعتقال والنفى (انظر Ordeal، ص٦٥ - ٦٨؛ A.E Yalman: كوردوقلرم وكچيرديكلرم، جـ٢، إستانبول سنة ١٩٧٠ص٥٥)، فاختبآ فى تكية للدراويش (أوزبكلرتكيه سى) فى أسكدار ثم شخصا سراً إلى أنقرة، وبلغاها فى أول أبريل سنة ١٩٢٠ (وتبعهما بعيد ذلك العميد عصمت إينونو) وفوزى چاقماق باشا (G. Jaechke: *Tuerh Kurtulus savashi kro-nolojisi* أنقرة ١٩٧٠، ص٩٦ -١٠٠)، وبدأت خالدة من فورها تعمل فى «المدرسة الزراعية» قاعدة الوطنيين حيث أشرقت على الصحافة الأجنبية وأخذت تجمع الأخبار للوكالة الأناضولية وتترجم أو تكتب مسودات الرسائل الإنكليزية والفرنسية، وتسهم بين الحين والحين فى تحرير الصحيفة اليومية «حاكميت مليه» لسان حال الوطنيين. وسرعان ما أصبحت عضوة فى «دائرتهم الداخلية»، وحكم عليها بالإعدام هى ومصطفى كمال باشا وخمسة من زعماء الوطنيين فى ١١ مايو بأمر من حكومة السلطان فى إستانبول. وأحرز الجيش النظامى

الوطنـى أول انتـــصـــار لـه فى وسط الأناضول على يد عـصمت اينونو (١٠ يناير سنة ١٩٢١) بعـد أن انضم قـائد العصابات چركس أدهم إلـى اليونانيين بعـد أيام قـلائل، وانهـمكت خـالدة فى العمل تستـثير همة نسـاء المدينة وتعيد تنظـيم الصليب الأحـــمـــر وأعـــمـــال الإسعـاف. ومضت إلى إسكيشـهـر قبل الهجـوم اليونانى فـى يولية واشتـغلت ممرضة فى مستـشفى الصليب الأحمر حـتـى سـقطـت هذه المدينـة. وفى ٥ أغسطـس انتخب مصـطفى كمـال قائداً عاماً (باش قـومندان)، ولم تلبث خالدة أن تطوعت للعمل فى الجـبهة الغـربية بقـيـادة عـصـمت بـاشـا. وعـملت فى الأسابيع الحـرجة التى سـبقت معـركة سقاريا وفى خضمها بين ٢٢ أغسطس و١١ سبـتمبـر فى مقـر القيادة العـامة (Ordeal، ص٢٨٤ ـ٣١٠) ورقـــيت إلى رتبة أومبـاشى، وأصبح الاسم «خالدة أومبـاشى» رمزاً على النساء التركـيات اللائى أسـهـمن فى الـنضـال الوطنى. وحـوالى نهـاية ديسمـبـر سنة ١٩٢١ انتقلـت خالدة إلى آقشـهر (بين أفـيون وقـونية) التى أصـبـحت المقر الجـديد للقـيادة، وقـضت خيـر أوقات الأشـهر الثـمـانيـة الأولى من عـام ١٩٢٢ مع الجيش الذى كان يتأهـب للهجوم العام. وفى ٢٤ أغسطس استدعيت إلى الجبهة قـبـيل أن يبدأ الـهجـوم، وبدأ الجـيش اليونانى فى التقهقـر بعد معركة دوملو بيكار الحـاسمة، مـحرقـاً المدن والقرى مـذبّحـاً السكان المـدنيـين فى أعـقـاب ارتداده (*Atatuerk* :Lord Kinross، لنـدن سنة ١٩٧١، ص٣١٨). وأمضت خالدة أسـبـوعـاً مع القـادة فى إزمـيـر التى استردوها، ثم تركتـها هى وجماعة من الصـحـفيين بعـد أن أصبـحت فى رتبة نقيب أول، لتدرس المنطـقة التى تخربت بين أزميـر وبورصة وتقـدم تقريراً عن مشاهداتها (نشر الـتقرير فى إزمير دن بور صايا بالاشتـراك مع يعقوب قدرى وفالح رفـقى، إستـانبول، سنة ١٩٢٢) وألغيت السلطنة بعـد هدنه مدانية، (١١ أكتوبر) التى عززت انتـصار الوطنيين، بقرار من المجلس الوطنى الكبير برئاسة

الدكتور عدنان (أول نوفمبر) واستقرت خالدة فى إستانبول، ذلك أن زوجها عين ممثلا لوزارة أنقرة للشئون الخارجية (خارجية مرخصى) فى إستانبول.

وقامت خلافات إيديولوجية بين مصطفى كمال الذى كان متطرف المبادىء لا تلين له عريكة وبين معظم رفقائه المقربين (بما فيهم خالدة وعدنان) محافظين وأحراراً، وسرعان ما تطورت هذه الخلافات إلى فرقة انتهت بتأليف حزب الترقى الجمهورى (ترقى پرور جمهوريت فرقه سى) فى ١٧ نوفمبر سنة ١٩٢٤. ولم يلبث هذا الحزب أن صودر فى ٣ يونية سنة ١٩٢٥ عقب الثورة التى قامت ضد الثورة يقودها بخاصة الشيوخ الكرد فى الشرق. ومضت خالدة والدكتور عدنان إلى أوربا قبل اكتشاف المؤامرة على حياة مصطفى كمال فى ١٥ يونية سنة ١٩٢٦ التى دبرها بخاصة جماعة من حزب الاتحاد السابقين. وقبض على جميع الأعضاء البارزين لحزب الترقى السابق، فقد اشتبه فى أن يكونوا ضالعين مع المتآمرين وحوكم الدكتور عدنان غيابياً وأدين إدانة تامة، ومع ذلك فقد عاش هو وخالدة أديب فى أوربا فى نفى فرض عليهما أربع عشرة سنة.

وكتبت خالدة فى أثناء إقامتها بانكلتره أربع سنوات، من سنة ١٩٢٤ إلى سنة ١٩٢٨ مذكراتها ومضت تؤلف الروايات التى نشرت تباعاً فى الصحف اليومية التركية (انظر ن. ا. بان أ وغلى فى لقائه بخالدة أديب الذى نشر فى يديكون عدد ٢٨ مايو سنة ١٩٣٩). وعاشت خالدة معظم الوقت فى باريس بين سنتى ١٩٢٩ و١٩٣٩ حيث شغل زوجها منصب محاضر فى اللغة التركية بمدرسة اللغات الشرقية الحية. وكانت خالدة فى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٢٩ وقامت وهى فيها برحلة تلقى المحاضرات فى شتى الجامعات الأمريكية. وكانت أستاذاً زائراً فى جامعة كولومبيا فى السنة الدراسية ١٩٣١ - ١٩٣٢. وفى سنة ١٩٣٥ مضت إلى الهند تلقى محاضرات فى محور الحياة السياسية

والثقافية فى تركيا والمشاكل التى تعانيها تركيا الحديثة بجامعة مليه إسلامية فى دلهى، وتركتها فى جولة من المحاضرات بالجامعات الكبرى فى شبه الجزيرة الهندية. ثم عادت إلى باريس فكتبت روايات أخرى، وخاصة روايتها الوحيدة بالإنكليزية *The Clown and his daughter*، وأعادت كتابة هذه الرواية من بعد بالتركية بعنوان «سينكلى بقال». وزارت إستانبول زيارة قصيرة فى أغسطس سنة ١٩٣٥ وعادت إلى تركيا فى الخامس من مارس سنة ١٩٣٩ لتستقر فيها إلى غير رجعة بعد وفاة أتاتورك بأربعة أشهر (١٠ نوفمبر سنة ١٩٣٨). وأقيمت خالدة فى ديسمبر سنة ١٩٣٩ رئيسة لقسم اللغة الإنكليزية فى جامعة إستانبول، وكان قد أقيم حديثاً، حيث تخرج عليها فى عشر سنوات جملة من الدارسين الشباب تعاونت معهم على ترجمة شيكسبير ترجمة جديدة. وانتخبت خالدة عضواً مستقلاً فى البرلمان عن دائرة إزمير فى الانتخابات العامة التى أجريت فى مايو سنة ١٩٥٠، واعتزلت الحياة السياسية فى يناير سنة ١٩٥٤. وتوفى زوجها الدكتور عدنان فى يولية سنة ١٩٥٥، وبدأت صحتها فى الانحدار وأدركتها المنية ببيتها المتواضع فى بايزيد يوم ٩ يناير سنة ١٩٦٤، وقد بلغت من العمر ثمانين عاما.

كانت خالدة أديب امرأة قلّة، ولكنها كانت عارمة الحيوية والنشاط. وتعد خالدة فى المقام الأول روائية، ولكنها كانت كاتبة متفننة كل التفنن فى نواحى كثيرة، غزيرة الإنتاج فى فروع جمة، ويمتد إنتاجها الضخم نحو ستين عاماً ويشمل ميداناً واسعاً من روايات إلى قصص قصيرة ومقالات ونقد وموضوعات فى الشئون الاجتماعية والتعليمية والسياسية، والمسرحيات والمذكرات والترجمات والبحوث. وقد ظهرت كثير من مقالاتها وغيرها فى صحف يومية ودوريات شتى حيث نشرت معظم رواياتها مسلسلة أيضاً. وبدأت خالدة حياتها الصحفية فى صحيفة طنين اليومية وكانت توقع اسمها خالدة صالح حتى طلقت من صالح ذكى سنة ١٩١٠، ثم أخذت

تسهم فى الكتابة بخاصة فى الصحف اليومية أقشام ووقت وجمهوريت ويكى إستانبول والدوريات تورك يوردو، وبويوك مجموعه، ودركاه، ويديكون، وحيات وغيرها (انظر ثبتاً مفصلا بالتواريخ فى مقدمة ديوان إينجى انكينون لخالدة أديب أديوار، إستانبول سنة ١٩٧٥).

أما رواياتها العشرون فيمكن تقسيمها ثلاث فئات: (١) روايات محورها الأول الحب والعاطفة وبطلاتها التى تسيطر على هذه الروايات تتناولهن بتحليل نفسى مستفيض، وشاهد ذلك بعض رواياتها الأولى مثل «سويه طالب» (١٩١٠) و«خندان» (١٩١٢) وصون أثرى (نشرت مسلسلة سنة ١٩١٣، وطبعت سنة ١٩١٩) و«موعود حكم» (١٩١٩) والروايتان اللتان كتبتهما فى العشرينات: «قلب أغرسى» (١٩٢٤) وتكملتها «زينونون أوغلى» (١٩٢٦) وتشمل هذه الروايات جميعاً عناصر من الترجمة الذاتية وبطلات عاطفيات مستقلات قويات الإرادة تبدين ما تسمو إليه الكاتبة من مثال للمرأة التركية المتحررة. وظل محيط رواياتها فى معظمه حتى انضمت إلى الوطنيين سنة ١٩٢١، هو محيط أسر الطبقات العليا الآخذة بالحياة الغربية الموسرة متأثرة تأثراً بلا وعى فيما يحتمل بتقاليد مدرسة «ثروت فنون» السابقة، مما حدا بكوك آلب أن ينقدها نقداً شديداً (Memoirs، ص٣١٩) وينتقل محيط الروايتين الأخيرتين من إستانبول وأوربا إلى ريف الأناضول. (٢) روايات تتناول حوادث حرب التحرير: «آتشدن كوملك» (نشرت مسلسلة فى صحيفة «إقدام» من ٦ يونية إلى ١١ أغسطس سنة ١٩٢٢، وطبعت سنة ١٩٢٣ وترجمت إلى الإنكليزية بمعرفة ى. خان باسم *The Daughter of Smyrna*، لاهور سنة ١٩٣٨) و «وورون قحبية») أى إضرب العاهرة؛ نشرت مسلسلة فى صحيفة «أقشام» وطبعت سنة ١٩٢٦). وهاتان الروايتان تعتمدان على التجربة الشخصية والمعلومات الفنية شأنهما شأن معظم قصصها القصيرة التى كتبت فى هذا الوقت (انظر «داغة چكان

قورت، إستانبول سنة ١٩٢٢، وتوسع فى طبعتها الرابعة سنة ١٩٦٣). وتعدان آثارا رائدة عن هذه الفترة، وقد راجتا رواجا كبيراً وكانتا موضوعاً لعدة أفلام سينمائية (انظر آيتكين ياكار: تورك رومانينده ملى مجادله، أنقرة سنة ١٩٧٣). (٣)روايات مرحلية، ذلك أن خالدة أديب كتبت بعد سن الخمسين سلسلة من الروايات رأت أن تصف فيها النواحى المختلفة للمجتمع التركى. وبدأتها بأشهر رواياتها «سينكلى بقال» (كتبت أصلا بالإنكليزية بعنوان *The Clown and his daughter* لندن سنة ١٩٣٥) ونشرت مسلسلة فى الصحيفة الإستانبولية اليومية (خبر) سنة ١٩٣٥، وطبعت سنة ١٩٣٦ ونالت جائزة حزب الشعب الجمهورى بوصفها خير رواية ظهرت سنة ١٩٤٢، وأصبحت على الدوام أكثر روايات الأدب التركى مبيعاً (ظهرت الطبعة الثالثة والثلاثون منها سنة ١٩٧٦) وكانت موضوع فيلم سينمائى فى سنة ١٩٦٨، وهى تصف بصفة خاصة مجتمع إستانبول بمناحيه المختلفة فى منعطف القرن أيام حكم عبد الحميد الثانى . وموضوعها مهرج «قراكوز» وابنته ذات الصوت العذب يعيشان فى طريق خلفى بإستانبول «فى حى بقالين عامر بالذباب» وهما الشخصيتان البارزتان فى الرواية يساعدهما عدد كبير من الأبطال الثانويين ومن بينهم الباشا الحميدى الذى لا غنى عنه وأتراك من تركيا الفتاة (ملخص الرواية فى *Litteratur Lexicon*، انظر المصادر). وهذه الرواية الشعبية رسمت فيما يظن لتسلى المشاهدين من الأجانب الذين يلتمسون تفصيلات العجائب التى تشرح لهم جو الرواية وعقدتها التى ينكرها العقل. وكتبت خالدة بعد هذه الرواية «تاتار جيك» (أى التترى الصغير) سنة ١٩٣٩، وهى أيضاً وصف غير واقعى لجيل من الشباب نشأ فى السنوات التى كانت قد نفيت فيها خالده (انظر ملخص هذه الرواية فى المصدر المذكور، وفى مظفر أويكونز: خالدة أديب أديوار، إستانبول سنة ١٩٦٨، ص٦٣). وبعد أربعة عشر عاماً استقر النوى مرة أخرى بخالدة فى حى قديم من أحياء إستانبول لم تلبث فيه أن اجتذبت

دائرة واسعة من الأصدقاء، ولم تكتف بذلك بل هى قد اكتشفت أيضاً عالماً جديداً هو عالم الأناضول وسكان الريف الصغار الذين انتقلوا إلى إستانبول. وتنطوى معظم رواياتها التى كتبت بعد هاتين الروايتين، وخاصة رواية «سونسوز باناير» (أى السوق الدائمة سنة ١٩٤٦) و «دونر آينه» (المراية الدائرة، سنة ١٩٥٤) و «عقيلة هانم سوقغى» (شارع عقيلة هانم، سنة ١٩٥٨) على تناول واقعى لتجاربها الشخصية وملاحظاتها عن المجتمع التركى فى أواخر الأربعينيات وفى الخمسينيات، ووصف قوى للمشاهد المتتالية لأنماط مختلفة من الشخصيات والمشاكل الخاصة بمجتمع يأخذ بالمتغيرات السياسية والاجتماعية السريعة التى أعقبت سنوات الحرب العالمية الثانية.

وروايتها «يكى طوران» (نشرت مسلسلة فى صحيفة «طنين» سنة ١٩١٢ وطبعت فى هذه السنة نفسها، وترجمت إلى الألمانية بمعرفة F. Schrader: *Das neue Turan*، سن ١٩١٦) نسيج وحدها من حيث هى ثمرة توددها القصير العمر لحركة الجامعة الطورانية أو الجامعة التركية التى أيدتها فى ذلك الوقت جمعية الاتحاد والترقى (ملخص هذه الرواية فى *Lit-teratur. Lexicon*، انظر المصادر) ولو أن خالده تنكرت لهذه الحركة من بعد من حيث هى عقيدة سياسية (خالدة أديب توركيه ده شرق، غرب وأمريكان تسير لرى، إستانبول سنة ١٩٥٦، ص٩٩ ـ ١٠١)، على أن هذه الرواية تنبض بالروح الوطنية القوية التى تتميز بها معظم كتاباتها. ثم إن ما منيت به هذه الحركة من نكسات واضحة بعد الفترة التى أعقبت سنة ١٩٠٨ قوت أيضاً من وعيها الوطنى (*Memoirs*، ص ٣١٢، ٣٢٩ ـ ٣٣٤) ثم إن وطنية خالدة العارمة فى سنوات محنتها من ١٩١١ إلى ١٩٢٢، قد ازدادت إرهافاً وثراء بما كابدته من تجارب فى منفاها.

وجمعت بعض قصصها القصيرة فى ثلاثة كتب وهى «داغه چيكان قورت» التى أسلفنا بيانها، و«خراب معبدلر» (١٩١١، والطبعة الرابعة سنة ١٩٧٣) وتضمان أقدم آثارها، وما

تلاهما من مجموعة تضم قصصاً شتى: «قبّه ده كالان حوش ساده» (إستانبول سنة ١٩٧٤).

وكتبت خالدة ذكرياتها فى مجلدين باللغة الإنكليزية فى السنوات التى قضتها منفية فى إنكلترة (*Memoirs of Halide Edib*، نيويورك سنة ١٩٢٦؛ *The Turkish Ordeal* سنة ١٩٢٨) وهذان المجلدان لهما قيمتهما الأدبية الجوهرية، ولهما علاوة على ذلك أهمية لا تقدر من حيث هما وثائق عن سيرتها حتى سنة ١٩٢٢ وأساس لكثير من حوادث التاريخ التركى بين سنتى ١٩٠٠ و١٩٢٢. وقد تحرت فيهما منتهى الصدق والنزاهة فى تسجيل كل شئ عن حياتها الشخصية كما أنهما يتميزان بالإنصاف والاتزان فى وصفها لغيرها من الناس والحكم عليهم. ومن ثم فقد كانت كريمة فى الثناء على كثير من الزعماء البارزين أمثال طلعتْ باشا وجمال باشا وعصمت باشا. ولكنها تفقد روح الاتزان والإنصاف كثيراً وهى تتناول مصطفى كمال باشا. فهى تنوه بتفوقه الذى لا ينازع، ونشاطه الذى يكاد يفوق نشاط البشر وقدراته على القيادة، ولكنها تنوه أيضاً بعناده، وذلك يجعلها تتراوح بين الثناء واللوم. بل لقد بلغ بها البعد عن الإنصاف ما حملها على أن تغضى عن أمر واضح جلى فتسقط اسمه وهو بطل غاليپولى حين تشير إلى هذه الحملة (*Memoirs*، ص٣٨٤)، وتشتكى فى غير ذلك من المواضع من أن «الشعب التركى هو فى جميع الأحوال ضحية عبادة الأبطال، وخاصة فى الأمور العسكرية» (*Memoirs*، ص٣٤١). ولا شك أن ذلك جاء منها بطبيعة الحال نتيجة للصراع الجوهرى بين آرائها الحرة ونزعة التطرف عند مصطفى كمال. ونشرت خالدة روايات مختصرة فى جوهرها معدلة لذكرياتها: «مورسالكيملى أو» (نشرت مسلسلة على مراحل متقطعة فى يكى إستانبول ما بين سنتى ١٩٥١ ـ ١٩٥٥ وطبعت سنة ١٩٦٣) و«توركون آتشله امتحانى» (نشرت مسلسلة فى المجلة الأسبوعية «حيات» بعنوان: ملى مجادله خاطره لرى، سنة ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠، وطبعت سنة ١٩٦٢) وقد حذفت منها أو خففت الكثير من

موضوعاتها التى كانت مثار جدل. ولم تكن خالدة أديب تتحرى الدقة دائماً فى التواريخ، ومن ثم لا مناص من وضع معلوماتها التاريخية موضع النقد.

ونشرت خالدة أديب، علاوة على روايتها الإنكليزية السابق ذكرها، ثلاثة كتب بالإنكليزية وهى خارج البلاد، واعتمدت فى الكتابين الأولين على محاضراتها فى أمريكا والهند، وهما "Turkey Faces west"نيوهافن سنة ١٩٣٠؛ Conflict of East and West in Turkey، لاهور سنة ١٩٣٥. أما الكتاب الثالث وعنوانه Inside India لندن سنة ١٩٣٧، فيشمل انطباعاتها وأفكارها عن بلاد «أحست بأنها أقرب إلى جوها النفسى من أى بلد آخر غير بلادها»، وفى الهند لقيت المهاتما غاندى وسائر الزعماء الوطنيين البارزين فى شبه القارة هذه. وقد نشرت الترجمة التركية: «هند ستانه داير» مسلسلة فى «يكى صباح سنة ١٩٤٠ ـ ١٩٤١، ولكنها لم تنشر فى صورة كتاب. وكانت خالدة تهتم اهتماماً شديداً بالمسرح ولكنها لم تكتب إلا مسرحيتين لم تلقيا نجاحاً وهما: المسرحية التجريبية «كنعان چوبانلرى» (أخرجت فى الشام سنة ١٩١٦، وطبعت سنة ١٩١٨)؛ و «ماسكه وروح» (نشرت مسلسلة فى «يديكون» سنة ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨، وطبعت سنة ١٩٤٥، والنسخة الإنكليزية بعنوان «*Masks and souls*» سن ١٩٥٣)، وأشرفت على ترجمة أربع مسرحيات لشيكسبير فى قسم اللغة الإنكليزية بجامعة إستانبول وهى: هاملت (سنة ١٩٤١) ، وكما تحب (سنة ١٩٤٣)، وأنطونيو وكليو باتره (سنة ١٩٤٣)، وكوريو لانوس (سنة ١٩٤٥)، وترجمت بنفسها كتاب جورج أورويل *Animal Farm* حيوان چفتليغى، التى نشرت مسلسلة فى «جمهوريت» سنة ١٩٥٢، وطبعت سنة ١٩٥٤؛ وتشمل بحوث خالدة فى معظمها تاريخاً للأدب الأنكليزى من أصوله حتى نهاية القرن السابع عشر فى ثلاثة مجلدات «إنكليز أدبياتى تاريخى» (إستانبول سنة ١٩٤٠ ـ ١٩٤٩).

وكانت لغة خالدة أديب موضع نقد شديد من زملائها الكتاب ومن النقاد

(روشن أشرف: كتابه المذكور، فى مواضع مختلفة؛ جودت قدرت: تورك أدبيا تنده حكايه ورومان، جـ٢، أنقره سنة ١٩٧٠، ص٦٦ ـ ٦٧). صحيح أن لغتها فى كثير من الأحيان غليظة لا تسير مع قواعد النحو، وأسلوبها خلو من الأناقة وغير مصقول، إلا أن ما اتسم به حقاً من حرارة وذاتية مسرفة يجعل له سحراً عجيباً وأثراً مباشراً على القارىء. كانت معجبة إعجاباً كبيراً بالأدب الشعبى ومن ثم كرهت على الدوام اللغة المفتعلة المتأنقة المأثورة عن معظم معاصريها، وكتبت، مثل رفيق خالد بلغة تركية بسيطة مستقيمة حتى قبل أن ينادى عمر سيف الدين وأصدقاؤه فى سلانيك، باللغة الجديدة (يكى لسان). وهذا هو السبب فى أنها ما زالت أكثر كُتاب جيلها رواجاً بين القراء.

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة:

(١) إسماعيل حبيب (سووق): تورك تجدد أدبياتى تاريخى، إستانبول سنة ١٩٢٤، ص ٦٢٨ ـ ٦٣١.

(٢) المؤلف نفسه: تنظيما تانبرى، إستانبول سنة ١٩٤٠، ٤٧٩ ـ ٤٨٦.

(٣) كنعان آقيوز: *La Litterature moderne de Turquie* فى *phTF*، جـ٢، فيسبادن سنة ١٩٦٤، ص ٥٨٧ ـ ٥٨٩.

(٤) *Kindlers Littera-tur Lexicon*، زيورخ، السنوات ١٩٦٥ ـ ١٩٧٢، الملحق، سنة ١٩٧٤، الفهرس.

(٥) بهاء دوردر: خالدة أديب وصنعتى، إستانبول سنة ١٩٤٠.

(٦) خ. و. بارلاس: خالدة أديب أديوار، إستانبول سنة ١٩٦٣.

(٧) O. Spies: *Die moderne tuerkische Literatur* فى *Handbuch der Orientalistik*، جـ٥، ليدن سنة ١٩٦٣، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٨) حلمى يوجباش: بوطون جفلريله خالدة أديب، إستانبول سنة ١٩٦٤.

(٩) تورك ديلى: رومان أوزل ساييسى، أنقرة سنة ١٩٦٤.

(١٠) آيليق ببليوغرافيا، بكى يايينلر، جـ٩:٢، إستانبول سنة ١٩٦٤.

(١١) نازان كونتوركون: خالدة أديب إيله أديم أديم، إستانبول سنة ١٩٧٤.

(١٢) عشر رسائل غير منشورة عن خالدة أديب محفوظة فى مكتبة جامعة إستانبول وفى مكتبة القسم بجامعة أنقرة: دل وتاريخ ـ جغرافيا فاكولته سى؛ وانظر فهارس الجامعتين فى مادة «تزلر».

خورشيد [فاخر عز Fahir Iz]

خالد بن الوليد

ابن المغيرة المخزومى: صحابى وقائد إسلامى: كان خالد على ميمنة الجيش المكى فى غزوة أحد، وكان تدخله فى الوقت المناسب هو السبب فى انتصار قريش. وأظهر فى هذه الواقعة كفاية ممتازة فى القيادة الحربية، حاز الإسلام بفضلها كثيراً من انتصاراته فيما بعد. وكان دخول خالد فى الإسلام هو وعمرو بن العاص فى مستهل العام الثامن من الهجرة (٦٢٩م) وقد شارك فى الواقعة التى شنت على الروم، فى مؤتة وأفلح خالد بذكائه وشئ من الجهد فى العودة بمن معه الارتداد إلى المدينة. فكافأه النبى عليه السلام على ذلك بأن خلع عليه لقب «سيف الله». واشترك فى العام نفسه مع المسلمين فى فتح مكة. ويروى أنه استجاب لأمر النبى [ﷺ] فهدم بيت العزى من أصنام المشركين ثم أوفد بعيد ذلك إلى بنى جذيمة وحمل فى رجب من العام التالى (أكتوبر ـ نوفمبر ٦٣٠) على أكيدر النصرانى صاحب دومة الجندل وأنفذه النبى ﷺ فى مستهل السنة العاشرة لهجرته (صيف عام ٦٣١) إلى نجران ليدعو بنى الحارث بن كعب إلى الإسلام فتم له ذلك دون قتال. وفى العام الذى يليه أرسله أبو بكر لقتال طلحة بن خويلد فهزمه عند بزاخة ثم وجه همه إلى بنى تميم وكانوا ينزلون فيما جاور ذلك، وكان مالك بن نويرة يتزعم بطنا من بطونها فى قتال البطون الأخرى ولما دانت هذه البطون لخالد استسلم مالك أيضاً، بيد أنه أسر وقتل، وبنى خالد

بأرملته، فشكا الناس إلى الخليفة فعل خالد. ويروى أن خالداً اعتذر عن قتل مالك وسائر الأسرى بأنه كان نتيجة خطأ فى الفهم، فقد أمر جنده أن يبذلوا لأسراهم من اللباس ما يستدفئون به قائلا «أدفئوا أسراكم» ففهم الأعراب أن المقصود بها «اقتلوا أسراكم»(١) ومهما يكن من شئ فقد قنع أبو بكر بلومه وأبقاه فى منصبه على الرغم من شدة اعتراض عمر، وسرعان ما خرج خالد بعد ذلك لقتال مسيلمة الكذاب، فلحق به عند عقرباء على تخوم اليمامة وأوقع به الهزيمة وقتله وأتباعه، وكان ذلك فى مستهل السنة الثانية عشرة للهجرة (بداية ٦٣٣م) ثم أنفذ بعد ذلك لقتال

(١) جاءت هذه الرواية فى كتاب «الصديق أبو بكر» لهيكل باشا: تجرى رواية بانه (أى خالد) أمر بحبس مالك وأصحابه حتى ينظر فى أمرهم. وحبسوا فى ليلة باردة جعلت تزداد بتقدم الليل بردا، وأخذت خالدا الشفقة بالقوم فأمر فنادى: «أدفئوا أسراكم» وكانت هذه العبارة فى لغة كنانة معناها القتل، وكان الحراس من بنى كنانة. فما لبثوا حين سمعوها أن ظنوا أن خالدا أراد قتلهم فقتلوهم. وسمع خالد الضجة فخرج وقد فرغوا منهم فقال: أراد الله أمرا أصابه.

مهدى علام

الفرس ففتح الحيرة فى ربيع الأول من عام ١٢هـ (مايو - يونية ٦٣٣) أو بعد ذلك بأشهر، ثم احتل الفرات بأسره. ويقال إن الروم عبروا الفرات آخر الأمر ولكنهم منوا بالهزيمة عند الفراض فى ذى القعدة من عام ١٢هـ (يناير ٦٣٤م) ولم يخرج خالد لفتح الشام إلا فى المحرم من العام التالى (مارس - أبريل ٦٣٤م) أو ربيع الآخر (يونية) فى قول روايات أخرى. وقد هزم الروم شر هزيمة فى أجنادين فارتدوا إلى دمشق، وكان ذلك فى جمادى الأولى أو الآخرة (صيف ٦٣٤) ثم دحرهم مرة أخرى وأحدق بهم وحاصرهم حتى سقطت دمشق فى يده فى شهر رجب عام ١٤هـ (أغسطس - سبتمبر ٦٣٥). وقد عزل خالد حوالى هذا الوقت عن قيادة الجيش وأقيم مكانه أبو عبيدة بن الجراح ولكنه ثابر على فتح الشام، فكان على رأس الفرسان فى وقعة اليرموك (١٢ رجب عام١٥هـ = ٢٠ أغسطس عام ٦٣٦م) وإليه يرجع معظم الفضل فى انتصار المسلمين، وبعد ذلك بقليل استعاد حمص ثم توجه إلى قنسرين وهزم جيشاً من الروم يقوده

ميناس فما لبثت هذه المدينة أن سقطت في يده وجعلها مقره حينذاك. وولى خالد على جزء من الشام فترة من الزمن، ثم صرف عن ولايته بعد ذلك. وتوفى خالد بن الوليد فى حمص، أو فى المدينة، لإحدى وعشرين سنة خلت من الهجرة (٦٤١ ـ ٦٤٢م). وقد وصفه ميلر A. Müller وصفاً رائعاً فى كتابه *Der Islam* (جـ١، ص٢٥٧) فقال «لقد كان أحد الذين استغرقت عبقريتهم الحربية كل حياتهم العقلية، مثله فى ذلك مثل نابليون لا يصرفه شئ عن الحرب ولا يحب أن يعرف شيئاً غيرها»...

المصادر:

(١) ابن هشام، طبعة فستنفلد ص ٢٧٣ ومابعدها.

(٢) المغازى للواقدى، طبعة Well-hausen ص٧٧ ومابعدها.

(٣) ابن سعد، جـ٤، القسم الثانى، ص١.

(٤) ابن قتيبة: المعارف، طبعة فستنفلد ص١٣٦.

(٥) البلاذرى، طبعة ده خويه، ص٣٨ ومابعدها.

(٦) اليعقوبى طبعة هوتسما، جـ٢ ص٤٨ ـ ١٨٠.

(٧) الطبرى: جـ١، فى مواضع مختلفة، الحاشية ص ٢٤١.

(٨) المسعودى: مروج الذهب، طبعة باريس جـ١، ص٢١٦-٢٢٢؛ جـ٤ ص٢١١.

(٩) الأغانى: الفهرس.

(١٠) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ جـ٢ فى مواضع مختلفة.

(١١) أسد الغابة جـ٢، ص١٠١-١٠٤.

(١٢) ابن حجر: الإصابة جـ١، رقم ٢١٩٠.

(١٣) Weil: *Gesch. d. Chalifen* جـ٢١، ص١٨ ومابعدها.

(١٤) Müller: *Der Islam im Morgen und Abendland* جـ١، ص١٢٤، ١٤٥، ١٥٠ ومابعدها، ١٦٥، ١٧٧ ومابعدها، ٢٢٦ ـ ٢٣٧، ٢٥٠ ـ ٢٥٧.

(١٥) Muir: *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall* ص١٧ ومابعدها.

(١٦) Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums* ص٣٦ ومابعدها.

(١٧) المؤلف نفسه: *Skizzen und Vorarbeiten* جـ٦، ص٩ ومابعدها ٣٧-٦٥.

(١٨) Caetani: *Annali dell Islam* جـ١ -٤ وانظر الفهرس.

(١٩) Huart: *Histoire des Arabes* جـ١، ص٣٠ ومابعدها.

يونس [تسترشتين K. V. Zetterstéen]

الخالدى

روحى: باحث ودبلوماسى وسياسى فلسطينى، ولد فى بيت المقدس سنة ١٨٦٤ فى أسرة مشهورة من الباحثين ترفع نسبها إلى خالد بن الوليد وتلقى الخالدى تعليماً دينياً ولغوياً فى مسقط رأسه وفى نابلس وطرابلس وبيروت، ودرس الفلسفة والقانون وعلم السياسة فى الكلية السلطانية بالآستانة. واستمر فى دراسته للاقتصاد السياسى والفلسفة والعلوم الإسلامية والشرقية فى السوربون، ثم درس بعد العربية فى باريس وحضر مؤتمر المستشرقين سنة ١٨٩٧. وفى عام ١٨٩٨ أقيم القنصل العثمانى العام فى بوردو حيث شارك بنشاط فى الحياة الديبلوماسية والعلمية.

وعاد إلى بيت المقدس بعد إعلان الدستور العثمانى سنة ١٩٠٨، وانتخب ثلاث دورات نائباً عن بلده فى البرلمان العثمانى. وتوفى فى الآستانة سنة ١٩١٣.

ويعد كتابه «تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفكتر هوكو (ڤيكتور هوجو)» أول كتاب فى الدراسات الأدبية المقارنة فى الأدب العربى الحديث. وهو يتناول فيه أوجه الشبه وأوجه الخلاف بين الأدب الأوربى والأدب العربى (وخاصة الأدب الفرنسى) وتطورات كل منهما وأثر الأدب العربى فى الأدب الأوربى وشأن ڤيكتور هوجو فى استحداث هذا الأثر فى الأدب الفرنسى. وهذا الكتاب نشر

أول ما نشر فى مجلة الهلال سنة ١٩٠٢ ـ ١٩٠٣ ثم نشر فى صورة كتاب سنة ١٩٠٤ باسم المقدسى. ولم يذكر عليه اسم الكاتب إلا فى طبعات سنة ١٩١٢ و١٩٢٩ ١٩٣٢.

أما آثار الخالدى الأخرى فمعظمها سياسى وعلمى مثل: «الانقلاب العثمانى وتركيا الفتاة» وقد طبع على الحجر فى ٧ أكتوبر سنة ١٩٠٨، ولعل طبعه كان بخط يد الكاتب، ثم نشر فى الهلال (عدد ١٧، سنة ١٩٠٨) ثم طبع فى القاهرة سنة ١٩٠٩بعنوان «الانقلاب السياسى العثمانى». وكتب الخالدى أيضاً: «المقدمة فى المسألة الشرقية منذ نشأتها الأولى إلى الربع الثانى من القرن الثامن عشر» (بيت المقدس سنة ١٩٢٥؟)؛ و«الكيمياء عند العرب» (القاهرة سنة ١٩٥٣)؛ و«رسالة فى سرعة انتشار الدين المحمدى فى أقسام العالم الإسلامى» (طرابلس سنة ١٣١٤هـ الموافقة ١٨٩٦م)؛ وحقق كتيبا لسعد الدين الخالدى الملقب بابن الديرى عنوانه «الحبس فى التهمة والامتحان على طلب الإقرار وإظهار المال» (١٣٢١هـ = ١٩٠٣)، وثمة كتب أخرى له ما تزال مخطوطة.

المصادر:

(١) ج. ا. داغر: مصادر الدراسة الأدبية، جـ٢: ١: الراحلون (١٨٠٠ - ١٩٥٥) بيروت سنة ١٩٥٦، ص٣٣٣ - ٣٣٥.

(٢) الزركلى: الأعلام، الطبعة الثانية، جـ٣، ص٦٤.

(٣) سركيس: معجم المطبوعات، النهران ٨١٣ ـ ٨١٤.

(٤) شيخو: تاريخ الآداب العربية، بيروت سنة١٩٢٦، ص ٥٠.

(٥٠) الخالدى: المقدمة فى المسألة الشرقية، ص١ ـ هـ.

خورشيد [س. موره S. Moreh]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٥٢٦/ ١٩٩٦

ISBN 977- 01 - 4949 - 7

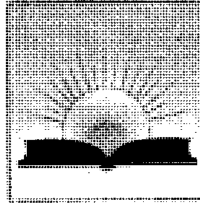
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الخامس عشر

خالد بن يزيد - الدجال

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمي

دائرة المعارف الإسلامية

خالد بن يزيد

ابن معاوية أبو هاشم: من أبناء الخليفة يزيد الأول وفاطمة بنت أبى هاشم ابن عتبة بن ربيعة، ولم يسجل تاريخ مولده، والراجح أنه ولد حوالى سنة ٤٨هـ (٦٦٨م) وتوفى أخوه معاوية الثانى سنة ٦٤هـ (٦٨٣م) دون أن يعهد لأحد بالخلافة فتنازع المطالبون عليها وانتصر حسان بن مالك ابن بحدل لخالد، ومع ذلك فإنه لم يبايع لأنه كان حديث السن كل الحداثة، وبويع العالى السن مروان بن الحكم شريطة أن يخلفه خالد بن يزيد ثم عمرو بن سعيد بن العاص الأشدق ثم إن مروان تعهد بالزواج من فاطمة فاكتسب بذلك أنصار خالد.

على أن مروان عاد إلى مصر فاستوثق بالعهد إلى ابنه عبدالملك ولعله فعل ذلك لأنه كان يرى أن خالداً لم يكن له فى السياسة أى شأن. وذكّره خالد بوعده فأهانه مروان على الملأ، وهنالك انتقم منه فقتلته فاختة فى رواية تشوبها الأساطير (والحق أن وفاة مروان سنة ٦٥هـ الموافقة ٦٨٥م قد تكون لسبب خلاف ذلك).

وبويع عبد الملك، ولم يعد أحد يذكر خالداً، ولا هو طالب بحقه فى الخلافة، بل إن أواصر الصداقة توطدت بين الاثنين، وتزوج خالد إبنة عبدالملك عائشة (البلاذرى: الأنساب، جـ١١، تحقيق آلوارت Ahlwardt ص١٥٣، سطر١٢) وراح يبذل لعبد الملك المشورة، وانضم إليه بقرقيسياء صيف سنة٧١ـ٧٢هـ (٦٩١م) فى حملته على زفر بن الحارث الكلابى. أما بعد ذلك فإن خالداً قصر نشاطه فيما يظهر على إدارة شئون إمارته بحمص.

وتزوج خالد على عائشة بنت عبدالملك بن مروان أم كلثوم بنت عبدالله بن جعفر بن أبى طالب وآمنة بنت سعيد بن العاص بن أمية، ورملة بنت الزبير بن العوام. وتواتر عن حبه لرملة قصص حافلة بالعاطفة والخيال، والراجح أن خالداً توفى سنة ٨٥هـ (٧٠٤م) فى خلافة عبدالملك، وتقول مصادر أخرى إن وفاته كانت سنة ٩٠هـ (٧٠٩م).

وفى علم الرجال يدخل خالد فى زمرة علماء الحديث، على أن شأنه من حيث هو محدث كان فى الحق لا وزن له. أما فى الشعر فلا يعدو أن يكون من هواته.

وقد جعلت الحكايات المتأخرة خالداً من أصحاب الكيمياء، إذ يقال إنه أمر الباحثين المصريين أن يترجموا إلى العربية الكتب اليونانية والقبطية فى الكيمياء والطب والفلك، وأنه أخذ الكيمياء على راهب رومى (بوزنطى) يدعى مريانوس (ويقال أيضاً إسطفانوس)، وهذا كله لا سند له من التاريخ. وتردّ هذه الحكايات إلى نادرة تزعم أن خالداً كان موضوعاً للسخرية والاستهزاء لأن الخلافة سرقت منه ومن ثم راح يزجى فراغه بـ «طلب ما لا يقدر عليه» (البلاذرى: أنساب الأشراف، ص٧١، س٥) وفسرت هذه العبارة من بعد فقيل إن المقصود بها الكيمياء وأصبح هذا التفسير جزءاً من الندرة (انظر على سبيل المثال: الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١٦، ص٩٠، س٧=جـ١٧ من الطبعة الثالثة، ص٣٤٥، س١٢) فارتبط اسم خالد بكتب هامة فى الكيمياء مثل «كتاب فردوس الحكمة» وهو ديوان من قصائد فى الكيمياء تبغى الإرشاد والهداية، وعدة رسائل أخرى مثل قصة مريانوس، ووصيته الأخيرة لابنه، وراجت فى القرون اللاتينية كتب نسبت إلى *Calid filius Jazidi*.

المصادر :

(١) ابن سعد، جـ٥، ص٢٨، ١٦٨، ٢١٢.

(٢) الزبيرى: النسب، ص١٢٨.

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، جـ١، ص٣٢٨.

(٤) البلاذرى: أنساب الأشراف، جـ٤ب، ص٦٥ -٧١، ١٣٧؛ جـ٥، ص١٢٨ -١٣٥، ١٤٥، ١٥٠، ١٥٧؛ جـ١١ (تحقيق Ahlwardt) ص١٥٣، ٢٢٤.

(٥) أبو حنيفة الدينورى: الأخبار الطوال، تحقيق Guirgass، ص٢٧٢، ٢٩٤، ٣٢٨.

(٦) اليعقوبى: التاريخ، جـ٢، ص٣٠١ - ٣٠٧.

(٧) المبرد: الكامل، تحقيق رايت Wright، ص١٩٦.

(٨) الطبرى، جـ٢، ص٤٦٩ - ٤٧٧، ٥٧٧، ٨٠٤.

(٩) ابن عبدربه: العقد الفريد، تحقيق أمين، الفهرس.

(١٠) المسعودى: التنبيه والإشراف، ص٣٠٧؛ المروج، جـ٨، ص١٧٦.

(١١) الأغـــانى، الطبـــعـــة الأولى، جـ١٦، ص٨٧-٩٢= الطبـعـة الثالثـة، ص٣٤٠ - ٣٥٠.

(١٢) الفـــهـــرست، ص٢٤٢، ٢٤٤، ٣٥٤.

(١٣) البـيـرونى: الآثـار البـاقـيـة، ص٣٠٢.

(١٤) ابن عساكر، تحقيق عبدالقادر بدران، جـ٥، ص١١٦-١٢٠.

(١٥) ياقـوت: معـجم الأدباء، جـ٤، ص١٦٥.

(١٦) الذهـبى: الـتـــاريـخ، جـ٢، ص٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨، جـ٣، ص٢٤٦.

(١٧) ابن خلدون المـقـدمـــة، جـ٣، ص١٩٣، ترجـــمـــة Rosenthal، جـ٣ ص٢٢٩.

(١٨) J. Ruska: *Arabische Alchemisten I Chalid ibn Jazid ibn Mu' awiya*، هيدلبرغ سنة ١٩٢٤.

(١٩) H. E. Stapelton فى *Isis* ، عدد ٢٦، سنة ١٩٣٦، ص١٢٨ ـ ١٣١.

(٢٠) Sezgin جـ٤، ص١٢٠ ـ ١٢٦.

(٢١) M. Ullmann: *Die Natur. Und Geheimwissenschaften im Islam* فى *HO, Erg bd. VI-2* ليدن سنة ١٩٧٢، ص١٩٢ ـ١٩٥.

(٢٢) المؤلف نفسه *Katalog der arabischen Alkemistischen Handschriften der Chester Beatty Library* جـ١، ڤيسبادن سنة ١٩٧٤، الفهرس.

خورشيد [أولمان M, Ullmann]

+ «**خالد بن يزيد**» الكاتب التمـيمى أبو الـهـيـــثم: بـغـــدادى مـن أصل خراسانى، كان كاتب الجيش فى وزارة الفـــضل بن مـــروان (٢١٨ـ٢٢١هـ= ٨٣٣ـ٨٣٦م) واحتفظ بمنـصبه هذا فى وزارة ابن الزيات وهنالك اخـتلط عـقله فى ظروف ظلت غامضة (ياقوت، معجم الأدباء، جـ١١، ص٤٨)، ومن وقـتـهـا راح يتـجـول فى طرقـات بغـداد وقـد تعرى أو كاد يلاحقـه جمع من الصغار يرمـونه بالـحـجـارة (الأغـانى، جـ٢٠، ص٢٤٤؛ الصـابئ: الوزراء، ص١٦٢ - ١٦٣)، وأدركـتـه المنيـــة حـوالى سنة ٢٦٩هـ (٨٨٣م).

كـان خالد نديمـاً لعلى بن هاشم ثم للفضل بن مروان وكان يباح له الدخول على صحـبة المعتـصم، كما كان مـقرباً للشاعر على بن الجـهم ومعاوناً لعازف الطنبـور المشـهـور أحـمد ابن صـدقـة (الأغانى، جـ٢٢، ص٢١٦ ـ٢١٧، ٥١٧ ـ٥١٨)، ولكن أشـعـاره هـى التى أبقت عليـه من النسيـان، وقد وصف نفـسه قائلا: «أنا غلام أقول فى شجون نفسى لا أكـاد أمدح ولا أهجـو» (الشابشـتى: الديارات، ص١٦ ـ ١٧؛ تاريـخ بغـداد، جـ٨، ص٣١٢). وهو من حـيث العـمل صاحب أبيات قصـار، لا تتعدى الأربعة أبيـــات. وحين تجـاوز ذلك إلـى نظم قصـائد طويلة أشاد فـيها بانتـصارات المعتـصم (يشتـمل ديوانه على خمـسة مدائح) نقده دعبل لتـعرضه لموضوعات لا ترقى إليها قدراته الشـعرية. وموهبة خالد تنحصر فى الرثاء الذى يصف فيه عذابـات المحب وقسوة مـا هو فيـه من وحدة. وكـانت ذكرى المحبـوبة تلازمه ويشقيه أن الهـوى مكتوب لا نجاة منه. وقـد خاطب بأشـعاره المرأة والغلمـان، فخـصهـما بقصـائد كثـيرة، كـما نظم بعض الأشعار المؤثرة حين اختلط عقله، وشكا فى تلك الأيام من فـقـد أشعـاره وقـال فى يأس إن الناس لم يحـفظوها وأنه هو نفـسـه قد نسـيـها (الأغـانى، جـ٢٠، ص٢٤٤).

والصفة التى لصقت به عند أصحاب الدواوين فـى تناولهم أشــعــاره هى «الرقـة». وهنا نجد فناً شـعرياً رقـيقـاً يعبر فى لغة رشيقة عن الأحوال المتقلبة تطرأ على فـؤاد حـسـاس صـادق. ولا مناص من أن نلاحظ ما كـان يعوله من شأن على جرس الألفاظ، فكثيراً ما كان يستعمل فى البيت الشعرى جذراً واحداً مـــرتـين أو ثلاثـاً، وهذا الـنمـط فى الأسلوب يعبر عن حـس مرهف بتداعى المعانى.

المصادر:

(١) الإصـفـهانى: الأغـانى، طبـعـة بيــروت، جـ٢٠، ص٢٣٤ ـ٢٤٩، وفى مواضع مختلفة.

(٢) الشـابشـتـى: الديارات، بغـداد سنة ١٩٦٦، ص١٥ ـ ٢١ مع إشـارات إلى مخطوط الديوان.

(٣) الكتبى: فوات الوفـيات، القاهرة سـنـة ١٩٥١، جــ١، ص٢٩٦ ـ ٢٩٧، رقم ١١٩.

(٤) النويرى نهاية الأرب، القاهرة سنة ١٩٥٤، جـ٥، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٥) ابن المعتز: الطبقات، القاهرة سنة ١٩٥٦، ص٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٦) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، القاهرة سنة ١٩٣١، جـ٨، ص٣٠٨ ـ ٣١٤.

(٧) ابن خلكان: الوفيات، طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢، جـ٢، ص٢٣٢ ـ ٢٣٧، رقم ٢١٥.

(٨) ياقوت: معجم الأدباء، جـ١١، ص٤٧، ٥٢.

(٩) الحصرى: زهر الآداب، القاهرة سنة ١٩٥٣، الفهرس.

(١٠) انظر أيضاً Bencheikh: *Les voies d'une création*، رسالة جامعية لم تطبع، باريس سنة ١٩٧١، جـ١، ص١٧١ ومابعدها.

خورشيد [بن شيخ J. E. Bencheikh]

الخالديان

الاسم الذى عرف به عامة شاعران من حاشيه سيف الدولة أخوان متلازمان لا يفترقان، وهما أبو عثمان سعد (أو سعيد) المتوفى عام ٣٥٠هـ (٩٦١م) وأبو بكر محمد المتوفى عام ٣٨٠هـ ـ ٩٩٠م) ابنا هاشم بن سعيد ابن وعلة، خرجا من قرية فى إقليم الموصل تعرف بالخالدية (ياقوت، جـ٢، ص٣٩٠) وربما عاشا فى البصرة حيناً من الزمن (ياقوت: معجم الأدباء، جـ١١، ص٢٠٨، وهو يؤكد ذلك ويلقب أبا عثمان بالبصرى)، على أنهما اشتهرا من بعد بتوليهما أمانة مكتبة سيف الدولة، وقد خصاه بشعرهما الذى كانا يقرضانه بين الحين والحين، وجذب الخالدان الالتفات بمنافستهما الرفّاء الذى رماهما بالسرقة بالاعتماد على ذاكرتهما العجيبة. ويتعجب ابن النديم من هذه الموهبة ويعلل ذلك على لسان أبى بكر قائلا إنه كان يحفظ ألف سفر كل سفر من مائة صفحة. وقد جمع شعرهما الذى نقرأ مختارات منه فى الثعالبى (اليتيمة، جـ١، ص٥٠٧ ـ ٥٣٠) أو عثمان فى ديوان لم يصل إلينا فيما يظهر. وبقى لنا من آثارهما ديوانان: «حماسة شعر المحدثين» (أو «الأشباه والنظائر») و«الهدايا والتحف» (انظر بروكلمان، جـ١، ص

١٤٧، قسم١، ص٤١، ٢٢٦)، وينسب لهما أيضاً «مختار من شعر بشار» عرفناه عن طريق مختار لأبى طاهر إسماعيل التجيبى ونشر بعنوان «مختار المختار من شعر بشار» على يد محمد بدر الدين العلوى فى القاهرة سنة ١٣٥٣هـ (١٩٣٤ ـ ١٩٣٥؛ انظر: ديوان بشار تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة سنة ١٣٦٩هـ الموافقة ١٩٥٠، جـ١، ص٩٠). وأخيراً فإن أصحاب الطبقات يذكرون من آثارهما: «كتاب فى أخبار أبى تمام ومحاسن شعره» و«كتاب اختيار شعر البحتري» و «كتاب فى أخبار شعر ابن الرومي» و «كتاب اختيار شعر مسلمة بن الوليد» (انظر سامى الدهان: شرح ديوان سريع الغنوى، القاهرة من غير تاريخ، ص٣٣٨، ٣٤٠، فى رواية الصفدى: الغيث، القاهرة سنة ١٣٠٥هـ ص١٤٣، ١٨٧) ص٣٦٣؛ A history of Muslim historiography F. Rosenthal ص٤٠٥، رقم٢) و «الديارات».

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة:

(١) الفهرست، ص ١٦٩ طبعة القاهرة، ص٢٤٠ـ٢٤١.

(٢) الكتبى: فوات الوفيات، الرقمان ١٤١، ٤٥٧.

(٣) العباسى: معاهد التنصيص، جـ١، ص٦٠.

(٤) M. Canard: *Sayf al Daula*، الجزائر سنة ١٩٣٤، ص٢٩٣ ـ ٢٩٥.

(٥) Mez: *Renaissance*، الترجمة الإنكليزية، ص٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٦) Blachére: *Motanabbi*، ص١٣٢، ١٤٢.

خورشيد [Ch. Pella (پلاّ]

خباب بن الأرت

أبو عبدالله أو أبو يحيى أو أبو محمد أو عبد ربه: صحابى، وليس بين الروايات إجماع على أصله، فبعضها يقول إن أباه أسر فى غارة شنتها ربيعة فى السواد وحمل إلى مكة وبيع لسباع بن عبدالعزّى الخزاعى حليف بنى زهرة، وسباع أهداه إلى ابنته أم أنمار فاعتقته، وسباع هذا هو الذى قتله

حمزة من بعد فى غزوة أحد، وفى رواية نسبت لعلى أنه قال إنه أول النبط الذين دخلوا فى الإسلام، وتزعم روايات أخرى أن أم خباب كانت امرأة تحترف الختن وأنها ولدت سباعا، ومن ثم فإن حمزة وهو يقتل سباعا صاح به «يا ابن مقطعة البظور»، وبحكم هذه الصلة زعم خباب أنه حليف زهرة بمكة، وتقول بعض الروايات أن أباه هذا خرج من كسكر أو من جوار الكوفة، وثمة رواية مختلفة عن هذه كل الاختلاف تروى أن الأرت تميمى من بنى سعد أسر فى غارة وبيع فى مكة لأم أنمار الخزامية وأعتقته، وهذه الرواية التى أخذ بها حفدته تجعل نسبه كما يأتى: خباب بن الأرت بن جندلة بن سعد بن خزيمة بن كعب بن سعد من تميم، وثمة رواية أخرى تقول إنه كان مولى ثابت بن أم أنمار، وتزعم هذه المصادر أن ثابتا هذا كان مولى للأخنس بن شريق الثقفى الذى كان بدوره حليفا لزهرة، وهذه الروايات المتناقضة لا تساعد على تحقيق أصله بالضبط ومكانه فى مكة، على أنه كان بلا شك ذا مكانة متواضعة جدا ذلك أنه كان مولى مرتين، مولى أسرة كانت بدورها من موالى قبيلة زهرة، وكان خباب نفسه حدادا وهى حرفة تعد وضيعة فى مكة خاصة وفى شبه الجزيرة العربية عامة، والظاهر أن الرواية التى تقول إنه من السواد هى المفضلة بحكم أن لغة أبيه العربية كانت غير سليمة يشهد بذلك لقبه «الأرت» ويدل هذا فيما يبدو على أن العربية لم تكن لسانه الأصلى، والراجح أنه كان يتحدث بالنبطية أى بالآرامية الحديثة، وقد اكتسب خباب، فيما يظهر، بعض النفوذ فى أسرة سيده الخزاعية بالرغم من أنه كان من الموالى، وهو الذى أيد الرأى القائل بأن أسرة سباع يجب أن تلحق بعوف بن عبد عوف الزهرى (أسرة عبد الرحمن بن عوف) حلفاء له، ولاشك أنه نجح فى تحقيق هذا الرأى.

وكان خباب من السابقين إلى الإسلام، وهو يذكر على الأغلب بأنه السادس أو السابع فيمن دخلوا فى الإسلام، وثمة رواية فريدة تجعل له مكانة فى الإسلام رفيعة كل الرفعة، إذ تقول إنه أول رجل اعتنق الإسلام.

ويذكر أن خباب كان من المستضعفين فى مكة لا يمنعه أحد، وقد تعرض للاضطهاد والتعذيب الشديد، وكان القرشيون وشيوخ القبائل يدأبون على السخرية بالنبى عليه الصلاة السلام حين يرونه اصطحب معه

خبابا وغيره من المستضعفين، وقد نزلت بعض الآيات من القرآن على النبى [ﷺ] فى هذا الخصوص: ويقال إن خبابا كان مقربا من النبى [ﷺ] وسمع من فمه عليه السلام سورا من القرآن، وشهد إسلام عمر حين كان حاضرا فى بيت أخت عمر وهى تتلو سورا من القرآن. وترك خباب مكة مهاجرا وسكن المدينة فى بيت كلثوم بن هدم، فلما توفى كلثوم انتقل إلى بيت سعد بن عبادة، وتدخله بعض المصادر فى زمرة أصحاب الصفّة.

وآخى النبى عليه السلام بينه وبين جبر بن عتيق، وشهد خباب بدرا وعهد إليه توزيع الغنائم، وتضيف الروايات فى الغالب أنه شهد سائر غزوات النبى ومع ذلك فإنه لم يذكر فى ثبت المقاتلين فى خبر هذه الغزوات.

وليس بين أيدينا تفصيلات عن تقلبات حياته فى خلافتى أبى بكر وعمر، ومنحه عثمان ملك صعنبى أو إستينيا فى جوار الكوفة واستقر فى هذه المدينة، وتزعم رواية شيعية أنه شهد وقعة صفين والنهروان، وتذكر بعض المصادر الشيعية أنه وقع وثيقة التحكيم فى صفين.

وتوفى خباب سنة ٣٧هـ (أو٣٩) فى سن الثالثة والستين (أو ٧٣)فى بحبوحة من العيش، فقد خلف حوالى ٤٠,٠٠٠ دينار نقدا، وأسف قبل موته لأنه جمع هذه الثروة، فقد خشى أن يكون قد ضيع جزاءه فى الآخرة بنوال جزائه فى الدنيا، وأمر خباب بأن يدفن خارج الكوفة مخالفا بذلك سنة دفن الموتى فى بيوتهم، ويقال إن عليا صلى عليه حين رجع من يوم صفين، وروى خباب ٣٢ حديثا للرسول [ﷺ] سجلت فى كتب الحديث الصحاح، كما روت ابنته بعض الأحاديث عن الرسول [ﷺ] وقتل الخوارج ابنا له أشنع قتلة.

المصادر:

(١) ابن هشام: السيرة النبوية طبعة القاهرة سنة ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م) جـ ١، ص ٢٧١ـ ٣٦٨ ـ ٣٧٠، ٣٨٣، جـ ٢، ص ٣٣٧

(٢) ابن سعد: الطبقات، بيروت سنة ١٣٧٧هـ (١٦٥٧م) جـ٣، ص ١٦٤ـ ١٦٧، جـ٥، ص ٢٤٥

(٣) الواقدى: المغازي» تحقيق M. Jones» لندن سنة ١٩٦٦، جـ١، ص ١٥٥,١٠٠

(٤) البلاذرى: أنساب الأشراف «تحقيق محمد حميد الله» القاهرة سنة ١٩٥٩، جـ١ الفهرس

(٦) الطبرى: التاريخ، الفهرس

(٧) الكاتب نفسه، المنتخب من كتاب ذيل المذيل، القاهرة سنة ١٣٥٨هـ (١٩٣٩م)، ص ٥٧

(٨) خليفة بن خياط: الطبقات، تحقيق أكرم ضياء العمري» بغداد سنة ١٣٨٦هـ (١٩٦٧م) الفهرس

(١٠) محمد بن حبيب المنمق» تحقيق خ: ١، فارق حيدر آباد سنة ١٣٨٤هـ (١٩٦٤)، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥

(١١) الكاتب نفسه: المحبر «تحقيق ـ Lichten Staedter، حيدر آباد سنة ١٣٦١هـ (١٩٤٢م) ص ٢٨٨

(١٢) المنقرى: وقعة صفين، القاهرة سنة ١٣٨٢هـ، ص ٥٠٦، ٥٣٠

(١٣) ابن قتيبة: المعارف، تحقيق الصاوى، وأعيد طبعه فى بيروت سنة ١٣٩٠هـ (١٩٧٠م) ص ١٣٨

(١٤) عبد الله بن المبارك: كتاب الزهد والرقائق، تحقيق عبد الرحمن الأعظمى، مالجاون سنة١٣٨٥هـ (١٩٦٦م) ص ١٨٣ ـ ١٨٤

(١٥) الطيالسى: المسند حيدر آباد سنة ١٣٢١هـ ص ١٤١ ـ ١٤٢

(١٦) مقاتل: التفسير، مخطوط طوب قابى سراي« أحمد الثالث» ٧٤، جـ ٢والأوراق ٤٣ب، ١٦٥ب، ٢٢٤ب

(١٧) الواحدى: أسباب النزول، القاهرة سنة ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م)، ص ١٤٦، ٢٥١

(١٨) الحاكم النيسابورى: المستدرك» حيدر آباد سنة ١٣٤٢هـ ص ٣٨١ ـ ٣٨٣.

(١٩) المسعودى: التنبيه والإشراف، تحقيق الصاوى، القاهرة سنة ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م) ص ١٩٩ (وقد استشهد به مغلطاى: الزهد الباسم، مخطوط فى ليدن، المخطوطات الشرقية رقم ٣٧٠، ورقة ٣١١٨).

(٢٠) أبو نعيم الإصفهانى: حلية الأولياء، القاهرة سنة ١٣٨٧هـ (١٩٦٨م)، جـ١، ص ٣٣٦.

(٢٢) ابن عبد البر: الاستيعاب، القاهرة سنة ١٣٨٠هـ (١٩٦٠م) ص ٣٤٧ ـ ٥٣٩، رقم ٦٢٨.

(٢٣) ابن سيد الناس: عيون الأثر القاهرة سنة ١٣٥٦هـ جـ١، ص ٢٧٢

(٢٤) ابن حزم: جوامع السيرة، تحقيق عباس وناصر الأسد وشاكر، القاهرة من غير تاريخ، الفهرس

(٢٥) ابن كثير: البداية والنهاية، بيروت ـ الرياض سنة ١٩٦٦، جـ ٧، ص ٢٨٨.

(٢٦) الكاتب نفسه: شمائل الرسول، القاهرة سنة ١٣٨٦هـ (١٩٦٧م) ص ٣٥٨.

(٢٧) البيهقى: دلائل النبوة، المدينة سنة ١٣٨٩هـ (١٩٦٩م) جـ١، ص ٤٢٥، جـ٢، ص ٥٧.

(٢٨) إبراهيم بن محمد البيهقى: المحاسن والمساوى، القاهرة سنة ١٣٨٠ هـ (١٩٦١م٩) جـ ٢ بيروت سنة ١٩٦٧، جـ٩، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩

(٢٩) مجمع الزوائد بيروت ١٩٦٧، جـ٩، ص٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣٠) الماوردى: أعلام النبوة، القاهرة سنة ١٣١٩هـ، ص ٧٧

(٣١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، القاهرة سنة ١٩٦٤، جـ١٨، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣٢) محمد بن ناصر الدين الدمشقى: جامع الآثار، مخطوط بكامبردج، المخطوطات الشرقية رقم ٩١٣، ورقة ٣٣٩.

(٣٣) الذهبى: سير أعلام النبلاء، القاهرة سنة ١٩٥٧، جـ ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣٤) الكاتب نفسه: تاريخ الإسلام، القاهرة سنة ١٣٦٧هـ، جـ٢، ص ١٧٥ ـ ١٧٦

(٣٥) الكازرونى: السيرة النبوية، مخطوط فى المتحف البريطانى الملاحق رقم ١٨٤٩٩، ورقة ١٠٦

(٣٦) ابن حجر: تهذيب التهذيب، حيدر آباد سنة ١٣٢٥هـ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤، رقم ٢٥٤

(٣٧) الكاتب نفسه: الإصابة، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ (١٩٠٧م) جـ٢، ص١٠١، رقم ٢٢٠٦

(٣٨) الفاسى: العقد الثمين، القاهرة سنة ١٣٨٤هـ (١٩٦٥م)، جـ٤، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٣، رقم ١١١٩

(٣٩) السيوطى: الخصائص الكبرى: القاهرة سنة ١٣٨٦هـ (١٩٦٧م)جـ٢، ص ٢٦٢

(٤٠) على بن برهان الدين: السيرة الحلبية، القاهرة سنة ١٣٥١هـ ١٩٣٢م) جـ ١، ص ٣٣٥

(٤١) ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وغيره، القاهرة سنة ١٣٦٨هـ (١٩٤٩م) جـ ٣، ص٢٣٨

(٤٢) المتقى الهندى: كنز العمال، حيدر آباد سنة ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م) جـ ١٥، ص ٣٤٣، رقم ٩٤١

(٤٣) المجلسى: بحار الأنوار، طهران سنة ١٢٧٠هـ، جـ٨، ص ٧٢٨

(٤٤) النابلسى: ذخائر المواريث، القاهرة سنة ١٣٥٢هـ (١٩٣٤م)جـ١، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢، الأرقام من ١٨١١ ـ ١٨٢٠

(٤٥) اليعقوبى: التاريخ النجف سنة ١٣٨٤هـ (١٩٦٤م) جـ٢، ص ٢٢

(٤٦) ابن بابويه القمى: كتاب الخصال، طهران سنة ١٣٨٩هـ ، ص ٣١٢

(٤٧) ياقوت: معجم البلدان، مادة صعنبى وإستينيا

(٤٨) W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca* أوكسفورد سنة ١٩٥٣، الفهرس

خورشيد (كستر M. J. Kister)

خبر

والجمع أخبار وأخابير: لم تستعمل الكلمة استعمالاً خاصاً فى القرآن، وقد وردت فى الأحاديث التى تصف كيف أن الجن (والشياطين) يسترقون خبر السماء وكيف أنهم يرجمون بالشهب المحرقة للحيلولة

بينهم وبين ذلك (البخارى: كتاب الأذان، باب١٠٥، مسلم، باب الصلاة، الحديث ١٤٩، الترمذى، حديث رقم ١ فى تفسير سورة الجن).

وفى البخارى باب عنوانه أخبار الآحاد يدور حول صحة الأحاديث المتصلة بالأذان والصلاة والصيام والإرث والمعاملات والتى لم ترو إلا عن شخص واحد. ويسمى الغزالى الأحاديث التى ترقى إلى النبى باسم الأخبار، وهو يطلق على أقوال الصحابة لفظة آثار تمييزا لها عن أحاديث النبى [ﷺ] (انظر الإحياء فى مواضع مختلفة) ويرجع عن هذه الألفاظ وعن التفرقة بين المصطلحات المشابهة إلى Lane: *Lexicon* وإلى كشاف اصطلاحات الفنون طبعة شبرنجر وليز Nassau Lees).

وكثيرا ما ترد كلمة أخبار فى أسماء الكتب التاريخية (انظر Brockelmann: *Gesch. d. Litter* فهرس ٢).

صاحب الخبر: هو اللقب الذى كان يطلق على أحد عمال السلطان فى حواضر الأقاليم، وكانت مهمته إبلاغ السلطان جميع الأحداث الجديدة وأخبار من يصل من الأجانب ونحو ذلك، وكان يسند هذا المنصب إلى صاحب البريد فى كثير من الأحيان (انظر Dozy: *Suppl* تحت مادة خبر، وانظر أيضا المراجع المذكورة فيه:

يونس [فنسنك A. J. Wensinck].

الخبر

يشير فى النحو العربى إلى تركيب الجملة الاسمية مثل «زيد كريم» فزيد هنا مبتدأ وكريم خبر، ويرادف ذلك فى الجملة الفعلية الفاعل والفعل: ونحويو العرب، كما تبين من قبل، يميزون بين ضربين من الجمل فى لغتهم، وهما الجملة الاسمية، والجملة الفعلية، وهم يميزون أيضا ضرورة «العقد» الذى يربط بين هاتين الجملتين ويسمونه «الإسناد» بين «المسند إليه» و«المسند»، على أن «المسند إليه» و«المسند» ظلا مصطلحين فى منطق النحو يستعملان لتحليل العقد بين هذين النمطين من

الجملة: مبتدأ وخبر، وفاعل وفعل، وهما المصطلحان الوحيدان اللذان نتبينهما فى تكوين الجملة الاسمية فى الأولى والجملة الفعلية فى الثانية، وقد درس كل ضرب من الجملتين لذاته، وظلت فكرة «الفاعل» غريبة على نحويى العرب (انظرFleisch: *Etudes Sur le uerbe arab* فى *Melanges Massignon*، جـ ٢ ، ص ١٥٣ ١٥٥).

و«الخبر» مرفوع أى فى حالة رفع مثل المبتدأ، وكان ينبغى فى نظر النحو العربى تعيين «العامل» الذى يسمى فى هذا المقام «الرافع» وكذلك الخبر والمبتدأ، ذلك أن المسألة مترابطة، وكان هذا مثار جدل كبير بين نحويى الكوفة والبصرة، بل بين البصريين أنفسهم (انظر المسألة الخامسة التى نوقشت عند ابن الأنبارى: كتاب الإنصاف تحقيق فايل G. Weil، ص ٢١ ـ ٢٦، وملخصها ورد فيا ابن يعيش فى شرحه على المفصل للزمخشرى، تحقيق يان G, Jahn ، ص ١٠١، س ١٥ ـ ٢٦).

وفى الأفعال المعلقة التى تخرج عن القاعدة المقيسة من قبيل «زيد ذهب أبوه» فإن نحويى العرب يرون أن الجملةج التى أتت بعد زيد هى «خبر» (الزمخشرى: المفصّل، الطبعة الثانية تحقيق بروخ Broch باب ٢٦).

وخبر إن وأخواتها (أن، لكن، ليت، لعل،كأن) مرفوع، وقد تنازع البصريون والكوفيون حول تحديد «العامل» أى حول «الرافع» الذى جعل الخبر فى محل رفع (انظر المسألة الثانية والعشرين التى نوقشت فى كتاب الإنصاف، ص ٨١ ـ ٨٤، والمفصل، الباب الثالث، وابن يعيش، ص ١٢٤، س ٢٣ ـ ١٢٥، س ١٧).

أما بخصوص «خبر كان» وأخواتها مثل أصبح وأمسى فإن النحويين العرب قد اضطلعوا بتفسير نصب الخبر وضربوا مثلا لذلك كان حكيما، وحلوا هذه المسألة بالرجوع إلى قياس الفاعل والمفعول فى الفعل (المفصل، باب ٩٧، ابن يعيش، ص ٢٨٢)، ويمكن فى الحق تفسير هذا المنصوب بأنه حال، كما قال بذلك من قبل الكوفيون معارضين البصريين (كتاب الإنصاف فى المسألة

التى نتناولها، ص ٣٤٨ ـ ٣٥١، انظر أيضا Fleisch : *L'arabe Classique Es-puisse d' une Strueture Linguistique* الطبعة الثانية، ص ١٨١)، والنصب يأتى بعد النص بما (وأقل من ذلك بعد النص بلا) حين تكون ما فى مقام ليس (المفصل، باب ٣٨، ابن يعيش، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٤). وهذا يثير مسألة «ما الحجازية» (كتاب الإنصاف، ص ١٩، وانظر هذه المسألة التى نناقشها فى ابن يعيش، ص ١٣٢، س ٢٤ ـ ٢٥).

وانظر عن موقع الخبر المسألة التى نناقشها: كتاب الإنصاف، رقم ٩، ص ٣٤ ـ ٣٦، رقم ١٧، ص ٧٠ ـ ٧٢، ورقم ١٨، ص ٧٣ ـ ٧٦) وانظر عن المفصل بين الخبر والنعت المسألة رقم ١٠٠.

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة:

(١) سيبويه: الكتاب، باريس، الفصل الثالث ص ١٧ ـ ١٩، ١٢٠ ـ ١٢١، ١٣٦.

(٢) المبرد: كتاب المقتضب، إشارات إلى الفهارس (القاهرة سنة ١٣٨٨هـ الموافق ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩).

(٣) الزجاجى: الجمل، ص ٤٨ ـ ٥٠ ـ ٥٣، ٦٩، ١١٩ ـ ١٢٠.

(٤) رضى الدين الأستراباذى: شرح الكافية، إستانبول سنة ١٢٧٥هـ (١٨٥٨ ـ ١٨٥٩م)، ص ٧٦ ـ ١٠١.

(٥) ابن مالك: الألفية، ١١٣ ـ ١٦٣.

(٦) شرح ابن عقيل، القاهرة سنة ١٣٧٠هـ (١٩٥١م)، جـ١ ، ص ١٦٣ ـ ١٧٦.

(٧) شرح الأشمونى، القاهرة سنة ١٣٧٥هـ (١٩٥٥م) جـ١، ص ٨٨ ـ ١٢٨.

(٨) أبو حيان الأندلسى: المنهج السالك، تحقيق كليزر Glazer، ص ٥٦ ـ ٦٧.

خورشيد [فليش H. Fleisch]

الخبر

بلدة على ساحل السعودية العربية للخليج الفارسى، وعلى خط طول ٢٦°

١٧َ شـمـــالا وخط عـرض ٥٠ْ ١٢َ ٤٥ شـرقـا، وأغلب الـظن أن هذا الاسم هو الجـمع العـامى مـن خـبـراء ومـعناها الوشل يحدثه المطر.

وأول من استقر فى هذه البقعة قبيلة الدواسر الذين نزلوا إلى البر فـيها سنة ١٣٤١هـ (١٩٢٣م) بعـــد إذ هربوا من جـزيرة البـــحـرين خـشـيـة انـتـقـام البـــريـطانيـين مما وقع بـينهـم وبين العناصر الشيعيـة من مصادمات، ويعد عيسى بن أحمد الدواسرى أول من نزل الخبـر، وثمة أفـراد آخرون من القـبائل نزلوا إلى البر فى الـدمام القريبـة منها قبل عيسى بأسابيع قليلة ثم انتقلوا من بعد إلى الخبر، ومن أبرز الذين سكنوها من السابـقين محمـد بن رشيـد وأخوه عـيسى، وحـسن بو سريح، وخـالد بن ميـبر وأخوه ناصر، وسـعد بن محـمد، وصالح بن جـمعـة (والد كاتب المادة)، وأقام النازلون أكواخا من سعف النخيل بطول الساحل، واعتمدت القرية عشرين سنة على صيد اللؤلؤ على نطاق صغير، وعاش أهلهـا على صيد السـمك، وكان يخرج من القـرية إلى صيـد اللؤلؤ مالا يزيد على عـشـريـن قـاربا فى مـوسم صيـده، وكان بعض صـياديه من أهل القرية، ومعظمهم من الواحات القريبة. وفى أوائل الثـلاثيـنات من هذا القـرن، عاد عيسى ابن أحمد إلى البحرين ومعه جماعـة من القرويين معظمـهم ملاحون فى مراكب صيد اللؤلؤ.

وظلت الخبـر قرية صـغيـرة تعيش على صـيــد الـســمك واللؤلؤ بـلغت مسـاحتـها حـتى سنة ١٩٣٥ أقل من خمس الكليـومتر المـربع. وهناك أقامت شركة كـاليفورنيا سـتـاندارد الأمريكية العربيـة، رصيفـا فى الخبر لدعم حـفر آبار البترول فى الظهـران القريبة، وفى سنة ١٣٥٧هـ (١٩٣٨) أقـيــمت فى الخبر محطة نهائيـة للتخزين والشحن تخـرج منهـا السـفن حـاملة البـتـرول البحرينى (بابكو)، وقل شأن ثغر الخبر منـذ سنـة ١٣٦٩هـ (١٩٥٠) حـين بدأ الرصيف العميق المياة يعمل فى الدمام، وأصـبح مـا يقـدمـه ثغـر الخـبـر من التـسـهـيلات لا يوائم إلا سـفن الصيـد والمراكب السـاحليـة، على أن الـبلدة نفسـها لا تشـغل إلا رقعـة مسـاحتـها

ثمانية كيلو مترات مربعة، وهى تزدهر بحكم أنها من أنشط المراكز التجارية على ساحل الخليج السعودى بعد الدمام، وثمة مشروعات تجارية يحفزها حافز أصيل مستمد من صناعة البترول التى تزدهر الآن ازدهارا ذاتيا مدعما بقطاعى الاقتصاد العام والخاص، وتجتذب الخبر إليها جماعات الأجانب من جميع الجنسيات، بفضل المبانى الرسمية الحديثة وأجنحة السكن والمحلات تعرض البضائع المستوردة من جميع أنحاء العالم، وفرص العمل الكبيرة المتاحة.

خورشيد [عبد الله س. جمعة A. S. Jum`ah]

خبر الواحد

لغة: حديث أو رواية ترتفع إلى سند واحد، ومرادفات الخبر الواحد هى: «خبر الآحاد» و«خبر الانفراد» و«خبر الخاصة»، والتعريف المسلم به عامة هو: الخبر الواحد رواية هى دون «المتواتر»، ويقرر بعض العلماء إنه ما دون المشهور، أنظر مادة «مشهور») من حيث إنه ليس لها إلا راو واحد أو قلة من الرواة (من اثنين إلى خمسة) فى كل طبقة من إسنادها، وأول عالم من العلماء السابقين كتب عن خبر الواحد هو فى قول النووى (انظر شرح صحيح مسلم، القاهرة ١٣٤٩هـ، جـ١، ص١٣١) الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ (٨٢٠م) وهو يفرد فى كتابه «الرسالة» فصلين لهذه المسألة، ويدلل على أن خبر الواحد «حجة» إذا كان فى كل طبقة من الإسناد راو ثقة وثقته تقوم على الشروط الستة الآتية:

(١) يجب أن يكون قوى الإيمان.

(٢) يجب أن يكون معروفاً بتحرى الصدق فى رواية الأحاديث.

(٣) يجب أن يكون قادراً على إدراك معنى ما يرويه.

(٤) يجب أن يعنى باللفظ الدقيق للحديث.

(٥) يجب أن يروى من الذاكرة.

(٦) يجب أن يكون بريئاً من التدليس.

وخبر الواحد «أصل» وهو لا يمكن مقارنته بالشهادات إلا فى جزء منه، ولا يمكن نقضه إلا برواية أو أكثر تسوق

رأياً مخالفاً ويتوفر فيها فى الوقت نفسه أسباب الثقة توفراً سليماً.

ومعظم علماء المسلمين يتفقون على أن خبر الواحد يمكن أن يعد «ظنًا» وليس «علماً» ولو أن محدثين مختلفين يرون أن الأحاديث التى رواها البخارى ومسلم فى صحيحيهما تتسم أيضاً بالعلم دون غيرها. ومعظم العلماء من أهل السنة انتهوا إلى أنه مادام خبر الواحد ينطوى فى الأقل على احتمال الصدق فإن كل مسلم مقيد به ويجب عليه أن يستمسك به.

وممّن ينكر الخبر الواحد ولا يرى أنه قياس صحيح أو أنه واجب الأخذ به: القدرية والرافضة وبعض أفراد من الظاهرية ولو أن ابن حزم يوليهم كامل تقديره، انظر الإحكام فى أصول الأحكام، تحقيق شاكر، القاهرة، سنة ١٣٤٥ ـ ١٣٤٧هـ، جـ١، ص١٠٨) والمعتزلة.

المصادر:

(١) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة سنة ١٨٦٢، ص١٤٦٣.

(٢) النووى: شرح صحيح مسلم، القاهرة سنة ١٣٤٩هـ، جـ١، ص١٣٠ ومابعدها.

(٣) الشافعى: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة سنة ١٩٤٠، ص٣٦٩ ـ ٤٧١.

(٤) J. Schacht: *The origins of Muhammadan Jurisprudence*، أوكسفورد سنة ١٩٥٠، ص٤٠ ومابعدها، ٥٠ ومابعدها.

(٥) ابن أبى حاتم الرازى: كتاب الجرح والتعديل، حيدر آباد سنة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣، جـ١ ـ١، ص٣٧.

(٦) صبحى الصالح: علوم الحديث ومصطلحه، دمشق سنة ١٩٥٩، ص١٥٢.

(٧) J. Robson: *Traditions from individuals* فى Journal of semitic studies، عدد ٩، سنة ١٩٦٤، ص٣٢٧ ـ ٣٤٠.

(٨) J. A. Juynboll: *The authenticity of the tradition Literature, discussioms in Modern Egypt*، ليدن سنة ١٩٦٩، الفهرس مادة آحاد.

خورشيد [جوينبول G. H. A. Juynboll]

خبيب بن عدى الانصارى

من أوائل الشهداء فى الإسلام، وتتفق جميع الروايات فى ذكر أهم ما تميزت به قصته على الوجه الآتى: كشف المشركون أمر سرية بعث بها النبى ﷺ بعد وقعة أحد (انظر التواريخ الخاصة بذلك فيما يلى) تتألف من عشرة رهط من صحابته، فأحاط بها مائة (أو مائتا) لحيانى من قبيلة هذيل فيما بين مكة وعُسفان، وكان على رأس هذه السرية، التى ضيق عليها الخناق، عاصم بن ثابت الأنصارى (ويقول البعض بل كان على رأسها المرَثْدَ) فرفض التسليم بشمم وإباء. وقتل هو وستة من جماعته، فاستسلم خبيب وزيد بن الدثنة ورجل ثالث، وقد لقى هذا الرجل حتفه من جراء عناده. أما خبيب وزيد فاقتيدا إلى مكة وبيعا فيها. ووقع خبيب فى أيدى بنى الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف، وما إن انقضت الأشهر الحرم حتى خرجوا بخبيب من الحرم إلى التنعيم فرفعوه على خشبة وقتلوه (صبرًا) بالحراب ليثأروا للحارث الذى قتله خبيب فى وقعة بدر. وقد طلب خبيب قبل أن يوثق على خشبته أن يذروه يصلى ركعتين، وهى سنة من قتل صبرًا، ويروى أنه أنشد وهو مشدود بيتين من الشعر فى أن المسلم الشهيد لا يبالى ما يُصنع بجسده، فإن الله إن يشأ يبارك أوصال شلوه الممزع[1]. ولقد وصل إلينا قنوته علاوة على ما تلاه من آى القرآن، وفيه يدعو الله أن يثأر له من أعدائه[2] ويقال إن الذين شهدوا قتله أخذتهم الرجفة من دعائه على عدوه. ويروى أن أبا سفيان ألقى بابنه الصغير معاوية إلى الأرض ليقيه شر دعوة خبيب. وكان سعيد بن عامر تصيبه غشية طويلة كلما خطر ذلك المشهد على قلبه.

---

(١) عن ابن هشام ص ٦٤٣ و ٦٤٤ :

وذلك فى ذات الإله وإن يشأ
يبارك على أوصال شلو ممزع

ووالله ما أرجو إذا مت مسلما
على أى جنب كان لله مضجعى

وتختلف الروايات فى ترتيب البيتين ولكنها تكاد تجمع على صورة البيت الأول. أما البيت الثانى فتختلف عباراته باختلاف الرواة والمعنى واحد. من ذلك عن الإصابة جـ ٢ ص١٠٣:

ولست أبالى حين اقتل مسلما
على أى جنب كان فى الله مصرعى

والشطر الأخير عند الطبرى جـ ٢، ص ١٤٣٦ :

على أى شق كان لله مصرعى

(٢) وهذه هى عبارة الدعاء عن ابن هشام ص ٦٤١ «اللهم أحصهم عددا، واقتلهم بددا، ولاتغادر منهم أحدا».

وهناك تباين واختلاف يبدوان عند موازنة الروايات بعضها ببعض؛ كما أن هذه الروايات فيها مسحة من التمجيد. فقد دعا عاصم ربه عند مقتله أن يخبر نبيه [ﷺ] فى مكة نبأ هذا الحادث فاستجاب الله له. وأحاطت الدَّبْر(1) بجسده ومنعته عن عدوه ثم جاء الوادى فذهب به. ويذكر الواقدى (ص ١٥٥) أن النبى [ﷺ] أخبر بهذا الحادث مع قصة بئر معونة. ويقول ابن هشام (ص ٦٤١) إن خبيبًا لا عاصمًا هو الذى دعا الله أن يخبر النبى [ﷺ] بخبر هذا الحادث. ويذهب الزهرى وعروة (انظر رواية عروة المقتضبة فى الواقدى، ص ١٥٦) إلى أن الرجال العشرة إنما خرجوا فى سرية عينًا على أهل مكة، ويذهب ابن هشام (ص ٦٣٨) والواقدى (ص ١٥٧) وابن سعد (جـ ٢، القسم الأول، ص ٣٩ وما بعدها؛ جـ ٣، القسم الثانى، ص ٣٣ وما بعدها) إلى أنهم عشرة فقهاء كانوا متوجهين إلى إحدى القبائل يبصِّرون أفرادها بأمور

الدين فغدر بهم أدلاؤهم وتركوهم لعدوهم. وهذه القصة عظيمة الشبه بالقصة التى حيكت حول مأساة بئر معونة التى وقعت فى هذا الوقت نفسه. ويذكر الواقدى فى أخبار العام السادس الهجرى أن خبيبًا لم يكن وقتذاك أسيرًا فى يد أهل مكة (ص ٢٢٧). والرواية التاريخية الوحيدة المعول عليها هى التى تذهب إلى أن الحادث وقع بعد غزوة أحد، وذلك لأن عاصمًا كان ممن شهدوها. وقد ذكر هذا الحادث فى سيرة ابن هشام تحت عنوان قصة يوم الرجيع فى سنة ثلاث للهجرة. أما الواقدى فقد أورده فى حوادث السنة الرابعة.

وكانت شخصية هذا المثال الأول من أمثلة الشهداء مدعاة للعجب، ذلك أن ابنة الحارث (وفى رواية أخرى ماويَّة مولاة حُجَير ابن أبى إهاب) وهى التى حبس خبيب فى بيتها، طلعت عليه يومًا وفى يده قطف من عنب يأكله، مع أن هذه الفاكهة لم يكن لها وجود فى مكة. وطلب حين حضره القتل موسى يتطهر بها (وهى العادة المرعية فى مثل هذه

(1) الدبور (والباء غير مشددة)، والدبر : الزنابير من النحل، ويسمى عاصم رضى الله عنه لذلك (حمى الدبر)

الأحوال) فأعطت ماوية الموسى لغلام صغير ثم خشيت أن يصيب ثأره بقتل الغلام. فأذهب خبيب روعها وأكد لها أن الغدر ليس من شأن مثله. وقد زيد فى البيتين اللذين قيل إن خبيباً أنشدهما وهو موثق إلى خشبته، حتى أصبحا فى سيرة ابن هشام قصيدة بأكملها. وأورد ابن هشام كذلك (ص ٦٤٤ وما بعدها) المراثى التى قيلت فيه. ويرجع إلى الطبرى (جـ ١، ص ١٤٣٢ وما بعدها، الإصابة جـ ١، ص ٨٦٢) لمعرفة كيفية منع جسده على قريش (وكأنما ابتلعته الأرض).

المصادر:

(١) حديث الزهرى أو أبى هريرة فى مسند أحمد بن حنبل جـ ٢، ص ٢٩٤ وما بعدها ٣١٠ وما بعدها؛ وفى البخارى كتاب الجهاد باب ١٧٠.

(٢) ابن إسحق، ص ٦٣٨ وما بعدها، ويرجع إلى عاصم بن عمر بن قتادة.

(٣) الواقدى ترجمة Wellhausen ص ١٥٦ وما بعدها وفيها تلخيص للقصة بأكملها من مصادر مختلفة.

(٤) ابن سعد: كتاب الطبقات، طبعة Horovitz جـ ٢، القسم الأول، ص ٣٩ وما بعدها، طبعة Sachau جـ ٣، القسم الثانى، ص ٣٣ وما بعدها.

(٥) الديار بكرى: تأريخ الخميس، القاهرة ١٢٠٣هـ، جـ ١، ص ٤٥٤ وما بعدها.

(٦) ابن حجر: الإصابة، جـ ١، ص ٨٦ وما بعدها.

(٧) ابن الأثير: أسد الغابة جـ ٢، ص ١١١ وما بعدها.

(٨) Caetani : *Annali dell Islam* حوادث عام ٤، ٧، ٨، حوادث عام ٦ .٢

(٩) الطبرى، طبعة ده خويه، جـ ١، ص ١٤٣١ وما بعدها وهو يورد الروايتين الرئيسيتين.

يونس (ڤنسنك A.J. Wensinck)

خَتْم

أو خَتْمة: كلمة عربية، معناها اصطلاحاً قراءة القرآن من أوله إلى

آخره. وهى مصدر ختم، وقد اشتقت بمعناها «بلغ آخر الشيء أو عاقبته» من الكلمة الدخيلة «خاتم» ومعناها الطابع أو الحلقة المركب فيها خاتم *Die: Frankel aramaischen Fremdworteer in Arabis chen* ص ٢٥٢) لأن الخاتم في نهاية الوثيقة. وختم القرآن عمل له ثوابه (ابن سعد، جـ٣، القسم الثاني، ص٦٠، س ٢٣؛ وانظر أيضا ما قيل عن عثمان: المصدر السابق، جـ٣، القسم الأول، ص ٥٣، س٣). وقد روى عن سليمان الأعمش (في Lane: هذه المادة) أنه ختم القرآن فى وقت قصير علي مصحف عثمان كما ختمه أيضًا في وقت قصير على مصحف ابن مسعود. ويطلب إلى القراء تلاوة الختمات على روح المتوفى (انظر الشاهد علي ذلك في كتاب ألف ليلة وليلة في قصة التاجر أيوب وابنه) والختمة فى مصر حفل يستقبل الضيفان فيه. ويحتفل في مكة الحديثة بختم الصبى للقرآن، ويسمي ذلك عندهم «إقلابة» (والحفل الذي يقام إذا أتم الصبى نصف القرآن أو ثلثه يسمي عندهم «إصرافة»). أما فى اليمن فيقدم خاتم لكل من يختم القرآن للمرة الأولي.

المصادر:

(١) *Mekka:* Snouch Hirgronhe جـ٢، ص ١٤٦، ٢٧٢.

(٢) *Arabica:* Landberg جـ٥، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٣) *Arabian Nights:* Lane جـ١، ص ٣٢٨.

(٤) *Goldziher*: فـي *Isl* ١٩١٥، جـ٦، ص ٢١٤ عن ختم البخارى.

يونس [بول Fr. Buhl]

خديجة

أولى زوجات النبى،[ﷺ] وهى ابنة خويلد بن عبد العزى القرشى. وقد أجمع الثقات على أنها كانت - فى الوقت الذى عرفت فيه محمداً [ﷺ] وعمل فى تجارتها - أرملة تاجر ميسور الحال تقوم بنفسها على شئون تجارتها. وقد تزوجت قبل النبى[ﷺ] مرتين، وأعقبت فيهما ذرية؛ فأما زوجها الأول فهو رجل من مخزوم، وأما الآخر فهو أبو هالة التميمى الذى اختلف الرواة فى اسمه الحقيقى، وذكره بعضهم بين صحابة النبى[ﷺ] وإذا صحت هاتان الروايتان فإن خديجة تكون امرأة مطلقة (١). وقد كشفت خديجة فى وكيل

---

(١) أبو هالة زوج خديجة قبل رسول الله [ﷺ]، لم يذكره أحد من الذين ألفوا فى تراجم الصحابة، ممن وصلت إلينا كتبهم، إلا الحافظ ابن حجر، فإنه ذكره فى الإصابة (جـ ٦، ص ٢٧٠) باسم (نباش بن زرارة التميمى) فى القسم الرابع من باب النون، وهو القسم الذى خصه فى كل حرف من الحروف بتراجم من ذكره مترجمو الصحابة «على سبيل الوهم والغلط» كما صرح بذلك فى مقدمة الإصابة (جـ ١، ص ٤) بل صرح بأنه لا يذكر فى هذا القسم «إلا ماكان الوهم فيه بينا، وأما مع عدم احتمال الوهم فلا». ولذلك قال فى الترجمة التى ذكرها لأبى هالة ما نصه: «زوج خديجة قبل النبى صلى الله عليه وسلم، ووالد هند، وخال الحسن بن على ذكره المستغفرى، وتبعه أبو موسى فى الذيل، وهو غلط»، فمن عجب بعد هذا كله أن يذكره كاتب المادة بطريقة تدل على أن له أصلا أو صحة، ويبنى عليه احتمالا. وما هذا شأن المحقق المنصف. وإنما يريد الكاتب وأمثاله الغمز فقط، شأنهم ودينهم! ثم ماذا فى ذلك إذا صح؟ فيه فى نظره أن تكون خديجة امرأة مطلقة! وماذا يكون؟ العرب يرون جواز الطلاق، ولا يرون فيه شيئاً يعيب الرجل أو المرأة، وجاء الإسلام فنظم الطلاق فى التشريع، وجعل له حدوداً وقواعد دقيقة، ولم يجعل عيباً فى الرجل أن يطلق ولا أن يتزوج امرأة مطلقة، ولم يجعل عيباً فى المرأة أن تكون مطلقة ولا أن تتزوج رجلا آخر بعد الطلاق. ورسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج زينب بنت جحش أم المؤمنين، وهى بنت عمته، بعد أن طلقها مولاه وعتيقه زيد بن حارثة، ثابت ذلك بنص القرآن الكريم والسنة الصحيحة المتواترة، بل الطلاق مباح فى كل الأديان، وإنما حرمه البابوات وشددوا فى تحريمه، ثم صار فى نظر أولئك القوم عاراً عندهم، وغلوا فى ذلك غلواً شديداً، ولكن أيكون غلوهم هذا حكماً يمضونه على غيرهم من الأمم، وعلى دين وشريعة لا يؤمنون بهما. ثم الذى لا شك فيه بعد هذا كله، أن أبا هالة مات فى الجاهلية قبل زواج رسول الله ﷺ خديجة، وأن خديجة لم تكن - حين تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم - امرأة مطلقة.

أحمد محمد شاكر

تجارتها الشاب ما يتصف به من محامد فعرضت عليه الزواج كما تذهب إلى ذلك الرواية السائدة، ولم يكن أبوها على قيد الحياة فى حين تقول روايات أخرى إنه كان حياً وقد عارض فى ذلك الزواج ولم تستطع حمله على قبوله إلا بعد أن أسكرته، وهذا من الدوافع المقبولة فى الروايات الخيالية (١) وتذهب أكثر المصادر إلى أن محمداً [ﷺ] كان وقتذاك فى الخامسة والعشرين، أما خديجة فكانت فى الأربعين. على أن مانعرفه من أن نساء العرب يهرمن بسرعة وأن خديجة قد أنجبت له خمسة أطفال على الأقل يجعل هذا القول بعيد الاحتمال (٢) على الرغم مما نسب إلى نساء قريش بعد ذلك من صفات فى هذا الشأن لا قبل بها لغيرهن من نساء العرب (انظر الجاحظ

---

(١) هذا افتراء عجيب على المسلمين، فما كان المسلمون قط ليروا الإسكار من الدوافع المقبولة، ولا فى الروايات الخيالية، والرواية القائلة بأن والد خديجة كان حيا إذ ذاك، وأنه لم يوافق على الزواج إلا حين سكره، رواية باطلة، بطلانها ثابت فى النصوص التى أشار إليها كاتب المقال نفسه. فإنه أشار إلى ماذكره ابن سعد فى الطبقات (ج ١، ص ٨٤ وما بعدها)، (ج ٨، ص ٧ - ١١) وابن سعد نفسه قال فى الموضع الأول، بعد حكاية شئ من هذا، ما نصه: «قال محمد بن عمر: فهذا كله عندنا غلط ووهم، والثبت عندنا المحفوظ عن أهل العلم أن أباها خويلد بن أسد مات قبل الفجار، وأن عمرو بن أسد (يعنى عمها)، زوجها رسول [ﷺ]. وقال فى الموضع الثانى ما نصه: «فإن أباها مات يوم الفجار. قال محمد بن عمر: وهذا هو المجمع عليه عند أصحابنا، ليس بينهم فيه اختلاف». فماذا بعد ذلك من دلالة لرجل منصف إذا أراد أن يقول الحق وحده؟

بل نزيد كاتب المقال مصدراً آخر لهذه الرواية الضعيفة، لم يره ولم يشر إليه، وهو حديث رواه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده بإسنادين، برقم ٢٨٥١، ٢٨٥٢ من طبعتنا للمسند، وقد بينت فى شرحى للمسند ضعف هذين الإسنادين وما كان ذلك بضار أحدا إلا من أراد أن يمسك بالشبهات ويدع الحقائق.

أحمد محمد شاكر

(٢) وهذا لون آخر من ألوان المغالطة والتهافت فى الغمز والتشكيك. بل هو جرأة على تغيير الواقع المشاهد. فإن الواقع المشاهد لنا ولغيرنا، فى عصرنا هذا وقبل عصرنا، أن نساء العرب لا يهرمن بسرعة. بل النساء اللائى يهرمن بسرعة هن نساء الأجناس الأخرى المتهالكة، يظهر ذلك لمن يرى بعينى رأسه، لا بعين هواه. وليس فيما قاله كاتب المقال من بأس إذا كان صحيحا، ولكنه باطل يخالف المشاهد الواضح.

أحمد محمد شاكر

Tria opuscula طبعة ڤان ڤلوتن ص ٧٨). أما فيما عدا ذلك فليس ثمة ما يدعونا إلى الشك فى دقة هذه الرواية لأن تغير ظروف محمد [ﷺ] لها سند من القرآن (سورة الضحى، الآية ٦ وما بعدها) ولم يتزوج [ﷺ] سوى خديجة، طوال حياتها، التى عُرف عنها علو المكانة فى المجتمع، وقد استعان النبى [ﷺ] بمال خديجة فى جهاده، (وكانت وفاتها قبل الهجرة بثلاث سنين) على أن شخصية خديجة كانت فيما يظهر ذات أثر عميق فى حياة زوجها.

ومهما يكن من شئ فإن الرواية ترسم صورة جذابة جداً للمعونة الأدبية التى أسدتها للنبى [ﷺ] عندما اعتراه القلق والحيرة أول نزول الوحى. ولا مشاحة فى أن ابن عمها ورقة بن نوفل كانت له يد فى استمالتها إلى الدعوة التى يهدف إليها النبى [ﷺ].

المصادر:

(١) ابن سعد، طبعة Sachau جـ ٨ ص ٧ ـ ١١، جـ ١، ص ٨٤ وما بعدها، ١٣٠، ١٤١

(٢) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد ص ١١٩ ـ ١٢٢، ١٥٣ ـ ١٥٦ ـ ٢٣٢ ـ ٢٧٧، ١٠٠١ .

(٣) الطبرى: طبعة ده غوى جـ ١ ص ١١٢٧ ـ ١١٣٠، ١١٥١، ١١٥٦ وما بعدها، ١١٥٩، ١١٦٦، ١١٩٩، ١٧٦٦ .

(٤) ابن حجر: الإصابة، طبعة شبرنجر جـ ٣، ص ١١٣٠ .

(٥) الأزرقى، طبعة ڤستنفلد، ص ٤٦٣ .

(٦) Sprenger: *Das Leben.. des Mohammed* جـ ١، ص ١٩٤ وما بعدها

(٧) Caetani: *Annali dell' Islam* جـ١ ص ١٣٨ ـ ١٤٤، ١٦٦ ـ ١٧٢، ٢٢١؛ ٢٢٥، ٢٢٧

(٨) Robertson Smith: *Kinship and marriage in early Arabia* ص ٢٧٣ وما بعدها

(٩) Lammens: *Fatima* ص ١٣ وما بعدها.

يونس [بول Fr. Buhl]

خديو

بفتح الخاء وكسرها: كلمة فارسية معناها «سيد» وهى من الألقاب التى يلقب بها أحياناً الحكام المسلمون منذ العصور الوسطى (انظر كتاب كنه الأخبار للمؤرخ التركى عالى الذى عاش فى القرن السادس عشر الميلادى، طبعة الآستانة، جـ٥، ص١٧) ومن ثم منح السلطان عبد العزيز سلطان آل عثمان إسماعيل باشا والى مصر هذا اللقب فى عام ١٧٦٧. وذلك أن إسماعيل كان يرغب فى أن يضاف إلى اسمه لقب يدل على أنه أرفع منزلة من سائر الحكام العثمانيين الذين يحملون لقب «باشا»، ولم يكفه أن منصب باشا مصر قد أصبح بمقتضى فرمان عام ١٨٤١ وراثياً فى أسرة محمد على. وعرض إسماعيل فى المفاوضات التمهيدية الخاصة بهذا الموضوع أن يلقب بالعزيز (وقد ورد هذا اللقب فى الآية الثلاثين من سورة يوسف) لكن أسباباً عدة (منها وجود لفظ العزيز فى اسم السلطان نفسه) رجحت اختيار لقب «خديو» (ويذكر هذا اللقب فى الوثائق الرسمية خديو مصر، وكثيراً ما يرد فى صورة «الخديو») وكان محمد على نفسه قد لقب بهذا اللقب من قبل (انظر ما جاء فى القسم الثانى من هذا المقال، وانظر أيضا ما قاله ديسى Dicey فى كتابه *The Storu Of the Khedivate* ص٥٨) كما كان جميع أفراد الأسرة الحاكمة التى أسسها محمد على فى مصر يلقبون به من عهد مؤسسها إلى وقت إعلان الحماية الإنكليزية فى عام ١٩١٤. وفى هذه السنة سمى الحاكم الجديد سلطاناً، ثم استبدل بهذا اللقب لقب ملك بعد أن ألغيت الحماية فى ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢. على أن لقب نائب الملك Viceroy الذى يطلقه الكتاب الأوربيون كثيرا على خديو مصر كان مستعملا بالفعل فى عهد محمد على نفسه.

وإلى القارىء أسماء أعضاء الأسرة الخديوية الذين حكموا مصر تحت سيادة سلطان تركيا.

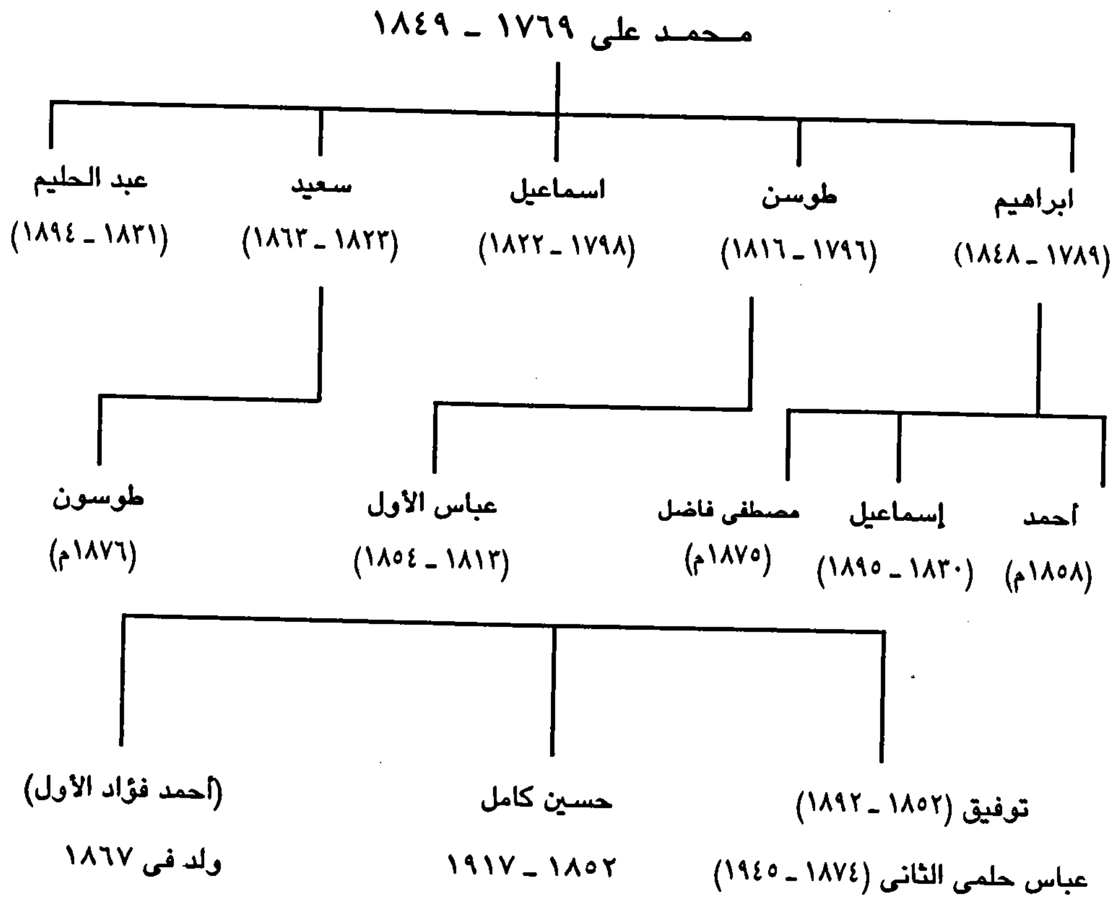
محمد على ١٨٠٥ ـ ١٨٤٨ .

إبراهيم ١٨٤٨ (من يونيه إلى نوفمبر).

عباس الأول ١٨٤٨ ـ ١٨٥٤
سعيد ١٨٥٤ ـ ١٨٦٣
إسماعيل ١٨٦٣ ـ ١٨٧٩
توفيق ١٨٧٩ ـ ١٨٩٢
عباس حلمى الثانى ١٨٩٢ ـ ١٩١٤
ثم خلفهم السلطان حسين كامل ١٩١٤ (١٩ ديسمبر) ١٩١٧ (٩ أكتوبر).

السلطان أحمد فؤاد ١٩١٧ ـ ١٩٢٢
ثم أصبح الملك فؤاد الأول من ١٩٢٢ (١٦ مارس)

وهاك أسماء أهم أعضاء أسرة محمد على وهم كثيرون(*).



(*) كان آخر من تولوا الملك فاروق الأول وانتهى حكمه بقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢

ونظم فــرمــان عـــام ١٨٤١ وراثة العـرش فجعلـها للأكـبر ثم الأكبـر من أسرة مـحمـد على ثم استـبدل فـرمان سنة ١٨٦٦ بالنظام السابق نظامـاً آخر جعل الـوراثة لأكبر أبـناء إسماعـيل ثم لأكـبر أبـناء هذا الابن وهكذا. وفى ١٣ أبريل من عـام ١٩٢٢ صـدر مرسـوم ينظم وراثة ملك مصر تنظيما جديداً.

وأسرة محـمد على من أصل ألبانى، ولكن الخديويين كانوا يعدون فى مصر على الدوام أتراكاً، وليس يسعنا أن نعد هذه الأسـرة أسـرة مـصـريـة بالمعنى الصحـيح(١). وقد قـيل إن كل فرد من أفـرادها يختلف فى أخـلاقه عن سـائر الأفـــراد (انظر Hasenclever: *Geschichte Aegyptens* ص١٩٩) وكـان الـخـمـسـة الأولون منهم يحـكمـون البـلاد حكمـاً مطلقـاً على نمط حكام الشـرق، ولكنهم بعـد الاحـتلال الـبريطـانى لم تتح لهم الفرص لأن يحكمـوا البلاد الحكم الذى يشاءون. وظلت الروابط التى تربط هذه الأسرة بتـركيـا قوية إلى حـد استطاع معـه أحد أفرادها، وهو الأميـر المصرى سـعيـد حليم باشـا، أن يصبح صـدراً أعظم فى الآسـتـانة عـقـب الانقـلاب التركى الذى حدث فى عام ١٩٠٩.

وأخذت مـصر فى عـهد الخـديويين تصطبغ بالصبغة الأوربية شيـئاً فشيئاً فأدخلت فـيها كثيـر من النظم الأوربية الفنيــة والقـضـائيـة والاقــتـصـادية والاجتماعية. وحدث هذا بعينه فى أثناء تلك الفـترة نفسـها فى غـير مـصر من البـلاد الإسـلامـيـة. وكـانت المثل التى احتذتها مصر ومـعظم البلاد الإسلامية نظمـاً فرنسـية، لكن الصـبغة الأوربـية التى اخـتصت بهـا مـصر دون سـائر البلاد الإسلامية - وهى نـهضتها تحت حكم أسـرة تكـاد تكون مـسـتـقلة بشـئـونها، ومـا حـدث فى مـرافقـهـا الاقتصادية من نمـو مدهش سريع، وما انتـابـهـا من ضـعف شـديد أدى إلى سيطرة إحـدى الدول الأوربية عليـها - كانت تـختلف كل الاخـتلاف عن مثـلها فى تركيـا وفى بلاد الجزائر وغيـرهما

(١) هذا مـا يقولـه الكاتب، ولكن مـحمـد على وأسـرتـه والمصـريـيـن على بكرة أبيــهـم يعــدون أفــراد هذه الأســرة علـى أنهم مـصـريون منذ أيامـهم الأولـى على أنهم مـصـــريون فى كل شئ فى عـواطـفـهـم وآمالهم وصلاتهم بسائر المصريين .

من البلاد الإسلامية. وظلت مصر فى الوقت نفسه قصبة العالم الإسلامى والحضارة الإسلامية، وأخذ سكانها يزدادون زيادة مطردة سريعة حتى بلغوا الآن نصف سكان الأقطار التى تتكلم اللغة العربية (انظر Massignon فى *R. M. M.*، جـ٥٧، ص٧٥ وما بعدها) وسيكون أهم ما نعنى به فى الصفحات التالية عند الكلام على أحوال مصر منذ بداية القرن التاسع عشر هو الطريقة التى استجاب بها هذا البلد الإسلامى لعملية صبغه بالصبغة الأوربية، وما كان لهذا العمل فيه من آثار.

١ ـ تاريخ مصر السياسى

وفى وسعنا أن نقسم تاريخ مصر من أوائل القرن التاسع عشر حتى حرب عام ١٩١٤ إلى أربعة عهود متمايزة:

١ ـ من الحملة الفرنسية إلى أن استتب الأمر نهائيا لمحمد على (١٧٩٨ ـ ١٨٠٥).

٢ ـ من بداية حكم محمد على إلى نهاية العهد الذى كانت فيه مصر إحدى الدول الكبرى ١٨٠٥ ـ ١٨٤١.

٣ ـ من ذلك الوقت إلى بداية الاحتلال الإنجليزى (١٨٤١ ـ ١٨٨٢).

٤ ـ عهد الاحتلال الإنكليزى حتى إعلان الحماية الإنكليزية (١٨٨٢ ـ ١٩١٤).

وكان من أهم أسباب الحملة الفرنسية على مصر رغبة فرنسا فى أن تمنع إنكلترة من أن تقوم هى نفسها بمثل هذا العمل. ذلك أن مصالح فرنسا التجارية فى مصر كانت خلال القرن الثامن عشر أعظم شأنا من مصالح إنكلترة فيها، فلما عقدت إنكلترة معاهدة تجارية مع على بك الكبير الذى اغتصب ملك مصر لنفسه وسمح لها بمقتضاها أن ترسل سفنها إلى مياه البحر الأحمر لتنقل المتاجر بين الهند ومصر، أصبح تدخل إنكلترة فى شئون مصر خطرا سياسيا عظيما. وكان موقع مصر الجغرافى مما جعلها مركزا تلتقى فيه المصالح الأوربية السياسية منذ الساعة التى ثبتت فيها دعائم الاستعمار فى الهند، وأصبح الطريق البحرى وحده لا يفى بمطالب الاستعمار الأوربى. فكان الاستيلاء على مصر موضع البحث فى

فرنسا طوال القرن الثامن عشر. لكن العلاقة التقليدية الطيبة التى كانت قائمة بين فرنسا وتركيا حالت دون تنفيذ هذه النية، وأخيرا وافقت حكومة «الإدارة الفرنسية» Directoire فى ٥ مارس سنة ١٧٩٨ على إرسال هذه الحملة بإيعاز من نابليون بونابرت ومعاضدة تاليران Talleyrand.

وتدل الإجراءات الفعالة غير المألوفة التى اتخذها الباب العالى فى عام ١٧٨٨ ضد على بك على أن تركيا نفسها كانت تتوجس خيفة من هذه الحوادث المقبلة. أما فى مصر نفسها فلم يكن ثمة ما يدل على أن البلاد تخشى أن تغزوها دولة أوربية. وفى اليوم الثانى من شهر يولية سنة ١٧٩٨ ألقى الأسطول الفرنسى مرساه على الشواطئ المصرية دون عناء، وكان هذا الأسطول مؤلفاً من نحو ٤٠٠ سفينة، ويُقل قوة برية يبلغ عددها ٣٥,٠٠٠ رجل بقيادة بونابرت نفسه. ثم زحف الفرنسيون من فورهم على القاهرة ونظم إبراهيم بك ومراد بك زعيما المماليك قواتهما بالقرب من امبابة على نهر النيل لصد الفرنسيين، ولكن سرعان مابدد هؤلاء شملها فى واقعة الأهرام، وأعقب ذلك احتلال مدينة القاهرة قصبة الديار المصرية فى الرابع والعشرين من شهر يولية. وفر مراد بك إلى الصعيد كما فر إبراهيم بك إلى الوجه البحرى؛ وسكن الذعر الذى انتشر فى العاصمة بعد قليل من الوقت، لكن بونابرت ما لبث أن اضطر إلى اتخاذ إجراءات شديدة حاسمة شرقية فى صبغتها لإخماد ثورات الأهلين. ولم يمض على نزول الفرنسيين إلا شهر واحد حتى دُمر الأسطول الفرنسى فى خليج أبى قير على يد نلسُون فى أول يوم من أغسطس، وبذلك تبدلت صبغة الحملة الفرنسية عما كانت عليه فى مبدأ الأمر. وكان هذا العمل أول الضربات التى كالتها إنكلترة لهذه الحملة والتى انتهت بانسحابها من مصر نهائياً. ثم أعلن الباب العالى على كره منه الحرب على فرنسا فى سبتمبر من تلك السنة. ولكن الجنود التركية لم تصل إلى مصر إلا فى منتصف العام التالى (١٧٩٩). وكان الفرنسيون فى هذه الأثناء قد أنشئوا فى مصر إدارة

منظمـة، أمـا المصريون أنفسـهم فكان موقفهم من الفرنسـيين موقف الساخر منهم، المسـتهـزىء بأعمـالهم، ولم يغن عن الفرنسـيين ما أظهروه من احـترام لشعائر البلاد الدينية وما قام به العلماء الذين جـاءوا مع الحملة العسكرية من بحوث علمية. ولم يلبـثوا إلا قليلا حتى خاب ظنهم فى الفرنسيين، إذ رأوا أنهم هم أيضـاً يطالبـون بأداء الضـرائب العقـارية. وغضـبت أكثريـة أهل البلاد المسلمون حين رأوا الفرنسيين الأجانب يسـتـعينون بالمسيـحيـين من المصريين (الأقبـاط والأروام والسـوريين) فى المناصب الحكومية الصغرى، فشبت فى القـاهرة فى الحـادى عـشر من شـهـر أكتوبر سنة ١٧٩٨ ثورة على جانب من الخطر لـم تسكن إلا بـعـد أن أطلـقت القنابل علـى الجـامع الأزهر فى اليـوم التـالى. وأراد بونـابرت أن يحـول دون مقدم الجيش التركى لنجدة مصر فسير حملته الـشهيرة على الشام فـى فبراير من عام ١٧٩٩، فلما عجز عن الاستيلاء على عكا وكان يدافع عنهـا الجزار باشا اضطر إلى الارتداد عنهـا فى مـايو من تلك السنة. وبعد شهرين من عودته إلى مصر نزل أول فوج من الجنود التركية فى أبى قـيـر (١٤ يوليـه سنة ١٧٩٩) تقلهم سـفن إنكليـزية، وكـان من بينهم مـحمـد على برتبة ضـابط فى الفرقـة الألبـانيـة. لكن بـونابرت هزمـهم شـر هزيمـة وأخـرجـهم من آخـر ملـجـأ اعـتصـمـوا به وهو قلعـة أبى قيـر فى اليوم الثـانى من شهـر أغسطس. وبقى الفرنسيون فى مصر عامين آخرين بعد أن غـادرهـا بونابـرت فى الثـانى والعـشـرين من أغـسطس. وكـانوا فى خلالهـا تحت قيادة كليـبر (وقد اغـتيل فى يونيـة مـن عـام ١٨٠٠) ثم مـينو. وقـضـى الإنكليـز والترك عـلـى ما كـان باقيـا لديهم من قدرة على المقـاومة فى عـام ١٨٠١، فـاضطروا فى تـلك السنة إلى مغادرة البـلاد. وإذا غضضنا النظر عن النتائج السـياسية المباشـرة للحملة الفـرنسـيـة، وهى القـضـاء على قـوة الممـاليك، وعـودة مـصـر إلى سلطان تركـيا، رأينـا أن النتائج العـلـميـة التى أسفرت عنهـا هذه الحملة والتى نشرت فى المجلدات الثمـانية من كـتـاب وصف مـصـر *Descsription de L'Egypte* (انظر المصـادر الواردة فـى آخـر هذه المادة)

كانت عظيمة غاية فى الخطر. وقد تركزت هذه الأعمال العلمية فى المعهد العلمى المصرى *Institut Egyptien* الذى أنشأه بونابرت فى القاهرة فى ٢١ أغسطس سنة ١٧٩٨ (انظر بريييه Bre-hier : *L'Egypte de 1798 - 1900* ص٦٥ - ٨٠).

وكان ما قامت به هذه البعثة من بحوث فى «أحوال مصر الحاضرة» هو الأساس الذى بنى عليه كل ما يعلمه الأوربيون عن مصر الحديثة (ومن أمثلة ذلك البحوث الوافية التى قام بها ليبير Lepére عن إمكان شق قناة تصل البحر المتوسط بالبحر الأحمر). على أن أثر الفرنسيين المباشر، فى أثناء هذه الفترة، فى تطور مصر الثقافى يكاد يكون معدوماً. ذلك أن الفوارق العظيمة بين الحضارة الشرقية والحضارة الغربية كانت أكبر من أن تجعل لهذا العهد الأول أثراً محسوساً فى تطور البلاد الثقافى. كما يتبين المرء ذلك بوضوح عندما يقرأ وصف الجبرتى لعهد الاحتلال الأجنبى.

ولما غادر الجيش الفرنسى البلاد تجدد النزاع القديم بين الولاة الأتراك والبكوات المماليك الذين أرادوا بمساعدة الإنكليز أن يستردوا ما كان لهم فى مصر من السلطان. ولما مات مراد بك أصبح عثمان بك البرديسى أكبر زعمائهم. أما الأتراك فكانوا بطبيعة الحال يرغبون فى أن يغتنموا هذه الفرصة السانحة ليمكنوا لأنفسهم فى البلاد، لكن طرائق الحكم التى كانوا يسيرون عليها، وعجز الولاة الذين تعاقبوا عن أن يكبحوا جماح جنودهم لقلة ماديهم من المال، كل ذلك أفاد البرديسى وشيعته إلى حين. وكان حماته الإنكليز قد جلوا عن البلاد فى شهر مارس من عام ١٨٠٣، ولكن محمد على وجنوده الألبانيين كانوا من أكبر أنصاره. وقد استطاع البرديسى والشيخ المعمر إبراهيم بك بفضل هذه المعونة أن يوطدا أقدامهما فى القاهرة، فلم يكن لولاة الباب العالى سلطان إلا فى بعض أجزاء الوجه البحرى. على أن واحداً من الولاة الذين أرسلوا إلى مصر فى آخر ذلك العهد، وهو خورشيد باشا، استطاع أن يقيم فى قلعة القاهرة بعض الوقت حتى أخرجه

منها محمد على آخر الأمر بفضل ما كان له من نفوذ أخذ فى الازدياد.

ولما انقضت خمس السنين الأولى ذات النتائج السلبية استهل القسم الثانى من أقسام التاريخ المصرى فى القرن التاسع عشر، وهو من أعظم العهود خطراً فى مصائر البلاد. وكان أهم النتائج السياسية التى أسفر عنها حكم محمد على أنه أقام فى مصر أسرة حاكمة. نعم إن الأعمال التى قام بها لخير مصر لم تكن إلا وسائل لتحقيق مطامعه، ولكن هذه الأعمال قد كان لها مع ذلك أعظم الأثر فى تاريخ البلاد(١) فقد أطلق محمد على القوى التى شكلت مصير البلاد كما قرر بنفسه مصير أسرتها الحاكمة. وفى وسعنا أن نلخص أعماله فى مصر فى نقطتين :

أولاهما: تعبئة القوى الوطنية للمصريين أنفسهم.

وثانيتهما: الاستعانة بالمعلمين الأوربيين والأساليب الأوربية.

ونستطيع أن نقول إن مصر من بداية حكم محمد على إلى عهد الاحتلال البريطانى كانت أكثر تعرضاً لنفوذ الأتراك منها فى جميع العهود السابقة(٢) ومهما يكن ما فى نظام الحكم الذى أقامه الوالى من التأثر بشخصيته ومن مظاهر استقلاله فإن أساليبه الإدارية وذوقه الشخصى وذوق بطانته كانت كلها متأثرة بتقاليد الدولة العثمانية (وإنا لنذكر على سبيل المثال المسجد المسمى بمسجد المرمر الذى شيده محمد على فى قلعة القاهرة على طراز مساجد الآستانة). وكان اتساع أملاك محمد على بين عامى

(١) من أغرب الأمور أن يحكم الكاتب على نيات محمد على كأنما كان مطلعا على ما فى نفسه فعرف منها البواعث الخفية التى كانت تدفعه إلى هذه الأعمال التى يقر هو نفسه بأن مصر جنت منها الخير الكثير.

(٢) ذلك فى رأينا ما لا يؤيده الدليل. فقد بدأت الثقافة الغربية تنتشر فى مصر على يد

= الأساتذة الأوربيين الذين استقدمهم محمد على من أوربا وعلى يد الطلاب الذين أوفدهم محمد على للتعلم فى المدارس الأوربية، وعلى يد رجال الأعمال الأوربيين الذين عهد إليهم محمد على بمشروعاته العمرانية الكثيرة. ويخيل إلينا أن الكاتب نفسه فى هذه الفقرة يناقض نفسه.

١٨٣٣ و١٨٤٠ إحدى النتائج التاريخية الطبيعية لنمو قوة مصر السياسية، فما من مرة عظمت فيها هذه القوة إلا وضمت مصر إليها بلاد الشام. ولم تكن سياسة محمد على التى كانت ترمى إلى تقوية سلطانه بالتى تهم مصر كثيراً، لكن فتح السودان كان أنفع لها وأفيد لمستقبلها. ثم طرأ على مركز مصر الدولى تغيير ذو شأن فى عام ١٨٤١، أى فى آخر سنى ذلك العهد الذى اختتم بالفرمان الشاهانى الصادر فى ٢ربيع الثانى من عام ١٢٥٧ (٢٣ مايو سنة ١٨٤١) فقد كان يبدو فى الظاهر أن مصر قد عادت كما كانت من قبل ولاية تابعة لتركيا؛ أما الحقيقة فهى أن تدخل أربع دول أوربية كبرى (ليس منهن فرنسا) فى شئونها كان بداية عهد اعتمدت فيه هذه البلاد على دول أوربا بوجه عام وعلى إنكلترة بوجه خاص. وكان احتلال البريطانيين لعدن فى شهر فبراير من عام ١٨٣٨ إيذاناً بهذا التحول الجديد. وكان محمد على طوال عهده يعلم هذا الأمر حق العلم (انظر Cromer : *Modern Egypt* جـ١، ص١٦) وقد ظل هو نفسه صديقاً صدوقاً لفرنسا وإن كانت هذه الصداقة لم تجده نفعاً. على أنه قد استطاع مدة حكمه أن يحول دون كل تدخل خارجى فى شئون مصر الداخلية، ومن أجل هذا كان يعارض على الدوام فى حفر قناة فى برزخ السويس.

أما السنوات الأخيرة من حكمه وكذلك حكم إبراهيم القصير الأمد فيدخلان هما وحكم عباس وسعيد وإسماعيل (فى القسم الأخير من تاريخ مصر فى القرن التاسع عشر. وفيه أخذت مصر تنفصل شيئاً فشيئاً عن الدولة العثمانية، وتقترب شيئاً فشيئاً من دائرة السياسة الأوربية والاقتصاد الأوربى. وفى هذا العهد لم تتسع رقعة أملاكها إلا فى الجنوب (الحرب الحبشية فى عام ١٨٧٢، والاستيلاء على سواكن ومصوع من الباب العالى سنة ١٨٦٥). وكانت علاقتها بتركيا فى ذلك العهد ذات صبغة شخصية بحتة توجهها رغبة الخديويين فى الحصول على امتيازات لهم من سلاطين آل عثمان نظير زيادة

الجـزية السنوية الـتى يؤدونهـا لهم؛ وكلمـا حاولت الحكومـة العثـمانيـة أن تفـرض سلطانها الفـعلى على الشـئون المصرية تبـين لها أنهـا كانت مخـدوعة فى اعـتقـادها بوجود سلطان لهـا على الإطلاق (كـما حـدث فى عهـد عبـاس) حتى لقد كان من السـهل على إسماعيل أن يتـجاهل أمـر السلطان بأن لا تعقـد مصر القـروض إلا برضاه. يضـاف إلى هذا أن الجـيش المصرى لم يكن قـسمـاً من الجـيش العثـمـانى إلا من الوجهـة النظرية (وإن كانت الجنود المصـرية قد اشـتركت مع الجنـود الترك فى حـرب الروسـيا) وكـانت ظروف خاصـة هى التى أتاحت للسلطان الفرصة لأن يخلع إسمـاعيل فى عـام ١٨٧٩. وكان الولاة فى مـصر نفـسهـا ذوى سلطان مطلق على النـمط الشـرقى المألـوف، وكـانوا كلهم يشـجعون دخـول الفنون والعلوم والنظم الأوربية فـى بلاد مصر مـا عدا عباس الأول، فقد أظهر هذا الوالى عداءه للحـضـارة الأوربيـة بـوجـه عـام، وللحـضارة الـفرنسـيـة بوجه خـاص. وكـان من أثر هذا الاتجـاه العـام أن اصطبـغت مـصـر فى زمن قـصـير بالصـبـغـة الأوربيـة أكـثـر من أى بلد إسـلامى آخر. وكلنـا يعلم حق العلم أن هذه الأعمال لم تزد فى رخاء البلاد، بل أوقعـتها فى مهـواة الخراب المالى. ولم يكن منـشـأ هذا الخـراب مـا أثر عن إسماعيل من تبذير بالغ الناس كثيراً فى وصـفه، بل فى الطريـقة التى أخـرجت بها إصـلاحاته إلى حـيز الوجود. فـقد قـامت هذه الطريقـة على الأسـاليب الإدارية الشرقيـة التى يسودها الإهمال وعـدم العناية، وضاعـف من عواقـبهـا الوخيـمة ما كان يظهـره الأوربيون من اسـتـعـداد لتـقـديـم المال اللازم لهـذه الإصلاحات. يضاف إلى هذا أن كثيرين من السماسرة الأوربيين لم يكونوا أكثر من رجال أفـاقين مغامـرين لا ذمة لهم ولا ضمـير، همهم الوحيـد أن يحصلوا على تعـويض عمـا يزعمـونه من نقض الحكومـة المصرية لما أبرمـته معـهم من عقود. فأدت هذه الصعـاب وأمثالها إلى بقاء كـثير من الأعمـال العامة ناقـصاً. وكانت النتيجة الأولى لهذه السياسة أن تورطت البـلاد فى دين سـائر مطرد الزيادة (وقـد أوضح فون كريـمر Von Kremer فى الجـزء الثـانـى من كـتـابه

ص٢٨ بداية هذا التطور المشئوم أحسن إيضاح). بيد أن أهم الصعاب التى تمخضت عنها هذه السياسة قد نشأت من القروض المختلفة التى عقدها فى أوربا سعيد وإسماعيل (فى أعوام ١٨٦٢، ١٨٦٤، ١٨٦٦، ١٨٦٨، ١٨٧٢) وزادت هذه القروض زيادة أطاحت بإسماعيل عن عرشه. وكانت الكثرة الغالبة من حملة أسهم الدين المصرى من الفرنسيين وقلتهم من البريطانيين. ومن أجل هذا تولت إنكلترة وفرنسا، اللتان كانتا من قديم شديدتى التنافس على النفوذ فى مصر، زعامة التدخل الأجنبى فى تلك البلاد. واشترك ممثلو هذين البلدين فى «المراقبة الثنائية» التى فرضت على إيرادات مصر ومصروفاتها من عام ١٨٧٦، ولم ترفع عنها إلا فى الفترة التى كان فيها فى الوزارة المصرية وزيران أحدهما إنكليزى والآخر فرنسى (وهى الفترة الواقعة بين ٢٨أغسطس سنة ١٨٧٨، و٥ أبريل سنة ١٨٧٩) ومما من شك فى أن مصالح فرنسا المالية كانت ترجح مصالح إنكلترة، ولكن إنكلترة نفسها كانت قد أصبحت فى ذلك الوقت أعظم من فرنسا نفوذا بفضل تجارتها الواسعة ومركزها السياسى الممتاز. وزاد مركزها هذا قوة على قوته احتلالُها جزيرتى پريم فى عام ١٨٥٧ وقبرص فى عام ١٨٧٨. ومع هذا كله فقد ظلت علاقة مصر الرسمية مع البلاد الأخرى من ذلك العهد إلى عهد الاحتلال البريطانى علاقة الدولة المستقلة أو القريبة منها، ولا تقيد هذا الاستقلال إلا الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة بعد إنشائها فى عام ١٨٧٦ (انظر القسم الثانى من المقال). وكان فى وسع الخديو من عام ١٨٧٣ أن يعقد المعاهدات مع الدول الأجنبية (ماعدا المعاهدات السياسية المحضة) ولما احتفل إسماعيل بافتتاح قناة السويس كان ملوك أوربا الذين جاءوا ليشهدوا هذا الاحتفال يعاملونه معاملة الند للند. بيد أن نفوذ قناصل فرنسا وإنكلترة فى مصر أخذ يزداد زيادة مطردة تبعاً لزيادة الموظفين الأوربيين فى الإدارة المصرية.

وكانت أحوال مصر عند بداية القسْم الثالث من تاريخها فى القرن التاسع

عشر قد أصبحت أحسن مما كانت عليه من قبل وبخاصة بعد أن ألغيت الاحتكارات الحكومية. ولكن الفلاحين لم يستفيدوا إلا قليلا من هذه الظروف الاقتصادية الملائمة. وبخاصة بعد عام ١٨٧٦، وهى السنة التى بدأ فيها فرض الضرائب الباهظة القاتلة التى لم تجد الحكومة مندوحة عنها لأداء ما عليها من الالتزامات؛ فحل بالفلاحين من ذلك الوقت عهد من البؤس لم ينقض إلا حوالى عام ١٨٩٠. وكانت هذه الظروف السيئة سبباً من أسباب الحركة الوطنية الأولى. وقد قامت هذه الحركة فى أول الأمر بين الطبقة الوسطى من أهل البلاد الأصليين، وهى الطبقة التى نشأت فى عهد محمد على وتأثرت بالنفوذ الأوربى والشرقى معاً (جمال الدين الأفغانى) فأصبحت عاملا خطيراً من عوامل الحياة الاجتماعية فى مصر وإن ظلت الدوائر الدينية المستمسكة بعقائدها بمناى عنها فى أول نشأتها، لأن ما كان يعتنقه القائمون بها من أفكار جديدة وما كان لهم من صلة بالماسونية لم يكن مما يرتضيه رجال الدين. وأخذ الوطنيون ينقدون سياسة إسماعيل المالية وتحيزه الظاهر إلى العناصر الأوربية فى البلاد، ومحاباته لطبقة الأتراك الچراكسة وتفضيلها على أهل البلاد. وكانت المعاملة التى يلقاها المصريون فى الجيش بنوع خاص قد أثارت غضبهم (فقد كان الجنود الذين أرسلوا إلى السودان والحبشة سنة ١٨٧٥ كلهم من أبناء الفلاحين) وبدأ الرأى العام يظهر بجلاء فى عام ١٨٧٧. ففى هذا العام أصدر الوطنيون صحفاً مصرية (منها جريدة مصر والوطن) وارتفعت لأول مرة صيحة مصر للمصريين. ولم يفد ما اتخذ وقتئذ من إجراءات شديدة لمنع الجرائد الوطنية من أن توجه قوارص النقد إلى أعمال الحكومة، وبخاصة إلى اشتراك الجنود المصريين فى الحرب التركية الروسية. وكانت أولى النتائج الموضحة لأعمال الوطنيين المصريين هى الانقلاب السياسى المفاجئ الذى وقع فى أبريل سنة ١٨٧٩ وأدى إلى سقوط وزارة نوبار باشا المشتملة على وزيرين أوربيين (ولعل الوطنيين أنفسهم قد ساعدوا على خلع إسماعيل، انظر كتاب محمد صبرى *La Génése etc* ص١٦٠)

وثمة نتيجة أشد خطراً من هذه، وهى الحركة التى سرت فى الجيش ضد الضباط الأتراك الجراكسة وتطورت إلى ثورة علنية انتهت باحتلال الإنكليز للبلاد.

ويبدأ العهد الرابع من تاريخ مصر الحديث بهذه الحركة الحربية المعروفة بالثورة العرابية. وذلك أن الخديو الجديد توفيق باشا قد حاول هو ووزراؤه فى السنتين السابقتين لهذه الثورة أن يسيروا فى حكم البلاد على نهج وطنى متفاوت الدرجات. فلما أن تقدم عرابى بمطالبه، وأصر على إصلاح الجيش، ودعوة البرلمان إلى الاجتماع، وسن نظام دستورى لحكم البلاد، أخذ الخديو ووزراؤه يتطلعون إلى التدخل الأجنبى، ويعدونه الوسيلة الوحيدة للنجاة من هذا المأزق. وكان عدم وجود سلطة قوية بحق قادرة على تسيير دفة الأمور (لأن العرابيين كانوا ضعافاً من هذه الناحية لقلة خبرتهم وعدم كفايتهم) مما مكن إنكلترة من التدخل فى شئون مصر. وكان أهم الأسباب التى بعثت فيها الرغبة فى أن توطد أقدامها فى القطر المصرى، موقع هذا القطر الجغرافى فى طريقها إلى الهند. وقويت هذه الرغبة لديها بعد استيلاء فرنسا على بلاد الجزائر وتونس وبعد شق قناة السويس، وذلك أنه كان من صالح إنجلترا أن تبقى هذه القناة بعيدة عن نفوذ أية دولة أجنبية قوية، وأعانها على الوصول إلى غرضها تطور الأمور فى مصر نفسها، إذ أتاح لها الحجة التى تذرعت بها لتدخلها المسلح بعد أن أحجمت فرنسا فى آخر لحظة عن تحمل تبعة هذا التدخل، لأن مصالحها لم تتأثر بالحركة الوطنية تأثر المصالح الإنكليزية. ويدل تاريخ مصر بعد عام ١٨٨٢ على الخطة التى اختطتها إنكلترة لتحمل هذه التبعة.

وبقى مركز مصر الدولى من الوجهة النظرية بعد الاحتلال البريطانى كما كان قبله لم يطرأ عليه تغيير. أما من الوجهة العملية فقد أصبحت من ذلك الوقت خاضعة لسلطان دولتين، ولوصاية مالية، ولسلطة قضائية ثلاثية، ولاحتلال عسكرى أجنبى، كما أصبحت مسرحاً تصطدم فيه مدنيتان

مختلفتان. وكانت أولى الصعاب التى اضطرت السياسة البريطانية لمواجهتها هى التى يسميها لورد كرومر «الارتباكات الدولية» وهو يقصد بهذا الاسم تدخل الدول الأجنبية الأخرى وبخاصة فرنسا فى شئون مصر الإدارية معتمدة على ما كان بينها وبين هذه البلاد من اتفاقات سابقة لعهد الاحتلال. ولم تطلق يد إنكلترة فى مصر أو تكاد إلا فى سنة ١٩٠٤ حين عقد الاتفاق الودى بين إنكلترة وفرنسا. وكان الرجل الذى تم على يديه تثبيت مركز الإنكليز فى وادى النيل هو لورد كرومر قنصل بريطانيا العام فى مصر من ١٨٨٣ إلى ١٩٠٧، وهو الذى أصبح رغم منصبه الرسمى المتواضع نسبياً أقوى رجل فى البلاد. وكانت السياسة التى سار عليها هى أن «يحكم حكامَ مصر» وكان أكبر معاونيه هم المستشارين الإنكليز فى النظارات المختلفة. وما من شك فى أن مصر قد أفادت كثيراً من اتفاق مصالحها ومصالح إنكلترة إلى مدى بعيد فى تلك السنين. من ذلك أن إنكلترة أفلحت بالقرض الذى عقدته بضمانة الدول الكبرى وبما اتخذته فى مصر نفسها من إجراءات حاسمة فى أن تضع مالية البلاد على أساس صالح متين حتى أمكنها فى عام ١٩٠٤ أن تحد كثيراً من اختصاصات «صندوق الدين» وتعيد إلى مصر حريتها فى الأمور المالية. نعم إن الدين العام لم يكن فى سنة ١٩١٤ أقل كثيراً منه فى عام ١٨٨٢، ولكن رخاء البلاد الاقتصادى زاد كثيراً عن ذى قبل. (انظر القسم رقم ٣ من هذا المقال) أما تركيا فقد أخذ نفوذها فى الشئون المصرية يضعف على مر الأيام. ولم يكن لتعيين الغازى مختار باشا مندوباً سامياً تركيا فى مصر أثر سياسى على الإطلاق، وإنْ كانت الدعاية غير الرسمية التى قام بها الباشا لحركة الجامعة الإسلامية ظلت فى أثناء وجوده قوية. ولما حاول السلطان فى عام ١٨٩٢، وفى عام ١٩٠٦ أن يؤيد حقوقه فى جزيرة سيناء أخفق فى ذلك إخفاقاً كاملا. ولما شبت الحرب بين إيطاليا وتركيا لم تسمح إنكلترة لمصر أن ترسل جنوداً منها إلى طرابلس، أما تركيا نفسها فلم

يكن يسعها أن تعطف على الوطنيين المصريين، بل إن حزب تركيا الفتاة (وكان كثير من أعضائه قد لجئوا إلى مصر فى عهد السلطان عبد الحميد) كان بعد عام ١٩٠٨ أقل عطفاً عليهم من عبد الحميد نفسه. لكن معارضة فرنسا للاحتلال البريطانى كان لها من الأثر أكثر مما كان لمعارضة الأتراك، وذلك لما كانت تتمتع به من عطف قوى فى البلاد، وانتعش نفوذ فرنسا الثقافى بعد تولية عباس حلمى الثانى، حتى رأى الإنكليز أحياناً أن يتخذوا من الإجراءات مايحد من هذا النفوذ (ومنها إسقاط وزارة نوبار باشا سنة ١٨٩٤) وكانت فرنسا هى الدولة التى ظل الوطنيون المصريون يرجون منها العون حتى عام ١٩٠٤. أما الخديو فلم يكن مركزه ذا شأن سياسى كبير. ولم يوفق عباس حلمى فى مواقفه الوطنية فى بداية حكمه أكثر مما وفق فى أواخره حين أخذ يتقرب من الآستانة ويحسن علاقته بها.

أما السودان الذى يؤثر امتلاكه فى رخاء مصر وفى مركزها الدولى أعظم تأثير فقد كان هو أيضاً من الوجهة النظرية ولاية عثمانية لا يختلف عن مصر من هذه الناحية. فقد خول فرمان سنة ١٨٤١ لمحمد على أن يحكم ذلك القطر «دون أن يكون له حق توريثه» أبناءه من بعده. وفى عهد إسماعيل كان حاكمان من الإنكليز (بيكر وغردون) يحكمان السودان باسم مصر، فلما ثار محمد أحمد المهدى واستولى على الخرطوم (فى ٢٦ يناير سنة ١٨٨٥) وزالت السيادة المصرية عن السودان إلى حين أصبحت السياسة البريطانية وحدها فى تلك الفترة هى المتصرفة فى شئون السودان، كما كانت أيضاً المهيمنة على استرجاعه. ذلك أن الخديو كان هو القائد الأعلى للجيش اسمياً، ولكن الرتب الرئيسية كلها أصبحت، بعد تنظيم هذا الجيش من جديد فى عام ١٨٨٣، يشغلها ضباط إنكليز. ولما استرجع السودان فى عام ١٨٩٨ لم تسمح السياسة الإنكليزية أن يعود ذلك القطر إلى مصر، ووضعت له معاهدة ١٨٩٩ نظاماً من الحكم الثنائى تشترك فيه مصر وإنكلترة، وأغفلت فيه حقوق الباب العالى. وتصرف الخديو حين

عقدها تصرف الحاكم المستقل، وإن كان من الوجهة الرسمية تابعا للسلطان. أما إنكلترة فإن توطد أقدامها فى السودان قد قوى سلطانها على وادى النيل.

وقضت هزيمة عرابى على الحركة الوطنية إلى حين، فلم تكن حتى آخر أيام لورد كرومر عاملا سياسياً عظيم الخطر فى مصر، ونشأ فى خلال تلك الأيام جيل جديد من المصريين وجد فى الشاب مصطفى كامل باشا زعيما له، (مات مصطفى كامل فى ١٠ فبراير سنة ١٩٠٨ فى الرابعة والثلاثين من عمره) فأصدر فى سنة ١٨٩٩ صحيفة اللواء، وأصبح عام ١٩٠٧ أول رئيس للحزب الوطنى. وكان هذا الجيل الجديد من الوطنيين متأثرا كالجيل السابق بنفوذ فرنسا الثقافى. ولكنه كان أكثر منه عدة. ولما بدءوا حملتهم الجديدة وأخذوا ينادون بأن تكون «مصر للمصريين» أظهروا الشئ الكثير من الاعتدال، وابتعدوا عن الأفكار الثورية. ولما حل سير ألدن غورست محل لورد كرومر (١٩٠٧ ـ ١٩١١) أصبح موقف بريطانيا من الحركة الوطنية مشكلة من مشكلاتها السياسية. وأظهرت حادثة دنشواى التى وقعت فى عام ١٩٠٦ أن شعور الكراهية لإنكلترة لايزال عظيم الانتشار بين المصريين. ومع أن المذنبين قد عوقبوا أقسى عقاب فإن العميد الجديد اختط لنفسه خطة سياسية قائمة على استرضاء الشعور الوطنى. غير أن هذه السياسة الجديدة لم تؤد إلى النتيجة المرغوبة، فقيدت حرية الصحافة من جديد فى عام ١٩٠٩، وأغلق الجامع الأزهر فترة من الزمن بسبب المظاهرات التى قام بها طلابه ضد الإنكليز. وحدث فى ٢٠ فبراير من عام ١٩١٠ أن اغتيل ناظر النظار القبطى بطرس باشا غالى (وكان سعد باشا زغلول وقتئذ أحد هؤلاء النظار) بيد شاب وطنى مسلم، فأثارت هذه الحادثة الشقاق بين عنصرى الحزب الوطنى المسلمين والأقباط، وكاد هذا الشقاق يؤدى إلى اضطرابات خطيرة. وفى ذلك العام نفسه رفضت الجمعية العمومية أن تمد أجل امتياز قناة السويس بعد عام ١٩٦٨. وكان من أثر هذا أن نهجت السياسة

الإنكليزية، بعد اعتزال السير ألدن غورست، ومجئ لورد كتشنر فى عام ١٩١١، نهجا فى الحكم قوياً دام حتى أعلنت الحماية الإنكليزية على مصر فى ١٨ ديسمبر سنة ١٩١٤. وفى اليوم التالى أعلن الإنكليز خلع عباس حلمى وتولية عمه حسين كامل مكانه، وتلقيبه بسلطان مصر. وأصدر شيخ الإسلام فى الآستانة وقتئذ فتوى دينية يعلن فيها أن الحاكم الجديد خائن لقضية الإسلام وأنه يستحق القتل وتجب محاربته (انظر نص الفتوى فى كتاب، *Hilfsbuch Pür Vorlesungen über* : Jacob *das Osmanische Türkische* جـ٢، طبعة برلين ١٩١٦، ص٤٦).

ولم تكن مصر فى أثناء الحرب الأوربية الماضية [الأولى] إلا حلقة فى سلسلة الخطط الحربية الفنية للامبراطورية البريطانية. وأصبحت من ٦ نوفمبر سنة ١٩١٤ فى حالة حرب مع تركيا، ولكن إنكلتره هى التى تولت الدفاع عن الأراضى المصرية. وأجلت جلسات الجمعية التشريعية، وأعلنت فى البلاد الأحكام العرفية وكانت نتيجة هذه الحرب بالنسبة لمصر انفصام الرابطة السياسية بينها وبين تركيا انفصاما نهائياً بمقتضى معاهدة لوزان (٢٥ مايو سنة ١٩٢٣) التى لم تشترك مصر فى توقيعها. لكن هذه الحرب كان لها فى مصر أثر أعظم من الأثر السابق، ألا وهو انتعاش الحركة الوطنية من جديد. فقد تجمعت فى البلاد أسباب عدة أدت إلى إثارة المعارضة للحماية البريطانية، منها المطالب الباهظة التى فرضت على المصريين فى أثناء الحرب، ومنها ازدياد عدد الموظفين البريطانيين، ومنها أن مبادىء الرئيس ولسن شجعت المصريين على المطالبة باستقلالهم السياسى، وكان الوطنيون فى هذه المرة تؤيدهم طائفة من الأهالى أكبر عدداً ممن كانوا يؤيدونهم من قبل، فقد عاد الأقباط مرة أخرى إلى صفوف الوطنيين، بل إن الدوائر الأزهرية نفسها أخذت تشجع الدعاية الوطنية، وتزعّم هذه الحركة سعد زغلول باشا، وكان قبل الحرب ناظراً للحقانية ومعروفاً باعتدال آرائه السياسية. غير أن ما لاقته المطالب الوطنية فى لندن من عدم الاكتراث حمل المصريين على أن

يخرجوا عن جادة الاعتدال، وقام بينهم وبين الإنكليز نزاع دام ثلاث سنين لجأ المصريون فيه إلى وسائل العنف (كتقطيع السكك الحديدية والهياج على الأوربيين)[1] وإلى المقاومة السلبية (كالإضراب ومقاطعة لجنة ملنر) وإلى التشهير بمساوىء الإدارة البريطانية. واستخدم البريطانيون القوات العسكرية لإخماد هذه الحركة (وكانت الأحكام العرفية لا تزال قائمة) ونفوا زعماءها (وقد نفى زغلول مرتين) وانتهز المهيجون البلاشفة وأنصار عودة الخديو السابق عباس حلمى هذه الفرصة فأخذوا هم أيضا يعملون للوصول إلى أغراضهم. وأخيراً عدلت الحكومة البريطانية، موقفها فأعلنت إلغاء الحماية البريطانية، واعترفت بمصر دولة مستقلة ذات سيادة (٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢) لكنها احتفظت ببعض النقط الهامة لتسوى فيما بعد

(١) من الثابت أن الحركة المصرية فى ذلك العهد لم تتجه اتجاها عدائيا للأوربيين، وإنما كانت حركة وطنية محددة الأهداف، وهى الجلاء واستقلال البلاد.

مهدى علام

(كالدفاع عن مصر وكمسألة السودان) ولاح من هذا الموقف الذى وقفته الحكومة الإنكليزية أن الصعاب التى تكتنف المسألة المصرية قد ذللت، ولكن الوطنيين المصريين لم يروا هذا الرأى. فقد دلت الحوادث التى وقعت بعد شهر فبراير عام ١٩٢٢ على أن الكفاح القائم بين طلب الاستقلال التام والتدخل البريطانى فى شئون مصر لم تضعف حدته قط، ولم يصبح أقل خطراً على تقدم البلاد السلمى مما كان من قبل.

٢ ـ نظام الحكم والإدارة

أكمل عدد البكوات المماليك بعد خروج الفرنسيين من مصر إلى أربعة وعشرين كما كان قبل مجيئهم، ولكن الضربة التى أصابت نظامهم الحكومى على أثر الاحتلال الفرنسى أعجزتهم عن مقاومة إرادة محمد على القوية؛ كذلك لم يبق الاحتلال الفرنسى فى مصر ما يكفى من الزمن لوضع تقاليد جديدة لحكم البلاد، فقد اضطر الفرنسيون فى جمع الضرائب إلى استخدام النظم التى كانت قائمة فيها وقت قدومهم. وكان أهم ما ابتكروه هو

«الديوان» الذى أقاموه فى القاهرة، وألفوه من عشرة مشايخ (حرص الفرنسيون على ألا يكون من بينهم أحد من طبقة المماليك) لينظروا فى أمور الحكم، وأقام بونابرت إلى جانبه «كتخدا» (ويسميه المصريون «كخيا») كما كان يفعل الباشوات الأتراك من قبل.

وما لبث نظام الحكم الذى استنه محمد على أن أصبح نظاما مركزاً فى يده شديد التركيز، وهو ما كان يحدث فى مصر على الدوام إذا ما أتيح لها حاكم قوى، فألغيت كل السلطات الإقطاعية (مذبحة المماليك) ولم يبق فى البلاد حاكم عظيم إلا الباشا نفسه يحكم باسم السلطان. وكانت أساليب حكمه فى بداية الأمر هى الأساليب الشرقية التركية الخالصة، ولكن الطريقة التى انهار بها هذا النظام الحكومى المطلق لم تكن هى الطريقة الشرقية، ذلك أن مصر لم تعد بعد انهياره إلى الوقوع فى أيدى طائفة من الأمراء الإقطاعيين لأن المصالح الأوربية كانت أخذت تتغلغل فيها تدريجاً، وانتهى الأمر بأن صار حكم البلاد صورة من النظام الملكى الدستورى وإن أبقى هذا الحكم على الأسرة الخديوية. على أن القيود التى فرضت على هذا الحكم المطلق لم تقم بها هيئة ممثلة للشعب بل قام بها ممثل لحكومة أوربية.

ولم تكن العلاقة القائمة بين الباب العالى وتابعه فى مصر لتقيد يد الولاة من التصرف فى الشئون الإدارية الداخلية حتى بعد صدور فرمان ٢٣ مايو سنة ١٨٤١، وهو الفرمان الذى ظلت نصوصه من وقت صدوره إلى عام ١٩١٤ أساساً لمركز مصر القانونى من الوجهة الدولية (انظر نص هذا الفرمان فى كتاب «تاريخ دولت عليه عثمانية» لمؤلفه أحمد لطفى طبعة الآستانة سنة ١٣٠٢هـ، جـ٦، ص٢٣٥). ولم ينص هذا الفرمان فيما يتعلق بإدارة البلاد الداخلية إلا على وجوب تطبيق الـ «خط شريف الكلخانى» الصادر فى عام ١٨٣٩ وعلى دفع الجزية من إيرادات مصر (وقد حدد مقدارها بثمانين ألف كيس

فى فرمان خاص صدر فى ذلك التاريخ نفسه ثم زيد فى عام ١٨٦٦ إلى ١٥٠٠٠٠ كيس أى ٧٥٠٠٠٠ جنيه تركى) وأن تسك العملة باسم السلطان وأن ينقص عدد الجيش المصرى إلى ١٨٠٠٠ رجل (وقد رفع هذا القيد فى عام ١٨٧٣ وأبيح للوالى أن يمنح الرتب العسكرية إلى رتبة أميرالاى، وحرم عليه أن ينشئ سفناً حربية إلا بإذن خاص ولم تعدل الفرمانات التى صدرت بعد عام ١٨٤١ هذه الحقوق إلا قليلا، ثم أعادها فرمان سنة ١٨٧٣ إلى ما كانت عليه من قبل. واحتوى الفرمانان الصادران بتولية توفيق وعباس حلمى على هذه القيود نفسها أو ما يقرب جداً منها.

وكان النظام الذى سار عليه محمد على فى حكم البلاد يقوم على طائفة من الدواوين والمجالس (يعين أعضاءها بنفسه) وتتكون منها جميعاً حكومة البلاد المركزية؛ وكان أعظمها شأنا الديوان الخديوى الذى كان ينعقد فى قلعة القاهرة ويرأسه «الكخيا»، وكان هذا الديوان فى الوقت نفسه محكمة قضائية عليا (انظر كتاب لين Lane ج١، ص١٣٠) يقوم إلى جانبه مجلس المشورة ومجلس الجهادية ومجلس الترسخانة وديوان التجار وغيرها من المجالس والدواوين. وكانت كلها تقوم فى بعض الأحيان بأعمال قضائية وتنفيذية. وكان يشرف على القضاء الشرعى قاض حنفى يرسل فى كل عام من الآستانة ويتخذ مجلسه فى محكمة العاصمة. وكان هناك أيضاً مجلس من العلماء، ولكن هذه الهيئة القومية التى كانت تفوق غيرها من الهيئات فى هذه الصفة، والتى كانت عظيمة الأثر فى أيام الاحتلال الفرنسى لم تلبث أن فقدت نفوذها فى أيام محمد على. على أن عدد الدواوين المختلفة وأسماءها واختصاصات كل منها لم تكن ثابتة على الدوام (انظر: جرجى زيدان: مشاهير الشرق ج١ ص٤٢) وحول سعيد باشا ثلاثة منها إلى وزارات على رأس كل منها وزير وهى: الخارجية والمالية والجهادية، واستبدل بمنصب الكخيا ديواناً آخر يعرف بديوان «المعية» ولم يكن العمل فى هذه الدواوين وفق نظام محكم دقيق (انظر،

ما وصفها به فون كريمر ج٢ ص٩ وما بعدها) وأنشأ إسماعيل فيما بعد نظارات الداخلية والبحرية والمعارف العمومية (وكان يرأس هذه الأخيرة على باشا مبارك) والأشغال العمومية والتجارة (١٨٧٦) وعهد بالإدارة المركزية إلى «المجلس الخصوصى» أما إدارة الأوقاف فلم تكن فى هذا الوقت قد تحولت إلى نظارة مستقلة. واستطاع هذا الخديو فى أول حكمه أن يسيطر على دولاب الحكومة، ولكن نفوذ النظار أخذ يظهر بالتدريج، وبخاصة فى أواخر حكمه حين أصبح ناظران من الأوربيين عضوين فى وزارة نوبار باشا. وكان عدد من كبار الموظفين الأوربيين فى خدمة الحكومة المصرية يشغل فى الوقت نفسه مناصب كبيرة فى المصالح الحكومية المختلفة. وكان الخديو قد أنشأ فى سنة ١٨٦٦ هيئة نيابية (مجلساً نيابياً افتتح فى الخامس والعشرين من نوفمبر سنة ١٨٦٦) تختار أعضاءه الهيئات النيابية المحلية، ولكن هذه الهيئة التى كانت بداية للحياة النيابية فى مصر لم تكن تجتمع إلا مرة واحدة فى كل عام، ولذلك لم يكن لها شأن كبير فى تسيير أعمال الحكومة، ولم تصبح برلماناً بالمعنى الصحيح فيه «حزب معارض» للحكومة إلا بعد عام ١٨٧٩.

على أن الحكم النيابى الذى أقامه إسماعيل فى عام ١٨٧٨ حين أعلن أنه من ذلك التاريخ سيحكم البلاد على يد وزارة مسئولة لم يدم طويلا وكان يرجى بعد خلعه أن يستطيع الخديو توفيق ـ وقد منح البلاد دستوراً فى ٧ فبراير سنة ١٨٨٢ ـ العمل بالاتفاق مع البرلمان الذى أنشأه وقتئذ، ولكن الثورة العرابية بددت هذه الآمال، وتدخلت إنكلترة فى أعمال الحكومة بعد أن احتلت البلاد، فأرسلت اللورد دفرين على رأس بعثة لوضع نظام حكومتها، وقدمت هذه البعثة تقريرها فى شهر فبراير من عام ١٨٨٣. وأعقب ذلك صدور قانون نظامى جديد فى شهر مايو من السنة نفسها، وقد أعاد هذا القانون السلطة التشريعية بأكملها الى الخديوى، وأنشأ مجلسا تشريعيا من ثلاثين عضوا ـ مجلس شورى القوانين

ـ وجمعية عمومية كانت صورة مكبرة من المجلس السابق ولكنها محدودة السلطة جداً، وظل هذا النظام قائما ثلاثين عاما كاملة مكن الانكليز فى خلالها من أن يسّيروا شئون الحكم فى مصر بوساطة «المستشارين» الذين عينوا فى النظارات المختلفة. وفى عام ١٩١٣ تكونت من الهيئتين السالفتى الذكر جمعية تشريعية واحدة ذات سلطات استشارية وتتألف من النظار ومن ستة وستين عضوا منتخبا وسبعة عشر عضواً معيناً، إلا أنها عطلت بعد إعلان الأحكام العرفية فى عام ١٩١٤، وظلت معطلة الى أن أعلن استقلال مصر فى ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢، فعهد إلى لجنة مكونة من ثلاثين عضوا بوضع دستور جديد أعلنه الملك فى ١٩ أبريل سنة ١٩٢٣. وقد أقام هذا الدستور فى مصر حكومة ملكية نيابية برلمانية. وبدا فى ظاهر الأمور أن كل ما يوحى بأن مصر قد كان لها فى يوم من الأيام تقاليد غير أوربية قد انمحى من البلاد أو كاد.

ولننتقل الآن الى نظام الحكم فى الأقاليم، فنقول إن النظام الذى وضعه محمد على لتصريف شئونها بدأ فى عام ١٨١٣، وقد قضى هذا النظام بإنقاص عدد المديريات وإنشاء إدارة لها مركزة أشد التركيز. وكان عدد هذه المديريات فى عام ١٨٤٠ لايزيد على سبع فى الوجه البحرى هى البحيرة والمنوفية والدقهلية والشرقية (يضاف إليها محافظتا القاهرة والاسكندرية) وعلى ثلاث فى مصر الوسطى والعليا وهى مديريات بنى سويف (وتشمل الفيوم) والمنيا وإسنا، وكان على رأس كل واحدة منها مدير، وكانت المديرية نفسها تنقسم الى مراكز يحكم كلا منها مأمور، وكل مركز ينقسم الى أقسام على رأس كل منها ناظر، وكل قسم الى نواح على رأس كل منها رئيس يلقب بشيخ البلد (وقد أخذ هذا اللقب كما أخذت اختصاصاته من العهد السابق) وكان يوجد فى كل ناحية موظف يلقب بالخولى يشرف على الأعمال الزراعية، وصراف يجمع الضرائب، وشاهد أو مأذون ينوب عن القاضى. وكان المديرون على الدوام «أتراكا» أما

«الخولة» و «الصيارفة» فكانوا كلهم من الأقباط، وكان معظم من عداهم من المصريين المسلمين. ولما ضعفت السلطة المركزية فى عهد الواليين اللذين خلفا محمد على بدأ الفساد يدب فى الإدارة الإقليمية. وجاء إسماعيل فقسم البلاد من جديد ثلاثة أقسام كبرى: القسم «البحرى» ويشمل مديريات البحيرة والجيزة والقليوبية والشرقية والمنوفية والغربية والدقهلية، والقسم «الوسطانى» ويضم مديريات بنى سويف والفيوم والمنيا؛ و «الصعيد» (انظر فيما بعد) ويضم مديريات أسيوط وجرجا وقنا وإسنا، هذا عدا المحافظات، وهى القاهرة والإسكندرية ودمياط ورشيد والعريش وبور سعيد والسويس وسواكن. وبقيت الأقسام الصغرى كماهى، إلا أنه وضع على رأس كل ناحية «عمدة» يساعده فى القيام بأعماله «شيخ البلد» وكلاهما يختاره الأهالى. وألغى فى الوقت نفسه منصب الخولى على أثر ما منح للهيئات التمثيلية الاقليمية من استقلال بشئونها الزراعية (انظر القسم ٣ من هذا المقال) وأنشئت فى كل مركز وفى كل مديرية هيئة من هذه «الهيئات النيابية» تتألف من الأعيان، وعلى نمط هذه الهيئات أنشىء المجلس النيابى السالف الذكر فى مدينة القاهرة. وكان من التغييرات التى لا تقل عن هذا التقسيم خطراً اختيار المديرين من أبناء البلاد بدل اختيارهم من الأتراك. وكان لابد من أن يمضى بعض الوقت حتى يعتاد المصريون إطاعة كبار الموظفين الذين اختيروا من بينهم، ولا تزال المعالم الرئيسية فى هذا النظام الإدارى السالف الذكر قائمة فى البلاد الى وقتنا الحاضر.

وكان النظام الإدارى فى الوقت الذى نتحدث عنه كما كان فى العهود السابقة وثيق الارتباط بنظام امتلاك الأراضى الزراعية. فقد ألغى محمد على الملكية الزراعية الكاملة إلغاء تاماً تقريباً، ثم قسم جميع الأراضى الصالحة للزراعة بين الفلاحين بوساطة مصلحة الرزنامة (فأعطى كلا منهم ما بين ثلاثة أفدنة وخمسة) وكل ما كان لهم من الحقوق على هذه الأرض هو حق الانتفاع بها دون التصرف فيها بحال من الأحوال،

وكان عليهم أن يؤدوا عنها «الخراج» ولذلك سميت هذه الأراضى بالأراضى «الخراجية» وكان يجمعه موظفون (سبق الكلام عليهم) وألغى نظام الالتزام، وعوض الملتزمون السابقون عما أصابهم بهذا الإلغاء بأن سمح لهم أن يحتفظوا «بالوسايا» وهى الأراضى المعفاة من الخراج التى كانت لهم فى عهد المماليك، ينتفعون بغلتها دون أن يكون لهم حق التصرف فيها، وقد عادت هذه الأراضى على مر الأيام الى أملاك الدولة فأصبحت كالأراضى الخراجية أو أصبحت ملكا حراً. كذلك عادت أنواع أخرى من الملك الاستثنائى الخاص (الرزقة) فضمت شيئاً فشيئاً إلى الأراضى الخراجية. وظهر فى عهد محمد على نوع جديد من الأراضى الزراعية يعرف «بالأبعديات» وقوامه أرض غير منزرعة أقطعها الأعيان وكبار الموظفين ليقوموا بزراعتها. وكانت معفاة من الضرائب ولا يجوز التصرف فيها بالبيع. وكان هذان الشرطان نفسهما ينطبقان على الضياع الواسعة المعروفة بالشفالك التى منحها محمد على لأعضاء الأسرة الحاكمة ولبعض كبار الموظفين، وهى التى سميت بأراضى الدائرة السنية فى أيام اسماعيل. وقد أصبحت هذه الأقسام كلها على مر الزمن أملاكا حرة خالصة كما ألغيت جميع القيود التى كانت مفروضة من قبل على ملاك الأراضى الخراجية. وصدرت بهذا الإلغاء عدة قوانين نخص منها بالذكر قانون المقابلة (انظر فيما بعد) وهكذا تطور نظام الملكية الزراعية فى مصر من الحالة التى لم يكن لأحد فيها ملك على الإطلاق الى النظام الحاضر الذى أصبحت فيه الملكية الخاصة هى القاعدة المتبعة. أما الأجانب فلم يسمح لهم من الوجهة الرسمية بامتلاك الأراضى الزراعية إلا بعد صدور القانون التركى المؤرخ ١٠ يونيه سنة ١٨٦٧ وإن كان محمد على قد منح بعض الأجانب أبعديات قبل صدور ذلك القانون. على أن مساحة الأراضى الزراعية التى يمتلكها الأجانب فى مصر لا تزال مع ذلك قليلة. ويوجد قانون الملكية المصرية فى الوقت الحاضر ضمن القانون المدنى الأهلى والمختلط. بقى أن نقول أن محمد على صادر جزءا كبيراً من أراضى

الأوقاف السابقة لعهده، وإن هذا الجزء المصادر أصبح الآن من الأملاك الخاصة.

فإذا انتقلنا بعد ذلك للإدارة المالية فى مصر وجدنا أننا نعرف عن هذه الإدارة أكثر مما نعرفه عن أى فرع آخر من فروع الحكومة وذلك بفضل البحوث الواسعة المستفيضة التى قام بها الخبراء الأوربيون وفى طليعتها تقرير المستركيف Mr. Cave الصادر فى سنة ١٨٧٦، ولقد كانت جباية أهم الضرائب فى مصر وهى ضريبة الأراضى الزراعية (انظر القسم ٣ من هذا المقال) مصحوبة على الدوام بضروب كثيرة من الفساد، وبخاصة فى عهد إسماعيل حين كانت هذه الضرائب تجبى مقدماً للوفاء بمطالب الدين العام الملحة. وكان من أغرب النظم المالية فى ذلك العهد قانون المقابلة الصادر فى سنة ١٨٧١ والذى عدل مراراً قبل أن يلغى إلغاء تاماً فى سنة ١٨٨٠، فقد أعفى هذا القانون ملاك الأراضى الذين يؤدون لخزانة الدولة ستة أمثال الضريبة السنوية إعفاء دائماً من نصف الضريبة المفروضة على أراضيهم. وكانت العوائد الجمركية، وهى مصدر آخر من أهم مصادر الإيراد، لا تزال فى بداية القرن التاسع عشر يعهد بجبايتها إلى الملتزمين. وقد صلح نظام جباية هذه الضرائب المختلفة بعد أن عين فى الإدارة المالية موظفون من الأوربيين، ومن الأنظمة المالية الجديرة بالذكر فى عهد إسماعيل ضم أملاك الخديو الخاصة (أملاك الدائرة السنية) إلى أملاك الحكومة.

أما النظام القضائى فى مصر فكان أول حافز على إعادة النظر فيه إنشاء المحاكم المختلطة فى عام ١٨٧٦، وتم إنشاؤها على يدى نوبار باشا بعد مفاوضات شاقة مع الدول الأوربية. ذلك أن إصلاح النظام القضائى أصبح من الضرورات الملحة بعد أن ازدادت الحقوق القضائية التى تمارسها القنصليات الأجنبية وتخطت الحدود التى يخولها إياها نظام الامتيازات، وذلك لما كان عليه النظام القضائى المصرى من الضعف. فلما وضع النظام القضائى المختلط اقتصرت حقوق

القناصل القضائيـة على المنازعات التى تقوم بين الأجانب المنتمين إلى جنسية واحـدة وعلى الجـرائم التـى يرتكبـهـا رعايا دولة القنصل نفســه. وكان قانون إنشـاء المحـاكم المختـلطة ينص على أن يعد قضـاتها موظفين تابعـين للحكومة المصـرية، ولكنهم أصـبحـوا فى الواقع أشبه بـسلطة أجنبية مسـتقلة فى داخل الحكومة المصرية، لأنهم كانوا من رعايا الحكومات الغربية المتمتعين بالامتيازات الأجنبية ولأنه كان من حق هذه المحاكم أن تصـــدر الأحكام عـلى الحكومـــة المصرية نـفسهـا. وكان وجـودهم بهذه الصـورة دليلا واضـحاً على الصـبغـة الأوربية التى اصطبغت بها مصر. وكان لابد من التـغلب على مـعـارضة البـاب العـالى القوية فـى إنشاء هذه المحـاكم، ذلك أن تركيا لم تكن ترغب فى أن ترى هذه الهيئة القضـائيـة المستقلة قائمة فى إحـدى الولايات التـابـعـة لهـا. على أن السلطان وافق آخـر الأمر على إنشـائها بفرمانه الصـادر فى عام ١٨٧٢ (انظر نرادوغـيان ج٣، ص٣٤٠)، وبعد سـبع سنين من إنشائها أنشـئت أيضاً محـاكم أهليـة جديدة على النمط نفـسه، وعـهد إليـها بـالحقـوق القـضائيـة التى كـان يمـارسـهـا ولاة الأمـور الإداريون ودواوينهم. ولا يكـاد يوجـد فى الوقت الحاضر فرق بين القـوانين التى تطبقها هاتان الهيئـتان القضائيتان، ومـعظمها مستمد من القانون الفرنسى. وقد نشر القـانون الأهلى الجديد فى عـام ١٨٨٣ (كـما نشـر قـانون العـقوبات وقـانون المرافـعـات الجنائى من جـديد فى عـام ١٩٠٤)، ويمكـن الاطلاع على قـانون العقوبات الذى كان متبعاً فى أيام سعيد باشا ومـا كان فيـه من الاضطراب فى الصـفحـات من ٥٢ إلى ٦٦ من الجـزء الثانى من كتاب فـون كرامر. واحتفظت المحاكم الشرعية التى تحكم على أساس المذهب الحنفى بحـقـها فى الفـصل فى قضـايا الأحوال الشـخصـية الخـاصة بالمسلمـين. وقـد نظمت هـذه المحـاكم تنظيـما جـديداً بمقتـضى الأمر العـالى الصـادر فى عام ١٨٧٩ (وأعيد تنظيمها مرة أخـرى فى سنتى ١٩٠٩، ١٩١٠). وقـد جمـعت أيضاً النصـوص المتعلقـة بالزواج والوصاية على القصر وعديمى الأهليـة والوراثة حسب أصـول المذهب الحنفى فى صورة مـواد ليستعـين بها

قضاة المحاكم المختلطة. وأضيفت الترجمة الفرنسية لهذه المواد البالغ عددها ٤٦٧ مادة إلى الطبعة التى صدرت حديثاً من كتاب *"The Egyptian Codes & Laws"* تأليف R. G. Brunton, J. Wathelet (طبع فى بروكسل عام ١٩٢٠) ونشر النص العربى لهذه المواد فى القاهرة عام ١٩١٧. وكان قدرى باشا أحد نظار الحقانية السابقين قد جمع هو أيضاً قواعد المذهب الحنفى الخاصة بالملكية والالتزامات (صدرت الطبعة العربية بالقاهرة ١٩٠٩) ولكن المحاكم الشرعية المصرية غير مقيدة بهذه القوانين وحدها على عكس المتبع فى حالة القوانين التركية (المجلة).

وتخضع الطوائف المسيحية المختلفة لقوانينها الخاصة فى قضايا الأحوال الشخصية.

٣ ـ التطور الاقتصادى

أهم أعمال محمد على الاقتصادية فى مصر عملان : أولهما إدخال زراعة القطن وثانيهما نظام الاحتكار، وبفضل هذين العملين اللذين كانا يستندان إلى نظام الحكم المركزى الشديد التركيز استطاع أن ينفذ مشروعاته السياسية الواسعة. ولقد كان نظامه الاقتصادى فى واقع الأمر نظاماً شرقياً محضاً، ولكنه مع ذلك أحكم الصلة بينه وبين أوربا من طريقين، أولاهما أن الوالى أراد أن يستخدم طرائق العمل الأوربية فاستقدم إلى مصر الخبراء الأوربيين، وثانيهما أنه كان يبيع محاصيله الزراعية إلى أوربا فنشأت من ذلك بينهما علاقات تجارية كان لها أعظم الأثر فى البلاد بعد إلغاء نظام الاحتكار فى عهد عباس الأول. فقد تمت فى ذلك الوقت صلات تجارية حرة بين المشترين الأوربيين والزراع المصريين وكان الوسطاء فى هذه الأعمال التجار فى جميع الأحوال تقريباً من عناصر غير مصرية. إلا أن هذا التطور صحبته مع ذلك ظروف عاقت إلى حد كبير تقدم البلاد المستقل السليم. منها أن الأفكار الأوربية الخاصة بنظام الإئتمان المالى قد أدخلت إلى بلد لم يكن يعرف من أعمال الائتمان المالى إلا الشئ القليل، وأخذ التجار الأوربيون ووكلاؤهم يقدمون للزراع المصريين الأموال الطائلة ثمنا للمحصولات

الزراعية قبل حصادها. وكانت النتيجة المحتومة لهذا العمل أن تورط الزراع فى الدين، وأن خسر التجار أموالهم. ولم تكن هذه إلا صورة مصغرة من النظام الذى حمل الحكومة نفسها ديناً باهظاً أثقل كاهلها، وكان منشؤه المغالاة فى الثقة برخاء البلاد الاقتصادى. وما من شك فى أن المصريين لم يكونوا يعرفون كيف ينتفعون بالأموال المقترضة، لأن تقاليدهم الاقتصادية لم تجعلهم على علم بطرائق جمع رءوس الأموال، يضاف إلى هذا أن الاستيراد من أوربا قد جاء إلى مصر بسلع لم يكن المصريون فى حاجة ماسة إليها من الوجهة الاقتصادية، ولكنهم مع ذلك استوردوا منها كميات كبيرة نذكر منها المنسوجات القطنية التى كان معظمها يرد من إنكلترة. وكانت نتيجة هذا كله أن زيادة الإنتاج لن تعد على مصر بالثراء، وقد بقى الأهالى بوجه عام فقراء مثقلين بالدين شأنهم فى ذلك شأن خزانة الدولة سواء بسواء. لكن الروابط الاقتصادية والمالية التى نشأت بين مصر وأوربا بوجه عام وبينها وبين إنكلترة بوجه خاص كانت روابط قوية لا تنفصم عراها حسبنا أن نلقى نظرة واحدة على جداول الوارد والصادر حوالى عام ١٨٥٠ كما أوردها كريمر لنعرف ما كان لإنكلترة فى ذلك الوقت من مصالح تجارية فى مصر، وندرك السبب الذى حدا بها إلى التدخل فى شئون البلاد تدخلا قوياً نشيطاً حين تأزمت أحوالها الاقتصادية والمالية، وكيف أدى تدخلها هذا إلى احتلال البلاد عسكريا. وأصبحت مصر بعد عام ١٨٨٢ أكثر مما كانت من قبل اعتمادا على إنكلترة فى شئونها الاقتصادية بسبب توسعها فى زراعة القطن وإن كانت السيطرة الإنكليزية قد حالت بينها وبين الوقوع مرة أخرى فى مخالب الإجداب. وهكذا نرى كيف هيأ محمد على للبلاد موارد من الثروة لم يجن ثمارها أهل مصر أنفسهم، وقد حدث ذلك بعينه فى كثير من البلاد الإسلامية الأخرى.

ولم تظهر بعد فى عالم التأليف بحوث شاملة للطريقة التى صبغت بها أحوال مصر الاقتصادية بالصبغة الأوربية كالكتاب الذى كتبه عن شئون

التركستان رينولد يُنج (Reinhold junge: *Das Problem der Europäisierung Orientalischer Wirtschaft dargestellt un der Verhältnissen de sozialwirtschaft von Russisch-Turkestan,* ڤيمار ١٩١٥) وبسبب هذا النقص سنكتفى بالإشارة إلى بعض مظاهر هذا التطور البارزة، ونورد بعض الإحصاءات الدالة عليه.

لقد بقيت مصر بلداً زراعياً يكاد يعتمد كل الاعتماد على الزراعة. وليس هذا هو كل شئ بل إنها سارت فى هذا التخصص الزراعى شوطاً بعيدا فاق كل ما كان مقدرا لها من قبل. ولم تكن مصر فى عهد المماليك تنتج من القمح ما يكفى ساكنيها، فلما جاء محمد على وأنشأ فى البلاد نظام المركزية الذى امتاز به عهده أعاد إلى البلاد ما كان لها فى الزمان السابق من قدرة عظيمة على الإنتاج.

وكان أهم ما عنى به الوالى للوصول إلى هذا الغرض إصلاح نظام الرى الذى أصابه الإهمال الشديد فى الأزمان السابقة. ولم يجد الفرنسيون من الوقت إلا ما يكفى لدراسة حال قنوات الرى التى كانت فى البلاد وقت مجيئهم. فلما حكم محمد على البلاد عنى بهذه المسألة عناية جدية، وبذل فيها كثيراً من النشاط. وقد كلفه إصلاح حال القنوات القديمة وحفر قنوات جديدة آلافا من الأرواح. وأشهر هذه القنوات كلها قناة المحمودية التى تجرى من الإسكندرية إلى فرع رشيد. ولم تكن نتيجة ما قام به من الأعمال لإصلاح نظام الرى هى زيادة مساحة الأراضى المنزرعة فحسب بل إنه فضلا عن هذا قد مكن مصر لأول مرة فى التاريخ من أن تروى أراضيها رياً دائماً من قنوات يجرى فيها الماء على مدار السنة. وقد عهد بالإشراف على أعمال الرى وعلى توزيع الماء إلى موظفين مختصين (الخُوَلة؛ انظر القسم ٢ من هذا المقال) ولم يترك للفلاحين أنفسهم حرية التصرف فى هذه الشئون. وواصل إسماعيل أعمال حفر قنوات الرى (فحفر قناة الإبراهيمية فى الصعيد وقناة الإسماعيلية التى تربط النيل بقناة السويس). وفى عهده أصبح الإشراف على شئون الرى من اختصاص مجالس المديريات والمجالس المحلية بعد أن كان هذا الإشراف من

اختصاص الإدارة المركزية. وكانت هذه المجالس تقوم بهذا الواجب بإشراف مهندسي الحكومة، ولكن الفساد أخذ من ذلك الوقت يدب فى شئون توزيع المياه على يد ولاة الأمور فى الأقاليم. ولم تنصلح هذه الحال إلا بعد عام ١٨٨٢ حين عهد بهذا الإشراف إلى موظفين من الإنكليز. وقد أصبحت العناية بأعمال الرى من أهم القواعد التى تقوم عليها الإدارة الإنكليزية فى مصر. مثال ذلك أن هذه الأعمال خصص لها من قرض عام ١٨٨٤ مبلغ مليون جنيه، فى حين أن المصروفات الأخرى أنقصت كلها لقلة المال. وكان لهذه السياسة ثمرتها المرجوة. وقد أتم المهندسون الإنكليز أيضا تشييد قناطر محمد على قرب الجيزة (١) ـ التى بدأ العمل فيها المهندسون الفرنسيون فى زمن محمد على. ثم أنشئ بعد ذلك سد أسوان الشهير (الذى تم بناؤه فى عام ١٩٠٢، وعُلّىَ فى عام ١٩١٢ (٢) الذى لم يقتصر نفعه على رى الأراضى المنزرعة فحسب بل إنه جعل فى الإمكان خزن الماء الذى يكفى إلى حد ما لإرواء الأراضى الواقعة إلى شماله. ويصدق هذا القول نفسه إلى حد أكثر مما سبق على مشروعى السدين العظيمين اللذين بدئ بإنشائهما بعد الحرب العالمية (١٩١٤ ـ ١٩١٨) أحدهما على النيل الأزرق والثانى على النيل الأبيض جنوبى الخرطوم (وقد افتتح أولهما فى عام ١٩٢٦) (٣) وقد أصبحت سيطرة إنكلترة على مياه النيل وسيلة من أقوى وسائل الإرغام فى نزاعها مع الوطنيين المصريين فى أثناء الاضطرابات التى تلت الحرب الأوربية. وقد عادت السيطرة على شئون الرى فى مصر نفسها فى الوقت الحاضر إلى أيدى الموظفين المصريين. وإذا استثنينا الطرق المتخذة فى مصر لوقاية الجسور والسدود رأينا الفلاحين أنفسهم لا يزالون فى معظم الأحوال يستخدمون

(١) يقصد القناطر الخيرية.
(٢) بدأت أعمال التعلية الثانية لهذا السد فى عام ١٩٢٩ وتمت فى ١٩٣٣. ثم أنشىء السد العالى بعد ثورة ١٩٥٢ وتم البدء فيه فى يناير ١٩٦٠.

(٣) وقد وضع الحجر الأساسى فى بناء السد الثانى، سد جبل الأولياء فى ٣٠ نوفمبر ١٩٣٣ وتم البناء فى أغسطس سنه ١٩٣٦ وبدىء بملئه فى شهر يوليه سنة ١٩٣٧.

وسائل الرى البدائية كالسواقى والشواديف، ورأينا أن الآلات الحديثة لا تستخدم إلا فى الضياع الكبرى.

ولم تقتصر أعمال محمد على على العناية بوسائل الرى بل إن النظام الذى وضعه للإشراف على الأراضى قد زاد مساحة المزروع منها زيادة كبيرة (انظر القسم ٢ من هذا المقال) يضاف إلى هذا أن نظام الاحتكار الذى وضعه قد مكنه من توجيه التطور الزراعى الوجهة التى يريدها. فقد استطاع به أن يركز الإنتاج كله فى يده، وأن يتصرف فيه كما يشاء ولم يكن الفلاحون فى عهده إلا عمالا يرغمون على بيع محصولهم إلى الحكومة بأثمان محددة، ويؤدون ما تفرضه عليهم من الضرائب عينا. وهذا النظام قد حرمهم هو ونظام السخرة والتجنيد الإجبارى من القدرة على الابتكار؛ ولكنه على الرغم من ذلك مكّن الوالى من أن يرغم الأهالى على أن ينتجوا مقادير كبيرة من المحصولات الزراعية فيزيد بذلك ما يتبقى من المحصول لتصديره إلى الخارج. وكان القمح فى جميع العصور أهم المحصولات الزراعية المصرية. ثم أدخل محمد على زراعة القطن فى مصر عام ١٨٢١ واضطر وقتئذ إلى الاستعانة بالقوة للتغلب على مقاومة الفلاحين السلبية. وكان أول ما زرع منه نوع برى ينبت طبيعيا فى البلاد، ويعرف بالماكو، ثم جيء ببذور قطن سى أيلند Sea Island فى عام ١٨٢٨، وما لبثت زراعة القطن أن انتشرت انتشارا واسعا فى طوال البلاد وعرضها، و أخذت مساحة الأراضى المنزرعة قطنا تزداد بنسبة أكبر من ازدياد مساحة أراضى القمح. وكان الفرق بين المحصولين أن الجزء الأكبر من محصول القطن يصدر إلى الخارج فى حين أن الحبوب - وهى القمح والشعير والذرة والأرز (فى الوجه البحرى) - كانت تستهلك فى داخل البلاد. وظل هذا التطور الزراعى يسير فى مجراه بعد إلغاء نظام الاحتكار، ولما احتل الإنكليز البلاد - وكانوا قد أصبحوا قبل ذلك الاحتلال بزمن طويل أكبر المشترين للقطن المصرى - توسعوا فى زراعته توسعا أكثر من هذا التوسع الذى وصفناه. فتضاعفت بين عامى ١٨٨٣ ، ١٩٠٨

المساحة المنزرعة قطنا (زادت من ٨٠٠,٠٠٠ فدان ١,٦٤٠٠٠٠ فدان وأصبحت أكبر من المساحة المنزرعة حبوبا. ثم بدأ عهد من الركود. ولما قامت الحرب العالمية الأولى قضت الضرورة بتشجيع الزراع على زراعة الحبوب [1] (فقد كانت الأراضى المنزرعة قطنا فى عام ١٩١٩ هى ١,٥٧٣,٠٠٠ فدان والمنزرعة قمحا ١,٢٧٤,٠٠٠ فدان) بل إنه قد حرم على الزراع فى وقت ما أن يزرعوا القطن فى أكثر من ثلث الزمام.

ومن الحاصلات الأخرى التى أدخلها محمد على فى مصر «القنب» وقد أدخل زراعته فى مصر ليتخذ منه حبالا لسفن أسطوله البحرى. وأدخلت زراعة القصب فى عهد إسماعيل وزرع لأول مرة فى أملاكه بالوجه القبلى عام ١٨٦٧. غير أن هذا المحصول لم يكن له من النتائج الهامة ما كان لزراعة القطن. ومن الزراعات القديمة التى اضمحل شأنها الكتان، ومنها أيضا زراعة الدخان التى كانت من قبل نامية مزدهرة، ولكنها حرمت أخيرا فى عام ١٨٩٠ وأجريت بعد الحرب العالمية الأولى تجارب لإعادة زراعته من جديد.

وليست فائدة الزراعة مقصورة على ما تنتجه البلاد من غلات، بل إنها أيضاً مورد هام لخزانة الدولة بما تجبيه على الأرض الزراعية من ضرائب كانت على الدوام أهم مصادر إيراد الحكومة، كما كانت أيضاً عبئاً ثقيلا على كاهل الفلاحين. وكان محمد على يأخذها عيناً، ومن عجز عن أدائها أكثر من ثلاث سنين انتزعت منه أرضه. ثم صارت الضريبة بعد ذلك تؤدى نقداً، وكثيرا ما كان الفلاحون فى عهد إسماعيل يلجأون إلى المرابين يقترضون منهم النقود لأدائها، بل إن الحكومة نفسها كانت تستعين أحياناً بالمرابين ليقرضوا الفلاحين ما عليهم من الضرائب (كما حدث فى عام ١٨٨٨؛ انظر كتاب لورد كرومر جـ ١ ص ٣٧). وكان يقوم بهذا العمل فيما بعد البنك الزراعى، وكثيرا ما أدت هذه السياسة إلى بيع الأراضى بأمر الحكومة. ولم تنصلح الحالة إلا قليلا بعد صدور قانون «خمسة الأفدنة» فى

(١) وحدث نفس هذا فى الحرب العالمية الثانية.

عـام ١٩١٢ وهو القـانون الذى يحـرم رهن الأراضى التى تقل مـساحتـها عن خمسة أفدنة أو بيعها وفاء لدين.

أما الصناعة فقد بقيت قليلة الشأن فى مـصـر كـمـا كـانت فى الأزمـان السـابقـة. وكانت الصناعـات الأهليـة الصـغيـرة (كصناعـة الغزل وصناعـة النسيج على الأنوال اليـدوية وصناعة الفـخار وصناعـة المعـادن) لاتزال فى بداية نشـأتها فـى العصـور الوسطى. فلمـا جـاء مـحـمـد علـى ضم هذه الصنـاعـات هى الأخـرى إلـى نظام الاحتكار. وفرض أشـد العقوبات على من يشـتغلون بهـا لحسابـهم الخاص (انـظـر لـيـن Laneجـ١، ص ١٤٩) وكان نظام «الطوائـف» القديم لا يزال قائما فى ذلك الوقت وإن كـان اضمحل شأنه كـثيـرا بعد الفتح التـركى. (انظر *Turkische Bibliotherk: Thorning* جـ ١٦ ص ٦٠) وزاد هذا الضـعـف بتـأثـيـر منافـسة السلـع المستـوردة من أوروبا حـتى إذا كـان عـام ١٨٨٠ ألغـيت هذه الطوائف رسميـا. وفى وسعنا أن نذكر من الصناعـات الجديدة وقـتئذ صـناعة عـصـيـر القـصب فى مـصـانع الوجـه القـبلى، وصناعـة السـجاير المنـتشـرة كثيرا فى الإسكندرية (منذ عام ١٨٧٣) والتى لايستـخدم فيهـا الآن إلا الدخان المستورد من الخـارج أما القطن فكان لا ينسج منه فى مـصر نفسـها إلا القليل، وإن كـان قـد أنشـئت مـصـانع لغـزله (شركة الغـزل الأهلية المصرية Filature Natioanl Le d'e Egypte) والصنـاعــات الجـديدة كـلهـا تقـريبـا فى أيدى الأوروبيين [1] (وفيها تقـطير الخمور، وعـمل الصـابون، والحلوى، وضـرب الأرز). وكـان أصـحـاب المصـانع يسـتخـدمون فى أول الأمـر عمـالا من الأوربيـين ثم اسـتـبـدلوا بهم تدريجـا عمـالا مصريين. وقـد تعلم هؤلاء نظام النقابات الأوروبية.

وسايرت طـرق الاتصال فى مـصر نمو البلاد الاقتصادى. وقد أضيفت الآن قنوات الرى الكبـرى إلـى الطريق المائى القديم وهو نهر النيل وفرعاه، فاتسعت

(١) لقد تغـيرت هذه الحال كثيـرا ويكفى أن نذكر منها شركـات بنك مصر وغيـرها ثم مصرت تماما فى ظل الجـمهورية وأصـبحت الغالبـية العظمى من الصناعات بأيدى المصريين.
المحرر

بذلك طرق الملاحة المائية الداخلية. أما قناة السويس فلم يكد يكون لها شأن فى التجارة المصرية ولكن لها أهميتها فى التجارة الدولية، والعمال المصريون هم الذين قاموا بحفرها (١٨٥٩ - ١٨٦٩) وقدم الوالى سعيد باشا نصف رأس مال الشركة التى احتفرتها، فأوجد بذلك لأسرته على الأقل مصدرا كان يمكن أن يعود عليها بربح كبير فى المستقبل. فلما اضطر إسماعيل إلى بيع أسهمه للحكومة الإنكليزية فى عام ١٨٧٦، لم تعد مصر تجنى شيئا من أرباح القناة الطائلة.

ولما كانت القناة ستعود إلى مصر بعد عام ١٩٦٨(*) فإن المصريين رفضوا فى عام ١٩١٠ أن يمدوا أجل امتيازها بعد تلك السنة. وقد فرضت القناة فضلا عن ذلك التزامات دولية أخرى على مصر، فقد أعلنت المعاهدة الخاصة بقناة السويس والمبرمة فى ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٨٨ (والتى صادقت عليها إنكلترة فى عام ١٩٠٤) حرية الملاحة فيها فى أوقات السلم والحرب لجميع السفن على اختلاف أنواعها، وناطت بتنفيذ هذا الاتفاق ممثلى الدول الموقعة على هذه المعاهدة فى القاهرة.

ولكن إنكلترة بوصفها الدولة المحتلة لمصر اتخذت فى جميع الأحوال الإجراءات اللازمة للدفاع عنها وبخاصة فى أيام الحرب العالمية الأولى حين أخذت قوة تركية ألمانية تهدد بالزحف على القناة من الضفة الشرقية. وظل أمر الدفاع عن القناة من أسباب النزاع بين إنكلترة ومصر بعد أن أعلن استقلال البلاد. أما النقل البرى فكان وسائله كلها السكك الحديدية، لأن قنوات الرى لاتجعل الحاجة ماسة إلى الطرق البرية الأخرى. وبدأ مد السكك الحديدية فى أيام عباس باشا الأول عام ١٨٥٢. وفى أيام إسماعيل مدت معظم الخطوط الحديدية التى فى الوجه البحرى، ومد فى الوجه القبلى الخط الواصل من القاهرة إلى أسيوط، ولم يمد هذا الخط الأخير إلى أسوان إلا فى عهد الاحتلال. ولم يكن هناك اتصال بالسكك الحديدية بين أسوان وحلفا حيث تبدأ الخطوط الحديدية السودانية الواسعة. ومد فى أثناء الحرب خط

(*) تم تأميم القناة عام ١٩٥٦ .

حديدى إلى القنطرة[1] على شاطئ القناة يتصل بالخط الجديد الآخر الممتد من حيفا. وقد ظلت السكك الحديدية المصرية حتى عام ١٩٠٤ تحت إشراف إدارة دولية خاصة، وذلك بسبب الصعاب المالية التى نشأت فى مصر. ويدير مصلحة السكك الحديدية منذ عهد إسماعيل موظفون ومهندسون من المصريين.

ونقول أخيرا إنه إذا كان ثمة شيء يدل بوضوح على الاتجاه الجديد لمركز مصر الاقتصادى - ومن ثم لمركزها الثقافى - فهو تجارتها الخارجية. فقد كان كل ما ظل باقيًا لمصر من علاقات تجارية فى أوائل القرن التاسع عشر هو بقايا التجارة العظيمة العابرة من الحاصلات الهندية التى كانت رائجة أيما رواج فى العصور الوسطى والتى كانت مقصورة فى هذا العهد القريب على غلات السودان وجنوب بلاد العرب. فلما أنشأ محمد على نظام التجارة الحكومية أو نظام الاحتكار التجارى عادت مصر لأول مرة منذ تاريخها القديم تنتج للتصدير. على أن هذا النظام أغضب المسلمين لأن الوالى لم يكن يعاملهم كما يعامل التجار الأجانب، كما أغضب أيضًا هؤلاء التجار أنفسهم. وبلغ هذا الاستياء حدا حمل إنكلترة على أن تعقد مع تركيا معاهدة تجارية موجهة ضد سياسة محمد على التجارية. وكان الصادر من الحبوب فى أيام سعيد باشا لايزال أكثر من القطن، ثم أصبح للقطن المكان الأول فى عهد خلفه. وكانت الحرب الأهلية الأمريكية هى العامل الأكبر فى زيادة الصادر من القطن زيادة كبيرة، وقد أصبحت إنكلترة منذ منتصف القرن الماضى تشترى الجزء الأكبر من القطن المصرى المصدر إلى الخارج، فكانت من أجل ذلك البلد الذى يهمه أكثر من غيره الاحتفاظ بزراعته. وأصبحت مصر بعد ما طرأ على أحوالها الزراعية من تطورات بعد عام ١٨٨٢ أهم البلاد المنتجة للقطن فى العالم بعد أمريكا والهند. وفى وسع من يشاء أن يطلع على أرقام الصادرات فى الكتب والنشرات الخاصة بهذا الموضوع. وتعتمد الإحصاءات الواردة

(١) يقصد الخط الممتد فى شبه جزيرة سيناء من القنطرة.

فيها على ما تصدره البيوت التجارية فى الإسكندرية. لكننا أقل من ذلك علما بالطريقة التى كانت عليها التجارة المصرية بعد إلغاء نظام الاحتكار، وأكبر الظن أن المشترين الأجانب قد استعانوا إلى حد كبير بوسطاء من السوريين والأقباط، ولعلهم اتبعوا فى ذلك طرقا كان لها أسوأ الأثر فى نمو التجارة، نخص بالذكر منها تقديم المال للفلاحين على محصولاتهم، أو شراء هذه المحصولات قبل نضجها، وهو نوع من المعاملات ينطوى على مجازفة شديدة، ويعرض البائع والمشترى على السواء للخسائر الفادحة.

ولم تكن صادرات الحبوب ثابتة ثبات الصادر من القطن. (وكانت نسبة الأولى إلى الثانية بين عام ١٩١٠، ١٩٢٠: ١ إلى ٩) وحدث فى بعض السنين (فى أثناء الحرب مثلا) أن اضطرت مصر إلى استيراد كميات من القمح. أما المصنوعات فأهم ما يصدر منها السكر والسجاير.

وكان أهم الواردات فى الماضى، البضائع القطنية والمنسوجات من المصانع الإنكليزية، والفحم النباتى (من تركيا) والحديد والدخان والآلات. وكانت أهم البلاد التى تستورد منها مصر حاجاتها قبل الحرب العالمية الأولى بعد إنكلترة هى تركيا وفرنسا والنمسا (الملابس الجاهزة والطرابيش). وسرعان ما أصبحت هذه البضائع المستوردة من الضرورات التى لا يستغنى عنها أهل مصر، وإن أصبح لها أثر كبير فى صبغ البلاد بالصبغة الأوروبية.

ولا جدال فى أن حظ إنكلترة من تجارة مصر الخارجية بعد أن أخذت هذه التجارة فى النماء قد فاق حظ أية دولة أخرى. فقد كان نصيب إنكلترة منها قبل الحرب الماضية ٣٧٪ ثم زاد فى سنة ١٩١٩ إلى ما يقرب من ٦٠٪ وكان ميزان التجارة الخارجية على الدوام - عدا بعض سنين شاذة قليلة - فى صالح مصر. وليس من السهل أن نعرف كيف استفادت البلاد من هذا الظرف. وما من شك فى أن جزءًا كبيرًا من زيادة الصادر ذهب للوفاء بالتزامات الدين العام. ومهما يكن من شىء فإن الثروة التى دخلت البلاد

بهذه الطريقة قد قسمت فيها تقسيما هو أبعد ما يكون عن المساواة. فالفلاحون لايزالون فقراء مثقلين بالدين. أما الطبقات فأولها طبقة الملاك (وبخاصة طبقة الباشوات الأتراك ـ المصريين؛ انظر القسم رقم ٤ من هذا المقال) ويليها طبقة الأجانب الأوربيين، وهم أحسن حالا من أهل البلاد، لأن الامتيازات تعفيهم من جميع الضرائب[١] وكانت فضلا عن ذلك لا تسمح بزيادة الضريبة الجمركية على الواردات إلى أكثر من ٨ ٪[٢].

وكانت التجارة الداخلية هى الأخرى معقدة فى أيام محمد على. فقد كان يلزم الفلاحين بأن يشتروا منه بأثمان مرتفعة المحصولات التى كان يبتاعها منهم بأثمان تقل عن الأثمان التى يشترونها بها . وقد وصفها فى عصر سعيد باشا فون كريمر وصفا مسهبا (جـ ٢، ص ٢١٢ وما بعدها). وكانت لا تزال هذه التجارة محتفظة بكثير من مظاهرها القديمة بالرغم مما تأثرت به من أساليب التجارة الأوربية. ونخص بالذكر من هذه المظاهر القديمة نظام الأسواق التى لا تزال الحركة التجارية فيها منتعشة نشيطة (ومن أمثلة هذه الأسواق سوق خان الخليلى فى القاهرة) وإن كانت مظاهر الحياة فيها لم يبق لها ما كان لها فى الماضى من روعة وجمال كما أن السلع التى فيها كانت قد انحطت عما كانت عليه من قبل.

(١) عدا ضريبة الأطيان والعقارات والضرائب الجمركية وقد انقضى عهد الامتيازات بعد عام ١٩٣٧.

(٢) لم يكن سبب هذا التحديد هو الامتيازات الأجنبية بل كان سببه المعاهدات التى ارتبطت بها مصر مع الدول وقد انتهت كلها فى عام ١٩٣٠ وأطلقت يد مصر في فرض الضرائب الجمركية بما يتفق ومصالحها.

٤ ـ السكان

يدل الازدياد السريع فى عدد سكان مصر منذ بداية القرن التاسع عشر دلالة واضحة على أن أحوال المعيشة فيها قد تحسنت كثيراً عما كانت عليه من قبل. فقد تضاعف عددهم تقريباً فى الفترة المحصورة بين الاحتلال الفرنسى وحكم سعيد (زاد هذا العدد

من ٢,٤٦٠,٠٠٠ إلى ٤,٤٧٦,٤٤٠ نسمة) وبلغ مقدارهم فى عام ١٨٩٧: ٩,٧٣٤,٤٠٥، ثم نقص هذا العدد قليلا بعد هذا العام. ثم عاد فارتفع إلى ١١,٢٨٧,٣٥٩ فى عام ١٩٠٧ وإلى ١٢,٧٥٠,٩١٨ فى عام ١٩١٧[١]. وبما أن مساحة الأراضى الصالحة للزراعة فى مصر قليلة بالنسبة لعدد السكان فإن كثافة السكان فى مصر تعد عظيمة، ويتألف العنصر الوطنى الأصيل المتجانس الذى يتكلم اللسان العربى وقتئذ من ٩٢٪ من هذا العدد. وهو يشمل طبقة الزراع (الفلاحين) والوطنيين من سكان المدن. ومن السكان ٩٣٪ مسلمون والباقون هم الأقباط المسيحيون (وقد كان عددهم ٨٥٤,٧٧٨ فى تعداد ١٩١٧) أما العناصر غير الأصيلة فتتألف من الأتراك والمسيحيين واليهود من أبناء الشرق ومن الأوربيين. ويقابل اختلاف الدين والجنس فى مصر كما يقابلهما فى غيرها من البلاد الإسلامية اختلاف مثله فى الوظائف الاجتماعية.

ويسكن الفلاحون، وهم العنصر الوطنى من أهل البلاد، فى قرى قائمة على ضفتى النيل وعلى ضفاف قنوات الرى، وكانوا لا يزالون يعيشون بطريقة لا تختلف إلا قليلا عن الطريقة التى كانوا يعيشون بها فى القرون الماضية. وقد أفقرتهم أشد الفقر الوسائل الاقتصادية التى اتبعها محمد على. وكثيرا ما كانوا من عهد إسماعيل موضع الأسى من الكتاب الأوربيين لما يرزحون تحته من الضرائب الباهظة ولما يعانونه من الوسائل الوحشية الفاسدة التى كان يتبعها جامعو الضرائب. إلا أن الزيادة المطردة فى عدد السكان فى هذه الفترة لا تترك مجالا للشك فى أن ظروف الحياة مهما يكن فيها من بؤس وشقاء هى الآن خير مما كانت عليه فى العصور السابقة. وجدير بالذكر أن الفلاح المصرى كان فى كل العصور يظهر كراهية تقليدية لأداء الضرائب المفروضة عليه، إلا إذا أرغم على ذلك. أضف إلى هذا أن عجز الفلاحين عن ادخار رءوس الأموال قد جعل مستوى حياتهم بوجه عام أقل من غيرهم. ولما أراد محمد على أن يؤلف

---

(١) وقد بلغ ١٦ مليونا فى عام ١٩٢٧ بينما بلغ أواخر عام ١٩٩٥ نحو الستين مليونا.

منهم فرقاً فى جيشه كان كرههم للخدمة العسكرية يدفعهم فى كثير من الأحيان إلى أن يحاولوا الفرار منها بتشويه أجسامهم. ومع هذا فإن الفلاحين قد برهنوا على أنهم جنود صالحون إذا تولى قيادتهم ضباط قادرون كما حدث فى حروب السودان فى عام ١٨٩٧.

وكان السكان الطاعنون فى أجزاء من مصر لا يزالون فى أثناء القرن التاسع عشر يعدون أنفسهم من سلالات القبائل العربية. وليس لأفقر الطبقات من الزراع أملاك مطلقاً، وأفراد هذه الطبقة يعملون أجراء فى الضياع الكبرى. وتلى هذه الطبقة طبقة صغار الملاك (وهم الذين يملك الواحد منهم أقل من ٥٠ فداناً) وأرقى هذه الطبقات كلها طبقة مشايخ القرى وهم الذين يسميهم لورد كرومر (طبقة السادة الملاك Squirearchy).

ولقد كان عهد الخديويين من أهم العهود بالنسبة للعنصر المصرى الأصيل، فقد استطاع هذا العنصر فى ذلك العهد أن يكون له نصيب موفور فى حياة البلاد العامة وفى إدارتها. لقد كان علماء الأزهر فى القرون السابقة لحكم محمد على يخرجون من هذه الطبقة وحدها إلا فيما ندر. ومنذ زمن محمد على ـ الذى لم يكن يسمح لغير «الأتراك» بأن يتولوا المناصب الكبرى ـ أخذت طبقة وسطى تظهر فى البلاد. وكان سعيد الذى اشتهر بأنه صديق الفلاح ـ يشجع هذه الطبقة على الوصول إلى المناصب الكبيرة فى الجيش وفى الإدارة المدنية، وبهذه الطريقة نشأ فى عصر إسماعيل ما يمكن أن نسميه بالرأى العام (وكان فى الغالب معادياً للأتراك ـ (انظر القسم رقم ١ من هذا المقال) ومن أبرز الممثلين لهذه الطبقة المصرية الأصيلة المتعلمة على باشا مبارك والعالم الرياضى محمود باشا الفلكى. ومن التغييرات التى حدثت لاسترضاء هذا العنصر المصرى الأصيل استبدال اللغة العربية باللغة التركية فى دواوين الحكومة فى عهد سعيد باشا. على أن العامل الأكبر فى وجود هذه البداية الأولية للنزعة القومية هو تأثير الأوربيين وقتئذ. ولم تكن هذه النزعة متأصلة فى وعى الجماهير من المصريين، ويلوح أن

الشعور القومى الذى بعث فى القرن العشرين هو وحده الذى كانت تفهمه جماهير المصريين. على أن الفلاحين قد ظلوا بمنأى عن هذه الدعاية الوطنية، فلم تصل قط إلى نفوسهم اللهم إلا من كان يعيش منهم قريباً من المدن الكبيرة.

والمذاهب الأربعة السنية معترف بها فى مصر رسمياً. ولكن أوسعها انتشاراً هو المذهب الشافعى. ويتبع بعض أهل الصعيد مذهب الإمام مالك. ولما كان القضاء فى مصر منذ الفتح العثمانى يسير على الدوام حسب أصول المذهب الحنفى فقد أصبح هذا المذهب الآن هو المتبع فى الشئون الدينية ما عدا العبادات الخالصة. وكان متوسط عدد من أدوا فريضة الحج من المصريين فى ذلك الوقت حوالى ١٦,٠٠٠ حاج. ويحتفل فى مصر بالأعياد السنية الرسمية فضلا عن الاحتفال بطائفة من الأعياد المصرية الخالصة المعينة فى التقويم القبطى القديم، وهو إلى الآن التقويم الذى يسير عليه الفلاحون. وكانت أيام هذه الأعياد تتفق منذ أقدم الأزمنة مع وقوع حوادث طبيعية معينة أجدرها بالذكر ارتفاع مياه النيل. ولهذا كان عيد «جبر الخليج» من أشهر الأعياد المصرية منذ أقدم العصور، وهو يقع فى شهر أغسطس من كل عام. وهناك أعياد أخرى تتصل بموالد الأولياء المسلمين يحتفل بها فى كل عام (منها مولد سيدى أحمد البدوى[1] فى طنطا ومولد البيومى فى القاهرة) وعدد هذه الموالد لا حصر له. وكثير من الأولياء الذين تقام لهم لا تعرف أسماؤهم. وما من شك فى أن بعض الأماكن التى يزارون فيها من المواضع التى كانت مقدسة قبل الإسلام.

ويجد القارىء وصفاً كاملا مفصلا للعقائد والعادات المصرية الشعبية فى الخطط الجديدة لعلى باشا مبارك (وبخاصة فى الأجزاء من ٨ إلى ٢٧، انظر أيضا جولدسهير Goldziher فى *W.Z.K.M.* جـ ٤، ص ٣٥١) وقد ذكر هذا المرجع أوسع الطرق الصوفية انتشاراً (جـ ٣، ص ١٢٩ وكذلك فى *R.M.M.* جـ ٥٣، ص ١٢٣) وشيخ مشايخ الطرق الصوفية من عام ١٥٥٠

---

(١) يسميه الكاتب الشيخ حسن البدوى.

ينتسب إلى البكرى، وقد أصبح فوق ذلك نقيباً للأشراف منذ عام ١٨١١.

أما العنصر التركى من أهل مصر فقد ظل طوال عهد الأسرة المحمدية العلوية صاحب المكان الأول فى البلاد، وإن كان عدد أفراده أقل كثيراً من أفراد العنصر الأصيل، وكانت هذه الأسرة نفسها أكبر من يمثل هذا العنصر، كما كان يمثله أيضاً كبار الموظفين فى الجيش وفى الإدارة المدنية. وكان أفراده هم الحاملين للواء التقاليد التركية السياسية والثقافية. أما من حيث أصولهم فقد كانوا يتألفون من جميع العناصر غير العربية فى الدولة العثمانية. وكان المنحدرون من أصل چركسى منهم كثيرى العدد فى البلاد من أيام المماليك وما بعدها. وكان عدد الأسر «التركية» إلى عهد الاحتلال الإنكليزى يشمل أحياناً أسراً نزحت من أجزاء أخرى من بلاد الترك. وكان الباشوات الأتراك هم الطبقة الحاكمة فى البلاد، وكانوا فضلا عن ذلك يكونون طبقة كبار الملاك بفضل الرعاية التى كان يحوطهم بها الولاة (انظر القسم رقم ٢) على أن معظم هؤلاء «الأتراك» قد تمصروا فيما بعد (ويسميهم لورد كرومر الأتراك المصريين) وأظهروا عطفهم على الحركة القومية، ومن الممثلين لهذه الطبقة ناظر النظار شريف باشا ورياض باشا اللذان توليا رياسة الوزارة فى أيام الحركة العرابية والأيام التالية لها مباشرة. وقد ظل كبار «الأتراك» نحو جيلين أو ثلاثة أجيال أكثر المصريين اصطباغا بالصبغة الأوربية، ويلوح أن معظمهم ممن لا يتقيدون بقواعد الدين.

أما البدو من أهل مصر فقد بلغ عددهم فى الربع الأول من القرن العشرين بلغ حوالى ٦٠٠,٠٠٠، وهم من العرب الخُلص ويعيشون فى شبه جزيرة سيناء وفى الوجهين البحرى والقبلى. وقد استعربت قبائل البربر التى تسكن الصحراء الغربية إذا استثنينا منها سكان واحة سيوة. ومن أقدم القبائل التى عاشت فى مصر «العبابدة» «والبجة».

وقد كان الاسترقاق من الأنظمة الاجتماعية المعترف بها فى مصر حتى عام ١٨٧٧. وفى هذه السنة حُرمت تجارة الرقيق فى البلاد المصرية بمقتضى اتفاق بين إنكلترة ومصر. وفى عام ١٨٩٥ وقع اتفاق آخر فى هذا الشأن نص فيه على أن التدخل فى الحرية الشخصية جريمة. وتنص المادة الثالثة من دستور عام ١٩٢٣ على أن الحرية الشخصية مكفولة لجميع الرعايا المصريين. أما من الناحية العملية فقد بقى الاسترقاق إلى ما بعد عقد الاتفاق الإنكليزى المصرى، على أن الإجراءات الصارمة التى اتخذت ضد تجارة الرقيق قد جعلت استيراد العبيد الجدد مستحيلا أو فى حكم المستحيل. وكان معظم الرقيق من النساء، وكان الباقون من الخصيان. وكان للدم الزنجى أثر فى خواص بعض المصريين الجسمية فى خلال القرن التاسع عشر. وقد كان الرقيق الأبيض لايزال يستورد من بلاد القوقاز والحبشة[1] فى النصف الأول من القرن التاسع عشر.

ومن أهم العناصر المسلمة غير المصرية فى مصر مجاورو الأزهر، وأكثرهم عددا مسلمو شمال إفريقية وبلاد الشام. وقد يندمج بعضهم أحياناً فى طائفة العلماء المصريين. ولا يوجد من الشيعة إلا جالية إيرانية صغيرة تقيم فى المدن.

وقد قامت الدعوة لتحرير المرأة المسلمة فى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر ونادى بها فى ذلك الوقت قاسم أمين (توفى فى عام ١٩٠٨) وهو مصرى من أصل كردى نشر فى عام ١٨٩٩ كتابه «تحرير المرأة» ثم نشر بعد بضع سنين كتابه الآخر «المرأة الجديدة» (وقد أهداه إلى سعد زغلول). وأثار هذان الكتابان معارضة قوية فى بعض الأوساط، وعطفاً لا يقل عنها قوة فى البعض الآخر. وعضدت النساء أنفسهن هذه الحركة، وكان من

(١) قد لا يكون من الخطأ أن يعد الأحباش من الجنس الأبيض فهم مزيج من البيض والسود.

زعيماتها السيدة ملك حفنى ناصف (ولدت فى عام ١٨٦٦ وكتبت عددا من النسائيات وقعتها باسم مستعار هو باحثة البادية). وانضمت إليها كذلك بعض النساء المسيحيات السوريات ذوات الكفاية الممتازة (انظر مجلة *Oriente Moderno* جـ ٥، رقم ١١) وكان من نتائج هذه الحركة انتشار تعليم البنات (انظر القسم رقم ٥ من هذا المقال، وكذلك ما كتبه مارتن هارتمان Martin Hartmann فى *Dte Frau im islam* هال، سنة ١٩٠٩).

ويؤلف الأقباط فى مصر عدا الذين يعيشون منهم فى الوجه القبلى طبقة وسطى دنيا، ويشتغل معظمهم بالحرف والصناعات اليدوية فى المدن، وتأخذ منهم الحكومة صغار الموظفين الإداريين[1] وقد قدرهم «لين» بمائة وخمسين ألفاً، ويدل هذا التقدير على أنهم يزيدون بنسبة أكثر من نسبة ازدياد المسلمين. ويشترك المسلمون مع الأقباط ـ المسيحيين ـ فى بعض السنن والتقاليد كعادة الختان وتحجب النساء. ولم يبق للعادة القديمة، عادة إلزام الأقباط بلبس العمامة والملابس السوداء أثر إلا عند رجال الدين الأقباط. وكان يؤخذ منهم صغار الموظفين الفنيين فى الإدارة الإقليمية أيام محمد على (انظر القسم رقم ٢) وكان لأعيان الأقباط فى أيامه نفوذ كبير فى البلاد لا يقل عما كان لهم فى عصر المماليك. ومن رجالاتهم فى ذلك العهد المعلم جرجس الجوهرى (المتوفى فى عام ١٨١١) والمعلم غالى (المتوفى فى عام ١٨٢١) وكان كلاهما رئيساً للكتاب فى أيامه، إلا أنهما تعرضا أحيانا للأذى على يد الوالى. وقد ترجم لهما جرجى زيدان نقلا عن كتاب تاريخ الأمة القبطية تأليف يعقوب بك نخلة رومانيل؟ وكان بطرس باشا غالى أول وزير قبطى (ولد فى عام ١٨٤٧ وتوفى فى عام ١٩١٠). فلما قتل قضى مقتله على أسباب التعاون بين الأقباط والمسلمين فى الحركة الوطنية[2] (انظر

(١) إن صغار الموظفين الإداريين لا يؤخذون الآن من الأقباط وحدهم بل يؤخذون منهم ومن المسلمين على السواء.

(٢) لقد انضم الأقباط إلى الحركة الوطنية منذ نشأتها وضحوا فيها كما ضحى المسلمون سواء بسواء.

القسم رقم ١) وكان مركز الحركة الثقافية القبطية فى تلك الأيام مدينة أسيوط.

ويؤلف الأرمن فى مصر جالية قليلة العدد معظم أفرادها من أصحاب الحوانيت. وقد شغل بعض كبار رجالها مراكز سامية فى الحكومة فى القرن التاسع عشر. ومن أشهر هؤلاء بوغوص بك، وكان فى أول الأمر من ملتزمى الضرائب، ثم أصبح بعدئذ من مستشارى محمد على (انظر كتاب مشاهير الشرق جـ ١، ص ٢٢٦) ومنهم أيضا نوبار باشا الذى تولى رياسة الوزارة عدة مرات قبل الاحتلال البريطانى وبعده. وكان هؤلاء الأرمن المثقفون عاملا قوياً فى نشر الثقافة الفرنسية فى مصر.

واستوطن المسيحيون المارونيون السوريون (الشوام) مصر فى عهد المماليك وأصبحوا فى أيام إسماعيل من أنفع العناصر فى التنظيم الإدارى الجديد لعلمهم باللغات الأجنبية، ولما طبعوا عليه من استعداد لمسايرة طرائق الأوربيين (انظر كتاب لورد كرومر جـ٢، ص ٢١٧). لكننا لا نكاد نجد منهم من تولى منصباً من المناصب الكبرى فى البلاد. وهاجر إلى مصر غيرهم من السوريين ليثروا من طريق التجارة، ومنهم من افتقر بعد غناه بسبب المشاكل الاقتصادية التى حدثت فى ذلك العهد. ومن أمثلة هؤلاء أمين شميل (١٨٢٨ - ١٨٩٧ وتجد ترجمة حياته فى جـ ٢ من كتاب مشاهير الشرق ص ١٦٩) وكان من المهاجرين السوريين وممن جمعوا ثروة طائلة من تجارة القطن ثم خسرها، وختم حياته كاتبا كثير الإنتاج وناشرا ذا قدرة عجيبة على تكييف نفسه وفق الظروف. والسوريون منتشرون - فى ذلك الوقت - فى جميع أنحاء القطر المصرى يبثون الحياة العقلية الحديثة فى بلاد مصر بتأليف الكتب ونشرها وإصدار الصحف والمجلات، ومنهم من كانوا طلائع الدعاية الوطنية (مثل سليم نقاش انظر مصادر هذا المقال) غير أن لهم من الصفات ما يجعلهم طائفة غير محبوبة من المسلمين.

أما اليونان فطائفة وسط بين المصريين والأوربيين وأثرهم فى مصر اقتصادى محض. ويبدى اليونانيون

المقيمون فى الإسكندرية نشاطاً تجارياً عظيماً.ويرى الإنسان الطبقات الدنيا منهم منتشرة فى كل ناحية من نواحى القطر المصرى يتجرون فى البقالة ويعملون فى بعض الأحيان مرابين. وهم فى مصر كما فى غيرها من بلاد الدولة التركية القديمة يحتفظون «بطابعهم الخاص» فى المدنية الغربية.

واليهود فى مصر طائفة بين الوطنيين والأجانب، وكانت عدتهم فى أواخر القرن الماضى حوالى ٣٠,٠٠٠، وكلهم تقريباً يعيشون فى القاهرة والإسكندرية، ويشتغل معظمهم بالأعمال المصرفية. وقد كان لهم ـ كما كان للسوريين ـ أثر فى الحركة الوطنية الأولى التى قامت سنة ١٨٧٧، ومن هؤلاء چيمس سنوا James sanus الذى سمى نفسه «أبو نظارة» وأنشأ أول مسرح عربى فى القاهرة. ثم أصدر فى عام ١٨٧٧ صحيفة باللغة العربية الدارجة انتقد فيها أعمال الخديو. ثم خرج بعد ذلك من مصر (انظر كتاب صبرى La Genése etc ص ١٢٧)

وكانت توجد فى القاهرة مدارس لليهود أنشئت أولاها سنة ١٨٤٠.

ولم تكن الزيادة المطردة فى عدد الأوربيين فى مصر سببا من أسباب اصطباغها بالصبغة الأوربية بل كانت نتيجة من نتائجها. وفى مصر طائفة من الأوربيين لا يعدون أجانب إلا بجوازات سفرهم وحدها، وهؤلاء من أهالى شرق البحر المتوسط. وقد أثروا بفضل الحصانة التى يتمتعون بها بسبب الامتيازات الأجنبية. أما الأوربيون الذين عملوا فى الحكومة المصرية لتنفيذ الإصلاحات والأعمال الفنية فينتمون إلى أمم مختلفة، فمنهم الفرنسيون (ده سيف أو سليمان باشا الذى أنشأ جيش محمد على النظامى، وكلوت بك الذى نظم مدرسة الطب، وفردنند ده لسبس وغيرهم) ومنهم أبناء سويسرا (أمثال دوربك Dorbey ومنزنجر Munzinger) ومنهم النمساويون (أمثال سلاطين باشا فى السودان، وبلوم باشا المستشار المالى فى عهد إسماعيل) ومنهم الإنجليز

(أمثال بيكر وغردون حاكمى السودان) ومن الأجانب ذوى النفوذ الكبير طائفة تعد من الوجهة النظرية من الموظفين المصريين شغلت فى الماضى مناصب فى بعض الهيئات كالمحاكم المختلطة، وصندوق الدين، ونخص بالذكر من هذه الطبقة كبار الموظفين البريطانيين فى الوزارات والمصالح الحكومية المختلفة (بعد الاحتلال). وليس فى وسعنا أن نقول إن الإنكليز كان لهم فى البلاد أثر ثقافى عظيم بل إن اللغة الانجليزية نفسها أقل انتشارا فى مصر من اللغة الفرنسية. ومنشأ ذلك ما كان للحضارة الأوربية ذات الصبغة الفرنسية من تفوق قديم العهد فى البلاد. وجدير بنا أن نذكر فى آخر هذه الفقرة طائفة الأوربيين الأفاقين المغامرين الذين جاءوا إلى مصر فى عهد سعيد وإسماعيل، وحاولوا ن يبتزوا نقود الواليين المفرطين فى التسامح بما كانوا يعرضون عليهما من مشروعات تجارية وهمية.

٥ ـ التربية والعلوم والآداب

ظل التعليم طوال القرن التاسع عشر يسير على الطريقة الإسلامية القديمة، ثم جاء محمد على فأدخل فى البلاد نظم التعليم الأوربية. غير أنه لم يتيسر آنئذ مزج الطريقتين إحداهما بالأخرى وإخراج نظام واحد منهما ولذلك ظلت الكتاتيب القديمة منتشرة فى جميع أنحاء البلاد إلى هذا اليوم، ولم يكن للحكومة عليها رقابة ما (اللهم ما تعينها به من أموال الأوقاف التى تشرف عليها) قبل صدور قانون ١٨٧٦ الذى أدخل فيها تعليم الحساب. وكان عماد التعليم الدينى الإسلامى خلاف هذه الكتاتيب هو الجامع الأزهر وهو المعهد الذى أهمله محمد على، ثم أصبح من بعده موضع رعاية الخديويين المتأخرين. وكان عدد طلاب الأزهر فى عام ١٩٢٤: ١٠,٢٨٧ منهم ٩,٧٨٥ من المصريين (نقلا عن المحاضرة التى ألقاها محمد أبو بكر إبراهيم عن الجامعة الأزهرية نشرت فى القاهرة) ومن المعاهد الأخرى التى نظمت على غرار الجامعة الأزهرية معاهد

الإسكندرية وطنطا ودسوق ودمياط[1]. ويوجد عدا ذلك فى القاهرة مدرسة خاصة لتخريج القضاة الشرعيين[2]. وقد اتخذت الحكومة فى عام ١٩٢٤ بعض الإجراءات التى ترمى إلى المساواة بين الدرجات التى يمنحها الأزهر والتى تمنحها المدارس الحكومية (انظر *Oriente Moderno* السنة الخامسة، العدد الثانى).

وللطوائف المسيحية وأهمها الأقباط مدارس ابتدائية وثانوية فى البلاد.

ولما أدخل محمد على نظام التعليم الأوربى إلى مصر كان غرضه الأول من إدخاله أن يتزود ضباط جيشه وموظفو مصانعه بالمعلومات الفنية التى تتطلبها أعمالهم. وكان من الوسائل التى استعان بها على بلوغ هذا الغرض إرسال البعوث العلمية إلى باريس. وكانت أول بعثة أرسلها فى عام ١٨٢٦ ٤٠ شابا مصريا، ثم وقف إرسال هذه البعوث فى عام ١٨٧٠. ولم تحقق البعوث العلمية كل الأغراض التى كانت ترجى منها.

وكان من أهم أسباب إخفاقها النظام العسكرى الذى فرض على الطلاب والذى لم يغرس فى نفوسهم مبادىء الاستقلال الفردى والاجتماعى. لكن عددا من المصريين النابهين مدينون لها بما حصلوه من العلوم. وأنشأ محمد على فضلا عن المدارس الحربية المحضة فى القاهرة والإسكندرية (التى لم يكن يسمح لأبناء البلاد بدخولها) مدرسة الطب فى عام ١٨٢٥ تحت إشراف كلوت بك.

وفى عام ١٨٣٦ أنشأ مجلس المعارف، وكانت الثقافة الفرنسية هى الغالبة عليه، ثم أنشئت فى الوقت عينه نحو خمس وأربعين مدرسة ابتدائية وثانوية فى أنحاء البلاد المختلفة (وكانت المدارس الثانوية على غرار الليسيه الفرنسية). وكان الغرض الذى أنشئت من أجله هذه المدارس بنوع خاص هو تعليم أبناء المصريين

(١) واسيوط وشبين الكوم وغيرها فى حواضر القطر المختلفة.
(٢) أصبحت من أقسام التخصص التابعة لجامعة الأزهر.

أنفســهم، وكانت لغة الـتعليم فيـها هى اللغـة العربيـة. وكـانت الحكومة تلجـأ أحـيانا إلى إجـراءات صـارمة لإرغـام الأهالى علـى إرســال أبنائـهم إليـهــا. ويقول «دور» Dor إن عباس باشا أغلق هذه المدارس كلهـا، إلا أن عــمله هذا لم يكن ناشــئا عن نزعة رجـعيـة بل كان يرمى إلى إعـادة تنظيـمـها وفـتـحهـا. وفتحت مدرسة الطب من جديد فى أيام سـعــيـد بـاشـا بإشــراف كلوت بك، وأنشئت فى عهد إسماعيل مدارس عليا ومؤسسات علمية جـديدة كان معظمها فى القـاهرة (ومن أشـهـرها كلهـا دار العلوم) وكان زعيم هذه النهضة العلمية على بـاشـا مــبــارك ناظر المعــارف العمومـيـة فى ذلك الوقت، وهو واضع قانون ٨ نوفمبر سنة ١٨٦٧ الذى سبق الكلام عليـه، والـذى قـسم المدارس إلى ابتدائية تجهيـزية وعليا. وكان الأساس الذى بنى عليـه عمـله هو توحيـد نظام الـتعليم العـام فى مـصـر. ومع أن هذا النشــاط التـعليـمى قـد أفـاد فى نشـر المعـارف الفنيـة فى البـلاد فإن إدخـال العلوم الغربية فيها لم يؤثر إلا فى أقلية ضـئيلة من أهلـها، يضـاف إلى هذا أن طرائق التـعليم لم تكن تشـجع على نمو الشــخصـيـات الفردية الحـرة، وأن قلة المال ـ التى أدت إلى إغـلاق كـثـيـر من المدارس فى آخر عهد إسـماعيل ـ كانت سببا فى ضـآلة مرتبات المدرسين، فكان من أثر هذا كله أن اتسـعت الهـوة التى تفـصل جـمهـرة السكان الأمـيـين عن الطبـقات المـتعلمـة التـركيـة المصـرية، والمصرية الخالصـة. ويمكن أن يعد هذا العامل سـببا من أسـباب فشل الحـركة القـوميـة الأولى. وكـانت الجهـود التى بذلت لنشــر التـعليم فى أوائـل عــهـد الاحتـلال جهودا ضئـيلة (وانظر ايضا مـلاحظات ڤـولرز الانتـقـادية فى *His-torische Zeitschirft* ١٩٠٩، ٧٩ ومــــا بعـدها) وافتـتحت مـدرسـتان لتـعليم البنات فى عـام ١٨٧٥، ولكن النهـضــة الحقيقية فى تعليم البنات لم تبدأ إلا فى أواخر القرن الماضى.

وأنشئت الجامعـة المصرية بالقاهرة فى عـام ١٩٠٨ من تبـرعـات كـبـيـرة وهبات، وبدأت حـياتهـا برياسة الأمـير أحمد فؤاد باشــا الذى أصبح ملك مصر فيما بعـد. ولم يكن يلقى فيها فى بداية

عهدها إلا محاضرات فى موضوعات أدبية وتاريخية من أساتذة مصريين وأوربيين ومن بعض المستشرقين الأوربيين كانوا يدعون خاصة لهذا الغرض (وقد طبعت هذه المحاضرات فى القاهرة) وأرسلت هذه الجامعة فى السنين الأولى من حياتها جماعات من الشبان المصريين إلى الجامعات الأوربية المختلفة لإعدادهم لأن يكونوا أساتذة فيها بعد عودتهم. ومنذ عام ١٩٢٤ وضعت الجامعة تحت إشراف الحكومة، ثم وضعت عدة مشروعات لدعم نظامها وزيادة نشاطها (انظر مجلة *Oriente Moderno* السنة الخامسة العدد ١١٠، ص ٤٣٤) ولا جدال فى أنها حققت ما كان يعلق عليها من آمال فى تشجيع البحث العلمى، ولكن هذه البحوث العلمية قلما عارضت الروح الإسلامية السائدة معارضة جدية.

ويوجد فى مصر فضلا عن المؤسسات العلمية السالفة الذكر عدد كبير من المدارس الأجنبية من بينها مدارس تابعة لإرساليات التبشير، ومنها إرسالية التبشير الأمريكية فى القاهرة والإسكندرية؛ وقد أنشأت أول مدرسة لها فى القاهرة فى عام ١٨٥٥، وكانت الحكومة المصرية فى بعض الأحيان تعين هذه المدارس بالمال (كما حدث فى عهد سعيد باشا) وكان لها من الأثر فى الحياة العقلية للطبقات العليا فى مصر ما لا يقل عن أثر المدارس المصرية.

وكان إدخال الطباعة فى مصر وثيق الاتصال بنظام التعليم الذى وضعه محمد على، ذلك أن المطبعة التى جاء بها الفرنسيون لأغراضهم الخاصة لم يكن لها أثر فى البلاد، فلما أسست أول دار للطباعة فى بولاق حوالى عام ١٨٢١ بدأت أعمالها بطبع الكتب العربية والتركية لتسد بها حاجة المدارس الحكومية الجديدة. ثم بدأت فى هذه الفترة عينها نشاطها العظيم فى طبع الكتب الأدبية القديمة العربية والتركية وقليل من الكتب الفارسية. وربما كان من أوائل الكتب التى قامت بطبعها كتاب الأجرومية (طبع فى عام ١٢٣٠ هـ الموافق ١٨٢٤ م. انظر Zenker *Bibliotheca Orientalis* جـ ١، المطبوع فى ليبسك عام ١٨٤٦، ص ١٩) الذى كان يدرس فى الأزهر (انظر

Von Kermer جـ ٢، ص ٢٨٥) وأخذ هذا النشاط العظيم فى طبع الكتب يتجلى بأعظم مظاهره حوالى عام ١٨٥٠، وكان لأوربا بعض الفضل فى تشجيعه. على أن التطور العلمى والأدبى فى مصر نفسها لم يفد من هذا النشاط العظيم الذى تشهد به كثير من فهارس دار الكتب الأوربية بقدر ما أفادت منه الدراسات الشرقية فى أوربا (Brockelmann: *G.A.L.* ، ص ٤٧١). ولا يقل عن المطبعة شأنا إنشاء دار الكتب الخديوية على يد على باشا مبارك فى عام ١٨٧٠. وتتصل نشأة الطباعة فى مصر كذلك بنشأة الصحافة فيها، فقد بدىء فى عام ١٨٢٨ بطبع الجريدة الرسمية المسماة «الوقائع المصرية» فى مطبعة أخرى فى القلعة. غير أن مطبعة بولاق الأميرية ظلت إلى حوالى عام ١٨٧٥ (وكانت هى ومصانع الورق فى بولاق ملكا للدائرة السنية) أعظم دور الطباعة فى مصر، وإن كان عدد قليل من مطابع الحروف ومطابع الحجر الخاصة قد أنشئ أيضا فى القاهرة والإسكندرية. ثم عظم شأن الطباعة فى مصر بعد عام ١٨٧٦ على أثر ما أدته من الخدمات الجليلة للصحافة العربية التى شرعت تزدهر فى ذلك الوقت، ويرجع معظم الفضل فى هذا الازدهار إلى إقدام السوريين ونشاطهم وإلى الحركة القومية الأولى.

وإذا أراد القارىء المزيد من العلم بالصحافة العربية، وهى التى كانت أعظم شأنا فى الحركة العقلية من الكتب المطبوعة، فليطلع على مادة «الجريدة» فى هذه الدائرة (وبخاصة على الحركة الصحفية فى عام ١٨٧٨ وعلى كتاب محمد صبرى Le Génése ص ١٢٧)(١) وفى عام ١٩١٥ توقفت الصحيفة السياسية الإسلامية «المؤيد» عن الظهور، فى حين استمرت المقطم والجرائد الوطنية الى حين.(R. M. M ص١٢٤)(٢).

---

(١) قد ظهرت منذ كتابة هذه المقالة عدة كتب عربية فى تاريخ الصحافة العربية نذكر منها: ابراهيم عبده: أعلام الصحافة العربية، نفس الكاتب: تطور الصحافة المصرية؛ عبد الله حسين: الصحافة والصحف؛ فيليب دى طرازى: تاريخ الصحافة العربية وغيرهم.

(٢) ليست كل الجرائد الوطنية التى تصدر الآن هى الجرائد التى كانت تصدر فى عام ١٩١٥ فقد اختفت معظم تلك الجرائد ونشأت بدلها جرائد أخرى.

مهدى علام

أما الآثار العربية الدينية الإسلامية فإن ما كان منها حلقة فى سلسلة السنن الدينية القديمة التى ظهرت فى القرون الماضية لم يشتهر منه إلا عدد قليل جدا من الكتاب عاشوا كلهم فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأشهر هؤلاء وأوسعهم شهرة الشيخ الباجورى (المتوفى سنة ١٨٦١)، على أن ثمت فرعا من الآثار الإسلامية له شأن عظيم هو كتابات الشيخ محمد عبده ومدرسته، فقد أوجد بكتاباته حركة تجديد دينية فى الإسلام. نعم إنه هو وأتباعه كانوا يسيرون فى بحثهم على نمط البحث العلمى الإسلامى فى الزمن القديم، ولكنهم مع ذلك كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرا حرا مستقلا، ويحاولون أن يثبتوا أن الإسلام لا يزال دينا عالميا حيا لا يتعارض فى شىء مع المدنية الحديثة، وقد نشر عدد كبير من مقالات الشيخ محمد عبده فى مجلة المنار (التى بدأ السيد رشيد رضا ـ وهو رجل سورى الأصل ـ فى إصدارها فى عام ١٨٩٧). ولا جدال فى أن هذه الآراء الجديدة ـ التى يسميها جولدسيهر *Kulturwahhabitismus* ـ قد نشأت بتأثير الحضارة الحديثة، ولكننا لا يسعنا مع ذلك أن نقول إنها هى نفسها خضعت لسلطان التفكير الغربى، وقد لقيت مقاومة شديدة من دوائر الأزهر المحافظة التى كانت تعبر عنها صحيفة «الأفلاك».

ولم تتحول لغة الشعر (بوصفه صورة من الأدب) عن اللغة العربية الفصحى. وقد ذاعت شهرة بعض الشعراء فى أثناء حياتهم (ومنهم الشيخ محمد شهاب الدين الذى عاش بين عامى ١٧٨٧، ١٨٥٨، انظر جـ ٢، من كتاب ڤون كرامر ص ٢٩٤) فإن مصر الحديثة على ما يظهر لم تخرج شاعرا عظيما تعترف له بهذه العظمة جميع الأقطار العربية(١).

أما الفروع الأخرى من الأدب فقد تخلت شيئا فشيئا وبخطى مختلفة

---

(١) قد حدث أنه فى سنة ١٩٢٧ أن اعترفت جميع الأقطار العربية بزعامة المرحوم أحمد شوقى وبايعه شعراؤها فى حفل عظيم فى القاهرة.

مهدى علام

البطء عن الأنماط القديمة والأسلوب القديم واستبدلت بها الأنماط والأساليب الأدبية الغربية التى يسرتها لها حركة الترجمة الواسعة النشيطة. وكان أول ما ترجم من المؤلفات الكتب العلمية الفرنسية لسد حاجة المدارس التى أنشأها محمد على. وترجمت منذ أيام سعيد باشا كتب أوربية كثيرة فى العلوم والآداب، نذكر منها الكتب الفرنسية فى التاريخ والجغرافية التى ترجمها رفاعة بك الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٢).

وكان لهذه الكتب المترجمة أثر كبير فى نشر الأساليب الأدبية الأوربية. وقلما استخدم النثر فى كتابة الروايات والمسرحيات كما يستخدمه الأوربيون، لكن المطابع المصرية أخرجت طائفة كبيرة من المطبوعات شبه العلمية التى تبحث فى المسائل السياسية والاجتماعية نذكر منها كتابات مصطفى كامل وغيرها من الكتابات الأدبية فى الحركة القومية والحركة النسوية، وقد أشرنا إلى هذه الحركة الأخيرة فى القسم الرابع من هذا المقال.

وكانت بعض هذه الموضوعات تنشر فى الصحف والمجلات الدورية، وبعضها ينشر فى صورة كتب. وكان للسوريين واليهود فيها جميعا نصيب موفور.

ويعد كتاب الجبرتى من أمهات الكتب فى التاريخ المعاصر وقد كتبه المؤلف بأسلوب الكتب التاريخية القديمة. أما الكتب الأحدث منه فى التاريخ المصرى ككتاب فريد بك عن محمد على، وكتاب إلياس الأيوبى فى تاريخ مصر فى عهد إسماعيل (انظر المصادر فى آخر هذا المقال) فتسير على النهج الأوربى فى كتابة التاريخ، وتعتمد على المصادر الأوربية. ويصدق هذا القول نفسه على كتب جرجى زيدان السورى، وهى كتب عظيمة الشأن فى التاريخ والسير.

وليست الخطط الجديدة لعلى باشا مبارك إلا حلقة من سلسلة كتب «الخطط» المصرية القديمة، ولا شك فى أن مؤلفها نفسه قد أرادها كذلك. وتعد بعد كتاب لين Lane عن المصريين المحدثين *Modern Egyptians* من أهم

المصادر التى يمكن أن نستمد منها معلوماتنا عن مصر وأهلها فى القرن التاسع عشر. وفى وسعنا أن نضم إلى هذا النوع من الكتب كتب الرحلات الوصفية المتنوعة، وبخاصة ما يصف منها الحج إلى مكة ككتاب البتانونى (انظر Lammese فى *R.M.M.* العدد الثامن والثلاثين) ووصف الرحلات الحجازية فى السنين المختلفة (١٩٠١، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٨) للواء إبراهيم رفعت باشا فى كتابه مرآة الحرمين (وقد طبع فى مجلدين بالقاهرة فى عام ١٣٣٤/١٩٢٥).

ويجدر بنا قبل أن نختم هذا البحث أن نذكر ما كان باقيا طوال القرن التاسع عشر من كتابات شعبية كثيرة باللغة العامية منظومة كانت كالمواويل والأزجال، أو منثورة كالأغانى والسير التى تصف أفعال أبطال العرب القدماء. وقد مصرت هذه السير تمصيرا مختلف الدرجات، ومن هؤلاء أبو زيد وعنترة وغيرهما. وقد حاول محمد بن عثمان جلال، أن يستخدم اللغة المصرية العامية فى الكتابة الأدبية، فترجم بين عامى ١٨٨٠، ١٨٩٠ عددا من مؤلفات راسين Racine وموليير Molière إلى اللغة المصرية العامية. لكن الجمهور المتعلم لم يرض عن هذه الخطة. ثم قام أحد الأمريكيين فى عام ١٨٩٦ يدعو إلى استخدام الحروف الهجائية اللاتينية[١] لكتابة أدب شعبى جديد بإحدى اللهجات العامية المصرية، ولكنه لم يفلح فى دعوته، وإن اعتقد بعض المستشرقين أنفسهم فى ذلك الوقت (مثل م. هارتمان M. Hartmann) أن هذه الدعوة قد تنجح (انظر: *Z.A.*، ١٨٩٨، ص ٢٧٧ وما بعدها)[٢].

---

(١) وقد تجددت هذه الدعوة فيما بعد على يد عبد العزيز باشا فهمى الذى تقدم إلى المجمع اللغوى بمشروع يرمى إلى هذا الغرض

(٢) إن أخطر ما نتعرض له إذا نحن سمحنا بتدوين أدب باللهجات العامية هو استقلال كل لهجة عن الأخرى استقلالا يجعل الفوارق بينها، على مر السنين، كبيرة بحيث تصبح لغات مستقلة، كما حدث عندما انشعبت اللغة اللاتينية فكتب أهل إيطاليا بلهجتهم الخاصة، وكتب أهل فرنسا بلهجتهم كذلك، وفعل مثل ذلك أهل أسبانيا، وأهل البرتغال، وأهل رومانيا؛ فكانت النتيجة لغات مستقلة لا يتفاهم أهلها بعضهم مع بعض.

مهدى علام

وقد درس بريفر Prüfer وكاله Kahle لعبة خيال الظل الشرقية التى ظلت باقية فى مصر فى القرن التاسع عشر، ولكنها كانت سائرة بالتدريج إلى الزوال. ثم جاء رجل من أبناء الجزائر يدعى حسن القشقاش وأعاد إليها شيئا من الحياة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وبقيت على صورتها من ذلك الوقت إلى هذه الأيام (انظر مادة خيال الظل) وورد كذلك ذكر لعبة القركوز التركية فى كتاب لين Lane (جـ٢، ص ١١٣).

المصادر:

(١) Prince Ibrahim Hilmy : *The Literature of Egypt and the Sudan*، فى مجلدين، لندن ١٨٨٦.

(٢) R. Maunier : *Bibliographie économique, juriddique, et Sociale de l'Egypte moderne (1798-1916)* ، القاهرة ١٩١٦م:

أوصاف عامة:

(٣) *Description de l'Egypte, ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Egypt peniant l'expedition de l'armée française, publieé par l'ordre du Gouvernment*، فى ثمانية مجلدات (جـ٤ ـ ٦ *Etat Moderne*) باريس ١٨١٨ ـ ١٨٢٨ (وألحق به ١١ مجلدت من لوحات وخرائط) والطبعة الثانية فى ١٥ مجلدا، باريس ١٨٢٠ ـ ١٨٣٠.

(٤) E. W. Lane : *An Account of the Manners anmd Customs of the Modern Egyptians*، فى مجلدين، لندن ١٨٣٦.

(٥) Clot Bey : *Aperçu général sur l'Egypte*، بروكسل ١٨٤٠.

(٦) Pückler Muskau : *Aus Mehemed Alis Reich* شتوتجارت ١٨٤٤.

(٧) A.Von Kremer : *Aegypten*، فى مجلدين، ليبسك ١٨٦٣.

(٨) M. Lüttke : *Aegyptens neue Zeit*، ليبسك ١٨٧٣.

(٩) J. C. Mc Coan : *Egypt as it is*، لندن، باريس، نيويورك ١٨٧٨.

(١٠) Georg Ebers : *Aegypten* ، فى مجلدين، شتوتجارث وليبسك ١٨٧٩.

(١١) W. Mc E. Dye : *Moslem Egypt and Christian Abyssinia*، نيويورك ١٨٨٠.

(١٢) C. Van Remmelen : *L'Egypt et l'Europe, par un ancien juge mixte*، فى مجلدين، ليدن ١٨٨٢ ـ ١٨٨٤.

(١٣) على باشا مبارك: الخطط التوفيقية (انظر القسم الخامس من المقال) فى عشرين مجلدا، بولاق ١٣٠٦ (١٨٨٨/١٨٨٩).

(١٤) Lord Cromer : *Modern Egypt*، فى مجلدين ، لندن ١٩٠٨.

(١٥) Sidney Low : *Egypt in Transition* لندن ١٩١٤.

(١٦) W. Balls : *Egypt of the Egyptians* لندن ١٩١٥.

(١٧) Schweinfurth: *Auf unbetretenen Wegen in Aegypten*، برلين ١٩٢٣ تاريخ مصر السياسى، المراجع.

(١٨) G. Eff. Moradounghian : *Recueil d'Actes Internationaux de l'Empire Ottoman*، فى أربعة مجلدات، باريس ١٨٩٨ ـ ١٩٠٦.

(١٩) Martens: *Recueil Général de Traités* ولست أستطيع أن أورد فى هذا المقام ثبتاً كاملا بالمؤلفات الخاصة بهذا الموضوع مما لاحصر له، ومن ثم فإنى أكتفى بأن أورد بياناً بأهم هذه المؤلفات مرتبة بحسب أزمانها. وقد انصرفت الكتب الأوروبية المتأخرة إلى الاهتمام بصفة عامة بعلاقات مصر الدولية:

(٢٠) الجبرتى: عجائب الآثار، جـ٣، ٤ (حتى عام (١٨٢٠).

(٢١) أحمد جودت باشا: تاريخ، المجلدات ٧ ـ ١٢ (حتى عام ١٨٢٥م) الآستانة ١٢٧١ ـ ١٣٠١ (١٨٥٥ ـ ١٨٨٣).

(٢٢) Zinkeisen : *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*، جـ٦، جـ٧، طبعة غوتا ١٨٦٤.

(٢٣) F. Mengn : *Histoire de l'Egypte sous le Gouvernment de Mohammed ALy*.، فى مجلدين، باريس ١٨٢٣.

(٢٤) Ed. de Cadalvéne: *Historire de la guerre de Méhémed Ali contre la Porte Ottomane (1831-1933)* باريس ١٨٣٧.

(٢٥) P. Mouriez: *Histoire de Méhémet Ali* فى خمسة مجلدات، باريس ١٨٥٧-١٨٥٨ .

(٢٦) P. Merruau : *L'Egypt contemporaine de Méhémet Ali Saïd Pacha*، باريس ١٨٥٨.

(٢٧) جرجى زيدان: تاريخ مصر الحديث، القاهرة ١٣٠٦.

(٢٨) سليم النقاش: مصر للمصرين، جـ٤ ـ ٩، القاهرة ١٣٠٢.

(٢٩) محمد فريد: البهجة التوفيقية فى تاريخ مؤسس العائلة الخديوية، بولاق ١٣٠٨.

(٢٩) Milner: *England in Egypt*، لندن ١٨٩٤.

(٣٠) محمد عبد المعطى الإسحاقى: أخبار الأول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول، القاهرة ١٣٣١).

(٣١) ميخائيل شاروبيم بك: الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث، بولاق ١٣١٨.

(٣٢) Louis Bréhier: *L'Egypt de 1798 á 1900*، باريس ١٩٠٠.

(٣٣) Edw. Dicey: *The Story of the Khedivate* لندن ١٩٠٢.

(٣٤) C. de Freycinet: *La Question d'Egypte*، باريس ١٩٠٥.

(٣٥) Th. Rothstein: *Egypt's Ruin* لندن ١٩١٠.

(٣٦) A.E.B.P.Weigall: *History of Events in Egypt 1798-1914* إدنبره ١٩١٥.

(٣٧) عبد العزيز جاويش: *Aegypten und der Krieg*، برلين ١٩١٥.

(٣٨) M. M. Rifat: *Die Knechtung Aegyptens*، برلين ١٩١٥.

(٣٩) Lord Cromer: *Abbas II*، لندن ١٩١٦.

(٤٠) A. Hasenclever: *Geschichte Aegyptens im Jahrhundert*، هال ١٩١٧.

(٤١) V. Chirol: *The Egyptian Problem*، لندن ١٩٢٠.

(٤٢) Roger Lambelin: *L'Egypte et l'Angleterre*، باريس ١٩٢٢.

(٤٣) M. Sabry: *La Génése de l'Esprit National Egyptien (1863-1882)*، باريس ١٩٢٤.

(٤٤) إلياس الأيوبى: تاريخ مصر فى عهد إسماعيل باشا، فى مجلدين، القاهرة ١٣٤١ (١٩٢٣) الحكم والإدارة.

(٤٥) *Recueil de tous les documents officiels du Gouvernement* Egyptien، القاهرة ١٨٧٦ ـ ١٩٠٤.

(٤٦) W. Hayton : Recent Constitu- tional Development in Egypt كمبردج ١٩٢٤.

(٤٧) Ibrahim White : *La Nouvelle Constitution de L'Egypte*، باريس ١٩٢٥.

(٤٨) Aritn Bey: *La Propriété fon- ciére en Egypte*، القاهرة ١٨٨٣.

(٤٩) Mohammed Kamel Moursy: *De l'étendue du droit de propriété en Egypte*، باريس ١٩١٤.

(٥٠) G. Pélisser du Rausas: *La Ré- gime des Capitulations dans L'Empire Ot- toman*، جـ ٢ وهو خاص بمصر باريس ١٩١١.

التطور الاقتصادى:

(٥١) *Annuaive statistigue de L' Egypte* ، ١٩١٨.

(٥٢) S Strakosch: *Erwachne Agrar Länder , Nationalwirtchaft in Aegypten und im Sudan unter englischen Einfusse* برلين ١٩١٠.

(٥٣) G Blenchard: *Cours d, écon- omie Politique II (avec Appendice sur les particularités de l'Egpte)*، باريس ١٩١٢.

(٥٤) F. Magnus : *Aegypten seine Volkswirtschaftlichen Grundlagen und sein Wirtschatsleben*، توبنكس ١٩١٣.

(٥٥) Pyritz: *Die volkswirtschaftliche Entwicklungstendenz in Aegypten und im englisch-aegyptischen Sudan (Kolaniale Abhandlungen, part 52/56)* برلين ١٩١٢.

(٥٦) O.pickot: L'Egypte: L'*Economiste français*) ١٩٢٢. ص٤٢٦).

(٥٧) Foaden and Fletcher : *Textbook of Egyptian Agriculture*، فى مجلدين، القاهرة ١٩٠٨ ـ ١٩١٠.

(٥٨) J. Barois : *Les irrigations en Egypte*، باريس ١٩٠٤.

(٥٩) F. C. R. ux : *La production du coton en Egypte*، باريس ١٩٠٨.

(٦٠) Ali Bahgat : *Les forêts en Egypte* (المعهد المصرى سنة ١٩٠٠).

(٦١) Hussein Ali el Rifai : *La Ques- tion agraire en Egypte*، باريس ١٩١٩.

(٦٢) R. Dedreux : *Der Suezkanal im internationalen Rechtes*، بولاق ١٩١٣.

(٦٣) G. Martin : *Les bazars du Caire et les petits métiers arabe*، باريس ١٩١٠.

السكان:

(٦٤) Edmond About : *Le Fellah*، باريس ١٨٦٩.

(٦٥) H. Wachenhusen : *Vom armen egyptischen Mann, Fellahleben* برلين ١٨٧١.

(٦٦) جرجى زيدان: مشاهير الشرق، القاهرة ١٩١٠

(٦٧) A Kennett : *Bedouin justice; laws and Customs among the Egyptian Bedouin*، كمبردج ١٩٢٥.

(٦٨) *Annuaire du Monde Musulman, R. M. M.* ١٩٢٢ ـ ١٩٢٣، جـ٥٤، ص٢٤ ـ ٢٩.

(٦٩) S. A. Leeder : *Modern Sons of the Pharoas*، لندن، نيويورك، تورنتو ١٩١٨.

(٧٠) Michell : *An Aegyptian Calender*، لندن ١٩٠٠. التربية والعلوم والآداب.

(٧١) E. Dor : *L'Instruction publique en Egypte*، بروكسل ١٨٧٢.

(٧٢) jacoub Artin : *L'Instruction publique en Egypte*، القاهرة ١٨٨٩.

(٧٣) *P. Aminjon L'Enseignmant, la doctrine et la vie dans les Uuversites musulmanes d'Egypte*باريس ١٩٠٧.

(٧٤) محمد بن إبراهيم الأحمدى الظواهرى: العلم والعلماء ونظام التعليم، طنطا ١٩٠٤.

(٧٥) C. Brockelmann : *G.A.L.*، جـ٢، ص٤٦٩ ـ ٤٩٢.

(٧٦) I. Goldziher : *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*، ليدن ١٩٢٠، ص٣٢٠ ـ ٣٧٠.

(٧٧) فيليب دى طرازى: تاريخ الصحافة العربية، بيروت ١٩١٣.

(٧٨) Prüfer : *Ein islamisches Schattenspiel*، إرلانكن ١٩٠٦.

(٧٩) أحمد زكى باشا : *Le passé et l'avenir de l'Art musulman en Egypte* (L'*Egypt contemporaine*، جـ٤، القاهرة ١٩١٣).

بدران [كرامرز J. H. Kramers]

الخراج

كلمة عربية. استعارها العرب من مصطلحات الروم الإدارية، ولعلها مأخوذة من الكلمة اليونانية χορηγία (انظر P. Schwarz: *Die Herkunft von arabisch herag* فى *Der Islam*، ١٩١٦، جـ ٦، ص ٩٧ وما بعدها) وكان معناها بصفة عامة الضريبة التى فرضت على غير المسلمين فى دار الإسلام (وهى فى هذا تماثل الجزية سواء بسواء) وظلت كلمة خراج تدل على هذا المعنى العام نفسه فى كتب الفقه المتأخرة، ولعل كلمة خراج قد اعتبرت عربية الأصل بمعنى «خراج الأرض»، ومن ثم فإنه ما إن استهل القرن الأول الهجرى حتى أصبحت تدل بخاصة على الضريبة التى تجبى على الأرض المملوكة فى مقابل الجزية التى لا تستعمل الآن إلا بمعنى «خراج الرأس».

وفى أيام الفتوحات الإسلامية الكبرى، تُرك سكان البلاد المفتوحة وشأنهم فى الأراضى التى يملكونها، فتقرر أن تخضع الأرض لنظام الضرائب. ومن ثم كان على الأهلين أن يدفعوا نصاباً محدداً من خراج أرضهم جزية لبيت المال.

وقد جرت العادة قبل ذلك بأن يدفعوا ضريبة من هذا القبيل فى تلك الربوع أيام خضوعها لحكم الروم والفرس. واحتفظ العرب بكثير من تفاصيل النظام القديم فى جبايتها، فجبيت مقادير محددة من البر وغيره من مواد الغذاء من القرى بل ومن الأقاليم فى بعض الأحيان. وحول عمال المسلمين هذه المقادير نقداً، فحصل بيت المال على موارد كبيرة بهذه الوسيلة وبخاصة فى القرن الأول للهجرة.

ونحن نجد فى أوائل العصر العباسى أن عدداً من العلماء (مثل أبى يوسف والخصاف ويحيى بن آدم) كانوا لا يزالون يحاولون جمع الأحاديث والأحكام الشرعية عن الخراج وتصنيفها فى فصول خاصة بها فى تآليفهم وظلت الأحكام الخاصة بجباية الخراج فى تلك الأيام موضوعاً على جانب كبير من الأهمية. فلما دخل أهل البلاد المفتوحة فى الإسلام بصفة عامة

شرعوا فى الانصراف عن دفع الخراج تدريجاً، ورؤى أن دفع العشر من خراج الأرض يكفى، ثم بطل استعمال الخراج فى نهاية الأمر. ولذلك فنحن لا نجد فى كتب الفقه المتأخرة، إلا الأحكام المفصلة الخاصة بخراج الرأس، على حين لم ترد الأحكام الخاصة بالخراج إلا مقتضبة، أو قل إنهم أغفلوها إطلاقاً على أننا نلاحظ أن كتاب الماوردى الخاص بالأحكام السلطانية هو وحده الذى ظل يذكر الأحكام الخاصة بالخراج فى كثير من التفصيل.

المصادر:

علاوة على المصادر الواردة انظر:

(١) A. von Kremer: *Culturgeschicte des Orients* جـ١، ص٧٥ ومابعدها، ١٧٥ وما بعدها

(٢) M. van Berchem: *La Propriété territoriale et l'impôt foncier, étude sur l'impôt du Kharâg* ليبسك ١٨٨٦

(٣) J. Wellhausen: *Das arabische reich und sein sturz*، برلين ١٩٠٢، ص١٨ وما بعدها؛ ١٦٨وما بعدها.

(٤) C. H. Becker: *Beiträge z. Gesch Aegyptens* جـ ٢، ص ٨٣ وما بعدها، ١٢٤ وما بعدها

(٥) المؤلف نفسه: *Die Entstehung von Ushr und Harag - land in Aegypten* فى Z. A.، ١٩٠٤ / ١٩٠٥ جـ ١٨ ص ٣٠١ ـ ٣١٩

(٦) المؤلف نفسه:- *Papyri Schott Reinhardt* جـ ١ هيدلبرج ١٩٠٦، ص٣٧ وما بعدها

(٧) E. Fagnan: أبو يوسف يعقوب، *le livre de L'impôt foncier* باريس ١٩٢١ .

يونس جوينبل[Th. W. Juynboll]

خراسان، بنو

أسرة تونسية استقرت فى تونس نتيجة للغزوة الهلالية. وذلك أن أهل تونس كانوا قد غضبوا لأن السلطان الزيرى المعز لم يعمل على حمايتهم من أعمال السلب التى يتعرضون لها فطلبوا من الوالى الحمادى على القلعة أن يبعث إليهم بمن يلى أمرهم، فاختار هذا الأمير

عبد الحق بن عبد العزيز بن خراسان لولاية هذا المنصب، وهو رجل تقول بعض الروايات إنه خرج من تونس، وإن كان ابن خلدون يقول إنه ينتسب إلى قبيلة صنهاجية. واستمال عبد الحق الأهالى بحسن إدارته لأمورهم، وأفلح فى القضاء على أعمال السلب التى يقوم بها العرب بأن عقد معهم حلفاً، ولكنه اضطر إلى محاربة بنى زيرى الذين أرادوا استرجاع تونس. وقد حاصره تميم بن المعز فاضطر إلى الاعتراف به سلطاناً. وانتقلت السلطة بعد وفاة عبد الحق (٤٨٨ هـ = ١٠٩٥م) إلى ابنه عبد العزيز ثم إلى حفيده أحمد. وكان هذا الأمير كما يقول ابن خلدون أشهر من مثَّل أهل بيته، فقد قتل عمه إسماعيل وتخلص من مجلس الشيوخ الذى كان يشركه عبد الحق فى الحكم، ثم حكم البلاد حكماً مطلقاً، وأحاط تونس بأسوار محصنة، وأبرم معاهدة مع العرب ليضمن تموين المدينة وحماية المسافرين، وابتنى لنفسه قصراً، وجمع حوله رجال الأدب. على أن بنى زيرى لم يلقوا السلاح، ذلك أنهم شدوا من أزر محرز بن زياد زعيم العرب الذين استقروا فى خرائب قرطاجنة وكان أحمد قد هاجمها وأجبر والى تونس على أن يخضع لمطالبهم (٥١٠ هـ = ١١١٦ ـ ١١١٧م). وبعد ذلك بأربعة أعوام أقبل بنو حماد بدورهم لحصار تونس مدفوعين إلى ذلك بنفورهم من انتقاص سلطانهم لصالح بنى زيرى واضطر أحمد إلى الاعتراف بسيادة سلطان بجاية، وبقى بالرغم من ذلك فى الحكم حتى عام ٥٢٢ هـ (١١٢٨م) وجرد حينذاك من سلطانه وسجن فى بجاية وولى مكانه عامل حمادى. وبعد ذلك بعشرين سنة كان التونسيون قد طردوا واليهم فاستعاد بنو خراسان سلطانهم. واختير عبد الله بن عبد العزيز أميراً عليهم (٥٤٣ هـ = ١١٤٨ ـ ١١٤٩م) وتوفى عبد الله عام ٥٥٢ هـ (١١٥٧م) على حين كان الموحدون يحاصرون المدينة. وقد ولى مكانه ابن أخيه على بن أحمد، ولكنه اضطر إلى التسليم بعد خمسة أشهر وخضع لعبد المؤمن فأرسل هو وأفراد أسرته إلى مراكش وتوفى وهو فى الطريق إليها.

المصادر:

(١) ابن عذارى، البيان المغرب، طبعة دوزى، جـ٢، ص٣٢٤ وما بعدها؛ ترجمة فانيان، جـ١، ص٤٧٤ وما بعدها .

(٢) ابن خلدون: تاريخ البربر، طبعة ده سلان، جـ ١، ص ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠ ـ ٢١٢؛ الترجمة، جـ٢، ص ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٩ ـ ٣٢ .

(٣) Marçais: *Les Arabes en Berbérie du XI' au XIV Siécle* قسنطينة ـ باريس سنة ١٩١٢ الفصل الثانى.

الشنتناوى [إيفر G. Yver]

الخرطوم

أى خرطوم الفيل لأن الشقة الضيقة من الأرض التى تشغلها هذه المدينة بين النهرين تشبه خرطومه؛ اسم العاصمة ومقر الحكومة والمركز التجارى لخمسة عشر إقليما من أقاليم السودان، والخرطوم على الضفة اليسرى أى الجنوبية للنيل الأزرق الذى يتصل بالنيل الأبيض على نحو ميل إلى الجنوب؛ وهى تمتد على النيل ميلين، وترتفع عن سطح البحر المتوسط ١٢٥٠ قدماً. وهى على خط عرض ١٥° ٣٦َ شمالا وخط طول ٣٢° ٣٢َ شرقا، وتبعد عن بور سودان على البحر الأحمر ٤٣٢ ميلا بالسكة الحديدية، كما تبعد عن القاهرة بالسكة الحديدية والنيل ١٣٤٥ ميلا.

والخرطوم الشمالية على النهر، ويبلغ اتساعه هناك ٧٠٠ ياردة. وعدد سكانها ١٦ ألف نسمة وبها أحواض السفن والسجن المدنى والثكنات الحربية. أما أم درمان فهى على مسيرة ميلين تقريباً إلى الجنوب، على الضفة اليسرى لنهر النيل، ويبلغ عدد سكانها ستين ألف نسمة.

وكانت الخرطوم قبل فتح السودان عام ١٨١٩ على يد محمد على والى مصر قرية وطنية صغيرة بعيدة عن الطريق الرئيسى من الشمال إلى سنار. ويتجه هذا الطريق مباشرة، بعد أن يترك النيل عند شندى على مسيرة مائة ميل شمالى الخرطوم، إلى سوبة عبر الصحراء ثم يتجه ناحية الجنوب

على طول الضفة اليمنى أى الشرقية للنيل الأزرق.

وقد اتخذ المصريون مدينة الخرطوم قاعدة لهم لوقوعها عند ملتقى الطريقين المائيين الرئيسيين، وأصبحت عاصمة للبلاد عام ١٨٢٣، ولكن لم يبدأ تشييد مبانيها بالآجر إلا عام ١٨٣٩ . والخرطوم مقر الحكومة ومركز النشاط التجارى، ومن ثم أصبحت أيضاً مركزا لتجارة الرقيق.

وغادر السير صمويل بيكر مدينة الخرطوم عام ١٨٦٢ للكشف عن منابع النيل، ثم فى عام ١٨٧٠ صوب الجنوب للقضاء على تجارة الرقيق بدافع من ضغط الدول الأوربية على مصر فى هذا الشأن، ولفتح الأقاليم التى فى الجنوب ووصل الجنرال غوردون إلى الخرطوم أيضاً فى فبراير عام ١٨٧٤ عند ما اختير حاكما عاماً للأقاليم الاستوائية، ولكنه تخلى عن هذا المنصب فى أكتوبر عام ١٨٧٦ . ثم عاد فى فبراير عام ١٨٧٧ وهو كاره أشد الكره أن يشغل منصب الحاكم العام للسودان، ولكنه استقال من منصبه فى ديسمبر عام ١٨٧٩ بعد أن يئس من إدخال أى إصلاح فى إدارة البلاد. ولما شبت ثورة المهدى عاد غوردون مرة ثانية فى فبراير عام ١٨٨٤ ليشغل منصب الحاكم العام، واشترك اشتراكا فعالا فى الدفاع عن الخرطوم ضد الدراويش، وقد لقى حتفه فى ذلك القتال على سلالم قصره فى السادس والعشرين من يناير سنة ١٨٨٥؛ ولم تصل النجدة البريطانية إلا بعد ذلك بيومين فلم يستعن بها فى شئ. وتخلى الدراويش عن الخرطوم ليستطيعوا الاحتفاظ بأم درمان فاستردتها الجيوش البريطانية والمصرية بقيادة اللورد كتشنر بعد انهزام الدراويش. وقد بدىء فى الحال بإعادة تشييد مدينة الخرطوم عقب إعادة فتح السودان، فأنشئ قصر جديد من ثلاث طبقات على أسس القصر القديم ولاتزال فى الحدائق الفسيحة القائمة هنالك شجرة ورد مزدهرة تعرف باسم شجرة ورد غوردون نسبة إلى غارسها. وأعيد بناء مدينة الخرطوم وفق الخطة التى وضعها اللورد كتشنر وراعى فيها تقدم المدينة ونموها فى

المستقبل وما تتطلبه الضرورات الحربية فأنشئ بها على فترات سلسلة من الثكنات للجنود الوطنيين علاوة على المنشآت المشيدة من اللبن التى استعملت إبان الحصار. وأقيمت ثكنات الحامية البريطانية عند الطرف الشرقى من المدينة قبال النيل الأزرق وإلى الغرب من الجسر الممتد عليه خط السكة الحديدية الواصل من الشمال إلى الخرطوم. ويمتد هذا الخط الحديدى ناحية الجنوب على طوال النيل الأزرق مسافة ١٧٠ ميلا، ثم يتجه غرباً عبر النيل الأبيض مخترقاً حدائق الصمغ إلى كردفان.

ويمتد النهر قبال الخرطوم نحو ميلين، وتزين شاطئيه أحراج النخيل المشهورة. وقد خصصت قطعة من الأرض واضحة المعالم فى المنطقة المستوية الخالية من الأشجار لتشيد عليها المبانى الحكومية وقصور الحكام، ولم يترك فى هذه الأرض فراغ خال من المبانى. وأقيم حاجز على طول جزء كبير من النهر لحماية الشاطئ من طغيان مياهه التى ترتفع نحو ثلاثين قدماً خلال الفيضان العالى ويشتد جريانها. ويمتد بمحاذاة هذا الحاجز طريق عام تظلله الأشجار من أوله إلى آخره، وتحف به من الداخل حدائق عنى بها عناية كبيرة. ويقوم وراء هذا الطريق المصارف ومراكز الشركات التجارية والحوانيت والسوق الوطنى والبيوت. وقد يسرت شروط إقامة المبانى فى داخل المدينة ليتمكن الأوربيون وميسورو الحال من الأهلين من السكنى فى بيوت أقل كلفة من غيرها وتسكن الطبقات الفقيرة من الأهالى فى قرى خارج الخط الذى يكتنف ثكنات الجنود وإلى الجنوب منه. وقد افتتح الخديو السابق عباس حلمى فى ديسمبر عام ١٩٠١ مسجداً جميلا شيد من الحجر المستخرج من هناك وأقيم بأموال المصريين وفى يناير سنة ١٩١٢ دشن أسقف لندن الكاتدرائية الكاثوليكية التى أقيمت فى المدينة. وهناك كنيسة يونانيةوأخرى قبطية وثالثة رومية كاثوليكية فى البعثة الأمريكية، وفى المدينة أماكن أخرى للعبادة وتزود كلية غوردون التى أنشأها كتشنر، وجمع الأموال اللازمة لها أهالى السودان، الطلاب بدراسات

عليا فى الشريعة الإسلامية، وبها مدرسة لتخريج نظار المدارس، كما أن بها مصانع لتدريب الصنّاع. وهناك مدرسة أولية حكومية ومدارس أخرى متعددة تابعة للبعوث الدينية المختلفة(1). وبالخرطوم مستشفى مدنى من الطبقة الأولى يقوم بعلاج المرضى من جميع أنحاء السودان، ولهذه المستشفى شهرة فائقة بين الأهالى. وبالمدينة أيضاً حديقة صغيرة للحيوان. واستعمل النور الكهربائى فى الخرطوم أول مرة عام ١٩٠٦ . وقامت مجموعة من الشركات الإنكليزية (عام ١٩٢٥) بإنشاء الترام والمعديات التجارية، كما أنها قامت ببناء جسر يصل الخرطوم بأم درمان(2).

وسكان الخرطوم وعددهم حوالى ٢٣ ألف نسمة خليط من عدة أجناس. والإنكليز واليونانيون هم أكبر الجاليات الأوربية. وقد هاجر السوريون والمصريون إلى الخرطوم من ناحية الشمال، غير أن الغالبية العظمى من السكان تتألف من أهالى السودان والعرب النازحين من الأقاليم الشمالية والسود من الجنوب.

المصادر:

(١) Lord Edward Gleichen : *The Anglo - Egyptian Sudan* لندن ١٩٠٤ .

(٢) E.A. Wallis Budge : *The Egyptian Sudan* جـ٢، الفصل ١٤، ١٩، لندن ١٩٠٧ .

(٣) *The Sudan Almanac*، الخرطوم سنة ١٩٢٥ .

الشنتناوى [فيبس P.R. Phipps]

(١) فى يناير ١٩٤٤ أنشأت وزارة المعارف المصرية مدرسة ثانوية بالخرطوم، وكان بها (سنة ١٩٥٠) نحو ٤٠٠ طالب، وكذلك أنشأت الوزارة مدرسة أولية بالشجرة بالقرب من الخرطوم، ومدرسة ابتدائية بجبل الأولياء وأخرى فى ملكال. وفى الخرطوم وعطبرة وبورسودان مدارس حرة (أهلية) تسير وفق الخطة المصرية، ويتقدم تلاميذها وتلميذاتها للامتحانات المصرية، والتعليم فيها بالمجان كما هو الحال فى جميع المدارس بمصر. وعدد تلاميذ هذه المدارس الثلاث ١٥٠٠ تلميذ. وتتفق وزارة المعارف المصرية على هذه المدارس وتمنح بعض المدارس السودانية إعانات مادية لمساعدتها على استكمال معداتها ومبانيها.

مهدى علام

(٢) كان ذلك وقت كتابة هذا المقال وقد تطور كثيراً بعدئذ.

اللجنة

الخِرْقة

كلمة عربية معناها القطعة أو المزقة من الثوب، ومن ثم فقد أصبحت تدل على خرقة الصوفى الخشنة لأنها كانت تتألف فى الأصل من مزق مرقعة. وهى الخرْقة الباطنة التى تجعل الصوفى صوفياً على حد قول الهجويرى، وليس الشعار الدينى «الخرقة». وكان هذا الرداء هو المظهر الخارجى للفقر الذى ينذر له الصوفى نفسه. وكانت الخرقة فى الأصل ذات لون أزرق فى العادة، وهو لون الحداد. ومع ذلك فلم ير بعض الصوفية ارتداء لباس بعينه قائلين إن اتخاذ شعار من هذا النوع لله لا جدوى له لأن الله أعلم به، أما إذا كان للناس فإن ذلك لايعد خروجاً من هذا المأزق. فإما أن يكون الدرويش صادقاً فى دعوته، فتكون الخرقة بذلك مظهر صدق، وإما أنها مظهر كاذب فتكون رياء. ومهما يكن من شئ فقد اتخذت شعاراً خاصاً بصفة عامة. ولا يحصل عليه المريد حتى تنتهى السنوات الثلاث لصحبته شيخه، وإلباس المريد الخرقة على يد شيخه (شيخ پير) له مراسم تصطبغ بصبغة الشعائر. ويقول السهروردى فى كتابه: عوارف المعارف: «فيكون لبس الخرقة علامة التفويض والتسليم ودخوله (أى المريد) فى حكم الشيخ دخوله فى حكم الله».

والخرقة نوعان: خرقة الإرادة وهى التى يطلبها المريد من الشيخ وهو عالم كل العلم بالواجبات التى تفرضها عليه هذه الخرقة وأنها تسلبه إرادته عند قبوله. وخرقة التبرك، ويعطيها الشيخ لأشخاص يظن أن من المفيد دعوتهم إلى الدخول فى طريق الصوفية دون أن يدركوا تمام الإدراك دلالة هذا الشعار. وطبيعى أن تكون الخرقة الأولى أرفع مرتبة من الثانية كما أنها تميز الصوفية بحق من أولئك الذين يتشبهون بهم فى المظهر الخارجى فحسب (E. Blochet: *Etudes sur l'esoterisme Musulman* فى *Muséon* جـ ١٠، ١٩٠٩ ص ١٧٦ وما بعدها).

المصادر:

(١) الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) H. Thorning: *Beiträge Zur Kenntniss, des Islam Vere inswesens* (المكتبة التركية جـ ١٦) الفهرس،

(٣) S. de Sacy: *Pend - nameh* ص ٦٣: N.E.، جـ ١٢، ص ٣٠٥

(٤) Cl. Huart: *Konia, la Ville des derviches tourneurs* ص ٢٠٤ .

يونس [إيوار Cl. Huart]

خرقة شريف

هو الاسم الذى يطلق على بردة النبى [ﷺ]، وهى تعظم باعتبارها أثراً وقد احتفظ بها فى الأستانة. ويحتفل بيوم زيارتها (وهو اليوم الخامس عشر من رمضان فى كل عام) وقد وضعت أول الأمر فى غرفة خاصة بالسراى، وحفظت فى صندوق متوسط الحجم لف بغطاء من المخمل الأخضر وله إطار عريض من الذهب والفضة. وكانت زيارتها على الوجه الآتى: يدعى فى المساء السابق لليوم المحدد، الوزراء والعلماء وقواد الإنكشارية وغيرهم من فرق الجيش، فترسل إليهم كتب يحملها الچواش فيجتمعون قبل صلاة الظهر أمام باب السعادة، ثانى أبواب السراى. ويجلس الوزراء والعلماء إلى اليمين، ورجال الجيش إلى اليسار انتظاراً لقدوم الصدر الأعظم، الذى ما إن يبلغه نبأ وصول شيخ الإسلام إلى أياصوفيا فى رفقة رئيس الكتاب، حتى يخف إلى هناك ومعه موظفو الباب العالى، ويؤدون جميعاً فريضة الظهر ثم يتوجهون إلى السراى السلطانى.

وبعد أن يمروا بـ «عرض أوطه سى» ويؤذن لهم بالسير يدخل الموكب إلى الغرفة الخاصة بالخرقة الشريفة، ويجلس إماما السلطان، الأول والثانى، أمام الصندوق، ويأخذ كل منهما فى تلاوة عشر من القرآن. ويفتح السلطان بنفسه الصندوق ويأذن لمن معه أن يمسوا الخرقة بجباههم (يوزسورماك) فيبدأ بذلك الصدر الأعظم فشيخ الإسلام فبقية الأعيان،

وكلما فرغ واحد عاد إلى مكانه حيث يظل واقفا؛ ثم يقف مشايخ الطرق الصوفية أمام الصندوق ويتوجهون بالدعاء، ويمسون الخرقة بجباههم ويعود الجميع بالموكب نفسه، ويمتطون جيادهم خارج الباب الأوسط (أورته قپُو) وتوزع بمناسبة هذا الحفل، الحلوى المعروفة بالبقلاوة على الإنكشارية وغيرهم من فرق الجيش.

والخرقة بردة ذات أكمام كبيرة من وبر الجمل الأبيض الخشن. وبعد انتهاء الاستقبال يمسح الصدر الأعظم وقائد السلحدار الخرقة بقطعة من الحرير (دولبند) ثم يعطيانها أتباعهما. ويغسلون الموضع الذى مسته الجباه فى طاس من الذهب ويجففان البلل ببخور الند والعنبر.

وفى عام ١٢٦٥ هـ (١٨٤٩) نقلت البردة إلى مسجد شيدته خصيصاً لها السلطانة الوالدة أم السلطان عبد المجيد. ويسمى هذا المسجد «خرقة شريف جامعى» وهو مقام فى اسطنبول بحى يكى باغچه غربى جامع الفاتح وعلى السفح الجنوبى للتل الخامس. وهو يتوسط حديقة متسعة يحيط بها سور من الحديد. وطراز بنائه فريد فى إستانبول. وهو يدل على جنوح إلى محاكاة الطرز الأوربية، لأنه يصطنع أعمال الحديد فى إقامة المبانى الدينية. وهذا المسجد بناء مثمن متناسق تعلوه قبة وعلى جوانبه جواسق مقببة تتصل بها أفنية من الزجاج، وعلى طول السقف حاجز جميل من الحديد، وله مئذنة مجوفة ترتكز عليها شرفة خفيفة من الحديد المطروق.

المصادر:

(١) أسعد أفندى: تشريفات قديمة ص ١٤، ١٨

(٢) L. Rousset: *De Paris à Constantinople (Guides Joanne)* ص٢٦٣.

(٣) Tavernier: *Nouvelle relation du Serrail (Voyages, t. vi)* ص ١٨٩ .

يونس [إيوار Cl. Huart]

خُزَاعة بن عمرو

اسم قبيلة من عرب الجنوب، وهى فرع من قبيلة الأزد الكبيرة والنسّابة يجمعون، باستثناء قليل منهم، على رد نسب هذه القبيلة إلى عمرو الملقب بلُحىّ ابن ربيعة بن حارثة بن مزيقياء. وهم يتفقون فوق ذلك على أن خزاعة تركت مع غيرها من بطون الأزد، اليمن فى عهد سحيق واتجهوا جميعا صوب الشمال. فلما بلغوا ربوع مكة تابع أغلبهم الرحلة، فذهب بنو غسان إلى الشام، وأزد شنوءه إلى عمان، بيد أن لحيّاً بقى مع عشيرته بالقرب من مكة وبذلك انخزعوا (أى انفصلوا) عن بقية القبيلة. وكانت مكة والأرض المقدسة إذ ذاك فى يد قبيلة جرهم. ونحن نحدد ذلك الوقت بأنه القرن الخامس الميلادى على وجه التقريب، وإن كان العلماء بالتاريخ القديم من العرب يجعلون هذا النزوح إلى مكة أسبق من ذلك بعدة قرون، وذلك بإطالة أعمار بعض أمراء القبيلة. ويذهب هؤلاء العلماء أنفسهم إلى أن جرهما أفقدت الأرض المقدسة الكثير من ازدهارها، كما أن تعرض الحجاج للسلب أدى بالناس إلى الانصراف عن الحج. وطلب ثعلبة بن عمرو أمير الأزد إلى جرهم أن تسمح له بالبقاء فى الأرض المقدسة إلى أن يجد رواده الكلأ فى غيرها، بيد أن جرهما لم تكن لتجيبه إلى سؤله، وأصر ثعلبة على أن يبقى، سمحوا له أو لم يسمحوا، فأدى ذلك إلى اشتجار حرب ضروس استمرت أياما، وانتهت بهزيمة جرهم المنكرة. ولم يؤذن لغير مضَاض ابن عمرو الجرهمى الذى ترفّع عن القتال بمغادرة القرية فى سلام، وأنشأ مع بنيه وأتباعه منزلا جديدا عند قَنَان وحلى، وكان بنوه مازالوا هنالك حتى القرن الثالث الهجرى، وأصبح بنو خزاعة هم السادة المسيطرين على مكة وما جاورها من ربوع، فسمحوا لبنى إسماعيل أن يعيشوا بينهم، وكان عددهم قليلا، كما أنهم لم يشتركوا فى القتال. ونشر فى السنة التالية لغلبتهم الوباء بين الأهلين. ويرى بعض المؤرخين أن بطون الأزد الأخرى لم تكن قد رحلت طلبا للمرعى حتى ذلك الوقت. وأراد ربيعة بن حارثة بن عمرو أن يكسب لنفسه حقا مشروعا فى

سدانة الكعبة فتزوج فُهَيْرَة بنت عامر ابن عمرو بن الحارث بن مضاض وكان أبوها آخر حكام مكة، فأصبح ربيعة بذلك أغنى أهل القرية جميعا. ويؤخذ من هذه الرواية الأخيرة أن الراجح أن القبيلتين قد عاشتا معا فى مكة زمانا، وأن انتقاض خزاعة كان أقل عنفا مما يفهم بصفة عامة من الرواية الأولى. وليس ثمة شك فى أنه قد حدث فى هذا الموضع نفس التطور الذى يحدث دائما وهو أن القبائل خارج القرية يصبحون هم السادة الغالبين بضغطهم المتواصل على أهلها وهم أودع جانبا وأبسط رزقا، ثم يتعرضون للمصير نفسه فى أجيال مقبلة. وينسب إلى ربيعة أنه هو الذى أحيا مواسم الحج، ذلك أنه كان بصفة خاصة يعنى بشئون الكثيرين الذين كانوا يفدون إلى الكعبة، بيد أنه ينسب إليه كذلك أنه أول من وضع الأصنام حول الكعبة وبخاصة لأنه استحضر صنم هبل من هيت بأرض الجزيرة. وقد ظل مع غيره من الأصنام إلى أن جاء النبى [ﷺ]، وظل ربيعة وبنوه سدنة الكعبة أمدا طويلا (ويذكر مؤرخو العرب أنهم ظلوا ٣٠٠ أو ٥٠٠ عام - ولابد أن تكون هذه الأرقام مبالغا فيها كثيرا). وكان آخر حكامهم هليل ابن حبشية بن سلول بن كعب بن عمرو، وهو الذى زوج ابنته حُبَىّ من قصىّ أمير العشيرة الصغيرة قريش، وهى بطن من قبيلة كنانة، حتى إذا شاخ هليل سنَّ سنة إعطاء ابنته أو زوجها مفاتيح الكعبة ليقوم بالشعائر التى ينماز بها سادن البيت الحرام فلما مات هليل ترك السدانة لابنته وزوجها وأراد قصىّ أن يتخذ هذا الحق لنفسه فلقى معارضة شديدة من جميع بنى خزاعة الذين اغتصبوا مفاتيح الكعبة من حبى. وكان لقصى كثير من الأنصار فى كنانة، وكانوا يعيشون بجوار الأرض المقدسة وفى قضاعة، فاتفق مع أنصاره عند نهاية موسم الحج والفراغ من مناسكه على أن يعلنوها حربا سافرة على خزاعة، وانتهى الأمر بقتال شديد هلك فيه كثيرون، واتفق الفريقان حسما للنزاع على أن يحتكما إلى يَعْمَر بن عوف الكلابى، ودعى الفريقان إلى الاجتماع عند أبواب الكعبة فلما استوثق يعمر أن قتلى خزاعة أكثر من قتلى أنصار

قصى، حكم لصالح قصى، فتولى سدانة البيت ومعها حكم مكة، فى حين سمح لخزاعة أن تعيش مع قريش بجوار البيت، وبذلك كانت نهاية حكم خزاعة بداية لحكم قريش وهناك رواية أقل من هذه احتفالا بالبطولة، وهى تخبرنا بأن قصيًا ابتاع سدانة البيت من أبى غبْشان آخر الحكام من قبيلة خزاعة، وهى نفس الرواية التى أوردها ابن الكلبى فى مصنفه «كتاب المثالب» ونحن نجد عند ظهور الإسلام أسماء عدد من الرجال ينتسبون إلى قبيلة خزاعة. وتم فتح مصر وبلاد المغرب فى الحقيقة على يد جند من بلاد العرب الغربية؛ ومن ثم فليس بعجيب أن نجد نفرا من خزاعة يصيبون النفوذ فى هذه البلاد المفتوحة حديثًا وبخاصة فى الأندلس.

أما أن أنساب هذه القبيلة يشيع فيها كثير من الاضطراب فأمر يتضح من أن بنى خزاعة لم يكونوا ينسبون إلى قبائل الجنوب مطلقا. ومن ثم فإن القاضى عياضا - مثلا - يروى نسبهم: خزاعة بن لحى بن قمعة بن إلياس ابن مضر. وهو النسب الذى يحاول السهيلى تفسيره فى شرحه للسيرة بقوله إن حارثه بن ثعلبة تزوج أرملة أبيه قمعة، وهى التى كانت فى الوقت نفسه أم لحىّ، وفى كلتا الحالتين يصبح النسب صحيحاً بانتهائه إلى قبائل الشمال أو الجنوب. وثمة خلاف كبير فيما يتصل ببطون خزاعة، فبعض النسابة يذكرون بطون كعب ومُلَيْح وسعد وسلول فى حين لا يعرف غيرهم إلا عديا وعوفا وسعدا.

والأسماء الكثيرة المتعددة للرجال الذين ينتسبون إلى هذه القبيلة تجعلنا نعتقد أنهم كانوا أوفر عدداً مما نستخلص من الأسماء القليلة نسبياً للرجال الذين ذكروا بين صحابة النبى [ﷺ] ولعل مرد ذلك إلى أن قريشا، كانوا أقوى شكيمة، قد أجلوهم شيئاً فشيئا إلى الربوع المجاورة خارج مكة نفسها عند ظهور الإسلام.

المصادر:

(١) الأزرقى : أخبار مكة (*Chroniken der Stadt Mekka*)جـ١ ص٥٥ - ٦٤ .

(٢) ابن دريد: كتاب الاشتقاق، طبعة فستنفلد ص ٢٧٦ - ٢٨١ .

(٣) النويرى: جـ ٢ ص ٣١٧ .

(٤) القلقشندى: نهاية الأرب، بغداد ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

(٥) الطبرى، طبعة ده غوى.

(٦) ابن هشام: السيرة ص ٥٩ وما بعدها؛ ومصنفات كثيرة أخرى تعالج تاريخ صدر الإسلام.

يونس [كرنكوف F. Krenkow]

الخزرج

اسم قبيلة كانت تنزل هى والأوس، التى انحدرت معها من أصل واحد إقليم المدينة، ثم اتسعت منازلها شمالا فى مستهل الإسلام حتى بلغت خيبر وتيماء، وتعرف هاتان القبيلتان بالأنصار تشريفاً وتكريماً لما كان لهما من شأن هام فى قيام الإسلام. ويجمع نسَّابة العرب وإخباريوهم على أن الخزرج والأوس وغساسنة الشام هاجروا من جنوب بلاد العرب فى عهد جد قديم، وأن السبب فى هجرتهم هو تصدع سد مأرب فى تاريخ غير معلوم على وجه الدقة، ويمكن تحديد هذا التاريخ على وجه التقريب فى القرن الخامس للميلاد، وشجرة النسب لفروع هذه القبيلة ثابتة بيِّنة إلى حد كبير، لأن عشائرها قد سجلت فى الديوان الذى أنشأه الخليفة الثانى عمر بن الخطاب لنصرتهم للإسلام، ووضعوا فى المنزلة الثانية ممن فرض لهم العطاء. ولكن الشك يحيط بأقدم الأسماء الواردة فى سلسلة نسبهم، وهى الخزرج بن عمرو ابن ثعلبة بن عمرو مُزَيْقِيَاء، وهى الأسماء التى يشتركون فيها مع الأوس.

ولما وصل الأوس والخزرج فى هجرتهم إلى يثرب ـ التى عرفت فيما بعد باسم مدينة النبى[ﷺ](*) ـ وجدوا هناك عدداً من القبائل اليهودية منها بنو قينقاع، وقريظة، والنضر، ونحو عشرين عشيرة أخرى عرفت أسماؤها، وكان لهذه القبائل والعشائر فى يثرب وأرباضها أكثر من سبعين حصناً تعرف بالآطام (المفرد أطم) وهذه الآطام من الظواهر المميزة لتلك المدينة، التى كانت تبعث فى نفوس ساكنيها طمأنينة لم تعهد فى غيرها من مدن

(*) المدينة المنورة .

بلاد العرب. وقيل إن بعض هذه العمائر من إنشاء اليهود فى كتاب أخبار العرب أو أنها بنيت على غرار المنشآت المماثلة لها فى اليمن، وقد أدخلها المهاجرون إلى يثرب. واستقر الخزرج بادىء الأمر على تخوم المدينة شأنهم شأن الأوس، ولكن سرعان ما وطدوا سلطانهم وتحكموا فى بعض هذه الآطام لتكاثر عددهم بسرعة بالقياس إلى اليهود الذين كانوا مستقرين فى هذه المدينة. وتذكر الروايات أن السبب المباشر فى نشوب أول حرب بين الخزرج واليهود هو أن أميراً من أسرة زهرة اليهودية يدعى القيطن عقد العزم على أن يتزوج قهراً امرأة من قبيلة الأوس، فكان من أمره أن قتله أخو العروس، ومن الواضح أن اسم القيطن مختلق، وما هو إلا الاسم اليونانى ποιτὼν. وكانت عاقبة ذلك أن استنجدت القبائل المتحالفة بالغساسنة فى الشام وباليمنيين فى جنوبى بلاد العرب، كما أنها قتلت كثيراً من أبرز رجالات اليهود؛ وما إن استولت هذه القبائل على الجزء الأكبر من المدينة حتى شبَّ الخصام بينها. فقد كانت السمات المميزة لتكوين هذه المدينة ـ وهى تتألف من عدد من المنازل القائمة برأسها تقوم بينها الحصون ـ تحول دون استمرار الحروب داخل حدود هذه المدينة أمداً طويلاً. ولم يكن عدد الأوس أو الخزرج كبيراً، ومن ثم تحالفت كل بدورها مع القبائل الرحل النازلة فى البلاد المحيطة بيثرب. وكانت الخزرج أكثر عدداً من الأوس، ولذلك رأت الأوس أن تتكاتف مع الخزرج فكانت تتحالف فى أوقات مختلفة مع قبيلة سليم، كما كانت تلقى العون بوجه عام من قبل اليهود. ولم يحدث التوازن أو التعادل بين القوى المختلفة فى يثرب إلا بعد وقعة بعاث التى منيت فيها الخزرج بهزيمة ماحقة. ومهما يكن من الأمر فإن الحروب المتقطعة بين هاتين القبيلتين وما كان يعقبها من وقائع الأخذ بالثأر ظلت موصولة لا يخمد لها أوار. وحدث التغير الشامل نتيجة لهجرة النبى محمد [ﷺ] من مكة إلى يثرب، فقد بلغ ضاحية قباء فى الثانى عشر من ربيع الأول (الثلاثاء ٢٩ يونية

سنة ٦٢٢) وهناك تعاهد مع القبائل التى كانت إلى ذلك الحين دائبة على مناهضة الدعوة الإسلامية، على معاونته فى قتال عشيرته من أهل مكة. ويمكننا أن نقدر عدد المحاربين فى كل قبيلة من هاتين القبيلتين تقديراً صحيحاً من جرائد المحاربين الذين اشتركوا فى وقعة بدر. فقد أورد ابن سعد فى طبقاته (جـ٣، القسم الثانى) أسماء ثلاثة وستين مقاتلاً من قبيلة الأوس ومائة وخمسة وسبعين محارباً من الخزرج. وسرعان ما فقد العنصر اليهودى فى يثرب أهميته بعد أن دخل هذا المجتمع بأسره فى الإسلام كما انقرضت فى واقع الأمر عشائر قريظة والنضر. ولقد كان السابقون إلى الإسلام من أهل مكة موضع تقدير الناس وتبجيلهم على الدوام، إلا أن الأنصار ظلوا بقية حياة النبى [ﷺ]دعامة قوية، ومن ثم لم يكن من المستغرب أن يشعر الخزرج عقب وفاة النبى[ﷺ] دون أن يستخلف بأنهم وارثو الدولة التى أنشأها لكثرة قبيلتهم. ولم يحل دون اختيار سعد بن عبادة رئيساً لهذه الدولة إلا تدخل عمر تدخلاً جاء فى حينه.

وكانت الخزرج لعهد النبى[ﷺ] منقسمة عشائر غير متكافئة فى العدد، وكان أكثرها عددا بنى النجار ثم يليهم العشائر التالية: الحارث، فجشم، فعوف، فكعب. وقد خرج أيضاً من بين الخزرج شعراء النبى[ﷺ] حسان بن ثابت ، وكعب بن مالك، وعبدالله بن رواحة. وقد ظل سلالة السابقين الأوائل إلى الإسلام فى عهد الدولة الأموية يشغلون مناصب هامة فى الدولة، كما أن كثيراً منهم كان دعامة قوية للأمويين اللهم إلا إذا استثنينا النعمان بن بشير الذى كان والياً على حمص، فقد انحاز بلا طائل إلى عبدالله ابن الزبير فلقى بذلك حتفه. ونجد أيضاً بين النازحين الأوائل إلى مصرعدداً من الخزرج، كما أن سلالة عبدالله بن رواحة ظلت قروناً لها شأن يذكر فى الأندلس، وقد استقرت بصفة خاصة فى سرقسطة من مدن الشمال. وإذا تدبرنا العدد الوفير من المهاجرين الذين نزحوا إلى مصر من المدينة وجنوبى

بلاد العرب، فإنا لا نعدو الحق إذا قلنا إن لغة الخزرج قد أثرت أيضاً فى اللهجة العربية فى مصر لنشوئهم فى جنوبى بلاد العرب، فقد كانوا ينطقون الجيم معطشة على خلاف أهل المشرق.

المصادر :

(١) طبقات ابن سعد، طبعة سخاو، جـ٣، القسم الثانى.

(٢) السمهودى: خلاصة الوفاء، مكة سنة ١٣١٦ ، ص ٧٣ ومابعدها (وهذا المؤلف مفيد من حيث أنه يعين بالتفصيل منازل الخزرج القديمة فى يثرب).

(٣) A. J. Wensinck : *Mohammed en de Joden te Medina* ليدن سنة ١٩٨٠ .

(٤) Kowalski : *Dîwân des Kais ibn al-Khatim* ، المقدمة.

(٥) H. Lammens : *Médine à la veille de l'Islam* بيروت، وانظر أيضاً معظم الكتب التى تتحدث عن النبى [ﷺ] وعن تاريخ صدر الإسلام.

(٦) Wüstenfeld: *Tabellen und Register* .

(٧) القلقشندى: نهاية الأرب، بغداد سنة ١٣٣٢ .

(٨) النويرى: نهاية الأرب، جـ٢ ص ٣١٦ ـ ٣١٧ .

الشنتناوى [كرنكوف F. Krenkow]

الخزرجى

ضياء الدين أبو الحسن على بن محمد بن يوسف بن عفيف الخزرجى الساعدى، وينتسب إلى قبيلة أصلها من غرناطة وقد ولد فى بيغة (Priego de Còrdoba) حوالى عام ٥٩٠ هـ الموافق ١١٩٤م. واستقر فى الإسكندرية حيث كان يلتقى كثيرا بابن رشيد (الذى ذكره فى رحلته)، وفيها توفى عام ٦٢٦ هـ (١١٢٨ ـ ١١٢٩م) أو عام ٦٢٧ هـ وفى رواية أخرى أنه عاش إلى عام ٦٥٠ هـ (١٢٥٢ ـ ١٢٥٣م) وروى أحد شراحه، وهو الزمُّورى، أنه ولد فى فاس، ورحل إلى المشرق وتوفى فى سبتة عام ٦١٠ هـ ويعود

هذا الخطأ الذى وقع فيه الزمّورى إلى أنه خلط بين هذا الخزرجى وبين سمى له أورد ابن القاضى ترجمته فى مصنفه الموسوم بـ «جذوة الاقتباس» ص ٢٩٨. ويضم كتاب الخزرجى [الذى نترجم له] وعنوانه: «الرامزة الشافية فى العروض والقافية» منظومة فى ستة وتسعين بيتاً من بحر الطويل، يناقش فيها الأوزان والتفاعيل وأسبابها وأوتادها، ثم يورد وصفاً يعالج فيه المصاريع وما يدخل عليها من تغير فى بدايتها ونهايتها وما يجوز فيها ومالا يجوز. ويسرد بعد ذلك مختلف الأعاريض حتى ينتهى إلى القافية وحروفها وما يتورط فيه الشعراء من الخطأ فى هذا الباب. وهذا المصنف، كجميع الرسائل التى على شاكلته، لا يمكن أن يفيد منه الدارس بلا شرح مفصل وبخاصة فى الأبيات الكثيرة المصطلحات: ٨ ـ ١٢، ١٦، ٢٧ ـ ٢٩، ٥٢ ـ ٧٦ . ونذكر من شراح هذه الأرجوزة أبا القاسم الفتوح الزمّورى (عاش حوالى عام ٧٥٠). وقد طبع شرحه طبعة حجرية فى فاس؛ وأبا القاسم محمد بن محمد المعروف بالشريف الغرناطى، المتوفى فى شعبان عام ٧٦٠ هـ (يونية ـ يولية ١٣٥٩)؛ وبدر الدين محمد المعروف بالدمامينى المتوفى فى كُلْبرجه فى شعبان عام ٧٢٧ هـ (يونية ـ يولية ١٤٢٤م) لا فى عام ٨٥٦ هـ كما ذهب إلى ذلك ڤريتاغ *Freytag*، وطبع شرحه فى القاهرة ١٣٠٣م؛ ومحمد بن مرزوق الحفيد التلمسانى المتوفى فى ٢٤ شعبان عام ٨٤٢ هـ (٩ فبراير ١٤٣٩م) وعلى بن محمد البَستى الملقب بالقلصاوى المتوفى فى باجة (Beja) بناحية تونس فى ذى الحجة عام ٩٢٦ هـ (١٥١٩ ـ ١٥٢٠م) وقد طبع شرحه طبعة حجرية فى الإسكندرية سنة ١٢٨٨م، وفى القاهرة عام ١٣٠٣م؛ وأحمد بن على البلوى المتوفى عام ٩٣٨ هـ (١٥٣١ ـ ١٥٣٢م) وأول طبعة لهذه الأرجوزة هى التى نشرها كوادانيولى Guadagnoli فى مصنفه *Breves arabicae linguae institutiones* رومة ١٦٤٢، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٩؛ وطبعت بعد ذلك فى مجموعات عدة، وقد نشرت طبعة لهذه الأرجوزة

مع ترجمة فرنسية ومقدمة تاريخية وشرح، عنوانها *La Khazradjiyah* الجزائر ١٩٠٢م.

المصادر:

(١) المقرى فى *Dozy's Analectes* جـ ١ ص ٥٩٠ .

(٢) Freytag: *Darstellung der ar. Vers - Kunst.* ص ٣٥ ـ ٣٧ .

(٣) Brockelmann: G.A.L. جـ ١ ص ٣١٢ .

يونس [رينيه باسيه René Basset]

الخزف

ليس ينبغى أن يُبحث عن أصل الخزف الإسلامى فى جزيرة العرب، وإنما يبحث عنه فيما أثر عن البلاد التى فتحها العرب أولا، وهى البلاد التى حدث فيها التحول الاجتماعى والسياسى: أى فى مصر وبلاد الشام وأرض الجزيرة وإيران وفن الخزف الفرثى الذى كان متأثرا بالفن القديم المتأخر حيناً، وخاضعاً لسلطان الشرق القديم حيناً آخر، وخاضعاً لسلطان الشرق القديم حيناً آخر، وبخاصة فن الخزف الساسانى الذى كان بمثابة الحافز الأكبر الذى أثار همم الفنانين المسلمين من حيث دقائق صنعته وتركيبه وتصويره؛ وأحدث التطورات الأولى التى أصابت هذا الفن فى أرض الجزيرة وإيران فى عهد الخلافة العباسية. وقد ازدهر فن الخزف فى القرون التالية فى البلاد التى لم يواجه فيها الفتح الإسلامى حضارات عظيمة لها مثل هذه الفنون، من أواسط آسية إلى شمالى إفريقية والأندلس.

الفخار غير المزجج: (اللوحة الأولى، ٥ - ٨) كانت الأدوات الفخارية المألوفة فى العالم الإسلامى بأسره منذ عصور ما قبل التاريخ جرارا كبارا وصغارا بيضية أو أسطوانية قصيرة الأعناق، وزمزميات طبلية الشكل، وصحافاً ومصابيح زيت صغار الحجم، بلغت أوج الكمال فى أرض الجزيرة وبخاصة فى ناحية الموصل أيام السلاجقة (بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر الميلاديين). وكانت طرائق زخرفتها جد متنوعة، فقد أقحمت

الحوافى فى الصلصال الرطب بالإبهام، وزينت بقوالب صلصالية، ونقشت عليها أشكال ـ بأسنان مشط مثلا ـ ورسوم مخرقة، ومصبوبات بارزة على هيئة نسور وطيور متقابلات وحيوان، وفى نهايتها نقش بارز منخفض طبع فى قوالب مجوفة أو صب من أنبوبة (وهو المسمى بالصناعة البربوتينية Barbotine work[1] (لوحة ١، شكل٥) ووجد الشغف بالإبداع الفنى تعبيراً خاصاً فى ضرب من المرشحات (gargoulette) كان يثبت على جانب الإبريق تحت شفته. وكانت تصنع إلى جانب جرار الماء الكبار، صنابير النافورات من الفخار المحروق، على هيئة رءوس الحيوان. وفى العصور الوسطى المتأخرة كانت القنابل اليدوية تصنع من الفخار كذلك.

الفخار المزجج: أما الفخار المزجج فى صدر القرون الوسطى فقد كشفت عنه البحوث الأثرية التى أشرف عليها ف. سار F. Sarre وهرزفلد E. Herzfeld فى سامراء (على دجلة شمالى بغداد) التى كانت مقر الخليفة من عام ٨٣٨ ـ ٨٨٣م. والأدوات الإسلامية التى كشف عنها هناك مقصورة على تلك الحقبة، ولذلك يمكن تأريخها، فقد وجدت فى تلك البقعة صحاف ذوات أرجل، كل صفحة قطعة واحدة، ويذكرنا زخرفها بصياغة الفضة، وهى مماثلة يقويها لمعان الزجاج ببريق الذهب (لوحة ١، شكل٩) فقد حرم الدين الإسلامى حيازة هذه الأوانى والزهريات والصحاف المصنوعة من الفضة أو المصوغة أو المغشاة بالذهب أحياناً، وهى التى كانت على طراز الفن الساسانى فى الصياغة، وكان لا يزال وقتذاك حيا، وربما كان تعليل وجودهذا الخزف أن أدوات الترف هذه التى صاغها الساسانيون من الفضة قد حوكيت فى الخزف. وسرعان ما انقرض هذا الضرب من الخزف وحل غيره محله، فعدل عن المواد المصنوعة التى كانت تراث إحساس العالم القديم بجمال الشكل ـ وهو ما أنكره المسلمون ـ واصطنعت الألوان التى نقشت على

(١) بربوتين Barbotine اصطلاح فى صناعة الخزف يطلق على عجينة الصلصال التى تستعمل فى النقوش البارزة على الفخار الغفل.

مهاد أبيض من الرصاص المزجج، بأكاسيد معدنية حمراء وصفراء وخضراء وسمراء عرفت بالطلاء (لوحة ١، شكل ١٢) وهذا الطراز من الطلاء بلمعته المعدنية تشهد عليه القطع التى عثر عليهافى سامراء، وقد اكتمل بأرض الجزيرة فى القرون الأولى للإسلام. وهو ابتكار إسلامى ربما كانت أهم مصانعه فى بغداد حيث كان يصدر منها إلى فارس (السوس) والهند (برهمن آباد) ومصر (الفسطاط) وشمالى إفريقية (القيروان) والأندلس (مدينة الزهرة) وتدل على ذلك الآثار الخزفية التى عثر عليها بتلك البلاد وكان فيها علاوة على أدوات الترف هذه، ضرب من الخزف دهن بأزرق الكوبالت على رصاص مزجج أبيض مائل إلى الصفرة، وهو أول نوع من القاشانى دهن بالأزرق على مهاد أبيض (لوحة ١، شكل ١٠) .

وتشهد أنواع خزفية، من سامراء بتأثير النقش الصينى على الحجر الذى يعود إلى العهد التعنجى، وقد وجدت نماذج مستوردة. منه، ووجد كذلك خزف صينى وسلادونى Cledon Ware[1] وآثر الخزاف المسلمون أن يقلدوا القدور المزججة والصحاف والأطباق ذوات التزجيج المنثور بألوان شتى من أصفر وأسمر وأغبر (وفيها زخارف مصوغة ومنقورة أحياناً) أبدى هؤلاء الخزاف المسلمون حذقاً بالغا فاكتسبوا بذلك الطابع المحلى الخاص بهم (لوحة ١، شكل ١١).

فارس: وهى التى أخرجت المعماريين والرسامين والنحاتين الذين نهضوا بمنشآت الخلفاء الأوائل، وكان لها نصيب كبير فى تقدم الفنون الإسلامية بعامة (النسيج وصياغة المعادن) والخزف بخاصة (انظر الأدوات المزججة بالنحاس الأخضر التى صيغت فى العهد الساسانى للاستعمال اليومى [لوحة ١ شكل ٤] والخزف المصنوع فى السوس) وأقدم خزف فارسى، وهو المعروف بـ الـ «كبرى» والمزين بالزخارف المنقورة

---

(١) خزف مزجج بلون أخضر فاتح، والاصطلاح فرنسى مأخوذ عن السترة التى كان يرتديها الممثل الفرنسى فى القرن الثامن عشر الميلادى عند قيامه بتمثيل دور سلادون.

والتزجيج المنقور بألوان شتى (أخضر النحاس وأزرق الكوبالت والمنجنيز) يقطع بالأثر الجلى للأفكار الفارسية، ففيه موضوع الصيد المشهور فى الفن الساسانى فى صورة الصياد والكلب، والتنين والسباع والعنقاء (لوحة ٢، شكل ٢). واتخذت جميعها طرازاً خاصاً بها، وذلك بتأثير الاتجاه الإسلامى والدينى الذى كان يعارض التصوير الحى والرمز، ولم يأخذ الفرس به إلا بعد لأى. ومن ثم نجد أصداء ديانة زرادشت كمعابد النار والديكة (لوحة ١، شكل ١٢؛ لوحة ٢، شكل ١)، وكان لها شأنها بوصفها بشائر بزوغ فجر هذا الفن. أما كلمة كبرى فقد كانت فى الأصل اصطلاحاً على عبَّاد النار ولعلها نقلت بفضل أولئك الخزاف الذين أظهروا تشبثهم بعقيدتهم القديمة فى صناعتهم.

وقد ألقت الآثار التى عثر عليها فى الرى (Rhages) بالقرب من طهران قدراً كبيراً من الضوء على الخزف الفارسى فى العصور الوسطى. فإن الصحاف والزهريات والقدور والأقداح من أزرق الكوبالت وأخضر الفيروز تماثل من نواح كثيرة صياغة المعادن، كما أنها فيما يبدو توافق تمام الموافقة صناعة الخزف، ذلك بأن مواد التزجيج الغروى كانت تستعمل استعمالا عظيم الجدوى. وهذا النوع، وهو خير ما يشهد بعمل النحات يزخرف عادة فى نقش بارز جد منخفض (لوحة ٢، شكل ٣، ٤).

وتوجد صناعة خزفية جميلة بنوع خاص فى الصحاف والأقداح والتزجيج الأبيض المائل إلى الصفرة، وهى فى أصلها عبارة عن محاكاة للخزف الصينى. وقد بلغت صناعة الطلاء فى الرى أوجها فغذيت أحياناً بتزجيج أزرق الكوبالت (لوحة ٢ شكل ٧،٥). وتدلنا المواد المصنوعة على تنوع عظيم فى الشكل والزخرف، إذ توجد منها ضروب جد منوعة من الصحاف العميقة والمفلطحة، والصحون والجفان والزهريات الأسطوانية، والقدور والأباريق الصغيرة ذوات الصنبور، والقنانى ذوات الأجسام الكروية والأعناق الضيقة، والأباريق التى على هيئة الحيوان (لوحة ٢، شكل ٤). واتخذ فن الزخرف العربى (أرابسك)

وتمثيل الصور المستمدة من الأساطير الفارسية، أشكالهما التقليدية. وليس خزف المينا بأقل شأناً من صناعة الطلاء في تنوع الشكل وموضوع الزخرف (لوحة ٢، شكل ٦) كما نرى في مشاهد حرب الفرسان وفي العروش وأسطورة بهرام كور إلخ.. وهو عمل أدنى إلى الترف تظهر فيه العلاقة بينه وبين تصوير المنمنمات الفارسية. وهى تنماز بالأجسام أو الأشكال المدهونة بألوان كثيرة أو المغشاة بقشرة من الذهب (وهذه الأشكال مهادها مصوغة فى أكثر الأحيان) على تزجيج من أبيض الرصاص أو من فيروز أو فى أحيان نادرة على أزرق الكوبالت. ويوجد فيما خلا الرى، أى فى الشمال الشرقى من آمل وفى سمرقند بخاصة، خزف صنع جانب هام منه للاستعمال المنزلى (انظر الصحاف والجرار ذوات الزينة التى تحاكى الكتابة).

وظل بعض من خزف فارس الوسطى باقياً بعد الفتح المغلى، وإن كانت الرى نفسها قد دمرت (١٢٢٧م) وفى هذا العهد عدل عن طلاء الخزف فوق التزجيج إلى طلائه تحته (لوحة ٢، شكل ٨) إذا استعيض عن تزجيج الرصاص الكثيف المعتم بغطاء طلى الزخرف عليه ثم كسى بدوره بتزجيج رصاص شفاف ملون أو غير ملون. وظل الفن الخزفى محتفظاً باستقلاله فى الحرفية والطراز، وإن دخل فى موضوع أشكال هذا الفن الحيوان الصينى مثل التنين والفونج هولنج وزهر اللوتس الصينى وغصن الصنوبر. ويلوح أن الأدوات الخزفية كانت فى «سلطانية»، وهى القصبة التى اختطها المغول وقد سميت بخزف سلطان آباد نسبة إلى مدينة فى هذا الإقليم أحدث من ذلك عهداً ومارس الخزاف فى العهد المغولى الثانى الطلاء الأزرق على مهاد أبيض تحت تزجيج من الرصاص. وكان التأثير الصينى هنا ملحوظاً كما كان فى محاكاة النحت السلادونى. وازدهر دهان الطلاء فى العصر الصفوى (١٥٠٢ ـ ١٧٣٦م) للمرة الأخيرة (الصحاف، الزهريات، والقنانى ذوات التزجيج الأزرق أو الأغبر أو الأبيض. كانت هناك أدوات

أشبه بالصينى بيضاء التزجيج مطلية باللونين الأزرق والأسود؛ وارتقت هذه الأدوات بتأثير الخزف الصينى، وقد جمع خزف آسية الشرقية فى بلاط الأمراء لذلك العهد وصنعت خزائن خاصة لعرضه كما هى الحال تماماً فى القصور الباروكيه الأوربية[1] (baroque) وكان آخر ما عرف من الخزف الفارسى هو ذلك الذى ظهر بالقرب من قباچة فى داغستان، ولم يكن مفقود الصلة بفن الخَزَّاف التركى الذى يتألف من تصوير الأجسام والأزهار على دهان مغرى خفيف، أصفر وأحمر ومعالمه سود.

وكانت لبلاد الشام فى بواكير العصور الوسطى آثار خزفية هامة فى الرقة على الفرات(فقد وجدت هناك قمائن وقطع من الفخار)، وأول ماظهر منها مصابيح الزيت والقدور والزهريات المزججة بالرصاص الكثيف الأخضر. وبلغ هذا الخزف كماله الفنى بالطلاء تحت التزجيج، وهو الذى ازدهر فى هذا الموضع فى فترة تسبق ازدهاره فى أى بلد إسلامى آخر (من القرن الحادى عشر إلى الثالث عشر الميلاديين) واستعمل الحيوان والنبات وحدات زخرفية تدهن بفرجون عريض على مهاد أبيض وتغطى بتزجيج رصاصى كثيف يتحدَّر نقطاً كبيرة غير ذات لون أو بلون أخْضَر فيروزى أو أزرق (لوحة ٣، شكل ٤) ونجد كذلك ضرباً آخر دهن على قصدير مزجج أبيض (لوحة ٣، شكل ٦) فى طراز يشبه فن «المينا» الفارسى. ونخص بالذكر علاوة على الأنواع المختلفة من الصحاف وأوعية القاشانى، الأوعية الأسطوانية المعروفة باسم «البارللو»[2] Albarrello، وهى التى صنعت فى الأندلس أيضاً فى أشكال مماثلة.

---

(١) كلمة baroque مأخوذة عن الكلمة البرتغالية Barroco ومعناها الجوهرة غير المنتظمة الشكل، وتدل فى الاصطلاح الفنى على طراز خاص شديد الزخرف شاع فى أوربا بين عامى ١٦٠٠ - ١٧٢٠ أو ١٧٦٠ والكلمة من أصل عربى هو لفظ «براق».

(٢) Albarrello نوع من الجرار الماجوليكا أسطوانية الشكل على تفاوت فى ذلك، ولكن جوانبها مخروطية تستخدم فى حفظ العقاقير والمربيات وغير ذلك.

وأوحت أعمال الماجوليكا Majolica [1] الإيطالية بفكرة جرار العطار (لوحة ٣، شكل ٥).

أما فى مصر حيث أوجد المستورد من خزف سامراء (قطع من الفخار وقمائن فى الفسطاط) ضرباً وطنياً من الخزف المطلى الذى ازدهر فى العصر الفاطمى بخاصة (لوحة ٣ شكل ٨) كما أدخل خزاف الشام الدهان تحت التزجيج فى العصور الوسطى المتأخرة. ويجب أن نذكر إلى جانب الخزف ذى التزجيج المنتثر (لوحة ٣، شكل ٧) هذا الضرب ذا الزخرف المعروف باسم جرافياتو Graffiato[2] المتأثر بفن بوزنطة، وهو الذى ازدهر وعظم تنوعه فى العصر المملوكى (أغمدة الأسلحة والشارات).

ورقى الخزاف الوطنيون فى الأندلس بفنهم، وبخاصة فى مالقة (أيام بناء الحمراء فى غرناطة) وتدل صفحة مطلية عليها كلمة «مالقة» (لوحة ٣، شكل ٧) على أن ما يسمى بزهريات الحمراء، وهى أوعية كبيرة للزينة لها مقابض (لوحة ٣، شكل ٨) مطلية وملونة بالأزرق، قد جلبت من مالقة، وجلى أن جودة هذا الخزف المطلى تعود إلى تأثير الخزافين الفرس الذين كانوا يقيمون فى الأندلس، كما أشار إلى ذلك ابن بطوطة (صدر إلى إيطاليا ما يسمى بالفخار الباسينى Bacini الذى وجد على جدران الكنائس وأبراجها فى بيزاوسان بييرو وجرادو Grado وراڤنا Ravenna إلخ..) فأثروا فى الصناعة الوطنية.

وازدهرت صناعة الخزف فى الربوع التى استعادها النصارى وبخاصة فى ناحية بلنسية Valencia (وفى Manises: خزف مطلى وأدوات مائدة وزهريات كبيرة المقابض مزينة بأوراق أعناب مطلية وملونة بأزرق مطلى ولمعة نحاس (لوحة ٣، شكل ٢) وفى پاترنه Paterna خزف مطلى

(١) الماجوليكا Majolica: ضرب من الخزف الإيطالى يطلى بالقصدير ويزخرف بالرصاص، ويطلق هذا الاصطلاح الآن على كل خزف يحاكيه.

(٢) كلمة جرافياتو sgraffito، graffiato، graffito'، وكلها بمعنى: اصطلاح إيطالى، يطلق على ضرب من حرفة الخزاف تبدو الصورة فيه بالنقر فوق التزجيج لإظهار مهاد بلون آخر.

بأخضر نحاس وأسمر منجنيز على هيئة الحيوان [لوحة ٣، شكل ٩]).

ولم نعرف صناعة الخزف فى تركيا إلا منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. ذلك أن فيها مجموعة من الصحاف والجرار مدهونة بزخرف بسيط أزرق هندسى وملولب. وتدل الصحاف الكبار وقناديل المساجد المدهونة بالأزرق أو بظلال شتى من الأزرق والأخضر، على كيفية اجتماع الخط العربى وعناصر الفنين العربى والصينى فى وحدة زخرفية (لوحة ٢ شكل ٨). أما خزف إزنيق فقد عظم ولعه بالألوان. ومما يدل على خصائص موضوعات الزهر التركى (السوسن، الزنبق، براعم الورد) الذى كان قد بلغ حد الكمال، تلك الظلال المختلفة من الأزرق، والأخضر، والأحمر الذى فى لون الطماطم - وهو ما يتسم به هذا الفن - ذوات الحوافى السود المحزوزة فى مهاد أبيض أو أزرق أو أخضر أو أحمر، وكانت فى بعض الأحيان تزود بنقش بارز خفيف. ويضاف إلى الأطباق والصحاف والجفان والقدور، ضرب خاص من الأوانى على شكل الزهريات الأسطوانية ذوات المقبض، ويوجد مثال منها فى ألمانيا (متحف هول) وعليها كتابة تقول إنها صنعت فى نيقية Nicaea. وازدهر الخزف فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين فى كوتاهية من أعمال الأناضول، وقد تأثر هذا الخزف بالقاشانى الفارسى وكذلك بالركوكو الأوربى Rococo (١).

الخزف فى العمارة: عثر فى سامراء على آجر قاشانى مدهون بألوان طلاء أعدت لكساء الجدران (لوحة ٤، شكل ١) ويوجد فى مسجد سيدى عقبة بالقيروان جدار محراب بآجر مطلى مماثل لذلك مستورد من بغداد. وقد بلغت صناعة القرميد فى فارس أوج كمالها، وكان هذا القرميد على هيئة الصليب والنجمة دهن بطلاء منجنيز أسمر (لوحة ٤، شكل ٣)

---

(١) Rococo: مأخوذة عن الكلمة الفرنسية rocaille ومعناها الحصاة على شكل الصدفة، وهو اصطلاح فى الفنون الزخرفية يطلق على زخرف يتألف من الأصداف والأحجار وقد شاع منذ عام ١٨٣٠ عند ختام الطراز الباروكى.

وتوجد نماذج كثيرة منه مؤرخة أو على شكل قطع مستطيلة أو غير مستطيلة أحياناً، مدهونة بأزرق الكوبالت والطلاء، وقد خصصت لمحاريب المساجد، وأشهرها المحراب الذى كان فى مسجد الميدان بقاشان (عام ١٢٢٦م) (لوحة ٤، شكل ٦) وآخر من قم (عام ١٢٦٤م) (وكلاهما فى برلين، *Staatl. Museen*) ولأولهما أهمية خاصة، ذلك لأن مصانع آجر هذا المحراب كانت فى قاشان (كش ومعناه القرميد فى الفارسية) وهناك أيضاً آجر مختلف ألوانه أو مكسو بقشرة ذهب على رصاص مزجج أبيض أو فيروزى أو أزرق (لوحة ٤، شكل ٢) (بالمينا). أما فى العصر المغولى فنجد قرميداً ذا نقش بارز مزجج على نسق واحد بأخضر فيروز أو أزرق كوبالت، وعليه عادة حيوان صينى خرافى، إلى جانب القرميد المطلى الذى زود وقتذاك بنقش بارز منخفض كان يدهن عادة بالأزرق إلى جانب الطلاء. وازدهر الخزف فى العصور الوسطى المتأخرة فى سمرقند وبخارى حيث صنعت قطع كبيرة على نمط منقور غائر، بتزجيج كثيف منثور، فيروزى أو أزرق أو أخضر، وقد خصص هذا الخزف للأضرحة والمساجد والقصور. وهناك طراز من القرميد على جانب من الأهمية يحاكى فسيفاء القاشانى المشهورة فى التركستان بخاصة، وهو المعروف بصناعة «أزرق المسحوق»[1] وفيه يبسط الطلاء وينثر على السطح على هيئة غبار. وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين صورت مشاهد الصيد ومناظر البلاط وتواليف من الحيوان والنبات على قوالب آجر مربعة أو مستطيلة كبيرة، وذلك فى الغرف الداخلية للقصور، وكانت ذات ألوان شتى (متأثرة التصوير المنمنم) (لوحة ٤، شكل ٧).

وحظنا من معرفة صناعة الآجر الخزفى الهندى فى العصر المغولى أقل من ذلك، وقد كانت فى جوهرها

(١) (Powder blue): لون يطلق على ما يسمى فى مصر باللون اللبنى، وهو لون أزرق خفيف الزرقة مشوب ببياض.

مهدى علام

تتأثر بفارس، وإن اتسمت بسمات خاصة بها.

ويضاف إلى قرميد العصر السلجوقى الأول الجدران فى فارس، فقد كانت تكسى بفسيفساء من قطع من الملاط صغيرة مستطيلة مزججة وغير مزججة من المغرة الصفراء والمنجنيز الأسمر والأزرق (انظر أبراج الأضرحة فى جرجان وردكن ودامغان والرى ونقجوان)؛ وقد أنتج هذا الفن فى العصور الوسطى أروع نوع من خزف العمارة أى فسيفساء القاشانى (لوحة ٤، شكل ١٠، ١١) وكانت الخطط المفردة التى يقوم عليها هذا المنهج تتكون عادة من تواليف كثيرة المفردات على هيئة رصيعة أو زخرف عربى يشبه رسوم السجاد، وكانت تقتطع من الفخاركسراً صغيرة، وتتداخل الواحدة منها فى الأخرى من أسفل ثم تلصق فى ملاط الجدار أو عقدة، ولم يكن يرصع الجدار بالرسوم فحسب، بل كان يرصع أيضاً بمهاد من أزرق الكوبالت بين الرسوم الصفراء والخضراء والسمراء والسوداء والبيضاء، حتى ليكسى الجدار كله بالقاشانى، ووجدت البنى ذوات الفسيفساء القاشانية فى فارس والتركستان منذ العصر المغلى الثانى فحسب (مشهد: إمام رضا وجوهر سد وسمرقند: طريق القرافة شاه سنده) ونجد من ناحية أخرى أن خزاف الفرس الطوسيين أدخلوا الفسيفساء القاشانية التى كانت تزين مسجد سرچلى إلى قونية فى وقت متقدم، وذلك منذ القرن الثالث عشر الميلادى. وبلغ هذا الضرب فى فارس أوج كماله فى بنى تبريز وأردبيل وإصفهان.

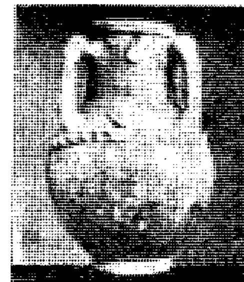
وبينما نجد قطعاً من الفخار على بنى فى أرض الجزيرة فى العصور الوسطى المتأخرة، إذا بنا نجد فى الشام نماذج متفرقة من القرميد عظيمة الحظ من الإتقان (انظر: قرميدا قُزَحيًّا من درج عليه خط نسخ من عهد نور الدين، والكتابة فى أصلها بيضاء على مهاد أزرق داكن (لوحة ٤، شكل ٤) وقرميدين مربعين، عليهما رسوم حيوان، مدهونين بطلاء أسمر: متحف برلين الرسمى).

كـذلك نصـادف هنا وهـناك فى مصـر فسيفـساء قاشانيـة تتأثر بالفن الفارسى وقـرميداً وطنياً بسـيطاً، جنباً إلى جنب مع قـرمـيـد تـركى وأندلسى مستورد من الخارج.

وكـان أول ظهور خـزف العمـارة فى البـلاد التـركـية فى قـونيـة حـيث ظهرت فيها الفسيفساء القاشانية، وذلك بتأثير خـزاف الفرس فى عصر مـتقدم يرجع إلى القرن الـثالث عشـر الميلادى (لوحة ٤، شكل ٩) ولكنه يمتاز على أى حـال بخصـائص فى اللون والزخـرف (الأزرق الفـاتح ورسـوم من أسـمـر المنجنيـز أو أسوده على مهـاد من طلاء أحـمـر أو أسـود أو أبيض، ورسم من أسـمـر المنجنيـز وأزرق الكـوبالت على مهـاد أزرق فيروزى فـاتح). ومحـاكاة الفسيفساء القاشانية من الأهمية بمكان، ذلك أن المهاد يـنقش أحياناً عـلى قوالب كـبيـرة من الآجـر المزجج بلون واحـد لتـثبـيت الزخرف، أو يوضع القـرطاس الذى عليـه خط، المزجج بلون واحـد أو عدة ألوان على القرميـد، كما هى الحال فى بروسة، وذلك بالاسـتعـانة بحواف مصمتة (فى صـفوف من قوالب الآجر لا تغلب على التزجيج) وكانت فى قونية كذلك ضروب منوعة مـن القرميد ويدل أزرق الكوبالت فى القـرمـيـد الأخضـر المدهـون بالطلاء أو المـذهب، علـى الأثر الفـارسى، مثله فى ذلـك مثل القـرميـد النجـمـى الشكل المدهون بـضـرب من الميناء الأحـمر والأزرق والأخضـر على مهـاد أبيض، وإن كان هذا الدهان تحت التزجيج. ولكن هذا الضرب الأخير، هو الذى أخـذت عنـه صناعـة القـرمـيـد العثمانية الغنية، وكان هذا القرميد قطعاً مـربعة أو مـسـتـطيلة على نسق الألوان التى كـانت عليـها الزهريات والجـرار. وكـان زخـرف النبـات الـتـركى يمـلأ المحـاريب تارة والرصـائع تارة أخـرى بنمـاذج مسـتوحـاة من الفن الصـينى تستعمل فى الخـزف كما هو الشأن فى الديباج التركى (انظر المساجد والقصور فى إستانبول).

أما خزف العمارة فى الأندلس فلم يبق منه إلا النزر اليـسير، إذا اسـتثنينا الفسيفساء القـاشانية التى تتألف عادة من نماذج هندسـيـة متـداخلة، وهو مـا

لوحة رقم (١)



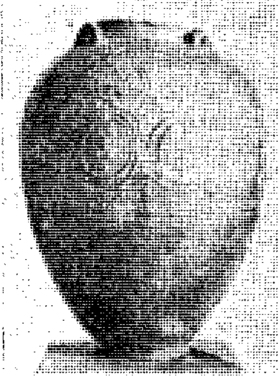
١ — جرة من الخزف ، فرثية
برلين ، المتحف الرسمى



٢ — رام أو ضارب سهم فرثى مصنوع
من الصلصال ، برلين ، المتحف الرسمى



٣ — جرة غير مزججة بمقبض من
مدينة طيسفون ، برلين ، المتحف الرسمى



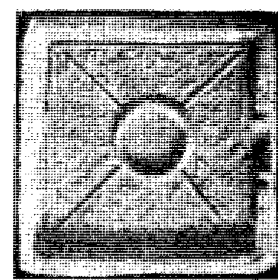
٤ — جرة بتزجيج أخضر ، ساسانية
القرنين السادس — السابع الميلاديين ، برلين
المتحف الرسمى

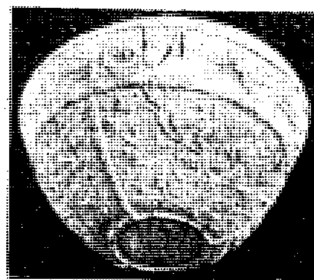


٥ — جرة من الفخار غير المزجج
بريتونية الصنعة ، القرنين العاشر — الحادى
عشر الميلاديين ، المتحف الرسمى ببرلين



٦ — جرة غير مزججة بمقبض ، أرض
الجزيرة ، القرنين الثانى عشر — الثالث
عشر الميلاديين ، برلين ، المتحف الرسمى





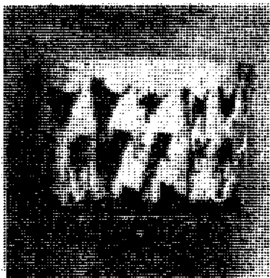
٧ ، ٨ جفنة من الفخار بقاعدة ، من السوس ، متحف اللوفر بباريس



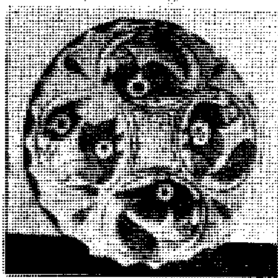
٩ — طبق من الخزف عليه زخرف ، سامراء
القرن التاسع الميلادى ، برلين ، المتحف الرسمى



١٠ — طبق مدهون بالأزرق ،
سامراء ، القرن الحادى عشر ،
طهران ، المتحف الوطنى

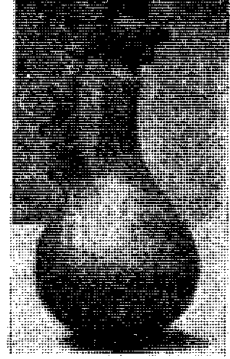


١١ — جفنة بتزجيج منثور ،
سامراء ، القرن التاسع ، برلين ،
المتحف الرسمى

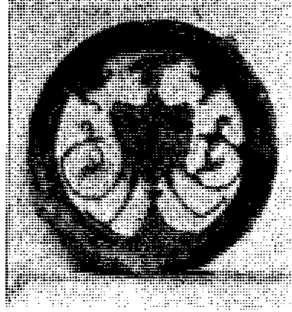


١٢ — طبق مطلى من صناعة سامراء
القرن التاسع الميلادى ، برلين ،
المتحف الرسمى

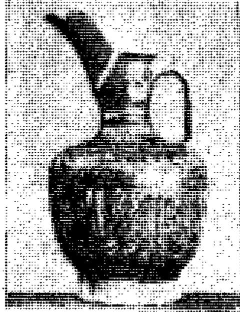
لوحة رقم (٢)



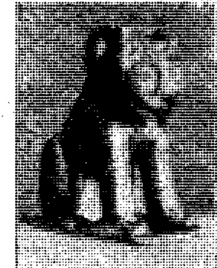
١ — إبريق بتزجيج أبيض، فارس، القرن العاشر الميلادى برلين ، المتحف الرسمى



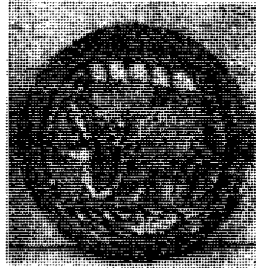
٢ — صحفة بزخرف جرافيتو وتزجيج منثور ، فارس، القرنين العاشر — الحادى عشر الميلاديين، برلين ، المتحف الرسمى



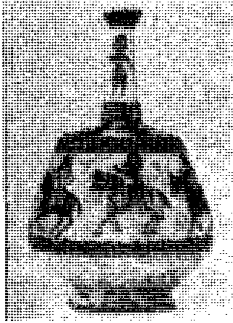
٣ — أبريق بتزجيج أزرق الكوبالت ، الرى ، القرن الثانى عشر الميلادى ، برلين المتحف الرسمى



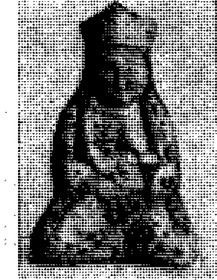
٤ — إبريق على هيئة أسد بتزجيج أزرق الكوبالت وطلاء ، الرى القرن الثانى عشر الميلادى برلين المتحف الرسمى



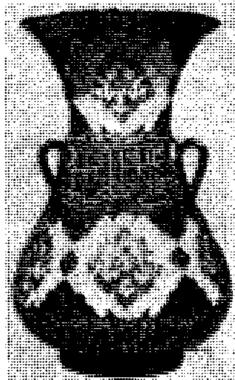
٥ — طبق مطلى ، الرى ، القرن الثانى عشر الميلادى ، مجموعة أمورفوبولس Eumorfopoulos لنـدن



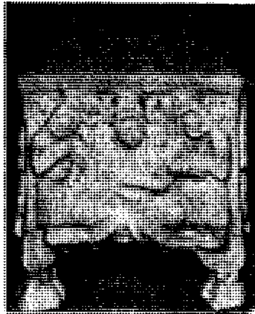
٦ — قنينة روعى فيها مايسمى بصناعة المينا ، القرن الثانى عشر الميلادى ، مجموعة كالكيان ، نيويورك



٧ — زهرية بطلاء وكوبالت (الالهة الأم عشتروت) الرى لقرن الثانى عشر الميلادى برلين ، المتحف الرسمى



٨ — قنديل مسجد ، تركيا ،

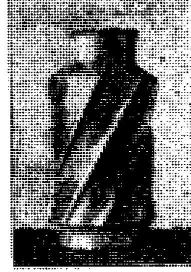


٩ — طبليه من الخزف بتزجيج أخضر فيروز ، الرى ، القرن الثالث عشر الميلادى ، مجموعة [illegible]

لوحة رقم (٣)



١ — طبق من الخزف ، الشام ، القرن الثالث عشر الميلادى ، برلين ، المتحف الرسمى



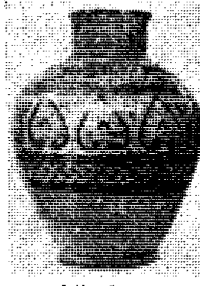
٢ — خزف البارللو بزخرف طلاء ، الشام ، القرنين الثالث عشر الرابع عشر الميلادين ، فرانكفورت متحف الفنون الصناعية



٣ — طبق من الخزف ، القرن الثالث عشر الميلادى ، برلين ، المتحف الرسمى



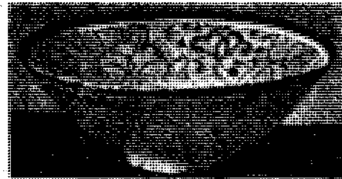
٤ — دب من القاشانى المزجج ، مصر ، القرن الرابع عشر الميلادى ، برلين ، المتحف الرسمى



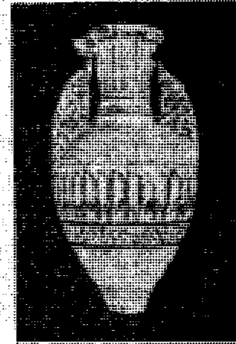
٥ — زهرية مطلية ، مصر القرن الحادى عشر الميلادى القاهرة ، دار الآثار العربية



٦ — طبق من الخزف ، مصر ، القرنين الرابع عشر — الخامس عشر الميلاديين ، برلين ، المتحف الرسمى



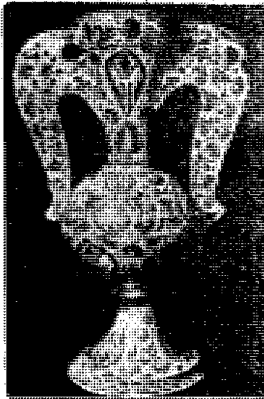
٧ — طبق من الخزف ، يسمى « مالقه » القرن الرابع عشر ، برلين ، المتحف الرسمى



٨ — قاشانى مطلى ، مالقة القرن الرابع عشر الميلادى ، بالرمو ، المتحف الرسمى .

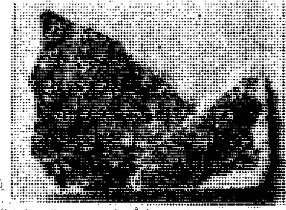


٩ — طبق من الخزف ، بالرتة ، القرن الخامس عشر الميلادى برلين ،

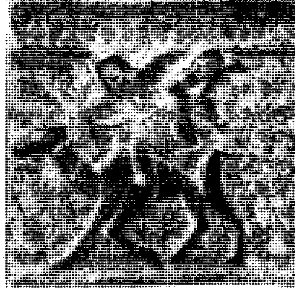


١٠ — خزف بالطلاء ، مانسكو ، القرن الخامس عشر الميلادى ، بولونيا المتحف الوطنى

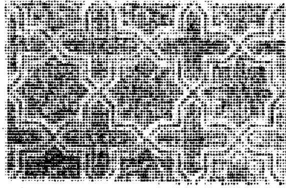
لوحة رقم (٤)



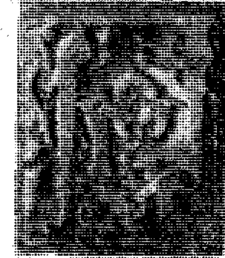
١ — قرميد من الخزف ، سامراء ، القرن التاسع ، برلين ، المتحف الرسمى



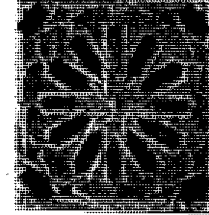
٢ — قرميد روعى فيه صناعة الميناء ، فارس ، القرن الثالث عشر ، مجموعة ياراڤيتشينى



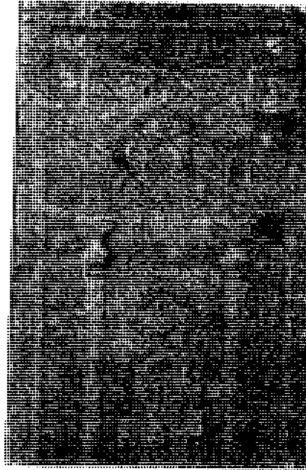
٣ — قرميد مطلى ، فارس ، القر[ن] الثانى عشر ، برلين ، المتحف الرسمى



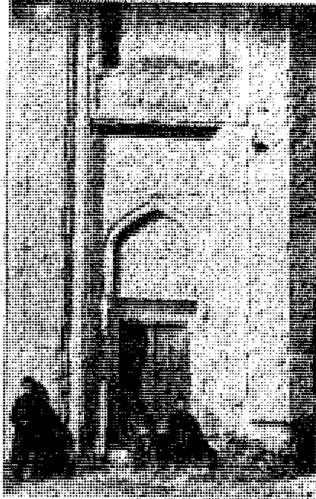
٤ — قرميد خزفى ، الشام ، القرن الثالث عشر الميلادى برلين ، المتحف الرسمى



— قرميد خزفى ، الأندلس القرن الخامس عشر الميلادى برلين ، المتحف الرسمى



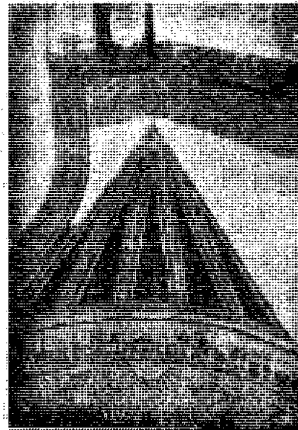
٦ محراب من قاشان ، مؤرخ ١٢٢٦م برلين ، المتحف الرسمى



٧ — ضريح نقجوان



٨ — سمرقند ، طريق القرافة ، شاه سندة



٩ — قونية قره طائى مدرسة



١٠ — قرميد خزفى ، فارس ، القرن السادس عشر الميلادى ، برلين المتحف الرسمى



١١ — قرميد خزفى تركيا ، القرن السابع عشر الميلادى ، برلين المتحف الرسمى

نشاهده فى قصر الحمراء فى غرناطة (لوحة ٤، شكل ٥) ويدل بعض القرميد الكبير الحجم المدهون بالطلاء، على أن هذا الأسلوب الفنى كان يصطنع أيضاً فى البناء. ويبدو عمل الدرج أو الزخرف على القرميد المزجج على نسق واحد رتيب، وذلك بنقر التزجيج على مهاد من الفخار، وقد اصطنع منها أيضاً أسلوب الحواف المصمتة (Cuerda Secca). وتنوع القرميد المستطيل المعروف بالزليج Azulejos ذى الرسوم الإسلامية من الحيوان فى ألوان صارخة عاد من غير صناعة المغاربة، وهو شاهد على أثر حرفة الخزاف فى الغرب المستمدة من الخزف الإسلامى.

وهناك مجموعات قيمة من الفن الإسلامى فى برلين، فى المتحف الرسمى Staatliche Museen؛ وفى لاهاى، متحف جمينت The Hague, Gemeente Museum؛ وفى القاهرة، دار الآثار العربية؛ وفى لندن، المتحف البريطانى ومتحف فيكتوريا وألبرت، وفى مدريد، متحف أوزما Museu Osma؛ وفى نيويورك، متحف المتروپوليتان؛ وفى پالرمو؛ وفى باريس، بمتحف اللوفر للفنون الزخرفية؛ وفى طهران بمتحف كلستان،

المصادر:

عام: (١) *Burlington fine Arts Club, Exhibition of the Faynce of Parsia and the Nearer East* لندن ١٩٠٨ .

(٢) M.S. Dimand: *Loan Exhibition of Ceramic Art of the Nearer East* نيويورك ١٩٣١ .

(٣) O.V.Falke: *Majolika* برلين ١٩٠٧ .

(٤) R.L.Hobson: *A Guide to the Islamic Pottery of the Near East* المتحف البريطانى، لندن ١٩٣٢

(٥) D.K.Kelekian: *The kelekian collection of Persian and Analogous Potteries*، باريس ١٩١٠ .

(٦) R. Koechlin Alfassa: *L'art de l'Islam :la Céramique, Musée des Arts Décoratifs*، ١٩٢٨ .

(٧) M. Pézard: *La céramique archaïque de l'Islam et ses oigines*، باريس ١٩٢٠ .

(٨) R. M. Riefstahl: *The Parish Watson Collection of Mohammedan Potteries*، لندن ١٩٢٣.

(٩) H. Riviére: *La Céramique dans l'art musulman*، باريس ١٩١٤ .

(١٠) F.Sarre: *Die Keramik* فــي *Die Ausstellung von Meisterwerken Mohammedanischer Kunst in München* ١٩١٢ جــزيرة العرب، أرض الجــزيرة، الشـام.

(١١) H. Th. Bossert: *Geschichte des Kunstgewerbes*، برلين، ١٩٢٩ ومــا بعدها. جــ٤ .

(١٢) F.Sarre: *Die Keramik von Samarra*، برلين ١٩٢٥ .

(١٣) المؤلف نفــسه: Die *Keramik im Euphart und Tigrisgebiet* بــرلــيــن ١٩٢٢.

(١٤) المؤلف نفــسه: *Die Keramik und andere Kleinfunde aus Baalbek*، برلين ١٩٢٥ .

(١٥) M. Addullah Chughtai: *Lustred Tiles from samarra, in Ashmolean Museum* لاهــــور ١٩٣٣ مصر.

(١٦) A. Bahgat Bay، F. Masoul: *La céramique musulmane de L'Egypte* القاهرة ١٩٣٠.

(١٧) A.T.Butler: *Islamic Pottery*، لندن ١٩٢٦.

(١٨) D. Fouquet: *Contribution á L'étude de la céramique orientale*، القاهرة ١٩٣٠.

(١٩) G. Marçais: *Les Faïences á reflets métalliques du mihrab á Kairouan* باريس ١٩٢٧ .

(٢٠) *Musée de l'art Arabe du Caire, La céramique egyptienne de l'époque musulmane*، بازل ١٩٢٢ .

(٢١) C. Prost: *Les revêtements céramiques dans les monuments muslmans de L'Egypt* فى *M.I.F.A.O.*، ١٩١٧ ـ الهند.

(٢٢) J. P.h. Vogel: *Tile Mosaics*

of the Lahore Fort، كلكتــــة ١٩٢٠ ـ فارس.

(٢٣) R. Koechlin: *Les Céramiques musulmanes de Suse au Musée du Louvre* فى *M.M.A.P* جـ ١٩ باريس ١٩١٨.

(٢٤) A.U.Pope: مــادة «*Ceramic*» فى *Survey of Persian Art*، أكسفورد.

(٢٥) E. Kühnel: *Datierte Persische Fayencen, in Fahrbuch der Asiatischen Kunst*، ١٩٢٤ .

(٢٦) المؤلف نفسه: *Der Cicerone*، ١٩٢٤ .

(٢٧) *Oriental Art* ١٩٣١ ـ ١٩٣٢

(٢٨) F. Sarre: *Denkmäler Persischer Baukunst*، برلين ١٩٠٨ .

(٢٩) H. Wallis: *The Godman Persian Ceramic Art Callection*، لنـدن ١٨٩٤ ـ الأندلس.

(٣٠) Y. Folchi Torres: *Notice Sobre la ceramica di Paterna*، برشلـونة ١٩٢١,

(٣١) E. Kühnel: *Daten zur Geschichte der spanisch-maurischen Keramik* فى *Jahrbuch der Asiatischen Kunst* ١٩٢٥ .

(٣٢) A. Van de Put: *Hispano-Moresque Ware of the 15th Century*، لندن ١٩٠٤.

(٣٣) *Supplementary Studies*، لندن ١٩١١ .

(٣٤) F.Sarre: *Die spanisch-maurischen lüsterfayencen und ihre Herstellung in Malaga* فى *Jahrb, der Preussischen Kunstammlungen*، ١٩٠٤ ـ تركيا.

(٣٥) C. Gurlitt: *Die Baukunst in Konstantinopel*، برلين ١٩١٢ .

(٣٦) G. Migeon' A. Sakisian: *La Céramique d'Asie mineure et de Constationple*، باريس ١٩٢٢٣.

(٣٧) A. Raymond: *Alttürkïache Keramik in Klein-Asien und Konstantinopel*، ميونخ ١٩٢٢ .

(٣٨) F. Sarre: *Denkmäler persischer Baukunst loc. cit.*

يونس [ج. هـ. شمت J.H. Sclmidt]

خسرو بك

ويعرف أيضاً باسم غازى خسرو: أحد ولاة العثمانيين على البوسنة.

كان خسرو ولد نصوح بك والى البوسنة (٨٦٩ ـ ٨٧٠) ثم والى سكوتارى (ألبانيا) وقد تزوج من ابنة بايزيد الثانى عام ٨٩٤هـ الموافق ١٨٤٩م (انظر *Die Altosman Anonymen Chroniken* طبعة Giese، برسلاو عام ١٩٢٢، ص١٢٢، س٥، العمود الأول؛ وانظر أيضًا *G.O.R.*: J.v. Hammer جـ٢، ص ٢: ٣؛ سجل عثمانى، جـ٣، ص٥٥٥ مادة نصوح بك) ومن ثم أطلق عليه أحياناً اسم سلطان زاده. وقد أقيم خسرو بك، بفضل صلاته برجال الدولة، واليا على البوسنة فى سن مبكرة عام ٩٢٤هـ (١٥١٨م)، ثم نقل واليا على سكوتارى (ألبانيا) عام ٩٢٧هـ (١٥٢١م) ثم إلى (سميدروفو بالصرب وعاد خسرو في عام ٩٣٢هـ (١٥٢٥م) إلى البوسنة، ثم أفل نجمه مدة من الزمن، وطرد من منصبه ولكنه عاد إليه ثانية. وعاش فى سراييفو حيث توفى عام ٩٤٨ هـ (١٥٤١-١٥٤٢م) ودفن فى المسجد الذى ابتناه عام ٩٣٧هـ (١٥٣٠م). وكان أحد أولاد خسرو يسمى محمودا.

واشتهر غازى خسرو بغزواته المتعددة للبلاد التى على حدود تركيا وخاصة البوسنة. وقد غزا أيضاً بعض البلاد المجرية هو وأتباعه من رجال السلب (انظر von Hammer: *G.O.R.*.. جـ ٣، ١٨٩) ذلك أنه نهب البلاد التى حول إسزك Eszek وپوزكه Pozega واحتلها. وذكر أوليا چلبى أن عدد غزوات خسرو بلغت مائة وسبعين غزوة، وهو عدد فيه بلا شك مبالغة مألوفة فى مثل هذه الأحوال. ويشتهر غازى خسرو فوق ذلك بهباته السخية. وقد زعم أوليا چلبى أنها بلغت ٣٠٠ هبة. وهذا القول أقل مبالغة من روايته السالفة، وشاهد ذلك أن منشآته الخيرية فى سراييفو وحدها وافرة كثيرة. وقد ابتنى علاوة على المسجد الذى يسمى باسمه مدرسة مقابلة له، كما شيد حمامات للرجال والنساء وبزستان به تسعون حانوتا مسقوفة و «طاشلو خان» به ستون

مخزنا مسقوفا وقد فصّلت هذه المنشآت فى وثيقة الوقف «وقفنامه» بتاريخ عام ٩٣٨ هـ (١٥٣١م) وترك خسرو أملاكا كثيرة ينفق من ريعها على منشآته وعلى المطابخ العامة. وقد بلغ ما تركه من نقود وآنية ذهبية وفضية وجواهر مازنته ثلاثة ملايين درهم، وهو مبلغ هائل فى تلك الأيام. وكانت هذه الأملاك تدر دخلا سنويا قدره ٢٥٠٠ جنيه منذ عشرات قليلة من السنين على الرغم من أنها قد نقصت على مر الزمن إلى أقل من ربع ما كانت عليه من قبل. ومازالت الضياع والعقارات التى وهبها باقية إلى الآن. ومن ثم خلف خسرو بك فى قلوب أهل البوسنة ذكرى خالدة، فأهلها يعترفون بفضله وهم جميعا يبجلونه ويعدونه وليا ومحسنا عظيما.

المصادر:

(١) أوليا: سياحتنامه، جـ ٥، ص ٤٤١

(٢) *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien* جـ ١، ڤيينا سنة ١٨٩٣، ص ٥٠٣ وما بعدها.

(٣) C. V. Peeze : – *Die Ottomanischen Statthalter von Bonien*، جـ ٢، ص ٣٤٤ وما بعدها معتمداً على ماجاء فى سالنامة البوسنة عن عام ١٢٩٥ ذاكراً أن خسرو ظل فى منصبه من عام ٩٢٤ إلى ٩٢٧ هـ ومن ٩٣٨ إلى ٩٤٩هـ هـ وأن خلفه هو حسن أو مخالزاده محمد. ويرجع تاريخ الخطاب النفيس (مقرر نامه) الذى ألقاه السلطان عثمان الثانى بمناسبة تجديد منشآت غازى خسرو إلى ذى القعدة عام ١٠٢٧ هـ (١٦١٨ - ١٦١٩م) وقد ورد فى *Sachisische Landesbibliothek* فى درسدن (انظر H.O. Fleischer: *Catalogus Codd Mss. Orr* ليبسك ١٨٣١، ص ٤٧، رقم ٣٢٠، ٣٢٢) ولا يزال هذا الخطاب فى انتظار من يطبعه وينشره

(٤) رفعت: دوحة المشائخ، استانبول فى تاريخ غير معلوم، ص ٨ وما بعدها.

الشنتناوى [Franz Babingerبابنجر]

خسرو ملا

فقيه عثمانى مشهور واسمه الحقيقى محمد بن فرامرز بن على. وجاء فى رواية أن ملا خسرو من أصل تركمانى (قبيلة وارسق) وأنه ولد فى قرية قرغن (فى منتصف الطريق بين سيواس وتوقات). وجاء فى روايات أخرى أنه من أصل فرنجى، وأنه ابن نبيل فرنسى دخل فى الإسلام. وذكر سعد الدين أن أباه كان من أصل رومى. ودرس خسرو على برهان الدين حيدر الهروى تلميذ التفتازانى المشهور (انظر *Islam*، جـ١١، ص ٦١؛ سعد الدين، تاج التواريخ، جـ ٢، ص ٤٣٠) وحصل على منصب مدرس فى مدرسة شاه ملك فى أدرنة. وأصبح فى عام ٨٤٨هـ (١٤٤٤م) قاضى أدرنة، ثم قاضى عسكر الرومللى، وخلف خضر بك قاضى قضاة الآستانة بعد وفاته، وكان فى الوقت نفسه مدرساً فى أياصوفيا، وذهب إلى بروسة عام ٨٦٧ هـ (١٤٦٢م) وأنشأ مدرسة هناك، ذلك أنه استاء لما تقدم عليه فى الترقية ملاكورانى وعاد خسرو إلى استانبول بأمر من السلطان فى عام ٨٧٤ هـ (١٤٦٩م) وأصبح شيخاً للإسلام، وتوفى فيها عام ٨٨٥ هـ (١٤٨٠م). وحمل جثمانه إلى بروسه، ودفن فى فناء المسجد الذى أنشأه فى هذه المدينة. وأنشأ خسرو أيضاً مسجداً بالآستانة يعرف باسمه (انظر حافظ حسين: حديقة الجوامع، جـ١، ص ٢٠١؛ J. von. Hammer: *G.O.R* جـ ٩، ص ٨٧، رقم ٤٢٨).

وكان ملا خسرو فقيها عظيماً، وقد اشتهر كثيراً من تلاميذه بعد وفاته، كما نال شهرة واسعة فى التأليف. وقد شرح أهم كتابين من كتبه مراراً وهما: «درر الحكام فى شرح غرر الأحكام» وهو فى أصول العبادات، كتبه عام ٨٧٧ ـ ٨٨٣ هـ الموافق ١٤٧٣ ـ ١٤٧٧م (طبع بالقاهرة عام ١٢٩٤ وعام ١٣٠٥) وكتاب «مرقاة الوصول فى علم الأصول» (طبع بالقاهرة عام ١٢٦٢، إستانبول عام ١٣٠٤). وانظر عن مؤلفاته الأخرى von Hammer: *G.O.R.* جـ ٢، ص ٥٨٩ وما بعدها،

Brockelmann: G.A.L جـــ ٢، ص ٢٣٦ وما بعدها،

المصادر :

(١) طاشكبــرى زاده ـ مـجـدى: الشقـائق النعمـانية. جـ ١، ص ١٣٥ ـ ١٣٩

(٢) سعد الدين: تاج التواريخ، جـ٢، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٥.

Hammer جـ ٢، القسم الأول، ص٢٧.

(٣) أوليا: سيـا حتنامه جـ٢، ص ٣ Travels طبعة *Hammer* جـ٢، القسم الأول، ص ٢٧.

(٤) الســـيـد إســمـاعـيـل بليغ بروســوى: كلدسـتـه رياض عـرفـان، بروسـة عــام ١٣٠٢، ص ٢٥٨ ومــا بعدها.

(٥) ســجل عـثـمـانى، جـ ٢، ص ٢٧١ وما بعدها

(٦) علمـــيـــه ســـالــنامـــه سى، إســتانبـول سنة ١٣٣٤، ص ٣٢٨ وما بعدها (مع شواهد من كتابه)

(٧) بروســه لى مــحــمـد طاهر: عـثمـانلى مـؤلفلرى، إسـتانبـول سنة ١٣٣٣، ص ٢٩٢ وما بعدها (مع نماذج من خطوط المؤلفين)

(٨) Brocjelmann : *G.A.L.* جـ٢، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

الشنتناوى [بابنكر Franz Babinger]

الخشبية

أى «أصـحاب الخـشب»، وكـان هذا الاسم فـى الأصل هجـــاء يطلق عـلى موالى الكوفـة، الذين كانوا يتـسلحون بالخـشب ويؤلفون الجـانب الأكبـر من أتباع المختار ويحاربون تحت إمرة قواد كإبراهيم بن مـالك الأشتر (ابن قتـيبة: كتاب المعارف، طبعة فستنفلد ص٣٠٠؛ ابن رسـتة: الأعلاق الـنفيسـة، المكتـبة الجـغـرافيـة العـربيـة جـ٧ ص ٢١٨؛ الطبرى : تأريخ ، طبعة ده غوى جـ٢ ، ص٦٨٤، س١٦، ١٧٩٨، س٤ ومـــا بعده؛ المسعودى : مـروج الذهب، طبعة بـاريس، ١٨٦١ -٧٧،جـــ٥، ص٢٢٦، س٨ وما بعده، ص٢٢٧، س٧ ومابعده؛ المؤلف نفسه: التنبيه، المكتـبة الجغرافية

العربية جـ٨، ص٣١٣. س٤ وما بعده؛ المطهر بن طاهر المقدسى: البدء والتاريخ، طبعة هيوار جـ٥ ، ص١٣٣، س١٠-١٢؛ ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرج جـ٤، ص٢٠٧ س ١١؛ مجد الدين بن الأثير: النهاية فى غريب الحديث، طبعة القاهرة ١٣١١، جـ١، ص٢٩٤ أسفل الصحيفة؛ لسان العرب، جـ١، ص٣٤٠، س١٠ وما بعده؛ تاج العروس جـ١، ص٢٣٤، س٢٥ وما بعده).

ويعرف بالخشبية، الجند الذين ساروا إلى مكة بأمر المختار وخلصوا محمد بن الحنفية وكان قد حبسه عبدالله بن الزبير (انظر الطبرى: المصدر المذكور، جـ٢،ص٦٩٣، س٤ وما بعده؛ ابن سعد: طبقات ، طبعة سخاو جـ٥، ص٧٤، س١٦ وما بعده، وانظر أيضاً ص ٧٦، س١٥؛ ابن الأثير: الكامل جـ٤ ، ص٢٠٦ وما بعدها) وواضح أن الخشبية أنفسهم كانوا يطلقون على سلاحهم «كافر كوبات» (من الكلمة الفارسية «چوب» ومعناها خشب أو خشبة) أى «الخشب للكفار» (الطبرى : المصدر المذكور جـ٢، ص٦٩٤ س١٥؛ ابن الأثير : المصدر المذكور جـ٤ ص ٢٠٧، س٧ [وفى مواضع أخرى متفرقة] (وقد وزع هذا السلاح من الخشب بعد ذلك أيضاً بين أنصار أبى مسلم الدينورى : الأخبار الطوال، طبعة روزن ص٣٥٩، س١٠ وما بعده ؛ الأغانى جـ٤ ص ٩٣، س٢١؛ انظر G. van Vloten: *Verh. K. Ak. Amst., Afd. letterk., .. Recherches* جـ١، رقم ٣، ١٨٩٤، ص٦٧) كما وزع فى الفتنة التى نشبت فى بغداد عام٢٥١هـ (٨٦٥م) على العيارين (الطبرى: المصدر المذكور جـ٣، ص١٥٨٦، س١٣، ١٥٨٧، س٤، ١٥٨٩، س٧؛ ابن الأثير: المصدر المذكور جـ٧، ص٩٩، س٥) وأورد الجاحظ فى مصنفه «ثلاث رسائل» (طبعة ڤان ڤلوتن *Van Vloten*، ده غرى ص١١، س٩) أن الكافر كوبات من أسلحة الترك.

أما قول ابن الأثير فى تاريخه (المصدر المذكور جـ٤، ص٢٠٧، س١٣) إن الذين أرادوا إنقاذ ابن الحنفية [دخلوا مكة] وبأيديهم الخشب

كراهة إشهار السيوف فى الحرم، فبعيد الاحتمال، مثله فى ذلك مثل التفسير الذى يربط اسم الخشبية بالحطب الذى جمعه ابن الزبير بجانب محبس بن الحنفية تهديداً منه بتحريق ابن الحنفية وأتباعه.

وفى حديث عبد الله بن عمر أنه كان يصلى خلف الخشبية، وقد فسر هذا بأن الخشبية اسم يطلق على الذين عمدوا خاشعين إلى حفظ الخشبة التى صلب عليها زيد بن على، بيد أن هذا التفسير فى رأى مجد الدين بن الأثير (المصدر المذكور) لا يتفق مع التسلسل التاريخى للحوادث.

وفى عبارة لابن حزم (الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مخطوط، ليدن ٤٨٠ ب ورقة ١٣٨ ب أسفل الصفحة؛ انظر I. Friendländer: *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm* نيوهافن ١٩٠٩ جـ١ ص٦٣، تعليقة١) أن الخشبية حرّموا سلاح الحديد إلى أن يظهر المهدى المنتظر.

وكان الثأر للحسين هو الصيحة المدوية للخشبية «يا لثارات الحسين» (الطبرى: المصدر المذكور، جـ٢، ص٦٩٤، س١٤) فأدى ذلك إلى التخلى عن اسم الخشبية وإحلال «الحسينية» محله، وهذا الاسم لا يختلف عنه فى رسم الحروف إلا قليلا. وقد احتفظ بالاسم الأخير فى مواضع من مصنفات أمثال ابن عبد ربه (العقد الفريد، طبعة القاهرة ١٣١٧، جـ١، ص١٩٠، س١٧ وما بعده) وابن بدرون (شرح قصيدة ابن عبدون؛ طبعة دوزى، ص١٨٧، س١٢-١٤).

ومن ثم فقد كان الخشبية اسماً آخر للكيسانية ثم أطلق على أنصار النحل التى كانت شائعة بين الكيسانية مثل الرجعة والتناسخ. وكثيّر هو الشاعر الممثل لهذه الأهواء، ويعرف بالخشبى، ويقال إن الذى حوله إلى الخشبية هو الشاعر خنْدف الأسدى (الأغانى: جـ٨، ص٣٣، س١٦، ٢٠-٢٤، ص٣٤، س٢٠، جـ١١، ص٤٧، س٢٢ وما بعده؛ وفى هذا الموضع صُحّف خندف إلى خندق).

ويذهب محمد بن أحمد الخوارزمى (مفاتيح العلوم، طبعة فان فلوتن

ص٢٩، س٥ وما بعده) إلى أن الخشبية اسم يطلق على فرقة من الزيدية تعرف بـ «الصرخابية» نسبة إلى رجل يدعى صرخاب الطبرى، ولا يعلم عنه شىء فيما يظهر، وربما جاز لنا أن نفترض وجود رجل يدعى صرخاب، كان له شأن فى طبرستان أيام حسن بن يزيد ابن اسفنديار، الترجمة الإنجليزية التى قام بها براون *E.G. Browne* : مجموعة كب التذكارية جـ٢، ليدن - لندن ١٩٠٥، الفهرس) ويجب ألا نقطع برأى فى أن الخشبية نسبوا إلى سلاحهم أو إلى مذاهب الكيسانية التى تأصلت فيهم. ونحن نجد الإشارة نفسها عند أبى المعالى: (بيان الأديان فى *Chréstomathie persane* طبعة شفر جـ١ [.P. E. L. O. V المجموعة الثانية جـ٧ ، باريس ١٨٣٣] ص ١٥٧، س١٨ وما بعده، ويجب أن تصحح صرحات إلى صرخاب).

ويؤخذ من عبارة نسبت إلى الليث (وواضح أنه ابن المظفر) أن الخشبية كانت أيضاً اسماً على قوم من الجهمية (لسان العرب جـ١، ص ٣٤٣، س٩؛ تاج العروس جـ٢، ص٢٣٤، س٢٥).

المصادر:

يضاف إلى المصادر المذكورة فى صلب المقال :

(١) السمعانى : الأنساب ، مجموعة كب التذكارية جـ٢٠، ليدن - لندن ١٩١٢ ورقة ١٩٩ب.

(٢) الطبرى تأريخ ، طبعة ده غوى، تعليق، مادة خـ - ش - ب، ك - ف - ر.

(٣) المكتبة الجغرافية العربية تعليق ص ٢٧٨.

(٤) H. D. van Gelder :*Mohtar de valsche Profeet* بحث ، ليدن ١٨٨٨ ص٧١ - ٧٣.

(٥) Wellhausen: *Die religiös politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (*Abh. G. W. phil. hist. Kl. N. f.* رقم٣، برلين ١٩٠١) ص٨٠.

(٦) H. Bonning :*Muhammed ibn al Hanafiya* بحث إرلانكن ١٩٠٩ ص ٤٦.

(٧) Isr. Friendländer: *The Hetero-doxies of the Shiites according to Ibn Hazm*) J. A. O. S. جـ٢٨، ٢٩) جـ٢ ص٩٣ - ٩٥.

يونس [ڤان أرندنك C. Van. Arendonk]

خشقدم

الملك الظاهر سيف الدين الناصرى، نسبة إلى مولاه الأول: سلطان مصر والشام، حكم من عام ٨٦٥ إلى عام ٨٧٢ هـ (١٤٦١ - ١٤٦٧م). وهو أول سلطان يفد من سلطنة الروم بآسية الصغرى. وهذا القول يصدق أيضا فى رأى كثيرين على بيبرس الثانى والسلطان لاجن (٦٩٦ ـ ٦٩٨ هـ = ١٢٩٦ ـ ١٢٩٨م) اشتراه السلطان شيخ والحق بفرقة الجمدار ثم انخرط فى سلك الحرس الخاص «خاصكى» فى عهد أحمد ولد شيخ الذى لم يحكم سوى أشهر قليلة؛ ولم يصبح أميراً لعشرة مماليك ورأس نوبة إلا فى عهد السلطان جَقْمَق عام ٨٤٦ هـ (١٤٤٢م). وغدا فى عام ٨٥٠هـ (١٤٤٦م) قائد ألف من المماليك بدمشق، ثم حاجب الحجاب بالقاهرة عام ٨٥٤ هـ ثم وزيراً للحرب فى عهد السلطان إينال بعد ذلك بثلاث سنوات أى فى عام ٨٦٠ هـ (١٤٥٦م) وخرج على رأس حملة لقتال أمير القرمان، فخرب بلاده فى غير شفقة أو رحمة دون أن يشتبك مع جنوده. وعينه أحمد ولد إينال أتابكا. وقد سخط الأشرفية (مماليك السلطان أشرف إينال) على السلطان أحمد فتآمروا عليه وعرضوا العرش على جانم والى دمشق. على أن الظاهرية (مماليك السلطان الظاهر جقمق) كانوا يؤثرون خشقدم، ومن ثم بادروا إلى انتخاب الأتابك خشقدم سلطانا قبل وصول جانم، وقبضوا على أحمد وأرسلوه إلى الأسكندرية. فلما وصل جانم بعد ذلك إلى مشارف القاهرة لم يكن فى طاقته إلا الاعتراف بخشقدم والرجوع إلى دمشق، غير أنه لم يكن ليامن على حياته طويلا، فالتجأ إلى حسن الطويل سلطان تركمان القطيع الأبيض حيث قتل بعد قليل، وكذلك أمر خشقدم بقتل أمير آخر من أمراء الظاهرية أصحاب النفوذ، وهو جانى بك والى جدة مع أن السلطان

كان يدين له بكل شئ وبذلك حرم فرق المماليك من قوادها، واستطاع أن يضرب كل فرقة بالأخرى. وضعف شأن المماليك أيضاً بسبب الحملات التى وجهت إلى قبرس نتيجة للسياسة التى رسمها إينال. ذلك أن إينال نصر الملك جيمس على أخته شارلوت التى كانت ترجو أن يساعدها فرسان القديس يوحنا فى رودس. وقد عهد إينال فى أواخر عهده إلى والى طرابلس بالقيام بحملة على الملكة، ولكنه لم يفرغ لهذه الحملة إلا أمداً قصيراً بسبب التغيرات التى طرأت على عرش مصر. وسرعان ما عاد الأمراء الذين أنفذوا إلى قبرس على رأس كتائب من الجند لمعونة جيمس بسبب القلاقل التى شبت عقب مقتل جانى بك، ولم يبق بقبرس إلا أمير واحد على رأس كتيبة صغيرة من الجند. وسقطت فماكستا Famagusta عاصمة الجزيرة فى يد جيمس الذى كان قد غدا بالفعل صاحب الكلمة العليا فى الجزيرة كلها، وعاد فى غير حاجة إلى معونة المصريين الذين عاملوه بصلف وغلظة. وعمد إلى التخلص منهم فحرض أهل فماكستا على مهاجمتهم من الخلف، ثم انقض عليهم بنفسه وأظهر للسلطان أن تلك المذبحة حدثت نتيجة لفتنة شبت بين رعاياه ولم يكن له ضلع فيها إطلاقاً، غير أن شارلوت كشفت الحقيقة لخشقدم اكتسابا لمعونته كما حازت رضاه بافتدائها سفينة كانت قد وقعت فى أيدى فرسان رودس. بيد أن السلطان كان قد رغب فى العيش فى سلام مادام جيمس يؤدى له الجزية بانتظام، كما أنه كان متحالفاً تحالفاً وثيقاً مع تابعه حسن الطويل سلطان القطيع الأبيض الذى كان مضطراً إلى الاعتماد على معونة سلطان مصر فى قتاله المستمر مع سلطان القطيع الأسود، وولاة أبُلِستين من بيت ذى الغادر.

وظل حسن مخلصاً لخشقدم فى جميع الدسائس والحروب التى وقعت، ذلك أن علاقاته بالسلطان محمد الثانى العثمانى لم تكن صافية تمام الصفاء. فقد قضى محمد الثانى على إمبراطور أطرابزندة البوزنطى أحد أقرباء حسن،

فما كان من حسن وخشقدم إلا أن مدا يد المعونة إلى إسحاق والى قرمان الذى كان مشتبكاً فى حرب مع العثمانيين، كما عاونا أميرى أبلستين بداغ ورستم فى تنافسهما على الولاية مع شاه سوار الذى كان هواه مع العثمانيين ولم ينشب القتال بين السلطانين قط، وإن كانت العداوة قد تأصلت فى نفسيهما. وقد استطاع خشقدم أن يكبح جماح مماليك أسلافه من السلاطين، إلا أن مماليكه ساموا الشعب الخسف مرارًا وتكراراً. وكانت حالة السلطان المالية مرتبكة على الدوام، ومن ثم حاول أن يحصل على المال متوسلا ببيع المناصب وزيارة أفراد شعبه. ومرض السلطان عام ٨٧٢ هـ (١٤٦٧) وتوفى بعد عشرة أيام من مرضه. والحق أن خشقدم لم يكن حاكماً عظيما، ولكنه أفلح فى بسط السلام على ربوع مصر. ونجت مصر فى عهده من شر الأوبئة. وكان يكره الإصلاح كما كان مستمسكا بالعادات القديمة على خلاف قايتباى الذى كان متمرداً لا يستقر له قرار.

المصادر:

(١) ابن إياس، بولاق ١٣١١، جـ٢، ص ٧٠ ـ ٧٤ .

(٢) Weil: *Geschichte der Chalifen* جـ ٥، ص ٢٤٠ ـ ٣١٥ .

(٣) Muir: *The Mamluk or Slave Dynasty of Egypt* ص ١٦٣ ـ ١١

الشنتناوى [سوبرنهيم M. Sobrenheim]

الخضر

الخَضِر (الخِضْر) اسم شخص معروف مشهور له شأن كبير فى الأساطير والقصص. واسم الخِضْر (تشبيها بالنبات الأخضر).

وتتصل الروايات والقصص المتعلقة بالخضر أولا وقبل كل شئ بالقصة التى وردت فى القرآن (سورة الكهف، الآيات ٥٩ ـ ٨١)[1] «وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع

(١) رقم الآيات فى المصحف العثمانى: ٦٠ ـ ٨٢ (علام)

الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴿٦٠﴾ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦١﴾ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا ﴿٦٢﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٦٣﴾ قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴿٦٨﴾ قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾ .. ﴾ ثم انطلقا حتى إذا قام عبد الله ببعض الأمور غير المألوفة فى ظاهرها عيل صبر موسى ولم ير بداً من السؤال فأجابه عبدالله: «.. ألم أقل إنك لن تستطيع معى صبرا» وفارق موسى آخر الأمر بعد أن نبأه بتأويل فعاله وأبان له عن وجاهة الأسباب التى دعت إليها.

ويطلق جمهور المفسرين للقرآن الكريم على هذا العبد اسم الخضر، أما غيرهم فيجعلونه فتى موسى.

وقد جمع المفسرون والمحدثون والمؤرخون حشدًا من الأقوال حول قصة القرآن الكريم.

وأول مسألة دارت حولها المناقشة هى: هل الشخصية الأساسية هى شخصية موسى بن عمران أو شخصية موسى بن ميشا (= منسة) بن يوسف ابن يعقوب، أو بعبارة أخرى واحد من نسل الأب الأول يعقوب (الرازى: مفاتيح الغيب، جـ٤ ص ٣٣٣؛ الزمخشرى: كشاف تفسير الآية ٥٩)[1] ويكاد المفسرون يجمعون على الرأى الأول [موسى بن عمران] وهم يبنون رأيهم هذا على الرواية الآتية التى وصلت إليهم فى صيغ شتى: وهى أن موسى النبى المشهور قام فى بنى إسرائيل خطيباً، فقيل أى الناس أعلم فقال أنا، فقال الله بل عبد لى [الخضر] عند مجمع البحرين، فعزم على أن يلتقى بهذا الحكيم، وهذه الرواية

(١) الصواب: الآية ٦٠ (م.ع).

موجودة فى كثير من المصادر العربية (البخارى: علم، باب ١٦، ١٩، ٤٤؛ الأنبياء، باب ٢٧؛ التفسير: سورة الكهف، باب ٢ ـ ٤؛ مسلم: الفضائل، حديث ١٧٠ ـ ١٧٤؛ الترمذى: تفسير سورة الكهف، باب ١؛ الطبرى: طبعة ده غوى جـ ١، ص ٤١٧؛ تفسير جـ ١٥ ص ١٦٥ وما بعدها؛ فخر الدين الرازى: المصدر المذكور جـ٤، ص ٣٣٣).

أما الحوت (المملوح) فيستعان به هاديا إلى الطريق، والموضع الذى فقد فيه أو عادت إليه الحياة فيه هو نهر الحياة حيث كان يعيش الخضر (الطبرى جـ ١، ص ٤١٧) وثمة إشارة أخرى إلى نهر الحياة هى أن أماراته الصخرة لأنه يقوم عند سفحها (الطبرى: تفسير جـ ١٥، ص ١٦٧؛ البخارى: تفسير سورة الكهف، باب ٤) وجعلت الصخرة أيضاً أمام نهر الزيت أو نهر الذئب (البيضاوى والزمخشرى فى سورة الكهف، الآية ٦١ (١)؛ الطبرى: تفسير جـ ١٥، ص ١٦٤) وليس من المستبعد أن تكون هناك علاقة بين نهر الزيت ونهر الحياة. ذلك أن ثمة روايات تذهب إلى أن الزيت صفة من صفات أنهار الجنة، ومن ثم فإن كلمة الذئب تكون تصحيفا لكلمة الزيت، وهو أمر سهل الوقوع، ويعد ڤولرز Vollers نهر الذئب صحيحا، فهو يرى أن نهر الذئب ترجمة لاسم لوكوس Loukos وليس هذا الاسم قليل الشيوع بين أسماء الأنهار فى المصادر القديمة. وإذا صح هذا الفرض، فإن المرء قد يتبادر إلى ذهنه لوكس *Lukkos* فى مراكش أو ليكوس Lycus على ساحل الشام، وهما موضعان تقترن بهما فكرة أقصى المغرب كما سنرى ذلك بعد.

وقد فسر «مجمع البحرين» تفسيرات شتى، فيعده البعض «الموضع الذى يلتقى فيه البحر الفارسى ببحر الروم إلى الشرق» البيضاوى: سورة الكهف آية ٦٠؛ الطبرى: تفسير جـ ١٦، ص ١٦٣). وهذا يشير إلى خليج

(١) صواب الرقم ٦٣ (م.ع) .

السـويس، وهو صـدى للفكرة التى تذهب إلى أن ساحل الشـام كان هو أقصى المغـرب (انظـر: *Bird:* A.J Wensinck *and tree as consmological Symbols in western Asia* فـى *Verk. A.K. Amsterdam* ص ١٧ وما بعدها) ويقـول بعضهم إنه التـقـاء بحـر الروم بـالمحـيط (طنجـة، إفريقية؛ الطبـرى: تفسير، جـ ١٥، ص ١٦٣؛ الزمخـشرى، على الآية نفسـها) ويتصل هـذا الرأى بفكرة متـأخرة فى علم نظام الكون، تعد مضيق جبل طارق هو أقصى المغرب. وثمة تفسير مجازى هو أن مـجمع البـحرين يعنى اجـتمـاع موسى بـالخضر، وهمـا بحرا الحكـمة (الدمـيرى: حـيـاة الحيـوان جـ ١، ص ٣١٨)

وعندمـا رأى موسى الخـضر أول مرة وجـده مسجى بثوبه كـما ورد فى القـرآن[1] «لأنه كـان نائمـا» كمـا يقـول الطبـرى (طبـعـة ده غـوى جـ١، ص ٤١٨) وعند ما رأى عصـفورا ينقر فى الماء قـال لموسى: «مـاينقص عـلمى وعلمك من علم الله إلا مقدار ما نقر أو نقد هذا العصفور من البحر» (الطبرى: طبعة ده غـوى، جـ ١، ص ٤١٨؛ البـخـارى: تفـسير سـورة الكهف، باب ٣؛ الرازى: مفـاتيح الغـيب جـ ١٤، ص ٣٣٣ ومـا بعدها). وكان الخضر يعيش فى جزيرة (الطبرى. طبـعة ده غوى جـ١، ص ٤٢٢) أو على طنفـسة خـضراء علي كـبد البـحر (البخارى: تفسير سورة الكهف، باب ٣).

وروى المفـسرون حكاية اخـتبـار الصبـر زاخرة بالتـفاصيـل، ولا يتسع المقـام للخوض فـيهـا (انظر تفـاسيـر سـورة الـكهف، آية ٥٩[2] ومـا بعـدها ومصنفـات التاريخ والحـديث المذكورة فى المصـادر).

ويؤكـد فـرع آخـر من الرواية، العـلاقة بين الخـضـر وبحث الإسكندر عن نهـر الحيـاة بخـاصـة، ويتـجـاوز فـريد لانـدر Frienländer القـصـد *Die*

---

(١) لم يرد فى القرآن أن موسى وجد الخضر مسجى بثوبه، ولعل الكاتب أخذ هذه العبارة من التفاسير.
(٢) صواب الرقم: ٦٠ (م.ع).

(*chadhir _ legende* ص ١٠٨ وما بعدها) بقوله: «أما شأن الخضر بالفتى المحيِّر الوارد ذكره فى الآية ٦٤ فهو يندرج فى حلقة أخرى من القصص مختلفة تمام الاختلاف، ولكنه يتصل بفتى موسى (الإسكندر) الذى كان الحوت معه ـ كما ورد فى الآية ٥٩ وما بعدها ـ أو بعبارة أخرى: هذا الفتى هو عين طاهى الإسكندر الذى نعرفه جيداً من كاليستينيز المزعوم *Pseudokallisthenes* والعظة السريانية، لأن الخضر كما رأينا، وكما سوف نرى بعد، يتصل ب «أتنبشتم» اتصاله برفيق الإسكندر.

وليست هناك ترجمة معروفة لقصة الإسكندر فى الأدب العربى (Weymann، انظر المصادر) فى حين توجد أجزاء غير محققة من قصة الإسكندر التى بحثها فريد لاندر. ونحن نجاوز القصد كثيراً إذا خضنا فيما بين هذه النسخ من خلاف، لأن هذه المصادر تبدو مستقلة عن القرآن الكريم، لا لأنها تجعل الخضر رفيق ذى القرنين فحسب، بل لعدم وجود إشارة ما إلى الفتى الوارد فى القرآن الكريم أيضا. ويبدو الخضر فيها عادة على مقدمة جيش الإسكندر فى مسيره إلى نهر الحياة، ويسمى فى رواية الصورى وزير الملك، كما غدا الشخصية الأساسية التى أخملت الملك نفسه. أما رواية عمارة فتذهب إلى أنه ابن عم الإسكندر، ولد ونشأ معه فى ظروف واحدة وفى وقت واحد، وتجعل الرواية الشائعة للرحلة إلى نهر الحياة، الخضر والإسكندر وقد ذهب كل منهما فى طريق. ويأخذ الإسكندر الحوت معه فى رواية أخرى ويكشف عن العين العجيبة التى يعود حوته إلى الحياة فيها عندما يمس الماء؛ فى حين نجد قصصاً أخرى لا يرد فيها ذكر الحوت، وإنما يعرف الخضر النهر بأمارات أخرى. وتروى قصص غير هذه وتلك أنه يغطس فيه وهو لا يعلم فضائله (الطبرى جـ ١، ص ٤١٤) وثمة رواية واحدة لنظامى تقول إن الخضر لا يرافق الإسكندر، ولكنه

يرافق إيليا إلى النهر وهناك يشربان منه ويخلدان.

السمة الوصفية العامة لاسم الخضر واضحة كل الوضوح من معناه حتى أن الرواية إنما استطاعت أن تعطى البطل اسمه الحقيقى وأن تضع له نسباً وتاريخاً. فنحن نجده كثيراً ما يسمى بليا بن ملكان. وروى المسعودى (مروج، جـ ٣، ص ١٤٤) أن هذا الاسم الأخير يطلق على أخ لقحطان، ومن ثم يجعل له مكان فى أنساب اليمن، مما يرجح أن ملكان هو عين ملكم (سفر الأيام الأول، الإصحاح ٨، آية ٩) المندرج كذلك بين بطارقة اليمن. ورد هذا النسب بعد ذلك إلى سام من ناحية فالغ وعابر (انظر الطبرى، طبعة ده غوى، جـ١، ص٤١٥، المسعودى. مروج الذهب جـ ١، ص ٩٢؛ النووى: صحيح مسلم، جـ ٥، ص ١٣٥) وربما لا يكون اسم بليا تصحيفا لاسم يليا الذى هو عين الاسم السريانى إيليا ونجد أن إيليا قد ورد من ناحية أخرى بالصيغة الإسلامية إلياس علما على الخضر وعلما على اليسع وأورميا (انظر الإصابة ص ٨٨٧) وخضرون (الطبرى، طبعة ده غوى جـ١، ص ٤١٥؛ الديار بكرى: تاريخ الخميس جـ١، ص ١٠٦، Friedländer: *chadhirlegende* ص ٣٣٣).

ويورد ابن حجر أيضاً الأنساب الآتية (الإصابة ص ٨٨٣ وما بعدها): (١) أنه ابن آدم (بإسناد ضعيف) وتتصل بهذه القصة (الإحياء ص ٨٨٧ وما بعدها؛ أبو حاتم السجستانى: كتاب المعمرين ص ١) التى تروى أن الخضر عنى بجسد آدم ثم تولى دفنه بعد الطوفان. (٢) أنه ابن قابيل الملقب بخضرون (٣) أنه (المعمر) ابن مالك بن عبدالله بن نصر الأزد. (٤) أنه ابن عمائيل بن النور بن العيص بن إسحاق (٥) أنه ابن بنت فرعون (٦) أنه فارسى أو كان أبوه فارسيا وأمه رومية أو كان أبوه روميا وأمه فارسية. ويقال أيضا إنه ولد فى مغارة ورضع

لبن الضوارى ثم دخل آخر الأمر فى خدمة ملك من الملوك (الدميرى. جـ ١، ص ٣١٨؛ ابن حجر؛ ص ٨٩١ وما بعدها) وانظر أيضا اجتماعه فى «سوق بنى إسرائيل» بالرجل الذى سأله الصدقة بوجه الله (الإصابة ص ٨٩٤ وما بعدها).

ولا تحيط هذه الأقوال بجميع الروايات عن اسمه ونسبه، وحسبنا أن نذكر هنا الفقرة الآتية من ماراتشى (Maracci: *Prodromi* على سورة الكهف، الآية ٥٧)[1].

Alchedrus, quem fabulantur Moslemi eundem fuisse, ac Phineas filium Eleazari filii A aron; Cujus anima Per metem Psychosin emigravit Primo in Eliam, deinde ex Elia in S. Gregorium, quem Propterea Mahumetani Omnes summo honore Prosequuntur [2].

ولعل المطابقة الأخيرة ترجع إلى خلط بينه وبين القديس جرجيس الذى يماثل الخضر من وجوه معينه (انظر فى هذا الشأن Clermont - Ganneau فى *Revue archéologique* جـ ٣٢ وما بعده، Friedländer كتابه المذكور ص ٢٧٥) ويشير كانو بعد ذلك إلى العلاقة بين حرف خ - ض - ر والحروف السامية الشمالية ح - ص - ر، ومن ثم يكون الاسم تصحيفا لـ «خسسترة (Guyard: *R.H.R*جـ١، ص ٣٤٤ ومابعدها) أو يتصل بـ «أهسويروس» Ahousuerus اليهودى التائه (Lidzbarski فى الـ *Z.A.* جـ٧، ص ١١٦).

وتذكر تواريخ جد متفاوتة للعهد الذى وجد الخضر فيه، فيقال أحيانا إنه معاصر لإبراهيم الذى هاجر معه من أرض بابل (الطبرى، طبعة ده غوى، جـ١، ص ٤١٥) ويوضع أحيانا فى

(١) لا يمكن أن يكون هذا الرقم صحيحاً فهذه الآية لا تشير إلى الخضر وإنما تبدأ الآيات المتصلة بهذه القصة من آية ٦٠.

مهدى علام

(٢) الخضر الذى فى أساطير المسلمين هو فنياس بن اليعازر بن هارون الذى حلت روحه بالتناسخ فى إيليا ثم فى القديس غريغورى الذى وقره المسلمون جميعاً لهذا السبب توقيراً عظيماً.

مهدى علام

عهد أفريدون أو يجعل أحيانا أخرى معاصرا للإسكندر، وأنه عمر إلى زمان موسى (ابن حجر: الإصابة ص ٨٨٦) ويذهب آخرون إلى أنه ولد فى عهد ناشية بن آموص، أو بعبارة أخرى أشعياء بن آموص (الطبرى: المصدر المذكور ص ٤١٥، وما بعدها) ويرجع الخلاف فى هذه الأقوال من بعض الوجوه إلى خلوده (انظر بعد)

وأهم من هذا شروح الاسم التى أوردتها المصادر الشرقية، من ذلك ما يروى أنه أخضر لتدليه فى عين الحياة وسمى لذلك الخضر (الصيغة الإثيوبية لقصة الإسكندر، انظر فريد لاندر، المصدر المذكور، ص ٢٣٥ وما بعدها) وكان يعيش كما ذكرنا آنفا على جزيرة من الجزائر (الدميرى: المصدر المذكور ص ٣١٧) كما يقال إنه يعبد الله فى الجزائر (الصورى، انظر فريد لاندر: المصدر المذكور ص٨٣، الثعلبى ص١٩٧). وقد يشير هذا إلى أن الخضر كان فى الأصل كائنا بحريا، وتؤيد الملابسات الآتية هذا الاتجاه: فهو كثيرا ما يوصف بأنه راعى الضاربين فى البحر (تاريخ الخميس جـ١، ص١٠٧) ويقال إن البحارة عند شاطىء الشام يدعونه إذا عصفت العاصفة وأصبح فى الهند يعرف باسم خواجه خضر وهو عندهم إله نهرى ويمثل جالساً على حوت، ويغلب على كانو وفريد لاندر هذا الاتجاه فى بحثهما عن أصل هذه الشخصية. واستند الأخير إلى افتراض أن أسطورة كلوكوس Glaukos اليونانية قد وصلت إلى المسلمين عن طريق وسيط سريانى (المصدر المذكور، ص ١٠٧ وما بعدها) ولكنا إذا لم ندخل فى حسابنا أننا لا نعرف شيئا عن هذا الوسيط فإن العلاقة بين الخضر وكلوكوس لا تفسر إلا جانبا واحداً من جوانب الاسم الأول. كما أن هذه العلاقة لا تنبئنا بشئ عن أصل هذه الشخصية، والحق أن المرء ليشك فى صواب البحث عن شخصية جد معقدة كشخصية الخضر

الذى له خصائص مشتركة مع أتنبشتم وطاهى الإسكندر وغيرهما.

ويجب أن ندخل فى حسابنا أشياء أخرى. ففى الشروح العربية للاسم لا يعد الخضر متصلا بالبحر، ولكنه يعد متصلا بالمملكة النباتية: «إنه جلس على فروة بيضاء فإذا هى تهتز تحته خضراء» (النووى على صحيح مسلم جـ ٥، ص ١٣٥؛ انظرالطبرى: تفسير جـ ٥، ص ١٦٨) ويضيف النووى «الفروة هى الأرض اليابسة». أما الديار بكرى (جـ ١، ص ١٠٦)، فهو أكثر تحديدا إذ يقول «الفروة وجه الأرض إذا أنبتت واخضرت بعد أن كانت جرداء» ويقول عمارة إن الخضر خوطب عند نهر الحياة: أنت الخضر وكلما مست قدماك الأرض اخضرت (فريد لاندر: المصدر المذكور ص ١٤٥) وهو كلما وقف أو صلى تخضر الأرض (النووى: المصدر المذكور؛ الرازى: مفاتيح الغيب جـ ٤، ص ٣٣٦).

وتذكرنا هذه الأقوال (وبخاصة الأخيرة منها) بقول للرب فى العهد القديم: «هو ذا الرجل الغصن اسمه، ومن مكانه ينبت...» (سفر زكريا، إصحاح ٦، آية ١٢) والحق أن الخضر يتعلق بشخصيتين مسيحيتين: أولاهما إيليا والثانية المسيح. ويؤلف هؤلاء الثلاثة مع إدريس الأربعة الذين لم يذوقوا طعم الموت (تاريخ الخميس جـ١، ص ١٠٧).

ويعود سبب الخلاف فى صفة الخضر إلى الآراء المختلفة حول طبيعته، فإن عد نبيا (انظر الإصابة، ص ٨٨٢ وما بعدها) بقى الخلاف فى اعتباره من الرسل (النووى: المصدر المذكور، ص١٣٥) وكان إلى هذا كله إنسياً ملكياً أرضياً سماوياً (الطبرى طبعه ده غوى، جـ ١، ص ٥٤٤، ٧٩٨) ويسلكه الأتقياء والمتصوفة فى عداد الأولياء وثمة قول صوفى: أن لكل عصر خضره، كما يعد الخضر اليوم نقيب الأولياء ويدعوه الناس بصفته ولياً ثلاث مرات فيحميهم من السرق والحرق والغرق والسلطان والشيطان

والحية والعقرب (تاريخ الخميس جـ١، ص١٠٧، الإصابة ص ٩٠٣)

وتطيعه السماء والبحر وبقاع الأرض، وهو خليفة الله فى البحر ووكيله على الأرض، ويحتجب عن الأبصار متى شاء (عمارة فريد لاندر: المصدر المذكور ص ١٤٥) وهو يطير فى الهواء، ويلقى إلياس عند سد الإسكندر ويحج معه إلى مكة كل سنة (انظر الإصابة ص ٩٠٤ وما بعدها) ويشرب كل يوم جمعة من زمزم ومن جب سليمان ويغتسل من عين سلوان (تاريخ الخميس جـ ١، ص ١٠٧؛ فريد لاندر: المصدر المذكور، ص ١٤٨ وما بعدها، ١٥١) ويستطيع أن يجد الماء تحت الأرض ويتكلم لغة الناس قاطبة (الصورى فى فريد لاندر ص ١٨٤).

ويؤكد خلوده بخاصة (انظر قصيدة روكرت Rückert : *"Childer"* عمارة فى فريد لاندر: المصدر المذكور، ص ١٤٥؛ أبو حاتم السجستانى: كتاب المعمرين ص ١؛ الإصابة ص ٨٨٧ وما بعدها، ٨٩٢، ٨٩٥) وقد منحه، كما ورد فى الإصابة (ص ٨٨٢) بعد حديث بينه وبين صديقه الملك روفائيل ليقر عبادة الله الحقة على الأرض ويحافظ عليها. ويصف ابن حجر اجتماعاً بين الخضر ومحمد [ﷺ] فى روايات شتى (الإصابة ص ٨٩٩ وما بعدها؛ انظر المؤلف نفسه فيما يتعلق باجتماعه بأشخاص آخرين ص ٩٠٨ وما بعدها) وانظر كذلك المصدر نفسه عن المائدة التى نزلت عليه من السماء (ص ٩١٩) وانظر مروج الذهب فيما يختص بشهوده وقعة القادسية (جـ٤، ص٢١٦).

ويعيش الخضر فى بيت المقدس ويصلى الجمعة فى مساجد مكة والمدينة والقدس وقباء وعلى جبل الزيتون وطعامه الكمأة والكرفس (تاريخ الخميس جـ١؛ الإصابة ص٨٨٩ وما بعدها، ٩٠٤) وبين أيدينا عن زيجاته قصة قديمة (انظر ابن ماجه: كتاب الزهد باب ٢٣) وردت أيضا فى

(الثعلبى: القصص ص ١٩٣ وما بعدها).

المصادر:

تفاسير القرآن لسورة الكهف الآيات ٥٩ ـ ٨١[1]. سورة البقرة الآية ٢٦١[2]؛ سورة هود الآية ٨٦[3]؛ والمصادر الخاصة بالحديث والتاريخ المذكورة آنفاً.

(١) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٢٩٠، ص ١٢٥، ١٩٠ وما بعدها .

(٢) الدياربكرى: تأريخ الخميس، القاهرة ١٢٨٣، جـ ١، ص ١٠٦ وما بعدها .

(٣) ابن حجر: الإصابة، كلكتة... ص ٨٨٢ وما بعدها .

(١) صواب ترقيم الآيات هو: ٦٠ ـ ٨٢ .
(٢) الآية التى يشير إليها هى: «أو كالذى مر على قرية»، ورقمها ٢٥٩ .
(٣) الآية المشار إليها رقم ٨٥ .

مهدى علام

(٤) الدميرى: حياة الحيوان القاهرة ١٢٧٤ جـ ١ ص ٣١٧ وما بعدها .

(٥) النووى: تهذيب الأسماء، طبعة ڤستنفلد، ص ٢٢٨ وما بعدها .

(٦) أبو حاتم السجستانى: كتاب المعمرين، طبعة كولدسيهر فى *Abh. Zur or Philologie* جـ ٢، ص ١ .

(٧) المسعودى: مروج الذهب طبعة باريس جـ ٤، ص ٢١٦ .

(٨) الفردوسى: الشاهنامه، طبعة مول جـ ٥ ص ٢١٦ وما بعدها؛ طبعة ما كان جـ ٣، ص ١٣٤٠ .

(٩) نظامى: اسكندر نامه فى القصيدة الخاصة بالاسكندر وبحثه عن ماء الحياة .

(١٠) Ethé : *Alexanders Zug zum lebens quell* فى S.B. Bayr. AK عام ١٨٧١، ص ٣٤٣ ـ ٤٠٥ .

(١١) Clermont - Ganneau: Horus et Saint Georges d' aprés un bas - relief inédit du Louvre فى الـ Revue d' archéologie جـ٣٢ ـ ٣٤؛

(١٢) S.I. Cirtiss: Ursemit Religion: im Volksleben d. heut Orients، ليبسك ١٩٠٣، مادة خضر.

(١٣) Dyroff: Wer ist Chadhir فى الـ Z.A. ١٨٩٢ جـ ٧، ص ٣١٩ ـ ٣٢٧ .

(١٤) I. Friendländer: Zur Geschichte der Chadhirlegende فى الـ A.R. ١٩١٠، جـ ١٣، ص ٩٢ وما بعدها.

(١٥) المؤلف نفسه: Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die chadhirlegende فى الـ A.R. جـ ١٣، ص ١٦١ وما بعدها .

(١٦) المؤلف نفسه : Die Chadhirlegende und der Alexanderromans، ليبسك ١٩١٣ .

(١٧) M. Lidzbarski: Wer ist Chadhir? فى الـ Z.A. ١٨٩٢.جـ ٧ ص ١٠٤ ـ ١١٦؛

(١٨) Nöldeke: Beiträge zur Geschichte des Alexanderroman (Denks. AK. Wien جـ ٣٨ رقم ٥).

(١٩) K. Vollers: Chadher فى الـ A.R. ١٩٠٩ جـ ١٢، ص ٢٤٣ ـ ٢٨٤ .

(٢٠) G. Huart: Chidher in Sage und Dichtung Sammlung gemeinverst. wiss, Vorträge) رقم ٢٨٠ وليس هذا المؤلف فى متناول يدى)؛

(٢١) Weymann: Die athiopische und arabische übersetzung des Pseudokallithenes كرشهاين ١٩٠٢ .

(٢٢) R. Paret: Sirat Saif ibn Dhi Jazan هانوفر ١٩٢٤ الفهرس، تعليقة ١ .

(٢٣) G.W.I. Drewes: Drie Jovaansche Goeroe's ليدن، ديسمبر ١٩٢٥، ص ٥٦ وما بعدها، ١٩٥ وما بعدها.

يونس[قنسنك A.J. Wensinck]

الخطابية

فرقة من غلاة الشيعة، نسبت إلى أبى الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى الأجدع، وكان له أتباع فى الكوفة، وفيها هاجمه عيسى بن موسى الذى استعمل عليها أعوامًا (إلى عام ١٤٧هـ ـ ٧٦٤ ـ ٧٦٥م) فقُتل من أنصاره سبعون رجلا وقُبض عليه فى دار الرزق على شط الفرات، ووضع على السفود وأحرقت جثته، وحمل رأسه إلى بغداد. ولم تقض هذه المحنة على الفرقة. ويذهب بعض أفرادها إلى أن أبا الخطاب وأنصاره لم يقتلوا بالفعل ولكن شبه لأعدائهم. وقد أحصى أعلم المصنفين بهذه الفرقة عدد أفرادها عام ٣٠٠ هـ فقال إنهم مائة ألف من الأنفس يسكنون سواد الكوفة واليمن ولا حول لهم ولا طول. وثمة إشارة مجملة إلى مذهبهم فى كتاب المعارف لابن قتيبة، وهو أسبق من غيره فى الحديث عنهم، وفى كتاب المطهر بن الطاهر الذى ظهر بعده بحوالى خمسين سنة. ولكن يظهر أنهم لم يفعلوا شيئا ذا غناء يلفت إلى هذه الفرقة أنظار المؤرخين. ويروى أنه لما توفى أبو الخطاب نقل أصحابه الإمامة إلى محمد ابن إسماعيل بن جعفر الصادق، فأصبحوا بذلك من الإسماعيلية.

والأخبار التى ذكرت عن مذاهبهم بخاصة نادرة، ويجب أن تؤخذ فى حذر وحيطة، وتؤكد الروايات أنهم يقولون إن النبى [ﷺ] نقل النبوة إلى علىّ يوم الخندق، ويجوز أن يكون أبو الخطاب قد جهر بانتقال مماثل للإمامة من جعفر إليه. ويقرر المصنفون من أهل الشيعة والسنة على السواء، أن جعفراً أنكر المزاعم التى أوردها أبو الخطاب على لسانه، وكانت صلته به كصلة المختار بن أبى عبيد بابن الحنفية.

أما أقواله الأخرى فأدناها إلى الصحة دعوته إلى الشدة المطلقة فى معاملة خصومه، ومقالته فى ذلك هى عين مقالة الأزارقة. وهو يرى الشهادة بالزور على من خالفه، ويذهب المطهر إلى أن الفقهاء لم يجيزوا شهادة الخطابية نتيجة لذلك.

ويعرف المصنفون المتأخرون، فى الملَل والنحل، عن الخطابية أكثر مما عَرف السابقون لهم، فالبزيغية عند المطهر فرقة قائمة برأسها، فى حين يجعلهم الشهرستانى فرعا من الخطابية، كما أن هذا المصنف يجعل لهم فرعا آخر هو العُمَيْرية الذين يعدهم عبدالقاهر فى مصنفه فرعاً من الجناحية؛ ويرى الشهرستانى أيضا أن المعمرية فرع من الخطابية، أما ابن حزم فيقطع بأنهم مستقلون عنهم. وقد بلغت فروع الخطابية أيام المقريزى خمسين فرعا. وذكرت كنية أبى الخطاب بصيغ شتى مثل أبى ثور وأبى يزيد، ولعل ذلك يرجع إلى تصحيف اسم زينب. ويتهم الخطابية بأنهم ينكرون عدة قواعد أخلاقية وكذلك إنكارهم لعدة شعائر إسلامية.

ويذكر الحلول من بين المعتقدات المنسوبة لهم، ومن العسير أن نتحقق من صحة هذه الأقوال، لأن الفرقة لم تخلف فيما يظهر مؤلفات خاصة بها.

المصادر:

(١) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى: كتاب فيه مذاهب فرق أهل الإمامة (مخطوطة فى حيازة A. G. Ellis Esq).

(٢) I. Friedländer: The Heterodoxies of the Shiites J.A.O.S. جـ٢٨، ٢٩ (ترجمة فى هامش ابن حزم: الفصل جـ٥ ص ١٨٧ وما بعدها).

(٣) الشهرستانى : ترجمة Haarbrücker جـ١ ص ٢٠٦ .

(٤) عبدالقاهر البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٢٤٢ .

(٥) الكشى: معرفة أخبار الرجال، طبعة بمباى ١٣١٧، ص ١٨٧ (وهو كتاب لا يوثق فيه).

(٦) المقريزى: الخطط جـ٢، ص ٣٥٢ .

(٧) عضد الدين الأيجى: المواقف طبعة Särensen ص ٣٤٥ .

يونس [مارجوليوث D.S. Margoliouth]

الخطبة

الخُطْبة (كلمة عربية) وهى الخطاب يجاهر به الخطيب ولها مكانها المحدد من شعائر الإسلام، ونعنى بذلك

الخطب التى تلقى فى صلاة الجمعة وفى العيدين وعند الكسوف وانقطاع المطر. والخطبة فى الجمعة تسبق الصلاة، ولكن الصلاة تسبقها فى غيرها. ونحن نورد فى هذا المقام خلاصة الشروط التى يجب توافرها فى خطبة الجمعة كما أوردها الشيرازى (انظر: التنبيه، طبعة جوينبل ص ٤٠) وهو من علماء الشافعية المتقدمين:

(أ) مما يجب أن يتوافر فى صلاة الجمعة لكى تصح أن تسبقها خطبتان يشترط لصحتهما الطهارة، والستارة، والقيام والقعود بينهما، والعدد الذى تنعقد به الجمعة.

ويجب فيها: أن يحمد [أى الخطيب] الله تعالى ويصلى على النبى [ﷺ] ويوصى بتقوى الله فى الخطبتين والدعاء للمؤمنين الكريم، ويقرأ فى الأولى شيئا من القرآن، وقيل تجب القراءة فيهما، وسنتهما أن يكون على منبر أو موضع عال، وأن يسلم على الناس إذا أقبل عليهم، وأن يجلس إلى أن يؤذن المؤذن، ويعتمد على قوس أوسيف أو عصا، وأن يقصد قصد وجهه، وأن يدعو للمسلمين، وأن يقصِّر الخطبة.

(ب) ويقول المؤلف نفسه (ص٤٢) عن الخطبة فى العيدين، إنهما خطبتان كخطبتى الجمعة، إلا أنهما تختلفان عنهما فى النقاط الآتية: أن الخطيب يستفتح الأولى بتسع تكبيرات والثانية بسبع تكبيرات ويعلمهم [أى الناس] فى الفطر زكاة الفطر، وفى الأضحى الأضحية، ويجوز أن يخطب من قعود.

ويذكر الشيرازى (ص ٤٣) فى خطبة صلاة الكسوف أن الإمام يخوف الناس بالله. وفى خطبتى الاستسقاء يستغفر الإمام الله فى افتتاح الأولى تسعا وفى الثانية سبعا، ويكثر فيهما من الصلاة على رسول الله [ﷺ] ومن الاستغفار ويقرأ الآية التاسعة من سورة الملك ويرفع يديه ويدعو بدعاء النبى [ﷺ] (ويورده الشيرازى كاملا) ويستقبل القبلة أثناء الخطبة الثانية، ويحول رداءه من يمينه إلى شماله، ومن شماله إلى يمينه ويجعل أعلاه أسفله ويتركه.

وتثير هذه الشعائر الملاحظات الآتية: كان بِكَر C.H. Becker أول من أشار إلى العلاقة بين المنبر الإسلامى ومقعد القاضى فى الجاهلية [1]، وهذا يفسر السبب فى توكئه على عصا أو سيف أو قوس، ذلك لأن هذه الأدوات كانت من لوازم القاضى العربى فى الجاهلية. وليس من اليسير أن ندرك لماذا تسبق الخطبة صلاة الجمعة فى حين تسبق الصلاة فى العيدين وغيرهما الخطبة[2]. وينبئنا الحديث بأن مروان بن الحكم كان أول من غيَّر هذا النظام بأن خطب الناس قبل الصلاة فى العيدين (انظر البخارى، كتاب العيدين، باب ٦؛ وانظر خاصة الصورة المحركة للنفس الواردة فى صحيح مسلم، كتاب العيدين، حديث٩).

وقد روى أيضا أن مروان كان أول من خطب الناس فى العيدين على منبر، وأن السنة القديمة كانت تقضى بالصلاة بلا منبر ولا أذان. وتذهب مصادر أخرى (مسلم: كتاب الإيمان، الحديثان ٧٨ ، ٧٩؛ وشرح النووى عليهما) إلى أن الخطبة قبل الصلاة تعود إلى عثمان بل إلى عمر [3]. ورأى جمهور المحدثين أن ذلك بدعة، سببها نزوع الأمويين إلى العمل لصالح دولتهم أكثر من العمل على صالح الدين. وإذا صح هذا الرأى، فإن هذه

(١) هذا غير صحيح. فإن الثابت فى الأحاديث التى لاشك فى صحتها أن رسول الله [ﷺ] كان يخطب قائما بين الناس، ثم أشار عليه بعض أصحابه باتخاذ المنبر، فصنع له من ثلاث درجات، وكان يخطب عليه إلى آخر حياته. وليس هناك ما يشير إلى تقليد هذا لمقعد القاضى فى الجاهلية. ثم لو كان لم يكن به بأس، وما ندرى ما علاقة هذا بأحكام الخطبة؟ وانظر بعض ما ورد فى ذلك فى مسند الإمام أحمد بن حنبل (بتحقيق أحمد محمد شاكر) فى الحديث رقم ٢٢٣٦ ، وفى البخارى وشرحه فتح البارى (ج٢، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٢ طبعة بولاق) وتاريخ ابن كثير: البداية والنهاية، ج٦ ص ١٢٥ ـ ١٣٢).

(٢) ليس لهذا سبب يدركه كاتب المادة أو غيره، لأن هذه عبادة أمر الله بها رسوله [ﷺ]، وأمره أن يبلغها للناس ويعلمهم إياها، وعليهم القبول والطاعة.

(٣) سوق الكلام على هذا النحو يوهم أن الرواية التى تذكر أن عثمان فعل ذلك وأن عمر فعله أيضا ـ رواها مسلم فى صحيحه! وهو غير صحيح، فإن مسلما لم يرو هذا قط فى صحيحه، بل ذكره النووى فى شرحه، وعقب عليه بأنه «ليس بصحيح». انظر شرح مسلم للنووى (ج٦ ص ١٧١ ـ ١٧٢ طبعة محمود توفيق بمصر) وهو الموضع الذى يشير إليه كاتب المادة. وقد فصل القول فى ذلك الحافظ ابن حجر العسقلانى فى فتح البارى (ج٢ ص ٣٧٦ طبعة بولاق).

البدعة والاستماع إلى الخطبة من قعود، يمكن أن ينظر إليهما على أنهما محاولة للعودة إلى مراسم القضاء فى الجاهلية المتصلة بالمنبر والخطبة[1].

ويجب أن يلاحظ فى دعاء المؤمنين أن العادة جرت بأن يذكر السلطان فيه قبل صلاة الجمعة. وتاريخ الإسلام زاخر بالشواهد الدالة على الأهمية التى أسبغت على هذه العادة، وبخاصة أيام الفتن السياسية، فإن الاسم الذى يذكر فى هذا الدعاء يكشف عن رأى الإمام السياسى أو مكانته. وإذا كانت الشريعة لم تفرض على الخطيب أن يذكر اسم الإمام، فإن إغفال الخطيب اسمه يعرضه لمظنة السوء عنده. أما فى البلاد التى يعيش المسلمون فيها تحت إمرة غير المسلمين، فإن الدعاء بتوفيق السلطان غير المسلم فى الدنيا، يعرض الخطيب لمظنة السوء عند إخوانه المسلمين[2] (انظر Snouck Hurgronje : *Islam and Phonograph* ص ١٣ وما بعدها؛ *Verspr, Geschr.* = جـ٢ ص٤٣٠ وما بعدها، المؤلف نفسه: Mr.L.W.C. Van den Berg : *beoefening van het Mohammedaansche recht* فى *Ind. Gids* جـ٦ ـ ١ ص ٨٠٩ وما بعدها = *Verspr Geschriften* جـ٢ ص ٢١٤ وما بعدها) وقد وردت سنة ذكر اسم السلطان فى الصلاة فى عصر متقدم يرجع إلى القرن الخامس ق. م فى البردى الآرامى الذى عثر عليه فى فيلة[3] (ورقة ١، سطر ٢٦؛ انظر أيضا Harnack: *Mission und Ausbreitung des Christentums* جـ١، ص ٢٨٦).

---

(١) لا أزال فى عجب من محاولة كاتب المادة إرجاع ما يتعلق بالخطبة إلى مراسم القضاء فى الجاهلية، دون أن يأتى بدليل أو شبه دليل! ويكفى فى هذا العجب أن يجعل الاستماع إلى الخطبة من قعود مؤيدًا لما يقول! أفكان الناس فى أمة من الأمم مطلقًا يسمعون الخطباء واقفين، وانفرد العرب بسماعها وهم جلوس؟

أحمد محمد شاكر

(٢) أما الدعاء فى الخطبة باسم خليفة معين بشخصه فإنه بدعة، لا تجوز شرعا، وإن فعلها أكثر المسلمين فى أكثر البلاد من عهود قديمة. وأما الدعاء بالتوفيق للسلطان غير المسلم فإنه خروج عن الإسلام، بل إن الإسلام لا يعترف بصحة ولاية غير المسلم على المسلمين أصلا. وهذا كله من بديهيات الإسلام.

(٣) هذا الشئ الذى يذكره كاتب المادة عن القرن الخامس ق.م لا علاقة له بالإسلام، ولا يكون له أثر علمى أو تاريخى فى مثل هذا الموضوع الإسلامى الصرف.

أحمد محمد شاكر

ويرد فى الحديث كثير من خصائص الخطبة التى اشترطها علماء الفقه. وكانت خطبة النبى [ﷺ] تبدأ عادة بقوله «أما بعد» (البخارى: كتاب الجمعة، باب ٢٩). وتقترن «الحمدلة» (مسلم: كتاب الجمعة، حديث ٤٤ ، ٤٥) بالشهادة (أحمد بن حنبل جـ٢، ص ٣٠٢، ٣٤٣: «الخطبة التى ليس فيها شهادة كاليد الجذماء») وروى فى كثير من الأحاديث أن النبى [ﷺ] اعتاد أن يقرأ آيات من القرآن (مثال ذلك: مسلم، كتاب الجمعة، حديث ٤٩ ـ ٥٢؛ أحمد بن حنبل جـ٥، ص ٨٦ ومابعدها، ص ٨٨ وما بعدها، ٩٣ الخ..) ويشترط فى الخطبة أن تكون قصيرة متفقة مع قول النبى [ﷺ]: «أطيلوا الصلاة وأقصروا الخطبة» (مسلم: كتاب الجمعة. حديث ٤٧) كما يشترط فيها أن تكون كالصلاة قصدًا[١] (مسلم:كتاب الجمعة، حديث٤١) والإنصات فى الجمعة واجب «وإذا قال [أحدهم] لصاحبه أنصت فقد لغا» (البخارى: كتاب الجمعة، باب ٣٦). ووقوف الإمام فى الخطبتين وقعوده بينهما سنة عن النبى [ﷺ] (البخارى: كتاب الجمعة، باب ٢٧؛ مسلم: كتاب الجمعة، حديث ٣٣ – ٣٥؛ أحمد بن حنبل جـ٢، ص ٣٥ ، ٩١، ٩٨). وكان النبى [ﷺ] يجلس على المنبر أثناء الأذان، ثم تقام الصلاة عند نزوله عنه (وذلك لكى يخطب قائما) وقد سار على هذه السنة أبو بكر وعمر (أحمد بن حنبل، جـ٣، ص ٤٤٩ أسفل الصحيفة).

ولم يرد لفظ خطبة ولا فعل خَطَبَ بمعناهما الاصطلاحى فى القرآن [الكريم] بل إن الآية التى تحض على عدم ترك الجمعة من أجل البيع لم تذكر إلا الصلاة فقط[٢] (سورة الجمعة ، آية ٩ – ١١) ومن الخطأ أن نستخلص من هذا الإغفال أن الخطبة لم تكن قد أصبحت جزءا أساسيا فى العبادات أيام

(١) هذا ليس بشرط، بل هو الأفضل فقط.

أحمد محمد شاكر

(٢) هذا غير صحيح، فإن الآية (١١) من سورة الجمعة: (وإذا رأوا تجارة أو لهوًا انفضوا إليها وتركوك قائما) إنما نزلت فى شان خطبة الجمعة حين قدمت تجارة إلى المدينة والنبى [ﷺ] يخطب فخرج أناس كثيرون من المسجد. كما ثبت ذلك فى الأحاديث الصحيحة، فى البخارى ومسلم وغيرهما. انظر تفسير ابن كثير (ج٨ ص ٣٦٠ طبعة المنار) وفتح البارى (ج٢ ص٣٥٢ ـ ٣٥٤طبعة بولاق.

أحمد محمد شاكر

النبى[ﷺ] ، وليس من المحتمل كذلك أن الصلوات على اختلافها كانت قد تحددت تحديدًا دقيقا منذ البداية[1]، ذلك أن الحديث قد احتفظ بأوصاف تبين أن خطبة النبى [ﷺ] لم تكن لها علاقة كبيرة بالخطبة المنظمة فى العصور التالية، فقد أورد أبو داود (كتاب الديات، باب ١٣) «أن النبى [ﷺ] بعث أباجهم بن حذيفة [إلى بنى الليث] مصدِّقًا[2] فلاجَّه[3] رجل فى صدقته، فضربه أبو جهم فشجه، فأتوا النبى [ﷺ] فقالوا القود يا رسول الله فقال النبى [ﷺ] لكم كذا وكذا فلم يرضوا، فقال لكم كذا وكذا فلم يرضوا، فقال لكم كذا وكذا فرضوا، فقال النبى [ﷺ] إنى خاطب العشية على الناس ومخبرهم برضاكم، فقالوا نعم، فخطب رسول الله[ﷺ] فقال إن هؤلاء الليثيين أتونى يريدون القود فعرضت عليهم كذا وكذا فرضوا، أرضيتم، قالوا لا، فهم المهاجرون بهم فأمرهم رسول الله [ﷺ] أن يكفوا عنهم فكفوا، ثم دعاهم فزادهم فقال أرضيتم فقالوا نعم فقال إنى خاطب على الناس ومخبرهم برضاكم، فقالوا نعم. فخطب رسول الله [ﷺ] فقال أرضيتم، قالوا نعم». ومن الواضح أن مثل هذه الخطبة يعد نموذجا لخطب أمراء العرب الأولين فى رعاياهم، ويتعذر القول بأن لها صلة بالخطبة الدينية، أضف إلى ذلك أنه ليس من اليسير التفريق بين أنواع الخطب كما قد يتضح ذلك من الأحاديث الآتية[4]، ففى حديث عن أبى سعيد الخدرى «أن النبى [ﷺ] كان يبدأ يوم

(١) قد حددت الصلاة تحديدا واضحا منذ الإسراء والمعراج، لم يزد عليها شىء ولم ينقص. والمثال الذى سيذكره مستدلا به على ما يريد، ليس فى خطبة الصلاة، بل كان رسول الله [ﷺ] يخطب الناس فى الأحداث والمسائل العامة، وعند المناسبات دائما، ولم يكن لهذا علاقة بالصلوات، بل هى خطب للفصل بين الناس ولتعليمهم وإبلاغهم الوحى، بوصفه رسولا وبوصفه حاكما وقاضيا ورئيس دولة، كما هو بديهى عند كل خبير بشئون المجتمع الإسلامى حينئذ.

(٢) المصدق، بضم الميم وفتح الصاد وكسر الدال المشددة: هو عامل الزكاة الذى يستوفيها من الناس، أى جابى الصدقة.

(٣) لاجه، بتشديد الجيم، أى نازعه وخاصمه من اللجاج.

(٤) إن كان كاتب المقال يريد بالخطبة الدينية خطبة الصلاة، فنعم، ليس لهذه الخطبة علاقة بها، وإن كان يريد المعنى الأعم، فلا. ومن الخطأ أن يظن الناس أن الدين الإسلامى لا علاقة له بالمعاملات ولا بغيرها من شؤون =

الفطر ويوم الأضحى بالصلاة قبل الخطبة ثم يخطب فتكون خطبته بالبعث والسرية» ونجد حديثا مشابها لذلك رواه مسلم وهو (كتاب العيدين، حديث ٩): «أن رسول الله [ﷺ] كان يخرج

= الدولة والحكم، وعن هذا كان خطأ كاتب المقال فيما سيأتى من الاضطراب والتناقض ومن محاولة ادعاء أن الخطبة عند المسلمين مأخوذة من غيرهم. ولكن المعنى الصحيح إجمالا ما أشرنا إليه من قبل فى هوامش هذا المقال، والأمثلة التى سيذكرها الكاتب تؤيد ما قلنا وتوضحه. بل إن بعضها - ومثله كثير فى السنة الصحيحة - يدل على أن الخطبة مطلقا، سواء أكانت للجمعة أم العيدين أم غيرهما، إنما هى تعليم وتبليغ وإرشاد وتنظيم، فى كل شؤون المسلمين من عبادة، ومن خلق، ومن نظم للحكم، ومن فصل القضاء فى وقائع فردية، ومن تحريض على الجهاد، وتنظيم للجيوش والسرايا، وتعليم للأفراد، وإجابة سائل مستفيد، فهى تشمل كل هذا وغيره. وما ضعف المسلمون واضطرب أمرهم إلا بعد أن ترك أمراؤهم وحكامهم هذه الخطة السامية الدقيقة التى رسمها لهم رسول الله [ﷺ]، وإنما تركوها لأن أكثرهم فقدوا الشرط الأول والأساسى فى الأمام (أى الخليفة) والحاكم والوالى والقاضى، وهو معرفة الدين والعلم به إلى درجة الاجتهاد، فإذا فقدوا هذه فقد فقدوا أكبر مقوم لهذه المناصب الجليلة العظيمة.

أحمد محمد شاكر

(٢) لعل الكاتب يقصد بعض التفصيلات التى في الصلاة، مما ليس من أركانها، كعبارات التسبيح فى الركوع والسجود، وما تختم به «التحيات»، وطريقة ضم اليدين إلى الصدر أو إرسالهما في الوقوف ألخ. أما الأركان الأساسية للصلاة فقد نشأت وتمت فى عهد النبى [ﷺ].

مهدى علام.

يوم الأضحى ويوم الفطر فيبدأ بالصلاة، فإذا صلى صلاته وسلم قام فأقبل على الناس وهم جلوس فى مصلاهم، فإن كان له حاجة ببعث ذكره للناس، أو كانت له حاجة بغير ذلك أمرهم بها، وكان يقول: تصدقوا تصدقوا تصدقوا... ثم ينصرف؛ فلم يزل كذلك حتى كان مروان.. ألخ، وهذا وصف بسيط جدا للصلاة، وفيه تأييد كبير للرأى القائل بأن الصلاة ذات النظام المحدد، إنما نشأت بعد زمن النبى [ﷺ] بوقت طويل(٢). ويجب ألا ننسى أن هذا الوصف يكشف عن الميل إلى المقابلة بين صلاة النبى [ﷺ] على بساطتها، وبين تلك الصلاة ذات الطابع الرسمى العريق التى أدخلها مروان؛ وهو لم يكتف بها بل أمر ببناء منبر على المصلى(٣)، ويشير الشاهد الآتى إلى

(٣) كاتب المقال يظلم مروان، فالرجل لم يخترع صلاة (ذات طابع رسمى عريق!) بل كان يصلى صلاة الوالى الصحيح، أو الإمام الأعظم، وإن أخطأ فى شىء مما فعل، كتقديم الخطبتين على الصلاة فى العيدين، فإنما خطؤه على نفسه. وأما بناؤه منبرًا فى المصلى، فلاشىء فيه، ولا يدل على شىء مما وهم فيه كاتب المقال. فإن الأصل فى صلاة العيدين أن تكون فى الصحراء لا فى المساجد، فإذا بنى مروان منبرًا فى المصلى (وهو الصحراء) فما كان ذلك بضاره شيئا.

خطبة الجمعة وهو: «قال أبو رفاعة: انتهيت إلى النبى [ﷺ] وهو يخطب قال فقلت يا رسول الله رجل غريب جاء يسأل عن دينه، قال فأقبل على رسول الله [ﷺ] وترك خطبته حتى انتهى إلىّ فأتى بكرسى حسبت قوائمه حديدا، قال فقعد عليه رسول الله [ﷺ] وجعل يعلمنى مما علمه الله ثم أتى خطبته فأتم آخرها» (مسلم: كتاب الجمعة، حديث ٦٠) وهذا الحديث على ماله من الأهمية يؤكد عدم وجود المنبر(١). وتعطينا أحاديث أخرى من هذا القبيل صورة بسيطة مماثلة لصلاة الجمعة، كتلك التى أوردها مسلم (كتاب الجمعة، أحاديث ٥٤ - ٥٩) وهى تصف النبى [ﷺ] عندما يدخل عليه المسجد رجل وهو يخطب فيسأله النبى [ﷺ] : أركعت الركعتين؟ ومن الجلى أن الغرض من ذلك إنما هو الإبانة عن أن النبى [ﷺ] يهتم كثيرا بركعتى السنة [وهما تحية المسجد](٢).

ومهما يكن من أمر نعتقد أن النظام المحدد للصلاة يوم الجمعة والعيدين إنما نشأ بعد وفاة النبى [ﷺ](٣).

وحسبنا أن نورد هنا ملاحظ قليلة بدلا من إيراد تاريخ للخطبة الدينية الإسلامية، فإن خطبتى النبى [ﷺ]

---

(١) هذا الحديث لا يدل على شىء مما يرمى إليه كاتب المقال، فلا هو يدل على عدم وجود المنبر، لأن الراوى لم يذكر ذلك، بل اقتصر على المهم من قصته، وهو أن النبى [ﷺ] ترك الخطبة وأقبل عليه يعلمه ما أراد أن يعلم من دينه، ثم عاد إلى خطبته. وهذا وذاك من عمل الرسول المعلم المبلغ عن ربه، ومن عمل الإمام الأعظم، ومن عمل الوالى النائب عنه، فلا شىء منه ينافى ما شرعت من أجله الخطبة فى الجمعة والعيدين وغيرها. ثم لو كان يؤخذ من هذا الحديث عدم وجود المنبر لم يكن بذلك بأس، لأن المنبر لم يصنع للنبى [ﷺ] من أول دخوله دار الهجرة، بل صنع بعد ذلك بدهر.

(٢) شأن الركعتين عظيم، وهماتحية المسجد ولكن المعنى فيما فعل رسول الله [ﷺ] فى سؤاله هذا الرجل وأمره بهما، فهو كما قلنا من قبل، أن الخطبة جعلت للتعليم والتبليغ والوعظ وما إلى ذلك مما بينا.

(٣) هذا غير صحيح، كما أوضحنا من قبل وإنما يدور كاتب المقال حول شىء واحد، يدور حوله معظم المستشرقين، وهو أن شعائر الإسلام وشرائعه كلها مقتبسة من عادات قديمة ومن ديانات سابقة. وقد رددنا على ذلك فى أكثر من تعليق على هذه الدائرة وأما بعد ذلك، فمناقشة كاتب المقال فيما سيذكر من (المثل المستقاة من اليهود والنصارى) فلا جدوى منها لأنها فروض لم يسق عليها أى دليل.

احمد محمد شاكر

الأولى والثانية فى المدينة قد وردتا فى كتاب ابن إسحق (طبعة فستنفلد، ص٣٤٠) وسنورد أولاهما بعد، لأنها نموذج يقاس عليه: «إن رسول الله [ﷺ] حمد الله وأثنى عليه بما هو له أهل ثم قال: أما بعد أيها الناس فقدموا لأنفسكم. تَعَلَّمُنَّ. والله ليَصْعقَنَّ أحدكم ثم ليَدَعَنَّ غنمنه ليس لها راع ثم ليقولن له ربه ليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه ألم يأتك رسولى فبلّغك، وأتيتك مالا وأفضلت عليك فما قدمت لنفسك، فلينظرنَّ يمينا وشمالا فلا يرى شيئاً ثم لينظرن قدامه فلا يرى غير جهنم فمن استطاع أن يقى وجهه من النار ولو بشقة من تمرة فليفعل ومن لم يجد فبكلمة طيبة، فإن بها تجزى الحسنة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

ووردت خطبة الوداع فى صحيح البخارى (كتاب الجمعة، باب ٢٩) كما ورد وصف لمشاعر النبى [ﷺ] وهو يخطب فى صحيح مسلم (كتاب الجمعة، حديث ٤٣) وذكر لين وصفا دقيقا لصلاة الجمعة مع ترجمة لخطبتين من الخطب التى قيلت فيها (Lane : *Manners and Customs*، بيسلى ولندن ١٨٩٥، ص ٩٩ وما بعدها).

وتوجد مجموعة من الخطب المنسوبة إلى علىّ فى المكتبة الملكية (سابقا) ببرلين وبينها خطبة ليس فيها حرف «الألف».

وقد أصبح منصب الخطيب عملا منتظما ومن ثم صارت الخطبة للخطيب كالوثيقة الخطية للناسخ، يبرز أحدهما فنه بتزويق الحروف الأولى ويبرزه الآخر بالنثر المسجوع. وترتب الخطب على التقويم الهجرى عادة: أربع خطب لكل شهر، وأخرى للعيدين ومولد النبى [ﷺ] وإسرائه ؛ (انظر Ahlwardt: *Verzeichnis der arab Hss* جـ٣، ص ٤٣٧).

وجرى العرف بأن تكون الخطبة بالعربية، وكثيرا ما خولفت هذه القاعدة فى تركيا.

المصادر:

(١) Juynboll: Handleiding tot de Kennis Van de Moh. Wet ليدن١٩٢٥، ص ٧١ وما بعدها، ١٠٩ وما بعدها.

(٢) شيخ نظام: الفتاوى العالمكيرية، كلكته ١٨٢٨ وما بعدها، جـ١، ص٢٠٥ وما بعدها، ٢١٠ ومابعدها، ٢١٤ وما بعدها.

(٣) أبو القاسم الحلى: كتاب شرائع الإسلام، كلكته ١٨٩٣،جـ١، ص ٤٤، ٤٨.

(٤) C. H. Becker: Die Kanzel im Kultus des alten Islam فى Nöldeke Fests-chrif طبعة Giessen ١٩٠٦، ص ٣٣١ وما بعدها.

(٥) المؤلف نفسه Zur Geschichte des islamischen Kultus فى Isl جـ٣، ص ٣٧٤ وما بعدها؛

(٦) E. Mittwoch: Zur Entstehungs geschichte des islamischen Gebets und Kultus فى Abh. Pr. AK. W.، ١٩١٣، رقم٢ .

(٧) Brockelmann: G.A.L جـ١، ص ٩٢ .

يونس [ڤنسنك A.J. Wensinck]

خط همايون

«أى المرسوم السلطانى» قانون يعرض للإصلاح فى نظم الدولة العثمانية يصدره السلاطين. والأصل فى عبارة «خط همايون» أنها كانت تطلق على أمر السلطان يكتبه بنفسه على رأس المرسوم؛ فلما نيطت الطغراء بموظف عرف بـ«نشانجى» حدث خطأ فى التوسع فى مدلول العبارة حتى شملت المرسوم كله. وخط همايون مرادف لـ «خط شريف»، بيد أن الاستعمال فى القانون الإدارى العثمانى قصر الأخير على خط شريف «كلخانه»، وهو قانون دستورى منحه السلطان عبدالمجيد (فى شعبان من عام ١٢٥٥هـ = ٣ نوفمبر عام ١٨٣٩م) وقصر الأول على خط همايون الذى صدرفى الثلث الأول من شهر جمادى الآخرة عام ١٢٧٢ (١٨ نوفمبر ١٨٥٦)، وأنفذ إلى الصدر الأعظم محمد أمين على باشا، وكان صدوره ثمرة الجهد المشترك الذى بذله السياسيون الفرنسيون والأنكليز عندما انتهت حرب القريم. وقد اعترف

السلطان فى هذه الوثيقة بأن رعاياه تجمع بينهم الأخوة فى الوطن (وطنداشى، وهو تعبير استعمل فى هذا المقام لأول مرة، ولكنه لم يستمر) وصرح فيها بأنه سيحافظ على الضمانات التى وعد بها قانون كلخانة تأمينا للأرواح والأموال بلا تفريق فى المراكز أو الدين، علاوة على الامتيازات والحصانات التى يستمتع بها غير المسلمين: كما تعهد فيها بإصلاح الكنائس وغيرها من العمائر الخاصة بمختلف الطوائف، وأبطل استعمال العبارات المهينة فى الوثائق الإدارية (مثال ذلك إصطلاح «رعايا» الذى يطلق على أهل الذمة) وصرح بأن رعاياه جميعا أهل للخدمة فى المناصب العامة. وأنشأ محاكم مختلطة تتألف من المسلمين وغير المسلمين؛ وأعلن العزم على إصدار القانونين الجنائى والتجارى وتحسين إدارة الشرطة وتجنيد غير المسلمين مع منح كل فرد منهم حق الإعفاء من الخدمة العسكرية بالبدل المالى، وإعادة تنظيم المجالس المحلية وتقرير حق الأجانب فى تملك الأرض؛ وإصلاح جباية الضرائب وإنشاء المصارف المالية ومد الطرق وشق الترع. وظل هذا القانون معمولا به إلى أن صدر دستور مدحت باشا فى عام ١٨٧٦ .

المصادر:

(١) T.X.Bianchi : *Khaththy hu- maioun* (١٨٥٦) فى نهاية الـ *Nouveau Guide de la Conversation*.

يونس [إيوار Cl. Huart]

خطيب

(كلمة عربية) والجمع خطباء . والخطيب عند العرب فى الجاهلية هو المتحدث عن القبيلة، ولذلك فقد كان يذكر مع الشاعر جنباً إلى جنب (ابن هشام: السيرة ، طبعة ڤستنفلد ص ٩٣٤، س١، من أسفل؛ ياقوت، طبعة ڤستنفلد جـ٤، ص٤٨٤، س١١ وما بعده) وهو أمير من أمراء القبيلة كالكاهن والسيد. ويشرح الجاحظ (كتاب البيان والتبيين، طبعة القاهرة ١٣٣٢ ، جـ ١ـ٣) بعبارة جلية طبيعة عمل الخطيب ومكانته. والتفريق بين الشاعر والخطيب غير محدد ولا قاطع ، بيد أن الشاعر من الناحية العملية

يتوسل بالقالب الشعرى، فى حين يعبر الخطيب عن نفسه بالنثر، وكثيرا ما استعمل الأسجاع (انظر الجاحظ: المصدر السابق جـ١ ، ص١٥٩) وتبدأ خطبته بعبارة «أما بعد» (الحريرى، طبعة ده ساسى ١٨٢٢، ص٤٢) ويقول الجاحظ إن من الخطباء من يكون شاعراً (جـ١ ، ص٢٧) ويروى أن الشاعر فى الجاهلية كان يقدم على الخطيب، فلما كثر الشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوقة صار الخطيب عندهم فوق الشاعر (جـ١، ص١٣٦؛ جـ٣، ص٢٢٧) ويقرن الخطيب مع القاص، وأصحاب الأخبار والآثار أيضا (الجاحظ ، جـ١ ص ١٦٧ وما بعدها وفى مواضع أخرى) وكانت الخطابة وراثة فى البيت الواحد أحياناً. ولم يؤلف الخطباء فيما بينهم نقابة أو طبقة، ولكنهم كانوا الرجال ذوى الاقتدار على التحدث عن الجماعة، لا يترأسون الوفود عن قبائلهم فحسب ، كما ندرك ذلك من السيرة (انظرGoldziher: *Abhandl. Zur arab. Philol* جـ١، ص٢٠) ولكنهم كانوا أيضاً أمراء المفاخرة ، شأنهم فى ذلك شأن الشعراء. ويشترط فى الخطيب أن يكون مقتدراً على الإشادة بمفاخر قبيلته ومحامدها فى لغة صحيحة، وأن يكون مقتدراً فى الوقت نفسه على تبيان مثالب عدوه، ومن ثم وجب عليه أن يكون لسناً، يعرف كيف يستخدم البلاغة ليقهر بها عدوه (انظر المفضليات طبعة ليال، ٩١، ص ٢٢ وما بعدها، ٩٦، ص٩،القطامى، طبعة بارت جـ١٤، ص٢٠؛ ابن قيس الرقيات، رودوكاناكس، *S.B. Ak. Wien* ١٩٠٢؛ ٤٤، ص١٩؛ الكامل ، طبعة رايت ، ٢٠، س١٥ وما بعده) وتزودنا الأهاجى بصفات الخطيب العيى: كان إذا تكلم يتمطق [1] ويتلفت عن يمين وعن شمال ويتلجلج ويتنحنح ويمس لحيته ويفتل إصبعه، وهذه كلها من علائم الجبن (الحماسة، طبعة فريتاج، ص٦٥٠ بيت٥؛ الكامل، طبعة رايت، ص٢٠، س٩,٧ وما بعده) ويسلك الخطيب مع الفرسان والأشراف، وهذا يساير

(١) التمطق: تذوق الشيء بضم إحدى الشفتين على الأخرى مع صوت بينهما.

طبيعته فى الجاهلية (القطامى: الكتاب المذكور؛ الجاحظ جـ١ ص ١٣٤، س٨ وما بعده، ص١٧٢، س١١): والواقع أن لفظ «خطيب» يدل فى ذاته على الفارس الشجاع (الجاحظ جـ١، ص١٢٩) وكانت علامته إذا برز للناس، القناة والعصا والقوس (المخاصر)، مثله مثل المقسم يحمل شارات كرم محتده يخد وجه الأرض بها (انظر القطامى، قصيدة ٢٧، بيت ٦؛ لبيد: الديوان ، طبعة الخالدى، قصيدة ٧، بيت ١٥ [ص٢٧]، ٩، بيت ٤٥ [ص٤٥]؛ الجاحظ، جـ١، ص١٩٧ وما بعدها، جـ٣، ص٣ وما بعدها، ص٦١ وما بعدها).

واحتفظ الخطيب بكثير من سماته القديمة فى صدر الإسلام «فإن الرسول [ﷺ] قام ... خطيباً» بعد فتح مكة (ابن هشام ، طبعة ڤستنفلد ص ٨٢٣، س٣من أسفل) وتحدث إلى الناس فى احتفال وسلطان.. ولكن الخطبة أصبحت الآن مقصورة على حديث يذاع فى المسلمين ، وليست بعد جزءاً من جهاد العدو، كما أن المفاخرة ليست بعد جزءاً من عمل الخطيب. بيد أنها ظلت مع ذلك مسايرة لما كانت عليه فى صدر الإسلام مسايرتها لطبيعة الخطيب العربى، فكان الإمام نفسه هو المتحدث عن الجماعة، لا يقوم فى الناس خطيباً ليسمعهم من فوق المنبر الخطب التى تهديهم إلى الصراط المستقيم فحسب، بل كان إلى ذلك يصدر الأوامر والأحكام ويعلن آراءه فى شئون السياسة عامة وما يتصل منها بالنفع العام خاصة. وظل الحال على هذا المنوال أيام الراشدين وخلفاء بنى أمية (الجاحظ، جـ١، ص١٩٠) فكان ولاتهم من الخطباء (انظر اليعقوبى ، طبعة هوتسما ، جـ٢، ص٣١٨ من أسفل ؛ الجاحظ جـ١، ص١٧٩ وسط الصحيفة الخ..) كما كان عمال النواحى الذين يستعملهم هؤلاء الولاة، إنما يولون على المنبر والصلاة (الطبرى : جـ٢، ص٩٢٩. س١١ وما بعده). ومنافرة العدو واستنهاض الهمم جزء من خطبهم المنبرية بين حين وآخر (الجاحظ، جـ١، ص١٦٥) ومن ثم بقى الخطيب مرادفاً لـ «الأمير» وإليك ما قاله فى هذا المقام شاعر من الخوارج :

ولا صلح ما دامت منابر أرضنا

يقوم عليها من ثقيف خطيب

(الجاحظ ، جـ٣، ص١٣٥) وورث الخطيب الإسلامى عن الخطيب الجاهلى العصا أو القناة يمسكها بيمينه وهو يخطب، مما أثار استهزاء الفرس (الجاحظ ، جـ٣، ص١٣٥) إلا أن العلاقة الوثيقة بين الخطبة والصلاة أسبغت على الخطيب الإسلامى مسحة دينية، فلما انتهت فتوح الأجيال الأولى اشتدت غلبة المسحة الدينية. ففى عصر العباسيين، منذ هارون الرشيد، نجد أن الخليفة قد ترك للقضاة أمر الخطبة فى الصلاة، واكتفى هو بالإنصات إليها (الجاحظ جـ١، ص١٦١) وإن كان الرأى الشائع من الناحية النظرية أن أئمة المساجد الكبرى إنما يمثلون الخليفة (انظر ابن خلدون : المقدمة، طبعة القاهرة ١٣٢٢، ص١٧٣).

وكان الفاطميون فى مصر لا يزالون يدعون لأنفسهم أحياناً (من وراء ستر) ثلاث مرات فى رمضان والعيدين بخاصة (ابن تغرى بردى، طبعة جوينبل جـ٢، ص٤٨٢- ٤٨٦؛ طبعة بير ص ٢٣١ وما بعدها؛ المقريزى : الخطط، القاهرة ١٣٢٤ حـ٣، ص٣٢٢، ٣٢٧، ٣٢٩) ويقف فى هذه المناسبة أكابر رجال دولتهم على درجات المنبر (المصدر السابق، ص٣٢٧، ٢٣٩) على حين نجد أن رئيس الناحية من النواحى يقف عادة على المنبر عند ما يلقى الخطيب خطبته، وهى سنة تشهد بما كان عليه الخطيب فى الأصل من علو المنزلة، ولكن المتشددين فى الآداب رفضوها بعد ذلك (ابن الحاج: كتاب المدخل القاهرة ١٣٢٠، جـ٢، ص٧٤) وعيّن فى كل موضع خطباء مختصون، منهم ثلاثة فى القاهرة إبان العصر الفاطمى الأول (انظر المقريزى: الخطط جـ٣، ص٣٤٨، س٦ مساجد عمرو وابن طولون والأزهر،). والظاهر أن من تناط الخطبة به يكون عادة فى رتبة القاضى الشريفة (المصدر السابق. ص٢٢٤، س٨ من أعلى الصحيفة) ويلقى خطيب خاص فى عيد الغدير الخطبة على منبر ذى تسع درجات فى المشهد الحسينى بالقاهرة؛ والإمامة فى الصلاة لقاضى القضاة، ويعطى الخطيب فى هذه المناسبة حلة حرير

يخطب فيها وثلاثون أو خمسون ديناراً (المقريزى الخطط، جـ٢، ص٢٢٤ وما بعدها) كما تخلع على الخطيب الخلع السنية فى مناسبات أخرى (المصدر السابق، جـ٢. ص٣٨٧) والعادة أن يكون الخطيب هو الإمام فى صلاة الجمعة التى يقوم بالخطبة فيها. ويذهب أبو حنيفة ومالك إلى إيجاب الإمامة على الخطيب إلا من عذر. ويتولى الإمامة فى الصلوات الخمس عادة أئمة آخرون ؛ (الماوردى : الأحكام السلطانية، طبعة إنجر، ص١٨١، س٣ من أسفل) ويرى الشافعى ومالك أن صلاة الجمعة والخطبة، إنما تصحان فى موضع واحد من كل بلد، إلا إذا اتسعت رقعتها واستحال ذلك على الناس، ولم يشترط أبو حنيفة هذا الشرط، ومن ثم كانت الخطبة تلقى فى القاهرة - مثلا - بعد نهاية العصر الفاطمى فى الجامع الحاكمى وحده، لأن صلاح الدين قلد قاضياً للقضاة من الشافعية، وجاء بيبرس فغير هذه السنة عند ما قلد قاضياً للقضاة من الحنفية (المقريزى : الخطط جـ٤، ص٥٣)

ويرى أبو حنيفة أن الجمعة تختص بالأمصار بحضور السلطان أو من يستنيبه فيها. والمذاهب الأخرى فى هذه المسألة أقل تشدداً وإن كان الإمام الخطيب فى الجمعة، من الناحية النظرية، نائباً عن الإمام الأعظم فى قول المذاهب الأخرى. وربما انتخب أكثر من إمام عند الضرورة مع تحديد وظائفهم بالضبط. ويذهب الماوردى (ص١٧٢) إلى أن السلطان هو الذى ينتدب أئمة المساجد السلطانية تمشياً مع القول بتمثيلهم إياه. ولكن القلقشندى (صبح الأعشى القاهرة جـ٤، ص٣٩) يروى أنه كان لكل مسجد فى أيام المماليك خطيب ولا يتعلق منها بولاية السلطان إلا المساجد الكبرى. وكان منصب الخطيب فى المساجد الهامة ممتازاً، حتى إننا نجد أن عبد الظاهر يذكر أن قاضى قضاة الشافعية كان هو الخطيب فى مسجد القلعة الكبير بالقاهرة (انظر P. Ravaisse: زبدة كشف الممالك، ١٨٩٤ ص٩٢) كما عد شرفاً عظيماً يتنافس عليه عند ما اختار صلاح الدين القاضى

محيى الدين أبا المعالى ليكون الخطيب الأول للمسجد الأقصى بعد فتحه بيت المقدس (شهاب الدين: كتاب الروضتين فى أخبار الدولتين ، القاهرة ١٢٨٨، جـ٢، ص١٠٨ وما بعدها) وكتاب توليته أيام المماليك شاهد آخر على علو منزلة الخطيب القلقشندى: المصدر المذكور، جـ٢، ص٢٢٢ - ٢٢٥؛ العمرى: كتاب التعريف بالمصطلح الشريف، القاهرة ١٣١٢ ص١٢٦ وما بعدها) فقد كان المرجع الطبيعى الذى يتلقى الكافر ويسمع منه النطق بالإسلام (ابن الحاج:كتاب المدخل، ص٨٦) ويمس الناس رداءه للتبرك إلخ (١) .. (الشعرانى: كتاب الميزان، جـ١، ١٦٩) ويستحسن الماوردى (ص١٨٥) لبس السواد للخطيب. أما الغزالى فيرى البياض، ويذهب إلى أن الأول بدعة (إحياء .، القاهرة ١٣٢٢، ص١٣١، س١٠ وما بعده) وشارته «العودان» أى المنبر والعصا أو السيف الخشبى يقبض عليهما بيده عند الخطبة، كما تذهب إلى ذلك كتب الفقه. وفى قانون ١٩١١م الخاص بالأزهر، المادة ٥٩، أن كل من ينجح فى القسم الثانى من الأقسام الثلاثة للمعهد يمكنه أن يصبح خطيباً (٢) وبينما نجد للأزهر نفسه خطيباً واحدا (الزياتى: تأريخ الأزهر، القاهرة ، ١٣٢٠، ص٢٠٧) إذ نجد أنه كان فى مسجد الرسول [ﷺ] بالمدينة عام ١٩٠٩م ٤٦ خطيباً وفى مكة ١٢٢ خطيباً غير نوابهم؛ ووقفت عليهم بعض الأوقاف. والخطبة [فى مكة] وراثية غالباً (البتنونى: الرحلة الحجازية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٢٩، ص١٠١، ٢٤٢).

ويقوم الواعظ إلى جانب الخطيب الرسمى بوعظ الناس متى شاء (انظر A.Mez: *Die Renaissance des Isls`âms*، ١٩٢٢ ص٣١٨ وما بعدها).

المصادر :

(١) Goldziher: *Der Chatîb bei den al-ten Arabern, W.Z.K.M.*، ١٨٩٢، جـ٦ ص٩٧-١٠٢.

---

(١) وهذه عادة لا تمت إلى التعاليم الإسلامية بصلة.

(٢) قد تغير هذا القانون وأصبحت هذه الوظيفة مقصورة على المتخرجين فى الأقسام العالية.

(٢) Snouck Hurgronje: *Islam und Phonograph* (*Tijdschr. Bat. Gen*، ١٩٠٠، جـ٦٢، ص٤٠١ ـ ٤٠٤ = *Verspreide Geschriften*، ١٩٢٣ جـ٢ ص٤٢٦ وما بعدها).

(٣) C.H. Becker: *Die Kanzel im Kultus des alten Islam, Nöldeke-Festschrift* جـ١، ص٣٣١-٣٥١ = *Islamischen* ١٩٢٤ جـ١، ص٤٥٠-٤٧١.

(٤) المؤلف نفسه: *Zur Gesch.d. islamischen* فى *Isl*، ١٩١٢، جـ٣ ص٣٧٤ - ٣٩٩ = *Islamstudien*، جـ١ ص ٤٧٢-٥٠٠.

(٥) T. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*، ١٩١٠، ص٨٧ - ٨٩.

(٦) E.W. Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (*Euery Man's Library*) ص٨٤.

(٧) كتب الفقه فى صلاة الجمعة.

(٨) الشعرانى: كتاب الميزان، القاهرة ١٣٢٩، جـ١ ص ١٦٤ ـ ١٧١.

(٩) ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة ١٣٢١، جـ٢، ص١٢٨ وما بعدها. ومراجع قليلة استقيت من A. Fischer's: *lexicographical collections*

يونس [پيدرسن Johs. Pedersen]

الخطيب البغدادى

أبو بكر أحمد بن على بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادى. ولد فى الرابع والعشرين من جمادى الآخرة عام ٣٩٢ (١٠٠٢م) فى درزجان وهى قرية كبيرة على الضفة الغربية لدجلة أسفل بغداد. وبدأ دراساته مبكرًا جدًا لأنه كان ابن أحد الخطباء، وقضى شبابه فى الرحلة طلبًا للحديث. فزار البصرة ونيسابور وإصفهان وهمدان ودمشق . واستقر به النوى فى بغداد وشغل فيها منصب الخطيب ومن ثم لقِّب بالخطيب البغدادى وهو اللقب الذى عرف به من بعد. وقد أكسبته درايته الواسعة بالحديث شهرة فائقة ومكانة علمية كبيرة فى مستقره الجديد. ويقول أحد كتاب سيرته إن الخطباء وفقهاء الحديث جروا على أن يعرضوا عليه ما جمعوه من أحاديث ليحكم عليها بثاقب رأيه قبل أن يضمنوها خطبهم

ودروسهم. على أن الخطيب البغدادى كان فيما يظهر يعانى من عداء الحنابلة له، وكان عددهم فى بغداد كثيرًا إذ ذاك ونفوذهم قويًا. وقد اعتنق الخطيب مذهب الشافعية بعد أن كان فى أول أمره من الحنابلة، ودان بآراء فى الدين متشددة فى أشعريتها فجر عليه ذلك سخط أتباع الإمام أحمد الذين كانوا يناهضون جميع الآراء الفقهية الجريئة ونجح الخطيب بالرغم من معارضة الحنابلة فى إملاء دروس فى الحديث بجامع المنصور بفضل الحماية التى أظله بها الخليفة القائم والوزير ابن المسلمة. والظاهر أن الخطيب قد انطوت نفسه على الحقد المرير مما لاقاه من عداوة الحنابلة فكان لا يدع فرصة تمر دون أن يعرض بأحمد بن حنبل وأتباعه فى دروسه وكتاباته تعريضًا لاذعًا بل كان يهاجمهم صراحة. ومن ثم اتهمته الأجيال المتأخرة بالتعصب، ووجدت طائفة من الكتب الجدلية تنال منه (انظر حاجى خليفة، جـ٣، ص ٦٣٢). وفر الخطيب إلى دمشق عندما أدت فتنة البساسيرى الناجحة إلى القضاء على ابن المسلمة، وهناك قبض عليه الوالى الفاطمى، ولم ينج من الموت إلا بشق الأنفس، ذلك أنه فر إلى صور ثم إلى حلب. وعاد إلى بغداد بعد أن أعاد السلاجقة النظام إلى هذه المدينة. وتوفى الخطيب «حافظ الشرق» فيها بعد ذلك بعام، أى فى يوم الإثنين السابع من ذى الحجة عام ٤٦٣ (١٠٧١م) فى السنة التى مات فيها ابن عبد البر «حافظ الغرب». ودفن الخطيب فى حضرة جمع كبير من القوم إلى جانب مقبرة بشر الحافى الطيب الذكر.

وللخطيب البغدادى مؤلفات كثيرة يقول كتاب سيرته إنها بلغت نحو مائة رسالة. وأشهرها كتاب تأريخ بغداد، وهو سجل للمحدثين الذين عاشوا فى بغداد ولهذا الكتاب مقدمة فى الجغرافية والتاريخ تسبق ترجمته لهؤلاء المحدثين. وقد اختصرها سالمون G.Salmon وترجم جزءًا منها إلى الفرنسية ونشره. وقد استغل هذا الجزء Le Strange فى بحثه *A Greek Embassy to Bagdad in 917* (المنشور بالمجلة الأسيوية عام ١٨٩٧، ص ٣٥ ـ ٤٥)، وفى طبعه لنص الكتاب.. ونذكر أيضا

من تواليفه «الكفاية فى معرفة أصول علم الرواية» و«تقييد العلم» ويرجع عن هذا الكتاب إلى البحث التحليلى الذى نشره Ahlwardt فى *Verzeichniss der arab Handschriften der Köing . Bibliothek zu Berlin* جـ٢، ص ١٠٣٩ ، ١٠٣٥ وهناك ثبت بمؤلفات ابن الخطيب الأخرى ذكره سالمون (ص ٨ ـ ١٠) نقلا عن كتاب «مرآة الزمان» لابن الجوزى. ويمكن الإفادة من هذا الثبت بعد إدخال التصحيحات الآتية عليه: رقم ٢: الجامع لأخلاق الراوى والسامع (بدلا من «لأخلاف»)؛ رقم ٤: المتفق والمفترق (بدلا من و«المعترف»)؛ رقم ١٠: الفقيه والمتفقه (بدلا من و«المتفقهة»)؛ رقم ٢٠ : من حدث فَنَسِىَ (بدلا من فَنَسَى)؛ رقم ٢٦: التفصيل لمبهم المراسيم (بدلا من «التفضيل» وهو كتاب فى الحديث المرسل)؛ رقم ٣٢: الإجازة للمعدوم والمجهول (بدلا من «الإجادة وهو كتاب فى إجازة الشخص غير المسمى أو الذى لم يولد بعد)؛ رقم ٣٣: البخلاء (بدلا من «البخلا» انظر Rieu: *Supplement to the Catalogue of Arab. Mss. in the British Museum No 1132*) والأسماء المتواطئة (وهى نقيض الأسماء المشككة فى المنطق) رقم٤١: الموضح، والقنوت، وهما كتابان منفصلان (بدلا من «الموضح والقنوت» على اعتبار أنهما كتاب واحد).

المصادر:

(١) Brockelmann: *G.A.L.* جـ١، ص ٣٢٩.

(٢) Salmon: *L'introduction topographique a l'histoire de Bagdadh d'Abou Bakr Ahmad ibn Thabit al Khatib al - Bagdadhi* باريس ١٩٠٤ .

(٣) Goldziher: *Muh Studien* ، جـ٢ ص١٥٤، ١٨٣ ، ١٨٤ .

(٤) وذكر ابن خلكان سيرة الخطيب فى كتابه رقم ٣٣ .

(٥) طبقات الحفاظ جـ١٤ ، ص١٤.

(٦) وهناك أخبار مفصلة عنه فى كتاب مرآة الزمان لابن الجرزى (مخطوط فى باريس، ١٥٠٦، ص١٣١، ١٣٢).

الشنتناوى [مارسيه W.Marçais]

خفاجة

بطن من قبيلة هوازن عقيل، وقد احتفظ هؤلاء البدو بقوتهم مدة أطول من معظم القبائل الأخرى التى استوطنت الجزيرة العربية فى فجر الإسلام. ويربط النسابة بينهم وبين العشائر التى تتصل بهم بصلة الرحم فيقولون: خفاجة بن عمرو بن عقيل. وتنقسم خفاجة إلى أحد عشر فرعاً: معاوية ذو القرح، وكعب ذو النويرة، والأقرع، وكعب الأصغر، وعامر، ومالك، والهيثم، والوازع، وعمرو، وحزن، وخالد. وكانت منازلهم فى الجاهلية إلى الجنوب الشرقى من المدينة. وكان لهم عدد من القرى يذكر من بينها سرولبن وشرائن. ونحن نجدهم بعد ذلك بقرن قد أوغلوا أكثر من ذلك ناحية الشرق فى قتالهم مع قبيلة حنيفة باليمامة (الأغانى، جـ٧، ص١٢٢). ولعل فتنة القرامطة باليمامة فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى قد زحزحتهم إلى الشمال صوب حدود العراق، ذلك أننا نجدهم قد مكنوا لأنفسهم هناك حوالى نهاية القرن الرابع،وأصبحوا سادة الكوفة فى ظل أميرهم ثمال وأبنائه. وربما كانوا فى بادىء الأمر أحلافا لبنى عمومتهم بنى يزيد (بضم الياء وليس بوزيد كما ذكر فستنفلد فى كتابه Tabellen أو يزيد بفتح الياء كما فى روايات أخرى) الذين استتب لهم حكم الموصل والبقاع المجاورة لها. وكانوا فى الواقع إلى معارضتهم أقرب منهم إلى مصافاتهم، ففى عام ٣٩١هـ (١٠٠٠م) باغتهم قرواش فى الكوفة فاضطروا إلى مغادرتها والسير فى محاذاة الفرات صوب الشام، ولم يمكثوا فيها إلا إلى العام التالى فحسب، فقد استنجد بهم القائد العباسى أبو جعفر الحجاج لشد أزره عندما حاصر العقيليون المدائن، وقد أدى بهم ذلك إلى العودة إلى ربوعهم القديمة. والظاهر أن حكومة بغداد قد زودتهم بالأسلحة فاستغلوها بعد ذلك بسنوات قلائل، أى عام ٤٠٢هـ (١٠١١م) فى مهاجمة قافلة من قوافل الحجيج. وقد استولوا على آبار المياه عند واقسة إلى الجنوب الغربى من الكوفة على مسافة قصيرة فى داخل الصحراء، ومنعوا الحجاج من

وورود هذه الآبار، ثم انقضوا عليهم وأعملوا فيهم القتل وأسروا من نجا منهم من الموت. وقد شجعهم ذلك على المطالبة بالأراضى التى إلى اليمين من نهر الفرات، وكانت فى أيدى العقيليين، وساروا تحت زعامة سلطان وعلوان ورجب أبناء ثمال نحو الأنبار مخربين كافة البقاع المجاورة لها ثم حاصروا المدينة. وأنفذت بغداد جيشاً لمحاربتهم، وتمكن هذا الجيش بمعاونة العقيليين من إجلائهم عن البلاد وأسر سلطان، ثم استشفع له أبو الحسن بن مزيد الأسدى فأطلق سراحه . وما إن تخلص من الأسر حتى وصلت الأخبار فى العام التالى (٤٠٣) إلى بغداد منبئة بأن بنى خفاجة ينهبون البلاد المحيطة بالكوفة تحت زعامة سلطان. فأنفذ جيش لقتالهم بمعاونة أبى الحسن بن مزيد وباغتهم هذا الجيش عند نهر الرمان ففر سلطان ولكن أخاه محمداً وقع فى الأسر ، وكان من آثار هذه الهزيمة أن أطلق سراح عدد كبير من الحجاج الذين كانوا قد أسروا فى عام ٤٠٢، ثم رجع هؤلاء الحجاج إلى بغداد، وكان الظن أنهم لاقوا حتفهم.

وقد حدث فى ذلك الوقت أن أسر الأمير قرواش العقيلى ثم أطلق سراحه ، فأخذ يسعى إلى التحالف مع خفاجة، وحاول أن ينضم إلى سلطان بن ثمال فلما تم له ذلك هاجمهما الجنود الذين أنفذوا من بغداد واستأصلوا شأفتهما، ثم طلب الأميران العفو، والعجيب أنهما أجيبا إلى طلبهما عن طيب خاطر، فأدى ذلك إلى استتباب السلام بعض الشىء سنوات قلائل، ولكن دبيس بن على بن مزيد الأسدى، وأبا الفتيان منيع بن حسان الذى كان فى ذلك الوقت زعيم خفاجة، شنا فى عام ٤١٧هـ (١٠٢٦م) غارة سلب ونهب على البلاد التى كانت فى حوزة قرواش فى السواد ، يشد أزرهما جند من بغداد. والتقيا وفر قرواش بالقرب من الكوفة، وكان قد أقام نفسه سيداً عليها، وقرواش ناحية الشمال فتعقبته قبيلتا أسد وخفاجة المتحالفتان، وكانتا قد استولتا على الأنبار فعلا، ولكنهما تفرقتا بعد هذا النجاح إلى الأحياء التى يطيب فيها المرعى، ثم خرج منيع بن حسان هو وأتباعه إلى الجامعين، وهو موضع بين بغداد والكوفة كان فى حوزة دبيس بن

صدقة بن مزيد، وأعملوا السلب والنهب فى البلاد التى حوله. فلما طاردهم دبيس عادوا إلى الشمال وهاجموا الأنبار. وقد دافع أهلها عن أنفسهم مدة من الزمن، ولكن خفاجة تمكنت من دخول المدينة لأنه لم تكن تحيط بها أسوار تحميها، وأعملوا فيها السلب والتحريق. وغادر بنو خفاجة المدينة عندما بلغهم أن قرواش قادم لإخراجهم منها يعاونه جند من بغداد، ولكنهم سرعان ما عادوا ونهبوها مرة أخرى، وتمكن قرواش من طردهم آخر الأمر من المدينة وأمضى فيها فصل الشتاء، وأمر ببناء أسوار تحميها مما قد يقع عليها من هجمات مباغتة. وفى ذلك الوقت أقسم منيع يمين الولاء لأبى كاليجار الوالى البويهى ثم سار ناحية الجنوب إلى الكوفة وجعل الخطبة فيها لأبى كاليجار فكافأه بولاية سقى الفرات ومن ثم خرج دبيس عن ولائه لأبى كاليجار عام ٤٢٠هـ خوفاً من غارات خفاجة.

وكانت خفاجة فى السنوات التالية تنحاز حيناً إلى فريق وحينا إلى آخر، فلما تشاجر دبيس مع أخيه ثابت انحازت إلى دبيس سنة ٤٢٥هـ (١٠٣٣م) . على أن النزاع نشب أيضا بين زعماء خفاجة وقتل فيه على بن ثمال، فأصبح ابن عمه الحسن بن أبى البركات زعيما لهذه القبيلة. وانتقض الحاجب بارس طغان فى بغداد عام ٤٢٨هـ (١٠٣٦م) فاستعان البساسيرى قائد جند الخليفة بقبيلة خفاجة فيما استعان به من قبائل للقضاء على هذه الفتنة التى انتهت بقتل بارس طغان. وانقطعت عنا أخبار خفاجة بضع سنوات فلم نسمع عنهم الكثير، ولكنهم أغاروا مرة أخرى على الجامعين عام ٤٤٦هـ (١٠٥٤م) ونهبوها، وكانت تابعة لدبيس، فهب البساسيرى لمساعدته فارتد بنو خفاجة إلى الصحراء وتعقبهم المتعقبون إلى معقلهم خفان وحاصروه ودمروه تدميرا ماعدا القلعة، وكانت بناء حصيناً مشيداً بالحجر. وانقض البساسيرى على الخليفة فى العام نفسه واستولى على الأنبار بعد حصار طويل، وكان من بين الأسرى الذين وقعوا فى يده مائة رجل من قبيلة خفاجة. وأعقب ذلك فترة

ساد السلام فيها إلى حد ما، ولكن حدث فى عام ٤٨٥هـ (١٠٩٢م) أن هاجمت قبيلة خفاجة حجاجاً من بغداد بعد أن جاوزوا مدينة الكوفة. وبلغت الأخبار بغداد فأنفذت إليهم جنداً قتلوا منهم خلقا كثيرا، فذهب عنهم بأسهم وأصبحوا من بعد أعجز من أن يصيبوا أحداً بأذى كبير، ثم انقضت سنوات قلائل ونشب نزاع بين خفاجة وقبيلة عبادة الطيئية عام ٤٩٩هـ (١١٠٥م) على بعض الإبل المسروقة، واستطاعت عبادة أن تجند خمسمائة محارب، أما خفاجة فلم يستطيعوا أن يحشدوا مثل هذا العد ولكنهم استعانوا بصدقة بن منصور زعيم أسد فخرجوا من القتال منتصرين. ولم يطل أمد هذا الانتصار فقد استأصلت عبادة، يشد أزرها بدران ولد صدقة، شأفة بنى خفاجة الذين اضطروا إلى ترك مراعيهم وهاموا على وجوههم شمالا صوب الشام. على حين احتلت عبادة فيما بعد البلاد المجاورة للسواد. ثم نسمع ببنى خفاجة ثانية عام ٥٣٦هـ، ذلك أنهم أغاروا على العراق، ولكن الجنود الذين أنفذوا لقتالهم استطاعوا إجلاءهم فى يسر بعد أن قتلوا منهم مقتلة عظيمة. ونستدل على مدى الضعف الذى أصاب بنى خفاجة من أنهم قد اجتمعوا فى عام ٥٥٦هـ (١١٦١م) فى أرباض الحلة والكوفة سائلين إسعافهم بالطعام والتمر. والظاهر أنهم كانوا قد وعدوا بذلك، غير أن والى هاتين المدينتين رفضا إجابة سؤلهم وأنفذ قيصر والى الحلة مائتين وخمسين جندياً لطردهم كما أنفذ إليهم والى الكوفة مثل هذا العدد. واقتفى الجند أثر بنى خفاجة الذين ركنوا إلى الفرار على طول نهر الفرات حتى رحبة الشام حيث توقفوا، ولم يستطيعوا الإمعان فى الارتداد، ونشب قتال بين الفريقين قتل فيه والى الحلة فى حين احتمى أرغش والى الكوفة بوالى رحبة. فالتمس بنو خفاجة العفو معتذرين بأنهم أرغموا على القتال إرغاماً، فقد شدد عليهم النكير فلم يجدوا عن القتال بدا. وقد صادف اعتذارهم آذانا صاغية لأن الوزير ابن هبيرة الذى كان قد خرج لقتالهم رأى أنه من الحماقة أن يتعقبهم فى جوف الصحراء. وكان عام ٥٨٨هـ (١١٩٢م)

هو آخر سنة نسمع فيها شيئاً عن أخبار بنى خفاجة، ذلك أنهم هبوا فى هذه السنة لنجدة مدينة البصرة عندما كانت تهددها قبيلة عامر.

ونحن نجدهم فيما عدا ذلك من الروايات التى رويت عنهم من بين القبائل العربية التى استعين بها أثناء حصار طبرية عام ٥٠٧هـ (١١١٣م) عندما احتمى بلدوين بهذه المدينة بعد خيبته فى الغارة على حلب.

ويقول القلقشندى إن بطناً من بطون هذه القبيلة استقر فى مصر السفلى. ومن شعراء خفاجة القدماء توبة بن الحُمَيِّر الذى اشتهر بحبه لليلى الأخيلية وبالمراثى التى رثته بها عند مقتله فى غزوة من الغزوات.

المصادر :

(١) النويرى: نهاية الأرب، طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢، جـ٢، ص ٣٤٠.

(٢) القلقشندى : بغداد سنة ١٣٢٢، ص ٢٠٧.

(٣) Wustenfeld : *Tabelien and Reg-ister*.

(٤) ابن الأثير: الكامل، فى مواضع مختلفة .

(٥) هلال الصابى، طبعة Amedroz، ليدن سنة ١٩٠٤، فى مواضع مختلفة.

(٦) ابن خلدون، العبر، طبعة القاهرة، وخاصة الجزء الرابع وانظر أيضا جميع مؤرخى القرن الخامس الهجرى.

الشنتناوى [كرنكوف F. Krenkow]

الخفاجى

أحمد بن محمد بن عمر الخفاجى، المعروف بشهاب الدين المصرى الحنفى: ولد بالقرب من القاهرة حوالى عام ٩٧٩هـ (١٥٧١م) وتلقى أول دروسه على خاله أبى بكر الشنوانى الذى لقب نفسه بسيبويه عصره، وأخذ عليه الفقه الحنفى والفقه الشافعى. وقرأ سيرة النبى[ﷺ] الموسومة بـ «الشفاء» للقاضى عياض على إبراهيم العلقمى كما درس الطب على داود البصير. ثم أدى فريضة الحج فى صحبة والده، وانتهز هذه الفرصة وحضر على علماء مكة والمدينة. وبعد عودته من الحج

خرج فى رحلته الأولى إلى الآستانة فلقى فيها عدة علماء من ذوى الفضل ذكر منهم ابن عبد الغنى ومصطفى بن عربى والرِّبى داود اليهودى الذى درس عليه الرياضيات وكتب إقليدس. أما أستاذه الأول فكان سعدالدين بن حسن، فلما مات وتوفى من بعده شيوخه الآخرون، خلت الآستانة من العلماء. وعرف فضل الخفاجى فى ذلك الوقت، فعين قاضيًا للروملى، ثم ترقى فأصبح قاضى أسكوب فى عهد السلطان مراد، ثم عينه هذا السلطان آخر الأمر قاضيًا لسالونيك. وقد درت عليه هذه المناصب الثراء الوفير، ثم بعث فى النهاية قاضى عسكر لمصر. على أنه لم يتول هذا المنصب مدة طويلة إذ صرف عنه نتيجة للدسائس التى حيكت له فى الآستانة، فعقد عزمه على زيارة هذه المدينة مرة أخرى ومر فى رحلته بدمشق وحلب، واحتفى به العلماء فى هاتين المدينتين. ولم تتحقق آمال الخفاجى من رحلته إلى الآستانة فنفس عن موجدته بتلك الفورة الأدبية التى أثمرت مؤلفه المعروف باسم «المقامات الرومية». ولم يعمد الخفاجى إلى تيسير الطريق فى وجهه بل جر على نفسه حنق المفتى يحيى بن زكريا فأمر بمغادرة الآستانة من فوره. وعين من بعد قاضيًا من قضاة القاهرة اعترافًا بعلمه، والظاهر أنه قد كرس بقية عمره للدرس والتأليف. وتوفى الخفاجى بالقاهرة فى يوم الثلاثاء الموافق ١٢ رمضان عام ١٠٦٩ (٣يونية ١٦٥٩). وقد أحصى الخفاجى معظم مؤلفاته فى سيرته التى كتبها بنفسه، وكثير منها كبير الحجم، ويذكر الخفاجى نفسه أن كثيرا من رسائله لم تجمع قط فى كتاب. وأكبر مؤلفاته شرح على تفسير البيضاوى عنوانه «عناية القاضى» وقد طبع هذا الشرح بالقاهرة فى أربعة مجلدات كبار. ونهج فى هذا الشرح المنهج الشاق الذى يقوم على تفسير كل كلمة تقريبًا.

وقد أورد روايات عدد كبير من المؤلفين الآخرين الذين تناولوا نفس الموضوع عند عرض الأحاديث والتفاسير. واتبع هذا النهج أيضًا فى وضع مؤلفه الكبير الثانى، وهو شرح على «الشفاء» للقاضى عياض، الذى درسه على إبراهيم العلقمى كما ذكرنا من قبل. وقد سماه «نسيم الرياض»

واستشهد فى هذا الشرح بكل ما أمكنه الحصول عليه من سير النبى [ﷺ] مع ذكر الأسانيد المختلفة للأحاديث نفسها. ولم يأت الخفاجى بشىء مبتكر فى هذه المؤلفات، لأن الموضوع لم يكن يستدعى الإتيان فيه بجديد. وكل ما يمكن أن يطلب من المؤلف هو أن يجمع من الكتب التى تيسرت له كل التفاصيل الخاصة بموضوعه. وقد طبع هذا الكتاب أيضًا فى الآستانة عام ١٢٦٧ هـ فى أربعة مجلدات. وللخفاجى كتابان آخران من كتب السير يختلفان اختلافًا تامًا عن المصنفين السابقين، وهما «خبايا الزوايا فيما فى الرجال من البقايا» والثانى «ريحانة الألبا ونزهة الحياة الدنيا»[١] ويوحى اسما هذين الكتابين بالأسلوب الذى كتبا به ويتجلى فيهما الأثر السىء الذى كان لكتاب «اليتيمة» للثعالبى «والخريدة» لعماد الدين فى نفس المؤلف. والحق أن هذين الكتابين لا نجد فيهما سيرًا وإنما هما قد ملئا بالحشو ولغو القول وخليا من المعلومات القيمة بحيث لا نستطيع أن نستخلص منهما فى كثير من الحالات إلا أن الأشخاص المترجم لهم قد عاصروا الخفاجى أو عاشوا قبله بزمن قليل. على أن ترجمته للأعيان بحسب البلاد تزودنا بمعلومات عن البلاد التى عاشوا فيها.

أما قيمة الكتابين من حيث التفاصيل الخاصة بحياة المترجم لهم فمعدومة. على أنهما يمداننا بمجموعة طيبة من الأشعار تعيننا على الحكم على مدى انحطاط فن الشعر فى ذلك العهد والكتاب الأول لا يزال مخطوطًا. أما كتاب الريحانة فقد طبع فى القاهرة ثلاث مرات (١٢٧٣، ١٢٩٤، ١٣٠٦) مما يدل على أن لهذا الكتاب قيمة خاصة فى مصر. وأهم قسم فيه هو سيرة الخفاجى التى كتبها بنفسه وأغفل فيها ذكر تاريخ مولده والبلد الذى خرج منه. ثم المقامات الرومية التى هاجم فيها علماء الآستانة. وقد

---

(١) هذا الكتاب معروف فى فهارس دار الكتب بالقاهرة باسم «ريحانة الألبا، وزهرة الحياة الدنيا» وله عدة نسخ مخطوطة بها، كما أنه طبع فى بولاق سنة ١٢٧٣ هـ. وقد تناوله العلماء بالتعليق والتذييل والاختصار؛ وفى كل حالة من هذه الحالات ترد فى الاسم كلمة «زهرة».

(انظر فهرس دار الكتب ج ٣ أدب س ١٧٦ ـ ١٧٧ طبعة ١٩٢٧).

مهدى علام

زودتنا سيرته التى كتبها بنفسه بالمادة التى أوردناها عن حياته فى صدر المقال وبالمادة التى فى كتاب المحبى. وأهم من ذلك كتاباه «طراز المجالس» و«شفاء العليل». والأول من طراز كتب الأمالى وبه خمسون مجلس، وهو يذكر فى مقدمة هذا الكتاب أنه لو قدر لابن الشجرى وابن الحاجب والقالى بل وثعلب أن يطلعوا على هذا الكتاب لأشادوا بفضله. وترجع قيمة هذا الكتاب إلى أنه حفظ لنا فقرات من مصنفات أقدم منه عهدًا تعد الآن فى حكم المفقودة أو قل إنه لم يكشف عنها بعد. على أن ثمت شيئًا له شأنه وهو أن الخفاجى يورد مقتطفات من كتاب المعانى للأشناندانى (طبع فى دمشق عام١٣٤٠) والملل لابن حزم والفهرست لابن النديم والأنساب للزبير بن بكار، وما أندر المخطوطات الباقية من هذه الكتب.

وكتاب «طراز المجالس» هو فى الواقع مجموعة مهمة من المعلومات العجيبة استقاها من شتى المصادر.

والظاهر أن هناك طبعتين لهذا الكتاب الأولى طبعت بالقاهرة عام ١٢٨٤هـ(١) والثانية طبعت بطنطا من غير تاريخ؛ وكتاب «شفاء العليل فيما فى كلام العرب من الدخيل» يبحث كما يتبين من عنوانه فى الكلمات الدخيلة فى اللغة العربية. وقد استغل الخفاجى فى تأليفه كتاب المعرب للجواليقى وما شابهه من الكتب. على أنه لم يقنع بذكر هذه الكلمات أو تفسيرها، وإنما هو يذكر أمثلة عدة للأخطاء الشائعة فى لغة الكلام الفصيحة.

ويشبه هذا الكتاب شبها كبيرًا شرحه على درة الغواص للحريرى الذى طبع هو والدرة بالآستانة عام ١٢٩٩هـ. وقد عمد الخفاجى فى كثير من مواضع هذا الشرح إلى تصحيح ما وقع فيه الحريرى من أخطاء ويزيد معلومات مفيدة. ولعل هذا الكتاب وكتاب الطراز هما أحسن تواليفه. وقد ذكر المحبى ديوان الخفاجى، ولهذا

---

(١) الذى فى فهرس دار الكتب بالقاهرة هو أن الكتاب طبع فى المطبعة الوهبية بمصر سنة ١٢٨٣ هـ انظر فهرس دار الكتب ج ٣ ص ٢٤٤ طبعة سنة ١٩٢٧.
مهدى علام

الديوان مخطوط فى كوبنهاكن، ولا تعدو معرفتى بشعره ما استشهد به المحبى أو ما ذكره الخفاجى نفسه من أشعاره فى كتبه. ولا يعد ديوان الخفاجى من الدواوين الجيدة، بيد أن مصنفاته جميعا تتسم بطابع عصره، وتزودنا بصورة واضحة لما قد نتوقعه من معاصريه.

المصادر:

(١) المحبىّ: خلاصة الأثر، جـ١ ص ٣٣١ ـ ٣٤٣ .

(٢) Brockelmann: *G.A.L.*, جـ٢، ص٢٨٥ .

الشنتناوى [كرنكوف F.Krenkow]

خلعة

كلمة عربية مشتقة من خلع أى خلع لباسه. والخلعة حلة من حلل السلطان يكف عن لبسها ويخلعها على من يريد تكريمه (والتكريم مرادف لكلمة تشريف والجمع تشاريف؛ انظر ابن خلكان، الترجمة ج٤، ص ١١٧، تاريخ أبى الفداء، جـ٥، ص ٨٠؛ خطط المقريزى وقد نقل عنه كتاب السلوك، جـ٤، ٧٠، تعليق رقم ١، ٨ شهاب الدين: مسالك الأبصار فى .N.E جـ١٣، ص ٢٧٦). وهذه الحلة تكون بطبيعة الحال ثمينة فاخرة عظيمة القدر. وهى تخلع أيضًا على العامل من عمال الدولة إشعارًا بتوليه منصبه، ويستعاض عنها أحيانًا بقدر من المال. ومن ثم أطلقت عبارة «خلعت ـ بها» أى ثمن حلة التشريف فى تركيا على ذلك القدر من المال الذى يوزع على ضباط الإنكشارية عند اعتلاء السلطان العرش (انظر Barbier de Meynard: *Dictionn. turc.*, جـ١، ص ٧٠٩) وجرى ملوك فارس على أن يبعثوا حلة مع رسول خاص إلى ولاة الأقاليم الذين يرغبون فى تشريفهم، ويرتدى هؤلاء هذه الحلة فى المناسبات الخاصة، ويكرمون الرسول اعترافا بهذا الفضل ويغدقون عليه الهدايا. وكانت الخلع فى آسية الوسطى تصنع من خيوط الذهب المنسوج فى جزائر الهند ومن شيلان الكشمير ومن الحرير المختلف الألوان. وكان المنعم عليه بكساء من هذه الكسى يلبس الخلعة

(خلعت بالفارسية والتركية) فوق الملابس التى يرتديها.

وكانت كسوة التشريف فى مصر على عهد المماليك منازل أو مراتب بحسب رتبة الأشخاص المنعم عليهم بها. وكان هؤلاء ثلاث طبقات (١) رجال السيف (٢) رجال القلم أى عمال الحكومة (٣) العلماء.

وكان يضاف إلى خلعة التشريف سيف محلى بالذهب يؤخذ من دار الصنعة (سلاحخانه)، وجواد كامل العدة عليه كنبوش (بالفارسية كونپوش أى غطاء) من الذهب يؤخذ من الاصطبلات الملكية (ركاب خانة)، وهناك تفاصيل أو فى من ذلك وردت فى كتاب مسالك الأبصار الذى نقل عنه كاترمير Quatremére فى *L'histoire des Mamlouks* جـ٤، ص ٧٢ وما بعدها وفى Gaudefroy Demombynes: *La Syrie à l'epoque des Maml.* باريس ١٩٢٣، ص ٨٩ وما بعدها.

ويرجع عن هذه الحُلل بوصفها من شارات الحكم إلى Meloni: *Alcuni temi semantici*. فى *R.S.O.*، جـ٣، سنة ١٩١٠، ص ٥٣٣ وما بعدها؛ F.W.Buckler: *Two Istances of Khilat in the Bible Journal of Theological Studies* جـ٢٣، سنة ١٩٢٢، ص١٩٧ومابعدها.

ويرجع عنها فى بلاد الهند وخاصة فى لكنهؤ إلى مير حسن على: *Observations on the Musulmans of India*، سنة ١٨٣٢، الطبعة الثانية سنة ١٩١٧ ، ص ١٤٩؛ F.W.Buckler: *The Political theory of the Indian Mutiny* فى *Transactions of the Royal Historical Society* جـ٥، سنة ١٩٢٢، ص ٨١ ومابعدها.

المصادر:

(١) M. d'Ohsson: *Etat de l'Empire othoman* جـ٢٧، ص ١٩٩ .

(٢) Le P. Raphael du Mans: *Estat de la Perse* ص ١٥٣ .

(٣) Texier Perse: *Asie Mineure*، جـ٢ .

(٤) H. Moser: *A Travers l'Asie Centrale* ص ٧٨.

الشنتناوى [إيوار CI. Huart]

خليفة

لقب رأس الجماعة الإسلامية، وهو الإمام بوصفه (خليفة رسول الله [ﷺ]).

١ ـ ترد هذه الكلمة كثيراً فى القرآن بصيغتى المفرد والجمع (خلائف وخلفاء) وهى فى صيغة الجمع تشير إلى الذين يخلفون آباءهم فى نعيم الله ورضوانه (سورة الأنعام؛ الآية ١٦٥؛ سورة النور. الآية ٥٤ [١]؛ سورة النمل، الآية ٦٣ [٢]؛ وهى فى هذه الآيات بمعنى عباد الله الصالحين، وهى تشير فى سورة الأعراف الآيتين ٦٧، ٧٢[٣] إلى قبائل عاد وثمود الوثنية) وتشير كلمة خليفة فى صيغة المفرد إلى آدم (سورة البقرة، الآية ٢٨[٤] (سواء أكان خليفة للملائكة الذين كانوا يعيشون فى الأرض من قبله أم خليفة لله؛ وداود (سورة ص الآية٢٥)[٥] (يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب).

وليس فى هذه الآيات كلها دليل واضح على أن المقصود بهذه الكلمة أن تكون لقبًا لمن يخلف محمداً [ﷺ]. ويقرر المؤرخون المسلمون بصفة عامة أن أبا بكر هو أول من استعمل هذه الكلمة فى هذا المعنى، ومع ذلك يشك فى أن أبا بكر قد اتخذها فى أى وقت من الأوقات لقبًا له (Caetani: *Annali dell' Islam* حوادث عام ١١ من الهجرة، فقرة ٢٦٣، تعليق رقم ١) ولكنها أصبحت منذ عهد عمر اللقب الشائع لأمير المؤمنين. وفى اللقب «خليفة رسول الله» ما ينبىء بادعاء القيام بما كان يقوم به النبى [ﷺ]، وممارسة حقوقه فيما عدا النبوة التى انتهت

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٥٥ ولم ترد فيها الكلمة بصيغة الجمع، بل لم ترد فيها بصيغة الاسم، وإنما وردت بصيغة الفعل: «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم...».

(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٦٢

(٣) رقم الآيتين فى المصحف العثمانى هو ٦٩، ٧٤.

(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٣٠ .

(٥) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٢٦ .

بموته. أما التسمية «خليفة الله» ففيها ادعاء أكثر جرأة، ويقال إنها أثارت غضب أبى بكر، ولكنها استعملت منذ عام ٣٥ للهجرة فى رثاء حسان بن ثابت للخليفة عثمان (طبعة Hirschfeld ٢٠ ، ١ ، ٩) وأصبحت شائعة جدًا فى عهد العباسيين ومن جاء بعدهم من الأمراء (Goldziher: *Muhammedanische Studien* جـ ٢ ، ص ٦١).

على أن هذا اللقب لم يقتصر مدلوله خلال التاريخ الإسلامى على هذا المركز الجليل، فقد استعمل منذ القرن الأول للهجرة فى أوراق البردى المعروفة باسم أفروديتو Aphrodito Papyri للدلالة على الـ αποχρισιιίριος أى الوكيل المقيم فى العاصمة والذى يقدم إليه عامل بيت المال فيها ما يجمع من ضرائب (انظر *Greek Papyri of the British Museum* جـ٤، ص ٣٥؛ C.H. Becker: *Islamstudien* جـ١، ص ٢٥٧) وقد استعمل هذا اللفظ كثيرًا اسمًا لأشخاص (انظر فهرس الطبرى وغيره).

والخليفة فى الطرق الدينية، وخاصة بين القادرية، هو نائب شيخ الطريقة وله بعض سلطان الشيخ ويمثله فى البلاد التى تبعد عن الزاوية الكبرى للطريقة. والخليفة عند التجانية هو الذى تحل فيه بركة مؤسس الطريقة، وهو وحده الذى يلقب بالشيخ (D.Depont et X Coppolani: *Les confréris religieuses musulmame* ص ١٩٤ – ١٩٥، الجزائر سنة ١٨٩٧؛ L.Rinn: *marabouts et Khouon* ص ٧٨ سنة ١٨٨٤).

والخليفة فى الحركة المهدية هو خليفة المهدى، ومن ثم كان مير دلاور خليفة للسيد محمد المهدى (المتوفى عام ٩١٠هـ) مؤسس الطريقة المهدوية وكان عبدالله خليفة محمد أحمد المهدى بالسودان؛ ثم إن ولد غلام أحمد قاديانى وخلفه يعرف اليوم بين أتباعه بالخليفة. وقد أطلق هذا اللقب أيضا على أشخاص أقل شأنا، فمن ذلك أنه كان يطلق على المرأة التى تشرف على الجوارى فى بلاط الإمبراطور بابر (كل بدن بيكم همايوننامه ترجمة A.S.Beveridge ص ١٣٦). أما فى الأزمنة الأحدث عهدا من ذلك فإن هذا

اللقب يطلق بصفة عامة فى تركيا على أى كاتب صغير فى مكتب عام (*Tableau général de l'Empire othman* لمؤلفه C.M.d. Ohsson جـ٧، ص ٢٧١) وهو لا يزال لقبا من ألقاب التشريف يطلق على المدرس المساعد فى مدرسة من المدارس. والخليفة فى مراكش هو نائب والى المدينة (B.Meakin: *The Moorish Empire* ص ٢٢٤) ويطلق فى بلاد الهند الحديثة حتى على أشخاص قليلى الخطر كالحائك والحلاق ورب اللعب بالسيف والطاهى (H.A.Rose: *Glossary of the Tribe and Castes of the Punjab* جـ٢، ص ٤٩٠، لاهور سنة ١٩١١) وتدل كلمة ألفا (وهى مساوية لكلمة خليفة) فى توكو وما جاورها من بلاد إفريقية الغربية على المعلم المسلم، بل على المسلمين بوجه عام (*Die Welt des Islams* جـ٢، ص ٢٠٠).

المصادر:

نذكر علاوة على المصادر التى ذكرت من قبل

(١) Goldziher: *Du sens propre des expressions Ombre de Dieu Pour designer les chefs dans l'Islam (R.H. R., XXXV. 1897)*.

(٢) *D.S.Morgoliouth The sense of the title Khalifah (A volume of Oriental Studies Presented to Edward G.Browne* ص٣٢٢ - ٣٢٨) .

٢ ـ يمكن التفريق بين تاريخ الخلافة أى النظام السياسى الذى يقوم الخليفة على رأسه وبين النظريات الخاصة بالخلافة؛ ولما كان النظام السياسى سابقاً فى الزمن على قيام النظريات، فإنا نفضل أن نبدأ فى هذا المقام بتاريخ الخلافة:

(١) **تاريخها:** لقد كان من شأن الثروة الطائلة والسلطان العظيم اللذين اكتسبهما خلفاء النبى [ﷺ] الأولين بفتحهم أقاليم من الإمبراطورية الرومانية مثل الشام ومصر علاوة على ما فتحوه من بلاد فارس، أن بلغ الخلفاء مركزا وجاها أكسبا ذلك اللقب المتواضع الذى لقبوا به مدلولا جديدًا. فقد غدا الخليفة، حتى قبل أن تصل الفتوحات الإسلامية إلى غايتها، من أقوى ملوك العالم وأغناهم. فكان بوصفه أميرا

للمؤمنين قائدًا لهذه الجيوش الغازية، وقد وصف نفسه بهذا الوصف على السكة التى ضربها. وكان بصفته إماما على رأس الناس فى الصلاة العامة، وهو الذى كان يلقى الخطبة فى المسجد، وكان بوصفه خليفة ينتظر من رعاياه المسلمين أن يؤدوا له آيات التبجيل والاحترام التى كانوا يؤدونها لصاحب الرسالة المحمدية[1]. وقد أفضت الفتن التى نشبت بين المسلمين أنفسهم فى عهد على بن أبى طالب إلى وضع أسس تلك النظريات عن الصفات الواجب توفرها فى الخليفة، تلك النظريات التى تحددت فى المذاهب السياسية ومذاهب أهل الفرق. ففى عهد بنى أمية لم تكن الواجبات الدينية المقترنة بمنصب الخلافة مرعية تماما (ولو أن كثيرًا من الخلفاء الأمويين كانوا يؤمون المسلمين فى الصلاة) ذلك أنهم لم يكونوا فيما يظهر يتشددون كثيراً فى أمر دينهم اللهم إلا إذا استثنينا الخليفة عمر بن عبدالعزيز (ثم إن أسس العقيدة الإسلامية وتنظيم الشريعة المحمدية قد تم معظمه فى المدينة) ولم يشجع

(١) ليس ثمة ما يؤيد هذا الرأى، وهذه خطب أبى بكر وعمر عقب البيعة لهما، وفى أثناء خلافتهما، إن نطقت بشىء فإنما تنطق بتواضعهما، وبتأكيد مساواتهما مع الناس. ففى خطبة البيعة يقول أبو بكر: «أيها الناس، إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتمونى على حق فأعينونى، وإن رأيتمونى على باطل فسددونى. أطيعونى ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لى عليكم، ألا إن أقواكم عندى الضعيف حتى آخذ الحق له، وأضعفكم عندى القوى حتى آخذ الحق منه ـ أقول هذا وأستغفر الله لى ولكم.» (عيون الأخبار للدينورى، المجلد الثانى ص٢٣٤) وفى خطبة أخرى يقول: «أيها الناس، إنما أنا مثلكم.. وإنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعونى، وإن زغت فقومونى» (شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ج٤ ص١٦٧). وإذا كان عمر لم ير نفسه أهلا لمكانة أبى بكر فهل يعقل أن يرى نفسه أهلا لآيات التبجيل والاحترام التى كان يؤديها المسلمون لصاحب الرسالة المحمدية؟ فقد روى ابن قتيبة (عيون الأخبار ج١ ص٢٣٤) أى لما ولى عمر صعد المنبر فقال: «ما كان الله ليرانى أرى نفسى أهلا لمجلس أبى بكر. ثم نزل عن مجلسه مرقاة، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال... ألا وإنى أنزلت نفسى من مال الله بمنزلة والى اليتيم، إن استغنيت عففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، تقرم البهمة الأعرابية.. القضم لا الخضم.» وفى خطبة أخرى له يقول: «فإن عمر أصبح لا يثق بقوة ولا حيلة إن لم يتداركه الله ـ عز وجل ـ برحمته وعونه وتاييده.. وإنى امرؤ مسلم وعبد ضعيف، إلا ما أعان الله ـ عزوجل ـ ولن يغير الذى وليت من خلافتكم من خلقى شيئا إن شاء الله، إنما العظمة لله عز وجل، وليس للعباد منها شىء، فلا يقولن أحد منكم: إن عمر تغير منذ ولى، أعقل الحق من نفسى، وأتقدم وأبين لكم أمرى ، فأيما رجل كانت له حاجة، أو ظلم مظلمة، أو عتب علينا فى خلق فليؤذنى، فإنما أنا رجل منكم..» (شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ج٣ ص١٢٤).

مهدى علام

الخليفة فى دمشق ذلك إلا قليلا. وتجلّت مطالبة سلالة على بأحقيتهم فى زعامة المسلمين فى قيام فرقة الشيعة ولكن جهودهم لم تصب نجاحا سياسيًا بضعة قرون. ويرجع معظم الفضل فى غلبة العباسيين إلى ادعائهم مؤازرة العلويين فى مطالبهم وإلى دعوتهم الدينية النشيطة. فقد اتخذ الخليفة لنفسه فى بغداد صفة جديدة، إذ أصبح راعيًا كريمًا للعلماء، كما أظهر غيرة على القيام بواجبه فى الذود عن حياض الدين الإسلامى. وقد حلت بغداد بفضل رعايته وعنايته محل المدينة بصفتها مركز النشاط الدينى، واستقرت المذاهب الفقهية الكبرى فى صورتها الواضحة، وأصبح الخليفة ليس مجرد ملك دنيوى كما كان كثير من خلفاء الأمويين فى نظر أهل التقى والورع. وزاد من هيبة الخليفة فى نظر الناس تلك المراسم المعقدة التى اتخذت فى بلاطه وفى المحافل التى كان يقيمها. لقد كان خلفاء الأمويين فى أوائل عهدهم قريبين إلى رعاياهم، فمعاوية قد احتفظ بقدر كبير من صراحة زعماء العرب فى الجاهلية وخلالهم المألوفة، فكان ينتقل بين غيره من زعماء العرب تنقل الزعيم بين أتباعه *Primus inter Pares* أما فى العاصمة الجديدة فقد برزت تقاليد الملك الفارسية، فكان الخليفة العباسى يجلس على العرش فى أبهة وجلال يحيط به حرسه وإلى جانبه السياف شاهرًا سيفه. وكان إلى ذلك يبرز فى الوقت نفسه الصفة الدينية لمنصبه بارتدائه بردة النبى[ﷺ]، كما كانت صلة القرابة بينه وبين النبى [ﷺ] تتردد فى الوثائق الرسمية وفى مدائح المادحين والمتزلفين من رجال البلاط.

وضعفت رقابة الخليفة المباشرة على إدارة ملكه منذ القرن التاسع [الميلادى] بسبب ازدياد السلطة الممنوحة للوزير وتقدم دواوين الحكومة فى الكفاية والدقة. وأخذت سلطة الخليفة الزمنية تضمحل حوالى ذلك الوقت بسبب تفكك الإمبراطورية الإسلامية وقيام إمارات فى شتى الولايات حتى كاد سلطان الخليفة لا يتجاوز أرباض مدينة بغداد. واقترن هذا الاضمحلال الذى أصاب سلطة الخليفة الزمنية بازدياد فى الشعور بخطر منصبه الدينى بوصفه الإمام وحامى الإسلام. كما ازداد فى

الوقت نفسه اضطهاد الزنادقة ومن يدينون بغير الإسلام، وما وافى عام ٩٤٦ حتى تسربت كل سلطة فعلية من بين يدى الخليفة، ورأينا فى بغداد ثلاثة أشخاص ولوا من قبل هذا المنصب الجليل، ثم خلعوا آنئذ من مناصبهم وسملت أعينهم واعتمدوا فى معاشهم على الصدقة. وأصبح الخليفة من ذلك الوقت إلى عام ١٠٥٥ ألعوبة إلى حين فى أيدى البويهيين ثم السلاجقة. ولم يستطع الناس أن يتناسوا المكانة العظيمة التى كان يشغلها الخلفاء الأولون على الرغم من أن الخليفة كان قد فقد آنئذ سلطانه الإدارى كله. وظل الفقهاء يعدون الخليفة الضعيف مصدر السلطات والنفوذ فى العالم الإسلامى، ومن ثم كان هناك حكام مستقلون ينشدون منه الألقاب وبراءات التعيين، نذكر منهم على سبيل المثال محمودا الغزنوى الذى تلقى من الخليفة اعترافًا باستقلاله وبلقبيه «يمين الدولة» و«أمين الملة» بعد أن خرج عن ولائه للأمير السامانى عام ٩٩٧ . وخلع الخليفة المقتدى على يوسف بن تاشفين رأس المرابطين فى الأندلس لقب أمير المسلمين بعد ذلك بقرن من الزمان تقريبًا. وفى عام ١١٧٥ ادعى صلاح الدين ملك مصر والشام، فثبته الخليفة المستضىء فى ملكه وبعث إليه ببراءة التولية وكساوى التشريف.

وكذلك سأل نور الدين عمر رأس الأسرة الرسولية باليمن الخليفة أن يمنحه لقب سلطان وبراءة التولية نائبًا عنه، فأرسل المستنصر فى عام ١٢٣٥ رسولا خاصًا يحمل إليه هذه البراءة، كما استجاب المستنصر فى عام ١٢٢٩ لسؤل ألتتمش الوالى التركى على شمال الهند، فمنحه لقب سلطان وثبته فى ولايته. وظل ملوك دلهى المتعاقبون يكتبون اسم المستعصم، آخر خلفاء بغداد على سكتهم أكثر من ثلاثين عامًا بعد مقتل هذا الخليفة التعس على يد المغل.

ونحن نجد ما يناقض هذا الاعتراف بخليفة بغداد مصدر السلطة الشرعية فى قيام خلافتين متنافستين. ففى عام ٩٢٨ اتخذ عبدالرحمن الثالث بالأندلس لنفسه لقب خليفة، وظلت سلالته تحمل هذا اللقب من بعده، وكان هؤلاء الأمويون بالأندلس على المذهب السنى

شأنهم شأن أسلافهم فى دمشق، أما الفاطميون فى مصر، الذين نادى زعيمهم بنفسه خليفة أول الأمر فى المهدية عام ٩٠٩، فكانوا من الشيعة. وظل الفاطميون ينافسون العباسيين فى بغداد منافسة مرًّة إلى أن قضى صلاح الدين على دولتهم عام ١١٧١ .

واستولى هولاكو على بغداد عام ١٢٥٨ وقتل الخليفة المعتصم الذى لم يعقب ولدًا. وكانت هذه النكبة فريدة فى تاريخ الإسلام، ذلك أن المسلمين ألفوا أنفسهم لأول مرة ولا زعيم لهم من الوجهة النظرية يذكرون اسمه فى خطبة الجمعة. وقد نجا اثنان من البيت العباسى من مذبحة بغداد، واحتمى كل منهما بعد الآخر بسلطان المماليك فى مصر. فقد دعا بيبرس أولهما، وكان عم الخليفة المستعصم، إلى مصر ونادى به خليفة عام ١٢٦١ فى حفل تجلت فيه مظاهر العظمة والأبهة. ويقال إن بيبرس طافت برأسه فكرة إعادة البيت العباسى إلى بغداد، ومن ثم غادر القاهرة على رأس جيش كبير، فلما بلغ دمشق زود الخليفة بفرقة صغيرة من الجيش هزمها المغل وهى تجتاز الصحراء، وعدنا لا نسمع شيئًا قط عن هذا الخليفة.

وبلغ الثانى القاهرة عام ١٢٦٢ وفيها نصب هو أيضا خليفة، على أنه لم تبذل فى هذه المرة تلك المحاولة الطائشة ألا وهى استعادة بغداد، وظل هذا الخليفة فى واقع الأمر بمثابة سجين فى القاهرة وإن أحيط بمظاهر الاحترام. وظل سلالته يتعاقبون على هذا المنصب الوهمى فى القاهرة أكثر من قرنين ونصف قرن من الزمان معتمدين على كرم سلاطين المماليك الذين كانوا يرون أن وجود الخليفة فى مصر يسبغ على حكمهم مظهرًا شرعيًا. فقد كان الخليفة ينصب كل سلطان جديد باحتفال وأبهة ويقدم السلطان بدوره ولاءه للخليفة. على أنه لم يكن لأحد من هؤلاء الخلفاء أية مشاركة فى الحكم أو أى نفوذ سياسى، اللهم إلا إذا استثنينا الخليفة المستعين الذى اتخذته الأحزاب السياسية المتنافسة ألعوبة فى أيديهم عام ١٤١٢ ونودى به سلطانًا مدة ستة أشهر. وقد وصف المقريزى الخليفة فقال إنه كان ينفق وقته بين

الأشـراف وعمـال الحكومـة ويزورهم شـــاكـرًا لهـم دعـوتهـم له إلى المآدب والولائم (انظر *Histoire d' Egypte* طبعة *Blochet*، ص ٧٦) وأنكر سـائـر العـالم الإسـلامى خـارج مـصـر وجـود هذا الخليفـة العباسى فى القاهرة، فـقد كان ثمة خليـفة سنى فى المغـرب منذ القرن الثالث عشر، وكـان عدة أمراء فى البلاد الشرقـية من العالم الإسلامى يتـخذون لقب خليـفة كـالسلاجـقة والتـيمـورية والتركمان والأزابكة والعثمانيين.

على أن عـــددًا قليـــلا من الأمـــراء المستـقلين كانوا يلتـمسون من الخليـفة الاعتـراف بهم ومنحـهم الألقاب، رغـبة منهم فى أن يكتسـبوا الصفة الشـرعية التى تلزم رعاياهم بطاعتهم، ونذكر من هؤلاء أول أمـيــرين من أمـراء الـبـيت المظفـرى فـى جنوب فـارس (١٣١٣ ـ ١٣٨٤) ومـحـمـــد بن تغلق (١٣٢٥ ـ ١٣٥١) وخليـفـتـه عـلى عـرش دلهى فيروز شاه (١٣٥١ ـ ١٣٨٨)؛ بل يقال إن بايزيـد الأول طلب من الخلـيــفـــة العـبـاسى فى القـاهرة عـام ١٣٩٤ أن يمنحه رسمـيا لقب سلطان (انظر -Ham mer: *Gesch. d. Osmon Reiches* جـــ١، ص١٩٥) ولكن الـشك يحـيـط بهـــذه الرواية، ذلك أن مراد الأول، والد بايزيد الأول كـان يلقب بخليـفـة الله المخـتـار (انظر فريدون، جـ١، ص٩٣ القسم٢٢) منذ منتصف القرن الرابع عشر أى بعد فـتح أدرنة وفيلـيبـوپولس Philipopolis وغـيـــرهمـا من البـــلاد، ومن ثم درج سلاطين آل عـثمـان وغيـرهم من أمراء المسلمـين المعـاصـرين على اتخـاذ لقب الخـلافـــة، واعـتـرف بذلك رعـــاياهم ومبعوثوهم فى البلاد الأخرى. وتجاهل أهل ذلك الزمـان القـــول بأن الخليـفـة يخـتار من قـريش، والتمـسوا مـا يؤيد دعواهم فى آيات من القرآن الكريم مثل الآية ٢٥ (١) من ســـورة ص«ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض..» وكـثيرا ما استشـهـد بهذه الآية وغيرها من الآيات فى الرسـائل السياسية لذلك العصر مثل الآية ١٦٥ من سـورة الأنعـام. ومن ثم فإن السلطان سليمـا عندما دخل مدينة القـاهرة دخول الظافـر فى شـهـر يناير

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٢٦ (م.ع).

سنة ١٥١٧، وقضى على الخلافة العباسية بنقل الخليفة المتوكل إلى الآستانة، كان قد ألف هذا اللقب الذى لقب هو به كما لقب به أجداده قرنا ونصف قرن من الزمان. وكان قنسطنطين موراجيا دوسون *Constantine Mouradgea d'ohsson* هو أول من نشر عام ١٧٨٨ تلك الأسطورة التى تذهب إلى أن المتوكل قد خلع لقبه على السلطان سليم (*Tableau général de l'Empire othmon* جـ١، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠، باريس ١٧٨٨ ـ ١٨٢٤) ولم يذكر أحد من المعاصرين الذين أرخوا الفتح التركى لمصر شيئًا من هذا القبيل، زد على ذلك أن المتوكل سمح له بالعودة إلى مصر بعد وفاة السلطان سليم، وظل مقيما بها حاملا لهذا اللقب إلى أن اخترمته المنية عام ١٥٤٣ .

أما فى القرنين التاليين فلم يظهر فيهما من حكام المسلمين إلا حاكمان اتسعت أملاكهما وسلطانهما اتساعًا جعلهما أهلا للتلقب بلقب الخليفة (على خلاف أولئك الأمراء القليلى الشأن الذين اتخذوا لأنفسهم هذا اللقب من غير تفرقة) وهما سلطان آل عثمان وعاهل المغل فى الهند. ولما دالت دولة المغل فى القرن الثامن عشر أصبح العاهل العثمانى أكبر شخصية فى العالم الإسلامى. على أن سلطان هذا العاهل نفسه كان يتهدده عدوان جارته من الشمال، ذلك أنه اضطر عقب الحرب التى نشبت بين تركيا وروسيا بين عامى (١٧٦٨ ـ ١٧٧٤) إلى النزول عن أملاك له على الشاطئ الشمالى للبحر الأسود والاعتراف باستقلال تتر القريم. وقد ادعت كاترين الثانية الحق فى حماية المسيحيين التابعين للكنيسة الأرثوذكسية القاطنين فى البلاد العثمانية، فاستغل المبعوثون العثمانيون الذين أبرموا معاهدة كوچوك قينارجه عام ١٧٧٤ لقب خليفة، وادعوا للخلفية مثل هذا الحق، فعملوا على أن تتضمن هذه المعاهدة نصًا يقرر سلطانه الدينى على التتر الذين كان ولاؤهم لسلطته الزمنية قد بطل من قبل.

وقد فشت فى أوروبا المسيحية من ذلك الوقت فكرة خاطئة جعلت أهلها يعدون الخليفة الزعيم الروحى للمسلمين كافة، شأنه فى ذلك شأن

البابا بالنسبة للكاثوليك أجمعين، وأن سلطانه الروحى يمتد إلى إخوانه فى الدين وإن كانوا لا يدينون له بالسيادة المدنية بصفته سلطان تركيا. ولدينا ما يحملنا على الاعتقاد بأن هذا الخطأ الذى شاع فى أوربا المسيحية كان له أثر فى آراء الناس فى تركيا نفسها. ففى عهد السلطان عبدالحميد بوجه خاص (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩) برز مركز السلطان، بوصفه خليفة، فقد نص فى الدستور الذى صدر فى بداية حكمه على «أن عظمة السلطان بصفته خليفة، هو حامى الدين الإسلامى». والظاهر أن السلطان أرسل بعوثا إلى شتى بلاد العالم الإسلامى ليحملوا الناس على تبجيل ذاته خليفة المسلمين. وصادفت جهوده فى هذا السبيل استجابة لدى فريق من الناس، لأن مفكرى المسلمين، وخاصة أولئك الذين أقلق بالهم ازدياد هيمنة الدول الأوربية على شئون العالم الإسلامى، أدركوا أنه لم تبق ثمة دولة إسلامية مستقلة لها بعض الشأن فى العالم المتمدين إلا تركيا على أن الطابع الذى اتسم به حكم عبدالحميد وقسوته فى القضاء على كافة الحركات الحرة وكافة المجهودات التى بذلت للإصلاح الدستورى، قد حول عنه قلوب الطبقات المستنيرة من رعاياه. فلما خلع هذا السلطان عن العرش عام ١٩٠٩ انتقلت مقاليد الأمور فى تركيا إلى طائفة من الناس لم يحفلوا إلا قليلا بالروح الإسلامية ثم إنهم فطنوا إلى استحالة التوفيق بين حكومة استبدادية تدعى أنها تستند إلى وحى إلهى وبين طرائق الحكم الدستورى الحديثة. وقد أصبحت تركيا جمهورية فى نوفمبر سنة ١٩٢٢ ، وألغيت السلطنة، وجردت الخلافة من كل سلطة زمنية. ولكن مهام هذا الخليفة الجديد لم تكن قد اتضحت بعد حتى ألغى منصب الخلافة إلغاء تامًا فى مارس سنة ١٩٢٤ .

وقد اقتصر اهتمامنا فيما ذكرنا من تاريخ الخلافة على الخلافة السنية التى كان لها الشأن الأكبر فى التاريخ الإسلامى. أما الخلافتان السنيتان الأخريان، وهما خلافة الأندلس وخلافة المغرب، فلم يكن لهما شأن إلا فى هذين القطرين فحسب، ولم يستثيرا الولاء لهما فى أى قطر آخر من أقطار العالم

الإسلامى. وكذلك اتخذ بعض أمراء جاوة لأنفسهم لقب خليفة، ولكن لم يعترف بهذه الخلافة إلا رعاياهم. وقام الشيعة فى الحين بعد الحين بمحاولات ترمى إلى إقامة حكومة قوية مستقلة للعلويين، بيد أن هذه المحاولات لم تصادف نجاحا يذكر. وكان الفاطميون فى مصر يمثلون الخلافة الشيعية الوحيدة التى كان لها بعض الشأن. أما فى فارس فلم يفلح قيام البيت الصفوى عام ١٥٠٢ فى جعل المذهب الشيعى مذهب الدولة الرسمى إلا بعد أن أصبح الاعتقاد فى الإمام المستتر ركنا أساسيًا فى المذهب الشيعى فى تلك البلاد بزمن طويل.

المصادر:

إذا عددنا مصادر تاريخ الخلافة فإن ذلك يشمل الجزء الأكبر من كتب التاريخ الخاصة بالعهد الإسلامى: ويمكن الرجوع فيما يختص بالمصادر العربية إلى:

(١) F. Wüstenfeld : *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*.

(٢) C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen litt.*

ونذكر من أهم المصادر ما يلى:

(١) تاريخ الطبرى.

(٢) تاريخ ابن الأثير

(٣) السيوطى: تاريخ الخلفاء وكتاب حسن المحاضرة.

(٤) المقريزى: السلوك لمعرفة دول الملوك (وقد ترجم كاترمير Quatremére جزءًا منه فى *Histoire des Sultans Mamloulks*)

(٥) المقرى نفح الطيب.

(٦) *Chroniken der Stadt Mekka* طبعة فستنفلد.

(٧) رشيد الدين: جامع التواريخ

(٨) أحمد فريدون بك: منشآت السلاطين

(٩) مصطفى صبرى التوقارى: النكير على منكر النعمة من الدين والخلافة والأمة، بيروت عام ١٩٢٤

ونذكر من الكتاب الأوربيين:

(١) Caetani: *Annali dell' Islam*، ميلانو ١٩٠٥ وما بعدها

(٢) G.Weil: *Geschichte der chalifen* خمسة مجلدات (١٨٤٦ ـ ١٨٦٢)

(٣) A.Müler: *Der Islam im Morgen und Abendland* (١٨٨٥ و ١٨٨٧)

(٤) W.Muir: *The Caliphate*

(٥) J.Von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*

(٦) A. de la Jonquiére: *Hist de l'em- pire ottoman* طبعة باريس سنة١٩١٤

(٧) *Oriente Moderno* رومــة سـنة ١٩٢١ ومابعدها

(٨) C.A.Nallino: *La fine del cosi det- to Califfato ottomano* (*Oriente Moderno*) جـ٤ ص ١٣٧ وما بعدها)

(٩) R.Hartmann: *Wesen . u. Ende des Osm. Chalifates* ليبسك ١٩٢٤ .

(١٠) H.Ritter: *Die Abschaffung des Kalifats* (*Arch. f. Politik und Gesch.*) جـ٢، ص ٣٤٣ ومـــا بعـــدها، بـرلين ١٩٢٤).

٢ ـ النظرية السياسية:

لقد كانت نظرية الخـلافة كما أسلفنا البيان ثمـرة نبتت إلى حد كبـير بفضل الأحوال السـياسية فى صـدر الإسلام. على أن النظر العقلى بسط بسطا محكما وجوها كثيـرة لهذه النظرية عجزت عن أن تجد لها تعبيرا فى الوقائع التاريخية التى حدثت فعلا. ويقـول الشـهرستانى (طبعـة كيورتـن، ص ١٢) أن ليس ثمة مـســألة من مـســائل الدين وأثارت من النزاع فى كل عهـود التاريخ الإسلامى ما أثارت الخلافة.

(أ) فــقــد وجــد أهل السـنة فى الحديث أول معبر عن آرائهم، فهو يبرز فى جلاء صفتين أساسيتين من صفات الخليـفة أولاهمـا أنه يجب أن يكون من قريش (كنز العـمال، جـ٣، رقم ٢٩٨٣، ص ٢٦ رقم ٣٤٥٢، ٣٤٦٩) وثانيتـهما أن يطيـعـه النـاس حق الطاعـة لأن من يعـصـيـه يعـصى الله تعـالى (المصـدر الســابـق، جـ٢٣، رقم ٢٥٨٠، ٢٩٩٩، ٣٠٠٨) ومما أكد التـزام المؤمنين بطاعة سلطان الخليـفـة المطلق بوصـفـه من الواجـبات الدينيـة اللقـبان اللذان كـانا يطلقـان على الخليفـة منذ عهـد متـقدم

وهما خليفة الله، وظل الله على الأرض، ونجد فى كتاب الماوردى (الأحكام السلطانية؛ طبعة Enger، بون عام ١٨٥٣ القاهرة سنة ١٢٩٨ وسنة ١٣٢٧، وترجمة فانيان لهذا الكتاب، الجزائر سنة ١٩١٥) أول عرض منهجى لنظرية الخلافة التى سلم بها الناس بصفة عامة. فالماوردى قد نص على الشروط الواجب توافرها فى الخليفة، وهى أن يكون من قريش وأن يكون ذكرا، بالغًا، عالما متصفًا بسلامة الحواس والأعضاء وبالرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، وبالشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

ويقرر الماوردى أن الخلافة كانت بالانتخاب على الرغم من أن هذا المنصب أصبح وراثيًا فى بنى أمية ثم فى بنى العباس، وأجهد نفسه فى التوفيق بين نظرية الانتخاب وبين حقائق التاريخ التى تثبت أن كل خليفة تقريبا منذ عهد معاوية (٦٦١ - ٦٨٠هـ) كان يعين خلفه. وظلت أسطورة الانتخاب ماثلة فى سنة البيعة وكانت تؤخذ بادىء الأمر من الأمراء فى بلاط الخليفة ثم من الجماعة التى ينادى بالخليفة الجديد فى حضرتها، وقد حدد الماوردى مهام الخليفة كما يلى: «حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين وحماية البيضة والذَب عن الحريم، وإقامة الحدود لتصان محارم الله وتحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، وجهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة، وجباية الفىء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصًا واجتهادًا، وتقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال، واستكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، وأخيرا أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال»

وتناول ابن خلدون بعد ذلك بثلاثة قرون تقريبًا موضوع الخلافة تناولا يغلب عليه النقد وناقش نظامها فى مقدمته (الفصول ٢٥ - ٢٨) التى كتبها فيما بين عامى ١٣٧٥ و ١٣٧٩ . ولقد جابه ابن خلدون الحقائق التاريخية واعترف بأنه لم يبق من الخلافة بعد

زوال سلطان العرب إلا اسمها. وتتفق رواية ابن خلدون عن أصل الخلافة والغرض من هذا النظام مع ما ذكره الماوردى. فالخليفة هو نائب النبى وحامى الشريعة وعليه حفظ الدين وحكومة الدنيا. ويجب أن يكون من قريش وأن يكون متصفًا بالشروط الأخرى التى ذكرها الماوردى. على أن ثمة فقهاء آخرين واجهوا الحقيقة بصراحة وهى أن القوة حلت محل النظر العقلى فى العالم الإسلامى، ثم خرّجت نظرية دستورية تبعا لذلك. وخير من يمثل هؤلاء بدر الدين بن جماعة المتوفى عام ٧٣٣هـ (١٣٣٣م) فهو يقرر فى كتابه «تحرير الأحكام فى تدبير ملة الإسلام» (k.K.hofbibl. ڤينا، ١٨٣) أن الإمام يلى منصبه إما بالانتخاب وإما بالقوة، وفى الحالة الثانية يجب أن تؤدى الطاعة للإمام الذى يصل إلى الإمامة بحد السيف. ويبرر هذا الاغتصاب الصالح العام ووحدة الجماعة الإسلامية التى تتحقق على هذا النحو (ص ٧ ـ ٨) . وثمة فئة أخرى من الفقهاء أهملوا كل هذه المحاولات التى قصد بها إلى تبرير ما توالى على التاريخ الإسلامى من أحداث، وأقاموا مذهبهم على ما جاء فى الحديث من أن الخلافة ثلاثون عاما فقط، أى أنها انتهت بوفاة على (انظر كنز العمال، جـ٣، رقم ٣١٥٢) وتلك هى عقيدة النسفى المتوفى عام ٥٣٧ هـ الموافق ١١٤٢م (انظر العقائد النسفية، طبعة Cureton لندن ١٨٤٣ . ص٤) وهى العقيدة التى أخذ بها الفقيه التركى العظيم إبراهيم چلبى المتوفى عام ١٥٤٩ والذى أصبح كتابه «ملتقى الأبحر» المصدر المعتمد للتشريع العثمانى.

(ب) ويجعل فقهاء الشيعة الإمامة من أصول العقيدة، فهم يؤكدون شرعيتها ولا يحصرونها فى قريش فحسب، بل يحددونها فى آل على. والشيعة ما عدا الزيدية لايقرون مبدأ الاختيار ويعتقدون أن النبى نفسه قد أقام عليًا خليفة له، وأن صفات على قد ورثها عنه ذريته الذين اختصهم الله من قبل بولاية هذا المنصب الجليل. ويقال

إن النبى أفضى لعلى بعلم لدنى أسره علىّ لولده، وانتقل على هذا النحو من جيل إلى جيل. ولكل إمام صفات تفوق صفات البشر ترفعه فوق مستواهم، وهو يهدى المؤمنين بحكمة معصومة من الخطأ، وأحكامه مطلقة لا مرد لها. ويعزو البعض ارتفاع علىّ على سائر البشر إلى اختلاف جوهره، ذلك أن الله منذ أن خلق آدم انتقل قبس من النور الإلهى وأخذ يحل فى شخص مختار يظهر فى كل جيل، وهذا القبس حل فى على ثم هو يحل فى كل إمام يخلفه. وقد تشعب مذهب الشيعة تشعبا كبيرًا انظر الشهرستانى، كتاب الملل والنحل، ص ١٠٨ وما بعدها؛ ابن خلدون، المقدمة، جـ١، ص ٤٠٠ وما بعدها)

(جـ) أما الخوارج فهم على نقيض الشيعة لا يحصرون الخلافة أو الإمامة فى قبيلة أو بيت بعينه، بل يقولون إن كل مسلم أهل للخلافة وإن كان أعجميًا أو عبدًا. وهم إلى ذلك يختلفون عن سائر المسلمين بقولهم إن قيام الإمام ليس من الفروض الدينية، وإن الجماعة الإسلامية تستطيع فى أى وقت من الأوقات أن تقوم بجميع الفروض الدينية وأن تكون لها حكومة مدنية مستكملة لجميع الصفات الشرعية من غير أن يقوم فيها إمام على الإطلاق. فإذا ما رأت هذه الجماعة فى ظروف خاصة أن من المستحب أن يكون لها إمام أو أوجبت الضرورة ذلك فلها أن تختار من يلى هذا المنصب، فإذا تبينت أنه ليس أهلا لهذا المنصب على أى وجه من الوجوه فلها أن تعزله أو تقتله (انظر الشهرستانى، كتابه المذكور، جـ١، ص ٨٥ وما بعدها).

وقد تجلت كل هذه النظريات التى عرضنا لها فيما سبق فى صور مختلفة من صور النظم السياسية التى قامت فعلا، على أن ثمة مذاهب أخرى عن الخلافة لم تخرج قط عن حيز التفكير النظرى، وخاصة تلك المذاهب التى قال بها أئمة المعتزلة كقولهم إن منصب الخلافة يجب أن يترك شاغرًا إبان الفتن ولا يشغل إلا فى عهود السلام، أو كقولهم إن الإمام لا يكون إلا باتفاق أهل

الملة الإســـلامـيــة جـمــيـعًـــا (انظر الشـهـرستـانى، كتـابه المذكور، ص٥١؛ Goldziher: *Hellenisticher Enfluss auf mu-tazilitische Chalifats Theorien* فى مـجلة *Der Islam* جـ٦ ، ص ٧٣ ـ ٧٧١).

المصادر:

إن أوفق المصــادر لدراســة الحـديث هو كتاب السيوطى: كـنز العمال، طبعة حـيدر آباد ١٣١٢ ـ ١٣١٤ . أمـا كـتب المسلمين فى هذا الموضوع فهى:

(١) الماوردى: انظر ما سبق .

(٢)عضد الدين الأيجى: المواقف فى علم الكلام، الآستانة عام ١٢٣٩ .

(٣) ابن حزم: كتاب الفصل فى الملل والأهواء والـنحل جـ٤، ص ٨٧ ومـــا بعدها، طبعة القاهرة عام ١٣٢٠ .

(٤) الشــهـرســتـانــى: كـتــاب الملل والنحل، طبــعــة Cureton، لندن ١٨٤٢ و١٨٤٦ .

(٥) ابن خلدون: المقدمة، طبعة Quar-tremére باريس ١٨٥٨؛ تــرجـــمـــة ده سلان، باريس ١٨٦٢ ـ ١٨٦٨ .

(٦) عـبدالعـزيز جـاويش: الخلافـة الإسلامية، برلين سنة ١٩١٥ .

(٧) ميرزاجواد خان كسى *Das Kal-ifat nach islamischem Staatsrecht* (*Die Welt des Islams* جـــــ٥ ، ص١٨٩ ومابعدها سنة ١٩١٨).

(٨) أبو الكلام: خـــلافت وجـــزيرة عرب، كلكتة سنة ١٩٢٠ .

(٩) مـحـمـد رشيـد رضا: الخـلافة، القاهرة سنة ١٩٢٣ .

(١٠) على عــبـدالرازق: الإســـلام وأصول الحكم، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

أمـــا كــــتب الأوروبيــيــن فى هذا الموضوع فهى:

(١) A. Von Kremer: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* ليـبــسك ١٨٦٨ و *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* فـــيـنا ١٨٧٥ – ١٨٧٧ .

(٢) J.W.Redhouse: Avindication of the Ottoman Sultan's title of "Caliph," showing the antiuqity, validity, and universal acceptance لندن ١٨٧٧ .

(٣) M. Hartmann : Die islamische Die Kultur) Verfass ung und Verwaltung der Gegenwart, Teil II. Abteilung II)

(٤) C.Snouck Hurgronje: Verspreide Geschriften جـ٣، ٤ .

(٥) H.Becker: Islamstudien جـ١ .

(٦) I.G oldziher: Muhammedanische Studien جـ ٢، ص ٥٥ وما بعدها.

(٧) W.Barthold: Khalif i Sultan في Mir Islama جـ١، ص ٢٠٣ ومابعدها، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٢، وقد ترجم جزء منه في Der Islam جـ٦ ص ٣٥٠ وما بعدها سنة ١٩١٥ .

(٨) J.Greenfield: Kalifat und Imamat Blätter für vergleichende Rechtswiss - enschaft und Volkswirtschaft lehre جـ١١، سنة ١٩١٥

(٩) Th.W.Juynboll: Handbuch des islamischen Gestzes ليدن سنة ١٩١٠ .

(١٠) C.A.Nallion: Appunti sulla natura del Califfato' in genere e sul Presunto Califfato Ottomano رومة سنة ١٩١٧ .

(١١) L.Massignon : Introduction a'l'etude des revendications islamiques في R.M.M جـ٣٩، ص ١ وما بعدها.

(١٢) B.Schrieke: De crisis van het chalifaat) De Indische Post ١٥، ٢٥، ٢٩ مارس Maart سنة ١٩٢٤ بتاقيا).

(١٣) De Santillana: Il concette di califfato e di sovranita nel diritto) Oriente Moderno musulmano جـ٤، ص ٣٣٩ وما بعدها سنة ١٩٢٤).

(١٤) Snouck Hurgronje: Islam and Turkish Nationalism (Foreign Affairs جـ٣، رقم ١، ص ٦١ وما بعدها نيويورك سنة ١٩٢٤).

(١٥) Etudes sur la nation islamique de souveraineté في R.M.M., جـ٥٩ سنة ١٩٢٥ .

T.W.Arnold] الشنتناوى[أرنولد

الخليل

هى حبرون القديمة، وقد سميت بالخليل نسبة إلى خليل الله Θεοφιλής إبراهيم عليه السلام: مدينة فى جنوب فلسطين، وتعرف أيضا باسم حبرون وحبرى ومسجد إبراهيم، وتقوم فى واد به مرتفعات جبل نصرة (قراءة غير محققة) يشتهر بوفرة فاكهته خاصة. وثمة رواية شائعة تذهب إلى أن النبى محمدا [ﷺ] أقطع تميم بن أوس الدارى بائع الزيت والمصابيح وأحد الذين دخلوا فى الإسلام ثم ذريته من بعده النواحى الأربع: حبرون والمرطوم (هكذا وردت فى ياقوت جـ٢، ص ١٤، أما فى ناصر خسرو: سفر نامة طبعة كوينى *Kawaini* سنة ١٩٢٣ ، ص ٤٦ ، س ١٤، فقد وردت مطلون ثم مرطلون ومرطون وهما روايتان فى مطلون، ووردت فى صبح الأعشى للقلقشندى، طبعة القاهرة، جـ١٣ ص ١٢٠ ، س ٦: الرطوم) وبيت عينون Αἰνών (إنجيل يوحنا: الإصحاح الثالث، الآية ٢٣ وغيرها، خربت بين عينون) وبيت إبراهيم وقد نسبت إلى تميم الدارى سنة إيقاد القناديل فى المسجد على الدوام (انظر Clermont: - : *Rec. d'arch Orient* جـ١٨، ص ٢١٦ ٢٢٠) ولا تزال الخليل تعد وقفا على بنى تميم. ومع ذلك فما من شك فى أن الكتاب الذى يقال إن النبى[ﷺ] كتبه إلى نعيم ابن أوس الدارى، أخى تميم، قد انتحله المتأخرون لتدعيم حقوق التميميين (انظر Caetani: *Annali dell' Islam* جـ٢، القسم الأول، حوادث عام ٢٩٨هـ، الفقرة رقم ٦٩).

وكل ما لدينا من المعلومات عن تاريخ هذه المدينة فى القرون الأولى للهجرة مستمد من مصادر إفرنجية قليلة غير وافية، وأهمها التقرير المسهب الخاص بنتيجة البحوث التى قام بها الرهبان النصارى فى مغاور الدفن فى سنة ١١١٩و ١١٢٠ (نشر هذا التقرير Riant فى *Recueil des Hist. des Croisades Occid. hist.* جـ٥، ص ٣٠٢ ـ ٣١٦). وجاء فى هذا التقرير أن اليهود دلوا الفاتحين العرب على مدخل المعبد الذى كان قد أحاطه الروم بالأسوار، وكافأهم العرب على ذلك بالسماح لهم

بالعيش آمنين بمدينة الخليل وأن يشيدوا فيها معبدًا لهم أمام مدخل معبد إبراهيم abramium . ولا نستطيع أن نعرف على التحقيق متى تم تحويل الكنيسة الرؤمية إلى مسجد إبراهيم.

وأول ما ذكر عن المسجد ورد فى كتاب الإصطخرى وكتاب ابن حوقل فى القرن العاشر وليس فى القرن الثامن كما ذكر Le Strange (*Palestine* ص٣٠٩) وڤنسنت Vincent (*Hebron* ص١٦٠). ويقول المقدسى، وهو أول من أسهب فى وصف الخليل، إن قبر إبراهيم عليه السلام كانت تعلوه قبة بنيت فى العهد الإسلامى. ويقول مجير الدين (فى ترجمة كتابه التى قام بها Sauvaire ص١١) إنها شيدت فى عهد الأمويين. وكان قبر إسحاق مغطى بعضه وقبر يعقوب قباله. وكان المقدسى أول من ذكر تلك الهبات الثمينة التى قدمها الأمراء الورعون من أقاصى البلاد إلى هذا الضريح، وذلك الاستقبال الكريم الذى كان يلقاه الحجاج من جانب التميميين وتلك المقادير من الزيت والعدس التى كان الحجاج يتلقونها فى تكايا التميميين، ويفضل هذا الكاتب الإمساك عن ذلك الزاد لأسباب دينية محضة، وأنكر بعد ذلك الفقيه المغربى الفاسى المتوفى عام ٧٣٧هـ (١٣٣٦م) أكل هذا العدس، وكان يعرف «بالعدس الخليلى» وحذر الناس من الصلاة داخل المسجد بدلا من الصلاة أمامه، لأن موضع قبر إبراهيم لم يكن معروفا على التحقيق. واشتد فى ذم الرقص الذى يصاحب الموكب الموسيقى الذى كان يقام للخليل، ومن ثم اشتق اسم الخليلية، وهو يطلق على فرقة من الموسيقى خاصة بهذا الموكب. وهذا الموكب يشاهده المرء كل يوم فى الضريح (انظر Goldziher: *Z.D.P.V* سنة ١٨٩٤، جـ١٦ ، ص ١١٥ - ١٢٠ ، وانظر أيضا Shreiner فى *Z.D. M.G* جـ٥٣؛ ص ٥ وما بعدها)

وزار ناصر خسرو هذه المدينة قبل نشوب الحروب الصليبية بنصف قرن (١٠٤٧)وكانت فى ذلك الوقت على الجانب الشمالى من الحرم فحسب، وهو يذكر فى يومياته وصفا دقيقا لهذا الضريح، يقول إن الخليفة المهدى

الفاطمى (٩١٨هـ) شـيد أول الأمر باباً فى منتصف السور الشـمالى الشرقى للضريح، ولم يكن من الميسور قبل ذلك الوصـول إلى الحـرم، أمـا المقصـورة فـتضم قـبـور البطـارقـة وهى غنيـة بزخارفها وبها محاريب كثيرة.

ولما استولى الصليـبيون على الخليل أعطاها كـودفـرى بويون Godfrey de Bouillonعام ١١٠٠ إلى جيـرار داڤيسن Gérard d'Avesnes المتوفى عام ١١٠٢ ثم وليهـا من بعده، هيكوده ربيك Hugo de Rebéqe ثـم روهـاردوس Rohardus ثـم كلتريوس مـحمد Galterius Mahomed ثم وليـها آخـر الأمـر بلدوين، وفى عهـده (١١١٩) كـشف عن قـبـور البطارقـة وكان بلدوين وخلفاؤه فـيما يظهر ولاة على حـبـرون فحـسب، وكـانوا بادىء الأمر تابعـين لصاحب الكـرك. وجعلت مدينة حبرون أسقفية عام ١١٦٨ .

ويقـول على الهـروى الذى زار بيت المقدس والخلـيل عام ٥٦٧هـ (١١٧١ - ١١٧٢م) إنه تعـرف بفـارس نصـرانى فى بيـت لحم كـان قـد زار وهو فى صحبة أبيه عندما كـان صبيا فى الثالثة عشرة من عمره، المغـاور التى دفن فيها البطارقة. وقد ذكـر هذا الفارس أن هذه المغاور جـددها فارس يدعى جـفرى بن حـرج بأمـر من الملك بـردويل (بلدوين الثـانى). ولعل هـذا الملك هو الذى دعـا إلى إقامة المبانى التى تقوم حول الحرم، وفيـها استـعيض عن سقف المقـصورة المستوى بعـقود عليها سـقوف منحدرة (انـظـر Vincent: *Hebron* ص ١٦٦) وانتقـلت الخليل مرة أخـرى إلى حوزة العرب بعد وقعـة حطين. ويذهب مجير الدين (طبعـة بولاق، ص ٥٦ من أسفل، ترجمة Sauvaire ص١٦) إلى قول يمكن أن يكون صحيـحًا (انظر Vincent: *Hebron* كـتـابه المذكـور، ص ٢٤٢ - ٢٥٠) وهو أن المنبـر الـذى يقـوم إلى جـانب المحـراب بالحـرم كـان فى الأصل هبـة قدمهـا الخليفة الفاطمى المسـتنصر عام ٤٨٤هـ (١٠٩١ - ١٠٩٢م) لمشـهـد الحـسـين بن عـلى رضى اللـه عنه بعسقـلان كما جاء فى إحـدى الكتابات الكوفيـة الباقية إلى اليـوم، وأن صلاح الدين أمر بنقله إلى الخليل ووضعه في الحـرم. والظاهـر أن ذلك كـان عـام ٥٨٨هـ (١١٩٢م) بعـد إزالة أسـوار

عسقلان (انظر Berchem فى *Festschrift Eduard Sachau gewidment* برلين ١٩١٥، ص ٢٩٨ ـ ٣١٠ :Vincent *Hebron*، ص ٢١٩ ـ ٢٥٠). وانتقلت مدينة الخليل بعد وفاة صلاح الدين إلى يدى الناصر داود صاحب الكرك، والواقع أن جيوش السلطان الصالح أيوب قد انتزعت هذه المدينة من الناصر هى وغيرها من المدن عام ١٢٤٤، ولكنه استعادها فى العام التالى بمساعدة الخوارزمية.

ولدينا من هذا العهد وصفان مفصلان للحرم، أحدهما لأبى الفداء إسحاق الخليل كتبه عام ١٢٥١ ونقله السيوطى عنه عام ١٤٧٠م ومجير الدين عام ١٤٩٦، والثانى لابن بطوطة الذى زار الخليل عام ١٣٥٥ . ويؤيد ابن بطوطة صحة موقع مقابر البطارقة فى حين يشك آخرون فى ذلك مثل مواطنه العبدرى (انظرما أسلفنا بيانه). ونقل إسحاق الحبرونى قصة عن محمد ابن بكران الخطيب (٣٢٠هـ = ٩٣٢م) أحد خدام مسجد إبراهيم عليه السلام وذكر مراحل إسنادها وقد رويت هذه القصة التى ذكرها الحبرونى من قبل بروايات أقصر من ذلك فى كتاب على الهروى. وقد جاء فيها على لسان أبى بكر الإسكافى، الذى كانت له أفضال على هذا الضريح، كيف تيسر له الوصول إلى مغارة الدفن نزولا على رغبته، وأن الهبوط إليها اقتضاه نزول اثنتين وسبعين درجة، ومع ذلك فإن من الجلى أن تفاصيل هذه القصة مختلقة. ومحمد بن بكران هذا هو مصدر تلك الترجمة الخيالية التى قام بها أحد فقهاء حلب لكتابة يونانية لاتزال باقية (انظر Mader: *altchristl. Basiliken* ص ١٣٥ تعليق رقم ٣ ؛ Vincent: *Hebron* ص ١٦٠ ومابعدها).

واستولى المغل على مدينة الخليل عام ١٢٦٠، ولكن بيبرس أخرجهم منها فى هذا العام نفسه. وزار بيبرس هذه المدينة فى مايو سنة ١٢٦٦ عندما ولى السلطنة المصرية، وكان محرماً على اليهود والنصارى فى ذلك الوقت دخول الحرم (Röhrricht: *Gesch. Konigr Jerusalem* ص ٩٢٩).

وأمر بيبرس بإعادة بناء المسجد عام ١٢٦٧، وإعادة بناء المدينة عام ١٢٦٨ (المقريزى ترجمة Quatremére جـ٢ ، ص ٤٨ ، ٥١). ولا يمكن أن تشير هذه الرواية إلا إلى بعض التعديلات المعمارية اليسيرة التى أدخلت على الحرم (Vincent: كتابه المذكور ص ١٠٩) وأدخل السلطان قلاوون أيضا (١٢٧٩ ـ ١٢٩٠) شيئا من الزخرفة كما طلى الأسوار فى أجزاء مختلفة من الحرم، نستدل على ذلك من النقوش التى تركها فى الخليل.

ويذكر لنا مجير الدين أيضا بعض المعلومات الأخرى عن أعمال التجميل والتعديلات المعمارية التى أدخلت على بناء الضريح على يد تنكز نائب الشام وأحد معاصرى أبى الفداء، فقد غطى الواجهات الأربع الداخلية للمسجد بالمرمر عام ٧٣٢هـ الموافق ١٣٣١ ـ ١٣٣٢م (انظر Berchem: *Z.D.P.V.* سنة ١٨٩٦ ، جـ١٩، ص ١١١ وما بعدها) وأحدث السلطان برقوق أيضاً تغييرات كبيرة فى الحرم بإيحاء شهاب الدين أحمد اليغمورى والى بيت المقدس والخليل وحارس الضريحين. ففى عام ٧٩٦هـ (١٣٩٤م) لم يكتف برقوق بإقامة محراب جديد للمالكية فى مسجد النساء بل أقام أيضًا بابًا جديداً فى الجانب الغربى للكنيسة الرومية القديمة خلف قبر إبراهيم مباشرة، كما شيد بابا آخر فى السور الغربى للحرم فيما يعرف بحائط سليمان، وهذا الباب قريب من مقام يوسف. وقد قام السلطان الناصر حسن (١٣٤٧ ـ ١٣٦١م) ببناء هذا المقام علاوة على القلعة التى أقيمت فى العصور الوسطى، وأصبحت فيما بعد مدرسة. ويقع مدخلها قبالة عين الطواشى. وأمر اليغمورى ببناء قبة فوق المقام شبيهة بالقباب التى فوق القبور التى فى داخل الحرم. وفى عهد السلطان محمد الناصر (١٢٩٣ ـ ١٣٤١م) شيد الأمير سنجر الجاولى عام ٧١٨ ـ ٧٢٠هـ (١٣١٨ ـ ١٣٢٠م)، فى الجوانب الصخرية من جبل جعابرة المسجد الذى يقوم قبالة السور الشمالى الشرقى

للحرم، والذى سمى باسم الجاولية نسبة إليه. وكان للسلطان الملك الأشرف، والسلطان إينال (٨٥٩هـ= ١٤٥٤م)، والسلطان الظاهر خشقدم (٨٦٧هـ = ١٤٦٢ ـ ١٤٦٣م) وهم من سلاطين المماليك، أياد بيضاء على الحرم ومسجد الجاولية.

ولا نعرف شيئا أكثر من ذلك عن تاريخ الخليل وعن عمارة الحرم بعد عام ٩٥١هـ (١٤٩٦م) وهو العام الذى كتب فيه مجير الدين كتابه. ومن المحتمل أن تكون عمارة الحرم قد تمت حوالى ذلك الوقت. وليس لدينا من عهد الحكم التركى، ومدته أربعمائة عام (١٥١٧ ـ ١٩١٧) علاوة على الإشارات التى ذكرها الرحالة الغربيون، سوى كتابات قليلة ترجع إلى السنوات من ١٠٠٨هـ (١٥٩٩ ـ ١٦٠٠م) إلى ١٣١٣هـ (١٨٩٥ ـ ١٨٩٦م) من عهد عبدالحميد (Vincent: كتابه المذكور، ص ٢٠٦، صورة رقم ٧٩).

وتتكون مدينة الخليل الحديثة من الأحياء السبعة: حارة الشيخ (أى الشيخ على بكا) وحارة باب الزاوية، وحارة القزازين، وحارة العَقَّابى، وحارة الحرم، وحارة المُشَارِكة، وحارة القَيْطون. وتقع المدينة فى وادى الخليل، بين تلال الرميدة التى تقوم عليها المدينة القديمة ونهر (أبو الرمان) فى الجنوب الغربى، وجبل جعابرة فى الشمال الشرقى.

وبلغ عدد سكان الخليل عام ١٩٢١: ١٧ ألف نسمة منهم ١٥٠٠ من اليهود. والحرم هو أهم عمائر الخليل. ولم يتيسر لڤنسنت Vincent والكابتن ماكاى Mackay التوسع فى التنقيب عن آثارها والكشف عن خطة عمائرها إلا فى الأسبوع من ٢٦ يناير إلى ٢ فبراير سنة ١٩٢٠ بعد أن قام الميجور Richmond ريشموند عالم الآثار الفرنسى بالأعمال التمهيدية لذلك.

ويقال إن قبور البطارقة واقعة تحت الحرم كما جاء فى رواية قديمة، هذا ولم يكشف بعد عن هذه القبور.

المصادر:

(١) المكتبة الجغرافية العربية ، جـ١، ص ٥٧؛ جـ٢ ، ص ١١٣؛ جـ٣، ص ١٧٢ .

(٢) ناصر خسرو: سفر نامه، طبعة شيفر Scefer، ص ٥٣ ـ ٥٨ وطبعة كوبانى ، ص٤٦ ـ ٤٩، برلين ١٩٢٣ .

(٣) الإدريسى فى *Z.D.P.V* جـ٨ (النص) ص ٩؛ الترجمة، ص ١٢٧ .

(٤) على الهروى، ترجمة شيفر فى *Archives de l'Orient Latin* جـ١، ص ٦٠٦ وما بعدها وفى ياقوت، جـ ٢، ص ٤٦٨ .

(٥) الطبرى، طبعة ده غوى، جـ١، ص ٣٤٣، .٣٤٩، ٣٧١ .

(٦) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ١٠، ص ٤٨٤ .

(٧) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٢، ص ١٩٤ .

(٨) صفى الدين: مراصد الاطلاع، طبعة Juynboll، جـ١، ص ٢٨٤ .

(٩) ابن بطوطة، طبعة باريس، جـ١، ص ١١٩ وما بعدها.

(١٠) السيوطى (عن إسحاق الخليلى) فى *Le Strange*: مجلة الجمعية الأسيوية الملكية المجموعة الجديدة، جـ١٩، ص ٢٨٩ وما بعدها.

(١١) خليل الظاهرى: زبدة كشف الممالك، طبعة Ravaisse، ص ٢٤، الترجمة بقلم R.Hartmann ص ٣٣ وما بعدها .

(١٢) القلقشندى، صبح الأعشى، جـ٤، ص ١٠٣ .

(١٣) Gaudeferoy - Demombynes: *La Syrie..*، ص٦٢ .

(١٤) مجير الدين: كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، بولاق، سنة ١٢٨٣، ترجمة Sauvaire بعنوان *Histoire de Jerusalem et d'Hebron* باريس ١٨٧٦ .

(١٥) Le Strange: *Palestine under the Moslems* ، ص ٣٠٩ ـ ٣٢٧ .

(١٦) Quatremére: *Hist. des Sultans Mamlouks* جـ١، القسم الثانى ص ٢٣٩ ـ ٢٥٢ .

(١٧) Barges: *Hébron et le tombeau du Patriarche Abraham* باريس ١٨٦٣ .

(١٨) Riant فى *Archives de l'or. Latin* جـ٢ (سنة ١٨٨٤)، ص ٤١١ ـ ٤٢١، ونجد فى ص ٤١٢ ثبتا بأسماء

من زاروا الحرم من عام ١٠٨٧ إلى ١٨٨٢ .

(١٩) Conder فى *Quarterly State- ment of the P.E.F.*، ١٨٨٢، ص ١٩٧ ـ ٢١٤ .

(٢٠) المؤلف نفسه فى *Survey of Western Palestine Memoirs* جـ٣، ص ٣٣٣ ـ ٣٤٦ .

(٢١) Mader: *Altchristliche Basi- liken...* فى *Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums* جـ٨، القسم ٥ / ٦، سنة ١٩١٨، ص ١٢٠ ـ ١٣٦، والمصدر الحجة هو كتاب H.Vincent and E.J.H.Mackay: *Hebron, le Haram el - Khalil, Sépulture des Patriarches* باريس ١٩٢٣ وبه مجموعة من الصور ١ ـ ٢٨ .

الشنتناوى [هونيكمان E.Honigmann]

الخليل بن أحمد

ابن عمرو بن تميم الفراهيدى الأزدى: نحوى عربى وفقيه لغوى من أهل عمان، توفى بالبصرة بين عامى ١٧٠ و ١٧٥ هـ (٧٨٦ و ٧٩١م) بالغاً من العمر خمسًا وسبعين سنة.

درس الخليل الحديث وفقه اللغة على أيوب السختيانى وعاصم الأحول والعوام بن حوشب وغيرهم. وقد تخلى الخليل عن المذهب الإباضى واعتنق مذهب أهل السنة عملا بنصيحة أستاذه أيوب. وكان الخليل رجلا شديد الورع عاش فقيراً. ونذكر من تلاميذه: سيبويه والأصمعى والنضر بن شميل والليث بن المظفر بن نصر وغيرهم. ويتفق كتاب السير جميعا على أن الخليل هو واضع علم العروض وقواعده فى العربية. ولاتزال طريقته هى السائدة اليوم على الرغم من المحاولات الكثيرة الأخرى التى بذلت لوضع طريقة غيرها. على أنه لم يصل إلينا من مؤلفاته فى هذا الموضوع سوى شواهد من أبياته وردت فى رسائل مختلفة.

وكان الخليل أيضاً أول من صنف معجما عربيًا هو كتاب العين. والظاهر أنه رتبه على حروف الهجاء عند نحاة

السنسكريتية، وهى التى تبدأ بحروف الحلق حتى تصل إلى حروف الشفة: عين، حاء هاء، خاء، غين، قاف، كاف، جيم، شين، صاد، ضاد، سين، راء، طاء، دال، تاء، ظاء، ذال، ثاء، زاى، لام، ميم ، فاء، نون، واو، ألف (همزة)، [1] ياء. وثمة قول يقرر أن الخليل ليس هو مؤلف كتاب العين وإنما الذى ألفه هو تلميذه الليث؛ وقول آخر يذهب إلى أن النضر صنف هذا المعجم على الأساس الذى وضعه أستاذه أو أنه هو الذى أتمه. وقد يحق لنا أن نعتقد أن هذين القولين ما هما إلا محاولة للتقليل من شهرة الخليل. ومهما يكن من شىء فإنه لم يصل إلينا من هذا المعجم سوى المختصر الذى قام به أبوبكر الزبيدى الفقيه اللغوى الأندلسى (برلين Verz، رقم ٦٩٥٠ ـ ٦٩٥٢؛ مدريد المكتبة الأهلية، رقم٥ ؛ *Bibl. de La Junta* رقم ٣٥، ٤٩؛ الآستانة مكتبة كوپرللى ، رقم ١٥٧٤ ؛ *Les manuscrits arabes arabes de l'Escurial* درنبورغ، الأرقام ٥٦٩، ٥٧، ٥٧١) .

(١) هنا بعض الاختلاف مع ترتيب الخليل كما رواه ابن منظور (ص ٧ مقدمة «لسان العرب») إذ يقول «وترتيبه العين والحاء والهاء والخاء والغين والقاف والكاف والجيم والشين والضاد والصاد والسين والزاى والطاء والدال والتاء والظاء والذال والثاء والراء واللام والنون والفاء والباء والميم والياء والواو والألف.

مهدى علام

وثمة مصنفات أخرى تنسب للخليل وصلت إلينا ولكنا نشك فى صحتها أو نشك على الأقل فى صحة الصورة التى وصلت بها إلينا، وهى:

(١) كتاب فى معنى الحروف (*Cat. Cod . Arab* جـ١، ص ٨١ ، برلين، رقم ٧٠١٥ ـ ٧٠١٦).

(٢) كتاب شرح صرف الخليل وتوجد فقرة منه فى برلين، رقم ٦٩٠٩ .

(٣) كتاب فيه جملة آلات الإعراب، آيا صوفيا، رقم ٤٤٥٦ .

(٤) فقرة عن تصريف الفعل، بودليانا، جـ٢. رقم ١٠٦٧ ، ٤ .

المصادر:

(١) الفهرست، طبعة فلوكل، جـ١، ص ٤٢

(٢) ابن قتيبة: كتاب المعارف، القاهرة سنة ١٣٠٠، ص ١٨٣

(٣) ابن خلكان: الوفيات، القاهرة ١٣١٠، جـ١ ص ١٧٢

(٤) السمعاني: كتاب الأنساب، ليدن ١٩١٢، ورقة رقم ٤٢١

(٥) النووي: تهذيب الأسماء، طبعة ڤستنفلد، ص ٢٣٠

(٦) ابن حجر: تهذيب التهذيب، حيدر آباد سنة ١٣٢٥ جـ٣، رقم ٣١٢

(٧) السيوطي: بغية الوعاة، القاهرة ١٣٢٦، ص ٢٤٣

(٨) المؤلف نفسه: المزهر، بولاق سنة ١٢٨٢، جـ١، ص ٣٨

(٩) الخزرجي: خلاصة تهذيب الكامل، القاهرة ١٣٢٢، ص ٩١

(١٠) الأنباري: نزهة الألبا، القاهرة سنة ١٢٩٤، ص ٥٤

(١١) الدلجي: الفلاكه والمفلوكون، القاهرة سنة ١٣٢٢ ، ص ٦٩

(١٢) ابن خلدون: المقدمة، ترجمة ده سلان، جـ٣، ص ٣١٤

(١٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، انظر الفهرس

(١٤) Freytag : *Darstellung d. Arab. Verskunst* بون سنة ١٨٣٠، ص ١٧ ، ٣١ ، ٣٤

(١٥) Flügel : *Die gramm. Schulen der Araber* ليپسك سنة ١٨٦٢، ص ٣٧ وما بعدها

(١٦) Goldziher : *Abhandl. z.arab. Philologie* ليدن سنة ١٨٩٦، جـ ١، ص ١٣٩

(١٧) Brockelmann : *Gesch. der. arab. Litt.,* جـ١، ص ١٠٠

(١٨) Huart : *Litt., Arabe* ص ١٣٨ .

الشنتناوى [محمد بن شنب]

خليل بن إسحاق

ابن موسى بن شعيب أبو المودة ضياء الدين، ويكنى بابن الجندى ، ويعرف فى الجزائر عادة باسم سيدى خليل: فقيه مالكى عظيم من فقهاء

مصر، توفى بالقاهرة فى ١٣ ربيع الأول عام ٧٧٦ (٢١ أغسطس سنة ١٣٧٤) أو فى عام ٧٦٧ أو ٧٦٩ فى رواية أخرى.

درس خليل على ابن عبد الهادى والرشيدى، وعلى عبد الله المنوفى خاصة. وكان أبوه على المذهب الحنفى، ولكن خليلا اعتنق المذهب المالكى نزولا على رغبة شيخه المنوفى. فلما توفى المنوفى عام ٧٤٠هـ (١٣٤٨م) كرس خليل حياته للتعليم، ودرّس فى المدرسة الشيخونية.

والتحق خليل أيضاً بخدمة الحرس المظفر فأسهم بذلك فى انتزاع الإسكندرية من أيدى النصارى عام ٧٦٧هـ (١٣٦٥ - ١٣٦٦م). واعتزل خليل الناس والعالم بعد ذلك وتفرغ للدرس والعبادة، وقد حج إلى مكة وأقام ردحاً من الزمن فى المدينة.

والخليل من حيث هو فقيه يشبه إمامه ابن الحاجب، فهو يمثل المدرسة الفقهية التى لم تتأثر بالشافعية إلا قليلا، وهى المدرسة التى نشأت من امتزاج الآراء المصرية بالآراء المغربية فى الفقه المالكى. وما زال كتابه المختصر أكثر الكتب الفقهية تداولا فى الجزائر على الرغم من إيجازه الذى يصل إلى حد الإبهام. وقد طبع هذا الكتاب فى باريس عام ١٨٥٥، وتعددت طبعاته حتى عام ١٨٨٣. وفى عام ١٩٠٠ أخرج دلفين G. Delphin طبعة جديدة من هذا الكتاب. ونشر فانيان E. Fagnan كتاب *concordances du manuel du droit* بالجزائر عام ١٨٨٩ معتمداً على طبعة عام ١٨٨٣.

وأصدر الدكتور پيرون Dr. Perron ترجمة هامة لهذا المختصر جعل فيها النص متمشيا مع الشرح وسماها *Précis de Jurispr. musulm. Ou Principes de legisl. musulm. civile et relig. selon ke rite malkite* (باريس ١٨٤٨ - ١٨٥٤). وقد ظهرت منذ ذلك الوقت عدة نقول لبعض أجزاء من هذا المختصر هى: Sautayra et Cherbonneau: *Du Statut personne;l et des successions* باريس ١٨٧٣ - ١٨٧٤؛ Seignette: *Code musulman par Khalil rite malékite- Statut réel* القسطنطينية ١٨٧٨؛ Fagnan: *Le Djihad ou Guerre*

Sainte الجـزائر ١٩٠٨؛ المؤلف نفســه: *mariager et repudiation, trad. avec comment,* الجزائر عام ١٩٠٩.

ونذكـر من مؤلفـات خليل الأخـرى:

(١) التــوضـيح، وهو شـــرح على مختـصر ابن الحاجب، الجزائر، المكتبة الأهلية، رقم ١٠٧٧ ـ ١٠٨٤ (٢) كتاب المناسك، المتحف البريطاني، الفهرس، رقم ٢٥٩، جـ٢، المكتبـة الخديوية[1]، الفهرس، جـ٣، ص ١٨٤. (٣) مناسك الشـيخ عـبد الله المنوفى، وهو سـيرة لأستاذه، المكتبة الخديوية[1]، جـ٥، ص ١٥٩. (٤) ضبط الموجـهات وتعريفـها، المكتبة الخديوية[1]، الفهرس، جـ٧، ص ٢٧٨.

المصادر:

(١) السـيوطى: حسن المحاضـرة، القاهرة ١٣٢١، جـ١، ص ٢١٧.

(٢) المقـــرى: *Analecte*، جـ٢، ص ١٢٠.

(٣) ابن فرحون: الديباج، فاس سنة ١٣١٦، ص ١١٧.

(٤) أحمـد بابا: نيل الابتهـاج، فاس سنـة ١٣١٧، ص ٩٥ (وقـــد ورد هذا الكتـاب أ ـ فى بداية الطبعـة الفرنسـية كتاب المختصر وترجمه إلى الفـرنسية Fagnan فى بداية كـتـابه *Mariahe et répudiation* ب ـ فى كـتـاب ابن مـريم: البستـان: الجزائر عام ١٣٢٥، ص ٩٦، وترجـمـة Provenzali الجـزائر سنة ١٩١٠، ص ١٠٤ ـ جـ ترجـمة Vincent فى *Etudes sur la loi musulm.,* باريـس ١٨٤٢، ص ٤٦).

(٥) أحـمـد بابا: الكفـاية، مـخطوط بمدرسة الجزائر، ورقة رقم ٤٤.

(٦) Morand: *Le droit musulum. algér (rite malékite) Ses Origines*، الجزائر ١٩١٣.

(٧) Brocklmann: *Gesch. der arab. Litt.,* جـ٢، ص ٨٣.

(٨) Huart: *Litt arab.*، ص ٣٤٠.

(٩) محـمد بن شنب: *Études sur les pers. Ment. Dens l'idjaza du cheikh Abd el-Qadir al-Fasi* بـاريـس ١٩٠٧، رقـم ٢٩٣.

الشنتناوى (محمد بن شنب).

---

(١) وهى التى تسمى الآن دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

خليل افندى زاده

أحمد سعيد أفندى: من العلماء الذين ظهروا فى عهد السلطان محمود الأول (١٧٣٠ ـ ١٧٥٤). وهو ابن بركلى خليل أفندى، ولى منصب قاضى عسكر الأناضول مرتين. ودرس خليل على أبيه ثم تلقى الدروس المألوفة فى المدرسة، وبدأ حياته مُلا فى يكى شهر عام ١١٣٥هـ (١٧٧٢ ـ ١٧٢٣) ثم أخذ يرتقى مراتب العلماء حتى بلغ أسماها. واختير خليل شيخاً للإسلام عام ١١٦٢هـ (١٧٤٩م) ولكنه صرف عن منصبه عام ١٧٥٠، بعد أن ظل فيه عشرة أشهر، لصلابته وعناده، ونفى إلى بروسه حيث توفى بها عام ١١٦٨هـ (١٧٥٤ ـ ١٧٥٥) ودفن بالقرب من أمير سلطان.

وكان خليل فى نظر الناس عالماً من أصحاب الأقلام مؤهلاً تمام التأهل لكل ما يتطلبه منصبه. وخلف لنا خليل، علاوة على شرحه لتاريخ عينى المتوفى عام ٧٦٢، ترجمة تركية لجزء من ذلك الكتاب. واشتهر كثير من أبنائه وأحفاده بالتفقه فى الدين.

المصادر:

(١) رفعت أفندى: دوحة المشايخ، طبعة حجرية بالآستانة فى تاريخ مجهول.

(٢) سامى: قاموس الأعلام، الآستانة عام ١٣٠٨ك جـ٣، ص٢٠٥٦.

(٣) ثريا: سجل عثمانى، الآستانة سنة ١٣١١، جـ٢، جـ٣، ص٢٨.

الشنتناوى [منزل *Th. Menzel*]

خمارويه

ابن أحمد بن طولون، ولد عام ٢٥٠هـ (٨٦٤م) وأقامه أبوه أحمد نائباً له على مصر منذ عام ٢٦٩هـ (٨٨٢م) وعين أحمد ولده خمارويه خليفة له نزولاً على رغبة قواده عندما كان فى حملة له فى شمال الشام، وكان ذلك قبيل وفاته بقليل إذ حضرته الوفاة فى ذى القعدة عام ٢٧٠ (مايو ٨٨٤).

أما أخوه الأكبر عباس فكان قد خرج على أبيه من قبل، ومن ثم عد رجلاً فظاً لايعول عليه. وأظهر أحمد وهو على

فراش الموت ميلاً إلى مصالحه الموفق أخى الخليفة المعتمد، وكان على جانب عظيم من القوة والنفوذ. وكان المعتمد قد أخذ ينظر عن طيب خاطر فيما اقترحه أحمد، غير أن المفاوضات لم تتم لوفاة أحمد. ذلك أن نفوذه العظيم إنما هو الذى دفع أعداءه إلى النظر فى مفاوضات الصلح على أساس تعيينه حاكماً على مصر والشام. ولما توقفت هذه المفاوضات ذهب اثنان من أتباع الخليفة وهما ابن كنداج، وكان قد أقيم من قبل والياً على دمشق، وأبو الساج، والى الجزء الشمالى من أرض الجزيرة، على رأس جيوشهما إلى الشام طلباً لمعونة الموفق، فوعد بها، وانضم إليهما والى دمشق ونزل عن أنطاكية وحلب وحمص لابن كنداج. وعندئذ أنفذ خمارويه جيشه إلى الشام فأخمد الفتنة فى دمشق ثم تقدم الجيش فى سيره حتى بلغ شيزر على نهر العاصى. وقد اضطر الفريقان إلى الالتجاء إلى مشتيهما بسبب حلول الشتاء. وفى ذلك الوقت بلغ أحمد بن الموفق الشام على رأس جيش الخليفة واقتحم أحمد هو وابن كنداج معاقل الجيش المصرى وألحقا به هزيمة منكرة وفر الجيش إلى دمشق، فلما طرد منها لجأ إلى الرملة، غير أن أحمد تشاحن مع قائدى الخليفة فتخليا عنه، ولم يبق معه سوى أربعة آلاف رجل. وكان خمارويه فى الوقت ذاته قد وصل من مصر إلى الرملة على رأس جيش كبير تبلغ عدته سبعين ألف رجل على ما يقال. وتقابل الجيشان فى ١٦ شوال عام ٢٧١ (١٦ ابريل عام ٨٨٥) وحدثت بينهما وقعة الطواحين المشهورة إلى الشمال من يافا. ولم يكن خمارويه قد اشترك فى قتال من قبل. لذلك لم يستطع المقاومة طويلاً وفر راجعاً إلى مصر ومعه الجزء الأكبر من جيشه. وعندئذ انقضت جيوش أحمد على معسكر المصريين وأخذوا فى نهبه فتصدت لها كتيبة من الجنود المصريين كانت قد بقيت هناك للاستعانة بها عند الحاجة، فظن أحمد أن خمارويه عاد هو وجنده، ففر على عجل إلى دمشق، ولكن والى هذه المدينة قفل أبوابها فى وجه جنده فذهبوا إلى طرسوس فى جنوب آسية الصغرى. وقد وقع جزء كبير من هذا الجيش فى الأسر، ونقل إلى مصر؛ وهنا أظهر خمارويه حبه

العجيب للإنصاف والسلام فخير الأسرى بين العودة إلى العراق دون أن يؤدوا الفدية أو المكوث فى دولته. وعاد أحمد إلى أرض الجزيرة.

وانتقض على خمارويه أحد قواده، ولكنه أوقع به الهزيمة، ذلك أنه كان قد استرد شجاعته، بل تمكن بفضلها من هزيمة ابن كنداج، وكان قد حمل السلاح فى وجهه من قبل، ثم أخذ خمارويه آنئذ فى مفاوضة الموفق، وفى عام ٢٧٣هـ (٨٨٦م) اعترف بخمارويه والياً على مصر والشام وتخوم آسية الصغرى وأرمينية مدة ثلاثين عاماً نظير جزية ضئيلة يؤديها. ونشب القتال مرة أخرى عام ٢٧٣ ـ ٢٧٧هـ (٨٨٦ ـ ٨٩٠م) بين خمارويه والولاة المنتقضين عليه، وانتهى بالاعتراف بخمارويه سيداً على أرض الجزيرة أيضاً. وفى رجب عام ٢٧٩هـ (أكتوبر ٨٩٣) توفى الخليفة المعتمد وخلفه أحمد بن الموفق وتلقب بالمعتضد، وقد ثبت المعتضد خمارويه فى ملكه. وأراد خمارويه أن يوثق صلته بالخليفة فعرض عليه ابنته لتكون زوجا لولده، غير أن الخليفة اختارها لنفسه وتزوجها، وقد ضحى خمارويه بأموال وفيرة لبلوغ إربه هذا، ويقال إن مهر الأميرة يقدر بخمسين ألفاً من الجنيهات الانكليزية، وكان التباين بين ثراء والى أحد الأقاليم وفقر الحكومة المركزية التى يمثلها الخليفة عجيباً فى هذه المناسبة، ذلك أنه كان من المستحيل على الخليفة أن يجبى الأموال من الأقاليم لأن ولاتها المستقلين قد احتفظوا لأنفسهم بكل الدخل ولم يقدموا إليه إلا جزية متواضعة، ويروى أن الأميرة عندما جاءت إلى بغداد، بحث الخليفة ورئيس خصيانه عن شمعدانات لاستقبالها الاستقبال اللائق بها، ولكن صاحب الرواية يقول إن الخليفة لم يستطع أن يجمع أكثر من خمسة شمعدانات مموهة بالذهب والفضة، ثم سمع أن الأميرة جاءت فى صحبة مائة وخمسين خادمًا يحمل كل منهم شمعداناً مموهاً بالذهب والفضة وعندئذ قال لكبير الخصيان: هلم ودعنا نختفى عن العيون حتى لا يرانا الناس فى هذا الفقر. وقد اشتهرت الأميرة قطر الندى بذكائها وجمالها، ولابد أنها سيطرت

على الخليفة كما نستبين من القصص والروايات، فقد قالت ذات مرة عندما دخل الخليفة غرفتها واحسرتاه لقد مات أبى. فلما سألها كيف عرفت ذلك أجابته، إنك كنت حين تقدم على تجثو على ركبتيك وتعفر جبينك بتراب الأرض تحية لى، أما الآن فلا تقول إلا طاب يومك.

ومن الطبيعى أن يكون إسراف خمارويه فى حياته اليومية وفى زواج ابنته قد أضر كثيراً بمالية البلاد التى يحكمها، ومن الشواهد على إسرافه الشديد على بلاطه وفى تشييد العمائر الغالية، أنه أقام فى فناء قصره بركة من الزئبق ترتكز على عمد لتخفف عنه ما يلاقيه من سهاد، فقد كان يرقد فوق سطح الزئبق على وسائد مملوءة بالهواء مشدودة إلى العمد، وكانت هذه الوسائد تؤرجح برفق فينام على حركتها فوق الزئبق، وإنه لمن سوء طالع مصر بصفة خاصة أن خمارويه سقط فريسة مؤامرة حين كان لا يزال شاباً. فقد بلغه أن زوجته المحبوبة كانت تخونه مع أحد خدمه، وأراد هذا الخادم أن ينجو من العقاب فصمم على قتل مولاه فانقض عليه هو ونفر من المتآمرين وقتلوه.

وصفوة القول أن خمارويه قد أفاء على بلاده عهداً من الأمن والسلام فنجت مصر من شر الحروب فى عهده، إلا أنه أصابها شىء كثير من الضر نتيجة لإسرافه حتى أن أولاده الذين خلفوه فقدوا سلطانهم باطراد، وسقطت الأسرة الطولونية عام ٢٩٢هـ (٩٠٥م).

المصادر:

(١) انظر مادة أحمد بن طولون حيث ذكر بها أهم المصادر كما ورد فيها بصفة خاصة نظرات نقدية معتمدة اعتماداً كبيراً على : Becker *Wüstenfeld* *(Statthalter)*: فى كتاب C.H *Beiträge zur Geschichte Agygtens* جـ ٢، ص ١٤٩ ـ ١٥٣، ١٨٢ ـ ١٩٢

(٢) ابن الأثير: الكامل؛ جـ ٧، وفى مواضع مختلفة منه. انظر الفهرس

(٣) Weil : *Geschichte der Chalifem* جـ ٢، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٤، ٤٦٨، ٤٨١

(٤) Quatremére: mémoire géo-graphiques et historiques sur Egypte باريس ١٨١١، جـ٢، ص ٤٦٢ـ ٤٧٣ (ترجمة فصل القطائع من كتاب خطط المقريزى. حيث نجد تفاصيل وافية عن حياته)

(٥) ابن خلكان، ترجمة ده سلان، جـ١، ص ٤٩٨ ـ ٥٠٠

الشنتناوى [سوبر نهيم M. Sobrenhei]

الخندق

كلمة فارسية وعربية ومعناها الحفير (وانظر عن اشتقاق الكلمة، A Siddiqi : *Studien über die Persischen Fremdwörter im Klassischen Arabisch.* جوتنجن ١٩١٩، ص٧٣) استعارها فى عهد متقدم أهل شمالى بلاد الجزيرة الذين كانوا يتحدثون بالسريانية، ذلك أنها ترد بالفعل بصيغة خندق فى كتاب بنى حمير (النصف الأول من القرن السادس الميلادى، طبعة موبرغ Moberg، ص٣٠، فصل ١٤) ونستخلص من ذلك أن الكلمة قد تكون آرامية استعيرت فى العربية. على أن الروايات تذكر أن أول من استعملها فى العربية هو سلمان الفارسى الذى أشار على النبى [ﷺ] بأن يحفر حول المدينة خندقا يحميها من شر محاصريها سنة ست للهجرة، وهى وسيلة من وسائل الدفاع لم يكن العرب قد عرفوها بعد، وكانت شائعة بين الفرس.

أما حادثة حصار المدينة فى هذه السنة فقد ارتبطت منذ ذلك بكلمة خندق أو بكلمة الأحزاب، وتمدنا السيرة وغيرها من كتب التاريخ بروايات شتى عن مقدار امتداد الخندق، وعن ذلك الجزء من المدينة الذى حفر الخندق لحمايته، ويجوز لنا أن نرجح أن الخندق كان يبدأ من السوق ومن التل المعروف بـ (سلع)، ويمتد إلى الشمال والشمال الشرقى خاصة كما يتجه جزء منه إلى الجنوب.

ويتردد ذكر حفر الخندق فى الحديث، ذلك أن النبى [ﷺ] نفسه قد اشترك فيه (البخارى: الجهاد، الأبواب ٣٣، ٣٤، ١٦١، مسلم: الجهاد، الأحاديث ١٢٥ ـ ١٣٠ وغيرها) وقد

ضرب صخرة كبيرة فصدعها وبرق منها برقة أضاءت ما حولها (ابن سعد جـ ٤/١، ص٥٩ وما بعدها) ورويت أبيات من الرجز قالها النبى [ﷺ] أو بعض صحابته أثناء العمل فى الخندق، ومنها الدعاء المشهور الذى قيل فى المهاجرين والأنصار. ويطلق الخندق أيضا على عدد من الأماكن (انظر البلاذرى: فتوح البلدان، طبعة دى غوى، ص ٨٥؛ ياقوت: المعجم، مادة خندق) .

المصادر:

(١) Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، جـ ٣، ص ٢٠٧، وما بعدها

(٢) Grimme : *Mohammed*، فونستر ١٨٩٢م، جـ ١، ص ١٠٦ وما بعدها

(٣) Caetani : *Annali dell Islam* سنة ٥هـ، ص ٢١ ـ ٤٣ .

(٤) A. J. Wensinck : *Mohammed en de Joden te Medina*، ليدن ١٩٠٨، ص ٢٦ وما بعدها

خورشيد [فنسنك A. J. Wensinck]

الخنساء

اشتهرت بأنها أعظم شواعر العرب. واسمها تماضر، وهى ابنة عمرو بن الشريد من قبيلة سُلَيْم، التى نشأ فيها زهير بن أبى سلمى الشاعر المشهور وغيره، ولاشك فى أن أباها كان من ذوى الجاه والثراء، ذلك أن المرزوقى أورد فى كتابه الأزمنة (طبعة حيدر آباد، جـ٢، ص ١٦٨ ومابعدها) رواية تقول إن أباها ذهب إلى سوق عكاظ مع ولديه صخر ومعاوية فى سنة خمس وثلاثين من عام الفيل ومنحه معمر بن الحارث، جد جميل الشاعر، أرضا له بالوحيدة من مخلاف يثرب، وقال الأصمعى إن كتاب هذه المنحة ظل عند ولده وذلك فى أيام الرشيد[1] ونحن إذا فرضنا أن الوثيقة صحيحة (وأنا أشك فى ذلك) فإن أخوى الخنساء كانا، قبل الهجرة بخمس عشرة سنة، أى فى عام

(١) لم يقل الأصمعى ذلك بالضبط وإنما قال: فهى باقية (أى الأرض) إلى الآن يفضى على ولده دخلها وذلك فى أيام الرشيد (كتاب الأزمنة، الموضع المذكور).

٦٠٧م قد بلغا من العمر حظا يسمح لهما بمشاركة أبيهما فى أعماله. ولكن ربما كان عام الفيل أسبق بكثير من التاريخ الذى يحدده له مصنفو العرب عادة.

أما أقدم حادثة فى حياة الخنساء ذكرها المترجمون لها فهى خطبتها لدريد بن الصمّة ـ بعد أن أسن ـ وهو الذى قتل عام ٩هـ وكان صديقا حميما لأخيها معاوية، وتعاهدا أن يرثى أحدهما الآخر إذا مات قبله، والخنساء إذ ذاك صبية حدثة، ونحن نستطيع أن نستخلص من خطبتها هذه من أخيها أن أباها كان قد مات[1] ومما له دلالته أن الفتاة كان يؤذن لها فى الحكم على من يخطبها فى تلك العهود، فلما رأت الخنساء دريدا رفضته، بل قالت أبياتا فى هجائه سخرت فيها منه ومن قبيلته، وذكرت عرضا فى بيت منها أنه قد سبق لها وأن رفضت خطبة رجل آخر من بدر لا نعرف عنه غير ذلك[2]، وزوجت بعد ذلك من رجل من قبيلتها سليم اسمه عبدالعزى (ويذهب ابن قتيبة إلى أن اسمه رواحة بن عبدالعزى) فأولدها أبا شجرة عبدالله الذى كان له شأن كبير فى الردة التى وقعت بعد وفاة النبى [ﷺ]، ولم يعد إلى المدينة إلا فى خلافة عمر. ولعل عبدالعزى هذا مات مبكرًا، فتزوجت الخنساء من رجل آخر من قبيلتها هو مرداس بن أبى عامر، فأولدها ثلاثة بنين هم زيد ومعاوية وعمرو، وجاءت منه كذلك بابنتها عمرة وهى أصغر ولدها.

(١) اكتفى الكاتب بهذه الرواية واعتمد عليها فى استنتاجه وأغفل رواية أخرى تشير إلى خطبتها من أبيها، ونحن نوردها للمقابلة واستكمالا للبحث، فقد ذكر صاحب الأغانى: كانت الخنساء فى أوج قوتها لما رآها دريد بن الصمة وهو شيخ كبير، تهنأ بعيرًا لها.. وقد تبذلت فأعجبته فغدا على أبيها فخطبها إليه... (جـ٩، ص ١١؛ جـ١٣ ص ١٣٦، من طبعة الساسى)

(٢) نص البيت:

أتكرهنى، هبلت على دريد
وقد أصفحت سيد آل بدر

الأغانى الموضع السابق؛ الديوان طبعه شيخو، ص ١٢٠).

ونحن نجد مشقة كبيرة فى التوفيق بين التواريخ وتحديد تاريخ مولد الخنساء على وجه التقريب، ولكننا إذا ذكرنا أن ابنها أبا شجرة كان له شأن كبير فى الردة عام ١٣ هـ، وأنه ربما كان فى الثلاثين من عمره إذ ذاك على الأرجح، فإنه يجوز لنا بحق أن نفترض أن الخنساء كانت بين الأربعين والخمسين، بل لعلها كانت أسن من ذلك. ومن المحقق أن العباس بن مرداس، وهو من شعراء النبى [ﷺ]، لم يكن ابنها، وإنما كان ولد مرداس من زوجة أخرى تزوجها قبلها. وقد حاول مرداس، وكان صاحب جد وعمل، أن يفلح هو وصاحبان من أصحابه قصباء بالقرب من عين ماء، فأرادت الجن التى تسكن هذا الموضع أن تثأر منه بقتله قتلاً بطيئًا، أو قل إنه قد أصابته حمى فى هذا المكان الوبئ إذا شئنا أن نكون أقرب إلى الواقع.

ونقطة التحول فى حياة الخنساء هى فجيعتها المزدوجة بفقد أخويها معاوية وصخر.. فإن معاوية خرج على عادة العرب ومعه ثمانية عشر رجلا من أصحابه للإغارة على قبيلة مُرة، فاختلف فى سوق عكاظ مع رجل من هذه القبيلة اسمه هاشم بن حرملة، وحاول أن يغير على أرض بنى مرة فخاب سعيه وقتله دريد أخو هاشم. وأصبح لزاما على أخيه صخر أن يثأر له، فاستطاع أول أمره أن يقتل دريدًا الذى قتل أخاه معاوية، وكان آنئذ يتماثل إلى الشفاء فى بطء من اثر المبارزة[1]. وقتل سلمى آخر هاشماً أخا دريد، ولم يقتنع صخر بهذا الثأر المزدوج لأخيه فتابع غاراته على مُرة حتى أصيب بجرح قتال على يد رجل من فقعس، وهى بطن من أسد كانت متحالفة مع قبيلة مُرة فلزم داره أمدًا، وثقل على امرأته حتى أسلم للموت. وكانت هذه الأحداث كلها فى الجاهلية، ولكن الخنساء عمرت إلى أن أدركت نصر الإسلام المبين.

ويروى أن الخليفة عمر وعائشة نهياها عن بكائها الذى كانت تواصله على أخويها، وبخاصة على صخر.

---

(١) فى رواية الأغانى أن الذى كان مريضاً اثر الطعنة التى طعنه إياها معاوية إنما هو هاشم وليس بدريد.

وبقيت لحسن الحظ مخطوطات عدة من مراثيها، واستطعنا بفضل شيخو وجهده الذى لا يفتر، أن نحصل على نسخة كاملة غير منقوصة من أشعارها جميعاً. ومن الطبيعى أن نجد بين الشعر المدون فى هذه النسخة قصائد كثيرة نحلت للخنساء لاستفاضة شهرتها بإجادة الرثاء، ومع ذلك فلسنا نشك فى أصالة قصائد كثيرة أخرى، وبخاصة لأن القصائد التى لا شبهة فى صحة نسبتها إليها رويت عن رجال من قبيلتها وجمعت منهم فى زمن جد مبكر. ومما له دلالته أننا نجد فى هذه القصائد غير المنحولة، التعبير عن المشاعر الصادقة للجاهلية، فلم يذكر فيها شىء عن الآخرة، وإنما ورد فيها أن دم القتيل لا يفتأ يطالب بثأره كما تردد فيها الأسى على الراحل الذى لا يمكن أن يعوض، وعددت فضائله وأشيد بسجاياه.

وقد عرض شيخو وجبريلى Gabrieli ورود وكناكس Rhodokanakis لسيرتها ومزايا شعرها بالنقد والبحث المستفيض حتى أصبح من اليسير علينا أن نحصل من هؤلاء الدارسين على تقدير أدنى إلى الكمال لحياتها وأدبها. ومن العسير أن نقطع برأى فيما إذا كانت الخنساء قد أضافت سمات إلى المرثية أو لم تضف، ولو أننا نكاد نقطع بأن قصائدها ألهمت عددًا كبيرًا من شعراء المراثى المتأخرين ومنهم ابنتها عمرة. أما إذا وازنا بين شعرها وشعر غيرها من أصحاب المراثى من معاصريها - وحسبى أن أذكر منهم متممًا وأبا ذؤيب - فقد حق لنا أن نعترف بأن قصائدها يعوزها ما عندهم من الجمال الشعرى؛ ولكنا نجد فيها على قصرها بالنسبة لقصائدهم حزنًا أبلغ صدقا، وإن كنا نجد فيها تكرارًا لنفس الأفكار والأنظار يبعث السآمة فى النفس.

المصادر:

Nöldeke : *Beiträge zur Kenntnis der altarab. Poesie*، هانوفر ١٨٦٤

(٢) الديوان، طبعة شيخو، بيروت ١٨٨٩ .

(٣) شرح الديوان *Commentaire sur le Diwan d'al Khansae* طبعة شيخو، بيروت ١٨٩٥ .

(٤) Gabrieli: *I tempri. la vitae il Canzoniere della Poetessa al-Hansae* فلورنسة ١٨٩٩ .

(٥) N.Rhodokanakis: *al- Hansae und ihre Trauerlieder, S.B. AK. Wien.* ١٩٠٤.

(٦) Coppier: *Le Diwan d' al- Khansae* ترجمة *Pére de Coppier* بيروت ١٨٨٩ .

(٧) الجمحى: الطبقات، ص ٤٨، ٥١ .

(٨) كتاب الأغانى، جـ١٣ ؛ ص١٣٦ وما بعدها .

(٩) الطبرى، جـ١، ص ١٩٠٥ وما بعدها .

(١٠) ابن قتيبة: كتاب الشعر والشعراء، طبعة ده غوى، ص ١٩٧ وما بعدها ـ تضاف إلى ذلك أشعار للخنساء وأخبار عنها موجودة فى جميع المصنفات التى تعالج الشعر العربى القديم تقريبا من الحماسة وكتاب الأغانى إلى المصنفات التى صنفت بعدهما كما توجد قصائد مفردات لها مترجمة فى عدة دواوين أوربية للشعر الشرقى وذلك قبل ظهور طبعة شيخو لديوانها.

يونس [كرنكوف F.Krenkow]

الخوارج

(كلمة عربية، مفردها خارجى) هم أتباع أقدم الفرق الإسلامية، وترجع أهمية الخوارج بنوع خاص، إلى أقوالهم فى نظرية الخلافة، وفى الإسلام الصحيح وهل يكون بالإيمان أو بالعمل. هذا من ناحية تطور الاعتقاد. أما من ناحية تطور التاريخ السياسى فإن الدور الذى نهضوا به قد عكر السلام فى الجزء الشرقى من الإمبراطورية الإسلامية فى السنتين الأخيرتين من خلافة على وفى عهد الدولة الأموية، ويسر السبيل عن غير قصد منهم إلى فوز معاوية على علىّ ثم إلى فوز العباسيين على الأمويين من بعد، ذلك أنهم أثاروا فتناً متصلة انتهت فى كثير من الأحيان بغلبتهم على ولايات بأسرها إلى حين.

١ـ أصول حركة الخوارج: تفرقت كلمة المسلمين باقتراح معاوية على علىّ إبان وقعة صفين (صفر عام ٣٧هـ= يولية عام ٦٥٧م) أن يحتكما إلى حكمين يعتمدان فى حكمهما على القرآن، ليحسما الخلاف الذى نشأ عن

مقتل عثمان وأدى إلى اقتتالهما؛ فبادر أكثر جند على إلى قبول هذا الاقتراح. بيد أن فريقاً واحداً من المحاربين، معظمهم من قبيلة تميم، عارضوا بعنف تحكيم الرجال فى حكم الله، وجاهروا بالاحتجاج قائلين: «لا حكم إلا لله»، ثم تركوا الجيش وانسحبوا إلى قرية حَرُوراء غير بعيد من الكوفة، وأمَّروا عليهم رجلا من الجند مغموراً، هو عبدالله بن وهب الراسبى وسمى هؤلاء الخوارج الأوائل بالحروريَّة أو المحكمة (أى الذين يقولون «لاحكم إلا بالله» انظر *R. S. o.* جـ٨، ص٨٧٩، تعليق١). وقد توسع فى مدلول هذا اللفظ فى كثير من الأحيان فأطلق على الخوارج المتأخرين أيضاً. وأخذت هذه الطائفة القليلة من الناس تتزايد وبخاصة لأن التحكيم قد انتهى إلى حكم يناقض كل المناقضة ما توقعه القراء (ولعل ذلك كان فى رمضان أو شوال من عام ٣٧هـ= فبراير أو مارس من عام ٦٥٨م). وخرج فى هذه المناسبة سراً من الكوفة (وهى البلدة التى كان الجيش قد شخص إليها أثناء الهدنة) كثيرون من أتباع على، بينهم عدد من القراء لينضموا إلى عسكر ابن وهب، وكان قد ذهب إلى كورة جَوْخَى على الضفة اليسرى لنهر دجلة وتخير منها موضعا يشرف على مخارج الطرق من فارس ورأس الجسر، وهو موضع كانت تقوم عليه بليدة بغداد التى أصبحت فيما بعد حاضرة الخلافة. وكان عسكر العصاة على طول ترعة نهروان. وخروجهم هذا من الكوفة هو السبب فى تسميتهم بالخوارج (أى الذين خرجوا) وهو أرجح من القول بأن التسمية مأخوذة من صفة عامة تسمهم بأنهم الذين خرجوا على الجماعة، وهو التفسير الذى فسر به الاسم فيما بعد فى عصر جد متقدم (انظر اسم الفرقة اليهودية الفريسية التى يشتق اسمها Meyer : *Ursprung und Anfänge des Christentums* جـ٢، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤، من حادثة انفصال أتباعها عن أتباع يهوذا مقابيوس Judas Macchabeus فى عام ١٦٣ ق.م. وهى

الحادثة التى أوردها تأييدا لتفسيره اسم الخوارج). وقد أطلق على هؤلاء الخوارج الأوائل اسم آخر (وقد توسع فى معناه كذلك حتى انسحب على خلفهم، ويظهر أنه الاسم الذى أطلقوه على أنفسهم) هو الشُراة (وهو جمع شارٍ) أى الذين يشرون أنفسهم ابتغاء مرضاة الله.

وسرعان ما ظهرت مغالاة الخوارج فى التعصب فى سلسلة من الأقوال المتطرفة والأعمال الإرهابية: فقد قالوا بعدم أحقية على للخلافة، كما طعنوا فى مسلك عثمان وأبوا الثأر لمقتله. بل تجاوزوا ذلك فوصموا بالكفر والارتداد عن الدين من لا يجاريهم فى التبرؤ من على وعثمان، ثم اقترفوا بعد ذلك كثيراً من جرائم القتل ولم يبقوا فى ذلك على النساء. وقويت شوكة الجيش الخارجى شيئاً فشيئاً بتزايد العناصر المتشددة المشاغبة، ومن بينها عدد من غير العرب اجتذبهم مبدأ المساواة بين الشعوب فى الاعتقاد، وهو المبدأ الذى قال به الخوارج وتمهل علىّ حتى ذلك الوقت عن مواجهة العصاة تجنباً لنشوب القتال فى ساقته، إذ كان عليه أن يواجه جيش معاوية، ثم اضطر بعد الصدع الذى أحدثته مقدمات الصلح إلى أن يتخذ عدته للقضاء على الخطر المستشرى، فهاجم الخوارج فى معسكرهم، وألحق بهم هزيمة منكرة قتل فيها ابن وهب وأكثر أتباعه (وقعة النهروان فى ٩ صفر عام ٣٨هـ = ١٧ يوليه ٦٥٨م) ولكن النصر أبهظ علياً، ذلك أنه لم يقض على الفتنة القضاء المبرم، فظهرت فى سلسلة من الفتن المحلية عامى ٣٩، ٤٠هـ، بل كانت سبباً فى استشهاده، فقد قتل بسيف خارجى يدعى عبدالرحمن بن ملجم المرادى وهو زوج امرأة فقدت معظم أهلها يوم النهروان. ويكاد يكون من المحقق أن الرواية التى تذهب إلى أن الخوارج تآمروا على قتل علىٍّ ومعاوية وعمرو ابن العاص والى مصر رواية منحولة.

ويجب أن نلاحظ أن روايات مؤرخى العرب عن أصل حركة الخوارج مضطربة ومتناقضة. ويظهر

أنها لم تفطن إلى العلاقة الحقيقية بين هذه الحركة وبين التحكيم، فنحن نجد من ناحية أخرى أن طبيعة هذا التحكيم وتاريخه غير محققين، والتصحيح الذى ورد آنفاً هو رأى كاتب هذه المادة، وهو يخالف به رأى ڤلهاوزن Wellhauzen (اتبعه فى هذا الرأى لامانس Lammens وكايتانى Caetani) الذى ظن أن فتنة الخوارج والتحكيم ينفصل أحدهما عن الآخر، بل إنه يؤرخ وقعة النهروان قبل حكم الحكمين.

٢ ـ حروب الخوارج فى العصر الأموى

وأعقبت إدارة معاوية الحكيمة النشيطة إدارة علىٍّ ، فمنعت ثورة الخوارج من الاندلاع ولكنها عجزت عن إخمادها عجزها عن كبح مشاعر الشيعة وأطماحهم. وتذكر مصادرنا عدة فتن شبت فى الكوفة والبصرة إبان السنوات العشرين التى استخلف فيها معاوية (٤٠ ـ ٦٠هـ = ٦٦٠ ـ ٦٨٠م) ولكنها سرعان ما أخمدت، ولم يكن لها من ثمرة إلا مضاعفة عدد الشهداء الذين أصبح تقديسهم والثأر لهم من سمات حركة الخوارج. وكانت البصرة بخاصة إبان ولاية زياد بن أبيه وابنه عبيدالله مسرح أكثر الفتن وإخمادها. وكانت هذه الفتن ـ وأشدها هولا تلك التى قام بها مرداس بن أديّة التميمى أبوبلال ـ هى التى قررت خطط الخوارج فى القتال، وكانت غاراتهم إلى ذلك العهد بحرب العصابات أشبه، ويرجع معظم الفضل فى انتصاراتهم إلى سرعة فرسانهم، وهى السرعة التى أصبحت بعد قليل أسطورة من الأساطير (وقد حفظت أسماء بعض خيلهم فى المصنفات العربية عن الخيل) وكانوا يتحركون فجأة لا يتوقعهم أحد، ويكتسحون البلاد، ويباغتون المدن غير الحصينة، ثم ينسحبون مسرعين تخلصاً من مطاردة جيش الدولة لهم. وكانت المواضع التى يتجمع فيها الخوارج هى البطائح حول البصرة وحول جَوْخَى على الضفة اليسرى لنهر دجلة حيث نشأت حركتهم، ومنها يستطيعون إذا هزموا الاستيلاء تواً على النجاد الإيرانية.

ولم تتسع حركة الخوارج اتساعاً خطيراً إلا فى إبان الاضطراب الشامل الذى نشأ من الفتنة الكبرى التى أعقبت وفاة يزيد بن معاوية، وكانت هذه الحركة أهم العوامل التى أوهنت من قبضة عبدالله بن الزبير المطالب بالخلافة على الربوع التى استطاع أن يخضعها لسلطانه أول الأمر، فلما قضى على عبدالله بن الزبير اضطر عمال بنى أمية إلى خوض غمار صراع عنيف مع هؤلاء العصاة العتاة الذين كانوا أعداء لعبدالله بن الزبير وللأمويين على حد سواء. ومن ذلك الوقت أخذنا نميز بين الخوارج شعباً أشبه بالشعب السياسية وشعباً أشبه بالشعب الدينية، وليس أصلها واضحاً على الإطلاق. ولعل الرواية التى تجعلهم يظهرون فجأة بالبصرة عند وفاة يزيد، قد غيرت السياق الحقيقى للحوادث. ومهما يكن من شئ فنحن نجد الخوارج منذ ذاك يقومون فى الجانب الشرقى بأسره من الدولة الإسلامية (وكانت بلاد الشام بنجوة منهم دائماً ولم تعرفهم إفريقية إلا فى عهد العباسيين) بفتن خطيرة ويعقدون اللواء فى كل فتنة منها لأفراد نسب إليهم: الأزارقة والأباضية، والأفضل أن تنطق إباضية، والصُفرية وكانت أخطر هذه الفتن على وحدة الدولة الإسلامية وأهولها، لما اتسمت به من وحشية لا تهون ولا تلين، هى من غير شك تلك الفتنة التى حمل لواءها نافع بن الأزرق والتى مكنت الخوارج من السيطرة إلى حين على كرمان وفارس وغيرهما من الولايات الشرقية، وبذلك أصبحوا مصدر خطر دائم على البصرة وما حولها. ولم يتغلب على هذه الفتنة إلا المهلب بن أبى صفرة أولاً، والحجاج بن يوسف ثانياً - فى عام ٧٨ أو ٧٩هـ (٦٩٨ أو ٦٩٩م) - بعد جهد دام سنوات طوالاً، وانتهى بهزيمة آخر قواد الأزارقة وأعظمهم شأناً وهو قطرى بن الفجاءة المقدام وموته. وثمة فتنة كانت أقل من هذه خطراً وأضيق رقعة، وإن كانت قد بلغت فى استعصائها مبلغ فتنة الأزارقة، هى تلك الفتنة التى

نسبت إلى شبيب بن يزيد الشيبانى (٧٦ ـ ٧٧هـ = ٦٩٦ ـ ٦٩٧م) ولم يكن هو البادىء بها، ولكنه كان أبرز قوادها. بدأت هذه الفتنة فى نجاد دجلة بين ماردين ونصيبين، وكان هدفها فتح الكوفة وتخريبها. ونشر أتباع شبيب الفزع فى العراق بأسره، وكانوا يتقدمون فى فرق صغيرة من مئات الفرسان، ويلتف بهم فى كثير من الأحيان زمر من الساخطين، فأوقعوا الهزيمة بجنود الحجاج مرات، ولم يقض عليهم إلا بمدد من كتائب مختارة استدعيت من الشآم. ولقى شبيب حتفه، وغرق فى دجيل وهو يحاول بلوغ كرمان. وكان خلفاؤه مصدر قلق لعمال يزيد بن الوليد وهشام، ولكنهم لم يكونوا من بعد قط خطراً داهماً يهدد الدولة.

وكانت جزيرة العرب مسرحاً لجهود الخوارج، ففى عهد ابن الزبير، أى بين عامى ٦٥هـ (٦٨٤/٦٨٥م) و٧٢هـ (٦٩١/٦٩٢م) استولى قوادهم أبوطالوت ونَجْبَة بن عامر وأبوفديك، على اليمامة ثم على حضرموت ثم على اليمن ومدينة الطائف. ولم يمنعهم من الاستيلاء على مكة والمدينة إلا خوفهم من إثارة الريب فى دينهم، وإنما قُضى عليهم بعد تدخل الحجاج، وإن خلفوا وراءهم بذور الحركات التى قامت بعد ذلك وبخاصة فى الجانب الشرقى من الجزيرة.

وقد استطاع الحجاج بقدرته أن يكسر شوكة الخوارج، فبدا أن مذهبهم قد قضى عليه القضاء المبرم. وثمة عامل آخر شارك كثيراً فى القضاء على هذا المذهب ألا وهو تعصب الثوار وعدم تسامحهم، فقد انتهت خلافاتهم الدينية بتصدع كيانهم، وكانت هذه الخلافات تفضى فى بعض الأحيان إلى إقصاء أقدر قوادهم بحجة أنه عجز فى مناسبة من المناسبات عن اتباع مبادئهم الصارمة التى كانوا لا يحيدون عنها قيد أنملة. وهناك سبب ثالث من أسباب ضعفهم يمكن أن نلاحظه فى المنازعات الدائمة التى اشتجرت بين العرب والموالى، فكانت لها نتائج وخيمة

وخاصة على فلول الأزارقة بعد موت قطرى بن الفجاءة. ولكن الخوارج عادوا فرفعوا رءوسهم مرة أخرى عندما تصدعت الحكومة المركزية تصدعاً لا يرجى رأبه فى عهد أواخر خلفاء بنى أمية، وتابعوا غاراتهم، ولم يكونوا فى هذه المرة فرقاً صغيرة، وإنما كانوا كتائب كبيرة. وأشد فتن هذا العهد هما الفتنتان اللتان قام بإحداهما الضحاك ابن قيس الشيبانى فى الجزيرة والعراق، وقام بالأخرى عبدالله بن يحيى الملقب بطالب الحق، وأبوحمزة، فى جزيرة العرب (وفى خلالها احتلت المدينة ذاتها) وانتهت كلتاهما بالهزيمة، بيد أنه من الحق أن نقول إن ما نشرتاه من الفوضى قوض أركان الجانب الشرقى من الدولة الأموية، وأعان فتنة العباسيين على التسلل فى يسر إلى قلب الدولة.

ويمكن أن يقال إن حركة الخوارج أيام الخلافة العباسية كانت قد انقرضت فعلاً من العراق وما جاوره، اللهم إلا فتناً محلية قليلة سرعان ما أخمدت، وعاد مذهب الخوارج غير ذى خطر جدى، فقد غدا مجرد فرقة من الفرق الدينية ليس لها نشاط حيوى ملحوظ أو انتشار واسع. ولكننا نجد فى الجانب الشرقى من جزيرة العرب وفى شمالى إفريقية، ثم فى الساحل الشرقى لإفريقية من بعد فرعاً من الفروع الأساسية للخوارج، ألا وهو الإباضية (أباضية). وكان للإباضية شأن هام فى السياسة، بيد أن مكانتهم الدينية بقيت حتى بعد انتهاء شأنهم السياسى، وهم يعيشون إلى يومنا بعقائدهم وشعائرهم وشرائعهم الخاصة بهم.

٣ ـ مذاهب الخوارج السياسية والدينية

لم تكن للخوارج قط ـ كما رأينا ـ أية وحدة حقيقية فى أعمالهم السياسية أو العسكرية، ولم تكن لهم كذلك مجموعة متسقة من المبادىء. وتظهر لنا مذاهبهم وكأنها آراء خاصة تقول بها فروع من الخوارج قائمة برأسها (وتذكر كتب الملل عشرين شعبة على

الأقل من الخوارج بينها فرق وفروع) يمثل بعضها مذاهب دينية وحركات سياسية ذات طابع جماعى فى آن واحد، ويعبر بعضها الآخر عن خلاف نفر من علمائهم فى الرأى فحسب. ولكنهم يجمعون على مبدأ واحد: هو الذى يعالج مسألة الخلافة، وهى المسألة التى يبدأ عندها تشعب جميع الفرق فى الإسلام. وفى هذه المسألة يعارض الخوارج الشيعة فى قصر الإمامة على أبناء على، كما يعارضون المرجئة فى توقفهم عن الحكم فيها. وهم يقولون من ناحية بما أسماه ڤلهاوزن بحق «الخروج على السلطان nonconformity» أو بعبارة أخرى إن على المؤمنين أن يخرجوا على الإمام إذا غير السيرة وعدل عن الحق ويخلعوه (بهذا يبررون تركهم عليا بعد قبوله التحكيم) ويصرحون من ناحية أخرى بأن كل مؤمن غير متهم فى دينه أو خلقه يستطيع ببيعة الجماعة أن يبلغ الإمامة الكبرى «ولو كان عبداً» ونتج عن ذلك أن نادوا بكل زعيم من زعمائهم «أميراً للمؤمنين»، وإن افتقروا جميعاً إلى النسب القرشى افتقارهم إلى غيره من شروط الإمامة. ولم يقروا بالخلافة لغير أمرائهم، إلا لأبى بكر وعمر وعثمان، فى السنوات الست الأولى من خلافته، وعلىٍّ حتى وقعة صفين.

وللخوارج فى الاعتقاد أصل آخر، هو الإنكار المطلق للإيمان بلا عمل، وهم يغالون فى تشددهم فى الدين إلى حد تكفير صاحب الكبيرة، ويعدونه مرتداً. ويقول غلاتهم - ويمثلهم الأزارقة - إن كل مرتد على هذا النحو لا يقبل إسلامه من بعد قط، ويجب قتله هو وأزواجه وأولاده. وكان من الطبيعى أن يحكم الخوارج على غيرهم من المسلمين بالارتداد عن الدين، وهو مذهب الاستعراض الذى طبق منذ ظهر الخوارج وقبل أن يتخذ صيغته الفقهية، وكان أبلغ تطبيق له فى حرب الأزارقة. وهذا المذهب الوحشى يناقضه إلى حد عجيب، وإن لم يخرج عن حدود المنطق، ما أظهره الخوارج نحو غير المسلمين من تسامح بالغت بعض فرقهم فيه إلى حد التسوية فى كل شئ بين المسلمين واليهود والنصارى إذا عدّلوا الشهادة وقالوا: «.. إن محمداً رسول الله إلى

العرب لا إلينا» وتوسع فقيه من فقهاء الخوارج هو يزيد بن أبى أنيسة (مؤسس اليزيدية) فى التسوية بين العرب والموالى (وهذا المذهب كان بالفعل ثمرة موقفهم من مسألة الإمامة).

وتمتد الطهرية المأثورة عن الخوارج فى تصورهم للدولة وفى فكرتهم عن الإيمان، إلى مبادىء الأخلاق، فلا تصح العبادات عندهم إلا بطهارة القلب التى تستتبع بالضرورة طهارة البدن.

وإذا تركنا المبادىء العامة وبعض الملابسات الخاصة فإننا لا نعرف فقه الخوارج وعقائدهم فى مجموعها إلا عند الإباضية، فقد حافظ بقاؤهم إلى يومنا هذا على عرفهم الدينى صحيحاً سليماً، فهم من ناحية والصفرية من ناحية أخرى أصحاب مذهب معتدل بالقياس إلى مذاهب غيرهم من الخوارج. وتأثرت آراؤهم الحالية بعض الشئ فى الإيمان والفقه على السواء، المذاهب الإسلامية الأخرى. وقد لاحظ الدارسون حديثاً (نللينو C. A. Nallino: *R. S. O.* جـ٧، ص٤٥٥ ـ ٤٦١) العلاقة الوثيقة بين عقائد الإباضية وعقائد المعتزلة. ويمكن أن نقول أيضاً إن المعتزلة استوحوا الخوارج فى بعض المسائل. ولاشك فى صحة ما قاله ڤلهاوزن من أن مذهب الخوارج كان له شأن خطير فى تطور علم الكلام بطريق مباشر، أو بتشجيعه على إمعان النظر فى مسائل الاعتقاد.

ومذهب الخوارج فيما يبدو لنا حركة شعبية فى أصولها، ولكننا يجب أن نلزم جانب الحرص فلا يذهب بنا الظن إلى أنه يفتقر إلى النظر العقلى. بل إن الأمر على عكس ذلك، إذ لاشك فى أن تحرر هذا المذهب الذى يبلغ مبلغ التطرف قد اجتذب كثيرين من ذوى العقول النيرة، مثله فى ذلك مثل غيره من المذاهب فى عصور أخرى وبلاد أخرى. فقد قيل إن بعض العلماء والأدباء، فى أيام العباسيين الأولين بخاصة، قد اعتنقوا آراء الخوارج متأثرين بثقافة هذا العهد المتشككة ومعارضين لها فى آن واحد، ولم

يمنعهم ذلك من مخالطة علية القوم أو يحرمهم من عطف الخليفة. وأشهر هؤلاء المستسرين لمذهب الخوارج هو الفيلسوف المعروف أبوعبيدة معمر بن المثنى. فقد روى ابن خلكان حكاية لاذعة تدل على تعصبه فى القول على الأقل (جـ ١، ص ١٠٧، طبعة ١٣١٠، ويجب أن يصحح الشاهد الشعرى الذى أورده على أمالى المرتضى جـ٣، ص ٨٨ ـ ٨٩)[1] وللخوارج شعر وفصاحة، لأن أكثر قوادهم ـ وخصوصاً فى عهدهم الأول ـ كانوا ينتسبون إلى البدو من جند الكوفة والبصرة. وقد جمعت الخطب التى قالها زعماؤهم. يزودنا ما بقى منها بصورة بارعة عن أقوالهم كما يزودنا بفكرة طيبة عن ملكتهم فى الخطابة. وبين أيدينا عدة شواهد من شعرهم بعامة(وقد جمعت أيضا فى دواوين خاصة) وشعر عمران بن حطان بخاصة (وهو الذى يعد فى الوقت نفسه من مؤسسى فقه الخوارج) وقد أورد الجاحظ (البيان والتبيين، ١٣١٢هـ ، جـ ١ ص١٣١ ـ ١٣٣؛ جـ ٢، ص ١٢٦ ـ ١٢٧) ثبتا طويلا بخطباء الخوارج وشعرائهم وفقهائهم.

وسجلت حروب الخوارج منذ بداية التأريخ العربى فى مصنفات عدة لم تصل إلينا بنصها الكامل، ولكننا نعرف مادة أهمها ـ ومن بينها مصنفات لأبى مخنف وأبى عبيدة والمدائنى ـ من الفقرات التى ذكرت فى المصادر التاريخية التى نوردها بعد.

---

(١) يشير الكاتب إلى مارواه السيد المرتضى فى أماليه « .. أخبرنا أبو حاتم قال: كان أبو عبيدة معمر بن المثنى صفريا، وكان يكتم ذلك .. وقال الثورى: كنت إذا أردت أن أبسط أبا عبيدة ذكرته بأخبار الخوارج فأبعج منه ثبج بحر فجئته يوما وهو مطرق ينكث فى الأرض فى صحن المسجد وقد قربت منه الشمس فسلمت عليه فلم يرد، فتمثلت:

وما للمرء خير فى حياة
إذا ما عد من سقط المتاع

والبيت لقطرى بن الفجاءة. فنظر إلىّ ثم قال: ويحك أتدرى من يقوله؟ قلت: قطرى. قال: اسكت فض الله فاك. فإلا قلت أمير المؤمنين أبو نعامة. ثم انتبه فقال اكتمها على ياثورى. فقلت: هى ابنة الأرض..)

(مهدى علام)

المصادر:

القسمان ١، ٢: (١) المبرد: الكامل، طبعة رايت فى مواضع متفرقة (والمادة مبعثرة فى هذا المصدر دون سياق أو نظام، وهى تضيف مراجع أدبية وتاريخية كثيرة إلى الموضوع؛ وقد ترجم هذه المادة O. Rescher: *Die Kharidschitenkapitel aus dem Kâmil*، شتوتجارت ١٩٢٢).

(٢) الطبرى، طبعة ده غوى، جـ١، ص٣٣٤١ ومابعدها؛ جـ٢، فى مواضع متفرقة.

(٣) البلاذرى : أنساب الأشراف، R. S. O. جـ٦، ص٤٨٨ - ٤٩٧ (خلاصة ومقتطفات من النصوص الخاصة بخلافة على، انظر التصويبات فى المصدر السابق ص٥، ٩).

(٤) المصدر السابق، طبعة أهلوارت ص٧٨ -٩٦، ١٢٥- ١٥١ (فيما يتعلق بخلافة عبدالملك).

(٥) المسعودى: مروج الذهب، طبعة باربييه ده مينار، جـ٤-٦ فى مواضع متفرقة.

(٦) L. Caetani: *Annali dell' Islam* جـ٩، ص٥٤١ -٥٥٦، جـ١٠ ص٧٦-١٥١، ١٦٨-١٩٥ وفى مواضع متفرقة أخرى (ترجمة كاتب هذه المقالة للنصوص التاريخية الخاصة بخلافة على وغير ذلك من المواد الخاصة بالخوارج عن كتب الحديث وغيرها.

(٧) المؤلف نفسه: *Chronographia Islamica* جـ١.

(٨) R. E. Brünnow: Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden، ليدن ١٨٨٤.

(٩) I. Wellhausen: Die religiös-*politischen Oppositionspartein im alten Islam. I. Die Ghavârig* (Abh. G. W. Gött المجموعة الجديدة ١٩٠١، جـ٥ ص٢).

(١٠) H. Lammens: *Le caliphat de* Moawia Ire (أعيد طبعها نقلا عن M. F. O. B.) ص ١٢٥ - ١٤٠.

(١١) G. Levi Della Vida: R. S. O.، ١٩١٣، جـ٦، ص٤٧٤ - ٤٨٨.

القسم ٢ بوجه خاص:

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، طبعة كيرتن ص ٨٥- ١٠٣ (ترجمة Haarbrücker: *Religionsparteien und Philosophenschulen* ص١٢٨-١٥٦).

(٢) ابن حـــزم: الفـــصل فـى الملل، القـــاهرة ١٣٢٠هـ، جـ ٤، ص ١١٨ - ١٩٢.

(٣) عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفـرق، القـاهرة، ١٣٢٨، وهى طبـعـة ناقـصـــة جـدا ص ٥٤ - ٩٢، ٢٦٣ - ٢٦٥ (وترجمة قاصـرة جدا قام بها K. Ch. Seelye : *Moslem Schisms and Sects.* المجموعة الشرقية التى أصدرتها جامعة كولومبـيا، المجلد ١٥، نيويورك ١٩١٩، جـ١، ص ٧٤ - ١١٥.

(٤) I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*[2] هيدلبرغ ١٩٢٥، ص ١٩١ - ١٩٦ (الطبعة الأولى ص ٢٠٤ - ٢٠٨؛ ترجمها إلى الفرنسية F. Arin ص ١٥٩ - ١٦٤).

القسم ٣ :

(١) M. Th. Houstma : *De strijd over het Dogma in den Islam tot opal-Ashari*، ليدن ١٨٧٥.

(٢) I.Goldziher : Vorlesungen über den Islam، هيدلبرغ ١٩١٠، الفهرس.

يونس [ليفى دلافيدا G. Levi Della Vida]

تعليق على مادة الخوارج

نورد هذا التناول للكاتب أحمـد أمين تعليقا من كتابه (فجر الإسلام).

لما كـانت وقـعـة صـفـيـن بين على ومعـاوية، وطلب معـاوية تحكيم كـتاب الله اختلفت أصحـاب علىّ: أيقبلون هذا التحكيم لأنهم يحاربون لإعلاء كلمة الله وقد دُعُوا إليها، أم لا يقبلون لأنها خُدعة حربيـة لجأ إليها مـعاوية وصحـبه لمـَا أحسـوا بالهزيـمة؟ وبعد جـدال وتردد قَبِلَ علَىٌّ التحكيم، واختار معاوية عمرو ابن العاص ليمثله، واختار أصحاب علىّ أبا موسى الأشـعرى؛ إذ ذاك ظهـر قوم من جند علىّ أكـثرهم من قـبيلة تَمـيم، نفروا مـن أن يحكِّمَ أحد فى كتـاب الله، ورأوا أن التـــحكيم خطأ، لأن حـكم الله فى الأمـــر واضح جلىّ، والـتـــحكـيم يتـضمن شك كل فـريق من المحـاربين أيهـمـا المحق، وليس يـصح هذا الشك، لأنهم وقـتـــلاهم إنمـا حـــاربوا وهم مـــؤمنـون - بلا شك - أن الحـق فى جـانبـهم. هذه المعـــانى المخـتلجـة فى نفـوسهم صـاغـها أحـدهم فى الجـملة

الآتية: «لاَ حُكْمَ إلا للــه»، فَسَرت الجملة سـير البـرق إلى مَن يعـتنق هذا الرأى، وتجاوبتـها الأنحـاء، وأصبحت شـعار هذه الطائفة.

طلبـوا من علىّ أن يقـر على نفـســه بالخطأ بل بالـكفـر، لقـبـوله التـحكيم، ويرجع عــمـا أبرم مـع مـعــاوية من شروط، فـإن فعل عـادوا وقاتلوا مـعه، فـأبى علىّ، وكـان موقـفـه فى منتـهى الدقـة، فكيف يرجع عن اتفـاق أمضـاه، والدين يأمر بالوفاء بالعهود، ولو رجع لتفـرق عنه أكثر أصـحابه، وكـيف يقر على نفـســه بالكفـر، ولم يشـرك بالله شيـئاً منذ آمن، فضـايقوه بالإكـثار من «لا حكم إلا لله» فإذا خطب فى المسـجد قــاطعـوه بقــولهم : «لا حـكم إلا لله» فـتـجاوبـت بها أنحـاء المسـجـد، ورآه أحـدهم فتَلا: ﴿ولقــد أوحى إليك وإلى الذين من قـبلك لئن أشـركت ليـحـبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ يعرض به. وزاد بعض الناس مـيـلا إلى رأيهم فـشلُ الحكمين فى حكـمهـما، وخـيبـة الآملين فى أن التـحـكيم يحـقن الدمـاء ويعيد المسلمـين إلى الوئام، حتى انضم إليـهم بعض القراء - من جـيش علىّ - فلما يئست هذه الجماعة من رجوع علىّ إلى رأيهم اجـتمـعوا فى منزل أحـدهم، وخطب خطيبهم يقول : «أما بعد؛ فوالله مـا ينبــغى لقــوم يؤمنون بـالرحــمن، وينيبون إلى حكم القرآن، أن تكون هذه الدنيـا.. أثر عندهم من الأمر بالمعـروف والنهى عن المنـكر، والقــول بالحق، وإن مُنَّ وضُرَّ ،فــإنه من يُمَنّ ويُضَرّ فى هذه الدنيــا فـإن ثوابه يوم القــيـامـة رضــوان الله عـز وجـل، والخلود فى جناته، فـاخرجـوا بنا إخـواننا، من هذه القـرية الـظالم أهلهـا إلى بـعض كـور الجـــبـــال، أو إلــى بعض هذه المـدائن منكرين لهذه البـدع المضلة». ثم خرجوا الى قـرية قـريبـة مـن الكوفـة تسـمى «حَرُورَاء»، وسمـوا حينذاك بالْحَرُورية نسبة إلى هذه الـقرية، وبالمحكّمة - أى الذين يقـولون لا حـكم إلا لله - وهمـا اسمان كثيـراً ما يطلقان على الخوارج، وأمَّروا عليهم رجلا منهم اسمه عبد الله بن وهب الراسبى. واسم الخـوارج جاء من أنهم خرجوا على علىّ وصحبه، وإن كان منهم من يشـتق اسم الخوارج من الخـروج فى سبـيل الله أخذاً من قـوله

تعالى : ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾، وسموا أيضاً «الشُّرَاة» أى الذين باعوا أنفسهم لله من قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾. وقد حاربهم علىّ فى الوقعة الشهيرة بوقعة النهروان، وهزمهم وقتل منهم كثيراً، ولكنه لم يبدهم ولم يبد فكرتهم، وزادت هذه الهزيمة فى إمعان الخوارج فى كره علىّ، حتى دبروا له مكيدة قتله، فقتله عبد الرحمن بن ملجم الخارجى، وقد كان زوجاً لامرأة قُتِلَ كثير من أفراد أسرتها فى وقعة النهَروان.

وظلت الخوارج شوكة فى جنب الدولة الأموية يهددونها ويحاربونها حرباً تكاد تكون متواصلة فى شدة وشجاعة نادرة، وأشرفوا فى بعض مواقفهم على القضاء على الدولة، وظل المهلب بن أبى صُفْرَة يجالدهم ويعانى فى قتالهم الشدائد والأهوال السنين الطوال، مما لا محل لذكره هنا(١)؛ غير أنا نشير إلى أنهم كانوا فرعين: فرعاً بالعراق وما حولها، وكان أهم مركز لهم «البَطائح» بالقرب من البصرة، وقد استولوا على كرْمَان وبلاد فارس وهددوا البصرة، وهؤلاء الذين حاربهم المهلّب، واشتهر من رجالهم نافع بن الأزرق، وقَطَرى بن الفُجَاءة.

وفرعاً بجزيرة العرب : استولوا على اليمامة وحضرموت واليمن والطائف، ومن أشهر أمرائهم فيها: أبو طالوت، ونجدة بن عامر، وأبو فديك.

ولم يتغلب الأمويون على هذين الفرعين إلا بعد حروب طويلة شديدة استمرت طول عهد الدول الأموية.

ثم كانوا كذلك فى الدولة العباسية، ولكن لم يكن لهم من القوة ما كان لهم فى عهد الأمويين، فقد ضعف شأنهم، وانحط قوادهم.

تعاليمهم: ابتدأ الخوارج كلامهم فى أمور تتعلق بالخِلافة، فقالوا بصحة خلافة أبى بكر وعمر لصحة انتخابهما، وبصحة خلافة عثمان فى سنيه الأولى، فلما غيّر وبدّل، ولم يسر سيرة أبى بكر وعمر، وأتى بما أتى من أحداث وجب

(١) قد ألف الأقدمون كثيراً من الكتب فى أخبار الخوارج خاصة كالمدائنى ولكنها لم تصل إلينا، وقد جمع ابن أبى الحديد فى الجزء الأول من شرح نهج البلاغة أخبارهم مطولة فى موضعين من كتابه وللمزيد يمكن الرجوع إليه.

عزله، وأقروا بصحة خلافة علىّ ولكنهم قالوا إنه أخطأ فى التحكيم وحكموا بكفره لما حكّم، وطعنوا فى أصحاب الجمل: طلحة، والزبير، وعائشة، كما حكموا بكفر أبى موسى الأشعرى وعمرو بن العاص، «وقد قُبض على أحدهم وقُدم إلى زياد ابن أبيه، فسأله زياد عن أبى بكر وعمر، فقال فيهما خيراً؛ وسأله عن عثمان فقال: كنت أتولى عثمان - على أحواله - فى خلافته ست سنين، ثم تبرأت منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر؛ فسأله عن أمير المؤمنين علىّ فقال: أتولاه، إلى أن حكّم، ثم أتبرأ منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر؛ فسأله عن معاوية فسبّه سبّاً قبيحاً.. إلخ[1]». فترى من هذا أن كلامهم كان يدور حول تشريح أعمال الخلفاء وأنصارهم، والبحث فيمن يستحق أن يكون خليفة ومن لا يستحق، ومن يكون مؤمناً ومن لا يكون.

وقد وضعوا نظرية للخلافة وهى : أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وإذا اختير فليس يصح أن يتنازل أو يحكِّم، وليس بضرورى أن يكون الخليفة قرشياً، بل يصح أن يكون من قريش ومن غيرهم ولو كان عبداً حبشياً، وإذا تم الاختيار كان رئيسَ المسلمين، ويجب أن يخضع خضوعاً تاماً لما أمر الله، وإلا وجب عزله.

ولهذا أمّروا عليهم من اختاروه منهم، «وسموا عبد الله بن وهب الراسبى أمير المؤمنين ولم يكن قرشياً وإنما هو من «راسب» حىٌّ من الأزد، وكذلك أمراؤهم من بعده». وقد خالفوا بهذا نظرية الشيعة القائلة بانحصار الخلافة فى بيت النبى: علىّ وآله، وأهلَ السنةّ القائلين بأن الخلافَة فى قريش؛ وهذه النظرية هى التى دعتهم إلى الخروج على خلفاء بنى أمية ثم العباسيين لاعتقادهم أنهم جائرون غير عادلين، لم تنطبق عليهم شروط الخلافة فى نظرهم.

نرى الخوارج فى أول أمرهم كانت صبغتهم سياسية محضة، ثم نراهم فى عهد عبد الملك بن مروان قد مزجوا

(١) الشهرستانى ١ : ١٦١.

تعاليمهم السياسية بأبحاث لاهوتية، وأكبر من كان له أثر فى ذلك الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق. وأهم ما قرره الخوارج فى ذلك أن العمل بأوامر الدين - من صلاة وصيام وصدق وعدل - جزء من الإيمان. وليس الإيمان الاعتقاد وحده، فمن اعتقد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر فهو كافر.

والخوارج لم يكونوا وحدة ولم يكونوا كتلة واحدة، وإنما كان واضحاً، أنهم سرعان ما يختلفون، وينضمون تحت ألوية مختلفة يضرب بعضها بعضاً، ولو اتحدوا لكانوا قوة فى منتهى الخطورة على الدولة الأموية. لذلك لا نستطيع أن نذكر ما هو من تعاليمهم مشترك بين جميعهم إلا النظريتين السابقتين: نظرية الخلافة، ونظرية أن العمل جزء من الإيمان. حتى هاتان النظريتان ليستا من اعتقاد جميعهم إلا بقليل من التسامح؛ فمنهم من يرى أن لا حاجة للأمة إلى الإمام، وإنما على الناس أن يعملوا بكتاب الله من أنفسهم، ويظهر أن هذه الفكرة هى التى كان يفهمها بعضهم من جملتهم المشهورة: «لا حكم إلا لله» ولكن قيل: «كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله! ولكن هؤلاء يقولون: لا إمْرَة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير بَر أو فاجر، يعمل فى إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفىء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوى حتى يستراح بر، ويستراح من فاجر»؛ وقد قال ابن أبى الحديد: «إن الخوارج كانوا فى بدء أمرهم يقولون ذلك، ويذهبون إلى أنه لا حاجة إلى الإمام، ثم رجعوا عن ذلك القول لَما أمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبى»(١).

على كل حال قد اتفق جمهور الخوارج على النظرتين السابقتين، وتفرقوا إلى فرق بلغت فى العدد نحو العشرين، كل فرقة تخالف الأخرى فى بعض تعاليمها، ولا يسع هذا المختصر ذكر جميعها(٢): غير أنا نذكر هنا أن من أشهر فرقهم الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق، وكان من أكبر فقهائهم وقد كفّر

(١) جزء ١ : ٢١٥.

(٢) ارجع إلى ذلك فى الملل والنحل للشهرستانى، والمقالات الإسلامية للأشعرى، والفرق بين الفرق للبغدادى.

جميع المسلمين ما عداهم، وقال: إنه لايحل لأصحابه المؤمنين أن يجيبوا أحداً من غيرهم إلى الصلاة إذا دعاهم إليها، ولا أن يأكلوا من ذبائحهم، ولا أن يتزوجوا منهم، ولا يتوارث الخارجي وغيره، وهم مثل كفار العرب وعبدة الأوثان، لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، ودارهم دار حرب، ويحل قتل أطفالهم ونسائهم، ولا تحل التقيَّة(١)، لأن الله يقول: ﴿إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية﴾، واستحل الغدر بمن خالفه، وكفر القعدة، أى الذين يقعدون عن القتال مع قدرتهم عليه، ولو كان هؤلاء القعدة على مذهبهم.

ومن فرقهم النجدات، أتباع نجدة عامر، وأهم تعاليمه التى انفرد بها أن المخطىء بعد أن يجتهد معذور، وأن الدين أمران: معرفة الله ومعرفة رسوله، وما عدا ذلك فالناس معذورون بجهله الى أن تقوم عليهم الحجة، ومن أداه اجتهاده إلى استحلال حرام أو تحريم حلال فهو معذور، وعظم جريمة الكذب على الزنا وشرب الخمر. ولنافع مع نجدة بن عامر مناقشات طويلة ممتعة حول هذه المبادىء(٢).

كذلك من أشهر فرقهم «الإبَاضيَّة» نسبة إلى رئيسهم عبد الله بن إباض التميمى، ولا يزال أتباعه فى المغرب وغيره إلى اليوم، وهم لم يغالوا فى الحكم على مخالفيهم كالأزارقة، بل قالوا: يحل التزوج منهم، ويتوارث الخارجى وغيره، ونزعتهم أميل إلى المسالمة، فقالوا: لا يحل قتال غير الخوارج وسبيهم فى السر غيلَة، ولا يجوز قتالهم إلا بعد الدعوة وإقامة الحجة وإعلان القتال إلخ، وقد ظهر عبدالله بن إباض فى النصف الثانى من القرن الأول للهجرة، وعاش أتباعه فى أكثر أحوالهم مسالمين للخليفة.

وفرقة أخرى من فرقهم «الصُّفْريه» أتباع زياد بن الأصفر، وهم لا يختلفون كثيراً فى تعاليمهم عن الأزارقة.

وهذه الفرق الأربع: الأزارقة والنجدات والإباضية والصفرية هى أشهر فرق الخوارج وأكثرها دوراناً فى الكتب.

(١) انظر معناها عند الكلام على الشيعة.

(٢) انظر: الجزء الثانى من الكامل للمبرد؛ وفى ص ٣٨٢ من الجزء الأول من ابن أبى الحديد.

والخـوارج يقـولـون إن ممن اعـتنق مذهبهم عكرمـة مولى ابن عباس وأنس ابن مـالك الصـحـابى. وكـان الحـسن البصـرى يوافق الخوارج فى رأيهم بأن عليـاً أخطأ فى التحكيم ولكن لا يعـتنق مـذهبهم، «وكـان إذا جلس فتـمكن فى مجلسه ذكـر عثمان فتـرحم عليه ثلاثاً، ولعن قتلتـه ثلاثاً، ويقول: لو لم نلعنهم للُعنَّا، ثم يذكر علياً فيقول: لم يزل أمير المؤمنين علىّ رحمه الله يتـعرف النصر ويساعـده الظفر حـتى حكّم، فلم تحكم والحق معك؟ ألا تمضـى قُدماً - لا أبالك - وأنت على الحق!»(١).

وكان مما حـاربهم به المهلب بن أبى صفـرة اختلاق الأحـاديث عليهم، فـقد كان يضع الحـديث ليشد به أزر قـومه ويضعف به من أمر الخـوارج ما اشتد، ويقول: إن الحرب خدعة. وكان حى من الأزد إذا رأوا المهلب خارجاً قالوا: «راح يكذب!» وفيه يقول رجل منهم:

أنـــــت الفتـــى كل الفتى

لو كنت تصدق ماتقول!(٢)

ولعل هذا وأمـثاله هو السـر فيـما ترى من أحـاديث كـثـيـرة ملئت بهـا كـتب التاريخ والأدب فى ذم الخوارج.

كان أكـثر من اعـتنق مبـدأ الخوارج عـــرباً بدواً، وقـد انـضـم إليـــهم بعض الموالى إعـجاباً برأيهـم الديمقـراطى فى الخلافـة، فليس بضرورى أن يكون من قـريش ولا من العرب، فـهم فى نظرهم إلى الخلافة شعوبيون، ولكن مع هذا لم ينضم إليـهم من الموالى إلا قليل، لأنهم وأكثرهم بدو شديدو العصبية لجنسهم، يحتقرون الموالى ويزدرونهم، روى ابن أبى الحـديد أن رجـلاً من الموالى خطب امرأة خـارجية فقـالوا لها: «فضـحتنا»، ولولا هذه العـصـبـيـة العربيـة الجافـة لتبعهم من الموالى كثير.

والناظر فى تاريخـهم يتبـين فيـهم سمات واضحة منها: التشدد فى العبادة والانهماك فـيها، يصفهم الشهـرستانى بأنهم أهل صـوم وصـلاة. ويصـفـهم المبـرد «بأنـهم فى جـمـيع أصـنافـهم يبـرأون من الكاذب ومن ذى المعـصيـة الظاهرة»، وقد قتل أحدهم زياد، ثم دعا مولاه فاستوصفه أمره؛ فقال: «ما أتيته بطعام بنهار قط، ولا فـرشتُ له فراشاً بليل قط!».

ولما أرسل علىّ عبد الـله بن العباس لأهل النَّهْرَوَان من الخـوارج «رأى منهم

(١) الكامل ١ : ١٣٦.

(٢) الحكاية فى ابن أبى الحديد ١ : ٣٨٦.

جباهاً قَرِحَة لطول السجود وأيديا كثَفِنَات الإبل، عليهم قُمصٌ مرحضة وهمَ مشمرون». ولعل خير ما قيل فيهم ما قاله أبو حمزة الخارجي في وصف أصحابه: «شباب والله مكتهلون في شبابهم، غَضضةٌ عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرَجلُهم، أنضاء عبادة، وأطلاح سهر، فنظر الله إليهم في جوف الليل منحنيه أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مرّ أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مرّ بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه، موصول كَلالهم بكلالهم، كلال الليل بكلال النهار، قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب الله، حتى إذا رأوا السهام قد فوِّقت، والرماح قد أشرعت، والسيوف قد انتضيت، ورعَدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفوا بوعيد الكتيبة لوعيد الله، ومضى الشاب منهم قدُماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت إليه طير السماء، فكم من عين في منقار طير، طالما بكى صاحبها في جوف الله من خوف الله! وكم من كف زالت عن معصمها، طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله!» وقد غلوا في أنظارهم حتى عدوا مرتكب الكبيرة - وأحياناً الصغيرة - كافراً، وخرجوا على أئمتهم للهفوة الصغيرة يرتكبونها، وتشدد كثير منهم في النظر إلى غيرهم من المسلمين فعدّوهم كفاراً، بل كانوا يعاملونهم أشد من معاملة الكفار. ويحكون أن واصل بن عطاء - رأس المعتزلة - وقع في أيديهم فادعى أنه (مشرك مستجير) ورأى أن هذا ينجيه أكثر مما تنجيه دعواه أنه مسلم مخالف لهم، وكذلك كان؛ واشتدوا في معاملة مخالفيهم من المسلمين، حتى كان كثير منهم لا يرحم المرأة ولا الطفل الرضيع ولا الشيخ الفاني، بل لم يرضوا من مخالفيهم أن يقولوا: إن علياً أخطأ في التحكيم، وعثمان أخطأ فيما أحدث، بل لابد أن يقر بكفرهما وكفر من ناصرهما، وطلبوا من عبد الله بن الزبير أن يتبرأ من أبيه، ولم يكتفوا من عمر بن عبد العزيز بعدله وجمال سيرته، بل طلبوا منه كذلك أن يتبرأ مما تبرأوا هم منه، وأن يلعن أسلافه من بني أمية؛ ولعل هذا التشدد وإقدامهم على سفك دماء معارضيهم هو أكبر ما شوّه حركتهم.

الخوارزمى

أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف (وجرى المقريزى على تلقيبه بالبلخى فى كتابه الخطط، بولاق ١٢٧٠هـ، جـ ١، ص ٢٥٨). وقد عاش أبوعبدالله فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). وهو أقدم كاتب مسلم ألف كتابا موسوعيا هو «مفاتيح العلوم» (نشره ڤان ڤلوتن G.Van Vloten، ليدن ١٨٩٥م)، أهداه إلى أبى الحسن عبيد الله بن أبى العتبى الذى كان وزيرًا من وزراء نوح الثانى السامانى (٣٦٦ ـ ٣٨٧هـ = ٩٧٦ ـ ٩٩٧م)، وكان أبو عبد الله يعيش فى بلاطه بنيسابور. ولعل الخوارزمى قد ولد فى بلخ. ويستدل من كتابه أنه كان يلى منصبًا إداريًا، وكان بحكم مقامه فى خراسان خبيرًا بالأحوال السائدة فى المشرق خاصة. ويعد كتابه، الذى كان العرب ينزلونه منزلة كبيرة، عظيم النفع فى إظهارنا على معارف فى مواضيع جد متباينة، وقد تناولها الخوارزمى فى دقة وإحكام.

ويقال أن الخوارزمى قد أفاد فى ميدان الرياضيات مما نقل عن اليونانية من مؤلفات علماء من أمثال إقليدس ونيقوماخوس وهيرو وفيلون وغيرهم.

وكتابه مفاتيح العلوم مقالتان، المقالة الأولى تتناول الشريعة والعلوم المتصلة بها كالفقه، والكلام، والعروض، والتاريخ؛ وتتناول المقالة الثانية الفلسفة، والمنطق، والطب، والحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقى، والحيل، والكيمياء.

المصادر:

(١) Brockelmann: *Gesch. d. Arab Lit.* جـ ١، ص ٢٢٤ .

(٢) انظر ما كتبه عن قسم الطب من المقالة الثانية E.Seidel: *Die Medizin im Kitab Mafâtîh Al- Ulûm* فى *S.B.P.M.S.Ergl*، ١٩١٥ م، جـ ٤٧ ، ص ١ ـ ٧٩ .

(٣) وانظر أيضا. E.Weidmann: *Beiträge VI, Zur Technik bei den Arabern*

فى *S.B.P.M.S. Ergl.*، ١٩٠٦م، جـ ٣٨، ص ١ ـ ٥٦ .

(٤) *Beiträge X, Zur Technik bei den Arabern* فى *S.B.P.M.S. Ergl.* ، ١٩٠٦ ، جـ ٣٨ ، ص ٣٠٧ ـ ٣٥٧ .

(٥) *Beiträge XIV über, die Geometrie u Arithmetik nach den Mafâtîh Al - ûlûm* فى *S.B.P.M.S. Ergl*، ١٩٠٨م، جـ ٤٠ ، ص ١ ـ ٦٤ .

(٦) *Beiträage XVIII, Astronomische Instrumente* فى *S.B.P. M.S. Ergl.*، ١٩٠٩ ، جـ٤١ ، ص ٣٣ ـ ٣٥ .

(٧) *Beiträage XXII, Stücke aus den*

4776

S.B.P.M.S. Ergl فى *\Ptîh Al - ûlum* ١٩١٠م، جـ ٤٢ ، ص ٣٠٣ ـ ٣٢٢ .

(٨) *Beiträge XXIV, Zur chemie bei den Arabern* فى *S.B.P.M.S. Ergl.* ، ١٩١١م، جـ ٤٣ ، ص ٧٢ – ١١٣.

(٩) *Beiträge XXVII, Geographische Stellen aus den Mafâtîh Al - Ûîum* فى *S.B.P.M.S. Ergl.*، ١٩١٢ م، جـ٤٤، ص ٣٧ ـ ٤٠ .

(١٠) *Beiträge XXVII, Uber die Astronomie nach den Mafâtîh Al-Ulüm* فى *S.B.P.M.S. Ergl.* ١٩١٥م، جـ٤٧ ، ص ٢١٤ ـ ٢٤٢ .

(١١) *Beiträge LVII, Defenitionen verschie. dener Wissenschaften und über diese verfasste Werke* فى *S.B.P.M.S. Ergl.* ١٩١٨ / ١٩١٩ ، جـ ٤٠ / ٤١ ، ص ١ ـ ٢٢ .

(١٢) *Beiträge LXVI, Zur Geschichte der Musik*، ١٩٢٢ / ١٩٢٣ فى *S.B.P.M.S. Ergl.*، جـ ٤٤ / ٤٥ ، ص ٧ـ ٢٢ .

خورشيد [ڤيدمان E.Wiedemann]

الخوارزمى

محمد بن موسى، وجرى الطبرى (طبعة ده غوى، جـ٣، ص ١٣٦٣) على تلقيبه بالمجوسى، والقطربلى أى الذى

عاش أو خرج من قطربل، وهى ناحية غربى دجلة بالقرب من بغداد.

والأخبار عن حياته قليلة جداً وغير موثوق بها لأننا فى كثير من الأحيان لا نعرف أهو المقصود بها أم محمد بن موسى بن شاكر (*Nachträge* : H. Suter *Ab-* فى *Zu* "'*die Mathemathiker*''*etc* ،*handl. Zur Gesch. der Math. Wissensch.* ١٩٠٢ م، جـ ١٤، تعليق رقم ١٩ ، ص ١٥٨) ونحن لا نعلم تاريخ مولده، كما أن تاريخ وفاته غير محقق، ويقول سوتر H.Suter إنه توفى ما بين عامى ٢٢٠ هـ (٨٣٥م) و ٢٣٠ هـ (٨٤٤م)، أما نلينو Nallino فيجعل تاريخ وفاته بعد عام ٢٣٢ هـ (٨٤٦ ـ ٨٤٧م). وعاش الخوارزمى فى عهد المأمون، وكان أحد منجميه، ولعله اشترك فى حساب ميل الشمس فى عهده. وجرى الخوارزمى على العكوف فى مكتبة المأمون للدرس. ويقول الطبرى (الموضع المذكور) إنه كان من المنجمين الذين استدعاهم الواثق فى مرضه الأخير لينبئوه بما يكون من أمره، فبشروه بالعمر الطويل، ولكن المنية أدركته بعد ذلك بقليل. وقد انصرف الخوارزمى إلى دراسة الرياضيات والجغرافية والفلك والتاريخ. وألف «كتاب التاريخ» الذى ذكره المسعودى من بين مصادره، ولعل الطبرى نقل عنه الفقرة التى تتناول حادثا وقع فى عهد المأمون سنة ٢١٠ هـ (٨٢٥ / ٨٢٦م؛ انظر *Al Huwarizmi* :C.A.Nallino *etc*، ص ١٢). ونستدل من كتب الخوارزمى التى كان بعضها هامًا مبتكراً على أنه كان عظيم الموهبة.

وقد ألف الخوارزمى كتبه قبل العصر الذى ازدهر فيه النقل عن اليونانية، ولو أنه عاصر الحجاج فترة من حياته. ويُقال أن الخوارزمى اعتمد فيما بلغ إليه من شأو فى الجبر على الهندوس والفرس ومدرسة جنديسابور بصفة خاصة. أما المصادر اليونانية فكانت بالنسبة إليه فى المرتبة الثانية. والغالب أن ذلك لم يكن شأنه فى الفلك والجغرافية. وثمة قائمة بكتبه فى الفهرست ليعقوب النديم (ص٢٧٥)

وابن القفطى (ص ٢٨٦). ويأتى سند ابن على فى الفهرست بعد الخوارزمى مباشرة، ولعل كارپنسكى (كتابه المذكور فى المصادر) قد أصاب فيما ذهب إليه من أن الكتب الموسومة بـ«الحساب الهندى» و«الجمع والتفريق» و«الجبر والمقابلة» والتى نسبت لسند ليست له، وإنما هى الواقع من تأليف الخوارزمى.

وأهم كتبه الرياضية هو الكتاب المعروف بالجبر «حساب الجبر والمقابلة» (وهو فى رأى رسكا J.Ruska «عمليات فى حساب التفاضل والتكامل»). وليس هذا الكتاب فى الجبر كما نفهمه، وإنما هو مقدمة فى الحساب العملى القائم على عدة مسائل محلولة. ومادة الكتاب فى الوقت نفسه جد متباينة. فهو يحوى (أ) عمليات فى التفاضل والتكامل فى أبسط صورها (ب) المساحة والأخطاء فيها (جـ) قواعد فى تقسيم المواريث فى الوصية. وقد نقل الكتاب إلى اللاتينية ج. القرمونى ور. الشسترى وغيرهم (G.of Cremona, R.of Chester، انظر المصادر، وما يتعلق منها بـ Rosen & Karpinski). وقد نشأ عن تحريف اسم الخوارزمى والخطأ فيه الكلمات التى تنتهى بـ algorism فى اللغات الأوروبية ومعناها أية طريقة متواترة فى الحساب غدت قاعدة من القواعد.

وثمة إشارات إلى شروح عربية على هذا الكتاب كتبها سنان بن فتح (سوتر، رقم ١٤٩) وعبدالله بن السيدنانى (سوتر ، رقم ١٥٢) وأبو الوفاء (سوتر، رقم ١٦٧). ويزيد روزن Rosen (المصدر المذكور، ص ١٤) شرحا آخر لرجل يدعى المزيهفى. وكان أثر كتاب الخوارزمى عظيما، وقد نعته بهذا النعت فى عصر متأخر عن ذلك أبوكامل شجاع بن أسلم (سوتر رقم ٨١) وتتردد الأمثلة التى استخدمها (مثل س^{٢}+ ١٠ س = ٣٩) باستمرار فى مؤلفات كتاب من قبيل أبى الكامل والكرخى وعمر الخيامى، كما نجد كتابا من النصارى تأثروا بالخوارزمى مثال ذلك ليوناردو البيزى.

وبقى من كتب الخوارزمى أيضا نقل لاتينى لكتاب له فى الرياضة معنون بعنوان *Algoritmi de Numero Indorum* (نشره Bald. Boncompagni فى *Trattati d'aritmetica pubbl . da B.B. Noma* ١٨٥٧م، رقم ١) وقد بين رسكا أن هذا النقل يطابق كتاب الجمع والتفريق (ولعل من الواجب أن نزيد على هذا العنوان «بحساب الهند»؛ انظر J.Ruska، المصدر المذكور، ص ١٨).

وقد نقل محمد بن إبراهيم الفزارى كتاب «السدهانتا» إلى اللغة العربية، وعرف باسم «السند هند الكبير» (ولانعلم أهذه الترجمة تطابق السدهانتا الذى نحن بصدده؟؛ H. Suter. : *Die Astronomischen Tafeln etc.*، ص ٣٢) وقد أعد الخوارزمى نسختين من السند هند، ولعله أعد من قبل موجزًا لها. وسمى كتاب الجداول المتحصل من ذلك كما جاء فى رواية ابن يونس «فى زيج» (انظر C.A.Nallino : *Al Battuni Opus*، جـ١، ص ١٥٧). وهذا الكتاب شأن كتب الزيج جميعًا لا يشمل جداول فحسب بل يشتمل أيضا مقدمة فلكية طويلة بعض الشىء، وهى أشبه بعلم الفلك النظرى.

وقام مسلمة المجريطى بتنقيح هذا الكتاب الجيد فى الجداول وأعاد نشره كما ذكر ابن أبى أصيبعة (جـ٢، ص٣٩). وكانت هذه النسخة فيما يرجح أساس الترجمات اللاتينية لهذا الكتاب. ونحن نجد فيه جداول تعتمد على حساب المثلثات، وترد فيه كلمة «جيب» بمعنى *Sine* دائمًا، فى حين أن ثابت بن قرة المتأخر عن الخوارزمى لا يذكر هذه الكلمة إلا لمامًا (H. Burger & C. Kohl: *Axel Bjornbo Thabits Werk über den Trans - versalensatz* فى *Abhandl. Zur Gesch. der Naturwissensch. und Medizin*، ١٩٢٤، جـ٧ ، ص ٥) ومن ثم فمن الممكن أن تكون هذه الكلمة قد أدخلها مسلمة فى كتاب الخوارزمى (C.A. Nallino: *Al Battani Opus*، جـ١ ، ص ١٥٤). ولعل الخوارزمى قد تناول ظهور القمر الجديد فى كتاب آخر (C.A.Nallino، كتابه المذكور، جـ١،

ص ٢٦٩) ويذكر ياقوت (المعجم، جـ١ ، ص ١٦١، س ١) محمد بن موسى الخوارزمى على أنه صاحب الزيج وذلك فى سياق رواية له عن حجم الأرض، ولكن هذه الرواية لم تذكر فى الزيج.

وقد ألف الخوارزمى كتابين فى الاسطرلاب: «كتاب العمل بالاسطرلاب، و«كتاب عمل الاسطرلاب»، على أنهما لم يصلا إلينا لا بالعربية ولا باللاتينية. وفى كتاب الفرغانى «فى صفة الأسطرلاب بالهندسة» (مخطوط ببرلين، الفهرس رقم ٥٧٩٠) عدة مسائل فلكية حلت بالاستعانة بالاسطرلاب، ويبدأ هذا الباب من الكتاب بالعبارة الآتية: «يقول محمد بن موسى الخوارزمى..» (J. Frank: *Die Verwendung des Astrolabs nach Al - Khwarizmi* فى *Abhandlungen Zur Gesch. der Naturwiss. und Medizin*، ١٩٢٢م، جـ٣، ص١ ـ ٣٢؛ وانظر أيضا C.A.Nalliono المصدر المذكور، جـ١، ص ٤٩).

ونحن لا نعرف شيئا عن كتابه فى «الرخامة»، أكثر من أنه ألف كتابا من هذا القبيل.

وتناول الخوارزمى إلى ذلك مسائل فى التنجيم من الناحية العملية. مثال ذلك مارواه أبو معشر من أن الخوارزمى بحث إلى أى حد نبأ اقتران الكواكب عند مولد محمد [ﷺ] برسالته (حمزة الأصفهانى: تاريخ، طبعة *Gott-waldt*، الكتاب السابع، الفصل ٤ (النص) ص ١٥٣ وما بعدها؛ الترجمة، ص ١٢٣).

وأعد الخوارزمى أيضا مجموعة من صور السماوات والعالم نزولا على إشارة المأمون، والراجح أن علماء غيره اشتركوا معه فى ذلك. ومن هذه الصور «كتاب صورة الأرض» وهو مخطوط محفوظ فى ستراسبورغ، ويسمى أبو الفداء هذا الكتاب باسم كتاب«الربع المعمور». وقد سبق أن بين نللينو أن هذا الكتاب هو النص الذى كان يصاحب الصور. وقد تم إعداد هذه المجموعة فى

نسختيها بالاستعانة بجغرافية بطلميوس، ولكنها نشرت وتوسع فيها من غير استعانة به تقريبا.

وقد نشر نللينو هذا الكتاب فى ترجمته اللاتينية، وبحث مادته الجغرافية بحثا مستفيضا بمقارنتها بمعلومات بطلميوس. ثم تناول ڤون مزيك H.von Mzhik هذا الكتاب بالدرس الشامل ونشره وترجمه وعلق على الجزء الخاص بإفريقية (*Mitt.d.K.K. geogr, Gesellsch. in Wien*، ١٩١٥م، جـ٣٨ ، ص ١٥٢ وما بعدها؛ *Denkschr. Ak. Wien, Philos. Kl*، ١٩١٦م، جـ٥٤، رقم ٤) وأعد إلى ذلك صورة تعتمد على ما ذكره الخوارزمى (J.Ruska: *Neue Raustiene Zur Geschichte der Arabischen Geographie* فى *Geogr. Zeitschr.*، ١٩١٨م، جـ١٤ ، ص ٧٧ ـ ٨١).

المصادر:

(١) H.Suter: *Die Mathematier und Astronomen der Araber und ihre Werke*، رقم ١٩ فى *Zeitschrift. für Mathematik und Physik*، ١٩٠٠م، جـ١٠ ، رقم ١٩ ، والذيل بصفة خاصة، الموضع نفسه، ١٩٠٢م، جـ١٤ ، ص١٥٨ ـ ١٦٠ .

(٢) M.Cantor: *Vorlesungen Zur Geschichte der Mathematik*، ١٩٠٧م ، جـ١ ص ٧٠٠ وما بعدها وغير ذلك من المؤلفات فى تاريخ الرياضيات.

(٣) *The Algebra of Mohammed ben Musa*، طبعه ونشره Fr. Rosen ١٨٣١م، جـ١٦، الترجمة ص ٢٠٨، النص ص ١٢٢ .

(٤) *Robert of Chester's Latin Translation of the Algebra of Al- Khowarizmi*، نشره L. Ch. Karpinski: *University of Michigan Studies, Humanistic Series*، نيويورك ١٩١٥م، جـ٩ .

(٥) J.Ruska: *Zur Altesten arabischen Algebra u.Rechenkunst* فى *S.B. AK. Heid*، ١٩١٧، رقم ٢، ص١٢٥ ، وعرض هذا الموضوع بقلم E.Wiedmann فى *Berliner Philologische Wocjenschift* ١٩١٩م، جـ٣٩، ص ٤٨ ـ ٥٣ .

(٦) H.Suter: *Die Astomonomischen Tafeeln des Mohammed ben Musa Al - Khuwarizmi etc.*، كوبنهاغن ١٩١٤م فى *Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter* السلسلة السابعة *Historisk og filosofisk afd.* جـ٣.

(٧) أما جداول حساب المثلثات،فقد طبعها A.A.Bjornbo: *Al- Chwarizmi's trigornometiske Tavler* فى *Festskruft . til H.G. Zeuthen* كوبنهاغن ١٩٠٩ .

(٨) *Al- Huwarizmi e il Suo rif- facimento della geografia di Tolmeo* فى *Memorie della Classe di Sciene Morali etc.*، ١٨٩٤، جـ٢/ ١ م .

(٩) وقد أورد نلينو معلومات كثيرة عن الخوارزمى فى نشره لكتاب البتانى.

خورشيد [ڤيدمان E. Wiedmann]

خواندمير

مؤرخ فارسى، واسمه الحقيقى غياث الدين، وهو ابن خواجه همام الدين بن خواجه جلال الدين بن خواجه برهان الدين محمد شيرازى.

أما جده لأمه فهو المؤرخ ميرخواند وخاله نظام الدين سلطان أحمد صدر. وقد وزر أبوه سنين طويلة للسلطان محمود السمرقندى عم السلطان بابر. ولابد أن يكون خواندمير قد ولد حوالى عام ١٤٧٥، ولعل ولادته كانت فى هراة حيث كان يعيش جده لأمه. على أن «هفت إقليم» يسلكه ضمن مواليد إقليم بخارى. والظاهر أن جده ميرخواند كان فى الأصل من أهل بلخ. وقد التحق خواندمير بخدمة بديع الزمان أكبر أولاد السلطان حسين، وكان فى صحبته فى پل چراغ عام ١٥٠٢، وسمعه يقص أخبار مغامراته بعد هزيمته هنالك على يد أبيه قبل ذلك بخمس سنوات أو ست. وكان خواندمير صحبة بديع الزمان عند مَرَل فى شمال فارس بعد وفاة السلطان حسين فى مايو عام ١٥٠٦ . وفى ربيع عام ١٥٠٧ كان الرأى متجها إلى مقاومة شيبانى فى تقدمه، فأشار بديع الزمان، وأخوه وشريكه فى الملك مظفر، على خواندمير بالذهاب إلى قندهار وإغراء شاه بك أرغون على الانضمام إليهما. وقد وصل خواندمير فى مسيره

إلى هراة، ولكنه توقف لوفاة جوجك بيكم ابنة بديع الزمان واقتراب شيبانى، ولم يشخص إلى قندهار. وذهب مرة أخرى أيضا فى سفارة إلى خسرو شاه فى كندز ولكن سفارته لم تنته إلى شىء. وبذلت محاولة ضعيفة عند مرل للوقوف فى وجه شيبانى، إلا أن الأميرين ركنا إلى الفرار وذبح ذو النون أرغون الشجاع. وأعقب ذلك السير إلى هراة فى مارس سنة ١٥٠٧، وقد أناب السكان عنهم خواندمير وابن أخيه عثمان الذى كان يشغل منصب محتسب المدينة لمقابلة شيبانى فى معسكره والحصول على شروط التسليم. وقد ذهب عثمان فى هذه المهمة وأفلح فى مقابلة شيبانى وإن كان قد نهب فى الطريق وجرد من ثيابه.

وظل خواندمير فى هراة بعد سقوطها، وزودنا بأخبار مقبولة عما لاقاه هو وأصدقاؤه من عنت الأزابكة. وكان خواندمير أيضا فى هراة عندما هزم الشاه إسماعيل شيبانى وقتله واستولى على المدينة فى عام ١٥١٠ .

وفى عام ٩٢٠هـ (١٥١٤م) اعتزل خواندمير الناس، واستقر فى قرية پَشْت أو بشت فى غرجستان من أعمال شمالى فارس وليس فى الكرج كما ذهب إلى ذلك إليوت Elliot، واشتغل هناك بتأليف كتبه (انظر de Sacy عن غرجستان فى *Mines de l'Orient* جـ١، ص ٣٢١). ثم التحق خواندمير بمحمد زمان التافه الشأن، وهو أكبر أبناء مولاه السابق، وربط مصيره بمصيره مدة من الزمن فى بلخ وغيرها. فلما عزم محمد زمان على السير إلى قندهار استأذنه خواندمير فى العودة إلى بشت. ولاشك فى أنه استقر فى هراة بعد ذلك، لأنه كان بها فى يوليه عام ١٥٢٧ عندما غادرها إلى قندهار. ولم يمكث خواندمير طويلا فى أفغانستان، فقد ذهب إلى الهند فى مارس عام ١٥٢٨ ووصل إلى آكره ومثل بين يدى بابر فى سبتمبر، ثم صحبه فى عام ١٥٢٩ إلى البنغال، وكان معه عند تريموهينى Trimohini وهو ملتقى نهر سرجو بنهر الكنج (انظر حبيب السير طبعة حجرية، جـ٢، ص ٨٤، نهاية الجزء الرابع من المجلد الثانى) وتوفى

بابر فى نهاية عام ١٥٣٠ فالتحق خواندمير بخدمة ولده همايون وقال فيه مديحا نقش على منشآت همايون وعمائره وأسماه «قانون همايونى» أو همايوننامه (وتوجد نسخة خطية منه فى المتحف البريطانى) وذكر إليوت El-liot فى كتابه تاريخ الهند *History of India* (جـ٥، ص ١١٦) شيئا عن هذا القانون وأورد فقرات منه. والشائع أن خواندمير توفى عام ٩٤١ هـ (١٥٣٤ - ١٥٣٥م) أثناء حملة همايون على كجرات، ولكنا نستدل من رواية فرشته على أن خواندمير توفى بداء الزحار (الدوسنطاريا) فى عودته من كجرات. وعادت الحملة فى عام ٩٤٢، وكان خواندمير على قيد الحياة فى هذاالعام. وقد كتب عبارة تضمنت تاريخ وفاة صديقه وزميله فى الترحال شهاب الدين صانع الغرابيل (انظر البداؤونى، ترجمة Ranking ، جـ١ ، ص ٤٥٠). والراجح أن خواندمير توفى عام ٩٤٢ أو ٩٤٣ هـ (١٥٣٥ - ١٥٣٧م). وقد دفن فى دهلى تلبية لرغبته بالقرب من مقبرتى نظام الدين أوليا وأمير خسرو، ولعله كان قد بلغ آنئذ حوالى الستين عاما.

وكان خواندمير كاتبا مكثرا، وأول تواليفه هو كتاب خلاصة الأخبار، كتبه عام ٩٠٥هـ (١٤٩٩ - ١٥٠٠م) وأهداه إلى على شير، وكان قد استعان بمكتبته فى جمع المادة اللازمة لهذا الكتاب. وخلاصة الأخبار أثر من آثار شباب هذا الكاتب، ومن ثم لم يرد فيه من معارف المؤلف الشخصية إلا القليل. فهو فى الواقع مجمل وتمهيد لكتابه حبيب السير، ولكنه أكثر استيفاء فى بعض المواضع من كتاب حبيب السير، مثال ذلك أن ما جاء فيه من أخبار عن سقوط يادكار محمد ووفاته، أوفى مما جاء فى كتاب حبيب السير. وأثمن كتب خواندمير هو كتابه «حبيب السير» وهو الكتاب الوحيد المطبوع من بين مؤلفاته، وقد بدأ فيه عام ١٥٢١ وانتهى منه عام ١٥٢٣ - ١٥٢٤ وإن كان قد أضاف إليه بعض الإضافات بعد زيارته للهند. وكتاب حبيب السير، الذى أطلق عليه المؤلف هذا العنوان تيمنا باسم مولاه الثانى حبيب الله،تاريخ عام من أقدم الأزمنة إلى ما يقرب من نهاية حياة إسماعيل الصفوى الأول. ومن الطبيعى أن يكون هذا الكتاب عظيم النفع بصفة

خاصة فيما يتصل بالأحداث التى وقعت فى زمن المؤلف. وأحسن أجزاء الكتاب ما يتصل بحياة حسين، سلطان هراة، وحياة إسماعيل الأول. وقد اتفق أن توسع خواندمير فى ذكر المعلومات الخاصة بشيبانى وبابر، ويعد كلامه عن بابر أحسن ما لدينا من المصادر عن الفترتين الطويلتين اللتين لم يذكر عنهما بابر شيئًا فى مذكراته. وخواندمير كاتب منصف حى الضمير فقد كتب مؤلفه «حبيب السير» ثلاث مرات كما أنه كان يتحرى الدقة فى كتابته. وهو فى كثير من الأحيان يستمد مادته من معلوماته الشخصية، وعيبه الأكبر هو أسلوبه فى الكتابة، فهو أسلوب طنان بليغ يماثل الأسلوب الذى كتب به معاصره حسين واعظ كتابه «أنوار سهيلى» وهو يستشهد فى كتابته بأبيات من الشعر، ويكيل خواندمير المدح للسلطان حسين وإسماعيل الصفوى، وهو أحيانًا يطيل الكلام إلى حد الإملال، وشاهد ذلك إنه فصل الكلام تفصيلا عن مغامرات محمد زمان. وقد طبع كتاب «حبيب السير» طبعة حجرية فى كل من طهران وبمباى وكتب خواندمير أيضًا المجلد السابع من كتاب «روضة الصفاء».

المصادر:

(١) Elliot: *History of India* جـ٤، ٥.

(٢) H. Ferté: *Vie de Sultan Hossein Baikara, traduite de Khondémir* باريس ١٨٩٨ .

(٣) Mrs. Beveridge: *Translation of Babur's Memoirs*.

(٤) *Asiatic Miscellany* جـ١ .

(٥) F. B.Charmoy: *Mém. de l'Acad-émie impérial de Saint. Pétersbourg* المجموعة السادسة، جـ٣، ٨ .

(٦) Quatremére: *Jouranal des Sa-vants* سنة ١٨٤٣ ، ص ٣٨٦ ـ ٣٩٤ .

(٧) Rieu: *Cat . of Persian Mss.* جـ١، ص ٩٨ ومابعدها.

الشنتناوى [بفردج H.Beveridge]

خوجه أفندى

سعد الدين بن حسن جان بن حافظ محمد بن حافظ جمال الدين

الإصفهانى، ويعرف عادة باسم خوجه (سعد الدين) أفندى. مؤرخ عثمانى شهير وشيخ من شيوخ الإسلام النابهين، ولد عام ٩٤٣هـ (١٥٣٦ - ١٥٣٧م) فى إستانبول. وهو ابن رجل يدعى حسن جان، هاجر من فارس والتحق بخدمة السلطان سليم الأول حاجبا له خلال السنوات السبع الأخيرة من سنوات حكمه، ولقد قص حسن جان على ولده جميع القصص والأخبار التى تتصل بحياة السلطان، فما كان من سعد الدين إلا أن ألف منها كتابا سماه «سليم نامه» وجعله ذيلا لتاريخه المشهور (جـ٢، ص ٢٢١ - ٤٠١؛ انظر Pertsch: *Berlin Hss. Türk* ص ٢٤١، رقم ٢١٢، Flügel: *in Hss... Die..* *Wien* جـ٢ ، ص ٢١٠ رقم ٩٨٧؛ J.V.Hammer: *G.O.R.*, جـ٢، ص٦، ١٠؛ جـ٣، ص٦٣٤؛ جـ٩، ص٢٠٣ ، ٢٥٩؛ وكذلك كتابه *Lettere sui mss. Orientali* فى *Bibliotheca Italiana* جـ٤٢ (سنة ١٨٢٦) وقد ترجم دييز H.F.Diez كتاب «سليم نامه» إلى الألمانية، ماعدا المقدمة، بعنوان *Denkwürdigkeiten aus Asien* جـ١، ص ٢٥٦ - ٣٠٢، من الترجمة، برلين ١٨١١، وقد درس سعدالدين الفقه الإسلامى واندمج فى زمرة العلماء منذ عهد متقدم. وفى عام ٩٦٣هـ (١٥٥٥ / ١٥٥٦م)أصبح سعد الدين ملازما للفقيه المشهور أبى السعود. ثم أصبح فى المحرم من عام ٩٨١ (١٥٧٣ / ١٥٧٤) مدرسا (خوجه وهو اسمه المشهور الذى لايزال يعرف به إلى الآن بوجه عام) لمراد ولى العهد. وكان فى ذلك الوقت واليا على مغنيسية. وظل خوجه أفندى مشير مراد الثالث الأمين بعد اعتلائه العرش فى ديسمبر سنة ١٥٧٤ واحتفظ برتبة «خوجة سلطانى» أى مدرس السلطان فى عهد محمد الثالث خليفة السلطان مراد. وغدا سعدالدين شيخا للإسلام فى شعبان عام ١٠٠٦هـ (١٥٩٨ - ١٥٩٩) وتوفى وهو شاغل هذا المنصب بعد ذلك بعامين بمدينة استانبول فى الثانى عشر من ربيع الأول عام ١٠٠٨ (١٢ أكتوبر ١٥٩٩) عندما كان يعد العدة للاحتفال بمولد النبى [ﷺ] فى مسجد أياصوفيا. وقد حمل أربعة من أبنائه الخمس نعش أبيهم إلى أيوب حيث دفن فى المدرسة الخاصة بتحفيظ

القرآن وتلاوته. وقدبلغ بعض أبنائه مناصب رفيعة فقد بلغ ولداه محمد (سجل عثمانى، جـ ٤، ص ١٤٤) ومحمد أسعد (الكتاب السابق جـ١، ص ٣٣٠ وما بعدها) منصب الإفتاء، وعبدالعزيز (الكتاب السابق، جـ٣، ص ٣٣٨) وصالح (المصدر السابق، جـ٣، ص ٢٠٠ وما بعدها) منصب قاضى عسكر، أما ولده مسعود فقد مات صغيرًا، وكان حاجبًا (المصدر السابق، جـ٤، ص ٣٦٥ وما بعدها)

وسعد الدين هو مؤلف التاريخ العثمانى المشهور المعروف باسم «تاج التواريخ» ولايزال هذا التاريخ يعد بوجه عام من عمدة المصادر فى التاريخ العثمانى، ولو أن سعدالدين لم يؤلفه بأمر السلطان (لم يكد سعدالدين حاملاً للقب مؤرخ السلطان «وقعه نويس» انظر أيضا *Mitt. zur Osm.*، جـ١، ص ٢٤١). وقد أسدل هذا التاريخ حجب النسيان على جميع التواريخ المتقدمة الخاصة بآل عثمان وهى المعروفة باسم «تواريخ آل عثمان» بل إنه جعلها شيئًا تافها زريا (انظر حاجى خليفة: كشف الظنون، جـ٢، ص ١١٢ رقم ٢١٥٨، J.H.Mordtmann فى مجلة *ISL* جـ١ ، ص١٦٠) ويتناول هذا التاريخ الكلام عن البيت العثمانى من وقت إنشائه حتى وفاة السلطان سليم الأول المتوفى فى ٢١ سبتمبر سنة ١٥٢٠ . واستقى هذا التاريخ مادته من كتب المؤرخين المتقدمين، وهو مكتوب بأسلوب يغلب عليه الإطناب والطنطنة. وتم هذا الكتاب فى عهد السلطان سليم الثانى (١٥٥٦ ـ ١٥٧٤م) وكان المقصود منه على وجه التحديد أن يكون ذيلا للكتاب الفارسى «مرآة الأدوار ومرقاة الأخبار» لمصلح الدين محمد اللارى المتوفى عام ٩٧٩هـ (١٥٧١) ونقل سعدالدين هذا الكتاب إلى التركية (مخطوط بڤينا انظر Flügel ، جـ٢ ص ٨٠ ، رقم ٨٤٥)وقد ذاع هذا الكتاب، وأصبح الناس يقرءونه فى عدة مخطوطات إلى أن أصبح فى متناول الأيدى بوجه عام عندما طبع عام ١٢٧٩هـ (١٨٦١) فى مجلدين كبيرين (٥٨٦ و ٦١٩ صفحة، انظر المجلة الأسيوية سنة ١٨٦٣ ، جـ٢،ص٢٦٢). وكثيرا ما كانت تنسخ مخطوطات جميلة من هذا الكتاب

(كالمخطوط الذى فى الفاتيكان) وهى منتشرة فى المكتبات الأوربية. ونذكر فيما يلى أهم وأنفع هذه المخطوطات التى تفيد فى إخراج طبعة منقحة من هذا الكتاب: برلين، رقم ٢١٣؛ درسدن، رقم ٣٨٦؛ ليدن، الفهرس. جـ٣، ص ٢٧؛ لندن، Rieu: *Cat. Turrk. Mss.,* ص ٥١ وما بعدها؛ ميلان، *Ambrosiana* رقم ٢٤٣؛ ميونخ رقم ٧٦ - ٨١؛ أكسفورد *Uii* ، الفهرس رقم ١،٤٠؛ باريس رقم ٦٣-٧٠؛ سانت بطرسبرغ، المكتبة الأهلية، رقم ١، ٢؛ فهرس von C.Salemann and V. v.rosen ص ٢١؛ رومة، الفاتيكان، وبها مخطوط فاخر كانت تملكه فيما قبل كرستيانا ملكة السويد (انظر J.V.Hammer فى *Bibl. ital.,* جـ٤٦، ص٣٥، ١١٥ و P.Horn فى Z.D.M.G, جـ٥١ سنة ١٨٩٧، ص ٤٥؛ وما بعدها). أبسالا رقم ٢٤٥؛ ڤينا *Bibl. Naz. Marciana* رقم ٣٠ ، ٨٥ / ١٣٤،٣؛ ڤينا *Bibl. Na zMarciana* المكتبة الأهلية، فلوكل جـ٢، ص ٢٤٤؛A.krafft: *Konsular - AKademie, Die... Hss.d.or. Ak..*رقم ٢٦٣ .

ولقد عرف هذا الكتاب منذ عهد متقدم فى الغرب، وكثيراً ما ترجمت أجزاء منه: انظر W.Seaman: *The Reign of Sultan Orchan* لندن ١٦٥٢؛ V.Bratutti: *Chronica dell' origine e Progressione della casa ottomana composta de Saidino Turco* جـ ١ ، ڤينا ١٦٤٩، جـ٢، مدريد ١٦٥٢ (انظر *W.I.,* جـ٧، سنة ١٩١٩، ص ١١٠، *ISl.,*جـ١٢ ، سنة ١٩٢٢، ص ٢٢٨ وما بعدها) *Saad ed- Dîni Annales Turcici usque ad Muram I. Turcice et Latine curâ Fr. Kollar,* ڤينا ١٧٥٥، ص ٢٤٣، التعليق *W.I*جـ ٧، سنة ١٩١٩ ، ص ١٢٥ وما بعدها وقام كارسن ده تاسى *Garcin de Tassy* بترجمة أجزاء من هذا الكتاب فى المجلة الأسيوية جـ٤، ص ٣٤٧؛ جـ٨، ص ٣٠٦، ٣٤٠؛ جـ٩، ص ١٥٣؛ *The Capture of Constantinople* طبعة E.J.W.Gibb، مع سيرة سعدالدين، لندن سنة ١٨٧٩.

وأعد أنطوان كالان Antoine Gallalamd ترجمة فرنسية مخطوطة لكتاب تاج التواريخ فى عام ١٧١٠ ويظهر أن المجلد الأول من هذا المخطوط قد فقد،

أما الباقى فمحفوظ فى المكتبة الأهلية بباريس.

ويقال إن محمد أسعد أفندى بن سعد الدين قد أتم التاريخ الذى كتبه أبوه (انظر بروسه لى محمد طاهر: عثمانلى مؤلفلرى، جـ٢، ص ٢٢وما بعدها؛ علمية سالنامه سى، إستانبول سنة ١٣٣٤ ، ص ٤٢٦ وما بعدها).

المصادر:

(١) نعيما: تأريخ، جـ١، ص ١٩١ .

(٢) پچوى: تأريخ، إستانبول سنة ١٢٨٣، جـ٢، ص ٢٨٨ .

(٣) حاجى خليفة: فذلكه، إستانبول سنة ١٢٨٦، جـ١ ، ص ١٣٠ .

(٤) عطائى: ذيل الشقائق، إستانبول سنة ١٢٦٨، ص ٤٢٩ وما بعدها.

(٥) قنالى زاده حسن چلبى: تذكرة الشعراء، مخطوط فى ڤينا رقم ١٢٢٨= *Flügel* جـ٢، ص ٣٨٧، انظر *Z.D.M.G.,* جـ١٤، سنة ١٨٦٠، ص ٥٤٤ وما بعدها (انظر *Flügel* ، كتابه السابق، جـ٢، ص ٣٨٨، ٩ ومابعدها) .

(٦) محمد ثريا: سجل عثمانى، جـ٣، ص ١٨ وما بعدها .

(٧) V.Hammer: *Geschichte der os- man. Dicchtkunst* جـ٣، ص ٩٨ .

(٨) المؤلف نفسه: *G.O.R.,* جـ٤، ص ٣٠٦ .

(٩) المجلة الأسيوية، المجموعة السادسة، جـ٢، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٩ .

(١٠) حاجى خليفة: كشف الظنون: جـ٢، ص٥٤٩ رقم ٢٠٢؛ جـ٢، ص١١٢، رقم ٢١٥٨ ؛ جـ٢ ، ص ٦١٥، رقم ٧٢٤٤ .

(١١) علمية سالنامه سى (بها سيرة المفتى) إستانبول سنة ١٣٣٤، ص٤٢٤ وما بعدها، وبها نموذج من الكتابة وپنچه سعد الدين.

(١٢) ما كتب عن ولديه ،محمد ومحمد أسعد فى الكتاب السابق، ص٤٢٦ وما بعدها.

(١٣) مقدمة طبعة كتاب تاج التواريخ.

(١٤) Gibb: *History of Ottoman Poet- ry* جـ١، ص ١٦٤، ١٦٥، ٢٠٥ ـ ٢٠٨

وكـــتـــابه الآخـــر *The capture of Constantinople* لندن ١٨٧٩، المقدمة.

الشنتناوى [بابنكر Franz Babibinger]

خولان

«خَوْلان» (١): اسم قبـيلة من قبائل العرب. وهذه القبيلة قديمة قدم الكتابات التى كـشـــفـهـا كليـــزر هناك (Glaser ص١٠٧٦، ص١٨ ومـا بـعـده halevy؛ ص٥٨٥ س١١ ومابعده ([illegible]) وثمة إشـــارة إلى منـــازلهـا ([illegible]) فى الكتابات التى كـشفهـا كليزر، ص١١٩، س٥، وذكر كـليزر عشـيرة تحـمل هذا الاسم ص٢٠٤، س٣) وتبـــرز كل هذه الفقـرات القول بأن قبيلة خـولان كانت قـد استـقرت فـعـلا فى هذا الإقليم فى الألف الأولى قـــبل الميـلاد، ومـــازالت تعـيـش الآن، هى أو فـريق منهـــا على الأقل فــى الأرض التى بـين صنـعـــــاء ومـأرب والتى أطلق عليـهـا الهـمـدانى «خولان العـالية»، وكـانت أرض القبـيلة هى وقـبيلة ذى جُـرّة من أعظم البـلاد التى تزرع الغلال فــى اليمن فقـد كانت الأذرة والشعيـر عامة والقمح بـخاصة تجود فيـها. وخولان تابعة الآن لقـبيلة بكيل الكـبـرى التى تسـتـطيع أن تجند ٨٠,٠٠٠ مـقـاتل. وقـد ارتاد الرحـالة كليزر E. Glaser منازل هذه القبـيلة عام ١٨٨٥/١٨٨٦. ويروى نسـابة العـرب أن جدها هو خولان بن عـمرو بن مالك ابن الحـارث بن مـرة بن أدد بن زيد بن عمـرو بن غارب بن زيد بن كـهلان بن سـبـأ. ويروى آخـرون إنه خـولان بن عمـرو بن الحاف بن قضـاعة، ومن ثم كانت نسـبتهم خولان قضـاعة. على أن التـفريق بين خـولان العـالية وخـولان قضاعة لا يقوم على النسب، وإنما يقوم على الوطن. ذلك أن خـولان العاليـة هم أيضاً من قضاعـة فى قول نشوان على الأقل. والسـبب فى هذا التفـريق هو أن قبيلة خولان بأسرها كانت قد استقرت أول الأمر فى مـأرب وصرواح. على أن فـريقاً هـاجروا إلى الهـضـاب التى فى شرق صنعاء فسموا بخولان العالية فى حـين أقـام سـائـرهم فى مـأرب، ولم تحـدث بينهم هجرة أخـرى إلى ناحيـة صعدة إلا فى عهد مـتأخر عن ذلك، وما تزال صـــعـدة أهـم مـدينـة فى منازل خـولان الـشـمـــاليـــة. وكـان ثمـــة حيـــان لهـذه القبـيلة فــى زمـن متقدم

قدم نيبور كان يحكمهما كما هى الحال الآن شيوخ مستقلون. وكان الحى الثانى منهما فى قول نيبور على مسيرة أربعة أيام من ميناء حلّى فى منتصف الطريق بين صنعاء ومكة، ويمتد فى قول كليزر غربى صعدة وشمالى غربها، وهذا الحى هو حى زيدى. ورواية الهمدانى جديرة بالذكر، فهى تقول إن أهل الهضاب هم الذين كانوا، دون سواهم، يتحدثون بلسان عربى فصيح، أما فى الوادى والقَدّ فكان يغلب على لغتهم ضرب من الرطانة. ولا يزال اسم خولان فى هذه الناحية بخاصة يقترن بسمتين أخريين، هما قمة خولان (عُر خولان) وهى قمة جبل يمكن رؤيتها من جبل تُخْلى، وبيت خولان وهو الاسم الذى أطلق على قمة جبل حَضُور. ولا يذكر نيبور فى خولان صعدة إلا القرى الآتية وهى عَقَبَة المُسلم، وحَيْدان ودُهْر، وسوق الجمعة. ولعل منجم الذهب فى القُفَاعَة الذى يملكه بنو مُعْمَر بن زرارة بن خولان قد حمل هو وغيره من الاعتبارات شپرنكر على القول بأن خولان لها صلة بـ«حَويلَة» التى وردت فى الكتاب المقدس، وقد ذهب نيبور أيضا هذا المذهب. ويذكر نيبور فى خولان صنعاء قرى: بيت راجح، وتنْعيم، وبيت الكبْسى، وبيت النَوْم، وسيَان، وزُراجَة، وبرَّاش. وفى شعبان من السنة العاشرة للهجرة (نوفمبر سنة ٦٣١م) مثل وفد خولان أمام النبى [ﷺ] فى المدينة وأعلنوا دخول قبيلتهم فى الإسلام ووعدوا بتحطيم صنمهم عم أنس، فمنحوا تشريفا لهم اثنتى عشرة أوقية من الفضة ثم عادوا إلى أوطانهم. وارتدت خولان أول الأمر بعد وفاة النبى [ﷺ]، إلا أن يعلى بن منية الذى أنفذه أبو بكر إليهم على رأس حملة نجح فى إرجاعهم إلى حظيرة الإسلام فى غضون سنة ١١هـ (٦٣٢م). وكان بنو خولان من الناحية السياسية أوثق صلة بحكومة المدينة من سائر قبائل اليمن، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى قيام علاقات بينهم وبين ولاة الفرس فى صنعاء. وقد حموا الأميرين الفارسيين جُشَيْش وفَيروز اللذين طردا من صنعاء إثر الفتنة التى قام بها العرب بقيادة قيس بن عبديغوث بن مكشوه، ونصروهما إلى أن أقبل المدد من المدينة.

ودانت منازل خولان للإسلام بعد إخضاع اليمن فى سنة ١٣ أو ١٤ للهجرة، فكان لبنى خولان شأن كبير بين قبائل عرب الجنوب الذين أسهموا فى فتح مصر واستقروا فيها. وكثيراً ما نجد أفرادا من بنى خولان يلُون مناصب جليلة فى مصر. وقد نسبوا إلى أنفسهم حياً من أحياء القاهرة القديمة (الفسطاط) ويتردد اسم خولان فى أوراق البردى وعلى شواهد قبور العرب فى مصر.

(٢) اسم قرية بالقرب من دمشق، دفن فيها صحابى من أبرز صحابة النبى [ﷺ] ألا وهو عبد الرحمن بن مشْكم أبو مسلم الخولانى.

المصادر:

(١) ابن حوقل: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٢، ص٣١، ٣٢.

(٢) اليعقوبى: كتاب البلدان، المكتبة الجغرافية العربية، جـ٧، ص٣٢٠.

(٣) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، طبعة مولر، ليدن ١٨٨٤ ـ ١٨٩١، ص١٠٧، ١١٣ ـ ١١٥، ١٣٦، ١٢٥، ١٩٢.

(٤) المؤلف نفسه: الإكليل، جـ١٠. *Beral Glaser Cod.*، ٢٢، ص٢

(٥) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٢، ص٤٩٩؛ جـ٤، ص١٤٧.

(٦) مراصد الإطلاع، طبعة كوينبل، ليدن ١٨٥٢، جـ١، ص٣٧٥.

(٧) عظيم الدين أحمد: *Die auf südarabien bezüglischen Angaben Nashwan's im Shams al'Ulum, G. M. S.*، جـ١٤، ليدن ١٩١٦م، ص٣٥، ٦١، ٧٦.

(٨) C. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، كوبهاغن، ١٧٧٢م، ص١٨٢، ٢٧٠، ٢٨٠ ومابعدها.

(٩) C. Ritter : *Die Erdkunde von Asien*، جـ٨/١، برلين ١٨٤٦م، ص٧١٢، ٨١٩، ٨٤٣.

(١٠) A. Sprenger : *Die Alte Geographie Arabiens*، برن ١٨٧٥، ص٥١، ٥٤ ومابعدها ٥٨، ٢٤٩، ٢٨٦ ومابعدها.

(١١) المؤلف نفسه: *Das Leben und die Lehre des Mohammed*، برلين ١٨٦٩، جـ٣، ص٤٥٧وما بعدها.

(١٢) Meine Reise durch : E. Glaser Arhab und Hâschid, Petermann's Mitth.، ١٨٨٤م، جـ٣٠، ص١٧١.

(١٣) المؤلف نفسه : Über mwine Reisen in Arabien, Mitth. d. Geogr. Ges. in Wien ١٨٨٧م، جـ٣٠ص٢٣.

(١٤) المؤلف نفسه : Skizze der Ges- chischte und Geographie Arabiens. برلين ١٨٩م. جـ٢، ص٣٧. ٧٢، ١٠١.

(١٥) المؤلف نفسه : Sammlung Ed- uard Glaser. جـ١. E. Glaser's Reise nach mârib. طبعة &. D. H. v Mülle N.Rhodokanakis. ڤينا ١٩١٣م، ص١٥٥ ١٢٥. تعليق ١.

(١٦) M. hamann : Der Islamische Orient, Berichte und Forschungen جـ٢. Die Arabische. ليبسك ١٩٠٩م، ص٢٤٥، ٣٦٠ ـ ٣٦٢.

(١٧) C.H. Becker : Beiträge Agyp- tens unter dem Islam ستراسبورغ، ١٩٠٣م، جـ٢، ص١٢٣، ١٢٤.

(١٨) L. Caetani : Annali dell' Islam، ميلان ١٩٠٧م، جـ٢، ص٣٢٠ ومابعدها، ص٦٠٤. ٦٦٩، تعليق ص٨٠٠، تعليق ٨.

(١٩) J.v. Karabacek : Zur Orien- talischen Altertumskunde، جـ٥ S.B.Ak. Wen، ١٩١٥م، جـ١٧٨/٥، ص٤، تعليق١.

المصادر (٢):

(١) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٢، ص٤٩٩.

(٢) مراصد الاطلاع، ليدن ١٨٥٢م، جـ، ص٣٧٥.

(٣) عظيم الدين: Die auf südarabien bezüglischen Angaber Naswan's im Sams Al-Ulum. ص٧٦.

خورشيد [كرومان Adolf Gro]

خويلد

ابن خالد بن محرز، أبو ذؤيب الهذلى:

شاعر من قبيلة هذيل، وهو من المخضرمين أى ممن أدركوا الإسلام. وكانت لخويلد مكانة مرموقة بين شعراء قبيلته وعصره. ولم يرد اسمه

فيما بقى لنا من أشعار الهذليين، إلا أن ديوانه قد انتقل إلينا فى مخطوطات لم تطبع بعد للأسف، وهى مخطوط لاندبرغ الذى ذكره بروكلمان (Brockelmann: *Gesch. d.arab. Lit* جـ١ ص٤٢) ومخطوط الآستانة، المكتبة العامة رقم ٥٥٩٨، ومن هذا المخطوط نسخة فى مكتبة ڤينا الإمبراطورية استنسخها رودوكاناكيس، الملحق رقم ٤١٦٤.

ولا نعرف السنة التى ولد فيها الهذلى، ولكن من المحقق أنه دخل فى الإسلام فى أخريات حياته. وشخص إلى إفريقية عام ٢٦هـ (٦٤٧م) تحت قيادة عبدالله بن سعد بن أبى السرح، وأسهم فى فتحها. وأوفده عبدالله فى صحبة الشاب عبدالله بن الزبير إلى الخليفة عثمان، فأدركته المنية وهو فى الطريق ولما يبرح حدود مصر، والراجح أن وفاته كانت سنة ٢٨هـ (٦٤٩م).

المصادر:

(١) Brockelmann: *Gesch. d.Arab. Litt*، جـ١، ص ٤١ وما بعدها

(٢) ابن قتيبة: كتاب الشعر، طبعة ده غوى، ص ٤١٣ ـ ٤١٦ .

خورشيد [هافنر A.Haffner]

الخياط

«الخياط» يحيى بن غالب أبو على. منجم عربى، وهو تلميذ ماشا الله؛ وقد ذكر كتاب النصارى فى العصور الوسطى الخياط فى كثير من الأحيان باسم البوهلى Albohali ولا نعرف على التحقيق تاريخ مولده أو وفاته ولكننا نستطيع أن نقول شئ من اليقين إنه توفى فيما بين عامى ٢١٠ و٢٣٠هـ (٨٢٥ ـ ٨٤٤) وقد بقى لنا من مؤلفاته مايلى: ١ ـ كتاب سر العمل، وهو يبحث بصفة خاصة فى تكوين المسائل التنجيمية وما إلى ذلك (محفوظ فى برلين)

٢ ـ كتاب المواليد (فى أكسفورد والقاهرة؟)، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية أفلاطون التيڤولى Plato of Tivoli (١١٢٦م) ثم ترجمه بعد ذلك يوحنا هسپالنس John Hispalensis عام

١١٥٣ وقد طبعت هذه الترجمة الأخيرة فى نور مبرغ عام ١٥٤٦ بعنوان: *Albohali Arabis astrologi antiquissimi ac clarissimi de iudicus nativitatum liber unus antehac non editus. Cum privilegio D. Ioanni Shonero concesso.* ويذكر اسم الخياط فى المخطوطات بصيغ مختلفة منها *Alboali Alchait Albohali Alghihac, Albenahait* وغيرها بدلا من الصيغة البسيطة *Albohali*،

المصادر:

(١) الفهرست، ص٢٧٦.

(٢) *Steinschneider* فى *Biblioth, Mathem* سنة ١٨٩٠ المجموعة الثانية، جـ٤، ص٦٩ ـ ٧٠

(٣) Wustenfeld : *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Latein seit dem 11 Jahrh 1877* ص٤١ ـ ٤٢.

(٤) H. Suter : *Abhandl. z. Gesch. der Mathem. Wissensch.* فى جـ١٠، ص٩ ـ ١٠.

الشنتناوى [سوتر H. Suter]

خيال ظل

ويسمى أيضا «ظل خيال» يجمع مسرح خيال الظل بين فن التشخيص بالإشارات وبين الموسيقى والتصوير والشعر. وشخوصه الشفافة من الأدم الملون تُظهر على شاشة الكتان المضاءة من الخلف تخييلا، وهو عند الشرقى المتأمل شىء أقوم من مسرحنا الواقعى الذى يميل إلى الخشونة. وجاء خيال الظل فيما نعلم إلى الغرب من الصين ومن المحقق أنه لم ينشأ فى تاريخ اليونان والرومان القديم.

وتشير أقدم ما نعرف عن خيال الظل من أخبار إلى الهند التى عاد لا وجود له فيها. ولكن «الوتنكك» الجاوى الذى يغلب عليه اصطناع المواد الهندية يدل على وجوده السباق فى الهند.

والظاهر أن الترك أخذوا خيال الظل من أهل الصين عن طريق المغل. ومهما يكن من شىء فإن من الممكن أن نثبت وجود صلات بين خيال الظل الصينى والعالم الاسلامى.

ويمتد الطريق من الصين والهند إلى العالم الإسلامى عبر فارس. ونحن نجد

بين شعراء الفرس كثيراً من الفقرات التى تشير إلى خيال الظل، ولكنها لا تعطينا عن التمثيلية إلا معلومات ثابتة جد قليلة. ولايزال خيال الظل باقيًا فى فارس الحديثة باسم «كچل پهلوان».

وقد ارتقى خيال الظل مبكرا جدًا فى مجال الثقافة العربية، وبخاصة فى مصر. ولم يبق من الشعر التمثيلى العربى فى القرون الوسطى على الإطلاق إلا تمثيليات الطبيب محمد بن دانيال (المتوفى عام ١٣١١م).

وبلغ خيال الظل حظًا كبيرًا من الرقى والذيوع عند الترك. ولا يمكن القول على وجه اليقين بأن الترك استعاروا تمثيليات خيال الظل من المصريين على الرغم من وجوه الشبه الكثيرة بين الفريقين، ذلك لأن الترك أطلقوا على خيال الظل منذ القرن الثالث عشر الميلادى على الأقل اسما من عندهم هو «قبر جُقْ» هذا إذا صح ما ذهب إليه هوتسما من أن هذا الاسم معناه «دمية خيال الظل الصينى» Houtsma فى *Türkisch - Arabisches Glossar* ليدن ١٨٩٤ ص ٤٣ و ٨٧) بيد أن هذا المعنى يحيط به شك كثير، لأن الاسمين اللذين مازالا باقيين فى اللغة التركية الشرقية وهما «قورْجق» و«قُغُرْجَقْ» لاصلة لهما بخيال الظل على الإطلاق.

أما خيال الظل فى التركستان وغيرها، فيظهر أنه انقرض إذا كان قد وجد فى تلك الربوع بالفعل - وحل محله مسرح الدمى المعروف باسم «قل قرجق» و«جدير خيال».

ويسمى خيال الظل عند الترك العثمانيين «القراكوز» ولم يكن أروج مسلاة فى رمضان للنساء والدهماء فحسب، بل اجتذب إليه أيضا الطبقات العليا والمثقفة بل عددا كبيرا من السلاطين؛ وقد ظل هذا شأنه إلى العهد الحديث الذى أخذت فيه الصور المتحركة (السينما) تنافسه منافسة مرة. ويوجد خيال الظل حيث يكثر الترك الذين يضمنون لمحترفه شيئا من الرزق.

وانتشر خيال الظل من تركية إلى غيرها من البلاد غير التركية ويظهر أنه نال حظًا خاصًا من الاستقرار عند اليونان، وظل كذلك إلى عهد جد قريب

(وبخاصة فى أثينا وبيريه وسلانيك) وأحرز فى رومانيا هذا الرواج العظيم نفسه بين مختلف الطبقات.

المصادر:

(١) G.Jacob: *Geschichte des Schattentheaters* هانوڤر ١٩٢٥، حيث توجد فيه جميع المصنفات التى يحتاج إليها دارس الموضوع .

(٢) انظر L.Roussel: *Karagheuz ou un théâtre d' ombres Athénes* أثينا ١٩٢١ .

(٣) J.Kats: *Het Jovaansche Tooneel* جـ١ *Wajang Poerwa* فلترڤردن ١٩٢٣.

(٤) A.Samojlowîc: *Kukoljnij teatr,* فى *w.Turkestane Russkij, Muzej, Etnograficeskij otdel* بتروغراد ١٩٢٣، رقم١.

يونس [منزل Th. Menzel]

خيبر

واحة على الطريق ما بين المدينة والشام، على مسيرة مائة ميل من المدينة وقد وصف دوتى Doughty الذى مكث فى خيبر من نوفمبر سنة ١٨٧٧ إلى مارس ١٨٧٨ هذه الواحة بقوله إنها مجموعة من الوديان الفسيحة الكثيرة المياه مجتمعة على هيئة جريدة النخل على حافة الحرة، وتسير جميعا بحيث تلتئم فى واد كبير واحد. وهذه الوديان أغوار فى منطقة الحرة تحتها طبقة من الحجر الرملى وحيثما برزت هذه الطبقة أصبح لها لون حائل لها مظهر الشىء المخروق. والواحة على ارتفاع ٢٨٠٠ قدم فرق سطح البحر، ويقدر دوتى Doughty عدد سكانها بألف نسمة تقريبًا. وتغطى الحلفاء قيعان الوديان وينابيعها فيها شىء من طعم الكبريت ويحيط بها طبقات من الملح. والنخيل كثير فى هذه الواحة، ومع ذلك فمنظرها لا ترتاح إليه النفس كما أن مساحات واسعة من أرضها خالية من الزرع. والحصن السابق المهيمن عليها (وقد رسمه دوتى فى كتابه، ص١٠٤) صخرة عظيمة من البازلت ترتفع فى وادى الزيدية كأنها كتلة من الصخر شاردة، وقد شيدت المحلة الحديثة على الجانب الجنوبى لهذه الصخرة ويبلغ طول المصطبة

المسورة للحصن مائتى خطوة وعرضها تسعين خطوة، أما أرضها فطبقة من الطين سميكة، ولعل بعضها تكون من المنشآت الصلصالية القديمة التى تبددت فوق الصخر الوعر. والتنقيب فى هذه الأرض يظهرنا على قطع من الخزف وكسر من الزجاج وقشور البيض وروث الخيل. وهناك هرمان قديمان مشيدان من الآجر يكسو الحجر أجزاءهما السفلى، وهما يكتنفان بئرًا قديمة مغطاة كانت تزود جنود الحامية بالمياه.

ويقول ياقوت إن لفظ خيبر هو الحصن بلسان اليهود الذين كانوا يعيشون هناك. ويقول سهل بن محمد الكاتب إن هذه الواحة اشتقت اسمها من خيبر بن كانيه بن مهلائيل أول من استقر فيها. وخيبر القديمة فى قول جغرافى العرب القدماء فى ولاية كثيرة الخصب غنية بنخيلها وحقول قمحها الوافر الغلة، وهى على سبعة حصون: حصن نعيم، وحصن أبى الحقيق، وحصن الشِّق، وحصن النطاة وحصن السلالم، وحصن الوطيح، وحصن الكتيبة. وأضاف البكرى حصن وجدة، وكان به نخيل وأشجار أخرى. وقد أصبح فيما بعد ملكًا للمسلمين. أما معقل خيبر الأعظم المسمى حصن القميص فهو الحصن الذى فتحه على بن أبى طالب ـ وقد أصبح خليفة فيما بعد ـ وقد شغل القسم الأسفل من هذا الحصن مسجد النبى [ﷺ] (ويعرف أيضًا باسم المنزلة) الذى بناه عيسى بن موسى بعد فتح خيبر، وكانت العين التى فى حصن الشق تعرف باسم الحمة. وأطلق عليها النبى [ﷺ] اسم «قسمة الملائكة». وكانت موضع الإعجاب لما اتصف به ماؤها من خصائص عجيبة. ويتسرب ثلثا مائها فى مجرى ويتسرب الثلث الباقى فى مجرى آخر. والمجريان يسيران فى اتجاه واحد. وإذا ما ألقى فى العين بثلاث قطع من الخشب أو بثلاث بلحات فإن اثنتين منها تذهبان إلى المجرى الذى يسير فيه ثلثا المياه، والثالثة تذهب إلى المجرى الآخر. ولايستطيع أحد أن يأخذ من هذا المجرى أكثر من ثلث ماء النبع، وإذا وقف أحد فى المجرى الذى يفيض فيه ثلثا ماء العين ليزيد من الماء الذى يجرى إلى المجرى الأصغر فإن المياه تغمره وتتجاوزه فلا يرتد منها شىء إلى المجرى الثانى بما يزيد فى مائه.

وأقدم الكتابات التى ذكرت حصن خيبر كتابة بلغتين تاريخها عام ٥٦٨م تنتمى إلى حران فى اللجة. وقد ذكر لنا ليتمان Littman التفسير الصحيح لهذه الكتابة فى *Osservazioni sulle iscrizioni di Harrane di Zebed* المنشور فى *R.S.O.,* سنة ١٩١١ ـ ١٩١٢، جـ٤، ص ١٩٣ وما بعدها. ويستدل من هذه الكتابة أن تاريخها عام ٤٦٣ (أى من عهد بُصرى) أى بعد عام من حملة خيبر. ويقول ابن قتيبة فى كتاب المعارف (طبعة ڤستنفلد ص ٣١٣) إن هذه الحملة كانت بقيادة الملك الحارث بن أبى شمر (الحارث بن جبلة) الذى حكم من عام ٥٢٨ إلى عام ٥٦٩ ـ٥٧٠م، وهنا تذكر الكتابة أن التاريخ الدقيق لهذا الحادث هو عام ٥٦٧م. وكان لغزوة النبى محمد [ﷺ] أثر بالغ فى تاريخ خيبر وسكانها من اليهود. فقد خرج النبى [ﷺ] لغزوها فى مستهل العام السابع من الهجرة (٦٢٨م) على رأس جيش عدته نحو ١٦٠٠ مقاتل. والجلى أن يهود خيبر تأهبوا لملاقاة النبى [ﷺ]، ولكنهم كانوا متنابذين، ذلك أنهم لم يكونوا هيئة متماسكة يعيشون مجتمعين فى بقعة واحدة بل كانوا متفرقين فى الأودية المجاورة حيث كانت كل جماعة صغيرة تحتل بعض المنازل المحصنة وسط أحراج النخيل وحقول القمح الغنية. وكان لكل منزل من هذه المنازل اسمه الخاص. وكان الوادى مقسمًا ثلاثة أقسام، النطاة والشق والكتيبة. وكانت هذه المنازل من الناحية الحربية غير مواتية لليهود . وزاد مركز أهل خيبر حرجا عندما تخلى عنهم أحلافهم من غطفان غادر جندهم وعددهم أربعة آلاف مقاتل خيبر عائدين إلى منازلهم. ومن ثم خلا الميدان أمام النبى [ﷺ] فتقدم نحوهم ليلا، وما إن أصبح الصباح حتى رأى أهل خيبر جند المسلمين أمامهم وكانوا قد عسكروا خلف الحرة على حافة الصحراء. وصرف النبى [ﷺ] ستة أسابيع فى فتح إقليم خيبر بأجمعه فقد اضطر أن يحاصر كل منزل ومعقل حتى يفتحه عنوة بعد قتال عنيف فى كثير من الأحيان. وانصب الهجوم أولا على حصن النطاة الذى صمد للقتال أسبوعًا واحدًا. ثم اقتحم حصن الشق. وأضعفت انتصارات المسلمين من عزيمة المدافعين وسقط حصن النطاة كما سقط حصن الكتيبة آخر معاقلهم

من غير قتال تقريبًا. وحكم على اليهود بالتخلى عن جميع أملاكهم وسمح لهم هم وزوجاتهم وأولادهم بحرث الأرض التى كانوا يملكونها من قبل وفرض عليهم أن يقدموا نصف غلتها للنبى [ﷺ] وظل هذا مفروضاً عليهم إلى أن أخرج الخليفة عمر بن الخطاب اليهود من بلاد العرب. على أن بعض اليهود عادوا بعد ذلك إلى خيبر. يقول بنيامين التطيلى Benjamin of Tudela إنه كان يعيش فى خيبر عام ١١٧٣م جالية يهودية قوامها ١١٥٠ رجل وما بنا من حاجة إلى أن نعلق أهمية كبيرة على تلك الرواية. ويذكر بيركهارت Burck-hardt الذى زار خيبر فى بداية القرن التاسع عشر أن الجالية اليهودية التى كانت مستقرة فى خيبر فى وقت ما قد اختفت تماما.

المصادر:

(١) الإصطخرى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ١، ص ٢١ .

(٢) ابن حوقل: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٢، ص ٢٨ .

(٣) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية جـ٣، ص ٨٣ .

(٤) الهمدانى: صفة جزيرة العرب؛ طبعة Müller؛ ليدن ١٨٨٤ ـ ١٨٩١ ص ١٢٤ ـ ١٣٠ .

(٥) البكرى: المعجم؛ طبعة ڤستنفلد؛ جـ١؛ ص ٣٣١ ـ ٣٣٣ .

(٦) معجم ياقوت؛ طبعة ڤستنفلد؛ جـ٢؛ ص ٥٠٣ ـ ٥٠٥ .

(٧) مراصد الإطلاع؛ طبعة Juynboll؛ ليدن سنة ١٨٥٣؛ جـ١؛ ص ٣٧٦ وما بعدها.

(٨) Noel Desvergers : *L'Arabiel Uivers, Histoire et description de tous les Peuples, Asie* جـ٥) ص ١٧٧ ـ١٨٠.

(٩) A.Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens* برن سنة ١٨٧٥؛ ص ١٥٣؛ ٢٠٤ .

(١٠) Caetani: *Annali dell Islam* جـ٢؛ القسم ١ ؛ ص ٨ ـ ٣٣ .

(١١) Doughty: *Travels in Arabia Deserta* جـ٢؛ لندن سنة ١٩٢٣؛ ص ٧٥؛ ٩٢ ؛ ١٠١؛ ١٠٣ ؛ ١٠٥ ؛ ١٩٩؛ ٢١١؛ وتوجد صور خيبر فى الكتاب نفسه ص ٩٥، ١٠٤ .

الشنتناوى [كرومان Adolf Grohmann]

خير الله أفندى

مـؤرخ تـركى نابه الذكـر، ولد فى الآسـتـانة من أسـرة ظلت تخـدم السـلاطين دون انقطاع أكثـر من ١٦٠ عامًا. وأبوه عبـدالحق أفندى المشـهور (تـوفى عـام ١٢٧٠هـ= ١٨٥٣ - ١٨٥٤م)، وكان من رجال الدين والطب وقد بلغ مرتبة «سر أطباء» ثلاث مرات ثم خلع عليـه لـقب التـشـريف «رئيس العلمـاء» منذ عام ١٢٦٩ . بدأ خـير الله حياته مقتفيا أثر أبيه، فنشأ نشأة دينية وكان أول منصب تولاه هو منصب ملا أزمير عام ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م) ثم اتجه نحـو العلوم والطب والتـربية، وأصـبح سنة ١٢٦٥ عضـوا فى مجلس التـعليم ومجلـس الزراعة ورئيـسا ثانيـا لمجمع العلوم (انجمن - دانشى) ورئيـسا لعدة هيئات علمية. وشغل مناصب رفيعة فى وزارة المعارف التى ألفت تأليـفا جديدًا، وظل مدة طويلة ناظرًا لمدرسة الطب إلى أن اخـتـيـر سفـيـرا فى طهـران عـام ١٢٨١هـ (١٨٦٤)حـيث توفى فـجـأة عام ١٢٨٣هـ (١٨٦٦م).

ولخـيـر الله أفنـدى ولدان همـا: عبـدالحق حامـد أشهـر شاعـر وكاتب مسرحى فى تركيا الحديثة، وعبدالخالق نصـوحى وكلاهمـا اشتـغل بالسفـارة لتركيا فى الخارج.

ولخـيـر الله عـدد من التـواليف فى التـاريخ والجـغرافـيـة والطب والعلوم والزراعـة، ومـعظم كـتبـه فى الزراعـة مترجمة عن اللغـات الأجنبية،وقد طبعت بعض تواليـفـه، مـثل كـتاب «مـسـائل حكمت، وبـيت دهقـانى،ورحلتـه إلى أوروبا المسـمـاة أوروبا سيـاحت نامـه سى. وتعـود شـهرته إلى تواليـفـه فى التـاريخ، فله إلى جانب كـتابه «وقـائع مصرية» تاريخ مفصل للدولة العثمانية عنوانه «دولت عليـه عثـمانيـة تاريخى» بدأ صـدوره تقـريبـا فـى نفس الوقت الذى ظهـر فـيـه التـاريخ القـيم الذى أصـدره أحـمـد جـودت مـؤرخ الإمـبراطوريـة فى اثنى عشـر مـجلدا، وهو يشمل تاريخ الدولة العثمـانية فيما بين عامى ١٧٧٤ و ١٨٢٦م.

وكـان هم خـيـرالله أفـندى أن يكتب التـاريخ التركى بأجـمـعه فى مـصنف واحد متـصل الحلقات. وهو أول مؤرخ تركى حاول أن يتناول التـاريخ التركى من ناحية مكانته بالنسـبة لتاريخ العالم،

وذلك على عكس الطريقة التى كانت مألوفة إلى ذلك الوقت عند أصحاب الحوليات من الترك الذين لم يخرجوا فى تأليفهم عن المصادر والشئون التركية دون غيرها. وقد كان خيرالله فى الواقع أول كاتب نجح إلى حد ما فى كتابة تاريخ شامل للعالم «تاريخ عمومى». وكان معظم اعتماده على المصادر الفرنسية مع استثناء كتاب Von Hammer Purgstall: *Geschichte des osmanischen Reiches* ويتبين لنا ذلك مما عمد إليه من كتابة الأعلام الأجنبية بحسب نطقها الفرنسى وقد كان فى الوقت نفسه يعتمد على المصادر التركية التى لم تكن بعد قد استقلت تماما.

وقد خص مجلداً من كتابه بالمقدمة وبالتاريخ المتقدم للدولة العثمانية وهو العهد السابق على حكم عثمان الأول. ووضعت خطة الكتاب بحيث يستغرق عهد كل سلطان من سلاطين آل عثمان مجلداً من مجلداته. وقد عرض فى الوقت نفسه للحكام المسلمين والنصارى المعاصرين ثم هو يتناول بعد ذلك مادة الكتاب متوخيا الفائدة من غير اعتبار لسرد الأخبار. ولغة خيرالله بسيطة واضحة سهلة الفهم إذا قسناها بلغة المؤرخين المتقدمين الطنانة، ويمتاز تاريخه أيضا على تواريخ من تقدموه ببعده عن المحاباة والبغض الأعمى للثقافة غير الاسلامية ولكل ما يخرج عن نطاق الإسلام.

وقد ظهر من هذا التاريخ خمسة عشر مجلدا فقط (١٢٧١-١٢٨١هـ= ١٨٥٣ - ١٨٦٤م) وهى تبدأ بعهد عثمان الأول وتنتهى بعهد أحمد الأول (١٦٠٣-١٦١٧م)،ثم توفى المؤرخ بعد ذلك، فحاول على شوكت المفتش فى «ديوان أحكام عدلية» أن يتم الكتاب الذى لم يستطع خير الله أن ينجز إلا بعضه بعد مشقة. ولم يظهر بعد ذلك إلا ثلاثة مجلدات أخرى، من المجلد السادس عشر إلى الثامن عشر (١٢٨٩-١٢٩٢هـ= ١٨٧٢-١٨٧٥م) وصلت بهذا التاريخ إلى عهد السلطان إبراهيم (١٦٣٩ - ١٦٤٨م).

المصادر:

(١) تاريخ خير الله ذاته، جـ١، ص٢، جـ١٦، ص٣.

(٢) أحمد رفعت: الروضة العزيزية، طبعة حجرية، القسطنطينية سنة ١٢٨٢، ص١٨١، ٢٠٥.

(٣) جمال الدين: عثمانلى تاريخ ومؤرخلرى، القسطنطينية، سنة ١٣١٤ ص١٢٥.

(٤) سامى: قاموس الأعلام، جـ٣، ص٢٢٧٤.

(٥) ثريا: سجل عثمانى، جـ٢، ص٣١٩.

(٦) Hammer- Purgstall: *Bericht uber die zu Konstantinopel im Druck erscheinende Geschichte des osmanischen Reiches uon Chairullah Efendi* فى *S.B. Ak. Wien, Phil-Hist, Klasse* جـ١٢، ص٥٣٣.

(٧) O.von Schlechta- Wssehrd: *Aus-fuhrl- Bericht uber die in Konstant- inopel erschienenen orientalischen Werke* فى S.B. Ak. Wien، جـ١٤، ص٧٧، رقم٢٩٩؛ جـ١٧. ص١٦٩، رقم ٣٠٨؛ جـ٢٠، ص٤٦١، رقم٣٠٩؛ جـ٢٦، ص٣٤٤ رقم ٣١٩.

الشنتناوى [منزل Th, Menzel]

خير الدين

«خير الدين» مهندس معمارى تركى مشهور من عهد السلطان ولى بايزيد الثانى (١٤٨١ ـ ١٥١٢م)، وأخبار خير الدين ونشاطه محوطة بالإبهام والغموض وذلك أن المؤرخين الترك درجوا على الإشارة بكل صاحب آثار دينية أو كاتب عبارات تاريخية أو خطاط، ولكنهم قلما يذكرون أصحاب الآيات الفنية فى العمارة أو يذكرون شيئاً عن سيرتهم، وليس من شك فى أن خير الدين من الشخصيات التاريخية. ويقال إنه ابن مهندس معمارى يدعى أستاذ مراد. وتحفته الفنية هى جامع بايزيد بالآستانة. وقد بنى ما بين عامى ١٥٠١ و١٥٠٧م وهو آية من آيات العمارة تمتاز بقوته الفنية، ويمكن الرجوع فيما يختص بهذا المسجد إلى (أوليا: سياحت نامه، إستانبول سنة ١٣١٤، جـ١، ص١٤٢؛ سعد الدين: تاج التواريخ، إستانبول ١٢٧٩، جـ٢، ص٢١١؛ von Hammer: *Constantinopolis der Bosporos* پست سنة ١٨٢١، جـ١، ص٤٢١ Skarlatos

Byzatios : *Konstantinopolis*، أثينا سنة ١٨٩٠، جـ١، ص٤٢١).

وينظر إليه الترك بوجه عام على أنه المؤسس الحقيقى لفن العمارة العثمانى لا يماثله أحد ممن تقدموه (إلياس على، محمد المجنون، موسى وغيرهم) ولا ممن أعقبوه حتى عهد سنان أمثال محمد قاسم وكمال الدين، فهو أعظم مهندس معمارى عثمانى ومن أعظم المعماريين فى العالم يؤيد ذلك جامع بايزيد أعظم آثاره الفنية.

والواقع أن طريقة دعم القبة الرئيسية بنصفى قبة قد نقلت عن أيا صوفيا ولكنها اصطبغت بروح آخر وزيد عليها كثيراً. وقد حيكت حول هذا المسجد جملة أساطير دينية.

وشيد خير الدين مسجداً آخر صغيراً يسمى باسمه لايبعد كثيراً عن مقبرة الصدر الأعظم سنان باشا عند پارمق قپسو ويواجه قبر خير الدين هذه المقبرة،

المصادر:

(١) حافظ حسين : حديقة الجوامع، إستانبول سنة ١٢٨١، جـ١، ص١٣ ـ ٢٠٠.

(٢) محمد ثريا: سجل عثمانى، جـ٢ ص٣١٤.

(٣) ساعى: تذكر البنيان، إستانبول سنة ١٣١٥، ص٥.

(٤) Surlitt : *Die Baukunst Kon-stantinopels* برلين سنة ١٩١٢ ص٦٤، ٧٦.

(٥) E. Diez : *Die Kunst der Is-lamischen Völker* برلين ١٩١٥، ص١٣٣.

(٦) Babinger : *Quellen zur Os-manischen Kunstergeschichte, Jahrbuch der Asiatischen Kunst* ليپسك ١٩٢٤، ص٣٤.

الشنتناوى [منزل Th. Menzel]

خير الدين

بربروسه: القرصان التركى المشهور، وبيلربك الجزائر وأخو أوروج. وهو الرجل الذى يشار إليه باللقب بربروسه اينوباربوس Bar-barossa Aenobarbus فى رسائل البلاط الفرنسى الدبلوماسية على الرغم مما ذكره هايدو Haedo خلافا لذلك. ولد

خير الدين فى متلين Metellin حوالى عام ٨٨٨هـ (١٤٨٣م) وكان فى أول أمره قرصانا تحت إمرة أخيه، اكتسب شهرة فائقة لمهارته وشجاعته. وقد ولاه أخوه أوروج على الجزائر عندما خرج فى حملته على تلمسان وكان قد استولى على الجزائر قبيل ذلك ولما بلغت خير الدين الأخبار بوفاة أخيه أوروج اختاره أتباعه بالإجماع خلفا له. وسرعان ما شعر خير الدين بأن مركزه شديد الحرج فقد ثار أهل شرشال وتنس، وتخلى عنه رجال قبائل ابن القاضى ملك كوكو، وأغار أبو حمو ملك تلمسان على وادى شلف، وكان أهل الجزائر متربصين لخلع نير الترك بعد أن ضاقوا بقسوتهم. لهذا شعر خير الدين بعجزه عن منازلة خصومه جميعا بتلك القوات التى كانت تحت إمرته فطلب عون سليم سلطان الآستانة، وقدم له فروض الولاء باسم البلاد التى فتحها أخوه، ووعده بدفع الجزية. وكان السلطان آنئذ قد فرغ وشيكا من فتح مصر (١٥١٧م) فاهتبل هذه الفرصة التى تتيح له وضع القسم الغربى من شواطئ البحر المتوسط تحت سلطانه. وتلقى السلطان ولاء خيرالدين بالقبول ومنحه لقب باشا ورتبة البيلربك وأرسل السلطان فى الوقت ذاته ألفى رجل بمدافعهم إلى الجزائر كما صرح بتجنيد المتطوعين ومنحهم حقوق رجال الإنكشارية بامتيازاتهم، وبذلك أصبح تحت إمرة بربروسه أربعة آلاف من الترك أو من أهل الشرق، وهؤلاء الجنود هم الذين تكون منهم «الأوجاق» أو قوة الجزائرالحربية.

وتمكن خير الدين بفضل هذا الإمداد من مواجهة الأخطار التى تهدده. فقضى على مؤامرة الجزائريين الذين اتفقوا مع أهل القبائل على إحراق الأسطول وذبح الترك، وعلق رؤوس زعمائهم على أبواب قصره، كما صد قوة أسبانية بقيادة أوكوده مونكاد Ugo de Moncade ذلك أن النصارى كانوا قد نزلوا إلى البر عند مصب الحراش واختاروا مراكزهم عند مرتفعات كدية الصابون، وأخذوا فى ضرب المدينة بالمدافع. وقد أفلح بربروسه فى إخراجهم من خنادقهم بهجومه على سفنهم المصفوفة على الشاطئ، وأجبرهم على الرحيل (١٥١٩). أما فى

الشرق فقد كان بربروسه أقل توفيقا منه فى الغرب، فقد تقدم جيش تونس نحو الجزائر، فخرج خير الدين لملاقاته، والتقى به فى أرض القبائل فى فلست يملليل، وتخلى عنه سلطان كوكو فى إبان المعركة وحارب الترك، وكان السلطان الحفصى قد استماله سرا، ونزلت بالترك هزيمة منكرة، واضطر بربروسه إلى الالتجاء إلى جيجل بعد أن سد الطريق أمامه إلى الجزائر. وفى خلال هذه المدة خرب أهل القبائل متيجة واحتلوا الجزائر فى حين ثارت شرشال وتنس مرة أخرى عام ١٥٢٠.

وأخذ خير الدين وهو فى ملجئه جيجل يعيد تنظيم جيشه ويجمع الأمداد. واستأنف مهنته القديمة وهى القرصنة، وسلب الشواطئ الغربية للبحر المتوسط فيما بين عامى ١٥٢٠ و ١٥٢٥ وجمع أسلابا هائلة، كما التف حوله عدد كبير من المغامرين، وسرعان ما غدا من القوة بحيث استطاع الاستيلاء على كللو Collo عام١٥٢١، وعلى بونة عام ١٥٢٢ وقسطنطينة، كما ضم إلى جانبه أهل القبائل الصغرى بتحالفه مع عبد العزيز زعيم بنى عباس ومنافس سلطان كوكو. فاستطاع فى عام ١٥٢٥ العودة إلى منازلة ابن القاضى، وأوقع به الهزيمة عند وادى بقدورة ثم عند ممر بنى عائشة، وقتل ابن القاضى بيد جنوده. وعاد الترك فاحتلوا متيجة والجزائر، وقتلوا زعماء الثوار فى تنس وشرشال، وعاقبوا أهل قسطنطينة عقابا شديدا لأنهم طردوا قائدهم عام ١٥٢٧ وقتلوا الحامية التركية. وأخيرا قدم حسين خليفة ابن القاضى ولاءه لهم واتفق على دفع جزية سنوية للترك (١٥٢٨).

واستولى خير الدين على بنون Penon، وهو معقل أسبانى بنى على جزيرة صغيرة على مرمى قذيفة مدفع من الجزائر، وبذلك استعاد الترك سلطانهم على تلك الجهات. ففى بداية شهر مايو من عام ١٥٢٩ بدأ بربروسه فى ضرب هذا المعقل بالمدافع، وكانت حاميته الإسبانية قد أهملت تحصينه، فسقط الحصن عنوة فى ٢٧ مايو بعد أن جرح جل رجاله، ولم يسلم منهم سوى ٢٥ رجلا. وأمر خير الدين بقتل حاكم هذا الحصن دون مارتن ده ڤار كاس Don Martin de Vargas كما أمر

بهدم أسوار بنون عن آخرها، واستخدمت الأنقاض فى بناء رصيف يصل هذه الجزيرة بأرض القارة وقد حمى هذا الرصيف المرسى من الرياح الغربية، ومكن القراصنة من ترك سفنهم فى مأمن، وكانوا قبل ذلك يضطرون إلى سحبها إلى الشاطئ عندما يسوء الجو، وقد أصبحت الجزائر نتيجة لذلك مرفأ تلجأ إليه سفن القراصنة وتتخذه قاعدة لغاراتها. وقد انزعج الأسبان لهذا النصر الجديد الذى أحرزه خير الدين، فأرادوا الاستيلاء على شرشال ليتخذوا منها مهبطا لهم على الشاطئ، ولكن الحملة التى وجهت إلى هذه المدينة بقيادة أندريا دوريا Andereas Doria باءت بالخيبة عام ١٥٣١ .

وعندئذ توطدت أقدام بربروسه نهائيا فى الجزائر، وأراد أن يزيد فى قوته العسكرية فأقام إلى جانب الإنكشارية، الذين أصبحوا خطراً عليه لعنادهم وتمردهم، فرقا من الجند موالية له، فكون له حرسا من خمسمائة من المرتدين عن دينهم من الأسبان . وجمع ما بين سبعة آلاف وثمانية آلاف من اليونانيين والألبانيين ورجال القبائل المجندين، وأمَّر على هذه القوة الجديدة وعلى مدفعيته « رئيس» زميله القديم. وألفى خير الدين نفسه بفضل هذه التدابير قادرا على المسير نحو تونس، وكان قد دخل مع أهلها فى مفاوضات سرية منذ أمد طويل. ولما استولى على هذه المدينة أراد أن يحتاط من الأسبان وأن يضمن لنفسه الإشراف على الشاطىء الشرقى لإفريقية بأكمله. وقد فوض السلطان خير الدين فى اتخاذ ما يتراءى له بعد أن أطلعه على خططه كما زوده بإمدادات أخرى من الجند، ودخل بربروسه بلاد تونس بعد أن جعل على الجزائر خليفته حسن أغا، واستولى على حلق الوادى Le Goulette(١٦ أغسطس سنة ١٥٣٤) ثم تقدم منها نحو تونس. وحاول مولاى حسن الوقوف أمام بربروسه، ولكنه هزم فى وقعة بالقرب من باب الجزيرة، واضطر إلى الفرار (١٨ أغسطس) ودخل الترك مدينة تونس ونهبوها . وخضعت باقى بلاد تونس دون أن تبدى مقاومة.

على أن انتصار بربروسه لم يطل أمده، ذلك أن شارك الخامس ظهر أمام شاطىء تونس فى شهر يونيه من عام ١٥٣٥ واستولى الأسبان على مدينة حلق الوادى فى ١٤ يوليه، وفى ٢٠ منه أصبحوا أصحاب الكلمة العليا فى تونس. وقد حطم العبيد النصارى الذين أبى خير الدين بربروسه قتلهم قيودهم وانضموا إلى المهاجمين، وخشى البيلربك أن يطوقه العدو فارتد إلى بونة وهنالك وجد أسطوله، وكان قد أرسله إلى هناك عندما بلغته أخبار استعداد الأسبان للقيام بحملتهم، ثم أبحر إلى جزائر البليار ونهب ما هون وعاد إلى الجزائر ومعه ستة آلاف أسير وأسلاب هائلة.

وذهب خير الدين بعد ذلك بقليل إلى الآستانة تلبية لأمر السلطان، فعينه فى عام ١٥٣٣ « قبودان باشا» وعهد إليه بإدارة الحملة البحرية التى وجهها لمقاتلة شارل الخامس وأحلافه. ولم يكن ثمة ما يضطره إلى الذهاب إلى الجزائرفقد كانت الأمور هناك فى يد خليفته يديرها باسمه. وانصرف بربروسه فى الآستانة إلى القيام بأعباء منصبه الجديد، فأعاد تنظيم الأسطول التركى وزاد فيه، وكان له شخصيا نصيب فعال فى المعارك التى خاضها هذا الأسطول. ففى عام ١٥٣٧ سلب شواطىء أبوليا Apuliaوحاول الاستيلاء على برنديزى بغتة، ولكنه خاب فى ذلك، كما اشترك فى حصار كورفو، إلا أنه عجز عن الاستيلاء عليها، فوجه همه إلى ممتلكات البندقية فى بحر إيجه، واستولى على جزائر الدوديكانيز. وفى العام التالى استولى على سكياتوس Sciatos وسكيروس Scyros وكرپاتوس Carpathos فأتم بذلك فتح جزر الأرخبيل. ثم نزل فى جزيرة كريت فأحرق فيها مدينتين وثمانين قرية. ونال فى البحر الأيونى انتصارين على أندريا دوريا عند بريفيزا Preveza وسانت مورا . وفى عام ١٥٣٩ استطاع بمعاونة قائديه حسن كرسووطرغوت استعادة كاستلنووڤو Castelnuovo فى خليج كتارو Cattaro وملڤازيا Malvasia ونوپليا Nauplia فى المورة، واضطر البنادقة إزاء هذا إلى مهادنة الباب العالى .

وقـد جـعلت هذه الانتـصـارات بربروسـه صـاحب النفـوذ الغـالب فى الآستـانة، فقد حظى بصـداقة السلطان سليمـان فأغراه باستـئناف حروبه فى غـرب البـحـر المتـوسط، وكـذلك كـان بربروسه بلا شك من أنصـار التحالف مع الفـرنـسـيـين، وكـانت بـينه وبين فـرنسـوا الأول مـراسـلات منذ عـام ١٥٣٤ . وكـان بربروسه بعـد الانتهـاء من مـعـاهدة بغـداد المؤتمن على سـر سـفراء ملك فـرنسا أكـثر الملوك تعلقـا بالنصـرانيـة، كمـا كـان زعيم الحـزب الفـرنسى فـى بلاط السلـطان. وأراد شـارل الخـامـس أن يسـتـمـيـل إليـه بربروسه، فعرض عليه سراً أن يعترف به صاحب السلطان على شمال إفريقية كله نظير دفـع جزية صغـيرة. وتظاهر بربروسـه بممـالأة خطط الإمـبـراطور، ولكنه كـشف عنها من فـوره للسلطان. ومما زاد كـثـيـرا فى نـفـوذ بربروسـه هزيمـته المنكرة لحـملة شارل الخـامس على الجـزائر عام ١٥٤١، وإن كـان هو نفـسه لم يشـترك فى الدفـاع عن هذه المدينة .

وعـاد الخـصـام مـرة ثانيـة بين فـرنسـوا الأول وشـارل الخـامس (١٥٤١) وكان قد خـمد منذ هدنة نيس عـام ١٥٣٨م. وولـى خـيـر الدين بربروسـه قيـادة الأسطول الذى تأهب للقتـال فى صف الفرنسيـين. وفى عام ١٥٤٣ كـان نـشـاط بربروسـة أمـام الشـواطىء الإيطاليـة فـاسـتـولى على ريجيو Reggio ونهب شواطىء كلابريا ثم حاصر مدينة نيس بعد انضمامه إلى قـوات الدوق دانغـين d'Enghein عند مـرسـيليـا. ونزل التـرك إلى البـر فى ڤيلـفرانش Villefranche واسـتـولوا على هذه المدينة وخربوها. وسقطت نيس إلا أن قلعتها امتنعت على المغيرين، على أن وصول أسطـول دوريا وجيش المركـيز دل ڤاسـتو del Vasto أجبـر الترك على الارتداد، وأمـضـى قـسـم من الأسطول التـركى الشـتـاء فى طولون، أمـا باقى الأسطول فـأبحـر عـلى طول شـاطىء قطالونـيـا، وسلب پالـومـوس Palomos وروزاس Rozas . وانتهت الحرب بصلح كرسپى Crespy عام ١٥٤٤، وعاد خـير الديـن إلى الشـرق ونهـب جـزائر توسكانيـا وشـواطئـهـا ومملكة نابلى. وعـاد بربروسـه بعـد هذه الحـملة إلى

الآستانة، وكانت له فيها ثروة هائلة من بينها عدة قصور على البوسفور. وتوفى خير الدين بربروسه فى ٤ يولية عام ١٥٤٦ بالغا من العمر ثلاثة وستين عاما، ودفن فى المسجد الذى ابتناه فى بيوك دوره . وأمر فى وصيته بتحرير جميع العبيد الذين كانت سنهم دون الخامسة عشرة، وترك الباقى وعددهم ثمانمائة للسلطان، كما ترك له ثلاثين سفينة مسلحة. وقسمت ثروته الباقية بين ابن عمه وولده حسن، وكانت أمه امرأة من عرب المغرب. وقد ولى حسن هذا على الجزائر فى ثلاث مناسبات مختلفة ولم يكن بربروسه قرصانا ناجحا وجنديا ماهرا فحسب، بل كانت له بعض صفات الرجل السياسى، فقد كان عزمه لا يلين، وبذلك استطاع أن يتخطى أعظم الصعاب التى صادفته. كانت له حاسة دقيقة جدا عرف بها الظروف التى يعتمد عليها فى إقامة دولة فى بلاد البربر وطيدة الأركان. فقد أدرك أن الحكم التركى مقصور على الشاطىء، ومن ثم فهو خليق بطبيعة الحال أن يكون مقلقلا غير ثابت؛ لذلك حاول أن يجعل نفسه صاحب الكلمة العليا داخل البلاد .

وكان بربروسه يطمح إلى جمع شمال إفريقية كله فى دولة واحدة يكون هو صاحب الأمر فيها. وإذا كانت الظروف لم تتح له أن يحقق هذا الغرض فإنه قد استطاع على أقل تقدير أن يتم العمل الذى بدأه عَروج. ويمكننا أن نعد بربروسه، إلى جانب ذلك، المؤسس الحقيقى لولاية الجزائر .

المصادر :

(١) حاجى خليفة : تحفة الكبار فى أسفار البحار، الآستانة عام ١١٤١، ص١٥ ـ ٢٧ ، وقد ترجم بعض هذا الكتاب J. Mitchell: *The History of the Maritime Wars of the Turks* لندن ١٨٣١، ص ٢٨ ـ ٦٩.

(٢) Haedo: *Topografia e Historia general de Argel*، طبع فى بلد الوليد سنة ١٦١٢ وترجمه إلى الفرنسية Monnereau, Berbrugger فى *Rev. Africaune* جـ ١٤، ١٥ .

(٣) المؤلف نفسه : *Epitome de los reyes de Argel* وترجمه إلى الفرنسية H.

de Grammont بعنوان *Hist. des Rois d'Al-ger* فى *Rev. Africaine* جـ٢٤، ٢٥.

(٤) E. de la Primaudaia: *Documents indédits sur l'Historie de l'occupation espagnole en Afrique* فى *Rev. Africaine* جـ ١٩، ٢٠، ٢١.

(٥) Th. de Sandoval: *Historia de la vida y hechos del emperdor Carlos V...* أنتورب ١٥١١.

(٦) Sander F. Denis & Rang: *Fondation de la régence d'Alger, historie des Barberousses, chonique du XVIe siecle* باريس ١٨٣٧ وهو مترجم عن نسخة عربية بعنوان خير الدين، وقد نسب هذا الكتاب خطأ إلى خير الدين بربروسه نفسه، أما الترجمة الإيطالية وهى عن نسخة أسبانية قديمة ترجمت فى عام ١٥٧٨ بقلم Giovan Luidgi Alçamora فقد نشرها M Pelaez بعنوان *La vita e la storia die Ariadino Barbarossa* بالرمو عام ١٨٨٧.

(٧) Hammer: *Hist. de l'empire ottoman* تحت اسم بربروسه.

(٨) E.Charriére: *Négociations de la France dans le Levant* جـ١، باريس ١٨٤٨.

(٩) Lopez Gomara: *Gronica de los Barbarojas* فى *mémorial historico espanol* جـ٦، مدريد ١٨٥٤.

(١٠) Berbugger: *Le Penon d'Alger* الجزائر ١٨٦٠.

(١١) H. de Grammont: *Le R'azaouat est-il l'Oeuver de Kheir ed Dine Barberousse?* طبع فى *Villeneuve sur Lot* عام ١٨٧٣.

(١٢) المؤلف نفسه: *Hist. d'Alger sous la domination turque* باريس ١٨٨٦.

(١٣) G.Medine: *L'expedition de Charles Quint á Tunis, la légende et la verité* فى *Rev. Tunisienne* جـ١٣.

(١٤) S. Lane-Poole: *The Barbary Corsairs* لندن ١٨٩٠، ص ٣١ وما بعدها؛ وانظر أيضا المصادر الواردة فى مادتى مدينة الجزائر وبلاد الجزائر وتونس وبلاد تونس.

الشنتناوى [إيفر G.Yver]


د

د

دابق

كورة شمالى الشام بناحية عَزَاز (ياقوت، جـ٢، ص ٥١٣) على الطريق بين مَنْبِج وأنطاكية (الطبرى جـ٣، ص ١١٠٣) وعلى نهر قُوَيْق فوق حلب (*Zeitschrift des Deutch. Pal. Vereins* جـ٧، ص ٦٥) وتكفى هذه الروايات لإثبات أن موضعها هو عين موضع قرية دابق الحالية (وبالقرب منها دويبق، وبالتركية طابيق). وكانت دابق مركز القيادة وقاعدة المروانيين والعباسيين فى حملتهم على الروم. وقد أمضى الخليفة سليمان بن عبد الملك بصفة خاصة وقتا غير قليل فيها. وتوفى فى صفر من عام ٩٩هـ الموافق سبتمبر من عام ٧١٧م، ودفن فيها. فعقد رجاء بن حيوة، وهو رجل صالح، البيعة فى مسجد دابق لمن أوصى سليمان بأن يكون ولى عهده، ولما فرغ من ذلك أحضرت وثيقة تعين عمر بن عبد العزيز خليفة لسليمان (انظر Wellhausen: *Arab Reich*، ص ١٦٥ وما بعدها) ولما تم الأمر للعباسيين خربوا قبر سليمان (المسعودى: مروج الذهب جـ٤، ص ١٧١).

على أن هذا الموضع اشتهر بالوقعة الفاصلة التى نشبت بين السلطان سليم الأول العثمانى وقانصوه الغورى سلطان المماليك لخمس وعشرين خلت من رجب عام ٩٢٢هـ الموافق ٢٤ أغسطس عام ١٥١٦ فى مرج دابق غير

بعيد من قبر النبى داود الذى لا يزال الناس يعظمونه إلى يومنا هذا (ياقوت، جـ٤، ص٥٣٧؛ المشرق جـ١٢، ص ٩٠٢، رقم٥) وفيها خر سلطان المماليك صريعا وقضى على المملكة المصرية (Hammer:. *Gesch. des Osm. Reiches* جـ٢ ص ٤٧٤، وما بعدها :Jorge *Gesch-der Osm* جـ٢، ص ٣٣٦؛ :Weil *Gesch4. der Chalifen* جـ ٤، ص ٤١٣).

وثمة أسطورة شعبية تقول إن وقعة فاصلة ستنشب مرة أخرى فى مرج دابق المخضب بالدماء يقتتل فيها الترك والفرنجة طلبا للنصر.

المصادر:

(١) G. le Strange: *Palestine under the Moslems* ص ٦١، ٤٢٦، ٥٠٣.

(٢) M. Hartmann فى *Zeitschr. der Ges. für Erdkunde* جـ ٢٩، ص ٤٨٨، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢١ وفى *Zeitscher. des Vereins für Volksk* جـ١، ص ١٠٢).

الشنتناوى[هارتمان R. Hartmann]

دابة

الدابة كل حيوان يسير أو يدب أو يزحف على الأرض. «والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع..» (سورة النور، آية ٤٤)[١]: واللفظ هنا يدل على المخلوقات الحقيقية والخرافية جميعا. بيدا أنه قد اصطلح بلفظ دابة على «الحيوان الخاص بالركوب» وبخاصة الخيل والبغال والحمير، وهو يدل على الذكر والأنثى معا.

ودابة الأرض من أكبر أشراط الساعة. ويروى أن طولها سبعون ذراعا، وهى مختلفة الخلقة تشبه عدة من الحيوانات، فرأسها رأس ثور، وأذناها أذنا فيل، وأقدامها أقدام بعير.. إلخ، وتظهر فى تهامة أو بين الصفا والمروة فتضع على وجه الكافر علامة سوداء، وعلى وجه المؤمن علامة

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٤٥.

بيضاء، وتنتشر هذه العلامات حتى تشمل الوجه كله، وهكذا ينماز المؤمن من الكافر، ويقال إن الدابة ستجلب معها عصا موسى وخاتم سليمان فتضرب المؤمن بالعصا، وتكتب فى وجهه مؤمن، وتطبع الكافر بالخاتم وتكتب فى وجهه كافر.

وقد نشأت هذه القصص من تأويل سورة النمل، آية ٨٤[1] وقد ورد فيها: «وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض»[2] وقد ذكرت الآية ١٣[3] من سورة سبأ[4] دابة الأرض.

المصادر:

الدميرى: حياة الحيوان.

الشنتناوى [فولتن A.S.Fulton]

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٨٢.

(٢) يعتمد الكاتب طبعا فى وصف «الدابة» الواردة فى هذه الآية على ما جاء فى جمهرة كتب التفسير. انظر مثلا الطبرى ج ٢٠، ص ٩ ـ ١١ (بولاق)؛ والنيسابورى ج ٢٠ ص ١٦ ـ ١٧ (بولاق). ومن الآراء الجديرة بالاعتبار فى تفسير هذه الدابة رأى العلامة محمد على فى تعليقه على هذه الآية بان المقصود بدابة الأرض التى تكلم أى تجرح الناس حين يصدون عن سبيل الله فيقع عليهم القول، هو العذاب والمحن التى تصيبهم من حروب ومجاعات وأوبئة. (انظر Muhammed Ali: The Holy Qur-an ص ٧٥٥ حاشية رقم ١٨٦٣

(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ١٤.

(٤) نص الآية: «فلما قضينا عليه الموت مادلهم على موته إلا دابة الأرض تاكل منساته فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب مالبثوا فى العذاب المهين».

(٥) كان ذلك وقت كتابة المقال.

الدار البيضاء

وتعرف عند الأوربيين بـ«كازابلانكا Casablanca» مدينة على ساحل مراكش المطل على المحيط الأطلسى، على مسيرة مائة ميل جنوبى شرقى طنجة، وعلى مثلها شمالى غربى موجادر، وهى على خط عرض ٣٣° ٣٧َ شمالا، وخط طول ١٢° ١٥! غربى غرينتش . ويقطنها ٣٠٠ر٠٠ نسمة [5] منهم عدد من اليهود يتراوح ما بين ٤٠٠٠ و ٥٠٠٠، وعدد من الأوربيين يتراوح بين ٤٠٠ و٥٠٠ (أسبان وفرنسيين وإنكليز وألمان وبرتغال). وتحيط بالمدينة أسوار تتوجها أبراج، ويخترقها أربعة أبواب. وتنقسم ثلاثة أحياء: المدينة ودورها

(مهدى علام)

مبنية بالحجر على الطراز المغربى، وإن كانت نوافذها تفتح إلى الخارج، وتخترقها طرق متسعة غير منتظمة؛ والملاح أو حى اليهود؛ والتناكر وهى حى دوره أكواخ من الطين والقصب.

ومسلمو الدار البيضاء يجلّون إجلالا خاصا سيدى أبى الليوث [بليوت] ويعدونه ولى المدينة. والظاهر أن طريقة هذا الولى قد انتشرت بصفة خاصة فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر، ويقال إنه كان يستطيع الظهور فى كل مكان وإخضاع الوحوش، ويذهب دوتيه (Doutté فى كتابه Merakech ص١٥ ، باريس ١٩٠٥) إلى أن اسمه تحريف للاسم العربى أبى الليوث. ويوصف الماء الذى يسقط فى قبته بأنه يرغم كل من يغادر الدار البيضاء إلى العودة إليها.

وتقوم الدار البيضاء فى مكان «أنفا» وهى إنافة التى ذكرها مادمول Madmol. وكان هذا المكان موضعاً زاهراً فى القرون الوسطى. وقد ذكره الإدريسى، فقال إنه ميناء تقصد إليه التجارة للتزود بالقمح والشعير (الإدريسى، طبعة ده غوى ، ص٨٤) ويذهب الحسن بن محمد الوزان الزياتى Leo Africanus إلى أن «أنفا» كانت مدينة غنية عامرة، مبانيها جميلة. وكانت بعض آثارها باقية فى أيامه حيث كان يلقى فيها العلم ويبجله أهلها تبجيلا. وفى القرن الخامس عشر تنازع «أنفا» أمراء بنى مرين أصحاب «فاس» وسلاطين مراكش، ولكن يظهر أنها استطاعت الاحتفاظ باستقلالها. وكان من شأن غارات القراصنة من سكانها على سواحل الأسبان والبرتغال أن هب النصارى يثأرون لأنفسهم، فتعرضت المدينة لهجماتهم. ذلك أن البرتغال أنفذوا إلى «أنفا» أسطولا عدته ٥٠ سفينة عام ١٤٥٨. فلما اقترب هذا الأسطول من المدينة شعر سكانها بعجزهم عن ملاقاته ، فهجروها ، فدخلها المسيحيون بلا عناء وخربوها عن آخرها.

وظل مكان «أنفا» مهجوراً حتى أسس البرتغال عام ١٥١٥ محلة باسم كازابلانكا ولكنهم سرعان ما أجلوا عنها وظل هذا شأنها حتى القرن الثامن عشر عندما أراد السلطان مولاى محمد أن ينهض بالتجارة المراكشية فأعاد بناء المدينة، وأطلق عليها اسم الدار البيضاء. ولم تكن الدار البيضاء فى القرن التاسع عشر إلا بليدة فقيرة، مع أنها أعطت الأسبان حق احتكار تجارة الحبوب عام ١٧٨٩، واستطاعت الوقوف فى وجه غارة قام بها سكان المناطق المحيطة بها عام ١٧٩٠. وتقدمت المدينة تقدما ملحوظا أيام مولاى عبد الرحمن وخلفائه، ولم يأت آخر القرن التاسع عشر حتى أصبحت أهم مراكز التجارة فى الدولة كلها. وأضحى توسيع الميناء أمرا واجباً وقد نفذ فعلا. وأدى قتل بعض العمال الفرنسيين المستخدمين فى الميناء فى ٣٠ يوليه عام ١٩٠٧ إلى تدخل فرنسا المسلح. فاحتلت المدينة فصيلة من الجند وأعادت الأمن إلى نصابه فى ناحية الشاوية، وكانت قد قامت بفتنة، وأدى الاحتلال الفرنسى إلى تغير المدينة تغيرا جوهريا، وزاد عدد الفرنسيين المقيمين فيها زيادة واضحة.

المصادر:

(١) الحسن بن محمد الوزان الزياتى: طبعة شيفر جـ٢، ص٩.

(٢) Budgett Meaken: *The Lands of The Moors* جـ٩، ص١٧٣.

(٣) Weisgerber : *Etude Géo-graphiques sur la Maroc* فى *Géo-graphie*، ١٥ يونيه سنة ١٩٠٠.

يونس [إيفر G. Yver]

دار الحرب

تقسم الشريعة الإسلامية العالم إلى دار حرب ودار إسلام، فدار الإسلام هى التى دانت للإسلام «ودار الحرب» هى التى لم تدن له، وإن كانت فى الواقع ـ أو يمكن أن تكون ـ دار حرب للمسلمين حتى تصير بالفتح «دار إسلام» ومن ثم فإن رد دار الحرب إلى دار إسلام هو غاية الجهاد. والدولة

الإسلامية من الناحية النظرية إذن فى حالة حرب دائمة مع العالم غير الإسلامى (١)، ولكن هذا الأمر مستحيل اليوم من حيث الواقع، وليس الحال يسمح بمحاربة العالم حربا لا تنقطع. ثم إن ثمة بقاعا كانت فى يوم من الأيام تحت الحكم الإسلامى تنتقل الآن تدريجا إلى حكم غيرهم. ومن هنا لم يكن بد من أن يتغير الوضع القديم المنطقى لمسايرة هذا الموقف. ولا تصبح الدار التى كانت فى يوم من الأيام دار إسلام دار حرب إلا فى ثلاثة أحوال: الحالة الأولى أن تقام فيها شرائع الكفار ولا تقام شرائع المسلمين، والثانية الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الإسلام. الثالث زوال الأمان للمسلمين وذمييهم. والحالة الأولى أهمها جميعا، بل إن بعضهم قد رأى أنه مادام حكم واحد من أحكام الإسلام قائما ومتبعا فى بلد من البلاد فإنها لا يمكن أن تكون دار حرب. وقد اهتم كشاف اصطلاحات الفنون (ص٤٦٦) بالموقف فى الهند فقال: «هذه البلاد دار الإسلام والمسلمين». والواقع بطبيعة الحال أن الفتنة فى مثل هذه الظروف لا تكون شرعية إلا إذا كانت مأمولة النجاح يقود لواءها سلطان مسلم.

المصادر:

(١) Juynboll: *Handb des Islamischen Gesetzes* ص ٣٤٠ .

(٢) Snouch Hurgronje: *Politique Muslmane de la Hollande Nederland en de Islâm* ص ٨ .

---

(١) ينبغى الاحتياط فى فهم هذه العبارة، إذ ليس المقصود أن يكون بين المسلمين وغير المسلمين «حالة حرب» قائمة دائما. فالقرآن الكريم صريح فى قصر الحرب على الحالات التى يعتدى فيها غير المسلمين: «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين واقتلوهم حيث ثقفتموهم، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل. ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه. فإن قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين» (البقرة ١٩٠ ـ ١٩١). بل إن سماحة الإسلام تؤكد نفسها فى قوله تعالى: «عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة، والله قدير والله غفور رحيم. لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون» (الممتحنة ٧ ـ ٩)

(مهدى علام)

(٣) Hughes: *Dictionary of Islam* ص ٦٩ وما بعدها.

(٤) W.W. Hunter: *Indian Muslmans*؛ والمصدران الأخيران عن الموقف فى الهند.

الشنتناوى [مكدونالد D. B. Macdonald]

دار السلام

هى أولا الجنة التى ذكرها القرآن (سورة الأنعام، آية ١٢٧؛ سورة يونس، الآية ٢٥) لأنها فى قول البيضاوى [١] دار السلامة من المكاره، أو دار السلامة من التقضى والآفة، أو دار يسلم الله والملائكة فيها على من يدخلها.

خورشيد [ڤير T.H .Weir]

دار السلام

«دار السلام» قصبة إفريقية الشرقية الألمانية. وقد خطّت دار السلام، على خط عرض ٦ْ ٤٩َ جنوبا، وخط طول ٣٩ْ ١٦َ شرقى غرينتش، على هيئة نصف دائرة حول لسان بحرى مياهه بعيدة الغور يكوّن فى هذا الموضع مرفأ بديعا، ومن ثم كان اسمها، وهو اختصار لـ«بندر السلام» كما يسميها المثقفون من أبنائها إلى اليوم. ويردّ اسمها «دار السلام» إلى اشتقاق شائع ابتدعه الأوربيون، ومدينة دار السلام جد حديثة على الرغم من طيب موقعها. وقد كانت «قلوة» أهم مدن هذه الناحية إبان القرون الوسطى، وهى أبعد من دار السلام ناحية الجنوب، وقد عرفت فيما بعد ببر الزنج (زنجبار) ولم يكن محط القوافل فى دار السلام، وإنما كان فى بكمويو المجاورة لها. وقد أصبح لقرى السماكين هناك بعض الأهمية لأول مرة عندما شيد السيد ماجد سلطان زنجبار قصرا فيها، وكان ذلك عام ١٨٦٢. وينسب إلى هذا العهد طريقها الرئيسى «بررسته» وهو الذى يسمى اليوم Unter den Akazien كما تنسب إليه الداران العظيمتان اللتان

(١) فى تعليقه على آية سورة «يونس»

بنيت حولهما فيما بعد ڤيسمان -Wiss man. ولم يبدأ ازدهار المدينة إلا عندما احتلها الألمان. وكانت دار السلام بالفعل محطة من محطات الأراضى الساحلية لاتزال خاضعة رسميا لحكم سلطان زنجبار، وقد سلم حكم هذه المدينة وإدارتها ومكوسها إلى هذه الشركة فى ٢٨ أبريل سنة ١٨٨٨. وأدى هذا إلى قيام الفتنة العربية الكبرى (من عام ١٨٨٨ إلى عام ١٨٩٠) وهى الفتنة التى لم تستطع الشركة خلالها أن تحتفظ بمحطة من محطاتها اللهم إلا دار السلام وبكمويو، فلما أخمدت الفتنة وضع الساحل بأسره تحت الحماية الألمانية (أول يناير عام ١٨٩١) وأصبحت دار السلام مقر الحاكم الإمبراطورى.

وكانت المدينة فى أول عهدها مدينة هادئة وإن كانت رائعة يسكنها موظفون، وطرقها متسعة وفيها بنايات حكومية شتى. وقد أصبحت مركزا من مراكز التجارة فى شرق إفريقية.

ويصلها بداخل البلاد خط حديدى. وقد بلغ الخط مدينة تابورة (ويتراوح طوله من الشاطئ ما بين ٥٠٠ و٦٠٠ ميل) وسيمد إلى بحيرة تنجانيقا، وقد نقلت مصانع أوربية كثيرة إدارتها الرئيسية من زنجبار إلي دار السلام التى تخالف الأولى فى كونها مدينة غربية على أرض شرقية.

وقد أثر الإسلام فى دار السلام تأثيرا بالغا كما هى الحال على طول الساحل، والسواحليون، أى أهل الساحل، الذين يتكلمون لهجة البنتو مسلمون على مذهب الشافعى. ويقال إن الذين أدخلوهم فى الإسلام عرب من حضرموت، وكان ذلك فى القرن السابع إن لم يكن قبله. وقد كان فى قلوة عدد من الشوافع عندما زارها ابن بطوطة، ويتبع السنة والمذهب الشافعى الذى أخذ به الأهلون العرب الوافدون من حضرموت الذين كثر مقامهم على طول الساحل، وهم فى الغالب جد فقراء، ويسمون عادة الشحريين نسبة إلى أهم ثغور بلادهم. وأحسن منهم من حيث

الرتبة الاجتماعية عرب مسقط سادة زنجبار الذين كانوا أصحاب الأرض فيها، وهم من الإباضية. والهنود، وإن لم تكن لهم مكانة رفيعة جدا، أغنى السكان من غير الأوربيين إلى الآن، وثلثاهم على التقريب من المسلمين. وقد وفدوا من ساحل كجرات وجاءوا بنحلهم العديدة إلى إفريقية الشرقية وأهم هذه الجماعات جماعة التجار، وهم الخوجه والبوهرا والميمنية. والميمنية من الحنفية، أما الخوجه والبوهرا فمن الشعب الإسماعيلية. والخوجه من النزارية (الذين يتزعمهم أغا خان فى بمباى) والبوهرا من أنصار المستعلى، ويسمون كذلك الداؤدية وزعيمهم هو مولاى فى سورات. وقد تحول كثير من الخوجه إلى مذهب الاثنى عشرية (ويعرفون عند السواحلية بالسنشرية) كما تحول عدد من البوهرا إلى مذاهب أهل السنة. وفى دار السلام مساجد، لفرقتى الخوجه، ولشعبتى البوهرا المتخاصمتين، وللإباضية، ولأهل السنة.

المصادر :

(١) *Die Deutschen Schutzgebiete in Afrika und der Südsee Amtl. Jahres. berichte herausg. uom Reichskolonialmt*.

(٢) Hans Meyer: *Das Deutsch Kolonialreich*؛ ليبسك ١٩٠٩.

(٣) Erich Obst فى *Das überseeische Dutschland* جـ٢، شتوتكارت ١٩١١.

(٤) وقد ذكرت المصادر العربية واعتمد عليها فى كتاب C.A. Becker: *Materialien Zur Kenntnis des Islam in Deutsch- Ostafrika* جـ٢ ص١ وما بعدها؛ وانظر كذلك المصدر الأحدث.

(٥) Klamroth: *Der Islam in Deutsch Ostafrika*(برلين ١٩١٢).

الشنتناوى [بكر C.H. Becker]

دار الصلح

تقرر بعض المذاهب الفقهية وجود دار ثالثة علاوة على دار الحرب ودار الإسلام هى «دار الصلح» أو دار العهد، وهى الدار التى ليست فى حكم الإسلام

وإنما تدفع الجزية له. ويجمع الفقهاء على أن الدار التى تفتح صلحا تقابل الدار التى تفتح عنوة، والمثلان التاريخيان لهاتين الحالتين والدالان على نشأة الاصطلاحين هما نجران وبلاد النوبة. وقد عقد النبى [ﷺ] صلحًا مع نصارى نجران أمنهم فيه على حياتهم، وفرض عليهم ما رآه بعض الفقهاء فيما بعد خراجاً وبعضهم الآخر جزية وتفصيل هذه الرواية فى كتاب البلاذرى (طبعه ده غوى، ص ٦٣ ومابعدها Sprenger: *Leben, Mohammads* جـ٣،ص ٥٠٢ ومابعدها) وكانت هذه الحماية المضروبة على أهل نجران قليلة الجدوى فى مجرى الحوادث بفضل وجودهم داخل الجزيرة العربية. أما بلاد النوبة فكان أمرها مختلفا بعض الشىء، فإن براعة أهلها فى رمى السهام جعلتهم يقفون فى وجه الفتح الإسلامى، ويحتفظون باستقلالهم قرونًا حتى إن عبدالله بن سعد عقد معهم عهدًا لم يطلب منهم فيه الجزية، واكتفى بقليل من العبيد. على أن بعضهم قد كره أن تكون هناك أرض ليست فى واقع أمرها دار إسلام أو دار حرب مما يجعلها خارج نطاق الفتح الإسلامى، فقالوا إن ذلك لم يكن صلحًا أو عهدًا، وإنما كان هدنة يتبادل فيها الفريقان السلع (البلاذرى: فتوح، طبعه ده غوى ص ٢٣٦ وما بعدها؛ *Gesch. d. Chalifen, Weil* جـ١، ص ١٦ وما بعدها؛ Lane Poole «وقد اتبع المقريزى» ص ٢١ وما بعدها؛ Torrey مترجما عن ابن الحكم *Yale Bibl. & Sem. Studies* ص ٣٠٧ وما بعدها) ولعل هذه النظرة فى صورة من صورها الغامضة بعض الشىء كانت هى الأساس الذى جعل التعاهد مع الدول النصرانية أمرًا مسلما بإمكانه، ومن ثم تعد الهدايا المرسلة من هذه الدول خراجا. وقد وضع الماوردى طبقا لذلك أساس الحكم الفقهى فى هذه المسألة من الناحية الشكلية فقال: كل الديار تنقسم ثلاثة أقسام: الأول الديار المفتوحة عنوة، والثانى المفتوحة بلا قتال بعد فرار أهلها، والثالث المفتوحة صلحًا. وينقسم هذا النوع أيضًا قسمين حسب تسمية الأرض «أ» الأرض الموقوفة على المسلمين «ب» التى تظل مع أهلها

السابقين. ويظل أهل الأرض الأولون عليها فى واقع الأمر، ويصبحون بذلك ذميين ويدفعون الخراج أو الجزية وتصبح الدار دار إسلام أما فى الحالة الثانية، «ب» فإن الصلح ينص على احتفاظ أهل الأرض بأرضهم على أن يدفعوا من غلتها الخراج، وأن هذا الخراج يسمى الجزية، وأنهم يعفون منه إذا دخلوا فى الإسلام، وأن بلادهم ليست دار إسلام ولا دار حرب وإنما تسمى دار صلح، أو تسمى دار العهد، وأن أرضهم ملك لهم يبيعونها أو يرهنونها فإذا انتقلت إلى مسلم لا يؤخذ الخراج منه. وهذا الشرط يبقى للمالكين ما احترموا شروط التعاهد، ولا تؤخذ الجزية منهم ماداموا ليسوا فى دار إسلام، ويرى أبو حنيفة مع هذا أن ديارهم قد أصبحت دار إسلام، وأنهم ذميون فرضت عليهم الجزية. وهناك خلاف بين أصحاب المذاهب فى حالة حنث غير المسلمين بالعهد بعد أن قطعوه على أنفسهم. ويذهب الشافعى إلى أن هذه الدار إذا فتحت فإنها تدخل فى الباب الأول، أى المفتوحة عنوة، وإلا فهى دار حرب.

ويرى أبو حنيفة أنه إذا كان فى دارهم مسلم أو كان بينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهى دار إسلام على أهلها حكم البغاة، فإذا لم يتوافر لها أحد هذين الشرطين فهى دار حرب. ويقول بعض الفقهاء إنها دار حرب على الحالين (الأحكام السلطانية طبعة القاهرة عام ١٢٩٨ هـ، ص ١٣١ ومابعدها) وواضح أن هذا الموقف شاذ يشوبه الغموض، فإن الماوردى نفسه وهو يعدد بلاد الإسلام قد جعل منها دار الصلح هذه (ص١٥٠ و١٦٤) ولم يذكر البلاذرى هذه التفرقة وهو يورد أحكام الخراج.

المصادر

وقد وردت المراجع فى صلب المقال ولم يعرض العلماء الغربيون لهذا الموضوع اللهم إلا القليل منهم

(١) Juynboll: *Handb. des Islamischen Gesetzes* ص ٣٤٠ ، ٣٤٨ .

والمصادر المذكورة فيه ص٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) يحيى بن آدم، كتاب الخراج، طبعة چوينبول ص ٣٥ وما بعدها.

يونس [مكدونالد D.A.Macdonald]

دار الصناعة

ويقال لها أيضًا دار الصَناعة أو دار الصنعة. ومعناها اصطلاحا المسفن. أما معناها لغة فعام لا ينسحب على المسفن. وإنما ينسحب على المصنع أيضًا (كدار الصياغة مثلا انظر Dozy: *Supplément*) بيد أن عبارة «دار صناعة البحر» هى أشيع العبارات إلى الآن، وقد انتقلت إلى اللغات الرومانسية من العربية شأن كثير من المصطلحات التجارية والبحرية. فقد ظهرت فى الإيطالية دارسنا Darsena وأرسنالى Arsenale وفى الأسبانية بصيغة آرسنال *Arsenal* ومنها انتقلت إلى جميع اللغات الأوروبية تقريبًا (Dozy and Engelmann : *Glossaire des Mots Espagnols et Portugais dérivés de l' Arabe*، ص٢٠٥ ومابعدها). وكانت دور الصناعة فى أول أمرها أحواضًا خاصة بالأسطول. ويظهر أنه لم تكن هناك دور للصناعة أول أيام الخلافة إلا فى مصر (البلاذرى، فتوح، ص ١١٧) وبنى معاوية عام ٤٩ هـ (٦٦٩م) دارًا للصناعة فى عكا. وقد نقلها خلفاء بنى أمية المتأخرون إلى صور، بل إن الخليفة عبدالملك كان يبنى السفن الحربية فى تونس (Dozy and Engelmannn، الموضع المذكور) ونحن نستمد خير معارفنا عن دور الصناعة فى مصر من المقريزى الذى خص بها فصلا شاملا من كتابه الخطط (جـ٢، ص ١٨٩ ومابعدها)؛ وتزودنا أوراق البردى الأفروديتية بمعارف قيمة عن دور الصناعة فى مصر (H.I.Bell، فهرس أوراق البردى فى المتحف البريطانى جـ٤، الأوراق الأفروديتية ص ٣٣؛ Becker فى *Zeitscher für Assyr.* جـ٢٠، ص ٨٤ وما بعدها)

وقد قامت بعد ذلك دور للصناعة فى جميع المواضع المهمة من الساحل، وكان المشرف على دار الصناعة يسمى «متولى الصناعة». ويعطينا ابن مماتى فى مصنفه قوانين الدواوين بعض الأخبار عما كان يصنع فى دار من دور الصناعة الحكومية هذه؛ (وانظر عن كلمة *Arsenal* التى أخذتها اللغات الأوروبية عن الكلمة العربية دار الصنعة، *Ducange*. مادة. Dozy Engelmann, darsena: *Glossaire des mots espagnols ect.*، ص ٢٠٥ وما بعدها)

يونس [بكر C.H.Becker]

الدارقطنى

أبو الحسن على بن عمر بن أحمد بن مهدى، إمام من أئمة الحديث، و«أمير المؤمنين فى الحديث». ولد عام ٣٠٥هـ (٩١٧ ـ ٩١٨م) فى دار القطن، وكانت حياً من أحياء بغداد. وقد جرى الدارقطنى على مألوف عصره، فارتحل لأخذ الحديث عن أشهر المحدثين فى أيامه، ومن ثم زار البصرة والكوفة وواسط والشام ومصر. وأخذ قراءة القرآن عن ابن مجاهد المتوفى عام ٣٢٣ (٩٣٥م) وعن محمد بن الحسن النقاش المتوفى عام ٣٥١ هـ (٩٦٢م) وعن غيرهما (ابن خلكان) وأخذ الفقه عن سعيد الإصطخرى المتوفى عام ٣٢٨هـ (٩٣٩ـ ٩٤٩م). وكان الدارقطنى إلى ذلك من الدارسين للأدب، حفظ ديوان الحميرى فنسب إلى التشيع. ومن تلاميذه الحاكم النيسابورى المتوفى سنة ٤٠٥هـ (١٠١٤ ـ ١٠١٥م)، وأبوحامد الإسفراينى المتوفى عام ٤٠٦هـ (١٠١٥ ـ ١٠١٦م)، والقاضى أبو الطيب الطبرى المتوفى عام ٤٥٠هـ (١٠٥٨م)، وأبو نعيم الأصفهانى المتوفى عام ٤٣٠هـ (١٠٣٨ ـ ١٠٣٩م) صاحب حلية الأولياء. وتوفى الدارقطنى ببغداد فى سن الثمانين يوم الأربعاء ٨ ذى القعدة سنة ٣٨٥هـ (٤ ديسمبر سنة ٩٩٥) ودفن بمقبرة باب الدير بالقرب من معروف الكرخى، وأبّنه تلميذه الإسفراايينى.

وقد كان الدارقطنى من أولئك الرجال الذين فعلوا الكثير فى سبيل الرقى بدراسة الأحاديث دراسة نقدية، ومن ثم فإن كتبه، ولم تصل إلينا كلها، تتناول أولا وقبل كل شىء علوم الحديث.

١ـ **السنن**: دلهى سنة ١٣١٠ هـ. وقد جرى فى هذا الكتاب على ذكر الأحاديث على اختلاف إسنادها وروايتها، وهو يختلف عن كتب الصحاح فى أنه يقتصرعلى أبواب الفقه المهمة. ويصدق على السنن قول الخطيب البغدادى (ص٣٥، س٣): «لأنه لا يقدر على جمع ما تضمن هذا الكتاب إلا من تقدمت معرفته بالاختلاف فى الأحكام» ويقال أيضًا إن الدارقطنى ساعد ابن حنزابة، الوزير الإخشيدى،

على تأليف مسند، وأنفق عليه ابن حنزابة نفقة واسعة (ابن خلكان؛ ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٢، ص ٤٠٨). على أن اليافعى يشك فى هذه الرواية شكا كثيرًا، ويذهب ياقوت (إرشاد الأريب، جـ٢، ص ٤٠٦، س ١٣) إلى أن هذا المسند هو فيما يظهر أثر من آثار الدارقطنى ألفه لابن حنزابة.

٢ ـ **كتاب علل الحديث**، أملاه الدارقطنى من حفظه، وأعده ونشره تلميذه البرقانى على هيئة مسند (الخطيب، ص ٣٧، س١٤ وما بعده) وقد بقى من هذا المسند المجلدات الثانى والثالث والخامس (*Catalogue Bankipore* الأرقام من ٣٠١إلى ٣٠٣). وقد امتدحه النووى للدارسين فى كتاب التقريب (ترجمة مارسيه فى المجلة الأسيوية، المجموعة التاسعة، جـ١٨، ١٩٠١م ، ص ٩٤).

٣ـ **إلزامات على الصحيحين**، وهى مجموعة من الأحاديث التى تنطبق عليها الشروط التى وضعها البخارى ومسلم وإن لم ترد فى صحيحيهما (حاجى خليفة، رقم ١١٢٢) .

٤ ـ **كتاب الاستدراكات والتتبع**، وهو بيان بمائتى حديث من الأحاديث الضعيفة وردت فى البخارى ومسلم (حاجى خليفة، جـ٢، ص ٥٤٥، رقم ٩٩٥٦).

٥ ـ **كتاب الأربعين** (حاجى خليفة، رقم ٤٠٦) .

٦ ـ **كتاب الأفراد** (السيوطى؛ حاجى خليفة، رقم ٩٨٧٤) .

٧ ـ **كتاب الأمالى** (السيوطى).

٨ ـ **كتاب المستجاد** (حاجى خليفة، رقم ١١٩٢٣،١٠٤٨٨).

٩ ـ **كتاب الرؤيا**، فى خمسة أجزاء (حاجى خليفة، رقم ١٠١٥٠).

١٠ ـ **كتاب التصحيف فى الأخطاء** الواردة فى كتب الحديث (النووى: كتابه المذكور، ص١١٥؛ حاجى خليفة، رقم ٩٩٧٥).

١١ ـ **كتاب المدبح** وهو فى الأحاديث التى خلط بينها المعاصرون (ابن حجر العسقلانى: نخبة الفكر، طبعة Nasaau Lees ، ص ٥١ ، س١١؛ والمدبج هى القراءة الصحيحة للقراءات

الخاطئة التى وردت فى أقوال ياقوت: إرشاد، جـ٢ ، ص ٤٠٦ (مذبح) والذهبى (مدلج) والسيوطى (مديح).

١٢ ـ **غريب الحديث** (حاجى خليفة، رقم ٨٦٢٠) .

١٣ ـ **كتاب المختلف والمؤتلف فى أسماء الرجال** (ابن خلكان؛ حاجى خليفة، رقم ٧٠٨).

١٤ ـ **كتاب الضعفاء** (النووى: كتابه المذكور، ص ١٤٢) وهو مخطوط محفوظ فى إستنابول، (Spies: *Beiträge zur Arabischen Literaturge Schichte*، ص ١٠٥) .

١٥ ـ **كتاب القراءات** (الفهرست، ص٣٥ ؛ حاجى خليفة، رقم ١٠٣٨٧) وهو كتاب مختصر موجز جمع أصول القراءات فى أبواب عقدها فى أول الكتاب (الخطيب، ص ٣٤، س٢١).

ونسب له حاجى خليفة (رقم ١٢٤١٣) كتاب «معرفة مذاهب الفقهاء» وهذه النسبة خطأ وقع فيه حاجى خليفة كما تبين بجلاء مما ورد فى كتاب الخطيب (ص ٣٥، س٢) ونساخه.

المصادر:

(١) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، القاهرة ١٩٣١، جـ ١٢ ، ص ٣٤ ـ ٤٠.

(٢) السمعانى: الأنساب، مجموعة كب التذكارية، جـ٢٠، ورقة ٢١٧ (ومصدره الخطيب)

(٣) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٢، ص٥٢٣ .

(٤) ابن خلكان: الوفيات، القاهرة ١٣١٠ هـ ، جـ١، ص ٣٣١ .

(٥) الذهبى: تذكرة الحفاظ، حيدر آباد، طبعة غير مؤرخة، جـ٣، ص١٩٩ ـ ٢٠٣، وجل اعتماده على الخطيب .

(٦) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤ هـ، جـ٢، ص ٣١٠ ـ ٣١٢ (ومصدره الذهبى).

(٧) اليافعى: مرآة الجنان، حيدر آباد ١٣٣٨هـ، جـ٢ ، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٦ (وهو يعتمد على الخطيب وابن خلكان).

(٨) السيوطى: *Liber Classium*، طبعة ڤستنفلد، كونتكن ١٨٣٣، جـ٢ ، ص ١١٣ (وهو فقرة أكملت من الذهبى)

(٩) Wüstenfeld: *Der Imäm el-Schafii* كوننكن ١٨٩٠ ، رقم ٢٣٥ .

(١٠) Mez: *Renaissance des Islâm*، جـ١، ص ١٦٥ .

(١١) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litter.*، جـ١، ص١٦٥ .

خوشيد [هفننغ Heffening]

الدارمى

هو أبو محمد عبداالله بن عبدالرحمن ابن الفضل بن بهرام بن عبدالصمد التميمى، ولد عام ١٨١هـ (٥مارس ٧٩٧ ـ ٢١ فبراير ٧٩٨) فى سمرقند، وبها توفى لسبع أو ثمان خلون من ذى الحجة عام ٢٥٥ هـ (١٨أو ١٩ نوفمبر عام ٨٦٩م). وقد رحل طلبا للحديث فى خراسان وبلاد الشام والعراق ومصر والحجاز، ودرس على الحكم أبى اليمان ابن نافع، ويحيى بن حسن، ومحمد بن عبداالله الرقاشى، ومحمد بن المبارك وحبان بن هلال، وزيد بن يحيى بن عبيد الدمشقى، ووهب بن جرير وغيرهم. ومن تلاميذه: مسلم، وأبو داود، والترمذى، والنسائى وعبداالله بن أحمد بن حنبل، وعيسى بن عمر السمرقندى وغيرهم.

وأقيم قاضيا على سمرقند فحكم فى قضية واحدة، ثم اعتزل القضاء وكان تقيا ورعا غيورا على دينه حاد الذكاء فقيرا.

وهو مصنف الكتب الآتية:

١ ـ «المسند» ـ وهو مجموعة من الأحاديث صنفها لينتفع الناس بها فى معاشهم وقد رتب فيها الأحاديث على فصول الفقه، وطبع هذا الكتاب على الحجر فى كونيور عام ١٢٩٣ .

٢ ـ «التفسير».

٣ ـ «كتاب الجامع» ويعد مفقودا.

المصادر:

(١) الذهبى: تذكرة الحفاظ، طبعة حيدر آباد، وهى غير مؤرخة، جـ٢، ص ١١٥ .

(٢) ابن القيسرانى، الجمع بين كتابى أبى نصر الكلاباذى وأبى بكر الإصبهانى (حيدر اباد ١٣٢٣هـ) جـ١، ص ٢٧٠ .

(٣) ابن الأثير: الكامل، طبعة القاهرة ١٣٠٣ هـ، جـ٧، ص ٧١ .

(٤) الديار بكرى، تأريخ الخميس، طبعة القاهرة ١٢٨٣ هـ، جـ٢، ص ٣٤١ .

(٥) أبو الفدا: التأريخ (طبعة إستنابول ١٢٨٦، جـ٢، ص ٤٩ .

(٦) Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur* طبعة ڤيمار عام ١٨٩٨م، جـ١، ص ١٦٥.

(٧) Ben Cheneb: *Etude sur les Personnages mentionnés dans l'Idjaza de Sidi Abd al- Kadir al- Fasy* (طبعة باريس عام ١٩٠٧، رقم ١٥٠).

(٨) Huart: *Littérature Arabe* (طبعة لندن عام ١٩٠٣ ص ٢٢١)

يونس[محمد بن شنب]

دار الندوة

هو الاسم الذى كان يطلق على مكان الاجتماع فى أية مدينة من المدن العربية، وتناقش فيه الشئون الخاصة بالمدينة والدين وغيرها من الأمور العامة. بيد أن الاسم يطلق بصفة خاصة على البيت الحرام فى مكة، وهذا البناء القائم فى الجنوب الغربى من الكعبة مشرفا على الطواف الشريف كان فى الأصل دار قُصى، وقد أحالها قصرًا عام ٤٤٠م. وسمى بدار الندوة لأن قريشا كانت تجتمع فيها للمشاورة فى أمورها. وكان لا يشترك فى الاجتماع إلا من كانت سنه فوق الأربعين، وكان يعقد فى هذه الدار النكاح، وفيها تلبس الجوارى اللائى يبلغن الشباب الدرع لأول مرة، وفيها يعقد قصى اللواء لأمير الجند. وقد ظل الحفل الذى تعقد فيه الراية البيضاء على الرمح متبعا إلى أواخر أيام الدولة الإسلامية، ويعرف بعقد اللواء (ابن هشام،ص ٨٠) وقد أعطى قصى ابنه عبدالدار الحجابة والسقاية والرفادة واللواء والندوة. فلما هلك عبدالدار حاول بنو أخيه عبدمناف أن تكون لهم هذه الأمور لشرفهم فى قومهم وسعة مالهم. وانقسمت لذلك قريش فريقين، وانتهى الأمر بأن أخذ بنو عبدمناف السقاية والرفادة، واحتفظ بنو عبدالدار

بالحجابة واللواء والندوة. ثم انتقلت الرفادة والسقاية إلى عبدالمطلب. ووزعت الثلاثة الأخرى على أفراد مختلفين من عبدالمطلب أقل شأنا من هؤلاء. وفى دار الندوة اجتمعت قريش لترى رأيها فى محمد وحضر هذا الاجتماع إبليس، وكان ذلك قبل الهجرة مباشرة (ابن هشام، ص ٣٢٣) وظل هذا البناء على حاله كما كان أيام قصى. وأمام الندوة وقفت قريش كذلك ترقب محمدا وصحابته وهم يطوفون بالكعبة فى العام السابع للهجرة كما جاء فى حديث عن العباس (المصدر السابق، ص٧٨٩).

المصادر:

(١) Caussin de Perceval: *Essai* جـ١، ص ٢٣٥ .

(٢) الطبرى جـ١، ص ١٠٩٨ وانظر كذلك.

(٣) Lammens : *La Republique marchande de la Mecque Bull. Ints. Egypt)*، المجموعة الخامسة، جـ٤ ، ص ٢٣ ـ ٥٤)

(٤) Mart. Hartmann: *Qusaij fur Assyriologie: Zeitscher* جـ٢٧ وما بعدها ويرى أن دار الندوة كانت معبدا لقصى.

يونس [ڤير T.H.Weir]

الداعى

«الداعى» : ومعناه لغة، الذى يدعو، أى الذى يدعو إلى الدين الحق، وهو كثير الورود فى تاريخ الإسماعيلية والقرامطة والدروز.

والداعى هو الخامس فى سلسلة الأئمة الإسماعيلية. وإلى جانب هؤلاء الحجة أو النقيب ومهمته نشر مذاهبهم. والمراتب الخمس فى الإسماعيلية تتفق وخمسة مبادئ ميتافيزيقية، فمرتبة الداعى تمثل الزمان، ومرتبة الحجة تمثل المكان.

أما فى عقيدة الدروز، كما وضعها حمزة فليس الدعاة من الأئمة الخمسة الكبار، كما أنهم ليسوا فى طبقتهم من حيث إنه تتمثل أو تتشخص فيهم المبادئ الروحية. والدعاة على رأس الأئمة الذين دون ذلك، وتحت إشرافهم

المأذون والمكاسر، وهما يساعدانهم فى عملهم. ويستمد الدعاة سلطانهم من الإمام الخامس الملقب بالتالى. ويلقب الداعى أحياناً بـ«الجدّ» لأنه جَدٌّ فى تحصيل العقيدة الحقة كما يلقب كذلك بـ«داعى الإجلال» لأنه يُعتقد أن المسيح الدجال سيكون له أيضاً دعاة يلقبون بـ«دعاة الدجال».

وقد أوصى «مقتنى» وهو الذى أصبح صاحب الكلمة النافذة فى الدروز بعد اعتكاف حمزة، بأنه يجب أن ينصب اثنا عشر داعياً وستة مأذونين بأسرع مايستطاع لكل منطقة، ويتسلم كبار الدعاة الرسائل من أئمة الفرقة، وهى الرسائل المقرر أن تقرأ على المؤمنين.

ويستعمل لفظ داعى أيضاً للدلالة على رجال من طبقات مختلفة يتبع أحدهم الآخر، ونحن نجد لقب داعى الدعاة أو الداعى الأكبر فى أخبار القرامطة والفاطميين، فلما نودى بعبيد الله مهدياً وجاء إلى رقّادة عام ٢٩٧هـ عقد أحد الأشراف يحيط به الدعاة مجمعاً هاما فكان بذلك الداعى الأكبر له.

وقد عرفنا من المقريزى والنويرى كيف كان هؤلاء الدعاة يقومون بعملهم، فقد كانوا يتحدثون إلى الناس على قدر عقولهم وعلمهم، ويشرحون لهم مناهج الفلسفة القديمة، ويختمون تعاليمهم هذه بالقول بأن شعائر الدين إنما هى رموز، فإذا قبل المرء أقوالهم طلبوا إليه أن يسلم نفسه إلى الإمام ثم يصبح من أبناء الفرقة. ولم يستكمل أغلب الدعاة عند الإسماعيلية مراسم تعيينهم. وللحفل الخاص بالتعيين سبع درجات أصبحت بعد ذلك تسعاً، وكثير من الدعاة يقفون عند الدرجة السادسة.

ويجب علينا أن نحتاط فلا نظن أولئك الدعاة من رجال الدين فحسب، فقد كانوا يصحبون الغزوات، وكان كثير منهم من القادة المبرزين فى القتال.

وأشهر الدعاة هم: عبدان وحمدان قرمط، وهما الداعيان الإسماعيليان اللذان أنشآ الفرقة الإسماعيلية. وكان حمدان أول داع للدعاة فى العراق، وزكرويه داعى العراق الغربى وهو الذى استطاع بفضل ما كان معه من

الدعـاة أن يجـمـع الـقـوة اللازمـة التى اكتسح بها المدن التى على حدود الشام والعـراق، ولكنه هزم آخـر الأمر وقـتل عـام ٢٩٤؛ وأبو سعـيـد الجنابى الذى ظهر على جـند الخليفة المعـتضـد وفتح جـميع بلاد البـحـرين، وقوض أركـان الخـلافـة، ومـات عـام ٣٠٠هـ؛ وأبو عبيـدالله وكان من أصغر الدعـاة مرتبة، ثم اسـتطاع بفـضل مـواهبه الحـربيـة الأصـيلة أن يتآمّـر على قـبيلة كـتامـة القـوية، وفتح شـمال إفريـقية بـأسره لعبيد الله، وهو الذى جعل الناس ينادون بعـبيـد الله المهـدى، وهكذا أسس الدولة الفاطمية عام ٢٩٦هـ. ونفس عليه عبيد الله فقتله بعد عام من ولايته (٢٩٨هـ)،

المصادر:

(١) Stansilas Guyard : *Fragments relatifs á la doctrine des Ismaélis* ص١٢ - ١٤.

(٢) de Sacy : *Exposé de la religion des Druzes* ص١١، ١٥ ومابعدها، ٣٠٠ ومابعدها.

(٣) جـ١، المقدمة ص٦٧ من الكتاب نفسه.

(٤) de Goeje : *Mémoire sur les Carmathes du Bahrein et les Fatimides*.

(٥) Müller : *Islam* جـ١، ص٥٨٩ ومابعدها.

يونس [كارا ديفو B. Carra de Vaux]

تعليق

«الداعى» لغـة اسم فاعل من الفـعل الثلاثى دعا يدعو، وقد ورد أصل الكلمة ومـا يشـتق منه فى القـرآن الكريم فى آيات كـثـيـرة مـثل ٣٨:٣، ٣٩:٨، ٢: ١٨٦،، ١٤:٢٢. الخ، وسـمى الـنبى فى القرآن داعـيا [سـورة الأحزاب آية ٤٦] وكذلك نقول عن جميع الأنبياء المرسلين فهم دعاة إلى سبيل الله تعالى.

ولما ظهر التشيع على مـسرح الحياة الإسـلامية قـام أفراد يدعون إلى الرضا من أهل البـيت وعـرفـوا بالدعـاة، ولم يصـبح هذا اللفظ من المصطلحـات التى لها مدلولها الخـاص إلا بعد ظهور فرقة الإسماعـيلية عقب وفاة جعـفر الصادق سنة ١٤٨هـ، فـقد جعل الإسـماعـيلية نظاماً خاصا لنشـر دعوتهم التى كانت سـرية، وبفـضل هـذا النظام وجـهـود

الدعاة تم تأسيس الدولة السياسية التى عرفت فى التاريخ بالدولة الفاطمية [٢٩٦ ـ ٩٦٣هـ] ودرجات الدعاة عند الاسماعيلية هى:

(١) الباب ـ وهذه أعلى درجات الدعاة ولم يصل إليها إلا أفراد قلائل كما أنهم أحاطوا من يشغل هذه الدرجة بسرية تامة حتى فى عصر الظهور، وقد وصف أحد دعاة الإسماعيلية هذه الدرجة بقوله «وحد الباب الذى هو من الحدود الصفوة واللباب هو حد العصمة ولم يبق فوقة إلا حد الإمام [راجع رسالة البيان لما وجب من معرفة الصلاة فى نصف رجب، مخطوط رقم ٢٥٧٤٠ بمكتبة مدرسة اللغات الشرقية بليدن].

(٢) الحجة أو داعى الدعاة، ويكون بجانب الإمام وله الإشراف على كل شئ يختص بالدعوة، ويعقد مجالس الحكمة.

(٣) داعى البلاغ وله رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد.

(٤) الداعى المطلق وله رتبة تعريف التأويل الباطن.

(٥) الداعى المحدود، وله التعريف بالعبادات الظاهرة.

(٦) الداعى المأذون وله أخذ العهد والميثاق.

(٧) الداعى المكالب أو المكاسر، وهو الذى يشكك الناس فى عقائدهم ويستميلهم إلى مذهب الإسماعيلية [راجع كتاب راحة العقل ص ١٣٨] وبناء على ذلك نجد أن ماذهب إليه الأستاذ كارا دى ڤو من أن الداعى هو الخامس من سلسلة الأئمة الإسماعيلية غير صحيح، فمرتبة الإمامة غير مرتبة الدعاة، لأن الدعاة يبشرون للأئمة. وليس بصحيح أيضا ماقاله من أن المراتب الخمس عند الإسماعيلية تتفق وخمسة مبادئ ميتافيزيقية، وأن مرتبة الداعى تمثل الزمان ومرتبة الحجة تمثل المكان فالحجة أحد الدعاة الكبار.

وجعل الإسماعيلية نظاما دقيقا للدعاة أخذ من دورة الفلك وتقسيم السنة إلى شهور والشهر إلى أيام، واليوم إلى ساعات، فقسم الإسماعيلية العالم إلى اثنتى عشرة جزيرة (قسما) وجعلوا على كل قسم حجة جزيرة هو

كبير دعاتها، ولكل حجة ثلاثون داعيا. ولكل داع أربعة وعشرون داعيا منهم اثنا عشر مأذونا واثنا عشر مكالبا. ويختار الإمام من شيعته واحداً لمرتبة الحجة (أو داعى الدعاة) وقد يختار آخر ليكون الباب (ويسمى أيضا باب الأبواب) ويعين الإمام جميع الدعاة على اختلاف مراتبهم خلاف ماذهب إليه صاحب المقال من أن أغلب الدعاة أنفسهم بين الإسماعيلية من غير المعينين، فقد جعلوا شروطا خاصة لابد أن تتحقق فى الداعى نلخصها فى (١) العلم (٢) التقوى (٣) حسن السياسة نحو نفسه ونحو أتباعه [راجع كتاب الأزهار لحسين بن نوح، جـ ٢ ص ٧٤ نسخة خطية] مع وجوب أن يكون الداعى نسيبا فى قومه [راجع ما كتبه الداعى اليمنى حاتم بن إبراهيم الحامدى فى تحفة القلوب وفرجة المكروب]. وأوّل الإسماعيلية الملائكة بأنهم الدعاة، وفى ذلك يقول المؤيد فى الدين داعى الدعاة المتوفى سنة ٤٧٠هـ:

أنا آدمى فى الرداء حقيقتى

ملك تبين ذاك للمسترشد

كما قالوا إن الحدود الروحانية وهى: السابق والتالى والجد والفتح والخيال هى ممثولات للنبى والوصى والإمام والحجة والداعى(راجع نظرية المثل والمثول لمحمد كامل حسين) ولست أدرى كيف فسر كارا دى فو (أن الداعى يلقب أحيانا بالجد لأنه جد فى تحصيل العقيدة) إذ الجد فى اصطلاحات الاسماعيلية رمز لجد علوى هو عند بعض الكتاب ميكائيل [سرائر النطقاء لجعفر بن منصور] وعند بعضهم الآخر إسرافيل [كتاب الأنوار اللطيفة وكتاب المجالس المؤيدية] على حين أن الدعاة من الحدود السفلية، وهم مثل للحدود العلوية.

أما فى مذهب الدروز فلم نسمع عن دعاة لهم بعد دور هؤلاء الذين أسسوا المذهب، مثال حسن بن حيدرة الفرغانى المعروف بالأحزم الذى قتله المصريون سنة ٤٠٨ هو محمد بن إسماعيل الدرزى الذى هرب إلى سورية واستتر

بها يدعو للمذهب وإليه تنسب الطائفة، وحمزة بن على بن أحمد الزوزنى صاحب الرسائل والمؤسس الحقيقى للمذهب، والداعى إسماعيل بن محمد التميمى الذى لقبه حمزة بسفير القدرة، ذلك أن حمزة اكتفى بمن اعتنق مذاهبه ولم يشأ أن يتوسع فى دعوته بل طلب من أتباعه الستر والتقية.

ومن دعاة القرامطة عبدان وحمدان قرمط وسعيد الجنابى وزكرويه، ونلاحظ خطأ ماذهب إليه كارا ده ڤو إذ ادعى أن عبدان وحمدان قرمط هما اللذان أنشآ فرقة الإسماعيلية، فإن الإسماعيلية أقدم عهداً منهما، ولكنهما من مؤسسى فرقة القرامطة، وهى فرقة اشتقت من الإسماعيلية وحاربت الأئمة الإسماعيلية فى سلمية [راجع: إيڤانوف: استتار الإمام، نشر بمجلة كلية الآداب بعدد ديسمبر سنة ١٩٣٦].

وشيوخ دعاة الإسماعيلية الذين لهم أثر قوى هم : الحسين بن حوشب بن زادان الكوفى المعروف بمنصور اليمن الذى نشر الدعوة الإسماعيلية باليمن قبل أن يظهر عبيد الله الشيعى، وهو الذى أرسل الشيعى للدعوة بالمغرب ومهد لظهور الدولة الفاطمية، والداعى النخشبى صاحب كتاب المحصول، وهو الذى استجاب له نصر بن نوح السامانى، والداعى اللغوى العالم أبو حاتم الرازى أحمد بن حمدان صاحب كتاب الزينة فى اللغة وتلميذ المبرد وثعلب، وأبو يعقوب السجْزى أستاذ شيخ الدعوة الأكبر أحمد حميد الدين ابن عبد الله الكرمانى المتوفى سنة ٤١٢هـ الذى على يديه نمت فلسفة المذهب، وكان حجة جزيرة فارس والعراق، وهو الذى أدحض دعوة تأليه الحكم (راجع الرسالة الواعظة ورسالة مباسم البشارات من مجموعة رسائل الكرمانى). ونذكر الداعى هبة الله بن موسى الشيرازى المعروف بالمؤيد فى الدين داعى الدعاة مناظر أبى العلاء المعرى، والذى دبر مؤامرة البساسيرى فدعا للفاطميين فى بغداد سنة ٤٥٠هـ (راجع سيرة المؤيد فى الدين).

وبعد وفاة الآمر الفاطمى سنة ٥٢٥هـ دخلت الدعوة الإسماعيلية

الغربية في الستر وعرفت بالدعوة الطيبية، وأصبح رئيس الدعوة هو الداعى المطلق وهذه الدعوة هى التى تعرف الآن بالبهرة ورئيسها الداعى المطلق طاهر سيف الدين، ويعد الداعى الحادى والخمسين من دعاة هذه الفرقة.

المراجع:

(١) المؤيد فى الدين داعى الدعاة: المجالس المؤيدية (مخطوط)

(٢) جعفر بن منصور اليمنى: كتاب أسرار النطقاء ـ كتاب الكشف (نسخ خطية)

(٣) النعمان بن محمد بن محمد حيون: تأويل دعائم الإسلام (مخطوط) ـ كتاب الهمة فى آداب إتباع الأئمة ـ كتاب المجالس والمسايرات (مخطوط)

(٤) أحمد حميد الدين الكرمانى: راحة العقل رسائل الكرمانى (نسخة خطية)

(٥) محمد بن طاهر الحارثى: الأنوار اللطيفة (مخطوط).

(٦) الحسن بن نوح: كتاب الأزهار (مخطوط)

(٧) محمد كامل حسين: ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة (ص ٥٠ ـ ٥٧)

أدب مصر الفاطمية (ص ١٩ ـ ٢٣)

محمد كامل حسين

الدانى

أبوعمرو عثمان بن سعيد بن عمر الأموى: ولد بمدينة قرطبة عام ٣١٨هـ (٩٨١ ـ ٩٨٢م) وغلب عليه اسم أبى عمرو الدانى نسبة إلى مدينة (دانية)لأنه عاش طويلا فى مدينة دانية بناحية بلنسيه. وقد حدث عن نفسه قائلا: بدأت أتلقى العلم سنة ٣٨٥هـ (وفى روايات أخرى ٣٨٤ ـ ٣٨٦ أو ٣٨٧هـ) فى الرابعة عشرة من عمرى، ورحلت إلى المشرق فى يوم الأحد الثانى من المحرم عام ٣٩٧هـ (٢٩ سبتمبر عام ١٠٠٦م) وأنفقت فى مدينة القيروان أربعة أشهر، ودخلت مدينة القاهرة فى شوال من السنة نفسها، ورحلت من مصر عام ٣٩٨هـ (١٠٠٧م) إلى مكة والمدينة للقيام بفريضة الحج. وقد أمضيت الجانب

الأكبر من هاتين السنتين فى الدرس والتحصيل، ثم عدت إلى قرطبة فى ذى القعدة من عام ٣٩٩هـ (أغسطس عام ١٠٠٩).

وأراد الدانى أن يخلص من الفتنة التى نشبت فى تلك المدينة فانتقل إلى المرية ثم إلى دانية، وأقام فيها إلى أن مات فى الرابع عشر من شوال عام ٤٤٤هـ (٨فبراير عام ١٠٥٣م) ودفن فى مشهد عظيم سار الأمير نفسه فى مقدمته.

وكان من الشيوخ الذين تخرج عليهم فى قرطبة واستجة وبجانة وسرقسطة والقيروان والقاهرة ومكة والمدينة: أبو المطرف عبدالرحمن بن عثمان القشيرى، وأبو بكر حاتم بن عبدالله البزار، وأبو عثمان سعيد بن القزاز، والقاضى يونس بن عبدالله، وأبو عبدالله بن محمد بن عبدالله بن أبى زمنين، وأبو محمد بن النحاس، وأبوالقاسم عبدالوهاب بن أحمد بن منير بن الحسن الخشاب، وأبو الحسن القبيسى، وغيرهم. أما تلاميذه فهم أبوداود بن نجاح مصنف كتاب «التنزيل فى الرسم» وخلف بن إبراهيم الطليطلى وغيرهما. وكان أبو عمرو الدانى فقيها مالكيا اشتهر فى كل مكان شهرة واسعة بامتلاكه ناصية جميع العلوم المتصلة بالقرآن والحديث، وكانت سيرته خالية من كل شائبة وتعليمه موضع الإكبار والثناء. ويقول الذين ترجموا له إنه كان إلى ذلك ذا حافظة عجيبة ليس لها ضريب بين أحد من معاصريه. وكانت له فى مدينة دانية صحبة بالأمير مجاهد المعروف باسم Mugetus عند الإخباريين المسيحيين الأولين. وكان هذا الأمير مشغوفا بالعلوم التى حصلها أبو عمرو الدانى. وقد أحصى الدانى ما ينيف على مائة تصنيف له فى أرجوزة من نظمه، ولم يصل إلينا من هذه الكتب غير ما يأتى:

١ ـ «التيسير فى القراءات السبع» وهو رسالة فى القراءات السبع التى أجيزت فى الصلاة (برلين رقم٥٧٩ـ٥٨٩، كوتا رقم ٥٥٠؛ المتحف البريطانى رقم ٧٤؛ الجزائر رقم ٣٦٧ و ٣٦٨).

٢ ـ «جامع البيان فى القراءات السبع المشهورة، وهو رسالة فى الموضوع نفسه (دار الكتب المصرية، الفهرس جـ١ ، ص٤٩٠).

٣ ـ «خطاب المقنع فى معرفة رسم (وفى رواية خط) مصاحف الأمصار» وهو رسالة فى رسم المصاحف (برلين رقم ٤١٩؛ ڤينا رقم ١٦٢٤؛ باريس ٥٩٣، ملحق المتحف البريطانى رقم٨٨).

٤ ـ «كتاب الإيجاز والبيان» (وفى رواية إيجاز البيان) عن أصول قراءة ورش عن نافع، وهى رسالة فى أصول قراءة نافع بن عبد الرحمن عن تلميذه ورش بن سعيد (وتوجد قطعة منه فى مكتبة پاريس، ٥٩٢، ٣).

٥ ـ «كتاب التهذيب فى القراءة» (ايا صوفيا رقم ٣٩).

٦ ـ «كتاب التعريف فى القراءات الشواذ» وهو رسالة فى مختلف القراءات التى افترق فيها تلاميذ نافع: إسحق بن محمد، وإسماعيل بن جعفر، وعيسى بن موسى، وعثمان بن سعيد المعروف بورش (الجزائر، رقم ٢,٣٦٧).

٧ ـ «مفردات القراء السبعة» وهى رسالة فى خصائص القراء السبعة (دار الكتب المصرية، جـ ١ ، ص ١١٤).

٨ـ «كتاب المكتفى فى الوقف والمبتدا» وهو رسالة فى قواعد الوقف.

٩ ـ «كتاب الإدغام» وهو رسالة فى إدغام الحركة [1].

المصادر:

(١) الضبى: بغية الملتمس فى تأريخ رجال الأندلس، طبعة كودرا مدريد رقم ١١٨٥.

(٢) ابن بشكوال: كتاب الصلة، طبعة كودرا، مدريد ١٨٨٣، رقم ٨٧٣ .

(٣) ابن خير: فهرسة،طبعة كودرا وريبيرا، سرقسطة ١٨٩٤ .

(٤) المقرى: نفح الطيب، ليدن، جـ١، ص٥٥٠؛ طبعة القاهرة ١٢٠٢ هـ جـ١، ص ٣٨٦ .

---

(١) نضيف إلى ذلك أيضا كتاب «الموضح لمذاهب القراء فى الفتح والإمالة» مخطوط بالمكتبة الأزهرية.

مهدى علام

(٥) ياقوت: معجم البلدان، طبعة ڤستنفلد جـ٢، ص ٥٤٠ .

(٦) ابن فرحون: الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، فاس ١٣١٦، ص ١٩١ .

(٧) مرتضى: تاج العروس، مادة دانية .

(٨) الذهبى: تذكرة الحفاظ، حيدرآباد، طبعة غير مؤرخة، جـ٣، ص ٣١٦ .

(٩) السيوطى: طبقات الحفاظ طبعة ڤستنفلد، كوتنكن ١٨٣٣، جـ١٤ ، ص٥.

(١٠) Wüstenfeld: *Die Gechichtschreiber der Araber und ihre iher Werke*، كوتنكن، ١٨٨٢م، ص ١٩٧ .

(١١) Brockelmann: *Gechichte der Arabischen Litteratur* ڤيمار ١٨٩٨ جـ١، ص ٤٠٧ .

(١٢) Pons Boygues: *Ensayo bio bib-ligrapico* مدريد ١٨٩٨، رقم ٩١ .

(١٣) Cl. Huart: *Littérature Arabe* پاريس١٩٠٢، ص٢٥٨، ٢٥٩ .

يونس [محمد بن شنب]

دانيال

وهو النبى دانيال، ولم يذكر هذا النبى كثيرًا فى التواليف الإسلامية. وقد جاء فى تاريخ الطبرى (انظر الفهرس) أنه كان ممن أسرهم بختنصر فى بيت المقدس، ولكن هذا الملك عرف له عقله، فجعله كاتب سره (سفر دانيال، الإصحاح الأول الآيات من ١ ـ٦) ثم هدى دانيال كورش بعد ذلك (الإصحاح ١٤، آية ٦٢) ويقال إن كورش استوزره، واستأذن دانيال هذا الملك فى السماح لبنى إسرائيل بالعودة إلى بيت المقدس، ليعمروا المدينة والهيكل، فأجاب الملك طلبة الناس، ولكنه استبقى النبى دانيال إلى جانبه، ولم يُسمح له بالعودة إلى مسقط رأسه إلا عند موت الملك. وتذهب رواية أخرى أن الملك رده إلى وطنه على رأس بنى إسرائيل.

أما قصة غار الأسد والبشارة (السفر نفسه، الإصحاح١١) فقد وردت أيضا فى تاريخ الطبرى، ولكن بخلاف ملحوظ.

وقــد أنبـئـنا عـلاوة عـلى ذلك بأن دانيال بعث إلى الحـياة ألف رجل ماتوا ألف سنة ـ وهى قصة يظهـر أنها تقوم على خطأ فى تفسـير الإصحـاح الثانى عشر من سفر دانيال.

ويفرق المسعودى فـى كتابه «مروج الذهـب» (جـ٢، ص١٢٨) بـين اثـنيـن يحملان اسم دانيال، فأما أصغرهما فقد عاش أيام التيه، فى حين ظهر الآخر فى زمن قـديم بين عــهـدى نوح وإبراهيم وتنسب إلى أكـبـرهمـا البـشـارة بملك العـالم، ويقال أيضًـا إنه ألف كتـابًا فى النبـوءات هو كتـاب «الجـفر». ويقـول المسـعودى (المصـدر نفسـه، ص ١١٨) إنه كـانت هناك بئر بـجوار مـدينة بابل تنـسب إلـى النبـى دانيـــال يـزورها النصارى واليـهود فى مواسم بعـينها. ويردد البيـرونى ذكر قـصة تذهب إلى أن هذا النبى اسـتمـد حكمـته من غـار الكنز، وهو غـار أخفى فـيه آدم أسـرار الحكمة (البيرونى: الآثار البـاقية، طبعة سخـاو، ص ٣٠٠، انظر فيـما يخْـتص بهــذه الفكرة *Die Schatzhöhle* طبــعـة وترجـمـة بزولد Bezold ليـبـسك عـام ١٨٨٣ ـ ١٨٨٨) ويذكـر المؤلف نفسـه نبأ خلاف نشب بين اليـهود والنصارى حول تـفسـيـر الآيتيـن الحادية عـشرة والثـانية عـشرة من الإصـحاح الثـانى عشر من سفر دانيال.

وانظر فيما يخـتص بقبر دانيال فى مدينـة السوس أو تسـتـر: *Zeitschr . der Deutsch Morgaenl* جـ٥٣، ص ٥٨ وما بعـدها؛ *Jewish Encyclopaedia* جـ٤، ص ٤٣٠ وكتاب العرب المذكورين فيها.

وانظر أيضا قصص الأنبـياء للثعلبى (طبـعة الـقاهرة عـام ١٣٢٥، ص ٢١٣ وما بعدها)

يونس [كارادى ڤو B.Carra De Vaux]

داود

وقـد ورد ذكـره فـى التـوراة. وفى القرآن عـدة آيات تشير إلى قـصة الملك النبى داود، خليفة الله (سورة ص، الآية ٢٥ (١)). وقد حـرفت هذه القصـة شأن غـيـرهـا من قـصص الأنبـيـــاء بعض التحـريف، ويظهر فـيها أثـر من مذهب الربانيـين، أو قـل إنه يبـدو فـيـهـا أثر

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢٦ .

السعى إلى تفسير بعض آيات من التوراة لم تعرف على وجهها الصحيح. فقد كان محمد[ﷺ] يعلم أن داود قتل جالوت (القرآن، سورة البقرة، الآية ٢٥٠ ومابعدها) [١] وأن الله آتاه الزبور. والزبور سفر من الأسفار الأربعة التى عرفها محمد[ﷺ] من التوراة. وقد آتى الله داود وسليمان الحكمة (سورة البقرة، الآية ٢٥٢ [٢] سورة النمل، الآية١٥[٣])، وقد حكم النبيان؛ فى قضية واحدة حكما مأثورًا فى شأن الضرر الذى ألحقته غنم بحرث. ويقول المفسرون إن سليمان أظهر حكمته فى هذه القضية على الرغم من أن سنه كانت إذ ذاك لا تتجاوز الحادية عشرة، ذلك أنه أصلح الحكم الذى حكم به أبوه. وقد وردت فى آية أخرى قضية خصمين دخلا على داود متظاهرين بأنهما يسألانه أن يحكم بينهما بالحق، والواقع أنهما جاءا ليعرضا بخطيئته (سورة ص، الآيات ٢٠ ـ٢٥) [٤]. وقد جاء فى الآية ١٦[٥] من سورة ص ذكر توبة داود. ويعد هذا النبى الملك مبدع الدروع، وكانت من قبل صفائح. والظاهر أن الحديد قد لان بين يده (سورة الأنبياء، الآية ٨٠؛ سورة سبأ، الآية ١٠) وقد أوتى داود نعمة الصوت الطيب، فكانت الجبال والطير يسبحن معه (سورة الأنبياء، الآية ٧٩؛ سورة سبأ الآية ١٠ ؛ سورة ص، الآيتان ١٧ ١٨) [٦]. ومن الواضح أن ذلك ليس إلا تفسيرا حرفيا لآيات التوراة التى يدعو فيها صاحب المزامير الجبال ووحش الفلاة إلى تسبيح الرب معه. ثم إننا نتبين من الجمع بين الآية٨٢ [٧] من سورة المائدة والآية ٦١[٨] من سورة البقرة أن داود قد عاقب الخارجين على سنن بنى إسرائيل يوم السبت بمسخهم قردة.

وقد توسع المفسرون كثيرًا فى الإشارات القصيرة التى وردت فى القرآن عن داود. وتتفق هذه الإشارات

(١) الآيات التى تشير إلى الموضوع هـ ٢٤٦ـ ٢٥١ .
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢٥١ .
(٣) تذكر هذه الآية أن الله آتاهما «علما».
(٤) رقم الآيات فى المصحف العثمانى ٢١ ـ ٢٦ .
(٥) رقم الآية فى المصحف العثمانى ١٧ .
(٦)رقم الآيات فى المصحف العثمانى ١٨ ـ١٩.
(٧) رقم الآية فى المصحف العثمانى٧٨ .
(٨) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٦٥ .

فى صميمها مع التوراة. وهاك أهم ما ورد فى الطبرى عن ذلك: هاجم جالوت، الذى انحدر من عاد وثمود، طالوت؛ فقتل داود جالوت بمقلاعه. وتزوج داود ابنة طالوت وناصفه حكمه. ووجد طالوت فى نفسه على داود، وحاول قتله، ففر داود منه، وأوى إلى غار فنسجت العنكبوت بيتا على بابه، فحمى الكهف داود من طالوت. ويذكر الطبرى نسب داود ويروى قصة سابغ بنت شائع امرأة أورياء، وتوبة داود، وخطة بناء الهيكل، ثم يضيف إلى ذلك قصصا أخرى قليلة.

وقد عرف المسعودى المحراب الذى بناه هذا الملك فى بيت المقدس، وكان هذا المحراب لايزال قائما فى عهد هذا المؤرخ. وهو يقول إنه أعلى بناء فى هذه المدينة، وإن المرء يستطيع أن يرى منه البحر الميت والأردن. ومن الواضح. أن هذا المحراب هو حصن داود أو برجه. وكان المسعودى على علم قليل بالمزامير.

وظل المسلمون إلى القرن الرابع عشر (الميلادى) مثل المسيحيين من قبلهم يجعلون قبر داود فى بيت لحم، ولو أنهم كانوا على علم بالروايات الأخرى فى هذا الصدد. وقد وجد فى أيام الحروب الصليبية قبر قائم على التل الجنوبى الشرقى فى بيت المقدس، وقيل إن هذا القبر هو قبر داود. واستولى المسلمون عليه فى القرن الخامس عشر، ذلك أنهم كانوا لايزالون يعتقدون بقداسته (المشرق، جـ١٢، ص ٨٩٨ ـ ٩٠٢ ؛ Kahle: *Palästina- Jahr- buch* جـ٧، ص ٧٤ ، ٨٦).

ولداود مقام خاص عند الصوفية. وقد ذكره جلال الدين الرومى مرارا. ويبالغ كتاب «كشف المحجوب»، وهو من أقدم كتب التصوف، مبالغة تكاد تخرج به عن الصواب فى القصص الخاصة بحلاوة صوت داود. فهو يقول (الكتاب المذكور، ص٤٠٢ ـ ٤٠٣): إن الوحوش كانت تترك مرابضها للاستماع إليه، وكذلك كان الماء يقف عن الجريان وينزل الطير من السماء. وكان الناس يتبعونه إلى الفلوات ذاهلين عن مأكلهم ومشربهم أياما. كما كان كثير من المستمعين إليه يموتون وهم

على هذه الحالة من الوجد. وقد مات فى مناسبة من هذه المناسبات ٧٠٠ عذراء و١٢,٠٠٠ رجل. وذكر هذا الكتاب بعضًا من شمائله الحلوة مثال ذلك ما جاء فى صفحة ١٩٧ : «اكره نفسك لأن حبى لك يتوقف على كراهيتك لها».

وما زالت فى كردستان فرقة قليلة العدد من أتباع داود (الداودية)، وهم يعيشون فى ناحية كرند الجبلية بالقرب من خانقين، وفى مندلة شمالى بغداد. ويعد داود فى رأيهم أعظم الأنبياء شأنا (الأب أنستاس: *La Secte de Davidiens* فى المشرق، ١٩٠٣م، العدد رقم ٢، ص ٦٠ - ٦٧).

المصادر:

علاوة على القرآن والكتب التى تتناول قصص الأنبياء:

(١) المسعودى: مروج الذهب، طبعة وترجمة Barbier de Meynard ، جـ١، ص ١٠٦ - ١١٢ .

(٢) الطبرى : *Persian Chronicle*، ترجمة Zotenberg.

(٣) الجلابى: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون فى سلسلة جب التذكارية ١٩١١م.

(٤) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٣٢٥م، ص ١٧٠ - ١٨٠ .

(٥) Wiel: *Biblische Legenden der Muselaänner*.

(٦) Grünbaum: *Neue Beiträge Zur Semitischer Sagenkunde* ص ١٨٩ وما بعدها.

خورشيد [كارادى ڤو B.Carra de Vaux]

تعليق

القرآن جاء لتقرير العقائد الدينية، ولبيان التشريعات التى لابد منها لسعادة الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية كلها، جاء فيه ذكر كثير من أحوال الأمم الماضية وقصص الرسل والأنبياء السابقين. وكان اشتماله على هذه الأنباء والأحوال والقصص أمرا لازما، تعريفا للرسول والأمة بما كان من أحوال من اصطفاهم الله من رسله بين أممهم، وبيانا لمعاقبة المكذبين بتلك الرسالات السماوية، وتسلية لخاتم

الرسل عما قد يصيبه من أذى وعنت من قومه فى سبيل تحقيق رسالته وإذاعتها.

ومصدر الوحى فى القرآن، وغيره من الكتب السماوية التى سبقته، واحد، وهو الله جل وعلا؛ هذه الكتب التى جاء كل منها مناسبا للبشرية فى عهده، حتى جاء محمد [ﷺ]، فكان خاتم الرسل، وكان القرآن خاتم هذه الكتب. من الطبيعى، الذى يتفق مع طبائع الأمور إذا، أن يكون فى القرآن بعض ما فى تلك الكتب والرسالات السماوية من أنباء وقصص، وإن كان بعضها على نحو أبسط أو أوجز. هذا لا عجب فيه، ولو كان الأمر على غير هذا لكان هو العجب!

من هنا، كان خطأ بعض المستشرقين خطأ كبيرا فى المنهج، حين يتعرضون لشىء مما حوى القرآن من تلك الأنباء وذلك القصص، متخذين التوراة وحدها المقياس للحقيقة والمصدر لكل شىء من أخبار الماضين، متناسين أن كلا من التوراة والقرآن من عند الله الذى أودع فى كل من الكتابين ما شاء من العقائد وقصص الماضين، على النحو الذى شاء من البسط أو الإيجاز.

لا معنى إذا للقول بأن القرآن أخذ هذه القصة أو تلك عن التوراة، وأنه حرف كثيرًا أو قليلا ما أخذ عنها. ولا معنى كذلك لما يذهب إليه بعض أولئك المستشرقين، تفسيرًا لوجود قصص الأنبياء وأممهم فى القرآن، من أن الرسول كان يعرف التوراة وأخذ عنها. هذا وذاك لا ضرورة لافتراضه، ولا معنى لالتزامه مادام كل من الكتابين من عند الله؛ وبخاصة أنه قد تعارف الناس جميعا وثبت للعالم كله أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان أميًا لا يقرأ ولا يكتب، وفى هذا يقول القرآن (العنكبوت ٢٩ :٤٨): «وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخُطُّه بيمينك» ثم، كيف يفسر هؤلاء المتعنتون اشتمال القرآن على قصص أنباء لم تجئ فى التوراة، بل لم تشر إليها، إن كانت هى المصدر الذى أخذ منه الرسول ما أخذ فى هذه الناحية!

وبعد، فداود، كما نعلم وكما جاء فى كتاب قصص الأنبياء للمرحوم الأستاذ

الشيخ عبدالوهاب النجار وهو حجة فيما كتب، هو داود بن يسى، وينتهى نسبه إلى يهوذا بن إسحق بن إبراهيم عليه السلام. وقد ورد ذكره فى ستة عشر موضعا فى سور مختلفة من القرآن، وقد أتاه الله الحكمة وفصل الخطاب والنبوة والملك فى بنى إسرائيل.

لقد طلب بنو إسرائيل من قاضيهم ونبيهم صمويل أن يولى عليهم ملكا منهم يقاتلون تحت إمرته وتوجيهه أعداءهم الذين أذلوهم دهرا طويلا، فأعلمهم أن الله جعل طالوت (ويسمى فى سفر صمويل من أسفار التوراة شاول) ملكا عليهم، وقد جاء ذكر قصة شاول هذا فى سفر صمويل، الإصحاح الثامن إلى الحادى عشر. وجمع طالوت الجنود لقتال الفلسطينيين، الذين كان يقودهم شجاعهم وعظيمهم جالوت أو جليات عند العبرانيين، وكان من قصته وقتله على يد داود ما نعرفه، ثم كان أيضا ما نعلم من تغير قلب طالوت أو شاول على داود، بعد أن زوجه ابنته وعظمت منزلته لديه، حتى حاول قتله مرات، ولكن الله سلمه، وقتل الفلسطينيون طالوت بعد أن هزموه هزيمة منكرة، وانتهى الأمر بدواد أن صار ملك بنى إسرائيل جميعا.

وقد أنعم الله على داود بنعم تزيد فيها القصاص وأكثروا، ولكن من الثابت منها بنص القرآن: تسخير الجبال له (سبأ وص)، وتسبيح الطير معه (سبأ وص أيضا) وتعليمه منطق الطير (النمل)، وإلانة الحديد يعمل منه دروعا سابغات (سبأ والأنبياء)، وإيتاؤه الزبور (النساء والإسراء).

هذا، ويستوقف الدارس لقصة داود أمران: حكمه فى مسألة البحث ومسألة الفتنة، وكلا الأمرين ذكره القرآن.

١ ـ جاء فى كتب التفسير عن الأمر الأول أن غنما لبعض الناس نزلت ليلا على حرث أى زرع لآخرين فأهلكته، فتحاكم أهله وأصحاب الغنم إلى داود فحكم بأن تعطى الغنم لأصحاب الحرث عوضا عنه؛ لكن ابنه سليمان رأى أن هذا حكم شديد، فحكم ـ وكان حكمه الحق كما جاء فى القرآن ـ بأن تعطى الغنم لأصحاب الحرث ينتفعون بها

حتى يعود الحرث إلى ما كان عليه بقيام أصحاب الغنم عليه، وبعد هذا يعود كل ملك ـ من الغنم والحرث ـ لأهله.

٢ ـ والأمر الآخر هو ماقصه الله فى آيات من سورة «ص» خاصا بتحاكم خصمين إليه فى أن أحدهما وله تسع وتسعون نعجة أراد أخذ النعجة الواحدة التى يملكها خصمه، فحكم فور سماعه القصة بظلم الأول، ثم تبين له أن هذه القصة جعلها الله تنبيها له على خطأ وقع منه. وهنا يذكر المفسرون من الأقوال الصحيحة أن خطأ داود وذنبه الذى قارفه هو أن عجل بالحكم قبل سماع كلام الخصم المدعى عليه، ونرى أن هذا معنى حسن وتحتمله الآيات. وفى رأى آخر أن الأمر يتعلق حقا بامرأة هى زوجة لأحد جند داود، وقد تمنى داود أن تكون له، فنبهه الله إلى أن من الواجب أن يقنع بما عنده من النساء، وحينئذ عرف أن الله ابتلاه فاستغفره وأناب إليه. هذا المعنى أو ذاك هو مايجب أن نفسر به ما جاء فى القرآن عن القصة (راجع مثلا تفسير البيضاوى).

ومن الافتراء على الله أن نصدق ما يرويه القصاص، تابعين فيما يروونه للتوراة التى بأيدينا، من أن داود أرسل هذا الجندى للحرب، وعمل على أن يقتل فيها، ولما قتل تزوج امرأته؛ هذا افتراء وبهتان عظيم يستحق صاحبه الذى يرويه الحد مضاعفا، ولهذا قال على رضى الله عنه: «من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص، جلدته مائة وستين»؛ لأنه قذف، وقذف لنبى بالباطل. وما كان لنبى آتاه الله الحكمة وفصل الخطاب، وأعد له عنده زلفى وحسن مآب، أن يكون فاسقا قاتلا! ولعلنا لا نبعد عن الحق إن أخذنا من رواية التوراة التى بأيدينا لهذه الناحية من أمر داود على هذا الوجه الظالم، دليلا آخر على ما أصابها من تحريف.

وأخيرا، نذكر آية البقرة وآية المائدة اللتين يشير كاتب المادة إليهما لبيان أن الله عاقب الخارجين على سنن بنى إسرائيل بمسخهم قردة، هما: «لُعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون» (المائدة ٧٨)،

وقوله «ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» (البقرة ٦٥).

الدكتور محمد يوسف موسى

داود باشا

اسم طائفة من كبار عمال الدولة العثمانيين.

١ ـ داود باشا: الصدر الأعظم فى عهد بايزيد الثانى، وهو ألبانى المولد، أسر فى حداثته، ونشأ فى البلاط السلطانى، وبدأ حياته العملية فى عهد محمد الثانى، وحارب بصفته بكلر بك الأناضول فى وقعة ترجان (١٤٧٣) ضد أوزون حسن (سعدالدين، جـ١، ص ٥٣٧)، واشترك فى حصار شقودرة عام ١٤٧٨ بصفته بكلر بك الروملى (سعدالدين، جـ١، ص ٥٦٤). وفى عام ٨٨٨هـ (١٤٨٣م) ولى الصدارة العظمى فى عهد بايزيد الثانى (سعد الدين، جـ٢، ص ٢١٦) ثم صرف عن منصبه فى الرابع من شهر رجب عام ٩٠٢ الموافق ٨ مارس عام ١٤٩٧ (سعد الدين، الموضع المذكور، وجاء فى التقرير البندقى الوارد فى كتاب Von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches* جـ٢، ص ٣٠٩ وما بعدها أن ذلك كان فى ٣ مارس). ويعزى السبب فى إقالته إلى أنه مهد لفرار ميرزا أحمد إلى فارس، وهو حفيد من أحفاد أوزون حسن تزوج إحدى بنات بايزيد الثانى (Leunclavius: *Hist.,* ص ٦٤٤ وما بعدها). وأرسل داود باشا مغضوبا عليه إلى ديموتيقة حيث توفى فى الرابع من ربيع الأول عام ٩٠٤ الموافق ٢٠ أكتوبر عام ١٤٩٨ (سعدالدين، كتابه المذكور). ولم يشترك داود باشا فى الحرب إبان توليه منصب الصدارة العظمى إلا مرتين. ففى عام ٨٩٢هـ (١٤٨٧م) أخضع الورسك وقبائل ترغود فى قره مان (سعدالدين، جـ٢، ص ٥٣ وما بعدها) وفى عام ٨٩٧ هـ (١٤٩٢) صحب السلطان فى حملته على ألبانيا (المصدر نفسه جـ٢، ص ١٧). ومسجده الكبير الذى شيده فى الآستانة عام ٨٩٥هـ (١٤٩٠م) مشهور معروف، وقد سمى باسم هذا المسجد باب من الأبواب القائمة فى الأسوار المطلة على بحر

مـرمـرة (حديقـة الجـوامع، جـ١، ص ١٠٤ ومابعدها).

وقد خلد اسـمه أيضـا بإطلاقه على سهل داود باشـا أمام أسوار الآسـتانة حيث احتشـد الجيش عند مغادرته هذه المدينة إلى الروملى. وشيـد داود باشا هناك قصرا له (حـديقة الجوامع، جـ١، ص ٢٩٨، وانظر Kamtemir: *Gesch. des Osm. Reiches* ص ٤٢٨؛ V. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، جـ٢ ص ٢٨٦، وهذا الكتـاب ملىء بالأغـلاط فى هذا الموضـع).

٢ ـ **قـــره داود باشـــا**: من أهل البوسنة وقد نشأ فى القصر السلطانى، وفى عام ١٠١٣هـ (١٦٠٤م) عـهد إليه السلطان أحـمـد الأول بعـدة حـمـلات حربية فى آسية الصـغرى بصفته بكلر بك الروملى، واشـتـرك فى الحملة على إريوان عـــام ١٦١٢ وولـى منـصب قبودان باشا بضعة أيام فى العهد الأول لحكـم السـلطـان مـــصطـفى الأول (١٦١٣)، وفى عـهـد السلطان عـثمـان الثانى اشـتـرك فى حملة چوكم Chocim التى وقـعت عـــام ١٦٢١، ولما انتـقض الناس على عثمان الثانى (مايو ١٦٦٢) اختاره الإنكشارية صدراً أعظم باقتراح وليده سلطان، أم مصطفى الأول، وكان داود باشـا قد تزوج من أخـتهـا، وقام بتنفـيـذ حـكم الإعـدام على الـسلطان المخلوع (٢٠ مايو عام ١٦٢٢). وقد عم السـخط عليـه بسـبب هذا الفـعل الذى ينطوى عـلى القـسـوة وصـرف عن منصبه بعـد أسابيع قليلة فى الثالث من شعبان (١٣ يونيـة) ثم حوكم بعد ذلك وقـضى عليه بالإعـدام فى السـابع من ربيع الأول عـام ١٠٣٢ (٩ يـناير عـام ١٦٢٣)، وقبـره قائم فى مـسجـد مراد باشـــا فى حى أق ســـراى (حـديقـــة الجوامع، جـ١، ص ٢٠٤؛ وانظر حاجى خليـفـة: فذلـكة؛ نعيـمـا؛ Von Hammer: *Gesck. des Osm. Reiches*. جـ٤؛ Roe: *Negotiations*).

[مورتمان J.H. Mordtmann]

٣ ـ **دادود باشـــا**: آخــــر ولاة العثمانيـين على بغداد من فرع المماليك، وهو مملوك من أهل الكرج ولد حـوالى عـام ١١٨٨ هـ (١٧٧٤م) وحـمل إلى بغداد وهو فى سن الحـادية عـشـرة،

فاشتراه سليمان باشا. ولما بلغ السابعة والعشرين اختير خازندارا للوالى. وتزوج داود باشا من أخت سعيد بك ولد سليمان، فاختاره سليمان مدبرًا لشئونه (١٢٢٩هـ = ١٨١٤م) ولكنه صرف عن هذا المنصب بعد ذلك مباشرة تقريبا. ولم يرض داود باشا عن ذلك، فجمع عددًا قليلا من المماليك واعتصم بالسليمانية (١٢٣١ هـ =١٨١٦م) وطالب بمنصب الوالى فكان له ما أراد. وقد ولى هذا المنصب دون قتال (٥ ربيع الأول عام ١٢٣٢= ٢٢ فبراير عام ١٨١٧) وعمل على اغتيال سلفه. وأعاد داود الأمن إلى البلاد خلال السنوات الخمس عشرة التى دام فيها سلطانه وذلك بالتوفيق بين اليزيدية والعنيزية (١٢٣٤هـ =١٨١٨م) وحال دون تقدم الجيش الفارسى، واشترك فى إخضاع الإنكشارية، وقام بكثير من الأعمال العامة (حفر الترع، وإصلاح المساجد وتشييدها) وأنشأ مصانع للنسيج وصنع المدافع، واستخدم ضابطا فرنسيا يدعى دڤو Deveaux أخذه من خدمة الفرس ليدرب فرقة أنشأها عدتها عشرة آلاف جندى نظامى (١٨٣٤)، وقد اعتزمت الحكومة التركية وضع حد للاستقلال الفعلى الذى كانت تتمتع به ولاية بغداد لما أنسته من تباطؤ داود باشا فى إرسال الإمدادات التى طلبها الباب العالى فى أواخر الحرب بين تركيا وروسيا، وكان نصيب صادق أفندى الذى عهد إليه القيام بهذا الأمر القتل على يد رسل داود الموثوق بهم وحاول داود القتال، ولكن الهزيمة لحقت به، وهى ترجع إلى الفيضانات والأوبئة أكثر مما ترجع إلى الأعمال الحربية التى وجهت إليه (١٢٤٧هـ =١٨٣١م)، وحمل داود إلى الآستانة، بيد أن السلطان محمود الثانى والسلطان عبدالمجيد أحسنا معاملته. وعين فى عام ١٢٦٠هـ (١٨٤٤م) واليًا على قبر الرسول[ﷺ] فى المدينة حيث توفى عام ١٢٦٧هـ (١٨٥١م) ودفن قبال قبر الخليفة عثمان. وقد تغنى الشاعر العربى عبدالغفار الأخرس بمديحه.

المصادر:

(١) أمين بن حسن الحلوانى: مطالع السعود (بومباى ١٣٠٤) .

(٢) شـــانــى زاده، جـ٢، ص ٣٠٦، ٣٧٩ .

(٣) أحـمد عـزت الفـاروقى: الطراز الأنفس، الآستانة ١٣٠٤ ، ص ٢٤٩ .

(٤) ثابت أفـندى: بغـــداد كـيـلمن حكومتى.

(٥) Aucher Eloy: *Relations de Voyages en Orient* جـ١، ص ٣٢٥ وما بعدها.

(٦) Cl. Huart: *Histoire de Bagdad* ص ١٦٨، ١٧٥ .

[إيوار Cl. Huart]

٤ ـ **داود باشا**: أول وال (متصرف) لإقليـم لبنان (١٨٦١ ـ ١٨٦٨) وكـــان داود أرمنيا كاثوليكيـا ولد فى الآستانة عام ١٨١٦ ، وبدأ حياته العـملية ملحقا بالسفارة التركـية فى برلين، ثم أصبح قنصــلا فى ڤينا. وعيـن فى عام ١٨٦٨ وزيرًا لأشغـال العمـومية، ولكـنه فشل فى مـحاولتـه عـقد قـرض فى أوروبا. وأخـذت صـحـتـه فى الـوقت نفـسـه تتـدهور، فـاضطر إلـى ترك منصـبـه.

وتوفى داود عـــام ١٨٧٣ فى بيـــارتز (انظر سامى بك: قاموس الأعلام، جـ٣ ص ٢١١١).

[الشنتناوى]

داود بن خلف

الإصــفهـانى أبو سليـمان: صــاحب المدرسة الظـاهرية فى الفقـه الإسلامى، وهى المدرســة التى لا تأخذ فى القــرآن والحـــديث إلا بـظاهر اللـفظ. ولد داود بالكوفـة حوالى عـام ٢٠٠ هـ (٨١٥م) ولكنه نشأ فى بغداد، ثم تلقى العلم فى البـصــرة ونيـســابور مع إســحــاق بن راحويه، ثـم عاد إلى بغداد حـيث توفى عام ٢٧٠ هـ (٨٨٣م)، وكـان أبوه على المذهب الحنفى، أما هو فـقد انتسب إلى الشـافعية، ولكنه كان أكثر منهم تعصبًا، ذلك أنه لم ينكر الرأى فـحسب بل أنكر أيضًا القياس، ومن ثم أنكر فى الحقيقة التقليد، أعنى الأخـذ بتعاليم الإمام دون قـيد ولا شـرط، وهو ما يـعده فـقهـاء السنة أمــرًا مـبـاحـــا. وإنما أقـر داود الإجماع بالاسم دون الفـعل، لأنه وقفه على صحـابة النبى [ﷺ] وقد أطنب الناس

فى مدح ورعه وزهده، أما كتبه فكانت أقل من ذلك قدراً فى أعينهم، ولذلك لم يبق منها شىء، وإن كان قد ألف منها الكثير . وقد التف حوله كثير من التلاميذ، ووجدت تعاليمه بعد ذلك فى شخص ابن حزم داعيا موهوبا متعصبا لها.

المصادر:

(١) الفهرست، جـ١، ص ٢١٦ وما بعدها.

(٢) ابن خلكان، طبعة فستنفلد، رقم ٢٢٢ .

(٣) السبكى: طبقات الشافعية، جـ٢، ص٤٢ وما بعدها.

(٤) Wüstenfeld: *Der Imân al - Shâfi* رقم ٤٦ .

(٥) Goldziher: *Die Zahiriten* فى مواضع مختلفة.

(٦) المؤلف نفسه فى Hastings: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* جـ٤، ص ٤٠٥ .

(٧) Brockelmann: *Geschichte der Arab. Litt.,* جـ١، ص ١٨٣ وما بعدها.

الشنتناوى

الدجال

شخصية وردت فى علم الساعة عند المسلمين ويسمى أيضا المسيح الكذاب.

وتقول القصص العربية إنه يسكن جزيرة من جزائر إمبراطورية المهاراج أو الزابج (جاوة). ويزعم البحريون من أهل سيراف وعمان أنهم يسمعون وهم يمرون بهذه الجزيرة أصواتا مطربة صادرة من العيدان والسرنايات والطبول وسائر أنواع الآلات المطربة مصحوبة بالرقص والتصفيق. وهذه القصة واسعة الانتشار، نجدها فى ابن خرداذبة والبيرونى والقزوينى والدمشقى والجرجانى وابن إياس، وفى كتاب المسعودى: مروج الذهب (طبعة Meynrd et de Courteille جـ١ ص٣٤٣) وفى كتاب التنبيه والإشراف (*Livre de l'Auertissement*، ترجمة كارادى فو، ص ٩٢) وفى كتاب عجائب الهند وغير ذلك من الكتب. وهى تظهر أيضًا فى قصة السندباد البحرى. ويسمى ابن خُرداذبة (ص ٦٨ ، ٤٨)

هذه الجـزيرة باسم «برطائيل». وقد وردت فى مختصر العجائب (*Alregé de Merveilles*، ص ٣٨ ، ٥٧) بهذا الاسم، وجاء فيه أيضًا أن القرنفل يباع فى هذه الجزيرة، وتجرى التجارة فيها دون أن يرى التـجار أهلها، وذلك أن أهلها يضعون بضاعتهم على ساحلها فيأخذ التجار منها ما يشاءون ويتركون مقابلا لما يأخذون، ويروى صاحب هذا المؤلف أيضا (ص ١٥٠) أن الدجال مربوط إلى صخرة فى هذه الجزيرة القائمة فى البحر، ويجلب الجن له طعامه. ويقال إن تميما الدارى معاصر النبى[ﷺ]، قد زار الدجال هناك (مروج الذهب، جـ٤، ص٢٨).

وتجمع الأقوال على أن الدجال مسيخ، ولكنها تختلف فى صفته وهويته ومكان ظهوره فى آخر الزمان. ففى قول إنه رجل يهودى عاصر النبى[ﷺ] ويدعى صائف بن سعيد (ابن الوردى، ص ١٤٣ ـ ١٤٤)، وفى قوله أنه ابن الساحر «شقّ» وهو أول من تسمى بذلك (*Alrége de Merveilles* الموضع المذكور). ويجعله الطبرى فى تاريخه (Persian Chronicl. طبعة زوتنبرغ، جـ١، ص ٦٧ وما بعدها) رجلا كذى القرنين، جبارًا، وملكا من ملوك إسرائيل سيحكم العالم كله، ويطبق عليه نبوءات بنى إسرائيل عن المسيح. فهو سيظهر ممتطيا حمارًا فى مثل حجمه عندما ينفذ يأجوج ومأجوج من السد. ولن يدوم حكمه إلا أربعين يوما، ومع ذلك فإن وقته سيتسع بحيث يجوب العالم من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب. وسيذهب بأسه ويتلاشى جسمه الجبار أمام المسيح والمهدى، وأن المهدى سيقتله. وتذهب رواية الطبرى إلى أن اسمه الحقيقى هو عبدالله الصياتيد.

وسيكون ظهوره فى خراسان أو فى الكوفة أو فى حى اليهود بإصفهان (ابن الوردى، المصدر المذكور؛ البيرونى، الآثار الباقية، ص ١٩٥ ـ ١٩٦).

خورشيد[كارا دى ڤو B. Carra de Vaux]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٥٢٧/ ١٩٩٦

ISBN 977-01-4950-5

موجز

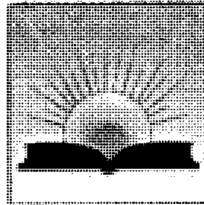
دائرة المعارف الإسلامية

الجزء السادس عشر

الدجال - رفيع الدين

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جي. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمي

دائرة المعارف الإسلامية

الدجال

أو المسيح الدجال (وقلما يقال الكذاب: البخارى: الفتن، باب ٣٦؛ والمسيح الضلال[1] فى الطيالسى، رقم ٢٥٣٢): هو المسيح الدجال عند المسلمين. ولم ترد هذه الكلمة فى القرآن الكريم، ولعلها استعيرت من الآرامية. وهى ترد فى السريانية لقبًا له (مثال ذلك ما ورد فى إنجيل متى، الاصحاح الرابع والعشرين، الآية ٢٤، حيث ترجم الـ «پشته» كلمة ψευδόχριστον بـ «مسيحى دجالى») ونحن نجد فى السريانية أيضًا العبارة «نبيا دجالا» أى المسيح الكذاب، و«شاهدا دجالا» أى شاهد الزور وغير ذلك. على أنه يشك فى وجود فعل «دَجّل» فى العربية بمعنى «غش وخدع» وهو الفعل الذى أوردته معاجم اللغة من غير إشارة إلى شواهد أخرى. ولا يوجد هذا الفعل فى القرآن ولا فى الحديث.

ويمكن أن نذهب مذهب بوسيه M.Bousset فنقول إن شخصية المسيح الكذاب فى المؤلفات النصرانية الأولى ترد إلى عناصر شتى أهمها، وهو قول يتفق وتصور المسلمين [2]، هو (أ): أنه الشيطان بوصفه عدو الله فى علم الساعة (ب) أنه الملك الذى سيظهر فى آخر الزمان فيوحد الأمم جميعًا على بنى إسرائيل (جـ) أنه الطاغية الذى سيخرج من قبيلة دان فيجد ملكا له فى بيت المقدس ويقضى عليه المسيح هو وجنوده.

وهذه الصفات ترد مرة أخرى فى الأحاديث الصحاح فى صورة يكثر فيها التحريف: (أ) ونحن نجد العلاقة بين الدجال والشيطان، بل القول بأنهما شخص واحد، فى حديث من الأحاديث المشهورة: يفتح المسلمون القسطنطينية، وبينما هم يقتسمون الغنائم إذ صاح فيهم الشيطان كذبًا بأن الدجال قد عدا على أهليهم فى غيابهم فيرتدون حتى إذا بلغوا الشام ظهر عدو الله فيلقاه

(١) فى الطيالسى مسيح الضلالة لا المسيح الضلال.

(٢) لا يتفق هذا فى جملته وما يعتقده المسلمون فى الدجال، فهو عندهم رجل يظهر فى آخر الزمان، يدعى الألوهية ويحمل الناس على الإيمان به يصحبه الكفار والمنافقون واليهود وأكثر ما يتبعه النساء، فمن آمن به فهو كافر ومن عصاه فهو مؤمن.

عيسى بن مريم فيذوب كما يذوب الملح[1] (مسلم، الفتن، حديث ٣٤؛ ابن ماجه، الفتن، حديث ٣٣) - ثم يأتى فى المقام الثانى أن الصلة بين الدجال والشيطان تتجلى فى وصف ظهور الدجال.

فالدجال أحمر (البخارى: الرؤيا، باب ٣٣) جعد قَطَط (البخارى: اللباس، باب ٦٨) جسيم (البخارى: اللباس، باب ٣٣) [2] عريض النحر (الطيالسى، رقم ٢٥٣٢) أعور (البخارى، الأنبياء، باب ٣؛ الرؤيا، باب ١١) أجلى الجبهة (الطيالسى رقم ٢٥٣٢) كأن عينه عنبة طافية (البخارى: المغازى، باب ٧٧) ومكتوب بين عينيه كافر (البخارى: الحج، باب ٣٠؛ الأنبياء، باب ٨) وإحدى عينيه كأنها زجاجة خضراء (الطيالسى رقم ٥٤٤) وباليمنى ظَفَرة غليظة (الطيالسى، رقم ١١٠٦). أما آله فيوصفون باضطراب الخلق (الطيالسى، رقم ٨٦٥).

(ب) والدجال أيضًا شرط من أشراط الساعة يلحق بالملاحم (ابن ماجه، باب ٣٥) وهو مثل الطاغية الوارد فى التوراة فى وصف قيام الساعة، سيخرج من بلاد سحيقة ليست فى الشمال، وإنما هى قطر من أقطار المشرق (ابن ماجه: الفتن، باب ٣٣)، سيخرج من خراسان (ابن حنبل، جـ ١، ص ٤، ٧) أو إصبهان (ابن حنبل جـ٣، ص ٢٢٤؛ جـ ٦، ص ٧٥) وسيسبق ظهوره جهد شديد (ابن

---

(١) نص الحديث كما جاء فى صحيح مسلم ج ٨ «حدثنى زهير بن حرب، حدثنا معلى بن منصور، حدثنا سليمان بن بلال، حدثنا سهيل عن أبيه عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق، فيخرج إليهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض يومئذ، فإذا تصافوا قالت الروم خلوا بيننا وبين الذين سبوا منا نقاتلهم، فيقول المسلمون لا والله لا نخلى بينكم وبين إخواننا فيقاتلونهم فينهزم ثلث لا يتوب الله عليهم أبدا، ويقتل ثلثهم أفضل الشهداء عند الله، ويفتتح الثلث لا يفتنون أبدا، فيفتتحون قسطنطينية فبينما هم يقتسمون الغنائم قد علقوا سيوفهم بالزيتون إذ صاح فيهم الشيطان أن المسيح قد خلفكم فى أهليكم فيخرجون وذلك باطل، فإذا جاءوا الشام خرج فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف إذ أقيمت الصلاة فينزل عيسى بن مريم عليه السلام فأمهم فإذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح فى الماء، فلو تركه لانذاب حتى يهلك، ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه فى حربته».

(٢) ورد هذا الوصف فى كتاب التعبير باب ٣٣ لا كتاب اللباس.

حنبل، جـ ٦، ص ١٢٥، ٤٥٣ وما بعدها) ويوصف هذا الجهد وصفاً مسهباً (مسلم: الفتن، حديث ١١٠، ويتناول هذا الحديث أيضا صلة الدجال بيأجوج ومأجوج، وهم أولئك القوم من أهل الشمال الذين ذكرتهم التوراة والذين سيظهرون فى آخر الزمان: الأحاديث ١١١ ـ ١١٧؛ أبو داود، الملاحم، باب ١٤؛ الترمذى: الفتن، باب ٥٧ ـ ٥٩ وما بعده).

(جـ) أنه هو المضل الأكبر الذى تظهره مقارنته بالمسيح (أى أنه عدو المسيح بمعنى أنه مقابل له، انظر القول بأنه يركب حمارا، وهى صفة من صفات المسيح (ابن حنبل، جـ ٣، ص ٣٦٧) وأن عينيه تنامان ولا ينام قلبه، (الطيالسى، رقم ٨٦٥) وأتباع الدجال الكفار والمنافقون (انظر ابن حنبل، جـ ٣، ص ٢٣٨) والنساء (ابن حنبل، جـ ٢، ص ٦٧) واليهود (مسلم، الفتن، حديث ١٢٤، وابن ماجه، الفتن، باب ٣٣؛ وابن حنبل، جـ ٣، ص ٢٢٤، ٢٩٢، جـ ٦، ص ٧٥). وقد حذر كل نبى قومه من هذا الكذاب (البخارى: التوحيد، باب ١٧؛ أبو داود: الملاحم، باب ١٤؛ ابن حنبل، جـ١، ص ١٩٥، جـ ٢، ص ١٣٥، جـ ٣، ص ٧٩، ١٠٣، ١٧٣ وما بعدها) وكل من الحديث والإنجيل (إنجيل متى، الإصحاح ٢٤، آية ٢٤، إنجيل مرقس الإصحاح ١٣، آية ٢٢) يؤكد أن ثمة عدداً كبيراً من الدجاجلة (البخارى، الفتن، باب ٢٥؛ مسلم، الفتن، الأحاديث ٢٨ ـ ٥٨).

(د) وسيظهر المسيح مزوداً بطعام وماء ونار (مسلم: الفتن، الأحاديث ١٠٦ ـ ١٠٨، ابن ماجه الفتن، باب ٣٣ وما بعده) ويغزو الأرض جميعاً ما عدا مكة والمدينة، ويكون هلاكه فى الشام أو فلسطين على يد عيسى أو المهدى (انظر مسلم: الحج، حديث ٤٨٦، ابن ماجه: الفتن، باب ٣٣؛ ابن حنبل، جـ ٢، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨، ٤٠٧ ـ ٤٠٨ وما بعدها) بعد أن يحكم أربعين يوما أو أربعين عاما (أبو داود: الملاحم، باب ١٤؛ ابن ماجه، الفتن، باب ٣٣؛ ابن حنبل، جـ ٢، ص ١٦٦؛ جـ ٤، ص ١٨١ وما بعدها)،

المصادر:

(١) ما ورد فى الحديث، وخاصة قصة تميم الدارى عن الدجال بوصفه من جن البحر مذكور فى Wensinck: *Handbook of Early Muh. Tradition*، مادة الدجال.

خورشيد [فنسنك A.J. Wensinck]

دجلة

«دجلة» (من غير أداة التعريف): هى الصيغة العربية للاسم الإفرنجي لنهر دجلة وهو المعروف فى البالية باسم (إ) دكنت أو (إ) دكلت وبالعبرية חִדֶּקֶל وبالسريانية ܕܩܠܬ .

ويذكر جغرافيو العرب أن أول مخرج دجلة من شمال ميارقين (تكرانو كرتا Tigranokerta) عند هَلُورس، وهو موضع مشهور فى التاريخ استشهد فيه على الأرمنى عام ٢٤٩هـ الموافق ٨٦٣م (انظر Tomaschek : *Susan* ص٣٣) من كهف مظلم تحت حصن ذى القرنين، وهو الكهف الذى عند المنبع (وفقا لما ذكره *Belck* فى *Verhandlungen der Berl Ges fur Anthropologie*، سنة ١٩٠٠، ص٤٥٩). ويبلغ طول المجرى الجوفى لدجلة نحو ميل تقريبا بالقرب من إلجة (هلورس = إلليرسس = إلكردة = إلجة: انظر: *Lehmann Haupt*: كتابه المذكور، ص٥٢٣؛ *Herzfeld* فى *Memnon* جـ١، ص١٣٣) وتقوم عند مدخله أطلال القلعة الكلدانية التى لايزال اسم ذى القرنين يطلق على الجهات المجاورة لها.

ويعد ابن سرابيون والمقدسى وياقوت أهم مصادرنا عن المجرى الأعلى لنهر دجلة وروافده، وقد خلفوا لنا معلومات غزيرة لا يتفق بعضها مع بعض اتفاقا تاما، كما أنه لا يسهل دائما التحقق منها. والظاهر أن ياقوت قد استمد معلوماته من أدق المصادر، فهو يذكر لنا أن نهر الكلاب هو أول رافد لدجلة، ولعل هذا النهر هو عين نهر الذئب الذى ذكره المقدسى. ويصف ياقوت نهر الكلاب بقوله إنه يخرج من فوق كورة شمشاط، ويتضح لنا من هذا الوصف أنه يشير إلى نهر أرغانه

صو (انظر الإصطخرى، ص٧٥؛ Gha-zarian : *Armenuen unter Arab Herrschaft* ص٧٢؛ Huntington فى *Verhandlungen der Berl. Ges Für Anthrop.* سنة ١٩٠٠، ص١٤٩)، ثم ينصب فى دجلة تحت دياربكر وادى صلب (= الرمس الذى ذكره المقدسى؟ ولعله نهر أمبرچاى الحديث) ووادى ساتيدما وهو بتمن صو على چاى الحديث) ووادى ساتيدما وهو بتمن صوعلى على وجه التحقيق، ولعله المسوليات الذى ذكره المقدسى؛ انظر Marquart : *Eranshahr* ص١٤١ ومابعدها، ١٦١) ثم ذلك وادى السربط (ويسميه ابن سرابيون نهر الذئب) ونهر أرزن وتنثنى دجلة ثم توافى تل فافان (وهو تل الحديث المعروف باسم تله عند الأشوريين، انظر *Lehmann-Haupt* جـ١، ص٣٢٧ ومابعدها) فينصب إليها وادى الزرم المعروف أيضا باسم بهتان صو، أو دجلة الشرقى، وهو مجرى كبير تغزر مياهه بفعل انصباب نهر بدليس چاى فيه وهو يلتقى بصنوه الغربى من ناحية دياربكر.

ويجب أن يكون اسم الرافد التالى لدجلة الذى يطلق عليه ياقوت اسم نهر يرنى هو نهر بزنى كما ذكر أندرياس (فى M. hartmann : *Bohtan*. ص١٣١) ومن ثم نستطيع أن نقول إن هذا الاسم مشتق من اسم قبيلة بژنوى إحدى القبائل الكردية.

ولا نعرف على وجه التحقيق المجرى الحديث الذى ينطبق على هذا النهر، ويصدق هذا أيضاً على نهر باعيناثا الذى يذكره ياقوت بعد ذلك وليس ذكره، ص٣١، ١٣٦ ومابعدها) وليس من المحقق أن يكون هذا النهر الأخير هو عين نهر باسانفا الذى ذكره ابن سرابيون (مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٨٩٥، ص ٢٦٢، ٢٦٣ ومابعدها) وخصوصاً أن رواية هذا المؤلف بها أخطاء واضحة. على أن من المرجح أن يكون نهر باسانفا هو عين الرافد الغربى لدجلة الذى يطلق عليه المسعودى فى كتابه التنبيه (ص٥٤، س١٥) اسم سفّان كما هو شأن هذين الاسمين بالنسبة إلى اسم سافة *Sapphe* الذى ذكره بطلميوس وغير ذلك من

الأسـمـاء (انظر M. Hartmann ص١٠١ تعليق رقم١، ص٩٩ ومـابعدها، ١٣٣). ولسنا نعـرف شـيئـا يقـينا عن الرافـد التـالى الذى ذكره ياقـوت باسم بويار، فى حـين أن من الواضح أن اسم وادى دوشـا قد بقى ممثـلا فى النهر الحـالى المعـروف باسم دوش ونردوش وغـيـر ذلك من الصـيغ (Hartmann كـتـابه : المذكور، ص٦٥، ١٤٦).

ولم يكن لدى جـغرافى العـرب شئ كثير يروونه لنـا عـن خابور الحسـنية الـذى يخرج مـن موضع يعـرف باسم الزوزان ويلتـقى بدجلـة إلـى الشـمـال مـن فيشـابور مكـونا الحد الجنـوبى لبـهتـان. علـى أنـه يـصـح لنا أن نذكر قنطرة سنجة ذات الشهرة العالمية، وهى فى قـول المقـدسى (ص١٣٩، ١٤٧) تقـوم فـوق نهـر الحسنيـة (= زاخو؟ انظر Hartmann كـتابه المذكـور، ص٣٩، ٧٠ ومـابعدهـا؛ وانظـر عـن القنطـرة الحـديثـة Miss G.L.Bell : *Amurath* ص٢٨٧، ٢٨٩ والرسم رقم ١٨١؛ Preusser : *Nord mesop. Baudenkamäler* ص٢٢ ومابعدها).

ويشير ياقـوت إشارة مقتـضبة إلى أبو مـاريا دون أن يذكـر اسـمـه، وهو المجرى الذى يصب فى دجلة من ناحـية الغرب عند بلد (= إسـكى موصل؛ انظر von Oppenheim جـ٢ ص١٥٩، ١٦٣) ثم يتابع كـلامه، من غير أن يشـير فى هذه الفـقـرة أية إشـارة، إلى الموصل فيذكر مباشرة الزاب الأعظم وهو الزاب الأعلى، وهذا النهـر يخـرج من إقـليم موشـتكهر ويختـرق بلاد حفتـون ماراً (انظر Hoffmann : *Auszüge aus Syrischen meirtyre Märrscher Akten* ص٢٢٧ ومابعـدها، ٢٣٣ ومابعـدها). ثم تكون ممازجته بدجلة فوق مدينة الحديثة التى درست اليـوم. ولا نجـد ذكـراً فى مصوراتنا الجغرافية لمدينة السن (انظر *Herzfeld* فـى *Memnon* جـ١، ص٢٣٢) الواقـعـة عند ملتـقى الزاب الأسـفل أو الصـغيـر (انظر Hoffmann ابة المذكـور ص٢٤٥ ومـابعـدهـا) الذى يخـرج من أرض شـهر زور.

ويشق نهـر دجلة آخر الأمر طـريقه خلال جـبل حمرين بعـد أن يعظم بمياه

الزاب الأسفل، وقد حول هذا الجبل منذ أمد طويل مجرى دجلة إلى اليمين. ويقال إن الثرثار الكمنشعب من نهر الهرماس، وهو النهر يخرج من نصيبين، قد بلغ دجلة عن طريق الحضر فوق تكريت (انظر Herzfeld فى *Memnon* جـ١، ص٢٨ ومابعدها). وقبيل زمن ياقوت لم يكن هذا المجرى المائى الذى اختفى اليوم فى الفيافى يجرى طوال أيام السنة. ويمكننا أن نقول إنه من المشكوك فيه أن القناة التى ربطت فيما سبق بين الفرات ودجلة كانت صالحة للملاحة فعلا كما يقول ياقوت (المعجم، جـ١ ص٩٢١).

والواقع أن شبكة القنوات الكبرى فى بابل تبدأ عند سر من رأى قصبة ملك المعتصر. ذلك أن شبكة عظيمة من المجارى المائية تتفرغ من دجلة والفرات فتحمل مياه الفرات إلى دجلة فى القسم الأعلى، ومياه دجلة إلى الفرات فى القسم الأسفل، وقد كانت هذه الشبكة التى يرجع عهدها إلى أقدم الأزمنة عرضة لتقلبات كبيرة على مدى الزمن، ولم تحدث هذه التغيرات بسبب حركات السكان على ضفاف هذه القنوات وإهمالهم فحسب بل كانت أيضا نتيجة لفعل المياه ذاتها. وقد ناقش شترك Streck هذه المسائل فى كتابه *Die alte Landschaft Babylonien* مناقشة مستفيضة. ولا يتيسر قط حل كثير من هذه المسائل حلا كاملا، وخاصة على أساس الرواية التى ذكرها ابن سرابيون. ونذكر فيما يلى إلمامة موجزة للصورة صورها لنا العرب استنادا على النتائج التى وصل إليها شترك.

يتفرع نهر الإسحاقى ناحية الغرب من نهر دجلة أسفل تكريت بقليل، ثم يتحد به ثانية أسفل سر من رأى بعد أن يروى إقليم صيرحان. ونجد تحت التقائهما مباشرة، على هذا الجانب نفسه من دجلة، نهر دجيل الهام الذى يروى الاقليم المعروف باسمه على الجانب الأيسر لدجلة. والظاهر أن مياه قناة الفرات المعروفة بهذا الاسم ذاته تمتزج به قبل أن تعود إلى المجرى الرئيسى جنوبى عكبرة، حيث تفيض مغربة، وتجرى فى المجرى المعروف الآن باسم شطيط (انظر Streck، كتابه

المذكور، ص٢٤، ٢٣، ٢٢٠ ومابعدها، ٢٢٦ ومابعدها). ويلوح لنا أن التغيرات التى طرأت على مجرى دجلة، وهى التى نجد آثارا لها منذ القرن العاشر، قد انتهت إلى وضع معين منذ عهد المستنصر (١٢٢٦ ـ ١٢٤٢م) وهذه التغيرات تجعل فهمنا للروايات القديمة متعذرا إلى حد غير مألوف (انظر Herz-feld فى *Memnonz* جـ١، ص١٣٤ ومابعدها). ويتفرع من دجلة ناحية الشرق، غير بعيد من مخرج نهر إسحق عند دور، قناة قطول ـ تامرًا ـ نهروان التى تجرى مسافة طويلة محاذية لدجلة، وتنصب فيها مياه نهرى الأضيم وديالى من الجبال التى إلى الشرق حتى تعود ثانية إلى النهر عند جورجرايا، ولعل ذلك لا يحدث الا عند ماذرايا (انظر Streck، كتابه المذكور، ص٢٩٨، ٣٠٠، ٣١٠ ومابعدها).

وتنصب فى دجلة فيما بين ذلك من ناحية الغرب أربع قنوات كبيرة آتية من الفرات وهى: نهر عيسى (المعروف حديثا باسم نهر صقلاوية) أسفل بغداد، ونهر صرصار (أبو غريب) فوق المدائن، ونهر الملك (رضوانية، انظر Herzfeld فى *Memnon* جـ ١، ص ١٣٤) أسفل المدائن، ثم نهر كوثى (نهر إبراهيم) الذى يبلغ نهايته على بعد عشرة أميال أسفل المدائن. وهنا أيضا يصعب تعيين مواضع هذه القنوات على وجه الدقة بسبب ما طرأ على مجرى دجلة من تغيرات جعلته ينحرف ناحية الغرب منذ سنة ١٠٠٠ أو ١٢٠٠ م (انظر Steck، كتابه المذكور، ص ٢٩٢).

ويذهب ابن سرابيون إلى أن القناة المعروفة باسم قناة الهندية هى المهد الرئيسى للفرات، فى حين أن نهر سورا (وينطبق على جزء من المجرى الرئيسى الحالى) يحمل ـ كما فى رواية ابن سرابيون ـ اسم الصراة الكبيرة حتى مدينة النيل، وعندها يعرف باسم نهر النيل (انظر شط النيل الحديث) وأخيرا يفيض فى دجلة باسم نهر سابس (= قناة الزاب الأسفل: انظر Steck، ص ٤١٣) عند قرية بهذا الاسم عن طريق النعمانية حيث يتصل بدجلة عن طريق قناة الزاب الأعلى (انظر De Coeje فى *Zeitschr d, Deustsch Morgenl Ges.,*

جـ٣٩، ص ٨). وعن طريق نهر سابس نـصـل إلـى شط الحـى، وهـو دجـلـة الحقـيقيـة فى نظر العرب فى العـصور الوسطى، أما دجلة الحديثة التى تنفصل عنه عند مـاذرايا (كـوت العـمـارة على وجـه التـقـرب) فلم يـكن لهـا أهمـيـة حقيقية.

وتمر دجلـة العـــرب خـــلال واسط (انظر عن مـوقــع هذه المدينة H.Wagnre فى *Gottinger Nachricheu, Phil. Hist. Kl,* سنة ١٩٠٢، ص ٢٧١ ومــــابعــــدها) وتتـفـــرع عنه سلسلة من الـقنوات ثم تنتهى أخيرا بمسـتنقعات البطائح وهى التى كـانت تربط بين بحـيراتهـا قنوات صـالحـة المرور للقـوارب الصـغـيـرة، وتصب هذه القنوات مياههـا آخر الأمر فى نهر أبـى الأسد. ويتصل هذا الـنهر بنهـر دجلـة العـوراء (انظر Stertck ص ٤١ *Memmon* جـــ ١، ص ١٣٥) الــذى ينطبق فـيمـا يظهر على المجـرى الأدنى لدجلة، ويذكر ابن رسـتـه (ص ٩٤) أنه جـرت العـادة فى وقت من الأوقـات أن تبحـر السفن صعـدا فى النهر الأخـيـر، فـتـبلغ دجلة الـعـرب فـوق واسط عند خـيـزرانيـة، وقد يـكون ذلك عن طريق قناة فم الصلح (= فامـية Apamea على سلاس Sellas، وفم هى اختصار مألوف لفامـية بالقـرب من واسط؛ أنظر رواية ياقــوات، جـ ٣، ص ١٤٠] مـقـــرونة بالفقـرة المأخوذة من ستيـفانوس التى ذكـرها Herzeld: كـتـابـه المذكـور ص ١٣٥/) ثم تستـمر حتى يـتعذر عليـها السير فى هذا الطريق بسبب الانهيارات من جسـور النهر، ولا يبـقى أمامــها إلا المجرى الغربى الذى يخترق البطائح.

ويتفـرع ثانية من الجزء الأخـيـر من مـجــرى النهـر المعـروف بـاسم دجلة العوراء (= شط العـرب) قنوات لا عدد لهـا. وحـسـبنا أن نذكـر مـن القنوات التسع الرئيسية الـتى تتفرع من الضفة الغـربية اثنتـين فـقط تربطان البصـرة بالنهـر، وهما نهـر المعقل ونهـر الأُبلَّة. وأهم القنوات التى على الضفة الشرقية نهر بَـيان، وهو قناة صـالحة للمـلاحة تربط دجلـة السـفـلى بدجـيل الأهواز المعـــروف الآن باسم كـارون وتـقـوم

عـبّـادان عند مـدخل هذا النهـر، وكـان عندها منارات تنار ليلا لإرشاد السفن.

والظاهر أن هذه المدينة قد فقدت منذ القرن الرابع عشر أهميتها تماماً بصفتها ثغرا من الثغور بسـبب امتداد الشاطئ. ومن الطبـيعى أن يكون مجـمل وصف مجـرى دجلة، وفقـاً لروايات جغـرافى العـرب فى العـصور الوسطـى، مجـرد ذكـر للحقـائق الرئيسـية. وقـد وردت إشارات عدة إلى التغيرات غير المشكوك فيها التى طرأت على مجرى النهر وإلى التواريـخ التى يظن أنها أحـدثت فيـها. وليس من المسـتطاع ذكر تفـاصيل هذه التغيرات على التحقيق.

ومـازال التـاريخ الـذى اتجـه فـيـه المجرى الرئيـسى لدجلة ناحيـة الشرق بعـد بلوغه كـوت العـمارة من المسـائل المطروحة للبحث. ويعتـقد شترك streck (كتابه المذكور، ص ٣١٢) أن بداية ذلك كانـت لامحالـة فى آخر عـهد الخـلافة العباسية، ونحن لانعرف أيضا إلا النزر اليـسـيـر من تفـاصـيل نمو دلتـا شط العرب، وهى الـتى يقوم أمام مـصبـها عند فـآو شط غـرينى يعـرقل حـركـة الملاحة.

ومن الواضـح أن دجـلة كـانـت منذ أقـدم الأزمنة على جـانب كـبـيـر من الأهمية بصـفتهـا طريقاً للتجارة وموردا تستقى منه سـهول بابل. ولاتزال حركة الملاحة جارية فى النـهر أسفل دياربكر بواسطة تلك الرموس العجـيبة المأثورة تدعمهـا قرب منفوخة نجد رسـوما لها محفورة على الآثار الأشورية.

وكانت البواخر الإنجلـيزية والبواخر التركية منذ عهد مدحت باشا تتردد بين بغداد والبصرة التى أصبحت من القرن الثـالث عشـر [الميـلادى] (؟) على شط العرب مباشرة وكانت بمثابة الحد الذى تنتهى عنده الملاحة البحـرية، وكثيرا ما وضـعت فى القرن الماضى المقـترحـات لإعادة شبكة الرى القديمة التى تخربت الآن تمامـا، وقد تعدت هـذه المقتـرحات الآن مراحلهـا التمهـيدية بفـضل نشاط ويلكوكش الذى لا يكل غـيـر أن تنفيـذ هذا المشروع الضـخم تعترضـه على ما يظهر صعاب لايمكن التغلب عليها؟

المصادر:

(١) المكتبة الجغرافية العربية، طبعة ده غـــوى، جـ١، ص٧٢ ـ ٧٧، ٩٠؛ جـ٢، ص ١٣٨، ١٦٢؛ ص ٢٠، ١٢٤، ١٣٦، ١٤٤؛ جـ ٦، ص ١٧٤؛ جـ ٧، ص ٩٤ ـ ٩٦؛ جـ ٨، ص ٥٢ ومابعدها.

(٢) ابن سرابيون فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، سنة ١٨٩٥، ص ١ ـ ٧٦، ٢٥٥ ـ ٣١٥.

(٣) المسعودى: مروج الذهب، طبعة Barbier de Meynard جـ ١، ٢٢١ ـ ٢٣٠.

(٤) معجم البلدان لياقوت، فى مواضع مختلفة وخاصة جـ٢، ص٥٥١ ومابعدها.

(٥) أبو الفداء، طبعة Reinaud ص٥٣ ـ ٥٥.

(٦) الدمشقى، طبعة Mehren ص٩٥ ـ ٩٨.

(٧) القزوينى، طبعة ڤستنفلد جـ١، ص١٧٨.

(٨) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* ص٢٤ ـ ١١٤ .

(٩) M. Streck : *Die alte Landschaft babylonien* وخاصة ص٢٢ ـ ٤٣.

(١٠) Hommel : *Geogr. u. Gesch des alten Orients* ص٢٦٣ ـ ٢٩٨.

(١١) E. Herzfeld فى *Memnon* جـ١، ص٨٩ ـ ١٤٣، ٢١٧ ـ ٢٣٨.

(١٢) Ritter : *Erdkunde* جـ٩ ـ ١١.

(١٣) Ghesney : *The Exped for the Survey of the Rivers Euphr. and Tigris* جـ١، ص١٣ ـ ٦٢.

(١٤) Roch فى *Records of the Bombay Government* جـ٤٣، سنة ١٨٥٧

(١٥) M. von Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* جـ٢، ص١٩٢ ـ ٢٣٥، ٢٥٢، ومابعدها، ٢٨٢ ـ ٣١٩.

(١٦) Sachau : *Am Euphrat u. Tigris*.

(١٧) Müller Simonis et Hynernat : *L'Arménie, le Kurdistan et la Mesospotamie* ص٣٢٣ ـ ٤٨٩.

(١٨) Lehmann-Haupt : *Armenien*
جـ١، ص٣٢٧ ـ ٤٣٢.

(١٩) Sarre u. Herzfeld : *Archäol.*
Reise im Euphrat-u. Tigris-Gebit جـ١.

(٢٠) Willcocks : *The Restoration of*
the Ancient Irrigation Works on the Tigris
القاهرة ١٩٠١.

(٢١) المؤلف نفسه: *The Irrigation of*
Mesopotamia القاهرة ١٩٠٥.

الشنتناوى [هارتمان R. Hartmann]

دحلان

أحمد بن زينى: ولد فى مكة حوالى بداية القرن التاسع عشر، وتولى فى عام ١٨٧١م منصبى مفتى الشافعية وشيخ العلماء فيها. ولما هاجر الشريف الأكبر عون الرفيق عام ١٨٨٦م إلى المدينة لمناهضة عثمان باشا إياه، صحبه دحلان؛ بيد أن مشقات الرحلة كانت مضنية لصحته، فمات فى المدينة قبل أن يحول عليه الحول فيها، ولم يكن المترجم له مكثرا فى تأليف المصنفات الخاصة بعلوم المسلمين القديمة فحسب، بل احتفل أيضا بتاريخ عصره، وأصدر الفتاوى فى مشكلات زمانه. وقد نشرت معظم مصنفاته فى القاهرة فى أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الهجريين (١٨٧٥ ـ ١٨٩٥م) وإن كان دحلان قد فرغ من تأليف بعضها قبل ذلك بأمد غير قصير. مثال ذلك، رسالة فى المنطق كتبت فى المدينة عام ١٢٧٨هـ (١٨٦١م) وطبعت فى القاهرة مع رسالتين أخريين عام ١٢٩٢هـ .

وأهم تواليفه فى التاريخ هى: «الدول الإسلامية بالجداول المرضية» (القاهرة، ١٠٣٦هـ) ولم يتبع فيه الترتيب التاريخى المعتاد بل كان يتناول الدولة بعد الدولة، مبتدئا بالنبى [ﷺ] فالخلفاء السنيين والشيعيين إلى زمانه، مع إشارات خاصة إلى جزيرة العرب ومصر؛

و«خلاصة الكلام» وهو تاريخ الحجاز من عهد النبى [ﷺ] إلى آخر القرن الثالث عشر الهجرى، وقد طبع فى القاهرة عام ١٣٠٥هـ، وفى مكة عام ١٣١١هـ، وجانب منه مختصر لتاريخ الحجاز للسنجارى الذى كتبه عام ١٠٩٥هـ (١٦٨٤م) ولكن مصنف دحلان أصيل فيما يتعلق بالقرنين الأخيرين، وهو خير المصنفات المعروفة عن هذه الفترة، ويكمل أخبار مكة لقستنفلد (انظر Snouck Hurgronje : *Mekka* جـ١، ١٦)؛ و«السيرة النبوية»، وقد كتبها فى مكة عام ١٢٧٨هـ، وطبعت فى القاهرة عام ١٢٩٢هـ، واشتهرت بالسيرة الدحلانية تمييزا لها عن السيرة الحلبية التى طبعت على هامشها؛ و«الفتوحات الإسلامية»، وهو تاريخ سياسى للإسلام، طبع فى مكة قبل وفاة المصنف بعام؛ و«الفتح المبين»، وقد طبع فى القاهرة عام ١٣٠٢هـ. وهو خير مختصر لتاريخ القرن الأول الهجرى، وبخاصة فيما يتعلق بحكم الخلفاء الراشدين.

ولدحلان مصنفات أخرى هى: «الدرر السنية» وهو رد على الوهابية طبع فى القاهرة عام ١٢٩٩هـ؛ ورسالة فى الرد على سليمان أفندى، وهو متصوف من الشرق الأقصى كان يعيش فى مكة (Snouck Hurgronje: *Mekka* جـ٢، ص ٢٤١ وما بعدها) و«صيغ صلوات»، وهى صلوات على النبى [ﷺ] قام بها عبد القادر وغيره، وطبعت فى بولاق عام ١٢٩٢هـ؛ و«تنبيه الغافلين» وهو مختصر منهاج العابدين للغزالى، طبع فى القاهرة عام ١٢٩٨هـ؛ و«شرح الآجرومية»، وغير ذلك من الرسائل فى العقائد، والميتافيزيقا، والدين.

المصادر:

(١) Snouck Hurgronje: *Rector En der Mekkaansche Universiteit*.

(٢) *Bijdr. t. d. Taal-land-en Volkenkunde van Neder L. Indië*، جـ٢، ٣٤٤ ـ ٤٠٥ (وقد وردت فى بروكلمان، *Geschichte d. Arab. Litt.* جـ٢، ص ٤٤٩).

(٣) Van Dyck: اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، القاهرة ١٨٩٦م، انظر الفهرس.

يونس [ثاير T.H. Weir]

دحية

دِحية أو دَحْيَة بن خليفة الكلبى، وقد أصبح من صحابة النبى [ﷺ] بعد غزوة أحد، كما تذهب إلى ذلك بعض الروايات الإسلامية، أو بعد غزوة الخندق، كما تذهب المصادر المعتمدة. واختلفت الأقوال فى بقية نسبه، ولا يمكن التحقق منه مثله فى ذلك مثل كل ما نعرفه عن هذه الشخصية التى يكتنفها الغموض. وكان دحية تاجرًا غنيا جميلا حسن الصورة، وكان من أصحاب النبى [ﷺ]؛ ويظهر أنه كان شريكا له فى التجارة. وشبهه النبى [ﷺ] بجبريل[عليه السلام]، وأيد الخبر بأن جبريل [عليه السلام] كان يأتيه مرارًا على صورة دحية الكلبى. وكان إذا قدم بتجارته إلى المدينة، هرع أهلوها جميعا للقائه وتركوا النبى [ﷺ] قائماً وحده. ولعل بعض آيات القرآن تشير إلى ذلك (سورة الجمعة الآيات ٩ ـ ١١)(١).

وأتاح له أصله الكلبى أن يكون على معرفة بالربوع التى تتاخم إقليم الشام، كما سمح له اشتغاله بالتجارة أن يكون حراً فى تجواله هنا وهناك، دون أن يثير مظنة ما، ومن ثم كان رسولا للنبى [ﷺ] فى السر، فقد روت السيرة أن النبى [ﷺ] أوفده إلى هرقل ليدعوه إلى الإسلام. وليس من سبب يدعونا إلى تصديق هذه الرواية، لأنها وشيت بتفصيلات قصصية ولكن دحية استطاع خلال رحلاته طلباً للتجارة، أن يفاوض واحداً من نسل الأمراء الجفنيين أو القدماء أو شيوخ بادية الشام، حتى أننا سرعان ما نجد عرب هذه النواحى يصبحون على علاقات طيبة بالمدينة.

---

(١) نص الآية ١١: «وإذا رأوا تجارة أولهوا انفضوا إليها وتركوك قائما، قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين»، والذى يدل عليه ما جاء فى تفسير الطبرى (ج ٢٨ ص ٦٧ ـ ٦٨) أن ذلك حدث مرة واحدة، لا على سبيل التكرار كما تدل عليه عبارة الكاتب، وأن الذين انفضوا إلى التجارة لم يكونوا جميع المصلين، فقد بقى منهم مع النبى [ﷺ] اثنا عشر رجلا وامرأة.
د. مهدى علام

وقاد دحية عددا قليلا من الكتائب فى وقعة اليرموك. وظل له شأن فى فتوح الشام، وإن كان هذا الشأن ثانوياً. وقيل إنه وكل إليه فتح تدمر، ومن ثم تدخل سيرته فى الغموض الذى يشوب الجانب الأول منها، ولعله ذهب إلى مصر، كما تقول بذلك رواية فردة. ومن العجيب أننا لا نجد له شأناً إيجابيا أو قل ذكراً ما فى عهد معاوية، نصير الكلبيين ومقرب رجال السياسة.ويقال إنه توفى عام ٥٠ هـ (٦٧٠م) أى حوالى منتصف عهد هذا الخليفة ـ وتحديد هذا التاريخ على هذا النحو فيه تعسف كبير ـ وأنه دفن فى المزة بالقرب من دمشق.

ولسنا نعرف هل أعقب دحية أو لم يعقب، وأغلب الظن أنه لم يترك ذرية، وقد وضع مصنفو السيرة دحية مع ابن الحضرمى وعمرو بن العاص وغيرهما، مثُلا للسفراء الذين استعملهم النبى [ﷺ] لتأييد سياسته فى الجزيرة العربية كلها وفى الربوع المتاخمة لها. ولما تعرضت تجارة دحية للخطر، أو انتهبها الأعراب، بادر النبى [ﷺ] بإعداد سرية تنقذه وتعيد الغنيمة التى استاقوها. وظل دحية شخصية مهمة فى التاريخ الإسلامى.

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات جـ٣، ص ١٧٣؛ جـ٤، ص ١٨٤ - ١٨٥؛ جـ ٨، ص ٤٦ ، ١١٤، ١١٥ .

(٢) ابن عبد البر: الاستيعاب، طبعة حيدر آباد ص ١٧٢ .

(٣) الطبرى: تأريخ جـ١، ص ١٧٥٥ وما بعدها، ١٧٤١ ، ٢٠٩٣، ٢١٥٤؛ جـ٢ ص ١٨٣٦، جـ٢، ص ٢٣٤٩ .

(٤) الأغانى، جـ٦، ص ٩٥ .

(٥) البلاذرى: أنساب الأشراف، فى مخطوطة باريس، ص ٣٠٠

(٦) السمعانى: الأنساب فى مخطوطة باريس، ص ٨٥ .

(٧) ابن حنبل: المسند، جـ١، ص ٢٦٢، جـ٢، ص ١٠٧ .

(٨) ابن حجر: الإصابة، جـ١، رقم ٢٣٧٨ .

(٩) النووى: التهذيب، ص ٢٣٩ .

(١٠) Noldeke - Schwally: *Geschichte des Qorans* جـ ١، ص٢٢ - ٢٤، ١٨٦ .

(١١) Goldziher: *Zahirten* ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(١٢) H.Lammens: *Etudes sur le Régne du Calife Omaiyade Mo awial* ص ٢٩٢,٢٩٣.

(١٣) ابن هشام السيرة، ص، ٦٨٥، ٧٥٨ ، ٩٧١، ٩٧٤ .

(١٤) البكرى: المعجم جـ١، ص ٥٣٠ .

يونس [لامنس H.Lammens]

الدردنيل

ويعرف بالتركية باسم قلعة سلطانية بوغازى، وكان يعرف قديمًا باسم هلسپونت Hellespont: مجاز يصل بحر الأرخبيل ببحر مرمرة (Propontis) ويفصل أوربا عن آسية.

ويبلغ طوله ٤٤ ميلا ويتراوح عرضه بين ميل وخمسة أميال. وتغشى شواطئه الحصون التى تحمى الطريق إلى القسطنطينية، وهى مسلحة بمدافع كروب ذوات العيار العالى، وتتألف حامية هذه الشواطئ من فرقتين من المدفعية الراجلة وفرقة من المهندسين(١) والحصون والبطاريات التى على الجانب الأسيوى هى: قلعة سلطانية وقوم قلعه، وحميدية (وهى حصن حديث)، ومجيدية (وكانت تعرف سابقا باسم كوسه برنو)، ونغره (أبيدوس)، أما التى على الجانب الأوربى فهى: سد البحر، وحوضلر، ،مجيدية (وهى حصن حديث)، ونمارية، وكليد بحر، ودكر من برنو، وجام برنو، وميدوس، وبوقالى قلعه، وكليا نپه (سسْتوس) وقد أعيد بناء هذه الحصون فى عام ١٦٥٩ تحت إشراف الصدر الأعظم محمد كوبريللى وكانت مدينة

(١) كان ذلك وقت كتابة المقال.

الدردنيل (قلعه سلطانية وقد اشتهرت باسم چناق قلعه، أى القلعة التى عند مصانع الفخار) قصبة سنجق بيغا، وهو تابع للباب العالى وليس ملحقا بولاية من الولايات، وكانت إلى عام ١٨٧٦ عاصمة إقليم جزائر بحر الأرخبيل، وقد ألحقت عام ١٨٨١ بولاية قرسي إذ ألغى هذا الإقليم.

وكان بمدينة الدردنيل إثنا عشر مصنعا للفخار لا يرجع واحد منها إلى ما قبل عام ١٧٤٠، وكانت هذه المصانع، الآخذة الآن فى الاضمحلال، تنتج أوانى الفخار العادية والزهريات ذات الأشكال الغريبة (ونخص منها ما كان على هيئة الخيل وذوات الأربع التى تمثل عادة حصان طرواده) المصبوغة بالألوان الزاهية والمذهبة فى بعض أجزائها وقد بنى الحى الإفرنجى الملاصق للشاطئ عام ١٨٦٠ بعد حريق شب فيه، وأعيد بناء الأحياء الأخرى عام ١٨٦٥ لنفس هذا السبب، ويبلغ عدد سكان هذه المدينة ١١٠٦٢ نسمة منهم ٣٥٥١ من المسلمين و٢٥٧٧ من اليونان الأرثوذكس[١] ومعظم الأرمن هناك من أصل فارسى، وقد وفدوا إلى هذه المدينة فى عهد السلطان سليمان (١٥٢٩). أما اليهود فهم لاجئون طردوا من إسبانيا عام ١٤٩٣م، وهناك شواهد تدل على وجودهم فى تلك المدينة منذ عام ١٦٦٠، ويبلغ عدد سكان القضاء كله ١٩٤٩٤ نسمة منهم ٩٠٥٩ من المسلمين، ٥٥٠١ من اليونان الأرثوذكس و ١٨٠٥ من اليهود و٢١٧٣ من الأجانب الذين لا يقطنون إلا المدينة نفسها، وهناك كثير من الغابات الجميلة فى هذا الاقليم كما توجد مناجم الذهب فى أستيرة وعثمانلر.

المصادر:

(١) على جواد: جغرافيا لغاتى، ص ٦٢٢

(٢) *Turquie d 'Asie:* V. Cuinet جـ ٣، ص ٦٨٩ وما بعدها.

الشنتناوى [ايوار Cl. Huart]

---

(١) كان ذلك وقت كتابة هذا المقال.

الدرعية

:Dreyeh, Deraya (Daruaije, Drahia)
بلد فى ناحية العارض بإقليم نجد ببلاد العـرب، على طريق القـوافل الذى يمتـد من البحر الأحـمر إلى الخليج الفارسى. وكـانت بيوتهـا جمـيلة البناء مـشيـدة بالحجر وكانت الدرعية تقوم عند سفح تلال مـرتفـعـة فى واد ضـيق، وكـان يختـرقهـا واد صـغـير (وادى جنيـفة) يجف فى الصيف عادة وكان بها مسجد جـامع وعدد من المـساجـد الصـغيـرة عـلاوة عـلى عـدة مـدارس . وكـانت أرباضـهـا مـوفـورة الخصب، ويحـيط بالبلد حقول مترامية من القمح والشعير والدخن، وتكتنفها أيضاً بساتين زاهرة، وأحـراج نخل ممتـدة، وأشجـار خـوخ وتين. وكانت تربى فـيها سلالة عـريقة جيـدة من الخيـل اشتهـرت فى جمـيع أنحاء بلاد العرب.

وكان يسكن الدرعية عدد من القبائل من بينها قبيلة عـنزة الكبيرة. وقد بلغت الدرعيـة أوج ازدهارها عندما أصـبحت فى أواخـر القرن الثـامن عشـر وأوائل التاسع عشر قـصبة المملكة الوهابية فى ظل الحكام المستقلين سعود وعبدالعزيز وعبد الله. وفى عام ١٨١٨ فتحت عنوة على يد القائد المصرى إبراهيم باشا بعد أن قاومت الحـصار الذى ضربه عليـها مقاومة المـستميت خمسـة أشهر، وكاد يسـويهـا بالأرض بفـعل النيـران التى صبها عليها واسـتحال معظم البساتين العـامرة وأحـراج النخـيل المحيطة بهـا رماداً وانصرف الوهابيون عن تعميرها، ونقلوا حـاضـرتهم إلى الـرياض على مسيرة سبعة أميال أو نحوها.

وبلـغ سكان الدرعـيـة فى أوج عزها[آنئذ] عـدداً يتراوح بين ٣٣,٠٠٠ و ٤٠,٠٠٠ نسـمـة (بلـغت حـوالى ٦٠,٠٠٠نسمـة فى قول كـثيـرين) أما الآن فـيسكنهـا نحـو ١,٥٠٠ نفس ينتثرون فى بقاع هذه الناحـية وخاصة فى موسم حصاد البلح.

ورينو Reinaud هو الأوربى الوحـيد الذى زار الدرعية فى إبان مجدها، وهو رجل إنجليزى قـام بزيارة الحاكم عـبد العـزيز فى أبريل سنة ١٨٠٥ مـبعـوثاً سياسياً من قبل مانستى Manesty المقيم الإنجليزى فى كران عـلى الشاطئ. وقد

رآها الكابتن سـادلير Sadlier بعـيد تخريبـها. ذلك أن الحكومـة الهندية أوفدته ليقدم احترامها إلى القائد المظفر إبراهيم باشـا فى معسكره بالدرعيـة. وزارها الرحـالـة بالكريف Palgrave فى تاريخ أحدث من هذا.

المصادر:

(١) Niebuhr: *Beschreibung uon Arabien*، كوبنهاغن ١٧٧٢، ص ٣٤٣، ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

(٢) Corancez: *Histoire des Wahabis*، باريس ١٨١٠، ص ١٧٦ – ١٧٨.

(٣) G.F. Sadlier: *Account of a Journey from Katif on the Persian Gulf to Jambo on the Red Sea Transactions of the Lit. Soc. of Bombay* جـ ٣، لندن١٨٢٣م، ص ٤٧١.

(٤) K, Ritter: *Erdkunde*، جـ ١٢، ص ١٤٩، ٢٢٨، ٣٩٩، ٥٦٧ ـ ٥٦٩، ٥٧٩ ـ ٥٨٢؛ جـ ١٣، ٤٤٩، ٤٥٥ ـ ٤٥٦، ٤٩٤، ٥٢٣ .

(٥) W.G. Palgrave: *Travels in Arabia* لندن ١٨٦٧.

خورشيد [شليفر J. Schleifer]

درقاوى

اسم جـمع يطلق على أبناء الطريقـة التى تنـتظم أنصـار مـولاى العـربى الدرقاوى، ويمتد سلطانهم على الشمال الغـربى لإفـريقـيـة، وعلى الجـزائر ومراكش بنوع خـاص؛ ويُعرف الواحد منهم بالدرقـاوى، وطريقـتهم فـرع من الطريقـة الشـاذلية الأقـدم منهـا عهـدا بكثيـر، والتى أسسها الصـوفى المغربى أبو الحسن على الشاذلى.

أصل الدرقـاوى: كان أول مـن دعا إلى مـذهب الدرقاوية الشـريف إدريس من جمـاعة العـمرانيـين، ومنازلهم فى البقعـة الشمالية الغـربية من فاس التى يحتلهـا بنو حسن، وكـان هذا الشريف يدعى على بن عبد الرحـمن الجمل، وقد انخرط وهو شاب فى خـدمة «المخزن»، وذلك إبان العهد الـذى سادته الفوضى والفتن عـقب مـوت السلـطان مـولاى إسـماعـيل؛ وقـد غرر على بالأشـراف، وهم ابناء قـبـيلته، وجـعلهم ينصـرون مولاى محمد بن مـولاى إسماعيل. فلما سـقط هذا الأمـيـر عـام ١١٥١هـ

(١٧٣٨م) لم يجد بدا من الفرار إلى المغرب، ولجأ إلى تونس، وفيها تخرج على عدد من الشيوخ، وقد أقنعوه بعد عامين بالعودة إلى مسقط رأسه، وأوصوا به مولاى الطيب شيخ زاوية وزان، فبلغها عام ١١٥٣هـ (١٧٤٠م) وبعثه مولاى الطيب إلى فاس، فأقام فيها حيث درس التصوف على أبى عبدالله جسوس، ثم انضم إلى طريقة أبى المحامد سيدى العربى بن أحمد بن عبدالله بن معن الأندلسى، وكان يدعو إلى مذهب الشاذلى، وظل علىّ من أتباعه نيفا وست عشرة سنة، فلما مات سيدى العربى خلفه علىّ وشيد زاوية فى فاس فى الموضع المعروف باسم «همت الرميلة» وكانت سنه عندما أدركته الوفاة عام ١١٩٣هـ الخامسة بعد المائة فى قول البعض. ويقول آخرون إنه مات عام ١١٩٤هـ، فى حين يذهب غيرهم إلى أنه مات عام (١٧٧٩ ـ ١٧٨٠م) ودفن بزاويته. وقد اجتمع حوله تلاميذ كثيرون أشهرهم مولاى العربى الدرقاوى الذى عرفت الطريقة باسمه.

أما أبو حامد مولاى العربى بن أحمد ابن الحسين بن محمد بن يوسف بن أحمد، فكان شريفا إدريسيا من أشراف الدرقاوى الذين أقاموا بين بنى زرول المراكشيين، وقد نسب هؤلاء الأشراف إلى جدهم يوسف بن جنون الذى يكنى بـ «أبى درقى[1]» (أى صاحب الترس من جلود) وقد ولد مولاى العربى بعد عام ١١٥٠هـ (١٧٣٧م) وتوفى عام ١٢٣٩هـ (١٨٢٣م) بين بنى زرول فى زاويته «بوبريح».

وقد دعاه شيخه على بن عبدالرحمن الجمل إلى الزهادة فى متاع الدنيا واحتقار الغنى والسلطان، والإقبال على موارد التصوف الصافية بعامة ومذهب الشاذلى بخاصة. وتتصل شجرة نسبه بالشاذلى عن طريق:

١ ـ سيدى العربى بن أحمد بن عبدالله بن معن الأندلسى.

٢ ـ سيدى العربى بن أحمد بن عبدالله، وهو أبو المتقدم ذكره.

٣ ـ سيدى أحمد اليمنى.

٤ ـ سيدى قاسم الخصصى.

٥ ـ أبى المحاسن يوسف الفاسى وغيرهم.

---

(١) هكذا فى الأصل وصحتها الدرقة وهى الترس من جلود.

وتوفى هؤلاء الشيوخ الخمسة فى فاس خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر الهجريين، وهذه السلسلة السابقة على أبى المحاسن الذى يعد بمثابة محيى التصوف فى فاس أشهر من أن يستدعى المقام ذكرها هنا، ويمكن أن نجدها مثلا فى تراجم أبى المحاسن ونخص بالذكر من هذه التراجم «مرآة المحاسن» (طبعة فاس ١٣٢٣) ورسائل مولاى العربى الدرقاوى (طبعة فاس ١٣١٨).

وقد أظهر مولاى العربى الدرقاوى الاستقامة كشيخه، كما اتبع شعائر بعض «الأولياء العارفين بالله» فقد لقى ذات يوم فى أحد شوارع فاس أمام دكان من الدكاكين الولى المشهور سيدى العربى البقال، وكان فى حالة وجد يحيط به جمع من الناس يخاطبهم متحمسا، فوقف مولاى العربى الدرقاوى إلى جانبه، فدعاه الولى العارف بالله، وأمسك به وعانقه وقال متنبئا «إنى أعطيك السلطان على الشرق والغرب» وذهب مولاى العربى لحال سبيله، ولم ينقض يومان حتى مات الولى العارف بالله. وقد أحيا هذا الضرب من أخذ العهد بعد ذلك بعض جماعات الدرقاوى (وبخاصة الهبرية) وزعيم فتنة مرغريت Margueritte .

وما إن تزعم مولاى العربى على طريقته حتى بادر إلى تنظيمه على أسس راسخة، وزاد كثيرا فى عدد أتباعه، وزودهم فى رسائله بقواعد مناسبة للسلوك، وهى ضرب من الشريعة يوحد مذهب الإخوان، وكانوا يعرفون منذ ذاك بالدرقاوى (أى أتباع الدرقاوى) وأخذ عددهم يتضاعف فى جميع الأنحاء، وهم ينمازون من غيرهم بالعصا التى يتوكئون عليها، تشبها بالنبى موسى [عليه السلام]؛ أو بالعقد ذى الحبات الخشبية الكبيرة، يلبسونه تقليدا للصحابى أبى هريرة، وباللحية الطويلة يرسلونها، وبأرديتهم من الخرق (يلبسها المتشددون منهم) تقليدا لأبى بكر وعمر بن الخطاب، مما جعل الواحد منهم يكنى بـ «أبى دربالة»[1] (أى لابس الخرق) ووضع بعضهم وخاصة فى جنوب مراكش، على رأسه عمامة خضراء،كما أوصاهم شيخهم أن يذكروا الله بالتمايل[2] وأن ينفردوا

(١) الدربالة فى المغرب هى الثوب الخلق المرقع - إطفيش. (م. ع.)

(٢) كانت فى الأصل «الرقص» المقصود طبعًا التمايل فى «الذكر» المحرر

بصلاتهم، أو يقوموا بها فى الصحراء، وأن يسيروا حفاة أو منتعلين نعالا بسيطة، وأن يصبروا على الجوع، ويكبحوا شهواتهم مرارا وتكرارا بالصوم، وأن يرغبوا عن أصحاب السلطان وينصرفوا إلى أهل التُقى والورع دون سواهم. وشعائرهم فى أخذ العهد علاوة على هذه الرياضات المنطوية على الزهد جد بسيطة؛ فإن الشيخ يمسك المريد من يده اليمنى ويتلو هذه الآية «سورة النحل، الآية رقم ٩١: «وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تفعلون» ثم يطلب إليه الشيخ أن يقرأ «الاستغفار» مائة مرة فى الصباح ومثلها فى المساء وهو «أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شىء قدير» وعلى المريد أن يختم دعاءه بقوله مائة مرة «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله...» وهذا هو «الذكر» الخاص بالطريقة والذى لا مناص من أدائه. وبعد الفراغ من شعائر الدخول فى الطريقة، يلتئم الإخوان الموجودون فى الحضرة للاحتفال بالدرقاوى الجديد، وهو اجتماع دينى يتخلله غناء ورقص[1]، وهما ضرب من النشيد التوقيعى.

شأنهم السياسى: وقد شجع سلطان مراكش صنيع مولاى العربى تشجيعا كبيرا، ذلك أن هذا السلطان، مولاى سليمان، سار على سياسة تتلاءم مع الجماعات الدينية والأشراف، واتصل السلطان بشيخ الطريقة الجديدة اتصالاً مباشرا، حتى أصبحت السنة المرعية فى البلاط المراكشى أن يكون بينه وبين الطريقة الجديدة صلة، وانتشر أتباع هذه الطريقة فى طول مراكش وعرضها، كما انتشرت شعبها فى بلاد المغرب وإمارة الجزائر، فأصبحت بذلك حصنا يحمى سياسة سلاطين مراكش. وترجع الرواية المحلية المنازعات الأولى بين الترك والدرقاوى فى ولاية وهران، إلى الخلاف الذى نشب بين الدرقاوى المرابط محمد بن على من عين الحوت

(١) انظر الحاشية السابقة.

بالقرب من تلمسان، والبك التركى حاجى خليل، ولم تنته هذه المنازعات إلا بوفاة حاجى خليل (١١٩٥هـ = ١٧٨٠م) أما المؤرخون فلم يذكروا نشوب خلاف ما قبل بداية القرن التاسع عشر.

وأيد ترك الإمارة الجزائرية ثوار الريف، فيسمح مولاى سليمان سلطان مراكش من ثم للمرابطين الذين انتقضوا على الترك، بالالتجاء إليه. فثارت فجأة: عام ١٨٠٣، القبائل الجزائرية تحت لواء زعيمها «زبوشى» بدعوة من الشريف الدرقاوى الحاج محمد بن الأعرج وكنيته «بودلى». وأصاب الثوار حظا من النصر فتهوروا وهاجموا حصن قسنطينة التركى المنيع، فهزموا واضطر بودلى المثخن بالجراح إلى الفرار، ولكن الثوار ما لبثوا أن باغتوا فى العام التالى عثمان بك قائد حامية قسنطينة فى خوانق وادى رمل الأدنى، وأعملوا فيهم السيف وبينهم البك، فاضطر الترك إلى إنفاذ مدد جديد إلى قسنطينة تحت إمرة البك عبد الله بن إسماعيل، فانتصر عبدالله فى يناير عام ١٨٠٥ على بودلى وحلفائه، وصد قوات الدرقاوى بمساعدة المقرانى أمراء مجانة وحلفاء الترك فى الغرب على النجاد جنوبى بلاد القبائل الكبرى، وحدث هذا حوالى فبراير عام ١٨٠٦. وكان على الترك أيضا أن يخمدوا فتنا أخرى فى هذه الربوع، فقد ثارت قبيلة أولاد نايل وضيقوا الخناق على المدية بعد أن وثبوا على «صور الغزلان»، وهو حصن تركى يعرف الآن باسم «أومال».

وأخذ بودلى يكتسح شرق إمارة الجزائر بالسيف والنار، فى حين بادر رجل يدعى عبد القادر بن شريف المقدم الأكبر لمولاى العربى الدرقاوى إلى اجتياز ناحية تلمسان معلنا فى كل مكان أن الترك على وشك أن يطردوا من ربوع إفريقية الشمالية، وما جاءت سنة ١٨٠٥، حتى كانت جميع الربوع من شلف إلى التخوم المراكشية، قد اشتعلت فيها نيران الثورة. وبوغت مصطفى بك أمين وهران فى معسكره فى عين فرطاسة فلم يجد مناصا من الفرار والاحتماء وراء أسوار وهران وسد أبوابها، كما حاصر الدرقاوى فى

الوقت نفسه ترك تلمسان فى معقلهم المعروف باسم مشوار، وكنوا على تفاهم مع بربر هذه المدينة، واستحلفوهم يمين الولاء لمولاى سليمان مراكش.

وما لبثت هذه الفتنة التى أشعلت الدرقاية نارها أن استفحلت فاستدعى «داعى»[1] (داى) الجزائر الباى مصطفى واستخلف على البلاد من بعده محمد المقلش وكان رجلا عالى الهمة. فأخذ محمد من فوره فى مهاجمة الثائرين، وقطعت قبائل مختلفة الطريق على ابن شريف وطردته ناحية الشرق واستطاعت بهجمة موفقة أن تستعيد مدينة بسكرة للباى محمد، وكان بين أسراه آل غريمه. وقد ارتد غريمه هذا هو وأنصاره إلى زاوية محمد بن عودة وفيها منى بهزيمة منكرة وقطعت رءوس أتباعه.

ويروى الإخبارى المحلى أن هذه الرءوس بعثرت عند قدمى الباى بعثرة البصل الكثير، وكان ذلك عام ١٨٠٧. وأحرز الباى نصرا آخر عند سوق الأحد فى أرض بنى عامر حيث سقط نيف وستمائة درقاوى، مما دفعه إلى العمل على تخليص مدينة تلمسان والضرب على أيدى العصاة وإعادة المدينة إلى سلطان الترك، وبينما كانت الجنود الجزائرية مشغولة فى شرق الامارة الجزائرية ووسطها وغربها، غزا مولاى سليمان فيجيج عام ١٨٠٥، وقورارة وإتوات عام ١٨٠٨. وانتزع من الترك جميع بقاع الجنوب الشرقى من إقليم وهران. ونفس ديوان الجزائر على الباى محمد المقلش المكانة التى بلغها بفضل انتصاراته فقبض عليه فجأة بحجة عجيبة، ثم زج به فى السجن وقتل. فحل محله مصطفى باى وهران السابق، ولكنه عجز هذه المرة أيضا عن أن يثبت أمام الدرقاوى. فاضطر داى الجزائر بعد ذلك بعام إلى إحلال الباى أبو كبوس للدرقاوى أن يغمضوا جفونهم، كما أجلى عبدالقادر ابن شريف الذى كان قد شرع يعود إلى مناوشة الوالى التركى جنوبا نحو عين

---

(١) الداى هو الحاكم العام للجزائر من قبل الترك وليس بداعى واستعمال هذا خطأ.

[إطفيش]

ماضى على يد الباى الجديد، وحاول أن يجد لنفسه ملجأ هناك. ولما لم يستطع بلوغها رجع سرا من حيث أتى، ولجأ إلى بنى سنسن، وهناك استنفر أهل الحدود الوهرانية المراكشية بمعونة زوج ابنته بوترفاس، وبخاصة قبيلة تررة، فسار الباى لملاقاتهم وهزمهم، وفى عودته عرقل الجليد سير جنده فلم يجد بدا من المبادرة إلى الانسحاب بجيشه وقد شاع الاضطراب فيه. ثم استدعى إلى وهران وصرف عن منصبه وأعدم.

وعندئذ ثارت الربوع الشمالية من إقليم وهران بأسرها، واعتكف قائد مجد يعمل مع الترك اسمه على قره وغلى فى مزونة وثبت للثائرين، على حين سار عمر أغا رسول الداى لتخليص حامية ندرومة على الحدود. وعين قره بغلى بايا، وسار القائدان بجيوشهما فى أنحاء تلمسان وتررة لإرهاب السكان وإخضاعهم لسلطانهما.

واستتب الأمن بعض الوقت فى غرب الإمارة، على أنه حدث فى عام ١٨١٦ أثناء ضرب الإنجليز الجزائر بالقنابل، أن ظهر عبد القادر بن شريف مرة أخرى واستنفر الأحرار على الحدود وسار لملاقاة الترك، ففرق الباى جنوده وانسحب ابن شريف إلى فيجيج.

ولم يكظم سلطان مراكش موجدته طويلا على النفوذ الذى أصابه مولاى العربى الدرقاوى وأتباعه، فقد اشتبه فيه أو اتهمه بتحريض الثوار فى مملكته وألقاه فى السجن؛ واستعاد مولاى العربى حريته بموت السلطان مولاى سليمان عام ١٨٢١م. ومن ثم لم يصبح للدرقاوى الشأن الأول فى السياسة العسكرية ضد الترك، وقد كتب لهم أن يستعيدوا شأنهم فيما بعد إبان الوجود الفرنسى.

وفى عام ١٨٣٤ استنفر سى موسى الدرقاوى أولاد نايل وقادهم فى جهاد ضد النصارى واحتل مدية، ولكنه هزم سنة ١٨٣٥ على يد الأمير عبد القادر الذى كان سى موسى قد قلب خططه رأسا على عقب، بيد أن سى موسى ظهر مرة أخرى إبان فتنة «زاتشة» وفيها قتل.

وما انقضت عشرة أعوام حتى حاول سى عبد الرحمن التواتى الدرقاوى، بمعونة ثلاثين من أتباعه، وكلهم من قبيلة بنى عامر، أن يفاجىء حصن «سيدى بلعباس» بيد أن حاميته الصغيرة استبسلت فى الدفاع عن نفسها، وثبتت للمهاجمين الذين هلكوا كلهم تقريبا.

ويسجل هذا المجد العسكرى ختام عهد البطولة بالنسبة للدرقاوى فى إقليم الجزائر على الأقل، وقد أثبتت زواياهم صلابة عقيدتهم وغلوها، وهكذا برروا وجودهم فى أعين قوم من المتعصبين. ما كادت تتوطد أقدام هذه العقيدة وتدين بها الجموع، وتنتشر فروعها فى طول البلاد وعرضها، حتى قصروا همهم على مضاعفة مواردهم لتمد زاويتهم الكبرى؛ وقد خضعوا لأصحاب السلطان فى الظاهر على الأقل. وهذا ضرب من القانون لا يفر من العمل به مسلم من الإخوان. ولم يجهر شيخ من شيوخهم إبان الثورات التى نشبت فى جنوب وهران عام ١٨٦٤ وعام ١٨٨١ بالانتقاض على الفرنسيين؛ ثم إنه لما نشبت ثورة مرغريت عام ١٨٩٨، التى أشعلها مريد درقاوى فى مليانة، لم يسع شيخ الدرقاوى فى الاقليم، سى غلام الله، إلا أن يستعمل نفوذه ويهدىء النفوس الثائرة، وقد أخلص الحاج أحمد ولد مبخوت، مقدم الطريقة بين هميان الهضاب على حدود الجزائر الغربية، هو وخلفاؤه، فى اتباع إرشادات الفرنسيين. وقصر مقدم الدرقاوى فى وهران همه على أمور الطريقة الصوفية، ونصح الإخوان بالخضوع للسلطات الفرنسية.

ونحن نجد درقاوى مراكش على العكس من إخوانهم فى الجزائر قد شنوا حربا متصلة على السلطات الفرنسية حتى تم إحتلال الأراضى المراكشية الجزائرية المناوحة للساحل عام ١٩٠٧م، وجعلهم احتلال عين الصفرة عام ١٨٨١ على اتصال مباشر بالفرنسيين. وقد أعلن الشرف سى محمد الهاشمى بن العربى، ورأس زاوية كوز فى إقليم مدغرة، وهى أهم

زاوية فى مراكش بعد بوبريح، الجهاد على النصارى؛ ولكن شيخوخته (وكان قد نيف على الثمانين) لم تكن لتسمح له بالاشتراك فى الجهاد اشتراكا فعليا. وحدث مثل ذلك أيضا عند احتلال جنان ابن رزق. وفى عام ١٨٨٧ اتجهت كراهيته إلى الحكومة المراكشية، متهمين إياها بالاتفاق مع النصارى. ولما مات شيخهم فى فبراير عام ١٨٩٢ فشا الاضطراب فى الطريقة الدرقاوية فى الجنوب، واستخلف سى محمد العرب على الطريقة سى العربى ابن الهوارى شيخ زاوية فركلة الذى وقف جهوده على خير الإخوان، بيد أن أبناءه اختلفوا فى ذلك، فقد أنشأوا زوايا تنافس زاوية خليفة أبيهم، على حين حاول بعض الأشراف الذين يرأسون جماعات درقاوية أخرى أن يحصلوا لأنفسهم على امتيازات أخرى من أصحاب الطريقة. وقد أدى هذا التصرف هو ونزعة البربر الاستقلالية إلى التوهين من عداوة جماعات الدرقاوى للتقدم الفرنسى الذى أفاد من خصومات الجماعات المتنافسة. ثم نظم رجل يدعى عليا ولد حدى، وهو من قبيلة إيت أتّه البربرية، الهجوم على الفرنسيين فى مترفة وتيممون، كما شاعت الفوضى فى تافيلالت، وكون عدد من درقاوى الإقليم طائفة أو فرقة عرفت باسم «طائفة الحراق» (نسبة إلى منشئها) وهى تمثل أكثر المذاهب عنفا فى معارضة النظام القائم.

وأراد شيوخ المقدمين أن يواجهوا هذا الاضطراب ويدفعوا الأخطار الناجمة من خطط فرنسا فى الشرق، وأن يتخلصوا من حالة القلق التى ألفوها تجثم على صدورهم وينتهوا إلى خطة موحدة للعمل، فاتفقت كلمتهم على تعيين شيخ يكون له التوجيه الأعلى على الإخوان، وانتخبت الجمعية المؤلفة من مندوبى الزوايا، محمد بن أحمد عام ١٩٠١م. شيخا لزاوية سفْرو، وقابل الجمهور هذا الاختيار بقبول حسن، ولكن سى العربى بن الهوارى رفض أن يعترف به، فى حين أسرع أبناء سى محمد الهاشمى بن العربى فى مدغرة بالموافقة على هذا الاختيار؛ وهكذا زاد القلق فى الجنوب الشرقى من مراكش منذ ذلك الحين، وأعان عليه عدد لا

يحصى من الأشراف الذين تتفاوت قرابتهم من سلطان مراكش والذين يعيشون فى تافيلالت وما جاورها من ربوع، ويستنكرون أشد الاستنكار بدع سلطانهم.

وفى الشمال الشرقى من مراكش أهم طائفة للدرقاوى، يترأس عليها خلفاء الحاج محمد الهبرى، مؤسس زاوية دروَة، بين بنى سنسن بالقرب من حدود الجزائر، وقد أصبح نشاطهم ملحوظا فى كل ناحية منذ عام ١٨٩٠. والشيخ الهبرى مثال للدرويش المتعصب يكره غير المسلمين، ولا يعترف بسلطان لغير أشياخه فى الدين. وقد وجد أتباعا كثيرين شمال غربى وهران، بل إن جهود نوابه - حتى قبل فتنة مرغريت - قد ظهرت آثارها فى إقليم الجزائر للمقدم على زاوية أولاد الأكراد المنافسة لهم بالقرب من تيارت (وإن كانت تتبع نفس الطريقة) وقد بدا لقبائل البربر أن اتفاقيتى عام ١٩٠١ و١٩٠٢ بين فرنسا ومراكش تتهددان استقلالها، فقلقت خواطرهم مرة أخرى (وشاهد ذلك فتن ركوى بوعمارة وبوعمامة وغيرهما) واشتدت ثورة الدرقاوى باحتلال بركوانت عام ١٩٠٤، وإنشاء سوق وجدة عام ١٩٠٦. وكان واحد من مقدمى الهبرية، ونعنى به شيخ زاوية زكزل، هو الذى أشعل فتنة بنى سنسن على الفرنسيين عام ١٩٠٧، فأدى ذلك بهؤلاء إلى احتلال أراضى أولئك الجبليين احتلالا تاما.

وكذلك أدى مشروع التجنيد بين أهل الجزائر إلى إثارة حفيظة الدرقاوى على السلطات الجزائرية، وقد عجز مقدم من الهبرية فى تلمسان، اسمه الحاج محمد بن إلسّ، أن يحرض أبناء قبيلته على الجهر بالثورة وأخذ يدعو إخوانه إلى الخروج إلى أرض المسلمين، وبخاصة تركيا، ونجح فى خلق حركة خاصة تسير فى هذا الاتجاه. وهاجر مئات من أسر تلمسان وما جاورها إلى طرابلس أو إلى بلاد الشام، بين عام ١٩٠٩ وصيف ١٩١١. بيد أن الحرب بين إيطاليا وتركيا وقفت فى وجه هذه الحركة بعض الشىء، ثم إن المقدم ابن إلسّ وجد الخطر يتهدده فعمد إلى

الفرار فى سبتمبر عام ١٩١١ والتجأ إلى الشرق. وعاد مائتان من المهاجرين المشردين إلى تلمسان؛ ويلوح أن حركة الهجرة توقفت، لأن الحكومة كانت جادة فى قمعها.

وهذا هو مجمل ما كان للدرقاوى من شأن فى سياسة الجزائر ومراكش نيفا وقرنا من الزمان.

الحالة الحاضرة: لهذه الطريقة عدد كبير من الزوايا، وهى من أهم الطرق فى مراكش، إن لم تكن أهمها جميعا، وأكبر هذه الزوايا هى الزاوية الأصلية التى أنشأها مولاى العربى الدرقاوى فى قبيلته، بنى زرول، فى الموضع المعروف باسم بوبريح، وهى المقر المفضل البعيد عن سلطة الحكومة المدينة تماما، والذى كان يعيش فيه المنشىء العظيم للطريقة، ولا يزال خلفاؤه يقيمون فيها. ولهذه الزاوية سلطان إدارى ومعنوى على سائر الزوايا، وقد جرت الحال بأن تخضع لها جميع الزوايا، وترسل كل الجماعات بلا استثناء إلى هذه الزاوية هبات، وليس لسلطانهم منازع بين بنى زرول، ولها السيادة على بنى تمسمن وبنى عمارة وقبائل الريف.

وهذه الطريقة خاضعة لسلطان القبائل الكبيرة التى أخذت بعهدها، وهى تنقسم إلى عدد معلوم من الفروع نذكر منها فى مراكش:

١ - فرع زاوية كوز فى مدغرة. وكانت هذه الزاوية قبل ذلك مكانا ينفى فيه أقارب السلطان وحلفاؤه الذين يطالبون بالعرش (وهو عمل من أعمال التحوط يقوم به أولو الأمر فى مراكش)، وقد أصبحت مباءة للعداوة ضد المخزن الذى يمالىء النصارى.

ونفوذ هذه الزاوية هو الغالب أو يكاد على تافيلالت وعلى بربر مراكش فى أطلس الكبرى وأطلس الشرقية الوسطى، وفى وادى ملوية الأعلى.

٢ - فرع زاوية دروة، ويشمل نفوذها أرض بنى سنسن وشمال وهران الغربى.

والفروع الهامة فى الجزائر هى:

١ - فرع أولاد مبخوت فى مشرية، ويشمل نفوذها الهميان وبعض بنى كوبل على الحدود الجزائرية المراكشية.

٢ ـ فـــرع قـــدور بن سـليـمـــان المسـتـــغـانمى ويغلب نفـــوذه على تل وهران.

٣ ـ فـرع أولاد الأكراد بالقـرب من تيـارت ونفوذه غـالب على وادى شلف وجبال ورسنيس وبسكرة.

وهناك زوايا قليـلة الشـأن فى بلاد تونس وطـرابلس وفى الـشـــرق. ومن ثمـرات الدرقاوى طـرق أخرى ظهـرت بمراكش فى صور معدلة، وهى أكثر من الدرقـــاوية تشـــددا، وهذه الـطرق هى الكتـانية (مـن تلاميـذ سيـدى مـحمـد الكتـــانـى مـؤلـف كـتـــاب «صلوات الأنفاس») والحراقية، وهم من الخوارج (تلاميـذ سيدى محـمد الحراق الخليـفة الثالث لمولاى العـربى الدرقاوى) الخ... وقلما يتعدى نفوذ هذه الطرق فاس وما جـاورها، وقـد سبـق أن رأينا السلطان الذى لجماعة من الحراقية فى تافيلالت.

المصادر:

(١) R. Basset: *Recherches sur les sources de la Sälouat Al-Anfäs*، الجـزائر ١٩٠٥، ص ١ وما بعدها.

(٢) أبو حامد محمد العربى الفاسى: مـــرآة المحـــاسن، فـــاس ١٣٢٣هــ، فى مواضع مختلفة.

(٣) مـــولاى العـربى الدرقـــاوى: رســـائل، فـــاس ١٣١٨، فى مـــواضع مختلفة.

(٤) السلاوى: كـتاب الاسـتقـصا، القـاهـرة ١٣١٢، جـ٤، ص ١٤٠ ومـا بعدها.

(٥) الكتانى: صلوات الأنفاس، فاس ١٣١٦هــ، فى مـواضع مـخـتلفـة منه، وبخاصة جـ١، ص ١٧٦، ٢٦٧، ٣٥٨.

(٦) A. Cour: *Etablissement des dynasties des Cherifs*، بـــاريس ١٩٠٤م، ص ٢٢٧ وما بعدها.

(٧) Depont et Coppolani: *Les Confréries Musulmanes*، الجـــزائر ١٨٩٧، ص ٥٠٣ وما بعدها.

(٨) E. Doutté: *L'Islam en 1900*، الجزائر ١٩٠١، فى مواضع مختلفة.

(٩) Féraud: *Histoire de Gigelli* قسنطينة ١٨٧٠، فى مواضع مختلفة.

(١٠) De Grammount: *Hist, d'Alger*، باريس ١٨٨٧، ص ٣٤٩ وما بعدها.

(١١) Lacoix: *Les Derkaoua d'Hier et d'Aujourd hui* الجزائر ١٩٠٢.

(١٢) Montet: *De L'Etat Présent et de l'Avenir de l'Islam*، باريس ١٩١٠، ص ٩٦ وما بعدها.

(١٣) المؤلف نفسه: *Les Confréries Religieuses de l'Islam Marocain*، ص ١٦ وما بعدها فى مجلة *Revue de l'Hist des Religions*، ١٩٠٢، جـ٤٥.

(١٤) Nehlil: *Notice sur la Zaouiya de Zegzel*، الجزائر ١٩١٠.

(١٥) Rinn: *Marabouts et Khouan*، الجزائر ١٨٨٤، ص ٢٣٣ وما بعدها.

(١٦) Rousseau: *Chronique du Beylik d'Oran* الجزائر ١٨٥٤، فى مواضع مختلفة.

(١٧) Delpech: *Résumé Historique sur la Soulévement des Derk'aoua de la Province d'Oran* فى مجلة *Revue Africaine*، جـ١٨، ص ٣٩ وما بعدها.

يونس (كور A. Cour].

درويش

بفتح الدال وكسرها: يقال فى تفسير هذا اللفظ عادة إنه مشتق من الفارسية (*Lexicon:Vullers*، جـ ١، ص ٨٣٩ ، ٨٤٥ ب؛ *Grundr d. iran Phil*، مجلد ١، جـ ١، ص ٢٦٠، جـ ٢، ص ٤٣، ٤٥) والظاهر أن الاشتقاق الحقيقى لكلمة درويش مجهول.

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن هذه الكلمة استعملت فى تاريخ الإسلام للدلالة على العضو فى طريقة من الطرق الصوفية، على أن معناها فى الفارسية والتركية أضيق من ذلك، فهى تدل على الشحاذ الصوفى الذى يعرف فى العربية بالفقير. والكلمة الغالبة على الدراويش بصفة عامة فى مراكش والجزائر هى الإخوان، وينطق بها «خُوان» وهذه الطرق هى التعبير المنظم عن الصوفية فى الإسلام. وقد ظلت الصوفية قرونًا تقوم على الأشخاص. فإذا صرفنا النظر عن سعى النفس إلى النجاة بالزهادة والتقشف أو بالتفكر فقد جرت الأحوال بقيام شيخ تلوذ به طائفة من المريدين، وقد تبقى مثل هذه

الطائفة جيلا أو جيلين بعد وفاة الشيخ يتزعمها تلميذ نابه من تلاميذه. وظلت الحال تجرى على هذا المنوال زمناً طويلا، فلم يكن ثمة هيئة لها طبيعة الهيئات الدائمة تحتفظ بنظام خاص وعبادات خاصة يجمعها اسم معروف معلوم. ولم تقم الطرق التى لها هذه الصفات إلا فى القرن السادس الهجرى، أى فى الحقبة المضطربة التى تمزقت فيها أوصال الدولة السلجوقية. والظاهر أن القادرية التى أنشأها عبدالقادر الجيلانى المتوفى سنة ٥٦١ هـ هى أول طريقة باقية لها أصل تاريخى معلوم. ثم ظهرت طرق أخرى بكثرة تحير العقول. وبعض هذه الطرق أنشأها أولياء قائمون برأسهم، وبعضها انشعبت من طرق أخرى أقدم منها عهداً. على أن هذه الأصول التاريخية يجب أن نفرق تفرقة تامة بينها وبين الروايات التى ترويها كل طريقة عن أصل شعائرها الخاصة وأذكارها. وكما أن الصوفية ترد أصلها إلى النبى [ﷺ] نفسه، بل إلى الله وجبريل والنبى [ﷺ] فتحمى بذلك شرعيتها من التجريح ، فكذلك ترد هذه الطرق أصولها إلى طبقة من الأولياء المشهورين حتى تصل بها إلى منشئها الأول. ويعرف ذلك بسلسلة الطريقة. وثمة سلسلة أخرى مشابهة لهذه تبدأ بمنشئ الطريقة وتنتهى بشيخها الحالى. ويجب على كل درويش أن يعرف السلسلة التى تربطه بالله ذاته، وأن يؤمن بأن العقيدة التى تقول بها طريقته هى روح الإسلام وأن شعائرها صحيحة صحة الصلاة. والشيخ (شيخ، مرشد، أستاذ، پير) الذى يدخل المريد على يديه فى الطريقة هو الصلة بينه وبين السلسلة. ويتم هذا الدخول بأخذه «العهد» عليه، وهذا العهد إجازات وعوائد[١] صوفية تختلف باختلاف الطرق. وكان المريد من قبل يمر بمراحل طويلة أو قصيرة فى دخوله فى الطريقة، ويتضح من بعض صور هذه المراحل أن المريد يكون مسلوب الإرادة حيال الشيخ ويكون بينه وبينه وفاق.

وشريعة الدراويش هى دائماً ضرب من الصوفية تتفاوت باختلاف الطرق

---

(١) العوائد ما يقدمه المريد للشيخ بين حين وحين .

من سكينة الزهادة إلى القول بأن الإيمان إنما يكون بالقلب وذلك تمشيا مع مذهب وحدة الوجود. ويغالى فى هذا القول إلى حد أن الدراويش فى فارس ينقسمون فريقين: فريق مع الشرع (باشرع) أى يتبعون الشريعة الإسلامية، وفريق بلا شرع (بى شرع) أى ينكرون شعائر الدين وما جاء به من قانون خلقى. ويمكن أن نقول بصفة عامة إن بعض طرق الفرس والترك قد انحرفت عن الإسلام أكثر من السوريين أو العرب أو الإفريقيين كما أن الطريقة الواحدة فى أمة قد تختلف صورها باختلاف البلاد. وتعنى شعائر الطرق دائما بالحياة الوجدانية الدينية، وتجنح إلى استحداث ظواهر من الاستدراج[1] (الذاتى أو غير الذاتى) وحالات من الوجد. وتتميز طريقة من هذه الطرق، هى الخلوتية بأنها تتطلب من جميع أتباعها أن يقضوا فترة من كل سنة فى خلوة ممسكين عن الطعام إلى أقصى ما يسعهم الجهد مرددين الأذكار ترديداً لا ينقطع. ويؤثر هذا فى جهازهم العصبى ومخيلتهم تأثيرا واضحا بينا. وتعرف العبادة الشائعة بين أرباب الطرق جميعا بالذكر أى ذكر الله (القرآن، سورة الأحزاب، الآية ٤١، وهذه الآية هى عمدة أرباب الطرق)، والغرض من الذكر هو تذكير العابد بعالم الغيب وأن اعتماده عليه. ومن الواضح أن الذكر يصحبه ضرب من السمو بالشعور الدينى وإحساس بالسعادة. على أن الاستدراج يصحبه أيضا حالات جسمانية معينة وظواهر تثيره أو تعقبه، ويتواجد أرباب طريقة المولوية التى أنشأها جلال الدين الرومى المتوفى فى قونية سنة ٦٧٢ هـ بالرقص الدوار. أما السعدية فقد جروا على اصطناع ما يعرف بالدَّوْسَةَ ومازالوا يلجئون فى تكاياهم إلى قرع الطبول الصغيرة المعروفة باسم «باز» وقد حرم استخدام هذه الطبول الآن فى المساجد المصرية وعد بدعة من البدع (انظر تاريخ محمد عبده جـ ٢. ص ١٤٤، وما بعدها) ولكل طريقة من

(١) الاستعانة بوسائل سيكولوجية كالاستهواء.

طرق السعدية والرفاعية والأحمدية فعال خاصة قوامها أكل الجمرات والثعابين الحية أو العقارب والزجاج وإنفاذ الإبر فى أجسامهم وإدخال المسامير فى عيونهم. وإلى جانب هذه الفعال، والتى قد يكون بعضها قائماً على الحيل وبعضها قد تيسر بحالة من حالات الاستدراج، فإنه تبدو بين الدراويش ظواهر ذاتية من محاضرة ومكاشفة بل تصعيد فى الهواء. وهذه الظواهر جديرة بأن تلقى من عنايتنا واهتمامنا أكثر مما لقيت حتى الآن على أنها لا تظهر إلا على الأولياء دون سواهم وهم يعرفونها بالكرامات (χαρίσματα) يفيئها الله عليهم. على أنه يوجد علاوة على هذا العدد الصغير من شيوخ الطرق الذين يقيمون فى التكايا (خانقاه أو رباط أو زاوية أو تكِيّة) أو يطوفون طواف فقراء الرهبان (والقلندرية طريقة مأخوذة من البكتاشية، وهى تفرض على أربابها مداومة الطواف) عدد آخر كبير من الأتباع غير العارفين وهم يشبهون الطبقة الثالثة من رهبان طائفة الفرنشسكان والدومينيكان، يعيشون مع سائر الناس، ولا يفرض عليهم إلا أداء عبادات يومية معلومة، وحضور حلقات الذكر فى التكايا من حين إلى حين. ولا شك فى أن عدد الدراويش كان فى وقت من الأوقات أكثر بكثير مما هو الآن، وخاصة فى مصر أيام المماليك، فقد كانت تكاياهم كثيرة جدا والأوقاف المحبوسة عليها كبيرة. وكان مقامهم فى تلك الأيام أرفع كثيراً مما هو عليه الآن فالفقهاء والعلماء ينظرون إليهم فى الوقت الحاضر بازدراء فى النزاع الجوهرى بين أهل الباطن من ناحية وأهل الحديث وأهل الرأى من ناحية أخرى . ويخرج معظم الدراويش فى الوقت الحاضر من بين الطبقات الدنيا فى المجتمع، والزاوية فى نظرهم بمثابة مسجد ومنتدى. وصلتهم بها أخص من صلتهم بالمسجد، ومن ثم أصبحت الطرق تعادل فى مكانتها وشأنها الهيئات الكنسية القائمة بذاتها عند المسيحيين البروتستانت. وهذا هو السبب الذى حدا بالحكومات فى عصر متأخر إلى الإشراف عليها بعض

الإشراف غير المباشر. وكان يقوم بهذا الإشراف فى مصر الشيخ البكرى[١]، فهو شيخ مشايخ الطرق جميعاً (كتاب بيت الصديق، ص ٣٧٩ وما بعدها). أما فى غير مصر فإن ثمة شيخاً للدراويش فى كل مدينة. ولم يتحلل من هذا الإشراف إلا السنوسية وحدهم بحكم اعتكافهم فى صحراوات بلاد العرب وشمال إفريقية بخاصة واحتفاظهم بطريقتهم فى قلب الصحراء عزيزة بعيدة المنال بعامة. ثم إن أتباع هذه الطريقة ينتمون إلى طبقة من طبقات المجتمع أرفع من طبقة أتباع الطرق الأخرى. والنساء فى الإسلام متساويات بالرجال دينا وإن لم يتساوين بهم شرعاً[٢]، ولذلك كان منهن دراويش وهن يتلقين العهد على شيخ من الشيوخ. على أن إرشادهن إلى سلوك الطريقة يتم فى كثير من الأحيان على يد نساء. وهن يقمن بأذكارهن فى الغالب الأعم بمعزل عن الرجال. وكان الدراويش من النساء فى الإسلام أيام القرون الوسطى يعشن فى كثير من الأحيان فى التكايا، وقد خصصت لهن دور وتكايا تشرف عليها نساء من جنسهن. أما الآن فمعظم هؤلاء النساء فيما يظهر من عامة الأتباع ولسن من مشايخ أرباب الطرق. ويستحيل علينا فى هذا المقام أن نورد قائمة كاملة بأسماء الطرق، وعلاوة على الطرق التى ذكرناها آنفاً فى هذا المقال: العروسية، الأشرفية، البدوية[٣]، البيومية، البكرية، بكتاش، جلوتى، كلشنى، عيساوة، خلوتى، نقشبندى، الشاذلية، سهروردى، السنبلية، التيجانية.

---

(١) كان ذلك وقت كتابة هذا المقال،ثم انتقلت مشيخة الطرق الصوفية فى مصر. من بيت البكرى إلى السيد أحمد الصاوى الذى أصبح شيخا لمشايخ الطرق الصوفية منذ عام ١٩٤٧.

(٢) يظهر أن المقصود بعدم المساواة هنا هو الأمور التى تختلف فيها المرأة عن الرجل لظروف خاصة بها، كعدم جواز صومها أو صلاتها فى حالات الحيض والنفاس وكذلك جعل شهادة امرأتين مساوية لشهادة رجل واحد إلخ.

مهدى علام

(٣) تنسب طريقة أحمد البدوى والطرق التى تشعبت منها إلى أحمد لا إلى بدوى فيقال الطريقة الأحمدية لا الطريقة البدوية.

المصادر:

إن مصادر هذه المادة كثيرة جدا ونكتفى هنا بذكر مختارات منها:

(١) *Deport et coppolsni Les confréries religieuses musulmans*، الجزائر ١٨٩٧ .

(٢) A. Ler Chatelier: *les confréries musulmanes du Hedjâz*، باريس ١٨٨٧

(٣) Goldziher: *Vorlesungen*، ص ١٦٨ وما بعدها، ١٩٥وما بعدها .

(٤) Lane : *Modern Egyptians*، الفصول ١٠، ٢٠، ١٤، ١٥.

(٥) J.P. Browne: *The Derwishes, or Oriental Sprititualism* لندن ١٨٦٨.

(٦) Hughes: *Dictionary of Islam*، مادة فقير.

(٧) D'Ohsson: *Tableau général de L'Empire Othoman* ، جـ ٢، باريس ١٧٩٠.

(٨) Sir charles N. E. Eliot: *Turkey in Europe*، لندن ١٩٠٠.

(٩) E. G. Browne: *A year among the persians*، لندن ١٨٩٣.

(١٠) T.H. Weir: *Shaikhs of Morocco*، إدنبره ١٩٠٤.

(١١) B. Meakin: *The Moors*، لندن ١٩٠٢، الفصل ١٩

(١٢) H. Vambéry : *Travels in Central Asia* ، لندن ١٨٦٤، وجميع كتب ڤامبرى فى الرحلات والتاريخ.

(١٣) W.H.T. Gairdner: *The Way of a Mohammedan Mystic* فى مجلة *Moslem World* عدد أبريل ١٩١٢ وما بعده.

(١٤) المقال الذى كتبه كاتب هذه المادة فى *Encyclopaedia Britannica*، مادة *Dervish* الطبعة الحادية عشرة، ويمكن تصحيح ما ورد فى هذه المادة على المادة الواردة هنا

(١٥) D.B. Macdonald : *Religious Attitude and Life in Islam* نيويورك ١٩١١.

خورشيد [مكدونالد D.B. Macdonald]

درويش باشا

اسم عدد من ولاة الترك وساستهم.

(أ) درويش باشا: من أهل مُسْتَر، وقد أصبح والياً على البوسنة عام ١٠٠٤ هـ (١٥٩٥م) . ونشر غزله فى جسر مستر فى .Wissenschaftl. Mitteil *aus Bosnien* ڤينا عام ١٨٤٣، جـ ١، ص ٥١١.

(ب) درويش باشا: كان قپودان باشا عام ١٠١٤ هـ (١٦٠٥ م) وصدراً أعظم فى عهد محمد الثالث عام ١٠١٥ هـ (١٦٠٦ م) ولكنه أعدم فى ذلك العام نفسه.

(جـ) درويش باشا: الصدر الأعظم فى عهد السلطان عبدالحميد الأول، وقد غضب عليه السلطان فى عام ١١٩٠ هـ (١٧٧٠ م) بعد أن ظل فى منصبه الرفيع ثمانية عشر شهراً، وتوفى بعد ذلك فى خيوس.

(د) درويش باشا: قائد تركى. كانت له القيادة فى حملة عام ١٨٦٢م على الجبل الأسود، وعين حاكما وقائداً أعلى فى البوسنة والهرسك، غير أنه فقد هذا المنصب عندما منى بالخيبة فى ثورة عام ١٨٧٥م. وولى عام ١٨٧٧م قيادة الجند المرابطين فى باطوم، فاستطاع أن يوقف تقدم الروس. فلما وضعت هذه الحرب أوزارها أنفذ لمقاتلة الألبان. وفى عام ١٨٨٢م بعث فى مهمة إلى مصر، ولكنه لم ينجح فيها، وتوفى درويش باشا عام ١٨٩٦م .

المصادر:

(١) سامى بك: قاموس الأعلام، جـ٣، ص ٢١٣٦ وما بعدها

(٢) V. Hammer: *Geschichte des Osman. Reiches* انظر الفهرس.

الشنتناوى

درويش محمد باشا

اسم اثنين من الصدور الأعظمين: وقد ولى أولهما هذا المنصب فى مستهل عهد محمد الرابع بعد أن كان والياً على جهات مختلفة وشاغلا لمنصب قپودان باشا. وصرف عن منصبه عام ١٦٤٩م وأعدم واستصفيت ثروته الهائلة.

وولى الثانى منصب الصدارة فى عهد محمد الثانى ١٨١٨ ـ ١٨٢٠م،

وتوفى عـــام ١٢٣٧ هــ (١٨٢٢م) فى ينبع فى طريق حجه إلى المدينة،

المصادر:

سامـى بك: قاموس الأعـلام، جــ ٣، ص ٢١٣٨.

درهم

(١) وحـــدة من وحـــدات الـعـــملة الفـضــيـة فـــى نظـام الســـكة عند العرب. وقد كـان هذا الاسم (باليونانية δραχμή وبالفـــارســـــيــة درم) مستـعملا منذ القدم، فى حين اسـتعار العرب العملة التى عرفت به من الفرس. واستعارة الوزن القانونى للدرهم أعسر من اســتــعـارة وزن الديـنار، ذلك أن الدراهم لم تكن تراعى الدقة التـامة فى ضربها. وقد اختلـف المؤرخون اختلافا عظيـمـا فى تحـديد الـدرهم القـانونى، ولكنهم أجـمـعـوا على أن نسـبـة وزن الدرهم إلى وزن المثقال هى ٧ : ١٠ ولما كان المثـقال يدل على عـدة معـان، فإن هذه المعادلة لا تصح إلا إذا كـان المثقال يسـاوى الدينار القـانونى، أى المثـقـال المـكـى الـذى يبـلـغ وزنـه ٤,٢٥ مـن الجـــرامــات. ونخلص مـن هذا إلى أن أقـرب أوزان الدرهم إلى الاحـتمـال هو ٢,٩٧ من الجرامـات، وهذا الوزن يتفق على خـيـر وجـه مع الـسكة البـاقـيـة والأوزان الزجاجية كـما يتفق مع أوزان السكة التى ضـربت فى عـهـد المقتـدر (٢٩٥ ـ ٣٢٠ هــــ = ٩٠٨ ـ ٩٣٢م) وكـشـف عنهـا روجـرز E.T Rogers فى الفيوم. وقد اتخذ سوفير Sauvaire الرقم ٣,٠٨٩٨ أساساً لجميع حسباناته، وهو الرقم الذى اســتـقــرت عليـه الـلجنة المصرية التى عـقدت عام ١٨٤٥م، ومن ثم ظهر بطلان النتـائج التى وصل إليها أول الأمر، وقد استقر دكوردمانش De-courdemanche الذى بين خطأ ســوفـيـر عند الرقم ٢,٨٣ مستـعينا فى بلوغ هذا الرقم بحسبانات بارعة، ولكن هذا الرقم لا يتـفق مع النسـبـة التى تقـضى بأن يكون الدرهم ٧ : ١٠ من المثقال.

وربما كان الخليفـة عمر هو أول من قـــرر أن الوزن القـــانونى لـلدرهم هو ٢,٩٧ من الجرامات. وقد أمـر عبد الملك بأن يـكون الـدرهم مـن هذا الـوزن هو دون سواه السكة الفـضية الصحـيحة. وليس ثمـة شك فى أن الدرهم العـربى

مـأخوذ من درهم الساسانيين، وقد أدخل أردشير الأول (٢٢٦ - ٢٤١م) هذا الدرهم على أساس الدراخمة الأتيكية الجديدة التى بلغ وزنها ٤,٢١ من الجرامات وظل هذا الدرهم ثابتا يكاد لا يتغير حتى سقوط الدولة الساسانية (بلغ وزن الدراخمات التى ضربها سنة ٦٢٨ أردشير الثالث ٤,١٠ من الجرامات). وقد احتفظ ولاة العرب فى فارس بهذا الأنموذج الساسانى، ولكنهم خفضوا وزنه فجعلوه ٣,٩٠ من الجرامات. وكان كثير من العملة التى ضربوها يزن ٢,٩٠ من الجرامات على وجه التقريب، ومن ثم فهى تتفق مع الدرهم القانونى.

وترجع أقدم الدراهم الإسلامية الخالصة مع استثناء النماذج المشكوك فيها والنماذج القائمة برأسها إلى عام ٧٥ هـ (٦٩٤م). وبعد هذا التاريخ ضربت سكة من طراز جديد فى الولايات كافة، على الرغم من أن الدراخمات العربية الساسانية ظلت تضرب فى فارس إلى ما بعد هذا التاريخ بأمد (ظلت تضرب فى طبرستان إلى حوالى سنة ١٨٠ هـ = ٧٩٦م).

أما الدراهم النحاسية التى ضربها فى القرنين السادس والسابع الهجريين بنو أرتق وبنو زنكى وغيرهما من الأسر التركية التى حكمت آسية الصغرى ففريدة فى بابها، فهى قطع نحاسية كبيرة عليها كتابة ويبلغ وزنها فى المتوسط ١٢ جراما، والراجح أنها ضربت بصفة خاصة لاستعمالها فى المتاجرة مع النصارى.

وكان للدرهم شأن هام فى شمالى أوربا وشرقيها، ذلك أنه كان السكة الوحيدة فى هذه الأنحاء ما بين عامى ٦٠٠ و ١٠٠٠م.

وكان من النادر أن نجد قطعا من العملة أكبر قيمة من الدينار أو أصغر منه فى القرون الأولى للهجرة. وكان أعم كسور الدرهم هو سدسه أى الدانق (أبلوس) وأشيعها نصف الدرهم. وقد اختفى الدرهم من الوجود حوالى نفس الوقت الذى اختفى فيه الدينار. وكانت نسبة الذهب إلى الفضة فى أوائل عهد الإسلام هى ١٤ : ١ (٢٠ درهم = ١ دينار).

(٢) والدرهم هو أيضا اسم وزن من الأوزان (درهم كيل) يبلغ ٣,١٨٤ من الجرامات، وهو يختلف اختلافا بينا عن السكة المعروفة بهذا الاسم. وقد بقى هذا الكيل، وإن اختلف من بلد إلى بلد، حتى العصور الحديثة، يستعمله الصيدلى والصائغ. وقد وجدته الحملة الفرنسية مستعملا فى القاهرة عام ١٧٩٩م بالغا وزنه ٣,٠٨٨٤ من الجرامات، وحددته اللجنة التى انعقدت عام ١٨٤٥م بـ ٣,٨٩٨من الجرامات. ويبلغ وزنه القانونى فى إستانبول اليوم ٣,٢٠٧ من الجرامات،

المصادر:

(١) J. Karabacek: - Über Mohammedanische Vicariatsmünzen und Kupfer-drachmen فى Wiener Num Zeitschr، ١٨٦٩م .

(٢) E. Zambaur: Orientalische Münzen in Nord - und Osteuropa فى Monasblatt. Num Ges Wien، ١٩٠٢.

(٣) J.A. Decourdemanche: Étude Métrologique et numismatique sur les Misqâls et Derhems Arabes ١٩٠٨.

(٤) الكتاب المذكورون فى مادة دينار.

خورشيد [زامباور E.V. Zambaur]

دريد

ابن الصمَّة الجشمى، من سلالة جشم بن معاوية بن بكر بن هوازن واسمه الحقيقى معاوية، واسم أبيه الحارث. وكان دريد من أشجع فرسان العرب وأحسن شعرائهم. وكانوا يفضلونه على عنترة نفسه، وقد قاد أبوه قبيلة جشم فى يوم مَخْلَة من حرب الفجار، وتوفى بعد ذلك بقليل فى وقعة أخرى. وبعد زمن من انتهاء تلك الحرب نشب قتال آخر بين كنانة وسُلَيم تعاونها جُشم، وكان من سوء طالع دريد أن أسرته فراس، وهى بطن من كنانة، ولكن أطلق سراحه لأنه كان قد أهدى فى مناسبة من المناسبات رمحه إلى رجل من كنانة، ولم يحارب قط بعد ذلك فى صفهم، وإن كان يقال إنه قام بمائة غارة كان التوفيق حليفه فى كل منها. وقد رغب دريد فى أواخر حياته الزواج من الخنساء الشاعرة،

وهى من قبيلة سليم من بنى عمومة قبيلة هوازن، وكان لدريد أربعة أشقاء قتلوا جميعاً فى الحرب قبله، أشهرهم عبد الله الذى هلك فى غارة على غطفان، وهى الغارة التى نجا منها دريد بشق الأنفس، وقد أسر قراب جواد عبد الله المشهور فى اليوم الذى قتل فيه صاحبه (مقامات الحريرى، المقامة ٤٥؛ Freytag: *Arab, Prov* جـ ٢، ص ٢١٠) (١). ومن المهام الأخيرة التى قام بها دريد توسطه فى النزاع الذى قام حول زعامة قبيلة سليم بعد وفاة معاوية وصخر أخوى الخنساء. وقتل دريد فى وقعة حنين عام ٨ للهجرة دون أن يدخل فى الإسلام، وقضى السنوات الأخيرة من حياته فى فقر مدقع بسبب إفراطه فى الجود، وكان يطلق عليه اسم «أخى هوازن» (الطبرى، جـ ١ ص ٣٣٤٤، حيث يستشهد علىّ ببيت من شعره، ص ٣٣٦٨) .

(١) الذى جاء فى مقامات الحريرى هو المثل: «الفرار بقراب أكيس»، وقال بعض شراح المقامات إن قراب (بضم القاف) اسم فرس لعبد الله أخى دريد بن الصمة. ولكن لسان العرب يذكر أن «قراباً»مكسور القاف، من القرب، ويفسر المثل بأن الاكيس أن يفر المرء بحيث يطمع فى السلامة من قرب. ومهما يكن الأمر فلابد أن يكون قصد كاتب المقالة أن يشير إلى شرح المقامات لا إلى المقامات نفسها. فليس فيها إشارة إلى أسر فرس أو قتل صاحبه.

مهدى علام

المصادر:

(١) الطبرى، جـ ١، ص ١٢٥٥ ـ ١٢٥٧، ١٦٦٦ ـ ١٦٦٧

(٢) Caussin de Perceval: *Essai* جـ٢، ص ٥٣٩ وما بعدها، ٢٤٥ وما بعدها.

(٣) كتاب الأغانى، جـ ٩، ص ٢ ـ ٢٠.

الشنتناوى [فاير T.H. Weir]

الدسوقى

أو الدَّسُوقى: أو الدُّسوقى إبراهيم ابن أبى المجد عبد العزيز (أو عبد المجيد) (٦٣٣ ـ ٦٧٦ هـ = ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨م) من أهل دسوق، وهى بلد من أعمال مديرية الغربية بالوجه البحرى بمصر. وهو مؤسس الطريقة الدسوقية، ويذكر شارح حزبه (حسن شمه: مسرة العينين بشرح حزب أبى العينين، القاهرة فى تاريخ غير معلوم) أن أباه جاء من قرية

مرقس على الضفة الأخرى للنيل وكان هو نفسه من الأولياء. وكانت أمه ابنة ولى آخر هو أبو الفتح الواسطى. ويقال إن الدسوقى درس الفقه الشافعى قبل أن يسلك طريق الصوفية، وأنه اعتكف عشر سنوات فى خلوة بدسوق وألف كثيرا من الكتب وقد استقيت تفصيلات خاصة بسيرته من بعض هذه الكتب (وتسمى الحقائق أو الجواهر أو الجوهرة) وذكرت هذه التفصيلات وافية شافية فى «طبقات الشيخ أحمد الشرنوبى» لمحمود البلقينى (القاهرة عام ١٢٨٠هـ) غير أنها حفلت بتهاويل نكاد لا نجد لها مثيلا وخاصة أنها تقترن فى بعض حلقاتها بمرحلة طفولته وبمسألة صلته بالملائكة والجن.. إلى غير ذلك.

ويقرر الدسوقى فى قصيدة له محفوظة بالمتحف البريطانى (مخطوط Rich رقم ٧٩٦) أن سلطان مصر قد عدا عليه هو وجيوشه، فأتى لنجدته أولياء كثيرون، وأنه غدا [فى الاعتقاد] سلطانا على مصر والعراق. وذكر الشعرانى فى كتابه «لواقح الأنوار» (القاهرة سنة ١٢٩٩، جـ ١، ص ٢٢١ ـ ٢٤٥، وهى السيرة الوحيدة التى اعتمد عليها على باشا مبارك فى كتابه «الخطط الجديدة التوفيقية، بولاق سنة ١٣٠٥، جـ ١١، ص ٧) بعض ادعاءات الدسوقى واعتذاره عنها، مثال ذلك أنه أمر بأن يُلبس جميع الأولياء الخرقة، وتناول صالح بن المهدى هذه الادعاءات بشئ أكثر من الحزم فى كتابه «العلَمَ الشامخ» (القاهرة سنة ١٣٢٨، ص ٤٧٦) والظاهر أن شهرة الدسوقى قد ذاعت فى طول البلاد وعرضها، ذلك أن صاحب كتاب تاج العروس يسميه أحد الأقطاب الأربعة (والثلاثة الآخرون هم عبد القادر الجيلانى، والرفاعى، وأحمد البدوى) ويذكر أنه زار قبره مرتين. ويعرف الدسوقى فى مخطوط ليدن الذى يشتمل على بعض مواعظه باسم «برهان الملة والدين» (.,Catal جـ ٤، ص ٣٣٣). ويذكر حسن شمه مولدين يقامان فى دسوق احتفالا بذكراه. ويذكر على باشا مبارك ثلاثة موالد تقام فى الأشهر القبطية برمودة وطوبة

ومسرى على التعاقب، ويستمر آخر هذه الموالد ثمانية أيام، وتقام بمناسبته سوق تكتظ بالخلق تباع فيها السلع من جميع الأنواع. وتحديد موعد إقامة هذه الموالد فى الأشهر القبطية يوحى لنا بأن إبراهيم الدسوقى قد نسب إلى نفسه آيات من التبجيل اختصت بها عقيدة قديمة أو بعض العبادات السابقة له فى الزمن. (١)

ويقدم لنا شاتلييه A. le Chatelier معلومات أوفى عن إبراهيم الدسوقى فى كتابه *Les Confréries Musulmanes du Hedjas* (باريس ١٨٨٧، ص ١٩٠) وإن كان يخطئ فى تعيين زمانه بمدة قرن من الزمان. فهو يكرر القول فى استشهاداته التى نقلها عن الشعرانى أن الدسوقى من أهل القرن السابع. والمادة الوعظية فى هذه الاستشهادات تحث على الاستمساك الشديد بقواعد الأخلاق والأخذ بمذهب أهل السنة. وحزبه الذى ذكرناه يتسم فى بعض أجزائه بطابع السحر. ولما كان الدسوقى يعتقد أنه قد سيطر على طلاسم السور، فالراجح أن شهرته ترجع إلى الخوارق التى قام بها. وهو يقرر أنه رأى النبى محمدا [ﷺ] وكان أخوه عبد القادر الجيلانى يقف خلفه والرفاعى وراءه. وقد تكون طريقته قائمة على طريقتى هذين الشيخين وإن كان الدسوقى يعتقد أنه يسمو على جميع الأولياء الآخرين بل على عبد القادر بصفة خاصة، ويذهب الدسوقى فى بعض هذه الآراء أحيانا إلى حد الشطحات على حسبما يعتقد بعض الصوفية. إلى أكثر مما ذهب إليه الحلاج فهو يقول إنه عين الله فى حين أن الحلاج قد سمى نفسه «الحق»

المصادر:

ذكرت فى صَلب المقال.

الشنتناوى [D.S. Margoliouth مرجوليوث]

د. مهدى علام

(١) لعل الأصوب أن اتخاذ الأشهر القبطية (أى المصرية القديمة) راجع إلى رغبة الناس فى أن تقع هذه التواريخ فى فصل معين من السنة دائما مما لا يتحقق إذا اتخذ التاريخ الهجرى. وبديهى أن هذه التواريخ لا تتصل بالتاريخ الحقيقى للمولد، إذ لا يمكن أن يكون قد ولد ثلاث مرات وإنما هى أسواق ومجتمعات يختار لها الناس الموسم الذى يلائمهم.

الدسوقى

إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن: صوفى عربى ولد عام ٨٣٣ هـ (١٤٢٩م)، وتوفى فى التاسع من شعبان عام ٩١٩هـ (١١ أكتوبر سنة ١٥١٣هـ) بدمشق وقد جمع الدسوقى طائفة من الدعوات المستعملة فى الصلاة، وقد حفظت فى مخطوط ببرلين (*verzeichnis* :Ahlwardt رقم ٣٧٧٨؛ انظر النعمانى: كتاب الروض العاطر، Cod *Wetzet* جـ ٢ ص ٢٨٩؛ *Verz* :Ahlwardt رقم ٩٨٨٦، ورقة رقم ١٧).

الشنتناوى [بروكلمان C. Brockelmann]

الدسوقى

السيد إبراهيم بن إبراهيم (عبد الغفار) من سلالة موسى أخى الصوفى إبراهيم الدسوقى. ولد الدسوقى عام ١٢٢٦ هـ = ١٨١١ م فى أسرة رقيقة الحال تدين بالمذهب المالكى. وأتم دراسته الأولى فى مسقط رأسه دسوق، ثم حضر على مشاهير الشيوخ فى الأزهر، ومن بينهم الشيخ محمد عليش المالكى الشهير المتوفى عام ١٢٩٩ هـ = ١٨٨٢م. وقد اشتغل هو نفسه بالتدريس فى الأزهر مدة من الزمن، ثم التحق بخدمة الحكومة عام ١٢٤٨ هـ (١٨٣٢م) حيث اشتغل مصححا للكتب التى تدرس فى المعاهد العليا بسبب دقة معرفته بفقه اللغة العربية، ثم اختير آخر الأمر «باشمصحح» فى المطبعة الأميرية ببولاق فى عهد الخديو إسماعيل باشا. واشتغل أيضا فترة من الزمن مساعدا لرئيس تحرير الوقائع المصرية. وتوفى عام ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣م). والفضل فى قيامه بهذا العمل يرجع إلى أنه قد اشتغل، بتوصية من فرسنل Fresnel عدة سنوات مع لين E.W. Lane (منصور أفندى) خلال الفترة الثانية التى أقام فيها لين فى القاهرة، ذلك أنه عاونه معاونة صادقة فى إعداد وجمع المواد اللازمة لمعجم لين العربى - الإنجليزى *Arabic - English Lexcion* وقد أشاد لين فى مقدمة معجمه بمجهودات الدسوقى. واستمر الدسوقى بعد عودة لين إلى إنجلترا فى مساعدته بتقديم

مختارات من المصنفات العربية (المقدمة، ص ١، ٢٢، ٢٣).

ولدينا مذكرة مستفيضة مسجوعة بقلم الدسوقى أعدها للمصنف الجامع الذى كتبه على مبارك الوزير المصرى الأسبق، وقد وصف فيها مقابلته وحديثه مع لين والأثر الذى تركته شخصية لين فى نفسه، وشئونه المنزلية وطريقة حياته فى القاهرة ومقابلته للمسلمين بها (ومن بينهم الشيخ أحمد الذى خلد اسمه لين فى مقدمة كتابه *Manners and Customs of the Modern Egyptians*) وسيطرته الفريدة على اللغة العربية «وكأنه عدنانى أو قحطانى» وتعاونهما فى دراسة كتب فقه اللغة العربية وعملهما فى استغلال هذه المواد فى المعجم Lexicon، وسخاء لين فى معاملة معاونيه العرب وغير ذلك من الأمور. وتعد هذه المذكرة وثيقة هامة فى تاريخ حياة هذا الانجليزى الكبير المستعرب.

المصادر:

(١) على مبارك: الخطط الجديدة لمصر والقاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، بولاق سنة ١٣٠٥، جـ ١١، ص ٩ ـ ١٣

(٢) S. Lane. Poole: *Life of E.W. Lane* ص ١١٧ وما بعدها.

الشنتناوى [كولدتسيهر J. Goldziher]

الدعاء

ومعناه مماثل لمعنى الكلمة العبرية بركه، ومن ثم انتهى إلى الدلالة على اللعنة، ويجب أن لا نخلط بينه وبين الصلاة (١)

والسورة الأولى من القرآن هى دعاء المسلمين المألوف، ولذلك غلب عليها اسم «سورة الدعاء» وهناك بطبيعة الحال عدد آخر كبير من صيغ الدعاء يتلى فى مناسبات مختلفة، ونجد هذه الصيغ فى الفهارس تحت مادة دعاء أو

(١) هذا الاحتراس لا لزوم له فى العربية لاستقلال كلمة «الدعاء» عن كلمة «الصلاة» فى المعنى الاصطلاحى؛ ولكن الكلمة بالإنكليزية التى تعبر عن المعنيين بكلمة واحدة هى: "Prayers" يحتاج لهذه التفرقة

مهدى علام

حزب. مثال ذلك حزب البحر للشاذلى فهو مشهور كثير الذيوع هو ودعاء الجزولى، والاعتقاد بقوة الدعاء مألوف جدا بين الناس .

خورشيد

دعبل

(ومعنى الاسم «الناقة المسنة الهرمة»): الاسم المستعار لشاعر عربى مشهور من العهد العباسى، واسمه الحقيقى فى رواية صاحب كتاب الأغانى هو محمد، فى حين تذكر مصادر أخرى أن اسمه الحسن أو عبد الرحمن، وكنيته أبو على أو أبو جعفر. وكان جده رزين مولى لعبد الله بن خلف الخزاعى كاتب الخليفة عمر بن الخطاب.

ولد دعبل عام ١٤٨هـ (٧٦٥م) ولا نعرف مكان ولادته وقد استقرت أسرته فى بغداد، ولكنها كانت فى الأصل من أهل الكوفة، ولو أن البعض يقول إنها من قرقيسياء (Circesia). والمؤكد أن هذا الشاعر قضى شبابه فى الكوفة. وقد زل دعبل فى ساعة طيش زلة جلبت عليه الشقاء فاضطر إلى الاختفاء عن الأعين مدة طويلة يهيم على وجهه فى البلاد فى صحبة الأفاقين والأشرار على اختلافهم. والظاهر أنه استقر بعد ذلك فى بغداد، وتعرف فيها بالشاعر مسلم بن الوليد الذى شجعه على قول الشعر، وقد أدت به إحدى المناسبات السعيدة إلى بلاط هارون الرشيد.

ونحن نعرف على وجه التحديد الحقائق التالية عن حياة دعبل بعد ذلك فى بلاط هارون، ثم فى بلاط الأمين. لقد كان دعبل فى بادئ الأمر واليا على مدينة سمنجان من أعمال طخارستان، وهى ناحية من خراسان. ويذكر ياقوت (المعجم مادة سمنجان) أنه ولى سمنجان للعباس بن جعفر ومحمد بن الأشعث والراجح أن هذين الشخصين هما فى الحقيقة شخص واحد، ونعنى به العباس بن جعفر ابن (!) محمد بن الأشعث الذى ذكره الطبرى (جـ٣، ص ٦٠٩، ٦١٢)، وكان هذا الرجل (والظاهر أنه كان من نفس قبيلة دعبل)واليا على خراسان من عام ١٧٣

إلى عـــام ١٧٥هـ (٧٨٩ ـ ٧٩٢م) فى عـهـد هارون الرشـيـد، ولابد أن تكون ولاية دعـبل قد وقـعت فى هذه الفتـرة نفـسـها على أرجـح الأقوال، وقـد أدى دعبل فـريضة الحج قبـيل عام ٢٠٠هـ (٨١٥ ـ ٨١٦م) ثـم شـــخص إلـى مـصرقـاصدا المطلب بن عـبد الله أحـد أفراد قبيلته، وكـان واليا على مصر من عـام ١٩٨ حـتى رمـضـان من عـام ٢٠٠هـ (٨١٣ إلى أبريل ـ مـايو سنة ٨١٦م) وقـد نظم القصـائد فى مدحـه، فـأجـزل له العطاء وولاه على أسـوان، غيـر أنه فقد رضـاء مـولاه الذى أحسن إليـه، وسرعـان مـا عزل عـن منصبـه بسـبـب هجـائه له. والـراجح أن هذا الهجاء قد نظم فى عهد أقدم من ذلك.

والظاهر أن دعبل أسرع بالعودة إلى العراق، وشاهد ذلك أنه لما استخلف بنو العـبـاس ومـواليـهم ببـغـداد (٢٥ ذى الحـجـة عـام ٢٠١ = ١٤ يـوليـه عـام ٨١٧) عم المأمـون، إبراهيم بن المهـدى المغنى وراعى الفنون والآداب فى غيـبة الخليـفة فى خراسـان، هجاه دعـبل هو والعباسيين عـامة هجاء مرا، ومن قوله فى ذلك:

إن كان إبراهيم مضـطلعا بها

فلتصلحن من بعده لمخارق

ولتصلحن من بعد ذاك لزلزل

ولتصلحن من بعده للمارق

أنى يكـون وليس ذاك بكـائن

يرث الخلافة فاسق عن فاسق

وكان من الطبـيعى أن يشتـد غضب إبراهيم بن المهـدى لإدخـاله فى زمـرة «الفـاسقـين»، فلما عـاد إلى الخضـوع لابن أخـيه المأمون ونـال صفحـه، طلب معاقـبة دعبل أشد عقـوبة، غير أن هذه الأبيات أفـعمت قلب الخليفـة بالسرور، بل شفت ما فى نفسه من موجدة، وهو أمر من اليـسير أن نتـوقعه منه، فغـفر للشاعـر كل ما قالـه فيه وفى آل بيـته، وبلغ من أمـره أنه اغـتفـر البـيت الذى يتفاخر فيـه دعبل بأنه من أبناء القبيلة التى خـرج منها قـاتل أخيـه ونعنى به طاهر بن الحسين قـائد المأمون وفاتـح بغداد.

وهذه القـصة لا يستـبعـد وقوعـها بحال، بيـد أن انتقـاض العبـاسيين فى بغـداد والمناداة بإبراهيم خليـفـة يرجع

أصلها فى الواقع إلى أن المأمون قد اختار فى أثناء غيبته فى خراسان على ابن الرضا الإمام الشيعى الثامن خليفة له، وكان دعبل طوال حياته شيعيا مخلصا، فقد نظم القصائد فى مدح على الرضا فخلع عليه خلعة من ثيابه احتفظ بها احتفاظه بأثر شريف. ويقال أيضا إنه تلقى عشرة آلاف درهم من الدراهم المضروبة باسمه (الأغانى، ج٨، ص٤٢ وما بعدها). ولعل تظاهر المأمون بصداقة العلويين قد دفعت دعبل إلى مسالمة هذا الخليفة. ومهما يكن من شيء فإن دعبل نظم فى الفترة التى أعقبت ذلك القصائد فى مدح العباسيين. ويقال إن عبدالله بن طاهر قد تلى إحداها على الخليفة.

وقد احتفظ دعبل برضاء الخليفة مدة طويلة، ولعل الخليفة رأى فيه أداة نافعة. ثم إن دعبلا لم ينله أذى من عداوة إبراهيم بن المهدى الذى رجع إلى مصافاة الخليفة ولا من أحمد بن أبى دؤاد القاضى المعتزلى، فى حين أن الخليفة كان يجد لذة فى هجاء دعبل اللاذع لكاتبه أبى عباد. وتوفى على الرضا فى آخر صفر عام ٢٠٣ (أغسطس سبتمبر ٨١٧) وفى التاسع والعشرين من ذى القعدة عام ٢٠٧ (١٥ أبريل عام ٨٢٣) استبدل علم العباسيين الأسود بعلم العلويين الأخضر، وهذا هو آخر تاريخ (٢٠٧هـ = ٨٢٣م) فى ذلك العهد يمكن أن يكون دعبل قد عاد فيه إلى مناوأة العباسيين. وقد يكون دعبل نظم فى هذا التاريخ أو بعده بقليل تلك القصيدة التى يصف فيها هارون الرشيد بأنه شر الرجال وبأن العباسيين بوجه عام ليسوا أهلا للخلافة بل أقل استحقاقاً لها من الأمويين.

وقبيل انفصام هذه الصلات الودية بين دعبل والبلاط العباسى بدأ نضال آخر استرعى اهتمام معظم أفراد المجتمع البغدادى سنوات بل عشرات السنين: ألا وهو نضال دعبل مع الشاعر أبى سعد المخزومى. فقد كان هذا الشاعر يشايع عرب الشمال (النزاريين) وينتقص من عرب الجنوب (القحطانيين) فى حين كان هوى دعبل على خلاف ذلك، فبينما نجد أن أبا سعد

يلزم جادة الاعتدال أمداً طويلا فى هجائه من غير أن يخرج عن الصور المألوفة للقصائد البدوية القديمة إذا بدعبل يقذع فى هجائه له ويصطنع لغة السفلة من الناس. وقد نشأ من ذلك أن العلماء هم وحدهم الذين عنوا بأشعار أبى سعد، فى حين كانت أشعار غريمه يتغنى بها شباب بغداد فى الطرقات. وكان دعبل نفسه يسهم فى هذا التغنى بنصيب. واستمر هذا الخصام حتى عهد المعتصم خليفة المأمون، وبقيت لنا قصيدة من قصائد أبى سعد حاول فى آخر بيت منها أن يستدرج المعتصم ويشركه فى النزاع القائم بينه وبين دعبل. وقد ابتلى المعتصم نفسه ثامن الخلفاء العباسيين بهجاء دعبل المر عند اعتلائه عرش الخلافة وعند وفاته. إذ يقال إن دعبلا قال هذا البيت :

خليفة مات لم يحزن له أحد

وآخر قام لم يفرح به أحد

وقد نظم الوزير محمد بن عبدالملك الزيات مرثية عند وفاة المعتصم فما كان من دعبل إلا أن رد عليه بهجاء لا مثيل له دعا فيه على الخليفة بقوله :

اذهب إلى النار والعذاب فما

خلتك إلا من الشياطين

وأخيراً هجا دعبل المتوكل، وهو آخر خليفة حضر دعبل عهده، ومن الطبيعى أن وزراء الخليفة وعماله لم يسلموا من هجائه ولم يكونوا أحسن حالا.

وكانت نهاية دعبل متفقة ومسلكه طوال حياته فقد عاقبه إسحاق بن العباسى والى البصرة وقتذاك عقاباً صارما لهجائه عرب الشمال. ولما أطلق سراحه فر إلى الأهواز. ويقال إنه قتل غيلة فيها بقرية الطيب عام ٢٤٦هـ (٨٦٠ ــ ٨٦١) بتحريض رجل يدعى مالك بن طوق، وكان قد أثاره بهجاء قارس. على أن تفاصيل هذه القصة التى تروى خبر مقتله مشكوك فيها إلى حد كبير على ما يظهر. وأصوب من ذلك أن نذهب إلى أنه توفى متأثراً بالمعاملة السيئة التى لقيها فى البصرة، وكان قد بلغ من العمر ثمانية وتسعين سنة هجرية.

ومن الدلائل البينة على ما كان لأشعار دعبل من شأن أن والى البصرة

السابق ذكره عهد إلى شاعر من عرب الشمال هو أبو الدلفاء بالرد على هجاء دعبل وابن أبى عيينة بقصيدة نشرها بعنوان «القصيدة الدامغة». وكان من الطبيعى أن يفخر رجال قبيلة دعبل «بنو خزاعة» بشاعرهم.

وإذا نظرنا إلى أشعار دعبل نظرة نقدية فإننا لا نجد فيها إلا القليل من الشعر الذى يسمو إلى مرتبة الشعر الجيد. كما أننا لا نجد له من الشعر الذى يمتاز بجلال موضوعه إلا بضع قصائد مفردة. (مثال ذلك وداعه مسلم ابن الوليد، ورثاؤه ابن عمه: الأغانى ج١٨، ص٤٧، ٣٤) وبعض قصائده معابثات مسلية قليلة الغناء (ونذكر منها بصفة خاصة ما أورده ابن قتيبة فى كتاب الشعر والشعراء، طبعة دى غوى ص٥٤١؛ وقد يدخل هذا الشعر أيضا فى مجون أبى نواس). أما أغلب قصائده فهجاء مفحش وأغانى مبتذلة تغنى الناس بها فى الطرقات. وعلى ذلك فإن هذه الأشعار تهمنا بصفة خاصة لوفرة ما بها من إشارات تاريخية تهدينا فى كثير من الأحوال إلى تاريخ القصيدة التى وردت بها هذه الإشارات، وهذا الأمر غير مألوف بحال فى الشعر العربى، كما أنها تزودنا بكل التفاصيل عن الشخصيات التاريخية المذكورة فى هذه الأشعار. وربما لا يكون ثمة سبب يدعونا إلى القول بأنه ينبغى لنا أن لا نصدق كل ما قاله دعبل عن خصومه وديوان دعبل لم يصل إلينا بتمامه، ذلك أن شهرته العظيمة،ونعنى بذلك شهرته بين العامة، قد منعت فيما يظهر فقهاء اللغة المحققين من دراسة هذا الشاعر دراسة وافية شاملة.

المصادر :

(١) الأغانى، الطبعة الأولى ج١٨، ص٢٩ ــ ٦٠؛ جـ٢٠، ص٣٨.

(٢) ابن قتيبة: كتاب الشعر والشعراء، طبعة دى غوى ص ٥٩٣ ــ ٥٤١.

(٣) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٢٢٦، ترجمة دى سلان، جـ١، ص٥٠٧ ــ ٥١٠، وانظر أيضا سير

إبراهـيم بن المـهـــدى، وطاهـر وولده عبـدالله، الترجـمة، جـ١، ص١٧ ـ ١٩، ٦٤٩ ـ ٦٥٥؛ جـ٢، ص٤٩ ـ ٥٥.

(٤) ابن الأثيـر، طبـــعـة تورنبـرغ، جـ٧، ص٦٠.

(٥) حـاجى خليـفـة، ج٣، ص٢٧٩ وما بعدها.

(٦) Brockelmann : *Gesch. d, Arab, Litter,* جـ١، ص ٧٨ وما بعدها.

(٧) Goldziher : *Muhammedsanische Studien* ج١، ص ٨٣، ١٥٦.

الشنتناوى [شاده A Schaade]

دف

دُفّ: (دَفّ، وهو الـنطق الحـــديث، ويمكن أن نرجعه إلى أبى عبيده المتوفى حـوالى عـام ٨٢٥م): اسم جنس يطلق على أية آلة مـوسـيـقـيـة من فـصـيلة «الطار»، وإن كان يطلق أحياناً على نوع منها بعـينه، وتذهب الرواية الإسلامـية إلى أن تُبَل بن لَمَك هو الذى ابتكر الدف (المسـعودى: مـروج الذهب، جـ ٨، ص ٨٨)، فى حين يتردد فى أحاديث الناس أن الدف قـد نقـر عليـه لأول مـرة فى زفاف بلقيس على سليـمان (أوليا جلبى جـ ١ / ٢، ص ٢٢٦). ويقول المـفضل ابن سَلمة المتـوفى عام ٩٢٠م إن الدف من أصل عربى (ورقة رقم ٢٠). ويذكر ابن إياس المتوفى حوالى عام ١٥٢٤ فى كتـابه «بدائع الزهور» إن الدف هو الآلة التى كـان يعزف عليـهـا الإسرائيليـون أمـام العـــجل الذهبى، ومـن المؤكـد أن الاسم دف يمكـن أن نجـعله مــرادفـاً للكلمة العـبرية تُف toph ولعله مرادف للكلمة الأشورية أدپه adapa. وقد ترجم سعديا اليهـودى المتوفى عام ٩٢٤ كلمة تُف بكلمة دف. ونحـن نشاهد فى الفن السـامى القديم كـلا الدفـين المستـدير والمـربــع (Rawlinson: *Five great Monarchies* جـ ١، ص ٥٣٥؛ Perrot - Chipiez: *Hist de l' art* جـ٣، ص ٤٥١؛ Heuzey: *Figurines Antiques* صـورة رقم ٦، ص ٤) كمـا نشاهده فى الفـن المصرى القـــديم (Wilkinson: *Manners and Customs of the Ancient Egyptians* جـ ١، ص ٤٤٣، رسم رقم ٢٢٠).

ويمكن تقسيم دف الشعوب الإسلامية إلى سبعة أنواع متميزة:

١ ـ النوع المربع ٢ ـ النوع المستدير البسيط ٣ ـ النوع المستدير ذو الأوتار ٤ ـ النوع المستدير ذو الصنوج الرنانة ٥ ـ النوع المستدير ذو الجلاجل الرنانة ٦ ـ النوع المستدير ذو الأجراس الصغيرة ٧ ـ النوع المستدير ذو الأوتار والأدوات الرنانة.

١ ـ ودف الأزمنة الحديثة المربع له رأسان أو جلدتان وأوتار تشد بطول الرأس أو الرأسين من الداخل. ونعلم مما ذكره المُطَرّزى (المتوفى عام ٦١٠ هـ = ١٢١٣م) أن اسم الدف أطلق على كلا الطارين المربع والمستدير. وقد جاء ذكر الدف فى أشعار الشاعر جابر بن حُيَيّ منذ عهد متقدم يرجع إلى القرن السادس الميلادى، و الراجح أنه كان الدف المربع. ويقول صاحب كتاب «كشف الهموم» إن الطار الجاهلى كان يختلف عن الدف المصرى المستدير المعروف فى زمانه (ورقة رقم ١٩٣) وكان طويس، أول مغن عربى كبير فى الإسلام، يضرب على الدف المربع (الأغانى، جـ ٤، ص ١٧٠).

ولقد كان طويس من المخنثين، ولعل هذا هو السبب فى تحريم الدف المربع وإباحة الدف المستدير (المطرزى) وفى هذا الوقت نفسه كان صفوة أهل المدينة فى القرن الأول الهجرى يؤثرون الدف المربع (المفضل بن سلمة، ورقة رقم ١١) ونحن نعلم أيضاً أن السريان كانوا يستعملون هذا النوع المربع، وشاهد ذلك أنهم كانوا يطلقون عليه اسم ربهيعة (فى الترجمة السريانية للتوراة (سفر الخروج، الإصحاح ١٥، الآية ٢٠؛ يهوديت Judith الإصحاح الثالث، الآية ٧). وقد بطل اليوم استعمال هذا النوع فى بلاد العرب والشام ومصر وفارس، ولكننا قد نجده مستعملا فى بلاد المغرب. وتوجد صور هذا النوع فى كرستيانوفْتس (ص ٣٢، لوحة رقم ١١) حيث يطلق عليه اسم دَفْ، وفى هوست Host (ص ٢٦٢، لوحة ٣١، ١١) حيث يطلق عليه اسم بندير. وتوجد نماذج منه فى بروكسل،

رقم ٣٣٩، ٣٤٠ (Mahillon جـ ١، ص ٤٠٠) وفى نيـــويــورك، رقم ٣٩٢، ١٣١٦ (Catalogue جـ ٢، ص ٨٢؛ جـ ٤، ص ٥٠).

٢ ـ النوع المستـدير البسـيط. وكان يعــرف أيضـاً باسـم الدُّف (المطرزى) ويقـال إن هذا النوع الخلو من الصنوج الرنانة أو الأجــراس كـان يعــد النوع «المباح شـرعا» (أوليـا چلبى ١/٢، ص ٢٢٦) ولعـل هذا الـنوع هـو المَزْهَـر أو المِزْهَر الذى كان مـعروفاً فى الجـاهلية وصدر الإسـلام. صحـيح أن أصـحاب المعـاجم العربيـة يقـولون إن المزهر هو العود، وهو تعـريف جرى عليـه العرب الذين كتبوا فى الموسيقى (العقد الفريد، جـ ٣، ص ١٨٦؛ المفــضل بن سلمـــة، ورقة رقم ٢٧؛ كتاب الامتاع والانتفاع، ورقـة رقـم ١٣؛ المســعــودى: مـروج الـذهـب، جــ ٨، ص ٩٣) ولـكـن مـن المشكوك فـيـه كـثـيـراً أن يكون المزهر بكسر الميم وفتحها هو العود. ولعل هذا الخطأ منشؤه أن أحد أصـحاب المعاجم المتقـدمين قال إن المزهر آلة مـوسيقـية مـثـل العـود (انظر المـصـبـاح المنيـر للفيومى) أى أنه كـالعود يعد من الآلات الموسـيقيـة. وفى القـرن الحادى عـشر جــاء فى *Glossarium Latino - Arabicum* أن المـزَهـر (ص ٥٦٢) أو المـزهـر(ص ٥٠٨) يعادل الـ «تنفانوم» *Tinfanum* (= تيـمـبـانوم *Tympanum* أى الطبلة)، ولا يزال هذا النوع معـروفاً بهذا الاسم فى تركـيـا (*Lavignac*، ص ٣٠٢٣) وفى فلسـطين (. Z.D.P.V جـ ١، ص ٦٤، لوحـــة رقم ٨). والمزهـر المصـــرى له جلاجل رنانة معلقة به.

٣ ـ النوع المستـدير ذو الأوتار: هذا النوع شـبيـه بالنوع السـابق مع زيادة أوتار تشد بطول الرأس من الداخل، ولا نسـتطيع التأكـد من اسـمه فى صــدر الإسلام، غير أن من المحـتمل أنهم كانوا يطلقون عليه اسم «الغـربْال» وقد سمى بهذا الاسم لأنه كان مستديرا كالغربال، ويقول الصــغانى (المتوفى حـوالى عام ١٢٦١ ـ ١٢٦٢م) إن هـذا هـــو الـدف الذى عناه النبى محمـد (صلى الله عليه وسلم) عندمـا قـال «أعلـنوا هذا النكاح واضــربوا عليـه بالغـربال [١]»، وهناك

(١) رواه ابن ماجه جـ ١، ص ٣٠٠ وإسناده ضعيف.

روايات أخرى لهذا الحديث سميت فيها هذه الآلـة باسم الدف، ويـعـــرف هذا النوع من الآلات المـوسـيـقـيـة ببـلاد الجـزائر فـى العـصـر الحـديث باسم البَنْدَيْر أو البَنْدير، وهو اسم مشتق فيما يظهر مـن الكلمة القوطيـة پنديرو *Pan-dero* وهى إحـدى الآلات التـى كـانت مستعملة فى إسبانيا قبل الفتح العربى، وقد ذكرها إيزيدور الإشـبيلى، والبندير أكـبـر بوجه عـام من الأنواع الأخـرى كـالدف والمزهـر والطار، وإن كـان صاحب كتاب كشـف الهموم قد ذكر أن الدفوف تصنع من أحـجام مخـتلفة من الطار الكبير إلى الغربال الدقيق، ويرجع فيما يخـتص بالدف المصرى إلى ڤيوتو Villoteau (ص ٩٨٨) وبالدف الجزائرى إلى كـرسـتيـانوفـتش Christianowitsch (ص ٣١، لوحــة رقم ٩)؛ وإلى Guin, Delphin (ص ٣٧) وإلى Lavignac, (ص ٢٩٣١).

وكـان يـطلق على هذه الآلـة فى مـراكش فى قـول هوست Host (ص ١٢١، لوحــة رقـم ٣١، ص ٦) اسم ضيف. وتوجد نماذج منها فى بروكسل رقـم ٣٠٨، ٣٠٩ (Mahillon، جـ ١، ص، ٣٩٣ ـ ٤٠٠) ونيـــويـورك رقم ٤٥٢ (*Catalogue* جـ ٢، ص ٥٠).

٤ ـ النوع المســتـديـر ذو الصنوج الرنانة: هذا النوع شـبيه بالنـوع الثانى مع زيادة عدة أزواج من الصـنوج تثبت فى هيكل الآلة أو جـسمهـا. وهذا النوع هو الطار. ويزعم صاحب كـتاب كشف الهـمـوم أن هذا الاسم أقدم عـهـداً من الدف، إلا أنه ليس لدينا دليل قـوى على ذلك. وكان الطار معـروفا فى اليمن فى القرن الثـانى عشـر الميلادى (Kay: *Ya-man* ص ٥٤)، وفى القرن الثالث عشر ذكـر الطارفى *(Tinpanum) vocabulista in arabico* ووصف كايمفر Kaempfer الآلة الفـارسـيـة تحت اسم دَف (ص ٧٤١، رسم ٧). ويبـــرز لنا نيـــبـور Niebuhr أنموذجا عربيـا، ويطلق عليه اسم الدف (جـ ١، لـوحـــة رقم ٢٦)، ويـزودنا هوست Host (ص ٢٦١، لوحـــة ٢١) برسم للآلة المراكـشية فى القـرن الثامن عشر ويسمـيها ترّ، وتعرف هذه الآلة فى الجزائر باسم الطار (*Delphin et Guin* ص ٤٢، تـذكـرة النســيان، ص ٩٣، *La-vignac* ص ٣٨٤٤) وأورد كرسيتانوفتس رسما لها (لوحة رقم ١٠) .

وقد وصف الطار المصرى ورسمه كل من ڤيوتو Villoteau (جـ ١، ص ٩٨٨) ولين Lane (الفصل ١٨) فى حين توجد نماذج حقيقية له فى بروكسل رقم ٣١٢ ـ ٣١٥ (Mahillon جـ ١، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥) ونيويورك رقم ٤٥٥، ١٣١٩، ١٣٥٩ (*Catalogue* جـ ٣، ص ٥١). وتعرف الأنواع الصغيرة منه فى مصر باسم رق (Villoteau جـ ١، ص ٩٨٩) ولا يعد هذا الاسم بأية حال من الأسماء الحديثة (كشف الهموم، ورقة رقم ١٩٣) وهناك نماذج له فى بروكسل، رقم ٣١٦، ٣١٧ (Mahillon جـ ١. ص ٣٩٥).

٥ ـ النوع المستدير ذو الجلاجل الرنانة: وهذا النوع مماثل للسابق، غير أن به جلاجل رنانة مثبتة فى هيكله أو جسمه بدلا من الصنوج الرنانة. وكان يعرف بمصر فى عهد فيوتو Villoteau (جـ ١، ص ٩٨٨) باسم المزهر، غير أنه كان يعرف فى فارس قبل ذلك باسم «الدائرة» على حد قول كايمفر (ص ٧٤١).

٦ ـ النوع المستدير ذو الأجراس الصغيرة: هو نفس الآلة السابقة من حيث الشكل، غير أن الأدوات الرنانة لاتثبت فى هيكله أو جسمه على مسافات بل تعلق بداخل الهيكل أو الجسم. وهذه الأجراس تكون كروية الشكل فى كثير من الأحيان مثل أجراس التنبيه، وهى تربط أحياناً إلى قضيب من المعدن أو الخشب مثبت بطول الرأس من الداخل.

وهذه الآلة شائعة فى فارس والتركستان حيث تعرف بوجه عام باسم الدائرة. وقد بين لنا كايمفر آلة منها كانت مستعملة فى القرن السابع عشر (٧٤٢). ويرجع إلى كتاب لاڤنيال Lavignal (٣٠٧٦) فيما يختص بالآلة الحديثة. والواضح أن كلا من الدائرة والدف قد أصبحا اسم جنس يطلق على جميع أنواع الدفوف، وإن كان الاسم الأول قد خص بالنوع المستدير.

٧ ـ النوع المستدير ذوالأوتار والأدوات الرنانة: وتعرف هذه الآلة فى المغرب باسم الشكْشَاك (Delphin, Guin ص ٣٨، ٦٥ Lavignac ص ٢٩٣٢،

٢٩٤٤) غير أن هذا النوع يعرف فى بعض الأنحاء باسم الطبلة، وهو يعرف فى مصر بالبندير على حد قول فيوتو Villoteau.

وإذا كان صوت الطبل يؤذن بالحرب فى الإسلام كما قال دوتى Doughty ذات مرة فإن صوت الدف يؤذن بحادث من الحوادث الاجتماعية. والحق أن الدف فى الجاهلية كان فى أيدى المحصنات والقينات أثناء الحرب، وكان يصحبه المزمار فى بعض الأحيان،كما هى الحال عند القبائل اليهودية (الأغانى جـ ١، ص ١٧٢) وقد كان الدف أيضاً الآلة البارزة فى الحياة الاجتماعية (السيوطى: المزهر، جـ ٢، ص ٢٣٦) كما تشهد بذلك كثير من الأحاديث. وكان الدف فى الموسيقى الراقية ولا يزال أهم آلة لضبط الإيقاع (إيقاعات، أصول، ضروب).

وأصبح الدف يدل على ما يعرف فى الفارسية باسم دَف أو دَبْ وبالكردية دَفك وبالألبانية والبوسنية دفْ، وبَالإسبانية والبرتغالية أدُفه، كما أصبحت الدائرة تعرف فى القوقازية باسم دَهَره، وفى الصربية والألبانية ديره، وفى الهندية دارا. وبقى اسم الطار فى اللغة البولندية بصيغة تُر، وفى اللغة السواحلية بصيغة أترى. وقد أشاع عرب الأندلس استعمال الدف فى أوربا، وظل يعرف أمداً طويلا باسم طمبور الباسك tambour de Basque وكان هذا الإقليم أحد المنافذ التى تسربت منها الحضارة العربية. وبطل استعمال الدف فى أوربا حوالى القرن الخامس عشر، ولكنه عاد إلى الظهور فى القرن الثامن عشر عندما عدته أوربا جزءاً من الموسيقى التركية أو موسيقى الإنكشارية المدروشة.

المصادر:

(١) Farmer: *History of Arabian Music to the XIII th Century* سنة ١٩٢٩

(٢) المؤلف نفسه: *Studies in Oriental Musical Instruments* سنة ١٩٣١

(٣) Sachs: *Reallexikon der Musikinstru - mente* سنة ١٩١٣

(٤) Fétis: *Histoire général de la musique* سنة ١٨٦٩ ـ ١٨٧٦

(٥) Christianowitsch: Esquisse historique de la musique arabe سنة ١٨٦٣

(٦) Delphin & Guin: Notes sur la Poésie et la musique arabes dans le Maghreb algérien سنة ١٨٨٦

(٧) Advielle: La musique chez les Persans en 1885 سنة ١٨٨٥

(٨) Höst: Nach - richten von Marokosuand Fez سنة ١٧٨٧

(٩) Kaempfer: Amoenitatum exoticarum سنة ١٧١٢ .

(١٠) المفضل بن سلمة: كتاب الملاهى، مخطوط بالقاهرة، ورقة رقم جـ ٥٣٣.

(١١) كشف الهموم، مخطوط بالقاهرة، ورقة رقم جـ ١

(١٢) كتاب الأغانى، طبعة بولاق

(١٣) Mahillon: Catalogue.. du Musée Instrumental du Conservatoire Royal de Musique الطبعة الثانية

(١٤) Catalogue of the Grosby Brown Collection of Musical Instruments نيويورك .

(١٥) أوليا چلبى: Narrative of Travels... by Evuliya Efendi سنة ١٨٤٦

(١٦) ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة سنة ١٨٨٧ ـ ١٨٨٨

(١٧) كتاب الامتاع والانتفاع، مخطوط بمدريد رقم ٦٠٣

(١٨) Toderini: Letteratura Turchesca سنة ١٧٨٧

(١٩) Lavignac: Encyclopédie de la musique جـ ٥، سنة ١٩٢٢

(٢٠) Villoteau فى Description de l'Egypte جـ ١،

(٢١) Glossarium Latino - Arabicum طبعة سيبولد

(٢٢) Niebuhr: Voyage en Arabie سنة ١٧٧٦

(٢٣) Fitrat: Uzbik Kilassik musikasi طشقند سنة ١٩٢٧

(٢٤) Mironov: Pesni Fergani Bukharï i khivi طشقند سنة ١٩٣١

(٢٥) Belaiev : Musikalnie instrumentï usbekistana موسكو سنة ١٩٣٣

(٢٦) كامل الخلعى: كتاب الموسيقى الشرقى سنة ١٩٢٢.

[H.G. Farmer - فارمر] الشنتناوى

دلدل

اسم بغلة النبى [ﷺ] الشهباء التى كان يركبها فى غزواته. وقد عاشت هذه البغلة بعد وفاته، وكانوا يطعمونها البر فى فمها عندما هرمت وسقطت أسنانها. ويقال إنها عاشت إلى عهد معاوية، وأنها ماتت فى ينبع. وتذهب رواية شيعية إلى أنها احتفظت بقواها طوال المدة التى كان فيها على قادراً على ركوبها فى غزواته للخوارج. وكانت دلدل هى والحمار عفير من الهدايا التى أهداها المقوقس إلى النبى محمد[ﷺ]، وكانت هذه المناسبة أول مرة يرى فيها المسلمون بغلة. وتذهب رواية أخرى تخلط بين دلدل وبين أتانة أخرى تدعى فضة، إلى أن النبى [ﷺ] قد تلقى هذه البغلة من فروة بن عمرو الجذامى، ومعنى دلدل الحقيقى القنفذ (تاج العروس، جـ٧ ص ٣٢٤؛ لسان العرب، جـ١٣، ص ٢٦٤)[1] على أن هذا الاسم لا يصح إطلاقه على بغلة، ومن ثم فإن من المرجح أنه إنما أطلق عليها لسرعتها.

---

(١) الصواب ص ٢٦٥ (م.ع).

المصادر:

(١) النووى: *biographical Dictinary* ص ٤٦.

(٢) ابن الأثير: الكامل، جـ٢، ص ٢٣٨.

(٣) الطبرى، جـ١، ص ١٧٨٣.

(٤) الدميري: حياة الحيوان، جـ١، ص ٤٢٠.

الشنتناوى [إيوار .CH. Hurat]

دمشق

دمشْق، أو دمَشْق، أو دمَشْق الشام، ويقاَلَ لها أيضاَ الشام فقطَ شأنها فى ذلك شأن سورية: أكبر مدن سورية على خط طول ٣٦ْ ١٨َ شرقى جرينتش، وخط عرض ٣٣ْ ٢١َ شمالا، وترتفع عن سطح البحر ٢١٣٠ قدماً، وهى على حافة الصحراء العربية الشآمية فى ظهر الحاجز المزودج المكون من جبال لبنان وجبال لبنان الشرقية هى وجبل حرمون، وتحمى شعب هذه الجبال (وأقربها جبل قاسيون) سهل دمشق من الشمال ومن

الجنوب. ويحمى الجبل الأسود وجبل المانع المدينة من الجنوب بعض الحماية، ولكنها مكشوفة من الشرق. (وتسود دمشق الرياح الشرقية وإن كانت تهب عليها أيضا رياح غربية تجلب الثلج والمطر، كما تهب عليها فى الربيع رياح الخماسين من وقت إلى آخر، وتتفاوت فيها درجة الحرارة بين ٦° مئوية فى منتصف يناير و٢٦° مئوية فى منتصف يوليه) ولكنه فى مجموعه خير من مناخ المنطقة المجاورة لها من الشرق.

وموقع دمشق مهم لأن نهر بَرَدَى قد أنشأ فيه واحة متسعة هى الغوطة المشهورة التى تنفرج من جبال لبنان الشرقية إلى إقليم قليل المطر (ويقدر متوسط ما يسقط سنويا من المطر بأربع عشرة بوصة) قبل أن تغيض مياهها أبعد من ذلك غرباً، فى بطائح عتيبة. وهذه الواحة الرائعة تعد بحق روضة من الرياض، وقد كونت من الناحية الطبيعية مركزا حضريا للأرض الواسعة المتاوحة للساحل الشبيهة بالفيافى. واستطاعت دمشق أن تجتذب تجارة شمال سوريا والعراق وأرض الجزيرة وبلاد العرب وبابل من ناحية، والبحر المتوسط ومصر من ناحية أخرى، بفضل الطرق الطبيعية الممتدة مسافات بعيدة فى شمالها ثم فى جنوبها، وأن تصبح مركز هذه التجارة، ذلك لأن المناطق المحيطة بها لا مثيل لها فى خصب تربتها ولأن المدينة نفسها تقع على الطريق الممتد من الشمال إلى الجنوب مخترقاً الأراضى الداخلية لسورية.

وقد أصبحت دمشق بفضل هذا الموقع مركزا ثقافيا من الطراز الأول منذ أقدم العصور. وجلى أن اسم المدينة يرجع إلى ما قبل العهد الإسلامى (ورد فى قائمة تحتمس: تمسقو، وفى الأشورية: دمشقى وتمشكى، وفى العبرية: דַּמֶּשֶׂק ثم وردت بعد ذلك بفك الحرفين المدغمين דַּרְמֶשֶׂק كما فى السريانية). ويظهر الاسم فى العهد القديم بالفعل متصلا بقصة إبراهيم (سفر التكوين، الإصحاح ١٤، آية ١٥). وقد توسعت الروايات فى هذه الصلة، بل إن المسلمين لا يزالون إلى اليوم يمجدون

مسجد إبراهيم فى برزة شمالى دمشق (الــذى أورده يوسفيوس) ويجعلونه المكان الذى ولد فيه إبراهيم. كما أننا نجد بعد القرن العاشر قبل الميلاد مملكة آرامية فى دمشق ذكرت فى العهد القديم وفى النصوص الأشورية، وقد دمرها الأشوريون عام ٧٣٢ق.م. ونحن نحيل القارئ إذا أراد دراسة تاريخ هذه المملكة والأحداث المتأخرة التى حاقت بدمشق فى ظل الحكام الأشوريين البابليين، والفرس، واليونان، والرومان إلى مقالة I. Benzinger فى Pauly.Wissowa: *Real-Encyclopaedie* جـ ٤، ص ٢٠٤٢ - ٢٠٤٨ وإلى المصادر المذكورة فيها. وحسبنا هنا أن نتحدث عن دمشق فى صلتها بالعرب، وقد انتقلت المدينة لأول مرة إلى حكم النبط حوالى عام ٨٥ق.م. (أرتياس الثالث نصير اليونان) ويعود الفضل فى احتلال النبط مدينة دمشق للمرة الثانية إلى رومية (بين عامى ٢٧ و٥٤م فى عهد أرتياس الرابع فيلوپاتور انظر *Second Corinthians* جـ١١، ٣٢) وظهر الأثر العربى منذ عهد قديم جدا قويا واضحا على المدينة التى كانت شديدة التعرض للصحراء (يوستن)

ولم تصبح مدينة دمشق قط قصبة ولاية من الولايات أيام الرومان، ولعل من أسباب ذلك انجذابها نحو الصحراء، وقد ألحقت فى التقسيم الإدارى الرومانى الذى تم من بعد بليبانيزيا الفينيقية Phonike Libanesia التى كانت قصبتها السياسية حمص. ونجد دمشق، وهى المدينة الشديدة التأثر بالثقافة اليونانية، لم تخضع مباشرة لمشايخ العربان الذين كانوا يحكمون المناطق المجاورة، بل لم تخضع للغساسنة، ومع ذلك فقد كان هؤلاء الغساسنة يحكمون المناطق الملاصقة لدمشق (انظر Nöldeke: *Ghassan Fursten* ص ٤٧) وكان هناك دائما اتصال قوى بين البدو وسوقهم الكبيرة. وكانوا يعرفون دمشق ويرونها مثالا للأبهة.

وليس لدينا وصف دقيق لدمشق العتيقة، بل إن يوليان الذى امتدح موقع المدينة وعماراتها فى عبارات تنم عن الدهشة لم يذكر لنا شيئا مفصلا عنها. ونكاد لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن خطة المدينة العامة ظلت قروناً على الحال التى لقيها عليها الفتح العربى، وقد مرت قبيل ذلك بمحن وشدائد نزلت بها من جراء الفتح الفارسى، ولكن هذا لم يحدث تغييرا جوهريا فى شكلها. والحق أن أسوار المدينة ومعالمها الأساسية لم تتبدل منذ الفتح الإسلامى، ومعظم السبب فى هذه الظاهرة العجيبة راجع إلى موقع دمشق الطبيعى، ذلك أنها تقع عند مفرق الطريق الذى يخترق قلب سورية من الشمال إلى الجنوب، ويعبر نهر بردى الذى يجرى من الشرق إلى الغرب، ومن ثم انتظمت على هذا النحو طرقات المدينة، وقد أبرزهذه السمة المعبد الضخم المعقد الرباعى (معبد الشمس؟) الذى شيد فيه تيودوسيوس أو أركاديوس كنيسة القديس يوحنا.

ويجب أن ننظر إلى المدينة على أنها ظلت منذ العهد الرومانى على صورتها الراهنة مستطيلا ممتدا على ضفة بردى اليمنى (جنوبا) يقطع معظم طوله طريق لا يزال يعرفه الأجانب باسم الطريق المستقيم (تأويلا للآية ١١ من الإصحاح التاسع من سفرأعمال الرسل) وفى الشمال المعبد الكبير الذى يعد سرة المدينة بحق . وقد يرجع إلى العصور القديمة أيضا تأسيس القلعة التى فى ركنها الشمالى الغربى، ولسنا نعرف أين كانت مخازن الأسلحة التى شيدها دقلديانوس، بل إن أبواب المدينة، وكانت موجودة قبل الفتح العربى، لا تزال باقية إلى الآن. ويذكر البلاذرى (عن الواقدى) فى حديثه عن حصار دمشق هذه الأبواب مبتدئا بالباب الشرقى، وهو على الطرف الشرقى للطريق الكبير، ثم باب توما وباب الفراديس على الجانب الشمالى. ثم باب الجابية فى الغرب عند نهاية الطريق الممتد طولا، والباب الصغير وباب كيسان فى الجنوب .

فتح المسلمين لدمشق

تقدمت جموع العرب بعد وقعتى بيسان وفحل فى ذى القعدة عام ١٣هـ (يناير ٦٣٥م) صوب دمشق على طول طريق جولان، ولم يلقوا مقاومة حتى بلغوا مرج الصفر شمالى الصنمين. ونجح الروم أول الأمر فى مباغتة مقدمة الجيش الإسلامى، ولكنهم أرغموا آخر الأمر على التراجع نحو دمشق (محرم عام ١٤ هـ الموافق فبراير عام ٦٣٥م). ولم تمض أربعة عشر يوماً حتى كان العرب أمام دمشق. وجعل خالد بن الوليد قائد المسلمين مقر قيادته شمال المدينة أو شمالها الشرقى عند دير صليبا أو دير خالد. (انظر ابن شداد الذى نقل عنه دى غوى فى كتابه المذكور، ص ٩٤؛ والرواية الغالبة أنه أقام معكسره فى وقت متقدم على هذا التاريخ أبعد من ذلك ناحية الشرق عند قبر الشيخ أرسلان؛ انظر Porter جـ ١، ص ٥٥ والمجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ ٥، ص ٤٠٥؛ جـ ٦، ص ٤٤٩) وكان هم العرب أن يحولوا بكل وسيلة بين الجند الروم الذين أجبروهم على الارتداد نحو دمشق وبين النجدة التى قد تأتيهم من الشمال، وقد حقق العرب بغيتهم. وكانت النتيجة أن فتح أهل دمشق فى رجب عام ١٤ هـ الموافق سبتمبر عام ٦٣٥م باب المدينة الشرقى سراً لخالد وجنده (ولعل ذلك كان بوساطة الأسقف كما يقول البلاذرى، أو بوساطة المنصور جد يوحنا الدمشقى كما يقول يوتيخيوس Eutychius) فارتدت الحامية الرومية ناحية الشمال، ووقعت المدينة فى قبضة المسلمين.

وثمة روايات كثيرة تدور حول فتح المدينة يناقض بعضها بعضا، وحسبنا أن نذكر هنا أهمها. والرأى الشائع الذى نشره فى الشرق ابن عساكر وفى الغرب فون كريمر A.von Kremer هو أن خالد بن الوليد فتح الجانب الشرقى للمدينة عنوة من الباب الشرقى، فى

حين استسلم جانب باب الجابية لأبى عبيدة، والتقى القائدان عند كنيسة القديس يوحنا العتيقة، وهكذا احتل المسلمون الجانب الشرقى من الكنيسة هو والجانب الشرقى من المدينة، أما الجانب الغربى منها فقد ظل فى أيدى النصارى. وقد سلم الناس منذ عهد طويل بتهافت هذه الرواية المتأخرة التى تناقض كل الروايات الموثوق بها السابقة عليها فى الزمن. ويظهر أن رواية البلاذرى أدنى إلى الصحة، وهى تذهب إلى أن أبا عبيدة احتل باب الجابية ولقيه خالد، وكان قد دخل المدينة من الباب الشرقى، ولعله أخذه عنوة أو بخيانة أهلها، وكان ذلك عند كنيسة مَقْسلات. (انظر المجلة الأسيوية، جـ٦، السلسلة التاسعة، ص ٣٧٦، ٣٨١، ٤٠٤، عند القناطر الثلاث، v.Kremer: *Topographie* جـ٢، ص ٦: تحت القناطر) فى البريص (دى غوى = βάρις: ولعله الطريق المستقيم).

ونحن ندين بالفضل لكيتانى لأنه بين لنا بصفة قاطعة فى دراسته المستفيضة لهذه المسألة أن أبا عبيدة لم تطأ قدماه قط أرض الشام عام ١٤هـ، وأن خالدا هو الذى استسلمت له المدينة. ومن ثم تسقط رواية التقاء القائدين فى وسط المدينة التى تتردد كثيرا فى الروايات اللهم إلا إذا اتجهنا وجهة جديدة فى فهم ماذهب إليه لامانس (Lammens: *Mélanges de la Faculé Orientale*، بيروت جـ٣، ص ٢٥٥) واستبدلنا بأبى عبيدة يزيد بن أبى سفيان الذى دخل المدينة من الباب الصغير فيما تقول الرواية الشائعة. وبهذا لا يكون ثمة مجال للقول بتهافت قصة تقسيم المدينة بعامة وكنيسة القديس يوحنا بخاصة. وقد سمح للنصارى بالاحتفاظ بأملاكهم وديارهم وكنائسهم، ولم يفرض عليهم إلا أداء الجزية.

وشتى العرب فى دمشق، ولكنهم اضطروا إلى الجلاء عنها عند تقدم جيش هرقل الجرار فى ربيع عام ٦٣٦م. وكان على العرب أن يضربوا حول المدينة حصاراً ثانياً بعد وقعة

اليرموك الحاسمة فى رجب عام ١٥هـ الموافق ديسمبر سنة ٦٣٦م. وقد عقد اللواء فيها لأبى عبيدة. ومن ثم يسلك كيتانى الحوادث التى قيل إنها وقعت عند باب الجابية فى هذه المرحلة الثانية. ومهما يكن من شىء فقد استسلمت المدينة للمرة الثانية فى ذى القعدة من عام ١٥هـ الموافق ديسمبر عام ٦٣٦م فى ظروف ربما كانت أشد وأقسى من المرة الأولى، ولعل الكنائس التى تركت للنصارى بهذه المناسبة كانت خمس عشرة كنيسة.

وكان لسقوط دمشق، جنة الأرض، أهمية لا توصف. وسكن المسلمون الديار التى أخلاها الروم. وكانت الأحوال فى هذه البقعة مواتية أكثر منها فى أى بقعة أخرى لأن يهضم العرب الثقافة اليونانية فى هذه القصبة الحضارية العظيمة التى كان قد استقر فى أرباضها عدد كبير من العرب. وكان من حسن الطالع للإسلام والمدينة على السواء أن يستعمل عليها رجل من بيوتات مكة التى أثبتت أنها قادرة قبل كل شىء على أن تنقل الحضارة إلى أمة محمد، ونعنى بهذا الرجل يزيد بن أبى سفيان الأموى.

دمشق فى عهد الأمويين

ومات يزيد عام ١٨هـ فى طاعون عمواس، وخلفه أخوه معاوية فوحد الشام بأسرها تحت حكمه عام ٣١هـ. ومكن لنفسه تمكيناً فى ولايته حتى استطاع بعد مقتل عثمان أن يحارب الخليفة علياً ليثأر لعثمان، وهى الحرب التى انتصر فيها آخر الأمر عام ٤١هـ الموافق ٦٦١م بعد مقتل على وتنازل ولده الحسن عن حقه فى الخلافة. وأصبحت دمشق قصبة الدولة الجديدة،وبلغت شأوا عظيما فى تاريخ العالم لم تبلغه من قبل ولا من بعد. ومن العسير أن نقدر مدى ما أفادته المدينة من هذه المكانة بعد ذلك. ويظهر أن معاوية لم يبذل جهدا كبيرا فى عمارة المدينة على نطاق واسع. وظلت المنطقة المحيطة بكنيسة القديس يوحنا التى أصبحت فيما بعد المسجد الأموى الكبير سرة المدينة كما هو شأنها اليوم.

ويقوم فى هذه المنطقة جنبا إلى جنب المسجد القديم وكنيسة القديس يوحنا وقصر معاوية الجديد «الخضراء». وليس لدينا وصف معاصر للمدينة فى هذا العهد إلا ما كتبه الأسقف الغالى أركلف Arculf.

ونخلص منها إلى أن المسجد كان منفصلا تمام الانفصال عن الكنيسة. وواضح من الروايات العربية التى تصف الحوادث التى وقعت بعد ذلك أن المسجد والكنيسة كانا متجاورين وأن قصر الخضراء كان ملاصقا لهما، ومن ثم كان معاوية ينفذ منه إلى المسجد مباشرة، كما أن الكنيسة كانت قريبة منه إلى حد أن ناقوسها كان يقلق منامه وهو فى شيخوخته (ابن قتيبة: عيون الأخبار، ص ٢٢٨). ويروى ابن جبير (طبعة دى غوى، ص ٢٦٩) أن القصر كان إلى يسار الخارج من المسجد الأموى من باب الزيادة (انظر الخطة الواردة فى Baedeker) فى الموقع الذى قام عليه سوق النحاسين من بعد، وهو سوق الصاغة فى العصر الحديث (انظر أيضا كتاب الأغانى، جـ٦، ص ١٣٩، س ٣ وما بعده).

ولم يوجه يزيد بن معاوية وخليفته عناية خاصة بالمدينة، ومع هذا فقد أسدى إلى النواحى المجاورة لدمشق جميلا وذلك بشقه قناة يزيد أو مدها (انظر المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، ج، ص ٤٠٠ ومابعدها).

ولما مات معاوية بن يزيد (عام ٦٤هـ الموافق ٦٨٣م) لم يكن هناك من الفرع السفيانى الأموى من له حق واضح فى الخلافة، فتنازعتها الأحزاب، ونشبت فى دمشق فتنة أثناء الصلاة وبعدها كان للضحاك بن قيس فيها شأن مزدوج، فقد تعارك أنصاره مع أنصار الأمويين وعلى رأسهم حسان ابن مالك بن بحدل، وقد عرفت هذه الفتنة بيوم جيرون. ويروى ياقوت (جـ٢، ص ١٧٥) أن جيرون سقيفة مستطيلة ذات عمد من أيام الجاهلية نسب إليها الباب الشرقى للمسجد الكبير فقيل باب جيرون، وهذا البناء المشهور إلى الشرق من المسجد الحديث

قد بقى إلى عام ٥٥٩هـ الموافق ١١٦٤م حتى أتت النار عليه. ويقول المسعودى (مروج الذهب، جـ٣، ص ٢٧١) إن قطعاً منه استعملت فى بناء المسجد.

وبعيد عن الشك أن الأبهاء ذوات العمد كانت جزءاً من عمارة المعبد القديم، ولم تكن كنيسة القديس يوحنا تشغل إلا جانبا منه، وقد أخذت من هذه الأبهاء الأعمدة المنفصلة أو المجتمعة التى لا تزال قائمة إلى يومنا هذا فى بنايات أخرى (انظر عن جيرون أيضا De Sacy فى ترجمته لعبد اللطيف، ص ٤٤٢ وما بعدها) وإذا ذكرنا أن اليوم الذى اشتهر بجيرون وقع فى المسجد نفسه (الطبرى، جـ٢، ص ٤٧٠ وما بعدها) رجح عندنا أن جيرون هو المسجد القديم ذاته. ومن ثم وجب أن نبحث عن موقع هذا المسجد إلى الشرق من المسجد الأموى الحالى كما تقول الروايات. ولا نستطيع أن نتثبت على وجه اليقين من موضع المسجد من كنيسة القديس يوحنا.

ولعل تعيين موقع الكنيسة أشق من تعيين موقع المسجد القديم (انظر الرأى الجديد الذى قال به تيرش Thiersch: *Pharos*، ص ١٠٤) وهذه المسألة على الرغم من بساطتها البادية فى كتاب كايتانى Caetani: *Annali dell' Islam* جـ٣، ص ٣٩٠ وما بعدها (وإن كان ينبغى ألا يفوتك أن تنظر المؤلف نفسه ص ٣٤٩ و Becker فى *Islam*، جـ٢، ص ٢٩٧) ليست بحال سهلة إلى هذا الحد.

وانتهت الحروب التى بدأت بيوم جيرون بوقعة مرج راهط الدامية التى حفظت الخلافة للفرع المروانى من بيت بنى أمية. وزاد الشعور رويداً رويداً بالحاجة إلى التظاهر بمجد الدولة وعظمتها لما ضعفت مكانة الخلفاء الشخصية وقل سلطانهم فى الفترة التالية، ومن ثم كانت هذه الفترة أزهى الفترات فى تاريخ الخلافة وفى تاريخ دمشق، ولو أن عوامل الانحلال كانت قد بدأت تعمل فيهما خفية. ويرجع الفضل الأكبر فى شهرة المدينة إلى المسجد الأموى الذى شيده الخليفة

الوليد بن عبد الملك. وهو أعظم من اهتم بالعمارة فى العصر الأموى.

أما المسجد القديم فلم يستعمل إلا بصفة مؤقتة، وهكذا أصبح للحاضرة بيت للعبادة جدير بمكانتها. وقد سبق أن بينا الموقع الذى اختير لإقامة المسجد عليه. وظلت سرة المدينة كما كانت فى العهد الجاهلى والمسيحى فيما جاور المعبد الكبير، وكان هم المسلمين الأول هو بناء مسجد جديد فى موضع المسجد القديم بالمواد التى كانت لا تزال باقية فى أطلال المبانى القديمة الفخمة، وتم لهم ما أرادوا. وفى عام ٨٦هـ الموافق ٧٠٥م هدم جزء من الكنيسة شيد على أطلاله البناء الجديد، وهو الذى عده الناس فيما بعد ثالث عجيبة من عجائب الدنيا. وجرى الناس على القول بأن بناء الكنيسة لم يتغير فى جوهره، وأن كل ما عمله الوليد هو القيام بزخرفته. على أنه قد وجهت إلى هذا الرأى حديثًا اعتراضات لها قيمتها ووزنها (انظر بصفة خاصة Thiersch: *Pharos*، ص ١٠٤، ٢١٤). وأثبت الدرس الدقيق للبناء أن الصحن والمحراب بصفة خاصة لا يمكن أن يرجعا إلى ما قبل الإسلام (Dickie: *Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund*، ١٨٩٧م، ص ٢٦٨ ـ ٢٨٢). وكانت النفقات التى أنفقها الوليد على هذا البناء باهظة. فقد استحضر له من القسطنطينية حشوداً من العمال لصنع الفسيفساء بخاصة. وقد ثبت من أوراق البردى التى عثر عليها حديثا أنه استقدم من مصر مهرة العمال وجلب منها مواد البناء. (انظر Islam، جـ٢، ص ٢٧٤، ٣٧٤).

ولعله لم يبق إلا على أركان الجدران القديمة، وإذا صح رأى تيرش فإن هذه الأركان لم تكن بالضرورة جدران الكنيسة نفسها، كما أبقى على أبراج الكنيسة الغربية والشرقية واتخذها مآذن. والذى يقرأ المصادر العربية يرجح أن المسجد القديم برمته قد دخل فى بناء المسجد الجديد، إلا أن هذا القول مشكوك فيه إلى حد كبير.

وتفصيلات الأمر جديرة بأن تتجلى بأجلى بيان إذا عاود الخبراء دراسة هذا الموقع عن كثب وتناولوا الروايات

الخاصة بذلك تناولا حكيما يقوم على الإنصاف.

ومهما يكن من شيء فمن الثابت أن الوليد قد جعل مجموعة المبانى الباقية إلى الآن مسجداً واحدا، وشيد المئذنة الشمالية المعروفة بمئذنة العروس التى استخدمت برجا للمراقبة كما يتضح من أقوال الكتاب المتأخرين، وأقام المصلى بفسيفسائها الجميلة فى صورة لا تختلف فى الجوهر عن الصورة التى تبدو عليها الآن، فهى معبد له ثلاثة صحون ومحراب، وتعلوه القبة المشهورة المعروفة بقبة النصر. (انظر عن هذا الاسم *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges.*، جـ٦٠، ص ٣٦٩، ٧٠٢؛ جـ٧٤، ص ٦٦١؛ أما عن القيمة الفنية للمسجد فانظر أيضا *H. Saladin*: *Manuel d'Art Musulman* جـ١، ص ٨٠ – ٨٧؛ *Van Berchem & Strzygowski*: *Amida*، ص ٣٢٦ وما بعدها).

ولم يفعل الخلفاء المتأخرون شيئا كثيرا لدمشق، ونقل بعض المروانيين حاضرة الخلافة إلى مكان آخر، فى حين كان ينفق غيرهم شطرا كبيرا من السنة فى قصورهم بالبادية، أما قصور دمشق العظيمة التى كانت خليقة بإظهار مجد الأمويين لو كتب لها البقاء فقد ذهبت طعمة للثورة التى انتابت العباسيين فى سعيهم إلى محو آثار أسلافهم. وقام بالمدينة فى عصر متأخر سجن فى موضع الخضراء. وحسبنا أن نذكر قصراً أمويا واحدا آخر هو قصر الحجاج نسبة إلى الحجاج بن عبدالملك ابن مروان، ذلك أن الطريق الكبير المؤدى إلى الربض الجنوبى الغربى المعروف بربض الميدان لا يزال يحمل اسمه إلى وقتنا هذا، وكان هذا القصر خارج الباب الصغير وباب الجابية (ياقوت، جـ٤، ص ١١٠ ومن ثم يتضح لنا أن قول فون كريمر Von Kremer فى كتابه *Topigraphie*، جـ١ ص١٤ غير مقنع، انظر المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٧، ص ٣٧٩).

وقد رسم فون كريمر (جـ١، ص ١١٤ *Culturgeschichte*) صورة شائقة جدا للحياة فى حاضرة الخلافة، ومن سوء الحظ أننا لا نعرف إلا النزر

اليسير عن وقت إسلام هذه المدينة ومدى ما بلغه الإسلام منها. ولكن من الجلى أن عدد المسلمين الذين أقاموا فيها بعد الفتح مباشرة زادوا بلاشك زيادة كبيرة بالهجرة إليها. ولم يكن الدين فى عهد الخلفاء الأمويين الأول على الأقل حاجزا منيعا بين المسلمين وغيرهم، فنحن نجد النصارى على صلات وثيقة بالخلفاء يشغلون أرفع المناصب، ونخص بالذكر الأسرة الرومية من جباة الخراج التى كان لها شأن فى إخضاع المدينة والتى ينتمى إليها يوحنا الدمشقى (Caetani، جـ٣، ص ٣٧٦؛ Lammens: *Mélanges de la Fac. Or.* جـ٣، ص ٣٤٨ وما بعدها) وكانت الأحوال فى المدينة وقتذاك تتطلب إحكام العلاقة بين الديانتين، ومن الواضح أيضاً أن كتابات يوحنا كانت من بعض الوجوه ثمرة للمناظرات بين النصارى والمسلمين (انظر Becker: فى *Zeitschr. für Assyriologie* جـ٢، ص ١٧٥ وما بعدها).

وجر دوال العهد الأموى، وما صحبه من فتن، الويلات على المدينة. فقد أشعل العراقيون المشاغبون النار فيها مراراً فى غضون سنة ١٢٢هـ (٧٤٠م) ودمروا عدداً من أحيائها (الطبرى، جـ٢، ص ١٨١٤؛ Theophanes طبعة دى بور de Boor، ص ٤١٢) ونجح يزيد بن الوليد عام ١٢٦هـ فى استعادة القصبة والخلافة بانقلاب قام به بغتة، والظاهر أن هذا الانقلاب تم من غير إراقة دماء. ولما مات يزيد احتل مروان بن محمد عام ١٢٧هـ (٨٤٤م) دمشق من غير مقاومة، وعمد خصمه سليمان بن هشام إلى الفرار. ولكن الخليفة الجديد نقل حاضرة دولته من دمشق إلى حران فانتقض عليه أهل الشام. وأخمدت الفتنة، وعوقب المنتقضون بهدم أسوار دمشق كما يقول تيوفان. وقد قامت دمشق بواجبها بوصفها حاضرة الخلافة الإسلامية.

دمشق من سنة ٧٥٠م - ١١٥٠م.

وبدا أن مروان قد مكن لدولته، على أنه لم ينقض على ذلك سنتان حتى سقطت الدولة الأموية أمام ضربات العباسيين. وفتح دمشق «عبدالله بن

على»، أحد أعمام الخليفة الجديد، بعد حصار قصير فى غرة رمضان عام ١٣٢هـ الموافق ٢٨ أبريل عام ٧٥٠م. ويقول مؤرخو العرب إن أسوار دمشق القديمة هدمت فى ذلك الوقت. واستقر الخلفاء الجدد فى العراق، وانكمشت دمشق فأصبحت قصبة ولاية فحسب. وكان الخلفاء فى كثير من الأحيان يستعملون على الولايات الغربية أحد الأمراء المقربين لهم فى بغداد، فيكتفى هذا الأمير أيضاً بإنفاذ نائب عنه يلى أمرها، ولم يكن ذلك فى مصلحة هذه الولايات.

ولم تذكر دمشق فى العهد التالى إلا قليلاً، وواضح أن الخلاف الذى أخذ أمره يستفحل أيام المروانيين، بين القيسية واليمنية فى الشام، استمر فى عهد العباسيين (ففى عام ١٧٦هـ أنفذ موسى البرمكى إلى دمشق، وفى عام ١٨٠هـ أنفذ أخوه جعفر) وطبيعى أن زيارات الخليفة لدمشق من وقت إلى آخر لم تعد إلى هذه المدينة عزها القديم حين كانت قصبة الدولة الأموية. وانصرف المتوكل عن فكرته فى إعادة قصبة الخلافة إلى دمشق (عام ٢٤٤هـ الموافق ٨٥٨م) بعد إقامته القصيرة فيها.

وكانت الدولة تسير بخطى سريعة نحو الانهيار. ففى عام ٢٥٤هـ (٨٦٨م) تولى أحمد بن طولون القوى المقتدر أمر مصر، فلم تلبث هذه الولاية أن أصبحت مستقلة بالفعل عن الخلافة، وفى عام ٢٦٤هـ (٨٧٨م) وقعت بلاد الشام بما فيها دمشق فى قبضة أحمد. ولم تُعمِّر السيادة الطولونية عليها إلا حوالى ربع قرن. وكانت الفترة الأولى من هذا العهد فترة ازدهرت فيها مصر ازدهاراً، ولا ينطبق هذا القول تماما على بلاد الشام، لأنها كانت أكثر من مصر تعرضا لهجمات الأعداء، وإن كنا قد قرأنا عن قصر شيده خمارويه لنفسه بالقرب من دمشق أسفل دير مرّان على نهر تورا، وهو القصر الذى اغتيل فيه فى ذى الحجة عام ٢٨٢هـ. أما الفترة الثانية فقد أفل فيها نجم الطولونيين، واقترنت بغارات مخربة شنها القرامطة الذين كانوا دائبين على الظهور عند أبواب دمشق منذ عام ٣٨٩هـ (٩٠٣م) حتى قضى جند الخليفة عليهم، ثم

قضى هؤلاء الجند على الحكم الطولونى بعد ذلك.

وولى طغج بن جُف حكم دمشق أيام خمارويه، وكان طغج سليل الإخشيدى فيما وراء النهر وجنديا مقتدرا. وقد قدر لولده الإخشيد، الذى حكم مصر عام ٣٢٣هـ (٩٣٥م) أن يكون له فى مصر والشام ما كان للطولونيين من شأن. فقد كانت الشام دائما ولاية تحف بها المخاطر لا يستتب أمرها لمن يملكها. وانهار الإخشيديون آخر الأمر أمام دولة كانت هى أيضا تناضل فى سبيل الحصول على اللقب الدينى الذى كان يحمله الخليفة المجرد من الحول والطول. ذلك أن دولة الفاطميين الشيعية كانت منذ أمد طويل متأهبه للانقضاض على مصر، ووجد المعز أن الفرصة واتته عندما ألفى القرامطة يعاودون نهب الشام، فاستولى على مصر عام ٣٥٨ هـ (٩٩٩م) وعلى دمشق فى العام نفسه، ولكن دمشق خرجت عن طاعته بعد ذلك مباشرة. فأخذها القرامطة أولا، فلما قضى عليهم عمت الفوضى المدينة وأحرق كثير من أحيائها. وحكم الفاطميون دمشق بعد ذلك قرناً لم تكن فيه أسعد حالا. فنحن نقرأ كثيراً عن تبديل الولاة وعن قيام فتن لا يمكن أن ترد أسبابها إلى مافطر عليه أهلها من شغب فحسب. وقد أدت إحدى هذه الفتن إلى إحراق المسجد الأموى عام ٤٦١ هـ (١٠٦٨ م) .

وفى عام ٤٦٨ هـ (١٠٨٦ م) استولى القائد السلجوقى أتسز على دمشق، وبذلك خسر الفاطميون المدينة إلى الأبد . وخطب باسم الخليفة العباسى مرة أخرى على منابرها. ويقال إن أتسز هو الذى شيد القلعة (المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ ٧ ص ٣٧٥) ولكن من المحقق أن أساسها قد أقيم قبل عهده. ولم يدم حكم أتسز إلا أعواماً قليلة، واضطر إلى إخلاء المدينة عام ٤٧١ هـ (١٠٧٩م) للأمير السلجوقى تتش. (انظر كتاباته فى Van Berchem: *INscr. Arabes de Syrie* ص١٢ وما بعدها، ٩٠ ومابعدها، وفى المجلد السابع، جـ ١، ص ١٤٩) ولما توفى، حكم طغتكين البلاد باسم ابنه دقاق، وإليه ينسب بيمارستان من بيمارستاناتها (المجلة الأسيوية،

السلسلة التاسعة، جـ ٣، ص ٢٨٢) وخانقاه من خانقاهاتها (المصدر السابق، جـ٥ ، ص ٢٨٢) ويقال إن أقدم مدرسة فى المدينة ترجع إلى عهده (المصدر السابق، جـ٤، ص ٢٦٦) وتوفى دقاق سنة ٤٦٩ هـ (١١٠٤م) ثم توفى ابنه بعده بقليل، فاستقل طغتكين بأمر دمشق فعلا، وأسس بذلك الدولة البورية التى حكمت دمشق نصف قرن من الزمان .

ولم تنشط العمارة فى المدينة على نطاق واسع فى تلك الفترة العاصفة التى أغار فيها الفرنجة على الشام(ومع ذلك فإنا نحيل القارىء إلى مجموعة النقوش الخاصة بهذه الدولة التى أوردها Van Berchem: *de Florilegium Vogüé* ص ٣٩ ، ٤٣) وأنقذ طغتكين ما يعرف بمصحف عثمان الأصلى فى طبرية التى كان يهددها الصليبيون عام ٤٩٢ هـ (١٠٩٩م) فزاد بذلك فى جلال المدينة الدينى . وأثبت خلفاؤه شيئاً فشيئاً أنهم عاجزون عن مواجهة الأخطار التى كانت محدقة بهم. فقد كان الفرنجة يهاجمون دمشق حيناً (مثال ذلك فى عام ٥٢٣ هـ الموافق ١١٢٩م، وفى عام ٥٤٣ هـ الموافق ١١٤٨م) وكان البوريون يستنجدون بالفرنجة حيناً آخر على زنكى (٥٣٤هـ الموافق ١١٢٩م) وابنه نور الدين (٥٤٦ هـ الموافق ١١٥١م) صاحبى حلب. واستطاع نور الدين فى النهاية أن يستولى على المدينة فى عام ٥٤٩ هـ الموافق ١١٥٤م.

دمشق فى عهدى نور الدين وصلاح الدين

كان حكم نور الدين لدمشق فاتحة عهد جديد من الرخاء أصاب المدينة، وكان عهده وعهد صلاح الدين أزهر أيامها، ويختلف مجدها هذا عنه أيام الأمويين. وقد تأثر هذا العهد كله بالجهاد الدينى،فأصبح لزاماً أن يعنى أولا وقبل كل شىء بتحصين المدينة والنهوض بعلوم الدين، ومع ذلك لم تهمل علوم الدنيا إهمالا تاماً . ويمثل هذا العهد ابن عساكر مؤرخ دمشق العظيم، ثم اقتصر شيئاً فشيئاً على تدريس علوم الدين. وكان للاضطراب الذى شاع أيام الحروب الصليبية

نصيب كبير فى ازدياد نعرة التعصب الدينى فى دمشق، فأصبحت بذلك أعظم حصون الإسلام.

واقترن اسم دمشق فى العهود المتأخرة باسم صلاح الدين، بل إن شعراء الغرب المعاصرين أنفسهم قد أشادوا بمجدها بوصفها مقاماً له، ومع ذلك فإن سلفه نور الدين هو الذى أسبغ على المدينة فى الحقيقة طابعها الذى عرفت به، فقد زاد فى تحصينها بتجديد أسوارها بأبراجها وأبوابها، وشيد مسجدا فى شمال قلعتها، وفتح فى هذه الناحية منها باباً جديدا هو باب الفرج، وبنى بالقرب منه دار العدل أو دار السعادة (انظر المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة جـ ٧، ص ٢٤٦؛ حاجى خليفة، جهاننما ص ٥٧٢) والراجح أن هذه الدار كانت قائمة كما يستدل من قول كريمر (Von Kremer: *Topográphie* جـ ١، ص ١٤؛ جـ ٢، ص١١) فى موقع سراى الحربية الحالية وظلت مستعملة حتى العصر التركى قصرا للحاكم. ولكن أشهر هذه الأبنية هى التى أقامها للبر والتقوى، ولا نستطيع هنا أن نذكر إلا أهمها، أى المدرسة الخاصة بالحديث، وهى أقدم مدرسة من نوعها ، وقد درس فيها ابن عساكر (Goldziher: *Muh. Studien* جـ٢، ص ١٧٦وما بعدها) ثم البيمارستان المشهور المعروف بمارستان نور الدين، ولا يزال قبره قائما فى المدرسة النورية التى نسبت إليه، يبجله الناس ويحترمونه.

ومات نور الدين سنة ٥٦٩هـ (١١٧٤م) فوقع جل مملكته، بما فيه دمشق، فى يد صلاح الدين بن أيوب، وكان صلاح الدين قد استقل بأمر مصر بالفعل. وقد أكسبت انتصاراته دمشق عزا لم تحلم به من قبل .

والحق أن النشاط الذى بدأه نورالدين فى إقامة العمائر لم يخمد؛ إلا أن الحروب المتصلة التى خاض غمارها صلاح الدين لم تترك له فسحة يوجه همه فيها إلى توطيد دعائم السلام.

وتوفى صلاح الدين بعد عقد الصلح مع رتشارد الأول (قلب الأسد) بستة أشهر لسبعة وعشرين يوماً خلت من صفر عام ٥٨٩هـ (٤ مارس١١٩٣م)

ودفن أول الأمـــر فى القلعـة، ثـم نقلت رفاته إلى المدرسة العزيزية.

وحوصرت المدينة مـرات إبان القتال العنيـــف الذى اسـتــعـــر بين ولدى صلاح الدين، الأفضل والعـزيز، وأخيه العادل فأصاب هذا الحصار المدينة بشر كبير، ولم تستعد دمشق هدوءها وأمنها فى عـــهـد العـــادل إلا بموت العـــزيز، والقضاء المبـرم على الأفضل (وفى هذا العـهد وسـعت القلعة، وشـيد مـسجـد العيدين، انظر المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة جـ٧، ص ٣١).

وهدد الفـرنجـــة دمــشق أيام ولده وخليفـته المعظم عيسى، ولكن خطرهم زال عنهـا، وبعـد أعوام نشب الخـلاف بين أمـراء البـيت الأيوبى، وانتــهى هذا النضـــال بتحـالف الصـالح إسـماعـيل صـــاحب دمــشـق مع النصـــارى على الصـــالح أيوب عـــزيز مـصـــر، وهو التحالف الذى أسـخط العالم الإسلامى أشـد السخـط. وقد اسـتطاع الصـالح أيوب بمساعـدة الخوارزميـين أن يهزم الحليـفـيـن فى غـــزة عـــام ٦٤٣هـ (١٢٤٤م) وأن يعيد دمـشق إلى حوزة مصـر. ولما مات المعظم تـوران شاه بن الصالح أيـوب عام ٦٤٨هـ (١٢٥٠م) استـولى الناصر يوسف صـاحب حلب على قصبة الشام الجنوبية، وكان بذلك آخر من استولى عليها من الأيوبية.

ولم تتـأثر العـمـارة التى بدأها نور الدين بالفتن التى سادت هذا العهد. فقد تنافس أمـراء البيـت الأيوبى وأميـراته وسائر أشراف المملكة فى إنشاء المبانى الخيرية، وأصبـحت دمشق بذلك مدينة المدارس، وزار ابن جـبـيـــر المدينة أيام صـــلاح الدين، وأحـصـى فـيـهـا نحـو عـشرين مـدرسة، ولكن هذا العـدد زاد بعـد ذلك أضـعافـا. على أن شـأن هذه العـمائر فى تاريخ العلوم الإسـلاميـة، وبالأحرى فى أعمال الـبر والتقوى، أهم من شأنهـا فى تاريخ المدينة ذاتها. ومن ثم نحيل القارىء إلى ترجمـات سوڤير فى المجلة الأسيـوية، السلسلة التاسـعة جـ٣، ٧؛ ويمكن أن نقـارن مـا كـتـبـه ســوڤـيـــر بما ورد فى *zeitschr. Der Morgenl. deutsch.*، جـــ ٨، ص ٣٥٦ - ٣٧٤.

عهد المماليك

قضت غزوة هولاكو المغولية على الحكم الأيوبى فى دمشق بعد منتصف القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى). وفتحت المدينة، وقد خلت من الجند، أبوابها للغزاة فى ربيع الأول عام ٦٥٨هـ (مارس ١٢٦٠م) ولم يلق هؤلاء إلا مقاومة فى قلعة دمشق لم تُسفر عن شىء. ثم أصبح مماليك مصر بانتصارهم فى عين جالوت سادة الشام. وفر المغول، ولقى النصارى الجزاء الوفاق على حسن استقبالهم للمغول بهدم كنيسة مريم المشهورة (انظر أبو شامة *Rec. Hist, Crois, Or.* جـ ٥، ص ١٩٤).

وأصبحت دمشق فى العهد التالى قصبة أهم ولايات المماليك فى الشام، ألا وهى مملكة دمشق، التى كانت تضم فى الواقع سورية الجنوبية بأسرها، من حدود مصر جنوبا إلى بيروت وحمص وتدمر والرحبة على الفرات شمالا (ثم انتقلت القصبة إلى حلب فيما بعد) مع استثناء دويلات الكرك وصفد (ومع استثناء غزة وحمص أيضا اللتين ظلتا فترة من الزمن بعيدتين عن قبضة المماليك).

وقد عادت مدينة دمشق إلى سابق ازدهارها فى عهد الظاهر بيبرس منشىء دولة المماليك العظيم. وكان هذا السلطان الذى لم تكن تفتر له عزيمة، كثيرا ما يعقد ديوانه فى مدينة دمشق.

ولم يكتف بيبرس بإعادة بناء أسوار المدينة المتخربة والقلعة فحسب، بل شيد لنفسه أيضا قصراً جديداً فى الميدان الأخضر على نهر بردى، وهو القصر الأبلق المشهور. ويقال إن السلطان الناصر قلاوون اتخذه مثالا شيد على صورته القصر المعروف بالاسم نفسه فى القاهرة فى موضع التكية الحديثة (انظر Quatremére فى ترجمته لكتاب السلوك للمقريزى، جـ١، القسم الثانى، ص ٤٤، المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ ٧، ص ٣٥٣؛ ابن شاكر: فوات الوفيات، جـ١، ص ١٠٩) وتوفى السلطان بيبرس فى مدينة دمشق عام ٦٧٦هـ (١٢٧٧م) ودفن بالمدرسة الظاهرية التى أمر ابنه السلطان السعيد

عامله على دمشق عز الدين أيدمر ببنائها فى الناحية الشمالية الغربية من الجامع الأموى. (المقريزى: السلوك، جـ١، القسم الثانى، ص ١٦٢؛ المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٣، ص ٢٤٠ وما بعدها).

وكان حكم بيبرس جديرا بأن يعد امتدادا للازدهار الذى أصاب المدينة منذ عهد نور الدين؛ وكانت العلوم تنتشر فيها باطراد، وحسبنا أن نذكر شاهدا واحدا على ذلك هو اسم «النووى». ولكن المدينة أصابها شىء من الاضمحلال فى عهد سلاطين المماليك المتأخرين، وظلت المدينة الثانية فى الدولة بلا منازع، وكان من الطبيعى ألا يولى على هذه الولاية التى كانت أهم الولايات جميعا إلا أبرز المماليك وأعظمهم. ولكن سرعان ما نشأ عن ذلك تنافس بين السلطان فى مصر وعامله على دمشق. وكان السلطان دفعا لهذا التنافس يعين بنفسه أمير القلعة مستقلا عن سلطة الوالى، وأدى هذا بطبيعة الحال إلى توتر دائم فى العلاقات بين هذين العاملين. وما إن خُلع السعيد بن بيبرس وتولى قلاوون السلطة حتى ثار سنقر الأشقر عام ٦٧٨هـ (١٢٧٩م) مؤيدا بفتوى من قاضى القضاة ابن خلكان، ولكن هذه الثورة أخمدت فى العام التالى. وحدث أثناء الاضطراب الذى أعقب اغتيال الأشرف خليل، أن أحاطت بالسلطان «كتبُغا» كتائب من الجند تابعة للاچين فى قلعة دمشق، وأرغم كتبغا على التسليم عام ٦٩٦هـ (١٢٩٧م). ويقال إن نائبا آبقا من دمشق يدعى «قپچاق»، هو الذى تسبب فى استقدام حملة غازان المغولية عام ٦٩٩هـ (١٣٠٠م) وقد لقيت دمشق من جرائها شر الدمار خلال المعارك التى نشبت بين المغول الذين كانوا يحتلون المسجد، وبين المماليك الذين كانوا يستميتون فى الدفاع عن أنفسهم بالقلعة، على حين خربت أرباض المدينة مثل الصالحية تخريبا تاما. وسوى جند حامية القلعة الأماكن المجاورة كلها بالأرض، من باب النصر إلى باب الفرج، أما المغول فقد أحرقوا أقساما كبيرة من المدينة، منها دار الحديث التى شيدها نور الدين. وسرعان ما ارتد المغول، وخضع

«قپچاق» للسلطان الناصر، وكان قد استعمله غازان واليا من قبله. ونجت دمشق من غزوة المغول عام ٧٠٢هـ (١٣٠٣م) ولم يصبها من جراء ذلك إلا ذعر انتاب أهلها. ونحن نلاحظ فيما يتصل بالحياة العقلية للمدينة فى ذلك العهد نشاط ابن تيمية الذى انتهت به آراؤه الحنبلية إلى الاصطدام بالحكومة.

وفى الفترة الثالثة من حكم الناصر، ظل تنكز والى دمشق الذى كان يتبعه نواب الشام جميعا، أميرا على الشام ربع قرن (٧١٢ ـ ٧٤٠هـ = ١٣١٢ ـ ١٣٣٩م) وكان سلطانه فى الواقع مطلقا. وقد أسس عام ٧١٧هـ مسجد التنكزية فى موضع دور الحربية الحالية وخلف سراى الحربية (المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٧، ص ٢٣٧ وما بعدها) ؛كما أسس عام ٧٣٩هـ مدرسة لدرس التفسير والحديث (المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ ٣، ص ١٨٤) وأصلح الجدار الجنوبى الغربى المتهدم من الجامع الأموى، ويقال أيضا إنه وسع الطرق، وبينما كان مشغولا بترميم ما أحدثته النيران فى المدينة من تلف غضب عليه السلطان فقتل شر قتلة وهو سجين فى الإسكندرية.

وأعقب عهدى الناصر وتنكز اللذين كانت ترفرف فيهما ألوية السلام على دمشق حكم سادته الفوضى والتنازع، واقتتل فيه الأمراء على السيادة. وعادت دمشق فى السنوات ٧٥٣، ٧٦٢، ٧٩٠هـ مسرحا لهذه الحروب. ونشبت عام ٧٩١هـ (١٣٨٩م) أمام أبواب المدينة الوقعة الحاسمة بين «منطاش» الوزير المطلق النفوذ وبرقوق السلطان المخلوع، وهى الوقعة التى استعاد بها هذا السلطان ملكه. وكان لابد لابنه فرج أن يسترجع المدينة عام ٨٠١هـ (١٣٩٩م) وعاد التنافس بين الأمراء مرة أخرى فى عهد السلطان الفتى، ومن ثم وقعت بلاد الشام لقمة سائغة فى فم تيمور. وعسكرت جنده فى جمادى الأولى عام ٨٠٣هـ (ديسمبر ١٤٠٠م) أمام دمشق. وتقرر مصير الحملة، لما ترك فرج عسكره لفتنة نشبت بينهم، وفر إلى مصر، فاستسلمت المدينة وإن ظلت القلعة

تدافع عن نفسها دفاع المستيئس أمداً طويلا. وعاث الجند فى المدينة نهبا وسلبا مخالفين فى ذلك شروط التسليم، وأشعلوا فيها ناراً أتت على الجانب الأكبر منها وذهبت بأرواح لا تحصى من أهلها. وقد روى يوحنا شلتبرجر الباڤارى الذى كان مملوكا فى جيش تيمور زماناً طويلا أن ثلاثين ألفا من النساء والرجال والأطفال حبسوا فى المسجد الكبير، ثم أشعلت النار فيه، ومن المحقق أن غارة تيمور هذه كانت على أقل تقدير أشد نازلة أصابت دمشق لعدة قرون، وهى المدينة التى تقلبت عليها النوائب.

ومرة أخرى غلبت على الفترة الثانية من حكم فرج الفوضى التى تسبب فيها الأمراء الثائرون الذين انحصرت وقائعهم بصفة خاصة حول دمشق المنكودة، وكانت هذه المنازعات تتكرر باستمرار فى القرن الأخير بأسره من حكم المماليك. وكان تغير السلطان فى القاهرة يعد عادة دليلا على انتقاض والى دمشق، ومن ثم فليس بعجيب أن المدينة لم تفق بسرعة من الويلات التى جرتها عليها غارة تيمور. ويقول القلقشندى المتوفى عام ٨٢١هـ (١٤١٨م) إنه لم يعمر فى زمانه سوى جانب يحيط بالمسجد، وبقيت سائر أجزاء المدينة أنقاضا (ضوء الصبح، ص ٢٨٣) ومهما يكن من شىء فقد كانت تبنى باستمرار مدارس جديدة ومساجد. وشاعت أسماء السلاطين فى نقوش كثيرة تدل على تشييد مبان جديدة وتعمير أخرى خربة خاصة بأعمال البر ومظاهر الملك. وإلى هذا العهد تدين دمشق بمبان كثيرة مثل الصابونية الجميلة فى طريق الميدان (المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٣، ص ٢٦٤)، ومسجد يلبغا ناحية الشمال الغربى من القلعة (المصدر نفسه ص ٢٣٦، ٤٣١ وما بعدها) كما يعود تاريخ المئذنة الغربية فى المسجد الأموى فى صورتها الحالية إلى عهد قايتباى، لأن ذلك الجزء منه قد أحرق عام ٨٨٤هـ، على أن أمراء المماليك أنفسهم الذين كانوا أعلى من ذلك همة عادوا لا يستطيعون أن يردوا المدينة إلى عهد دائم من الرخاء والازدهار.

العهد التركى

وما انقضت بضعة أسابيع على هزيمة المماليك فى دابق لخمسة وعشرين يوما خلت من رجب عام ٩٢٢هـ (٢٤ أغسطس ١٥١٦م) حتى فتحت دمشق أبوابها للعثمانيين. وكانت المدينة فيما مضى من العهد المملوكى قصبة ولاية من الولايات فحسب، ولم تصبح تلك البقاع منذ ذلك الوقت مشهدا لأحداث تاريخية عظيمة. وليس حقا خالصا ما يقال من أن اضمحلال المدينة إنما يرجع إلى سوء الحكم التركى، ذلك لأن مواردها كانت قد استنفدتها حروب القرون الماضية. والعهد التركى جدير بأن يفاخر بما أسداه لتاريخ العمارة فى دمشق، لأن عددا من أبدع آثار المدينة الحديثة يعود تاريخه إليه.

وكان الطراز المصرى قد أصبح هو الغالب فى عهد المماليك، ولكن الأثر التركى غدا آنئذ واضحا ملموسا. وشيد السلطان سليمان الأول عام ٩٦٢هـ (١٥٥٤م) تكية أمام أبواب المدينة الغربية مكان القصر الأبلق القديم وبأنقاضه؛ وقد بنى هذا البناء الجميل فى موضعه البديع على نهر بردى على الطراز التركى (انظر المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٧، ص ٢٥٣ وما بعدها Saladin: *Manuel de L'Art Musulman* جـ١، ص ٧٤) وحسبنا أن نذكر هنا مسجدين من أشهر مساجد دمشق أنشأهما الباشوات الأتراك، وكلاهما على طريق الميدان، وأولهما الدرويشية وقد بدأ بناءه درويش باشا عام ٩٧٩هـ الموافق ١٥٧١م (المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٧، ٢٦٠) والثانى السنانية، وله شهرة فائقة للقاشانى الذى فيه، وقد شيده سنان باشا عام ٩٩٤هـ (١٥٨٥م) فى موضع مسجد البصل القديم (المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٧، ص ٢٦٢) ويذهب فون كريمر (Von Kremer: *Topographie* جـ١، ص ٤٨) إلى أنه أجمل مبانى دمشق بعد المسجد الأموى. والواقع أن العمارة فى دمشق لم تتوقف قط وإن كانت المصادر التى بأيدينا عن تاريخها فى القرون الأخيرة جد قليلة. وقد اقترنت نهضة الشرق بظهور محمد على.

وكانت مدينة دمشق من عام ١٨٣٢ إلى عام ١٨٤٠م تحت حكم المصريين، وقد شمر إبراهيم باشا عن ساعد الجد وأخذ يعيد الأمن والنظام إلى الربوع الخربة. وبدأت التجارة والصناعة فى الازدهار، وشيدت المبانى للأغراض الإدارية، والعسكرية بنوع خاص، ومما يؤسف له أن بنايات قديمة هدمت تحقيقا لهذا الغرض فى كثير من الأحيان. وهكذا حولت التنكزية إلى مدرسة حربية وشيدت سراى الحربية على أنقاض دار العدل التى شيدها نورالدين. وأدت العداوة بين الدروز والموارنة فى لبنان التى أخذ أمرها يستفحل إبان الحروب المصرية التركية أيام بشير الشهابى إلى مذبحة هائلة أصابت المسيحيين فى دمشق عام ١٨٦٠م؛ وفى أثنائها وضع عبد القادر، وكان قد نفى من الجزائر، معظم النصارى فى كنفه. ويستطيع المرء أن يذكر فى الأعوام الأخيرة العهد القصير الذى حكم فيه المصلح مدحت باشا عام ١٨٧٨م، فقد تحسن التعليم، ولو أن بعض منهاجه قد عاد إلى الانهيار سريعا، ومن إصلاحاته الباقية استبداله الشوارع بأزقة السوق القديمة الضيقة. وقد تأثر تقدم المدينة فى العهد القريب بشبوب الحرائق العظيمة كما حدث مرارا يخطئها الحصر فى القرون السابقة. وفى عام ١٨٩٣م احترق الجامع الأموى حتى جدرانه، وأتت النيران فى أبريل عام ١٩١٢م على أجزاء كبيرة من الأسواق الجديدة.

وتأثرت التجارة المارة بدمشق تأثرا بالغا بحفر قناة السويس وقد وصلت السكك الحديدية المدينة من سنة ١٨٩٤م بحوارن المنتجة للقمح، كما وصلتها ببيروت من عام ١٨٩٥م، وبحيفا من عام ١٩٠٥، فعوضها ذلك بعض التعويض عما خسرته، فى حين لم يؤثر خط الحجاز الرئيسى على ما يظهر أى أثر كبير فى رقيها الاقتصادى، وسيقضى الاستمرار فى مد الخطوط الحديدية فى الشام بمرور الزمن قضاء مبرما على حركة القوافل. وليس من شك فى أن الأراضى الضيقة المرتفعة المتاخمة للساحل ستصيب تقدما كبيرا قد يحقق للمدينة رخاء دائما إن لم يعد إليها سيادتها السابقة.

وقد بلغ مجموع تجارة دمشق وفقا لتقارير القنصليات الإنكليزية عامى ١٩٠٩ـ ١٩١٠ ماقيمته حوالى مليون جنيه إنكليزى للصادرات والواردات.

ودمشق قصبة ولاية من ولايات سورية تضم أربعة سناجق: دمشق وحماه وحوران والكرك، وهى مقر وال وقيادة أركان حرب، وقد قدر بدكر Baedeker عدد سكانها سنة ١٩١٣م بثلاثمائة ألف نسمة (ولايدخل فى ذلك عدد رجال الحامية ويتراوح عددهم بين ٣٠٠٠ و٤٠٠٠ جندى) ولعل هذا التقدير مبالغ فيه.

صورة المدينة الحديثة

ولم تتغير الخطة الأساسية لسرة المدينة تغيراً ملحوظاً، كما أشرنا من قبل، فى أى مظهر من مظاهرها الجوهرية على الرغم من كثرة ما تداول على المدينة من حرائق وحروب منذ العهد الأموى، ومن ثم فإن الإلمام بخطة المدينة الحديثة يتبع استعراض تاريخها. وقد يرجع السبب فى أن الجزء الشرقى من المدينة لم يتعد فى الواقع حدود أسوارها إلى قيام الأحياء النصرانية واليهودية فيه، ولكننا إذا عكسنا الآية كان ذلك أقرب إلى الاحتمال، فإن هذه الأحياء قامت فى موضعها ذاك، لأن المسلمين الحاكمين آثروا الأحياء القريبة من المدينة لأنها كانت مشرفة على الطرق المؤدية إلى البقاع السورية الأخصب من غيرها، وسرعان ما تجاوزت المدينة حدودها القديمة، وكنا نقرأ منذ عهد جد متقدم عن ربض العُقَيْبة ناحية الشمال الغربى من دمشق. وقد نشأت أيام نور الدين، عندما أشرق عهد جديد من عهود الازدهار على المدينة، أرباض جديدة أمام باب الجبانية، وأخذت هذه الأرباض تمتد غربا نحو الميدان الأخضر (كوك ميدان) وميدان الحصى (وهو يشير إلى ربض الميدان الجديد) ناحية الجنوب الغربى (وهذا الميدان هو نفس ضاحية الميدان الحديثة) وغدت حدود المدينة الغربية القديمة شيئا فشيئا المركز العسكرى والإدارى، فى حين ظل نشاط الأهلين التجارى يتركز كما كانت

الحال قبل ذلك حول الجامع الأموى، وأخذ هذا التطور يسير حثيثا وإن يكن فى بطء منذ عهد نور الدين إلى أيامنا هذه. وينتهى الطريق الذى يسمى بالمستقيم، الممتد من الشرق إلى الغرب شرقى المدينة، عند الباب الشرقى القديم، ويمتد سور المدينة من هذه البقعة، ولا يزال محتفظا بشكله، بمحاذاة ضريح الشيخ أرسلان (انظر المجلة الأسيوية السلسلة التاسعة جـ٤ ص ٤٠٤) شمالا حتى يبلغ نهر بردى عند باب توما، ثم يتبع الفرع الجنوبى من فرعى النهر اللذين يضمان فى هذا الموضع جزيرة من الجزائر حتى يبلغ باب السلام (السلامة) وقد قام بين هذين البابين الأخيرين فى يوم من الأيام كما يقول ابن شاكر (انظر المجلة الأسيوية؛ السلسلة التاسعة، جـ٧، ص ٣٧٣ وما بعدها) باب هو باب الجينيق الذى نسب إلى حى معروف بالاسم نفسه، وهذا الاسم يدفع المرء دفعا إلى تذكر الاسم الشعرى القديم لدمشق وهو جلّق. ولازلنا نستطيع أن نقص أثر سورين آخرين، وإن كانت المبانى قد غطتهما فى كثير من المواضع، يتجهان من باب السلام ناحية الغرب، ويسير بينهما طريق «بين السورين» إلى «باب الفراديس» ولهذا الباب، كما يقول پورتر (Porter جـ١، ص ٥٣) باب آخر أبعد منه إلى الداخل، و«باب العمارة» فى الخارج عبر بردى. وقد أخذ هذا الباب اسمه من ربض العمارة الذى يبدأ من باب السلام، ويتسع تدريجيا بانضمام أحياء كانت فى الأصل قائمة بنفسها مثل العُقَيْبَة غير بعيد من مقبرة الدحداح (المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٧، ص ٤٥١) والبحصة وغيرهما. وتخرج منه الآن طريق عامة تتجه شمالا بغرب إلى الصالحية (انظر المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٤، ص ٤٧٣ وما بعدها) التى قامت عند سفح جبل قايسون قبل عام ٦٠٠هـ (١٢٠٠م) ولا شك فى أن سور المدينة كان متصلا بالقلعة فى مكان ما من هذا الموضع. وقد تعود التغيرات المتعددة التى يشهد على

إحداها تشييد نور الدين لباب الفرج (فى موضع باب العمارة القديم، انظر المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة جـ٧، ص ٧٣٤) إلى الرغبة فى حماية الأحياء التى كانت تنمو على الأيام وتتصل بالمدينة. ولكن المدينة كانت تتسع باستمرار فتجاوز الحدود المضروبة حولها؛ ولم يوفق «پورتر» ولا «فون كريمر» فى تحديد مجرى الأسوار القديمة فى هذا الجزء من المدينة تحديداً دقيقاً. وقد ألحق «باب الحديد» بالقلعة أثناء التغيرات التى أحدثها «العادل» فيها، على حين نقل الاسم القديم إلى الباب الذى كان معروفا فى الماضى «بباب النصر» والذى كان قائما أبعد من ذلك بقليل صوب الجنوب، ولا يزال هذا الباب باقيا إلى اليوم. ثم يأخذ السور فى السير بقرب الجانب الشرقى لطريق الميدان وبمحاذاته حتى يبلغ باب الجابية الذى يطابق الآن الطرف الغربى للطريق الكبير الذى يساير طول المدينة.

ويستمر السور من غير شك مسافة لا بأس بها فى الاتجاه نفسه، وإن كان قد اختفى كل أثر له هنا، ويتبع سوق السنانية حتى ينعطف شرقا عند الباب الصغير ويمتد فى الوقت الحالى ربض الميدان بمساجده الكثيرة الجميلة ميلا أو ميلين ناحية الجنوب فى هذا الجانب حتى يبلغ بوابة الله، وهى مبدأ طريق الحجيج، غير بعيد من مسجد القدم، وهو المسجد الذى تحاول الروايات أن تجعل ضريح موسى قائما فيه، كما أنها تشير إلى آثار أقدامه هناك (انظر ابن جبير، طبعة دى غوى، ص ٢٨١ وما بعدها؛ ابن بطوطة، جـ١، ص ٢٢٦ وما بعدها)، وقد قيل من بعد إن هذه آثار أقدام محمد [ﷺ] (انظر فون كريمر Von Kremer: *Topographie*، جـ٢، ص ٢٢؛ Zeitschr. d*es Deutechen Pälâstina Vereins*، جـ٧، ص ٢٨٤). وليس من المحقق تماما فيما يظهر، وإن رجح ذلك من ياقوت (جـ٢، ص ٢٣٦) أن الباب الصغير القديم هو نفس باب الشاغور الحديث، وفيه بابان يقدمان دليلا آخر على أنه كان ثمة فى الماضى حلقة مزدوجة من الأسوار. وقد بطل الآن

إطلاق اسم الباب الصغير على هذا الباب، إلا أن هذا الاسم لا يزال يطلق على أشهر مقبرة فى دمشق، وهى مقبرة الباب الصغير حيث دفن جماعة من الصحابة ومن زوجات النبى[ﷺ] وابنته فاطمة. وقد عفّى الزمان على كل أثر لقبر معاوية الذى كان يقوم فى هذا الموضع فى وقت من الأوقات. ويقوم بالقرب من جامع الجراح القبر المنسوب إلى يزيد بن معاوية، وهذا القبر محل لعنة الناس واستنكارهم، ولعل بعضهم قد التبس عليه الأمر فذهب إلى أنه قبر أبى عبيدة (Von Kremer: *Topographie*، جـ ٢، ص ٢٠، انظر *Zeitschr der Deutsch. Morgenl Ges*، جـ ١٥، ص ٣٦٠). ولا يزال السور من هذا الموضع إلى باب كيسان المغلق الآن ـ حيث تعين الأسطورة مشهد حوادث سفر أعمال الرسل (الإصحاح التاسع آية ٢٥) ثم من باب كيسان إلى الباب الشرقى ـ باقيا فى حالة لا بأس بها هو وأبراجه الكثيرة، ولكنه أصبح خطاً واحدا من خطوط الدفاع، ولو أنه كان فيما يبدو مزدوجا فى هذا الموضع (انظر Thévenot: *Voyage du Levant de Suite* باريس ١٦٧٣، ص ٢٥ وما بعدها). ويقوم فى البساتين جنوبى المدينة القبر المنسوب إلى بلال بن رباح وقبر نصرانى للقديس جورج .

وقد سبق أن ذكرنا أجل آثار العمارة فى دمشق، ونكتفى هنا بأن نسوق بعض الملاحظات العامة عن قلب المدينة. ففى دمشق كما فى سائر المدن الشرقية، الأزقة الخاصة بحى السكنى الهادئة بحوائطها المرتفعة الكئيبة التى تضم فى كثير من الأحيان قصورا، وهى تقابل مقابلة عجيبة طرق الأسواق الدائبة الحركة الجياشة بألوان الحياة بخاناتها الضخمة ومكاتب التجار الشرقيين ومستودعات بضائعهم. ولهذه المدينة مزية واحدة على سواها ألا وهى مواردها التى لا تنفد من الماء يمدها به نهر بردى. فلا عجب إذن أن يكون لحمامات دمشق صيت بعيد، وهى مزينة فى كثير من الأحيان بالقاشانى البديع. وقد أعطانا ڤتزشتاين Wetzstein صورة بهيجة للمناظر البديعة

فى أسواق المدينة حوالى منتصف القرن الماضى (.Zeitschr der Deutsch Morgenl, Gesl، جـ ١١، ص ٤٧٥ - ٥٢٥) وإذا كانت المدينة قد فقدت بعض صبغتها الشرقية الخالصة فإنها ظلت على كل حال أنقى وأخلص من حواضر الشرق العظيمة الأخرى التى خضعت أكثر من دمشق لتأثير العالمية الأوربية. وأخذت صناعات دمشق القديمة العريقة تضمحل اضمحلالا كبيرا على الأيام، ذلك أن صناعة الأسلحة التى يمكن تتبعها إلى أيام دقلديانوس قد انقرضت منذ أخذ تيمور صناعها. والحق أن أنوال الحرير (انظر الإدريسى، كتابه المذكور) التى كان لها شهرة عالمية فى يوم من الأيام لم تختف بعد، ولكنها فقدت ما كان لهامن شأن. أما فى الوقت الحاضر فإن السلع المصنوعة (وبخاصة القطنية منها) لها الصدارة بين صادرات دمشق ونحن نجد من ناحية أخرى أن كثيرين من أصحاب الحرف لا يزالون يمدون الأهلين بمصنوعاتهم الجيدة المتقنة. ولصناعة الجلود بنوع خاص شهرة ذائعة. ولا يزال الصاغة يصنعون مصوغات مخرمة بديعة، فى حين تجد مصنوعات الخشب والمعدن (النحاس الأحمر والأصفر) إقبالا فى أسواق البلاد الأجنبية. والمدينة وإن خسرت خسارة لاتعوض ما كان لها من شأن فى يوم من الأيام باعتبارها حاضرة دولة عظيمة ومركزا للتجارة العالمية ، فإنها تعيش على ماضيها المجيد وحده، ومع ذلك فإنه يصح لنا أن نؤيد ما ذهب إليه فون أوپنهيم M.Von Oppenheim من «أن عهدا جديدا من الازدهار أخذ يشرق عليها إشراقا».

المصادر:

(١) البلاذرى: فتوح البلدان، طبعة دى غوى، ص ١٢٠ - ١٣٠.

(٢) المكتبة الجغرافية العربية، طبعة دى غوى، جـ١، ص ٥٩ - ٦١؛ جـ٢، ص ١١٤ - ١١٦؛ جـ٣، ص ١٥٦- ١٦٠؛ جـ٥، ص ١٠٤ وما بعدها؛ جـ٧، ص ٣٢٥ وما بعدها.

(٣) الإدريسى: *Zeitschr.* d. Deutch, *Pal. Vereins*، جـ٨، ص ١٢ وما بعدها؛ ١٣٠ وما بعدها.

(٤) ابن جبير: طبعة دى غوى، ص ٢٦٠ـ ٢٩٨.

(٥) ياقوت: معجم البلدان، جـ٢، ص ٥٨٧ـ ٥٩٨.

(٦) ابن بطوطة: طبعة (Defrémery et Sanguinetti) جـ١، ص ١٨٧ـ ٢٥٤.

(٧) حاجى خليفة: جهاننما طبعة الآستانة سنة ١١٤٥هـ، ص ٥٧١ وما بعدها.

(٨) G Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ٢٢٤ ـ ٢٧٣.

(٩) H. Sauvaire: *Description de Damas* فى المجلة الأسيوية، السلسلة التاسعة، جـ٣ ـ٧ وثمة مصادر أخرى خطية كثيرة، قد عرضت لدمشق بخاصة، نذكر منها على سبيل التخصيص:

(١٠) ابن عساكر، ولم يطبع للأسف الشديد إلى الآن، بل إن المصادر الموجودة لم تستغل بطريقة منظمة، والحق أن خطة مدينة دمشق الحديثة لم تدرس بعد دراسة دقيقة، وسيمدنا طبع النقوش الخاصة بدمشق التى أعلن Van Berchem أنه سيقوم بنشرها بأسس جديدة للبحث.

(١١) A. V. Kremer: *Topographie von Damascus*، جـ١، جـ٢: *Denkschr. der phil-hist. Cl.der k. Akad, d. Wissench. wein*، جـ ٥، ٦، عام ١٨٥٤، وهو كتاب قديم به أخطاء فى كثير من المواضع وإن كنا لا نستطيع أن نستغنى عنه.

(١٢) السلوك طبعة Quatremére، جـ٢، القسم الأول، ص ٢٦٢– ٢٨٨.

(١٣) A. Von Kremer: *Mittelsyrien und Damaskus*، ڤينا عام ١٨٥٣.

أما فيما يتصل بفتح العرب مدينة دمشق فانظر:

(١٤) De Goeje: *Mémeire Sur la Conquête de la Syrie*، ص ٨٢ – ١١٣.

(١٥) Caetani: *Annali dell' Islam* جـ٣، ص ٣٢٦ – ٤٢٢. وقد درس الرحالة القدامى.

(١٦) Ritter: *Erdkuude*، جـ١٧، ص ١٣٣٢ـ ١٤٢٨. وانظر أيضا بصفة خاصة:

(١٧) J. L. Porter: *Five years in Damascus* جـ١، ص ٢٤ - ١٤٨.

(١٨) H. Petermann: *Reisen im Orient* جـ١، ص ٤٤ -١٨٤.

(١٩) Lortet: *La Syrie d'Aujord' hui* ص ٥٦٧ وما بعدها.

(٢٠) Oppenheim M.Von: *Vom Mittelemeer Zum Pers. Colf*، جـ١، ص ٤٩-٧٧.

(٢١) Baedeker: *Palestine and Syria* عام ١٩١٢، ص ٢٩٨ -٣٢٢.

يونس [هارتمان R. Hartmann].

الدمشقى

أبو عبد الله محمد بن أبى طالب الأنصارى الصوفى شمس الدين: عالم عربى من الباحثين فى الخلق، توفى وهو إمام ربوة بالشام عام ٧٢٧هـ (١٣٢٧م) وقد نشر مؤلفه المعروف باسم «كتاب نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر، بعنوان *Cosmographie de ch. A, Abd, M. deDimishqui, Texte Arabe publié d' aprés l'Edition Commencée par M. Frähn et d'aprés les mss. par* A. F. Mehren سانت بطرسبرغ عام ١٨٦٦. وقد ترجمه مهرن أيضا بعنوان: *Manuel de la Cosmographie du MoyenAge* كوبنهاغن عام ١٨٧٤.

وكتب الدمشقى أيضا «كتاب السياسة فى علم الرياسة». وثمة مخطوط آخر من هذا الكتاب غير المخطوطات التى ذكرها بروكلمان فى مؤلفه الوارد فى المصادر، وهذا المخطوط فى ليبسك (انظر K.Vollers: *Katalog der Islam. u.s.w. Hdss. der Universitats-bibl.* رقم ٨٥٧، جـ١).

المصادر:

(١) Reinaud : *Géographie d'Aboulfeda* الترجمة جـ١، ١٥٠.

(٢) Chwolson: *Die Ssabier* جـ٢، ص ٢٨، رقم ٦٤٧

(٣) Mehren فى *Annaler for nord. Oldkundigheid* سنة ١٨٥٧، ص ٥٤، رقم ٢٥.

(٤) H. Dehérain: *Quid Schemseddin al-Dimaschqui geographus de Afrika cognitum habuerit* باريس ١٨٩٨.

(٥) Brockelmann: *Gesch. der Arab. Litt.,* جـ٢، ص ١٣٠، ١٣٨.

الشنتناوى [بروكلمان Brockelmann]

الدميرى

محمد بن موسى بن عيسى كمال الدين، ولد الدميرى بالقاهرة عام ٧٥٠هـ الموافق ١٣٤٩م (على أن هذا التاريخ مشكوك فيه). وتوفى بها عام ٨٠٨هـ (١٤٠٥م)، وهو ينتسب إلى دميرة البحرية لا إلى دميرة القبلية، وهما بلدتان بالقرب من سمنود فى الدلتا (الخطط الجديدة، جـ١١، ص ٥٩). وكان الدميرى شافعى المذهب، تتلمذ على بهاء الدين السبكى المتوفى عام ٧٧٣هـ (Brockelmann جـ٢، ص١٢) وكان تابعه، كما تتلمذ على جمال الدين الإسناوى المتوفى عام ٧٧٢هـ (Brockelmann جـ٢، ص ٩٠)

واشتغل الدميرى بادىء الأمر خياطا ليقوم بأود نفسه، ثم أصبح فقيهاً محترفا، ونال شهرة فى تدريس التفسير والحديث والفقه والفلسفة والأدب بالقاهرة فى حى الأزهر، وفى جامع الظاهر، وفى الحسينية وغيرها. وكان يعقد حلقة لتدريس الدين (ميعاد) فى مدرسة ابن البقرى داخل باب النصر، وقد اختاره لذلك مؤسس هذه المدرسة (خطط المقريزى، الطبعة الأولى، جـ٢، ص ٣٩١ = الطبعة الثانية، جـ٤، ص ٢٣٦). وعُهد إليه أيضا بإلقاء درس فى الحديث عقد فى قبة خانقاه بيبرس الجاشنكير (المقريزى، الطبعة الأولى، جـ٢، ص ٤١٦= الطبعة الثانية، جـ٤، ص ٢٧٦؛ ابن شهبة: الطبقات فى Wüstenfeld: *Aerzte* ص ١٧)، وقد أدى الدميرى فريضة الحج عدة مرات، وقام بالتدريس فى مكة. وذكر أحد تلاميذه أنه استمع إليه داخل الكعبة، واشتهر الدميرى بزهده ومواعظه بصفته أحد صوفية الخانقاه بدار سعيد السعدا

(خطط المقريزى، الطبعة الأولى جـ٢، ص ٤١٥ = الطبعة الثانية، جـ٤، ص ٢٧٣ وما بعدها). ويذكر لنا المقريزى الذى كان معاصرا له وإن كان يصغره فى السن، فى كتابه «العقود» أنه اعتاد أن يذهب للاستماع إليه معجبا به، وظل يتردد عليه سنوات. وتنسب إلى الدميرى بعض الكرامات، فقد كان فى شبابه نهما ثم أصبح مقيما على الصيام لا يكاد ينقطع عنه. والغالبية العظمى من مؤلفاته شروح جرت على النهج المألوف، وملخصات ومتنوعات، والظاهر أن معظمها فقد. فقد كتب الدميرى شرحا على منهاج النووى، استقاه من السبكى (Brockelmann، جـ١، ص ٢٤٨) وضمنه إشارة إلى أن بعضهم يعتقد أن المقامات(مقامات الحريرى على ما يظهر) وكتاب كليلة ودمنة هى رموز كيميائية. وخلف الدميرى أيضا خُطباً ورسائل فى الفقه كتبها بالرجز. وكل هذه المصنفات تتصل بوظيفته، أما كتابه الكبير «حياة الحيوان» الذى عرف به فى الشرق والغرب فمن الواضح أنه كتبه بدافع من نفسه على الرغم من أنه أنكر فى مقدمة الكتاب أن تكون له قريحة لمثل هذا العمل. وهذا الكتاب معجم فى الحيوان إلا أن مادته فى هذه الناحية مختصرة، وقد وردت فيه أسماء الحيوانات مرتبة على أحرف الهجاء، كما أن جميع مواده المطولة موزعة على سبعة أقسام: (١) مواد لغوية مستمدة من ابن سيده والجوهرى، ومن الجاحظ الذى سبق الدميرى إلى تصنيف كتاب عن «حياة الحيوان» (٢) وصف الحيوان وطباعه (٣) حوادث جاء فيها ذكر الحيوان (٤) بيان الحلال والحرام بالنسبة للحيوان طبقا لمذاهب الفقه المختلفة (٥) أمثال تدور حول الحيوان، وقد اعتمد فى ذلك على كتاب الميدانى اعتمادا كبيرا (٦) الخصائص الطبية لأجزاء الحيوان المختلفة (٧) تفسير رؤية الحيوان فى المنام. وقد كانت ثمرة ذلك كله مصنفا جامعا حافلا بالاستطرادات يكاد يتعذر على المرء

قراءته قراءة متصلة، ومع ذلك فهو ذخيرة لا تقدر من الأدب الشعبى والحديث وطب العوام ومرآة لنفسية الشعوب.

وكثيرا ما يبدو لنا الدميرى جاهلا كل الجهل بالحيوانات التى يكتب عنها، ولكنه كان على علم واسع بكل ما قيل عنها. وقد جمع كل هذه المعلومات فى عناية ودقة، ولكنه رتبها ترتيباً تحار فيه العقول، ويوجد هذا الكتاب فى ثلاث نسخ = مطولة، ومقتضبة، ومتوسطة، ومن حسن الحظ أن الذى طبع هو النسخة المطولة، وقد طبعت على الأقل فى بولاق والقاهرة، وهناك أيضا مختصرات لهذا الكتاب وترجمة فارسية له وأخرى تركية، ويمكن الرجوع فى شأنه إلى Brockelmann (جـ ٢ ص ١٣٨) وقد يسَّر الكولونيل جاياكار A.S.G. Jayaker هذا الكتاب للأوربيين بترجمته إلى الإنكليزية (لندن وبمباى سنة ١٩٠٦، سنة ١٩٠٨) ترجمة بلغ بها إلى مادة أبى فراس، ويعادل ذلك ثلاثة أرباع الكتاب.

المصادر:

نذكر علاوة على المصادر الواردة فى صلب المقال:

(١) Wüstenfeld: *Aerzte* رقم ٢٦٥.

(٢) Leclerc: *Medeine Arabe* جـ٢، ص ٢٧٨.

(٣) كمقدمة الترجمة التى قام بها Jayakar لهذا الكتاب.

(٤) *Encyclopedia Britannica* الطبعة التاسعة، وهى أوسع كثيرا من الطبعة الحادية عشرة.

الشنتناوى [مكدونالد D. B. Macdonald]

دنيا

هى عالم الأرض أو هذه الدنيا السفلى، والظاهر أنها اشتقت من دنىء. وقد استعملت فى القرآن الكريم وفى الشريعة الإسلامية بمعنى ينم عن التحقير للدلالة على هذه الدنيا التى تقابل الآخرة. «أولئك الذين اشتروا

الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون» (سورة البقرة، الآية ٨٠)[١] وجاء فى القرآن الكريم أيضا (سورة الأعلى الآيات من ١٦ ـ ١٨)[٢] «بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى إن هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى». ونحن نستدل من هذه الآيات أن محمدا [ﷺ] لم يدع أنه أتى بجديد فى هذا الشأن وهو يتلو هذا الآيات .

ويروى الإمام الأشعرى عبارة أخرى تصور الدنيا تصويرا لطيفا فيقول: أحذركم من الدنيا فهى مرج براق خداع يخدع ساكنيه كما جاء فى القرآن «واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شىء مقتدرا» (سورة الكهف، الآية ٤٤).[٣] «كل من عليها فان» (سورة الرحمن، الآية ٢٥)[٤] فلتراعوا إذن فى أعمالكم الآخرة والحياة الباقية[٥].

ويورد الغزالى فى رسالته «الدرة الفاخرة» أن الله تعالى يقول عند قيام الساعة حين لا يبقى فى العالم كائن حى «يا دنيا، يا دنية أين أربابك، أين أصحابك، فتنتهم ببهجتك وشغلتهم عن آخرتهم بزهرتك» ثم إن الغزالى يصف

---

(١) رقم الاية فى المصحف العثمانى هو ٨٦.،

(٢) ينبغى أن تكون الأرقام ١٦ ـ ١٩.

مهدى علام.

(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٤٥.

(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٢٦.

(٥) أورد كاتب الماده هذا النص ولم يذكر المصدر الذى استقاه منه، وقد بحثنا عنه فى كل المظان التى يحتمل وروده فيها فلم نجده، ومن ثم لم نجد بدأ من ترجمته. الذى يرمى إليه الإسلام فى التحقير من شأن الدنيا هو العكوف عليها والانصراف عن الآخرة إليها. أما الاعتدال فى العيش، والتمتع بما أحل الله فى الدنيا من غير إسراف فهو سياسة دعا إليها الإسلام من غير تردد، تدبر مثلا قوله تعالى: «يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا! إنه لا يحب المسرفين. قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده، والطيبات من الرزق، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نُفصل الآيات لقومٍ يعلمون» (الأعراف ٣١-٣٢).

راجع فى هذا الموضوع «نظرية الوسط فى الفضيلة بين فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين» لمهدى علام فى «صحيفة دار العلوم» العدد الثالث، السنة الثانية، يناير ١٩٣٦.

الدنيا بعد البعث فيقول «كذلك تأتى الدنيا فى صورة عجوز شمطاء أقبح ما يكون، فيقال للناس أتعرفون هذه؟ فيقولون نعوذ بالله من هذه، فيقال لهم: هذه الدنيا التى كنتم تتحاسدون عليها وتتباغضون فيها».

المصادر:

(١) Abu'l Hásan Ali al- :von mehren *Ash'ari*، مقتطف من المجلد الثانى من أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى فى دور انعقاده الثالث، ٤٥ صفحة.

(٢) *La Perle pré-* :Lucien Gautier *cieuse de Ghâzâli*، جنيف ١٨٧٨، ص ٢٥ و٨٨ من الترجمة.

خورشيد [كارا دى فو B. Carra de Vaux]

تعليق

اشتقاق كلمة «دنيا» من الدنو وهو القرب، أو من الدنىء وهو الساقط الضعيف، كما جاء فى القاموس. على أن مقابلتها بالآخرة، يجعلنا نميل إلى أن المعنى الأول الملاحظ فيها هو القرب لا الدناءة، فإن الأول أقرب زمنا من الآخر دائما.

والإسلام وإن كان نظره إلى الدنيا نظرة أفضل من نظرة المسيحية لها، فإنه لم يعلق دخول ملكوت السماء على نبذ الدنيا تماما، يرى أنها لا شىء حين تقابل بالدار الآخرة الخالدة بنعيمها وعذابها، والتى فيها من ذلك ما لا عين رأت أو أذن سمعت أو خطر على قلب بشر، والتى يسود العدل المطلق فيها فلا يظلم أحد مثقال ذرة.

ومنذ أول الزمان حتى الآن يوجد من يؤثر الدنيا، لأنه يعيش فيها ويلمسها ويراها، على الآخرة التى لا يؤمن بها، كما يوجد من يؤثر الآخرة على الأولى إذ عرفوا حقيقة كل من الدارين، ومن أجل ذلك، ليس عجبا أن يقول القرآن الكريم: «إن هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى»، وهو يريد بهذا ما أرسل للعالم من رسالات سماوية سابقة، من إبراهيم إلى عيسى الذى يعتبر التوراة كتابه الأول بلا ريب. وإذا فليس صحيحا ما يقوله كاتب المادة

من أن الشىء الذى ينسبه، أى رسولنا محمد [ﷺ]، هنا لليهودية يجب أن ينسب للمسيحية.

بقى أن نقول بأن تصوير الأشعرى ـ إن صح ما نقله الكاتب عنه ـ للدنيا، وكذلك ما روى عن الغزالى، ليس بعيدا عما نعرف من نظرة الإسلام للدنيا وتصويره لها فى مقابل الآخر.

الدكتور محمد يوسف موسى.

دواسر

دَواسِر أو دُوَاسر شقة من الأرض إلى الجنوب الغربى من نجد ببلاد العرب بين خطى عرض ٢١° و٢٤° شمالا، وخطى طول ٤٤° و٤٦° شرقا، وهى ناحية من نواحى مملكة الرياض. وأقصى حد لهذه المملكة تجاه الجنوب الغربى هو وادى سليل الذى يفصل وادى دواسر عن إقليم عسير باليمن. ويظهر أن وادى دواسر نفسه هو امتداد لوادى تربة ووادى بيشة فى اتجاه شمالى شرقى، كما أن وادى الأفلاج تكملة له. وتقع دواسر التى نسبت إلى إحدى القبائل العربية شمالى الصحراء الجنوبية المترامية الأطراف أى الدهناء مباشرة، وقد وصفت هذه الصحراء بأنها قاحلة بلقع. وتنتشر فى طول أرض دواسر المنخفضة الذى يربى على مائتى ميل عرض أو مسيرة عشرة أيام قرى من أكواخ مشيدة من جذوع النخيل. وأهل هذه القرى يعيشون حيثما تيسر لهم(*) على السلب، ويقال إنهم أكثر الوهابيين تعصبا ، ويذكر بلجريف Palgrave أن المتنبى قد عرض بهم، وهم لا يزالون «أكثر العرب حقارة وأشدهم مهانة». ويقول دوتى Doughty إن دليلا قال له إن المرء قد يركب الجمل ثلاثة أيام قاطعا وادى دواسر فلا تغيب عن نظره قط أحراج النخيل، على أن القول الشائع هو ما ذكرناه آنفا، وقد قيل أيضا إن دواسر حافلة بالقرى الحسنة، وقد سمى بعضها دوتى، وقيل أيضا إن المسافة من الأفلاج إلى وادى بيشة تقطعها الذلول فى اثنى عشر يوما. ويروى أن الثور الوحشى قد وجد فى هذا الإقليم.

(*) كان ذلك فيما مضى وهو ما تغير كثيرا بعد تطور المملكة العربية السعودية.

المصادر:

(١) Palgrave: *Central and East Arabia* جـ٢، ص ٧٢، ٧٥ وما بعدها.

(٢) Doughty: *Arabia Deserta* جـ٢، ص ٣٨، ٣٢٤، ٣٩٧.

(٣) Sprenger: *Alte. Geogr.Ar.,* فقرة ٢٧٩، ٣٦٣، ٣٧١، ٣٧٢.

الشنتناوى [قاير T.H. Weir].

الدوانى

محمد بن أسعد جلال الدين صاحب تواليف باللغتين العربية والفارسية ولد عام ٨٣٠ هـ (١٤٢٧م) فى دوًّان من أعمال كازرون، وكان أبوه يلى منصب القضاء فيها. ويزعم الدوانى أنه من سلالة الخليفة أبى بكر، ومن ثم نسبته الصديقى، وقد أصبح آخر الأمر قاضى فارس ومدرسا بمدرسة الأيتام فى شيراز، وتوفى عام ٩٠٧ هـ (١٥٠١م) أو فى عام ٩٠٨م فى روايات أخرى، بالقرب من كازرون، وللدوانى علاوة على شروحه المتعددة على كثير من الكتب المشهورة فى الفلسفة والتصوف، سلسلة من الرسائل الصغيرة فى العقائد والتصوف والفلسفة كتبها باللغة العربية. وقد طبع من هذه الرسائل شرحه على العقائد العضدية للإيجى (المتوفى عام ٧٥٦ هـ = ١٣٥٥م) إستانبول سنة ١٨١٧ وسانت بطرسبرغ سنة ١٣١٣، وشرحه على تهذيب المنطق والكلام للتفتازانى (المتوفى عام ٧٩١ هـ = ١٣٧٩ م) لكهنو عام ١٢٦٤، ١٢٩٣ (مع حواش لميرزاهد) ورسالته المسماة «رسالة الزوراء» وهى رسالة فى كثير من المسائل الفلسفية والصوفية أتمها عام ٨٧٠ هـ = ١٤٦٥ م (القاهرة سنة ١٣٢٦ مع تعليقات) وقد واتته فكرة هذه الرسالة فى مكان لايبعد عن دجلة يعرف أيضا باسم الزوراء عقب رؤيا شاهد فيها على [بن أبى طالب]. وأشهر كتبه الفارسية نشره لكتاب ناصر الدين الطوسى (المتوفى عام ٦٧٢ هـ = ١٢٧٣م) المسمى «أخلاق ناصرى» وهذا الكتاب هو ترجمة لكتاب الطهارة لابن مسكويه (المتوفى عام ٤٢١ هـ = ١٠٣٠م) المعنون «لوامع الإشراق فى مكارم الأخلاق» أو «أخلاق جلالى»

فحسب، وقد طبع فى كلكتة سنة ١٩١٠، ونفلكشور سنة ١٢٨٣، وترجمة إلى الإنكليزية طومسن W.T.Thompson بعنوان *Practical Philosohy of the Muhammedan People* لندن سنة ١٨٣٩

المصادر:

(١) خواندمير: حبيب السير، بومباى سنة ١٨٥٧ جـ ٣، ص ٤، ١١١.

(٢) Rieu: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* جـ ٢، ص ٢٤٢ .

(٣) Brockelmann: *Gesch. der Arab Litt.*, جـ ٢ ص ٢١٧.

الشنتناوى [بروكلمان Bockelmann]

الدوسة

الدَوْسَة أو الدُوسة، ومعناها لغة الوطء بالأقدام: قد كانت الدوسة احتفالا يقيمه فى القاهرة شيخ طريقة الدراويش السعدية فى الموالد، كمولد النبى [ﷺ]، ومولد الشافعى، ومولد السلطان الحنفى (وهو ولى قاهرى توفى سنة ٨٤٧هـ، الخطط الجديدة، جـ٣، ص ٩٣، جـ٤، ص ١٠٠) ومولد الشيخ الدشطوطى (أو الطشطوطى وهو ولى آخر؛ انظر Lane: *Modern Egyptians* الفصل ٢٥، الخطط الجديدة، جـ٣، ص ٧٢، ١٣٣؛ جـ٤، ص ١١١) ومولد الشيخ يونس (انظر ما يلى). وكانت هذه الاحتفالات تقام نهارا. وكان الشيخ البكرى يقيم احتفالا من هذا القبيل فى مولد الدشطوطى، ولكنه كان يقيمه ليلا. وقد وصف لين (كتابه المذكور) هذا الاحتفال وصفا مفصلا، ونحن نجمل وصفه هنا فنقول إن قرابة ثلثمائة درويش من دراويش هذه الطريقة كانوا ينبطحون على وجوههم فوق الأرض ويدوسهم الشيخ ممتطيا جواده، فلا يصيب أحدا منهم بضر قط، وهذه كرامة من كرامات الطريقة، وبهذه الوسيلة المادية تنتقل بركة الشيخ إلى أتباعه. ويقام هذا الاحتفال فى غير ذلك من البلاد، فقد شاهدته الليدى برتون Lady Burton فى برزة بالقرب من دمشق (*Inner Life of Syria*، الفصل العاشر) ويشير دوزى فى هذا الصدد (Dozy: *Supplément*، مادة دوسة) أيضا

إلى كتاب *Voyage au Ouadey*، ترجمة *Perron*، ص ٧٠٠. وفى بعض الطرق الأخرى أيضا تحل البركة بالتمسح بقدم الشيخ بل بالتراب الذى وطئته أقدامه. ولاشك فى أن اصطناع السعدية للجواد يتصل برتبة صاحب طريقتهم بوصفه من سلالة النبى[ﷺ] وأصل دوسة القاهرة غامض، ولكن الرواية تقول إنه عندما حضر الشيخ يونس بن سعد الدين الجباوى رأس الطريقة السعدية إلى القاهرة سأله دراويش هذه الطريقة فى القاهرة أن يسن لهم بدعة حسنة تكون كرامة لولايته ومصدرا إلهيا لطريقتهم فأشار عليهم بأن يصفوا على الأرض صفوفا من أوان زجاجية مستديرة ثم ركب جواده ووطىء هذه الأوانى فلم تنكسر. وعجز خليفته عن الإتيان بذلك فاستبدل بالأوانى القابلة للكسر دراويش، انبطحوا على وجوههم (Golziher فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*، جـ٢٦، ص ٦٤٧ وما بعدها؛ تاريخ محمد عبده، القاهرة ١٣٢٤هـ، جـ٢، ص ١٤٧ وما بعدها). ويقول البعض (كولدسيهر مثلا) إن الشيخ يونس دفن فى باب النصر، ويقول غيرهم إنه دفن خارج هذا الباب فى طريق العباسية (الخطط الجديدة، جـ٢، ص ٧٢) وهذه التواريخ غير مضبوطة قط، والظاهر أن مرجع ذلك إلى الخلاف الدائر حول أصل السعدية والرفاعية، وربما كان مرجعه أيضا إلى الخلط بين الشيخ يونس وبين المجذوب الشيخ يونس الشيبانى (المقريزى: الخطط، الطبعة الأولى، جـ٢، ص ٤٣٥ الطبعة الثانية، جـ٢، ص ٣٠٤ وما بعدها) صاحب الطريقة اليونسية. والشائع أن سعدالدين من رجال النصف الثانى من القرن السابع للهجرة، وقد ألغيت الدوسة أخيرا على يد الخديو محمد توفيق سنة ١٨٨١م استنادا إلى فتوى أصدرها مفتى الديار المصرية. فقد رؤى أنها بدعة قبيحة فيها زراية بالمسلمين. وقد التمس السعدية أن يسمح لهم بإقامة الدوسة فى مولد الشيخ يونس على الأقل، ولكن طلبهم هذا لم يجب. وكل ما بقى من هذه البدعة أن الشيخ يرى فى صبيحة هذه الموالد عددا من الدراويش منبطحين على الأرض فيسير فوقهم. (*A.Le*

Chatelier: *Musulmanes Confréries* ص ٢٢٥).

المصادر:

يضاف إلى المصادر المذكورة فى صلب المقال:

(١) الخطط الجديدة، جـ ٤، ص ١١٢.

(٢) Depont et Coppolani: *Confréries religiouses Musulmanes*، ص ٣٢٩ وما بعدها.

خورشيد [مكدونالد D.B. Macdonald]

الدهر

ومعناه عند الفلاسفة «الأبد» بخلاف الزمان. فالزمان شئ يمر وينقضى، أما الأبد فدائم، والزمان محل ما يتغير أو يتبدل، ويقاس بحركة الكواكب السماوية. فالأشياء التى لا تتحرك ولا تفنى لا تحل فى الزمان بل فى الأبد كَمُثُل أفلاطون. ويقول الفلاسفة إن هذه الأشياء هى على وجه من الوجوه أساس الزمان أو كما يقال «باطن الزمان» (انظر كتابى Avicenne ص ١٩٨).

وقد عرّف صاحب التعريفات الدهر بقوله «هو الآن الدائم الذى هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان وبه يتحد الأزل والأبد».

خورشيد [كارا دى ڤو B. Carra de Vaux]

دهلك

اسم الجزيرة الرئيسية فى مجموعة الجزائر المعروفة بهذا الاسم ذاته الواقعة فى البحر الأحمر قبال مصوّع. ولا نعرف على وجه التحقيق أصل هذه الكلمة، ويكاد يستحيل علينا أن نقول إنها مشتقة من إليا Elaea (Ελαια)، وهو اسم هذه المجموعة التى ذكرها أرتميدورس كما ذكرت فى *Periplus Maris Erythraei*، أو من الاسم إليايو Aliaeu الذى ذكره پلنياس الأكبر (الكتاب السادس، ٣٤، ١). وسكان هذه الجزيرة من أصل تكرى وهم يتحدثون بهذه اللغة. وقد دخل الإسلام إلى جزيرة دهلك فى عهد متقدم جداً. وكانت تتخذ منفى فى عهد الأمويين، فقد نفى إليها الشاعر الأحوص، والأرّاك فقيه المدينة. وظلت مستعملة لهذا

الغرض فى فترة من عهد العباسيين. غير أن دهلك قد ضاعت من خلفاء العباسيين وسقطت فى أيدى أمراء بنى زبيد فنزل بها من الأحداث ما نزل بهم. وأثرى هذا الثغر بفضل تجارته مع الحبشة. ذلك أننا نجد فى دهلك بعد القرن الحادى عشر الميلادى كتابات عربية، وهى الكتابات التى قام بجمع جزء منها فقط ڤلنتيا Valentia وسولت Salt، وروپل Rüppel ومالموزى Malmusi واستقلت هذه الجزيرة فى عهد الحكام الذين يلقبهم المقريزى بلقب الملك. وقد رحب هؤلاء الملوك بعقد صلات مع سلاطين المماليك، والراجح أنهم فعلوا ذلك ليكونوا أقدر على الوقوف فى وجه دعاوى اليمن، ومع ذلك فقد خضعت دهلك مرة أخرى لسلطان اليمن عندما وصل إليها ألفونسو ألبوكيرك Alfonso d' Albuquerque والبرتغاليون عام ١٥١٣م، وقد تظاهر أحمد أمير الجزيرة فى ذلك الوقت بالترحيب بهم ولكنه كان فى الحقيقة يدبر لهم المكائد. وقد عرفنا اسم هذا الأمير من شاهد قبر. وخربت هذه الجزيرة عقاباً لها عام ١٥٢٠م، ولكن سكانها كانوا قد غادروها، على أن السلام عاد يرفرف عليها ثانية، فقد سمح للشيخ أحمد بامتلاك الجزيرة مرة أخرى على شريطة أن يدفع الجزية للبرتغاليين الذين لم يمنعوه من أن يصل حبله بأحمد كران عندما أصبح كران سيد مملكة الحبشة بأسرها وتقلد مهام الحكم فى دَحونو (أركيكو). وسار خلفه على منواله، غير أنه فر هو وجميع سكان الجزيرة عندما اقترب منها أسطول برتغالى بقيادة دون استيفام دا جاما Don Estevam da Gama عام ١٥٤١م. ولا نعرف شيئا عن تاريخ هذه الجزيرة من بعد، حتى قام بفتح اليمن الباشا أزدمير على رأس حملة، وقد شاركت هذه الجزيرة اليمن مصيرها. أما تاريخ دهلك فى الفترة التى تلت ذلك فهو تاريخ مصوع. فقد انتقلت إلى السيادة المصرية، ثم ألحقت آخر الأمر بإيطاليا الى حين الاستقلال. ويقدر عدد سكان هذه الجزيرة [آنئذ] بنحو ألف وتسعمائة نسمة. وقد هجرت تقريبا مصائد اللؤلؤ فيها.

المصادر:

(١) Issel: *Viaggio nel Mar Rosso*، ميلاند سنة ١٨٨٩، ص ٧٥ - ٨٣

(٢) R. Basset: *Les inscriptions de l'ête de Dahlak*، باريس سنة ١٨٩٣

(٣) المؤلف نفسه: *Histoire de la conquête de l' Abyssinie, trad, d' Arab Faqih* باريس سنة ١٨٩٧، جـ ٢، ص ٤٥٠ وما بعدها، تعليق رقم ١ حيث توجد مصادر أخرى.

الشنتناوى [رينيه باسيه René Basset]

الدهلوى

ولى الله، واسمه الحقيقى قطب الدين أحمد بن عبد الرحيم: أشهر محدثى الهند وفقهائها فى زمانه. ونستدل من ترجمته لحياته المعروفة باسم «الجزء اللطيف فى ترجمة العبد الضعيف» أنه ولد عام ١١١٤ هـ (١٧٠٢م) وأنه انضم إلى الطائفة النقشبندية وهو فى الخامسة عشرة من عمره، وكان أبوه المرشد الروحى لهذه الطائفة. وخلف الدهلوى أباه فى هذا المنصب بعد ذلك بسنتين وحج إلى مكة وهو فى الثالثة والأربعين من عمره، ومكث فيها عامين أكب فيهما على دراسة الحديث خاصة. وكرس حياته بعد عودته إلى دهلى للكتابة والتأليف، فكتب عددا كبيرا من المصنفات تبحث فى الحديث وفى غير ذلك من فروع الفقه الإسلامى،

المصادر:

(١) صديق حسن خان: إتحاف النبلاء، ص ٤٢٨، وأبجد العلوم، ص ٩١٢ .

(٢) فقير محمد اللاهورى: حدائق الحنفية، ص ٤٤٧ .

(٣) عبد الأول الجونپورى: مفيد المفتى، ص ١٣٤ .

(٤) Brockelmann: *Geschichte d. Arab. Litteratur* جـ ٢، ص ٤١٨.

الشنتناوى

الدهناء

أى الحمراء، وقد سميت بهذا الاسم لحمرة أديمها، أكبر صحراوات بلاد

العرب، وقد عرفها الجغرافيون بالرُّبع الخالى. وهى تمتد جنوباً من ناحية حَريق إلى تخوم اليمن وحضرموت، كما تمتد شرقاً من وادى دواسر إلى عمان، وتبلغ مساحة هذه الصحراء ٥٠٠٠٠ ميل مربع تقريباً. وأرضها بلقع مملحة تظهر فيها على أبعاد شاسعة مجموعات صغيرة من الشجيرات وبعض النخيل القمىء. وتخط أديم هذه الصحراء من الشمال إلى الجنوب جبال من الرمال تعترضها وتقطعها على زوايا قائمة، أى فى طريق الرياح الشرقية السائدة، وجبال أصغر منها وأضأل. ويقال إن هذه الصحراء تتعرض بالنهار وبالليل لحرارة شديدة جدا بحكم وقوعها فى المنطقة الحارة وانخفاض أرضها. ولا يستطيع أحد أن يجتاز هذه الصحراء كلها بل يتعذر ذلك على البدو أنفسهم.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، طبعة فستنفلد.

(٢) Doughty: *Travels in Arabia Deserta*.

(٣) Palgrave: *A Year's Journey through Central* and Easterm Arabia.

خورشيد [فولتن A.S. Fulton].

ديار بكر

وينطقها الترك ديار بَكر: اسم كورة كانت موجودة فيما سبق، أما الآن فهى اسم يطلق على مدينة آمد (أمدة القديمة) ويعرفها الترك بقره آمد لسواد أسوارها ومبانيها المشيدة بحجر البازلت. وهى قصبة الكورة المعروفة بهذا الاسم، وتقع على الضفة اليسرى لدجلة على ارتفاع ٢٠٧٠ قدما فوق سطح البحر. ويصبح نهر دجلة صالحا للملاحة فيما يليها، ذلك أن الرموث المصنوعة من الجلد المنفوخ (كَلك) تسير فيه هابطة حتى تبلغ بغداد. ويبلغ عدد سكانها ٣٥٠٠٠ نسمة منهم ٢٠١٤٢ من المسلمين (ويدخل فى هذا العدد ٤١٣٠ كرديا) و١٣٥٦٠ من النصارى[١]. وأسوارها على هيئة دائرة غير منتظمة يكتنفها ٧٢ برجاً ما بين

(١) كان ذلك وقت كتابة المقال.

مستدير ومربع ومثمن، بما فى ذلك قلعتها (إيج قلعة). وقد شيد قسطنطين هذه الأبراج ورممها يوستنيان. ولهذه الأسوار أربعة أبواب: باب الروم أو باب حلب فى الغرب، وباب ماردين فى الجنوب، وباب داغ قپو (أى باب الجبل) أو باب خرپوت فى الشمال، والباب الجديد فى الشرق. وبالمدينة ٢٨ مسجدا جامعا و١٢ كنيسة و١٣٠ سبيلا. وتصنع فيها الجلود المراكشية والمنسوجات الحريرية والقطنية والأدوات النحاسية والزجاجية والفخارية، كما يصنع فيها شراب مشهور جدا يعرف باسم «شربت خيريه». وعلى مسيرة ميلين من منبع النهر جسر له أحد عشر عقدا.

وسلمت هذه المدينة لعياض بن غنم الفهرى من غير مقاومة سنة ١٩هـ (٦٤٠م) إبان فتوح العراق (البلاذرى، ص ١٦٧) على عهد الخليفة عمر وغزاها العثمانيون سنة ٩٢١هـ (١٥١٥م) بعد وقعة چالدران. واسترد الروم آمد عام ٣٤٧هـ (٩٥٨م) أى بين هاتين الغزوتين. ودانت المدينة بعد انقضاء عهد تتش السلجوقى، لأسرة حاكمة انحدرت من صلب إينال التركمانى، وكان وزراء إينال هذا أحفاد أبى على بن نيسان. وفتحها صلاح الدين فى المحرم سنة ٥٧٩هـ (مايو ١١٨٣م) ونزل عنها لحليفه نور الدين محمد الأرتقى، وقد قوى خلفاء نور الدين حصونها، وأخذها تيمور بالحيلة. ثم ظلت فى حوزة قره يوسف وبيت الأق قيونلو إلى أن غزاها الشاه إسماعيل الصفوى عام ٩٠٨هـ (١٥٠٢م) وولى عليها أستاجلو أوغلى. وانتفض الأكراد وغيرهم من قبائل ديار بكر على الفرس فاضطر سكانها إلى الجهر بالولاء للسلطان سليم الأول، وحاصرهم قره خان أخو أستاجلو أوغلى عاما وبعض عام ثم رفع بيقلو محمد عنهم الحصار واستولى على المدينة باسم هذا السلطان.

وتعد أسوار المدينة متحفاً للخطوط بحق. وشاهد ذلك أن عليها كتابات للخليفة العباسى المقتدر (٢٩٧هـ =٩٠٩ ـ ٩١٠م) وكتابات لمحمد الأرتقى (٥٧٩هـ = ١١٨٣م) وابنه ملك

صالح محمود (٦٠٥هـ = ١٢٠٨ - ١٢٠٩م).

ويروى هذه المدينة نهيران، الأول فيه سمك يقدسه الأهالى بنوع خاص. والثانى يعرف باسم هَمْرَوث، ويخرج من قره داغ جنوبى المدينة.

وضفاف دجلة مغطاة ببساتين ينبت فيها البطيخ. وريحان باغى أى حديقة الريحان، أجمل هذه البساتين، وبالمدينة قبران يجلهما الناس: قبر الشهيد ابن خالد بن الوليد فى مسجد خالد داخل القلعة، وقبر المؤرخ الفارسى لارى (منلا عزيز مصلح الدين) الذى ولد فى لار، واعتكف فى رباط للدراويش ودفن بالقرب من شيخ رومى (أوليا: سياحتنامه، جـ٤، ص ٥٣، ٥٥).

المصادر:

(١) حاجى خليفة: جهاننما، ص ٤٣٦ _ Charmoy: *Cheréf-nâmeh* ، المجلد الأول، جـ١، ص ١٤١ وما بعدها، ٤٤١ وما بعدها.

(٢) Niebuhr: *Voyage en Arabie*، جـ٢، ص ٣٢٤.

(٣) Hommaire de Hell: *Voyage en Turquie*، جـ٢، ص ٤٦٦.

(٤) Galden: *Description of Diarbekr* فى *Journ of the Royal Geogr Soc.* جـ ٣٧، ١٨٦٧م، ص ١٨٢.

(٥) Max Van Berchem: *Arabische Materialien* :*Lehmann--Haupt Ischriften* فى *Göttinger Abhandle.*، ص ٢٢.

(٦) المؤلف نفسه: *Inschriften Max von Oppeheim*، جـ١، *Arab Inschriften*، ص ٧١، ٩١ وما بعدها.

(٧) & Max. Van Berchem :*J.Strzygowski* *Amida*.

(٨) H. Derenbourg فى *Bulletin de l'Acad. des Inscr*، اجتماع ١٤ يونيه ١٩٠٧.

(٩) Strzygowski : *Kara-Amid* (*Oriental. Archiv.*، جـ١، ص ٥) وبه صور شمسية.

خورشيد: [إيوار C.I. Huart]

الديار بكرى

حسين بن محمد الحسن، ولد بديار بكر، ثم استقر به المقام فى مكة وتولى منصب القضاء فيها، وتوفى بعد عام ٨٩٢هـ (١٥٧٤م).

كان الديار بكرى حنبلياً أو مالكياً. ويقول حاجى خليفة ويتبعه ڤستنفلد إن الديار بكرى الذى أتم مؤلفه «تاريخ الخميس» فى الثامن من شعبان سنة ٩٤٠هـ (٢٣ فبراير سنة ١٥٣٤م) قد توفى سنة ٩٦٦هـ (١٥٥٩م). وقد جاء فى النسخ المتعددة التى بقيت لنا من هذا الكتاب ذكر اعتلاء مراد الثالث عرش السلطنة العثمانية. ونحن نعرف أن هذا السلطان لم يكن قد اعتلى العرش حتى عام ٩٨٢هـ (١٥٧٤م) ونخلص من ذلك إلى أن الديار بكرى لا يمكن أن يكون قد توفى قبل هذه السنة اللهم إلا إذا كان ذيل هذا الكتاب قد كتبه نساخ من نساخى كتابه.

وقد كتب الديار بكرى المؤلفين الآتيين:

(١) «تاريخ الخميس فى أحوال أنفس نفيس» (وفى رواية بروكلمان: نفس نفيس؛ وفى رواية حاجى خليفة وإيوار: النفس النفيس). وهذا التاريخ سيرة للنبى [ﷺ] أسهب فيها المؤلف إسهاباً، ولكنه حاول أن يزن مختلف الروايات ويميز الخبيث منها من الطيب. ثم أردف السيرة بتاريخ موجز للخلفاء حتى اعتلاء مراد الثالث عرش السلطنة العثمانية.

ويشمل تاريخ الديار بكرى (أ) مقدمة فى تجلى نور النبى [ﷺ] (ب) ثلاثة أركان، الأول يتضمن الحوادث التى وقعت بين مولد النبى [ﷺ] والبعثة النبوية. والثانى يتضمن الحوادث من البعثة النبوية إلى الهجرة. والثالث من الهجرة إلى وفاة النبى[ﷺ] (جـ) الخاتمة، وهى تتناول الكلام على الخلفاء الأربعة الراشدين ثم على الأمويين ثم العباسيين ثم الدول الأخرى حتى اعتلاء السلطان مراد الثالث. وقد طبع تاريخ الديار بكرى فى القاهرة سنة ١٢٨٣هـ وسنة ١٣٠٢هـ.

وقد نشر أوتو فون پلاتن Otto Von Platen (برلين ١٨٣٧م) مقتطفا من تاريخ الخميس وترجمة لهذا المقتطف

بالألمانية ومقدمة وجيزة بعنوان *Gschichte der Tödtung des Chalifen Omer*، وهذا المقتطف يتناول الكلام عن مقتل الخليفة الثانى عمر بن الخطاب.

وقد أورد پترمان Petermann فى مؤلفه *Ling. Arab Grammatica* (الطبعة الثانية ص ٤٣) مقتطفا موجزا من هذا التاريخ يتعلق بالخليفة عمر الذى أمر بجلد ابنه عبد الرحمن حتى مات لشربه الخمر فى مصر.

(٢) وصف دقيق للكعبة والمسجد الحرام، وقد بقى من هذا الوصف مخطوطان أحدهما فى برلين تحت رقم ٦٠٦٩ والثانى فى دار الكتب المصرية، جـ٣، ص ١٧٧ من الفهرس[1].

المصادر:

(١) حاجى خليفة: جـ٣، ص ١٧٧.

(٢) F. Wüstenfeld: *Die Geschicht. schreiber der Araber und ihre Werke*، كوتنكن ١٨٨٢م، رقم ٥٢٦.

(٣) Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur*، برلين ١٩٠٢م، جـ٢، ص ٣٨١.

(٤) Cl. Huart: *Littérture Arabe*، باريس ١٩٠٢، ص ٣٧١.

خورشيد [محمد بن شنب].

ديار ربيعة

تمتد منازل ربيعة فى أرض الجزيرة على طول دجلة من تل فافان إلى تكريت قصبة الموصل، وهى تشمل وديان خابور وخرماس وثرثار على الضفة اليمنى لدجلة، والمجرى الأسفل لخابور الصغير والمجريين الأعلى والأسفل للزاب على الضفة اليسرى لدجلة (انظر G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ٨٧ وما بعدها).

خورشيد

ديار مضر

أى منازل مضر فى الجزيرة، وهى تشمل وادى الفرات من سميساط إلى عانة ـ وقصبة هذه البلاد الرَّقة ـ

---

(١) ليس فى هذه الصفحة من الجزء الثالث لفهرس دار الكتب المصرية أية إشارة إلى هذا المخطوط.

(مهدى علام)

والأراضى التى على نهر بليخ (انظر G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ٨٦ وما بعدها، ١٠١ ـ ١٠٨).

خورشيد.

الديباج

نسيج من الحرير مختلف الأجناس، والديباج فارسى معرَّب من ديبا أو ديباه، ومعناه نسيج ملون لحمته وسداه من الحرير (أبريشم، وبالعربية أبريسم). والأرجح أن كلمة ديباج دخلت اللغة العربية أولا عن الآرامية. ومهما يكن من شىء فإنها كانت معروفة بالفعل فى عهد محمد [ﷺ]، لأنها وردت فى شعر حسان بن ثابت (كتاب الأغانى، جـ٤، ص ١٧، س ١ طبقا لما ذكره Fraenkel: *Aram. Fremdwörter*، ص ٤١). ولا شك فى أن اشتقاق ديباج من ديوبف بمعنى «نساجة الجن» (تاج العروس) اشتقاقٌ شائع.

وقد استعمل الديباج كثيرا فى العصور الوسطى فى المشرق لباسا للرجال على الرغم من تحريم لبس الحرير عليهم. وكانت تصنع منه بصفة خاصة كسى التشريف. وكان فى بلاط الفاطميين فى القاهرة دار للديباج قائمة بذاتها (المقريزى: الخطط، جـ١، ص ٤٦٤؛ Karabacek: *Die Pers, Nadelmalerei Susandschird.*، ص ٨٤)، وكان المظنون أن هذه الدار تصنع الديباج، ولكن الأرجح أنها كانت تجهزه فقط، أما النسيج نفسه واسمه فقد جلبا من فارس. ويوصف الديباج فى كثير من الأحوال بالخسروانى، ويغلب على الظن أن هذه الصفة لم تطلق عليه للتحلية وإنما هى تشير إشارة مباشرة إلى أصله. وكان الديباج بطبيعة الحال سلعة رائجة يمتدحها الناس كثيرا، فقد جاء فى «كتاب الإشارة فى محاسن التجارة» لأبى الفضل جعفر بن على الدمشقى (القاهرة ١٣١٧م، ص ٢٥): «وهو أجناس، فمنه ما يحتاج إليه للباس، ومنه ما يحتاج إليه للتعليق والفرش. أفضله ما حسن صبغه وانتظمت نقوشه ودق حريره وصفق نسجه وأشرق لونه وثقل وزنه وسلم من النار فى جندرته. وأدونه ما كان بخلاف هذه الصفات، وجيد ما يصلح

للتفصيل أن يكون مائة وعشرين شبرا، وما كان للفرش والتعليق أن يكون الثوب مائتى شبر، وقد يكون أكثر من هذا أو أقل، فإذا نقص ما هو برسم الكسوة عن هذا فإنه من أكبر العيوب، إذ لا يفصل، وعوده متعذر، وإن وجد ثوب يشاكله لم تسمح النفس أن تقطع بسببه خرقة» ويمكن أن نقول إن كثيرا من القطع الحريرية المحفوظة فى متاحفنا تعد من الديباج.

ولما كان الديباج جميل المنظر واسع الشهرة فقد استعيرت كلمة ديباج أو ديباجة وأطلقت على أشياء مختلفة شتى، ففاتحة القصيدة أو الكتاب تعرف بالديباجة لأسلوبها الموشى المنمق. وهى تطلق أيضا على عروق نوع من الخشب أو الحجر (حاشية الإدريسى). وانظر معانى الكلمة الأخرى فى معاجم اللغة. وقد أصبحت كلمة ديباج هى والكلمات المتصلة بها تدل فى بعض مواضع الكلام على الجميل أو المشرق أو الرشيق. وقد استعمل ابن مسعود عبارة ديباج القرآن على السور، من المعروفة بالـ«حواميم» والتى أخذت اسمها من الحرفين حم وهما فاتحة هذه السور(*).

خورشيد [بكر C.H.Becker]

ديك الجن

اسم شاعر عربى من الشآميين يعرف بعبد السلام بن رغبان السلام وكان جده تميم ممن أسلم من أهل مؤتة على يد حبيب بن مسلمة الفهرى الذى أصبح واليا على قنسرين بالقرب من حلب فى عهد أبى عبيدة سنة ١٥ هـ (٦٣٦ ـ ٦٣٧م). ولد ديك الجن عام ١٦١ هـ (٧٧٧ ـ ٧٧٨م)، وقضى معظم حياته فى حمص، وتوفى سنة ٢٣٥ هـ (٨٤٩ ـ ٨٥٠م) أو سنة ٢٣٦ هـ فى خلافة المتوكل. وقد وصفه ابن أخيه أبو وهب (الأغانى، جـ ١٢ ، ١٤٢) قائلا «كان عمى خليعاً ماجنا منعكفاً على القصف واللهو متلافا لما ورث عن آبائه». وتكسب بشعره من

(*) السور التى تبدأ بـ «حم» هى غافر، فصلت ، الشورى ، الزخرف ، الدخان ، الجاثية ، الأحقاف ، وقد أشير فى الأصل إلى سورة المؤمنون وهى لا تبدأ بـ «حم».

د. خلف الميرى

أحمد وجعفر بن على الهاشميين، وله مدائح كثيرة فيهما، وله أيضاً قصائد قليلة فى الهجاء، ومراث فى الحسين ابن على بن أبى طالب. وكان ديك الجن يتشيع تشيعاً معتدلا، وقد نظم قصائد خليعة مسايرة لأذواق الذين عرفوا بالانحطاط من أهل عصره. وشاهد ذلك قصيدته التى تناولت موضوعا شائعا من موضوعات زمانه وحفظها لنا صاحب الأغانى (جـ ١٢، ص ١٤٦) وفى هذه القصيدة مزاج عجيب جمع بين غلظة العرب الشآميين والرذيلة التى عرفت عن الفرس. وهى أبيات قيلت فى غلام جميل تودد إليه ديك الجن فتمنع وتصون ثم بطش به أناس آخرون وفسقوا به، ومنها هذا البيت:

«وكنت تفزع من لمس ومن قبل

فقد ذللت لإسراج وإلجام»

وجاء فى الروايات العربية التى تحدثت عنه أنه كان يحس بقصوره عن سائر الشعراء من معاصريه، وخاصة أبى نواس، وتساق القصة الآتية شاهداً على ذلك : لما مر أبو نواس بحمص قاصداً مصر لامتداح الخصيب سمع ديك الجن بوصوله فاستخفى أول الأمر عنه خوفا أن يظهر لأبى نواس أنه قاصر بالنسبة إليه.

وللشذرات القليلة التى وصلتنا من قصائد ديك الجن شأن هام مرجعه إلى أنه كان ينادى بالمساواة بين أهل عشيرته الشآميين المستعربة بصفة خاصة والعرب الخلص، كما كان فى بعض الأحيان يندد بالتنافس بين عرب الشمال وعرب الجنوب، وكان ديك الجن من ساكنى حمص، ولم يبرح نواحى الشام ولا وفد إلى العراق ولا غيره منتجعاً بشعره ولا متصدياً لأحد، ولعل السبب فى ذلك لا يعود إلى مزاجه الخاص فحسب بل يعود أيضا إلى إحساسه بقصر باعه فى الشعر.

المصادر:

(١) الأغانى، جـ ١٢، ص ١٤٢ ـ ١٤٩.

(٢) ابن خلكان، طبعة فستنفلد، رقم ٣٩٤، ترجمة دى سلان، جـ ٢، ص ١٣٣.

(٣) Goldziher: *Muhammedaische Studien* جـ ١، ص ١٥٦.

خورشيد [شاده A. Schaade]

دينار

من الكلمة اليونانية اللاتينية ديناريوس(Aureus) Denarius اسم وحدة من وحدات العملة الذهبية التى كانت متداولة فى الإسلام. ولا نستطيع أن نتبين بجلاء من الكتابات اليونانية أو اللاتينية والمصادر الأدبية السبب الذى حدا بالعرب إلى إطلاق كلمة دينار على العملة الذهبية، فقد أطلق پلينياس (التاريخ الطبيعى، الكتاب الثالث والعشرون، فصل ١٣) مرة لفظ أوريوس على ديناريوس، كما أننا نجد العبارة ديناريوس أوريوس أو δηνάριον χρυσοῦν مستعملة بكثرة فى المشرق هى والمعادلة νομισμα χρυσοῦν = δηνάριον

على أن الاسم العربى السريانى دينار يشير فيما يظهر إلى أن العملة الذهبية قد غلب عليها فى الشام الاسم δηνάριον فحسب (أى بعد إصلاح العملة على يد قسطنطين الأول من سنة ٣٠٩ إلى ٣١٩).

وعرف العرب هذه العملة الذهبية الرومانية واستعملوها قبل الإسلام (القرآن، سورة آل عمران، الآية٦٨)(١).

---

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٧٥ .

د. مهدى علام

وقد أجمع المحدثون على أن الإصلاح الذى أدخله الخليفة عبد الملك على العملة سنة ٧٧هـ (٦٩٦م) لم يمس معيار العملة الذهبية. ويمكن أن نتثبت على الفور من الوزن المضبوط لهذه العملة من الدقة المتناهية التى روعيت فى ضرب أقدم الدنانير التى تناولها الإصلاح. ومن ثم نجد أن الدينار يزن ٤,٢٥ من الجرامات (٦٦حبة). وينطبق هذا انطباقا تاما على الوزن الفعلى للصولديوس البوزنطى الذى كان معاصرا له فى الزمن والذى سكه البوزنطيون على أساس الدراخمة الأتيكية المتأخرة التى كانت تزن ٤,٢٤ من الجرامات. ويمكننا التحقق من ذلك بالاستعانة بالموازين المصرية الزجاجية. وكان المعول عليه فى الشرق دائما فيما يختص بالعملة الذهبية هو وزنها لا قيمتها الاسمية، ومن ثم اختلف وزن الدينار اختلافا كبيرا عن وزنه الرسمى وهو ٤,٢٥ من الجرامات (أما ما جاء فى المقدسى، طبعة دى غوى، ص ٤٢٠، من توكيد يخالف ذلك فصحيح على غير قياس).

وأقدم دينار مؤرخ فيما نعلم يرجع إلى سنة ٦٧هـ (٦٩٥م)، وكان هذا الدينار لا يزال يحمل الطابع البوزنطى (صورة الخليفة) وثمة دينار آخر مشابه له يرجع تاريخه إلى عام ٧٧هـ. وفى السنة نفسها ظهرت الدنانير التى تناولها إصلاح عبد الملك. وكانت هذه الدنانير على خلاف الدراهم لا تحمل اسم المكان الذى ضربت فيه. ويكاد يكون من المحقق أن الأمويين لم يضربوا العملة الذهبية إلا فى دمشق والقاهرة، ثم فى قرطبة بعد عام ١٠٠ هـ (٧١٨م). وبعد سقوط الأمويين ظلت دمشق مدة من الزمن أهم مكان لضرب العملة الذهبية فيما يظهر. ثم انتقل هذا المكان عام ١٤٦هـ (٧٦٣م) إلى بغداد التى كانت قد أنشئت حديثا. وفى عهد المأمون تفرقت أماكن ضرب العملة الذهبية، وتقرر ضرب طراز جديد منها على غرار الدرهم. وأصبحت العملة الذهبية بعد عام ٢١٢هـ (٨٢٧م) تضرب فى أهم حواضر الولايات الإسلامية. ولم تدخل الدويلات الصغيرة أى تعديل على الدينار، اللهم إلا فى جنوب بلاد العرب، فقد كان له هناك معيار آخر قدره ٢,٩٧ من الجرامات (٤٦ حبة).

وقد ضرب آخر دينار فى بغداد بعيد سقوط الدولة العباسية، واختفت كلمة دينار حوالى عام ٦٦١هـ (١٢٦٢م) وعادت لا تطلق على هذه العملة الذهبية. أما فى مصر فإن آخر دنانيرها ضرب فى عهد سيف الدين حاجى سنة ٧٤٧هـ (١٣٤٦م). وضربت سكة ذهبية جديدة فى عهد متقدم لعله يرجع إلى أيام الأشرف شعبان (٧٦٤ ـ ٧٧٨هـ = ١٣٦٦ ـ ١٣٦٧م) والأرجح أن ذلك لم يحدث قبل أيام الأشرف برسباى (٨٢٥ ـ ٨٤٢هـ = ١٤٢١ ـ ١٤٣٨م)، وهذه السكة هى «الأشرفى» (٣,٤٧ من الجرامات = ٥٣,٨ حبة) الذى حل محل الدينار فى جميع أنحاء آسية الشرقية. والحق أن الدينار لم يكن له قط مقام ثابت فى هذه الأنحاء، فقد اختفى من الهند فى عهد ناصر الدين محمود (٦٤٤ ـ ٦٦٤هـ = ١٢٤٦ ـ ١٢٦٦م) الذى أدخل فى تلك البلاد العملة الذهبية الوطنية المعروفة باسم «تنكه» وجعلها العملة الرسمية.

وظلت الدنانير تضرب فى المغرب حتى نهاية القرن الخامس الهجرى، ولكن الحساب بالدينار استمر معمولا به إلى عهد متأخر عن ذلك كثيرا.

وكانت مضاعفات الدينار وكسوره مستعملة فى جميع العهود. وشاهد ذلك أن عبد الملك أدخل فيما يظهر الثلث ووزنه ١,٤٠ من الجرامات (٢٢ حبة) كما يتضح من القطعة الذهبية التى تحمل سنة ٩٢هـ. وكان ربع الدينار (١جرام تقريبا = ١٥,٥ من الحبات) عملة شائعة، وقد اقتصر على ضرب هذه العملة دون سواها تقريبا فى صقلية واستمرت إلى العهد الحديث باسم «Tari d'oro».

وكان معيار الدينار مرتفعا جدا دائما، وكان يراعى أن يكون الذهب خالصا من الشوائب ما استطاعت العمليات الفنية إلى ذلك سبيلا.

وكان للدينار شأن هام فى تاريخ التجارة فى البحر المتوسط، وقد قلده كثير من الحكام النصارى وسموه Be-zant Sarrasinato.

وما زال الشرع ينص على أن الدينار الرسمى يكون وزنه ٤,٢٥ من الجرامات (٦٦حبة)ونحن إذ نلتمس تقويم قيمة الدينار الذى ذكره كتاب العرب لتقتضينا الحال دائما أن نعده قطعة من الذهب الخالص وزنها ٢٥ر٤ من الجرامات (٦٦ حبة) إلا إذا نص صراحة على أن قيمته تخالف ذلك

المصادر:

(١) المقريزى: كتاب شدود العقود، الطبعة الأولى التى قام عليها O.G. Ty-chen.

(٢) C.D. Castiglioni: *Monete Cufiche dell' J.R. Musseodi Milano*، جـ٦٠ وما بعدها.

(٣) Henrihavoix: *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothéque National*، جـ١، المقدمة.

(٤) E.v. Bergmann: *Die Nominale der Munzreform des Chalifen Abdel-Melik* فى *Sitz. Ber. phil. hist. Cl. d. Kais Ak d Wien*، ڤينا ١٨٧٠، ص ٢٣٩ ـ ٢٦٦.

(٥) H. Sauvaire: *Matériaux pour ser-vir á l'historie de la Numismatique et de*

la *Métrologie Musulmanes* فـى *Journ. As.*، ١٨٧٩ - ١٨٨٧م.

(٦) المؤلف نفـسـه: *Arab. Metrology*، خـمس مـقـالات فى *Journ. K. As. Soc.* ١٨٧٧ - ١٨٨٤.

(٧) J.G.Stickel: *Handbuch Zur Morgenländischen Munzkunde*، جـ١، ١٨٤٥م، جـ٢، ١٨٧٠م.

(٨) W. Tiesenhausen: *Monnaies des Khalifes Orientaux*، بالروسية.

(٩) E.Th. Rogers: *Notice on the Dinars of the Abbaside Dynasty* فى *Journ. R. As. Soc.* ١٨٧٤.

وانظر المؤلفـات الكثيـرة التى كتـبت فى السكة الإسلامية.

(١٠) Gesano، مادة دينار.

(١١) Denarius aureus فى Duggiero: *Dizioniario epigrafice*، جـ٢، ١٦٦١.

(١٢) Hultsch مادة دينار.

(١٣) Denarius فى Pauly- Wissowa: *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswssinschaft*، جـ٥، ص ٢٠٢.

خورشيد [زمباور E.V. Zambaur]

دينار ملك

أميـر الغز الذى استـولى على ولاية كرمـان عقب سـقوط البيت السـلجوقى فـيـهـا سـنة ٥٨٢هـ (١١٨٦م) وظلت هذه الولاية فى قبـضته إلى أن أدركـته المنية عام ٥٩١هـ (١١٩٥م).

المصادر

(١) *Recueil de textes relatifs á l'histoire des Seldjouc*، جـ١، ص ١٣٠ ومـا بعدها.

(٢) *Zeitschr DerDeutsch. Morgenl. Ges.*، جـ٣٩، ص ٣٩٢ ومابعدها.

خورشيد

الدينورى

أبو حنيفة أحمد بن داود: فقيه لغوى عربى وعالم، ولد فيـما يرجح فى العقد الأول من القرن الثالث الـهجرى بمدينة دينور من أعمال العراق العجمى، وتلقى دروسه فى فقـه اللغة على والد النـحوى الـكوفـى، ابـن السـكيـت، وعـلى ابـن السكيت نـفـسـه، وأقـام عـام ٢٣٥هـ بإصـفـهـان لرصـد الكواكب، وسـجل نتـيـجة أرصـاده فى مـؤلفـه «كتـاب الرصـد». والظاهر أنه قـضى بعـد ذلك

معظم أيامه فى مسقط رأسه حيث ظل مرصده يشار إليه فيها عدة قرون من بعد. أما تاريخ وفاته فيختلف الرواة فيه. ولعل أوثق الروايات هى التى تقول إنه توفى فى السادس والعشرين من جمادى الأولى سنة ٢٨٢هـ (٢٤ يوليه ٨٩٥م) وكان إنتاجه الأدبى، مثل الجاحظ الذى كان يقرن به فى كثير من الأحيان، يجمع بين التسلية والتثقيف. ولم يصل إلينا من مؤلفاته بنصه الكامل إلا «كتاب الأخبار الطوال» وهو يتخير فيه تلك الفترات من تاريخ العالم التى زودنا الحديث عنها بمادة نصلح للبحث المستفيض. وهو يوجه أيضا عناية خاصة إلى المسائل التى يهتم بها الفرس اهتماما شديدا. ومن ثم فهو يمدنا بأخبار مفصلة عن تاريخ الإسكندر، ودولة الساسانيين وفتح العراق على يد العرب، ويسهب فى وصف معركة القادسية، والمعارك التى وقعت بين على ومعاوية، ويتحدث عن الخوارج، ومقتل الحسين، وفتن الأزارقة، وفتنة المختار، وسقوط الأمويين، ومكائد العلويين وخاصة فى خراسان فى أثناء تناوله بإيجاز تاريخ الخلفاء (طبعة W. Guirgass، ليدن ١٨٨٨، وقد قدم له بمقدمة أخرى وعمل له فهرسا كراتشكوفسكى سنة ١٩١٢م).

أما مؤلفه الآخر «كتاب النبات» الذى فقدت نسخته الأصلية وبقيت منه مقتطفات عدة فى كتب فقهاء اللغة وخاصة ابن سيده، وكذلك فى ابن البيطار، فهو أهم بكثير من الناحية العلمية. وهذا الكتاب، كالكتب التى تقل عنه كثيرا فى الشمول والتى تشترك معه فى الاسم ككتاب أبى زيد وكتاب الأصمعى، يعد ثمرة لدراسة الشعراء الأقدمين دراسة لغوية. والغرض من تأليفه هو شرح النباتات الكثيرة التى ذكرها هؤلاء الشعراء. ومن ثم فقد اقتصر على نباتات بلاد العرب، ولكنه شمل أيضا النباتات الأجنبية التى تأقلمت فيها. ولم يعتمد الدينورى على ملاحظاته الخاصة فى أوصافه الواضحة العظيمة الإسهاب التى يمكن أن يقال إنه يدين بها بعض الدين لمؤلفات من سبقوه من القدماء، ولكنه جمع تلك الملاحظات من المعلومات التى استقاها بنفسه أو جمعها أسلافه من عرب الصحراء. فقد كان هؤلاء العرب

أقوياء الملاحظة بصيرين بكل ما يحيط بهم. كما أنهم رزقوا القدرة على الوصف الدقيق ما أتاح لهم مصطلحات فى النبات وأجزائه بلغت حد الدقة العلمية أو كادت. وفى هذا الكتاب الذى كان لا يزال فى متناول صاحب خزانة الأدب، بمجلداته الستة الضخمة، أوصاف للنبات هى - دون سواها - التى بقى معظمها، وفيه علاوة على ذلك شواهد من شعر الشعراء ذات مغزى، على أنه كان يشتمل بلا شك على مباحث لغوية وتاريخية عن هذه الشواهد. ويبدأ الكتاب بوصف تفصيلى لأنواع تربة بلاد العرب وتركيبها، ومناخها، وتوزيع مائها والأحوال العامة اللازمة لنمو النباتات. ثم يتناول تصنيف النباتات بصفة عامة، وتركيب كل نبات على حدة. ويعالج الجزء الأكبر من الكتاب كل نبات على حدة مقسما النباتات إلى ثلاثة أنواع: نباتات تزرع ليقتات الناس بها،ونباتات برية، ونباتات تثمر ما يؤكل. وهو يتناول النوع الثانى من النباتات بحسب أماكن وجودها ثم بحسب طبيعتها ثم بحسب قيمتها الاقتصادية إلى حد ما. وقد أصبح هذا المؤلف عمدة فقهاء اللغة المتأخرين فى أسماء النباتات، وقد كتب على بن حمزة البصرى عنه نقدا ضئيل الشأن اقتصر على تناول المسائل اللغوية فيه وضمنه قسما من مؤلفه المعروف باسم «كتاب «التنبيهات على أغلاط الرواة».

المصادر:

(١) ياقوت: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، طبعة مرغوليوث، جـ١، ص ١٢٣ - ١٢٧.

(٢) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة ١٣٢٦هـ، ص١٣٢.

(٣) عبد القادر البغدادى: خزانة الأدب،بولاق ١٢٩٩هـ، جـ١، ص ٢٥.

(٤) S. de Sacy: *Relation de L'Egypte* ص ٦٤، ٧٨.

(٥) Steinschneider فى *Zeitschr. d. Deutsch. Gorgenl. Ges.*، جـ٢٤، ص ٣٧٣ .

(٦) E. Meyer: *Geschichte der Botanik*؛ كونكسبرغ ١٨٥٦م، جـ٣، ص ١٦٣ وما بعدها.

(٧) Flügel: *Die Grammatischen Schulen der Araber*، ليبسك ١٨٦٢م، ص ١٩٠ وما بعدها.

(٨) Leclerc: *Historie de la Médecine Arabe*، باريس ١٨١٧، جـ١، ص ٢٩٨.

(٩) Wüstenfeld: *Die Ges chichts-chreiber der Araber*، رقم ٧٩.

(١٠) Brockelmann: *Gesch, der Ara-ber Literatture*، جـ١، ص ١٢٣.

(١١) G.van Vloten فى *Twee-maandlijk Tijdschrift* ١٨٩٧م، مايو،١.

(١٢) Br. Silberberg: *Das pflan-zenbuch des Abu H. A.B.D. ad-D.* فى *Zeitschr. für Assyriologie*، جـ١٤، ص ٢٢٥ ـ ٢٦٥ (وهذا المؤلف قد نشر بوصفه رسالة قدمت لجامعة برسلاو سنة ١٩١٠م) جـ١٥، ص ٣٩ ـ ٨٨.

خورشيد [بروكلمان C. Brockelmann].

ديو(دويبه)

جزيرة مساحتها خمسة وعشرون ميلا مربعا، وهى واقعة فى الطرف الجنوبى من شبه جزيرة كتهياور بكجرات من أعمال الهند، وقد انتزعها المسلمون من أيدى الراجپوت الكاڤدة عام ١٣٣٠ للميلاد. وكانت فى عهد السلطان محمود بيكره صاحب كجرات (١٤٥٦ ـ ١٥١٣م) ثغرا إسلاميا مزدهرا، واستولى عليها البرتغاليون بعد ذلك بقليل، وظلت فى حوزتهم منذ ذلك الوقت. وكانت ديو فيما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر على جانب من الأهمية بصفتها محطة مخابرات للسفن التى تبحر بين الهند والخليج الفارسى والبحر الأحمر.

المصادر:

(١) *Gazetteer of the Bombay Pres-ideney* جـ ٨.

الشنتناوى [فانشو H.C. Fanshawe].

ديوان

(مشتقة من كلمة إيرانية افترض وجودها وهى ديوان، وتمت هذه الكلمة بسبب لـ «دبيـر» أى الكاتب، ويقول أندرياس M.Andreas إن لها صلة بكلمة دپ الأشورية): سجلات الحساب العامة، وكانت تكتب باليونانية فى الشام ومصر، وبالفهلوية فى بلاد فارس فى السنين الأولى من الفتح العربى، ثم نقلت إلى العربية، وظلت تكتب بهذه اللغة من هذا الوقت (٨١هـ =٧٠٠م؛ البلاذرى: فتوح البلدان، ص ١٩٣، ٣٣٠؛ الماوردى: الأحكام

السلطانية ص ٤٣٩). وأطلق الاسم بعد ذلك على مكاتب بيت المال، ومن ثم توسع فى مدلوله فعرفت به حكومة الخلفاء العباسيين، بل أطلق فى عهد صلاح الدين على الخليفة نفسه (ابن خلكان، ترجمة دى سلان، جـ٣، الفهرس). وديوان الزمام هو الديوان التى تمسك فيه سجلات الدخل والخرج، وديوان التوقيع هو ديوان المحاسبة الذى كان يقوم رئيسه بمراجعة حساب الولاة (A.V.Kremer: *Culturgeschichte*، جـ١، ص ١٩٨). وديوان البر الذى أنشأه على بن عيسى وزير الخليفة العباسى المقتدر هو الديوان الذى كان يتنظر على بعض الضياع التى جعلها هذا الوزير من الأوقاف (الفخرى، ص ٣١٥). أما ديوان الخاتم الذى أنشأه معاوية فقد ظل إلى منتصف عهد العباسيين.

وتدل كلمة ديوان فى العربية والفارسية والتركية على مجموعة قصائد شاعر من الشعراء، ويرتب مثل هذا الديوان عادة ترتيبا أبجديا بحسب القافية. ويدل الديوان أيضا على بناء كبير تجبى فيه المكوس، وينزل به التجار الأغراب، ويستعمل أيضا مخزنا للبضائع ودارا للمقاصة، ومن ثم فإن هذه الكلمة ترادف فى الواقع كلمة خان أو خاروان سراى. وهى تستعمل بهذا المعنى خاصة فى المغرب (Dozy: *Suppl.*، جـ١، ص ٤٧٩).

المصادر:

(١) Max Van Berchem: *La Propriété Territoriale et l'Impôt Foncier*، و ص ٤٥، تعليق ٢.

(٢) Müller: *Islam*، جـ١، ص٤٢ (تعليق١) ص ٢٧٣ .

خورشيد [إيوار Cl. Huart].

الدية

أو العقل: الغرامة أو التعويض يدفعه من قتل رجلا أو جرح آخر. ويقال إن دية القتل كانت فى الجاهلية عشر نوق. وقد افتدى عبد المطلب ولده عبد الله بتضحية عشر نوق، وكان عليه أن يكرر التضحية عشر مرات، ومن ثم عدت حياة الرجل مساوية لمائة ناقة، وقد تقرر ذلك فى كتاب بعث به محمد [ﷺ] إلى عمرو بن حزم. وحدد هذا الكتاب ثلث ذلك العدد دية لمن تصيبه حربة تنفذ إلى مخه أو بطنه، ونصفه لمن يفقد

عينا أو يدا أو قدما، وخمس ناقات لمن يفقد سنا أو يصاب بجرح يكشف عظما. وقد قوّم عمر المائة الناقة بألف دينار يدفعها الذين يتعاملون بالذهب (أهل مصر والشام) أو اثنى عشر ألف درهم يدفعها الذين يتعاملون بالفضة (أهل العراق). ولم تكن دية النوق تقبل من أهل الأمصار، كما أن الذهب. لم يكن يقبل من الذين يتعاملون بالفضة، ولا الفضة من الذين يتعاملون بالذهب، أما سكان الخيام فلم يكن يقبل منهم ذهب أو فضة، وإنما يوادون بالنوق. ويجب أن تكون هذه النوق من سن معينة وصفات خاصة، فيكون منها خمس وعشرون ناقة عمرها سنة، وخمس وعشرون عمرها سنتان، وخمس وعشرون عمرها أربع سنوات، وذلك دية للقتل العمد. أما القتل الخطأ فيوادى بعشرين ناقة عمرها سنة، وعشرين ناقة عمرها سنتان، وعشرين ناقة عمرها ثلاث سنوات، وعشرين ناقة عمرها أربع سنوات.

وتتساوى المرأة والرجل فى الدية إلى حد الثلاثين الناقة، فإذا زادت الدية عن الثلاثين أخذت المرأة نصف ما يأخذه الرجل، وهذا فى مذهب مالك. أما فى مذهب الشافعى فهى توادى بنصف ما يوادى به الرجل فى بعض الحالات، مثال ذلك أنها توادى بخمس نوق بدلا من عشر إذا فقدت سنا. والقاصر والمعتوه غير مسئولين شخصيا عن دفع الدية فى الحالات العادية. والدولة تقوم عنهما بأدائها. فإذا اشترك قاصر ومكلف فى قتل رجل مسلم عمدا قتل المكلف ودفع القاصر نصف الدية. وكذلك إذا اشترك عبد وحر فى قتل عبد عمدا قتل الحر ودفع العبد نصف ثمن العبد المقتول.

وتقدر دية العبد يجرح جرحا يكشف عن عظمه بواحد من عشرين من ثمنه، فإذا نفذ الجرح إلى مخه أو بطنه قدرت ديته بثلث ثمنه. وتزيد هذه النسبة أو تنقص بمقدار ما يفقد العبد من ثمنه فى سوق العبيد. ويطبق قانون الدية بين العبيد كما يطبق بين الأحرار. وإذا قتل عبد عبدا آخر حق لمالك المقتول أن يطالب بدم القاتل، أو بثمن القتيل، أو أن يسلم مالك العبد القاتل، عبده إلى مالك العبد القتيل دية له. وإذا قتل عبد مسلم يهوديا أو نصرانيا حق على مالكه أن يدفع دية للقتيل حتى لو أدى به ذلك إلى بيع عبده، ولكن الشرع لا

يبيح له أن يسلم عبده لأهل اليهودى أو النصرانى.

وإذا قتل نصرانى أو يهودى كانت ديته نصف دية المسلم الحر. ولا يقتل المسلم بدم المشرك إلا إذا قتله غدرا. وتقدر دية المجوسى بثمانمائة درهم. أما الدية التى تفرض على النصرانى أو اليهودى أو المجوسى إذا أصاب نفسا بضر غير كبير فتقدر بالنسبة نفسها.

وتحق الدية فى حالة القتل الخطأ أو الجرح الخطأ على الفاعل دون سواه، فإذا عجز عن أدائها ظلت الدية دينا عليه، ولأهله أن يؤدوها عنه إذا شاءوا إبقاء على السلام، وهى تحق فى هذه الحالة على أقرب أقربائه، وهم إخوته من ناحية الأب، ثم على جميع الذكور المنحدرين من صلب أبيه وهكذا.

وقاتل النفس لا يرث دية من قتله ولا ملكه خشية أن يكون ذلك هو الذى دفعه إلى قتله.

والدية نوعان: دية العمد، ودية الخطأ. والدية بتمامها لا تؤدى عن إزهاق نفس فحسب، بل تؤدى أيضا عن إتلاف شفتين أو عين أعور، أو لسان، أو إتلاف أذنين بما يلحق ضررا بالسمع، فإذا أتلفت عين واحدة كانت ديتها مائة دينار، وتزيد دية الجرح العميق يصيب الوجه على الجرح العميق يصيب جزءا آخر من الرأس.

ولا تحق الدية على النساء ولا على الأطفال، فإذا تشاجر فريقان من الناس فإن القتلى أو المصابين يحق لهم طلب الدية من الفريق الآخر. والملاك مسئولون عن ماشيتهم وما تسببه من أضرار للغير. وثمة أضرار كثيرة لم يقدر لها دية، ويجب إحالة مثل هذه الحالات على المجتهدين.

المصادر:

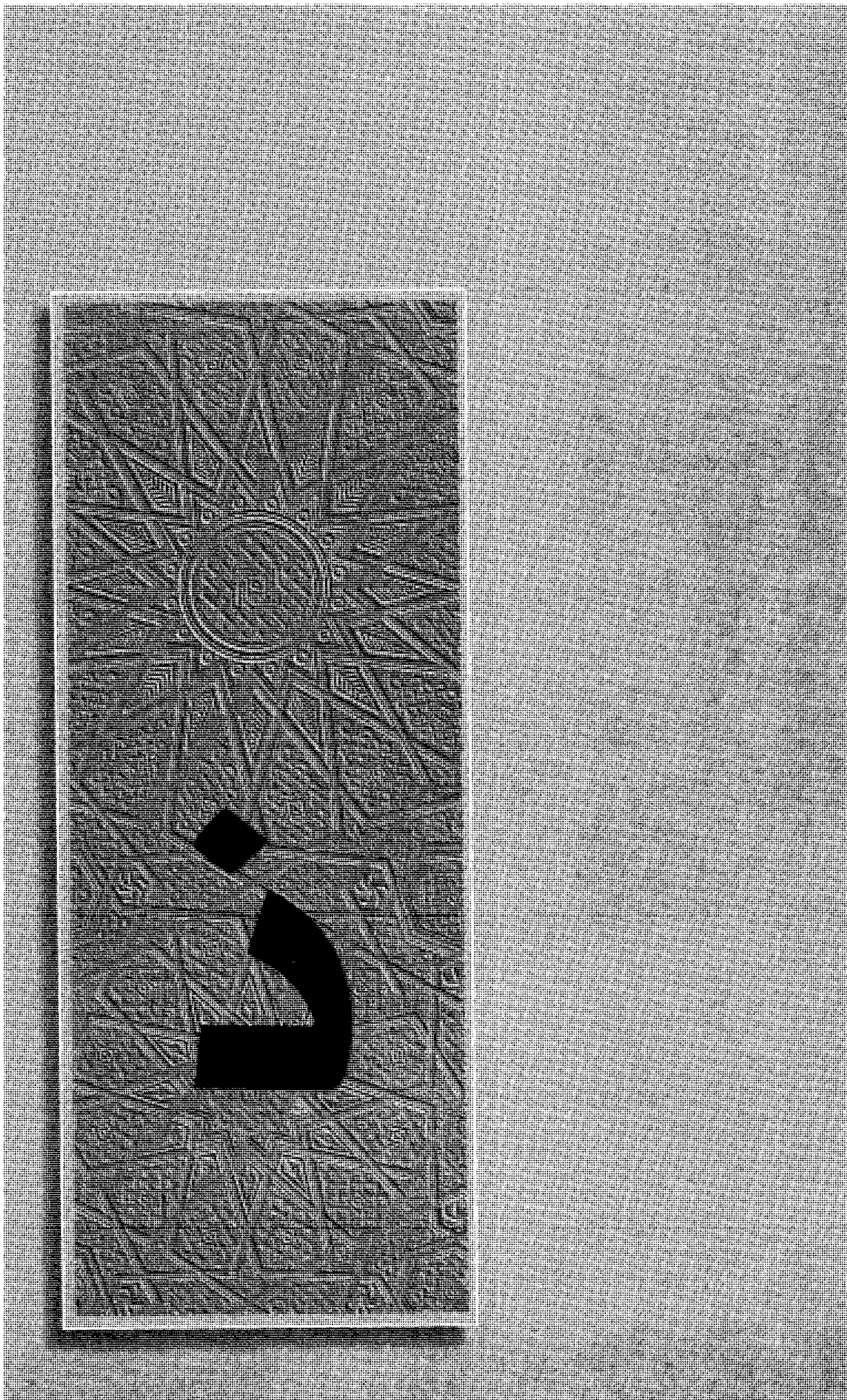
(١) موطأ مالك بن أنس: كتاب العقول.

(٢) البخارى: كتاب الديات (وهو مترجم إلى الفرنسية بمعرفة هوداس ومارسيه).

(٣) المرغينانى: الهداية، الترجمة الإنجليزية التى قام بها هاملتون C. Hamilton، لندن ١٨٧٠، الكتاب L.

(٤) Th. W. Juynboll: *Handbuch des Islamischen Gesetzes*، ص ٢٩٤ ـ ٣٠٠.

خورشيد [فاير T.H.Weir]


ذ

ذاتى

من أعظم الشعراء العثمانيين شأناً فى عهد التطور الكلاسيكى. واسمه الحقيقى عوز أو بخشى أو يَخْشِى (فى رواية لطيفى)، ولد عام ٨٧٦ هـ (١٤٧١ - ١٤٧٢م) فى باليكسرى من أعمال قره سى، واحترف صناعة الأحذية شأن أبيه، ولم ينل حظاً من التعليم. وقد ظهرت موهبته الشعرية مبكرة على الرغم من كل العقبات التى صادفته، ذلك أنه ولد شاعرا. ووفد ذاتى على الآستانة، وكان يرمى فى أول الأمر إلى تولى منصب القضاء بعد أن يتلقى بعض التعليم الذى يؤهله لذلك، ولكن خاب أمله لصممه. وقد حالت هذه العاهة أيضا بينه وبين تسنم أى منصب حكومى، ومن ثم عاش عيشة الشاعر الخالى من القيود يتكسب من الهبات التى كان يجود بها عليه السلطان وأعيان البلاد. وقد أهدى قصائد من قصائده لثلاثة سلاطين كتب فى عهدهم، وهم بايزيد، وسليم الأول، وسليمان القانونى، فخلعوا عليه الخلع بل اقطعوه أرضاً أخذت منه بعد ذلك لأنه لم يؤد الخدمة العسكرية.

وقد أكسبته موهبته الشعرية عددا كبيرا من الأصدقاء (كالصدر الأعظم على باشا، وقاضى العسكر مؤيد زاده، والنشانجى زاده جعفر چلبى، والدفتر دار پيرى باشا الذى أصبح صدرا أعظم فيما بعد، وقدرى أفندى وغيرهم). على أن هؤلاء جميعا فقدوا مناصبهم أو قتلوا وتركوه خالى الوفاض، فاحترف

مهنة ضرب الرمل (رَمَّال) وكتابة الأحجبة. واتخذ مقامه أولا فى صحن مسجد بايزيد، ثم انتقل إلى جوار حمامات قوجه إبراهيم باشا. وقد جرى صفوة أهل الآستانة على الالتقاء هنالك، ومنهم الشعراء خيالى ويحيى وباقى وغيرهم. وكان ذاتى فى يوم من الأيام إمامهم وأستاذهم يعترفون له بالأسبقية والفضل وعاش فى فقر مدقع فضلا عن معاقرته للشراب، واشتهر بسرعة البديهة، وكان رفيقا محبوبا على الرغم من دمامته. وتوفى فى رمضان عام ٩٥٣هـ (نوفمبر ١٥٤٦م) ودفن خارج باب أدرنة.

وكان ذاتى شاعرا مكثرا غزير الإنتاج وبعض السبب فى ذلك راجع إلى فقره الذى كان يضطره إلى قرض الشعر. ويروى لطيفى أن ذاتى نظم ٣٠٠ قصيدة فى الغزل و ٥٠٠ قصيدة أخرى، و ١٠٠٠ منظومة ما بين رباعية وقطعة. على أن ذاتى نفسه يقول إن له ١٦٠٠ قصيدة فى الغزل و ٤٠٠ قصيدة فى أغراض أخرى (نقلا عن قنالى زاده). أما ديوانه الذى جمعه پيرى چلبى فيحتوى على ٦٠٠ قصيدة فى الغزل و ٨٠ قصيدة فى أغراض أخرى.

وقد نظم ذاتى مثنويين: «شمع وپروانه (هزج)» و «أحمد ومحمود». كما نظم «شهرنكبز» الأدرنوى، و«فرخنامه» و«فال قرآن»، و «سيرنبى» و «مولد» و «لغزلر» (وهى فى الأحاجى) و «مجمع اللطائف» ومجموعة من الحكايات عن معاصريه ولم يطبع من مؤلفاته شىء. وديوانه نادر جدا، ومنه نسخة فى مكتبة حميدية بالآستانة.

ومواهب ذاتى الشعرية العظيمة تحير الألباب لأنه لم ينل حظا من التعليم والثقافة، ذلك أن شعره جياش بالحياة ولغته قوية التعبير غزيرة المعانى وخاصة فى خير مراحل حياته.

غير أن لغته ضعفت بعد ذلك، وأصبحت متكلفة كما أنه أخذ يكرر نفسه. ويُعد هو وأحمد باشا ونجاتى من أئمة المستعملين للأمثال، كما أن كثيرا من أقواله غدا مضرب المثل.

وذاتى إمـام أولئك الـشـعـراء الذين مـهـدوا الطريـق لنشـأة الأسلوب الكلاسـيكى الكامل الذى سمـا به باقى إلى الأوج. ثم هـو ثالث منشـىء للغـة الشعـر عند العثمـانيين، وقد بز جـميع أسلافه فى قوة اللغـة والخيال الشعرى ويجـدر بنا أن ننوه برسـوخ عـقيـدته الدينيـة الذى يتجلى فى شـعره. وكـان ذاتى من أتباع الطريقة الوفائية.

المصادر:

(١) لطيفى: تذكرة، الآستانة ١٣١٤، ص ١٥٦ - ١٦١

(٢) سـهى: هشت بهشت (تذكـرة) ١٣٢٥ هـ، ص ١٠٧ - ١٠٨

(٣) ضـياء باشـا: خـرابات، ١٢٩٢ هـ، جـ ٣، ص ٢٤ - ٢٧

(٤) معلم ناجى: أسامى، ١٣٠٨ هـ، ص ١٤١ - ١٤٢

(٥) نفس المؤلف: مـجمـوعة مـعلم، رقم ١٦، ص ١٢١ - ١٢٢

(٦) ثريا: سجل عثمانى، جـ ٢، ص ٣٤١

(٧) قـامـوس الأعـلام، جـ ٣، ص ٢٢٢٤

(٨) شـهاب الدين سـليمـان: تاريخ أدبيات عثـمانيه، ١٣٢٨ هـ، ص ٥٩ - ٦٥

(٩) كـوپريللى زاده مـحـمـد فـؤاد وشهاب الدين سليمـان: عثمانلى تاريخ أدبياتى، ١٣٣٢ هـ، ص ٢٥٤ - ٢٥٨

(١٠) ف. رشـاد: تاريـخ أدبيـات عثمانيه، ١٣٢٨ هـ، ص ٢٣٢ - ٢٤٥

(١١) نفس المؤلف: أسلاف، رقم ٥٤ فى خزانة فنون، جـ ٢، ص ٦٣ - ٦٤

(١٢) بروسلـى مـحـمـد طاهر: عثـمانلى مـؤلفلرى، جـ ٢، ص ١٧٦ - ١٧٧

(١٣) إبراهيم نجمـى: تاريخ أدبيات درسلرى، ١٣٣٨ هـ، جـ ١، ص ٧٥ - ٧٧

(١٤) Hammer - Purgstall: *Gesch, des Osm, Reich*، جـ ٢ ص ٢٤٠ - ٢٤٨

(١٥) Basmadjian: *Essai sur' j' his- toire de la littératare turqu* الآسـتـانة ١٩١٠، ص ٤٤ - ٤٥

خورشيد [منزل Th. Menzel]

ذاتى سليمان

شاعر صوفى عثمانى من أهل غاليبولى وليس من أهل بروسه كما ذكر فى كثير من الأحيان، وهو خليفة شيخ إسماعيل حقى. وقد توفى ذاتى سنة ١١٥١ هـ (١٧٣٨م) وهو «پوست نشين» التكية الخلوتية فى كشان. وخلّف ديواناً من الشعر الصوفى ورسالة منظومة هى «سوانح النوادر فى معرفة العناصر» وقد طبعت هى والديوان معاً. وله أيضاً مؤلفان بالنثر هما «٢٣ أسئلة متصوفانيه جواب نامه» و «مفتاح المسائل».

المصادر:

(١) بروسلى محمد طاهر: عثمانلى مؤلفلرى جـ ٢، ص ٧٢ ـ ٧٣

(٢) ثريا: سجل عثمانى جـ ٢، ص ٣٤٢

(٣) سامى: قاموس الأعلام جـ ٣، ص ٢٢٢٤.

خورشيد [منزل Th. Menzel]

ذبيان

هو ابن بَغيض بن رَيث بن غطَفان ابن سعد بن قيس عَيْلان، وهو أخو عبس وأنمار وبو فزارة وسعد وهاربة البقاع، وكانت مراعى ذبيان شرقى المدينة، وفيها منازلهم مع سائر بنى غطفان بين الحجاز وأجأ وسلْمى، ويفصل ذبيان عن بنى طى وادى الرَحْبة، وبطنا ذبيان الكبيران هما أشجع وبغيض، وأهم ديار بغيض هى الشرَبَّة والرَبَذَة على مسيرة مائة وثلاثين ميلا عربيا شمالى المدينة (وانظر فيما يختص بالاشتقاقات المنحولة على الاسم «لسان العرب»).

تاريخها: اقترن ظهور قبائل ذبيان بحرب داحس والغبراء المشهورة عندما أصبح قيس بن زهير أميرا على بنى عبس، فمال ذبيان إلى حذيفة بن بدر الفزارى، وكان أعظم غطفان جميعا، فأدى ذلك إلى قيام حرب داحس والغبراء بين القبيلتين، ودامت هذه الحرب أربعين سنة، وتشعبت بامتداد الخلاف إلى قبيلتى تميم وعامر بن صعصعة فقد استضافت عامر عبسا

فانحازت ذبيان إلى تميم مع أسد وكانوا أحلاف ذبيان، أما ضبة ورباب فكانا أحلاف تميم. و انفضت هذه الأحلاف يوم جبلة الذى يؤرخه كوسان ده پى سفال فى عام ٥٧٩م. ثم اختلفت عبس مع أحلافهم بنى عامر وأرادوا العودة إلى أرض غطفان مرة أخرى فتدارك الأمر الحارث بن عوف وهَرِم (أو خارجة) بن سنان وأعادا السلم إلى نصابه وأصبحت شَربَّة أهم منازل عبس (انظر معلقة زهير).

وبعد أن انتهت الحرب بين عبس وذبيان ثار الخلاف بين غطفان التى كانت قد اتحدت كلمتها وبين خصفة، وشهد مواقعه من غطفان، أشجع وعبد الله ابناه، وشهدها من خصفة، بنو جشم وبنو نصر وبنو عامر، وهم من بطون هوازن، وبنو سليم إخوة هوازن، واستمر القتال حوالى ستة أعوام، وانتهى عندما بدأ سلطان النبى محمد[ﷺ] فى الظهور.

ودعا النبى ﷺ فى السنة الثامنة للهجرة ذبيان إلى الإسلام فقتلوا رسوله، ولكن الحارث بن عوف دفع ديته ثم دخلت القبيلة فى الإسلام بعيد ذلك. وفى الفتنة التى نشبت بعد موت النبى [ﷺ] انضمت فزارة وغيرها من بطون ذبيان إلى أميرهم عيينة بن حصن، ولما هجم الأعراب على المدينة اشتركت فى الغارة غطفان كلها إلا أشجع، وقد اجتمعوا فى أبرق بناحية الربذة، وهى من ديار ذبيان، إلا أن غارتهم باءت بالخيبة وطردوا على يد أبى بكر. ولما عاد أسامة من الشام تم إجلاؤهم، وضمت الربذة إلى المدينة، فانقضوا على طليحة الذى ارتد بدوره إلى بزاخة تتبعه غطفان، واحتمل بنو غطفان، وفزارة بخاصة، عبء القتال فى الحرب التى أعقبت ذلك، ولكنهم دحروا على يد خالد بن الوليد وخضعت غطفان مرة أخرى للإسلام، فأمن هؤلاء على حياتهم كما أمن أبو بكر عيينة إلا نفرا منهم قتلوا من أسلم من أبناء القبيلة، وروى أن ذبيان اشتركت فى يوم مرج راهط عام ٦٥هـ بين أنصار مروان الأموى وأنصار ابن الزبير (الطبرى، جـ٢، ص ٤٨٥) ويذكر داوتى Doughty

قبيلة صغيرة اسمها ذبيان (زُبيان) تسكن الحِجر.

المصادر:

(١) الطبرى: جـ١، ص ١٨٧٢ وما بعدها.

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، طبعة القاهرة ١٣٠٥هـ، جـ٣، ص ٤٩ وما بعدها.

(٣) *Caussin de Perceval* جـ٢، ص ٤٠٩ وما بعدها.

(٤) الهمذانى: صفة جزيرة العرب، طبعة مولر، ص ١٣١، س ٧ وما بعده، وانظر أيضا مادة غطفان.

يونس [ڤاير T.H. Wier].

ذراع

الذراع فى الأصل هى جزء اليد الممتد من المرفق إلى نهاية الإصبع الأوسط، ومن ثم المقياس المعروف. والمقياس الذى يتألف من ست قبضات يسمى ذراع العامة، أما الذى يتألف من سبع قبضات فيسمى ذراع الملك نسبة إلى ذراع أحد ملوك الفرس الذى كان من سبع قبضات. والذراع أيضا تلك الأداة من الخشب أو الحديد التى يقاس بها طول الذراع.

وتطلق الذراع على القوائم الأمامية للبقر والأغنام والماعز، أى الجزء الذى فوق الكراع، وعلى قوائم الجمال والخيل والبغال والحمير، أى الجزء الذى فوق الوظيف. ويطلق أيضا على الوشم يدق فوق هذا الجزء من القوائم اسم الذراع. ويقال إن بنى ثعلبة وبنى مالك بن سعد كانوا يستعملون هذا الوشم. ثم إن الذراع يطلق على كوكب من كوكبة الجوزاء.

الشنتناوى [فولتن A.S.Fulton]

الذرة

شىء صغير جدا كالنملة أو دقيقة الغبار، وقد استعملت هذه الكلمة فى القرآن للدلالة على كمال عدة صفات من صفات الله، مثال ذلك كمال عدله «إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما» (سورة النساء، الآية ٤٤؛[1] سورة

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٤٠.

الزلزلة، الآية ٧ ـ٨)، وكمال علمه «...وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين»(سورة يونس، الآية ٦٢[١] سورة سبأ، الآية ٣؛ سورة الأنعام، الآية ٥٩ [٢] وعظمة قدرته «قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ومالهم فيهما من شرك وماله منهم من ظهير» (سورة سبأ، الآية ٢٠).[٣]

وجاء فى شرح الزمخشرى على سورة النساء الآية ٤٠، أن الذرة هى نملة صغيرة، وقد وردت فى هذه الفقرة كلمة نملة بدلا من كلمة ذرة.

ويقول ابن عباس إن الذرة هى ما يحصل عليه المرء إذا غمس يده فى التراب ثم نفخ فيها.

وكلمة atom هى أحسن ترجمة لكلمة ذرة العربية، غير أن كُتّاب العرب لم يستعملوا ذرة بالمعنى الفلسفى بل استعملوا كلمة جزء.

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٦١.

(٢) ليس فى سورة الأنعام آية فيها كلمة «ذرة»، بل ليس فى القرآن آية فيها هذه الكلمة سوى الآيات الست التى ذكرها الكاتب قبل هذه الآية وبعدها. ولكن فحوى يشتمل على المعنى المراد

(٣) رقم الآية ٢٢.

مهدى علام

الشنتناوى [كارادى ڤو B.Carra de Vaux]

الذكر

بالقلب، ومعناه إحضار الشىء فى الذهن. والذكر باللسان ومعناه التلفظ بالشىء. وتنطق هذه الكلمة فى الاصطلاح الدينى (ذِكر)[٤] وهى تمجيد الله سبحانه وتعالى بعبارات محددة معينة تردد بحسب ترتيب الشعائر، ويكون ترديدها جهرة أو سرا . والذكر فى الجهر ذكر جلى، وفى السر ذكر خفى. وثمة خلاف كبير حول أفضلية أحدهما على الآخر. والذكر بهذا المعنى يعتمد اعتمادا كليا على القرآن الكريم (سورة الأحزاب، الآية ٤١) «يأيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا» وكثيرا ما يستشهد فى ذلك بحديث عن النبى [ﷺ]: «لا تجلس جماعة تذكر الله إلا وتحيط بهم الملائكة، وتشملهم رحمة الله، والله تعالى يذكرهم مع من معه

(٤) أورد كاتب المقال هذه الكلمة بالزاى، والظاهر أنه أخذ فى ذلك بالنطق العامى.

(انظر فيما يختص بالتطور القديم لممارسة الأفراد أو الجماعات للذكر: Goldziher في *Wiener Zeitscher* جـ١٣، ص ٣٥ وما بعدها). ولما قامت جماعات المتصوفة المتأخرين وتحددت شعائرهم أصبح الذكر ركنا من أركان كل طريقة، وهو ترديد للعبارات الآتية وأمثالها مرات كثيرة جدا: وهي: «لا إله إلا الله، سبحان الله، الحمدلله، الله أكبر، أستغفر الله» وكذلك أسماء الله الحسنى. وربما صحب الذكر أغان صوفية ، كما يصحبه الرقص والنقر على شتى أنواع الدفوف والنفخ فى النايات. أما الذكر فى الحضرة التى تعقد بانتظام فى الزاوية أو التكية يوم الجمعة والتى يتعين على الدراويش جميعا أن يؤموها فقوامه شهادة ألا إله إلا الله، ويسمى ذكر الجلالة، وذكر الحزب أو النصيب فى مصطلح أصحاب الطريق، وهو يتألف من مختارات مطولة من القرآن الكريم والأدعية الأخرى. وثمة ذكر أبسط من هذا هو ذكر الأوقات، وهو عبارات مصطلح عليها يرددها أصحاب الطريقة عقب كل صلاة أو مرتين فى اليوم على الأقل. وهناك اصطلاح آخر يستعمل فى هذا المقام هو الوِرْد، ومعناه عند الصوفية الوصول، ويطلق على دعوة قصيرة يصوغها أحد مؤسسى الطريقة، وتعد تلاوتها الآن عملا من أعمال التقوى، والحزب والورد يدلان من ناحية أخرى على أجزاء من القرآن أو الصلاة تتلى فى أوقات بعينها (Lane: *Lexicon*، تحت مادتى حزب وورد) ولكل طريقة ذكر خاص بها أنشأه مؤسسها وفرضه على أتباعه، ولكن هذا الذكر يجوز أن يعدله الشيخ أو المقدم بحسب ما يتراءى له.(انظر فيما يختص بمعانى كلمة ذكر الثمانية عشرة التى استنبطها الفقهاء من القرآن ومدلولاتها الأخرى وشأنها عند السالكين: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، جـ١، ص ٥١٢؛ وانظر عن الأذكار Lane: *Modern Egyptians* ويمكنك أن تستعين فى ذلك بفهرس هذا الكتاب، وانظر عن تخليص الذكر من شوائب الخرافة، كتاب التعليم والإرشاد، ص ٦٣ وما بعدها، وهو كتاب لمشايخ الطرق الصوفية ومريديهم ألف بتوجيه البكرى الشيخ الحالى[1]).

---

(١) كان ذلك وقت كتابة هذا المقال. والمقصود هو السيد عبد الحميد البكرى.

المصادر:

(١) A.Le Chatelie: *Les Confréries musulmanes du Hedjaz* باريس ١٨٨٧.

(٢) Depont et Coppolani: *Les Con-fréries religieuses Muslmanes* الجزائر١٨٩٧.

(٣) Goldziher: *Vorlesungen* فـــى الفهرس، تحت مادة ذكر.

(٤) J.P. Browne: *The Derwishes or Orintal Spiritualism* لندن ١٨٦٨.

(٥) Hughes: *Dictionary of Islam* مادة ذكر.

(٦) D.B. Macdonald: *Religious At-titude and life in Islam* شيكـاغو ١٩٠٩ فى الفـــهـرس، تحت مـــادتى درويش وذكر.

يونس [مكدونالد D.B. Macdonald].

ذمار

ذَمَار أو ذِمار أو دَمـار وهـى ־־־ (فى نقوش سبأ) وهـى مخلاف ومدينة فى اليمن إلى الجنوب من صنعاء. وكان مـخلاف ذمـار خصـبا جـدا به حقـول القمح الغناء والبساتين الفيحاء والقلاع والقصـور القديمة، وقد سـمى لخصب تربته مصر اليمن. واشتهرت خيل ذمار فى طول اليـمن وعرضــها بأنهـا الخيل العتاق.

ومن المواضـع التى قـيل إنهـا تدخل فى مخلاف ذمـار: أضْرِعَة، وبلد عَنْس، وبَرَدُّون، والـدرب، ودَلان، وذَمـــوران (ويقال إنه ليس فى أرض اليمن أحسن وجوها من نسـاء دلان وذموران) وذو جُزُب، والتَلَـبُّع، والتُنَن، وثمَر، ورخَـمَة (عند الهـمدانى رجـمة) والسـمعانـية، وسنَبَان، وشَـوْكان، والعجلة، والعَـشة، والقطائط، وقَـعَـرة، وقُنبَّـة، ومُخْـدرَة، وَالمَلة العليـا والمـلة السـفلى، ونَهْـرَان، واليـفاع. ومن أوديتــهـا: بَنَا، وخُبـان، وسُرْبة أو سرَبة (وهو واد كـبير حافل بطواحـين المَاء) وشُـراد، ومـاوة. ومن جبالها إسْبِـيل (وبالقرب منه على أكمة أسى السـوداء نبع حار يقـال له حمـام سليـمان[١] والناس يسـتشفـون به من الأوصاب والجرب) وصَـيْد (وهو جبل

(١) هكذا فى الأصل وهو عنـد الهمـدانى، صـفـة، ص ١٠٤ ولكن وردت فـى ياقــوت جـ١، ص ٢٣٩«.. وبين إسبيل وذمار أكمة سـوداء بها جمة يقال لها جمام سليمان».

عال جداً فى رأسه قلعة يقال لها سُمارة) ومن حصونها بَرْع، وحيَاوه، ودَثَر، والرَّبْعة وعَوادنَ، وعُيَانة، والكَوبَة، وهرّان وبَيْنون، وهكِرةَ.

وكان الاعتقاد السائد أن آثار عرش بلقيس كانت غير بعيدة من ذمار، وهى عمد متعددة دونها مياه كثيرة جارية، ولا يقدر أحد على خوض تلك المياه، وما خاضها أحد إلا عدم. ولم يعثر الرائد نيبور Niebuhr الذى زار ذمار على أثر لذلك العرش.

وجرت العادة بأن تكون مدينة ذمار قصبة الفرقة الزيدية، وكانت فيها مدرسة مشهورة يؤمها خمسمائة تلميذ منهم علماء جد مشاهير. وكان بين سكانها كثير من اليهود والبانيين. ولما سقطت مملكة الأئمة الزيدية فى صنعاء، فقدت ذمار مكانتها، وهى الآن بلد خامل ضئيل الشأن.

المصادر:

(١) الهمدانى، صفة جزيرة العرب، طبعة مولر، ص ٥٥، س٥، ص ٨٠، س ١٥ - ٢١. ص ١٠٤، س١ - ٢٠، ص ١٠٧، س٢٦، ص ١٣٥ س٣.

(٢) ياقوت: معجم البلدان طبعة فستنفلد جـ١، ص ٢٣٩، ٣٠٥، ٥٥٦، ٥٦٨، ٨٦٤، ٨٨١، ٩٣٥، جـ٢، ص ٧٠، ٣٧٤، ٥٥٠، ٥٨٢، ٧٢١، ٧٧١؛ جـ٣. ص ١٤٠، ٣٣٧، ٤٤١، ٦٤٠، ٦٨١، ٧٤٠؛ جـ٤، ص١٣٢، ١٤٥، ١٨٢، ٤٣٦، ٤٤٠، ٦٣٩، ٨٣٠، ٨٧٥، ٩٥٨، ٩٧٩؛ انظر الفهرس.

(٣) المكتبة الجغرافية العربية طبعة دى غوى جـ٣، ص ٧٠، ١١٢.

(٤) المكتبة الجغرافية العربية طبعة دى غوى جـ٦، ص ١٣٨، ١٣٩، ١٤٣.

(٥) K. Niebubr: von *Beschreibung Arabien* كوبنهاغن ١٧٧٢ ص ٢٣٥.

(٦) K. Ritter: *Erdkunde* جـ١٢، ص ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٦، ٧٢٦، ٧٣٣، ٨١٨ - ٨١٩.

(٧) A. Sprenger: *Die Alte Geographie Arabiens* ص ٧٣، فقرة ٨٣، ٨٤.

(٨) Maltzan :H.V. *nach* *Reise* *Südarabien* برنشفيك ١٨٧٣م، ص ٣٩٩.

يونس [شليفر J. Schleifer].

ذو الرمة

شاعر عربى من قبيلة بنى عدى، اسمه غيلان بن عقبة بن مسعود (أو بهيش) وأمه تدعى ظبية، وهى من بنى أسد. وكان ذو الرمة معاصرا لجرير والفرزدق، وقد انحاز إلى جانب الفرزدق فى نقائض هذين الشاعرين دون أن يبرز فيها. وهجا أيضا قبيلة امرىء القيس التى وجدت نصيرها فى الشاعر هشام. وكان هشام لا يجيد غير الرجز الذى لم يكن يستطيع به أن يناقض ذا الرمة بشعره الجيد القافية، فلم يجد الفرزدق بدا من نصرة هشام، ولكنه انحاز بعد ذلك إلى جانب ذى الرمة. ومدح ذو الرمة بلالا بن أبى بردة حفيد أبى موسى الأشعرى، وكان لأبى موسى فى أذرح، كما هو معروف مشهور، موقف لا يشرف صاحبه بحال، ولكن هذا لم يحل بين الشاعر وبين إظهار صنيع ممدوحه فى أذرح بأنه فخر لذريته. وقد تغزل ذو الرمة أول الأمر فى بدوية اسمها «ميَّة». وكان من أشهر عشاق العرب، وقد روى أنها أبت عليه فى غلظة أن يتغزل فيها، وذلك بأمر بعلها، فتوجه بغزله إلى امرأة أخرى تدعى «خرقاء»، ولكنه مات بعد ذلك بالجدرى، كما تذهب إلى ذلك بعض المراجع. وتاريخ وفاته غير محقق، فابن خلكان يقول إنه مات عام ١١٧هـ (٧٣٥ ـ ٧٣٦م)، ويقول غيره إنه توفى عام ١٠١هـ (٧١٩ ـ ٧٢٠م) ويذكر كتاب الأغانى فى رواية أنه توفى أيام الخليفة عبد الملك، ولم يكن ذلك بعد عام ٨٦ (٧٠٥م) بطبيعة الحال، ولكننا إذا علمنا أن بلالا الذى ورد ذكره على أنه من ممدوحى ذى الرمة كما يروى الطبرى، قد نصب كبيرا للشرطة فى البصرة عام ١٠٩، وقاضيا عام ١١١، ونائبا لعاملها عام ١١٨ (وقد ظل فى هذا المنصب إلى عام ١٢٠هـ) فإنه يتضح لنا أن ذلك التاريخ المبكر لوفاة الشاعر واضح البطلان،

ولعل الأمر يقتضينا أن نحل فى كتاب الأغانى اسم هشام بن عبد الملك محل عبد الملك، كما يجب أن نفعل ذلك فى موضع آخر. وإذا صح هذا الاحتمال بقى عام ١١٧هـ الذى يتفق تمام الاتفاق مع علاقة ذى الرمة ببلال. وتجمع المصادر كلها على أنه توفى فى عنفوان حياته (أى فى الأربعين من عمره) وأنه دفن فى الصحراء غير بعيد من البصرة.

ولعل قصة دفنه فى الصحراء خرافة، ولكن من المحقق أنها تتفق كل الاتفاق وخلق الشاعر. فقد كان ذو الرمة بدويا قحا فى مظهره وعاداته ومُثُله، وهذه البداوة ظاهرة فى أسلوب شعره ظهورا لا يقل عن ذلك، وإنما تنحصر قدرته كما يذهب إلى ذلك النقاد العرب فى براعته فى التشبيه، ويعده حماد الراوية كامرئ القيس فى هذا المضمار، وقد كان بارعا بنوع خاص فى وصف «الرمال والرمضاء والبادية والصحراء وقمل الناقة والحيات» (ابن قتيبة) وتُصور أوصافه للطبيعة دائما بأنها أخاذة. ويقول أبو عمرو إن ذا الرمة كان آخر الشعراء (أصحاب القصائد) كما أن رؤبة كان آخر أصحاب الأراجيز، ولكنه قصر فى نظم المديح الجيد والهجاء اللاذع، وأضر ذلك به من ناحيتين، فإن أدباء العرب أنكروا عليه الفحولة بل أنكروا أن يكون شاعرا مفلقا بوجه عام (حكم الأصمعى) كما أنه قضى حياته فقيرا - ولعل ذلك كان أسوأ بالنسبة له - وإن كان محتالا سيىء السمعة. وكان يخالط أهل المدر، ويذهب إلى الكوفة والبصرة ليأخذ بنصيبه فى ولائم العرس، (الأغانى). ويجب أن نضيف استكمالا لوصف أخلاقه أنه سطا على شعر من سبقوه بل من عاصروه أشنع سطو. وشكا رؤبة بنوع خاص من انتهابه لشعره، ويقال إنه اغتصب قصائد برمتها نظمها إخوته، إلا أن من الإنصاف له أن نشير إلى أن الفرزدق سرق من ذى الرمة أبياتا بعينها «وكانت أجدر به» ولعل العرب كانوا وقتذاك أكثر تسامحا فى نسبة الآثار الأدبية لأصحابها مما هم عليه الآن.

وخلاصة القول إن ذا الرمة كان أدنى إلى الناظم والمصنف منه إلى

الشـاعـر، وإنه لـم يولد شـاعـرا. وقـد اعترف بذلك كما تقول المصادر العربية. وقد نبئنا أيضا أنه كان يستطيع الكتابة. ويروى أنه أخفى هذه الحقيقة فى واقع الأمر لأنهـا كانت تعد منقـصة فى نظر البدو (أو لعلها كانت كذلك بين الشعراء القدامى). وكان إلى جانب هذا كله على علم كبـير بالشـعر القـديم واللغة، كـما أظهر ذلك أكثر من مرة، وكان من عادته أن يميـز بين جيد الشعـر ورديئه، وأن يبـين معنى الغـريب من الكلمـات إلخ.. وكان له شـأن كبير عند الغـربيين لأنه كـان حجـة فى لهجـات البدو، ويذكـره ياقوت مرارا فى «مـعجم بلدانه» لورود أسماء كثير من المواضع فى شعره.

المصادر:

(١) كتـاب الأغانى (الطبـعة الأولى) جـ٥، ص ١٧٢؛ جـ٧، ص ٦١ ـ ٦٣؛ جـ١٥ ص ١٢٥ و ١٦٦؛ جـ١٦، ص ١١٠ ـ ١٢٧، جـ١٧، ص ١٥٣.

(٢) ابن قتـيبة: كـتاب الشـعر، ص ٢٩، ٤١، ٣٣٣ ـ ٣٤٢.

(٣) الطبرى: (طبعة دى غوى) انظر الفـهرس المـشتـجـر، وانظر تحت اسم بلال بن أبى بردة.

(٤) ابن خلكان (طبـعـة فـسـتنفلد) رقم ٥٣٤ (ترجمة ده سلان) جـ٢، ص ٤٤٧.

(٥) ياقوت: المعجم (طبعة فستنفلد) جـ١، ص ١٤٧ إلخ.

(٦) Smend: *De Dsur' Rumma Poeta* (Bonn: *Diss*، ١٨٧٤) ص ١ ـ ٢.

(٧) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litter*. جـ١، ص ٥٨ وما بعـدها. (وقد ورد فيه عـام ١٠٧ على أنه عام وفاته، وهو خطأ مطبعى صحته١٠١).

(٨) Goldziher: *Abhandlungen zur Arabischen*، جـ١، ص ٨٢، ٩٤ ومابعدها، ١٣٧ التعليق، ٢١٠ وما بعدها.

(٩) المؤلف نفسـه: *Muhamedanische* Studien جـ١، ص ١١٢.

يونس [شاده A.Schaade].

ذو الفقار

اسم السيف المشهور الذى غنمه النبى ﷺ فى غزوة بدر، وكان يملك هذا السيف رجل من الكفار يدعى مُنَبِّه بن الحجاج، وللسيف ذى الفقار صلة بعبارة «سيف مُفَقّر»، وقد ذكر فى عدة أحاديث جمعها محدثون أمثال ابن سعد (جـ٢، ص ٢ فى آخر الصفحة تقريبا) فى الشمائل فى الباب الخاص بسيوف النبى [ﷺ]، وجاء فى حديث من هذه الأحاديث أن السيف عليه كتابة تشير إلى دية القتل تنتهى بعبارة «لا يقتل مسلم بكافر». وكانت جودة هذا السيف مضرب المثل فى الحجاز حتى قيل «لاسيف إلا ذو الفقار» وهذه الكلمات شائعة جدا، وهى تنقش إلى يومنا هذا فى جميع أنحاء العالم الإسلامى على سيوف القرون الوسطى المزينة بالنقوش الجميلة. وانتقل السيف من النبى [ﷺ] إلى علىٍّ ثم آل بعد ذلك للخلفاء العباسيين. ولا شك فى أنه كان ذا حدين شأن السيوف العربية القديمة جميعا، فلما غلب على الناس فى العصور المتأخرة اتخاذ السيوف ذوات الحد الواحد توهموا أن ذا الفقار كانت له ذؤابتان. ومن ثم فهو يبدو كثيرا بهذا الشكل فى الحلى التى تتخذ فى الفن .

وأخيرا أصبح ذو الفقار اسما يطلق على الرجال، وخاصة بين الشيعة.

المصادر:

F. W. Schwarzlose: *Die Waffen der alten Araber*، ليبسك ١٨٨٦، ص ١٥٢.

خورشيد [متفوخ E. Mittwoch].

ذو قار

اسم مجرى من الماء فى منازل بكر ابن وائل بين واسط والكوفة، وقد نسب إليه يوم من أيام العرب وقع بين هذه القبيلة والفرس، وكانت الغلبة فيه لبكر. وهو يعد من أشهر أيام العرب وأمجدها. وتختلف الروايات فى ذكر تاريخ هذا اليوم، فبعضها يقول إنه كان فى اليوم الذى ولد فيه النبى [ﷺ]. على أن أغلبها يذكر أنه لم يقع إلا بعد غزوة بدر.

ويروى أن محمداً ﷺ قال فى ذلك «اليوم أول يوم انتصفت فيه العرب من العجم وبى نصروا». ويفرق كثير من الأخبار بين وقعتين عرفتا بهذا الاسم، ثم إن يوم ذى قار ينسب أحيانا إلى أماكن أخرى بالقرب من ذى قار حدث فيها قتال. وقد توسع توسعا كبيرا فى الروايات القديمة عن هذا اليوم فأضيفت إليها مادة جديدة، وهذا هو عين ما حدث بالنسبة للأيام التى كانت بين بكر وتغلب. ومن ثم نشأت القصة الشعبية المعروفة بكتاب حرب بنى شيبان مع كسرى أنو شروان (طبعة بومباى ١٣٠٥هـ).

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ جـ١، ص ١٠١٥ ـ ١٠١٦، ١٠٢٨ ـ ١٠٣٧.

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، بولاق ١٣٠٢ هـ، جـ٣، ص ١١٥ ـ ١١٩.

(٣) البكرى: *Geogr. Wörterbuch.*، طبعة Ferd. Wüstenfeld، كوتنكن ١٨٨٧، جـ٢، ص ٧٢٣ ـ ٧٢٤.

(٤) الميدانى: مجمع الأمثال، القاهرة ١٢٨٤، جـ٢، ص ٣٢٥.

(٥) G. W. Freytag: *Arabum Proverbia*، بون ١٨٤٣، جـ٣، ص ٥٥٧.

(٦) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٤، ص ١٠ ـ ١٢.

(٧) Mittwoch: *Proelia Arabum Paganorum...* (رسالة قدمت لجامعة برلين سنة ١٨٩٩، ص ٨).

خورشيد [متفوخ E. Mittwoch].

ذو القرنين

اسم يطلق دائما على الأشخاص الوارد ذكرهم فيما بعد، وخاصة على الشخص الثالث. ويرجع هذان القرنان إلى فكرة أسطورية قديمة. فنجد مثلا أن نارام سن *Naram-Sin*، يصور على شكل الإله أداد(١) ويجعل له قرنان (فى لوحة السوس؛ انظر *Fouilles á Suse* جـ١، لوحة رقم ١٠). وقرنا چوپيتر أمون معروفان تمام المعرفة. أما الاسم ذو القرنين الذى لم يكن معناه الحقيقى معروفا للعرب، فقد اختلفوا فى تفسيره أشد الاختلاف، بل كثيرا ما فسروه

---

(١) أداد إله الريح والعاطفة عند البابليين.

تفسيرا عجيبا، وهو يطلق على الأشخاص المذكورين بعد:

١ ـ المنذر الأكبر ابن ماء السماء جد النعمان بن المنذر، ويقال إنه لبس ذؤابتين طويلتين معقوصتين من الشعر على جبينه، ومن ثم عرف باسم ذى القرنين. وجاء فى تفسير ابن دريد أنه هو ذو القرنين المشار إليه فى البيت رقم ٦٠، ص ٣ من ديوان امرىء القيس (Ahlwardt: *Six Divans*، ص ١٥٨).

أصد نشاص ذى القرنين حتى

تولى عارض الملك الهمام

ويرى ڤنكلر Winckler فى ذى القرنين هذا أنه إله الرعد.

٢ ـ تُبَّع الأقرن، أو ذو القرنين، أحد ملوك بلاد العرب الجنوبية، وهو فى تفسير بلاد العرب الجنوبية ذو القرنين الذى ذكر فى القرآن (انظر رقم ٣).

٣ ـ الإسكندر الأكبر، وهو إلى الآن أكثر الشخصيات التى تعرف بذى القرنين، بل هو قد ذكر فى القرآن بهذا الاسم (سورة الكهف الآية ٨٢[1] وما بعدها) أخذا بصورته الأصلية الواردة فى الأسطورة السريانية التى ظهرت فى القرن السادس للميلاد، والتى جاء فيها أن الإسكندر خاطب الله سبحانه وتعالى قائلا: «إنى أعلم أنك جعلت قرنين ينموان فوق رأسى حتى أستطيع بهما القضاء على ممالك العالم» وقد بيّن نولدكه أن الأسطورة السريانية هى أصل عبارة «ذى القرنين» الواردة فى القرآن. وإنى لأذكر فيما يلى بعض التفسيرات التى قال بها العرب بصدد إطلاق اسم ذى القرنين على الإسكندر: كان للإسكندر زائدتان من لحم فى جبينه، كما كانت له ذؤابتان جميلتان (قرن = ذؤابة) وقد انحدر من أبوين شريفين. وقيل لأنه كان انقرض فى وقته قرنان من الناس وهو حى، وقيل لأنه أعطى علم الظاهر والباطن، وقيل لأنه دخل النور والظلمة.

٤ ـ على بن أبى طالب، وقلما يطلق عليه اسم ذى القرنين.

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى فى ٨٣ .

المصادر:

١ ـ لسان العرب: جـ١٧، ص ٢١١.

(١) Winckler: *Arabisch-Semitisch orientalisch (Vor-) der Mitteliugen derasiatischen Gesell.,* سنة ١٩٠٤، ص ٤) ص ١٣٨ وما بعدها.

(٢) A. V. Kremer: *Uber die Südarabische Sage* ليبسك ١٨٦٦، ص ٧٠ وما بعدها.

(٣) Nöldeke: *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften (Phil-Hist. Klasse, 38. vol., Wlen 1890 v. Abhandlung)* ص ٢٧، ٣٢.

٢ ـ لسان العرب، جـ١٧، ص ٢١٠ وما بعدها.

(١) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة سنة ١٣١٠، ص ٢٢٦.

(٢) المسعودى، مروج الذهب جـ٢، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

٣ ـ القاموس، مادة قرن.

الشنتناوى [متفوخ E. Mittwoch].

ذو الكفل

شخص ذكره القرآن (سورة الأنبياء، الآية ٨٥؛ سورة ص، الآية ٤٨) فى كلامه عن طائفة من الأنبياء يحيط بحقيقة أشخاصهم غموض وشك[1]. وليس لدى مفسرى المسلمين عن ذى الكفل إلا فكرة مبهمة أشد الإبهام، ومعظم الأشخاص الذين قالوا إنهم ذوالكفل نفسه ورد ذكرهم فى التوراة مثل يوشع وأليسع وزكريا أو حزقيل. وذو الكفل اسم النبى الذى يسمى باسمين مثله فى ذلك مثل أربعة أنبياء آخرين هم يعقوب، ويقال له إسرائيل؛ ويونس ويقال له ذو النون، وعيسى ويقال له المسيح؛ ومحمد [ﷺ] ويقال له أحمد، وقد توسع فى هذه الفكرة توسعا واضحا (انظر الطبرى: تاريخ، جـ١، ص ٣٦٤؛ مجير الدين: الأنس الجليل، ص ٦٨) فروى أن ذا الكفل لقب

---

(١) ليس ثمة غموض أو شك فى غير ذى الكفل؛ ومع ذلك فقد ذكر كثير من المفسرين أن ذا الكفل هو حزقيل، وقد ذكر نيبور الرحالة أن العرب تسمى حزقيل كفل (انظر Nieubur: Travels,ii)

د. مهدى علام

لبشر (وتقول بعض المصادر مثل تاج العروس: بشير) ابن أيوب الذى اختاره الله نبيا يهدى قومه الكفار (أو الملك كنعان) فى الشام حيث قضى معظم حياته وتوفى فى سن الخامسة والسبعين. أما القصة التى رواها ابن إياس والتى تقول إن أبناء أيوب شنوا الغارة على الملك الوثنى لام بن دعام، وكانوا قد رفضوا أن يزوجوه أختهم، وإن بشرا قد أسر فقصة فريدة قائمة بذاتها. وقد أبى هؤلاء الإخوة أن يفتدوا بشراً، فرماه الملك فى المحرقة، ولكن الله وقاه شر الموت حرقا على النحو الذى وقى به إبراهيم من النار التى هدده بها نمروذ، وعندئذ ارتد لام وقومه جميعا عن دينهم ودخلوا فى دين بشر.

على أن كتب الأحاديث الصحاح لم ترد فيها أية إشارة إلى ذى الكفل، وهذا يدل على أن نقدة الحديث لم يحفلوا فى قليل أو كثير بالقصص الكثيرة التى تروى عنه، ومن هنا نشط القصّاص إلى تلمس أسباب تسمية ذى الكفل، وذلك باختراع اشتقاقات تتصل كلها بالمعانى المختلفة لكلمة كِفْل وبأصل الفعل كفل. وبدءوا بأول هذه المعانى وهى «العهد» أو «الضمان» فقيل إن ذا الكفل تعهد لأليسع (وفى رواية بعض المصادر كالبيضاوى أنه كان ابن عمه) بأن يخلفه على بنى إسرائيل على أن يتكفل له بثلاث: يصوم النهار، ويقوم الليل،ولا يغضب، وقد وفى ذو الكفل بعهده بالرغم من إغواء الشيطان له. وجاء فى قصص بشير أنه أعطى الملك الوثنى كنعان عهدا مكتوبا بدخول الجنة إذا هو اهتدى، أو أن هذا العهد كان ضمانا بدفع فدية لام، وثمة قصص أخرى تتصل بمعنى «كِفْل» أى «ضِعْف». ذلك أن ذا الكفل قد نعم بما أفاءه الله عليه من مضاعفة جزائه لأنه قد ضاعف من عمل الصالحات. ثم إن الاسم يتصل بـ«تَكَفَّل» فى قصة تقول إن حامل هذا الاسم قد تكفل بسبعين أو مائة من بنى إسرائيل أو من الأنبياء اضطهدهم ملك جبار. وقد رأى كيكر (A. Gieger: *Was hat Moh. aus dem Judent aufgenommen?* الطبعة الثانية، ليبسك ١٩٠٢، ص ١٩٢) أن هذه

القصة، صدى لقصة عبديا (سفر الملوك الأول، الإصحاح ١٨، آية ٤). والكفل أيضا اسم حُلة (وله صلة بمعنى ضاعف) فهو عباءة سمكها مضاعف. وقد كان النبى[ﷺ] يرتدى عباءة من هذا القبيل، وقد اجتهد بعضهم فى أن يربط بينها وبين ما جاء فى سفر الملوك الثانى، الإصحاح الثانى، الآية ٨ (أليسع، ويجلوم؛ *Ein Muhammedanischer Katechismus*، بقلم محمد مسعود، طبعة F.C.Ardreas، پوتسدام ١٩١٠).

زد على ذلك أن ذا الكفل ولى آخر يحمل الاسم نفسه ذكره ابن الأثير (المرصَّع طبعة سيبولد، ص ١٩٠، السطر الرابع من أسفل الصفحة وما بعده) على أن الثعلبى قد ربط قصته بالنبى ذى الكفل. كان هذا الولى فى أول أمره من الخاطئين. فقد استغل حاجة امرأة فاضلة وأغراها بالإثم، غير أنه استعصم بالرغم من تسليمها فى الظاهر له، وعاد إلى العفة والصلاح، فضاعف الله له أجره استنادا إلى المذهب القائل بأن «التائب عند الله أحسن من العابد» (التلمود البابلى: براخوث، ٣٤ب، سفر متى، الإصحاح ١٨، الآية ٣، سفر لوقا؛ الإصحاح ١٥، الآية ٧). وهذا الطراز من الرجال يتردد فى كثير من الأحيان بهذه الصورة الأخلاقية فى قصص المشرق التى قصد بها إلى التهذيب والإرشاد (مثل القصة اليهودية ناتان ده صوصيثا، والقصة الإسلامية «تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق» لداود الأنطاكى (طبعت على الحجر فى القاهرة سنة ١٢٧٩هـ) ص ٣٥٤؛ وهذا الطراز ممثل أيضا بعض التمثيل فى «سندبان» التى نشرها Baeathgen فى *Zeitschr. d. Deutsch.Morgenl. Gesellsch.*، جـ ٦٥، ص ٢٨٧).

ويتضح من القصص التى ذكرناها أن المسلمين اختلفوا فى شخصية ذى الكفل فقالوا إنه نبى، وقالوا إنه ليس إلا عبدا صالحا. وإنما يستند أصحاب الرأى الأول على ما جاء فى سورة الأنبياء عن ذى الكفل.

وقد عينت الروايات الإسلامية المحلية قبوراً وأضرحة لذى الكفل فى شتى البقاع الإسلامية المحصورة بين

فلسطين وبلخ (انظر الإشارات إلى هذه البقاع فى R. Basset: *Nédromah et les Trarras*، باريس ١٩٠١، والحواشى التى كتبها صاحب هذا المقال فى *Revue de l'Histoire des Religions*، جـ٤٥، ١٩٠٢م، ص ٢١٩) على أن ثمة مكانين بالذات من هذه الأمكنة تربطهما الروايات الإسلامية بذى الكفل ربطا فيه شىء كثير من الترجيح. أحدهما نسى الآن ما قيل من اتصاله بذى الكفل استنادا إلى ماجاء فى بحث Clermont Ganneau(البحوث الأثرية فى فلسطين، جـ٢، ص ٣٠٨) وهذا المكان هو قبة النبى ذى الكفل فى كَفل حارس (وهو مأخوذ من كفر حارث، وقد ذكر هذا الاسم أيضا بصيغته القديمة فى مجير الدين: الأنس الجليل، ص ٧٨، س٧، وفى تاج العروس، جـ٨، ص ٩٩، س ١٥) بالقرب من نابلس فى الناحية التى عينت فيها قبور كثير من الأنبياء (انظر *Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Ver*، جـ٢، ص ١٥) ويبرز فى هذا الصدد القول بأن ذا الكفل هو بشر بن أيوب (انظر ما أسلفنا بيانه) وينسب السامريون هذه القبة لكالب صاحب يوشع بن نون.

وثمة قبر آخر أعظم من هذا، وقد ظل شأنه باقيا إلى العصور الحديثة، وهو قبر ذى الكفل فى كَفل (ويؤثر ماسينيون النطق به كيفل) التى عرفت قبل ذلك ببر (بير) الملاحة على الضفة اليسرى لقناة الهندية جنوبى الحلّة فى العراق (من أعمال ولاية بغداد، لواء كربلاء، فى قضاء الهندية) ويشار فى هذه النواحى إلى قبور كثير من الأولياء يجلهم الناس، وكان اليهود بلا شك أول من قدسهم (ياقوت، جـ٢، ص ٢٩٤). وما من ريب أن أحد هذه القبور هو قبر حزقيل الذى يزوره الناس ويقدسونه منذ القدم (انظر عن مكانة هذا القبر عند اليهود المصادر الواردة فى *Jewish Encyclopaedia*، جـ٥، ص ٣١٦، ومنها وصف الرحالة الريجنسيرجى بتاخياه (القرن الثانى عشر) فهو يزودنا بوصف طريف لآيات التبجيل التى يظهرها المسلمون نحو هذا القبر (E.Carmoly: *Tour du Monde ou Voyages du Rabbin Pétachja de Ratisbonne*، باريس ١٨٣١م، ص ٤٥ وما بعدها) وقد أدخل المسلمون أيضا هذا المكان المقدس عند اليهود فى نطاق حرماتهم

ووصلوه بشخص ذى الكفل . وحدث فى عهد الجايتو خدابنده (٧٠٠هـ = ١٣٠٠م) أن حاول نقيب الأشراف المتعصب تاج الدين أبو الفضل أن يمنع اليهود من زيارة هذا الحرم الذى شيدوه، وأخرجه من نطاق سيادتهم الدينية بوصفه مزارا للمسلمين فحسب. وقد اتخذ منافسه الوزير رشيد الدين ذلك ذريعة إلى إسقاط غريمه والتسبب فى قتله (Quatremére: *Histoire des Mongols de la Prese*، باريس ١٨٣٦، ص ٢٤ وما بعدها).

المصادر:

(أ) القصة:

تفاسير الآيات القرآنية المشار إليها آنفا وبخاصة:

(١) الطبرى: التفسير، جـ١٧، ص ٥٢ ـ ٥٤ .

(٢) الزمخشرى: الكشاف، القاهرة ١٣٠٧هـ، جـ٢، ص ٥٣.

(٣) فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب، طبعة بولاق ١٨٢٩م، جـ٦، ص ١٨٥.

(٤) الطبرى: التاريخ، جـ١، ص ٣٦٤.

(٥) الثعلبى: العرائس، القاهرة، الميمنة ١٣١٢هـ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٦) ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، القاهرة، ١٢٩هـ، ص ٩٦.

(٧) تاج العروس، جـ٨، ص ٩٩، مادة كفل.

(٨) مطهر بن طاهر المقدسى (المنحول على البلخى) وقد جمع شتى الأقوال فى ذى الكفل فى مؤلفه كتاب المعانى (*Livre de la Création et de l'Histoire*، طبعة إيوار، جـ٣، ص ١٠٠، سطر ٣ من أسفل الصفحة).

(ب) القبر:

(١) Niebuhr : *Reisebeschreibung nach Arabie etc.*، كوبنهاجن ١٧٧٨م، جـ٢، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦.

(٢) Layard : *Niniveh & Babylon*، لندن ١٨٥٣، ص ٥٠٠ ـ ٥٠١.

(٣) Jules Opperte: *Expédition Scientifique en Mésopotamie* جـ ١، باريس ١٨٦٣م، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦.

(٤) الأب أنستاس الكرملى فى مجلة المشرق، جـ٢، ص ٦١ ـ ٦٦.

(٥) L. Massignon: *Mission en Més-opotamie*، جـ١، (القـاهرة ١٩١٠: *Mémoire... de l'Institut Français de l'Archéologie Orientale*، جـ٢٨) ص ٥٣.

(٦) A. Nöldeke: *Erlebnisse eines Turkischen Deserteurs* فى *Beiträge Zur Kenntnis d. Orients*، طبعة H. Grothe، جـ٧، ص ٥٣ ـ ٥٤. (وفيه صورة شمسية لكفل)

صور للقبر فى عصور شتى: أقدمها فى أورى بن سيمون البيلى (١٥٦٣) بيخوس ها ـ آبوث (البندقية ١٦٥٩) نقلا عن نقش صنعه فنان مجهول سنة ١٥٣٦ (ويعين موضع هنا على شاطىء دجلة). وقد نقل هذه الصورة Jo. Hottinger فى *Cippi Herbaici* هيدلبرغ ١٦٦٢، على صفحة ٨٣؛ E. Carmoly: *Itinéraires de la Terre Saintes*، بروكسل ١٨٤٧، ص ٤٥٩؛ Loftus: *Travels and Residence in Chaldea and Susiana*، لندن ١٨٥٧، وقد نقلت الصورة الواردة فى هذا الكتاب ووضعت فى *Jewish Encyclopaedia*، جـ٥، ص ٣١٥؛ وقد وردت أحدث صورة للقبر فى إسماعيل حقى بك بابان زاده: *De Stambul á Bagdad* فى *Revue du Monde Musulm.*، ١٩١١م، جـ٤٥، ص ٢٥٣، ٢٥٧.

خورشيد [كولدتسيهر Goldziher]

ذو النون

أبو الفيض بن إبراهيم المصرى، أحد مشاهير الزهاد فى أول عهد التصوف، أصله من إخميم، وولد من أبوين نوبيين، واسمه الحقيقى ثَوْبَان، ولكنه يعرف عادة باسم ذى النون المصرى. عاش فى مصر، وتوفى بالجيزة سنة ٢٤٥هـ (٨٦٠م) وهو يعد من الأقطاب، ومن الأولياء المستورين (عياران) ويتبع اسمه بذكر الدعاء «قدس الله سره» (انظر هذه الصيغة فى عنوان لإحدى مقالات الكتاب الثانى من مثنوى الرومى). ويقال إنه كان منكراً فى حياته، وإن ولايته لم تظهر إلا عند وفاته. ويروى أن سبعين رجلا رأوا فى

المنام ليلة وفاة ذى النون أنهم سمعوا محمدا [ﷺ] يقول: «قد لقيت ذا النون خليل الله».

على أنه ينبغى أن يفهم أن هذا الإنكار إنما يعنى أن ولايته كانت موضع أخذ ورد لا أنه كان يحيا حياة مستخفية، إذ نحن نتبين من حياة الصوفية أنه كان له تلاميذ من معاصريه. ويذكر المترجمون له أنه كان ذا تأثير قوى على أهل مصر، إلى الحد الذى جعل حُساده ينظرون إليه على أنه زنديق، ويسعون به لدى الخليفة المتوكل، فاستحضره الخليفة إلى بغداد، وأودعه السجن لساعته، ولكنه سرعان ما ملك عليه نفسه بصبره وأفحمه ببيانه، فإذا هو يرده إلى مصر مكرما، وتظهرنا هذه الوقعة على ما أثاره التصوف فى عهوده الأولى من شك حوله. وقد كان ذو النون ـ كما ورد فى كتاب نفحات الأنس ـ أول من تعاطى علانية التعاليم الصوفية. وفى الكتاب الثانى من مثنوى جلال الدين الرومى قصة طويلة تشير إلى هذه الشكوك، أو إلى هذه الحيرة التى ولدها مذهب ذى النون. فأصحابه ينظرون إليه على أنه مجنون ومقيد: «وعندما يكون السلطان إلى الفساق فلابد من أن يودع ذو النون السجن» على حد قول الشاعر. وهنا يكون الزاهد علما على المعرفة الذوقية التى يزدريها العامى الذى لا يفقهها.

وينسب إلى ذى النون كثير من الأقوال: فمن ذلك مثلا قوله: «إن العارف يزداد فى كل يوم تواضعا لأنه يزداد فى كل لحظة قربا من مولاه»، وقوله: «المعرفة هى ما يفيضه الله من نوره على قلوبنا».

والكنية «ذو النون» ومعناها «صاحب الحوت» قد أطلقت على النبى يونس (عليه السلام) فى القرآن الكريم (سورة الأنبياء، آية ٨٧).

المصادر:

(١) الهجويرى: كشف المحجوب (ترجمة نيكلسون) فى مجموعة كب التذكارية، ص ١٠٠ ـ ١٠٣

(٢) جلال الدين الرومى، المثنوى (ترجمة س. أ. ولسون، لندن ١٩١٠) جـ٢، ص ١٢١ ـ ١٢٨.

(٣) وارجع أيضا إلى المصنفات التى تتناول تاريخ الصوفية، كنفحات الأنس لجامى، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.

محمد مصطفى حلمى. [كارا دى ڤو B. Carra de Voux]

تعليق

ذو النون المصرى

سيرته وحياته الروحية ومذهبه الصوفى

عرض كثير من المؤرخين وكُتّاب التراجم والطبقات لحياة ذى النون المصرى من الناحيتين العامة والخاصة، وذكروا له طائفة من الأقوال التى تصور حياته الروحية وما عرض له فيها من أحوال، وما روى عنه من كرامات، وتعبر عما كان ينزع إليه من مذهب فى الحب وفى المعرفة، وعما ينطوى عليه هذا المذهب من عناصر نظرية لها قيمتها الفلسفية، وعناصر عملية لها خطرها من الناحية الأخلاقية على أن هذا كله إنما يذكر متفرقا هنا وهناك فى كتب التراجم والطبقات، ويكاد يوجد فى أكثرها مكررا بحرفيته دون أن يكون له رابط أو ضابط. ولكن دراسة هذه المعلومات دراسة علمية محققة، وإخضاعها للمنهج المقارن، ومقابلة بعضها ببعض، واستخلاص الحقائق من بعضها على ضوء ما يشتمل عليه بعضها الآخر، كل أولئك من شأنه أن يعيننا على تأليف صورة - إن لم تكن تامة من كل الوجوه، فلا أقل من أن تكون مقاربة من أكثرها - لحياة ذلك الصوفى المصرى المسلم ومذهبه، ولما عسى أن يكون له من آثار باقية ونفحات صادقة سواء فى الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة، أو فى الحياة الروحية المصرية بصفة خاصة.

- ١ -

سيرة ذى النون

أجمع الذين ترجموا لذى النون على أن أسمه هو أبو الفيض ثوبان (بفتح الثاء المثلثة، وسكون الواو، وفتح الباء الموحدة، وبعد الألف نون) ابن إبراهيم، وقيل الفيض بن إبراهيم، المعروف بذى النون المصرى، وأكبر الظن أن تكون تسميته بذى النون راجعة إلى كرامة من كراماته التى تروى عنه، وذلك أنه

قال إن امرأة جاءته وقالت إن ابنها أخذه التمساح؛ فلما رأى حرقتها على ولدها أتى النيل وقال: اللهم أظهر التمساح، فخرج إليه التمساح، فشق عن جوفه وأخرج ابنها حيا صحيحاً[١]. وإذا كان النون هو الحوت العظيم، وكان يونس النبى عليه السلام قد سمى بذى النون لقصته المعروفة مع الحوت، كما يدل على ذلك قوله تعالى: «وذا النون إذ ذهب مُغاضبا فظن أن لن نقدر عليه ـ فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين[٢]»، وكان لثوبان بن إبراهيم الصوفى المصرى قصة مع التمساح كقصة يونس مع الحوت، إذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن لم سمى الصوفى المصرى بذى النون. ولعل كل ما هناك من فرق بين ثوبان بن إبراهيم المصرى وبين يونس النبى فى هذه التسمية، هو أن يونس النبى عليه السلام قد سمى بذى النون لأن النون الذى هو الحوت كان قد التقمه، على حين أن ثوبان بن إبراهيم المصرى قد سمى بذى النون لأن له كرامة مع التمساح الذى أشرنا إليه فى القصة المروية آنفا.

أما متى وأين ولد ذو النون المصرى، فلا يكاد يذكر أحد من المؤرخين والمترجمين الذين وقفنا على كتبهم شيئا عن التاريخ الذى كان فيه مولد ذلك الصوفى العظيم، وإنهم ليختلفون أيضا حول الموطن الذى كان فيه مولده، وترد إليه نشأته الأولى: فسواد أصحاب التراجم والطبقات متفقون على أن والدى ذى النون المصرى كان أحدهما أو كلاهما من أصل نوبى، ولكن بعضهم يرى أن مولد ذى النون كان بإخميم من صعيد مصر[٣]، وبعضهم الآخر يذهب إلى أنه من أصل نوبى ثم نزل إخميم فأقام بها[٤]. وسواء أكان مولده بإخميم أم ببلاد النوبة، فإنه كان على كل حال مصرى المولد والنشأة، والعناصر التى تتألف منها حياته وثقافته وولايته، والأحداث التى ،وقعت

---

(١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، بولاق ١٢٨٦هـ جـ١، ص ٧٨.

(٢) سورة الأنبياء، آية ٨٧.

(٣) السيوطى: حسن المحاضرة، القاهرة ١٣٣٧هـ جـ١، ص ٢١٨.

(٤) المناوى: الكواكب الدرية، القاهرة ١٣٥٧هـ -١٩٣٨م، ص ٢٢٣.

له، والأقوال التى أثرت عنه، كل أولئك وغيره مما سنفصله بعد سيظهرنا من غير شك على أن الطابع الذى غلب عليه كان مصريا، وعلى أنه قد استمد تلك العناصر من صميم الحياة المصرية، وأنه وإن كان واحدا من أئمة صوفية المسلمين، الذين ظهروا فى تاريخ التصوف الإسلامى، فإنه كان أولا وقبل كل شىء إماما لمن ظهر من الصوفية المسلمين فى تاريخ التصوف المصرى.

والمؤرخون والمترجمون الذين ترجموا لذى النون، وأغفلوا ذكر تاريخ مولده، واختلفوا حول موطنه الذى كان فيه مولده، متفقون على التاريخ الذى كانت فيه وفاته: فكلهم مجمع على أن وفاة ذى النون كانت فى ذى القعدة سنة ٢٤٥هـ[١] واتفق معهم فى ذلك ابن خلكان، ولكنه زاد على ذلك ما قيل من أن هذه الوفاة كانت سنة ٢٤٦هـ أو سنة ٢٤٨ هـ [٢] فإذا أخذنا سنة ٢٤٥ هـ على إنها هى أضبط تاريخ لوفاة ذى النون، وذلك بحكم اتفاق السواد الأعظم من المؤرخين والمترجمين عليها، وإذا عرفنا أن السيوطى فى ترجمته لحياة ذى النون قد ذكر أن عمره عند وفاته كان قد قارب التسعين[٣]، استطعنا أن نستخلص تاريخ مولده بحيث يكون ذلك حوالى سنة ١٥٥هـ. وذو النون الذى يرجع أصله إلى بلاد النوبة، ويقع مولده فى بلاد النوبة أو فى إخميم، لم يقض حياته كلها فى هذه أو فى تلك؛ وإنما ارتحل من إخميم إلى مصر وقضى شطرا كبيرا من حياته متنقلا بين البلدان، سائحا فى الجبال والوديان: فهو قد رحل عن إخميم إلى مصر، وله فى ذلك الرحيل قصة تروى على أن ما وقع له فيها كان سببا حمله على هذا الرحيل، ولكنها تظهرنا إلى جانب ذلك على ناحية من نواحى الحياة الروحية لذى النون الصوفى، وما ينبغى أن تقوم عليه هذه الحياة الروحية من شكر على السراء وصبر على البأساء: وذلك أن ذا النون سمع

(١) القشيرى: الرسالة، القاهرة ١٣٤٦هـ، ص ٨؛ المناوى: الكواكب الدرية، جـ١، ص ٢٣٠. الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ١، ص ٧٧.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، القاهرة ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م، جـ١، ص ٢٨٣.

(٣) السيوطى: حسن المحاضرة، جـ١، ص ٢١٨.

ذات يوم من أيام إقامته بإخميم صوت لهو ودفاف، فقال: ما هذا؟ قيل: عرس، ثم سمع بجانبه بكاء وصياحا، فقال: ما هذا؟ قيل: فلان مات؛ قال: أعطى هؤلاء فما شكروا، وابتلى هؤلاء فما صبروا، لله على إن بت بهذا البلد، فخرج فورا إلى مصر فقطنها[1]. وهو قد رحل عن مصر إلى غيرها من البلدان، وله فى أماكن عدة منها ومن غيرها من البلدان أسفار وسياحات، وتروى عنه فى هذه الأسفار والسياحات طائفة من الخوارق والكرامات سنعرض لها فى موضعها من الحديث عن حياته الروحية، وحسبنا هنا أن نذكر الأماكن التى تنقل بينها فى مصر، والتى ارتحل إليها وساح فيها فى غير مصر: فجبل المقطم وشاطئ النيل وبرابى الصعيد والفسطاط وبيت المقدس وبغداد ومكة وبوادى الحجاز والشام وتيه بنى إسرائيل وجبل لبنان وجبل أنطاكية وجبل الكام ووادى كنعان وجبال نيسان، كل أولئك أماكن شهدها ذو النون وشهدت هى من أحواله وسجلت من أقواله الشىء الكثير[2].

وقد ظل ذو النون على هذه الحال من الإقامة والرحلة، يتلقى العلم حينا، ويلقى الحكمة حينا آخر، ويعظ الناس ويرشدهم ويبصرهم بالحقائق ويوقفهم على الدقائق على الوجه الذى سنبينه بعد، حتى كانت وفاته فى ذى القعدة سنة ٢٤٥هـ = ٨٥٦م، وقد قارب وقتئذ التسعين من عمره، وذلك هو التاريخ الذى اتفق معظم المؤرخين والمترجمين على أن وفاة الصوفى المصرى كانت فيه، إذا استثنينا ابن خلكان فإنه متفق معهم من ناحية، ويزيد من ناحية أخرى ما قيل عليه من أن وفاة ذى النون كانت فى سنة ٢٤٦هـ، وما قيل أيضا من أنها كانت فى سنة ٢٤٨هـ [3] .

ويكتفى بعض المترجمين بأن يذكر أن وفاة ذى النون كانت بمصر دون أن

(١) المناوى: الكواكب الدرية، جـ١، ص ٢٢٣.

(٢) أبو نعيم الأصبهانى: حلية الأولياء، القاهرة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م، جـ ٩، ١٠ ومواضع متفرقة؛ الكواكب الدرية، جـ١، ص ٢٢٦ - ٢٣٠.

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ١ ، ص٣٨٣ .

يعين أى بلد من بلدان مصر كانت فيها الوفاة، وذلك على نحو ما فعل ابن خلكان[1]، على حين يذكر البعض الآخر أن تلك الوفاة كانت بالجيزة على نحو ما فعل الشعرانى إذ يقول: «لما توفى ذو النون بالجيزة حمل فى قارب مخافة أن ينقطع الجسر من كثرة الناس مع جنازته..»[2] ويروى الهجويرى أنه فى ليلة وفاة ذى النون رأى سبعون رجلا الرسول فى النوم وهو يقول: «جئت لألقى ذا النون خليل الله»، وأنه بعد أن فاضت روحه وجد مكتوبا على جبينه: «هذا حبيب الله الذى مات فى حب الله»[3] . ومن الكرامات التى يرددها كتاب الطبقات لذى النون والكثير غيره من الصوفية ما يذكرونه من أنه لما مات ذو النون أظلت الطير الخضر جنازته ترفرف عليه إلى أن وصل إلى قبره، ولما دفن غابت، وعندما رأى أهل مصر ذلك ندموا على ما فرط منهم فى حق ذلك الولى، واستغفروا مما أنكروه عليه من ولايته، وما ألحقوه به من الأذى فى حياته، وأجلوه بعد ذلك واحترموا قبره.

أما أين دفن ذو النون المصرى، فقد ذكر ابن خلكان أنه دفن بالقرافة الصغرى، وأن على قبره مشهدا مبنيا، وأن فى المشهد أيضا قبور جماعة من الصالحين[4]. وذكر المناوى أن ذا النون قد دفن بالقرافة، وأن قبره بها ظاهر مقصود بالزيارة وعليه أنس ومهابة، وأن هذا القبر بالقرب من قبر عقبة بن عامر الجهنى الصحابى، وأنه يقال إن ذا النون وعقبة وعمرو بن العاص فى قبر واحد[5] .

- ٢ -

حياة ذى النون الروحية

على أن ذا النون المصرى كان صوفيا من أصحاب الرياضات والمجاهدات، ووليا من أرباب الأذواق والمشاهدات؛ وقد كان له بحكم هذا كله حياة روحية تأتلف فيها العناصر العلمية والعملية التى يتألف منها مذهبه

(١) وفيات الأعيان ، جـ١ ، ص٣٨٢ .

(٢) الطبقات الكبرى ، جـ١ ، ص٧٧.

(٣) كشف المحجوب (الترجمة الإنكليزية لنيكلسون)، ص١٠٠.

(٤) وفيات الأعيان، جـ١، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٥) الكواكب الدرية جـ١، ص٣٢ .

الصوفى. ولهذا كان لابد لنا من أن نعرض لتلك العناصر العلمية والعملية حتى نتبين من خلالها أية حياة روحية كان يحياها الرجل فيما بينه وبين ربه، وفيما بينه وبين نفسه، وفيما بينه وبين أشباهه من بنى جنسه، وبحيث نقف على صورة واضحة لما تلقاه ذلك الصوفى من علم وما أخذ به نفسه من عمل وما لقيه فى حياته وفى مذهبه وعقيدته من نعى الناعين وإرجاف المرجفين، وما انتهى إليه أمره من انجلاء غمرة الشك عنه فإذا هو يتجلى على حقيقته فى حياته وبعد مماته ولياً من أولياء الله، ومحبًا أفنى حياته فى حب الله، وعارفاً سلك سبيل الحق المؤدية إلى معرفة الله، حتى أن الذين سعوا به وشنعوا عليه لدى الخليفة المتوكل أولا، عادوا فعرفوا له قدره، وأكبروا شأنه، وأقروا بولايته، واحترموا قبره بعد وفاته.

ولعل فيما كتبه أصحاب التراجم والطبقات عن ذى النون معرفين به ومكبرين من شأنه مايعطينا صورة عامة لما كانت تشتمل عليه الحياة الروحية لذلك الصوفى المصرى العظيم:

فقد استهل أبو نعيم الأصبهانى ترجمته له بقوله : « العلم المضى، والحكم المرضى، الناطق بالحقائق، الفاتق للطرائق، له العبارات الوثيقة، والإشارات الدقيقة، نظر فعبر، وذكر فازدجر، أبو الفيض ذو النون بن إبراهيم المصرى رحمه الله تعالى[1] » وذكر المناوى بعض ما ذكره الأصبهانى من الخصائص الروحية لحياة ذى النون، وزاد عليه أشياء لم يذكره الأصبهانى، ولها قيمتها فى الإبانة عن بعض الخصائص الروحية الأخرى، فضلا عما تبينه من منزلة ذى النون فى تاريخ التصوف المصرى وفلسفته الروحية، وفى هذا يقول المناوى:« ... ذو العبارات الوثيقة، والإشارات الدقيقة، والصفات الكاملة، والنفس العالمة العاملة، والهمم الجلية، والطريقة المرضية، والمحاسن الجزيلة المتبعة، والأفعال والأقوال التى لاتخشى منها تبعة، زهت به مصر وديارها، وأشرق بنوره ليلها ونهارها»[2]؛ وأبان القشيرى عن مكانة ذى النون العلمية والتصوفية فى عصره فقال عنه: «فائق

(١) حلية الأولياء، جـ٩، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.
(٢) الكواكب الدية، جـ١، ص ٢٢٣.

هذا الشأن، وأوحد وقته علماً وورعاً وحالا وأدبًا[١]».

فإذا فصلنا ما أجملته، وأشارت إليه أقوال المتقدمين هذه، قلنا إن ذا النون المصرى قد كانت له ثقافتان : إحداهما ثقافة علمية دينية، والأخرى ثقافة علمية دنيوية، وإن لهاتين الثقافتين أثرهما فى تكوين حياته الروحية الخالصة.

أما ثقافته العلمية الدينية فتتبين إذا عرفنا أنه تلقى علوم الشريعة والحقيقة عن بعض الأساتذة حينًا، وعن طريق الرواية حينًا آخر. على أننا لانعرف من أساتذته إلا اثنين: أحدهما يعرف باسم إسرافيل، والآخر يعرف باسم شقران العابد. وقد ذكر السراج الطوسى إسرافيل هذا بما يبين أنه كان أستاذاً لذى النون فقال مانصه : «سمعت الوجيهى يقول : سمعت الطيالسى الرازى يقول : دخلت على إسرافيل أستاذ ذى النون رحمهما الله وهو جالس ينكت بأصبعه على الأرض، ويترنم مع نفسه بشىء، فلما رآنى قال : أتحسن تقول شيئاً، قلت : لا، قال: أنت بلا قلب[٢]». وقد ذكر جامى إسرافيل هذا باسم إسرافيل المغربى أستاذ ذى النون . أما شقران العابد فقد كان شيخًا لذى النون فى الطريقة[٣].

وقد عاش ذو النون فى عصر حفل بكثرة من ظهر فيه من أئمة الفقه وعلماء الحديث ومشايخ الصوفية: فاتصل بأولئك وهؤلاء، وتأثر بهم، وأخذ عنهم، وكان لهذا كله ثمراته اليانعة ونفحاته الرائعة فى حياته الروحية : فهو قد اتصل بالإمام أحمد ابن حنبل واجتمع به، كما اجتمع به غيره من مشايخ الصوفية الذين كان منهم بشر الحافى والسرى السقطى ومعروف الكرخى[٤]؛ وهو - كما يقول عنه الذهبى فى تاريخه الكبير - قد روى عن مالك والليث وابن لهيعة والفضيل بن عياض وابن عيينة ومسلم

(١) الرسالة القشيرية، ص ٨.
(٢) اللمع فى التصوف، ليدن ١٩١٤، ص ٢٨٨.
(٣) وفيات الأعيان، جـ١، ص ٢٨١.
(٤) كشف المحجوب، ص ١١٧.

الخواص وغيرهم. وروى عنه الحسن ابن مصعب النخعى وأحمد بن صبح الفيومى والطائى وغيرهم[١]؛ وهو يعد فوق هذا كله فى جملة من روى الموطأ عن الإمام مالك[٢]، فكل أولئك كان خليقاً أن يجعل من ذى النون عالماً عاملا سواء من الناحيتين الشرعية والتصوفية، أو مفتياً فى العلوم على حد قول مسلمة بن قاسم[٣]. على أن الأحاديث التى رواها ذو النون لم تكن دائماً موضع ثقة الذين أشاروا إليه أو تحدثوا عنه: فمن ذلك ماقاله الجوزقانى من أن ذا النون كان زاهداً عالماً ضعيف الحديث، وما قاله الدارقطنى من أنه روى عن مالك أحاديث فيها نظر[٤] .

على أن ذا النون، وإن كان عالما بالحديث وراويا له، فهو لم يشتغل به إلى الحد الذى جعل منه شغله الشاغل؛ بل لم يلبث أن انصرف عنه إلى الاشتغال بنفسه. وليس أدل على ذلك

(١) الكواكب الدرية جـ١، ص٢٢٣ .
(٢) وفيات الأعيان ، جـ١ ، ص٢٨٠ .
(٣) الكواكب الدرية، جـ ١، ص ٢٢٣ .
(٤) الكواكب الدرية، جـ ١، ص ٢٢٣ .

من أنه سئل لم لا يشتغل بالحديث، فأجاب بقوله:«للحديث رجال، وشغلى بنفسى استغرق وقتى[٥]».

ولذى النون رأى فى الحديث وأهله، وفى الفقه وأربابه: فهو يرى أن الحديث من أركان الدين، وأنه لولا نقص دخل على أهل الحديث والفقه لكانوا أفضل الناس فى زمانهم: فهم عنده قد بذلوا علمهم لأهل الدنيا يستجلبون به دنياهم، فحجبوهم واستكبروا عليهم، وافتتنوا بالدنيا لما رأوا حرص أهل العلم والمتفقهين عليها، فخانوا الله ورسوله، وصار إثم كل من تبعهم فى عنقهم جعلوا العلم فخا للدنيا، وسلاحا يكسبونها به، بعد أن كان سراجا للدين يستضاء به[٦]. وأعجب ما كان يعجب له ذو النون هو من هؤلاء العلماء إذ يخضعون للمخلوقين دون الخالق، وهم يدعون أنهم أعلى درجة من جميع الخلائق[٧]. وأكبر الظن أن يكون ما رآه ذو النون فى أهل الحديث والفقه وما

(٥) الطبقات الكبرى، جـ١، ص ٧٩.
(٦) الطبقات الكبرى، جـ١، ص ٧٩.
(٧) الطبقات الكبرى، جـ١، ص ٧٩.

نسبه إليهم هنا سببا من الأسباب التى أحنقت هذا الفريق من العلماء عليه فجعلوا يشنعون عليه ويسعون به لدى الخليفة من ناحية، ولدى الرأى العام فى مصر من ناحية أخرى، فإذا هو يمتحن ويؤذى، ويتهم فى عقيدته.

وكما كان العصر الذى عاش فيه ذو النون حافلاً بأرباب العلم من الفقهاء والمحدثين الذين أخذ عنهم، فقد كان كذلك عصرا مزدهرا من الناحية الروحية مشرقا بكثير من الشخصيات الصوفية التى طبعت روح العصر بطابعها، والتى كان من بين أصحابها أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ، وأبو محمد سهل بن عبد الله التسترى المتوفى سنة ٢٧٣هـ أو ٢٨٣هـ وقد لقى ذا النون بمكة سنة خروجه إلى الحج، وأبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز المتوفى سنة ٢٧٧هـ وقد صحب ذا النون، وإسحق بن إبراهيم السرخسى، وقد قص عن ذى النون قصة روى فيها أنه سمع ذا النون وفى يده الغل وفى رجليه القيد، وهو يساق إلى المطبق، والناس يبكون من حوله، وهو يقول: هذا من مواهب الله تعالى، ومن عطاياه، وكل فعاله عذب حسن طيب، ثم أنشد من الخفيف:

لك من قلبى المكان المصون

كل لوم علىَّ فيك يهون

لك عزم بأن أكون قتيلا

فيك والصبر عنك ما لا يكون[1]

وأبو يعقوب يوسف بن الحسين الرازى المتوفى سنة ٣٠٤هـ، وقد صحب ذا النون المصرى وأبا تراب النخشبى، ورافق أبا سعيد الخراز: فكل أولئك وكثير غيرهم كانوا من كبار الصوفية الذين عاصروا ذا النون، واتصلوا به ألوانا مختلفة من الاتصال، وكان لهم فى حياته وفى مذهبه آثار لها قيمتها العلمية والعملية، كما كان له فى أنفسهم منزلة كبرى ومكانة عظمى من الناحية الروحية، وليس أدل على هذه المكانة وتلك المنزلة مما يروى عن سهل بن عبد الله التسترى من أنه أقام سنين لا يسند ظهره للمحراب ولا

(١) وفيات الأعيان، جـ١، ص ٢٨١.

يتكلم، فلما كان ذات يوم بكى واستند وتكلم، وبالغ فى إبراز المعانى العجيبة والإشارات الغريبة، فلما سئل فى ذلك، أجاب بقوله: كان ذو النون بمصر حيا، فما تكلمت ولا استندت إجلالا له، والآن قد مات، فقيل لى: تكلم فقد أذنت(١).

فإذا تركنا العناصر العلمية الشرعية والعلمية التصوفية التى يمكن أن يكون قد أفادها ذو النون ممن عاصرهم من أصحاب الشريعة وأرباب الحقيقة، ووقفنا عند العناصر العملية التى كان يأخذ هو بها نفسه. وكانت تعمل هى عملها فى نفسه، وكان لها أثر فى تصفية قلبه من شوائب حسه، ألفينا حياته الروحية الخاصة حافلة بما يظهرنا على أنه لم يكن عالما فحسب، ولا آخذا للعلم عن غيره فحسب، وإنما كان فوق ذلك عاملا على أن يحيا حياة روحية قوامها التوبة إلى الله والزهد فى الدنيا والصبر على المحنة والرضا بكل ما تقضى به مشيئة الله والتوكل على الله والتسليم له والإقبال عليه، وما إلى ذلك من مقومات الحياة الروحية الحقة التى ينبغى أن يحياها الصوفى المتحقق، والتى سنتبينها معه فى موضعها من الحديث عن تصنيفه للمقامات والأحوال، وكشفه عن حقيقة المثل الأعلى الذى يجب أن يحققه الصوفى المتحقق فى القول والفعل سواء فيما بينه وبين ربه أو فيما بينه وبين نفسه أو فيما بينه وبين أشباهه. وحسبنا هنا أن نتبين كيف اتجه ذو النون فى حياته إلى هذه الوجهة الروحية، وما هى بعض مظاهر تلك الحياة عنده: فقد روى المترجمون وأصحاب الطبقات على لسان ذى النون نفسه قصة لعلها تظهرنا من خلالها على أنه كان يحيا أول الأمر حياة إنسانية كتلك التى يحياها الناس جميعا، يخضعون فيها لسلطان نفوسهم، وتفتن فيها الشهوات والملذات والمنافع المادية العاجلة نفوسهم، ولكنه ما لبث أن عرض له عارض وبدا له باد، فإذا هو يتوب، وقصارى هذه القصة أن ذا النون سئل عن سبب توبته، فأجاب بقوله: خرجت من مصر إلى بعض القرى، فنمت فى الطريق فى بعض الصحارى، ففتحت عينى، فإذا أنا بقنبرة عمياء سقطت من

(١) اللمع: ص ١٨؛ الكواكب الدرية، جـ١، ص ٢٢٤.

وكرها على الأرض، فانشقت الأرض، فخرجت منها سكرجتان: إحداهما ذهب، والأخرى فضة، وفى إحداهما سمسم وفى الأخرى ماء، فجعلت تأكل من هذا وتشرب من هذا فقلت: حسبى، قد تبت، ولزمت الباب إلى أن قبلنى[1].

والمتأمل فى قوله: «حسبى، قد تبت، ولزمت الباب إلى أن قبلنى»، يلاحظ أنه قد تاب وأخذ نفسه بالرياضة والمجاهدة والوقوف على باب المحبوب الحقيقى مجتازا كل العقبات ومتنقلا بين جميع المقامات حتى ظفر برضا المحبوب الحقيقى عنه وقبوله له. والذى يعنينا هو أن نلاحظ أن ذا النون ما فتئ على هذه الحال من رياضة نفسه ومجاهدتها حينا، ومن اتصاله بالناس وإقباله على نفوسهم حينا آخر، يبصرهم بما فيهم من عيوب، ويدعوهم إلى التوبة عما اقترفوا من ذنوب، سواء أكان ذلك فى الحلقات التى كان يقيمها ويتحدث فيها عن علم الباطن وسلوك طريق الله، أم فى أى مكان فى أى بلد مما حل به من البلدان.

(١) وفيات الأعيان، جـ١، ص ٢٨٠ .

وليس من شك فى أن حياة ذى النون على هذا الوجه قد جعلت منه إنسانا كملت فيه الإنسانية بحيث لم يكن يؤثر بعلمه وخيره أحدا من دون أحد، وإنما المسلمون كلهم لديه سواء، لا يصدر فى سلوكه معهم إلا عن حب عميق لهم، وعطف وثيق عليهم. وهو فى هذا إنما كان - على حد قول الهجويرى - متشبها برسول الله [ﷺ] إذ على الرغم من إيذاء الكفار له لم يكن يفتر عن دعائه قائلا: «اللهم اهد قومى فإنهم لا يعلمون»[2]

ولذى النون كرامات كثيرة عددتها وأفاضت فيها كتب الطبقات، وكلها يجعل منه وليا من أولياء الله الذى أجرى على يديه الخوارق العجيبة. ولسنا هنا بصدد ذكر هذه الكرامات أو تفصيل القول فيها، ويكفى أن نشير إلى أن كلا من أبى نعيم الإصبهانى فى حلية الأولياء، والهجويرى فى كشف المحجوب، والشعرانى فى الطبقات الكبرى، والمناوى فى الكواكب الدرية، وفريد الدين العطار فى تذكرة الأولياء،

(٢) كشف المحجوب، ص ١٠١.

وكثير غيرهم من المؤرخين والمترجمين قد أفاض فى بيان تلك الكرامات إفاضة لعلها تجعلها أقرب ما تكون فى بعض الأحيان إلى الأساطير الخيالية منها إلى الحقائق الواقعية التى يمكن اخضاعها لقوانين العلم وتفسير العقل.

على أننا نجمل هنا القول فى تلك الكرامات التى تنسب إلى ذى النون بذكر ما كان يقال من أن روحه الشريفة كانت من القدرة بحيث تستطيع أن تدبر أجساما متعددة. ولعل فيما فسر به ابن عربى، وهو الصوفى المتفلسف أو الفيلسوف المتصوف، تدبير الروح الواحدة للأجسام المتعددة ما يمكننا من فهم هذا الضرب من الكرامة فهما إن لم يكن علميا من كل الوجوه فهو على الأقل مقارب له من بعضها، أو مقرب لفهمها فهما علميا: فقد ذهب ابن عربى إلى أن الروح الواحد يدبر أجساما متعددة إذا كان له الاقتدار على ذلك، وأن ذلك إنما يكون فى الدنيا للولى بخرق العادة، وأن نشأة الإنسان تعطى ذلك فى الآخرة، وقد قال ابن عربى عن ذى النون المصرى وقضيب البان إنهما ممن لهما هذه القوة يدبران بها الأجسام المتعددة، كما يدبر الروح الواحد سائر أعضاء البدن من يد ورجل وسمع وبصر، وكما تؤاخذ النفس بأفعال الجوارح على ما وقع منها فأى شىء وقع من هذه الأجساد التى تدبرها روح واحدة، فإنما يسأل عنه ذلك الروح الواحد، وإن كان عين ما يقع من هذا الجسم غير ما يقع من الآخر[1]

على أن فى حياة ذى النون الروحية جانبا آخر يختلف كل الاختلاف عن جانبها العلمى والعملى بالمعنى الدينى الذى وقفنا عليه حتى الآن، وأعنى بهذا الجانب الآخر ما يظهرنا عليه بعض الذين ترجموا له وتحدثوا عنه وعن علمه، فإذا هو عندهم من العلماء الواقعيين المشتغلين بصناعة الكيمياء تارة، ومن الحاذقين للغة السريانية، يقرؤها ويترجم عنها، ويقرأ ويترجم غيرها من النقوش التى كانت توجد فى بعض برابى مصر فى زمانه تارة أخرى: فالمسعودى الذى توفى بعد

(١) الكواكب الدرية: جـ١، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

ذى النون بمائة سنة، يحدثنا بأنه جمع معلوماته من أهل إخميم عندما زار هذا البلد، وهو يروى عنهم أن أبا الفيض ذا النون المصرى الإخميمى الزاهد كان حكيما سلك طريقا خاصا، واتخذ فى الدين سيرة خاصة، وكان من المعنيين بحل رموز البرابى فى إخميم، كثير التطواف بها، وأنه وفق إلى حل كثير من الصور والنقوش المرسومة عليها؛ ثم يذكر المسعودى ترجمة لطائفة من هذه النقوش التى ادعى ذو النون أنه قرأها وحلها(١).

وابن النديم يحدثنا عن ذى النون فيقول إنه كان متصوفا؛ وله أثر فى الصنعة، وكتب مصنفة، ومن كتبه: كتاب الركن الأكبر، وكتاب الثقة فى الصنعة(٢). ويتحدث القفطى وهو المترجم لحياة العلماء والحكماء والأطباء والفلاسفة عن ذى النون حديثا نتبين منه أن ذا النون كان من طبقة جابر بن

(١) مروج الذهب، طبعة باربية دى مينار، جـ٢، ص ٤٠١.

(٢) الفهرست لابن النديم، الرحمانية، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

(٣) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة ١٣٢٦هـ، ص ١٢٧.

حيان فى انتحال صناعة الكيمياء، وتقلد علم الباطن، والإشراف على كثير من علوم الفلسفة، وأنه كان كثير الملازمة لبربا بلدة إخميم، فإنها بيت من بيوت الحكمة القديمة، وفيها التصاوير العجيبة، والمثالات الغريبة، التى تزيد المؤمن إيمانا والكافر طغيانا، ويقال إنه فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية، وكانت له كرامات(٣). ومن هذا القبيل ما يذكره كل من أبى نعيم الإصبهانى(٤) وعبد الرؤوف المناوى(٥) من أن ذا النون قد روى عن نفسه أنه قرأ فى بعض برابى مصر بالسريانية كلاما تدبره فإذا فيه: «يقدر المقدرون والقضاء يضحك». وقد حاول الأستاذ نيكلسون(٦) أن يعلل ما يقال فى هذا الجانب من جوانب حياة ذى النون الروحية من كثرة عكوف هذا الصوفى التيوزوفى على دراسة النقوش المصرية القديمة المكتوبة على المعابد، وحل

(٤) حلية الأولياء، جـ٩، ص ٣٣٩.

(٥) الكواكب الدرية، جـ١، ص ٢٢٥.

(٦) نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره (الترجمة العربية للدكتور أبو العلا عفيفى: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، القاهرة ١٩٤٧، ص ١٠ ـ ١٢).

رموزها، تعليلا له قيمته من الناحيتين التاريخية والعلمية، ولاسيما من ناحية إظهار الصلة التى توجد بين التصوف باعتباره علما للباطن وبين غيره من العلوم الخفية كالكيمياء والسحر والطلسمات وما إليها مما كان له شأن عظيم فى تاريخ الحضارة المصرية منذ أقدم العصور وعلى تعاقبها.

ومهما يكن من أمر اشتغال ذى النون بتلك العلوم الخفية، فإن أخص ما كانت تمتاز به حياته الروحية من خصائص هو أنه كان صوفيا متحققا اشتغل أكثر ما اشتغل بنفسه وبما فتح عليه فيها من أبواب العلوم اللدنية والمعارف الإلهامية، وما أشرقت به جوانبها من أنوار المحبة الإلهية والمعرفة القدسية، وهذا هو الذى جعل له مكانة ممتازة فى تاريخ التصوف المصرى فضلا عن تاريخ التصوف الإسلامى: فقد قال عنه جامى إنه رأس طائفة الصوفية، وإن الكل قد أخذ عنه وانتسب إليه، وأن المشايخ كانوا قبله، ولكنه كان أول من فسر إشارات الصوفية، وتكلم فى هذا الطريق[1]. وقال عنه أبو المحاسن إنه كان أول من تكلم فى مصر فى الأحوال ومقامات أهل الولاية[2]. ويلوح مما يذكره بعض المؤرخين أن أهل مصر فى زمان ذى النون لم يكن لهم بمثل ما اشتغل به من علوم الصوفية سابق عهد، أو أنهم كانوا على أقل تقدير عند أول عهدهم بمثله، الأمر الذى ترتب عليه أن ثاروا به وحنقوا عليه ونسبوه إلى الزندقة.

فمن الشواهد على ذلك ما يرويه صاحب الكواكب الدرية عن ابن يونس من أن هذا الأخير قال عن ذى النون إنه امتحن وأوذى لكونه أتاهم بعلم لم يعهدوه، وإنه كان أول من تكلم بمصر فى ترتيب الأحوال، وفى مقامات الأولياء فحول الرجال، فقال جهلة المتفقهة هو زنديق[3]. ومنها ما يذكره السيوطى من أن أهل مصر قد أنكروا على ذى النون، وقالوا إنه أحدث علما لم تتكلم فيه الصحابة، وسعوا به إلى الخليفة المتوكل، ورموه عنده بالزندقة[4]؛ ومنها ما يورده المناوى من

(١) نفحات الأنس، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) النجوم الزاهرة، جـ١، ص ٧٥٣.

(٣) الكواكب الدرية، جـ١، ص ٢٢٣.

(٤) حسن المحاضرة، جـ١، ص ٢١٨.

أن أحد تلاميذ ذى النون وهو يوسف ابن الحسين الرازى خرج ذات يوم من لدن أستاذه فوجد فقهاء إخميم تعصبوا ونزلوا إلى زورق ذاهبين إلى سلطان مصر ليشهدوا بكفره فانقلب الزورق والناس ينظرون[1]: فاشتغال ذى النون بهذا العلم الباطنى الذى كان جديدا وقتئذ على أهل مصر بصفة عامة وفقهائها بصفة خاصة وفقهاء إخميم بصفة أخص، مضافا إليه ما سبق أن أشرنا إليه آنفا من رأى ذى النون فى أهل الحديث والفقه، ونعيه عليهم، وما نسبه إليهم من النقص الذى دخل عليهم، ومن الفتنة بالدنيا، واتخاذهم من العلم فخا للدنيا، وسلاحا يكسبونها به، وكل أولئك كان دافعا لهم إلى أن يشنعوا عليه، ويرجفوا به، ويغروا السلطان باضطهاده وإيذائه، بل بقتله.

وإذا كان ذلك كذلك، فقد استدعى الخليفة المتوكل ذا النون من مصر إلى بغداد، فحمل إليه فى جماعة مغلولا مقيدا تمهيدا لقتله، ولكنه لم يكد يمثل بين يدى الخليفة حتى تكلم واعظا، ولم يكد يتكلم ويعظ حتى أعجب به الخليفة فإذا هو يبكى ويطلقه ورفقته، ويرده مكرماً إلى مصر، ويقول: «إن كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض مسلم» وذلك على حد رواية المناوى[2] أو يقول: «إذا ذكر أهل الورع فحيهلا بذى النون»، وذلك على حد رواية ابن خلكان[3].

أما كيف وقع ذو النون من نفس المتوكل هذا الموقع الحسن، وأى كلام تكلمه ذو النون فملك به على المتوكل نفسه، فذلك ما يحدثنا عنه أبو نعيم الإصبهانى[4] حديثا مفصلا يعطينا صورة لخلق ذى النون فى سلوكه ومحافظته على كرامته مع أصحاب السلطان من ناحية، ويعطينا صورة أخرى لما يراه ذو النون فى الزهاد والصوفية من «أن أبدانهم دنيوية، وقلوبهم سماوية، وأنهم هم الذين قد سكنت لهم النفوس، ورضوا بالفقر والبؤس، واطمأنت جوارحهم على

(١) الكواكب الدرية: جـ١، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٢) الكواكب الدرية. جـ١، ص ٢٢٣.

(٣) وفيات الأعيان ، جـ١، ص٢٨٠-١٨٢ .
(٤) حلية الأولياء ، جـ٩، ص٣٣٧-٣٣٨ .

الدؤوب على طاعة الله عز وجل بالحركات، وظعنت أنفسهم عن المطامع والشهوات، فتوالهوا بالفكرة، واعتقدوا بالصبر، وأخذوا بالرضا، ولهوا عن الدنيا، وأقروا بالعبودية للملك الديان،... إذا عوملوا فإخوان حياء، وإذا كلموا فحكماء، وإذا سئلوا فعلماء، وإذا جهل عليهم فحلماء، فلو قد رأيتهم لقلت عذارى فى الخدور، وقد تحركت لهم المحبة فى الصدور، بحسن تلك الصور التى قد علاها النور... إخوان صدق وأصحاب حياء ووفاء وتقى وورع وإيمان ومعرفة ودين...»[1]

وأما كيف انتهى أمر ذى النون مع الخليفة المتوكل إلى التبرئة بعد الاتهام، وإلى رده إلى مصر مكرما بعد ما لقى من أذى واضطهاد، فذلك ما يفصله الشعرانى فى قصة طويلة يكفى أن نقف منها عند ما يرويه الشعرانى على لسان ذى النون نفسه مبينا ما دار بينه وبين الخليفة من حوار كتبت له السلامة فى خاتمته: فقد قال ذو النون «... فلما دخلت على المتوكل سلمت عليه بالخلافة، فقال لى: ما تقول فيما قيل فيك من الكفر والزندقة؟ فسكت. فقال وزيره: هو حقيق عندى بما قيل فيه، ثم قال لى: لم لا تتكلم؟ فقلت: يا أمير المؤمنين، إن قلت لا كذبت المسلمين، وإن قلت نعم، كذبت على نفسى بشىء لا يعلمه الله تعالى عنى، فافعل أنت ما ترى، فإنى غير منتصر لنفسى، فقال المتوكل: هو رجل برىء مما قيل فيه...»[2]

- ٣ -

مذهب ذى النون التصوفى

ليس بين أيدينا كتب أو رسائل لذى النون أودعها وصف أحواله، وجعل منها سجلا لأقواله التى يمكن أن يتبين منها مذهبه التصوفى، وما كان ينزع إليه فى هذا المذهب من منازع روحية، ومعارف ذوقية، ولكن الأستاذ لويس ماسنيون يذكر لذى النون كتابا يعرف باسم كتاب العجايب، كما يذكر أنه وقف على اسم هذا الكتاب من الثبت الذى أورده بروكلمان[3] ولعل كل ما

(١) حلية الأولياء، جـ٩، ص ٣٣٨.

(٢) الطبقات الكبرى، جـ١، ص ٧٩.

(٣) L. Massignon: Le Lexique Technique de la Mystique Musulmane, P. 185.

يمكن أن يقال عنه أنه من آثار ذى النون المكتوبة هو طائفة من الأقوال المأثورة والحكم والمواعظ المنظومة والمنثورة وما جرى على لسانه من أمثال، وما جرى بينه وبين غيره من حوار حول التعاليم الصوفية وما إليها من معرفة ذوقية ومحبة إلهية: فقد وقف المحاسبى وعلى بن الموفق ويوسف بن الحسين الرازى بصفة خاصة على طائفة مما تركه ذو النون من تلك الآثار، وكلهم كان معاصرا له، كما أن يوسف بن الحسين الرازى المتوفى سنة ٣٠١هـ كان تلميذا لذى النون، اتصل به، واستمع إليه، وأخذ عنه.

على أن كتب التراجم والطبقات التى عرضت لحياة ذى النون، قد حفلت بكثير من أقواله وأدعيته التى تصور لنا كثيرا من آرائه فى مختلف المسائل الصوفية: فالرسالة للقشيرى، والطبقات للشعرانى، والكواكب الدرية للمناوى، وحلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى، وغيرها من كتب التصوف الأخرى التى تجمع بين التراجم من ناحية وبين مسائل التصوف وموضوعاته ومصطلحاته من ناحية أخرى، كـ «التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذى، و«اللمع» للسرّاج الطوسى، و«كشف المحجوب» للهجويرى، كل أولئك قد عرض لذى النون وعرض علينا بعضا من أقواله التى تختلف من حيث الكم والتنوع باختلاف المؤلفين. ولعل أبا نعيم الإصبهانى فيما أورد فى حلية الأولياء من آثار ذى النون، كان أغزر هؤلاء المؤلفين جميعا مادة، وأوفرهم تنويعا، وأكثرهم إيرادا لأسماء الأشخاص الذين يتألف منهم السند الذى يرد فى نهايته هذا القول أو ذاك إلى ذى النون. وليس من شك فى أن ما أثبته أبو نعيم فى هذا الباب يعد ثروة علمية لها خطرها من الناحيتين التاريخية والمذهبية لحياة ذى النون الصوفى المصرى، ولما يتألف منه مذهبه من عناصر روحية لها قيمتها التصوفية والفلسفية: فالنفس الإنسانية وتحليل خطراتها وشهواتها وأخلاقها، ووصف أحوالها ومقاماتها، وتصنيف هذه الأحوال والمقامات وترتيبها، وبيان ما يستلزمه كل منها، وتحليل الأخلاق

والكشف عما يتصل بها من بعض الأحوال والمقامات من ناحية، وعن صلتها بالجبر والاختيار من ناحية أخرى، والسماع وعلاقته بالوجد، والحج ومناسكه وتأويل هذه المناسك تأويلا يبين ما تنطوى عليه من المعانى الروحية والفلسفية، والطاعة المغرضة والطاعة المنزهة عن الغرض، والأخوة فى الله وعلامتها وعناصرها، وعلم الباطن وحقيقته؛ والمعرفة وسبيل الوصول إليها، ومعرفة الله ووحدانيته وعلاقته بالمخلوقات، وأن أخص خصائص المعرفة اليقينية لله أنها معرفة له به، أو أنها معرفة يلقيها الله فى قلب العبد لا معرفة يكتسبها العبد، والجنة والنار والمحبة وتعريفها وتقسيمها ودرجاتها والمحبة الإلهية المتبادلة بين الرب والعبد، وعلاقة المحبة بالمعرفة، كل أولئك وكثير غيره رؤوس لمسائل عرضت لها وعبرت عنها صراحة أو ضمنا أقوال ذى النون التى أثبتها أبو نعيم الإصبهانى فى حلية الأولياء، وكلها يظهرنا من غير شك على أنه وإن لم يكن لذى النون كتاب جامع لأشتات آرائه فى مختلف المسائل على الوجه الذى يجعل منها مذهبا مؤتلف العناصر متسق الأجزاء، فإن أبا نعيم قد كفانا مؤونة هذا الكتاب بما قدم بين أيدينا من نصوص ذى النون، وأننا بدراستنا لهذه النصوص وتحقيقها والفحص عما تشتمل عليه من المعانى وما تنزع إليه من المنازع وما تقوم عليه من الأسس النفسية والأخلاقية إلى جانب دعائمها الدينية، يتهيأ لنا أن نقف منه على مبلغ ما تركه ذو النون فى الحياة الروحية الإسلامية من آثار باقية، وما كان له فى هذه الحياة الروحية من مذهب، وما كان يتسم به هذا المذهب من سمات تيوزوفية ظهرت على يدى هذا الصوفى المصرى لأول مرة فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، ثم أخذت تدق وتتضح على أيدى من جاء بعده من الصوفية الذين أخذوا عنه وتأثروا به وزادوا عليه، فكان من تراثهم جميعا ما يعرف باسم التصوف التيوزوفى.

ولكى يتبين لنا هذا كله، ويتبين معه أهم العناصر التى يمكن أن يتألف منها لذى النون مذهب، وأبرز الخصائص التيوزوفية التى يمكن أن يمتاز بها هذا

المذهب، فإنه يجمل بنا أن نقف عند مسائل ثلاث هى فى رأينا جماع مذهبه وملتقى خصائصه، ونعنى بهذه المسائل الثلاث: الطريق إلى الله وتحليله إلى عناصره العملية والروحية، والمعرفة، والمحبة، ولن نقف فى عرضنا لهذه المسائل الثلاث عند حد ما يذكره أبو نعيم من نصوص ذى النون التى تشتمل عليها، وإنما سنضيف إليه أطرافا مما يورده غيره من المؤلفين الذين كتبوا عن ذى النون. وسنحاول بقدر المستطاع أن نؤلف بين هذا وذاك تأليفا تتضح معه الأفكار. وتتبين من خلاله المذاهب.

١ ـ وأول ما يلاحظه المتأمل فى مذهب ذى النون الصوفى الذى يكشف فيه عن معالم الطريق إلى الله هو أن مدار الكلام عنده فى هذه الناحية إنما يقوم على أربعة أشياء: حب الجليل، وبغض القليل، واتباع التنزيل، وخوف التحويل: فهو قد جعل من حب الله والإعراض عن الدنيا والسير على نهج الكتاب والسنة والخوف من أن ينكص الإنسان على عقبيه متابعة لنفسه ومسايرة لنزواتها وشهواتها، أسسا يقوم عليها مذهبه الصوفى، ومثلا عليا ينبغى أن يتحقق بها من سلك طريق الله سبحانه وتعالى. وليس من شك فى أن أهم هذه الأسس الأربعة وأشملها لغيرها من الأسس الثلاثة الأخرى هو ما عبر عنه ذو النون بحب الجليل، لا لأنه قدمه على غيره من هذه الأسس فحسب، بل لأنه كان يرى أن من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله [ﷺ] فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه[١].

وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الوقوف مع النفس الأمارة والخضوع لنزواتها هو عند ذى النون أكثف أنواع الحجب: لأن طاعة النفس إنما هى عصيان لله، وهذا العصيان أصل جميع الحجب[٢]، وهنا نجد لذى النون حديثا عن الذنب وقد سئل عن سببه، فإذا هو يجيب إجابة هى أدنى ما تكون إلى تحليل النفس الإنسانية وما يوجهها من دوافع، وماتنزع إليه من نوازع تحملها

(١) الرسالة القشيرية، ص ٨ .
(٢) كشف المحجوب، ص ٢٠٠ .

على ارتكاب الشر واقتراف الذنب: فهو يرى أن سبب الذنب النظرة، وأن من النظرة الخطرة، وأن فى تدارك الخطرة بالرجوع إلى الله ذهابها، وإلا فإنها تمتزج بالوساوس فتتولد منها الشهوة، وهذا كله باطن لم يظهر بعد على الجوارح؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن فى تدارك الإنسان للشهوة ما يجعله بمأمن من غوائلها، وإلا تولد من الطلب العقل[١]. فواضح هنا أن ذا النون قد رتب ما يقع فى باطن النفس الإنسانية بعضه على بعض، ورد ما يظهر من أفعالها بعضه إلى بعض، وذلك لكى يظهرنا آخر الأمر على العلة الأولى البعيدة التى تنشأ منها وترجع اليها الشهوات النفسية التى تفسد على الإنسان حياته الروحية الباطنة وحياته العملية الظاهرة كما تفسد عليه صلته بربه إذ يخضع لنفسه ويقع فى ذنبه.

ولا يقف ذو النون فى تحليله للنفس الإنسانية عند هذا الحد الذى يكشف معه عن باطنها ويعلل شهواتها تعليلا نفسيا خالصا وإنما هو يتجاوزه إلى شىء آخر: ذلك بأنه يتحدث عن أخلاق النفس وما ينبغى أن تتحلى به وما ينبغى أن تتخلى عنه، حديثا نتبين من خلاله أن النفس التى هى موضوع لذلك التحليل وشهواتها التى هى مجال لما قدم من تعليل، هى أيضا موضوع لعلم الأخلاق، ومنبع للمحمود والمرذول من هذه الأخلاق. وإنه ليتحدث عن أخلاق النفس تارة بالذات، وتارة أخرى بالعرض؛ وهو حين يتحدث عنها بالعرض إنما يذكرها على أنها مقومات أو ثمرات أو علامات لهذه الحال أو تلك، ولهذا المقام أو ذاك من المقامات التى تمر بها نفس السالك فى طريق الله، والأحوال التى تختلف عليها وقد جعلت غايتها ابتغاء وجه الله.

فمن أمثلة ما يعرض له بالذات من أخلاق النفس ما تحدث به عن العاقل وعن الكريم: فعنده أن العاقل يعترف بذنبه، ويحس بذنب غيره، ويجود بما لديه، ويزهد فيما عند غيره، ويكف أذاه، ويحتمل الأذى عن غيره. وعنده أيضا أن الكريم يعطى قبل السؤال، فلا يعقل أن يبخل بعد السؤال، ويعذر قبل

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٤٥ .

الاعتذار، فلا يعقل أن يحقد بعد الاعتذار، ويعف قبل الامتناع، فلا يعقل أن يطمع فى الازدياد[١].

على أن أهمية ذى النون فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية لا ترجع إلى هذا الضرب من تحليل أخلاق النفس وبيان آدابها وآفاتها من الناحيتين النفسية والأخلاقية فحسب، وإنما هى ترجع أولا وقبل كل شىء إلى هذا التحليل الرائع الذى يقدمه لهذه الآفات وتلك الآداب، ونتبينه من خلال ما يعرضه من تعريفات الأحوال والمقامات وتصنيفاتها: فقد كان ذو النون - كما لاحظ السلمى وغيره ممن ترجم لذى النون - أول من عرف وصنف وعلم الأحوال ومقامات أهل الولاية. وقد رسم أبو سليمان الدارانى الخطوط الأولى للطريق إلى الله، ولكن هذا الطريق إلى الله قد انتهى على يد ذى النون إلى غايته، واستكمل صورته النهائية التى أخذتها عنه، واعتمدتها من بعده كتب التصوف القديمة، صحيح أن عدة الأحوال والمقامات تختلف من مؤلف إلى مؤلف، وصحيح أيضا أن ترتيب هذه المقامات وتلك الأحوال يتباين فى كتاب من كتب الصوفية عما هو عليه فى كتاب آخر، وصحيح بعد هذا كله أن ما يعده بعض الصوفية والمؤلفين حالاً قد يعده البعض الآخر مقاماً، وما يعده هذا الصوفى أو ذاك من المقامات قد يعده غيره من الأحوال، ولكن ليس من شك مع هذا كله فى أن فكرة التدرج من مقام إلى مقام، وانتقال النفس من حال إلى حال، وتعريف كل حال وكل مقام وتحليله إلى عناصره النفسية والأخلاقية والإبانة عن حقيقته بالإشارة إلى علاماته أو أعلامه أو أعماله، كل أولئك قد حفلت به أقوال ذى النون الذى أفاض فيها إفاضة لم يكن لغيره من الصوفية المعاصرين له أو الزهاد المتقدمين عليه سابق عهد بها. وليس من شك أيضا فى أن الذين جاءوا بعد ذى النون من الصوفية المتحققين، ومن المؤلفين المحققين، قد استرشدوا بما خلفه الصوفى المصرى فى هذا الباب، وبما اتبعه فيه من تعريفات وتصنيفات. وفى هذا يقول الأستاذ ماسينيون إنه منذ نهاية القرن الثالث

---

(٢) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٤١ .

الهجرة قد اعتمدت هذه الطريقة فى التصنيف الصورى لدى التسترى، ولدى صوفية بغداد، ثم استكملها وعدلها كل من الواسطى والسراج والقشيرى والغزالى[1].

ولكى يتضح مبلغ ما أفادته الحياة الروحية الإسلامية من ترتيب ذى النون للأحوال والمقامات، ومدى ما تنطوى عليه هذه المقامات وتلك الأحوال من المعانى النفسية والأخلاقية التى اتشحت كلها بوشاح صوفى، يحسن أن نعدد بعض ما أورده ذو النون فى هذه الناحية الهامة من نواحى الحياة الروحية، بل التى تعد أساسا يقوم عليه صرح كل حياة روحية: فالمحبة واليقين والثقة بالله والشكر والرضى والأنس وحسن الظن بالله والشوق والخوف والإخلاص والكمال والتوكل والصبر والحكمة والزهد والعبادة والتواضع والسخاء وحسن الخلق والرحمة للخلق والاستغناء بالله والحياء والمعرفة والتسليم والإسلام والإيمان والحلم والتقوى والرجاء والحب فى الله والصدق والانقطاع إلى الله والمروءة والتودد والرشد والسعادة[2] كل أولئك وكثير غيره أحوال تختلف على النفس الإنسانية ومقامات تنتقل بينها هذه النفس فى طريقها إلى الله، وإن ذا النون ليعرض لكل منها معرفا به ومحللا لعناصره ومبينا لحقائقه ودقائقه ومشيرا إلى ماله من أثر فى تصفية النفس وتنقية القلب، فيتحدث عن هذا المقام أو ذاك، وعن هذا الحال أو ذاك، اعتمادا على علاماته أو دلالاته تارة، أو استنادا إلى أعلامه أو أعماله تارة أخرى، وكل ذلك على وجه يجعل من الأحوال والمقامات موضوعا لكن من علمى النفس والأخلاق بقدر ما هى موضوع رئيسى للتصوف ودعامة قوية لما ينبغى أن يحياه المتصوف من حياة روحية قوامها الإقبال على الله وغايتها الظفر بالقرب من الله.

ولكى يتبين لنا هذا كله فى وضوح وجلاء، يحسن أن نقف مع ذى النون عند بعض الأحوال والمقامات، وذلك على

(١) Lexique Technique de la mystique Musulmane P.189.

(٢) حلية الأولياء، ج ٩، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ و ٣٦١ ـ ٣٦٣ و ٣٩٣ ـ ٣٩٤ .

سبيل المثال لا الحصر وبالقدر الذى يكفى لإظهار ما تنطوى عليه هذه المقامات وتلك الأحوال من المعانى النفسية والأخلاقية، وما تنزع إليه أو تتشح به من منازع روحية: فذو النون يحلل المحبة إلى عناصرها تحليلا يتبين من خلال ما يذكره من أعلامها الثلاثة وهى: الرضا فى المكروه، وحسن الظن فى المجهول، والتحسين فى الاختيار فى المحذور، ويحلل الشكر بما يذكره من أعمال ثلاثة هى: المقاربة من الإخوان فى النعمة، واستغنام قضاء الحوائج قبل العطية، واستقلال الشكر لملاحظة المنة؛ ويحلل الأنس بالله فيذكر ثلاثة من أعماله وهى: استلذاذ الخلوة، والاستيحاش من الصحبة، واستحلاء الوحدة، ويعبر عن مقومات الشوق إلى الله بما يذكره من أعلام ثلاثة هى: حب الموت مع الراحة، وبغض الحياة مع الدعة، ودوام الحزن مع الكفاية، ويصور الخوف بعلامات ثلاث هى: الورع عن الشبهات بملاحظة الوعيد، وحفظ اللسان مراقبة للتعظيم، ودواء الكمد إشفاقا من غضب الحليم، وعلى هذا النحو من التحليل والتعبير والتصوير يمضى ذو النون فى بيان خصائص الأحوال والمقامات بذكر أعلامها أو أعمالها: فمن أعمال اليقين ثلاثة هى: قلة المخالفة للناس فى العشرة، وترك المدح لهم فى العطية، والتنزه عن ذمهم فى المنع والرزية، ومن أعلام التوكل ثلاثة هى: نقض العلائق، وترك التملق فى السلائق، واستعمال الصدق فى الخلائق، ومن أعلام الزهد ثلاثة هى: قصر الأمل، وحب الفقر، واستغناء مع صبر، ومن أعمال السخاء ثلاثة هى: البذل للشىء مع الحاجة إليه، وخوف المكافأة استقلالا للعطية، والخوف على النفس استغناء لإدخال السرور على الناس، ومن أعلام الاستغناء بالله ثلاثة هى: التواضع للفقراء المتذللين، والتعظم على الأغنياء المتكبرين، وترك المعاشرة لأبناء الدنيا المستكبرين؛ ومن أعلام الحياء ثلاثة هى: وجدان الأنس بفقدان الوحشة، والامتلاء من الخلوة بإدمان التفكر، واستشعار الهيبة بخالص المراقبة، ومن أعلام الإسلام ثلاثة هى: النظر لأهل الملة، وكف الأذى عنهم،

والعفو عند المقدرة لمسيئهم، ومن أعلام الحلم ثلاثة هى: قلة الغضب عند مخالفة الرأى، والاحتمال عن الورى إخباتا للرب، ونسيان إساءة المسىء عفوا عنه واتساعا عليه، ومن أعلام التقوى ثلاثة هى: ترك الشهوة المذمومة مع الاستمكان منها، والوفاء بالصالحات مع نفور النفس عنها، ورد الأمانات إلى أهلها مع الحاجة إليها، ومن أعلام الحب فى الله ثلاثة هى: بذل الشىء لصفاء الود، وتعطيل الإرادة لإرادة الله، والسخاء بالنفس والمشاركة فى محبوبه ومكروهه بصفة العقد، ومن أعمال الرشد ثلاثة هى: حسن المحاورة، والنصح عند المشاورة، والبر فى المجاورة، ومن أعلام السعادة ثلاثة هى: الفقه فى الدين، والتيسير للعمل، والإخلاص فى السعى.

ولا يقف ذو النون عند تصنيف المقامات والأحوال وتحليلها على هذا الوجه الذى قدمنا، وإنما هو يتجاوزه إلى شىء آخر لعله أدق من هذا وأعمق. وذلك بأنه يتحدث عن الحال حديثا هو أدنى ما يكون إلى فلسفته، فيظهرنا على ما بين الحال والجبر من صلة: فعنده أنه لا يكون للإنسان من الأحوال إلا ما يريده الله له، وليس الإنسان فى حاجة إلى أن يعلم ما هو هذا الذى اختاره الله له، إذ كان الله قد علم ما هو كائن، وهو المكون للأشياء، وهو الذى يختاره للإنسان[1].

ويتصل السماع بالنفس الإنسانية، وله فيها عند ذى النون أثر بما تثيره العظة الحسنة والنغمة الطيبة من المعانى التى تؤدى بمن يستشعرونها إلى النعيم الدائم فى مقعد صدق عند مليك مقتدر[2]. وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات ذى النون نفسه أن السماع هو وارد الحق الذى يهيج القلب حتى يجد الله، وأن الذين ينصتون إليه بالحق يتحققون، والذين ينصتون إليه بالنفس يتزندقون[3]. وعلى ما يذهب إليه ذو النون فى السماع قد عقب الهجويرى بالإبانة عما يعنيه هذا

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٨٢ .
(٢) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٥٤ .
(٣) كشف المحجوب ص ٤٠٤ .

الصوفى من أن من يتبع الحق فى هذا السماع يحصل له الكشف، على حين أن من يتبع نفسه الأمارة يقع له الحجاب ويعمد إلى التأويل(١) .

ولما كانت العبادات عنصرا هاما من العناصر التى يتألف منها سلوك العبد فى طريقه إلى الله وكان الحج فريضة من فرائض الإسلام التى ينبغى أن يأخذ بها الإنسان نفسه، وكان لهذه الفريضة ولغيرها من الفرائض الأخرى أثرها فى رياضة النفس ومجاهدة الحس وتصفية القلب، فقد تأول ذو النون مناسك الحج تأويلا يكشف عن معانيها الخفية وآثارها الروحية فى حياة الذين يؤدون هذه المناسك سواء فى علاقتهم بربهم أو بأنفسهم أوبأشباههم: فذو النون يتأول ويعلل الوقوف بالجبل لا بالكعبة بأن ذلك إنما كان لأن الكعبة بيت الله والجبل باب الله، وإن الله ليوقف القاصدين إليه والوافدين عليه بالباب يتضرعون. ويتأول ويعلل الوقوف بالمشعر الحرام وكيف صار بالحرم، وذلك بان الله لما أذن للوافدين عليه بالدخول إليه أوقفهم بالحجاب الثانى وهو المزدلفة، ولما طال تضرعهم أمرهم بتقديم قربانهم، وكان هذا القربان تطهيرا لهم من ذنوبهم التى كانت لهم حجابا من دون الله، وأذن الله لهم بالزيارة على طهارة. وأما أن الصوم مكروه أيام التشريق فذلك ما يؤوله ويعلله ذو النون بأنه راجع إلى أن القوم إنما زاروا الله، وأنهم فى ضيافته، ولا ينبغى للضيف أن يصوم عند من أضافه. ويتأول ذو النون التعلق بأستار الكعبة فيكشف عن المعنى الذى ينطوى عليه هذا التعلق فيرى أن مثل الرجل وقد تعلق بأستار الكعبة كمثل الرجل وقد كانت بينه وبين أخيه جناية فتعلق بثوبه واستجدى له، وتضرع إليه ليهب له جرمه وجنايته(٢): فكل أولئك تأويلات وتعليلات يقدمها ذو النون بين يدى مناسك الحج فيظهرنا من خلالها على تلك المعانى النفسية والأخلاقية السامية التى ينطوى عليها الحج، وعلى ما ينبغى أن يقر فى نفوس المؤدين لمناسكه من تلك

(١) كشف المحجوب ص ٤٠٤ .

(٢) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٧٠ .

المعانى، وإن ذا النون ليذكرنا هنا بما يصطنعه الإسماعيلية الباطنية من تأويل وتخريج للمعانى الخفية من الألفاظ الظاهرة، ومن يدرى فلعله كان متأثرا بهم، وإن كانت تلك مسألة لا تزال فى حاجة إلى دراسة مقارنة على ضوء المعلومات التاريخية والمؤثرات الداخلية والخارجية فى عصر ذى النون وحياته ومذهبه.

ومهما يكن من شىء فإننا واجدون لدى ذى النون كلاما لعله أن يكون أقرب إلى كلام الإسماعيلية الباطنية فيما يذهبون إليه من حديث عن النجباء والدعاة والقائمين بالحجة والأئمة المستورين: فكل أولئك ألفاظ اصطلاحية إسماعيلية نجدها فيما تحدث به ذو النون عن هؤلاء الذين خلصت عبادتهم لله من عباد الله وهذا نصه: «إن لله (صفوة) خالصة من عباده، ونجباء من خلقه، وصفوة من بريّته، صحبوا الدنيا بأبدان أرواحها فى الملكوت معلقة، أولئك نجباء الله من عباده، وأمناء الله فى بلاده، والدعاة إلى معرفته، والوسيلة إلى دينه، هيهات بعدوا وفاتوا، ووارتهم بطون الأرض وفجاجها؛ على أنه لا تخلو الأرض من قائم فيها بحجته على خلقه لئلا تبطل حجج الله... أولئك قوم حجبهم الله عن عيون خلقه، وأخفاهم عن آفات الدنيا وفتنها...»(١).

٢ ـ وإذا تركنا هذه الناحية الروحية العامة لمذهب ذى النون الصوفى وما تشتمل عليه من عناصر عملية، وانتقلنا معه إلى الناحية التيوزوفية الخاصة لهذا المذهب، ألفينا له نظرية فى المعرفة وأخرى فى المحبة، وكلتاهما تنطويان على كثير من المعانى الفلسفية التى ظهرت لأول مرة فى تاريخ التصوف الإسلامى عند ذى النون، وكان ظهورها عنده فى صورة ساذجة بسيطة، ثم أخذت هذه الصورة تدق وتتضح رويدا رويدا على أيدى من تعاقب بعده من الصوفية بصفة عامة، حتى تهيأ لها من الدقة والوضوح والتمام أكبر حظ عند الصوفية المتفلسفين، أو الصوفية الذين وقع التزاوج فى مذاهبهم بين التصوف والفلسفة الإلهية وعلم الكلام من أمثال محيى الدين بن عربى، وعمر بن الفارض، ويحيى السهروردى المقتول

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٤٩ .

بصفة خاصة.

والمعرفة على ضروب ثلاثة: معرفة عامة المؤمنين، ومعرفة المتكلمين والحكماء، ومعرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم. وليس من شك فى أن هذا الضرب الثالث من المعرفة هو عند ذى النون أرقى وأسمى ضروبها جميعا، وذلك لأنها تتخذ موضوعها من الذات الإلهية وما لهذه الذات من صفات الوحدانية، وهى لا تحصل عن طريق الكسب والتعلم والتصور والاستدلال، وإنما هى إلهام ونفث فى الروع ونور يقذفه الله فى سر العبد فيعرف العبد الله معرفة مباشرة لا واسطة فيها ويقينية لا شك يعتريها. ويدل على ذلك ما أجاب به ذو النون وقد سئل بم عرف العارفون ربهم؟ فقال ما نصه: «إن كان بشئ فبقطع الطمع والإشراف منهم على اليأس مع التمسك منهم بالأحوال التى أقامهم عليها، وبذل المجهود من أنفسهم، ثم إنهم وصلوا بعد إلى الله بالله»[1]، ويدل عليه أيضا ما أجاب به وقد سئل بم عرفت ربك؟ فقال: «عرفت ربى بربى، ولولا ربى ما عرفت ربى»[2]. هذا فيما يتعلق بمعرفة الله، أما فيما يتعلق بالمعرفة عامة فإن ذا النون يرى أنها تنال بأشياء ثلاثة: بالنظر فى الأمور كيف دبرها، وفى المقادير كيف قدرها، وفى الخلائق كيف خلقها[3].

وإذا كانت معرفة الإنسان للذات الإلهية معرفة إلهامية على هذا الوجه الذى لا يدانيها فيه أى ضرب من ضروب المعرفة الأخرى سواء من حيث الموضوع والمنهج، فقد ترتب على ذلك أنه بغير هذه المعرفة الإلهامية المباشرة لا يمكن أن تعرف الذات الإلهية إلا من طريق صفات السلوب، إذ إن الذات الإلهية ليس كمثلها شىء مما يتصوره وهم الإنسان. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الذات الإلهية قد تفردت عند ذى النون بالوحدانية، كما يعنى أن نظريته فى المعرفة متصلة اتصالا وثيقا بنظريته فى التوحيد: فعنده أن قدرة الله

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٥٣ .

(٢) الرسالة القشيرية، ص ١٤٢ .

(٣) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٥٤ .

فى الأشياء بلا مزاج، وأنه ليس فى السموات العلى ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله[1]. وليس أدل على هذا مما يناجى به ذو النون ربه فيقول: «إلهى، ما أصغى إلى صوت حيوان، ولا حفيف شجر، ولا خرير ماء، ولا ترنم طائر، ولا تنعم ظل، ولا دوى ريح، ولا قعقعة رعد، إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك، دالة على أنه ليس كمثلك شىء... إلهى لاتترك بينى وبين أقصى مرادك حجابا إلا هتكته، ولا حاجزا إلا رفعته، ولا وعرا إلا سهلته، ولابابا إلا فتحته، حتى تقيم قلبى بين ضياء معرفتك، وتذيقنى طعم محبتك، وتبرد بالرضى منك فؤادى وجميع أحوالى، حتى لا أختار غير ما تختاره، وتجعل لى مقاما بين مقامات أهل ولايتك، ومضطرباً فسيحا فى ميدان طاعتك..»[2]

على أن هذه النزعة التيوزوفية التى تظهر من خلال نظريتى ذى النون فى المعرفة والتوحيد، والتى أجملناها هنا، قد عرض لها هذا الصوفى مفصلة، وعرضها فى صورة شعرية ضمنها قصيدة طويلة نقف منها عند بعض أبياتها الدالة على منزعه التيوزوفى فى معرفة الذات الإلهية وإثبات الوحدانية لها. قال ذو النون:

رب تعالى فلا شىء يحيط به
وهو المحيط بنا فى كل مرتصد
لا الأين والحيث والكيف يدركه
ولا يحد بمقدار ولا أمد
وكيف يدركه حد ولم تره
عين وليس له فى المثل من أحد
أم كيف يبلغه وهم بلا شبه
وقد تعالى عن الأشباه والولد
من أنشأ قبل الكون مبتدعا
من غير شىء قديم كان فى الأبد
ودهر الدهر والأوقات واختلفت
بما يشاء فلم ينقص ولم يزد

---

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٢٢٦ .
(٢) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

إلى أن يقول:

وجل فى الوصف عن كل الصفات وعن
مقال ذى الشك والإلحاد والعند
من لا يجازى بنعمى من فواضله
ولم ينله بمدح وصف مجتهد[1]

٣ ـ وكما كان لذى النون نظرية فى المعرفة وتوحيد الله فقد كان له أيضا نظرية فى المحبة: فهو يرى أن ثمة حبا متبادلا بين العبد المحب وبين الرب المحبوب، وأن هذا هو الحب الإلهى الذى ينبغى على من تحقق به ألا يتحدث عنه أو يبوح به لمن لا يعرفون من الحب غير معناه الحسى. ويرى ذو النون أن سبيل العبد إلى إقبال الرب عليه وحبه له هو أن يكون العبد صابرا شاكرا ذاكرا، أما إذا كان العبد ساهيا لاهيا معرضا عن ذكر الله فذلك علامة إعراض الله عنه[2]. ويرى أيضا أن الرب إذا آنس العبد بخلقه أوحشه من نفسه. وإذا أوحشه من خلفه آنسه بنفسه[3].

والمتأمل فيما أثر عن ذى النون من أقوال منثورة وقصائد منظومة، يلاحظ أنه يصطنع لفظتى الحب والمحبة اصطناعا صريحاً سواء فى تعبيره عن إقبال الله على العبد أو إقبال العبد على الله، وأنه باستعماله لفظة الحب بنوع خاص إنما يشارك رابعة العدوية التى عاصرته، والتى تعد أول من استعمل هذه اللفظة استعمالا صريحا فيما كانت تناجى به ربها، أو فيما كانت تتحدث به عن علاقتها به وإقبالها عليه وإيثارها له. وعلى الرغم من أن كتب التراجم والطبقات قد تضاربت فى إثبات الصلة بين ذى النون ورابعة ونفيها، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن ننكر ما بين مذهبيهما فى الحب الإلهى واستعمالهما للألفاظ الدالة عليه والمعبرة عنه من أوجه الشبه، ومهما يكن من شىء فإنه يتبين من بعض ما أورده أبو نعيم أن ذا النون قد لقى امرأة وصفها بأنها صديقة دون أن يذكر اسمها، وأنه استمع إليها ونقل عنها كلاما فى تعريف المحبة ووصفها جرى على لسانها فى ثنايا ما دار بينه وبينها من حوار، كما نقل عنها أبياتا فى تقسيم

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩ .
(٢) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٤٣ .
(٣) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ٣٤٣ .
(٤) حلية الأولياء، جـ ٩، ٣٤٨ .

الحب إلى حبين: حب الهوى، وحب خليق بذات الله وحده[٤]. ونحن إذا وقفنا عند هذه الأبيات التى تقول فيها مخاطبة ربها:

أحبك حبين: حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى
فذكر شغلت به عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له
فكشفك للحجب حتى أراكا
فما الحمد فى ذا ولا ذاك لى
ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا.

وإذا عرفنا أن هذه الأبيات تنسب إلى رابعة انتهينا إلى أن ذا النون إنما يتحدث هنا عن هذه الزاهدة العابدة العاشقة وعن حبها لله دون أن يذكر اسمها.

وكما كانت رابعة تذهب فى حبها الإلهى مذهبا قوامه الإقبال على الله، وإيثاره على كل من عداه، والتنزه عن عبادته خوفا من ناره أو طمعا فى جنته، بحيث كانت غايتها القصوى هى أن ينكشف عن عين قلبها عين الحجاب، فتستمتع بما يبيحه الله لها من مطالعة وجهه الكريم، فكذلك كان ذو النون يذهب فى حبه هذا المذهب الذى جعله يتخذ من الله غايته ومعقد رغبته: فقد كانت رابعة تناجى ربها بقولها «إلهى، إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقنى بنار جهنم، وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى». وكانت تتحدث عن حبها الإلهى فتقول إنها لم تكن تعبد الله إلا حبا له وشوقا إليه. وهذا هو ما يعبر عنه ذو النون تعبيرا وإن اختلف فى بعض تفاصيله عما ذهبت إليه رابعة، فهو يظهرنا من غير شك على أن الفكرة الرئيسية التى انطوى مذهبه فى الحب عليها، والغاية القصوى التى كان يرمى فى هذا الحب إليها، إنما هى حب اللّه لذاته، والإقبال عليه ابتغاء لوجهه، دون أن يكون له من وراء ذلك أى مطمع آخر، كما يدل على هذا كله قوله فى هذه الأبيات:

أموت وما ماتت إليك صبابتى
ولارويت من صدق حبك أوطارى

منای المنا كل المنا أنت لی منی

وأنت الغنى كل الغنى عند إقصارى

وأنت مدى سؤلى وغاية رغبتى

وموضع شكواى ومكنون إضمارى

وهكذا ينتـهى بـنا كل مـا تقـدم من حـديث عن حـيـاة ذى النون الروحـيـة ومذهبه فى الطريق إلى اللّه وفى المعرفة اليقينية والمحـبة الإلهية إلى أن ذا النون المصرى لم يكن زاهدا أو عابدا من طراز الزهاد والعبـاد الذين حفلت بهم عـهود الحـيـاة الروحـية الإسـلامـيـة الأولى فـحـسب، وإنما كـان صـاحـب منهج وصاحب مذهب، وكان أخص خصائص منهجه التحليل والتعليل والتأويل وكلها أشـيـاء تبـيّنا بـعض آياتهـا من خـلال ترتيبه وتصنيفه للأحوال والمقامات، كما كان أبرز ما يتسم به مذهبه من سمات، هذه الصبغة التيوزوفـية التى اتخذ فيها من اللّه موضوعا أسمى لمعرفته ومحبته وغاية قصوى لرغبته ومنيته.

الدكتور محمد مصطفى حلمى

الذهبى

شمس الدين أبو عـبدالله محـمد بن أحمـد بن عثمان بن قـيماز بن عـبدالله التركمانى الفارقى الـدمشقى الشافعى، مؤلف عربى ولد فى ميافارقين فى غرة ربيع الثـانى أو فى الثـالث منه عـام ٦٧٣هـ (٥ أو ٧ أكـتـوبر ١٢٧٤ م) وتوفى فى دمـشق ليلـة الإثنين الثـالث من ذى القـعـدة عـام ٧٤٨ هـ (٣ ـ ٤ فبراير ١٣٤٨) ودفن عند الباب الصغير (ويزودنا لقـبـه الذهبى فى حـسـاب الجمل بتـاريخ وفاته)(١) ويقول محـمد ابن أحمد بن إياس إن وفـاته كانت عام ٧٥٣ (١٨ فـبراير ١٣٥٢ ـ ٥ فـبـراير ١٣٥٣).

بدأ يدرس الحـديث عـام ٦٩٠ هـ (١٢٩١ م وفى روايات أخـرى أنه بدأ دراسـته فى سـن الثامنة عـشـرة) فى دمشق على عـمر بن قوّاس وأحـمد بن هيـبة الله بن عـساكـر وغيرهمـا؛ وفى بعلبك على عبدالخالق بن علوان وزينب بنت عـمـر بن كندى؛ وفى حـلب على

---

(١) المقـصود طبـعـا أنهـا مجـرد مـصادفـة أن يكون مجـموع ما تسـاويه حروف اسـمه هو ٧٤٨ وهو سنة وفاته. (م.ع)

سَوقَر الزينى؛ وفى نابلس على العماد ابن بدران، وفى مكة على التوزرى؛ وفى الإسكندرية على أبى الحسن على ابن أحمد العراقى وأبى الحسن يحيى بن أحمد الصواف، ثم فى القاهرة على ابن منظور الإفريقى صاحب «لسان العرب» وعلى شيخ الإسلام ابن دقيق العيد بخاصة. وكانت لابن دقيق العيد فراسة فى اختيار تلاميذه الذين يأخذون الحديث عنه. وقد تلقى الذهبى كذلك إجازة من أبى زكريا بن الصيرفى ومن ابن أبى الخير ومن القاسم الإربلى وغيرهم.

ونخص بالذكر من تلاميذه عبدالوهاب السبكى صاحب «طبقات الشافعية» وكان صديق أبيه تقى الدين السبكى الذى كان أعلم منه بفقه الشافعى. وأخذ الذهبى يدرّس الحديث فى مدرسة أم الصالح فى دمشق، ولم يخلف شيخه يوسف المزّى (المتوفى فى عام ٧٤٢ هـ = ١٣٤١ م) فى تدريس الحديث بالأشرفية، لأن مؤسس مشيخة الحديث فى هذه المدرسة اشترط شروطا خاصة بمذهب من يتولى تدريس الحديث فى هذه المدرسة لم يوافق الذهبى عليها.

واشتهر الذهبى بأنه من أبرز العلماء فى التاريخ وفى الحديث، ومع هذا فإن معاصريه أبا الفداء وابن الوردى وإن اعترفا بتبريزه فى التاريخ والحديث، قالا إن بصره كفَّ عام ٧٤٣ هـ (٦ يونية ١٣٤٢ م - ٢٥ مايو ١٣٤٢؛ وجاء فى روايات أخرى أن بصره كف عام ٧٤٣ هـ). فلما أدرك قرب منيته كتب تراجم لبعض معاصريه وهم على قيد الحياة، واستقى معلوماته من فتيان متحمسين ممن التفوا حوله. وكان عاجزا عن التحقق من صدق رواياتهم فلوث بذلك سمعة بعض الأعلام وإن كان ذلك عن غير عمد.

ومما نشر من تواليفه: (١) تذكرة الحفاظ (وهو غير الطبقات) فى أربعة أجزاء، وقد طبع بمدينة حيدر آباد، وجمع فيه حفاظ الحديث وقسمهم على إحدى وعشرين طبقة متفاوتة الطول. وقد ترجم فى ذيله لبعض شيوخه. وقد اختصر السيوطى هذا الكتاب وأكمله بعنوان «طبقات الحفاظ»، نشره ڤستنفلد بهذا العنوان اللاتينى *Liber Classium Virorum qui Korani et Tradi-*

tionum Cognitione excelluerunt كـوتنكن ١٨٣٣.

(٢) المشتبه فى أسماء الرجال، وهو معـجـم للأعـلام والكنى مـرتب على حـروف المعـجم ممـا يرد فى الحـديث بخاصة ويشـتبه فيه، طـبعة دى يونكك de jong (ليدن عام ١٨٨١).

(٣) مـيـزان الاعتـدال فى نقـد (أو تراجم) الرجال، وهو مـعجم للمـحدثين غـير الثـقـات أو المظنون أنهم كـذلك... إلخ.. طبع فـى لكنهـؤ عــام ١٣٠١ هـ (١٨٨٤م) وفى القاهرة عام ١٣٢٥.

(٤) تجـريد أسمـاء الصحـابة، وهو مـعـجم للصـحـابة (حـيـدر آباد عـام ١٣٥٠).

(٥) الطب النبوى (وفى رواية أخرى «طب النبى») وينسب هذا الكتـاب أيضـا للسيـوطى، وقد ترجـمه إلى الفرنسـية برون Perron بعـنوان *La Medecine du prophéte* (الجـزائر ١٨٦٠) ونـشـر بالعـربيـة على هامش تسـهـيل المنافع لإبراهيـم بن عـبـدالرحـمن الأزرق (القـاهرة ١٣٠٨ هـ) وهو مـقـسم إلى ثلاثة فـصول: الأول فى أصـول الطب؛ الثـانى فى الأدوية والأطعـمة؛ والثـالث فى علاج الأمراض.

وللذهبى مصنفـات أخرى مخطوطة: (١) أ. تأريـخ الإســلام، وهو تـأريخ عظيم للإسلام يـصل إلى عام ٧٠٠ هـ ومقـسم على فتـرات من عشـر سنين، تضم كل فـترة منهـا طبقة مـن الرجال مـرتبـة على حـروف المعـجم. وبعض مـجلدات هذا الكتـاب مـوجـودة فى مكتـبات أوربيـة شـتى. ب. ذيل له من عام ٧٠٧ ـ ٧٤٠ (وفى نسخة ليدن إلى ٧٦٥) ويقـول عـبـدالوهاب السـبكى صاحب طبقات الشافـعية إنه كتاب قيم لولا بعض التحيـز الذى وقع فيه، ولكن كمال الدين الزملكـانى الذى قرأه مجلدا مجلداً وجده مصنفا نفيسا.

وعالج الذهبى الموضوع نفـسه مرة أخرى وعرضه فى أربعـة مصنفات كل منها قائم برأسه:

(أ) الأخبـار السيـاسيـة عن الدول الإسـلاميـة، وهو الموسـوم اخـتصـارا بـ«تأريخ دول الإسـلام» كـمـا يسـمى «التاريخ الصغيـر» وهو تاريخ سياسى للإسلام إلى عام ٧١٦ هـ. وله ذيل عن

الفترة بين عامى ٧١٦ ـ ٧٤٠ . وثمة نسخة أخرى من الكتاب نفسه انتهى الذهبى منها فى ذى القعدة عام ٧١٥ (مارس ١٣١٦) عنوانها مختصر العبر فى خبر من غبر (وفى رواية أخرى= من عبر) أو كتاب العبر فى أخبار البشر ممن عبر، ويسمى كذلك التأريخ الأوسط، ومنه مخطوطات فى المكتبات الأوربية.

(ب) تأريخ النبلاء (أوسير الأشراف) وهو تأريخ لبعض الأعلام.

(جـ) تذكرة الحفاظ.

(د) طبقات القراء (أو كتاب معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار).

(٢) مختصر لتأريخ بغداد لابن الدبيثى.

(٣) مختصر أخبار النحويين لابن القفطى.

(٤) تذهيب تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، وهو تصحيح لتهذيب الكمال فى أسماء الرجال لأبى عبد الله محمد بن محمود بن الحسن بن النجار محب الدين الشافعى المتوفى فى الخامس من شعبان عام ٦٤٣ هـ الموافق ٢٧ ديسمبر١٢٤٥ م. وهو معجم للمحدثين المذكورين فى كتب الحديث الستة.

(٥) الكاشف فى معرفة أسماء الرجال، وهو مختصر للكتاب السابق.

(٦) المسترجل فى الكنى، وهو معجم للكنى.

(٧)المقتنى فى سرد الكنى وهو معجم للكنى.

(٨) المعجم، وهو معجم لتراجم شيوخه، وفيه أكثر من ١٣٠٠ ترجمة.وله مختصر وذيل فى آخر كتاب «تذكرة الحفاظ».

(٩) منطوقة فى أسماء الحفاظ.

(١٠) الموقظة، وهى رسالة فى علوم الحديث.

(١١) كتاب العلوم، وهو رسالة فى تمجيد الله.

(١٢) الكبائر وبيان المحارم.

(١٣) المغنى فى الحديث عن محدثين ضعفاء.

(١٤) تشبيه الخسيس بأهل الخميس فى المحدثين المظنون أنهم ثقات.

(١٥) رسالة فيما يذم ويعاب فى كل طائفة.

(١٦) مفاخرة المشمش والتوت.

(١٧) مختصر المستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبدالله بن محمد الحاكم النيسابورى، وهو ذيل لصحيحى البخارى ومسلم يتبع قواعدهما فى اختيار الحديث.

(١٨) الورد، (انظر فهرس ڤولرز لمكتبة جامعة ليبسك، رقم ٢٥٢).

المصادر:

(١) محمد بن أحمد بن إياس الحنفى: بدائع الزهور فى وقائع الدهور (بولاق ١٣١١) جـ ١، ص ١٩٩.

(٢) ابن ناصر الدين شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبى بكر عبدالله ابن محمد القيسى الدمشقى الشافعى: كتاب التبيان لبدائة البيان، وهو مخطوط فى حوزة كاتب هذه المادة (طبقة ٢١، ١٦).

(٣) السيوطى: طبقات الحفاظ، طبعة ڤستنفلد (كوتنكن ١٨٣٣) جـ ٢١، ص ٩.

(٤) عبدالوهاب السبكى، طبقات الشافعية الكبرى (القاهرة ١٣٤٢ هـ) جـ ٥، ص ٢١٦.

(٥) ابن شاكر الكتبى، فوات الوفيات (بولاق ١٢٩٩) جـ ٢، ص ١٨٢.

(٦) عمر بن الوردى، التأريخ (القاهرة ١٢٨٥ هـ) جـ ٢، ص ٣٤٨.

(٧) أبو الفداء؛ التأريخ (الآستانة ١٢٨٦) جـ ٤، ص ١٥٥.

(٨) أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبى بكر بن ناصر الدين الشافعى، كتاب الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيميه شيخ الإسلام كافر (القاهرة ١٣٢٩) ص ١٩.

(١٠) Wüstenfeld: *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihr werke*، كوتنكن، ص ٤١٠.

(١١) Brockelmann: *Geschichte der Arabischen litteratur* (طبعة برلين ١٩٠٢) جـ ٢، ص ٤٦.

(١٢) Pons Boygues: *Ensayo bio-bibliografico* (مدريد ١٨٩٨) ص ٤١٦.

(١٣) Cl. Huart: *Littérature Arabe* (باريس ١٩٠٢) ص ٣٣٧.

يونس [محمد بن شنب]



رابعة العدوية

ولية متصوفة بصرية مشهورة، وهى مولاة آل عتيك، وهم قبيلة من قيس بن عدى تعرف أيضا بالقيسية. ولدت عام ٩٥ هـ (٧١٣ ـ ٧١٤م) أو عام ٩٩هـ ، وتوفيت بالبصرة ودفنت فيها عام ١٨٥ هـ (٨٠١ م) وقد سجلت لها أبيات من الشعر قليلة. وذكرها معظم كتاب الصوفية، أصحاب طبقات الأولياء.

ولدت فى بيت فقير، وأسرت وهى بعد طفلة، ثم بيعت. بيد أن صلاحها أكسبها حريتها، وانصرفت إلى الانقطاع عن الدنيا، وصدفت عن الزواج. وأقامت أول أمرها فى البادية، ثم انتقلت إلى البصرة حيث جمعت حولها كثيرا من المريدين والأصحاب الذين وفدوا عليها لحضور مجلسها وذكرها لله والاستماع إلى أقوالها. وكان من بينهم مالك بن دينار، والزاهد رباح القيسى، والمحدث سفيان الثورى، والمتصوف شقيق البلخى.

وكانت حياتها عكوفا على الزهد وانقطاعا عن أسباب الحياة الدنيا. وروى أنها لما سئلت لماذا لا تطلب من أصدقائها العون أجابت «إنى لأستحى أن أسأل الدنيا من يملكها، فكيف أسألها من لا يملكها» وقالت لصديق آخر: «... إن الله تعالى هو الذى يرزقنى ويرزقهم [أى الأغنياء] أفمن يرزق الأغنياء لا يرزق الفقراء؟ فإذا كانت هذه مشيئته فنحن من جانبنا نرضى عنها

كل الرضا». ونسبت إليها كرامات، شأنها فى ذلك شأن غيرها من أولياء المسلمين، فقد كان الطعام يأتيها بوسائل خارقة فتقرى به ضيوفها وتسد رمقها. ونفق بعير لها وهى تقوم بفريضة الحج، فرُدت له الحياة ليقوم بخدمتها. ولم تكن فى حاجة إلى مصباح لأن النور كان يشع من حولها. وقد روى أنه لما حضرتها الوفاة قالت لأصحابها: «انهضوا واخرجوا، ودعوا الطريق مفتوحة لرسل الله تعالى» فنهضوا جميعاً وخرجوا، فلما أغلقوا الباب سمعوا صوت رابعة وهى تقول الشهادة، فأجابها صوت «يأيتها النفس المطمئنة. ارجعى إلى ربكِ راضيةً مرضية فادخلى فى عبادى. وادخلى جنتى» (سورة الفجر، الآيات ٢٧ ـ ٣٠) ورؤيت رابعة فى المنام، فسئلت بماذا أجابت منكرا ونكيرا فقالت: «أتانى منكر ونكير فسألانى: من ربك؟ فأجبت: أيها الملكان، اذهبا وقولا لحضرة الله تعالى: أنت تأمر بسؤالى، أنا المرأة العجوز، بين هذا العدد من عبيدك، أنا التى لم أعرف غيرك! أفنسيتك مرة حتى تبعث إلى بمنكر ونكير يسألاننى؟»

ومن بين دعواتها دعاء اعتادت أن تردده بالليل من فوق سقف لها «إلهى، أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامى بين يديك». ومن دعواتها أيضاً: «إلهى إذا كنت أعبدك خوفاً من نارك فأحرقنى بنار جهنم، وإذا كنت أعبدك طمعا فى جنتك فأحرمنيها، أما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى من مشاهدة وجهك».

وقالت فى التوبة، وهى أول مقامات الصوفية [مجيبة من سألها]، «هل لو تبت يتوب على؟» فقالت:«لا، بل لو تاب عليك لتبت» وكان من رأيها أن الشكر يكون على رؤية المنان لا على منته. ولما طلب إليها فى يوم من أيام الربيع أن تخرج لتتأمل آثار قدرة الله قالت [لخادمتها] «بل ادخلى أنت وتعالى تأملى القدرة فى نفسها» وأضافت «إن مهمتى أنا هى أن أتأمل القدرة». ولما قيل لرابعة «ما تقولين فى الجنة؟» قالت «الجار ثم الدار» وقد علّق الغزالى على ذلك بقوله:

«.. كل من لم يعرف الله فى الدنيا فلا يراه فى الآخرة، وكل من لم يجد لذة المعرفة فى الدنيا فلا يجد لذة النظر فى الآخرة، إذ ليس يستأنف لأحد فى الآخرة ما لم يصحبه فى الدنيا، ولا يحصد أحد إلا ما زرع» (الإحياء: جـ٤، ص ٢٦٩). ويظهرنا على انقطاعها عن الدنيا قولها لمن سألها: «من أين أتيت؟ ـ من العالم الآخر ـ وإلى أين تذهبين؟ ـ إلى العالم الآخر ـ وماذا تفعلين فى هذه الدنيا؟ ـ أعبث بها وكيف تعبثين بها؟ ـ آكل خبزها وأعمل عمل الآخرة». وقال أحدهم ساخرا: «إنك بارعة فى الكلام، أفلا تصلحين لحراسة رباط؟» فقالت: «إنى حارسة رباط فعلا، لأنى لا أدع شيئاً يخرج مما فى داخلى، ولا أدع شيئا يدخل مما هو خارج. وأنا لا أحفل بمن يدخل أو يخرج فأنا مشغولة بقلبى لا بمجرد الطين». ولما سئلت: «كيف بلغت هذا المقام من الولاية؟ أجابت رابعة: بقولى اللهم إنى أعوذ بك من كل ما يشغلنى عنك ومن كل حائل يحول بينى وبينك».

واشتهرت بأقوالها فى المحبة والأنس بالله، وهو شغل محبه الشاغل. وكل محب صادق يبحث عن القرب من محبوبه. ومما أنشدت فى ذلك هذين البيتين:

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى

وأبحت جسمى من أراد جلوسى

فالجسم منى للجليس مؤانس

وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

(الإحياء: جـ ٣، ص ٣٥٨، الهامش)

وأظهرت الحاجة إلى هذا الحب الشاغل والعبادة العاكفة بوضعها النار فى يد والماء فى اليد الأخرى. ثم أنشأت تقول:

«سأشعل النار فى الجنة وأسكب الماء على النار، حتى ينجاب الغشاءان عن طريق السالكين إلى الله، ويتبين مقصودهم، ويشاهدون الله لا يحدوهم أمل ولا يفزعهم خوف، أفئن لم يكن جنة ولا نار لم يعبد الله أحد ولم يطعه أحد؟» (الأفلاكى: مناقب العارفين، مكتبة وزارة الهند، رقم ١٧٦٠، ورقة ١١٤ أ) ولما سئلت «كيف حبك للرسول؟» قالت «إنى والله أحبه حباً شديداً، ولكن حب الخالق شغلنى عن حب المخلوقين».

وقالت أيضاً «إن حبى لله لم يترك

فى قلبى مكانا لمحبة ماسوى الله» وقالت عن عبادتها لله والباعث عليها «ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته فأكون كالأجير السوء. بل عبدته حبا له وشوقا إليه». وأبياتها عن الحبين، يبحث أولهما عن هواه فحسب، ويبحث ثانيهما عن ذات الله وجلاله، مشهورة يتردد ذكرها:

أحبك حبين، حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى
فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له
فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا، ولا ذاك لى
ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

ويعلق الغزالى على ذلك مرة أخرى بقوله «ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها وهو أعلى الحبين وأقواهما (الإحياء جـ٤، ص ٢٦٧). وكانت رابعة كالصوفية جميعا تنشد الوصل. وقد قالت فى بعض أبياتها إن أملها هو الوصل وهو غاية منيتها. وقالت أيضا إنها انقطعت عن الوجود وانسلخت من نفسها واتصلت بالله وأصبحت كلها له.

ونخلص من هذا إلى أن رابعة تختلف عن متقدمى الصوفية الذين كانوا مجرد زهاد ونساك، ذلك أنها كانت صوفية بحق يدفعها حب قوى دفاق. وكانت واعية بأن حياتها اتصلت بالله، كما كانت من أوائل الصوفية الذين قالوا بالحب الخالص، الحب الذى لا تقيده رغبة سوى حب ذات الله وحده. وكانت من أوائلهم أيضا فى الجمع بين الحب والكشف.

المصادر:

أهم المراجع هى:

(١) العطار: تذكرة الأولياء، طبعة نيكلسون، جـ ١، ص ٥٩ وما بعدها.

(٢) تاج الدين الحصنى: سير الصالحات، باريس رقم ٢٠٤٢، ورقة ١٢٦ وما بعدها.

(٣) م. ذهنى: مشاهير النساء، لاهور ١٩٠٢ م، ص ٢٢٥.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان،

ترجمة ده سلان، جـ ٣، ص ٢١٥.

(٥) المناوى: الكواكب الدرية، ملحق المتحف البريطانى، ٢٣، ٣٦٩، ورقة رقم ٥٠ وما بعدها.

(٦) الشعرانى: الطبقات الكبرى، القاهرة ١٢٩٩ هـ، ص ٥٦.

(٧) جامى: نفحات الأنس طبعة Nas-sau-Less، ص ٧١٦ وما بعدها.

وأهم المراجع فى أقوالها:

(١) الغزالى: الإحياء، القاهرة ١٢٧٢ هـ، جـ ٤، ص ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٩١، ٣٠٨.

(٢) الكلاباذى: كتاب التعرف، طبعة أربرى، القاهرة ١٩٣٤، ص ٧٣، ١٢١.

(٣) القشيرى: الرسالة، بولاق ١٨٦٧، ص ٨٦، ١٧٣، ١٩٢.

(٤) المكى: قوت القلوب، القاهرة ١٣١٠ هـ، جـ ١، ص ١٠٣، ١٥٦ وما بعدها؛ جـ ٢، ص ٤٠، ٥٧ وما بعدها.

وإذا شئت تفصيل حياتها وأقوالها مع بيان واف بالمصادر فارجع إلى Margaret Smith: *Rábi'a the Mystic and her Fellow-saints in islam*، كمبردج ١٩٢٨.

د. يونس [مرغريت سميث Margaret Smith]

راحيل

Rachel : زوجة يعقوب وأم يوسف وبنيامين؛ ولم يرد ذكر راحيل فى القرآن، على أن ثمة إشارة إليها فى الآية ٢٧ من سورة النساء[١]: «..وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلَف إن الله كان غفوراً رحيماً». ويقال إن هذه الفقرة من الآية تومئ إلى زواج يعقوب من ليا وراحيل.

وكان الجمع بين الأختين صحيحا قبل أن تنزل التوراة على موسى، وقد قال الطبرى بهذا التفسير فى تاريخه (جـ ١، ص ٣٥٦، ٣٥٩ وما بعدها، وأخذ به ابن الأثير، ص ٩٠).

على أن الطبرى فسر هذه الآية

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٢٣.

مهدى علام

التفسير الصحيح فى تفسيره (جـ ٤، ص ٢١٠) وهو أن الله حرم الجمع بين الأختين إلا ما قد سلف، ولكنه تعالى لم يقض بتفريق مثل هذه الزيجات التى عقدت قبل التحريم[1]. والروايات الإسلامية تأخذ بصفة عامة بالرأى القائل بأن يعقوب إنما تزوج راحيل بعد وفاة ليا. وهذا هو ما جاء فعلا فى الطبرى (جـ ١، ص٣٥٥) والزمخشرى والبيضاوى وابن الأثير وغيرهم. بل إن الكسائى يذهب إلى أن يعقوب لم يتزوج راحيل إلا بعد وفاة ليا ووفاة أمتيه. وفى هذا الأمر أيضا تختلف الروايات الإسلامية عن التوراة، فتقول هذه الروايات إن يعقوب لم يتزوج راحيل إلا بعد أن خدم أربعة عشر عاما. أما التوراة فتقول إنه خدم سبع سنين ثم تزوج ليا. وبعد انقضاء أسبوع على بنائه بها تزوج راحيل ثم خدم سبع سنين أخرى. وهناك أقاويل عن خطبة يعقوب والحيلة التى عمد إليها لابان بأن دفع إليه ليا بدلا من راحيل ليلا «من غير قنديل ولا شمعة» تنير الغرفة التى دخل بها فيها.

ولراحيل أيضا شأن فى قصة يوسف.فقد ورث يوسف جماله عن أمه راحيل.ذلك أنه كان لهما نصف الجمال ولسائر العباد النصف الآخر، وفى روايات أخرى أنه قسم لهما ثلثا الحسن. بل جاء فى قصة هجّاداة (قدوشين، ٤٩ ب) أن الحسن عشرة أجزاء لهما تسعة وواحد بين سائر الناس (الثعلبى، ص٦٩).

وعندما ترك يعقوب لابان لم يكن لديه مال ينفق منه على رحلته، ولما قام أخوة يوسف ببيعه مر بقبر أمه راحيل فلم يتمالك أن رمى نفسه عن الناقة إلى القبر وهو يقول «يا أمى انظرى إلى ولدك، يا أماة لو رأيتنى وقد نزعوا

---

(١) الذى جاء فى الطبرى هو ما يأتى بالنص «وأما قوله أن تجمعوا بين الأختين فإن معناه وحرم عليكم أن تجمعوا بين الأختين عندكم بنكاح، فإن فى موضع رفع كأنه قيل والجمع بين الأختين إلا ما قد سلف، لكن ما قد مضى منكم فإن الله كان غفورا لذنوب عباده إذا تابوا إليه منها، رحيما بهم فيما كلفهم من الفرائض، وخفف عنهم فلم يحملهم فوق طاقتهم . يخبر بذلك جل ثناؤه أنه غفور لمن كان جمع بين الأختين بنكاح فى جاهليته وقبل تحريمه ذلك إذا اتقى الله تبارك وتعالى بعد تحريمه ذلك عليه فأطاعه باجتنابه ، رحيم به وبغيره من أهل طاعته من خلقه».

قميصى، وفى الجب ألقونى، وبالحجارة رجمونى، وكما تباع العبيد باعونى» فسمع يوسف مناديا من خلفه وهو يقول «اصبر وما صبرك إلا بالله».

ولم يرد فى قصة هجاداه القديمة شئ من هذا المنظر المؤثر، ولكن هذا المنظر تسرب إلى كتاب القصص الذى يرجع إلى العصور الوسطى المتأخرة ونعنى به «سفر هياشار» (طبعة Goldschmidt، ص١٥٠) وقد اقتبس الشاعر الفارسى اليهودى شاهين الذى عاش فى القرن الخامس عشر هذا الموضوع من منظومة الفردوسى يوسف وزليخا وضمنه مؤلفه فى التكوين.

المصادر:

(١) الطبرى، طبعة دى غوى، جـ١، ص٣٥٥ ـ ٣٦٠، ٣٧١.

(٢) الطبرى: التفسير، جـ٤، ص٢١٠.

(٣) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٣٢٥هـ، ص٦٩، ٧٤.

(٤) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ١، ص٩٠وما بعدها.

(٥) الكسائى : قصص الأنبياء، طبعة أيزنبرغ، ص١١٥ وما بعدها، ١٦٠.

(٦) Neumann Ede : *A Muhammedán Jo- zef monda* ، بودابست ١٨٨١، ص ١٢ ٣٩ وما بعدها.

(٧) Grünbaum: *Gesmmelte Aufsätze zur sprach-und sagenkunde*، طبعة F.perles، برلين ١٩٠١ م، ص ٥٢٣، ٥٣٤ – ٥٣٨، ٥٤٨.

(٨) W. Bacher: *Zwei judisch- persische Dichter, Schahin und Imrani*، بودابست ١٩٠٧، ص ١٩٩.

خورشيد [هللر B. Heller]

الرازى

أبو بكر محمد بن زكريا: أحد المشاهير فى الطب والكيمياء والفلسفة، ولا نكاد نعرف عن حياته شيئا. ولد عام ٢٥٠هـ (٨٦٤م) فى الرى حيث تعمق على ما يظهر فى الرياضيات والفلسفة والفلك والأدب. ولعله درس

فى شبابه الكيمياء. ولم ينصرف الرازى إلى الطب إلا فى سن عالية. وقد خدم صاحب الرى وسرعان ما دبر مارستانها الجديد، ثم نجده بعد ذلك يدبر مارستان بغداد، ولا نعلم على وجه الدقة كم قضى من الزمن فيها. وكان الرازى أشهر طبيب فى زمانه، وهذا هو السبب فى أنه كان ينتقل من بلاط إلى آخر. ولم ينعم بالاستقرار فى حياته بالنظر إلى تقلب أهواء الأمراء واضطراب الأحوال السياسية على أيامه. وعاد الرازى إلى مسقط رأسه أكثر من مرة حيث توفى عام ٣١٣هـ الموافق ٩٢٥م (فى رواية البيرونى، شعبان سنة ٣١٣) أو عام ٣٢٣هـ.

ونحن لا نعلم عن شيوخ الرازى أكثر مما نعلم عن حياته. ويقول كثير من أصحاب التراجم العرب إنه درس الطب على علىٍّ بن ربّن الطبرى، وهذا القول مستحيل من حيث التسلسل التأريخى. ويذكر صاحب الفهرست أنه تتلمذ فى الفلسفة على رجل يلقب بالبلخى (وهو غير الجغرافى أبوزيد البلخى)، ويقال إن الرازى قد أخذ عنه بعض الآراء الفلسفية. ويذكر ناصر خسرو هذا القول نفسه عن فيلسوف معتزل ذى اسم عجيب هو إيرانشهرى (زاد المسافرين، ص ٧٣، ٩٨، وانظر أيضاً كتاب الهند للبيرونى، ص٤، ٣٢٦؛ البيرونى: كتاب الآثار الباقية، ص ٢٢٢، ٥٢٢) ومن المرجح أن ناصر خسرو والبيرونى قد قصدا بذلك شخصاً واحداً. وقد كان للرازى أثر كبير فى غيره، ومع ذلك فنحن لا نعلم شيئاً عن تلاميذه. ويقال إن يحيى بن عدى، أحد المشائين اليعاقبة وتلميذ الفارابى، قد درس الفلسفة على الرازى (انظر المسعودى: كتاب التنبيه والإشراف) وقد تحدث كاتب من المتأخرين (الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون، ص ١٥٠) عن علاقات كانت قائمة بين الرازى والصوفى الحلاج. وإنما تركت آراء الرازى الفلسفية أعمق الأثر فى بيئات الشيعة، فقد نقل عنه أبو إسحق إبراهيم ابن نوبخت الفقيه الاثنا عشرى مذهبه فى اللذة، وذلك فى مؤلفه «كتاب الياقوت». وقد حاول أبوحاتم الرازى المتوفى سنة ٣٢٢هـ (٩٢٦م)

والكرمانى المتوفى بعد عام ٤١٢هـ (١٠٢١م) وناصر خسرو، وثلاثتهم من الإسماعيلية، أن يردوا على بعض مناح من مذهبه الفلسفى. ونذكر من الكتاب الذين حملوا على آرائه الفارابى وابن الهيثم وعلى بن رضوان وابن ميمون.

والرازى طبيب قبل كل شىء، وهو يعد بحق أعظم أطباء الإسلام. فهو لم يكتف بالرسائل الكثيرة التى كتبها فى شتى الأمراض، وأشهرها رسالته فى الجدرى والحصبة (كتاب الجدرى والحصبة) بل ألّف أيضاً عدة كتب مطولة فى الطب هى أشهر ما عرفت القرون الوسطى فى هذا العلم. وقد ترجم عدد من تواليفه إلى اللغة اللاتينية، وظل الرازى إلى القرن السابع عشر حجة الطب بلا مدافع. وأهدى كتابه «المنصورى» (*Liber Al-mansoris*) إلى منصور بن إسحق والى الرى، وكتابه «الملوكى» (*Regius*) إلى على بن ويهسوذان صاحب طبرستان. وكتابه «الحاوى» (ومن المرجح أنه هو الجامع) أكبر موسوعة طبية فى اللغة العربية. ويقال إن الرازى قد انقطع خمسة عشر عاماً من حياته لكتابته، والظاهر أنه مات قبل أن يتمه. وقد جمع الرازى فى هذا الكتاب مقتطفات أخذها من جميع الأطباء الإغريق والعرب فى كل مسألة من مسائل الطب وختمه بنتائج محصلة من تجاريبه. ويأخذ الرازى بعلم القدماء، على أنه يعد أقل الأطباء تمسكاً بآراء السلف، كما أنه يبز علم القدماء فى ممارسة مهنة الطب. ومازال بين أيدينا مذكراته العلاجية التى يصف فيها بغاية العناية سير مرض أولئك الذين طببهم.

ونحن نجد هذه النزعة التجريبية ماثلة فى غير ذلك من فروع العلم التى درسها. ففى الكيمياء التى نعرف عنها أكثر مما نعرف عن غيرها، أنكر الرازى جميع التفاسير الخفية والرمزية للظواهر الطبيعية، وانصرف انصرافاً تاماً إلى تصنيف الجواهر والعمليات، ووصف تجاريبه وصفاً دقيقاً. وكان الرازى فيما يظهر غير ملم بالمؤلفات المنسوبة إلى جابر بن حيان فى الكيمياء على الرغم مما ذكره صاحب الفهرست.

وقد حاول المجريطى المزعوم فى مؤلفه كتاب رتبة الحكيم أن يوفق بين كيمياء الرازى وكيمياء جابر. أما مؤلفات الرازى فى الميكانيكا فليس بين أيدينا منها إلا ملخص لرسالته فى الميزان الطبيعى. وأما مؤلفاته فى العلم الطبيعى والرياضيات والفلك والبصريات التى أحصى أصحاب الفهارس عدداً كبيراً منها فقد ضاعت.

ويصدق هذا القول أيضاً على آثاره الميتافيزيقية التى لم يصل إلينا منها إلا أجزاء قليلة بقيت فى كتب المتأخرين، فعلاوة على متكلمى الشيعة الذين ذكرناهم آنفاً، يجب أن نخص بالذكر البيرونى فهو كثيراً ما يشير إلى الرازى فى كتبه المختلفة، كما أنه أفرد رسالة كاملة لدراسة حياة الرازى ومؤلفاته.

* وهذه هى أهم السمات التى يتميز بها العلم الإلهى عند الرازى. فهو يقول بوجود خمسة مبادىء قديمة هى : الله والنفس والهيولى والزمان والمكان. ويذهب الرازى إلى أن قدم العالم هو النتيجة المحتومة لفكرة الله، المبدأ الواحد الثابت (وهذا هو طريق المشائين فى البرهنة). ولكن الرازى ينكر هذا القدم. ولا يمكن أن يفسر الخلق الزمانى إلا بتعدد الصفات القديمة وتضادها وائتلافها. ويتصور الرازى مبدأ العالم ومعاده فى صورة أسطورة ذات صفات من طبيعتها العلم. أما النفس، وهى المبدأ القديم الثانى، وفيها الحياة ولكنها تخلو من العلم، فيتملكها الشوق إلى الاتحاد بالهيولى، وأن تحدث من ذاتها صوراً تقبل اللذة الجسمية. ولكن الهيولى خادعة، ومن أجل ذلك خلق الله برحمته هذا العالم وما فيه من صور ثابتة حتى يتسنى للنفس أن تستمتع به ، وخلق الله العقل كذلك، وهو فيض من ذاته الإلهية، ليوقظ النفس النائمة فى هيكلها وهى الإنسان، وليعلمه أن هذا المخلوق ليس مكانه الحق ولا مكان سعادته وقراره. وليس أمام الإنسان إلا طريق واحد للتخلص من قيود الهيولى هو دراسة الفلسفة. فإذا تحررت جميع الأنفس، انحل العالم وعادت الهيولى العارية من الصور إلى حالتها الأولى .

ويعتمد الرازى فى العلم الطبيعى على أفلاطون وعلى الفلاسفة الذين جاءوا قبل سقراط، ويعارض المشائين والمتكلمين. ويتصل مذهبه فى الذرة الذى يختلف اختلافاً جوهرياً عن مذاهب المتكلمين المناظرة له بمذهب ديمقريطس من عدة وجوه، وهذه حالة شاذة فى فلسفة القرون الوسطى.

ويذهب الرازى إلى أن الهيولى المطلقة كانت قبل خلق العالم مركبة من عدد لانهاية له من الجزء الذى لا يتجزأ، ويمتاز الجزء بالامتداد، وإذا تركبت الأجزاء بنسب مختلفة مع أجزاء الخلاء - ويقول الرازى بوجود الخلاء على عكس المشائين - تكونت العناصر، وعددها خمسة : التراب،والهواء، والماء، والنار، والعنصر السماوى [الأثير]. وتتحدد جميع كيفيات العناصر (الخفة والثقل والكثافة واللطافة إلخ) باختلاف نسبة تركيب الهيولى والخلاء. ويتجه التراب والماء، وهما من العناصر الكثيفة، نحو مركز الأرض، على حين أن الهواء والنار، وهما اللذان تغلب فيهما أجزاء الخلاء، يتجهان إلى أعلى

أما العنصر السماوى، وهو مزيج معتدل من الهيولى والخلاء، فإن حركته الخاصة به هى الحركة الدائرية. وتنبعث النار من طرق الحديد بالحجر، لأن الحديد عندما يتحرك يحرك الهواء ويخلخله فيستحيل نارا.

ويميز الرازى بين المكان الكلى، أو المكان المطلق، والمكان الجزئى المضاف. فالمكان المطلق الذى أنكره المشاؤون امتداد محض مستقل عن الجسم الذى يحتويه، ذلك أن المكان يمتد خارج نهايات العالم، ومن ثم فهو لانهائى. وثمة من الأسباب مايحملنا على الاعتقاد بأن الرازى كان يقول بتعدد العوالم، وأن قوله بالمكان الإضافى أو الجزئى إنما يقصد به حجم أى جسم بعينه أو امتداده.

أما مذهبه فى الزمان الذى يزعم أنه أفلاطونى، فإنه يميز كذلك بين الزمان المطلق والزمان المحصور. ولا ينطبق تعريف المشائين للزمان بأنه عدد الحركة (وهو قبل كل شىء حركة الأجرام السماوية) إلا على الزمان المحصور، وذلك كما جاء فى كتاب

التحليلات الأولى والتحليلات الثانية.

والزمان المطلق جوهر مستقل فياض، كان موجوداً قبل خلق العالم، وسوف يوجد بعد فنائه. والزمان عند الرازى هو الدهر، على عكس ما جاء فى طيماوس من التمييز بينهما، وقد انتقل هذا التمييز إلى الفلاسفة العرب عن طريق القائلين بالأفلاطونية الحديثة. وقد حمل الرازى على آراء المشائين فى الزمان والمكان مصطنعا نظرة الرجل العادى ذى العقل السليم الذى يتعثر فى دقائق المسائل الفلسفية.

أما فى الأخلاق، فإن الرازى ينكر الإسراف فى الزهد على الرغم من اتسام آرائه فى الإلهيات بسمة التشاؤم - فهو يتخذ سقراط مثالا يحتذيه، سقراط البعيد كل البعد عن تلك الصورة التى رسمتها له الروايات الساخرة، فقد كان هذا الفيلسوف يسهم بنصيب وافر فى الحياة العامة. ويتبع الرازى حكمة أرسطو فلا يذم الانفعالات الإنسانية، وإنما يذم الاستسلام لها. ويقوم مذهبه فى الأخلاق على أساس من نظرية خاصة فى اللذة والألم. فاللذة ليست شيئاً إيجابيًا وإنما هى نتيجة بسيطة للارتداد إلى الحالة الطبيعية التى يسبب اضطرابها الألم، وغاية « السيرة الفلسفية» هى كما يقول أفلاطون (تايتيتيس، ص ١٧٦ ب) أن يتشبه صاحبها بالخالق فيكون منصفاً للناس مغتفراً خطاياهم.

ونحن نستطيع بالنظر إلى آراء الرازى الذاتية فى الأخلاق أن نفهم منحاه فى نقد الأديان المقررة . فقد رد فى كثيرمن كتاباته على متكلمى المعتزلة (الجاحظ؛ وناشىء، وأبو القاسم البلخى، ومسمعى = ابن أخى زرحان) الذين حاولوا ان يدخلوا البراهين العلمية فى الدين . ولم يسلم من نقده غلاة أهل السنة (رده على أحمد الكيال)، والمانوية. ونذكر من خصومه فى الفلسفة علاوة على أبى بكر حسين التمار الدهرى المتطبب: ثابت بن قرة الصابئى، والمؤرخ المتعدد الجوانب المسعودى، وأحمد بن الطيب السرخسى تلميذ الكندى .

وينكر الرازى، على خلاف المشائين

المسلمين، إمكان التوفيق بين الفلسفة والدين، وتبرز فى ثبت كتبه رسالتان تتسمان بالمروق وهما « مخاريق الأنبياء» أو « حيل المتنبيين» وكانت هذه الرسالة تقرأ فى حلقات زنادقة الإسلام وخاصة بين القرامطة (انظر الفرق بين الفرق للبغدادى، ص ٢٨١) بل هى قد أثرت فى موضوع *De Tribus Impostribus* المشهور الذى ظل عزيزاً على متكلمى الغرب منذ أيام فردريك الثانى (انظر L. Massignon فى *Revue de l'histoire des Religions*، ١٩٢٠م). ورسالة فى نقد الأديان» وقد بقى جزء من هذه الرسالة فى رد كتبه أبو حاتم الرازى الإسماعيلى بعنوان « كتاب أعلام النبوة». والمبحث الذى تدور عليه هذه الرسالة هو أن الناس سواء بالطبيعة، ولا شك فى أن رسالة الرازى هذه قد تضمنت أقسى ما وجه للدين من حملات خلال القرون الوسطى. وقد اصطنع الرازى فيها إلى حد ما حجج المانوية المعاصرين له فى الطعن فى الأديان الوضعية، على أن الرازى فيما يظهر قد استوحى قبل كل شىء النقد الذى وجه للدين فى الأزمنة القديمة .

وكان الرازى يؤمن بتقدم المعرفة العلمية والفلسفية. وقد زعم أنه بز معظم الفلاسفة القدماء، بل هو قد ذهب إلى أنه فاق أرسطو وأفلاطون . أما الطب فقد بلغ الرازى فيه مبلغ أبقراط، وأما الفلسفة فهو يشعر أنه قد أشرف فيها على مرتبة سقراط. ولكن ينبغى أن يأتى بعده علماء آخرون ينكرون بعض النتائج التى وصل إليها، كما حاول هو أن يأتى بمذاهب تحل محل مذاهب أسلافه .

المصادر :

لقد وردت فهارس بمؤلفات الرازى فى الكتب الآتية مشفوعة بتراجم له تشوبها الحكايات بكثرة أو بقلة:

(١) الفهرست: ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢، ٣٥٨ .

(٢) ابن القفطى: تأريخ الحكماء، طبعة ليپر، ص ٢٧١ ـ ٢٧٧ .

(٣)ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء، طبعة مولر، جـ١، ص ٣٠٩ - ٣٢١ (انظر G.S.A. Ranking: *The Life and Works of Rhazes* (International Congress of *Medicine, historical section*, لندن

١٩١٣م ص ٢٣٧ – ٢٦٨]).

(٤) البيرونى: رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى، طبعة كرواس، باريس ١٩٣١، وقد ترجم جزءا منها رسكا J. Ruska: *Al-Biruni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Razi* فى Isis، جـ٥، ١٩٢٢، ص ٢٦– ٥٠ [مصادر أخرى:

(٥) ابن خلكان، ص ٦٧٨ .

(٦) أبو صاعد الأندلسى: طبقات الامم، بيروت ١٩١٢م، ص ٣٣، ٦١ .

(٧) أبو على التنوخى: الفرج بعد الشدة، القاهرة ١٩٠٣ – ١٩٠٤م، جـ٢، ص ٩٤ – ١٠٤ .

(٨) جهار مقاله (طبعة محمد قزوينى فى سلسلة كب التذكارية، جـ١١، ١٩١٠م) ص ٧٤ وما بعدها.

(٩) ابن حزم، الفصل، القاهرة ١٣١٧هـ، جـ١، ص ٣، ٢٤ ـ ٣٤،٣٣ .

(١٠) نظام الملك: سياستنامه، ترجمة شفر، ص ٢٨٨ .

(١١) ناصر خسرو: زاد المسافرين، برلين ١٣٤١، ص ٧٣ وما بعدها، ١٠٣، ١١٤ وما بعدها، ٢٣١، ٢٣٥، ٣١٨ وما بعدها (انظر L.Massignon فى *Revue du Monde Musulman*, جـ٦٢، ص ٢١٨).

(١٢) المؤلف نفسه: الرسالة، فى آخر الديوان، طهران ١٣٠٤ – ١٣٠٧هـ، ص ٥٧٢ .

(١٣) ابن ميمون: دلالة الحائرين، طبعة مونك، جـ٣، ص ١٨ .

(١٤) ابن ميمون: قوبهص تشو بهوث، ليبسك ١٨٥٩، جـ٢، ص ٢٨ .

(١٥) البيرونى: كتاب الهند.

(١٦) البيرونى: الآثار الباقية، ص ٢٥٣ .

(١٧) إلياس النزيبى: المناظرة (نظر ب عزيز فى *Arthopoos*، جـ٥، ص ٢، ٤٤٤ وما بعدها) (نقد للغة العربية).

(١٨) داود چلبى: كتاب مخطوطات الموصل، ص ٥٨ (نقد للكتابة العربية).

(١٩) Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Lit.*، جـ١، ص ٢٣٣ وما بعدها.

(٢٠) Wüstenfeld: *Geschichte der Arabischen Arzte*، كوتنكن ١٨٤٠، ص ٤٠ ـ ٤٩ .

(٢١) L. Leclerc: Histoire de la Méd- icine Arabe، جـ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٥٤ .

(٢٢) E.G.Browne: Arabian Medicine كمبردج ١٩٢١م، ص ٤٤ ـ ٥٣ .

(٢٣) P. de Koning: Traité sur le cal- cul dans les reins et dans la Vessie، ليدن ١٨٩٦م.

(٢٤) G. Elgood: A Persian Manu- script attributed to Rhazes فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية، ١٩٣٢م، ص٩٠٥ وما بعدها.

(٢٥) M. Mcyerhof: Thirty three clin- ical observations by Rhazes (حوالى عام ٩٠٠م) فى Isis، المجلد ٢٣، جـ٢ (١٩٣٥م) ص ٣٢٢ وما بعدها.

(٢٦) J. Ruska: Al-Razi als Chemiker فى Zeitschr. f. an gewandte Chemiker ١٩٢٢م، ص ٧١٩ وما بعدها.

(٢٧) J. Ruska: Über den gegnwärtigen Stand der Razi-Forshung فى Archivio di Storia della Scienza، جـ٥، ١٩٢٤م، ص ٣٣٥ وما بعدها.

(٢٨) J. Ruska: Die Alchemie Al-Razi فى Der Islam، جـ٢٢، ١٩٣٥م، ص ٢٨١ وما بعدها.

(٢٩) J. Ruska: Übersetzung und Bearbeitungen vonAl-Razi's Buch Ge- heimnis der Geheimnisse فى Quellen und Studien zur Geschichte der Na- turwissenschaften und der Medizin، المجلد ٤، جـ١، ١٩٣٥م.

(٣٠) Th. Ibel: Die Wage in Altertum und Mittelater، أرلانجن، رسالة علمية قدمت سنة ١٩٠٦م، ص ١٥٣ وما بعدها.

(٣١) Tj. de Boer: De "Medicina Mentis'· van den Arts Razi (Versl. Med. Ak. Amst.، جـ٥٣، سلسلة أ، أمستردام ١٩٢٠) .

(٣٢) A. Baumstark: Aristoteles bei den Syrern، ص ١١٥ وما بعدها.

(٣٣) عباس أغبال: Les Nawbakht، طهران ١٩٣٣م، ص ١٦٧، ١٧٠، ١٧٩

(٣٤) H.H.Schaeder: Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesells.، جـ ٦٩، ص ٢٢٨ وما بعدها.

(٣٥) L.Massignon: Recueil des Tex- tes inédits، ص ١٨٠ وما بعدها.

(٣٦) P. Kraus: *Raziana* فــى *Orien-talia,* السلسلة الجديدة، جـ٤، ١٩٣٥م، ص ٣٠٠ ومــا بعــدها؛ جـ٥، ١٩٣٦م، ص ٣٥ وما بعدها.

(٣٧) S. Pines: *Beiträge zur is-lamischen Atomenlehre*، برلين ,١٩٣٦

وثمة مــراجع مفـصلة وردت فى G. Satron: *Introduction to the History of Sci-ence*، جـ١، ص ٦٠٩ ـ ٦١٠ .

خورشيد[كراوس وبينس P. Kraus & S. Pines]

رازى أمين أحمد

كـاتب من كتـاب السـير الفـرس، لا نكاد نعـرف شيئـا عن حيـاته. وهو من أهل الرى حـيثـ اشتـهر أبوه خـواجه ميـرزا أحمـد بثرائـه وإحسانـه. وكان مقرباً من شاه طهماسب فعينه «كلانتر» لمسقط رأسه. وكان عمـه خواجه محمد شرف وزيرا لخراسان ويزد وإصفهان، كمـا كان ابن عمـه غيـاث بك من أكابر بلاط الإمبـراطور أكبر. ويقـال إن أمينا نفسه قـد زار الهند. وترجع شهرته إلى مجـموعـة السيـر الكبرى التى صنفـها بعنـوان «هفت إقلـيم» وأتمهـــا عـــام ١٠٠٢هـ (١٥٩٤م). وقد صرف أمين سنوات كثيرة فى جمع أخـبار مشاهير الرجال ثم اسـتجاب آخر الأمـر لرجاء أحد أصدقـائه فرتب المواد التى جمـعها فى كـتـاب وأنفق فــى نشـره فى ثوبه الأخير ستة أعوام.

وقـد رتبت السـيـر فى هذا الكتـاب ترتيبـاً جغرافياً وفـقاً للأقاليم السـبعة. ويسـبق التـراجم فى كل إقليم مـقدمـة جـغرافـية وتـاريخـية قصـيـرة تليهـا تعليقات عن الشعراء والعلماء ومشاهير الشيـوخ وغيرهم مـرتبة ترتيبـاً زمنياً. ولهـذا الكتاب أهمـية خاصـة بالنسـبة لتـاريخ الآداب الفـارسـيـة، لأن تراجم الشــعـراء تحـوى كثـيـراً من شـواهد أشعارهم وبعضـها نادر كل الندرة. وهو يشتمل على الأقسام التالية:

الإقليم الأول: اليـمـن وبلاد الزنـج، وبلاد النوبة Nubia، والصـيـن. الإقليم الثانى: مكة والمدينة، واليمـامة، وهرمز، والدكن، وأحـــمـــد نكـر، ودولت آباد،

وكلكندة، وأحمد آباد، وسورت، والبنغال، وأورسّة، وكوشن. الإقليم الثالث: العراق (١)، وبغداد، والكوفة، والنجف، والبصرة، ويزد، وفارس، وسيستان قندهار، وغزنين، ولاهور، ودهلى، والهند من أقدم العصور إلى عهد أكبر، والشام ومصر. الإقليم الرابع: خراسان، وبلخ، وهراة، وجام، ومشهد، ونيسابور، وسبزوار، وأسفرائين، وإصفهان، وكاشان، وقم، والسوس، وهمدان، والرى، وطهران، ودماوند، واستراباذ، وطبرستان ومازندران، وجيلان، وقزوين، وأذربيجان، وتبريز، وأردبيل ومراغة. الإقليم الخامس: شيروان، وكنجة، وخوارزم، وما وراء النهر، وسمرقند، وبخارى وفرغانه. الإقليم السادس: تركستان، وفاراب، وياركند، والروس، والقسطنطينية، والروم. الإقليم السابع: البلغار، والصقلب، ويأجوج ومأجوج.

ومما يؤسف له أن هذا الكتاب القيم

(١) طبيعى أن الكاتب لايقصد قطر العراق الذى يشمل بغداد والكوفة .. إلخ. وإنما يقصد جزءا منه أطلق عليه اسم العراق، ولعله يقصد جزءا من العراق العجمى. (م.ع).

لم ينشر بعد. وقد بدأ مولوى عبد المقتدر نشر هذا الكتاب ضمن مجموعة المكتبة الهندية Bibliotheca Indica وظهر منه قسم واحد فى (كلكتة عام ١٩١٨.

المصادر:

(١) Rieu: *Catalogue*، ص ٣٣٥

(٢) E.G. Browne: *A. Hist. of Persian Literature in Modern Times* كمبردج سنة ١٩٢٤، ص ٤٤٨

(٣) H. Ethé: *Neupersische Literatur* فى Gr. I. Ph جـ ٢، ص ٢١٣.

الشنتناوى [برتلز E. Berthels]

الرازى «مؤرخ»

اسم ثلاثة من مؤرخى الأندلس:

١ ـ محمد بن موسى بن بشير بن جناد بن لقيط الكنانى الرازى، وقد نسب إلى مسقط رأسه مدينة الرى من أعمال فارس. وفد الرازى من المشرق إلى قرطبة حوالى منتصف القرن الثالث الهجرى (٨٦٤م) ليتاجر فيها. وقابلته المجتمعات العلمية فى عاصمة الأمويين بالترحاب لتبحره فى الثقافة العربية،

وعهد إليه الأمير محمد بن عبد الرحمن فى عدة مناسبات بمهام سياسية فى المشرق وفى الأندلس نفسها. وقد وثق به أيضا ابنه وخليفته المنذر. ومات الرازى محمد بن موسى فى عودته من سفارة إلى ألبيرة بتكليف من هذا الأمير، وكان ذلك فى ربيع الثانى عام٢٧٣(٥ سبتمبر ـ ٣ أكتوبر ٨٨٦).

وما كنا لنعرف شيئا عن محمد الرازى بوصفه مؤرخا من المؤرخين لولا خبر ذكره محمد بن مزين ونقله عنه الكاتب المراكشى محمد الوزير الغسانى فى مؤلفه عن سفارة إلى الأندلس عام ١٦٩١ بعنوان «رحلة الوزير فى افتكاك الأسير» (انظر E. Lévi Provencol: *Les Historiens des Chorfa* باريس ١٩٢٢، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٦). ويقول ابن مزين فى مؤلفه هذا أنه رأى بإحدى مكتبات إشبيلية عام ٤٧١ هـ (١٠٧٨ ـ ١٠٧٩م) كتابا صغيرا لمحمد ابن موسى الرازى عنوانه « كتاب الرايات» يتحدث فيه عن فتح المسلمين للأندلس، ويفصل الكلام عن الفرق العربية المحاربة التى دخلت شبه الجزيرة مع موسى بن نصير، وكانت كل فرقة منها تتميز برايتها الخاصة، وقد وردت عبارة ابن مزين فى طبعة مدريد لكتاب ابن قتيبة المعروف باسم «فتح الأندلس » (انظر المصادر). ونحن نأسف أشد الأسف لضياع كتاب محمد الرازى وإن كنا لا نعرف إلا القليل عنه .

المصادر :

(١) ابن الأبار: تكملة الصلة (المكتبة الأندلسية العربية،جـ٥) مدريد سنة ١٨٨٧، رقم ١٠٤٨

(٢) المقرى: نفح الطيب، جـ٢، ص ٧٦، وقد أورد إشارة ابن الأبار .

(٣) R.Dozy : مقدمته لطبعته لكتاب البيان المغرب لابن عذارى المراكشى، ص ٢٢ .

(٤) J. Ribera: *Historia de la Conquista de Espana de Abenelcotia el Cordobes* مدريد ١٩٢٦، ص ١٩٧ من النص، وص ١٧٠ من الترجمة .

(٥) Pons Boigues: *Ensayo biblio-grafico sobre los historias- dores y geo-grafos arabigo-espanoles* مدريد،سنة ١٩٨٩، رقم ع والمراجع الواردة فى

ص ٤٥، تعليق رقم٢ .

(٦)A. Gonzalez Palencia: *Historia de la Litteratura arabigo-espnola* برشلونة - بونس أيرس، سنة ١٩٢٨، ص ١٣٠

٢ - أحمد بن محمد: ابن صاحب الترجمة السابقة، ويلقب بالتأريخى، وهو أقدم مؤرخى الأندلس الأكابر. ولد بالأندلس فى العاشر من ذى الحجة عام ٢٧٤ (٢٦ أبريل سنة ٨٨٨) وتوفى فى الثامن عشر من رجب عام ٣٤٤ (أول نوفمبر سنة ٩٥٥). درس فى قرطبة على مشاهير العلماء أمثال أحمد بن خالد، وقاسم بن أصبغ؛ وكتب عدة رسائل فى تاريخ الأندلس مثل «تأريخ ملوك الأندلس» و« كتاب فى صفة قرطبة» كتبه على منوال كتاب صفة بغداد لأبى الفضل بن أبى طاهر، و« موالى الأندلس». ثم نذكر أخيرًا كتاباً كبيراً فى أنساب عرب الأندلس ويعرف بـ « كتاب الاستيعاب» وهو من المؤلفات الكبرى التى اعتمد عليها ابن حزم فى تأليف كتابه « جمهرة الأنساب». ومما يؤسف له أن هذه المؤلفات المختلفة لم تصل إلينا، بل قل إنه لم يكن لدينا منها إلى عهد قريب سوى شواهد قليلة حفظها لنا الكتاب المتأخرون. وقد عثر أخيراً على مخطوط غير كامل لتاريخ للأندلس فى القرن التاسع زودنا بمقتطفات مطولة عن أحمد الرازى وابنه عيسى (انظر الترجمة رقم ٣) وقد جمعت هذه المقتطفات تحت عنوان *Documets inédits d'histoirie hispano umaiyade*.

ولم ينسب معظم الكتاب الذين ترجموا لأحمد الرازى أى مصنف فى الجغرافية، غير أن بعضهم مثل الضبى وياقوت يشيرون إلى جغرافى أندلسى يسمونه أحمد بن محمد التأريخى، ومن الواضح أنه هو أحمد الرازى نفسه. وقد كتب هذا الجغرافى - كما يذكر هؤلاء المؤلفون كتاباً مطولاً فى مسالك الأندلس ومراسيها وأمهات المدن بها والأجناد العربية الستة التى استقرت بالأندلس بعد فتحها. وينسب المقرى هذا الكتاب إلى أحمد الرازى مباشرة. وقد بقى لنا هذا الوصف لبلاد الأندلس فى ترجمة له بلغة قشتالة نشرها عام ١٨٥٠ P. de Gayangos كايانكوس ذيلا

لكتـابه *Memoria sobre la autenticidad de la Cronica denominada del Moro Rasis* (وقـــد أكـــملـه: R. Menendez Pidal: *Matalogo de Real Biblioteca, Manuscritos, Cronicas generales de Espana* مـــدريد سنـة ١٨٩٨). ويؤلـف هذا الوصف القـسم الأول من هذا التـاريخ Cronica، وهو فى صورته القشـتالية قد أخذ عن ترجـمة برتغـالية فـقدت الآن، أعـدهـا بأمـر مـن دنيس Denis ملك البرتغال حوالى بداية القرن الرابع عشر رجل من رجـال الدين يدعـى پريز Gil Perez. وليس مـن شك فى أن پريـز هو مؤلف القسم الثانى، وقد قصر همه فى القسم الثالث على أن يلخص مع الإيجاز الشـديـد تاريخ أحـمـد الرازى بـنصـه الدقيق.

ومـهمـا يكن من الأمر فـإن وصف الأنـدلـس لـلـرازى علـى الـرغـم مـن الصعوبات الكثيـرة الناجمة عن وصول هذا الكتـاب إلينا عن طريق تـرجمـتـين يشوبهـما فى كثـير من الأحيـان إهمال شـديد واضطراب فـى ضـبط أسـمـاء الأماكن، فـهو يعـد وثيقة جليـلة الشأن من الناحـيـة الجـغرافـيـة، وكـذلك من الناحـيـتـين السـيـاسـيـة والاجـتـمـاعـيـة بالنسبـة للقسم الإسـلامى من أسبـانيا فى عهـد عبـدالرحمن الثـالث. وفى هذا الكتـاب نظرات عـامـة فى الأندلس من حـيث موقـعهـا بالنسبـة لباقى العـالم المعمور ومناخهـا، ويليها وصف شاهد عـيان لكل إقليم من أقـاليمـها الكبـرى، وهو الوصف الـذى أفـاد منه يـاقـوت بصفة خاصة فـيما أورده من إشارات عن الأندلس فى كـتابـه معـجم البلدان. ونحن نستطيع بمقارنة النص الأسبانى لوصف الرازى بمـا ذكـره ياقــوت أن نكشف عن الصـلة الوثيـقـة بين هذين الكتابين. فقد اتفق الكاتبان فى ذكر عدد كـور الأندلس فى الـعـهـد الأمـوى فى القــرن العـاشــر، وهى تبلغ إحــدى وأربعين كورة نذكرها فيما يلى:

قرطـبة، وقـبرة، وألبـيرة، وجـيان، وتدمـيـر، وبلنسـيـة، وطرطـوشـة، وطركونة، ولاردة، وبرباطانية، ووشقه، وتطيلـة، وسـرقـسطة، وقلعـة أيوب، وباروشـة، ومدينة سـالم، وشنتبـرية، وراقوبيل، وزوريتـة، ووادى الحجارة،

وطليطلة، وأوبيط، وفحص البلوط (Llano de las bellotas) وفريش، وماردة، وبطليوس، وبيجة، وأقشنوبة، وشنترين، وقويمرة، وإكشيتانية، وإشبونة، ونبلة، وإشبيلية، وقرمونة، ومورور، وشذونة، والجزيرة، وريّة، وإسجة، وتاكرنّا.

المصادر:

(١) ابن الفرضى: تاريخ علماء الأندلس (المكتبة العربية الأندلسية، جـ٧ ـ ٨) مدريد سنة ١٨٩٢، رقم ١٣٥ .

(٢) الضبى: بغية الملتمس (المكتبة الأندلسية العربية ٣) مدريد سنة ١٨٨٥، رقم ٣٢٩، ٣٣٠ .

(٣) المقرى: نفح الطيب، جـ٢، ص١١١، ١١٨ .

(٤) ياقوت: إرشاد الأريب، طبعة مرغوليوث، سلسلة كب التذكارية، جـ٦، ص٢، ليدن سنة ١٩٠٩، ص٧٦ـ٧٧ .

(٥) دوزى Dozy انظر ما سبق.

(٦) Pons Boigues : *Ensayo* رقم ٢٣ .

(٧) A. Gonzalez Palencia : *Hist. de la lit. ar esp.,* ص ٣٠ ـ ١٣١ .

(٨) J. Alemany Bolufer : *La Geografia de la Peninsula Iberica en los escritores árabes* غرناطة ١٩٢١، ص ٢٨ وما بعدها.

٣ ـ عيسى بن أحمد بن محمد: ابن صاحب الترجمة الأولى. أتم كتاب أبيه عن تاريخ الأمويين إلى عهده، وتوسع فى الأجزاء التى تتناول العهود المتقدمة مستعيناً فى ذلك بمصادر لم تكن فى متناول أحمد الرازى. ولم يشر إليه أحد من كتاب السير الأندلسيين الذين نشرت مؤلفاتهم، وإن كان المؤرخون المتأخرون قد استشهدوا به كثيرا، وخاصة ابن حيان وابن سعيد وابن الأبار . ويذكر ابن الأبار أن عيسى كتب أيضاً رسالة عن حجّاب بلاط الأمويين بقرطبة عنوانها: «كتاب الحجاب للخلفاء بالأندلس».

المصادر :

(١) ابن حيان: المقتبس، مخطوط بأكسفورد، فى مواضع مختلفة.

(٢) ابن الأبّار: الحلة السيراء فى

Notices sur quelques manuscrits : Dozy *arabes* ليدن ١٨٤٧ ـ ١٨٥١، ص ٧٤ .

(٣) المقرى: نفح الطيب، جـ٢، ص ٦٧١ .

(٤) Pons Boigues : *Ensayo* رقم ٤١ .

(٥) A. Gonzalez Palencia : *Hist. de la lit. ar esp.,* ص ١٣١ .

الشنتناوى [ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal]

راسم أحمد

كاتب تركى ولد عام ١٢٨٣ هـ (١٨٦٦ - ١٨٦٧م) فى صارى كوزل وفقد أباه بهاء الدين وهو بعد حدث فكفلته أمه. والتحق عام ١٢٩٢ هـ (١٨٧٥م) بمدرسة دار الشفقة المشهورة بإستانبول وتخرج فيها عام ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣م) بعد أن نال إجازتها. وأظهر إبان سنواته الأخيرة بالمدرسة شغفا بالفن والأدب، ولذلك صح عزمه أن يصبح كاتباً. وظل وفياً لهذه الصناعة التى كان يطلق عليها اسم طريق الباب العالى «باب عالى جادّه سى» فلم تزعجه التغيرات السياسية التى حدثت فى ذلك الوقت. وبدأ عمله صحفياً شأنه شأن الكثيرين من الكتاب، وقد حظيت جميع الصحف الهامة تقريباً بثمرات قلمه، نذكر منها صحف: حوادث، وترجمان حقيقت، وإقدام، وصباح، وثروت فنون ورسملى غازيت. وجمع بعد ذلك مقالاته وموضوعاته الكثيرة فى المجلدين المعروفين باسم «مقالات ومصاحبات» عام ١٣٢٥، وفى المجلدات الأربعة المعروفة باسم «عمر أدبى» أى حياة أديب (١٣١٥ ـ ١٣١٨). وليست هذه المجلدات الأربعة رواية لتاريخ حياته، وإنما هى صورة لمشاعره النفسية وأحاسيسه انعكست فيما نشره فى سنوات مختلفة.

وزاد إنتاج أحمد راسم بمضى الزمن زيادة كبيرة، ويقال إنه زاد على مائة كتاب من قلمه ما بين كبير وصغير. ولم يكن أحمد مع ذلك نساخاً بالمعنى السيئ لهذه الكلمة. فقد كان دائما لا يتناول موضوعاً إلا إذا درسه من قبل دراسة مستفيضة، ثم يكتب عنه كتابة

جدية، وهو يصوغه أحياناً فى قالب فكه برع فيه، أو فى صورة حديث شائق، على أنه كان فى الحالتين يصدر عن إحساس فنى، ويكتب بأسلوب خاص تميز به. وكان دائماً أبداً يدرك ذوق قرائه إدراكا تاما، وقد نال تقديرهم العظيم. وكان أسلوبه جديداً لم يتأثر بأساليب المدارس والأندية القائمة. وقد أنشأ هو نفسه مدرسة، ولا شك فى أن أثره فى الأدب التركى قوى، وهو جدير بأن يبقى كذلك أمداً طويلا.

وتناولت مؤلفاته الأدبية ميادين الرواية والقصة القصيرة والطويلة. ونذكر من رواياته الأولى: «ميل دل» أى هوى القلب (١٨٩٥)، «وتجارب حياة» (١٨٩١) ونجد لهما تحليلا قصيرا فى كتاب Horn: *Geschichte der turkischen Moderne* ص ٤٦ وما بعدها. ونذكر أيضاً روايته الوطنية: «مشاق حياة» (١٣٠٨) ومن قصصه: «تجربه سز عشق» (١٣١١) و «مكتب أرقاداشم» (١٣١١) ثم أصدر بعد ذلك بقليل: «ناكام» (١٣١٥) ورواية وطنية أخرى بعنوان: عسكر أوغلو» (١٣١٥) ثم كتاباً أدخل من هذا فى الأدب الغنائى بعنوان «غم كتابه لرى» (١٣١٥) وكتاب «عندليب» وهو بالشعر.

وكان راسم يؤثر من أول الأمر الكتابة فى التاريخ، على أنه لم يكن بطبيعة الحال يدعى أنه يضيف جديدا على التاريخ ببحوثه المستقلة عن غيره، ولكنه كان يرى أن من واجبه أن يثير اهتمام مواطنيه بالتاريخ يعرضه فى صورة شعبية، ومن ثم يمكن أن نعد مصنفاته التاريخية تصنيفا أعد بعناية واهتمام. وقد كتب راسم فى عهده الأول تاريخا لرومة القديمة (إسكى رومالیلر، ١٣٠٤) وتاريخا مختصرا للحضارة (تأريخ مختصر بشر ١٣٠٤) ورسالة فى تقدم العلم والمدنية (ترقيات علمى ومدنيه، ١٣٠٤)، ورسائل فى موضوعات من هذا القبيل بعنوان «تاريخ ومحرر» (١٣٢٩ هـ = ١٩١١م)، وتاريخا لتركيا من عهد السلطان سليم الثالث إلى عهد مراد الخامس بعنوان «استبدادان حاكميت مللييه» فى مجلدين ١٣٤١ - ١٣٤٢،

واستعراضا مفيدا لتاريخ تركيا بعنوان «عثمانلى تأريخى» فى أربعة مجلدات، ١٣٢٦ - ١٣٣٠. وله أيضا ملحق قيم لهذه المصنفات التاريخية من أربعة مجلدات عنوانه «شهر مكتوبلرى» ١٣٢٨ - ١٣٢٩، ويضم ٢١٨ رسالة، وهو وصف لا يجارى للحياة القديمة فى إستانبول على اختلاف صورها. وقد كتب راسم هذه الرسائل بأسلوب لاذع نابض بالحياة يدعو إلى التبصر والتفكير مما يجعله من أحسن كتبه. وقد بحث فى كتابه «مناقب إسلام» سنة ١٣٢٥ الأعياد الإسلامية والمساجد وغير ذلك من الموضوعات الدينية.

والظاهر أن راسم لم يجنح إلى الكتابة فى تاريخ الأدب إلا أخيراً، مثال ذلك كتابه عن شناسى الذى قصد به أن يكون بمثابة تقدمة لتاريخ الأتراك المحدثين (مطبوعات تأريخنه مدخل إيلك بويوك محرر لردن شناسى ١٩٢٧)، فى حين أنه جمع خواطره الشخصية عن الكتاب الأتراك فى كتاب آخر عنوانه (مطبوعات خاطر لرندن، محرر شاعر وأديب ١٩٢٤) كما جمع خواطره عن أيام المدرسة والطريقة القديمة فى التعليم بوجه عام فى كتابه المسمى «فلقة» (١٩٢٧).

وكان راسم أيضا مؤلفا مكثرا للكتب المدرسية فى النحو والبلاغة والتاريخ وغير ذلك، وكتب أيضا مصنفا فى كتابة الرسائل (علاولى خزينة مكاتب ياخود مكمل منشآت، الطبعة الخامسة، سنة ١٣١٨). وفى كتبه كلها قطع مترجمة، كما أن مجموعة كبيرة من آثاره فى أول عهده تعرف باسم (أدبيات غربيه دن بر نبذه، سنة ١٨٨٧).

وكان مثل هذا النشاط الأدبى الجم الذى أظهره راسم يقتضى نصيبا من الحرية كبيرا، ولم تكن هذه الحرية متوفرة فى عهد السلطان عبد الحميد، وكان يتعذر عليه أن ينالها بحال لأنه كان من موظفى الدولة. وقد اختير أحمد مع ذلك مرتين عضوا فى لجنة وزارة المعارف (أنجمن تفتيش ومعاينه) ولم يستمر فى هذه العضوية إلا فترة قصيرة جدا، وأظهر راسم اهتمامه بالمسائل الدينية فى عام ١٩٢٤، ذلك أنه كتب بعد إلغاء الخلافة مقالا فى

«وقت» بتاريخ ٤ مارس سنة ١٩٢٤ عن مخلفات النبى [ﷺ] (أمانات، مخلفات) وهى الخرقة واللواء والسجادة وغير ذلك. وظهر هذا المقال بالعربية فى كل من القاهرة ودمشق. واقترح أن تكون هذه المخلفات تحت أنظار الجمهور بوضعها فى متحف من المتاحف (انظر Nallino فى .O.M جـ ٤، سنة ١٩٢٤ ص ٢٢٠ ومابعدها). وكان لراسم فى السنوات الأخيرة نشاط سياسى، فقد كان نائبا عن إستانبول هو ورجال من أمثال عبد الحق حامد وخليل أدهم (انظر *Oriente Moderno* جـ ٧، سنة ١٩٢٧، ص ٤١٦؛ جـ ١١، سنة ١٩٣١ ص ٢٢٧؛ محمد زكى: *En-cyclopédie biographique de Turquie* جـ ١، سنة ١٩٢٨، ص ٢٣، جـ ٢، سنة ١٩٢٩، ص ٨٨).

المصادر:

نذكر إلى جانب المصادر المذكورة فى صلب المقال:

(١) نوسال ملى، جـ ١، سنة ١٣٣٠، ص ٢٦٥- ٢٦٧.

(٢) إسماعيل حبيب: تورك تجدد أدبياى تاريخى، إستانبول سنة ١٩٢٥، ص ٥٦٧ - ٥٦٩.

(٣) على كنب: أدبيات، إستانبول سنة ١٩٢٩، ص ١٧١ - ١٧٤.

(٤) بولقورلى زاده رضا: منتخبات بدايع أدبية، إستانبول سنة ١٣٢٦ هـ، ص ٣٤٧ - ٣٥٠.

(٥) باصماجيان: *Essai sur l' histoire de la Littérature ottomane*، الآستانة سنة ١٩١٠، ص ٢١٧.

(٦) أحمد إحسان: مطبوعات خاطره لرم، ١٨٨٨ - ١٩٢٣، إستانبول سنة ١٩٣٠، ص ٧٦.

(٧) Wl. Gordlewskij: *Ocerki po now-oi osmanskoi literaturie* ص ٧٦، ١٠٠ موسكو سنة ١٩١٢ .

(٨) M. Hartmann: *Unpolitische Briefe ans der Türkei* (Der islamische *Orient,* جـ ٢) ليبسك سنة ١٩١٠، الفهرس، ص ٢٥٢.

الشنتناوى [بجوركمان w. Bjorkman]

الراشد بالله

أبو جعفر المنصور بن المسترشد الخليفة العباسى. فى الثانى من ربيع الثانى عام ٥١٣هـ (١٣ يولية ١١١٩م) عقد الخليفة المسترشد البيعة لولده وولى عهده أبى جعفر المنصور، وكان وقتذاك فى الثانية عشرة من عمره. وفى ذى القعدة من عام ٥٢٩ (أغسطس - سبتمبر سنة ١١٣٥) نودى بأبى جعفر خليفة ولقب بالراشد بالله. وسرعان ما طالبه السلطان السلجوقى مسعود بن محمد بأن يؤدى له أربعمائة ألف دينار، فأبى الراشد بالله. وزعم أنه ليس لديه مال. وحاول مبعوث مسعود أن يفتش قصر الخليفة والاستيلاء على المال عنوة. فقاوم جنود السلطان وبدد شملهم ووقع القصر فريسة للسلب والنهب. وسحب عدد من الأمراء ولاءهم للسلطان، وخرج ابن عمه داود بن محمود من أذربيجان للإغارة على بغداد فبلغها فى بداية شهر صفر عام ٥٣٠ (نوفمبر ١١٣٥). على حين ازداد مؤيدو الخليفة. وكان من بين من انضم إليه أتابك الموصل عماد الدين زنكى ونودى بداود سلطانا على بغداد. وما إن سمع مسعود بذلك حتى استعد للحرب، وتقدم نحو بغداد وحاصرها، ولكنه لم يفلح فى الاستيلاء عليها، فارتد عنها بعد خمسين يوما تقريبا؛ وشخص إلى النهروان ثم إلى همذان. وتقدم طرُنطاى والى واسط وأمد السلطان بعدد واف من القوارب وبذلك استطاع عبور نهر دجلة واحتلال ضفته الغربية. وكان من نتيجة ذلك أن تفرق الخلفاء، فعاد داود إلى أذربيجان، ورجع زنكى إلى الموصل مصطحبا معه الخليفة، أما مسعود فقد دخل فى منتصف شهر ذى القعدة عام ٥٣٠ (أغسطس ١١٣٦) مدينة الخلفاء القديمة، وقضى على أعمال السلب والنهب وما إليها، وأعاد النظام إلى المدينة. ثم جمع مجلسا من القضاة والفقهاء فأعلنوا أن الخليفة الهارب غير أهل للخلافة. وكان من بين التهم التى رمى بها الخليفة أنه حنث بيمينه للسلطان، ذلك أنه كان فيما يقال قد أقسم لمسعود بأنه لن يجرد السلاح

لقتاله أو يترك العاصمة، كما اتهم أيضا بارتكابه آثاما أخرى. وولى بدلا عنه عمه أبا عبدالله محمد المقتفى ابن المستظهر أميرا للمؤمنين.

على أن الراشد لم يمكث طويلا فى الموصل، بل ذهب إلى أذربيجان حيث انضم إلى داود. وغضب كثير من الأمراء على مسعود، فانحازوا أيضا إلى داود بقصد إعادة الراشد إلى العرش. على أن الراشد لم يشترك فى القتال. وفى الخامس والعشرين أو السادس والعشرين من رمضان عام ٥٣٢ (٦ أو ٧ يونية سنة ١١٣٨) قتل الحشاشون الخليفة السابق بالقرب من إصفهان.

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ ١٠، ص ٣٧٧، ٣٩٤؛ جـ ١١، ص ١٧، ٢٢ ـ ٢٤، ٢٦ ـ ٣٠، ٣٩ ـ ٤١.

(٢) أبو الفداء: التاريخ، طبعة Reiske جـ ٣، ص ٤٦٣ وما بعدها.

(٣) ابن خلدون: العبر، جـ ٣، ص ٥١٠ وما بعدها.

(٤) ابن الطقطقى: الفخرى، طبعة درنبورغ، ص ٤١١ وما بعدها، ٤١٥ وما بعدها.

(٥) Houtsma: *Recueil de textes relatifs á L' histoire des Seldjoucid* جـ ٢، ص ١٧٨ ـ ١٨٥.

(٦)Weil: *Gesch. d. Chalifen* جـ ٣، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠.

(٧)Le Strange: *Baghdad during the Abbaside Caliphate* انظر الفهرس.

الشنتناوى [تسترشتين K. V. Zetterstéen]

راشد الدين سنان

(أو سنان راشد الدين، وهو الاسم الذى جرى الإسماعيلية على تسميته به): إمام الإسماعيلية الشآميين المشهور فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر، وقد غلب لقب «شيخ الجبل». واسمه الكامل أبو الحسن سنان بن سليمان بن محمد. ولد بالقرب من البصرة، وتلقى العلم فى فارس. واختاره الإمام حسن الألموتى

عام ٥٥٨هـ (١١٦٣م) إمامًا لإسماعيلية الشام (النزارية). وظل يشغل هذا المنصب إلى أن توفى وقد وهن العظم منه بمصياف فى شهر رمضان من عام ٥٨٩ (سبتمبر ١١٩٣). وكان لسنان شأن هام فى أمور مصر والشام السياسية فى عصره، فقد أفلح فى أن يصد عن شيعته الضغط المستمر من جانب الحكام المسلمين من أهل السنة، وخاصة صلاح الدين المشهور من ناحية، وضغط الصليبيين من ناحية أخرى.

وما من شك فى أن معظم السبب فى بقاء هذه الجماعة إلى الآن (بالقرى القريبة من حماه) على الرغم من موقف جيرانهم العدائى منهم راجع إلى الأسس المكينة التى وضعها راشد. وقد أشار إليه جميع المؤرخين الذين كتبوا عن الأحداث التى وقعت فى عهده، غير أن ستانسلاس كويار Stanislas Guyard قد فصل الكلام عنه فى بحثه المعنون *Un grand maitre des Assassins, au temps de Saladin* (المجلة الأسيوية، سنة ١٨٧٧، ص ٣٢٤ ـ ٤٨٩). ذلك أنه أورد فى هذا البحث النص العربى الأصلى لكتاب «الفَصْل» وهو كتاب إسماعيلى صميم، لعله من تأليف أحد المعاصرين لسنان، وعدد فيه مناقبه استنادًا على الروايات التى كان يتناقلها شيعته. ويصحب هذا النص ترجمة فرنسية ومقدمة تعرض عرضا وافيا المعلومات التاريخية المتصلة بسنان خاصة والفرقة الإسماعيلية عامة، ومازالت هذه المقدمة فى جوهرها محتفظة ببعض قيمتها. والظاهر أن كتاب الفصل غير معروف الآن لدى إسماعيلية الشام، ويبدو أنه ليس لديهم أى تاريخ أصيل لجماعتهم يمكن الاعتماد عليه. أما الكتاب الذى نشر حديثا بعنوان «الفلك الدوَّار فى سماء الأئمة الأطهار» لمؤلفه عبد الله بن المرتضى أحد الإسماعيلية من خوابى (حلب ١٣٥٢هـ = ١٩٣٣م) فليس به أثر من هذه الروايات المحلية، كما أن الأخبار الواردة فيه عن سنان تعتمد اعتمادًا تامًا على كتب التاريخ العامة

المعروفة مثل كتب ابن الأثير وأبى الفداء وغيرهم.

ومحور الروايات الخاصة بسنان هو تنظيمه للفدائيين الذين اتخذهم عدة للقضاء على خصومه السياسيين بالاغتيال. وليس من شك فى أن هناك ظلا من الحقيقة فى هذه الروايات، ولكن من الواضح أن الشائعات المثيرة التى كانت تدور على الألسن فى الأسواق قد غالت كثيرًا فى هذه الروايات، ونسبت إليه وإلى فرقته عدة مغامرات ليس لهم يد فيها. ويذكر كثير من المؤرخين أن سنان كان الزعيم المطلق لهذه الفرقة، الزعيم الذى يأتى من الفعال ما هو فوق طاقة البشر. ومما يؤسف له أنه لم يرد ذكره فى أى كتاب من كتب الإسماعيلية الفرس الصحيحة المتيسرة لنا، كما أن من العسير أن نتحقق من مكانه الحقيقى فى مراتب هذه الطائفة. وأغلب الظن أنه كان يشغل أسمى المراتب بعد الإمام، أى مرتبة «الحجة» وهى المرتبة التى تجعل شاغلها فى نظر عقيدة النزارية المعدلة على حظ كبير من القدرة التى تفوق قدرة البشر. ومهما يكن من الأمر فليس ثمة من سبب يجعلنا نظن أنه ادعى الإمامة، أو أنه كان ينظر إليه على أنه الإمام، وإن كانت الروايات الشائعة تربط نسبة الشريف بعلى، شأنه فى ذلك شأن البارزين من أئمة الإسماعيلية الآخرين أمثال ناصر خسرو وحسن بن الصباح.

المصادر:

المصادر واردة فى صلب المقال.

الشنتناوى [إيڤانوف W. Ivanow]

راشد محمد

مؤرخ سلطانى عثمانى ينتسب إلى إستانبول حيث ولد، وأبوه القاضى ملاّ مصطفى من أهل ملطية. أتم راشد دراسته فى مسقط رأسه، وولى بها منصب المؤرخ الرسمى للدولة (وقعه نويس) عام ١١٢٦ هـ الموافق ١٧١٤م، وظل شاغلا لهذا المنصب إلى أن عين قاضيا لحلب عام ١١٣٤هـ الموافق

١٧٢٠م. ثم بعث سفيراً لبلاده فى فارس بلقب قاضى مكة، وغدا قاضيا لإستانبول فى شعبان سنة ١١٤٢ (فبراير ١٧٣٠)، وصرف عن هذا المنصب بعد ذلك ببضعة أشهر. وفى جمادى الأولى ١١٤٧ (أكتوبر ١٧٣٤) عين قاضى عسكر الأناضول. وتوفى فى الثامن عشر من صفر عام ١١٤٨ الموافق ١٠ يولية ١٧٣٥ فى إستانبول (انظر صبحى: تأريخ، ورقة ١٣، ٢٢، ٦٦، وهو تاريخ مختصر جداً) ودفن تجاه مسجد أفضل زاده فى شارع قره كمرك (انظر عن شاهد قبره بروسلى محمد طاهر: عثمانلى مؤلفلرى، جـ ٣، ص ٥٥، التعليق).

وقد كتب راشد ذيلا لتاريخ نعيما عن الدولة العثمانية من عام ١٠٧١ هـ (١٦٦٠م) إلى ١١٣٤هـ (١٧٢١م) يعرف عادة بـ «تأريخ راشد» فحسب (انظر حاجى خليفة، رقم ١٤، ٥٢٦) وهو العمدة فى تاريخ هذه الفترة وخلفه فى منصب المؤرخ السلطانى إسماعيل عاصم المعروف بكوچوك چلبى زاده (انظر راشد: تأريخ، جـ ٣، ورقة ١١٤).

وثمة مخطوطات كثيرة لتاريخ راشد (انظر Babinger :F. *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*، ص ٢٦٩، ويجب أن نضيف إلى هذا مخطوطات أبسالا، الأرقام من ٦٦٧ – ٦٦٨ [طغراء راشد؟]وإستانبول، لالا إسماعيل، رقم ٣٧٨) علاوة على الطبعتين الموجودتين من هذا التاريخ (طبعة إستانبول ١١٥٣ هـ، فى أربعة مجلدات من القطع الكبير؛ وطبعة إستانبول ١٢٨٢ هـ فى ستة مجلدات من القطع الصغير؛ انظر عنهما المجلة الأسيوية، سنة ١٨٦٨م، جـ ١، ص ٤٧٧). وقد ترجم أجزاء من هذا التاريخ نوربرغ (M. Norberg: *Turkiska Trikets annaler* هرنو ساند ١٨٢٢، جـ ٣، ص ٦٣٥ – ١٠٧٩) وسكوفسكى (J.I.S. Sekowski: *Collec tanea z Dziejopisow Tureckich*، جـ ٢، وارسو ١٨٢٥، ص ١ – ٢٠٨).

المصادر:

F. Babinger: *Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*، ص ٢٦٩ وما بعدها.

خورشيد [بابنكر Franz Babinger]

الراضى بالله

أبو العباس أحمد (محمد) بن المقتدر، الخليفة العباسى للثانى عشر. ولد فى شهر ربيع الثانى عام ٢٩٧هـ (ديسمبر ٩٠٩م) وكانت أمه جارية تدعى ظلوم. رُشح للخلافة عقب مقتل أبيه المقتدر مباشرة، غير أن الاختيار وقع على القاهر وكان من أمر القاهر أن زج به فى السجن، وقد أطلق سراحه بعد سقوط القاهر، واعتلى عرش الخلافة فى جمادى الأولى عام ٣٢٢ (أبريل ٩٣٤). واختار الراضى إبان هذه الشدة على بن عيسى وزير المقتدر مستشاراً له، غير أن عيسى طلب منه أن يعفيه من ذلك لتقدمه فى السن، ومن ثم اختار ابن مقلة ليشغل هذا المنصب. وقد ظل محمد بن ياقوت صاحب النفوذ الأكبر بين رجال البلاط. ولما سقط محمد فى جمادى الأولى عام ٣٢٣ (أبريل ٩٣٥) استطاع ابن مقلة أن يستعيد سلطانه على إدارة البلاد، أما الخليفة فقد ظل مجرداً من الحول والطول. ولم يبق ابن مقلة فى الحكم أمداً طويلاً، فقد قبض عليه المظفر بن ياقوت أخو محمد السالف الذكر فى جمادى الأولى عام ٣٢٤ (أبريل ٩٣٦ واضطر الخليفة المسلوب السلطة أن يصرفه عن منصبه وأن يستدعى فى العام نفسه محمد بن رائق والى واسط والبصرة ويكل إليه مقاليد الأمور كلها بصفته أميراً للأمراء. وكان معنى هذا قطع الصلة بالماضى قطعاً تاماً، إذ لم يسمح للخليفة إلا باستبقاء العاصمة وأرباضها، كما جرد من جميع سلطانه فى إدارة الحكم، وأخذ ابن رائق هو وبطانته يبتون فى جميع المسائل الهامة وظل ابن رائق قابضاً على زمام الأمور قرابة سنتين، وكان اسمه يذكر فى الخطبة مع اسم الخليفة. ومهما يكن من الأمر فقد حل محله فى الرياسة بجكم فى ذى القعدة عام ٣٢٦ (سبتمبر ٩٣٨).

ومما زاد الطين بلة أن الصعاب المالية والمنازعات المستمرة بين الوزراء والأمراء فى ذلك الوقت قد أضيف إليها الحروب التى نشبت مع أعداء البلاد فى الخارج. ففى عام ٣٢٣ هـ (٩٣٥ م) حاول الراضى أن يصرف ناصر الدولة والى الموصل عن منصبه ولكنه خاب فى ذلك. وبعد سنوات قلائل هاجم بجكم، وفى صحبته الخليفة، الحمدانيين لإجبارهم على دفع الجزية المفروضة عليهم، ولكنه اضطر إلى مصالحتهم ذلك أن ابن رائق الهارب قد ظهر فجأة فى بغداد. واستمر القتال أيضاً مع البوزنطيين، وتقدم الحمدانيون إلى ساحة الحرب بصفتهم حماة الإسلام. وأنشأ محمد بن طغج فى مصر الأسرة الأخشيدية واضطر بجكم فى الوقت نفسه إلى محاربة البويهيين الذين كانوا يتقدمون من عدة نواح، ثم دخلوا بغداد بعد ذلك بسنوات قلائل دخول الظافر المنتصر.

وكان على الراضى أن يتخذ فى العاصمة ذاتها بعض الإجراءات ضد الحنابلة المتعصبين (٣٢٣ هـ = ٩٣٥ م) الذين كان لهم أتباع كثيرون بين عامة الشعب، وكانوا قد اقترفوا كل أنواع الشطط. فقد دخلوا البيوت الخاصة وحطموا الآلات الموسيقية، وأساءوا إلى الجوارى المغنيات، وأراقوا كل ما عثروا عليه من خمور وتدخلوا فى التجارة، وضايقوا عابرى السبيل، واعتدوا على الشافعية، وسلكوا بوجه عام مسلكا استبداديا يذكرنا بمحاكم التفتيش.

وتوفى الراضى بالاستسقاء فى منتصف شهر ربيع الأول عام ٣٢٩ (ديسمبر ٩٤٠). ويشيد المؤرخون العرب بورعه وعدله ورحمته وكرمه وكذلك باهتمامه بالأدب. ومن قبيل ذلك ما جاء فى الفخرى (ابن الطقطقى: الفخرى، ص ٣٨٠): من «أنه آخر خليفة دون له شعر. وآخر خليفة انفرد بتدبير الملك، وآخر خليفة خطب على منبر يوم الجمعة، وآخر خليفة جالس الندماء ووصل إليه العلماء، وآخر خليفة كانت مراتبه وجوائزه وخدمه وحجابه تجرى على قواعد الخلفاء المتقدمين».

وقد تصدق عليه هذه الصفات فى جملتها، ولكن الراضى لم يكن مستقلا فى تصرفاته، بل كان على العكس من ذلك ألعوبة فى أيدى وزرائه وأمرائه.

المصادر:

(١) عريب، طبعة ده غوى، ص ٣٣، ٤٣ ـ ٤٥، ٥٧، ٧٩، ٩٢، ١١٦، ١٣٩، ١٥٥، ١٥٨، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٥.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، طبعة باريس جـ ١، ص ١٦٦، جـ ٨، ص ٣٠٨ ـــ ٣٤٤، جـ ٩، ص ٣١، ٤٨، ٥٢.

(٣) المؤلف نفسه: التنبيه والإشراف، طبعة ده غوى، ص ١٠٥، ١٢٢، ١٥٤، ١٧٤، ١٩٣، ٧٨٨ ـــــ ٣٩٧.

(٤) ابن الأثير، الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ ٨ انظر الفهرس

(٥) تاريخ أبي الفداء طبعة Reiske، جـ ٢، ص ٣٨٣ وما بعدها.

(٦)ابن خلدون: العبر، جـ ٣، ص ٣٩٦ وما بعدها.

(٧) أبو المحاسن بن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، طبعة Juynboll and Matthes جـ ٢، انظر الفهرس.

(٨) ابن الطقطقى: الفخرى، طبعة درنبورغ، ص ٣٧٠ وما بعدها، ٣٧٤، ٣٧٩ ـ ٣٨٥.

(٩) Amedros and Margoliouth: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*، انظر الفهرس.

(١٠) حمد الله مستوفى قزوينى: تأريخ كزيده، طبعة Browne، جـ ١، ص ٣٣٩ ٣٤٤ ـ ٣٤٦، ٧٧٨، ٧٨٨.

(١١) الصولى: أخبار الراضى والمتقى، طبعة J.H. Dunne.

(١٢) Weil: *Gesch. der Chalifen* جـ ٢، ص ٦٥٠، ٦٥٥ ـــ ٦٧٨.

(١٣) Muir: *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall* طبعة جديدة لموير، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٢.

(١٤) Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate* ص ١٥٥، ١٩٤ وما بعدها.

الشنتناوى [تسترشتين K.V. Zettersténe]

الراغب الإصفهانى

أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (وفى بعض الروايات: الفضل، وقد ورد خطأ فى السيوطى: المفضل ابن محمد) : فقيه عربى كتب فى المسائل الدينية. ولا نعرف من تفصيلات حياته شيئا أكثر من أنه توفى فى بداية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)، ولعل ذلك كان فى عام ٥٠٢ هـ (١١٠٨ م) ويرى البعض أنه من المعتزلة، غير أن فخر الدين الرازى يقول فى كتابه «أساس التقديس» إنه من أهل السنة. وتدور مصنفاته حول التفسير والتهذيب. واستهل الراغب الأصفهانى دراساته للقرآن، وهى الدراسات التى قيل إن البيضاوى نقل عنها، برسالة عنوانها «رسالة منبهة على فوائد القرآن» وهى مفقودة الآن، ولعلها نفس الرسالة المعروفة باسم «مقدمة التفسير» التى طبعت بالقاهرة عام ١٣٢٩ ذيلا لكتاب «تنزيه القرآن عن المطاعن» لعبدالجبار.

وصنف الإصفهانى بعد ذلك معجما قيما للقرآن»، رتبه على حروف الهجاء بحسب حروف الابتداء وعنوانه «كتاب مفردات ألفاظ القرآن ويوجد علاوة على مخطوطات هذا الكتاب الواردة فى *Gesch der Arab Litt.* (جـ١، ص٢٨٩) مخطوطات أخرى كثيرة منه فى إستانبول (انظر مثلا *Le Monde Oriental* جـ ٧، ص ١٠٦، ١٢٧) وفى بنكبور (انظر *Cat.,* جـ ١٨، ص ١٤٨٤). وقد طبع بعنوان «مفردات فى غريب القرآن» على هامش «النهاية» لابن الأثير، القاهرة سنة ١٣٢٢، وقام على نشره محمد الزهرى الغمراوى (القاهرة عام ١٣٢٤ هـ). وهو فى مقدمة هذا الكتاب يرسم خطة كتاب آخر فى مترادفات القرآن: «الألفاظ المترادفة على المعنى الوحيد وما بينها من الفروق الغامضة». ولعل كتابه «تفسير القرآن» (أيا صوفيا رقم ٢١٢) قد صنفه بهذه الطريقة، وقد تكون الإشارة إلى «درة التأويل» لآيات القرآن الواردة فى أكثر من موضع مع اختلاف فى التعبير *Br. Mus. Or* ٥٧٨٤: *Descriptive List* بقلم E. Edwards Ellis

A.G ص ٣) ولعله نفس كتاب «حل متشابهات القرآن» (إستانبول، راغب ١٨٠). ويتضح لنا من فقرة جاءت فى المقدمة أنه كان قد أتم كتابه الكبير فى الأخلاق وعنوانه «كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة» قبل كتاب المفردات. ويقال إن الغزالى كان يحمل دائما نسخة من هذا الكتاب. ويوجد علاوة على مخطوطات هذا الكتاب الوارد ذكرها فى. *Gesch. der Arab. Litt.* مخطوطات أخرى فى المتحف البريطانى تحت رقم ٧٠١٦ (*Descr. List* رقم ٦٢) وفى إستانبول (انظر على سبيل المثال *Le Monde Oriental* جـ ٧، ص ١٠١ — ١٠٢؛ *Mélonges de la Faculté Orientale de Beryrouth* جـ ٥، ص ٤٦٩) وقد طبع بالقاهرة عام ١٢٩٩ هـ (سركيس عام ١٨٩٩؟) ١٣٢٤ هـ. وهناك كتاب آخر مثيل له هو «كتاب تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين» وقد طبع بالقاهرة فى تاريخ مجهول؛ وقام بطبعه طاهر الجزائرى عن مخطوط بيت المقدس (المكتبة الخالدية رقم ٧٢، س٣) الذى يرجع تاريخه إلى عام ٩٦٣ هـ، فى بيروت سنة ١٣١٩، وسنة ١٣٢٣. ويمكن الرجوع فيما يتصل بهذين الكتابين إلى Asin Palacios: *Abenhazam de Cordoba* جـ ٢، ص ١٩. وأشهر كتب الراغب الأدبية هو «محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبُلغاء» أو بالاختصار «كتاب المحاضرات» وينقسم هذا الكتاب إلى خمسة وعشرين حدا، تنقسم بدورها إلى فصول وأبواب تتناول الموضوعات الأدبية، وتبدأ بذكر الذكاء والغباوة وتنتهى بذكر الملائكة والجن والحيوان فى فقرات بعضها نثر وبعضها شعر. ويوجد علاوة على مخطوطات هذا الكتاب الوارد ذكرها فى. *Gesch. der Arab Litt*، مخطوطات أخرى فى إستانبول (سليم أغا، رقم ٩٨٧) ودمشق (عمومية، سجل رقم ٨٦، س٧,٥) وفى القاهرة (الفهرس، جـ٣، ص٣٣٤) واستعرض السيوطى هذا الكتاب فى مؤلفه المذكور، ص٣٤٥، وفى كتاب لانعرف مؤلفه (برلين رقم

٨٣٥٠) وفى دمشق (الموضع المذكور، ص٨٦، س٨)وعرف هذا الكتاب فى أوربا لأول مرة بالقسم الذى نشره فلوكل G. Flügel بعنوان *"Der vertraute Gefährte des Einsamen in schlagfertigen Gegenreden von Abu Mansur Abdulmelik ben Mohammed ben Ismail Ettsealibi aus Nisabur miteinem Vorwort von jos.v* Hammer" ڤيـنا ١٨٢٩، ص١٧١).(انظر Gildemeister: *Z.D. M. .G* .، جـ ٣٤، ص ١٧١) وقد طبع هذا الكتاب وعلى هامشه كتاب «ثمرات الأوراق» لابن حجة فى مجلدين ببولاق بدون الهامش بتواريخ ١٣١٠، ١٣٢٤، ١٣٢٦. ونشر إبراهيم زيدان مختصرا لهذا الكتاب بالقاهرة عام ١٩٠٢ لا يحوى سوى اثنى عشر حدا، وينقصه الحدان العاشر والثالث عشر الواردان فى مخطوط ڤينا، وهو مختصر بطرق أخرى، وترجم محمد صالح بن محمد باقر القزوينى هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية بعنوان «النوادر» بطهران (انظر Y.Ettessami: *cat., de la Bi-bilothéque du Madjless* جـ ٢، ص ٣٠٨) ونختم هذا الثبت بكتاب «أدب الشطرنج» فى قاشان (انظر Menzelفى *Isl.,* جـ ١٧، ص ٩٤). ويوجد كتابه فى الأدب«تحقيق البيان» (وهو اللغة والكتابة والأخلاق والعقائد والفلسفة وعلوم الأوائل) الوارد ذكره فى مقدمة كتاب الشريعة فى مشهد، رقم ٥ (Oktai: *Fihrist. i Kutubkhana-i Mu-baraka-i Asitani Kudsi Ridwani* سنة ١٨٤٥، جـ ١، ص ٢٤، رقم ٥٦).

المصادر:

(١) السيوطى: بغية الوعاة ص ٣٩٦.

(٢) الذهنى: طبقات المفسرين (Cod. Bankipore) ورقة رقم ١٢١ ب.

(٣) محمد باقر الخوانسارى: روضات الجنات ، ص ٢٤٩.

(٤) سركيس، ص ٩٢٢ وما بعدها.

(٥) Borckelmann: *Gesch. der Arab Litt.* جـ ١، ص ٢٦٩.

الشنتناوى [بروكلمان C.Brockelmann]

الرامى

اسمه بالكامل حسن بن محمد شرف الدين: كاتب فارسى من أصحاب الأساليب، لا نعرف شيئا من تفصيلات حياته، بل إن ما وصل إلينا من إشارات تاريخية تتصل به يشوبها الغموض. وترجع شهرة الرامى إلى مؤلفه المعروف «أنيس العشاق»، وهو رسالة فى أشهر الاستعارات الشعرية التى وصفت بها أعضاء الجسم البشرى. ويقول الرامى إن نيته صحت على تصنيف هذه الرسالة وهو فى زيارة مرصد نصير الدين الطوسى الفلكى الطائر الصيت بمراغة. وقد أهدى هذه الرسالة إلى السلطان أبى الفتح أويس، ويروى حاجى خليفة (طبعة فلوكل، جـ١، ص٤٨٨) أنه أتمها فى شوال عام ٨٢٦هـ (سبتمبر ١٤٢٣م)، وهذه الرواية تناقض التسلسل التاريخى للحوادث، ذلك أن أذربيجان كانت آنئذ داخلة فى أملاك شاهرخ التيمورى منذ عام ٨٢٣هـ (١٤٢٠م). ويضيف الرامى إلى ذلك أيضا أن الشاعر أوحدى المتوفى سنة ٧٣٨هـ (١٣٣٧م) كان من معاصريه، كما ذكر أنه درس على رجل يدعى حسن بن محمود الكاشى المتوفى سنة ٧١٠هـ (١٣٧٠م) ونستخلص من ذلك أن رواية حاجى خليفة تقوم على الالتباس، وأن رسالة الرامى لا يمكن أن تكون قد كتبت بعد عام ١٣٧٣. وقد قسم الرامى رسالته إلى تسعة عشر باباً تبدأ بشعر الرأس وتنتهى بالقدم، وتتناول جسم الانسان من الرأس إلى القدم. وللرامى علاوة على هذه الرسالة الجليلة النفع فى دراسة الشعر الفارسى القديم ـ التى أفاد منها الشارح التركى العظيم مصطفى بن شعبان سرورى المتوفى سنة ٩٠٩هـ (١٥٦١م) فى مؤلفه «بحر المعارف» ـ حاشية على المؤلف المشهورفى صناعة الشعر الذى كتبه رشيد الدين الوطواط بعنوان «حدائق السحر» (الطبعة

الجديدة للنسخة الفارسية بقلم عباس إقبال، طهران ١٩٣٠م)، وقد وسم الرامى هذه الحاشية بـ «حقائق الحدائق» أو «صنائع البدائع» (حاجى خليفة، جـ٣، ص٧٧)؛ وله أيضا مؤلف آخر يعرف بحلية المداح، ولا نعرف عنه شيئا أكثر من ذلك (حاجى خليفة، جـ٣. ص١١٢) وديوانه من قصائد ومقطوعات ورباعيات، على أن هذا الديوان لم يكن موجودا على أيام دولتشاه إلا فى العراق وأذربيجان وفارس. ولم يصل إلينا من كل هذه التواليف الخاصة برامى إلا «أنيس العشاق». ويقال إن ثمة قصيدة للرامى وردت فى «جواهر الأسرار» لشيخ آذرى المتوفى سنة ٨٦٦هـ (١٤٦١ ـ ١٤٦٢م) (دولتشاه: تذكرة الشعراء، طبعة براون، ص٣٠٨) وقد صنف آذرى هذا الكتاب سنة ٨٤٠هـ (١٤٣٦ ـ ١٤٣٧م).

المصادر:

(١) H. Ethé : *Neupersiche Litteratur* فى *Grundriss. der Iranischen Philologie* جـ٢، ص٣٣٥، ٣٤٣؛ ٢٦٠.

(٢) الترجمة الفرنسية لكتاب أنيس العشاق بقلم Huart: *traité des termes fig-urés relatifs à la description de la beauté* باريس ١٨٧٥.

(٣) E. G. Browne: *A Literary His-tory of Persia*، جـ٢، ص١٩، ٨٣.

(٤) المؤلف نفسه : *Literature Persian ، Dominion under Tatar* ص٤٦٢.

(٥) Pavet de Courteille فى المجلة الآسيوية، جـ٧ (١٨٧٦م) ص٥٨٨ ـ ٥٩١.

(٦) Hammer-Purgstall : *Geschichte der Schönen Redekünste Persiens*، ص٢٧.

(٧) Rieu : *Catalogne* ص٨١٤.

(٨) فهرس ميونخ، ص١٢٢.

(٩) فهرس ڤينا، جـ١، ص٤١٤.

خورشيد [برتلز E. Berthels]

راهب

والجمع رهبان ورهابنة: لقد عرفت شخصية الراهب فى الشعر الجاهلى وفى القرآن والحديث. وأشار الشعراء الجاهليون إلى الراهب فى صومعته، وذكروا أن المسافر يرى نور هذه الصومعة من بعيد فتثير فى ذهنه فكرة المأوى يلوذ به.

ويذكر القرآن الراهب والقسيس، والأحبار فى بعض الأحيان، ويقول إنهم أئمة النصارى . وجاء فى بعض آياته أن الأحبار والرهبان يعيشون على حساب غيرهم[1] (سورة التوبة، الآية ٣٤) وأنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم والمسيح ابن مريم أربابًا من دون اللهّ (سورة التوبة، الآية ٣١). وجاء فى آية أخرى أن أقرب الناس مودة للذين آمنوا النصارى لأن منهم قسيسين ورهبانًا (سورة المائدة، الآية ٨٧). [2] أما فى

(١) الذى جاء فى الآية ٣٤ من سورة التوبة «ياأيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل..»

(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٨٢

(م.ع.)

الحديث فإنا كثيراً ما نصادف الراهب فى القصص التى من قبيل قصص الأنبياء (البخارى: الأنبياء، باب ٥٤؛ مسلم: الزهد، حديث ٧٣، التوبة، حديث ٤٦، ٤٧؛ الترمذى: التفسير، سورة البروج، حديث ٢؛ المناقب، حديث ٣؛ النسائى: المساجد، حديث ١١؛ ابن ماجة: الفتن، حديث ٢٠، ٢٣؛ الدارمى: فضائل القرآن، حديث ١٦؛ أحمد بن حنبل، جـ١، ص ٤٦١؛ جـ ٢، ص ٤٣٤، جـ٣، ص٣٣٧، ٣٤٧. جـ٥، ص٤؛ جـ٦، ص١٧).

وقد أطلقت كتب المسلمين فى القرون الأولى للهجرة لقب الراهب على أناس شتى من أهل الورع، ونستدل من ذلك على أن لفظ الراهب ليس فيه ما يشين.

خورشيد [ڤنسنك A. J. Wensinck]

الرباط

زاوية إسلامية محصنة. وقد وردت تفاسير مختلفة لهذه الكلمة واشتقاقها من الأصل «ربط»، على أن أقرب هذه التفاسير إلى العقل هو ماجاء فى

القرآن: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل» (سورة الأنفال، الآية ٦٢)(١) والرباط فى الأصل هو المكان يجتمع فيه الفرسان ويتكاكئون متأهبين للقيام بحملة من الحملات. ويتصل الرباط أيضاً اتصالاً وثيقاً بمعنى تجهيز نقلة البريد والقوافل بالخيل. على أن هذه الكلمة أطلقت منذ عهد متقدم على منشأة دينية وحربية فى آن اختص المسلمون بها دون غيرهم. ويتصل نظام الرباط بالجهاد أى الذب عن بلاد الإسلام والعمل على توسيع رقعتها.(٢)

وكانت دولة الروم (البوزنطيون) تعرف هذه الأديرة المحصنة، مثال ذلك دير ماندراكيون Mandrakion الذى شيد بقرطاجنة قريباً من البحر، وقد ذكره بروكوبيوس Procopius، على أننا نشك فى أنه كان للرهبان الذين عاشوا فيه أى شأن حربى. والمستقرون فى الرباط أو الذين يلمون به معظمهم من المجاهدين فى سبيل الله. والرباطات أولا وقبل كل شئ قلاع وأماكن يتجمع فيها الجنود عند الثغور الإسلامية المعرضة للخطر. فهى تشبه القلاع عند أهل الغرب فى أنها ملاذ يحتمى به سكان البلاد المجاورة له وقت الخطر. وتتخذ هذه الرباطات أبراج مراقبة لتحذير أهل البلاد المهددين وجنود الحاميات التى فى داخل البلاد وعلى حدودها الذين يستطيعون شد أزر المدافعين. ومن ثم كانت خطة الرباط من سور حصين يحيط به، وتقوم فيه حجر للسكنى ومخازن للأسلحة والمؤن وبرج للإشارة. وهذا الطراز من العمارة الذى سنتناول تطوره بالحديث بعد، كان يقام على نطاق صغير فى كثير من الأحيان. فكان يقتصر فى هذه الحالات على برج للمراقبة وحصن صغير أشبه بالحصون البوزنطية التى كانت تشيد على الحدود، وهذا هو العلة فى كثرة عدد الرباطات التى ذكرها الجغرافيون. وشاهد ذلك ماروى من أنه كان فى ما وراء النهر وحدها مالايقل عن عشرة

---

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٦ (م. ع.)

(٢) المعروف أن الرباط هو الإقامة بالثغر المعرض للعدو للذود عنه: «الرباط والمرابطة ملازمة ثغر العدو، وأصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله، ثم صار لزوم الثغر رباطا.. والرباط فى الأصل الإقامة على جهاد العدو.» لسان العرب مادة «ربط» وانظر ماسيجئ فى هذه المقالة نفسها.

(مهدى علام)

آلاف رباط (ابن خلكان، ترجمة ده سلان، جـ ١، ص ١٥٩، رقم ٣). وكانت الشواطئ تعج أيضًا بهذه الرباطات. من ذلك أنه كان ثمة رباطات على طول شاطئ فلسطين وإفريقية. وقد ذكر أن المنارات التى كانت تلحق بالرباطات أو تنشأ قائمة برأسها قد أتاحت للقوم بعث الرسائل من الإسكندرية إلى سبته Ceuta فى ليلة واحدة.

ومن الواضح أن فى هذا شيئًا من المبالغة. ومع ذلك فإنا نلاحظ أنه كان هناك نظام لإرسال الإشارات سريع سرعة لابأس بها، كما نلاحظ أن الإسكندرية قد ذكرت فى هذا المقام، والظاهر أن منارها كان يتخذ رباطا. وكانت الرباطات موجودة أيضًا على شواطئ الأندلس. وكذلك قامت ثغور إسلامية على تخوم الممالك المسيحية وخاصة بعد مجئ المرابطين الذين استكثروا من الجهاد. وذكر ابن حوقل فى كلامه عن صقلية أخبارا عجيبة عن الرباطات القريبة من بلرم (پالرمو) ونحن نعلم أيضًا البلدة الصغيرة المعروفة باسم «رباطو» فى جزيرة كوزو بالأرخبيل المالطى.

وقد استكثر الناس من إقامة المنشآت مدفوعين بغيرتهم على الدين، وخاصة بإفريقية فى أرباض مدن من قبيل طرابلس وصفاقس. ذلك أنه إذا أقام شخص رباطا على نفقته أو عزز حصون رباط قائم كان ذلك عملا من أعمال البر والتقوى. وكذلك كان من الثواب أن يحض المرء الناس على الانخراط فى سلك الرباطات للجهاد فى سبيل الإسلام وتعزيز حامياتها، ثم إن الثواب كل الثواب أن يبدأ المرء بنفسه. وذكر المقدسى أن الرباطات التى قامت على شواطئ فلسطين كانت تستعمل لأغراض أخرى من الأغراض التى يقصد بها وجه الله. فقد كانت مناراتها تستخدم لتنبيه القوم عند اقتراب السفن النصرانية التى تحمل أسرى المسلمين الذين اتفق على تبادلهم. وكان كل امرئ يسعى حتى يكون له نصيب فى هذا العمل ماوسعته طاقته.

وكان عبء تشييد الرباطات الكبيرة وكثير من الرباطات الصغيرة يقع

بطبيعة الحال على كاهل حكام البلاد. وكان رباط المنستير هو أول رباط أنشئ فى إفريقية، شيده الوالى العباسى هرثمة بن أعين عام ١٧٩هـ (٧٩٥م). وكان القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) هو العصر الذهبى للرباطات، فقد ضاعف الأغالبة عدد الرباطات الحقيقية والمحارس على طول الشواطئ الشرقية. والمحرس منطقة محصنة تضم حامية صغيرة أو برج مراقبة. وقد احتفظت المنستير بتفوقها فى هذا المضمار، ويقال إن النبى [ﷺ] قد تنبأ لها بذلك. وكان الشهداء فى القرن الثانى عشر تحمل رفاتهم من المهدية إلى هناك لتثوى عظامهم فى هذه البقعة المباركة. واكتسب رباط سوسة الذى أنشأه زيادة الله الأغلبى عام ٢٠٦هـ (٨٢١م) شأناً عظيماً. والمعروف أن سوسة كانت الثغر الذى يبحر منه الجند لغزو صقلية. وكانت بقية الشواطئ المغربية أقل ازدحامًا بهذه الرباطات إذا قورنت بالشاطئ الشرقى لإفريقية الذى كان عرضة لهجمات الروم المباشرة، أو كان قاعدة تخرج منها الحملات البحرية. على أنه كان ثمة رباطات على شاطئ المغرب الأقصى بعضها فى نكور وأرزلة، وقد قصد به رد غارات قراصنة الشمال، وبعضها فى سلا لتيسير أسباب الغارة على هراطقة برغواطة.

وكان معظم هذه الرباطات منشآت حكومية، إلا أن خدمة المحاربين فيها لم تكن بأى حال من الأحوال إجبارية. فرجال الرباط (المرابطون) متطوعون من أهل التقى والورع نذروا أنفسهم للذب عن الإسلام. وقد يلتحق بعضهم بالرباط بوصفه تكية يقضون فيها بقية أيامهم، على أن الغالبية الكبرى كانت تقضى فيه أيامًا من السنة محدودات طالت أو قصرت. وكانت الحاميات فى الرباطات تستبدل استبدالاً تامًا عدة مرات فى السنة.

وكان استبدال الحامية برباط أرزلة يتم فى عاشوراء (اليوم العاشر من المحرم) وفى بداية رمضان، وفى عيد الأضحى. وكان يقام لهذه المناسبة سوق هام. وكانت حاميات هذه الرباطات تدعم فى حالة الخطر برجال ذوى بأس من البلاد المحيطة. وقد جرت

الحال على استدعائهم بقرع الطبول (فى فلسطين، كما جاء فى المقدسى). وكان أهل الرباطات ينفقون حياتهم فى التدريب العسكرى وفى الحراسة كما كانوا ينفقونها أيضاً فى التعبد. وكان المرابطون يعدون أنفسهم للاستشهاد بالصلوات الطويلة يقيمونها تحت إرشاد شيخ من الشيوخ المبجلين. ولكن كشف لنا الرحالة ابن حوقل عن جانب مظلم لهذه الصورة الحافلة بأسباب الهداية والتهذيب. فى حديثه عن رباطات بلرم (پالرمو) فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

وقد تجلت الصفتان الحربية والدينية لحياة المرابطين فى عمارة الرباطات القديمة التى مازالت قائمة إذ احتفظت بلاد تونس برباط المنستير وسوسة. ولايزال أولهما يبعث المهابة فى النفس، غير أن التجديدات الكثيرة التى طرأت عليه قد عقدت من خطة البناء الأصلى. ويمكن أن نعد الرباط الثانى ذا الخطة البسيطة مثالا لهذه الرباطات. فهو بسوره المربع المرتفع الذى تكتنفه الأبراج نصف المستديرة من أركانه ووسطه يذكرنا بحصون الروم (البوزنطيين) فى هذه البلاد. وينفتح مدخله الوحيد فى منفذ من المنافذ القائمة فى منتصف السور. وثمة سلم يهبط درجة إلى الداخل حيث تقوم الباحة الوسطى تحيط بها أروقة مسقوفة وصوامع غاية فى البساطة. والصعود إلى الطابق الأول أيضًا من صوامع تقوم على الجوانب الثلاثة للباحة. وتمتد على طول الجانب الرابع قاعة بها محراب. وهذه القاعة هى مصلى الرباط. وبحائط القبلة كوى للمدافع. ويقوم على مستوى الشرفات التى تعلو هذا الطابق الأول باب برج الإشارة، وهو برج أسطوانى الشكل يرتفع من القاعدة المربعة لإحدى الزوايا الخارجية القائمة فى ركن من أركان الرباط ويشرف على الحصن من ارتفاع يبلغ ستين قدمًا تقريباً. وهناك قبة صغيرة تقوم أيضًا فوق الشرفات تتوج الساحة المربعة التى أمام المحراب فى المصلى كما هو الشأن فى مساجد هذا العهد.

ويردنا رباط سوسة إلى عهود البطولة عندما كانت هذه المؤسسة تصطبغ بطابع حربى واضح، وقد كان لهذه الثغور شأن حربى هام على تخوم البلاد الإسلامية، كما أنها احتفظت بهذه الصبغة طوال القرنين الحادى عشر والثانى عشر بالمغرب الأقصى حيث أبقى القتال الذى كان مشبوباً مع النصارى فى الأندلس على سنة الجهاد. ونحن نعلم أن الرباط الذى شيد على جزيرة من جزائر السنغال الأدنى كان هو المعقل الذى خرج منه بربر لمتونة للجهاد، ومن ثم عرفوا بالمرابطين، وهو الاسم الذى اشتهروا به فى التاريخ وكان للموحدين الذين جاءوا من بعدهم رباطاتهم الخاصة. وهناك رباطان من رباطاتهم على الأقل تستأهل الذكر، وهما: رباط تازا الذى حصنه عبد المؤمن عام ٥٢٨هـ (١١٣٨م) فى الوقت الذى خرج فيه على رأس حملة لقتال المرابطين، وهى الحملة التى اصطبغت بصبغة الجهاد. ورباط الفتح، الذى بقى اسمه علماً على مدينة رباط، كان على أيسر تقدير المعسكر الكبير الذى تتجمع فيه الجيوش التى تستعد لعبور البحر إلى الأندلس، ولعله كان الثغر الذى تبحر منه هذه الجيوش. وقد بقيت مكانة هذه المؤسسة الموحدية إلى مابعد زوال الأسرة التى قامت بتشييده. وكانت رباط، أو بالأحرى مدينة شالة الصغيرة المجاورة لها - وتعتبر أيضًا رباطا - هى المقبرة التى يدفن فيها أمراء المرينيين، وكانوا يبتغون من ذلك أن يكون لهم أجر المقاتلين فى سبيل الله.

وكان القوم لايزالون يشيدون المحارس وأبراج الإشارات فى القرن الرابع عشر ويتخذونها رباطات تنبههم إلى نزول النصارى على الشاطئ. ويذكر ابن مرزوق مورخ أبى الحسن المرينى وجغرافيه الخاص فى حديثه عنها أنه كان يرابط فى هذه المعاقل جنود من المرتزقة. ولم تكن هذه المحارس والأبراج رباطات بالمعنى الصحيح للكلمة، وكانت حامياتها من المتطوعين. على أننا إذا صادفنا بالمغرب الأقصى فى القرن السادس عشر رباطات من قبيل رباط آسفى كان له شأن حربى فى النضال مع البرتغال،

فإننا نجد أن صفة هذه الرباطات قد تغيرت فى الشرق، أى فى البلاد التى أصبحت بنجوة من تهديد الكفار، وعزف أهله عزوفاً تاماً عن التدريب العسكرى واستبدلوا به حياة قوامها الزهد والتقشف وترديد الصلوات التى كانت سنة الرباطات القديمة. وقد كان تطور التصوف وتشعب المتصوفة فرقاً وطرائق منذ القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) أو القرن الذى سبقه هو العلة التى بررت استمرار هذه الثكنات باتخاذها زوايا وتكايا. وهذا التطور الذى أصاب الرباطات، وكان منشؤه فى بلاد فارس، أخذ ينتشر منها إلى العالم الإسلامى كافة. وفى المشرق اندمج الرباط فى الخانقاه المأثورة عن الفرس. ويشير ابن جبير (طبعة رايت Wrightودى غوى de Goeje ص ٢٣٤) إلى خانقاه أنشأها الصوفية فى رأس العين إلى الشمال من صحراء الشام، وكانت تعرف أيضًا باسم الرباط. على أننا إذا وجدنا كاتباً من الكتاب مثل ابن الشحنة يصف حلب ويفرق فيما يبدو بين الخانقاه والرباط فإن هذا التفريق يغيب عن أذهاننا. ويحق لنا أن نذهب إلى أن الخانقاه كانت مستقراً دائماً لأناس يقضون فيها كل حياتهم، فى حين أن الرباطات كان ينزلها رجال من الصالحين مدداً محدودة كما ذكرنا من قبل. على أننا لانستطيع أن نجزم بأن ذلك هو الفارق بينهما. ومهما يكن من شئ فإن الرباطات الأربعة القائمة فى مدينة حلب (كان أحدها ملحقاً بمدرسة من مدارسها وبضريح منشئه وكان بالضريح قراء وصوفية) قد فقدت كل صفاتها الحربية، وكان هذا هو حال الرباطين القائمين بمكة، وهما اللذان ذكرهما ابن بطوطة. أما فى القاهرة فإن الكتابة الوحيدة التى وجد فيها ڤان برشم Van Berchem ذكر الرباط، فهى الكتابة المنقوشة فى زاوية الملك أشرف إينال (٨٦٠هـ = ١٤٥٥م)

وقد بلغت موجة التصوف الشرقى إلى بلاد البربر فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. واحتفظت هذه البلاد أيضًا بكلمة رباط، ولكنها كانت تطلق فيها على الزاوية وهى المكان

يجتمع فيه الزهاد حول شيخ من الشيوخ أو حول ضريح واحد منهم. ومن الحقائق التى لاتقبل الجدل أن ابن مرزوق يفرق فى هذا المقام بين الزاوية والرباط، على أن هذه التفرقة مازالت مع هذا غامضة. ذلك أنه يذكر لنا فى حديثه عن الزوايا التى أنشاها شيخه أبو الحسن أن كلمة الخانقاه، وهى كلمة فارسية، لها معنى كلمة رباط، ثم يضيف قائلاً إن الرباط فى مصطلح الفقراء هو الانقطاع للجهاد وحماية الثغور، أما عند الصوفية فهى تدل على المكان ينقطع فيه المرء لعبادة الله. والظاهر أن هذا الاستعمال الأخير هو الذى كان شائعاً فى عهده. ورباط العُبّاد هو مجموع المنشآت الخيرية التى قامت بالقرب من تلمسان حول ضريح الصوفى الشهير سيدى بومدين، وقد أقيم رباط تسكدلت إلى الجنوب الغربى من وهران إحياء لذكر ولى من أولياء بنى إزناسن. ويضم رباط تافر طاست القائم على حدود وادى سبوقبرى أميرين من أمراء المرينيين وأروقة للطلباء (المقرئين).

ويمكننا أن نربط هذا الاستعمال الخاطئ للكلمة العربية القديمة بالتغير المماثل الذى طرأ على كلمة مرابط، فهى تطلق على ولى من الأولياء اكتسب احترام من يلوذون به وتبجيلهم بفضل خلاله الخاصة أو بفضل أخذه الولاية الصوفية عن غيره، أو بفضل علاقته بولى آخر من الأولياء.

أما فى الأندلس آخر بلاد الجهاد، فيحق لنا أن نذهب إلى أن الرباطات كانت ترصع تخومها التى كانت تتغير على تعاقب الأزمان وفقاً لما كانت تلقيه إعادة فتح الأندلس من أعباء على البلاد الإسلامية. والتحقق من ذلك يقتضينا أن ننتظر حتى تمدنا دراسة النصوص والبحوث التى يشرف عليها كل من هرناندز F. Hernandez وتراس H. Terrasse للمنشآت الحربية بالأندلس من تفصيلات دقيقة عن تاريخ معاقلها والأغراض التى أقيمت من أجلها. وقد يؤدى بنا تطور معنى كلمة رباط إلى القول بأنها أصبحت لاتدل بعد على الحصن. وكثيراً مايستعمل كتاب العرب الأندلسيون وكذلك المقرى والفقراء الذين ذكرهم ابن مرزوق كلمة رباط

للدلالة على الجهاد بمعناه العام المقتصر على الدفاع، وقد انتقلت هذه الكلمة إلى اللغة الأسبانية بصيغة رباتو Rebato كما بين أوليڤر آسين Oliver Asin وهى تدل على الهجوم المفاجئ تقوم به فرقة من الفرسان وفقاً للفن الحربى الإسلامى. وإذا كان اللفظ العربى قد فقد معناه الأصلى، فإننا نجد مع ذلك كلمة أخرى مشتقة منه كانت شائعة الاستعمال مع تغير طفيف فى معناها. ذلك أن أسبانيا قد شاهدت الرباطات تتكاثر فبقيت آثارها فى أسماء الأماكن بصيغ: Rápita، Ravita، Rabida. وكان البربر يعرفون أيضاً كلمة رابطة. والرابطة صومعة يعتزل فيها رجل من الصالحين يعيش محاطاً بأتباعه ومريديه (انظر المقصد، ترجمة كولن Colinص ٢٤٠،). وكل الدلائل تشير إلى أنها كانت جميعاً على سنن واحد فى أنحاء شبه الجزيرة كافة، ويتصل ازدياد عدد الرابطات فى أسبانيا وإمكان قيام الالتباس بينها وبين الرباطات بنزعة الورع الصوفية الكبرى التى نشأت فى بلاد فارس وأدت إلى إحلال الخانقاه والزاوية (تعرف بالخانقاه فى المشرق، والزاوية فى المغرب) محل المنشآت التى كانت تغلب فيها الصفة الحربية على الصفة الدينية، وذلك فى عصر البطولة عند المسلمين.

المصادر:

(١) أبو العرب: *Classes des Savants de L'Ifrikiya* طبعة وترجمة ابن شنب، الجزائر سنة ١٩٢٠ .

(٢) البكرى: *Description de L'Afrique septentrionale* طبعة وترجمة ده سلان، الجزائر ١٩١١ ـ ١٩١٣ .

(٣) الإدريسى *Description de L'Afrique et de L'Espagne* طبعة وترجمة دوزى ودى غوى، ليدن سنة ١٨٦٦ .

(٤) ابن حوقل: طبعة وترجمة ده سلان فى المجلة الأسيوية سنة ١٨٤٢، جـ ١، ص ١٦٨ .

(٥) المؤلف نفسه: *Description de Pa-lerme* ترجمة Amari فى المجلة الأسيوية سنة ١٨٤٥، جـ ١، ص ٩٦ .

(٦)ابن خلكان، ترجمة ده سلان باسم *Biographical Dictianary* جـ ١، ص ١٥٩، رقم ٣ .

(٧) المقدسى فى كتاب le Strange: *Palestine under the Moslems* ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(٨) ابن الشحنة: *Les Perles chois-ies* ترجمة *Sauvaget* بيروت سنة ١٩٣٣، جـ ١، ص ١٠٧ .

(٩) ابن مرزوق: المسند، طبعة وترجمة ليفى پروفنسال فى *Hesperis* جـ ٥، سنة ١٩٢٥ .

(١٠) Dozy: *Supplement aux dic-tionnaires arabes* مادتى رباط، ومحرس، باريس سنة ١٨٩٤، ص ١٦٢، رقم ٣، ٤٠٨، رقم ٤ .

(١١) Doutté: *Revue de L'histoire des Religions* :*Les Mar-abouts* جـ ٩٠ ـ ٩١، مستخرج سنة ١٩٠٠ .

(١٢) H. Basset et E. Levi. Provençal: *Chella* باريس ١٩٢٣ .

(١٣) G. Marçais: *Note sur les ribats en Berberie* فى René Basset: *Mélanges* باريس سنة ١٩٢٥ جـ٢، ص٣٩٥ ـ ٤٣٠ .

(١٤) المؤلف نفسه: *Manuel d'art Musulman* جـ ١، ص ٤٥ ـ ٤٦ .

(١٥) Jaime Oliver Asin : *Origen arabe de rebato, arrobda y sus hom'onimos* مدريد سنة ١٩٢٨ .

(١٦) H. Basset et H. Terrasse : *Sanc-tuaires et forteresses almohades Le ribat de Tit*: سنة ١٩٣٢(مجموعة *Hespéris*) ص ٣٣٧ ـ ٣٧٦.

الشنتناوى [مارسيه George Marçais]

رباعى

(الجمع رباعيات) وقد شرحت أهم خصائصه بالتفصيل (وذكرت القوالب الخاصة بالأغانى العربية الشائعة فى الرباعيات). وهو يتألف من بيتين أو من أربعة مصاريع تتحد فى القافية وتختلف عن الثالث (آبه) ويسمى خَصِيّ. ويجب أن ينتهى المصراعان فى البيت الأول (المُصَرَّع) بجرس واحد. وُوجد الرباعى المقفاة مصاريعه الأربعة فى الشعر القديم بخاصة وهو قالب يصلح لجميع أغراض الشعر. وقد أشار أحد العلماء إلى أن المصاريع الثلاثة

الأولى تمهد للمصراع الرابع الذى يجب أن يكون رفيعًا (بلند)، لطيفاً، يجرى مجرى المثل (تيز). وقد أوضح براون E. G. Browne: *Lit. Hist. of Persia* جـ ١، ص ٤٧٢) «أن الرباعى يكاد يكون أقدم ثمرات العبقرية الفارسية على التحقيق». ونسب اللغويون الفارسيون ابتداع هذا النظم إلى طفل كان يلهو بلعب الجوز مع رفاقه، فسقطت جوزة بعيداً عن الحفرة ثم انكفأت متدحرجة فصاح الطفل «غَلْتان غلتان همى رَوُد تأبَن كو» ومعناها: تتدحرج وتتدحرج حتى تهبط إلى قرار الحفرة. ونحن إذا رجعنا إلى تذكرة دولتشاه (طبعة Browne ص ٣٠) فإننا نجد أن الطفل هو ابن الأمير يعقوب بن الليث الصّفارى، وقد فطن رجال الحاشية إلى أن هذا المصراع ضرب من الهزج «ثم أضافوا إليه مصراعاً ثانياً من البحر نفسه، وعقبوا عليه ببيت آخر، وأسموا الجميع دُوبيْتى (أى ذو البيتين). ولكن بعض الدارسين انتبهوا إلى أنه يتألف من أربعة مصاريع فأطلقوا عليه اسم «الرباعى»، وكان رُودكى أول من برع فى نظمه»

(ويجب أن نلاحظ هنا أن معجم أسدى: لغة فارس، طبعة هورن قد ذكر ضربين من الرباعى وردا فى شعر قديم قدم: أبى المؤيد ص ٦٨، وشهيد ص١١٢ على الأقل) وقد وردت هذه الرواية أيضاً فى مصنف من المصنفات التى كتبت عام ١٢٢٠ (أى قبل دولتشاه بثلاثة قرون) وذكر معجم «فى معايير أشعار العجم» لمصنفه شمس قيس (طبعة ميرزا محمد وبراون ص ٨٨): أنه قد حدث فى يوم عطلة وفى طريق من طرق مدينة غزْنين، أن الشاعر رودكى («وأنا أصدق هذا على الأقل» هكذا يقول المؤلف) كان ينظر إلى غلمان يلعبون بالجوز، وكانت سن أحدهم بين العاشرة والخامسة عشرة، وهذا الغلام هو الذى ارتجل هذا المصراع نفسه فى هذه المناسبة. «وخيل إلى الشاعر أن هذا المصراع يصلح للنظم عليه، بل يصلح لأن يكون بحراً مطرباً من بحور الشعر، فاحتكم إلى العروض فوجد أن هذا الضرب من النظم إنما هو من مشتقات الهزج بالنظر إلى المكانة الشعبية التى كانت لهذا البحر فى نظره، وقيد

رودكى نفسه بأن ينظم القطعة من بيتين اثنين».

ولما كان مبتدع هذا النظم غلاماً صغيرًا غريراً (تُر) فإن رودكى أطلق على هذا النظم الاسم «تَرأنة» (انظر هورن Horn : *Grundr. der neupersischen Etymol.* رقم ٣٨٢، ورقم ٣) وليس من شك فى أن مصراع نظامى مقتبس من «فرهنك جهانكيرى: هَرْترانه ترانه ميكوفت» ومعناها: «كان كل شاب يتغنى بالشعر». ويصف الهَفْت فقلُزم الترانه بأنها كالرباعى الذى تنتهى مصاريعه الأربعة بنفس القافية (وهذا القول فيه نظر) ويقول شمس قيس (المصدر السابق، ص ٩٠) «إن حذاق الملحونات (أى الشعر الملحن بالموسيقى) أطلقوا اسم ترانه على الرباعيات الملحونة، واسم الدوبيتى على الرباعيات غير الملحونة، لأنه لايتالف إلا من بيتين اثنين من الشعر. وأطلق العجم المستعربة على الرباعى اسم الدوبيت، لأن الهزج فى العربية يتالف من أربعة «مفاعيلُنْ» [فى حين أنه يتالف فى الفارسية من ثمانية مفاعيلُن] وكل بيت فارسى على هذا الوزن يؤلف بيتين فى الوزن العربى [أو بعبارة أخرى: أن المصراع الفارسى يساوى بيتاً عربياً] ولم ينظم الشعر العربى على هذا الوزن، لأن التنوع فيه لم يستعمل فى الشعر العربى، بيد أن شعراء العرب المحدثين لايجدون أى بأس من استعماله. وقد أصبح الرباعى شائعاً فى البلاد العربية». وفى هذه المسألة يقول الباخرزى (القرن الحادى عشر) فى مصنفه: دمية القصر (طبعة حلب عام ١٣٤٩هـ، ص٧٣ أ) إن أباه ردد له عدة رباعيات عربية، ويمكن أن تعد هذه الرباعيات من أقدم ماورد منها فى اللغة العربية: ويظهرأن الرباعى بلغ أوجه فى العصر السلجوقى. ويروى روندى (راحة الصدور، طبعة محمد إقبال ص ٣٤٤) فى مقدمته عن أديب من أدباء همذان: «إنه كان يسمى نجم (الدين) دوبيتى، وكانت له ثروة بددها على النوابغ، وأخذ يسجل بالدواة والقلم كل رباعى يعثر عليه؛ ولم يخلف مالاً أو رياشاً، واقتسم ورثته خمسين مّناً من المخطوطات التى تحتوى على أشعار من الدوبيت» وليس فى أوزان الشعر الفارسى مايسمح بكل هذا

التنوع. والحق أن علماء العروض يحصون أربعة وعشرين نوعا من الرباعيات نصفها من الهزج الأخرم ونصفها الآخر من الهزج الأخرب (والأخير أجمل وقعًا على الأذن فى رأى شمس قيس) ويقسم اللغوى الخراسانى حسن قُتّان هاتين المجموعتين إلى شجرتين تردان فى كتب العروض (شمس قيس ص ٩٢؛ Blochonann: *Prosody of the Persians* ص ٦٨) كما تبينان بوضوح زحافات الهزج المثمن الصحيح (مَفاعيلُن مكررة ثمانى مرات) وقد تظهر فى الشعر الرباعى أربعة أوزان فى المصاريع الأربعة المختلفة. وهكذا يوضح شمس قيس نظام هذا القالب الشعرى: «إن بداية مصاريع الدوبيت هو مفعول (ويسمى أخرب) أو مفعولُن (ويسمى أخرم) وإذا كان التفعيل الأول هو مفعولُ فإن الثانى يصبح مفعولُن (وهو السالم) أو مفاعلُن (مقبوض) أو مفاعيلُ (مكفوف)؛ أما إذا كان التفعيل الأول مفعولُنّ فإن الثانى يصبح مفعولُنْ أو مفعولُ أو فاعلُنْ (وهذا الأخير هو الأشتر) وإذا كان التفعيل الثانى هو مفاعيلن مفعولُنْ، فإن الثالث يصبح مفعولُن أو مفعولُ؛ أما إذا كان التفعيل الثانى مفاعلُن. أو فاعلُن. أو مفعولُ فإن الثالث يصبح مفاعيلُن أو مفاعيلُ. والتفعيل الأخير الذى يعقب مفاعيلُنْ أو مفعولُن يصبح فَعْ (ويسمى أبتر) أو حتى فَأْع (ويسمى أزّل)؛ والتفعيل الأخيرالذى يعقب مفاعيلُ أو مفعولُ يصبح فعول (ويسمى أهتم) أو فَعَل. (ويسمى مجبوب)». أضف إلى ذلك، كما يقول شمس قيس أيضًا، إن بعض الشعراء نظموا بعض المقطعات على هذا الروى، مثال ذلك أبو طاهر ختونى (وقد نقل عنه شاهداً من نظمه) كما نظم فروخى قصيدة بوزن الدوبيت، وهو يحافظ أحيانًا على وحدة القافية فى كل مصراعين حتى أن المرء يستطيع أن يستخلص منها عدة رباعيات . ويجب أن نذكر أن عبارة «لاحول ولاقوة إلا بالله» ووزنها (مفعولُ مفاعيلُ مفاعيلُن فاع) استعملت مصراعاً فى بعض الرباعيات (وقد ذكرها أغا أحمد على فى رسالة ترانه، طبعة بلوخمان ١٨٦٧، ص٩) ومعظم

شعراء الفرس ينظمون الشعر على الأوزان المتقدمة. وبعضهم يدين بشهرته لهذا الوزن مثل أبى سعيد وعمر الخيام، وبابا أفضل الدين كاشانى (طبعة سعيد نفيسى، طهران ١٣١١هـ = ١٩٣٣م) ونحن نجد من ناحية أخرى أن اسم الرباعى يطلق عادة، وإن كان ذلك خطأ، على رباعيات بابا طاهر التى على وزن الهزج المسدس المحذوف (وهو مفاعيلُنْ مفاعيلُنْ فعولُنْ) وعلى أشعار أخرى بلهجة فهلوية (انظر هـ كوهى كرمانى: ترانهاى مللى، طهران ١٣١٠) والواقع أن هذه مقطوعات. وانظر فيما يختص بالرباعيات فى الشعر العربى: Dozy: *Supplément* ابن شنب: تحفة الأدب فى ميزان أشعار العرب (الجزائر ١٩٢٨ ص ١١٣ ـ ١١٧) وفيما يختص بالرباعيات فى الشعر التركى Gibb: *Ottoman Poetry* جـ ١، ص ٨٨؛ وفيما يختص بالرباعيات فى الشعر الهندستانى Garcin de Tassy: *Lit. hin-douïe* الطبعة الثانية جـ ١ ص ٣٦ ـ ٣٧) وطبعته لديوان والى.

المصادر:

علاوة على المصادر الواردة فى صلب المقال:

(١) شمس قيس: المصدر المذكور، ص ٣٣٨؛

(٢) Garcin de Tassy: *Rhétorique et Prosodie* الطبعة الثانية ١٨٧٣، ص ٣٣٩ ومابعدها

(٣) Rückert: *Grammatik Poetik und Rhetorik der Perser*، ١٨٧٤ ص ٦٥.

يونس [هـ. ماسيه Heuri Massé]

ربيب الدولة

أبو منصور بن أبى شجاع محمد بن الحسن: أحد الوزراء. وقد اختار الوزير أبو شجاع محمد الروذراورى عند خروجه إلى مكة للحج عام ٤٨١ هـ (١٠٨٩م) ولده ربيب الدولة، ونقيب النقباء طراد بن محمد الزينبى نائبين عنه وفى عام ٥٠٧ هـ (١١١٣ - ١١١٤م) اختير ربيب الدولة وزيراً للخليفة المستنصر بعد وفاة أبى القاسم على بن فخر الدولة محمد بن جهير

وفى شهر ذى الحجة سنة ٥١١ (أبريل ١١١٨) خلف محمود بن محمد أباه على عرش السلاجقة، وكان وقتئذ فى الرابعة عشرة من عمره. وأراد هذا السلطان أن يبحث عن وزير كفء فأشير عليه بأن يختار وزيراً من «تربية دار الخلافة» لأنه لم يكن بين رجال حاشية هذا السلطان الصغير من يصلح لهذا المنصب. ووقع الاختيار على ربيب الدولة، فاستدعى على الفور من بغداد إلى إصفهان، وأثبت أنه صالح من جميع الوجوه لتولى هذا المنصب الجليل الخطر، وقد أيد هذا القول أيضاً ما جاء فى رواية البندرى. على أنه لم يمكث فى منصبه إلا أمداً قصيراً، إذ توفى فى شهر ربيع الأول عام ٥١٣ (يونية ـ يولية سنة ١١١٩) وذكر فى رواية أخرى أنه توفى فى سنة ٥١٢ هـ (١١١٨ - ١١١٩م).

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، طبعة تور نبرغ، جـ ١٠، ص ١١١، ٣٤٩، ٣٧٣، ٣٨٧، ٣٩٤

(٢) Houtsma: *Recueil de textes relatifs á l'histoire des Seldioucides* جـ ٢، ص ١١٥ ـ ١٢٦.

الشنتناوى [تسترشتين K.v. zetterstéen]

الربيع بن يونس

ابن عبد اللّه بن أبى فروة (كنى بذلك لأنه دخل المدينة وعلى ظهره فراء) وهو عتيق الحارث الحفّار (حفار القبور) وكان الحفار مولى لعثمان بن عفان ثم أعتقه. والحق أن الربيع مجهول النسب، وهى حقيقة كثيراً ما عيره بها أعداؤه فيما بعد. وقد ولد رقيقاً بالمدينة حوالى عام ١١٢ هـ (٧٣٠م) واشتراه زياد بن عبد اللّه الحارث، وأهداه إلى سيده أبى العباس السفاح أول الخلفاء العباسيين. وأنفق حياته كلها فى خدمة ثلاثة خلفاء آخرين من خلفاء العباسيين، هم المنصور والمهدى والهادى وإن اختلف حظه مع كل منهم.

وبلغ الربيع أوج سلطانه فى عهد المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨م) فقد وجد رجلا من بطانته النافعين المقتدرين،

فعينـه حاجباً، ثم استـوزره خلفا لأبى أيوب المورياني. وتولى ابنه الفـضل بن الربيع منصب الحجابة الذى كان يتولاه أبوه، والفـضل هذا هو الذى قـدر أن يكون له شأن هام فـيما حـيك بعد ذلك من مؤامـرات ودسائس لآل برمك. ولما أنشـئت بـغـداد، قـسـمت هـذه المدينة الجديدة إلى أربع قطائع، أقطع المنصور إحداهـا إلى الربيع ومن ثم أطلق عليـها اسم قطيعة الربيع.

والظاهر أن نفـوذه فى عهـد المهدى (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ) قـد خـبا فـتـرة من الزمن فقد ولى الوزارة عبد الله بن أبى عبـيد الله (المعـروف باسم أبى عبـيدة) ومن ثم اشترك الربـيع فى مؤامرة أدت إلى سقوط منافـسه، وذلك باتهام ولده بالزندقة عام ١٦٣ هـ (٧٧٩ ـ ٧٨٠م). ولم يفز الربيـع بعد ذلك إلا بالاحتـفاظ بمنصبـه القديم، وهو منـصب الحاجب، ولم يصـبح قط وزيراً للمـهـدى، بل إن عبـد الله بن يعقـوب بن داود هو الذى خلف ذلك الوزير المغـضوب عليـه. ولما ولى الهادى عرش الخلافة (١٦٩ هـ = ٧٨٥م) رقـى الـربـيع إلـى مـنـصـب الوزارة، ولكنـه بقى فى المنصب مـدة وجيـزة، ثم أقيم كـاتباً لديوان الخليـفة المعروف باسم ديـوان الأزمة. وظل فى هذا المنصب إلى أن أدركـته منيـته بعـد مرض لم يـمهله إلا ثمانـية أيام. وأدت وفاته الفـجائية إلى القـول بأن الهادى دس له السم. غـيـر أن هذه الرواية قـد ضـحدتهـا أصح المصادر الموثوق بهـا، ولا نعلم على التـحـقـيق تاريخ وفـاته، فـالجهـشـيارى والطـبرى يذكـران أنه توفى عام ١٦٩، فى حين يقرر الخطيب البـغـدادى وابن خلكان أنـه توفى فى بداية عام ١٧٠ (٧٨٦م).

وليس لدينا إلا تفاصيل شحيحة عن أعمـاله فيمـا تولاه من مناصب إدارية، على أنه لا شك فى أنه كان رجل أعـمال عظيم المقدرة دؤوبـاً معتـدلا أريبا. ولا أدل على ذلـك من أن المهـدى الذى لم يكن قط مـسرفـاً فى إظهار عطفـه على الربيع قـد وصفـه ذات مرة بأنه مـثال لرجل الإدارة الممتاز (اليـعقوبى، جـ ٢، ص ٤٨٦). ومـهمـا يكن من شئ فـإن كـتب الأدب لا تصفـه بأنه كـان راعيـاً للأدب، وهى الصـفة التـى اشتـهر بهـا العباسيون وخلفاؤه من البرامكة.

المصادر:

انظر فهارس الكتب التالية:

(١) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ ٨، رقم ٤٥٢١، القاهرة ١٩٣١

(٢) الجهشيارى: كتاب الوزراء، طبعة H.v. Mzik ليبسك ١٩٢٦

(٣) الطبرى، طبعة دى غوى، جـ ٢، ٣، ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١

(٤) ابن خلكان: كتاب وفيات الأعيان، طبعة ده سلان، باريس ١٨٣٨ الخ

(٥) وتاريخ اليعقوبى، طبعة هوتسما، ليدن ١٨٨٣

(٦) أبو الفرج المعروف بابن العبرى: تاريخ مختصر الدول، بيروت سنة ١٨٩٠

(٧) ابن قتيبة: عيون الأخبار، ٤ مجلدات، القاهرة ١٩٢٥ - ١٩٣٠

(٨) الإصفهانى كتاب الأغانى، جـ١، ٣، القاهرة سنة ١٩٢٧ إلخ

(٩) الجاحظ: كتاب التاج، القاهرة ١٩١٤؛ البيان والتبين، ٣ مجلدات، القاهرة ١٩٢٦ - ١٩٢٧

(١٠) السيوطى: تاريخ الخلفاء، وله طبعات متعددة

(١١) G. Weil: *Geschichte der Chalifen* فى ثلاثة مجلدات، مانهايم ١٨٤٦ - ١٨٥١

(١٢) W. Muir: *Caliphate* طبعة *T.H. Weir* أدنبره سنة ١٩٢٤

(١٣) Cl. Huart: *Histoire des Arabes* فى مجلدين باريس ١٩١٢ - ١٩١٣

(١٤) G. Le Strange *Baghdad during the Abbasid Caliphate* أكسفورد سنة ١٩٢٤

(١٥) E. de Zambaur *Manuel de généalogie etc.,* هانوفر سنة ١٩٢٧

(١٦) S. Lane - Poole: *Mohammadan Dynasties,* باريس سنة ١٩٢٥

الشنتناوى [عطية A.S. Atiya]

ربيعة ومضر

أعظم قبيلتين من الجمرات فى شمالى بلاد العرب فى الزمن القديم وأوسعها سلطانا.

والاسم ربيعة شائع جدًا بين القبائل العربيــة. وثمة قبــائل من مضــر تحمل هذا الاسم ولها شــأن أكبر من غــيرها، وهى ربيــعة بن عــامر بن صــعصــعة، ومنها خرجت كــعب وكلاب وكليب، ثم ربيعة بن عبــد الله بن كعب، وربيعة بن كلاب، وربيعة بن الأضــبط، وربيعة بن مــالك بن جــعفــر، وربيــعة بــن عقــيل، وربيــعة بن جــعــدة. وثمة أيضــاً ثلاثة فروع من عــبد شــمس تسمى بربيــعة. ونــذكــر من القبــائل اليــمنية الكبــرى: ربيعــة بن الخيار، وربيــعة ابن جُرول، وربيعة بن الحارث بن كعب Wüstrnfeld: *Register*، ص ٣٧٧ وما بعــدها). أما بنو ربيــعــة فــحــسب، أو بنو أبى ربيــعــة، فعــشيــرة من عشــائر شيــبان (العــقد، جـ٣، ص ٦٠، س ٢٧ ومــــابــعـــــده؛ ص٦٥، س٢٥ ومــابعده). وأمــا ربيعــة الكبـــرى أو الوسطى، أو الصـــغــرى ، فاسم يــطلق على ثلاث بطون من تميم، هى ربيـــعـــة بن مـــالك بن زيــد مناة، وتعــرف أيضًا باسم «ربيــعة الجــوع»، وربيــعـــة بن حنظلة بن مـــالك بن زيد مناة، وربيعة بن مالك بن حنظلة.

والجـــمع الــربائع يشكــل كل هؤلاء (لســان العــرب، جـ٩، ص ٤٦٩، س٩؛ العــقــد، جـ٢، ص٤٧، س ٢٦، ص٤٣، س١). أمــا الاسم مضــر فعلى خــلاف ربيــعة يــكاد لايذكر فى غــيــر ذلك من المواضـع (ربما اقتصر فى ذكره على أنه رواية فى مطر بن شريك: العــقد، جـ٣، ص٧٤، س٢؛ Wüstenfeld، المصـــدر المذكور، ص٢٩٠).

نســبهــما: يقــول علماء الأنســاب إن الجد المشترك لمعظم القــبائل فى شمالى جــزيــرة العــرب هو نزار بن مــعَد بن عدنان وقد أعقب نزار من زوجه سودة بنت علّ ابن عدنان ولديه مــضر وإياد، ومن زوجــه جــدالة بنت وعـــلان من عــشيــرة جــرهم البائدة ولــديه ربيعــة وأنمار (الــطبـــرى، جـ١، ص ١١٠٨؛ ويزيد البتنونى [أنظر المصادر] علــيهما قــضــاعــة؛ ولكن راجع Wüstenfeld، المصدر المــذكور، ص ١٣٧ ومابعــدها). ولدينا علاوة على الرواية المشهورة عن تقســيم ميراث نزار بين ولــديه وتلقيب مضر من ثم بربيعة الحمراء (نسبة إلى الخيمة الحمراء: Goldziher : *Muh. Stud.*،

جـ ١، ص ٢٦٨، وانظر مع ذلك لسان العرب. جـ ٧، ص ٢٦؛ س١٧) وربيعة بربيعة الفرس، رواية أخرى تقول إن ربيعة دفن إلى جانب نزار. أما مضر الذى نزل بمكة فقد دفن فى الرَّوْحاء على مسيرة يومين من المدينة، ويقال إن قبره هناك غدا مزاراً يحج إليه الناس. الديار بكرى: تاريخ الخميس، القاهرة ١٢٨٣ هـ، جـ١، ص١٤٨، س ٦ الحلبى: السيرة، القاهرة ١٢٩٢هـ، جـ ١، ص ٢١، س١٧).

وقد جاء فى شجرة نسب ربيعة ومضر أن مضر كان له ولدان: الياس (معرفة) أو إلياس، أو ألياس، وعيلان الناس جد قبائل عظيمة مشهورة . وأعقب إلياس ثلاثة أبناء من زوجته ليلى بنت حلوان المعروفة بخندف (انظر فستنفلد، المصدر المذكور، ص ١٣٣) ومن ثم عرفت سلالتها ببنى خندف. وهؤلاء الأبناء الثلاثة هم: مدركة، وطابخة، وقمعة (ابن عبد البر: الإنباه، ص٧٢ ومابعدها) وقد أصبح الولدان الأولان أيضاً جدين لقبائل عظيمة ذات شأن. ذلك أن مدركة أعقب هذيلا وخزيمة؛ وكذلك غدا خزيمة جداً لأسد وكنانة وإلى كنانة تنتسب قريش وغيرها من القبائل. أما أدبّن طابخة فقد أعقب ضبّة عبد مناة، وعمرو الذى عرفت سلالته بمزينة نسبة إلى زوجته، ومّر وحُميس. وكان تميم أيضا جدا لقبيلة من أعظم قبائل العرب.

وأما أبناء ربيعة الفرس فهم أكلب، وضبيعة، وأسد وأعقب أسد عميرة، وعنزة وجديلة، وإلى هؤلاء يرفع عبد القيس والنمر، ووائل بن قاسط أنسابهم. وكان وائل جد قبيلتين من أعظم قبائل العرب سلطاناً، وهما بكر، وتغلب ومن بكر خرجت قبائل حنيفة وشيبان، وذهل، وقيس بن ثعلبة وغيرها (انظر ابن دريد: الاشتقاق، ص١٨٩ ـ ٢١٦).

ونخرج من معجم البكرى بالفكرة التالية عن منازل ربيعة ومضر: عندما قسمت جزيرة العرب بين أحفاد معد خص مضر تخوم الأرض المقدسة حتى السروات، كما كان من نصيبها البقعة التى على هذا الجانب من الغور ومايليه؛ أما ربيعة فقد خصها سفوح تلال غمر ذى كندة والجزء الأوسط من ذات عرق ومايليه من النجد حتى الغور الذى فى تهامة.

وقد زادت القبيلتان فى رقعة منازلهما، فطردتا أبناء معد الآخرين من مكة وناحيتها. ولما نزحت عبد القيس إلى البحرين احتل بعض قبائل ربيعة هضاب نجد والحجاز وتخوم تهامة حيث قامت منازلهم الذنائب، وواردات، والأحّص، وشُبّيث، وبطن الجريب، والتغلمان. وانشعبت عشائر ربيعة المختلفة نتيجة لحرب نشبت، فشقوا طريقهم إلى الأمام، وبلغ معظمهم أرض الجزيرة حيث احتلوا الأرض التى حملت أسماءهم من بعد وهى ديار ربيعة وديار بكر؛ Wüstenfeld: *Wohn-sitze*، ص١٠٧، ١٣٦ ومابعدها، ١٦١ ومابعدها، ١٦٨، Blau فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl' Gesell.* جـ٢٣، ١٨٦٩م، ص ٥٧٩ ومابعدها).

ولما نزحت ربيعة عن تهامة بقيت مضر فى منازلها حتى هزمت خندف قيسا، فسارت قيس قدماً ودخلت أرض نجد. ودب الشقاق بين خندف، فحمل ذلك طابخة إلى الهجرة إلى نجد والحجاز وما يليهما. وسارت عشائر من طابخة حتى بلغت اليمامة، وهجر، ويبرين وعمان. واستقرت بطون منها فى البحرين والبصرة. على أن عدة قبائل من مدركة بقيت فى تهامة، مثال ذلك أن سلالة نضر بن كنانة أقاموا فيما جاور مكة (Wüstenfeld : *Wohn-sitze*، ص١٦٩ وما بعدها). أما مضر التى هاجرت إلى أرض الجزيرة فقد نسبت إليها ديار مضر، وهى التى تبين لبلاو Blau (المصدر المذكور، ص ٥٧٧) أنها عين القبيلة العربية Μαυζανῖται التى ذكرت فى الجزيرة فى القرن الرابع الميلادى.

تاريخ ربيعة ومضر: ظلت ربيعة ومضر خاضعتين لليمن حتى أطاح الأحباش بمملكة حمير، واستطاع بنو ربيعة ومضر أن يرفعوا عن كاهلهم نير اليمن عدة مرات عندما كانوا يدينون جميعاً بالطاعة لأمير منهم. وقد سجلت أخبار أيام من هذه الحروب، وهى أيام البيداء والسُلّان وخَزَاز أو خزازى، وكانت الغلبة فيها لقبائل معّد: Reiske: *Primae Lineae hist. regn. Arab* ، طبعة فستنفلد، ص ١٨٠ ومابعدها؛ اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ١، ص ٢٥٧؛ ياقوت، جـ٢، ص ٤٣٢ ومابعدها، جـ٣، ص١١٤ ومابعدها).

وقد كانت ربيعة ومضر تابعتين مدة مع الزمن لمملكة كندة التى كان حكامها يحملون لقب ملوك معّد (أو مضر) وربيعة Sprenger : *Geogr*. ص٢١٦). واعترفت بقية ربيعة ومضر، شأن بكر وتغلب، بإمارة الحارث بن عمرو المقصور الكندى الذى قادهم إلى النصر فى حربهم مع الملوك الغسانيين واللخميين، ولكنه فقد الأرض التى فتحها (حمزة الإصفهانى، طبعة Gottwaldt جـ١، ص١٤٠). وحدث عقب وفاته أن دالت مملكة ذى نواس على يد الأحباش، وأصبح الكنديون لايدينون بالولاء لليمن، وعندئذ نشبت حرب البسوس بين بكر وتغلب. وانتهى «يوم الكلاب الأول»، ويعرف بيوم كلاب ربيعة لأن القبيلتين كانت من نسل ربيعة بن نزار، لصالح تغلب، فولت ربيعة وجهها شطر المنذر الثالث ملك الحيرة، فما كان من هذا الملك إلا أن بسط سلطانه على ربيعة ومضر وغيرهما من قبائل جزيرة العرب الوسطى (اليعقوبى، المصدر المذكور؛ ياقوت: المعجم، جـ٤، ص٢٩٤ ومابعدها). وإلى هذا العهد تنتسب غزوة تغلب لأرض الجزيرة، والراجح أن تغلب هى أول من نزل بالجزيرة من الربايعة. وتبعها بنو نمر بن قاسط وغيرهم من قبائل ربيعة الأخرى، ولم تخمد نار العداوة بين تغلب وبكر، ووقفت كل منهما فى طرف يوم ذى قار وكانت غلبة بكر التى أشيد بها وعدت نصراً كبيراً على الفرس (انظر Nöldeke: *Sasanide* ، ص٣١٠ ومابعدها، وهى وقعة يجعلها ياقوت سابقة على هذا التاريخ، جـ٢، ص ٧٣٥ ومابعدها) سبباً فى تحرير قبائل جزيرة العرب الوسطى من النير الأجنبى، ومهدت الطريق لظهور الإسلام.

وتقول القصص إن مضر كانت لها صلات قديمة جدًا بالكعبة. وقد طردت إياد أمراء تهامة وسدنة الكعبة من مكة. وتمت الغلبة لمضر فى النزاع الذى نشب من أجل القيام على البيت العتيق، ولكنها اضطرت إلى التخلى عن سدانة الكعبة لخزاعة، ولم يبق لها من الشئون الدينية الخالصة المتصلة بالحج إلا ثلاثة هى إجازة عرفات، وإضافة المزدلفة، وإجازة منى، وظلت الأسر المضرية تتولى ذلك أيضاً بعد التقسيم الجديد الذى أجرته قصى (انظر ابن خلدون: العبر، جـ٢، ص٣٣٣، ٣٣٥؛

اليعقوبى، كتابه المذكور، جـ١، ص٢٧٤). وكذلك تولت مضر فى ظل كندة منصب التوقيت الخطير (Sprenger: *Geogr*، ص٢٢٥). وكانت النصرانية منتشرة بين ربيعة فى أيام النبى [ﷺ]، أما مضر فقد بقيت مستمسكة أكثر من ربيعة بشعائرها الوثنية القديمة، وكانت أقل من قبائل التخوم تأثراً بسلطان الآرامية («وربما كان هذا بعض السبب فى الوحشة التى دبت بينها وبين ربيعة»:Wellhausen : *Reste*، ص ٢٣١). وكان رجب هو الشهر المقدس عند مضر (ومن ثم رجب مضر؛ انظر Wellhausen، الكتاب المذكور، ص ٩٧؛ وثمة تعليل عجيب لذلك ذكره ابن المجاور وأورده Sprenger: *Mohommed*، جـ٣، ص٤٠٣)، كما كان رمضان هو الشهر المقدس عند ربيعة (الدمشقى: نخبة الدهر، ترجمة مهرن Mehren، ص٤٠٣) ونستبين من مناسكهم فى الإحرام أن جميع ربيعة وكثيراً من قبائل مضر بما فى ذلك حلف رباب كانت تابعة للحلة (اليعقوبى، كتابه المذكور، جـ١، ص٩٨)، ونجد فى الدمشقى (كتابه المذكور، ص٣٨٥) ذلك الرأى الفريد الذى يقول إن القبط هم سلالة ربيعة أو تغلب الذين هاجروا إلى مصر طلباً للقوت.

وتفخر مزينة بأنها أول قبيلة مضرية دانت للنبى [ﷺ] بالولاء (كان ذلك فى زمن متقدم يرجع إلى سنة ٥ للهجرة فيما يقال؛ Sprenger، المصدر المذكور، جـ٣، ص٢٠١). وفى سنة ٨هـ حطم خالد بن الوليد صنم العزّى فى نخلة، وهو الصنم الذى كانت تعبده قريش، وكنانة، و«جميع مضر» (الطبرى، جـ١، ص١٦٤٨). وفى عام الوفود (٩هـ) دخلت فى الإسلام عدة عشائر كبرى من مضر وربيعة مثل تميم، وثقيف، وعبد القيس، وبكر بن وائل، ولكن هذا لايعنى أن جميع بلاد العرب الوسطى قد خضعت للإسلام. وشاهد ذلك ماأبداه وفد عبد القيس للنبى [ﷺ] من حسرة بقولهم «إنا لانستطيع أن نأتيك إلا فى الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر» (Sprenger: المصدر المذكور، جـ٣، ص٣٧٤؛ قارن ص٣٠١، تعليق١). وقد ذكر فى حوادث عام ١١هـ ماقاله أتباع مسيلمة الكذاب: «ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من

صادق مضر» (وربما كانت الرواية الأخرى التى تقول «أحب إلينا من كذاب مضر» أحسن من الرواية الأولى: الطبرى، جـ١، ص١٩٣٦ ومابعدها؛ وربما كانت هذه الرواية أقدم مايبين عن الخلاف بين ربيعة ومضر). وحدث فى السنة نفسها أن «ربيعة» فى البحرين ولت عليها ملكا من أهلها، ولايمكن أن يكون المقصود بربيعة هنا سوى قبيلتى قيس بن ثعلبة وعبد القيس (الطبرى، جـ١، ص ١٩٦٠؛ البلاذرى: فتوح البلدان، ص ٨٣ ومابعدها). ويرد ذكر قبائل ربيعة ومضر منذ هذا التاريخ بوصفهما من الكتائب ذات الشأن فى الجيوش الإسلامية. على أن الروايات تبالغ فى ذكر عددهم مبالغة مشكوكا فيها (انظر Caetani: *Annali*، حوادث سنة ١٢هـ الفصل ١٨٨، تعليق ٥). وقد باغت المثنى عند فتحه السواد سنة ١٣هـ ربيعة وقضاعة مجتمعين فى سوق الخميس، وكانت لاتزالان خاضعتين للساسانيين (الطبرى، جـ١، ص ٢٢٠٢ ومابعدها). وبعد ذلك بخمس سنوات أنفذ جيش كبير إلى الرقة ونصيبين وبدو ربيعة وتنوخ (ابن خلدون: العبر، المجلد٢، جـ٢، ص ١٠٧ ومابعدها).

وليس ثمة مايدعونا إلى تتبع تاريخ ربيعة ومضر فيما بعد، ذلك بأنه يتضح مما سبق أن هذين الاسمين إنما يعرف بهما عشائر قليلة، ولايطلقان على جميع هذا الحلف من القبائل كما ذهب إلى ذلك علماء الأنساب. والأغلب أن الاسم ربيعة يقصد به بكر وتغلب فحسب أو واحدة منهما فقط. ونجد أحياناً جميع قبائل ربيعة داخلة فى مضر (العقد، جـ٢، ص٣٩، س ٣٠)، وهذا يزيد فى أسباب البلبلة والاضطراب. وترِّد بعض الروايات مبدأ هاتين القبيلتين إلى تاريخ موغل فى القدم، فيتعذر علينا أن نقطع بوجودهما فى هذا التاريخ، أو يحملنا ذلك على القول بأن وجودهما فى تلك الأيام يعد كما هى الحال بالنسبة لمعد ونزار ضرباً من الانتحال. وقد بين لنا كولدسيهر (.Muh. Stud، جـ١، ص٩٤ ومابعدها) أن العداء بين عرب الشمال وعرب الجنوب ترد أصوله إلى المنافسة بين قريش والأنصار، وهو يرى أن الحروب الأولى التى نشبت بين معد واليمن من إبداع

مخيلة المتأخرين. ويقول: «معد ومضر إنما هما الندان للأنصار» فلما اشتدت العداوة بين القبائل بفعل التطورات السياسية وعقب وقعة مرج راهط انتشرت نزعة عقد الأحلاف انتشاراً كبيراً، وانتهى الأمر بأن انضمت تميم وقيس إلى حزب مضر الكبير. أما أزد فقد انحازت إلى سائر اليمنية الذين دخلت فيهم ربيعة (بكر) بخراسان، ثم انضمت إليهم قضاعة الشآمية (كلب) آخر الأمر (Wellhausen: *Das arabische Reich*، ص ٤٤ ومابعدها). وأما أثر هذه الثنائية، بين مضر (تميم وقيس) واليمن (أزد وربيعة) التى غطت على سائر العصبيات وكانت المحور الذى يدور عليه العالم العربى كله فقد تناولنا خطوطها العريضة

المصادر:

(١) المعاجم العربية، والكتب العمدة فى الأنساب .

(٢) F. Wüstenfeld: *Register & Tabellen*، الحروف من A إلى Z .

(٢) ابن دريد: كتاب الاشتقاق، طبعة ڤستنفلد، كوتنكن، ١٨٥٤، وخاصة ص ١٨٩ ـ ٢١٦ .

(٣) القلقشندى: نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب، بغداد، ١٣٣٢هـ ص٢١٥ ـ ٢١٨، ٣٤٠، ٣٤٥ ومابعدها.

(٤)السويدى: سبائك الذهب فى معرفة قبائل العرب، بومباى ١٢٩٦هـ (طبعة حجرية) ص٢٠ ومابعدها .

(٥) ابن عبد البر: الإنباه على قبائل الرواه، القاهرة ١٣٥٠هـ ص ٦٤، ٩٦ ـ ١٠٠ .

(٦)Wüstenfeld : *Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme* فى *Abh. Ges. Wiss. Göttingen* جـ١٤، ١٨٦٨ ـ ١٨٦٩م، ص١٠٧، ١٣٦ ومابعدها، ١٦١ ومابعدها؛ ١٦٧ ومابعدها، ١٦٩ ومابعدها .

(٧) فهارس الطبرى والبلاذرى، والمسعودى (مروج)، وكتاب الأغانى، والنقائض (طبعة بيڤان).

(٨) wensinck: *Handbook*، مادة الوفود .

(٩) ابن خلدون: العبر، بولاق ١٢٨٤هـ جـ٢، ص ٢٩٨ ـ ٣٣٨ .

(١٠) ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة ١٣١٦هـ وخاصة جـ ٢، ص

٣٧ ـ ٤٧، ٢٦٣ ـ ٢٦٧؛ جـــــ ٣، ص ٢٥٦ ومابعدها .

(١١) البـتنونى: الرحلة الحجـازية، القاهرة ١٣٢٩هـ، ص٢٥ ومابعدها .

(١٢) A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، بـــــــــرن١٨٧٥م، ص٢١٦، ٢٢٥ .

(١٣) المؤلف نفـسـه: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، برلين ١٨٦٥؛ جـ٣، ص ١٣٨ ومابعدها، ٢٠١، ٣٠١، ٣٧٤ .

(١٤) J. Wellhausen : *Reste arbischen Heidentums*، بـرلــين ١٨٩٧م، ص ٩٧، ٢٣١، ٢٤٥ .

(١٥) Th. Nöldeke: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*، ليـدن ١٨٧٩، ص ٤٦، ٢٠٣، ٣١٠ ومابعدها، ٣٣٠ .

(١٦)المؤلف نفـسـه فى *Zeitschr der Deutsch. Morgenl Gesells.* ، جــــ٤٠، ١٨٨٦م، ص١٧٨ .

(١٧)Caussin de Perçeval : *Essai sur L'histoire des Arabes...* باريس ١٨٤٧ ـ ١٨٤٨، جــ١، ص ١١٠، ١١٦، ١٨٥ ـ ١٩٤، ٢١٨ ـ ٢٢١، ٢٤٠، ٣٤٨؛ جـ٢، ص٢٥٩ ـ ٣٩٤ فى مواضع مختلفة.

أما عن ربيـعة ومضـر فى عهـدهما المتأخر فانظر :

(١٨)I. Goldziher : *Muhammedaniscke Studien*، هـال ١٨٨٨ ـ ١٨٩٠، جــــ١، ص ٨٠، ٨٣ ومـــابعــــدها، ٩٢ ـ ٩٨، ١٨٠، ٢٠٦، ٢٦٨ .

(١٩)A. Müller : *Der Islam im Morgen - und Abendland* ، بـرلـين ١٨٨٥ – ١٨٨٧، وخاصة جـ١، ص ٣١٦، ٣٤٦، ٣٣٧، ٤٤٥، ٤٥١ ومابعدها .

(٢٠) wellhausen: *Die politischen religiös Opposition Spartien* فـــــى *Abh. Ges. Wiss. Gott.* جـ٥، ١٩٠١م، ص ٦، ٢٣، ٥٨، ٨٣ .

(٢١)المؤلف نفـسـه: *Das arabische Reich und sein Sturz*، بـرلـــيـن ١٩٠٢، وخـاصـــة ص٤٣ ومـابعــدها، ١٢٢، ١٣٠ومـــابعــــدها، ١٥٦، ١٦٣، ١٩٦، ٢٠٥، ٢٤٢ وفـصل ٨، ٩ فى مـواضـع مختلفة.

خورشيد [كندرمان H. Kindermann]

الرجز

بحر من بحور الشعر العربى؛ ومعناه لغة «الخفق والاضطراب» (انظر مثلا لسان العرب، جـ ٧، ص ٢١٨ فى منتصفها؛ Freytag: *Darstellung der Arabischen Verskunst*، ص ١٣٥)، ثم أطلق على هذا البحر من الشعر، لأنه قد يجتزأ فيه بالتفعيلتين تكرران مرتين، فيصبح أشبه بالرجزاء، وهى الناقة يضطرب عجزها لضعفها عند النهوض من مبركها، ويذهب آخرون من لغويى العرب إلى أنه من «الرجازَة»، وهى ماعدل به ميل الحمل (السهيلى على هامش ابن هشام، طبعة قستنقلد، جـ ١، ص ١٧١، س ١٠؛ المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٥٨ فى أسفلها). وخير الآراء فيما يبدو لنا ما ذهب إليه نولدكه (Nöldeke: *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*، جـ ١٠، ١٨٩٦، ص ٣٤٢) من أن الرجز شئ من الصلصلة (أى تلك الصلصلة التى تصحب الهجاء، وهو الغرض الشعرى الذى كثيرا ما استخدم فيه هذا البحر فى الجاهلية).

ويخالف آلقارت Ahlwardt هذا الرأى بعض المخالفة فيقول فى مقدمته على ديوانى الرّجازين العجاج والزَفَيان اللذين قام بنشرهما (برلين ١٩٠٣، ص٣٦ فى أسفلها) إن الرجز هو «تصويتات انفعالية» (*"rickweise Äusserung"*).

أصل الرجز وتطور أشكاله: أخذ العرب الرجز من الهزج وجعلوا مكانه السابع بين البحور المأثورة عن العرب، وحملوا عليه العروض ذا التفعيلتين المكررتين مع حذف ثانى السبب الخفيف الأول من التفعيلة الأولى (وكان هذا على الأقل هو القاعدة فيه)، ومعنى هذا جعل المقطع الأول المكون من سببين خفيفين متصل النطق غير مقطوعه بالسكون الأول. وتؤيد بحوث المحدثين هذا الرأى الأخير. وقد ذلل كير R. Geyer فى مقدمة كتابه *Al tarabische Diiamben* (ص ٧ — ١٠) مستشهداً بشواهد جمة على أن أكثر ما ورد من الرجز هو هذا النوع ذو التفعيلتين (— ـ ٥ — ٥ — ٥ — ٥ —

-٥) كما يرد[١] على هذه الوجوه (- ٥ - ٥ - - ٥ و - - - ٥ - - ٥، بل و- ٥ - - - ٥، وهى حقيقة فطن لها العرب تماماً). ولكن العرب لسوء الحظ لم يشيروا فى وضوح إلى مكان القطع Stress من هذه التفعيلات، ذلك أنه لم تكن لديهم فكرة عن الحركة tone والقطع Stress فى العروض والنحو جميعاً. ويذهب هارتمان (M. Hartmann: *Metrum und Rhythmus* ص ٢٢) إلى أن القطع الرئيس (ويسميه هارتمان Hauptton) يقع على المقطع الأخير، بينما يقع القطع العرضى على المقطع الطويل قبل الأخير.

وعلى أية حال فإن التفعيلة «مستفعلن» (أو ما يقوم مقامها) كان لزاماً أن تتكرر فى رأى العرب ست مرات لتعطى الصورة الأصلية لبحر الرجز. ويُشك كثيراً فى أن يكون ما ذهبوا إليه من ذلك هو الصواب. فليس فيما أورده أبو تمام، من شعر فى حماسته، رجز سالم acatalectic، وإن كان هذا النوع قد ورد مرة واحدة فى حماسة البحترى (طبعة شيخو، المقطوعة رقم ٩٩٨ لقعنب بن ضمرة الغطفانى[٢]). وشواهد الرجز التام فى «دووابن الشعراء الستة الجاهلين» إما موقوفة Catalectic مثل الأبيات المنسوبة إلى طرفة (رقم ٤، ص ١٨٤ من طبعة آلفارت)، والأبيات المنسوبة إلى امرئ القيس (رقم ٥٣، المصدر نفسه، ص ١٥٤ وما بعدها) - وثانية التفعيلتين فى أبيات امرئ القيس حذاء، أى أنه قد حذف من آخرها وتد مجموع - وإما ذات زيادة hypercatalectic مثل قصيدة امرئ القيس التى تلى ذلك.

ونجد فى شعر المتأخرين أيضاً أن الرجز ذا التفاعيل الست الذى يقال إنه هو الأصل فى بحر الرجز، ونعنى به الرجز الطويل السالم actalectic نادر، وأن نوعية الموقوف ctalectic وذا الزيادة hypercatalectic أكثر ندرة. وشاهد ذلك أن القالى لم يورد فى أماليه من الرجز

(١) هذا النوع ذو التفعيلتين المكررتين هو الذى نقصده بعد كلما أشرنا إلى «تفاعيل» الرجز.

(٢) درس كرنكوف ألفاظ هذا الشاعر (كما تسمح بذلك المقطوعة الوحيدة الباقية من شعره فيما بلغ إليه علمنا وقد تفضل فانبانى بأنه انتهى إلى أن قعنب كان من شعراء الصدر الأول للإسلام.

الطويل غير مثالين (طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٦م، جـ ١، ص ١٨٠؛ جـ ٢، ص ١٢٧) يرجع زمنهما إلى القرن الثالث الهجرى. وقد استعمل الوأواء الدمشقى، وهو رجل تقدمى فى الشعر، هذا النوع من الرجز فى ديوانه مرة واحدة. وذهب كراتشكوفسكى Kratchkovsky إلى أن وفاته كانت فى أوائل القرن الرابع للهجرة، وأيد هذا بأسباب وجيهة (الديوان، المقدمة ص ٤٨ فى أعلاها، مقطوعة رقم ١٠٧)، كما استعمل أبو العلاء الذى جاء بعد الوأواء بجيل (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ = ٩٧٣ - ١٠٥٨م) هذا الرجز مرة واحدة فى شعر شبابه (سقط الزند، بولاق ١٢٨٦ هـ جـ ١، ص ٨٩).

وإلى جانب الرجز ذى التفاعيل الستة نوع من الرجز ذو تفاعيل أربع سالمة، ويسميه العرب مجزوء الرجز (Freytag، المصدر السابق، ص ٢٣١ وفى الأمالى ثلاثة شواهد عليه، وربما كان أحدهما (جـ ١، ص ٦٣ وما بعدها) من الشعر القديم. أما الشاهدان الآخران (جـ ٢، ص ٢٣١ وما بعدها) فواضح أنهما يرجعان إلى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). ويرى كراتشكوفسكى (المصدر السابق، ص ١٢١ فى أعلاها) أن هذا النوع وحده هو الذى استعمله عمر بن أبى ربيعة المتوفى فى أواخر القرن الأول للهجرة. ومن شعر أواخر العصر الأموى وأوائل العباسى أبيات حماد عجرد الواردة فى الأغانى (جـ ١٣، ص ٨٣). ومن شعر العصر العباسى الأول أبيات أبى العتاهية الواردة فى ديوانه (طبعة بيروت ١٩٠٩م، ص ٣٤٣، ٣٠٧). ويوجد شاهد واحد من هذا النوع أيضاً فى خمريات أبى نواس، وثلاثة عند الوأواء (المصدر السابق، أرقام ٢٠٦، ٢٢٢، ٢٤٧).

وجميع هذه الشواهد من الرجز السالم acatalectic ذى التفعيلات الأربع. ويبدو بعضها كأنه من الموقوف catalectic كأبيات سلْم الخاسر فى عاصم بن عتبة (الأغانى جـ ٢١، ص ١١٥) وكأبيات مسلم بن الوليد (الديوان، طبعة دى غوى، رقمى ٢٦، ٣٧ وكلها منظومة على وزن - ٥ - ٥

-- ٥ - ٥ - ٥ - ٥ - ٥) . بيد أن العروضيين العرب يدخلونها إجمالا فى «المنسرح» Freytag : *Darstellung* ، ص ٢٥٥ وما بعدها) ولا نجد مندوحة من التسليم بهذا الرأى إلى حين مادمنا لا نعرف أتأثر هؤلاء العروضيون بمؤثرات خلاف المد والقصر - ولو عن غير قصد منهم - وقد تكون هذه المؤثرات هى الحركة tone والقطع stress. وحتى لو لم نأخذ برأى العروضيين العرب فى قولهم بأن مثل هذه الأبيات من الرجز، فإن عدد الشواهد من الرجز السالم ذى التفاعيل الأربع سيظل قليلا جداً.

وأشكال الرجز التى كانت مدار حديثنا إلى الآن إنما تتفق قافية أبياتها الكاملة ذات المصراعين، بخلاف البيت الأول الذى يكون عادة مصرعا. ومع هذا فإن الأكثر شيوعاً من ذلك، حتى فى الشعر الجاهلى، أن تكون الأبيات كلها مصرعة، وعلى هذا نعد المصاريع (أى أنصاف الأبيات) أبياتاً قائمة بذاتها. ويظهر أن هذا الشكل من الرجز يعد عند كثير من العروضيين رجزا πατ' ἐξοχήν (انظر لسان العرب، جـ ٧، ص ٢١٧، س ١٠ - ١١ من أسفل: «الرجز بحر من بحور الشعر معروف ونوع من أنواعه يكون كل مصراع منه منفرداً»)، والقول الذى سبق أن ذكرناه من أن الرجز من الرجازة يمهد فيما يظهر لهذا الرأى.

والقاعدة فى مثل هذه المصاريع أن تكون من تفعيلات ثلاث، ويجوز أن تكون من اثنتين أو حتى من واحدة فقط. وهذا الشكل الأخير يعد من الشعر تجوزاً، وقد جرى فى شعر بعض الشعراء. أما النوع الأول فيقال إن سلما الخاسر نظم فيه قصيدة قالها فى موسى الهادى، ولاتزال هذه القصيدة مروية (Goldziher: *Abhandlungen zur arab Philologie*، جـ ١، ص ١٢١).

والراجح أن الرجز ذا التفعيلة الواحدة كان دائما من النوع السالم acatalectic ويلزم على قول العروضيين أن يكون الرجز ذا التفعيلتين والثلاث رجزاً سالما أيضاً، أو قل إنهم على أيسر تقدير قد أنكروا فيما يظهر أن يكون الرجز الموقوف catalectic من هذا النوع

(انظر محمد بن شنب: تحفة الأدب، ص ٤٦ وما بعدها؛ شرح التبريزى على الحماسة لأبى تمام، ص ٧٩٨، القصيدة التى قافيتها ن؛ المصدر نفسه ص ٨٠١؛ القصيدة التى قافيتها بٍّ؛ ص ٨٠٢: القصيدة التى قافيتها شِ؛ ص ٨٠٨: القصيدة التى قافيتها يرهِ؛ ص ٨٠٩: القصيدة التى قافيتهاه وكلها من ذوات التفاعيل الثلاث، ويعدها التبريزى من السريع!. ولكننا سبق أن وجدنا عند الرجازين الأقدمين عدداً لا بأس به من القصائد ذات الضرب الموقوف catalectic والتفاعيل الثلاث، ومن الواضح أنها من الرجز. وعندما تتعاور القصيدة الواحدة أبيات موقوفة وأخرى سالمة فليس ثمت ما يدعو إلى الشك فى أنها كلها من الرجز، كما هو الشأن فى مخمسة أبى نواس التى سنعرض لها بعد، أو المنظومات التعليمية المتأخرة التى من طراز الألفية. أما الأبيات ذات التفعيلتين كتلك التى لهند بنت عتبة والتى يسلكها محمد بن شنب (المصدر نفسه، ص٦٦) فى منهوك المنسرح، على حين يسلكها روكرت Rückert (ترجمة الحماسة ص ١٩٦، إضافة إلى رقم ١٦١) فى مشطور (ولابد أنه يقصد منهوك) السريع، فيظهر حقاً أنها من الرجز الموقوف، وهى تطابق قصيدة الأمثال لأبى نواس التى سنعرض لها بعد قليل (مع اختصار التفعيلة الثانية بحذف وتد مجموع منها، أى من نفس البحر الذى نظمت به المرثية القديمة التى نقلها جولدسيهر Goldizher: *Abhandlungen* ص ٧٦ وما بعدها عن الأغانى، جـ ١٠، ص ٢٩ وقصيدة أبى العتاهية التى عارض بها أبا نواس (بزيادة حرفين على آخر كل مصراع).

وجنح عروضيو العرب إلى جعل الصور القصار أقساماً من الرجز الكامل ذى التفاعيل الست (على اختلاف كثير فى تفصيلات يمكن تعرف دقائقها بالرجوع إلى Freytag: المصدر نفسه ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦) فأطلقوا «مشطور الرجز» على الصراع ذى التفاعيل الثلاث، و «منهوك الرجز» على ذى التفعيلتين و «مقطّع الرجز» على ذى التفعيلة الواحدة (ويقال إن هذا الاصطلاح الأخير قد استحدثه الجوهرى؛ انظر ابن رشيق: العمدة فى

جولدسيهر، المصدر نفسه ص ١٢١). ومع ذلك فالواقع أن هذه الأنواع القصار - مع استثناء المقطع - كانت أكثر شيوعاً فى الأزمان الأولى، ومن الواضح أنها كانت أيضاً أقدم من البيت الطويل الكامل ذى التفاعيل الست. فمثلا الأبيات المنسوبة إلى عنترة فى الفخر (الكنز الثمين، ص ١٨٠، رقم ١٢ = ابن قتيبة: كتاب الشعر، طبعة دى غوى، ص ١٣١ فى أعلاها، وهى على تفعيلتين)، والأبيات التى قيل إنها أول ما صنع طرفة (المصدر السابق، ص ١٨٥، رقم ١١، وهى على ثلاث تفاعيل؛ انظر ابن قتيبة: المصدر المذكور آنفاً، ص ٩٠؛ والكلام عن نسبتها وارد فى الحماسة، جـ ١، ص ٣٤٣)، بل ومقطوعتا الهجاء اللتان جاءتا على لسانى بنتى فِنْد تهيجان بهما بكرا على تغلب (شرح التبريزى على أبى تمام، طبعة Freytag، ص ٢٥٤؛ Nöldeke: *Delectus* ص ٤٧، س ١ - ٣؛ وانظر أيضاً ابن هشام طبعة فستنفلد، جـ ١، ص ٦٥٢ حيث نسبت الأبيات إلى هند بنت عتبة)، هذه كلها أقرب بلا شك إلى الحوشية من الأبيات ذات المصراعين والتفاعيل الست. ونجد طابع القدم واضحاً فى المقطوعة الأولى من أبيات الهجاء هذه، لأن الأبيات الثلاثة الأولى منها على تفعيلتين، على حين أن المقطوعة الثانية على ثلاث تفعيلات، وهو أمر لا يمكن أن يصدر عن شعراء العصر الذى يليه ويستطيع المرء أن يزعم، مخالفاً فى ذلك عروضى العرب، أن الأبيات ذات المصراعين والتفاعيل الست قد نشأت عن الأبيات القصار، أى ذات المصراع الواحد، وليس الأمر بالعكس. أما إذا أخذنا بمذهب العرب فإننا نجد لزاما علينا أولا وقبل كل شئ أن نفسر: لم لم يجعلوا المصراعين الأول والثالث من الثلاثية مستقلين بعضهما عن بعض فى الأعاريض الأخرى أيضا. وإذا صح أن شيئا من هذا وقع شذوذاً فى دواوين الشعراء الستة الجاهلين (ص ١٣٣، رقم ٢٨، فى القصيدة المعروفة بقصيدة القطاة لامرئ القيس والتى من بحر الكامل، أو القصيدة التى على بحر الهزج الواردة فى هذه الدواوين أيضاً، ص ٢٠٦، رقم ٣١، والواردة فى الأمالى، طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٦، جـ ١، ص ٤٢ فى

أعلاها وهى منسوبة كذلك لامرئ القيس؛ انظر إلى ذلك Wright: *Arabic Grammar*، جـ ٢، الفقرات ٢١٢، ٢١٩، ٢٢٠ عن بحور المضارع والرمل والمديد) فإن ذلك بطبيعة الحال لا يعنى من الأمر شيئا، بل هو فى الأكثر يدل على أن الأبيات ذات المصراع الواحد من هذين البحرين كانت أسبق فى التطور إلى أبيات ذات مصراعين وتفاعيل ست من أبيات الرجز ذات المصراع الواحد. وحتى فى الأمثلة السابقة التى قيل إنها من «مشطور السريع» و «منهوك المنسرح» فإنا تنتهى رغم ذلك كله إلى التساؤل لم لا تكون حقا من الرجز. ثم إن بحر الطويل الذى لم يقل فيه الوأواء إلا مقطوعة واحدة (الديوان، رقم ١٤٣) اجتزأ فيها بأربع تفاعيل دون ثمانية، هو فيما يبدو من بدع هذا الشاعر.

على أن وجود هذه الأبيات ذات المصراع الواحد والأبيات ذات التفاعيل الست جنبا إلى جنب لا يعنى بحال أن مجال الكلام فى تطور شكل الرجز قد فرغ منه. ففى أوائل الدولة العباسية، وليس قبل هذا، نشأ ضربان جديدان، بفعل ما ساور الناس من ملل لكثرة ترديد أبيات رجزية ذات مصراع واحد، أو بفعل مؤثرات خارجية: الأول منهما كان بتقفية المصراعين على قافية واحدة، والثانى، وهو أندر، كان يجعل كل خمسة مصاريع فى المقطوعة على قافية واحدة، وبهذا وجدت المقطوعات ذات البيتين والخمسة. وأطلق على الأولى «المزدوجة» (وقد وجدت فى عهد حمزة الإصفهانى، كما وردت فى كتاب الأغانى)، وأطلق على الثانية «المخمسة» وفى كتاب الأغانى (جـ ١٣، ص ٧٤ فى منتصفها) حديث لأبى نواس ينسب إلى حماد عجرد (المتوفى قبل عام ١٦٧ هـ = ٨٧٣م) شعراً مزدوجا (فى النص: مزاوج) بيتين بيتين. ويظهر أن هذه الأبيات المزدوجة، ولعلها أول ما قيل فى هذا النوع، قد ضاعت لسوء الحظ. وأقدم ما وصل إلينا من شواهد المزدوجات ما نظمه منها أبو العتاهية وأبو نواس، فنحن نجد فى النسخة المطبوعة لديوان أبى العتاهية (بيروت

١٩٠٩م، ص ٣٦١ ـ ٣٦٤) مزدوجة من مصراعين موقوفين على ثلاث تفعيلات، كما نجد فى القسم الأخير من نسخة حمزة لديوان أبى نواس التى لم تطبع بعد مزدوجتين من مصراعين مقفيين، ويقال إن الأولى لأبى نواس والثانية معارضة لها صنفها أبو العتاهية.

والظاهر أن بشار بن برد (المتوفى عام ١٦٧ هـ = ٧٨٣م) هو أول من استعمل التخميس وفقاً لما ذكره فريتاج (Freyrag: *Darstellung*، ص ٤١١) بيد أن مختارات شعره التى جمعها الخالديان (طبعة محمد بدر الدين القاهرة ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٤م) لم يرد فيها ولا فى كتاب الأغانى شئ من ذلك. ومع هذا فعندنا فى نسخة حمزة لديوان أبى نواس التى ذكرناها آنفاً قصيدة تنسب له، وربما كان الشاعر قد صنعها حقا، وهى مخمسة طويلة كل مقطع فيها من خمسة مصاريع من الرجز ثلاثى التفعيلات، وجاء بعض مقاطعها موقوفا وبعضه الآخر سالما.

ولا يضير هذا سعة البحر. ومع أن إيڤالد Ewald قد قارب الصواب حين قال فى مؤلفه (*De metris carninum arabicorum*) إن جميع بحور العرب التقليدية يمكن أن ترد إلى الرجز فإن هارتمان M. Hartmann قد استطاع أن يثبت أن مالا يقل عن خمسة وعشرين بحراً من البحور المستحدثة تمت بجلاء إلى الرجز (*Actes du 10 éme Congrés des Orienatalistes* جـ ٣، قسم ٣، ص ٥٦ وما بعدها)

أغراض الرجز: يقول ابن قتيبة فى مصنفه «طبقات الشعراء» مادة «الأغلب (بن جشم) الراجز»: كان الرجز فى العصر الجاهلى إنما يقول الرجل منه البيتين أو الثلاثة إذا «خاصم أو شاتم أو فاخر». والواقع أن أقدم قصائد الرجز التى بقيت هى قصائد قصار فى الحماسة كالتى ذكرناها لابنتى فند ومفاخرة عنترة. والرجز يستعمل فى غرض آخر هو الرثاء، وهو كما يقول جولدسهير Goldziher : *Abhandlungen* جـ ١، ص ٧٧) يحل محل «السجع».

والحق أن جولدسهير قد تجاوز القصد بقوله إن الرجز نشأ عن السجع بعد إخضاعه للميزان العروضى *("metrische Disciplinierung")*.

وربما كان الأمر كذلك، وقد يعترض عليه بأن أى وزن من الأوزان يمكن أن ينشأ عن السجع أيضا لا لشئ إلا لأنه مفتقر إلى الميزان العروضى. ومهما يكن من شئ فإن الرجز لم يقتصر على الحماسة وما يشبهها وقتا طويلا، فقد أصبح يستعمل فى شعر المناسبات كمقطوعة الصيد لطرفة التى أشرنا اليها، وفى وصف الأيام، والرثاء، كما استعمل بصفة خاصة فى المديح والفخر والأمثال الموجزة الحكمية (انظر قصائد الرجز فى حماسة البحترى) على أننا نجد أن للرجز شأنا جد يسير فى هجاء البلغاء فأنت لا تجد مثلا قصيدة واحدة من شعر الرجز فى حماسة أبى تمام فى القسم الخاص بالهجاء، كما أن جريراً والفرزدق لم يستعملا هذا الوزن الحماسى القديم كثيراً كما كان المرء يتوقع منهما.

ومهما يكن من شئ فإن مجال استعمال الرجز قد اتسع اتساعاً كبيراً بالقياس إلى ما كان عليه فى العصر الجاهلى. بيد أن الراجز ظل يقتصر على أبيات قليلة يغلب عليها الارتجال. وليس من شك فى أن عادة الارتجال فى الرجز هى السبب فى أننا نجد بين الحين والحين أخطاء نحوية فى هذا الوزن مثل «ثِنْتا حَنْظل» (حماسة أبى تمام، ص ٨٠١) أو حذفا شاذا لبعض الكلمة مثل رُبْ (وصحتها رُبّ) فى دواوين الشعراء الستة الجاهلين، ص ١٣٣، قصيدة رقم ٢٨ لامرئ القيس) أو نعثر على «التقاء الساكنين» غير الجائز فى آخر الأبيات التى أوردها لسان العرب (جـ ١١، ص ٣٤٨).

وروى ابن قتيبة (المصدر السابق ص ٣٨٩؛ وقد نقل عبارته آلفرت قبل ذلك فى *Bemerkungen*، ص ١٩) أن الأغلب بن جشم شاعر جاهلى إسلامى، وهو أول من شبه الرجز بالقصيد وأطاله. ونجد فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى شاعراً آخر عنى باقتفاء أثر الأغلب، هو العجاج التميمى،

ثم تلاه ابنه رؤبة الذى أدرك بداية العصر العباسى (توفى عام ١٤٥ هـ = ٧٦٢م). وقد أنشأ هذان الشاعران وغيرهما طائفة كبيرة من شعر الرجز يمكن أن توازن حقا بالقصائد الطوال التى على البحور الأخرى (انظر مدح رؤبة للسفاح الخليفة العباسى الأول الذى يبلغ مالا يقل عن أربعمائة مصراع). وهى من حيث الشكل إنما تمتاز عن القصائد الأخرى بوزنها (ومن ثم عرفت القصيدة من الرجز بالأرجوزة) وبالإكثار من مهجور اللفظ (والراجح أن ذلك يرجع إلى تعدد لهجات القبائل) وبتقفية جميع المصاريع. أما الغرض الشعرى فهو بعينه الذى يطرقه الشعراء فى القصائد التى على الأوزان الأخرى.

على أن الشهرة الواسعة التى كسبها العجاج ورؤبة وغيرهما من الرجازين لهذا البحر الذى كان أثيراً لديهم لم تدم طويلا. فنحن نجد فى أوائل العصر العباسى اتجاها ملحوظا نحو التخصص فى استعمال هذا البحر، فبينما نراه فى الجاهلية وصدر الإسلام البحر المستعمل فى الحماسة، فإنا نراه يستعمل بعد ذلك فى القصص، والوصف، والتعليم خاصة. فالشاعر ردينى بن عبس الفقعسى يصف فى المقطوعة رقم ١٤٣٤ من حماسة البحترى حادثا له مع تاجر من التجار، كما أن مخمسة أبى نواس التى أشرنا إليها آنفا فيها شئ من صفات الأغانى الفكهة. والشاعر يروى لنا فيها كيف أغراه وسيط على الزواج فوقع فى مأزق حرج. ويستعمل أبو نواس أيضا الرجز ذا المصراع والقافية الواحدة سواء أكان موقوفا أو سالما فى طردياته خاصة، وبعضها قصص والبعض وصفى. ولم يقف استعمال الرجز عند هذه الأغراض الشعرية بل تعداها إلى شعر المناسبات بجميع أنواعه. ومعظم مقطوعات الرجز التى صنعها الوأواء من هذا القبيل (انظر الشواهد على ذلك فى الكتاب السابق ذكره، ص ١٣٠ وما بعدها).

والذى حدث آنئذ أن المزدوجات من الرجز ذى المصراع الواحد قد اقتفت أثر البحور الأخرى وسايرتها، فتولد منها جميعا الأساس العروضى للملحمة فى نطاقها الواسع، أو قل إنها أعانت العرب فى جهودهم الصادقة التى بذلوها فى هذا السبيل. وإذا كانت هذه الجهود لم تلق نجاحا كبيرا، فإن ذلك لم يكن على التحقيق خطأ هذا البحر. ونحن نذكر فى هذا الباب القصيدة (فى ٤١٩ بيتا من المزدوج) التى قالها ابن المعتز المتوفى عام ٢٩٦ هـ (٩٠٨م) فى الخليفة المعتضد (*zeitschrift, der Deuts-chen Morgenl, Gesellschaft.*، العدد ٤٠، ص ٥٦٤ وما بعدها؛ العدد ٤١، ص ٢٣٢ وما بعدها) والقصيدة (فى ٤٤٦ بيتا من المزدوج) التى أشاد فيها ابن عبد ربه المتوفى عام ٣٢٨ هـ (٩٤٠م) بغزوات عبد الرحمن الناصر الأندلسى الأموى (العقد، فى آخر كتاب «العسجدة الثانية»). وهاتان الأرجوزتان تتفاوتان فى أسلوبهما بين الأخبار المنظومة والمديح، والأرجوزة الثانية ضعيفة الصلة بالشعر فى معناه الرفيع.

وهذا يصدق بصفة خاصة على المقطوعات التعليمية التى يخطئها الحصر والتى اصطنع لها الرجز، بل إنا لنلاحظ كثيراً فى شعر الرجز المتقدم كلفاً بالإيجاز، كما أن مزدوجات أبى نواس وأبى العتاهية المشار إليها آنفاً من ذوات التفعيلتين أو الثلاث هى فى واقع الأمر مجمع للأمثال. وازداد الأمر سوءاً عند ما تشبث المعلمون بالرجز مساعدة للطالبين على حفظ شتى الموضوعات. ومع أن الناس لم يهملوا البحور الأخرى كل الإهمال، فإنهم كانوا يستعملون الرجز، وبخاصة المزدوجات ذات المصراع الواحد ، كلما أرادوا نظم أية موضوع من موضوعات العلم. وخير شاهد على ذلك ألفية ابن مالك فى النحو العربى، ومقدمة الجزرى فى التجويد (انظر هذه المادة ؛ Brockelmann : *Gesch. der. Arab. Litt.* ، جـ٢، ص٢٠٢ فى منتصفها) وتحفة الحكام لابن عاصم فى فقة المالكية. ونجد شواهد أخرى فى كتاب بروكلمان المذكور (جـ٢، ص٩٦، رقم ١/٢٩ : الكلام ، والفقه ، والتصوف ؛ الكتاب نفسه :ص١٤١، س٢-٤؛ «التوريث» ،

ص١٤٢، رقم ١١/٥ «البلاغة» ص١٧٩: فقرة ٨/٢ ـ ٥ «الأوقيانوغرافيا» وكذلك عن تعيين القبلة وتقويم البلدان الخ...) ومجموعة المتون التى نشرها فى القاهرة سنة ١٣٢٣هـ مصطفى البابى الحلبى.

على أن ثمة سؤالا مازال فى حاجة إلى جواب، ، هو كيف أن الرجز الذى استهدف إثارة العواطف ، وكان أهلا لذلك كما يستدل من استعماله فى الأصل، قد انتهى إلى وزن خاص بالقصص والوصف والتعليم ، بل قل إنه غدا بحق نظما ركيكا يستخدمه المعلمون فى حشو أذهان الطلاب؟ وعلة ذلك أن الرجز، بفضل مافيه من سعة عروضية ، كان أيسر منالا من البحور الأخرى. على أننا نجد أولا أن هذا التحرر قد اصطنع أيضاً فى البحور الأخرى(Wright : *Arabic Grammar* جـ٢، فقرات ٢٠٥، ٢١٦، بحور السريع والبسيط والمنسرح) ، ونجد ثانياً أن الشعراء والعلماء الذين استعملوا الرجز فى أغراض سلمية لم يكونوا بحال هواة غير مجيدين ، بل كانوا قوماً يستطيعون أن يجيدوا تناول أوزان أخرى أكثر منه صعوبة . والسبب فى تفضيلهم الرجز يجب أن يلتمس فى ناحية أخرى، ولكن أين؟ ... نستطيع فى هذا المقام أن نفترض أنهم فضلوا هذا الوزن الذى يثير الانفعالات لأنه يشيع الحياة فى موضوعات لا تستهوى الناس أو قل إنها ميتة.

المصادر :

وردت المصادر فى صلب المادة، ونذكر إلى ذلك :

(١) مقال كولدسيهر Bemerkungen : *Zur Arabischen Trauerpoesie* فى *Weiner Zeitschr. Für die Kubde des Morgenlandes,* العدد ١٢ (١٩٠٢م) ص٣٠٧-٣٣٩؛ وانظر بصفة خاصة.

(٢) الفصل الرابع من مقدمة كراتشوفسكى لطبعته لديوان الوأواء، ١٠٩ - ١١٣، ١١٦ - ١٢٢، ١٣٠ - ١٣١، وهذه الصفحات جديرة بالتنويه . وإنى لمدين بالفضل لـ كب Gibb لأنه لفتنى إلى هذا المصدر الأخير.

يونس [شاده A. Schaade]

الرجم

رمى الحجارة. ومادة ر - ج - م أصلها سامى، وتوجد مشتقاتها فى «العهد القديم»، بمعنى «قتل مخلوق بغيض أو طرده برميه بالحجارة»، والـ«رجم» «الحجارة المجتمعة، أو جماعة الناس أو الصياح أو الصخب» ومعنى مادة ر - ج - م فى لغة العرب هو القتل بالرمى بالحجارة أو السَّب واللعن، والرَجْم الحجارةمجتمعة، وهو يدل أيضاً على الحجارة التى تنْصَب على القبور إمّا على هيئة علامات وشواهد منفردة، وإما على هيئة حجارة مجتمعة. وقد نهى الحديث عن نصب الرجَم فوق القبور، ويوصى بأن يُجَعل القبر فى مستوى سطح الأرض. وقد اخُتلف فى قول عبد الله بن مُغَفَّل المزنى: «لاتُرجِّموا قبرى»، فقيل معناه: لاتجعلوا عليه الرَجم،وهو الحجارة، أراد بذلك تسوية قبره بالأرض وألا يكون مرتفعاً مسنَّما؛ وقيل معناه: لاتنوحوا عند قبرى، أى لاتقولوا عنده كلامًا قبيحاً، من الرجم، بمعنى السَّب والشتم. ورمى الحجارة أو موضع رميها عند منى يسمى الجمرة. وقولهم «جمرات العرب»، مأخوذة من الجمرة، وهى القبيلة المجتمعة يدًا واحدة، تقاتل من ناوأها ولاتنضمُّ إلى أحد. وهنا نجد المعنيين القديمين لمادة رج م التى يمكن ردُّها إلى مادة جـ - م، وهى فى العربية «جَمّ» و«جْمع». وفقهاء اللغة العربية يرون أن «الجمرة» بمعنى مجمع الحصى مأخوذة من قولهم «جمرات العرب» وعلى هذا فيجب ألا يغرب عن بالنا خاصة المعنى المزدوج لكلمة «رجم» وكذلك تبدّل مكان الحروف من قولهم «جَمر» إلى قولهم: «رجم».

وإلى جانب ماتدل عليه كلمة «الرجم» من حد الزنا برمى الزانى بالحجارة فهى تدل أيضًا على رمى الجمرات فى منى، وهو من الشعائر التى كانت موجودة قبل الإسلام، وأبقاها النبى (عليه الصلاة والسلام) وجعلها من مناسك الحج[1].

---

(١) الحقيقة أن الحج ومناسكه ترجع، بحسب المأثور العربى الذى لاشك فيه، إلى دين إبراهيم عليه السلام. وكان هذا لايزال موجودا فى مكة، وإن كانت قد طغت عليه مظاهر وثنية. والإسلام يبنى على دين إبراهيم من حيث العقيدة ومن حيث بعض الشعائر. والمأثور العربى القديم والعربى الإسلامى أصدق فيما يتعلق بإبراهيم من غيره، وخصوصا أن الشطر الخاص بإبراهيم وإسماعيل كان لهما شأن فى جزيرة العرب غير موجود فى التوراة، وأسباب ذلك معروفة.

والقـرآن لايذكـر هذا المنسك من مناسك الحج، وإنما ورد فيه فعل «رجم» بمعناه فى العهد القديم، وهو رمى الكافرين للأنبياء بالحجارة، كما وردت فى القرآن كلمة «الرجيم» (= المرجوم) فى صفة الشيطان، بمعنى طرد الملائكة له ورجمهم إياه برجوم من نار، كما جاء فيه فعل «رجم» بمعنى مجرد يدل على تطور طويل فى دلالة هذا الفعل[1] (سورة «الكهف» آية ٢٠، ٢٢).

ورمى الجمرات بالحصى فى منى قد نصت عليه الأحاديث فى كتب الصحاح، وهناك الحج الكامل، وهو حج النبى (عليه الصلاة والسلام)، وهو الذى نجده فى الكتب المختصرة فى «مناسك الحج» مثل «رسالة ابن تيمية» (قارن إبراهيم رفعت جـ ١، ص ٨٩ ومابعدها). وبعض الأحاديث الأولى (مثل البخارى، كتاب النكاح ب ٢[2] وكتاب السَّلم ب ١، ٢، والعمدة[3] جـ٨، ص ٤٨٩) تدل على أن النبى (عليه الصلاة والسلام) كان لابُدَّ له أن يضع قواعد لمسألة «الوقوف»، وهو الركن الذى يكُون به تمام الحج. فكان الُحْمس[4]، وهم قريش ومْن دان بينها يقفون فى جمع (المزدلفة)، فى الحرم. وكان سائر العرب يقفون بعرفات خارج الحرم[5]. ولما كان لابد للنبى (عليه الصلاة والسلام) من أن يختار بين أصحابه الذين يرجعون إلى أصلين مختلفين، أعنى المهاجرين والأنصار، فإنه اختار مع الآخرين الوقوف بعرفة، ولكنه احتفظ بوقوف ثانوى فى المزدلفة، كما احتفظ بالإفاضتين، وهذا الجمع الجديد بين المناسك يتم برمى الحصى فى جمرة العقبة.

---

(١) يقصد الكاتب فى الغالب الرجم بمعنى اللعن أو الطرد أو الهجر أو الرجم بالغيب ونحوها.

(٢) ليس فى البخارى في هذا الباب شئ فى الموضوع الذى يشير إليه الكاتب

(٣) المقصود عمدة القارىء فى شرح صحيح البخارى للعينى.

(٤) يسمون الحمس لأنهم تحمسوا فى دينهم وتصلبوا فيه وتشددوا.

(٥) هذا ماكان قبل الإسلام، فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه عليه السلام أن يأتى عرفات ثم يقف بها يفيض منها. وعلى هذا يكون قد وقف حيث لايقف أهل البلدة، وهم قريش، بل مع الحجاج الآتين من خارج مكة. راجع عمدة القارئ جـ٨، ص ٤٨٩. أما مايقوله الكاتب عن اختيار النبى بين أصحابه فهو من عند نفسه.

ولما كانت العقبة تقع فى بطن وادى منى، على الممر المنحدر إلى مكة، فإنها ليست «من منى، بل هى حد منى من جهة مكة» (العمدة جـ ٤، ص ٧٧٠). وفى صباح يوم النحر يهبط الحاج فى الوادى، ويمضى دون أن يقف بالجمرة الأولى، وبعد ١٥٦ر٤٠ متراً يصل إلى الجمرة الوسطى، وبعد ذلك بـ١١٦ر٧٧ متراً يصل إلى جمرة العقبة (راجع إبراهيم رفعت، جـ ١، ص ٣٢٨). وهنا يرمى سبع حصيات، وهذا هو أحد المناسك الأربعة التى يقصد منها فى يوم النحر التحلل من الإحرام. ويجب عليه أيضًا أن يحلق شعره، وأن ينحر، وأن يُفيض إلى مكة. والإفاضة هى التى يكون بعدها للحاج أن يقرب أهله. أما المناسك الثلاثة التى قبلها فهى التى بأدائها تزول التكاليف عن الحاج. ولكن الفقهاء مختلفون فى ترتيب أدائها. وفى الأحاديث الشريفة أن النبى [ﷺ] أجاب فى أمر الحجاج الذين تحرجوا لأنهم لم يقضوها على الترتيب الذى قضاها هو به بأن قال: «لاَحَرَجَ» البخارى (، كتاب الحج، البـابان ١٢٥، ١٣٠... إلخ)، ويقال فى تفسير ذلك إن النبى (عليه الصلاة والسلام) لم يشأ فى ذلك اليوم الذى هو يوم سرور أن يؤلم نفوس الجاهلين من العرب، ونستطيع أن نتصور أن أولئك العرب لم يتبعوا عادات قريش، وأن النبى (عليه الصلاة والسلام) لم يكن عنده الوقت لفرض ما اختاره من بين العادات المختلفة ولا كان هو يميل إلى فرضه.

فقد كان النبى يبدأ برمى الجمار فى العقبة. وكان بعد أن يحلق وينحر ويُفيض يعود للمبيت بمنى وفى اليوم الأول والثانى والثالث من أيام التشريق كان يرمى سبع جمرات منتهياً بجمرة العقبة. فعلى الحجاج الذين يريدون أن يستَنوا بسنة النبى (عليه الصلاة والسلام) أن يرموا ٧+ (٧×٣) ٣ = ٧٠ جمرة. ولكنهم فى العادة يأخذون بالرخصة التى جاءت فى الحديث، فيخرجون من منى فى اليوم الثانى من أيام التشريق من غير أن يرجعوا إليها، وعلى هذا فهم لايرمون إلا ٧ + (٧ × ٢)٣= ٤٩ جمرة. ومن الراجح أنه لم تكن هناك عادة قديمة. ووجود جثث الأضاحى التى كانت تنحر كان يجعل

من منى مكاناً بشعاً. ومن العسير أن يدرك الإنسان معنى مايقوله ويڤل (Wavell: *Pilgrim*، ص ٢٠٢) من أنه رمى ٦٣ جمرة، أى: (٧×٣)٣= ٦٣. على أن هذا هو عدد الأضاحى التى نحرها النبى (عليه الصلاة والسلام) بيده، أضحية عن كل سنة من سنوات حياته.

ورمى الحصى فى جمرة العقبة يكون فى يوم النحر، والحجاج محرمون، أما رمى الجمرات فى الأيام الثلاثة التالية لذلك فالحجاج يؤدونه بعد زوال الإحرام. وليس شئ من ذلك ركنا من أركان الحج.

وترمى حصيات صغيرة أكبر من الحمص لكن دون البندق، وهو ماسماه قدماء العرب «حصى الخَذْف»، التى كانت ترمى إما بأطراف الأصابع، وإما بقطعة من الخشب على هيئة المقلاع، وهى المخذفة (الترمذى، جـ ٤ ص ١٢٣)[1]. وهناك حديث ينهى عن هذه اللعبة الخطرة، فقد نهى النبى (عليه الصلاة والسلام) عن الخذف بالحصى وقال أنه يفقأ العين ولاينكى العدو ولايحرز صيدا. ومن ثم لاشك أنه كان له طابع سحرى أو وثنى ما[2] وكان يتعين أن تجمع الجمرات من الحجم المناسب، ولايصح أن تقطع من جبل، ولايصح أن تكون من الذهب أو الفضة أو نحوها. على أن بعض النصوص تجوز رمى نوى التمر أو بعر الجمل أو العصفور الميت، وهذه أشياء كان نساء الجاهلية يستعملنها فى آخر فترة الترمل والوحدة لإزالة دنس الترمل والتمهيد لحياة جديدة. ويندب التقاط الحصيات التى ترمى عند العقبة من المشعر الحرام، عند المزدلفة، خارج منى. أما الحصيات الثلاث والستون الباقية فهى تؤخذ فى العادة من وادى منى، لكن من خارج المسجد، بعيداً من الجمرات، لكيلا يرمى الحاج بحصى قد رمى به غيره من قبل (ابن تيمية ص ٣٨٣) على أنه يقال إن الملائكة تأخذ الجمرات الى يقبلها الله من راميها ـ أما الحصى الذى يجمع ولايستعمل فيجب

(١) يذكر الترمذى هنا حصى الخذف، ولايذكر المخذفة

(٢) ولكن لا يوجد فى ذلك النهى مايدعو إلى التماس أصل له.

أن يُدَفن، لأنه تصير له صبغة مقدسة تجعله خطرًا(١).

والحج النموذجي الكامل المروى عن النبى (عليه الصلاة والسلام) يجعل رمى الحصى فى جمرة العقبة فى يوم النحر. ويدل هذا الحج على أن النبى (عليه الصلاة والسلام) كان يبدأ بالإفاضة فى المزدلفة بعد صلاة الفجر ويرمى الحصى بعد شروق الشمس. ولكن الشريعة سمحت بأوقات أخرى، وكان ذلك بحكم بقاء العادات القديمة أكثر مما كان بدوافع التسهيل والتيسير، فالشافعى، خلافا للأئمة الثلاثة، يجيز رمى حصى العقبة قبل الشروق (إبراهيم رفعت، جـ ١، ص ١١٣) وبالجملة فإن وقت رمى الجمار يجوز أن يمتد إلى الضحى، وإلى الزوال، وإلى الغروب، وإلى الليل، وإلى صباح اليوم التالى: وهذه المخالفات للسنة المعروفة يُكفَّر عنها بنحر شاة أو بصدقة، على حسب اختلاف المذاهب. ورمى الحصى فى أيام التشريق الثلاثة يكون عند الزوال، وفى هذا أيضاً آراء مختلفة (البخارى، كتاب الحج، باب ١٣٤). وقد تجنب الشرع دائما فى تحديده وقت رمى الجمار أن يكون ذلك فى وقت إحدى العبادات المفروضة، كالصلوات التى تكون فى الأوضاع الثلاثة للشمس(٢) وهى الشروق والظهيرة والغروب. وقد بين ڤنسنك A. J. Wensink) : الترجمة العربية للدائرة،) جواز كون الحج الوثنى قبل الإسلام حجا ذا صبغة ترجع إلى الشمس.

وقد رمى النبى (عليه الصلاة والسلام) جمرة العقبة، وهو فى بطن الوادى، راكبا ناقته، متجها إلى الجمرة، بعد أن جعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه، وبينه وبين الجمرة خمس أذرع (ثمانى أقدام) ولكن يجوز رمى الجمرة من مواضع أخرى. ويصف إبراهيم رفعت جـ١، ص ٣٢٨) جمرة العقبة بأنها حائط من الحجر ارتفاعه نحو ثلاثة أمتار فى عرض نحو مترين أقيم

(١) يصعب على الإنسان أن يعرف مصدر هذا التعليل، الكاتب لايذكرمصدره

(٢) يقصد أنه تكره الصلاة عند شروق الشمس، وعندما تكون الشمس فى كبد السماء، وعند غروبها، تجنباً لشبهة الصلاة للشمس وهى فى هذه الأوضاع.
(م. ع)

على قطعة من صخرة مرتفعة على الأرض نحو متر ونصف، ومن أسفل هذا الحائط حوض من البناء تسقط إليه حجارة الرجم. ويقال إن جهال الناس أزالوا جمرة العقبة عن مكانها برميهم الحصى فى غير موضعها ثم رُدت إلى مكانها فى سنة ٢٤٠ هـ = ٨٥٤/٨٥٥م (الأرزقى، ص ٢١٢). وقد رمى النبى (عليه الصلاة والسلام) الجمرتين الأخريين راجلا، مستقبلا القبلة. وبالجملة فإن رمى الحصى يكون من أى موضع وقف فيه الإنسان. ووقوف الرامى متجها إلى الجمرة التى يرجمها يمكن تعليله بانه يرجع إلى طبيعة الموضع، لكنه يتفق أيضا مع القصد إلى لعن الشيطان فى وجهه. أما وقوف الرامى متجها بوجهه إلى الكعبة فهو يرجع إلى مايؤثر فى الإسلام من قصة الفتنة من جانب الشيطان، وإلى فرض التكبير الذى سنبينه فيما يلى.

وبحسب السّنة يجب وضع الحصى على الإبهام والسبابة مُحنيّة عليها، ثم ترمى واحدة كما ترمى الكرات البلورية الصغيرة فى اللعب بها. على أن الشارع لم يهمل ماقد يكون من رمى الحصيات السبع معا، أعنى باليد مملوءة فرُئى أن تعتبر الرمية بمثابة حصاة واحدة، كما رُئيَ التدارك للخطأ أو السهو بالفدية. ولايجوز رمى الحصى بشدة، كما لايصح أن يقول الرامى عند الرمى: «إليك! إليك!» (الترمذى جـ ٤، ص ١٣٦)، وذلك عادة وثنية كان البدو فى العصر الحديث لايزالو ن عليها حتى عهد قريب جدا (إبراهيم رفعت جـ ١، ص ٨٩) ويظهر أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يرمى بشئ من الشدة لأنه رفع يده «إلى حذاء حاجبه الأيمن» (الترمذى جـ ٤، ص ١٣٥)[1] وحتى ظهر إبطه (البخارى، كتاب الحج، ب١٤١)[2]

وعند المسلمين يكون رمى كل حصاة مصحوباً بدعاء. ومن المتفق عليه أن التلبية تنتهى فى عرفة أو على الأقل قبل الرمى فى جمرة العقبة ٠البخارى، كتاب الحج، ب ١٠١) وبعض العلماء يجوزّونها بعد العقبة، ويجوز التهليل

(١) فى الحديث: «على حاجبه الأيمن» والمقصود من جهة حاجبه الأيمن

(٢) لايوجد هذا فى باب ١٤١ بحسب طبعة ليدن عمدة القارىء فلعل الكاتب اعتمد على مصدر آخر.

والتسبيح، لكن التكبير هو المستحب (ابن تيمية ص ٣٨٣: البخارى؛ كتاب الحج، البابان ١٣٨، ١٤٣) وقد رأى العلماء مع التطور فى فهم الشعائر فهمًا روحيًا أن الدعاء هو العنصر الجوهرى فى الشعائر. أما رمى الحصى، وأما هيئة الإبهام والسبابة التى تجعل منهما عند الرمى «عقْداً» يمثل رقم ٧٠ فليس إلا شيئاً رمزياً من شأنه أن يذكر الرامى بالدعاء، «وإنما جعُل رمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله» (الترمذى، جـ ٤، ص ١٣٥)[1] أما عند الغزالى (الإحياء، جـ ١، ص١٩٢) فالمقصود من رمى الجمار هو الانتهاض لمجرد الامتثال لله «من غير حظ للعقل والنفس فيه» تشبها بإبراهيم عليه السلام حيث عرض له إبليس فى ذلك الموضع ليدخل على حجه شبهة أو يفتنه بمعصية، فأمره الله أن يرميه بالحجارة، طرداً له وقطعاً لأمله، فالإنسان فى الظاهر يرمى الحصى فى العقبة وفى الحقيقة يرمى به وجه الشيطان (قارن Gold-ziher: *Richtungen*ص ٢٥٢) والرامى الصالح يدعو وهو يرمى، والدعاء بمثابة الرمى من حيث قضاء المناسك. والدعاء المشهور هو: «اللهم اجعله حجاً مبروراً وذنباً مغفوراً وسعياً مشكوراً»

وطبيعى أن يكون ثم وقوف بعد الرمى فى العقبة وقبل الرمى فى الجمرتين الواقعتين أعلى منها. والوقوف بعد الرمى فى الجمرة الثانية خاصة أطول من غيره، ويقاس طوله بما يكفى لقراءة سورة البقرة أو سورة يوسف أو آل عمران، هذا بتحريف مدلول فى الحديث (البخارى، كتاب الحج، ب ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧)[2] ويجوز

(١) إن هذا النص من، كلام النبى [ﷺ] نفسه، والمقصود من كل عبادة فى الإسلام هو الله وذكر الله، وهذا ما يدل عليه القرآن الكريم ـ مثلا سورة البقرة «.... فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام...» «فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً...» فالمقصود من الشعائر هو الناحية الروحية وإن كان العلماء قد أبرزوا هذه الناحية لمن ظن الشعائر مجرد طقوس.

(٢) فى المواضع التى يشير إليها الكاتب من البخارى نجد أن الصحابة الذين أدوا مناسك الحج كما أداها النبى [ﷺ]، مثل رميه جمرة العقبة من بطن الوادى أو رميه لها جاعلا البيت عن يساره ومنى عن يمينه، يقولون: «هذا موقف من أنزلت عليه سورة البقرة يعنون النبى [ﷺ] الذى أنزلت عليه السورة التى فيها معظم مناسك الحج، فعلى أى وجه يمكن تحريف مدلول هذا النص، لكى يمكن تقدير الوقوف بين الجمرات؟

أن هذا الوقوف قد حل محل منسك قديم كان يقصد منه اللعن.

ومخالفة الأصول التى تجب مراعاتها فى قضاء هذه المناسك وخصوصاً فيما يتعلق بعدد الحصى ووقت رميه (العمدة جـ ٤، ص ٧٦٧ ومابعدها؛ إبراهيم رفعت جـ ١، ص١١٣) تجب فيها فدية رأى الفقهاء أن يحدوها فيما بين نحر هَدْى أو التصدق بمُدّ من طعام.

وقد حاول فقهاء المسلمين أن يفسروا رمى الجمار فى منى. فبعض المفسرين (كالطبرى، التفسير جـ ٢٥، ص١٦٧) قد تبينوا فى وضوح تام أن رمى الجمار يمثل شعائر قديمة، وهم شبهوه برمى قبر أبى رجال. وثم شعائر أخرى معروفة كالتى عند بئر ذى الحليفة Lammens: *Bétyles* ص٩٤) وتدل المراجع المذكورة على انتشار هذه الشعيرة، كما تبين الأحوال التى تجعلنا واثقين أن المسألة هى مسألة طرد الشر. ويمكن أن تضاف إلى ذلك عادات أخرى، فمثلا كان يرمى الحصى وراء شخص إذا ذهب إظهاراً للرغبة فى ألا يعود (مقامات الهمذانى طبعة بيروت ص ٢٣) ويذكر أنه كان من عجائب الإسكندرية عمودان يسميان عمودى الإعياء وكانا ملقيين ووراء كل منهما جبل حصباؤه كصبر الجمار بمنى، فيقبل العيُّى بسبع حصيات حتى يستلقى على أحدهما، ثم يرمى وراءه بالحصيات السبع ويقوم ولايلتفت، ويمضى لطلبته فلا يحس بشئ من تعبه (صبح الأعشى للقلقشندى جـ ٣، ص٣٢٢) ولكن المضى فى المقارنات سيبعد بنا عن جزيرة العرب Lods: *Pro-phétes d' Israël* ص ٣٥٤)

والمأثورات الشعبية ترد رمى الجمار كما ترد كثيرا غيره من المناسك إلى إبراهيم (عليه السلام) فيروى أن الشيطان تعرض لإبراهيم أو هاجر أو إسماعيل، بل تعرض لمحمد [ﷺ] نفسه لكى يفتنه عن قضاء مناسك الحج فرماه بالحجارة وطرده، فإذا أخذنا من ذلك أنه سُمى الرجيم فإنما نكون بسبيل تفسير آية ٥ من سورة المُلك (انظر ماتقدم).

ويود الباحث أن تتاح له معرفة مكان رمى الحصى بين شعائر الحج قبل الإسلام. ويتعين عليه فى هذه الحالة أن يكوّن فكرة واضحة عن معنى الشعائر وتفاصيلها وعما كان لرمى الحجارة والرجامة المقدسة من شأن فى العصر القديم من تاريخ الأمم السامية وأمم البحر المتوسط. ويظهر أن رمى الحجارة كان من شعائر طرد الشر، جاء مع تحلل الحاج من الإحرام. ويظهر أيضاً أنه يقصد منه أن يكون سبباً فى حفظه من الشر متى عاد إلى حياته العادية. ومن الجائز أن رمى الحجارة كان فى وقت من الأوقات يعقب النحر، وأن النحر كان يحدث فى عرفة والمزدلفة.

المصادر:

يضاف إلى ماذكر فى صلب المقال

(١) إبراهيم رفعت باشا: مرآة الحرمين، القاهرة ١٣٤٤ هـ (جزءان)

(٢) ابن تيمية: رسالة مناسك الحج، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، القاهرة ١٣٢٣، الجزء الثانى، ص٣٥٥.

م. أبو ريدة [ديمومبين Gaudefroy - Demombynes]

رجوع

بمعناه فى المذهب الأفلاطونى الجديد، هو الموضوع الأساسى للكتاب المنحول لأرسطو والمسمى «أثولوجيا أرسطو طاليس». ومسألة الرجوع هنا تتعلق فى الغالب بالنفوس الجزئية التى هبطت أو سقطت إلى هذا العالم الحسّى واتصلت بالأبدان، ثم هى تتطهر بالمعرفة وترجع إلى وطنها الأول فى العالم العقلى. وهذا الرجوع إما أن يكون على صورة الفناء فى العالم الأعلى أثناء الحياة، وأما أن يكون بعد مفارقة النفوس للأبدان عند الموت. وتستعمل فى ذلك كلمة «مرجع» إلى جانب كلمة «رجوع» فى كثير من الأحيان وتتصل بذلك طائفة من الاصطلاحات، وهى ذات معنى مشابه لمعنى الرجوع أو مبين له بياناً أدق. على أن المترجمين العرب الذين ترجموا كتاب «أثولوجيا» قد أخذوا بعض مصطلحاتهم من القرآن والسنة النبوية، ولكن لابد لنا من أن نقتصر هنا على الكلام عن معنى الرجوع فى المذهب الأفلاطونى الجديد وعن تقبل المسلمين لهذا المعنى.

والقول بالرجوع، بمعنى من معانيه مقابل لمعنى الانبجاس أو الفيض فكل شئ يأتى من الله وإليه يرجع على أن التفكير الفلسفى والتفكير الأسطورى الرمزى (المتعلق بالنفس) يمتزجان هنا أكثر من امتزاجها فى مذهب الفيض. وأساس ذلك هو اتفاق الأولين والآخرين على القول بأن النفس الناطقة جوهر عقلى محض، وعلى القول بأنها باقية لاتفسد ولا تفنى، وهذا القول لا يستند إلى البرهان الفلسفى فحسب بل يؤيده أيضاً ما هو معروف منذ القدم من الترحم على الماضين من الأسلاف والاستغفار لهم، ومن الاستغاثة بأرواح الموتى عند الهياكل المبنية لهم والمسماة بأسمائهم (انظر كتاب أثولوجيا، طبعة ديتريصى ص ٧ وما بعدها). وهنا نجد مزجاً وتوفيقاً بين المأثور من الآراء الأورفية الفيثاغورية، وآراء سقراط وأفلاطون وأرسطو.

فلنبتدىء بفكرة إجمالية نأخذها من كتاب أثولوجيا. (ص ٤ - ٨، وفى مواضع مختلفة) النفوس الإنسانية، أعنى النفوس الناطقة، لا تشعر وهى فى البدن الأرضى بأنها فى وطنها. وهى بالنظر إلى سجنها فى أدناس المادة تشتاق إلى الرجوع إلى أصلها الطاهر، وذلك لأنها كانت من قبل جزءاً من النفس الكلية الشريفة التى أوجدها اللّه بتوسط العقل، وهى لما كان محلها فى النفس الكليةكانت فى مركز الكل. وللنفس الكلية وجهان: فهى من حيث أنها متجهة إلى أعلى تشاهد العقل وتشاهد اللّه بتوسط العقل. وهى من جهة أخرى متجهة إلى العالم الحسِّى الذى صدر عنها والذى تدبِّره (قارن كتاب أثولوجيا ص ٢٠). ولما كانت النفس الكلية هى علة العالم الحسى فإنها تعرف معلولها، ولكنها من حيث هى جوهر عقلى تبقى دائماً ثابتة فى عالم العقل، ومع هذا فربما اشتاقت أجزاء من النفس الكلية إلى الأشياء الأرضية شوقا شديداً فعرفتها ومالت إلى الاتحاد بها. وهذا هو السبب فى هبوط النفوس الجزئية (نزول، تنازل، تنزل. إلخ= πάϑοδος باليونانية).

ولكن لما كانت كل نفس جزئية تشارك فى الوجود العقلى وفى حياة الدوام فإنها لا يمكن أن تهبط هبوطاً كاملاً (قارن ص ١٣٢): فهى من جهة لا تزال متعلقة بالعالم العقلى، وهى من جهة أخرى تتصل بالعالم الحسى، وهى من جهة ثالثة تتحرك وتتنقل بين العالمين، ويجب بطبيعة الحال تأويل هذا التحرك تأويلا روحانياً، أعنى مستقلاً عن الزمان والمكان.

ودرجات هبوط النفس الجزئية تختلف اختلافاً كبيراً، وهى كلما انغمست فى المادة نسيت أصلها السماوى، وإذا اتبعت شهواتها ولذاتها لم تستطع الصعود إلى عالمها الشريف الأعلى، حتى بعد مفارقتها للبدن بالموت، إلا بتعب شديد. أما النفوس النقية التى انصرفت عن الشهوات ولم تتدنس بأوساخ البدن بل تأهبت بالأعمال الصالحة وتطهرت - وهذا هو الأهم - بالمحبة والمعرفة، فإنها تستطيع، إما فى حالة الفناء (كتاب أثولوجيا وقارن فى ذلك: L. Massignon: *Textes inédits*، ص ١٣١ وما بعدها) وأما بمفارقة البدن، أن تصعد (صعود، نهوض، ارتفاع، ترقى = ἄνοδος (باليونانية) إلى أصلها حيث تشاهد العقل وتشاهد بتوسطه الله ذاته فى نوره وبهائه. وقد تكلم أفلاطون من قبل عن هذا الصعود (فى الجمهورية مثلا، الكتاب السابع ص ٥١٧ ب : τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον حسب كتاب أثولوجيا (ص ٩ والصفحات التالية) فيقال إن أنباذوقليس وأفلاطون وفيثاغورس حثوا أيضاً على هذا الصعود. ويضيف إخوان الصفا إلى هؤلاء الفلاسفة بطلميوس الفلكى، كما أنهم يؤولون ارتفاع المسيح عليه السلام ومعراج محمد (عليه الصلاة والسلام) تأويلا روحانياً وقد فعل الفلاسفة والصوفية المسلمون مثل ذلك.

ويتضح مما تقدم أن صعود النفس إلى أصلها يمكن أن يسمى «رجوعاً»، وهو يوصف وصفاً أدق بأنه رجوع النفس إلى داخلها، إلى ذاتها، فهو

دخول الإنسان فى نفسه ووصوله إلى أن يشعر بنفسه، وليس هذا انعداما ولا فساداً. وقد سار الصوفية المتفكرون بين المسلمين فى هذا الاتجاه أبعد من ذلك بكثير.

ويقول كتاب أثولوجيا (ص ١٨ والصفحات التالية) إن الرجوع إلى الأصل أو إلى الوجود لا يمكن أن يكون إلا حالا للنفس لا للعقل، وذلك أن العقل يبقى على حال واحدة، وهو لا يتغير، فلا حاجة له بالرجوع إلى ذاته. والعقل والعاقل والمعقول كلها فى وجوده شئ واحد دائماً. وإذا نسب إلى العقل فى كتاب العلل (طبعة Bardenhewer الفصل السادس، وقارن الفصل الرابع عشر) أنه يرجع إلى ذاته فإن هذا لا يصح فهمه إلا على أنه عند ذلك يعقل ذاته عقلا لا ينقطع وإلى هذا الحد يمكن القول بأن الآراء فى هبوط النفس ورجوعها إلى عالمها ليس بينها كبير اختلاف، فهى تعطينا عن حياة النفس فى البدن فكرة فيها تشاؤم ولكن لها تفسيراً فيه تفاؤل أيضاً (أثولوجيا ص

١٠) ويلاحظ أنه منذ أيام أفلوطين صار كلام أفلاطون فى محاورة طيماوس (قارن ص ٢٨ والصفحات التالية) يُفَسَّر على نحو غير ما هو موجود فى محاورة فيدون وفيدروس وفى الجمهورية. ففى طيماوس أن اللّه خلق هذا العالم الجميل وهو بفضله العظيم قد هيأ فيه العقل والحياة (= النفس)، وهو لم يكتف بإرسال النفس الكلية إلى هذا العالم بل هو أرسل نفوسنا الجزئية أيضاً لكى يبلغ العالم بذلك أكبر ما يمكن له من الكمال. وإذا استطاعت النفس الجزئية أن تدرك العالم المحسوس على حقيقته، أعنى على أنه صورة للعالم المعقول، فلا يكون اتصالها بالعالم المحسوس شراً لها. لأن كلا العالمين من اللّه، وهو الخير المحض. أما السؤال الوحيد فهو: ما غاية النفس فى هذا العالم؟

وكتاب أثولوجيا (ص ٤٣ وما بعدها) يجيب عن هذا بأن اتحاد النفس بالبدن ليس الغاية القصوى للنفس الجزئية. ومهما يكن من شئ فإن

الاتحاد بالنفس الكلية ومشاهدة العقل والله يتيحان للنفس سعادة عليا تشتاق إليها، فهى لها مهمة إلهية، وهى إذا هبطت إلى عالم الحس فإنها تتلقى قوة من أعلى تساعدها على تكوين البدن وتدبيره، فإن لم تسرف فى الهبوط حصلت منه على فائدة واستفادت منه معرفة، لأنها عند ذلك تعرف ما لها من قوة كانت نائمة، كما تعرف طبيعة هذه القوة، وهذا هو عين غايتها، وهى أن تعرف ذاتها وتعرف عالمها. فرحلتها فى عالم الحس رحلة تدريب لها. ولذلك (ص ٨٠) لا يصح أن تُذَمّ النفس الجزئية ولا أن تُلاَم على تركها العالم العقلى ومجيئها إلى هذا العالم، لأنها جاءت إليه لكى تزينه وتبدى طبيعتها، وهى بعد أن تتم عملها ترجع إلى عالمها.

وكل من التفسيرين المتفائل والمتشائم فيما يتعلق بمصير النفس قد أثّر فى المفكرين المسلمين، فالتشاؤم سائد عند الغنوصيين (Gnostics)، وإخوان الصفا وكثير من الصوفية، على حين أن الفلاسفة منذ الفارابى يزدادون ميلا إلى التفاؤل. وليُلاحَظْ أن مصطلحات كتاب أثولوجيا لم يؤخذ بها كلها، فمثلا لا نجد كلمة «الرجوع» إلا عندما نستطيع أن نتعرف من السياق على أثر للمذهب الأفلاطونى الجديد. ولكن كلمة «الرجوع» لم تصر مصطلحاً فنياً بالمعنى الحقيقى، ونجد فى العادة بدلا منها ومن كلمة «مرجع» كلمة «معاد» و «عَوْد»، وهما يُؤَوّلان بأنهما رجوع بالمعنى المعروف فى المذهب الأفلاطونى الجديد.

ومن المعروف حق المعرفة أن آراء إخوان الصفا تدور كلها تقريباً على أن النفس جوهر روحانى وأنها باقية. وقد أشار جولد سيهر (*Vorlesungen*، ص ١٣، ١٦٣؛ *Koranauslegung*، ص ١٨٣ وما بعدها) إلى ذلك فى كثير من الأحيان إشارة صريحة وقد خصص إخوان الصفا القسم الثالث من رسائلهم كله للنفس (للمعاد خصوصا، الرسالتين الثانية والثلاثين والثامنة والثلاثين وما بعدها، طبعة بومباى) وعنوان الرسالة الثامنة والثلاثين هو:

«فى البعث والنشور والقيامة»، وهذه مترادفات ثلاثة فى معنى البعث، وهو يؤوّل هنا تأويلا روحانيا، ولكن فى رسائل أخرى من رسائل إخوان الصفا (القسم الأول، الرسالة الثالثة، والقسم الثانى من الرسالة السابعة والعشرين إلى التاسعة والعشرين؛ والقسم الرابع، الرسالة الثالثة والأربعين وما بعدها) شئ كثير فى الموضوع نفسه. ويذكر إخوان الصفا فى رسائلهم ذلك النص المشهور فى كتاب أثولوجيا، وهو المتعلق بالفناء الأفلاطينى (القسم الرابع، الرسالة الثانية، ص ٦٩ وما بعدها)، كما يذكرون «كتاب التفاحة» المنحول لأرسطو والمؤلف على مثال محاورة فيدون لأفلاطون (القسم الرابع، الرسالة الثانية، ص ١١٩). نعم قد يسلم إخوان الصفا أحيانا بقيمة الحياة فى هذه الدنيا، ولكن تأكيدهم لبؤس النفس الحائرة فى هذه الدنيا أشد من ذلك. وكثيراً ما يشيرون إلى أن النفوس الضعيفة لا تستطيع إسعاف نفسها، وإلى أنها محتاجة إلى النصح والإرشاد من جانب الأنبياء والفلاسفة فى ظل حياة دينية اجتماعية، حتى يتسنى توجيه تلك النفوس فى الطريق الصحيح الذى ترجع منه إلى عالمها. وأهم شئ هو المعرفة (Gnosis) ذلك أن العلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للبدن (القسم الثانى، الرسالة السابعة والعشرين، ص ٣١٣، وما بعدها). وإخوان الصفا، شأنهم شأن الرازى الطبيب والكندى الفيلسوف، وقد اختاروا سقراط كما صورته روايات اليونان المتأخرين، قدوتهم الأولى، لكنه ليس القدوة الوحيدة؛ ذلك أن النفوس الجزئية تحتاج فى رأيهم إلى فلاسفة وأنبياء كثيرين، وتحتاج أيضاً إلى قادة أحياء (وهذه فى الجملة فكرة من العصر اليونانى المتأخر)، وبمعونتهم تسير النفس الخيرة الحكيمة إلى الاتحاد بالنفس الكلية، وبتوسطها تتحد بالعقل وبالله. واتحاد النفس الجزئية بالنفس الكلية هو القيامة الصغرى، أما القيامة الكبرى فهى تكون عندما تنفصل النفس الكلية عن المادة انفصالا

تاما وتعود إلى عالم العقول الشريف وإلى العالم الإلهى (قارن Tj de Boer: *Wijsbegeerte in den Islam*، هارلم ١٩٢١م، ص ١٧ وما بعدها، وخاصة ص ٩٨ وما بعدها).

ولقد ازدادت نظرية المعاد تعقيداً بعد تلك النظرية التى قال بها الفارابى وزادها ابن سينا تفصيلا وإيضاحا، وأعنى نظرية عقول الأفلاك العشرة، فبحسب هذه النظرية لا تهبط النفوس الجزئية الناطقة من النفس الكلية بوصفها أجزاء العالم الحسى معلومات للعقل الأخير فى مراتب الفيض، وهو العقل الفعال. والنفس المطهرة تشتاق إلى هذا العقل، وأول رجوعها يكون إليه، ثم يزداد شوقها لكى تبلغ فى القرب من الله أدنى مرتبة، ولكى تتشبه به بقدر الطاقة الإنسانية. ويتميز الفلاسفة عن الصوفية المتفكرين بأنهم من الفارابى إلى ابن رشد أول سؤال يضعونه هو: كيف يمكن اتصال نفوسنا بأصلها (العقل الفعال). أما الصوفية فأنهم مهما اختلفوا عن الفلاسفة فى وصف أحوالهم ومقاماتهم، لا يبغون سوى الاتحاد بالله نفسه.

وعند الفارابى يكون رجوع النفس من طريق المعرفة الصحيحة والأعمال الصالحة، غير أن المعرفة أعلى قدراً من الأعمال، لأن الأعمال تبقى فى الدنيا، أما المعرفة فتدخل فى العقل (قارن مادة عمل)

ويربط الفارابى، على نحو منقطع النظير بين القول بالأحوال التى تصل فيها النفس إلى الفناء وبين مذهبه فى النبوة، خصوصاً فى كتابه «المدينة الفاضلة»، وهو على غرار كتاب الجمهورية لأفلاطون، ولكن بعد فهم مذهب أفلاطون فهماً رواقى الصبغة. والبحث فى هذا الباب يدور عند الفارابى حول مسألة الاتفاق بين الدين والفلسفة. وأساس الاتفاق بينهما هو أن مصدرهما واحد: أما الفرق فهو يرجع إلى أن نفوس الأنبياء ونفوس الفلاسفة تختلف فى موقفها، فنفس النبى فى صعودها إلى حال الفناء فى العقل

الفعال تتلقى حقائق الوحى من طريق المخيلة، على حين أن نفس الفيلسوف تتلقى الحكمة التى تشرق فيها من طريق العقل. ولكن الحقيقة فى الحالين واحدة، حتى لنجد الفلاسفة إلى أيام ابن رشد وابن سبعين (فى القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى) يقولون بهذا الرأى نفسه ويوافقهم عليه كثير من الصوفية (انظر رسائل الفارابى طبعة ديتريصى ص ٦٩ وما بعدها؛ كتاب «المدينة الفاضلة»، ص ٤٦ وما بعدها) وعند ابن سينا فى رسالته فى «أقسام العلوم العقلية» (وهى ضمن تسع رسائل له، طبعة إستانبول ص ٧٦ وما بعدها) أن ما بعد الطبيعة (وابن سينا يسميه العلم الإلهى متابعة لأرسطو) يشمل بين أقسامه الأصلية ما يتعلق بمذهب الفيض، ولكنه من جهة أخرى يتناول علم المعاد والعلم المتعلق بالوحى والنبوة باعتبارهما من فروع العلم الإلهى، ومعنى هذا أن نظرية الفيض أعلى مكانا من نظرية الرجوع.

ويعود ابن سينا هنا إلى تأييد الفارابى، وهو يأخذ بنظرية روحانية النفس وبقائها على نحو أوضح وأدق مما عند الفارابى، فالنفس ليست مجرد صورة للبدن، كما قال أرسطو، ورأيه فى هذا متناقض بطبيعة الحال، بل هى جوهر عقلى، وهى لذلك جوهر غير فاسد. ويؤكد ابن سينا، خلافا لأفلاطون وفيثاغورس، أن النفس ليس لها وجود سابق فى النفس الكلية، وأنها لا تتناسخ منتقلة من بدن إلى آخر. والعقل الفعال يعطى (على افتراض أن خزائنه لا تنفد) كل بدن نفسا تلائمه إذا كان متهيئا لقبولها تهيؤا كافيا، ويمكن القول بوجه من الوجوه إن النفس حادثة لكنها لن تفنى وقد كان الفارابى كما لاحظ ابن طفيل (رسالة حى بن يقظان، طبعة Gauthier ص ١١) مضطربا فيما يتعلق برأيه فى بقاء النفوس، الكاملة منها والشريرة، أما ابن سينا فلم يكن متحيراً، ولكنهما جميعا يؤولون الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى تأويلا روحانيا، وهذا ما كان

من إخوان الصفا أيضا. ومما تجب ملاحظته أيضا أن ابن سينا، خصوصا فى رسائله الصوفية، يستعمل اصطلاحات ذات صبغة صوفية أكثر مما استعمل الفارابى وقد أخذ الغزالى عن الفلاسفة الذين تقدم ذكرهم مذهبهم فى روحانية النفس وبقائها، ولكن الغزالى، فى كتبه الكبرى على الأقل، لم يستخرج من ذلك المذهب ما يلزم عنه منطقيا من صبغة روحانية للحياة الأخرى، فهو فى كتابه «تهافت الفلاسفة» (طبعة Bouyges ص ٣٤٤ وما بعدها) يدافع عن القول ببعث الأجساد فى الآخرة بحسب ماذهب إليه أهل السنة والجماعة، على حين أنه فى كتبه المضنون بها يتكلم كلاما رمزيا على طريقة الصوفية (قارن فى هذا كتاب تهافت التهافت لابن رشد، طبعة، Bouyges ص ٥٨٠ وما بعدها). ولذلك يتهمه ابن رشد بالتناقض، وهو يدافع عن الفلاسفة، ويقول إن الصوفية يعتقدون بالمعاد الروحانى فهم مسلمون.

ولكن ما رأى هذا الفيلسوف نفسه؟ يبدو أنه كره الإفصاح عن رأيه الحقيقى، ولذلك فلابد من التماس مذهبه فى كتبه الكبرى فيما بعد الطبيعة وفى النفس، وهى لم تدرس حتى الآن درسا كافيا. على أن من العسير جداً فى كثير من الأحيان أن يعرف الإنسان فى شخص ابن رشد أين ينتهى الشارح لأرسطو وأين يبدأ الفيلسوف. ولكن يستطيع الإنسان أن يقول مطمئنا إن ابن رشد فيما يتعلق باعتباره أن النفس صورة لبدنها قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الفارابى وابن سينا، وبذلك فربما تلاشى جوهرها العقلى وبقاؤها الفردى

المصادر:

ذكرت المصادر فى صلب المقال؛ وانظر أيضا

(١) Asin Palacios: *Abenmasarra y su escuela*، مدريد ١٩١٤، خصوصا ص ٤٠ والصفحات التالية و ص ١١٠ والصفحات التالية

(٢) المؤلف نفسه: *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia* مدريد ١٩١٩ ص ٥٨ والصفحات التالية.

(٣) إبراهيم مدكور - *la Place d' al - Farabi dans l'école Philosophique musl- mane*، باريس ١٩٣٤، خصوصا ص ١٢٢والصفحات التالية، وص ١٨١ والصفحات التالية. انظر مادة تصوف.

م. ابو ريدة [دى بور Tj De Boer]

الرحمانية

طريقة من الطرق الدينية بالجزائر، نسبت إلى محمد بن عبد الرحمن الكشتلى الجُرجُرى الأزهرى أبى قبرين المتوفى عام ١٢٠٨ هـ (١٧٩٢ - ١٧٩٤م). وهى فرع من الطريقة الخلوتية، ويقال إنها كانت تعرف فى وقت من الأوقات باسم البكرية نسبة إلى مصطفى البكرى الشامى. وهى تعرف فى نفطة من أعمال تونس، وغيرها من الأماكن الأخرى باسم العزوزية نسبة إلى مصطفى محمد بن عزوز.

حياة صاحب الطريقة:

كانت أسرته من قبيلة أيت إسماعيل من حلف كشتلة فى قبائل جرجرة. درس فى مسقط رأسه، ثم فى الجزائر؛ وبعد ذلك حج إلى مكة عام ١١٥٢ هـ (١٧٣٩ - ١٧٤٠) وفى عودته جاور فترة من الزمن بالأزهر فى القاهرة حيث أدخله ابن سالم الحفنوى المتوفى عام ١١٧١ هـ (سلك الدرر، جـ ٤، ص ٥٠) فى الطريقة الخلوتية، وأمره أن يعمل على نشر هذه الطريقة فى الهند والسودان وعاد إلى الجزائر بعد أن غاب عنها ثلاثين عاما، وبدأ فى الوعظ والارشاد فى القرية التى نشأ فيها حيث أنشأ زاوية. والظاهر أنه أدخل بعض التعديل على شعائر الطريقة الخلوتية وقد كان للرؤى السبع التى شاهد فيها النبى [ﷺ] شأن هام فى تقوية شخصيته ودعم طريقته فالمرء يكون بمنجاة من نار جهنم إذا هو دخل فى طريقته أو بذل لها أوله الحب، أو زاره، أو وقف أمام قبره، أو استمع لتلاوة ذكره، وقد جر عليه نجاحه فى اكتساب

المريدين حسد المرابطين من أهل بلده، ولذلك هاجر إلى الحامة بالقرب من الجزائر. وقد أثار نشاطه فيها أيضاً معارضة رجال الدين، فاستدعوه لمحاكمته أمام مجلس برياسة على بن أمين مفتى المالكية. وقد برّئ من تهمة الزندقة بفضل نفوذ السلطات التركية التى تأثرت بكثرة المريدين من أتباعه، ولكنه رأى أن الحكمة تقتضيه أن يعود أدراجه إلى قريته حيث توفى فيها بعد قليل تاركا على بن عيسى المغربى خليفة له.

ويقال إن الترك سرقوا جثته ودفنوها باحتفال مهيب فى الحامة، وابتنوا فوقها قبة ومسجداً. على أن آل إسماعيل (أيت إسماعيل) يرون أن الجثة لم تفارق قبرها الأصلى، ومن ثم فقد ذهبوا إلى أنها ازدوجت بفضل كرامة من كراماته ولذلك لقب بـ «أبو قبرين».

تاريخ الطريقة وانتشارها:

كان على بن عيسى المغربى شيخ الطريقة دون منازع من عام ١٢٠٨ هـ (١٧٩٣ - ١٧٩٤) إلى عام ١٢٥١ هـ (١٧٣٦ ـ ١٨٣٧م). ومات خلفه من بعده بوقت قصير، وانقسمت الطريقة منذ العام التالى إلى فرعين مستقلين وإن ظلت تستهوى كثيراً من المريدين. ويعزى ذلك إلى معارضة أيت إسماعيل فى خلافة الحاج بشير، وهو مغربى آخر. وقد اضطر بشير هذا إلى التخلى عن مشيخة الطريقة على الرغم من معاونة عبد القادر له (عدو الفرنسيين المشهور) فتولتها فترة من الزمن أرملة على بن عيسى، على أنها لم تجد آخر الأمر بدأ من استدعاء بشير لضآلة دخل الزاوية. وفى خلال ذلك كان مؤسسو الزوايا الأخرى قد أخذوا يستقلون بأنفسهم. فلما توفى بشير عام ١٢٥٩ هـ (١٧٤٣ - ١٨٤٤م) أفلح زوج ابنتها الحاج عمّار فى ولاية هذه الطريقة. وأحس الحاج عمّار بأن نفوذه آخذ فى الاضمحلال لعجزه عن الاشتراك فى الهجوم على الفرنسيين الذى نظمه بوبغله فطلب من أتباعه فى شهر أغسطس عام ١٩٥٦ حمل السلاح

وأحرز بعض الانتصارات فى بادئ الأمر ولكنه اضطر إلى التسليم فى العام التالى، ثم استسلمت زوجه (أو حماته) على رأس مائة «خوان» بعد ذلك بقليل. وعاد بشير إلى تونس حيث حاول أن يستمر فى مباشرة أعمال المشيخة، إلا أن الاعتراف به لم يصدر من الناس كافة، واحتل محمد أمريان ابن الحداد الصدّوقى مكانته بين الناس.ولما بلغ محمد الثمانين من عمره فى الثامن من أبريل عام ١٨٧١ أعلن الجهاد على الفرنسيين، وكانوا قد هزموا وشيكا فى الحرب بين الفرنسيين والپروسيين. على أن هذا الانتفاض على الفرنسيين لم ينجح إلا قليلا، وإن كان قد اتسع مداه. ففى الثالث عشر من شهر يوليه سلّم ابن الحداد للجنرال سوسييه Saussier فأرسله إلى بجاية. واتخذ الفرنسيون إجراءً تحفظياً فاغلقوا الزاوية الأصلية. وأفلح ولده عزيز، وكان قد نقل إلى كاليدونيا الجديدة، فى الفرار إلى جُدّة، ومن هناك حاول أن يدبر شئون الطائفة، غير أن كثيراً من «المقدمين» الذين اختارهم أبوه، وكذلك غيرهم من منشئى زوايا الطريقة وطدوا استقلالهم، وقد ذكر كل من ديپون Depont وكوپولانى Coppolani جرائد بهؤلاء المشايخ ومجال نفوذهم الذى امتد إلى تونس والصحراء وجاء فى مؤلفها أن عدد أفراد هذه الطائفة بلغ ١٥٦٢١٤ شخصا فى عام ١٨٩٨. ولاحظ أن Rinn أن رحمانية طولقا Tolga قد احتفظوا على الدوام بصلاتهم الودية مع السلطات الفرنسية.

شعائر الطريقة:

تكون رياضة المريد بتلقينه سلسلة من الأسماء عددها سبعة أولها صيغة «لا إله إلا اللّه» يرددها ما بين ١٢ ألف و ٧٠ ألف مرة فى يوم وليلة، ثم تلى هذه الصيغة أسماء أخرى إذا اقتنع الشيخ بتقدم المريد: وهى ٢ ـ اللّه ثلاث مرات ٣ - هو ٤ - حق ثلاث مرات ٥ - حى ثلاث مرات ٦ - قيوم ثلاث مرات ٧ - قهار ثلاث مرات. ويختلف

الترتيب الذى أورده رن عن ذلك بعض الاختلاف. ويذكر رن Rinn أن ذكر هذه الطائفة تكرار لابتهال الشاذلية ثمانين مرة على الأقل من عصر يوم الخميس إلى عصر الجمعة، كما أنهم يذكرون فى الأيام الأخرى من الأسبوع صيغة «لا إله إلا الله» ومن الدروس المحببة إليهم آية الكرسى، ثم تليها سورة البقرة وسور الناس والفلق والإخلاص (وهى المنصوص عليها فى العهد الذى أخذه منشئ هذه الطريقة، وقد ترجمه A. Del-pech فى المجلة الأسيوية سنة ١٨٧٤) ثم الرؤى السبع التى ذكرناها آنفاً (وقد ترجمها رن Rinn فى كتابه صفحة ٤٦٧).

كتب الطريقة:

ويظهر أن معظم كتب هذه الطريقة لا تزال مخطوطة، وينسب إلى منشئها عدة كتب. ويصف لنا شر بنّو A. Cher-bonneau (المجلة الأسيوية سنة ١٨٥٢، ص ٥١٧) رسالة تضم تعليم هذه الطريقة على هيئة السؤال والجواب، وعنوانها الرحمانية، لمحمد بن بخترزى وعليها شرح لولده مصطفى، ولعل هذه الرسالة هى نفس المؤلف الذى يطلق عليه الكتاب الفرنسيون اسم *Présents dpminicaux* وهناك كتاب آخر يذكره أهل هذه الطريقة هو «الروض الباسم فى مناقب الشيخ محمد بن القاسم».

المصادر:

(١) معلومات خاصة استقيت من سيد بن حسن لربه الخانجى سيدى ناجى بمساعدة M.P. Geuthner

(٢) E. de Neveu: *Les Khouan* باريس سنة ١٨٤٦

(٣) L. Rinn: *Marabouts et Khouan* الجزائر سنة ١٨٨٤

(٤) O. Depont and X. Coppolani: *Les Confréries religieuses musulmanes* الجزائر سنة ١٨٩٧

(٥) H. Garrot: *Histoire générale de l' Algérie* الجزائر سنة ١٩١٠.

الشنتناوى [مركوليوث D.S. Margoliouth]

رزيك بن طلائع

الملك العادل بدر الدين أبو شجاع مجد الإسلام، وزير فاطمى أرمنى الأصل قتل أبوه طلائع غيلة فى ٢٠ رمضان ٥٥٦ (١٢ سبتمبر ١١٦١) فخلفه رزيك فى الوزارة، وظل متوليا هذا المنصب خمسة عشر شهرا. وكانت أهم الحوادث التى وقعت فى عهده تلك الغزوة التى شنها البربر سنة ٥٧٧هـ (١١٦٢م) بقيادة حسين بن نزار (على أن حسينا هذا قبض عليه وقتل. وقد ورث رزيك عن أبيه تذوقه للأدب، ويقال إنه حكم فأحسن الحكم؛ على أنه حاول سنة ٥٧٧هـ أن يقصى منافسه شاور عن ولاية الصعيد الأعلى فانقض عليه شاور بتشجيع الخليفة العاضد ففر من القاهرة فى ١٨ من المحرم عام ٥٥٨هـ (٢٩ ديسمبر ١١٦٢م) ولكن الوشاة فضحوا أمره فقتله طى بن شاور. ويلاحظ المؤرخ المقريزى (الخطط، جـ٢، ص ٢٠٧ و٢٠٨) أن رزيك كان آخر من ولى منصب «ناظر المظالم» فى عهد الفاطميين.

المصادر:

(١) ابن تغرى بردى، طبعة پوپر، جـ٣، ص ٨٨، ٩٤ ـ ٩٥، ١٠٩.

(٢) ابن خلكان، ترجمة دى سلان، جـ١، ص ٦٠٨، ٦٦٠.

(٣) سبط بن الجوزى: طبعة Jewett، ص ١٤٦.

(٤) جمال الدين الحلبى، مخطوط، المتحف البريطانى، فهرس المخطوطات الشرقية، رقم ٣٦٨٥، ورقة ٩٠ ب ـ ٩١ب.

(٥) H. Derenbourg: *Oumâra du Yémen* ثلاثة مجلدات، فى مجموعة *Publications de l'Ecole des langues orientales Vivantes* ١٨٩٧ ـ ١٩٠٤م.

خورشيد [كب H.A.R. Gibb].

رس، بنو

اسم أسرة حاكمة. ولايفرق مؤرخو الزيدية بين أئمة الزيدية فى الديلم وأئمتهم فى اليمن. وسنتكلم فى هذه المادة عن زيدية اليمن فحسب. وقد فَصل مؤرخو الزيدية الكلام عن بعض

عهود هؤلاء، فى حين لانجد عن بعض العهود الأخرى سوى إشارات عارضة ذكرها كتاب كان اهتمامهم الخاص موجهًا إلى نواح أخرى، ومن ثم كانت هذه التفصيلات فى كثير من الأحيان ضعيفة السند، كما أننا نشك فى أن بعض أفراد الزيدية قد ادعوا الإمامة حقاً. والاسم الرس نسبة إلى عقار بالقرب من مكة كان فى حوزة القاسم الّرسى جد إمام الزيدية الأول، وهو من سلالة الحسن بن على بن أبى طالب. وفى عام ٢٧٠هـ (٨٩٣م) دخل يحيى، الملقب بالهادى إلى الحق، بلاد اليمن قادماً من الحجاز، وسار حتى أشرف على صنعاء، ولكنه عاد أدراجه بعد أن عجز عن فتح هذه البلاد. ثم عاود الكرة واحتل صعدة عام ٢٨٤هـ، واستولى على نجران، على أنه لم يمكن لنفسه فى هذه النواحى؛ وظل القتال مشبوباً؛ شاهد ذلك أنه استولى على صنعاء أكثر من مرة،وكان ولده أسيراً بها عام ٢٩٠. ثم ظهر القرامطة فى اليمن واستولوا على صنعاء عام ٢٩٤، وبقيت فى حوزتهم ثلاثة أعوام فضلا عن استيلائهم على كثير من المدن الأخرى.

وقد عاون الإمام على إخراجهم من صنعاء، ولكنه لم يستطع الاحتفاظ بالمدينة لنفسه، وتوفى عام ٢٦٧ هـ (٩١٠ ـ ٩١١م) وكان فى اليمن فى حياته ولاة وجند من العباسيين. وقد اشتبك يحيى مع القرامطة فى سبعين واقعة، وبلغ من قوته أنه كان يستطيع أن يطمس بأصابعه النقش الذى على العملة. وكان يحيى على مذهب الحنفية يستهدف إقامة حكومة إسلامية تفرض على النساء الحجاب، ويقتسم الجنود المغانم وفقاً لما جاء فى القرآن. وحاول أن يجعل الذميين فى نجران يبيعون كل مايكونون قد اشتروه من أرض فى العهد الإسلامى. ولم يجد بداً من الاكتفاء بفرض ضريبة قدرها تسع المحصول. وبادر الناس بعد وفاة يحيى إلى مبايعة ابنه محمد الذى احتفظ بصعدة حاضرة له، وامتد حكمه على نجران وهمدان وخولان. واعتزل محمد الحكم عام ٣٠١هـ فخلفه أخوه الذى كان فى حرب مستمرة مع الزعماء والقرامطة على اختلافهم. وقد هزمه بنو يعُفر عام ٣٢٢هـ (٩٣٤م) وأدركته المنية، فاحتل الظافرون مدينة صعدة

أربعـة أشـهـر، وادعى ولد من أولاده اسـمه حـسن أحـمد الإمـامـة. على أن الناس بايعـوا ولداً آخـر يدعى القـاسم المختـار. ونشب الخلاف بيـن الأخوين، ولكنهـمـا عـزلا آخـر الأمـر، وإن كـان القـاسم قـد استطاع أن يسـتـولى على صنعاء عام ٣٤٥هـ (٩٥٦م) ثم اغتيل قبل أن ينتهى هـذا العام، وتوفى أخوه حـسن من قبله. وكـان يوسف الداعى أميـر صنعاء إبان القـلاقل التى أعـقبت ذلك، وظل محـتفظا بها إلى أن أخـرجه منها واغل جـديد من الشمـال.وفى عام ٣٨٨هـ (٩٩٨م) كـانت الـدعـوة فى اليمن للقاسم المنصور، ثم قابلته الوفود فى بيـشـة ومكن لنفسـه فى صـعـدة بمساعـدة قبيلة خـثعم، واسـتولى على صنعاء، فـى حين كانت الخطـبة له فى كحلان ومخلاف جعفر. وتوفى القاسم عـام ٣٩٣هـ، وحكم ابـنه البـلاد من ألْهان إلى صعدة وصنعاء حتى قتل عام ٤٠٤هـ ويقـول البـعـض إنه لم يمت، ولكنه كان المهدى، وفى رواية أخرى أنه ادعى ذلك. وربما جاز لنا وقد بلغنا هذا الحد أن نقول إن دولة الأئمة قد انتهت. أما بعد ذلك فهذه الصفة عادت لاتنطبق على أمـراء هذه البـلاد. وكـان الجـيش يتألف من نحو ألف فارس وثلاثة آلاف راجل. وجـاء الإمـام الذى حكم البـلاد بعـد ذلك من الحـجاز، وصـادف بعض النجاح. وأقبل قـبل وفاته واغل آخر من الديلـم يدعى أبا الفـتح عـام ٤٣٠هـ (١٠٣٨ ـ ١٠٣٩م) واسـتـولـى على صعدة وغيـرها من الأماكن، وقتل وهو يحارب السلطان السليحى. ويقال إن أبا طالب يحيى الإمـام فى الديلم والمتوفى عام ٥٢٠هـ (١١٢٦م) قـد بايعه الناس إماماً فى شـمال اليمن، وأنه أقام عـليها واليًا من قبله. وبويع أحمـد بن سليمان عـام ٥٣٢هـ وحكم صـعـدة ونجـران والجـوف. وفـى عـام ٥٤٥هـ انعـقـد مجلس كبير تولى مناقـشة أحمد ثمانية أيام لمعرفة مدى صلاحيته للإمامة.

وانتزع أحـمد ـ تؤيده قبـائل مذحج وبكيل ـ صنعاء من السلطان الحمدانى أو قل إنه ألحق الهـزيمـة به. ووقـعت زبيـد فى قبـضتـه أيامًا قلائل، وكـانت الخطبـة له فى خـيـبـر وينبع وحـارب أحـمـد أيضًا القـرامـطة بنجـاح. وكف بصره فى شيخوخـته، وأسره فليتة بن

القاسم فأثار ذلك سخط الجميع حتى القرامطة. ثم أطلق سراحه، وتوفى عام ٥٦٦هـ (١١٧٠ - ١١٧١م). ونصب عبد الله بن حمزة إمامًا عام ٥٩٣هـ (١١٩٦ - ١١٩٧م) وقدم الناس ولاءهم له فى العام التالى بعد أن جاز الامتحان الذى عقد للتثبت من صلاحيته للإمامة؛ وقد نسب أشراف الحمزية إلى أبيه. واحتفظ بصنعاء أمداً قصيراً، ولكنه اضطر للانسحاب منها أمام السلطان الأيوبى ووطد مركزه فى الشمال، وجبى الضرائب من خيبر وينبع. وقد تحدث أحد الكتاب عن وجود جنود من بغداد فى اليمن، ولعل ذلك كان مبالغة فى الرواية التى تذهب إلى أن المُطَّرفية استنجدوا بالخليفة. وفى عام ٦١١هـ (١٢١٤م) استولى عبد الله على صنعاء وذمار وأغار على لحج. وقد اضطر إلى إخلاء صنعاء لأن الحرب كانت قد أنهكت جنده. ويقال إنه حكم جيلان والديلم بوساطة دعاته. وتوفى عام ٦١٤هـ أما تاريخ الأئمة فى القرنين التاليين فقد أوردناه فى مادة «بنى رسول».

وفى بداية حكم بنى طاهر قام أحد أئمة صنعاء بمحاربتهم. وقد لحقت به الهزيمة آخر الأمر، وقبض عليه بعض الأهالى أثناء فراره، وأسلموه إلى إمام آخر يدعى المطهر. واستولى بنو طاهر على صنعاء، ونصبوا ولداً من أولاد الإمام والياً على المدن والحصون. وفى عام ٨٦٩هـ (١١٦٤ - ١١٨٥م) استعاد الإمام محمد عبد الناصر صنعاء. وفى العام التالى قتل الملك الظافر الطاهرى فى هذه المدينة. وقد بدأ شأن يحيى شرف الدين فى الظهور إلى حد ما عام ٩١٢هـ (١٥٠٦ - ١٥٠٧م) ثم استدعى بعد ذلك الجنود المصريين من كمران ليعاونوه على بنى طاهر، فاستولوا على تعز وصنعاء، ولكن عزيمتهم فترت عندما بلغتهم أخبار الفتح العثمانى لمصر، فطردوا سريعاً من هذه البلاد. واستطاع الإمام أن يفتح معظم الهضاب على الرغم من وجود بنى طاهر والأشراف الناقمين، بل استولى على جازان وأبى عريش ولكنه عجز عن الاستيلاء على عدن وزبيد. وسرعان ماستولى الترك على جازان وتعز وصنعاء، وأعانهم على

ذلك النزاع بين الإمام وأبنائه. وكان القرامطة (الإسماعيلية) لايزالون من الأعداء الخطرين وتم الاستيلاء على حمل أحد عشر جملا من كتب القرامطة، فعكف كبار أتباع الإمام على دراستها ليحذروا الجمهور مما جاء فيها من ضلالات. وفى عام ٩٥٣هـ (١٥٤٦ ـ ١٥٤٧م) قسم الإمام دولته بين أبنائه. وقد خضع أحد أبنائه، وهو المطهر، للترك، إلا أنه انتقض عليهم عام ٩٧٤هـ وأصاب فى أول الأمر نجاحًا. ودفع هذا الترك إلى فتح البلاد فتحاً منظما. وحلت الهزيمة بالمطهر وسمح له بالارتداد إلى صعدة فى حراسة حامية تركية. وبعد ذلك قام إمام من أسرة أخرى، واحتفظ لنفسه بمنصب الإمامة سبع سنوات حتى وقع فى الأسر. وأتم الترك الفتح عام ٩٩٩هـ (١٥٩٠م) على أن القاسم جد الإمام الحالى[١] نادى بنفسه إمامًا عام ١٠٠٦هـ. وتمكن ولده بعد أحداث توالى عليه فيها النصر والهزيمة من إخراج الترك من البلاد عام ١٠٤٥هـ (١٦٣٥ ـ ١٦٣٦م)

(١) كان ذلك وقت كتابة المقال.

وظلت مقاليد الحكم فى يد هذه الأسرة منذ ذلك. وقد يقوم النزاع على ولاية الإمامة فيسوى حيناً بالتفاهم وحيناً بحد السيف، فيتولاها إمام ضعيف فيعزل ويخلفه ابن أقدر من أبيه. وحوالى عام ١١٥٠هـ (١٧٣٧م) انفصلت أبو عريش عن اليمن، وفى عام ١٢١٩هـ (١٨٠٤م) أصبحت عسير مستقلة. والحاصل أن الوهابيين قد حصروا سلطان الإمام فى اليمن بمعناها الضيق فى حين أخضعت عسير لنفوذ نجد. وكان كثير من الأئمة كتابًا مجيدين ألفوا فى المسائل الدينية.

المصادر:

(١) C. Van Arendonk : *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* ليدن سنة ١٩١٩

(٢) F. Wüstenfeld : *Yemen in XL Jahrhundert* سنة ١٨٨٤

(٣) N, E,. جـ ٤، ص ٤١٢ ـ ٥٢٧

(٤) A. Rutgers: *Historia Yemanae sub Hasano Pasha* ليدن سنة ١٨٣٨

(٥) C. Niebuhr: *Reisebeschreibung* سنة ١٧٧٤

(٦) A. S. Tritton : *Rise of the Imams of Sanaa* سنة ١٩٢٥ .

(٧) H. F. Jacob: *Kings of Arabia* سنة ١٩٢٣.

(٨) H. C Kay: *Omarah's History of Yaman* سنة ١٨٩٢.

(٩) Admiralty : *Handbook of Arabia* .

(١٠) H. ützel : *Münzen der Rasulid-en* سنة ١٨٩١. وانظر فيما يختص بالبحوث غير المنشورة كلا من Kay, van Arendonk و Tritton. وانظر أيضاً المصادر الواردة في المواد المذكورة في صلب المقال.

الشنتناوى [تريتون A. S. Tritton]

رستم باشا

صدر من الصدور الأعظمين العثمانيين، ومؤرخ من مؤرخيهم. ولد عام ١٥٠٠ بالقرب من سرايفو انظر تقرير B.Navgero Bailo في Alberi: *Relazioni degli ombasciatari al senato* المجموعة الثالثة، جـ ٣، ص ٨٩: *d'un Casale abbresso il sarraglio da Bosna i.e.* (*Bosni Seray*). في بوتومير أو ربما على الحد الغربي لسرايفسقوپوليه sara-jevsko Polje (انظر C' Truhelka في *Bosnische Post* سراجيفو سنة ١٩١٢، رقم ٨٠، وقد استنتج ذلك لأن رستم باشا ابتنى جسراً له خمسة عشر عقداً على زلزنيتسا Željeznica لاتزال بقاياه قائمة إلى الآن). من أبوين يرجح أنهما كانا مسيحيي الأصل. وجاء في سجل محكمة الشريعة بسرايفو أن «نفيسه خانم، ابنة مصطفى وأخت رستم باشا» قد باعت في هذه المحكمة بيتها في منتصف شهر شعبان عام ٩٦٤ (١٥٥٧م) على يد وكيلها حاجي علي بك ابن خير الدين متولي بزستان رستم باشا في سرايفو، وهذه العبارة تزودنا باسم أبيه. ويقال إن هذه الأسرة كانت تدعى في الأصل أوپوكوفيتشOpukovicعلى حين يذكر تروهلكه C. Truhelka (كتابه المذكور) أن اسمها كان چيكالتشCigalic. وجاء في الرواية المحلية بسرايفو أن نفيسه خانم هي أخت رستم باشا وابنة مصطفى بك أو باشا. وكان سنان باشا أمير البحر «قپودان باشا» أخا رستم باشا. ودخل رستم باشا وهو صبي مدرسة الغلمان

بإستانبول، ثم التحق بعد ذلك بخدمة القصر. وأصبح ركابدارا وحاز ثقة السلطان فولّى على ديار بكر ثم على الأناضول. وأصبح فى عام ١٥٢٣ الوزير الثالث، ثم الوزير الثانى فى عام ١٥٤١. وتلقى فى أول ديسمبر من عام ١٥٤٤ الخاتم السلطانى لأول مرة. وفى عام ١٥٥٣ أعفى رستم باشا من منصبه بناء على طلبه، واعتكف فى اسكدار حيث ابتنت زوجه مهرماه ابنة سليمان الأول القانونى قصراً. ثم عين مرة أخرى فى عام ١٥٥٥ صدراً أعظم. وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته فى العاشر من يولية عام ١٥٦١ (٢٨ شوال عام ٩٦٨، ولابد أن يكون ذلك هو التاريخ الصحيح من بين التواريخ المختلفة التى ذكرت لوفاته، على أن مورتمان J. H. Mordtmann فى *M. S,O. S.* جـ ٣٢/ ٢، سنة ١٩٢٩، ص ٣٨ يذكر أنه توفى فى السادس والعشرين من شوال عام ٩٧٨ الموافق ٨ يولية سنة ١٥٦١). ودفن رستم باشا فى ضريحه (تربه) الخاص بإستانبول بجوار مسجد شاه زاده (انظر حديقة الوزراء، ص ٢٨ ومابعدها، حسين بن إسماعيل: حديقة الجوامع، جـ ١، ص١٦؛ ورواية سجل عثمانى فى ذلك خطأ، جـ ١، ص ٣٨٨) واشتهر رستم باشا بالتاريخ المسمى باسمه وتناول الدولة العثمانية بعنوان «تواريخ آل عثمان» فضلا عن اشتهاره بما شيده من العمائر الكثيرة وخاصة المساجد، وهى العمائر التى شيدها بثروته الضخمة فى أنحاء مختلفة من الدولة وعهد إلى المعمارى الشهير سنان بإقامتها. ويصل هذا التاريخ فى أكمل النسخ التى وصلت إلينا إلى عام ٩٦٧ هـ (١٥٦٠ - ١٥٦١)، وهو يتبع فى تأريخه لصدر هذه الدولة ماجاء فى كتاب «تواريخ آل عثمان» الذى لانعرف مؤلفه، وماجاء فى حوليات محيى الدين جمالى ونشرى ولايظهر رستم باشا فى هذا الكتاب شيئاً من الاستقلال فى الرأى إلا بعد تجاوزه هذه الحقبة وبدئه الكلام عن عهد محمد الثانى، وإن كنا لانشك فى أنه اعتمد فى ذلك أيضًا على مصدر أصلى استقى منه. ويتجلى شأن هذا الكتاب عندما يصف رستم أحداث عهده. ومن المعروف أن رستم باشا قد شجع الدراسات التاريخية (انظر F. Ba-

binger: *G. o. W.* ص ٨٢، التعليق) إلا أننا لانستطيع بحال من الأحوال أن نقطع أهو الذى ألف هذا التاريخ الذى يحمل اسمه أو انه أمر بتصنيفه فحسب. وقد نشر الدكتور لودفيج فورر Dr. Ludwig Forrer ترجمة ألمانية لقسم من هذا الكتاب بعنوان *Die osmanische Chronik des. Rustem Pascha* فى *Turkische Bibliothek* جـ٢١ (ليبسك ١٩٢٣، وانظر فى هذا O'L.Z, جـ ٢٨ (١٩٢٥) ص ٢٣٦ ومابعدها، IsL., جـ ١٦ (١٩٢٥) ص ١٦٤ ومابعدها، Histor - Zeitschrift. جـ ١٣٨ (١٩٢٨) ص ٥٧١ ومابعدها.

المصادر:

(١) عثمان زاده أحمد تائب: حديقة الوزراء، ص ٢٨ ومابعدها

(٢) محمد ثريا: سجل عثمانى، جـ ٢، ص ٣٣٧ ومابعدها

(٣) F. Babinger : G. o. W., ص ٨١ ومابعدها

(٤) Mehmedbeg Kapetanovic فى *wissenschaftl. Mitteilingen. aus Bosnien' und der Herzegoina* فيينا سنة ١٨٩٥، ص ٥٢٤ ومابعدها

(٥) Hamdija Kresevlijakovic' : *Rustempasa, veliki vezir Sulejmana II* فى *Nastavni Vjesnik* جـ ٣٦، زغرب سنة ١٩٢٨، ص ٢٧٢ ـ ٢٨٧

(٦) Mehemed Handzic: Knjizevni rad bosanko hercegovacki *muslimana* مستخرج من Glasnik *vrhovnog starjesinstva islamska vjerske zajednice* سرايفو سنة ١٩٣٣، ص ٣٥ ومابعدها

(٧) Safvetbeg Basagic : *Znameniti Hrvati, Bosnjaci i Hercehovci u Turskoj Carevini* زغرب سنة ١٩٣١، ص ٦٥.

الشنتناوى [بابنكر Franz Babinger]

رستم، بنو

أسرة من الخوارج الإباضية فى تاهرت. وقد نصب عبد الرحمن بن رستم الفارسى الأصل وأول الأئمة من هذه الأسرة واليا على القيروان عندما استولى بربر جبل انفوسة من الخوارج بزعامة أبى الخطاب المعفرى على هذه المدينة عام ١٤١هـ (٧٥٨م). وبعد ذلك

بثلاثة أعوام (١٤٤هـ = ٧٦١م) استعاد محمد بن الأشعث على رأس جيش عربى قوى مدينة القيروان، ففر ابن رستم إلى الغرب وأسس مدينة تاهرت فى إقليم كان عدد الخوارج فيه كثيرا بلا شك. وقد بايعه الإباضية بعد ذلك بخمسة عشر عاما بالإمامة. وتعاقب عليها من بعده ستة من أفراد أسرته. ولا نعرف على وجه التحقيق تواريخ حكمهم، على أنه يمكن ترتيب هذه العهود على النحو التالى مع ترك بعض ثغرات:

عبد الرحمن بن رستم ١٦٠ - ١٦٨هـ (٧٧٦ - ٧٨٤م).

عبد الوهاب بن عبد الرحمن ١٦٨ - ٢٠٨هـ (٧٨٤ - ٨٢٣م).

أبو سعيد الأفلح بن عبد الوهاب ٢٠٨ - ٢٥٨هـ (٨٢٣ - ٨٧١م).

أبو بكر بن الأفلح، وقد خلع ٢٥٧ - ؟ (٨٧١ - ؟م).

أبو اليقظان محمد بن الأفلح؟ - ٢٨١هـ (؟ - ٨٩٤م).

أبو حاتم يوسف بن محمد، وقد خلع ٢٨١ - ؟هـ (٨٩٤ - ؟م).

يعقوب بن الأفلح، وقد خلع....؟

أبو حاتم يوسف، أعيد إلى العرش؛

يعقوب بن الأفلح، وقد أعيد إلى العرش ٢٩٤ - ٢٩٦هـ (٩٠٦ - ٩٠٨م).

إن ما يعمله المؤرخون أمثال ابن خلدون وابن عذارى والبكرى عن تاريخ العلاقات الخارجية لدولة بنى رستم لا يتجاوز حقائق قليلة. فقد كانت دولة تاهرت يحيط بها الأعداء من كل جانب (بلاد أغالبة القيروان بما فيها الزاب وأدارسة فاس وكانوا أصحاب الأمر فى تلمسان) إلا أنها ظلت قائمة مائة وخمسين عاما لا يهدد كيانها خطر مباشر. فقد أشترك عبد الوهاب الإمام الثانى مع خوارج البربر (هوارة ونفوسة) فى هجومهم على مدينة طرابلس التى كانت فى يد أمراء الأغالبة. والظاهر أن بنى رستم قد خطبوا فى الوقت نفسه ود الأمويين فى قرطبة، ذلك أنهم كانوا لا يستطيعون الاعتراف بالخلافة العباسية، بل كانوا مضطرين إلى حماية أنفسهم من الأغالبة الذين كانوا أقيالا للخلفاء فى بغداد. وقد أورد ابن عذارى فى حوادث

عام ٢٠٧هـ (٨٢٢م) ذلك الاستقبال الرائع الذى استقبل به عبد الرحمن الثانى الأموى وفد تاهرت. وكان يضم ابن الإمام عبد الوهاب. ونحن نعلم أيضا أنه كان من وزراء هذا الحاكم الأموى وزير من بنى رستم (وهى معلومات زودنا بها ليفى بروفنسال) وأن الأفلح تلقى فى عام ٢٣٩ (٨٥٣م) هدية قدرها مائة ألف درهم من محمد الأول الأموى، وقد حدث فى عهد الإمام الأفلح هذا صراع بين بنى رستم وبربر إقليم تلمسان، أنصار أدارسة فاس، وخرجت تاهرت من هذا الصراع منتصرة ظافرة. ونحن نعلم فوق هذا كيف أن دولة تاهرت انهارت عام ٢٩٦ هـ (٩٠٨م) فى بضعة أيام أمام هجوم بربر كتامة تحت زعامة أبى عبد الله الداعية الشيعى. وكان القتل مصير كثير من بنى رستم، وحملت رؤوسهم إلى رَقادة وطافوا بها فى شوارع القيروان. أما البقية الباقية فقد نجحوا فى الفرار وبلغوا واحة وركلى، وتقول بعض المصادر أنه كان من بين هؤلاء الإمام يعقوب وولده أبو سليمان.

على أن الحياة الداخلية لدولة بنى رستم أعظم شأنا من صلات هذه الدولة بالدول الأخرى فى الأندلس وبلاد البربر، وهى الحياة التى لم يرد عنها شىء فى المصادر التى تتحدث عادة عن هذه الدولة، غير أننا نستطيع أن نخرج بلمحة عنها مما ذكره المؤرخون الإباضيون أمثال أبى زكريا.

والإمامة فى دولة بنى رستم، وإن كانت وراثية، كانت تهيمن عليها من الوجهة النظرية أصوات الجماعة الإباضية. وكان الإمام فى نظرهم أصلح الناس وأشرفهم وأعلمهم، وهو الرئيس الزمنى والروحى للدولة ويمتد نفوذه على جماعات الإباضية فى الشرق - وهذا الإمام كان فى واقع الأمر تحت إشراف شيوخ المذاهب: الشراة والمشايف والطلبة، وهم القوام على التعاليم الصارمة التى تقول بها هذه الفرقة الدينية.

وكان من الطبيعى فى حكومة دينية من هذا القبيل أن تتخذ الأزمات التى تصيبها صورة الانقسام الدينى. وقد حدث أشد هذه الانقسامات فى عهد عبد

الوهاب ثانى الأئمة. فقد طالب جماعة من الحانقين بتحريض من أحد الذين عجزوا عن تولى الإمامة أن يحكم الإمام المنتخب بإشراف مجلس دائم. وعرضت هذه البدعة على فقهاء الإباضية بالمشرق فرفضوا رفضا باتا الأخذ بهذا المبدأ. فانفصل دعاة الإصلاح عن بقية الجماعة، وكونوا فرقة النكارية. وحدث خلاف دينى آخر فى إقليم طرابلس بعد وفاة والى هذا الإقليم وقيام إمام تاهرت بالبحث فى أمر من يخلفه.

وهددت أزمات أخرى لا تقل خطورة عما ذكرنا سلام تاهرت وأمنها منذ عهد الإمام الرابع. ولكنها كانت تحمل طابع المنافسات العائلية. فقد اكتسب المطالبون بالعرش تأييد المعارضة التى كانت تتألف من عناصر شتى، وكانت ثروة هذا الإقليم وتجارته سببا فى اجتذاب الأجانب إلى تاهرت، بعضهم من فارس موطن أجداد بنى رستم، وبعضهم من جهات مختلفة من بلاد البربر، وبعضهم عرب من إفريقية، وبعضهم من قبائل نفوسة بطرابلس، وبعضهم نصارى من البربر. وكثيرا ما ترددت قبائل زناتة الرحل فى إفريقية والمغرب الأوسط على أسواق هذا الإقليم وأثرت منها. وكان بعض هذه الجماعات المتباينة مثل بربر نفوسة والفرس والنصارى يظهرون على الدوام بمظهر المؤيدين للسلطة القائمة، فى حين نجد أن الآخرين، وهم العرب خاصة والقبائل الرحل عامة، كانوا يجنحون إلى تشجيع الطامحين إلى العرش. وتعرضت هذه الدولة المثلى للفتن يثيرها عليها نزلاؤها وجيرانها. وكانت أسرة بنى رستم تضم ساسة محنكين مثل الأفلح الذى سار على القاعدة المعروفة «فرق تسد» Divide et impera فاحتفظ بالسلام. وفى عهده بلغت أسرة بنى رستم أوج سلطانها. وكان كثير من بنى رستم أئمة من أهل العلم لا يحفلون بمركزهم بصفتهم حكاما قدر احتفالاتهم بتأملاتهم الدينية. هذا إلى جانب اهتمامهم بالدراسات العلمية التى لا تمت للدين بسبب مثل الفلك. وكان تسامحهم العجيب مع الأجانب بل مع المناهضين من هؤلاء للفرقة الإباضية السبب الذى شجع دخول العناصر المشاغبة فى

إدارة البلاد فمهدت السبيل لاضمحلال تاهرت وضم هذه الدولة إلى أهل الشيعة الظافرين.

المصادر:

(١) ابن خلدون: تاريخ البربر، طبعة دى سلان، جـ١، ص ١٥٤، الترجمة، جـ١، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة دوزى، جـ١، ص ١٥٠ ـ ١٥١؛ ترجمة فانيان Fagnan جـ١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣) البكرى *Description de l'Afrique septentionale* طبعة دى سلان، الجزائر سنة ١٩١٣، ص ٦٧ ـ ٦٩.

(٤) أبو زكريا: كتاب السيرة وأخبار الأئمة، وقد ترجم قسما منه *Chronique d'Abou Zakaria* الجزائر سنة ١٨٩٨.

(٥) ابن صغير: *Chronique sur les imams Rostemides de Tahert* طبعة وترجمة A.de C. Motylinski (*Actes du XIVéme Congrés des Orientalistes* القسم الثالث، الجزائر سنة ١٩٠٥).

(٦) البّرادى: كتاب الجواهر، القاهرة سنة ١٣٠٢.

(٧) الشماخى: كتاب السير، القاهرة سنة ١٣٠١.

(٨) R. Basset: *Les sanctuaires du Djebel Nefousa* فى المجلة الآسيوية سنة ١٨٩٩، ج٢.

(٩) المؤلف نفسه: *Étude sur la Zenatia du Mzäb d; Ouargla et de l'oued Rir' (Publications de la Faculté des letters d'Alger* جـ ١٢).

(١٠) R. Strothmann: *Berber und Ibaditen* فى .Isl سنة ١٩٢٨.

الشنتناوى [مارسيه George Marçais]

رسول

تستعمل كلمة رسول وجمعها رُسُل، فى اللغة العربية، بمعنى ليس له صلة بالدين، وهو الرسول الذى يُبعث لأمر يؤديه. أما هنا فلا يعنينا إلا المعنى الدينى لهذه الكلمة. وفى القرآن مايدل على اختصاص كل رسول بأمته ففى سورة يونس، الآية ٤٧ أنه «لكل أمة رسول». وفى سورة النحل الآية ٣٨[1]:

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٦ (م. ع).

«ولقد بعثنا فى كل أمة رسولاً» (راجع سورة «المؤمنون» الآية ٤٤؛ وسورة غافر، الآية ٥). وما فى هذه الآيات مرتبط بما فى الآيات التى تنص على أن الله فى يوم القيامة سيجئ من كل أمة بشهيد عليها (سورة النساء آية ٤١؛ سورة القصص، آية ٧٥، راجع ما جاء من أوصاف الرسول الذى سيجوز الصراط إلى الجنة على رأس أمته: البخارى، كتاب الأذان، باب ٢٩؛ وكتاب الرقاق باب ٥٢ (١).

ومحمد عليه الصلاة والسلام قد أرسل إلى قوم لم يأتهم من نذير من قبله (سورة القصص، آية ٤٦، سورة السجدة، آية ٣؛ سورة سبأ، آية ٤٤)، أما الأشخاص الآخرون الذين يجعل القرآن لهم درجة الرسل فهم : نوح ولوط وإسماعيل وموسى وشعيب وهود وصالح وعيسى عليهم السلام.

(١) ليس فى هذين الموضعين من البخارى أكثر من أنه سينصب الصراط بين ظهرانى جهنم وأن النبى محمدا عليه الصلاة و السلام سيكون أول من يجوز بأمته من الأنبياء. ولن يتكلم أحد فى ذلك الموقف إلا الأنبياء وسيكون دعاؤهم: «اللهم سلم سلم» — المترجم.

أما عدد الأنبياء فهو أكبر من ذلك، وهو يضم إلى جانب غالبية الرسل أشخاصا من الذين ورد ذكرهم فى التوراة أو ممن هم أشبه بأشخاص التوراة مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب وهرون وداود وسليمان وأيوب وذى النون. أما محمد [ﷺ] فهو يسمى فى القرآن رسولاً تارة ونبياً تارة أخرى، ويظهر أن الأنبياء هم الذين يرسلهم الله هداة ومنذرين لقومهم، ولكنهم لا يكونون على رأس أمة، كما هو شأن الرسل. والإنسان يميل إلى أن يتصور أن ما فى الإسلام من تمييز بين الرسول والنبى هو كالتمييز الموجود فيما كتبه علماء النصارى: فالرسول إلى جانب أنه رسول هو فى نفس الوقت نبى أيضًا؛ أما النبى فلا يتحتم أن يكون رسولا إلى جانب كونه نبياً. غير أن هذا ليس يقيناً بالمعنى المطلق، وذلك أن الفكرة الموجودة وراء آيات القرآن ليست دائمًا واضحة.

أما فيما يتعلق باختصاص الرسول بأمته فهو يمكن أن يُقارن بالرأى الموجود فى الأعمال المنحولة للرسل من

الحـــواريــين (Acta apostol apocrypha orum) وهو الرأى القائل بأن الحواريين الاثنى عشر اقتسموا العالم فيما بينهم، بحيث صار على كل منهم أن يبشر بالإنجيل لأمة من الأمم.

أما فيما يتعلق بمعنى كلمة رسول فلابد من الرجوع إلى استعمال هذه الكلمة فى النصرانية، كما لابد من الرجوع أيضًا إلى استعمال الفعل المتصل بذلك (شلَح) فى الكلام عن الأنبياء الذين فى التوراة (سفر الخروج، إصحاح ٣ فقرة ١٣ ومابعدها؛ إصحاح ٤، فقرة ١٣؛ سفر أشْعيا، إصحاح، ٦، فقرة ٨، وسفر إرميا إصحاح ١، فقرة٧). أما عبارة رسول فهى كثيراً ماترد فى صورتها السريانية (شلِحْه َدَله) فى الأعمال المنحولة للقديس توما. على أن الآراء التى ظهرت بعد عصر القرآن قد زادت عدد الرسل إلى ٣١٣ أو ٣١٥، دون أن تذكر أسماؤهم جميعاً (ابن سعد، طبعة سخاو، جـ ١، قسم ١، ص ١٠، والفقه الأكبر (٣)، فصل ٢٢؛ وراجع كتاب Reland: *De religione Mohammedica*، الطبعة الثانية، أوترخت ١٧١٧، ص ٤٠)

والقول بأن الرسل كانوا معصومين من الوقوع فى المعاصى جزء من العقيدة . أما فيما عدا ذلك فيبدو أن الفرق بين الرسول والنبى - إذا صرفنا النظر عن الفرق الهائل بين عدد الأنبياء وعدد الرسل - فرق قد غاب فى كتابات المسلمين المتأخرين فى ثنايا نظريتهم فى النبوة بوجه عام؛ فنجد أن أبا حفص عمر النسفى فى كتابه العقائد النسفية يتناول الرسل والأنبياء معاً، وهو لايفرق بين الرسول والنبى، وكذلك يتكلم الإيجى عن النبوة بوجه عام، وهو فيما يبدو يعتبر الرسل داخلين فى الأنبياء. وإذا كان يمكن أن نشير إلى فرق فهو أن الرسول خلافاً للنبى يكون صاحب شريعة ويكون معه كتاب (راجع شرح الفقه الأكبر (٢) لأبى المنتهى، حيدر آباد ١٣٢١، ص ٤)[1] أما بحسب «العقيدة» التى نشرها ريلاند Reland (ص٤٠ - ٤٤) فالرسل

---

(١) ويقول التفتازانى فى شرحه على العقائد النسفية (ضمن الجزء الأول من مجموعة الحواشى البهية؛ طبعة القاهرة ١٣٢٩ ص ٥٣ - ٥٤): «فالرسول إنسان بعثه الله لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب ، بخلاف النبى فإنه أعم[المترجم]

أصحاب الشـريعة كانوا هم: آدم ونوح وإبراهيم ومـوسى وعـيـسى ومحـمـد عليهم السلام.

وفي كتاب العقـائد لأبي حفص عمر النسـفي أن إرسـال الـرسل حكمـة من الله. ويقول التفتـازاني في شرحه على العـقيـدة النسـفـية إن إرسـال الرسل واجب لابمعـنى الوجـوب على الـله بل بمعنى أن الحكمة الإلهـية تقتضـيه[1] ولكن هذا الرأى بما له من صبغـة عقلية لايقـول به جـمـيع المتكلمـيـن، فـعند السنـوسى مـثـلا (انظر كـتـابه: أم البـراهين) أن إرسـال الرسل في ذاته جائز ولكن الإيمان به واجب.

المصادر:

(١) A. Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammed* ، جـ ٢، ص ٢٥١ ومابعدها .

(٢) Snouck Hurgroinje : *Verspreide Geschriften*، الفـهـرس تحـت عـنوان *Gezanten Gods.*

(٣) J. Horovitz : *Koranische Untersuchungen*، برلين، ليـبسك ١٩٢٦ ص ٤٤ ومابعدها .

(٤) Pautz: *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*، الفهرس.

(٥) A J. Wensinck فـي Acta *Orientalia*، مجلد ٢، ص ١٦٨ ومابعدها.

(٦) المؤلف نفسه *The Muslim Creed*، كـمـبـردج، ١٩٣٢ ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ والمواقف للأبجي طبعة Soerensen ص ١٦٩ .

م. أبو ريدة [فنسنك A. J. Wensinck]

رسول، بنو

اسم أسرة. وفدت أسرة بني رسول إلى اليمن مع تور نشـاه الفاتح الأيوبي والراجح أن رسولا كان من التـركمان. ولو أن ثمـة قـولا يصل نسبـه بأمـراء غسـان وقد لقب بهذا اللقب لأن خليـفة من الخلفـاء اتـخـذه رسـولا. ثم ارتفع شأن علـى بن رسول وإخوته الـثلاثة. وقد سجن مسعود آخر الأيوبيين اثنين

---

(١) راجع شرح العقائد النسفية، ص ١٨٧ المترجم

منهم عام ٦٢٤هـ (١٣٢٧م). أما الأخ الثالث نور الدين عمر الذى كان والياً على مكة فقد نصب أتابكا، ثم ولّى على اليمن بعد رحيل مسعود. وتوفى مسعود وهو فى طريقه إلى مصر، ولذلك تهيأ عمر للاستقلال بأمر اليمن. وكانت زبيد حاضرة له، ثم استولى منذ عام ٦٢٧ على كثير من الأماكن فى التلال مثل صنعاء وتعز وكوكبان. ثم استولى على مكة عام ٦٣٨هـ بعد أن أحرز انتصارين لم يكتب لهما الدوام، وظلت فى حوزته خمسة عشر عاما. وتصالح مع أشراف الزيدية عام ٦٢٨هـ ثم ثارت مناوشات انتهت بأن نادى أحمد بن حسين بنفسه إماماً فى ثلا عام ٦٤٦هـ (١٢٤٨ - ١٢٤٩م). وقد كان فى مقدور عمر أن يعلن استقلاله عام ٦٢٨هـ ولكن الخليفة لم يعترف به إلا فى عام ٦٣٢هـ وفى عام ٦٤٥ تشاحن ابن أخيه أسد الدين محمد مع عمه وفر إلى ذمار وتحالف مع الإمام، ولكن سرعان ما اصطلح مع عمه وحارب الأشراف، وهم سلالة الإمام عبد الله بن حمزة، وقتل عمر عام ٦٤٧ على يد المماليك فى الَجَند. وكانت مملكته تمتد من مكة إلى حضر موت ولو أن كثيراً من الأماكن فى التلال كان مستقلا. وكان عمر مغرماً بإقامة المدارس والمساجد يرعى الأدباء مثل معظم أفراد أسرته. وقد تجمعت فى حكمه كل خصائص بنى رسول، ألا وهى المنازعات العائلية، والحروب مع الإمام، ومع الأشراف الذين كانوا فى كثير من الأحيان على خلاف مع الإمام.

واستمال قتلة عمر بقية المماليك، وبايعوا ابن عم القتيل ثم ساروا إلى زبيد. وأدت دسائس القصر ومؤامراته إلى نفى المظفر يوسف أكبر أبناء السلطان إلى مَهْجَم. وسار يوسف أيضًا إلى زبيد فى مائة وخمسين فارساً، وكانت زوجته تستحث الناس فيها على مقاومة المطالب بالعرش. وكان يوسف يجمع هؤلاء الجنود أثناء تقدمه، وسلم المماليك له القتلة والمطالب بالعرش. على أنه لم يجد بدًا من أن يعيد فتح البلاد، لأن كل واحد من أخويه كان يطمع فى السلطنة. فكان أسد الدين محمد فى مركز قوى بصنعاء، وكان الإمام أحمد بن حسين

دائب الحركة والنشاط، بل إن الخليفة نفسه كان قلقاً من قوته وسلطانه. وتمكن يوسف بعد ثلاث سنوات من أن يسترد صنعاء وتعز وحصن دملؤة الحصين، وتصالح مع الإمام، على أن الإمام لم يرع هذا الصلح وانضم إلى أسد الدين، ولو أن أسد الدين بادر فعاد إلى أداء واجبه. وفى عام ٦٥٨ لحق بكثير من أهله فى السجن وظل فيه إلى أن أدركته المنية. وتم الاستيلاء على صعدة عام ٨٥٢، ولكنه لم يحتفظ بها. وبويع الإمام أحمد بموافقة أسرة سلفه، ولكن المنازعات قامت حول ذلك، وأدت إلى قيام الأشراف بمحاربته بمساعدة السلطان وقتله عام ٦٥٦. وقبض على أحد الأئمة عام ٦٥٨ وسملت عينا إمام آخر عام ٦٦٠ وبويع إمام ثالث عينا ٦٧٠. وكان الأشراف إما قبليين وإما اقطاعيين، يناصبون السلطان العداء حيناً ويحالفونه حيناً. وفى عام ٦٧٤ انضم المماليك الثائرون فى صنعاء إلى الإمام والأشراف، غير أن هذا الحلف منى بهزيمة منكرة. وتم الاستيلاء على ظفار من أعمال حضرموت عام ٦٧٨ وجاءت إلى البلاد بعثة من الصين

وكان يوسف حاكما قوياً موفقاً، حتى لقد أطلق عليه الخزرجى لقب خليفة فى نهاية حكمه، وتوفى عام ٦٩٤هـ (١٢٩٤ - ١٢٩٥م)، ولم يحكم ابنه وخليفته إلا ثلاث سنوات وعمد فيها إلى تشجيع زراعة أشجار النخيل حول زبيد حيث حاول آخرون إدخال زراعة الحنطة. واستولى أخوه والى الشحر على عدن وحاول أن يقيم نفسه سلطاناً، ولكنه هزم وسجن. واستدعى وهو فى سجنه عام ٦٩٦ ليتولى الحكم ولقب بالمؤيد داود. وتوالت فى عهده المناوشات فى التلال وفى السهول تردد أثناءها ذكر أماكن بعينها وخصوم بعينهم. وفى عام ٦٩٧هـ (١٢٩٧ - ١٢٩٨م) انتزع المؤيد حصنين من القرامطة وثار الكرد فى ذمار عام ٧٠٩هـ، وانضموا إلى الإمام وهاجموا صنعاء، وحدث من بعد أن قتل بعض الكرد نفراً من الغز. وفى عام ٧١٢ عقدت معاهدة صلح مع الإمام محمد ابن مظهر مدتها عشر سنوات نظير دفع ثلاثة آلاف دينار سنوياً. وبعد خمس سنوات خرق السلطان هذه المعاهدة، فشب القتال وكان مريراً

دمرت خلاله البيوت والأشجار، واحتزت رؤوس المقتولين. وأعيد تنظيم الجيش عام ٧١٨ على غرار الجيش المصرى. وكثيراً ماكان الولاة يعزلون ويولى غيرهم فى السنوات الأخيرة من حكمه، وربما كان ذلك شاهداً من شواهد الضعف، وكان من اليسير على الأجنبى أن يصل إلى أعلى المراتب؛ وكم من مرة جمع رجل من هؤلاء بين منصبين. منصب رئيس الوزراء وقاضى القضاة. وفى عام ٧٢١ خلف المؤيد ابن من أبنائه يدعى المجاهد على، ولكن سرعان ما زج به فى السجن، وظل فيه أربعة أشهر، ولم يخلصه إلا أصدقاؤه، ووضعوا مغتصب السلطنة مكانه فى السجن. وغدا المجاهد فى عام ٧٢٤ سلطاناً من غير سلطنة، وضاعت عدن، واستقل الظاهر أحد أبناء أعمامه بأمر نفسه مدة عشر سنوات. ومكن آخرون من ذوى قرباه لأنفسهم فى بيت الفقيه وهاجم المماليك تعز واستولوا على زبيد. على أن أعطياتهم لم تحبس عنهم إلا بعد أن ظلوا على عصيانهم بضعة أشهر. وهزم الأشراف المماليك، وجاء الجنود من مصر وأمعنوا فى التخريب حتى أن الجميع فرحوا عندما غادروا البلاد بعد ذلك بقليل. وتوفى الإمام عام ٧٢٨ فتخلص السلطان بوفاته من عدو خطير، وأمكنه أن يعيد النظام إلى البلاد إلى حد ما. وخرج أولاد السلطان وبعض أقربائه عن طاعته، كما رفع المماليك راية العصيان للتأخر فى دفع أعطياتهم. وقد نكل السلطان بالمعازبة، وهى قبيلة من قبائل السهول أو سفوح الجبال، وأقام امرأة زعيمة على ماتبقى من منازلهم. وفى عام ٧٣٦هـ (١٣٣٥ - ١٣٣٦م) فر الفلاحون من إقليم زبيد بسبب الضرائب وضرب عملة جديدة. وخرج عامل لجمع الضرائب فأمر حراسه من الغز بقتل زعيم من الزعماء الخارجين.

وغادر السلطان البلاد لحج بيت الله عام ٧٥١، ثم حمل إلى مصر، ولم يسمح له بالعودة إلى بلاده إلا بعد عام. وكان عرب السهل منذ ذلك الوقت مصدر القلاقل. ومن الطبيعى أن كل قبيلة من القبائل كانت تراقب الأخرى، غير أن السلطان كان قد أوهن فريقاً منها حتى أن المعازبة كانوا فى ذلك

الوقت قادرين على أن يخرجوا للإغارة عندما يحلو لهم ذلك، بل إنهم قطعوا أسباب الاتصال بين زبيد والشمال. وكانت سياسة الحكومة ترمى إلى حرمانهم من خيولهم. وقد قُتل أحد الولاة الطغاة ولم يعاقب القاتل. واستولى شريف من الأشراف على مهجم، وتحدى وال من الولاة المنتقضين السلطان طوال عامين، كما خرج ثلاثة من أبناء السلطان عن طاعته. وخلف السلطان على العرش الأفضل العباسى عام ٧٦٤. وانضم أحد أخوته الثائرين إلى الإمام، وهاجموا حَرَض ثم الشِّحر. واستولى العرب على زبيد، واستولى الأشراف على أماكن أخرى، وامتدت غارات الإمام صلاح الدين حتى بلغت زبيد، وكان ثمة قتال حول ذمار. وتوفى السلطان عام ٧٧٨هـ واختير الأشرف إسماعيل خلفاً له. وتمرد المماليك وأصبح أحد الأشراف صاحب الكلمة العليا فى صنعاء، وظل الإمام عدوا مبيناً له حتى وفاته عام ٧٩٣هـ وطرد ابنه على من صنعاء على يد منافس له، فجعل ذمار حاضرة له. والظاهر أن الإمامة كانت وراثية فى أسرة واحدة طوال خمسة أجيال على الأقل. وفى عام ٧٩٨ أرسل الإمام على الهدايا إلى السلطان ومن الواضح أن كثيراً من الهضاب قد ضاعت من السلطان كما أن القلاقل استمرت فى السهول، على أن السلطان ظل مع ذلك قوياً، فاحتفظ بهيمنته على عماله وكان يتلقى الرسائل والهدايا والسفراء من الهند والحبشة. وتوفى عام ٨٠٣ وكان يلقب بالحاكم العادل، وخلفه الناصر فحكم البلاد بجدارة. ففى الشمال أجبر حَلى على الاعتراف بسلطانه، وهزم فى الجنوب الإمام، وكان قد هاجم أمراءه بنى طاهر، كما استولى على أربعين حصناً فى وُصاب، وجاءته الهدايا الثمينة من مكة والصين. وانتقض عليه أحد أخوته فسمل الناصر عينيه، ومـاإن توفى هذا السلطان عام ٧٢٧ حتى تشتت شمل دولته. فقد أعقبه سلاطين حكموا مدداً قصيرة، وفى النهاية قام المماليك بكثير من الثورات. واجتاح الطاعون البلاد؛ وتوفى الإمام عام ٨٤٠ تاركا زمام الحكم لإحدى بناته. وفى هذا العام نفسه توفى إمام آخر هو أحمد بن

يحيى، وكان كاتباً مكثراً. وقد زاد من خطورة الفتن الغارات التى شنها العرب، ذلك أنهم نهبوا زبيد عام ٧٤٦. وتولى الأمر إمام جديد هو الناصر محمد، فعمد إلى توطيد مركزه بالزواج من حفيدة على صاحب صعدة. واشترك بنو طاهر فى القتال، واستولوا على لحج وعدن حتى اعتزل الحكم بفعل هجماتهم آخر بنى رسول عام ٨٥٨هـ (١٤٥٤م) وذهب إلى مكة منفياً.

وكان معظم السلاطين من بناة المساجد والمدارس، وكان بعضهم من الكتاب. وقد درج السلطان إبان عز هذه الأسرة وجاهها على أن يمضى إجازته بين أحراج النخيل فى زبيد (وكانت تسمى سبوت) وعلى ساحل البحر. وكانت البلاد تحكم على يد ولاة أو زعماء خاضعين للسلطان يدفعون له الجزية. وكان فى كل مدينة كبيرة واليان أحدهما يسمى الوالى أو الأمير، والآخر يسمى الناظر أو الزمام أو المُشد. وكان كبار العمال يخرجون فى أوقات معلومة لجمع الضرائب. وكان الجيش يتألف من خيالة البوابة، والمماليك كردا وغزا، ومن المجندين. وكانوا يحشدون ألف فارس وعشرة آلاف راجل، ويعد هذا الجيش جيشاً كبيراً. وكان حصان الرجل يذبح أحيانًا فى جنازته؟

المصادر:

(١) الخزرجى: *The Pearl - Strings* فى سلسلة كب التذكارية جـ ٣، ص ١٩١٨

(٢) H. Nützel: *Münzen der RaSulid-en* برلين سنة ١٨٩١

(٣) H. C. Kay: *Yaman. Its Early Mediaeval History etc,* لندن سنة ١٨٩٢

(٤) C. T. Johannsen: *Historia Yeme-nae* بون سنة ١٨٢٨.

الشنتناوى [تريتون A. S. Tritton]

الرشيد

(مولاى) ابن الشريف بن على بن، محمد بن على: سلطان مراكش العلوى، والمؤسس الحقيقى للأسرة التى لاتزال تحكم الدولة الشريفية. ولد الرشيد عام ١٠٤٠هـ (١٦٣٠ ـ ١٦٣١م) فى

تافيلالت بجنوب مراكش، حيث أنشأ أجداده شرفاء سجلماسة الحسنيين زاوية مزدهرة، واكتسبوا شيئاً فشيئاً نفوذاً سياسياً لابأس به نما عندما انحلت الأسرة السعدية. وكانت مراكش فى ذلك الوقت غارقة فى الفوضى، واستطاع شرفاء تافيلالت أن يصبحوا بسرعة سادة الأراضى الفسيحة الشبيهة بالسهوب الواقعة إلى الشمال من نطاق الواحات التى تؤلف منطقة نفوذهم. وتلقب مولاى محمد، أكبر أولاد شيخ الزاوية باللقب السلطانى عام ١٠٥٠هـ (١٦٤٦م) بعد انتصاره فى تازروالت (فى الجنوب الغربى من مراكش) على مرابط زاوية إيلغ على أبى حسّون الذى كانت له أطماع سياسية خاصة. على أنه لم يكن قد أفلح بعد فى القضاء على نفوذ مرابطى زاوية الدلاء فى مراكش الوسطى، فقنع مرغماً بالسيادة الفعلية على مراكش الشرقية وحسب، بعد أن احتل مدينة فاس عام ١٦٥٠ احتلالا لم يدم إلا فترة قصيرة.

فلما توفى مولاى الشريف عام ١٠٦٩هـ (١٦٥٩م) هجر ولده مولاى الرشيد زاوية أجداده لأنه كان لايثق بأخيه مولاى محمد، وذهب إلى زاوية الدلاء المنافسة لها فقابله أهلها فى الظاهر بالترحاب، إلا أنه سرعان ماأوحى إليه بمغادرتها فسار نحو آزرو، ثم إلى فاس. فلم يسمح له بدخولها لأن الدريدى المغامر والى هذه المدينة اعتبره من الأشخاص غير المرغوب فيهم. وذهب مولاى الرشيد بعد ذلك إلى مراكش الشرقية فلم يلبث أن نجح فى أن يجمع حوله عدداً كبيراً من الأتباع، وخاصة الشيخ اللواتى من قبيلة بنى يزناسن (بنى سناسن) الهامة، وكان هذا الشيخ من أئمة رجال الدين واسع النفوذ مسموع الكلمة. وهاجم الرشيد فى الوقت نفسه ثرياً من أثرياء اليهود كان يعيش فى جبال يزناسن فى قرية تعرف باسم دار ابن مشعل، وكان بمثابة الحاكم لها، وقتله ثم استولى على ثروته. وقد أثار هذا الحدث خيال أهل ذلك الإقليم، وكان السبب، كما يستفاد من بيان سنيڤال C. de Cenival الرائع عن هذا الموضوع،

فى نشأة أسطورة من الأساطير لاتزال ذكراها ماثلة فى الاحتفال السنوى الذى يقام عقب اختيار سلطان الطلباء فى فاس. ولم يحصل الرشيد بقتل هذا اليهودى الثرى على موارد مادية هائلة فحسب. بل أتاح له ذلك أيضًا السيادة الحقيقية على أهل البلاد المجاورة. وفى ١٠٧٥هـ (١٦٦٤م) انضمت إلى سلطانه قبيلة أنكاد الكبيرة، واستقر فى وجدة واستتب له الأمر فيها. وما إن وصلت أخبار تنصيب الرشيد لأخيه مولاى محمد حتى انزعج محمد لذلك أشد الانزعاج، وأسرع من تافيلالت إلى مراكش الشرقية، والتقت جنوده بجنود الرشيد، غير أن مولاى محمد خر صريعاً فى بداية القتال، ومن ثم انضمت جنوده إلى الرشيد الذى كتبت له السلامة. وهكذا انتقل مولاى الرشيد من نصر إلى نصر. وسرعان مااستولى الرشيد من بعد على تازا من غير أن يلقى فى ذلك عناءً، فهدد فاس تهديداً مباشراً، على أنه صرف همه أولا إلى توطيد سلطانه فى تافيلالت مهد أسرته، وضم إلى أملاكه جبال الريف على شواطئ البحر المتوسط، وكان يحكمها وقتذاك مغامر يدعى أبا محمد عبد الله أعَّراص. وكان هذا الشيخ قد اتفق أولا مع الإنكليز، ثم مع الفرنسيين على إقامة محلات تجارية على خليج الخزامى Albucemas بالريف (وقد حُرف فى وثائق ذلك العهد إلى البوزيم (Albouzéme) . وقد انتزع مولاى الرشيد منه الريف فى شهر مارس عام ١٦٦٦. فى الوقت الذى أخذ فيه رولان فريجوس Roland Fréjus من أهل مارسيليا ينز ل إلى الشاطئ المراكشى بعد أن حصل من ملك فرنسا على امتياز المتاجرة مع الريف، وذهب فريجوس هذا لمقابلة مولاى الرشيد فى تازا، ولكن سرعان ماخابت مساعيه فى الدخول فى مفاوضات مع هذا الشيخ.

وبادر الرشيد إلى توجيه اهتمامه إلى فاس حاضرة مراكش الشمالية. وكانت لاتزال تقاوم سلطانه. فحاصرها واستولى عليها عنوة فى الثالث من ذى الحجة عام ١٠٧٦ (٦ يونية سنة ١٦٦٦) وركن واليها الدريدى إلى الفرار. واتخذ الرشيد إجراءات صارمة لمعاقبة بعض أعيان المدينة، وبايعه أهلها

على السلطنة، واستطاع فى الوقت نفسه أن يستميل جماعة الشرفاء الأدارسة النابهى الشأن فى القصبة.

واستغل مولاى الشريف السنوات التالية فى توسيع ممتلكاته ناحية الغرب والجنوب. فجهز بادىء الأمر حملة على العرب تمكنت من طرد الزعيم الخضر غيلان واستولت على القصر الكبير وعلى مكناس وتطوان كما استولت على تازا، وكان أهلها قد انتفضوا على الرشيد. وفى عام ١٠٧٩هـ (١٦٩٨م) استولى على زاوية الدلاء وخربها بعد أن استأصل شأفة شيخها محمد الحاج عند بطن الرمان. واستولى مولاى الرشيد فى العام نفسه على مراكش وقتل أميرهم عبد الكريم الشّبانى الملقب بـ «كُروم الحاج». وفى عام ١٠٨١هـ (١٦٧٠م) قام بحملة على السوس وغدا حينئذ صاحب الكلمة العليا فى مراكش بأسرها. وقد ذكر المؤرخ الإفرانى أن المغرب كله من تلمسان حتى وادى نول على حدود الصحراء قد دان فى ذلك الوقت لسلطان مولاى الرشيد. وخرج السلطان فى العام التالى من فاس إلى مراكش حيث كان أحد أبناء أخيه يرمى إلى اعتلاء عرش السلطنة وتوفى مولاى الرشيد إبان مقامه فى القصبة الجنوبية إثر حادث فى الحادى عشر من ذى الحجة عام ١٠٨٢ (١٩ أبريل سنة ١٦٧٢) ولما يبلغ الثانية والأربعين من عمره، ذلك أن الجواد الذى كان يمتطيه أجفل فارتطم بفرع شجرة برتقال فشج رأسه. ودفن مولاى الرشيد بمراكش ثم نقل جثمانه إلى فاس حيث دفن فى ضريح ولى الله على بن حرزِهم. (وينطق باللهجة العامية سيدى حرازم). ونودى بأخيه مولاى اسماعيل الذى خلفه فى الحكم سلطانًا فى الخامس عشر من ذى الحجة من العام التالى.

كانت حياة مولاى الرشيد السياسية القصيرة الأمد كما رأينا زاخرة بالنشاط مباركة الثمرات. والحق أن مؤرخى مراكش المسلمين لايملون من الإشادة بمناقب هذا الحاكم التى لاتزال ذكراه عاطرة فى فاس بوجه خاص. وهو الذى شيد فى هذه المدينة مدرسة الشّراطين، وجسر الرصيف، وقصبة

الشراردة على مسيرة ميلين ونصف ميل إلى الشرق من فاس، وهو جسر على وادى سبو له تسع فتحات.

المصادر:

(١) الإفرانى: نزهة الحادى، طبعة وترجمة هوداس *(Publications de L'Ecole des langues orientales vivantes* المجموعة الثالثة جـ ٣) باريس سنة ١٨٨٩ ص ٣٠١ - ٤٠٣ من النص وصفحة ٥٠١ - ٥٠٣ من الترجمة.

(٢) الزيانى: الترجمان المعرب، طبعة وترجمة هوداس *Le Maroc de 1631 à 1812)P. E L. O. V.,* فى المجموعة الثانية، جـ ١٨ باريس سنة ١٨٨٦) باريس سنة ١٨٨٦ .

(٣) آكنسوس: الجيش العرمرم، فاس سنة ١٣٣٦، جـ ١، ص ٥٨ - ٦٣.

(٤) الناصرى: كتاب الاستقصاء، القاهرة، جـ ٤ سنة ١٣١٢، ترجمة Fu- mey A. M.جـ٩) باريس سنة ١٩٠٦ *(Chronique de la dynastie alaouie au Maroc)* الفهرس .

(٥) القادرى: نشر المثانى، فاس، جـ ٢، ص ٣- ٢٦، ترجمة - E. Michaux Bellaire (A. M,) جـ٢٤) باريس سنة ١٩١٧، ص ٢١١- ٢١٧؛ وغيرهم من كتاب السير المراكشيين (انظر *L'évi* Provençal: *Les Historiens des Chorfa* باريس سنة ١٩٢٢، الفهرس).

(٦) Moüette: *Histoire des conquétes de Mouley Archy = al - Rashid, connu sous le nom de roy du Tafilet, et de Mouley Ismaël*باريس ١٦٨٣.

(٧) H. de Castries: *Les Sources iné-dites de L'histoire du Maroc*باريس فى *Course of Publ.,* المجموعة الثانية، فى مواضع مختلفة.

(٨) P. de Cenival : *La Légende du juif Ibn Mechal et le Féte du sultan des tolba á Fes* فى *Hespéris* جـ ٥، سنة ١٩٢٥، ص ١٣٧ - ٢١٨ .

(٩) A. Cour: *L'établissement des dy-nasties des Cherfis au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger (1509. 1830)* باريس سنة ١٩٠٤ .

(١٠) Ch. A. Jilien: *Histoire de L'Afrique du Nord:*باريس سنة ١٩٣١،

ص ٤٨٧ ـ ٤٩٠ (وبه صورة [هل هى صحيحة؟] لمولاى الرشيد، رسم رقم ٢٢٥، ص ٤٨١). وانظر أيضاً المواد: شرفاء، سلجماسة، وتافيلالت.

الشنتناوى [ليفى بروفنسال E. Lévi - Provençal]

رشيد الدين الطبيب

من أعظم مؤرخى فارس. ولد فضل الله رشيد الدين بن عماد الدولة أبو الخير فى همذان حوالى عام ١٢٤٧م. وبدأ حياته العلمية فى حكم العاهل المولى أبا غاخان طبيبا ممارسا للمهنة. غير أنه كان إلى جانب درايته الواسعة بالطب سياسيا عظيم المواهب نافذ البصيرة. ومن ثم ارتقى فى عهد غازان خان (١٢٩٥ ـ ١٢٠٤م) من مركزه السابق إلى مرتبة الصدر (وإلى مرتبة مؤرخ القصر أيضا) وذلك بعد مقتل صدرجهان الدين الزنجانى (٤مايو سنة ١٣٩٨). وفى عام ٧٣٠٣ صحب مولاه بصفته هذه فى حملة له شنها على الشام. وبلغ رشيد الدين فى عهد أولجايتو (١٠٣٤ ـ ١٣١٦) أوج حياته العلمية. وقد أنفق دخله الهائل فى إقامة كثير من المنشآت الخيرية. مثال ذلك أنه أراد أن يجّمل السلطانية حاضرة المغول الجديدة فى فارس، فشيد ضاحية جديدة بأكملها عرفت باسمه «الرشيدية» وكانت تتألف من مسجد ومدرسة ومستشفى وعدة آلاف من البيوت. وكان رشيد فى الوقت نفسه دائبا على تأليف كتاب فى تاريخ العالم، قدم الجزء الأول منه لمولاه فى الرابع عشر من شهر أبريل عام ١٣٠٦.

وكان نفوذه فى تلك الفترة لا حد له، بل هو قد أفلح فى حمل مولاه أولجايتو على تغيير مذهبه واعتناق المذهب الشافعى. و أنقذ من الموت عالمين من أبرز علماء بغداد هما شهاب الدين السهروردى وجمال الدين، فقد اتهما بالتفاوض مع مصر وكانا يتوقعان الحكم بقتلهما. واستأنف رشيد عام ١٣٠٩ نشاطه فى إقامة المبانى فأنشأ ضاحية جديدة بالقرب من غازانية إلى الشرق من تبريز، وأمدها بقناة عظيمة تأخذ مياهها من سراورود. غير أن المركز السابق الذى بلغه هذا الرجل العظيم خلق له طائفة من الأعداء. وفى

عام ١٣١٥ مر به وقت عصيب بسبب الضائقة المالية التى حالت دون دفع أعطيات الجند. ولم يدخر أعداؤه بعد وفاة أولجايتو وسعا فى سبيل القضاء على رشيد الدين. فصرف عن منصبه الرفيع فى أكتوبر عام ١٣١٧، كما أن وفاة راعية الأمير سرنج (فى يناير، سنة ١٣١٨) حرمه من اخر سند له، فأعدم آخر الأمر هو وابنه الصغير خواجه إبرهيم ذلك أنه أتهم ظلما بأنه دس السم لمولاه السابق أولجايتو (١٨يولية سنة ١٣١٧) وُمِّثل بجثمانه أشنع تمثيل كما هدم ونهب «الربع الرشيدى» مفخرته. ومع ذلك أفلح ولده الأكبر غياث الدين فى أن يحتفظ بمنصب رفيع حتى بعد وفاة والده، إلا أنه حكم عليه أيضا بالإعدام عام ١٣٣٦. ولم ينته الأمر عند هذا الحد بل إن جثمان رشيد لم يترك ليثوى فى قبره آمنا، ذلك أن ميرانشاه المجنون (١٤٠٤ ـ ١٤٠٧) ولد تيمور جاء بعد ثمانين عاما فأمر بنبش قبر رشيد وأخرج عظامه ودفنها فى مدافن اليهود (١٣٩٩م).

وترجع شهرة رشيد كما أسلفنا إلى تاريخه الخالد «جامع التواريخ، وهو تاريخ للمغول بدأ يكتبه بتكليف من غازان خان، ومن ثم يعرف أحيانا باسم «تاريخ غازانى». ثم أمر أولجايتو بإتمام هذا الكتاب وأن يُوفَّى بتاريخ عام للعالم الإسلامى ويلحق به ذيل جغرافى. وكان الكتاب، وفقا لخطته الأصلية، يتألف من جزءين رئيسيين: (١) تاريخ المغول (٢) تاريخ عام وذيل. غير أنه أتخذ الصورة التالية بعد أن تم فى عام ١٣١٠ ـ ٣١١.

المجلد الأول:

١ ـ تاريخ القبائل التركية والمغولية، أقسامها ونسبها وأساطيرها.

٢ ـ جنكيز خان، أسلافه وخلفاؤه حتى غازان.

المجلد الثانى:

المقدمة: آدم وأنبياء المسلمين والعبرانيين.

١ ـ ملوك الفرس القدامى.

٢ ـ محمد والخلفاء حتى عام ١٢٥٨.

تاريخ الأسرة الحاكمة فى فارس: الإسماعيلية فى الشرق والغرب. الأوغز والترك، والصينيون، واليهود والفرنجة: أباطرتهم وباباواتهم، الهند، بوذا ودينه.

وكان فى عزم رشيد الدين أن يضيف تاريخ عهد أولجايتو أيضا بحيث تكون بداية هذا العهد (١٣٠٦ - ١٣٠٧) فاتحة المجلد الثانى، ونهايته خاتمة هذا المجلد. ولا نعلم هل نفذ ذلك أم لم ينفذه، لأن هذا القسم من الكتاب هو والذيل الجغرافى لا وجود لهما فى جميع المخطوطات التى وصلت إلينا. وأهم سمات هذا الكتاب العظيم إخلاص رشيد فى عمله، فقد حاول أن يرجع إلى أحسن المصادر وأوثقها. صحيح أنه لم يتيسر له الرجوع إلى الأخبار المغولية المشهورة المعروفة باسم «ألتن دبتر» بوصفه فارسيا من الفرس، إلا أنه استخرج منها الحقائق الضرورية بالاستعانة بصديقه پولاد جينك سيانك كما استعان أيضا بعض الاستعانة بغازان نفسه، وكان غازان على دراية واسعة بتاريخ قومه. وأمده بالمعلومات عن الهند «بهكشو» هنديا، كما زوده عالمان صينيان بالمعلومات عن الصين. ومن أعجب العجب أن نلمس فى عالم من علماء العصور الوسطى مثل رشيد الدين كل هذه المعرفة المتعددة الجوانب. لقد كان رشيد يعلم بالنزاع بين البابا والإمبراطور، بل كان يعلم أن استكلندة تدفع الجزية لإنكلترة وأنه لا توجد ثعابين فى إيرلنده.

وكان رشيد الدين مدركا تمام الإدراك ما لكتابه من شأن، ولذلك حاول بكل الطرق الممكنة أن يضمن له البقاء فأمر بكتابة نسخ منه لأصدقائه ولكثيرين من العلماء. وكانت المصنفات المكتوبة بالفارسية تترجم إلى العربية والعكس بالعكس. وكان رشيد يرسل كل عام نسخا من تاريخه إلى مكتبات المدن الكبرى، ولا يضن على أى فرد بأن ينسخه دون مقابل،غير أن كل ما فعله رشيد فى هذا الصدد لم يأت بطائل، ذلك أنه لم تصل إلينا نسخة كاملة من هذا التاريخ.

ولرشيد الدين علاوة على هذا التاريخ العظيم: (١) كتاب الأحياء والآثار، وهو فى أربعة وعشرين فصلا

تناول فيها مسائل فى الأرصاد الجوية، والزراعة، وتربية النحل والقضاء على الثعابين والآفات الأخرى ألخ، وفى هذا الكتاب أيضا نبذ عن العمارة والتحصينات وبناء السفن والتعدين وصناعة المعادن. ولم نعثر بعد على أية نسخة منه. (٢) التوضيحات، وهى رسالة صوفية فقهية فى تسعة عشر فصلا (٣) مفتاح التفاسير، وهو فى بلاغة القرآن وتفسيره إلخ (٤) الرسالة السلطانية (تمت فى ١٤ مارس سنة ١٣٠٧) وهى خلاصة مناظرة فقهية عقدت فى حضرة أولجياتو (٥) لطائف الحقائق، فى أربع عشرة رسالة فى الفقه والتصوف، وقد كتب المصنفات الأربعة الأخيرة باللغة العربية، ويتألف منها ما يعرف باسم «المجموعة الرشيدية». وتوجد نسخة جيدة من هذه المجموعة كتبت عام ١٣١٠ ـ ١٣١١ (ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم بطلب من المؤلف نفسه) فى المكتب الأهلية Bibliothéque Nationale (de Slane: *Catalogue des manuscrits arabes* باريس ١٨٨٣ ـ ١٨٩٥، رقم ٢٣١٤، ص ٤٠٧). (٦) بيان الحقائق فى سبع عشرة رسالة فقهية تتناول بعض المسائل الطبية من وقت لآخر. وكان فى مكتبة الأستاذ بروان الخاصة E.G. Browne مجموعة قيمة من ٥٣ رسالة وجهها رشيد الدين إلى بعض الرجال البارزين. وقد جمع هذه الرسائل سكرتيره الخاص محمد أبرقوهى.

ولتاريخ رشيد الدين قيمة عظمى، ومع ذلك فإنه ليست لدينا طبعة كاملة للأجزاء الموجودة منه سواء بنصها أو فى ترجمات لها. على أن هذه المهمة ليست يسيرة، لأن مخطوطات هذا الكتاب ـ وإن تعددت ـ غير موثوق فيها جميعا، وتحتاج إلى عمل شاق عسير يقوم على النقد، بل إن أقدم المخطوطات (المتحف البريطانى، الملحق ١٦، ٦٨٨؛ Rieu رقم ٧٨ ـ ٩٧٩ يشوبها الخطأ. وفى رأى بارتولد أن أحسن مخطوط فيما بلغ إليه علمه هو المخطوط المحفوظ فى المكتبة العامة بلينغراد وقد نسخ عام ١٤٠٧ ـ ١٤٠٨. ويوجد مخطوط قديم قيم جدا (القرن الرابع عشر أو القرن الخامس عشر) بالمكتبة الاسيوية المركزية فى

تاشكند (أنظر E.K.Betger: *Jahresbericht der Mitt. As Staatsbibliothek für das Jahr* 1925 [بالروسية] W. Barthold: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften der U.S.S.R,* سنة ١٩٢٦، ص ٢١٧ وما بعدها وهو بالروسية).

المصادر:

(١) E. G. Browne: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion* كمبردج سنة ١٩٢٠.

(٢) W. Barthold: *Turkestan down to the Mongol Invasion* في مجموعة كب التذكارية، لندن سنة ١٩٢٨.

(٣) E. Blochet: *Djami el-Tévarikh, histoire générale du monde par Fadl Allah Rashid ed-Din. Tarikh-i Moubarek-i Ghazani, Histoire des Mongols. Vol. II Gontenant l'histoire des empereurs mongols successeurs de Tchinkiz khghan* (مجموعة كب التذكارية جـ ١٨، ص ٢) لندن سنة ١٩١١.

(٤) E. Blochet: *Introduction á l'Histoire des mongols de Fadl Allah Rachid ed-Din* باريس سنة ١٩١٠.

(٥) Quatremére: *Histoire des Mongols de la perse (Jami' ultavarikh), écrite en persan par Rachid-Eldin, publiée, traduite en français, accompognée de notes et d'un mémoire sur la vie et les ouvrages de l'auteur* جـ١، باريس سنة ١٨٣٦ (وبه مراجع مستوفاة).

(٦) J. Klaproth: *Description de la Chine sous le régne de la dynastie mongole traduite du persan de Rachideddin et accompagnée de notes* باريس سنة ١٨٣٣.

(٧) T.V. Erdmann: *Vollständige Über-sicht der ältesten türkischen, tatarichen und mongholischen Volkertämme nach Raschid-uddins Vorgange bearbeitet* سنة ١٨٤١.

(٨) Quatremére: *Extrait de l'Histoire des Mongols de Rashid Eldin. Textepersan. Al'usage des éléves de l'Ecole... des langues orientales vivantes* باريس سنة ١٨٤٤.

الشنتناوى [برتلز E. Berthels]

الرضاع

أو الرَضاعة، بفتح الراء وكسرها: لغة امتصاص ثدى الأم، واصطلاحًا الرضاع الذى ينبنى عليه نسب فى الرضاعة مانع من الزواج. ومن المفروض أن فكرة النسب فى الرضاعة كانت ذائعة عند العرب قبل الإسلام (انظر Robertson Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia*، ط٢، ص١٧٦، ١٩٦ هامش رقم ١)، ومما يدل على ذلك دلالة واضحة الكيفية التى فسر بها الحديث الأوامر المتعلقة بالموضوع. فقد ذكرت الآية ٢٣ من سورة النساء أمهات الإنسان اللواتى أرضعنه وأخواته من الرضاعة من بين الأقارب من الإناث اللاتى يحرم عليه نكاحهن؛ ولابد أن يكون ذلك مطابقًا تمام المطابقة للعادة الجاهلية القديمة التى لم تكن تعتبر النسب فى الدم مانعاً من النكاح إلا بالنسبة لهاتين الدرجتين من الأقرباء[1] (انظر Robertson Smith فى نفس الموضع). ولكن لما كان القرآن فى الآية المتقدمة يوسع نطاق الأسباب المانعة من الزواج بحيث تتجاوز النسب فى الدم فقد عولجت مسألة النسب فى الرضاعة تبعاً لذلك على أساس أنه مانع من الزواج، خلافًا لنص الآية الصريح. وكثيراً ماتساق فى الحديث تأييداً لذلك تلك العبارة المتمشية مع الرأى الجاهلى القديم، وهى أنه يحرم من الرضاع مايحرم من النسب» والحادثة الحاسمة من حيث كونها أساسًا للقاعدة فى تحريم نكاح بنت الأخ من الرضاعة ترجع إلى النبى[ﷺ] نفسه[2]. وانظر لما جاء فى الحديث من تحريم النكاح بين الأخوة فى الرضاعة من زوجتين لرجل واحد بعينه [3] فقد

(١) عن ابن عباس وقتادة أن أهل الجاهلية كانوا يحرمون ماحرم الله إلا امرأة الأب والجمع بين الأختين - راجع مثلا تفسير الطبرى جـ ٤، ص ٢١٧ - المترجم.

(٢) جاء في كتاب كنز العمال، جـ ٣، ص ٢٤٦، حديث رقم ٣٩١٢: عن أم سلمة، قالت: قيل: يارسول الله! ألا تخطب ابنة حمزة؟ قال: إن حمزة أخى من الرضاعة - قارن ص٢٤٤، حديث رقم ٣٨٨٠؛ ص ٢٤٥، حديث رقم ٣٨٨٦، ٣٨٩٦؛ ص ٢٤٦ رقم ٣٩١٧- المترجم.

(٣) سئل ابن عباس عن رجل تزوج امرأتين فأرضعت الواحدة جارية وأرضعت الأخرى غلاما، هل يتزوج الغلام الجارية؟ قال لا، اللقاح واحد؛ لا تحل له - كنز العمال، جـ٣، حديث رقم ٣٨٩٨ - المترجم.

أدخلت علاقات التصاهرأيضاً فى دائرة النسب فى الرضاعة. ونجد فى الأحاديث المذكورة فى تفسير الآية القرآنية المتقدمة أن النسب فى الرضاع من الأسباب المانعة من النكاح على أساس التصاهر، ويُذكر فى بيان سبب ذلك المنع أن اللقاح (وهو الذى يحدث اللبن) واحد وفى حديث (كنز العمال، جـ٣، رقم ٣٩١١) رد على رأى من يقول بالفصل والتمييز بين النسب فى الدم والنسب فى الرضاع (وهو القول الذى بحسبه لايعتبر أخو زوج الأم من الرضاعة قريباً من الرضاعة). وكانت مسألة كمية الرضاعة التى لابد منها لإيجاد النسب فى الرضاعة نقطة خلاف قديمة: فبعض الأحاديث تعتبر أن الرضعة والرضعتين أو المصة والمصتين غير كافية فى ذلك، وبعضها الآخر يحتم سبع رضعات، وبعضها يحتم الحضانة وما فتق الأمعاء وأنشأ العظم وأنبت اللحم، أى ماغذى الرضيع حقيقة. وقالت طائفة فى الرد على ذلك إنه يحرم النكاح من الرضاع قليله وكثيره، بل يقال إنه كان فى القرآن عشر رضعات، ثم رُدّ ذلك إلى خمس، ولكن هذه الرواية التى لاشك أنه يقصد منها أن تؤيد الرأى الذى ينبنى عليها غير جديرة بالثقة (انظر .Nödeke Schwally: *Geschichte des Qorâns* جـ ١، ص٢٥٣ ومابعدها؛ كنز العمال، حديث رقم ٣٩٢٣ ومابعده) ومن الثابت أن البعض كان يعمد إلى الإرضاع بقصد إيجاد النسب فى الرضاع على نحو غير طبيعى، وتدل على هذا الصنيع أحاديث أخرى كثيرة لاتعتّد به، وهى لاتعتد به إما بصراحة وإما على وجه غير صريح (كما قيل فى المثل الفقهى، الرضاعة من المجاعة) والمرجع الأعلى فى جعله مانعاً من الزواج إلى النبى [ﷺ] نفسه يرخص به (كنز العمال، رقم ٣٩١٩)، وكذلك يوجد نص يدل على أنه كان لايعتد بإرضاع الأطفال بقصد إيجاد النسب فى الرضاع المانع من النكاح (رقم ٣٨٨٥) وفى بعض الأحاديث أنه تكفى لإثبات النسب فى الرضاعة شهادة المرضعة نفسها على أن تسْتَحلف، بل من غير أن تُسْتَحلف، وبوجه عام تكفى شهادة امرأة أو شهادة رجل وامرأة. أما فى البعض الآخر من الأحاديث فنجد،

خلافا لهذا الذى أجيز فى أول الأمر، أنه لابد من الشهادة العادية، وهى شهادة رجلين أو رجل وامرأتين. وهذه النقط الخلافية التى تتجلى فى الأحاديث ظلت نقطة من النقط الخلافية عند أوائل الفقهاء، وقد ذكر الشوكانى فى كتابه نيل الأوطار (ط. القاهرة ١٣٤٦هـ، جـ ٦، ص٢٦٩ ومابعدها) آراء كبار الفقهاء.. أما أهم نقطة خلافية ظهرت فى هذه الفترة الثانية، وهى نقطة تكاد الأحاديث لاتتناولها، فهى مسألة المدة التى فى أثنائها ينشأ عند الطفل نسب الرضاعة، فنجد أحيانا أنها الفترة إلى الفطام، أوالطفولة كلها دون تحديد ثابت؛ وأحيانا أخرى نجد أنها على التحديد مدة سنتين أو سنتين ونصف، أو ثلاث سنين، أوسبع سنين. وفيما يتعلق بتحديد مدة السنتين احتج البعض بآية ٢٣٣ من سورة البقرة، وهى: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين، لمن أراد أن يتم الرضاعة»(وفيما يتعلق بالتفاصيل راجع الشوكانى، نفس المصدر، ص٢٧٢). والمذاهب الأربعة مجتمعة على أن النسب فى الرضاعة يقوم بين الرجل وكل ذريته من جهة، وبين مرضعته وكل أقاربها فى النسب والرضاعة وزوجها وكل أقربائه فى النسب من جهة أخرى، ولكن لانسب فى الرضاعة بين رجل وبين آباء إخوته فى الرضاعة أو أقاربهن من غير العصبة ولابين المرضعة وبين آباء رضيعها وأقاربه من غير العصبة. والحنفية والمالكية لايشترطون فى الرضاعة التى يحرم معها النكاح حداً أدنى، أما الشافعية فقد اشترطوا خمس رضعات. ومدة الرضاع عند المالكية (إلا إذا وقع الفطام مبكراً) وكذلك الشافعية والحنابلة سنتان، وعند الحنفية سنتان ونصف سنة. وأجاز الظاهرية رضاع الشخص الكبير. وقد اكتفى الشافعية أيضا فى إثبات النسب فى الرضاعة بشهادة أربع نساء، والمالكية بشهادة امرأتين إذا كانت المسألة مسألة خطيرة، واكتفى الحنفية بشهادة امرأة واحدة.

ومنذ فجر الإسلام إلى اليوم قد احتفظ أشراف مكة بعادة استرضاع أبنائهم من مرضعات من أهل البادية (انظر Lammens: *La Méque a la Veille*

L'hégire وكانت عادة استئجار المرضعات فى مقابل إطعامهنّ ذائعة ذيوعاً كبيراً فى صدر الإسلام، وقد أدت إلى الاعتراف بهذا التعاقد الذى لايتفق مع مايقضى به القانون الشرعى، فيوصى أحد الأحاديث بأن يعرب الإنسان عن شكره للمرضعة بإهدائها غلاما أو جارية. وقد وضع النظام الكامل فيما يتعلق بإرضاع الأطفال من أمهم أو من مرضعة بأجر فى حالة الطلاق، وذلك على أساس الآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

المصادر:

(١) Wensinck: *AHandbook of Early Muhammadan Traditian* تحت كلمة: *Nursing*

(٢) Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes* ص٢١٩

(٣) المؤلف نفسه:*Handleiding*، الطبعة الثالثة، ص ١٨٥

(٤) Santillana: *Istituzioni di diritto musulmana Malichita*جـ ١، ص١٦١ وفيما يتعلق بالإمامية راجع:

(٥) Querry: *Droit musulmam*جـ١، ص ٦٥٧ ومابعدها

م. عبد الهادى ابو ريدة [شاخت Joseph Schacht]

تعليق

١ـ مع اعترافنا بما لبعض المستشرقين من قدم راسخة فى الدراسات الإسلامية، فإننا نجد منهم غمزات هنا وهناك للرسول [ﷺ] ماجاء به من تشريعات مصدرها الأساسى القرآن[1] ومن هذا مايذكره كاتب هذه المادة بخصوص الآية رقم ٢٣ من سورة النساء فى بيان المحرم زواجهن من النساء وفيها: «... وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة...» حيث يقول: ولابد أن يكون ذلك مطابقًا تمام المطابقة للعادة الجاهلية القديمة إلخ.

إن الرسول [ﷺ] لم يكن حريصًا قط فى التشريع على أن يكون مطابقًا لما كان عليه العرب فى الجاهلية، فإن القرآن لم ينزله الله تعالى إلا لتغيير هذا الذى كان فى الجاهلية مما لا مصلحة ولا خير

(١) راجع مثلا، منتقى الأخبار بشرحه: نيل الأوطار، جـ ٦: ٢١٧ ـ ٢١٨

فيه، ولم يقر الرسول [ﷺ] من العادات والأعراف الجاهلية القانونية أو الأخلاقية إلا ماراى المصلحة والخير فى إقراره، وذلك بلا ريب قليل إلى جانب سائر التشريعات القرآنية والنبوية المحضة.

٢ـ وكذلك يقول بأن مسألة النسب فى الرضاعة عولجت على أساس أنه مانع من الزواج، خلافًا لنص الآية الصريح»! مع أنه من المعلوم ضرورة أن الرسول ماكان ليخالف نصًا قرآنياً صريحاً إلا بوحى من الله تعالى من ضرب آخر، وهو الذى نسميه السنة؛ فإن الرسول [ﷺ] كما يقول القرآن نفسه «ماينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى» ويتناسى الكاتب الدور الذى للسنة بجانب القرآن، وهو بيانه وتحقيق المقصود منه، ولذلك يقول الله تعالى (سورة النحل ١٦/ ٤٤): «... وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل إليهم...»

٣ـ وحين يذكر الرسول [ﷺ] فى بعض أحاديثه هذه القاعدة، وهى: «يحرم من الرضاعة مايحرم من النسب»، أو ـ كما رواه الترمذى وأحمد ـ «إن الله حرم من الرضاع ماحرم من النسب»، يرى كاتب المادة أن هذا رأى جاهلى قديم سيق فى الحديث تأييداً لما أراده الرسول! مع أن الرسول [ﷺ] نفسه يقول: «إن الله حرم من الرضاع ماحرم من النسب»، أى أن مصدر هذا التشريع هو الله تعالى نفسه لاالعرف فى الجاهلية!

٤ـ هذا الحديث الذى ينسب للسيدة عائشة رضى الله عنها غير جدير بالثقة حقاً كما يقول الكاتب، بل غير جائز اعتقاد صحته على ماورد. وذلك ـ كما يذكر الجصاص فى كتابه أحكام القرآن جـ ٢: ١٥٢، المطبعة البهية بالقاهرة سنة ١٣٤٧هـ [١] ـ لأنها ذكرت أنه كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات فنُسخن بخمس، وأن رسول الله [ﷺ] توفى وهو مما يتلى.

وليس أحد من المسلمين يجيز نسخ القرآن بعد موت النبى [ﷺ] فلو كان ثابتا لوجب أن تكون التلاوة موجودة، فإذا لم توجد التلاوة، ولم يجز النسخ بعد وفاة النبى [ﷺ] لم يخل ذلك من أحد وجهين: إما أن يكون الحديث

(١) راجع بدائع الصنائع للكاسانى جـ٤: ٧ ـ ٨

مدخولا فى الأصل غير ثابت الحكم؛ أو يكون إن كان ثابتا فإنما نسخ فى حياة رسول الله، وماكان منسوخا فالعمل به ثابت، إلى آخر ماقال.

٥ـ من الثابت عند الأحناف أنهم لايكتفون فى إثبات الرضاع بشهادة امرأة واحدة، كما يزعم كاتب المادة، بل لايجيزون فى هذا شهادة النساء وحدهن. وفى ذلك يقول ملك العلماء علاء الدين الكاسانى، المتوفى عام ٥٨٧هـ، مانصه: «وأما البينة (أى على مايثبت به الرضاع) فهى أن يشهد على الرضاع رجلان أو رجل وامرأتان، ولايقبل على الرضاع أقل من ذلك، ولاشهادة النساء بانفرادهن. وهذا عندنا (أى عند الأحناف)، وقال الشافعى يقبل فيه شهادة أربع نسوة[1]»

الدكتور محمد يوسف موسى

رضية

(١٢٣٦ـ ١٢٤٠م): المرأة الوحيدة التى وليت عرش دهلى إبان الحكم الإسلامى، وهى أيضًا الملكة الوحيدة فى تاريخ الإسلام إذا استثنينا شجرة الدر ملكة مصر. فقد اختار إيلتتمش بعد وفاة ابنه الأكبر، ابنته رضية لولاية العهد لما رآه من صلاحها للحكم على الرغم من معارضة أصحاب رأيه. وبعد وفاة إيلتتمش ولى رجال حاشيته على العرش ابنه ركن الدين فيروز ضاربين عرض الحائط برغبات الملك المتوفى. وأنفق ركن الدولة وقته فى العربدة تاركا السلطان الحقيقى بأجمعه فى يد أمه شاه تركان، فأهاجت الشعب بقسوتها وانتهى الأمر بثورة شعبية سافرة. وأخيرًا نادى أهل دهلى وفريق من رجال الجيش برضية ملكة على البلاد عام ٦٣٤هـ (١٢٣٦م) على الرغم من كراهية المسلمين الشديدة لتولية النساء الحكم. وقد رفض نظام الملك محمد جنيدى الاعتراف بها، إلا أنها كانت من الفطنة والكياسة بحيث قضت على كل معارضة قامت فى طريقها. وعينت الخواجه مهذب الدين حسين وزيراً لها، كما نصبت ملك سيف الدين على رأس الجيش ومنحته لقب قوتلوغ. وأقامت اختيار الدين

(١) بدائع الصنائع، جـ٤: ١٤

ايتكين أميراً للحجاب «أمير حاجب». على أن الأمراء الترك قد ساءهم ماأظهرته هذه الملكة من رعاية لحبشى يدعى ملك جمال الدين ياقوت. وكان يشغل منصب أمير الخيل «أمير أخور»، لذلك ثار هؤلاء الأمراء آخر الأمر وقتلوا هذا الحبشى وسجنوا الملكة، ونصبوا على العرش أخاها غير الشقيق بهرام شاه (رمضان ٦٣٦ الموافق أبريل ١٢٤٠). وعزم ملك اختيار الدين ألطونيه والى بهاتنده - وهو الذى عهد إليه زملاؤه المتآمرون بحبس الملكة عنده ـ على أن يقف إلى جانب الملكة، فتزوجها وسار وإياها إلى دهلى، ولكنه هُزم بالقرب من كيتهل Kaithal. ،وكان مصيره القتل هو ورضية فى اليوم التالى لهذه الهزيمة.

والمصدر الأصلى الوحيد عن حكم هذه الملكة هو كتاب «طبقات ناصرى» لمنهاج الدين [انظر جوزجانى]. أما روايات جميع الكتّاب المتأخرين مثل ابن بطوطة وفرشته والبداونى ومؤلف كتاب «طبقات أكبرى» فغير موثوق بها .

وكل ماذكره منهاج الدين أن هذه الملكة قدعاملت الحبشى معاملة تقوم على العطف والرعاية، وكان فى هذا مايكفى لتمكين المورخين المتأخرين من القول بأن هذا العطف كان غراماً لايصح من جانب الملكة. وقد طرحت هذه الملكة فى أواخر حكمها ملابس النساء وظهرت أمام الناس سافرة ترتدى ملابس الرجال. والظاهر أن السبب الحقيقى فى سقوطها هو معارضة أمراء الترك لها.

المصادر:

(١) منهاج الدين: طبقات ناصرى. ترجمة H. G. Raverty، لندن سنة ١٨٨١، جـ١، ص ٦٣٧ ـ ٦٤٨.

الشنتناوى [كولن ديفز C. Collin Davies]

رطل

وحدة من وحدات الوزن ترجع إلى ماقبل الإسلام، وتختلف باختلاف البلاد والأزمان. ويقول المقريزى إن جميع الموازين كانت قبل الإسلام ضعف ماأصبحت عليه فى العهود الإسلامية ماعدا المثقال، فقد ظل موحداً

قبل الإسلام وبعده (المقريزى، ص٥,٣)، وإن الرطل ١١ أوقية أو ١٤٤ درهماً. وكان الرطل فى دمشق أيام القرون الوسطى يساوى ٦٠ درهم، وكان يساوى فى حلب ٧٣٠ درهماً، أما فى مصر الحديثة فالرطل موحد، يساوى ١/١٠٠ من القنطار = ١٢ أوقية = ١٤٤ درهما = ٠,٤٤٩ كيلو جراما = ٩٩ر، من الرطل الإنجليزى. و٢,٧٥ رطلا تساوى فى جميع الموازين خلا موازين الأحجار الكريمة والمعادن النفيسة والعقاقير أقة = ١,٢٤٨ كيلو جراماً = رطلين إنكليزيين و ١١ أوقية؟

المصادر:

(١) المقريزى: *Historia Monetae Arabicae* طبعة O. G. Tyschen، روستوك ١٧٩٧م

(٢)القلقشندى: صبح الأعشى، أربعة عشر مجلداً، ١٩١٣ وغير ذلك من الطبعات

(٣) J.A.Decourdemanche: *Poids et mesures des peuples anciens et des arabes* باريس ١٩٠٩م

(٤) Demombynes Godefroy: *La Syrie a L'Epoque des Mamlouks* باريس ١٩٢٨

(٥) القانون رقم ٩، ١٩١٤م فى الوقائع المصرية؛ القانون رقم ١٢٩، ٣٠ سبتمبر ١٩١٤ الخاص بتوحيد الموازين فى مصر

خورشيد [عطية A. S. Atiya]

الرفاعى

أحمد بن على أبو العباس، شيخ الطريقة الرفاعية. توفى فى ٢٢ جمادى الأولى عام ٥٧٨ (٢٣ سبتمبر ١١٨٣) فى أم عبيدة من ناحية واسط. ويذكر بعض الكتاب أنه ولد فى المحرم عام ٥٠٠ (سبتمبر ١١٠٦)، ويقول آخرون إنه ولد فى رجب عام ٥١٢(أكتوبر ـ نوفمبر ١١١٨) فى قرية حسن إحدى قرى ناحية البصرة. وهذان المكانان فى إقليم البطائح ومن ثم نسبته البطائحى. وتفسر كلمة الرفاعى عادة بأنها إشارة إلى سلف من أسلافه يدعى رفاعة، غير أن البعض يرون أن هذا الاسم علم على قبيلة من القبائل. ويقال إن هذا السلف

«رفاعة» قد هاجر من مكة إلى إشبيلية من أعمال الأندلس عام ٣١٧، ومنها وفد جد أحمد إلى البصرة عام ٤٥٠، ومن هنا لقب أيضا بالغربى.

والإشارة الواردة عنه فى كتاب ابن خلكان قصيرة لا غناء فيها، غير أن ثمة تفصيلات أكثر عنه وردت فى كتاب تاريخ الإسلام للذهبى (مخطوط فى مكتبة بودليان Bodleian) أخذت من مجموعة مناقبه التى وضعها محيى الدين أحمد بن سليمان الحمّامى ولقنها أحد تلاميذه عام ٦٨٠. ولم تظهر هذه المجموعة بين ثبت الرسائل الخاصة بهذا الموضوع التى ذكرها أبو الهدى أفندى الرافعى الخالدى السيادى فى كتبه: تنوير الأبصار (القاهرة ١٣٠٦هـ)؛ وقلادة الجواهر (بيروت ١٣٠١هـ) - وقلادة الجواهر سيرة مستفيضة تنقل كثيراً من الشواهد عن «ترياق المحبين» لتقى الدين عبد الرحمن ابن عبد المحسن الواسطى المتوفى عام ٧٤٤ (وقد عرفه حاجى خليفة) - و«أم البراهين» لقاسم بن الحاج، و«النفحة المسكية» لعز الدين الفاروثى المتوفى عام ٦٩٤ وغير ذلك من الكتب. وقد استقى الحمامى رواياته من شخص يدعى يعقوب بن كراز، وكان مؤذنا عند الرفاعى. ويجب أن نحتاط كثيراً فى استخدام مثل هذه المعلومات.

وجاء فى بعض الروايات أن الرفاعى ولد بعد وفاة أبيه، فى حين أن معظم الروايات تجعل وفاة أبيه فى بغداد عام ٥١٩ عندما كان ولده أحمد فى السابعة من عمره. ثم كفله عندئذ خاله منصور البطائحى، وكان مقيما عند نهر دقلا من أرباض البصرة. والمنصور هذا (هناك إشارة عنه فى كتاب الشعرانى «لواقح الأنوار» جـ ١، ص ١٧٨) يذكر على أنه شيخ طائفة دينية يطلق عليها أحمد اسم الرفاعية (لو صح مانقله عنه حفيده فى كتابه القلائد، ٨٨ ص). وقد أرسل منصور ابن أخته إلى واسط ليتفقه على أبى الفضل على الواسطى من شيوخ الشافعية، وعلى خاله أبى بكر الواسطى، وظل الرفاعى يطلب العلم حتى السابعة والعشرين من عمره، ثم نال إجازته على أبى الفضل، والخرقة من خاله المنصور الذى طلب إليه أن

يستقر فى أم عبيدة، وكان فيها على ما يظهر مال لأسرة أمه، وبها دفن يحيى البخارى الأنصارى والد أمه، وفى العام التالى (٥٤٠) توفى منصور تاركا مشيخة الطائفة إلى أحمد حارماً منها ولده.

والظاهر أن نشاط أحمد كان محصوراً فى أم عبيدة والقرى المجاورة لها التى لم تكن أسماؤها معروفة للجغرافيين، بل إن أم عبيدة ذاتها لم يذكرها ياقوت وإن كانت قد ذكرت فى نسخة من كتاب «مراصد الاطلاع». وهذه الحقيقة تدعونا إلى عدم تصديق ماذكره أبو الهدى من جمهرة مريديه بل خلفائه وذلك العدد الكثير من العمائر الضخمة الفاخرة البناء التى كان يجتمع فيها وإياهم. وذكر سبط ابن الجوزى فى كتاب «مرآة الزمان» (شيكاغو سنة ١٩٠٧، ص ٢٣٦) أن شيخا من شيوخ الرفاعية أخبره أنه شاهد نحو مائة ألف شخص مع الرفاعى فى ليلة من ليالى شعبان. ونستدل مما جاء فى كتاب «شجرات الذهب» أن سبط ابن الجوزى نفسه هو الذى شاهد ذلك، مع أن الجوزى هذا ولد عام ٥٨١، أى بعد ثلاث سنوات من وفاة الرفاعى وجاء فى كتاب «تنوير الأبصار» أن جده بل هو نفسه يؤكدان ذلك.

ولم يذكر مريدو الرفاعى أنه ألف أية رسالة، غير أن أبا الهدى يذكر له مايلى: ١) مجلسان ألقاهما فى عام٥٧٧ (٣ رجب) ثم فى عام ٥٧٨(٢) ديوان من القصائد الطوال (٣) مجموعة من الأدعية والأوراد والأحزاب (٤) عدد كبير من أقوال شتى تطول أحياناً حتى تبلغ مبلغ المواعظ، وهى مليئة فى كثير من الأحيان بالترديدات والإعادات. ولما كان الرفاعى يدعى فى مصنفاته رقم ١ و ٢ و٤ أنه من سلالة على وفاطمة وأنه نائب النبى [ﷺ] فى الأرض، فى حين أن كتّاب سيرته يؤكدون أنه كان متواضعا ذليلا وينكرون عليه هذه الألقاب: قطب، وغوث بل شيخ، فإن صحة هذه الرسائل والمصنفات تكون موضع شك وريبة. ويؤكد صاحب كتاب «شجرات الذهب» (جـ٤، ص ٢٦٠) أن الفعال العجيبة التى تنسب

إلى الرفاعية كجلوسهم فى الأفران المتأججة، وركوبهم الأسد وغير ذلك (وصف هذه الفعال لين Lane فى كتابه *Modern Egyptians* جـ ١، ص ٣٠٥) لم تكن معروفة لدى منشئ هذه الطريقة وقد استحدثت بعد الغزو المغولى. ومهما يكن من شئ فإن هذه الفعال لم تكن من بدع الرفاعى، لأن التنوخى الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى ذكر فعالا شبيهة بها. ونستشف من الحكايات التى ذكرها الذهبى (رددها السبكى فى الطبقات، جـ٤، ص٤٠) أن عقيدة الرفاعى كانت شبيهة بعقيدة الأهنسا الهندية، أى الإحجام عن قتل المخلوقات أو إيذائها ولو كانت من القمل والجراد. ويقال أيضاً إنه امتدح الفقر والزهد والبعد عن الأذى والضر والاستسلام لهما. وجاء فى كتاب مرآة الزمان كيف أن الرفاعى سمح لزوجته أن تضربه بالمسعر وإن كان أصدقاؤه قد جمعوا له خمسمائة دينار ليمكنوه من تطليقها ورد صداقها. (ولاينفق المبلغ المذكور مع فقره المزعوم)

وهناك روايات متناقضة عن علاقاته بعبد القادر الجيلانى الذى كان معاصراً له، فقد جاء فى كتاب «بهجة الأسرار» بإسناد خاطئ على مايظهر رواية عن اثنين من أبناء أخت الرفاعى وعن شخص زاره فى أم عبيدة أن عبد القادر لما أذاع وهو فى بغداد أن قدمه على عنق كل ولى سُمع الرفاعى يقول وهو فى أم عبيدة وعلى عنقى كذلك، ومن ثم فإن البعض يجعلونه تلميذاً لعبد القادر. ونجد من ناحية أخرى أن المصادر التى استقى منها أبوالهدى تجعل عبدالقادر واحداً من الذين شاهدوا فى مكة عام ٥٥٥ معجزة النبى [ﷺ] الفريدة وهى إخراج يده من القبر ليقبلها الرفاعى. زد على ذلك أن الرفاعى قد ذكر فى ثبت أسلافه الذى ألقاه فى مجلسه عام ٥٧٨ المنصور ولم يذكر عبد القادر، ومن ثم فالراجح أن كل واحد من هذين الشيخين كان له مجال من النشاط مستقل عن الآخر.

وجاء فى كتاب الفاروثى، حفيد مريد من مريدى الرفاعى يدعى عمر،

تفاصيل عن أسرة الرفاعى. ذلك أنه روى أن الرفاعى تزوج أول ماتزوج من خديجة ابنة اخى منصور، ثم تزوج بعد وفاتها نفيسه ابنة محمد بن القاسمية. وقد أنجب الرفاعى كثيراً من البنات، وكان له أيضًا ثلاثة أبناء توفوا جميعاً قبل وفاة أبيهم. وخلفه على مشيخة الطريقة على بن عثمان أحد أبناء أخته؟

المصادر:

ذكرت المصادر فى صلب المقال.

الشنتناوى [مركوليوث D. S. Margoliouth]

رفاعة بك

الطهطاوى: كاتب مشهور من كتاب القرن الماضى، ومن أئمة باعثى النهضة العربية الحديثة. ولد فى طهطا بمصر العليا عام ١٨٠١. وكان أبواه فقيرين وإن كانا من ذوى الحسب والنسب، وقد أكب وهو بعد صبى صغير السن على دراسة القرآن، ثم التحق وهو فى شبابه بالأزهر حيث درس بجد واجتهاد تحت إشراف الشيخ حسن العطار.

واختير بعد إتمامه دراسته فى الأزهر عام ١٨٢٤ رئيس رواتب Pay - master الجيش المصرى، وكان محمد على المشهور يحكم مصر إذ ذاك. وقد أقنع العالم الفرنسى جومار Jomard محمداً علياً بإرسال بعثة من الطلاب إلى فرنسا عام ١٨٢٦ ليتعلموا الفرنسية والعلوم الحديثة،واختار رفاعة بك للإشراف عليهم، وهناك تعرف على طائفة من المستشرقين من أمثال جوبير Jaubert وجومار Jomard وسلفستر دى ساسى وكوسان دى برسيفال. وتقدم رفاعه بك تقدماً سريعاً فى دراسته وتبحر فى اللغة الفرنسية فى وقت وجيز. وكانت تلك الفترة التى قضاها فى باريس الباعث له على الكتابة تلك الرسالة الشائقة الحية المعنونة «تخليص الإبريز» (بولاق عام ١٣٢٣) والتى ينم كل سطر من سطورها عن بساطة فاتنة وعن الحماسة التى أثارتها فى هذه العقلية الشرقية تلك النواحى المتعددة للحياة والثقافة الفرنسية بما فيهما من أضواء وظلال مختلفة (انظر Carra de Vaux : *Penseurs* جـ ٥، ص ٢٣٧ ومابعدما) .

ولما عاد رفاعه الى مصر عام ١٨٣٢ التحق بمدرسة الطب، وكان على رأسها كلوت بك، مترجما ومدرسا للغة الفرنسية، كما عهد إليه أيضا بتحرير «الأخبار المصرية» *Informations egyptiennes* التى عرفت فيما بعد باسم الجريدة الرسمية *Journal Officiel*. وانتقل عام ١٨٣٣ إلى مدرسة المدفعية، ثم اختير فى عام ١٨٣٥ مديراً لمدرسة الألسن (وكانت فى الأصل قلم الترجمة). وظل فى هذا المنصب إلى أن اعتلى الحكم عباس الأول. ومن المؤسف أن هذا الوالى لم يتابع أعمال سلفه الباهرة، إذ أقفلت مدرسة الألسن[1] وأرسل مديرها إلى السودان لينظم المدرسة العالية بالخرطوم، وكان فى ذلك العمل انتقاصًا مستوراً لقدر رفاعة بك.

وعاد رفاعة بك إلى مصر عندما توفى عباس، فعينه سعيد باشا مديرا للمدرسة الحربية مدة وجيزة، ذلك أن هذه المدرسة أقفلت هى أيضا أبوابها فوجد رفاعة نفسه من غير عمل.

(١) أعيدت مدرسة الألسن إلى الحياة فى العصر الحاضر فقد افتتحت في مارس ١٩٥٢ [م.ع]

وأعيد افتتاح هذه المدرسة عام ١٨٦٣فى عهد إسماعيل، وعين رفاعة مرة أخرى مديراً لقلم الترجمة. وأصبح فى عام ١٨٧٠ رئيس تحرير المجلة التعليمية المسماة «روضة المدارس» وكانت تصدر نصف شهرية وتوفى رفاعه عام ١٨٧٣.

وكان رفاعه بك من أشهر كتاب العربية فى القرن التاسع عشر، واسمه مرتبط ارتباطا وثيقا بحركة البعث الزاهرة للنشاط الأدبى والعلمى فى الشرق الحديث. وكان رفاعه متوقد الذكاء محبا للعلم والمعرفة. وقد خلف عدداً كبيراً من المصنفات فى مختلف نواحى المعرفة: كالتاريخ، والجغرافيا، والنحو، والقانون، والأدب والطب وغير ذلك. وتجد تفصيلا لهذه المصنفات فى معجم سركيس: (*Dictionnaire bibliographique* ص ٩٤٢ ـ ٩٤٧). وحسبنا أن نذكر هنا ترجمته لتليماك Télémaque وجغرافية ملطبرون Malte - Brun وللقانون المدنى الفرنسى.

وإذا شئنا أن نقدر ماكان لرفاعه بك من شأن عظيم فإنه يجب أن نذكر أن العالم العربى فى فجر القرن الماضى كان فى حالة خمود وركود يفصله عن

العلم والمعرفة الأوربية حاجز سميك. وكان الأزهر يبعث بنور ضئيل يخترق الظلمات التى كانت تخيم على ذلك العهد.

وكان من نتيجة أعماله ونشاطه وأعمال زمرة الخبراء والمترجمين الذين قدمهم للبلاد أن تمكن رفاعة من القيام بمعجزة هى تبسيط العلم الأوربى وتفتيح أذهان الشرق للآراء الحديثة وتنوير أذهان معاصريه، وإيقاظ الهمم الخامدة وإعداد العدة للمستقبل.

ونحن نستطيع أن نقدر مدى المجهود الذى بذله فى هذا السبيل إذا علمنا أن رفاعة وتلاميذه قد ترجموا إلى العربية والتركية نحواً من ألفى كتاب. ثم إن رفاعة بك قد مكن للفكر العربى من أن يتمشى مع التقدم وأن ينشر ضوءه على العالم الإسلامى الحديث، وذلك بتوسيع آفاق اللغة العربية القديمة وإحيائها وتزويدها بحشد من الكلمات الجديدة؟

المصادر:

(١) شيخو: الآداب العربية فى القرن التاسع عشر، بيروت سنة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٦، جـ ٢ ص ٨

(٢) جورجى زيدان: مشاهير الشرق، القاهرة سنة ١٩٢٢، جـ٢، ص ٢٢ ومابعدها

(٣) المؤلف نفسه: تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة سنة ١٩١٤، جـ٤ ص٢٩٥ ـ ٢٩٧

(٤) السندوبى: أعيان البيان، القاهرة ١٩١٤، ص ٩٠ ومابعدها

(٥) سركيس: معجم المطبوعات العربية،القاهرة ١٩٢٨، ص ٩٤٢ ـ ٩٤٧

(٦)Vicomte Ph. de Tarrazi: تاريخ الصحافة العربية، بيروت سنة ١٩١٣، جـ١، ص ٩٣ ـ ٩٦ (وهو نسخة من بحث زيدان)

(٧)السياسة الأسبوعية، القاهرة ٢٨ مايو سنة ١٩٢٧، ص٢٠ ـ ٢٢. وهو بحث هام بقلم محمد حسين

(٨)H. A. R. Gibb- *Studies in Cantemporory Arabic Literature* فى B. S. O. S.، جـ٤ سنة ١٩٢٨، ص ٧٤٨

(٩)Carra de Vaux: *Penseurs de L'Islam* باريس ١٩٢٦، جـ٥، ص٢٣٥.

(١٠) Huart: *Litterature arabe* باريس سنة ١٩١٢، ص ٤٠٦ ـ ٣٠٧.

الشنتناوى [موريس شمول Maurice Chemo]

رفيع الدين

مولانا شاه محمود بن شاه ولى الله ابن عبد الرحمن الُعمَرى نسبة إلى الخليفة عمر بن الخطاب، ولد عام ١١٦٣هـ (١٧٥٠م) بدهلى فى أسرة من أعظم أسر الهند الإسلامية سمعة فى التقوى والعلم، عرفت بهما منذ القرن الثامن عشر، وأخرجت طائفة من أئمة العلماء حتى قيام حركة العصيان (انظر صديق حسن خان: إتحاف النبلاء، كاونپور ١٢٨٨هـ، ص ٢٩٦ وما بعدها؛ *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*، جـ١٣، ص ٣١٠. وقد درس رفيع الدين الحديث فى الهند على أبيه الذى كان أكبر محدث فى عصره.

فلما توفى أبوه سنة ١١٧٦ كفله أخوه الأكبر شاه عبد العزيز (١١٥٩ - ١٢٣٩هـ = ١٧٤٦ - ١٨٢٣م) وأتم عليه دراسة العلوم المألوفة فى ذلك العصر، وأظهر ميلا خاصا للحديث والكلام والأصول. فلما بلغ العشرين بدأ حياته العلمية مفتيا ومدرسا، ثم خلف أخاه وشيخه فى هذين المنصبين، وكان أخوه هذا قد فقد بصره فى شيخوخته وتدهورت صحته، ثم توفى فى السادس من شوال سنة ١٢٣٣ (٩أغسطس ١٨١٨) بالغا من العمر سبعين سنة قمرية، ودفن فى مقبرة الأسرة فى ظاهر مدينه دهلى.

وكتب رفيعى نحوا من عشرين مؤلفا معظمها بالعربية والفارسية وأقلها بالأردية، وقد كانت حصافة آرائه وجزالة أسلوبه وإحكامه موضع الثناء.

ونذكر من كتبه:

بالأردية: (١) ترجمة للقرآن أثبتها بين سطوره، والتزم فيها الدقة والأمانة، وكان هو وأخوه عبد القادر رائدين فى هذا الباب، وإن كان عملهما هذا قد تيسر عليهما إلى حد كبير بفضل ترجمة أبيهما شاه ولى الله للقرآن إلى الفارسية، (عنوان هذه الترجمة «فتح الرحمن فى ترجمة القرآن»). وقد ظهرت الطبعة الأولى من ترجمة شاه رفيع الدين للقرآن فى كلكته عام ١٢٥٤هـ (١٨٣٨ - ١٨٣٩)، كما ظهرت طبعة أخرى منها سنة ١٢٦٦هـ (١٨٤٩ - ١٨٥٠م)، وانظر عن بعض طبعاتها الكثيرة منذ

سنة ١٨٦٦م (Blumhardt: *Cat of the Hindustani Printed Books of the Libr. of the British Museum*، لندن ١٨٨٩م، وما بعدها؛ وملحق هذا الفهرس، لندن، ص ٢٩٠، ١٩٠٩، ص ٤٠٣).

بالعربية: (٢) «تكميل الصناعة» أو تكميل لصناعة الأذان» وهو يتناول (أ) المنطق (ب) «تحصيل» أى أصول الجدل، والتدريس، وصناعة الكتابة، وكيف يعلم المرء نفسه (ج) «مباحث من الأمور العامة» (وهى بعض مناقشات فى مسائل الإلهيات) (د) تطبيق الآراء (وهو مبحث فى أسباب ومقاييس الحكم على الآراء المتضاربة فى أمور الدين). وقد نقل جزء كبير من هذا المؤلف فى أبجد العلوم، ص ١٢٧ ـ ١٣٥، ٢٣٥ ـ ٢٧٠ (٣) مقدمة العلم؛ انظر أبجد العلوم، ص ١٢٤ (٤) رسالة المحبة، وهى محاضرة فى طبيعة الحب الغالبة؛ انظر أبجد العلوم، ص ٢٥٤ (٥) تفسير آية النور، وهو تفسير للسورة ٢٤ (٦) رسالة العروض والقافية، انظر أبجد العلوم، ص ٩١٥.(٧) دمغ الباطل، وهو يتناول بعض مسائل «علم الحقائق» العويصة (٨) حاشية على تفسير ميرزاهد الهروى لرسالة التصورات والتصديقات لقطب الدين (انظر بروكلمان.، جـ٢، ص ٢٠٩) (٩) إبطال البراهين الحكمية على أصول الحكماء، الأرقام من ٤ ـ ٩، وهذه الرسالة لم تطبع بعد.

بالفارسية: (١٠) قيامتنامه (لاهور ١٣٣٩هـ، حيدر آباد، طبعة غير مؤرخة) وهى تتناول القيامة، وتعرف أيضا باسم محشر نامه (انظر Browne: *Supplementary Handlist*، ص ١٨٩) وانظر عن النسختين المنظومتين بالأردية من هذا المؤلف المشهور «آثار محشر» (وهذا الاسم يساوى بحساب الجمل ١٢٥٠ إشارة إلى سنة تأليفه) و«آثار قيامت» انظر Sprenger: *Oudh Catalogue* ص ٦٢٤, Blumhrdt: *Catal*، ص ٢٩٠؛ وانظر عن نسخة أخرى مكتوبة بالنثر «قيامتنامه أو دأب الآخرة» بلومهارت، الفهرس المذكور (١١) فتاوى: دهلى ١٣١٤هـ، وهى رسائل صغيرة فى مسائل دينية وصوفية ١٣٢٢هـ (١٢) مجموعة تسع رسائل، دهلى وصوفية (١٣) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، وهو كتاب فى فلسفة الحشر والنشر يشمل ٢٠٠٢ صفحة من القطع الصغير

وردت فى نسخة من مخطوط فى دار العلوم، بديوبند، وتمتلك هذه الدار أيضا مخطوطا من مؤلفه رقم (١٤) لطائف خمس، وهى رسالة فى التصوف (٣٢ ورقة).

المصادر:

علاوة على ما ذكر فى صلب المادة

(١) ملفوظات شاه عبد العزيز محدث دهلوى (ألف سنة ١٢٣٣هـ) ميروت ١٣١٤، ص ٧٩، ٨٣ وما بعدها.

(٢) محمد بن يحيى (الذى يلقب عادة بالمحسن) الترهتى: اليانع الجنى فى أسانيد الشيخ عبد الغنى (طبع على الحجر على هامش كشف الأستار عن رجال معانى الآثار، وقد ألف فى المدينة عام ١٢٨٠هـ [١٨٦٣م])، ديوبند ١٣٤٩، ص ٧٥.

(٣) صديق حسن خان: أبجد العلوم، بهوپال ١٢٩٥هـ، ص ١٢٤، ٩١٤ وما بعدها وغير ذلك من المواضع التى أشير إليها فى صلب المادة.

(٤) كريم الدين: فرائد الدهر، دهلى ١٨٤٧م، ص ٤١٠.

(٥) سيد أحمد خان: آثار الصناديد، دهلى ١٢٧٠هـ، ص ١٠٦.

(٦) فقير محمد جهلمى: حدائق الحنفية، لكهنؤ ١٨٩١م، ص ٤٦٩.

(٧) رحمن على: تذكرة علماء هند، لكهنؤ ١٩١٤م، ص ٦٦ (وص ٤;٣٤، ٥١، ٦٣، ٢٢٣، ٢٧٦ عن التعليقات وغيرها الخاصة بأبناء شاه وتلاميذه).

(٨) بشير الدين أحمد: واقعت دهلى، آكره ١٩١٨، جـ ٢، ص ٥٨٨ وما بعدها.

(٩) Garcin de tassy: *Histoire de la littérature et Hindouie* ، الطبعة الثانية، باريس ١٨٧٠م، جـ٢، ص٥٤٨ ومابعدها.

(١٠) Saksena: *History of Urdu Literature*، الله آباد ١٩٢٧م، ص٢٥٣.

(١١) معارف (صحيفة شهرية تصدر عن أعظمكره بالهند) عدد نوفمبر ١٩٢٨، ص٢٤٤ ومابعدها.

(١٢) *The Oriental College Magazine, Lahore*، وهى مجلة أردية تصدر كل ثلاثة أشهر، عدد نوفمبر ١٩٢٥م، ص٤٢-٤٩ (حياته وهى تتضمن ملحوظة خاصة بترجمته استقيت من كتاب عبدالحى اللكهنوى الذى لم ينشر بعد: نزهة الخواطر، وثبتا بمؤلفاته)

خورشيد [محمد شفيع]

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٥٢٨/ ١٩٩٦
ISBN 977-01-4951-9

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب